

ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ

ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ

ΤΟΜΟΣ Β'

Ο ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

(Ἀνατολή καί Δύση)

ΑΘΗΝΑ 1990

ΑΥΤΟΤΕΛΗ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

(Έπιλογή)

- Έλληνικά μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων — Φιλοθωμισταί καί ἀντιθωμισταί ἐν Βυζαντίῳ. Συμβολή εἰς τήν ἱστορίαν τῆς βυζαντινῆς θεολογίας, Ἀθήναι 1967.
- Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ «Κατά Θωμᾶ Ἀκινάτου» (Εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικόν ὑπόμνημα καί πίνακες), Ἀθήναι 1970.
- Συνάντησις ὀρθοδόξου καί σχολαστικῆς θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1970.
- Πατέρες, αὔησις τῆς Ἐκκλησίας, ἁγ. Πνεῦμα, Ἀθήναι 1970 (καί 1982).
- Πρόσωπα τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, Ἀθήναι 1970 (καί 1980).
- Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας περὶ ἁγίου Πνεύματος..., Ἀθήναι 1971.
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί προϋποθέσεις Πνευματολογίας αὐτοῦ, Ἀθήναι 1972 (καί 1989).
- Οἱ Νεομάρτυρες καί τό δοῦλον γένος, Ἀθήναι 1974.
- Ἀθανάσιος ὁ Μέγας καί ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήναι 1975 (καί 1980).
- Πατρολογία, Α', Εἰσαγωγή, Β' καί Γ' αἰῶνας (σελίδες 500), Ἀθήνα 1977.
- Ἡ ζωὴ ἑνός Μεγάλου: Βασίλειος Καισαρείας, Ἀθήνα 1979 (σελ. 506) (ἔκδ.: «Ἀποστολικῆς Διακονίας») (β' ἔκδοσις 1989).
- Μεγάλου Βασιλείου Ἐπιστολές καί ἄλλα κείμενα (μέ τόν Β. Μουστάκη), Ἀθήνα 1980 (σελ. 365) (ἔκδ.: «Ἀποστ. Διακονίας»).
- Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδοξίας καί Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, Ἀθήνα 1981.
- Μέγας Βασίλειος: Βίος καί Θεολογία, Ἀθήνα 1981.
- Ὁρθόδοξη καί Σχολαστικὴ Θεολογία, Ἀθήνα 1986.
- Μεγάλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήνα 1986.
- Γρηγόριος Νύσσης, «Τέρτιος», Κατερίνη 1987.
- Μέγας Ἀθανάσιος: «Θεολογία καί ζωή», Ἀθήνα 1986.
- Θεολογία καί Γλώσσα, «Τέρτιος», Κατερίνη 1988.
- Διαπίστωση καί Διακήρυξις τῆς ἀγιότητος τῶν ἁγίων, «Τέρτιος», Κατερίνη 1990.
- Πατρολογία, Β', Ὁ Δ' αἰῶνας, Ἀθήνα 1990.

Ἐκδίδονται προσεχῶς:

- Ὁ ἀετός τῆς θεολογίας: Γρηγόριος ὁ Θεολόγος.
- Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μιλάει.
- Γρηγορίου Θεολόγου σχεδιάσμα βιογραφικό.

Copyright: Styl. G. Papadopoulos
Κεντρική διάθεση: «ΠΑΡΟΥΣΙΑ», Σόλωνος 94,
106 80 Αθήνα
Τηλ. 36 15 147

Τῷ ἐπισκόπῳ Ἀβύδου
Γερασίμῳ (Παπαδοπούλῳ)

εὐγνωμόνως

Π Ρ Ο Λ Ο Γ Ο Σ

Ἐπιτέλους, μέ τήν βοήθεια τοῦ Θεοῦ, παραδίδεται στήν δημοσιότητα καί ὁ Β' τόμος τῆς Πατρολογίας. Ὁ Α' κυκλοφορήθηκε σέ πρώτη ἔκδοση τό 1977. Μεσολάβησαν πολλά ἐμπόδια καί ἀνυπέρβλητοι περισπασμοί. Ἦταν ἀπόλυτη ἀνάγκη νά προηγηθεῖ ἡ δημοσίευση ἄλλων κειμένων μας. Ἐπειτα οἱ μεγάλες δυσκολίες τοῦ ἐρευνητῆ, πού ἀσχολεῖται μέ πρόσωπα καί κείμενα τοῦ Δ' αἰώνα, εἶναι προφανεῖς. Οἱ γενικές καί εἰδικές ἐρευνες γιά ὅλα τά θέματα εἶναι ἀπό πολλές μέχρι πάρα πολλές. Ἡ παρακολούθηση τῆς ὅλης βιβλιογραφίας εἶναι ἀναγκαῖα. Κοπιαστική ὁμως καί προπαντός χρονοβόρα, ἰδιαίτερα στήν χώρα μας, τῆς ὁποίας οἱ βιβλιοθήκες δέν φημίζονται γιά τήν ἐπάρκεια καί τήν ὀργάνωσή τους. Ἀναμονή βιβλίων καί φωτοτυπιῶν ἀπό βιβλιοθήκες ἄλλων χωρῶν γίνεται ἀπαραίτητη καί κοστίζει χρόνο. Καί ἡ κατανόηση τῶν προσώπων καί τῶν κειμένων τοῦ Δ' αἰώνα στήν ὅλη πορεία τῆς Ἐκκλησίας καί στό καθόλου πνευματικό περιβάλλον τῆς ἐποχῆς ἀποτελεῖ ἀγώνισμα πολύμοχθο.

Προκειμένου μάλιστα γιά τά πρόσωπα καί τά κείμενα τοῦ Δ' αἰώνα, δέν ἔπρεπε νά φανοῦμε βιαστικοί. Ἡ θεολογία τῶν προσώπων αὐτῶν ὄχι μόνο κάλυψε πολύ εὐρύ φάσμα Ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων, ἀλλ' ἀπέβη καί τό στέρεο θεμέλιο τῆς ὅλης θεολογίας καί γραμματείας μέχρι σήμερα. Οἱ ἐγγενεῖς λοιπόν δυσκολίες τῆς ἐρευνας, οἱ πανεπιστημιακοί περισπασμοί καί τό δέος μας ἐνώπιον τῶν Ἀθανασίων, τῶν Γρηγορίων, τῶν Βασιλείων, τῶν Ἀμβροσίων καί ὅλης τῆς χορείας τῶν θεοφώτιστων Πατέρων τοῦ Δ' αἰώνα εἶναι ἡ αἰτία τῆς καθυστερημένης δημοσιεύσεως τοῦ παρόντος τόμου. Ἀκόμα, χρειάστηκε νά περιμένουν τά χειρόγραφα σχεδόν δύο χρόνια, ἕως ὄτου ἐξευρεθοῦν τά ἀναγκαῖα γιά τήν ἔκδοση.

Καθόσον ἀφορᾷ στήν δομή τοῦ Β' τόμου, στήν κατάταξη τῆς ὕλης, ἀκολουθοῦμε τόν Α' τόμο. Ἐκεῖ — στήν Εἰσαγωγή — προτείνουμε, ἀντίθετα μέ ὅ,τι γενικά ἐφαρμόζουν ἄλλοτε καί τώρα οἱ πατρολόγοι, τήν ἀπόλυτη χρονολογική κατάταξη τῆς ὕλης. Χρονολογικά παρουσιαζόμενα τά πρόσωπα καί τά κείμενα τῆς Ἐκκλησίας, ἀποκτᾷ ὁ ἀναγνώστης τήν ὅλη εἰκόνα τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας πού εἶναι ἐνιαία. Ὅταν στήν Ἀλεξάνδρεια γράφει ὁ Μ. Ἀθανάσιος κατά τοῦ Ἀρείου, στήν Νίσιβη καί τήν Ἐδεσσα ὁ σύρος Ἐφραίμ συνθέτει τά οἰκοδομητικοδιδασκτικά του ποιήματα, ἐνῶ στήν Ρώμη ὁ λατῖνος Marius Victorinus ἐπιχειρεῖ στοιχειώδη τριαδολογία. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι τήν ἐποχή ἐκείνη ἐνωμένη, ἔχει προβλήματα κοινά. Κι ἐμεῖς μελετᾶμε τοὺς Πατέρες γιά νά κατανοήσουμε τήν πορεία τῆς Ἐκκλησίας. Τήν πορεία ὁμως αὐτή καθορίζουν οἱ ἐκάστοτε δογματικές-θεολογικές-ἐκκλησιαστικές κρίσεις, πού λίγο-πολύ ἀφοροῦν ὅλη τήν Ἐκκλησία. Οἱ μεγάλοι Πατέρες, ὁ κορμός δηλ. τῆς Πατρολογίας, ἐπιτέλεσαν τό σημαντικότερο ἔργο τους μέ ἀφορμή τίς κρίσεις αὐτές, πού ἐμφανίζονται διαδοχικά. Ἡ κατάταξη ἄλλωστε τῆς ὕλης κατά εἶδη φιλολογικά καί κατά τόπους (γε-

ωγραφικές περιοχές) προϋποθέτει τήν κυριαρχία φιλολογικοϊστορικῶν ἐνδιαφερόντων, ἐνῶ ἡ Πατρολογία ἔχει θεολογικό χαρακτήρα, μολονότι χρησιμοποιεῖ ἐπιμελῶς καί φιλολογικοϊστορικές μεθόδους. Ἐκεῖνο πού πρῶτιστα μᾶς ἐνδιαφέρει εἶναι τό φρόνημα καί τό πνεῦμα πού μέσω τῶν φιλολογικῶν εἰδῶν ἐξέφραζαν σέ κάθε τόπο οἱ λίγοι Μεγάλοι Πατέρες καί Διδάσκαλοι, οἱ πολλοί ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς, οἱ κακόδοξοι, τά συλλογικά καί συνοδικά κείμενα, οἱ αἵρετικοί καί οἱ περιθωριακοί χριστιανοί.

Ἡ χρονολογική κατάταξη τῆς ὕλης ἐμπερικλείει, βέβαια, καί προβλήματα. Πάντως λιγότερα ἀπ' ὅσα ἐπὶλύει. Πρός διευκόλυνση μάλιστα στήν «Εἰσαγωγή» τοῦ παρόντος τόμου κάνουμε τίς ἀναγκαῖες ταξινομήσεις. Παρουσιάζουμε σέ ομάδες τούς συγγραφεῖς πού ἔδρασαν κατά περιοχές (Ἀλεξάνδρεια, Μικρασία, Ρώμη, Β. Ἀφρική)· τούς συγγραφεῖς πού ἀντιμετώπισαν τίς μεγάλες αἵρέσεις ἢ αὐτούς πού ἔγραψαν ποίηση. Παρουσιάζουμε τίς συνόδους τῆς Ἀνατολῆς καί τῆς Δύσεως, ὅπως παρουσιάζουμε τίς αἵρέσεις, πού δημιούργησαν μεγάλες κρίσεις καί προκάλεσαν τήν σύνταξη θεολογικῶν μελετῶν. Μιλᾶμε γιά τόν ρόλο τῆς φιλοσοφίας στό ἔργο τῶν Πατέρων, ὅπως μιλᾶμε γιά τόν Μοναχισμό, τίς ἐρμηνευτικές μεθόδους καί τάσεις. Ὀνοματίζουμε τά μεγάλα πνευματικά κέντρα τῆς ἐποχῆς καί τούς ἀντίστοιχους συγγραφεῖς.

Τέλος ἐπισημαίνουμε τά χρησιμοποιηθέντα ἀπό τούς Πατέρες φιλολογικά εἶδη, ὥστε προκαταβολικά νά εἶναι ὁ ἀναγνώστης ἐνημερωμένος. Πιό ἐνημερωμένος καί ἀπό τό ἐάν ἡ κατάταξη τῆς ὕλης γινόταν κατά εἶδη φιλολογικά, κατά τόπους (γεωγραφικές περιοχές) ἢ κατά θέματα. Ἡ ἐνημέρωση τοῦ ἀναγνώστη συμπληρώνεται μέ τούς Πίνακες στό τέλος τοῦ ἔργου. Ἐκεῖ θά βρεῖ ἀλφαβητικό ἀναλυτικό πίνακα ὀνομάτων καί πραγμάτων.

Ὁ παρῶν τόμος φτάνει στήν δημοσιότητα μέ τήν βοήθεια καί τήν πολυπλευρῆ συμπαράσταση φίλων καί οἰκείων. Πρός ὄλους οἱ εὐχαριστίες μου εἶναι βαθύτατες. Ἰδιαίτερα εὐχαριστῶ τόν θεοφιλέστατο ἐπίσκοπο Ἀβύδου Γεράσιμο, (Παπαδόπουλο), πρὸς τόν ὁποῖο ἐπιγράφεται ὀφειλετικά ὁ τόμος, καί τόν φίλο καί συνάδελφο Δημήτριο Γόνη, Ἀναπληρωτὴ Καθηγητῆ, πού ἀνέλαβε μέ συγκινητική εὐγένεια τήν διόρθωση τῶν δοκιμίων.

Τούς μαθητές μου θεολόγους, Διονύσιο Κακαλέτρη, πού συνέταξε τούς «Πίνακες», Ἀναστάσιο Σταυρόπουλο καί Ἰωάννη Χατζηουρανίου, εὐχαριστῶ γιά τήν ἐν γένει συνεργασία τους.

Εὐχαριστίες θερμές ἀπευθύνω καί πρὸς τό Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, πού μέ τήν εὐθύνη τῆς Πρυτανείας του ἀνέλαβε μέρος τῶν ἐξόδων τῆς ἐκδόσεως τοῦ παρόντος τόμου.

Ἐλπίζω, τέλος, ἀγαπητέ ἀναγνώστη, νά δεῖς μέ συμπάθεια τίς ἀδυναμίες μου. Ἐλπίζω ἀκόμη, ἐάν ὁ Κύριος ἐπιτρέψει καί οἱ ἅγιοι Πατέρες μέ βοηθήσουν, νά δημοσιευτεῖ σύντομα καί ὁ Γ' τόμος τῆς Πατρολογίας μέ τούς συγγραφεῖς τῶν Ε' καί ΣΤ' αἰώνων.

Ἀθήνα, 7 Ἰανουαρίου 1990

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	9
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	11
ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ	21

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τό πρόσωπο τοῦ Δ' αἰώνα	29
α. Ἔξοδος ἀπό τίς κατακόμβες	29
β. Ἐναγκαλισμός τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό κράτος	30
γ. Συγκλονιστικές θεολογικές κρίσεις καί θεμελιώδης θεολογία	32
δ. Ὁ κόσμος τῆς φιλοσοφίας	35
ε. Ὁ Μοναχισμός	36
στ. Αἰώνας τῶν Συνόδων. Οἱ Σύνοδοι	38
ζ. Πέρα τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ιστορικογραμματικῆς μεθόδου: ἐρμηνευτική θεολογία	39
η. Τά μεγάλα θεολογικά κέντρα	42
θ. Οἱ συγγραφεῖς κατὰ γεωγραφικές περιοχές	43
ι. Εἶδη τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας	46

ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

1. Ἡσύχιος Ἀλεξανδρέας (περί τό 300)	53
2. Μαρτύρια καί Πρακτικά: Φήλικος, Ἀγάπης..., Δασίου, Εὐπλου, Ἰουλίου, Κρισπίνης καί Εἰρηναίου	54
3. Βικτωρῖνος Πεταβίου (+ 304)	56
4. Σύνοδος/Συλλογή Πίβερης (Ἑλβίρας) Ἰσπανίας (περί τό 306)	58
5. Φιλέας Θμούεως (+ 307)	59
6. Πάμφιλος (+ 309) Γενική θεώρηση 61 — Βίος 61 — Ἔργα 62	61
7. Πιέριος Ἀλεξανδρέας	63
8. Πέτρος Ἀλεξανδρείας (300-311) Γενικά 64 — Ἔργα 64 — Βιβλιογραφία 66	64
9. Μεθόδιος (Ὀλύμπου) (311/2;) Γενικά 67 — Ὁ ποιητής 68 — Ἡ ταυτότητα τοῦ Μεθοδίου 69 Ἔργα 69 — Βιβλιογραφία 72	67
10. Πορφύριος (233-301/5)	73

Γενική θεώρηση 73 — Βίος 74 — Ἔργα 74 — Βιβλιογραφία 75	
11. Λουκιανός (+ 312)	76
Γενικά 76 — Βιβλιογραφία 78	
12. Ἀρνόβιος (De Sicca)	78
13. Σύνοδοι Ἀγκύρας (314), Καισαρείας καὶ Νεοκαισαρείας (314/319)	80
14. Σύνοδος Agles (Ἀρελάτης) (314)	82
15. Κανονιστικὲς Συλλογές (ἀρχές Δ' αἰ.)	83
Α. Αἱ Διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος — Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων 83 — Β. «Ἐπιτομή» τοῦ Η' βιβλίου τῶν «Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων»: Διδασκαλία τῶν ἁγ. ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων· Διατάξεις τῶν ἁγ. ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἰππολύτου· Παύλου διατάξεις περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν· Πέτρου καὶ Παύλου διατάξεις· Περί εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγ. ἀποστόλων 84	
16. Μελετίου: Διαθήκη τεσσαράκοντα μαρτύρων	84
17. Ἀνόνημα	85
Α. «Ἀδαμάντιος» 85 — Β. Περί παρθενίας 86 — Γ. Prophetiae ex omnibus libris collectae 86	
18. Μαρτύρια: Κόνωνος καὶ Fructuosus	87
19. (Reticius): Laudes Domini (316/324)	87
20. Σύνοδος Ἀντιοχείας (τέλος 324 ἢ ἀρχές 325)	88
21. Σύνοδος Νικαίας (325)	90
Εἰσαγωγή 90 — Κείμενα 91	
22. Λακτάντιος (+ 325)	96
Γενική θεώρηση 96 — Βίος 97 — Ἔργα 97 — Βιβλιογραφία 99	
23. Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας (313-328)	100
Γενικά 100 — Πρώτη ἀντίδραση στὸν ἀρειανισμό 101 — Πρώτη θεμελιωμένη ἀπάντηση στὸν Ἄρειο 102 — Ἔργα 104 — Κόλουθος 105 — Ἱερακᾶς 106 — Βιβλιογραφία 106	
24. Σύνοδος Ἀντιοχείας (326/30)	107
25. Juvenus (330)	107
26. Aithallah (Ἀειθαλᾶς) Ἐδέσσης	108
27. «Itinerarium» Bordeaux — Ἱεροσόλυμα (333)	109
28. Εὐστάθιος Ἀντιοχείας (+ 331/7)	110
Γενική θεώρηση 110 — Βίος 111 — Ἔργα 112 — Βιβλιογραφία 113	
29. Ἄρειος (+ 335)	114
Γενική θεώρηση 114 — Βίος 116 — Ἔργα 117 — Ἀθανάσιος Ἀναζάρβου 118 — Παυλῖνος Τύρου 118 — Βιβλιογραφία 119	
30. Σύνοδοι Τύρου καὶ Ἱεροσολύμων (335)	119
31. Σύνοδος Ἀλεξανδρείας (338)	120
32. Εὐσέβιος Καισαρείας (+ 339 περίπου)	121
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: 121 — Χρονογραφικὴ ἀπολογητικὴ 121 — Ἱστοριογραφηματικὴ ἐξήγηση ἑνὸς ὠριγενιστῆ 123 — Ὁ Υἱός	

«μέσος»: οὔτε κυρίως Θεός οὔτε σύνηθες κτίσμα 123 — Ἡ διαμόρφωση τοῦ καισαροπαπισμοῦ 124 — ΒΙΟΣ 125 — ΕΡΓΑ 127 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 134	
33. Σύνοδος Γάγγρας (περίπου 340/2)	137
34. Σύνοδοι Ἀντιοχείας (341) καὶ Ρώμης (341)	138
35. Ἀστέριος ὁ Σοφιστής (341/2)	141
Γενικά 141 — Ἔργα 144 — Βιβλιογραφία 146	
36. Εὐσέβιος Νικομηδείας (+ 342)	146
Γενικά 146 — Ἔργα 147 — Θεόγνις Νικαίας 147 — Βιβλιογραφία 148	
37. Σύνοδοι Σαρδικῆς καὶ Φιλιππουπόλεως (343)	148
Κείμενα ἀνατολικῶν 150 — Κείμενα δυτικῶν 150 — Βιβλιογραφία 151	
38. Σύνοδος Ἀντιοχείας (344)	151
39. Ἀφραάτ(ης) (+ λίγο μετὰ τὸ 345)	152
Ἰάκωβος Νισίβεως (+ 338) 154 — Βιβλιογραφία 154	
40. Παχώμιος (+ 346)	155
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Εἰσαγωγή 155 — Προϋποθέσεις τῆς «κοινωνίας» 156 — Τὸ πνεῦμα τῆς «κοινωνίας» 157 — Δομὴ καὶ ὀργάνωση τῆς «κοινωνίας» 158 — ΒΙΟΣ 159 — ΕΡΓΑ 160 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 162	
41. Σύνοδοι Ἱεροσολύμων (346) καὶ Μιλάνου (347)	163
42. Ἡγεμόνιος	164
43. Σύνοδος Καρθαγένης (348)	165
44. Firmicus Maternus (350)	166
Γενικά 166 — Ἔργα 167 — Βιβλιογραφία 167	
45. Ὕμνοι λειτουργικοί	168
46. Λειτουργία τοῦ «Ἀποστόλου Μάρκου»	173
47. Ἀνώνυμα	174
Α. Δύο ἀρειανικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὴν Δευτέραν τοῦ Πάσχα 174 — Β. Βίος Ἀβερκίου Ἱεραπόλεως 175 — Γ. Psalmus responsorius 175 — Δ. Περί τοῦ Διαβόλου 176	
48. Σύνοδος Σιρμίου (351)	176
49. Ἰούλιος Α' Ρώμης (337-352)	177
50. Χρονογράφος ἔτους 354: Depositio episcoporum καὶ Depositio martyrum	178
51. Θεόδωρος Ἡρακλείας (Θράκης) (+ 355)	179
52. Δονάτος (+ 355)	180
Γενικά 180	
53. Δονατιστῶν Συλλογὴ/Acta	182
54. Ἀντώνιος ὁ Μέγας (+ 356)	183
ΓΕΝΙΚΑ. Ἐναρξὴ καὶ καθιέρωση τοῦ ἀναχωρητικοῦ μοναχισμοῦ 183 — Τὸ πρόβλημα τοῦ «Βίου» 184 — Τὸ πρότυπο τοῦ ἀναχωρητῆ 185 — ΒΙΟΣ 187 — ΕΡΓΑ 189 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 190	
55. Σύνοδος Σιρμίου (357)	191

56. Ὡσιος Κορδοῦης (+ 357/8)	192
Γενικά 192 — Ἔργα 194 — Βιβλιογραφία 195	
57. Εὐσέβιος Ἐμέσης (+ περί τό 359)	195
Γενική θεώρηση 195 — Βίος 196 — Ἔργα 197 — Βιβλιογραφία 198	
58. Σύνοδοι Ἀγκύρας (358) καί Σιρμίου (359)	199
59. Σύνοδοι Rimini (359), Σελευκείας (359), Κωνσταντινουπόλεως (360) καί Παρισίων (360)	200
60. Ποτάμιος Λισσαβόνας (Odysso-ropensis) (+ περί τό 360)	203
61. Μαρτυρολόγιον (Συριακόν)	204
62. Proba: Cento	207
63. Γεώργιος Λαοδικείας (+ 361) — Βασίλειος Ἀγκύρας (+ 364)	208
Γενική θεώρηση 208 — Γεώργιος Λαοδικείας 213 — Βασίλειος Ἀγκύρας 214 — Βιβλιογραφία 216	
64. Σεραπίων Θμούεως (+ λίγο μετά τό 362)	217
Γενικά 217 — Ἔργα 220 — Βιβλιογραφία 221	
65. Σύνοδοι Ἀλεξανδρείας (362 καί 363) καί Ἀντιοχείας (363)	222
66. Marius Victorinus (+ λίγο μετά τό 363)	223
Γενικά 223 — Ἡ νέα ἐποχή του 223 — Τριαδολογία (φιλοσοφική) 225 — Ἔργα 227 — Βιβλιογραφία 229	
67. Τίτος Βόστρων (+ λίγο μετά τό 364)	230
Γενικά 230 — Ἔργα 231 — Βιβλιογραφία 231	
68. Ἀκάκιος Καισαρείας (+ 365/6)	232
Γενικά 232 — Ἔργα 233 — Βιβλιογραφία 234	
69. Ἀέτιος ὁ Σοφιστής (300-366)	234
Γενική θεώρηση 234 — Βίος 237 — Ἔργα 237 — Βιβλιογραφία 238	
70. Λιβέριος Ρώμης (352-366)	238
71. Γερμίνιος Σιρμίου — Οὐρσάκιος — Οὐάλης (+ 366/7)	240
72. Ἰλάριος Poitiers (Πικταβίου) (+ 367)	241
ΓΕΝΙΚΑ 241 — Νέα ἐποχή καί σπουδή στήν ἐξορία 243 — Τριαδολογία 244 — Ἑρμηνευτική, μοναχισμός, ὕμνωδια (360-367) 246 — ΕΡΓΑ 248 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 250	
73. Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+ 368)	252
Γενικά 252 — Ἔργα 253 — Ὁ μοναχός Καρούρ καί ἡ «προφητεία» του 253 — Βιβλιογραφία 254	
74. Εὐδόξιος Κωνσταντινουπόλεως (+ 370)	254
75. Εὐσέβιος Vercelli (Βρεκέλλων) (+ 370)	256
Γενικά 256 — Ἔργα 257 — Βιβλιογραφία 257	
76. Lucifer Cagliari (Καλάρεως) (+ 370/1)	258
Γενικά 258 — Ἔργα 259 — Βιβλιογραφία 260	
77. Σύνοδος Ρώμης (371)	260
78. Ζήνων Βερόνας (Ἰταλίας) (+ περί τό 372)	261
Γενικά 261 — Ἔργα 262 — Βιβλιογραφία 262	
79. Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας (+ 373)	263

- ΓΕΝΙΚΑ 263 — Ἡ κρίση τῆς ἐποχῆς 264 — ΤΟ ΑΝΥΠΟΣΤΑΤΟ ΚΑΚΟ ΚΑΙ Η ΕΝΑΝΘΡΩΠΗΣΗ: α. Ὁ ἄνθρωπος «γέγονεν εἰς τό ὄραν τόν Θεόν» 266 — β. Ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στό μῆ ὄν, στό μηδέν (πτώση) 266 — γ. Ὁ Λόγος «ἐνηθρόπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» 268 — Η ΚΑΚΟΛΟΕΙΑ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΥ ΚΑΙ «Η ΦΥΣΕΙ ΓΕΝΝΗΣΙΣ» ΤΟΥ ΥΙΟΥ: α. Ὁ Ἄρειος εἰσάγει τήν ἀρχή τοῦ χρόνου στήν ζωή τῆς ἁγίας Τριάδας 269 — β. Φύσει γέννησις — φύσει Υἱός 270 — γ. Ἡ φυσική γέννηση τοῦ Υἱοῦ προηγείται τῆς θείας βουλήσεως 272 — δ. Τό ὁμοούσιον 274 — ε. Διάκριση ἀληθείας καί ὀρολογίας 276 — ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ: α. Σύναψη Θεοῦ καί ἀνθρώπου 277 — β. Ἐπρεπε νά πεθάνει ὁ θάνατος. Ἀφθαρτοποίηση τοῦ σώματος 278 — γ. Τό θεολογεῖν 279 — δ. Οἱ χριστολογικές δυσκολίες τῶν ἀρειανῶν 281 — ε. «Ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο» χωρίς νά μεταβάλλει τήν θεία φύση του 282 — στ. Ἡ γένεση τοῦ ἀνθρώπου στόν Λόγο κατά τήν ἐνανθρώπηση 284 — ζ. Στόν Λόγο ἐνώνεται ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ἀπάντηση στόν πρῶμο ἀπολιναρισμό 285 — η. Τά ἰδιώματα τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως διασώζονται 287 — θ. Ἡ προκοπή τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ προσκύνηση τοῦ Κυρίου 288 — ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ: α. Μετέχουμε τοῦ Θεοῦ διά τοῦ ἁγ. Πνεύματος 289 — β. Ἡ τελεία Τριάδα 290 — γ. Τό Πνεῦμα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ 290 — δ. Ἡ ὑπόσταση ταυτίζεται μέ τήν οὐσία. Ἀλλά ὅσοι τήν διακρίνουν δέν εἶναι ἀναγκαστικά αἵρετικοί 292 — ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ 293 — ΒΑΣΙΛΕΑΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑ: α. Τό πρόβλημα 297 — β. Θεολογική θεώρηση 297 — γ. Ρεαλιστική τακτική ἐναντι τοῦ βασιλέα 299 — ΒΙΟΣ 300 — ΕΡΓΑ: Γενικά 308 — Εἰδικά 310 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 323
80. Ἐφραίμ ὁ Σύρος (306-373) 327
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ 327 — Ἐρμηνευτής, ἀσκητής καί διδάσκαλος 328 — Ἡ ποίησή του 329 — Ἡ σχέση του μέ τήν ἐλληνική ἐκκλησιαστική ποίηση 331 — Ὁ «ἔλληνας» Ἐφραίμ 332 — ΒΙΟΣ 333 — ΕΡΓΑ: Γενικά 334 — I. Ἔργα στήν συριακή 336 — II. Μεταφράσεις 339 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 343
81. Μάρκελλος Ἀγκύρας (+ περίπου 374) 346
Γενικά 346 — Εὐγένιος ὁ Διάκονος: Ὑπέρβαση τοῦ μαρκελλιανισμοῦ 350 — Ἔργα Μαρκέλλου 350 — Ἔργο Εὐγενίου 351 — Βιβλιογραφία 352
82. Σύνοδος Valence (Valentinum) (374) 352
83. Σύνοδος Ἰκονίου (376) 353
84. Ἀωνόμου: Carmen contra paganos 354
85. Σύνοδος Ρώμης (378) 354
86. Βασίλειος Καισαρείας (+ τελευταῖες ἡμέρες τοῦ 378) 355
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Εἰσαγωγή 355 — Ἡ ἐποχή καί τά προβλήματα τῆς 357 — Ἡ δόμηση τῆς ἀλήθειας 358 — Ἡ θεολογία τοῦ κάλλους 360 — Ἡ δόμηση τοῦ μοναχικοῦ βίου — τροφοδοσία

- τῶν μοναχῶν 361 — Συμβολή στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου 363 — Ὁ Βασίλειος ἐκκινᾷ ὡς ὁμοουσιανός 364 — Τά ὀνόματα (χαρακτηρισμοί) τοῦ Θεοῦ ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο 365 — Τά ὀνόματα δηλώνουν τίς ιδιότητες καί ὄχι τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ 366 — Οἱ θεῖες ἐνέργειες ὡς πηγή τῶν ὀνομάτων καί τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ 369 — Τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Διάκριση οὐσίας καί ἐνεργειῶν 371 — Διάκριση τῆς μιᾶς οὐσίας καί τῶν τριῶν ὑποστάσεων 373 — Τό «κοινόν» καί τό «ἴδιον» 374 — Τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι «συνδοξαζόμενον» 376 — Μέρημα γιά τήν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν 377 — Προϋποθέτει «πρωτεῖο ἐξουσίας» τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης; 379 — Προϋποθέσεις τῆς θεολογίας καί θεοπτία 381 — Διαδικασία — «μέθοδος» τῆς θεολογίας. Αὔξηση καί ὄχι βελτίωση τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας 383 — Ἠθική τοῦ κοινωνικοῦ βίου 386 — ΒΙΟΣ 389 — ΕΡΓΑ 394 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 402
87. Εὐστάθιος Σεβαστείας (+ 378/9) 408
88. Ψευδοκληθέντια 409
Γενικά 409 — Ἔργα 410 — Βιβλιογραφία 411
89. «Ἱστορία τοῦ Ἀθανασίου» (Historia acerphala) 412
90. Μακαριανικά ἔργα 413
ΕΙΣΑΓΩΓΗ 413 — Τό πρόβλημα τῶν μακαριανικῶν ἔργων 414 — Ποῖος εἶναι ὁ συντάκτης αὐτός; 414 — Ἡ σχέση τῶν μακαριανικῶν ἔργων μέ τούς μεσσαλιανούς 415 — Ἡ σχέση τῶν κειμένων τῶν τεσσάρων ἑλληνικῶν συλλογῶν 418 — Τό μοναστικό καί ἐκκλησιαστικό πλαίσιο 418 — Καρδία καί ψυχή: κοινωνικά καί τοῦ Πνεύματος 420 — Καρδία καί ψυχή: κοινωνικά καί τοῦ σατανᾶ καί τοῦ Πνεύματος 422 — Πρός τήν ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος 423 — Μετουσία, κοινωνία καί ἀνάκραση μέ τήν ἐνυπόστατη χάρη τοῦ ἁγ. Πνεύματος «ἐν αἰσθήσει καί πληροφορία» 425 — Ἀδιάλειπτη προσευχή: εὐφροσύνη, φωτισμός, ἔλλαμψη 427 — Εἰρήνη ἐσωτερική 428 — Ἄρρητο φῶς καί φωτισμός 429 — ΕΡΓΑ 432 — Εὐπρέπιος Πάλτου 433 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 434
91. Ἰουλιανός ὁ Νεοαρειανός 436
α. Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ 437 — β. Διαταγαί τῶν ἁγίων ἀποστόλων διά Κλήμεντος 438 — γ. Ἀποστολικοί Κανόνες 85 440 — δ. Ἐκτενεῖς Ἐπιστολαί τοῦ ψευδο-Ἰγνατίου 441
92. Πέτρος Β' Ἀλεξανδρείας (+ 373-380) 442
Γενικά 442 — Λούκιος 443
93. Σύνοδος Saragossa (Caesaraugusta, Ἰσπανίας) (380) 443
94. Ἀνωνύμου: Βίος Εὐσεβίου Σαμοσάτων 444
95. Μελέτιος Ἀντιοχείας (+ 381) 445
Γενικά 445 — Ἔργα 447 — Βιβλιογραφία 447
96. Ἄμμων Ἀντινόης (;) 448
97. Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως (381 καί 382) 449
Εἰσαγωγή 449 — Κείμενα 450 — Βιβλιογραφία 455

98. Σύνοδοι Ἀκυληίας (381) καί Ρώμης (382) 456
99. Ulfila ἐπίσκοπος Γότθων (+ 383). Αὐξέντιος Δοροστόλου.
Παλλάδιος Ratiaria 458
Γενικά 458 — Βιβλιογραφία 461
100. Ambrosiaster (μεταξύ 363/384) 462
Γενικά 462 — Ἔργα 464 — Ἰσαάκ ὁ ἐξ Ἑβραίων 465 — Βιβλιογραφία 465
101. Ἐγερία (Αἰθερία): Ὀδοιπορικόν 466
Γενικά 466 — Βιβλιογραφία 467
102. Δάμασος Ρώμης (366-384) 468
Γενικά 468 — Ἔργα 471 — Βιβλιογραφία 472
103. Πρισκιλλιανός (+ 385). Πρισκιλλιανισταί καί ἀντιπρισκιλλιανισταί 473
Γενικά 473 — Ἔργα 475 — Πρισκιλλιανισταί 476 — Ἀντιπρισκιλλιανισταί 476 — Βιβλιογραφία 477
104. Φαυστῖνος (380/5) 478
105. Τιμόθεος Α' Ἀλεξανδρείας (381-385) 479
106. Ὠρσίσιος Ταβεννησιώτης (+ λίγο μετά τό 386) 480
Γενικά 480 — Ἔργα 481 — Βιβλιογραφία 482
107. Κύριλλος Ἱεροσολύμων (+ 387) 482
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ 482 — Ἡ στάση τοῦ Κυρίλλου στό θεολογικό πρόβλημα τῆς ἐποχῆς 483 — Ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα 484 — Τό ἅγιο Πνεῦμα 485 — Τό κατηχητικό ἔργο 485 — Ἡ τέλεση τῶν Μυστηρίων 486 — Μυστηριακός ρεαλισμός 488 — ΒΙΟΣ 490 — ΕΡΓΑ 491 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 493
108. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος (+ 390) 495
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Προϋποθέσεις τῆς θεολογίας του 496 — Ἡ θεολογική θεοπτία τοῦ «ἀρίστου θεολόγου» 497 — Τά στάδια φανερώσεως τῆς θείας ἀλήθειας 500 — Ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος πρὶν ἀπό τήν Πεντηκοστή 500 — Ἡ ἀναζήτηση «ἀποθέτου κάλλους» ὡς τελική ἐρμηνευτική 502 — Ἡ σχέση τῶν θείων προσώπων καί ἡ θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος 503 — Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων 504 — Κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας 506 — Οἱ δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. «Τό ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον» 506 — Διακεκριμένες ὑποστάσεις — ἐνωμένες φύσεις 510 — Ὁ ποιητής 512 — ΒΙΟΣ 516 — ΕΡΓΑ 519 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 525
109. Ἀπολινάριος Λαοδικείας (+ περίπου 390) 530
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ. Εἰσαγωγή 530 — Προσποιεῖται τόν ὁπαδό τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου 531 — Ὁ Χριστός ἔχει μία φύση, διότι ἡ σάρκα δέν ἔχει ὑπόσταση· αὐτή ὑπάρχει μόνο στόν νοῦ 533 — Μειωμένο σωτηριολογικό ἐνδιαφέρον 535 — Ἀγνοεῖ τοῦς Καππαδόκες καί ὀδηγεῖ στόν μονοφυσιτισμό, ἀπό τόν ὁποῖο καί διαφέρει 536 — ΒΙΟΣ 538 — ΕΡΓΑ 541 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 546
110. Ἀπολιναρισταί 547

- Ἐπώνυμοι (Τιμόθεος – Βιτάλιος – Ἰόβιος – Πολέμων – Εὐνόμιος – Ἰουλιανός – Οὐαλεντίνος) 547 — Ἄνωνυμα 549
111. Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος (+390) 549
Γενικά 549 — Βιβλιογραφία 551
112. Σύνοδος Καρθαγένης (390) 551
113. Σίβυλλαι 552
114. Φιλάστριος Βρεσκίας (+390/1) 553
115. Πακιανός Βαρκελώνης (+380/392) 554
Γενικά 554 — Βιβλιογραφία 555
116. Διόδωρος Ταρσοῦ (+392) 556
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ. Φιλοσοφικοθεολογικές μελέτες 556 — Θεμελιώνει τὴν ἀντιοχειανὴ ἐρμηνευτικὴ χάριν τῆς ἠθικῆς 557 — Χριστολογία: οἱ δύο υἱοὶ καὶ ἡ ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στὸν υἱὸ τῆς Μαρίας 559 — Ἡ θέση τοῦ Διοδώρου στὴν Ἐκκλησία 561 — ΒΙΟΣ 562 — ΕΡΓΑ 563 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 565
117. <Ἀντιοχειανὴ Σχολή> 566
ΓΕΝΙΚΑ 566 — Θεολογικές τάσεις 567 — Ἐρμηνευτικές τάσεις 568 — Ἡ ἐρμηνευτικὴ τῶν παραδοσιακῶν Ἀντιοχέων 570 — Ἠθικολογία καὶ θεολογία 572 — Συνεχιστὲς τῶν καππαδοκῶν 573 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 574
118. Τυκόνιος (+λίγο μετὰ τὸ 392). Παρμενιανός (+391) 575
Γενικά 575 — Ἔργα 576 — Βιβλιογραφία 577
119. Σύνοδος Καισαρείας Παλαιστίνης (393) 578
120. Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως (394) 578
121. Εὐνόμιος Κυζίκου (+392/5) 579
Γενικὴ θεώρηση 579 — Τὸ σύστημα 580 — Βίος 583 — Ἔργα 583 — Βιβλιογραφία 584
122. Rhoebadius Agen (+393 ἢ λίγο μετὰ) 585
Γενικά 585 — Βιβλιογραφία 586
123. Σύνοδος Ἰππῶνος (393) 586
124. Μακάριος Ἀλεξανδρέας (+393/4) 587
Γενικά 587 — Βιβλιογραφία 588
125. Εὐθάλιος Διάκονος (β' ἡμισυ Δ' αἰ.) 588
Γενικά 588 — Βιβλιογραφία 590
126. Γρηγόριος Νύσσης (+394) 590
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Εἰσαγωγικά 590 — Τὸ πνευματικὸ κλίμα 593 — Ἐκλεκτικὴ χρῆση τῆς φιλοσοφίας 594 — Διαδικασία καὶ δρολογία 595 — Τὸ εἶναι (ὄχι ἢ φύση) τοῦ Θεοῦ μόνη δυνατότητα ἀναφορᾶς στὸν Θεό 597 — Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων 598 — Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος 599 — Οἱ (ἄκτιστες) ἐνέργειες καὶ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ 600 — Ἀνάκραση καὶ ἀσύγχυτη ἔνωση τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό 601 — Ὁ ἄνθρωπος μεθόριος 604 — Τὸ κακὸ ὡς ἀλλοτρίωση ἀπὸ τὴν ζωὴ 606 — Ἀπὸ τὸ βλέπειν στὸ (κατ-) ἔχειν τὸν Θεό 607 — Ἀνάκραση ὡς θέωση 609 — Ἡ ψυχὴ ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γίνεται κάτοπτρο

- του Θεοῦ 610 — Ἐρωτική ὄρολογία καὶ αὔξηση μετοχῆς στό θεῖο 611 — Ἡ ἀναγωγική ἐρμηνεία 612 — Ἀναστοιχείωση καὶ ἐνότητα τῶν πάντων 613 — ΒΙΟΣ 615 — ΕΡΓΑ 616 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 628
127. Αὐσόνιος (+ περί τό 393/4) 633
Γενικά 633 — Βιβλιογραφία 634
128. Σωφρόνιος 635
129. Εὐάγριος «Ἀντιοχείας» (+ περίπου 393/5) 636
130. Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου (+ 396/400) 637
Γενικά 637 — Ἔργα 639 — Βιβλιογραφία 641
131. «Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία» (394/395) 642
132. Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως (381-397) 643
133. Ἀμβρόσιος Μιλάνου (Μεδιολάνων) (373/4-397) 644
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Εἰσαγωγή 644 — Τό κλίμα τῆς ἐποχῆς καί ἡ προετοιμασία τοῦ Ἀμβροσίου 645 — Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ 646 — Θεολογία κατηχητική 647 — Θεολογικά του ἔργα 648 — Ἐρμηνεία οἰκοδομητική 650 — Συμβολή στόν λειτουργικό βίο 651 — Ἐκκλησία καί αὐτοκράτορας 652 — Πρωτεῖο «ὁμολογίας» τοῦ Πέτρου 652 — ΒΙΟΣ 653 — ΕΡΓΑ 654 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 663
134. Δίδυμος ὁ Τυφλός (313;-398) 666
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ: Εἰσαγωγή 666 — Ἡ ἐρμηνεία του 668 — Ἡ «ἰδεατή» Ἐκκλησία καί οἱ θεωρητικοί 669 — Στοιχειώδης τριαδολογία καί πνευματολογία 670 — Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος 671 — Τό Πνεῦμα συνεχίζει τό διδακτικό – ἀποκαλυπτικό ἔργο τοῦ Κυρίου 673 — Μεταφυσικές ἀποκλίσεις 673 — Τρισύνθετος ἄνθρωπος 674 — Προὔπαρξη καί ἐνσωμάτωση τῆς ψυχῆς 675 — ΕΡΓΑ 676 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 681
135. Σύνοδοι Νîmes (Nemausense) (396) καί Τουρίνου (Taurinense) (398) 682
136. Σύνοδοι Καρθαγένης (397, 397, 399) 683
137. Σιρίκιος Ρώμης (384-399) 684
138. Ὀπτάτος Μιλῆτης (+ 392/400) 685
Γενικά 685 — Ἔργα 687 — Βιβλιογραφία 688
139. Γελάσιος Καισαρείας (+ 396/400). Εὐζώιος 688
140. Κυριλλωνᾶς 690
141. Εὐάγριος Ποντικός (345-399) 690
ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ 690 — Πρῶτος καταγραφέας τῆς κοινῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν 691 — Εἰσηγητής τῶν «κεφαλαίων» 692 — Τό σύστημά του 693 — Καταδίκη τοῦ Εὐαγρίου 696 — Ἡ ἐπιβίωση 696 — ΒΙΟΣ 697 — ΕΡΓΑ 698 — ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 704
142. Endelechius 705
143. Νεμέσιος Ἐμέσης (+ περί τό 400) 706
Γενική θεώρηση 706 — Ἡ μέθοδος 707 — Τό περιεχόμενο 707 — Ἔργο 709 — Βιβλιογραφία 709
144. Σύνοδος (Συλλογή) Λαοδικείας (τέλος Δ' αἰ.) 710

145. Φαῦστος ὁ Βυζάντιος	711
146. Πράξεις (Acta) ἑδεσσηνῶν μαρτύρων	712
147. Μαρκιανός μοναχός (τέλος Δ' αἰ.;	713
148. Ἀμμωνῶς	714
149. Γρηγόριος Ἐλβίρας (Eliberis)	716
Γενικά 716 — Ἔργα 718 — Βιβλιογραφία 719	
150. Ἐπιφάνιος (310/20-402) Σαλαμίνας Κύπρου	720
Γενική θεώρηση 720 — Βίος 723 — Ἔργα 726 — Βιβλιογραφία 730	
151. Ἀνώνυμων λατίνων ἔργα (τέλος Δ' αἰ.)	731
Ἀρειανικά ἐξηγητικά: Opus imperfectum in Matthaeum – Tractatus in Lucae Evangelium – Anonymus in Job 731 — Ἀρειανικά διδακτικά: Sermo arrianorum – Fragmenta arriana 733	
— Πρακτικά: Collatio Alexandri et Dindimi – Postulationes III de reconciliandis peccatoribus – Sortes Sangallenses 734	
152. Ψευδεπίγραφα	734
153. Ἀπόκρυφα	736
ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ	739

ΣΥΝΤΜΗΣΕΙΣ

- AAAd** Antichità altoadriatiche, Udine.
AAP Atti dell' Accademia Pontaniana, Napoli.
AAT Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Torino.
AB Analecta Bollandiana, Bruxelles.
AbhB Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - hist. Klasse, Berlin
AC F. J. Dölger, Antike und Christentum, Münster i. W.
AcAnt Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
ACI Antiquité classique, Bruxelles.
ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum, έκδ. E. Schwartz, Berlin 1914/1940 - έκδ. J. Straub, 1971.
AE Ἀρχαιολογική Ἐφημερίς, Ἀθήνα.
AEHEH Annuaire de l' École pratique des Hautes Études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques, Paris.
AEHESR Annuaire de l' École pratique des Hautes Études, V^e section, Sciences religieuses, Paris.
AFFB Anuario de Filología. Facultad de Filología, Barcelona.
AFLB Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari, Bari.
AFLC Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e Magistero dell' Università di Cagliari, Cagliari.
AFLNice Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice, Nice.
AFLPer Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Univ. di Perugia.
AFMB Annali della Facoltà di Magistero dell' Università di Bari.
AHC Annuarium Historiae Conciliorum, Paderborn.
AIIS Annali dell' Istituto italiano per gli Studi storici, Napoli.
AIPh Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales et slaves, Paris-Bruxelles.
AJPh American Journal of Philology, Baltimore.
ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες: Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου, Οἱ ἱεροὶ Κανόνες μετὰ προεισαγωγικῶν σημειώσεων, παραπομπῶν καὶ πινάκων, Ἀθήνα 1923.
ALW Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg.
AMATosc Atti e Memorie dell' Accademia Toscana La Colombaria, Firenze.
AncSoc Ancient Society, Louvain.
AOAW Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, Wien.
APF Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Leipzig.
ArOr Archiv Orientální, Πράγα.
ASNP Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Pisa.
ASS Acta Sanctorum Collecta... a Sociis Bollandianis, 3η έκδ., Paris 1863 έξ.

- AthR* Anglican Theological Review, Evanston (Ill.).
AtTor Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, Torino.
Aug Augustinianum, Roma.
AugStud Augustinian Studies, Villanova, Pa.
- B* Byzantion, Bruxelles.
BAB Bulletin de l' Association G. Budé, Paris.
BASP Bulletin of the American Society of Papyrologists, New York, Columbia Univ.
BENEŠEVIČ *Synagoga: Iohannis scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera juridica*, I, München 1937 (καί 1972).
BENEŠEVIČ *Syndagma: V. N. Beneševič, Syndagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeo-slavicam adiecto textu graeco*, Πετρούπολη 1906/7.
ΒΕΠ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καί Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων (ἔκδ.: Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος), Ἀθήνα 1955 ἔξ.
BHG F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, Bruxelles 1957³.
BHG^a καί *BHGⁿ*: Fr. Halkin, Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae, Bruxelles 1969.
Bi Biblica, Roma.
BIAO Bulletin de l' Institut français d' Archéologie Orientale, Le Caire.
BICS Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London, London.
BIHLMAYER: K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter. Neubearb. der Funkschen Ausgabe. 2. Aufl. mit einem Nachtrag v. W. Schneemelcher, I, Tübingen 1956.
BiZ Biblische Zeitschrift, Paderborn.
BJR Bulletin of John Rylands Library, Manchester.
BLE Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
Burgense: Burgense. Seminario metropolitano, Burgos.
ByFo Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik, Amsterdam.
Byz Byzantion, Bruxelles.
BZ Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, München.
- CBQ* The Catholic Biblical Quarterly, Washington.
CC La Civiltà Cattolica, Roma.
CCC Civiltà classica e cristiana, Genova.
CCG Corpus Christianorum, series graeca, Turnhout.
CCL Corpus Christianorum, series latina, Turnhout.
CEA Cahiers des Études anciennes, Montréal, Univ. du Québec.
CGG Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Ἔκδ. A. Grillmeier καί H. Bacht, Würzburg I (1951), II (1953), III (1954).
CH Church History, Chicago.
ChQ The Church Quarterly Review, London.
CHR The Catholic Historical Review, Washington.
CIAnt Classical antiquity, Berkley, University of California Press.
CM Classica et Mediaevalia, København.
CPG M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum, I-IV, Brepols-Turnhout 1974-1980.
CPh Classical Philology, Chicago.
CPL E. Dekkers - A. Gaar, Clavis Patrum Latinorum, Steon Brugge 1961².
CQ Classical Quarterly, Oxford.
CQR The Church Quarterly Review, London.
CRAI Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions et Belles - Lettres, Paris.

- CrSt* Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche, Bologna.
CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain.
CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien.
- ΔBM* Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν, Ἀθήνα.
DBS I Dictionnaire de la Bible. Supplement, Paris.
De vir. ill.: Ἱερωνύμου, De viris in(l)lustribus, εἰς *PL* 23, 631-720.
ΔΙΕΕ Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα.
DOP Dumbarton Oaks Papers, New York.
DR Downside Review, Downside Abbey (Bath).
DSp Dictionnaire de Spiritualité, Paris.
DTT Dansk teologisk tidsskrift, Kϕbenhavn.
- EAug* Études Augustiniennes.
ECI Estudios Clásicos, Madrid.
EE Estudios Ecclesiásticos, Madrid.
EEΘA Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα.
ΕΕΘΣΠΘ Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.
EL Ephemerides liturgicae, Roma.
Emerita Emerita. Boletín de Lingüística y Filología clásica, Madrid.
EO Échos d' Orient, Paris.
EOMIA C. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Juris Antiquissima, Oxford 1899-1939.
ΕΠΕ Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Πατερικαὶ ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», Θεσσαλονίκη 1972 ἔξ.
ΕΦ Ἐκκλησιαστικός Φάρος, Ἀλεξάνδρεια.
ErJb Eranos-Jahrbuch, Zürich.
EΘ Ἐκκλησία καὶ Θεολογία, Thyateira House, London 1980.
EThL Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
- Φιλοκαλία* Μακαρίου Κορίνθου καὶ Νικοδήμου Ἀγιορείτου, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνεργανισθεῖσα παρά τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων, I-V, Ἀθήνα 1957-1963 (ἔκδοση τρίτη).
- FS* Franciscan Studies. St. Bonaventura, New York, Νέα σειρὰ 1941.
FZPT Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg.
- GCS* Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin.
GDA Godišnik na Duchovnata Akademija, Σόφια.
GIF Giornale Italiano di Filologia..., Roma
GOTR The Greek Orthodox Theological Review, Brookline Mass.
G&R Greece and Rome, Oxford.
GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies. San Antonio (Texas), Durham (N.C.).
Greg Gregorianum, Roma.
ΓρΠ Γρηγόριος Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη.
ΓΘA Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἜΑπαντα, Ἐκδόσεις «Ὁφελίμου Βιβλίου», Ἀθήνα.
- HA* Handes Amsorya. Monatschrift für armenische Philologie, Wien.

- HEFELE - LECLERCQ:** C. J. H. Hefele - H. L. Leclercq, *Histoire des Conciles*, I, Paris 1907· II, Paris 1908.
- HENNECKE - SCHNEEMELCHER:** E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutsche Übersetzung*, 3. völlig neubearbeitete Auflage, I-II, Tübingen 1959, 1964.
- HJB** Historisches Jahrbuch der Görres - Gesellschaft, München.
- HJG** Historisches Jahrbuch der Görres - Gesellschaft, München.
- HThR** The Harvard Theological Review, Cambridge (Mass).
- IKZ** Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern.
- JA** Journal asiatique, Paris.
- JAC** Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.
- JbAC** Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster.
- JBL** Journal of Biblical Literature, Philadelphia.
- JEH** The Journal of Ecclesiastical History, London.
- JHI** Journal of the History of Ideas. Ephrata, Penna και Philadelphia.
- JOANNOU, Fonti:** P.-P. Joannou, *Fonti*. Fascicolo IX. Discipline générale antique (II^e-IX^es.), t. I, 1: Les canons de conciles oecumeniques, Rome 1962· t. I, 2: Les canons des synodes particuliers, Rome 1962· t. II: Les canons des Pères grecs, Rome 1963.
- JÖByz** Jahrbuch der Oesterreichischen byzantinischen Gesellschaft και από τό 1969: Jahrbuch der Oesterr. Byzantinistik, Wien.
- JR** The Journal of Religion, Chicago.
- JRH** The Journal of Religious History, Sydney.
- JRS** Journal of Roman Studies, London.
- JThS** Journal of Theological Studies, Oxford.
- KAPMIPH, ΔΣΜ:** 'Ι. Καρμίρη, Τά δογματικά και συμβολικά μνημεία της 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας, 'Αθήνα 1960'.
- ΚΔ** Καινή Διαθήκη.
- KIT** Kleine Texte für Vorlesungen and Übungen. Begründet von H. Lietzmann, Berlin.
- KRÜGER - RUHBACH:** G. Krüger - G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965'.
- Latomus** Latomus. Revue d' études latines, Bruxelles.
- LThPh** Laval théologique et philosophique, Québec.
- MBA** Μεγάλου Βασιλείου "Απαντα. 'Εκδόσεις «'Ωφελίμου Βιβλίου», 'Αθήνα 1972 έξ.
- MCM** Miscellanea classico-medievale. Quaderni predipartimento di civiltà classica e del medioevo, Università di Lecce.
- MD** Materiali e Discussioni per l' analisi dei testi classici, Pisa.
- MEFR** Mélanges d' Archéologie et d' Histoire. École Française de Rome, Paris.
- MEPE** Messenger de l' Exarchat du Patriarche russe en Europe Centrale, Paris.
- MH** Museum Helveticum, Basel.
- Mn** Mnemosyne, Bibliotheca classica Batava, Leyden.
- MPhL** Museum Philologum Londiniense, Amsterdam, Hakkert.

- MS** Mediaeval Studies, Toronto.
MSR Mélanges de Science Religieuse, Lille.
Mu Le Muséon, Louvain.
MUSURILLO, The Acts...: H. Musurillo, The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972.
MTZ Münchener theologische Zeitschrift, München.
- NAWG** Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, Göttingen.
NDid Nuovo Didaskaleion, Catania.
NovTest Novum Testamentum, Leiden.
NRTh Nouvelle Revue Théologique, Tournai.
ΝΣ Νέα Σιών, Ἱεροσόλυμα.
NTA New Testament Abstracts, Cambridge Mass.
NTS New Testament Studies, Cambridge.
NTT Neiuw Theologisch Tijdschrift, Haarlem.
- ÖAKR** Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien.
OC Oriens Christianus, Leipzig, Wiesbaden.
OCP Orientalia Christiana Periodica, Roma.
OLP Orientalia Lovaniensia Periodica, Louvain.
OLZ Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig, Berlin.
OrSy L' Orient syrien, Paris.
OstkSt Ostkirchliche Studien, Würzburg.
- ΠΑΑ** Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα.
ParOr Parole de l' Orient, Kaslik (Liban).
PBH Patma - banasiraken handes. Revue historico-philologique, Jerevan.
PBR The Patristic and Byzantine Review, New York.
ΠΔ Παλαιά Διαθήκη.
PG J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, Paris 1857-1866.
PITRA J. - B. Pitra, Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, I-II, Romae 1864/1868.
PL J. - P. Migne, Patrologiae cursus completus, series latina, Paris 1844-1864.
PLS PL Supplementum.
PO Patrologia Orientalis, Paris.
PRIA Proceedings of the Royal Irish Academy, Dublin.
PS Patrologia Syriaca, Paris 1894-1926.
PSt Patristic studies, ed. R. J. Deferrari, Catholic University of America, Washington.
PTS Patristische Texte und Studien, Berlin.
PWK Pauly - Wissowa - Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
- QILCL** Quaderni dell' Istituto di Lingue e Letterature classiche, Bari.
- RACH** Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart.
ΡΑΛΛΗ - ΠΟΤΛΗ: Κ. Ράλλη και Μ. Ποτλή, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Α' - Δ', Ἀθήνα 1852-1859.
RAM Revue d' ascétique et de mystique, Toulouse.

- RB** Revue bénédictine, Maredsous.
- Rb** Revue biblique, Paris.
- RBPh** Revue belge de philologie et d' histoire, Bruxelles.
- RCCM** Rivista di cultura classica e medioevale, Roma.
- RD** Revue Historique de Droit français et étranger, Paris, Sirey.
- REAnc** Revue des études anciennes, Bordeaux.
- REArm** Revue des études arméniennes, Paris.
- REAug** Revue des études augustinienes, Paris.
- RecAug** Recherches augustinienes, Paris.
- RechAug** Recherches augustinienes (Supplément à *REAug*).
- REG** Revue des études grecques, Paris.
- REL** Revue des études latines, Paris.
- RET** Revista española de Teología, Madrid.
- RevR** Review of Religion, New York.
- RFIC** Rivista di Filologia e d' Istruzione Classica, Torino.
- RFN** Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano.
- RHE** Revue d' histoire ecclésiastique, Louvain.
- RhM** Rheinisches Museum für Philologie, Frankfurt a. M.
- RHPR** Revue d' histoire et de philosophie Religieuse, Paris.
- RHR** Revue de l' Histoire des Religions, Paris.
- RHSpir** Revue d' Histoire de la Spiritualité, Paris.
- RHT** Revue d' Histoire de Textes, Paris.
- RILSL** Renticonti. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storici, Milano.
- RiStCl** Rivista di Studi Classici, Torino.
- ROC** Revue de l' Orient chrétien, Paris.
- ROF** Romanische Forschungen, Frankfurt.
- RPh** Revue de philologie, de littérature et d' histoire anciennes, Paris.
- RPL** Res publica litterarum. Studies in the classical tradition, Lawrence, Univ. of Kansas.
- RQ** Römische Quartalschrift, Freiburg i. Br.
- RQU** Revue de Qumran, Paris.
- RR** Ricerche religiose, Roma.
- RSC** Rivista di Studi Classici, Torino.
- RSCI** Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Roma.
- RSI** Rivista Storica Italiana, Napoli.
- RSLR** Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Firenze.
- RSO** Rivista degli Studi Orientali, Roma.
- RSPh** Revue de Sciences philosophiques et théologiques, Paris, Vrin.
- RSRUS** Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
- RStR** Ricerche di storia religiosa, Roma.
- RTAM** Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain.
- RThL** Revue théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- RThPh** Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.
- RUO** Revue de l' Université d' Ottawa, Ottawa.
- SAM** Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Philosoph. - philol. und hist. Classe, München.
- SAWW** Sitzungsberichte der österreichischen Akademie in Wien, Philol. - histor. Klasse,

- SbB** Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.- hist. Klasse, Berlin.
- SCh** Sources chrétiennes, Paris.
- SCO** Studi classici e orientali, Pisa.
- ScTh** Scripta Theologica. Universidad de Navarra, Pamplona.
- SEJG** Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen Steenbrugge, St. Pietersabdij.
- SIFC** Studi Italiani di Filologia Classica, Firenze.
- SJTh** Scottish Journal of Theology, Edinburgh.
- SMSR** Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Bologna.
- SO** Symbolae Osloenses, Oslo.
- SP** Studia Patristica (TU), Berlin.
- SPhS** Studia philologica Salmanticensia, Salamanca.
- SSR** Studi storico-religiosi. Roma, Scuola di perfezionamento in studi stor.-relig. del. Univ. L' Aquila, Japadre.
- StA** Studia Anselmiana, Roma.
- StMed** Studi medievali, Spoleto.
- StMon** Studia monastica. Abadia de Montserrat, Barcelona.
- StPad** Studia Patavina, Padova.
- StTh** Studia theologica, Oslo.
- StudFilos** Studi filosofici. Annali dell' Ist. Universitario Orientale, Firenze.
- StudiRic.Oriente Crist.** Studi e Ricerche sull' Oriente Cristiano, Roma.
- ΘHE** Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, Ἀθήνα.
- ThLZ** Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Berlin.
- ThPh** Theologie und Philosophie, Freiburg in Br.
- ThQ** Theologische Quartalschrift, Stuttgart.
- ThRu** Theologische Rundschau, Tübingen.
- ThStK** Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
- ThZ** Theologische Zeitschrift, Basel.
- Tr** Traditio, New York.
- TS** Theological Studies, Baltimore.
- TThZ** Trierer Theologische Zeitschrift, Trier.
- TU** Texte und Untersuchungen, Leipzig-Berlin.
- VC** Vigiliae Christianae, Amsterdam.
- VetChr** Vetera Christianorum, Bari.
- VS** La vie spirituelle, Paris.
- WSt** Wiener Studien, Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik, Wien.
- WZHalle** Wissenschaftliche Zeitschrift der M.-Luther - Universität Halle-Wittenberg, Halle.
- WZJena** Wissenschaftliche Zeitschrift der. Fr.-Schiller-Universität Jena, Jena.
- ZAM** Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck.
- ZB** Zeitschrift für Balkanologie, Wiesbaden.
- ZDMG** Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden.
- ZKG** Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
- ZKTh** Zeitschrift für katholische Theologie, Wien.

- ZNW* Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren
Giessen, Berlin.
- ZPE* Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.
- ZRGG* Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Marburg, Köln.

Ε Ι Σ Α Γ Ω Γ Η

ΤΟ ΠΡΟΣΩΠΟ ΤΟΥ Δ' ΑΙΩΝΑ

α. Ξεοδος από τίς κατακόμβες

Τό πρόσωπο του Δ' αιώνα στον έλληνορωμαϊκό χῶρο έμφανίζε-ται παραγμένο και διαρκῶς γινόμενο. Συγκλονιστικές ανακατατά-ξεις και συγκρούσεις διαδέχονται ή μία τήν ἄλλη. Ὁ έθνικός έλληνορωμαϊκός κόσμος, ὡς πνεῦμα και έξουσία, νιώθει έκπληκτος ένῶπιον του τεράστιου ρεύματος, πού συνιστᾶ ή Ἐκκλησία. Ὁ κό-σμος αὐτός ζοῦσε περίοδο πτώσεως και ὄχι άνόδου. Δέν εἶχε τό πνευ-ματικό σθένος ν' άντιδράσει στην Ἐκκλησία. Αὐταπατώμενος εἶχε πιστέψει, κατά τόν Β' και Γ' αιώνα, ὅτι ἄλλοτε μέ τήν αἶγλη του, ἄλλοτε μέ σκληρούς διωγμούς και ἄλλοτε μέ τήν ανοχή του, θά συγ-κρατοῦσε τήν Ἐκκλησία σέ μικρές διαστάσεις. Ὅταν τελικά συ-νειδητοποίησε τήν δική του ἄδυναμία και τήν ὀρμή τῆς Ἐκκλησίας, άντέδρασε σπασμωδικά. Ὁ ρωμαῖος αὐτοκράτορας Διοκλητιανός κήρυξε φοβερό διωγμό (303/4) κατά τῶν χριστιανῶν και οἱ «πεπτω-κότες» δέν ἦταν λίγοι. Ἔτσι ἄρχισε ὁ Δ' αἰώνας.

Οἱ Ρωμαῖοι, μολοντί εἶχαν τήν χαρά νά βλέπουν «πεπτωκότες», δηλωσίες χριστιανούς, διαπίστωναν ὅτι ὄπου κτυποῦσαν ἕναν γεν-νιοῦνταν ἕκατό κι ὄπου ἕκατό χίλιοι. Και τό πῶ δυσάρεστο γι' αὐ-τούς ἦταν ὅτι πλῆθαιναν οἱ χριστιανοί ἄκόμη και μέσα στίς κυρίαρχες τάξεις τους. Ἔπρεπε, λοιπόν, ἔάν συνέχιζαν τούς διωγμούς, νά αὐ-τοδιωχτοῦν, νά αὐτοκαταστραφοῦν! Ἐπειδή αὐτό ἦταν ἄδύνατο, ἄ-ναγκάστηκε ὁ ρωμαϊκός κόσμος νά δείξει σαφή ανοχή πρὸς τήν Ἐκκλησία, τήν ὁποία ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος, ἀπό τό 324 κυ-ρίως, πού ἔγινε μονοκράτορας, αντιμετώπιζε σάν νά ἦταν μέλος της, ένῶ ἄκόμη δέν ἦταν. Ἡ ξεοδος ἀπό τίς κατακόμβες εἶχε πραγμα-τοποιηθεῖ.

Ἀπό τήν πλευρά της ή Ἐκκλησία, ἀρχίζοντας ὁ Δ' αἰώνας μέ τούς

διωγμούς, έδειξε όλη τήν δύναμη τής πίστεώς της και τήν άντοχή εκείνου πού περιμένει νά έξαντληθει ό σκληρός τύραννός του.

Όταν ό τύραννος έπεσε έξαντλημένος και ό μονοκράτορας (324) Κωνσταντίνος πολιτευόταν ώς χριστιανός και προστάτης τής Έκκλησίας, ή Έκκλησία ένιωσε τόση έκπληξη, ώστε πολλοί έπίσκοποι της έχασαν σχεδόν τό μέτρο. Ήσαν άνέτοιμοι νά συλλάβουν και ν' άντιμετωπίσουν τήν νέα πρωτόγνωρη πραγματικότητα και τά νέα συγκλονιστικά προβλήματα. Έπρόκειτο γιά τά προβλήματα πού δημιούργησε ή έλεύθερη ζωή και δράση τής Έκκλησίας, ή ανάγκη τής στέρερης όργανώσεώς της, ή εμφάνιση νέων επικίνδυνων αίρέσεων και τό αίτημα γιά όλοένα βαθύτερη κι ευρύτερη θεολογική εξήγηση τής αλήθειας. Ή εξήγηση όμως αυτή έπρεπε νά γίνει και μέ τήν βοήθεια του φιλοσοφικού λόγου, ή όρθή και διακριτική χρήση του όποιου από τους χριστιανούς θεολόγους απέβη άκανθώδες πρόβλημα, πού έλυσαν έπιτυχώς μόνοι οί μεγάλοι Πατέρες.

β. Έναγκαλισμός τής Έκκλησίας από τό κράτος

Ή έξοδος τής Έκκλησίας από τίς κατακόμβες και ή άνεσή της νά κινείται άνενόχλητη σέ όποιονδήποτε κοινωνικό χώρο, συνδυάστηκε μ' έναν προστατευτισμό του αυτοκράτορα πολύ επικίνδυνο. Έπρόκειτο γιά έναγκαλισμό, πού όφειλόταν στους έξής παράγοντες: α) Ό αυτοκράτορας Κωνσταντίνος ένιωθε και δρούσε ώς χριστιανός. β) Ό ρωμαίος αυτοκράτορας ήταν και μέγιστος ιερέας. Τώρα, ώς χριστιανός βασιλέας, δέν μπορούσε νά τελει καθήκοντα ιερατικά, π.χ. νά θυσιάζει, αλλά αισθανόταν ότι έχει τήν κορυφαία ευθύνη γιά τήν προκοπή και τήν πορεία τής Έκκλησίας. γ) Ό αυτοκράτορας φρόντιζε πάση θυσία νά έξασφαλίζει τήν συνοχή και πειθαρχία των πολλών λαών και φυλών, πού συναποτελούσαν τήν ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Ή συνοχή μέχρι λίγο πριν έξασφαλιζόταν μέ τήν έπιβολή σέ όλη τήν επικράτεια τής λατρείας του αυτοκράτορα. Τώρα, χωρίς πολλή σκέψη και μέ τήν επίδραση τής ρωμαϊκής παραδόσεως, έκρινε ότι τόν συνδετικό παράγοντα τής άπέραντης αυτοκρατορίας μπορεί νά τόν άποτελεί ό χριστιανισμός. δ) Ή Έκκλησία δέν είχε ούτε πλούσια έμπειρία κοινωνικής έλευθερίας ούτε άκόμη άρκετή θεσμική όργάνωση, ώστε ν' άποποιηθει αποφασιστικά τήν έλκυστική προστασία του αυτοκράτορα. Οί ριζικές διαφοροποιήσεις γιά τήν Έκκλησία και τό κράτος είχαν πολλαπλές και βαθιές συνέπειες, θετικές και άρνητικές. Τό κράτος βρήκε στον ραγδαία αναπτυσσόμενο χριστιανισμό τήν άλκή και τό σθένος, πού έλειπαν από τήν ρωμαϊκή κοινωνία. Ή Έκκλησία πάλι απέβη ισχυρός κοινωνικός παράγοντας στό νέο ρωμαϊκό κράτος. Ίκανοί έπίσκο-

ποι, μεγάλων κυρίως πόλεων, ἄρχισαν νά διαδραματίζουν ἀποφασιστικό ρόλο στήν ὄλη κοινωνική ζωή. Οἱ αὐτοκράτορες δροῦσαν, κοινωνικά τουλάχιστον, ὑπολογίζοντας τήν ἄποψη τῆς Ἐκκλησίας καί διευκολύνοντας οἰκονομικά καί θεσμικά τήν εὐρύτερη διάδοση τοῦ χριστιανισμοῦ. Οἱ χριστιανοί ἔγιναν μέχρι τό τέλος τοῦ αἰώνα ἡ πνευματική ἔlite τῆς αὐτοκρατορίας, οἱ ἐκλεκτοί, πού τό κῦρος καί ἡ ἐπιρροή τους ἤξανε συνεχῶς. Μειωνόταν ἡ δύναμη τῆς ἐθνικῆς θρησκείας κι ἐπεκτεινόταν ἡ παρουσία τοῦ χριστιανισμοῦ σέ ὅλα τά πολιτικοκοινωνικά ἐπίπεδα.

Ἐπιβλητικοί χριστιανικοί ναοί ἀνεγείρονταν σέ ὅλα τά μῆκη καί πλάτη τῆς αὐτοκρατορίας καί ἡ λατρεία σ' αὐτούς ἀπό λιτή καί ἀπέριττη ἔγινε λαμπρή καί ἀπέκτησε δομική καί θεολογική πληρότητα.

Ἡ Ἁγία Γραφή γνώρισε ἐκδοτικό ὄργανό καί μεταφράστηκε στήν λατινική πληρέστερα καί ἀκριβέστερα, κάτι πού ἰσχύει καί γιά ἄλλες γλῶσσες, ὅπως π.χ. τήν συριακή καί μερικῶς τήν γοτθική. Στήν ἀνάγκη τῆς Ἐκκλησίας ν' ἀποκτήσει τό ἀπαραίτητο θεσμικό πλαίσιο βοήθησε τό κράτος πολύ. Διευκόλυνε δηλαδή τήν σύγκληση συνόδων, ἀπό τίς ὁποῖες συντάχτηκαν τά θεμελιώδη κανονιστικά κείμενα τοῦ βίου τῆς Ἐκκλησίας, οἱ *Κανόνες*, πού χρειάζονταν γιά τήν εὐστάθεια τοῦ ὀργανισμοῦ της. Οἱ *Κανόνες* αὐτοί ἀποκτοῦσαν αὐτόματα κῦρος νόμου κι ἔτσι ἐξασφαλιζόταν γενικά ἡ ἐφαρμογή τους.

Δέν ἄργησαν ὁμως νά φανοῦν καί οἱ ἀρνητικές γιά τήν Ἐκκλησία συνέπειες τοῦ ἐναγκαλισμοῦ. Ὁ αὐτοκράτορας καί γενικά ἡ κρατική ἐξουσία δέν δίσταζε νά κάνει αἰσθητή τήν παρουσία της καί ἀπαιτητή ἐνίοτε τήν ἀποδοχή τῆς θελήσεώς της ὡς ἀντάλλαγμα τῆς προσφερόμενης προστασίας. Σέ πολλά ἡ ρωμαϊκή νοοτροπία καί ἡ νομοθεσία ἄλλαξαν μέ τήν ἐπίδραση τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος. Καί ἡ Ἐκκλησία ὁμως χρειάστηκε νά κάνει κάποιες ὑποχωρήσεις, νά δείξει ἀνεκτικότητα. Τό κανονιστικό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας, οἱ *Κανόνες*, χρειάζονταν ἕνα κῦρος γιά νά γίνουν ἐκτελεστοί, ἀλλά ἡ αὐστηρή ἐπιβολή τους ὡς νόμων ἀναγκαστικῶν δέν συμβιβαζόταν μέ τό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀκόμα περισσότερο, τό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας τραυμάτιζαν σέ πολλές περιπτώσεις οἱ νόμοι τοῦ κράτους ὑπέρ τῆς Ἐκκλησίας καί κατά τῶν ἐθνικῶν θρησκευτῶν ἢ τῶν αἰρετικῶν ὁμάδων.

Ἐκεῖ ὁμως πού ὁ ἐναγκαλισμός τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τό κράτος ἐξελίχτηκε σέ πραγματικό δράμα ἦταν ἡ προσπάθεια τῶν αὐτοκρατόρων ν' ἀναμιχτοῦν ἔμμεσα κι ἐνίοτε ἄμεσα στά θεολογικά καί δογματικά ζητήματα. Οἱ αὐτοκράτορες, ἔνεκα τῆς ρωμαϊκῆς τους παραδόσεως καί ἀκούγοντας εἰσηγήσεις κακόβουλων ἢ ἀφελῶν ἐπισκόπων, νόμιζαν ὅτι δικαιούνταν νά ἐπεμβαίνουν στά ἐκκλησιαστικά

πράγματα, τά ὅποια χριστιανοί αὐλοκόλακες τούς ἔπειθαν ὅτι τά κατανουῶν. Ἔτσι, σ' ἕναν αἰῶνα ὕψιστης σημασίας γιά τήν διατύπωση καί τήν στήριξη τῆς πίστεως τῆς, ἡ Ἐκκλησία γνώρισε τό ἐξῆς ἀντιφατικό καί δραματικό φαινόμενο: ὁ πρῶτος χριστιανός αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος βοήθησε ἀποτελεσματικά τήν Ἐκκλησία τό 324 καί 325 (Σύνοδος Νικαίας) νά διατυπώσει καί νά ἐπιβάλλει τήν ὀρθόδοξη πίστη τῆς κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἀμέσως ὁμοῦς μετά ὁ ἴδιος αὐτοκράτορας ἤπια καί οἱ γιοί-διάδοχοί του σκληρά ἐργάστηκαν, ἕως τό 378, μέ ὅλα τά μέσα γιά τήν ἀνατροπή τῆς ὀρθόδοξης πίστεως καί τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τό γεγονός πυροδότησε τόσο μεγάλη κρίση, ὥστε νά μή θεωρεῖται μικρότερη σ' ἔνταση ἀπό ἐκείνην πού τῆς προκάλεσαν οἱ διωγμοί, ἐνῶ ἀναμφισβήτητα ἦταν πιά ἐπικίνδυνη ἀπό ἐκείνην. Τόσο ἐπικίνδυνη, ὥστε ἡ φιλορθόδοξη τακτική τοῦ Μεγάλου Θεοδοσίου, τό 379/380, νά χαιρετιστεῖ ὡς ἰσάξια πρὸς τήν φιλοχριστιανική τακτική τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (324).

Ἄρα ὁ Δ' αἰῶνας, λοιπόν, ἄρχισε μέ τόν φοβερό διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ, προχώρησε γρήγορα μέ τήν προστασία τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο, ἐξελίχθηκε μέ τόν φιλοαρειανισμό τῶν Μ. Κωνσταντίνου, Κωνσταντίου, καί Οὐάλη (+ 378) καί τελείωσε μέ τήν φιλορθόδοξη τακτική τοῦ Θεοδοσίου, ὁ ὅποιος ἔδωσε ἰσχύ νόμου στήν ὀρθόδοξη πίστη, τήν ὅποια ὁμοῦς, χωρίς πιέσεις του, υἱοθετοῦσε προσυνοδικά καί συνοδικά ἢ πλειοψηφία τῶν ἐπισκόπων.

γ. Συγκλονιστικές θεολογικές κρίσεις καί θεμελιώδης θεολογία

Μόλις ἄρχισε ἡ Ἐκκλησία ν' ἀναπνέει ἐλεύθερα, ἕνα ἔτος μετά τήν ἔκδοση τοῦ διατάγματος (311) τοῦ ἐτοιμοθάνατου Γαλερίου περὶ ἀνοχῆς τοῦ χριστιανισμοῦ, ἐκδηλώθηκε στούς κόλπους τῆς βορειοαφρικανικῆς Ἐκκλησίας τό κίνημα τοῦ **Δονατισμοῦ**, πού δέν εἶχε σοβαρά θεολογικά κίνητρα. Ἐξέφραζε αὐστηρό, σχεδόν ἄτεγκτο, χριστιανισμό καί τρεφόταν ἀπό τήν κοινωνικοπολιτική ἀντίθεση τῶν βορειοαφρικανῶν πρὸς τήν Ρώμη, ὡς κέντρο ἐξουσίας καί καταπίεσεως. Ὁ Δονατισμός ταλαιπώρησε τήν δυτική Ἐκκλησία μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰῶνα.

Ἡ θεολογική κρίση, πού συγκλόνησε ὀλόκληρη τήν Ἐκκλησία καί κάλυψε τόν Δ' αἰῶνα ἀπό τό 318 μέχρι τό 381 κυρίως, ἦταν ὁ **Ἀρειανισμός**. Ἡ κρίση αὐτή ἔκανε φανερό, ὅτι ὅσο οἱ πιστοί ζητοῦσαν νά κατανοήσουν τήν ἀλήθεια μέ τά φιλοσοφικά καί κοσμολογικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς, τόσο προκαλοῦνταν συζητήσεις κι ἐρωτήματα, πού κατέληγαν σέ ὀρθή θεολογία ἢ σέ κακοδοξίες. Ὅσοι θεολόγοι εἰσέρχονταν στίς συζητήσεις αὐτές, υἱοθετώντας ὅλη τήν ἐκφρασμένη Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, δημιουργοῦσαν ὀρθόδοξη

θεολογία. Ὅσοι θεολόγοι κινουσαν τέτοιες συζητήσεις, ἀθετώντας κάτι καίριο ἀπό τήν Παράδοση, κατέληγαν σέ κακόδοξες θεωρίες. Περί τό 318 ἕνας ἐντυπωσιακός πρεσβύτερος τῆς Ἀλεξάνδρειας, ὁ Ἄρειος, ἀπέρριψε τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι αἰδιος. Κήρυξε ὅτι ὁ Υἱός, τό δεύτερο πρόσωπο τῆς ἁγίας Τριάδας εἶναι κτίσμα, πρῶτο δημιούργημα τοῦ Θεοῦ ἐν χρόνῳ. Ἔτσι ξέσπασε ἡ ριζικότερη αἵρεση στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας, πού ἀπειλήσε κυριολεκτικά τήν ταυτότητά της. Στήν πορεία του ὁ Ἀρειανισμός διακρίθηκε σέ πολλές ὁμάδες-ἀποχρώσεις: Στούς ἀκραιφνεῖς, τούς ἀνομοίους καί ὁμοίους δηλαδή, καί στούς ἡμιρειανούς, δηλ. τούς ὁμοιουσιανούς. Μέ τήν κρίση πού προκλήθηκε ἀσχολήθηκαν ὄλοι σχεδόν οἱ θεολόγοι τοῦ Δ' αἰῶνα, ἀλλά τό βάρος τῆς ὑπερβάσεώς της, τῆς ἐκφράσεως δηλαδή τῆς ἀλήθειας καί τῆς μέ αὐτήν ἀναιρέσεως τοῦ ἀρειανισμοῦ σήκωσαν μεγάλοι θεολόγοι, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος πρῶτιστα καί οἱ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας, Ἰλάριος Poitiers, Μ. Βασίλειος, Μάρκελλος Ἀγκύρας, Γρηγόριος Θεολόγος, Γρηγόριος Νύσσης, Ἀμβρόσιος Μιλάνου καί Δίδυμος Τυφλός. Στούς κόλπους τῶν ἀρειανικῶν ὁμάδων διακρίθηκαν κυρίως οἱ μέτριοι θεολόγοι Ἀστέριος Σοφιστής, Εὐσέβιος Καισαρείας, Γεώργιος Λαοδικείας, Εὐνόμιος Κυζίκου κ.ἄ. Κι ἐνῶ ἡ θεολογική ὑπέρβαση τοῦ ἀρειανισμοῦ ἐπιτεύχτηκε, ἀρχικά τουλάχιστον, μέ τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, χρειάστηκε ὄχι μόνο τό ἔργο τῶν μνημονευθέντων λοιπῶν θεολόγων, ἀλλά καί δεκάδες σύνοδοι μέχρι τό 381, διότι, μέ διάλειμμα 2-3 ἐτῶν, οἱ αὐτοκράτορες καί ἡ αὐλή τους ὑποστήριζαν τούς ἀρειανόφρονες. Ὁ Νεοαρειανισμός μέ τόν Εὐνόμιο Κυζίκου ἀποτελεῖ ἀνανέωση τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ μέ νέα ἐπιχειρήματα.

Ἡ κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ ἔδρασε ὡς ἀφορμή γιά τήν δημιουργία τῆς θεμελιώδους θεολογίας τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή τῆς Τριαδολογίας, μέ τήν ὁποία καταδείχτηκε ἡ φυσική σχέση τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἄρα ἡ ὁμοουσιότητά τους, καί ἡ διάκριση στήν θεότητα μιᾶς οὐσίας καί τριῶν ὑποστάσεων ἢ προσώπων («μία οὐσία ἐν τρισίν ὑποστάσεσι»). Πρόκειται γιά τό θεμέλιο τῆς ὄλης θεολογίας ὄλων τῶν αἰῶνων.

Οἱ Πνευματομάχοι ἐμφανίστηκαν στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, στήν Αἴγυπτο ἀρχικά καί ἄλλοῦ μετά. Πνευματομάχοι ἦταν πρῶην ἀρειανόφρονες, οἱ ὅποιοι μετά ἀπό πολλές διεργασίες καί δισταγμούς δέχτηκαν τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἀρνοῦνταν αὐτήν γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο θεωροῦσαν κτίσμα, ἄγγελον πρῶτον κ.λπ. Σημαντικά πνευματομαχικά κείμενα δέν διασώθηκαν. Ἀντίθετα, διασώθηκαν σπουδαῖα θεολογικά ἔργα τῶν Μ. Ἀθανασίου, Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Θεολόγου, Γρηγορίου Νύσσης, Ἀμβροσίου Μιλάνου καί Διδύμου Τυφλοῦ, μέ τά ὁποῖα λύνεται τό πρόβλημα τῆς

σχέσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος μέ τόν Πατέρα καί τόν Υἱό κι ἐξηγεῖται γενικά τό ἔργο τοῦ ἁγ. Πνεύματος στά πλαίσια τῆς θείας οἰκονομίας.

Οἱ **Μακεδονιανοί**, πού ἐσφαλμένα ταυτίστηκαν μέ τούς Πνευματομάχους, ἐμφανίστηκαν σχετικῶς ἀργά, στήν δεκαετία τοῦ 370. Στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο ἡ ομάδα τῶν 36 Μακεδονιανῶν ἐπισκόπων ἔδειξε ὅτι ἀρνοῦνταν τό *ὁμοούσιον* τῆς Νίκαιας καί ἄρα προέρχονταν ἀπό τούς αὐστηρούς ὁμοιουσιανούς. Ἐναντίον τους ἔγραψαν π.χ. ὁ Γρηγόριος Νύσσης κ.ἄ.

Ἐν τῷ **Ἀπολιναρισμῷ**, πού κυοφορήθηκε στήν δεκαετία τοῦ 350 κι ἐκδηλώθηκε δειλά τό 363, συνειδητοποιήθηκε μερικῶς στήν Ἐκκλησία μόνο κατά τήν δεκαετία τοῦ 370. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀπολινάριος καί οἱ ὀπαδοί του ἐμφανίζονταν ὡς ὀπαδοί τῆς Νίκαιας καί γι' αὐτό δέν προκάλεσαν γρήγορα τήν ἀντίδραση τῶν μεγάλων θεολόγων, οἱ ὁποῖοι ἄλλωστε ἀγωνίζονταν ἀκόμη κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ ἡμιαρειανισμοῦ. Ὁ Ἀπολινάριος, θεωρώντας λυμένο τό πρόβλημα τῆς Τριαδολογίας, προχώρησε στήν ἀντιμετώπιση ἐρωτημάτων σχετικῶν μέ τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Δίδαξε, λοιπόν, ὅτι στόν Χριστό ἔχουμε τόν θεῖο Λόγο καί τήν ἀνθρώπινη σάρκα. Κατά τήν ἐνανθρώπηση δηλαδή ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο τήν σάρκα, ὄχι καί τόν νοῦ, διότι ἀλλιῶς δέν ἦταν δυνατή ἡ τελεία ἔνωση τους. Καί αὐτά, μολονότι στό *Σύμβολο* Νικαίας ἔχουμε τόν πολυσήμαντο ὄρο «ἐνανθρωπήσαντα», πού προϋποθέτει, ἔστω ἔμμεσα, τήν ἀνάληψη ἀπό τόν Λόγο ὀλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ἐγκαινιάστηκαν οἱ χριστολογικές κακοδοξίες, οἱ ὁποῖες (ὡς μονοφυσιτισμός, νεστοριανισμός, μονοθελητισμός καί μονοενεργητισμός) θά συγκλονίσουν τήν Ἐκκλησία τόσο, ὥστε οἱ Οἰκουμενικές Σύνοδοι ἀπό τήν Β' μέχρι καί τήν Ζ' θ' ἀσχοληθοῦν μέ αὐτές.

Στόν Δ' αἰῶνα, ὅπου ἡ πρώτη φάση τῶν χριστολογικῶν συζητήσεων, τά πολυπληθῆ ἔργα τοῦ Ἀπολιναρίου καί τά λίγα τῶν ὀπαδῶν του θ' ἀναιρέσουν ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἀρχικά, ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐκτενέστερα κ.ἄ., ἐνῶ στούς μετέπειτα αἰῶνες θά προκύψει εὐρύτερη ἀντιαπολιναριστική γραμματεία. Καί γιά τίς χριστολογικές κακοδοξίες ἡ ὀρθόδοξη ἀπάντηση θεμελιώθηκε στόν Δ' αἰ. μέ τήν σχετική θεολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου καί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Παράλληλα ἐμφανίστηκαν καί ἄλλες, σχετικές μέ τίς προηγούμενες, κακοδοξίες, ὅπως π.χ. τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, πού καί αὐτές ἔγιναν ἀφορμή γιά τήν σύνταξη κειμένων ἀπό ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς. Ἀκόμη στόν Δ' αἰ. συνεχίστηκε ἡ σύνταξη ἔργων κατά παλαιότερων αἱρέσεων, ὅπως τοῦ Σαβελλιανισμοῦ, τοῦ Μανιχαϊσμοῦ κ.ἄ., ἐνῶ ἀναζωπυρήθηκε ἡ πολεμική γραμματεία «κατά ἐθνικῶν» μέ ἀφορμή τό ἐγχείρημα τοῦ Ἰουλιανοῦ (361-363) πρὸς ἀναβίωση τῆς ἐθνικῆς θρησκείας.

Ίδιαίτερα γιά τήν δυτική Ἐκκλησία πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι κατά τόν Δ' αἰ. συγκλονίστηκε ἀπό τό κίνημα τοῦ ἰσπανοῦ «χαρισματούχου» **Πρισκιλλιανοῦ**, πού ἐπιχείρησε ἀναγέννηση τοῦ χριστιανικοῦ βίου μέ περιφρόνηση πρὸς τήν ἱεραρχία καί τήν δομή τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καταδίκη του σέ θάνατο τό 385 δέν σήμανε καί τήν λήξη τῆς κρίσεως, πού τό κήρυγμά του προκάλεσε. Τά ἔργα τοῦ ἱδίου καί τῶν ὁπαδῶν του ἀλλά προπαντός τά ἀντιπρισκιλλιανικά κείμενα ὑπογραμμίζουν τήν ἔκταση τῆς κρίσεως αὐτῆς.

Τέλος, παρατηροῦμε ὅτι οἱ μεγάλοι θεολόγοι, ἀπό τό 325 μέχρι τό 378, ἔγραψαν καί δημιούργησαν τήν θεολογία τους κυριολεκτικά σέ κλίμα διωγμοῦ, ἐπειδή αὐτοκράτορες καί ἀνώτεροι ἀξιωματοῦχοι συμπεριφέρονταν ἐχθρικά πρὸς τούς ὀρθοδόξους.

δ. Ὁ κόσμος τῆς φιλοσοφίας

Τό φιλοσοφικό εἰδικά καί τό πνευματικό γενικά κλίμα τοῦ Δ' αἰ., ὅπου κυριαρχοῦσε τό ἀμάλαμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, χαρακτηριζόταν ἀπό τόν ἐκλεκτικισμό, τά θρησκευτικά παγανιστικά ἐνδιαφέροντα τῶν διανοουμένων καί τήν ἔντονη κλίση πρὸς τήν ρητορεία. Οἱ κυριότεροι ἐκπρόσωποι του τήρησαν ἐχθρική στάση ἔναντι τῆς Ἐκκλησίας. Παράδειγμα ὁ νεοπλατωνικός Πορφύριος (+ λίγο μετὰ τό 301), πού ἔγραψε μάλιστα κι ἓνα ἔργο κατά τῶν χριστιανῶν. Ὁ φιλόσοφος αὐτοκράτορας, ἀργότερα, ὁ Ἰουλιανός (+ 363), ὄχι μόνο ἄσκησε κριτική κατά τῶν χριστιανῶν, ἀλλά καί προσπάθησε νά τούς κρατήσει σέ ἀπαιδευσία, κάτι πού συνιστοῦσε εἶδος ἐξευγενισμένου διωγμοῦ. Ὁ ἀξιολογότερος ρητοροδιδάσκαλος τοῦ Δ' αἰ. καί ἐπιφανέστερος ἐκπρόσωπος τοῦ ἐθνισμοῦ μετὰ τόν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ, δηλαδή ὁ Λιβάνιος (314-393), πού ἄμεσα κι ἔμμεσα σχετίστηκε μέ θεολόγους Πατέρες, ἔδειχνε ἀναγκαστική ἀνοχή πρὸς τούς χριστιανούς, τούς ὁποίους κατά βάθος βδελυσσόταν. Ἐν τούτοις ὁ θύραθεν αὐτός κόσμος, πού βέβαια συνέχιζε νά τρέφεται ἀπό τόν Πλάτωνα, τόν Ἀριστοτέλη καί τούς στωικούς, ἀποτελοῦσε τό κλίμα, στό ὁποῖο ζοῦσαν οἱ ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς.

Ἐλάσσονες θεολόγοι ἔδειξαν ἔλλειψη ρεαλισμοῦ: ἢ νόμισαν ὅτι μποροῦν νά δημιουργήσουν χωρίς τό κλίμα τοῦτο ἢ ἐπηρεάστηκαν ἀπό αὐτό ἐπικίνδυνα. Οἱ μεγάλοι Πατέρες θεολόγοι ἔδειξαν ρεαλισμό: ζώντας τό κλίμα τοῦτο φυσικά, ὡς δικό τους, οἰκοδόμησαν τήν θεολογία μέ αὐτό, ἀφοῦ διέκριναν μέ σαφήνεια τήν θεία ἀλήθεια ἀπό τήν μέθοδο καί τίς λύσεις τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἐνεκα τῆς διακρίσεως αὐτῆς ἀποφεύχτηκε ὁ ἐξελληνισμός τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀλλά καί ὁ ἐκχριστιανισμός τοῦ ἑλληνισμοῦ.

Οἱ φιλόσοφοι τοῦ αἰῶνα (Πορφύριος, Ἰάμβλιχος, Ἰουλιανός, Chal-

cidius, Macrobius) καί οἱ κλασικοί τοῦ παρελθόντος διαδραμάτισαν ἀναμφίβολα θετικό καί ἀρνητικό ρόλο στήν δημιουργία τῶν θεολόγων Πατέρων. Παρεῖχαν τό οἰκοδομικό ὕλικό γιά τήν οἰκοδόμησι τῆς θεολογίας καί συγχρόνως γίνονταν λίγο ἢ πολύ μέτρο στήν σκέψη χριστιανῶν συγγραφέων, πού ἔτσι ἀπέβαιναν κακόδοξοι. Αὐτούς ὄφειλαν ν' ἀντιμετωπίσουν οἱ μεγάλοι θεολόγοι Πατέρες. Στίς περισσότερες περιπτώσεις, ἡ καταπολέμησι μιᾶς κακοδοξίας σήμαινε καί ἀναίρεσι κάποιας φιλοσοφικῆς μεθόδου ἢ κάποιων φιλοσοφικοκοσμολογικῶν ἀντιλήψεων, πού εἶχαν χρησιμοποιηθεῖ γιά τήν ἀντιμετώπιση θεολογικοῦ θέματος. Καί ἡ ἀναίρεσι προχωροῦσε ἀρνητικά μέ τήν προβολή ἄλλης φιλοσοφικῆς μεθόδου καί θετικά μέ τήν φανέρωσι τῆς θείας ἀλήθειας στό συγκεκριμένο θέμα. Ἡ ἀναίρεσι μιᾶς φιλοσοφικῆς μεθόδου ἢ λύσεως μέ ἄλλη μέθοδο καί λύσι ἀποτελοῦσε γιά τούς Πατέρες διαδικασία, μέ τήν ὁποία ἔδειχναν ἀπλῶς ὅτι βάσει τῆς ἄλφα ἢ βῆτα μεθόδου ἦταν ἀδύνατη ἡ λύσι θεολογικοῦ θέματος. Καί ἀφοῦ οἱ Πατέρες ἔδειχναν ἔτσι τό ἀνέριστο, τό ἀβάσιμο, μιᾶς κακοδοξίας, στηριγμένης γιά τό καίριο σημεῖο τῆς σέ κάποια φιλοσοφική ἀρχή, προχωροῦσαν στήν προβολή τῆς ἀλήθειας. Ἡ προβολή ὅμως τῆς ἀλήθειας γινόταν καί μέ τήν ἐπικουρία φιλοσοφικῆς ἀρχῆς, πού σαφῶς εἶχε χαρακτήρα καί ρόλο ἐνδεικτικό καί ποτέ ἀποδεικτικό. Ἡ ἐπικουρικότητα ἢ ἐνδεικτικότητα τῆς φιλοσοφίας στήν διαδικασία τοῦ θεολογεῖν ἐξηγεῖ τήν ἐκλεκτική στάσι τῶν Πατέρων ἔναντι τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Ἀπό αὐτά χρησιμοποιοῦσαν ἐκάστοτε καί χωρίς ἀποκλειστικότητα ὅ,τι νόμιζαν ὡς προσφορότερο καί καταλληλότερο γιά τήν κάθε περίπτωση. Ἔτσι, ἔχουμε τόν ἐκλεκτικισμό τῶν Πατέρων ἔναντι τοῦ φιλοσοφικοῦ κόσμου.

ε. Ὁ Μοναχισμός

Μέγα γεγονός τεράστιας ἐπιρροῆς. Τήν ἐκκλησιαστική ζωή τοῦ Δ' αἰ. συνιστᾷ ἡ ἀλματώδης ἀνάπτυξι τοῦ μοναχισμοῦ. Λίγα ἔτη πρίν ἀπό τό 250 ἐμφανίστηκαν στήν Αἴγυπτο περιπτώσεις ἀσκητῶν πλησίον πόλεων ἢ χωρίων. Στό β' ἡμισυ τοῦ ἴδιου αἰῶνα ὁ Μ. Ἀντώνιος (356) ἐγκαινιάζει συνειδητά στήν Αἴγυπτο τόν ἀναχωρητικό μοναχισμό, πού μέ τήν ἐπιρροή του προσλαμβάνει μεγάλες διαστάσεις καί συγκεκριμένη μορφή ἀσκήσεως κατά τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. Λίγο ἀργότερα οἱ αἰγυπτιακές ἔρημοι θά γνωρίσουν χιλιάδες ἀναχωρητῶν, γύρω συνήθως ἀπό ἕνα πεπειραμένο καί χαρισματοῦχο ἀσκητή, ὅπως π.χ. τόν Μακάριο Αἰγύπτιο (+ 390) ἢ τόν Μακάριο Ἀλεξανδρέα (+ 394). Ἔτσι ἔχουμε τά περίφημα ἀναχωρητικά κέντρα τῆς Θηβαΐδας, τῆς Νιτρίας, τῆς Σκήτης κ.ἄ.

Ἄκωμη σημαντικότερο γεγονός εἶναι τῆς «Κοινωνίας», δηλαδή τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ ἀπό τόν Παχώμιο (+ 346) στήν Ταβέννηση, κατά τήν δεκαετία τοῦ 320. Ὁ ὀργανωμένος κοινοβιακός βίος θ' ἀναπτυχτεῖ ἔκτοτε ραγδαῖα στήν Αἴγυπτο καί ἀπό ἐκεῖ στήν Μικρασία, τόν Πόντο καί τήν Ἀρμενία μέ τήν βοήθεια τῶν ἀσκητικο-κανονιστικῶν κειμένων τοῦ Μ. Βασιλείου. Στίς περιοχές αὐτές, πρὶν τό 340 περίπου, εἶχε εἰσαγάγει ἄτακτα τόν μοναχισμό ὁ Εὐστάθιος, ὁ μετέπειτα ἐπίσκοπος Σεβαστείας.

Στόν χῶρο τοῦ συρόφωνου μεσοποταμιακοῦ χριστιανισμοῦ, στήν Νίσιβη καί στήν Ἔδεσσα, δέν ἔχουμε μέχρι τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. ὀργανωμένο μοναχισμό, ἀλλά ὁμάδες παρθενούντων, πού βοηθοῦσαν τόν ἐπίσκοπο στό καθόλου ἐκκλησιαστικό ἔργο, ἐντός τῶν πόλεων. Στόν ἴδιο αὐτό χῶρο ἐμφανίζονται οἱ ἀτίθασες καί προβληματικές ὁμάδες μοναχῶν καί μοναστριῶν, πού εἶναι γνωστοί ὡς Εὐχίτες ἢ Μεσσαλιανοί καί πού ἀπλώθηκαν ἔπειτα στήν Μικρασία καί ἀλλοῦ. Τά περίφημα *Μακαριανικά* ἔργα (ἐποχῆς 380;) συνιστοῦν προσπάθεια ὀρθοδοξοποιήσεως τοῦ μεσσαλιανικοῦ μοναχισμοῦ.

Ἡ Παλαιστίνη, ἐπίσης, γνώρισε τόν ἀναχωρητικό μοναχισμό, πρὶν ἀπό τό 350, μέ τόν ἀναχωρητή καί ἱεραπόστολο Ἰλαρίωνα (371), μαθητή τοῦ Μ. Ἀντωνίου.

Στήν δυτική Ἐκκλησία ὁ μοναχισμός καθυστέρησε. Ἡ ἐξορία στήν Ρώμη (339) τοῦ Μ. Ἀθανασίου ἐγίνε ἀφορμή νά πληροφορηθεῖ συστηματικά ἡ Δύση γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό. Περί τό 360 ὁ Ἅγιος Μαρτῖνος συνέστησε εἶδος μοναστικῆς ἀδελφότητας κοντά στήν γαλλική Ροιτίερς, ἐνῶ ὁ ἐπίσκοπος Εὐσέβιος Vercelli (+ 370) ζοῦσε ὡς μοναχός μέ τούς περί αὐτόν κληρικούς. Νέα ὤθηση γιά τήν καθιέρωση τοῦ μοναχισμοῦ ἔδωσε ἡ παρουσία στήν Ρώμη (375/7), μετά ἀπό μαθητεία του στήν Ἀνατολή, τοῦ Ἱερωνύμου, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου (+ 397) βοήθησε τήν συστηματική ὀργάνωση τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ. Στήν βορειοαφρικανική Ταγάστη ὁ Αὐγουστῖνος μέ φίλους του συνέστησε, τό 388, στό σπίτι του εἶδος κοινοβίου, ἀλλά μόνο γιά διανοούμενους χριστιανούς.

Ἡ ἀσκητικοκηπτική γραμματεία, τήν ὁποία προκάλεσε τό εὐρύτατο κι ἐντυπωσιακότατο ρεῦμα τοῦ μοναχισμοῦ στήν Ἀνατολή, εἶναι πλουσιότατη καί διακρίνεται σέ κείμενα πρακτικῆς τῆς ἀσκήσεως, διηγηματικά καί σέ περιγραφές-ἐκθέσεις θείων ἐμπειριῶν, τίς ὁποῖες βίωσαν χαρισματοῦχοι ἀσκητές-μοναχοί. Οἱ μοναχοί καί οἱ ἐκκλησιαστικοί γενικά ἄνδρες, πού ἔδωσαν σχετικά ἔργα, εἶναι πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων χρονολογικά οἱ Παχώμιος (+ 346), Μ. Ἀντώνιος (+ 356), Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+ 368), Μ. Ἀθανάσιος (+ 373), Ἐφραίμ (ὁ Ἑλληνας) (+ 373), Μάρκελλος Ἀγκύρας (+ 374), Μ. Βα-

σίλειος (+ 379), Ὠρσίσιος (+ 386), Γρηγόριος Νύσσης (+ 394), Εὐάγριος (+ 399), ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου (+ 397) κ.ἄ.

στ. Αἰώνας τῶν Συνόδων

Ἡ Ἐκκλησία, μέ τήν ἐξοδό της ἀπό τίς κατακόμβες, εἶχε τήν εὐκαιρία νά θεραπεύσει τήν ἀνάγκη γιά θέσπιση κανόνων τῆς ζωῆς της, ἀπαραίτητων γιά κάθε ζωντανό ὄργανισμό. Ἡ ὑφή τῶν κανόνων αὐτῶν ἦταν ποιμαντική. Ἀπέβλεπαν στήν ἀποτροπή ἐκτροπῶν, στήν προστασία τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας καί ὄχι στήν τιμωρία. Παράλληλα καί ὀπωσδήποτε πρὶν τό 325, ἡ Ἐκκλησία ὄφειλε ν' ἀντιμετωπίσει τίς ἀναφυόμενες κακοδοξίες μέ σαφή διατύπωση τῆς πίστεώς της. Ἀλλά καί οἱ κακόδοξοι ἄρειανοί, ὅταν ἐπικρατοῦσαν στό μεγαλύτερο διάστημα τοῦ Δ' αἰ., ἔπρατταν τό πᾶν γιά τόν παραμερισμό τῆς ὀρθόδοξης πίστεως καί τήν προβολή τῶν κακοδοξιῶν τους. Ὅλ' αὐτά, γιά νά ἔχουν γενική ἀποδοχή καί κύρος, ἔπρεπε νά εἶναι ἀποτέλεσμα κοινῆς ἀποφάσεως, συνοδικῆς διαδικασίας. Οἱ ἐπίσκοποι μικρῶν ἢ μεγάλων γεωγραφικῶν περιοχῶν κι ἐνίοτε ἀντιπρόσωποι ὀλόκληρου τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου συνέρχονταν σέ Σύνοδο καί μέ δημοκρατική διαδικασία κατέληγαν σέ ἀποφάσεις.

Μέ τίς Συνόδους αὐτές, θετικά ἢ ἀρνητικά, θεμελιώθηκε ἡ πρακτική τῆς συνοδικῆς διαδικασίας στήν Ἐκκλησία, ἀλλά τά καθαυτό πρακτικά τους (acta), τά λεπτομερή δηλαδή πεπραγμένα τους, χάθηκαν, ὅσα εἶχαν κρατηθεῖ. Μέ τίς θεολογικές τους ἀποφάσεις (Σύμβολα κι Ἐπιστολές) δηλώθηκε συνοπτικά ἡ πίστη τῆς Ἐκκλησίας καί μέ τίς κανονιστικές ἀποφάσεις τους καθορίστηκαν, θετικά ἢ ἀρνητικά, οἱ δομές τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεανθρώπινου ὄργανισμοῦ.

Δύο ἀπό τίς δεκάδες Συνόδους τοῦ Δ' αἰ. ἦταν καί ἀναγνωρίστηκαν Οἰκουμενικές: τοῦ 325 στήν μικρασιατική Νίκαια καί τοῦ 381 στήν Κωνσταντινούπολη. Ἡ συντριπτική πλειοψηφία τῶν Συνόδων, τῶν μεταξύ τῶν δύο Οἰκουμενικῶν, σκοπό εἶχαν τόν παραμερισμό ἢ τήν ὑποκατάσταση τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας.

Οἱ Σύνοδοι

Οἱ Σύνοδοι τοῦ Δ' αἰ., τῶν ὁποίων σώθηκαν κείμενα, Σύμβολα, Κανόνες ἢ Ἐπιστολές, εἶναι οἱ ἑξῆς:

Ἀ ν α τ ο λ ῆ: Ἀγκύρας (314), Καισαρείας (314), Νεοκαισαρείας (314/319), Ἀντιοχείας (324/5), Νικαίας (325), Ἀντιοχείας (326/30), Τύρου (335), Ἱεροσολύμων (335), Ἀλεξανδρείας (338), Γάγγρας (340/2), Ἀντιοχείας (341), Φιλιππουπόλεως (343), Ἀντιοχείας (344), Ἱεροσολύμων (346), Σιρμίου (351), Σιρμίου (357), Ἀγκύρας (358), Σιρμίου (359), Σελευκείας (359), Κωνσταντινουπόλεως (360), Ἀλεξαν-

δρείας (362 και 363), Ἀντιοχείας (363), Ἰκονίου (376), Κωνσταντινουπόλεως (381 και 382), Καισαρείας Παλαιστίνης (393), Κωνσταντινουπόλεως (394) και Λαοδικείας-Συλλογή (τέλος Δ' αἰ.).

Δύση: Ἑλβίρας-Συλλογή (300/3), Ἀρελάτης (314), Ρώμης (341), Σαρδικῆς (343), Καρθαγένης (348), Rimini (359), Παρισίων (360), Ρώμης (371), Valence (374), Ρώμης (378), Ἀκυλίας (381), Ρώμης (382), Saragossa (380), Καρθαγένης (390), Ἰππῶνος (393), Καρθαγένης (397 και 397 και 399), Nîmes (396) και Τουρίνου (398).

ζ. Πέρα τῆς ἀλληγορικῆς και τῆς ιστοριογραμματικῆς μεθόδου: ἐρμηνευτικὴ θεολογία

Στὴν διάρκεια τοῦ Γ' αἰ. ἡ ἀλληγορικὴ μέθοδος ὄχι μόνο χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα, ἀλλὰ και κορυφώθηκε με τοὺς ἀλεξανδρινούς Κλήμη και Ὠριγένη, πού για τὴν ἐρμηνεία τῆς ΠΔ πηγὴ ἐμπνεύσεως εἶχαν κυρίως τὸν Φίλωνα (+ 40 μ.Χ.). Μέλημα τῶν ἐρμηνευτῶν τούτων ἦταν ἡ νοηματοδότηση βιβλικῶν λέξεων και ρήσεων με ἔννοια διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη πού τυπικά ἔχουν, με νόημα ἄξιο τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ χαρακτήριζε τοὺς ἀκραιφνεῖς ἀλληγοριστές, πού ὅμως δέν περιφρονοῦσαν (ἢ δέν περιφρονοῦσαν τελείως) τὴν ιστοριογραμματικὴ ἐρμηνεία, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Ὠριγένης. Παράλληλα ὑπῆρχαν στὸν Γ' αἰ. και ἀλεξανδρινοὶ πού τήρησαν πολὺ νηφάλια στάση και τὴν ἀναγκαῖα ἀπόσταση ἔναντι τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ὅπως ὁ Διονύσιος Ἀλεξανδρείας και ὁ Θεόγνωστος, πού ἀναδείχτηκαν σπουδαῖοι θεολόγοι.

Γιὰ τὸν ἀντιοχειανὸ χῶρο δέν ἔχουμε ἀρκετές πληροφορίες στὸν Γ' αἰ. Ἐκεῖ, ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ αἵωνα τούτου, δρᾷ κι ἐρμηνεύει ὁ Λουκιανός (+ 312), για τὸν ὁποῖο ἐλάχιστα γνωρίζουμε. Ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους θεωρεῖται εἰσηγητῆς τῆς ιστοριογραμματικῆς μεθόδου, τὴν ὁποία βέβαια τελειοποίησε και μορφοποίησε, ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ (+ 392), πού εἶχε μαθητές, μεταξύ ἄλλων, τοὺς Ἰωάννη Χρυσόστομο (+ 407) και Θεόδωρο Μοψουεστίας (+ 428). Οἱ μεγάλοι ἀντιοχειανοὶ ἐρμηνευτές, βέβαια, ἐπέμεναν στὴν ιστοριογραμματικὴ ἐρμηνεία, στὴν «ὑπόθεση» και τὴν «θεωρία», ὅπως ἀκριβῶς ἔκαναν οἱ θύραθεν ἐρμηνευτές, ἀκολουθώντας τὴν ἀρχὴ «Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν». Ἐνδιαφέρονταν ὅμως και για τὴν τυπολογικὴ ἐρμηνεία, ἡ ὁποία τοὺς ἔφερνε κοντὰ στοὺς ὀπαδούς τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου.

Ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι στὰ δύο μεγάλα κέντρα, τὴν Ἀλεξάνδρεια και τὴν Ἀντιόχεια, ἐμφανίζονται ἀντίστοιχα ἰσχυρές ἡ ἀλληγορικὴ και ἡ ιστοριογραμματικὴ ἐρμηνεία, οἱ ἐρευνητές προχώρησαν σὲ ἀπόλυτη γενίκευση, σχηματοποίηση και παρασιωπητικὴ ἀπλούστευ-

ση. Στην πραγματικότητα δηλαδή, όχι μόνο οί αντιπρόσωποι τῶν δύο κέντρων χρησιμοποιοῦν στοιχεῖα τῶν ἀντίθετων ἐρμηνευτικῶν μεθόδων, ἀλλά καί στά δύο κέντρα ἐργάστηκαν ἐρμηνευτές θεολόγοι καί μάλιστα μεγάλοι πού δέν ἀνήκουν κυριολεκτικά στίς δύο σχολές. Ἔτσι π.χ. ὁ Μ. Ἀθανάσιος (+ 373), στήν Ἀλεξάνδρεια, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὀπαδός τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, μολονότι ἐνίοτε τήν χρησιμοποιεῖ. Ὁ Χρυσόστομος καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου (+ 466) στήν Ἀντιόχεια δέν ἐφαρμόζουν αὐστηρά τήν ἱστοριογραφηματική ἐρμηνεία οὔτε ἀρκοῦνται σ' αὐτήν.

Διαπίστωση πρώτη. Στόν χῶρο ἀναπτύξεως τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ἱστοριογραφηματικῆς μεθόδου, αὐτοί πού ἀναδείχτηκαν σπουδαῖοι θεολόγοι ἦταν παραδοσιακοί καί δέν ἐφάρμοζαν αὐστηρά τήν μία ἢ τήν ἄλλη μέθοδο· ἡ θεολογία τους δέν ἦταν ἀποτέλεσμα μιᾶς τῶν ἐρμηνευτικῶν τούτων μεθόδων. Συνειδητά καί ρητά π.χ. ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Χρυσόστομος ἀπέφευγαν τίς ἀκρότητες, τήν «ἀμετρίαν» τῶν μεθόδων. Ἐκεῖνοι πού καί στά δύο κέντρα διαμόρφωσαν κι ἐφάρμοζαν αὐστηρά τίς μεθόδους ἦταν λιγότερο παραδοσιακοί, παρουσίασαν δογματικές παρεκκλίσεις καί περιέπεσαν σέ κακοδοξίες ἢ προετοίμασαν κακοδοξίες (Ὡριγένης, Διόδωρος Ταρσοῦ, Θεόδωρος Μοψουεστίας)

Διαπίστωση δευτέρα. Μέ τήν βοήθεια τῆς ἀλληγορικῆς καί τῆς ἱστοριογραφηματικῆς ἐρμηνείας δέν λύθηκε κανένα κρίσιμο θεολογικό πρόβλημα, ἐνῶ καί οἱ δύο δυσχέραναν τήν λύση τῶν προβλημάτων αὐτῶν. Εἶχε γίνει συνείδηση ὅτι μέ τίς μεθόδους αὐτές δέν ἦταν δυνατό νά προχωρήσει τό καθαυτό ἔργο τῆς θεολογίας, ἡ τριαδολογία, ἡ χριστολογία, ἡ πνευματολογία κ.λπ. Οἱ καθαρῶν οἱ ἐκπρόσωποι τῶν μεθόδων εἶχαν κυρίως πρακτικο-ἠθικολογικά ἐνδιαφέροντα, γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν ὁποίων ἀρκοῦσαν οἱ ἐρμηνευτικές μέθοδοι, ὅταν δέν περνοῦσαν κάποια ὄρια.

Διαπίστωση τρίτη. Στόν χῶρο τῆς θεολογίας καί τῆς ἐρμηνείας κατά τόν Δ' αἰ. ἡ ἀλληγορικῆ καί ἱστοριογραφηματικῆ μέθοδος δέν ἀποτελοῦν κυρίαρχο στοιχεῖο, ἐφόσον οἱ μεγάλοι θεολόγοι-ἐρμηνευτές, ἀπό τόν Ἀθανάσιο καί τούς Καππαδόκες μέχρι τούς Ἀμβρόσιο καί Χρυσόστομο, δέν εἶναι αὐστηροί τηρητές μιᾶς τῶν μεθόδων αὐτῶν. Πῶς ἐρμήνευαν ὅμως καί τί ἐκπροσωποῦν οἱ μεγάλοι αὐτοί θεολόγοι ἐρμηνευτές; Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι, διαπιστώνοντας τήν ἐρμηνευτική τακτική τῶν μεγάλων θεολόγων τοῦ Δ' αἰ., γνωρίζουμε καί τήν κυρίαρχη ἐρμηνευτική τακτική στήν διάρκεια τοῦ καθοριστικοῦ τούτου αἰῶνα.

Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀλεξανδρινῆς καί τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς εἶχαν αὐτονομία καί μέλημα κύριο τήν παιδαγωγία καί τήν ἠθική οἰκοδομή τῶν πιστῶν. Ἀντίθετα, οἱ μεγάλοι θεολόγοι, πού ἀναφέραμε, ἐρ-

μήνευαν, κυρίως, θεολογώντας για τὰ κρίσιμα δογματικά θέματα τῆς ἐποχῆς. Ἡ πρώτιστη ἀνάγκη γιὰ ἐρμηνεία ἦταν ἡ θεολογία καί γι' αὐτό χαρακτηρίζουμε τό ἔργο τους ἐρμηνευτική θεολογία. Ἡ θεολογία τους ἦταν ἀδιανόητη χωρίς τήν Γραφή καί τήν ἐρμηνεία της. Ἀλλά καί ἡ ἐρμηνεία τους χωρίς τήν θεολογική εἴσοδο στό μή ρητά δηλούμενο ἀπό τό βιβλικό γράμμα «ἀπόθετον κάλλος» τῆς ἀλήθειας, χωρίς τήν κατάδυση στά «ἄδυτα» τῆς Γραφῆς, χωρίς τήν κατάληψη τοῦ «κεκρυμμένου βάθους» τῶν χωρίων (ὅπως ὑποστήριζαν οἱ Ἄθανάσιος, Γρηγόριος Θεολόγος, Βασίλειος καί Χρυσόστομος), γνώριζαν ὅτι δέν θά εἶχε ἀποτέλεσμα. Δέν θά συνιστοῦσε ἀπάντηση γνήσια καί πειστική στά προβλήματα π.χ. τῆς Τριαδολογίας καί τῆς Χριστολογίας. Ἡ προσπάθεια αὐτή (εἰσόδου, καταδύσεως καί καταλήψεως τῆς ἀλήθειας κάτω ἀπό τό βιβλικό γράμμα) προϋπέθετε συγχρόνως ἄριστη ἱστοριογραμματική γνώση τοῦ κειμένου καί φωτισμό τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐφόσον ἐπρόκειτο γιὰ σημεῖο τῆς ἀλήθειας μή ρητά διατυπωμένο. Καί βέβαια, μιλάμε γιὰ τήν κυρίως θεολογία, γιὰ τήν θεολογία δηλαδή τήν ὁποία ἄσκησαν οἱ Πατέρες καί Διδάσκαλοι καί μέ τήν ὁποία τελικά ἔδωσαν λύση στά δογματικά προβλήματα. Δέν πρόκειται γιὰ τήν ἐπαναληπτική θεολογία τῶν ὁποίωνδήποτε ἀπλῶς οἰκοδομητικῶν Ὁμιλιῶν, τῶν ἀπλῶν ἀσκητικῶν κειμένων ἢ τῶν ἐρμηνευτικῶν ἔργων, πού ἔχουν ἀπαιτήσεις μόνο οἰκοδομῆς τῶν πιστῶν. Ὅσα στήν συνάφεια τούτη διατυπώνουμε ἀναφέρονται στό ἀποφασιστικό γιὰ τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας θεολογικό ἔργο τῶν Πατέρων. Ὁ Μ. Βασίλειος, ὅταν τόν κατηγόρησαν γιὰ καινοτομία στήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ἔθεσε τήν χρυσή βάση: Δέν ἐπιτρέπεται, μέ τήν ἐρμηνεία ἢ τήν θεολογία, νά εἰσαγάγει κανεῖς κάτι νέο στήν Παράδοση, παρεκτός ἂν αὐτό εἶναι ἀποτέλεσμα «προκοπῆς» στήν γνώση τῆς ἀλήθειας, ἂν εἶναι κάποια «αὔξεις» τῶν ἤδη διατυπωμένων, ἂν εἶναι «συμπλήρωσις τοῦ λείποντος», ἂν συνιστᾷ «προσθήκην γνώσεων» στήν διατυπωμένη ἀλήθεια, τήν ὁποία ἀλήθεια καθεαυτήν οὔτε αὐξάνει οὔτε βελτιώνει· ὅ,τι στήν θεολογία περισσότερο λέγει ὁ Βασίλειος, βεβαιώνει ὁ ἴδιος, ἀποτελεῖ «αὔξισιν» κατά τό μέτρο τῆς «προκοπῆς» του στήν γνώση τῆς ἀλήθειας καί ὄχι «μεταβολήν» τῆς Παραδόσεως (Ἐπιστολή 223, 3 καί 5).

Ἡ διαδικασία αὐτή ἀποτελεῖ τήν κυρίαρχη τακτική τῶν μεγάλων θεολόγων, οἱ ὁποῖοι οὐδέποτε στίς θεολογικές-δογματικές τους προσπάθειες χρησιμοποιοῦν ἀλληγορική μέθοδο, ἐνῶ προσάγουν κι ἐρμηνεύουν χιλιάδες βιβλικά χωρία. Ὁ Βασίλειος π.χ., πού καί ρητά καταδικάζει τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία, τήν χρησιμοποιοῖ συνετά, ὅταν ὑπομνηματίζει τούς Ψαλμούς γιὰ οἰκοδομητικούς σκοπούς. Καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πού γνωρίζει τήν ἐπικινδυνότητα τῆς ἀλληγο-

ρικῆς καί τήν ἀνεπάρκεια τῆς ιστορικογραμματικῆς μεθόδου, ἀσκεῖ ἀναγωγική ἐρμηνεία. Ἐπιδιώκει δηλαδή γιά οἰκοδομητικούς σκοπούς τήν ἀναγωγή ἀπό τά δεδομένα τῆς Γραφῆς στήν παράσταση πνευματικῶν καταστάσεων. Ἔτσι, τό ἐρωτικό πάθος τοῦ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων τό χρησιμοποιοῦν μόνο ὡς ἀφορμή καί παράδειγμα (ὄχι ὡς ἀντιστοιχία) γιά νά παραστήσει τήν ἀγάπη πρός τόν Χριστό.

Στούς μεγάλους Πατέρες καί Διδασκάλους, ἐπομένως, τό κύριο ἐρμηνευτικό ἔργο ἐπιτελεῖται χάριν τῆς θεολογίας καί γι' αὐτό εἶναι προφανεῖς: ἡ ἀπουσία τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ἡ ἄριστη γνώση τῶν ιστορικογραμματικῶν καί κοινωνικῶν δεδομένων, ἡ προσωπική κάθαρση μέ προσευχή καί ἄσκηση καί ὁ φωτισμός τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

η. Τά μεγάλα θεολογικά κέντρα

Τά μεγάλα θεολογικά κέντρα, στά ὁποῖα κατά τόν Δ' αἰ. καλλιιεργήθηκε γενικά ἡ ἐκκλησιαστική γραμματεία καί δημιουργήθηκε εἰδικά ἡ καίρια θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, βρίσκονται στήν Ἀνατολή. Ἐδῶ θ' ἀναφέρουμε μόνο τά ἐπιφανή κέντρα καί τούς ὀνομαστότερους ἐκπροσώπους τους. Γύρω ἀπό τά κέντρα αὐτά, σέ μικρότερες πόλεις, ἀναπτύχθηκε σπουδαία ἐκκλησιαστική γραμματεία, πού συνήθως εἶχε παντοειδή σχέση μέ τό κέντρο, μέ τήν πρωτεύουσα. Ἔτσι π.χ. στήν Λαοδίκεια ἢ στήν Ἐμεσα τῆς Συρίας ἔχουμε θεολόγους καί θεολογία, πού σχετίζονταν μέ τήν πρωτεύουσα Ἀντιόχεια.

Ἡ Ἀλεξάνδρεια, μέ τήν θεολογία τῶν Μ. Ἀθανασίου, Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ καί Εὐαγρίου Ποντικοῦ, ἔγινε τό ἀρχικό λίκνο τῆς ἀντιαιρετικῆς-ἀντιαρειανικῆς θεολογίας, τῆς ἐρμηνευτικῆς καί τῆς νηπτικῆς ἀσκητικῆς γραμματείας.

Ἡ Ἀντιόχεια, μέ τόν βιβλικιστή Λουκιανό, τόν Εὐστάθιο Ἀντιοχείας, τόν Διόδωρο Ταρσοῦ, τόν Ἰωάννη Χρυσόστομο κ.ἄ., συνεισέφερε πολλά στήν διαμόρφωση τοῦ θεολογικοῦ προσώπου τοῦ Δ' αἰ.

Στήν Καισάρεια Παλαιστίνης καί τά Ἱεροσόλυμα, μέ τούς Εὐσέβιο Καισαρείας καί τόν Κύριλλο Ἱεροσολύμων, θεμελιώθηκε ἡ ἐκκλησιαστική χρονογραφία (ιστοριογραφία) καί διαμορφώθηκε ἡ δομή τῆς κατηχήσεως.

Ἡ Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, ὡς κέντρο εὐρύτερου χώρου, μέ τούς φωτεινοὺς ἀστέρες Μ. Βασίλειο, Γρηγόριο Θεολόγο, Γρηγόριο Νύσσης κ.ἄ., στερέωσε τό ἔργο τοῦ Ἀθανασίου καί θεμελίωσε τήν ὄλη θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, ὀλοκληρώνοντας τήν Τριαδολογία καί τήν Πνευματολογία.

Ἡ Σαλαμίνα τῆς Κύπρου, μέ τόν ἐπίσκοπό της Ἐπιφάνιο, ἔδωσε τό εὐρύτερο ἀντιρρητικό ἔργο τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας.

Ἡ Ἑδεσσα καὶ ἡ Νίσιβη στήν Μεσοποταμία, μέ τόν Ἀφραάτη, τόν Ἐφραΐμ καί τόν Κυριλλωνᾶ, δημιούργησαν βάση στερεή γιά τήν ὀρθόδοξη συρόφωνη ἐκκλησιαστική γραμματεία καί μάλιστα φιλοτέχνησαν, κυρίως μέ τόν Ἐφραΐμ, τό ἐξοχότερο ἕως τότε ποιητικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ Δύση, ἀσθμαίνουσα παρακολουθεῖ τίς φοβερές κρίσεις τῆς Ἀνατολῆς καί ὅσο μπορεῖ, μέ ρυθμό ἄργό, ἀποδέχεται τήν θεολογία της. Δημιουργοῦνται ὁμως κι ἐκεῖ οἱ πρῶτες ἐστίες, ὅπου μέ τά φῶτα τῆς Ἀνατολῆς γεννιέται σιγά σιγά σοβαρό θεολογικό ἔργο, ὁ χαρακτήρας τοῦ ὁποίου ἐπηρεάζεται ἄμεσα καί ἀπό τό γεγονός ὅτι σταδιακά γλώσσα τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας γίνεται ἀποκλειστικά ἢ λατινική. Καί μολονότι ὁ Ρώμης Λιβέριος (352-366) γράφει ἑλληνιστί στούς ἀνατολικούς, ἡ λατινική γλώσσα κυριαρχεῖ στήν θεολογία, τήν ποίηση, τήν ὕμνολογία καί στά λειτουργικά τυπικά (στήν ἐποχή τοῦ Δαμάσου ἢ λειτουργική γλώσσα ἦταν, φαίνεται, μόνο λατινική). Τό ἐνθαρρυντικό αὐτό φαινόμενο δημιουργεῖ καί τίς πρῶτες ἀντιθέσεις Ἀνατολῆς καί Δύσεως, πού ὀφείλονταν στήν διαφορετική ὁρολογία τους.

Ἡ βορειοαφρικανική Ἐκκλησία διατηρεῖ ἀκόμα ἔναντι τῆς εὐρωπαϊκῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας τά πρωτεῖα μέχρι τήν ἐμφάνιση τοῦ Ἰλαρίου. Τέκνα της εἶναι οἱ Agnobijs de Sicca, Λακτάντιος, Τυκόνιος καί Ὀπτάτος Μιλέβης.

Τό Μιλάνο ἀναδείχτηκε ἀπό τόν ἐπίσκοπό του Ἀμβρόσιο τό σπουδαιότερο θεολογικό κέντρο τῆς Ἰταλίας καί τῆς Δύσεως ὁλόκληρης.

Ἡ Ρώμη ἀρχίζει νά προσφέρει στήν ἐκκλησ. γραμματεία μόλις ἀπό τόν Δάμασο, ἀφοῦ ὁ Marius Victorinus, πού ἔδρασε λίγα χρόνια ἐκεῖ, ἦταν βορειοαφρικανός. Σέ μικρότερα κέντρα ἀναδείχτηκαν γιά λίγο οἱ πόλεις τῆς Ἰταλίας Vercelli καί Βερόνα, μέ τούς Εὐσέβιο καί Ζήνωνα ἀντίστοιχα.

Στήν Γαλλία κέντρο ἔγινε κυρίως ἡ Poitiers, μέ τόν Ἰλάριο (+367), πού ἦταν καί ὁ σημαντικότερος θεολόγος τῆς Δύσεως μέχρι τόν Ἀμβρόσιο.

Στήν Ἰσπανία καί τήν Πορτογαλία ἡ Λισσαβώνα μέ τόν Ποτάμιο, ἡ Βαρκελώνη μέ τόν Πακιανό καί ἡ Ἐλβίρα μέ τόν Γρηγόριο κίνησαν τό ἐνδιαφέρον τῶν δυτικῶν γιά τά καθαυτό θεολογικά προβλήματα.

θ. Οἱ συγγραφεῖς κατά γεωγραφικές περιοχές

Γιά νά ἔχει ὁ ἀναγνώστης εἰκόνα τῆς ὄλης κινήσεως τοῦ θεολογικοῦ δυναμικοῦ τῆς Ἐκκλησίας κατά τόν Δ' αἰ., παραθέτουμε πίνα-

κες συγγραφέων κατά περιοχές γεωγραφικές. Ἡ κατάταξη συγγραφέων στήν μία ἢ τήν ἄλλη περιοχή συχνά εἶναι συμβατική, διότι μερικοί ἀπό αὐτούς ἄλλοῦ γεννήθηκαν ἢ διαμορφώθηκαν θεολογικά καί ἄλλοῦ ἔδρασαν.

Ἀλεξάνδρεια. Αἴγυπτος

Ἡσύχιος Ἀλεξανδρέας (περί τό 300)
 Φιλέας Θμούεως (+ 307)
 Πιέριος Ἀλεξανδρέας (περί τό 309)
 Πέτρος Α΄ Ἀλεξανδρείας (300-311)
 Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας (313-328)
 Ἄρειος (+ 335)
 Παχώμιος (+ 346)
 Ἀντώνιος ὁ Μέγας (+ 356)
 Σεραπίων Θμούεως (+ μετά 362)
 Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+ 368)
 Καρούρ μοναχός
 Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας (+ 373)
 Λούκιος (378)
 Πέτρος Β΄ Ἀλεξανδρείας (+ 381)
 Ἄμμων Ἀντινόης (+ μετά τό 380)
 Τιμόθεος Ἀλεξανδρείας (+ 385)
 Ὠρσίσιος (+ 386)
 Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος (+ 390)
 Μακάριος ὁ Ἀλεξανδρέας (+ 394)
 Δίδυμος ὁ Τυφλός (+ 398)
 Εὐάγριος Ποντικός (+ 399)

Μικρασία-Πόντος-Θράκη-Κωνσταντινούπολη

Μεθόδιος Ὀλύμπου (+ 311/312)
 Ἀστέριος ὁ Σοφιστής (+ 341/342)
 Εὐσέβιος Νικομηδείας (+ 342)
 Θεόγνις Νικαίας (+ 342)
 Θεόδωρος Ἡρακλείας(Θράκης)(+ 355)
 Βασίλειος Ἀγκύρας (+ 364)
 Μάρκελλος Ἀγκύρας (+ 374)
 Βασίλειος Καισαρείας (+ 379)
 Γρηγόριος Θεολόγος (+ 390)
 Γρηγόριος Νύσσης (+ 394)
 Εὐνόμιος Κυζίκου (+ 392/400)
 Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου (+ 394/400)

Ἀντιόχεια, Συρία-Παλαιστίνη-Μικρή Ἀρμενία

Πάμφιλος (+ 309)
 Λουκιανός (+ 312)
 Ἀθανάσιος Ἀναζαρβοῦ (περίπου 320/330)
 Παυλῖνος Τύρου (+ 331)
 Εὐστάθιος Ἀντιοχείας (+ 331/7)
 Εὐσέβιος Καισαρείας Παλαιστίνης (- 339)
 Ἡγεμόνιος (325/348)
 Εὐσέβιος Ἐμέσης (+ περίπου 359)
 Γεώργιος Λαοδικείας (+ 361)
 Τίτος Βόστρων (+ μετά 364)
 Ἀκάκιος Καισαρείας Παλαιστίνης (+ 365/6)
 Ἀέτιος ὁ Σοφιστής (+ 366)
 Εὐδόξιος Κωνσταντινουπόλεως (+ 370)
 Εὐγένιος Διάκονος
 Εὐστάθιος Σεβαστείας (+ 378/9)
 «Μακαριανικά ἔργα» (περί τό 380)
 Ἰουλιανός ὁ Νεοαρειανός
 Μελέτιος Ἀντιοχείας (+ 381)
 Κύριλλος Ἱεροσολύμων (+ 387)
 Ἀπολινάριος Λαοδικείας (+ 390)
 Ἀπολιναριστές: Τιμόθεος-Βιτάλιος-Ἰόβιος-Πολέμων-Εὐνόμιος-Ἰουλιανός
 Διόδωρος Ταρσοῦ (+ 392)
 Εὐάγριος (Ἀντιοχείας) (+ 395)
 Γελάσιος Καισαρείας Παλαιστίνης (+ 396/400)
 Μαρκιανός μοναχός (τέλος Δ' αἰ.)
 Νεμέσιος Ἐμέσης (+ 400 περίπου)
 Σωφρόνιος (+ τέλος Δ' αἰ.)
 Φαῦστος ὁ Βυζάντιος (τέλος Δ' αἰ.)
 Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου (+ 402)

Μεσοποταμία (συρόφωνοι)

Ἀφραάτης (+ λίγο μετά τό 345)
 Aithallah (345/6)
 Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+ 373)
 Κυριλλωνᾶς (+ 396/400)

Βόρεια Ἀφρική

Ἀρνόβιος de Sicca (+ 320;)
 Λακτάντιος (+ 325)
 Δονάτος (+ 355)
 Τυκόνιος (+ λίγο μετά τό 392)
 Ὀπτάτος Μιλέβης (+ 392/400)

Ίταλία-Νήσοι

Firminus Maternus (περίπου 350)
 Ίούλιος Ρώμης (337-352)
 Proba (περίπου 360)
 Marius Victorinus (+ λίγο μετά τό 363)
 Λιβέριος Ρώμης (352-366)
 Ευσέβιος Vercelli (+ 370)
 Lucifer Cagliari (+ 370/1)
 Ζήνων Βερόνας (+ 372 περίπου)
 Φαυστίνος Λουκιφериανός (380/5)
 Δάμασος Ρώμης (366-384)
 Φιλάστριος Βρεσκίας (+ 390/1)
 Ίμβρόσιος Μιλάνου (+ 397)
 Σιρίκιος Ρώμης (384-399)
 Endelechius (+ μέχρι 400)

Γαλλία

Reticius (316/324)
 Ίλάριος Poitiers (+ 367)
 Egeria (Αίθερία) (384)
 Phoebadius Agen (+ λίγο μετά τό 392)
 Αύσόνιος (+ 394;)

Ίλλυρία-Παννονία-Δακία

Βικτωρίνος Πεταβίου (+ 304)
 Γερμίνιος Σιρμίου
 Ούρσάκιος Singidunum
 Ουάλης Μουρσών
 Ulfila Γόθων (+ 384)
 Αύξέντιος Δοροστόλου (+ μετά τό 384)
 Παλλάδιος Ratiaria (+ μετά τό 381)

Ίσπανία-Πορτογαλία

Ώσιος Κορδούης (+ 357/8)
 Ποτάμιος Λισαβώνας (+ 360 περίπου)
 Πρισκιλλιανός (+ 385)
 Πακιανός Βαρκελώνας (+ 380/392)
 Γρηγόριος Ήλβίρας (τέλος Δ' αϊ.)

ι. Εΐδη τής έκκλησιαστικής γραμματείας

Στήν διάρκεια του Δ' αϊ. καλλιεργήθηκαν (κι ένίοτε θεμελιώθηκαν) τά κυριότερα εΐδη τής έκκλησιαστικής γραμματείας. Χαρακτη-

ριστικά παραθέτουμε τά αντιπροσωπευτικότερα είδη καί τούς εκπροσώπους τους:

Κριτικά-Βιβλικά. Οί προσπάθειες τοῦ Ὠριγένη στόν Γ' αἰ. γιά τήν φιλολογική κριτική καί τήν ἔκδοση τοῦ κειμένου τῆς ΠΔ βρῆκε ἱκανούς μιμητές, γιά ὅλη τήν Γραφή τώρα, στόν Δ' αἰ. Στίς ἀρχές τοῦ αἰ., λοιπόν, ἐργάστηκαν γιά τήν κριτική ἔκδοση τῆς Γραφῆς ὁ ἄλεξανδρινός Ἡσύχιος (300 περίπου), ὁ Πάμφιλος (+ 309) στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης καί ὁ Λουκιανός (+ 312) στήν Ἀντιόχεια. Ἀργότερα βιβλικοί-κριτικοί ἐρευνητές ἀναδείχτηκαν ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+ 339), ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ (+ 392), ὁ πρῶτος καινοδιαθηκολόγος Εὐθάλιος (β' ἡμισυ Δ' αἰ.) καί ἄλλοι πολλοί, μεταξὺ τῶν ὁποίων οἱ μεγάλοι ἐρμηνευτές-ὑπομνηματιστές τῆς Γραφῆς, πού στά ἐρμηνευτικά τους ἔργα περιλαμβάνουν πλῆθος φιλολογικῶν κριτικῶν παρατηρήσεων γιά τό κείμενο.

Πολεμική - ἀντιρρητική - ἀντιαιρετική θεολογία. Τό σημαντικότερο μέρος τῆς πατερικῆς θεολογίας συνδέεται μέ τήν πολεμική κατά τῶν κακοδοξιῶν. Στό ἔργο αὐτό ὑποχρεώθηκαν οἱ θεολόγοι Πατέρες, προκειμένου νά προφυλάξουν τούς πιστούς ἀπό τίς ἐκάστοτε ἐμφανιζόμενες κακοδοξίες, οἱ ὁποῖες ἔθεταν σέ κίνδυνο τήν ὀρθή πίστη καί ἄρα τήν σωτηρία τῶν πιστῶν. Ἡ πολεμικότητα καί ἡ ἀντιρρητικότητα τῶν συγγραφεῶν ἔχουν στό βάθος χαρακτήρα θετικό, διότι ἡ ἀναίρεση μιᾶς κακοδοξίας γίνεται μόνο στόν βαθμό πού καταδεικνύεται-φανερώνεται ἡ ἀλήθεια. Ἡ εὐρεση καί παρουσίαση τῆς ἀλήθειας ἀποτελεῖ τόν μόνο πειστικό τρόπο ἀναιρέσεως τῆς κακοδοξίας. Ἡ πλειονότητα τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφεῶν ἔγραψαν γενικῶς κατά τῶν αἵρέσεων, ἀλλά ἐκεῖνοι πού πέτυχαν ἀποτελεσματικά καί πρῶτοι ἀναίρεση τῶν αἵρέσεων ὑπῆρξαν οἱ μεγάλοι Πατέρες καί Διδάσκαλοι, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί οἱ Καππαδόκες. Μετά τούς μεγάλους αὐτούς θεολόγους Πατέρες ἀκολουθοῦσε πλῆθος ἑλασσόνων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφεῶν, οἱ ὁποῖοι φρόντιζαν νά ἐκλαϊκεύουν, νά διαδίδουν καί κάποτε νά κωδικοποιοῦν (ὅπως π.χ. ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας) ὅσα σπουδαῖα ἔγραψαν οἱ μεγάλοι Πατέρες μόλις ἐμφανίστηκαν οἱ κακοδοξίες.

Ὀμιλητικά. Διασώθηκε μέγας ἀριθμός Ὀμιλιῶν, κειμένων δηλαδή πού ἐκφωνήθηκαν ὡς κηρύγματα ἢ πού γράφηκαν ὡς κηρύγματα. Γενικά ὁ σκοπός τους ἦταν πρακτικός καί οἰκοδομητικός, ἀλλά τό περιεχόμενό τους εἶναι ἐξαιρετικά ποικίλο: δογματικοθεολογικό, ἀντιρρητικό, κατηχητικό, ἐγκωμιαστικό, προτρεπτικό, ἐξηγητικό, νηπτικό. Ὀμιλίες ἔγραψαν οἱ περισσότεροι τῶν ἐκκλησιολογικῶν συγγραφεῶν. Ὅλα π.χ. τά μή ποιητικά κι ἐπιστολικά κείμενα τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου εἶναι Ὀμιλίες-Λόγοι.

Ἐξηγητικά. Ὁ καθοριστικός γιά τήν Ἐκκλησία χαρακτή-

ρας τῆς Γραφῆς καί ἡ ἀνάγκη τῆς κατανοήσεώς της ἔγιναν ἀφορμή νά συνταχτοῦν πολλά ἔργα ἐξηγητικά μέ τήν μορφή ὁμιλιῶν, διατριβῶν, σχολίων καί ὀργανωμένων ὑπομνημάτων σ' ἓνα ἢ περισσότερα κείμενα τῆς Π καί τῆς ΚΔ. Τέτοια ἔργα συνέταξαν π.χ. ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Ἰλάριος Poitiers, ὁ Μ. Βασίλειος, ὁ Ἰουλιανός, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ὁ Δίδυμος Τυφλός καί ἄλλοι πολλοί. Ὅλοι μάλιστα οἱ ἐρμηνευτές τοῦ Δ' αἰ. ἐπωφελήθηκαν σέ μεγάλο ἢ μικρό βαθμό ἀπό τό πλουσιότατο καί πρωτοποριακό ἐρμηνευτικό ἔργο τοῦ Ὀριγένη (+ 253/4), ἐνῶ ἐκλεκτικά ἐφάρμοζαν καί τίς γενικῶς κρατοῦσες ἐρμηνευτικές καί φιλοσοφικές μεθόδους. Γιά τό εἶδος τῆς ἐρμηνευτικῆς (ἀλληγορικῆς, ιστοριογραμματικῆς κ.λπ.) ἀναφέραμε ἤδη σέ προηγούμενη παράγραφο.

Ἀσκητικὰ-νηπτικὰ. Στόν Δ' αἰ. θεμελιώθηκε ἡ ἀσκητικο-νηπτική θεολογία καί γραμματεία σέ ὅλες τίς μορφές της. Πρόκειται γιά κείμενα πού καθοδηγοῦν στόν πνευματικό γενικά καί τόν ἀσκητικό εἰδικά ἀγῶνα τῶν πιστῶν καί τῶν μοναχῶν, ἢ γιά κείμενα πού περιγράφουν τήν ζωή τῶν μοναχῶν. Στό πλαίσιο τῶν κειμένων αὐτῶν, ὅταν οἱ συντάκτες εἶναι χαρισματοῦχοι καί θεολόγοι, διηγοῦνται ἢ ἀναλύουν θεολογικά τίς θεοπτικές ἐμπειρίες ἐξαιρετικά ἐνάρετων ἀνδρῶν τῆς Ἐκκλησίας καί δῆ τῶν ἀσκητῶν. Οἱ σημαντικότεροι συντάκτες τέτοιων κειμένων εἶναι οἱ: Παχώμιος (+ 346), Μ. Ἀντώνιος (+ 356), Θεόδωρος Ταβεννησιώτης (+ 368), Μ. Ἀθανάσιος (+ 373), Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+ 373), Μάρκελλος Ἀγκύρας (+ 374;), Μ. Βασίλειος (+ 379), συντάκτης τῶν «Μακαριανικῶν» ἔργων (περίπου 380), Γρηγόριος Νύσσης (+ 394) καί Εὐάγριος (+ 399).

Κεφάλαια-ἀποφθέγματα. Τά κεφάλαια εἶναι γραμματειακό εἶδος, πού ἐγκαινιάστηκε τόν Δ' αἰ. μέ τόν Εὐάγριο Ποντικό (+ 399), ἀλλά πού δέν ἦταν ἄγνωστο στόν ἰουδαϊκό χῶρο. Ἐκτίθενται οἱ σκέψεις κεφαλαιωδῶς, δηλαδή συνοπτικά-ἐπιγραμματικά, μέ κείμενο λίγων ἀράδων. Συρραπτόμενα τά κεφάλαια ἀποτελοῦν ἐνότητες 50, 100, 150, κ.λπ. κεφαλαίων. Τά ἀποφθέγματα, πού ἐγκαινιάστηκαν ἐπίσης στίς αἰγυπτιακές ἐρήμους, εἶναι λόγοι ὁσίων ἀσκητῶν ἢ διηγήσεις περί αὐτῶν. Ἐκδόθηκαν σέ ὀργανωμένες ἐνότητες τόν Ε' αἰῶνα.

Ἐπιστολικά. Ἀκολουθώντας τό παράδειγμα τοῦ ἐθνικοῦ περιβάλλοντός τους, οἱ ἐκκλησ. συγγραφεῖς χρησιμοποίησαν εὐρύτατα τήν ἐπιστολή, ὄχι μόνο γιά τίς διαπροσωπικές σχέσεις, ἀλλά καί ὡς μέσο ἀναπτύξεως τῆς θεολογίας τους. Ἔχουμε πλῆθος βραχέων ἢ μακρῶν ἐπιστολιμαίων διατριβῶν, ἀλλά καί ἐγκυκλίων συνοδικῶν γραμμάτων. Σπουδαῖα ἐπιστολικά κείμενα ἔγραψαν ὅλοι σχεδόν οἱ ἐκκλησ. συγγραφεῖς.

Ποιητικά. Ἡ ποίηση στόν Δ' αἰῶνα καλλιεργήθηκε ἀπό συγ-

γραφειῖς μέ ἀξιόλογο ποιητικό τάλαντο. Στήν ἑλληνική Ἐνατολή ποιητές ἐπώνυμοι ἐμφανίστηκαν οἱ Μεθόδιος Ὀλύμπου (+311/12), Ἄρειος (+336), Ἀπολινάριος (+390/1) καί Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου (+394/400), καί μάλιστα ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (+390), πού εἶναι καί ὁ σπουδαιότερος. Ἐγραψαν κυρίως βάσει τῶν ἀρχαίων προσωδιακῶν μέτρων. Παράλληλα γραφόταν μέγας ἀριθμός ὁμιλιῶν, πού περιεῖχαν λίγα ἢ πολλά ρυθμικά τμήματα, τῶν ὁποίων ὁ ρυθμός στηριζόταν ὄχι στήν ἤδη λησμονημένη προσωδία, ἀλλά σέ νέα στοιχεῖα, ὅπως ὁ τόνος, τό ὁμοιοτέλευτο κ.λπ. Δυστυχῶς ἀπό τήν ἐποχή αὐτή διασώθηκαν ἐλάχιστα δείγματα ἐκκλησιαστικῶν ὕμνων, οἱ ὁποῖοι ὁμως ἐκτιμῶνται ὡς πρόδρομοι τοῦ Κοντακίου. Στόν συρόφωνο χῶρο τήν ποίηση ἀνύψωσε σέ περιωπή ὁ πράγματι ταλαντοῦχος Ἐφραίμ ὁ Σύρος (+373), ὁ μεγαλύτερος ποιητής τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τόν Μελωδό Ρωμανό (ΣΤ΄ αἰ.), καί ἄλλοι ἐλάσσονες, ὅπως ὁ Κυριλλωνᾶς (+396/400). Στήν Δύση ἔχουμε πολύ μεγαλύτερο ἀριθμό ὀργανωμένων ποιητικῶν συνθέσεων, πού ἄρχισαν νά ἐμφανίζονται ἀπό τίς ἀρχές τοῦ αἵωνα. Οἱ μέτριοι ποιητές τους μιμήθηκαν μετρικά τούς κλασικούς λατίνους ποιητές, ἀλλά χρησιμοποίησαν μ' ἐπιτυχία καί λαϊκά γλωσσικά στοιχεῖα. Ἐκτός ἀπό τούς Juvenius, Reticus (;), Ἀύσόνιο κι Ἐντελέχιο, ἔχουμε στό πρόσωπο τῆς ρωμαίας Proba τήν πρώτη χριστιανή ποιήτρια, ἐνῶ στό πρόσωπο τοῦ Δαμάσου Ρώμης τόν πρῶτο ἀξιόλογο ἐπιγραμματοποιό. Μέ τούς Ἰλάριο (+367) καί Ἀμβρόσιο (+397) ἀρχίζει ἡ ἐπώνυμη λατινική χριστιανική ποίηση.

Λειτουργικά. Καί τά θεμελιώδη λειτουργικά κείμενα τῆς Ἐκκλησίας διαμορφώθηκαν κατά μέγα μέρος τόν Δ΄ αἰ. Στά μέσα τοῦ αἵωνα τοποθετεῖται ἡ *Λειτουργία* τοῦ Μάρκου καί λίγο ἀργότερα τό *Εὐχολόγιο* τοῦ Σεραπίωνα. Ἀπό τήν ἑβδομη δεκαετία καί μετὰ τοποθετοῦνται καί οἱ *Λειτουργίες* τοῦ Βασιλείου, τῶν *Διαταγῶν* τῶν Ἀποστόλων καί τοῦ Χρυσοστόμου. Βέβαια, τά καθαυτό λειτουργικά κείμενα δέν ἔχουν ἐπώνυμους συντάκτες, εἶναι ἀποτέλεσμα διεργασίας μακρᾶς, πού ἄρχισε ἤδη ἀπό τόν Α΄ αἰ. Τά ὀνόματα πού συνδέονται μέ αὐτά ἔχουν ἀπλῶς κάποια συμβολή στήν διαμόρφωσή τους, ἡ ὁποία μάλιστα συμβολή εἶναι συνήθως δυσκαθόριστη.

Κανονιστικά - Συμβολικά. Οἱ Σύνοδοι, γιά τίς ὁποῖες μιλήσαμε, διατύπωσαν χάριν τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας κανόνες, ἀλλά καί *Σύμβολα* πίστεως ἢ βαπτιστήρια, δηλαδή κείμενα τά ὁποῖα συνοπτικά κι ἐπιγραμματικά περιλάμβαναν τά θεμελιώδη καί τά τελείως ἀπαραίτητα στοιχεῖα τῆς πίστεως. Καί τά *Σύμβολα* πίστεως γνώρισαν μακρά πορεία ἀναπτύξεως. Ἄρχισαν ἤδη ἀπό τούς καινοδιαθηκικούς χρόνους καί τά ἴδια πάντοτε αὐξάνονταν, ἀνάλογα μέ τίς προκλήσεις τῶν κακοδόξων, μέχρι πού ὀριστικοποιήθηκαν στίς Οἰκουμενικές Συνόδους Νικαίας (325) καί Κωνσταντινουπόλε-

ως (381). Ἀπό τό 341 μέχρι τό 360 φιλοαρειανικές σύνοδοι διατύπωσαν πολλά σύμβολα, μέ σκοπό τόν παραμερισμό ἢ τήν φαλκίδευση τοῦ Συμβόλου Νικαίας. Παράλληλα κυκλοφοροῦσαν καί ψευδεπίγραφα κείμενα μέ κανονιστικό περιεχόμενο, πού προσγράφονταν στούς Ἀποστόλους, τόν Κλήμη Ρώμης καί τόν Ἰππόλυτο: «Διαταγαί Ἀποστόλων» (περίπου 380), «Ἀποστολικοί Κανόνες» (περί τό 380), «Διατάξεις Ἰππολύτου» (ἀρχές Δ' αἰ.) καί «Αἱ διαταγαί διά Κλήμεντος καί Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἀγ. Ἀποστόλων» (ἀρχές Δ' αἰ.). Τά κείμενα αὐτά ἔλαβαν στόν Δ' αἰ. τήν τελική τους μορφή, ἀλλά εἶναι βαθμιαῖες συναγωγές κανονιστικοῦ ὕλικου, πού ἄρχισαν πολύ ἐνωρίτερα.

Ἀ γ ι ο λ ο γ ι κ ἄ. Ἀγιολογικά κείμενα εἶναι τά γνωστά καί στούς προηγούμενους αἰῶνες *Μαρτύρια* (*Passiones*) ἢ *Πράξεις* μαρτύρων (*Acta* ἢ *Gesta*), δηλαδή περιγραφές τοῦ γεγονότος τοῦ μαρτυρίου ἢ ἀπόδοση τῶν πρακτικῶν τῆς δίκης τοῦ μάρτυρα τῆς πίστεως. Στόν Δ' αἰ. ἐγκαινιάστηκαν δύο ἀκόμα εἶδη ἀγιολογικῶν κειμένων: τά *Συναξάρια*, πού συνιστοῦσαν περιληπτική παράθεση πολλῶν *Μαρτυρίων*, καί οἱ *Βίοι* ἀγίων, πού συνιστοῦσαν ἐκτενή περιγραφή τοῦ ὄσιακου βίου ἐνός ἀγίου. *Συναξάρια* εἶναι τό *Martyrologium* «*Syriacum*», οἱ «*Πράξεις ἐδεσσηνῶν μαρτύρων*» καί ἡ *Depositio Martyrum* γιά τήν ρωμαϊκή Ἐκκλησία. Στούς λίγους *Βίους* τοῦ Δ' αἰ. πρωτεύουσα θέση κατέχει ὁ *Βίος* τοῦ ἀγίου Ἀντωνίου, γραμμένος ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο. Τό κείμενο αὐτό θεμελίωσε κυριολεκτικά τό εἶδος αὐτό τῶν ἀγιολογικῶν κειμένων, τῶν ὁποίων ἔγινε πρότυπο.

Χ ρ ο ν ο γ ρ α φ ι κ ἄ. Τά καθαυτό χρονογραφικά ἔργα δέν εἶναι πολλά οὔτε γιά τήν Ἀνατολική Ἐκκλησία (Εὐσεβίου Καισαρείας, Γελασίου Καισαρείας, Φαύστου τοῦ Βυζαντίου γιά τούς Ἀρμενίους, ἡ ἀνώνυμη *Historia acerphala* γιά τόν Μ. Ἀθανάσιο, σχετικό ὕλικό στά ἔξιτορικά ἔργα τοῦ Ἀθανασίου) οὔτε γιά τήν Δυτική (*Συλλογή* στό ἔργο τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης γιά τούς Δονατιστές, *Chronographus* τοῦ 354, σχετικό ὕλικό στά ἔργα τοῦ Ἰλαρίου, *De cursu temporum*, 397). Εἰδικά ὁμως τά ἔργα τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας (+ 339) καί μάλιστα ἡ *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* του εἶναι τεράστιας ἀξίας γιά τά στοιχεῖα πού σ' αὐτά καταγράφηκαν, διότι ἀπέβησαν πηγὴ ἐμπνεύσεως τῶν μεταγενέστερων χρονικογράφων-ἱστορικῶν.

Ὁ δ ο ι π ο ρ ι κ ἄ. Ἐγκαινιάστηκαν στόν Δ' αἰῶνα καί τά προσφιλή στόν Μεσαίωνα ὁδοιπορικά, δηλαδή περιγραφές προσκυνηματικῶν ταξιδίων στούς ἀγίους τόπους, τά Ἱεροσόλυμα εἰδικά καί ὄλους γενικά τούς τόπους, ὅπου διαδραματίστηκαν καινοδιαθηκικά γεγονότα. Οἱ περιγραφές ἐκτείνονται συχνά καί σέ πόλεις ἢ τόπους, ἀπό τούς ὁποίους διέρχεται ὁ προσκυνητής ἀφηγητής. Τά καθαυτό γνωστά ὁδοιπορικά τοῦ Δ' αἰ. εἶναι μόνο δύο καί γράφηκαν στήν

λατινική: *Itinerarium Burdigalense* (άνωνύμου) και *Peregrinatio ad loca sancta* τῆς Egeria (Αἰθερίας).

Ἄ ν ώ ν υ μ α. Διασώθηκε μικρός ἀριθμός κειμένων, τῶν ὁποίων ἀγνοοῦμε τούς συγγραφεῖς. Ἡ εὐθύνη τῆς ἀνωνυμίας τους ὀφείλεται ἢ στοὺς ἴδιους τούς συγγραφεῖς πού τήν ἐπιδίωξαν ἢ σέ λάθος τοῦ ἀρχικοῦ ἀντιγραφέα, πού κατέγραψε τό κείμενο στόν κώδικα χωρίς ν' ἀναφέρει καί τόν συντάκτη του. Τά ἐλληνιστί παραδιδόμενα ἀνωνύμα ἔργα δέν εἶναι κατά κανόνα μεγάλης ἀξίας. Μερικά ὁμως ἀνωνύμα στήν λατινική, ὅπως π.χ. τά ἐρμηνευτικά «*Ambrosiaster*», *Tractatus in Lucae Evangelium* καί *Opus imperfectum in Matthaeum*, κατέχουν ἐξαιρετική θέση στήν λατινική χριστιανική γραμματεία.

Ἄ π ό κ ρ υ φ α. Δέν ἔλειψαν ἀπό τόν Δ' αἰ. καί λίγοι ἀφελεῖς καί περιθωριακοί συγγραφεῖς, πού συνέτασσαν, κατά τό παράδειγμα παλαιότερων ἀποκρύφων, διάφορα ἀποκαλυπτικοῖστορικά κείμενα, δῆθεν σχετικά μέ καινοδιαθηκικά πρόσωπα ἢ γεγονότα. Τά κυκλοφοροῦσαν συνήθως μέ τό ὄνομα κάποιου καινοδιαθηκικοῦ προσώπου ἢ καί ἀνωνύμα: *Ἀποκάλυψις Παύλου*, *Ἱστορία Ἰωσήφ*, *Ἀβγάρου* καί *Ἰησοῦ ἀλληλογραφία* καί ἄλλα.

Τ Ε Τ Α Ρ Τ Ο Σ Α Ι Ω Ν Α Σ

1. ΗΣΥΧΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ (περί τό 300)

κριτικός-έκδότης τοῦ βιβλικοῦ κειμένου

Σπουδαῖος κριτικός τοῦ κειμένου τῆς Γραφῆς περί τό 300. Δυστυχῶς οὔτε γιά τήν ζωή οὔτε γιά τό ἔργο του ἔχουμε ἀξιόλογες εἰδήσεις. Ὁ Ἱερώνυμος πληροφορεῖ (στήν *Praefatio in Paralipomena*, στήν *Apologia adv. Rufinum* II 27 καί στήν *Praefatio in Evangelia*) ὅτι ὁ Ἡσύχιος ἀναθεώρησε (= νόθευσε) στήν Ἀλεξάνδρεια τό κείμενο τῶν Ο' καί τῆς ΚΔ.

Στήν πραγματικότητα ὁ Ἡσύχιος ἐπιχείρησε κριτική ἔκδοση τῶν Ο' καί τῆς ΚΔ, ἀλλά τό εὖρος καί τό βάθος τῶν ἐπεμβάσεων του εἶναι ἄκρως δυσκαθόριστα. Τό κείμενό του, μάλιστα τῆς ΚΔ, ἐπικράτησε περί τό 400 στήν Ἀλεξάνδρεια καί οἱ εἰδικοί ἐρευνητές ἀναζητοῦν τήν προσφορά του στούς κώδικες Βατικανό, Σιναῖτικό, Ἀλεξανδρινό καί Εὐφραιμικό. Τό *Decretum Gelasianum*, ἐπηρεασμένο ἴσως ἀπό τόν Ἱερώνυμο, χαρακτηρίζει τό ἡσυχιανό κείμενο ἀπόκρυφο.

Ὁ αἰγύπτιος ἐπίσκοπος Ἡσύχιος, πού μαρτύρησε μέ τόν Φιλέα (+ 307) κ.ἄ. (Εὐσεβίου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Η' 13,7) ἐπί Διοκλητιανοῦ, εἶναι μᾶλλον ἄλλο πρόσωπο.

S. EURINGER, Une leçon probablement hésychienne: *Rb* 7 (1898) 183-192. F. G. KENYON, Hesychius and the Text of the N.T.: *Memorial Lagrange*, Paris 1940, σσ. 245-250. A. VACCARI, The hesychian recension of the Septuaginta: *Bi* 46 (1965) 60-66.

2. ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΑ: Φήλικος, Ἀγάπης..., Δασίου, Εὐπλου, Ἰουλίου, Κρισπίνης καὶ Εἰρηναίου

Φήλικος, ἐπισκόπου στήν Βόρεια Ἀφρική. Τό λατινικό τοῦτο *Μαρτύριο* (*Passio sancti Felicis*) εἶναι σύντομο καί σύγχρονο τῆς συλλήψεως, τῆς δίκης καί τοῦ ἀποκεφαλισμοῦ στήν Καρθαγένη (15 Ἰουλίου τοῦ 303) τοῦ ἐπισκόπου Φήλικα.

H. DELEHAYE: *AB* 39 (1921) 268-270. H. MUSURILLO, *The Acts...*, σσ. XL, 266-271. V.-E. DESJARDINS, *Les Saints d'Afrique dans le martyrologe romain*, Oran 1953, σσ. 166-169. G. KRÜGER-G. RUHBACH, σσ. 90-91.

Ἀγάπης, Εἰρήνης, Χιόνης καί Ἀγάθωνος, Κασσίας, Φιλίππας καί Εὐτυχίας. Παραστατικότατο κείμενο, σύγχρονο τοῦ μαρτυρίου τῶν νεαρῶν τούτων χριστιανῶν, πού συγκροτοῦν δύο διαφορετικές ομάδες, ἀλλά πού δικάστηκαν-ἀνακρίθηκαν μαζί ἀπό τόν ἑπαρχο Δουλικήτιο τό 304 στήν Θεσσαλονίκη. Οἱ μάρτυρες, φεύγοντας τήν ὀργή τῶν διωκτῶν, κρύβονταν σέ βουνό κοντά στήν Θεσσαλονίκη ἀπό τό 303, ὅταν ὁ Διοκλητιανός διέταξε (τόν Φεβρουάριο) τήν παράδοση καί καύση τῶν χριστιανικῶν βιβλίων. Τότε συνελήφθησαν καί καταδικάστηκαν, διότι κατεῖχαν χριστιανικά βιβλία καί διότι ἀρνήθηκαν νά θυσιάσουν (διάταγμα τοῦ χειμῶνα τοῦ 304) στά εἰδῶλα. Τό κείμενο συνιστοῦν τά *πρακτικά* τῆς ἀνακρίσεως μέ πρόλογο ἐκτενῆ καί ἐπίλογο βραχύ ἀνώνυμου χριστιανοῦ συντάκτη.

P. FR. DE CAVALIERI, *Il testo greco originale degli atti delle SS. Agape, Irene e Chione: Studi e Testi* 9 (1902) 1-19. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 95-100. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XLII-XLIII, 280-292. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν*, Θεσσαλ. 1978, σσ. 78-80, 304-327.

Δασίου, στρατιώτη τῆς 11ης λεγεώνας Κλαυδίου, πού στρατοπέδευε στό Δορόστολο τῆς Κάτω Μοισίας, κοντά στόν Δούναβη. Τό *Μαρτύριο* τοῦτο βρέθηκε μόλις τό 1897 καί ἐνδιαφέρει πολύ τήν θρησκευολογία, διότι μιλάει γιά ἔθιμο πού ἦρθε στόν ρωμαϊκό στρατό ἀπό τήν Ἀνατολή μέσω Ζήλων τοῦ Πόντου, ὅπου λατρευόταν ἡ περσική θεότητα Ἀστάρτη. Ἕνας δηλαδή ἀπό τούς στρατιῶτες ὀνομαζόταν κατά τήν ἑορτή τοῦ Κρόνου ἐκπρόσωπος τοῦ Κρόνου καί ζοῦσε μέ χλιδή καί παντός εἶδους ἡδονές γιά τριάντα ἡμέρες, στό τέλος τῶν ὁποίων θυσιαζόταν ὁ ἴδιος στόν βωμό. Ὁ Δάσιος, πού ἔτυχε νά ὑποδειχτεῖ γιά τόν ρόλο αὐτό, ἀρνήθηκε, ὁμολόγησε πίστη στόν Χριστό καί μάλιστα πίστη «ἐν τρισί μὲν ὀνόμασι καί ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δέ οὐσίᾳ» (§ 8). Ἡ φράση αὐτή μπορούσε θεολογικά

νά λεχτεῖ μετά τήν θεολογία τοῦ Μ. Βασιλείου (370). Ἴσως ἡ σημερινή μορφή τοῦ *Μαρτυρίου* εἶναι μεταγενέστερη τῶν γεγονότων (304). Ὅπωςδήποτε ὁ συντάκτης στηρίχτηκε σέ παλαιότερο – σύγχρονο κείμενο (μᾶλλον στά *πρακτικά* τῆς δίκης), στό ὁποῖο ἔδωσε χαρακτηριστικά οἰκοδομητικό κι ἐγκωμιαστικό. Ἔνεκα τῆς περιγραφῆς τοῦ παραπάνω ἐθίμου ἡ ἀξιοπιστία τοῦ κειμένου ἀμφισβητήθηκε ἀπό πολλούς ἐρευνητές.

F. CUMONT, *Les Actes de S. Dasius*: AB 16 (1897) 11-15. H. DELEHAYE: AB 27 (1908) 217-218. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 91-95. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XL-XLI, 272-279. J. MERCATI: Τοῦ ἰδίου, *Opera minore* 4 (1937) 318-336. ST. WEINSTOCK, *Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyrerakten: Mullus, Festschrift für Th. Klauser*, Münster 1964, σσ. 391-400. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν*, σσ. 358-359.

Εὐπλου, εἰσπηδητῆ στό μαρτύριο, μᾶλλον κατά τό πρῶτο διάταγμα τοῦ Διοκλητιανοῦ (Φεβρουάριος τοῦ 303), στήν Κατάνη τῆς Σικελίας. *Τά πρακτικά* τῆς δίκης του σώζονται στήν ἑλληνική καί τήν λατινική γλώσσα. Πολλοί θεωροῦν τήν λατινική τους μορφή ὡς πρωτότυπη. Ἡ ἑλληνικότητα ὁμως τῆς Κατάνης συνηγορεῖ μᾶλλον γιά τήν ἑλληνικότητα τοῦ πρωτοτύπου. Στό κείμενο τηρεῖται ὁ σκελετός τῶν *πρακτικῶν* τῆς ἀνακρίσεως καί ὁ συντάκτης προσθέτει ἐξ ὀλοκλήρου μόνο τόν ἐγκωμιαστικό ἐπίλογο. Ὁ Εὐπλους ἀποτελεῖ σπάνια περίπτωση εἰσπηδητῆ μάρτυρα (χριστιανοῦ δηλ. πού προκλητικά ἐπιζήτησε τό μαρτύριο), τόν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία τίμησε, μολονότι ἤδη ἀπό τόν Β' αἰῶνα τό εἰσπηδητικό μαρτύριο περιοριζόταν στούς αἵρετικούς κύκλους.

P. FR. DE CAVALIERI, *Note agiografiche*, 7: *Studi e Testi* 49 (1928) 1-54. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 100-102. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XLV, 310-319. F. CORSARO, *Studi sui documenti agiografici intorno al martirio di S. Euplo*: *Orpheus* 4 (1957) 33-62. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστιανῶν*, σσ. 328-335.

Ἰουλίου. Βραχύ λατινικό *Μαρτύριο* πληροφορεῖ ὅτι στό Δορόστολο τῆς Κάτω Μοισίας ὑποχρεώθηκε ὁ παλαίμαχος χριστιανός στρατιώτης (ὑπηρετοῦσε 27 χρόνια) Ἰούλιος νά θυσιάσει (304) στά εἰδωλα. Καί μολονότι ἐπικαλέστηκε τήν πολυχρόνια ὑπηρεσία του μαρτύρησε μέ ἀποτομή τῆς κεφαλῆς, ἐφόσον δέν θυσίαζε.

H. DELEHAYE: AB 10 (1891) 50-52. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 105-106, 144. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XXXIX, 260-265.

Κρισπίνης. Τό λατινικό τοῦτο *Μαρτύριο* ἔχει τήν μορφή *πρακτικῶν* καί μιλάει γιά τήν Κρισπίνα, ἐπιφανή γυναίκα τῆς βορειοαφρικανικῆς πόλεως Thacora (ἢ Tagora), πού μαρτύρησε στίς 5 Δεκεμβρίου τοῦ 304. Τοῦ β' καί γ' μέρους τοῦ κειμένου ἀμφισβητήθηκε ἡ γνησιότητα.

P. FR. DE CAVALIERI, Nuove note agiografiche, II: *Studi e Testi* 9 (1902) 32-35. P. MONCEAUX, Les Actes De s. Crispine...: *Mélanges Boissier*, Paris 1903, σσ. 383-385. G. LAZZATI, Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli, Torino 1956, σσ. 147-150.

Εἰρηναίου, ἐπισκόπου Σιρμίου. Σύντομο λατινικό *Μαρτύριο* καί σύγχρονο τῶν γεγονότων, τά ὅποια περιγράφει. Ὁ Εἰρηναῖος ἦταν ἐπίσκοπος Σιρμίου στήν Κάτω Παννονία (σημερινή Γιουγκοσλαβία). Συνελήφθη, βασανίστηκε ἐνώπιον τῶν τέκνων του καί τῆς συζύγου του καί τελικά ἀποκεφαλίστηκε τό 304 ἐπί Διοκλητιανοῦ. Τό κύριο μέρος τοῦ κειμένου συνιστοῦν τά *πρακτικά* τῆς δίκης, τήν ὁποία ἔφερε σέ πέρας ὁ διοικητής Πρόβος.

KRÜGER-RUHBACH, σσ. 103-105. D. RUIZ BUENO, Actas de los mártires, Madrid 1962, σσ. 1024-1031. MUSURILLO, The Acts, σσ. XLIV, 294-301. M. SIMONETTI, Studi agiografici, Roma 1955, σσ. 55-70.

3. ΒΙΚΤΩΡΙΝΟΣ ΠΕΤΑΒΙΟΥ (+ 304)

Ὁ Βικτωρίνος (Victorinus Poetovionensis), πού μαρτύρησε τό 304, ἔζησε κατά τό β' ἡμισυ τοῦ Γ' αἰώνα, διακρίθηκε γιά τήν μόρφωσή του καί, ἄγνωστο πότε, ἔγινε ἐπίσκοπος Πεταβίου (Pettau) στήν Παννονία (σημερ. Αὐστρία). Ὁ συμπατριώτης του Ἱερώνυμος (*De viris illustribus* 74. *Epist.* 50,10· 70,5) τόν θεωρεῖ ὡς τόν ἀρχαιότερο λατινο συστηματικό ἐξηγητή, ἀλλά, παρατηρώντας τά ὄχι ἄψογα λατινικά του, πληροφορεῖ ὅτι χρησιμοποιοῦσε πολύ καλύτερα τήν ἑλληνική, κάτι πού θά συνέβαινε μόνο ἂν ἦταν ἑλληνικῆς καταγωγῆς. Ἐρμήνευσε ἀπό τήν ΠΔ *Γένεση*, *Ἐξοδο*, *Λευϊτικό*, *Ἡσαΐα*, *Ἰεζεκιήλ*, *Ἀββακούμ*, *Ἐκκλησιαστή* καί *Ἄσμα ἀσμάτων*, καί ἀπό τήν ΚΔ *Ματθαῖο* καί *Ἀποκάλυψη*. Στό ἔργο του ἐπηρεάστηκε ἀπό τόν Παπία, τόν Εἰρηναῖο, τόν Ἰππόλυτο καί ἰδίως ἀπό τόν Ὠριγένη. Αὐτό φαίνεται ἀπό τό μόνο σωζόμενο ἔργο του, τό *Υπόμνημα στήν Ἀποκάλυψη* (πού εἶναι ἑρμηνεῖα μόνο μερικῶν χωρίων), τό ὁποῖο ἀργότερα ἐπεξεργάστηκε ὁ Ἱερώνυμος, μέ σκοπό νά τό βελτιώσει καί νά τό ἀπαλλάξει ἀπό τίς ἐμφανεῖς χιλιαστικές ἰδέες, πού βρίσκουμε καί στό ἐργίδιο του *De fabrica mundi* (Περί κατασκευῆς τοῦ κόσμου). Πολλοί θεωροῦν τόν Βικτωρίνο διασκευαστή ἀπό τά ἑλληνικά τοῦ ἔργου *Adversus omnes haereses*, πού παραδόθηκε ὡς κεφάλαια 46-53 τοῦ ἔργου τοῦ Τερτυλλιανοῦ *De praescriptione*. Ἐνῶ γενικά ἐφάρμο-

ζε ιστορικογραμματική έρμηνεία, ένιότε ασκούσε καί αλληγορική μέσω του Ώριγένη.

Commentarii in Apocalypsim Joannis. Διασκευή ώριγένειων κυρίως σχετικῶν κειμένων γιά τήν έρμηνεία όρισμένων χωρίων τής Άποκαλύψεως.

J. HAUSSLEITER: *CSEL* 49 (1916) 11-154. *Pl.* 5, 317-544. *PL* 1, 103-172.

Tractatus de fabrica mundi (Πραγματεία περί τής δημιουργίας του κόσμου).

J. HAUSSLEITER: *CSEL* 49 (1916) 3-9. *PL* 5, 301-316.

Adversus omnes haereses (Κατά πασῶν τῶν αίρέσεων).

A. KROYMANN: *CSEL* 47 (1906) 213-226· καί έπανατύπωση *CCl.* 2 (1954) 1399-1410.

Άμφιβαλλόμενα:

Στόν Βικτωρίνο αποδίδονται καί τά έξῆς έργα, είτε από τήν χειρόγραφη παράδοση είτε από τούς έρευνητές: α) *De decem virginibus*. β) *In Genesim*. γ) *Ad Iustinum Manichaeum*, πού όμως θεωροῦνται άμφιβαλλόμενα.

α) A. WILMART: *Bulletin d' ancienne littér. et d' archéol. chretiennes* 1 (1911) 35-38 (καί 88-103). *PLS* 1, 172-174. β-γ) J. WÖHRER: *Jahresbericht... Wilhering* 1927, σσ. 2-8 (βλ. καί 1928, σσ. 3-7). *PL* 8, 999-1014.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. J. VOGELS, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse - Übersetzung, Düsseldorf 1920, σσ. 48-55. J. FISCHER, Die Einheit der beiden Testamente bei Lactanz, Victorin von Pettau und deren Quellen: *MTZ* 1(1950) 96-101. M. SCHUSTER: *PWK* (2 Reihe) 16(1958)2081-2085. E. BENZ, Marius Victorinus..., Stuttgart 1932, σσ. 23-30. C. CURTI, Il regno millenario in Vittorino di Petovio: *Aug* 18 (1978) 419-433. R. HANSON, The rule of faith of Victorinus and of Patrick: *Latin Script and Letters... Festschrift to L. Bieler*. Ed. by J. O'Meara-B. Naumann, Leiden 1976, σσ. 25-36. M. DULAEY, Victorin de Poetavio est - il l' auteur de l' opusculé sur l' Antéchrist publié par A. C. Vega?: *RSLR* 21 (1985) 258-261.

4. ΣΥΝΟΔΟΣ/ΣΥΛΛΟΓΗ ILLIBERIS(ΕΛΒΙΡΑΣ) ΙΣΠΑΝΙΑΣ

(περί τό 306)

Ἡ πρώτη δυτική σύνοδος, τῆς ὁποίας οἱ κανόνες διασώθηκαν αὐτούσιοι, πραγματοποιήθηκε στήν ἰσπανική πόλη Illiberis, στήν σημερινή Γρανάδα τῆς Ἀνδαλουσίας. Ἡ ἱστορικότητά της εἶχε παλαιότερα ἀμφισβητηθεῖ, ἀλλά σήμερα γίνεται δεκτή. Συζητεῖται ἀκόμα ὁ χρόνος συγκλήσεώς της. Φαίνεται ὅμως ὅτι μπορεῖ νά τοποθετηθεῖ περί τό 306. Στήν σύνοδο ἀντιπροσωπεύτηκαν 32 ἐπισκοπές μέ 19 ἐπισκόπους καί 13 πρεσβυτέρους, ἐνῶ ἔλαβαν μέρος μερικοί ἀκόμα πρεσβύτεροι, διάκονοι καί λαϊκοί. Τίς ἐργασίες διηύθυνε μᾶλλον ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Cadix Φήλικας, ἀλλά τό πρόσωπο πού κυρίως ἐπηρέαζε τήν σύνοδο ἦταν ὁ Ὅσιος Κορδούης.

Ὡς ἔργο τῆς συνόδου ἐμφανίζονται στίς μεταγενέστερες συλλογές **81 κανόνες** (διατάγματα). Οἱ ἐρευνητές ἐργάστηκαν πολύ γιά νά συνδέσουν τούς κανόνες μέ προβλήματα καί καταστάσεις τῆς ἐποχῆς καί νά ἐξηγήσουν ἀκόμη κάποιες ἀσυμφωνίες μεταξύ τους, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα γενικῶς ἀποδεκτό. Οἱ 81 κανόνες ἔχουν τόν χαρακτήρα περισσότερο συλλογῆς (collectio) παρά ἔργου μιᾶς συνόδου μέ συντακτική ἐπιτροπή, πού ἀντιμετωπίζει ἐποχικά προβλήματα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου. Ὁ Μ. Meigne, τοῦ ὁποίου τίς ἀπόψεις δέν συμμερίζονται ὅλοι, διακρίνει τρεῖς ὁμάδες κανόνων, δηλαδή τρεῖς συλλογές (A,B,C) πού ἐνώθηκαν σ' ἓνα σῶμα, ὅπως συνηθίζοταν στίς τοπικές Ἐκκλησίες γιά τίς πρακτικές ἀνάγκες τους. Ἔτσι στήν περιοχή τῆς Ἀνδαλουσίας συγκροτήθηκε ἡ πρώτη στήν Δύση κανονιστική συλλογή, πού περιλαμβάνει: τήν Α' ὁμάδα κανόνων 1-21, οἱ ὁποῖοι ἀνήκουν πράγματι στήν σύνοδο Ἐλβίρας, τήν Β' ὁμάδα κανόνων 63-75, τῶν ὁποίων ἡ σύνταξη εὐκολα τοποθετεῖται μεταξύ τῶν συνόδων Arles (314) καί Νικαίας (325), καί τήν C ὁμάδα μέ τούς λοιπούς κανόνες, οἱ ὁποῖοι τοποθετοῦνται στίς ἐπόμενες δεκαετίες. Οἱ κανόνες τῶν ὁμάδων Β καί C ἔχουν ἐντυπωσιακά παράλληλα (μέχρι ταυτότητα) σέ κανόνες τῶν συνόδων Ἀρελάτης (314), Ἀγκύρας (314), Νεοκαισαρείας (314/19), Νικαίας (325), Σαρδικῆς (343) καί στούς «Ἀποστολικούς».

Οἱ κανόνες 1-21 τῆς Ἐλβίρας ἀντιμετωπίζουν περιπτώσεις ἐκτροπῆς χριστιανῶν σέ εἰδωλολατρία, θανάσιμων ἀμαρτημάτων, διαζυγίου, γάμου, πορνείας καί παρθενίας, ἐνῶ μόνο τρεῖς (18-20) ἀφοροῦν τούς κληρικούς. Ἐνδεικτικός τοῦ αὐστηροῦ κλίματος πού ἐπικράτησε στήν σύνοδο εἶναι ὁ κανόνας 18, πού στερεῖ τήν θεία Εὐχαριστία ἀκόμη καί στήν ὥρα τοῦ θανάτου, ἀπό κληρικούς πού ἔπесαν στό ἀμάρτημα τῆς πορνείας.

Ἐκδόσεις: C. HEFELE-H. LECLERCQ, Histoire des conciles, I 1, Paris 1907, σσ.

CLERCQ, Osius of Cordova, Washington 1954, σσ. 85-117. M. MEIGNE, Concile ou collection d' Elvire?: *RHE* 70 (1975) 361-387. E. GRIFFE, Le concile d' Elvire devant le remariage des femmes: *BLE* 75 (1974) 210-214. S. LAEUCHLI, Power and sexuality. The emergence of canon law at the synod of Elvira, Philadelphia Temple Univ. pr. 1972. J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn, Schöningh 1981, σσ. 3-30. A. DEL CASTILO, Les impedimentos para el matrimonio con paganos en el Concilio de Elbira: *Hispania* 42 (1982) 329-339.

5. ΦΙΛΕΑΣ ΘΜΟΥΕΩΣ (+ 307)

Ὁ Φιλέας, γνωστός γιὰ τὴν παιδεία καὶ τὰ πολιτικά του ἀξιώματα, ἔγινε περί τὸ 300 ἔγγαμος ἐπίσκοπος Θμούεως τῆς Αἰγύπτου. Μεταξὺ 304-307 συνελήφθη καὶ μαρτύρησε μέ διαταγή τοῦ Κλαυδίου Κουρκιανοῦ, διοικητῆ Αἰγύπτου. Πρόσφατα βρέθηκε στὸν κώδικα Bodmer XX τὸ *Μαρτύριον* τοῦ Φιλέα στά ἑλληνικά, πού ἀρχίζει μέ τίς λέξεις «Ἐπιτολογία Φιλέα ἐπισκόπου» καὶ πού σέ μερικά σημεία διαφέρει ἀπό τὸ ἤδη γνωστό λατινικό. Ὁ συντάκτης τοῦ ἑλλην. *Μαρτυρίου* ἦταν αὐτόπτης τῶν γεγονότων, τὰ ὁποῖα ἐκθέτει πειστικά, δίνοντας ἔμφαση στίς ἀπολογητικές καὶ πληροφοριακές ἀπαντήσεις τοῦ Φιλέα πρὸς τὸν ρωμαῖο διοικητῆ Κουρκιανό. Τὸ λατινικό κείμενο συντάχθηκε λίγο μετά, μᾶλλον βάσει τοῦ ἑλληνικοῦ.

Ὁ Εὐσέβιος, πού ἀναφέρει τὸ μαρτύριο τοῦ Φιλέα (*Ἐκκλησ. ἱστορία* Η' 9, 6-8), παραθέτει ἀπόσπασμα «ἀπό τῶν Φιλέου πρὸς Θμουῖτας γραμμάτων»: Η' 10), τὰ ὁποῖα ὁ τελευταῖος ἔγραψε ἀπό τὴν φυλακή. Καὶ μολονότι τὸ ἀπόσπασμα προϋποθέτει μία μόνο *Ἐπιστολή*, φαίνεται ὅτι ὁ Εὐσέβιος γνῶριζε περισσότερες. Πάντως ἡ ἐπιστολή αὐτὴ εἶναι κείμενο μοναδικῆς σημασίας, γιατί σ' αὐτό ἡ διαδικασία καὶ τὰ εἶδη βασανισμοῦ περιγράφονται ὄχι ἀπλῶς ἀπὸ αὐτόπτη καὶ παραστάτη ἑνὸς μάρτυρα, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν μάρτυρα-ἥρωα. Ἡ τόσο λεπτομερὴς καταγραφή τῶν πολλῶν εἰδῶν βασανισμοῦ ἀναδεικνύει τὸ κείμενο σέ σπουδαία πηγή τῆς ἱστορίας τοῦ μαρτυρίου.

Στά λατινικά σώθηκε *Ἐπιστολή* πού ἔγραψαν πρὸς τὸν Μελίτιο ἀπὸ τὴν φυλακή οἱ αἰγύπτιοι ἐπίσκοποι Ἡσύχιος, Παχώμιος, Θεόδωρος καὶ Φιλέας γιὰ θέματα ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, μέ ἀφορμὴ τὴν μὴ ἀποδοχή τῶν μετανοούντων πεπτωκότων ἀπὸ τὸν ἐπίσκοπο Μελίτιο. Καὶ ἀπὸ τὸ κείμενο αὐτό, πού πιθανόν νά γράφηκε ἀπὸ τὸν Φιλέα, συνάγεται ὅτι ὁ Φιλέας ἦταν φορέας τῆς Παραδόσεως καὶ

γι' αὐτό ἀπό τήν φυλακή του τάχτηκε μέ τό μέρος τοῦ Πέτρου Ἀλεξανδρείας, πού, ἀκολουθώντας τόν Διονύσιο Κορίνθου (Β' αἰ.), τόν Κυπριανό Καρθαγένης (Γ' αἰ.) καί τόν Διονύσιο Ἀλεξανδρείας (Γ' αἰ.), συγχωροῦσε τούς πεπτωκότες.

Ἐπιστολή πρὸς Θμουῖτας. Γράφηκε στήν φυλακή καί σώζεται ἀποσπασματικά.

PG 10, 1561-1565. E. SCHWARTZ, Eusebius Werke, II 2 (GCS 9,2), Leipzig 1908, σσ. 760-764. BEP 20, 52-54.

Ἐπιστολή πρὸς Μελίτιον. Σώζεται στήν λατινική καί τήν ὑπογράφουν ἀκόμα οἱ ἐπίσης φυλακισμένοι ἐπίσκοποι Ἡσύχιος, Παχώμιος καί Θεόδωρος.

PG 10, 1565-1568. F. H. KETTLER, Der melitinianische Streit in Ägypten: ZNW 35 (1936) 159-161.

Ἐπιστολή Μελιτιανῶν (σέ πάπυρο, ἑλληνικά καί κοπτικά). Κείμενο σχετικό μέ τό περιεχόμενο τῶν παραπάνω ἐπιστολῶν, γραμμένο ἀπό Μελιτιανούς.

H.I. BELL, Jews and Christians in Egypt..., Oxford 1924, σσ. 38-99. Βλ. καί W. TELFER, Meletius of Lycopolis...: HThR 48 (1955) 227-237· ΠΑΡΘΕΝΙΟΥ ΚΟΪΝΙΑΔΗ (νῦν Πατρ. Ἀλεξανδρείας), Μάρτυς Φιλέας, ἐπίσκοπος Θμούεως, Ἀλεξάνδρεια 1955. L.W. BARNARD, Athanasius and the Meletian Creed in Egypt: *Journal of Egyptian Archeology* 59 (1973) 181-189· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Some Notes on the Meletian Schism in Egypt: SP 12 (TU 115) (1975) 399-405.

Ἀπολογία

KRÜGER-RUHBACH, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen-Leipzig 1965, σσ. 113-116 (λατιν. κείμενο *Μαρτ.*). V. MARTIN, *Papyrus Bodmer XX: Apologie de Philéas évêque de Thmouis*, Cologny-Géneve 1964, σσ. 24-52 (γιά πρώτη φορά ἐκδίδεται τό ἑλλην. κείμενο τοῦ *Μαρτυρ.*). H. MUSURILLO, The Acts, σσ. 328-353 (ἑλλην. καί λατιν. *Μαρτύρ.*). J. SCHWARTZ: *Chronique d'Égypte* 40(1965)436-440. F. HALKIN, L' "Apologie" de martyr Philéas de Thmuis et les actes latins de Philéas et Philoromus: AB 81(1963)5-27. C. H. ROBERTS: JThS 18(1967)437-438. M. SIMONETTI, Studi agiografici, Roma 1955, σσ. 111-132. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Τά μαρτύρια τῶν ἀρχαίων χριστιανῶν, σσ. 336-357. G. LANATA, Note al Papiro Bodmer XX: La quinta comparizione di Filea...: MPhL 2(1977) 207-226. A. A. EMMET-K. PICKERING, The importance of P. Bodmer XX. The Apology of Phileas and its problems: Prudentia 7(1975)95-103. The acts of Phileas... including fragments of the Greek Psalter... edition ... by S. PIETERSMA, Genève 1984. J. SCHWARTZ, Vestiges Alexandrins dans quelques Acta Martyrum: BASP 21(1985)207-209.

6. ΠΑΜΦΙΛΟΣ (+ 309)

ἀναθεωρητής τοῦ κειμένου τῆς Βίβλου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ μάρτυρας Πάμφιλος ἔδρασε στό τέλος τοῦ Γ' καί τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης. Ἐπηρέασε τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας μέ τό διδακτικό, τό κριτικό καί τό ὀργανωτικό ἔργο του. Ὑπῆρξε θερμός θιασώτης καί ἐνσυνείδητος συνεχιστής τῆς παραδόσεως τοῦ Ὁριγένη, γιά τόν ὁποῖο ἔγραψε πεντάτομη Ἀπολογία μέ τήν βοήθεια τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, χωρίς καθώς φαίνεται νά συμερίζεται ἀπόλυτα τίς ἀκρότητες τοῦ μεγάλου ἀλεξανδρινοῦ, τοῦ ὁποῖου πάντως ἔγινε ὁ πρῶτος μέγας ἀπολογητής. Ἰδρυσε σχολή στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπως παλαιότερα (234) ὁ Ὁριγένης. Ἐκεῖ δέν περιορίστηκε μόνο στήν γενική διδασκαλία. Ἐργάστηκε μεθοδικά γιά τήν κριτική ἀποκατάσταση τοῦ κειμένου τῶν Ο' καί τῆς ΚΔ ἀπό ἀντίδραση ἐν μέρει πρός τό ἀνάλογο ἔργο πού γινόταν στήν Ἀντιόχεια (Λουκιανός). Τό κείμενο μάλιστα τῶν Ο' πού ἐξέδωσε ἀνέσυρε κυρίως ἀπό τά «Τετραπλᾶ» καί «Ἐξαπλᾶ» τοῦ Ὁριγένη, τοῦ ὁποῖου ἡ ἐργασία ἔτσι ἀξιοποιήθηκε, μέ τήν βοήθεια ἔπειτα καί τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας. Τό διορθωμένο τοῦτο βιβλικό κείμενο διαδόθηκε μεταξύ Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας, ἐνῶ ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ζήτησε νά τοῦ σταλοῦν ἀντίγραφα τοῦ στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐνδεικτικό τῆς σπουδαιότητος τῆς κριτικῆς ἐργασίας τοῦ Παμφίλου εἶναι ὅτι τό κείμενό του, πού σωζόταν στήν βιβλιοθήκη τῆς Καισαρείας μέχρι τό 640, ὅταν οἱ Ἀραβες κατέλαβαν τήν περιοχή, χρησιμοποίησε καί ὁ Ἱερώνυμος γιά τήν λατινική μετάφραση τῆς Γραφῆς.

Παράλληλα ὁ Πάμφιλος διοργάνωσε κι ἐμπλούτισε τήν ἰδρυμένη ἀπό τόν Ὁριγένη βιβλιοθήκη τῆς Καισαρείας καί μάλιστα κατάρτισε ἀξιόλογο ἀντιγραφικό ἐργαστήριον. Μέ τήν βοήθεια τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς κατόρθωσαν ὁ ἱστορικός Εὐσέβιος καί ὁ Ἱερώνυμος νά συντάξουν τά ἱστοριογραφικά καί ἀποθησαυριστικά τους ἔργα.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας ἔγραψε Βίον τοῦ Παμφίλου. Τό ἔργο χάθηκε, ἀλλά ὁ ἴδιος ἱστορικός δίνει γιά τόν Πάμφιλο εὐκαιριακά λίγες μά σημαντι-

κές πληροφορίες, τίς ὁποῖες συμπληρώνει ὁ Ἱερώνυμος. Γνωρίζουμε λοιπόν ὅτι ὁ Π. γεννήθηκε τό 240/45 στήν Βηρυττό ἀπό πλούσιους καί μορφωμένους γονεῖς, τούς ὁποίους κληρονόμησε. Σπούδασε στήν σχολή τῆς Ἀλεξανδρείας, ἄκουσε ἴσως ἐκεῖ τόν Πιέριο καί γρήγορα ἔγινε θαυμαστής καί ἀπολογητής τοῦ Ὁριγένη. Ἐνεκα συμπτώσεως ἢ ἔνεκα ὠριγενισμοῦ ὁ Π. ἐγκαταστάθηκε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ἴσως περί τό 280/1. Ἡ μεγάλη του παιδεία, ἡ ἀγάπη του πρός τήν ἔρευνα καί τό ἐνδιαφέρον του νά συνεχίσει καί νά μιμηθεῖ τόν Ὁριγένη ἦταν καλές προϋποθέσεις γιά νά ιδρύσει ἐκεῖ σχολή. Στήν Καισάρεια χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν Ἀγάπιο, δίδαξε μέχρι τό 307 καί διακρίθηκε γιά τήν σύνεση, τήν σοφία, τήν ἐργατικότητα καί τήν ὀργανωτικότητά του. Προηγουμένως εἶχε διανείμει τήν μεγάλη του περιουσία στούς ἐνδεεῖς καί ζοῦσε πολύ ἀσκητικά. Ἀπέκτησε πολλούς μαθητές, ὁ σπουδαιότερος τῶν ὁποίων ἦταν ὁ Εὐσέβιος πού αὐτοχαρακτηρίστηκε «ὁ Παμφίλου», πρός τιμήν τοῦ προστάτη καί δασκάλου του.

Μέ τήν βοήθεια συνεργατῶν καί μαθητῶν ὀργάνωσε κι ἐμπλούτισε τήν βιβλιοθήκη τῆς Καισάρειας καί – τό σπουδαιότερο – συνέστησε ἀντιγραφικό ἐργαστήριο, πού ἔδωσε πλῆθος ἀντιγράφων τῆς Γραφῆς καί ἔργων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, μεταξύ τῶν ὁποίων τήν πρώτη θέση κατεῖχε ὁ Ὁριγένης. Στόν χαμένο Βίο τοῦ Π. ὁ Εὐσέβιος εἶχε περιλάβει καί κατάλογο τῆς βιβλιοθήκης. Τό 307 ὁ Π. συνελήφθη μέ μαθητές του καί στίς 16 Φεβρουαρίου τοῦ 309 ἀποκεφαλίστηκε.

ΕΡΓΑ

Ἀπό τό πλούσιο κριτικό ἔργο τοῦ Π. μόνο ἴχνη μποροῦμε νά ἐπισημάνουμε (βλ. Εὐθαλίου, *Ἐκθεσις κεφαλαίων τῶν Πράξεων*: PG 10, 1549-53). Στήν φυλακή ἔγραψε *Ἀπολογία ὑπέρ Ὁριγένους* σέ πέντε βιβλία. Στήν σύνταξη τόν βοήθησε καί ὁ Εὐσέβιος, ὁ ὁποῖος μετά πρόσθεσε ἀκόμη ἓνα βιβλίο. Ἀπό τό ἔργο σώζεται (ἐκτός ἀπό ἀποσπάσματα στήν συριακή) μόνο τό πρῶτο βιβλίο σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ρουφίνου, θιασώτη ἐπίσης τοῦ Ὁριγένη στήν Δύση. Στό πρόσωπο τοῦ Π. ἔχουμε τόν πρῶτο σπουδαῖο ἀπολογητή τοῦ Ὁριγένη, τοῦ ὁποῖου ἐκθέτει τίς ἀπόψεις περί θεολογίας, περί Θεοῦ Πατέρα, περί θεότητος τοῦ Υἱοῦ, περί ἁγ. Πνεύματος, περί τῆς Γραφῆς, περί τῆς ἀναστάσεως, περί κολάσεων τῶν ἁμαρτωλῶν, περί ψυχῆς καί ἀλλοιώσεως αὐτῆς κ.ἄ.

Τό ἔργο γράφηκε μέ ἀφορμή τίς κατηγορίες πού ἀποδίδονταν τότε στόν Ὁριγένη ἀπό πολλούς καί δῆ ἀπό τόν Μεθόδιο Ὀλύμπου καί τόν Πέτρο Ἀλεξανδρείας. Ὁ Ἱερώνυμος γνώριζε καί *Ἐπιστολές* τοῦ Π.

PG 15, 1533-1578 καί 17, 521-616. ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* (σέ πολλά σημεία κατά τό εὐρετήριο). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτύρων* 11. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Εἰς τόν Βίον Κωνσταντίνου* Δ' 36. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De vir. ill.* 17. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Praefatio in Paralipom.* καί *Adversus Rufinum* 1,9. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 118. H. S. MURPHY, *The Text of Rom. and I Cor. in Minuscule 93 and the text of Pamphilus: HThR* 52 (1959)

119-131. H. CROUZEL, L' école d' Origène à Césarée: *BLE* 71 (1970) 15-27. ERA A. DELL', La misura della verità. Pamphilo, Apologeticus pro Origene Rufino interprete, *PG* 17, 545, 39-47: *Bolletino dei classici* 4 (1983) 68-71 και 72-76.

7. ΠΙΕΡΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ

Ἐζησε μέχρι τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. (καί ἴσως λίγο μετά τό 309) ὡς θεολογῶν πρεσβύτερος καί ὑπεύθυνος (ἀπό τό 281 μέχρι τό 300) τῆς λεγόμενης Κατηχητικῆς σχολῆς τῆς Ἀλεξανδρείας. Περί τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου του ἔχουμε πολύ λίγες εἰδήσεις καί αὐτές ἀλληλοσυγκρουόμενες. Ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλος* 119) ἀναφέρει ὅτι τόν ὀνόμαζαν «νέον Ὠριγένη», κάτι πού προϋποθέτει καί διδακτικό καί συγγραφικό ἔργο. Ἀπό τόν Φίλιππο Σιδήτη, τόν Ἱερώνυμο καί τόν Φώτιο προσγράφονται ἀντίστοιχα στόν Πιέριο «*Σπουδάσματα*», «*Tractatus*» καί «*Βιβλίον*» δώδεκα λόγων. Πιό συγκεκριμένα διασώζονται οἱ ἐξῆς τίτλοι (ἢ θέματα) λόγων καί κηρυγμάτων του:

Εἰς τό Κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, Εἰς τό Πάσχα καί τόν Ὠσηέ, Περί τῆς Θεοτόκου, Εἰς τόν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου (+ 309) καί Exemplaria. Τά *Exemplaria* (Ἱερώνυμος) ἦσαν μᾶλλον ἀντίγραφα τῆς ΚΔ καί πιθανόν κριτική ἔκδοση ἢ κείμενο μέ κριτικές παρατηρήσεις.

Πάντως εἶναι προβληματικό ἄν ὁ Πιέριος ἐπέζησε τοῦ μαθητῆ του Παμφίλου, τοῦ γνωστοῦ ὠριγενιστῆ, καί ἄν ἔζησε τά τελευταῖα ἔτη τοῦ βίου του στήν Ρώμη, ὅπως θέλει ὁ Ἱερώνυμος. Ἴσως νά πρόκειται γιά δύο πρόσωπα, τό ἓνα πού ἔζησε περίπου μέχρι τό 300 στήν Ἀλεξανδρεία καί τό ἄλλο πού τελείωσε τήν ζωή του στήν Ρώμη μετά τό 309.

Ὁ Φώτιος παρατηρεῖ ὅτι ὁ Πιέριος ὀρθοδοξοῦσε ὡς πρός τόν Υἱό, ἀλλά ἔσφαλλε ὡς πρός τό Πνεῦμα, τό ὁποῖο θεωροῦσε ὑποδεέστερο τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς ἁγ. Τριάδας. Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα ἀπό τόν Ἱερώνυμο καί τόν Φίλιππο Σιδήτη.

ΕΥΣΕΒΙΟΥ, Ἐκκλῆσ. ἱστορία Ζ' 32,26 καί 30. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus* 76. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Comment. in Matth.* 24, 36. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Epistula* 49, 3. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 119. ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 69, 2,4. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΣΙΔΗΤΗ, εἰς C. DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius...* (TU 5,2), Leipzig 1888, σσ. 170-184. *PG* 10, 243-244. L. B. RADFORD, *Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter...*, Cambridge 1908, σσ. 44-58.

8. ΠΕΤΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (300-311)

ΓΕΝΙΚΑ

Ἐργάστηκε μέ πολλή ἐπιτυχία ὡς διδάσκαλος ἢ προϊστάμενος τῆς ἀλεξανδρινῆς σχολῆς, ἀναδείχτηκε ἕνας ἀπό τούς πρῶτους ἀντιωριγενιστές καί τό 300 διαδέχτηκε στόν θρόνο τῆς Ἀλεξανδρείας τόν Θεωνά. Ἐπισκόπευσε καρποφόρα μέχρι τό 303, ὅποτε στόν διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ συνελήφθη καί κλείστηκε στίς φυλακές. Ἦδη ὁμως ἦταν συντάκτης θεολογικῶν καί δῆ ἀντιωριγενιστικῶν ἔργων, στά ὁποῖα ἐκφραζόταν θετικά ὄχι μόνο γιά τήν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλά καί γιά τίς δύο φύσεις. Οἱ ἀπόψεις αὐτές εἶναι σημαντικές γιά τήν πρωιμότητά τους. Ἐπιπλέον ἡ διατύπωσή του ὅτι ὁ Χριστός «τό συναμφοτέρον τοίνυν δείκνυται, ὅτι Θεός ἦν φύσει καί γέγονεν ἄνθρωπος φύσει» (ἀπό τό χαμένο ἔργο του «Περί τῆς Σωτήρος ἐπιδημίας») εἶναι κυριολεκτικά πολυσήμαντη καί μᾶλλον γνωστή στόν Ἀθανάσιο, πού ἀνέπτυξε τήν θεολογία τοῦ «φύσει καί ἀληθινός Υἱός τοῦ Θεοῦ» ὁ Κύριος.

Στό διάστημα τῆς φυλακίσεώς του δέν ἔπαυσε νά ποιμαίνει καί νά γράφει. Ἰδιαίτερα τόν ἀνάγκασε σ' αὐτό ἡ στάση τοῦ συνδεσμώτη του Μελιτίου Λυκοπόλεως ἔναντι τῶν πεπτωκότων κατά τούς διωγμούς. Ὁ Μελίτιος ἀκολουθοῦσε αὐστηρή τακτική ἔναντι τῶν πεπτωκότων καί μέ ἀντικανονικές πράξεις ἐπιδίωκε νά ὑποκαταστήσει τόν Πέτρο, ἐπειδή αὐτός ἐφάρμοζε τήν ἐπιείκεια. Ὁ Π. ἀναγκάστηκε μέ ἄγνωστες συνθηκес νά κηρύξει συνοδικά ἔκπτωτο (305;) τόν Μελίτιο, νά ἀρνηθεῖ τό βάπτισμα τῶν μελιτιανῶν καί νά γράψει ἀπό τήν φυλακή Ἐπιστολή, στήν ὁποῖα ὄριζε τόν ἐπιεική τρόπο ἀποδοχῆς τῶν πεπτωκότων καί ἀπέτρεπε τό ἐθελοντικό (εἰσπηδητικό) μαρτύριο. Εἴκοσι χρόνια μετέπειτα ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος υἱοθέτησε τήν βασική θέση τοῦ Π., μειώνοντας ὁμως τά 4 ἔτη τιμωρίας πού πρότεινε αὐτός σέ 3 γιά ὄσους χριστιανούς, χωρίς ἰδιαίτερες πιέσεις, θυσίασαν στά εἶδωλα (βλ. Κανόνες ι', ια', ιδ' Νικαίας καί γ', ι' Πέτρου). Στίς ἄλλες περιπτώσεις, πού εἶναι δευτερεύουσες, ἡ Νίκαια ἐμφανίζεται λίγο αὐστηρότερη ἀπό τόν Πέτρο.

Ὁ Πέτρος μαρτύρησε μέ ἀποτομή τῆς κεφαλῆς στίς 25 Νοεμβρίου τοῦ 311.

ΕΡΓΑ

Τά ἔργα του, πού ὅλα χάθηκαν, γνωρίζουμε μόνο ἀπό τούς μνημονευό-

μενους τίτλους, από λίγα αποσπάσματα και από κοπτικές μεταφράσεις. Δέν είναι όμως βέβαιο αν πρόκειται περί τίτλων βιβλίων ή περί τίτλων κεφαλαίων.

Περί θεότητος (= του Χριστού). Σώζονται τέσσερα μόνο αποσπάσματα. Έπίσης άλλα αποσπάσματα στην συριακή, την αρμενική και την αραβική.

PG 18, 509-512. E. SCHWARTZ: ACO I, I,2, σ. 39 και I, 1,7, σ. 89. BEΠ 18, 250. M. RICHARD: *Mu* 86 (1973) 268 έξ. CPG I 1635.

Περί τής Σωτήρος ημών επιδημίας. Μόνο ένα απόσπασμα, δηλαδή τό πολυσήμαντο χωρίο: «Τό συναμφοτέρον τοίνυν δείκνυται, ότι Θεός ήν φύσει και γέγονεν άνθρωπος φύσει». Ίσως τό προηγούμενο έργο ν' αποτελεεί μέρος του παρόντος.

PG 18, 511-512. BEΠ 18, 250.

Περί ψυχής («Περί του μηδέ προϋπάρχειν την ψυχήν»). Μόνο τέσσερα αποσπάσματα. Τό ένα στην συριακή.

PG 18, 520-521. PG 86A, 961. E. SCHWARTZ: ACO III, σ. 197. W. BIENERT: *Κληρονομία* 5 (1973) 311-312· 6(1974) 235-236 (διόρθωση Κ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ) και 237-241 (έπανάρχεται ό Bienert).

Περί αναστάσεως. Έπτά αποσπάσματα στην συριακή. Τό ένα σώζεται και στην έλληνική.

J. B. PITRA, *Analecta sacra*, IV, Paris 1883, σσ. 193 έξ. και 429 έξ.

Έπιστολή περί μετανοίας. Γραμμένη από την φυλακή (306) ως πασχάλιο γράμμα. Σώθηκε τό μέρος της που αφορά τον τρόπο αποδοχής των πεπτωκότων. Διακρίνεται σε 14 παραγράφους, που ίσχυσαν ως 14 κανόνες της Έκκλησίας. Μεταφράστηκαν στην συριακή, την γεωργιανή και την σλαβική.

PG 18, 468-508. BEΠ 18, 229-249. JOANNOU, *Fonti*, II, σσ. 33-57. CPG I 1639.

Τρικεντίω τινί (περί πάσχα «λόγος» ή έορταστική έπιστολή). Σώζονται πέντε αποσπάσματα στο «Πασχάλιον χρονικόν».

PG 18, 512-517 και PG 92, 72-76. JOANNOU, *Fonti*, II, σσ. 57 έξ. BEΠ 18, 251-254.

Έπιστολή προς Άλεξανδρείς. Γραμμένη από την φυλακή, συνιστά στο ποίμνιό του νά μήν επικοινωνεί με τον Μελίτιο και τους αντικανονικούς κληρικούς του. Σώζεται στην λατινική.

PG 18, 509-510. F. H. KETTLER: *ZNW* 35 (1936) 162-163.

Ἐπιστολαί:

α) *Πρός τούς ἑαυτοῦ κληρικούς*. M. Richard: *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 80 (ἓνα ἀπόσπασμα). β) *Ἐπιστολή ἐόρτιος*. Δύο ἀποσπάσματα. M. Richard: *Mu* 86 (1973) 267. γ) *Ἀπό Ἐπιστολή πασχάλια μᾶλλον προέρχεται τό ἀπόσπασμα, πού ἐκδίδεται ὡς 15ος κανὼν* (βλ. *Ἐπιστολή περί μετανοίας*) καί συνιστᾷ τήν νηστεία τῆς Τετάρτης καί τῆς Παρασκευῆς καί ἀπαγορεύει τήν γονυκλισία κατά τήν Κυριακή (= «χαρμοσύνης ἡμέρας») καί στό διάστημα τῆς Πεντηκοστῆς.

Ἐποσπάσματα ἀδήλων ἔργων: *CPG* I 1644-5.

Ἀμφιβαλλόμενα:

α) *Ἐπιστολή πρὸς Ἀπολλώνιον Λυκοπόλεως*: J. W. B. Barns-H. Chadwick: *JThS* 24 (1973) 443-455. β) *Ἐπιστολή (πρὸς Ὁρθοδόξους)*: W. E. Crum: *JThS* 4 (1903) 391-393. γ) *Δύο κοπτικά ἀποσπάσματα ἀπό δύο ἐπιστολές, ἢ μία τῶν ὁποίων Πρὸς Διοκλητιανόν*: W. E. Crum: *JThS* 4 (1903) 388-391. T. Orlandi: *AB* 93 (1975) 127-132.

Νόθα:

Διδασκαλία. Ἐνα ἀπόσπασμα: *PG* 18, 521AB καί *OC* 2 (1902) 344-351. *Λόγος περί καταφρονήσεως τῶν ἐγκοσμίων...* Στήν κοπτική: H. Hyvernat, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices photographice expressi*, Roma 1922. Καί στήν ἀραβική: J.M. Sauget: *POCh* 22 (1972) 145 ἐξ. *Ὁμιλία εἰς τήν βάπτισιν τοῦ Χριστοῦ*: H. Hyvernat, αὐτόθι. Στήν κοπτική. *Ὁμιλία εἰς τήν Γέννησιν (τοῦ Κυρίου)*. Στήν ἀραβική: G. Graf: *OCP* 3 (1937) 74. *Παραίνεσις*. Ἀπόσπασμα ὁμιλίας στήν κοπτική: O.H.E. Burmester: *Mu* 45 (1932) 50 ἐξ., 68 ἐξ. (ἀγγλική μετάφρ.).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ζ' 32, 31· Η' 13,7 καί Θ' 6,2. *PO* 1, 383-400 καί 3, 353-361. I.B. RADFORD, *Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge 1908. W. TEFLER, *St. Peter... and Arius*: *AB* 67 (1949) 117-130. M. RICHARD, *Le comput par octaeteris*: Τοῦ ἰδίου, *Opera minora*, I, Turnhout 1976, No 21. M. RICHARD, *Pierre I^{er} d'Alexandrie et l'unique hypostase du Christ*: Τοῦ ἰδίου, *Opera minora*, II, Turnhout 1977, No 26.

9. ΜΕΘΟΔΙΟΣ (ΟΛΥΜΠΟΥ) (311/2:)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Μεθόδιος εἶναι φυσιογνωμία ἐντυπωσιακή καί δυσερμήνευτη. Ἔδρασε μᾶλλον ὡς διδάσκαλος παρά ὡς ἐπίσκοπος στό τέλος τοῦ Γ' καί τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. Τό ἔργο του ὑπενθυμίζει τό κλίμα τῶν ἀρχαίων ἀπολογητῶν, μολονότι ἔχει στοιχεῖα τοῦ Εἰρηναίου τῆς Λυών. Προσπάθησε νά εἰσαγάγει στήν ἐκκλησιαστική γραμματεία τήν καθολική χρήση τοῦ διαλόγου κατά μίμηση τοῦ Πλάτωνα. Ἡ μέθοδος του ὁμως δέν εἶναι διαλεκτική ἀλλά σαφῶς ἀλληγορική, ἀκόμα καί ὅταν φαίνεται νά ἐρμηνεύει τυπολογικά τήν ΠΔ. Κατά τοῦτο ἐπιρεάζεται ἀπό τόν Ὁριγένη, μολονότι εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικός ἀντιωριγενιστής, ὅπως ὁ σύγχρονός του Πάμφιλος εἶναι ὁ πρῶτος σημαντικός ἀπολογητής τοῦ Ὁριγένη. Γι' αὐτό οἱ ὠριγενιστές περιφρόνησαν (Σωκράτης) τόν Μ., ἐνῶ οἱ ἀντιωριγενιστές τόν ἐγκωμιάσαν (Ἐπιφάνιος Κύπρου).

Ὁ Μ. εἶχε μεγάλη φιλοσοφικοηθική παιδεία καί λογοτεχνικό ἄλγαντο. Μέ τήν βοήθεια καί τῆς ἀλληγορικής μεθόδου ἀνέμιξε τήν βιβλική κοσμολογία καί ἀνθρωπολογία μέ τήν πλατωνική μεταφυσική καί τήν λαϊκοφιλοσοφική καί δὴ στωική ἠθική. Τό γεγονός αὐτό, σέ συνδυασμό μέ τήν ἔμμομη προσπάθειά του «τήν κατά τό πνεῦμα (= ὄχι γράμμα) διάνοιαν δηλῶσαι τῆς Γραφῆς» (Συμπόσιον Ε' 2), ἐξηγεῖ γιατί ὁ Μ. ἐκφράζει λίγο τό κλίμα τῆς ἱστορικής Ἐκκλησίας. Βέβαια μιλάει γιά τήν Ἐκκλησία, ἀλλά περιέργως θεωρεῖ ὅτι οἱ ψυχές προσκολλῶνται πρῶτα στόν Λόγο (ὠριγενιστικό θέμα) κι ἔπειτα σχετίζονται μέ τήν Ἐκκλησία. Ἡ λογοτεχνική μορφή τοῦ ἔργου του καί ἡ τάση νά θεολογεῖ ἐρήμην τῶν παραδοσιακῶν μορφῶν τῆς Ἐκκλησίας τόν ὀδηγοῦν συχνά σέ ἀσαφεῖς καί μάλιστα ἐσφαλμένες χριστολογικές διατυπώσεις, τίς ὁποῖες ὁ Φώτιος θεώρησε ἀρειανικές παρεμβάσεις (*Μυριόβιβλος* 237). Ἔτσι π.χ. ὁ Λόγος πρό αἰῶνων εἰσηλθε στόν Χριστό, πού ὀνομάζεται «πρῶτον βλάστημα» καί «πρεσβύτατος τῶν αἰῶνων» (Συμπόσιον Γ' 4). Συγχρόνως θεωρεῖ τόν Χριστό «ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καί τελείᾳ πεπληρωμένον καί Θεόν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον» (αὐτόθι).

Ἐπιχειρεῖ ἐνιαία θεώρηση τῆς ἱστορίας καί τῆς αἰωνιότητος, ἀρχίζοντας ἀπό τήν πρώτη ἡμέρα τῆς δημιουργίας καί τελειώνοντας μέ τήν ἑβδομη (τῆς ἀναστάσεως καί τῆς χιλιετοῦς βασιλείας: Συμπόσιον Θ' 1) καί τήν ὄγδοη ἡμέρα, ἡ ὁποία ταυτίζεται μέ τήν αἰωνιότητα. Στό πλαίσιο τοῦτο διακρίνει *τρία στάδια* τῆς ἱστορίας τῆς

σωτηρίας (*Συμπόσιον* Ε' 7): τήν ἐποχή τῶν Ἑβραίων, ὁπότε δόθηκε ἡ «σκιά τῆς εἰκόνας» τῆς οὐράνιας βασιλείας· τήν ἐποχή μας (= τῆς Ἐκκλησίας), ὁπότε δόθηκε ἡ εἰκόνα τῆς βασιλείας· καί τήν ἀληθινή βασιλεία, τήν πραγματική βασιλεία, πού θ' ἀκολουθήσει τήν ἀνάσταση, ὁπότε καί ἡ ἀληθινή ἐορτή τῆς σκηνοπηγίας, στήν ὁποία θά μετὰσχουν οἱ ἄγνοί. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Μ. ἐπηρεάζεται ἀπό ἐγκρατιτικές καί φιλοσοφικοηθικές ιδέες, ὥστε ἀθέλητα ἴσως νά ἀφαιρεῖ τόν ἱστορικό ρεαλισμό ἀπό τήν Ἐκκλησία, νά βλέπει μέ κάποια νεοπλατωνική ἀπαισιοδοξία τόν κόσμο καί νά ἀπολυτοποιεῖ τήν παρθενία, δεχόμενος τόν γάμο νόμιμο, ἀλλά ὡς συγκατάβαση πρὸς τήν ἀνθρώπινη ἀδυναμία (Γ' 11). Πάντως ἡ παρθενία ἐντάσσεται στήν σωτηριολογική προοπτική κι ἔτσι διαφοροποιεῖται ἀπό τήν φιλοσοφική ἀσκητική, ὅπως π.χ. τοῦ Πορφυρίου.

Ἡ ἐπιδίωξη καί δοξολογική παρουσίαση τῆς παρθενίας ἢ ἀγνείας ἔχει μορφή ἀρετολογίας καί ἠθικολογίας, οἱ ὁποῖες ἀποκτοῦν αὐτονομία στήν σκέψη του: ἡ παρθενία σημαίνει τήν ὁμοίωση πρὸς τόν Θεό, διό καί μόνο οἱ παρθένοι θ' ἀποκτήσουν ἀγγελικά-πνευματικά σώματα κατά τήν ὄγδοη ἡμέρα. Οἱ ἀναφορές του στήν οὐράνια βασιλεία δέν ἐκφράζουν σχετικές ἐμπειρίες, γιά νά χαρακτηρίσουμε νηπτική θεολογία τό ἔργο του. Ἐντούτοις ἀπό τήν θεματολογία καί τόν συμβολισμό τοῦ ἔργου του *Συμπόσιον* πῆραν πολλά στοιχεῖα οἱ μεταγενέστεροι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Γρηγόριος Νύσσης (*Περί παρθενίας*) καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου (*Περί Ἐκκλησίας*).

Τήν συμμετοχή τοῦ Μ. στά προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας δείχνει μόνο ἡ πολεμική του κατά τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου, κατά τῶν γνωστικῶν (στό ἔργο του *Περί αὐτεξουσίου*) καί κατά τοῦ Ὁριγένη, τόν ὁποῖο δέν κατανόησε ὀρθά σέ ὅλες τίς περιπτώσεις τῆς ἐναντίον του πολεμικῆς.

Ὁ ποιητής

Πέρα τούτων ὁ Μεθόδιος ἀπέκτησε ἰδιαίτερη σημασία γιά τήν ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑμνογραφίας, διότι τό ἔργο του «*Συμπόσιον*» κλείνει μέ προσωδιακό ὕμνο στήν παρθενία, πού μᾶλλον γράφηκε στό τέλος τοῦ Γ' αἰ. Ὁ ὕμνος ἔχει 24 ἰαμβικές στροφές, ἡ κάθε μία τῶν ὁποίων ἀποτελεῖται ἀπό τρεῖς δεκαπεντασύλλαβους ἢ δεκαεξασύλλαβους ἢ δεκατετρασύλλαβους στίχους καί ἕναν ὀκτασύλλαβο στίχο (Κ. Μητσάκης). Στήν πρώτη στροφή καί ἄλλοῦ τό μέτρο δέν τηρεῖται. Ἔτσι ἔχουμε στίχο στήν ἀρχή πέρα τῶν τεσσάρων συνήθων. Τίς στροφές, πού μάλιστα ἔχουν ἀκροστιχίδα τό ἐλληνικό ἀλφάβητο, ἀκολουθεῖ πάντα τό ἴδιο ἐφύμνιο. Ἴδου ἡ πρώτη

στροφή μέ τό ἐφύμνιο της:

« Ἄνωθεν, παρθένοι, βοῆς
ἐγερσίνεκρος ἦχος ἦλθε νυμφίῳ λέγων
πασσυδί ὑπαντάνειν λευκαῖσιν ἐν στολαῖς
καί λαμπάσι πρὸς ἀνατολάς· ἔγρεσθε πρὶν φθάσῃ
μολεῖν εἴσω θυρῶν ἄναξ».

Ἐφύμνιο: « Ἄγνεύω σοι καί λαμπάδας φασεφόρους
κρατοῦσα, νυμφίε, ὑπαντάνω σοι»

(H. Musurillo, *Méthode d' Olympe, Le Banquet*, Paris 1963, σ. 310).

Τό προσωδιακό αὐτό ποίημα δέν προοριζόταν γιά λειτουργική χρήση (ἔχει χαρακτηριστικά καί καταλύσεις τοῦ μέτρου πού δέν ἐξηγοῦνται) καί δέν βρῆκε μιμητές. Ἡ ἀκροστιχίδα του καί τό ἀναπτυγμένο ἐφύμνιο ὀδήγησαν ἐρευνητές στήν ὑπερβολική ἀποψη ὅτι σ' αὐτό ἔχουμε τόν πρόδρομο τοῦ Κοντακίου. Τό κλίμα του ὁμως εἶναι ὅλως ἄλλο ἀπό ἐκεῖνο τῶν Κοντακίων.

Ἡ ταυτότητα τοῦ Μεθοδίου

Ἡ παρακολούθηση τῆς ζωῆς καί τῆς δράσεως τοῦ Μεθοδίου εἶναι σχεδόν ἀδύνατη, ἔνεκα ἢ τῆς σιωπῆς ἢ τῆς συγχύσεως τῶν πηγῶν. Ὁ Εὐσέβιος δέν τόν παρουσιάζει στήν *Ἱστορία* του, μᾶλλον ἐπειδή ὁ Μ. ἦταν ἀντιωριγενιστής. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 83) τόν ὀνομάζει ἐπίσκοπο Ὀλύμπου τῆς Λυκίας καί μετά Τύρου, ὡς καί μάρτυρα κατά τούς χρόνους τοῦ Δεκίου (249-251) ἢ Βαλεριανοῦ (253-259) στήν Χαλκίδα τῆς Ἑλλάδας. Νεώτερες πηγές τόν ἀναφέρουν ὡς ἐπίσκοπο Πατάρων ἢ Μύρων ἢ Σίδης ἢ Φιλίππων (Μακεδονίας). Ἐπειδή ὁμως ἡ μελέτη τῶν ἔργων του ὀδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ἔδρασε πρὸς τό τέλος τοῦ Γ' καί τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ., ἀποκλείεται νά μαρτύρησε ἐπί Δεκίου. Ἡ σύγχυση προῆλθε πιθανῶς ἀπό τήν ὑπαρξη δύο ἢ τριῶν Μεθοδίων: ἑνός μάρτυρα ἐπί Δεκίου στήν Χαλκίδα καί ἑνός ἢ δύο ἐπισκόπων στήν Μικρασία.

Πρέπει ὁμως νά λεχτεῖ ὅτι ὁ συντάκτης τῶν ἔργων πού προσγράφονται στόν Μεθόδιο κατανοεῖται ἄριστα ὡς λαϊκός κατηχητής ἢ διδάσκαλος πού δίδαξε σέ πολλές πόλεις. Τήν παράδοση πού τόν θέλει ἐπίσκοπο καί μάρτυρα (311 ἢ 312) δέν μποροῦμε νά τήν ἐπιβεβαιώσουμε.

Πηγές: ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Ἐκκλησ. Ἱστορία* ΣΤ' 13· *Εὐαγγελική προπαρασκευή* Ζ' 22. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De vir. illustr.* 83· *Ad Rufinum* I 11, II 33 κ.ά. ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 64. 33. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, *Ἐρανιστής* 1. ΦΩΤΙΟΥ, *Μυριόβιβλος* 235, 237.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μεθόδιος συνέταξε πολλά ἔργα, ἀπό τά ὅποια σώθηκαν λίγα. Ἀπό αὐτά πάλι πολλά παραδόθηκαν, κατά περίεργο τρόπο, σέ σλαβική μετά-

φραση. Χρονολόγησή τους δέν φαίνεται δυνατή. Ὁ λόγος τοῦ Μ. εἶναι προσεκτικά ἐπιτηδευμένος καί παγερός. Τό λεξιλόγιό του ἐνίοτε ἐξεζητημένο, ἀλλά συχνά γίνεται λογοτεχνικός μέχρι καθαρά ποιητικός.

Συμπόσιον ἢ περί ἀγνείας. Διαλογικό ἔργο, πού φιλολογικά μιμεῖται τό πλατωνικό *Συμπόσιο* καί οὐσιαστικά ἐπιθυμῖ ν' ἀπαντήσῃ σ' αὐτό, νά πάρει διάφορη ἀπό ἐκεῖνο θέση στό θέμα τοῦ ἔρωτα. Ἐντούτοις πολλές ἀπό τίς σκέψεις καί τά ἐπιχειρήματά του εἶναι πλατωνικά. Οἱ δέκα παρθένες δέν διαλέγονται τελικά, ἀλλά παίρνουν τόν λόγο γιά νά ἐγκωμιάσῃ κάθε μία μέ δικό της τρόπο τήν παρθενία καί τήν ἀγνεΐα. Στό τέλος, μέ κορυφαία τήν Θεέκλα, ψάλλεται ὁ Ὕμνος πρὸς τήν παρθενία. Ἡ ἐμφάνιση στόν ὕμνο τοῦ τονικοῦ στοιχείου εἰς βάρος τοῦ ποσοτικοῦ (προσωδίας) κρίνουν μερικοί ὅτι τοποθετεῖ αὐτόν στά προδρομικά ποιήματα τοῦ μεταγενέστερου *Κοντακίου*. Τό ἔργο σῶθηκε στό πρωτότυπο.

PG 18, 28-220. BEΠ 18, 15-92. G. N. BONWETSCH, *Methodius (GCS 27)*, Leipzig 1917, σσ. 1-141. H. MUSURILLO - V. H. DEBIDOUR: *SCh 95* (1963).

Περί Θεοῦ καί ὕλης καί (ἢ) περί αὐτεξουσίου. Ἔργο διαλογικό, στό ὁποῖο ὁ Μεθόδιος καί δύο ἄλλοι (ἕνας ὀπαδός τοῦ γνωστικοῦ Οὐαλεντίνου κι ἕνας φιλόσοφος) συζητοῦν τό θέμα τῆς ἀρχῆς τοῦ κακοῦ, τό ὁποῖο γιά τόν Μ. δέν εἶναι οὐσία, ἀλλά ἐνέργεια ἢ ἐνέργημα ἐνεργείας. Σῶθηκε κατὰ τά 2/3 στήν ἐλληνική καί ὀλόκληρο σέ σλαβική μετάφραση.

PG 18, 240-265. BEΠ 18, 93-110. G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 145-206. A. VAILLANT, *Le De autexusio de Méthode d' Olympe, version slave et texte grec* (καί γαλλική μετάφραση): *PO XXII 5*, Paris 1930 (καί Turnhout 1974²). Γιά τά ἐλληνικά καί ἀρμενικά ἀποσπάσματα καί τήν σλαβική μετάφραση βλ. *CPG I 1811*.

Ἄγλαοφῶν ἢ Περί ἀναστάσεως. Διάλογος περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν σωμάτων καί κατὰ ὠριγενιστικῶν ἀπόψεων. Σημαντικό του μέρος σῶθηκε ἀποσπασματικά στό πρωτότυπο καί ὀλόκληρο σέ σλαβική μετάφραση.

PG 18, 265-329. BEΠ 18, 111-175. G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 219-424.

Περί διακρίσεως τροφῶν. Σῶθηκε σέ σλαβική μετάφραση.

G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 427-447.

Περί βίου καί πράξεως λογικῆς. Σῶθηκε στήν σλαβική. Ἐξετάζεται τό θέμα τῆς ἀνισότητος τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία κατανοεῖται ὡς κίνητρο πρὸς τελείωση πνευματική.

G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 209-216.

Περί τῶν γενητῶν. Σῶζονται στήν ἐλληνική διά τοῦ Φωτίου ἀποσπάσματα, πού ἴσως ἀποτελοῦν μερική σύννοψη τοῦ ἔργου καί ὄχι αὐτολεξεί μεταφορά.

PG 18, 332-344. BEΠ 18, 176-181. G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 493-500.

Περί λέπρας. Σώζονται αποσπάσματα στην ελληνική και μετάφραση στην σλαβική.

G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 451-474. *ΒΕΠ 18*, 182-186.

Περί βδέλλης. Σώζεται στην σλαβική.

G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 477-489.

Κατά Πορφυρίου. Ὁ Μ. ἔγραψε ὀγκῶδες ἔργο γιὰ νὰ ἀναιρέσει τὴν διατριβὴ *Κατὰ Χριστιανῶν* (σέ 15 βιβλία) τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου (+ 301/5). Δυστυχῶς χάθηκαν καὶ τὰ δύο ἔργα. Γιὰ τὴν γνησιότητα τῶν λίγων ἑλλην. ἀποσπασμάτων ἡ συζήτηση συνεχίζεται.

PG 18, 345 καὶ 397-404. *ΒΕΠ 18*, 187-190. G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 503-507.

Εἰς τὸν Ἰώβ. Ἑρμηνευτικὰ ἀποσπάσματα σέ *Σειρές*.

PG 18, 404-408. *ΒΕΠ 18*, 191-195. G. N. BONWETSCH: *GCS 27*, σσ. 511-519.

Ἀποσπάσματα:

Περί μαρτύρων: *PG 18*, 345. *ΒΕΠ 18*, 196. G. N. Bonwetsch, σ. 520.

Εἰς τὴν Γένεσιν: R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Vaticano 1959, σ. 54.

Ἀπολεσθέντα:

Πιθανόν νὰ ἔγραψε *ὑπόμνημα* στήν *Γένεση* καὶ στό *Ἄσμα ἀσμάτων* καὶ *Περί σώματος*.

Νόθα:

Εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄνναν τῆ ἡμέρα τῆς ὑπαντήσεως... Ἔργο τοῦ Ε'-ΣΤ' αἰ.: *PG 18*, 348-381. *ΒΕΠ 18*, 197-212.

Λόγος εἰς τὰ βαῖα τῶν φοινίκων: *PG 18*, 384-398. *ΒΕΠ 18*, 213-219.

Εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου. Σώζονται ἀποσπάσματα στήν ἀρμενική: J. B. Pitra, *Analecta sacra*, IV, Paris 1883, σσ. 207-209 καὶ 439-441 (λατιν. μετάφραση).

Ἀποκαλύψεις. Ἔργο τοῦ Ζ' αἰ., γραμμένο ἀρχικά στήν συριακή, ἀπὸ τὴν ὁποία ἔγιναν τέσσερες ἑλληνικές μεταφράσεις, ὅπως καὶ λατινική, ἀρμενική, ἀραβική καὶ σλαβική: F. Nau, *Revelations et légendes...*: *JA série XI*, 9 (1917) 415-471 καὶ 425-434 (γαλλ. μετάφραση). A. Lolos, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim am Glan 1976. Τοῦ ἴδιου, *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios*, Meisenheim am Glan 1978. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius...*, Halle 1898 (ἐπανεκδ. 1963), σσ. 60-96. Βλ. *CPG I* 1830.

Ἀποσπάσματα: *Τρία Περί τοῦ Σταυροῦ καὶ τοῦ Πάθους:* *PG 18*, 397-404.

ΒΕΠ 18, 220-223. Ἔνα Εἰς τὴν ἀνάστασιν: G. N. Bonwetsch: *GCS* 27, σσ. 423 ἔξ. Ἀβέβαια ἀποσπάσματα: *PG* 18, 404-406. ΒΕΠ 18, 223-224.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

V. BUCHHEIT, Studien zu Methodios von Olympos, Berlin 1958 (*TU* 69) (δπου καὶ ἡ πλούσια προγενέστερη βιβλιογραφία). L. G. PATERSON, The Creation of the World in M...: *SP* 9 (1966) 240-250 καὶ 14 (1976) 160-166 (De libero arbitrio and Methodius' Attack on Origen). C. TIBILETTI, Verginità e matrimonio..., Napoli 1969. M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte (*TU* 96), Berlin 1966, σσ. 67-83, 109-130. B. A. VOSS, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970, σσ. 92-102. J. MONTSERRAT, Influencias platonicas en el Banquete...: *Scriptorium Victoriense* 16 (1969) 5-33 καὶ 163-212 (Los titulos cristologicos en la obra de M.). R. CARO, La homiletica Mariana griega en el siglo v, II, Dayton Ohio 1972, σσ. 610-617. P. J. ALEXANDER, Medieval Apokalypses as Historical Sources: *Amer. Histor. Rev.* 73 (1968) 997-1018. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Byzantion and the Migration of Literary Works and Motifs...: *Medievalia et Humanistica* N.S. 2 (1971) 47-68. A. ORBE, Metodio y la exegesis de Rom 7, 9: *Gregorianum* 50 (1969) 93-139. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, Α', Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 127-130. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ: *Κληρονομία* 6 (1974) 319-320, 327-332. J. PEPIN, Platonisme et stoicisme dans le De Autexusio de M.: *Forma Futuri* (εἰς τιμὴν M. Pellegrino), Torino 1975, 126-144. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περὶ Σταυροῦ καὶ πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίας..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 72-75. C. RIGGI, Teologia della storia nel Simposio...: *Aug* 16 (1976) 61-84. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Salesianum* 37 (1975) 503-545. F. VAN DE PAVERD, Confession and Penance in "De lepira" of M...: *OCP* 44 (1978) 309-341, 45 (1979) 45-74. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Aug* 18 (1978) 459-485. T. D. BARNES, Methodius, Maximus and Valentinus: *JThS* 30 (1979) 47-55. J. DUJČEV, L' oeuvre de Méthode... 'De libero arbitrios' et les discussions entre orthodoxes et hérétiques: *Balkanica* 8 (1977) 115-127. M. RICHARD: *Opera minora*, I, Leiden 1976, No 4 καὶ 5. V. BUCHHEIT, Das Symposion des Methodios arianisch interpoliert?: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (*TU* 125), Berlin 1981, σσ. 109-114. G. J. REININK, Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios: *BZ* 75 (1982) 336-344. A. VITORES, Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Origenes. Segun el De resurrectione de Metodio de Olimpo, Jerusalem Franciscan Pr. 1981. C. TIBILETTI, Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani, Roma 1983, σσ. 99-195 (γιά τὸν Μεθόδιο). G. J. REININK, Der Verfassername Modios der syrischen Sohathzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios: *OC* 67 (1983) 46-64. C. TIBILETTI, Ascetismo filosofico e ascetismo cristiano: *Orpheus* 6 (1985) 422-431. C. MAZZUCCO, Tra l' ombra e la realtà. L' Apocalisse nel Simposio di Metodio di Olimpo: *CCC* 6 (1985) 399-423. G. PODSKALSKY, Die Sicht der Barbarenvölker in der spätgriechischen Patristik (4.-8. Jahrh): *OCP* 51 (1985) 330-351. E. PRINZIVALLI, Il simbolismo del sangue in Metodio di Olimpo: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma 1983, σσ. 1181-1192.

10. ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ (233-301/5)

νεοπλατωνικός φιλόσοφος

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Πορφύριος ὑπῆρξε σπουδαῖος νεοπλατωνικός φιλόσοφος καί διακρίθηκε γιά τό κριτικό του πνεῦμα καί τήν εὐρυμάθειά του. Διαδραμάτισε ἀποφασιστικό ρόλο στήν ἐκδοση, τήν διάδοση καί τήν ἐρμηνεία τῶν ἔργων τοῦ Πλωτίνου (+ 270), τοῦ ὁποῖου ἔγινε μαθητής καί συνεργάτης στήν Ρώμη, ἀνήγαγε τήν κάθαρση καί τήν σωτηρία τῆς ψυχῆς σέ κεντρικό θέμα τῆς φιλοσοφίας καί ἀναθεώρησε μερικῶς τό τριαδικό σύστημα (τῶν ὑποστάσεων) τοῦ δασκάλου του. Ἐκδήλωσε κριτική διάθεση ἔναντι τῶν λαϊκοθρησκευτικῶν ἀντιλήψεων τῆς ἐποχῆς του, τῶν μυστηριακῶν «θεουργιῶν» καί τῶν δεισιδαιμονιῶν, ἀλλά καί δέν τίς ἀπέριψε τελείως. Νόμιζε ὅτι αὐτές χρησιμεύουν ὡς ἐνδιάμεσα στάδια πρὸς ἄνοδο τῆς ψυχῆς καί προπαντός πίστευε ὅτι μπορεῖ νά τίς ἀποκαθάρει μέ ἀλληγορική ἐρμηνεία. Τά θρησκευτικοθεολογικά του ἐνδιαφέροντα εἶναι ἐμφανή, κατανοοῦνται ἄριστα στό γενικό θρησκευτικό φιλοσοφικό κλίμα τῆς ἐποχῆς καί συγγενεῦουν μέ ἀντιλήψεις τοῦ χριστιανισμοῦ, τόν ὁποῖο γνώρισε στό πρόσωπο καί μάλιστα στό ἔργο τοῦ Ὁριγένη (+ 253/4). Ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς πολέμησε τήν Ἐκκλησία μέ 15 «λόγους» «Κατά χριστιανῶν», οἱ ὁποῖοι, ἐκτός ἀσήμαντων ἀποσπασμάτων, χάθηκαν. Φαίνεται ὅμως ὅτι ἄσκησε ρηχὴ κριτική καί ἀντιπαρέταξε τά λαϊκά ἀντιχριστιανικά ἐπιχειρήματα, πού τότε, ἀλλά καί παλαιότερα, κυκλοφοροῦσαν. Τήν κριτική του ἐπικεντρώνει στήν ἐκ τοῦ μηδενός δημιουργία τοῦ κόσμου καί τήν συντέλεια, στό μυστήριο τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί στήν ἀνάσταση τῶν νεκρῶν. Παρά ταῦτα ὁ κόσμος γιά τόν Πορφύριο ἔχει κάποια ἀρχή, πού ὀφείλεται στήν μορφή, τήν ὁποία λαμβάνει ἡ αἰώνια προϋπάρχουσα ὕλη. Ἡ μορφοποίηση ἀποτελεῖ σημεῖο χρονικῆς ἐνάρξεως.

Χαρακτηριστικό τῆς ἀντιδράσεως, τήν ὁποία προκάλεσε ὁ Πορφύριος μέ τήν ἐναντίον τῶν χριστιανῶν πολεμική του, εἶναι ὅτι ὁ σχεδόν σύγχρονός του Μεθόδιος Ὀλύμπου (+ 311/12;) ἔγραψε «Κατά Πορφυρίου» ἔργο, πού δυστυχῶς χάθηκε. Ἀλλά καί πολλοί ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς καί πατέρες, ὅπως π.χ. ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Δίδυμος Τυφλός, ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ἄλλοι, γνωρίζουν τόν Πορφύριο καί ἀναιροῦν ἀντιλήψεις του. Παράλληλα, ἐμφανίστηκαν χριστιανοί συγγραφεῖς, πού ὄχι μόνο χρη-

σιμοποίησαν μερικῶς, ὅπως ἦταν φυσικό, τήν γλώσσα-ὄρολογία τῶν νεοπλατωνικῶν καί τοῦ Πορφυρίου, ἀλλά καί ἐπηρεάστηκαν ἀμεσότερα ἀπό αὐτήν. Ὁ συντάκτης τῶν «Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν» π.χ. χρησιμοποίησε ἀκόμα καί τίτλο ἔργου τοῦ Πορφυρίου, ὁ ὁποῖος ἔγραψε «Περί θεῶν ὀνομάτων», πού δυστυχῶς χάθηκε.

Ὁ Πορφύριος γενικά στήριξε τήν τριαδική θεώρηση τοῦ ὄντος, πού εἶχε συστηματοποιήσει ὁ Πλωτῖνος. Τό ὄν δηλαδή ἀποτελεῖ τό ἕν, πού εἶναι ἀπόλυτο καί ἀπαθές, ὁ νοῦς, πού μέ ἔκχυση προέρχεται ἀπό τό ἕν, καί ἡ ψυχή, πού μέ τόν ἴδιο τρόπο προέρχεται ἀπό τόν νοῦ. Μέ τήν ἐπήρεια ὁμοῦς τῆς ἀριστοτελικῆς λογικῆς συνέδεε ἡ ταύτιζε τήν τριάδα τοῦ ὄντος περισσότερο μέ τόν νοητό κόσμο καί τήν λογική οὐσία. Ἡ ψυχή (τοῦ κόσμου) ἀκόμη ἐμπεριέχει «τούς λόγους» τῶν ὄντων, δηλαδή τίς γενικές μορφές ὄλων τῶν γνωστῶν ὄντων, καί συνιστᾷ τήν πεμπτοῦσία τῶν ἀτομικῶν ψυχῶν (ἀνθρώπων καί ζώων), πρὸς τίς ὁποῖες δέν συγχέεται. Ὅλα τά ὄντα μεταξύ τους ἔχουν ποιοτική διαφορά. Ἐκεῖνο πού γεννᾷ εἶναι ἀνώτερο ἀπό τό γεννώμενο. Σταθερό στοιχεῖο παραμένει ἡ ἀμφίδρομη κίνηση ἀπό τό ἕν πρὸς τίς ἐπιμέρους ψυχές, οἱ ὁποῖες ἐκφυλιστικά προέρχονται ἀπό τήν ψυχή, καί ἀπό τίς ἐπιμέρους ψυχές πρὸς τό ἕν, μέ τό ὁποῖο αὐτές ἐπιθυμοῦν νά ἐνωθοῦν. Ἡ κίνηση αὐτή, πού γίνεται μεταξύ τῶν δύο ἀντίθετων ἄκρων, δηλαδή τοῦ θεοῦ ἐνός καί τοῦ μηδενός (ὕλης), προϋποθέτει ἔρωτα τοῦ ἐνός κι ἐπιβάλλει τήν ἄσκηση, τίς νηστεῖες, τήν κάθαρση τῆς ψυχῆς καί τήν ἔκσταση. Αὐτός πού μέ βούληση ἐλεύθερη καταπολεμεῖ τά πάθη του ἐπιτυγχάνει τήν γνώση τοῦ Θεοῦ, τόν ὁποῖο τότε «ἔχει παρόντα».

ΒΙΟΣ

Ὁ Πορφύριος γεννήθηκε στήν Τύρο τῆς Φοινίκης τό 233 καί ὀνομαζόταν Μάλχος. Τό ὄνομά του ἐξελλήνισε ὁ δάσκαλός του στήν Ἀθήνα Κάσσιος Λογγῖνος. Ἀπό τό 263 μέχρι τό 268 μαθήτευσε στόν Πλωτῖνο, στήν Ρώμη. Μία μελαγχολία τόν ἔφερε στά πρόθυρα τῆς αὐτοκτονίας, τήν ὁποία ἀπέφυγε μέ τήν συμβουλή τοῦ Πλωτίνου νά ἀποσυρθεῖ στό Λιλύβαιο τῆς Σικελίας. Ἀρκετά μετά τόν θάνατο τοῦ Πλωτίνου (270), ἐπανῆλθε στήν Ρώμη, συνέχισε ὡς διάδοχος τό ἔργο τοῦ δασκάλου του, τόν ὁποῖο ποικιλοτρόπως ὑπεράσπισε, παντρεύτηκε τήν Μαρκέλλα καί συνέταξε πλῆθος μελετῶν. Τήν τελευταία του μελέτη, «Περί Πλωτίνου βίου», ἔγραψε τό 301. Πέθανε στό διάστημα μέχρι τό 305.

ΕΡΓΑ

Ὁ Πορφύριος μελέτησε, πλὴν τῆς φιλοσοφίας, καί ὄλες τίς ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς του. Γι' αὐτό καί τά ἔργα του ἐκτείνονται στόν χῶρο ὄχι μόνο

τῆς φιλοσοφίας, ἀλλά καί τῆς φιλολογίας, τῆς ρητορικῆς, τῆς ψυχολογίας, τῆς ἠθικῆς, τῆς ἀστρολογίας, τῶν μαθηματικῶν καί ἄλλου. Τά σημαντικότερα τῶν διασωθέντων ἔργων του εἶναι τά ἑξῆς:

Περί τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν Νυμφῶν ἄντρου.

Ὑπομνήματα εἰς ἔργα Πλάτωνος.

Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας (ἢ *Περί τῶν πέντε φωνῶν: γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός*).

Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας κατά πεῦσιν καί ἀπόκρισιν.

Ὑπομνήματα εἰς ἄλλα ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους.

Περί Πλωτίνου βίου καί τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ.

Πυθαγόρου βίος.

Ἀφορμαί πρός τά νοητά.

Περί τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων

Περί ἀποχῆς ἐμψύχων.

Πρός Μαρκέλλαν.

Περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

Περί ἀγαλμάτων.

Περί θείων ὀνομάτων.

Τῶν Χαλδαίων τά λόγια.

Ὀμηρικά ζητήματα.

Εἰς τά «Ἀρμονικά» Πτολεμαίου ὑπόμνημα.

Τίς ἐκδόσεις τῶν ἔργων τούτων, τῶν αὐτοτελῶν καί τῶν ἀποσπασμάτων βλ. εἰς *PWK* 53 (1953) 279-301, καί A. Smith, F. Romano καί L. Brisson (στήν βιβλιογραφία).

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ (ἐπιλεκτική)

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Paris 1913. Porphyre, huit exposés suivis de discussions..., Genève Fond. Hardt 1966. P. COURCELLE, Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre: *REG* 80 (1967) 402-406. P. HADOT, Porphyre et Victorinus, Paris *Études Augustiniennes* 1968. J. M. DEMAROLLE, La chrétienté à la fin du III^e siècle et Porphyre: *GRBS* 12 (1971) 49-57. A. PRIESSNIG, Die biographische Form des Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios: *BZ* 64 (1971) 1-5. R. M. GRANT, The Stromateis of Origen: *Epektasis*. Mélanges... à J. Daniélou..., Paris 1972, σσ. 285-292. G. M. DE DURAND, L'homme raisonnable mortel. Pour l'histoire d'une définition: *Phoenix* 27 (1973) 328-344. W. DEN BOER, A pagan historian and his enemies. Porphyry, Against the Christians: *CPh* 69 (1974) 198-208. A. SMITH, Porphyry's place in the neoplatonic tradition. A study in post-plotinian neoplatonism, The Hague Nijhoff 1974. W. DEUSE, Der Dimiurg bei Porphyrios und Jamblich: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, έκδ. C. Zintzen, Darmstadt 1977, σσ. 238-278. A. BENOIT, Le Contra Christianos de Porphyre: où en est la collecte de fragments: *Paganisme, judaïsme, christianisme*. Mélanges à M. Simon, Paris 1978, σσ. 261-275. F. ROMANO, Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D. C., Catania 1979. A. MEREDITH, Porphyry and Julian against the Christians: *ANRW* II, 23. 2 (1980) 1119-1149. L. BRISSON, M. O. GOULET - CAZE, R. GOULET καί D. O' BRIEN, Porphyre, La Vie de Plotin, I: Travaux préliminaires et index grec complet..., VI Paris Vrin 1982.

11. ΛΟΥΚΙΑΝΟΣ (+ 312)

εἰσηγητής τῆς ἀντιοχειανῆς ἐρμηνευτικῆς

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ πρεσβύτερος Λουκιανός καταγόταν ἀπό τὰ Σαμόσατα (ἢ τὴν Ἀντιόχεια), εἶχε μεγάλη παιδεία, ἐκκλησιαστική καὶ θύραθεν, καὶ ἀσχολήθηκε στὴν Ἀντιόχεια μὲ τὴν κριτική τοῦ βιβλικοῦ κειμένου καὶ μὲ τὴν ἐρμηνεία γενικά τῆς Γραφῆς. Ἀναθεώρησε ἐν μέρει τὸ κείμενο τῶν *Ο'* καὶ τῆς *ΚΔ*, πού διαδόθηκε στὴν Ἀντιόχεια καὶ τὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου τὸ ἔφερε ὁ ἱερός Χρυσόστομος. Ὁ *Λ.*, ἐργάστηκε μὲ πολλήν ἐλευθερία καὶ συχνά διόρθωνε φιλολογικά τούς *Ο'* (π.χ. *εἶπον ἀντίεἶπαν τῶν Ο'* ἢ ὁ ἔλεος ἀντί τὸ ἔλεος). Παράλληλα κατὰ τρόπο γενικό ἀπέβη ὁ ἀρχικός εἰσηγητής στὴν Ἀντιόχεια τῆς ἱστοριογραμματολογικῆς ἐρμηνευτικῆς μεθόδου. Τὸ πολυσήμαντο αὐτὸ γεγονός ὑπογραμμίζει τὰ προσόντα καὶ τὴν εὐρεία ἐπιρροή τοῦ *Λ.* γιὰ τὸν ὁποῖο δυστυχῶς διασώθηκαν πενιχρές εἰδήσεις καὶ αὐτὲς γριφώδεις καὶ δυσερμήνευτες. Τοῦτο ὀφείλεται στό ὅτι χάθηκαν ὄσα λίγα ἔγραψε καὶ στό ὅτι τὸν ἐπικαλέστηκαν ὡς πρόγονο πνευματικό καὶ αὐθεντία ὁ Ἄρειος καὶ οἱ ὄπαδοί του. Στίς 7 Ἰανουαρίου τοῦ 312 μαρτύρησε στὴν Νικομήδεια, ἡμέρα πού ἡ δυτική Ἐκκλησία τιμᾷ τὴν μνήμη του. Ἡ ἀνατολική Ἐκκλησία τὸν τιμᾷ στίς 15 Ὀκτωβρίου.

Ἡ ἔμμεση πληροφορία τοῦ Ἀρείου ὅτι ὁ ἴδιος ὑπῆρξε «συλλουκιανιστής», ὄπαδός ἢ μαθητής δηλ. τοῦ *Λ.* (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 69,6), ἢ γνώμη τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας ὅτι ὁ *Λ.* ἦταν διάδοχος (= στὸν θρόνο ἢ στὴν κακοδοξία;) τοῦ Παύλου Σάμοσατέα (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Α' 3) καὶ ἡ τιμὴ πού ἐπιφύλαξε ἡ Ἐκκλησία στὸν *Λ.* (βλ. Εὐσεβίου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Θ'* 6,3 καὶ προπαντός τὸ *Ἐγκώμιο* στὸν *Λ.* τοῦ Χρυσόστομου: *PG* 50, 519-526), δημιούργησαν στοὺς ἐρευνητές δυσεπίλυτο πρόβλημα, πού συχνά λύθηκε μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι πρόκειται γιὰ δύο πρόσωπα. Φαίνεται ὅμως ὅτι κάτι τέτοιο πρέπει νὰ ἀποκλειστεῖ.

Ὁ *Λ.* δὲν ἀνέπτυξε σαφὴ τριαδολογία καὶ χριστολογία. Ἐπηρεάστηκε βέβαια ἀπὸ τὴν περί Λόγου θεολογία τοῦ Ὠριγένη καὶ γενικά ἴσως διέκρινε τὸν Λόγο τοῦ Πατέρα ἀπὸ τὸν δημιουργημένο Λόγο τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' οὔτε οἱ ἀντίπαλοί του οὔτε οἱ μαθητές του μποροῦσαν νὰ τοῦ προσγράψουν συγκεκριμένη διδασκαλία, ἢ ὁποία μάλιστα νὰ συγγενεῦει πρὸς τὴν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου ἢ πολὺ περισ-

σοτερο πρὸς τὴν διδασκαλία τοῦ Παύλου Σαμοσατέα.

Φαίνεται ὅτι ὁ Λ. γιὰ διάφορες, μὴ θεολογικές, αἰτίες δὲν διέκοψε τίς σχέσεις του μέ τόν καταδικασμένο (268) Παῦλο Σαμοσατέα καί ἔτι αὐτό ἔμεινε σέ ἀκοινωνησία μέ τούς κανονικούς ἐπισκόπους Ἀντιοχείας (Δόμνο, Τίμαιο, Κύριλλο) μέχρι τό 303. Τότε, στόν διωγμό τοῦ Διοκλητιανοῦ, συνελήφθη, κακοπάθησε καί τό 312 ὑπέστη μαρτυρικό θάνατο, γεγονός πού ἔρριξε στήν λήθη ἀτυχεῖς ἐκφράσεις του καί τὴν ἀτυχεστάτη ἀκοινωνησία του μέ τούς κανονικούς ἐπισκόπους Ἀντιοχείας. Τό ἴδιο ἀκριβῶς εἶχε συμβεῖ στόν Γ' αἰ. μέ τόν Ἰππόλυτο. Τό μαρτύριό του ἀφάνισε τὴν πικρία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, στήν ὁποία εἶχε δημιουργήσει εἶδος κινήματος χωριστικοῦ.

Τό μόνο κριτήριο γιὰ τίς θεολογικές ἀπόψεις τοῦ Λουκιανοῦ εἶναι τό *Σύμβολο* (Ἀθανασίου, *Περί συνόδων* 23), πού παρουσίασαν ὡς δικό του ἔργο οἱ πρόωμοι ὁμοιουσιανοί στήν σύνοδο Ἀντιοχείας τό 341 καί μετὰ στήν σύνοδο Καρίας τό 367. Τό κείμενο τοῦτο, ἔστω σέ μιὰ προηγούμενη μορφή του, γιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Λ. εἶναι ὀρθόδοξο (= ὁ Λόγος εἰκόνα ἀπαράλλακτη τῆς οὐσίας καί τῆς δυνάμεως τοῦ Πατρός) καί μόνο γιὰ τὴν μετὰ τό 325 ἐποχὴ εἶναι κακόδοξο ἢ ὑποπτο, ἐπειδὴ δὲν ἔχει τόν ὄρο ὁμοούσιος. Ἄρα, ἐάν τό *Σύμβολο* ἐκφράζει ὄντως τόν Λ., οἱ ἀρειανόφρονες παραβίασαν τό πνεῦμα του καί ἡ ἀναφορά τους στό πρόσωπό του κατανοεῖται κυρίως ἀπό τὴν ἀνάγκη νά βροῦν ἐρείσματα σέ αὐθεντίες ἐρμηνευτικές καί σέ πρόσωπα πού ἡ Ἐκκλησία τιμοῦσε. Ἰδιαίτερα ὁ Ἄρειος ἀναφέρθηκε στόν Λ., διότι τόν εἶχε στήν Ἀντιόχεια δάσκαλο, τοῦ ὄφειλε τὴν ἱστοριογραφικὴ μέθοδο καί χρειαζόταν τὴν θεολογική του ἀσάφεια ἢ κάποιες ἄγνωστες σ' ἐμᾶς ἀτυχεῖς ἐκφράσεις του. Πρόσφατα ὁ *Boulogand* ἀρνήθηκε τὴν προέλευση τοῦ *Συμβόλου* τούτου ἀπό τόν Λ., ὅποτε ἡ θεολογικὴ εἰκόνα τοῦ Λ., πού θεωρεῖται καί εἰσηγητὴς τῆς ἀντιοχειανῆς Σχολῆς, γίνεται ἀφόρητα σκοτεινὴ. Τό περίφημο τοῦτο *Σύμβολο* στήν σημερινή του μορφή εἶναι μεταγενέστερο καί πιθανότατα ἔργο τοῦ σοφιστῆ Ἀστερίου, πού ἴσως νά χρησιμοποίησε κάποιο σχετικὸ κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ.

Οἱ ἐρευνητές ἀναζητοῦν ἴχνη τῆς λουκιανικῆς ἀναθεωρήσεως τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, πού φαίνεται κυριάρχησε στήν Κωνσταντινούπολη.

Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀντιοχεῖς τοῦ Λ. (τῆς ὁποίας τό *Πασχάλιον Χρονικόν* διασώζει τόν πρόλογο: *PG* 92, 689) χάθηκε.

Ἐρμηνευτικὸ ἀπόσπασμα στό Ἰώβ 2, 9-10: D. Hagedorn, *Der Hiebkommentar des Arianers Julian*, Berlin 1973, σσ. 30, 21-33, 15.

Ἀπολογία του ἐνώπιον τοῦ κριτῆ (Ρουφίνου, *Histor. Eccl.* 9,6) ἴσως νά μὴν εἶναι γνήσια. E. Schwartz, *Eusebius Werke*, II 2, Leipzig 1908, σσ. 813,13-815,17.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, Λουκιανός ὁ μάρτυς καί Λουκιανός ὁ ἀποσυνάγωγος: *Πρακτικά Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 7 (1932) 306-311. G. BARDY, *Recherches sur S. Lucien*, Paris 1936. G. MERCATI, Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di S. Luciano: *Bi* 24 (1943) 1-7. H. DÖRRIES, Zur Geschichte der Septuaginta...: *ZNW* 39 (1940) 57-110. H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952, σσ. 110-115. J. ZIEGLER, Hat Lukian den griechische Sirach rezensiert?: *Bi* 40 (1959) 210-229. B. M. METZGER, *Chapters in the History of N.T. Textual Criticism*, Leiden 1964, σσ. 1-41. M. SPANNEUT, *La Bible d' Eustathe d' Antioche*: *SP* 4 (1961) 171-190 (γιά τό κείμενο τοῦ Λ.) J. SCHWARTZ, *Lucien de Samosate et certains écrits juifs*: *RHPR* 49 (1969) 135-140. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, *Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ*, Ἀθήνα 1973, σσ. 23-43. S. EYICE-J. NORET, *S. Lucien, disciple de S. Lucien d' Antioche...*: *AB* 91 (1973) 363-377. E. BOULARAND, *L' hérésie d' Arius et la "Foi" de Nicée*, Paris 1972, σσ. 144-165. A. RAHLFS, *Septuaginta, I', Geschichte des Septuaginta Textes*, Stuttgart 1962, σσ. VI-XIV. G. HOWARD, *Frank Cross and recensional criticism*: *Vetus Testamentum* 21 (1971) 440-450. A. PIETERSMA, *Proto-Lucian and the Greek Psalter*: *Vetus Testamentum* 28 (1978) 66-72.

12. ΑΡΝΟΒΙΟΣ (De Sicca)

ἀπολογητής

Ὁ Ἀρνόβιος ἔζησε κι ἔδρασε ὡς ρητοροδιδάσκαλος στήν βορειο-αφρικανική πόλη Sicca κατά τό β' ἡμισυ τοῦ Γ' αἰ. Στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί ἴσως τό 304/310, ἔχοντας πλέον ἡλικία περίπου 60 ἐτῶν, μεταστράφηκε στόν χριστιανισμό. Σύμφωνα ὁμως μέ τόν Ἱερώνυμο (*Chron. ad 2343*), τόν ὁποῖο δέν ἔχουμε σοβαρό λόγο νά μὴν ἀκολουθήσουμε, ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως διατύπωσε ἀμφιβολίες γιά τήν εἰλικρίνεια τοῦ Ἀρνοβίου, πού ὡς τότε ἦταν πολέμιος τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ Ἀ. λοιπόν συνέταξε ἑπταμερές ἔργο *Adversus nationes* (Κατά ἔθνῶν), γιά νά δείξει τήν εἰλικρίνειά του καί προπαντός γιά νά δικαιολογήσει τήν πράξη τῆς μεταστροφῆς του. Μέ τήν θέρμη, τήν ἀπολυτότητα, τήν ἀφέλεια καί τήν λίγη γνώση τοῦ νεοφώτιστου, ἀπορρίπτει συλλήβδην τήν θρησκεία καί τήν σκέψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου, ἀπό τόν ὁποῖο ἐντούτοις ἐπηρεάζεται ἀφάνταστα καί γιά τόν ὁποῖο δίνει πολύ χρήσιμες πληροφορίες.

Ὁ Ἀ. δέν πρόλαβε νά γνωρίσει ἀρκετά τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί τίποτα στό ἔργο του δέν θυμίζει τήν ζωή καί τό ἦθος της. Λεῖπει ἀπό αὐτό ἡ καλή γνώση τῆς Π καί ΚΔ, ὅπως καί ἡ θεο-

λογική διάσταση, πού σχεδόν εξαντλείται στην διαπίστωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καί στην ἀνάστασή του. Ἐκφράζει βέβαια ἐνθουσιασμό γιά τόν χριστιανισμό, ἀλλά ἡ γνώση του γι' αὐτόν εἶναι πολύ ἐπιφανειακή καί συχνά τελείως ἀνεπαρκής μέχρι κι ἐσφαλμένη. Ἔτσι π.χ. θεωρεῖ τόν Θεό Πατέρα κυρίως Θεό (*Deus princeps*) καί τόν Χριστό δευτέρας τάξεως θεό, στόν ὅποιο μάλιστα οἱ ἐθνικοί θεοί ὀφείλουν τήν ὕπαρξη καί τήν δύναμή τους (Α' 28 καί Γ' 2)!

Ὁ Ἀ. ἐπαναφέρει τό κλίμα τῶν ἀπολογητῶν ἐκείνων τοῦ Β' αἰ., πού δέν ἐμφανίστηκαν ὡς φορεῖς τῆς Παραδόσεως, ὅπως ὁ Ἀθηναγόρας, ὁ Θεόφιλος Ἀντιοχείας καί μάλιστα ὁ λατίνος Μινούκιος Φήλικας τοῦ Γ' αἰ. Τούς 51 ἔλληνες καί ρωμαίους συγγραφεῖς πού ἀναφέρει γνωρίζει (πλὴν δύο περιπτώσεων) ἔμμεσα καί ἀπό ἀνθολόγια τῆς ἐποχῆς του. Γι' αὐτό καί ἡ κριτική πού ἀσκεῖ ἐναντίον τους εἶναι συνήθως ἀφελής καί χωρίς ἐπιχειρήματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις: PL 5, 713-1288. A. REIFFERSCHIED: CSEL 4. C. MARCHESI, *Arnobii Adversus nationes libri VII*, Torino 1953² (βλ. καί A. J. FESTUGIÈRE: VC 6 [1952] 208-254). J. VAN DER PUTTEN, *Arnobii adv. nationes* 3, 1-19, Leiden 1970 (καί εἰς VC [1971], 40-55). H. LE BONNIEC, *Contre les gentiles, livre I* (καί μετάφραση μέ ὑπόμνημα), Paris, Budé 1982.

Μελέτες: E. RAPISARDA, *Arnobio*, Catania 1946. P. KRAFT, *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Wiesbaden 1966. L. BERKOWITZ, *Index Arnobianus*, Hildesheim 1967. J. DILLON, *The concept of two intellects. A footnote to the history of Platonism: Phronesis* 18 (1973) 176-185. I. OPELT, *Schimpfwörter bei Arnobius dem Älteren: WSt* 9 (1975) 161-173. H. LE BONNIEC, *Tradition de la culture classique. Arnobe, témoin et juge des cultes paiens: Bulletin de l'Assoc. G. Budé*, Paris 1974, σσ. 201-222. A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München 1973, σσ. 290-297. E. KADLETZ, *Animal sacrifice in Greek and Roman Religion* (διατριβή), Univ. of Washington 1976. C. MARCHESI, *Questioni Arnobiane: C. Marchesi, Scritti minori di filologia e letteratura*, Firenze 1978, σσ. 1247-1269 (βλ. καί σσ. 1271-1282). E. GAREAU, *Le fondement de la vraie religion d'après Arnobe: CEA* 11 (1980) 13-23. S. FASCE, *Paganesimo africano in Arnobio: Vichiana* 9 (1980) 137-180. J. D. MADDEN, *Jesus as Epicurus. Arnobius of Sicca's borrowings from Lucretius: CCC* 2 (1981) 215-222. R. LAURENTI, *Il platonismo di Arnobio: StudFilos* 4 (1981) 3-54. H. LE BONNIEC, *Échos ovidiens dans l' Adversus nationes d' Arnobe: Caesarodunum* 17 bis (1982) 139-151. A. M. TUPET, *Une anecdote éleusinienne chez Ovid et chez Arnobe: Caesarodunum* 17 bis (1982) 153-163. O. GIGON, *Arnobio. Cristianesimo e mondo romano: Mondo classico e cristianesimo. Biblioteca internaz. di cultura*, VII, Roma 1982, σσ. 87-100. H. LE BONNIEC, *L' exploitation apologétique par Arnobe du De natura deorum de Cicéron: Caesarodunum* 19 bis (1984) 89-101. R. LAURENTI, *Spunti di teologia arnobiana: Orpheus* 6 (1985) 270-303. O. P. NICHOLSON, *The date of Arnobius' Adversus gentes: SP* 15 (1984) 100-107.

13. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΓΚΥΡΑΣ (314), ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΙ ΝΕΟΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (314/319)

Α. Ἡ πρώτη γνωστή ἀπό κείμενά τις σύνοδος ἐπισκόπων τοῦ Δ' αἰ. συγκλήθηκε τό 314 στήν Ἄγκυρα τῆς Γαλατίας (Μικρασίας), μεταξύ Πάσχα καί Πεντηκοστῆς, ὅπως ἦταν ἤδη συνήθεια. Στήν σύνοδο αὐτή, ὅπου ἔλαβαν μέρος 12 ἕως 18 ἐπίσκοποι ἀπό τήν Συρία καί τήν Μικρασία, ἀναφέρονται ἀπό τόν Ζωναρά καί τόν Βαλσαμώνα ὡς προεξάρχοντες οἱ Βιτάλιος Ἀντιοχείας, Ἀγρικόλαος Καισαρείας (Καππαδοκίας) καί Βασίλειος Ἀμασειας.

Τῆς συνόδου ἀφορμή καίρια ὑπῆρξε ἡ ἀναστάτωση, πού δημιούργησε στήν Ἐκκλησία τό γεγονός τῶν ποικιλοτρόπως πεπτωκότων κατά τούς διωγμούς, πού ἐφαρμόστηκαν μέ ἰδιαίτερη σφοδρότητα στήν Ἀνατολή ἀπό τόν Διοκλητιανό (284-305) καί τούς διαδόχους του Γαλέριο (305-311) καί Μαξιμῖνο (307-313), ἀλλά καί ἀπό τόν Λικίνιο (308-323).

Στήν διάρκεια τοῦ 303 ἐκδόθηκαν διαδοχικά τέσσερα διατάγματα κατά τῶν χριστιανῶν: τούς ἀπαγόρευαν τήν λατρεία, τούς δήμευαν τά ἱερά σκεύη καί τίς ἱερές Γραφές τους καί φυλάκιζαν ὅσους ἀνῆκαν στόν κλῆρο. Τό τέταρτο μάλιστα διάταγμα ὑποχρέωνε τούς ὑπηκόους ὄλους νά θυσιάσουν στούς ἐθνικούς θεούς. Σέ ὅλες τίς περιπτώσεις ἡ θυσία στούς θεούς καί δῆ στόν αὐτοκράτορα (μέ τήν ὁποία οἱ Ρωμαῖοι νόμιζαν ὅτι ἐξασφάλιζαν τήν ἐνότητα καί τήν πειθαρχία τῶν φυλῶν τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας) ἦταν ἀρκετή γιά νά ἀφεθοῦν οἱ χριστιανοί ἐλεύθεροι, ὅπως βέβαια καί οἱ μανιχαῖοι καί οἱ ὀπαδοί χριστιανιζόντων θρησκειῶν.

Οἱ συνέπειες τῆς μή συμμορφώσεως πρὸς τά διατάγματα ποίκιλλαν ἀπό φυλακίσεις, ἐξανδραποδισμό, καταναγκαστικά ἔργα σέ ὄρυχεῖα, βασανιστήρια φοβερὰ καί μαρτυρικό θάνατο. Μεγάλος ἀριθμός χριστιανῶν ὁμολόγησαν, βασανίστηκαν καί μαρτύρησαν, ἀλλά καί μεγαλύτερος ἀρνήθηκαν τήν πίστη τους, θυσιάζοντας στούς θεούς, ἢ προσποιήθηκαν ἀπό φιλαυτία καί δειλία ὅτι ἀρνοῦνται τήν πίστη τους.

Ὅσοι λοιπόν προσποιήθηκαν ἀρνηση τῆς πίστεώς τους καί ὄσοι γενικά μετανόησαν, διότι τήν ἀρνήθηκαν – οἱ περισσότεροι δηλαδή πεπτωκότες – ἐπιζητοῦσαν τήν ἐπανένταξή τους στήν Ἐκκλησία. Αὐτοῖ ἀκριβῶς ἀπέτέλεσαν τό πρόβλημα. Θά μπορούσαν νά γίνουν καί πάλι κανονικά μέλη τῆς Ἐκκλησίας; Ὅπως στόν Γ' αἰ., μέ ἀφορμή μάλιστα τόν διωγμό τοῦ Δεκίου, ἔτσι καί τώρα ἐμφανίστηκαν οἱ ὑπεραυστηροί χριστιανοί, πού ἀρνοῦνταν ἐπανένταξη τῶν πεπτωκότων στήν Ἐκκλησία ἀκόμη καί στήν ἐπιθανάτια κλίνη, καί οἱ συνετοί ἐπιεικεῖς, πού δέχονταν μέ ὄρους τούς πεπτωκότες, ἐφόσον αὐτοῖ εἶχαν μετανόησει ἔμπρακτα. Τῶν τελευταίων τήν τακτική ἀποδέχτηκε ἡ σύνοδος Ἀγκύρας, ἡ ὁποία στούς 10 ἀπό τούς 25 κανόνες της περιγράφει τούς ὄρους, πού ὀφείλουν κατά περίπτωση νά τηρήσουν οἱ πεπτωκότες γιά τήν μετοχή στήν θεία Εὐχαριστία. Στούς πρε-

καί τό κήρυγμα, μολονότι τούς ἐπιτρέπει νά συμπαρίστανται μέ τούς λοιπούς πρεσβυτέρους στόν ναό.

Παράλληλα ἡ σύνοδος συνέταξε κανόνες περί σαρκικῶν ἀμαρτημάτων, περί φόνέων καί χειροτονιῶν. Γιά πρώτη φορά μάλιστα ὀρίζεται ὅτι ὁ διάκονος μπορεῖ νά νυμφευτεῖ καί μετά τήν χειροτονία του, ἀρκεῖ νά τό ἔχει δηλώσει πρὶν ἀπό αὐτήν στόν ἐπίσκοπό του (κανόνας 10).

Οἱ κανόνες μεταφράστηκαν στήν λατινική καί τίς λοιπές ἀνατολικές γλώσσες, πού δημιούργησαν χριστιανική γραμματεία.

Ἐκδόσεις: I. PITRA, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, I, Roma 1864, σσ. 441-450. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, *Κανόνες*, σσ. 149-156. V. N. BENEŠEVIČ, *Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem Paleo-slavicam adiecto textu graeco*, Petropoli 1906/7 (ἡ σειρά τῶν κανόνων ἐδῶ ἐξαρτᾶται ἀπό τούς «τίτλους»). JOANNOU, *Fonti*, I 2, σσ. 56-73 (μέ λατινικό κείμενο καί γαλλική μετάφραση). C. TURNER: *EOMIA*, II, σσ. 3-11, 18-27, 36-43, 48-51 (λατινικές μεταφράσεις).

Β: Στήν ἀρμενική σώθηκαν 10 κανόνες, πού συνδέονται μέ σύνοδο στήν καρπαδοκική Καισάρεια, τῆς ἐποχῆς ἀμέσως μετά τήν σύνοδο Ἐγκύρας (314). Οἱ κανόνες 1,3-5,7 καί 9 τῆς Καισάρειας εἶναι ἴδιοι μέ τούς κανόνες 20-25 τῆς Ἐγκύρας.

Ἐκδόσεις: J. LEBON, *Sur un concil de Césarée: Mu 51 (1938) 101-110* (καί γαλλική μετάφραση). F. HAKOBIAN, *Kanonagirk' Hayoc', I, Erevan 1964*, σσ. 168-176.

Γ. Στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου, τῆς ὁποίας πρῶτος ἐπίσκοπος ὑπῆρξε ὁ Γρηγόριος Θαυματουργός (+ μεταξύ 270 καί 275), συνῆλθε σύνοδος, ἀγνωστο πότε ἀκριβῶς. Πάντως μετά τήν σύνοδο Ἐγκύρας (314) καί μέχρι τό 319. Ἐλαβαν μέρος 17 ἐπίσκοποι τῶν διοικήσεων Γαλατίας (Μικρασίας), Ἀρμενίας, Συρίας καί Παλαιστίνης. Συνέταξαν 15 κανόνες, πού ἀφοροῦσαν στόν γάμο, τήν πολυγαμία, τήν πορνεία, τήν διγαμία, τούς πρεσβυτέρους καί τούς χωρεπισκόπους. Ὄρίζεται ὅτι ὁ μέλλον νά χειροτονηθεῖ πρέπει νά εἶναι ἡλικίας 30 ἐτῶν. Σώθηκαν μεταφράσεις λατινικές καί σέ ἀνατολικές γλώσσες.

Ἐκδόσεις: PITRA, I, 451-454. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, *Κανόνες*, σσ. 149-156. JOANNOU, *Fonti*, I 2, σσ. 75-82. TURNER: *EOMIA*, II, σσ. 12-15, 28-32, 44-47, 52-53 καί 116-144 (λατιν. μεταφράσεις).

14. ΣΥΝΟΔΟΣ ARLES (ΑΡΕΛΑΤΗΣ) (314)

Σώζεται σπουδαίο γιά τήν Δύση κανονιστικό κείμενο τοῦ ἔτους 314, πού περιλαμβάνει 22 κανόνες ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας. Αὐτοί ἀποστέλλονται στόν Σίλβεστρο Ρώμης μ' Ἐπιστολή, τῆς ὁποίας ἡ γνησιότητα συζητεῖται, ἀλλά δέν εἶναι εὐκολο ν' ἀπορριφθεῖ (πολύ βραδύτερα προστέθηκαν στούς 22 καί ἄλλοι 6 κανόνες ἀπό Ἐπιστολή τοῦ Ρώμης Σιρικίου, τοῦ ἔτους 418). Καί τά δύο κείμενα ὀφείλονται σέ σύνοδο τοῦ 314, πού συνήλθε στήν Arles τῆς Γαλλίας μέ πρόσκληση τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κωνσταντίνου, γιά νά ἐπανεξετάσει τό θέμα τῶν δονατιστῶν τῆς Β. Ἀφρικῆς (βλ. κεφάλ. Δονάτος). Τό γεγονός τῆς αὐτοκρατορικῆς προσκλήσεως γιά σύνοδο ἐκκλησιαστική συμβαίνει γιά πρώτη φορά στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ αὐτοκράτορας διευκολύνει τό ταξίδι τῶν συνοδικῶν καί ἀναλαμβάνει τά ἐξοδα τῆς συνόδου. Τό θέμα τοῦ δονατισμοῦ εἶχε κριθεῖ τό 313 ἀπό σύνοδο στήν Ρώμη, ἀλλά ἡ ἀπόφαση δέν ἔγινε δεκτή ἀπό τοὺς δονατιστές, οἱ ὁποῖοι ἐπειδή δέν δικαιώθηκαν ζήτησαν καί τήν κρίση τῶν ἐπισκόπων τῆς Γαλατίας. Οἱ τελευταῖοι, πού ἀντιπροσώπευαν περί τίς 44 ἐπισκοπές, ἀνταποκρίθηκαν καί χωρίς προγενέστερη συνεννόηση μέ τόν Ρώμης, πού ὁμως ἔστειλε ἀντιπροσώπους, ἀποφάσισαν, μέ πρόεδρο μᾶλλον τόν Μαρίνο τῆς Arles ὅ,τι καί ἡ σύνοδος τῆς Ρώμης μέ μικρή ἀπόκλιση. Ὁ Καικιλιανός, τόν ὁποῖο κατηγοροῦσαν οἱ δονατιστές, ἔμενε ὁ κανονικός ἐπίσκοπος Καρθαγένης καί οἱ κατήγοροι καταδικάζονταν.

Σημαντικότερο εἶναι ὅτι οἱ συνοδικοί τῆς Arles συνέταξαν καί κανόνες, πού ρύθμιζαν προβλήματα σχετικά μέ τήν πρακτική τῶν δονατιστῶν, μέ τίς ὑποχρεώσεις τῶν κληρικῶν καί τόν ἠθικό βίον τῶν χριστιανῶν. Ὅσοι κληρικοί κατά τόν διωγμό (Διοκκλητιανοῦ) ἀπό δειλία παρέδωσαν (traditores) δημοσίως ἱερά βιβλία ἢ σκεύη τῆς Ἐκκλησίας καθαιροῦνται, ἐνῶ οἱ ἴδιοι ἂν ἔλαβαν μέρος σέ χειροτονία, χωρίς ἄλλο κώλυμα, ἡ χειροτονία ἐκείνη εἶναι ἔγκυρη. Οἱ στρατιωτικοί μποροῦν νά ὑπηρετοῦν στόν ρωμαϊκό στρατό, ἀρκεῖ ν' ἀπέχουν ἀπό εἰδωλολατρικές τελετές (μυστήρια). Οἱ μετανουῶντες πεπτωκότες (lapsi) πρέπει νά προσκομίζουν συστατικά γράμματα ὄχι ἀπό ὁμολογητές, ἀλλά ἀπό τήν ἐκκλησιαστική τους ἀρχή. Ὁ κανόνας τῆς συνόδου Καρθαγένης (257) ἐπί Κυπριανοῦ, πού ὀρίζει ἀναβαπτισμό τῶν προερχομένων ἀπό αἵρεση, παραμερίζεται. Τώρα ὀρίζεται ὅτι, ἂν ὁ προερχόμενος ἀπό αἵρεση βαπτίστηκε στό ὄνομα τῆς ἀγίας Τριάδας καί ἂν ὁμολογεῖ τό σύμβολο (τῆς πίστεως), γίνεται στήν Ἐκκλησία δεκτός μόνο μ' ἐπίθεση τῶν χειρῶν πρὸς ἐπίκληση τοῦ ἁγ. Πνεύματος χάριν τοῦ ὑποψηφίου (καν. 9). Σημειώνουμε, τέλος, ὅτι ὁ πρῶτος κανόνας ἀφορᾷ στόν κοινό ἔορτασμό τοῦ Πάσχα, πού θεωρεῖται ἐπιβεβλημένος.

Μολονότι ὁ Ρώμης πρέπει νά ἦταν χολωμένος, διότι ἡ σύνοδος τῆς Arles ἐπανεξέτασε ὅ,τι σύνοδος μέ τήν προεδρία του εἶχε ἤδη κρίνει, οἱ γάλλοι ἐπίσκοποι ἀποστέλλουν μ' Ἐπιστολή τίς ἀποφάσεις τους στόν Σίλβεστρο Ρώμης, γιά νά τίς κοινοποιήσει σέ ἄλλους ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι ὀφείλουν

νά τις ἐφαρμόσουν.

Epistula ad Silvestrum (καί κανόνες): C. TURNER: *EOMIA*, I, σσ. 318 ἔξ. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 40-66. H. CROUZEL, À propos du concile d' Arles...: *BLE* 75 (1974) 25-40.

15. ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΕΣ ΣΥΛΛΟΓΕΣ (ἀρχές Δ' αἰ.)

A. Αἱ Διαταγαί αἱ διά Κλημέντος καί Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων ἀποστόλων.

Ὁ κώδικας Vindobon. hist. gr. 7 (IB' αἰ.) παραδίδει, μόνος αὐτός, ἀφελές ἠθικοκανονιστικό ἀπόκρυφο ἔργο μέ τόν τίτλο *Αἱ Διαταγαί αἱ διά Κλημεντος καί Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. Τό πρῶτο μέρος τοῦ τίτλου εἶναι προφανῶς μεταγενέστερη προσθήκη. Στό ἐργίδιο ἐμφανίζονται οἱ ἀπόστολοι, συναθροισμένοι μ' ἐντολή τοῦ Κυρίου, νά ἀποφασίζουν μέ τήν σειρά (Ἰωάννης, Ματθαῖος, Πέτρος, Ἄνδρέας, Φίλιππος, Σίμων, Ἰάκωβος, Ναθαναήλ, Θωμᾶς, Κηφᾶς, Βαρθολομαῖος καί Ἰούδας Ἰακώβου. Δέν ταυτίζεται ὁ Πέτρος μέ τόν Κηφᾶ καί ὁ Ναθαναήλ μέ τόν Βαρθολομαῖο) γιά τίς δύο ὁδοῦς, τό γνωστό δηλ. θέμα τῆς *Διδαχῆς* καί ἄλλων κειμένων, καί γιά τήν θέση τῶν ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, ἀναγνωστῶν, διακόνων, χηρῶν, λαϊκῶν καί γυναικῶν στήν Ἐκκλησία. Περιέργως, διατυπώνουν γνῶμες ἡ Μάρθα καί ἡ Μαρία, ἐκφέρονται ἀνόητες λέξεις, καί δηλώνεται στήν ἀρχή ὅτι «ἐάν τις δοκῆ συμφέρον ἀντιλέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ» (ὁποῖος νομίζει χρήσιμο νά ἀντεῖπει σ' αὐτόν πού μιλά, ἄς τοῦ ἀντεῖπει). Τά ἠθικολογικά του στοιχεῖα εἶναι πολύ γενικά καί γνωστά, ἐνῶ τά κανονιστικά ἐπιπόλαια καί χωρίς γνώση τῆς πραγματικότητος τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας.

Τό ἔργο τοποθετεῖται στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί χρησιμοποιοῦντο – ἂν χρησιμοποιοῦντο – σέ περιθωριακές κοινότητες ἢ σέ ἰουδαιοχριστιανικές ομάδες τοῦ συριακοῦ καί αἰγυπτιακοῦ χώρου. Διασώθηκε ἀκόμα σέ λατινική, συριακή, κοπτική (σαχιδική), ἀραβική καί αἰθιοπική μετάφραση (*CPG* I 1739 καί 1732).

ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΒΡΥΕΝΝΙΟΥ, *Διδαχή τῶν 12 Ἀποστόλων*, Κωνσταντινούπολη 1883, σσ. οβ' - πγ'. ΤΗ. SCHERMENN, *Die allgemeine Kirchenordnung*, I, Paderborn 1914, σσ. 12-34. *BEIT* 2, 197-201. Λατινική: E. TIDNER, *Didascaliae... canonum ecclesiasticorum... versiones latinae* (*TU* 75), σσ. 1-63. Συριακή: P.A. DE LAGARDE, *Reliquiae Juris ecclesiasticae... graece*, Leipzig 1856, σσ. 19-23. Κοπτική, ἀραβική καί αἰθιοπική: G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, London 1904. E. HENNECKE: *ZNW* 1921, σσ. 241-248 καί 254-256.

B. «Ἐπιτομή» τοῦ Η' βιβλίου τῶν «Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων»:

Διδασκαλία τῶν ἁγ. ἀποστόλων περί χαρισμάτων.

Διατάξεις τῶν ἁγ. ἀποστόλων περί χειροτονιῶν διά Ἴππολύτου.

Παύλου... διατάξεις περί κανόνων ἐκκλησιαστικῶν.

Πέτρου καί Παύλου... διατάξεις.

Περί εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγ. ἀποστόλων.

Ἐκ τῆς παρανόησης ἢ συλλογῆς τῶν παραπάνω κανονιστικῶν ἀποκρύφων ἐργιδίων χαρακτηρίστηκε σέ μερικά χειρόγραφα «Ἐπιτομή τοῦ Η' βιβλίου τῶν Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων» (βλ. κεφ. Ἰουλιανός ὁ Νεοαρειανός). Ἄλλά ἐνῶ τά ἐργίδια ἔχουν τό περιεχόμενο τοῦ Η' βιβλίου, δέν ἀποτελοῦν ἐπιτομή του. Ἀντίθετα μάλιστα, τά ἐργίδια προηγούνται τῆς τελικῆς μορφῆς τῶν Διαταγῶν καί ἀσφαλῶς ἀνήκουν στόν κύκλο τῶν κανονιστικῶν συλλογῶν, ἀπό τίς ὁποῖες προήλθαν καί οἱ Διαταγές. Ἡ χρονολόγηση τῶν ἐργιδίων εἶναι πολύ δύσκολη. Θεωροῦμε ὅμως βέβαιο ὅτι τουλάχιστον σέ προηγούμενη μορφή τους θά εἶχαν σχηματιστεῖ ἀπό τίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ., ὡς ἐπέκταση τῶν κανονιστικῶν συλλογῶν τοῦ Γ' αἰ., δηλ. τῆς «Ἀποστολικῆς παραδόσεως» τοῦ Ἰππολύτου καί τῆς «Διδασκαλίας τῶν Ἀποστόλων» (βλ. Α' τόμο Πατρολογίας, σσ. 377-382).

ΒΕΠ 2, 181-196. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderborn 1905 (καί Torino 1962), σσ. 72-96. Λοιπές ἐκδόσεις καί βιβλιογραφία βλ. § Διαταγαί ἀποστόλων στό κεφάλαιο Ἰουλιανός τοῦ παρόντος τόμου.

16. ΜΕΛΕΤΙΟΥ: Διαθήκη τεσσαράκοντα μαρτύρων

Ἀπλοϊκό, πρωτότυπο καί περίεργο κείμενο σέ μορφή ἐγκυκλίου γράμματος. Τό στέλνουν σαράντα ὁμολογητές χριστιανοί, πού περιμένουν ἀποφασισμένοι νά ὑποστοῦν τό μαρτύριο στήν Σεβάστεια τῆς Ἀρμενίας, περί τό 320 ἐπί Λικινίου. Οἱ μάρτυρες αὐτοί, πού ὄλοι θά τελειωθοῦν γυμνοί ἀπό ψύξη πάνω στήν παγωμένη λίμνη τῆς Σεβάστειας, γράφουν μέ τό χέρι τοῦ Μελετίου τίς ἐξῆς τελευταῖες ἐπιθυμίες ἢ παραγγελίες τους: τά λείψανά τους νά συλλεχθοῦν καί νά παραδοθοῦν ὅλα μαζί στόν πρεσβύτερο Πρόιδο, νά μή μοιραστοῦν σέ διάφορα πρόσωπα, ἀλλά νά ταφοῦν ὅλα στό χωριό Σαρεῖμ κοντά στά Ζῆλα· οἱ χριστιανοί νά τηροῦν μέ ζῆλο τίς ἐντολές τοῦ Κυρίου. Στό τέλος χαιρετίζουν γνωστά καί συγγενικά τους πρόσωπα. Διασώθηκε ἀκόμα καί *Μαρτύριο τῶν Τεσσαράκοντα μαρτύρων*, ἀλλά εἶναι πολύ μεταγενέστερο κατασκευάσμα. Τῆς Διαθήκης ἔχει ἀμ-

φοισηθῆναι ἀπό ὀρισμένων ἐρευνητῶν ἢ γνησιότητα.

G. N. BONWETSCH, *Das Testament der vierzig Märtyrer: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* 1(1897)75-80. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XLIX, 354-360. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 116-119. P. FR. DE CAVALIERI, *Note agiografiche 7: Studi e Testi* 49 (1928) 155-184. P. PEETERS: *AB* 41(1923)176 ἔξ. καί 56(1938)118-143. Ι. ΠΑΜΦΟΥ, Ἑλληνιστικά μελετήματα, Ἀθήνα 1948, σσ. 32-35.

17. ΑΝΩΝΥΜΑ

Α. «Ἀδαμάντιος»

Ἀντιγνωστικό διαλογικό κείμενο, τοῦ ὁποῦ ἀγνοοῦμε τόν συγγραφέα καί τοῦ ὁποῦ ὁ πλήρης τίτλος εἶναι: «Ἀδαμάντιος. Περὶ τῆς εἰς Θεόν ὀρθῆς πίστεως». Ἀπό τόν Δ' ἤδη αἰ. ἀποδόθηκε στόν Ὁριγένη, ἐπειδή αὐτός ὀνομάστηκε «Ἀδαμάντιος». Ὁ συντάκτης, πού εἶχε ἀναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο, ἔζησε μᾶλλον μεταξύ Συρίας καί Μικρασίας, δέν εἶχε σχέση μέ τήν θεολογική σκέψη τοῦ Ὁριγένη, γνώριζε καλά ἀπό τοῦς ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς μόνο τόν ἀντιωριγενιστή Μεθόδιο Ὀλύμπου, ἄσκησε θεολογία ἐπιφανειακή, ἐπανέφερε κάπως τό κλίμα καί τήν νοοτροπία τῶν ἀρχαίων ἀπολογητῶν καί συνέθεσε χωρίς μεθοδικότητα τόν Διάλογό του, πού ἴσως νά ἀποτελεῖ διασκευή συζητήσεως ἐνώπιον ἀκροατηρίου. Ἐάν τό ἔργο (τελευταία §) ἀναφέρεται σέ διωγμούς συνεχιζόμενους, γράφηκε μετά τό 300 (ἐφόσον γνωρίζει τόν Μεθόδιο) καί πρὶν τό 313 (πού ἔληξαν οἱ διωγμοί). Ἐάν οἱ μνημονευόμενοι διωγμοί ἔχουν λήξει, τό ἔργο γράφηκε μετά τό 313 καί ἴσως μέχρι τό 324.

Κύριο πρόσωπο τοῦ διαλόγου, τόν ὁποῖο τυπικά διευθύνει ὁ ἐθνικός Εὐτρόπιος, εἶναι ὁ Ἀδαμάντιος. Αὐτός ἐκφράζει τόν συγγραφέα καί τήν ὀρθή πίστη. Διακρίνουμε στό κείμενο δύο μέρη. Στό πρῶτο ἀνατρέπονται οἱ ἀπόψεις τῶν μαρκωνιστῶν συζητητῶν Μεγεθίου καί Μάρκου, ὅτι ἄλλος ὁ Θεός Πατήρ τῶν χριστιανῶν καί ἄλλος ὁ δημιουργός Θεός τῶν Ἰουδαίων, καθώς καί ἡ ἄποψη περί τρίτης ἀρχῆς, τοῦ Δαίμονα δηλ. τῶν ἐθνικῶν. Στό δεύτερο μέρος ἀνατρέπονται οἱ διδασκαλίαι οὐαλεντινιανῶν καί βαρδεσανιστῶν, ὅτι ὁ Θεός δέν εἶναι δημιουργός τοῦ σατανᾶ, ὅτι ὁ Λόγος δέν ἔλαβε σάρκα κατά τήν ἐνανθρώπηση καί ὅτι τά σώματα δέν θά ἀναστηθοῦν. Τελειώνει μέ ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως ἀπό τόν ἐθνικό Εὐτρόπιο, πού ἤδη ζήτησε νά γίνει δεκτός στήν Ἐκκλησία.

Ὁ Ρουφῖνος, περί τό 400, μετέφρασε τόν Διάλογο στήν λατινική, πού σέ πολλά σημεῖα διαφέρει ἀπό τό ἑλληνικό κείμενο, ἢ γιατί ὁ Ρουφῖνος δέν ἔμεινε, κατά τήν συνήθειά του, ἀπόλυτα πιστός στό πρωτότυπο ἢ γιατί τό σωζόμενο ἑλληνικό κείμενο γνώρισε διασκευές.

PG 11, 1711-1884. ВЕП 17, 54-133. W.H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, *Der Dialog des Adamantius: GCS 4* (1901). V. BUCHHEIT, *Adamantii Origenis adversus haereticos*, München 1966 (λατινική μετάφραση του Ρουφίνου). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Rufinus von Aquileia als Fälscher des Adamantios Dialogs: BZ 51* (1958) 314-328. M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, Berlin 1966, σσ. 84-91 (TU 96). G. SANDERS, *Un écrit oublié, le Dialogue d' Adamantius: ACI 37* (1968) 644-651.

B. Περί παρθενίας

Πρόσφατα εκδόθηκε στην ελληνική *Όμιλία περί παρθενίας*, πού χειρόγραφα έσφαλμένα τήν προσγράφουν στόν Μ. Βασίλειο. Ό Α. Vööbus έπισήμανε συριακό κείμενο, τό όποιο θεωρεί ως τό πρωτότυπο, από τό όποιο προήλθε ή ελληνική *Όμιλία*. Τά έπιχειρήματά του στηρίζονται κυρίως στην μορφή παλαιοδιαθηκικών χωρίων τής ελληνικής *Όμιλίας*, τά όποια χωρία προϋποθέτουν-άποδίδουν συριακή μετάφραση τής ΠΔ, δηλαδή τήν Πεσιττώ. Ό άγνωστος Σύρος, στόν όποιο όφείλεται πιθανότατα τό παρόν κείμενο, έκφράζει πρώιμη θεολογία, ίσως προνικαϊκή, και μάλιστα έγκρατιτικές τάσεις. Άπολυτοποιεί τήν παρθενία και άποκλείει τούς έγγάμους από τόν παράδεισο, αντίληψη πού καταδίκασε ή σύνοδος τής Γάγγρας περί τό 340/2 (κανόνες 1, 10, 14-16).

D. AMAND-M.C. MOONS, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères des famille: RB 63* (1953) 35-69 (και εισαγωγή: σσ. 18-69, 211-238). A. VÖÖBUS, *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit: OC 40* (1956) 69-77.

Γ. Prophetiae ex omnibus libris collectae

Ό συλλογή αύτή άποσπασμάτων από προφητικά βιβλία έγινε στην Β. Άφρική από άγνωστο ρωμαίο χριστιανό στίς πρώτες δεκαετίες του Δ' αϊ. Ό σπουδαιότητά της βρίσκεται στό ότι άποτελεϊ μάρτυρα λατινικής μεταφράσεως τής ΠΔ και άρα είναι πολύ χρήσιμη για τήν ιστορία του λατινικού παλαιοδιαθηκικού κειμένου.

TH. ZAHN: *Geschichtliche Studien A. Hauck zum Geburtstage...*, Leipzig 1916, σσ. 52-63, και A. AMELI: *Miscell. Casin.* 1 (1897) 17-20. PLS 1, 177-180 και 1738-1741. Βλ. N. FISCHER: *TLZ 77* (1952) 288.

18. MARTYRIA: Κόνωνος καί Fructuosus

A. Κόνωνα

Στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα βρέθηκε τό σύντομο *Μαρτύριο* τοῦ Κόνωνα, πού δημιουργεῖ πολλά προβλήματα σχετικά μέ τήν ἀξιοπιστία ὧν διηγεῖται. Ὁ Κόνωνας, ναζαρηνός πού γέρος ζοῦσε στήν Μαγυδό τῆς Παμφυλίας, συνελήφθη καί μαρτύρησε μέ συνθήκες δυσεξήγητες, μάλλον ἐπί Οὐαλεριανοῦ (257/8) ἢ ἐπί Δεκίου κατά τό Ρωμαϊκό *Μαρτυρολόγιο*. Ἡ σημερινή μορφή τοῦ κειμένου προέρχεται ἀπό τήν ἐποχή τῆς εἰρήνης πού ἐπέβαλε ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καί στηρίχτηκε μάλλον σέ παλαιότερες καί ἴσως παράλληλες διηγήσεις παρά σέ συγκεκριμένα *πρακτικά* τῆς δίκης τοῦ μάρτυρα.

A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΑ, Ἐνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Ε΄, Πετροῦπολις 1898, σσ. 384-389. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 64-67. H. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XXXII/III, 186-193. ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ Ἄρχιμ., *Μαρτύριον τοῦ ἁγ. Κόνωνος* (τοῦ ἐκ Ναζαρέτ): ΝΣ 18 (1923) 54-57. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τά μαρτύρια τῶν ἀρχ. χριστ.*, σσ. 294-303. Βλ. καί περίληψη μεταγενέστερη, πού ἐξέδωκε ὁ F. HALKIN: AB 103 (1985) 5-6.

B. Fructuosus

Σύντομο λατινικό κείμενο, πού συντάχτηκε στά χρόνια τῆς εἰρήνης τῆς Ἐκκλησίας (μετά τό 313), βάσει *πρακτικῶν* τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Ταρραγῶνας Fructuosus καί τῶν διακόνων του Αὐγουρίου καί Εὐλογίου. Τά γεγονότα ἐξελίχτηκαν τό 259. Ὁ Προυδέντιος χρησιμοποιεῖ τήν σημερινή μορφή τοῦ *Μαρτυρίου* (*Περιστέφανον* 6) καί ὁ Αὐγουστῖνος τήν ἀναφέρει (*PL* 38, 1248).

P. FR. DE CAVALIERI, *Note agiografiche*, 8: *Studi e Testi* 65 (1935) 127-199. KRÜGER-RUHBACH, σσ. 83-85. H. MUSURILLO, *The Acts*, σσ. XXXII, 176-185. G. LAZZATTI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri...*, Torino 1956, σσ. 87-89 καί 160-167. ED. A. NASCIMENTO, *Vita sancti Fructuosi. Indices, concordancia, análise linguistica, datos estatísticos*, Lisboa 1977.

19. (RETICIUS): *Laudes Domini* (316/324)

ἑναρξη λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως

Ἡ χριστιανική ποίηση τῆς Δύσεως ἐγκαινιάστηκε μεταξύ 316 καί 324 μέ τό ἔργο *Laudes Domini*, πού περιλαμβάνει 148 ἐξάμετρα. Τό

έγραψε άγνωστος λαϊκός χριστιανός, μέλος τής γαλατικής άριστοκρατίας (στήν Autun τής Γαλλίας), γνωστός στήν ρωμαϊκή αύλή, κάτοχος πλούσιας παιδείας και μέ κλίση στήν ποίηση και μάάλιστα στόν Βιργίλιο, τόν όποιο μιμήθηκε. Τό έργο *Laudes Domini*, πού δέν έχει σχέση μέ τήν λειτουργική ποίηση, εκφράζει γενικά τό επίπεδο τών χριστιανών άριστοκρατών τής έποχής, άποτελεϊ τρόπο δικαίωσεώς τους κι έχει έμμεσα διάθεση προτρεπτική. Ή επίδρασή του ύπηρεξε γενικά μικρή, όπως άλλωστε συνέβη και μέ τίς παρόμοιες συνθέσεις *Centio* τής Proba (360 περίπου) και του Αύσονίου(μετά τό + 393). Αφιερώνεται στόν Μ. Κωνσταντίνο και τούς γιούς του, γιά τούς όποιους συνθέτει ειδική προσευχή, έγκωμιάζει τόν Χριστό ως δημιουργό και σωτήρα, έπαναλαμβάνει μέ άπολογητική διάθεση τό γνωστό θέμα τής άρμονίας του κόσμου και διηγείται μακάβριο έξωβιβλικό θαύμα – τό άρχαιότερο σέ στίχους – πού συνέβη στήν περιοχή. Γιά νά ύπογραμμίσει δηλ. τήν άνάσταση, περιγράφει πώς μία νεκρή χριστιανή έτεινε άπό τόν τάφο τό χέρι της σέ χαιρετισμό ύποδοχής του άνδρα της, όταν κι αυτός θαπτόταν άργότερα στόν ίδιο τάφο. Ο Γρηγόριος τής Tours συνδέει παρόμοια διήγηση μέ τόν επίσκοπο Reticus τής Autun (π. 313/314), του όποιου σώζονται μόνο ίχνη άπό τά έργα του *Ύπόμνημα εις τό Άσμα άσμάτων* και *Κατά Νοουατιανού* (PL 44, 644 και PL 178, 1864). Ειδικά ό ιερέας Juvenus, πού έγραψε τό πρώτο έκτενές χριστιανικό ποίημα στήν λατινική περί τό 330, επηρεάστηκε σοβαρά άπό τήν τεχνική τών 148 έξαμέτρων τούτων.

PL 61, 1091-4. P. VAN DER WEIJDEN, *Laudes Domini*, Amsterdam 1967. G. BARDY, *Les "Laudes Domini" poème autunoios du commencement du IVE siècle: Mémoires de l' Acad... de Dijon*, Dijon 1934, σσ. 36-51. I. OPELT, *Das Carmen "De laudibus Dei": Romanobarbarica* 3(1978) 159-166. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien*, Paris 1981, σσ. 95-102. P. COURCELLE, *Lectures païennes et chrétiennes de l' Énéide*, Paris 1981.

20. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (τέλος 324 ή άρχές 325)

Πρός τό τέλος του 324 ή στίς άρχές του 325 συνήλθε στήν Άντιόχεια πολυπληθής σύνοδος, στήν όποία παρέστησαν και «άδελφοί λόγιοι», δηλαδή λαϊκοί θεολόγοι. Οί 59 επίσκοποι - μέλη της προέρχονταν άπό τήν Συρία, τήν Παλαιστίνη, τήν Άραβία, τήν Κιλικία, τήν Καππαδοκία και τήν Ίσπανία (ό Κορδούης Όσιος, πού ήδη εργαζόταν μ' έντολή του Μ. Κωνσταντί-

νου για την καταλλαγή και την ενότητα των Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς, πού είχαν διαιρεθεῖ ἔνεκα τῆς κακοδοξίας τοῦ Ἀρείου καί τῆς καταδίκης του ἀπό σύνοδο ἀλεξανδρινή τοῦ 320).

Οἱ συνοδικοί μέ πρόεδρο τόν μόλις ἐκλεγέντα στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας Εὐστάθιο ἀντιμετώπισαν τήν κακοδοξία τοῦ Ἀρείου καί ἀναθεμάτισαν τόν ἴδιο καί τούς ὀπαδοῦς του, ἀφοῦ ἔδειξαν βιβλικά καί θεολογικά τήν ἀληθῆ πίστη καί κατέδειξαν τήν κακοδοξότητα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀρείου καί τῶν σχετικῶν πρός αὐτήν διατυπωμένων ἀντιλήψεων. Στήν σύνοδο παρέστησαν καί ἀρειανόφρονες, ἀπό τούς ὁποίους ἀντέδρασαν στήν ὀρθόδοξη πλειοψηφία οἱ Θεόδοτος Λαοδικείας, Εὐσέβιος Καισαρείας (Παλαιστίνης) καί Νάρκισσος Νερωνιάδας, οἱ ὁποῖοι μολονότι καταδικάστηκαν, παραπέμφθηκαν ἀπό πνεῦμα «φιλαδελφίας» γιά ὀριστική κρίση στήν σύνοδο, πού σχεδιαζόταν νά συγκληθεῖ στήν Ἄγκυρα καί πού τελικά ἔγινε στήν Νίκαια (325, ἡ Α' Οἰκουμενική).

Ἡ σύνοδος, ὅπως φαίνεται, δέν ἐξέδωσε κανόνες, ἀλλά συνέταξε καί ἀπέστειλε σέ πολλούς ἐπισκόπους Ἐπιστολήν ἐγκύκλιον, τήν ὁποία προφανῶς συνέταξε ὁ ὁ μόνος σπουδαῖος θεολόγος τῆς συνόδου, ὁ πρόεδρος τῆς Εὐστάθιος, πού ὁμως ἔλαβε ὑπόψη του καί τήν δεύτερη Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας (+ 328), γραμμένη τό 322 ἢ τό 324 μέ τήν ἄμεση θεολογική εὐθύνη τοῦ Μ. Ἀθανασίου, ὅπως λίγο μετά θά ἐξηγήσουμε (βλ. κεφ. περί Ἀλεξάνδρου). Ἡ Ἐπιστολή, τήν ὁποία ἐπικύρωσε ἡ σύνοδος, ἀποτελεῖ σπουδαιότατο θεολογικό κείμενο, προετοίμασε τήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο, πού συνῆλθε στήν Νίκαια μετά ἀπό λίγους μῆνες, ἐξηγεῖ πῶς καί γιατί ὁ Υἱός εἶναι «φύσει» καί ὄχι «θέσει» γέννημα τοῦ Πατέρα, ξεπερνάει τήν ὀριγενιστική καί ἀρειανική ἀντίληψη ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «θελήσει» γέννημα, ἐπιμένει στό «ἄτρεπτον» τοῦ Υἱοῦ καί πλὴν ἄλλων ὀνομάζει τήν Μαρία Θεοτόκο. Γενικά, ἀκολουθεῖ τήν θεματική τῆς δεύτερης Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀλεξάνδρου, ἀλλά ἐπισημαίνει καί κάποιες ἥπιες ἐρμηνεῖες τοῦ ἀρειανισμοῦ, ὅπως ὅτι ὁ Υἱός ἦταν ἄτρεπτος, ἀλλ' αὐτό ἔνεκα τῆς αὐτεξούσιας θελήσεώς του καί ὄχι ἔνεκα τῆς «φύσει» γεννήσεώς του ἀπό τόν Πατέρα.

Ἡ γνησιότητα τῆς Ἐπιστολῆς τῆς συνόδου Ἀντιοχείας συζητήθηκε πολύ, ἀλλά σήμερα οἱ ἐρευνητές τήν θεωροῦν ἀθθεντική πλὴν τοῦ Holland, πού διατηρεῖ ἀμφιβολίες. Διασώθηκε μόνο σέ συριακή μετάφραση, ἀπό τήν ὁποία τήν μετέφερε (retroversio) στήν ἑλληνική ὁ E. Schwartz.

Στήν συριακή ἐπίσης παραδίδονται 16 κανόνες, πού ἀποδίδονται στήν παρούσα σύνοδο, ἐνῶ πράγματι ἔχουν συγκροτηθεῖ πολύ ἀργότερα ἀπό Ἐπιστολές τοῦ Μ. Βασιλείου, τό περιεχόμενο τῶν ὁποίων μερικῶς ἔλαβε κύρος κανονικό.

E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius, VI, Göttingen 1905, σσ. 272-279. F. SCHULTHESS, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicea bis Chalcedon (AAG N.F. X 2), Göttingen 1908, σσ. 160-163 (συριακό). H. G. OPITZ, Athanasius Werke III, Berlin - Leipzig 1934, σσ. 36-41 (ἑλληνικό κείμενο). BEP 37, 122-125. E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius, VII, Göttingen 1908, σσ. 305-374. E. SEEBERG, Die Synode von Antiochien im Jahre 324-5, Berlin 1913. F. L. CROSS, The Council of Antioch in 325 AD: CQU 128 (1939) 49-76. H. CHADWICK, Ossius of Cordova and the Presidency of

the Council of Antioch, 325: *JThS* 9 (1958) 292-304. D. L. HOLLAND, Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa: *ZKG* 81 (1970) 163-181. F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen: *OCP* 38 (1972) 5-63. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήνα 1974, σσ. 112-118. L. ABRAMOWSKI, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol: *ZKG* 86 (1975) 356-366.

21. ΣΥΝΟΔΟΣ ΝΙΚΑΙΑΣ (325)

ἡ Α΄ Οἰκουμενική

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τό 325, ἓνα ἔτος μετά τήν ἐγκαθίδρυση τῆς μονοκρατορίας τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἡ Ἐκκλησία ἔζησε τό πολυσήμαντο γεγονός τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς τῆς Συνόδου. Οἱ διωγμοί ἦταν ἀκόμα νωποί, οἱ ἐσπεκκλησιαστικές διενέξεις πολλές καί οἱ ἐπίσκοποι, μάλιστα τῆς Ἀνατολῆς, διηρημένοι σέ ὀπαδούς καί ἀντιπάλους τοῦ Ἀρείου. Τό τελευταῖο, ἐφόσον ἀπέβη ὁ ἰσχυρότερος διαιρετικός παράγοντας καί αὐτό πού ἀπειλοῦσε τήν ἀλήθεια καί ἄρα τήν σωτηρία, ἔγινε ἡ κύρια αἰτία συγκλήσεως τῶν ἐπισκόπων ὅλης τῆς Ἐκκλησίας σέ σύνοδο. Αὐτή σχεδιάστηκε γιά τήν Ἔγκυρα (τῆς μικρασιατικῆς Γαλατίας), ἀλλά πραγματοποιήθηκε τελικά στήν προσιτή καί ἀπό τήν θάλασσα μικρασιατική πόλη Νίκαια, ὅταν ἀποφασίστηκε (στήν ἀντιοχειανή σύνοδο τοῦ 324/5) νά κληθοῦν καί οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἄρειος καί οἱ ὀπαδοί του εἶχαν ἤδη τό 320 καί τό 324 καταδικαστεῖ ἀπό ἀλεξανδρινές συνόδους, καί στό τέλος τοῦ 324 ἢ ἀρχές τοῦ 325 ἀπό τήν ἀντιοχειανή σύνοδο. Ἀλλά πλέον ὁ ἀρειανισμός ἐπεκτεινόταν γρήγορα καί στίς λοιπές ἐπαρχίες, γινόταν λοιπόν θέμα ὅλης τῆς Ἐκκλησίας. Γι' αὐτό καί ὅταν ὁ Κορδούης (Ἰσπανίας) Ὁσιος, ἐμπιστος ἀποσταλμένος τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἐπισκέφτηκε γιά τήν ὅλη κατάσταση τόν Ἀλεξανδρεῖας Ἀλέξανδρο, ὁ τελευταῖος τοῦ συνέστησε νά προτείνει γενική σύνοδο στόν αὐτοκράτορα, πού ἐνδιαφερόταν γιά τήν εἰρήνη τῆς Ἐκκλησίας, χάριν καί τῆς ἐνότητος τοῦ κράτους.

Οἱ ἐπίσκοποι, περιχαρεῖς γιά τό ἐνδιαφέρον τοῦ αὐτοκράτορα, ἐσπευσαν τόν Μάιο τοῦ 325 στήν Νίκαια, ἀνταποκρινόμενοι στό προσκλητήριο νομίμως τοῦ Κωνσταντίνου καί ἐπωφελοῦμενοι τῶν

πολλῶν διευκολύνσεων πού ἐκεῖνος τούς παρεῖχε. Οἱ ἐργασίες ἄρχισαν στίς 20 Μαΐου μέ τήν τιμητική παρουσία στό μέσο τῆς συνάξεως τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, τήν προεδρία τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας καί τόν ἀποφασιστικό ρόλο τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, τόν ὁποῖο συνόδευε καί κατηύθυνε θεολογικά ὁ τριακονταετής διάκονός του Ἀθανάσιος. Ἀπό τήν Δύση παρέστησαν ἐλάχιστοι, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ ἄμεσα ἐπηρεάζων τόν Κωνσταντῖνο Κορδούης Ὁσιος καί δύο ἐκπρόσωποι τοῦ Σιλβέστρου Ρώμης, οἱ πρεσβύτεροι Βίτων καί Βικέντιος. Οἱ δύο τελευταῖοι, μὴ ἔχοντας ὡς φαίνεται τίς ἀναγκαῖες θεολογικές προϋποθέσεις, μὴ γνωρίζοντας καλά τά πράγματα τῆς Ἀνατολῆς, ὅπου τό θέατρο τῶν ἀντιθέσεων, καί χωρίς κάποια εἰδικά προνόμια, δέν ἔπαιξαν κάποιο ρόλο στήν πορεία τῆς Συνόδου.

Ἡ Σύνοδος, μέ τριακόσια περίπου μέλη, ἄρχισε τό ἔργο τῆς συντάξεως τοῦ *Συμβόλου* καί τῶν *Κανόνων*, ἀφοῦ προηγουμένως ἀπολογήθηκαν (μέ ὁμολογία πίστεως, ὅπως ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, ἢ μέ λιβέλλους, ὅπως ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας κ. ἄ.) καί ἀπαλλάχθηκαν ἢ ἀποπέμφθηκαν αὐτοί πού ἦταν ἤδη καταδικασμένοι γιά ἀρειανισμό. Ὅσοι, λοιπόν, ἐπίσκοποι ἀπέρριπταν τήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου, ἢ συντριπτική πλειοψηφία δηλαδή, ἔμειναν γιά νά ὀρίσουν θετικά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, νά δείξουν τόν θεμέλιο λίθο τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος, τό ὁποῖο μέ τίς προσθήκες τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (381) θά ἀποτελεῖ τήν ἀπολύτως ἀναγκαῖα χάρτα πίστεως τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὅσα οἱ ἐπόμενες Οἰκουμενικές Σύνοδοι (Γ' -Ζ') γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ θά ἀποφασίσουν, δέν θά προστεθοῦν στό *Σύμβολο*, ἀλλά θά ὀνομαστοῦν *δογματικοί ὄροι*, ἐπίσης ὁμως ἀπαραίτητοι καί ὑποχρεωτικοί.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Σύμβολον

Τό *Σύμβολον* τῆς Νίκαιας (325), ὅπως καί ὅλα τά προγενέστερα *Σύμβολα* πίστεως, εἶναι συλλογικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας, ἢ ὁποῖα μέ τούς ἐπισκόπους της τό κατακυρώνει στά ἐκάστοτε στάδια τῆς αὐξήσεώς του. Τά πολλά τοπικά *Σύμβολα* ἦταν βασικά ἓνα. Αὐτό κατά τήν πορεία του ἀπό τήν ΚΔ καί ἐξῆς γνώρισε αὐξηση περιεχομένου κατά ἐποχές καί παρουσίασε δευτερεύουσες παραλλαγές στίς τοπικές Ἐκκλησίες. Καί τό *Σύμβολο*, πού κατόπιν συζητήσεων κατακυρώθηκε στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο τοῦ 325, ἦταν στό μεγάλο του μέρος τό ἤδη ὑπάρχον *Σύμβολο*, ἐξέφραζε ἐπιγραμματικά τά ὅλως ἀπαραίτητα στοιχεῖα τῆς πίστεως καί (μέ ἀφορμή τήν πρόσφατη κακοδοξία τοῦ ἀρειανισμοῦ, ἀπό τόν ὁποῖο ἤθελε νά προφυλάξει τούς πιστούς) συνιστοῦσε νέο στάδιο στήν ἱστορική του πορεία. Τό νέο στάδιο,

τό νέο στοιχείο ἐν σχέσει πρὸς τὴν προηγούμενη ὁμολογία πίστεως, ἦταν κυρίως ἡ προσθήκη τῆς φράσεως «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» καὶ τῆς λέξεως «ὁμοούσιον», μέ τίς ὁποῖες ἀπὸ τώρα καὶ στό ἐξῆς θά δηλωνόταν ἡ φυσική σχέση τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα. Ἡ λέξη «ὁμοούσιος» εἶχε ἤδη χρησιμοποιηθεῖ, ἀλλά τώρα κατακυρωνόταν ὡς ὄρος θεολογικός πρὸς ἔκφραση τῆς συνειδητοποιημένης ἀληθείας ὅτι ὁ συναϊδῖος Υἱός εἶναι φύσει καὶ ἀληθινός Θεός, δηλ. ἔχει τὴν ἴδια οὐσία μέ τόν Πατέρα. Γιά πρώτη φορά στήν ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας τό νέο στάδιο περιεχομένου τοῦ Συμβόλου κατακυρώνεται ἀπὸ Οἰκουμενική Σύνοδο. Τό γεγονός σχετίζεται μέ τόν νέο τρόπο ὑπάρξεως τῆς Ἐκκλησίας, στόν ὁποῖο ἐξωτερικά τὴν ὁδήγησε ἡ πολιτική τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἀναφορικά μέ τίς λέξεις «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι... τόν Υἱόν», πού περιλαμβάνεται στόν ἀφορισμό, μετά τό καθαυτό Σύμβολο, ὑπογραμμίζουμε ὅτι λίγο-πολύ θεωρήθηκαν οἱ ὄροι ὑπόστασις καὶ οὐσία ταυτόσημοι.

Παραθέτουμε ἐδῶ πρῶτα τό κείμενο τοῦ Συμβόλου, ὅπως τό συμπλήρωσαν οἱ θεοφόροι ἐπίσκοποι τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας μέ τὴν παρασκηνακὴ θεολογική βοήθεια καὶ τοῦ Ἀθανασίου. Ἀκολουθοῦν ἔπειτα τρεῖς κάθετες στῆλες μέ τρεῖς βασικές μορφές τοῦ ἴδιου Συμβόλου, ὅπως αὐτό ἐπικρατοῦσε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, στά Ἱεροσόλυμα καὶ στήν Ἀντιόχεια. Τά τρία αὐτά κείμενα, πού μάλιστα ἐκπροσωποῦσαν τὴν Παράδοση ἀπὸ τά μέσα περίπου τοῦ Γ' αἰ., εἶναι ἐντυπωσιακά συγγενή πρὸς τὴν μορφή, τὴν ὁποία ἔλαβαν ὡς βάση οἱ ἐπίσκοποι στήν Νίκαια. Φρονοῦμε μάλιστα ὅτι ἡ μορφή αὐτὴ βρίσκεται στό ἴδιο τό Σύμβολο τῆς Νίκαιας, ἐάν ἀφαιρεθοῦν οἱ νέες φράσεις («τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς», «ὁμοούσιον») καὶ κατανοηθεῖ ὡς ἀντικατάσταση ἢ ἐπεξηγήση ἢ φράση «Θεὸν ἀληθινόν, ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα».

Τά στοιχεῖα τῆς τελευταίας φράσεως τά βρίσκουμε καὶ στά Σύμβολα Ἱεροσολύμων καὶ Ἀντιοχείας, ἀλλά τά δύο αὐτά κείμενα ἔχουν πιθανότατα ἐμπλουτιστεῖ μέ στοιχεῖα νικαϊκά, ἐφόσον σώθηκαν σέ πηγές μετανικαϊκές. Αὐθεντικὴ φαίνεται νά εἶναι μόνο ἡ μορφή τοῦ Συμβόλου τῆς Καισάρειας. Καὶ ὁμολογουμένως ἡ μορφή αὐτὴ, ἂν ἀφαιρεθοῦν τά νέα στοιχεῖα, εἶναι πλησιέστερη στήν μορφή τοῦ νικαϊκοῦ Συμβόλου. Συγχρόνως παρατηροῦμε ὅτι ἀπὸ τό Σύμβολο τῆς Καισάρειας λείπει ὁ ὄρος «ἐνανθρωπήσαντα», κάτι πού ἴσως ὀφείλεται στόν Εὐσέβιο, πού ὡς ἀρειανόφρων τόν ἀπέφυγε, ὅπως τόν ἀπέφυγε ἀργότερα ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας γιά λόγους διαφορετικούς.

Ν Ι Κ Α Ι Α Σ

Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, Πατέρα, Παντοκράτορα, πάντων ὄρατῶν τε καὶ ἀ-
 οράτων ποιητὴν.

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ
 Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς
 ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοού-
 σιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τά ἐν τῇ γῆ·
 τόν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ
 σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ

ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

(Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία)¹.

Καισαρείας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, ποιητὴν.

Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωῆς ἐκ ζωῆς, Υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἤξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Πιστεύομεν καὶ εἰς ἕν Πνεῦμα ἅγιον².

Ἱεροσολύμων

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

(Καὶ) εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα Θεόν ἀληθινόν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, <τὸν κατελθόντα, τὸν σαρκωθέντα καὶ> ἐνανθρωπήσαντα, <τὸν> σταυρωθέντα <καὶ ταφέντα καὶ> ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

(Καὶ) εἰς ἕν ἅγιον Πνεῦμα,

Ἀντιοχείας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα καὶ μόνον ἀληθινόν Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, ποιητὴν.

Καὶ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, οὐ ποιηθέντα, Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ καὶ οἱ αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο.

Τὸν δι' ἡμᾶς (κατ)έλθόντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἀγίας (τῆς ἀει)παρθένου καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφάς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς... καὶ εἰς ἁμαρτιῶν ἄφεσιν. Καὶ (εἰς) νεκρῶν ἀνά-

1. Βλ. I. KAPMIPH, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα, I, Ἀθῆναι 1960², σσ. 58-59, καὶ DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion Symbolorum..., Herder 1965, σσ. 52-53.

2. Ἔχει ληφθεῖ ἀπὸ τὴν Ἐπιστολὴ τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας πρὸς Καισαρεῖς, στοὺς ὁποίους ἤθελε νὰ ἐξηγήσει τὴν στάση του στὴν σύνοδο τῆς Νίκαιας, ὅπου γιὰ νὰ ἀποκατασταθεῖ (εἶχε καταδικαστεῖ ὡς ἀρειανόφρων στὴν σύνοδο Ἀντιοχείας) ὑπέβαλε ὡς ὁμολογία πίστεως τὸ σύμβολο τῆς Ἐκκλησίας του Καισαρείας (KAPMIPH, ἔ.ἀ., σσ. 65-66. DENZINGER-SCHÖNMETZER, ἔ.ἀ., σ. 30).

τό παράκλητον, τό λαλή- στασιν καί εἰς ζωὴν αἰώνιον⁴.
 σαν ἐν τοῖς προφήταις.
 Καί εἰς ἐν βάπτισμα, με-
 τανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρ-
 τιῶν.
 Καί εἰς μίαν ἁγίαν καθο-
 λικὴν Ἐκκλησίαν.
 Καί εἰς σαρκὸς ἀνάστα-
 σιν.
 Καί εἰς ζωὴν αἰώνιον³.

G.L. DOSSETI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967 (κριτική ἔκδοση).
 J. ORTIZ DE URBINA, *El simbolo Niceno*, Madrid 1947. TOY ΙΔΙΟΥ, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963. J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972³, σσ. 205-259. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, ἼΗ Α΄ Οἴκουμ. Σύνοδος, ἸΑθῆνα 1974. R. MOHR, *Das Konzil und das Glaubensbekenntnis von Nicäa: Evang. Theologie* 37 (1977) 600-616. E. BOULARAND, *L' article premier du symbole de Nicée. Commentaire litteral: BLE* 70 (1969) 161-183. B. M. WEISCHER, *Die ursprüngliche nicänische Form des ersten Glaubenssymbol im Ankyrotos des Epiphanius von Salamis: ThPh* 53 (1978) 407-414. A. DE XALLEUX, *La profession de l' Esprit saint dans le symbole de Constantinople: RThL* 10 (1979) 5-39. A. M. RITTER, *Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel...: Festschrift für C. Andresen - Kerygma und Logos* (ἔκδ. A. M. Ritter), Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht 1979, σσ. 404-423. GEDDES MacGREGOR, *The Nicene creed, illumined by modern thought*, Grand Rapids Erdmans 1980. CH. KANNENGIESSER, *Nicée 325 dans l' histoire du christianisme: Concilium* 138 (1977) 39-47. R. J. H. MATTHEWS, *A linguistic commentary on the Niceo-Constantinopolitan creed: Prudentia* 14 (1982) 23-37. C. LUIBHÉID, *The council of Nicaea*, Galway Univ. Pr. 1982. M. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al Concilio di Nicea: Aug* 13 (1973) 369-398. J. WOLINSKI, *Nicée et l' homoousion hier et aujourd' hui: Revue de l' Inst. Catholique de Paris* 16 (1985) 67-89.

Κανόνες

ἼΗ Α΄ Οἴκουμ. Σύνοδος διατύπωσε 20 κανόνες, σχετικούς μέ τίς προϋποθέσεις χειροτονίας καί τίς ὑποχρεώσεις τῶν κληρικῶν, μέ τήν ἀποδοχή

3. Τό κείμενο σώζεται στίς *Κατηγήσεις* (π. 348-350) τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων καί ὑποθέτομε ὅτι μόνο δευτερεύουσες προσθήκες ἔχει σέ σχέση μέ αὐτό πού ἀσφαλῶς θά παρουσίασε στήν σύνοδο Νικαίας ὁ Ἱεροσολύμων Μακάριος (βλ. ΚΑΡΜΙΡΗ, ἔ.ἀ., σσ. 64-65· DENZINGER - SCHÖNMETZER, ἔ.ἀ., σ. 30). Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Κύριλλος δίσταζε νά εἰσαγάγει τόν ὄρο «ὁμοούσιος» καί μετά τήν σύνοδο τῆς Νικαίας.

4. Τό ἀντιοχειανό *Σύμβολο* δέν σώζεται αὐτούσιο. Ἀνασυγκροτήθηκε στό μεγαλύτερο μέρος του μέ τήν βοήθεια μεταγενέστερων πηγῶν, μία τῶν ὁποίων εἶναι λατινική. Ἀναμφίβολα ὁ πρωταγωνιστής τῆς συνόδου τῆς Νικαίας Εὐστάθιος Ἀντιοχείας πρότεινε τό *Σύμβολο* τῆς Ἐκκλησίας του στήν Οἰκουμενική αὐτή Σύνοδο (ΚΑΡΜΙΡΗ, ἔ.ἀ., σσ. 66-67. DENZINGER-SCHÖNMETZER, ἔ.ἀ. σ. 35). Παρατηροῦνται καί ἐδῶ μετανικαϊκές προσθήκες.

στήν Ἐκκλησία τῶν Καθαρῶν, μέ τούς ὄρους ἐπανεντάξεως στήν Ἐκκλησία τῶν ἐπί διωγμοῦ τοῦ Λικινίου πεπτωκότων, μέ τήν ἀπαγόρευση τῆς γονυκλισίας κατά τίς Κυριακές καί τήν Πεντηκοστή, κ.ἄ. Ἰδιαίτερης σημασίας εἶναι ὁ κανόνας 6, πού ἐπικυρώνει τήν δικαιοδοσία τῶν ἐπισκόπων Ἀλεξανδρείας, Ρώμης καί Ἀντιοχείας στίς Ἐκκλησίες τῆς γεωγραφικῆς περιοχῆς τους. Ἡ δικαιοδοσία αὐτή ἀποτελοῦσε «ἀρχαῖα ἔθη» καί προβάλλεται κάπως ὡς πρότυπό της ἡ δικαιοδοσία τῆς Ρώμης στίς Ἐκκλησίες τῆς Ἰταλίας. Ἀκόμη στήν Σύνοδο ἀποφασίστηκε ὁ κοινός ἑορτασμός τοῦ Πάσχα καί ἡ ἀποφυγή ἑορτασμοῦ του μέ τούς Ἰουδαίους. Οἱ κανόνες ὅλοι ἔλαβαν κῦρος νόμου καί ἦσαν ὑποχρεωτικοί.

PITRA, I, 427-437. BENEŠENIČ, Synagoga (κατά τόν πίνακα τῶν τίτλων). ALIBIZATOY, Κανόνες, σσ. 33-41. JOANNOU, Fonti, I 1, σσ. 23-41.

Ἐπιστολή τῆς Συνόδου «τῇ Ἀλεξανδρέων Ἐκκλησίᾳ καί τοῖς κατ' Αἴγυπτον... ἀδελφοῖς...».

Ἡ Σύνοδος πληροφορεῖ τίς Ἐκκλησίες τῆς δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας τά ἀποφασισθέντα σχετικά μέ τόν Ἄρειο καί μέ τόν σχισματικό ἐπίσκοπο Μελίτιο Λυκοπόλεως, τόν ὁποῖο φιλανθρωπεύομενη ἄφησε στήν ἐπισκοπή του, ἀλλά τοῦ ἀπαγόρευσε νά προβαίνει σέ χειροτονίες.

H. G. ORITZ, Athanasius Werke, III, Berlin - Leipzig 1934, σσ. 47-51. ΒΕΠ 37, 129-131.

Ἐπιστολαί Μ. Κωνσταντίνου σχετικές μέ τήν Σύνοδο:

α. Πρός σύγκλησιν τῆς ἐν Νικαῖα Συνόδου.

β. Πρός τήν Ἐκκλησίαν Ἀλεξανδρέων.

γ. Πρός τάς Ἐκκλησίας (κοινοποιεῖ καί ἀναπτύσσει τήν ἀπόφαση ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα σέ ἡμέρα κοινή).

H. G. ORITZ, μν. ἔργ., σσ. 42, 52-57. ΒΕΠ 37, 125-126, 132-135.

Μεταφράσεις

Γρήγορα συγκροτήθηκαν συλλογές, πού περιεῖχαν λατινικές (Turner: EOMIA, I, σσ. 103-280, 297-319), συριακές, ἀραβικές, αἰθιοπική, ἀρμενική, γεωργιανή, κοπτική καί σλαβική μεταφράσεις τοῦ Συμβόλου καί τῶν Κανόνων. Παράλληλα οἱ συλλογές περιλάμβαναν εἰσαγωγικά πληροφοριακά στοιχεῖα καί συχνά μή γνήσια νικαϊκά κείμενα. Βλ. CPG IV 8520-8527. Ἡ λατινική μετάφραση ἔγινε πολύ ἔνωρίς, ἴσως κατά τήν ἀρχιερατεία τοῦ Ρώμης Ἰουλίου (337-352), καί μάλιστα ἐνώθηκε μέ τούς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς. Ἔτσι συγκροτήθηκε ἡ ἀρχαιότερη συλλογή κανόνων στήν λατινική, πού γενικά ἀποδιδόταν ὁλόκληρη στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας.

22. ΛΑΚΤΑΝΤΙΟΣ (+325)

ρητορικός απολογητής του χριστιανισμού

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Λακτάντιος ἦταν βορειοαφρικανός Ρωμαῖος, πού σταδιοδρόμησε ὡς ἐθνικός ρήτορας κυρίως στήν Νουμιδία (Ἄλγερία) καί ὡς χριστιανός συγγραφέας κυρίως στήν ἑλληνική πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους Νικομήδεια τῆς Βιθυνίας. Ἐγραψε στήν λατινική μέ τήν φιλοδοξία πρῶτα νά κατατροπώσει τήν ἐθνική θρησκεία καί σκέψη καί ὕστερα νά ἐκθέσει τήν διδασκαλία τοῦ χριστιανισμοῦ. Πρός τοῦτο διέθετε ζῆλο θαυμαστό, ταλέντο ρητορικό καί λογοτεχνικό καί γνώση ἐγκυκλοπαιδική τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ πνεύματος. Τοῦ ἔλειπε ὁμως ἡ βαθιά φιλοσοφική παιδεία καί ἡ θεολογική κατανόηση τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπειδή ἔγινε χριστιανός σέ ἡλικία περίπου 50 ἐτῶν, γνώρισε τόν χριστιανισμό ἐπιφανειακά καί ἀτελέστατα, ὡς ἀνυπόμονος κατηχούμενος.

Ἐτσι, ἔγραψε μέ ζῆλο, πάθος καί γνωστή ἐπιχειρηματολογία, κατά τοῦ ἐθνικοῦ κόσμου, ἀλλά δέν κατόρθωσε νά παρουσιάσει, ὅπως ἠθελε, ὀρθά καί ὀλοκληρωμένα, τήν χριστιανική πίστη, μολονότι τό ἐγχείρημά του παραμένει τό πιό ἐκτεταμένο μέχρι τότε στήν λατινική γλώσσα. Στήν φιλοσοφία δέν ἀναγνωρίζει τήν δυνατότητα εὐρέσεως τῆς ἀλήθειας, παρά μόνο τυχαῖα. Τό ἔργο του ἐπιτέλεσε κυρίως μέ τήν βοήθεια τοῦ Κικέρωνα (προπαντός αὐτοῦ), τοῦ Λουκρητίου, τοῦ Βιργιλίου, τοῦ Σενέκα καί τῶν ἑρμητικῶν ἔργων, καί δευτερευόντως μέ τήν βοήθεια τῆς Γραφῆς, τοῦ Κυπριανοῦ, τοῦ Τερτυλλιανοῦ καί τοῦ Μινουκίου Φήλικα. Ἄγνοοῦσε ὄχι μόνο τοὺς ἑλληνες ἐκκλησ. συγγραφεῖς, ἀλλά σχεδόν καί τήν Γραφή, τήν ὁποία κυρίως γνώριζε ἀπό συλλογές βιβλικῶν χωρίων (*Testimonia*), ἀπό τίς ὁποῖες, φαίνεται, ἄντλησε καί ὁ Κυπριανός. Γιά τοὺς λόγους αὐτούς δέν ἐξέφρασε τόσο τό ἐκκλησιαστικό θεολογικό κλίμα τῆς ἐποχῆς, ὅσο διατράνωσε τόν ἐνθουσιασμό του γιά τήν νέα θρησκεία καί τοὺς λόγους πού δικαιώνουν τήν μεταστροφή του σ' αὐτήν, ὅπως ἔκαναν παλαιότερα μερικοί ἀπολογητές. Εἶναι ὁμως πολύ σημαντικό ὅτι συνετέλεσε στήν διαμόρφωση τῆς χριστιανικῆς λατινικῆς γλώσσας, δεδομένου ὅτι ὑπῆρξε σπουδαῖος ρήτορας κι ἔδωσε κείμενα τόσο γλαφυρά καί συναρπαστικά, ὥστε νά χαρακτηριστεῖ χριστιανός Κικέρων.

Ἐνδεικτικό τῶν πλανῶν του εἶναι ὅτι διατύπωσε δυαλιστικές ἰδέες γιά νά ἐρμηνεύσει τήν ἀρχή τοῦ κακοῦ. Ὁ Θεός δηλαδή γέννησε δύο

Υιούς, έναν πρό της δημιουργίας κι έναν μετά. Ὁ δεύτερος, πού εἶναι ὁ ἀντίθεος, ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό καί δημιούργησε τό κακό, πού συγχρόνως ἐρμηνεύεται καί ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιθυμίας τοῦ ἀνθρώπου. Δέν διακρίνει ὡς ἰδιαίτερη ὑπαρξη τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο ταυτίζει μέ τόν Χριστό, καί μεταθέτει τήν τελική κρίση μετά ἀπό χιλιετή βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία θά ἀρχίσει περίπου διακόσια ἔτη μετά τήν ἐποχή κατά τήν ὁποία γράφει.

Ἰδιαίτερα σπουδαία εἶναι ἡ συμβολή τοῦ Λακταντίου στήν ἐξέλιξη τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως μέ τό ἔργο του «Περί τοῦ πτηνοῦ τοῦ φοίνικος» σέ 85 δίστιχα. Ἡ ποίησή του ἔχει στοιχεῖα σημαντικά, χρησιμοποιεῖ γλώσσα ἡμιλαϊκή καί συμφιλιώνει ἐθνικούς μύθους μέ τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας.

ΒΙΟΣ

Ὁ Lucius Caelius Firmianus Lactantius γεννήθηκε στήν Β. Ἀφρική περί τό 250, ὅπου ἐκτός ἄλλων δασκάλων ἄκουσε καί τόν Ἀρνόβιο στήν Sicca τῆς Νουμιδίας. Γρήγορα ἔγινε καί ὁ ἴδιος ρητοροδιδάσκαλος. Ἔνεκα τῆς φήμης του κλήθηκε ἀπό τόν Διοκλητιανό, λίγο μετά τό 290, στήν τότε πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους Νικομήδεια, νά διδάξει λατινική ρητορική. Τό ἔργο του στήν ἐλληνικότατη πρωτεύουσα δέν εἶχε ἀνταπόκριση καί τό ἐγκατέλειψε μέ τήν ἐναρξη τοῦ διωγμοῦ (303), ἀφοῦ στό μεταξύ εἶχε δεχτεῖ τόν χριστιανισμό. Γιά πολλά χρόνια ἐζήσε μέ στερήσεις, ἀλλά δέν σταμάτησε νά γράφει. Περί τό 316/317, ἡλικιωμένος πλέον, κλήθηκε ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο στά Τρέβιρα (Treveris, Trier) γιά τήν διαπαιδαγώγηση τοῦ γιου του Κρίσπου. Ἐκτοτε δέν ἔχουμε εἰδήσεις. Πέθανε μᾶλλον περί τό 325.

ΕΡΓΑ

Ὁ Λακτάντιος ὑπῆρξε πολυγραφότατος, ἀλλά δέν σώθηκαν ὅλα τά ἔργα του, μερικά τῶν ὁποίων γνωρίζουμε μόνο ἀπό τούς τίτλους πού ἀναφέρει ὁ Ἱερώνυμος. Διασώθηκαν τά ἑξῆς:

De opificio Dei (Περί τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ). Γράφηκε τό 303/4 καί πλὴν ἄλλων μιλάει γιά τήν ὠραιότητα καί τήν ἄρμονία τοῦ ἀνθρώπινου σώματος.

PL 6,9-78. *CSEL* 27, 1 (1893) 3-64. *SCh* 213-214 (1974).

Divinae institutiones (Θεῖαι διδασκαλίες) βιβλία 7. Γράφηκε μεταξύ 304 καί 313. Στά τρία πρῶτα βιβλία καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές θρησκευεῖς καί στά

ἄλλα τέσσερα ἐκθέτει τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία, τονίζοντας τὴν ἠθικὴ τῆς ὑπεροχῆς.

PL 6, 111-884. *CSEL* 19 (1890) 1-672. *SCh* 204-205 (1973). *SCh* 326 (1986).

De mortibus persecutorum (Περὶ θανάτων τῶν διωκτῶν). Γράφηκε τὸ 314/315. Περιγράφει τοὺς τελευταίους διωγμούς (303-313), ἐξαίρει τὴν στάση τῶν χριστιανῶν σ' αὐτούς καὶ ἀποδίδει στὴν ὀργή τοῦ Θεοῦ τὸ φοβερὸ τέλος πολλῶν διωκτῶν, παλαιότερων καὶ συγχρόνων του. "Ἄλλοτε ἡ γνησιότητα τοῦ ἔργου εἶχε ἀμφισβητηθεῖ.

PL 7, 189-276. *CSEL* 27, 2 (1897) 171-238. *SCh* 39 (1954). F. CORSARO, *De mortibus persecutorum*, Catania 1970. J.L. CREED, *De mortibus persecutorum*, ed. and transl., Oxford Clarendon Press. 1984.

De ira Dei (Περὶ τῆς ὀργῆς τοῦ Θεοῦ). Γράφηκε μεταξύ 314 καὶ 317. Ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ, συγχωρεῖ, ἀλλὰ καὶ τιμωρεῖ δίκαια. Καταπολεμεῖ τοὺς ἐπικουρείους καὶ τοὺς στωικούς πού θέλουν τὸν Θεὸ ξένο πρὸς τὸν κόσμο.

PL 7, 79-148. *CSEL* 27,1 (1893) 67-132. H. KRAFT - A. WLOSOK, *Lactantius, De ira dei...*, Darmstadt 1974³. CHR. INGREMÉAUM: *SCh* 289.

Epitome divinarum institutionum (Ἐπιτομή τῶν θείων διδασκαλιῶν). Γράφηκε μεταξύ 314 καὶ 317. Δέν εἶναι ἀπλῶς ἐπιτομή, ἀλλὰ περισσότερο ἐπανεξέταση καὶ ἀναθεώρηση ἀπόψεων του.

PL 6, 1017-1094. *CSEL* 19 (1890) 675-761.

De ave phoenice (Περὶ τοῦ πτηνοῦ φοίνικος). Γράφηκε μεταξύ 314 καὶ 317. Ἡ ἀμφισβητημένη γνησιότητά του ὑποστηρίζεται σήμερα ἐντονότερα. Τὸ ἔργο ἀποτελεῖται ἀπὸ 85 δίστιχα καὶ συνιστᾷ μεγάλο σταθμὸ στὴν ἐξέλιξη τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως. Διηγεῖται μὲ ἰδιάζοντα τρόπο τὸν γνωστό (Ἡρόδοτος καὶ μετὰ χριστιανοὶ συγγραφεῖς) μῦθο τοῦ πτηνοῦ φοίνικα, πού, ἀφοῦ ζήσει χίλια χρόνια στὴν παραδεισιακὴ Ἀνατολή, ἔρχεται στὴν Φοινίκη. Ἐκεῖ πεθαίνει σὲ φοινικόδεντρο, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν τέφρα του γεννιέται νέος φοίνικας πού ἐπιστρέφει στὴν Ἀνατολή. Ὁ μῦθος συμβολίζει τὴν ἀνάσταση τοῦ Κυρίου ἢ τὴν Παρθένο Μαρία πού πραγματοποιεῖ τὰ ἔσχατα στὴν ἱστορία.

PL 7, 277-284. *CSEL* 27, 1 (1893) 135 ἐξ. M. C. FITZ-PATRICK, *Lact. De Phoenice...*, Philadelphia 1933. F. RARISARDA, *I carme De ave phoenice di Lattanzio*, Catania 1959³.

Ἀποσπάσματα. Σώζονται ἀπὸ Ἐπιστολὴ καὶ ἀπὸ τὸ ἔργο του *De mortibus animi*.

PL 7, 275-6. *CSEL* 27, 1 (1893) 155-8. J. B. PESENTI, *Lact. de mortibus persecutorum*,
 T. 1, 1934, 117-118.

Ἀπολεσθέντα. Ὁ Ἱερώνυμος (*De vir. ill.* 80) προσγράφει στόν Λακτάντιο καί τά ἐξῆς ἔργα, πού φαίνεται ὅτι ἀνήκουν στήν πρὶν ἀπό τό βάπτισμα ἐποχή του καί πού πάντως χάθηκαν: *Συμπόσιον*. Ὀδοιπορικόν, ὅπου σέ στίχους διηγεῖται τό ταξίδι του ἀπό τήν Β. Ἀφρική στήν Νικομήδεια. *Πρός Ἀσκληπιάδην* βιβλία δύο. *Ἐπιστολαί*.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l' Afrique chrétienne*, III, Paris 1905, σσ. 287-371. J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma 1954, σσ. 168-304, 326-443. J. STEVENSON, *The Life and Literary Activity of Lactantius: SP 1* (1957) 661-677 καί 4 (1961) 497-503 (*Aspects of the Relations between Lact. and the classics*). A. WLOSOK, *Lactanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960. C. MORMANN, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens: VC 2* (1948) 89-101, 162-184. G. CRESCENTI, *Gli elementi cristiani del carme De ave Phoen. di F. Lact.*, Messina 1960. I. THOMAS, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae Institutiones des Lact.*, Freiburg (Ἐλβετία) 1959. V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970. M. WALLA, *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Lactanz*, Wien 1969. P. LOPE CILLERUELO, *Nota sobre el termino Sacramento en Lactancio: Studio agostiniano 6* (1971) 89-100. R. VAN DEN BROECK, *The Myth of the Phoenix...*, Leiden 1972. E. HECK, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lact.*, Heidelberg 1972. E. MESSMER, *Lact. und die Dichtung*, München 1974. E. GAREAU, *Bene e vere loqui. Lactance et la conception cicéronienne de l' orateur idéal: REL 55* (1977) 192-202. J. DOIGNON, *Le placitum eschatologique attribué aux Stoïciens par Lact: RPh 51* (1977) 43-55. J. FONTAINE - M. PERRIN, *Lactance et son temps (= εἰσηγήσεις πολλῶν σέ συνέδριο ἀφιερωμένο στόν Λ.)*, Paris 1978. O. GIGON, *Lact. und Philosophie: Kerygma und Logos - Festschrift f. C. Andresen*, Göttingen 1979, σσ. 196-213. M. PERRIN, *L' homme antique et chrétien. L' anthropologie de Lactance*, Paris 1981. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien. Esquisse d' une histoire... du III au VI siècle*, Paris 1981, σσ. 52-66. V. LOI, *Il termino arcanum e la disciplina dell' arcano nelle testimonianze di Lattanzio: AFLC 37* (1974/5) 71-89. P. MONAT, *Lactance et Cicéron...: REL 53* (1975) 248-267. F.F. LUFHR, *Weltreiche und Lebensalter. Ein Kapitel Laktanz: Der altsprachliche Unterricht 21* (1978) 5, 19-35. R. M. OGILVIE, *The library of Lactantius*, Oxford Clarendon Pr. 1978. U. PIZZANI, *Osservazioni sulla genesi della teologia della storia in Lattanzio: Aug 16* (1976) 53-60. TOY ΙΔΙΟΥ: *Aug 17* (1977) 145-151. A. WLOSOK, *Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur: Das Vaterbild im Abendland*, I, hrsg. von H. Tellenbach, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978, σσ. 18-54, 192-200. V. BUCHHEIT, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern: VC 33* (1979) 356-374. S. CASEY, *Lactantius' reaction to pagan philosophy: CM 32* (1971-1980) 203-219. S. ISETTA, *Il De ave Phoenice attribuito à Lattanzio: CCC 1* (1980) 379-409. A. SØBY CHRISTENSEN, *Lactantius the historian. An analysis of the "De mortibus persecutorum"*, Copenhagen 1980. M. PERRIN, *À propos du chapitre 24 de l' Épitomé des Institutions de Lactance: REAug 27* (1981) 24-37. M. SIMONETTI, *Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano: Aug 20* (1980) 655-669. B. FAES DE MOTTONI, *Lattanzio e gli Accademici: MEF 94* (1982) 335-377. P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propeudeutique latine à la lecture de la Bible dans l' Occident constantinien*, Paris, Études Augustiniennes 1982. A.L. FISHER, *Lactantius' ideas relating christian truth and Christian society: JHI*

43 (1982) 355-377. P. MacGUCKIN, The non-Cypriatic scripture texts in Lactantius' Divine Institutiones: *VC* 36 (1982) 145-163. A. WLOSOK, Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache. Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix: *Information aus der Vergangenheit*, hrsg. von P. Neukam, München 1982, σσ. 129-167. A. BENDER, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Lactanz und seinen apologetischen Vorgängern, Bern Lang 1983. M. PERRIN, Du destin à la providence...: *Visages du destin dans les mythologie. Mélanges J. Duchemin...*, Paris Les Belles Lettres 1983, σσ. 135-151. M. SPANNEUT, Lactance aujourd' hui. À propos de quatre livres récents: *MSR* 40 (1983) 55-68. W. KIRSCH, Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Laktanz: *Klio* 66(1984) 624-630. O. P. NICHOLSON, The source of the dates in Lactantius' Divine Institutes: *JThS* 36 (1985) 291-310. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Hercules at the Milvian Bridge. Lactantius, Divine Institutes, I, 21, 6-9: *Latomus* 43 (1984) 133-142.

23. ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (313-328)

πρώτη αντιμετώπιση του άρειανισμού

ΓΕΝΙΚΑ

Ο Άλέξανδρος υπήρξε σπουδαία εκκλησιαστική φυσιογνωμία, γιὰ τὴν ὁποία ὁμως γνωρίζουμε λίγα. Στὸν ἀλεξανδρινὸ θρόνο ἀνῆλθε τὸ 313, ὅταν τὸ μελιτιανὸ σχίσμα εἶχε διασπάσει τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Ἄλέξ. ἀπὸ τὸ 318 μέχρι τὸ 328 ἔγινε τὸ ἐπίκεντρο τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας, ἐπειδὴ στὴν ἐπαρχία του ἐμφανίστηκε ὁ ἀρειανισμὸς κι ἐπειδὴ αὐτὸς ἐπωμίστηκε τὴν ἀντιμετώπισή του.

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀρείου διατυπώθηκε περὶ τὸ 318 καὶ συνιστοῦσε τὴν ἀποκορύφωση τῆς παλαιᾶς ἀντιλήψεως περὶ ὑποταγῆς (κατωτερότητας) τοῦ Υἱοῦ στὸν Πατέρα. Ὁ Ἄρειος, ἐπηρεασμένος ἀπὸ κοσμολογικὲς, ἀριστοτελικὲς καὶ ἰουδαϊκὲς ἀντιλήψεις, ἀρνήθηκε τὴν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου, διότι, κρίνοντας φιλοσοφικά, δὲν κατανοοῦσε δύο ἀγέννητα, δηλ. Πατέρα καὶ Υἱό, ταυτόχρονα. Συνεργάτη ἢ πρῶτο του ὁπαδὸ εἶχε φαίνεται ὁ Ἄρειος κάποιον Ἀχιλλᾶ, πού ὁμως γρήγορα χάθηκε ἀπὸ τὸ προσκήνιο. Τὴν κακοδοξότητα τοῦ Ἀρείου ὑπέδειξε πρῶτος, καθὼς φαίνεται, ὁ πρεσβύτερος Κόλλουθος, γνωστὸς γιὰ τὴν παιδεία του καὶ τὴν γνώση τῶν Γραφῶν. Τὴν στιγμή αὐτὴ ὁ Ἄλέξ. εἰσέρχεται στὴν ἱστορία τῆς θεολογίας, μολονότι δὲν υπῆρξε μεγάλος θεολόγος. Στὴν ἀρχή, πιεζόμενος ἀπὸ τὴν ἔνταση καὶ τὴν ἐπέκταση τῶν συζητήσεων μεταξύ Ἀρείου καὶ Κόλλουθου, κάλεσε πολλές φορές τοὺς ἀντιπάλους νὰ ἐξηγήσουν τίς θέσεις τους ἐνώπιον καὶ ἄλλων κληρικῶν, σὲ συνάξεις καὶ συνέδρια.

Οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοὶ δὲν συμφωνοῦν στήν περιγραφή καί τήν ἐρμηνεία τῶν πρώτων φάσεων τοῦ ἀρειανισμοῦ. Μέ τήν βοήθεια ὁμως τῶν δύο Ἐπιστολῶν τοῦ Ἀλεξ. καί τῆς Ἐπιστολῆς πρὸς τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας τοῦ Ἀρείου, ὡς καί τῆς Ἐκθέσεως πίστεως τοῦ τελευταίου, μποροῦμε ν' ἀποκρυπτογραφήσουμε τά στάδια τῆς θεολογικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας πρὸς ἀντιμετώπιση τῆς βαθιᾶς κρίσεως, πού συγκλόνησε τήν Ἐκκλησία γιά ἕναν αἰῶνα, χωρίς ὁμως οἱ ἀπόηχοί της νά λείψουν ποτέ.

Πρώτη ἀντίδραση στόν ἀρειανισμό

Ὁ Ἀλέξ. δὲν μπόρεσε νά πάρει ἀμέσως θέση στήν διαμάχη. Ἦταν μόνο βέβαιος ὅτι μέ ὅσα δίδασκε ὁ Ἄρειος προσέβαλλε τήν θεότητα τοῦ Λόγου. Ὁ ἱστορικός μάλιστα Σωκράτης ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἄρειος ἐξανέστη, ἀκούοντας τόν Ἀλέξ. νά διδάσκει «ἐν Τριάδι μονάδα» (Ἐκκλησ. Ἱστορία Α' 5). Ἡ φράση ἔχει μεγάλη θεολογική σημασία, ἀλλά τήν ἐποχή ἐκείνη ἐπικρατοῦσε τό ἀλεξανδρινό θεολογικό σχῆμα, τοῦ ὁποῦ θεμελιώδης ἀρχή ἦταν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Ὅλοι μιλοῦσαν γιά τόν Λόγο καί ὄχι γιά τόν Υἱό ἢ τόν Χριστό. Καί ὁ Κόλλουθος, ἀλεξανδρινός ἐπίσης, πρόβαλλε τόν Λόγο ὡς ὁμοούσιον καί «ὁμοιον κατ' οὐσίαν» πρὸς τόν Πατέρα. Ὁ Ἱερακᾶς πάλι, ἀπό τόν ὁποῖο σώθηκαν μόνο ἴχνη ἔργων του, ὑποστήριξε ὅτι Πατέρας καί Λόγος ἀποτελοῦν μίαν ἀρχή πού φανερώνεται σέ δύο, ὅπως δύο φλόγες ἐνός λύχνου. Ὁ Ἄρειος ὁμως ἀπέφευγε νά μιλάει γιά τόν Λόγο. Τόν ἀπασχολοῦσε ἡ ἔννοια Υἱός, γιά τόν ὁποῖο φρονοῦσε ὅτι γεννήθηκε-κτίστηκε, «θελήματι καί βουλῇ» Θεοῦ, ἄρα ἐν χρόνῳ. Μέ τήν ἐλπίδα ὅτι θά συμβιβαστεῖ μέ ὅσους ἐπέμεναν στήν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου, πρόσθεσε γρήγορα ὅτι ὁ Υἱός γεννήθηκε «πρό χρόνων καί πρό αἰώνων». Ἡ φράση ὁμως δὲν ἀλλάζει τήν βάση τοῦ Ἀρείου, ἐφόσον ὁ Υἱός «ἐκτίσθη».

Ὁ Ἄρειος ὑπενθυμίζει στόν Ἀλέξ. ὅτι καί αὐτός εἶχε δεχτεῖ χρονική προτεραιότητα τοῦ Πατέρα ἔναντι τοῦ Υἱοῦ. Αὐτό πρέπει νά εἶναι ἀληθές, ἀλλά συγχρόνως ὁ Ἀλέξ. ἐπέμενε στήν ἀιδιότητα καί τήν θεότητα τοῦ Λόγου (καί ὄχι τοῦ Υἱοῦ), πράγμα πού σημαίνει δισταγμό τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας νά ταυτίσει τόν Υἱό μέ τόν Λόγο. Ἡ δυσχέρεια ὑπῆρχε καί ἀπό τίς δύο πλευρές. Ἀπόδειξη αὐτοῦ συνιστοῦν ἀφενός τά κείμενα τοῦ Ἀρείου καί ἀφετέρου ἡ ἐγκύκλιος Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξ. πρὸς τοὺς ἐπισκόπους. Στήν ἐπιστολή, πού γράφηκε μεταξύ 320 καί 322 (καί πού ἀκολούθησε τήν σύγκληση συνόδου 100 περίπου ἐπισκόπων πρὸς ἀντιμετώπιση τοῦ Ἀρείου, τόν ὁποῖο μέ ἄλλους ὁπαδούς του καταδίκασε), ἐπικρατεῖ τό θεολογικό σχῆμα Λόγος-Θεός. Τοῦτο δείχνει ὅτι ὁ Ἀλέξ. καί οἱ ἐπίσκοποι τῆς πε-

ριοχῆς ἀπάντησαν στὸν ἀρειανισμό μέ τά δεδομένα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας καί μέ τήν βοήθεια τοῦ Κολλούθου, στὸν ὅποιο πρέπει ν' ἀποδώσουμε τούς ὄρους «ὁμοιος κατ' οὐσίαν» καί «ὁμοούσιος» γιά τόν Λόγο. Τόν τελευταῖο μάλιστα ὄρο δίστασε ὁ Ἄλέξ. νά δεχτεῖ, μολονότι στήν Ἀλεξάνδρεια ἦταν γνωστός ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Διονυσίου, πού τόν εἶχε χρησιμοποιοῦσε (261) ἔμμεσα γιά τόν Υἱό (καί ὄχι ἀπλῶς γιά τόν Λόγο), ἀπαντώντας στὸν Διονύσιο Ρώμης. Ἡ αἰτία τοῦ δισταγμοῦ ὀφείλεται ἀφενός στήν ἔλλειψη θεολογικῆς θεμελιώσεως τοῦ ὄρου καί ἀφετέρου στήν καταδίκη αὐτοῦ ἀπό τήν σύνοδο τοῦ 268/9. Τό τελευταῖο συνέβη, ἐπειδή ὁ Παῦλος Σαμοσατέας χρησιμοποιοῦσε τό «ὁμοούσιος» ἐσφαλμένα. Πάντως ὁ Ἄλέξ. μέ τόν Κόλλουθο δέν ἀπαντοῦσαν εὐθέως στὸν Ἄρειο, διότι, ὅταν ὁ Ἄρειος κήρυττε τόν Υἱό κτισθέντα «πρό χρόνων», ἐκεῖνοι ὑποστήριζαν τήν θεότητα καί ἀιδιότητα τοῦ Λόγου. Αὐτό ἀκριβῶς προδίδει τήν ἀδυναμία τους, ἂν μάλιστα σκεφτεῖ κανεῖς ὅτι καί ὁ Ἄλέξ. (μόλις ἄρχισαν οἱ σχετικές συζητήσεις) κατανοοῦσε τόν Υἱό μετά τόν Πατέρα.

Πρώτη θεμελιωμένη ἀπάντηση στὸν Ἄρειο

Παρά ταῦτα σέ νέα Ἐπιστολή τοῦ Ἄλεξ. μέ μία θεολογική φράση, πού δέν εἶχε μέχρι τότε ἐμφανιστεῖ, πραγματοποιεῖται σπουδαῖο θεολογικό βῆμα πρὸς τήν ὀρθή λύση τῆς κρίσεως. Ὁ Υἱός, λέγεται ἐκεῖ, ἔχει «φυσικὴν υἰότητα», ἦταν «φύσει Υἱός». Μόνο μέ τόν ὄρο αὐτό ἐξασφαλίζεται καί συνειδητοποιεῖται ἀπόλυτα ἡ θεότητα, ἡ ὁμοουσιότητα καί ἡ ἀιδιότητα τοῦ Λόγου. Ἡ νέα Ἐπιστολή τοῦ Ἄλεξ., πρὸς τόν Ἀλέξανδρο Θεσσαλονίκης αὐτή, εἶναι θεολογικά πολύ διαφορετικὴ ἀπὸ τήν προηγούμενη. Θεολογικὴ τῆς ἐκκίνηση δέν εἶναι ὁ θεῖος Λόγος, ὅπως τόν γνωρίζουμε στήν ὠριγενιστικὴ ἀλεξανδρινὴ παράδοση, ἀλλὰ ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, ὁ Χριστός. Ἐχει ξεπεράσει τήν ὠριγενιστικὴ θεολογία στό θέμα τοῦτο, ἔχοντας καταστεῖ συνέχεια τῆς παραδόσεως τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καί τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θεολόγου Θεογνώστου (μεταξύ 264 καί 281), πού ἔγραψε τήν πολυσήμαντη φράση: ὁ Υἱός «ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ». Ἡ δομὴ τῆς, τό ὕφος καί ἡ θεματολογία τῆς ὑπενθυμίζουν ἐντυπωσιακά τά ἔργα τοῦ Ἀθανασίου. Τό ὕφος καί οἱ ὄροι τῆς βρίσκονται στά πρῶτα ἔργα τοῦ τελευταίου. Αὐτό σημαίνει ὅτι, μετά τήν σύνταξη τῆς πρώτης τοῦ Ἐπιστολῆς (γραμμένης μέ τήν βοήθεια προφανῶς τοῦ Κολλούθου), τόν Ἀλέξανδρο ἄρχισε νά ἐπηρεάζει ὁ νεαρός Ἀθανάσιος, στὸν ὅποιο καί ὀφείλεται βασικά ἡ σύνταξη τῆς δεύτερης Ἐπιστολῆς, κάτι πού μπορεῖ νά ἔγινε περί τό 322 ἢ καί τούς τελευταίους μῆνες τοῦ 324, ὅταν δηλ. ὁ Ἀθανάσιος ἦταν 27 ἢ 29 ἐτῶν.

ολογική κατεύθυνση, τήν ὅποια καθ' ὀλοκληρίαν βρίσκουμε σέ ἀθανασιανά ἔργα καί ἐν μέρει σέ ἀποσπάσματα τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας (+ 331/7). Ἀπό τήν στιγμή αὐτή ἡ Ἐκκλησία ἀπαντᾷ στόν Ἄρειο εὐθέως μέ τόν ἐπίσκοπο Ἀλέξ. διά τῆς θεολογίας τοῦ διακόνου Ἀθανασίου.

Ἡ Ἐπιστολή ἐκκινᾷ θεολογικά κυρίως ἀπό τόν Υἱό Χριστό, τόν ὁποῖο γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος καί πού γι' αὐτό γίνεται κριτήριο καί ἀσφαλές ἔρεισμα πρὸς θέα νέων ὄψεων τῆς ζωῆς τῆς ἁγίας Τριάδας. Ἡ τακτική εἶναι ἀθανασιανή. Ἀντίθετα ὁ Ἄρειος καί οἱ ὀπαδοί του δέν ἐκκινοῦν ἀπό ὅ,τι ἔχει ἡ Ἐκκλησία στήν Παράδοσή της, τόν Χριστό δηλαδή, καί γι' αὐτό χαρακτηρίζονται ἀπό τόν Ἀλέξανδρο/Ἀθανάσιο «εὐρεταὶ δογμάτων», κάτι πού τούς τοποθετεῖ ἐκτός Ἐκκλησίας. Μέλημα τοῦ συντάκτη τῆς Ἐπιστολῆς εἶναι νά δείξει ὅτι ὁ Υἱός δέν εἶναι χρονικά μετὰ τόν Πατέρα, ὅτι μεταξύ τῶν δύο θείων ὑποστάσεων δέν ὑπάρχει «διάστημα»: «ἔστι δέ Πατήρ αἰί, παρόντος τοῦ Υἱοῦ». Ὁ Υἱός ὡς «ἀπαύγασμα» τοῦ Πατέρα ὑπῆρχε πάντοτε, ἀφοῦ δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει φῶς καί δόξα χωρίς ταυτόχρονο ἀπάγασμα. Καί αὐτό, καθόσον ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ γίνεται φυσικά, κατὰ φύση («φύσει»), ἡ υἰότητα στήν θεότητα εἶναι «φυσική», δέν εἶναι «θέσει» καί «θελήσει», ὅπως ἰσχύει γιά τά δημιουργήματα. Τό «φύσει» διαφέρει ριζικά ἀπό τό «θέσει». Τό πρῶτο εἶναι φυσικό ἰδίωμα τῆς θείας φύσεως (θεότητας), τό δεύτερο δωρεά τῆς θεότητας πρὸς τόν ἄνθρωπο (κόσμο).

Ἀπορρίπτει ὅσους λέγουν ὅτι «οὔτε φύσει υἱός τίς ἐστι τοῦ Θεοῦ» καί συνεχίζει: «μεταξύ Πατρός καί Υἱοῦ οὐδέν εἶναι διάστημα... τόν Πατέρα αἰί εἶναι Πατέρα· ἔστι δέ Πατήρ αἰί παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει Πατήρ... καί ἡ υἰότης αὐτοῦ, κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος, ἀλέκτω ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει υἰοθετηθέντων (= τῶν ἀνθρώπων)... Τήν μέν οὖν γνησίαν αὐτοῦ καί ἰδιότροπον καί φυσικήν κατ' ἐξαιρετον υἰότητα ὁ Παῦλος οὕτως ἀπεφάνετο...».

Ἔτσι ἔχουμε τήν πρώτη σαφή καί ἀσφαλή διάκριση μεταξύ φύσει γεννήσεως, πού καταδεικνύει τήν ἀιδιότητα καί τήν ταυτότητα φύσεως τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα, καί θέσει ἢ θελήσει υἰοθεσίας καί δημιουργίας, ἡ ὅποια γίνεται ἐν χρόνῳ. Τό πολυσήμαντο αὐτό θεολογικό βῆμα, πού ἔγινε τό θεμέλιο τῆς ὅλης τριαδολογίας καί τοῦ ὁμοουσίου, εἶναι ἀθανασιανό ἐπίτευγμα, ὅπως δείξαμε ἄλλοτε (Ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας σταθμός μέγας ἐν τῇ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήνα 1974, σσ. 13-17). Ἐδῶ βέβαια ἡ θεολογική αὐτή διάκριση μόνο σημειώνεται, δέν ἀναλύεται, ἀσφαλῶς γιατί τότε μόλις τήν συνέλαβε ὁ Ἀθανάσιος. Πάντως ἡ ὅλη θεολογία τῆς Ἐπιστολῆς ἐπιβλήθηκε ἀπόλυτα καί στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (ἀρ-

χές 325) καί στήν Α' Οἰκουμ. Σύνοδο τῆς Νίκαιας (Ἰούνιος 325), στήν ὁποία μετέσχε ὁ Ἀλέξ. Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ἀκόμη ὅτι στό κείμενο τοῦτο γίνεται λόγος γιά τήν ἰδιαίτερη ὑπόσταση τοῦ Υἱοῦ, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται «ιδιότροπος», ἀσφαλῶς γιά νά διακριθεῖ ἀπό τήν ὑπόσταση τοῦ Πατέρα.

Μέ τήν ἀνακήρυξή του (Σεπτέμβριος 324) σέ μονοκράτορα ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ἐνδιαφέρθηκε, χάριν τῆς πολιτικῆς ἐνότητος στήν αὐτοκρατορία, γιά τό πρόβλημα καί τίς διασπαστικές τάσεις πού δημιούργησε ὁ Ἄρειος. Διαμείφθηκε ἀλληλογραφία μεταξύ αὐτοκράτορα καί Ἀλέξ., ὁ ὁποῖος ὄχι μόνο ἐπέμενε στήν θεολογική σημασία τῆς ἀντιαρειανικῆς του στάσεως, ἀλλά καί ἔπεισε μέ τόν Ὅσιο Κορδούης τόν αὐτοκράτορα νά συγκαλέσει γενική Σύνοδο γιά τήν λήψη σχετικῶν ἀποφάσεων γενικοῦ κύρους καί ἀποδοχῆς. Προηγήθηκε ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας, στίς ἀρχές τοῦ 325, καί τόν Μάιο-Ἰούνιο τοῦ ἴδιου ἔτους πραγματοποιήθηκε ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος στήν Νίκαια, ὅπου ὁ Ἀλέξ. ἔπαιξε ρόλο καθοριστικό, ἔνεκα τοῦ κύρους του, τῆς γνώσεως τοῦ καίριου θέματος τῆς Συνόδου (τοῦ ἀρειανισμοῦ δηλαδή) καί τῆς δυνατότητάς του νά δώσει σ' αὐτό τήν γνωστή ὀρθή ἀθανασιανή λύση. Λίγο ἀργότερα ὁμοῦς, ὁ Κωνσταντῖνος, πού τό 325 εἶχε δεχτεῖ ἀπόλυτα τήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου, ἐπενέβη μ' Ἐπιστολή του (326/327), ἀπαιτώντας ἀπό τόν Ἀλέξ. νά ἀποκαταστήσει τόν Ἄρειο, ὑποστηρίζοντας παραδόξως ὅτι ἡ μεταξύ τῶν δύο διαφορά ἦταν ἀσήμαντη διαφωνία σέ βιβλικό χωρίο. Ὁ γέροντας πλέον Ἀλέξ. δέν ὑπέκυψε στήν βασιλική βούληση καί τό ἐπόμενο ἔτος (17.4.328) κοιμήθηκε, ἀφοῦ ὑπέδειξε ὡς διάδοχό του τόν Ἀθανάσιο, τόν ὁποῖο ἐξέλεξαν οἱ ἐπίσκοποι Αἰγύπτου, ὅπως γινόταν πάντοτε.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀλέξανδρος ἔγραψε Ἐπιστολές καί ἴσως μία Ὀμιλία. Ὁ Ἐπιφάνιος (Πανάριον 69, 4) γνώριζε συλλογή 70 Ἐπιστολῶν του, ἀπό τίς ὁποῖες διασώθηκαν μόνο τρεῖς καί σύντομα ἀποσπάσματα ἄλλων.

Πρός τόν κληρον (Ἀλεξανδρείας) ἐγκύκλιος ἐπιστολή. Βραχύ κείμενο πού γνωστοποιεῖ τήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου λίγο πρὶν τό 320.

PG 18, 581. BEP 37, 97.

Πρός πάντας τοὺς ἐπισκόπους (Ἐπιστολή). Γράφηκε μετὰ τήν σύνοδο (320) στήν Ἀλεξάνδρεια πού καταδίκασε τόν Ἄρειο. Πληροφορεῖ τά κα-

λογίας).

PG 18, 572-581. BEΠ 37, 98-102.

Πρός Ἀλέξανδρον Θεσσαλονίκης (Ἐπιστολή). Γράφηκε τό 322 ἢ πρὸς τό τέλος τοῦ 324. Πολυσήμαντο θεολογικό κείμενο, πού φέρει ἔκτυπη τήν σφραγίδα τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

PG 18, 548-572. BEΠ 37, 108-117.

Τόμος (πρὸς ὄλους τοὺς ἐπισκόπους). Τήν ἴδια ἐποχή συνέταξε κείμενο ἀντιαρειανικό, τό ὁποῖο περιλάμβανε καί τίς παραπάνω Ἐπιστολές καί τό ὁποῖο ἔστειλε στοὺς ἀπανταχοῦ ἐπισκόπους ζητώντας τήν ὑπογραφή τους. Σώθηκαν ἀποσπάσματα στήν συριακή.

G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σσ. 29-31. BEΠ 37, 117-118.

Πρὸς τόν Ρώμης Σίλβεστρον (Ἐπιστολή). Ἀπόσπασμα.

M. RICHARD: *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 82.

Ἀμφιβαλλόμενα: *Περί ψυχῆς καί σώματος καί περί τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου.* Ὁμιλία πού διασώθηκε σέ συριακή καί κοπτική μετάφραση (καί σέ ψευδοχρυσοστόμεια ὁμιλία). Ἀποδόθηκε στὸν Ἀλέξ. καί τελευταῖα χαρακτηρίζεται ὡς συμπλήρωμα τοῦ Ἀλεξ. (ἢ ἀπλῶς τῶν χρόνων του) ἀπὸ τό ἔργο *Περί ψυχῆς καί σώματος* τοῦ Μελίτωνος Σάρδεων καί ἀπὸ γεωργιανή ὁμιλία *Περί σταυροῦ* γιά τό πρῶτο καί δεύτερο μέρος της ἀντίστοιχα (Esbroeck, *Ψευτογκᾶς*).

PG 18, 585-608. PG 43, 505-508. PG 52, 797-800. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου Ὁμιλίες..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 166-201 (τό κείμενο).

Ἀποσπάσματα ὁμιλίας Κατά Ἀρειανῶν (συριακά) καί ὁμιλίας *Εἰς τήν οἰκονομίαν* (γεωργιανά).

Νόθα. Πανηγυρικός εἰς τόν Πέτρον Ἀλεξανδρείας (στήν κοπτική-βοχαϊρική) καί ἀποσπάσματα ἐπιστολῆς (ἐλληνικά) καί ἄδηλων ἔργων (ἀραβικά) εἶναι νόθα.

ΚΟΛΛΟΥΘΟΣ. Ὑπῆρξε πρεσβύτερος τῆς ἀλεξανδρινῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τήν δεύτερη δεκαετία τοῦ Δ' αἰ. καί μάλιστα ἦταν ἀπὸ τοὺς λίγους, μέ τόν Ἄρειο, πού διακρίνονταν γιά τήν ἐπίδοσή τους στήν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν καί ὡς διδάσκαλοι γενικά. Ἡ διαφωνία του πρὸς τόν Ἄρειο γιά τήν ἐρμηνεία κυρίως τοῦ χωρίου *Παροιμ.* 8, 22 («Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ») σήμαινε τήν καταγγελία τῆς κακοδοξίας τοῦ Ἀ-

ρείου, πού δίδασκε τόν Υιό κτίσμα τοῦ Θεοῦ Πατέρα. Τό γεγονός συνέβη περί τό 318. Ἐκτοτε, μέχρι καί τήν σύνταξη τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀλεξάνδρου πρὸς ἐπισκόπους (320), ὁ Κόλλουθος σήκωσε τό βάρος τοῦ ἀντιαρειανικοῦ ἀγώνα. Συγχρόνως ἐναντιώθηκε στόν Ἀλέξανδρο, πού τηροῦσε στήν ἀρχή στάση ἐφεκτική ἐναντι τοῦ Ἀρείου καί πού ἀρνήθηκε ἀρχικά νά δεχτεῖ τούς ὄρους πού ὁ Κόλλουθος πρότεινε γιά τόν Λόγο τοῦ Θεοῦ: ὁμοούσιος, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, συναγέννητος. Ἄρα ὁ Κόλλουθος, ἐκφραστής ἀπόλυτα τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας, ἡ ὁποία ἐκκινούσε ἀπό τόν Λόγο καί ὄχι ἀπό τόν Υιό τοῦ Θεοῦ, δέν ἐπηρέασε μέχρι τέλους τόν Ἀλέξανδρο, πού ἐντούτοις εἶχε μεγάλη δυσχέρεια νά δώσει ἀπάντηση στόν Ἄρειο. Ἀποτέλεσμα ἦταν νά προσχωρήσει ὁ Κόλλουθος στό σχίσμα τοῦ Μελιτίου καί νά γίνει ἴσως ἐπίσκοπος Κυνοπόλεως. Στήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας τόν Ὀκτώβριο τοῦ 324, μέ τήν μεσολάβηση τοῦ Ὁσίου Κορδοῦης, ἐπανῆλθε στήν Ἐκκλησία, στούς κόλπους τῆς ὁποίας πέθανε, μᾶλλον πρὶν ἀπό τήν Α΄ Οἴκουμ. Σύνοδο. Ἔργα του δέν γνωρίζουμε.

ΙΕΡΑΚΑΣ. Πρόσωπο σκοτεινό, ἀλλά πλούσιο σέ δράση καί ἑλληνοαιγυπτιακή μὀρφωση, μέ τήν βοήθεια τῆς ὁποίας ὑπομνημάτισε τήν Ἐξαήμερον, ἔγραψε *Ψαλμούς* καί ἄλλα ἔργα, πού ὅλα χάθηκαν. Γεννήθηκε στήν Αἴγυπτο τόν Γ΄ αἰ. κι ἔζησε ὡς πρεσβύτερος μέχρι τίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ΄ αἰ. κοντά στήν Λεοντόπολη. Μελετοῦσε, δίδασκε καί καλλιγραφοῦσε (ἀντέγραφε) μέχρι τά 90 του χρόνια, ὅποτε καί πέθανε. Χρησιμοποιοῦσε τήν ἑλληνική καί τήν αἰγυπτιακή, σύναξε γύρω του πολλούς ἀσκητές, στούς ὁποίους πρόβαλλε ἀκραῖες ἐγκρατιτικές τάσεις, καταδίκαζε τόν γάμο ἀπόλυτα καί ἠρνεῖτο τήν ἀνάσταση τῶν σωμάτων (πνευματική ἀνάσταση). Ἐν μέρει ἐπηρεαζόταν ἀπό τά ἔργα τοῦ Ὠριγένη καί ἦταν ἀλληγοριστής, ἀλλά δεχόταν τόν Υιό μᾶλλον ὀρθόδοξα. Ἔλαβε μέρος στήν πρώτη φάση τῆς ἀρειανικῆς ἐριδας καί ὑποστήριξε ὅτι ὁ Υἱός μέ τόν Πατέρα εἶναι ὅπως δύο φλόγες τοῦ ἴδιου λύχνου ἢ τῆς ἴδιας λαμπάδας, ὅπως πληροφορεῖ ὁ Ἄρειος (*Ἐκθεσις πίστεως Ἀρείου ... πρὸς Ἀλέξανδρον*). Ἀπό τήν μοναδική αὐτή ἀναφορά φαίνεται ὅτι ὁ Ἱερακᾶς ξεπέρασε κάπως τήν ἀλεξανδρινή θεολογία, ἀλλά γρήγορα μερικές κακοδοξίες του τόν τοποθέτησαν ἐκτός Ἐκκλησίας. Μία ἀπό αὐτές εἶναι ὅτι ταύτιζε τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τόν Μελχισεδέκ (*Ἐπιφανίου, Πανάριον 67. Cf. Gianotto, Melchisedek e lo Spirito Santo: Aug 20 [1980] 587-593*).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΦΩΚΥΛΙΛΟΥ, Ὁ ἱερός Ἀλέξανδρος, ἀρχιεπ. Ἀλεξανδρείας: *Πάνταινος* 17 (1925) 252-3, 335-8, 357-60 καί 367-9. E. BOULARAND, L' hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée..., Paris 1972, σσ. 92-94, 165-168 καί ἄλλοῦ. M. VAN ESBROECK, Nouveaux fragments de Méliton des Sardes...: *AB* 90 (1972) 63-99. B. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αἱ περί Σταυροῦ καί πάθους τοῦ Κυρίου Ὁμιλία..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 77-84. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975, σσ. 55-60 καί ἄλλοῦ. T. ORLANDI, La versione copta (saidica) dell' Encomio di Pietro Alessandrino: *Rivista degli Studi Orientali* 45 (1970) 151-175. ΒΛ.

ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήνα 1973, σσ. 49 ἔξ. Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia... a cura di ENZO BEL-
LINI, Milano 1974 (κείμενα).

24. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (326/30)

Ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας, πού συνήλθε μεταξύ 326 καί 330 ἦταν μία τῶν πολλῶν συνόδων, πού ἄρχισαν οἱ ἀρειανόφρονες νά συγκροτοῦν μέ τήν βοήθεια τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, τόν ὁποῖο κατόρθωσαν νά ἐπηρεάσουν ὑπέρ τῶν ἀπόψεών τους καί κατά τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, τοῦ Ἀθανασίου καί τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας, τόν ὁποῖο πέτυχαν νά ἐκθρονίσουν (μᾶλλον τό 326). Στήν σύνοδο ἔλαβαν μέρος ἐπίσκοποι τῆς Συρίας, τῆς Φοινίκης, τῆς Παλαιστίνης, τῆς Ἀραβίας, τῆς Μεσοποταμίας, τῆς Κιλικίας καί τῆς Ἰσαυρίας καί συνέταξαν κανόνες εὐταξίας, πού ἀργότερα προσγράφηκαν στήν σύνοδο τοῦ 341 (τῶν Ἐγκαινίων) τῆς ἴδιας πόλεως καί ὡς δικοί της ἐκδίδονται.

Κανόνες 25 καί Ἐπιστολή. Ἡ σύνοδος πληροφορεῖ γενικά τά τῆς συνελεύσεώς της μέ Ἐπιστολή της πρὸς τοὺς «συλλειτουργούς» ἐπισκόπους, ἐπαναεπικυρώνει τήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας γιά κοινό ἑορτασμό τοῦ Πάσχα, πρὸς ἱκανοποίηση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, καί ἀσχολεῖται μέ θέματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, κυρίως τῶν κληρικῶν καί δῆ τῶν ἐπισκόπων. Μεταφράστηκαν στήν λατινική καί στίς ἀνατολικές γλῶσσες (CPG IV 8536).

PITRA, I, 455-466. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 164-173. JOANNOY, Fonti, I 2, σσ. 102-126. TURNER: EOMIA, II, σσ. 218-320 (λατινικές μεταφράσεις). H. CHADWICK, The fall of Eustathius of Antioch: *JThS* 49 (1948) 27-35. H. HESS, The Canons of the Council of Sardica A.D. 343, Oxford 1958, σσ. 145-150.

25. JUVENCUS (330)

ὁ πρῶτος λατίνος χριστιανός ποιητής

Ὁ Gaius Vettius Aquilinus Juvenecus ἦταν ἰσπανός ἱερέας μέ πλούσια κλασική λατινική παιδεία καί ταλέντο στιχουργικό, χωρίς νά εἶναι

μεγάλος ποιητής. Στήν εποχή τῆς μονοκρατορίας τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, μᾶλλον περί τό 330, συνέταξε τό πρῶτο ἑκτενές ἐπικό χριστιανικό ποίημα στήν λατινική, παραφράζοντας τά τέσσερα Εὐαγγέλια, ἀλλά κυρίως τό Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου, σέ 3219 ἑξάμετρα. Τό τετραμερές ἔργο, πού ἐπέγραψε *Evangeliorum libri IV*, σκόπευε νά δώσει ἄρμονία τῶν 4 Εὐαγγελίων καί προπαντός νά προσηλυτίσει μέ ποίηση τούς λατίνους διανοουμένους καί νά παρουσιάσει μέ ἀντάξιο ἐπικό ἔργο τόν θρίαμβο τοῦ χριστιανισμοῦ στό πρόσωπο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Πρότυπό του μετρικό ἔχει κυρίως τόν Βιργίλιο, ἀλλά καί τόν Λουκρήτιο. Οἱ μεταγενέστεροι ἀγάπησαν πολύ τό πρῶτο αὐτό ἑκτενές λατινικό ποίημα καί πολλοί τό μιμήθηκαν, καί ὡς πρὸς τήν διάθεση καί ὡς πρὸς τόν τρόπο χρήσεως τῶν ἔθνικῶν ποιητικῶν μέτρων. Τό ποίημα γίνεται δεκτό ἀπό τό γελασιανό *Decretum*. Ὁ Juvenus ἔχει ὑπόψη του τό κείμενο τῆς *Vetus latina*, χρησιμοποιοῦ τήν κλασική λατινική γλῶσσα, καταφεύγει ἐνίοτε σέ λέξεις ἑλληνικές κι αἰσθάνεται ἐλεύθερος νά δημιουργεῖ νέες λέξεις.

PL 19, 53-346. CSEL 24 (1891). A. KNAPPITSCH, *Evangeliorum libri quattuor*, Craz 1910-1913. F. LAGANA, *Giovenco*, Catania 1947. M. A. NORTON, *Prosopography of Juvenus: Folia* 4 (1950) 36-42. H. HANSSON, *Textkritisches zu Juvenus...*, Leiden 1950. A. LONGPRE, *Aspects de métrique et de prosodie chez Juvenus: Phoenix* 29 (1975) 128-138. D. KARTSCHKE, *Bibeldichtung, Studien zur Geschichte der Bibelparaphrase von Juvenus bis Otfried von Weissenburg*, München 1975. I. OPELT, *Die Szenerie bei Juvenus. Ein Kapitel historischer Geographie: VC* 29 (1975) 191-207. R. PALLA, *Aeterna in saecula in Giovenco, Praefatio* 17: *SCO* 26 (1977) 277-282. J. M. POINSOTTE, *Juvenus et Israel. La représentation des Juifs dans le premier poème latin chrétien*, Paris Presses Univ. 1979. F. MURRU, *Analisi semiologica e strutturale della Praefatio agli Evangeliorum libri di Giovenco: WS* 14 (1980) 133-151. HEVIA RODRÍGUEZ, *Las fórmulas de transición en Juvenco: SPbs* 5 (1980) 255-271. J. FONTAINE, *Naissance de la Poésie dans l' Occident chrétien...*, Paris 1981, σσ. 67-80. A. SIMONETTI, *Osservazioni su alcuni procedimenti compositivi della tecnica parafrastica di Giovenco: Orpheus* 6 (1985) 304-324. S. CONSTANZA, *Da Giovenco a Sedulio. I proemi degli Evangeliorum libri e del Carmen Paschale: CCC* 6 (1985) 253-286.

26. ΑΙΘΑΛΛΑΗ (ΑΕΙΘΑΛΛΑΣ) ΕΔΕΣΣΗΣ

Ἀρμενικό χειρόγραφο, τῶν μέσων μᾶλλον τοῦ Ε' αἰ., διασώζει ἐπιστολή «Πρὸς τούς χριστιανούς τῆς τῶν Περσῶν χώρας περί πίστεως», γραμμένη στήν συριακή ἀπό τόν ἐπίσκοπο Ἐδέσσης Μεσοποταμίας Aithallah (324/5-345/6) ἑλληνικῆς ἴσως καταγωγῆς. Πρόκειται γιά μικρῆς τουλάχιστον παιδείας ἄνδρα, πού ἔλαβε μέ-

ρος στην Α' Οίκουμ. Σύνοδο (325) και υπέγραψε τις αποφάσεις της. Ἐπιστρέφοντας στην Ἔδεσσα ἔγραψε τὴν παραπάνω Ἐπιστολή, ἡ ὁποία περιλαμβάνει μετανικαϊκά θεολογικά στοιχεῖα, γεγονός πού δημιουργεῖ ὑποψίες γιά τὴν ὀλική γνησιότητά της, καί στοιχεῖα μέ ἀντιγνωστικό χαρακτήρα.

E. PAITCHIKIAN, *Aithalae episcopi Edesseni Epistola ad Christianos in Persarum regione de Fide*, Venetiis 1942 (καί λατ. μετάφραση). Y. THOROSIAN, *Lettre pastorale et magistrale d' Aithalla: Bazmaverp* 69 (1911) 559-567. E. HONIGMANN: *B* 14 (1939) 46 n. 73.

27. «ITINERARIUM» BORDEAUX - ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ (333)

τό ἀρχαιότερο ὁδοιπορικό

Ἄνωνυμος χριστιανός ἀπό τό Bordeaux (Γαλλίας) ἐπισκέφτηκε τὰ Ἱεροσόλυμα, τό 333, καί κατέγραψε σύντομα τοὺς τόπους, ὅπου στάθμευε, στό ἔργο «*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque*». Στό τέλος Μαΐου τοῦ 333 ἦταν στήν Κωνσταντινούπολη καί ἀπό ἐκεῖ ἔφθασε στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ἔμεινε μέχρι τόν Δεκέμβριο τοῦ ἴδιου ἔτους. Τό ἔργο ἔχει ἀξία κυρίως γιά τίς τοπογραφικές πληροφορίες. Εἶναι τό ἀρχαιότερο τοῦ εἴδους τῶν «Ὀδοιπορικῶν» (*Itinerarium* ἢ *Peregrinatio*) καί ὡς τέτοιο ἐκτιμήθηκε. Φαίνεται ὅτι ὁ ἄνωνυμος συντάκτης χρησιμοποίησε παλαιότερο γεωγραφικό ὄλικο, πού χρησίμευε καί στίς ρωμαϊκές λεγεῶνες.

PL 8, 784-796. P. GEYER: *CSEL* 39 (1898) 3-33 (τό ἴδιο κείμενο καί εἰς *CCL* 75 [1961] 1-26). O. CUNTZ, *Itineraria Romana*, I, Leipzig 1929, σσ. 86-102.

B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen*, Münster-Regensburg 1950, σσ. 89-110, 343-354. A. LORENZONI, *Da Tellagate a Beneventum dell' Itinerarium Burdigalense*, Brescia 1962. R. GELSOMINO, *L' Itinerarium Burdigalense e la Puglia: VetChr* 3 (1966) 161-208. J. WILKINSON, *Jerusalem pilgrims before the Crusades*, Warminster Aris and Phillips 1977. C. MILANI, *Strutture formulari nell' Itinerarium Burdigalense (a. 333): Aevum* 57 (1983) 99-108.

28. ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (+ 331/7)

ὁ πρῶτος ἀντιοχειανός ἐρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐστάθιος ὑπῆρξε ἐπίσκοπος μεγάλου καί γενικοῦ κύρους, φορέας τῆς Παραδόσεως, εὐαίσθητος ἔναντι τῆς κακοδοξίας, θαυμάσιος χειριστής τοῦ νεοαττικοῦ λόγου καί ὁμολογητής. Ἔδρασε κυρίως κατά τὴν τρίτη δεκαετία τοῦ Δ' αἰ., ὅταν ἡ Ἐκκλησία, ἔνεκα τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῆς ἐξόδου της ἀπὸ τίς κατακόμβες, ζοῦσε πολὺ κρίσιμες ἡμέρες. Ἡ εὐρεία του παιδεία, ἡ θεολογικὴ του κατάρτιση, ἡ ὀρθοδοξία καί ἡ εὐστροφη τακτικὴ πού ἐφάρμοζε τοῦ ἔδωσαν τὸ ἀναγκαῖο κῦρος, χάριν τοῦ ὁποίου προήδρευσε στὴν Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας (Νίκαια 325).

Τὴν θεολογικὴ του δραστηριότητα ἄρχισε μὲ τὸ ἔργο του *Περὶ ἐγαστριμύθου* πρὶν ἀπὸ τὸ 324. Σκοπὸ εἶχε νὰ ἐκφράσει τὸν ἀντιωριγενισμό του καί νὰ πάρει θέση στό πρόβλημα γενικά περὶ ψυχῆς καί εἰδικά τῆς ψυχῆς τοῦ Κυρίου, πρόβλημα πού ἀπασχόλησε ἰδιαίτερα τοὺς ἀλεξανδρινούς θεολόγους (ἔγραψαν σχετικά ὁ Πέτρος [+ 311] καί ὁ Ἀλέξανδρος [+ 328] Ἀλεξανδρείας). Ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἀρειανισμοῦ βρῆκε τὸν Εὐστάθιο ἔτοιμο καί σταθερὰ ὀρθόδοξο, γι' αὐτὸ καί δέν διακρίνουμε στὴν σκέψη καί τὴν δράση του διακύμανση. Ὡς ἀντιοχειανός ἐκκινᾷ ἀπὸ τὸ θεολογικὸ σχῆμα Υἱός-Χριστός-ἄνθρωπος, ἀλλὰ παρεμβάλλει – μὲ ἀλεξανδρινὴ ἀσφαλῶς ἐπίδραση – τὸ θέμα τοῦ Λόγου ἔτσι, ὥστε νὰ δίνει συχνά τὸ ἰδιότυπο σχῆμα Λόγος Χριστός – ἄνθρωπος καί «ἄνθρωπος θεοφόρος». Στὸ ἐρώτημα περὶ τῆς σχέσεως Υἱοῦ καί Θεοῦ Πατρός ἀπαντᾷ μὲ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ φίλου του Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὸν Ἀλέξανδρο Θεσσαλονίκης: ὁ Υἱός ἔχει «φυσικὴν τὴν υἰότητα» καί «ἔστι τὴν φύσιν Θεός αὐτάρκης» (PG 18, 677A). Τὴν θεολογία αὐτὴ ἐπέβαλε στὴν σύνοδο, πού ἔγινε στὴν Ἀντιόχεια (ἀρχές τοῦ 325) μὲ τὴν προεδρία του. Ἐκεῖ προετοιμάστηκε ἡ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (325).

Οἱ ἀρειανοὶ γενικά, τουλάχιστον μετὰ τὸ 325, δίδασκαν καί ὅ,τι πολὺ ἀργότερα θὰ συστηματοποιοῦσε ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας (+ 398), δηλαδή ὅτι ὁ θεῖος Λόγος ἐν Χριστῷ ἀνέλαβε «ἄψυχον σῶμα» ἢ μὴ λογικὴ ψυχὴ. Ἀποτελοῦσε τοῦτο συνέπεια τῆς διδασκαλίας τους καί συγχρόνως ἓνα τέχνασμα. Διότι ἐάν ὁ Χριστός στὴν θ

οί αδυναμίες του στην γη τόν αποδεικνύουν τρεπτό κατά την φύση· ἄρα δέν ἔχει τήν ἄτρεπτη θεία φύση τοῦ Πατέρα καί εἶναι κτιστός (PG 18, 689A).

Ὁ Εὐστάθιος εἶναι ὁ πρῶτος πού διέγνωσε τίς μεγάλες χριστολογικές προεκτάσεις τῆς διδασκαλίας τῶν ἀρειανῶν καί ὁ πρῶτος πού ἀντέδρασε σ' αὐτές. Ἐκκινώντας ἀπό τήν πολυσήμαντη λέξη «ἐνανθρωπήσαντα» τοῦ Συμβόλου τῆς πίστεως, ὑποστήριξε μέ σαφήνεια ὅτι ὁ Λόγος «γέγονεν ἄνθρωπος», ἀνέλαβε ὀλόκληρο τόν ἄνθρωπο, σῶμα καί ψυχή. Ἡ ψυχή «συνδιστάται τῷ Λόγῳ». Σέ ὄλο τό ἔργο του ἔμμεσα ἢ ἄμεσα διακρίνει τίς δύο φύσεις στόν Χριστό. Ἡ χριστολογική ὀρολογία του ὁμως, πού κάνει τά πρῶτα της βήματα καί δέν εἶναι καθόλου ἀποκρυσταλλωμένη, ὑπερτονίζει κάποτε τήν ἐξύψωση (θέωση;) τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἢ (κυρίως) τήν αὐτοτέλεια τῶν δύο φύσεων, ὥστε ὁ Εὐστάθιος νά ἐμφανίζεται πρόδρομος ἄλλοτε τοῦ μονοφυσιτισμοῦ καί ἄλλοτε (κυρίως) τοῦ νεστοριανισμοῦ ἢ καί διάδοχος τοῦ Σαμοσατέα Παύλου. Σέ πολλά σημεία ἐντούτοις προϋποθέτει συγχρόνως καί τήν αὐτοτέλεια καί τήν ἐνότητα τῶν δύο φύσεων. Χρησιμοποιεῖ τόν ὄρο Θεοτόκος καί μιλάει γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἔτσι, ὥστε νά μὴν ἀφήνει ἀμφιβολία γιά τήν ὀρθότητα τῆς πρώιμης χριστολογίας του, ἡ ὁποία μόνο μέ πολύ μεταγενέστερα κριτήρια θά μπορούσε νά θεωρηθεῖ ὡς ἐξαγγελία τοῦ νεστοριανισμοῦ.

Τά διασωθέντα κείμενά του ἐπιτρέπουν βασικές ἐκτιμήσεις τῆς ἐρμηνευτικῆς μεθόδου του. Χρησιμοποιώντας γιά τήν *Πεντάτευχο* καί τά *Εὐαγγέλια* τό κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ, ἐρμηνεύει ἱστοριογραφματικά χωρίς νά ἀποκλείει καί τήν ἀλληγορία. Ὁ ἐρμηνευτής τῆς ΠΔ εἶναι ἀνάγκη νά ἀσκεῖ αὐστηρή κριτική γιά πολλούς λόγους καί διότι ὁ κάθε βιβλικός συντάκτης διατυπώνει καί δικές του ἀπόψεις, οἱ ὁποῖες πρέπει νά διακρίνονται ἀπ' ὅ,τι συνιστᾷ κυρίως θεοπνευστία, ἀπό αὐτά δηλ. πού γράφονται μέ ἔμπνευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος.

Ὁ Εὐστάθιος εἶναι ὁ ἀρχαιότερος γνωστός ἐρμηνευτής τῆς Ἀντιόχειας καί ὁ ρόλος του στην διαμόρφωση καί τήν ἐπικράτηση τῆς λεγόμενης ἀντιοχειανῆς μεθόδου εἶναι πολύ μέγας, δεδομένου ὅτι γιά τόν Λουκιανό γνωρίζουμε ἐλάχιστα.

ΒΙΟΣ

Ἐπί Διοκλητιανοῦ ἢ Λικινίου ἐγινε ὁμολογητής τῆς πίστεως καί μεταξὺ 320 καί 324 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Βεροίας (σήμερα Ἀλέπιο) τῆς Συρίας. Σχετίστηκε μέ τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας καί παρακολούθησε μᾶλλον ἀπό τήν ἀρχή τόν ἀρειανισμό. Ἦταν ἥδη συγγραφέας καί πολύ γνω-

στός, όταν στο τέλος του 324 τοποθετήθηκε στον θρόνο της Ἀντιόχειας, όπου ἀμέσως ὀργάνωσε σύνοδο, πού κύρωσε τήν θεολογία καί τίς ἀποφάσεις τῆς συνόδου τοῦ 320 στήν Ἀλεξάνδρεια κατά τοῦ Ἀρείου. Στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο (325) προήδρευσε, ὅπως ὀρθά ὑποστηρίζουν νεώτεροι ἐρευνητές, καί προσφώνησε τόν Μ. Κωνσταντῖνο. Μετά τήν Σύνοδο ἐργάστηκε σύντονα γιά τήν ἐπιβολή τῶν ἀποφάσεών της, πρᾶγμα πού ἐξόργισε τοὺς ἀρειανούς. Ἔτσι ἄρχισε γρήγορα ὁ ἀγώνας πρὸς ἐξόντωσή του.

Περί τό 328/9 μᾶλλον οἱ ἀρειανοί πέτυχαν τήν καταδίκη του μέ τίς κατηγορίες-προφάσεις ὅτι ὑπῆρξε σαβελλιανός, τυραννικός πρὸς τοὺς κληρικούς καί μοιχός. Ἐξορίστηκε στήν Τραϊανούπολη τῆς Θράκης ἢ τοὺς Φιλίππους Μακεδονίας ἢ σέ κάποια ἰλλυρική πόλη, ὅπου καί πέθανε πρὶν ἀπό τό 337 (ἐρευνητές πρότειναν ὡς χρόνο θανάτου του τά ἔτη 356-360, χωρίς νά εἶναι πολύ πειστικοί). Μέ τήν ἐξορία του ἄρχισε τό λεγόμενο ἀντιοχειανό σχίσμα, πού διήρκεσε μέχρι τό 414 (γιά τήν ὁμάδα τῶν αὐστηρῶν ὀπαδῶν του, τῶν εὐσταθιανῶν, πού ἀρνήθηκαν νά δεχτοῦν ὄχι μόνο τοὺς ἀρειανούς διαδόχους τοῦ Εὐσταθίου, ἀλλά καί τόν Μελέτιο).

Ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 21 Φεβρουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐστάθιος ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, ἀλλά τά ἔργα του ἐκτός ἀπό ἓνα χάθηκαν ὅλα. Ἡ παλαιότερη καί σύγχρονη ἐρευνα τοῦ ἀποδίδει 95 ἀποσπάσματα, ἢ πατρότητα τῶν ὁποίων δέν εἶναι πάντοτε βέβαιη. Τά διασωθέντα του κείμενα τόν ἀποδεικνύουν γλαφυρότατο συγγραφέα μέ ἀναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο, καταρτισμένο καί μεθοδικό ἐρμηνευτή μέ ἔντονη κριτική διάθεση. Παραβέτουμε τοὺς γνωστούς τίτλους τῶν ἔργων του, οἱ ὁποῖοι, ὅσοι μάλιστα εἶναι συγγενεῖς μεταξύ τους, ἴσως ἀποτελοῦν διαφορετική ἀναγραφή τοῦ ἴδιου ἔργου. Ἐπίσης δέν εἶναι βέβαιο ἂν τά σχόλια (ἀποσπάσματα) σέ βιβλικά κείμενα προϋποθέτουν ὅλα καί ἀνάλογες αὐτοτελεῖς ὁμιλίες.

Κατά Ὀριγένους εἰς τό τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα διαγνωστικός. Γράφηκε μεταξύ 320 καί 324, ἀποτελεῖται ἀπό 30 κεφάλαια καί εἶναι τό μόνο του ἔργο πού σώζεται ὀλόκληρο.

Ὁμιλία εἰς τόν Λάζαρον, τήν Μαρίαν καί τήν Μάρθαν. Ἐπειδή τό κείμενο περιέχει μεταγενέστερη χριστολογική ὀρολογία, θεωρήθηκε νόθο. Ὁ Μ. van Esbroeck ὅμως ἐξέδωκε ἀρχαία γεωργιανή μετάφραση τῆς ὁμιλίας, ἀπό τήν ὁποία ἀπουσιάζει ἡ προηγμένη χριστολογία. Αὐτό δείχνει ὅτι νεώτερος συγγραφέας προσέθεσε γιά πολεμικούς σκοπούς νέα στοιχεῖα στήν ὁμιλία, ἡ ὁποία στήν ἀρχική της μορφή μπορεῖ νά εἶναι ἔργο τοῦ Εὐσταθίου.

Ἀποσπάσματα: α) *Περί ψυχῆς κατά φιλοσόφων.* β) *Εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῆς στηλογραφίας.* γ) *Περί ψυχῆς κατά Ἀρειανῶν.* δ) *Εἰς τό «Κύριος ἐκτίσέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ» (Παροιμ. η' 22).* ε) *Εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῶν ἀναβαθμῶν.* στ) *Εἰς τόν ψαλμόν 92.* ζ) *Λόγοι (;) κατά Ἀρειανῶν.* η) *Περί πίστεως κατά Ἀρειανῶν.* θ) *Ἐπιστολή πρὸς Ἀλέξανδρον Ἀλεξανδρείας*

(Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ). ι) Περὶ τῶν πειρασμῶν. ια) Ὁμιλία δευτέρα ἐνώπιον τῆς Ἐκκλησίας (συριακά). ιβ) Ἐνώπιον τῆς Ἐκκλησίας. γ) Εἰς τὸ Ἰωάν. α' 14. ιδ) Περὶ ἐβραϊσμοῦ. ιε) Εἰς τὸν Ἰωσήφ. ιστ) Εἰς τὴν Σαμαρείτιδα. ιζ) Εἰς τὰς Παροιμίας. ιη) Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. ιθ) Ἐκ τοῦ Παν-εκκλησιαστοῦ καὶ κ) ἄδηλων ἔργων - τίτλων ἀποσπάσματα.

PG 18, 676-697. E. KLOSTERMANN, Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor, Bonn 1912, σσ. 16-62. ВЕР 18, 315-324. M. SPANNEUT, Recherches sur les écrits d' Eustathe d' Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille 1948. J. LEBON: CSCO 101 (1952²) 66 καὶ 102 (1952²) 47 (συριακό κείμενο καὶ μετάφραση). I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum: SAM, 1933, σσ. 21-23. B. ALTANER, Die Schrift Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ des Eustathios...: BZ 40 (1940) 34-37. M. RICHARD, Quelques nouveaux fragments de Pères anténicéens et nicéens: Symbolae Osloenses 38 (1963) 76-83. I. ABRAMOWSKY-A. VAN ROEY: OLP 1 (1970) 14 ἔξ. καὶ 166 ἔξ. F. CAVALLERA, S. Eustathii ep. Antiocheni in Lazarum..., Paris 1905, σσ. 28-51. M. VAN ESBROECK, L' homélie d' Eustathe d' Antioche en géorgien (CPG 3394): OC 66 (1982) 189-214 (μέ τὸ γεωργιανό κείμενο καὶ γαλλικὴ μετάφραση).

Νόθα. Χειρόγραφα καὶ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ἀποδίδουν ἐσφαλμένα στὸν Εὐστάθιο ἀποσπάσματα ἀπὸ διάφορα ἔργα καὶ μάλιστα ἀπὸ τὰ ἐξῆς: Λόγος κατηχητικός. Ὑπόμνημα εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Κατὰ Φωτεινοῦ. Εἰς τὴν Γένεσιν. Ἐρμηνεῖα εἰς τὸν Ψαλμόν 15. Ἐπίσης ὡς κείμενα τοῦ Εὐσταθίου ἐκδόθησαν τὰ αὐτοτελῆ ἔργα Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἐξαήμερον καὶ Προσφώνησις πρὸς τὸν Μ. Κωνσταντῖνον. Στὰ συριακά σώζεται ἀνέκδοτη Λειτουργία τοῦ ἁγ. Εὐσταθίου, πού ἔχει μεταφραστεῖ στὴν λατινική.

PG 18, 673-678 (Προσφώνησις), 697-704 (λατινικὴ μετάφραση τῆς Λειτουργίας) καὶ 708-793 (Ὑπόμνημα εἰς Ἐξαήμερ.). M. SPANNEUT, Recherches..., σσ. 15, 52, 125-130.

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ

F. ZOEPFL, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien: *ThQ* 114 (1923) 170-201. A. E. BURN, Eustathius of Antioch, London 1926. F. ZOEPFL, Der Kommentar des Ps. Eustathius zum Hexameron, Münster 1927. R. V. SELLERS, Eustathius... and his place in the early history of christian doctrine, Cambridge 1928. H. CHADWICK, The Fall of Eustath. of Antioch: *JThS* 49 (1948) 27-35 καὶ N. S. 19 (1958) 292-304. F. SCHEIDWEILER, Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor: *RhM* 96 (1953) 319-329. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Fragmente des Eustathius von Antiocheia: *BZ* 48 (1955) 73-85. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien?: *ZNM* 44 (1952/3) 237-249. M. SPANNEUT, La position théologique d' Eustathe d' Antioche: *JThS* N.S. 5 (1954) 220-224. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Bible d' Eustathe... Contribution à l' histoire de la "version lucianique": *SP* 4 (1961) 171-190 καὶ 7 (1966) 549-559. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *DHGE* 16 (1967) 13-23. J. M. DEWART, Moral union in Christology: *LThPh* 32 (1976) 283-299. L. LORENZ, Die Eustathios von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin: *ZNW* 7 (1980) 109-128 (θεωρεῖ γνήσιο τὸ θεωρούμενο ὡς νόθο ἔργο τοῦ Εὐστ. κατὰ Φωτεινοῦ). R.P. HANSON, The fat of Eustathius of Antioch: *ZKG* 105 (1984) 171-179.

29. ΑΡΕΙΟΣ (+ 335)

Ἄθανάσιος Ἀναζαρβού – Παυλίνος Τύρου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Ἄρειος ἔγινε θεμελιωτής τῆς ριζοσπαστικότερης αἵρέσεως τοῦ χριστιανισμοῦ. Δέν ἦταν σπουδαῖος θεολόγος, ἀλλά εὐστροφος κι ἐντυπωσιακός, λαϊκοδιαλεκτικός καί πειστικός, μορφωμένος καί ἀσκητικός, δραστήριος καί ὀργανωτικός. Ἡ λιβυκή του καταγωγή, ἡ σπουδή του στήν Ἀλεξάνδρεια καί ἡ μαθητεία του στόν Λουκιανό (Ἀντιόχεια) τόν ἔφεραν σ' ἐπαφή μέ ποικίλες ἰσχυρές παραδόσεις, ἐκκλησιαστικές καί μή, τίς ὁποῖες ἀντιμετώπισε ἐκλεκτικά. Ἔτσι ἐπηρεάστηκε σταθερά ἀπό τόν ἰουδαϊκό μονοθεϊσμό καί τήν φιλοσοφική ἀντίληψη περί ἀπόλυτης ὑπερβατικότητας καί περί ἀκινήτου τοῦ Θεοῦ, ἀπό τίς κοσμολογικές δυαλιστικές ἀντιλήψεις καί προπαντός ἀπό τήν διδασκαλία τοῦ Φίλωνα περί τοῦ κτιστοῦ Λόγου, διά τοῦ ὁποῖου ὁ Θεός δημιούργησε τόν κόσμον (*Περί τῶν θυσιαῶν Ἄβελ καί Κάιν* 18, 66).

Στόν ἀλεξανδρινό χῶρο βρῆκε τήν βασική του ἰδέα ὅτι ὁ ἄριστος αἰώνιος Θεός δέν εἶναι δυνατό νά ἔχει *αἰδίων-αἰώνιον Υἱό*. Τήν ἰδέα του αὐτή προσπάθησε μετά νά στηρίξει μέ τήν βοήθεια τῆς ἱστορικογραμματικῆς ἐρμηνευτικῆς μεθόδου τῆς Ἀντιόχειας καί μάλιστα μέ τόν ἰσχυρισμό ὅτι ἡ διδασκαλία του προέρχεται ἀπό «ἐκλεκτούς» «θεοδιδάκτους», ὅτι ὁ ἴδιος ἔχει τήν «γνώσιν» καί τήν «σοφίαν» «ὑπό Θεοῦ μαθών». Οἱ φράσεις αὐτές, μέ τίς ὁποῖες ἀρχίζει τό ἐκλαϊκευτικό του ἔργο *Θάλεια*, προϋποθέτουν εὐαισθησία γιά ἀπόκρυφες παραδόσεις καί κλίμα γνωστικισμοῦ, πού τόν ἐμπόδιζε νά ἔχει ρεαλιστική σκέψη καί πιστότητα στήν Παράδοση.

Τό ἀρχικό πρόβλημα τοῦ Ἀρείου ὑπῆρξε τό πῶς τῆς δημιουργίας. Ἀπό αὐτό ἀναγκάστηκε νά μιλήσει γιά τήν σχέση Θεοῦ-Πατέρα καί Υἱοῦ, ἀποκλείοντας τήν αἰδία-αἰώνια γέννηση στήν θεότητα. Ἡ ἐκκίνησή του ὁμως ὑπῆρξε ἀπόλυτα θεωρητική, ἀπό τό πρόβλημα καθεαυτοῦ, ἀποσυνδεδεμένο τελείως ἀπό τήν πίστη καί τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας· ὅπως θά ἐκκινουῖσε καί κάθε φιλόσοφος ἢ γνωστικός. Ἀγνόησε τήν θεολογία τοῦ Ὠριγένη περί αἰωνιότητας τοῦ Λόγου καί τήν σαφή διδασκαλία τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας περί αἰδιότητας τοῦ Υἱοῦ, τόν ὁποῖο ἔμμεσα χαρακτηρίζει *ὁμοούσιον* πρὸς τόν Πατέρα. Καί τό σπουδαιότερο, ἀθέτησε τήν πολυσήμαντη στήν ἀπλότητά της ὁμολογία ὄλων ἀνεξαιρέτως τῶν προγενέστερων του βαπτιστηρίων *Συμβόλων*, ἐφόσον μετέτρεψε τό «πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν Πατέρα παντοκράτορα» εἰς (πιστεύομεν) – «οἶδαμεν ἓνα Θεόν,

μόνον ἀγέννητον, μόνον αἰδίων..» (ΒΕΠ 37, 102). Ἀφαιρώντας δηλαδή τὴν λέξη «Πατήρ» κατανοοῦσε τὸν Θεό φιλοσοφικά καὶ ὄχι ὡς πρόσωπο, πού ἦταν πάντα πατέρας καὶ δροῦσε ὡς πατέρας, ὥστε νά τὸν γνωρίζουμε ἀπὸ τὴν δράση του ὡς πατέρα.

Χρησιμοποίησε ἀντίθετα τὴν ἄποψη τοῦ Ὁριγένη ὅτι ὁ Λόγος γεννήθηκε «θελήσει» τοῦ Πατέρα καὶ τίς ἀτυχεῖς ἐκφράσεις τοῦ Διονυσίου ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα καὶ ποίημα, τίς ὁποῖες ὁ ἴδιος συγγραφέας εἶχε σαφῶς καταδικάσει (*Ἐλεγχος καὶ Ἀπολογία*). Τό ἐμφανές ἐκκλησιαστικό στήριγμα τοῦ Ἀρείου ὑπῆρξε ἡ διάχυτη ἀντίληψη τῆς subordinatio, ὅτι δηλ. ὁ Υἱός εἶναι ὅπωςδήποτε κατώτερος τοῦ Πατέρα. Τὴν ἀντίληψη αὐτὴ διηύρυνε, θεμελίωσε καὶ κορύφωσε, ὥστε νά τὴν παρουσιάσει ὡς διδασκαλία γενικῆς ἰσχύος καὶ κύρους. Σύμφωνα μέ αὐτήν ὁ Θεός (πατέρας) εἶναι μόνος ἄναρχος, ἀληθινός καὶ αἰδίων. Ὁ Υἱός ἀποτελεῖ τό πρῶτο γέννημα τοῦ Θεοῦ καὶ γι' αὐτό εἶναι μονογενής καὶ μοναδικός· ἔχει ἀρχή, ὀρίστηκε, κτίστηκε, γεννήθηκε «θελήματι καὶ βουλήν» τοῦ Θεοῦ «ἐξ οὐκ ὄντων»· εἶναι πλήρης χάριτος θεός, ἀλλ' ὄχι μέρος ἢ πρόβληση ἢ ὁμοούσιος τοῦ Θεοῦ Πατέρα, διότι τότε ὁ Θεός θά ἦταν σύνθετος καὶ μεταβλητός κατὰ τὴν οὐσία του, διότι αὐτό θά σήμαινε δύο ἀρχές ἀγέννητες ἢ δύο ἀρχές χωρὶς ἀρχή ἢ προβολή τοῦ Υἱοῦ, ὅπως προβάλλονται οἱ «αἰῶνες» τοῦ γνωστικισμοῦ.

Ἐγκλωβισμένος στήν φιλωνική, τὴν κοσμολογική καὶ φιλοσοφική (κυρίως ἀριστοτελική) αὐτὴ ἀντίληψη καὶ στοχαζόμενος ἐρήμην τῆς Παραδόσεως, δέν κατάλαβε τό θεολογικό βάρος τοῦ ὄρου «φυσική υἰότης», μέ τὴν ὁποία ὁ Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας, βοηθούμενος ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο, ἀπαντοῦσε στό πῶς τῆς αἰωνιότητος τοῦ Υἱοῦ, χωρὶς νά ἀναιρεῖται ἡ μοναδικότητα τῆς ἀρχῆς. Ἡ συνθηματική φράση, μέ τὴν ὁποία χαρακτηρίζοταν ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀρείου καὶ τῶν ὀπαδῶν του, ἦταν ὅτι ὁ Υἱός «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», φράση πού κυκλοφοροῦσε ἀπὸ τούς χρόνους τοῦ Διονυσίου Ρώμης (259-268) (βλ. *ἀπόσπασμα 2: PG 25, 461C*).

Ἡ αἰρετική διδασκαλία τοῦ Ἀρείου συνιστᾷ ριζική ἀναίρεση τῆς Ἐκκλησίας, ἐφόσον ὁ Υἱός εἶναι γι' αὐτόν κτίσμα καὶ ὄχι φύσει Θεός, καταδικάστηκε ὀριστικά στήν Α' Οἰκουμένη Σύνοδο, ἀλλά ποτέ δέν ἔπαυσε νά ταλαιπωρεῖ τὴν Ἐκκλησία μέ τὴν ἀναζωπύρησή της ἀμέσως μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἀρείου καὶ τούς ποικίλους ἀποηχούς της στοὺς μεταγενέστερους αἰῶνες. Παράλληλα ὁ Ἀρειος ἔγινε καὶ πρόδρομος τοῦ Ἀπολιναρίου μέ τὴν ἄποψή του ὅτι στὸν Χριστό τὴν θέση τῆς ψυχῆς κατέχει ὁ θεῖος Λόγος.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἄρειος γεννήθηκε περί τό 260 ἤ λίγο νωρίτερα στήν Λιβύη, ἀλλά σπούδασε στήν Ἀλεξάνδρεια καί τήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἄκουσε τόν μάρτυρα Λουκιανό. Ἀπό τό 300 τουλάχιστον ζοῦσε στήν Ἀλεξάνδρεια. Προσχώρησε στό σχίσμα τοῦ Μελιτίου (περί τό 305), τόν ὁποῖο ἐγκατέλειψε γιά νά ἐπανεέλθει στήν Ἐκκλησία. Ὁ Πέτρος Ἀλεξανδρείας τόν δέχτηκε καί μάλιστα πρίν τό 311 τόν χειροτόνησε διάκονο, θέση ἀπό τήν ὁποία μετά ἔβαζε κατά τοῦ ἐπισκόπου του, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐπανασυνδεθεῖ μέ τόν Μελίτιο. Ὁ Ἀχιλλᾶς Ἀλεξανδρείας (τέλος 311-ἄρχές 312) συγχώρησε, δέχτηκε καί χειροτόνησε τόν Ἄρειο πρεσβύτερο. Τοῦ ἀνέθεσε μάλιστα ἔργο διδακτικό καί ἐρμηνευτικό (τῶν Γραφῶν), τό ὁποῖο ἀσκοῦσαν κατ' ἐξοχήν οἱ ὀπωσδήποτε πεπαιδευμένοι πρεσβύτεροι.

Ὁ διάδοχος τοῦ Ἀχιλλᾶ Ἀλέξανδρος (313) τοποθέτησε τόν Ἄρειο στό προάστιο τῆς Ἀλεξάνδρειας Βαύκαλη, ὅπου ἀνέπτυξε σπουδαία δράση, κηρυκτική, ἐρμηνευτική καί ὀργανωτική (συγκρότησε ὁμάδες παρθένων, δεδομένου ὅτι ὁ ἴδιος εἶχε τάσεις ἐγκρατιτικές). Ἔτσι γρήγορα ἔγινε ὁ ἐπιφανέστερος πρεσβύτερος τῆς Ἀλεξάνδρειας μέχρι τό 318 περίπου, ὅταν καταγγέλθηκε ἀπό τόν Κόλλουθο ὡς κακόδοξος. Πρῶτοι, φαίνεται, ἀντέδρασαν στήν διδασκαλία του μερικοί ἀπό τούς ἀκροατές του, οἱ ὁποῖοι τήν κοινολόγησαν εὐρύτερα. Ἄρχισαν οἱ ἔντονες συζητήσεις γιά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, πού ἀπό τήν ἐνορία τῆς Βαυκάλεως ἐπεκτάθηκαν σέ ὅλη σχεδόν τήν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ Ἄρειος ἀντιμετωπίστηκε πρῶτα ἀπό τόν Κόλλουθο, τόν Ἱερακά καί ἄλλους κληρικούς. Ἡ ἀδυναμία συμφωνίας ἀνάγκασε τόν ἐπίσκοπο Ἀλέξανδρο νά καλέσει εἰδικές δημόσιες συνάξεις-συνόδους, ὅπου οἱ ἀντιφρονοῦντες ὑποστήριζαν τίς θέσεις τους. Μεταξύ 320 καί 322, καί ἀφοῦ τό θέμα εἶχε ὠριμάσει, ὁ Ἀλέξανδρος κάλεσε σύνοδο ἀπό 100 περίπου ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι καταδίκασαν τόν Ἄρειο, πού σέ λίγο κατέφυγε στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης.

Μετά τήν καταδίκη του ὁ Ἄρειος ὀργάνωσε συστηματικά τήν διάδοση τῆς διδασκαλίας του καί τήν συγκρότηση ὁμάδων ὁμοφρόνων, ὄχι μόνο στήν Ἀλεξάνδρεια ἀλλά καί στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπου ἐπισκόπευε ὁ σοφός ὁμοϊδεάτης του Εὐσέβιος, στήν Τύρο καί τήν Νικομήδεια, πόλεις τίς ὁποῖες ἐπισκέφτηκε προσωπικά. Ἡ Νικομήδεια μάλιστα, ὅπου ἐπισκόπευε ὁ ἰσχυρός στήν αὐτοκρατορική αὐλή Εὐσέβιος, ἔγινε τό κέντρο τῆς δραστηριότητος τοῦ ἴδιου καί τῶν ὀπαδῶν του γενικά. Ἐγραψε τό ἡμιρυθμικό ἔργο του *Θάλεια*, πού διέδωσε μεταξύ τῶν λαϊκῶν στρωμάτων, καί ἀλληλογράφησε μέ πολλούς ἐπισκόπους, ἀρκετοί τῶν ὁποίων τάχτηκαν μέ τό μέρος του, ὅπως ἔδειξαν δύο τοπικές – ἀλλά παράτυπες – σύνοδοι στήν Νικομήδεια καί τήν Καισάρεια Παλαιστίνης. Τό 324 ὁ Ὁσιος Κορδοῦης ἐπιχείρησε νά συμφιλιώσει τόν Ἀλέξανδρο μέ τόν Ἄρειο, φέρνοντας γιά τούς δύο πρωταγωνιστές γράμμα τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἡ διαφορά ὁμως, πού ἦταν οὐσιαστική καί ὄχι τυπική, ὅπως νόμιζαν στήν ἀρχή ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καί ὁ Κορδοῦης, ἐξετάστηκε στήν σύνοδο Ἀντιοχείας (ἄρχές 325), ἡ ὁποία καί καταδίκασε τόν Ἄρειο καί τούς ὀπαδούς του. Τό ἴδιο ἔγινε στήν Α' Οἴκουμ. Σύνοδο, ἡ ὁποία συγκλήθηκε

(Ἰούνιος 325) κυρίως γιά τό θέμα τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ ᾠρειος ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία καί ἡ Ἐκκλησία φάνηκε νά εἰρηνεύει, ἀλλά γιά μικρό διάστημα.

Οἱ παρασκηνακές ἐπεμβάσεις τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας καί τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας στόν Μ. Κωνσταντῖνο καί ἡ θεολογική ἄγνοια τοῦ αὐτοκράτορα μετέβαλαν γρήγορα τήν κατάσταση. Στό τέλος τοῦ 327 ὁ ᾠρειος ὑπέγραψε μινιμαλιστική ὁμολογία πίστεως, κείμενο πού θεολογικά ἀντιπροσώπευε παλαιότερη ἐποχή καί δέν ἀνέφερε κάτι γιά τήν οὐσιαστική σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Βάσει αὐτοῦ ὁ Μ. Κωνσταντῖνος ἀπήτησε ἀπό τόν Ἀλέξανδρο νά δεχτεῖ καί νά ἀποκαταστήσει τόν ᾠρειο. Αὐτός δέν ὑπέκυψε. Τήν τακτική του ἀκολούθησε φυσικά καί ὁ Ἀθανάσιος (ἀπό τό 328). Τό 333 ὁ αὐτοκράτορας διέταξε νά καοῦν τά ἔργα τοῦ Ἀρείου, ὁ ὁποῖος ὁμως μέ τήν βοήθεια τῶν φίλων του πέτυχε νά καταδικαστεῖ τό 335 στήν σύνοδο τῆς Τύρου ὁ μέγας πολέμιός του Ἀθανάσιος καί λίγο μετά νά ἀποκατασταθεῖ ὁ ἴδιος (ὁ ᾠρειος) ἀπό σύνοδο στά Ἱεροσόλυμα. Τό ἴδιο ἔτος ὁ Μ. Κωνσταντῖνος εἶχε συμφωνήσει καί γιά τήν πανηγυρική ἀποκατάσταση τοῦ Ἀρείου, ἀλλά ὁ θάνατος τοῦ τελευταίου ἀκριβῶς τήν παραμονή τῆς τελετῆς πρόλαβε τά γεγονότα.

ΕΡΓΑ

Ὁ ᾠρειος δέν ὑπῆρξε σπουδαῖος συγγραφέας, ἀλλά πρὸς διάδοση τῶν ἀπόψεών του ἔγραψε κείμενα ἐπιστολικά, ὁμολογιακά καί ποιητικά, πού τά περισσότερα χάθηκαν. Διασώθηκαν μόνο τά ἑξῆς:

Πρὸς Εὐσέβιον Νικομηδείας (ἐπιστολή). Γράφηκε ἀμέσως μετά τήν καταδίκη του στήν Ἀλεξάνδρεια (περί τό 320;), γιά νά γνωστοποιήσει στόν Εὐσέβιο τό γεγονός ἀλλά καί τίς ιδέες του. Ἡ πρώτη σημαντική καί αὐθεντική πηγή γιά τόν ἀρειανισμό.

PG 82, 909-912. BEP 37, 95-96. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σσ. 1-3. M. SIMONETTI, Studi sull' arianesimo, Roma 1965, σσ. 88-109.

Ἐκθεσις πίστεως Ἀρείου πρὸς Ἀλέξανδρον. Γράφηκε περί τό 320 (ἢ λίγο μετά) ἀπό τήν Νικομήδεια, γιά νά ἐκθέσει καί ὑποστηρίξει τίς θέσεις του.

PG 26, 708. BEP 37, 102-103. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σσ. 12-13.

Θάλεια. Συλλογή τῶν σημαντικότερων κειμένων τοῦ Ἀρείου, πού συχνά γράφονταν σέ δακτυλικό ἐξάμετρο καί δέν φαίνεται νά ἔχουν σχέση μετρική – ὅπως λέγεται – μέ τούς στίχους τοῦ Σωτάδη, γνωστοῦ γιά τά εὐτράπελα ποιήματά του, κατάλληλα γιά διασκεδάσεις. *Θάλεια* ἢ *Θαλία* σημαίνει συμπόσιο καί περιλαμβάνει στίχους καί πεζά, γραμμένα στήν Ἀλεξάνδρεια μετά τό 320 μέ σκοπό τήν εὐχερέστερη διάδοση τῶν ἀπόψεών του. Ἐπρό-

κειτο για εὐμνημόνευτες κατηχήσεις και τραγούδια. Ἡ συλλογή χάθηκε, ἐκτός ἀπό τά τμήματά της πού διέσωσε ὁ Μ. Ἀθανάσιος στήν προσπάθεια του νά ἀναιρέσει τό περιεχόμενό της.

G. BARDY, *Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école*, Paris 1936, σσ. 246-274 και 279-295 (ἀμφιβαλλόμενα). E. BOULARAND, *L' hérésie d' Arius et la "foi" de Nicée*, I, Paris 1972, σσ. 54-61. W. J. KOSTER: *Mnemosyne* 4, 6 (1963) 135-141. Βλ. και G. C. STEAD: *JThS* 29 (1978) 20-52.

Ὁμολογία (ἐπιστολή) Ἀρείου και Εὐζωίου πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Κωνσταντῖνο. Γράφηκε πρὸς τό τέλος τοῦ 327 γιὰ νά δώσει ἔρεισμα στὸν αὐτοκράτορα, πού εἶχε ἤδη ἀποφασίσει τὴν ἀποκατάσταση τοῦ Ἀρείου. Στὴν ὁμολογία σκόπιμα δέν περιλαμβάνονται οἱ κρίσιμοι περὶ Χριστοῦ ὄροι οὔτε τοῦ Ἀρείου οὔτε τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας και τοῦ Συμβόλου τῆς Νίκαιας.

PG 67, 1062. BEΠ 37, 139. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σ. 64.

Ἀναφέρουμε ἀκόμα δύο Ἐπιστολές τοῦ Μ. Κωνσταντίνου πρὸς τὸν Ἀρειο και τὴν καταδικαστικὴ ἀπόφαση τοῦ ἴδιου αὐτοκράτορα γιὰ τὸν Ἀρειο περὶ τό 333.

PG 67, 148 και 88. BEΠ 37, 138-139, 141-148. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σσ. 63, 66-68.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΑΖΑΡΒΟΥ. Μαθήτευσε στὸν Λουκιανό, ἤκμασε κατὰ τὴν β' και γ' δεκαετία τοῦ Δ' αἰ., ὑπῆρξε ἓνας ἀπὸ τοὺς δασκάλους τοῦ Ἀετίου, ἐγινε ἐπίσκοπος Ἀναζάρβου στήν Κιλικία και ἀναμίχθηκε δραστήρια στὸν ἀρειανισμό. Πρὶν ἀπὸ τὴν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) δέχτηκε ἀπὸ τοὺς πρῶτους τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀρείου, τίς ὁποῖες μέ *Γράμμα* του πρὸς τὸν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας προσπαθεῖ νά ὑποστηρίξει. Ἀπόσπασμα διέσωσε ὁ Ἀθανάσιος (*Περὶ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ και Σελευκείᾳ συνόδων* 17). BEΠ 37, 107. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, III 1, σ. 18. Φιλοστόργιος, *Ἐκκλ. ἱστ.* Γ' 15. Στὴν ἀποσπασματικὴ συλλογή *Sermones agianogum* σώζονται τρία ἐπιστολικά χωρία, πού ὁ G. Bardy ἀποδίδει στὸν Ἀθανάσιο Ἀναζάρβου. G. Bardy, *Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école*, Paris 1936, σσ. 206-210. D. De Bruyne, *Deux lettres inconnues de Théognius, l' évêque arien de Nicée*: *ZNW* 27 (1928) 110.

ΠΑΥΛΙΝΟΣ ΤΥΡΟΥ. Ἐμμεσος μαθητῆς τοῦ Λουκιανοῦ, ἐγινε δραστήριος ὁπαδός τοῦ Ἀρείου πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Μετὰ τὴν καθαίρεση τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας τό 330, τοποθετήθηκε ἀπὸ τοὺς φίλους του ἀρειανούς στὸν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας, ἀλλὰ πέθανε τό 331. Σώζεται σύντομο ἀπόσπασμα *Ἐπιστολῆς* του ἀπὸ τὸν Μάρκελλο Ἀγκύρας, πού ἐκτός ἄλλων τὸν κατηγορεῖ ὅτι στηρίζεται στὸν Ὠριγένη. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, III 1, σσ. 17-18. BEΠ 37, 106.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

É. BOULARAND, L' hérésie d' Arius et la "foi" de Nicée, I, Paris 1972. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Τό Κολλουθιανόν σχίσμα καί αἱ ἀρχαί τοῦ ἀρειανισμοῦ, Ἀθήναι 1973. E. BELLINI, Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana, Milano 1974. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (ὅπου καί ἡ μέχρι τότε βιβλιογραφία). A. M. RITTER, Arianismus: *Theologische Realenzyklopedie* III (1978) 692-719. F. RICKEN, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasius: *ThPh* 53 (1978) 321-352. R. LORENZ, Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, Göttingen 1979. R. GREGG-D. GROH, Early Arianism: A View of Salvation, Philadelphia 1981. S. LONGOSZ, La tradizione nella controversia ariana (a. 318-362). Testimonianze non atanasiana: *Aug* 19 (1979) 443-468. M. SIMONETTI, Ancora sulla datazione della Thalia di Ario: *SSR* 4 (1980) 349-354. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ancora su ὁμοούσιος a proposito di due recenti studi: *VetChr* 17 (1980) 85-98. C. LUIBHEID, Finding Arius: *Irish theol. Quart.* 45 (1978) 81-100. J. H. NEWMAN, Gli Ariani del IV secolo, traduz. di M. Ranchetti, introd. di E. Bellini, Milano 1981. M. L. WEST, The metre of Arius' Thalia: *JThS* 33 (1982) 98-105. A. FERRARINI, La morte dell' eretico Ario: *Atti della Settimana Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, Roma 1982, σσ. 583-677. R. LORENZ, Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius: *ZKG* 94 (1983) 1-51. R. D. WILLIAMS, The logic of Arianism: *JThS* 34 (1983) 56-81. H. G. THUEMMEL, Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streites: *ThLZ* 109 (1984) 413-423. CH. KANNENGIESSER, La Bible et la crise arienne: Le monde grec ancien et la Bible (ἔκδ. C. Mondésert), Paris 1984, σσ. 301-312. A. M. RITTER, Arius: Gestalten der Kirchengeschichte (ἔκδ. M. Greschat), I, 1, Stuttgart 1984, σσ. 215-223. C. STEAD, Arius on God's 'many words': *JThS* 36 (1985) 153-157.

30. ΣΥΝΟΔΟΙ ΤΥΡΟΥ ΚΑΙ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (335)

Συγκροτήθηκαν καί οἱ δύο μέ πρωτοβουλία τῶν ἀρειανοφρόνων καί μέ διαταγή τοῦ Μ. Κωνσταντίνου. Ἡ πρώτη γιά νά καταδικάσει μέ ἀναληθεῖς κατηγορίες τόν Ἀθανάσιο καί ἡ ἄλλη κυρίως γιά νά ἀποκαταστήσει σέ κοινῶνία ἐκκλησιαστική τόν Ἄρειο καί τούς ἐπίσης καταδικασθέντες ὁπαδούς του.

Ἡ σύνοδος τῆς Τύρου, στήν ὁποία πρωτοστάτησαν οἱ καταδικασμένοι ἀρειανόφρονες Εὐσέβιος Νικομηδείας καί Θεόγνιος Νικαίας καί στήν ὁποία ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ Κωνσταντίνου ἐπέβαλε στούς ὀρθοδόξους τίς ἀπόψεις τῶν ἀρειανῶν, δέν συνέταξε κείμενο ἐπίσημο, διότι οὐσιαστικά διακόπηκε γιά νά συνεχίσει στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ἔγιναν καί τά ἐγκαίνια τοῦ μεγαλοπρεποῦς ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως. Ἐκεῖ πληροφορήθηκαν οἱ ἐπίσκοποι ὅτι ὁ Ἄρειος ἐπέδωσε ἐπιστολή (ὁμολογία), πού θεωρήθηκε ὡς «ύγιής καί ἐκκλησιαστική» ἀπό τόν αὐτοκράτορα. Τότε, λοιπόν, ἡ σύνοδος

έστειλε *Έπιστολή* προς την *Έκκλησία Άλεξανδρείας, Αιγύπτου, και γενικά προς τους επισκόπους της «οίκουμένης», για να επιβάλει και να πληροφορήσει την επαναφορά του Άρειού στους κόλπους της Έκκλησίας (τό κείμενο εις Άθανασίου, *Περί τῶν ἐν Άριμίνῳ... 21, 2-7: H. G. Opitz, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 227-228).**

Μέ ἀφορμή τήν σύνοδο τῆς Τύρου και τό ἔργο της γράφηκαν οί ἐξῆς *Έπιστολές:*

Τῆ συνόδῳ τῆ κατά Τύρον, Κωνσταντίνου (Θεοδωρήτου, Έκκλησ. ἱστορία Α' 29).

Τοῖς ἐπισκόποις τοῖς συνελθοῦσιν ἐν Τύρῳ, Κωνσταντίνου (Σωκράτους, Έκκλησ. ἱστορία Β' 28, 2-12).

Φλαβίῳ Διονυσίῳ τῷ κόμητι, ἐπίσκοποι Αἰγύπτου (δύο ἐπιστολές).

Διονυσίῳ τῷ κόμητι, Άλέξανδρος Θεσσαλονίκης.

Τοῖς περί Εὐσέβιον, Διονύσιος ὁ κόμης.

Θεογνίῳ, Μάρι και Μακεδονίῳ... τοῖς ἀπό Τύρου ἔλθοῦσιν ἐπισκόποις, πρεσβύτεροι και διάκονοι Άλεξάνδρειας.

Τῆ ἀγία συνόδῳ (Τύρου) τῶν μακαρίων ἐπισκόπων, πρεσβύτεροι και διάκονοι Μαρεώτιδος.

Πρόν τόν Φιλάγριον ἑπαρχόν Αἰγύπτου, πρεσβύτεροι και διάκονοι Μαρεώτιδος.

Τά παραπάνω ἐπιστολικά κείμενα καταχωρίζει ὁ Άθανάσιος στό ἔργο του *Άπολογητικός Β' 73-81. H. G. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 152-161.*

31. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (338)

Όταν ὁ Άθανάσιος μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (337) ἐπέστρεψε στήν Άλεξάνδρεια, οί περί τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας ἔστειλαν (338) ἀντιπροσωπεία στήν Ρώμη, μέ σκοπό νά πείσει τόν ἐπίσκοπό της Ιούλιο νά δεχτεῖ τήν κατά τοῦ Άθανασίου ἀπόφαση τῶν συνόδων Τύρου και Ἱεροσολύμων (335). Στήν κίνηση αὐτή ἀντέδρασε ὁ Άθανάσιος μέ σύγκληση στήν Άλεξάνδρεια, τό 338, συνόδου 80 περίπου ἐπισκόπων, οί ὁποῖοι συνέταξαν ἐπιστολή «*Τοῖς ἀπανταχοῦ τῆς καθολικῆς Έκκλησίας ἐπισκόποις*». Στήν σύνταξη τοῦ μακροῦ αὐτοῦ κειμένου πρωτοστάτησε ἀσφαλῶς ὁ Άθανάσιος. Παραλήπτης ἦταν βέβαια και ὁ Ρώμης. Στηλιτευόταν στό κείμενο ἡ ἀπαράδεκτη διαδικασία τῆς Τύρου, ἀνατρέπονταν οί κατά τοῦ Άθανασίου κατηγορίες, προτεινόταν πρὸς λύση τοῦ ὄλου θέματος ἡ σύγκληση νέας ἀλλά κανονικῆς γενικῆς συνόδου και δηλωνόταν ὅτι δέν εἶναι δυνατό οὔτε καν νά ὀνομαστεῖ σύνοδος ἡ σύναξη στήν Τύρο, διότι ἐκεῖ τόν ἀπόλυτο λόγο εἶχαν κατά τυραννικό τρόπο κοσμικοί ἄρχοντες:

«Πῶς δέ σύνοδον ὀνομάζειν τολμῶσιν, ἧς κόμης προῦκάθητο και

παρῆν σπεκουλάτωρ καί κομενταρήσιος ἡμᾶς (= τοὺς ἐπισκόπους) εἰσῆγεν ἀντί διακόνων τῆς ἐκκλησίας; Ἐκεῖνος (= ὁ κόμης) ἐφθέγγετο καί οἱ παρόντες ἐσιώπων, μᾶλλον δέ ὑπήκουον τῷ κόμητι καί τό κινοῦν τοὺς δοκοῦντας ἐπισκόπους ὑπό τῆς ἐκείνου βουλῆς ἐν-εποδίζετο. Ἐκεῖνος ἐκέλευεν, ἡμεῖς ὑπό στρατιωτῶν ἠγόμεθα· μᾶλλον δέ τῶν περί Εὐσέβιον κελευόντων, ἐκεῖνος ταῖς τούτων ἐξυπηρετεῖτο γνώμαις» (Ἄθανασίου, Ἀπολογητικός Β' 8, 3).

Τό κείμενο περιλήφθηκε στόν Ἀπολογητικό Β' 3-19 τοῦ Ἄθανασίου. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin 1935/41, σσ. 89-101. ΒΕΠ 31, 51-65.

32. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+ 339 περίπου)

χρονικογράφος ἀπολογητής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

ἌΟ Εὐσέβιος Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης ὑπῆρξε μετά τόν Ὠριγένη ὁ πολυγραφότερος χριστιανός μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. Διακρίθηκε γιά τήν πολυμέρεια τῶν γνώσεων του καί τήν ρηχότητα τῆς σκέψεώς του. Μέ τό τεράστιο χρονογραφικοσυλλεκτικό του ἔργο προσέφερε ὅσο κανεῖς γιά τήν γνώση τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, ἐνῶ μέ τίς θεολογικές καί πολιτειακές του ἀντιλήψεις ἐνίσχυσε τόν ἀρειανισμό καί θεμελίωσε τόν καισαροπαπισμό.

ἌΩς συγγραφέας εἶχε τό ἀτύχημα νά ζήσει τήν πρώτη καί μέγιστη καμπή τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας: τό πέρασμα ἀπό τήν ἐποχή τῶν διωγμῶν στήν ἐποχή τῆς προστασίας τῆς Ἐκκλησίας· τό πέρασμα ἀπό τήν ἀπολογία τῶν χριστιανῶν συγγραφέων στήν θεολογία, πού ἀπαιτοῦσαν οἱ τριαδολογικές συζητήσεις. Ἡ κυριαρχία καί στίς δύο αὐτές πραγματικότητες, τήν παλαιά καί τήν νέα, ἦταν ἐξαιρετικά δύσκολη. Πολύ περισσότερο διότι ὁ Εὐσέβιος διαμορφώθηκε πνευματικά πρὶν ἀπό τό 313 (πρὶν τήν πρώτη ἐπίσημη διακήρυξη τῆς ἀνεξίθρησκείας) καί διότι τοῦ ἔλειπε ἡ μεγάλη πνευματική δύναμη πρὸς κατανόηση τῆς ὄλως νέας καταστάσεως πραγμάτων καί πνευμάτων, πού συνόδευσε τήν μονοκρατορία τοῦ Μ. Κωνσταντίνου.

Χρονογραφική ἀπολογητική

Ἄπό χαρακτήρα καί παιδεία ἀσχολήθηκε μέ τήν ἀπολογία καί τήν

φιλολογική έρευνα. Ἡ ἀπολογητική διάθεση βρίσκεται πίσω ἀπό κάθε του έργο. Καί ὁ τρόπος πού πραγματώνει τά έργα του εἶναι ἡ συλλογή καί παράθεση ἰουδαιοχριστιανικῶν καί ἔθνικῶν κειμένων ἀφ' ἑνός καί ἡ ἐπισήμανση καί ἀναγραφή τῶν παράλληλων βιβλικῶν χωρίων ἀφ' ἑτέρου. Τά ἱστορικά καί ἐξηγητικά του έργα σκοπό ἔχουν: τά πρῶτα, νά δείξουν πῶς ἡ παγκόσμια ἱστορία ἔχει ἐνότητα καί πῶς ὁδηγεῖ στήν ἀληθινή θρησκεία, δηλ. στόν χριστιανισμό· τά δεύτερα, νά δείξουν ὅτι ὁ χριστιανισμός δέν εἶναι θρησκεία νέα, ἀλλά συνέχεια τῆς θρησκείας τοῦ Ἀβραάμ, καί ὅτι ἡ ἐρμηνεία τῶν βιβλικῶν καί μάλιστα τῶν καινοδιαθηκικῶν κειμένων γίνεται μέ ἄλλα παράλληλα βιβλικά κείμενα, ἄρα δέν ὑπάρχουν μεταξύ τους ἀσυμφωνίες, οὔτε ἀνεξήγητες ἔννοιες.

Ὁ χαρακτήρας τῶν ἱστορικῶν ἔργων τοῦ Εὐσεβίου εἶναι τελικά χρονογραφικός καί ἀρχεϊακός, ἀφοῦ λείπει σ' αὐτά ἡ θεωρία καί ἡ ἔννοια τῆς ἱστορίας, ἐνῶ τῶν ἐξηγητικῶν εἶναι κυρίως συλλεκτικός καί πολύ λίγο ἐρμηνευτικός. Φαίνεται ὅτι ὁ χριστιανός ἀπολογητής μας, πού ἦταν καί φιλόλογος, γιά τήν σύνταξή τους ἐργάστηκε ἀκούραστα στίς βιβλιοθήκες καί τά ἀρχεῖα τῆς Καισάρειας καί τῶν Ἱεροσολύμων καί συγκέντρωσε τεράστιο ὑλικό ἀνεπανάληπτης ἀξίας μέ τρόπο πού τό ἴδιο τό ὑλικό νά συνιστᾷ ἐπιχείρημα ἢ ἀποδεικτικό μέσο· γι' αὐτό παραθέτει τό ὑλικό του αὐτούσιο. Ἡ τακτική αὐτή μειώνει τήν ἱστορικότητα τοῦ ἔργου. Ἀποβαίνει ὁμοίως καί πλεονέκτημα, διότι ἔτσι σώθηκε πολύ μέγας ἀριθμός αὐτούσιων κειμένων, ἀκόμα καί θύραθεν, πού ἀλλιῶς θά ἔμεναν ἄγνωστα.

Ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἐπισημαίνει στό ἀπέραντο χρονογραφικοαπολογητικό ἔργο τοῦ Εὐσεβίου συχνές παλινωδίες, ἀντιφάσεις, ἀσυνέπειες καί ἠθελημένες ἢ ἀθέλητες διαστροφές ἱστορικῶν γεγονότων. Αὐτά ὀφείλονται στήν ἀπολογητικοοικοδομητική διάθεση τοῦ συγγραφέα, στήν ἔλλειψη κριτικοῦ νοῦ, στήν ἔλλειψη αὐστηρῆς μεθόδου καί στήν ἐντονη προσωποληψία του. Ἐντούτοις ἡ κριτική αὐτή δέν μπορεῖ νά στερήσει στόν Εὐσέβιο τήν τιμή τοῦ θεμελιωτῆ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Γιά τήν πληρέστερη κατανόηση τῆς δομῆς τοῦ χρονογραφικοῦ ἔργου του πρέπει νά σημειώσουμε ἀκόμα ὅτι, ἰδιαίτερα γιά τήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία του*, ἐργάστηκε μέ πρότυπο τίς *Διαδοχές* τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς (Ἀλεξάνδρεια, Πέργαμος), οἱ ὁποῖες περιλάμβαναν παρουσίαση τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τῶν φιλοσόφων. Τό ἴδιο κάνει πολύ συχνά καί ὁ Εὐσέβιος γιά τούς ἐπιφανεῖς προπαντός ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, τῶν ὁποίων τά συγγράμματα συνδέει μέ τίς αἰτίες πού τά προκάλεσαν. Ἔτσι ἄθελά του ὁ Εὐσέβιος ἔγινε καί ὁ θεμελιωτής τῆς Πατρολογίας, πολύ πρὶν ἀπό τόν Ἱερώνυμο, πού τό 393 ἔγραψε τό πρῶτο πατρολογικό ἔργο *De viris illustribus*.

Ἱστοριογραφικὴ ἐξήγηση ἑνὸς ὠριγενιστῆ

Παράλληλα πρὸς τίς χρονογραφικὲς μελέτες ὁ Εὐσέβιος ἀσχολήθηκε μὲ τὰ βιβλικὰ κείμενα. Ἀρχικὰ ἐργάστηκε στὸ ἀντιγραφικὸ ἐργαστήριον τοῦ Παμφίλου, ἀλλὰ ἐκτάθηκε γιὰ τὴν ΚΔ σέ φιλολογοαναθεωρητικὸ ἔργο, πού ἐγκεῖται κυρίως σέ συγκέντρωση σχετικῶν παραδόσεων, διαφορετικῶν γραφῶν κι ἐρμηνεῖα χωρίων μὲ ἄλλα παράλληλα χωρία, χωρὶς νά δίνει λύση σέ προβλήματα γνησιότητος βιβλίων, ὅπως τοῦ *Ποιμένα τοῦ Ἑρμᾶ*. Πάντως σέ κάποιο μικρὸ βαθμὸ συνέβαλε στὴν διαφύλαξη τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Στά σωζόμενα ἐρμηνευτικὰ τοῦ ἔργου ἐφάρμοσε κυρίως ἱστοριογραφικὴ μέθοδος. Διαπιστώνει ἐνίοτε συμβολικὸ χαρακτήρα σέ ὀνόματα καὶ πράγματα τῆς ΠΔ καὶ ἀκολουθεῖ σχεδὸν ἀποκλειστικὰ τὴν ἀντιοχειανὴ μέθοδος, ἀλλὰ δέν παύει νά εἶναι ὁ θερμότερος ὀπαδὸς τοῦ ἀλληγοριστῆ Ὁριγένη. Ἄλλωστε ἡ ἐρμηνευτικὴ του ἐξαντλεῖται συχνά στὴν ἐπισήμανση καὶ παράθεση παράλληλων χωρίων, ἐνῶ χρησιμοποιεῖ καὶ ἀποκαλυπτικὸ ὕλικό, ὅπως δείχνουν ἀποσπάσματα ἐρμηνείας χωρίων τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Λουκᾶ.

Ἁ Ἰός «μέσος»: οὔτε κυρίως Θεός οὔτε σύνηθες κτίσμα

Ἁ Εὐσέβιος ἀναμείχτηκε ἐντονα στὴν συγκλονιστικὴ κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τὸ πνεῦμα του ὁμῶς ἦταν προσκολλημένο στὴν γενικὴ ἀπολογητικὴ πρὸς Ἰουδαίους καὶ ἐθνικούς, στὴν ἀρχιερακὴ ἔρευνα καὶ στὴν προβληματικὴ πού δημιούργησαν κατὰ τὸν Γ' αἰ. ὁ Σαβέλλιος καὶ ὁ Παῦλος Σαμοσατέας. Σέ συζητήσεις πού ἦταν πέρα τοῦ θέματος τῆς ἀρχαιότητος τοῦ χριστιανισμοῦ, τῆς ἐνότητος τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καταφάσεως τῆς Τριάδος, δέν μποροῦσε νά συμβάλει· φαίνεται μάλιστα ὅτι καὶ τίς ὑποτιμοῦσε. Γι' αὐτό, ὅταν περὶ τὸ 330 διαπίστωσε ὅτι ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας προσέβαλε τὴν Τριάδα, ἔσπευσε νά γράψει – καὶ μάλιστα πρῶτος – ἐναντίον του, χαρακτηρισίζοντάς τον σαβελλιανιστῆ. Ἀντίθετα, ὅταν ὁ Ἄρειος ἀπὸ τὸ 318 περίπου μίλησε κακόδοξα γιὰ τὴν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, δέν μπόρεσε νά θεολογήσει στὸ θέμα, ἀλλὰ ὑποστήριξε ἀμέσως τὸν Ἄρειο. Καὶ μολονότι διακήρυττε πιστότητα στὴν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἦταν πράγματι θαυμαστής τοῦ Ὁριγένη καὶ τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, δέν ἀκολούθησε τὸν πρῶτο, πού εἶχε σαφῶς διδάξει τὴν αἰωνιότητα (αἰδιότητα) τοῦ Λόγου, οὔτε τὸν δεύτερο, πού ἔμμεσα εἶχε χαρακτηρίσει τὸν Υἱὸ ὁμοούσιο πρὸς τὸν Πατέρα. Στὴν ἀρχὴ χαρακτηρίζε τὸν Υἱὸ «τέλειον κτίσμα» καὶ μετὰ «γέννημα», τὸ ὁποῖο εἶναι θεὸς μόνο ὡς «εἰκὼν τῆς πατρικῆς θεότητος» καὶ τὸ ὁποῖο δέν εἶναι «ἀναρχον» καὶ «αἰδιδιον». Ἀναγκα-

σμένος νά ἐξηγήσει τί τελικά εἶναι ὁ Υἱός σέ σχέση πρός τόν Θεό Πατέρα καί πρός τά κτίσματα, μπόρεσε μόνο νά πει, ἀκολουθώντας τήν πλατωνική μεταφυσική, ὅτι εἶναι μέσος Θεοῦ καί ἀνθρώπων, συνδετικός κρίκος τοῦ ὑπερβατικοῦ καί τοῦ κοσμικοῦ, δηλαδή οὔτε τό ἓνα, ἀφοῦ δέν ἔχει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, οὔτε τό ἄλλο, ἀφοῦ δέν εἶναι ὅπως τά λογικά κτίσματα (*Ἐκκλησιαστική θεολογία Α' 2· 12. Β' 6· 23. Κατά Μαρκέλλου Α' 1*). Συνεπῆς πρός τήν ὄντολογία καί τήν θεολογία του αὐτή, κατανοεῖ τόν Χριστό περισσότερο σάν διδάσκαλο, τελειωτή τοῦ ἔργου πού ἄρχισε μέ τόν Ἀβραάμ καί τόν Μωυσῆ, ἀπό τούς ὁποίους δανείστηκαν τά ὀρθά στοιχεῖα οἱ «θεοφιλεῖς» Ἕλληνες καί ἄλλοι σοφοί. Ἔνεκα τούτου – συχνά μάλιστα στίς παλαιότερες ἐποχές – διασώζονται ψήγματα τῆς πρώτης ἀποκαλύψεως, παράλληλα πρός φιλοσοφήματα καί εἰδωλολατρικές θρησκείες, πού ἀρνήθηκαν τά ὀρθά στοιχεῖα.

Ὁ Εὐσέβιος, ἐφόσον σαφῶς ἀρνήθηκε τήν αἰδιότητα καί ὄχι μόνο τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἔμεινε θεολογικά αὐστηρός ὁπαδός τοῦ Ἀρείου καί δέν ὑπῆρξε ὄντως μετριοπαθής, ὅπως ὑποστηρίζεται. Κατόρθωνε ὁμως νά συσκοτίζει κάπως τήν ἀκραία θέση του, ἄλλοτε μέ ἀπεραντολογία, ἄλλοτε ὑπογράφοντας ὀρθόδοξο Σύμβολο (τῆς Νίκαιας) καί ἄλλοτε ὑπονοώντας ὅτι δέν εἶναι ἀπαραίτητος ὁρος γιά τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἢ ὁμοφωνία στό θέμα σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, ἄρα ὑποτιμώντας τήν θεολογική σημασία τῆς διαφορᾶς στό θέμα τοῦτο. Ἐργάστηκε παρασκευαστικά γιά τήν ἐξουθένωση τῶν πρωτεργατῶν τῆς Νίκαιας, ὅπως τοῦ Ἀντιοχείας Εὐσταθίου καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τούς ὁποίους κατηγοροῦσε κυρίως ὄχι γιά δογματικές παρεκτροπές.

Ἡ διαμόρφωση τοῦ καισαροπαπισμοῦ

Ὁ Εὐσέβιος ὑπῆρξε ὁ πρῶτος χριστιανός συγγραφέας, ὁ ὁποῖος ἀποτίμησε τό μέγα γεγονός, ὅτι ὁ πανίσχυρος ρωμαῖος αὐτοκράτορας ἀπό διώκτης γίνεται προστάτης τῶν χριστιανῶν. Ἡ εὐφορία καί ὁ ἐνθουσιασμός γιά τό φαινόμενο αὐτό τόν ὀδήγησαν σέ μία ὑπεραισιόδοξη καί ἀφελή θεώρηση τῆς ἀποστολῆς τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί τῆς σημασίας τῆς μονοκρατορίας του, τήν ὁποία ἔβλεπε σχεδόν ὡς πραγμάτωση τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ στόν κόσμο. Ξεκινώντας ἀπό τήν γνώριμη στούς προγενέστερους ἀπολογητές αἰσιοδοξία καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ ρωμαῖος μονοκράτορας εἶναι χριστιανός, πίστευε ὅτι μποροῦσε νά γίνει ἀπόλυτα χριστιανική πολιτεία τό ἴδιο τό ρωμαϊκό κράτος. Οἱ δύο ἄνδρες εἶχαν τήν πρώτη ἐπαφή τους στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (325), ὅπου ὁ Εὐσέβιος, μολονότι ἐμφανίστηκε ὑπόδικος, κέρδισε μέ τήν παιδεία καί τήν εὐελιξία του τήν εὐνοια

τοῦ Κωνσταντίνου. Καί οἱ δύο ἔδιναν μικρή σημασία στίς θεολογικές διαφορές καί ἀπόλυτη σημασία γενικά στήν ἐνότητα καί εἰδικά στήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας μέσα στήν ἐνότητα τοῦ κράτους. Ἄς σημειωθεῖ ἐδῶ ἡ γνωστή ἀπό τόν Ποσειδώνιο ἄποψη, ὅτι μέ τήν θέληση τοῦ Θεοῦ ἡ Ρώμη ἀποτελεῖ κέντρο ἐνότητας τοῦ κόσμου. Ὁ Εὐσέβιος θεμελίωσε θεολογικά τήν εὐεξήγητη διάθεση τοῦ Κωνσταντίνου νά κυριαρχεῖ καί στήν Ἐκκλησία: παρουσίασε τόν αὐτοκράτορα ὄργανο τῆς θείας πρόνοιας, ἀπεσταλμένο νά πραγματώσει τήν ἐνότητα τοῦ κόσμου, δέκτη προσωπικῆς ἀποκαλύψεως καί πρότυπο ἀνθρώπου στήν γῆ. Τήν βασιλεία του τήν θεώρησε εἰκόνα τῆς παντοκρατορίας τοῦ Θεοῦ· ἐπομένως ἡ ἐξουσία του καλύπτει καί τήν Ἐκκλησία, τήν ὁποία ὀφείλει καί δικαιοῦταν νά ἐποπτεύει, νά ἐπισκοπεῖ. Ὅλ' αὐτά εἶχαν ἓνα πολύ πρακτικό κίνητρο καί ὑπηρετούσαν ὄχι μόνο τόν Κωνσταντῖνο ἀλλά καί τίς θεολογικές ἐπιδιώξεις τῶν ἀρειανοφρόνων. Ἀφοῦ δηλαδή ὁ αὐτοκράτορας ἦταν ἀρχηγός καί τῆς Ἐκκλησίας, ἦταν καί ὑπεράνω τῶν συνόδων τῆς. Μποροῦσε, λοιπόν, αὐτός ὁ μόνος, νά καλέσει νέα μεγάλη σύνοδο, πού θ' ἀκύρωνε τίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας καί θά ἐπικύρωνε σύμβολο ἀρειανικό. Ὁ Εὐσέβιος δροῦσε τώρα ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ ἀρειανισμοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ τακτική, τότε καί μετά, ὀδηγοῦσε στόν καισαροπαπισμό, πού ἀναμφίβολα διαμόρφωσε ὁ Εὐσέβιος. Ἐάν παράλληλα δέν ἀντιδροῦσε ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί μετά δέν ἀγωνίζονταν οἱ καππαδόκες Πατέρες, ἡ Ἐκκλησία θά εἶχε μετατραπεῖ, μέ τήν βοήθεια τοῦ Εὐσεβίου καί τῶν ἀρειανοφρόνων, σέ ὑπηρετικό ὄργανο τοῦ χριστιανοῦ αὐτοκράτορα καί σέ ἠθικοῖδεολογικό θρησκευμα.

Ἡ παρουσία τοῦ Εὐσεβίου στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας ὑπῆρξε θετική καί ἀρνητική. Προσέφερε ἀνεκτίμητες ὑπηρεσίες γιά τήν γνώση τῆς ἱστορίας τῆς καί τήν διαφύλαξη τῆς Γραφῆς τῆς, ἀλλά τῆς δημιούργησε τεράστια προβλήματα μέ τήν κακοδοξία του καί τήν διαμόρφωση τοῦ καισαροπαπισμοῦ. Πάντως ἡ Ἐκκλησία λησμόνησε τίς ἀρνητικές του πλευρές, διατήρησε στήν μνήμη τῆς μέ εὐγνωμοσύνη τόν πληθωρικό χρονογράφο ὡς πρῶτον ἱστορικό τῆς, ἀλλά δέν τόν τίμησε ὡς ἅγιο.

ΒΙΟΣ

Πηγές τοῦ βίου καί τῆς δράσεως τοῦ Εὐσεβίου εἶναι κυρίως οἱ λίγες ἀναφορές τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Ἱερωνύμου, τῶν ἱστορικῶν Σωκράτη, Σωζομενοῦ καί Θεοδωρήτου καί μερικά σημεῖα ἔργων τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐσεβίου.

Γεννήθηκε, λοιπόν, μᾶλλον μεταξύ 250 καί 265 στήν περιοχή τῆς Παλαι-

στίνης από ἄσημους γονεῖς, ἄγνωστο ἂν χριστιανούς ἢ Ἑβραίους. Πολύ νέος στήν Καισάρεια μπήκε στόν κύκλο τοῦ πλούσιου κριτικοῦ τῆς Βίβλου Παμφίλου, ὁ ὁποῖος τόν βοήθησε ὑλικά καί πνευματικά τόσο, ὥστε ὁ Εὐσέβιος νά αὐτοονομαστῆ «ὁ τοῦ Παμφίλου». Ἐκτός ἀπό τόν ὠριγενιστή Πάμφιλο ἄκουσε καί τόν ἐρμηνευτή Δωρόθεο στήν Ἀντιόχεια. Ἀπέκτησε πλατιά μόρφωση καί γρήγορα ἔγινε συνεργάτης τοῦ Παμφίλου στήν προσπάθεια νά συνεχίσει τό ἔργο τοῦ Ὁριγένη πρὸς κάθαρση τῶν βιβλικῶν κειμένων. Παράλληλα οἱ βιβλιοθήκες τῆς Καισάρειας καί τῶν Ἱεροσολύμων κίνησαν τό ἐνδιαφέρον του γιά συλλογή χρονολογικοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ. Τίς ἐμπειρίες του πλούτισε ταξιδεύοντας, μετὰ τό 303, δηλ. μετὰ τήν ἐναρξη τοῦ μεγάλου διωγμοῦ τοῦ Διοκλητιανοῦ καί τοῦ Γαλέριου, στήν Τύρο, τήν Θηβαῖδα καί τήν Ἀλεξάνδρεια.

Τό 307 φυλακίστηκε μέ τόν Πάμφιλο, ἀλλά, ἐνῶ ὁ τελευταῖος βασανίστηκε καί ἀποκεφαλίστηκε τό 309, ὁ Εὐσέβιος ἀποφυλακίστηκε, ἐξαγοράζοντας τήν ζωή του μέ κάποιο ἀντάλλαγμα. Τό γεγονός δημιούργησε τήν ὑποψία στοὺς ὀρθοδόξους ὅτι θυσίασε στά εἰδῶλα γιά νά σωθεῖ, ἐνῶ οἱ ἀρειανόφρονες φίλοι του δέν ἔδειξαν νά δίνουν σημασία στό γεγονός. Καί ὁ ἴδιος δέν ἔδωσε κάποια ἐξήγηση. Στήν διάρκεια τῆς φυλακίσεως συνεργάστηκε μέ τόν Πάμφιλο γιά τήν σύνταξη τῆς χαμένης Ἀπολογίας χάριν τοῦ Ὁριγένη.

Χειροτονήθηκε στήν Καισάρεια πρεσβύτερος καί περί τό 315 ἐπίσκοπος τῆς πόλεως. Ὄταν ἐκδηλώθηκε ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀρείου, περί τό 318/320, ὁ Εὐσέβιος βρέθηκε στό πλευρό του, ὡς ὠριγενιστής καί ἀπολογητής, πού δέν ἔδινε σημασία στό εἶδος αὐτό τῶν συζητήσεων. Παρά τόν ἀρειανισμό του προσπάθησε νά γεφυρώσει τεχνητά τό χάσμα μεταξύ Ἀρείου καί Ἐκκλησίας, ὑποστηρίζοντας πάντα τόν Ἀρειο, τόν ὁποῖο δέχτηκε στήν ἐπισκοπή του μετὰ τήν καταδίκη του στήν Ἀλεξάνδρεια (περί τό 322). Μέ γράμμα του πίεσε τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας νά δεχτεῖ τόν Ἀρειο, τόν ὁποῖο φρόντισε νά ἀθώώσει σύνοδος στήν Καισάρεια (324;). Γιά τήν δράση του αὐτή καί διότι ἀρνήθηκε νά ὑπογράψει ὀρθόδοξο *σύμβολο* στήν σύνοδο Ἀντιοχείας (ἀρχές τοῦ 325), καταδικάστηκε σέ ἀκοινωνησία, ἀλλά τό θέμα του παραπέμφθηκε στήν μεγάλη σύνοδο τοῦ Μαΐου τοῦ ἴδιου ἔτους, δηλαδή στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Ἐκεῖ παρουσιάστηκε ὑπόδικος, ἀλλά γιά νά ἀποφύγει ὀριστική καταδίκη ὑπέβαλε ὡς προσωπική ὁμολογία πίστεως τό βαπτιστήριο *σύμβολο* τῆς Καισάρειας, στό ὁποῖο δέν ὑπῆρχε ὁ ὄρος «ὁμοούσιος». Μέ κάποια ἐπέμβαση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου ὁ Εὐσέβιος ἀποκαταστάθηκε, παρακάθησε στήν Σύνοδο, χωρίς νά παίξει κάποιο ρόλο, καί ὑπέγραψε τό *Σύμβολό* τῆς μέ τόν ὄρο «ὁμοούσιος», χάριν τῆς θέσεώς του καί τῆς εὐνοίας τοῦ αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος ἄρχισε νά τόν ἐκτιμᾷ, γιά τίς πολλές του γνώσεις καί τήν εὐελιξία του. Τήν εὐνοια αὐτή διατήρησε μέχρι τό τέλος τῆς ζωῆς τοῦ αὐτοκράτορα, τόν ὁποῖο καί πολυτρόπως ἐπηρέασε ὑπέρ τοῦ Ἀρείου καί κατά τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

Ἀμέσως μετὰ τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας ἀγωνίστηκε κατά τῶν στυλοβατῶν τῆς. Βρίσκεται πίσω ἀπό τήν καταδίκη τοῦ Ἀσκληπᾶ Γάζας, τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας (330) καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου (Τύρος 335). Ἀπό τοὺς φίλους του προτάθηκε νά διαδεχτεῖ τόν Εὐστάθιο, ἀλλά ἀρνήθηκε, διότι

τό μεταθετό απαγορεύτηκε από τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας, διότι δέν ἤθελε νά βρεθεῖ στόν χώρο πού διασταυρώνονταν τά πυρά τῶν ἀντιπάλων καί διότι προτιμοῦσε νά δρᾷ λίγο πολύ στά παρασκήνια. Νωρίτερα πέτυχε τήν συγκατάθεση τοῦ Κωνσταντίνου νά συγκληθεῖ σύνοδος (334), γιά νά δικάσει τόν Ἄθανάσιο. Ἡ σύνοδος τελικά ἐγινε στήν Τύρο τό 335. Ἐκεῖ διατυπώθηκε ἡ κατηγορία ὅτι ὁ Εὐσέβιος κατά τόν διωγμό μέ κάποιο ἀντάλλαγμα μπόρεσε (χωρίς νά πάθει τό παραμικρό) νά ἐλευθερωθεῖ ἀπό τήν φυλακή. Ὁ Ἄθανάσιος καταδικάστηκε καί οἱ συνοδικοί, ἀφοῦ παρέστησαν στά ἐγκαίρια τοῦ ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως στά Ἱεροσόλυμα, ὅπου ὁ Εὐσέβιος ἐκφώνησε τόν πανηγυρικό, ἔστειλαν ἀντιπροσωπεῖα στήν Κωνσταντινούπολη (ἀπό τόν Εὐσέβιο Νικομηδεῖας, τόν Εὐσέβιο Καισαρείας καί τέσσερες ἀκόμα ἐπισκόπους), γιά νά ἐνημερώσει τόν αὐτοκράτορα καί νά παραστεῖ στίς λαμπρές ἑορτές γιά τήν τριακονταετή βασιλική ἐξουσία τοῦ Κωνσταντίνου. Τότε ὁ Εὐσέβιος ἐκφώνησε τόν μακροσκελή του τριακονταετηρικό ἐγκωμιαστικό λόγο.

Λίγο μετά τήν σύνοδο τῆς Τύρου πέτυχε τήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας ὡς σαβελλιανιστῆ. Μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου (Μάιος 337) ὁ Εὐσέβιος ἔζησε δύο περίπου χρόνια. Πότε ἀκριβῶς καί πού πέθανε εἶναι ἄγνωστο.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐσέβιος μᾶς ἄφησε γιγαντιαῖο συγγραφικό ἔργο, πού τόν ἀναδεικνύει τόν πολυμαθέστερο, μεταξύ ἐθνικῶν καί χριστιανῶν, ἄνθρωπο τῆς ἐποχῆς του, ὀρυχεῖο γνώσεων καί πληροφοριῶν. Τά ἔργα του, χρονογραφικο-απολογητικά, φιλολογικοεξηγητικά, πολεμικά, ἐγκωμιαστικά καί ἐπιστολές, ὑπογραμμίζουν τίς ἀπέραντες ἱστορικές, φιλοσοφικές, βιβλικές, γεωγραφικές κ.ἄ. γνώσεις του. Ἡ βασική του μέθοδος εἶναι ἡ παράθεση κειμένων, χριστιανικῶν καί θύραθεν, χωρίς νά ἐπιμένει πολύ στήν συγκρότηση προσωπικῆς ἐπιχειρηματολογίας ἢ στήν ἀφομοίωση τοῦ πηγαίου ὕλικου σέ δικό του πλαίσιο σκέψεως. Πολλές φορές τό ἴδιο ὕλικό καί μέ διάφορη ἐκτίμηση τό παραθέτει σέ μεταγενέστερα ἔργα του. Ὁ λόγος του, ἰδιαίτερα στά ἐγκωμιαστικά ἔργα, εἶναι ρητορικός, ἀλλά χωρίς μέτρο ἢ εὐαισθησία καί συχνά πολύ στρυφνός.

Ὁ μέγας ἀριθμός τῶν ἔργων του σώθηκε στό πρωτότυπο ἢ σέ λατινικές, συριακές, ἀρμενικές κ.ἄ. μεταφράσεις. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 81), ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλος* 9), ὁ Ebed Jesu (γιά ὄσα μεταφράστηκαν στήν συριακή: *Assemani, Biblioth. Orient.* III 1, 18 ἐξ.) καί ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος (*Ἐκκλησ. ἱστορία Ζ'* 37) δίνουν ὁ καθένας δικό του κατάλογο ἔργων, πού συμπληρώνεται ἀπό τίς ἀναφορές τοῦ ἴδιου τοῦ Εὐσεβίου καί ἄλλων σύγχρονῶν του συγγραφέων. Ἡ χρονολόγηση γιά μερικά ἀπό τά ἔργα του δέν εἶναι ἀσφαλής.

Χρονικοί κανόνες καί ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καί βαρ-

βάρων. Γράφηκε τό 303, αλλά συμπληρώθηκε τό 311 και τό 325. Παρέθετε εισαγωγικῶς τά χρονολογικά συστήματα τῶν μεσογειακῶν κ.ἄ. λαῶν (Χαλδαίων, Ἀσσυρίων, Περσῶν, Αἰγυπτίων, Ἑβραίων, Ἑλλήνων, Ρωμαίων) κι ἔδινε συγχρονιστικούς χρονολογικούς πίνακες τῶν σπουδαιότερων γεγονότων τῶν λαῶν αὐτῶν, ἀρχίζοντας ἀπό τόν Ἀβραάμ. Χρησιμοποίησε δουλικά παλαιότερο ὕλικό (καί ἀποσπάσματα). Ἀπό τό πρωτότυπο κείμενο ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα σέ μεταγενέστερους ἱστορικούς, οἱ ὁποῖοι ὁμως μέ συμπληρώσεις καί διορθώσεις τό νόθευσαν. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τήν σωζόμενη μετάφραση τοῦ Ἱερωνύμου. Ἡ συριακή (καί λιγότερο ἡ ἄρμενική) μετάφραση βοηθάει στήν ἀποκατάσταση τοῦ ἀρχικοῦ κειμένου. Πραγματικός σκοπός εἶναι νά δειχτεῖ ἡ ἀρχαιότητα τοῦ χριστιανισμοῦ μέσω τοῦ ἰουδαϊσμοῦ ἔναντι τῶν ἄλλων λαῶν-θρησκειῶν.

PG 19, 101-598. PL 27,223-508. R. HELM: GCS 47 (1956² καί 1984³). BEP 20, 106-311 (ἑλλην. ἀποσπάσματα). Βλ. CPG II 3494.

Ἀπολογία ὑπέρ Ὠριγένους. Γράφηκε μεταξύ 308 καί 309 ἀπό τόν Πάμφιλο μέ τήν συνεργασία τοῦ Εὐσεβίου, στήν φυλακή, καί περιλαμβάνει πέντε βιβλία. Ἀμέσως μετά τό μαρτύριο τοῦ Παμφίλου (309) ὁ Εὐσέβιος συνέταξε ὁ μόνος καί ἕκτο βιβλίο. Ἀπό τό ἔργο, πού ἦταν μάλλον ἀπάντηση στόν ἀντιωριγενισμό τοῦ Μεθοδίου Ὀλύμπου καί ἄλλων, σώζεται μόνο τό πρῶτο βιβλίο σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ρουφίνου. Μεταφράστηκε καί στήν συριακή.

PG 17, 541-616. CPG II 3476.

Ἡ τοῦ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή – Περί τοῦ Χριστοῦ προφητικαί ἐκλογαί. Γράφηκε περί τό 310 καί εἶναι συρραφή ἀποσπασμάτων τῆς ΠΔ, στά ὁποῖα κυρίως ἀναγγέλλεται ἡ ἔλευση τοῦ Κυρίου. Τό ἔργο, γραμμένο μέ τόν πρῶτο τίτλο σέ 10 βιβλία, σώθηκε μερικῶς (τά βιβλία 6-9) ὡς *Περί τοῦ Χριστοῦ προφητικαί ἐκλογαί. Πιθανότατα ἡ Ἐκκλησιαστική προπαρασκευή* καί ἡ *Ἐκκλησιαστική ἀπόδειξις*, πού ὁ μόνος ὁ Φώτιος μνημονεύει (*Μυριόβιβλον* 11 καί 12), νά ταυτίζονται μέ τό παρόν ἔργο.

PG 22, 1021-1262 καί 1272-1273. BEP 28, 161-302 καί 159-160.

Κατά Ἱεροκλέους (ὁ πλήρης τίτλος: «*Πρός τά τοῦ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον διά τήν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καί τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν*»). Ὅπως ἄλλοτε ὁ Κέλσος ἔγραψε τόν *Ἀληθῆ λόγον* κατά τῶν χριστιανῶν, ἔτσι τώρα ὁ Ἱεροκλής, δικαστής τῶν χριστιανῶν ἀπό τό 303 στήν Βιθυνία, ἔγραψε τόν *Φιλαλήθη*, στόν ὁποῖο ἐκτός ἄλλων ἔκανε σύγκριση τοῦ Χριστοῦ καί τοῦ Ἀπολλωνίου Τυανέα. Κατά μίμηση τοῦ Ὠριγένη ὁ Εὐσέβιος ἀνασκεύασε τίς ἀπόψεις τοῦ Ἱεροκλή. Ἡ μορφή τοῦ κειμένου εἶναι ὠραία, ἀλλά ἡ φιλοσοφική του ἐπιχειρηματολογία ἀδύνατη καί ἀσυνεπής. Φαίνεται νά εἶναι ἀπό τά πρῶτα ἔργα τοῦ Εὐσεβίου, ἀλλά κάποιες ἐνδείξεις ὁδηγοῦν στήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο γράφηκε ἢ τουλάχιστο κυκλο-

φόρησε κατά τό 311 ἤ λίγο μετά, δηλαδή ὄχι σέ περίοδο διωγμοῦ.

PG 22, 795-868. C. L. KAYSER, *Flavii Philostrati opera... Eusebius adversus Hieroclem*, I, Hildesheim 1964², σσ. 369-413. *ΒΕΠ* 28, 109-133. *SCh* 333 (1986).

Ἐκκλησιαστική ἱστορία. Περιλαμβάνει 10 βιβλία. Ἄρχισε νά γράφεται τό 312 καί γνώρισε τουλάχιστον τρεῖς ἀναθεωρήσεις καί συμπληρώσεις. Τά ὀκτώ πρῶτα βιβλία γράφηκαν μέχρι τό 313, ὁπότε καί ἡ πρώτη ἀναθεώρηση, τήν ὁποία ἀκολούθησε ἄλλη τό 316 καί αὐτήν ἄλλη τό 324. Στό 10ο βιβλίο καταχωρίζει «διατάξεις» καί «ἐπιστολές» τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού εἶναι νόθες ἢ ἀμφίβολης γνησιότητας. Τό ἔργο ἀρχίζει μέ τήν ἴδρυση τῆς Ἐκκλησίας (γενεαλογία Κυρίου) καί κλείνει στό ἔτος 324. Τό πρόβλημα τῆς συντάξεως τοῦ ἔργου εἶναι πολύπλοκο καί ἐξηγεῖ τίς ἀσυνέπειες καί τίς παλινωδίες τοῦ συντάκτη. Ὑποστηρίχθηκε ἀκόμα ὅτι τά ὀκτώ πρῶτα βιβλία γράφηκαν πρὶν τό 303, κάτι πού δέν εἶναι ἀπίθανο. Σκοπός τοῦ ἔργου εἶναι νά δείξει τό δυναμικό καί θεῖο γίνεσθαι τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία φθάνει ἀπό τίς ἀντιξοότητες στόν θρίαμβο. Τό ἔργο οὔτε αὐστηρά μεθοδικό εἶναι οὔτε καθαρά ἱστορικό. Ὁ Εὐσέβιος χρησιμοποιοῖ καί παραθέτει ἀφθονο πηγαῖο ὑλικό καί φθάνει στόν σκοπό του μέ τήν παράθεση τῶν ἀποστολικῶν *διαδοχῶν* (ἀπαρίθμηση ἐπισκόπων μεγάλων ἐκκλησιαστικῶν κέντρων), τήν παρουσίαση τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων (μέ ἀναφορά τῶν ἔργων πού ἔγραψαν πρὸς οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί πρὸς ἀντιμετώπιση τῶν αἰρέσεων), τήν ἀναγραφή σπουδαίων γεγονότων συχνά μέ πολλή ὑποκειμενικότητα, τήν ἱστορήση τῶν διωγμῶν καί τήν θριαμβευτική παρουσίαση τῆς Ἐκκλησίας ὡς νικήτριας τοῦ Σατανᾶ διά τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, κατεξοχήν ὀργάνου τοῦ Θεοῦ. Γιά τό ὑλικό καί τίς πληροφορίες του τό ἔργο εἶχε καί θά ἔχει τεράστια σημασία, ὅσα πολλά καί ἂν εἶναι τά μειονεκτήματά του. Σ' αὐτό κυρίως ὀφείλει τήν φήμη του ὁ Εὐσέβιος.

PG 20, 45-906. E. SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, II, Leipzig 1903-1909 (*GCS* 9). *ΒΕΠ* 19, 198-384 καί 20, 11-105. G. BARDY-P. PERICHON: *SCh bis* 31, 41, 55, 73. G. DELTON, *Storia ecclesiastica e i Martiri Palestina*, Roma 1964. *ΕΠΕ* 28-30. V. DELGADO, *Historia ecclesiastica*, Madrid 1973. H. KRAFT-H.A. GAERTNER, *Kirchengeschichte*, München 1967². F. MASPERO-M. CEVA, *Eusebio dices*, *Storia ecclesiastica*, Milano 1979. Μεταφράστηκε στήν λατινική (ἀπό τόν Ρουφίνο, πού ἔκανε καί ἐπεμβάσεις), τήν συριακή, τῆς ἀρμενική καί τήν κοπτική (ἀποσπάσματα). *CPG* II 3495.

Περί τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων. Γράφηκε μετά τόν θάνατο τοῦ Μαξιμίνου (313) καί περιλήφθηκε στήν Ἐκκλησιαστική ἱστορία περί τό 316. Διηγεῖται μαρτύρια, τά ὁποῖα παρακολούθησε ἢ γιά τά ὁποῖα ἄκουσε. Τό κείμενο (ἢ σύντομη μορφή) ξαναγράφηκε περί τό 324 σέ ἐκτενῆ μορφή, πού σῶθηκε ἀποσπασματικά καί σέ συριακή μετάφραση.

PG 20, 1457-1520 (σύντομη μορφή) καί 1441-1456 (ἐκτενῆ, ἀποσπάσματα). E. SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, II 2, Leipzig 1908, σσ. 907-950 καί 911-945. H. DELHAYE: *AB* 16 (1897) 113-139. *ΒΕΠ* 20, 313-341 (βλ. καί ἐκδόσεις Ἐκκλησ. ἱστορίας). *CPG* II 3490 (γιά μεταφράσεις).

Ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή καὶ Μαρτύριον δέκα Αἰγυπτίων. Γράφηκε μᾶλλον τὴν ἴδια ἐποχὴ (313) καὶ συνιστᾷ ἀπλή συναγωγή κειμένων γιὰ παλαιότερα μαρτύρια. Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα. Σχετικά σώζονται ἀκόμη ἀποσπάσματα τοῦ «*Μαρτυρίου*» τῶν δέκα Αἰγυπτίων χριστιανῶν.

PG 20, 1519-1534. *ΒΕΠ* 20, 342-350. *PG* 20, 1533-1536 (τῶν 10 Αἰγυπτίων).

Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή. Ἄρχισε νὰ γράφεται περὶ τὸ 313 καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ 15 βιβλία. Γιὰ νὰ δείξει ὅτι οἱ χριστιανοὶ δὲν ἔχουν ἄλογη πίστη καὶ διδασκαλία καὶ ὅτι ὀρθὰ στράφηκαν ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ στὴν ἰουδαϊκὴ σοφία, παραθέτει-συρράφει μεγάλον ἀριθμὸ ἀποσπασμάτων ἐθνικῶν συγγραφέων (πού τοὺς δείχνει ν' ἀντιφάσκουν καὶ νὰ μυθολογοῦν ἀφελῶς), συγκρίνοντάς τους πρὸς τοὺς παλαιοδιαθηκικοὺς συγγραφεῖς. Δείχνει τὴν ἀνωτερότητα καὶ ἀρχαιότητα τῶν δευτέρων ἔναντι τῶν πρώτων καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι οἱ πρῶτοι δανείστηκαν ἀπὸ τοὺς δευτέρους, ἰδέα γνωστὴ ἀπὸ τὸν Ἰουστῖνο καὶ τοὺς λοιποὺς ἀπολογητές. Ἡ σημασία τοῦ ἔργου βρίσκεται μόνο στὴν συλλογὴ καὶ κάποτε διάσωση τῶν ἀποσπασμάτων. Σώζεται καὶ σύνοψη τοῦ ἔργου, ὀφειλόμενη ἴσως στὸν ἴδιο τὸν Εὐσέβιο.

PG 21, 21-1408. *K. MRAS*, Eusebius Werke, VIII, Berlin 1954/6 καὶ 1982/3 (*GCS* 34). *SCh* 206 (I), 228 (II-III), 262 (IV-V 17), 266 (V 18-VI), 215 (VII), 292 (XI), 307 (XII-XIII), 338 (XIV-XV). *ΒΕΠ* 25-26.

Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις. Γράφηκε τὴν ἴδια ἐποχὴ καὶ ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ προηγούμενου. Ἀπὸ τὰ 20 βιβλία τοῦ σώθηκαν τὰ πρῶτα 10 καὶ ἀποσπάσματα τοῦ 15ου. Πρόκειται γιὰ συρραφὴ κειμένων τῆς ΠΔ καὶ τοῦ Ἰωσήπου, μέ τὰ ὅποια θέλει νὰ δείξει ὅτι οἱ χριστιανοὶ καὶ ὄχι οἱ Ἰουδαῖοι κατανοοῦν καὶ διασώζουν τὸ ἀληθινὸ πνεῦμα τῆς ΠΔ, αὐτοὶ μόνο διακρίνουν τὰ ὑπερῆστορικά ἀπὸ τὰ πρόσκαιρα (μωσαϊκὸς νόμος) στοιχεῖα τῆς καὶ αὐτοὶ εἶναι οἱ πνευματικοὶ κληρονόμοι τῶν πατριαρχῶν.

PG 22, 13-793. *I. A. HEIKEL*, Eusebius Werke, VI, Leipzig 1913 (*GCS* 23). *ΒΕΠ* 27 καὶ 28 (σσ. 13-108).

Περὶ διαφωνίας Εὐαγγελίων. Γράφηκε περὶ τὸ 312/313 καὶ περιέχει δύο μέρη: α) «*Εἰς τὴν γενεαλογίαν τοῦ Σωτῆρος*» (πρὸς Στέφανον) καὶ β) «*Εἰς τὴν ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος*» (πρὸς Μαρίνον). Σώζονται μόνο ἀποσπάσματα καὶ ἐπιτομὴ τοῦ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Εὐσέβιο.

PG 22, 880-936 καὶ 937-957 (ἡ ἐπιτομὴ) καὶ 957-1016 (τὰ ἀποσπάσματα). *ΒΕΠ* 23, 299-327, 328-337, 338-364. Μεταφράστηκε στὴν συριακὴ (*CPG* II 3470).

Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων (Ὀνομαστικόν). Γράφηκε περὶ τὸ 312/313. Εἶδος λεξικοῦ ὀνομάτων τῆς ΠΔ (= *O'*) σὲ σειρὰ ἀλφαβητικὴ καὶ κατὰ βιβλίον. Διατυπώθηκε καὶ ἡ ἄποψη ὅτι γράφηκε πολὺ ἔνωρις, περὶ τὸ 300.

E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, III 1, Leipzig 1904 (GCS 11). *BEI* 24, 11-72. Μεταφράστηκε στην λατινική (Ἱερώνυμος) (*PL* 23, 903-976) καί τή συριακή (ἀποσπάσματα).

Κανόνες δέκα τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων. Εἶναι συνοπτικοί πίνακες (εἶδος concordancia) τῶν παράλληλων ἢ διαφορετικῶν χωρίων τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων, κάτι πού πρῶτος ἐπιχείρησε περί τό 200 ὁ Ἀλεξανδρέας Ἀμμώνιος, ἀλλά μέ βάση μόνο τό Εὐαγγ. τοῦ Ματθαίου (« Ἀρμονία τῶν Εὐαγγελίων»). Οἱ βασικές στήλες τώρα εἶναι δέκα καί δίπλα τους τά παράλληλα χωρία. Τό ἔργο ἄρχισε ὁ Εὐσέβιος, ἀφοῦ διήρесе τά εὐαγγελικά κείμενα σέ μικρά τμήματα, τά ὁποῖα καί ἀρίθμησε. Οἱ στήλες εἶναι: 1) Ματθαῖος-Μάρκος-Λουκάς-Ἰωάννης, 2) Ματθαῖος-Μάρκος-Λουκάς, 3) Ματθαῖος-Λουκάς-Ἰωάννης, 4) Ματθαῖος-Ἰωάννης, 5) Ματθαῖος-Λουκάς, 6) Ματθαῖος-Μάρκος, 7) Ματθαῖος-Ἰωάννης, 8) Λουκάς-Μάρκος, 9) Λουκάς-Ἰωάννης, 10) τά ἰδιάζοντα κάθε εὐαγγελιστῆ. Τούς κανόνες συνοδεύει Ἐπιστολή πρὸς Κυπριανόν. Ἀνάλογους Κανόνες συνέταξε ἴσως γιά τίς Πράξεις καί τίς Ἐπιστολές τοῦ Παύλου.

PG 22, 1276-1292. *BEI* 24, 73-84. Δημοσιεύεται καί στήν Εἰσαγωγή τῶν κριτικῶν ἐκδόσεων τῆς *ΚΑ* (π.χ. E. Nestle-K. Aland). Σώθηκε στήν κοπτική, τήν συριακή καί τήν ἄρμενική.

Ἐπόμνημα πρὸς Ἡσαΐαν. Γράφηκε μετά τό 316. Τό σωζόμενο κείμενο, στό ὁποῖο γίνεται χρήση τῆς ἱστοριογραμματικῆς καί τῆς ἀλληγορικῆς μεθόδου, ἔχει ὡς πηγή τό ἀνάλογο ἔργο τοῦ Ὠριγένη, ἀλλά δέν τοῦ λείπει καί πρωτοτυπία. Ἀποσπάσματα στόν κώδικα Laur. plut. X14 ἀνήκουν ἴσως στήν Ἐκκλ. ἱστορία.

PG 24, 89-526. *BEI* 23, 12-254. J. ZIEGLER, Eusebius Werke, IX, Berlin 1975. Βλ. καί DES PLACES: *Bi* 58 (1977) 117-120.

Πρὸς Ἀλέξανδρον Ἀλεξανδρείας (ἐπιστολή). Περί τό 322 γιά τό ζήτημα τοῦ Ἀρείου. Σώζονται ἀποσπάσματα, στά ὁποῖα ὁ Υἱός ὀνομάζεται «τέλειον κτίσμα».

H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σ. 14. *BEI* 37, 104.

Πρὸς Εὐφρατίωνα (ἐπιστολή). Κατά τήν ἴδια ἐποχή. Ἀποσπάσματα.

H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III 1, σσ. 4-6. *BEI* 37, 96-97.

Περί τῆς θεοφανείας. Γράφηκε ἀπό τό 324 καί μετά, εἶναι ἐκλαϊκευμένη ἀπολογητική ἐκθεση γιά τό ἔργο τοῦ θείου Λόγου πρὶν ἀπό τήν ἐνανθρώπησή του καί σέ μέγα μέρος ἀποτελεῖ ἐπανάληψη τῶν ἔργων Εὐαγγελική προπαρασκευή καί Εὐαγγελική ἀπόδειξις. Σώζονται 17 ἀποσπάσματα τοῦ πρωτοτύπου καί ὀλόκληρο σέ πιστή συριακή μετάφραση.

PG 24, 609-690. H. GRESSMANN, Eusebius Werke, II 2, Leipzig 1904 (καί γερμανική μετάφραση τῆς συριακῆς μεταφράσεως) (*GCS* 11). *ΒΕΠ* 28, 135-157.

Πρὸς τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ (ἐπιστολή στοὺς Καισαρεῖς). Λίγο μετὰ τὴν Σύνοδο τῆς Νίκαιας (Ἰούνιος 325). Δικαιολογεῖ τὴν στάση του στὴν Σύνοδο καί τὴν ἀποδοχή τοῦ ὄρου «ὁμοούσιος».

PG 20, 1536-1544. *ΒΕΠ* 37, 128-129. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 42-47. Μεταφράστηκε λατινικά.

Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς. Συντάχτηκε μετὰ 325 καί 326 καί εἶναι τὸ ἐκτενέστερο ἐρμηνευτικὸ τοῦ ἔργου. Σώζεται ὑπόμνημα στοὺς *Ψαλμοὺς* 37· 51-95, 3· 49· 118. Καί ἀπὸ σειρὲς σώζονται σχόλια στοὺς 95, 3-150, ὅπως καί πολλὰ ἀποσπάσματα.

PG 30, 81-104 (*Ψαλ.* 37). *PG* 23, 441-1221 καί 55, 589-594 (*Ψαλ.* 51-95). R. DEVREESSE: *Rb* 33 (1924) 78-81 (*Ψαλ.* 49). M. HARL: *SCh* 189-190 (*Ψαλ.* 118). Βλ. καί *PG* 23, 72-441 (*Ψαλ.* 1-50), 441-1396 καί 24, 9-76 (*Ψαλ.* 95-150), I. B. PITRA, *Analecta sacra*, III, Βενετία 1883, σσ. 365-520 (*Ψαλ.* 1-118) γιὰ τὰ ἀποσπάσματα. *ΒΕΠ* 21-22. *CPG* II 3467.

Δύο μεταφράσεις στὴν λατινική (τοῦ Ἰλαρίου Poitiers καί τοῦ Εὐσεβίου Vercelli) χάθηκαν.

Περὶ τῆς τοῦ Πάσχα ἑορτῆς. Τό ἔστειλε περὶ τὸ 334/5 στὸν Μ. Κωνσταντῖνο, ἀπὸ τὸν ὁποῖο πῆρε γι' αὐτὸ ἐπαινετική ἐπιστολή. Ἐξηγοῦσε τὴν σημασία τῆς ἑορτῆς γιὰ τοὺς Ἑβραίους καί τοὺς χριστιανούς. Σώθηκε ἀπόσπασμα.

PG 24, 693-706. *ΒΕΠ* 24, 85-91.

Κατὰ Μαρκέλλου Ἀγκύρας (βιβλία δύο). Γράφηκε μετὰ τὴν συνοδική καταδίκη (335) τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας. Σταχυολογεῖ χωρία τοῦ Μαρκέλλου, γιὰ νά τὸν δείξει μοχθηρό (στὴν πολεμική ἐκείνου κατὰ τοῦ Ἀστερίου, τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας, τοῦ Ὠριγένη κ.ἄ.) καί σαβελλιανιστῆ.

PG 24, 707-826. *ΒΕΠ* 29, 11-60. E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, IV, Leipzig 1906, σσ. 1-58 (*GCS*) καί ἀναθεωρημένη ἡ ἴδια ἔκδοση στὴν ἴδια σειρά ἀπὸ τὸν G.C. HANSEN, Berlin 1972.

Ἐκκλησιαστικὴ θεολογία (βιβλία τρία). Γράφηκε λίγο μετὰ τὸ προηγούμενο, γιὰ νά δικαιολογήσει θεωρητικότερα τὴν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου. Οἱ θέσεις του ἐδῶ εἶναι σαφῶς ἀρειανικές.

PG 24, 825-1046. *ΒΕΠ* 29, 61-167. E. KLOSTERMANN, Eusebius Werke, IV, σσ. 60-182.

Πρὸς Κωνσταντίαν (ἐπιστολή). Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του πρὸς τὴν ἀδελφή τοῦ Μ. Κωνσταντίνου Κωνσταντία, γιὰ νά τὴν πείσει ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ (καί κάθε εἰκόνα) πού ζητοῦσε εἶναι ἔκφραση εἰ-

δωλολατρικού πνεύματος. Ὁ Thuemmel τὴν τοποθετεῖ στό ἔτος 313. Ἐποσπάσματα.

PG 20, 1545-1549. BEΠ 29, 172-174. H.J. GEISCHER, Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968, σσ. 15-17.

Τριακονταετηρικός εἰς Κωνσταντῖνον τόν βασιλέα καί Βασιλικόν σύγγραμμα. Δύο διαφορετικά ἔργα πού ἐνώθηκαν μᾶλλον τυχαῖα στήν χειρόγραφη παράδοση. Τό πρῶτο (κεφ. 1-10) ἐπαινεῖ ἀκατάσχετα τόν Μ. Κωνσταντῖνο καί ἔχει τήν μορφή ἐγκωμιαστικοῦ λόγου, πού ἐκφωνήθηκε μέ τήν εὐκαιρία τῶν τριάντα χρόνων τῆς βασιλικῆς του ἐξουσίας, τό 335 ἢ τό 336. Στό δεύτερο (κεφ. 11-18) ἀπευθύνεται πάλι στό ἴδιο πρόσωπο καί ἀποτελεῖ ἐκκλαϊκευμένη εἰσαγωγή στόν χριστιανισμό καί περίληψη μέρους τοῦ ἔργου του «Περί θεοφανείας».

PG 20, 1316-1440. I. A. HEIKEI., Eusebius Werke, I, Leipzig 1902, σσ. 195-259. BEΠ 24, 233-281. EΠE 57, 16-173.

Εἰς τόν βίον τοῦ Κωνσταντίνου βασιλέως (βιβλία τέσσερα) καί Λόγος τῶ τῶν ἁγίων συλλόγω. Τό ἔργο δείχνει νά ἔχει γραφεῖ μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πρὸς τό τέλος τοῦ 337. Χωρίς νά εἶναι βιογραφία, περιέχει ὄσα σημεῖα τῆς ζωῆς τοῦ Μ. Κωνσταντίνου μποροῦσαν νά γίνουν ἀφορμή γιά ἓνα ἐγκωμιαστικό παραλήρημα, ἐνῶ συγχρόνως δίνεται μεγάλη σειρά ἐπίσημων καί μή ἐγγράφων (γνήσιων;) τοῦ αὐτοκράτορα. Τά ἱστορικά σφάλματα καί οἱ ἀνακολουθίες ὀδήγησαν πολλούς ἐρευνητές στήν ἄρνηση τῆς γνησιότητος τοῦ ἔργου. Θεωροῦμε ὅμως πολύ πιθανό, ἓνα μέρος τοῦ ἔργου νά ἐκφωνήθηκε ἢ νά γράφηκε ὡς ἐγκώμιο ἀπό τόν Εὐσέβιο καί μάλιστα πρῖν ἀπό τόν θάνατο τοῦ Κωνσταντίνου. Μετά τόν θάνατο τοῦ τελευταίου νεώτεροι ἐμπλούτισαν τό ἔργο κατά τό δοκοῦν κι ἔτσι ἔχουμε τήν σημερινή προβληματική του μορφή. Καί ὁ «Λόγος τῶ τῶν ἁγίων συλλόγω», ὁμιλία δηλαδή πρὸς τούς ἐπισκόπους τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού συνεκδίδεται μέ τόν «Βίον» καί εἶναι εἶδος ἀπολογίας τοῦ χριστιανισμοῦ στό πνεῦμα τῶν ἀπολογητῶν τοῦ Β' καί Γ' αἰ., εἶναι νομίζουμε κατά τόν πυρήνα του κειμένο πού συνέταξε ὁ Εὐσέβιος γιά λογαριασμό τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί πού κατόπιν ἐμπλουτίστηκε μέ νέα καί αὐτό στοιχεῖα.

Βίος: PG 20, 909-1129· BEΠ 24, 93-199· EΠE 57, 176-525· FR. WINKELMANN, Eusebius Werke, I 1, Berlin 1975. Λόγος: PG 20, 1233-1316· I. A. HEIKEI., Eusebius Werke, I, Leipzig 1902, σσ. 154-192· BEΠ 24, 203-232· EΠE 57, 528-625.

Σχόλια στήν Π καί ΚΔ. Μακρά σειρά σχολίων σέ «Σειρές» προσγράφονται στόν Εὐσέβιο, χωρίς ὅμως νά εἶναι πάντοτε βέβαιη καί ἡ γνησιότητά τους. Τέτοια σχόλια σώζονται στήν Ὀκτάτευχο, τόν Ἰώβ, τόν Ἰερεμία (καί τούς Θρήνους), τόν Δανιήλ, τόν Ἰεζεκιήλ, τίς Παροιμίες, στό Ἄσμα ἀσμάτων, στόν Ματθαῖο, τόν Μάρκο, τόν Λουκᾶ, τόν Ἰωάννη, στίς Πράξεις, σέ Ἐπιστολές τοῦ Παύλου καί στίς καθολικές Ἐπιστολές. PG 24, 76-78 καί 525-606. CPG II 3469.

Ἄπολεσθέντα. Ἑπόμνημα εἰς τὴν Α' Κορινθίους. Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία (κατὰ ἔθνικῶν). Περί τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πολυγαμίας τε καὶ πολυπαιδίας. Περί ἐκπληρώσεως τῶν προφητειῶν (ἐπεξεργασία του, φαίνεται, ἀποτελεῖ τὸ τέταρτο βιβλίον τῆς «Θεοφανείας»). Δευτέρα Θεοφάνεια (σῶζονται μερικά της ἀποσπάσματα πού εἶναι ἀπλές παραφράσεις εὐαγγελικῶν χωρίων. Βλ. ἐκδ. ἔργου «Θεοφάνεια»). Βίος τοῦ Παμφίλου (μεταξύ 309 καὶ 311). Κατὰ Πορφυρίου. (Γράφηκε πρὶν τὸ 329, σέ 25 βιβλία, γιὰ νά ἀντικρούσει τὸ ἔργο τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου «Κατὰ χριστιανῶν» πού καὶ αὐτό χάθηκε. Εἶναι πολὺ περίεργο τὸ γεγονός ὅτι ὁ Εὐσέβιος δέν τὸ μνημονεύει ρητὰ πουθενά, ἐνῶ ἐξ ἄλλου χρησιμοποιοῖ χρονολογικά του στοιχεῖα καὶ καταλόγους βασιλέων). Περί τῆς ἀνομβρίας. Λόγος εἰκοσαετηρικός (στόν Μ. Κωνσταντῖνο).

Ἀμφιβαλλόμενα καὶ Νόθα. Περί τῆς τοῦ βιβλίου τῶν προφητῶν ὀνομασίας. Μέ στοιχεῖα γιὰ τὴν δράση τῶν προφητῶν: *PG* 22, 1261-1272. *ΒΕΠ* 28, 303-308.

Περί τοῦ ἀστέρος τῶν μάγων (τούς ὁποίους ὁδήγησε στὴν φάτνη). Σῶζεται στὴν συριακὴ, ἀποδίδεται στόν Εὐσέβιο, ἀλλά πολὺ πιθανό νά γράφηκε ἀπευθείας στὴν συριακὴ: W. Wright, *Eus. of Caesarea on the Star: Journal of Sacred Literature* (4η σειρά) 9 (1866) 117-136 καὶ 10 (1867) 150-164.

Περί μέτρων καὶ σταθμῶν (ἀπόσπασμα). Τὸ ἔργο γράφηκε μετὰ τὸν Ε' αἰ. ἀπὸ ἄγνωστο συγγραφέα, πού εἶχε ὑπόψη του τὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ Ἐπιφανίου Σαλαμίνας Κύπρου. *CPG* II 3506.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ιστοριοφιλολογικά:

M. WEIS, *Die Stellung des Eusebius von Caesarea im arianischen Streit*, Trier 1920. I. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου...: *ΕΦ* 20 (1921) 66-90. R. LAQUEUR, *Eus. als Historiker seiner Zeit*, Berlin 1929. F.J.F. JACKSON, *Eusebius Pamphili...*, Cambridge 1933. Δ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΥ, Ὁ χαρακτήρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ιστορικοῦ Εὐσεβίου: *Τιμητικός Τόμος Σ. Λάμπρου*, Ἀθήνα 1935, σσ. 515-522. E. SCHWARTZ, *Griechischer Geschichtschreiber*, Leipzig 1957, σσ. 495-598. D. C. WALLACE-HADRILL, *Eus. of Caesarea*, London 1961. W. DER BOER, *Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography: SP* 4 (1961) 348-362. B. GUSTAFSON, *Eusebius Principles in handling his Sources as found in his Church History: SP* 4 (1961) 429-441. J. SIRINELLI, *Les vues historiques d' Eusèbe de Césarée...*, Dakar 1961. GIUS. DEL TON, *Contenuto, struttura e scopi della Storia Eccles. di Eusebio di C.: Divinitas* 6 (1962) 320-339. F. WINKELMANN, *Die Textbezeugung der "Vita Constantini" des Eus. v. Caes.*, Berlin 1962. H. PAULSEN, *Bibliographie zur neueren Eusebiusliteratur: H. Kraft, Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, München 1967, σσ. 445-454. M. R. CATAUDELLA, *La persecuzione di Licinio e l' autenticità della Vita Constantini: Athenaeum* 48 (1970) 46-83, 229-250. ΦΙΛ. ΒΙΤΑΛΗ, *Εἰδήσεις παρ' Εὐσεβίῳ (βιβλ. Γ')*, Λευκωσία 1972 (ἀνάτυπο). J. MORRIS, *The Chronicle of Eus. Irish fragments: BICS* 19 (1972) 80-93. G. C. STEAD, "Eusebius" and the Council of Nicea: *JThS* 24 (1973) 85-100. A. H. DRAGE, *When was the De laudibus Constantini delivered?: Historia* 24 (1975) 345-356. R. M. GRANT, *The case against Eusebius or, Did the father of church history*

write history?: *SP* 12 (1975) 413-421. H. VON CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis Eusebs v. Caesarea (Nicaea 325): *ZNTW* 67 (1976) 123-139. H. A. DRAKE, In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations, California 1976. J. P. REY-COQUAIS, Le calendrier employé par Eus. de Cés. dans les Martyrs de Palestine: *AB* 96 (1978) 55-64. Les martyres de Lyon (177). Lyon, 20-23 sept. 1977 (Audin-Mondésert: Colloques de CNRS No 575), Paris 1978, σσ. 155-166. C.T.H.R. EHRHARDT, Eusebius and Celsus: *JbAC* 22 (1979) 40-49. A. A. MOSSHAMMER, The Chronicle of Eus. and Greek chronographic tradition, Lewisburg 1979. L. DATTRINO, La lettera di Eus. al clero ed al popolo della sua diocesi: *Lateranum* I (1979) 60-82. C. ANDRASEN, Siegreiche Kirche im Aufstieg des Christentums. Untersuchungen zu Eus. von Caes. und Dionysius von Alexandria: *Aufstieg u. Niedergang der römischen Welt...*, Berlin 1979, II, σσ. 387-459. R.T. RIDLEY, Anonymity in the Vita Constantini: *B* 50 (1980) 241-258. K. SCHÄFERDIEK, Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi: *ZKG* 91 (1980) 177-186 (πιθανός συντάκτης ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας). G. F. CHESNUT, The first christian histories, Eus., Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius, Paris, Beauchesne 1977. T. B. BARNES, The editions of Eusebius Ecclesiastical history: *GRBS* 21 (1980) 191-201. P. CORSI, Gli Ebrei nella Historia Ecclesiastica di Eusebio di Caesarea: *AAP* 29 (1980) 197-212. C. CURTI, I commentarii in Psalmos di Eusebio di Ces.: tradizione diretta (Coislin 44) e tradizione catenaria: *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi...*, a cura di E. Flores, Napoli-Roma-Ateneo 1981, σσ. 373-382. R. M. GRANT, Eusebius as Church historian, Oxford Clarendon Press 1980. B. CROKE, The originality of Eusebius's Chronicle: *AJPh* 103 (1982) 195-200. G. L. HUXLEY, Problems in the Chronography of Eusebius: *PRIA* 81 (1982) 183C-196C. B. CROKE, The origins of the Christian world chronicle: *History and historians in late antiquity* (ἐκδ. B. Croke-A. Emmett), Sydney 1983, σσ. 116-131. C. CURTI, Eusebio et Basilio su Ps. 61: *Atti del Congresso internazionale su Basilio di Cesarea...*, I, Messina 1983, σσ. 511-521. T. CHRISTENSEN, The so-called Appendix to Eusebius' Historia Ecclesiastica VIII: *CM* 34 (1983) 177-209. B. CROKE, Porphyry's anti-christian chronology: *JThS* 34 (1983) 168-185. E. DES PLACES, La Préparation évangélique d' Eusèbe de Césarée a-t-elle eu deux édition? Rédactions longues et rédactions courtes: *Orpheus* 4 (1983) 108-112. G. L. HUXLEY, Textual topics in the Chronicle of Eusebius: *BZ* 77 (1984) 257-260. V. SAXER, Les Actes des martyrs anciens chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien: *AB* 102 (1984) 85-95. G. RUHBACH, Euseb von Caesarea: Gestalten der Kirchengeschichte (ἐκδ. M. Greschat), I, Stuttgart 1984, σσ. 224-235. Sulla vita di Costantino, introd., trad. et note a cura di L. TARTAGLIA, Napoli d' Auria s.d. 1984. H. G. THUEMMELE, Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia: *Klio* 66 (1984) 210-222. H. A. DRAKE, Eusebius on the True Cross: *JEH* 36 (1985) 1-22. E. DES PLACES, La seconde sophistique au services de l' apologétique chrétienne; le Contre Hiéroclès d' Eusèbe de Césarée: *CRAI* (1985) 423-427.

Θεολογία:

H. BERKHOF, Die Theologie des E.v.C., Amsterdam 1939. H. G. OPITZ, Euseb von Caesarea als Theologe: *ZNW* 34 (1935) 1-19. G. FLOROVSKY, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy: *CH* 19 (1950) 3-22. J. R. LAURIN, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361, Rome 1954, σσ. 94-145 καί βιβλιογρ. 447-474 (σχεδόν πλήρης βιβλιογραφία γιά τά ἀπολογητικά τοῦ ἔργου). G. BARDY, La théologie d' Eus. de C. d' après l' Hist. Ecclés.: *RHE* 50 (1955) 15-20. A. WEBER, Ἀρχή. Ein Beitrag zur Christologie des Eus. von Caes., München 1965. G. WIESSNER, Βίος und Ethos. Studien zum exemplarischen Geschichtsdenken bei Eus. v. Caes., Göttingen 1968. Α. ΧΕΛΙΩΤΟΥ, Ἡ θρησκεία τοῦ Εὐσ., Ἀθήνα 1972 (ἀνάτυπο). Θ. ΖΗΣΗ, Ἡ ἐσχατολογία τοῦ Πλάτωνος κατὰ τόν Εὐσέβιον Καισαρείας: *Κληρονομία* 4 (1972) 229-239. C. F. CHESTNUTT,

Fate, fortune, free will and nature in Eus. of Caes.: *CH* 42 (1973) 165-182. F. RICKEN, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eus. von Kaisareia...: *ThPh* 53 (1978) 321-352. F. TRISOGLIO, Eusebio di Ces. e l'escalotogia: *Aug* 18 (1978) 173-182. C.T.H.R. EHRHARDT, Eusebius and Celsus: *JAC* 22 (1979) 40-49. M. KERTSCH, Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eus. Antirrhethikos gegen Hierokles: *VC* 34 (1980) 145-171. G. FEDALTO, La difesa cristologica in Eus.: *Bessarione* 1 (1979) 67-83. C. LUIBHEILD, Eusebius of Caesarea and the Arian crisis, Dublin 1978. R. M. GRANT, Civilization as a Preparation for Christianity in the Thought Eusebius: *Essays pres. to G. H. Williams*, Leiden 1979, σσ. 62-70. S. GERO, The true image of Christ. Eusebius's letter to Constantine reconsidered: *JThS* 32 (1981) 460-470. E. JUNOD, Origène, Eusèbe et la tradition sur le répartition des champs de mission des apôtres...: *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, par. F. Bovon, Genève, Labor et Fides 1981, σσ. 223-248. M. TETZ, Christenvolk und Abrahamsverheissung. Zum kirchengeschichtlichen Programm des Eusebius von Caesarea: *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum... für S. Stuiber*, Münster-Aschendorff 1982, σσ. 30-46. VIN. TWOMEY, Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of St. Athanasius the Great, Münster/ Aschendorff 1982.

Ἐξηγητικά:

D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius and the Gospel Text of Caesarea: *HThR* 49 (1956) 307-310. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Eusebius of Caesarea, London 1960, σσ. 59-99. J. IEROU, Nouveaux témoins des Canons d' Eusèbe...: *Cahiers Archéologiques* 9 (1957) 117-140. A. VACCARI, Le sezioni evangeliche di Eusebio...: *RSO* 32 (1957) 433-52. C. ΞΑΝΤ, The Old Testament interpretation of Eus. of Caes., Valetta 1967. H. MONTGOMERY, Konstantin, Paulus und Lichtkreuz: *SO* 43 (1968) 84-109. M. J. RONDEAU, Une nouvelle preuve de l' influence littéraire d' Eusèbe de Cés. sur Athanase, l' interprétation des Psaumes: *RSR* 56 (1968) 385-434. D. BALTHÉMY, Eusèbe, la Septante et "les autres": *La Bible et les Pères...*, Strasbourg 1971, σσ. 51-65. J. M. VAN CONGH, Nouveaux fragments hexaplaïres. Commentaire sur Isaïe d' Eus. de Cés.: *Rb* 78 (1971) 384-390 (βλ. καί 79 [1972] 76). C. CURTI, Due articoli eusebiani (Comment. in Psalmos), Noto Jonica 1971. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Il codice Patmos... 215 e i Comment. in Psalmos di Eus. di Ces.: *Studi Cataudella* (Catania), II, 1972, σσ. 321-365. D. S. WALLACE-HADRILL, Eus. of Caesarea's Commentary on Luke...: *HThR* 67 (1974) 55-63. J. E. BRUNS, The agreement of Moses and Jesus in the Demonstratio evangelica of Eus.: *VC* 31 (1977) 117-125. D. STRINGER, The political Theology of Eus. Pamphili...: *PBR* 1 (1982) 137-151. ED. DES PLACES, Eus. de Césarée commentaire, Paris 1982. C. CURTI, Osservazioni sul testo dei Salmi citato da Eusebio de Ces. nei commentarii in Psalmos: *Literatura comparata... In onore E. Paratore*, Bologna Pátron 1981, σσ. 853-864. W. THIELE, Beobachtungen zu den eusebianischen Sectionen und Kanones der Evangelien: *ZNTW* 72 (1981) 100-111. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier..., I, Roma 1982, σσ. 64-75. M. SIMONETTI, Esegese e ideologia nel Commento a Isaia di Eusebio: *RSLR* 19 (1983) 3-44. G. DORIVAL, La recostitution du Commentaire sur les Psaumes d' Eusèbe de Césarée grâce aux chaînes exégétiques grecques, en particulier la chaîne de Nicéas: *SP* 15 (1983) 171-176. C. NORDENFALK, The Eusebian Canon-tables. Some textual problems: *JThS* 35 (1984) 96-104.

Πολιτική θεολογία:

A. PIGANIOL, L' état actuel de la question constantiniennne: *Historia* 1 (1950) 82-96. H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, Tübingen 1955. A. EHRHARDT, Constantin des Grossen Religionspolitik und Gesetzgebung: *Zeitschrift f. Savigny-Stiftung*

f. *Rechtgeschichte* 72 (1955) 127-190. E. SCHEIDWEILER, Nochmals die Vita Constantini: *BZ* 49 (1956) 1-32. H. DÖRRIES, *Konstantin der Grosse*, Stuttgart 1958. F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, II, Washington 1966. R. FARINA, *L' Impero e l' imperatore cristiano in Eus. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966. A. H. DRAGE, *Semper victor eris. Evidence for the policy and belief of Constantine I...*, Wisconsin Madison 1970. J. M. SANSTERRE, *Eusèbe de Cés. et la naissance de la théorie "césaropapiste"*: *B* 42 (1972) 131-195, 532-593. D. KOENIG-OCKENFELS, *Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb v. Caes.: Saeculum* 27 (1976) 348-365. G. RUHBACH, *Die politische Theologie des Eus. v. Caes.: Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, σσ. 236-258. T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1981. D. STRINGER, *The political Theology of Eus. Pamphili, Bishop of Caesarea: PBR* 1 (1982) 137-151. D. DE DECKER-G. DUPUIS-MASAY, *L' "épiscopat" de l' empereur Constantin: B* 50 (1980) 118-157. K. M. GIRARDET, *Das christliche Priestertum Konstantins... Ein Aspekt der Herrscheridee des Eu. von C.: Chiron* 10 (1980) 569-592. G. VIGNA, *The influence of epideictic rhetoric on Eus. of Caesarea's political theology (διατριβή)*, Univ. Evanston, III, 1980. C. PIETRI, *Constantin en 324. Propagande et théologie impériale d' après les documents de la Vita Constantini: Crise et redressement dans les provinces européennes de l'empire...* (éd. Edm. Frezouls), Strasbourg 1983, σσ. 63-90.

33. ΣΥΝΟΔΟΣ ΓΑΓΓΡΑΣ (περίπου 340/2)

Μία συνοδική Ἐπιστολή καί 20 Κανόνες μ' ἓναν Ἐπίλογο ἀποτελοῦν τά κείμενα-ἀποφάσεις τῆς συνόδου τῆς Γάγγρας (Παφλαγονία). Ὁ χρόνος συγκλήσεώς της συζητήθηκε πολύ. Φαίνεται ὅμως ὅτι δέν ἀπέχουμε τῆς ἀλήθειας, ἂν τήν τοποθετήσουμε περί τό 340/342. Τήν Ἐπιστολή ὑπογράφουν 14 ἐπίσκοποι, πού δηλώνουν ὅτι συνῆλθαν «διά τινος ἐκκλησιαστικῆς χρείας» καί πρὸς ἀντιμετώπιση προβλημάτων, πού δημιούργησε ἡ δράση τοῦ μετέπειτα ἐπισκόπου (λίγο πρὶν τό 357) Σεβαστείας Εὐσταθίου, πού ἐνίσχυσε μᾶλλον ὑποφώσκουσες τάσεις. Οἱ τάσεις αὐτές ἦταν γενικά ἐγκρατικές μέ ἀναγωγή τῆς παρθενίας καί τῆς ἐγκράτειας σέ αὐτοσκοπό καί μέ καλλιέργεια αἰσθήματος ὑπεροχῆς ἔναντι τῶν λοιπῶν χριστιανῶν καί δὴ τῶν ἐγγάμων. Ἀκόμα ἐκδηλώνονταν περιφρόνηση πρὸς τήν παραδοσιακὴ λειτουργικὴ ζωὴ, τοὺς ἐπισκόπους, τοὺς κοινούς ναοὺς, τὴν τιμὴ τῶν μαρτύρων καί τὴν παραδοσιακὴ ἠθικὴ. Στοιχεῖα τῶν τάσεων τούτων, πού προϋποθέτουν οἱ κανόνες ἢ δηλώνονται στὴν Ἐπιστολή, ἀπαντοῦν καί σέ μεσσαλιανικοὺς κύκλους, ὅπως αὐτοὶ διαμορφώθηκαν λίγο ἀργότερα μετὰξὺ Εὐφράτη, Ἀρμενίας καί Μικρασίας. Ἐπομένως ὁ Εὐστάθιος, ἰδρύοντας μοναστικὲς ομάδες στὴν περιοχή ἀρχικὰ τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, ἐξέφραζε μερικὲς ἀπὸ τίς παραπάνω τάσεις ἀλλὰ μᾶλλον ὄχι ὅλες τίς τάσεις αὐτές. Καί ἡ σύνοδος, μέ ἀφορμὴ ἓναν ἐπώνυμο ἐκφραστή τους, τὸν Εὐστάθιο, ἀντιμετώπισε τό σύνολο τῶν παρεκκλίσεων, πού ἐμφάνισε στὰ πρῶτα του βήματα ὁ ἀσκητικὸς-μοναστικὸς βίος στὶς περιοχὲς Ἀρμενίας,

Πόντου και Μικρασίας.

Παρατηρούμε ότι τό άπλοϊκό κανονιστικό κείμενο (κανόνες) τής Γάγγρας προϋποθέτει θαυμαστή πνευματική ίσορροπία μεταξύ άσκητικού και κοινωνικού βίου, παρθενίας και γάμου, μοναχισμού και λειτουργικής ζωής. Ή λειτουργική ζωή και ή παράδοση γενικά εΐναι άπαραίτητα, ένώ ή άσκηση και ή παρθενία συνιστούν μόνο τό μέσο και όχι αϋτοσκοπό, κάτι πού όδηγεΐ στην ύπεροψία όσους έγκρατεύονται.

Συγκεκριμένα ή σύνοδος άναθεματΐζει: όσους περιφρονούν («βδελύσσονται») τόν γάμο, όσους νομΐζουν ότι οΐ έγγαμοι δέν θά σωθούν, όσους δέν κοινωνούν από τήν Θ. Εϋχαριστία πού τελεί έγγαμος πρεσβύτερος, όσους παρθενεύουν από περιφρόνηση προς τόν γάμο και όσους για τόν ίδιο λόγο εγκαταλείπουν συζύγους ή τέκνα ή γονεΐς, προφασιζόμενοι συγχρόνως άσκηση κι έγκράτεια (καν. 1,4,9,10,14,15,16). Καταδικάζει όσους καταδικάζουν τήν κρεοφαγία, όσους παρά τούς κανόνες νηστεύουν τήν Κυριακή και όσους δέν τηρούν τίς κανονικές νηστεΐες τής Έκκλησίας (2,18,19). Έξαιρετικά επικίνδυνη για τήν Έκκλησία ήταν ή άποστασιοποίηση μερικόν και δή άσκητών - μοναχών από τήν οργανωμένη Έκκλησία. Γι' αϋτό ή σύνοδος άναθεματΐζει όσους τελούν λειτουργικές συνάξεις έξω από τούς ναούς, από περιφρόνηση προς τούς κανονικούς ναούς και προς τήν τιμή των μαρτύρων (5,6,20), και όσους ένεργοϋν στην Έκκλησία χωρίς τήν γνώμη του έπισκόπου (7,8,11). Ή τελευταία προβληματική άναστάτωση τήν Έκκλησία στους πρώτους μεταποστολικούς χρόνους και τήν αντιμετώπισε θεολογικά πρώτος ό Θεοφόρος Ίγνάτιος (+ 107-117). Ή σύνοδος άναφέρεται άκόμη στην ύπερτίμηση τής σημασίας των ένδυμάτων των μοναχών (12) και στην κακή συνήθεια των γυναικών νά φοροϋν άνδρικά ένδύματα (13) ή νά ξυρίζουν τήν κόμη τους για λόγους δήθεν άσκήσεως (17). Τέλος ό κανόνας 3 άναθεματΐζει τούς παράγοντες εκείνους του μοναχισμού, πού συνιστούν σέ δούλους νά εγκαταλείπουν, χάριν του μοναχισμού, τούς κυρίου τους και νά μήν έξασφαλίζουν τήν συναΐνεσή τους γι' αϋτό.

Οΐ κανόνες μεταφράστηκαν στην λατινική και σέ όλες τίς άνατολικές (χριστιανικές) γλώσσες (CPG IV 8553-8554).

MANSI, II, 1095 έξ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 210-214. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 85-99 (και ή συνοδική Έπιστολή). J. GRIBOMONT, Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme: SP 2 (1957) 400-415. J. DE CHURRUCA, L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres: *Revue hist. de Droit français et étranger* 60 (1982) 261-278.

34. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (341) ΚΑΙ ΡΩΜΗΣ (341)

Α. Ή συνοδική δραστηριότητα των άρειανοφρόνων είχε πάντα διπλό σκοπό: τήν καταδίκη του Ήθανασίου και των πιστών στο Σύμβολο τής Νίκαιας

πρῶτον καί τήν ἀποκατάσταση τοῦ Ἀρείου καί τῶν ὀπαδῶν του δεύτερον. Ἀπέφυγαν ὁμως μέχρι τό 337, φοβούμενοι τόν Μ. Κωνσταντῖνο, νά ἐργαστοῦν εὐθέως γιά τήν ἀνατροπή τῆς Νίκαιας. Ἡ ἀνατροπή αὐτή γινόταν ἀκόμη δυσκολότερη γιά τούς ἐξῆς λόγους: Οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι καί δῆ ὁ Ἀθανάσιος εἶχαν ἐξαρθρώσει τήν ἀπλοϊκή, ἄλλωστε, ἀρειανική θεολογία, ἡ ὁποία μέχρι τήν δεκαετία τοῦ 360 δέν βρῆκε ἱκανούς θεολόγους νά τήν ἀνανεώσουν· δύο ἀπό τούς τρεῖς γιούς καί διαδόχους τοῦ Μ. Κωνσταντῖνου, ὁ Κωνσταντῖνος Β' (+340) καί ὁ Κώνστας Α' (+350) στήν Δύση, ἔδειχναν σεβασμό στήν Νίκαια κι ἐκτίμηση στόν Ἀθανάσιο, ὅπως ἀκριβῶς συνέβαινε καί μέ τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης εἰδικά καί τῆς Δύσεως γενικά. Ἐάν κανεῖς προσθέσει σ' αὐτά τήν ἐσωτερική ἀνάγκη καί τῶν ἰδίων τῶν ἀρειανοφρόνων νά αὐτοπροσδιοριστοῦν θεολογικά, μετά ἀπό τόσες ἐμφανεῖς καί ἀφανεῖς μετανικαϊκές διεργασίες, κατανοεῖ πῶς καί γιατί τό 341 ἀρχίζει νέα συνοδική ἐποχή, κύριο χαρακτηριστικό τῆς ὁποίας εἶναι ἡ σύνταξη *συμβόλων* πίστεως. Ὅλα ὁμως τά *σύμβολα* αὐτά θά βρίσκονται σέ ἀναφορά πρός τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας, ἀποφεύγοντας τελείως ἡ ἐρμηνεύοντας κατά βούληση τόν ἀποφασιστικό του ὄρο «ὁμοούσιον».

Ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας πραγματοποιήθηκε στίς 6 Ἰανουαρίου τοῦ 341 (ὄχι τό καλοκαίρι τοῦ ἰδίου ἔτους, ὅπως λέγεται συνήθως) μέ ἀφορμή τά ἐγκαίνια μεγάλης Βασιλικῆς, πού εἶχε θεμελιώσει ὁ Μ. Κωνσταντῖνος. Εἶχαν κληθεῖ ἐπίσκοποι ἀπ' ὅλα τά μέρη τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους καί παρέστησαν περί τούς 97 καί ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας Κωνσταντῖνος, πού τότε βρισκόταν στήν Ἀντιόχεια καί ὑποστήριζε μέ κάθε τρόπο τούς ἀρειανούς. Προήδρευσε μᾶλλον ὁ Ἀντιοχείας Πλακέντιος (334-341), ἀλλά ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας καί οἱ περί αὐτόν ἦταν οἱ κατευθύνοντες. Οἱ τελευταῖοι, λοιπόν, γιά τούς λόγους πού ἀναφέραμε προηγουμένως καί μέ τήν πίεση τῶν ὀλίγων ὀρθοδόξων στήν σύνοδο, ὅπως τοῦ Διανίου Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, προχώρησαν στήν σύνταξη τεσσάρων διαδοχικῶν ὁμολογιῶν πίστεως, τίς ὁποῖες ὀνομάζουμε γενικά *σύμβολα*. Ἡ διαδικασία αὐτή εἶχε διάρκεια μηνῶν. Κύριο μέλημα τῶν συντακτῶν ἦταν ὄχι μόνο νά πείσουν ὅτι δέν εἶναι ἀρειανοί, ὅπως τούς κατηγοροῦσαν, ἀλλά καί νά παρακάμψουν τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας.

Ποία διαδικασία ὀδήγησε στά τέσσερα *σύμβολα* δέν γνωρίζουμε ἀκριβῶς. Ὅποιαδήποτε ὁμως καί ἂν ἦταν αὐτή, μαρτυρεῖ τήν ἀμφιταλάντευση, τήν ἀβεβαιότητα καί τήν ἀσυμφωνία τῶν συνοδικῶν. Φαίνεται ὅτι τό δεύτερο *σύμβολο*, πού ἄνοιγε τήν ὁδὸ πρός τόν ὁμοιουσιανισμό, εἶχε ἀποδοχή εὐρύτερη στήν σύνοδο.

Πρῶτο σύμβολο. (Ἡ σειρά τους, σύμφωνα μέ τόν Ἀθανάσιο, πού παραθέτει καί τά τέσσερα *σύμβολα*). Πρόκειται μᾶλλον γιά μέρος τῆς Ἐπιστολῆς τῆς συνόδου πρός τόν Ρώμης Ἰούλιο, τόν ὁποῖο ἤθελε νά πείσει ὅτι τά μέλη τῆς δέν εἶναι ὀπαδοί τοῦ Ἀρείου. Τό κείμενο εἶναι σύντομο καί περιλαμβάνει ἕμμεση κατάφαση τῆς ἀιδιότητος τοῦ Υἱοῦ, διότι τόν χαρακτηρίζει «συνόντα τῷ γεγεννηκότι αὐτόν Πατρί», καί τῆς αἰωνιότητος τῆς βασιλείας του (κατά τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, πού ἔθετε τέλος στήν βασιλεία τοῦ Χριστοῦ).

κίας ἔφθασε συνοδευόμενος ἀπό τόν ἱκανό διαλεκτικό καί πρώην ἀκραῖο ἀρειανόφρονα Ἀστέριο τόν Σοφιστή (+ 341/2). Αὐτός, λοιπόν, σέ ἀποσπάσματα του ἔχει διατυπώσεις ἀνάλογες μέ μερικές τοῦ δευτέρου συμβόλου, γεγονός πού ὀδηγεῖ στήν ἄποψη ὅτι αὐτός εἶναι ἀπό τούς κύριους συντάκτες τοῦ συμβόλου τούτου. Συγχρόνως παλαιά παράδοση συνδέει τό σύμβολο τοῦτο μέ τόν μάρτυρα Λουκιανό, γιά τόν ὁποῖο πάντως δέν γνωρίζουμε ἀρκετά. Τό παρόν σύμβολο προϋποθέτει ἡμιαρειανισμό καί ἀντισαβελλιανισμό μέ ἀντιμαρκελλιανισμό. Τά ἀποφασιστικά του στοιχεῖα εἶναι ὅτι ὁμολογεῖ τόν Υἱό «ἄτρεπτόν τε καί ἀναλλοίωτον, τῆς θεότητος οὐσίας τε καί βουλῆς... τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα», ὅτι ἀναγνωρίζει διακεκριμένες τρεῖς ὑποστάσεις («τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δέ συμφωνίᾳ ἓν») καί ὅτι ἀποκλείει τήν χρονικότητα στήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ. Γιά πρώτη φορά στούς κόλπους τῶν ἀρειανοφρόνων γίνεται δεκτὴ ἡ σχέση οὐσίας τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα καί μπορούμε νά μιλήσουμε γιά πρώιμους ὁμοιουσιανούς, οἱ ὁποῖοι βέβαια προέρχονταν ἀπό ἀρειανικούς κύκλους, ὅπως π.χ. ὁ Γεώργιος Λαοδικείας.

Τρίτο σύμβολο. Πρόκειται γιά προσωπική ὁμολογία πίστεως, πού υπέβαλε ὁ Τυάνων (Καππαδοκίας) Θεοφρόνιος πρὸς τήν σύνοδο, τά μέλη τῆς ὁποίας τήν προσυπέγραψαν. Διατηρεῖται ὁ ἀντιμαρκελλιανισμός καί ἀπουσιάζουν οἱ κατά τοῦ ἀκραίου ἀρειανισμοῦ διατυπώσεις τοῦ προηγούμενου συμβόλου.

Τέταρτο σύμβολο. Μᾶλλον ὄχι ὅλοι οἱ συνοδικοί, ἀλλά μερικοί πού ἔμειναν μῆνες μετὰ τήν ἔναρξη τῆς συνόδου (ὡς εἶδος ἐπιτροπῆς;) συνέταξαν νέο σύμβολο, τό ὁποῖο ἀπέστειλαν στόν βασιλέα Κώνστα στά Τρέβιρα («εἰς τὰς Γαλλίας») μέ τούς ἐπίσκοπους Νάρκισσο, Μάρι, Θεόδωρο καί Μάρκο. Εἶναι περίεργο ὅτι τώρα οἱ ἐπίσκοποι ἄλλαξαν γνώμη. Κατασκεύασαν ἄλλο σύμβολο, πού δέν ἔχει τούς κρίσιμους θετικούς ὄρους τοῦ δευτέρου καί μάλιστα ἐπιμένει στήν μία ὑπόσταση Πατέρα καί Υἱοῦ, ἐνῶ συγχρόνως, γιά νά ἱκανοποιήσει τούς δυτικούς, καταδικάζει ὅσους ἔλεγαν ὅτι ὁ Υἱός «...ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν».

Ἐπιστολή τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων πρὸς τόν Ἰούλιο Ρώμης καί τούς δυτικούς χάθηκε, ἀλλά μνημονεύεται στήν ἀπάντηση - Ἐπιστολή τοῦ Ἰουλίου.

M. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περὶ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ καί Σελευκείᾳ συνόδων* 22,3-25. ΒΕΠ 31, 307-310. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 248-251. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972³, σσ. 262-270. A. HAHN - G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, Breslau 1897, σσ. 183-188. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius: Nachrichten von kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. - histor. Klasse*, 1911, σσ. 469-522. W. ELTESTER, *Die Kirchen Antiochias im 4. Jahrhundert: ZNW 46 (1937) 254* ἐξ. W. SCHNEEMELCHER, *Die Kirchweihsynode von Antiochien 341: Bonner Festgabe J. Straub...*, Bonn 1977, σσ. 319-346.

B. Τήν ἀνοιξη τοῦ 341 καί ἀφοῦ ἡ σύνοδος τῶν Ἐγκαινίων (341) στήν Ἀντιόχεια εἶχε στείλει Ἐπιστολή στόν Ἰούλιο Ρώμης, συγκροτήθηκε στήν Ρώμη σύνοδος 50 περίπου ἐπισκόπων τῆς Ἰταλίας καί ὀρθόδοξων ἀνατο-

λικῶν, πού ἦσαν ἐκεῖ ἐξόριστοι, μεταξύ τῶν ὁποίων βρίσκονταν ὁ Ἄθανάσιος, ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας καί ἄλλοι. Ὁ Ἰούλιος, ὡς ἐκπρόσωπος τῆς συνόδου, ὑπογράφει *Ἐπιστολήν Διανίῳ καί Φλακίλλῳ, Ναρκίσσῳ, Εὐσεβίῳ... καί τοῖς ἀπό Ἀντιοχείας γράψασιν ἡμῖν...* Ἐδῶ μνημονεύονται καί ἄλλες ἐπιστολές τῶν ἀνατολικῶν πρὸς τὸν Ἰούλιο καί τοῦ Ἰουλίου πρὸς τοὺς ἀνατολικούς, οἱ ὅποιοι καί μέ τό τελευταῖο τους γράμμα ζητοῦσαν ἀπό τοὺς δυτικούς ν' ἀναγνωρίσουν τήν καταδίκη τοῦ Ἄθανασίου, τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί ὄσων εἶχαν ἐκθρονιστεῖ ἀπό συνόδους ἀρειανοφρόνων. Ὁ Ἰούλιος τόνιζε τόν σεβασμό στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας, στήν καταδίκη τοῦ Ἀρείου ὡς αἰρετικοῦ, στήν ἀθωότητα τῶν Ἄθανασίου καί Μαρκέλλου καί στήν ἀνάγκη συγκλήσεως γενικῆς καί νόμιμης συνόδου, πού θά ἔκρινε πρόσωπα καί πράγματα ἐκ νέου καί ἀντικειμενικά. Καί μολονότι ὑπέγραφε μόνος τήν *Ἐπιστολήν*, διευκρίνιζε, πρὸς ἄρση παρεξηγήσεων, ὅτι αὐτά συνιστοῦν γνώμη ὄλων τῶν δυτικῶν («εἰ καί μόνος ἐπιστέλλω, ἀλλά πάντων γνώμην εἶναι ταύτην γινώσκετε»). Γι' αὐτό καί παρατηρεῖ ὅτι οἱ ἀνατολικοί «ἔδει γραφῆναι πᾶσιν ἡμῖν, ἵνα οὕτω παρά πάντων ὀρισθῆ τό δίκαιον... Ἡ ἀγνοεῖτε (= οἱ ἀνατολικοί) ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν, πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν καί οὕτως ἐνθεν ὀρίζεσθαι τά δίκαια»; Ἡ φράση «πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν» προϋποθέτει γενικά τοὺς δυτικούς, διότι, ὅταν ὁ Ἰούλιος θέλει νά μιλήσει γιά τό πρόσωπό του, χρησιμοποιοῖ τόν ἐνικό ἀριθμό (= «μόνος ἀποστέλλω»). Οἱ δυτικοί ἔπρεπε νά γνωρίζουν «πρότερον», πρὶν ἀποφασίσουν γιά θέματα γενικά οἱ ἀνατολικοί, ὥστε «παρά πάντων» νά ὀρίζονται «τά δίκαια». Τό κείμενο ἀποτελεῖ ἐξαιρετικό δείγμα πιστότητας στήν συνοδικότητα καί τόνιζει τήν ἀνάγκη συνεννοήσεως μεταξύ Ἀνατολῆς καί Δύσεως.

M. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Ἀπολογητικός Β'* 21-35. ΒΕΠ 31, 65-77. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin 1935-1941, σσ. 102-113.

35. ΑΣΤΕΡΙΟΣ Ο ΣΟΦΙΣΤΗΣ (341/2)

πρῶτος θεωρητικός τοῦ ἀρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀστέριος γεννήθηκε στήν Καππαδοκία, μᾶλλον ἀπό ἐθνικούς ἢ καί Ἰουδαίους γονεῖς, στό β' ἡμισυ τοῦ Γ' αἰ. Ἀπέκτησε πλούσια φιλοσοφική παιδεία, δίδαξε ρητορική καί ἄσκησε τό ἐπάγγελμα τοῦ συνηγόρου. Ὁ συροπαλαιστινός χῶρος, στόν ὁποῖο σπούδασε καί ἔδρασε, ἄσκησε βαθιά ἐπίδραση στήν πνευματική του πορεία. Ἐτσι τό ἰουδαιοραββινικό κλίμα τοῦ προσέφερε πολλές ἔννοιες, μορ-

φές, παραστάσεις και εικόνες, ενώ ο χριστιανισμός τον κέρδισε στους κόλπους του όριστικά. Τό επάγγελμά του ό 'Αστ. άσκησε και μετά τήν μεταστροφή του, πού ίσως όφείλεται στόν μάρτυρα Λουκιανό (+ 312), τον όποιο άκουσε στην 'Αντιόχεια και του όποιου τής διδασκαλίας έγινε φορέας.

Στόν διωγμό του Μαξιμιανού (303/4) συνελήφθη, αλλά θυσίασε στά ειδώλα και άφέθηκε έλεύθερος. Τό γεγονός αυτό τον απέκλεισε από τίς τάξεις του κλήρου, αλλά δέν τον έμπόδισε νά αναμιχτεί στις θεολογικές συζητήσεις και μάλιστα νά γίνει ό θεωρητικός του άρειανισμού, τον όποιο υπεράσπισε ως *περιοδών λαϊκός* διδάσκαλος μεταξύ Καππαδοκίας και 'Αλεξανδρείας και δή στην Συρία (μέ κέντρο τήν 'Αντιόχεια) και τήν Παλαιστίνη.

'Ενώρίς οί άρειανόφρονες είδαν στόν 'Αστ. τον πρώτο σχεδόν λόγο, πού θά μπορούσε νά στηρίξει θεολογικά τίς άπόψεις τους. Γι' αυτό του ζήτησαν νά γράψει και νά τους βοηθήσει μέ επιχειρήματα. 'Ο 'Αστ. ανταποκρίθηκε μέ τό συνοπτικό έργο του «*Συνταγμάτιον*», πού είναι και τό πρώτο θεωρητικοθεολογικό έργο του άρειανισμού, γραμμένο ίσως πριν τό 325.

Θεμέλιο τής διδασκαλίας του είναι ότι ό Υιός «έκτίσθη» και δέν έχει σχέση μέ τήν φύση του Θεού Πατέρα. Διευρύνει όμως τήν άρειανική αυτή άποψη και τής προσφέρει νέα επιχειρήματα. Προτείνει για τον Πατέρα τον άγραφο (μή βιβλικό) όρο «*άγένητος*» («*άγένητον* είναι τό μή ποιηθέν, άλλ' *αεί όν*»: 'Αθανασίου, *Κατά 'Αρειανών Α'*, 30) και για τον Υιό τον όρο «*γενητός*». "Ετσι απέφυγε κατά τον 'Αθανάσιο (*Α'*. 32) τους όρους «*έξ ούκ όντων*» και «*ήν ποτε ότε ούκ ήν*», οί όποιοι συνάντησαν έντονη αντίδραση. 'Η έπιμονή των όρθόδοξων στην «*άληθινή*» υιότητα του Υιού, δηλ. στην φυσική σχέση του μέ τον Πατέρα, τον όδηγεϊ σέ νέα θεωρία. 'Ο Μονογενής, δηλ. τό πρώτο και «μόνο» κτίσμα πού ό Πατέρας δημιούργησε «μόνος», ονομάστηκε Υιός, όχι έπειδή γεννήθηκε από τον Πατέρα, αλλά ένεκα των ανθρώπων, τους όποιους ό Μονογενής δημιουργεί και οί όποιοι μετά υιοποιούνται. "Οπως ακριβώς ονομάστηκε «*Λόγος*» ένεκα των «*λογικών*» κτισμάτων του και «*σοφία*» ένεκα των «*σοφιζομένων*» ανθρώπων:

«*ού διά τήν έκ Πατρός γέννησιν και διά τό ίδιον τής ούσίας υιός έστιν, αλλά διά τά λογικά λόγος και διά τά σοφιζόμενα σοφία και διά τά δυναμούμενα δύναμις λέγεται, πάντως που και διά τους υιοποιούμενους υιός έκλήθη*» ('Αθανασίου, *Κατά 'Αρειανών Β'* 38).

Οί θεολογικές λύσεις του 'Αστ. άσκοϋσαν μεγάλη γενικά επίδραση και γι' αυτό ανάγκασαν τον 'Αθανάσιο νά ασχοληθεί ευρύτατα μέ αυτές στό έργο του «*Κατά 'Αρειανών*» και άλλου, όπου μάλιστα

διασώθηκαν τά λίγα ἀποσπάσματα τοῦ «*Συνταγματίου*».

Ἐν τούτοις ἡ θεολογική σκέψη τοῦ Ἄστ. γνώρισε βαθμιαία πρόοδο, ἡ ὁποία ἐπηρέασε καί τήν στάση του ἔναντι τοῦ ἀρειανισμοῦ. Γι' αὐτό καί ὁ Φιλοστόργιος, ἀκράϊος ἀρειανός, τόν κατηγορήσε ὅτι ἄλλαξε τήν διδασκαλία τοῦ Λουκιανοῦ, κοινοῦ δασκάλου τῶν ἀρειανοφρόνων (*Ἐκκλησ. ἱστ.* Β' 15 καί Δ' 4). Μεταξύ 331 καί 335 συνέταξε *Ἐπιστολήν*, ἐρμηνευτικήν τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας *Πρός τόν Παυλῖνον* Τύρου. Ἐκεῖ ὁ Ἄστ. ἐπιχειρεῖ ἀμβλυσῆ τῆς ἀρειανικῆς διδασκαλίας, μᾶλλον μέ τήν συναίνεση τοῦ Εὐσεβίου, τόν ὁποῖο τό ἥπιο κλίμα θά διευκόλυνε στίς κινήσεις του πρὸς ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι ὁ Ἄστ. ἀνακατάσσει θεολογικά καί ἐκφράζεται μέ τρόπο πού δέν εὐχαριστεῖ πλέον τούς ἀρειανόφρονες, ἄν κρίνουμε καί ἀπό τό ὅτι ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (πού διασώζει ἀποσπάσματα τῆς *Ἐπιστολῆς* τοῦ Ἄστ. στό ἔργο του *Κατά Μαρκέλλου*, ὁ ὁποῖος μέ τήν σειρά του ἀνήρесе τήν ἐπιστολή τοῦ Ἄστ.) δέν φαίνεται νά παίρνει τό μέρος τοῦ Ἄστ., προφανῶς γιατί τόν θεωρεῖ ἀναθεωρητή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Καί δικαίως, διότι τώρα ὁ Ἄστ. θεωρεῖ ἀναγκαῖο τό «πιστεύειν» εἰς Πατέρα, Θεόν παντοκράτορα, καί εἰς τόν Υἱόν αὐτοῦ τόν μονογενῆ Θεόν, τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καί εἰς τό Πνεῦμα τό «ἅγιον» (Μαρκέλλου Ἄγκύρας, *Ἀπόσπασμα* 65). Καί μολονότι ὁ Υἱός ὑπῆρξε «πρωτότοκος ἀπάσης κτίσεως» (= ἄρα κτίσμα καί αὐτός;), ὁ τέλειος Πατήρ ἐγέννησε «τέλειος τέλειον, βασιλεύς βασιλέα, κύριος κύριον, θεός θεόν, οὐσία τε καί βουλῆς καί δόξης δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα» (*Ἀπόσπ.* 96).

Ὁ Φιλοστόργιος μάλιστα πληροφορεῖ ὅτι τό 341 ὁ ἄστατος Εὐδόξιος Γερμανικείας (μετά Κωνσταντινουπόλεως) δανείστηκε ἀπό ἄλλη, χαμένη αὐτή, *Ἐπιστολή* τοῦ Ἄστ. τόν ὄρο «ὁμοιος κατ' οὐσίαν» (*Ἐκκλησ. ἱστ.* Δ' 4). Ὁ Υἱός λοιπόν εἶναι ἀπαράλλακτος εἰκόνα τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα, ἔχει οὐσία ὁμοίαν μέ αὐτόν. Οἱ φράσεις αὐτές ἀναδεικνύουν ὁπωσδήποτε τόν Ἄστ. *πρῶτο ὁμοιουσιανό*. Καί εἶχε σαφή συνείδηση, διότι στήν σύνοδο τῶν *Ἐγκαινίων* στήν Ἀντιόχεια (341), ὅπου συνόδευσε τόν Διάνιο Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, ἐργάστηκε ὡς θεολογικός σύμβουλος καί βοήθησε ἀποφασιστικά τούς πρῶτους ὁμοιουσιανούς νά ἐπιβάλουν τό οὐδέτερο *Σύμβολο* τοῦ Λουκιανοῦ (τό δεύτερο σύμβολο τῆς συνόδου αὐτῆς).

Τό γεγονός μαρτυρεῖ ὅχι μόνο ὅτι τό σύμβολο τοῦτο ἐξέφραζε τόν Ἄστ., ἀλλά καί ὅτι πιθανότατα εἶναι «ἐκθεσις πίστεώς» του, ἔργο δικό του δηλ. Καί αὐτό γιά δύο λόγους: Ἡ ἀπόδοση τοῦ *Συμβόλου* αὐτοῦ στόν Λουκιανό εἶναι μεταγενέστερη καί ἀναπόδεικτη. Τό σύμβολο περιέχει ιδέες καί φράσεις πού βρίσκονται στήν *Ἐπιστολή* τοῦ Ἄστ., τήν ὁποία μνημονεύσαμε. Δυνατόν ὅμως νά ἔθεσε ὡς βάση

σχετικό κείμενο του Λουκιανού, τό όποιο νά έπεξεργάστηκε και νά υπέβαλε μέσω Διανίου στην σύνοδο. Βέβαια, ό «όμοιουσιανισμός» του 'Αστ. δέν ήταν τόσο κοντά στην όρθόδοξη τριαδολογία, όσο ήταν από την έποχή του 362 και μετά, όταν ό 'Αθανάσιος, ό 'Ιλάριος και ό Βασίλειος έδειχναν τίς γέφυρες, από τίς όποιες οί όμοιουσιανοί θά περνούσαν στην 'Εκκλησία. Αυτό φαίνεται και από την διάθεση του 'Αστ. νά κατανοεί την γέννηση του Υίου «θελήσει» (άρα έν χρόνω) και όχι «φύσει», όπως θεολογούσε ό 'Αθανάσιος, για νά θεμελιώσει την όμοουσιότητα του Υίου προς τον Πατέρα.

Στην τελευταία περίοδο της ζωής του, από τό 335 μέχρι τό 341, ανήκουν οί πολλές έξηγητικοπρακτικές 'Ομιλίες του σέ *Ψαλμούς*. Σ' αυτές αποφεύγει συστηματικά νά θίξει τριαδολογικά προβλήματα. 'Ενδιαφέρεται για τό βαθύτερο νόημα της ΠΔ, μέ σκοπό νά απαντήσει στους 'Ιουδαίους, αλλά καταλήγει σέ πρόχειρη πρακτική έξήγηση, μέ την επίδραση ένιοτε της ραββινικής έξηγητικής. Μόνιμη επίδιωξή του είναι και ή βαθύτερη όριοθέτηση και διάκριση χριστιανισμού και ιουδαϊσμού, τον όποιο γνώριζε και χρησιμοποιούσε, αλλά και πολεμούσε, υποστηρίζοντας ότι άληθινός κληρονόμος της *Διαθήκης* των προφητών είναι ό χριστιανισμός. 'Η έντονη αυτή προσπάθειά του έχει ιδιαίτερη σημασία, διότι έδρασε κατά κύριο λόγο στό πλαίσιο της συροπαλαιστινής κοινωνίας, όπου 'Ιουδαίοι, μέ κέντρο τίς συναγωγές, άσκοούσαν μεγάλη επίδραση και οί χριστιανοί αισθάνονταν πολλά τά κοινά πνευματικά στοιχειά μέ αυτούς.

Τό 341 έχουμε την τελευταία είδηση για τον 'Αστ., πού φαίνεται ότι πέθανε τό ίδιο ή τό έπόμενο έτος.

ΕΡΓΑ

Ό 'Αστ. συνέταξε πολλά έργα, τά περισσότερα των όποίων ήταν έξηγητικά και δή ύπομνήματα στους *Ψαλμούς*, πού χάθηκαν εκτός από λίγα άποσπάσματα. Μία σειρά 31 'Ομιλιών του, μερικές των όποίων δέν του ανήκουν, είναι και αυτές οικοδομητική έξήγηση των *Ψαλμών*, πλην των τελευταίων, πού συνιστούν κηρύγματα στην Μ. Πέμπτη και την Μ. Παρασκευή. 'Επτά άκόμη κηρύγματά του στίς λοιπές ήμέρες του όκταημέρου του Πάσχα καταχωρήθηκαν στό σώμα των έξηγητικών όμιλιών του, έπειδή αρχίζουν μέ ψαλμικό χωρίο. Στην πρώτη συγγραφική του περίοδο, μέχρι τό 331, άσχολήθηκε κυρίως μέ την θεολογική ύποστήριξη πρώτα και την αναθεώρηση έπειτα του άρειανισμού, γράφοντας τό «*Συνταγμάτιον*» και *Επιστολές*, από τίς όποιες σώζεται άποσπασματικά μόνο μία. Πιθανότατα του ανήκει και τό «*Σύμβολο*» της συνόδου των 'Εγκαινίων (341), πού άποδίδεται στον Λουκιανό.

Στά έργα του ό 'Αστ. δικαίωσε την φήμη του ως σοφιστή. Διακρίνεται

γιά τήν σαφήνεια καί τό ἐκλεκτό του ὕφος, τήν γνώση τῆς Γραφῆς καί τῆς ραββινικῆς ἐξηγητικῆς. Συχνά ὁ λόγος του γίνεται ποιητικός καί μπορεῖ εὐκολά νά διαρθρωθεῖ σέ στίχους μέ ἡμιστίχια ἐρωτοαποκριτικά ἢ σέ στίχους μέ ἡμιστίχια, στά ὁποῖα ἐπικρατεῖ θέση καί ἀντίθεση καί σταθερός προπαροξυτονισμός (π.χ. Ὁμιλία 25 καί πρῶτο μέρος τῆς 28ης: *ΒΕΠ* 38, σ. 51, 1-16· σ. 55· σ. 75, 15-25).

Συνταγμάτιον. Σύντομη θεωρητική παρουσίαση καί υπεράσπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Γράφηκε ἴσως πρῖν τό 325. Σώζονται ἀποσπάσματα, πού ἀναιρεῖ ὁ Μ. Ἀθανάσιος.

G. BARDY, *Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école*, Paris 1936, σσ. 341-348.

Ἐπιστολή «πρός ἕκαστον τῶν μή ὀρθῶς γραφέντων». Γράφηκε μεταξύ 331 καί 335 πρὸς ἄμβλυση τοῦ ἀρειανισμοῦ τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας πρὸς Παυλῖνον. Σώζονται ἀποσπάσματα στό «*Κατά Μαρκέλου*» ἔργο τοῦ Εὐσεβίου.

G. BARDY, *μν. ἔργ.*, σσ. 348-354. Καί ἀπόσπασμα σέ Ἐπιστολή Σεβήρου Ἀντιοχείας: E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus of Antioch*, I 2, London 1902, σ. 321, καί II 2, σ. 286. *ΒΕΠ* 29,31 κ.ἀ.

Ὁμιλία 31 ἐξηγητικά εἰς Ψαλμούς. Μέρος τῶν ὁμιλιῶν ἀποδίδονταν στόν Χρυσόστομο καί τόν Ἀστέριο Ἀμασειας. Ἀμφισβητεῖται ἡ γνησιότητα τῶν ὁμιλιῶν 1, 14, 24, 26, 27 (τό β' μέρος) καί 28 (οἱ παράγρ. 8 καί 9). Γράφηκαν μετά τό 335.

PG 40, 389-477· 55, 35-39, 539-547 καί 549-558. M. RICHARD, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt. Accedunt aliquot homiliae anonyne*, Osloae 1956. E. SKARD, *Index Asterianus* (βάσει τῆς ἐκδόσεως τοῦ Richard), Osloae 1962. *ΒΕΠ* 37, 155-262 καί 38, 23-89.

Σύμβολον τοῦ ἔτους 341, γνωστό ὡς ἔργο τοῦ Λουκιανοῦ.

J. N. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, σσ. 265-267. *PG* 26, 721-722. *PL* 10, 502-503.

Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων-σχολίων εἰς Ψαλμούς. Ἀπό «Σειρές».

M. RICHARD, *μν. ἔργ.*, σσ. 249-273. *ΒΕΠ* 38, 91-111. R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Vaticano 1970, σσ. 234-237.

Πιθανῶς ὑπομνημάτισε ἀκόμα τήν *Πρὸς Ρωμαίους* καί τά *Εὐαγγέλια*, ὅπως πληροφορεῖ ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 94). Ἴχνη ὁμως τέτοιων ἔργων δέν βρέθηκαν, ἐκτός ἂν κυκλοφόρησαν μέ ἄλλα ὀνόματα, ὅπως τοῦ Χρυσόστομου, ὅταν ὑποχώρησε ὀριστικά ὁ ἀρειανισμός.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. RICHARD, Les homélies d' Asterius sur les Psaumes IV-VII: *Rb* 44 (1935) 548-558. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une ancienne collection d' homélies grecques sur les Psaumes I-IV: *SO* 25 (1947) 54-73. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *SO* 29 (1951) 24-33. G. BARDY, Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école, Paris 1936, σσ. 85 έξ. (για τό *Σύμβολο*). E. SCARD, Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist: *SO* 20 (1940) 86-132 (για τίς όμιλίες). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Bemerkungen zu den Asterios-Texten: *SO* 27 (1949) 54-69. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *SO* 31 (1955) 138-140, 34 (1958) 58-64 καί 35 (1959) 128-129. J. C. DIDIER, Le pédobaptisme au IV^e siècle: *MSR* 6 (1949) 233-246. H. AUF DER MAUR, Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier, Trier 1967. J. DUPLACY, L' homélie II d' Asterius le Sophiste, homélie de l' Octave Pascala?: *Mu* 86 (1973) 275-282. G. GELSI, Kirche, Synagoge und Taufe in den Psalmenhomilien des Asterios Sophistes (πολυγρ. διατριβή), Wien 1978. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αί περί σταυρού καί πάθους του Κυρίου όμιλίαί..., Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 97-103 (περί τής όμιλίας 31).

36. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΝΙΚΟΜΗΔΕΙΑΣ (+ 342)

όργανωτής του άρειανισμού

ΓΕΝΙΚΑ

Ό Ευσέβιος Νικομηδείας ύπήρξε άνδρας θεληματικός καί πολύ δραστήριος, τόσο στό προσκήνιο όσο καί στό παρασκήνιο. Από τους πρώτους δέχτηκε τήν κακοδοξία του Άρείου καί γι' αυτό καταδικάστηκε. Στην σύνοδο τής Νίκαιας (325) παρουσιάστηκε ως ύπόδικος. Έκεϊ ύπαναχώρησε καί ύπέγραψε τό *Σύμβολο* της, γιά ν' αποφύγει τό χειρότερο, αλλά άμέσως μετά τήν Σύνοδο άρχισε τήν φιλοαρειανική του δράση μέ άποτέλεσμα νά έξοριστεϊ. Συνέχισε όμως τόσο έντονα κι έντεχνα τό έργο του, ώστε όχι μόνο νά επανέλθει στην έδρα του Νικομήδεια, αλλά καί αυτός νά οργανώσει έκκλησιαστικά τόν άρειανισμό καί νά τόν επιβάλει στην αυτοκρατορική αύλή καί στην Άνατολή γενικά. Είναι χαρακτηριστικό ότι τότε οί άρειανόφρονες ήταν γνωστοί ως «οί περί τόν Ευσέβιον». Ό Ευσέβιος, γιά νά φθάσει στό άποτέλεσμα τουτο, έπρεπε νά πετύχει τήν ακύρωση των αποφάσεων τής Νίκαιας καί τήν καταδίκη των φορέων καί ισχυρών ύποστηρικτών τής θεολογίας της. Έτσι, μέ τήν βοήθεια του Μ. Κωνσταντίνου (+ 337) (τόν όποιο μάλιστα βάπτισε στην έπιθανάτια κλίνη) καί του διαδόχου του Κωνσταντίου (έπί του όποίου έγινε καί έπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, 339-342), πέτυχε

τήν σύγκληση πολλῶν ἀρειανικῶν συνόδων, στίς ὁποῖες καταδικάστηκαν ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας κ.ἄ. καί ἀποκαταστάθηκαν ὁ Ἄρειος καί οἱ ὄπαδοί του. Δέν κατόρθωσε ὁμως οὔτε τήν θεολογία τοῦ Ἀθανασίου νά ἀνατρέψει, οὔτε τίς μικρές νησίδες τῆς ὀρθοδοξίας νά ἐξαλείψει. Ὁ Εὐσέβιος πέθανε περί τό 342, περιμένοντας τήν ἀπάντηση τῆς Ρώμης, ἡ ὁποία μέ ὑπόδειξή του ἤθελε νά συγκαλέσει μεγάλη σύνοδο, πού θά ἔκρινε τήν ὅλη ἐκκλησιαστική κατάσταση. Τότε ὁμως ζοῦσε στήν Ρώμη ὡς ἐξόριστος ὁ Ἀθανάσιος, πού ἔπεισε τόν Ρώμης Ἰούλιο καί τούς δυτικούς γιά τήν ὀρθότητα τῆς δικῆς του τακτικῆς καί θεολογίας.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐσέβιος δέν ὑπῆρξε θεολόγος, ἀλλά ἔγραψε πολλές Ἐπιστολές, γιά νά διαδώσει, νά ὑποστηρίξει καί νά ὀργανώσει τόν ἀρειανισμό. Ἀπό αὐτές, πού δέν ἔχουν ἰδιαίτερη θεολογική ἀξία, σώθηκαν μόνο:

Πρός Ἄρειον. Γράφηκε πρὶν ἀπό τό 324. Σώζεται μικρό ἀπόσπασμα, στό ὁποῖο λέγεται γιά τόν Υἱό: «τό πεποιημένον οὐκ ἦν πρὶν γενέσθαι· τό γενόμενον δέ ἀρχήν ἔχει τοῦ εἶναι». *ΒΕΠ* 37, 96. *ΡG* 26, 712A. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, III 1, Berlin-Leipzig 1934, σ. 3.

Πρός Παυλῖνον Τύρου. Ἐπίσης προνικαϊκό κείμενο (320/2). Γράφηκε γιά νά πείσει τόν Παυλῖνο, ὅτι δέν ὑπάρχουν «δύο ἀγέννητα» καί ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «κτιστός» καί διαφορετικῆς οὐσίας ἀπό τόν Πατέρα. Βλ. *ΒΕΠ* 37, 104-106. *ΡG* 82, 913-916. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 15-17.

Πρός τήν (δευτέραν) σύνοδον τῆς Νικαίας. Αἴτηση, τήν ὁποία κάνει περί τό 326/7 μέ τόν συνεξόριστό του Θεόγνι Νικαίας πρὸς τόν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας κυρίως, γιά νά ἀναθεωρηθεῖ ἡ καταδίκη του. Βλ. *ΒΕΠ* 37, 140. Opitz, μν. ἔργ., σσ. 65-66.

Μνημονεύεται ἀκόμη *Βιβλίον μετανοίας*, πού ὁ Εὐσέβιος ὑπέβαλε ἀρχικά στήν σύνοδο τῆς Νικαίας ὡς ἔκθεση πίστεως, ἡ ὁποία θεωρήθηκε ὁμόφωνα κακόδοξη (Ἀμβροσίου, *De fidei* III 15· Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστ.* Α' 6) καί ἀπό τήν ὁποία παραιτήθηκε. Opitz, μν. ἔργ., σ. 42.

ΘΕΟΓΝΙΣ (ΘΕΟΓΝΙΟΣ) ΝΙΚΑΙΑΣ. Ἀπό τούς πρώτους ὄπαδούς τοῦ Ἀρείου καί μᾶλλον «συλλουκιανιστής», τόν ὁποῖο ὁμως κατηγορήσε ὁ Φιλοστόργιος (*Ἐκκλησ. ἱστ.* II 15) ὅτι παραχάραξε τήν δι-

δασκαλία τοῦ Λουκιανοῦ, ἐπειδὴ φρονοῦσε ὅτι ὁ Θεός μπορούσε νά εἶναι Πατήρ καί πρὶν γεννήσει τόν Υἱό. Ἀρχικά υπέγραψε ὑποκριτικά καί μετὰ καταπολέμησε τό *Σύμβολο* τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας. Ἐξορίστηκε ἀμέσως μετὰ τήν σύνοδο, ἐπανῆλθε μέ τό «*Βιβλίον μετανοίας*» (326/7), πού συνυπέγραψε μέ τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας, καί πῆρε μέρος στίς συνόδους τῶν ἐτῶν 330 καί 335. Πέθανε μάλλον περί τό 343.

Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς (343) τοῦ προσγράφει τρία ἀποσπάσματα στήν λατινική ἀπό δύο Ἐπιστολές του (D. de Bruyne, *Deux lettres inconues de Théognius, l' évêque arien de Nicée*: *ZNW* 27 [1928] 107-110. Βλ. καί G. Bardy, *Recherches sur s. Lucien d' Antioche et son école*, Paris 1936, σσ. 210-214. *ΒΕΠ* 37, 140).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. LICHTENSTEIN, *Eus. von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens...*, Halle 1903. K. MÜLLER: *ZNW* 24 (1925) 290-292 (Γιά τήν γνησιότητα τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τήν σύνοδο Νικαίας. Ἀντίθετη ἄποψη: *RSR* 1933, σσ. 430-450). M. SPANNEUT: *DHGE* XV (1963) 1466-1471. Β. ΦΕΙΔΑ, Ἡ Α' Οἰκ. Σύνοδος..., Ἀθήνα 1974, σσ. 89-93. C. LUIBHEID, *The arianism of Eusebius of Nicomedia: Irish theol. Quarterly* 43 (1976) 3-23 (θέτει ἐρωτηματικά γιά τόν ἀρειανισμό τοῦ Εὐσ.). K. SCHÄFERDIEK, *Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi*: *ZKG* 91 (1980) 177-186 (= πιθανός συντάκτης ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας καί ὄχι ὁ Εὐσ. Καισαρείας). R.P.C. HANSON, *The fate of Eustathius of Antioch*: *ZKG* 95 (1984) 171-179.

37. ΣΥΝΟΔΟΙ ΣΑΡΔΙΚΗΣ καί ΦΙΛΙΠΠΟΥΠΟΛΕΩΣ (343)

Οἱ ἐπίσκοποι Ἀνατολῆς καί Δύσεως ἐπιθυμοῦσαν νά λυθεῖ τό θέμα τῆς κανονικότητας τοῦ Ἀθανασίου καί τῶν ὁμοφρόνων του, καταδικασμένων στήν Ἀνατολή, ἀθωωμένων στήν Δύση. Καί οἱ ἀδελφοί αὐτοκράτορες Κωνστας καί Κωνστάντιος ἔβλεπαν νά μεγαλώνει ἐπικίνδυνα τό χάσμα μεταξύ δυτικῶν καί ἀνατολικῶν. Ἔτσι λοιπόν βρῆκε ἀπήχηση στόν Κωνστάντιο ἡ πρωτοβουλία τοῦ Κάνστα, συνεννοημένου ἀσφαλῶς μέ τόν Ἰούλιο Ρώμης καί τόν Ἀθανάσιο, γιά συγκρότηση γενικῆς-οἰκουμενικῆς συνόδου στήν Σαρδική (ἢ Σερδική: Σόφια Βουλγαρίας), στά ὄρια τοῦ ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους, ἀλλά ἐντός τοῦ δευτέρου. Οἱ ἐπίσκοποι συνάχτηκαν τό φθινόπωρο τοῦ 343 καί ἴσως τό 342 (Richard καί ἄλλοι). Πρὶν ὅμως

ἀρχίσουν οἱ ἐργασίες, οἱ 76 περίπου ἀνατολικοὶ ἀπήτησαν ἀνένδοτα τὸν ἀποκλεισμό τῶν καταδικασθέντων στὴν Τύρο-Ἱεροσόλυμα (335), δηλ. τῶν Ἀθανασίου, Μαρκέλλου Ἀγκύρας κ.ἄ. Ὄταν οἱ δυτικοὶ (περὶ τοὺς 300;) ἀρνήθηκαν, οἱ ἀνατολικοὶ συγκρότησαν ἀντισύνοδο, ἣ ὁποία, ἀφοῦ μ' Ἐπιστολή ἐξήγησε τὴν θέση της, μεταφέρθηκε στὴν Φιλιππούπολη, ὅπου συνέχισε διαβουλεύσεις καὶ ἀναθεμάτισε τοὺς δυτικούς, ὅπως μετὰ καὶ οἱ δυτικοὶ τοὺς ἀνατολικούς.

Πρῶτο μέλημα τῶν δυτικῶν ἐπισκόπων (μέ τὴν προεδρία τοῦ Κορδοῦης Ὁσίου) ἦταν ἡ δικαίωση τῆς ἔναντι τοῦ Ἀθανασίου τακτικῆς τῆς Ρώμης καὶ ἡ βάσει γραπτῶν ἐξηγήσεων ἀπαλλαγὴ τοῦ Μαρκέλλου ἀπὸ τίς ἔναντιον του κατηγορίες καὶ δὴ ἀπὸ τὴν κατηγορία ὅτι ἔθετε τέλος στὴν βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. Παράλληλα κινήθηκε θέμα συντάξεως *συμβόλου* πίστεως, κάτι πού, μέ τὴν ἐπέμβαση τοῦ Ἀθανασίου, θεωρήθηκε περιττό, ἐφόσον ὑπῆρχε αὐτό τῆς Νίκαιας. Κρίθηκε ὅμως ἀναγκαῖο νά γίνουν ἀναλύσεις λεπτομερεῖς, πέρα τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας. Αὐτές περιλήφθηκαν στὴν Ἐπιστολή τῆς συνόδου «*Τοῖς ἀπανταχοῦ ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας*», προϋποθέτουν τὴν Νίκαια καὶ ὑπενθυμίζουν τὴν ὁρολογία τῆς Β' Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας. Σημαντικό εἶναι ὅτι στίς ἀναλύσεις αὐτές γίνεται, πλὴν ἄλλων, προσπάθεια ἐξηγήσεως τῆς νικαϊκῆς φράσεως «*τούς... ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι (= τὸν Υἱόν)... ἀναθεματίζει ἡ Ἐκκλησία*». Ἡ φράση δημιουργοῦσε μεγάλα προβλήματα, διότι ἀπὸ τό 340 τουλάχιστον ἄρχισαν οἱ συζητήσεις περὶ τῶν ὑποστάσεων. Τώρα, ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς κάνει τό πρῶτο, ἔστω ἀτελές, βῆμα, ἐξηγώντας ὅτι, μέ τὸν ὄρο ὑπόστασις ἐννοεῖται (καὶ στὴν Νίκαια) ἡ οὐσία: «*μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἰρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*» (GCS 44, 113). Ἀμέσως μετὰ θεμελιώνει καὶ τὴν αὐτοτελή ὑπαρξὴ τῶν τριῶν προσώπων.

Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς ἀπέκτησε ἰδιαίζουσα σημασία στὴν ἀνάπτυξη πρωτείου δικαιοδοσίας τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, ἔνεκα τῶν κανόνων 3-5, τοὺς ὁποίους εἰσηγήθηκαν στὰ μέλη τῆς συνόδου οἱ Ὁσίου Κορδοῦης καὶ Γαυδέντιος.

Ἡ γνησιότητα τῶν κανόνων ἀμφισβητήθηκε καὶ ἡ ἐρμηνεία τους παρουσιάζει προβλήματα. Φαίνεται ὅμως ὅτι, καὶ ἂν ἀκόμη γνώρισαν κάποιες μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις, εἶναι μᾶλλον γνήσιοι. Μάλιστα οἱ κανόνες ὅλοι τῆς Σαρδικῆς πολὺ ἔνωρὶς στὴν Ρώμη συνδέθηκαν ἐπίτηδες ἢ ἀπὸ λάθος μέ τοὺς κανόνες τῆς Νίκαιας καὶ κυκλοφοροῦσαν ὡς νικαϊκοί, δηλαδή μέ αὐξημένο κύρος. Σύμφωνα, λοιπόν, μέ τοὺς κανόνες 3-5, ὅταν ἕνας ἐπίσκοπος καταδικαστεῖ ἀπὸ τοπικὴ σύνοδο, δικαιούται, ἐφόσον ἔχει σοβαροὺς λόγους, νά προσφύγει στὸν ἐπίσκοπο Ρώμης. Αὐτός ἐξετάζει τὴν ὑπόθεση καὶ ἂν κρίνει σκόπιμο ἀναπέμπει τὴν ὑπόθεση στὴν τοπικὴ σύνοδο, ἣ ὁποία κρίνει ἐκ νέου. Οἱ κανόνες αὐτοὶ δὲν θεσμοθετοῦν γιὰ τὸν Ρώμη τὸ *ἐκκλητον*, τὸ δικαίωμα δηλαδή νά δέχεται ἔφεση καὶ νά κρίνει αὐτὸς σὲ δεύτερο βαθμό. Τοῦ δίνουν ὅμως γιὰ πρώτη φορά τὴν εὐχέρεια ν' ἀποφασίζει αὐτός, ἂν μὴ ὑπόθεση θά ἐπανακριθεῖ ἢ ὄχι ἀπὸ τό φυσικὸ της δικαστήριον, δηλ. τὴν τοπικὴ σύνοδο. Τὴν εὐχέρεια πάντως αὐτῆ, πού δὲν εἶναι σύμφωνη πρὸς τὸν κανόνα 6 τῆς Α' Οἴκουμ. Συνόδου, ἐρμήνευσαν

οί ρωμαϊκοί ἐκκλησιαστικοί κύκλοι ὡς στηρικτική τοῦ ρωμαϊκοῦ πρωτείου, μολονότι στήν πράξη τῆς ἴδιας τῆς Δύσεως δέν ἐφαρμόστηκε, ὅπως δείχνει καί ἡ περίπτωση τῆς συνόδου τοῦ 418 στήν Καρθαγένη, ὅπου οἱ συνοδικοί δέν ἀναγνώρισαν ἀνάλογες ἀξιώσεις τοῦ Ρώμης, ἀλλ' ἐπέμειναν οἱ κρίσεις νά ὀριστικοποιῦνται στήν τοπική σύνοδο. Γενικότερα οἱ κανόνες αὐτοί δέν προϋποθέτουν παλαιότερο ἔθος καί ἤχου ἀνάρμοστα στήν ἐποχή, ὅποτε μάλιστα οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Ρώμης στίς συνόδους ὄχι μόνο δέν προεδρεύουν, ἀλλ' οὔτε καί παίζουν ρόλο ἀποφασιστικό. Οἱ κανόνες 3-5 κατανοοῦνται στό πλαίσιο τῆς ἐποχῆς, στήν ὁποία ἐπικρατοῦσε σύγχυση. Τότε οἱ ὀρθόδοξοι δυτικοί καί ἀνατολικοί ζητοῦσαν κάποιο ἔρεισμα γιά τήν ἐπανεξέταση ἀπό σύνοδο τοῦ θέματος τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Δέν εἶναι τυχαῖο μάλιστα ὅτι ἐφαρμόστηκαν οἱ κανόνες αὐτοί στήν Ἀνατολή πάλι σέ μιᾶ ἐποχή συγχύσεως καί ἀνωμαλιῶν, δηλ. στήν ἐποχή τοῦ Φωτίου. Καί τότε ὁμως, ὅταν ἐπιτεύχτηκε κοινή σύνοδος (880) ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, ἀποφασίστηκε ὅ,τι καί στήν Καρθαγένη, δηλ. οἱ ὀριστικές κρίσεις ὄλων τῶν θεμάτων τελείωναν στήν τοπική σύνοδο.

Κείμενα ἀνατολικῶν:

Ἐπιστολή ἀνατολικῶν καί σύμβολο. Δικαιολογοῦσαν πρὸς τίς Ἐκκλησίες τήν ἀποχώρησή τους καί γιατί ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Μάρκελλος καλῶς εἶχαν καταδικαστεῖ. Πρόσθεταν καί *σύμβολο* πίστεως, τό ὁποῖο μάλιστα ἦταν οὐσιαστικά ἐκεῖνο πού τό 341 ἔστειλαν ἀπό τήν Ἀντιόχεια στά Τρέβιρα, δηλ. τό *τέταρτο σύμβολο* Ἀντιοχείας, ἀρκετά οὐδέτερο (χωρίς ἀναφορά τοῦ ὄρου οὐσία καί μέ καταδίκη τῆς φράσεως «ἦν ὅτε οὐκ ἦν» ὁ Υἱός).

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 48-78. A. HAHN-G.L. HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, σσ. 190-191.

Κύκλος πασχάλιος. Ἀσχολήθηκαν καί μέ τόν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα.

C. TURNER: *EOMIA*, 1, σσ. 641-643.

Κείμενα δυτικῶν:

Ἐπιστολαί τῶν συνοδικῶν τῆς Σαρδικῆς Τοῖς ἀπανταχοῦ ἐπισκόποις τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας καί Πρεσβυτέρους Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Σώθηκαν στήν ἑλληνική ἀπό τόν Ἀθανάσιο (*Ἀπολογητικός Β'* 37-50: *ΒΕΠ* 31, 70-90) καί, ἡ πρώτη μόνο, ἀπό τόν Θεοδώρητο (*Ἐκκλησ. ἱστορία Β'* 8, 1-52: *GCS* 44 [1911] 101-118).

Ἐπιστολαί τῶν συνοδικῶν τῆς Σαρδικῆς Ad universas Ecclesias (καί ἑλληνικά), *Ad Julium papam*, *Ad Mareoticas ecclesias* καί *Ad Constantium imperatorem*. Ἐπιστολή προσωπική τῶν Ὁσίου Κορδοῦης καί Πρωτογένη Σαρδικῆς *Ad Julium papam*. Σώθηκαν σέ λατινικές πηγές καί δὴ ἀπό τόν Ἰλάριο Poitiers. Στήν λατινική περιέργως σώθηκαν καί δύο *Ἐπιστολές* τοῦ Ἀθανασίου (ἀπό τήν σύνοδο αὐτή) πρὸς τόν κλῆρο Ἀλεξανδρείας καί πρὸς τήν Ἐκκλησία Μαρεώτιδας.

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 103-130, 181-184. C. TURNER: *EOMIA*, 1, σσ. 644-662.

Κανόνες 21. Ἡ σύνοδος ἀσχολήθηκε μέ τήν σύνταξη καί κανόνων, πού ἀφοροῦσαν τούς ἐπισκόπους καί δὴ τήν ἀπόδοση δικαιοσύνης εἰς αὐτούς καί τό ἀμετάθετό τους. Φαίνεται ὅτι ἐξ ἀρχῆς συντάχτηκαν καί στήν ἐλληνική καί στήν λατινική. Τά δύο κείμενα ἔχουν διαφορές, πού δημιουργοῦν προβλήματα ἀπόλυτης γνησιότητάς τους.

PITRA, I, 468-483. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 176-193. JOANNOU, I 2, σσ. 159-189. C. TURNER: EOMIA, I, σσ. 452-544. Καί μεταφράσεις στίς ἀνατολικές γλώσσες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. SCHNEEMELCHER, *Serdica 342...: Ecclesia semper reformanda. E. Wolf zum 50. Geburtstag* (ἔκδ. W. Schneemelcher - K. Steck), Bonn 1952, σσ. 83-104. V. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...*, Washington 1954, σσ. 314-405. H. HESS, *The canons of the Council of Sardica A. D. 343...*, Oxford 1958. K. GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht...*, Bonn 1975. M. RICHARD, *Le comput pascal par octaeteris: Mu 87 (1974) 318* ἔξ. (ὅπου ὁ συντάκτης θεωρεῖ ὡς βέβαιο ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς τό ἔτος 342). A. CRABBE, *Cologne and Serdica: JThS 30 (1979) 178-185*. L. W. BARNARD, *The Council of Serdica. Some problems re-assessed: AHC 12 (1980) 1-25*. M. TETZ, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342): ZNTW 76 (1985) 243-269*.

38. ΣΥΝΟΔΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (344)

Οἱ αὐτοκράτορες Κώνστας τῆς Δύσεως καί Κωνστάντιος τῆς Ἀνατολῆς διαπίστωναν συνεχῶς τίς ἀρνητικές συνέπειες τοῦ ὀριστικοῦ ρήγματος, τό ὁποῖο δημιουργήθηκε μεταξύ τῶν δυτικῶν καί τῶν ἀνατολικῶν ἐπισκόπων μετά τήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343 ἢ 342). Φαίνεται μάλιστα πώς οἱ ἀρειανόφρονες ἀνατολικοί, ἀφοῦ εἶχε πεθάνει ὁ Εὐσέβιος Νικομηδεῖας (341/2), αὐτός δηλ. πού ὀργάνωνε τήν παράταξη τῶν ἀρειανοφρόνων, ἦταν περισσότερο διατεθειμένοι νά κάνουν παραχωρήσεις πρὸς τούς ὀρθόδοξους δυτικούς, κάτι πού ἐνθάρρυνε καί ὁ Κωνστάντιος. Σέ τέτοιο κλίμα συνῆλθε ἄγνωστος ἀριθμός ἀνατολικῶν ἐπισκόπων στήν Ἀντιόχεια καί συνέταξαν θεολογικό κείμενο, τήν λεγόμενη «**Μακρόστιχον ἔκθεσιν**», ἡ ὁποία περιλαμβάνει: α) τό κάπως οὐδέτερο *τέταρτο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας (341), β) τούς ἀναθεματισμούς τῆς Νίκαιας (325), τούς ὁποίους ἀναλύει καί ἀντικρούει, γ) ἀπόρριψη καί ἀντίκρουση τῶν ἀντιλήψεων τῶν Μαρκελλοῦ Ἀγ-

κύρας και Φωτεινού Σιρμίου και δ) αντίκρουση πατροπασχιστικῶν και σαβελλιανικῶν ἀντιλήψεων.

Πρόκειται, φαίνεται, για προσπάθεια συγκερασμοῦ ἀπόψεων και προπαντός διάθεση τῶν ἀνατολικῶν ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπό τὴν ἐναντίον τους κατηγορία τῶν δυτικῶν ὅτι παρέμεναν ἀρειανοί. Ἔτσι, ἐνῶ παραθέτουν τὸ παλαιότερό τους *τέταρτο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας, στό ὁποῖο δέν γίνεται λόγος γιά τὴν οὐσία, ὁμολογοῦν (§ 4) τὸν Υἱό φύσει Υἱό τοῦ Πατέρα: «πρὸ τῶν αἰῶνων γεννηθέντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, Θεόν κατὰ φύσιν τέλειον εἶναι και ἀληθῆ». Ἀκόμη ὁμολογοῦν πίστη «εἰς τὴν παντέλειον Τριάδα τὴν ἀγιωτάτην... Θεόν μὲν τὸν Πατέρα λέγοντες, Θεόν δέ και τὸν Υἱόν, οὐ δύο τούτους Θεούς, ἀλλ' ἐν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα και μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συμφωνίαν, πανταρχοῦντος μὲν καθόλου πάντων και αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ μόνου τοῦ Πατρός, τοῦ δέ Υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ Πατρί». Κι ἐνῶ κάνουν τὸ πολυσήμαντο βῆμα, δεχόμενοι τὸν Υἱό Θεό «κατὰ φύσιν τέλειον», ἀφήνουν νά φανεῖ ἡ ἰδέα τῆς ὑποταγῆς, ὅτι παρ' ὅλα αὐτά ὁ Υἱός «ὑποτέτακται τῷ Πατρί», εἶναι κάπως κατώτερος τοῦ Πατέρα. Ἡ τάση αὐτὴ θά ἐμφανιστεῖ στά *σύμβολα* τῶν συνόδων στό Σίρμιο (ἀπὸ τὸ 351 και μετὰ) και δείχνει τὴν δυσκολία τῶν πρώην ἀκραιῶν ἀρειανοφρόνων νά δεχτοῦν τὴν συναϊδιότητα τοῦ Πατέρα και τοῦ Υἱοῦ, ὅπως τὴν πίστευαν οἱ ὁμοουσιανοί. Τὴν «*Μακρόστιχον ἔκθεσιν*» παρουσίασε τετραμελῆς ἀντιπροσωπεία σέ σύνοδο δυτικῶν στό Μιλάνο (345), ἀλλὰ δέν ἔφερε τὴν προσδοκώμενη συμφιλίωση, ἀφοῦ μάλιστα δέν περιεῖχε ἀθώωση τοῦ Μ. Ἀθανασίου.

Τὸ κείμενο διέσωσε ὁ Ἀθανάσιος (*Περὶ τῶν ἐν Ἀρμίνω... συνόδων* 26) και ὁ Σωκράτης (*Ἐκκλῆσ. ἱστορία Β' 9, 3-28*). ΒΕΠ 31, 310-313. Α. HAHN - G. L. HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, Breslau 1897, σσ. 192-196. Η. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, σσ. 251-254.

39. ΑΦΡΑΑΤ(ΗΣ) (+ λίγο μετὰ τὸ 345)

πρῶτος σύρος ὀρθόδοξος συγγραφέας

Ὁ Ἀφραάτης (στά συριακά: Ἀφραάτ) ὑπῆρξε ὁ πρῶτος σύρος ὀρθόδοξος συγγραφέας και ὁ πρῶτος χριστιανός πού ἔγραψε στήν ἐπικράτεια τῶν σασσανιδῶν Περσῶν. Γεννήθηκε μᾶλλον μεταξύ 260 και 275, στά σύνορα Συρίας και Ἰράκ, και ἔζησε μεταξύ τῶν λίγων χριστιανῶν τῆς περσικῆς κοινωνίας, στήν ὁποία οἱ Ἰουδαῖοι ἀσκοῦσαν ἀποφασιστικὴ ἐπίδραση, πνευματικὴ και οἰκονομικὴ. Ἔμεινε κι ἔδρασε στοὺς κόλπους τῆς κοινωνίας, καλλιέργησε τὴν ἄσκηση, πρόβαλε τὴν ἐγκράτεια και τὴν παρθενία, χωρὶς ὁ ἴδιος νά εἶναι ἐπι-

κεφαλῆς μοναχῶν καί χωρίς νά γίνει ἐπίσκοπος, ὅπως ὑποστηρίχτηκε. Ἡ παιδεία του βρισκόταν στά πλαίσια τῆς χριστιανικῆς κατηχήσεως τοῦ Γ' αἰ. Αὐτό, γενικά γιά τόν περσοσυριακό χῶρο καί εἰδικά γιά τόν Ἀφραάτη, σήμαινε ἄγνοια τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ἄγνοια τῆς θεολογικῆς διεργασίας, πού εἶχε συντελεστεῖ ἔξω ἀπό τόν ἑλληνοσυριακό χῶρο, εὐρεία γνώση τοῦ σημιτικοῦ πνεύματος καί τῆς ραββινικῆς γραμματείας καί οἰκειότητα πρός τό ἰουδαιοχριστιανικό πνεῦμα. Τήν κατάσταση αὐτή ἀπηχοῦν τά ἔργα τοῦ Ἀφραάτη, πού ἄρχισε νά γράφει τό 337. Αἰσθάνεται μάλιστα ὑπερήφανος καί τό δηλώνει (*Ἐπίδειξις* 22, 26) σαφῶς ὅτι γράφει ἀποκλειστικά ὡς «μαθητής» τῶν *Γραφῶν* καί ὅτι ἀφήνει κατά μέρος κάθε φιλοσοφική γνώση. Ἡ ἔρευνα ὁμως ἔδειξε ὅτι ἐκτός ἀπό τήν σημιτική ἀνθρωπολογία καί ἐσχατολογία τόν ἐπηρέασαν περιθωριακά ὁ γνωστικισμός τοῦ Οὐαλεντίνου (βλ. τήν ἴδια *Ἐπίδειξιν* 22) καί οἱ κουμρανικές ἀντιλήψεις.

Τήν *Γραφή*, τήν ὁποία γνωρίζει στήν μορφή τῆς συριακῆς *πεσι(τ)ώ* καί τοῦ *Διατεσσάρων* Εὐαγγελίου τοῦ Τατιανοῦ, ἐρμηνεύει ἱστοριογραφηματικά καί μέ τήν ἴδια τήν *Γραφή*. Ἐμφανίζεται ὁμως καί στόν Ἀφραάτη τό ἐνδιαφέρον γιά τυπολογική ἐρμηνεία. Ἀξιολογεῖ γεγονότα τῆς ΠΔ ὡς *gāzā* (μυστήριον/τύπος/σύμβολο), πού στήν ΚΔ γίνονται *šegāzā* (ἀλήθεια). Τήν ἀλήθεια κατανοοῦν μόνο οἱ χριστιανοί, πού ἀποτελοῦν τήν συνέχεια τοῦ ἰουδαϊκοῦ λαοῦ, ὡς δέκτη τῶν θείων ἐπαγγελιῶν. Ἡ ἐρμηνεία του, πού σπάνια γίνεται θεολογική, ἐγκλωβίζεται κυρίως στήν παλαιοδιαθηκική καί ἰουδαιοχριστιανική παράδοση καί ἀποβλέπει σέ δύο σκοπούς. Πρῶτον, στήν θεμελίωση καί προβολή τῆς παρθενίας καί τῆς ἀσκήσεως, πού συνιστοῦν τό ἔσχατο ἰδεῶδες τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ ἐγκρατιτικές τάσεις τόν ἐπηρεάζουν τόσο πολύ, ὥστε συχνά δίνει τήν ἐντύπωση ὅτι στήν Ἐκκλησία ἀνήκουν μόνο ἢ κατ' ἐξοχήν οἱ παρθενεύοντες ἀσκητές («υἱοί/θυγατέρες τῆς Διαθήκης»), ἰδέα τήν ὁποία πῆρε ἴσως ἀπό τήν κοινότητα τοῦ Κουμράν. Στήν 7η *Ἐπίδειξιν* μάλιστα θέλει τούς βαπτιζόμενους ὅλους παρθένους. Αὐτοί πάντως δέν συνιστοῦσαν μοναστικές κοινότητες, οὔτε ζοῦσαν ἐρημικό βίον. Ζοῦσαν στούς κόλπους τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος, ὅπου, φαίνεται, σχημάτιζαν εἶδος ομάδων τῶν ἐκλεκτῶν. Δεύτερον, ἀποβλέπει στήν προβολή τοῦ χριστιανισμοῦ ὡς ἀληθινοῦ ἀποδέκτη τῶν ἐκπληρωμένων πλέον ἐπαγγελιῶν, πού ἀρχικά δόθηκαν στόν Ἰσραήλ. Ὁ Ἀφραάτης εἶναι στήν ἀπλοϊκή του θεολογία ὀρθόδοξος (μολονότι ἄγνοοῦσε ἀκόμα καί τό θεολογικό γεγονός τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας), χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι μέ τήν ἐπίδραση τοῦ ἰουδαϊκοῦ πνεύματος δέν ἀπέφυγε παρεκκλίσεις, ὅπως π.χ. ὅτι οἱ ψυχές μετά τόν θάνατο ναρκώνονται μέχρι τήν δευτέρα παρουσία κ.ἄ. Παρά ταῦτα μέ τό ἔργο του θε-

μελίωσε ούσιαστικά τήν συριακή χριστιανική γραμματεία καί δημιούργησε τίς προϋποθέσεις γιά τήν ἐμφάνιση τοῦ ἐντυπωσιακοῦ ἔργου τοῦ Ἐφραίμ. Γι' αὐτό καί δίκαια ἔμεινε στήν ἱστορία ὡς «ὁ σοφός Πέρσης».

Ἐπιδείξεις. Ὁ Ἀφραάτης ἀναδείχτηκε, παρά τήν θεολογική του ρηχότητα, ταλαντοῦχος συγγραφέας, μέ διάθεση μάλιστα ποιητική. Συνέταξε 23 σύντομα καί γλαφυρά ἀσκητικοοικοδομητικά, παραινετικά, ὕμνητικά καί ἀντιουδαϊκά ἐργίδια ἢ λόγους πού ὀνόμαζε *Tahw'jata* = Ἐπιδείξεις ἢ Ἐκθέσεις. Τά 10 πρῶτα ἔγραψε τό 337, τά ἐπόμενα 11 τό 344 (μέ ἀφορμή καί τόν ρόλο τῶν Ἰουδαίων στόν διωγμό κατά τῶν χριστιανῶν τοῦ πέρση μονάρχη Σαπ(φ)ῶρ τό 338 καί μετά) καί τό 23ο τό 345.

Τά δέκα πρῶτα πραγματεύονται ἀντίστοιχα περί πίστεως, ἀγάπης, νηστείας, προσευχῆς, πολέμου, ἀσκητῶν («υἰῶν τῆς διαθήκης»), μετανοίας, ἀναστάσεως, ταπεινοφροσύνης καί ποιμένων. Ἀποτελοῦν θαυμάσιο ἀσκητικο-πνευματικό βοήθημα μέ σκοπό τήν τελείωση καί εἰρήνη τοῦ πιστοῦ μέ τήν πίστη, τήν ἐγκράτεια καί τήν παρθενία. Τά ἔργα του αὐτά δημιούργησαν τό χαρακτηριστικό ἀσκητικό κλίμα τῆς συριακῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά δέν φθάνουν στό ὕψος τῆς νηπτικῆς θεολογίας καί δέν ὑποδεικνύουν στάδια ἀσκητικοῦ βίου. Ἀπευθύνονται στούς «υἰοῦς (καί θυγατέρας) τῆς διαθήκης». Τά λοιπά 13 ἐργίδια συνιστοῦν προσπάθεια ἀντιπαραθέσεως χριστιανισμοῦ καί ἰουδαϊσμοῦ, κάτι πού τήν ἴδια ἐποχή στόν ἑλληνοσυριακό χῶρο ἐπιχείρησε καί ὁ Σοφιστής Ἀστέριος (+ 341/2).

ΙΑΚΩΒΟΣ ΝΙΣΙΒΕΩΣ (+ 338). Πρῶτος ἐπίσκοπος Νισίβεως, πού βοήθησε ἀποφασιστικά στήν δημιουργία τοῦ συροχριστιανικοῦ πνευματικοῦ κλίματος καί ἐνθάρρυνε στό συγγραφικό θεολογικό ἔργο τόν θεμελιωτή τῆς συριακῆς χριστιανικῆς γραμματείας Ἀφραάτη. Ἡ μεγάλη φήμη τοῦ Ἰακώβου, τοῦ ὁποίου δέν γνωρίζουμε κανένα κείμενο, ἔγινε αἰτία νά τοῦ ἀποδοθοῦν διάφορα ἔργα καί ἡ ἀρμενική μετάφραση τῶν *Ἐπιδείξεων* τοῦ Ἀφραάτη (K. Krueger, *Jacob von Nisibis in syrischer und armenischer Überlieferung: Mu 81 [1968] 161-179*).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

J. PARISOT: *PS I-II* (1894 καί 1907 μέ λατινική μετάφραση). G. BERT, *Aphraates des persischen Weisen Homilien*, Leipzig 1888 (πλήρης γερμανική μετάφραση). Γιὰ τήν πλήρη ἀρχαία ἀρμενική καί τίς ἐπιμέρους σύγχρονες μεταφράσεις τοῦ Ἀφραάτη βλ. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965, σ. 48.

Μελέτες:

P. SCHWEN, A., seine Person und sein Verständnis des Christentums, Berlin 1907 (καί ἐπανεκδοσὴ τό 1973). L. HÄFELI, Stilmittel bei A..., Leipzig 1932. ORTIZ DE URBINA, Die Gottheit Christ bei A., Roma 1933. M. MAUDE, Rhythmic patterns in the homilies of A.: *Anglican Theolog. Rev.* 17 (1935) 225-233. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Controversia di A. coi Giudei: *Stud. Missionalia* 3 (1947) 85-106. E. BECK, Symbolum - Mysterium bei A. und Ephräm: *OC* 42(1958) 19-40. A. VÖÖBUS, Methodologisches zum Studium der Anweisungen A.: *OC* 46 (1962) 25-32 (βλ. καί *CSCO* 184, *CSCO* sub. 14). R. MURRAY, The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of A. and Ephrem: *OCP* 30 (1964) 315-362. A. VOGEL, Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien A., Hof 1966. J. NEUSNER, A. and Judaism: the Christian-Jewish argument in IV century Iran, Leiden 1971. P. KAWERAU, Das Christentum des Ostens, Stuttgart 1972, σσ. 37-42. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A study in early Syriac tradition, London 1975. B. BONIFACINO, Significato dei termini santo, santità, santificare nelle "Dimostrazione" di Afraate il "Sapiente Persiano": *Studi Ric Oriente crist.* 1 (1978) No 1, σσ. 67-78 καί No 2, σσ. 17-38. F. PERICOLI RIDOLFINI, Note sull' antropologia e sull' escatologia del "Sapiente Persiano": στό ἴδιο περιοδ. 1 (1978) No 1, σσ. 5-17 καί No 2, σσ. 5-16. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Problema trinitario e problema cristologico nelle "Dimostrazioni" del "Sapiente Persiano"*: στό ἴδιο περιοδ. 2 (1979) No 2, σσ. 99-125. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, I Sacramenti negli scritti del "Sapiente Persiano": στό ἴδιο περιοδ. 2 (1979) No 3, σσ. 157-171. G. NEDUN-GATT, The Authenticity of Aphraat's Synodal Letter: *OCP* 46 (1980) 62-88. L. BRADE, Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel: *OCP* 62 (1978) 98-102. J. M. SAUGET, Entretiens d' Aphraat en arabe sous le nom d' Éphrem: *Mu* 92 (1979) 61-70. TJITZE BAARDA, The Gospel quotations of Aphrahat, the Persian Sage. Aphrahat's text of the fourth Gospel, (1-2 τόμοι), Amsterdam 1975. A. GUILLAUMONT, Un midrash d' Exode 4, 24-26 chez Aphraate et Éphrem de Nisibe: *A Tribute to A. Vööbus: Studies in early Christian literature and its environment...* Ed. by R. H. Fischer, Chicago 1977, σσ. 89-96. J. OUELLETTE, Sens et portée de l' argument scripturaire chez Aphraate: *A Tribute to A. Vööbus* (= προηγούμενο ἔργο), σσ. 191-202.

40. ΠΑΧΩΜΙΟΣ (+ 346)

γενάρχης τῆς «κοινωνίας»-κοινοβίου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ ἀπαίδευτος κόπτης Παχώμιος ἔγινε μεταξύ τοῦ 320 καί τοῦ 330 ὁ γενάρχης τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ, ὅταν ἡ Ἐκκλησία πανηγύριζε τήν ὀριστική της ἔξοδο ἀπό τίς κατακόμβες καί συγχρόνως κλονιζόταν ἀπό τήν αἵρεση τοῦ Ἀρείου. Ἡ σημασία τῆς πρωτοβουλίας τοῦ Π. εἶναι τεράστια, ἐφόσον τό κοινόβιο ἔκτοτε ἀπορρόφησε

τό μέγιστο μέρος τοῦ ἀναχωρητισμοῦ κι ἐφόσον ὁ μοναχισμός ἀποτελεῖ νόμιμο καί ἱερό εἶδος ἐκκλησιαστικοῦ βίου.

Ἐκ τῶν μέσων κυρίως τοῦ Γ' αἰ. ἐμφανίστηκε στό πλαίσιο ἢ στό περιθώριο τῆς χριστιανικῆς κοινωνίας ὁ μοναστικός βίος, πού στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. ἔγινε μέγα καί ἄμορφο ρεῦμα, κατακλύζοντας τίς αἰγυπτιακές καί συριακές ἐρήμους. Ὁ ἀναχωρητισμός ἢ ἐρημητικός βίος ἦταν ἐπιβλητική πραγματικότητα, πού συγκινοῦσε μέ τούς χαρισματικούς θεόπτες ἀββάδες ὀλόκληρη τήν Ἐκκλησία. Ὁ Παχώμιος κατόρθωσε νά μεταπλάσει μέρος τοῦ ἰσχυροῦ καί ἄμορφου τούτου ρεύματος σέ δομημένη μοναστική «κοινωνία», δηλ. σέ κοινόβιο.

Οἱ πηγές πού πληροφοροῦν τήν κοινοβιογονία καί τήν ζωή τοῦ Π. εἶναι κείμενα, πού γνώρισαν πολλαπλές ἐπεξεργασίες καί νοθεῖες. Πρόκειται γιά τούς «Βίους» τοῦ Π. καί τά ἔργα πού ἀποδίδονται στόν ἴδιο καί τούς διαδόχους του Θεόδωρο καί Ὁρσίσιο. Τά πρωτότυπά τους ἔχουν χαθεῖ, ἀλλά μέ φιλολογική ἐρευνα μπορούμε ὡς ἕνα σημείο νά διακρίνουμε τά αὐθεντικά τους μέρη. Παλαιότερα ἢ γνώση τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ στηριζόταν κυρίως στό κεφάλαιο 32 τῆς Λαυσαϊκῆς ἱστορίας τοῦ Παλλαδίου, πού ὅμως ἔχει μικρή ἱστορική ἀξία, ὅπως φάνηκε μετά ἀπό τήν δημοσίευση καί τῶν σχετικῶν κοπτικῶν πηγῶν.

Προϋποθέσεις τῆς «κοινωνίας»

Ἡ προσωπική περιπέτεια καί ἱστορία τοῦ Π. ἀποτελεῖ τόν ἐρμηνευτικό ὄρο τῆς δημιουργίας του. Ὦντας φυλακισμένος, ἐντυπωσιάστηκε ἀπό τήν ἀγάπη πού τοῦ ἔδειξαν οἱ χριστιανοί, στήν Ἐκκλησία τῶν ὁποίων κατηχήθηκε καί βαπτίστηκε. Ἀμέσως ἐπιδόθηκε στήν ὑλική διακονία τῶν πλησίον του, μέχρις ὅτου ἔγινε ὑποτακτικός τοῦ ἀναχωρητῆ Παλαίμωνα. Ἐκεῖ ἔμαθε κι ἔζησε τήν ἄσκηση, ἐκτίμησε τόν ρόλο τοῦ πνευματικοῦ πατέρα, τοῦ ἀββᾶ, καί τῆς ὑπακοῆς σ' αὐτόν, καί μέ θεία ἐπέμβαση ἔδωσε νέο περιεχόμενο στήν διακονία, στήν ὁποία εἶχε τάξει τόν ἑαυτό του: ὄφειλε στό ἐξῆς νά ἐργαστεῖ γιά τήν συμφιλίωση τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Θεό. Ἔτσι δημιούργησε τό μέγα ἔργο του, τήν «κοινωνία» ἢ τό κοινόβιο, τό ὁποῖο συγχρόνως ἀποτελεῖ καί τό σχῆμα, μέ τό ὁποῖο ὑπηρετήσε τόν σκοπό του. Ἐφόδια εἶχε τήν ἀπόλυτη ἀφοσίωση στόν σκοπό του, τήν θεληματικότητα, τήν ὀργανωτικότητα, τήν πλούσια ἀσκητική πείρα, τήν εὐρεία γνώση τῆς Γραφῆς στά κοπτικῶν καί τά χαρίσματα τοῦ ποιμένα, τῆς καθοδηγήσεως τῶν ἀνθρώπων, τῆς ταπεινοφροσύνης, τῆς ἀγάπης, τῆς μετάνοιας καί τῆς διακρίσεως πνευμάτων. Ὅσο

καλά γνώριζε τόν αναχωρητικό άσκητικό βίο τῆς Αἰγύπτου, τόσο πολύ άγνοοῦσε τήν θεολογική προβληματική τῆς ἐποχῆς του. Ἦταν ὁμως ἄρκετά κατατοπισμένος, ὥστε νά μένει στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί νά ἀποστρέφεται τόν ὠριγενισμό καί τόν ἀρειανισμό, ὅπως ἔκαναν καί οἱ διάδοχοί του. Ἡ άσκητική του ἔμεινε σέ πρακτικό ἐπίπεδο καί μόνο πρός τό τέλος τῆς ζωῆς του εἶχε φαινόμενα ἔκτακτων θείων ἐμπειριῶν καί χαρισμάτων.

Τό πνεῦμα τῆς «κοινωνίας»

Ἐπὶ Π., μετά τήν ἐπταετή άσκησι καί μαθητεία στόν αναχωρητή Παλαίμωνα, ἀποσύρθηκε στήν Ταβέννηση γιά ἐντονότερη άσκησι. Ἐκεῖ τοῦ ἀποκαλύφθηκε ὅτι πρέπει νά ἀφιερωθεῖ στήν συμφιλίωσι τῶν ἀνθρώπων μέ τόν Θεό, δηλ. στό ἔργο τῆς σωτηρίας γενικά καί τῆς τελειώσεως εἰδικά τῶν ἀνθρώπων. Ὑπάκουσε καί ἄρχισε νά ἰδρύει μονή κοινοβιακή, τήν ὁποία οἱ πρῶτες πηγές ὀνομάζουν «κοινωνία» καί ἡ ὁποία θ' ἀποβεῖ νέα πολυσημαντη πραγματικότητα στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Τό ἔργο τοῦτο ὀνομάζουμε ὀρθότερα *παχωμιανό μοναχισμό*, γιάτί γνώρισε ἐσωτερική ἐξέλιξι ἀπό τά χρόνια τοῦ Π. μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ., καί δύσκολα διακρίνουμε τά καθαυτά στοιχεία τοῦ Π. ἀπό αὐτά πού τοῦ προσέγραψαν ἢ πρόσθεσαν οἱ ἄμεσοι διάδοχοί του.

Ἐπὶ ὁρος «κοινωνία» εἶναι χαρακτηριστικός τοῦ πνεύματος τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ, πού στηρίζεται: α) Στόν *κοινοβιακό βίο*. Γιά πρώτη φορά στόν μοναχισμό τά πάντα εἶναι κοινά: τροφή, ἔνδυσι, ἔργασια, προσευχή, λειτουργική ζωή. Πρότυπο τῆς κοινοβιακότητος μνημονεύεται συμβατικά ἡ πρώτη ἱεροσολυμιτική κοινότητα. β) Στήν *ἀπολυτοποίηση τῆς σχέσεως γέροντα καί μοναχοῦ* (ὑποτακτικοῦ). Ἡ σχέση αὐτή, πού ἦταν ἤδη γνωστή στόν αναχωρητισμό, γίνεται ἐξελικτικά κανόνας ἀπόλυτος. Ἐπὶ γέροντας (ἡ ἄββᾶς ἡ ἡγούμενος) τῆς «κοινωνίας» - κοινοβίου ἀποβαίνει ὁ μόνος ἐγγυητής καί διδάσκαλος μετά τόν Θεό γιά τήν ὀρθή άσκησι καί τήν σωτηρία τοῦ μοναχοῦ· ἀποβαίνει «πατήρ», στόν ὁποῖο οἱ κοινοβιάτες ὀφείλουν ἀπόλυτη ὑπακοή, διότι αὐτός ἔχει ἐπωμιστεῖ ἄμεσα τήν εὐθύνη τῆς σωτηρίας καί τελειώσεως τοῦ μοναχοῦ, αὐτός ἔχει τό χάρισμα τῆς πνευματικῆς καθοδηγήσεως. γ) Στήν *τήρησι τοῦ Κανόνα*. Ἐπὶ τρόπος τοῦ κοινοβιακοῦ βίου καί ἡ ἀπόλυτη ὑπακοή τῶν μοναχῶν στόν ἄββᾶ ἐκφράζονται σέ σύντομα κείμενα πού ὀνομάστηκαν «*Κανῶν Παχωμίου*» καί ἔπρεπε νά τηροῦνται. Ἰδιαίτερα, μετά τόν θάνατο τοῦ Π., ὁ *Κανόνας* ὑψώθηκε σέ ἀπόλυτο, ἱερό καί ἀπαραβίαστο κείμενο, ὥστε νά ὑπηρετεῖ τήν συνοχή τῆς «κοινωνίας» καί ν' ἀποθα-

ρύνει τίς διασπαστικές τάσεις ἢ τοὺς νεωτερισμούς, πού πάντως δέν ἔλειψαν. δ) *Στήν ἀμοιβαία διακονία καί ἀμοιβαία εὐθύνη.* Γιά πρώτη φορά στὸν μοναχισμό θεσπίζονται ἡ διακονία (ὡς μίμηση Χριστοῦ) τοῦ ἑνός μοναχοῦ πρὸς τὸν ἄλλο καί μάλιστα ἡ εὐθύνη τοῦ ἑνός γιά τὴν σωτηρία τοῦ ἄλλου. Ἡ ἀμοιβαιότητα αὐτὴ προσδιορίζει περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλο στοιχεῖο τὴν «κοινωνία» τοῦ Π. ε) *Στήν ἐκκλησιαστικότητα καί τὴν κοινή κατήχηση.* Τό κοινόβιο τοῦ Π. συνιστοῦσε εἶδος πλήρους ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, διότι ζοῦσε κατὰ τὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τελοῦσε τὴν *Λειτουργία* Σάββατο καί Κυριακή (ὁπότε κοινωνοῦσαν ὅλοι οἱ μοναχοί), χρησιμοποιοῦσε τὰ λειτουργικά ἤθη τῶν αἰγυπτιακῶν κοινοτήτων καί – τό σπουδαιότερο – ἀσκοῦσε τό κατηχητικό ἔργο γιά ἔθνικούς καί γιά μοναχοὺς. Ὁ Π. δεχόταν στήν μονή του ὄχι μόνο χριστιανούς, πού ἤθελαν μέ τὴν ἀσκηση καί τὴν ὑπακοή νά τελειωθοῦν, ἀλλά καί ἔθνικούς τῆς περιοχῆς, τοὺς ὁποίους κατηχοῦσε, γιά νά γίνουν πρῶτα χριστιανοί καί μετὰ νά ζήσουν – ἂν ἤθελαν – κοινοβιακά. Μοναδική βάση τῆς κατηχήσεως καί τῆς διδασκαλίας του ἦταν ἡ Γραφή. Ἡ διδασκαλία καί ἡ ἀσκητικὴ μέθοδος του ἦταν πρακτικὴ, χωρὶς θεωρητικὲς ἀπόψεις καί ἀναλύσεις θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως τοῦ Εὐαγγερίου. Ἐκκλησιολογικά τό κοινόβιο τοῦ Π. ἔμοιαζε ὡς ἕναν βαθμό μέ ἐνορία, τῆς ὁποίας τοὺς ἱερεῖς χειροτονοῦσε ὁ ἐπίσκοπος, μέ τὸν ὁποῖο συνήθως βρισκόταν σέ καλὲς σχέσεις κανονικῆς κοινωνίας ἢ καί ἐξαρτήσεως. Ἡ ἐξάρτηση αὐτὴ δέν εἶχε καί θεσμοποιηθεῖ, μέ ἀποτέλεσμα νά μὴ λείπουν οἱ προστριβές.

Δομὴ καί ὀργάνωση τῆς «κοινωνίας»

Ὁ Π. δέν ὀργάνωσε ἀπλῶς ὁμάδα μοναχῶν, ἀλλὰ τὴν ἀνύψωσε σέ «κοινωνία», μέ στοιχεῖα τοῦ ἀναχωρητικοῦ καί ἡμιαναχωρητικοῦ βίου, τῶν αἰγυπτιακῶν πολιτικοθησκευτικῶν δομῶν, τῆς στρατιωτικῆς του ἐμπειρίας καί τῆς φωτισμένης ἰδιοφυΐας του. Ἀρχικά ἱδρυσε ἕνα κοινόβιο, στό ὁποῖο ὁ ἴδιος ἦταν ὁ πατήρ ἢ ἀββᾶς (απα) ἢ ἡγούμενος. Ἡ προσέλευση μεγάλου πλήθους μοναχῶν τὸν ὑποχρέωσε νά ἱδρύσει ἔντεκα συνολικά κοινόβια (9 ἀνδρικά, 2 γυναικεῖα), στά ὁποῖα ἐγκαθιστοῦσε τὸν *πρῶτον* (τὸν πατέρα ἢ ἡγούμενο), τὸν *δεύτερον* (ἢ τὸν οἰκονόμον) καί τοὺς λοιποὺς ὑπευθύνους τῶν διακονημάτων, τοὺς οἰκιακούς. Στά κοινόβια ἀνῆκαν πολλά οἰκήματα, στό καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἔμεναν μαζί ὅσοι ἀσχολοῦνταν μέ τό ἴδιο διακόνημα, γιά τό ὁποῖο ὑπεύθυνος ἦταν ὁ οἰκιακός. Ὁ ἴδιος

χε ὡς βοηθούς τόν γενικόν δεύτερον, τόν γενικόν οἰκονόμον (πού φρόντιζε κι ἐπέβλεπε οἰκονομικά καί διοικητικά ὅλα τὰ κοινόβια) καί ἄλλους τιτλούχους μοναχούς μέ ἀνάλογες εὐθύνες. Οἱ ὄροι πού χρησιμοποιοῦνται στίς πηγές γιά τό παχωμιανό κοινόβιο, ἐκτός ἀπό τόν ὄρο «κοινωνία», εἶναι *μονή* καί *μοναστήριον*, γνωστοί καί στόν λοιπό τότε μοναχισμό, πού σήμαιναν τό εἶδος τοῦ κτηρίου, τόν ἡσυχό τόπο τοῦ ἀναχωρητῆ, ἀλλά καί τό κτήριο ἢ τόν τόπο ὁμάδας ἡμιαναχωρητῶν.

ΒΙΟΣ

Ὁ Π. γεννήθηκε ἀπό ἐθνικούς στήν Θηβαΐδα τῆς Ἐνω Αἰγύπτου (στό *Snê*, δηλ. στήν ἀρχαία Λατόπουλη) περί τό 287. Τό 313/4 ἦ καί νωρίτερα ὑπηρέτησε ἀκούσια στόν ρωμαϊκό στρατό. Γιά λόγους ἄγνωστους φυλακίστηκε στήν Θήβα ἢ Θηβαΐδα. Κάτοικοι τῆς περιοχῆς ἀπάλυναν τίς κακουχίες τοῦ ἴδιου καί τῶν συστρατιωτῶν του. Τό γεγονός τοῦ κίνησε τόν θαυμασμό. Ὅταν πληροφορήθηκε ὅτι αὐτοί πού τόν βοηθοῦσαν ἀνιδιοτελῶς ἦταν χριστιανοί, πῆρε τήν διπλή ἀπόφαση: νά γίνει χριστιανός καί νά ἀφιερῶθαι καί ὁ ἴδιος στήν διακονία τῶν συνανθρώπων του. Μετά τήν ἀποφυλάκισή του βρέθηκε στό *Senesêt*, τό ἀρχαῖο Χηνοβοσκίο, ὅπου πραγματώσε τήν ὑπόσχεσή του. Κατηχήθηκε, στήν κοπτική, βαπτίστηκε καί ἀφιερῶθηκε γιά τρία χρόνια στήν διακονία ἐκείνων πού εἶχαν ὑλικές ἀνάγκες. Ὑστερα ἐπισκέφτηκε γνωστό ἀναχωρητή τῆς γειτονικῆς ἐρήμου, τόν Παλαίμωνα, κοντά στόν ὁποῖο ἀσκήτεψε ἑπτά χρόνια.

Μέ ὀραματική ὑπόδειξη ἀγγέλου ἄφησε τόν ἀββᾶ του κι ἐγκαταστάθηκε σ' ἐγκαταλελειμμένο χωριό, τήν Ταβέννηση. Νόμισε ὅμως ὅτι ἔτσι ἀπομακρυνόταν ἀπό τήν ἀπόφασή του νά διακονήσει. Στήν ἐντονη αὐτή προβληματική τοῦ ἀπάντησε ὁ Θεός, ὑποδεικνύοντάς του νά μείνει ἐκεῖ καί νά συνάξει ἀνθρώπους γιά νά τούς συμπλιώσει μέ τόν Θεό. Αὐτό ἀποτέλεσε τήν αἰτία, γιά νά ἀποφασίσει (μεταξύ 320 καί 325;) τήν ἴδρυση τῆς πρώτης κοινοβιακῆς μονῆς, πρόπλασμα τῆς «κοινωνίας», πού συνιστοῦσε τό νέο εἶδος τῆς διακονίας του πρός τούς ἀνθρώπους μέ βάση τήν κοινοκτημοσύνη, κατά τό πρότυπο τῆς πρώτης χριστιανικῆς κοινότητος τῶν Ἱεροσολύμων (*Πράξ.* 4, 32).

Ὁ Π. ἐπιδόθηκε μέ ζῆλο στό ἔργο του, ἀλλά οἱ κόπτες χωρικοί πού προσῆλθαν, βλέποντας τόσο ἀπλοϊκό, ταπεινό καί διακονικό τόν προϊστάμενο, δέν πειθάρχησαν. Διασκορπίστηκαν κι ἔτσι ἡ προσπάθεια συστάσεως τῆς πρώτης «κοινωνίας» ἀπέτυχε.

Ὁ Π. δέν ἀποθαρρύνθηκε. Ἄρχισε πάλι τό ἔργο του, μέ πλουσιότερη τώρα πείρα. Ἐτσι, σύναξε πάλι μοναχούς-μαθητές, τῶν ὁποίων κατηύθυνε τήν ὅλη ζωή, πνευματική καί ὑλική, μέ βάση «Κανόνα», τόν ὁποῖο δημιούργησε σταδιακά γιά τόν σκοπό αὐτό καί τόν ὁποῖο ἔπρεπε νά ἐφαρμόζουν ὅλα τὰ μέλη τοῦ κοινοβίου. Σύντομα οἱ μοναχοί αὐξήθηκαν καί ὁ Π.

ἀναγκάστηκε νά ιδρύσει, σέ μικρή ἀπόσταση συνήθως, ἄλλες ὅμοιες μονές, στίς ὁποῖες καθιστοῦσε καί ἕναν ἀββᾶ ἢ ἀρχιμανδρίτη, διατηρώντας ὁ ἴδιος τήν τελική γενική εὐθύνη γιά ὅλες τίς μονές, πού ὅλες μαζί ἀποτελοῦσαν τήν «κοινωνία». Πρός τό τέλος, μᾶλλον, τῆς ζωῆς του ἄφησε τήν πρώτη μονή τῆς Ταβέννησης κι ἐγκαταστάθηκε στήν μονή τοῦ Βαῦ ἢ Παβοῦ (Faou) ἰδρυμένη περί τό 328. Ἐκεῖ καθοδηγοῦσε ὅλες τίς μονές μέ τήν βοήθεια καί τοῦ «οἰκονόμου», πού εἶχε τήν διαχείριση τῶν οἰκονομικῶν τῆς ὅλης «κοινωνίας». Περί τό 346 καταγγέλθηκε γιά ὀράματα πού ἔβλεπε καί θαύματα πού ἔκανε. Σύνοδος στήν Λατόπολη τόν ἀθώωσε, ἀλλά στίς 9 Μαΐου τοῦ 346 ἢ τοῦ 347 ὑπέκυψε στήν πανώλη, πού ἀποδεκάτιζε τήν περιοχή. Εἶχε ἤδη ιδρύσει 9 ἀνδρικά καί 2 γυναικεῖα κοινόβια, ὅπου κατά τήν παράδοση μόνοιζαν περισσότερα ἀπό 5.000 πρόσωπα. Ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 15 Μαΐου.

ΕΡΓΑ

Κατά τήν παράδοση ὁ Π. ἔγραψε *Κανόνες*, μέ τούς ὁποίους καθόριζε τόν τρόπο ζωῆς καί ἀσκήσεως τῶν κοινοβιακῶν μοναστηριῶν του, *Κατηχήσεις*, ἐπίσης γιά τούς μοναχοῦς - ὑποτακτικούς του, καί *Ἐπιστολές*. Ὅλα γράφηκαν στήν κοπτική, ἀλλά γρήγορα – καί μάλιστα οἱ *Κανόνες* – μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική, διότι μέ τήν ἑναρξη (346) τῆς ἡγουμενίας τοῦ Θεοδώρου, πού γνώριζε καί τήν ἑλληνική, αὐξήθηκαν καί οἱ ἑλληνοφώνοι μοναχοί. Δυστυχῶς ὅμως ἡ σημερινή μορφή τους προϋποθέτει, ἐξαιρουμένων τῶν *Ἐπιστολῶν*, ἐπανειλημμένες ἐπεξεργασίες, πού ἔγιναν ἤδη ἀπό τά χρόνια τῶν ἄμεσων διαδόχων τοῦ Π., δηλ. τοῦ Θεοδώρου καί τοῦ Ὁρσισίου, ἴχνη τῶν ἔργων τῶν ὁποίων βρίσκουμε στά παχωμιανὰ κείμενα καί ἀντίστροφα. Ἐπίμονες ἔρευνες κατέληξαν στό συμπέρασμα ὅτι τουλάχιστον ὁ πυρήνας τῶν ἔργων αὐτῶν ὀφείλεται στόν Π. καί ὅτι ὅπωςδήποτε ἐκφράζουν τό πνεῦμα ἀλλά καί τήν ἐξέλιξη τοῦ παχωμιανοῦ γενικά κοινοβίου πρὶν ἀπό τό τέλος τοῦ Δ' αἰ.

Κανῶν. Γράφηκε στήν κοπτική, προφανῶς πρὶν τό 340, διακρίνεται σέ τέσσερα τμήματα (Praecepta - Praecepta καί Instituta - Praecepta καί Judica-Praecepta καί Leges) καί σώθηκε ἀποσπασματικά. Τά κοπτικά ἀποσπάσματα διαφέρουν αἰσθητᾶ ἀπό τά ἑλληνικά, τά ὁποῖα μαρτυροῦν ἐντονότερη ἐπεξεργασία καί μεταγενέστερη παράδοση. Μεταφράστηκε ἀκόμα στήν λατινική, τήν αἰθιοπική καί τήν ἀραβική.

Κοπτικά: L. TH. LEFORT: *CSCO* 150 corpt. 29, σσ. 30-36· *CSCO* 160 corpt. 24, σσ. 30-37 (μετάφρ. γαλλ.). Ἑλλην.: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Mu* 37 (1924) 9-21· *PG* 40, 948-952· *BEIT* 40, 114-121 (σέ δευτέρα στήλη ἐκδίδεται καί συντομότερη μορφή τοῦ κανόνα). Λατιν.: A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, σσ. 13-74. Γιά ἄλλες μεταφρ. βλ. *CPG* II 2352.

Κατηχήσεις. Τρία κείμενα στά κοπτικά. *Κατηχήσεις πρὸς μνησίκακον μοναχόν.* Τό ἐκτενέστερο παχωμιανό κείμενο, πού γνώρισε ἐπεξεργασίες ἀλλά διασώζει τόν ἀρχικό του πυρήνα. "Ἐχει ἐνσωματωθεῖ σ' αὐτό καί μέ-

ρος κοπτικής όμιλίας του Μ. Ἀθανασίου. *Κατήχησις εἰς τάς ἕξ ἡμέρας του Πάσχα*. Σύντομο κείμενο μέ παχωμιανό πυρήνα. Ἐκλογαί, δηλ. ἀποσπάσματα λόγων του Π.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159 copt. 24, σσ. 1-30 καί *CSCO* 190 copt. 25, σσ. 1-30 (γαλλ. μετάφρ.).

Ἐπιστολαί: Πρόκειται γιά 13 σύντομα οἰκοδομητικοσυμβουλευτικά καί συνθηματικά κείμενα. Οἱ ἐρευνητές δέν ἀμφιβάλλουν γιά τήν γνησιότητά τους. Κρίνοντας ὁμως ἀπό τό ἑλληνικό κείμενο, διερωτᾶται κανεῖς ἂν ὁ Π. εἶχε τήν δυνατότητα νά συντάξει περίπλοκα κείμενα μέ χαρακτήρα ἀποφθεγματικό καί κάποια τάση ποιητική. Μοναδικό φαινόμενο στήν χριστιανική γραμματεία καί ἄλυτο πρόβλημα συνιστᾶ ἡ συμβολική, συνθηματική, αἰνιγματική ἢ ἀπόκρυφη γλώσσα τῶν Ἐπιστολῶν, οἱ ὁποῖες ἔνεκα τούτων δέν κατανοοῦνται πλήρως. Τά συμβολικά στοιχεῖα ἢ γράμματα καί στήν ἑλληνική μετάφραση εἶναι ἀπό τό κοπτικό ἀλφάβητο. Ἐκτός ἀπό τήν μετάφραση του Ἱερωνύμου καί τῶν λίγων κοπτικῶν ἀποσπασμάτων, ἔχουμε σήμερα μέ πρόσφατη ἀνακάλυψη ὀλόκληρο τό ἑλληνικό κείμενο τῶν Ἐπιστ. 1, 2, 3, 7, 10 καί 11α.

PL 23, 91-106. A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, σσ. 77-101. H. QUECKE, *Die Briefe Pachoms*, Regensburg - Fr. Pustet 1975 (ἑλλην. καί κοπτικό κείμενο, σσ. 99-110 καί 111-118 ἀντίστοιχα). Ὁ ΙΔΙΟΣ ἐξέδωσε καί κοπτική ἐπιστολή, πού γράφηκε στό περιβάλλον του Π. (*Orientalia* 44 [1975] 426-433).

Ἀποφθέγματα: Εἶναι ἀποσπασμένα ἀπό τούς «Βίους» (βλ. πῶς κάτω) του Π. καί καταχωρισμένα στίς διάφορες συλλογές «Γεροντικῶν». Βλ. J. -Cl. Guy, *Recherches sur la tradition greque de Apophthegmata Patrum*, Bruxelles 1962 (κατά τόν πίνακα) καί R. Draguet: *Mu* 35 (1965) 44-61.

Νόθα: *Παρινέσεις πνευματικά*. Σύντομο προτρεπτικό κείμενο πού σώζεται στήν λατινική. A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, σσ. 151 ἔξ. Ἡ *Λαυσαϊκή ἱστορία* του Παλλαδίου (§32) καί τό *Florilegium Patristicum* (ἔκδ. Albers, Bonn 1923, σσ. 60-72) παραδίδουν «Κανόνα» του Π. Πρόκειται γιά τό ἴδιο κείμενο μέ μικρές παραλλαγές. Χρησιμοποιεῖ μάλιστα γράμματα του ἑλληνικοῦ ἀλφαβήτου, ἀντί του κοπτικοῦ πού εἶδαμε στίς Ἐπιστολές, γιά νά συμβολίσει τήν τάξη καί τήν ποιότητα τῶν μοναχικῶν ταγμάτων ἢ ὁμάδων μοναχῶν σέ κάθε κοινόβιο - κοινωνία. Μέ τό ὄνομα του Π. κυκλοφόρησαν καί ἄλλα κείμενα, ὅπως τά «Κεφάλαια ἐπιτιμίων μοναχῶν»: T. Th. Lefort: *Mu* 40 (1928) 60-64.

Βίοι. Τραχύ φιλολογικό πρόβλημα συνιστοῦν οἱ πολλοί «Βίοι» του Παχωμίου στήν κοπτική (σαχιδική καί βοχαϊρική), τήν ἑλληνική, τήν ἀραβική καί τήν λατινική γλώσσα. Δυστυχῶς ἔχει χαθεῖ ὁ,τι θά ὀνομάζαμε ἀρχικό Βίο ἢ πρώτη συλλογή λόγων του Π. καί παραδόσεων γι' αὐτόν. Ἀπό τό κείμενο τοῦτο, πού μᾶλλον ὀφείλεται σέ πρωτοβουλία του μαθητῆ του Θε-

οδώρου, προήλθαν οί δύο κοπτικοί Βίοι (S = σαχιδικός και Βο = βοχαϊρικός) και ὁ πρῶτος ἑλληνικός (G 1), οί ὅποιοι ἀλληλοκαθαίρομενοι, διασταυρούμενοι και συμπληρούμενοι μέ στοιχεῖα τῶν λοιπῶν σχετικῶν κειμένων, ἀποτελοῦν τήν βάση πρὸς ἀποκρυπτογράφηση τοῦ βίου και τοῦ κοινοβιακοῦ ἔργου τοῦ Π. Στά κείμενα αὐτά εἶναι πολύ σαφῆς ἢ εἰσβολή μεταγενέστερων και ἐξωπαχωμιανῶν στοιχείων, πού νοθεύουν τήν εἰκόνα τοῦ γενάρχη τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ. Τελείως πρόσφατα (1982) ἐκδόθηκε ἀπό τόν Halkin και ἄλλος ἑλληνικός Βίος, ἴδιου ὁμως περιεχομένου μέ τούς προηγούμενους. Ὁ πρῶτος ἑλληνικός Βίος (G 1) φαίνεται ὅτι διατηρεῖ αὐθεντικότερα και ἱστορικότερα στοιχεῖα σέ σύγκριση μέ τούς κοπτικούς Βίους.

Ἑλληνικοί: F. HALKIN, Sancti Pachomii Vitae Graecae (Subsidia hagiogr. 19), Bruxelles 1932. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une vie inédite des Pachôme, *BHG* 1401a: *AB* 97 (1979) 5-55 και 241-287 (ἀνέκδοτος μέχρι τότε Βίος). *ΒΕΠ* 40, 128-282 και 41, 11-117. Βίος τοῦ ἁγ. Παχωμίου. Μετάφρασις Ἀρχιμ. Ἀγαθονίκου, Ἐκδ. Μονῆς Κεχροβουνίου Τήνου. Κοπτικοί: L. TH. LEFORT, εἰς *CSCO* 89 και 99/100. *Mu* 54 (1941) 111-138. Λατινικός: H. VAN GRANENBURGH, La Vie latine des Pachôme, traduit du Grec par Denys le Petit, Bruxelles 1969. Ἀραβικός: E. AMELINEAU, Monument pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV^e siècle, Paris 1889, σσ. 337-711. A. VEILLEUX, *Pachomian koinonia*, I: The Life of St. Pachomius and his disciples: *Cistercian Studies* 1980. II: Pachomian chronicles and rules, transl. with introd. by J. VEILLEUX: *Cistercian Studies* 1981. III: Instructions, Letters and other writings of St. Pachomius and his disciples, transl. by J. VEILLEUX: *Cistercian Studies*, Kalamazoo 1982. Le corpus athénien des Pachôme, éd. par F. HALKIN, introd. par A. J. FESTUGIÈRE, Genève 1982. *Vita copta di s. Pacomio*, pref. di J. GRIBOMONT trad., introd. e note di F. MOSCHATELLI, Padova 1981.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

R. DRAGUET, Le chapitre de HL sur les Tabennésites derive-t-il d' une source copte?: *Mu* 57 (1944) 53-145 και 58 (1945) 15-95. K. LEHMANN, Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius: *Zeitschrift der Savigny - Stift für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.* 37 (1951) 1-94. D. -J. CHITTY, Pachomian Sources reconsidered: *JEH* 5 (1954) 38-77. *Pachomiana*. Commemoration du XV^e Centenaire de St. Pacôme l' Egyptien (348-1948), Le Caire 1955. H. BACHT, Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum: *B. Steidle, Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956, σσ. 66-107. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Pakhôme et ses disciples: *Théologie de la vie monastique (Théologie 49)*, Paris 1961, σσ. 39-71. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius: *Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, σσ. 142-157. P. TAMBURRINO, Koinonia. Die Beziehung "Monasterium" - "Kirche" in frühen pachomianischen Mönchtum: *Erbe und Aufgabe* 43 (1967) 5-21. A. VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle, Roma 1968 (ἔργο βασικό στήν νεώτερη ἔρευνα). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La théologie de l'abbatiate cénobitique...: *Supplement στό Vie spirituelle* 86 (1968) 351-393. P. DESEILLE, L' esprit du monachisme pachômien, suivit de la traduction française de *Pachomiana Latina*..., Bellefontaine 1968. M. M. VAN MOLLE, Essai de classement chronologique des premiers règles de vie commun connu en chrétienté: *Supplement στό Vie spirituelle* 84 (1968) 108-127 και 86 (1968) 394-424 (Κανόνες και μεταγενέστερη παχωμιανή γραμματεία) και 88 (1969) 101-121 και 93 (1970) 196-225. F. DEBONO, La basilique et le monastère des Pacôme: *BIAO* 70 (1971) 191-220. D. J. CHITTY, Pachomian sources once more: *SP* 10(1970) 54-64 (ἐπι-

βεβαίωση τῆς ἀπόψεως ὅτι ὁ πρῶτος ἄλλην. Βίος τοῦ Παχωμίου προηγείται σέ ιστορικότητα ἀπό τίς κοπτικές πηγές, στήν πρωταρχική σημασία τῶν ὁποίων ἐπέμενε ὁ L. Lefort). H. VAN CRANENBURGH, Étude comparative des récits anciens de la vocation de S. Pachôme: *RB* 82 (1972) 280-308. A. DE VOGÜÉ, Le pièces latines du dossier pachômien: *RHE* 67 (1972) 26-67. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, S. Pachôme et son oeuvre d' après plusieurs études récents: *RHE* 69 (1974) 425-453. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *AB* 91 (1973) 379-390 καί εἰς *RHSpir* 49 (1973) 401-419 καί εἰς *STMon* 17 (1975) 7-12 (ἡ μετάνοια στόν Κανόνα τοῦ Παχωμίου). H. VAN CRANENBURGH, Le noms de Dieu dans la prière de Pachôme et de ses frères: *RHSpir* 52 (1976) 193-211. J. VERGOTE, La valeur des Vies grecques et coptes de S. Pachôme: *OLP* 8 (1977) 175-186. J. M. LOZANO, La comunità pacomiana: dalla comunione all' istituzione: *Clarentianum* 15 (1975) 237-267 καί 16 (1976) 5-32 (διδασκαλία γιά ἄσκηση καί πτωχεία τοῦ Παχ.). H. QUECKE, Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms...: *Orientalia* 44 (1975) 426-433. T. ORLANDI, Nuovi testi copti pacomiani: Commendements du seigneur et libération évangélique... Éd. par J. Gribomont, Rome 1977, σσ. 241-243. K. SAMIR, Témoins arabes de la catéchèse de Pachôme...: *OCP* 42 (1976) 494-508. TH. BAUMEISTER, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums...: *ZKG* 88 (1977) 145-160. CH. W. HEDRICK, Gnostic proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library: *NovTest* 22 (1980) 78-94. A. DE VOGÜÉ, La Vita Pachomii Junioris... Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d' Aniane et Fructueux de Braga: *Studi Medievali* 20 (1979) 535-553. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les écrits pachômiens: *Collection cistercien*, Belg. 43 (1981) 1, 20-33 (βλ. καί *Stud Mon* 15 [1983] 7-10). A. VEILLEUX, Le renoncement aux biens matériels dans le cénobitisme pachômien, στήν ἴδια σειρά 56-74. R. McL. WILSON, Twenty years after: Colloque international sur les textes de Nag Hammadi... éd. par B. Barc, Québec Pr. de l' Univ. Laval et Louvain 1981, σσ. 59-67. J. E. GOEHRING, Pachomius' vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition: *Mu* 95 (1982) 241-262. H. BACHT, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II: Pachomius-Der Mann und sein Werk, Würzburg: Echter 1983. M. DEMBINSKA, Diet. A comparison of food consumption between some eastern and western monasteries in the 4th-12th centuries: *B* 55 (1985) 431-462. A. VEILLEUX, Monachisme et Gnose, I: Le cénobitisme pachômien et la Bibliothèque copte de Nag Hammadi: *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984) 239-258. PH. ROUSSEAU, Pachomius. The making of a community in fourth - century Egypt, Berkley Univ. - California 1985. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De saint Antoine à s. Basile..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 269-294.

41. ΣΥΝΟΔΟΙ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (346) καί ΜΙΛΑΝΟΥ (347)

Α. Ὄταν τό 346 ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, ὑποχωρώντας στόν συναυτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα, κάλεσε τόν Μ. Ἄθανάσιο νά ἐπανέλθει στήν ἔδρα του Ἐλεξάνδρεια, συγκροτήθηκε στά Ἱεροσόλυμα σύνοδος 16 ἐπισκόπων, οἱ ὅποιοι ἔστειλαν ἐγκύκλιο γράμμα πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης, γιά νά τοὺς πληροφορήσουν τήν ἀποκατάσταση τοῦ Ἄθανασίου καί νά τοὺς συγχαροῦν γιά τό γεγονός.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Ἀπολογητικός Β' 57, 2-6: *ΒΕΠ* 31, 95-96. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, σσ. 136-137.

Β. Ἡ τροπή τῶν πραγμάτων ὑπὲρ τοῦ Ἀθανασίου ἔγινε ἀφορμή νά ἐμφανιστοῦν ὡς ἀντιαρειανοὶ καὶ φιλοαθανασιανοὶ δύο ἀρειανόφρονες ἐπίσκοποι, φίλοι καὶ σύμβουλοι ἀργότερα τοῦ Κωνσταντίου, ὁ Οὐάλης Μουρσῶν (Παννονία) καὶ ὁ Οὐρσάκιος Singidunum (Βελιγράδι). Αὐτοὶ πέτυχαν σύγκληση συνόδου στό Μιλάνο τό 347, ὅπου συντάχτηκε ἀντιαρειανικό σύμβολο. Τό μὴ σωζόμενο αὐτό κείμενο μετέφεραν στόν Ρώμησ Ἰούλιο, στόν ὁποῖο παρέδωσαν (οἱ δύο ἐπίσκοποι) καὶ δική τους Ἐπιστολή, μέ τήν ὁποία τοῦ ζητοῦσαν συγγνώμη γιά τήν προγενέστερη στάση τους, ἀναγνώριζαν τόν Ἀθανάσιο καί – τό σπουδαιότερο γιά τόν Ρώμησ – τοῦ δήλωναν ὡς δυτικοὶ ἐπίσκοποι ὅτι στό ἐξῆς δέν θά λάβουν μέρος σέ συνάξεις ἀνατολικῶν χωρὶς τήν γνώμη τοῦ Ἰουλίου. Ἀναγνωρίζοταν δηλ. ἀπό τοὺς δύο ὁ Ἰούλιος Ρώμησ ὡς ὁ πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς Δύσεως, ὡς Πατριάρχης τῶν δυτικῶν.

A. FEDER: *SCEL* 65 (1916) 129. Ἑλλην. μετάφραση: *ΒΕΠ* 31, 96. H. G. OPITZ, μν. ἔργ., σ. 138.

42. ΗΓΕΜΟΝΙΟΣ

ἀντιμανιχαϊστής

Μέ τόν συνοπτικό τίτλο *Acta Archelai* καί τόν πλήρη *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen* σώζεται σέ κακή λατινική μετάφραση τοῦ Δ' αἰ. συζήτηση μεταξύ τοῦ ὀρθόδοξου ἐπισκόπου Ἀρχελάου (στήν δυσκαθόριστη πόλη Κάρχαρη τῆς Μεσοποταμίας) καί κάποιου μανιχαίου. Ἡ συζήτηση, πού ἔγινε περί τό 275 δῆθεν ἀπό τόν Ἀρχέλαο, γράφηκε μᾶλλον μεταξύ 325 καί 348 ἀπό τόν Ἡγεμόνιο, ὁ ὁποῖος δέν εἶναι γνωστός ἀπό ἄλλες πηγές. Ὁ Ἡγεμόνιος ἀπλῶς ἐπινόησε τό σκηνικό τῆς συζητήσεως, γιά νά καταπολεμήσει μανιχαϊκές ἀντιλήψεις. Τό ἔργο εἶναι μία ἀπό τίς παλαιότερες προσπάθειες ἀντικρούσεως τοῦ μανιχαϊσμοῦ καί γι' αὐτό ἀποτελεῖ ἀξιόλογη πηγή πληροφοριῶν γι' αὐτόν. Ὅσοι ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἔγραψαν γιά τόν μανιχαϊσμό δανείστηκαν στοιχεῖα ἢ αὐτούσια χωρία τοῦ Ἡγεμονίου. Ἀπό τό πρωτότυπο ἑλληνικό κείμενο καί ἀπό κοπτική μετάφραση σώζονται μόνο ἀποσπάσματα. Ὁ μεταφραστής ἢ κάποιος ἐκδότης ἐπισύναψε ἤδη στόν Δ' αἰ. κατάλογο αἱρέσεων μέ τόν τίτλο *Adversus haereses*, ἄγνωστου συγγραφέα.

PG 10, 1429-1528. C. H. BEESON, Hegemonius, *Acta Archelai*: *GCS* 16 (1906). H. J. POLOTZKY: *Mu* 45 (1932) 18-20 (ἀποσπασμ. κοπτικῆς μετάφρ.). *PLS* 3, 143-146. G.C.

HANSEN, Zu den Evangelienzitaten in den "Acta Archelai": *SP* 7 (1966) 473-485. A. HARNACK, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, Leipzig 1883. A. HOSTE: *CCL* 9 (1957) 225-329 (χωριστά τό *Adv. haereses*).

43. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (348)

Περί τό 348 τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν στήν Β. Ἀφρική φάνηκε νά ὑποχωρεῖ μέχρι ἐξαφανίσεως. Ἦταν ἀποτέλεσμα τῆς δράσεως τῶν μετριοπαθῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν, τῶν χρημάτων, πού σκόρπισαν οἱ ἀπεσταλμένοι αὐτοκρατορικοῦ ὑπάλληλοι Παῦλος καί Μακάριος, ἀλλά καί τῶν διωγμῶν, τῶν ἐξοριῶν καί τῆς κρατικῆς βίας εἰς βάρος τῶν δονατιστῶν. Πολλοί ἐπίσκοποι, ὀπαδοί τοῦ σχίσματος, προσῆλθαν στήν Ἐκκλησία κι ἔλαβαν μέρος σέ τοπικές-ἐπαρχιακές συνόδους. Μεταξύ 345 καί 348 συγκροτήθηκε στήν Καρθαγένη σύνοδος γενική τῆς ἀφρικανικῆς Ἐκκλησίας, γιά νά ἐπισφραγίσει τήν εἰρήνευση καί νά ἐπικυρώσει κανόνες-ἀποφάσεις προγενέστερων, ὡς φαίνεται, συνόδων. Ἔλαβαν μέρος 50 ἐπίσκοποι, κατὰ τήν παράδοση, καί προήδρευσε ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Gratus, πού ἔδειξε πνεῦμα διαλλακτικό.

Σώθηκε σέ δύο μορφές τό σημαντικότερο μέρος τῶν **πρακτικῶν** τῆς συνόδου, χωρίς τίτλο ἀλλά μέ πρόλογο. Διατυπώθηκαν 14 κανόνες, ὁ καθένας τῶν ὁποίων ἐμφανίζεται προτεινόμενος ἀπό ἕναν ἐπίσκοπο, ἐνῶ τήν γνώμη τους ἐκφράζουν ὁ πρόεδρος καί ἄλλοι συνοδικοί. Ὁ κανόνας 1 ὀρίζει νά γίνονται δεκτοί στήν Ἐκκλησία μ' ἐπίθεση τῶν χειρῶν οἱ αἰρετικοί καί σχισματικοί πού μετανοοῦν. Οἱ κανόνες 3,4,6,10,11, καί 13 ἀφοροῦν στόν ἠθικό καί κοινωνικό βίο τῶν κληρικῶν, ἐνῶ οἱ λοιποί στήν ἐκκλησιαστική εὐταξία.

Τά **πρακτικά** διασώθηκαν σέ λατινικές συλλογές κανόνων καί δὴ στήν γνωστή ὡς *Collectio Hispana*: *PL* 84, 93-848. MANSI, III, 143-158. C. MUNIER: *CCSL* 149(1974)1-10 καί XIX. FR. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendland*, II, Graz 1956², σσ. 151-152, 710-729. *La colección canonica hispana*, III: *Concilios griegos y africanos*, por MARTINEZ DIEZ καί RODRÍGUEZ F., Madrid 1982. C. M. MUNIER, *La tradition littéraire des canons africains (345-525)*: *Rec Aug* 10 (1975) 3-22. Οἱ κανόνες 10 καί 13 περιλήφθηκαν στήν κωδικοποίηση κανόνων ἀπό τήν σύνοδο τῆς Καρθαγένης (419), τό σύνολο τῶν ὁποίων πολύ ἐνωρίς μεταφράστηκε στήν ἐλληνική: JOANNOU, *Fonti*, I, σσ. 190-194.

44. FIRMICUS MATERNUS (350)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Julius Firmicus Maternus (Junior), πού ἤκμασε μεταξύ 330 καί 350 περίπου, γεννήθηκε στήν Σικελία κι ἔζησε στίς Συρακοῦσες. Ἐκεῖ, μέ τήν βοήθεια τῶν εὐγενῶν ρωμαίων γονέων του, σπούδασε ρητορική καί φιλοσοφία, ἑλληνική καί λατινική. Ἔγινε ρήτορας, ἀπέκτησε ρωμαϊκά ἀξιώματα, ἐπιδόθηκε στήν σπουδή τῆς ἀστρολογίας, γιά τήν ὁποία ἔγραψε μεταξύ 334 καί 337 ἐγχειρίδιο ἢ σύστημα (*Matheseos libri VIII*). Τό ἔργο ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι πληροφορεῖ τήν πράξη καί τήν θεωρία τῆς ἀστρολογίας στόν ἀρχαῖο ἑλληνορωμαϊκό καί αἰγυπτοελληνιστικό κόσμο, ἐκφράζει εἶδος μονοθεϊσμοῦ μέ τήν ἐπίδραση καί χριστιανικῶν ἀντιλήψεων, θεωρεῖ τόν ἀστρολόγο ἀνιδιοτελή καί ἠθικό ἱερέα τῶν θεῶν-ἀστέρων καί διασώζει – παρά τά λάθη του – σχετικά στοιχεῖα πού μᾶς εἶναι ἄγνωστα ἀπό ἄλλες πηγές.

Περί τό 337 μᾶλλον, ὁ Fir. μεταστράφηκε στόν χριστιανισμό, χάριν τοῦ ὁποίου ἔγραψε μεταξύ 343 καί 347 τό *De errore profanarum religionum*, στό ὁποῖο δέν ἀπολογεῖται, ἀλλά μέ ὑπέρμετρο ζῆλο νεοφωτίστου καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές θρησκείες μέ πολύ πάθος, χωρίς βάθος καί μέ ρηχὴ γνώση τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἡ τακτική του ὑπενθυμίζει τό ἔργο τοῦ Τατιανοῦ καί συνεχίζει, τῶν ἀναλογιῶν τηρουμένων, τό παράδειγμα τῶν λατίνων Ἀρνοβίου de Sicca καί Λακταντίου, πού ἔγραψαν στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. Στό ἔργο καταπολεμεῖται ἡ θεοποίηση τῶν στοιχείων, ἀπό τά ὁποῖα προῆλθε ὁ κόσμος (1-5), περιγράφονται καί λοιδοροῦνται ἐθνικοὶ ὕμνοι καί ἀνθρωπομορφισμοί (6-17), καί, στό κύριο μέρος, παρουσιάζονται λόγοι καί σύμβολα (τό τυπικό) μυστηριακῶν θρησκειῶν (18-27). Ὅλα μέ τόν ἀπώτερο σκοπό νά προσελκύσει τούς ἐθνικούς στόν χριστιανισμό, τόν ὁποῖο βέβαια δέν μπορεῖ νά παρουσιάσει πειστικά. Τέλος (28-29), ἀπευθύνει δραματική ἐκκλήση στοὺς αὐτοκράτορες Κωνσταντίο καί Κώνστα, στοὺς ὁποίους καί ἀφιερώνει τό ἔργο του, νά διαλύσουν βίαια μέ διατάγματα καί διωγμούς τίς ἐθνικές θρησκείες, κάτι πού γιά πρώτη φορά προτείνεται ἀπό ἐκκλησιαστικό συγγραφέα καί πού θά πραγματοποιήσει ἐν μέρει ἀργότερα ὁ Μέγας Θεοδόσιος (379-395). Στά τελευταῖα κεφάλαια τοῦ ἔργου, ὅπου ἔχουμε καί εἶδος χριστολογίας, ἐπισημαίνεται (J.M. Femandier) καλυμμένος ἀρειανισμός.

Ὁ Fir. δείχνει ἐπιπόλαιη γνώση τῆς Γραφῆς (παίρνει τά χωρία κυρίως ἀπό τά *Testimonia* τοῦ Κυπριανοῦ) καί τῆς θεολογικῆς παράδοσεως τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ρητορικός τόνος, τό ἐξημμένο ὕφος, οἱ

πλατειασμοί και πλεονασμοί, οί εκλατινισμένες μετακλασικές ελληνικές λέξεις, χαρακτηρίζουν τό γράψιμό του, πού είναι έντυπωσιακά τό ίδιο και στά δύο του έργα, τόσο διαφορετικά μεταξύ τους.

ΕΡΓΑ

“Ο,τι γνωρίζουμε γιά τόν Firmicus όφείλεται αποκλειστικά στά δύο έργα, πού του προσγράφει ή χειρόγραφη παράδοση και πού παρά τήν τεράστια διαφορά τους ανήκουν στόν ίδιο συγγραφέα, όπως απέδειξε αύστηρή φιλολογική έρευνα.

Matheseos libri VIII (Μάθησις). ‘Ως έρευνητής και θερμός κήρυκας τής αστρολογίας έγραψε τό 334/7 γι’ αύτην έγχειρίδιο, πού είναι από τά σπουδαιότερα στην λατινική γλώσσα.

W. KROLL-F. SKUTSCH-K. ZIEGLER, *Matheseos libri VIII*, Leipzig 1897-1913 (και ανατύπωση τό 1968 μέ γερμ. μετάφρ.).

De errore profanarum religionum (Περί τής πλάνης τών έθνικων θρησκευων). Γράφηκε τό 343/7 κι έχει 29 κεφάλαια. Είναι έργο τής χριστιανικής έποχής του, πολύ χρήσιμο γιά όσα διασώζει περί τών μυστηριακων θρησκευων.

PL 12, 981-1050. C. HALM: *CSEL* 2, 75-130. G. HEUTEN, *De errore...*, Bruxelles 1938. K. ZIEGLER, *De...*, I-II, München 1953. A. PASTORINO, *De...*, Firenze 1968 (μέ υπόμνημα και ιταλ. μετάφραση). R. TURGAN, *L' erreur des religions païennes* (κριτικό κείμενο-μετάφραση-υπόμνημα), Paris Budé 1982.

‘Η προσπάθεια του G. Morin νά αποδώσει στόν Firmicus τό ανώνυμο έργο *Consultationes Zacchei et Apollonii* (PL 20, 1071-1166) απέτυχε, διότι τό έργο τουτο έξαρτάται από τίς έπιστολές 132 και 137 του Αύγουστίνου και ανήκει στόν Ε’ αί. Αντίθετα ό G. Colombas (*Stud Mon* 14 [1972] 7-15) φρονεί ότι τό έργο μπορεί νά τοποθετηθεί σέ ρωμαϊκό χώρο λίγο πριν ή λίγο μετά τό 380.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

T. WIKSTRÖM, *Firmiciana: Eranos* 40 (1942) 37-80. K. ZIEGLER, *Einleitung zur Ausgabe von De errore...: Das Wort der Antike* 3 (1953) 5-37. G. BLASCO, *Grundlinien der astrologischen Weltanschauung nach der Mathesis des Firm. Maternus* (διατριβή), Innsbruck 1956. E. KÄHBER, *Studien zum Te Deum*, Göttingen 1958, σσ. 65-73. I. OPELT, *De natura*

deorum bei den lateinischen Kirchenvätern: *Antike u. Abendland* 12 (1966) 141-155. TOY ΙΔΙΟΥ, Firmico Materno sobre las Bacanales...: *Helmantica* 19 (1968) 31-41. C. A. FORBES, Firm. Mat. and the secular arm: *Class. Journ.* 55 (1960) 146-151. TOY ΙΔΙΟΥ, Critical notes on Firm. Mat. "De errore": *VC* 21 (1967) 34-38. A. BARTALUCCI, Considerazioni sul lessico cristiano del "De errore..." di Firm. Materno: *Studi Italiani di Filologia Classica* 39 (1967) 165-185. J. VOGT, Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter: der Weg der lateinischen Apologetik: *Saeculum* 19 (1968) 344-361. K. HOHEISEL, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat "De errore..." des Jul. Firm. Mat. (διατριβή), Bonn 1971/2. I. OPELT, Schimpfwörter in der Apologie "De errore..." des Firm. Mat.: *Glotta* 52 (1974) 114-126. D. M. COSI, Firmico Materno e i misteri di Attis: *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia di Padova* 2 (1977) 55-81. J. M. VERMANDER, Un arien d' Occident méconnu, Firm. Mat.: *BLE* 81 (1980) 3-16. M. ANNECCHINO, La ratio physica nel De errore profanarum religionum di Firmico Materno: *Vichiana* 9 (1980) 181-188. J. PEPEN, Réaction du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus...: *La sotériologia dei culti orientali nell' impero romano. Atti del Colloquio... a cura di U. Bianchi-M. J. Vermaseren*, Leiden 1982, σσ. 256-275. CALDINI R. MONTANARI, Cicerone, Firmico e la dittatura di Scipione Emiliano: *Prometheus* 10 (1984) 19-32. Για τό άνώνυμο έργο *Consultationes...* βλ. P. COURCELLE, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris 1964³, σσ. 261-275, καί *Stud Mon* 14(1972) 7-15 (άρθρο του G. Colombas για τόν συντάκτη του έργου).

45. ΥΜΝΟΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΙ

κατά στίχον καί πρόδρομοι κοντακίου

‘Ο τόσο δημιουργικός Δ’ αιώνας έμφανίζεται πολύ πτωχός σέ ύμνογραφία. Καί αυτό διότι οί ύμνοι τής έποχής, πού άσφαλώς ύπῆρχαν, κατά τό ένα μέρος άφομοιώθηκαν από τούς μεταγενέστερους ύμνους τής άκμής (κοντάκια, κανόνες) καί κατά τό άλλο – τό μεγαλύτερο – άφέθηκαν έξω από τά λειτουργικά κείμενα, δέν άντιγράφονταν πλέον· έτσι λησμονήθηκαν καί μετά χάθηκαν.

‘Υπογραμμίζονται συνήθως δύο μαρτυρίες του Δ’ αϊ. για τήν ύπαρξη ύμνων καί τήν εύρεία ψαλώδησή τους στους ναούς. ‘Η μία προέρχεται από άπόφθεγμα του άββᾶ Παμβώ (*Ευεργετηνός Β’* 11) καί ή άλλη από τόν Μέγα Βασίλειο (*‘Επιστολή* 207, 3). Τό άπόφθεγμα, πού περιέχει τούς σπουδαίους όρους «κανόνας καί τροπάρια», είναι πιθανότατα άποτέλεσμα έπεξεργασίας του Ε’ αϊ., όπως καί ή πλειοψηφία των άποφθεγμάτων, μάλιστα των έκτενων. ‘Αλλά καί άν ακόμα ό όρος «κανών» προφέρθηκε από τόν Παμβώ, είναι γνωστό ότι «κανών» σημαίνει τήν ομάδα *Ψαλμών*, πού αναγινώσκονταν στον ‘Ορθρο αρχικά, καί όχι οργανωμένο ύμνο. ‘Ετσι έχουμε

τίς εκφράσεις: «κανόνες ἡμερινοί» καί «κανόνες νυκτερινοί» (*ΕΕΒΣ* 32, 1963, σ. 72). Ἡ μαρτυρία τοῦ Βασιλείου, τοῦ ἔτους 375, περιέχει δύο εἶδη ψαλμωδίας, τήν ἀντιφωνική, ὅπου τό ἐκκλησίασμα διηρημένο σέ δύο ψάλλει *Ψαλμούς* («διχῆ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλους»), καί τήν ψαλμωδία τῶν τροπαρίων. Τήν πρώτη κατανοοῦμε ὡς ἐμμελή ἀνάγνωση *Ψαλμῶν*, διότι, ἐξηγεῖ ὁ Βασίλειος, στήν διάρκειά της ἐπιτυγχάνεται «μελέτη τῶν λογίων», ἔκφραση πού προϋποθέτει βιβλικά κείμενα. Τήν τελευταία, πού μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως, ἀρχίζει κι ἐκτελεῖ ἓνας (ὁ ψάλτης), ἐνῶ οἱ πολλοί «ὑπηχοῦσι», δηλαδή ψάλλουν μόνο τό ἐφύμνιο, τήν ἐπωδή: «ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἐνί κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσιν». Ἐπομένως ἡ ψαλτική πράξη, τήν ὁποία ὁ Βασίλειος προϋποθέτει καί τήν ὁποία θεωρεῖ κρατοῦσα σέ ὅλη σχεδόν τήν Ἀνατολή, περιλαμβάνει, ἐκτός ἀπό τήν ἐμμελή ἀνάγνωση τῶν *Ψαλμῶν*, ὕμνους - τροπάρια μέ διακεκριμένο ἐφύμνιο, τό ὁποῖο φυσικά ἦταν συντομότερο τοῦ κυρίως ὕμνου.

Γενικά ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ ὕμνος-τροπάριο προῆλθε ἀπό σύντομη ἐπωδή-ἐφύμνιο, πού οἱ πολλοί ἐπαναλάμβαναν μετά τούς ψαλμικούς στίχους. Δυστυχῶς ὁμως οἱ πηγές δέν παρουσιάζονται σαφεῖς καί εἶναι μᾶλλον συνετότερο νά δεχτοῦμε ὅτι ὁ ὕμνος-τροπάριο δημιουργήθηκε παράλληλα πρός τήν ψαλμική ἐπωδή. Δεῖγμα ἐξαιρετο ψαλμικῆς ἐπωδῆς ἀποτελεῖ ἡ στιχολογία τοῦ τροπαρίου «Χριστός ἀνέστη ἐκ νεκρῶν – θανάτῳ θάνατον πατήσας – καί τοῖς ἐν τοῖς μνήμασι – ζωὴν χαρισάμενος». Τό σύντομο δηλαδή τροπάριο ψαλλόταν μετά ἀπό τούς στίχους τοῦ *Ψαλμοῦ* 67, ὅπως καί σήμερα. Ἡ στιχολογία ὁμως αὐτή πολύ δύσκολα τοποθετεῖται στόν Δ' αἰ., ἔστω καί ἂν τό τροπάριο «Χριστός ἀνέστη...» ἀνήκει στόν αἰῶνα τοῦτον. Τά σωζόμενα ἀρχαῖα δείγματα στιχολογίας ἀνήκουν μᾶλλον στόν Ε' αἰ., ὅποτε ἔχουμε καί τούς πρώτους ἐπώνυμους ὕμνους.

Τούς ὕμνους-τροπάρια μέ τό ἐφύμνιό τους, πού προϋποθέτει ὁ Βασίλειος, ἐλάχιστα γνωρίζουμε. Εἶναι ὁμως βέβαιο ὅτι αὐτοὶ ἦταν πολλοί καί ἀναπτυγμένοι· καί μάλιστα σέ μεγάλο βαθμό σταθεροποιημένοι, τουλάχιστον γιά τίς κατά περιοχές Ἐκκλησίες. Αὐτό συνάγεται ἀπό τόν κανόνα 15 τῆς συνόδου τῆς Λαοδίκειας, στόν ὁποῖο ἐπιτάσσεται ὅτι στόν «ἄμβωνα» πρέπει ν' ἀνεβαίνουν μόνο οἱ «κανονικοί ψάλται» καί μάλιστα νά ψάλλουν «ἀπό διφθέρας», ἀπό τό ὀρισμένο κείμενο καί ἄρα μόνο ὅ,τι αὐτό περιέχει· ὄχι ἐπομένως τροπάρια ἰδίας ἐμπνεύσεως, κάτι πού θά συνέβαινε ἀλλά πού ἡ σύνοδος τό καταδίκασε. Ὅτι ἡ ἐπιταγή νά ψάλλουν «ἀπό διφθέρας» ἀφορᾷ στά τροπάρια καί ὄχι στοὺς *Ψαλμούς* δέν στασιάζεται, διότι στοὺς *Ψαλμούς* δέν χωροῦσαν αὐτοσχεδιασμοί, τούς ὁποίους ἤθελε ν' ἀποφύγει ἡ σύνοδος.

Μολονότι λοιπόν στὸν Δ' αἰ. οἱ ὕμνοι-τροπάρια εἶναι πολλοὶ καὶ δὴ σταθεροποιημένοι, μολονότι ὁ ρυθμικός πεζὸς λόγος εἶναι κυριολεκτικὰ πληθωρικός σέ διάφορα κείμενα τῶν Πατέρων καὶ μολονότι ἔχουμε ἔκτενεις καὶ συχνά σπουδαῖες ποιητικές δημιουργίες σέ προσωδιακά μέτρα (Μεθόδιος Ὀλύμπου, Γρηγόριος Θεολόγος), οἱ καθαυτὸ ὕμνοι πού σώθηκαν εἶναι ἐλάχιστοι. Πρόκειται γιὰ τέσσερις ὕμνους, πού μπορούμε νά τούς τοποθετήσουμε στὸν Δ' αἰ. Οἱ δύο πρῶτοι ἀπὸ αὐτούς εἶναι προσωδιακοί.

Ὅ,τι γενικά πρέπει νά παρατηρήσουμε γιὰ τὴν ἐποχὴ αὐτή, εἶναι ἡ ἐμφάνιση τῆς *κατὰ στίχον* ποιητικῆς μέτρον συστηματικὸ καὶ ἡ σαφὴς πλὴν ἀτελῆς ἀκόμη ἐμφάνιση *στροφικῆς* ποιήσεως.

Ἡ *κατὰ στίχον* ποίηση δίνει σειρά ὁμοσύλλαβων-ὁμοδύναμων διστίχων. Ὁ δεύτερος στίχος εἶναι πιστὸς στὸν πρῶτο. Τὸ φαινόμενο ἀπαντᾷ συχνά, μὰ ὄχι συστηματικά, στό πλαίσιο τοῦ ρυθμικοῦ λόγου τῶν πατερικῶν κειμένων καὶ ἀποτελεῖ τὴν στιχουργικὴ τέχνη τοῦ Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου (μέ περισσότερους ἀπὸ δύο στίχους). Ἐνεκα τούτου ὑποστηρίχθηκε ὅτι ὁ Ἐφραὶμ ἐνέπνευσε τὴν στιχουργικὴ του στοὺς ἔλληνας χριστιανούς. Κι ἐνῶ δέν πρέπει ν' ἀποκλείσουμε κάποια ἐπήρεια τοῦ Ἐφραὶμ, εἶναι φανερό ὅτι ἡ *κατὰ στίχον* ποίηση ἀνέκυψε φυσιολογικά ἀπὸ τὸν ἔρρυθμο ἐλληνικὸ πατερικὸ λόγο πού ἦταν βέβαια προεφραϊμικός. Ἡ *κατὰ στίχον* αὐτὴ ποίηση ἐγκαταλείφτηκε γρήγορα καὶ δέν ἐπέζησε στὴν λειτουργικὴ ποίηση, μολονότι δείγματά της ἔχουμε στὸν Ε' καὶ ΣΤ' αἰ. Τὸ ἐπόμενο βῆμα πρὸς τὸ ἀπαρτισμένο *στροφικά* καὶ *μετρικά κοντάκιο* ἀποτελεῖ ἡ τάση γιὰ *στροφικὴ* ποίηση, τῆς ὁποίας ἔχουμε μόνο δείγματα.

Στροφικὴ ποίηση σημαίνει ὀργάνωση περισσότερων στίχων τοῦ ἴδιου μέτρου καὶ ἀριθμοῦ σέ στροφή (ὁμάδα στίχων). Ἡ ταυτότητα ὁμῶς μέτρου, δηλ. ὁμοσυλλαβία, ὁμοτονία κ.λπ., ἀφορᾷ τούς στίχους τῶν διάφορων στροφῶν καὶ ὄχι τούς στίχους τῆς ἴδιας στροφῆς. Ὁ στίχος 1 ἢ 2 τῆς δευτέρας, τρίτης κ.λπ. στροφῆς ἀκολουθεῖ τὸν στίχο 1 ἢ 2 τῆς πρώτης στροφῆς. Ποτέ (ἢ μόνο τυχαῖα καὶ σπάνια) οἱ στίχοι μιᾶς στροφῆς εἶναι τοῦ αὐτοῦ μέτρου. Αὐτὸ ἀποτελεῖ θεμελιώδη διαφορὰ πρὸς τὴν *κατὰ στίχον* ποίηση καὶ πρὸς τὰ ποιήματα τοῦ Ἐφραὶμ, ὅπου οἱ στίχοι κάθε στροφῆς εἶναι ὁμοδύναμοι-ἰσοσύλλαβοι.

α. Ὑμνος *κατὰ στίχον* σέ προσωδιακὸ μέτρο ἐπισημάνθηκε στὸν πάπυρο Amherst (12), πού τοποθετεῖται γενικά στὸν Δ' αἰ., χωρὶς ν' ἀποκλείεται καὶ ἡ χρονολόγησή του στὸν Γ' αἰ. Τὸ μέτρο του εἶναι ἀναπαιστικὸ μέ παρεκκλίσεις χάριν τοῦ δυναμικοῦ τονισμοῦ. Εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὸ ὅτι πλὴν ἐξαιρέσεων ἔχουμε παροξυτονισμό, τόνο δηλ. στὴν παραλήγουσα. Ὁ ποιητὴς κυμαίνεται μεταξύ τῆς ἀρχῆς πού ἔθεσε, τὸ νά γράφει δηλ. σέ προσωδιακὸ μέτρο, καὶ τοῦ κοινοῦ γλωσσικοῦ αἰσθητηρίου του, πού ἡ-

ταν ὁ δυναμικός τονισμός. Ἐνίοτε δηλαδή ὑπολογίζει βραχεῖες συλλαβές ὡς μακρές, ἐπειδὴ τονίζονται, καὶ μακρές συλλαβές ὡς βραχεῖες, ἐπειδὴ δὲν τονίζονται. Τό κείμενό μας, πού ὁ Wolbergs χαρακτηρίζει παραιναιτικό καὶ ὄχι ὕμνο, ἔχει τριπλὴ ἀκροστιχίδα (τά 24 γράμματα τῆς ἀλφαβήτου), κάτι πού ἀπαντᾷ γιὰ πρώτη φορά στὴν ἑλληνικὴ ποίηση: Οἱ τρεῖς στίχοι ἀρχίζουν μὲ τὸ ἴδιο γράμμα ὡς ἰδιαίτερη ἐνότητα:

[Α...]α.υν Θ(εό)ν ανειποσ
 ἀθάνατ[υ-υυ--
 ἀθά]νατον ζωὴν ἵνα λάβης
 — — — — — — — — — —
 Λουσάμενος ἐν Ἰορδάνη,
 λουσάμενος ἐνὶ τύποις,
 λουτρόν [τ]ό καθάρσιον ἔχει
 — — — — — — — — — —

Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, Θεσσαλ. 1971, σσ. 112-123. Β. Ρ. GRENFELL-
 Α. S. HUNT, The Amherst Papyri, I, London 1900. DEL. GRANAΕ, Liturgiae, preces,
 hymni christianorum e papyris collecti, Νεάπολη 1934, σσ. 27 ἔξ. ΤΗ. WOLBERGS,
 Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, I, Meisenheim am
 Glan 1971, σσ. 16-20, 121-135.

β. Ὑμνο κατὰ στίχον ἔχουμε καὶ στὸν πάπυρο Berölin. 8299, ἐπίσης τοῦ
 Δ' αἰ. Γράφηκε σὲ προσωδιακὸ μέτρο μὲ πολλὰ τονικά στοιχεῖα κι ἔχει
 ἀλφαβητικὴ ἀκροστιχίδα. Σώζονται ὁμως μόνο οἱ στίχοι τῶν ἑξ τελευταίων
 γραμμάτων (Τ-Ω) ἀπὸ τὸ ὅλο ποίημα. Ἡ στιχουργικὴ του ἔχει καὶ τὴν μορ-
 φὴ διστίχου:

- [Τηρεῖς σύ τόν] ἄρνα ἐπ' ὤμου
 λαβὼν τῆ (= σῆ) ποιμνὴ ἦνωσας (ἢ ἐνώσας).
 - Υἱόν νομέα νῦν ἐπέγνων,
 νῦν ἔσχον νομὴν πατρώαν.
 - Φοβεράς δυνάμεις διοδεύσω,
 μηδέν τι παθὼν ἀπὸ τούτων.
 - Χάρις τε σοι (;), μάκαρ, ἀποβλέψας
 ἀποφεύξομαι τῶν ἐπιβούλων.
 - Ψαλτήριά σοι ἀνεγείρω,
 ἀγίους δέ χορούς χορεύσω.
 - Ὡ Λόγε Πατρός ἀπορρήτου (ἢ ἀπεράντου),
 σοὶ δόξα, κράτος εἰς αἰῶνας.

С. SCHMIDT - W. SCHUBART, Altchristliche Texte (Berl. Klassikertexte), VI, Berlin
 1910, σσ. 125 ἔξ. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σ. 123. С. WESSELY: PO 18 (1924) 496-8.
 ΤΗ. WOLBERGS, Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte,
 I, Meisenheim am Glan 1971, σσ. 15, 112-120. Α. KEHL, Beiträge zum Verständnis einiger
 gnostischer und frühchristlichen Psalmen und Hymnen: JAC 15 (1972) 112-116.

γ. Ὁ Pitra δημοσίευσε ποίημα γιὰ τὴν Κυριακὴ τῶν Βαΐων ἀπὸ ἑξ στρο-
 φές, σὲ τονικὸ μέτρο καὶ μὲ ἀλφαβητικὴ ἀκροστιχίδα, πού ὀρθά θεωρήθη-

κε πρόδρομος-προάγγελος τοῦ ἀπαρτισμένου *Κοντακίου*. Ἡ τεχνική του βασίζεται στήν διάκριση στροφῶν, στήν ἀναλογία μεταξύ τῶν στροφῶν, στό *ἐφύμνιο*, πού ὑπάρχει σέ κάθε στροφή, στήν ἀκροστιχίδα καί στίς παύσεις, στοιχεῖα δηλαδή πού ὑπάρχουν στούς οἴκους (στροφές) τῶν *Κοντακίων*, τῶν ὁποίων ὁμως οἱ στροφές εἶναι περισσότερες καί συχνά 24. Ἡ χρονολόγηση τοῦ ὕμνου ἔχει πολύ προβληματίζει, ἀλλά νομίζουμε ὅτι δέν εἶναι λάθος ἐάν τοποθετήσουμε αὐτόν στόν Δ' αἰ., ὅποτε ὁ Μ. Βασίλειος ἀναφέρει ὅτι στόν Ὑμνο Ὁρθρο ἕνας ψέλνει («κατάρχειν τοῦ μέλους») καί οἱ «λοιποί» πιστοί «ὑπηχοῦσιν», ψέλνουν τό ἐφύμνιο: (*Ἐπιστολή* 207, 3: *ΒΕΠ* 55, 242).

Παραθέτουμε τήν πρώτη καί δεύτερη στροφή τοῦ ὕμνου ἔτσι, ὥστε νά διαπιστώνεται ἡ ἀντιστοιχία τῶν στίχων τῆς δεύτερης στροφῆς στούς ἀνάλογους στίχους τῆς πρώτης, κάτι πού ἀποτελεῖ θεμελιώδη στιχουργική τοῦ *Κοντακίου*, τό ὁποῖο ὁμως ἔχει καί *προοίμιον*, πού ἐδῶ λείπει:

Ἄσμα καινόν, ἄσωμεν, λαοί, / τῷ ἐπί πώλου καθεζομένῳ χερουβίμ·

Βαῖα μετά τῶν παιδῶν / βαστάζοντες εἰπώμεν·
Γενοῦ ἡμῖν, δέσποτα, / ὁδηγός πρός τήν ζωήν,
Διά ἡμᾶς γάρ παρεγένου

(ἐφύμνιο) ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις / οἰκῶν εἰς τοὺς αἰῶνας.

Ἐχαιρεν ἡ κτίσις ἐπί σοι, / Θεόν ὀρώσα ἐπί πώλου καθήμενον·
Ζῶντα γάρ ἐν εὐσεβείᾳ, / τά βρέφη ὕμνοῦσι σε,
Ἡμεῖς δέ βοῶμεν σοι, / ὡσαννά, υἱέ Δαβίδ,
Θεός ὄφθης ἐν ἀνθρώποις

(ἐφύμνιο) πάντων βασιλευῶν / καί ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας.

J. B. PITRA, *Analecta Sacra Spicilegio solesmensi parata*, I, Parisiis 1876, σ. 476. P. MAAS - S. MERCATI - S. GASSISI, *Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie: BZ 18 (1909) 353-356*. K. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σσ. 104-5. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Θεολογικά μελετήματα*. Ὑμνογραφικά, Θεσσαλ. 1981, σσ. 198-201. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode...*, Paris 1977, σ. 26.

δ. Στόν Δ' αἰ. ἐπίσης ἀνήκει καί ὁ μέχρι σήμερα ψαλλόμενος μέ μικρή παραλλαγή (στήν ἀκολουθία τοῦ Ἑσπερινῶ) ὕμνος,

Ἐπὶ τήν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν, Θεοτόκε,
τάς ἡμῶν ἰκεσίας μή παρίδης ἐν περιστάσει,
ἀλλ' ἐκ κινδύνου ρῦσαι ἡμᾶς, μόνη ἀγνή, μόνη εὐλογημένη

πού περιέχεται στόν πάπυρο Rylands 470 τοῦ Δ' αἰ. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι στόν ὕμνο γίνεται χρήση τοῦ ὄρου Θεοτόκος, ἡ ἀρχαιότερη χρήση του στήν ὕμνογραφία.

O. STEGMÜLLER, "Sub tuum praesidium": *ZKTh* 74 (1952) 76-82 (ὅπου καί ἡ χρονολόγηση τοῦ παπύρου Rylands 470 στόν Δ' αἰ.). K. ΜΗΤΣΑΚΗ, μν. ἔργ., σσ. 63-64. Ὡρολόγιον τό Μέγα (ἔκδ. Ἀποστ. Διακονίας), Ἀθήνα 1972, σ. 155.

Στήν δυτική Ἐκκλησία ἡ σύνθεση λειτουργικῶν ὕμνων καθυστέρησε πο-

λύ. Στά ἔτη 385-386 τοποθετοῦνται οἱ πρῶτοι ψαλλόμενοι ὕμνοι τοῦ Ἄμβροσιου Μιλάνου (+ 397), τόν ὁποῖο θά μιμηθοῦν ἄλλοι λατίνοι χριστιανοί στόν Ε' αἰ. (βλ. κεφάλ. Ἄμβρόσιος).

46. ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ «ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΜΑΡΚΟΥ»

Τό ὄστρακο Tait-Petri 415 (μᾶλλον τοῦ τέλους τοῦ Δ' αἰ.), ὁ πάπυρος Gr. 254 τοῦ Στρασβούργου (τοῦ Δ' ἢ Ε' αἰ.), ὅπως καί οἱ πάπυροι 2037 E.F. τοῦ βρετανικοῦ Μουσείου (ΣΤ' ἢ Ζ' αἰ.) καί 456 τοῦ Μάντσεστερ (ΣΤ' αἰ.), περιέχουν ἐκτενή μέρη τῆς Ἐναφοῦ τῆς Λειτουργίας τοῦ ἀποστόλου Μάρκου. Γιά τήν ἀναφορά αὐτή ἔχουμε μαρτυρίες σέ συγγραφεῖς τοῦ Δ' αἰ., σώζεται δέ ὀλόκληρη σέ χειρόγραφα τῶν ΙΑ'-ΙΒ' αἰ. Πρόκειται γιά τήν ἀρχαιότερη Λειτουργία ἀλεξανδρινοῦ τύπου, ἡ ὁποία ἦταν πλήρως διαμορφωμένη τουλάχιστον μέχρι τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. Οἱ ἀρχές της εἶναι φυσικά πολύ παλαιότερες, ἀλλά δέν ἔχει σχέση μέ τόν Ἀπόστολο Μάρκο, ἰδρυτή τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἐνωρίς διαδόθηκε στό Σινᾶ, στήν Αἴθιοπία καί μέ τούς Σταυροφόρους σέ κοινότητες τῆς Νότιας Ἰταλίας. Ἀπό τό τέλος τοῦ ΙΒ' καί τίς ἀρχές τοῦ ΙΓ' αἰ. ἡ Λειτουργία τοῦ Μάρκου ἐκτοπίστηκε ἀπό τίς βυζαντινές Λειτουργίες τῶν Ἱ. Χρυσοστόμου καί Μ. Βασιλείου, ἐνῶ ἤδη παλαιότερα ἡ Ἐκκλησία τῆς Αἰγύπτου χρησιμοποιοῦσε καί τίς ἀλεξανδρινές Λειτουργίες τοῦ Μ. Βασιλείου καί τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου.

Ἡ σημερινή μορφή τῆς Λειτουργίας τοῦ ἀπ. Μάρκου εἶναι διεύρυνση τῆς ἀρχικῆς της μορφῆς κυρίως μέ στοιχεῖα τοῦ βυζαντινοῦ λειτουργικοῦ τύπου. Ἡ φιλολογική καί συγκριτική ἔρευνα ἐπισημαίνει πολλά ἀρχικά της στοιχεῖα, πού δείχνουν τήν διαφορά της πρός τήν «Ἐναφορά» τοῦ Σεραπίωνα Θμούεως (+ λίγο μετά τό 362). Ἔτσι ἐδῶ ὁ «ἁγιασμός» τῶν τιμίων δώρων γίνεται ἀπό τό ἅγ. Πνεῦμα (μολονότι ἡ ἐκτενής ἐπίκληση γιά τό ἅγ. Πνεῦμα εἶναι προσθήκη τουλάχιστον μετά τό τέλος τοῦ Δ' αἰ.), ἐνῶ στόν Σεραπίωνα ἀπό τόν θεῖο Λόγο.

Τήν ἀρχαία μορφή τῆς Λειτουργίας τοῦ Μάρκου ἀναζητοῦμε καί σέ δύο ἀρχαιότατες μεταφράσεις της, μία βοχαϊρική (κοπτική) καί μία αἰθιοπική, πού μᾶλλον ἔγιναν πρῖν ἀπό τά μέσα τοῦ Ε' αἰ.

Οἱ πάπυροι 13918 τοῦ Βερολίνου καί Gr. 2 τῆς Heidelberg διασώζουν τμήματα αἰγυπτιακῆς Ἐναφοῦ, τοῦ Δ' ἴσως αἰ., πού ὁμως εἶναι διαφορετική ἀπό τίς γνωστές Ἐναφορές: *OstkSt* 34 (1985) 178-182.

Ἀποσπάσματα παπύρων: M. ANDRIEU-P. COLLOMP: *RSRUS* (1928) 489-515. J. QUASTIN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935, σσ. 44-48 (*Florileg. patristicum* 7). J. VAN HAELST, Une ancienne prière d' intercession de la liturgie de S. Marc (Ostr. Tait-Petri 415): *AncSoc* 1 (1970) 95-114. Ἡ Λειτουργία: F. E. BRIGHTMAN,

Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, σσ. 113-143. ΝΕΚΤΑΡΙΟΥ ΠΕΝΤΑΠΟΛΕΩΣ, Ἡ θεία λειτουργία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου: *Θεολογία* 26 (1955) 14-36. Α. ΣΤΑΥΡΙΝΟΥ, Αἱ ἀρχαιότεραι καί αἱ σύγχρονοι Λειτουργίαι, Α', Κωνσταντινούπολη 1921, σσ. 170-178. Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου, Θεσσαλονίκη 1977², σσ. 25-64. ΝΕΚΤΑΡΙΟΥ ΠΕΝΤΑΠΟΛΕΩΣ, Ἡ θ. Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου ἐκ χειρογράφου τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας ὑπ' ἀριθμόν 173/36: *Ἀνάλεκτα* 31/32 (1982) 12-53. Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἀναφορά τῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Μάρκου, Θεσσαλονίκη 1959. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Οἱ λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καί Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961, σσ. 55-64. Η. ENGBERDING, Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markus-Liturgie: *OCP* 30 (1964) 398-446. R. C. COQUIN, L' anaphore alexandrine de s. Marc: *Mu* 82 (1969) 307-356. G. J. CUMING, The anaphora of St. Mark, a Study in development: *B* 95 (1982) 115-129. K. GAMBER, Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts: *OstSt* 34 (1985) 178-182.

47. ΑΝΩΝΥΜΑ

Α. Δύο ἀρειανικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὴν Δευτέραν τοῦ Πάσχα

Ὁ J. Liébaert δημοσίευσε κριτικά δύο ἀνέκδοτες ὁμιλίες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονταν ψευδο-χρυσοστόμειες καί στίς ὁποῖες ὁ M. Richard εἶχε διαπιστώσει ἀρειανικά στοιχεῖα, συγγένεια μεταξύ τους καί συγγένεια πρὸς τίς Ὅμιλίες τοῦ Ἀστερίου Σοφιστῆ (+ 341/3). Οἱ δύο ὁμιλίες ἀναφέρονται στὴν Δευτέρα τοῦ Πάσχα, συνιστοῦν σπάνια δείγματα κηρύγματος κατὰ τὴν ἐβδομάδα τοῦ Πάσχα καί στά χειρόγραφα ἔχουν τοὺς τίτλους:

Τοῦ ἐν ἁγίοις... Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τὴν δευτέραν τῆς λαμπρᾶς ἐβδομάδος καί εἰς τὸν ε' Ψαλμόν καί εἰς τὰς Πράξεις «Ἄνδρες ἰσραηλῖται» καί εἰς τό Εὐαγγέλιον «ἴδε ὁ ἄμνός τοῦ Θεοῦ» καί

Τοῦ ...Χρυσοστόμου εἰς τὸν ια' Ψαλμόν καί εἰς τὰς Πράξεις «Ἐγένετο δέ ἐπὶ τὴν αὐριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας» καί εἰς τὸν ἐν τῇ ὥραια πύλῃ χωλόν.

Ὁ συντάκτης παραμένει ἄγνωστος, ἀλλὰ οἱ ἀνωτέρω ἐρευνητές πιστεύουν ὅτι πρόκειται γιὰ κάποιον ἀνόμοιο (ἄκρο ἀρειανό) τῶν μέσων ἢ τοῦ β' ἡμίσεος τοῦ Δ' αἰ. Πράγματι ὁμοιότητες μεταξύ τῶν δύο ὁμιλιῶν ὑπάρχουν, ἀλλὰ δέν εἶναι ἀποφασιστικές· ἀπόλυτα βέβαιη μόνο εἶναι ἡ συχνή καί στίς δύο ρυθμικότητα τοῦ λόγου μέ τὴν βοήθεια τοῦ ὁμοιοτέλετου, τοῦ παροξυτονισμοῦ καί τῆς ἐνάρξεως μέ τὴν ἴδια λέξη. Οἱ ἐπισημανθεῖσες πάλι φιλολογικὲς ὁμοιότητες πρὸς τίς Ὅμιλίες τοῦ Ἀστερίου εἶναι καί αὐτές πολὺ σχετικὲς καί πρόκειται μᾶλλον γιὰ κοινούς τόπους.

Καί ἡ ἐνταξὴ τῶν Ὅμιλιῶν σέ μία παράταξη ἀρειανικῆ τῆς ἐποχῆς εἶναι δύσκολη. Ὁ συντάκτης, ἂν εἶναι ἓνας, στόχο θεολογικό ἔχει τὴν καταπολέμηση τῶν σαβελλιανῶν καί γι' αὐτό ἐπιμένει στὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ Πα-

τέρα και του Υιού, τῶν ὁποίων καυχᾶται ὅτι δέν συγχέει τίς ὑποστάσεις (I 12), ἀλλά τίς ταυτίζει, ὅπως φαίνεται, μέ τήν οὐσία τους. Θεωρεῖ αἰρετικούς ὄσους φαντάζονται τήν Τριάδα «ὁμοούσιον» (II 11) καί τονίζει τήν «αὐθεντία» τοῦ «ἀγεννήτου» Πατέρα (I 11). Παράλληλα, ὁ Υἱός δέν εἶναι «ψιλός» ἄνθρωπος, ἀλλά «Θεός» πού ἐκουσίως σταυρώθηκε (I 24) κι ἐκουσίως ἄφησε τήν οὐράνια «καθέδρα» γιά νά ἔλθει στήν γῆ (I 1). Ἕνα χωρίο (I 2), τοῦ ὁποίου οἱ χριστολογικές διατυπώσεις τονίζουν ὅτι ὁ Υἱός μέ τήν ἐνανθρώπησή του δέν μειώθηκε, δέν μετέβαλε τήν θεϊκή του φύση κ.ἄ., θεωρήθηκε παρέμβλητο, ἐπειδή ἐκεῖ προϋποτίθεται ὁ Υἱός ὡς ἀληθινός Θεός, κάτι πού ἀπέρριπταν οἱ ἀρειανοί καί μάλιστα οἱ ἀνόμοιοι. Γλωσσικά ὁμως ἡ παράγραφος αὐτή ἐναρμονίζεται ἀπόλυτα μέ τό λοιπό κείμενο καί θεολογικά συμφωνεῖ μέ ἄλλες χριστολογικές διατυπώσεις. Παρέμβλητος ἀναχρονισμός πρέπει νά θεωρηθεῖ μόνο ἡ φράση «καί ὁ Νεστόριος ἀνθρωποτόκον τήν παρθένον φημίξει» (II 11).

Ἐπομένως ὁ ἱεροκήρυκας μας ἦταν ἀντισαβελλιανός, δέν ἀνήκε στους ὁμοουσιανούς, θεωροῦσε τόν Υἱό κατώτερο τοῦ Πατέρα, συγγένευε μέ τούς ἀνομοίους καί στό κήρυγμά του χρησιμοποιοῦσε γιά τόν Χριστό παραδοσιακή φρασεολογία ἢ γιά νά κρύπτει τά φρονήματά του ἢ ἀπό ἄγνοια τῆς σημασίας της.

*Ἐκδοση: J. LIÉBAERT: *SCh* 146 (1969) 56-127 (μέ γαλλ. μετάφραση, εἰσαγωγή καί ὑπομνηματισμό).

M. RICHARD, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Oslo 1956, σσ. VI-VIII κ.ἄ. J. LIÉBAERT, *Deux homélies anoméennes inédites: MSR* 21 (1964) 115-132.

B. Βίος Ἀβερκίου Ἱεραπόλεως

Ὁ Βίος περιγράφει μυθοπλαστικά τήν δράση καί τίς θαυματουργίες τοῦ Ἀβερκίου, ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως τῆς Φρυγίας, πού ἔζησε τόν Β' αἰ., ἐπί Μάρκου Αὐρηλίου καί ὅπωςδῆποτε πρίν τό 216. Κατά τρόπο περίεργο καί μοναδικό ὁ Βίος στηρίζεται στά λίγα δεδομένα γιά τήν ζωή τοῦ Ἀβερκίου, πού περιέχονται στήν πρώτη χρονολογημένη χριστιανική – καί σημαντικότετη γι' αὐτό – Ἐπιγραφή, τήν ὁποία ἀνακάλυψε ὁ W. Ramsay τό 1883 (βλ. Πατρολογία, Α', σσ. 314 - 315). Ὁ Βίος γράφηκε τόν Δ' αἰ. ἀπό ἄγνωστο, ἀλλ' ἐξαιρετικά εὐφάνταστο συγγραφέα, πού εἶχε κλίση στήν ἀνάγνωση ἀπόκρυφων χριστιανικῶν κειμένων.

Τό κείμενο τοῦ Βίου παραδόθηκε σέ δύο μορφές (καί σέ ἐπεξεργασία τοῦ Συμεών Μεταφραστῆ). Ἀνώνυμος συνέταξε Ἐπιτομή τοῦ Βίου.

TH. NISSEN, *S. Avercii Vita*, Lipsiae 1912 (μέ πολλά εἰσαγωγικά). Ἐπιτομή: F. HALKIN, *Inédits byzantins d' Ochrida, Candie et Moscou*, Bruxelles 1963, σσ. 24-29.

Γ. Psalmus responsorius

Τό 1965 δημοσιεύτηκε σύντομο στροφικό ποίημα στήν λατινική ἀπό πάπυρο (Bargin. 149^b - 153), πού φυλάσσεται στήν Βαρκελώνη καί πού χρο-

νολογείται στό α' ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. (ὁ Naldini περί τό 340 - 350). Τό ποίημα εἶναι ἀνώνυμο, ἔχει τόν τίτλο *Psalmus responsorius* (Ψαλμός ἀντιφωνικός), γράφηκε πιθανῶς στήν Αἴγυπτο ἢ τήν Β. Ἀφρική γιά λατινόφωνους χριστιανούς, διηγείται τά γεγονότα τῆς ζωῆς τοῦ Κυρίου μέχρι τό θαῦμα τῆς Κανᾶ καί στηρίζεται στό κανονικά *Εὐαγγέλια* τοῦ Ματθαίου καί τοῦ Ἰωάννη καί στό *Πρωτευαγγέλιο* τοῦ Ἰακώβου. Ἀπό τό ποίημα πληροφοροῦμαστε γιά τίς ἀντιλήψεις περί τοῦ Χριστοῦ καί τῆς Παρθένου Μαρίας. Τό ποίημα ἔχει σήμερα τέσσερις στροφές καί ἄλλες δώδεκα πού ἀρχίζουν μέ τά γράμματα τῆς ἀλφαβήτου μέχρι τό m. Φαίνεται ὅμως ὅτι οἱ στροφές ἀρχικά ἦταν 23 καί ἴσως προοριζόταν γιά λειτουργική χρήση.

R. ROCA - RUIG, Hymne à la Vierge Marie. Psalmus responsorius..., Barcelona 1965².
L. M. PERETTO, Psalmus responsorius. Un inno alla Vergine Maria di un papiro del IV secolo: *Marianum* 39 (1967) 255-265. Βλ. καί M. NALDINI: *RSLR* 4 (1968) 154 -161.

Δ. Περὶ τοῦ Διαβόλου

᾽Ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας παραδίδεται στό χειρόγραφο ὁμιλία μέ τόν τίτλο: «Ἐξήγησις περί τῆς ἀπάτης τοῦ Διαβόλου καί τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων». Πρόκειται γιά ὁμιλία γραμμένη στήν δεκαετία τοῦ 350 ἀπό κάποιον ἄγνωστο μὴ ἀκραῖο ἀρειανόφρονα.

R. P. CASEY: *TS* 36 (1935) 1-10. F. SCHEIDWEILER: *ZKG* 67 (1955/6) 133-138. M. TETZ, Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien: *ZKG* 64 (1952/3) 299-307.

48. ΣΥΝΟΔΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ (351)

Τό 350 ὁ Κώνστας, αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως, δολοφονήθηκε ἀπό τόν σφετεριστή τοῦ θρόνου Μαγνέντιο, τόν ὁποῖο ἔπειτα νίκησε κοντά στό Μοῦρσα ὁ Κωνστάντιος, πού ἔτσι ἔμεινε μόνος αὐτοκράτορας, ἀνατολικοῦ καί δυτικοῦ κράτους. Τότε ὁ Κωνστάντιος νόμισε ὅτι, χωρίς τόν φιλορθόδοξο Κώνστα, θά μπορούσε νά συνενώσει καί τίς διυστάμενες Ἐκκλησίες. Ἐπηρεαζόμενος ἔντονα ἀπό τόν Μουρσῶν Οὐάλη, πού ἐπανήλθε στόν φιλοαρειανισμό του, κάλεσε τό 351 σύνοδο στό Σίρμιο (πόλη δυτικά τοῦ Βελιγραδίου, ἡ Τριαδίτσα) μέ σκοπό νά παρακαμφθεῖ τό σύμβολο τῆς Νίκαιας, νά καταδικαστεῖ ὁ ἀκραῖος ἀρειανισμός καί νά ἐπιβληθοῦν οἱ ἀνατολικοὶ ἡμιαρειανοί, πού ζήτησαν καί πέτυχαν τήν καταδίκη τοῦ Φωτεινοῦ Σιρμίου, μαθητῆ καί ὁπαδοῦ τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας.

Τό **σύμβολο**, πού οἱ συνοδικοί μέ πρωτεργάτες τόν Οὐάλη Μουρσῶν καί τόν Οὐρσάκιο Singidunum (Βελιγράδι) συνέταξαν, ταυτίζεται μέ τό τέταρ-

το σύμβολο Ἀντιοχείας (341), στό ὁποῖο πρόσθεσαν 26 ἀκόμη ἀναθεματισμούς, γιά ν' ἀποκλείσουν ἀπό τήν Ἐκκλησία τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας καί παρακλάδια τοῦ ἀρειανισμοῦ. Δήλωναν ὁμως ὅτι «οὐ συντάσσομεν Υἱόν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρὶ», ἰδέα γνωστή ἀπό τό σύμβολο Ἀντιοχείας τοῦ 344.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... Συνόδων* 27: ΒΕΠ 31, 313-316. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, σσ. 254-256. H. HAHN - G. HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, σσ. 196-199.

49. ΙΟΥΛΙΟΣ Α' ΡΩΜΗΣ (337-352)

Ὁ Ἰούλιος ὑπῆρξε ὀρθόδοξος καί δραστήριος ἐπίσκοπος Ρώμης. Μέ τόν Ἰούλιο ἡ δυτική Ἐκκλησία εἰσῆλθε στήν δίνη τῶν κρίσιμων ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων τοῦ Δ' αἰ. Ἐμεινε πιστός στίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας (325) καί ἐναντιώθηκε στόν Εὐσέβιο Νικομηδείας (τότε Κωνσταντινουπόλεως) καί σέ ὄλους τοὺς ἀρειανόφρονες καί ἡμι-αρειανόφρονες ἀνατολικούς ἐπισκόπους, πού συγκροτοῦσαν στήν Ἀντιόχεια (341) τήν σύνοδο τῶν *Ἐγκαινίων*. Ἐκεῖ πιέστηκε νά δεχτεῖ ἀπόφασή τους πού καταδίκασε τόν Ἀθανάσιο Ἀλεξανδρείας καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, τοὺς ὁποίους ὁ Ἰούλιος ἀπάλλαξε ἀπό κάθε κατηγορία τάξεως καί πίστεως σέ σύνοδο (Ρώμη 341). Μέ ἀφορμή τά γεγονότα αὐτά ἔγραψε μακροσκελή *Ἐπιστολή* πρὸς τοὺς συνοδικούς τῆς Ἀντιόχειας, ἀπαντώντας σέ δικό τους γράμμα καί ἐξηγώντας τίς ἐνέργειές του ὑπέρ τῶν Ἀθανασίου καί Μαρκέλλου. Ἐπέμενε ὅτι οἱ ἀνατολικοὶ ἔπρεπε νά γράψουν στήν Ρώμη καί νά ζητήσουν τήν κρίση γενικῆς συνόδου. Στό κείμενο τοῦτο, πού ἐσφαλμένα ἐρμηνεύτηκε ὡς πρώτη ἔκφραση πρωτείου δικαιοδοσίας τῆς Ρώμης, ὁ Ἰούλιος ἐπιμένει ὅτι ἐκφράζει τίς ἀπόψεις καί τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἰταλίας καί ὅτι κρίση ἐπισκόπων ἀποστολικῶν Ἐκκλησιῶν πρέπει νά γίνεται «παρά πάντων», ἀπό σύνοδο γενική ὄλων τῶν ἐπισκόπων. Τήν ἀπαίτηση αὐτή ἀπέρριψαν οἱ ἀρειανόφρονες τῆς Ἀνατολῆς μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι ἐπρόκειτο γιά συμβάντα πού ἀφοροῦσαν μόνο τήν Ἀνατολή. Ὁ Ἰούλιος ἀνέπτυξε πρωτοβουλία γιά τήν σύγκληση τῆς συνόδου τῆς Σαρδικῆς (343), ὅπου δέν παρέστη, καί τό 346 ἔγραψε καί ἄλλη *Ἐπιστολή*, πρὸς τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀλεξανδρείας, πληροφορώντας καί συγχαίροντας αὐτήν γιά τήν ὀριστική δικαίωση τοῦ Ἀθανασίου. Καί οἱ δύο *Ἐπιστολές* σώθηκαν καταχωρισμένες στόν «*Ἀπολογητικόν κατά Ἀρειανῶν*» (21-33 καί 52-53) τοῦ Μ. Ἀθανασίου (ΒΕΠ 31, 65-77 καί 92-93).

PL 8, 879-90. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II 1, Berlin 1938, σσ. 132-133. E. CASPAR, Geschichte des Papstums, I, 1930, σσ. 131-135. V. MONACHINO, Il primato nella controversia ariana: *Saggi storici intorno al Papato*, Roma 1959, σσ. 17-90. L. W. BARNARD, Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A reconsideration: *RTAM* 38 (1971) 69-79. W. GESSEL, Das primatiale Bewusstsein Julius I im Lichte der Interaktion zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden: *Festgabe H. Tuechle* (ἔκδ. G. Schwaiger), München 1975, σσ. 63-75. M. WOJTOWYTSCZ, Papstum und Konzile..., Stuttgart 1981, σσ. 95-112.

50. ΧΡΟΝΟΓΡΑΦΟΣ ἔτους 354:

Depositio episcoporum καὶ *Depositio martyrum*

Συμπληματικό ποικίλης ὕλης ἐγχειρίδιο πού κυκλοφόρησε τό 354 στήν Ρώμη, ἀντιγραμμένο μᾶλλον ἀπό τόν καλλιγράφο Furius Dionysius Filocalus, πού ἀργότερα φιλοτέχνησε στό μάρμαρο ἐπιγράμματα τοῦ Δαμάσου Ρώμης. Περιέχει, μέ πολλές παραστάσεις, ἡμερολόγιο ἐθνικῶν ρωμαϊκῶν ἐορτῶν, χρονικά τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους καί τῆς Ρώμης, καταλόγους ἐπάρχων Ρώμης κ.λπ. Ἀνεξάρτητα περιέχει καί χριστιανικό ἱστοριογραφικό ὕλικό, πού εἶναι βέβαια καταλογικό, ἀλλά συνιστᾶ σπουδαία ἱστορική πηγή γιά τούς ρωμαίους ἐπισκόπους καί ἔγινε ὁ πρόδρομος τῶν μεταγενέστερων *Μαρτυρολογίων*. Συγκεκριμένα περιέχει:

Πασχάλιον 100 ἐτῶν, ἀπό τό 312 μέχρι τό 410.

Depositio episcoporum καί *Depositio martyrum*. Καταγραφή ἡμερομηνίας θανάτου καί τόπου ταφῆς τῶν ἐπισκόπων Ρώμης ἀπό τόν Λούκιο (254) ἕως τόν Ἰούλιο (352). Τό ἴδιο καί γιά τούς γνωστούς μάρτυρες τῆς Ρώμης. Ἀκριβῶς ἢ μέ λίγα ἱστορικά στοιχεῖα ἀναφορά αὐτή στούς μάρτυρες ἀποτέλεσε τόν πυρήνα τῆς λατινικῆς ἀγιολογικῆς γραμματείας, δηλ. τῶν *Μαρτυρολογίων* καί τῶν *Βίων* ἁγίων, πού ἀντιστοιχοῦν στά ἑλληνικά *Μηναῖα* (*Μηνολόγια*) ἢ *Συναξάρια*.

Κατάλογον ἐπισκόπων Ρώμης ἕως τόν Λιβέριο (352), γιά τόν ὁποῖο δέν σημειώνει ἔτος θανάτου (366), ἐπειδή τό ἐγχειρίδιο συντάχτηκε τό 354. Εἶναι ὁ πρόδρομος τοῦ *Liber pontificalis*.

Chronica Horosii. Μέ τόν τίτλο αὐτόν περιλαμβάνει χριστιανικοῦ χαρακτήρα παγκόσμιο χρονικό (μέχρι τό ἔτος 334), πού μάλιστα εἶναι μόνο μετάφραση κι ἐπεξεργασία τοῦ Χρονικοῦ τοῦ Ἰππολύτου Ρώμης («*Συναγωγή χρόνων καί ἐτῶν ἀπό κτίσεως κόσμου...*»).

TH. MOMMSEN, *Chronica minora*, I, Berlin 1892, σσ. 10-62-64, 70-76. R. VALENTINI-G. ZUCCHETTI, *Codice Topografico della Città di Roma*, II, Roma 1942, σσ. 12-28. *PL*

13, 447-454 καί 466. H. STERN, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et sur ses illustrations*, Paris 1953.

51. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΗΡΑΚΛΕΙΑΣ (ΘΡΑΚΗΣ) (+ 355)

Ὁ Θεόδωρος ἀνήκει στούς ἐλάσσονες ἐρμηνευτές τῆς Γραφῆς, στούς μετριοπαθεῖς ἀλλά δραστήριους ἀρειανόφρονες καί στούς ἀκούραστους διώκτες τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Καταγόταν ἀπό τήν Ἡρακλεία τῆς Θράκης, μορφώθηκε στήν Ἀντιόχεια (ἢ γενικά στό ἐρμηνευτικό της κλίμα), ἐπιδόθηκε μέ ζῆλο στήν ἐξήγηση καί τόν ὑπομνηματισμό τῆς Γραφῆς, ἀλλά συγχρόνως εἶχε τόν καιρό καί τήν διάθεση νά πρωτοστατεῖ στίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Ἔτσι βρίσκεται στό προσκήνιο ἀπό τό 334, ὅποτε μᾶλλον ἔγινε κι ἐπίσκοπος Ἡρακλείας, μέχρι τό 355, ὅταν πέθανε. Ἀπό τό 340 κυμάνθηκε μεταξύ ὁμοίων καί ὁμοιουσιανῶν, καθώς φαίνεται ἀπό τήν στάση του στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (341). Ἐνῶ καί αὐτός ὑπέγραψε τό *σύμβολο* της, πού μιλοῦσε γιά ὅμοια οὐσία Πατρός καί Υἱοῦ, τό ἐπόμενο ἔτος πρωτοστάτησε στήν ἀφαίρεση τῶν σχετικῶν φράσεων, ὥστε τό *σύμβολο* νά μὴν κάνει λόγο γιά ὁμοίότητα οὐσίας. Αὐτό συνέβη, ὅταν ἡ παραπάνω σύνοδος, μέ τήν θέληση τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, ἔστειλε τόν Θεόδωρο καί τρεῖς ἀκόμα ἐπισκόπους στά Τρέβιρα (Γαλατία), γιά νά ἐξηγήσουν στόν αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα τό νέο *σύμβολο* τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων καί τό γιατί αὐτή καταδίκασε τόν Ἀθανάσιο καί τόν Παῦλο Κωνσταντινουπόλεως. Τότε ὁ Θεόδωρος παρουσίασε *σύμβολο* διαφορετικό ἀπό αὐτό πού εἶχε ἀποδεχτεῖ ἡ σύνοδος. Στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343) καταδικάστηκε ἀπό τοὺς δυτικούς ἐπισκόπους, διότι εἶχε συμπαραταχτεῖ μέ τοὺς ἀρειανούς ἀνατολικούς. Μετέσχε καί στήν σύνοδο τοῦ Σιρμίου (351).

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 90 καί ἀ.) μιλάει γιά ὑπομνήματα ἢ ἐξηγήσεις τοῦ Θεοδώρου στά Εὐαγγέλια τοῦ Ματθαίου καί τοῦ Ἰωάννη, στό «ἀποστολικόν», στήν *Πρός Γαλάτας* καί στοὺς *Ψαλμούς*. Καί μολονότι κανένα τέτοιο ὑπόμνημα δέν σώθηκε, μέγας ἀριθμός ἐρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων σέ *Σειρές*, γιά τόν Ἡσαΐα, τόν Ματθαῖο καί τόν Ἰωάννη, προσγράφονται στόν Θεόδωρο Ἡρακλείας, κάτι πού δείχνει ὅτι δυνατόν νά συνέταξε καί ὁλόκληρα ὑπομνήματα. Τοῦ ἀποδίδονται ἀκόμη ἀποσπάσματα ἐρμηνευτικά στόν Λουκά (ἀνέκδοτα), στίς *Πράξεις*, στό *Α΄ Κορ. 15, 51* καί στοὺς *Ψαλμούς*

(πολλά μάλιστα από τά τελευταῖα ἀνήκουν σέ ἄλλους συγγραφεῖς).

PG 18, 1307-1378 (στόν Ἡσαΐα). K. REUSS, *Matthäus - Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 61), Berlin 1957, σσ. 55-95 (στόν *Ματθαῖο*). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89), Berlin 1966, σσ. 65-178 (στόν *Ἰωάννη*). I. A. CRAMER, *Catena graecorum patrum in Nov. Test.*, Oxonii 1838-1844, III, σ. 145 (στίς *Πράξεις*). I. HILBERG: CSEL 55, σ. 447 (*Α' Κορ.* 15, 51). E. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Vaticano 1970, σ. 328. K. SCHÄFERDIEK, *Theodor von Herakleia (328/34 - 351/55). Ein wenig beachteter Kirchenpolitiker und Exeget des 4. Jhs.: Romanitas - Christianitas... J. Straub zum 70. Geburtstag... gewidmet*, Berlin-New York W. de Gruyter 1982, σσ. 393-410. M. J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier...*, I, Roma 1982, σσ. 75-76.

52. ΔΟΝΑΤΟΣ (+ 355)

ΓΕΝΙΚΑ

Στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ., πρίν ἀκόμα ἐμφανιστεῖ ὁ ἀρειανισμός, τήν λατινόφωνη Ἐκκλησία καί μάλιστα τῆς Βορείου Ἀφρικῆς ἀναστάτωσε ὁ δονατισμός, πού ὀφείλει τό ὄνομά του στόν σχισματικό ἐπίσκοπο Καρθαγένης Δονάτο (+ 355). Αὐτός ὀργάνωσε ἀπό τό 312 καί μετά τήν ὁμάδα τῶν χριστιανῶν τῆς Νουμιδίας, κυρίως, οἱ ὅποιοι τό 311, μετά τούς διωγμούς τοῦ Διοκλητιανοῦ καί τοῦ Γαλερίου (303-311), διακρίθηκαν σέ ἰδιαίτερη Ἐκκλησία, ἀρνούμενοι νά συνυπάρχουν μέ τήν κανονική Ἐκκλησία, ἐπειδή μέλη τῆς τελευταίας ἔγιναν στήν διάρκεια τῶν διωγμῶν *traditores*, δηλ. παρέδωσαν ἢ προσποιήθηκαν ὅτι παρέδωσαν, ἱερά βιβλία ἢ σκεύη ναῶν στίς ρωμαϊκές ἀρχές, γιά ν' ἀποφύγουν τό μαρτύριο. Τό 311 πέθανε ὁ Καρθαγένης Μενσούριος, πού κράτησε πολύ ἐφεκτική στάση στούς διωγμούς, καί χωρίς τήν παρουσία νομιδῶν ἐπισκόπων στήν θέση του ἐξελέγη ὁ διάκονος Καικιλιανός, πού ἀτυχῶς εἶχε στενοχωρήσει ἐνωρίτερα τήν πλούσια καί δραστήρια χήρα Λουκίλλα. Αὐτή ἐξώθησε κι ἐνίσχυσε τήν δυσαρέσκεια 70 ὑπεραυστηρῶν νομιδῶν ἐπισκόπων, οἱ ὅποιοι τό 312 ἐξέλεξαν ἐπίσκοπο Καρθαγένης τόν προστατευόμενο τῆς Λουκίλλας Majorinus. Αὐτός πέθανε γρήγορα καί τόν ἀντικατέστησαν μέ τόν Δονάτο, ἄνδρα ἰκανό, δραστήριο, καί δημαγωγό, ἀλλά μικρῆς θεολογικῆς μορφώσεως. Ὁ Δονάτος ἀρχικά καί ὁ Παρμενιανός (362-391) μετά κατόρθωσαν νά ὀργανώσουν τήν ὁμάδα τους καί νά ἰδρῦσουν ἐπισκοπές σέ πολλές πόλεις τῆς Βο-

ρείου Ἀφρικῆς. Ἔτσι ὁ δονατισμός μέχρι τίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. συγκλόνισε τήν δυτική Ἐκκλησία, ἡ ὁποία γιά νά τόν ἀντιμετωπίσει χρησιμοποίησε ἄλλοτε ἤπια καί ἄλλοτε αὐστηρά μέτρα, συνόδους πολυάριθμες καί τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα, πού ἀπό τό 313 ἦταν χριστιανός, δηλ. ὁ Μ. Κωνσταντῖνος.

Ἡ θεμελιώδης ἄποψη καί τακτική τῶν δονατιστῶν ἦταν συνοπτικά: ἄρνηση γνησιότητας καί θείας χάρης στήν κανονική Ἐκκλησία, ἐπειδή αὐτή δέν ἔδειξε στούς διωγμούς αὐστηρότητα καί αὐτοθυσία κι ἐπειδή κάποια μέλη της ἔγιναν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα *traditores*. Συνεπῶς καί τό βάπτισμα τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας ἔπρεπε νά ἐπαναληφτεῖ, ἂν ἤθελαν νά ἐνταχτοῦν στήν ἐκκλησία τῶν δονατιστῶν, οἱ ὁποῖοι ἦταν κι ἐμφανίζονταν ὡς μόνοι ἀκριβεῖς τηρητές τοῦ πνεύματος τοῦ χριστιανισμοῦ, ὡς μόνοι τέλειοι μαθητές τοῦ Κυρίου καί γι' αὐτό αὐτοί συγκροτοῦσαν τήν Ἐκκλησία τῶν τελείων, τῶν μαρτύρων καί τῶν καθαρῶν. Αὐτά συνδυάζονταν μέ θεολογικές παρεκκλίσεις, ὅπως τῆς ὑποταγῆς – κατωτερότητας – τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα καί τῆς ἐξαρτήσεως τῆς ἐγκυρότητας τοῦ βαπτίσματος ἀπό τήν ἠθική τελειότητα ἐκείνου πού τό τελεῖ, τοῦ ἱερέα.

Ἡ μεγάλη ὁμως ζωτικότητα τοῦ δονατισμοῦ καί ἡ ἀντοχή του στόν χρόνο ὀφειλόταν περισσότερο στούς ἐξῆς τρεῖς παράγοντες: α) Στό αἶσθημα ὑπεροχῆς, στό ἀναζωπυρημένο μοντανιστικό κλίμα, στήν ἰδέα ὅτι οἱ ὀπαδοί του εἶναι τέλειοι καί καθαροί καί στόν θρησκευτικό φανατισμό, πού τράφηκε ἀκόμα καί μέ τό αἷμα τῶν δονατιστῶν στήν διάρκεια τῶν ἐναντίον τους διωγμῶν. Συγχρόνως βέβαια καί οἱ δονατιστές, ὅταν μποροῦσαν, καταδίωκαν καί κακοποιοῦσαν μέλη τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας. β) Πολύ περισσότερο, στήν ἐξαιρετικά ἔντονη δυσαρέσκεια κι ἐχθρότητα τῶν βορειοαφρικανῶν πρὸς τοὺς Ρωμαίους, τοὺς ὁποίους ἔβλεπαν ὡς αἰμοσταγεῖς διῶκτες (πρὸς τοὺς ὁποίους συνέπραττε ἢ συμφωνοῦσε ἡ κανονική Ἐκκλησία) καί ὡς κατακτητές, πού βρίσκονταν στήν πατρίδα τους γιά νά καταπιέζουν τοὺς πτωχοὺς, νά τοὺς φορολογοῦν ἀνελέητα καί νά τοὺς ὑποχρεώνουν σέ ἄθλιο βιοτικό καί κοινωνικό ἐπίπεδο. Ὁ δονατισμός δηλ. ἀποτελοῦσε εἶδος λαϊκῆς ἀντιστάσεως καί κίνηση ἐθνικοκοινωνικῶν διεκδικήσεων, ἔστω καί ἂν αὐτά τότε ἦσαν δυσδιάκριτα. Καί ἡ ἀντίσταση πρὸς τήν κανονική Ἐκκλησία ἐξηγεῖται ἀπό τό ὅτι αὐτή ταυτιζόταν – τουλάχιστον τότε – μέ τήν Ἐκκλησία τῶν Ρωμαίων (τῆς Ρώμης). Ἀνάλογο κλίμα μέ διαφορετικές προϋποθέσεις καί προοπτική ὑπῆρχε στήν περιοχὴ κατὰ τόν Γ' καί Ε' αἰ., ὅταν ἡ βορειοαφρικανική Ἐκκλησία προσπαθοῦσε ν' ἀποφύγει τήν ὑποταγὴ της στήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης. γ) Ἡ κανονική Ἐκκλησία δέν εἶχε στοὺς κόλπους της θεολόγους τόσο ἱκανοὺς, ὥστε νά θεμελιώσουν τήν στάση της καί νά δείξουν πειστικά πόσο ἀνέριεστος θεολογικά ἦταν ὁ δονατισμός. Αὐτό ἔγινε μόνο στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. μέ

τούς Ὀπτάτο Μιλέβης καί Αὐγουστῖνο, ὅποτε ἄρχισε νά ἐξασθενεῖ τό σχίσμα, γεγονός βέβαια, στό ὁποῖο συνετέλεσε καί ἡ κρατική ἐξουσία, ὄχι πάντοτε μέ τρόπο ἀνεκτό. Παράλληλα ἀπουσίασαν καί ἀπό τούς κόλπους τοῦ δονατισμοῦ οἱ ἀξιόλογοι θεωρητικοί, κενό πού ἀναπλήρωσαν μερικῶς ὁ Δονάτος ἀρχικά καί μόλις στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. οἱ Παρμενιανός καί Τυκόνιος, ὅπως θά δοῦμε.

Ὁ Δονάτος (+ 355) διαδέχτηκε τόν σχισματικό ἐπίσκοπο Καρθαγένης Majorinus (+ 312), ὀργάνωσε τό σχίσμα πού ὀνομάστηκε δονατισμός κι ἔγραψε, γιά νά στηρίξει τίς ἀπόψεις του, τρία ἔργα, τά ὁποῖα γνωρίζουμε μόνο ἀπό ἀναφορές σ' αὐτά (Ἰερώνυμος, Αὐγουστῖνος): *Epistula de baptismo*, *Περί Ἁγίου Πνεύματος* καί *Περί Τριάδος*. Ἦσαν ἔργα μικρῆς θεολογικῆς ἀξίας, πού ἐξαντλοῦνταν στήν παρουσίαση μερικῶν βιβλικῶν χωρίων.

Βιβλιογραφία βλ. στό κεφάλαιο Παρμενιανός καί Τυκόνιος.

53. ΔΟΝΑΤΙΣΤΩΝ ΣΥΛΛΟΓΗ/ACTA

Ὁ cod. Parisinus (Colbert. 1951) 1711 στά ff. 1-37 περιέχει, ὡς παράρτημα τοῦ ἔργου *Adversus Parmenianum donatistam* τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης (+ 392/400), μία συλλογή ἐπίσημων κειμένων, πού ἀφοροῦν στό θέμα τοῦ δονατισμοῦ. Ἡ συλλογή, πού ὀνομάστηκε *Gesta purgationis Caecilianī et Felicis*, ἔγινε ἀπό δονατιστή στήν Β. Ἀφρική μέ σκοπό νά δείξει μή νόμιμη τήν ἐκλογή τοῦ Καικιλιανοῦ ὡς ἐπισκόπου Καρθαγένης (311) καί ὡς νόμιμες τίς ἐνέργειες τῶν δονατιστῶν (βλ. Δονάτος). Τά κείμενα χρησιμοποίησε στό ἔργο του ὁ Ὀπτάτος καί ἀργότερα ὁ Αὐγουστῖνος. Παλαιότεροι ἐρευνητές ἀρνήθηκαν τήν γνησιότητα τῆς συλλογῆς, ἀλλά σήμερα ἡ ἀμφισβήτηση ἔχει καμφθεῖ. Τῆς συλλογῆς σώζεται μέρος. Ἐκδόσεις βλ. στό κεφάλ. Ὀπτάτος Μιλέβης.

L. DUCHESNE, Le dossier du donatisme: *Mélanges d'Archéol... par l'École Française de Rome* 10 (1890) 589 ἔξ. G. RÖTHER, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart 1937, σσ. 118-123. P. W. HOOGERP, Deux procès-verbaux donatistes: *Archiv. latinitas Medii Aevi* 15 (1940) 39-112.

54. ΑΝΤΩΝΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ (+ 356)

διαμορφωτής του αναχωρητικού μοναχισμού

ΓΕΝΙΚΑ

Έναρξη και καθιέρωση του αναχωρητικού μοναχισμού

Ἡ ἄσκησις ὑπῆρξε πάντοτε μόνιμο γνώρισμα τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά μόλις τόν Γ' αἰ. καί δὴ στήν Αἴγυπτο ἔχουμε τίς πρῶτες ἀναφορές ἀσκητῶν. Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (*Βίος Ἀντωνίου* 3) πληροφορεῖ ὅτι ἀσκητές ζοῦσαν περί τό 270 λίγο ἔξω ἀπό πόλεις καί χωριά τοῦ Νείλου ἢ, ἀπλούστερα, ἔξω ἀπό τά σπίτια τους. Τό γεγονός ὅμως ὅτι ὁ Ἀντωνίος ἤδη τό 270 γνώρισε γέροντες ἀσκητές, πού εἶχαν νά δείξουν σπουδαῖες ἀλλά καί ποικίλες ἀρετές, πού μ' ἐπιτυχία καλλιεργοῦσαν διαμορφωμένη ὁ καθένας ἄσκησις, προϋποθέτει μία πείρα, τουλάχιστον 20 καί 30 ἐτῶν. Τό φαινόμενο λοιπόν τοῦ ἀσκητικομοναστικοῦ βίου ἄρχισε λίγο πρὶν τόν διωγμό τοῦ Δεκίου (251) (μέ τόν ὁποῖο ἐσφαλμένα οἱ ἐρευνητές συνέδεσαν τόν ἀσκητικό βίον τῶν ἀναχωρητῶν μοναχῶν) καί πηγάζει καί τρέφεται ἄμεσα ἀπό τήν φύση καί τό βίωμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἀναμφίβολα, παράγοντες ἱστορικοί καί συνθηκῆς τοπικές εὐκόλυναν τήν διαμόρφωσή του, χωρίς ὅμως αὐτά νά συνιστοῦν τήν αἰτία του. Εἶναι θαυμαστό ὅτι οἱ αἰγύπτιοι ἐνσαρκωτές τοῦ ἀναχωρητικοῦ καί τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ δέν ἐμπνεύστηκαν τό νέο αὐτό εἶδος ἐκκλησιαστικοῦ βίου ἀπό καμμία τάση τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογίας· ἦταν ἀγράμματοι κόπτες, πού θεμελίωσαν ἓνα τεράστιο οἰκοδόμημα, τήν στιγμή ἀκριβῶς πού δίπλα τους δημιουργοῦσαν ὁ Ὠριγένης, ὁ Διονύσιος Ἀλεξανδρείας, ὁ Θεόγνωστος, ὁ Ἄρειος καί ὁ Ἀθανάσιος. Εἶναι ὅμως ἀλήθεια ὅτι ὁ ἀναχωρητισμός εἰδικά καί ὁ μοναχισμός γενικά πῆραν τήν μεγάλη τους θέση στήν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀναπτύχθηκαν ραγδαῖα μέ τήν θεολογική δικαίωση καί θεμελίωση πού τούς προσέφερε τό 357 ὁ Μ. Ἀθανάσιος στό ἔργο «Βίος καί πολιτεία... τοῦ Ἀντωνίου». Στό ἔργο τοῦτο δίνεται τό θεολογικό βάθος τῆς ἀσκήσεως, ἀναφέρονται ποικίλα εἶδη πνευματικοῦ ἀγῶνα, ἀξιολογοῦνται ἡ καθαροσύνη τῆς καρδίας καί οἱ δαιμονικοί πειρασμοί μέσω τῆς περιγραφῆς κι ἐρμηνείας τῶν πράξεων καί τῶν λόγων τοῦ πρώτου μεγάλου ἀναχωρητῆ, τοῦ Ἀ. Γι' αὐτό δίκαια ὁ «Βίος» ἐκτιμήθηκε στήν Ἐκκλησία ὡς διάγραμμα τοῦ ἀσκητικοῦ καί μοναχικοῦ βίου καί ὡς πρότυπο τῆς μετέπειτα ἀσκητικῆς φιλολογίας.

Τό πρόβλημα τοῦ «Βίου»

Ἡ φύση καί ἡ ἐκπληκτική ἐπίδραση τοῦ «Βίου τοῦ Ἀντωνίου» προκάλεσαν ἔντονες συζητήσεις γιά τήν γνησιότητα καί τήν ἱστορικότητα του. Τήν γνησιότητά του βεβαιώνουν συγγραφεῖς τοῦ Δ' αἰ., ὅπως ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (Λόγος 21,5), ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 87 καί 88) καί ὁ Εὐάγριος Ἀντιοχείας, πού μάλιστα περί τό 375 μετέφρασε τόν «Βίο» στά λατινικά ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Τήν ἱστορικότητά του ἀμφισβήτησαν ὁ Reitzenstein τό 1914 καί ἄλλοι μετά, στηριζόμενοι σέ μορφολογικά στοιχεῖα κυρίως, σέ ἐπιδράσεις, πού ἐπισήμαναν ἀπό παλαιότερα χριστιανικά καί δὴ ἑλληνιστικά κείμενα, καί στόν προγραμματικό χαρακτήρα τοῦ ἔργου.

Οἱ ἑλληνιστικοί φιλολογικοί τύποι τοῦ «Βίου» ἐπισημαίνονται κυρίως στήν κατάταξη τοῦ ὑλικοῦ καί τήν φιλολογική ἔνδυση πράξεων κι ἐνεργειῶν τοῦ Ἀ. Ἐπειτα ἡ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀγράμματος θεμελιωτῆ τοῦ ἀναχωρητισμοῦ μέ τήν μορφή συνεχοῦς λόγου (κεφ. 16-43) ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς κατάλληλη σύνδεση τῶν ὄσων κατά καιρούς ἔλεγε ὁ Ἀ. Οἱ λόγοι του καί τά ἀποφθέγματά του, ὅπως καί ἡ πρακτική τῆς ἀσκήσεώς του, κυκλοφοροῦσαν πολύ πρὶν πεθάνει μεταξύ τῶν ἀναχωρητῶν, πλησίον τῶν ὁποίων ἔζησε γιά μερικούς μῆνες ὁ Ἀθανάσιος. Αὐτά σύναξε καί αὐτά σέ περιθωριακά μόνο σημεῖα διασκεύασε ὁ Ἀθανάσιος γιά νά οἰκοδομήσει τόν «Βίο». Ὁ Μέγας Ἀ. καί ἄρα ὁ «Βίος» εἶναι ὄντως «μοναχοῖς ἱκανός χαρακτήρ πρὸς ἄσκησιν» (1), εἶναι δηλαδή εἶδος προγράμματος ἀναχωρητικοῦ βίου ἢ μοναστικός κανόνας μέ μορφή διηγήματος (Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος 21, 5), ἀλλά δέν εἶναι κάτι πού δημιούργησε αὐθαίρετα ἢ ἐπινόησε ὁ Ἀθανάσιος. Αὐτός, διαπιστώνοντας τήν μεγαλωσύνη τοῦ Ἀ. κι ἐντυπωσιασμένος ἀπό αὐτήν, παρουσίασε μέ ὅσο καλύτερη μορφή μποροῦσε ὅ,τι ἤδη ὑπῆρχε, ὅ,τι γνώριζαν πολλοί καί ἀσφαλῶς ὅ,τι συντελοῦσε στήν ἀνάδειξη τοῦ Ἀ. ὡς προτύπου, ὡς ἥρωα, τοῦ ἀναχωρητικοῦ μοναχισμοῦ.

Ἐπάρχουν ὁμως καί δύο ἰσχυρά ἐπιχειρήματα γιά τήν ἱστορικότητα τῶν ἱστορουμένων στόν «Βίο». Τό πρῶτο εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἀθανάσιος, ὁ ὁποῖος α) γνώριζε προσωπικά τόν Ἀ., β) πῆρε πληροφορίες ἀπό τόν ἀναχωρητή-μάρτυρα τῶν τελευταίων ἐτῶν καί στιγμῶν τοῦ Ἀ., γ) εἶχε ἤδη συντάξει ἀδιαμφισβήτητης ἱστορικῆς ἀξίας ἔργα μέ θέμα τά γεγονότα τῆς ἐποχῆς του καί δ) ἔγραφε τόν «Βίο» σέ περιβάλλον, στό ὁποῖο ἦταν ἀδύνατο νά παρουσιάσει ἕναν Ἀ. διαφορετικό ἀπό τόν πραγματικό, γιατί ὅλοι γύρω του γνώριζαν καλά τόν βιογραφούμενο, οἱ λιγότεροι ἀπό προσωπική σχέση καί οἱ ἄλλοι ἀπ' ὅσα κυκλοφοροῦσαν ἤδη γι' αὐτόν. Τό δεύτερο ἐπιχείρημα προσφέρουν οἱ πηγές τῆς ἐποχῆς, τά στοιχεῖα τῶν ὁποίων ἢ συμφωνοῦν ἢ δέν ἔρχονται σέ ἀντίθεση μέ τήν εἰκόνα τοῦ «Βίου». Σχετικές πλη-

ροφορίες δίνουν π.χ. ὁ Παλλάδιος (σημειώνει ὅ,τι ἄκουσε ἀπό τόν Δίδυμο Τυφλό καί τόν Ἰσίδωρο Πηλουσιώτη, πού γνώρισαν τόν Ἄ.), ὁ Ἱερώνυμος (*Ἐπιστολή* 68), ὁ Ρουφῖνος (*Historia ecclesiastica* II 7 καί *Apol.* II 12) καί ὁ Ἀμμούν (*Ἐπιστολή πρὸς Θεόφιλον*). Εἶναι λοιπόν φανερό πῶς ὁ Ἀθανάσιος δέν μποροῦσε νά παραχαράξει τήν φυσιογνωμία τοῦ Ἄ.

Μέ τόν Ἄ. λοιπόν καί τόν «Βίο» του, πού ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος, ἄρχισε νά διαμορφώνεται ὁ ἀναχωρητικός μοναχισμός, ἀλλά καί νά καθιερώνεται πρακτικά καί θεολογικά.

Τό πρότυπο τοῦ ἀναχωρητῆ

Στήν περίπτωση τοῦ Μ. Ἀντωνίου πρέπει νά μιλάμε κυρίως γιά τό πρότυπο πού αὐτός ἐνσαρκώνει ἢ δημιουργεῖ καί ὄχι γιά τήν διδασκαλία του. Αὐτό, διότι ὁ ἀναχωρητής Ἄ. δέν ἔγραψε θεωρητικό ἀσκητικό ἔργο, διότι ὁ Ἀθανάσιος στόν «Βίο» ἐκθέτει ἐκείνους κυρίως τούς λόγους τοῦ Ἄ. πού τόν προβάλλουν ὡς πρότυπο καί διότι ὁ Ἄ., ὅταν δίδασκε, ἔδειχνε πρακτικά ποιός πρέπει νά εἶναι γενικά ὁ μοναχός καί εἰδικά ὁ ἀσκητής. Τό διδάσκειν στόν Ἄ. σήμαινε ἐκθέτειν τήν ἐμπειρία τῶν πνευματικῶν του ἀγῶνων χωρίς θεολογική ἐπεξεργασία.

Ἔτσι ὁ Ἀντώνιος-πρότυπο εἶναι ὁ ἀπλός χριστιανός, πού δέχεται κλήση ἐσωτερική καί ἀρχίζει τόν ἀσκητικό του βίο κοντά στό χωριό του καί κοντά στούς ἀνθρώπους. Ἐπειτα, κινημένος ἀπό ἔφεση γιά αὐστηρότερη ἀσκηση καί ἡσυχία γίνεται ἀναχωρητής καί πραγματικός ἐρημίτης, χωρίς ἐντούτοις ν' ἀποξενωθεῖ τελείως ἀπό ἄλλους μοναχοὺς καί ἀπό τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας. Στήν ἔρημο γίνεται ἀπόλυτα ὀλιγαρκῆς καί καλλιεργεῖ τήν γῆ γιά τήν ἐλάχιστη τροφή του. Ὁ ἐρημιτικός βίος τοῦ Ἄ. γνωρίζει πορεία ἐξελικτική, ἀνάλογη μέ τόν βαθμό ἀσκήσεως καί μέ τήν νίκη κατά τῶν δαιμόνων. Ἀναχωρεῖ γιά ἐρημικότερη ἔρημο, ὅταν γίνεται ὠριμότερος γιά αὐστηρότερη ἀσκηση καί γενναιότερους ἀγῶνες. Κριτήριο τῶν ἀναζητήσεων καί τῶν μετακινήσεων του εἶναι ὁ «τόνος τῆς ἀσκήσεως» καί ἡ δυνατότητα γιά τό «ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι» (*Βίος* 3). Ὁ πνευματικός του ἀγῶνας διεξάγεται μέ προσευχή καί ἀσκηση, ἡ ὁποία γιά πρώτη φορά χαρακτηρίζεται «μαρτύριον συνειδήσεως» καί ἐξισώνεται μέ τό μαρτύριο τοῦ αἵματος. Ὁ Ἄ. ἔχει ἄριστη μνήμη τῆς Γραφῆς, ἀπό τήν ἐποχή πού τήν ἄκουε νέος. Τήν μελέτη ὅμως γενικά, πού ἀποβλέπει στήν γνώση τῆς ἀλήθειας, ὁ ἴδιος (πού ἦταν ἀγράμματος) ἀντικαθιστᾷ μέ τήν ἀσκηση πρὸς κάθαρση τοῦ νοῦ καί τῆς καρδίας, ἐφόσον ὁ Θεός ἀποκαλύπτει τήν ἀλήθειά του στούς καθαρούς:

«ή καθαρεύουσα ψυχή, πανταχόθεν και κατά φύσιν ἐστῶσα, δύναται, διορατική γενομένη, πλείονα και μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τόν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ» (Βίος 34).

Τὴν προχωρημένη πνευματική καθαρότητα ἢ καταλληλότητα χαρακτηρίζει κατάσταση «φυσική». Σ' αὐτήν, στήν ὁποία φθάνει μέ τήν θεία χάρη και ἡ ὁποία δέν εἶναι ἀπόλυτα μόνιμη, ὁ ἄνθρωπος ἀπαλλάσσεται ἀπό τόν πόλεμο τῶν δαιμόνων, ἡρεμεῖ, γαληνεύει, κοινοῦναι μέ τόν Κύριο.

Κάθε εἶδους ψυχική ἀναταραχή, ὁ φόβος, ἡ λύπη κ.λπ., ὀφείλονται στήν δράση τῶν δαιμόνων. Ἀντίθετα ἡ ἀφοβία, ἡ χαρά και ἡ διάκριση τῶν πνευμάτων (πονηρῶν και ἀγαθῶν) ἀποτελοῦν τά σύμβολα τῆς ἀγιότητας και μακαριότητας, τά σύμβολα τῆς νίκης κατά τῶν δαιμόνων. Ἡ κατάσταση μακαριότητας σφραγίζεται συχνά μέ ἄρρητες θεοπτικές ἐμπειρίες:

«ἤσθετο ἑαυτόν ἀρπαγέντα τῇ διανοίᾳ· και, τό παράδοξον, ἐστῶς ἔβλεπεν ἑαυτόν ὡσπερ ἔξωθεν ἑαυτοῦ γινόμενον» (65).

Γενικά ὁ ἀναχωρητής Ἄ. ἐνσαρκώνει τόν προορατικό ἄνδρα, τόν ἀπόστολο, τόν μάρτυρα, τόν ἄγγελο, τόν θεόπτη. Ὁ ἐρημίτης, πού ἀνέρχεται στό ἐπίπεδο τοῦτο, ἀποβαίνει, χωρίς νά τό ἔχει σχεδιάσει, πνευματικός πατέρας, ἀββᾶς. Πλήθος πιστῶν ἐπιθυμοῦν νά καθοδηγηθοῦν ἀπό τόν ἀββᾶ, νά τόν μιμηθοῦν, νά τόν βλέπουν ὡς πρότυπο και ἥρωα. Αὐτοί εἶναι ἢ γίνονται ἀναχωρητές, στήνουν ξεχωριστά – και σπάνια σέ μικρές ὀμάδες – τίς ὑποτυπώδεις καλύβες τους σέ μικρή ἢ προσιτή ἀπόσταση ἀπό τό ἐρημητήριο τοῦ ἀββᾶ, ὁ ὁποῖος καθοδηγεῖ μέ συμβουλές τήν προσωπική τους ἄσκηση. Τό σύνολο τῶν μοναχῶν-ἀναχωρητῶν κάθε τόπου ὀνομάζεται «μοναστήριον» ἢ «μονή».

Ἔτσι ἐμφανίστηκε γιά πρώτη φορά μέ συγκεκριμένη μορφή ὁ ἀναχωρητισμός, μέ κέντρο πνευματικῆς ἀναφορᾶς τόν ἀββᾶ και στήν ἀκτίνα πολλούς ἐπιμέρους μοναχοῦς, πού συχνά τήν Κυριακή ἐκκλησιάζονταν στόν ἴδιο ναό, ὅπου τότε ἦταν δυνατό ν' ἀκούσουν ὄλοι μαζί τίς παραινέσεις και τίς ὀδηγίες τοῦ ἀββᾶ γιά τόν πνευματικό ἀγώνα. Αὐτά πού ὁ ἀββᾶς διδάσκει και συμβουλεύει ἐνώπιον πολλῶν ἢ σ' ἕναν μοναχό εἶναι συνήθως λόγοι σύντομοι, φράσεις ἀπλές και εὐμνημόνευτες, πού συγκρατοῦνται στήν μνήμη τῶν μοναχῶν. Καί αὐτές, συχνά μέ κάποιες γλωσσικές ἐπεμβάσεις, ἀποβαίνουν «ἀποφθέγματα», τῶν ὁποίων πρῶτος δημιουργός εἶναι, φαίνεται, ὁ Ἄ.

Ὁ ἀββᾶς Ἄ., πιστός στήν ἀρχή τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἐρημιτικοῦ βίου, δέν ἔδωσε συγκεκριμένο κανόνα, τόν ὁποῖο θά ὀφειλαν νά ἐφαρμόζουν οἱ ἀναχωρητές μαθητές του. Εἶδος κανόνα ὅμως και μάλιστα ἰσχυροῦ ἀποβαίνει τό ἴδιο τό πρόσωπο και ὁ τρόπος ἀσκήσεως τοῦ ἀββᾶ, ὅπως ἀκριβῶς συνέβη μέ τόν Ἄ. Τό θαυμαστό μάλιστα εἶναι

ὅτι σέ ὄλο τό πρῶτο ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. τό παράδειγμα τοῦ Ἁ. ἐνέπνευσε πάρα πολλές ἑκατοντάδες πιστῶν νά ζήσουν ὅπως αὐτός, ὡς ἀναχωρητές, σέ πολλές αἰγυπτιακές ἐρήμους, ὅπως στήν Θηβαΐδα, στήν Νιτρία, στήν Ταβέννηση, στά Κελλία, στήν Σκήτη, ἀλλά καί στήν Παλαιστίνη. Τό γεγονός τοῦτο τοῦ ἀναχωρητισμοῦ συμπληρῶνεται μέ τήν ἴδρυση τοῦ πρώτου κοινοβιακοῦ μοναστηριοῦ, τῆς κοινωνίας, περί τό 325, ἀπό τόν Παχώμιο.

Τέλος, ἐντυπωσιακή γίνεται ἡ σχέση τοῦ ἀναχωρητῆ μέ τόν κόσμο. Ὁ Ἁ. εἶναι κι αἰσθάνεται μέλος τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας, τούς ποιμένες τῆς ὁποίας τιμᾶ καί σέβεται. Ἄφησε τήν ἔρημο δύο μόνο φορές: τό 311, γιά νά παρασταθεῖ στους ὁμολογητές τῆς πίστεως καί νά μαρτυρήσει καί ὁ ἴδιος (χωρίς ἀποτέλεσμα), καί τό 354/5, γιά νά ἐνισχύσει τήν Ἐκκλησία στόν ἀγῶνα τῆς ἐναντίον τῶν αἰρετικῶν. Τό 354/5 ὑπῆρξε μεγάλη στιγμή γιά τήν ἀλεξανδρινή Ἐκκλησία· ἔζησε τήν ταυτόχρονη παρουσία καί δράση τῶν πῖο χαριτωμένων ἀνδρῶν τῆς ἐποχῆς: τοῦ Ἀθανασίου, Μεγάλου τῆς ποιμαντορίας καί τῆς θεολογίας, καί τοῦ Ἀντωνίου, Μεγάλου τῆς ἀσκήσεως καί τῆς θεοπτίας. Ὁ ἀναχωρητής Ἁ. στήν διάρκεια τῆς πολύχρονης ἀσκήσεώς του γνωρίζει ἢ ἐπικοινωνεῖ ὄχι μόνο μέ ἀπλούς ἀνθρώπους, ἀλλά καί μέ πολλούς ἐπιφανεῖς ἀνδρες τῆς ἐποχῆς, ἐκπροσώπους τῆς Ἐκκλησίας, τοῦ μοναχισμοῦ, τῆς κακοδοξίας, τῶν γραμμάτων, τῆς πολιτικῆς ζωῆς, καί μέ αὐτοκράτορες.

Οἱ συναντήσεις του, στήν ἔρημο πάντα, μέ ἀνθρώπους τῶν γραμμάτων καί τῆς φιλοσοφίας, ἔχουν μεγάλη σημασία, διότι ὁ Ἁ., ἀγράμματος κόπτης, ἀνέπτυξε τήν θέση ὅτι ὁ σκοπός τῆς σπουδῆς καί τῆς μελέτης, δηλ. ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας, παρέχεται ἀπό τόν Θεό στόν ἀνθρώπο, ὅταν καί ὅσο αὐτός καθαρίζει μέ ἄσκηση καί προσευχή τόν νοῦ καί τήν καρδιά του.

ΒΙΟΣ

Σύμφωνα μέ τόν «*Βίο τοῦ Ἀντωνίου*», πού ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος, καί ἄλλες δευτερεύουσες πηγές ὁ Ἁ. γεννήθηκε τό 250/1 στήν κωμόπολη Κομά τῆς Μέσης Αἰγύπτου, τήν σημερινή Qemari-el-Agous. Οἱ γονεῖς του ἦταν πλούσιοι, χριστιανοί καί ἀπαίδευτοι, ὅπως ἔμεινε καί ὁ ἴδιος. Ὁ Ἁ. ἦταν βαθιά θρησκευτική φύση κι ἔμαθε ἀπό στήθους τήν Γραφή, ἀκούοντάς την. Περί τό 271, ὅταν πέθαναν οἱ γονεῖς του, ἐπηρεασμένος ἀπό τήν ὀρφάνια, ἄκουσε τό *Ματθ.* 19,21 καί πούλησε ἢ χάρισε τά ὑπάρχοντά του. Ἀμέσως ἄρχισε τήν ἀσκητική του ζωή, πρῶτα ἔξω ἀπό τό σπίτι του κι ἔπειτα ἔξω ἀπό τό χωριό του. Τότε ζήτησε τίς συμβουλές γηραιοῦ ἀσκητῆ τῆς περιοχῆς, ἀπό τόν ὁποῖο καρπώθηκε πνευματική πείρα καί πρακτική ἀσκήσεως. Προσευχόταν, ἀσκήτεψε αὐστηρά, ἐργαζόταν γιά τόν ἐπιούσιο,

ἐπισκεπτόταν καί ἄκουε καί ἄλλους ἀσκητές, πού ζοῦσαν λίγο ἔξω ἀπό τίς πόλεις τους, καί γιά ἓνα διάστημα κατοίκησε σέ παλαιό τάφο, ὅπου γνώρισε τόν πιό φοβερό πόλεμο τῶν δαιμόνων.

Τό 285, σέ ἡλικία 35 ἐτῶν, προηγμένος καί ὠριμος πνευματικά, ὁ Ἅ. ἀποφάσισε (παρά τίς ἀντίθετες συμβουλές ἄλλων ἀσκητῶν) γιά μεγαλύτερο «τόνο ἀσκήσεως» νά ἀναχωρήσει γιά τήν μακρινή ἔρημο, ὅπου δέν θά ἦταν εὐκολή ἢ δυνατή ἢ ἐπικοινωνία μέ ἀνθρώπους. Ἔτσι ἐγκαινιάστηκε ὁ καθαυτό ἀναχωρητικός βίος στήν Ἐκκλησία. Πέρασε λοιπόν τόν Νεῖλο, βάδισε πρὸς τόν κόλπο τοῦ Σουέζ, ἔφθασε στήν ἔρημο Πισπίρ κι ἐγκλείστηκε στά ἐρείπια παλαιοῦ σπιτιοῦ. Ἐκεῖ ἔζησε γιά 20 χρόνια μέ πολύ αὐστηρή ἀσκήση καί χωρίς νά βλέπει ἀνθρώπους. Ἡ φήμη τοῦ ἐγκλειστοῦ ἀναχωρητῆ ἀπλώθηκε πολύ καί ἄρχισαν νά τόν πολιορκοῦν, ζητώντας του συμβουλές καί θεραπείες. Στίς παρακλήσεις ὑπέκυψε περί τό 305/7. Τότε ἄρχισε νά δέχεται ἐπισκέψεις. Δέχτηκε μάλιστα νά στήσουν μερικοί ἀσκητές καλύβες στήν κοντινή περιοχή καί νά ἀσκοῦνται μέ τήν καθοδήγησή του. Αὐτοί πλήθυναν πολύ καί εἶχαν ἀββᾶ τόν Ἅ., πού τούς δίδασκε ὄχι μόνο ἰδιαιτέρως ἀλλά καί στίς συγκεντρώσεις τους. Ἔτσι ὁ Ἅ. ἔγινε πολιστής τῆς ἐρήμου.

Τό 311, στόν μεγάλο διωγμό τοῦ Μαξιμίνου, αἰσθάνθηκε τήν ἀνάγκη νά συμπαρασταθεῖ στούς χριστιανούς. Πῆγε στήν Ἀλεξάνδρεια κι ἐκδήλωσε ἐπιθυμία νά μαρτυρήσει, χωρίς ἀποτέλεσμα. Τότε βοήθησε κι ἐνίσχυσε τούς ὁμολογητές χριστιανούς καί τό 312, ὅταν ἔπαυσε ὁ διωγμός, ἐπανῆλθε στήν ἔρημο τοῦ Πισπίρ. Τά γεγονότα τόν βοήθησαν νά συνειδητοποιήσει, αὐτός πρῶτος, ὅτι ὅπως γιά τόν ὁμολογητή τῆς πίστεως ἔσχατη θυσία εἶναι τό μαρτύριο, ἔτσι γιά τόν ἀσκητή ἔσχατη θυσία εἶναι τό «μαρτύριο τῆς συνειδήσεως», ὁ ἔντονος δηλ. πνευματικός ἀγώνας. Χάριν αὐτοῦ κι ἐπειδή ἀφόρητα πυκνές ἐπισκέψεις τοῦ διέκοπταν τήν προσευχή καί τήν ἡσυχία, ἀναζήτησε πιό ἀπρόσιτη ἔρημη τοποθεσία. Ἐφθασε στούς πρόποδες τοῦ βουνοῦ Qolzoum, 30 μίλια περίπου ἀπό τόν Νεῖλο. Ἔστησε τήν καλύβα του κι ἐπιδόθηκε στήν ἀσκήση καί τήν ἀδιάλειπτη προσευχή, καλλιεργώντας τήν γῆ γιά τόν ἐπιούσιο. Πάλι ὅμως ὑπέκυψε στίς παρακλήσεις τῶν ἀναχωρητῶν καί κάθε 15 ἢ 20 ἡμέρες τούς ἐπισκεπτόταν στό Πισπίρ, γιά νά τούς κατευθύνει καί νά τούς νουθετεῖ, ἀλλά χωρίς νά τούς ἐπιτρέπει νά τόν ἀκολουθοῦν ἔπειτα στήν ἀπόλυτη ἐρημία του. Ἐγινε ὅμως καί αὐτό, 15 χρόνια πρὶν τόν θάνατό του. Οἱ μοναχοί Μακάριος καί Ἀμαθάς ἦρθαν κι ἔμειναν κοντά του, ὅταν ὁ ἀββᾶς ἦταν πιά 90 ἐτῶν.

Τό 354/5, ἓνα χρόνο πρὶν τήν κοίμησή του, ἐπισκέφτηκε τήν Ἀλεξάνδρεια γιά νά βοηθήσει τήν Ἐκκλησία καί τόν φίλο του Ἀθανάσιο στόν ἀγώνα κατά τῆς ἀρειανικῆς αἵρέσεως. Ἡ παρουσία τοῦ πολυφημισμένου (γιά τίς ἀρετές, τά θαύματα, τίς θεραπείες, τό προορατικό χάρισμα καί τήν ἐκδίωξη τῶν δαιμόνων) ἀναχωρητῆ καί ἀββᾶ ἐντυπωσίασε βαθιά κι ἐπηρέασε πολύ. Στήριξε τούς ὀρθοδόξους, ἐπανεφέρε πλανημένους στήν Ἐκκλησία καί μετέστρεψε πολλούς ἐθνικούς στόν χριστιανισμό.

Στόν μακροχρόνιο βίο του ὁ Ἅ. σχετίστηκε μέ ἄνδρες πού ἔπαιξαν σπουδαῖο ρόλο στήν ἐποχή τους, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὁ Σεραπίων Θμουέως, ὁ Δίδυμος Τυφλός, ὁ ἐπιβήτορας τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου Γρηγόριος, ὁ

δοσιος Ἰλαρίων, ὁ Παῦλος Ἐρημίτης, ὁ Μακάριος Αἰγύπτιος, ὁ Ἀμμούν Νιτριώτης καί πολλοί φιλοσοφοῦντες. Ἀκόμα καί οἱ αὐτοκράτορες Μ. Κωνσταντῖνος, Κωνσταντῖος καί Κώνστας ἐπιδίωξαν τήν γνωριμία του, τήν φιλία του, τίς συμβουλές του καί τίς εὐχές του.

Μετά τήν ἐπίσκεψη τῆς Ἀλεξάνδρειας ὁ Ἄ. ἐπανῆλθε στήν ἔρημο καί βρῆκε τούς μοναχοὺς τοῦ Πισπίρ, στοὺς ὁποίους ἄφησε τίς τελευταῖες του νουθεσίες καί εὐλογίες. Προβλέποντας τόν θάνατό του σύντομα, πῆρε μαζί τούς δύο ὑποτακτικούς του κι ἔφυγαν γιά τό ἐρημητήριό του. Ἐκεῖ τούς ἐπέβαλε νά μή φανερώσουν τόν τόπο τῆς ταφῆς του, ἄφησε ἐντολή νά δώσουν τήν μία του μηλωτή (τρίχινο ράσο) στόν Μ. Ἀθανάσιο καί τήν ἄλλη στόν Σεραπίωνα Θμουέως καί εἶπε τούς λόγους: «καί λοιπόν σώζεσθε, τέκνα· ὁ γάρ Ἀντώνιος μεταβαίνει καί οὐκέτι μεθ' ὑμῶν ἐστίν» (91). Λίγο ἀργότερα «ίλαρῶ τῷ προσώπῳ ἐξέλιπε» (92), κατά τήν παράδοση στίς 17 Ἰανουαρίου τοῦ 356, ἡμέρα πού τιμᾶται ἡ μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (*Βίος* 81 καί 88), ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 88) κ.ἄ. βεβαιώνουν ὅτι ὁ Ἄ. ἔγραψε ἐπιστολές στοὺς αὐτοκράτορες Μ. Κωνσταντῖνο, Κωνσταντῖο καί Κώνστα, στόν δούκα Βαλάκιο, στόν Μ. Ἀθανάσιο, στόν ἐπιβήτορα τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου Γρηγόριο, στόν Θεόδωρο Ταβεννησιώτη καί σέ ἄλλους πού δέν κατονομάζονται. Ἄρα ὁ Ἄ. ἔγραψε Ἐπιστολές πού οἱ περισσότερες χάθηκαν. Ἐπειδή ὁμως γνωρίζουμε ἐπίσης καλά, ὅτι ὁ Ἄ. δέν γνώριζε νά γράφει ὄχι μόνο ἑλληνικά ἀλλά πιθανότατα οὔτε καί κοπτικά, τό «ἔγραψε» σημαίνει ὑπαγόρευσε καί ὑπέγραψε. Πολυπλοκότερο εἶναι τό πρόβλημα τῶν ἀσκητικοδιδασκτικῶν λόγων τοῦ Ἄ., τούς ὁποίους ὁ Ἀθανάσιος παραθέτει στόν *Βίο*, καί τῶν ἀποφθεγμάτων, πού τοῦ προσγράφουν οἱ συλλογεῖς τῶν «Γεροντικῶν». Καί στίς δύο περιπτώσεις δέν μπορούμε ν' ἀρνηθοῦμε τήν γνησιότητα τουλάχιστον τοῦ πυρήνα τους. Στούς λόγους ἐπενέβη ὅπωςδήποτε διαμορφωτικά ὁ Ἀθανάσιος. Τά ἀποφθέγματα γνώρισαν ἐπίσης κάποιο βελτιωτικό δούλεμα, καθώς μεταδίδονταν ἀπό στόμα σέ στόμα καί καθώς ὁ Ἄ. ἦταν ὁ πρῶτος ἀββᾶς, τοῦ ὁποίου ἐπιγραμματικές γνῶμες καί συμβουλές ἢ σύντομες παραδειγματικές διηγήσεις κυκλοφόρησαν στοὺς κύκλους τῶν μοναχῶν καί ἀπέβησαν «ἀποφθέγματα», τά ὁποῖα αὔξησαν πολύ σύγχρονοι καί μεταγενέστεροί του ἀββάδες.

Φυσικά τά «ἔργα» του τά εἶπε στήν κοπτική καί ἀπό αὐτήν μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική, τήν λατινική, τήν γεωργιανή, τήν συριακή καί τήν ἀραβική. Στήν ἀραβική μάλιστα σώζεται ἓνα ὀλόκληρο (ἀμφίβολης γνησιότητας) *Cogrus*, πού περιλαμβάνει λόγους, κανόνα, παραινέσεις καί ὁμιλία, μεταφρασμένα ἔπειτα στά λατινικά.

Ἐπιστολαί ἑπτά. Σώζονται στήν λατινική καί πιθανόν νά εἶναι αὐτές πού ἀναφέρει ὁ Ἱερώνυμος. Καί ὀλική ἢ μερική μετάφραση ὑπάρχει στήν γεωργιανή, τήν ἀραβική καί τήν συριακή γλώσσα.

Πρός Θεόδωρον. Ἐξελληνισμένο κείμενο στὸν *Βίο Παχωμίου*.

F. HALKIN, Sancti Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σ. 116. PG 40, 1065. BEΠ 40,33.

Ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν. Κοπτικά καὶ ἀραβικά.

PG 40, 1047-1051. βλ. G. GARITTE: *Mu* 52 (1939) 11-13.

Ἀποφθέγματα 38.

PG 65, 76-88. *Τό Γεροντικόν* (ἐπιμέλεια Π. Πάσχου), Ἀθήνα 1970, σσ. 1-5. Ἀποφθέγματα Γερόντων (ἐκδ. καὶ μετάφραση Π. Χρήστου), Θεσσαλ. 1978, σσ. 42-66.

Λόγοι πρὸς μοναχοὺς. Πρόκειται γιὰ τοὺς ἀσκητικοδιδασκτικούς λόγους, πού ὁ Ἀθανάσιος καταχωρίζει στὸν *Βίον τοῦ Ἀντωνίου* § 16-43. βλ. ἔκδοση τοῦ ἔργου στὸ κεφ. Μ. Ἀθανάσιος.

Ἀμφιβαλλόμενα. Σώζονται στὴν ἐλληνικὴ σύντομη ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμμωνᾶν καὶ ἀποσπάσματα ἄλλης.

G. GHEDINI, Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo, Milano 1923, σσ. 150-153. G. GARITTE: *Bulletin de l' Institut hist. belge de Rome* 20 (1939) 165-170.

Νόθα

Ἐπιστολὴ τοῖς μονάζουσι κατὰ Θηβαῖδα. G. Garitte: *Mu* 55(1942) 97-123. BEΠ 40, 34-37 (ἐκδίδεται ὡς γνήσια).

Περὶ ἡθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας: Φιλοκαλία, I, σσ. 4-27.

Sermo de vanitate mundi et de resurrectione mortuorum: PG 40, 961-964.

Ἀραβικὴ συλλογὴ δῆθεν ἔργων τοῦ Ἀντωνίου. Ὑπάρχει λατινικὴ μετάφραση. βλ. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Città del Vaticano 1944, σσ. 457-458.

Sermones XX ad filios suos monachos: PG 40, 963-978.

Epistulae XX: PG 40, 999-1066.

Regulae et praecepta: PG 40, 1065-1074.

Admonitiones: PG 40, 1073-1100.

Περὶ μετανοίας ὁμίλια. Μόνο στὰ ἀραβικά. Ἀνέκδοτη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γιὰ τὴν πρό τοῦ 1956 βιβλιογραφία (30 ἐτῶν) βλ. ἄρθρο τοῦ L. VON HERTLING στὸ συλλογικὸ ἔργο *Antonius Magnus Eremita 356-1956*, Roma 1956, σσ. 13-34 (ἔκδοση B. Steidle). G. GIAMBERARDINI, *S. Antonio-Abate. Astro del deserto*, Κάιρο 1957. L. BOUYER, *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Abbaye

de Bellefontaine 1977². Lettres (Ἀντωνίου). Introduction par A. LOUF..., Abbaye de Bellefontaine 1976. H. DÖRRIES, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: *Wort und Stunde* 1 (1966) 145-224. L. W. BERNARD: *VC* 28 (1974) 169-175. B. R. BRENNAN: *VC* 30 (1976) 52-54. J. C. GUY, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Bruxelles 1962. A. DIELE, Das Gewand des Einsiedlers Antonius: *JAC* 22 (1979) 22-29. W. SCHNEEMELCHER, Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius: *Pietas. Festschrift für B. Koetting*, εκδ. τῶν E. Dasmann καὶ K.S. Frank, Münster Aschendorf 1980, σσ. 381-392. G.J.M. BARTELING, Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive: *VC* 36 (1982) 38-62. G. COUILLEAU, La liberté d'Antoine: *Commandements du Seigneur et liberation évangélique. Études monastiques...* Édité par J. Gribomont, Roma Anselmiana 1977, σσ. 15-46. Y. JANSSENS, Les Lecons de Silvanos et le monachisme: *Colloque internationale sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), éd. par B. Barc, Québec Pr. de l' Univ. Laval and Louvain 1981, σσ. 352-361. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert: *Th Ph* 58 (1983) 194-216. B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation: *VC* 39 (1985) 209-227. R. STAATS, Antonius: *Gestalten der Kirchengeschichte I, 1* (εκδ. M. Greschat), Stuttgart 1984, σσ. 236-249. M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d' Antoine (Athanasie, Vie d' Antoine: *PG* 26, 968-974 § 89-93). L' heure de la mort dans la littérature monastique: *Le temps chrétien de la fin de l' Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècles*, Paris 1984, σσ. 263-282. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De saint Antoine à saint Basile..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 148-181.

55. ΣΥΝΟΔΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ (357)

Μετά τό 352 καί δή ἀπό τό 355 ἡ τακτική τῶν ἀνατολικῶν καί δυτικῶν ἀρειανοφρόνων ἔναντι τῶν ὀρθοδόξων ἔγινε ἀδίστακτη. Τό βάρος τοῦ ἀγῶνα κατά τῶν ὀρθοδόξων ἀνέλαβε προσωπικά ὁ αὐτοκράτορας Κωνσταντῖος, ἐμπνεόμενος βέβαια καί ἀπό τοὺς ἐπισκόπους Μουρσῶν Οὐάλη καί Singidunum Οὐρσάκιο. Ἐνῶ μέχρι τό 351 καταδικαζόταν ἀπό τοὺς ἀρειανόφρονες ὁ ἄκρος ἀρειανισμός, τώρα αὐτός ἀναζωπυρωνόταν καί καταδικαζόταν ὁ Ἄθανάσιος, πού ἔγινε πρωταρχικός στόχος τοῦ Κωνσταντίου. Ὅσοι ἀρνήθηκαν νά ὑπογράψουν τήν ἀποφασισμένη στήν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355) καταδίκη τοῦ Ἄθανασίου διώκονταν. Ἦταν ὁ Ἰλάριος Poitiers, ὁ Εὐσέβιος Vercelli, ὁ Λουκίφερ Καλάρεως καί ὁ Διονύσιος Μιλάνου καί λίγο μετά ὁ Λιβέριος Ρώμης.

Ἔτσι ὁ Κωνσταντῖος μπόρεσε νά καλέσει τό 357 σύνοδο ὁμοίδεατῶν στό Σίρμιο (δυτικά τοῦ Βελιγραδίου), ὅπου παραβρέθηκε ὁ ἴδιος κι ἔλαβαν μέρος ὁ Λιβέριος Ρώμης, ἀφοῦ ὑπέκυψε κι ἔγραψε κατά τοῦ Ἄθανασίου, καί ὁ Κορδούης Ὁσιος.

Οἱ συνοδικοί συνέταξαν στήν λατινική σύμβολο (δεύτερο Σιρμίου), στό ὁποῖο γιά πρώτη φορά ἀναφέρεται ρητά ὅτι δέν πρέπει νά χρησιμοποιεῖται

ὁ ὄρος «ὁμοούσιος» (ἀλλά καί «ὁμοιούσιος»), ἐπειδή ἀπουσιάζει στήν Γραφή. Ἡ τακτική αὐτή θά συνεχιστεῖ μέχρι τό 380. Θά ἔχουμε δηλαδή σύμβολα, τά ὁποῖα ὄχι μόνο θά παρακάμπουν, ὅπως τά μέχρι τώρα, ἀλλά καί θ' ἀπορρίπτουν τόν ὄρο ὁμοούσιος. Στό ἴδιο σύμβολο ἐπανέρχεται ἡ ἰδέα ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι «μείζων» τοῦ Υἱοῦ σέ «ἀξία καί θεϊότητα», μολονότι ὁμολογεῖται σ' αὐτό Τριάδα τελεία. Τό σύμβολο ὑπέγραψαν ὁ Κορδοῦης Ὁσῖος καί ὁ Λιβέριος Ρώμης (πού ἔτσι τοῦ ἐπιτράπηκε νά ἐπανεέλθει στόν θρόνο του) καί στάλθηκε σέ ὄλες τίς Ἐκκλησίες ὡς ὑποχρεωτική πίστη τῶν χριστιανῶν τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους.

ΙΛΑΡΙΟΥ Poitiers, *De synodis* 11: *PL* 10, 487-489. Ἑλληνική μετάφραση στόν Ἀθανάσιο (*Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 28): *ΒΕΠ* 31, 316-317. H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, σσ. 256-257.

56. ΟΣΙΟΣ ΚΟΡΔΟΥΗΣ (+ 357/8)

ὁ «πατήρ τῶν ἐπισκόπων»

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ὁσῖος Κορδοῦης ὑπῆρξε ἡ ἐπιβλητικότερη φυσιογνωμία τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δ' αἰ. Μέ τό κῦρος τοῦ ὁμολογητῆ, τοῦ παραδοσιακοῦ καί τοῦ συμβούλου τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, ἔπαιξε σπουδαῖο ρόλο στήν ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ, στήν ἀποδοχή τοῦ ὁμοουσίου στήν σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) καί στήν ἀποτροπή τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ ἀρχικοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση.

Ὁ Ὁσῖος (Hosius ἢ Ossius ἢ Osius) γεννήθηκε περί τό 256, ἔγινε ἐπίσκοπος στήν Cordoba τῆς δυτικῆς Ἰσπανίας περί τό 300 καί τό 303/5 ἀναδείχτηκε ὁμολογητής στόν διωγμό τοῦ Μαξιμιανοῦ. Ἄγνωστο πῶς, μετά τό 313, ἔγινε σύμβουλος τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, μέ ἐντολή τοῦ ὁποῖου τό 324 ταξίδεψε στήν Ἀνατολή γιά τήν ἐπίλυση τῆς κρίσεως πού δημιούργησε ὁ Ἄρειος. Ἐπειδή ὁμως ἡ διαμάχη δέν ἔπαυε, πρότεινε στόν αὐτοκράτορα τήν σύγκληση τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου (325). Ἐκεῖ διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο γιά τήν υἰοθέτηση τῆς ὀρθῆς πίστεως καί τήν καταδίκη τῶν ἀρειανῶν, ἀλλά ἡ ὑπόθεση ὅτι προήδρευσε ὡς «πρωτεύων» δέν εὐσταθεῖ. «Πρωτεύων» στήν σύνοδο ἦταν ὁ Εὐστάθιος Ἀντιοχείας. Καί ἡ ἄποψη ὅτι αὐτός πρότεινε στήν σύνοδο τόν ὄρο «ὁμοούσιος» δέν ἔχει ἔρεισμα. Στήν μεταγενέστερη ἀντιαθανασιανή καί φιλοαρειανική στά-

ση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου καί τῶν διαδόχων του ὁ Ὅσιος ἀντέδρασε καί ὀρθά κατανόησε ὅτι καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου σήμαινε ἐπικρότηση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι καί στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343), ὅπου προήδρευσε (μολονότι ὑπῆρχαν ἀντιπρόσωποι τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης), καί ἀργότερα ὑπεράσπισε τόν Ἀθανάσιο. Οἱ πιέσεις στόν πολιοῦ γέροντα Ὅσιο κορυφώθηκαν τό 356. Ὁ αὐτοκράτορας Κωνσταντῖος ζητοῦσε φορτικά καί ἀπειλητικά ἀπό αὐτόν τήν καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου. Τότε ὁ πανσεβάσμιος γέροντας τῆς Δύσεως, ὁ «πατήρ τῶν ἐπισκόπων», ὅπως τόν χαρακτηρίζει ὁ Ἀθανάσιος (*Περί τῶν γεγεννημένων παρ' Ἀρειανῶν* 46,2), ἔγραψε πολυσήμαντη Ἐπιστολή στόν αὐτοκράτορα μέ τήν ὁποία διαχωρίζεται γιά πρώτη φορά ἡ εὐθύνη τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ἀπό τήν κοσμική ἐξουσία. Στό κείμενο αὐτό ὁ ἑκατόχροτος γέροντας συμβουλεύει πατρικά τόν αὐτοκράτορα, ὁ ὁμολογητής ὀρθώνει ἄφοβα τήν πίστη ἀπέναντι στήν ἐξουσία καί ὁ πολύπειρος ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας προστάζει τόν κοσμικό ἄρχοντα νά μήν ἀναμιγνύεται στά ἐκκλησιαστικά:

«... ἐγώ μέν ὠμολόγησα καί τό πρῶτον, ὅτε διωγμός γέγονεν ἐπί τῷ πάπῳ σου Μαξιμιανῷ. Εἰ δέ καί σύ μέ διώκεις, ἔτοιμος καί νῦν πᾶν ὅτιοῦν ὑπομένειν... σέ δέ οὐκ ἀποδέχομαι τοιαῦτα γράφοντα καί ἀπειλοῦντα. Παῦσαι τοῦ τοιαῦτα γράφειν καί μή φρόνει τά Ἀρείου... Πίστευέ μοι, Κωνσταντίε, πάππος εἰμί σου καθ' ἡλικίαν... Μή τίθει σεαυτόν εἰς τά ἐκκλησιαστικά, μηδέ σύ περί τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλά μάλλον παρ' ἡμῶν σύ μάνθανε ταῦτα. Σοί βασιλείαν ὁ Θεός ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τά τῆς Ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καί ὡσπερ ὁ τήν σὴν ἀρχήν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ Θεῷ, οὕτω φοβήθητι, μή καί σύ, τά τῆς Ἐκκλησίας εἰς ἑαυτόν ἔλκων, ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένη. Ἐπίδοτε, γέγραπται, ἑτά καίσαρος καίσαρι καί ἐτά τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ. Οὐτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπί τῆς γῆς ἔξεστιν, οὔτε σύ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ...» (ἴδιο ἔργο 44).

Λίγες δεκαετίες μετά τό 313, δηλ. μετά τούς διωγμούς, ἡ Ἐκκλησία συνειδητοποιοῦσε τά προβλήματα πού δημιουργοῦσε ὁ ἐναγκαλισμός της μέ τήν πολιτεία καί γιά πρώτη φορά στό πρόσωπο τοῦ Ὀσίου ἀναγκάζεται μέ τόση σαφήνεια καί ὀξύτητα νά διακρίνει τόν ἑαυτό της ἀπό τήν «χριστιανική» κοσμική ἐξουσία. Ἀναγκάζεται νά ἀρνηθεῖ τήν «προστασία» τῆς πολιτείας, γιά νά διασώσει τήν ταυτότητά της καί νά μπορέσει νά συνεχίσει τό σωτηριῶδες ἔργο της. Ἡ σαφής αὕτη διάκριση, ἡ ὁποία ἐγίνε ἀπό τόν Ὅσιο καί τήν ὁποία υἱοθέτησε καί πρόβαλε τόσο ἔντονα ὁ Ἀθανάσιος, δέν συνειδητοποιήθηκε ὅσο ἔπρεπε, οὔτε ἀπό τούς ἐκφραστῆς τῆς Ἐκκλησίας οὔτε ἀπό τούς φορεῖς τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας.

Ὁ Κωνστάντιος ἔμενε ἀνυποχώρητος. Ἐφερε τὸν Ὅσιο στό Σίρμιο (357) καί στίς πιέσεις ὁ γέροντας ὑπέκυψε, ὑπέγραψε τὸ *δεύτερο σύμβολο* τοῦ Σιρμίου, σαφῶς ἀρειανικό. Ἔτσι τὸ ἱερό καύχημα τῆς δυτικῆς Ὁρθοδοξίας ἔπεσε. Οἱ κεφαλές τῆς Δύσεως δέχτηκαν τὸν ἀρειανισμό, ἀφοῦ τὸ ἴδιο εἶχε κάνει καί ὁ Ρώμης Λιβέριος, γεγονός πού προκάλεσε τὴν ἐναντίον τους ἀντίδραση τῶν Ἰλαρίου, Phoebadius καί τῶν ὀπαδῶν τοῦ Λουκίφερ. Ὁ Ὅσιος ἐπέστρεψε στὴν ἐπισκοπή του καί σέ λίγο πέθανε (357/8), ἀφοῦ μᾶλλον μετανόησε γιὰ τὴν πράξη του. Ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (μόνη) τιμᾷ τὴν μνήμη του στίς 27 (καί ἄλλοτε στίς 28) Αὐγούστου.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφικὴ δραστηριότητα τοῦ Ὀσίου, πού ἀγνοοῦσε τὴν ἑλληνικὴ, εἶναι μικρὴ. ἔλαβε μέρος, μέ προτάσεις του, στὴν σύνταξη τῶν *κανόνων* τῆς συνόδου στὴν Σαρδική (340). Δημοσίευσε λίγα κηρύγματα του κι ἔγραψε *Ἐπιστολές*, ὅπως οἱ δύο σωζόμενες πρὸς τὸν Ρώμης Ἰούλιο καί τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο.

Osii sententiae sive Canones Patrum qui Serdicae convenerant. Ὁ Ὅσιος ἔχει τὴν εὐθύνη γιὰ τὸ πνεῦμα ἢ τὸ θέμα μερικῶν *κανόνων* τῆς συνόδου αὐτῆς.

C. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, I, II, 3, Oxford 1930, σσ. 452-544. *PL* 8, 1317-1328.

Epistula ad Iulium papam. Τὴν ἔγραψε μέ τὸν Πρωτογένη Σαρδικῆς, γιὰ νά πληροφορήσει τὸν Ρώμης σχετικά μέ τὴν σύνοδο (343).

CSEL 65 (1916) 126-140. *PL* 8, 919-926. C. TURNER, *μν. ἔργ.*, σσ. 644-653.

Ἐπιστολὴ πρὸς Κωνστάντιον. Γράφηκε τὸ 356 καί σώζεται ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο (*Περὶ τῶν γεγενημένων παρ' Ἀρειανῶν* 44).

PL 8, 1328-1332. H. G. ORITZ, *Athanasius Werke*, II 1, Berlin 1940/1, σσ. 207-209. *ΒΕΠ* 31, 265-266.

Ἀπολεσθέντα. Ὁ Ἰσιδωρος Σεβίλλης (*De viris ill.* 5) προσγράφει στὸν Ὅσιο τὰ ἔργα *De laude virginitatis* καί *De interpretatione vestium sacerdotalium*. Καί τὰ δύο χάθηκαν.

Νόθο. *De observatione disciplinae Domenicae.*

PLS 1, 195-196.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

S. SUREDA BLANES, La cuestión de Osio de Córdoba y de Liberio, obispo de Roma, Madrid 1928. V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordoba..., Washington 1954. H. KRAFT, Ὁμοούσιος: *ZKG* 61 (1954/5) 1-24. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Prosopography of Ossius of Cordoba: *Folia* 11 (1957) 251-264. U. DOMINGUEZ DEL VAL (Βιβλιογραφία γιά τόν Ὅσιο): *La Ciudad de Dios* 171 (1958) 485-489. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Osio de Córdoba: *RET* 18 (1958) 141-165, 261-282. H. HESS, The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343, Oxford 1958. H. CHADWICK, Ossius of Cordoba and the Presidency of the Council of Antioch: *JThS* 9 (1958) 292-304. M. AUBINAU, La vie grecque de "saint" Ossius de Cordue: *AB* 78 (1960) 356-361. G. LANGGÄRTNER, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedanken. Ossius von Cord. als Ratgeber Constantius: *MTZ* 14 (1965) 11-126. G. S. M. WALKER, Ossius and the Nicene Faith: *SP (TU 94)* (1966) 316-320. ΒΛ. ΦΕΙΔΑ, Ἡ προεδρία τῆς Α' Οἰκου-μενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1974, σσ. 58-65 (ὁ Ὅσιος δέν προήδρευσε στήν Α' Οἰκ. Σύνο-δο). K. M. GIRARDET, Kaiser Konstantius II als "Episcopus Episcoporum"....: *Historia* 26 (1977) 95-128. A. STUIBER, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventö- tung: *JAC* 21 (1978) 65-73. A. LIPPOLD, Bischof Ossius von Cordoba und Konstantin der Grosse: *ZKG* 92 (1981) 1-15. M. TETZ, Ante omnia de sancta fide de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342): *ZNTW* 76 (1985) 246-269.

57. ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ (+ περί τό 359)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐσέβιος Ἐμέσης ἔζησε στήν ἐποχή καί στόν χῶρο τῆς ἀρειανικῆς κρίσεως καί μαθήτευσε σέ ἀρειανόφρονες, ἀλλά ἔμεινε στό περιθώριο τῆς θεολογικῆς διαμάχης καί τῶν σχετικῶν προσωπικῶν ἀντεγκλήσεων, χωρίς νά ὑπογράψει κάποιον ἀπό τά ἀρειανικά σύμ-βολα. Μολονότι συγγραφέας πολλῶν ὀμιλιῶν καί σχολίων ἐρμηνευ-τικῶν, δέν εἰσῆλθε στό μέγα θεολογικό πρόβλημα τῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα. Κινήθηκε ὁμως ἀποκλειστικά στούς ἀρειανικούς κύκλους, πού τόν ἐκτιμοῦσαν πολύ, καί συνδέθηκε ιδιαίτερα μέ τούς ὁμοιουσιανούς. Τό τελευταῖο σημαίνει ὅτι σιωπηρά προέκρινε τήν παράταξη αὐτή, πού βρισκόταν πολύ κοντά στήν ὀρθόδοξη δι-δασκαλία, καί ὅτι δέν ἀκολουθοῦσε τόν δάσκαλό του Εὐσέβιο Και-σαρείας. Τά ἔργα του εἶναι ἀπολογητικά καί οἰκοδομητικά. Διακρί-νουμε σ' αὐτά γιά τόν Υἱό εἶδος subordinatio καί γιά τήν χριστολο-γία προανάκρουσμα τῆς ἀντιοχειανῆς τάσεως. Ἐνδεικτικό τῆς δια-θέσεώς του γιά μετριοπάθεια καί μεσότητα εἶναι ὅτι στήν ἐρμηνεία

ματική μέθοδο. Ἐγκωμιάζει ἔντονα τὴν παρθενία καὶ συνιστᾷ αὐστηρὸ ἀσκητικὸ βίον γιὰ ὄλους τοὺς χριστιανούς, ἐγγίζοντας ἐνίοτε τὰ ὅρια τοῦ ἐγκρατισμοῦ.

Κρίνοντας ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ ἀποσπάσματα καὶ δὴ ἀπὸ τὴν ὁμιλία τοῦ «Περὶ μετανοίας», μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ λόγος τοῦ Εὐσεβίου παρουσιάζει μεγάλο φιλολογικὸ ἐνδιαφέρον, διότι ἔχει ἔντονη ποιητικὴ διάθεση, χρησιμοποιοῦν πληθωρικὰ τὸν παραλληλισμὸ καὶ τὴν ἀντίθεση, εἶναι πολὺ ἐπιγραμματικὸς καὶ συνεχῶς ἐρωτοαποκριτικὸς μὲ πολὺ σύντομες ἀποσιωπητικὲς φράσεις. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ σκέψη τοῦ ἀποβαίνει ἀποσπασματικὴ.

Παραθέτουμε μικρὸ δεῖγμα πεζοῦ λόγου του, διαρρυθμισμένου σὲ στίχους:

Ἐμβάλλεται Ἰωσήφ εἰς τὸ δεσμωτήριον,
ἐπειδὴ καὶ ὁ Χριστὸς εἰς τὸν τάφον.
Ἦν ἄρχων τῶν δεσμωτῶν Ἰωσήφ,
ἐπειδὴ καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν βασιλεύει Χριστὸς.
Καὶ βλέπε αὐτοῦ τὸ γενναῖον τῆς ψυχῆς παράστημα.
Ἦν ἐν φυλακῇ, ἐν δουλείᾳ ὁ ἐλεύθερος·
ἐν φυλακῇ ὁ ἐν βασιλείᾳ τετιμημένος, ὅσον ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων.
Οὐκ ἔπαθέ τι ὡς ἄνθρωπος,
οὐκ ἐλόγισατο ὡς ἄπιστος,
οὐκ εἶπε, ποῦ τὰ ἐνύπνια;
Ποῦ ἢ ψευδῆς φαντασία;
Ποῦ ἢ ἀπόρρησις τοῦ Θεοῦ;
Βασιλείαν μοι ἔδωκε
καὶ δουλείαν ὑπομένω,
Βασιλείαν μοι ἐπηγγείλατο
καὶ οὐδέ τῆς ἴσης ἐλευθερίας ἀπολαύω.
Ἄπο βασιλείας εἰς δουλείαν,
ἀπ' ἐλευθερίας εἰς φυλακὴν.
Οὐδὲν τούτων ἐλόγισατο,
ἀλλ' ἀνέμενε τὴν ἀπόβασιν
καὶ οὐκ ἐνάρκησε τῇ πίστει.
(«Εἰς Ὀκτάτευχον»: ΒΕΠ 38, 173-174).

ΒΙΟΣ

Τὸν Βίον (ἐγκώμιον) τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης ἔγραψε ὁ Γεώργιος Λαοδικεῖας λίγο μετὰ τὸ 359. Τὸ κείμενον χάθηκε, ἀλλὰ χρησιμοποίησαν τὸ ὑλικὸ του ὁ Σωκράτης (Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 9) καὶ ὁ Σωζομενός (Ἐκκλησ. ἱστορία Γ' 6). Γεννήθηκε περὶ τὸ 300 στὴν Ἔδεσσα τῆς Μεσοποταμίας, ὅπου ἔκανε τίς πρῶτες του σπουδὲς στὴν συριακὴ καὶ τὴν ἑλληνικὴ. Μετὰ μαθήτευσε στὸν Πατρόφιλο Σκυθοπόλεως καὶ τὸν Εὐσέβιο Καισαρείας, πού τὸν

μύησαν στην Γραφή και τον άρειανισμό. Περί τό 330, όταν εκθρονίστηκε ό όρθόδοξος Ευστάθιος, βρισκόταν στην Άντιόχεια για σπουδές. Τότε τοῦ προτάθηκε από τόν άρειανόφρονα Εὐφρόνιο νά γίνει κληρικός, αλλά άρνήθηκε και έφυγε για τήν Άλεξάνδρεια. Έκει σχετίστηκε μέ κύκλους φιλοσόφων και συνδέθηκε στενά μέ τόν άρειανόφρονα Γεώργιο Λαοδικείας, έναν από τούς έπειτα επικεφαλής τών όμοιουσϊανών. Η φιλία αυτή, φαίνεται, υπήρξε άποφασιστική για τήν θεολογική τοποθέτηση τοῦ Εὐσεβίου. Μετά τό 335 επανήλθε στην Άντιόχεια. Τό 341 οί άρειανόφρονες τοῦ πρότειναν νά καταλάβει τόν θρόνο τοῦ έξόριστου Μ. Άθανασίου. Μέ πολλή σύνεση ό Εὐσεβίος άρνήθηκε, αλλά δέχτηκε νά γίνει επίσκοπος Έμέσης (Φοινίκη-Λίβανος), τής όποίας οί πιστοί άντέδρασαν, κατηγορώντας τον για ένασχόληση μέ τήν άστρολογία. Τότε κατέφυγε στον φίλο του Γεώργιο Λαοδικείας, για νά επανέλθει στην έδρα του μέ τήν βοήθεια τοῦ Πλακίτου Άντιοχείας. Και πάλι όμως οί Έμεσηνοί τόν κατηγορήσαν, τώρα για σαβελλιανισμό (άρα προσκείμενο στις άποφάσεις τής Νίκαιας), μέ άποτέλεσμα ν' άφήσει τήν Έμεσα και μέ άγνωστες συνθήκες ν' ακολουθήσει τό 342 τόν αυτοκράτορα Κωνσταντίο στην μακροχρόνια (μέχρι τό 350) έκστρατεία του κατά τών Περσών.

Πέθανε όπωςδήποτε πριν τό 360 και ίσως πριν τό 359, στην Άντιόχεια (Ίερώνυμος, *De viris ill.* 91).

ΕΡΓΑ

Ό Εὐσεβίος έγραψε πολλά έργα: άπολογητικά προς Ίουδαίους και έθνικούς, άντιαιρετικά κατά τοῦ μανιχαϊσμοῦ και τοῦ μαρκιωνιτισμοῦ, έρμηνευτικά στην *Παλαιά* και τήν *Καινή Διαθήκη* και οίκοδομητικές όμιλίες για ποικίλα θέματα. Τά περισσότερα από αυτά σώθηκαν σε λατινική, συριακή και άρμενική μετάφραση. Η χρονολόγησή τους φαίνεται άδύνατη.

Όμιλίες:

α) *Συλλογή* 17 όμιλιών (*Collectio Trecentensis*) σε λατινική μετάφραση. Τής πρώτης όμιλίας σώζονται δύο έλληνικά άποσπάσματα από τόν Θεοδώρητο (*Έραμιστής*: *PG* 86, 536-545).

β) *Συλλογή* 12 όμιλιών (*Collectio Sirmondiana*) σε λατινική επίσης μετάφραση.

E. M. BUYTAERT, Eusèbe d' Émèse. Discours conservés en latin: I, La collection de Troyes (I-XVII), Louvain 1953· II, La collection de Sirmond (XVIII-XXIX), Louvain 1957. *ΒΕΠ* 38, 147-149 (άπόσπ. α' όμιλίας τής πρώτης συλλογής). *PG* 24, 1047-1207 (λατινικό κείμενο μερικών όμιλιών). Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Αί περί Σταυροῦ και πάθους τοῦ Κυρίου όμιλίες..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 182-201 (έκδίδεται τό λατινικό κείμενο δύο όμιλιών μέ έλληνική μετάφραση).

Όμιλίες όκτώ: Άρμενικό χειρόγραφο παραδίδει ως έργα τοῦ Εὐσεβίου 13 όμιλίες. Οί όκτώ πρώτες άποδίδονται βάσει σοβαρής φιλολογικής και

θεολογικῆς κριτικῆς στὸν Εὐσέβιο καὶ οἱ λοιπές 5 στὸν Σεβῆρο Γαβάλων (βλ. στὴν βιβλιογραφία Η. J. Lehmann καὶ *AB* 94 [1976] 188-191).

A. AKINIAN, Αἱ ὁμιλίαι τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης: *Handes Amsorya* 70 (1956) 291-300, 385-416· 71(1957)101-130, 257-267, 357-380, 513-524· 72(1958)1-18, 19-22. E. M. BUYTAERT, L' héritage littéraire d' Eusèbe d'Émèse, Louvain 1949, σσ. 44-67.

Περὶ μετανοίας (Ὁμιλία). Σώζεται τὸ πρωτότυπο.

PG 31, 1476-1488. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 16-29. *ΒΕΠ* 38, 150-157. Μεταφράστηκε στὴν ἀρμενικὴ καὶ τὴν γεωργιανή.

Ἀποσπάσματα συριακά. (25 στὸν Φιλόξενο Mabbug, 1 περὶ νηστείας καὶ 1 στὸν Ἰάκωβο Ἐδέσσης).

E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 32-37.

Σχόλια εἰς Ὀκτάτευχον. Ἀποσπάσματα 6 σέ σειρές.

R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois, Vaticano 1959, σσ. 55-103. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 95-143. *ΒΕΠ* 38, 158-192.

Ἀποσπάσματα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους καὶ Γαλάτας. Σώζονται στὴν ἑλληνικὴ καὶ εἶναι μᾶλλον ἀποσπάσματα σχολίων παρά ὑπομνημάτων.

PG 86, 547-561. K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 46-52. E. M. BUYTAERT, L' héritage..., σσ. 144-152 καὶ 158-159 (τὰ κείμενα τῶν δύο τελευταίων σελίδων εἶναι ἀμφιβαλλόμενα). *ΒΕΠ* 38, 192-198.

Ἀπολεσθέντα: Ἔργα, ὅπως *Πρὸς Ἰουδαίους*, ἔθνικούς καὶ νοουατιανούς, *Κατὰ μανιχαϊσμοῦ* καὶ *Κατὰ μαρκιωνιτισμοῦ*, χάθηκαν.

Ἀμφιβαλλόμενο. *Εἰς τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον.* Σώζεται στὴν ἀρμενικὴ. A. Vardanian: *Handes Amsorya* 35 (1921) 292-7.

Νόθα. Πολλά, μεταξύ τῶν ὁποίων:

De tribus habitaculis animae (*PL* 40, 991-998).

Commentarii in Octateuchum (βλ. E. M. Buytaert, L' héritage..., σσ. 186-188).

Liber domini Eusebii (collectio Gallicani, 145 ὁμιλίαι στὴν λατιν.: Fr. Glorie: *CCL* 101· 101A· 101B).

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. DELIUS, Die Verfasserschaft der Schrift *De tribus habitaculis*: *ThStK* 108 (1937) 28-39.
E. M. BUYTAERT, On the trinitarian Doctrine of Eus. of Emesa: *Franciscan Studies* 14

(1954) 34-48. E. AMAND DE MENDIETA, La virginité chez Eus. d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du quatrième s.: *RHE* 50 (1955) 777-820. J. MUYLDERMANS, Les homélies d' Eus. d'Émèse en version arménienne: *Mu* 71 (1958) 51-56. A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: *CGG*, I, 130-135. J. BERTEN, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semiarienne: *RSPH* 52 (1968) 38-75. P. SMULDERS, Eusèbe d'Émèse comme source du De trinitate d' Hilaire de Poitiers: *Hilaire et son temps*, Paris 1969, σσ. 175-212. H. J. LEHMANN, Per piscatores. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala, Aarhus 1975. C. A. NARDI, A proposito degli Atti del martirio de Bernice, Prosdoce e Domnina: *CCC* 1 (1980) 243-257. L. PIACENTE, Fontificare: *VetChr* 17 (1980) 381-386. L. H. TER PETROSIAN, Le commentaire de l' Octateuque par Eusèbe d'Émèse et quelques aspects de la traduction dans la littérature arménienne du V^e s.: *PBH* No 99(1982) 56-68.

58. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΓΚΥΡΑΣ (358) καί ΣΙΡΜΙΟΥ (359)

A. Ἀγκύρας. Τό ἀρειανικό σύμβολο τοῦ Σιρμίου (357) προκάλεσε ἰσχυρή ἀντίδραση σέ μία ομάδα ἀνατολικῶν, πού προέρχονταν ἀπό τόν ἀρειανισμό, ἀλλά εἶχαν ἤδη ἀπομακρυνθεῖ ἀπό αὐτόν καί χαρακτηρίζονταν ἡμιαρειανοί καί ὁμοιουσιανοί. Ἡ ἀντίδραση γινόταν σαφέστερη ὅσο διαμορφωνόταν ἡ ομάδα καί ἡ θεολογία τῶν ἀνομοίων Ἀετίου καί Εὐνομίου (βλ. σχετικά κεφάλαια), οἱ ὁποῖοι ὑποστήριζαν ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἀνόμοια πρὸς τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα. Ἀντίθετα, οἱ ὁμοιουσιανοί πλησίαζαν πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους (ὁμοουσιανούς) καί δίδασκαν ὅτι ὁ Υἱός ἔχει οὐσία «ὁμοίαν» μέ τοῦ Πατέρα, χωρίς ὅμως νά χρησιμοποιοῦν τόν ὄρο «ὁμοούσιος». Ἐπικεφαλῆς τῶν ὀνομαζόμενων ὁμοιουσιανῶν ἦταν ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας καί ὁ Γεώργιος Λαοδικείας (βλ. σχετικά κεφάλαια). Ὁ πρῶτός πέτυχε τὴν σύγκληση συνόδου, τό 358, στήν ἔδρα τοῦ Ἀγκυρα. Ἐκεῖ ἐπεισε τοὺς συνοδικούς ν' ἀφήσουν κατὰ μέρος τόν ὄρο ὁμοούσιος, ἐπειδὴ τόν εἶχε καταδικάσει σύνοδος κατὰ τοῦ Παύλου Σαμοσατέα, ἀλλά καί νά καταδικάσουν τόν νέο ἄκρο ἀρειανισμό, δηλ. τὴν διδασκαλία ὅτι ὁ Υἱός ἔχει οὐσία ἀνόμοια πρὸς ἐκείνη τοῦ Πατέρα.

Ἡ σύνοδος δέν συνέταξε σύμβολο, ἀλλά Ἐγκύκλιον ἐπιστολὴν καί 19 Ἀναθεματισμούς, πού στόχο κυρίως εἶχαν τοὺς ἀνομοίους καί πού σώθηκαν στό *Πανάριον* (73, 2-11) τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου (γιά τὴν θεολογική σημασία τῆς ἐπιστολῆς βλ. κεφάλαιο Βασίλειος Ἀγκύρας).

K. HOLL: *GCS* 37 (1933) 268-284. H. HAHN - G. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, σσ. 201-204 (οἱ ἀναθεματισμοί).

B. Σιρμίου. Ὁ δραστήριος ὁμοιουσιανός Βασίλειος Ἀγκύρας, ὡς ἐκπρό-

σταντίου, καί τόν ἔπεισε νά δεχτεῖ ἡπιότερο ἀρειανισμό. Ἔτσι ὁ Κωνσταντῖος κάλεσε τό 359 σύνοδο στό Σίρμιο, στήν ὁποία ὁ Βασίλειος πρωτοστάτησε. Διατυπώθηκε μὴ σωζόμενο **σύμβολο**, τό τρίτο τοῦ Σιρμίου, πού στηρίχτηκε στό **πρῶτο σύμβολο Σιρμίου** (351). Ἦταν κάπως οὐδέτερο, καταδικαστικό τοῦ ἄκρου ἀρειανισμοῦ καί τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί σχεδόν ταυτόσημο πρός τό **τέταρτο σύμβολο Ἀντιοχείας** (341).

Γ. Τόν Μάιο τοῦ 359, στό Σίρμιο, μέ τήν παρουσία τοῦ ἴδιου τοῦ Κωνσταντίου, ἔγινε σύσκεψη ἐπισκόπων, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁμοιουσιανοί καί ὁμοιοί. Σκοπός τους ἦταν ἡ σύνταξη **συμβόλου** πίστεως, τό ὁποῖο θά παρουσίαζαν στήν προαγγελμένη διπλή σύνοδο, στό Rimini τῆς Ἰταλίας καί στήν Σελεύκεια τῆς Ἰσαυρίας (Μικρασία). Τό σύμβολο τοῦτο, γνωστό ὡς **τέταρτο σύμβολο Σιρμίου** ἢ ὡς **Χρονολογημένο**, ἀποτελεῖ ἀτυχή συμβιβασμό τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ὁμοίων. Ἔτσι ἀποκλείει τόν ὄρο οὐσία πού σκανδάλιζε, γιά νά ἱκανοποιήσει τούς ἀκραίους ἀλλά καί τούς ἡπιούς ἀρειανούς. Οἱ ἀποφασιστικές του φράσεις εἶναι: «ὁμοιον (= τόν Υἱόν) τῷ γεννήσαντι αὐτόν Πατρί κατά τάς Γραφάς» καί «ὁμοιον δέ λέγομεν τόν Υἱόν τῷ Πατρί κατά πάντα, ὡς καί αἱ ἅγιοι Γραφαί λέγουσιν». Ἐπέβαλαν δηλαδή οἱ ὁμοιουσιανοί τήν φράση «κατά πάντα», ἐννοώντας ὁμοιος ὁ Υἱός καί κατά τήν οὐσία, καί οἱ ὁμοιοί τήν φράση «κατά τάς Γραφάς», γιά νά ἐπισημάνουν ὅτι στίς Γραφές δέν ὑπάρχει κἄν θέμα ὁμοιότητας οὐσίας Πατέρα καί Υἱοῦ.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνο... συνόδων* 8, 4-7: ΒΕΠ 31, 294-295. Η. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, II 1, σσ. 235-236. Η. HAHN - G. HAHN, *μν. ἔργ.*, σσ. 204-205. Βλ. καί ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ, *Πανάριον* 72, 22: GCS 37 (1933) 295.

59. ΣΥΝΟΔΟΙ RIMINI (359), ΣΕΛΕΥΚΕΙΑΣ (359) ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (360) καί ΠΑΡΙΣΙΩΝ (360)

Μέ τίς ἀμοιβαῖες ὑποχωρήσεις ὁμοιουσιανῶν (κυρίως) καί ὁμοίων συντάχτηκε τόν Μάιο τοῦ 359 τό λεγόμενο **τέταρτο** (ἢ **χρονολογημένο**) **σύμβολο Σιρμίου**. Αὐτό θά πιέζονταν νά ὑπογράψουν οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι, πού θά συνέρχονταν στό Rimini (Ἀρίμινο) τῆς Ἰταλίας, ἀλλά καί οἱ ἀνατολικοί, πού θά συνέρχονταν στήν Σελεύκεια τῆς Ἰσαυρίας (παράλια Μικρασίας), ὥστε ὁλόκληρο τό ρωμαϊκό κράτος νά ἔχει στήν πίστη ἐνότητα, χρήσιμη στήν πολιτική τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου. Καί ἀφοῦ ὁ αὐτοκράτορας δέν αἰσθανόταν ἐνδοιασμούς γιά πιέσεις, πέτυχε **σύμβολο** ἐνιαῖο, ἀλλά εἶχε φθάσει ἡ ὥρα τῶν ὁμοίων, οἱ ὁποῖοι κέρδισαν τόν αὐτοκράτορα κι ἐπέβαλαν τίς ἀπόψεις τους μέ πρωτεργάτη τόν δραστήριο καί καταρτισμένο Ἀκάκιο.

Α. Σύνοδος Rimini. Συνήλθε πολυπληθής (περίπου 400 επίσκοποι) τόν Ἰούλιο τοῦ 359, ἔμεινε κατά πλειοψηφία σταθερή στό *Σύμβολο Νικαίας*, ἀπέρριψε τήν πρόταση τῶν Οὐάλη καί Οὐρσακίου γιά σύνταξη νέου συμβόλου, καθήρεσε ὡς ἀρειανούς τούς δύο τελευταίους κι ἔστειλε ἀντιπροσώπους τῆς νά ἐνημερώσουν σχετικά τόν Κωνστάντιο. Οἱ ἀντιπρόσωποι αὐτοί τῶν δυτικῶν (νικαϊκῶν) συναντήθηκαν στήν θρακική Νίκη (πόλη μικρή μεταξύ Ἑρακλείας καί Ἀδριανουπόλεως) μέ ὁμοίους καί αὐλικούς, οἱ ὁποῖοι «κατάλληλα» ἐξουδετέρωσαν τήν ἀντίσταση τῶν ἀντιπροσώπων τοῦ Rimini. Οἱ τελευταῖοι δέχτηκαν καί ὑπέγραψαν τό *σύμβολο Νίκης*. Αὐτό ἦταν τό τέταρτο *σύμβολο* Σιρμίου, πού ὁμολογοῦσε τόν Υἱό «ὅμοιον τῷ Πατρί κατά πάντα». Τώρα ὁμως ἀφήρεσαν ἀπό αὐτό τήν φράση «κατά πάντα», τήν ὁποία εἶχαν θέσει οἱ ὁμοιουσιανοί, γιά νά δηλώνει ὁμοιότητα οὐσίας, ἐνῶ ἀκόμη ἀπαγόρευαν νά ὀνομάζονται τά τρία θεῖα πρόσωπα «μία ὑπόστασις» καί νά χρησιμοποιεῖται γι' αὐτά ἡ λέξη «οὐσία». Οἱ ὅμοιοι ἐπιβλήθηκαν καί πέτυχαν νά γίνει δεκτό τό *σύμβολό* τους ἀπ' ὄλους τούς δυτικούς συνοδικούς τοῦ Rimini. Ὁ Κωνστάντιος, πού γιά λίγο εἶχε στραφεῖ πρὸς τούς ὁμοιουσιανούς, ἐπανῆλθε στοὺς καθαρούς ἀρειανούς.

Ἡ σύνοδος τοῦ Rimini συνέταξε:

Ἐπιστολήν πρὸς Κωνστάντιον. Κείμενο σύντομο, μέ τό ὁποῖο δήλωνε τήν ἐμμονή τῆς στήν Νίκαια καί καταδίκαζε τούς Οὐάλη καί Οὐρσάκιο. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 78-85 καί *ΒΕΠ* 31, 296-298 (Ἀθανασίου, *Περὶ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 10).

Ἀπόφασις - *Damnatio haereticorum*. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 96-97 καί *ΒΕΠ* 31, 298.

Ἐπιστολήν πρὸς Κωνστάντιον. *ΒΕΠ* 31, 339 (Ἀθανασίου, μν. ἔργ., 55, 4-7).

Definitio synodi. Τό *Σύμβολο Νικαίας* μέ σύντομο ὑπομνηματισμό ἴσως ἀνήκει στήν σύνοδο τοῦ Rimini (ἂν δέν εἶναι τοῦ Ἰλαρίου Poitiers). A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 95-96.

Σύμβολο Νίκης Θράκης. Στίς 10 Ὀκτωβρίου τό δέχτηκαν οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Rimini καί μετὰ ὅλα τά μέλη τῆς συνόδου αὐτῆς. L. Parmentier-F. Scheidweiler: *GCS* 44 (1954²) 145-146 (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Β'* 21).

Μέ ἀφορμή τήν σύνοδο τοῦ Rimini ὁ Κωνστάντιος ἔστειλε δύο *Ἐπιστολές* πρὸς τά μέλη τῆς. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 93-94 (ἡ μία) καί *ΒΕΠ* 31, 338 (Ἀθανασίου, μν. ἔργ., 55, 2-3).

Υ. -M. DUVAL, La "manoeuvre frauduleuse" de Rimini: *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers..., Paris 1969, σσ. 51-103. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Une traduction latine inédite du symbole de Nicée...: *RB* 82 (1972) 7-25.

Β. Σύνοδος Σελευκείας. Οἱ ἀνατολικοί συνήλθαν τόν Σεπτέμβριο τοῦ 359 στήν Σελεύκεια καί διακρίθηκαν σέ δύο παρατάξεις: α) στοὺς πλειοψηφοῦντες ὁμοιουσιανούς μ' ἐπικεφαλῆς τόν Γεώργιο Λαοδικείας, πού προσπάθησαν νά ἐπιβάλουν τό *δεύτερο σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας (341), διότι αὐτό ὁμολογοῦσε τόν Υἱό «οὐσίας... καί δόξης τοῦ Πατρός ἀπαράλλακτον εἰκόνα», καί β) στοὺς μειοψηφοῦντες ὁμοίους, πού μ' ἐπικεφαλῆς τόν Ἀκά-

κιο Καισαρείας αὐθαίρετα ἐπέμειναν καί πέτυχαν *σύμβολο*, πού ὁμολογοῦσε τόν Υἱό ἀπλῶς «ὄμοιον» πρὸς τόν Πατέρα, ἀπέκλειε τίς λέξεις «ὁμοούσιον καί ὁμοιούσιον» καί ἀναθεμάτιζε τόν ὄρο «ἀνόμοιον». Ἐπρόκειτο δηλαδή, πλὴν μικροῦ προλόγου, γιά τό *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου χωρίς τήν φράση «κατά πάντα» (ὄμοιος ὁ Υἱός). Ἀντιπροσωπεία τῆς συνόδου ἔφθασε στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου, παρόντος τοῦ Κωνσταντίου, μέ συζητήσεις καί πιέσεις ὑπέγραψαν, στίς 25 Δεκεμβρίου 359, τό σύμβολο τοῦτο καί οἱ ὁμοιουσιανοί. Ἔτσι καί τό ἕτερο ἡμισυ τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους τυπικά ἐμφανίστηκε μέ τήν ἀρειανική πίστη τῶν ὁμοίων.

Ἡ σύνοδος συνέταξε:

Σύμβολον πίστεως. Μέ πρόλογον. K. Holl: *GCS* 37 (1933) 298-301 (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 25-26).

Epistula legatorum synodi Seleuciensis. A. Feder: *CSEL* 65 (1916) 174-175.

Γ. Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως. Ἀφοῦ οἱ ἀντιπροσωπεῖες τῶν συνόδων Rimini καί Σελευκείας ὑπέγραψαν *σύμβολο*, πού ἐπιθυμοῦσαν οἱ ὄμοιοι καί ὁ Κωνσταντίος, ὁ τελευταῖος νόμισε ὅτι ἔφθασε ἡ ὥρα γιά μιά πανηγυρική κήρυξη τῆς ἐνότητος τῶν χριστιανῶν τοῦ ὅλου ρωμαϊκοῦ κράτους. Βάση τῆς ἐνότητος θ' ἀποτελοῦσε τό ὑπογραμμένο ἀρειανικό σύμβολο, πού ὁ Κωνσταντίος ἀθεολόγητα τό θεωροῦσε οὐδέτερο κι ἐνοποιό. Τόν Ἰανουάριο, λοιπόν, τοῦ 360 κλήθηκαν ἐπίσκοποι ἀπό ἀνατολικές ἐπαρχίες, ὅπως Καππαδοκία καί Βιθυνία, οἱ ὁποῖοι μέ τούς ἀκόμη στήν Κωνσταντινούπολη ἀναμένοντες ἐκπροσώπους τῶν συνόδων Rimini καί Σελευκείας συγκρότησαν σύνοδο. Ἐλαβαν μέρος ὁ Εὐνόμιος (Κυζίκου) καί ὁ Διάνιος Καισαρείας (Καππαδοκίας), τόν ὁποῖο συνόδευε ὁ Μ. Βασίλειος, πού ὁμως δέν ἔλαβε μέρος στίς συζητήσεις (S. Giet: *JThS* 6 [1955] 94-95). Ἀποτέλεσμα ἦταν ὁ θρίαμβος τοῦ ἀρειανισμοῦ μέ τούς ὁμοίους Ἀκάκιο Καισαρείας κ.ἄ. Τό *σύμβολο* πού συνέταξαν ἦταν πράγματι τό *σύμβολο* Νίκης (ἀφοῦ εἶχε δηλαδή ἀφαιρεθεῖ ἡ φράση «κατά πάντα» ὄμοιος ὁ Υἱός ἀπό τό *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου). Ἀπέκλεισαν τήν χρήση τῶν ὄρων «οὐσία» καί «ὑπόστασις» γιά τά θεῖα πρόσωπα, ἐπέβαλαν τήν δῆθεν οὐδέτερη ἔκφραση «ὄμοιον... τῷ Πατρί κατά τάς Γραφάς» καί δέν καταδίκασαν θέσεις τοῦ Ἀρείου καί τόν ὄρο «ἀνόμοιος» (ὁ Υἱός πρὸς τόν Πατέρα). Ὁ Κωνσταντίος ἀνέλαβε νά στείλει σέ ὄλους τούς ἐπισκόπους τό *σύμβολο* Κωνσταντινουπόλεως μέ τήν γραπτή ὑπόμνηση (νόμο) ὅτι ὄφειλαν ὄλοι νά ὁμολογοῦν τήν πίστη σύμφωνα μέ αὐτό· ἀλλιῶς θά ὑποστοῦν τίς συνέπειες. Παραδειγματικά ἐξόρισε τούς ἀρχηγούς τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ἀνομοίων. Ὁ θρίαμβος τοῦ ἀρειανισμοῦ ἐπισημοποιήθηκε, ἀλλά καί σφραγίστηκε μέ διωγμούς γιά μεγαλύτερη ἀσφάλεια.

Μέ τά γεγονότα αὐτά ἔκλεισε περίοδος εἴκοσι ἐτῶν, στήν διάρκεια τῶν ὁποίων ἔγιναν πολλές σύνοδοι καί συντάχτηκαν πολλά *σύμβολα* ἐναλλακτικά, ὅλα γιά νά ὑποκαταστήσουν τό *Σύμβολο* Νικαίας. Θά περάσουν ἄλλα εἴκοσι ἔτη, μέχρι τήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381), γιά νά προκύψει θέμα *συμβόλου* πίστεως. Ἀλλά τότε γιά νά συμπληρωθεῖ καί ὄχι νά ὑποκατασταθεῖ τό *Σύμβολο* Νικαίας.

Ἡ σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως συνέταξε:

Σύμβολο (Ἐκθεσις). Ἀθανασίου, *Περὶ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ... συνόδων* 30, 2-10: *ΒΕΠ* 31, 318-319. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, II 1, σσ. 258-259.

Ἐπιστολή ἐπισκόπῳ Ἀλεξανδρείας Γεωργίῳ. Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Β'* 28: L. Parmentier-F. Scheidweiler: *GCS* 44 (1954²) 163-165.

Δ. Σύνοδος Παρισίων. Ἡ πρώτη συνοδική ἀντίδραση στὰ ἀρειανικά (ὁμοίων) *σύμβολα* πίστεως ἦλθε ἀπὸ τοὺς γάλλους ἐπισκόπους, μόλις ὁ Ἰουλιανὸς ἀνακηρύχτηκε αὐτοκράτορας στὴν Γαλλία καὶ ἀντιτέθηκε στὸν ἐξάδελφό του Κωνσταντίο, ὁ ὁποῖος εἶχε πιέσει στὸ Rimini (359) καὶ στὴν Νίκη τοὺς δυτικούς νὰ ὑπογράψουν τὰ *σύμβολα* αὐτά. Πρὸς τὸ τέλος μᾶλλον τοῦ 360 συνῆλθαν στὸ Παρίσι οἱ γάλλοι ἐπίσκοποι, τοὺς ὁποίους κατηύθυνε ὁ Ἰλάριος Poitiers, πού μόλις ἐπέστρεψε ἀπὸ ἐξορία στὴν Ἀνατολή. Οἱ συνοδικοὶ συνέταξαν Ἐπιστολὴν - Ἐκθεσιν πίστεως (*Fides catholica exposita... ad orientales episcopos*), μέ τὴν ὁποία πληροφοροῦν ὅτι πειθαναγκάστηκαν νὰ δεχτοῦν τὸ ἀρειανικὸ *σύμβολο* τοῦ Rimini καὶ τῆς Νίκης (359), βεβαιώνουν τὴν ἐμμονή τους στὸ *Σύμβολο* Νικαίας (325) καὶ στὸν ὄρο «ὁμοούσιος», ὁμολογοῦν τὴν ταυτότητα τῶν ὄρων οὐσία (*essentia*) καὶ ὑπόστασις (*substantia*) καὶ ἀναθεματίζουν τοὺς γνωστὸς δυτικούς ἀρειανούς Αὐξέντιο Μιλάνου, Οὐρσάκιο Singidunum (Βελιγράδι), Οὐάλη Mursa κ.ἄ. Ἡ Ἐπιστολή ἀποτελεῖ ἀπάντηση σ' ἐπιστολή ὀρθόδοξων ἀνατολικῶν, τὴν ὁποία ἔφερε μαζί του ὁ Ἰλάριος καὶ στὴν ὁποία δηλωνόταν ἡ ἀσυμφωνία τους πρὸς τὰ ἀρειανικά *σύμβολα*.

A. FEDER: *CSEL* 65 (1916) 43-46. *PL* 10, 710-713. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 92-99.

60. ΠΟΤΑΜΙΟΣ Λισσαβώνας (*Odyssoropensis*) (+ περὶ το 360)

Ὁ Ποτάμιος ἦταν ἐπίσκοπος τῆς Λισσαβώνας (*Lisboa* Πορτογαλίας) περὶ το 350. Διέθετε κάποια λατινικὴ παιδεία καὶ εἶναι ὁ πρῶτος χριστιανὸς συγγραφέας τῆς χώρας του. Τοῦ ὀφείλουμε τὰ οἰκοδομητικὰ κείμενα *Περὶ τοῦ Λαζάρου* καὶ *Περὶ τοῦ μαρτυρίου τοῦ προφήτου Ἡσαΐου*. Εἶχε ὅμως εὐμετάβολο χαρακτήρα καὶ ρηχὴ θεολογικὴ κατάρτιση. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ 357, μέ τὴν πίεση τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου καὶ γιὰ ὑλικά ὀφέλη, ὑπέγραψε, ὅπως ἄλλωστε ὁ Ὅσιος Κορδούης καὶ ὁ Λιβέριος Ρώμης, τὸ β' ἀρειανικὸ *σύμβολο* τοῦ Σιρμίου. Ἔτσι πέρασε στὴν παράταξη τῶν ἡμιαρειανῶν καὶ ἔδρασε ἀνάλογα, ὅπως δείχνουν ἡ συμμετοχὴ του στὴν σύνοδο τοῦ Ρίμινι (359), ἀπόσπασμα Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀθανασίου πρὸς αὐτόν, ὁ *Rhoebadius* (πού διάσώζει καὶ ἀπόσπασμα κάποιας Ἐπιστολῆς τοῦ

Ποταμίου) καί ἄλλοι. Φαίνεται ὅμως ὅτι τό 360, λίγο πρὶν πεθάνει, ἐγκατέλειψε τόν ἀρειανισμό, ὅπως καί ἡ πλειονότητα τῶν δυτικῶν ἐπισκόπων. Δείγματα τῆς νέας μεταστροφῆς του εἶναι μᾶλλον οἱ ἐπιστολές του *Πρὸς Ἀθανάσιον καί Περί οὐσίας* (substantia). Ἐάν ὅμως ἀποδειχθεῖ ὅτι οἱ δύο ἐπιστολές του δέν ἀναφέρονται στήν σύνοδο τοῦ 359, τότε αὐτές πρέπει νά τοποθετηθοῦν στήν πρὶν ἀπό τό 357 ἀντιαρειανική του στάση. Ἐάν ἀντίθετα τοποθετηθοῦν μεταξύ 359 καί 360, τότε δείχνουν τήν ἐγκατάλειψη τοῦ ἀρειανισμοῦ ἀπό τόν Ποτάμιο. Ἡ θεολογική ἀξία τῶν ἔργων τούτων καί ἡ ἐπίδρασή τους εἶναι μικρή, διότι ὁ Ποτάμιος, ἀγνοώντας τήν σχετική θεολογική διεργασία, προσπαθεῖ μέ τρόπο ἀφελή καί προσωπικό νά ἐξηγήσει τήν ἀλληλοεξάρτηση τῶν προσώπων τῆς Ἀγ. Τριάδας, γιά νά ἐξασφαλίσει τήν ἐνότητά τους· τό κάνει ὅμως ἔτσι, ὥστε νά παρουσιάζονται τά πρόσωπα ὡς ταυτόσημα. Ἀνεξάρτητα ἀπό τήν σημασία τους τά ἔργα τοῦ Ποταμίου ἀνήκουν στίς ἀπαρχές τῆς θεολογικῆς γραμματείας στήν ἰβηρική χερσόνησο, μέ ἀφορμή τόν ἀρειανισμό.

Ἐκδόσεις:

PL 8, 1409-1418. PLS 1, 202-216 (De substantia). A. WILMART, La lettre de Potamius à saint Athanase: *RB* 30 (1913) 257-285. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le "De Lazaro" de Potamius: *JThS* 19 (1918) 289-304. A. C. VEGA, Opuscula omnia Potamii Olisiponensis, Escorial 1934. J. MADDOZ: *Revista española de teología* 7 (1947) 79-109 (τό ἀπόσπασμα τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀθανασίου στήν σ. 86).

Μελέτες:

A. DE. J. DA COSTA, Subsídios bibliográficos para una Patrologia portuguesa: *Theologica* 1 (1954) 67-85 καί 211-240. U. DOMINGUEZ DEL VAL, Potamio de Lisboa. Su ortodoxia y doctrina sobre la consustancialidad del Hijo: *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 237-259. M. SIMONETTI, La crisi ariana e l' inizio della riflessione teologica in Spagna: *Hispania Romana*, Acc. Lincei, Roma 1974, σσ. 127-147. A. MONTES MOREIRA, Potamius de Lisbonne et la controverse arienne, Louvain 1969. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le retour de Potamius de Lisbonne à l' orthodoxie nicéenne: *Didascalía* 5 (1975) 303-354. J. LORENZO, Acercamiento a la sintaxis de Potamio: *Emerita* 46 (1978) 117-130. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Sobre un pasaje de Potamio: *Helmantica* 29 (1978) 165-171.

61. ΜΑΡΤΥΡΟΛΟΓΙΟΝ (ΣΥΡΙΑΚΟΝ)

Ἡ Ἐκκλησία γιά λόγους εὐγνωμοσύνης καί οἰκοδομῆς ἐνδιαφέρθηκε πολὺ ἐνωρίς γιά τήν διατήρηση τῆς μνήμης τῶν μελῶν της ἐκείνων, πού μαρτύρησαν γιά τήν πίστη. Ἡ Ἐκκλησία δηλ. ἀκολούθησε τό παράδειγμα τῶν

εὐαγγελιστῶν, πού περιέγραψαν τό πάθος τοῦ Κυρίου καί τό μαρτύριο τοῦ Στεφάνου. Ἔτσι διατήρησε πράξεις (*Acta* ἢ *Gesta proconsularia*) διαδικαστικές, στίς ὁποῖες κυρίως καταγράφονται ἡ ἀνάκριση ἀπό τίς ρωμαϊκές ἀρχές καί ἡ καταδίκη τοῦ μάρτυρα, ἀλλά καί *Μαρτύρια* περιγραφικά κι ἐκτενέστερα. Στά τελευταῖα περιλαμβάνονταν βέβαια ἡ ἀνακριτική διαδικασία καί ἡ καταδίκη, ἀλλά προπαντός περιγράφονταν τά βασανιστήρια τοῦ μάρτυρα (στά ὁποῖα τόν ὑπέβαλλαν μέ τήν ἐλπίδα ὅτι θά ὑποκύψει καί θά ἀρνηθεῖ τήν χριστιανική του πίστη), οἱ διάλογοι, ἐκτενεῖς ἢ σύντομοι, μεταξύ μάρτυρα καί κριτῶν-δικαστῶν, προτροπές-διδαχές ἢ ὑπεράσπιση τῆς πίστεως ἐνώπιον ἀκροατηρίου καί τό μαρτυρικό τέλος τοῦ μάρτυρα. Τέτοια κείμενα γράφονταν γιά κάθε περίπτωση (μάρτυρα) χωριστά καί στήν λατινική ὀνομάζονταν *Passio - Passiones* (Πάθος - Πάθη). Ἔτσι ἔχουμε τήν πρώτη περιγραφή μαρτυρίου (τῶν Πτολεμαίου καί Λουκίου) ἀπό τόν Ἰουστῖνο στήν Β' Ἀπολογία του, ἐνῶ μέ τό *Μαρτύριο τοῦ Πολυκάρπου* (μᾶλλον περί τό 167/8) θεμελιώνεται θεολογικά καί φιλολογικά ἡ γραμματεία τῶν *Μαρτυρίων*, τά σπουδαιότερα τῶν ὁποίων περιέλαβε ὁ Εὐσέβιος (+ 339) στήν χαμένη του συλλογή *Μαρτύρων συναγωγή*. Περιλήψεις τους ὁμως καί στοιχεῖα σύγχρονῶν του μαρτύρων τῶν ἀρχῶν τοῦ Δ' αἰ. δίνει ὁ ἴδιος συγγραφέας στήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* του.

Τά *Μαρτυρολόγια* εἶχαν ἀκόμη ἀπλούστερη γενετική διαδικασία.

Μετά τούς φοβερούς διωγμούς τοῦ Δεκίου (249-250) καί αὐτούς πού ἔγιναν στήν ἐποχή τῶν τετραρχῶν (303-324), σκληρότερος τῶν ὁποίων ἦταν ὁ Διοκλητιανός, αὐξήθηκε ἐντυπωσιακά ὁ ἀριθμός τῶν ἐπώνυμων μαρτύρων. Ἄρχισε λοιπόν ἡ Ἐκκλησία, βάσει τῶν κρατικῶν ἀρχείων καί τῆς μνήμης, νά καταρτίζει μέ τρόπο συστηματικό (βλ. Κυπριανοῦ Καρθαγένης, Ἐπιστολή 12,2) καταστάσεις-καταλόγους, στούς ὁποίους δηλώνονταν, δίπλα στήν ἡμέρα καί τόν μήνα πού ἐορταζόταν ἡ μνήμη τοῦ μάρτυρα (ἢ ἀγίου ἀργότερα), ἡ πόλη καί ἡ ἐπαρχία τοῦ μαρτυρίου, τό ὄνομα συχνά τοῦ δικαστῆ-κριτῆ καί φυσικά τό ὄνομα τοῦ μάρτυρα. Οἱ καταστάσεις (κατάλογοι) αὐτοῖ ὀνομάστηκαν στήν Ἀνατολή πρῶτα καί στήν Δύση ἔπειτα *Μαρτυρολόγια*. Τό πρῶτο γνωστό ἀπό αὐτά ὁμως συντάχτηκε στήν Ρώμη, ὀνομάστηκε *Depositio Martyrum* καί περιλαμβάνεται στόν *Χρονογράφο* τοῦ 354.

Στήν Ἀνατολή καί δὴ στήν μικρασιατική Νικομήδεια, ἀρειανική τότε, ὑπῆρχε μία πληρέστερη καί ὀργανωμένη κατάσταση-κατάλογος μέ τά ἀπαραίτητα στοιχεῖα (ἡμερομηνία - τόπος - πόλη - ἐπαρχία μαρτυρίου) κάθε μάρτυρα, δηλ. ὑπῆρχε ἓνα *Μαρτυρολόγιο* μέ 160 μνημες. Τό συγκεκριμένο αὐτό *Μαρτυρολόγιο* μνημονεύει ὡς τελευταίους χρονικά μάρτυρες χριστιανούς πού διώχτηκαν τό 362. Δυστυχῶς τό κείμενο τοῦτο δέν σώζεται, ἀλλά τό 1866 ἐπισημάνθηκε μετάφρασή του συριακή στόν κώδικα 12150, φφ. 251β-254α, τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου. Ὁ κώδικας εἶναι γραμμένος τό 411 στήν Ἐδεσσα τῆς Μεσοποταμίας καί γι' αὐτό τό κείμενο ὀνομάστηκε *Μαρτυρολόγιον συριακόν*, ἐνῶ πρόκειται γιά τό ἀρχαιότερο γνωστό *Μαρτυρολόγιον* τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Τήν σύνταξη τοῦ πολύτιμου ἑλληνικοῦ πρωτοτύπου τοποθετοῦν γενικά μεταξύ 362 καί 411, ἐνῶ αὐτό ἰσχύει γιά τήν συριακή του μετάφραση. Πολλοί λόγοι εὐνοοῦν τήν τοποθέτηση τοῦ πρω-

τοτύπου ἐντός τοῦ Δ' αἰ. Ἴσως μάλιστα νά συντάχτηκε πρὶν ἀπὸ τὸ 360 καὶ οἱ τελευταῖες μνεῖες μαρτύρων νά συνιστοῦν προσθήκες. Ἡ σύγκριση μεταξύ τῆς συριακῆς μεταφράσεως τοῦ *Μαρτυρολογίου* καὶ τοῦ *Ἱερωνυμικοῦ μαρτυρολογίου* (τοῦ Ε' αἰ.) ὠδήγησε τὸν Η. Leclercq στὸ συμπέρασμα ὅτι καὶ τὰ δύο προϋποθέτουν κοινὸ ἑλληνικὸ κείμενο, τὸ ὁποῖο ὁμως ὁ σύρος μεταφραστὴς ἀπέδωσε συνεπτυγμένα.

Τὸ παρὸν *Μαρτυρολόγιον* καὶ αὐτὰ πού ὀπωσδήποτε θά ὑπῆρχαν κατὰ τὸν Δ' αἰ. σέ ἄλλα χριστιανικὰ κέντρα ἀποτέλεσαν τὴν ἀπαρχὴ τῶν μεταγενέστερων *Συναξαρίων* καὶ *Μηναίων* τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐπιτομὴ, ἄλλοτε σύντομη καὶ ἄλλοτε ἐκτενής, τοῦ *Συναξαρίου* περιλήφθηκε στὰ *Μηναῖα* καὶ διαβάζεται μέχρι σήμερα στὸ πλαίσιο τῆς ἀκολουθίας τοῦ Ὁρθρου καὶ δὴ μετὰ τὴν ΣΤ' Ὁδῆ τοῦ *Κανόνα*, πού ὀλόκληρος εἶναι ἀφιερωμένος στὸν ἑορταζόμενο μάρτυρα ἢ τὸν ἅγιο. Ἡ οἰκοδομητικὴ διάθεση τῶν συντακτῶν καὶ ἡ ἀφέλεια μερικῶν ἀπὸ αὐτοῦς προσθέτει ἐνίοτε κάποια φανταστικὰ στοιχεῖα στὰ ἱστορικὰ δεδομένα τῶν μαρτυρίων, γεγονός πού ὅταν συμβαίνει μειώνει ἀνάλογα τὴν ἱστορικὴ ἀξία τῶν κειμένων τούτων.

Ἐκδόσεις:

J. -B. DE ROSSI καὶ L. DUCHESNE: *ASS Novembris* II 1, σσ. L-LXV (μέ ἐπαναφορὰ τοῦ συριακοῦ στὴν ἑλληνικὴ καὶ μέ λατιν. μετάφραση). F. NAU: *PO* 10 (1915) 7-26 μέ γαλλ. μετάφραση.

Μελέτες:

H. ACHELIS, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1901. H. QUENTIN, *Les Martyrologes historiques*, Paris 1908. H. LIETZMANN, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn 1911². I. FERNHOOUT, *De Martyrologii Hieronymiani fonte, quod dicitur Martyrologium syriacum*, Groningen 1922. H. LECLERCQ: *DACL* 10 (1932) 2563-2572. B. DE GAIFFIER, *De l' usage et de la lecture du martyrologe*: *AB* 79 (1961) 40-59. H. HOLL, *Die Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*: Τοῦ ἰδίου, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2 (1928 καὶ ἐπανέκδ. τοῦ 1964), σσ. 68-102.

Μαρτύριο-διωγοί:

J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l' Empire Romain*, Paris 1956. W.H.C. FRENDE, *Martyrdom and persecution in the early Church*, Oxford 1965. J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrh.*, Göttingen 1970. J. SPEIGL, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.

62. PROBA: Cento

ἡ πρώτη χριστιανή ποιήτρια

Τὴν ἐποχὴ πού ὁ νεοαρειανισμὸς συγκλόνιζε τὴν Ἐκκλησία, πού ἡ Δύση ἀγωνιζόταν νά θεμελιώσει θεολογικά τὴν ὀρθόδοξη πίστη καὶ νά δημιουργήσει (μέ τόν Ἰλάριο Poitiers) λειτουργική ποίηση, μία ρωμαία ἀριστοκράτισσα, ἡ Petronia ἢ Faltonia Betitia Proba, ἔγραψε περί τό 360 πολύστιχο ἐπικό ποίημα, τό *Cento* (ἐλλ.: κέντρων, δηλ. συρραφή διαφόρων στίχων). Πρόκειται γιά 694 ἐξάμετρα, παρμένα ἢ ἐμπνευσμένα ἀπό τόν Βιργίλιο, στά ὁποῖα ἱστορεῖται ἡ ΠΔ (1-332) καί ἡ ΚΔ (333-694). Ἡ τεχνική τοῦ *Cento*, ἡ συρραφή δηλαδή ποικίλων καί διαφορετικῆς προελεύσεως στίχων, εἶχε μακρά παράδοση στόν λατινικό χῶρο πού τὴν χρησιμοποιοῦσαν πολλοί. Ἡ Proba, πού εἶναι ἡ πρώτη χριστιανή γυναίκα ποιήτρια, χρησιμοποίησε τὴν ἄρτια γνώση τοῦ Βιργιλίου, τό ἀλεξανδρινό ὕφος τῆς ἐποχῆς καί τὴν στιχουργική της εὐχέρεια, γιά νά «διαβάσει» χριστιανικά τόν Βιργίλιο καί βιργιλιανά τὴν ΠΔ καί τὴν ΚΔ. Μέ τούς στίχους ἤθελε νά δείξει δηλ. πῶς ὁ μέγας λατίνος ποιητής λειτούργησε ὡς προφήτης τοῦ χριστιανισμοῦ, πῶς ἔψαλλε τίς δωρεές τοῦ Χριστοῦ (π.χ. στίχος 23). Ἡ στιχουργική ἐπιτυχία τῆς Proba δέν σήμαινε ὁμως πάντα καί ὀρθή ἀπόδοση καί κατανόηση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ὅπως δέν σήμαινε καί ἱκανοποιητική γνώση τῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἐνδεικτικό εἶναι ὅτι στόν Χριστό προσγράφει χαρακτηριστικά τοῦ Αἰνεία, ἥρωα τοῦ Βιργιλίου.

Τό *Cento* τῆς Proba διαβάστηκε κυρίως στούς ἀριστοκρατικούς κύκλους, στούς ὁποίους ἀνήκε ἡ ποιήτρια, πρὸς τὴν ὁποία καί πρὸς τό εἶδος τῆς ποιήσεώς της ἔδειξε περιφρόνηση ὁ Ἱερώνυμος (*Ep.* 53, 7).

C. SCHENK: *CSEL* 16 (1888) 569-609. *PL* 19, 805-818. C. CARIDDI, *Il centone di Proba*, Napoli 1971. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien*, Paris 1981, σσ. 103-106. R. HERZOG, *Die Biblepik der lateinischen Spätantike*, I, München 1975. A. CATALDO, *Il centone di Proba e la tradizione manoscritta virgiliana nel IV secolo: MCM* 2 (1979) 95-118. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Maro mutatos in melius* (Espedienti compositivi nel centone virgiliano di Proba): *QILCL* 1 (1980) 19-60. E. A. CLARK - D. F. HATCH, *The golden bough, the oaken cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, California Scholars Pr. 1981. F. E. CONSOLINO, *Da Osidio Geta ad Ausonio e Proba. Le molte possibilità del cento: Atene e Roma* 28 (1983) 133-151.

63. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ(+361) – ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΓΚΥΡΑΣ(+364)

οί επικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Συνεξετάζουμε τούς δύο ἄνδρες, διότι ἔδρασαν μαζί ὡς επικεφαλῆς τῶν ἡμιαρειανῶν, δηλ. τῶν ὁμοιουσιανῶν, καί διότι συνάγουμε τήν θεολογική σκέψη τους ἀπό δύο κείμενα, στά ὁποῖα δύσκολα διακρίνουμε τί ἀνήκει στόν Βασίλειο καί τί στόν Γεώργιο.

Πρόκειται γιά δύο Ἐπιστολές περί πίστεως, πού διέσωσε ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας (Κύπρου) στό Πανάριον 73. Ἡ μία, γραμμένη ἀπό τόν Βασίλειο μέ τήν βοήθεια καί ἀσφαλῶς μέ ὑλικό τοῦ Γεωργίου τό 358, μετά τήν σύνοδο Ἀγκύρας (358), στήν ὁποῖα οἱ δύο ἄνδρες πρωτοστάτησαν, ὁ ἕνας κυρίως ὀργανωτικά καί ὁ ἄλλος κυρίως θεολογικά. Ἡ ἄλλη, γραμμένη τό 359 ἀπό τούς δύο (ἂν ὄχι μόνο ἀπό τόν Γεώργιο, πού ἦταν ἱκανότερος θεολόγος), συνεχίζει τήν ἴδια προβληματική καί ἀντιδρᾶ σέ ἀπόψεις τοῦ Ἀθανασίου καί στό λεγόμενο τέταρτο Σύμβολο Σιρμίου, πού ἀπέκλειε τήν χρήση τοῦ ὄρου «οὐσία» καί ὁμολογοῦσε τόν Υἱό ἀπλῶς «ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτῷ Πατρί κατά τάς Γραφάς».

Ἡ ἐμμονή τῶν λίγων ὀρθοδόξων στό Σύμβολο Νικαίας καί προπαντός ἡ ἐντυπωσιακή θεολογία τοῦ Ἀθανασίου γιά τό ὁμοούσιο κλόμισαν πολλούς ἀρειανόφρονες, πού ἔκαναν τήν πρώτη καί θεμελιώδη τους ὑποχώρηση τό 341, στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (Ἀντιόχεια). Ἐκεῖ, μέ πρωτοβουλία καί τοῦ πρώην αὐστηροῦ ἀρειανοῦ Ἀστερίου, ὄχι μόνο ἀπορρίφτηκε ἡ διδασκαλία ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἀλλά καί διατυπώθηκε πίστη εἰς Υἱόν «μονογενῆ θεόν... γεννηθέντα πρό τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός, θεόν ἐκ θεοῦ, ὄλον ἐξ ὄλου... ἄτρεπτόν τε καί ἀναλλοιώτον, τῆς θεότητος, ο ὐ σ ί α ς τε καί βουλῆς καί δυνάμεως καί δόξης, τοῦ πατρός ἀ π α ρ ἄ λ λ α κ τ ο ν ε ἰ κ ὄ ν α». Ὅσοι σέ ὁποιοδήποτε βαθμό δέχτηκαν τήν πίστη αὐτή χαρακτηρίζονταν γενικά «ἡμιάρειοι» καί «ἡμιαρειανοί» καί διακρίθηκαν βαθμιαῖα ὡς ὁμοιουσιανοί, διότι χρησιμοποιοῦσαν γιά τόν Υἱό τίς ἐκφράσεις «ὅμοιος κατά πάντα», «ὅμοιος κατ' οὐσίαν» κ.λπ. Παράλληλα ὁμως ὑπῆρχαν καί δροῦσαν οἱ «ὅμοιοι» μέ τούς «ἀνόμοιους», πού βέβαια διέφεραν, ἀλλά καί οἱ δύο ἀπέρριπταν τήν οὐσιαστική (φυσική) σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Ἡ προβληματική αὐτή ἐκφράστηκε σέ ὄλες τίς συνόδους, ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, ἀπό τό 341 μέχρι τό 360.

Ἡ κίνηση τῶν ὁμοιουσιανῶν ἔχει μεγάλη σημασία, διότι αὐτοί ἤ-

ταν πλησιέστερα στους ὀρθοδόξους καί διότι συχνά δικαιολογοῦσαν τήν ἀπόρριψη τοῦ *Συμβόλου* Νικαίας μέ τόν ἀπλό ἰσχυρισμό ὅτι ὁ ὄρος του «ὁμοούσιος» δέν εἶναι βιβλικός καί σκανδαλίζει. Ἡ Ἐκκλησία, μέ ἐκφραστή τόν Ἀθανάσιο, ἤδη ἀπό τό 350, ἔδειχνε ὅτι μποροῦσε νά δεχτεῖ ὄσους ἀπέρριπταν τόν ὄρο «ὁμοούσιος» ὡς μή βιβλικόν, ἀλλά δέχονταν τό περιεχόμενό του, τήν ἀλήθεια πού αὐτός δήλωνε. Ὁ Ἀθανάσιος γνώριζε καί τούς δύο ἀρχηγούς τῶν ὁμοιουσιανῶν. Τόν Γεώρ. καλύτερα, διότι ὡς ἀλεξανδρινός πρεσβύτερος στήν δεκαετία τοῦ 320 ἔγινε ὁπαδός τοῦ Ἀρείου καί πῆρε μέρος ἐνεργό στήν δίωξη τοῦ Ἀθανασίου. Γι' αὐτό, ἀκόμα καί τό 361/2, ὅταν ὁ Ἀθανάσιος γράφει τό «*Περί συνόδων*», ὑπενθυμίζει τήν κακή πολιτεία τοῦ Γεωργίου καί μάλιστα τόν ἐμφανίζει ἐμπνευστή (περί τό 328) θεολογικῆς προτάσεως, πού τάχα θά ἱκανοποιοῦσε ὀρθοδόξους καί ἀρειανούς. Πρότεινε δηλ. ὁ Γεώρ. τήν χρήση τῆς φράσεως «ἐκ τοῦ Θεοῦ» γιά τόν Υἱό. Τήν φράση αὐτή ἀρχικά οἱ ἀρειανοί τήν ἀπέρριπταν, ἀλλά μετά τήν χρησιμοποιοῦσαν, μόνη της, χωρίς ἐπεξηγήσεις, γιά νά καλύπτουν τήν ἀντίληψή τους ὅτι ὁ «ἐκ τοῦ Θεοῦ» Υἱός εἶναι κτίσμα. Διαφορετικά ἐκφράζεται ὁ Ἀθανάσιος γιά τόν Βασ. καί τούς ὁμόφρονές του, τούς ὁποίους δέν θεωρεῖ ἐχθρούς καί «ἀρειομανίτας» (41, 1-3), ἀλλ' ἀδελφούς ἀγαπητούς, «τήν αὐτήν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας». Τούς κρίνει μάλιστα βάσει ἔργου τοῦ Βασ., τοῦ «*Περί πίστεως*», τό ὁποῖο δέν σώθηκε. Ἀσφαλῶς ἐκεῖ διατυπώνονταν οἱ ἀπόψεις τῶν γνωστῶν ὁμοιουσιανικῶν κειμένων, πού ἀναφέραμε. Ὁ Ἀθανάσιος παρατηρεῖ ὅτι μόνοι τους οἱ ὄροι «ὁμοιον» καί «κατ' οὐσίαν» δέν σημαίνουν τό «ἐκ τῆς οὐσίας» (41, 3). Ἐφόσον ὁμοῦς οἱ ὁμοιουσιανοί χρησιμοποιοῦν συγχρόνως τό «ἐκ τῆς οὐσίας» καί τό «ὁμοιούσιον» (τό ὁποῖο μάλιστα λείπει ἀπό τά δύο κείμενα), μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὅτι πιστεύουν στό ὁμοούσιο τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα.

Ἀλλά τί πράγματι φρονοῦσαν οἱ ἀρχηγοί τῶν ὁμοιουσιανῶν; Καταννοῦσε ἀπόλυτα τήν σκέψη τους ὁ Ἀθανάσιος ἢ, κουρασμένος καί ἀναλογιζόμενος τήν κρίση τῆς Ἐκκλησίας, δέχτηκε τήν κίνηση τῶν ὁμοιουσιανῶν ὡς ἓνα πρῶτο βῆμα, πού θά ἔφερνε καί ἄλλο; Ἀσφαλῶς τό δεύτερο, καθῶς ὁ ἴδιος βεβαιώνει.

Οἱ Βασ. καί Γεώρ., ὅπως οἱ πολλοί θεολόγοι τῆς ἐποχῆς, προσπάθησαν νά δώσουν ἀπάντηση στό πῶς τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα καί στό ποία ἡ σχέση τῶν δύο θείων προσώπων. Καί τό ἔκαναν μέ τίς φράσεις: ὁ Υἱός «ὁμοιος κατ' οὐσίαν» πρός τόν Πατέρα, «τόν Πατέρα αἴτιον ὁμοίως αὐτοῦ οὐσίας ἐννοῶμεν» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73) καί ἄλλες παρόμοιες. Ἡ ἀπάντησή τους δηλαδή ἦταν ὁ ὄρος «ὁμοιος», μέ τόν ὁποῖο νόμιζαν ὅτι ἀποφεύγουν τήν ἀντίληψη: α) τῶν ἀνομοίων, ὅτι ὁ Πατέρας εἶναι κτίστης καί ὁ Υἱός

κτίσμα· β) τῶν σαβελλιανῶν, ὅτι τὰ θεῖα πρόσωπα ἢ ὑποστάσεις ταυτίζονται ἢ συγχέονται· γ) τῶν ὀρθοδόξων, ὅτι ὑπάρχει πραγματική ὁμοουσιότητα («ταυτόν» τῆς οὐσίας) Πατέρα καί Υἱοῦ· δ) τῶν ὁμοίων, ὅτι ὁ Υἱός εἶναι ὁμοιος πρὸς τὸν Πατέρα μόνο κατὰ τὴν βούληση καί τίς ἐνέργειες. Αὐτὰ προκύπτουν καί ἀπὸ τοὺς ἀναθεματισμούς στό τέλος καθενός τῶν δύο κειμένων.

Ἔχουμε ὑπογραμμίσει ὅτι ὁ ὄρος «ὁμοούσιος» εἶναι συνέπεια τῆς διακρίσεως μεταξύ «φύσει γεννήσεως» (= Υἱός) καί ἐν χρόνῳ δημιουργίας (κόσμος - κτιστά), ἀλλά καί τῆς πίστεως στήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ. Ἀλλά καί ὁ ὄρος «ὁμοιος» εἶναι συνέπεια προϋποθέσεων θεολογικῶν, πού διακριβώνουμε παρακάτω.

Τό ὅμοιο τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἀφορᾷ στό εἶναι, στήν ὑπόσταση καί στήν ὑπαρξή τους κατὰ κύριο λόγο. Βέβαια, ὅπως καί ὁ Ἀθανάσιος, ἔτσι καί ὁ Βασ. μέ τὸν Γεώρ. δέν διακρίνουν ὑποστάσεις καί οὐσία. Ἡ ἀνάγκη ὅμως νά διακρίνουν ριζικά τό ὁμοιος ἀπὸ τό ὁμοούσιος τοὺς ὀδηγεῖ σέ νέα διάκριση, στήν διάκριση μεταξύ τοῦ ἀγεννήτου καί τοῦ Πατρός· οἱ δύο ἔννοιες δέν ταυτίζονται:

«τό ἀγέννητος οὐδέπω σημαίνει τὴν τοῦ πατρός ἔννοιαν καί ὅτι τό γεννητός ἰδίως υἱόν οὐδέπω σημαίνει, ἀλλά κοινοποιεῖ πρὸς πάντα τὰ γεννητά τὴν ἔννοιαν (ὁ γάρ εἰπὼν γεννητόν, ὅτι μὲν γέγονεν ἐσήμανεν, οὐδαμοῦ δέ τό <ν> ἀιδίως υἱόν νοούμενον παρεδήλωσε)... διὸ ἀιδίως ἐννοοῦντες υἱόν θεοῦ, οὐδεξόμεθα τοῦτο· πρὸς τούτοις τό τοῦ πατρός καί υἱοῦ ὄνομα τὴν πρὸς τι σχέσιν σημαίνει, διὸ, κἂν πατέρα μόνον ὀνομάζομεν, ἔχομεν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός συνυπακουομένην τὴν ἔννοιαν τοῦ υἱοῦ... καί οὐ τὰ ὀνόματα μόνον, ἀλλά μετὰ τοῦ ὀνόματος καί τῆς φύσεως τὴν οἰκειότητα» (Πανάριον 73, 19). Καί: «ἐν μὲν γάρ τῷ ἀγεννήτῳ οὐκ ἐμφαίνεται ἡ τοῦ πατρός δύναμις, ἐν δέ τῷ πατὴρ ὀνόματι ὁμοῦ ἐμφαίνεται ὅτι οὐκ ἔστιν υἱός ὁ πατήρ, εἴ γε κυρίως νοεῖται ὁ πατήρ καί ὅτι αἰτιός ἐστιν ὁμοίου ἑαυτοῦ υἱοῦ» (73, 14, 6).

Τό κείμενο εἶναι πολυσήμαντο. Δείχνει τὴν ἀνάγκη νά διακριθεῖ ὁ Πατέρας ὡς ὑπόσταση. Ἐπισημαίνει ὀρθά ὅτι τό πατήρ καί τό υἱός δηλώνουν τό «πρὸς τι» τῶν φιλοσόφων, τὴν σχέση δηλαδή, ὅπως θά θεολογήσει τέσσερα - πέντε χρόνια μετὰ ὁ Μ. Βασίλειος, γιὰ νά ἐξηγήσει τίς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις καί τὴν μία φύση τους. Ἐδῶ ὅμως ὄχι μόνο ταυτίζεται ἢ συνδέεται ἐσφαλμένα τό πατήρ (ὑπόσταση) μέ τὴν «φύση», ἀλλά καί τοποθετεῖται ἀόριστα τό «ἀγέννητος» πάνω καί πέρα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ πατέρα, χωρὶς τὴν παραμικρὴ ἐξήγηση.

Ἐπενθυμίζουμε σχετικὰ τὴν προσπάθεια τοῦ Ἀστερίου (+ 341) νά

άνθρώπους. Καί σημειώνουμε ότι για τόν Εὐνόμιο ἡ ἀγεννησία δηλώνει τήν οὐσία καί τό Πατήρ μόνο τήν ἐνέργεια. Ἡ ἔρευνα ὁμοίως, παλαιά καί σύγχρονη (M. Simonetti), δέν πρόσεξε ότι οἱ ὁμοιουσιανοί, μόνο ἐφόσον τό ἀγέννητος δέν δηλώνει «τήν δύναμιν» τοῦ πατέρα, μποροῦν νά χαρακτηρίσουν τόν υἱό «ἄχρονον» καί «ἀεὶ ὄντα» μέ τόν πατέρα, ὁ ὁποῖος (μέ τήν προϋπόθεση αὐτή) δέν εἶναι «πρεσβύτερος χρόνω» σέ σύγκριση μέ τόν υἱό του (73, 12, 7). Οἱ θέσεις αὐτές, τυπικά ἀλεξανδρινές, διατυπωμένες μέ ἄλλη διάθεση στήν δευτέρα Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας (βλ. κεφάλ.), γραμμένα ἀπό τόν Ἀθανάσιο, δέν εἶναι πράγματι ὀρθόδοξες, διότι ἐδῶ τό ἄχρονο τοῦ Υἱοῦ ἀποσυνδέεται ἀπό «τόν ἀγέννητον» Θεό πού μόνος εἶναι αἰδίος, δηλ. πράγματι ἄχρονος. Γι' αὐτό καί οἱ ὁμοιουσιανοί μᾶς ὑπογραμμίζουν: «ἀ ἰ δ ἰ ὡ ς ἐννοοῦντες υἱόν θεοῦ ο ὑ δ ε ξ ὀ μ ε θ α». Ἐπομένως ὁ Υἱός δέν εἶναι αἰδίος καί τό «ἀεὶ» δέν σημαίνει αἰδιότητα, μολονότι δέν μπορεῖ νά ὀρίσει χρόνο ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ «διά τό ἄχρονον καί ἀκατάληπτον τῆς ὑποστάσεως» (73, 14, 3). Ἄν ὁμοίως αἰδίος εἶναι μόνον ὁ ἀγέννητος Θεός, σημαίνει ότι καί ὁ Πατήρ, ὡς πατήρ, δέν εἶναι ὄντως ἄχρονος, ἀλλά «πρό πάντων τῶν αἰώνων», ὅπως ἔλεγαν γιά τόν Υἱό οἱ ἄρειανοί, ἐκλαμβάνοντας μόνο τόν Πατέρα αἰδιο, ἀγέννητο, αὐτοθεό. Τό βῆμα λοιπόν τῶν ὁμοιουσιανῶν στό θέμα τῆς αἰδιότητας τοῦ Υἱοῦ ὑπῆρξε μηδαμινό. Προσπάθησαν νά καλύψουν τήν ἀπόστασή τους μέχρι τήν ὀρθόδοξη πίστη μέ εὐφυολόγημα, ὄχι θεολογικά. Ὅπωςδήποτε ὁμοίως μέ τίς θέσεις αὐτές ἀπομακρύνθηκαν σημαντικά ἢ ὀριστικά ἀπό τόν ἄρειανισμό, τόν ὁποῖο πολέμησαν στό πρόσωπο τῶν ἀνομοίων καί δὴ τοῦ Εὐνομίου, πού δέν κατονομάζουν, ἀλλά γνωρίζουν καί ἀνατρέπουν σημεία τῆς θεολογίας του.

Ἄφοῦ ἔδωσαν τήν δική τους ἐρμηνεία στό ἄχρονο τοῦ Υἱοῦ, διακρίνοντας τήν αἰδιότητα τοῦ ἀγέννητου Θεοῦ ἀπό τό «ἀεὶ ὄν» τοῦ Υἱοῦ, δοκιμάζουν τελικά νά ἐξηγήσουν τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ. Καί ἀποδίδουν τήν σχέση αὐτή μέ τόν ὄρο «ὁμοιος», ἀλλά κλειδί ἐρμηνείας τοῦ ὄρου καί θεμελιῶδες ἐπιχείρημά τους γίνονται οἱ φιλοσοφικοί ὄροι ἀπόρροια, μερισμός καί πάθος. Οἱ ὄροι αὐτοί γενικά ἦσαν ἀποδεκτοί, γιατί τούς εἶχε χρησιμοποιήσει ὁ Ἀθανάσιος ἤδη ἀπό τό 350, μέ ἄλλες ὁμοίως προϋποθέσεις καί γι' αὐτό μέ ἀκριβῶς διαφορετικές συνέπειες (*Περὶ Νικαίας* 11, 4-5). Γιά τούς ὁμοιουσianούς ὅ,τι γίνεται ἢ γεννᾶται μέ ἀπόρροια ἢ μερισμό ἢ πάθος ἢ σπορά εἶναι ἀναγκαστικά ὁμοούσιο («ταυτόν») πρὸς τόν γεννήσαντα. Ὅπως ὁ Χριστός δέν εἶναι «κατά πάντα ἄνθρωπος» ἀλλά μόνο ὁμοιος μέ ἄνθρωπο, διότι δέν γεννήθηκε μέ σπορά (μέ σπέρμα ἀνθρώπου), ἔτσι καί ὁ Υἱός εἶναι μόνο ὁμοιος καί ὄχι «ταύτός» στήν οὐσία μέ τόν Πατέρα, διότι δέν προῆλθε μέ ἀπόρροια ἢ μερισμό τοῦ Πατέ-

ρα, ἀλλά ἀπλῶς «ἐκ θεοῦ», «τέλειος τελείου», «ἐξ ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας»:

«κατά δέ τό ἄνευ ἀπορροίας καί πάθους καί μερισμοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθῆναι, ὁμοίος ἐστι τῷ Πατρί καί οὐκ αὐτός ὁ Πατήρ, ὡσπερ καί κατά σάρκα Υἱός ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων ἐστὶ καί οὐκ αὐτός κατά πάντα ἀνθρωπος» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 17, 5).

Ἡ ὄλη συλλογιστική σκοπεύει στήν ἀνατροπή τῆς θεολογίας τοῦ Ἀθανασίου, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ εἶναι «ταῦτόν»:

«ὁμοούσιον (ἔγραψαν οἱ πατέρες) εἶναι τῷ Πατρί τόν Υἱόν, ἵνα μή μόνον ὁμοιον τόν Υἱόν, ἀλλά τ α ὕ τ ὅ ν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρὸς σημάνωσι» (*Περί Νικαίας* 20, 3).

Σ' αὐτό οἱ Βασ. καί Γεώρ. εἶναι πολύ σαφεῖς:

«ο ὕ δ ἐ ὁ Υἱός, ὁμοιος κατ' οὐσίαν γενόμενος τῷ γεννήσαντι Πατρί, εἰς τ α υ τ ὅ τ η τ α ἄξει τοῦ Πατρὸς τ ῆ ν ἔ α υ τ ο ὕ ο ὕ σ ί α ν, ἀλλ' ἐπί τήν ὁμοιότητα» (Ἐπιφανίου *Πανάριον* 73, 9).

Στό χωρίο τοῦτο ἀποκαλύπτεται καί κάτι ἀκόμα σημαντικό. Τήν ταυτότητα τῆς οὐσίας καί ἄρα τό ὁμοούσιον ἀποφεύγουν ὄχι ἀπό φόβο συγχύσεως τῶν προσώπων, δηλ. ἀπό φόβο σαβελλιανισμοῦ, ἀλλά γιά νά μή φανοῦν ἀπόλυτα ὁμοίτοιμοι ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός. Διότι ἐδῶ ἡ ταυτότητα ἀναφέρεται αὐστηρά στήν οὐσία. Ἔτσι, ὅταν ὁμιλοῦν γιά τήν οὐσία τῶν δύο προσώπων, ἡ ὁμοιότητά τους εἶναι σχετική, καί ὅταν ὁμιλοῦν γιά τήν ὑπόσταση, τό εἶναι τους, ἡ ὁμοιότητα εἶναι ἀπόλυτη, δηλ. τότε ὁ Υἱός «ὁμοίος ἐστι κατά πάντα τῷ Πατρί» (73, 18, 8). Πόσο φοβόταν καί ἀπέρριπτε τόν ὄρο ὁμοούσιος, ιδιαίτερα ὁ Βασ., φαίνεται καί ἀπό τήν ἐπιστολή του *Περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου*. Ἐκεῖ ὑποστηρίζει ὅτι γιά νά εἶναι ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός ὁμοούσιοι, πρέπει νά ὑποθέσουμε μία πρεσβύτερη οὐσία (substantia), στήν ὁποία νά μετέχουν καί οἱ δύο (βλ. τήν ἰδέα στόν Ἰλάριο, *De synodis* 18: *PL* 10, 534). Ἡ ἀντίληψη αὐτή συναντᾶται στόν Πλωτῖνο καί τόν Πορφύριο, γιά τούς ὁποίους τά ὄντα-ὑποστάσεις, προερχόμενα μέ ἀπορροή, ἔχουν ὁπωσδήποτε ποιοτική διαφορά ἀπό τήν ἀρχική τους πηγή.

Παρά τήν ἀπόλυτη ὁμοιότητα τῶν προσώπων περιέργως δέν τά συγχέουν οἱ ὁμοιουσιανοί,

«μίαν εἶναι θεότητα... καίμίαν ἀρχήν, ὅμως τά πρόσωπα ἐν ταῖς ιδιότησι τῶν ὑποστάσεων εὐσεβῶς γνωρίζωσι... τόν Πατέρα ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστῶτα νοοῦντες καί τόν Υἱόν οὐ μέρος ὄντα τοῦ Πατρὸς ἀλλά καθαρῶς ἐκ Πατρὸς» (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73, 16, 4),

ἀλλά τά ἱεραρχοῦν, γιά νά μή θεωρηθοῦν ταυτοούσια. Ἔτσι ὁ Πατέρας ὑπάρχει καί κινεῖται «αὐθεντικῶς», ἐνῶ ὁ Υἱός «ὑπουργικῶς»

(73, 18, 5). Τά ἐπιρρήματα ἔχουν οὐσιαστικό περιεχόμενο. Ἐφοῦ ὁ Υἱὸς δὲν ἔχει «αὐθεντικῶς» τὴν θεότητα, ὅπως ὁ Πατέρας, δὲν εἶναι ὁμοιος καὶ ἴσος «τῷ θεῷ», ἀλλὰ «θεῷ» (73, 9, 5). Ἱεράρχηση καὶ σχετικοποίηση τῆς ὁμοιότητας παρατηρεῖται καὶ στὴν κίνηση, στίς ἐνέργειες, τῶν θείων προσώπων. Ὁ Υἱὸς ποιεῖ κι ἐνεργεῖ ὄχι «αὐθεντικῶς» («οὕτως»), ὅπως ὁ Πατέρας, ἀλλ' «ὁμοίως», δηλ. «ὕπουργικῶς» (73, 18, 5). Ὅλα αὐτὰ συνιστοῦν παρερμηνεῖα τοῦ «ἀπαραλλάκτως» τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων (341), τὴν ὁποῖαν ἰσχυρίζονταν ὅτι ἀκολουθοῦν οἱ ὁμοιουσιανοί. Τό ἀπαραλλάκτως τοῦτο τὴν ἐπόμενη δεκαετία ζητοῦσε ὁ Μέγας Βασίλειος ὡς ὄρο, γιὰ νὰ θεωρηθεῖ κανεὶς κατ' οἰκονομίαν ὀρθόδοξος.

Ἡ προσπάθεια τῶν ὁμοιουσιανῶν ἀπέτυχε τελικά, διότι στὴν δομὴ τῆς ἦταν μόνο συμβιβαστικὴ, κινήθηκε κυρίως μεταξύ Ἀθανασίου καὶ ἀνομοίων, ἀπορρίπτοντας καὶ τοὺς δύο. Ἀντὶ νὰ ζητήσουν ριζικὴ λύση, ταλαιπωρήθηκαν σέ μεταφυσικὲς ἀναζητήσεις, εὐφυεῖς ὡς ἓνα σημεῖο, ἀνίκανες ὅμως νὰ θεμελιώσουν θεολογικὲς ἀπόψεις. Ἔτσι σέ λίγες δεκαετίες λησμονήθηκε ἡ θεολογία τους, ἀλλὰ πρὸς καιρὸν αὐτὴ χρησίμευε ὡς γέφυρα τῶν ἀρειανῶν πρὸς τὴν ὀρθοδοξία. Ἀκόμα ἡ θεολογία τῶν δύο ὁμοιουσιανῶν ἔγινε θεολογικὸ σχολεῖο γιὰ τοὺς δυτικούς καὶ δὴ γιὰ τὸν πρῶτο ἐπίσκοπο τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, τὸν Ρώμης Λιβέριο, πού δέχτηκε *σύμβολα* καὶ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν ὁμοιουσιανῶν, τὸν ὀρθοδοξότερο θεολόγο τῶν χρόνων του Ἰλάριο Ροιτιέρις καὶ τὸν φιλοσοφοῦντα θεολόγο Μάριο Βικτωρίνο, πού κυριολεκτικὰ στηρίχτηκε στὰ κείμενα τῶν Βασ. καὶ Γεωρ.

Γεώργιος Λαοδικεῖας. Γεννήθηκε στὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου σπούδασε φιλοσοφία καὶ χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας, ὁ ὁποῖος τελικά τὸν ἀναθεμάτισε γιὰ τὴν ἄτακτη πολιτεία του καὶ τὸν ἀρειανισμό του. Τότε κατέφυγε στὴν Ἀντιόχεια κι ἔπειτα ἐγκαταστάθηκε στὴν Ἀρεθούσα. Ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια ἔγραψε, πρὶν τὸ 328, δύο Ἐπιστολές. Μία πρὸς τὸν Ἀλέξανδρο, συνιστώντας του «μὴ μέμφου τοῖς περὶ Ἄρειον, εἰ λέγουσιν ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ'...», καὶ μία πρὸς τοὺς ἀρειανούς, πού τοὺς ἐπιτιμοῦσε: «τί μέμφεσθε Ἀλεξάνδρῳ τῷ πάπα, λέγοντι ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν...» (Ἀθανασίου, *Περὶ συνόδων* 17). Προφανῶς ἐπιχειροῦσε συμβιβασμό, χωρὶς βέβαια θεολογικὴ βάση καὶ δὴ ἐμμένοντας στὸν αὐστηρὸ ἀρειανισμό. Τὴν νοοτροπία του αὐτὴ θὰ διατηρήσει ὁ Γεώρ. μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του. Μεταξὺ 331 καὶ 335 ἔγινε ἐπίσκοπος Λαοδικεῖας τῆς Συρίας, φυσικά μέ τὴν βοήθεια τῶν ἀρειανῶν, τοὺς ὁποίους ἄρχισε νὰ ἐγκαταλείπει γιὰ νὰ ἐξελιχτεῖ, μέ τὸν Βασίλειο Ἀγκύρας, σέ ἀρχηγό καὶ ἐκφραστὴ τῶν ἡμιαρειανῶν, δηλ. τῶν ὁμοιουσιανῶν. Ἰδιαίτερα

ἡ σύνοδος Ἀγκύρας (358) ἐργάστηκε βάσει κειμένων του, κάτι πού σημαίνει ὅτι ἔγινε ὁ κατ' ἐξοχήν θεολόγος τῶν ὁμοιουσιανῶν, ἂν καί ὁ ἴδιος δέν ἦταν παρῶν σ' αὐτήν. Σέ ὄλη τήν δεκαετία τοῦ 350 καταπολεμοῦσε τούς ἄκρους ἀρειανούς, τούς ἀνομοίους (Ἀέτιο κ.ἄ.), καί ἀπέρριπτε τούς ὁμοουσιανούς. Πέθανε περί τό 360/1, ὅταν μέ τήν βοήθεια τοῦ Κωνσταντίου εἶχαν ἐπικρατήσει οἱ ὅμοιοι στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360), ὅταν δηλ. ἀπέτυχε ἡ πολιτική του, καί ἀφοῦ τό 359 ὑπέγραψε σύμβολο τῶν ὁμοίων.

Ἐγραψε:

Ἐπιστολάς, πρὸς Ἀλέξανδρο Ἀλεξανδρείας καί ἀρειανούς, ἀπό τίς ὁποῖες σώζονται ἀπό ἓνα ἀπόσπασμα.

PG 26, 762. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, III, Berlin 1934, σ. 19 (U. kunde 12 καί 13). ΒΕΠ 37,107.

Ἐπιστολήν πρὸς Μακεδόσιον, Βασίλειον... κατὰ Εὐδοξίου (κατὰ ἀνομοίων). Σώζεται ἀπόσπασμα.

J. BIDEZ - G. C. HANSEN, Sozomenus. Kirchengeschichte (GCS), 1960, σσ. 155 ἐξ.

Συνοδικήν ἐπιστολήν περί πίστεως. Ἀμέσως μετὰ τήν σύνοδο Ἀγκύρας (358), τήν ὁποία ἐκφράζει. Φέρεται ὡς ἔργο τοῦ Βασ. καί τοῦ Γεωργ., ἀλλά ὁ τελευταῖος εἶναι ὁ κύριος ἐμπνευστής της, ἀφοῦ ἀσφαλῶς ἀποδίδει τό περιεχόμενο καί σχετικῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Γεωργ., ἡ ὁποία χάθηκε. Σώζεται ἀπό τόν Ἐπιφάνιο (Πανάριον 73, 2-11).

PG 42, 404-425. K. HOLL, Eriphanus (GCS 37), III, Leipzig 1933, σσ. 268-284.

Ἐπιστολήν ἢ Ἐκθεσιν περί πίστεως. Γράφηκε τό 359 μέ ἀφορμή τήν σύνοδο Σελευκείας (359) καί τήν διάσκεψη τοῦ Σιρμίου (22 Μαΐου 359), ὅπου ἐγκαταλείφθηκαν οἱ ὅροι «οὐσία» καί «κατ' οὐσίαν». Τό κείμενο ὑπογράφουν πολλοί ὁμόφρονες τοῦ Γεωργ. καί τοῦ Βασ. Σώζεται στόν Ἐπιφάνιο (Πανάριον 73, 12-22).

PG 42, 425-444. K. HOLL, μν. ἔργ., σσ. 284-295. ΒΕΠ 29, 287-295.

Ἐγκώμιον εἰς Εὐσέβιον Ἐμέσης (359;). Στοιχεῖα του σώζονται στόν Σωζομένον (Ἐκκλησ. ἱστορία 3, 6) καί τόν Σωκράτη (Ἐκκλησ. ἱστορία 2, 9).

Ἀναμφίβολα ὁ Γεώργ. ἔγραψε καί ἄλλα ἐπιστολικά κείμενα πού χάθηκαν. Ὁ Ἐπιφάνιος (Πανάριον 66, 21, 3) ἀναφέρει τόν Γεώργ. μεταξύ αὐτῶν πού ἔγραψαν κατὰ μανιχαίων. Βλ. καί Θεοδωρήτου, Αἵρετικῆς κακομυθίας 1, 26.

Βασίλειος Ἀγκύρας. Γεννήθηκε στό τέλος τοῦ Γ' ἢ στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. καί σπούδασε ἰατρική. Προσχώρησε στόν ἀρειανισμό καί μέ τήν βοήθεια τῶν φίλων τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας διαδέχτηκε (336) στόν θρόνο τῆς

*Αγκυρας τόν ἐκθρονισμένο Μάρκελλο, φίλο τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Τό 343, στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς, ἐκθρονίστηκε ὡς ἀντικανονικός, ἀλλά ἐπανῆλθε τό 350, ὅποτε πύκνωσε τήν συμμετοχή του στίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Ἦδη ὁμως εἶχε ἐγκαταλείψει τόν αὐστηρό ἀρειανισμό, κλίνοντας πρός μία μέση ὁδό, μεταξύ ἀρειανῶν καί ὀρθοδόξων (ὁμοουσιανῶν). Ἔτσι μέ τήν θεολογική βοήθεια τοῦ Γεωργίου Λαοδικείας σχημάτισε τήν ομάδα ἢ τήν κίνηση τῶν ἡμιαρειανῶν ἢ ὁμοιουσιανῶν, πού σέ διάφορους βαθμούς ἐπιβλήθηκαν στίς συνόδους τῆς δεκαετίας τοῦ 350 καί κυριάρχησαν στήν σύνοδο Ἀγκύρας (λίγο πρίν τό Πάσχα τοῦ 358). Τό ἴδιο συνέβη καί στήν μικρή σύνοδο-σύσκεψη τοῦ Σιρμίου, στήν ὁποία ἔλαβαν μέρος ὁ αὐτοκράτορας, ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας μέ τούς ὁμοϊδεάτες του Εὐστάθιο Σεβαστείας καί Ἐλεύσιο Κυζίκου, οἱ ἔμπιστοι ἐπίσκοποι τοῦ αὐτοκράτορα, Οὐρσάκιος, Οὐάλης καί Γερμίνιος, καί πέντε αἰγύπτιοι ἐπίσκοποι. Στήν σύσκεψη αὐτή, ἀσφαλῶς μέ πρωτοβουλία τοῦ Βασ., κωδικοποιήθηκε ὁ ὁμοιουσιανισμός μέ τήν συγκρότηση συλλογῆς πού περιλάμβανε: α) τούς ἀναθεματισμούς τῆς συνόδου Ἀγκύρας (358), β) τό *δευτερο σύμβολο* τῆς συνόδου τῶν Ἐγκαινίων (341), γ) τό *σύμβολο* καί τούς ἀναθεματισμούς (κατά τοῦ Φωτεινοῦ) τοῦ Σιρμίου (351) καί δ) τήν *Ἐπιστολή* τοῦ Βασ. περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου.

Τήν στιγμή ἀκριβῶς αὐτήν, πού, ἐπηρεάζοντας στό Σίρμιο καί τόν αὐτοκράτορα, φαινόταν νά θριαμβεύει ἡ συμβιβαστική πολιτική τοῦ Βασ., ἄρχισε ἡ κάθετη πτώση του. Κι αὐτό γιατί μέ ὑπόδειξη τῶν ἀρειανῶν ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος κάλεσε γιά τό 359 ἀντί μία, ὅπως τοῦ σύστησε ὁ Βασ., δύο χωριστές συνόδους, μία στό Ρίμινι (Ἰταλίας) γιά τούς δυτικούς καί μία στήν Σελεύκεια γιά τούς ἀνατολικούς, ἐνῶ στό Σίρμιο (22 Μαΐου 359) μέ τήν προεδρία τοῦ αὐτοκράτορα μικρή ομάδα συνέταξε τό *σύμβολο* πού θά ἔπρεπε νά ὑπογράψουν οἱ δύο σύνοδοι. Ἀπό τό κείμενο τοῦτο, γνωστό ὡς *τέταρτο σύμβολο* Σιρμίου, ἀφαιρέθηκε ὁ ὄρος *οὐσία* ὡς μή βιβλικός. Ὁ Βασ. δέχτηκε συμβιβαστικά τό *σύμβολο*, ἀλλά μετά ὑποχρεώθηκε νά ὑπογράψει καί τό *σύμβολο* τοῦ Ρίμινι, στό ὁποῖο ἐπίσης ὁ υἱός λεγόταν μόνο «ὁμοιος», κάτι πού εἶχε ὁμως ἐπιβληθεῖ καί στήν Σελεύκεια. Τήν πλήρη ἀποτυχία τοῦ Βασ. ἀκολούθησε ὁ διωγμός του ἀπό τήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (ἀρχές 360), ὅπου ἐπικράτησε ὁ Ἀκάκιος Καισαρείας μέ τούς ὁμοίους. Ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία καί πέθανε περί τό 364, ἀφοῦ ἀπέρριψε τό *σύμβολο* τοῦ Ρίμινι καί ἀφοῦ ἐπέστρεψε ἀπό τήν ἐξορία του.

Πιθανότατα εἶναι συντάκτης τοῦ ἔργου «*Περί παρθενίας*», πού παλαιότερα προσγραφόταν στόν Μ. Βασίλειο. Πράγματι στό ἔργο διαπιστώνονται ὁμοιουσιανικές ἀπόψεις καί παρατηρήσεις ψυχολογικές καί ψυχοσωματικῆς ὑγιεινῆς, πού θά μπορούσε ἀντίστοιχα νά διατυπώσει ἕνας ὁμοιουσιανός θεολόγος καί ἕνας ἰατρός. Στό κείμενο ἐγκωμιάζεται ἡ παρθενία καί ὑποδεικνύονται οἱ τρόποι καί οἱ ἀρετές, μέ τίς ὁποῖες αὐτή μπορεῖ νά διατηρηθεῖ. Μέ ἔντονη φιλοσοφικῆς μορφῆς ἠθικολογία εἰσέρχεται ἀδιάκριτα σέ λεπτομέρειες τοῦ ψυχοσωματικοῦ φαινομένου τῆς παρθενίας.

Ἐγραψε:

Περί τῆς ἐν παρθενία ἀληθοῦς ἀφθορίας πρός Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς. Ὁ F. Cavallera τό 1905 ὑποστήριξε ἀρκετά πειστικά ὅτι τό ἔργο τοῦ-

το, μολονότι τά περισσότερα χειρόγραφα τό ἀποδίδουν στόν Μέγα Βασίλειο, εἶναι αὐτό πού ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 89) ἀποδίδει στόν Βασίλειο Ἀγκύρας. Τό ἔργο μεταφράστηκε στήν γεωργιανή καί τήν παλαιοσλαβική γλώσσα.

PG 30, 669-809. A. VAILLANT, *De virginitate de S. Basile*, Paris 1943 (κείμενο παλαιοσλαβικό μέ γαλλική μετάφραση). *ΒΕΠ* 29, 219-285. *ΕΠΕ* 26, 170-215.

Ἐπιστολήν (ἢ ἔκθεσιν) περί πίστεως σέ συνεργασία μέ τόν Γεώργιο Λαοδικείας. Βλ. προηγούμενη §.

Ἐπιστολήν περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου. Γράφηκε τό 358 καί περιλήφτηκε στόν τόμο τῶν ὁμοιουσιανικῶν κειμένων ἀπό τήν μικρή σύσκεψη/σύνοδο Σιρμίου (καλοκαίρι τοῦ 358). Σώζονται μόνο τά κύρια σημεῖα τῆς ἀπό τόν Ἰλάριο (*De synodis* 81: *PL* 10, 534).

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 89) προσγράφει ἀκόμα στόν Βασ. ἔργο «*Κατά Μαρκέλλου*» (τοῦ Ἀγκύρας προφανῶς), ὅπως καί ἄλλα, γιά τά ὅποια δέν γνωρίζουμε τίποτα. Πρόσφατα ὁ F. J. Leroy δημοσίευσε ἀκέφαλη καί ἀνώδυμη *Περί παρθενίας ὁμιλία* (*BHG* 1076 z), ἡ ὅποια μπορεῖ νά προέρχεται ἀπό τόν Βασίλειο: *Epektasis. Mélanges... à J. Daniélou, Beauchesne* 1972, σσ. 349-353.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J. SCHLADEBACH, *Basilius von Ankyra*, Leipzig 1898. J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. F. CAVALLERA, *Le "De virginitate" de Basile d' Ancyre*: *RHE* 6 (1905) 5-14. E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*: *ZNW* 34 (1935) 145-158. J. JANINI CUESTA, *Dieta y virginidad*: *Misc. Comillas* 14 (1950) 187-197. A. VÖÖBUS, *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit*: *OC* 40 (1956) 69-77. P. HADOT, *Marius Victorinus*, Paris 1971, σσ. 263-271. F. J. LEROY, *La tradition manuscrite du "De virginitate" de Basile d' Ancyre*: *OCP* 38 (1972) 195-208. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma Augustinianum 1975, σσ. 259-267 κ.ά. κατά τόν πίνακα. *De la véritable intégrité dans la virginité*, traduction par C. COUDREAU, introd. καί notes par P. MIQUEL, Abbaye Sainte-Croix Saint-Benoit 1983.

64. ΣΕΡΑΠΙΩΝ ΘΜΟΥΕΩΣ (+ λίγο μετά τό 362)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Σεραπίων (ὀρθότερα: Σαραπίων) ὑπῆρξε ἀξιόλογος συγγραφέας, ἀλλ' ἐπηρέασε λίγο τά θεολογικά καί ἐκκλησιαστικά πράγματα τῆς ἐποχῆς του. Σπούδασε στίς ρητορικές σχολές τῆς Ἀλεξάνδρειας καί μᾶλλον παρακολούθησε μαθήματα στήν «θεολογική» σχολή τῆς πόλεως. Σέ νεαρή ἡλικία ἔγινε μοναχός πλησίον τοῦ Μ. Ἀντωνίου (+ 356), ὁ ὁποῖος τόν ἐκτιμοῦσε ἰδιαίτερα καί τοῦ ἐμπιστευόταν θεοπτικές ἐμπειρίες του. Ἡ πνευματική του πρόοδος ἀνέδειξε τόν Σεραπίωνα ἀββᾶ, γέροντα δηλαδή ὁμάδας μοναχῶν, πού συγκροτοῦσαν ὑποτυπῶδες μοναστήρι κοντά στόν Νεῖλο, στήν περιοχή πού ἀσκήτευε καί ὁ Ἀντώνιος. Ἐκεῖ, ἄν ὄχι στήν Ἀλεξάνδρεια, γνωρίστηκε μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού ἀσφαλῶς ἔπαιξε ρόλο στήν ἐπισκοποποίησή του. Ἦδη τό 339 εἶχε γίνει ἐπίσκοπος Θμούεως, μικρῆς πόλεως τῆς ἐπαρχίας Πηλουσίου στήν Κάτω Αἴγυπτο, καί τό 343 πῆρε μέρος στήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς, ἐνῶ τό 356, μέ τέσσερες ἐπισκόπους καί τρεῖς πρεσβυτέρους, ἐπισκέφτηκαν (μέ τήν ὑπόδειξη τοῦ Ἀθανασίου) στήν Δύση τόν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο, γιά νά τόν πείσουν ὅτι ὄσα οἱ ἀρειανόφρονες κατηγοροῦσαν τόν Ἀθανάσιο ἦταν ἀνυπόστατα. Ἡ ἀποστολή ἀπέτυχε καί ὁ Σεραπίων μᾶλλον ἐξορίστηκε, γιάτί στήν σύνοδο τῆς Σελεύκειας (359) ἐμφανίζεται ὡς ἐπίσκοπος Θμούεως ὁ ἀρειανόφρονας Πτολεμαῖος, ἐπιβήτορας ἀσφαλῶς τοῦ θρόνου. Στό γεγονός αὐτό μᾶλλον στηρίζεται ὁ Ἱερώνυμος καί χαρακτηρίζει τόν Σεραπίωνα ὁμολογητή (Ἐπιστ. 70,4).

Ἀπόσπασμα Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀπολιναρίου πρὸς τόν Σεραπίωνα (PG 86, 1948) προϋποθέτει τόν τελευταῖο γνώστη τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀθανασίου Πρὸς Ἐπίκτητο. Ἐπειδή ὁ Ἀθανάσιος ἔγραψε τήν ἐπιστολή αὐτή περί τό 362, συνάγουμε ὅτι ὁ Σεραπίων ἔζησε λίγο μετά τό ἔτος αὐτό.

Ἡ σταδιοδρομία καί ἡ θεολογική πορεία τοῦ Σεραπίωνα εἶναι δυσδιάκριτη καί πολύ σκοτεινή. Φρονοῦμε ὅμως ὅτι λίγο μετά τίς σπουδές του, μέ νωπή τήν ἀγάπη του πρὸς καλλιέπεια τοῦ λόγου, μέ ζωηρή τήν ἀπολογητική διάθεση τοῦ νέου καί μορφωμένου χριστιανοῦ καί μέ τήν ἔντονη ἐπίδραση τῆς ἀλεξανδρινῆς θεολογικῆς παραδόσεως, ἔγραψε τό «Κατά Μανιχαίων» ἔργο του. Εἶναι ἀπό τά πρῶτα σπουδαῖα ἀντιμανιχαϊκά κείμενα μαζί μέ τά ἀνάλογα τοῦ Ἡγεμονίου (325/348) καί τοῦ Τίτου Βόστρων (περίπου 364). Ἐκθέτει καί ἀνατρέπει θεμελιώδεις ἀντιλήψεις (ὄπως τήν διαρχία) τῶν μανιχαίων καί ἀντιπαραθέτει τήν ἀνάλογη χριστιανική πίστη. Ἔτσι π.χ. στό κεφ. 48 μιλάει γιά τόν Υἱό καί Λόγο τοῦ Θεοῦ ἀσφαλῶς μέ τήν ἐπήρεια

τῶν πρώτων φάσεων τοῦ ἀρειανισμοῦ, τόν ὁποῖο δέν μνημονεύει ἀλλά προσπαθεῖ ν' ἀπορρίψει. Κλειδί στήν ἀντιαρειανική του προσπάθεια εἶναι οἱ ὄροι «ὄμοιος», «ὁμοιότης» καί «γνήσιος»: «Υἱός γνήσιος, ὄμοιος τοῦ γεγεννηκότος». Οἱ ὄροι αὐτοί (ἀντί τῶν «φύσει Υἱός» καί «ὁμοούσιος» τοῦ Ἰθανασίου) δέν φαίνεται νά εἶχαν γιά τόν Σεραπίωνα τήν σημασία, πού ἀπέκτησαν μετά τό 340, ὅταν τό «ὄμοιος» ἄρχισε νά δηλώνει τήν ομάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν ἢ καί τῶν ὁμοίων. Ἰλλιῶς, δέν θά κατανοοῦσαμε πῶς ὁ Ἰθανάσιος τιμοῦσε τόν Σεραπίωνα καί τόν θεωροῦσε ὁμοιδεάτη καί πῶς ὁ Σεραπίων ἀνέλαβε τό 356 νά πρεσβεύσει στόν αὐτοκράτορα γιά τόν Ἰθανάσιο. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ὠριγένη στόν Σεραπίωνα φαίνεται καί ἀπό τήν ἐρμηνεία τῆς πτώσεως τῶν δαιμόνων, τῶν ὁποίων ἡ φύση δέν ταυτίζεται μέ τήν ἄβυσσο, μέ κάποιο ἀνύπαρκτο κακό. Στήν «προαίρεση», ὅπως θαυμάσια θά ἀναπτύξει ἀργότερα ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὀφείλεται τό πάθος τους καί «τό βασανιστήριον». Ἡ κόλαση δέν εἶναι οὔτε «αἰώνιον οὔτε ἀγέννητον», ἀλλά μόνο «φάρμακον» καί «βοήθημα» γιά τούς δαίμονες καί ὄλους τούς ἁμαρτωλούς (βλ. κεφ. 29-30).

Μετά τήν σύνταξη τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἀποσύρθηκε στήν ἔρημο. Ἔγινε μαθητής τοῦ Μ. Ἰαντωνίου, προόδευσε στήν ἀρετή πολύ, ἀναγνωρίστηκε ἄββᾶς, γέροντας δηλαδή ὁμάδας μοναχῶν, πού συγκροτοῦσαν ὑποτυπῶδες μοναστήρι ἢ καλλίτερα ἀσκητική κοινότητα. Ἔτσι στό πρόσωπο τοῦ Σεραπίωνα ὁ μοναχισμός ἀποκτᾶ ἕναν ἀπό τούς πρώτους, φαίνεται, μοναχούς μέ σπουδές σ' ἐπίσημες σχολές.

Ἰπό ἐρημίτης ἀσκητής ἔγινε ἐπίσκοπος καί τό 339 ὁ Ἰθανάσιος τοῦ ἔστειλε τήν καθιερωμένη πασχάλια ἐπιστολή, πού σημαίνει ὅτι ἐπίσκοπος χειροτονήθηκε λίγο ἢ πολύ πρίν, ἄγνωστο πότε ἀκριβῶς. Στοιχεῖα γιά τήν δράση στήν ἐπισκοπή του δέν ἔχουμε. Συμπεραίνουμε ὁμως τήν συμβολή του στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου καί τήν ἀντιμετώπιση τῶν ἀρειανῶν ἀπό τό περίφημο «Εὐχολόγιό» του, μία ἐπιστολή του καί τίς ἐπιστολές, πού μέ δική του αἴτηση τοῦ ἔστειλε ὁ Ἰθανάσιος περί ἁγίου Πνεύματος.

Τό «Εὐχολόγιο» τοῦ Σεραπίωνα εἶναι συλλογή 30 εὐχῶν (18 γιά τήν θεία Λειτουργία, 7 γιά τό Βάπτισμα καί τό Χρίσμα, ἀπό μία γιά τήν Χειροτονία διακόνου, πρεσβυτέρου καί ἐπισκόπου, 1 γιά τό Εὐχέλαιο καί 1 γιά τήν Νεκρώσιμη ἀκολουθία), στίς ὁποῖες περιλαμβάνεται ἡ Ἰναφορά μέ τήν ἐπιγραφή «Εὐχή προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου». Ἡ συλλογή αὐτή ἀνακαλύφθηκε στό τέλος τοῦ περασμένου αἰῶνα, παρουσιάζει γλωσσική καί θεολογική ὁμοιογένεια, ἐκπροσωπεῖ τήν τυπική παράδοση τῆς Θμούεως κι ἔχει τήν σφραγίδα τοῦ Σεραπίωνα, πού ἐργάστηκε περισσότερο ὡς ἐμπλουτιστής καί διασκευαστής τοῦ ὑπάρχοντος ὕλικου. Πρόκειται γιά τήν ἀρχαιότερη αὐθεντική συλλογή λειτουργικῶν εὐχῶν (μετά τήν «Ἰποστολική παράδοση» τοῦ Ἰπολύτου καί τόν πάπυρο τῆς κοπτικῆς μονῆς *Dêr-Balyzeh*

του Γ' αἰ.), ἀνήκει στὸν λειτουργικό τύπο τῆς Αἰγύπτου, ἔχει στοιχεῖα (πρὸ τῆς Ἀναφορᾶς) ὅμοια μέ τὴν ἀλεξανδρινή *Λειτουργία*, τὴν δῆθεν τοῦ Εὐαγγελιστῆ Μάρκου, ἀλλὰ δὲν ἐπέζησε καὶ ἄρα δὲν ἐπέδρασε εὐρύτερα στὴν λειτουργική ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι ἡ συλλογὴ παρουσιάζει σοβαρές θεολογικές ἰδιοτυπίες, οἱ σπουδαιότερες τῶν ὁποίων εἶναι οἱ ἑξῆς: α) ὁ δοξολογικός τύπος εἶναι πάντα πρὸς τὸν ἀγέννητο Θεό «δ ι ἁ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι» (ἀντί: δόξα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι)· β) ὁ καθαγιασμός τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου γίνεται ἀπὸ τὸν θεῖο Λόγο καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ ἅγιο Πνεῦμα, ὅπως γνώριζε ἡ Ἐκκλησία πάντοτε (ἀκόμη καὶ στὴν ἀναφορὰ τοῦ παπύρου Dêr-Balyzeh)· γ) ἡ διάθεση ἀφελοῦς ἀποπνευματοποιήσεως φαίνεται κυρίως ἐντονὴ στὸν καθαγιασμό, ὅπου ὁ Λόγος καλεῖται νὰ κάνει τὸν ἄρτο «σῶμα τοῦ Λόγου» (ὄχι τοῦ Χριστοῦ) καὶ τὸ «ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας» (ὄχι τοῦ Χριστοῦ). Οἱ δύο τελευταῖες ἰδιοτυπίες ὑπογραμμίζουν, ἂν ὄχι ἐπίδραση γνωστικῆ, συγγένεια τοῦ συντάκτη μέ τὴν ὠριγενιστικὴ θεολογία καὶ ἰδιαίτερα μέ τὸ ἐπικίνδυνο θεολογικὸ σχῆμα Λόγος-Θεός, ἐνῶ ἀπηχοῦν καὶ ὑποτίμηση τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἔχει σημασία μάλιστα ὅτι ἡ ὑποτίμηση αὐτῆ, πού ἔφτανε στὴν κακοδοξία, ἔγινε ἀφορμὴ νὰ γράψει ὁ Ἀθανάσιος πρὸς τὸν Σεραπίωνα τὶς περίφημες τρεῖς περί ἁγίου Πνεύματος Ἐπιστολές, πού τὸν ἀνέδειξαν καὶ πρῶτο μεγάλο πνευματολόγο τῆς Ἐκκλησίας.

Βέβαια, δὲν γνωρίζουμε τὸν βαθμὸ συμμετοχῆς τοῦ Σεραπίωνα στὴν σύνταξη τῶν 30 εὐχῶν, ἀλλὰ ἐφόσον ἡ Ἀναφορὰ («Εὐχὴ προσφόρου») σαφῶς ἀποδίδεται σ' αὐτόν, ἡ εὐθύνη του γιὰ τὶς ἐπικίνδυνες ἰδιοτυπίες τῆς εἶναι σαφῆς, ὅπως ἔγινε ἀπόλυτα σαφῆς μετὰ τὸ 340 καὶ ἡ εὐθύνη του γιὰ τὴν χρῆση τοῦ ὄρου ὅμοιος στό «Κατὰ μανιχαίων». Αὐτὰ ἐξηγοῦν γιὰτί ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἔσπευσε, μολονότι ἐξόριστος, τὸ 359/360, νὰ γράψει πρὸς τὸν Σεραπίωνα τὶς περίφημες 3 Ἐπιστολές περί ἁγίου Πνεύματος, ὅπου πάλι ἀνέπτυξε τὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα καὶ κυρίως ἔκανε τὴν πρώτη μεγάλη θεολογία περί ἁγίου Πνεύματος, τὸ ὁποῖο δὲν ἀποκαλεῖ εὐθέως (τό κάνει μόνον ἔμμεσα) «ὁμοούσιον» πρὸς τὸν Υἱόν, ἀλλὰ βεβαιώνει ὅτι σέ καμμία περίπτωση δὲν εἶναι «ξένον» καὶ «ἀλλότριον» τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἀθανάσιος δηλαδὴ ἔκρινε ὅτι ὁ Σεραπίων χρειάζοταν τὴν θεολογία αὐτῆ, πρῶτα γιὰ νὰ ξεπεράσει σχετικές δικές του ἀμφιβολίες ἢ παρεκκλίσεις κι ἔπειτα γιὰ νὰ πολεμήσει τοὺς δηλωμένους πνευματομάχους τῆς περιοχῆς του. Πρέπει ἐν τούτοις νὰ προσθέσουμε ὅτι ὁ Σεραπίων μιλάει κατὰ τῶν ἄρειανῶν εὐθέως στὴν Ἐπιστολὴ του πρὸς τοὺς «Μαθητὰς τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου», ἀμέσως μετὰ τὸν θάνατο τοῦ τελευταίου.

Ἀρχαῖοι ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς, σύγχρονοὶ του καὶ μεταγενέστεροι, ἀναφέρουν ἐπαινετικά τὸν Σεραπίωνα: Μ. Ἀθανάσιος στίς πρὸς τὸν Σεραπίωνα Ἐπιστολές του κ.ἀ. (π.χ. Βίος Ἀντωνίου 82 καὶ 91 καὶ Ἐπιστολὴ πρὸς Δρακόντιον 7)· Ἱερώνυμος, *De viris ill.* 99 καὶ Ἐπιστ. 70,4· Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας, *Πανάριον* 73,26· Σωζομενός, *Ἐκκλησ. ἱστ.* 3,14 καὶ 4,9· Σωκράτης, *Ἐκκλησ. ἱστ.* 4,23. Ἡ τιμὴ του ὡς ἁγίου συνάντησε δυσχέρειες καὶ ὀπωσδήποτε ἀπουσιάζει ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα μαρτυρολόγια καὶ ἑορτολόγια, ἐκτός ἀπὸ τὸ Ρωμαϊκὸ μαρτυρολόγιο τοῦ Μεσαίωνα, στό ὁποῖο ὁμως ἀνα-

φέρεται (21 Μαρτίου) ως ἀναχωρητής. Ἡ κοπτική Ἐκκλησία ἐορτάζει τὴν μνήμη του στὶς 7 Μαρτίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Σεραπίων Θμούεως εἶναι δόκιμος συγγραφέας καὶ ἄριστος γνώστης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ τῶν μεθόδων συγγραφῆς. Ἐγραψε *Κατὰ Μανιχαίων*, Ἐπιστολές (περιστασιακές, παραμυθητικές καὶ προτρεπτικές), ἐρμηνευτικά σχόλια καὶ λειτουργικές εὐχές. Τό ταλέντο του φαίνεται κυρίως στό ἀντιμανιχαϊκό του ἔργο, ὅπου συνδυάζονται φιλοσοφική (πλατωνική) μεθοδολογία καὶ θεολογική ὀξύνοια. Φαίνεται ὅμως ὅτι μετὰ τὴν σύνταξη τοῦ ἔργου αὐτοῦ καὶ εἰδικότερα μετὰ τὴν φυγή του στήν ἔρημο ἀσχολήθηκε πολύ λίγο μέ τὴν συγγραφή. Ἀλλά, καὶ ὅσα ἔγραψε δέν διαβάστηκαν πολύ στοὺς μεταγενέστερους αἰῶνες.

Κατὰ Μανιχαίων. Μᾶλλον τό ἀρχαιότερο σπουδαῖο ἀντιμανιχαϊκό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας. Γράφηκε μεταξύ 323 (ὅποτε εἶχε ἐκδηλωθεῖ ὁ ἀρειανισμός) καὶ 330 (ἂν τότε τοποθετήσουμε τὴν φυγή του στήν ἔρημο). Σέ 54 κεφάλαια ἐκθέτει καὶ καταπολεμεῖ τίς μανιχαϊκές θέσεις. Τό πλήρες κείμενο ἀνακάλυψαν μόλις τό 1925 οἱ R. P. Casey καὶ Kirsopp Lake στόν κώδικα 236 Βατοπεδίου (Ἅγιον Ὄρος).

PG 40, 900-924 (μέρος μόνο). R. P. CASEY, Serapion of Thmuis against the Manichees, Cambridge (Mass.) 1931. BEΠ 43, 27-70 (κατὰ τὴν ἐκδοση Casey).

«Εὐχολόγιον». Ὀνομάστηκε ἔτσι συλλογή 30 λειτουργικῶν εὐχῶν, τίς ὁποῖες χρησιμοποιοῦσε ὁ Σεραπίων στήν ἐπισκοπή του καὶ γιὰ τὴν τελική μορφή τῶν ὁποίων ὀπωσδήποτε ἐργάστηκε. Τό πλήρες κείμενο βρέθηκε μόλις στό τέλος τοῦ περασμένου αἰῶνα στόν κώδικα 149 τῆς Μεγίστης Λαύρας (τοῦ Ἁγίου Ὄρους). Μετὰ τίς εὐχές ὑπάρχει ἐπιστολή «Περί Πατρός καὶ Υἱοῦ», ἡ ὁποία ὅμως ἐσφαλμένα ἀποδίδεται στόν Σεραπίωνα. Ὁ B. Botte ἀρνεῖται τὴν γνησιότητα καὶ τοῦ *Εὐχολογίου* (OC 48 [1964] 50-56).

G. WOBBERMIN, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis (TU 17, 3b), Leipzig 1898. F. X. FUNK, Didaskalia et Constitutiones Apostolorum, II, Paderborn 1905, σσ. 158-195. J. WORDSWORTH, Bishops Serapion's Prayer-book, Hamden 1964. BEΠ 43, 71-84.

Ἐπιστολαί. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 99) μιλάει γιὰ ἐπιστολές τοῦ Σεραπίωνα. Στόν κώδικα Paris Coislin. 529 ἐπισημάνθηκαν 2 ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν του, τό δεύτερο τῶν ὁποίων ἔχει τόν τίτλο: «τοῦ ἁγίου Σεραπίωνος ἐκ τῆς κγ' ἐπιστολῆς του». Ἐπομένως ὑπῆρχε συλλογή Ἐπιστολῶν τοῦ Σεραπίωνα, ἀπό τὴν ὁποία σώθηκαν μόνο:

Πρὸς Εὐδόξιον ἐπίσκοπον: PG 40, 924-925. BEΠ 43, 87.

Ἀποσπάσματα 3 στά «Ἱερά παράλληλα» τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ: PG 95, 1165C, 1245D, PG 96, 1015D, 1011A, 1101A, BEΠ 43, 100.

Πρός τούς μαθητάς τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου. Διασώθηκε μόνο σέ συριακή καί ἄρμενική μετάφραση. Δέν ὑπάρχει ἀπόλυτη συμφωνία στίς δύο μεταφράσεις. Γράφηκε ἀμέσως μετά τήν κοίμηση (356) τοῦ Μ. Ἀντωνίου: R. Draguet, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d' Antoine (A.D. 356) en versions syriaque et arménienne: Mu 64 (1951) 4-17.* Καί σέ μετάφραση νεοελληνική: *ΒΕΠ 43, 95-101.*

Ἑρμηνευτικά σχόλια. Ὁ Ἱερώνυμος ἀποδίδει στόν Σεραπίωνα τό ἔργο "De psalmodum titulis" πού χάθηκε. Ἐπισημάνθηκαν ὁμως ἀποσπάσματα σχολίων ἢ ὑπομνήματος στήν *Γένεση* α' 1, α' 26 καί γ' 15: R. Devresse, *Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et des Rois, Vaticano 1959, σ. 104 καί ΒΕΠ 43, 85.*

Ἀποφθέγματα. Στήν ἀλφαβητική σειρά τοῦ «Γεροντικοῦ» περιλαμβάνονται τέσσερα ἀποφθέγματα «τοῦ ἄββᾶ Σεραπίωνος».

Τό «Γεροντικόν» ἦτοι ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων, Ἀθήνα 1970, σσ. 117-118.

Ἀμφιβαλλόμενα. Τρία συριακά ἀποσπάσματα, τό ἓνα ἀπό *Ὁμιλίαν περὶ παρθενίας*, τό δεύτερο ἀπό *Ἐπιστολήν πρὸς ἐπισκόπους ὁμολογητάς* καί τό τρίτο ἀπό ἄγνωστο ἔργο, εἶναι ἀμφίβολο ἂν ἀνήκουν στόν Σεραπίωνα: I. Rucket, *Florilegium Edessenum anonymum: SAM 1933, 27-29.*

Νόθα. Ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν Σεραπίωνα ἀγιολογικά καί θεολογικά κείμενα, ἄσχετα ὁμως πρὸς αὐτόν:

Ἐπιστολή πρὸς μονάζοντας. Ἐκδίδεται μέχρι τώρα ὡς ἔργο τοῦ Σεραπίωνα, ἀλλά δέν ἀνήκει σ' αὐτόν, διότι ἀναφέρει ὡς μακαρίτες τούς μεγάλους αἰγύπτιους ἀσκητές Μακάριο, Ἰωάννη (μᾶλλον τόν Λυκοπολίτη) καί Ἀμμούν, πού ὄλοι κοιμήθηκαν στό τέλος τοῦ Δ' αἰ., διότι ἔχει διαφορετικό δοξολογικό τύπο ἀπό αὐτόν τοῦ *Εὐχολογίου* καί διότι τό ὕφος της εἶναι διαφορετικό ἀπό τά ἔργα τοῦ Σεραπίωνα: *PG 40, 925-941. ΒΕΠ 43, 87-95.*

Περί Πατρός καί Υἱοῦ. Ἔχει θεολογία διάφορη ἀπό τό *Εὐχολόγιο* καί τά λοιπά κείμενα τοῦ Σεραπίωνα. Βλ. *Εὐχολόγιο*.

Βίος Μακαρίου τοῦ Σκητιώτου. Τό ἑλληνικό πρωτότυπο μένει ἀνέκδοτο (*BHG 999J*). Ἐπάρχει κοπτική, συριακή καί ἄραβική μετάφραση: H.G. Ev. White, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn, II, New York 1932, σσ. 60-120, 465-468. CPG II 2501.*

Βίος Ἀντωνίου τοῦ Ἀναχωρητοῦ. Στήν ἄραβική, ἀνέκδοτος. *CPG II 2502.*

Βίος Πσώη (ἢ Βισώη) τοῦ ἀναχωρητοῦ. Στήν συριακή. *CPG II 2503.*

Βίος Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ. Στήν ἄραβική. *CPG II 2504.*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀλεξανδρινά σημειώματα: Σεραπίων ὁ Θμούεως. Ἐπιστολαί πρὸς τόν Πατριάρχη Ἀλεξανδρείας Παρθένιον Β': *ΕΦ 11 (1923) 177-188.*

B. CAPELLE, L' anaphore de Sérapion. Essai d' exégèse: *Mu* 49 (1946) 425-443. A. PETERS, Het tractaat van Serapion von Thmuis tegen de Manichéén: *Sacris Erudiri* 2 (1949) 55-94. H. DÖRRIES: *PWK supplementum* 8 (1956) 1260-1267. B. BOTTE, L' Eucologe de Sérapion est-il-authentique?: *OC* 48 (1964) 50-56. D. DUFRASNE, L' Eucologe de Sérapion (διατριβή δακτυλογρ.), Louvain 1966. K. GAMBER, Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach Untersucht: *OstkSt* 16 (1967) 33-42. PANTALEIMON RODOPOULOS, The Sacramentary of Serapion, Θεσσαλονίκη 1967. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961, σσ. 15-43. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας περί ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὰς πρὸς Σεραπίωνα ἐπιστολάς αὐτοῦ: *ΕΦ53* (1971), Ἀθήνα 1971 (ἀνάτυπο). D. DUFRASNE, Les tendances ariennes et pneumatomaques de l' Eucologe du Pseudo-Sérapion (διατριβή δακτυλογρ.), Louvain 1981 (τρεις τόμοι). A. GLOBE, Serapion of Thmuis as witness to the Gospel text used by Origen in Caesarea: *NovTest* 26 (1984) 97-127. R. MERKELBACH, Manichaica (5-6): *ZPE* 58 (1985) 55-58.

65. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (362 καὶ 363) καὶ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (363)

Τό ἀρειανικό οἰκοδόμημα τῶν ὁμοίων ἀνατράπηκε προσωρινά μέ τόν θάνατο τοῦ Κωνσταντίου (361) καί τήν μονοκρατορία τοῦ Ἰουλιανοῦ (361-363). Ἐφόσον ὁ Ἰουλιανός, θιασώτης ἤδη τῆς ἐθνικῆς θρησκείας, ἀδιαφοροῦσε γιά τά ἐσωτερικά θεολογικά θέματα τῆς Ἐκκλησίας, ἐπέτρεψε νά ἐπανέλθουν στίς ἐπισκοπές τους ὄλοι οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι. Κύριο μέλημα τῶν ὀρθοδόξων, οἱ ὅποιοι γιά δεκαετίες διώκονταν καί δέν εἶχαν ἰσχυρή φωνή στίς συνόδους, ἦταν νά διασαφηνίσουν τήν πίστη τους, νά προσδιορίσουν τήν θέση τους ἔναντι τῶν ἀρειανικῶν ομάδων καί ν' ἀντιμετωπίσουν τά μετανικαϊκά θεολογικά προβλήματα, ὅπως τῆς ταυτότητας ἢ διακρίσεως οὐσίας καί ὑποστάσεως, τῆς κτιστότητας ἢ μή τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί τοῦ πρώιμου ἀπολιναρισμοῦ.

Α. Τό δύσκολο ἔργο ἐπιχείρησε μ' ἐπιτυχία ὁ Μ. Ἀθανάσιος μέ σύνοδο πού κάλεσε στήν Ἀλεξάνδρεια τό 362. Τό κῦρος τῆς συνόδου ὑπῆρξε μεγάλο, ἔνεκα τῶν συνετῶν ἀποφάσεων, ἀλλά κι ἔνεκα τῆς φήμης τῶν μελῶν της, πολλά τῶν ὁποίων εἶχαν ἀναδειχτεῖ σέ ὁμολογητές, ὅπως ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Εὐσέβιος Vercelli. Ὁ Ἀθανάσιος συνέταξε τόν περίφημο **Τόμον πρὸς Ἀντιοχεῖς**, τόν ὁποῖο ἔστειλε ἡ σύνοδος στήν Ἀντιόχεια (βλ. κεφ. Ἀθανάσιος, ὕπου ἢ ἀνάλυση τοῦ κειμένου καί οἱ ἐκδόσεις του).

Β. Τό ἐπόμενο ἔτος, μόλις ἀνῆλθε στόν θρόνο ὁ Ἰοβιανός, ζήτησε σύνομη ἐκθεση πίστεως ἀπό ἄλλους καί ἀπό τόν Ἀθανάσιο, τόν ὁποῖο τιμοῦσε. Τότε ὁ Ἀθανάσιος κάλεσε στήν Ἀλεξάνδρεια (363) σύνοδο ἐπισκόπων Αἰγύπτου, Θηβαΐδας καί Λιβύης. Μέ τήν ἔγκρισή τους ἀπέστειλε στόν Ἰοβιανό τό **Σύμβολο Νικαίας**, προτάσσοντας ὀλίγα περί Νικαίας καί περί τῆς δράσεως τῶν ἀρειανῶν κι ἐπιτάσσοντας ἐξηγήσεις περί τοῦ Υἱοῦ ὡς «ἄλη-

θινοῦ καί φύσει τοῦ Πατρός» Υἱοῦ καί περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος, πού δέν εἶναι ἀλλοτριωμένο ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, μέ τούς ὁποίους συνδοξάζεται.

Τό κείμενο: *PL* 26, 813-820. *ΒΕΠ* 31, 130-132.

Γ. Μέ τήν ἴδια ἀφορμή, τό 363, συνήλθε στήν Ἀντιόχεια σύνοδος ἀπό παρεπιδημοῦντες τότε στήν πόλη ἐπισκόπους καί συνέταξε σύντομο κείμενο-ἀπάντηση «*Τῷ Ἰοβιανῶ... ἢ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ παρόντων ἐπισκόπων σύνοδος*». Ἐπαινεῖ τόν Ἰοβιανό πού ὡς θεμέλιο τῆς ἐνότητος θέτει τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί κατακρίνει αὐτούς πού ἀπέκλεισαν τόν ὄρο «ὁμοούσιος» ἀπό τό *Σύμβολο* Νικαίας, τό ὁποῖο καί παρέθετε. Ὑπογράφουν οἱ Μελέτιος Ἀντιοχείας, Εὐσέβιος Σαμοσάτων καί 27 ἀκόμη ἐπίσκοποι, μεταξὺ τῶν ὁποίων μάλιστα βρίσκεται καί ὁ πολὺς Ἀκάκιος Καισαρείας, ὁ μέχρι τότε ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοίων.

Τό κείμενο: *PG* 67, 453-456 (κατά τόν Σωκράτη, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Γ' 25). Μ. TETZ, *Über nicaische Orthodoxie. Der sogenannte Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien: ZNTW* 66 (1975) 194-222.

66. MARIUS VICTORINUS (+ λίγο μετά τό 363)

ὁ θεολογῶν φιλόσοφος

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ ἀφρικανός Marius Victorinus σταδιοδρόμησε περί τό 350 στήν Ρώμη ὡς ρήτορας καί διδάσκαλος τῆς φιλοσοφίας. Ἀπέκτησε μεγάλη φήμη ὡς γραμματικός, ὑπομνηματιστής τοῦ Κικέρωνα καί τοῦ Βιργιλίου, ἐρμηνευτής τοῦ Ἀριστοτέλη καί τῶν νεοπλατωνικῶν Πλωτίνου καί Πορφυρίου καί ὡς ἐκλαϊκευτής τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως μέ τίς διατριβές του. Ἐπικύρωση αὐτῶν ὑπῆρξε τό ἄγαλμα πού τοῦ ἔστησαν στό forum τοῦ Τραϊανοῦ. Παράλληλα πρὸς τήν ἐντονη ἐκπαιδευτικοφιλοσοφική δράση του ἦταν θιασώτης καί μύστης αἰγυπτιακῶν θρησκευτῶν καί μυστηρίων. Τό φιλοσοφικό του ἔργο ἐπέδρασε στήν λατινική μεσαιωνική σκέψη μέσω κυρίως τοῦ Βοηθίου καί τοῦ Κασσιόδωρου.

Ἡ νέα ἐποχή του

Ὁ Victorinus, γέρος πλέον καί πολύπειρος δάσκαλος, ἔγινε χριστιανός, περί τό 355, στά 70 του ἴσως χρόνια. Τό γεγονός κλόνισε

τόν ἐξασθενημένο παγανισμό τῆς Ρώμης κι ἐνίσχυσε τήν καταπονημένη ἀπό τόν ἀρειανισμό Ἐκκλησία. Ἡ μελέτη τῶν νεοπλατωνικῶν καί δὴ τοῦ Πορφυρίου, τὰ ἀκούσματα γιά τήν Ἐκκλησία καί λιγότερο ἢ χριστιανική γραμματεία (μελετοῦσε τήν *Γραφή*) ἔγιναν οἱ ἀφορμές τῆς μεταστροφῆς του. Αὐτή ὅμως ἦρθε πολύ ἀργά. Ὁ Vict. διατήρησε τήν διδασκαλική του ἔδρα καί μαζί της τόν τρόπο σκέψεως καί γραφῆς. Προπαντός δέν εἶχε περιθώρια γιά βαθιά μελέτη τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς θεολογικῆς δι' ἔργασίας, παλαιᾶς καί πρόσφατης, πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή κυρίως, ἀλλά καί στήν Δύση. Τό γεγονός ἔχει μεγάλη σημασία, διότι μέ τήν ἀφοσίωση, πού εἶχε στόν νέο πνευματικό του κόσμο, θέλησε νά συμβάλει στήν λύση τῶν προβλημάτων του, εἰδικά αὐτῶν πού δημιούργησαν οἱ ἀρειανικές ἀντιλήψεις. Ἀλλά τότε λειτούργησε περισσότερο ὡς θεολογῶν φιλόσοφος, πού ἐφάρμοζε ψυχραῖμα κατάλληλα – κατά τήν γνώμη του – νεοπλατωνικές μεταφυσικές ἀντιλήψεις στόν χῶρο τῆς θεολογίας. Ἔτσι, στό πρόσωπο τοῦ Vict., ἔχουμε τήν πρώτη στήν Δύση προσπάθεια κατανοήσεως τοῦ τριαδολογικοῦ θέματος μέ καθαρά νεοπλατωνικές προϋποθέσεις. Ἀκόμη ὁ Vict. εἶναι ὁ πρῶτος ὑπομνηματιστής τοῦ *Παύλου* στήν λατινική, ἀλλά δέν γνώριζε οὔτε ἄλλα ἐρμηνευτικά ἔργα, οὔτε τήν *ΠΔ* καλά. Σέ ἀντίθεση μάλιστα μέ τήν τάση τῆς ἐποχῆς ἀκολούθησε τήν ιστοριογραμματική μέθοδο ἐρμηνείας κι ἐργάστηκε περισσότερο ὡς φιλόλογος μέ οἰκοδομητικό σκοπό. Ὁ ἐκλαϊκευτής φιλόσοφος Vict., παρά τήν γεροντική του ἡλικία, μόλις ἔγινε χριστιανός, ἐκφράστηκε μέ λόγο ποιητικό. Τουλάχιστον τούς δύο ἀπό τούς τρεῖς Ἕμνους του ἔγραψε μέχρι τό 358/9, πρὶν ἀρχίσει τό ἀντιαιρετικό του ἔργο.

Ἡ ἐποχή ἀπό τό 356 μέχρι τό 359 ἦταν ἐκκλησιαστικά κρίσιμη καί πολύ συγκεχυμένη. Ἐπαρχος τῆς Ρώμης ἦταν χριστιανός, ὁ Λεόντιος. Ὁ ἐπίσκοπος τῆς Λιβέριος ἐξορίστηκε τό 356 ἔνεκα τῆς ὀρθοδοξίας του καί τῆς κοινωνίας του μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο, γιά νά ἐπανέλθει στήν ἔδρα του, ὅταν ὑπέγραψε (357) τό φιλοαρειανικό σύμβολο Σιρμίου καί ἀποκήρυξε τόν Ἀθανάσιο. Ἡ κεφαλή τότε τῆς λατινικῆς ὀρθοδοξίας, ὁ ἐξόριστος Ἰλάριος Poitiers, κέρδιζε μέχρι τό 358 ἔδαφος. Οἱ ὅμοιοι γύρω ἀπό τόν αὐτοκράτορα Κωνσταντίο πίεζαν καί ἀπειλοῦσαν. Ὁ ἴδιος ὁ Vict. ἔμενε πιστός στόν ὄρο ὁμοσύσιος. Μέ αὐτόν βαπτίστηκε, αὐτόν θεωροῦσε πίστη του. Στό ἀναστατωμένο ἐκκλησιαστικοθεολογικό περιβάλλον τῆς Ρώμης, ὅπου δέν ὑπῆρχαν σπουδαῖοι θεολόγοι, ἀναζητοῦσε τρόπο νά πληροφορηθεῖ τίς αἰτίες τῆς ἀναστατώσεως, τίς διαφορές τῶν ἀντιμαχομένων, τόν ἴδιο τόν ἀρειανισμό. Τήν πληροφόρηση αὐτή, πού ἦταν πάντως ἀνεπαρκής, μερική καί ρηχή, πέτυχε μέ τήν βοήθεια μικρῆς συλλογῆς κειμένων, πού συγκροτήθηκε ἀπό μικρή σύνοδο τό καλοκαίρι τοῦ

358 στό Σίρμιο καί περιλάμβανε: α) τούς *ἀναθεματισμούς* τῆς συνόδου Ἀγκύρας (Πάσχα τοῦ 358), ὅπου κυριάρχησαν οἱ ὁμοιουσιανοί· β) τό *δεύτερο σύμβολο* Ἀντιοχείας (341)· γ) τό *σύμβολο* καί τούς *ἀναθεματισμούς* τῆς συνόδου τοῦ Σιρμίου (351)· καί δ) τήν περίφημη χαμένη *Ἐπιστολή* τοῦ Βασιλείου Ἀγκύρας περί ὁμοουσίου καί ὁμοιουσίου. Στήν συλλογή αὐτή σπούδασε ὁ Vict. τήν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας καί τίς ἀπόψεις τῶν ἀρειανῶν, ὅπως ἀποδεικνύουν τά τέσσερα πρῶτα του ἀντιαιρετικά ἐργίδια, γραμμένα τό 359. Πιό συγκεκριμένα ἐκμεταλλεύεται τά στοιχεῖα τοῦ Βασιλείου Ἀγκύρας, ἀκολουθεῖ τήν ἐρμηνευτική του μέθοδο, ἀπορρίπτει τά ἐπιχειρήματά του γιά τόν ὄρο *ὁμοιούσιος* καί συγχρόνως δέχεται τό ὁμοιουσιανικό *σύμβολο* τῆς Ἀντιόχειας (341), ἐνῶ ἐκδηλώνεται κατά τοῦ Λιβερίου Ρώμης, πού ὑπέκυψε στούς ἀρειανόφρονες.

Στά τρία ἐπόμενα ἔτη, ἀπό τό 361 μέχρι τό 363, ἔγραψε τά ὑπόλοιπα ἀντιαρειανικά του ἔργα, μᾶλλον ὡς ἀπάντηση στά *πρακτικά* τῆς συνόδου τοῦ Ρίμινι (359), ὅπου τελικά ἐπικράτησαν οἱ *ὄμοιοι*, στήν ἀνάλογη σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360) καί γενικά στήν δραστηριότητα τῶν αὐλικῶν ἐπισκόπων Οὐρσακίου καί Οὐάλη. Τήν ἴδια ἐποχή καί πιό συγκεκριμένα ἀπό τό 362, ὅταν μέ τό διάταγμα τοῦ Ἰουλιανοῦ ἐγκατέλειψε τήν ἔδρα τῆς ρητορικῆς, ἐπιδόθηκε στήν ἐρμηνεία *Ἐπιστολῶν* τοῦ Παύλου. Φαίνεται ὅτι πέθανε λίγο μετά τό 363.

Τριαδολογία (φιλοσοφική)

Ἄν ὁ Vict., ὡς φιλόσοφος, γνώριζε ὅτι, γιά νά δείξει ἐσφαλμένη τήν θεολογία τῶν ὁμοιουσιανῶν καί τῶν ὁμοίων, ἔπρεπε νά ἐξηγήσει τό πῶς τῆς ὁμοουσιότητος τῶν θείων προσώπων. Τό ἔργο τοῦ φάνηκε εὐκόλο, γιατί νόμιζε ὅτι στήν φιλοσοφία τοῦ Πορφυρίου ἔβρισκε δομές ἀνάλογες (τίς ὁποῖες καί συχνά διορθώνει) μέ τήν τριαδολογία τῶν ὀρθοδόξων. Καί στήν μία καί στήν ἄλλη π.χ. ὁ νοῦς ἢ ὁ Λόγος προϋπάρχει στήν πρώτη ἀρχή, στόν Θεό, πού ἔχει ἀπόλυτη ἐνότητα. Γιά ν' ἀπαντήσει στό θεμελιῶδες πρόβλημα τοῦ Ἀρείου, διακρίνει στόν Θεό (Πατέρα;) μέ σαφήνεια θέληση γεννητική, ἀπό τήν ὁποία γεννᾶται ὁ Υἱός, καί θέληση δημιουργική, μέ τήν ὁποία δημιουργεῖ τόν κόσμο. Ἡ καθαρὰ φιλοσοφική ἰδέα τῆς ταυτίσεως ἀλλά καί τῆς διακρίσεως στήν ψυχή τοῦ εἶναι, τοῦ ζῆν καί τοῦ νοεῖν, καί ἡ ἀνάλογη θεωρία τοῦ Πορφυρίου περί *τριάδας*, τόν ὁδηγοῦν στήν ἰδέα τῆς ὁμοουσιότητος τῶν θείων ὑποστάσεων, διότι καί αὐτές συνιστοῦν «τριδύναμον» πραγματικότητα: *esse, vivere, intelligere*. Τίς δυνάμεις (χαρακτηριστικά) αὐτές ἀντιπροσωπεύουν ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός καί τό

ἀγ. Πνεῦμα. Ἔτσι, τὰ τρία πρόσωπα εἶναι ἐνέργειες μιᾶς θείας substantia. Ἐδῶ ὑπάρχει κάποια σύγχυση, διότι ὁ Πατέρας ἀποτελεῖ τήν κατ' ἐξοχήν ὑπόσταση-οὐσία: εἶναι substantia ante substantia. Ἐξηγεῖ τόν Πατέρα ὡς εἶναι ἐν δυνάμει, δηλαδή ὡς εἶναι (esse) δύναμιν (potentia) καί ὑπόστασιν (substantia), ἐνῶ τόν Υἱό ὡς εἶναι ἐν πράξει, δηλαδή ὡς κίνησιν (motus), ἐνέργειαν (actio) καί ζωὴν (vita). Ὁ Πατέρας ἐξέρχεται ἀπό τήν σιγή του μέ τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, ἡ ὁποία γίνεται ἐκτός χρόνου καί χωρίς νά ὑποστῆ κάτι ὁ Πατέρας, πού παραμένει φωνή ἐν σιγῇ (vox in silentio). Ἔτσι γεννᾶται ἡ φωνή, δηλαδή ὁ Υἱός καί ἀπό αὐτόν προέρχεται τό ἅγιο Πνεῦμα ὡς φωνή φωνῆς (vox vocis). Οἱ διακρίσεις αὐτές (φωνή ἐν σιγῇ – φωνή γ φωνή φωνῆς), πού δείχνουν ξεχωριστή γιά τό κάθε πρόσωπο δύναμη-potentia, ἐξηγοῦν τήν ἰδιαιτερότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἐνῶ τονίζουν τόν ἄμεσο ἐσωτερικό σύνδεσμό τους καί ἄρα τήν ὁμοουσιότητά τους. Φαίνεται μάλιστα ὅτι κάπως διακρίνει τήν substantia ὡς οὐσία καί τήν existentia ὡς πρόσωπα, κάτι πού διευκολύνει τήν διαπίστωση στόν Θεό ἐνότητας οὐσίας καί τριαδικότητας προσώπων. Ἄλλ' αὐτό δέν γίνεται μέ συνέπεια.

Δέν κατανοεῖ τελικά τήν θεολογική διάκριση μεταξύ εἶναι καί φύσεως στόν Θεό καί γι' αὐτό, ἀσυναίσθητα ἴσως, κάνει λάθος ἀνάλογο μ' ἐκεῖνο τοῦ Βασιλείου Ἀγκύρας, τόν ὁποῖο φαινομενικά ἀπορρίπτει: ὁ Θεός Πατέρας δηλαδή εἶναι ἡ ἀπόλυτη οὐσία καί μάλιστα ἔχει προτεραιότητα ὡς μή ὄν καί «προόν», πού γεννᾶ τό πρῶτο εἶναι, τόν Υἱό (ἰδέα πού σχετικοποιεῖ τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἐφόσον τήν συνδέει μέ τήν θεία οὐσία). Στοιχεῖα τῶν μεταφυσικῶν καί ψυχολογικῶν αὐτῶν διακρίσεων τοῦ Vict. θά γίνουν παράδοση στήν δυτική θεολογία κυρίως μέ τό ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου καί θά ἐπανέλθουν στούς νεοπλατωνικούς τοῦ IB' αἰ. τῆς Δύσεως.

Ὁ τρόπος, μέ τόν ὁποῖο ὁ Vict. ἐξηγεῖ τίς σχέσεις τῶν τριῶν θείων προσώπων, προϋποθέτει ἐπίδραση τοῦ γνωστικισμοῦ, διότι συνειδητά ἢ ἀσυνείδητα προβάλλει κάπως δύο συζυγίες: Πατέρα-Υἱό καί Χριστό-ἅγιο Πνεῦμα (esse-motus καί motus-genito genitus). Πέρα τούτων εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ Vict., ἔστω μέ τρόπο μή πειστικό, μιλάει γιά τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, χρησιμοποιώντας στήν Δύση πρῶτος, μέ θεολογική συνέπεια, τόν ὄρο ὁμοούσιος γιά τό Πνεῦμα (*Adversus Arium* I 13, 59).

Ἡ τριαδολογία τοῦ Vict., ἀκριβῶς ἐπειδή ὑπῆρξε πολύ φιλοσοφική μέ δαιδαλώδη μεταφυσικά σχήματα καί συχνά μέ δυσνόητη γλώσσα κι ἐπειδή αὐτή δέν συνιστοῦσε τήν ὀριστική θεολογική λύση τοῦ προβλήματος, πού ἔδωσε ὁ Μ. Βασίλειος ἀπό τό 364 καί μετά, λησμονήθηκε κι ἐπέδρασε πολύ λίγο στούς μεταγενέστερους. Ἀπηχῆσεις μόνο συναντᾶ κανεῖς στόν Αὐγουστῖνο, στόν Ἀλκουῖνο καί τόν

Hincmar τῆς Reims.

Περισσότερο εὐτυχῆς ὑπῆρξε ὁ Vict. μέ τούς ὕμνους του, διότι, ἂν καί δέν ἔχουν μεγάλη ποιητική ἀξία καί δέν γράφηκαν γιά χρήση λειτουργική, στοιχεῖα τοῦ τρίτου ἀπό αὐτούς μπῆκαν στήν λατινική ἀκολουθία τῆς Ἁγίας Τριάδας, ἴσως μέσω τοῦ Ἀλκουίνου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Vict. μέχρι τά 70 του περίπου χρόνια ἔγραψε, ὡς ἐθνικός, γραμματικά, ἐρμηνευτικά καί ὑπομνηματιστικά ἔργα. Μετά, ὡς χριστιανός, ἔγραψε μέ τήν ἴδια μέθοδο καί τό ἴδιο ὕφος ὕμνους, ἀντιαιρετικά καί ἐρμηνευτικά (Ἐπιστολῶν Παύλου) ἔργα. Τό ὕφος καί ἡ γλώσσα του συχνά εἶναι τόσο στρυφνά, ὥστε ν' ἀποθαρρύνουν τόν ἀναγνώστη. Ἄλλοτε ὁμως, ὅταν δέν παραδίδεται στίς ἀτέρμονες μεταφυσικές ἀναλύσεις, εἶναι ἀπλά, ἐπαγωγά καί τόσο κατανοητά, ὥστε νά ἐπιβεβαιώνουν τήν φήμη του ὡς περίφημου δάσκαλου. Στούς ὕμνους του καί στά ἀντιαιρετικά κυριαρχεῖ τό ἐνδιαφέρον γιά τό τριαδολογικό πρόβλημα, ἐνῶ στά ἐρμηνευτικά ἡ οἰκοδομή καί ἡ ἀπλοϊκή ἐρμηνεία, ἡ ὑπογράμμιση τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου, ὡς τοῦ μυστηρίου τῆς θείας οἰκονομίας, πού ὁδηγεῖ στήν σωτηρία.

A. Ἔργα φιλοσοφικά καί γραμματικά

Ars grammatica: H. Keil, *Grammatici latini*, VI, Leipzig 1874, σσ. 3-31. I. Mariotti, *Ars grammatica ...*, Firenze 1967.

Explanationes in Ciceronis Retoricam: C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig 1863, σσ. 153-304.

De definitionibus: T. Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriana*, München 1888, σσ. 12-48. P. Hadot, *M. Vict...*, Paris 1971, σσ. 329-362.

Ἄποσπάσματα μόνο σώθηκαν ἀπό τά ἔργα του: *In Ciceronis Topica commenta* (P. Hadot, μν. ἔργ., σσ. 313-321)· *De syllogismis hypotheticis* (P. Hadot, σσ. 323-327)· μετάφραση τῆς «Εἰσαγωγῆς» τοῦ Πορφυρίου (P. Hadot, σσ. 367-380).

Ἄπολεσθέντα. Μετέφρασε (*Libri platoniorum*) ἔργα τοῦ Πλωτίνου καί τοῦ Πορφυρίου καί ἴσως τίς «Κατηγορίες» τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐνῶ πιθανόν νά ὑπομνημάτισε τούς «Διαλόγους» τοῦ Κικέρωνα καί νά ἐξήγησε νεοπλατωνικῶς μερικά ποιήματα τοῦ Βιργιλίου.

B. Ἔργα χριστιανικῆς ἐποχῆς του

Ἕμνοι. Πρόκειται γιά τά ποιήματα: α) *Adesto*, β) *Miserere Domine* καί γ) *Deus, Dominus, Sanctus Spiritus*. Γράφηκαν μεταξύ 358 καί 359 καί εἶναι κυρίως τριαδολογικά.

Contra Candidum Arrianum. Μέ τόν τίτλο αὐτό παραδίδονται ὄλα τὰ ἀντιαρριανικά ἔργα τοῦ Βικτωρίνου. Πράγματι ὁμοίως ὁ ἄρειανός Candidus, πρόσωπο εἰκονικό, πού διευκολύνει μεθοδολογικά τόν Vict. νά ὀργανώσει σταδιακά τὰ ἐπιχειρήματά του κατά τῶν ἀρχικῶν ἄρειανῶν καί τῶν ὁμοίων, ἐμφανίζεται διαλεγόμενος στά τέσσερα πρῶτα ἔργα, πού γράφηκαν μεταξύ 358 καί 359 καί πού ἔχουν τούς τίτλους: 1) *Candidi Arriani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divine* (Κανδίδου πρὸς Μ. Vict. περί θείας γενέσεως)· 2) *Marii Victorini rhetoris ad Candidum Arrianum* (Μ. Vict. κατά Κανδίδου ἄρειανοῦ)· 3) *Candidi Arriani epistola ad M. Victorinum rhetorem* (Κανδίδου ἐπιστολή πρὸς Vict.) καί 4) *Adversus Arrium liber primus, pars prima (cap. 1-47) de Trinitate*. (Κατά Ἀρείου, Βιβλίον πρῶτον, μέρος πρῶτον, περί Τριάδος).

Adversus Arrium. Τέσσερες λόγοι μέ τόν τίτλο αὐτό καί τέσσερες ὑπότιτλοι: 1) *Liber primus (cap. 48-64). Quod trinitas homoousios sit* (ὅτι ἡ Τριάς εἶναι ὁμοούσιος)· 2) *Liber secundus. Et graece et latine de homoousio contra haereticos* (περί ὁμοουσίου κατά αἰρετικῶν)· 3) *Liber tertius. De homoousio* (περί ὁμοουσίου)· 4) *Liber quartus. De homoousio* (περί ὁμοουσίου). Γράφηκαν μεταξύ 361 καί 363, ἀφοῦ πλέον ἡ θεολογική διαμάχη ἔκλινε ὑπέρ τῶν ὁμοίων καί οἱ ἀπόψεις ὄλων εἶχαν κάπως ἀποκρυσταλλωθεῖ.

De homoousio recipiendo (Περί παραδοχῆς τοῦ ὁμοουσίου). Γράφηκε ἐπίσης μεταξύ 361 καί 363 καί συνοψίζει ὅσα διατύπωσε στούς *Adversus Arrium* λόγους του.

PL 8, 1039-1140. P. HENRY-P. HADOT: *SCh* 68-69 καί *CSEL* 83. A. LOCHER, M. Vict., *Opera theologica Teubneriana*, Leipzig 1976.

Ὑπομνήματα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τοῦ Παύλου: Ad Galatas, Ad Philippenses, καί Ad Ephesios. Γράφηκαν τό 362 καί 363. Εἶναι τὰ πρῶτα στόν λατινικό χῶρο. Δέν ἔχουν μεγάλες θεολογικές ἀπαιτήσεις. Γίνεται ἀπό τόν Vict. ἀναφορά καί σέ ὑπομνήματά του στίς Ἐπιστολές Α' καί Β' Κορινθίου καί Ρωμαίους, πού πάντως δέν βρέθηκαν.

PL 8, 1145-1294. A. LOCHER, *Commentarii in Epistulas Pauli...*, Leipzig Teubner 1972. Βλ. καί P. HADOT: *Latomus* 35 (1976) 133-142. F. GORI, *Commentarii in Epistolas ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses (corona patrum 8)*, Torino SEI 1981. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ καί εἰς *Orpheus* 3 (1982) 103-109.

Νόθα. Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ προσγράφει ἀκόμη τὰ ἔργα "*Factum est vespere et mane dies unus*", *Liber ad Justinum Manichaeum* καί *De physiciis* (βλ. ἀντίστοιχα *CPL* 82, 83 καί 100).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά – ιστοριογραμματολογικά:

A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford 1927, σσ. 8-38. A. TRAVIS, M. Vict., a biographical note: *HThR* 36 (1943) 83-90. B. CITTERIO, C.M. Vittorino, Brescia 1948. P. HADOT, Les hymnes de Victorinus et les hymnes *Adesto et Miserere* d' Alcuin: *Archives d' hist. doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 27 (1960) 7-17. M. SIMONETTI, Sull' Ariano Candido: *Orpheus* 10(1963)151-157. H.-J. FREDE, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Friburg am Br. 1964. P. NAUTIN, Candidus l' Ariens: *Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1964, σσ. 309-320. P. COURCELLE, *Parietas faciunt christianos?*: *Mélanges J. Carcopino ...*, Paris 1966, σσ. 241-248. P. HADOT-U. BRENKE, *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des M. Vict.* (μετάφρ., εισαγωγή και έρμην. σημειώσεις), Zürich Artemis 1967. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris 1968. C. KANNENGIESSER-G. MADEC, À propos de la thèse de P. Hadot sur Porphyre et Victorinus: *REAug* 16(1970)159-176. K. TH. SCHAEFER, *M. Vict. und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen*: *RB* 80(1970)7-16. H. DAHLMANN, *Zur Ars grammatica des M. Vict.*: *Akademie der Wiss. und der Liter., Mainz, Geistes - sozial wissen. Abhandl.* 1970, 2, σσ. 33-192 (καί Wiesbaden Steiner 1970). P. HADOT, *M. V. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris Éd. Augustiniennes 1971. J. A. JUNGMANN, *M. V. in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium*: *Kyriakon Festschrift J. Quasten*, II, Münster Aschendorff 1970, σσ. 691-697. F. GORI, *Per il testo dei Commentarii in Apostolum di Mario Vittorino*: *RFIC* 104 (1976) 149-162 και εις *SSR* 1(1977) 377-385. P. COURCELLE, *Grégoire le Grand devant les conversions M. V., Augustin et Paulin de Nole*: *Latomus* 36 (1977) 942-950. I. OPELT, *Vergil bei M.V.*: *Philologus* 122 (1978) 224-236. *Theological treatises on the Trinity*, translation by M.T. CLARK, Washington 1981.

Θεολογικά:

E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, I, Stuttgart 1932. H. DE LESSE, *Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus*: *RSR* 29(1939)197-239. D. ROSATO, *La dottrina trinitaria di M. Vittorino africano*, Napoli 1942. G. M. VALVERI, *La filosofia teologica di C. M. Vittorino*, Palermo 1950. J. VERGARA, *La teologia del Espíritu Santo en Mario Victorino*, México 1959. W. M. HAGAN, *The Incarnation according to M. Victorinus*, Woodstock 1960. A. DEMPFF, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*, München 1962. A. ZIEGENAUS, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach M. V.*, Münchener theol. Stud. 2 Abt., Hueber 1972. M. SIMONETTI, *All' origine della formula teologica una essenza – tre ipostasi*: *Aug* 14 (1974) 173-175. M. T. CLARK, *The psychology of M. V.*: *AugStud* 5 (1974) 149-166. B. LOHSE, *Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des M.V. und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts*: *Κήρυγμα und Λόγος, Festschrift C. Andressen*, Göttingen 1979, σσ. 351-366. L. ABRAMOWSKY, *Trinitarische und christologische Hypostasen*: *ThPh* 54 (1979) 38-49. W. ERDT, *Marius Vict. Afer, der erste lateinische Pauluskommentator. Studien zu seinen Pauluskommentaren im Zusammenhang der Wiederentdeckung des Paulus in der abendländischen Theologie des 4. Jahrh.* (*Europ. Hochschulschr.* 23 R 135), Frankfurt Lang 1980. M. T. CLARK, *The Neoplatonism of Mar. Victorinus the Christian: Neoplatonism and early christian thought. In honour of A. H. Armstrong...*, London Variorum Publ. 1981, σσ. 53-59. L. ABRAMOWSKI, *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker*: *ZNW* 74 (1983) 108-128. R. B. ENO, *Some patristic views on the relationship of faith and works in justification*: *RecAug* 19 (1984) 3-27. D. N. BELL, *Esse, vivere, intelligere. The noetic triad and the image of God*: *RTAM* 52 (1985) 5-43.

67. ΤΙΤΟΣ ΒΟΣΤΡΩΝ (+ λίγο μετά τό 364)

ἀντιμανιχαϊστής

ΓΕΝΙΚΑ

ἽΟ Τίτος ἐπισκόπευσε στά Βόστρα, 80 χιλιομ. ἀπό τήν λίμνη Γεννησαρέτ, κοντά στά συριακά σύνορα. Οἱ πληροφορίες μας γι' αὐτόν εἶναι πενιχρές. Στήν βασιλεία τοῦ Ἰουλιανοῦ (361-3) εἶχε πολλά προβλήματα μέ τόν ἐθνικό πληθυσμό, τόν ὁποῖο τό 362 προέτρεψε ὁ ἴδιος ὁ Ἰουλιανός (Ἐπιστ. 52) νά ἐκδιώξει τόν ἐπίσκοπο ἀπό τήν πόλη. Ἡ προτροπή δέν εἰσακούστηκε. Τέλος τοῦ 363 ἔλαβε μέρος σέ σύνοδο στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἀναγνωρίστηκε τό Σύμβολο Νικαίας καί τό ὁμοούσιο. Πέθανε λίγο μετά τό 364.

ἽΟ Τίτος ἀναδείχτηκε ἀξιόλογος ἀντιμανιχαϊστής καί μέτριος ἐρμηνευτής, ἐνῶ στά δογματικοθεολογικά θέματα τῆς ἐποχῆς στάθηκε, φαίνεται, μεταξύ ὁμοιουσιανῶν καί ὁμοουσιανῶν, τήν πίστη τῶν ὁποίων ἀσπαζόταν, χωρίς νά χρησιμοποιοῖ τόν ὄρο ὁμοούσιος:

«...ἐπειδή ἀκριβῶς ὡμοίωται (= ὁ Υἱός) τῷ γεννήσαντι...
ἐπειδή ὁλόκληρον ἐν τῇ φύσει σώζει τοῦ Πατρός τόν χαρακτήρα,
ἐπειδή ἀπαράλλακτός ἐστιν εἰκῶν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
ἐπειδή κατ' οὐδέν τῇ φύσει διαλλάττει...»
(Εἰς τόν Λουκᾶν 10, 21).

ἽΑντιτάχτηκε ὄχι μόνο στόν ἀρχικό ἀρειανισμό, ἀλλά καί στόν Εὐνόμιο, ἀπορρίπτοντας καί τήν ἄποψη του ὅτι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ. ἽΕάν ὁ Τίτος ἔγραψε τό παραπάνω κείμενο στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 360 ἢ παλαιότερα, ἀποτελεῖ σπουδαῖο δεῖγμα, ἴσως τό πρῶτο, ὀρθόδοξης κατανοήσεως ἀπό μέρους ὁμοιουσιανοῦ τῆς κοινῶς καί συνοδικῶς δεκτῆς φράσεως «ἀπαράλλακτος εἰκῶν» (= ὁ Υἱός). Τήν στιγμή μάλιστα πού οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν, Γεώργιος Λαοδικείας καί Βασίλειος Ἀγκύρας, βάθαιναν τό χάσμα πού τούς χώριζε ἀπό τούς ὀρθοδόξους.

ἽΩς ἀντιμανιχαϊστής, μέ πλούσια φιλοσοφική παιδεία, ρητορικό ταλέντο καί σχετική θεολογική κατάρτιση, ἀναλύει τό πρόβλημα τῆς θεοδικίας καί ἀνατρέπει θεμελιώδεις ἀντιλήψεις τῶν μανιχαίων, ὅπως ὅτι τό σκότος εἶναι αἰδίο-αἰώνιο καί ἰσοδύναμα πολεμᾶ τό φῶς, ὅτι ἡ ὕλη, δημιούργημα τοῦ κακοῦ, εἶναι αἰώνια κ.ἄ. Θετικά, τονίζει τήν θεία προέλευση (θεοπνευστία) τῆς ΠΔ, τήν ὁποία οἱ μανιχαῖοι ἀπέρριπταν, καί προστατεύει τήν ΚΔ ἀπό τίς παρερμηνεῖες καί τήν ἀποσπασματική χρήση τῶν μανιχαίων. Τό ἔργο ἀπέβη σπουδαία πηγή

για την γνώση του μανιχαϊσμού, δεδομένου ότι σ' αυτό πολύ συχνά παραθέτει ο Τίτος αὐτούσια ἢ παραφρασμένα χωρία ἀπὸ κείμενα τῶν ἀντιπάλων του. Δυστυχῶς ὁμως ὄχι μόνο δὲν κάνει ἀκριβεῖς παραπομπές, ἀλλὰ καὶ δὲν διακρίνει τὸν Μάνη (+ 277) ἀπὸ τοὺς μαθητές του. Ἐκφράζεται ἀκόμα ἡ ἄποψη ὅτι γνώριζε καὶ καταπολεμοῦσε κυρίως τὸν μαθητὴ τοῦ Μάνη Ἄδδα (ἢ Ἀδείμαντο), ἐναντίον τοῦ ὁποίου ἀργότερα ἔγραψε ὁ Αὐγουστῖνος.

ΕΡΓΑ

Κατὰ μανιχαίων. Γράφηκε λίγο μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ (363). Ἀποτελεῖται ἀπὸ 4 βιβλία. Σώζεται στὸ πρωτότυπο μόνο τὸ τμήμα 1-37, ἐνῶ σὲ συριακῇ μετάφραση ὀλόκληρο τὸ ἔργο.

P. DE LAGARDE, *Titus Bostreni que ex opere contra manichaeos editio in codice Hamburgensi servata sunt graece*, Berlin 1859. PG 18, 1069-1264 καὶ 103, 1096B, 1097. I. B. PITRA, *Analecta sacra et classica*, V, Roma 1888, σσ. 50-62. BEΠ 19, 12-108. P. NAGEL, *Neues griechisches Material zu Titus von Bostra: Studia Byzantina*, Folge II, Berlin 1973, σσ. 285-350 (τὸ Τμήμα III 7-29). Ἡ συριακῇ μετάφραση: P. DE LAGARDE, *Titus Bostreni libri IV syriace*, Berlin 1859 (ἐπανέκδ. τὸ 1924). Σώθηκαν ἐπίσης ἀποσπάσματα στὴν ἀραβικῇ: H. ACHELIS, *Hippolytus Werke*, I, 2 (GCS), Leipzig 1897, σσ. 281-286.

Ὅμιλοι (ὑπομνήματα) εἰς τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Λουκᾶ. Στὶς σειρές τοῦ Νικητῆ Ἡρακλείας καὶ ἄλλα ἔργα διασώθηκαν τόσα πολλὰ ἐρμηνευτικὰ χωρία τοῦ Τίτου, ὥστε νὰ εἶναι βέβαιο ὅτι μὲ μορφὴ ὁμιλιῶν ὑπομνημάτισε ὀλόκληρο τὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Λουκᾶ.

J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (TU 21, 1)*, Leipzig 1901, σσ. 140-245. G. MERCATI, *Opere Minori II (Studi e Testi 77)*, Roma 1937, σσ. 72-84. J. REUSS, *Bemerkungen zu den Lukas-Homilien des Titus von Bostra: Biblica 57 (1976) 538-541* (ἀποσπάσματα σὲ χειρόγραφο τῆς Ζακύνθου). Σώθηκαν ἀποσπάσματα στὴν κοπτικῇ καὶ τὴν ἀραβικῇ.

Ὅμιλοι εἰς τὰ Ἐπιφάνια. Σώζονται μόνο 4 ἀποσπάσματα στὴν συριακῇ.

I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum: SAM 1933*, σσ. 82-87, ὅπου καὶ μετάφραση ἀπὸ τὰ συριακὰ εἰς ἑλληνικά.

Νόθα:

Μεταγενέστερα τοῦ ἀποδόθηκαν κακῶς «Λόγος εἰς τὰ Βαῖτα» (BHG 2230: PG 18, 1264-1277 καὶ BEΠ 19, 109-116) καὶ ἐρμηνεία τοῦ Λουκᾶ 18, 2 (βλ. Sickenberger, μν. ἔργ., σ. 137).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

R. REITZENSTEIN, *Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, Göttingen 1931, σσ. 28-58. A. BAUMSTARK, *Die syrische Übersetzung des Titus*

von Bostra und das Diatessaron: *Biblica* 16(1935)257-299. W. FRANKENBER, Die Streitschrift des Titus v. B. gegen die Manichäer: *ZDMG*, 1938, σσ. 28-29. P. NAGEL, Die Paradieserzählung bei Titus von Bostra: *Studia Byzantina* 1(1969)211-219. J. REUSS, Bemerkungen zu den Lukas-Homilien des Titus von Bostra: *Biblica* 57(1976)538-541.

68. ΑΚΑΚΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+365/6)

ἀρχηγός τῶν ὁμοίων

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀκάκιος ὑπῆρξε ἕνας ἀπό τούς πολύ μορφωμένους κληρικούς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας καί διαδέχτηκε, τό 340, τόν χρονικογράφο Εὐσέβιο στόν ἐπισκοπικό θρόνο τῆς Καισάρειας Παλαιστίνης. Τήν κυρίως συγγραφική δράση τοῦ Ἀκακίου τοποθετοῦμε μεταξύ 340 καί 360. Ἀσχολήθηκε μέ τήν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν, ἀκολουθώντας τήν ἀντιοχειανή παράδοση, μέ ποικίλα ζητήματα θεολογικά καί δῆ μέ τήν ἀναίρεση ὄσων ἔγραψε ὁ Μαρκέλλος Ἀγκύρας ἐναντίον τοῦ Ἀστερίου, θεωρητικοῦ ἀρχικά τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἐπομένως ὁ Ἀκάκιος ὑπῆρξε ἀρειανόφρων, πού ὁμως, καθώς ὁ δάσκαλος καί προκάτοχός του Εὐσέβιος, δέν ἔδινε ἀπόλυτη σημασία στίς θεολογικές διαφορές, ἀκόμα καί στίς ριζικές. Προφανῶς ἐπηρεάστηκε σ' αὐτό καί ἀπό τόν ἡρώα του Ἀστέριο, πού ἐμφανίστηκε ὡς ἡμιαιρεανός στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (341).

Ὁ ρόλος τοῦ Ἀκακίου, ἐπειδή ἀπό τά ἔργα του διασώθηκαν μόνο λείψανα, ἐκτιμᾶται κυρίως βάσει τῆς πλούσιας δράσεώς του στήν ἐξαιρετικά κρίσιμη μετανικαϊκή ἐποχή. Τό 341 ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων ἢ δέχτηκε τίς ἀποφάσεις της, δηλαδή δέχτηκε τόν Υἱό «οὐσίας τε καί δυνάμεως καί βουλῆς καί δόξης ἀπαράλλακτον εἰκόνα» τοῦ Πατέρα. Τό 343 πῆρε τό μέρος τῶν ἀνατολικῶν ἀρειανοφρόνων (στήν ἀντισύνοδο τῆς Φιλιππουπόλεως). Ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς τόν ἐκθρόνισε, αὐτός ὁμως ἔμεινε στήν θέση του καί τό 348/50 βοήθησε ἀποφασιστικά στήν τοποθέτηση τοῦ ὀρθόδοξου Κυρίλλου στόν θρόνο τῶν Ἱεροσολύμων.

Πρός τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350 εἶχε ἀποκτήσει μεγάλο κύρος μέ τήν βοήθεια καί τῆς εὐρείας παιδείας του. Δυστυχῶς ὁμως, ἢ ἀπό μέρους του σχετικοποίηση τῆς σημασίας τῶν θεολογικῶν διαφορῶν, ἢ ἀντίθεσή του στό σύμβολο Νικαίας καί ἢ ἀφέλειά του, ὅτι μπορούσε νά ἱκανοποιήσει τίς ἀντιμαχόμενες μερίδες μέ παρασιωπήσεις καί ἐπαμφοτερισμούς, τόν ὀδήγησαν σέ ἀντιφατικές καί ὀ-

πωσδήποτε μή συνεπιείς ἐνέργειες. Ἀλλά καί ἡ ὁμάδα πού σχημάτισε, τῶν ὁμοίων, δέν εἶχε θεολογικό ὑπόβαθρο· ἦταν ἀπλῶς ἀποκλεισμός τῶν ὄρων ὁμοιος κατ' οὐσίαν καί ἀνόμοιος, τούς ὑποστηρικτές τῶν ὁποίων ἤθελε νά παραπείσει. Τήν τοποθέτησή του αὐτή καί τήν συγκρότηση τῆς ὁμάδας τῶν ὁμοίων πέτυχε τό 358/9 καί δὴ στήν σύνοδο Σελευκείας (Ἰσαυρίας) (359), ὅπου πρότεινε σύμβολο χωρίς τούς ὄρους ὁμοούσιος, ἀνόμοιος καί ὁμοιούσιος (Ἀθανασίου, *Περί συνόδων* 29). Τό σύμβολο αὐτό ἔγινε δεκτό ἀπό τήν ὁμάδα του, ἐνῶ ἡ ὁμάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν μέ τήν Βασίλειο Ἀγκύρας τόν καθήρεσε. Κατόρθωσε ὁμως νά ἐπηρεάσει διαδοχικά ἰσχυρούς παράγοντες καί τόν ἴδιο τόν αὐτοκράτορα, πού κάλεσε σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη (360). Ἐκεῖ ὁ Ἀκάκιος κυριάρχησε ἀπόλυτα. Ἐπέβαλε στό νέο σύμβολο τήν φράση ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ὁμοιος τῷ γεννήσαντι αὐτόν Πατρί κατά τάς Γραφάς» (μέ τήν ἐννοια ὁμοιος κατά τήν θέληση), ἀπαγόρευσε τήν χρήση τῶν ὄρων οὐσία, ὁμοούσιος καί ὑπόστασις γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό καί μάλιστα πέτυχε τήν ἐξορία τῶν ἀνομοίων (Ἀετίου καί Εὐνομίου) καί τῶν ὁμοιουσιανῶν (Γεωργίου Λαοδικείας, Βασιλείου Ἀγκύρας κ.ἄ.), τούς ὁποίους ἀρχικά ἤθελε νά συμβιάσει. Περιέργως ἐγκατέστησε τόν Μελέτιο στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας καί δέχτηκε τόν ὄρο ὁμοούσιος σέ σύνοδο, τήν ὁποία κάλεσε (363) ὁ ἴδιος ὁ Μελέτιος. Μετά δύο χρόνια, τό 365, τόν καθήρεσε σύνοδος ὁμοιουσιανῶν στήν Λάμψακο. Πέθανε τό 365 ἢ 366.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀκάκιος εἶχε τήν εὐκαιρία νά ἐπισκοπεύσει στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ὅπου ὁ Ὠριγένης θεμελίωσε καί ὁ Εὐσέβιος ἐμπλούτισε τήν περίφημη βιβλιοθήκη της. Ἔγινε καί ὁ ἴδιος συγγραφέας, ἀλλά δέν πέρασε τά ὄρια τοῦ μετρίου, ἄν κρίνουμε ἀπό τά σωζόμενα λείψανα τῶν ἔργων του, πού ἦταν ἐρμηνευτικά, ποικίλα θεολογικά (σύμμικτα), ἐπιστολές, ἀντιρρητικά (κατά Μαρκέλλου Ἀγκύρας) καί συνοδικά κείμενα.

Σύμμικτα ζητήματα. Σέ ἕξι βιβλία. Σώζονται ἀποσπάσματα, ἐρμηνευτικά στήν *Πεντάτευχο*.

R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs de l' Octateuque...*, Vaticano 1966, σσ. 105-122. I. HILBERG: *CSEL* 55, σσ. 452-454 (λατινικό ἀπόσπ.). *ΒΕΠ* 38, 125-137.

Εἰς τήν πρός Ρωμαίους. Ἀποσπάσματα σέ *σειρές*.

K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, σσ. 53-56. *ΒΕΠ* 38, 137-141.

Πρός Μάρκελλον (Ἄγκύρας) ἀντιλογία. Ὁ Μάρκελλος εἶχε γράψει ἔργο κατὰ Ἀστερίου καί τό ἔργο αὐτό ἀναιροῦσε ὁ Ἀκάκιος. Ἀποσπάσματα στό *Πανάριον* 72, 6-10 τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου.

K. HOLL, Eriphanus (GCS 37), Leipzig 1933, σσ. 260-264.

Σύμβολα. Ὁ Ἀκάκιος συνέταξε τό ἄχρωμο σύμβολο τῶν ὁμοίων τῆς συνόδου στήν Σελεύκεια (359) καί μᾶλλον καί τό σύμβολο τῆς συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (360).

K. HOLL, μν. ἔργ., σ. 299 (*Πανάριον* 73, 25 καί Ἀθανασίου, *Περί συνόδων* 30). *ΒΕΠ* 31, 318-319.

Ἀπολεσθέντα. *Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν* (17 βιβλία), *Εἰς τόν βίον τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας*, *Πρακτικά τῆς συνόδου Κωνσταντινουπόλεως* καί ἄλλα, τῶν ὁποίων δέν γνωρίζουμε οὔτε τούς τίτλους.

Ἀμφιβαλλόμενο. *Ἐγκώμιον εἰς Μερκούριον*, σέ κοπτικό χειρόγραφο, ἀποδίδεται στόν Ἀκάκιο.

E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915, σσ. 283-299 (κείμενο) καί 855-871 (ἀγγλ. μετάφραση).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J. LEBON, La position des Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme: *RHE* 20 (1924) 357-386. J.-M. LEROUX, Acace, évêque de Césarée de Paléatine: *SP* 8 (1966) 82-85. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse...*, Göttingen 1972, σσ. 288-292. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα).

69. ΑΕΤΙΟΣ Ο ΣΟΦΙΣΤΗΣ (300-366)

θεμελιωτής τοῦ νεοαρειανισμοῦ

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Σοφιστής Ἀέτιος, κινούμενος μεταξύ Ἀντιοχείας καί Ἀλεξανδρείας, ἔγινε σπουδαῖος παράγοντας τοῦ ἀρειανισμοῦ καί θεμελίωσε τόν νεοαρειανισμό, συντελώντας ἔτσι ἀποφασιστικά στήν ἐπιβίωση

τῆς αἰρέσεως αὐτῆς. Ὑπῆρξε ἄνδρας πολὺπειρος καὶ δραστήριος. Γνώρισε ἐνωρὶς τίς ἀντιξοότητες τῆς ζωῆς καὶ ἀργὰ τὰ ἀγαθὰ τῆς παιδείας. Κατεῖχε μόνο στοιχεῖα φιλοσοφίας, ἀλλὰ εἶχε ἱκανότητα διαλεκτική, ὅπως δείχνει τὸ σωζόμενον ἔργο του «*Συνταγμάτιον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ*».

Τὸ γεγονός ὅτι ἀπέκτησε θεολογικὴ καὶ φιλοσοφικὴ παιδεία μετὰ τὰ 30 του χρόνια, ὅτι στὴν θεολογία τὸν μύησαν «συλλουκιανιστές», μαθητές δηλαδή καὶ γνώριμοι τοῦ Λουκιανοῦ καὶ ὁπαδοὶ τοῦ Ἀρείου, καὶ ὅτι τὸν περιέθαλψαν ἀρειανόφρονες, ἐξηγεῖ τὴν ἔλλειψη βάθους στὴν σκέψη του καὶ τὴν ὀλοκληρωτικὴ στροφὴ του στὸν ἀρειανισμό. Τὸ θεολογικὸ του ἔργο ὁ Ἀέτιος ἄρχισε μᾶλλον περὶ τὸ 350 ἢ λίγο νωρίτερα, ὅταν ὁ ἀρειανισμὸς ἦταν ἐξαντλημένος θεολογικά, ὅταν οἱ πρῶτοι δραστήριοι ὁπαδοὶ του εἶχαν πεθάνει (μαζὶ καὶ ὁ θεωρητικὸς του Ἀστέριος, πού ἤδη τὸ 341 εἶχε στραφεῖ πρὸς τὸν ἡμιαιρετισμό), καὶ ὅταν ἡ κρατικὴ ἐξουσία στὸ πρόσωπο τοῦ Κωνσταντίου εὐνοοῦσε μὲ κάθε τρόπο τὴν αἵρεση. Τότε λοιπὸν πρόσφερε νέα ἐπιχειρήματα καὶ νέα θεμελίωση στὸν ἀρειανισμό, πού θὰ ἐπεξεργαστεῖ μάλιστα πολὺ περισσότερο ὁ μαθητὴς καὶ γραμματέας του Εὐνόμιος, ἀπὸ τὸ 358 καὶ μετὰ.

Στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀετίου ἡ θεολογία γενικά δὲν εἶχε κατορθώσει νὰ διακρίνει οὐσία καὶ εἶναι (ὕπόσταση) στὴν θεότητα. Τοῦτο δημιουργοῦσε τεράστιες δυσκολίες, τίς ὁποῖες οἱ ὀρθόδοξοι ξεπερνοῦσαν μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς πίστεως τῆς Παραδόσεως καὶ τὴν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου περὶ «φυσικῆς γεννήσεως» τοῦ Υἱοῦ (ὁ ὁποῖος γι' αὐτὸ εἶναι ὁμοούσιος πρὸς τὸν Πατέρα) καὶ «ἐν χρόνῳ» δημιουργίας (ἢ ὁποῖα γι' αὐτὸ εἶναι κτιστή). Οἱ ἀρειανόφρονες, πού ἀπέρριπταν καὶ τὴν μία καὶ τὴν ἄλλη, κατέφευγαν σὲ φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις γιὰ νὰ στηρίξουν τὴν ἄποψή τους ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι κτίσμα «ἐξ οὐκ ὄντων».

Φιλοσοφικά στηρίγματα βρῆκε ὁ Ἀέτιος στὴν ἰδέα τῆς ἀπόλυτης ἀπλότητος τῆς θείας οὐσίας, στὸ «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον» τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ στὴν ἰδέα ὅτι τὰ ὀνόματα δηλώνουν τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἔτσι λοιπὸν ἡ ἀπλότητα τῆς θείας οὐσίας δὲν ἐπέτρεπε νὰ εἶναι «καὶ ἀγέννητη (= Πατήρ) καὶ γεννητή (= Υἱός):

«Τὴν γὰρ αὐτὴν οὐσίαν καὶ γεννητὴν εἶναι καὶ ἀγέννητον οὐδεὶς λόγος εὐσεβῆς ἐπιτρέπει» (*Συνταγμάτιον* 5, εἰς Ἐπιφανίου Σαλαμίνας, *Πανάριον* 76, 11, 5). Καί: «εἰ δέ ὄλος (= ὁ θεός) ἐστὶν ἀγέννητος, οὐκ οὐσιωδῶς εἰς γένεσιν διέστη, ἐξουσία δέ ὑπέστησε γέννημα» (μν. ἔργο 7). Καί: «γεννητὴν γὰρ φύσιν (= τοῦ Υἱοῦ) ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ (= τοῦ Πατρός) οὐκ ἐκδέχεται εἶναι ... γέννημα γὰρ ἀγέννητον οὐκ ἔστι· καὶ ἀγέννητον ὄν γέννημα οὐκ ἦν, τοῦ ἀνομοιομεροῦς ἐπὶ θεοῦ βλασφημίας τύπον καὶ ὕβριν ἐπέχοντος» (μν. ἔργο 10).

ἼΑρα ὁ Υἱός, ἐπειδή εἶναι γεννητός, δέν ἔχει τοῦ ἀγεννήτου Θεοῦ τήν οὐσία, ἡ ὁποία ὡς ἀπόλυτα ἀπλή εἶναι πάνω ἀπό τήν ἔννοια τῆς γενέσεως καί τῆς αἰτίας:

«εἰ πάσης αἰτίας κρείττων ὑπάρχει ὁ ἀγέννητος θεός, διά τοῦτο καί γενέσεως κρείττων ἄν εἴη... οὔτε γάρ παρ' ἑτέρας φύσεως εἴληφε τό εἶναι οὔτε αὐτός ἑαυτῷ τό εἶναι παρέσχε» (2). (Βλ. καί τόν μαθητή του Εὐνόμο: «μήτε παρ' αὐτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος» ὁ Θεός, ἸΑπολογία 7-8).

«Εἰ ἡ ἀγέννητος οὐσία κρείττων ἐστί γενέσεως, οἴκοθεν ἔχουσα τό κρείττον, αὐτοουσία ἐστί ἀγέννητος. Οὐ γάρ βουλόμενος ὅτι βούλεται γενέσεως ἐστί κρείττων, ἀλλ' ὅτι πέφυκεν. Αὐτό οὖν ὑπάρχουσα οὐσία ἀγέννητος ὁ θεός οὐδενί λόγῳ ἐπιτρέπει καθ' ἑαυτῆς γένεσιν ἐπινοῆσαι...» (Συνταγμάτιον 18).

ἸΗ ἀνάιτια θεία οὐσία δέν μπορεῖ νά γεννήσει, διότι κατανοεῖται ἀκίνητη:

«εἰ δέ, μετασχηματισθεῖσα ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, γέννημα λέγεται, οὐκ ἀμετάβλητος ἡ οὐσία αὐτοῦ, τῆς μεταβολῆς ἐργασαμένης τήν τοῦ υἱοῦ εἰδοποίησιν. Εἰ δέ εἴη καί ἀμετάβλητος καί γενέσεως κρείττων ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, τό κατά τόν υἱόν ἕως ψιλῆς προσηγορίας ὁμολογηθήσεται» (8).

Εἶναι φανερό καί πολύ σημαντικό ὅτι ὁ ἸΑέτιος ἐγκλωβίζεται στό φιλοσοφικό σχῆμα οὐσία-θεός, ὅποτε δικαιολογημένα δέν κατανοεῖ τήν οὐσία ὡς γεννῶσαν. ἸΗ Παράδοση ὁμῶς τῆς ἸΕκκλησίας γνώριζε τόν Θεόν ὡς Πατέρα γεννῶντα, δηλαδή πρόσωπο πού εἶναι συγκεκριμένο καί ὄχι ἀπρόσωπη οὐσία. ἸΕάν ἡ οὐσία γεννήσει, αὐτό δηλώνει γιά τόν ἸΑέτιο στέρηση, τροπή, πάθος, κάτι βέβαια πού εἶναι ἀδιανόητο γιά τόν Θεό.

Τό «ἀγέννητον» τοῦ Θεοῦ καί τό «γεννητόν» τοῦ Υἱοῦ δηλώνουν γιά τόν ἸΑέτιο τήν οὐσία τους (ἡ ὑπόσταση, πού ταυτίζεται μέ τήν οὐσία), ἡ ὁποία εἶναι διαφορετική στόν Θεό καί τόν Υἱό, ὅπως εἶναι διαφορετικοί καί οἱ ὄροι αὐτοί:

«εἰ τό ἀγέννητον οὐσίας ἐστί δηλωτικόν, εἰκότως πρὸς τήν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται· εἰ δέ μηδέν σημαίνει ἀγέννητον, πολλῷ μᾶλλον οὐδέν δηλοῖ τό γέννημα· μηδενί δέ μηδέν πῶς (ἄν) ἀντιδιασταλεί;» (16).

Καί: «εἰ πᾶν τό γεγονός ὑφ' ἑτέρου γέγονεν, ἡ δέ ἀγέννητος ὑπόστασις (= οὐσία) οὔτε ὑφ' ἑαυτῆς οὔτε ὑφ' ἑτέρας γέγονεν, ἀνάγκη οὐσίαν δηλοῦν τό ἀγέννητον» (28).

Τό ὄνομα «ἀγέννητος», πού στήν Παράδοση παρακολουθεῖ τόν Πατέρα, ὁ ἸΑέτιος ἀποδίδει στήν θεία οὐσία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά κάνει τίποτα ἄλλο ἀπό τό νά μένει καί νά εἶναι ἀγέννητη· κάθε τῆς κίνηση ἡ γέννηση σημαίνει παραλλαγή καί τροπή τῆς.

ἸΗ θεολογία καί τά ἐπιχειρήματα αὐτά, πού διατυπώνονται μέ διαλεκτική ἐντυπωσιακή, ἀλλά χωρίς ἀναλύσεις καί βιβλική θεμελίω-

ση, έγιναν τό βάθρο, στό όποίο στηρίχτηκε ό νεοαρειανισμός, οί άκραίοι δηλαδή άρειανόφρονες. Αύτοί, μέ πρωτεργάτες τόν 'Αέτιο καί τόν Εϋνόμιο, σχημάτισαν τήν όμάδα τών άνομοίων, έκείνων πού κήρυτταν τόν Υίο άνόμοιο οϋσιαστικά πρός τόν Πατέρα.

ΒΙΟΣ

'Ο 'Αέτιος γεννήθηκε στήν κοίλη Συρία περί τό 300. Άσκησε στήν νεότητά του χειρωνακτικά επαγγέλματα κι έζησε πολλά χρόνια στήν 'Αντιόχεια, όπου σχετίστηκε μέ άρειανικούς κύκλους, πού είχάν εκεί μεγάλη δράση καί άπήχηση. Τό 330 διώχτηκε άπό τήν 'Αντιόχεια. Τότε του δόθηκε ή εύκαιρία νά διδαχτεί άπό τρεις «συλλουκιανιστές», άσθηρούς άρειανόφρονες: άπό τόν 'Αθανάσιο 'Αναζάρβου τό Εϋαγγέλιο, άπό τόν πρεσβύτερο 'Αντώνιο στήν Ταρσό τίς 'Επιστολές του Παύλου καί, άργότερα, άπό τόν πρεσβύτερο άκόμα Λεόντιο (άρα πρίν τό 345) στήν 'Αντιόχεια τούς προφήτες καί δή τόν 'Ιεζεκιήλ. Πρίν άπό τό 350 ταξίδεψε στήν 'Αλεξάνδρεια, όπου σπούδασε ίατρική, σοφιστική καί άριστοτελική διαλεκτική.

Τό 350 ό άρειανόφρων Λεόντιος τόν χειροτόνησε διάκονο στήν 'Αντιόχεια, όπου όμως ανέπτυξε έντονη πολεμική πρός τούς όμοουσιανούς καί τούς ήμιαρειανούς, μέ άποτέλεσμα τήν καθαίρεσή του, πού τόν έφερε στήν 'Αλεξάνδρεια. 'Εκεί μέ τήν βοήθεια του Γεωργίου Καππαδόκη, σφετεριστή του θρόνου, συνέχισε τήν άρειανική του δραστηριότητα καί απέκτησε πολλούς μαθητές, μεταξύ τών όποίων ό Εϋνόμιος (356/7), πού έγινε γραμματέας του καί μετά τό 360 συναρχηγός του τών άνομοίων, πού όνομάστηκαν καί άετιανοί ή εϋνομιανοί. Τό 358 επανήλθε στήν 'Αντιόχεια, έλαβε μέρος σέ διαβουλεύσεις θεολογικές καί συνόδους τής έποχής, κέρδισε τήν εϋνοια του άυτοκράτορα Κωνσταντίου, πού όμως μέ τήν επίδραση τών όμοίων (άκακιανών) άλλαξε στάση καί επέτρεψε τήν καταδίκη του 'Αετίου όριστικά τό 360 στήν σύνοδο τής Κωνσταντινουπόλεως. 'Εξορίστηκε στήν Κιλικία καί τήν Πισιδία, γιά νά άποκατασταθει τό 361 άπό τόν 'Ιουλιανό καί νά προχειριστεί έπίσκοπος, τό 362, άγνωστης πόλεως. 'Η χειροτονία του δέν άναγνωρίστηκε άπό σύνοδο τής Λυδίας, αλλά έκείνος συνέχισε τήν δράση του πρός επικράτηση τής όμάδας τών άνομοίων. Πέθανε στήν Κωνσταντινούπολη περί τό 366.

ΕΡΓΑ

'Ο 'Αέτιος ύπήρξε δόκιμος συγγραφέας. 'Εγραφε σύντομα κεφάλαια πολύ λίγων σειρών καί παρουσίαζε τίς άπόψεις του σέ διαλεκτικά σχήματα, πού στηρίζονταν σέ «κοινές» φιλοσοφικές έννοιες, ώστε καί νά πείθει καί νά μή χρειάζεται πολλές άναλύσεις. 'Ο 'Επιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου πληροφορεϊ ότι ό 'Αέτιος έγραψε τριακόσια τέτοια κεφάλαια, άπό τά όποια

διασώζει και ανατρέπει 37 (*Πανάριον* 76, 11). Ήγραψε ακόμα προς τον αυτοκράτορα Κωνσταντίο και άλλα πρόσωπα *έπιστολές* οι όποιες χάθηκαν.

Συνταγματίον περί άγεννήτου Θεού και γεννητού. Πρόκειται για 37 σύντομα κεφάλαια-θέσεις. Σώζονται σε δύο παραλλαγές. Μία στο *Πανάριον* του Έπιφανίου Κύπρου (76, 11) και μία στον *Β΄ Διάλογο περί άγ. Τριάδος* του Ψευδο-Άθανασίου (10-29), όπου τό έργο χαρακτηρίζεται ως *έπιστολή*.

α) *PG* 42, 533-545, 545-629 (και ή ανατροπή τους). Κ. HOLL, *Eriphanus Werke*, III (*GCS* 37), Leipzig 1933, σσ. 351-360. L. R. WICKHAM, *The Syntagmation of Aetius the Anomean: JThS* 19 (1968) 532-569. β) *PG* 28, 1173-1201. *PG* 39, 292B-293A. CHR. BIZER, *Studien zu pseudathanasianischen Dialogen*, Bonn 1970, σσ. 80-126. *ΒΕΠ* 36, 74-87 (όπου και αναίρεσή τους).

Άπόσπασμα Έπιστολής του διασώζει ό Μ. Βασίλειος (*PG* 32, 73AB).

Άμφιβαλλόμενα. Στόν Άέτιο αποδίδονται ακόμη 5 αποσπάσματα *Έπιστολής προς Μάζωνα* (F. Diekamp, *Doctrina patrum*, Münster i. W. 1907, σσ. 311-312, και *ΒΕΠ* 38, 113-4) και 2 από *Λόγο* του περί Υίου (*PG* 89, 118AB και *ΒΕΠ* 38, 114). Ό μονοθελητικός μάλιστα χαρακτήρας τών αποσπασμάτων αυτών προκάλεσε πολλές συζητήσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G. BARDY, L' héritage littéraire d' Aétius: *RHE* 24 (1928) 809-827. V. GRUMEL, Les textes monothélites d' Aétius: *EO* 28 (1929) 159-166. M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα όνομάτων). Βλ. και τίς μελέτες τών L. R. WICKHAM και CHR. BIZER πού σημειώνονται στις έκδόσεις τών έργων του Άετίου. T. A. KOPECET, *A history of neoarianism*, Cambridge, Mass. 1979.

70. ΛΙΒΕΡΙΟΣ ΡΩΜΗΣ (352-366)

Ή έπισκοπεία του συμπίπτει μέ τίς πολλές συνοδικές δραστηριότητες τών άρειανικών ομάδων. Άρχικά πήρε τό μέρος του Μ. Άθανασίου και τών όρθοδόξων, μέ άποτέλεσμα νά έξοριστεϊ τό 455/6 στην Βέροια της Θράκης. Ύπέκυψε όμως τό 357 στις πιέσεις και υπέγραψε τό *πρώτο μάλλον* και τό *δεύτερο σύμβολο* του Σιρμίου, τών έτών 351 και 357. Συγχρόνως – και αυτό ήταν χειρότερο και σημα-

ντικότερο – συνέταξε κείμενα, στά όποια ύποσχόταν νά μήν άπαιτεί τήν έπιβολή του Συμβόλου τής Νίκαιας και στά όποια άποδεχόταν τήν καταδίκη του 'Αθανασίου από τούς άνατολικούς άρειανούς. Τήν ίδια έποχή υπέγραψε και τό τρίτο σύμβολο του Σιρμίου (359), όμοιο μέ τό δεύτερο του Σιρμίου. 'Ως άνταμοιβή του έπετράπη νά έπανέλθει στην Ρώμη (έντός του 358). 'Ο Λιβέριος δέν ήταν βέβαια θεολόγος και ή στάση του δέν έπηρέασε τά θεολογικά πράγματα. "Ομως ή ύπαναχώρηση αυτή, σέ συνδυασμό μέ τήν ύπαναχώρηση του 'Οσίου Κορδούης, πού άσφαλώς υπέγραψε και τό δεύτερο σύμβολο Σιρμίου (άρειανικότερο αυτό), παρουσίασε τίς κεφαλές τής δυτικής 'Εκκλησίας – και τούς έπισκόπους της όλους πλην έξαιρέσεων – ύποταγμένες στον άρειανισμό. Κεφαλή τής δυτικής 'Ορθοδοξίας απέβη έκτοτε ό 'Ιλάριος Poitiers, πού τρείς φορές άναθεμάτισε τον Λιβέριο για τήν στάση του.

'Ο Λιβέριος έγραψε, φαίνεται, μόνο 'Επιστολές, από τίς όποιες σώζονται 13, όλόκληρες ή άποσπασματικά. Φυσικά τά τέτοιου είδους κείμενα όφείλονται κυρίως στην γραμματεία του έπισκόπου Ρώμης:

Πρός Ευσέβιον Vercelli τρείς: *PL* 13, 1349-1356. *CCL* 9, 121-123.

Πρός τούς άνατολικούς έπισκόπους: *PG* 67, 489-494. *CSEL* 71, 423-426.

'Επιστολαί έννέα. Σώζονται από τον 'Ιλάριο Poitiers και περιλαμβάνονται σ' αυτές οι 4, πού έστειλε από τήν έξορία του για νά βεβαιώσει τήν συμφωνία του μέ τούς άρειανούς και τήν έγκατάλειψη του 'Αθανασίου: *CSEL* 65, σσ. 89-93· 155-157· 164-173.

Τό έργο *Eritarhium Liberii*, πού είναι 54 επιτάφια έξάμετρα, προσγράφεται έπίσης στον άντίπαπα Φήλικα Β' (355-358) και τον Μαρτίνο Α'. E. Diel, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I, Berlin 1925, σσ. 178-180. *PLS* 1, 200.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

P. GLORIEUX, *Hilaire et Libère*: *MSR* 1 (1944) 7-34. V. MONACHINO, *Il primato nella controversia ariana...*, Roma 1959, σσ. 17-90. M. MESLIN, *Les Ariens d' Occident*, Paris 1964, σσ. 38-42 και άλλου. J. HERRMANN, *Ein Streitgespräch mit verfahrensrechtlichen Argumenten zwischen Kaiser Konstantius und Bischof Liberius*: *Festschrift für H. Liermann...* hrg. von K. Obermayer - H.-R. Hagemann, Erlangen 1964, σσ. 77-86. A. HAMMAN, *Hilaire et son temps*, Paris 1969, σσ. 43-50 (*Actes du colloque de Poitiers*, 1968). C. PIETRI, *Roma Christiana*, Roma 1976, σσ. 237-268. W. TIETZE, *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II...*, Tübingen 1976 (βλ. τό έυρετήριο).

71. ΓΕΡΜΙΝΙΟΣ ΣΙΡΜΙΟΥ - ΟΥΡΣΑΚΙΟΣ - ΟΥΑΛΗΣ (+ 366/7)

ἀπαρχή τῆς λατινικῆς ἀρειανικῆς γραμματείας

Τρεῖς δυτικοί ἐπίσκοποι στήν Παννονία, ὁ Γερμίνιος Σιρμίου (κοντά στό σημερινό Βελιγράδι), ὁ Οὐρσάκιος Singidunum (Βελιγράδι) καί ὁ Οὐάλης Μουρσῶν (Mursa = Osijek), ἔχουν τήν πρώτη εὐθύνη γιά τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση. Ὃταν ὁ φιλοαρειανός Κωνστάντιος ἔγινε καί τυπικά μονοκράτορας (353), οἱ δύο τελευταῖοι πέτυχαν νά γίνουν σύμβουλοί του καί νά τόν ἐνισχύσουν στήν ἄσκηση αὐστηρῆς φιλοαρειανικῆς πολιτικῆς. Μέ τούς τρεῖς αὐτούς ἐπισκόπους συνδέονται τά ἀρχαιότερα λατινικά ἀρειανικά κείμενα, πού δέν εἶναι σπουδαῖα θεολογικά ἔργα, ἀλλά πού ὅμως ἀποτελοῦν μαρτυρίες τοῦ δυτικοῦ ἀρειανισμοῦ καί δὴ τῆς πρώτης γραμματείας του.

Οἱ Οὐρσάκιος καί Οὐάλης γνώρισαν τόν ἀρειανισμό, ὅταν ὁ Ἄρειος ἐξορίστηκε στήν Ἰλλυρία, καί καταπολέμησαν τόν Ἀθανάσιο καί τό σύμβολο τῆς Νίκαιας ἤδη ἀπό τό 335, στήν σύνοδο τῆς Τύρου. Τό 343 (σύνοδος Σαρδικῆς) ἐκθρονίστηκαν καί ἀποκαταστάθηκαν τό 347, ἀποκηρύσσοντας τά ἀντιαθανασιανικά τους ἔργα καί τίς ἀρειανικές τους θέσεις, τίς ὁποῖες ὅμως παρουσίασαν πάλι δραστήρια ἀπό τό 353 (σύνοδος Arls). Τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ στήν Δύση στερέωσαν μέ τήν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355) καί ὀλοκλήρωσαν μέ τήν σύμπραξη τοῦ Γερμίνιου, τό 357, στό Σίρμιο μέ τό λεγόμενο δεύτερο σύμβολο Σιρμίου, στό ὁποῖο μάλιστα ἐξασφάλισαν τήν σεβαστότερη ὑπογραφή τῆς Δύσεως, τοῦ Ὁσίου Κορδοῦης καί τοῦ πρώτου δυτικοῦ ἐπισκόπου, τοῦ Λιβερίου Ρώμης.

PL 10, 487-489· καί ἑλληνικά: BEΠ 31, 316-317. Οἱ Οὐρσάκιος καί Οὐάλης, πέρα τοῦ συμβόλου, πού συνέταξαν μέ τόν Γερμίνιο, ἔγραψαν μαζί τρεῖς πολύ σύντομες ἐπιστολές: *Ad Iulium papam* (PL 8, 912-913. CSEL 65, 143-144)· *Ad Athanasium* (PL 10, 649-654. CSEL 65, 145. PG 25, 355. BEΠ 31, 96-97)· *Ad Germinium* (PL 10, 718-719. CSEL 65, 159-160).

Ὁ Γερμίνιος ἐμφανίζεται τό 355 ἐπίσκοπος Σιρμίου (διάδοχος τοῦ Φωτεινοῦ) καί συνεργάζεται μέ τούς προηγούμενους γιά τήν ἐπιβολή τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἰδιαίτερα στήν σύνοδο τοῦ Σιρμίου (357) ἔπαιξε πρωτεύοντα ρόλο καί μᾶλλον αὐτός εἶναι ὁ ἐμπνευστής τοῦ δεύτερου συμβόλου τοῦ Σιρμίου, τό ὁποῖο ὑπηρετεῖ σιωπηλά τίς θέσεις τῶν ἀνομοίων χωρίς νά τό λέει. Ὁ Γερμίνιος λοιπόν τό 357 ἦταν κρυπτοανόμοιος. Τόν Ἰανουάριο τοῦ 366 σαφῶς ἐμφανίζεται ὡς ὁμοιος στό περίφημο διαλογικό ἔργο *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*. Πρόκειται γιά καταγραφή ἀπό αὐτόπτη

δημόσιας συζητήσεως, πού ἔγινε μεταξύ τοῦ Γερμίνιου καί τοῦ λαϊκοῦ Ἑρακλιανοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε φυλακιστεῖ μέ ἄλλους, γιατί κήρυττε τήν πίστη τῆς Νίκαιας. Ὁ Γερμίνιος στήν συζήτηση δέχεται μερική ὁμοιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί μερική ὁμοιότητα τοῦ Πνεύματος πρός τόν Υἱό. Τό κείμενο εἶναι γραμμένο σέ λαϊκή λατινική γλώσσα, ἔχει ἐνάργεια καί ζωντάνια. Ἀργότερα ἐπενέβη σ' αὐτό κάποιος ὀρθόδοξος, γιά νά παρουσιάσει τόν Γερμίνιο πιά ἀρειανό καί τόν Ἑρακλιανό πιά ἱκανό συζητητή.

C. CASPARI, *Kirchenhistorische Anekdoten*, I, Christiana 1883, 133-147. *PLS* I, 345-350.

Πολύ γρήγορα ὁμως ὁ Γερμίνιος, λίγο πρὶν τελειώσει τό 366, ἄφησε τοὺς ἀνομοίους καί τοποθετήθηκε μεταξύ τῶν ὁμοίων καί ὁμοιουσιανῶν, κήρυττε δηλαδή ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τά πάντα ὅμοια μέ τόν Πατέρα, ἐκτός ἀπό τήν ἀγεννησία ("filium per omnia patri similem excepta in nativitate").

Αὐτό φαίνεται στήν ἐπιστολή του «Πρὸς Ρουφιανόν καί Παλλάδιον *Ratiaria*» (*PL* 10, 719-724. *CSEL* 65, 160-164) καί σέ σύντομη προσωπική του ὁμολογία πίστεως-*Symbolum* (*PL* 10, 717-718. *CSEL* 65, 47-48). Ἄλλα κείμενα τοῦ Γερμίνιου δέν σώθηκαν. Μετά τό 366/7 χάνουμε τά ἴχνη του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

M. MESLIN, *Les Ariens d' Occident*, Paris 1967. M. SIMONETTI, *Osservazioni sull' Altercatio Heracliani cum Germinio*: *VC* 21 (1967) 39-58. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Arianesimo latino*: *StMed* 3, 8 (1967) 663-774. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975. S. LONGOSZ, *La tradizione nella controversia ariana (a. 318-362)*. *Testimonianze non atanasiana*: *Aug* 19 (1979) 443-468.

72. ΙΛΑΡΙΟΣ ΡΟΙΤΙΕΡΣ (ΠΙΚΤΑΒΙΟΥ) (+ 367)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἰλάριος Ροίτιερς (Γαλλία), ἔγγαμος καί πατέρας μιᾶς κόρης, ὑπῆρξε μεγάλη μορφή τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι οὐσιαστικά ὁ πρῶτος δυτικός θεολόγος πού ἄσκησε ἀποτελεσματική ἀντιαιρετική θεολογία, ὁ πρῶτος χριστιανός λατίνος ὕμνογράφος, ὁ πρῶτος πού ἔφερε στήν Δύση τήν ἐρμηνευτική πείρα καί τόν θεολογικό πλοῦτο τῆς Ἀνατολῆς καί ὁ πρῶτος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας τῆς Γαλ-

λίας. Είναι η θεολογική κεφαλή της ὀρθόδοξης δυτικῆς θεολογίας μέχρι τόν Ἀμβρόσιο, λόγος γιά τόν ὁποῖο κυρίως ἀνακηρύχτηκε ἀπό τήν δυτική Ἐκκλησία οἰκουμενικός διδάσκαλος. Μέ δύναμη ἐντυπωσιακή ἀλλάξε τήν πορεία τῆς λατινικῆς θεολογίας: ξεπέρασε τό ρηχό ἀπολογητικό καί ἐνθουσιαστικό κλίμα τοῦ Ἀρνοβίου (περίπου 320), τοῦ Λακταντίου (325), τοῦ Firmicus Maternus (350) καί τοῦ Marius Victorinus (363), ἔγινε ἐκφραστής τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί ἀσχολήθηκε ἄμεσα μέ τά προβλήματα τῆς ἐποχῆς του, κατηχώντας μέ ἐρμηνευτικά ἔργα τό ποίμνιο καί βοηθώντας ὅλη τήν δυτική Ἐκκλησία νά καταλάβει κι ἔτσι νά ξεπεράσει τήν κρίση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Στό πρόσωπό του ἡ λατινική θεολογία ἐπανασυνδέθηκε μέ τήν γραμμή τοῦ Κυπριανοῦ καί ξαναβρῆκε τίς ἀνατολικές θεολογικές πηγές της. Ἀπό τήν ἄποψη αὐτήν ὁ Ἴλ. ἔγινε ὁ νέος Κυπριανός κι ἕνας μικρός Ἀθανάσιος τῆς Δύσεως.

Γεννήθηκε μεταξύ 310 καί 320 στήν γαλλική πόλη Poitiers (λατιν. Pictavium), σέ πλούσια οἰκογένεια πατρικίων, ἴσως μάλιστα ἐθνική ἀκόμα. Σπούδασε στίς μέτριες σχολές τῆς ἐπαρχίας του γραμματική, ρητορική καί στοιχειώδη ἑλληνικά. Ψυχή εὐγενική καί θαρραλέα, πνεῦμα ἀνήσυχο, προβληματίστηκε γιά τήν ἀλήθεια τῶν ἐθνικῶν καί τῶν χριστιανῶν. Δέχτηκε τό βάπτισμα ὅπωςδήποτε πρὶν ἀπό τό 350, ἔτος πού χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Poitiers.

Γρήγορα συνειδητοποίησε πρακτικά καί θεολογικά τίς ποιμαντικές εὐθύνες τοῦ ἐπισκόπου καί προπαντός τήν ἀνάγκη κατηχήσεως τῶν πιστῶν. Ἡ προσπάθειά του νά θεραπεύσει τήν ἀνάγκη αὐτήν ἐκφράζεται στό *Ἰπόμνημά* του στόν *Ματθαῖο* (μεταξύ 353-356). Ἡ σημασία τοῦ ἔργου αὐτοῦ εἶναι τεράστια, διότι εἶναι τό πρῶτο στό εἶδος του γιά τήν λατινική Δύση – ἀπό τά *Σχόλια* στό ἴδιο *Εὐαγγέλιο* τοῦ Βικτωρίνου Πεταβίου (+ 304) σώζονται μόνο ἀποσπάσματα –, διότι θεμελιώνει (καί μέ τό ἄλλο του ἔργο *Tractatus mysteriorum*) τήν λατινική ἐρμηνευτική καί διότι ξεπερνᾷ τό δίλημμα μεταξύ ιστορικογραμματικῆς καί ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας, προβάλλοντας ἀποφασιστικά τήν τυπολογική, τήν ὁποία ἐμπλουτίζει μέ περισσότερα στοιχεῖα. Ἐπιθυμία τοῦ Ἴλ. εἶναι νά μάθουν οἱ πιστοί νά διαβάζουν μόνοι τους τήν *ΚΔ*, νά τήν ἐφαρμόζουν στήν ζωή τους καί νά μετέχουν ἔτσι στήν *θεία δόξα*. Ἡ δόξα εἶναι κοινή στόν Πατέρα καί τόν Υἱό, ἀποτελεῖ τήν πρώτη ἐπιδίωξη τοῦ χριστιανοῦ καί γι' αὐτό ἔχει ὡς θέμα κεντρική θέση στά ἔργα τοῦ Ἴλ. Προϋπόθεση μετοχῆς στήν δόξα εἶναι ἡ ὀρθή πίστη. Τό ἴδιο καί γιά τήν λύτρωση, γιά τήν ὁποία ἔχει εἶδος «φυσικῆς» ἀντιλήψεως, πού ἐμπνέεται ἀπό τόν Κικέρωνα καί τόν Σενέκα (Pettorelli J.). Εἶναι φανερό ὅτι τό πρακτικό καί ἠθικό μέρος τῆς ἐρμηνείας του βαραίνει ἀποφασιστικά, ἔνεκα τοῦ χαρακτήρα του καί τῶν σπουδῶν του. Σχετικό ὕλικό χρησιμοποιεῖται

συχνά και κάποτε κατά λέξη από τούς προλόγους τῶν μονογραφιῶν τοῦ Σαλλουστίου, τῶν Διαλόγων τοῦ Κικέρωνα και τῶν Ἱστοριῶν τοῦ Τακίτου. Τό ὕφος του ἐπίσης, ἡ τεχνική δομήσεως τοῦ ἔργου του, ἡ ρητορική και ἄλλα στοιχεῖα, ὑπενθυμίζουν τίς παραπάνω πηγές.

Τό εὐαγγελικό κείμενο κατανοεῖται: α) ἱστοριογραμματικά στόν οἰκεῖο του τόπο, β) στό εὐρύτερο πλαίσιο τῆς ὅλης θείας οἰκονομίας και γ) τυπολογικά ὡς τύπος, καθὼς ἔλεγαν οἱ ἀνατολικοί, ἀλλά και *species, imago, figura ἢ ratio* τῶν μελλόντων, τῆς μέλλουσας ζωῆς. Τά ἱστορούμενα δηλαδή στόν *Ματθαῖο* εἶναι βέβαια γεγονότα, ἀλλά ἔχουν και σημασία «ἐσωτερική», προφητική τοῦ μέλλοντος, ὅπως εἶχαν ὑποδείξει ὁ Τερτυλλιανός και ὁ Κυπριανός, τούς ὁποίους ὁ Ἴλ. γνώριζε.

Νέα ἐποχή και σπουδή στήν ἐξορία

Οἱ μακρινές ρωμαϊκές ἐπαρχίες, ὅπως ἡ σημερινή Γαλλία και οἱ ἐκεῖ ἐπίσκοποι, ἐκτός ἐξαιρέσεων, δέν παρακολουθοῦσαν τό δρᾶμα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, πού δημιούργησε ὁ ἀρειανισμός. Αὐτό ἰσχύει και γιά τόν Ἴλ., πού δέν ἔλαβε μέρος στίς συνόδους Arles (Ἀρελάτης) (353) και Μιλάνου (355), ὅπου ἀκυρώθηκε τό *Σύμβολο Νικαίας* και ἀναθεματίστηκε ὁ Ἀθανάσιος. Τήν κρίση τῆς Ἐκκλησίας και τήν διαίρεσή της σέ ὀρθοδόξους και ἀρειανόφρονες συνειδητοποίησε μόλις τό 356, στήν σύνοδο τῆς Βéziers, ὅπου συνεχίστηκε ἡ καταδίκη τῆς ὀρθόδοξης πίστεως, τήν ὁποία προσπάθησε ὁ Ἴλ. νά ὑπερασπίσει, χωρίς ἀποτέλεσμα. Ὁ ἴδιος μάλιστα ὁμολογεῖ ὅτι μόλις τότε ἄκουσε γιά τό *Σύμβολο Νικαίας*. Οἱ ἀρειανοί (= ὅμοιοι) ἐπίσκοποι Οὐάλης, Οὐρσάκιος και Γερμίνιος, κινούμενοι ἄνετα στήν βασιλική αὐλή, στό Σίρμιο, ἐπιβλήθηκαν ἀπόλυτα κι ἔπεισαν τόν αὐτοκράτορα Κωνσταντίο νά ἐξορίσει τόν ὀρθόδοξο Ἴλ. στήν μικρασιατική Φρυγία, τό ἴδιο ἔτος.

Ἡ Ἀνατολή, ὅπου ἔμεινε μέχρι τό 360, διατηρώντας μάλιστα τόν θρόνο του, ἔγινε γιά τόν Ἴλ. ἓνα πολυσήμαντο σχολεῖο. Κινούμενος ἐκεῖ ἐλεύθερα, καλλιέργησε τά ἑλληνικά του, γνώρισε σπουδαίους ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες, σπούδασε κατά τό δυνατόν τήν πλούσια θεολογική ἀνατολική σκέψη και πληροφορήθηκε ἀπό πρῶτο χέρι τίς ἐκκλησιαστικοθεολογικές τάσεις, πού σκόπευαν στήν λύση τῆς μεγάλης κρίσεως. Εὐστροφος, ἀλλά και παραδοσιακός ὅπως ἦταν, ἐκτίμησε κι ἐνστερνίστηκε γρήγορα τήν προσπάθεια, πού εἶχε ἀρχίσει πρίν λίγα χρόνια γιά τήν προσέλκυση τῶν ὁμοιουσιανῶν στήν Καθολική Ἐκκλησία (ὁμοουσιανούς), ἡ ὁποία ἔμενε πιστή στό *Σύμβολο* τῆς Νικαίας. Τήν λύση τήν εἶχε δώσει ὁ Ἀθανάσιος: οἱ ὁμοιουσιανοί, ἐφόσον ἀπέρριπταν μόνο ὡς μή βιβλικό ἢ ἐπικίνδυνο γιά σα-

βελλιανισμό τόν ὄρο *ὁμοούσιος* κι ἐφόσον θά ὁμολογοῦσαν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «φυσικός» Υἱός τοῦ Πατέρα, μπορούσαν νά θεωροῦνται ὀρθόδοξοι, ἀρκεῖ ν' ἀναθεματίζαν τόν ἀρειανισμό. Βέβαια, οἱ κεφαλές τῶν ὁμοιουσιανῶν, ὁ Γεώργιος Λαοδικείας καί ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας, τούς ὁποίους γνώρισε ὁ Ἰλ., δέν ἦταν τόσο κοντά στήν Ὀρθοδοξία ὅσο ἔδειχναν. Πάντως τήν λύση τοῦ Ἀθανασίου ὑποστήριξε ὁ Ἰλ. στήν Ἀνατολή (στίς συνόδους τῶν ὁμοιουσιανῶν τοῦ 358 καί 359) καί σέ ὅλη τήν Δύση, μέ γράμματα ὅσο ἦταν ἐξόριστος καί μέ συνόδους ἢ συνάξεις ἐπισκόπων ἀπό τό 360 καί μετά. Εἶναι ὅμως ἀλήθεια ὅτι ἡ τοποθέτηση τῶν ὁμοιουσιανῶν συγκινοῦσε βαθύτερα τόν Ἰλ., πού κάπως φοβόταν τήν σύνδεση τοῦ *ὁμοουσίου* μέ τόν σαβελλιανισμό καί πού δέν θεωροῦσε τήν χρήση τοῦ *ὁμοουσίου* ὡς τήν μόνη λύση ὁμολογίας ὀρθῆς πίστεως.

Στά χρόνια τῆς ἐξορίας του καί παρά τόν σύνδεσμό του μέ τούς ὁμοουσιανούς ἀνέπτυξε δραστηριότητα γιά τήν υπεράσπιση γενικά τοῦ *Συμβόλου* τῆς Νίκαιας. Τό γεγονός ἔχει τεράστια σημασία, δεδομένου ὅτι ἀπό τό 357, ὅταν ὁ κορυφαῖος ἐπίσκοπος τῆς Δύσεως, ὁ Λιβέριος Ρώμης, καί ἡ σεβασμιότερη μορφή τῆς Δύσεως, ὁ Ὁσιος Κορδοῦης, ὑπέκυψαν καί ὑπέγραψαν ἡμιαρεινικά *σύμβολα* (Σιρμίου), ὁ Ἰλ. ἔμενε ὁ σπουδαιότερος δυτικός θεολόγος ἐπίσκοπος, πού ἀντιστεκόταν στόν ἀρειανισμό καί πού ἦταν σέ θέση νά διαφωτίσει θεολογικά τούς δυτικούς. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀναγκάστηκε νά ἀναθεματίσει τόν Ρώμη Λιβέριο γιά τήν ὑποχώρησή του, ὑπενθυμίζοντας ἐν μέρει τήν στάση τοῦ Κυπριανοῦ.

Τριαδολογία

Παράλληλα, στά χρόνια τῆς ἐξορίας του, ἐπιδόθηκε στήν σύνταξη σπουδαίων θεολογικοαντιρρητικῶν, ἱστορικῶν καί λιβελλικῶν ἔργων. Ἔτσι περάτωσε τό *De Trinitate*, ἕνα στέρεο λογικο-θεολογικό οἰκοδόμημα, πού θά μπορούσε νά γίνει εὐρύτερα σεβαστό, πού ἔδειξε γιά πρώτη φορά μέ σαφήνεια στήν Δύση τήν κακοδοξότητα τοῦ ἀρειανισμοῦ, πού ἀποτελέσει τήν πηγή καί τό θεμέλιο γιά ὅλα τά μεταγενέστερα λατινικά δογματικά ἔργα τοῦ εἴδους. Ὁ Ἰλ. ἐκκινεῖ πάντοτε ἀπό βιβλική βάση, κατανοεῖ ὅμως τόν Υἱό ὡς Λόγο καί σοφία, ἐκφράζοντας μᾶλλον ἀσυνείδητα εἶδος *subordinatio*, ἀφοῦ συγχρόνως ἐπιμένει ὅτι ὁ Υἱός ἔχει τήν φύση τοῦ Πατέρα, τοῦ ὁποίου δέν εἶναι χρονικά μεταγενέστερος. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ὅτι γνώριζε τήν διαφορετική χρήση τῶν ὄρων φύση-οὐσία, ὑπόσταση καί πρόσωπο σέ Ἀνατολή καί Δύση. Καί μάλιστα ὅτι στήν Ἀνατολή ὁ ὄρος ὑπόσταση-*substantia* ταυτίζεται μέ τό πρόσωπο, ἐνῶ ἡ οὐσία-

essentia είναι ἓν, ἐνιαία, γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό. Βέβαια δέν χρησιμοποιοῦν ἀνάλογα τόν ὄρο πρόσωπο-ὑπόσταση καί γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, τό ὁποῖο μάλιστα χαρακτηρίζει ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ καί δὴ ὡς *res-prāγμα* (VIII 21) τῆς θείας οὐσίας (Πατέρα καί Υἱοῦ). Τελικά δηλαδή δέν διέκρινε εἶναι καί οὐσία στόν Θεό, μέ ἀποτέλεσμα νά κατανοεῖ τήν ἐκπόρευση (*procedere*) τοῦ ἁγ. Πνεύματος ὡς ὀφειλόμενη στήν θεία οὐσία, ἄρα καί στόν Πατέρα καί στόν Υἱό, καθῶς ἀργότερα, πολύ ἀναλυτικότερα θά διδάξει ὁ Αὐγουστῖνος. Μέ τόν τρόπο αὐτό θεμελιωνόταν θεολογικά ἡ ἀδυναμία τῆς Δύσεως νά διακρίνει μέ συνέπεια οὐσία (*essentia*) καί ὑπόσταση (*substantia*) καί συνεπῶς θεμελιωνόταν ἡ σύνδεση τῆς γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ὄχι μέ τό εἶναι (τήν ὑπόσταση) τοῦ Πατέρα, ἀλλά μέ τήν θεία οὐσία, πού βέβαια εἶναι κοινή στά τρία πρόσωπα. Μόνο κάνοντας ὀρθά τήν διάκριση αὐτή κατανοοῦμε γιατί ἡ ἐκπόρευση ἀποτελεῖ ἔργο ἀποκλειστικό τοῦ εἶναι-ὑποστάσεως τοῦ Πατέρα. Διαφορετικά φθάνει κανεῖς στήν θεωρία τῆς κοινῆς ἢ διπλῆς, ὅπως ἀνέλυε ὁ Αὐγουστῖνος, ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος, δηλαδή ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, ἀφοῦ τά δύο πρόσωπα ἔχουν κοινή οὐσία.

Τήν ἴδια περίπου ἐποχή ἢ λίγο ἀργότερα (359-363) ἔγραψε ἀνάλογο ἔργο καί ὁ Marius Victorinus, πού ὁμως παρασυρόταν σέ ἀτέρμονες φιλοσοφικομεταφυσικές ἀναλύσεις, γνώριζε λίγο τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί πολύ λιγότερο τήν προηγούμενη σχετική διεργασία πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή. Βέβαια καί ὁ Ἰλ. ἐξετάζει στό ἔργο του μόνο τά γενικά προβλήματα, δέν εἰσέρχεται στίς λεπτές διακρίσεις καί ἀναλύσεις, πού ἀπαιτοῦν ὄντως ἄριστη γνώση φιλοσοφίας, τήν ὁποία ἐκεῖνος θεωρεῖ – τήν νεοπλατωνική κυρίως – αἰτία τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἐκθέτει ὅσα θεωρεῖ ἀναγκαῖα γιά νά εἶναι κανεῖς ὀρθόδοξος, ὅσα ἀρκοῦν γιά νά συμφωνήσουν οἱ διηρημένοι δυτικοί καί ὅσα μπορεῖ νά καταλάβει ὁ δυτικός κόσμος. Αὐτό ἀκριβῶς δείχνει ὅτι γράφει πρῶτιστα ὡς ποιμένας. Ἐντούτοις μορφολογικά τό κείμενό του δέν προϋποθέτει ὁμιλία, ἀλλά συνθετικό ἔργο, εἶδος διατριβῆς, τοῦ ὁποίου μάλιστα ἡ θεματική (θεολογία, τριαδολογία, χριστολογία, παρουσιάζει ὁμοιότητα μέ τίς ὁμιλίες τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης (359), τοῦ ὁποίου ἀπέφευγε τόσο τήν ἀλληγορική ὅσο καί τήν αὐστηρή ἱστοριογραμματική ἐρμηνεία.

Στήν διάρκεια τῆς ἐξορίας του, ἀρχές τοῦ 359, συνέταξε καί τό *De synodis*, τό ὁποῖο ἐξετάζει ὁμολογίες καί ὑλικό σχετικό μέ τίς ἀρειανικές κυρίως συνόδους μετά τό 325, ὅπως ἔκανε πρῖν καί ὁ Ἀθανάσιος στό ὁμώνυμο ἔργο του. Προπαντός ἐπιχειρεῖ νά δείξει τήν ταυτότητα τῶν ὄρων ἴσος (*aequalis*) καί ὁμοιος (*similis*). Οἱ ὄροι αὐτοί, διατυπωμένοι ἀπό τούς ὁμοίους καί τούς ὁμοιουσιανούς, ἐάν ἐρμηνευτοῦν ὀρθόδοξα, δηλαδή ἀπόλυτα καί ὄχι σχετικά, σημαίνουν

ὅ,τι καί τό ὁμοούσιος, ἀρκεῖ καί αὐτό νά μὴν κατανοηθεῖ σαβελ-
λιανικά.

Ἡ προσπάθειά του γιά τήν προσέλευση τῶν ὁμοιουσιανῶν φάνη-
κε ν' ἀποτυγχάνει, διότι οἱ περισσότεροι ὁμοιουσιανοί τῶν συνόδων
Ἀγκύρας (358), Σιρμίου (358) καί Σελευκείας (359) ὑπέκυψαν καί συμ-
φώνησαν στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως (360) μέ τούς ὁμοίους,
οἱ ὅποιοι ἀπέρριπταν τήν ὁμοιότητα οὐσίας στόν Πατέρα καί τόν Υἱό
καί οἱ ὅποιοι εἶχαν ἐπικρατήσει στήν σύνοδο τοῦ Ρίμινι. Ὁ Ἰλ., ἀ-
φοῦ μάταια ζήτησε ἀπό τόν αὐτοκράτορα νά διεξαχθεῖ δημόσια συ-
ζήτηση μέ τόν ἴδιο καί τόν συμπατριώτη του ἐπίσκοπο Σατουρνῖνο
Arles, πῆρε τουλάχιστον ἄδεια νά ἐπιστρέψει στήν ἔδρα του. Ἦταν
ἡ στιγμή πού οἱ ἐπίσκοποι Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ἐκτός ἀπελπιστι-
κά λίγων, εἶχαν ὑποκύψει στόν ἀρειανισμό (στούς ὁμοίους).

Τότε, μέ συνεργό τήν ἀρχική ἀδιαφορία τοῦ Ἰουλιανοῦ πού μόλις
ἀνακηρύχτηκε στό Παρίσι αὐτοκράτορας, ἀνασύνταξε τούς πτοη-
μένους ἐπισκόπους τῆς χώρας του καί σέ σύνοδο στό Παρίσι (361)
τούς ἔπεισε νά ἐπανεέλθουν στήν Ὀρθοδοξία, ἐπικυρώνοντας τό Σύμ-
βολο Νικαίας καί ἀπορρίπτοντας τό ἀρειανικό σύμβολο πού ὑπέγρα-
ψαν στό Rimini (359), χωρίς καί νά καταδικάσει ὄσους ἀπό φόβο
ὑπέγραψαν τό σύμβολο τοῦτο. Τό ἴδιο ἔκανε καί τό 364 γιά τούς ἐπι-
σκόπους τῆς βόρειας Ἰταλίας, στήν πρωτεύουσα τῆς ὁποίας, τό Μι-
λάνο, ἐπίσκοπος ἦταν ὁ ἀρειανός Αὐξέντιος, τόν ὁποῖο δέν μπόρεσε
τελικά ν' ἀπομακρύνει. Μέ αὐτές καί ἄλλες ἐνέργειες πέτυχε ὁ Ἰλ.
νά μειώσει σέ μεγάλο βαθμό τόν ἀρειανισμό στήν Δύση. Παράλλη-
λα καταπολέμησε καί τόν καισαροπαπισμό, τήν ἐπέμβαση τοῦ αὐ-
τοκράτορα στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα, ὅπως εἶχαν
κάνει ἐνωρίτερα ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ Ὅσιος Κορδούης. Ὁ Ἰλ. στόν
διπλό του ἀγῶνα, ἐναντίον τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ καισαροπαπι-
σμοῦ, ὑπῆρξε ὄχι μόνο σταθερός, ἀλλά καί ὀξύς καί τερτυλλιανικά
σκληρός, ἐνῶ γιά τό ποίμνιο καί τούς φίλους του ἦταν ἠπιος, συνε-
τός, ἐπιβλητικός καί ἀγαπητός.

Ἑρμηνευτική, μοναχισμός, ὑμνωδία (360-367)

Ἐλευθερωμένος ὁ Ἰλ. ἀπό τό ἄγχος καί τούς ἀγῶνες ἐναντίον τοῦ
ἀρειανισμοῦ, ἐπιδόθηκε ἀπερίσπαστος στήν θεολογική καί ποιμαν-
τική θεμελίωση τῆς τοπικῆς του ἀλλά καί τῆς ὅλης δυτικῆς Ἐκκλη-
σίας. Ἐγραψε τό πολυσήμαντο ἔργο του *Tractatus mysteriorum*, τό
ὁποῖο θεμελίωσε τήν πνευματική ἐρμηνεία τῆς Δύσεως καί γι' αὐτό
εἶναι τό πιό σπουδαῖο ἔργο τῆς ἀρχαίας λατινικῆς χριστιανικῆς γραμ-
ματείας. Στό ἔργο ἀνιχνεύεται κι ἐρμηνεύεται ἡ ὅλη θεία οἰκονομία
μέσω τῶν προσώπων. Ὁ Ἀδάμ, ὁ Νῶε, ὁ Ἀβραάμ, ὁ Ἰσαάκ, ὁ Ἰα-

κώβ, ὁ Μωυσῆς εἶναι προάγγελος καὶ τύπος τοῦ Χριστοῦ, στὸν ὁποῖο κορυφώνεται ἡ ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας. Ἀπορρίπτονται συγχρόνως καὶ ἡ αὐστηρὴ ἀλληγορικὴ καὶ ἡ αὐστηρὴ ἱστοριογραφικὴ ἐρμηνεία, μολονότι καὶ τὴν ἱστορικότητα τῶν διηγουμένων δέχεται καὶ πνευματικὸ περιεχόμενον ἀναζητᾷ σ' αὐτά (II 2). Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἔχει θαυμαστὴ ἰσορροπία, ἡ ὁποία, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὰ λοιπὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἔργου του, τὸν κάνει πρωτότυπο. Ἔτσι ὁ Ἰλ., ἂν καὶ θεολογικὰ δὲν ἔφτασε στὸ ὕψος τῶν ἀνατολικῶν Πατέρων, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἔμμεσα ἢ ἄμεσα τράφηκε, διατήρησε τὴν ἰδιοτυπία του, ὅπως τὴν διατήρησε καὶ σὲ σχέση μὲ τοὺς λατίνους συγγραφεῖς τῆς Β. Ἀφρικῆς. Τίς πηγές του χρησιμοποίησε μὲ τόση ἀφομοιωτικὴ δύναμη, ὥστε δύσκολα διακριβώνονται τὰ συγκεκριμένα του δάνεια.

Στὸ ἴδιο ἐρμηνευτικὸ κλίμα ἀνήκει καὶ τὸ ὑπομνηματιστικὸ του *Tractatus super Psalmos*, πρῶτο λατινικὸ ὑπόμνημα στοὺς Ψαλμούς. Εἶναι κείμενο θεολογικὰ καὶ φιλολογικὰ πολὺ πιὸ φροντισμένο ἀπὸ τὸ προηγούμενο ἔργο του, γραμμένο καὶ μὲ τὴν πλούσια σχετικὴ πείρα τῆς Ἀνατολῆς καὶ μάλιστα τοῦ Ὠριγένη καὶ τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας, τοὺς ὁποίους μποροῦσε νὰ παρακολουθεῖ τουλάχιστον μὲ τὴν βοήθεια λεξικῶν καὶ ἴσως καὶ μεταφραστῆ. Τὰ ἑλληνικὰ τοῦ Ἰλ. δὲν ἦταν φυσικὰ σάν τοῦ Ἰερωνύμου ἢ τοῦ Ρουφίνου, ἀλλὰ μποροῦσε νὰ ἐπισημαίνει ἀκόμα καὶ τίς ἀνακρίβειες τῆς λατινικῆς μεταφράσεως τῶν Ο' (ἐπισημαίνει 25 περιπτώσεις).

Ὁ μοναχισμὸς τῆς Δύσεως ὀφείλει τὴν σύνδεσή του μὲ τὸν ἐπίσκοπο καὶ τὴν μεγάλη του ὄθηση στὸν Ἰλ. Ἦδη τὸ 356 εἶχε γνωρίσει τὸν μετέπειτα (371) ἐπίσκοπο Tours Μαρτῖνο, πού ἐργάστηκε γιὰ πολλὰ χρόνια ἱεραποστολικά κι ἔζησε γιὰ ἓνα διάστημα ὡς ἀναχωρητῆς. Τὸ 360 τὸν δέχτηκε ὁ Ἰλ. στὸ Poitiers καὶ τὸν βοήθησε νὰ ἰδρύσει μονὴ στὴν Liguge, τὴν πρώτη δηλαδὴ μονὴ στὸν δυτικὸ χριστιανισμὸ.

Ὁ Ἰλ. εἶναι ἀκόμα ὁ πρῶτος συντάκτης καθαυτὸ λειτουργικῶν ὕμνων στὴν λατινικὴ. Ἐντυπωσιασμένος ἀπὸ τὸν πλοῦτο τῆς λειτουργικῆς ποιήσεως στὴν Ἀνατολή, ἔγραψε ἀνάλογους ὕμνους μὲ σκοτεινὸ γλωσσικὸ ὕφος, στοὺς ὁποίους μὲ λυρισμὸ διατύπωνε τὴν ὀρθὴ πίστη κατὰ τοῦ ἀρειανισμοῦ καὶ πρόβαλλε τὸν χριστιανικὸ βίον. Οἱ ὕμνοι του, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀνακαλύφθηκαν τρεῖς γνήσιοι, ἀλλὰ ἀποσπασματικά, χρησιμοποιήθηκαν τότε ἐλάχιστα στὴν λατρεία. Ἔγιναν ὁμως ἡ ἀπαρχὴ τῆς λατινικῆς λειτουργικῆς ὕμνωδίας καὶ τὸ ἔναυσμα γιὰ νὰ συντάξει λίγο ἀργότερα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου τοὺς δικούς του.

Ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία τὸ 1851 κατέταξε τὸν Ἰλ. μεταξὺ τῶν «doctores ecclesiae» καὶ τιμᾷ τὴν μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἰλ. ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, ὁ καλύτερος τῆς ἐποχῆς του στὴν Δύση. Τό ὕφος του ὁμῶς εἶναι συχνά πολύ σκοτεινό καί κάνει τὴν κατανόηση τοῦ κειμένου ἐνίοτε ἀδύνατη. Καί στὴν ὀργάνωση, τὴν δόμηση, τῆς ὕλης δέν εἶναι πάντα μεθοδικός καί συνεπής. Ἐντούτοις, ἡ συμμετοχὴ στά γραφόμενα, ἡ συχνὴ αὐτοβιογραφικὴ τάση καί ἡ ἐξιστόρηση σύγχρονων γεγονότων δίνουν στά ἔργα του θαυμαστὴ ἀμεσότητα, πού βοήθησε πολὺ νά διαβαστοῦν καί νά ἐπιδράσουν στοὺς σύγχρονους καί μεταγενέστερους δυτικούς. Τά ἔργα του διακρίνονται σέ ἐξηγητικά (ὅπως τὸ ὑπόμνημα στὸν *Ματθαῖο*, ἡ πραγματεία περὶ *Μυστηρίων*, ἡ πραγματεία στὴς *Ψαλμούς*), δογματικοθεολογικά (ὅπως *Περὶ ἀγ. Τριάδος*), ιστορικοαντιρρητικά (ὅπως τὸ *Περὶ συνόδων*, τὸ *Corpus* μέ σχετικά ἀποσπάσματα χαμένων ἔργων καί τὸ *Κατὰ ἀρειανῶν*), ἐναντίον σημαντικῶν προσώπων τῆς ἐποχῆς (ὅπως «κατὰ» τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, τοῦ Λιβερίου Ρώμης καί ἄλλων ἐπισκόπων), ἐπιστολές (πρὸς αὐτοκράτορα κι ἐπισκόπους) καί ὕμνους.

Commentarius in Evangelium Matthaei (Ἐπόμνημα εἰς τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Ματθαίου). Γράφηκε μεταξύ 353 καί 356 καί εἶναι τὸ πρῶτο πλήρες λατινικό ὑπόμνημα βιβλικοῦ κειμένου.

PL 9, 917-1076. A. FEDER: CSEL 65 (1916). J. DOIGNON: Sch 254 καί 258.

Liber II ad Constantium (Βιβλία δύο πρὸς Κωνσταντίον) καί

Liber contra Constantium (Κατὰ Κωνσταντίου). Γράφηκαν τὸ πρῶτο τὸ 359 καί τὸ δεύτερο τὸ 359/60. Ἰδιαίτερα στό δεύτερο ὁ Ἰλ. γίνεται πολὺ ὀξύς ἐναντι τοῦ Κωνσταντίου καί τὸ ἔργο παίρνει μορφή λιβέλλου.

α) PL 10, 563-572. CSEL 65, 195-205. β) PL 10, 571-603.

De Trinitate (Περὶ Τριάδος) ἢ **Adversus arianos** (Κατὰ ἀρειανῶν). Γράφηκε μεταξύ 357 καί 360, μέ τὴν πλούσια πείρα τῆς Ἀνατολῆς, γιὰ νά ἐξηγήσει τὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα καί νά ἀνατρέψει τὸν ἀρειανισμό. Ἀποτελεῖται ἀπὸ 12 βιβλία.

PL 10, 9-472. G. TEZZO, La Trinità, Torino 1971 (μέ ἰταλ. μετάφρ.). P. SMULDERS, De Trinitate. Praefacio-Libri I-VII: CCL 62 (1979)· καί Libri VIII-XII: CCL 62 (1980).

De synodis seu de fide Orientalium (Περὶ συνόδων ἢ Περὶ πίστεως τῶν Ἀνατολικῶν). Γράφηκε ἀρχές τοῦ 359 ὡς ἀπάντηση στοὺς γάλλους ἐπισκόπους καί σέ συνάφεια μέ τὸ προηγούμενο ἔργο. Ἀποτελεῖται ἀπὸ 92 κεφάλαια. Ὁ χαρακτήρας του εἶναι περισσότερο θεολογικός καί λιγότερο ἱστορικός.

PL 10, 471-546.

Tractatus mysteriorum (Πραγματεία περί μυστηρίων). Γράφηκε μετά τό 360 γιά νά ἐξηγήσει τά μυστήρια, δηλαδή τίς μυστηριώδεις προεικονίσεις τοῦ Χριστοῦ σέ πρόσωπα τῆς ΠΔ καί νά χρησιμεύσει ὡς ἐγχειρίδιο στούς ἐρμηνευτές ἢ ἱεροκήρυκες.

A. FEDER: *CSEL* 65, 3-38. *PLS* 1, 246-270. J.-P. BRISSON: *SCh* 19 bis (1967).

Contra arianos vel Auxentium (Κατά ἀρειανῶν ἢ Αὐξεντίου). Γράφηκε τό 364, μετά τίς προσπάθειές του νά ἐκθρονίσει τόν ἀρειανό Αὐξέντιο Μιλάνου.

PL 10, 609-618.

Tractatus super Psalmos (Πραγματεία εἰς τούς Ψαλμούς). Γράφηκε ἀπό τό 364 καί ὕστερα μέ τήν πείρα τῆς ἀνατολικῆς ἐρμηνευτικῆς καί δῆ τοῦ Ὁριγένη. Δέν σώζεται πλήρες.

A. ZINGERLE: *CSEL* 22. *PL* 9, 221-908. *PLS* 1, 241-246. A. WILMART: *RB* 43 (1931) 277-288.

Ὕμνοι. Πρόκειται γιά τούς τρεῖς (ὄχι ἀκέραιους) σωζόμενους λειτουργικούς ὕμνους *Ante saecula qui manes, Fefellit saevam* καί *Adae carnis gloriosa*. Ὁ Ἰλ. ἄρχισε νά γράφει ὕμνους στήν ἐξορία του. Αὐτοί ὁμως ἐδῶ γράφηκαν μᾶλλον μετά τό 364 καί ἀνακαλύφθηκαν στό τέλος τοῦ περασμένου αἰώνα. Εἶναι δυσνόητα καί ὑπερφορτωμένα τετράστιχα στροφικά ποιήματα σέ προσωδιακά ἀλλά καί λαϊκά μέτρα μέ ἀλφαβητική ἀκροστιχίδα (τά δύο πρῶτα).

A. FEDER: *CSEL* 65, 207-223. N. MYERS, *The Hymns of Saint Hilary of Poitiers...*, Philadelphia 1928. *PLS* 1, 271-281.

Opus historicum καί **Liber adversus Valentem et Ursacium**. Συλλογή συνοδικῶν κειμένων, ἐπιστολῶν διαφόρων καί ἀντιρρητικῶν ἔργων τοῦ ἴδιου τοῦ Ἰλ., πού συγκροτήθηκε ἀπό τό 356 μέχρι τό 367 καί κυκλοφόρησε ἴσως μετά τόν θάνατό του, κάτι πού κάνει πιθανή τήν ἐπέμβαση καί ἄλλου συγγραφέα. Ἡ συλλογή δημοσιεύτηκε μέ τόν τίτλο *Collectanea antiariana Parisina*. Τά κείμενά της ἀφοροῦν τήν ἐποχή ἀπό τό 343 μέχρι τό 366 καί περιέχει καί τό *Κατά Οὐαλεντίνου καί Οὐρσακίου* σπουδαῖο ἔργο του, γραμμένο τό 356/357.

A. FEDER: *CSEL* 65, 43-193. *PL* 10, 571-606, 627-724.

Ἀποσπάσματα. Διασώθηκαν σύντομα ἀποσπάσματα ἀπό τά χαμένα ἔργα του *Tractatus in Iob* (*CSEL* 65, 229-231), *Expositio epistulae ad Timotheum* (αὐτόθι, 233-4), *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa* (*PL* 10, 545-548). Καί δύο νέα ἀποσπάσματα: *Bijdragen Tijdschr. voor Filos. en Theol.-Nijmegen* 39(1978)234-243). Ἀπό τό ἔργο του *Libellus contra Dioscorum medicum ad Sallustium praefectum* δέν σώζεται τίποτα.

Νόθα. Ἔργα, ὅπως ἡ ἐπιστολή πρὸς Abram filiam (τὴν κόρη του), ὕμνοι καὶ σύντομα κείμενα, πού τοῦ ἀποδόθηκαν, δέν ἀνήκουν στὸν Ἰλ. (CSEL 65, 217-223, 237-244, 245-251. PL 10, 879-888. Βλ. καὶ CPL 465-472).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά:

A. L. FEDER, Studien zu Hil. v. Poitiers, I-III, Wien 1910-1912. G. GIAMBERARDINI, S. Ilario di P. e la sua attività apostolica e litteraria, Cairo 1956. M. MESLIN, H. de P., Paris 1959. P. GALTIER, Saint Hil. de P., le premier docteur de l' église latine, Paris 1960. E.-R. LABANDE (ἐκδότη), Hil. de P.: évêque et docteur, Paris 1968 (διαλέξεις τῶν J. DANIELOU, H.-I. MARROU, B. DE GAIFFIER, M.-J. LE GUILLOU καὶ J. FONTAINE). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ ἐκδότη, Hilaire et son temps. XVI^e centenaire de la mort de S. Hilaire. Actes du colloque de Poitiers, 29 sept.-3 octobre 1968, Paris 1969 (18 ἀνακοινώσεις πού ἀφοροῦν ἱστορικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά καὶ φιλολογικά προβλήματα τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰλ.). R. THOUVENOT, Hilaire, évêque de P.: *Bull. de la société des Antiquaires de l' Ouest* 10 (1969) 451-468. J. DOIGNON, Hil. de P. avant l' exil..., Paris 1971. B. DE GAIFFIER, Saint Hil., patron du royaume de Francs: *AB* 95 (1977) 24. Hilaire de Poitiers. La Trinité, introd. A. MARTIN, trad. A. Martin avec la collaboration de L. BRÉSARD (Les Pères dans la foi), Paris 1981. J. DOIGNON, Hilaire de Poitiers Kirchenpolitiker?: *RHE* 80 (1985) 441-454.

Θεολογικά:

J. E. EMMENEGGER, The Functions of Faith and Reason in the Theology of S. Hil. of P., Washington 1947. G. GIAMBERARDINI, De incarnatione Verbi secundum S. Hil. Pictaviensem, Piacenza 1948. I. F. McHUGH, The Exaltation of Christ in the Arian Controversy. The Teaching of St. Hilary, Shrewsbury 1959. A. FIERO, Sobre la gloria en San Hilario..., Roma 1964. A. CHARLIER, L' Église corps du Christ chez s.H. de P.: *ETHL* 41 (1965) 451-477. A. MARTINEZ SIERA, La prueba escriturística de los arianos seguin s. Hil. de P., Santander 1965. C. F. A. BORCHARDT, Hilary of P.' Role in the Arian Struggle, Den Haag 1966. J. FONTAINE, La nascita dell' umanesimo cristiano nella Gallia romana, Sant' Ilario di Poitiers: *RSLR* 6 (1970) 18-39. J. M. McDERMOTT, Hilary of P.; the infinity nature of God: *VC* 27 (1973) 172-202. I. OPELT, Hilarius von P. als Polemiker: *VC* 27 (1973) 203-217. W. REINHARDT, Time and history in the thought of Hil. of P. (διατριβή), Vanderbilt Univ. Nashville 1973. A. PEÑAMARÍA DELLANO, Fides en Hilario de P.: *Miscelanea Comillas* 29 (1971) 5-102. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Libertad, merito y gracia, en la soteriologia de Hilario de P. Precursor de Pelagio o Agustin?: *REAug* 20 (1974) 234-250. W. G. RUSCH, Some observations on Hil. of P.' christological language in De Trinitate: *SP* 12 (1975) 261-264. J. W. JACOBS, The western roots of the christology of St. Hilary of P. A heritage of textual interpretation: *SP* 13 (1975) 198-203. C. B. KAISER, The development of Johanine motifs in Hilary's doctrine of the Trinity: *SJTh* 29 (1976) 237-247. J. DOIGNON, Ordre du monde, connaissance de Dieu et ignorance de soi chez Hil. de P.: *RSPH* 60 (1976) 565-578. L. F. LADARIA, El Espiritu santo en San Hilario de P., Madrid Ed. Easpa 1977. G. M. NEWLANDS, Hilary of P., a study in theological method, Bern Lang 1978. G. PELLAND, Le thème biblique du règne chez Hil. de P.: *Gregorianum* 60 (1979) 639-674. M. PELLEGRINO, Martiri e martirio nel pensiero di S. Ilario di P.: *SSR* (1980) 5-80 R. CANTAI AMESSA. Cristo "Immagine di Dio" I e tradizioni narrative

in Hilary of Poitiers Commentary on Matthew, Roma, "Augustinianum" 1981. J. DOIGNON, Pierre "fondement de l' Église" et foi de la confession de Pierre "base de l' Église" chez Hilaire de P.: *RSPH* 66 (1982) 417-425. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Deux traditions sur la vie contemplative chez Hil. de Poitiers: *Helmantica* 34 (1983) 163-169. A. G. S. ANYANWU, The christological anthropology in St. Hilary of Poitiers' Tractates on the Psalms (διατριβή), Roma Tip. Olimpica 1983. B. DE MARGERIE, Introduction à l'histoire de l'exégèse, II: Les premiers grands exégètes latins, Paris Cerf 1983, σσ. 65-98. G. PELLAND, La "subjectio" du Christ chez S. Hilaire: *Gregorianum* 64 (1983) 432-452. M. FIGURA, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers, Freiburg 1984. M. DURST, Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts (διατριβή), Bonn 1985. L. ROMEO, Giudei e pagani nella storia della salvezza secondo il Commento a Matteo di Ilario di Poitiers: *SMSR* 9 (1985) 314-352. L. BRÉSAR, Hilaire de Poitiers et le mystère de la naissance: *BLE* 86 (1985) 83-100.

Ἱστορικά-φιλολογικά-ἐρμηνευτικά:

M. F. BUTTEL, The Rhetoric of St. Hil. of P., Washington 1933. M. SIMONETTI, Note sul commento a Matteo di Ilario di P.: *VetChr* 1 (1964) 35-64. E. GOFFINET, L' utilisation d' Origène dans le Commentaire de Psaumes de s. Hil. de P., Louvain 1965. CH. KANNENGIESSER, L' héritage d' Hil. de P. I: *RSR* 56 (1968) 435-436. G. DEL TON, Sanctus Hilarius primus ex Latinis christianis scriptoribus hymnographicus: *Latinitas* 16 (1968) 86-95. W. WILLE, Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von P. (διατριβή), Hamburg 1969. G. LUTZ, Das Psalmenverständnis des Hil. von P. (διατριβή), Trier 1969. Y. M. DUVAL, Vrais et faux problèmes concernant le retour d' exil d' Hil. de P. et son action en Italie en 360-363: *Athenaeum* 48 (1970) 251-275. N. J. GASTALDI, Hilario de P., exegeta del Salterio..., Paris Beauchesne 1969. Y. M. DUVAL, Une traduction latine du Symbole de Nicée et une condamnation d' Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d' Hilaire ou pièces des Actes du concil?: *RB* 82 (1972) 7-25. J. DOIGNON, L' éloge d' Athanase dans les fragments de l' Opus historicum d' Hil. de P. antérieurs à l' exil: *Politique et théologie chez Athanase d' Alexandrie...* (ἐκδ. Ch. Kannengiesser), Paris Beauchesne 1974, σσ. 337-348. J. FONTAINE, L' ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d' Hil. à Cassien: *Atti del Colloquio sul tema La Gallia Romana...*, Roma, Accad. nazion. dei Lincei 1973, σσ. 87-115 (βλ. καί σσ. 194-198). W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II... (διατριβή), Tübingen 1976. J. DOIGNON, Y a-t-il, pour Hil. de P., une inintelligentia de Dieu? Étude critique et philologique: *VC* 33 (1979) 226-233. Βλ. καί ἄρθρα τοῦ ἰδίου εἰς *REAug* 80 (1978) 95-107 · *NTS* 26 (1979) 118-126 · *Orpheus* N.S. 1 (1980) 334-347 · *JAC* 23 (1980) 58-64 · *Caesarodunum* 15 bis (1980) 215-226 · *VetChr* 17 (1980) 29-47 · *Riv. St. Lett. relig.*, Ital. 16 (1980) 418-428 · *RSPH* 64 (1980) 477-489 · *BLE* 76 (1975) 187-196. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981 (γιά τόν Ἰλ. σσ. 81-94). J. DOIGNON, Quatre formules énigmatiques dans l' exégèse d' Hilaire de Poitiers: *VC* 38 (1984) 371-384. Δ. ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΙΑ, De sancti Hilarii Pictaviensis Hymni tertii aliquot quaestionibus: *Ἀθηνᾶ* 77 (1978/9) 277-290. J. DOIGNON, Les premiers commentateurs latins de l' Écriture et l' oeuvre exégétique d' Hilaire de Poitiers: *NTA* 27 (1984) 509-521. G. PELLARD, Une exégèse de Gn. 2, 21-24 chez S. Hilaire (Tract. myst. 1, 5, tr. ps. 52, 16): *Science et esprit* 34(1982)85-102. J. DRISCOLL, The transfiguration in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew: *Aug* 24 (1984) 395-420. H. BRENNECKE, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur 3. Phase des Arianischen Streites (337-367), Berlin 1984.

73. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΤΑΒΕΝΝΗΣΙΩΤΗΣ (+ 368)

διάδοχος τοῦ Παχωμίου

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Θεόδωρος Ταβεννησιώτης ὑπῆρξε ὁ σπουδαιότερος μαθητής τοῦ γενάρχη τοῦ κοινοβιακοῦ βίου, τοῦ Παχωμίου. Ἐδωσε τήν ὀριστική μορφή στόν παχωμιανό μοναχισμό, ἐνίσχυσε τήν θέση τοῦ Γενικοῦ ἡγούμενου στό σύνολο τῶν κοινοβίων, μολονότι ὅλα εἶχαν καί δικό τους ἡγούμενο, καί ὕψωσε σέ αὐθεντία τόν *Κανόνα* τοῦ Παχωμίου. Γεννήθηκε στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰώνα στήν πόλη *Snê* τῆς Ἄνω Αἰγύπτου ἀπό εὐπορους γονεῖς, πού φρόντισαν τήν παιδεία του. Ἀπό ἔφηβος ζοῦσε ἀσκητικά καί σέ ἡλικία 14 ἐτῶν ζήτησε κι ἔγινε δεκτός στήν «κοινωνία» (κοινόβιο) τοῦ Παχωμίου, μολονότι πιθανότερο εἶναι νά προσκολλήθηκε πρῶτα στήν συνοδεία-κύκλο κάποιου ἀναχωρητῆ κι ἔπειτα νά μπῆκε στήν «κοινωνία» τοῦ Παχωμίου. Πάντως προόδευσε στήν ἄσκηση τόσο πολύ, ὥστε σέ ἡλικία 20 ἐτῶν ὁ Παχώμιος τοῦ ἀνέθεσε νά διδάξει τούς μοναχούς, οἱ παλαιότεροι τῶν ὁποίων ἀντέδρασαν. Αὐτό καί ἄλλα περιστατικά δείχνουν ὅτι ὁ Θεόδωρος ἔγινε ὁ ἐκλεκτός καί πολύ ἀγαπημένος μαθητής τοῦ Παχωμίου, ὁ ὁποῖος, ἐνῶ τόν τιμωροῦσε αὐστηρά γιά τά λάθη του, τοῦ ἀνέθετε καί μεγάλες εὐθύνες. Ἔτσι περί τό 337 τόν τοποθέτησε ἡγούμενο στήν μονή Ταβεννήσεως καί μετά τόν πῆρε στό Βαῦ ἢ Παβουῦ (Faou), ἀπό ὅπου ὁ Παχώμιος μέ τήν βοήθεια ἄλλων καί δῆ τοῦ Θεοδώρου καθοδηγοῦσε κι ἐπέβλεπε τήν ζωή ὅλων τῶν κοινοβίων του.

Ὄταν τό 346 ὁ Παχώμιος πέθαινε, οἱ περισσότεροι μοναχοί περίμεναν νά ὑποδείξει ὡς διάδοχό του τόν Θεόδωρο. Ὑπέδειξε ὁμως τόν Πετρώνιο, πού πέθανε σέ λίγους μῆνες. Νέος διάδοχος τῆς παχωμιανῆς «κοινωνίας» ἔγινε ὁ Ὁρσίσιος, πού περί τό 350/1 ἤ νωρίτερα, ἀδυνατώντας νά ἀντιμετωπίσει τήν ἀντίδραση πολλῶν μοναχῶν, προσέλαβε ὡς *Γενικό* ἡγούμενο τόν Θεόδωρο, στόν ὁποῖο ἄφησε οὐσιαστικά ὅλες τίς εὐθύνες. Τότε ὁ Θεόδωρος ἀνέπτυξε θαυμαστή κι ἐπιτυχή δραστηριότητα. Ἐπέβαλε τάξη μέ τόν θεληματικό χαρακτήρα του, ἱδρυσε καί νέα κοινόβια, προώθησε τήν ὀργάνωση ὅλων τῶν κοινοβίων μέ τήν βοήθεια τῆς πείρας καί τῆς παιδείας του κι ἔγινε σεβαστός ἀββᾶς μέ τήν ἀρετή τῆς ἀσκήσεως καί τῆς καθοδηγήσεως τῶν μοναχῶν. Κοιμήθηκε περί τό 368. Τό ἔργο του ἐκτιμήθηκε πολύ καί ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο.

ΕΡΓΑ

* Αφησε ὀλιγάριθμα κοπτικά κείμενα, *Κατηγήσεις* οἰκοδομητικές κυρίως κι *Ἐπιστολές*, τὰ φιλολογικά προβλήματα τῶν ὁποίων εἶναι ἴδια μ' ἐκεῖνα πού εἶδαμε στὰ ἔργα τοῦ Παχωμίου. Τό ὑλικό τους, ὅπως καί τῶν κειμένων τοῦ Ὠρσισίου, εἶναι συχνά τόσο κοινό ἢ παράλληλο μέ τό ὑλικό τῶν ἔργων τοῦ Παχωμίου, ὥστε εἶναι ὀρθότερο νά μιᾶμε γιά κύκλο «παχωμιανῶν» κειμένων, πού μολονότι διασώζουν προσωπικά στοιχεῖα τοῦ Παχωμίου, τοῦ Θεοδώρου καί τοῦ Ὠρσισίου, στήν σημερινή τους μορφή εἶναι ἀποτέλεσμα ἐπεξεργασιῶν πού συνεχίστηκαν καί στόν Ε' αἰ. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχουν γιά τόν Θεόδωρο οἱ *Βίοι* τοῦ Παχωμίου, διότι σώζουν ὄχι μόνο πληροφορίες γιά τήν δράση του, ἀλλά καί λόγους ἢ διδασκαλίες του. (Γιά τούς *Βίους*, ἀπό τούς ὁποίους ὁ ἕνας ἑλληνικός μάλιστα ἔχει τόν τίτλο «*Περί τῶν ἁγίων Παχωμίου καί Θεοδώρου παραλειπόμενα*», βλ. στό κεφ. Παχώμιος). Οἱ *Ἐπιστολές* ἔχουν ἐπίσης ἰδιαίτερη σημασία, διότι, ὅπως ὁ ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ἔστειλε γιά τό Πάσχα ἐπιστολές, ἔτσι καί ὁ Γενικός ἡγούμενος ἔγραφε πρὸς τούς μοναχοὺς ὄλων τῶν παχωμιανῶν κοινοβίων, πρὸς τήν «*κοινωνία*», πού συνιστοῦσε ἰδιότυπο σύνολο ἐκκλησιαστικῶν ἐνοριῶν-κοινοτήτων.

Κατηγήσεις. * Ἐτσι χαρακτηρίζουμε σύντομους ἀσκητικοσυμβουλευτικούς λόγους στήν κοπτική, πού συνάχτηκαν, συνδέθηκαν κι ἐκδόθηκαν μετά τόν θάνατο τοῦ Θεοδώρου. Σώζονται τρεῖς κατηγήσεις (οἱ δύο πρῶτες μέ ἕνα ἢ κάθε μία ἀπόσπασμα, ἢ τρίτη στό μεγαλύτερο μέρος της) καί δύο ἀνεξάρτητα ἀποσπάσματα. Στούς *Βίους* τοῦ Παχωμίου, κοπτικούς καί ἑλληνικούς, καταγράφονται λόγοι τοῦ Θεοδώρου, πού ἴσως ἀποτελοῦν τό ἀρχικό ὑλικό τῶν *Κατηγήσεων*.

L. TH. LEFORT: CSCO 159, σσ. 37-60 (κείμενο Κατηγήσεων) καί CSCO 160, σσ. 38-61 (μετάφρ. γαλλική)· βλ. σσ. 60-62 τῶν ἰδίων τόμων τὰ ἀποσπάσματα.

Ἐπιστολαί. Σώζονται μία στήν λατινική *Περί Πάσχα* καί μία στήν ἑλληνική *Πρὸς τούς νιτριώτας μοναχοὺς* κατά τῶν ἀρειανῶν. Δέν ἔχουν θεολογικό ἐνδιαφέρον.

A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, σσ. 105 ἔξ. (*Περί Πάσχα* σέ μετάφραση Ἱερωνύμου). F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles 1932, σ. 118, καί *ΒΕΠ* 41, 127 (*Πρὸς νιτριώτας*). Καί πρόσφατη ἔκδοση ἀνέκδοτης ἐπιστολῆς ἀπό τόν Α. DE VOGÜÉ (βλ. βιβλιογραφία).

Ὁ μοναχὸς Καρούρ καί ἡ «προφητεία» του

Σέ δύο κοπτικούς κώδικες σώζεται ἔργο μέ τόν τίτλο «Ἰδού οἱ ὄροι (ἐκφράσεις) τῆς προφητείας, τούς ὁποίους ὁ Καρούρ προεφήτευσεν διά τὰς ἀμελείας, αἱ ὁποῖαι συνέβησαν εἰς τήν κοινωνίαν τοῦ Βαῦ». Τό κείμενο εἶναι δυσανάγνωστο καί ἄκρως δυσνόητο, ἔνεκα τῶν ἄ-

γνωστων λέξεων του και μάλιστα ἔνεκα τοῦ αἰνιγματικοῦ, συμβολικοῦ και ἀποκαλυπτικοῦ χαρακτήρα του. Πρόκειται γιά θρηνητική καταγγελία τῶν διαμαχῶν και τῆς μή ἐφαρμογῆς τῆς πνευματικῆς παραδόσεως τοῦ Παχωμίου, στήν ἔδρα τῆς παχωμιανῆς κοινωνίας, δηλαδή στό Βαῦ.

Στήν Ἐπιστολή τοῦ Ἄμμωνα περί Παχωμίου και Θεοδώρου γίνεται λόγος (παρ. 25: *ΒΕΠ* 40, 93-94) γιά κάποιον μοναχό Καρούρ τοῦ κοινοβίου κοντά στήν Πτολεμαῖδα τῆς Θηβαΐδας, πού, παρά τίς ἀρχικές δυσκολίες του στήν ἄσκηση, πέθανε δοξασμένος ἀπό τόν Θεό. Ὁ Θεόδωρος, κατά τόν Ἄμμωνα, γνώρισε ἀποκαλυπτικά τόν θάνατο τοῦ Καρούρ κι ἐπήνεσε πολύ τό ὅτι αὐτός τήν «τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ἀκρίβειαν εἶχε». Πολύ πιθανό συντάκτης τῆς παραπάνω «*Προφητείας*» νά εἶναι ὁ καταρτισμένος θεολογικά μοναχός Καρούρ τῆς Πτολεμαῖδας, πού πέθανε στούς χρόνους τῆς γενικῆς ἡγουμενίας τοῦ Θεοδώρου, δηλαδή μεταξύ 350 και 368.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 100-104 και 160, σσ. 100-108 (γαλλ. μετάφραση).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

L. TH. LEFORT, Théodore de la Tabennési et la lettre pascale de S. Athanase sur le canon de la Bible: *Mu* 29(1910)205-216. A. VEILLEUX, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4^e siècle, Rome 1968 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). B. STEIDLE, Der heilige Abt Theodor von Tabennesi: *Erbe u. Auftrag* 44 (1968) 91-103 και 104-119 (ἡ Ἐπιστ. περί Πάσχα). P. DESEILLE, L' esprit du monachisme pachômien..., Abbaye de Bellefontaine 1968 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). F. RUPPERT, Das pachomianische Mönchtum u. die Anfänge klösterlichen Gehorsams, Vier-Turme-Verlag Münsterschwarzach 1971, σσ. 209-232 και ἀλλοῦ. A. DE VOGÜÉ: *RHE* 69 (1974) 440-442. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Épitres inédites d' Horsière et de Théodore: *Commendements du Seigneur et libération évangélique*. Éd. par J. Gribomont, Rome 1977, σσ. 244-257. Βλ. και τήν βιβλιογραφία τοῦ κεφαλαίου *Παχώμιος*, διότι μέ τόν Παχώμιο συνεξετάζονται ἀναγκαστικά και οἱ διάδοχοί του Θεόδωρος και Ὁρσίσιος.

74. ΕΥΔΟΞΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (+ 370)

Ὁ Εὐδόξιος γεννήθηκε μάλλον μέ τήν ἀνατολή τοῦ Δ' αἰ., καταγόταν ἀπό τήν Ἀραβισσό τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, σχετίστηκε γρήγορα μέ ἀρειανικούς κύκλους, ἔζησε στήν Ἀντιόχεια κι ἔγινε ἐπίσκοπος Γερμανικείας, στήν βόρεια Συρία. Ὡς ἡμιαρειανός ἔλαβε μέρος στίς συνόδους Ἀντιοχείας τό 341, Σαρδικῆς τό 343, Ἀντιοχείας

τό 344/5, Σιρμίου τό 351 και Μιλάνου τό 355. Τό 357, στην σύνοδο του Σιρμίου, εύκολα μεταβλήθηκε σε *άνόμοιο* και τό ίδιο έτος κατόρθωσε νά γίνει *έπίσκοπος* Ἀντιοχείας. Τό 359 *έκθρονίστηκε* μέ τήν *επέμβαση* τών *όμοιουσιν* και τό 360, όταν είχαν *άπόλυτα* και *αυτοκρατορικά* *έπιβληθει* οί *όμοιοι*, *έγινε* και *αυτός* *όμοιος* μέ *άποτέλεσμα* νά *άναρριχηθει* στον *θρόνο* Κωνσταντινουπόλεως, *όπου* *έζησε* μέχρι τό 370 και *πολιτεύτηκε* *ώς* *όμοιος* και *ώς* *έπικεφαλής* γενικά του *άρειανισμού*.

Ἐὐδ. ὑπῆρξε δραστήριος και παρασκηνιακός *άνδρας*, πού κατόρθωνε νά *συμβιβάζεται* μέ *όλες* *τίς* *άρειανικές* *παρατάξεις* και γι' *αυτό* *πρωταγωνίστηκε* *ή* *τουλάχιστον* *ήταν* *παρών* σε *όλες* *τίς* *κρίσιμες* *φάσεις* του *άρειανισμού* *άπό* τό 341 *ώς* τό 370.

Ἐξ *άπό* τό *σύντομο* *Σύμβολο* *πίστεως*, πού του *άποδίδεται*, γίνεται *σαφής* *ό* *άκρατος* *άρειανισμός* του, *ή* *έλλειψη* *θεολογικού* *βάθους*, *ή* *λογοπαικτική* του *διάθεση* και *ό* *σαφής* *άπολιναρισμός* του. Σύμφωνα με τό *Σύμβολο* του *άγεννητος* *είναι* *μόνος* *ό* *Πατέρας*, πού *δέν* *«σέβεται»* κανέναν, *διότι* *αυτός* *μόνος* *δέν* *έχει* *κάτι* *πρεσβύτερό* του. Ἐξ *άπό* *Μονογενής* *Υίός* *είναι* *κτίσμα*, πού *σαρκώθηκε*, *άλλά* *δέν* *ένανθρώπησε*, *διότι* *δέν* *έλαβε* *άνθρώπινη* *ψυχή*, *τήν* *θέση* *τῆς* *όποίας* *πῆρε* *ό* *Θεός* *Λόγος*. Ἐτσι *ό* *Υίός* *έχει* *μία* *και* *ένιαία* *φύση*.

Ἐξ *άπό* *έπιμονή* του *Εὐδ.* *στό* *θέμα* του *«άγεννήτου»* *Πατέρα* και του *«μονογενοῦς»* *Υίου* *μαρτυροῦν* *έξάρτησή* του *άπό* *τόν* *Εὐνόμιο*, *ένῶ* *ή* *έπιμονή* του *στό* *θέμα* του *«σαρκωθέντος»* και *μή* *«ένανθρωπήσαντος»* *Υίου*, πού *έχει* *μία* *φύση*, *μαρτυροῦν* *έξάρτηση* *άπό* *τήν* *θεολογία* του *Ἀπολιναρίου*. Ἐξ *άπό* *τό* *κείμενό* του *ό* *Εὐδ.* *έγραψε* *μεταξύ* 360 και 370. Ἐξ *άπό* *τό* *πρόδρομο* τών *δύο* *τούτων* *θεολόγων*, *κάτι* *πού* *δέν* *είναι* *πιθανό*, *διότι* *ό* *Εὐδ.* *δέν* *υπῆρξε* *ίκανός* *θεολόγος*. Στην *προσπάθειά* του *έχουμε* *για* *πρώτη* *φορά* *τόν* *έπίσημο* *συνδυασμό* *άρειανισμού* και *άπολιναρισμού*.

Ἐξ *άπό* *τό* *έπιτομικό* *Σύμβολο* *πίστεως*, *έξ* *άπό* *τό* *όποιο* *σώζεται* *μόνο* *τό* *όλιγόστιχο* *Σύμβολο* *πίστεως*. Ἐξ *άπό* *τό* *έπιτομικό* *Σύμβολο* *πίστεως*, *έξ* *άπό* *τό* *όποιο* *σώζεται* *μόνο* *τό* *όλιγόστιχο* *Σύμβολο* *πίστεως*. Ἐξ *άπό* *τό* *έπιτομικό* *Σύμβολο* *πίστεως*, *έξ* *άπό* *τό* *όποιο* *σώζεται* *μόνο* *τό* *όλιγόστιχο* *Σύμβολο* *πίστεως*. Ἐξ *άπό* *τό* *έπιτομικό* *Σύμβολο* *πίστεως*, *έξ* *άπό* *τό* *όποιο* *σώζεται* *μόνο* *τό* *όλιγόστιχο* *Σύμβολο* *πίστεως*.

F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, Münster i. W. 1907, σσ. 64-65. *BEI* 38, 119. H. HAHN-G. HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, Breslau 1897, σσ. 261-262. M. TETZ, *Eudoxius-Fragmente?*: *SP* 3 (1961) 314-323. *CPG* II 3410. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (κατά *τόν* *πίνακα* *όνομάτων*).

75. ΕΥΣΕΒΙΟΣ VERCELLI (ΒΡΕΚΕΛΛΩΝ) (+ 370)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Εὐσέβιος καταγόταν ἀπὸ τὴν Σαρδηνία κι ἔγινε πρῶτος ἐπίσκοπος Vercelli (Ἰταλίας) τὸ 344/5. Ἡ γνωριμία του στὴν Ρώμη μέ τὸν Μ. Ἀθανάσιο καί ἡ πιστότητά του σ' αὐτόν, οἱ ἀγῶνες του κατὰ τοῦ ἀρειανισμοῦ καί ἡ θαυμαστή σύνεσή του τὸν ἀνέδειξαν σπουδαῖο ἐκκλησιαστικό πρόσωπο τῆς Δύσεως. Ἐργάστηκε ἱεραποστολικά στό Πεδεμόντιο καί ἀπὸ τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 350 διακρίθηκε γιὰ τὴν ἐμμονή του στὴν ὀρθοδοξία, ἡ ὁποία διωκόταν ἀπὸ τοὺς ἀρειανόφρονες μέσω τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου κι ἐγκαταλείπταν ἀκόμα καί ἀπὸ τοὺς στύλους τῆς Δύσεως Ὅσιο Κορδοῦης καί Λιβέριο Ρώμης, πού ὑπέγραψαν ἀρειανικά Σύμβολα (Σιρμίου).

Παρακλήθηκε ἀπὸ τὴν ἀντιπροσωπεία τοῦ Ρώμης Λιβερίου καί ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν αὐτοκράτορα νά λάβει μέρος στὴν σύνοδο τοῦ Μιλάνου (355), ἡ ὁποία καί τὸν καταδίκασε, διότι ἀρνήθηκε νά ὑπογράψει τὴν καταδίκη τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἐξορίστηκε στὴν Σκυθόπολη (Παλαιστίνης) καί μετὰ στὴν Θηβαΐδα (Αἰγύπτου), ὅπου γνώρισε πολλοὺς ὀρθόδοξους ἐκκλησιαστικούς ἀνδρες καί μάλιστα τὸν ἀσκητικό βίο. Τὸ 362, μέ τὸ διάταγμα τοῦ Ἰουλιανοῦ πού ἐπέτρεπε στοὺς ἐξόριστους ὀρθόδοξους νά ἐπανέλθουν στίς ἔδρες τους, ἔλαβε ὡς ὁμολογητῆς ἐνεργό μέρος στὴν σύνοδο Ἀλεξανδρείας τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τίς ἀποφάσεις τῆς ὁποίας ἐπιφορτίστηκε νά μεταφέρει στὴν Δύση. Ἐπιστρέφοντας στὴν ἔδρα του, πέρασε ἀπὸ τὴν Ἀντιόχεια, ὅπου δροῦσε ὁ φίλος καί συνεξόριστός του Λουκίφερ Καλάρεως, ἀλλὰ δέν συμφώνησε μέ τὴν ἀσύνητη τακτικὴ ἐκείνου καί τὴν χειροτονία ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας τοῦ Παυλίνου εἰς βάρος τοῦ Μελετίου. Ἦρθε στὴν Ἰταλία καί στὴν ἐπισκοπὴ του, ὅπου ἔγινε δεκτός μέ πολὺ σεβασμό, διότι αὐτός, μέ ἐλάχιστους, δέν ὑπέκυψε στὴν βία τῶν ἀρειανοφρόνων, στὴν ὁποία εἶχαν ὑποκύψει (τό 357/8) σχεδόν ὅλοι οἱ δυτικοὶ ἐπίσκοποι.

Στὰ ἐπόμενα χρόνια συνέχισε τίς προσπάθειές του γιὰ τὴν ἐμπέδωση τῆς ὀρθοδοξίας, στό πλευρό ἀρχικά τοῦ Ἰλαρίου Πικταβίου (Poitiers). Παράλληλα ὁ Εὐσέβιος συνέβαλε στὴν εἰσαγωγή τοῦ μοναχισμοῦ στὴν Δύση, διότι, μετὰ τὴν ἐξορία του στὴν Θηβαΐδα, σύναξε πολλοὺς κληρικούς στὴν ἐπισκοπὴ του καί ζοῦσε μαζί τους μοναστικά-κοινοβιακά. Πέθανε πρὸς τὸ τέλος τοῦ 370 καί τιμᾶται ἀπὸ τὴν ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία ὡς μάρτυρας, ἐνῶ εἶναι μόνο ὁμολογητής.

ΕΡΓΑ

Τό συγγραφικό ἔργο του Εὐσεβίου εἶναι πολύ μικρό. Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris ill.* 96) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Εὐσέβιος μετέφρασε στήν λατινική τό Ἔπισημα στους ψαλμούς του Εὐσεβίου Καισαρείας, παραλείποντας τά κακόδοξα χωρία του. Τό ἔργο χάθηκε. Σώζονται ὁμως τρεῖς Ἐπιστολές του Εὐσεβίου:

Πρός Κωνσταντίον (*Epistula ad Constantium Augustum*): *PL* 12, 947C.

Πρός τούς πρεσβυτέρους καί τόν λαόν τῆς Ἰταλίας (*Epistula ad Presbyteros et plebem Italiae*): *PL* 12, 947-954.

Πρός τόν Γρηγόριον Ἐλβίρας (*Epistula ad Gregorium episc. Spanensem*): *PL* 10, 713-714. *CSEL* 45, 46. Τῆς ἐπιστολῆς ὁμως ἀμφισβητεῖται ἡ γνησιότητα. Κριτική ἔκδοση τῶν ἐπιστολῶν βλ. στό *CCL* 9 (1957) 103-110.

Σώζονται πρὸς τόν Εὐσέβιο ἐπιστολές του Κωνσταντίου, του Λιβερίου καί ἄλλων (βλ. *CPL* 109-111).

Νόθα. Στόν Εὐσέβιο ἀποδόθηκε ὑποθετικά ὁ περίφημος *Codex Vercellensis*, πού βρέθηκε στήν μητρόπολη τῆς πόλεως αὐτῆς, γράφηκε τόν Δ' αἰ. καί περιέχει τό λατινικό κείμενο τῶν *Εὐαγγελίων*, κείμενο δηλαδή προϊερωσυμικό.

Τό 1957 ὁ N. Bulhart ἐξέδωκε κριτικά τά ἑπτὰ πρῶτα βιβλία (I-VII) ἀπό τά δώδεκα του ἔργου *De Trinitate* (πού ἀποδιδόταν στόν Μ. Ἀθανάσιο καί σέ ἄλλους) καί προσπάθησε νά τό προσγράψει στόν Εὐσέβιο (*CCL* 19). Προκλήθηκε ἐκτενής συζήτηση, ἡ ὁποία ἔδειξε ὅτι τό ἔργο συναρμολογήθηκε μεταξύ 380 καί 400 στήν Ἰσπανία (M. Simonetti) καί ὁπωςδήποτε ὁ Εὐσέβιος Vercelli δέν ἔχει σχέση μέ αὐτό (*Dattrino, Il De Trinitate pseudoatanasiano*, Roma 1976).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

E. CROVELLA, S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica, Vercelli 1961. M. SIMONETTI, A proposito di una recente edizione dei ll. X-XII del *De Trinitate* dello Pseudo-Atanasio: *RCCM* 3 (1961) 108-113 καί 5 (1963) 386 - 393 (μέ ἀφορμή ἐπίσης τήν ἀπόδοση του *De Trinitate* στόν Εὐσέβιο). M. CAPELLINO, Storia di S. Eus. di Vercelli e spiritualità del suo cenobio nella chiesa del IV secolo, Roma 1971. L. DATTRINO, *Il De Trinitate pseudoatanasiano*, Roma 1976. J. T. LIENHARD, Patristic Sermons on Eusebius of Vercelli and their Relation to his Monasticism: *RB* 87 (1977) 164-172. W. TIETZE, Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen der Kaiser Constantius und der nikänisch-orthodoxen Opposition, Tübingen 1976 (κατά τό εὐρετήριο). L. DATTRINO, S. Eusebio di Vercelli, vescovo martire? vescovo monaco?: *Aug* 14 (1984) 167-187. L. A. SPELLER, A note on Eusebius of Vercelli and the council of Milan: *JThS* 36 (1985) 157-165.

76. LUCIFER CAGLIARI (ΚΑΛΑΡΕΩΣ) (+370/1)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Lucifer διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στά ἐκκλησιαστικά πράγματα τῶν μέσων τοῦ Δ' αἰ. Δέν εἶχε ὅμως οὔτε τήν ἀπαιτούμενη γενική παιδεία οὔτε θεολογική κατάρτιση. Ἀγωνίστηκε γιά τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί τό πρόσωπο τοῦ Ἀθανασίου, ἀλλά ὡς ἄτεγκτος παραδοσιοκράτης καί πολύ πεισματικός χαρακτήρας δέν ἐμβάθυνε στήν θεολογική προβληματική τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τήν σκέψη τοῦ Ἀθανασίου. Ἔτσι, ἐνῶ ἐξορίστηκε (355) χάριν τοῦ τελευταίου, ὄξυνε (362) τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί θεμελίωσε τό δικό του, δηλ. τό σχίσμα τῶν λουκιφεριανῶν.

Στό προσκήνιο ἐμφανίστηκε ὁ Λουκίφερ περί τό 354. Ὡς ἐπίσκοπος Cagliari (Calaris) τῆς Σαρδηνίας καί ὡς ἀπεσταλμένος τοῦ Ρώμης Λιβερίου θέλησε νά μεσολαβήσει στόν αὐτοκράτορα Κωνσταντίο χάριν τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ αὐτοκράτορας κάλεσε σύνοδο στό Μιλάνο (355), ἀλλά μέ πιέσεις καί ἀπειλές πέτυχε νά ὑπογράψουν οἱ ἐπίσκοποι τήν καταδίκη καί ἐξορία τοῦ Ἀθανασίου. Στίς πιέσεις ἀντιστάθηκαν μόνο οἱ Λουκίφερ, Εὐσέβιος Vercelli, Διονύσιος Μιλάνου, πρεσβύτερος Παγκράτιος καί διάκονος Ἰλάριος, οἱ ὁποῖοι ἐξορίστηκαν σέ τρεῖς διαδοχικά τόπους: Γερμανικεῖα Συρίας, Ἐλευθερόπολη Παλαιστίνης καί Ἄνω Θηβαΐδα Αἰγύπτου.

Ἡ ἀμνηστία τοῦ Ἰουλιανοῦ (361) τερμάτισε τήν ἐξορία, πού ὅμως ἔδωσε τήν εὐκαιρία στόν Λουκίφερ νά συντάξει πέντε καί τά μόνα – γνωστά τουλάχιστον – κείμενά του, ὅλα λιβελλικοαντιρρητικοῦ χαρακτήρα καί ὅλα κυρίως κατά τοῦ Κωνσταντίου. Σ' αὐτά ἐκφράζει σταθερή ἐμμονή στήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας, ἀλλά δέν τήν κατανοεῖ θεολογικά. Σημαντικό εἶναι ὅμως ὅτι θεωρεῖ ἀναγκαῖα συνέπεια τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα τήν λαϊκή λατινική, πού ἐνδιαφέρει τούς ἱστορικούς τῆς λατινικῆς γλώσσας, καί προπαντός παραθέτει ἄφθονα βιβλικά κείμενα. Τό τελευταῖο συμβάλλει πολύ στήν γνώση τῆς μορφῆς τῆς λατινικῆς *Γραφῆς* (Vulgata), πρὶν ὁ Ἱερώνυμος δώσει σ' αὐτήν ὀριστική μορφή.

Τήν ἀνοιξη τοῦ 362, ὅταν ὁ Ἀθανάσιος κάλεσε τούς πρώην ἐξοριστούς ὀρθοδόξους σέ σύνοδο στήν Ἀλεξάνδρεια, μέ σκοπό τήν προσέγγιση τῶν ἡπιῶν ὁμοιουσιανῶν καί τήν λύση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος, ὁ Λουκίφερ ἀπέφυγε τήν σύνοδο καί ἀπό τήν Θηβαΐδα πῆγε ἀπευθείας στήν Ἀντιόχεια. Ἐκεῖ ἐνίσχυσε τήν μικρή κοινότητα τῶν ὀρθοδόξων, πού ἔμενε πιστή στόν Εὐστάθιο (ἀπό τό 330) καί

άντιδροῦσε στήν πλειοψηφοῦσα μερίδα ὀρθοδόξων, πού ἀναγνώριζε ὡς κανονικό ἐπίσκοπο τόν ἤδη ἐξόριστο Μελέτιο. Χειροτόνησε μάλιστα ἐπίσκοπο τόν ἐπικεφαλῆς τῆς μικρῆς κοινότητας, τόν Παυλῖνο, κι ἔτσι τό σχίσμα στήν Ἀντιόχεια βάθυνε μέ ἀποτέλεσμα νά διαρκέσει περισσότερο. Τότε ἀκριβῶς ὁ Λουκίφερ, ἀρνούμενος νά κοινωνήσει μέ τούς μελετιανούς (πού ἐσφαλμένα τούς θεωροῦσε ἀρειανούς) καί μέ ὄσους τούς ὑποστήριζαν, θεμελιώνει τόν λουκιφериανισμό. Αὐτό γιά τήν ἐκκλησιαστική ὀργάνωση σήμαινε ἀκοινωνησία μέ ὄσους δέν ἀναγνώριζαν τόν Παυλῖνο ὡς κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας, ἐνῶ γιά τήν θεολογία σήμαινε ἀπόρριψη τῆς θεολογικῆς πορείας τῆς Ἐκκλησίας μετά τήν Νίκαια. Ἀπορρίπτοντας τήν συνετή τακτική τῆς συνόδου τῆς Ἀλεξανδρείας καί διαφωνώντας ἀκόμη καί μέ τόν συνεξόριστό του Εὐσέβιο Vercelli, ἐπέστρεψε στό Cagliari. Ἐκεῖ συνέχισε τήν ἀδιάλλακτη καί στείρα τακτική μέχρι τόν θάνατό του, περί τό 370 ἢ τό 371. Στήν περιοχή τοῦ Cagliari τιμήθηκε ὡς ἅγιος.

Πρὶν ἀκόμα πεθάνει εἶχε ἀποκτήσει μερικούς ὀπαδούς τῆς τακτικῆς του, οἱ ὁποῖοι ἐκδηλώθηκαν μετά τό 370. Ἀπό αὐτούς γνωρίζουμε τόν Γεώργιο Ἐλβίρας (Ἰσπανία), τόν Ἡρακλεῖδη Ὁξυρρύγχου (Αἴγυπτος), στήν Ρώμη τόν Ἐφέσιο, τόν ὁποῖο οἱ λουκιφериανοί ἀνακήρυξαν ἐπίσκοπό τους, καί τούς πρεσβυτέρους Φαυστῖνο καί Μαρκελλῖνο. Φαίνεται ὅμως ὅτι πρὶν ἐκπνεύσει ὁ Δ' αἰ. χάθηκαν καί τά τελευταῖα ἴχνη τοῦ σχίσματός τους.

ΕΡΓΑ

Ὁ Λουκίφερ δέν ὑπῆρξε πολυγράφος, ὅπως δέν ὑπῆρξε καί ἰκανός θεολόγος. Τά πέντε λιβελλικά του ἔργα δείχνουν κάποια γνώση τῆς ρητορικῆς, ἀλλά τό ὕφος τους γενικά εἶναι ἀτημέλητο καί συχνά πρωτόγονο.

De non conveniendo cum haereticis (Περί τοῦ ὅτι δέν πρέπει νά συνερχώμεθα μετά τῶν αἰρετικῶν). Συντάχτηκε τό 356.

De regibus apostaticis (Περί βασιλέων ἀποστατῶν). Συντάχτηκε τό 357/8.

De Athanasio libri duo (Περί τοῦ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας βιβλία 2). Συντάχτηκε τό 357/8.

De non parcendo in Deum de linquentibus (Περί τοῦ ὅτι δέν πρέπει νά φειδώμεθα τῶν ἁμαρτανόντων εἰς τόν Θεόν). Συντάχτηκε περί τό 359.

Moriundum esse pro Dei filio (Ὁφείλομεν ἀποθνήσκειν ὑπέρ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Συντάχτηκε τό 360/1.

PL 13, 767-1038. PLS 1, 351-352. W. HARTEL: CSEL 14 (1886) 3-318. G. CERRETTI, Lucifero vescovo di Cagliari e il suo "Moriundum esse pro Dei filio", Pisa 1940. G. F. DIERCKX: CCL 8 (1978) 1-300. V. UGENTI, De regibus apostaticis et Moriundum esse

pro Dei filio..., Univ. de Lecce 1980. J. AVILÉS, El tratado De regibus apostaticis..., Barcelona 1979. L. FERRERES, El tratado Moriundum esse pro Dei filio..., Barcelona 1982.

Νόθα. Ὡς ἔργα του ἐκδίδονται ἀκόμη 8 Ἐπιστολαί, τήν γνησιότητα τῶν ὁποίων ἡ νεώτερη κριτική ἀρνεῖται, καί ἡ *Fides s. Luciferi*, πού εἶναι ἀπόσπασμα σχετικοῦ κειμένου τοῦ Φαυστίνου. Ἡ ἐπιστολή Α' ὑπογράφεται ἀπό τόν Λουκίφερ, τόν Παγκράτιο καί τόν Ἰλάριο καί στέλλεται στόν Εὐσέβιο Vercelli (PL 13, 765-766).

PL 13, 1037-1049. W. HARTEL: CSEL 14 (1886) 319-333. A. SABA: *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1937, σσ. 109-116 (ἡ *Fides...*). G.F. DIERCKS: CCL 8 (1978) 319-333.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G. P. THÖRNELL, *Studia Liciferiana*, Uppsala 1934. P. M. MARCELLO, *La posizione di Lucifero di Cagliari nelle lotte antiariane del IV secolo*, Nuoro 1940. C. ZEDDA, *La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari*, Roma 1950. M. FREDDI, *La Chiesa di S. Lucifero a Cagliari: Bolletino tecnico del Circolo culturale Ingegneri e Architetti Sardi* 1 (1959) 403. F. FLAMMINI, *Osservazioni critiche sul De non conveniendo...: Rivista di cultura classica e medievale* 4 (1962) 304-334. M. SIMONETTI, *Appunti per una storia dello scisma Luciferiano: Atti del convegno de Studi religiosi sardi*, Padova 1963, σσ. 67-81. G. CASTELLI, *Studio sulla lingua e lo stile di Lucifero...: Atti Accadem. Scienze Torino, Clas. sc. Morali* 105 (1971) 123-247. I. OPELT, *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris: VC* 26 (1972) 200-226. A. FIGUS, *L' enigma di Lucifero di Cagliari. A ricordo del XV centenario della morte*, Cagliari 1973. G. F. DIERCKS, *Les formes verbales périphrastiques dans les oeuvres de Lucifer...: Corona gratiarum... E. Dekkers I*, Bruges 1975, σσ. 139-150. K. M. GIRARDET, *Kaiser Konstantius II als "Episcopus Episcoporum" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Cordoba und Lucifer von Calaris): Historia* 26 (1977) 95-128. W. TIETZE, *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II. Zum Konflikt zwischen Kaiser Constantius II und der nikäisch-orthodoxen Opposition...*, Tübingen 1976 (διατριβή). L. FERRERES, *Las fuentes de Lucifer de Calaris en su Moriundum esse pro Dei filio: AFFB* III (1977) 101-115. J. AVILÉS, *Editores y comentaristas de la obra de Lucifer: AFFB* III (1977) 35-45. V. UGENTI, *Il contributo del codice G al testo del De regibus apostaticis...: Prometheus* 4 (1978) 45-64. G. F. DIERCKS, *Les contaminations syntactiques et les anacoluthes dans les oeuvres de Lucifer de Cagliari: VC* 34 (1980) 130-144.

77. ΣΥΝΟΔΟΣ ΡΩΜΗΣ (371)

Σέ σύνοδο εὐκαιριακή τοῦ 371 στήν Ρώμη, ὁ Δάμασος Ρώμης (366-384) κατέβαλε προσπάθεια νά ἐξουδετερώσει τούς δυτικούς ἀρειανούς καί νά μειώσει τήν ἀλγεινὴ ἐντύπωση, πού εἶχε δημιουργήσει ἡ ὑπογραφή ἡμιαρεια-

νικοῦ *συμβόλου* πίστεως (τῆς Νίκης) ἀπό 400 δυτικούς ἐπισκόπους, τό 359, στήν σύνοδο τοῦ Rimini. Τό ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου στασιάζεται καί τοποθετεῖται μεταξύ 368 καί 372. Τά γεγονότα πάντως κατανοοῦνται καλύτερα στό ἔτος 371.

Τῆς συνόδου, πού συνέταξε **Τόμον** πρός τούς ἀνατολικούς, σώθηκε ἡ Ἐπιστολή πρός τούς ἰλλυριούς ἐπισκόπους λατινικά ("Confidemus") κι ἑλληνικά (μετάφραση). Ὑποστηρίχτηκε ὅτι τό σωζόμενο λατινικό κείμενο συνιστᾶ περίληψη τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως. Σοβαρές μεταξύ τους διαφορές δέν ὑπάρχουν.

Ἡ Ἐπιστολή αὐτή, τήν πρώτη εὐθύνη τῆς ὁποίας πρέπει νά ἔχει ὁ Δάμασος, ἐπιβεβαιώνει τήν ἐμμονή τῶν δυτικῶν στήν πίστη τῆς Νίκαιας (ταυτίζοντας, ἀκόμη τότε, οὐσία καί ὑπόσταση) καί ἀφήνει γιά πρώτη φορά (στίς πηγές) τήν ἐντύπωση ὅτι στήν Νίκαια (325) οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Ρώμης ἔπαιξαν κάποιο ρόλο: «οἱ πατέρες ἡμῶν τριακόσιοι δέκα ὀκτώ ἐπίσκοποι καί οἱ ἐκ τῆς Ρωμαίων (τοῦ) ἀγιωτάτου ἐπισκόπου ἐπίλεκτοι». Ἡ ἔρευνα δέν γνωρίζει τέτοιο ρόλο, πού δέν ἐπιβεβαιώνεται ἀπό παλαιότερες πηγές, οὔτε τόν ἀναφέρουν οἱ προγενέστεροι ἐπίσκοποι Ρώμης, ὅπως ὁ Ἰούλιος καί ὁ Λιβέριος, ὅταν γράφουν γιά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας.

Ἐνδεικτικό τῶν τάσεων τοῦ Δαμάσου εἶναι καί τό σημεῖο τῆς Ἐπιστολῆς, στό ὁποῖο, γιά νά στηρίξει τήν ἀκυρότητα τῆς ὑπογραφῆς ἡμιμαρειανικοῦ *συμβόλου* στό Rimini, ἀναφέρει ὅτι ἐκεῖ ἀναγκάστηκαν οἱ ἐπίσκοποι νά ὑπογράψουν καί μάλιστα ὅτι δέν παρέστη ὁ Ρώμης («μήτε τόν Ρωμαίων ἐπίσκοπον» «συνέστηκε»), τοῦ ὁποίου τήν γνώμη «πρό πάντων» ἔπρεπε νά δεχτοῦν, οὔτε ὁ Βικέντιος (Carua) καί ἄλλοι ἐπίσκοποι. Ἐνῶ μέ τό «πρό πάντων» τονίζεται ἡ σημασία τῆς γνώμης τοῦ Ρώμης, δέν παύει στό κείμενο νά τοποθετεῖται (πρῶτος) μεταξύ ἄλλων ἐπισκόπων.

ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 22, 3-12: GCS, 1911, σσ. 147-150. MANSI, III, 459-462. PL 13, 347-349. E. SCHWARTZ: ZNW 35 (1936) 19-20.

F. SCHEIDWEILER, Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens vom Jahr 371?: AIPh 11(1953)573-586.

78. ΖΗΝΩΝ ΒΕΡΟΝΑΣ (Ἰταλία) (+ περί τό 372)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ζήνων ἔγινε (μᾶλλον πρὶν τό 360) ὄγδοος ἐπίσκοπος τῆς βορειοϊταλικῆς πόλεως Βερόνας, στήν ὁποία ἔδρασε μ' ἐξαιρετική ἐπιτυχία. Οἱ συνήθειες πηγές δέν μᾶς δίνουν πληροφορίες γιά τό ἔργο καί τήν δράση του. Ὅ,τι γνωρίζουμε ὀφείλεται κυρίως στήν συλλογή τῶν Ὁμιλιῶν του. Ἀπό ἐπιστολή τοῦ Ἀμβροσίου (τοῦ ἔτους 380)

στόν τρίτο διάδοχο τοῦ Ζήνωνα, τόν Siagrió (PL 16, 930), συνάγεται ὅτι πέθανε εἰρηνικά μᾶλλον περί τό 372. Στήν ἐπισκοπή του ἀνέπτυξε θαυμαστή ἱεραποστολική δράση, βάπτισε μεγάλο ἀριθμό ἐθνικῶν, ἐνέπνευσε μέ τό παράδειγμά του καί δίδαξε προφορικά καί γραπτά στούς πιστούς τήν σημασία τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας (Βαπτίσματος, Εὐχαριστίας), τά καθήκοντα τῶν χριστιανῶν καί τήν ὀρθή πίστη μέ ἀφορμή τήν ἀρειανική αἵρεση καί μάλιστα τήν διδασκαλία τοῦ Φωτεινοῦ Σιρμίου (Παννονίας). Στίς ὁμιλίες του, στίς ὁποῖες ἐμφανίζεται ὡς καλός ποιμένας, προσεκτικός ἐρμηνευτής καί προπαντός ἐκλαϊκευτής ἠθικολόγος, ἐξηγεῖ πολλά χωρία τῆς Π καί λίγα τῆς ΚΔ, προβάλλει γιά οἰκοδομητικούς λόγους ἤ ὡς προτυπώσεις τοῦ Χριστοῦ πρόσωπα τῆς ΠΔ, διατυπώνει ἕναν ἥπιο χιλιασμό, δίνει σπουδαῖες πληροφορίες γιά τήν λειτουργική ζωή καί τήν τιμή τῆς Θεοτόκου (πού ἐνδιαφέρουν καί τήν χριστιανική ἀρχαιολογία) καί μιλάει γιά τήν σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα καί τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ὁ λόγος του ἦταν ἐντυπωσιακός, καλλιεπής καί συχνά ἐφθανε μέχρι τήν ρυθμικότητα, χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι ἔχουμε συνεπή ρυθμική ποίηση.

ΕΡΓΑ

Τά ὁμιλητικά του κείμενα, γραμμένα, τουλάχιστον μερικά, μετά τό 360 παραδίδονται ὡς *Tractatus* (πραγματεῖα) ἢ *Sermones* (ὁμιλίες), πού περιλαμβάνει δύο ἄνισα βιβλία (libri). Τό I ἔχει 62 κείμενα καί τό II 30. Ἀπό αὐτά περίπου 30 εἶναι ὀλοκληρωμένες ὁμιλίες, ἐνῶ τά λοιπά μοιάζουν μέ ἀποσπάσματα ἢ περιλήψεις εὐρύτερων κειμένων. Εἶναι σαφές ὅτι ἡ συλλογή καταρτίστηκε μετά τόν θάνατο τοῦ Ζήνωνα ἀπό κάποιον πού συνέλεξε ὅ,τι βρῆκε ἀπό τά κείμενά του, ἀλλά καί πού συγχρόνως ἐπενέβη σ' αὐτά, ἀγνωστο πόσο. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε μερικούς τίτλους τῶν θεμάτων ἢ ὁμιλιῶν τῆς συλλογῆς: *De fide*, *De fide et charitate*, *De justicia*, *De pudicitia*, *De continentia*, *De patientia*, *De timore*, *De avaritia*, *De spirituali aedificatione Dei*, *De triplici genere sacrificiorum*, *De resurrectione*, *De Genesi-Contra Arianos*, *De fide seu De aeterna Filii generatione*, *De nativitate Domini*, *De Abraham*, *De somnio Jacob*.

PL 11, 253-528. B. LÖFSTEDT: CCL 22 (1971). G. BANDERLI, I sermoni di S. Zeno De Abraham, introd., edit. e trad. con note: AMAV ser. 6^e 32 (1980/1) 241-261.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

174-199 καί 290-301 (Il culto di S. Zenone). M. STEPANICH, *The Christology of Zeno of Verona*, Washington 1948. G.B. PIGHI, *La Vita ritmica di San Zeno*, Bologna 1960. R. ROSINI, Il primato di Cristo secondo S. Zeno...: *SP* 10 (1963) 3-36. Y.-M. DUVAL, Les sources grecques de l' exégèse de Jonas chez Zénon de Verone: *VC* 20 (1966) 98-115. B. LÖFSTEDT, Zur Sprache des Zeno Veronensis: *Acta classica* 12(1969)87-102. L. PALANCA, The Prose Rythm and Gorgianic Figures in the Sermons of St. Zeno... (διὰ τριβή Cathol. Univ. Amer.), Washington 1970. L. HAKANSON, Textkritischen zu Zeno...: *Classica et Mediaevalia* 31 (1970) 223-238. G.-P. MARCHI-A. ORLANDI-M. BREZONI, Il culto di san Zeno nel Veronese, Verona Banca mutua popolare 1972. *Studi Zenoniani*. In occasione del XVI centenario della morte di san Zeno, Verona Accad. di agricoltura... 1974. FR. K. DÖLGER, Das Sonnengleichnis in ...Zeno von Verona. Christus als die Wahre und ewige Sonne: *Antike und Christentum...*, Münster 1976, σσ. 1-56. *Annuario storico zenoniano* 1983, Verona 1983. U. BARELLI, L' Arcadio di Zenone. Contributo alla conoscenza del latino di Zenone Veronese: *AMAV* ser. 6^e 32 (1980/1) 139-149. B. LÖFSTEDT-D.W. PACKARD, A Concordance to the Sermons of Bishop Zeno..., University Park 1975. W. HÜBNER, Das Horoskop der Christen...: *VC* 29 (1975) 120-137. C. TRUZZI, La Liturgia di Verona al tempo di San Zeno (ca. 360-380). Riti, usanze, teologia: *Studia Patavina* 27 (1980) 539-564. F. SEGALA, Il culto di San Zeno nella liturgia medioevale fino al secolo XII..., Verona Archivio stor. Curia Vescovile 1982. O. VICENTINI, La morale nei Sermoni di san Zeno vescovo di Verona: *Studia Patavina* 29 (1982) 241-284. V. BOCCARDI, Quantum spiritaliter intelligi datur. L' esegesi di Zenone di Verona: *Aug* 23 (1983) 453-484. R. KAMPLING, Die Darstellung der Juden und des Judentums in den Predigten des Zeno von Verona: *Kairos* 26 (1984) 16-27. F. DOLBEAU, Zenoniana. Recherches sur le texte et la tradition de Zénon de Vérone: *RecAug* 20 (1985) 3-34.

79. ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (+ 373)

ὁ Μέγας

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας ὑπῆρξε ἡ μεγαλύτερη φυσιογνωμία τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Σήκωσε τό βάρος πολλαπλῆς καί βαθιάς κρίσεως καί θεμελίωσε θεολογικά καί ὀριστικά τήν ὀρθόδοξη τριαδολογία. Μετέβαλε κυριολεκτικά τήν πορεία τῆς θεολογίας, πού εἶχε στρεβλωθεῖ μέ τήν Ἀλεξανδρινή σχολή, τήν ἀνασυνέδεσε μέ τήν θεολογία τοῦ Ἰγνατίου, τοῦ Εἰρηναίου, τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας καί τοῦ Θεογνώστου, καί τήν ἔθεσε στήν διακονία τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς σωτηρίας. Ἔσπασε τό φράγμα τῶν λεγόμενων θεολογικῶν σχολῶν. Φωτίστηκε κατ' ἐξοχήν, ὥστε αὐτός κυρίως νά κατανοήσει τό μυστήριον τῆς Τριάδας καί αὐτός νά τό ἐκφράσει. Καί ὑπέστη τίς περισσότερες διώξεις γιά τήν υπεράσπιση τῆς ἀλήθειας ἀπό τούς

αίρετικούς και τούς Καίσαρες της εποχής. Για τέσσερες δεκαετίες και πλέον (328-373) απέβη τό σύμβολο και ή κεφαλή, πρὸς τήν ὁποία μέ ἀγωνία εἶχαν στραμμένα τά βλέμματα οἱ πάντες, ὀρθόδοξοι και κακόδοξοι. Οἱ λίγοι ὀρθόδοξοι, ὅσο ἔβλεπαν τόν ἱερό ἀετό ὀρθιο στόν θρόνο του ἢ ἀνυποχώρητο στίς ἐξορίες του, ἦταν βέβαιοι πὼς ἡ Ὀρθοδοξία ζεῖ και ἀναθαρροῦσαν. Οἱ πολλοί κακόδοξοι, ὅσο ἔβλεπαν ὀρθιο τόν ἀνυπότακτο ἄνδρα, ἤξεραν ὅτι παρά τούς διωγμούς ἡ Ὀρθοδοξία ἐπιζεῖ και γι' αὐτό θηριώνονταν.

Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ

Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος ἔζησε στήν κρισιμότερη ἐποχή τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, τότε πού αὐτή κινδύνευε, ἀνθρώπινα, νά χάσει τήν αὐτότητά της. Ἡ παιδεία του και ἡ αὐτοσυνειδητοποίησή του τοποθετοῦνται στίς δύο πρῶτες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰώνα. Ἀπό τό 313 και δὴ μέ τήν μονοκρατορία (324) τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, οἱ χριστιανοί ἔβγαιναν ἀπό τά γκέττο κι ἔκλειναν ὀριστικά τίς κατακόμβες. Ἀποκτοῦσαν γιά πρώτη φορά κοινωνικό πρόσωπο και τήν ἀναγκαία ἐλευθερία γιά εὐρύτατη μελέτη τῶν προβλημάτων πού δημιουργοῦσε ἡ βίωση τῆς ἀλήθειας. Παράλληλα ὄφειλαν νά ἐργάζονται και νά ζοῦν γιά δύο κυρίους, τόν καισαρα και τόν Χριστό. Τά γεγονότα προκάλεσαν ἀρχικά στοὺς χριστιανούς ἀπέραντο ἐνθουσιασμό, πού γρήγορα μεταβλήθηκε σέ δραματικούς ἀγῶνες γιά τήν γνησιότητα τῆς διδασκαλίας και τήν φανέρωση τῆς ἀλήθειας στά θέματα πού ἀνέκυπταν. Ἡ Ἐκκλησία γνώρισε τότε ὀλέθριο συγκλονισμό, δεδομένου μάλιστα ὅτι ἀπό τίς τρεῖς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Γ' αἰώνα, δηλ. μετά τό σπουδαῖο ἔργο τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας και τήν ἀξιόλογη σκέψη τοῦ Θεογνώστου, ἡ θεολογία ἔχανε ὀλοένα και κάτι ἀπό τήν ρώμη της, ἀπό τήν ἐμμονή στήν «ἀνακεφαλαίωση» τοῦ Εἰρηναίου. Ἡ κάμψη αὐτή τῆς θεολογίας, μέ τήν ἐπήρεια τῶν διωγμῶν, τῶν κακοδοξιῶν, τῶν μικρῶν θεολόγων και δὴ τῆς ἠθικιστικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως, ὀδηγοῦσε στήν ἀποδυνάμωση τῆς Παραδόσεως και τήν ἠθικολογική θεώρηση τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως δείχνουν οἱ σπουδαιότεροι ἐκκλησιαστικοί συγγραφεῖς τῶν ἐτῶν 300-320, δηλ. Μεθόδιος Ὀλύμπου και Εὐσέβιος Καισαρείας στήν Ἀνατολή, Ἀρνόβιος de Sicca και Λακτάντιος στήν Δύση.

Ἡ κατάσταση αὐτή, τονισμένη ἰδιαίτερα στό ἀδιαφιλονίκητο πνευματικό κέντρο τῆς ἐποχῆς, δηλ. στόν ἀλεξανδρινό χῶρο, παρήγαγε μεταξύ ἄλλων τά ἐξῆς φαινόμενα:

α) Ὑποβάθμιση τῆς ἀπόλυτης σημασίας τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, ἀναζωπύρηση τῶν συζητήσεων περί ἀρχῆς τοῦ κακοῦ και ὑπερτονισμό τῆς ἀξίας τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως (ἀλεξανδρινή πα-

ράδοση, αλληγορική έρμηνεία). Στό φαινόμενο τουτο, πού είχε βαθύτατα διαβρώσει τήν έπιφανειακή θεολογία τής έποχής και συνιστούσε τόν πρωταρχικό και γενεσιουργό κίνδυνο στην Έκκλησία, απάντησε ό Άθανάσιος μέ τούς δύο πρώτους Λόγους του «Κατά Έλληνων» και «Περί ένανθρωπήσεως».

β) Έπειδή επικρατούσε τέτοιο κλίμα, όταν ανέκυψε συζήτηση και άμφισβήτηση για τό πώς τής δημιουργίας, τής προελεύσεως του Υιού του Θεού από τόν Πατέρα και τής σωτηρίας, έπόμενο ήταν ό Άρειος και οί πολλοί όπαδοί του νά λύνουν (περί τό 318) τά προβλήματα, στηριζόμενοι στίς κοσμολογικές και φιλοσοφικές (όντολογικές) άρχές, διατηρώντας όμως τά βιβλικά σχήματα. Έτσι ό Άρειος ούτε τήν σχέση Υιού και Πατέρα μπορούσε νά καταλάβει ούτε τήν σωτηρία νά έξασφαλίσει, έφόσον ό Υιός ήταν γι' αυτόν κτίσμα, πού σάν τέτοιο δέν μπορούσε νά «συνάψη» τόν άνθρωπο μέ τόν Θεό. Λίγο άργότερα (μετά τό 355) έμφανίστηκαν κακοδοξίες πού στρέφονταν κατά τής θεότητας του άγίου Πνεύματος και τών δύο φύσεων του Χριστού. Και αυτές άμεσα κι έμμεσα συνδέονταν μέ τόν Άρειο. Είναι φανερό πώς έτσι έχανε ή Έκκλησία τό έρεισμά της, τήν δύναμή της, εκείνο για τό όποιο ύπήρχε, δηλ. τήν σωτηρία. Έπομένως μεταστοιχειωνόταν σέ ήθικολογικό σύστημα, άλλαζε ριζικά τό είναι της. Στην φοβερή αυτή κρίση απάντησε ό Άθανάσιος μέ τούς τρεις Λόγους του «Κατά Άρειανών», τούς όποιους έπεξεργάστηκε επανειλημμένα, και μέ πλήθος μεταγενέστερων έργων του.

γ) Και πάλι ένεκα του κλίματος αυτού, όταν ό αυτοκράτορας, όρθόδοξος ή κακόδοξος, επενέβαινε στά θέματα τής Έκκλησίας, οί άρειανοί κακόδοξοι, πού έξέφραζαν τό κλίμα τουτο, θεωρούσαν αυτόνομη τήν επέμβαση του καίσαρα, τόν όποιο μάλιστα προκαλούσαν σ' αυτήν για τήν άνατροπή τής διδασκαλίας, πού συνοδικώς (Νίκαια 325) ή Έκκλησία κύρωσε ως γνήσια και άληθή. Άπαντώντας ό Άθανάσιος στην πρόκληση αυτή, πού όντως έθετε στην κρίση του έκάστοτε καίσαρα τήν άλήθεια τής Έκκλησίας, μίλησε για τήν σχέση Έκκλησίας και κοσμικής έξουσίας και θεμελίωσε τήν θεολογία τής Οίκουμενικής γενικά Συνόδου.

Παρατηρούμε ότι ό Άθανάσιος αναγκάστηκε ν' απαντήσει και απάντησε όρθά σέ πολλά και θεμελιώδη προβλήματα, διότι ή κρίση ήταν πολλαπλή και τόσο ριζική, πού αναμόχλευε τά σπουδαιότερα θέματα τής Έκκλησίας: Θεός - κόσμος - άνθρωπος - δημιουργία - τριαδολογία - ένανθρώπηση του Υιού - σωτηρία - χριστολογία - οίκουμενική σύνοδος - πνευματολογία. Κανείς άλλος Πατέρας και Διδάσκαλος τής Έκκλησίας δέν αντιμετώπισε τόσο ριζική και τόσο πολλαπλή έκκλησιαστικοθεολογική κρίση. Ό Άθανάσιος διατηρεί και αυτό τό πρωτείο.

α. Ὁ ἄνθρωπος «γένονεν εἰς τό ὄραν τόν Θεόν»

Ἡ θεολογία τοῦ Παύλου καί τοῦ Εἰρηναίου περί ἀνακεφαλαιώσεως καί ἀναδημιουργίας τῶν πάντων στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ φαινόταν ἄτονη καί λησμονημένη στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰώνα. Ὁ Ἀθανάσιος διέβλεπε καθαρά τίς φοβερές συνέπειες καί, ἀπαντώντας σέ ἐθνικούς καί κακοδόξους, ὑπογράμμισε ὅτι τό κακό δέν ἔχει «ὑπόσταση» δική του, καθῶς πίστευαν πολλοί Ἕλληνες (*Κατά ἐλλήνων* 6):

«τό κακόν οὐ παρά Θεοῦ οὐδέ ἐν Θεῷ οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστίν αὐτοῦ. Ἄλλ' ἄνθρωποι κατά στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καί ἀναπλάττειν τά μή ὄντα... (= ὅπως ἐνώπιον τοῦ ἡλίου) καμμύων τούς ὀφθαλμούς, σκότος ἑαυτῷ ἐπινοεῖ οὐκ ὄντος σκότους... καί ἐν σκότει πλανώμενος περιπατεῖ» (Αὐτόθι 7).

Τό κακό ἐπινοήθηκε ἀπό τόν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος δημιουργήθηκε ἀπό τό μηδέν ἀπό τόν παμβασιλέα Θεό διά τοῦ Λόγου του «κατ' εἰκόνα». Ἡ ἀνυπαρξία τοῦ κακοῦ καί ἡ δημιουργία ἀπό τό μηδέν τόνοιζαν ὅτι ἀνυπαρξία ἔχει μόνο «ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος» ἀγέννητη Τριάδα. Ἐδειχναν ὅτι μόνο ὁ,τι συνδέεται μέ αὐτόν πού ἔχει αὐθεντική ζωὴ (τόν Θεό) ἀποκτᾶ ὑπαρξην, ὅτι οὐδεμία ἀναλογία ὑπάρχει μεταξύ Θεοῦ καί κτισμάτων (*Κατά ἀρειανῶν* Α' 57). Ἀπέκλειαν τήν φιλοσοφική ἱεραρχία τῶν ὄντων (ἀπό τόν ἕνα Θεό μέχρι τόν ἄνθρωπο) καί διέκριναν σαφῶς δύο μόνο πραγματικότητες, τελείως διαφορῶς μεταξύ τους, τήν ἀγέννητη ἀρχή, δηλ. τόν Θεό, καί τόν κτιστό κόσμο:

ὁ Λόγος, «ὥσπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὦν, ἐκτός μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δέ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι τά πάντα διακοσμῶν» (*Περὶ ἐνανθρωπήσεως* 17).

Τό πολυσήμαντο στόν ἄνθρωπο ἦταν ὅτι ὁ Λόγος εἶχε ἐντυπώσει σ' αὐτόν τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος «γένονεν εἰς τό ὄραν τόν Θεόν καί ὑπ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι» (*Κατά ἐλλήνων* 7), ἔγινε θεωρητής τοῦ Θεοῦ καί τῶν ὄντων, εἶχε «ἐννοίαν καί γνῶσιν» τῆς «ἀιδιότητός» του, δηλ. τῆς θειότητος καί ὁμοιώσεώς του πρός τόν Θεό. Ὅσο θά διατηροῦσε τήν «ταυτότητά» του, δηλ. καθαρῆ μέσα του τήν θεία εἰκόνα, ὅσο θά ἔμενε ὅπως δημιουργήθηκε («ἑαυτῷ συνῶν, ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς») (*Κατά ἐλλήνων* 2 καί 3), θά εἶχε κάποια θέα τοῦ Θεοῦ, θά ἐπικοινωνοῦσε καί θ' ἀγαλλόταν μέ τόν Θεό, θά συναπτόταν μέ τά θεῖα.

β. Ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στό μὴ ὄν, στό μηδέν (πτώση)

Παρά ταῦτα ὁ ἄνθρωπος ἀπό τήν θέα τοῦ Θεοῦ στράφηκε στήν θέα, δηλ. τήν ἀποκλειστική ἐκτίμηση, τοῦ ἑαυτοῦ του καί τοῦ κόσμου:

ὁ ἄνθρωπος, «ἕως μὲν τὸν νοῦν εἶχε πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τὴν τοῦτου θεωρίαν, ἀπεστρέφετο τὴν πρὸς τὸ σῶμα θεωρίαν. Ὅτε δὲ ...ἀπέστη μὲν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν διανοίας, ἑαυτὸν δὲ κατανοεῖν ἤρξατο... εἰς ἐπιθυμίαν τοῦ σώματος ἐπεσεν» (Κατὰ ἐλλήνων 3).

Τὴν κατάσταση αὐτὴ χαρακτηρίζει ὁ Ἄθανάσιος ἐπιστροφή στό «κατὰ φύσιν», τὸ ὁποῖο ταυτίζει μὲ τὸ «οὐκ ὄν», δηλ. μὲ τὸ μηδέν, ἀπὸ τὸ ὁποῖο προῆλθαν οἱ ἄνθρωποι. Ἔτσι ἁμαρτία, πτώση, θάνατος, κακό, εἰδωλολατρία, ταυτίζονται

«ἢ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν, ἵνα, ὡσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτω καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθοράν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως. Εἰ γὰρ, φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπία εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν, ἀκόλουθον ἦν, κενωθέντας τοὺς ἀνθρώπους τῆς περι Θεοῦ ἐννοίας καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἀποστραφέντας (οὐκ ὄντα γὰρ ἔστι τὰ κακά, ὄντα δὲ τὰ καλά, ἐπειδήπερ ἀπὸ τοῦ ὄντος Θεοῦ γενόμενα), κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι ἀεί... Ἔστι μὲν κατὰ φύσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων γεγονώς» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως 4)

μὲ τὴν ἀνυπαρξία, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει μόνο καθόσον βλέπει στό κάτοπτρο τῆς ψυχῆς του τὴν εἰκόνα τοῦ Πατέρα, δηλ. καθόσον μπορεῖ νά ἔχει σχέση μὲ τὸν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος ἀμαυρώνει τὸ κάτοπτρο κι ἔτσι, μὴ ἔχοντας θεωρία τοῦ Θεοῦ καὶ συνεπῶς καὶ μὴ ὀρθή θεωρία τοῦ κόσμου, τοποθετεῖ στήν θέση του φανταστικά πράγματα, δηλ. μὴ ὄντα (Κατὰ ἐλλήνων 8). Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ εἰδωλολατρία καὶ αὐτὸ ὑπογραμμίζει τὴν «κατὰ φύσιν» ζωὴ τῆς ἀνυπαρξίας. Μὲ αὐτὰ κατανοεῖ κανεὶς γιατί ἐπιμένει ὁ Ἄθανάσιος νά ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ἄρειος εἶναι ἄθεος: διότι, θεωρώντας τὸν Υἱὸ κτίσμα, κατατάσσει αὐτὸν στὰ κτιστά ὄντα, πού ἔχουν ὑπαρξὴ μόνο ἐφόσον κοινωνοῦν μὲ τὸν Θεόν, δέν ἔχουν δική τους ὑπαρξὴ, δέν εἶναι θεοί. Ἡ δυσκολία τοῦ Ἄθανασίου νά ἐξηγήσει τὸ κακό εἶναι ἐμφανῆς. Χρησιμοποιοῦν πέρα ἀπὸ τοὺς πλατωνικοὺς ὄρους «ὄν», «μὴ ὄν», παραστατικά τὸ σχῆμα τῆς ψυχῆς ὡς κάτοπτρο, τὸ ὁποῖο ὅταν ἐπικαλύπτεται δέν λειτουργεῖ, δέν δίνει εἰκόνα, δηλ. δέν κατοπτρίζει τὸν Θεό καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ κακία. Τὸ σχῆμα τοῦτο θά ἀναπτύξουν πολὺ ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ Γρηγόριος Νύσσης. Ἐπίσης, γιὰ νά δείξει ὁ Ἄθανάσιος τὴν ἀνυπαρξία τοῦ κακοῦ, περιγράφει τὸν σκοτισμὸ πού προκαλεῖ ἡ θεὰ τοῦ ἡλίου μὲ γυμνὸ μάτι. Ἐκεῖ δέν ὑπάρχει σκοτάδι, ἀλλὰ, μὴ ἔχοντας δυνατότητα γιὰ ἀπευθείας θεὰ τοῦ ἡλίου, νομίζουμε ὅτι ἐπέρχεται σκοτάδι, πού δέν ὑπάρχει καθεαυτὸ, ἀφοῦ ἐκεῖ εἴμαστε μέσα στό φῶς. Ὁ Ἄθανάσιος, παρακολουθώντας προσεκτικὰ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου, διαπιστώνει ὅτι αὐτὸς ἀδυνατεῖ ἀπὸ μό-

του, ή αὐτοαπόρριψή του σ' ἓναν κόσμον ἀντιφάσεων, ὅπου δέν γνωρίζει οὔτε τόν ἑαυτό του, οὔτε τόν Θεό, οὔτε τόν κόσμον· δέν ἀναγνωρίζει οὔτε κἄν ὅτι ὁ Θεός εἶναι ἀγέννητος καί ὁ ἄνθρωπος κτιστός:

«ὁ Θεός... κατιδών πάλιν τήν ἀσθένειαν τῆς φύσεως αὐτῶν (= τῶν ἀνθρώπων), ὡς οὐχ ἱκανή εἶη ἐξ ἑαυτῆς γνῶναι τόν δημιουργόν, οὐδόλως ἔννοιαν λαβεῖν Θεοῦ τῷ τόν μέν εἶναι ἀγέννητον, τά δέ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι» (Περί ἐνανθρωπήσεως 1).

γ. Ὁ Λόγος «ἐνηθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν»

Αὐτή ἀκριβῶς ή μηδενική πτωτική κατάσταση κάνει τόν Ἄθανάσιο νά ἀγωνιᾷ. Θέλει νά ὑψώσει τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἀνυπαρξία του, πασχίζει νά δείξει πῶς ὁ Θεός ἐπεμβαίνει ἀποφασιστικά στήν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ποιά εἶναι ή διαδικασία τῆς θείας οἰκονομίας, δηλαδή τῆς θείας ἐπεμβάσεως. Προϋποθέσεις εἶναι ή ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ, πού θέλει νά δεῖ τόν ἄνθρωπο πάλι εὐτυχή, δηλαδή ὑπάρχοντα, καί ή θεία εἰκόνα, τήν ὁποία ὁ Λόγος ἐγχάραξε στόν ἄνθρωπο κατά τήν δημιουργία του. Ἡ ἀγαθότητα δέν μεταβάλλεται, ἀλλά καί ή θεία εἰκόνα στόν ἄνθρωπο δέν χάνεται· ἐπικαλύπτεται, σκοτιζεται, δέν λειτουργεῖ, ἀλλά ὑπάρχει. Σ' αὐτήν ἀκριβῶς ἐπεμβαίνει ὁ Θεός ἀπό «φιλανθρωπία» καί αὐτήν θεραπεύει, ἀνανεώνει. Ἡ εἰκόνα στόν ἄνθρωπο γίνεται ὁ τόπος ὑποδοχῆς τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Θεοῦ, μολονότι αὐτή δέν ἔχει καμμία σχέση μέ τόν σπερματικό λόγο τῶν στωικῶν καί τοῦ Ἰουστίνου, τόν ὁποῖο ξεπέρασε ὁ Εἰρηναῖος καί τώρα ὁ Ἄθανάσιος (Κατά ἐλλήνων 40). Τήν ἐπέμβαση συνιστᾷ ή ἐνανθρώπηση τοῦ ἴδιου τοῦ θείου Λόγου, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατέρα:

ὁ Θεός «ἐλεήσας πάλιν τό γένος τό ἀνθρώπινον, ἅτε δή ἀγαθός ὢν, οὐκ ἀφῆκεν αὐτούς ἐρήμους τῆς ἑαυτοῦ γνώσεως, ἵνα μή ἀνόνητον ἔχωσι καί τό εἶναι» (αὐτόθι).

«τί ἔδει γενέσθαι, ἀλλ' ή τό κατ' εἰκόνα πάλιν ἀνανεῶσαι, ἵνα δι' αὐτοῦ πάλιν αὐτόν (= τόν Θεόν) γνῶναι δυνηθῶσιν οἱ ἄνθρωποι; Τοῦτο δέ πῶς ἄν ἐγεγόνει, εἰ μή αὐτῆς τῆς τοῦ Θεοῦ εἰκόνας παραγενομένης τοῦ Σωτῆρος ὑμῶν;» (αὐτόθι 13).

Πρῶτος ὁ Μ. Ἄθανάσιος ἐπιμένει τόσο ἔντονα στήν ψηλάφηση τοῦ τρόπου, μέ τόν ὁποῖο ἐπεμβαίνει ὁ Θεός στήν ἀνακαίνιση τοῦ ἀνθρώπου, στήν σωτηρία του. Προσπαθεῖ νά παρακολουθήσει βῆμα πρὸς βῆμα τήν κίνηση τοῦ Θεοῦ, κυριολεκτικά ζητάει τήν «λογική» τοῦ μυστηρίου. Γι' αὐτό, ἐξειδικεύοντας θεολογικά, δέν μιλάει πλέον γενικά γιά τόν δημιουργό Θεό, ἀλλά γιά τόν δημιουργό Λόγο, πού ἀνακαινίζει τήν δική του εἰκόνα στόν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ὁ ἴδιος εἶναι (ἄλλου εἶδους βέβαια, δηλαδή ἀπαράλλακτος) εἰκόνα τοῦ Πατέρα. «Ἀνατυπώνει» τώρα ὁ Λόγος στό ἴδιο ὄν τήν «μορφή» (τήν εἰκόνα) πού δημιούργησε, ἀλλά ή ὁποία σχεδόν ἔσβησε (αὐτόθι 14). Καί τό

κάνει ο Λόγος αυτό, διότι ἀλλιῶς, ἂν ὁ ἄνθρωπος δέν ἰδεῖ τήν εἰκόνα τοῦ Πατέρα μέσα του, πῶς θά γνωρίσει καί θά κηρύξει τόν Πατέρα; Ἄλλος τρόπος θεογνωσίας, ἄλλο «σύστημα» γνωσιολογίας, δέν ὑπάρχει ἀπό τήν ἐνανθρώπηση καί ἐντεῦθεν (αὐτόθι). Ὁ Θεός πλέον δέν διδάσκει μέ κραυγές καί νεφέλες, ὅπως στήν ΠΔ, ἀλλά φανερώνει τήν ἀλήθεια γινόμενος ἄνθρωπος, προσλαμβάνοντας τό φθαρτό κτίσμα, ἀνακαινίζοντας καί ἐνώνοντας τήν θεία εἰκόνα στόν ἄνθρωπο μέ τήν ἴδια τήν ἀλήθεια, δηλαδή θεώνοντας ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο. ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ «ἐνηθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» (αὐτόθι 54).

Η ΚΑΚΟΔΟΞΙΑ ΤΟΥ ΑΡΕΙΟΥ ΚΑΙ «Η ΦΥΣΕΙ ΓΕΝΝΗΣΙΣ» ΤΟΥ ΥΙΟΥ

α. Ὁ Ἄρειος εἰσάγει τήν ἀρχή τοῦ χρόνου στήν ζωή τῆς ἁγίας Τριάδας

Ἀπό τίς δύο Ἐπιστολές (320/4;) τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ συνάγεται ὅτι ὁ Ἄρειος, προκειμένου νά μιλήσει γιά τήν προέλευση τοῦ Υἱοῦ, ἐκκινούσε ἀπό τήν κοινή ἀντίληψη ὅτι τό ἀγέννητο καί ἄτρεπτο εἶναι ἕνα. Κοινή ὁμως ἦταν καί ἡ πλατωνική θέση, ὅτι μόνο «τό ἕν» δέν «μετέχει χρόνου, οὔτε ποτέ γέγονεν, οὔτε ἐγένετο» (Παρμενίδης 14/ε). Ἐπίσης μόνο «τό ἕν» τοῦτο εἶναι τό «ἔχον ἀκινήτως» (Τίμαιος 37e-38a) καί ὡς ἀκίνητο εἶναι καί ἄτρεπτο. Συνεπῶς, ὑποστήριζε ὁ Ἄρειος, ἀγέννητος εἶναι μόνο ἕνας, ὁ Θεός, καί ὅτιδῆποτε ἀκολουθεῖ, ἀκόμη καί ὁ Υἱός, «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν», εἶναι «ἐξ οὐκ ὄντων», δημιουργημα ἐν χρόνῳ καί μάλιστα μέ τήν βούληση τοῦ Θεοῦ, ὅπως δίδασκε ὁ Ὠριγένης. Ἡ ἄποψη αὐτή γιά τόν Υἱό γινόταν εὐκόλα δεκτή, διότι ἦταν διάχυτη ἡ ἀντίληψη τῆς κατωτερότητας (ὑποταγῆς) τοῦ Υἱοῦ στόν Πατέρα, διότι ἐπικρατοῦσε παντοῦ ἡ πλατωνική καί νεοπλατωνική ἱεράρχηση τῶν ὄντων (ἀπό τό ἕν ἤ τήν ἐνάδα μέχρι τόν ἄνθρωπο) καί τέλος διότι ὁ Ἄρειος εἶχε τό χάρισμα τῆς πειστικότητας.

Ἔτσι ὁ Ἄρειος εἰσάγει στήν θεολογία τήν φιλοσοφική θεώρηση τοῦ «ἀγενήτου» καί εἰδικά στήν ζωή τῆς Τριάδας τήν ἀρχή τοῦ χρόνου, δηλαδή χρονικοποιεῖ, τοποθετεῖ στόν χρόνο ὅ,τι γίνεται στούς κόλπους τῆς Τριάδας, στήν φύση της. Οἱ ὀρθόδοξοι ἀντέδρασαν στήν θεολογική αὐτή νοθεία, κυρίως διότι κατέληγε στόν Υἱό κτίσμα, πού σάν τέτοιο ἦταν ἄγνωστο στήν Παράδοση καί πού δέν μπορούσε νά προσφέρει σωτηρία. Συγκεκριμένα ὁ Ἀθανάσιος, ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῆς Β' Ἐπιστολῆς τοῦ Ἀλεξάνδρου, ἀντέταξε τήν ἀρχή τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι στήν θεότητα δέν ἰσχύει «πρότερον καί ὕστερον» (Φυσικά 4, 219β καί Κατά ἀρειανῶν Β' 33), δέν ὑπάρχει «διάστημα» μεταξύ Πατέρα καί Υἱοῦ. Δέν ἀρκοῦσε ὁμως αὐτό γιά νά στηρίξει

τήν ἀλήθεια τῆς θεότητος καί αἰδιότητος τοῦ Υἱοῦ, ὅπως ἦταν γνωστή καί ἀπό τόν Ὁριγένη, τόν Διονύσιο Ἀλεξανδρείας, τόν Θεόγνωστο κ.ἄ. Ἔπρεπε νά ὑποδειχτεῖ, ὅσο ἦταν ἐφικτό, καί ὁ πειστικός τρόπος τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ ἔξω ἀπό τόν χρόνο, νά παρασταθεῖ ἡ διαδικασία μέ τήν ὁποία προῆλθε ὁ Υἱός.

β. Φύσει γέννησις-φύσει Υἱός

Καί αὐτό προσπάθησε μ' ἐπιτυχία ὁ Ἀθανάσιος. Ὁδηγήθηκε λοιπόν στήν θεολογία τῆς «φύσει γεννήσεως», τήν ὁποία διέκρινε ριζικά ἀπό τήν «ἐν χρόνῳ δημιουργίαν». Ὄταν δηλαδή οἱ φιλόσοφοι καί μαζί τους οἱ Ὁριγένης καί Ἄρειος κατανοοῦν τήν δημιουργία ὡς γένεση μέ βούληση τοῦ Θεοῦ, ὁ Ἀθανάσιος ἀντιπροβάλλει τήν ἀλήθεια ὅτι ἡ φυσική γέννηση στήν θεότητα, ἀκριβῶς ὡς φυσική, εἶναι ξένη καί πρὸς τόν χρόνο καί πρὸς τήν θεία θέληση. Ἔχει ἀπόλυτη συνείδηση ὅτι βρίσκεται σέ ἀντίθεση πρὸς τό φιλοσοφικό ἀρειανικό κλίμα καί, γιά νά γίνει σαφέστερος, χρησιμοποιοῖ γιά τόν Υἱό καί τίς ἐκφράσεις:

«γέννημα τῆς οὐσίας» (*Κατά ἀρειανῶν Β' 34*), «Υἱός φύσει μονογενής» (*Β' 9*), «φύσει καί ἀληθινός Υἱός» (*Β' 59*), «αἰδιος καί γνησία γέννησις» (*Β' 45*), «Λόγος ἐστίν αἰδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός» (*Β' 31*).

Τό γεγονός τῆς φυσικῆς γεννήσεως προϋποθέτει ταυτότητα φύσεως γεννῶντος καί γεννωμένου (ὁμοιότητα «ἀπαράλλακτον» αὐτῶν): ἄρα ὁ Υἱός ἔχει τήν φύση τοῦ Πατέρα, εἶναι ὁμοούσιος ὅπως ὁ ἄνθρωπος-υἱός ἔχει τήν φύση, τήν οὐσία, τοῦ πατέρα του. Ταυτόχρονα ἀποκλείει, ὡς φυσική, τήν ἔννοια τῆς βουλήσεως στόν γεννῶντα, διότι ἡ βούληση ἐκδηλώνεται ἐν χρόνῳ. Ἐπομένως ὁ φυσικός Υἱός εἶναι πέρα τῆς βουλήσεως, πέρα τοῦ χρόνου, εἶναι δηλαδή αἰδιος, καθὼς καί ὁ φυσικός Πατέρας του. Ὅπως ὁ ἥλιος συνυπάρχει πάντα, «ἀεί», μέ τό ἀπαύγασμα, μέ τό φῶς, ἔτσι καί ὁ Πατέρας, ὄντας αἰδιος καί προαιώνιος, ἔχει «ἀεί» τόν Υἱό, αἰδιο καί προαιώνιο (βλ. καί *Κατά ἀρ. Α' 27*). Ἡλιος χωρίς τό σύγχρονό του φῶς δέν ὑπάρχει καί πηγὴ χωρίς σύγχρονο νερό δέν ὑπάρχει, ὅπως δέν ὑπάρχει καί Θεός Πατέρας χωρίς αἰδιο Υἱό (*Δ' 27* καί *29*). Ἀλλιῶς, πρέπει νά ζητήσουμε διάστημα, ὁπότεν ὁ Θεός δέν ἦταν Πατέρας κι ἔγινε μετά. Ἀλλ' αὐτό θά σήμαινε ὅτι μεσολάβησε τροπή, πού εἶναι ἀδιανόητη στόν Θεό:

«ἀεί Πατήρ καί οὐκ ἐπιγένονε τῷ Θεῷ τό Πατήρ, ἵνα μή καί τρεπτός εἶναι νομισθῆ» (*Κατά ἀρ. Α' 28*).

Ἀντίθετα, ὅ,τι δέν προέρχεται μέ φυσική γέννηση, εἶναι «ἔξωθεν», δημιουργεῖται ἀπό τό μηδέν ἐν χρόνῳ, δηλαδή ἔχει φύση διαφορετι-

«Τό ποίημα ἔξωθεν (= ad extra) τοῦ ποιουντός ἐστιν... ὁ δέ Υἱός ἴδιον (= ad intra) τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι. Διό καί τό μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι· ὅτε γάρ βούλεται ὁ δημιουργός ἐργάζεται. Τό δέ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλά τῆς οὐσίας ἐστὶν ιδιότης. Καί ποιητής μὲν ἂν εἴη καί λέγοιτο κἂν μήπω ἢ τὰ ἔργα· Πατήρ δέ οὐκ ἂν λεχθεῖ οὐδ' ἂν εἴη, μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ» (Κατά ἀρ. Α' 29). «...ὁ Υἱός μὴ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι φύσει γέννημα ... δῆλον ὅτι καί ἐξ αὐτοῦ καί αἰεὶ ἐστι συνυπάρχων ὁ Λόγος τῷ Πατρί» (Α' 27).

Ἡ ἀρχὴ πού θέτει ὁ Ἀθανάσιος εἶναι ἀπλή, πειστικὴ καὶ ἀποφασιστικὴ: Αὐτό πού εἶναι ἡ φύση τοῦ γεννωμένου, αὐτό εἶναι καὶ ἡ φύση τοῦ γεννωμένου. Καί ἡ διαφορὰ τῶν ρημάτων, τὰ ὁποῖα ἡ Γραφή χρησιμοποιεῖ, αὐτό θέλει νά δείξει· ὅπως τό «γεννᾶν σημαντικόν ἐστὶν Υἱοῦ», ἔτσι τό «ποιεῖν δηλωτικόν ἐστὶ τῶν ἔργων» (Κατά ἀρ. Β' 59). Ἔτσι ὅ,τι εἶναι ὁ Πατέρας εἶναι, κατὰ τὴν φύση, καί ὁ Υἱός του. Αὐτὰ ἰσχύουν καί στόν ἄνθρωπο γονέα, μόνο πού αὐτός, δημιουργημένος ἀπό τό μηδέν, ἔχει ἀρχή καί γι' αὐτό ἔχει ἀρχή καί ὁ υἱός του. Ἀντίθετα, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ δέν ἔχει ἀρχή, διότι καί ὁ Θεός Πατέρας δέν ἔχει ἀρχή. Ἐπίσης, διευκρινίζει, ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου διαφέρει ἀπό τόν Λόγο τοῦ Πατέρα, διότι ὁ πρῶτος εἶναι ἀπλός λόγος προφορικός, δέν ἔχει ὑπόσταση κι ἐξαντλεῖται, ἐνῶ ὁ θεῖος Λόγος εἶναι φυσικός Υἱός, ὑπόσταση καί ὑπαρξη δηλαδή δρῶσα καί ἐνεργοῦσα καί γι' αὐτό εἶναι «αἰεὶ» μέ τόν πατέρα «ὡς ἀπαύγασμα φωτός»:

«ὁποῖος γάρ ἂν ἦ ὁ γεννωῶν, τοιοῦτον ἀνάγκη καί τό γέννημα εἶναι. Καί ὁποῖος ἂν ἦ ὁ τοῦ Λόγου Πατήρ, τοιοῦτος ἂν εἴη καί ὁ Λόγος αὐτοῦ. Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἐν χρόνῳ γεννώμενος, ἐν χρόνῳ καί αὐτός γεννᾷ τό τέκνον. Καί ἐπειδή ἐκ τοῦ μή ὄντος γέγονε, διά τοῦτο καί ὁ λόγος αὐτοῦ πέπαυται καί οὐ μένει. Ὁ δέ Θεός οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἐστὶ... διά τοῦτο καί ὁ Λόγος αὐτοῦ ὢν ἐστὶ καί αἰδίως ἐστὶ μετὰ τοῦ Πατρός ὡς ἀπαύγασμα φωτός» (Κατά ἀρ. Β' 35).

Ἐξηγεῖ ἀκόμα ὅτι ἡ φυσικὴ γέννηση δέν συνεπάγεται «πάθος» ἢ τροπὴ στόν Θεό, οὔτε τό γεννώμενο συνιστᾷ «μέρος» τοῦ Θεοῦ (Κατά ἀρ. Α' 29). Τό γεννᾶν εἶναι ιδιότητα τοῦ Πατέρα τόσο φυσική, ὥστε ἂν ἔλειπε θά σήμαινε ἐλάττωμα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ (Α' 29).

Εἶναι προφανές ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἀναζητεῖ τρόπους καί εἰκόνες τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, γιά νά ἐξηγήσει ὅσο ἀκριβέστερα μπορεῖ τὴν ζωὴ τῆς ἁγ. Τριάδας. Τελικά ὁμως ἐπισημαίνει γεγονότα, ὑποδεικνύει ὄψεις τῆς ἀλήθειας, χωρὶς νά νομίζει ὅτι εἰσέρχεται στήν ἐσώτερη διαδικασία, χωρὶς πράγματι νά ἐξηγεῖ δηλαδή τό πῶς τῆς ἀλήθειας καί εἰδικά ἐδῶ τό «πῶς γεννᾷ ὁ Θεός». Ἡ ἐξήγησή του, ἡ θεολογία του, ἔγκειται στήν ἐπισήμανση τοῦ «γεννᾶν», στήν ὑπογράμμιση τῆς σημασίας τοῦ «γεννᾶν» καί τῶν συνεπειῶν αὐτοῦ γιά

τήν σωτηρία του ανθρώπου. Περισσότερο δέν επιτρέπεται ούτε μπορεί ο άνθρωπος να προχωρήσει (Κατά αρ. Β' 36). Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι η επισήμανση του «φύσει» γεννᾶν είναι ήδη κάθοδος, είσοδος στην αλήθεια κι εξήγηση μερική της ζωής της Τριάδας. Έπομένως η προτροπή του να μή ζητᾶμε να μάθουμε περισσότερα, να μή ζητᾶμε τό «πῶς γεννᾶ ὁ Θεός», ἔχει σχετική σημασία, πού ὀρίζεται ἀπό τήν δική του αἴσθηση ἐπάρκειας τῆς γνωσθείσης ἀλήθειας καί ἄρα – ἐφόσον ὁ Ἄθανάσιος εἶναι μέτρο – ἀπό τίς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς του.

Ἡ εἰσαγωγή καί θεμελίωση τῆς θεολογίας τῆς «φυσικῆς γεννήσεως», ὅτι ὁ Υἱός εἶναι φυσικός Υἱός, εἶναι ἀπόλυτης σημασίας. Παρά τίς ἐξηγήσεις τοῦ Ἄθανασίου οἱ ἀντίπαλοι παρεξηγοῦσαν τήν χρήση τῆν Γραφή τῶν ρημάτων γεννᾶ καί ποιᾶ γιά τόν Υἱό. Καί μόνο μέ τήν βαθιά καί ἀποφασιστική τομή τῆς «κατά φύσιν» γεννήσεως, μόνο μέ τήν χαρισματική εἴσοδο τῆν ἀλήθεια ὅτι ὁ Υἱός εἶναι τοῦ Πατέρα «φυσικός» Υἱός, τό θέμα λυνόταν ὀριστικά. Γι' αὐτό καί προέτρεπε νά μήν πολυπραγμονοῦν γιά τήν ἔννοια τῶν ρημάτων, ἀρκεῖ νά ὀμολογοῦν «τό κατά φύσιν» (Κατά αρ. Β' 3).

Γιά τήν ἀλήθεια τῆς «φύσει» γεννήσεως ἔχει ὁ Ἄθανάσιος ἕνα σημαντικό ἔρεισμα τῆν ἱστορία τῆς θεολογίας. Ὁ Θεόγνωστος, διευθυντής τῆς ἀλεξανδρινῆς κατηχητικῆς σχολῆς μεταξύ 264 καί 281, ἔγραψε τό ἐξῆς πολυσήμαντο: «οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστίν... ἡ τοῦ Υἱοῦ οὐσία οὐδέ ἐκ μή ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλά ἐκ τῆς τοῦ Πατρός οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτός τό ἀπαύγασμα» (Περί Νικαίας 25,2). Τό «ἔφυ» τοῦτο τοῦ Θεογνώστου ταυτίζεται μέ τό «φύσει γέννησις» τοῦ Ἄθανασίου, ἀλλά σέ σημεία, τά ὀποῖα γνώριζε ὁ Φώτιος (Μυριόβιβλον 106), ὁ Θεόγνωστος κατανοεῖ τόν Υἱό σάν δημιουργήμα καί ὀπωσδήποτε δέν διανοεῖται ταυτότητα φύσεως στά δύο θεῖα πρόσωπα, ὀπως πρῶτος τῆν ἱστορία τῆς θεολογίας κάνει ὁ θεόπνευστος Ἄθανάσιος, πού γι' αὐτό εἶναι καί Μέγας καί στῦλος τῆς Ὀρθοδοξίας.

γ. Ἡ φυσική γέννηση τοῦ Υἱοῦ προηγεῖται τῆς θείας βουλήσεως

Στήν προσπάθειά του ὁ Ἄθανάσιος νά ἀποχωρίσει τήν ἐν χρόνω δημιουργία ἀπό τήν φυσική γέννηση, διακρίνει δύο ἀρχές: τήν ἀρχή τοῦ «διαστήματος» (ὀπου ἔχουμε κίνηση κι ἔκταση χρονική στό διάστημα), κατά τήν ὀποία τά ὄντα κτίζονται ἀπό τό μηδέν, ἀρχίζουν καί τήν ἀρχή τῆς κατ' ἐξοχήν «οἰκονομίας», κατά τήν ὀποία ἐν χρόνω ἐνανθρωπίζει ὁ Υἱός καί ἀρχίζει ἡ καινή κτίση.

Οἱ δύο αὐτές ἀρχές εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς θείας βουλήσεως καί προϋποθέτουν χρόνο:

«ταυτόν ἐστίν εἰπεῖν 'βουλήσει' καί 'ἦν ποτε ὀτε οὐκ ἦν' ... βουλι-

σει λέγοντες χρόνους πρό Υιού σημαίνουνσι· τῶν γάρ ποτε μή ὄντων προηγεῖται τό βουλευέσθαι... εἰ προηγεῖται ἡ βουλή, πῶς δι' αὐτοῦ τά πάντα;» (Κατά ἀρ. Β' 61). «ἡ μὲν βουλή καί ἡ πρόθεσις (= τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνανθρωπήσεως) πρό τοῦ αἰῶνος ἠτοιμάσθη, τό δέ ἔργον γέγονεν ὅτε ἡ χρεία ἀπήτησε καί ἐπεδήμησεν ὁ Σωτήρ» (Κατά ἀρ. Β' 77).

Τό πρῶτο χωρίο δείχνει ἀβάσιμον τόν περίφημο ἔλιγμό τῶν ἀρειανῶν, πού, ἀντί τοῦ «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» ὁ Υἱός, πρόβαλαν τό σχῆμα: «θελήματι τοῦ Θεοῦ πρό χρόνων καί πρό αἰῶνων κτισθέντα» τόν Υἱόν (Ἀρείου, Ἔκθεσις πίστεως... πρὸς Ἀλέξανδρον). Δέν δίστασε μάλιστα ὁ Ἀρειος νά γράψει καί τήν φράση «ὁ Υἱός ἀχρόνως γεννηθείς» (αὐτόθι). Ὁ Ἀθανάσιος κατάλαβε τόν ἔλιγμό καί σπεύδει νά καταδείξει ὅτι ἡ βούληση (θέληση) συνεπάγεται χρόνο καί ὁ χρόνος βούληση. Εἴτε τήν ἀρχή τοῦ χρόνου θέσει κανεῖς εἴτε τήν ἀρχή τῆς θείας βουλήσεως, καταλήγει στό ἴδιο ἀποτέλεσμα, δηλαδή στά κτιστά ὄντα ἢ στήν θεία οἰκονομία. Ἔτσι τό τελευταῖο βῆμα στήν θεολογία αὐτή τοῦ Ἀθανασίου εἶναι ὅτι ἡ «φύσει» γέννηση προηγεῖται τῆς βουλήσεως:

«ὑπεραναβέβηκε δέ τῆς βουλήσεως τό πεφυκέναι» (Κατά ἀρ. Β' 2). «ὑπέρκειται καί προηγεῖται τοῦ βουλευέσθαι τό κατά φύσιν» (Κατά ἀρ. Γ' 62).

Ἄλλωστε ἡ βουλή τοῦ Θεοῦ Πατέρα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Υἱός, πού γεννᾶται «φύσει», δηλαδή στήν ἴδια τήν θεία φύση καί ἀπό αὐτήν καί ἄρα ἔξω ἀπό κάθε εἶδους προσδιοριστική ἀρχή:

ὁ Υἱός «ἐστιν ἡ τοῦ Πατρός βουλή καί ἐνούσιος ἐνέργεια ... δευτερόν ἐστιν ... τό δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τόν Θεόν. Τό μὲν γάρ Υἱός ἴδιον καί ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καί ἀεί οὔσης οὐσίας ἐστί· τά δέ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς ἔξωθεν συνιστάμενα γίνεται καί δημιουργεῖται διά τοῦ ἰδίου καί ἐξ αὐτῆς γεννήματος» (Β' 2). «τόν δέ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλευέται» (Γ' 61).

Ἡ θεία βούληση δέν μπορεῖ νά προηγεῖται τῆς γεννήσεως τοῦ Λόγου, διότι τότε πῶς θά ἔλεγε ὁ εὐαγγελιστής Ἰωάννης ὅτι «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο» (1,3); Ἄν δεχτοῦμε ὅτι «βουλήσει» γεννήθηκε ὁ Λόγος, τότε θά πρέπει νά ζητήσουμε καί ἄλλον Λόγο, ἀπό τόν ὁποῖο προῆλθε καί αὐτός, μέ τόν ὁποῖο δημιούργησε ὁ Θεός τόν κόσμον (Γ' 60). Τήν διαφορά μεταξύ γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου παριστάνει ὁ Ἀθανάσιος μέ τήν διαφορά μεταξύ τοῦ υἱοῦ πού ὁ ἄνθρωπος γεννᾶ φυσικῶς ἔσωθεν, ἀπό τήν οὐσία του, καί τῆς οἰκίας, πού ὁ ἴδιος κατασκευάζει μέ ὑλικά ἔξωθεν τῆς οὐσίας του καί μέ τήν βούλησή του, πού ἐκδηλώνεται ἐν χρόνῳ (Γ' 62). Κάνει μάλιστα ὁ Ἀθανάσιος μιά λεπτότατη καί ἀποκαλυπτική ἐρμηνευτική παρατήρηση στά βιβλικά κείμενα, πού ἀναφέρονται στόν Λόγο

του Θεού. Αὐτά, ὅταν πρόκειται γιά τήν οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, προσθέτουν φράση ἐνδεικτική τῆς κινήσεως, τοῦ σκοποῦ, τῆς αἰτίας, τοῦ χώρου, ὅπως: «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» καί «ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» (Ίω. 1,14). Ἐδῶ ἔχουμε «διαστηματικήν ἀρχήν»: κάτι κάπου κάποτε ἀρχίζει νά γίνεται. Ὅταν πρόκειται νά δηλωθεῖ μόνο ἡ Θεότητα τοῦ Λόγου, τότε λέγεται ἀπλῶς: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καί ὁ Λόγος ἦν πρὸς τόν Θεόν καί Θεός ἦν ὁ Λόγος» (Ίω. 1,1), χωρίς τά στοιχεῖα τοῦ χρόνου (διαστήματος) ἢ τῆς αἰτίας. Ἔτσι μόνο κατανοεῖ καί τό περίφημο χωρίο «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» (Παροιμ. 8,22), πού ἔγινε τό μέγα ἔρεισμα τῶν ἀρειανῶν, γιά νά στηρίζουν τήν ἰδέα ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα. Ἐδῶ τό «ἔκτισε» δέν σημαίνει «τήν ἀρχήν τοῦ εἶναι, ἀλλά τήν ἐνανθρώπησιν», τήν «οἰκονομίαν» πρὸς «ἀνανέωσιν» τῶν ἔργων, τά ὁποῖα προστίθενται στό χωρίο ὡς αἰτία τῆς οἰκονομίας. Ἐχουμε, λοιπόν, τήν ἀρχή τῆς θείας οἰκονομίας, πού συνδέεται μέ τόν χρόνο, καί ὄχι τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, στήν ὁποία ὅταν ἀναφέρονται τά βιβλικά κείμενα δέν προσθέτουν αἰτία, ὅπως π.χ. στά χωρία: «ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια» (Ίω. 8,12) καί «ἐγώ καί ὁ Πατήρ ἐν ἐσμεν» (Ίω. 10,30). (Βλ. Κατά ἀρ. Β' 53-54, 57-58).

Μέ τήν θεολογία τῆς «φυσικῆς γεννήσεως» ὁ Ἀθανάσιος θεμελιώνει γιά πρώτη φορά στήν Ἐκκλησία α) τήν ἀιδιότητα τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, β) τήν ταυτότητα φύσεως Πατέρα καί Υἱοῦ καί γ) τήν ἀπόλυτη διαφορά μεταξύ ἄτρεπτης φύσεως Υἱοῦ καί τρεπτῆς φύσεως τῶν δημιουργημάτων. Αὐτονόητο ὅτι ξεπερνᾷ ὀριστικά τήν ὀριγενιστική θεολογία, πού κατανοοῦσε τήν ἀιδιότητα τοῦ Λόγου κυρίως μέ τήν ἀντίληψη ὅτι ὁ Πατέρας γεννᾷ – δημιουργεῖ αἰωνίως – διαρκῶς, καί μέ τόν ἐπικίνδυνο συνδυασμό (ἢ ταύτιση) γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ καί δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ὁ συνδυασμός αὐτός ἦταν ἀκόμη πιό ἐπικίνδυνος, διότι ὁ Ὀριγένης, γιά ν' ἀποφύγει τόν γνωστικισμό, δέν ἤθελε τόν Υἱό γεννώμενο ἀπό τήν οὐσία τοῦ Πατέρα. Ἐνα βῆμα περισσότερο καί φθάσαμε στόν Ἄρειο, πού δίδαξε ὅτι ὁ Υἱός «ἀρχήν τοῦ κτίζεσθαι» εἶχε (Κατά ἀρ. Α' 5), γιατί ἔτσι διαφύλαττε στόν Θεό τό ἀγέννητο (Γραφή) καί τό πρῶτο κινοῦν ἀναρχο (Ἀριστοτέλης). Στήν Παράδοση φυσικά, τήν κοινή πίστη, ὑπῆρχε, ὑπογραμμίζει ὁ Ἀθανάσιος, τό ὅτι «ἐξ ἀρχῆς... ὁ Θεός Υἱόν τόν Λόγον, τήν σοφίαν... ἔχει καί ταῦτά ἐστίν αὐτοῦ εἰκῶν καί ἀπαύγασμα» (Κατά ἀρ. Β' 34). Γιατί ὁμως τό «ἐξ ἀρχῆς» σημαίνει αἰεί, γιατί ὁ Υἱός εἶναι αἰεί καί ὅμοιος στήν οὐσία μέ τόν Πατέρα καί γιατί δέν εἶναι κτίσμα ἀποτελοῦν τό ἔργο τῆς ἀθανασιανῆς θεολογίας.

δ. Τό ὁμοούσιον

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἄργησε νά χρησιμοποήσει τόν ὄρο ὁμοούσιος,

πού έγινε θεμέλιος λίθος τῆς τριαδολογίας καί κριτήριο τῆς ὀρθοδοξίας. Εἰδικότερα, ὑποστηρίζουν ὅτι δέν χρησιμοποίησε μέχρι τό 350 περίπου τήν ὀρολογία τῆς Α' Οἴκουμ. Συνόδου τῆς Νίκαιας (325). Ἀλλά ἡ Νίκαια πρόβαλε γιά τήν οὐσιαστική σχέση Υἱοῦ καί Πατέρα τούς ἐξῆς δύο ταυτόσημους ὄρους: «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» καί «ὁμοούσιος». Ὁ Ἀθανάσιος ἀναφέρει τόν πρῶτο πολύ συχνά καί τόν δεύτερο ἅπαξ (Κατά ἀρ. Α' 9). Ἐπομένως ἀκολουθεῖ τήν ἀποφασιστική ὀρολογία τῆς Νίκαιας, μόνο πού προτιμᾷ τόν περιφραστικό ὄρο. Καί αὐτό γιὰτί ὁ ὄρος «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» συνδέεται ἄμεσα μέ τό κλίμα τῆς ἐποχῆς, μέ τήν διαμάχη γύρω ἀπό τόν ἀρειανισμό καί τόν προσωπικό του ἀγῶνα. Τό «ὁμοούσιος» προτάθηκε ὀρθά στήν Νίκαια (κι έγινε δεκτό ἀπό τόν Κωνσταντῖνο, μέ τήν προτροπή ἴσως τοῦ Ὁσίου Κορδοῦης) κι ἐπεκράτησε ὀριστικά (ὡς μονολεκτικός καί ἀκριβέστερος ὄρος), ἀλλά δέν ἦταν θεολογικό κλειδί στίς ἀρχικές συζητήσεις τῶν ὀρθοδόξων καί τῶν ἀρειανῶν, οἱ ὅποιοι μάλιστα τόν ἀπέρριπταν καί ὡς μή βιβλικό.

Οἱ ἀρχικές ἀπαντήσεις (καί φράσεις) πού οἱ ὀρθόδοξοι ἔδιναν στούς ἀρειανούς καταχωρίζονται στίς δύο Ἐπιστολές, πού κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομα τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, ὡς προτάσεις ἀπορριπτόμενες ἀπό τούς ἀρειανούς. Οἱ ὀρθόδοξες θέσεις πού μᾶς ἐνδιαφέρουν εἶναι κυρίως ὅτι ὁ Λόγος ἢ ὁ Υἱός εἶναι «ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί», ὅτι εἶναι «ἀληθινός καί φύσει τοῦ Πατρός Λόγος» (καί Υἱός), ὅτι ἔχει «φυσικήν υἰότητα», ὅτι εἶναι «γνήσιος» (ἀληθινός) Υἱός, ὅτι εἶναι ἀπαράλλακτη εἰκόνα τῆς οὐσίας ἢ φύσεως τοῦ Πατέρα, ὅτι εἶναι ἄτρεπτος κ.ἄ. Πρόκειται γιά θεματική καί ὀρολογία πού συνεχίζεται καί μάλιστα ἀναπτύσσεται θεολογικά γιά πρώτη φορά στά ἔργα τοῦ Ἀθανασίου. Αὐτός εἶναι ὁ λόγος πού μᾶς κάνει νά πιστεύουμε ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἀναμίχτηκε γρήγορα στίς θεολογικές συζητήσεις πού προκάλεσε ὁ Ἄρειος καί ὅτι ἡ Β' Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου συντάχτηκε κυρίως ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Ὁ μόνος κρίσιμος ὄρος τῶν ἔργων τοῦ Ἀθανασίου, πού δέν βρίσκουμε αὐτούσιο στήν Ἐπιστολή, εἶναι τό «ἴδιον», ὅτι ὁ Υἱός δηλαδή εἶναι τῆς φύσεως τοῦ Πατέρα, εἶναι ἀπό τήν ἴδια φύση, ἀνήκει στήν ἴδια φύση («ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός») (Κατά ἀρ. Α' 9). Στήν Ἐπιστολή χρησιμοποιεῖται ἡ πολύ γνωστή στούς λόγους Κατά ἀρειανῶν λέξη «ἰδιότητα» καί «ἰδιότροπος» γιά νά δηλώσει τό ἴδιο θέμα. Στούς λόγους του Κατά ἐλλήνων (π.χ. 40) καί Περί ἐνανθρωπήσεως (π.χ. 20 καί 55), τῆς ἐποχῆς πρό τοῦ 325, χρησιμοποιεῖ ἐπίσης ὡς ὄρους κλειδιά γιά τήν θεότητα τοῦ Υἱοῦ τά ἐπίθετα «μονογενής», «ἀληθινός» καί «ἴδιος». Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι τό «μονογενής ἀληθινός» τῆς Ἐπιστολῆς καί τοῦ Περί ἐνανθρωπήσεως γίνεται στούς Κατά ἀρειανῶν «Υἱός ἀληθινός φύσει» (Α' 9) ἢ «φύσει μονογενής» (Β' 9). Ἔχουμε δηλα-

δή εξέλιξη και ανάπτυξη της όρολογίας, ιδιαίτερα ἐδῶ πού θέλει νά δείξει τήν «κατά φύσιν» ἐνότητα Υἱοῦ καί Πατέρα.

Οἱ παραπάνω λέξεις-κλειδιά «ἴδιος», «ἀληθινός», «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός», «φύσει Υἱός» ἢ «φύσει γέννημα» ἀποτελοῦν θετική ἔκφραση, δηλώνουν αὐτό πού εἶναι ὁ Υἱός πρὸς τόν Πατέρα. Ὁ ὄρος ὁμοούσιος εἶναι ἡ συνέπεια τῶν παραπάνω, προκύπτει ἀβίαστα ἀπό αὐτό πού δηλώνουν οἱ παραπάνω λέξεις. Καί ἦταν πολύ φυσικό γιά τόν Ἄθανάσιο νά χρησιμοποιήσῃ μετά τό 341 τό ὁμοούσιος ὡς ἀποκλειστικό ὄρο, διότι τότε παρουσιάστηκαν ἐπίσημα (π.χ. στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων) ἡμιαρειανοί ἢ μετριοπαθεῖς ἀρειανοί (οἱ ὅμοιοι καί δὴ οἱ ὁμοιουσιανοί). Αὐτοί υἰοθετοῦσαν πολλούς κρίσιμους ἀθανασιανούς ὄρους – μαζί καί τόν «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» – μέ δική τους κατανόηση, γεγονός πού δημιουργοῦσε σύγχυση, τήν ὁποία ὁ Ἄθανάσιος ἤθελε νά ἀποφύγει.

ε. Διάκριση ἀληθείας καί όρολογίας

Ἀπό τό 355 καί μετά, ὅταν πολλοί μετριοπαθεῖς ἀρειανοί πλησίαζαν μέ εἰλικρίνεια τούς ὀρθοδόξους, τό ὁμοούσιος γινόταν ἐμπόδιο γιά τήν τελική τους ἐνσωμάτωση στήν Ἐκκλησία. Αὐτοί ἐζήσαν ὀλόκληρες δεκαετίες στό ἀντιομοουστανικό κλίμα καί ὑποπτεύονταν ἢ ἀποστρέφονταν ἀκόμα καί συναισθηματικά τόν ὄρο τοῦτο. Τό πρόβλημα ἀντιμετώπισε ὁ Ἄθανάσιος μέ συνετή συγκατάβαση, προτείνοντας, ἀπό τό 362 καί μετά, τήν χρήση τῶν ὄρων «φύσει γέννημα», «ἀληθῶς φύσει Υἱός» καί «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» (βλ. *Περί τῶν ἐν Ἀριμίνῳ καί Σελευκείᾳ συνόδων* [41] καί *Πρὸς τούς ἐν Ἀφρικῇ* [9]) ἀντί τοῦ ὁμοούσιος. Τό γεγονός εἶναι πολυσήμαντο, διότι ἐμφανίζει τόν Ἄθανάσιο ἀναπτυσσόμενο θεολογικά καί μετά τά 65 του χρόνια καί τόν ἀποδεικνύει ἱκανό νά διακρίνει μέ σαφήνεια ὀρολογία καί ἀλήθεια, ἀφοῦ ἤδη ἀπό παλαιότερα δίδασκε ὅτι τίς λέξεις-ὄρους ὀρίζουν τά πράγματα καί ὄχι τό ἀντίθετο:

«οὐ γάρ αἱ λέξεις τήν φύσιν παραιροῦνται, ἀλλά μᾶλλον ἡ φύσις τάς λέξεις εἰς ἑαυτήν ἔλκουσα μεταβάλλει. Καί γάρ οὐ πρότεροι τῶν οὐσιῶν αἱ λέξεις, ἀλλ' αἱ οὐσίαι πρῶται καί δεύτεροι τούτων αἱ λέξεις» (*Κατά ἀρ. Β' 3*).

Στήν περίπτωση αὐτή δέν ὑποδουλώνεται ὁ θεολόγος στούς ὄρους, ἀλλά, ὅπως κατὰ τόν Γρηγόριο Θεολόγο ἔκανε ὁ Ἄθανάσιος, προχωρεῖ σέ ἄλλες ἐκφράσεις, ὅταν ἔχει ἀσφαλή τήν ἀλήθεια (τό πρᾶγμα). Τότε ὁ Ἄθανάσιος μπόρεσε νά χρησιμοποιήσῃ γιά τήν ἀλήθεια καί ἄλλους ὄρους:

«προσκαλεσάμενος ἀμφοτέρα τά μέρη... καί τόν νοῦν τῶν λεγομένων ἐξετάσας, ἐπειδή συμφωνοῦντας εὔρε καί οὐδέν διεστῶτας κατὰ τόν λόγον, τά ὀνόματα συγχωρήσας συνδεῖ τοῖς πράγμασι»

(Γρηγορίου Θεολόγου, Εἰς Ἄθανάσιον, Λόγος ΚΑ' 25: PG 35, 1125B).

Πρέπει ἀκόμη νά σημειώσουμε ὅτι οἱ ἀρχικοί θεολογικοὶ ὄροι τοῦ Ἄθανασίου, ὅπως «φύσει Υἱός», «ἀληθινός Υἱός», τοὺς ὁποίους ὀρθῶς εἶχε ἀφήσει χάριν τοῦ ὁμοουσίως, ἔρχονταν τῶρα στήν ἐπικαιρότητα καί λειτουργοῦσαν ὡς γέφυρες ἐνσωματώσεως τῶν ἡμιαιριανῶν στήν Ἐκκλησία. Ἡ τακτική βέβαια τοῦ Ἄθανασίου δέν ἀποτελοῦσε ἐγκατάλειψη τοῦ ὁμοουσίως, ἀλλά μόνο παραχώρηση καί μόνο γιά ὄσους εἶχαν ἐπιφανειακοὺς ἐνδοιασμούς γιά τήν ἀποδοχή τοῦ ὄρου αὐτοῦ.

ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ

α. Σύναψη Θεοῦ καί ἀνθρώπου

Ἡ χριστολογία τοῦ Ἄθανασίου καί τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἀπόλυτα σωτηριολογική. Δέν θά ἔκανε χριστολογία, ἐάν δέν ἔπρεπε νά δείξει, ὅσο γινόταν ἀκριβέστερα, πῶς μέ τό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ σώζεται πράγματι ὁ ἄνθρωπος. Τό ἴδιο, δέν θά ἔκανε τριαδολογία, ἐάν δέν ἔπρεπε νά δείξει ὅτι μόνο ὡς ἀληθινός Θεός ὁ Υἱός μπορούσε νά ἀναλάβει τό ἔργο τῆς σωτηρίας. Στήν σωτηριολογική του χριστολογία ὁ Ἄθανάσιος ἀποδεικνύει θαυμαστό καί στέρεο ρεαλισμό. Ἡ σκέψη του ἐδῶ ἔχει τόν χαρακτήρα συνεποῦς καταγραφῆς καί ἀποκρυπτογραφίσεως τοῦ σωτηριώδους ἔργου τοῦ Χριστοῦ. Καταγράφει ὅ,τι βιώνει στήν Παράδοση καί ἀποκρυπτογραφεῖ ὅσο τόν φωτίζει τό ἅγιο Πνεῦμα.

Ἡ σωτηρία ἢ θεώση τοῦ ἀνθρώπου πραγματώνεται μόνο ἐφόσον ὑπάρξει «σύναψις» ἢ «συγγένεια» τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καί τοῦ κτιστοῦ. Ὁ Υἱός ἂν ἦταν κτιστός, ὁμότιμος δηλαδή τοῦ κτιστοῦ, δέν θά μπορούσε νά θεώσει τό κτιστό, νά τοῦ προσφέρει κάτι πού δέν ἔχει, νά τό «συνάψει» μέ τόν Θεό. Γι' αὐτό καί μόνο ὁ φυσικός (Θεός) Υἱός τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νά συνάψει στόν ἑαυτό του τόν φυσικό (κτιστό) ἄνθρωπο:

«εἰ κτίσμα ἦν ὁ Υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρωπος οὐδέν ἤττον θνητός, μή συναπτόμενος τῷ Θεῷ. Οὐ γάρ κτίσμα συνῆπτε τά κτίσματα τῷ Θεῷ, ζητοῦν καί αὐτό τόν συνάπτοντα· οὐδέ τό μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἂν εἶη, δεόμενον καί αὐτό σωτηρίας... κατά τήν συγγένειαν τῆς σαρκός ἠλευθερώθημεν καί λοιπόν συνήφθημεν καί ἡμεῖς τῷ Λόγῳ» (Κατά ἀρ. Β' 69).

«οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μή φύσει ἐκ τοῦ Πατρός καί ἀληθινός καί ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ Λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. Διά τοῦτο γάρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατά φύσιν τῆς θεότητος συνάψει τόν φύσει ἄνθρωπον καί βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καί ἡ θεοποίησις αὐτοῦ» (Β' 70).

β. Ἐπρεπε νά πεθάνει ὁ θάνατος. Ἀφθαρτοποίηση τοῦ σώματος

Γιά νά ἐπιτευχτεῖ σύναψη Θεοῦ καί ἀνθρώπου, ἔπρεπε ἡ ἐνανθρώπηση νά εἶναι πραγματική, ὄχι δοκητική ἢ φανταστική. Ἀλλιῶς καί ἡ σωτηρία θά ἦταν μή πραγματική, ἀπλή φαντασία:

«εἰ γάρ θέσει ἦν ἐν τῷ σώματι ὁ Λόγος, κατ' ἐκείνους, τό δέ θέσει λεγόμενον φαντασία ἐστί, δοκήσει εὐρίσκεται καί ἡ σωτηρία καί ἡ ἀνάστασις» (Πρός Ἐπίκτητον 7).

Τό γεγονός τῆς σωτηρίας ὁμῶς προϋποθέτει τόν θάνατο, τήν ἀναίρεση, τό τέλος τῆς μεταπτωτικῆς θνησιμότητας, δηλ. τό τέλος τοῦ θανάτου στόν ἄνθρωπο. Αὐτό μπορούσε νά γίνει μόνο στό πρόσωπο τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἀλλ' ἐπειδή ὁ Λόγος ὡς ἀθάνατος δέν μπορούσε νά πεθάνει, προσέλαβε κάτι, δηλ. τόν ἄνθρωπο, στό σῶμα τοῦ ὁποίου – ὡς ἀνθρώπινο σῶμα – θά πέθαινε.

Γιά νά ἐπιτευχτεῖ ὁ θάνατος τῆς φθορᾶς καί νά μή στρέφεται ὁ ἄνθρωπος στά μή ὄντα, ὅπως μέ φιλοσοφική γλώσσα ἐξηγοῦσε ὁ Ἀθανάσιος τόν πνευματικό θάνατο, τό σῶμα πού ὁ Λόγος θά δεχόταν ἔπρεπε νά ἦταν πραγματικό, γιά νά εἶναι σ' αὐτό πραγματικός καί ὁ θάνατος ὅλων τῶν θνητῶν. Καί παράλληλα ἔπρεπε τό σῶμα νά ἀναδεικνυόταν, νά ἀπέβαινε, πραγματικά ἀφθαρτο ὡς προϋπόθεση καί ἀπόδειξη τῆς ἀφθαρσίας ἢ ἀθανασίας ἢ θεώσεως τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀφθαρσία τοῦ ἀνθρώπινου σώματος ἐπιτεύχτηκε μέ τήν κατοίκηση σ' αὐτό τοῦ Λόγου ἢ ἀλλιῶς μέ τήν πρόσληψη ἢ ἀφθαρτοποίηση τοῦ σώματος ἀπό τόν Λόγο. Τό γεγονός ἐξασφάλισε τήν δυνατότητα ἀφθαρτοποιήσεως ὅλων τῶν ἀνθρώπινων σωμάτων, ἐφόσον μετέχουμε στό σῶμα τοῦ Λόγου καί ὄχι σέ κάποιο κοινό ἀνθρώπινο σῶμα (Πρός Μάξιμον 2 καί Κατά ἀρ. Γ' 34):

«Συνιδῶν γάρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἄν λυθεῖ τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μή διά τοῦ πάντως ἀποθανεῖν (οὐχ οἶόν τε δέ ἦν τόν Λόγον ἀποθανεῖν, ἀθάνατον ὄντα καί τοῦ Πατρὸς Υἱόν), τούτου ἕνεκεν τό δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπί πάντων Λόγου μεταλαβόν, ἀντί πάντων ἱκανόν γένηται τῷ θανάτῳ καί διά τόν ἐνοικήσαντα Λόγον ἀφθαρτον διαμείνη καί λοιπόν ἀπό πάντων ἡ φθορά παύσηται τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι» (Περὶ ἐνανθρωπήσεως 9. Βλ. καί 20).

«Τό μὲν οὖν σῶμα (= τοῦ Λόγου), ὡς καί αὐτό κοινήν ἔχον τοῖς πᾶσι τήν οὐσίαν (σῶμα γάρ ἦν ἀνθρώπινον, εἰ καί καινοτέρῳ θαύματι συνέστη ἐκ Παρθένου μόνης), ὁμῶς θνητόν ὄν, κατά ἀκολουθίαν τῶν ὁμοίων καί ἀπέθνησκε. Τῇ δέ τοῦ Λόγου εἰς αὐτό ἐπιβάσει οὐκέτι κατά τήν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο, ἀλλά διά τόν ἐνοικήσαντα τοῦ Θεοῦ Λόγον ἐκτός ἐγένετο φθορᾶς. Καί συνέβαιναν ἀμφοτέρα ἐν ταύτῳ γενέσθαι παραδόξως· ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο καί ὁ θάνατος καί ἡ φθορά διά τόν συνόντα Λόγον ἐξηφανίζετο. Θανάτου γάρ ἦν χρεία καί θάνατον ὑπέρ

πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τό παρά πάντων ὀφειλόμενον γένηται» (αὐτόθι 20).

«εἰ καί ἀπέθανε (= τό σῶμα τοῦ Χριστοῦ) διά τό ὑπέρ πάντων λύτρον, ἀλλ' οὐκ οἶδε φθοράν. Ὀλόκληρον γάρ ἀνέστη, ἐπεὶ μηδέ ἄλλου τινός ἀλλ' αὐτῆς τῆς ζωῆς ἦν τό σῶμα» (αὐτόθι 21).

γ. Τό θεολογεῖν

Οἱ ἄρειανοί ἐπέμεναν στήν ἀρχή ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρχουν δύο ἀγέννητα καί ἄρα δύο αἶδια (Πατήρ καί Υἱός), διότι λογικά τό τέκνο δέν ὑπάρχει πρὶν γεννηθεῖ καί διότι ὁ Θεός δέν θά μπορούσε νά δημιουργήσει τόν κόσμον χωρίς ἐνδιάμεσο ὄν, χωρίς «ὑποκειμένη ὕλη», δηλ. χωρίς τόν Υἱό (Κατά ἀρ. Α' 22-23). Πρόκειται γιά λαϊκοφιλοσοφική θεώρηση μέ τίς ἐξῆς ἐπιπτώσεις στήν μέθοδο τοῦ θεολογεῖν: α) Ἀπομονώνει ἀπό τό μυστήριον τῆς Τριάδας τόν ἀγέννητο Πατέρα, πού μένει μόνος ἀληθινός Θεός, μόνος ἀκατάληπτος, μόνος ἄτρεπτος, μόνος ἀκίνητος. Ἡ διαχωριστική γραμμή μεταξύ θεοῦ καί κτιστοῦ σύρεται μεταξύ Θεοῦ Πατέρα καί ὄλων τῶν ἄλλων, δηλαδή Υἱοῦ, Πνεύματος, κόσμου· καί ὄχι μεταξύ Τριάδας (Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα) καί δημιουργίας τῆς. β) Μεθοδολογικά τήν ἀπομόνωση τοῦ Θεοῦ Πατέρα ἐπιτυγχάνει εἰσάγοντας τήν κατηγορία τοῦ χρόνου στήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ. Ὁ χρόνος εἶναι τό ἀποφασιστικό σημεῖο, ἀφοῦ ὅ,τι εἶναι πάνω ἀπό αὐτόν εἶναι ἄναρχο καί ἄγνωστο· ὅ,τι ἀρχίζει μέ αὐτόν εἶναι κτιστό καί γνωστό. γ) Ὁ μόνος ἀληθινός καί ἄναρχος Θεός τελικά μένει στόν κόσμο ἄγνωστος, ἀφοῦ καί ὁ Λόγος, ὄντας κτίσμα, δέν τόν γνωρίζει τέλεια (Κατά ἀρ. Α' 6). Ἐπομένως ὁ ἄρειανισμός εἶχε εἶδος ἀγνωστικισμοῦ, πού κρατοῦσε τόν κυρίως Θεό σέ ἀπόσταση ἀπό τήν δημιουργία του. Δέν ἦταν ὁ ἴδιος πού ἐπικοινωνοῦσε μέ τόν κόσμο, ἀλλά ἓνα ἐνδιάμεσο ὄν, ὁ Υἱός του, πού ὁμοῦς ἦταν τό πρῶτο κτίσμα του, μέ τό ὅποιο ἔκτισε τόν λοιπό κόσμο. Ἀντίθετα πάλι, ὁ νεοαρειανισμός μέ τόν Εὐνόμιο ἰσχυριζόταν ὅτι γνώριζε ἀπόλυτα καί αὐτήν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἐπειδή ταύτιζε τά γνωστά θεῖα ιδιώματα μέ τήν ἄγνωστη θεία οὐσία.

Ὁ Ἄθανάσιος κατάλαβε ὅτι ὁ ἄρειανισμός ἀποτελοῦσε τό ὄλως ἄλλο ἀπό τήν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας καί τό φρόνημά της καί ὅτι οἱ ἐσφαλμένες ριζικές του τομές στήν ἀλήθεια συνιστοῦσαν πρόκληση. Θά ἔμπαινε στήν δοκιμασία ὁ Ἄθανάσιος; Θά ἀπαντοῦσε στόν ἀγνωστικισμό μέ γνώση, δηλ. μέ τήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας; Αὐτό ἦταν τό πρόβλημα τοῦ Ἄθανασίου, πού προχώρησε θετικά, διότι οἱ συνέπειες ἦταν σωτηριολογικές. Προσπάθησε, λοιπόν, νά γνωρίσει καί νά ἐκφράσει τήν ἀλήθεια, πού ἀγνοοῦσε καί παρεξηγοῦσε ὁ Ἄρειος. Ἀρχίζοντας τό συγγραφικό του ἔργο, θέλει ν' ἀποδείξει ὅτι τό μυστήριον τοῦ Χριστοῦ δέν εἶναι «ἄλογον» (Κατά ἐλλήνων 1), ἔχει

ἀκολουθία λογική, τήν ὁποία μπορούμε καί ὀφείλουμε νά γνωρίσουμε. Γιά τόν σκοπό του χρησιμοποίησε κάθε δυνατό μέσο, τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, τήν Γραφή καί τήν θύραθεν παιδεία. Στήν τελευταία δέν φαίνεται νά εἶχε κάνει σπουδές εἰδικές, ἀλλά τήν γνώριζε καλά τουλάχιστον στό ἔργο τοῦ Πλάτωνα, τόν ὁποῖο τιμᾷ ιδιαίτερα καί τοῦ ὁποῖου στοιχεῖα χρησιμοποιεῖ, ὅταν π.χ. προσπαθεῖ νά δείξει τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ ἢ ὅταν μιλάει γιά τόν Θεό γενικά, τόν κόσμον καί τόν ἄνθρωπο. Ἀλλά καί τήν εἰδωλολατρικότητα τῆς φιλοσοφίας καί δὴ τῆς πλατωνικῆς τήν δείχνει μέ ὄρους πλατωνικούς. Παρά ταῦτα δέν ὀργανώνει μέ φιλοσοφική μεθολογία τήν ἐπιχειρηματολογία του, δέν ἔχει ἀφηρημένη (speculative) συλλογιστική. Ἡ σκέψη του ἀντίθετα εἶναι κυρίως βιβλική, ἐντυπωσιακά ἀπλή καί βαθύτατα θεολογική. Ἔχει συνείδηση ὅτι, γιά νά φθάσει στήν ζητούμενη ὄψη τῆς ἀλήθειας, χρειάζεται τό ὄλο φρόνημα τῆς Ἐκκλησίας (Γραφή καί Παράδοση) καί τόν φωτισμό τοῦ Πνεύματος. Ἐκεῖ δέν τόν ὀδηγεῖ σέ καμμία περίπτωση ἡ φιλοσοφοῦσα σκέψη, πού δέν μπόρεσε οὔτε «ἐννοίαν λαβεῖν Θεοῦ» (*Περί ἐνανθρωπήσεως* 11. Βλ. καί *Κατά ἐλλήνων* 47). Ἡ Γραφή εἶναι στόν Ἀθανάσιο «αὐτάρκης» γιά νά δείξει τήν ἀλήθεια. Ὄταν ὅμως ἐμφανίζονται κακοδοξίες πού προσβάλλουν τήν ἴδια τήν ἀλήθεια, γίνεται ἀναγκαῖος ὁ φωτισμός τοῦ Πνεύματος, μολονότι φυσικά ἡ Γραφή διατηρεῖ τόν καθοριστικό ρόλο πυξίδας, ὅπως ἄλλωστε καί οἱ «θεόπνευστοι» διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, ἡ Παράδοση. Ὁ φωτισμός εἶναι ἀπόλυτη συνάρτηση τῆς μετοχῆς τοῦ ἀνθρώπου στόν Χριστό καί στό Πνεῦμα καί βασίζεται στήν ἀνανέωση τῆς θείας εἰκόνας μέσα στόν ἄνθρωπο. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας εἶναι ὁ κατοπτρισμός τῆς εἰκόνας τοῦ Λόγου στό ἀναζωογονημένο κατ' εἰκόνα πού ὑπάρχει στόν ἄνθρωπο. Ἐπειδή ὅμως ὁ Λόγος εἶναι «εἰκῶν ἀπαράλλακτος» τοῦ Πατέρα, θεωρώντας ἐντός του ὁ ἄνθρωπος τήν εἰκόνα τοῦ Λόγου, θεωρεῖ καί τόν Πατέρα. Γι' αὐτό κι ἐπιμένει ὁ Ἀθανάσιος ὅτι τόν Πατέρα «ἐδώρησε», δίδαξε, τελικά στόν ἄνθρωπο ὁ Υἱός· δέν μπορούμε νά γνωρίσουμε τόν Πατέρα μέσω τῆς φύσεως ἢ τῆς φιλοσοφίας. Ὅ,τι ἀφορᾷ στήν θεολογία, στήν ζωή τῆς Τριάδας καί τό ἔργο τῆς θείας οικονομίας, τό γνωρίζουμε μόνο καθόσον ἡ Τριάδα μᾶς παρέχεται ἡ ἴδια νά μετᾶσχουμε εἰς αὐτήν, ὅσο οἱ ἐνέργειές της ἐκτείνονται σέ μᾶς, ὅσο δηλ. ἀποκαλύπτεται σέ μᾶς. Τό γεγονός, λοιπόν, ὅτι ὁ Θεός εἶναι Πατέρας πού ἔχει ὁμοούσιο Υἱό, τό γεγονός ὅτι ὁ Υἱός γεννᾶται φύσει (γι' αὐτό καί ὁμοούσιος) καί ὄχι ὡς δημιούργημα ἐν χρόνῳ, τό γεγονός ὅτι ὁ Υἱός ἐνανθρωπίζοντας προσλαμβάνει ὀλόκληρο τόν ἄνθρωπο καί ἀνανεώνει τό κατ' εἰκόνα σ' αὐτόν, ἀποτελοῦν χῶρο ἀπροσπέλαστο γιά τόν ἀνθρώπινο νοῦ, εἶναι ἡ θεία ἀλήθεια καθεαυτή. Καί δέν μπορεῖ κανεῖς ἀφ' ἑαυτοῦ, μέ τίς ἀνθρώπινες δυνάμεις

του, νά εισέλθει στήν θεία ἀλήθεια, ἐάν δέν τόν βοηθήσει ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ἄν δέν τοῦ ἀποκαλυφτεῖ, ἄν ὁ Θεός δέν φωτίσει τόν θεολόγο νά βιώσει κι ἔτσι νά καταλάβει τήν διαδικασία τοῦ μυστηρίου. Μέ τά ὀλίγα αὐτά γίνεται φανερό ὅτι ὁ Ἄθανάσιος πέτυχε νά δείξει τήν ἐνότητα φύσεως Πατέρα, Υἱοῦ καί Πνεύματος πού διασποῦσε ὁ Ἄρειος, νά ἀποκλείσει τόν χρόνο ἀπό ὅ,τι συμβαίνει στήν ζωὴ τῆς Τριάδας καί νά καταρρίψει τόν ἀγνωστικισμό μέ τήν γνώση τῆς ἀλήθειας, πού εἶναι ἀποτέλεσμα ἐμπειρίας καί θείου φωτισμοῦ.

«Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσὶν αἱ ἅγιοι καί θεόπνευστοι Γραφαί πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν... ἀναγκαῖόν ἐστι, ἃ παρ' ἐκείνων (= τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας) ἐμάθομεν ταῦτα καί ἀπαγγέλλειν καί γράφειν σοι... ἵνα μῆτε εὐτελεῖ τις τὴν τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου διδασκαλίαν ἠγήσῃται, μῆτε ἄλογον τὴν εἰς Χριστόν πίστιν ὑπολάβῃ» (*Κατὰ ἐλλήνων* 1).

Οἱ Γραφές «διὰ θεολόγων ἀνδρῶν παρά Θεοῦ ἐλαλήθησαν καί ἐγράφησαν· ἡμεῖς δέ παρά τῶν αὐταῖς ἐντυγχανόντων θεοπνεύστων διδασκάλων, οἳ καί μάρτυρες τῆς Χριστοῦ θεότητος γεγόνασι, μαθόντες μεταδίδομεν» (*Περὶ ἐνανθρωπήσεως* 56).

Ἦταν «τό κατ' εἰκόνα καθαρὸν (= ὁ ἄνθρωπος) φυλάττη, εἰκότως, διαλαμπρυνθέντος τεύτου, ὡς ἐν κατόπτρῳ θεωρεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρός, τόν Λόγον, καί ἐν αὐτῷ τόν Πατέρα, οὐ καί ἐστὶν εἰκὼν ὁ Σωτὴρ, λογίζεται» (*Κατὰ ἐλλήνων* 34).

«τό Πατήρ παρά τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐγνώσθη καί κεχάρισται» (*Κατὰ ἀρ. Α' 34*).

«χάρισμα δέδωκεν ἡμῖν ὁ Λόγος, ὥστε μὴ ἐκ τῶν φαινομένων ἀπαταῶσθαι, ἀλλὰ καί μᾶλλον, κἂν ταῦτα κεκαλυμμένα τυγχάνῃ (= ὄψεις ἢ ζητήματα τῆς ἀλήθειας) διακρίνειν τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι» (*Πρὸς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης* 1).

«ἃ γάρ ἀγνοοῦμεν ἐν τοῖς λογίοις οὐκ ἐκβάλλομεν, ἀλλὰ ζητοῦμεν οὓς ἀπεκάλυψεν ὁ Κύριος καί παρ' αὐτῶν μανθάνειν ἀξιοῦμεν» (*Περὶ συνόδων* 40,3).

«οὐκοῦν ἀποκαλύπτειν χρή τόν νοῦν τοῦ ρητοῦ ὡς κεκρυμμένον τε τοῦτον ζητεῖν καί μὴ ἐν παρρησίᾳ εἰρημένων ἀπλῶς ἐκλαμβάνειν» (*Κατὰ ἀρ. Β' 44*) (= ὁ νοῦς τοῦ ρητοῦ-χωρίου ἀφορᾷ σέ ὄψη τῆς ἀλήθειας).

Ἦταν ὁ Γρηγόριος Θεολόγος βεβαιώνει ὅτι ὁ Ἄθανάσιος ἔγινε κατ' ἐξοχήν δέκτης τοῦ φωτισμοῦ πού μνημονεύει, ἔφθασε τό ὕψος βιβλικῶν προσώπων καί μάλιστα ὑπερέβαλε κάποια ἀπό αὐτά, διότι κυριολεκτικά ἐκράθη μέ τό θεῖο φῶς (*Λόγος ΚΑ': PG 35, 1085B*). Ἦταν μόνο κατόρθωσε νά «στήσῃ» τό «κακόν» τῆς ἐποχῆς του, δηλαδή τόν ἀρειανισμό.

δ. Οἱ χριστολογικὲς δυσκολίες τῶν ἀρειανῶν

Τό μυστήριό τῆς ἐνανθρωπήσεως, στό ὁποῖο προσπάθησε νά εἰ-

σέλθει τόσο βαθιά ὁ Ἄθανάσιος, ἔχει ὡς πρῶτο μέγα σκόπελο τὰ ἔρωτήματα τῶν ἀρειανῶν: πῶς μπορούσε ὁ Υἱός νά εἶναι Θεός καί νά γίνει ἄνθρωπος, πῶς μπορούσε αὐτός πού ἔχει ἀνθρώπινο σῶμα νά ἔχει καί τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ Πατέρα (Κατά ἀρ. Γ' 27); Καί αὐτά διότι κίνηση-μετάβαση ἀπό τήν μία κατάσταση στήν ἄλλη, ἀπό τήν θεία στήν ἀνθρώπινη, σημαίνει γιά τήν φιλοσοφία καί τούς ἀρειανούς μεταβολή, τροπή, κάτι πού εἶναι ἀδιανόητο στό θεῖο «πρῶτον κινῶν ἀκίνητον». Ἄπό ἄλλους κακοδόξους ὑποστηριζόταν ὅτι, ἀφοῦ ἡ θεία οὐσία τοῦ Υἱοῦ δέν μεταβάλλεται, ὁ Λόγος ἀπλῶς «ἤλθε» σέ ἄνθρωπο, δηλ. μόνο ἐπιφοίτησε, ὅπως καί στήν ΠΔ φανερονόταν ὁ λόγος Κυρίου κι ἐπιφοιτοῦσε στούς Προφῆτες (Γ' 30· Πρὸς Ἀντιοχεῖς 7). Ἄλλοι πάλι δίδασκαν ὅτι ὁ θεῖος Λόγος μετέβαλε τήν φύση του καί πλέον τό σῶμα του ἦταν αὐτός ὁ ἴδιος ὁ Λόγος, δηλ. ἔλαβε σῶμα «φύσει» καί ὄχι «θέσει» ἢ ὅτι τό σῶμα τοῦ Λόγου εἶναι ἐκ τῆς θείας οὐσίας, ὅποτε μιλοῦσαν γιά τετράδα καί ὄχι γιά θεία Τριάδα (Πρὸς Ἐπίκτητον 2). Ὅλ' αὐτά, βεβαιώνει ὁ Ἄθανάσιος, δέν ἀποτελοῦν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ἀπορρίπτονται. Ἄλλά, γιά νά ζοῦν ἐν ἀληθείᾳ οἱ πιστοί, ἐπιχειρεῖ νά ἐξηγήσει θετικά τί προσέλαβε ὁ Λόγος καί πῶς ἔγινε ἄνθρωπος, εἰσερχόμενος βαθύτερα στήν θεία οἰκονομία, πού εἶναι μυστήριον, δηλαδή ἀλήθεια καί θεία βουλή, ἀλλ' ὄχι αἰνίγμα, τό ὁποῖο μπορεῖ κανεὶς νά ἐρμηνεύσει ὅπως ἐπιθυμεῖ (Κατά ἀρ. Α' 41).

ε. «Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» χωρίς νά μεταβάλλει τήν θεία φύση του

Κατ' ἀρχήν ὀφείλουμε νά ὑπενθυμίσουμε ὅτι ἀπό τόν ΙΘ' αἰ. ἐπικρατεῖ ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ Ἄθανάσιος κατανοεῖ τήν χριστολογία μέ τό ἀλεξανδρινό σχῆμα Λόγος - σὰρξ («ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο»), πού ὀδηγεῖ στόν ἀπολιναρισμό (στήν ἀντίληψη ὅτι ὁ Λόγος ἀνέλαβε ἄνθρωπο χωρίς νοῦ ἢ ψυχή, δηλαδή τήν σάρκα), σέ ἀντίθεση μέ τό ἀντιοχειανό σχῆμα Λόγος - ἄνθρωπος (ἐνανθρώπησε), πού ὀδηγεῖ ἐνίοτε στόν νεστοριανισμό. Τό σχῆμα Λόγος-ἄνθρωπος ὑπεράσπιζαν κυρίως οἱ ὀρθόδοξοι εὐσταθιανοί. Τό σχῆμα Λόγος-σὰρξ πρόβαλλαν ἐπίσης ὀρθόδοξοι, νομίζοντας ὅτι ἔτσι ἀποφεύγουν τίς χριστολογικές συνέπειες τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ Ἄθανάσιος, προσπαθώντας νά ἐρμηνεύσει τήν ἐνανθρώπηση, χρησιμοποιοῦ τίς ἐκφράσεις:

ὁ Λόγος ἐπεφάνη ἄνθρωπος – ὁ Λόγος ἐγένετο ἄνθρωπος
 ὁ Λόγος ἐγένετο σὰρξ – ὁ Λόγος λαβῶν (ἢ φορῶν) σάρκα
 ὁ Λόγος λαβῶν (ἢ φορέσας ἢ ἔσχε) σῶμα.

Ἡ λέξη ἄνθρωπος (ἐγένετο) εἶναι ἐπικρατέστερη, ὅπως ἔδειξε μέ στατιστική ἀνάλυση ἢ ἔρευνα, ἐνῶ ἡ συχνότητα τῆς λέξεως σὰρξ εἶναι μικρότερη. Ἄλλωστε γιά τόν Ἄθανάσιον ὁ ὄρος σὰρξ εἶναι, ὅπως καί στήν Γραφή ἄλλωστε, ταυτόσημος μέ τόν ὄρον ἄνθρωπος:

«τῆς Γραφῆς ἔθος ἔχουσης λέγειν σάρκα τόν ἄνθρωπον» (*Κατά ἀρ.* 30). Καί «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο ἴσον πάλιν ἐστίν εἰπεῖν ὁ Λόγος ἄνθρωπος γέγονε» (*Πρός Ἐπίκτητον* 8).

Οἱ κακόδοξοι τόν ἀνάγκασαν νά γίνει πολύ σαφέστερος στό θέμα τοῦτο καί νά ταυτίσει τήν «ἔνσαρκον παρουσίαν» μέ τό «ἄνθρωπος γέγονε». Γι' αὐτό καί, προσκυνώντας τόν «Κύριον ἐν σαρκί, οὐ κτίσματο προσκυνοῦμεν, ἀλλά τόν κτίστην ἐνδυσάμενον τό κτιστόν σῶμα» (*Πρός Ἀδέλφιον* 6 καί 1). Σέ λίγες περιπτώσεις ὁμοῦς τό σὰρξ ταυτίζεται μέ τό σῶμα. Ἔτσι ἔχουμε δύο ταυτόχρονες θεολογικές θέσεις. Ἡ μία εἶναι ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος (ἢ σὰρξ), ἡ ἄλλη ὅτι ὁ Λόγος ἔλαβε σῶμα (ἢ σὰρκα). Καί οἱ δύο ἀνταποκρίνονται στήν Παράδοση, ὅπως μάλιστα διατυπώθηκε στό *Σύμβολο Νικαίας* μέ τίς μετοχές «σαρκωθέντα» καί «ἐνανθρωπήσαντα».

Τά χρησιμοποιούμενα ρήματα «ἐγένετο» καί «ἔλαβε» προϋποθέτουν χρόνο καί θεία βούληση. Σημαίνουν κάτι πού ἔγινε στόν Λόγο καί διά τοῦ Λόγου στήν διάρκεια τῆς ἱστορίας. Τό γεγονός ἀνήκει στήν θεία οἰκονομία καί ὄχι στήν αἰδιότητα, ἐπομένως ὄχι στήν φύση τοῦ Λόγου. Πρόκειται γιά ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πρὸς τά ἔξω (*ad extra*), ὄχι γιά διαδικασία στήν ζωὴ καί τήν φύση τῆς θεότητας (*ad intra*). Γι' αὐτό ἡ ἐνέργεια αὐτή, τό ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος, δέν ἐπηρεάζει τήν θεία οὐσία του, πού μένει ἄτρεπτη. Δέν γίνεται ἡ οὐσία τοῦ Λόγου ἄνθρωπος:

«οὐκ ἐπὶ τῆς οὐσίας τοῦ Λόγου ἔλεγε τό 'γενόμενος', ἀλλ' ἐπὶ τῆς δι' αὐτοῦ γενομένης διακονίας» (= οἰκονομίας) (*Κατά ἀρ.* Α' 62).

«Πάντα γάρ ταῦτα τά λεξείδια τῆς ἀνθρώπου συστάσεως ἴδια τυγχάνει ὄντα. Καί τά τοιαῦτα οὐ τήν οὐσίαν τοῦ Λόγου, ἀλλά τόν ἄνθρωπον αὐτόν γεγενῆσθαι σημαίνει» (Β' 11).

«Οὐ δεῖ τὰς τοιαύτας λέξεις εἰς τήν θεότητα αὐτοῦ λαμβάνειν, ἀλλ' ἐρευνᾶν διατί καί πῶς ταῦτα γέγραπται· καί πάντως ἀπαντήσῃ τοῖς ζητοῦσιν ἡ ἀνθρωπίνη οἰκονομία, ἣν δι' ἡμᾶς ἀνεδέξατο» (Β' 12).

Τό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε ἄνθρωπος δέν σημαίνει ὅτι «ἐτρέπη» (Α' 48), ἔγινε, ἡ φύση τοῦ Λόγου κάτι ἄλλο. Ἀντίθετα, ὁ Λόγος ἦταν πάντα Θεός, εἶναι πάντα Υἱός τοῦ Πατέρα καί σέ ὀρισμένο χρόνο γίνεται ἄνθρωπος, ἄνθρωπος ἐπίσης ἀπόλυτα πραγματικός:

«ἀεὶ Θεός ἦν καί Υἱός ἐστι, Λόγος ὢν καί ἀπαύγασμα καί σοφία τοῦ Πατρός· καί ὅτι ὕστερον, δι' ἡμᾶς σὰρκα λαβὼν ἐκ Παρθένου τῆς Θεοτόκου Μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε» (Γ' 29).

«οὐδέ γάρ, ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαυται τοῦ εἶναι Θεός. Οὐδέ, ἐπειδὴ Θεός ἐστι, φεύγει τό ἀνθρώπινον» (Γ' 38). «ὁ ἐκ Μαρίας προελθὼν Κύριος, Υἱός μὲν τῆ οὐσίας καί φύσει τοῦ Θεοῦ ἐστι· τό δέ κατὰ σὰρκα ἐκ σπέρματός ἐστι Δαυίδ, σαρκός δέ τῆς ἁγίας Μαρίας» (*Πρός Ἐπίκτητον* 2).

Μέ τήν εὐκαιρία ὅσων ὑπογραμμίσαμε γιά τήν χρῆση τῶν ὄρων ἄνθρωπος-σὰρξ-σῶμα, εἶναι ἀνάγκη νά σημειώσουμε ὅτι ἐναλλαγή

κι ἐλευθερία θέλει ἐπίσης ὁ Ἄθανάσιος μέ τούς ὄρους Λόγος καί Υἱός (Κύριος, Χριστός). Ἄναμφίβολα καί ρητά ταυτίζει τόν Λόγο μέ τόν Υἱό, ἀλλά παρατηροῦμε ὅτι τό Υἱός ἀποβαίνει ὁ θεολογικός του ὄρος κλειδί (technicus terminus), μέ τόν ὅποιο ἐπιχειρεῖ τήν θεολογία τῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα (ἀντιαρειανική καί τριαδολογική θεολογία). ἐνῶ ὁ ὄρος Λόγος ἐπικρατεῖ στήν θεολογία τῆς ἐνανθρωπήσεως καί τῆς χριστολογίας.

στ. Ἡ γένεση τοῦ ἀνθρώπου στόν Λόγο κατά τήν ἐνανθρώπηση

ἌΟ Λόγος, μένοντας φύσει Θεός, ἔλαβε σῶμα κι ἔγινε ἄνθρωπος. Τά «ἔλαβε σῶμα κι ἔγινε ἄνθρωπος» εἰσάγουν σέ δύο ὄψεις τοῦ μυστηρίου. Ἡ πρώτη: ἌΟ Λόγος λαμβάνει μέ θεία θέληση τό κτιστό σῶμα, πού γνωρίζει τόν θάνατο καί πού εἶναι ἀνυπόστατο. Τά μεταβατικά ρήματα «ἔλαβε» ἢ «ἐφόρεσε» ἢ «ἔσχε» σῶμα δέν σημαίνουν ποτέ «ἔγινε» (ἀμετάβατο) ἢ «ἐτρέπη» σέ σῶμα ὁ Λόγος, μολονότι τό σῶμα του εἶναι «ἀληθινόν» καί «ταυτόν» καί «ὁμοταγές» μέ τό δικό μας (Πρός Ἐπίκτητον 7. Περί Διονυσίου 10,5). Ἡ πρόσληψη ὁμως τοῦ σώματος ἀπό τόν ἐνανθρωπήσαντα Λόγο εἶχε ἀποτέλεσμα νά μή ἐνεργεῖ τό σῶμα τίς ἁμαρτίες. Συνέβη δηλαδή «λόγωσις» τῆς σάρκας-σώματος, ἐφόσον ἐνώθηκε στόν Λόγο, καί γι' αὐτό οἱ ἄνθρωποι μποροῦμε μέ τήν δύναμη τοῦ Λόγου νά ξεπεράσουμε τά πάθη καί νά γίνουμε ἄφθαρτοι καί ἀθάνατοι:

«Νῦν δέ τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καί ἰδιοποιουμένου τά τῆς σαρκός, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἄπτεται διά τόν ἐν αὐτῷ γενομένον Λόγον... λοιπόν λογωθείσης τῆς σαρκός διά τόν τοῦ Θεοῦ Λόγον, ὅς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ» (Κατά ἀρ. Γ' 33).

Ἡ δεύτερη: Ἡ φράση «ὁ Λόγος γίνεται ἄνθρωπος» κατανοεῖται, ὡς πρός τό τί γίνεται, ἀπό τίς θεανθρωπολογικές ἀναλύσεις, πού εἶδαμε σέ προηγούμενες παραγράφους. ἌΟ ἄνθρωπος, δημιουργημένος ὡς εἰκόνα τοῦ Λόγου, ὅταν ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό, στράφηκε στό μή ὄν, στό μή εἶναι, ἐνῶ ἦταν προορισμένος σέ κοινωνία μέ τόν Θεό, τό μόνο αὐθύπαρκτο καί αὐθεντικό εἶναι. Ἡ κοινωνία τοῦ ἐξασφάλιζε τό εἶναι, τήν ὑπόστασή του. Ὅσο εἶχε τήν κοινωνία ἦταν ὄντως, ὑπῆρχε ὄντως. ἌΟ ἐνανθρωπήσας Λόγος ἦρθε νά ἀνανεώσει τήν εἰκόνα του στόν ἄνθρωπο κι ἔτσι γίνεται ἄνθρωπος. Γίνεται ἢ χαρισματική πραγματικότητα τῆς εἰκόνας, πού εἶχε ἀδρανῆσει, ἀλλά δέν εἶχε χαθεῖ. Γίνεται ἢ ἀνανεωμένη εἰκόνα τοῦ ἑαυτοῦ του στόν ἄνθρωπο κι ἔτσι, ἐνῶ εἶναι Υἱός τοῦ Θεοῦ, γίνεται καί υἱός τοῦ ἀνθρώπου. ὄντας Μονογενῆς τοῦ Θεοῦ, γίνεται καί πρωτότοκος (ὡς καινός ἄνθρωπος) μεταξύ τῶν ἀνθρώπων (Πρός Ἀντιοχεῖς 7).

Ἡ ἔνωση-σύναψη τοῦ Λόγου καί τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τελικά ἐπανακοινωνία, πράξη ἐπαναποκτήσεως τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀ-

φοῦ ἀποκτᾶ εἶναι μόνο στήν σχέση του μέ τόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τρόπον τινά ἀναγένεση ὑποστατική στόν Λόγο, γίνεται αὐθεντικός μόνο ὡς ἐνωμένος μέ τόν Λόγο, διότι μόνο ὁ Λόγος εἶναι αὐθυπόστατος. Τό ἰδιαίτερο χαρισματικό καί αὐθεντικό ὑποστατικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ χάρις τοῦ κατ' εἰκόνα, τό ὁποῖο ὅμως εἶναι τοῦ δημιουργοῦ Λόγου, ἔχει ἀδρανήσει καί ἀπό ἄρρωστο γίνεται ὑγιές καί αὐθεντικό μόνο ἐνωμένο στό πρωτότυπό του. Τό ὅλως ἄλλο πού ἐνώνεται μέ τόν Λόγο εἶναι τό σῶμα, τό ὁποῖο ὅμως ὡς ὑλική πραγματικότητα δέν ἔχει ὑπόσταση κι ἔτσι δέν μπορεῖ νά γίνει συζήτηση γιά δεύτερη ὑπόσταση στόν Λόγο, ἀφοῦ μάλιστα ὁ Λόγος λαμβάνει, ἀλλά δέν γίνεται σῶμα, ὅπως γίνεται ἄνθρωπος. Ἀπό τήν ἄποψη τῆς ὑποστάσεως ὁ ἄνθρωπος ἐγκεντρίζεται στόν Λόγο, ἐνυπάρχει σ' αὐτόν καί ἀποκτᾶ ἐνυπόσταση. Κάθε τί τό πνευματικό τοῦ ἀνθρώπου καί τό ἴδιο τό ὑλικό του σῶμα ἐνώνονται στόν Λόγο καί ἔχουμε τόν Χριστό, τόν Θεάνθρωπο. Βέβαια, ἐάν ὁ ἄνθρωπος θεωρηθεῖ φιλοσοφικά καί δῆ ἀριστοτελικά ὡς αὐθύπαρκτη καί αὐτόνομη ὑπόσταση, χωρίς νά κατανοεῖται ἡ ἐξάρτηση τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς ἀπό τό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί χωρίς νά ἐκτιμᾶται ἡ σχέση τοῦ Λόγου μέ τό κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου πρὶν καί μετὰ τήν πτώση, τότε γίνεται προβληματική ἡ ἀνθρώπινη ὑπόσταση, ἡ ὁποία στήν ἐνανθρώπηση ἢ πρέπει νά κολοβωθεῖ (ἀπολιναρισμός) ἢ νά διατηρηθεῖ χωρίς πραγματική ἔνωση μέ τήν θεία φύση (νεστοριανισμός) ἢ νά ἀπορροφηθεῖ ἀπό τήν φύση τοῦ Λόγου (μονοφυσιτισμός).

Εἶναι πολύ χαρακτηριστική ἡ σχετική ἔκφραση τοῦ Ἀθανασίου, πού ἀποθέτει τήν «γένεσή» μας στόν Λόγο χωρίς νά ἀφήνει περιθώριο ἀνθρώπινης ὑποστάσεως στόν Λόγο, ἐνεκα τῆς σχέσεως Λόγου καί εἰκόνας του στόν ἄνθρωπο:

«τῆς γενέσεως ἡμῶν καί πάσης τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας μετατεθέντων εἰς τόν Λόγον, ἐγειρόμεθα ἀπό τῆς γῆς, λυθείσης τῆς δι' ἁμαρτίαν κατάρας διὰ τόν ἐν ἡμῖν ὑπέρ ἡμῶν γενόμενον κατάρα» (Κατά ἀρ. Γ' 33).

ζ. Στόν Λόγο ἐνώνεται ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ἀπάντηση στόν πρῶμο ἀπολιναρισμό

Τό ριζικό σφάλμα τοῦ Ἀρείου ἐπηρέασε καί τήν χριστολογία. Ὁταν ἡ θεολογία τοῦ Ἀθανασίου ἐπικρατοῦσε σιγά-σιγά καί τά ἐπιχειρήματα τῶν ἀρειανῶν ἐξαντλοῦνταν, ὀξύνθηκε ἰδιαίτερα τό πρόβλημα τοῦ τί ἐνώθηκε μέ τόν Λόγο κατά τήν ἐνανθρώπηση. Ὁ Ἀπολινάριος καί κάποιοι πού εἶχαν ἀνάλογες τάσεις ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο τήν σάρκα («σάρξ ἐγένετο») τοῦ ἀνθρώπου καί τήν θέση τοῦ νοῦ ἢ τῆς ψυχῆς κατέλαβε ὁ ἴδιος ὁ Λόγος. Ἔτσι μόνο μποροῦμε νά ἔχουμε ἓν, μία ὑπόσταση τοῦ Λόγου.

Στήν ἐκτίμηση αὐτή κατέληξαν γιά δύο λόγους: α) κατά τήν ἀριστοτελική λογική «δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται» καί β) ἄν ὁ Λόγος προσελάμβανε τέλειο ἄνθρωπο, θά ἔπρεπε νά προσλάβει καί τίς ἁμαρτίες του, ἀφοῦ οὐδεὶς ἀναμάρτητος.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀθανασίου ἔχει δύο τελείως διαφορετικές προϋποθέσεις: α) Λέγοντας ὅτι ὁ Λόγος προσλαμβάνει τόν ἄνθρωπο, ἐννοοῦμε ὅτι ἀνακαινίζει τήν δική του εἰκόνα στόν ἄνθρωπο καί λαμβάνει τό ὑλικό σῶμα πού δέν ἔχει ὑπόσταση. Ἡ πράξη τῆς ἀνανεώσεως ἢ ἀνακαινίσεως τοῦ κατ' εἰκόνα δέν συνεπάγεται λήψη ἁμαρτίας ἀπό τόν Λόγο, διότι καθεαυτό τό κατ' εἰκόνα εἶναι «χάρις» τοῦ Θεοῦ, ἐνέργεια καί δῶρο, μέ τό ὁποῖο σχετίζεται ἄμεσα ὁ Λόγος καί τό ὁποῖο παρά τήν πτώση δέν χάθηκε. Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Ἀθανάσιος διδάσκει χωρίς δισταγμό ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε τόν ἄνθρωπο ὁλόκληρο, μέ νοῦ καί ψυχή, ἀφοῦ μάλιστα σ' αὐτά ἐντοπίζεται τό κατ' εἰκόνα. β) Ἐφ' ὅσον πίστη τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, ἔπεται κατ' ἀνάγκην ὅτι ὁ Σωτήρας εἶχε στόν ἑαυτό του ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο, νοῦ καί σάρκα. Καί ἀποκείται στόν φωτισμένο θεολόγο νά ἐξηγήσει τό πῶς τῆς ἐνώσεως αὐτῆς. Ὁ Ἀθανάσιος θέτει τήν πρώτη στέρεη βάση γιά τήν θεολογία τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἐνώσεως τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Λόγο, ἀλλά δέν προχωρεῖ περισσότερο, οὔτε ἐξηγεῖ τό πῶς τῆς ἐνώσεως αὐτῆς. Τό ἔργο του θά συνεχίσουν οἱ Καππαδόκες καί μάλιστα ὁ Γρηγόριος Θεολόγος θά θεμελιώσῃ τό πῶς τῆς ἐνώσεως, ἡ ὁποία θά ἐξηγηθεῖ ὀριστικά στήν Δ' Οἰκουμενική Σύνοδο (451).

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἀθανάσιος μόνο στόν *Τόμο πρὸς Ἀντιοχεῖς* (7) μιλάει ρητά γιά ἀνθρώπινο νοῦ ἢ ψυχή στόν Χριστό. Τό γεγονός ἐδῶσε ἀφορμή γιά πολλές συζητήσεις, πού ὀδήγησαν στήν ἀποψη ὅτι ὁ Ἀθανάσιος, ἀκολουθώντας τό σχῆμα Λόγος-σάρξ, εἶχε τάσεις ἀπολιναριστικές. Ἀλλά τό ἐνδιαφέρον καί τό κριτήριο τοῦ Ἀθανασίου ἦταν ἄλλο, ἦταν ἡ σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου. Ἐφ' ὅσον αὐτός ἔδειχνε τήν σωτηρία ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν πρόσληψη ἀπό τόν Λόγο ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, περίττευε συζήτηση γιά ὑπαρξη ἢ μή ἀνθρώπινης ψυχῆς στόν Κύριο:

«οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδέ γάρ οἶόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τό σῶμα αὐτοῦ· οὐδέ σώματος μόνον ἀλλά καί ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν. Υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ, γέγονε καί υἱός τοῦ ἀνθρώπου· καί μονογενῆς ὢν Υἱός τοῦ Θεοῦ, γέγονε ὁ αὐτός πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» (*Πρὸς Ἀντιοχεῖς* 7).

«οὐ φαντασία ἢ σωτηρία ἡμῶν, οὐδέ σώματος μόνου, ἀλλ' ὄλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καί σώματος ἀληθῶς, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ. Ἀνθρώπινον ἄρα φύσει τό ἐκ τῆς Μαρίας κατά

τάς Γραφάς καί ἀληθινόν ἦν τό σῶμα τοῦ Κυρίου. Ἀληθινόν δέ ἦν ἐπεὶ ταῦτόν ἦν τῷ ἡμετέρῳ» (Πρός Ἐπίκτητον 7).

η. Τά ἰδιώματα τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως διασώζονται

Εἶναι ἀπόλυτα σαφές στόν Ἀθανάσιο ὅτι, γιά νά σωθεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἔπρεπε ὁ Χριστός νά εἶναι συγχρόνως καί ἀληθινός Θεός (γι' αὐτό καί ὀνόμαζε Θεοτόκο τήν Παρθένο Μαρία: *Κατά ἀρ. Β' 14* καί 29· *Γ' 33*) καί ἀληθινός – ὁλόκληρος ἄνθρωπος. Ἐνεργοῦσε καί ὡς φύσει Θεός καί ὡς φύσει ἄνθρωπος. Ἐνδειξη τῆς πραγματικῆς ἐνώσεως θεότητος καί ἀνθρωπότητος στόν Χριστό καί συγχρόνως προϋπόθεση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὅτι ἐνεργοῦσε ὡς Θεός μέ τό σῶμα:

«εἰ γάρ τά τῆς θεότητος τοῦ Λόγου ἔργα μή διά τοῦ σώματος ἐγένετο, οὐκ ἄν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος. Καί πάλιν· εἰ τά ἴδια τῆς σαρκός οὐκ ἐλέγετο τοῦ Λόγου, οὐκ ἄν ἠλευθερώθη παντελῶς ἀπό τούτων ὁ ἄνθρωπος» (*Κατά ἀρ. Γ' 33*).

Ἐπομένως ἡ διάσωση τῶν ἰδιωμάτων τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης φύσεως στόν Χριστό ἦταν ἀπόλυτη. Ἀλλά καί ἡ ἐνωση ἦταν τόσο πραγματική, ὥστε, ὅταν ὁ Χριστός ἐνεργοῦσε θαῦμα, τό ἐκτελοῦσε μέ τά ἰδιώματα τῆς ἀνθρώπινης φύσεώς του· ὅταν ἔπασχε ὡς ἄνθρωπος ἀπό πείνα, δίψα, πόνο κ.λπ., ἦταν ἐκεῖ καί ὁ Λόγος. Ἀνέλαβε τήν ἀνθρώπινη φύση μέ ὅλα τά πάθη τῆς, ἐκτός τῆς ἁμαρτίας, καί γι' αὐτό τά σωματικά πάθη τῆς σάρκας του εἶναι δικά του, ὅπως γι' αὐτό δικά του εἶναι καί τά πνευματικά κατορθώματα. Καί αὐτός πού θαυματοποιοῦσε καί αὐτός πού ἔπασχε ἦταν «ὁ αὐτός» (τό αὐτό πρόσωπο, δηλαδή ὁ Χριστός):

«ὁ αὐτός δέ ἦν σωματικῶς μέν ὡς ἄνθρωπος πτύων, θεϊκῶς δέ ὡς Υἱός τοῦ Θεοῦ ἀνοίγων τοὺς ὀφθαλμούς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ· καί σαρκί μέν πάσχων... θεϊκῶς δέ ἀνοίγων τά μνήματα» (*Πρός Ἀντιοχεῖς 7*).

«τῆς σαρκός πασχούσης, οὐκ ἦν ἐκτός ταύτης ὁ Λόγος. Διά τοῦτο γάρ αὐτοῦ λέγεται τό πάθος. Καί θεϊκῶς δέ ποιούντος αὐτοῦ τά ἔργα τοῦ Πατρός, οὐκ ἦν ἔξωθεν αὐτοῦ ἡ σὰρξ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ταῦτα πάλιν ὁ Κύριος ἐποίει... ἐνδεδυμένος ἀνθρώπινην σάρκα, ταύτην μετά τῶν ἰδίων παθῶν αὐτῆς ὅλην ἐνδύσασθαι, ἵνα, ὡσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τό σῶμα, οὕτω καί τά τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται, εἰ καί μή ἤπτετο κατά τήν θεότητα αὐτοῦ» (*Κατά ἀρ. Γ' 32*).

Στήν ἱστορία τῆς θεολογίας τά ἀνθρώπινα πάθη τοῦ Κυρίου ὀνομάστηκαν *ἀδιάβλητα* πάθη καί ἀποτελοῦν τίς φυσικές ἀνθρώπινες ἀδυναμίες, χωρίς νά ταυτίζονται μέ τήν ἁμαρτία, διότι, ἀφότου ἰδιοποιήθηκαν ἀπό τόν Λόγο, δέν ρέπουν στήν ἁμαρτία:

«τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καί ἰδιοποιουμένου τά τῆς σαρ-

κός, οὐκέτι ταῦτα (= τά πάθη) τοῦ σώματος (= τῆς ροπῆς του στήν ἁμαρτία) ἄπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενόμενον Λόγον» (Γ' 33).

Βέβαια, λέγοντας ὅτι τά πάθη εἶναι τοῦ Κυρίου, τοῦ Χριστοῦ ἢ τοῦ Λόγου, δέν ἐννοεῖ ὅτι εἶναι τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὅτι εἶναι τῆς σάρκας τοῦ Κυρίου, μολονότι λέει ὅτι ἡ σάρκα «θεοφορεῖται» στὸν Λόγο: ἡ χάρη, ἡ θεία δύναμη, εἶναι τοῦ Λόγου καί ὄχι τῆς σάρκας: «εἰ γάρ καί ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀλλὰ τῆς σαρκός ἴδια τά πάθη. Καί εἰ ἡ σὰρξ θεοφορεῖται ἐν τῷ Λόγῳ, ἀλλ' ἡ χάρις καί ἡ δύναμις ἐστι τοῦ Λόγου. Τά γοῦν ἔργα τοῦ Πατρὸς διὰ τῆς σαρκὸς ἐποίει» (Γ' 41).

Τά ιδιώματα δηλαδή τῆς κάθε φύσεως ἀνήκουν καί μένουν σέ κάθε μία ἀπό τίς δύο φύσεις, ἀλλά καί οἱ δύο φύσεις εἶναι ἀπόλυτα ἐνωμένες στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού εἶναι καί θεῖος Λόγος καί ἄνθρωπος. Ἡ θεολογία αὐτή τῶν ιδιωμάτων, ἀναπτυγμένη περισσότερο, κυρώθηκε τό 451 ἀπό τήν Δ' Οἰκουμ. Σύνοδο.

θ. Ἡ προκοπή τοῦ Ἰησοῦ καί ἡ προσκύνηση τοῦ Κυρίου

Ἡ θεολογία τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό καί τῆς διασώσεως τῶν ιδιωμάτων αὐτῶν διευκόλυνε τήν ἀπάντηση στά ἐρωτήματα: τί σημαίνει τό εὐαγγελικό «καί Ἰησοῦς γάρ προέκοπτε σοφία καί χάριτι» (Λουκ. 2, 52) καί τί προσκυνοῦμε στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ;

Τό πρόβλημα τῆς προκοπῆς ἢ ἀυξήσεως τοῦ Ἰησοῦ συζητήθηκε πολύ καί συζητεῖται. Ἐφ' ὅσον διασώζονται τά ιδιώματα τῶν φύσεων, ἡ προκοπή ἐδῶ ἀφορᾷ στήν ἀνθρώπινη φύση καί συνιστᾷ τό γεγονός τῆς ἀναπτύξεως ἢ ἀυξήσεως τοῦ Ἰησοῦ ὡς ἀνθρώπου καί ποτέ ὡς Λόγου, ὁ ὁποῖος ὡς ἄτρεπτος Θεός δέν εἶχε τέτοιο ιδίωμα. Ἀνθρωπίνως, λοιπόν, ὁ Ἰησοῦς προκόπτοντας καί ὠριμάζοντας ἀξανόταν καί μεγάλωνε ἡ φανέρωση τῆς θεότητας τοῦ Λόγου μέσω τοῦ Ἰησοῦ ὡς ὄργάνου. Δηλ. ὅσο προέκοπτε ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς τόσο φανερονόταν δι' αὐτοῦ ἡ θεότητα στούς γύρω ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι θαύμαζαν ἔστω καί ἂν δέν κατανοοῦσαν ἀκριβῶς:

«ὡσπερ εἶπομεν ὅτι σαρκί πέπονθε καί σαρκί ἐπεῖνα ... εἰκότως ἂν λέγοιτο ὅτι σαρκί προέκοπτεν... οὐτ' οὖν τοῦ Λόγου ἡ προκοπή, οὔτε ἡ σὰρξ ἦν ἡ Σοφία, ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σὰρξ... τό ἀνθρώπινον ἐν τῇ Σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπερναβαῖνον κατ' ὀλίγον τήν ἀνθρωπίνην φύσιν καί θεοποιούμενον καί ὄργανον αὐτῆς πρός τήν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καί τήν ἐκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καί φαινόμενον πᾶσι. Διό οὐδέ εἶπεν ὁ Λόγος προέκοπτεν, ἀλλ' ὁ Ἰησοῦς, ὅπερ ὄνομα γενόμενος ἄνθρωπος ὁ Κύριος ἐκλήθη, ὡς εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τήν προκοπήν» (Γ' 53). «τοῦ σώματος ἄρα ἐστίν ἡ προκοπή. Αὐτοῦ γάρ προκόπτοντος, προέκοπτεν ἐν αὐτῷ καί ἡ φανέρωσις τῆς θεότητος τοῖς ὄρωσιν.

“Ὅσῳ δὲ ἡ θεότης ἀπεκαλύπτετο, τοσοῦτῳ πλεῖον ἡ χάρις ηὔξα-
 νεν ὡς ἀνθρώπου παρά πᾶσιν ἀνθρώποις» (Γ' 52).

Στὴν ἐνότητα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴν ἀφθαρτοποιή-
 ση καὶ θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως θεμελιώνει ὁ Ἀθανάσιος καὶ
 τὴν ἀπάντησή του στό πρόβλημα τοῦ τί προσκυνοῦμε στὸν Χριστό.
 Δέν μπορούμε νά χωρίσουμε τίς φύσεις του καὶ νά προσκυνήσουμε
 μόνο τὸν θεῖο Λόγο, γιατί τό σῶμα εἶναι σῶμα του. Καί δέν μπορού-
 με νά ξεχωρίσουμε ἀπό τὴν θεία τὴν κτιστή φύση του (πού ἀπό μόνη
 τῆς βέβαια δέν εἶναι προσκυνητή), γιατί αὐτὴ θεώθηκε, ἀφθαρτοποι-
 ῆθηκε στὴν συνάφειά της μέ τὴν θεία, ὥστε νά μὴ μπορεῖ νά πεῖ κα-
 νεῖς ὅτι προσκυνώντας τὸν Κύριο προσκυνεῖ τό κτιστό:

«οὐ γάρ κτίσματι ἢ κτίσις προσκυνεῖ» (Πρὸς Ἀδέλφιον 4).

«Τὸν Κύριον ἐν σαρκὶ προσκυνοῦντες οὐ κτίσματι προσκυνοῦμεν,
 ἀλλὰ τὸν κτίστην ἐνδυσάμενον τό κτιστόν σῶμα» (αὐτόθι 6).

ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΣΩΤΗΡΙΟΛΟΓΙΚΗ

α. Μετέχουμε τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ ἁγ. Πνεύματος

“Ὅπως στὴν χριστολογία ἔτσι καὶ στὴν πνευματολογία ὁ Ἀθανά-
 σιος ξεκινάει ἀπὸ τὴν βεβαιότητα τῆς σωτηρίας, ἡ ὁποία πραγμα-
 τώνεται, καθόσον οἱ ἄνθρωποι μετέχουμε στό ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ μετοχή
 μας αὐτὴ, πού εἶναι γεγονός ἐμπειρικό, λειτουργεῖ ἀποδεικτικά καὶ
 γιὰ τὴν σωτηρία μας καὶ γιὰ τὴν θέση τοῦ ἁγίου Πνεύματος στὴν ἁγ.
 Τριάδα, ἐπομένως γιὰ τό ὅτι δέν εἶναι κτίσμα, ἀλλὰ τῆς φύσεως τοῦ
 Θεοῦ. Ἡ θέωση ἀποτελεῖ ἔργο καὶ τοῦ Πνεύματος, πού «συνάπτει»
 τὸν ἄνθρωπο μέ τὸν Υἱό καὶ τὸν Πατέρα, κάτι πού δέν θά μπορούσε
 νά κάνει, ἂν δέν εἶχε τὴν φύση τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατέρα.

«διὰ τοῦ Πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι τοῦ Θεοῦ ... εἰ κτί-
 σμα δὲ ἦν τό Πνεῦμα τό ἅγιον, οὐκ ἂν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ
 Θεοῦ γένοιτο ἡμῖν, ... ἀλλότριον δὲ τῆς θείας φύσεως ἐγενόμεθα, ὡς
 κατὰ μηδέν αὐτῆς μετέχοντες. Νῦν δέ, ὅτε λεγόμεθα μέτοχοι Χρι-
 στοῦ καὶ μέτοχοι Θεοῦ, δείκνυται τό ἐν ἡμῖν χρῖσμα καὶ ἡ σφραγίς
 μὴ οὔσα τῆς τῶν γεννητῶν φύσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ διὰ τοῦ ἐν
 αὐτῷ Πνεύματος συνάπτοντος ἡμᾶς τῷ Πατρί. Διὰ τοῦτο καὶ ἐν
 οἷς γίνεται (= ἡ μετουσία τοῦ ἁγ. Πνεύματος) οὗτοι θεοποιοῦνται.
 Εἰ δὲ θεοποιεῖ (= τό Πνεῦμα), οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις
 Θεοῦ ἐστὶ» (Πρὸς Σεραπίωνα Α' 24).

Ἡ ρεαλιστικὴ αὐτὴ πνευματολογία διατυπωνόταν ὡς ἀπάντηση
 στὴν ἠθικιστικὴ θεώρηση τῆς σωτηρίας ἀπὸ τοὺς ἀρειανούς καὶ τοὺς
 ἡμιαρειανούς. Οἱ πρῶτοι, ἰσχυριζόμενοι ὅτι ὁ Υἱός (καὶ τό Πνεῦμα)
 εἶναι κτίσμα, ἀρνοῦνταν τὴν πραγματικὴ ἔνωση τοῦ ἀνθρώπου μέ
 τὸν Θεό. Οἱ δεῦτεροι, δέχονταν τὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν

Πατέρα, αλλά δίδασκαν ότι τό Πνεῦμα εἶναι «έτερούσιον» τῆς Τριάδας, εἶναι κτίσμα, σύμφωνα δῆθεν μέ τό Ἄμώς 4,13: «Ἴδού ἐγώ στερεῶν βροντήν καί κτίζων πνεῦμα καί ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τόν Χριστόν αὐτοῦ». Ἐφ' ὅσον ὁμως τό Πνεῦμα ὡς κτίσμα δέν μπορεῖ νά συνάψει-ένώσει τόν κτιστό ἄνθρωπο μέ τόν ἄκτιστο Θεό, ἡ σωτηρία μένει στό ἐπίπεδο τῆς ἠθικολογίας.

β. Ἡ τελεία Τριάδα

Οἱ ἡμιαρειανοί αὐτοί, πού χαρακτηρίζονται «πνευματομαχοῦντες» καί ἄγνωστο γιατί «τροπικοί», ἐμφανίστηκαν στήν περιοχή τῆς Θμούεως τῆς Αἰγύπτου, λίγο μετά τό 355. Ἰσχυρίζονταν ότι δέχονταν τήν Τριάδα, τήν ὁποία ὁμως κατέλυαν, ἀφοῦ ἄλλης φύσεως ἤθελαν τόν Πατέρα καί τόν Υἱό καί ἄλλης τό ἅγ. Πνεῦμα (*Πρός Σεραπίωνα Α' 2*).

Ἔθεταν λοιπόν καί πρόβλημα ἐνότητας ἢ ἀδιαιρέτου τῆς Τριάδας. Τό πρόβλημα προσεγγίζει ὁ Ἀθανάσιος ἀπό τήν θεία οἰκονομία, τήν ὁποία ὀρθά θεωρεῖ κοινό ἔργο τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἅγ. Πνεύματος:

«ἕνα εἶναι τόν ἁγιασμόν, τόν ἐκ Πατρός δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενον» (*Πρός Σεραπίωνα Α' 20*).

Ἔτσι, μολονότι υἱοποιούμεθα, ἐπειδή ὁ Υἱός εἶναι φυσικός Υἱός, υἱοποιούμεθα διά τοῦ Πνεύματος καί ζωοποιούμεθα διά τοῦ Πνεύματος, ἀλλ' ἀποκτοῦμε τήν ζωή τοῦ Χριστοῦ. Φωτιζόμεθα διά τοῦ Πνεύματος, ἀλλά φωτίζων εἶναι ὁ Χριστός (αὐτόθι 19).

Ἄτιδήποτε λοιπόν τό ἅγ. Πνεῦμα ἐνεργεῖ στήν πορεία τῆς θείας οἰκονομίας γιά τόν ἄνθρωπο συνιστᾷ ἐνέργεια ὅλης τῆς Τριάδας. Κάποτε ἀφήνει τήν ὑπόνοια ότι ταυτίζει τήν θεία ἐνέργεια μέ τό ἴδιο τό ἅγ. Πνεῦμα:

«Ἐνός γάρ ὄντως τοῦ Υἱοῦ...μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καί πλήρη τήν ἁγιαστικήν καί φωτιστικήν ζῶσαν ἐνέργειαν αὐτοῦ καί δωρεάν, ἥτις ἐκ Πατρός λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδή παρά τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρός ὁμολογουμένου ἐκλάμπει καί ἀποστέλλεται καί δίδεται» (αὐτόθι 20).

γ. Τό Πνεῦμα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ

Τό γεγονός ότι τό Πνεῦμα εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ καί θεώνει τόν ἄνθρωπο δείχνει ότι εἶναι τῆς οὐσίας καί τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ Πατέρα, ὅπως καί ὁ Υἱός. Χρησιμοποιεῖ μάλιστα, γιά νά δηλώσει αὐτό, κυρίως τήν ἀρνητική ἔκφραση «οὐ ξένον» ἢ «οὐκ ἀλλότριον» καί τόν θετικό προσδιορισμό «ἴδιον» (τοῦ Θεοῦ), ὅπως ἔκανε καί προκειμένου νά ἐξηγήσει ὅτι ὁ Υἱός εἶναι τῆς φύσεως τοῦ Πατέρα:

«ὥσπερ ὁ Υἱός, ὁ ἐν τῷ Πατρί ὢν, ἐν ᾧ καί ὁ Πατήρ ἐστίν, οὐκ

μα τό ἐν τῷ Υἱῷ, ἐν ᾧ καί ὁ Υἱός ἐστι...ἴδιον δέ καί ἐν τῆς ἐν Τριάδι θεότητος» (Πρός Σεραπίωνα Α' 21).

«εἰδέναι ἀγίαν μὲν Τριάδα, μίαν δέ θεότητα καί μίαν ἀρχὴν καί Υἱόν μὲν ὁμοούσιον τῷ Πατρί, ὡς εἶπον οἱ Πατέρες, τό δέ ἅγιον Πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδέ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καί ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πατρός» (Πρός Ἀντιοχεῖς 5).

«τό Πνεῦμα δέδεικται μᾶλλον ἴδιον εἶναι τοῦ Υἱοῦ καί οὐ ξένον τοῦ Θεοῦ. Εἰ δέ ὁ Υἱός, ἐπειδή ἐκ τοῦ Πατρός ἐστιν, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστιν, ἀνάγκη καί τό Πνεῦμα, ἐκ τοῦ Θεοῦ λεγόμενον, ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ. Οὐκ ἄρα τῶν γενητῶν ἐστι τό Πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ Πατρός θεότητος, ἐν ᾧ καί τά γενητά ὁ Λόγος θεοποιεῖ. Ἐν ᾧ δέ θεοποιεῖται ἡ κτίσις, οὐκ ἂν εἴη ἐκτός αὐτός τῆς τοῦ Πατρός θεότητος» (Πρός Σεραπίωνα Α' 25).

Μολονότι ὁ Ἀθανάσιος, ὅταν ἐρωτήθηκε (περί τό 358-360) γιά τίς πνευματομαχικές ἀντιλήψεις, χρησιμοποιοῦσε γιά τόν Υἱό εὐρύτητα τόν ὄρο ὁμοούσιος, τόν ἀποφεύγει προκειμένου περί τοῦ Πνεύματος. Τόν χρησιμοποιεῖ μία μόνο φορά λίγο ἔμμεσα («οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν τό Πνεῦμα, ἀλλ' οὐδέ ἄγγελος, ἀλλ' ἐν ὄν, μᾶλλον δέ τοῦ Λόγου ἑνός ὄντος ἴδιον, καί τοῦ Θεοῦ ἑνός ὄντος καί ὁμοούσιόν ἐστιν») (αὐτόθι 27), κάτι πού ἴσως ὑποσημαίνει δισταγμό, ἀφοῦ μάλιστα δέν χρησιμοποιεῖ γιά τό Πνεῦμα καί τόν ὄρο «ταυτόν», μέ τόν ὁποῖο διασαφηνίζει τήν ταυτότητα οὐσίας τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ. Παράλληλα ὁμως δέν διστάζει νά ὑπογραμμίσει ὅτι ἡ σχέση («ιδιότητα»), πού ὑπάρχει μεταξύ Πατέρα καί Υἱοῦ, ὑπάρχει καί μεταξύ Πνεύματος καί Υἱοῦ. Προφανῶς δέν ἐξειδικεύει τήν σχέση αὐτή στόν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ (γέννηση) καί τοῦ Πνεύματος (ἐκπόρευση)· ἐπισημαίνει μόνο τήν σχέση φύσεως:

«οἷαν γάρ ἐγνωμεν ιδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα, ταύτην ἔχουν τό Πνεῦμα πρός τόν Υἱόν εὐρήσομεν» (Πρός Σεραπίωνα Γ' 1).

Γενικά ὁμως ἡ ἐνέργεια ἐμφανίζεται ὡς κίνηση τῆς ὅλης Τριάδας: «μία ἄρα... ἡ τῆς Τριάδος ἐνέργεια δείκνυται» (Πρός Σεραπίωνα Α' 31).

Μίλησε μέ σαφήνεια γιά τήν ἀναγκαιότητα τῆς ἐνότητας τῆς Τριάδας. Ἐπισήμανε τόν ρόλο τοῦ Πατέρα ὡς ἀρχῆς καί πηγῆς, τόν ρόλο τοῦ Υἱοῦ ὡς δημιουργοῦ καί τόν ρόλο τοῦ Πνεύματος πού ἐνεργεῖ στά πάντα. Τόνισε τήν ὑπαρκτικότητα καί τῶν τριῶν προσώπων, χωρίς νά τά ὀνομάζει πρόσωπα ἢ ὑποστάσεις. Ἐπίσης ἐξήγησε ἐπιγραμματικά ὅτι «ἀρχή καί πηγὴ» εἶναι ὁ Πατέρας (αὐτόθι 28) καί ὅτι τό Πνεῦμα «ἐκπορεύεται» ἀπό τόν Πατέρα, ἐνῶ «ἀποστέλλεται καί δίδεται» ἀπό τόν Υἱό (αὐτόθι Α' 20). Στήν Α' Ἐπιστολή του πρός Σεραπίωνα ἔχουμε τήν πρώτη τόσο ἐξοχη διατύπωση τῆς τριαδολογίας:

Πνεύματι θεολογουμένη, οὐδέν ἀλλότριον ἢ ἕξωθεν ἐπιμιγνόμενον ἔχουσα ... ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει καὶ μία ταύτης ἢ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατήρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἀγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς Ἀγίας Τριάδος σώζεται καὶ οὕτως εἰς Θεός ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κηρύττεται... ἐπὶ πάντων ὁ μὲν ὡς Πατήρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγὴ· διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἀγίῳ. Τριάς δὲ ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεῖα καὶ ὑπάρξει Τριάς. Ὡσπερ γὰρ ὁ ὢν ἐστὶν ὁ Πατήρ, οὕτως ὁ ὢν ἐστὶ καὶ ὁ ἐπὶ πάντων Θεός ὁ τούτου Λόγος. Καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστι, ἀλλ' ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς» (28).

δ. Ἡ ὑπόστασις ταυτίζεται μετὰ τὴν οὐσία. Ἀλλὰ ὅσοι τὴν διακρίνουν δὲν εἶναι ἀναγκαστικά ἀίρετικοί

Εἶναι γνωστό ὅτι ἀπὸ τὰ πρῶτα ἔτη οἱ ἄρειανοὶ ἄνετα πρόβαλλαν τὸν ὄρο δύο ἢ τρεῖς ὑποστάσεις, γιὰ νὰ τονίσουν τὴν διαφορὰ φύσεως μεταξύ τοῦ Πατέρα καὶ τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς Τριάδας. Τό γεγονός ἀνάγκαζε τὸν Ἀθανάσιο νὰ μιλάει ἀπολογητικά γιὰ τὴν ἐνότητα ὑποστάσεως στὴν Τριάδα, ταυτίζοντας βέβαια τὴν ὑπόστασις μετὰ τὴν θεία οὐσία ἢ φύση, γιὰ νὰ δείξει ὅτι ὁ Υἱὸς ἔχει τὴν ἴδια φύση μετὰ τὸν Πατέρα:

«ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέγομεν, ἡγούμενοι ταυτόν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν. Μίαν δὲ φρονοῦμεν... διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως» (Πρὸς Ἀντιοχεῖς 6).

«ὁμοούσιον εἶναι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ καὶ ἀνεθεμάτισαν τοὺς λέγοντας ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως εἶναι τὸν Υἱόν» (Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ 9).

Γνώριζε παρὰ ταῦτα τὴν συζήτηση πού ἄρχισε λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ 360 γιὰ τὸν ὄρο «τρεῖς ὑποστάσεις», τὸν ὁποῖο τώρα πρόβαλλαν ὀρθόδοξοι (αὐτόθι 11) μετὰ ὀρθόδοξο περιεχόμενο. Ἦκουσε μετὰ προσοχὴ τοὺς ὑποστηρικτὰς τοῦ ὄρου αὐτοῦ. Καὶ ἀφοῦ τὸν βεβαίωσαν ὅτι δὲν ἐννοοῦν τὸν Υἱὸ «ἀλλοτριούσιον» καὶ ὅτι προβάλλουν τὸν ὄρο γιὰ νὰ τονίσουν τὴν πραγματικότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, δέχτηκε ὅτι δὲν εἶναι κακόδοξοι ὅσοι τὸν χρησιμοποιοῦν (Πρὸς Ἀντιοχεῖς 5). Ὁ ἴδιος δὲν μπόρεσε νὰ εἰσέλθει στὴν θεολογικὴ προβληματικὴ τῆς διακρίσεως τῶν ὄρων ὑπόστασις καὶ οὐσία. Τό ἅγιο Πνεῦμα θὰ ὀδηγοῦσε ἄλλους στὴν διάκριση αὐτῆ, τοὺς Καππαδόκες καὶ δὴ τὸν Μ. Βασίλειο, λίγα μόλις χρόνια μετὰ.

Ἡ ἀπολογητικὴ αὐτῆ προοπτικὴ ἐγκλωβίζει μάλιστα τὸν Ἀθανάσιο στὴν φιλοσοφικὴ ἀντίληψη, ὅτι μετὰ τίς λέξεις Θεός καὶ Πατέρας σημαίνεται ἡ θεία οὐσία καὶ ὄχι κάτι «περὶ τὴν» οὐσία. Ἔτσι ἔφθανε στὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, ἀφοῦ οἱ ἐκφράσεις «ἐκ τοῦ Θεοῦ» (Γραφή) καὶ «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» (Νίκαια) ἀναγκαστικά σημαί-

νουν ότι ο Υἱός ήταν από αυτό που μόνο είναι ο Θεός, δηλαδή από την οὐσία του. Τὴν ἄποψη αὐτή, πού ἐμφαντικά δίδαξε ὁ Εὐνόμιος, ἀντέκρουσε ὁ Μ. Βασίλειος καὶ οἱ ἄλλοι καππαδόκες, πού ἔδειξαν ὅτι τό «Πατέρας», τό «Υἱός» καὶ τό «Πνεῦμα» δηλώνουν τό εἶναι κάθε προσώπου, τὴν ὑπόστασή τους. Ἀλλά καὶ ὁ Ἀθανάσιος, διατυπώνοντας αὐτή τὴν ἄποψη, εἶχε ριζικά διαφορετικές προϋποθέσεις καὶ γι' αὐτό συγχρόνως τόνιζε ὅτι ἡ θεία οὐσία εἶναι ἀκατάληπτη, ἐνῶ γιὰ τὸν Εὐνόμιο εἶναι καταληπτή:

«λέγοντες τὸν Θεόν καὶ ὀνομάζοντες τὸν Πατέρα οὐδέν τι ὡς περὶ αὐτὸν ὀνομάζομεν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνομεν· κἂν γάρ καταλαβεῖν ὅ,τι ποτέ ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία μὴ ἢ δυνατόν, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες εἶναι τὸν Θεόν... ὅπου ποτέ λέγει ἡ Γραφή ὁ Θεός ἡμεῖς ἀναγιγνώσκοντες οὐδέν ἕτερον ἢ αὐτὴν τὴν ἀκατάληπτον αὐτοῦ οὐσίαν σημαινομένην νοοῦμεν» (*Περὶ Νικαίας* 22,3. Βλ. καὶ *Περὶ συνόδων* 35,2).

Εἶναι σαφές ὅτι ὅσο ἀπουσίαζε ἀπὸ τὴν θεολογική του σκέψη ἡ διάκριση εἶναι καὶ οὐσίας, τόσο ἀδυνατοῦσε νὰ διακρίνει μὲ συνέπεια τὴν προβληματική τῶν ὑποστάσεων τῶν θείων προσώπων (τό ἰδιαίτερο εἶναι τους) καὶ τὴν κοινὴ τους φύση.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ

Ὁ Ἀθανάσιος μὲ τό ἔργο του ἀπέβη καὶ ὁ πρῶτος θεολόγος τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Δημιούργησε θεολογικά τό πορτραῖτο της. Οἱ σχετικές ἀπόψεις του ἔγιναν ἀπόλυτος ὁδηγός στὴν μετέπειτα συνοδική ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφορμὴ νὰ θεολογήσει γιὰ τὴν σύνοδο ὑπῆρξε ἡ ἄρνηση τῶν ἀρειανῶν νὰ υἱοθετήσουν τὴν σύνοδο τῆς Νίκαιας (325) μὲ ποικίλες προφάσεις. Γιὰ ν' ἀφοπλίσει τοὺς ἀρειανούς, ἐξήγησε τίς προϋποθέσεις, τὴν διαδικασία, τὰ κριτήρια καὶ τὴν ἀπάρκεια τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου (Βλ. εἰδικὴ μελέτη μας, Ἀθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1980²).

Ἡ σύγκληση Συνόδου γίνεται ἀπὸ ἀνάγκη ἐπείγουσα, ὅταν ἐμφανίζεται νέα κακοδοξία, πού παρεξηγεῖ τὴν ἀλήθεια καὶ ταρασσει γι' αὐτό καὶ διαιρεῖ τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας· ὅταν δέν ἔχει ἐκφραστεῖ ὀριστικά στὴν Παράδοση τό σημεῖο ἐκεῖνο τῆς ἀλήθειας, στό ὁποῖο ἀφορᾷ ἡ νέα κακοδοξία. Ἄν ἡ κακοδοξία δέν εἶναι νέα, τότε ἡ Ἐκκλησία καταφεύγει σέ ὅ,τι ἔχει διατυπωθεῖ ἤδη στὴν Γραφή καὶ τὴν Παράδοση. Μέλη τῆς Συνόδου εἶναι μόνο ὅσοι ἔχουν τὴν ὀρθὴ πίστη, αὐτοὶ πού φρονοῦν ὅ,τι καὶ ἡ Ἐκκλησία. Κανένα θέμα στὴν Σύνοδο δέν συζητεῖται, ἂν γενικά δέν ἔχει ἐξασφαλιστεῖ συμφωνία στὴν πίστη.

«ἡ μὲν γάρ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος οὐχ ἀπλῶς γέγονεν, ἀλλ' εἶχε τὴν

χρειάν κατεπείγουσαν καί τήν αἰτίαν εὐλογον» (Περί συνόδων 5,1). «Αἱ δέ νῦν κινούμεναι παρ' αὐτῶν σύνοδοι (= τῶν ἄρειανῶν) ποίαν ἔχουσιν εὐλογον αἰτίαν; εἰ μὲν γάρ καινότερα τις ἄλλη γέγονεν αἵρεσις μετὰ τήν ἄρειανήν, εἰπάτωσαν τά τῆς ἐπινοίας αὐτῆς ῥήματα καί τίνες οἱ ταύτην ἐφευρόντες εἰσίν... εἰ δέ μηδέν τι τοιοῦτον γέγονε, μηδέ δύνανται δεῖξαι τίς ἡ χρεία τῶν (= ἄρειανικῶν) συνόδων, ἄρκουσης τῆς ἐν Νικαίᾳ γενομένης πρὸς τε τήν ἄρειανήν καί τὰς ἄλλας αἵρέσεις, ἅς κατέκρινε πάσας διὰ τῆς ὑγιαίνουσης πίστεως» (αὐτόθι 6,1).

«Διὰ τοῦτο καί οἰκουμενική γέγονεν ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, τριακοσίων δέκα καί ὀκτώ συνελθόντων ἐπισκόπων περὶ τῆς πίστεως διὰ τήν ἄρειανήν ἀσέβειαν. Τί γάρ ἐκείνη λείπει, ἵνα καινότερα ζητησῆ τις»; (Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ ἐπισκόπους 2).

«οὐ γάρ οἷόν τε συνόδῳ συναριθμηθῆναι τοὺς περὶ πίστιν ἀσεβοῦντας, οὐδέ πρέπει προκρίνεσθαι πράγματος ἐξέτασιν τῆς περὶ πίστεως ἐξετάσεως. Χρή γάρ πρῶτον πᾶσαν περὶ πίστεως διαφωνίαν ἐκκόπτεσθαι...» (Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἄρειανῶν 36, 3-4).

Τὰ μέλη τῆς Συνόδου, ὅπως ἄλλωστε οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας γενικά, ἐπιτελοῦν τό ἔργο τους μέ τόν φωτισμό καί τήν ἀποκάλυψη τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἐφόσον μετέχουν στήν ἀλήθεια, ὅπως εἶδαμε σέ ἄλλη παράγραφο. Ἀποτέλεσμα τῆς ἀποκαλύψεως καί τῆς «θεοφανείας», κατὰ τήν ἐκάστου «χρεία», εἶναι ὅτι ἡ ἀπόφαση τῆς Νίκαιας εἶναι «θεῖον» «ῥῆμα Κυρίου», πού μόνο γι' αὐτό ἔχει ἀπόλυτη ἰσχὺ καί «μένει» στοὺς αἰῶνες (Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ 2· Κατὰ ἄρ. Α' 63). Ὁ φωτισμός τῶν Πατέρων εἶναι συγχρόνως καί ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου εἶναι σύμφωνη μέ ὅ,τι δηλώνεται στήν Γραφή. Οἱ συνοδικοὶ ὄροι δηλαδή ἀποτελοῦν ἀποκάλυψη τοῦ «νοῦ», τοῦ βαθύτερου πνεύματος, βιβλικῶν χωρίων, εἶναι συναγωγή τῆς «διανοίας» τῆς Γραφῆς, εἶναι ἀνάπτυξη ἐκείνου πού ἀπλῶς σημειώνει ἡ Γραφή, εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ πνεύματος κάτω ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς. Ὅ,τι νέο ἐκφράζεται μέ τόν τρόπο τοῦτο καί μέ μή βιβλικούς ὄρους δέν πρέπει ποτέ νά ἀντιτίθεται σέ ὅ,τι εἶναι ἤδη διατυπωμένο στήν Γραφή καί τήν Παράδοση. Τό νικαϊκό π.χ. «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός» δέν εἶναι ἀντίθετο πρὸς τό βιβλικό «ἐκ τοῦ Πατρός», ἀλλά τό βαθύτερο πνεῦμα του, ἡ εὐρύτερη φανέρωση τῆς ἱδίας ἀλήθειας. Βέβαια ἡ Ἐκκλησία θά μπορούσε νά μένει μόνο μέ τοὺς ἀπλοῦς ὄρους τῆς Γραφῆς, ἂν δέν τήν ἀνάγκαζαν οἱ κακόδοξοι νά προχωρήσει στήν θεολογία τῶν ὄρων τούτων, δηλαδή στήν εὐρύτερη ἐκκάλυψη τῆς ἀλήθειας πού δηλώνουν. Θά προτιμοῦσε ἀκόμη νά μή χρησιμοποιοῖ «ἀγράφους», μή βιβλικούς, ὄρους στήν διατύπωση τῆς πίστεως. Ἀναγκάζεται ὁμως νά τό πράξει, διότι ἀγραφα

καί πιστοί στήν Γραφή μένουν καί τό βαθύτερο πνεῦμα της φανερώνουν:

«ἀποκαλύπτειν χρή τόν νοῦν τοῦ (= βιβλικοῦ) ρητοῦ, ὡς κεκρυμμένον τοῦτον ζητεῖν» (Κατά ἀρ. Β' 44).

«ἄ γάρ ἀγνοοῦμεν ἐν τοῖς λογίοις (= τῆς Γραφῆς) οὐκ ἐκβάλλομεν, ἀλλά ζητοῦμεν οὓς ἀπεκάλυψεν ὁ Κύριος καί παρ' αὐτῶν μανθάνειν ἀξιοῦμεν» (Περί συνόδων 40, 2-3).

«τῷ δέ πνεύματι φωτιζομένων ἡμῶν» (Πρός Σεραπίωνα Α' 19).
«ἔδει καί περί τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν Γραφῶν τά περί αὐτοῦ γεγραμμένα λέγεσθαι καί μή ἀγράφους ἐπεισάγεσθαι λέξεις... Ναί ἔδει, φαίην ἄν καί ἔγωγε... ἀλλ' ... ἡ ἀσέβεια ... ἠνάγκασε τοὺς ἐπισκόπους λευκότερον ἐκθέσθαι τά τήν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀνατρέποντα ρήματα» (Περί Νικαίας 32,1).

«οἱ πατέρες, θεωρήσαντες ἐκείνων (= τῶν ἀρειανῶν) τήν πανουργίαν, λευκότερον εἶπειν τό 'ἐκ τοῦ Θεοῦ' καί γράψαι 'ἐκ τῆς οὐσίας τῆς Θεοῦ' εἶναι τόν Υἱόν» (αὐτόθι 19,2).

«οἱ ἐπίσκοποι... ἠναγκάσθησαν ... συναγαγεῖν ἐκ τῶν Γραφῶν τήν διάνοιαν καί ἄπερ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἶπειν καί γράψαι 'ὁμοούσιον' εἶναι τῷ Πατρί τόν Υἱόν, ἵνα μή μόνον ὁμοιον τόν Υἱόν, ἀλλά ταυτόν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι σημαίνωσιν» (αὐτόθι 20,3).

«ἵνα... μάθωσιν ἀπό τοῦ γράμματος ἐπιστρέφειν εἰς τό πνεῦμα» (Περί συνόδων 45,3).

Ἦ χαρακτήρας τῆς ἀποφάσεως τῆς Οἴκουμ. Συνόδου εἶναι κυρίως θετικός καί δευτερευόντως ἀρνητικός. Ἦ διατύπωση τῆς ἀλήθειας γίνεται μέ τρόπο θετικό (π.χ. «ὁμοούσιος»), διότι μόνο μέ τήν θέση, δηλαδή τήν φανέρωση τῆς ἀλήθειας, καταρρίπτεται αὐτό, πού δέν εἶναι ἀλήθεια, ἢ κακοδοξία. Κρίση, κατάκριση καί καταδίκη τῆς κακοδοξίας ἀποβαίνει ἀφ' ἑαυτῆς ἢ ἀλήθεια. Τήν συνοδική ἀπόφαση (τόν «ὄρο») ἀκολουθεῖ ἀναθεματισμός τῶν κακοδόξων, ὥστε οἱ ἀθεολόγητοι πιστοί νά ἀκούουν μέ ἔμφαση ποιούς πρέπει νά ἀποφεύγουν.

Ἡ Νίκαια «κατέκρινε (= τίς αἱρέσεις) διά τῆς ὑγαινούσης πίστεως» (Περί συνόδων 6).

οἱ πατέρες τῆς συνόδου «ἐδήλωσαν φανερῶς ὅτι τό 'ἐκ τῆς οὐσίας' καί τό 'ὁμοούσιον' ἀναιρετικά τῶν τῆς ἀσεβείας λογαρίων εἰσίν, ἄπερ ἐστίν 'κτίσμα' καί 'ποίημα' καί 'οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ'» (Περί Νικαίας 20,6).

«οὕτω νοήσαντες οἱ πατέρες, ἔγραψαν (= θετικός χαρακτήρας) ὁμοούσιον εἶναι τόν Υἱόν τῷ Πατρί καί ἀνεθεμάτισαν (= ἀρνητικός χαρακτήρας) τοὺς λέγοντας ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως εἶναι τόν Υἱόν» (αὐτόθι 20,3).

Ἦ ἀπόφαση τῆς Συνόδου χαρακτηρίζεται συνήθως «αὐτάρκης». Ἦ Σύνοδος «ἀρκεῖ» γιά νά ὀρθοδοξοῦν οἱ πιστοί καί νά κατακρίνονται οἱ κακόδοξοι. Ὁ Ἀθανάσιος δέν χρησιμοποιοεῖ γιά τήν Σύνο-

δο ὄρους ὅπως «αὐθεντία» ἢ «ἀλάθητος». Τό γεγονός ἔχει μεγάλη σημασία. Ἡ ἀπόφαση, ὁ ὄρος ἢ ἡ «πίστη» τῆς Συνόδου, δέν εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ἀλήθεια καί δὴ ὅλη ἡ ἀλήθεια. Ἀποτελεῖ ἀπλῶς δήλωση-ἐπισήμανση ἐκείνου τοῦ μέρους τῆς ἀλήθειας, τό ὁποῖο παρεξήγησε κάποιος κακόδοξος. Ἡ ἀπόφαση τῆς Νίκαιας εἶναι «αὐτάρκης» «ὡς πρός» τήν ἀρειανική αἵρεση κυρίως. Τό αὐτάρκης ἐδῶ εἶναι ταυτόσημο πρός τά: «θεόπνευστος», «ἀποστολική», σύμφωνα μέ τήν Γραφή, ἡ ὁποία καί αὐτή χαρακτηρίζεται «αὐτάρκης». Ἡ «αὐτάρκεια» «ὡς πρός τι» ἀφήνει τόν δρόμο ἀνοικτό γιά νέα Σύνοδο, ἄν παραστεῖ ἀνάγκη, ὅπως καί παρέστη.

«ἡ γάρ ἐν αὐτῇ (= τῇ συνόδῳ τῆς Νίκαιας) ... ὁμολογηθεῖσα πίστις αὐτάρκης ἐστί» (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ 1*).

«ἀρκούσης τῆς ἐν Νικαίᾳ γενομένης (= συνόδου) πρός τε τήν ἀρειανικήν καί τὰς ἄλλας αἱρέσεις, ἃς κατέκρινεν» (= ὅσες μέ τά ἄρθρα τοῦ *Συμβόλου* καταδίκασε) (*Περί συνόδων 6,1*).

Ἡ ἀπόφαση τῆς Συνόδου ὡς «αὐτάρκης» καί θεόπνευστη εἶναι ὀρθή καί ἀμετάβλητη. Ὡς ἔκφραση ὁμῶς τῆς ἀλήθειας, ὡς μορφή δηλαδή, ἀντιμετωπίστηκε ρεαλιστικά. Ὁ Ἀθανάσιος εἶχε συνειδητοποιήσει ὅτι ἀπόλυτη καί ἀμετάβλητη εἶναι μόνο ἡ ἀλήθεια. Ἡ γλωσσική μορφή πού τήν ἐκφράζει μπορεῖ νά μεταβληθεῖ:

«οὐ γάρ αἱ λέξεις τήν φύσιν παραιροῦνται, ἀλλά ἡ φύσις (ἡ ἀλήθεια, τό πρᾶγμα) τὰς λέξεις εἰς ἑαυτήν ἔλκουσα μεταβάλλει. Αἱ οὐσίαι πρῶται καί δεύτεραι τούτων αἱ λέξεις» (*Κατά ἀρ. Β' 3*).

Στήν θεολογία προσδιοριστική ἀρχή ἀποτελεῖ τελικά ἡ ἀλήθεια. Ἡ ἔκφραση εἶναι τό προσδιοριζόμενο, τό μεταβαλλόμενο μέ κριτήριο τήν ἀλήθεια. Ὄταν οἱ ὁμοιοσιανοί ἔδειχναν ὅτι πιστεύουν ὀρθόδοξα καί ἐπιθυμοῦν νά ἐνσωματωθοῦν στήν Ἐκκλησία, ἀλλά ὑποπτεύονταν τόν ὄρο «ὁμοούσιος», ὁ Ἀθανάσιος ἔκανε τήν ὑποχώρηση νά δεχτεῖ ἀπό αὐτούς τήν χρήση ἄλλου ὄρου (μορφή γλωσσική), πού θά ἐξέφραζε ὁμῶς τήν ἴδια ἀλήθεια. Ἔτσι ὁ κατ' ἐξοχήν ἐμπνευστής καί ὑπερασπιστής τῆς θεολογίας (καί τῶν ὄρων) τῆς Νίκαιας εἶχε τήν τόλμη νά προτείνει γιά τούς ὀρθοδοξοῦντες ὁμοιοσιανούς τόν ὄρο «φύσει Υἱός»:

«εἰ δέ... προσποιοῦνται... τήν λέξιν φοβεῖσθαι τοῦ ὁμοουσίου, εἰπάτωσαν καί φρονεῖτωσαν ἀπλούστερον ... (= ἃς χρησιμοποιοῦν δηλ. τήν διατύπωση) ἀληθῶς τόν Υἱόν φύσει Υἱόν» (*Πρός τούς ἐν Ἀφρικῇ 9*).

α. Τό πρόβλημα

ἽΟ ἸΑθανάσιος ὑπῆρξε ὁ πρῶτος μεγάλος θεολόγος, ἀφότου ἡ ἸΕκκλησία ἀπέκτησε «καλές σχέσεις» μέ τήν πολιτεία, ἀφότου βγῆκε ἀπό τίς κατακόμβες καί δέχτηκε τήν προστασία τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας. Τό γεγονός τῆς «προστασίας» αὐτῆς δημιούργησε τεράστια προβλήματα στήν ἸΕκκλησία, ὄχι μικρότερα ἴσως ἀπό αὐτά πού τῆς προκάλεσαν οἱ διωγμοί. Καί πρωταρχικό πρόβλημα ἔγινε ἡ ἀνάμιξη τοῦ χριστιανοῦ αὐτοκράτορα στά πράγματα τῆς ἸΕκκλησίας, ἄλλοτε αὐτοβούλως καί ἄλλοτε μέ πρόσκληση ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν. ἸΗ πρόσκληση αὐτή καί ἡ χρήση τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας ἔγινε πληθωρική ἀπό τούς ἀρειανόφρονες, πρῶτον γιά τήν ἀνατροπή τῆς ἀποφάσεως τῆς Νίκαιας καί τῆς θεολογίας τοῦ ἸΑθανασίου καί δεύτερον γιά τήν προσωπική καταδίκη τοῦ ἴδιου τοῦ ἸΑθανασίου καί τῶν ὁμοφρόνων του ἐπισκόπων. Γιά τήν ἐπίτευξη τοῦ διπλοῦ αὐτοῦ σκοποῦ συγκλήθηκε μεγάλος ἀριθμός συνόδων μέ τήν ἐκβιαστική παρουσία αὐτοκρατόρων ἢ ἀντιπροσώπων τους. ἸΗ ἀντίδραση τοῦ ἸΑθανασίου, πού γνώρισε διάφορες φάσεις, ἐκδηλώθηκε ἔντονα καί ἀπέβλεπε στήν στέρηση τοῦ κύρους τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας καί στήν ἀθώωση τοῦ ἑαυτοῦ του, πού τόν συκοφαντοῦσαν γιά ἐκκλησιαστικά ἀδικήματα καί συνήθως γιά κοινά ποινικά ἐγκλήματα.

ἸΗ διπλή αὐτή ἐπιδίωξη τοῦ ἐπέβαλλε μιά θεολογική θεώρηση τοῦ προβλήματος καί μιά ρεαλιστική τακτική.

β. Θεολογική θεώρηση

Μέ τήν θεολογική θεώρηση διέκρινε σαφῶς μεταξύ ἐπισκόπων καί βασιλέα, μεταξύ τῆς φύσεως τῶν ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν θεμάτων καί τῶν ἀντικειμένων τῆς βασιλικῆς φροντίδας. ἸΑλλο εἶναι ἡ ἐκκλησιαστική ἀπόφαση καί ἄλλο ἡ «ρωμαϊκή ἀρχή». ἸΟ βασιλέας δέν ἔχει καμμία θέση στήν ἀπόφαση («κρίσιν») τῶν ἐπισκόπων. Τό γεγονός ὅτι ὁ αὐτοκράτορας εἶχε τήν βασιλεία (ἀπό τόν Θεό) δέν τοῦ ἐξασφάλιζε τό δικαίωμα νά ἀποφασίζει γιά τά ἐκκλησιαστικοθεολογικά, ὄπως δίδαξε ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας, θεμελιώνοντας τόν καισαροπαπισμό. ἸΟ ἸΑθανάσιος ἀπέρριψε ἔντονα τήν ὑπερφίαλη ἀπαίτηση τοῦ Κωνσταντίου (361): «ὄπερ ἐγώ βούλομαι τοῦτο κανῶν (= ἐκκλησιαστικός) νομιζέσθω» (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 33,7). ἸΗ ἀπόφαση τῶν ἐπισκόπων δέν ἀποκτᾶ «κῦρος» ἀπό τόν βασιλέα, μολοντί ἀποφάσεις συνόδων καί ἐπισκόπων συνοδεύονταν ἀπό βασιλικά διατάγματα. Οἱ ἐπίσκοποι εἶναι οἱ μόνοι ἐγγυητές τῆς ὀρθότητος τῶν ἀποφάσεών τους. Αὐτοί κρίνουν ἐάν ὁ βασιλέας πιστεύει ἢ ὄχι ὀρθόδοξα. Αὐτοί μποροῦν νά τόν συμβουλευσοῦν σχε-

τικά, ἀκόμη καί νά τόν ἀπειλήσουν μέ θεία τιμωρία. Τήν τακτική προκλήσεως τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντα νά ἀναμιχτεῖ στά ἐκκλησιαστικά ἐγκαινίασαν οἱ ἄρειανοί μετά τήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Ἔτσι, ἐνῶ στήν Σύνοδο τῆς Νίκαιας ὁ Κωνσταντῖνος ἀπλῶς παρακολούθησε μέ ἐνδιαφέρον τίς ἐργασίες της, δεχόμενος τίς ὀρθόδοξες θέσεις, στίς μετέπειτα φιλοαρειανικές συνόδους ὁ αὐτοκράτορας ἢ ὁ ἀντιπρόσωπός του πίεζε κι ἐξεβίαζε τούς ἐπισκόπους καί συχνά κατηύθυνε τίς ἐργασίες τῆς συνόδου, οἱ ἀποφάσεις τῆς ὁποίας γι' αὐτό δέν εἶχαν κῦρος. Ὁ Ἀθανάσιος βεβαιώνει ὅτι πρὶν ἀπό τίς συνόδους αὐτές ποτέ ὁ κοσμικός ἄρχοντας δέν ἐπενέβαινε στά ἐκκλησιαστικά. Τουλάχιστον ἀποκρούταν ἢ ἐπέμβασή του, ὅπως συνέβη στήν περίπτωση τοῦ Μ. Κωνσταντίνου, πού μάταια ζητοῦσε ἀπό τούς Ἀλέξανδρο καί Ἀθανάσιο Ἀλεξανδρείας νά δεχτοῦν στήν Ἐκκλησία τόν Ἄρειο:

«εἰ γάρ ἐπισκόπων ἐστί κρίσις, τί κοινόν ἔχει πρὸς ταύτην ὁ βασιλεύς; Εἰ δέ βασιλέως ἐστίν ἀπειλή, τίς ἐνταῦθα χρεῖα τῶν λεγομένων ἐπισκόπων; Πότε γάρ ἐκ τοῦ αἰῶνος ἠκούσθη τοιαῦτα; Πότε κρίσις Ἐκκλησίας παρά βασιλέως ἔσχε τό κῦρος ἢ ὅπως ἐγνώσθη τοῦτο τό κρῖμα; ... Παῦλος ἀπόστολος εἶχε φίλους τούς τῆς Καίσαρος οἰκίας... ἀλλ' οὐκ εἰς κρίματα (= ἀποφάσεις, κρίσεις) τούτους κοινωνούς παρελάμβανε. Νῦν δέ θέαμα καινόν καί τοῦ τῆς ἀρειανῆς αἵρέσεως ἐστίν εὖρημα· συνῆλθον γάρ αἰρετικοί καί βασιλεύς Κωνσταντίος, ἵνα... καθ' ὧν ἂν ἐθέλοι πράττη ... καί οὗτοι δέ (= οἱ ἄρειανοί), τήν βασιλέως ἔχοντες δυναστείαν, ἐπιβουλεύουσιν οἷς ἂν ἐθέλωσι, θέλουσι δέ τοῖς μή ἀσεβοῦσιν ὡς αὐτοί» (*Περὶ τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν* 52, 3-5).

«οἱ ἐπίσκοποι... μετά λόγων ἐχρήσαντο διδάσκοντες μὴ εἶναι τήν βασιλείαν αὐτοῦ (= τοῦ Κωνσταντίου), ἀλλά τοῦ δεδωκότος Θεοῦ, ὃν καί φοβεῖσθαι αὐτόν ἠξίου, μὴ ἐξαίφνης αὐτήν ἀφέληται. Ἦπειλουν τε τήν ἡμέραν τῆς κρίσεως καί συνεβούλευον αὐτῷ μὴ διαφθεῖρειν τά ἐκκλησιαστικά μηδέ ἐγκαταμίσει τήν ρωμαϊκὴν ἀρχὴν τῆ τῆς Ἐκκλησίας διαταγῆ, μηδέ τήν ἀρειανὴν αἵρεσιν εἰσάγειν εἰς τήν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ» (αὐτόθι 34,1).

«Δέσποτα παντοκράτορ, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν... λάμψον εἰς τήν καρδίαν αὐτοῦ (= τοῦ Κωνσταντίου), ἵνα, γνούς τήν καθ' ἡμῶν συκοφαντίαν, εὐμενῶς μὲν αὐτός δέξηται τήν ἀπολογία, πάντας δέ ποιήσῃ γνῶναι ὅτι αἱ ἀκοαὶ αὐτοῦ ἠσφαλίσθησαν ἐν ἀληθείᾳ» (*Ἀπολογία πρὸς Κωνσταντίον* 12).

Εἶναι πολύ χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Ἀθανάσιος υἱοθετεῖ καί προβάλλει ἐμφαντικά τίς ἀνάλογες ἀπόψεις τοῦ γηραιοῦ καί πανσέβαστου Ὁσίου Κορδοῦης, πού ἀπέτρεπε τόν βασιλέα Κωνσταντίο νά ἀναμιγνύεται στά ἐκκλησιαστικά, γιατί σ' αὐτόν ὁ Θεός ἐμπιστεύτηκε μόνο τήν κοσμική ἐξουσία:

«μὴ τίθει σεαυτόν εἰς τά ἐκκλησιαστικά, μηδέ σύ περί τούτων ἡ-

μῖν παρακελεύου, ἀλλά μάλλον παρ' ἡμῶν σύ μάνθανε ταῦτα. Σοί βασιλείαν ὁ Θεός ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καί ὡσπερ ὁ τὴν σὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ Θεῷ, οὕτω φοβήθητι, μὴ καὶ σύ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἔλκων ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένη. "Ἀπόδοτε", γέγραπται, "τὰ καίσαρος καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ". Οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἀρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἔξεστιν οὔτε σύ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ!" (Περὶ τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν 44,7).

γ. Ρεαλιστική τακτική ἐναντι τοῦ βασιλέα

Ἡ ρεαλιστική τακτική τοῦ Ἀθανασίου εἶχε ἀφορμὴ τὸν «ἐναγκαλισμὸν» Ἐκκλησίας καὶ βασιλέα καὶ τὴν ἐπιτυχία τῶν ἀρειανῶν νά συγκαλοῦν αὐτοβούλως οἱ βασιλεῖς συνόδους. Καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀθανάσιος προκάλεσε ἐπέμβαση τῶν αὐτοκρατόρων, ὄχι ὅμως γιὰ νά κρίνουν τὴν ὀρθότητα τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας, ἀλλὰ γιὰ νά ἀκυρώσουν ὅσα ἔγιναν πρὸς ἀνατροπὴ τῶν ἀποφάσεων αὐτῶν καὶ ὅσα βάσει ψευδῶν κατηγοριῶν ἀποφασίστηκαν κατὰ τοῦ Ἀθανασίου σὲ συνόδους, πού ἐργάστηκαν μέ τὴν βία τῶν αὐλικῶν καὶ τῶν ἀρειανῶν. Ἀκόμα δέχτηκε νά ζητήσει ἄδεια βασιλική γιὰ ἐγκαίνια ναοῦ, κάτι ὅμως πού σχετιζόταν μέ τὸν δημόσιο βίο. Ἐπιδίωξε λοιπὸν μέ τὴν ἐπέμβαση τοῦ βασιλέα νά ἀρθεῖ ὅ,τι κακό εἶχε γίνει μέ βασιλική εὐθύνη:

«ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως ἐτύρευον καὶ τὰς συσκευάς ἔπλαττον (= εἰς τὴν σύνοδον τῆς Τύρου τό 335), ἡμεῖς δὲ ἀνελθόντες ἐδειξάμεν βασιλεῖ τὰς ἀδικίας τῶν περὶ Εὐσέβιον, ἐπεὶ καὶ αὐτός ἦν ὁ τὴν σύνοδον γενέσθαι κελεύσας καὶ κόμης αὐτοῦ καθηγεῖτο ταύτης» (Ἀπολογητικός Β' 86,1).

Παρά ταῦτα ἡ παρουσία τοῦ βασιλέα στά ἐκκλησιαστικά πράγματα καὶ στίς Συνόδους ἀκόμη δέν ἀποκλείεται· ἀντίθετα, εἶναι ἐπιθυμητή καὶ τουλάχιστον δέν ἐνοχλεῖ, ἀλλὰ μέ τὸν ὄρο ὅτι ὁ βασιλέας ὀρθοδοξεῖ ἢ τουλάχιστον δέχεται τὴν «κρίσιν» τῶν ἐπισκόπων, ὅπως ἔκανε ὁ Μ. Κωνσταντῖνος στήν Νίκαια. "Ὅταν ὅμως ὁ βασιλέας γίνεται ὄργανο τῶν κακοδόξων, ἡ παρουσία του στήν σύνοδο εἶναι ἀνεπιθύμητη, ὅπως καὶ οἱ πρωτοβουλίες του σ' αὐτήν. Τελικά, τό ὀρθοδοξεῖν καὶ ἡ εἰλικρίνεια τοῦ βασιλέα εἶναι τό κριτήριον τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ κοσμικοῦ ἄρχοντα, πού μάλιστα εἶναι καὶ μέλος τῆς. Γι' αὐτό καὶ ὁ Ἀθανάσιος, ὅσο ἠλπίζε ὅτι θά κατανοοῦσε τὴν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας καὶ τὴν τοποθέτησή του ὁ Κωνσταντῖνος, τὸν ἀποκαλοῦσε «θεοφιλέστατον Αὐγουστον», «φιλανθρωπότατον» καὶ «πλήρη θεοσεβείας καὶ εὐλαβείας» (Ἀπολογία πρὸς Κωνσταντῖνον 1). "Ὅταν ὅμως πείστηκε ἀπόλυτα γιὰ τὴν κακὴ διάθεση τοῦ ἴδιου βασιλέα, τὸν χαρακτήρισε «ῶμόν», «μὴ κατὰ φύσιν ἔχοντα τὰς φρένας» καὶ «διώκτην θηριώδη», ἐνῶ τοῦ ὑπενθύμισε τὰ φοβερά ἐγκλή-

ματά του κατά τῶν συγγενῶν του (*Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἄρειανῶν* 69, 1-2).

Τό πρόβλημα ἐπομένως τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καί κοσμικοῦ ἄρχοντα τίθεται ἀπό τόν Ἀθανάσιο σέ προσωπική βάση. Κανένα πάγιο θεωρητικό σύστημα δέν διανοήθηκε νά προβάλει. Ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπό τήν ὀρθοδοξία ἢ τήν κακοδοξία τῶν συγκεκριμένων κοσμικῶν ἀρχόντων ἢ γενικότερα ἀπό τίς ἐποχές, κατά τίς ὁποῖες οἱ κοσμικοί ἄρχοντες ἐμφοροῦνται ἀπό φιλορθόδοξη ἢ ἀντορθόδοξη νοοτροπία.

ΒΙΟΣ

Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος γεννήθηκε κατά πᾶσαν πιθανότητα τό 295 στήν Ἀλεξάνδρεια. Εἰδήσεις γιά τήν παιδική καί τήν ἐφηβική του ἡλικία ἔχουμε λίγες καί αὐτές ὄχι ἀσφαλεῖς. Οἱ γονεῖς του ἦταν Ἕλληνες καί μάλλον ἐθνικοί. Ἀπέκτησε ἱκανοποιητική θύραθεν παιδεία (Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος ΚΑ' 6*) στίς ἐκεῖ ἐθνικές σχολές. Ἀπό ἔφηβος βρέθηκε στό στενό περιβάλλον τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας, ἀπό τόν ὁποῖο ἐγινε ἀναγνώστης, γραμματέας καί διάκονος (319). Ἔτσι γνώρισε ἄριστα τήν ἐκκλησιαστικοθεολογική κατάσταση τῆς ἐποχῆς, ὅπως καί τόν ἀσκητικό βίο. Ζώντας πλησίον τοῦ Ἀλεξάνδρου, τόν ἐπηρέαζε ποικιλοτρόπως ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῆς ἐμφανίσεως τοῦ ἀρειανισμοῦ (περίπου τό 318). Ἦταν τόσο γνωστή ἢ ἐπιρροή τοῦ Ἀθανασίου στόν Ἀλέξανδρο, ὥστε, ὅταν ὁ δεύτερος ἀρنيόταν νά δεχτεῖ στήν Ἐκκλησία τόν Ἄρειο μετά τήν καταδίκη του ἀπό ἀλεξανδρινές συνόδους (320-322/3), οἱ ἀρειανόφρονες θεωροῦσαν ὑπαίτιο τόν Ἀθανάσιο, ὅπως ὁ ἴδιος πληροφορεῖ (*Ἀπολογητικός Β' 6,2*). Τήν ἴδια ἐποχή βοήθησε τόν Ἀλέξανδρο νά ἀναιρέσει τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀρείου (μέ τήν *Ἐπιστολή πρὸς Ἀλέξανδρον Θεσσαλονίκης*) καί νά ὑποστηρίξει τήν ὀρθόδοξη ἄποψη στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Νίκαιας τό 325: «Ἀρείου... τῆς Ἐκκλησίας ἐκβληθέντος... οἱ περί Εὐσέβιον... ἔγραφον πολλά παρακαλοῦντες Ἀλέξανδρον τόν ἐπίσκοπον μή ἀφεῖναι τόν αἰρετικόν Ἄρειον ἔξω τῆς Ἐκκλησίας. Ἀλεξάνδρου δέ, διά τήν εἰς Χριστόν εὐσέβειαν μή δεχομένου τόν ἀσεβῆ (= Ἄρειον), εἰς Ἀθανάσιον, τότε διάκονον ὄντα ἐλυποῦντο, ἐπειδή τά πλεῖστα συνόντα Ἀλεξάνδρῳ τῷ ἐπισκόπῳ πολυπραγμονοῦντες αὐτόν ἤκουον καί τιμῶμενον παρ' αὐτοῦ. Πείραν δέ αὐτοῦ (= τοῦ Ἀθανασίου) καί τῆς εὐσεβείας τῆς εἰς Χριστόν λαβόντες ἐκ τῆς συνόδου τῆς κατά Νίκαιαν συγκροτηθείσης, ἐν οἷς ἐπαρρησιάζετο κατά τῆς ἀσεβείας τῶν ἀρειομανιτῶν μειζόνως τό μῖσος ἠῦξανον» (*Ἀπολογητικός Β' 6,2*). Ἐπομένως ἀπό τό 320 τουλάχιστον σήκωνε τό θεολογικό βάρος τοῦ ἀντιαρειανικοῦ ἀγώνα, πού δικαιώθηκε στήν Νίκαια (325). Ἐκεῖ ἐγινε καθολικά γνωστός διότι πρωτοστάτησε στίς παρασκηνιακές θεολογικές συζητήσεις, πού ὀδήγησαν στήν διατύπωση τῆς ἀλήθειας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «Θεός ἀληθινός», «ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς» καί «ὁμοούσιος», μέ τήν ὁποία ἀνατράπηκε ὁ ἀρειανισμός. Τήν ἐποχή αὐτή, καί ἀσφαλῶς μετά

τήν εμφάνιση του ἄρειανισμοῦ, ἄρχισε τήν συγγραφική θεολογική του δραστηριότητα. Οἱ δύο πολυσήμαντοι λόγοι του «*Κατά ἐλλήνων*» καί «*Περί ἐνανθρωπήσεως*» γράφηκαν τότε, ὅπως τότε πρέπει νά συντάχτηκαν σέ μία πρώτη μορφή οἱ «*Κατά ἄρειανῶν*» λόγοι του, μέ τούς ὁποίους θεμελίωσε τήν θεολογία του καί τούς ὁποίους ἀσφαλῶς ἐπεξεργάστηκε καί μετά τήν ἐπισκοποποίησή του.

Λίγο πρὶν πεθάνει ὁ ἐπίσκοπος Ἄλεξανδρος (+ 17.4.328) ὑπέδειξε γιά διάδοχό του τόν Ἀθανάσιο, γεγονός πού δημιούργησε μεγάλη ἀντίδραση. Ἀναζωπυρήθηκε τό καταδικασμένο καί στήν Νίκαια μελιτιανό σχίσμα καί προβλήθηκε μελιτιανός γιά τόν θρόνο Ἀλεξανδρείας. Ὁμάδα ὀρθοδόξων ἐπισκόπων, ἐνθαρρυνόμενη καί πιεζόμενη ἔντονα ἀπό τό ὀρθόδοξο πλήρωμα, προχώρησε (8.6.328) στήν ἐκλογή καί τήν χειροτονία τοῦ Ἀθανασίου ὡς ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, τόν ὁποῖο ἀναγνώρισαν ἀργότερα καί οἱ λοιποὶ ἐπίσκοποι Αἰγύπτου καί Λιβύης. Ἡ ἀντίδραση κατά τοῦ Ἀθανασίου συνεχίστηκε μέ τήν συνεργασία τώρα φίλων τοῦ Εὐσεβίου Νικομηδείας καί μελιτιανῶν, οἱ ὁποῖοι εἶχαν δικό τους κλῆρο. Σκοπός τους ἦταν ἡ ἀκύρωση τῆς ἐκλογῆς τοῦ Ἀθανασίου, ἐνῶ τόν συκοφαντοῦσαν στόν αὐτοκράτορα ὅτι π.χ. ἐπέβαλε φόρο παράνομο στους Ἀλεξανδρινούς, ὅτι ἐνίσχυσε μέ ἄφθονο χρυσό τόν ἐπικίνδυνο ἀνώτερο κρατικό ὑπάλληλο Φιλούμενο καί ὅτι φόνευσε τόν ἐπίσκοπο Ἀρσένιο. Ἀποδείχτηκε τελικά ὅτι τόν τελευταῖο τόν ἔκρυβαν οἱ μελιτιανοί. Τό κλίμα γινόταν ἀκόμη δυσμενέστερο ἀπό τήν ἄρνηση τοῦ Ἀθανασίου νά ὑποκύψει στίς ὑποδείξεις τοῦ αὐτοκράτορα καί νά δεχτεῖ σέ κοινωνία τόν Ἄρειο, καταδικασμένο στήν Νίκαια ὀριστικά. Τήν κατάσταση αὐτή ὁ Ἀθανάσιος ἀντιμετώπισε μέ διαφωτιστικές ἐγκύκλιες *Ἐπιστολές* καί δὴ μέ συχνές ἐπισκέψεις στίς ἐπισκοπές τῆς Αἰγύπτου καί τά μοναστικά κέντρα, ὅπως τοῦ Παχωμίου, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐνισχύσει τήν ἐνότητα καί τό ὀρθόδοξο φρόνημα τῶν πιστῶν.

Παράλληλα προσπαθοῦσε ν' ἀποδεικνύει ἀβάσιμες τίς ἐναντίον του κατηγορίες στόν αὐτοκράτορα. Αὐτές αὐξάνονταν καί τό 334 ὁ Μ. Κωνσταντῖνος δέχτηκε τήν ὑπόδειξη τῶν μελιτιανῶν γιά σύγκληση συνόδου, πού θά ἔκρινε συνολικά τό πρόβλημα Ἀθανάσιος. Ἦδη ὅμως ὁ Κωνσταντῖνος εἶχε ἀπόλυτα πειστεῖ ὅτι ἡ ἐμμονή τοῦ Ἀθανασίου στήν ὀρθόδοξία καί ἡ πολεμική κατά τοῦ ἄρειανισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀπλωνόταν ὀλοένα καί περισσότερο, ἀντιστρατευόταν τήν δική του πολιτική. Τήν τελευταία τοῦ εἶχαν ἐμπνεύσει οἱ ἄρειανόφρονες καί μάλιστα ὁ Εὐσέβιος Νικομηδείας, μέ τόν ὁποῖο εἶχε μακρινή συγγένεια. Σύμφωνα μέ τήν πολιτική αὐτή θά πετύχαινε στέρεη ἐνότητα τοῦ ἀπέραντου ρωμαϊκοῦ κράτους μέ βάση τήν ἐκκλησιαστική ἐνότητα ὀρθοδόξων καί ἄρειανῶν, ὑποτιμώντας βέβαια ἀφελῶς τίς θεολογικές καί δογματικές διαφορές. Εἶχε λοιπόν καί ὁ Κωνσταντῖνος ἰσχυρό λόγο νά λησμονήσει τόν θαυμασμό, πού ὄντως εἶχε γιά τό πρόσωπο τοῦ Ἀθανασίου.

Ἔτσι οἱ μελιτιανοί καί οἱ ἄρειανοί, μέ τόν Εὐσέβιο Νικομηδείας ἐπικεφαλῆς, ὀργάνωσαν εὐρύ κατηγορητήριο γιά δῆθεν ἐκκλησιαστικοκοινωνικά καί ποινικά παραπτώματα τοῦ Ἀθανασίου καί ὁ Κωνσταντῖνος κάλεσε τό 335 σύνοδο στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης μέ σκοπό τήν ἐξέταση τῶν

πος τῆς πόλεως Εὐσέβιος ἦταν φίλος καί ὄργανο τῶν ἄρειανοφρόνων καί ἡ ἀπόφαση τῆς συνόδου προδικασμένη. Τότε οἱ ἐπίσκοποι κλήθηκαν στήν Τύρο τῆς Φοινίκης, ἀλλά οἱ ἄρειανόφρονες ἦταν 60 καί οἱ ὀρθόδοξοι μέ τόν Ἄθανάσιο, πού μέ τήν βία τόν ἀνάγκασαν νά προσέλθει, 49, ὅλοι ἀπό τήν Αἴγυπτο.

Στήν σύνοδο ἀνέτρεψε μέ ἄνεση τίς κατηγορίες: ὅτι ὁ ἀποσταλμένος του Μακάριος φέρθηκε βάνουσα στό ἱερό πού λειτουργοῦσε ὁ Ἰσχύρας, τόν ὁποῖο δῆθεν κακοποίησε (ἀποδείχτηκε ὅτι ὁ Ἰσχύρας ἦταν αὐτοχειροτονημένος πρεσβύτερος καί τήν ἡμέρα πού τάχα συνέβησαν αὐτά ἦταν κλινήρης, ἀπὼν ἀπό τόν ναό)· ὅτι φόνευσε τόν μελιτιανό ἐπίσκοπο στήν Θηβαΐδα Ἄρσένιο, τοῦ ὁποῖου μάλιστα τό δεξι χέρι χρησιμοποιοῦσε γιά μαγεία (ὁ Ἄρσένιος βρέθηκε στό κρησφύγετό του καί μάλιστα μέ τά δύο του χέρια στήν θέση τους)· ὅτι παρέσυρε στήν ἀκολασία γυναίκα (ἡ ψευδομάρτυς, πού πληρώθηκε γιά νά παραστήσει τό θῦμα καί πού δέν γνώριζε προσωπικά τόν Ἄθανάσιο, ἐξέλαβε γιά Ἄθανάσιο κάποιον Τιμόθεο, τόν ὁποῖο καί κατηγορήσε ὡς ἐκπαρθενευτή της). Τέτοιου εἴδους κακοθήθειες, ἐνῶ ἀπορρίπτονταν εὐκόλα, ἔπεισαν ἀπόλυτα τόν Ἄθανάσιο γιά τόν σκοπό τῶν ἄρειανῶν, πού πλειοψηφοῦσαν στήν Σύνοδο. Γι' αὐτό καί, μετά ἀπό πληροφορίες ὅτι ὀργάνωναν ἐναντίον του δολοφονική ἀπόπειρα, ἔφυγε κρυφά γιά νά συναντήσει προσωπικά τόν Κώνσταντινο στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου ἔφτασε, ἀλλά χωρίς νά πετύχει τήν ἐπιθυμητή ἀκρόαση.

Ἄπογοητευμένος ἀπό τά συμβαίνοντα στήν αὐλή τοῦ αὐτοκράτορα, μά καί ἀποφασισμένος νά τοῦ ἐξηγήσει τήν κατάσταση, τόν περίμενε σέ κάποιο μέρος, τήν ὥρα πού θά ἐπέστρεφε ἀπό περίπατο. Ἐμφανίστηκε ἀπρόοπτα στόν ἔφιππο βασιλιά, τόν σταμάτησε, τοῦ ζήτησε νά τόν ἀκούσει, ἀλλά ὁ βασιλιάς, ἂν κι ἐντυπωσιάστηκε βαθιά, δέν εἶχε τήν δύναμη νά ξεπεράσει τόν κλοιό, πού εἶχαν σχηματίσει γύρω του οἱ ἄρειανοί. Τό μόνο πού τότε ἀποφάσισε ἦταν νά καλέσει ὀλόκληρη τήν σύνοδο (πού εἶχε ἤδη καθαιρέσει τόν Ἄθανάσιο βάσει πορίσματος ἐξεταστικῆς ἐπιτροπῆς ἀπό ἄρειανούς) στήν Κωνσταντινούπολη πρὸς ἐπανεξέταση τῶν πραγμάτων. Πέτυχαν ὁμως οἱ περί τόν Εὐσέβιο Νικομηδεῖας νά μή μεταβοῦν στήν πρωτεύουσα παρά μόνο μερικοί ἀπό τούς φανατικούς ἄρειανούς ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι συνάντησαν τόσες δυσκολίες στήν ἐξουθένωση τοῦ Ἄθανασίου, ὥστε νά καταφύγουν σέ δραστική συκοφαντία. Ὁ Ἄθανάσιος δῆθεν εἶπε ὅτι θά ἐμποδίσει τήν ἀποστολή σίτου ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια στήν Κωνσταντινούπολη. Ὁ βασιλέας τότε θύμωσε – ἢ ἔδειξε ὅτι θύμωσε – καί, δεχόμενος τήν συνοδική καθαίρεση, ἐξόρισε τόν Ἄθανάσιο (τόν Ἰούλιο τοῦ 335) στά Τρέβιρα (Γερμανία), ὅπου εἶχε τήν αὐλή του ὁ ὁμώνυμος νεώτερος γιός του καί ὅπου ἐπισκόπευε ὁ Μαξιμῖνος. Καί οἱ δύο ἄντρες δέχτηκαν καί τίμησαν πολύ τόν Ἄθανάσιο, πού στά 40 του χρόνια εἶχε γίνει ὁ κατ' ἐξοχήν ἐκφραστής καί ὑπερασπιστής τῆς Ὀρθοδοξίας καί ἠρωας τῆς Ἐκκλησίας. Στίς παρακλήσεις ἀλεξανδρινῶν καί μάλιστα τοῦ Μ. Ἀντωνίου γιά ἀνάκληση τῆς ἀποφάσεως δέν ὑποχώρησε ὁ Κωνσταντῖνος. Ἡ μόνη χειρονομία του, πού δείχνει ὅτι παρά ταῦτα ἐκτιμοῦσε τόν Ἄθανάσιο, ἦταν ὅτι δέν ἐπέτρεψε νά χειροτονηθεῖ ἄλλος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας καί δέν ἐμπόδισε τόν Ἄθανάσιο νά ἐπικοινωνεῖ μέ τό ποιμνιό του. Συγχρόνως οἱ διωγμοί

καί οἱ καταπιέσεις εἰς βάρος τῶν ὀρθοδόξων αὐξάνονταν ἐπικίνδυνα στήν Ἄνατολή.

Ὁ Μ. Κωνσταντῖνος πέθανε τό 337 καί ὁ γιός του Κωνσταντῖνος ἔδωσε ἀμνηστία (πού τήν ἀναγνώρισε καί ὁ Κωνσταντῖνος) καί ὑπέγραψε διάταγμα ἐπανόδου ὅλων τῶν ἐξόριστων ὀρθοδόξων καί τοῦ Ἀθανασίου, ὁ ὁποῖος ἐπέστρεψε στήν Ἀλεξάνδρεια (23.11.337) κι ἔγινε δεκτός μέ πολύ ἐνθουσιασμό ἀπό τόν λαό.

Ἐντός τοῦ 338 ὁ Ἀθανάσιος κάλεσε σύνοδο 100 περίπου ἐπισκόπων τῆς Αἰγύπτου, τῆς Λιβύης καί τῆς Πενταπόλεως. Στήν σύνοδο καταδικάστηκαν οἱ μέχρι τότε ἐνέργειες τῶν ἀρειανῶν καί τονίστηκε ἡ ἐγκυρότητα τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας καί ἡ κανονικότητα τῆς θέσεως τοῦ Ἀθανασίου.

Οἱ ἀρειανοί ὅμως, στηριζόμενοι καί στήν βοήθεια τοῦ νέου αὐτοκράτορα Κωνσταντίου, τόν ὁποῖο εἶχαν κάνει ἀρειανόφρονα, χάλκευσαν πολλές νέες κατηγορίες ἐναντίον τοῦ Ἀθανασίου καί τό 339 πέτυχαν σύγκληση συνόδου στήν Ἀντιόχεια, ὅπου τόν καθαίρεσαν (Ἀπρίλιος), ἀφοῦ εἶχαν ἀποτύχει νά πείσουν τήν Ρώμη νά στραφεῖ ἄμεσα κατά τοῦ Ἀθανασίου.

Μέ πολλές δυσκολίες βρῆκαν καί ὄρισαν ἀντικαταστάτη του τόν καππαδόκη Γρηγόριο, πού ἦρθε στήν Ἀλεξάνδρεια παρά τήν λαϊκή ἀντίδραση, ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας ἦταν βιαιότητες καί διωγμοί σέ βάρος ὀρθοδόξων κληρικῶν καί λαϊκῶν. Ὁ Ἀθανάσιος, ὅταν εἶδε νά ἐκτραχύνονται τά πράγματα σέ βάρος τῶν ὀρθοδόξων πῆρε ὁμόθυμος τόν δρόμο τῆς ἐξορίας.

Αὐτή τήν φορά πῆγε στήν Ρώμη (340), ὅπου τόν δέχτηκαν μέ σεβασμό καί πολλές τιμές. Συνοδευόταν ἀπό δύο μοναχοῦς, μέ τούς ὁποίους συνέβαλε στήν γνωστοποίηση τοῦ μοναχισμοῦ στήν Δύση. Ἡ παρουσία τοῦ Ἀθανασίου στήν Ρώμη ἀπέβη πολυσήμαντη, γιατί ἔγινε ἡ αἰτία εὐρύτερου θεολογικοῦ κατατοπισμοῦ τῶν δυτικῶν, οἱ ὁποῖοι γιά πρώτη φορά, μετά ἕναν αἰῶνα, εὐτύχησαν νά ἀκούσουν μεγάλο θεολόγο τῆς Ἀνατολῆς. Δέν εἶναι ὑπερβολή αὐτό πού εἰπώθηκε, ὅτι (ἀπό μία ἄποψη) ἡ Δύση ἔγινε ἀπό τήν ἐποχή αὐτή ἀθανασιανή. Τότε κατάλαβε ὀρθά τά μεγάλα θεολογικά προβλήματα καί τό πνεῦμα τοῦ Ἀθανασίου, πού ἔγινε πίστη καί Παράδοση στήν Ἐκκλησία.

Ἀπό τήν Ρώμη καί μέ πρωτοβουλία τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ἰουλίου Α' ἔγιναν προσπάθειες γιά δικαίωση καί ἐπιστροφή τοῦ Ἀθανασίου, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Ἐπίσης ἔγινε καί προσπάθεια καθολικῆς συνεννοήσεως Δύσεως καί Ἀνατολῆς, πάλι χωρίς ἀποτέλεσμα, διότι τελικά οἱ δυτικοί ἐπίσκοποι συνάχτηκαν στήν Ρώμη (341), γιά νά δικαιώσουν τόν Ἀθανάσιο καί νά ἀθωώσουν τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, ἐνῶ οἱ ἀνατολικοί συνάχτηκαν στήν Ἀντιόχεια (341), ὅπου καταδίκασαν τούς παραπάνω δύο ἐπισκόπους καί διατύπωσαν 4 σύμβολα συμβιβαστικά, σ' ἕνα τῶν ὁποίων ὁ Υἱός χαρακτηρίζεται «ἀπαράλλακτος» εἰκόνα τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα. Γιά τήν λύση τοῦ σχίσματος ὁργανώθηκε νέα σύνοδος γιά τά Μεδιόλανα, πού τελικά ἔγινε τό 343 στήν Σαρδική (σημ. Σόφια). Ἐκεῖ ἔλαβαν μέρος πολλοί ὀρθόδοξοι δυτικοί, ἐνῶ ἀργότερα ἦρθαν καί οἱ ἀνατολικοί ἀρειανόφρονες. Οἱ τελευταῖοι, μόλις διαπίστωσαν ὅτι ὁ βασιλέας δέν ἀσκεῖ πίεση, ὅτι πρόεδρος τῆς συνόδου ἦταν ὁ φίλος τοῦ Ἀθανασίου Ὁσῖος Κορδούης καί ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι πλειοψηφοῦσαν, βρῆκαν μιά πρόφαση καί ἄφησαν τήν Σαρ-

δική· ἦρθαν στήν Φιλιππούπολη καί σχημάτισαν σύνοδο, ἡ ὁποία ἀνανέωσε τήν καθαίρεση τοῦ Ἁθανασίου καί καταδίκασε σημαίνοντες ὀρθοδόξους τῆς Δύσεως.

Παράλληλα στήν Σαρδική ὁ Ἁθανάσιος ἀπολογήθηκε, ἀθωώθηκε καί ἀποκαταστάθηκε, ἀλλά ὁ Κωνσταντῖος ἀπειλήσε ὅτι θά τόν θανάτωνε, ἂν ἐπιχειροῦσε νά ἐπιστρέψει στήν Ἀλεξάνδρεια. Οἱ συνεχεῖς ὁμως πιέσεις τοῦ αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα, ἡ βαρβαρική ἀπειλή καί ὁ θάνατος τοῦ ἐπιβήτορα Γρηγορίου ἔκαναν τόν Κωνσταντῖο νά συναινέσει στήν ἀποκατάσταση τοῦ Ἁθανασίου. Τόν προσκάλεσε (345) λοιπόν ἐπίμονα καί, μέ ἐγγραφες διαβεβαιώσεις γιά τήν ἀσφάλεια τῆς ζωῆς του, τόν προέτρεψε νά ἐπανέλθει στήν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ ἱεράρχης ταξίδεψε στήν Ρώμη καί στά Τρέβιρα, γιά νά εὐχαριστήσῃ καί νά ἀποχαιρετήσῃ τούς φίλους καί ἐργάτες του. Ἀπό ἐκεῖ ἦρθε στήν Ἀνατολή, πέρασε ἀπό τήν Ἀντιόχεια, τήν Λαοδίκεια καί τά Ἱεροσόλυμα καί στίς 21.10.346 ἔφτασε στήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου τό πλῆθος τόν ὑποδέχτηκε ὡς ὁμολογητή καί σύμβολο τῆς Ὁρθοδοξίας μέ συγκινητικές ἐκδηλώσεις.

Στά χρόνια πού ἀκολούθησαν ἐργάστηκε ἔντονα γιά τήν θεραπεία τῶν ποιμαντικῶν ἀναγκῶν τῆς περιοχῆς, γιά τήν θεολογική διαφώτιση ὄσων «καλῆ τῇ πίστει» παρασύρθηκαν στόν ἀρειανισμό καί γιά τήν ὑποστήριξη τῆς Ὁρθοδοξίας σέ ὅλες κατά τό δυνατόν τίς τοπικές Ἐκκλησίες.

Ἡ δράση του ἔφερε σέ δύσκολη θέση τούς ἀρειανούς, πού ἔβλεπαν νά χάνεται ἡ κυριαρχία τους στήν Ἀνατολή. Κίνησαν λοιπόν πάλι γῆ καί οὐρανό γιά τήν ἐξόντωση τοῦ Ἁθανασίου. Στήν ἀρχή ὁ Κωνσταντῖος δέν συναινοῦσε. Ὑστερα ὁμως, ἀπό τό 353, ὅποτε ἐξουδετέρωσε τόν Μαξέντιο, φονέα τοῦ ἀδελφοῦ του Κώνστα, ἄλλαξε στάση· παρασύρθηκε στά σχέδιά τους, διότι ἔβλεπε καί τήν τεράστια σημασία πού εἶχε γι' αὐτόν μιά ὑποχέριρα ἐκκλησιαστικοπολιτική κατάσταση στήν Αἴγυπτο. Πρῶτα φρόντισαν νά ἀπομακρύνουν τόν Ἁθανάσιο ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια μέ τέχνασμα, τό ὁποῖο ἐκεῖνος κατάλαβε καί στό ὁποῖο ἀντέδρασε (ὁ Κωνσταντῖος τόν κάλεσε τόν Μάιο τοῦ 353 γιά νά τόν δεχτεῖ σέ ἀκρόαση, τήν ὁποία δέν εἶχε ποτέ ζητήσει ὁ Ἁθανάσιος).

Στό πλαίσιο τῆς προσπάθειας πρὸς διάλυση τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί ἐξόντωση προσωπική τοῦ Ἁθανασίου ἐγιναν δύο σύνοδοι: Ἡ μία στήν Ἀρελάτη (Arles) τό 353 καί ἡ ἄλλη στά Μεδιόλανα (Μιλάνο) τό 355, μέ τετρακόσιους περίπου ἐπισκόπους, κυρίως ἀπό τήν Δύση. Οἱ τελευταῖοι καταδίκασαν τόν Ἁθανάσιο καί μάλιστα ὡς αἰρετικό μαζί μέ τόν Φωτεινό καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας. Ἐλάχιστοι, πού ἀντιστάθηκαν στήν θέληση τοῦ Κωνσταντίου, (ὁ ὁποῖος παρευρέθηκε προσωπικά στήν σύνοδο), ἐξορίστηκαν.

Ὁ Ρώμης Λιβέριος στήν ἀρχή ἔμεινε πιστός στίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας καί στόν Ἁθανάσιο. Δυστυχῶς ὁμως κάμφθηκε ἀργότερα (357) καί ὑπέγραψε ἡμιαρειανικό σύμβολο πίστεως καί καταδίκη τοῦ Ἁθανασίου. Τό λυπηρό εἶναι ὅτι τό ἴδιο ἔκανε καί ἡ μεγαλύτερη φυσιογνωμία τότε στήν Δύση, ὁ Ὁσῖος Κορδούης, πού, παρά τούς μέχρι τότε ἀγῶνες του, ὑπέκυψε στίς πιέσεις καί ὑπέγραψε καί αὐτός ἡμιαρειανικό σύμβολο. Τά γεγονότα αὐτά, πού συνέβησαν ὅλα στήν Δύση, σήμαιναν κυριολεκτικά ὅτι καί

ή δυτική Ἐκκλησία παραδόθηκε ὀλόκληρη στὸν ἀρειανισμό, μολονότι ἀπὸ φόβο, ἐνίστε καὶ ἄγνοια.

Τὶς ἀποφάσεις τῶν συνόδων Ἀρελάτης καὶ Μεδιολάνων στάλθηκαν νὰ ἐφαρμόσουν μέ κάθε μέσο στὴν Ἀλεξάνδρεια ὁ νοτάριος Διογένης (355) καὶ μάλιστα ὁ στρατηγὸς Συριανὸς (Ἰανουάριος 356), πού χρησιμοποίησε βίαια μέτρα. Ἐπειδὴ ὁ λαὸς τῆς πόλεως ἔμενε πιστὸς στὸν ἐπίσκοπό του κι ἐπέμενε στὴν μὴ ἐκτέλεση τῶν ληστροικῶν συνοδικῶν ἀποφάσεων, ὁ Ἀθανάσιος ἔμεινε στὴν Ἀλεξάνδρεια μέχρι καὶ τὴν 8η Φεβρουαρίου. Τὴν νύχτα ὅμως τῆς 8ης Φεβρουαρίου κι ἐνῶ πλῆθος πιστῶν μέ τὸν Ἀθανάσιο μαζί παρακολουθοῦσαν ἀγρυπνία στὸν ναὸ τοῦ Ἁγίου Θεωνᾶ, ὁ Συριανὸς, μέ πέντε χιλιάδες στρατιῶτες, κύκλωσε τὸν ναὸ γιὰ νὰ συλλάβει τὸν ἱεράρχη. Αὐτὸς ἀρνήθηκε νὰ φυγαδευτεῖ, πρὶν ἀπομακρυνθοῦν οἱ πιστοὶ καὶ ἀσφαλιστεῖ ἡ ζωὴ τους. Πολλοὶ ὑπάκουσαν καὶ ἀπομακρύνθηκαν. Ἄλλοι ἔμειναν κοντὰ του. Σέ κάποια στιγμή συγχύσεως οἱ στρατιῶτες εἰσέβαλαν στὸν ναὸ, ἀλλὰ μερικοὶ κληρικοὶ καὶ μοναχοί, μέ κάλυψη πολλῶν πιστῶν, ἄρπαξαν τὸν Ἀθανάσιο καὶ τὸν ὀδήγησαν σέ ἀσφαλές μέρος. Ἔτσι ἄρχισε ἡ τρίτη ἐξορία τοῦ Ἁγίου, κοντὰ στοὺς μοναχοὺς τώρα, οἱ ὁποῖοι τοῦ παραστάθηκαν ἀφάνταστα καὶ γιὰ τὴν θεολογικὴ ἐνημέρωση τῶν ὀποίων ἔγραψε σπουδαῖα ἔργα. Τὸ 354 μάλιστα, πρῶτος ὁ Ἀθανάσιος, καθόσον γνωρίζουμε, χειροτόνησε μοναχοὺς σέ ἐπισκόπους. Τὴν φυγὴ τοῦ Ἀθανασίου ἀκολούθησαν βιαιότητες καὶ διωγμοὶ τῶν ὀρθοδόξων. Μέ τὴν προστασία μοναχῶν τῆς Ἄνω Αἰγύπτου ἀλλάζε συνεχῶς στὴν ἔρημο κρησφύγετο, γιατί οἱ ἀρειανοὶ κοσμικοὶ ἄρχοντες, μέ προσωπικὴ ἐντολὴ τοῦ Κωνσταντίνου, τὸν καταδίωκαν καὶ τὸν ἀναζητοῦσαν παντοῦ.

Πολλοὶ μοναχοὶ διώχτηκαν καὶ ὑπέστησαν πολλὰ μαρτύρια, γιὰ νὰ φανερώσουν τὴν καλύβη ἢ τὸ σπήλαιο τοῦ Ἀθανασίου. Ἄντεξαν ὅμως ὅλοι καὶ δέν πρόδωσαν τὸν προστατευόμενό τους. Ἀντίθετα, ἔκαναν τὸ πᾶν γιὰ νὰ εὐκολύνουν τὴν δρᾶση του, τὴν σύνταξη ἀπολογητικῶν καὶ πολεμικοῖστορικῶν ἔργων καὶ τὴν ἀπὸ τὰ κρησφύγετά του διαποιίμανση τῶν ὀρθοδόξων τῆς Ἀλεξάνδρειας καὶ τῆς Αἰγύπτου γενικά, πού βέβαια στέναζαν ὑπὸ τοὺς αὐλικοαρειανούς κοσμικοὺς καὶ ἐκκλησιαστικοὺς ἄρχοντες. Οἱ ἀρειανοὶ στό μεταξύ ἐγκατέστησαν (24.2.357) στὸν θρόνο τῆς Ἀλεξάνδρειας τὸν ἀγροῖκο Γεώργιο, τὸν ὁποῖο ἐκδίωξε ὁ λαὸς (2.10.358) μέ ἐξέγερση. Αὐτὸς ὅμως ἐπανῆλθε σέ τρία χρόνια μέ ὑψηλὴ προστασία, γιὰ νὰ δολοφονηθεῖ ἀργότερα (24.12.361) ἀπὸ ἐξαγριωμένα πλήθη ἐθνικῶν.

Παρά τὶς κακουχίες καὶ τοὺς κατατρεγμούς, ἡ ἐποχὴ αὐτὴ, μέχρι τὸ 361, ἦταν ἐξαιρετικῶς καρποφόρα γιὰ τὸν Ἀθανάσιο. Τότε ἔγραψε μερικά ἀπὸ τὰ καλύτερα ἔργα του. Παρακολουθοῦσε ἀγρυπνα καὶ κατηύθυνε τὸ ποιμνίό του, τὸ ὁποῖο μάλιστα ἐπισκεπτόταν κάποτε κάποτε κρυφά, μέ τὴν βοήθεια τῶν πιστῶν. Τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἀρχίζει καὶ νέα φάση τῆς θεολογικῆς προσφορᾶς τοῦ Ἀθανασίου. Αὐτῆς πού ἀφορᾶ στὴν θεολογία καὶ τὴν προβολὴ τοῦ μοναχισμοῦ καὶ τῆς ἀσκήσεως γενικά μέ τὴν σύνταξη τοῦ *Βίου τοῦ Μ. Ἀντωνίου* (356). Αὐτῆς πού ἀφορᾶ στὴν πνευματολογία (*Ἐπιστολές πρὸς Σεραπίωνα* τὸ 359), μέ τὴν ὁποία ἐρμήνευε, ἐπεξέτεινε, ἐμπλούτιζε, ἀλλὰ καὶ στερέωνε περισσότερο τὴν θεολογία τῆς Νίκαιας. Καὶ αὐτῆς πού θεμελίωνε τὴν στάση τοῦ ἐπισκόπου (Ἐκκλησίας) ἐναντι τοῦ κοσμι-

κοῦ ἄρχοντα (πολιτείας), εἴτε αὐτός εἶναι χριστιανός, εἴτε εἶναι ἔθνικός. Ἡ ἀνοδος στόν θρόνο τοῦ Ἰουλιανοῦ (Νοέμβριος 361) σήμανε τό τέλος τῶν μακρῶν ἐξοριῶν τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ νέος παγανιστής αὐτοκράτορας ἔδωσε ἀμνηστία στούς ὀρθοδόξους, πού εἶχε ἐξορίσει ὁ Κωνστάντιος. Ἔτσι ὁ Ἀθανάσιος ἐπανέρχεται στήν Ἀλεξάνδρεια (21.2.362), γιά νά ἐγκαινιάσει πολυσήμενη τακτική μέ τήν περίφημη «Σύνοδο τῶν ὁμολογητῶν» τοῦ ἴδιου ἔτους. Μέ τό αὐξημένο κύρος του σέ Ἀνατολή καί Δύση, ἀλλά καί μέ τό κύρος τῶν συνοδικῶν μελῶν, πού καί αὐτοί εἶχαν πολλά ὑποστεῖ γιά τήν ὀρθοδοξία, προσπάθησε: α) νά δημιουργήσει γέφυρα ἐπανόδου ὁσῶν πίστευαν ὀρθά, ἀλλά δίσταζαν στήν χρήση τοῦ ὄρου «ὁμοούσιος»· β) νά ἐπαναβεβαιώσῃ τήν «αὐτάρκεια» τῆς συνόδου τῆς Νίκαιας, ἀπό τό σύμβολο τῆς ὁποίας προκύπτει ἔμμεσα καί ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κτίσμα· γ) νά ἀποτρέψῃ περαιτέρω συζήτηση γιά τόν ὄρο ὑπόσταση, χωρίς νά ἐμποδίζει τήν χρήση τοῦ ὄρου «τρεις ὑποστάσεις» καί χωρίς νά ἐγκαταλείπει τήν ἀρχική του θέση ὅτι ἡ ὑπόσταση ταυτίζεται μέ τήν οὐσία, θέση πού θεολογικά θά ξεπεραστεῖ μέ τόν Μ. Βασίλειο· δ) νά προβάλλῃ ὀρθόδοξη χριστολογία μέ βάση τούς ὄρους τῆς Νίκαιας «σαρκωθέντα» καί «ἐνανθρωπήσαντα», ἀντιμετωπίζοντας ἔτσι τήν πρώτη φάση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ· καί ε) νά δείξῃ τίς ἀναγκαῖες ἐκκλησιαστικοθεολογικές προϋποθέσεις, μέ τίς ὁποῖες θά μπορούσαν τότε νά ἐνωθοῦν οἱ ἀνατολικοί (προπαντός οἱ ἀντιοχειανοί) καί οἱ δυτικοί πού ἀσπάζονταν τό σύμβολο τῆς Νίκαιας (βλ. σχετικά στόν *Τόμον πρός Ἀντιοχείς*). Βέβαια, ἡ συζήτηση γιά τίς ὑποστάσεις (τριαδολογία) δέν σταμάτησε. Τήν σχετική ὀρθόδοξη θεολογία θά τήν πραγματώσῃ ὁ Μ. Βασίλειος δύο χρόνια μετά στό *Κατά Εὐνομίου* ἔργο του. Ἐπίσης ἡ χριστολογική διαμάχη θά συνεχιστεῖ μέ τούς Καππαδόκες καί θά λυθεῖ συνοδικά τόν ἐπόμενο αἰῶνα.

Ἀλλά καί στόν ποιμαντικό καί κατηχητικό τομέα τό ἔργο τοῦ Ἀθανασίου ὑπῆρξε ἐντυπωσιακό. Ὅλ' αὐτά καί τό γεγονός ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας κατήχησε γυναῖκες τῆς ἀλεξανδρινῆς ἀριστοκρατίας ἐξόργισαν τόν Ἰουλιανό, πού ἔδειξε πόσο ἐπιφανειακά καί σκόπιμα εἶχε σκεφεῖ τήν ἀμνηστία τῶν ὀρθοδόξων. Μέ ἀστεῖες λοιπόν προφάσεις διέταξε ὄχι μόνο νά ἐκδιωχτεῖ ὁ Ἀθανάσιος ἀπό τήν ἐπισκοπή του, «ἀλλά καί ἀναιρεθῆναι», νά φονευτεῖ.

Ἔτσι στίς 24.10.362 πῆρε γιά τέταρτη φορά τόν δρόμο τῆς ἐξορίας. Μπήκε σ' ἓνα πλοῖο μέ κατεύθυνση, μέσω Νείλου, τήν Θηβαΐδα. Τόν ἀκολούθησε ὁμως πλοῖο μέ στρατιωτικό ἀπόσπασμα μέ σκοπό νά τόν βρεῖ καί νά τόν φονεύσῃ. Ὄταν ὁ Ἀθανάσιος ἀντιλήφθηκε τό πλοῖο, ἄλλαξε πορεία. Σέ μιά καμπή τοῦ ποταμοῦ πῆρε τό δρόμο τῆς ἐπιστροφῆς καί πέρασε ἐμπρός ἀπό τό πλοῖο τοῦ στρατιωτικοῦ ἀποσπάσματος. Οἱ συνοδοί του στήν ἐρώτηση τῶν διωκτῶν, ἄν εἶδαν τόν Ἀθανάσιο, ἀπάντησαν ὅτι προχωρώντας θά τόν προλάβουν. Ἐπέστρεψε λοιπόν στήν Ἀλεξάνδρεια κι ἔμεινε γιά λίγο ἔξω ἀπό τήν πόλη. Ἀλλά κάτι τέτοιο ἦταν πολύ ἐπικίνδυνο κι ἔφυγε γιά τήν Θηβαΐδα, ὅπου γνώρισε τούς Ταβεννησιῶτες μοναχοῦς, οἱ ὁποῖοι μέ τόν ἡγούμενό τους Θεόδωρο τόν φιλοξένησαν δείχνοντάς του σεβασμό καί ἀγάπη.

Κοντά στούς μοναχοῦς ἔμεινε περίπου 10 μῆνες. Ὁ Ἰουλιανός φονεύτη-

κε (26.6.363) και αντικαταστάθηκε από τον αγαθό και φιλορθόδοξο Ιοβιανό. Η Εκκλησία δέχτηκε ως δώρο Θεού σέ καταγιγίδα τήν άνοδο του νέου αυτοκράτορα, τον όποιο άμέσως επισκέφτηκε ό Άθανάσιος στην έδρα του (Άντιόχεια). Εκεί, σέ διαδοχικές συναντήσεις του εξήγησε τήν εκκλησιαστικοθεολογική κατάσταση (χωρίς νά έρθει σ' έπαφή μέ τήν κοινότητα του Μελετίου). Ο Ιοβιανός περιέβαλε μέ τιμή και σεβασμό τον Άθανάσιο γιά τους άγώνες του, ένέκρινε τήν τακτική του και τον έφοδίασε μέ έπίσημα έγγραφα γιά τήν επιστροφή του στην Άλεξάνδρεια (Φεβρουάριος 364). Δυστυχώς όμως τήν ίδια έποχή πέθανε ό Ιοβιανός και ό αυτοκράτορας Ουαλεντινιανός όνόμασε συνάρχοντα γιά τήν Άνατολή τον Ουάλη, μέ τον όποιο τό σκηνικό άλλαξε ριζικά.

Οί όρθόδοξοι γνώρισαν τόσους άπηνεις διωγμούς, πού ή Εκκλησία δέν έξησε ούτε στην έποχή τών κατακομβών. Η άρειανική του τοποθέτηση ήταν γνωστή από τό 360 (σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως). Υποστήριξε μέ κάθε μέσο τους άρειανούς όμοίους και τώρα (5.5.365) δημοσίευσε διάταγμα, βάσει του όποιου έξορίζονταν όλοι όσους είχε έξορίσει ό Κωνσταντιος και φυσικά και ό Άθανάσιος, πού ήταν πλέον έβδομήντα έτών, κουρασμένος, αλλά μέ άκτινοβολία έντονότερη από άλλοτε. Τό ποιμνιό του όμως φαινόταν τώρα άποφασισμένο γιά όλα. Τήν λαϊκή άναταραχή τήν γνώριζε ό έπαρχος της Αιγύπτου και άφηνε νά νοηθεί ότι δέν θά εκτελέσει τό διάταγμα στην περίπτωση του Άθανασίου. Υποκρινόταν όμως. Γι' αυτό και ό Άθανάσιος, άναμετρώντας τις συνέπειες μιās έξεγέρσεως, έγκατέλειψε άπροειδοποίητα τήν Άλεξάνδρεια στις 5.10.365, τήν νύχτα μάλιστα πού είχε άποφασίσει ό έπαρχος νά τον συλλάβει, κυκλώνοντας τον ναό του άγίου Διονυσίου, στον όποιο ό Άθανάσιος θά τελούσε άγρυπνία μέ πολλούς πιστούς. Έτσι, άδικα τό στρατιωτικό άπόσπασμα εισόρμησε τήν νύχτα εκείνη στον ναό. Ο Άθανάσιος κρυβόταν ήδη κάπου κοντά στην Άλεξάνδρεια, ίσως και μέσα σ' αυτήν, «έν πατρώω μνήματι», λέει ό ιστορικός Σωκράτης (Έκκλ. Ιστορία Δ' 13).

Η κατάσταση αυτή κράτησε μόνο τέσσερες μήνες. Ο Ουάλης διακρινόταν τουλάχιστον γιά τήν πολιτική του σύνεση. Συνέχιζε τήν άφόρητη καταπίεση τών όρθοδόξων, αλλά, προκειμένου νά έπαναστατήσει ό λαός της Άλεξάνδρειας, πού πράγματι βρισκόταν σέ μεγάλο άναβρασμό, προτίμησε νά άμνηστεύσει τον Άθανάσιο, πού όπως είπαμε ήταν γιά όλη τήν Εκκλησία σύμβολο της όρθοδοξίας. Τό ίδιο μάλιστα έκανε άργότερα μέ τον Μ. Βασίλειο. Μπορούσε νά τον έξορίσει και αυτόν, αλλά κάτι τέτοιο θά ήταν έσχατη πρόκληση. Τον άφησε λοιπόν μέ πολλές πιέσεις στην Καισάρεια, γιατί, μετά τον Άθανάσιο, σύμβολο της Όρθοδοξίας έγινε ό Βασίλειος. Ο Άθανάσιος επέστρεψε από τήν τελευταία του έξορία τήν 1η Φεβρουαρίου του 366 και δέν άπομακρύνθηκε πιά από τό ποιμνιό του, παρά γιά λίγες ήμέρες, τον Σεπτέμβριο του 367, όταν ό Λουκιανός, ένας άρειανός έπίσκοπος, άποπειράθηκε νά τον εκθρονίσει.

Στά τελευταία χρόνια της ζωής του και δή από τό 370, ένδιαφέρθηκε γιά τήν λύση του άντιοχειανού σχίσματος, διατηρώντας έντονη συμπάθεια προς τους εϋσταθιανούς, πού τους εκπροσωπούσε τώρα ως έπίσκοπός τους ό Παυλίνος. Στο μεταξύ, ό νέος άστέρας της Εκκλησίας, ό Βασίλειος Και-

σαρείας τῆς Καππαδοκίας, καλοῦσε τόν Ἀθανάσιο, τόν μόνο στήν Ἐκκλησία πού διέθετε τόσο κῦρος καί τόσο φωτισμό, νά ἐπέμβει στήν Ἀντιόχεια, γιά δικαίωση τοῦ παρεξηγημένου, ἀκόμη καί ἀπό τόν Ἀθανάσιο, κανονικοῦ ἐπισκόπου Μελετίου καί τήν καταδίκη ὡς κακοδόξου τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, ὁ ὁποῖος παλαιά εἶχε καταπολεμήσει τούς ἀρειανούς, ἦταν συμπαθής στόν Ἀθανάσιο κι ἔδειχνε ἐμμονή στήν πίστη τῆς Νίκαιας. Ἀπό τό πλέγμα τοῦτο δέν ἐξῆλθε ὁ Ἀθανάσιος. Κατά τά ἄλλα συνέχισε τό ἀνορθωτικό ἔργο τῆς ὀρθόδοξης πίστεως, μολονότι μέ τούς διωγμούς τοῦ Οὐάλη μόνο νησιδες ὀρθοδοξίας ἔμεναν στό ἀνατολικό κράτος. Στίς 2 (ἢ 3) Μαΐου τοῦ 373 παρέδωσε τό πνεῦμα, χωρίς νά δεῖ τήν νίκη τῆς ὀρθοδοξίας. Τήν προετοίμασε ὁμως τόσο καλά, ὥστε ἦρθε ὀκτώ χρόνια μετά τήν κοίμησή του μέ τήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381).

Ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 18 Ἰανουαρίου καί στίς 2 Μαΐου.

Πηγές

Πολλά στοιχεῖα γιά τόν βίο καί τήν δράση τοῦ Ἀθανασίου βρίσκουμε στά ἔργα του: *Πρός τόν βασιλέα Κωνστάντιον Ἀπολογία, Περί τῶν διαβαλλόντων τήν ἐν τῷ διωγμῷ φυγήν, Ἀπολογητικός δεύτερος, Πρός τούς ἀπανταχοῦ μοναχοῦς περί τῶν γεγενημένων παρά τῶν Ἀρειανῶν ἐπί Κωνσταντίου, Βίος τοῦ Μ. Ἀντωνίου* καί σποραδικά σέ ἄλλα. Πολύ χρήσιμος εἶναι ὁ *Λόγος ΚΑ'* (στόν Ἀθανάσιο) τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου (PG 35, 1081-1128), ὁ ἑλλιπής στήν λατινική βίος τοῦ Ἀθανασίου (*Historia acerphala: PG 26, 1443-1450*), οἱ ἀναφορές τῶν Εὐσεβίου, Ἐπιφανίου, Ρουφίνου, Σωζομενοῦ καί Σωκράτη, καί νέα κοπτικά κείμενα, ὅπως ἐπίσης ἐπιστολικά κείμενα τῆς ἐποχῆς (π.χ. Μ. Βασιλείου). Τά πολλά σχετικά ἀγιολογικά ἔργα (*Βίος καί Ἐγκώμια τοῦ Ἀθανασίου*) ἔχουν καθαρά οἰκοδομητικούς σκοπούς καί γι' αὐτό μικρή ἱστορική ἀξία.

ΕΡΓΑ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀθανάσιος ὑπῆρξε γονιμότατος συγγραφέας, μολονότι οἱ συνθήκες τῆς ζωῆς του ὑπῆρξαν ἀποτρεπτικές γιά συγγραφή. Πέρασε 16 σχεδόν χρόνια σέ ἐξορίες καί ἄλλα τόσα ζοῦσε σέ κλίμα διωγμοῦ καί μέ τό φάσμα τῆς ἐξορίας. Ἡ ζωή καί ἡ ποιμαντορία του ταυτίζονται κυρίως μέ τόν ἀγῶνα τῆς Ἐκκλησίας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῶν συνεπειῶν του. Ἔτσι λοιπόν, ἐνωρίς ἐπιδόθηκε στήν συγγραφή, ἀπό τά 25 του περίπου χρόνια, καί τήν συνέχισε μέχρι τά 78. Τά ἀθανασιανὰ κείμενα λίγες φορές μαρτυροῦν φροντίδα φιλολογική, δεδομένου ὅτι πολλά γράφηκαν στούς τόπους ἐξορίας του. Συντάχτηκαν μέ βία γιά νά προλάβουν τήν ἐνημέρωση, τήν ἀποτροπή ἐκκλησιαστικῶν ἐνεργειῶν, τήν δικαίωση ἢ τήν καταδίκη γεγονότων καί προσώπων. Ἀδιαμφισβήτητες ἀρετές τοῦ ἀθανασιανοῦ κειμένου εἶναι ἡ ἐνάργεια καί ἡ σαφήνεια τῆς φράσεως, ἡ αἴσθηση τοῦ πραγματικοῦ καί

στήν σκέψη, ἢ σέ βάθος τῆς ἀλήθειας εἰσοδος καί ἡ πειστικότητα. Ὁ Ἄθανάσιος ἔγραψε κείμενα:

Πολεμικά:

Κατά ἐλλήνων (ἢ ἐθνικῶν)
Περί ἐνανθρωπήσεως.

Ἐπιστολικά:

Ἑορταστικές ἐπιστολές
Διατριβές πνευματολογικές καί χριστολογικές (Πρός Σεραπίωνα, Πρός Ἐπίκτητον, Πρός Ἀδέλφιον)
Ἐγκύκλιες ἐπιστολές γιά ἐκκλησιαστικές ὑποθέσεις
Συνοδικές ἐπιστολές (Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς, Πρός τοὺς ἐν Ἀφρικῇ ἐπισκόπους).

Ἀντιαρειανικά:

Κατά ἀρειανῶν Α'-Γ'
Περί Διονυσίου Ἀλεξανδρείας
Πρός τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καί Λιβύης.

Ἱστορικοαντιαρειανικά:

Περί Νικαίας
Ἀπολογητικός δεύτερος περί ἀρειανῶν
Περί τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν
Περί συνόδων (Ἀριμίνου, Σελευκείας κ.ἄ.).

Ἀπολογητικά:

Ἀπολογία πρός τόν βασιλέα Κωνστάντιον
Περί τῆς φυγῆς αὐτοῦ (τοῦ Ἄθανασίου).

Ἀσκητικά:

Βίος Μ. Ἀντωνίου
Πρός μοναχοὺς
Πρός Ἀμούν
Κοπτικά κείμενα περί παρθενίας καί ποικίλα.

Ἑρμηνευτικά:

Πρός Μαρκελλῖνον
Ἐξηγήσεις (ἐρμηνεῖαι εἰς τοὺς Ψάλμους)
Σχόλια ἐρμηνευτικά εἰς τὴν ΠΔ καί ΚΔ.

Ὁμιλίες:

Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου καί εἰς τόν Σταυρόν
Εἰς τό «πάντα μοι παρεδόθη ὑπό τοῦ Πατρός μου».

Ἀμφιβαλλόμενα:

Ἡ σύγχυση τῶν χειρογράφων κωδίκων, οἱ ἐπεξεργασίες καί νοθεῖες τῶν

ἀθανασιανῶν ἔργων καί ἡ ἄγνοια τῶν ἐκδοτῶν δημιούργησαν τό πρόβλημα τῶν ἀμφιβαλλόμενων ἔργων, γιά μερικά ἀπό τά ὁποῖα ἔχουν γίνει εὐρύτατες συζητήσεις χωρίς γενικῶς ἀποδεκτά συμπεράσματα. Τό πρόβλημα ἐπιτείνεται ἰδιαίτερα μέ τήν ἀνεύρεση κοπτικῶν κειμένων, πού δέν σώζονται στήν ἑλληνική. Ἡ λύση πού προτάθηκε, ὅτι πολλά ἀπό αὐτά γράφηκαν ἀπευθείας ἀπό τόν Ἀθανάσιο στήν κοπτική, δέν ἔχει σοβαρά ἐρείσματα.

Νόθα:

Μέγας ἀριθμός κειμένων, κάποτε συγχρόνων ἀλλά συνήθως μεταγενεστέρων τοῦ Ἀθανασίου, κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομά του, γιά νά ἐξασφαλίσουν ἐπιτυχία καί ἀναγνώριση τοῦ περιεχομένου τους.

Τό πλῆθος τῶν διασωθέντων ἀποσπασμάτων ἀπό ἄδηλα ἔργα τοῦ Ἀθανασίου ὑποδεικνύουν ὅτι μᾶλλον ἔγραψε καί ἄλλα ἔργα (ὁμιλίες, ἐρμηνευτικά, ἀσκητικά), πού ἔχουν χαθεῖ.

ΕΙΔΙΚΑ

Λόγος κατά ἐλλήνων (ἢ ἐθνικῶν). Γράφηκε μεταξύ 319/20 καί 325. Ἐκφράζει πρωτοαθανασιανή θεολογία, προϋποθέτει τήν β' Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας (ἡ ὁποία φρονοῦμε πῶς εἶναι ἔργο τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως ὑποστηρίξαμε στό κεφάλαιο περί Ἀλεξάνδρου) ἢ τουλάχιστον τίς ἀπαντήσεις στήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου (π.χ. χρησιμοποιεῖ, ὅπως ἡ παραπάνω Ἐπιστολή, ὡς θεολογικούς ὄρους τά ἐπίθετα «ἴδιος», «ἀληθινός» γιά τόν Υἱό/Λόγο), ὅπως ἴσως καί στοιχεῖα πού βρίσκονται στό «Συνταγματίον» τοῦ Ἀστερίου. Ἐχει χαρακτήρα πολεμικό (καί ὄχι ἀπολογητικό). Σέ 47 κεφάλαια καταπολεμεῖ τίς ἐθνικές-ἐλληνικές ἀντιλήψεις περί Θεοῦ, κακοῦ καί εἰδωλολατρίας. Στά κεφάλαια 30-47 γίνεται ἡ θετική παρουσίαση τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί δὴ τοῦ θείου Λόγου.

PG 25, 4-96. BEP 30, 31-73. L. LEONE, Sancti Athanasii... Contra gentes, Napoli 1965. R.W. THOMSON, Athanasius 'Contra gentes' and 'De incarnatione' (Early Christian Texts), Oxford 1971. AMA 1, 129-184. EPE 6, 72-225. P. CAMELOT: Sch 18 bis (1977).

Λόγος περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου καί τῆς διά σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ. Ἀποτελεῖ συνέχεια τοῦ προηγουμένου, ἀνήκει στήν ἴδια ἐποχή, εἶναι σαφῶς θεολογικότερο ἐκείνου κι ἐκτείνεται σέ 57 κεφάλαια, στά ὁποῖα ὁ συγγραφέας κυριολεκτικὰ θέτει τίς βάσεις τῆς θεολογικῆς του σκέψεως γενικά καί περί ἐνανθρωπήσεως εἰδικά. Τό 1925 βρέθηκε μιὰ σύντομη μορφή τοῦ ἔργου στόν κώδικα 78 τῆς μονῆς Διοχειαρίου (Ἄθως) καί ἀλλοῦ μετέπειτα. Αὐτή φιλοτεχνήθηκε πιθανόν στό β' ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. καί ἀσφαλῶς ὄχι ἀπό τόν Ἀθανάσιο, ἀλλά ἀπό κάποιον ἀπολιναριστή.

PG 25, 96-197. Βλ. καί ἐκδόσεις προηγουμένου ἔργου. F. L. CROSS, Athanasius De incarnatione, an Edition of the Greek Text, London 1957. BEP 30, 75-121. CH. KANNENGIESSER: Sch 199. Καί ἡ ἀρχαία συριακή ἐκδοση: R.W. THOMSON, Athanasiana syriaca I: CSCO 257. AMA 2, 113-166. EPE 6, 226-375. G. J. RYAN-R. P.

CASEY, The "De incarnatione" of Athanasius (*Studies and Documents* 14), London-Philadelphia 1945/6 (τό δεύτερο μέρος καλύπτει ή έκδοση τής σύντομης μορφής από τόν Casey).

Ἐπιστολαί έορταστικά. Γράμματα μέ τά όποια ό έπίσκοπος Ἄλεξανδρείας γνωστοποιούσε τήν ήμερομηνία τοῦ Πάσχα καί τήν έναρξη τής πρίν από αὐτό νηστείας. Ἡ συνήθεια είναι παλαιότερη. Ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος, τό 325, ανέθεσε στόν έπίσκοπο Ἄλεξανδρείας νά πληροφορεῖ έγκαιρα τήν όλη Ἐκκλησία γιά τήν ήμερομηνία τοῦ Πάσχα. Στήν Ρώμη καί στήν Ἀντιόχεια έφθανε ή Ἐπιστολή καί οἱ εκεί έπίσκοποι ανακοίνωναν σχετικά στούς έπισκόπους τών πατριαρχείων τους (Γρ. Λαρεντζάκης). Οἱ πρώτες σωζόμενες έορταστικές έπιστολές ανήκουν στόν Ἀθανάσιο, πού έβρισκε άφορμή νά γράφει καί γιά ποικίλα έκκλησιαστικοθεολογικά θέματα. Ἡ πρώτη από αὐτές γράφηκε τό 329. Σήμερα σώζονται 12 άκέραιες, 2 στό μεγαλύτερο μέρος τους καί 16 άποσπασματικά. Στό έλληνικό πρωτότυπο, στήν κοπτική (σαχιδική) καί τήν άρμενική έχουμε μόνο άποσπάσματα, ενώ στά συριακά πλήρες κείμενο 12 έπιστολών. Ἡ σημασία τους είναι μεγάλη γιά τόν θεσμό τής νηστείας (πού στήν 1η έπιστολή όρίζεται μόνο σέ έξη ήμέρες καί στίς άλλες σέ σαράντα ήμέρες), γιά τά κανονικά βιβλία τής Γραφής (στήν ΛΘ' έπιστολή τοῦ 367 περιέχεται ό πρώτος έπίσημος κατάλογος-κανόνας τής ΚΔ, αλλά καί κατάλογος τών παλαιοδιαθηκικών βιβλίων, στόν όποιο τά δευτεροκανονικά χαρακτηρίζονται ως μή «κανονιζόμενα» καί άπλώς χρήσιμα γιά τήν κατήχηση) καί άλλα έκκλησιαστικά θέματα.

Ἑλλην.: *PG* 26, 1367 (33), 1379 (46), 1389 (52), 1432-1444. W. WOLSKA CONUS: *SCh* 197 (1973), σσ. 241-253. *ΒΕΠ* 33, 75-79. ΣΤ. ΣΑΚΚΟΥ, Ἡ ΛΘ' έορταστική έπιστολή τοῦ Μ. Ἀθανασίου, Θεσσαλονίκη 1973 (άνάτυπο). *ΑΜΑ* 10, 416-424. *ΕΠΕ* 10, 326-354. Συριακά: W. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848. J. LEBON: *CSCO* 101 (1952), σσ. 293-295 καί μετάφραση στόν Τόμο 102. Κοπτικά: L. TH. LEFORT, S. Athanase. *Lettres festales et pastorales en copte: CSCO* 150 (1955), σσ. 1-72 καί μετάφραση τόμος 151, σσ. 1-54. R. G. COQUIN-E. LUCCHESI: *OLP* 13 (1982) 137-142 καί 15 (1984) 133-158. Ἀρμενικά: *CPG* II 2102, 2.

Λόγοι κατά Ἀρειανών τρεῖς. Ἡ χρονολόγησή τους συζητήθηκε καί συζητεῖται. Πρόκειται γιά έργο πού άσφαλώς γνώρισε από τόν Ἀθανάσιο πολλές έπεξεργασίες. Ἡ τελική του μορφή δόθηκε μάλλον περί τό 338. Πρόκειται γιά τρεῖς θεολογικότατες διατριβές, μέ τίς όποίες, θεολογώντας γιά τήν σχέση Πατέρα καί Υἱοῦ καί δή γιά τόν τρόπο γεννήσεως τοῦ Υἱοῦ, αντικρούει τήν διδασκαλία τοῦ Ἀρείου καί τών όπαδών του (Ἀστερίου κ.ά.). Τό έργο ανήκει στά σημαντικότερα έργα τής καθόλου θεολογίας καί άποτελεῖ τήν άσφαλή βάση τής τριαδολογίας.

Σώζονται άποσπάσματα λατινικής μεταφράσεως καί παλαιοσλαβική μετάφραση τοῦ Α' Λόγου.

PG 26, 12-468. *ΒΕΠ* 30, 123-305. *ΑΜΑ* 2-4. *ΕΠΕ* 11-12 (σσ. 12-199). B. ALTANER: *BZ* 41 (1941) 57-58. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, σσ. 405 έξ. (λατ. μετάφρ.). A. VAILLANT, *Discours contre les Ariens de St. Athanase. Version slave et traduction en francais*, Sofia 1954 (σλαβική μετάφραση).

Ἐγκύκλιος ἐπιστολή (πρός τούς ἀπανταχοῦ ἐπισκόπους). Γράφηκε τό 339 γιά νά ἐξηγήσει τήν ἀντικανονικότητα τοῦ σφετεριστῆ του Γρηγορίου καί νά διεκτραγωδήσει τίς βιαιότητες, πού συνέβησαν μέ τήν ἐνθρόνιση (15.4. 339) τοῦ τελευταίου.

PG 25, 221-240. H. G. OPITZ, Athanasius Werke, II, Berlin-Leipzig 1935-1941, σσ. 169-177. BEΠ 31, 194-201. AMA 10, 408-415.

Περί τῆς ἐν Νικαία Συνόδου («Ὅτι ἡ ἐν Νικαία Σύνοδος ἐωρακυῖα τήν πανουργίαν τῶν περί Εὐσέβιον ἐξέθετο πρεπόντως καί εὐσεβῶς κατά τῆς ἀρειανικῆς αἰρέσεως τά ὀρισθέντα»). Γράφηκε τό 350/1 καί ἀποτελεῖ ἱστορικοθεολογική δικαίωση καί ἐρμηνεία τῆς ἀποφάσεως τῆς Α' Οἰκουμενικῆς Συνόδου (325). Δείχνει ὅτι οἱ ὄροι τῆς ἐκ τῆς οὐσίας καί ὁμοούσιος, καίτοι μὴ βιβλικοί, συμφωνοῦν ἀπόλυτα μέ τό πνεῦμα τῆς Γραφῆς, τό ὁποῖο μέ φωτισμό τοῦ ἀγ. Πνεύματος ἐρμήνευσαν οἱ πατέρες τῆς Συνόδου. Γιά τήν ἐνίσχυση τῶν θέσεών του παραθέτει στό ἔργο του δέκα σπουδαῖα κείμενα, μεταξύ τῶν ὁποίων 5 Ἐπιστολές τῆς γραμματείας τοῦ Μ. Κωνσταντίνου.

PG 25, 416-476. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 1-45. BEΠ 31, 144-193. AMA 7, 273-322.

Περί Διονυσίου Ἀλεξανδρείας («Περί Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ὅτι καί αὐτός κατά τῆς ἀρειανικῆς αἰρέσεως ἐφρόνει ὡς ἡ ἐν Νικαία Σύνοδος καί μάτην αὐτόν συκοφαντοῦσιν οἱ ἀρειομανῖται ὡς ὁμόδοξον αὐτῶν»). Γράφηκε λίγο μετά τό προηγούμενο καί ἀναιρεῖ τόν ἰσχυρισμό τῶν ἀρειανῶν ὅτι δῆθεν ἀκολουθοῦν τήν διδασκαλία τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας (+ 264/5), ἀναλύοντας ἀμφιλεγόμενα κείμενα τοῦ τελευταίου, τόν ὁποῖο ὁ Ἀθανάσιος χαρακτηρίζει «διδάσκαλο» τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας.

PG 25, 480-521. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 46-67. BEΠ 31, 202-219. AMA 7, 323-340. ΕΠΕ 14, 16-76.

Πρός Δρακόντιον Ἐπιστολή. Γράφηκε τό 354 γιά νά πείσει τόν ἡγούμενο μοναστηρίου Δρακόντιο νά δεχτεῖ ἐπισκοπή, μέ τά ἐξῆς ἐπιχειρήματα: δέν πρέπει νά ἀμελεῖ τό χάρισμα πού τοῦ ἔδωσε ὁ Θεός· ἡ διαποίμανση εἶναι ἱερό ἔργο· καί ἄλλους ἡγουμένους εἶχε χειροτονήσει ὁ Ἀθανάσιος σέ ἐπισκόπους (πρώτη μαρτυρία ἐπισκοποποιήσεως μοναχῶν-ἡγουμένων)· ἐπίσκοποι ἄγαμοι ὑπῆρχαν καί ἄλλοι· μπορούσε καί ὡς ἐπίσκοπος νά ζήσει ἀσκητικά.

PG 26, 524-533. BEΠ 33, 171-179. ΕΠΕ 26, 216-233.

Ἀπολογητικός δεύτερος κατά ἀρειανῶν. Γράφηκε τό 358. Ὅχι νωρίτερα, διότι στήν §89 μνημονεύεται ὁ πάπας Λιβέριος ἤδη στήν Ρώμη μετά τήν διετή ἐξορία του (356-358). Σπουδαιότατο ἔργο γιά τήν συνοδική καί λοιπή δράση τῶν ἀρειανῶν πρὸς παραμερισμό τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας καί ὀριστική καταδίκη τοῦ Ἀθανασίου. Μέ συλλογή 35 σπουδαιῶν ἐγγρά-

ροσολύμων, 335· επίσημων προσώπων: αυτοκράτορα Κωνσταντίου, Ἰουλίου Ρώμης, Οὐρσακίου καὶ Οὐάλη, Μ. Κωνσταντίνου καὶ ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν) καλύπτει τὴν περίοδο ἀπὸ τὸ 335 περίπου μέχρι τὸ 347.

PG 25, 248-409. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 87-168. BEΠ 31, 50-123. AMA 5, 171-244 (κείμενο Opitz). EΠΕ 4, 32-260.

Ἀπολογία πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντίνον. Ἐπίσης περί τὸ 358. Ὁ Ἀθανάσιος μὲ ἀσυνήθιστη γι' αὐτὸν φιλολογικὴ φροντίδα ἀπολογεῖται καὶ ἀναιρεῖ τὴν κατηγορία ὅτι δῆθεν προσπάθησε νὰ στρέψει τὸν αυτοκράτορα τῆς Δύσεως Κώνστα ἐναντίον τοῦ αυτοκράτορα τῆς Ἀνατολῆς Κωνσταντίου.

PG 25, 596-641. J. M. SZYMUSIAK: Sch 56 (1958) σσ. 88-132 (καὶ βελτιωμένη ἔκδοση τὸ 1987). BEΠ 31, 11-33. ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. Ἀθανασίου ἀπολογητικὸς πρὸς Κωνσταντίνον..., Ἀθήνα 1978, σσ. 66-87. AMA 6, 141-163. EΠΕ 4, 262-336.

Περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ («Περὶ τῶν διαβαλλόντων τὴν ἐν τῷ διωγμῷ φυγὴν αὐτοῦ»). Μετὰ τὸ Πάσχα τοῦ 357. Ἔργο φροντισμένο καὶ μὲ προσωπικὸ παλμό. Ὁ Ἀθανάσιος μετὰ τὴν δραματικὴ φυγὴ του ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρεια (Φεβρ. 356) κατηγορήθηκε ὅτι ἔφυγε ἀπὸ δειλία, ἐγκαταλείποντας τὸ ποίμνιο. Ἀπολογεῖται μὲ τὴν βοήθεια παραδειγμάτων ἀπὸ τὴν Γραφή.

PG 25, 644-680. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 68-86. J. M. SZYMUSIAK: Sch 56 (1958) 133-167 (καὶ βελτιωμένη ἔκδοση τὸ 1987). BEΠ 31, 34-49. AMA 5, 155-170 (κείμενο Opitz). EΠΕ 4, 338-389.

Βίος Ἀντωνίου («Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου»). Περὶ τὸ 357. Πολυσήμαντο ἔργο γιὰ τὴν γένεση καὶ τὴν πρώτη θεολογικὴ θεμελίωση τοῦ μοναχισμοῦ. Βλ. στό κεφ. περὶ Ἀντωνίου (+ 356). Σώζονται μεταφράσεις λατινικές, κοπτική, ἀραβική, αἰθιοπική, συριακή, ἀρμενική καὶ γεωργιανή: CPG II 2101.

PG 26, 837-976. BEΠ 33, 11-57. Μ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ... Ἀντωνίου... παρά τοῦ... Ἀθανασίου...: ΕΦ 32 (1932) 583-620· 33 (1934) 114-129, 303-320. Βίος ἁγ. Ἀντωνίου. Μετάφρ. Ἀρχιμανδρ. Ἰωαννικίου, Ἐκδόσεις «Τῆνος». AMA 9, 381-427. CH. MOHRMANN-G. BARTELINK, Vita di Antonio (λατινικὸ κείμενο καὶ μετάφραση ἰταλική), Milano Mondadori 1974. EΠΕ 26, 14-169.

Πρὸς μοναχοὺς ἐπιστολή («Τοῖς ἀπανταχοῦ κατὰ τόπον τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσι... χαίρειν»). Περὶ τὸ 357/8, γιὰ νὰ ὑπογραμμίσαι τὴν θεμελιώδη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας ἐναντι τῶν ἀρειανῶν. Ἡ ἐπιστολή συνόδευε φαίνεται τὸ ἐπόμενο ἔργο «Περὶ ἀρειανῶν», πού ἔγραψε γιὰ τοὺς μοναχοὺς.

PG 25, 692-695. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 181-183. BEΠ 31, 240-241.

Περὶ τῶν γεγενημένων παρ' ἀρειανῶν («Πρὸς ἀπανταχοῦ μοναχοὺς περὶ

ξενούσαν οἱ μοναχοί καί ὄχι πρὶν τὸ 358, διότι ἀναφέρονται ὁ Λιβέριος Ρώμης ὡς ἐπανελθὼν στὸν θρόνο του (τέλος 358) καί ὁ Ὅσιος Κορδοῦης ὡς μακαρίτης (357/8). Τὰ γεγονότα τοῦ 356 ἀφήρσαν κάθε ἐλπίδα νὰ κατανοηθεῖ ὁ Ἄθανάσιος ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιο. Ἀναφέρεται στὴν ἐποχὴ ἀπὸ τὸ 335 μέχρι τὸ 357 καὶ ἀναλύει τὴν ἀντορθόδοξη καὶ φιλοαρειανικὴ πολιτικὴ τοῦ αὐτοκράτορα. Γιά πρώτη φορά ὁ Ἄθανάσιος εἶναι τόσο ὀξὺς στὶς κρίσεις του. Χαρακτηρίζει τὸν Κωνστάντιο πολέμιο τῆς πίστεως, προστάτη τῆς αἰρέσεως, πρόδρομο τοῦ Ἀντιχρίστου, ὠμό καὶ σφαγέα τῶν συγγενῶν του. Ἀπορρίπτει κάθε εἶδους ἀνάμιξη τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντα στὰ ἐκκλησιαστικοθεολογικά. Καί πάλι καταχωρίζει ἐπίσημα ἔγγραφα (δύο Ἐπιστολές τοῦ ἴδιου τοῦ Κωνσταντίου, Ἐπιστολὴ τοῦ Ὁσίου Κορδοῦης καὶ μία Διαμαρτυρία χριστιανῶν τῆς Ἀλεξάνδρειας γιὰ τὰ γεγονότα τοῦ 356).

PG 25, 691-796. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 183-230. BEΠ 31, 342-389. AMA 6, 164-211.

Ἐπιστολαὶ πρὸς Σεραπίωνα (3 Περί ἁγ. Πνεύματος καὶ 1 Περί τοῦ θανάτου τοῦ Ἀρείου). Περί τὸ 358/9. Οἱ Ἐπιστολές περὶ ἁγ. Πνεύματος ἐκδίδονται ὡς 4 κείμενα (πράγματι ὁμοῦ οἱ θεωρούμενες ὡς Β' καὶ Γ' εἶναι μία Ἐπιστολή), ἐνῶ πρόκειται γιὰ τρεῖς, πού συνιστοῦν ἀπάντηση σέ ἐρωτήματα τοῦ ἐπισκόπου Θμούεως Σεραπίωνα σχετικά μέ πνευματομαχικὲς ἀντιλήψεις τῆς περιοχῆς. Μέ τὴν εὐκαιρία ὁ Ἄθανάσιος δημιουργεῖ τὴν πρώτη ἀναπτυγμένη πνευματολογία τῆς Ἐκκλησίας (Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, Ἄθαν. Ἀλεξ. περὶ ἁγ. Πνεύματος..., Ἀθήνα 1971). Ἡ ἄλλη Ἐπιστολή διηγεῖται ὅσα γνωρίζει ὁ Ἄθανάσιος γιὰ τὴν διαδικασίαν τῆς δόλιας ἐπιστροφῆς τοῦ Ἀρείου στὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὸν ἐπελθόντα στό μεταξύ ἀτυχή θάνατό του. Σῶζεται ἀρμενικὴ καὶ συριακὴ μετάφραση.

PG 26, 529-676. BEΠ 33, 90-149, 176-179. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 178-180. AMA 9, 293-352. EΠE 14, 78-284. G. A. EGAN, The Armenian Version of the Letters of Athanasius to Bishop Serapion concerning the Holy Spirit, Salt Lake City 1968. R. W. THOMSON, Athanasiana syriaca II: CSCO 272 (1967), 1-15 καὶ μετάφραση: CSCO 273, σσ. 1-13.

Πρὸς μοναχοὺς («Τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσι... χαίρειν»). Μᾶλλον περὶ τὸ 358/9. Καὶ λατινικὴ μετάφραση: CPG II 2108.

PG 26, 1185-1188. G. DE JERPHANION: *La voix des monuments*, II, Rome 1938, σσ. 95-110.

Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης. Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος κατὰ ἀρειανῶν. Γράφηκε τὸ 361 (ἀναφέρει ὅτι πρὶν 55 χρόνια οἱ μελιτιανοὶ ἔγιναν σχισματικοί, δηλαδὴ τὸ 305: παραγρ. 22) ἀπὸ τίς αἰγυπτιακὲς ἐρήμους, γιὰ νὰ ἐνθαρρύνει τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης νὰ μὴν ὑπογράψουν σύμβολο πίστεως διαφορετικὸ ἀπὸ τῆς Νίκαιας, ὅπως ἐπιδίωκαν οἱ ἀρειανοί.

PG 25, 537-593. BEΠ 31, 220-239. AMA 7, 341-360. EΠE 10, 20-84.

Περί συνόδων («*Ἐπιστολή περί τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καί ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων*»). Γράφηκε μετά τόν θάνατο (βλ. παραγρ. 31) τοῦ Κωνσταντίου (3.11.361) καί πρὶν ἐπιστρέψει στήν Ἀλεξάνδρεια ὁ Ἀθανάσιος (21.2.362) μέ τήν ἀμνηστία τοῦ Ἰουλιανοῦ. Μέ τήν ἐπικουρία 17 σπουδαίων ἐπίσημων συνοδικῶν ἐγγράφων καί ὁμολογιῶν ἀρειανικῆς πίστεως ἱστορεῖ τήν συνοδική δραστηριότητα τοῦ 359/360, γιά νά δείξει ὅτι οἱ σύνοδοι αὐτές δέν εἶχαν λόγο νά συνέλθουν, ἀφοῦ νέα αἵρεση δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ καί ἀφοῦ τήν παλαιά, δηλαδή τόν ἀρειανισμό, τήν εἶχε ὀριστικά ἀντιμετωπίσει ἡ Σύνοδος τῆς Νίκαιας, ἡ ὁποία γι' αὐτό πρέπει νά μένει σεβαστή καί ἀπαρασάλευτη. Παράλληλα στό παρόν ἔργο κορυφώνεται ἡ ἐκκλησιαστικοθεολογική προσπάθεια τοῦ Ἀθανασίου νά προσελκύσει τοὺς ὁμοιουσιανούς, τονίζοντας ὅτι κριτήριον ἐνότητος εἶναι ἡ ὀρθή πίστη καί ὄχι οἱ ὅροι.

PG 26, 681-793. H. G. OPITZ, μνημ. ἔργο, σσ. 231-278. BEP 31, 290-339. AMA 7, 361-410. EPE 10, 150-302.

Τόμος πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς. Συντάχθηκε ἀπό τόν Ἀθανάσιο, ἀλλά εἶναι ἀπόφαση συνόδου, τήν ὁποία συνεκάλεσε ὁ ἴδιος μόλις ἐπέστρεψε στήν Ἀλεξάνδρεια (362). Πρόκειται γιά συνοδική κάλυψη τῆς προσπάθειάς του νά προσελκύσει τοὺς ὁμοιουσιανούς, νά εἰρηνεύσει τοὺς Ἀντιοχεῖς, νά σταματήσει τήν συζήτηση γιά τοὺς ὅρους «ὑπόστασις» (ἢ ὑποστάσεις) καί «οὐσία» καί νά δηλώσει τί ὁ Λόγος προσλαμβάνει στήν ἐνανθρώπησή του. Ὁ Ἀθανάσιος προτρέπει νά μὴν ἐπιμένουν στήν συζήτηση γιά τοὺς παραπάνω ὅρους καί ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Λόγος προσλαμβάνει ὀλόκληρο τόν ἄνθρωπο, μέ νοῦ καί ψυχή. Περιλαμβάνεται καί ὁμολογία τοῦ Παυλίνου Ἀντιοχείας γιά τό θέμα τῶν ὑποστάσεων. Σώζεται κοπτική, λατινική καί συριακή μετάφραση.

PG 26, 796-809. BEP 31, 124-129. AMA 6, 212-217. EPE 10, 86-104. E. REVILLOUT: *Journal Asiatique* σειρά 7,5 (1875) 251 ἐξ. (κοπτική). R.W. THOMSON: CSCO 272 (1967) 30-36 (συριακή) καί μετάφρ. εἰς CSCO 273, σσ. 25-30.

Ἐπιστολή πρὸς Ρουφινιανόν. Περί τό 362, γιά νά συστήσει στόν ἐπίσκοπο Ρουφινιανό νά δέχεται στήν Ἐκκλησία τοὺς ἀρειανίσαντες ἀπό λάθος ἢ δειλία, ἀλλά νά μὴν ἀναγνωρίζει τήν ιδιότητα τοῦ κληρικοῦ σ' αὐτούς πού πρωτοστάτησαν στήν αἵρεση· στοὺς ἀπλοὺς κληρικοὺς νά ἀναγνωρίζει τήν ιδιότητα αὐτή. Ἡ ἐπιστολή ἀπέκτησε κανονικὸ κῦρος στήν Ἐκκλησία.

PG 26, 1180-1181. BEP 31, 86-87. P. JOANNOU, *Fonti*, II, σσ. 76-80.

Ἐπιστολή πρὸς Ἰοβιανόν. Γράφηκε τό 363 ὡς ἀπάντηση στόν αὐτοκράτορα Ἰοβιανό, πού ζήτησε ὁμολογία πίστεως ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Τό κείμενο εἶχε τήν κάλυψη συνόδου τοῦ ἴδιου ἔτους στήν Ἀλεξάνδρεια. Προηγούνται στά χειρόγραφα καί τίς ἐκδόσεις ἡ σχετικὴ Ἐπιστολή τοῦ Ἰοβια-

νοῦ καὶ 4 σύντομα κείμενα Συζητήσεων μετὰ τὸν Ἰοβιανὸν κατὰ τοῦ Ἀθανασίου.

PG 26, 813-824. PARMONTIER-SCHWEIDWEILER: GCS 44 (1954) 212-216 (κατὰ τὸν Θεοδώρητον). ΒΕΠ 31, 130-134.

Ἐπιστολαὶ δύο πρὸς Ὠρσίσιον. Δύο ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν πρὸς τὸν ἡγούμενον Ὠρσίσιον. Ἡ μία τὸ 368 καὶ ἡ ἄλλη (πρῶτη) νωρίτερα.

PG 26, 977-980. F. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae, Bruxelles 1932, σσ. 91, 95-96. ΒΕΠ 33, 180-181. ΕΠΕ 26, 244-249.

Πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ ἐπισκόπους κατὰ ἀρειανῶν. Μεταξὺ 369 καὶ 371. Ἀπόφαση συνόδου 90 ἐπισκόπων στὴν Ἀλεξάνδρεια. Συντάχθηκε ἀπὸ τὸν Ἀθανάσιο γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὸ ἀπόλυτο ἐκκλησιαστικὸ καὶ θεολογικὸ κῦρος τοῦ συμβόλου τῆς Νίκειας, τὸ ὁποῖο ὁμοιουσιανοὶ προσπαθοῦσαν νὰ ἀντικαταστήσουν μετὰ τὸ σύμβολο τοῦ Ρίμινι. Προτείνει νὰ χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος «φύσει Υἱός» ἀντὶ τοῦ ὁμοτίμου του καὶ συνοδικοῦ «ὁμοούσιος» ἀπὸ τοὺς δυστροποῦντες, πού ὁμως ὄφειλαν νὰ ἀναθεματίζουν τοὺς ἀρειανούς καὶ νὰ ὁμολογοῦν ὅτι τὸ ἅγ. Πνεῦμα δὲν εἶναι κτίσμα. Σώζονται μεταφράσεις στὴν λατινικὴ καὶ τὴν συριακὴ.

PG 26, 1029-1048· 31, 135-143. R. W. THOMSON: CSCO 272 (1967) 16-29 καὶ μετάφραση: CSCO 273, σσ. 14-24 (συριακὴ). AMA 7, 411-419. ΕΠΕ 10, 120-148.

Ἐπιστολὴ πρὸς Ἀδελφίον ἐπίσκοπον καὶ ὁμολογητὴν κατὰ ἀρειανῶν. Μᾶλλον περὶ τὸ 370/1. Ἡ προσκύνηση τοῦ Χριστοῦ δὲν σημαίνει ὅτι προσκυνοῦμε κτιστὴ σάρκα, διότι αὐτὴ ἐνώθηκε πραγματικὰ μετὰ τὸν Λόγον καὶ θεώθηκε.

Μεταφράστηκε στὴν λατινικὴ, τὴν συριακὴ καὶ τὴν ἀρμενικὴ.

PG 26, 1072-1084. ΒΕΠ 33, 161-166. AMA 8, 340-345. ΕΠΕ 14, 314-333. Συριακὴ: R. W. THOMSON: CSCO 272 (1967) 42-51 καὶ μετάφρ. CSCO 273, σσ. 35-41. Ἀρμεν.: E. TAYECI, S. Athanasii... homiliae, epistulae..., Venetiis 1899, σσ. 124-133.

Ἐπιστολὴ πρὸς Ἐπίκτητον. Γράφηκε μᾶλλον περὶ τὸ 371/2 μετὰ ἀφορμὴν χριστολογικῆς κακοδοξίας, συγγενεῖς μετὰ ἀρειανισμό, ἀπολιναρισμὸ καὶ δοκητισμὸ, πού κυκλοφοροῦσαν στὴν περιοχὴ τῆς Κορίνθου. Τὸ κείμενον ἔχει τεράστια θεολογικὴ σημασία, διότι θεμελιώνει τὴν σωτηριολογικὴν χριστολογία. Ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (451) τὸ θεώρησε θαυμάσια ἔκφραση τῆς θεολογίας τῆς.

Μεταφράστηκε στὴν λατινικὴ (δύο φορές), τὴν συριακὴ, τὴν ἀρμενικὴ (τρεῖς φορές) καὶ τὴν γεωργιανὴ.

PG 26, 1049-1069. G. LUDWIG, Epistula ad Epictetum 4, 286-312, Iena 1911. ΒΕΠ 53, 153-159. AMA 8, 400-408. ΕΠΕ 14, 286-313. Λατινικὴς: ACO 1, 5, σσ. 321-334. Συριακὴ: R. W. THOMSON: CSCO 257 (1965) 73-85 καὶ μετάφρ. CSCO 288, σσ. 55-64. Ἀρμενι-

324-343· R. P. CASEY: *HTHR* 26 (1933) 127-150· K. TER-MEKERTTTSCHIAN, *Sigillum Fidei*, Etschmiadsin 1914, σσ. 57-70.

Ἐπιστολή πρὸς Μάξιμον φιλόσοφον. Ἀρχές τοῦ 372. Ἐπαινεῖ τὸν Μάξιμο, πού ἀντέκρουσε κακοδοξίες σχετικές μέ τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Μεταφράστηκε στήν λατινική καί τήν συριακή.

PG 26, 1085-1089. *ΒΕΠ* 33, 167-169. *ΕΠΕ* 14, 334-342. R. W. THOMSON: *CSCO* 272 (1967) 37-41 καί μετάφραση *CSCO* 273, σσ. 31-34.

Ἐπιστολή πρὸς Παλλάδιον (πρεσβύτερον). Ἐπαινεῖ τὸν Βασίλειο Καισαρείας, μέ ἀφορμή τήν ἀπό μέρος του τήρηση «οἰκονομίας» στήν διδασκαλία περί ἁγ. Πνεύματος. Τό πρόβλημα δημιουργήθηκε τόν Σεπτέμβριο τοῦ 372. Διατυπώθηκε ἡ ἄποψη ὅτι τό κείμενο δέν εἶναι γνήσιο.

PG 26, 1168-1169. *ΒΕΠ* 33, 89.

Ἐπιστολή πρὸς Ἰωάννην καί Ἀντίοχον (πρεσβυτέρους). Καί αὕτη χάριν τοῦ Μ. Βασιλείου γραμμένη. Ἐάν εἶναι γνήσια, γράφηκε τήν ἴδια ἐποχή.

PG 26, 1165-1168. *ΒΕΠ* 33, 88.

Epistula ad clerum Alexandriae. Σώθηκε μόνο στήν λατινική.

PG 26, 1335-1338.

Epistula ad easdem apud Mareotam ecclesias. Σώθηκε μόνο στήν λατινική.

PG 26, 1333-1335.

Ἐπιστολαί Πρὸς Ποτάμιον καί Πρὸς Ἐπιφάνιον. Ἀποσπάσματα δύο, τῆς πρώτης στήν λατινική, τῆς δεύτερης στήν ἑλληνική.

PL 101, 113. J. MADDOZ: *Rev. español de teol.* 7 (1947) 86. *PG* 26, 1257-1260. *ΒΕΠ* 33, 200.

Ἐπιστολή πρὸς Ἀμούν μονάζοντα. Ἄγνωστο πότε γραμμένη. Συμβουλεύει τὸν Ἀμούν πῶς ν' ἀντιμετωπίζει ἀκούσια καί ἄλλα σαρκικά ἁμαρτήματα. Ὑποδεικνύει ὅτι ἡ ὁδός τῆς παρθενίας εἶναι ἀνώτερη ἀπό τήν ὁδό τοῦ γάμου. Καί μετάφραση συριακή.

PG 26, 1169-1180. *ΒΕΠ* 33, 82-85. P. IOANNOU, *Fonti*, II, σσ. 63-71. *ΕΠΕ* 26, 234-243.

Διήγησις Ἀθανασίου πρὸς Ἀμμώνιον ἐπίσκοπον. Μετά τό 363, διότι ἡ διήγησις, τήν ὁποία κάνει ὁ Ἀθανάσιος, ἀναφέρει τὸν θάνατο τοῦ Ἰουλιανοῦ.

F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles 1932, σ. 91. *ΒΕΠ* 33, 183-184. *PG* 26. 980-981.

Εἰς τό «πάντα μοι παρεδόθη ὑπό τοῦ Πατρὸς...» (Ματθ. 2, 27) (ὁμιλία;). Εἶναι μᾶλλον ἀπόσπασμα ἐκτενέστερου ἔργου. Πάντως τό κεφάλ. 6 γράφηκε μετά τόν Δ' αἰώνα.

PG 25, 208-220. ΒΕΠ 33, 242-247. ΑΜΑ 8, 291-296. ΕΠΕ 31, 244-261.

Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου καί εἰς τόν Σταυρόν (ὁμιλία). Σήμερα θεωρεῖται γνήσια ἀπό πολλούς.

PG 28, 185-249. ΒΕΠ 36, 157-187. ΕΠΕ 31, 12-119.

Πρός Μαρκελλῖνον εἰς τήν ἐρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν. Ἄγνωστο πότε γράφηκε. Εἶδος γενικῆς εἰσαγωγῆς στοὺς Ψαλμούς, τοὺς ὁποίους διακρίνει σέ ομάδες βάσει τοῦ περιεχομένου, τοῦ χαρακτήρα καί τοῦ σκοποῦ τους. Ἐξαίρεται ἡ χρησιμότητά τους στήν πνευματική ζωή. Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή: *CPG II 2097.*

PG 27, 12-45. ΒΕΠ 32, 11-29. ΑΜΑ 11, 301-319. ΕΠΕ 15, 12-73.

Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Ψαλμούς. (Ἑρμηνεία). Ἄγνωστο πότε γράφηκε. Τό κείμενο στήν σημερινή του μορφή ἔχει συγκροτηθεῖ ἀπό Σειρές, κυρίως τοῦ Νικήτα Ἡρακλείας, μέ τίς προσπάθειες παλαιῶν ἐκδοτῶν, ἀλλά φυσικά δέν εἶναι συνεχές. Διαπιστώνεται χρήση ἀλληγορικῆς καί τυπολογικῆς ἐρμηνείας. Διατυπώθηκαν πολύ σοβαρές ἀμφιβολίες γιά τήν γνησιότητα τοῦ ἔργου (Rondeau). Μεταφράστηκε στήν κοπτική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική: *CPG II 2140.* Ἐσφαλμένα ἐκδόθηκε (*PG 27, 649-1340* καί *ΒΕΠ 34*) ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου τό «*Περί ἐπιγραφῆς Ψαλμῶν*», πού ἀνήκει στόν Ἡσύχιον Ἱεροσολύμων.

PG 27, 56-545 καί 548-589. ΒΕΠ 32, 33-299 καί 301-323. ΑΜΑ 11, 323-459 καί 12, 269-424. ΕΠΕ 15 (82-313) - 17. J. DAVID: ROC 24 (1924) 3-57 (κοπτική). Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio, a cura di VIAN G. M., Roma Inst. Patrist. Augustinianum 1978 (κατά τόν G. DORIVAL [RSLR 16, 1980, σσ. 80-89] πρόκειται γιά σχόλια τοῦ ΣΤ' αἰώνα). L. LEONE, L' esegesi atanasiana dei Salmi, I: Introduzione e testi, Lecce Adriatica Ed. Salentina 1984.

Ἀποσπάσματα ἐρμηνευτικῶν σχολίων (ἀπό Σειρές):

Εἰς Ὀκτάτευχον καί Βασιλειῶν: R. Devreesse, *Les commentateurs de l' Octateuque*, σσ. 104 ἔξ.

Εἰς Ἰώβ: *PG 27, 1344-1348.* I. Pitra, *Analecta sacra*, V, Paris 1888, σσ. 21-26.

Εἰς Ἡσαΐαν: A. Mai, *Nova Patr. Biblioth.*, V 12, Roma 1853, σσ. 239 ἔξ.

Εἰς Βαρούχ: M. Ghisler, *In Ieremiam prophetam...*, III, Λυών 1623, σ. 246.

Εἰς Δανιήλ: A. Mai, *Script. Veter. nova collect.* 12, Roma 1825, σ. 189.

Εἰς Ἄσμα ἀσμάτων: *PG 27, 1348-1349.*

Εἰς Ματθαῖον: *PG 27, 1364-1389.*

Εἰς Μᾶρκον: P. Possinus, *Catena graecorum patrum in Evangelium secundum Marcum*, Roma 1672, σσ. 102, 250, 319.

Εἰς Λουκᾶν: PG 27, 1392-1404. A. Mai, Nova Patr. Biblioth., II 2, σσ. 567-582.

Εἰς Ἰωάννην: Βλ. R. Devreesse: DBS I, 1200.

Εἰς Πράξεις: PG 26, 1316-1317.

Εἰς Ἐπιστολάς Παύλου: PG 26, 1217-1221· PG 27, 1404. ΒΕΠ 33, 184-186.

Εἰς Καθολικὰς Ἐπιστολάς: PG 27, 396.

Ἀσκητικά σέ ἀνατολικές γλῶσσες

Σέ συριακή, ἀρμενική, κοπτική καί ἀραβική μετάφραση παραδίδονται ποικίλα περί παρθενίας κείμενα τοῦ Ἀθανασίου.

Λόγος περί Παρθενίας (συριακά καί ἀρμενικά).

J. LEBON: *Mu* 40 (1927) 209-218 καί 219-226. R. P. CASEY: *SbB* 33 (1935) 1026-1034 καί 1035-1045.

Ἐπιστολή πρός παρθένας (συριακή).

J. LEBON: *Mu* 41 (1928) 169-216.

Ἐπιστολή πρός παρθένας (κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 73-99 καί *CSCO* 151, σσ. 55-80 (μετάφραση γαλλική). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Mu* 42 (1929) 197-264.

Παραινέσεις πρός παρθένας (ἀποσπάσματα στή συριακή).

LEFORT: *AB* 67 (1949) 142-152.

Περί παρθενίας (ἀκέφαλο, ἀποσπάσματα στήν κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 101-106 καί *CSCO* 151, σσ. 82-84.

Ἀσκητικά ἀποσπάσματα (κοπτική).

LEFORT: *CSCO* 150 (1955) 106-140 καί *CSCO* 151, σσ. 85-111.

Ἐπιστολή πρός παρθένας (ἀπόσπασμα στήν ἀραβική). B. Evetts: *PO* 1 (1907) 404 ἔξ.

Ἀποσπάσματα ποικίλα:

Περί ἀσθενείας καί υγείας: F. Diekamp, *Analecta patristica*, Roma 1938, σσ. 5-9.

Εἰς τό «νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται»: *PG* 26, 1240-1244. *ΒΕΠ* 33, σσ. 192-193.

Ἐπιστολή συμβουλευτική πρός παρθένας: *PG* 26, 1240. *ΒΕΠ* 33, 191-192.

Ἐπιστολή πρός Διόδωρον Τύρου (καί ὄχι Ταρσοῦ): *PG* 26, 1261-1262.

Ἐποσπάσματα σύντομα

Μεγάλος ἀριθμός σύντομων καί πολύ ποικίλων κειμένων τυπώθηκαν στήν PG 26, 1224-1240, 1293-1296, 1320-1332 καί ἀπό ἐκεῖ στήν BEΠ 33, 190-219. Προέρχονται ἀπό γνήσια καί νόθα ἔργα τοῦ Ἀθανασίου.

Ἀμφιβαλλόμενα

Σημαντικός ἀριθμός κειμένων, προπαντός στήν κοπτική καί τήν ἀρμενική, ἀποδίδονται στόν Ἀθανάσιο, γιά τήν πατρότητα τῶν ὁποίων ὑπάρχουν σοβαρές ἀμφιβολίες:

Περί τῆς σαρκώσεως τοῦ Κυρίου... κατά Ἀπολιναρίου, καί *Περί τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ καί κατά Ἀπολιναρίου*. Ἡ γνησιότητα τῶν σημαντικῶν χριστολογικῶν καί ἀντιαπολιναριστικῶν αὐτῶν ἔργων συζητήθηκε καί συζητεῖται ἀκόμη. Φαίνεται ὅμως ὅτι ἡ ἀπόδοσή τους στόν Ἀθανάσιο προσκρούει σέ σοβαρές δυσκολίες. Μεταφράσεις: λατινική, συριακή καί ἀρμενική (CPG II 2231).

PG 26, 1093-1165. T. H. BENTLEY, *St. Athanasii De incarnatione contra Apollinarium*, London 1887. AMA 8, 409-440. BEΠ 37, 267-298. EΠE 31, 140-243.

Λόγος εἰς τήν ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου: Ἀνέκδοτος σέ κώδικα σιναϊτικό gr. 492, φφ. 122-139.

Κοπτικά: *Περί ἀγάπης καί διχονοίας. Εἰς Ματθ. 20, 1-16. Oratio Athanasii antequam moreretur. Διαθήκη τῶν πατριαρχῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ καί Ἰακώβ. Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου. Περί Λαζάρου ἐγεργθέντος ἐκ νεκρῶν. Προσλαλιά πρός μοναχοῦς. Ὁμιλία κατά Ἀρείου. Νουθεσίαι. Ἐπιστολή πρός Ὠρσίσιον καί Θεόδωρον. Περί φόνου καί πλεονεξίας. Ἐποσπάσματα διάφορα. Καί τά ἀνέκδοτα: Εἰς τήν Πεντηκοστήν· Περί νηστείας· Εἰς τό Λουκά 11, 5-15· Ὁμιλίαι 3 εἰς τόν Ἀρχάγγελον Μιχαήλ (ἢ 3η καί εἰς τόν Γαβριήλ)· Περί τῆς ἀναλήψεως τοῦ Χριστοῦ. Βλ. CPG II 2180-2198.*

Ἀρμενικά: *Κατά τῶν λεγόντων ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐντολή τοῦ Θεοῦ πράττει τό καλόν καί τό κακόν. Πρός Ἀρειον. Περί Τριάδος. Περί τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ. Εἰς τήν Θεοτόκον. Εἰς τήν ἀειπάρθενον Θεοτόκον. Ἐγκώμιον εἰς τόν Σταυρόν. Ἐπιστολή πρός Ἰουστῖνον τόν Ἀφρικανόν. Ὁρασις Ἀθανασίου. Ἐγκώμιον εἰς τόν ἅγ. Στέφανον. Μαρτύριον τῶν ἅγ. Μηνᾶ, Ἐρμογένους καί Εὐγραφίου (καί στήν γεωργιανή). Βλ. CPG II 2201-2212.*

Γεωργιανά καί συριακά: *Ἐρωτήσεις καί ἀποκρίσεις. Βλ. CPG II, 2214.*

Νόθα.

Κατά ἀρειανῶν λόγος Δ': A. Stegmann, *Die pseudoathanasianische "IVte Rede gegen die Arianer"* als κατά Ἀρειανῶν λόγος, ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917. PG 26, 468-525. BEΠ 30, 306-330.

Calvacanti, Pseudo Atanasio Dialogo *contro i Macedoniani*, Corona Patrum Torino 1983.

Ἐκθεσις πίστεως: PG 25, 200-208. Ἀποδίδεται στὸν Μάρκελλο Ἀγκύρας.

Περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων: PG 26, 1263-1294. E. Schwartz, *Der sogennante Sermo maior de fide des Ath.*, München 1925. Ἀποδίδεται στὸν Μάρκελλο Ἀγκύρας.

Ἐπιστολαὶ δύο πρὸς Λουκίφερον (λατινικά): PG 26, 1181-1186 καὶ PL 13, 1037-1042.

Liber de Trinitate et Spiritu Sancto: PG 26, 1191-1218. V. Bulhart: CCL 9 (1957) 165-205.

Λόγος περὶ ὑπομονῆς: PG 26, 1297-1309. BEΠ 33, 201-208.

Ἑρμηνεῖαι εἰς τὸ Σύμβολον: PG 26, 1232. BEΠ 33, 187-188.

Λόγος εἰς τὰ Βαῖα: PG 26, 1309-1313. BEΠ 33, 208-210.

Περὶ τῶν ἀζύμων: PG 26, 1328-1332. BEΠ 33, 217-219.

Ἐπιπέσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς: PG 27, 56-60. BEΠ 32, 30-32.

Εἰς τὸ Ἄσμα ἀσμάτων (ἀποσπάσματα): PG 27, 1349-1361. BEΠ 35, 11-17.

Μαρτυρίαι ἐκ τῆς Γραφῆς τῆς κατὰ φύσιν κοινωνίας (Πατρός, Υἱοῦ, Ἁγ. Πνεύματος): PG 28, 29-80. BEΠ 35, 259-285.

Ἐπιστολὴ καθολικὴ: PG 28, 81-84. BEΠ 37, 75-76.

Στὴν PG 28, 88-1644 καὶ στὴν BEΠ 35-37 περιλαμβάνονται ἀκόμη:

Ἐλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περὶ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα κατὰ τοῦ ὁμοουσίου.

Περὶ τῆς αἰδίου ὑπάρξεως τοῦ Υἱοῦ... καὶ πρὸς σαβελλιανίζοντας.

Περὶ Σαββάτων καὶ περιτομῆς, ἐκ τῆς Ἐξόδου.

Ὁμιλία εἰς τὸν σπόρον.

Εἰς τὸ «πορευθέντες εἰς τὴν ἀπέναντι ὄχθην...».

Περὶ παρθενίας.

Σύνοψις ἐπίτομος τῆς θείας Γραφῆς, Παλαιᾶς καὶ Νέας.

Διάλογος ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν Συνόδῳ πρὸς Ἄρειον.

Λόγος κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων.

Διατί ἐκλήθη ὁ Μελχισεδέκ ἀπάτωρ...

Πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα Ἰοβιανόν.

Περὶ ὄρων (α-β).

Διδασκαλία πρὸς Ἀντίοχον Δοῦκα.

Ἐτέρα (διδασκαλία) πρὸς τὸν αὐτόν.

Ἐτέρα (διδασκαλία) πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα.

Ἐτεραι λύσεις ἀποριῶν ἐκ τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων.

Λόγος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων (ἀπόσπασμα).

Ῥήσεις καὶ ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ ἁγ. Εὐαγγελίου.

Ἐκ τοῦ παλαιοῦ (= Παλαιᾶς) διάφοροι ἑρμηνεῖαι.

Ἐτεραι τινες ἐρωτήσεις.

Περὶ τῆς εἰκόνης τοῦ Κυρίου... καὶ τοῦ θαύματος ἐν Βηρυτῶ.

Ἐκ τοῦ κατὰ Λατίνων λόγου.

Σύνταγμα διδασκαλίας πρὸς μονάζοντας καὶ πάντας χριστιανούς...

Διατύπωσις τῶν θελόντων ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν.

Πρὸς Κάστορα... περὶ τῶν κανονικῶν τῶν κοινοβίων διατυπώσεων.

Πρός τόν αὐτόν... περί τῶν ὀκτώ τῆς κακίας λογισμῶν.
 Εἰς τό γενέθλιον τοῦ Προδρόμου.
 Κηρυκτικόν εἰς τόν Εὐαγγελισμόν.
 Εἰς τήν ἀπογραφὴν τῆς ἁγ. Μαρίας.
 Εἰς τήν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ.
 Εἰς τήν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου.
 Εἰς τόν ἐκ γενετῆς τυφλόν.
 Εἰς τό «πορευομένου δέ αὐτοῦ ὑπεστρώννουν τά ἱμάτια αὐτῶν...».
 Εἰς τήν ἁγίαν Πέμπτην καί εἰς τήν παράδοσιν τοῦ Ἰούδα.
 Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου τῇ ἁγία Παρασκευῇ.
 Εἰς τοὺς ἁγίους Πατέρας καί Προφήτας καί εἰς τήν... Ἐκκλησίαν.
 Εἰς τό ἅγιον Πάσχα.
 Εἰς τό ἅγιον Πάσχα καί εἰς τοὺς νεοφωτίστους τῷ Σαββάτῳ τῆς ἀπο-
 λυσίμου.
 Λόγος εἰς τήν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου.
 Ἐγκώμιον εἰς τόν ἅγ. Ἀνδρέαν τόν Ἀπόστολον.
 Λόγος προτρεπτικός.
 Διάλογοι περί ἁγίας Τριάδος πέντε.
 Πρὸς τινα πολιτικόν σύνταγμα.
 Λόγος διακριτικός καί εἰς τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ τοῖς ἀποταξαμένοις...
 Διδασκαλία πρὸς μοναχοὺς πραοτέρα, πνευματικὴ (τό 1/3 ἀπὸ τό Περί
 βαπτίσματος τοῦ Μ. Βασιλείου καί τὰ 2/3 ἀπὸ τόν ἕλληνα Βίο τοῦ ἁγ. Ἰλα-
 ρίωνα) (BHG 752-753).
 Περί τοῦ Ναοῦ... τῶν διδασκαλείων καί τῶν θεάτρων τῶν ἐν Ἀθήναις.
 Περί σώματος καί ψυχῆς.
 Βίος καί πολιτεία τῆς ἁγ. καί μακαρίας καί διδασκάλου Συγκλητικῆς.
 Ἐπιστολὴ πρὸς τόν ἐν Περσίᾳ ἐπίσκοπον.
 Σύμβολον Ἀθανασιανόν (τέσσερις τύποι).
 Περί Τριάδος.
 De ratione Pasche (λατινικά).
 Πίστις τῶν ἁγίων 318 ἁγ. θεοφόρων Πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ.
 Βλ. CPG II 2242-2298.

Σέ ἄλλες ἐκδόσεις βρίσκουμε καί τὰ ἐξῆς ψευδοαθανασιανά κείμενα:
 Λόγος εἰς τήν ἀνάστασιν καί εἰς τοὺς νεοφωτίστους: M. Aubineau: *Zetesis*.
 Album amicorum door vrienden en collega's... E. de Strycker, Antwerpen-
 Utrecht 1973, σσ. 668-678.

Διάλογος Ἀθανασίου καί Ζακχαίου: F. C. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila*, Oxford 1898. Καί με-
 τάφραση γεωργιανή.

Κανόνες Ἀθανασίου: W. Riedel-W. E. Crum, *The Canons of Ath. of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions*, edited and translated, London 1904.

Περί τοῦ μὴ κοινωνεῖν ἀνεξετάστως τῶν θείων μυστηρίων τοὺς ταῖς ἰδίαις
 γυναιξὶ μιγνυμένους: P. Joannou, *Fonti*, II, σσ. 82-84.

Ἀναφορὰ Ἀθανασίου (λειτουργική, στὴν συριακὴ): A. Baumstark: *OC*

- 3, 2 (1927) 243-298. Καί μετάφραση ἑλληνική: *ΕΦ* 5 (1910) 321-338.
Βίος Φιλίππου τοῦ Ἀγκυρανοῦ: *ASS Mai*, III, σσ. 34-36.
De observationibus monachorum: *PL* 103, 665-672.
Exhortatio ad sponsam Christi: *CSEL* 1 (1866) 225-250.
 Βλ. *CPG* II, 2299-2309.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά ἔργα:

- A. STÜLCKEN, *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (*TU* 19, 4), Leipzig 1899. F. LAUCHERT, *Leben des hl. Ath. des Grossen*, Köln 1911. Μ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ὁ Μέγας Ἀθ. καί ἡ ἐποχή του, Ἀθήνα 1937. G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1944-1952. F. L. CROSS, *The Study of St. Athanasius*, Oxford 1945. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1950 (κατά τούς πίνακες). W. SCHNEEMELCHER, *Ath. von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker*: *ZNW* 43 (1950-1951) 242-256. V. C. DE CLERQU, *Ossius of Cordova*, Washington 1954. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1956 (κατά τούς πίνακες). J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1958 (κατά τούς πίνακες). E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften III: Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959. D. RITSCHL, *Athanasius. Versuch einer Interpretation*, Zürich 1964. I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel...*, Mainz 1964. XVI centenario di S. Atanasio (+ 373). Incontro sul linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa (Roma, 4-5 maggio 1973): *Aug* 13 (1973) 364-623. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Ἅγιος Ἀθ. Ἀλεξ., σταθμός μέγας ἐν τῇ θεολογίᾳ τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήνα 1974 (ἀνάτυπο: *Θεολογία* 1974, σσ. 102-128). *Politique et théologie chez Ath. d'Alexandrie*. Actes du colloque de Chantilly (23-25 septembre 1973), édités par CH. KANNENGIESSER, Paris Beauchesne 1974. E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* Leiden Brill 1968 (καί 1974). Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου Μ. Ἀθ. (373-1974), ἔκδ. Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Θεσσαλονίκη 1975. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (κατά τόν πίνακα περιεχομένων). M. TETZ, *Zur Biographie des Athanasius von Al.*: *ZKG* 90 (1979) 304-338. G. DRAGAS, *Athanasiana, I*, London 1980 (ἀνατύπωση 7 μελετῶν γιά τήν θεολογία καί τό ἔργο τοῦ Ἀθαν.). CH. KANNENGIESSER, *Ath. d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens*, Paris Beauchesne 1983. G. DRAGAS, *St. Athanasius Contra Apollinarem*, Athens 1985.

Ἱστοριοφιλολογικά:

- G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (*ST* 5), Roma 1901, σσ. 145-179. ΕΜ. ΚΑΡΠΑΘΙΟΥ, Οἱ εἰς τόν Μέγαν Ἀθανάσιον ἀποδιδόμενοι δύο λόγοι κατά Ἀπολιναριστῶν: *ΓρΠ* 9 (1925) 370-385, 442-452. J. LEBON, *Athanasiana Syriaca, I...*: *Mu* 40 (1927) 209-218. L. TH. LEFORT, *S. Athanase sur la virginité*: *Mu* 42 (1929) 197-275. Βλ. καί *Mu* 46 (1933) 1-33, 48 (1935) 55-73· 67 (1954) 43-50· 69 (1956) 235-241· 71 (1958) 5-50. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *S. Athanase, écrivain copte*: *Mu* 46 (1933) 1-33. H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin 1935. A. GÜNTHÖR, *Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien*, Rom 1941. J. GELTZER, *Das Rundschreiben der Synode von Sardica*: *ZNW* 40 (1941) 1-24. G. MERCATI, *Sull' autore del De titulis psalmodum...*: *OCP* 10 (1944) 7-22. P. PEETERS, *Comment S. Ath. s' enfuit de Tyr en 335* (*Subsidia hagiographica* 27), Bruxelles 1951. Π.

ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Τό πρόβλημα τῆς γνησιότητος τοῦ «Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου... κατὰ Ἀπολιναρίου Λόγοι δύο» τοῦ Ἀθ.: *Θεολογία* 24 (1953) 442-461. F. SCHEIDWEILER, Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide?: *BZ* 47 (1954) 333-357. L. TH. LEFORT, Les Lettres Festales de S. Ath.: *Bulletin de la Classe des Lettres de l' Académie Royale de Belgique* 39 (1953) 643-656, 41 (1955) 183-185 καί: *Clio* 6 (1954) 225-230. M. AUBINEAU, Les écrits de S. Ath. sur la virginité: *RAM* 31 (1955) 140-173. M. TETZ, Athanasiana...: *VC* 9 (1955) 159-175. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Ath. von Alexandrien: *ZKG* 67 (1955) 1-28. G. D. GORDINI, Origini e sviluppo del Monachesimo à Roma: *Greg* 37 (1956) 220-260. V. PERI, La cronologia delle lettere festali di S. Atanasio e la Quaresima: *Aevum* 35 (1961) 28-86. J. N. D. KELLY, The Athanasian creed. Quicumque vult, London Black 1964. M. SIMONETTI, Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli Ariani: *SMSR* 38 (1967) 512-535. M. J. RONDEAU, Une nouvelle preuve d' l' influence littéraire d' Eusèbe de Césarée sur Athanase...: *RSR* 56 (1968) 385-434. CH. KANNENGIESSER, La date de l' apologie d' Athanase Contre les païens et Sur l' incarnation du Verbe: *RSR* 58 (1970) 383-428. CH. BIZER, Studien zu pseudo-athanasianischen Dialogen, Bonn 1970. N. M. HARING, Commentaries on the pseudo-Athanasian creed: *MS* 34 (1972) 208-251. R. W. THOMSON, Athanasiana Syriaca III 1 (Περὶ σαρκώσεως κατὰ Ἀρειανῶν – Κατὰ Ἀπολιναρίου 1 – Περὶ τοῦ Σταυροῦ καὶ τοῦ Πάθους – Ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Χριστός – Περὶ σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου – Πρὸς Ἰοβιανόν): *CSCO* 324 (1972) καὶ *CSCO* 325 (μετάφραση). C. U. CRIMI, La paternità atanasiana di un testo Ad Virgines: *Mu* 86 (1973) 521-524. T. ORLANDI, Sull Apologia secunda (contra Arianos) di Atanasio di Alessadria: *Aug* 15 (1975) 49-79. Y. M. DUVAL, La problématique de la Lettre aux vierges d' Athanase: *Mu* 88 (1975) 405-433. J. C. M. VAN WINDEN, In the date of Athanasius apologetical treatises: *VC* 29 (1975) 291-295. G. C. STEAD, Rhetorical method in Athanasius: *VC* 30 (1976) 121-137. L. DATTRINO, Il De Trinitate pseudoatanasiano, Roma 1976. G. J. M. BARTELINK, Grécismes lexicologiques et syntaxiques dans les traductions latines du IV^e s. de la Vita Antonii d' Ath.: *Mnemosyne* 30 (1977) 388-422. A. VÖÖBUS, Entdeckung einer unbekanntenen Biographie des Athan... Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfasste Vita: *BZ* 71 (1978) 36-40. The Life of Antony and the Letter to Marcellinus, transl. with introduct. by R. GREGG, preface by W. CLEBSCH, New York 1980. R.C. GREGG, The Life of Antony and the Letter to Marcellinus (μετάφρ. καὶ εἰσαγ.), New York 1980. R. M. HÜBNER, Epiphanius, Ancoratus und Ps. - Athanasius, Contra Sabellianos: *ZKG* 92 (1981) 325-333. L. DATTRINO, Catechesi ai presbiteri: *Lateranum* 47 (1981) 70-79. ΓΡ. ΛΑΠΕΝΤΖΑΚΗ, Ἡ ἡμερομηνία ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα μετὰ τὴν Α' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον τῆς Νικαίας (325). Ὁ ρόλος τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς Ρώμης: *ΓρΠ* 65 (1982) 140-158. G. J. M. BARTELINK, Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive: *VC* 36 (1982) 38-62. M. TETZ, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen: *ZNTW* 73 (1982) 1-30. V. TWOMEY, Apostolicos Thronos; the primacy of Rome as reflected in the church history of Eusebius and the historic-apologetic writings of Saint Athanasius the Great, Münster 1982. G. GROSSO, La lettera alle vergini. Atanasio e Ambrogio: *Aug* 23 (1983) 421-452. A. KAZHDAN, Hagiographical notes 1: Two versions of the Vita Athanasii: *B* 53 (1983) 538-544. G. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, La elección episcopal de Atanasio de Alejandria según Filostorgio: *Gerión* 3 (1985) 211-229. P. FORCE, La traduction latine proposée par Migne au regard de son édition de la Vie d' Antoine par Athanase d' Alexandrie: *Migne et la renouveau des études patristiques...* (Théologie historique 66), Paris 1985, σσ. 255-317. G. C. STEAD, St. Athanasius on the Psalms: *VC* 39 (1985) 65-78. M. ALEXANDRE, À propos du récit de la mort d' Antoine (Athanase, Vie d' Antoine, *PG* 26, 968-974, § 89-93). L' heure de la mort dans la littérature monastique. *Le temps chrétien de la fin de l' antiquité aux Moyen Âge...*, Paris 1984, σσ. 263-282. CH. KANNENGIESSER,

Les blasphèmes d' Arius (Athanasie d' Alexandrie, De Synodis 15), un écrit néo-arien: *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne...*, εκδ. E. Lucchesi και H. D. Saffrey, Genève 1984, σσ. 143-151. H. G. THÜMMEL, Aspekte und Probleme des sogenannten Arianischen Streits: *ThLZ* 109 (1984) 413-423. G. C. STEAD, Athanasius' De incarnatione. An edition reviewed: *JThS* 31 (1985) 378-390.

Θεολογικά γενικά:

J. B. BERCHEN, L' incarnation dans le plan divin d' après s. Ath.: *EO* 33 (1934) 316-330. C. HAURET, Comment le 'Defenseur de Nicée' a-t-il compris le dogme de Nicée? *Brudges* 1936. L. BOUYER, L' incarnation et l' Église corps du Christ dans la théologie de S. Athanasie, Paris 1943. D. UNGER, A special Aspect of Athanasian Soteriology: *FS* 6 (1946) 30-53, 171-194. R. BERNARD, L' image de Dieu d' après S. Athanasie, Paris 1952. Π. ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μ. Ἀθ., Ἀθήνα 1954. T. E. POLLARD, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius: *SP* 2 (1957) 282-287. Κ. ΚΑΡΑΚΟΛΗ, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Μ. Ἀθ., Θεσσαλονίκη 1968. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Ἡ ἐννοια τῆς δημιουργίας στόν Ἄγ. Ἀθανάσιο: *Θέματα Ὀρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήνα 1973, σσ. 9-32 (μετάφρ. ἀπό ἀγγλικά). I. COMAN, Ἀπόψεις τινές τῆς σωτηριολογικῆς διδασκαλίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου: *Κληρονομία* 5 (1973) 330-346. I. BAKES, Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athan. des Grossen: *TThZ* 82 (1973) 129-140. G. LARENTZAKIS, Einige Aspekte des hl. Athanasius zur Einheit der Kirche: *Κληρονομία* 6 (1974) 242-259. D. STANILOAE, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius...: *Kyrios* 14 (1974) 25-41. M. STROHM, Die Trinitätslehre des hl. Athan. und ihr Mißverstehen im Abendland: *Kyrios* 14 (1974) 43-59. D. G. KRETSCHMAR, Kreuz und Auferstehung in der Sicht von Athanasius und Luther: *Zurnal Moskovskoj Patriarchii* 48 (1974) 57-74. M. TETZ, Über nikäische Orthodoxy. Der sogen. Tomos ad Antiochenos des Ath. ...: *ZNW* 66 (1975) 194-222. J. CESKA, Die politische Gründe der Homousios-Lehre des Athan.: *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, εκδ. G. Ruhbach 1976, σσ. 297-321. GR. LARENTZAKIS, Einheit der Menschheit-Einheit der Kirche bei Athanasius, Graz 1978 (δακτυλογρ.). A. HAMILTON, Athan. and the simile of mirror: *VC* 34 (1980) 14-18. G. ZAPHIRIS, Der Logos Gottes als Quelle des Lebens nach Ath...: *Philoxenia. Festschrift für B. Köting* (εκδ. A. Kallis), Münster Aschendorff 1980, σσ. 51-96 (καί εἰς *Θεολογία* 54 [1983] 425-450, 625-641· 55 [1984] 7-17). L. LEONE, Un punto fondamentale di ascetica atanasiana. La vocazione divinizzante dell' uomo: *Quaderni dell' Ist. di Lingue e Letterature classiche*, Bari 1 (1980) 113-139. L. VICARIO, Creazione e restaurazione dell' uomo nei cc. 1-32 del De incarnatione di S. Atanasio: *Nicolaus* 9 (1981) 63-127. L. DATTRINO, Sanctus Spiritus de unita natura est: *Lateranum* 47 (1981) 356-379. R. SCHWAGER, Fluch und Sterblichkeit-Opfer und Sterblichkeit. Zu der Erlösungslehre des Ath.: *ZKTh* 103 (1981) 377-399. L. ABRAMOWSKI, Dionys von Rom (+ 268) und Dionys von Alexandrien (+ 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts: *ZKG* 93 (1982) 240-272. Δ. Ι. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Ἡ τριαδική ἐνότητα καί ἡ ἐνότητα τῶν πιστῶν κατὰ τόν Μ. Ἀθανάσιο: *ΓρΠ* 65 (1982) 37-50. ΧΡ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Οἱ ὄροι «οὐσία» καί «ὑπόστασις» παρ' Ἀθανασίῳ τῷ Μεγάλῳ: *Θεολογία* 53 (1982) 565-586. J. ROLDANUS, Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins V. Jhrh.: *ThPh* 58 (1983) 194-216. R. LORENZ, Die Christusseele im arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius: *ZKG* 94 (1983) 1-51. B. BRENNAN, Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation: *VC* 39 (1985) 209-227.

Χριστολογία:

J. B. BERCHEM, Le Christ sanctificateur d' après s. Ath.: *Angelicum* 15 (1938) 515-558. M. RICHARD, S. Athanasie et la psychologie du Christ selon les Ariens: *Mélanges de science*

religieuse 4 (1947) 5-54. A. GRILLMEIER, Die Stellung des Tomus von Alexandrien 362 in der Christologie des hl. Athan.: *Das Konzil von Chalkedon* 1 (1951) 91-99. P. GALTIER, S. Athanase et l'âme humaine du Christ: *Greg* 36 (1955) 553-589. ΧΡΥΣΟΣΤ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ἐδίδαξεν ὁ Μ. Ἀθανάσιος ὅτι εἶχεν ὁ Κύριος ἀνθρωπίνην ψυχὴν;: *Ὁρθοδοξία* 1956, σσ. 63-78. A. GESCHÉ, L'âme de Jesus dans la christologie du IV^e siècle: *RHE* 54 (1959) 385-425. B. SALIERON, Matière et corps du Christ chez s. Athanase d'Alexandrie, Rome 1967. J. ROLDANUS, Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Leiden 1968. ΗΛ. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ἡ πρὸς Ἐπίκτητον ἐπιστολή τοῦ Μ. Ἀθ., Ἀθήνα 1972 (ἀνάτυπο). CH. KANNENGIESSER, Athan. of Alex. and the foundation of traditional Christology: *TS* 34 (1973) 103-113. A. GRILLMEIER, Christ in christian tradition, I, London, 1975², σσ. 308-328. Γ. ΔΡΑΓΑ, Ἐγένετο ἄνθρωπος. Ἡ λησμονηθεῖσα ἀποψὶς τῆς χριστολογίας τοῦ Μ. Ἀθανασίου (ἀνάτυπο ἀπὸ *Θεολογία* 1976), Ἀθήνα 1976. A. GRILLMEIER, Ὁ Κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: *Traditio* 33 (1977) 1-63. G. C. STEAD, The scriptures and the soul of Christ in Athanasius: *VC* 36 (1982) 233-250. R. LORENZ, Die Christusseele im arianischen Streit...: *ZKG* 94 (1983) 1-51. A. LOUTH, Athanasius' understanding of the humanity of Christ: *SP* 16 (1985) 309-318.

Πνευματολογία:

P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs, Rome 1946, σσ. 117-134. C. R. B. SHAPLAND, The Letters of S. Athan. concerning the Holy Spirit, London-NY 1951. A. LAMINSKI, Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Ath... zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert, Leipzig St. Beno Verl. 1969. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθ. Ἀλεξ. περί ἁγ. Πνεύματος...: *ΕΦ* 53 (1971) 33-70 (καὶ ἀνάτυπο). H. SAAKE, Pneumatologica. Untersuchungen zum Geistesverständnis im Johannesevangelium bei Origenes und Athanasios von Alexandria, Frankfurt 1973. A. HERON, Zur Theologie der "Tropici" in der Serapionbriefen des Ath.: *Kyrios* 14 (1974) 3-24. C. CAMPBELL, The doctrine of the Holy Spirit in the theology of Athanasius: *SJTh* 27 (1974) 408-440. G. DRAGAS, Holy Spirit and tradition. The writings of St. Ath.: *Sobornost* 1 (1979) 51-72. CH. KANNENGIESSER, Athanasius of Alex. and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I: *Irish Theol. Quart.* 48 (1981) 166-180.

Ἑρμηνευτική:

T. E. POLLARD, The exegesis of John X 30...: *NTS* 3 (1957) 334-349. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The exegesis of Scripture and the Arian Controversy: *The Bulletin of the J. Rylands Library* 41 (1959) 414-429. P. MERENDINO, Paschale sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Ath... in ihre Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Überlieferungen, Münster Aschendorff 1965. M. J. RONDEAU, L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes: *VC* 22 (1968) 176-197. T. TORRANCE, The hermeneutics of St. Athanasius: *ΕΦ* 52/1 (1970) 446-468· 52/2 (1970) 89-106· 52/4 (1970) 237-249· 53 (1971) 133-149. H. J. SIEBEN, Les citations bibliques du traité athanasien sur l'incarnation du Verbe et les Testimonia: *La Bible et les Pères*, Paris 1971, σσ. 135-160. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase: *Politique et théologie chez Ath. d'Alex...* édité par Ch. Kannengiesser, Paris 1974, σσ. 195-214. W. SCHNEEMELCHER, Der Schriftgebrauch in der Apologien des Athanasius. *Text, Wort, Glaube...*, K. Aland gewidmet, έκδ. M. Brecht, Berlin 1980, σσ. 209-219. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier..., I, Roma 1982, σσ. 79-87. E. FERGUSON, Athanasius' Epistula ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum: *SP* 16 (1985) 295-308.

Θεολογία Οικουμενικῆς Συνόδου:

M. GOEMANS, *Het Algemeen Concilie in de Vierdeeuw*, Nijmegen-Utrecht 1945. Βλ. γαλλική περίληψή του εἰς *RSPH* 31 (1947) 288-291. H. J. SIEBEN, *Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alex.:* *ThPh* 45 (1970) 353-389. W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäss dem ersten Konzil von Nikaia und seiner Zeit: Wegzeichen Festgabe...* von H. M. Biedermann, Würzburg 1971, σσ. 55-81. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Ο Μ. Ἀθανάσιος καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1975 (καὶ 1980).

Ἐκκλησία καὶ βασιλέας:

K. F. HAGEL, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius*, Giessen 1933 (διατριβή). L. W. BARNARD, *Athanasie et les empereurs Constantin et Constance: Politique et théologie chez Athanasie...*, Paris 1974, σσ. 126-143. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η κρίσις τῆς Συνόδου καὶ ἡ κρίσις τοῦ κοσμικοῦ ἄρχοντος κατὰ τόν Μ. Ἀθανάσιον (περὶ τό πρόβλημα τῆς σχέσεως Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας): *Κοινωνία* 18 (1975) 277-295. L. W. BARNARD, *Athanasius and the Roman state: Latomus* 36 (1977) 422-437. R. KLEIN, *Constantin II und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977.

80. ΕΦΡΑΙΜ Ο ΣΥΡΟΣ (306-373)

πρῶτος μέγας ποιητὴς τῆς Ἐκκλησίας

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ διάκονος Ἐφραίμ, πού χαρακτηρίστηκε ὀρθά «κιθάρα τοῦ Πνεύματος», θεμελίωσε τὴν συριακὴ ἐκκλησιαστικὴ γραμματεία καὶ δὴ τὴν ἐξηγητικὴ, πρόβαλε τὸν ἀσκητικὸ βίον θεολογικά, πολέμησε τοὺς αἰρετικούς, ἔθνικούς καὶ χριστιανίζοντες γνωστικούς καὶ ἀναδείχτηκε ὁ μεγαλύτερος μέχρι τῶν ἡμερῶν τοῦ χριστιανόσ ποιητὴς. Μέ τὴν βοήθεια τῆς γνήσιας καὶ πληθωρικῆς λαϊκῆς τοῦ γλώσσας ἐπηρέασε ἀποφασιστικά τοὺς συμπατριῶτες τοῦ μέχρι τὸν Ζ' αἰῶνα, ὅποτε ἡ ἀραβικὴ γλώσσα ἄρχισε νὰ ἐκτοπίζει τὴν συριακὴν.

Ἦδρασε στὰ σύνορα τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καὶ τοῦ περσικοῦ κράτους, στὴν συρόφωνη Νίσιβη καὶ τὴν Ἔδεσσα, ὅταν στὴν ὅλη Ἐκκλησία κυριαρχοῦσε ἡ μορφὴ τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου, στὴν Καππαδοκία ὁ Μ. Βασίλειος, στὴν Παλαιστίνη καὶ τὴν Κύπρο οἱ Κύριλλος καὶ Ἐπιφάνιος, στὴν Δύση ὁ Ἰλάριος, στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν Μικρασία ὁ Εὐνόμιος καὶ στὸν ἑλληνόφωνο συριακὸ χῶρον ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας. Ὁ Ἐφραίμ δημιούργησε τό ἔργο τοῦ ἐρήμην τῶν ἀνωτέρω θεολόγων, τοὺς ὁποίους γνώριζε ἔμμεσα καὶ λίγο.

Ἐναπτύχθηκε στό πνευματικό περιβάλλον τῆς Νισίβεως, ὅπου κυριαρχοῦσαν ἡ ἀσκητική μορφή τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Ἰακώβου (308-338), ὁ πρῶτος σύρος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας Ἐφραάτης (+ λίγο μετά τό 345), τό ἑλληνιστικό χρῶμα τῶν σπουδῶν καί τῆς ρητορικῆς, ἡ πλούσια λαϊκομυθική παράδοση τῆς Μεσοποταμίας καί προπαντός τό ἰουδαιοραββινικό κλίμα, πού ἐπηρέαζε ἔντονα τήν νοοτροπία καί μάλιστα τήν ἔρμηνεία.

Χειροτονήθηκε διάκονος κι ἔζησε στίς δύο πόλεις-πατρίδες του ὡς αὐστηρός ἀσκητής, ihidaiā. Ὁ ὄρος σημαίνει κατά λέξη μοναχός ἢ ἐρημίτης, ἀλλά ἡ ἀποψη τῶν ἑλληνικῶν πηγῶν, πού ἐμφανίζουν τόν Ἐφραίμ ὡς ἐρημίτη ἢ μονάζοντα μέ ἄλλους ἔξω ἀπό τίς πόλεις, δέν ἔχουν ἐρείσματα στά γνήσια ἔργα του. Ἐναμφίβολα γνώρισε ἀσκητές, ἀλλά πρόκειται γιά τούς «υἱούς τῆς διαθήκης», γιά ἰδιάζουσα στήν Νισίβη τάξη παρθενεύοντων ἀσκητῶν, πού πραγμάτωναν ὅ,τι ὁ ἴδιος θαυμάζει στά ἔργα του: ἀφιέρωση στήν Ἐκκλησία καί τό ἔργο της, παρθενία, πτωχία, ἐγκράτεια, ταπεινοφροσύνη, πλούσια παιδεία, διδασκαλία στόν λαό τῆς πίστεως καί τῆς ἀρετῆς, καί – ἄν χρειαστεῖ – διακονία κοινωνική.

Εἶναι σαφές ὅτι ὁ Ἐφραίμ ὑπῆρξε μέγας ποιητής, διδάσκαλος καί ἀσκητής. Προσπάθησε μέ διάθεση προσδιοριστικά ποιητική νά διδάξει τόν πνευματικοασκητικό ἀγῶνα καί νά ἐκφράσει τήν κατάλυση τῆς καρδίας του.

Ἐρμηνευτής, ἀσκητής καί διδάσκαλος

Ὡς χαρισματοῦχος διδάσκαλος συνέλαβε τήν ἀνάγκη τῶν συρόφωνων χριστιανῶν γιά εὐρύτερη κατήχηση καί μάλιστα γιά ἐμπλουτισμό τῆς πτωχότατης γραμματείας τους μέ κείμενα ἐρμηνευτικά καί διδακτικοοικοδομητικά. Ἄλλως οἱ πιστοί κινδύνευαν ἀπό τήν ἔντονη παρουσία τοῦ σημιτικοῦ, τοῦ ἐπιτόπιου ἔθνικοῦ καί τοῦ γνωστικοῦ κόσμου τῆς περιοχῆς. Ἐγραψε λοιπόν ἀπέραντο ἀριθμό ἔργων καί διά βίου δίδασκε τήν πίστη καί τήν ἀρετή μέσω κυρίως τῆς Γραφῆς. Ἔτσι ἔγινε καί ὁ σπουδαιότερος συρόφωνος ἐρμηνευτής, διατηρώντας μάλιστα καί ἰδιοτυπία, πού κατανοεῖται ἀπό τήν ποιητική του διάθεση, τήν μόνο ἔμμεση γνώση τῆς ἑλληνόφωνης πατερικῆς γραμματείας, τήν ἔλλειψη φιλοσοφικῆς παιδείας, τήν ἄγνοια τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καί προπαντός ἀπό τήν πληθωρική χρήση τοῦ συμβολισμοῦ καί τοῦ παραλληλισμοῦ.

Τό σύμβολο καί ὁ παραλληλισμός, ταυτόσημα ἐνίοτε, ἀποτελοῦν τήν θεμελιώδη μέθοδο ἐκφράσεως τοῦ Ἐφραίμ, τό κλειδί κατανοήσεως τῆς θεολογίας καί τῆς ἐρμηνευτικῆς του. Ἀντίθετα μέ τούς αἰρετικούς, πού φιλοσοφικά ζητοῦσαν νά κατανοήσουν τήν φύση τοῦ

Θεοῦ, αὐτός ἐκτιμοῦσε τά σύμβολα ὡς μοναδική δυνατότητα φανερώσεως τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο. Σύμβολα εἶναι πρόσωπα, λέξεις καί γεγονότα τῆς ἐνιαίας Βίβλου, πού ἐκφράζουν ἀλήθειες ἢ προτυπώνουν μέλλοντα γεγονότα· εἶναι ὄχι μόνο τύποι, ἀλλά καί εἰκόνες, παραδείγματα, ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ στήν φύση καί στοιχεῖα φυσικά, ὅπως ἥλιος (γιά τόν Πατέρα), ἀκτίνες ἡλίου (γιά τόν Υἱό) καί θερμότητα (γιά τό Πνεῦμα). Τό βιβλίό τῆς φύσεως ἢ τά φυσικά φαινόμενα μαρτυροῦν περί τοῦ Χριστοῦ ἢ λαμβάνονται σάν ἀφορμές γιά νά μιλήσει γιά τήν ἀλήθεια, τόν Θεό, τήν θεία οἰκονομία. Ἀκολουθώντας καί τό παράδειγμα τοῦ Ἀφραάτη, ξεκινάει ἀπό τήν ἱστορικότητα τῆς Γραφῆς, ἐπιχειρεῖ πνευματική *rūhānā* it ἐρμηνεία τῆς καί ἀποφεύγει νά φορτίζει ὁ ἴδιος τίς βιβλικές λέξεις μέ νέες ἀλήθειες, ὅπως κάνουν οἱ ἀλληγοριστές. Ἡ ἐρμηνεία του ἔτσι γίνεται περισσότερο τυπολογική. Χρησιμοποιώντας ἐπίσης πληθωρικά τόν παραλληλισμό, γνωστόν ἀπό τόν ἰουδαϊσμό, καί δῆ ἀπό τήν ρηχή ραββινική ἐξηγητική, ζωντανεῖ τόν λόγο του καί ἀποφεύγει τήν ξηρότητα τῆς ιστοριογραμματικῆς ἐρμηνείας. Τήν ἐρμηνευτική του ἄσκησε κυρίως στούς κόλπους τῆς «σχολῆς τῶν Περσῶν», ὅπως χαρακτηρίστηκε ἡ ἐρμηνευτικοθεολογική προσπάθεια στήν Νίσιβη (μέχρι τό 363) καί στήν Ἑδεσσα μικροῦ ἀριθμοῦ θεολόγων, κορυφαῖος τῶν ὁποίων ὑπῆρξε ἀσφαλῶς ὁ Ἐφραΐμ.

Ὡς ἀσκητής ὁ Ἐφραΐμ ἐπόμενο ἦταν νά δώσει στό ἔργο του ἀνάλογο χαρακτήρα. Ἀσχολήθηκε περισσότερο μέ τόν πνευματικό ἀγώνα γιά τελείωση καί λιγότερο μέ τά θεολογικά ζητήματα τῆς ἐποχῆς. Εἶναι χαρακτηριστικό πῶς ἡ ἐρμηνεία τῆς Γραφῆς διευκολύνεται ἀπό τήν πνευματική του ζωή καί αὐτή πάλι θεμελιώνεται μέ τήν ἐρμηνεία. Ὁ λόγος του εἶναι προτρεπτικός, διδακτικός καί περιγραφικός τῶν ἀρετῶν τοῦ πιστοῦ, ἀλλά λίγες φορές ἀποβαίνει βαθιά νηπτική θεολογία. Προσκαλεῖ καί προτρέπει μέ τρόπο ἐνίοτε σαγηνευτικό, ἀλλά σπάνια ἐπιχειρεῖ ἀναλύσεις τοῦ πνευματικοῦ βίου, ὅπως τίς γνωρίζουμε στόν ἐλληνικό χῶρο. Ἡ ἄσκηση, ἐμποτισμένη μέ ἀγάπη ἔμπρακτη γιά τούς συμπολίτες του, γινόταν συνεχῶς ἢ πυξίδα πού θεματικά προσανατόλιζε τήν ποίησή του καί ὀριοθετοῦσε τήν ὄλη δραστηριότητά του.

Ἡ ποίησή του

Ὡς ποιητής ὁ Ἐφραΐμ δημιούργησε τό ἐπιβλητικότερο ἐκκλησιαστικό ποιητικό ἔργο μέχρι τήν ἐποχή τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ. Ἐκτός ἀπό τά ὑπομνήματά του, ὄλος ὁ κύριος ὄγκος τοῦ ἔργου του, ὀμιλίες καί ὕμνοι, εἶναι σέ λόγο ποιητικό, ρυθμικό καί στροφικό, κάτι πού ἀποβαίνει μοναδικό στήν ἐκκλησιαστική γραμματεία, δεδομέ-

νης τῆς ἐκτάσεώς του καί τῆς αὐστηρῆς χρήσεως μέτρου ἀκόμα καί σέ ἐξηγητικοοικοδομητικές ὁμιλίες του. Βέβαια ὁ ρυθμός, τό ἐφύμνιο καί ἡ ποιητική γενικά διάθεση σέ πεζά κείμενα, εἶναι πολύ γνωστά ἀπό τήν ἑλληνική ἐκκλησιαστική γραμματεία ἤδη ἀπό τήν ἀρχή της, ἀπό τόν Κλήμη Ρώμης δηλαδή, τόν Ἰγνάτιο, τόν Μελίτωνα Σάρδεων (σέ ἰσοσύλλαβους στίχους), τόν Εὐσέβιο Ἐμέσης, κ.ἄ. πολλούς. Ἄλλά ὁ συνδυασμός τῶν στοιχείων αὐτῶν, μέ διάταξη ὄλων τῶν στίχων σέ στροφές, γίνεται γιά πρώτη φορά ἀπό τόν Ἐφραίμ. Τό ποιητικό ἔργο του διακρίνεται σέ *madrāṣè* ὅπου ἰσοσύλλαβοι στίχοι διαρθρώνονται σέ στροφές, δηλαδή ὁμάδες ἀπό ἰσάριθμους στίχους, καί σέ *mēmṛè*, ὅπου τό κείμενο ἀποτελεῖται πάλι ἀπό ἰσοσύλλαβους στίχους, ἀλλά αὐτοί δέν σχηματίζουν στροφές. *Madrāṣè* ἔχουμε π.χ. στούς 15 Ὕμνους *Εἰς τόν παράδεισον*, στά *Ποιήματα Νισιβιανά* κ.ἄ. *Mēmṛè* ἔχουμε στίς περισσότερες οἰκοδομητικές πρακτικές ὁμιλίες. Ἡ τήρηση τοῦ μέτρου εἶναι αὐστηρή. Τό ποιητικό λοιπόν κείμενο τοῦ Ἐφραίμ διαρθρώνεται σέ στροφές, πού ἔχουν στίχους πάντα ἰσοσύλλαβους, ἐκτός ἀπό ἓναν, γιά νά διασπᾶται ἡ μονοτονία. Ὁ ἕνας αὐτός στίχος μπορεῖ νά βρίσκεται σέ ὁποιαδήποτε σειρά τῆς στροφῆς. Στά ποιήματα τοῦ Ἐφραίμ ὑπάρχει συνήθως ἡ ψαλμικῆς καταγωγῆς *τομή*, ὥστε ὁ στίχος νά ἐμφανίζεται ὡς δύο ἰσοσύλλαβα ἡμιστίχια. Ἔτσι π.χ. στό *Εἰς τήν Γέννησιν* II 1 ἔχουμε τήν ἐξῆς διάταξη σέ ἀριθμούς συλλαβῶν: 5 + 5. 5 + 5. 5 + 5. 5 + 3. 8. 8. 8.

Ἡ ἀπλούστερα:

```

— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —

```

Στά *Ποιήματα Νισιβιανά* I 1 ἔχουμε τήν ἐξῆς διάταξη: 7 + 7. 7 + 8. 7 + 7. 7 + 4. 7 + 7. 7 + 7. 7 + 7. Οἱ συνδυασμοί διατάξεως εἶναι ποικίλοι, ἀλλά ἡ ἰσοσυλλαβία ἰσχύει πάντα ἀπό στίχο (ἢ ἡμιστίχιο) σέ στίχο, κάτι πού συνδέει ἄμεσα τήν ποίηση αὐτή μέ τό ἔργο τοῦ Μελίτωνα Σάρδεων *Περί Πάσχα* (β' ἡμισυ Β' αἰ.), στό ὁποῖο τό ἐντονότερο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἰσοσυλλαβία. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι ὁ Ἐφραίμ ἔχει στήν ποίησή του, μετά τήν στροφή (*bayta*), κι ἓνα ἐφύμνιο, πού ἐπαναλαμβάνεται σέ κάθε στροφή. Αὐτό μάλιστα ἐνίοτε συνιστοῦσε τήν τελευταία στροφή τοῦ ὄλου ὕμνου.

Στόν ποιητικό του λόγο ἀφομοίωσε ὁ Ἐφραίμ καί λαϊκά πολιτιστικά στοιχεῖα, τά ὁποῖα, σέ συνδυασμό μέ τήν «δημοτική» γλώσσα πού χρησιμοποιοῦσε, σαγήνευαν τούς πιστούς κι ἐξασφάλιζαν τήν

ἀμεσότητα τοῦ κηρύγματος. Αὐτό εὐκόλυνε πολύ καί τό ψάλσιμο μερικῶν ἀπό τά ἔργα του (ἔξω ἀπό τούς ναούς, ἀλλά καί στήν διάρκεια τῶν ἀκολουθιῶν καί τῆς Λειτουργίας ἀντί κηρύγματος) ἀπό χορούς, στούς ὁποίους τήν μουσική δίδασκε ὁ ἴδιος, ἀφοῦ ἦταν ἐπίσης καί δεινός μουσικός καί ἐκτελεστής. Ἡ μουσική, τό εἶδος ἢ ὁ τρόπος της δηλωνόταν συνθηματικά στήν ἀρχή ἢ στόν πρῶτο ὕμνο (π.χ. *dinā d-šarbatā*, πού κατά λέξη σημαίνει «κρίση ἔθνῶν»), σύμφωνα μέ τήν μουσική τοῦ ὁποίου ψάλλονταν καί οἱ λοιποί.

Ἡ ποιητικότητα τοῦ Ἐφραΐμ στηρίζεται κυρίως στήν αὐστηρή ἰσοσυλλαβία, τήν ἀπαράμιλλη παρήχηση καί στόν πλούσιο παραλληλισμό. Οἱ ἐκφραστικοί τρόποι καί τά σχήματά του εἶναι ἀπλά: ἀποστροφή, προτροπή, ἐξομολόγηση, ἰκεσία, αὐτοκατάκριση, ἀντίθεση, δέηση, συγνώμη ἀπό Θεό καί ἀνθρώπους. Κατορθώνει νά δημιουργεῖ σαγηνευτική μουσική μέ τόν λόγο του, ἀλλά πολύ συχνά παρασύρεται σέ πολυλογία κι ἐπαναλήψεις, πού κατανοοῦνται μόνο στό πλαίσιο ποιμαντικῶν ἐπιδιώξεων.

Στήν Συρία εἶχαν δημιουργήσει ποιητική παράδοση οἱ γνωστικοί Βαρδεδάνης (+ 222) καί Ἀρμόνιος. Ὁ Σωζομενός βεβαιώνει ὅτι τόν Ἀρμόνιο, πού γνώρισε τήν ποίηση στήν Ἀθήνα, μιμήθηκε ὁ Ἐφραΐμ, χρησιμοποιώντας τά στιχουργικά του μέτρα (*Ἐκκλησ. ἱστ.*, Γ' 16). Αὐτό δέν ἀληθεύει ἀπόλυτα, διότι ἡ στιχουργική παράδοση δέν ἦταν ἄγνωστη καί στόν ἐκκλησιαστικό συριακό χῶρο. Ἡ παρουσία ὁμως τοῦ ταλαντούχου ποιητῆ Ἐφραΐμ βάρθινα, τελειοποίησε, διήρυνε καί κορύφωσε ὅ,τι σέ μικρό βαθμό ὑπῆρχε ἤδη.

Ἡ σχέση του μέ τήν ἑλληνική ἐκκλησιαστική ποίηση

Ἡ ἐπιβλητικότητα τῆς ποιήσεως τοῦ Ἐφραΐμ ὁδήγησε ἀπό τόν περασμένο αἰῶνα στήν ἄποψη ὅτι αὐτή ἀποτελεῖ τήν πηγή καί τό πρότυπο τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως καί μάλιστα τῶν κοντακίων τοῦ Ρωμανοῦ. Ἡ ἄποψη στηρίζεται στό ὅτι πρίν ἀπό τό τέλος τοῦ Ε' αἰῶνα δέν ἔχουμε στά ἑλληνικά εὐρεῖα καί ὀργανωμένη ὕμνογραφία, στό ὅτι ὁ πρῶτος μέγας ἑλληνας ὕμνογράφος, ὁ Ρωμανός, καταγόταν ἀπό τήν Ἑμεσα τῆς Συρίας, ὅπου θά εἶχε γνωρίσει κείμενα τοῦ Ἐφραΐμ, καί στό ὅτι οἱ ποιητικές ὁμιλίες τοῦ Ἐφραΐμ μεταφράζονταν στήν ἑλληνική ὅσο ἀκόμα ζοῦσε ὁ συντάκτης τους. Ἡ ἀλήθεια ὁμως εἶναι ὅτι στούς κόλπους τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας ἔχει διαπιστωθεῖ μέγας ἀριθμός ρυθμικῶν κειμένων πού συνεχῶς αὐξάνει. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχουν μερικά προεφραΐμεια, πολύ ὀργανωμένα, λειτουργικά ἢ ἀπλῶς ἐκκλησιαστικά ποιήματα, στά ὁποῖα βρίσκουμε τά γνωρίσματα τοῦ *Κοντακίου*, δηλαδή τήν ἰσοσυλλαβία, τήν διάταξη σέ στροφές, τό

ένδιαφέρον για τόν τόνο (παροξυτονισμό κ.ἄ.), τό ἐφύμνιο, τήν ἁμοιοκαταληξία καί τήν ἀκροστιχίδα. Π.χ. ἀναφέρουμε τόν λυχνικό ὕμνο «Φῶς ἰλαρόν», τόν Ὑμνο τοῦ παπύρου RAINER 542, τά δύο ποιήματα τῶν «Πράξεων τοῦ Ἰωάννου», τό «Περί Πάσχα» τοῦ Μελίτων καί τό «Παρθένιον» τοῦ Μεθοδίου Ὀλύμπου (βλ. σχετικά λήμματα στήν Πατρολογία Α' καί Β'). Ἀκόμα καί ἡ τομή (χωρισμός τοῦ στίχου σέ δύο ἡμιστίχια) εἶναι γνωστή σέ προεφραϊμεια ἑλληνικά κείμενα μέ τήν μορφή κυρίως διστίχων, ὅπως τά βλέπουμε π.χ. στόν Ἰγνάτιο Ἀντιοχείας, στόν Θεόφιλο Ἀντιοχείας, στόν Μεθόδιο Ὀλύμπου, στόν Εὐσέβιο Ἐμέσης καί στόν Σεραπίωνα Θμούεως (δείγματα σχετικά: Δ. Δρίτσας).

Στά ποιήματα αὐτά ἔχουμε ἐλευθερία συνθέσεως, τήν ὁποία βρίσκουμε στά *Κοντάκια* καί ἡ ὁποία λείπει ἀπό τόν Ἐφραΐμ. Ἐπίσης ὁ Ἐφραΐμ ἔχει ἀπόλυτη ἰσοσυλλαβία ἀπό στίχο σέ στίχο (φαινόμενο συχνό σέ προεφραϊμεια ἑλληνικά ρυθμικά κείμενα), ἐνῶ στό ὄργανωμένο κοντάκιο (καί τοῦ Ρωμανοῦ) ὑπάρχει ἰσοσυλλαβία καί ὁμοτονία μόνο ἀπό στροφή σέ στροφή. Δηλαδή οἱ στίχοι π.χ. 1,2,3,4 τῆς τρίτης στροφῆς ἔχουν ὅσες συλλαβές καί οἱ στίχοι 1,2,3,4 τῆς πρώτης στροφῆς (*Εἶρμου*). Ἀλλά οἱ στίχοι 1,2,3,4 τῆς τρίτης στροφῆς δέν ἔχουν τίς ἴδιες συλλαβές, ὅπως συμβαίνει πάντα στόν Ἐφραΐμ. Αὐτό συνιστᾷ θεμελιώδη διαφορά στήν τεχνική καί τήν στιχοπλοκία, πού δέν ἔχει προσεχτεῖ στήν ἔρευνα καί πού μέ ἄλλα στοιχεῖα ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ Ρωμανός συνέχισε καί κορύφωσε τήν ἑλληνική ὕμνογραφική παράδοση καί ὄχι τήν συριακή, τήν ὁποία δέν μπορούμε νά ἀποδείξουμε ὅτι γνώριζε πολύ καί ἄμεσα. Ἐμμεσα ὁμοίως πρέπει νά τήν γνώριζε, γι' αὐτό θεωροῦμε πιθανό ὅτι ὁ γενικός θαυμασμός πρὸς τήν ἐπιβλητική ἐφραϊμική ποίηση ἴσως ἐνθάρρυνε τόν Ρωμανό στήν δική του δημιουργία, ἡ ὁποία πάντως, ἐκτός ἀπό ἐλάχιστα ἱχνη θεματικῆς μόνο συγγένειας, δέν ἔχει καμία ἀποφασιστική ὁμοιότητα μέ τήν γνήσια *mādrāšē* ἢ τήν *mēmrē* τοῦ Ἐφραΐμ.

Ὁ «Ἑλληνας» Ἐφραΐμ

Μέ τόν ὄρο «ἕλληνας» Ἐφραΐμ χαρακτηρίζουμε τήν μεγάλη σειρά ἑλληνικῶν κειμένων, πού εἶναι ἢ ἐμφανίζονται ὡς μεταφράσεις ἔργων τοῦ Ἐφραΐμ. Ἡ ἔρευνα τῶν κειμένων αὐτῶν, ἐκδεδομένων καί ἀνεκδότων, πού βρίσκεται στήν ἀρχή της, ἔδειξε τά ἐξῆς: α) Βάσει τοῦ ἑλληνα-Ἐφραΐμ ἔγιναν οἱ λατινικές, ἀρμενικές, γεωργιανές, αἰθιοπικές, συροαραμαϊκές, ἀραβικές, κοπτικές, σλαβικές μεταφράσεις. β) Γνωρίζουμε μόνο τρία κείμενα ὡς πιστές μεταφράσεις γνήσιων

πολλαπλές), παραφράσεις, συμπιλήσεις, αυθαίρετες συνενώσεις ἐφραιμίων κειμένων μέ ἑλληνικά. δ) Ἡ ἀναγωγή στό πρωτότυπο συριακό κείμενο γίνεται δύσκολα καί συχνά εἶναι ἀδύνατη. ε) Τό πρόβλημα τοῦ ἑλληνα-Ἐφραίμ γίνεται δυσκολότερο, διότι ἀγνοοῦμε τούς ταλαντούχους διασκευαστές του, πού σπάνια διατήρησαν τήν ἰσοσυλλαβία τοῦ συριακοῦ Ἐφραίμ, ἐνῶ διέσωσαν τήν ποιητική διάθεση τοῦ πρωτοτύπου τους. Αὐτό ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο στίς περιπτώσεις πού ἕνας ἢ πολλοί ἐμπνεύστηκαν ἀπλῶς ἀπό τόν Ἐφραίμ ἢ ἔγραψαν ἄσχετα πρὸς ἐκεῖνον ἔργα καί τά κυκλοφόρησαν μέ τό ὄνομά του. στ) Τήν μεγάλη ἀγάπη καί τῶν μή σύρων χριστιανῶν στό ἀσκητικοποιητικό ἔργο τοῦ Ἐφραίμ, πού μέ τόν τρόπο αὐτό ἐπηρέασε τούς μοναστικούς κυρίως κύκλους τοῦ Βυζαντίου πρῶτα καί τῶν λοιπῶν περιοχῶν μετά, ἀπό τόν Δ' αἰῶνα μέχρι σήμερα. Ἔτσι μποροῦμε νά πούμε ὅτι ὁ Σύρος Ἐφραίμ διαβάστηκε περισσότερο στό Βυζάντιο καί λιγότερο στήν Συρία, ὅπου ἀπό τόν Η' αἰ. σχεδόν λησμονήθηκε.

ΒΙΟΣ

Γιά τήν ζωή καί τήν δράση τοῦ Ἐφραίμ ἀσφαλή στοιχεῖα ἔχουμε πολύ λίγα. Στούς μεταγενέστερους σχετικά «Βίους» του καί στίς πληροφορίες τῶν ἑλληνικῶν πηγῶν παρατηρεῖται ἔντονη ἀνάμιξη ἱστορικῶν καί μυθικῶν εἰδήσεων, πού ἀκόμη ἐρευνῶνται. Ἡ διασταύρωση τῶν πηγῶν αὐτῶν κατέληξε στά ἑξῆς λίγα ἀλλά σίγουρα συμπεράσματα:

Ὁ Ἐφραίμ γεννήθηκε ἀπό σύρους χριστιανούς γονεῖς περί τό 306 στήν Νίσιβη τῆς Μεσοποταμίας. Ἀναπτύχθηκε στό περιβάλλον τοῦ Ἰακώβου Νισίβεως (308-338), δέχτηκε τήν ἐπίδραση τοῦ ἀσκητικότητος αὐτοῦ ἐπισκόπου, ἀνῆκε στήν ἀσκητική τάξη τῶν «υἱῶν τῆς διαθήκης» καί προφανῶς τοῦ ἀνατέθηκε νά διδάσκει στό πλαίσιο τῆς κατηχήσεως, πού ὀργάνωνε ἡ Ἐκκλησία καί πού μετά ὀνομάστηκε «Σχολή τῶν Περσῶν». Ἡ παιδεία του κάλυπτε γενικά τόν μεσοποταμιακό ἔθνος, τόν συριακό χριστιανισμό καί μερικῶς τήν ραββινική παράδοση. Ἡ γνωριμία του μέ ἑλληνας Πατέρες καί δὴ μέ τόν Μέγα Βασίλειο, ἀπό τόν ὁποῖο δῆθεν χειροτονήθηκε διάκονος, εἶναι μυθοπλασία. Ἀφιερώθηκε στό ποιμαντικοδιδασκτικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας καί ζοῦσε ἀσκητικό βίον χωρίς νά ἀπομακρυνθεῖ γιά μεγάλο τουλάχιστον χρονικό διάστημα ἀπό τήν πόλη χάριν τοῦ ἐρημιτισμοῦ.

Τήν ἴδια δραστηριότητα συνέχισε καί κατά τήν ἐπισκοπεῖα τοῦ Vologeses (346-361), τόν ὁποῖο παρουσίασε στά ἔργα του ὡς πρότυπο ἐνάρετου μορφωμένου χριστιανοῦ, ποιμένα καί ἀσκητῆ. Ἐπεξέτεινε ὁμως τήν δραστηριότητά του στήν γνωστή ἀπό τούς αἰρετικούς ὀργάνωση χορῶν, πού τραγουδοῦσαν σέ ἀνοικτούς χώρους (καί ἐνίοτε ἔψελναν σέ ναούς) ὕμνους του μέ μουσική πού ἔγραφε ὁ ἴδιος. Τό 363, ὅταν ὁ αὐτοκράτορας Ἰοβιανός

στιανῶν κατοίκων κατέφυγαν στήν Ἔδεσσα, ὁ Ἐφραΐμ ἀκολούθησε τούς φυγάδες. Στήν Ἔδεσσα κορύφωσε τήν δράση του, ἔγινε ὁ σπουδαιότερος ἰδρυτής τῆς νέας κατηχητικῆς «Σχολῆς τῶν Περσῶν» καί ὁ σεβαστότερος διδάσκαλος, τόν ὁποῖο συμβουλευόνταν ὄλοι καί δῆ οἱ ἐπίσκοποι Βάρσης Ἐδέσσης (361-371) καί Βίτος Haran. Κατά τήν παράδοση τοῦ προτάθηκε νά γίνει ἐπίσκοπος, ἀλλ' αὐτός προτίμησε νά ἐργάζεται ὡς ἀπλός διάκονος. Σύμφωνα μέ τό *Χρονικόν τῆς Ἐδέσσης* (CSCO Syr. 3,4) κοιμήθηκε στίς 9 Ἰουνίου τοῦ 373. Ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 25 Ἰανουαρίου καί ἡ Ρωμαϊκή ἀπό τό 1920 στίς 18 Ἰουνίου.

Εἰδήσεις ἱστορικές ἢ φανταστικές γιά τήν ζωή τοῦ Ἐφραΐμ ἀντλοῦμε κυρίως ἀπό τήν δῆθεν *Διαθήκη* του (CSCO 334/ Syr. 148, σσ. 43-69), τόν συριακό τρίμορφο *Βίο* του, πού ἀποδίδεται στόν μαθητή του Συμεών Σαμοσάτων (Assemani, *Bibl. Orientalis*, I, σσ. 26-55 καί Lamy, II, σσ. 3-89, καί IV, σσ. 11 ἔξ.), τό ἑλληνικό «*Ἐγκώμιον εἰς τόν ὄσιον Ἐφραΐμ*» πού κακῶς ἀποδόθηκε στόν Γρηγόριο Νύσσης (PG 46, 820-849. Βλ. καί τόν ἀνώνυμο ἑλλ. *Βίο*: Assemani *graec.* I, XXIX-XXXIII), τόν Ἱερώνυμο (*De viris ill.* 115), τόν Παλλάδιο (*Λαυσαϊκόν* 40), τίς *Ἐκκλησιαστικές ἱστορίες τῶν Σωζομενοῦ* (Γ' 16) καί Θεοδωρήτου (Β' 11· Δ' 29) καί ἀπό τά πλούσια γενικά σέ ἱστορικές εἰδήσεις «*Νισιβιανὰ ποιήματά*» του.

ΕΡΓΑ

Γενικά

Ὁ Ἐφραΐμ ὑπῆρξε πληθωρικός ποιητής καί πολυγράφος ἐξηγητής. Τά ἔργα του γνώρισαν μέχρι τόν Ζ' αἰῶνα τεράστια διάδοση. Διαβάστηκαν καί μεταφράστηκαν στήν ἑλληνική καί ἀπό αὐτήν κυρίως μεταγλωττίστηκαν στήν λατινική, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική, τήν αἰθιοπική, τήν σλαβική καί τήν συροαραμαϊκή. Δυστυχῶς ὁμως ἡ ἐπικράτηση τῆς ἀραβικῆς σήμανε ἤδη ἀπό τόν Η' αἰ. τήν ἐξαφάνιση τῆς συριακῆς γλώσσας, μέ ἀποτέλεσμα τά ἔργα του νά μὴν ἀντιγράφονται πλέον καί σχεδόν νά λησμονηθοῦν καί αὐτά καί ὁ ἴδιος. Ἀλλά καί πρὶν ἀπό τόν Η' αἰ. εἶχε δημιουργηθεῖ κλίμα συγχύσεως, ὥστε αὐθαίρετα νά τοῦ ἀποδίδονται μεταγενέστερα κείμενα ἢ νεώτεροι νά διασκευάζουν ἔργα του πού τά κυκλοφοροῦσαν ὡς δικά τους. Τό φαινόμενο αὐτό ἴσχυσε καί γιά τίς πολυπληθεῖς μεταφράσεις, οἱ ὁποῖες πολλαπλασιάστηκαν βάσει νόθων ἢ ἀμφιβαλλόμενων ἔργων του. Ἔτσι οἱ πρῶτοι ἐκδότες (Assemani, Lamy, Overbeck) συριακῶν καί ἑλληνικῶν κειμένων τοῦ Ἐφραΐμ συγχέουν σέ ἀπελπιστικό βαθμό γνήσια καί νόθα ἔργα, ἐνῶ πολύ συχνά ἐπανεκδίδουν τά ἴδια κείμενα μέ διαφορετικούς τίτλους ἢ ἐκδίδουν ὡς αὐτοτελή ἔργα κείμενα, πού συνιστοῦν ἀπλῶς τμήματα ἢ κεφάλαια μεγαλύτερων ἔργων, ὅπως ἐπίσης ἐκδίδουν καί ἀπλά συμπιλήματα γνήσιων ἢ νόθων ἔργων.

Τίς τελευταῖες δεκαετίες γίνεται καρποφόρα ἔρευνα τῶν συριακῶν κειμένων τοῦ Ἐφραΐμ πρὸς διακρίβωση τῆς γνησιότητάς τους καί κριτική ἔκδοση μέρους τους. Δέν ἰσχύει ὁμως τό ἴδιο καί γιά τήν ἔρευνα τοῦ «Ἑλληνα

Ἐφραίμ», πού βρίσκεται στήν ἀρχή της. Εἶναι ὁμως πολύ σημαντικό τό σχετικό ἔργο τῆς Δημοκρατίας Ἡλιάδου, πού λίγο πρὶν πεθάνει (1976) δημοσίευσε τά συμπεράσματα τῶν ἐρευνῶν της στήν χειρόγραφη παράδοση. Ἐπισήμανε διαφορετικά μεταξύ τους *corpus* ἐφραιμικῶν ἔργων πού ἀνήκουν στήν προεικονομαχική ἐποχή, στόν Θ' αἰ. καί στήν μεταεικονομαχική ἐποχή. Βάσει αὐτῶν καί τῶν μεμονωμένων ὁμιλιῶν σέ ποικίλου περιεχομένου χειρόγραφα, πρέπει νά γίνει προσπάθεια κριτικῆς ἐκδόσεως τῶν σχετικῶν κειμένων. Σπουδαία βοήθεια στήν γνώση τοῦ Ἑλληνα Ἐφραίμ ἀποτελοῦν οἱ σλαβικές μεταφράσεις, γιατί ἔγιναν τόν Θ' αἰ. καί προϋποθέτουν τίς παλαιότερες συλλογές ἑλληνικῶν-ἐφραιμείων ἔργων, πρὶν αὐτά πολλαπλασιαστοῦν στό ἔπακρο. Τό ἴδιο περίπου ἰσχύει καί μέ τό ἀρχαῖο *corpus* τῶν λατινικῶν μεταφράσεων, πού ὁμως ἀγνοοῦσε ὁ πρῶτος ἐκδότης τοῦ Ἐφραίμ Assemani.

Τά προβλήματα γνησιότητας καί χρονολογήσεως ὄσων συριακῶν ἔργων – καί πολύ περισσότερο ὄσων ἑλληνικῶν ἔργων – ἀποδίδονται στόν Ἐφραίμ ἔχουν μερικῶς μόνο λυθεῖ καί γι' αὐτό ἡ παρουσίασή τους μεταξύ τῶν γνησίων ἢ τῶν νόθων εἶναι συχνά δυσχερής. Ἔτσι τά συριακά του ἔργα προσπαθήσαμε νά τά κατατάξουμε σέ δύο περιόδους: στήν περίοδο μέχρι τό 363, ὅταν ἀκόμα ζοῦσε στήν Νίσιβη, καί στήν περίοδο 363-373, ὅταν ζοῦσε στήν Ἔδεσσα.

Τά προβλήματα τῶν μεταφράσεων εἶναι πολυπλοκότερα. Εἶπαμε ἤδη ὅτι οἱ λατινικές, σλαβικές, ἀρμενικές καί λοιπές μεταφράσεις προῆλθαν ἀπό τίς ἑλληνικές. Συμβαίνει ὁμως νά ἔχουμε καί κάποιες λατινικές, ἀρμενικές, κοπτικές, γεωργιανές, σλαβικές καί ἀραβικές μεταφράσεις, πού δέν ἔχουν ἀντιστοιχία στίς ἑλληνικές. Γι' αὐτό παρουσιάζουμε τίς ἑλληνικές μεταφράσεις (διακρίνοντας αὐτές πού εἶναι πιστές στό συριακό πρωτότυπο, αὐτές πού συνιστοῦν ἐπεξεργασία τοῦ συριακοῦ κειμένου καί αὐτές πού δέν ἔχουν ἀντιστοιχία σέ συριακό κείμενο) καί αὐτές μόνο ἀπό τίς λατινικές, ἀρμενικές, κ.λπ., πού δέν φαίνονται νά προέρχονται ἀπό τίς ἑλληνικές καί πού ἡ ἀντιστοιχία τους σέ συριακό πρωτότυπο εἶναι δυσεξακριβωτή. Δέν ἀναφέρουμε καθόλου τά πολλά καί ποικίλα κείμενα, πού ἀποδίδονται συχνά ἢ πάντα στόν Ἐφραίμ καί πού ἡ ἔρευνα τά θεωρεῖ σαφῶς μεταγενέστερα ἢ τά ἀποδίδει σέ ἑλληνες ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ὅπως στόν Χρυσόστομο, τόν Μάξιμο, τόν συντάκτη τῶν *Μακαριανικῶν* ἔργων κ.ἄ.

Ἀπό ἄποψη μορφῆς τά ἔργα τοῦ Ἐφραίμ εἶναι: *mādrāšē* = Ὕμνοι, ὅπως τά *Περί πίστεως, Κατά αἱρέσεων, Εἰς τόν παράδεισον, Ποιήματα νισιβιανῶν, Εἰς τήν γέννησιν τοῦ Κυρίου, Εἰς τό Πάσχα, Περί Ἐκκλησίας καί Περί παρθενίας*· *Mēmṛē* = Λόγοι, ὅπως *Περί πίστεως, Εἰς τόν Κύριον ἡμῶν, Παραινετικοί, Περί μετανοίας, Εἰς βιβλικά χωρία, Περί ματαιότητος, Εἰς ἐορτάς, Εἰς μάρτυρας, Περί πάθους, Περί προνοίας* κ.ἄ.· *πεζά*, ὅπως *Πρός Ὑπάτιον, Πρός Δόμνον, Ὑπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν καί τήν Ἔξοδον, Εἰς τό Διατεσσάρων καί ἀποσπάσματα* ἐξηγητικά σέ «Σειρές».

Δυστυχῶς ἡ αὐστηρή ποιητική μορφή τῶν *mādrāšē* καί *mēmṛē* δέν διατηρήθηκε στίς ἑλληνικές μεταφράσεις, μολονότι σέ μερικές ὑπάρχει ὁ τίτλος «Λόγος ἑπτασύλλαβος» ἢ «Λόγος τετρασύλλαβος» (Ass. gr. I 181, 182). Οἱ περισσότερες ὁμως ὁμιλίες ἔχουν σαφῶς διάθεση ποιητική καί σέ ὀρισμέ-

νες περιπτώσεις (π.χ. ὁμιλίες *Εἰς τό πάθος* καί *Εἰς τόν Σταυρόν*: Β. Ψευτογκᾶ, Ὁμιλίες εἰς τό πάθος..., σσ. 126, 206-208) τμήμα τοῦ κειμένου τους μπορεῖ νά διαρρυθμιστεῖ σέ ἰσοσύλλαβους στίχους, ἑπτασύλλαβους κυρίως, κάτι πού ὑπενθυμίζει ρυθμικές ὁμιλίες ἐλλήνων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων.

Οἱ ἐκδόσεις τῶν ἔργων τοῦ Ἐφραῖμ, στά συριακά καί τά ἐλληνικά, διακρίνονται σέ γενικές, πού εἶναι παλαιές, καί σέ τμηματικές, πού εἶναι κυρίως νέες καί δὴ κριτικές. Οἱ πρῶτες, στίς ὁποῖες παραπέμπουμε συντετμημένα, εἶναι οἱ ἑξῆς:

Ass syr. I-III: P.B. et St. Ev. Assemani, Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant graece, latine, syriace, in sex tomos distribunta..., Roma 1732/43 (τρεῖς τόμοι συρολατινικοῦ κειμένου).

Overbeck: J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei..., Oxford 1865 (συριακό κείμενο χωρίς μετάφραση).

Lamy: Th. Lamy, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, I-IV, Mechliniae 1882, 1886, 1889, 1902 (συριακό κείμενο μέ λατινική μετάφραση).

Ass gr I-III: J. S. Assemani, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἐφραῖμ τοῦ Σύρου τά εὐρισκόμενα πάντα, I-III, Roma 1732, 1743, 1746 (ὁ «Ἕλληνας Ἐφραῖμ» καί λατινική του μετάφραση, ἐκτός λίγων λατινικῶν κειμένων στό τέλος τοῦ III τόμου χωρίς ἀντίστοιχο ἐλληνικό. Ὑπάρχει καί μεταγλώττιση τοῦ «Ἕλληνα-Ἐφραῖμ» σέ ἀπλούστερα ἐλληνικά: Λόγοι καί παραινέσεις τοῦ ὁσίου... Ἐφραῖμ τοῦ Σύρου. Εἰς ἀπλήν φράσιν μεταγλωττισθέντες... παρ' Ἱεροθέου ἱερομονάχου Ἰβηρήτου, Ἐνετίησι 1720· Μ. Δ. Σακκορράφου, Τά τοῦ ὁσίου... Ἐφραῖμ τοῦ Σύρου ἀσκητικά, εἰς τήν καθομιλουμένην μετενεχθέντα νῦν τό δεύτερον..., Ἀθήνα 1935. Κυκλοφόρησαν ἐπίσης καί συνόψεις τῶν ἔργων αὐτῶν).

Γιά τίς κάθε εἴδους μεταφράσεις τοῦ «Ἕλληνα Ἐφραῖμ» λεπτομερεῖς ἀναγραφές καί ἐκδόσεις βλ. *CPG* II 3905-4175.

Ι. ΕΡΓΑ ΣΤΗΝ ΣΥΡΙΑΚΗ

1. Ἐποχῆς Νισίβεως (μέχρι τό 363):

Περί πίστεως (ἢ Πρὸς ἐρευνητάς) ὕμνοι 87 κατὰ τῶν τριαδολογικῶν αἰρέσεων, οἱ ὁποῖες κατὰ τόν Ἐφραῖμ ὀφείλονται στήν ἐλληνική φιλοσοφία.

Ass syr III 1-164. E. BECK: *CSCO* 154-155/syr. 73-74.

Κατά αἰρέσεων, ὕμνοι 56.

Ass syr II 437-560. E. BECK: *CSCO* 169-170/syr. 76-77.

Περί πίστεως, λόγοι 6.

Ass syr III 164-208. E. BECK: *CSCO* 212-213/syr. 88-89.

Εἰς τόν παράδεισον, ὕμνοι 15. Περιγράφει μέ πολλή φαντασία τόν παράδεισο μέ ἀφορμή ὁ,τι γνωρίζουμε γιά τόν παράδεισο τοῦ Ἀδάμ.

Ass syr III 562-598 (μόνο οί 1-12). *OVERBECK* 339-351 (μόνο 13-15). *E. BECK: CSCO* 174-175/*syr* 78-79. *LAVENANT R.:* *SCh* 137.

Εἰς τόν Κύριον ἡμῶν λόγος. Χριστολογικοῦ ἀλλά καί τριαδολογικοῦ περιεχομένου.

LAMY I 147-274. *E. BECK: CSCO* 270-271/*syr* 116-117.

Ποιήματα Νισιβιανά (77 ὕμνοι, ἀπό τούς ὁποίους χάθηκαν οἱ ὕμνοι 8 καί 22-24). Ἱστορικοοικοδομητικοῦ περιεχομένου. Περιγράφουν (1-21) τόν περσορωμαϊκό πόλεμο γιά τήν Νίσιβη καί τά τῶν ἐπισκόπων αὐτῆς Ἰακώβου καί *Vologeses*. Οἱ λοιποὶ ὕμνοι, πού γράφηκαν μετὰ τό 363, ἀναφέρονται στίς πόλεις Ἔδεσσα καί *Haran* (25-34) καί σέ θέματα ἐσχατολογικά (35-77).

G. BICKEL, S. Eph. Syri Carmina Nisibena..., Λειψία 1866. *E. BECK: CSCO* 218-219 καί 240-241/*syr* 92-93 καί 102-103. *CH. RENOUX, Éph. de Nisibe, Mēmrè sur Nicomédie. Édition des fragments de l' original syriaque et de la version arménienne* (καί γαλλ. μετάφρ.): *PO* 37, 2-3 No 172-173.

Κατά Ἰουλιανοῦ ὕμνοι 4. Περιέργως ἐπαινεῖται ὁ ἀρειανόφρων αὐτοκράτορας Κωνστάντιος.

OVERBECK 3-20. *E. BECK: CSCO* 174-175/*syr* 78-79.

Εἰς τήν Γέννησιν καί τά Ἐπιφάνεια τοῦ Κυρίου ὕμνοι 16.

Ass syr II 396-436. *LAMY* I 5-144. *E. BECK: CSCO* 186/*syr* 82-83.

Εἰς τήν νηστείαν ὕμνοι. Ἐκφωνήθηκαν κατά τήν μεγάλη Τεσσαρακοστή.

LAMY II 647-678 καί 685-694. *E. BECK: CSCO* 246-247/*syr* 106-107.

Περί Πάσχα: Εἰς τά Ἄζυμα-Εἰς τήν Σταύρωσιν-Εἰς τήν Ἀνάστασιν ὕμνοι.

LAMY I 567-714 καί II 741-774. *E. BECK: CSCO* 248-249/*syr* 108-109.

8 Λόγοι: Παραινετικοί 3, Περί ματαιότητος, Νουθεσία, Εἰς Ἡσαΐου 26, 10, Περί μετανοίας 2.

E. BECK: CSCO 305-306/*syr* 130-131.

4 Λόγοι: Περί Νινευῖ καί Ἰωνᾶ, Νουθεσία, Εἰς τήν ἑορτήν τοῦ Ὠσαννά, Περί τῆς ἀμαρτωλοῦ γυναικός. Ἡ γνησιότητά τους καί μάλιστα τῆς τελευταίας δέν εἶναι ἀπόλυτα βεβαιωμένη.

E. BECK: CSCO 311-312/*syr* 134-135.

Ἐπιτομή τῆς ἀποχῆς Ἐδέσσης (363-373):

Ἐπιστολὴ ὑπὲρ Ἰσίδωρου ὑπὸ τοῦ Ἰσίδωρου Ἐπίσκοπου Ἐδέσσης ἑπισημασμένης ὑπὸ τοῦ Ἰσίδωρου Ἐπίσκοπου Ἐδέσσης. Κατὰ εἰμαρμένης καὶ κατὰ τῶν γνωστικῶν θεωριῶν τῶν Μάνη, Μαρκίωνα καὶ Βαρδεσάνη. Ἀποσπάσματα σὲ παλίμψηστο κώδικα ΣΤ' αἰ.

OVERBECK 21-73, 132. C. W. MITCHEL-A. A. BEVAN-F. C. BURKITT, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, I-II, Λονδίνο 1912, 1921.

Ἐπιστολὴ ὑπὲρ Ἰσίδωρου ὑπὸ τοῦ Ἰσίδωρου Ἐπίσκοπου Ἐδέσσης. Ἐργο μεγάλης σημασίας γιὰ τὴν ἱστορία τῶν εὐαγγελικῶν κειμένων.

L. LELOIR, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque..., Dublin 1963. Βλ. καὶ CSCO 137/arm 1 (ἄρμεν. μετάφραση) καὶ SCh 121 (γαλλικὴ μετάφρ.). G. A. EGAN: CSCO 291/arm 5.

Ἐπιτομὴ τῆς Γένεσιν καὶ τῆς Ἐξόδου (μέχρι κεφ. 32, 26). Ἀποδίδει ἀπόλυτη ἱστορικότητα στὴν διήγηση τῆς δημιουργίας καὶ χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα συμβολισμό.

Ass syr I 1-155· 194-225. R. M. TONNEAU: CSCO 152-153/syr 71-72.

Περὶ Ἐκκλησίας ὕμνοι. Σώζονται οἱ ὕμνοι 8-32 πού ἀναφέρονται σὲ διάφορα θέματα: ἐλευθέρωσις, δικαιοσύνη καὶ ἔλεος τοῦ Θεοῦ, θεία πρόνοια, νέκρωσις παθῶν, Γένεσις 3, 6 καὶ θαύματα, πάθος καὶ ἀνάστασις Κυρίου. Περιλαμβάνονται ἐπίσης προσευχῆς καὶ παραινέσεις.

Ass syr II 318-327· III 318-367, 555-561, 603-629. LAMY II 717-742. E. BECK: CSCO 198-199/syr 84-85.

Περὶ παρθενίας ὕμνοι. Συλλογὴ 52 ὕμνων καὶ λόγων περὶ διαφόρων ἀσκητικῶν θεμάτων κυρίως γιὰ μοναχοὺς, ἀλλὰ καὶ γιὰ λειτουργικὴ χρῆση.

LAMY II 773-823· IV 497-670. I. E. RAHMANI, Hymni de virginitate..., Sarfeh 1906. E. BECK: CSCO 223-224/syr 94-95.

Ἐπιτομὴ 13 εἰς ὁμολογητὰς καὶ μάρτυρας.

LAMY III 634-696 καὶ 741-936.

Sermones Rogationum.

LAMY III 36-54 καὶ 64-115.

Ἐπιστολὴ πρὸς Πούβλιον. Μᾶλλον γνήσιο κείμενο πού ἐκδόθηκε πρόσφατα.

P. BROCK, Ephrem's letter to Publius: *Mu* 89 (1976) 261-305.

3. Έργα ἀμφίβολης γνησιότητας:

Τά περισσότερα ἔργα, πού στά χειρόγραφα ἢ στίς μή κριτικές ἐκδόσεις ἀποδίδονται στὸν Ἐφραίμ, εἶναι σαφῶς νόθα ἢ ἀμφίβολης γνησιότητας, ὅπως τά παρακάτω:

Sermones de reprehensione – Sermones de Nicomedia – Ὕμνοι διάφοροι – In martyres – In 40 martyres Sebaſtes – Σειραὶ εἰς παλαιοδιαθηκικά χωρία – Vita Abrahamii Qidunaja – Hymni de Nativitate et ieiunio – De sacrificio Isaaci – De Job – Contra Iudaeus – De caritate – Sermones 8 de passione – Sermo de Providentia – De luctu Satanae contra homines – Sermo de Psalm. 110, 10 – Exhortatio ad patientiam – De paenitentia – De ascensi monastica – De Antichristo et novissimis – De defunctis – Cantica matutina – Cantica ad mensae benedictionem καὶ ἄλλα πολλά (κυρίως στίς ἐκδόσεις Assemani, Lamy καὶ Overbeck).

II. ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

1. Ἑλληνικές

α. Πιστές στό συριακό πρωτότυπο:

Εἰς τὸν προφήτην Ἰωνᾶν καὶ περὶ μετανοίας Νινευιτῶν: D. Hemmerdinger-Iliadou: *Mu* 80 (1967) 52-74. Βλ. *Ass syr* II 359-387.

Εἰς τοὺς ὁμολογητὰς καὶ τοὺς μάρτυρας (ὕμνος 4ος): *Ass. gr* I 47-48: Βλ. *Lamy* III 668, 670, 672.

β. Ἐπεξεργασίες ποικίλης ἐκτάσεως γνήσιων καὶ μὴ ἔργων τοῦ Ἐφραίμ:

Λόγος ἀσκητικός: *Ass gr* I 40-70. Ἐπεξεργασία τοῦ συρ. «Περὶ ἰκεσίας» (*Lamy* 335-361) καὶ ἄλλων κειμένων. Περιέχει καὶ τὸν ὕμνο 2 «Εἰς τοὺς ὁμολογητὰς καὶ τοὺς μάρτυρας» (*Ass gr* I 47-48).

Λόγοι 3 εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν...: *Ass gr* II 192-230 καὶ 247-258. Βλ. *Lamy* 180-212, 304, 325.

Διαθήκη (τοῦ Ἐφραίμ). *Ass gr* II 230-247: Βλ. *CSCO* 334, σσ. 43-69/ καὶ 335, σσ. 53-80. Τό ἔργο δέν θεωρεῖται γνήσιο.

Περὶ γλωσσαλγίας καὶ παθῶν: *Ass gr* II 279-289. Εἶναι μετάφραση μέ προσθαφαιρέσεις τοῦ συρ. «Περὶ ἰκεσίας»: *Lamy* IV 312-356.

Εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἁμαρτωλόν: *Ass gr* II 297-306. Βλ. *CSCO* 311/syr 134, σσ. 78-87.

Πρὸς τοὺς ζητοῦντας τοῦ Υἱοῦ τὴν φύσιν: *Ass gr* III 418-424. Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τοὺς ὕμνους «Περὶ πίστεως»: *CSCO* 154/syr 73, σσ. 9 καὶ 33.

Περὶ τοῦ ληστοῦ: *AB* 85 (1967) 433-439.

Λόγος εἰς τόν Ἀβραάμ καί τόν Ἰσαάκ: S. I. Mercati, S. Ephraem Syri. Opera, I 1, Roma 1915, σσ. 107-111.

Λόγος εἰς τόν Σταυρόν καί περί μετανοίας καί τῆς δευτέρας... παρουσίας: Β. Ψευτόγκα, Αἰ περί Σταυροῦ καί Πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., Θεσσαλ. 1975, σσ. 202-216.

Λόγος εἰς τόν Σταυρόν καί εἰς τήν δευτέραν παρουσίαν καί περί ἀγάπης καί ἐλεημοσύνης: Ass gr II 247-258.

Λόγος ἕτερος εἰς τούς κεκοιμημένους πατέρας: Ass gr I 175-180.

Λόγος περί κατανύξεως: Ass gr I 154-158.

Λόγος εἰς τήν Μεταμόρφωσιν: Ass gr II 41-49.

Ἦμιλία εἰς τήν πόρνην: Ass gr III 385-395. Βλ. Lamy, I 313-338.

Ἐλεγχος αὐτοῦ καί ἐξομολόγησις: Ass gr I 119-144.

Ἀνέκδοτα (ἀδιερεύνητης ἀντιστοιχίας πρὸς τὰ συριακά): Ἔχουν ἐπισημανθεῖ Ἐπιτίμια 36, Βίος τοῦ ἁγ. Ἀνδρονίκου, Λόγος ἐν τῷ Σταυρῷ ἐπὶ τῶν ἐγκαινίων καί περί τοῦ ἁγ. ξύλου τοῦ Σταυροῦ, Περί τῆς κτίσεως καί τοῦ τιμίου Σταυροῦ, Εἰς τόν τιμιόν καί ζωοποιόν Σταυρόν, Περί Ὑψώσεως τοῦ Σταυροῦ, Ὅτε οἱ μάγοι παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα, Εἰς τόν Ἀβραάμ καί τόν Ἰσαάκ, Περί τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἀβελ τῆς ἀναιρέσεως, Δέησις, Περί κατανύξεως, Πῶς ὁ ληστής πρό τῆς Ἀναστάσεως εἰσηλθεν εἰς τόν Παράδεισον, Λόγος ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις τῆς Ἀναστάσεως καί περί τοῦ τόπου τοῦ μνήματος, Λόγος τῆ ἁγ. καί Μεγάλῃ Παρασκευῇ (κακῶς ἀποδίδεται καί στόν Χρυσόστομο), Προσευχὴ εἰς τὰ Φῶτα, Εἰς τό μαρτύριον τοῦ ἁγ. Βονιφατίου, καί μερικά ἀποσπάσματα (CPG, I 4101-4117). Β. Ψευτόγκα, Αἰ περί Σταυροῦ καί Πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι..., σσ. 127-131. D. Iliadou: EEBΣ 42 (1975/6) 369-371.

γ. Χωρίς ἀντιστοιχία σέ συριακό κείμενο:

Περί ἀρετῶν καί κακιῶν: Ass gr I 1-18.

Ἐλεγχος αὐτοῦ καί ἐξομολόγησις: 18-23.

Λόγος κατανυκτικός: 23-28.

Περί τῶν παθῶν: 144-147.

Περί μετανοίας: 148-153.

Λόγος κατανυκτικός: 158-161.

Λόγος εἰς τούς κεκοιμημένους πατέρας: 172-175.

Ὅτι οὐ δεῖ γελᾶν... ἀλλά μᾶλλον κλαίειν καί πενθεῖν ἑαυτοῦς: 254-258.

Μακαρισμοί. Κεφάλαια ΝΕ': 282-292.

Μακαρισμοί ἕτεροι. Κεφάλαια Κ': 292-299.

- Εἰς τόν πάγκαλον Ἰωσήφ: *Ass gr II* 21-41.
 Περὶ ὀρθοῦ βίου: 56-72.
 Ἐγκώμιον εἰς τοὺς Τεσσαράκοντα μάρτυρας: 341-356.
 Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις: 377-393.
 Περὶ παρθενίας: *Ass gr III* 74-79.
 Περὶ μετανοίας: 79-81, 81-83.
 Περὶ τοῦ σημείου τοῦ Σταυροῦ τοῦ μέλλοντος φανῆναι ἐν τῷ οὐρανῷ:
 144-148.
 Περὶ κρίσεως καὶ ἀναστάσεως: 148-150.
 Περὶ ἀποταγῆς ἐρωτήσεις E': 215-219.
 Περὶ πανοπλίας πρὸς τοὺς μοναχοὺς: 219-234.
 Εἰς Ἥλιαν τόν Προφήτην: 240-243 (καὶ *Mercati* 201-223).
 Λόγος περὶ τοῦ πάθους τοῦ Σωτῆρος: 244-248.
 Ἐγκώμιον εἰς Μάρτυρας: 248-254.

δ. Ἀμφίβολης γνησιότητος. Π.χ.:

- Εἰς δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου...: *Ass gr I* 167-171.
 Περὶ φόβου ψυχῶν: 183-187.
 Περὶ ψυχῆς ὅταν πειράζεται ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ: 193-198.
 Περὶ μακαρισμῶν καὶ ταλανισμῶν: *Ass gr II* 334-335.
 Τὸ «δύο ἔσονται ἐν τῷ ἀγρῷ»: *Ass gr III* 23-24.
 Περὶ θείας χάριτος: 42-47.
 Κατήχησις περὶ ἐργασίας ἀγαθῶν ἔργων: 396.

2. Μὴ ἐλληνικὲς μεταφράσεις χωρὶς (ἢ μὲ ἐλάχιστη) ἀντιστοιχία πρὸς τὸν «Ἑλληνα-Ἐφραίμ»:

α) Λατινικὲς:

- Sermo de resurrectione et iudicio et de regno caelorum...*: *Ass gr III* 553-557.
Sermo de sanctissimae dei genitricis virginis Mariae laudibus: 575-577.
De die iudicii: 579-581.
Dicta (ρητά) sancti Ephraemi: 581-587. Ἔργο ἔντονα συμπληματικό.
Admonitio de oratione vel sermonibus otiosis: 587-588 (καὶ G. Morin: *CCL* 103, σσ. 303-306).
Liber de paenitentia: *Ass gr III* 589-599.
In nativitate Domini canticum: 600-601.
De Maria et Magis canticum: 601-603.
Oratio in nativitate Domini: 603.
Hymnus: 604-605.
Precatio I et II: 605 καὶ 606-607.
De sanctissimis et vivificantibus christianis sacramentis: 608-610.
Admonitio ut genua in oratione flectantur et de verbis otiosis: G. Morin: *CCL* 103, σσ. 319-323.

β) Ἀρμενικές:

Ἵπομνήματα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου (καί τῆς Γ' Πρὸς Κορινθίους, πού τὴν θεωρεῖ γνήσια): S. Ephraemi Syri commentarii in Epist. D. Pauli a patribus Mekitharistis translati, Βενετία 1893.

Ἵπομνήματα εἰς τὰς Πράξεις Ἀποστόλων: W. Akinian, Wien 1921. «Σειραί» εἰς Πεντάτευχον, Ἰησοῦν τοῦ Ναυῆ, Ἰουδίθ, Σαμουήλ, Βασιλειῶν, Ἀριθμοῦς: Mechitaristae, Ephraem. Opera armenica, IV, Βενετία 1836.

Ἵπομνήματα εἰς Ἰώβ (ἀποσπάσματα): A. Vardanian: *Handes Ams.* 26 (1912) 617-626, 666-671.

Λόγος εἰς τὸν Ἐνώχ καί τὸν Ἥλιαν: Mechitaristae, Ephraem. Opera armenica, IV, Βενετία 1836, σσ. 79-97.

Προσευχή (Precatio): 252-255.

Λόγος εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν: 5-8.

Λόγος πανηγυρικός εἰς τὸν Τίμον Σταυρόν: 69-78.

Λόγος περὶ νηστείας: 179-183 (καί ἀπόσπασμα: 224).

Περὶ προσευχῆς (ἀπόσπασμα): 224-225.

Κανόνες 8: V. Hakovian, Kanonagirk^c Hayok^c, II, Erevan 1971, σσ. 55-58.

γ) Κοπτικές:

Ἐπιστολή πρὸς μαθητὴν: E. A. W. Budge, Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt, London 1914, σσ. 179-183 καί 431-453 (μετάφρ.).

Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου – Κατηχήσεις – Ἀποσπάσματα: T. Orlandi, Elementi di lingua e letteratura copta, Milano 1970, σ. 118 καί εἰς CSCO 150, σσ. 121-138 καί 151, σσ. 99-110 (μετάφρ.).

δ) Γεωργιανικές:

Περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Σωτῆρος καί τοῦ Διαβόλου: I. Imnaišvili, K^c art^c uli enis istoriuli k^c restomat^cia, II, Tiflis 1971, σσ. 25-32.

Ρητόν περὶ νηστείας καί μετανοίας: B. Outier: *Bedi kartlisa* 32 (1974) 112-117.

Λόγος εἰς τοὺς κεκοιμημένους: A. Šanidze, Sinuri, mravalt^cavi 864 clisa, Tiflis 1959, σσ. 263-265.

Μετάνοια τοῦ ἁγ. Ἐφραίμ: I. Abuladze, Mamat^ca scavlani X da XI s.-t^ca xelnacerebis mixedvit, Tiflis 1955, σσ. 183-187.

Διδασκαλία πρὸς μοναχοὺς διαβιοῦντας κατὰ μόνας: 188-199.

Ἐξήγησις τοῦ ΣΤ' Ψαλμοῦ (περὶ νηστείας καί μετανοίας): 200-205.

Λόγος περὶ θανάτου καί ἐξόδου τῆς ψυχῆς ἐκ τοῦ σώματος: 220-227.

Λόγος περὶ κοινωνίας: I. Imnaišvili, Sakit^chavi cigniival kart^cul enasi, I, Tiflis 1963, σσ. 44-45.

Περὶ Ἀδάμ, Περὶ νηστείας καί μετανοίας, Διδασκαλία, Ἐξήγησις περὶ τοῦ Ἀδάμ: Βλ. G. Garitte: CSCO 165/subsidia 9, σσ. 288, 17-290, 24 (ἀνέκδοτα).

Εἰς τὸ ἁγ. Σάββατον..., Εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν..., Εἰς τὸν προφήτην Ἥλιαν καί τὸν Ἀρχάγγελον Μιχαήλ: Βλ. G. Peradze: OC 3, 5 (1930) 85 No 8, 9, 12.

ε) Ἀραβικές:

Εἰς τὴν ἀποδημίαν τοῦ Ἀβραάμ καὶ τῆς Σάρρας – Εὐχαὶ διάφοροι – Εἰς τὴν ἀγάπην, τὴν μετάνοιαν καὶ τὴν τελικὴν κρίσιν – Εἰς τὸν ἅγιον Ἡλίαν – Περὶ ἀγάπης καὶ νηστείας – Εἰς τὴν γέννησιν τῆς Παρθένου Μαρίας – Εἰς τὸν μισοῦντα τὸν κόσμον – Πανηγυρικός εἰς τὴν Παρθένον Μαρίαν – Περὶ διακρίσεως καλοῦ καὶ κακοῦ – Περὶ νηστείας καὶ μετανοίας – Περὶ βαπτίσματος – Εἰς τὰ Βαῖα – Περὶ τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου – Περὶ τοῦ Τυφλοῦ – Περὶ τῆς λαμπρᾶς ἡμέρας τοῦ Πάσχα (ὄλα ἀνέκδοτα): G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Vaticano 1944, σσ. 421-433. G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*, I, Paris 1972 (κατὰ τὸν πίνακα ὀνομάτων). J. M. Sauget: *AB* 88 (1970) 428, 433, 438, 448, 450, 457-8, 462. K. Samir: *OCP* 39 (1973) 307-332.

στ) Σλαβικές:

Λόγος περὶ κρίσεως – Λόγος περὶ ἀγώνων – Περὶ σωτηρίας τῆς ψυχῆς καὶ κατανύξεως – Παραίνεσις περὶ δικαίων καὶ ἀμαρτωλῶν – Λόγος ψυχοφελῆς καὶ περὶ ταπεινοφροσύνης (ἀνέκδοτα): D. Hemmerdinger-Iliadou, *L'Éphrem slave et sa tradition manuscrite: Geschichte der Ost-und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen*, Wiesbaden 1968, σσ. 92-96. C. Bojkovsky, *Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers* (κείμενο ἑλλην., σλαβικό καὶ γερμανικὴ μετάφρ.), Freiburg 1984.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστορικοφιλολογικά:

S. SCHIWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum*, III, Mödling 1938, σσ. 93-165. A. VÖÖBUS, *Beiträge zur kritischen Sichtung der asketischen Schriften die unter dem Namen Ephraem des S. überliefert sind: OC* 39 (1955) 48-55 (βλ. καὶ 41 [1957] 97-101· 42 [1958] 41-43). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Literary, Critical and Historical Studies in E. the S.*, Stockholm 1958. J. P. DE JONG, *La connection entre le rite de la consignation et l' épiclese dans s. Éph.: SP* 2 (1956) 29 ἔξ. G. GARITTE, *Vies géorgiennes de S. Syméon Stylite l' Ancien et de S. Éph.*, Louvain 1957. O. ROUSSEAU, *La rencontre de S. Éph. et de S. Basile: OrSy* 2 (1957) 261-284 καὶ 3 (1958) 73-90. L. MARIÈS-FR. GRAFFIN-L. FROMAN, *Mimré de s. É. sur la bénédiction de la table: OrSy* 4 (1959) 73-109, 163-192, 285-298. E. BECK, *Des hl. E. Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba: CSCO* 232/syr 141 (βλ. καὶ *CSCO* 334/syr 375). A. DE HALLEUX, *Une clé pour les hymnes d' É. dans le ms Sinai syr. 10: Mu* 85 (1972) 171-199. K. SAMIR, *Eine Homilien-Sammlung Eph. Codex Sinaiticus Arabicus Nr. 311: OC* 58 (1974) 51-75. A. GUILLAUMONT, *Hébreu et araméen: AEHESHP* 1973/4, σσ. 125-130. B. OUTTIER, *S. Éph. d' après ses biographies et ses oeuvres: ParOr* 4 (1973) 11-33. P. M. RONCAGLIA, *Essai de bibliographie sur s. Eph.: ParOr* 4 (1973) 343-370. K. SAMIR, *Compléments de bibliographie éphrémiennne: ParOr* 4 (1973) 371-391. M. O. J. SAUGET, *Le dossier éphrémien du manuscrit arabe Strasbourg 4226...: OCP* 42 (1976) 426-458. W. STROTHMANN, *Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem*, Wiesbaden Harrassowitz 1981. E. BECK, *Das Bild vom Weg mit Meilensteinen*

und Herbergen bei Ephräm: *OC* 65 (1981) 1-39. A. DE HALLEUX, Saint Éphrem le Syrien: *RThL* 14 (1983) 328-355. N. EL-KHOURY, The use of language by Ephraim the Syrien: *SP* 16 (1985) 93-99. J. SCHAMP, Éphrem de Nisibe et Photius. Pour une chasse aux textes à travers la Bibliothèque: *Mu* 98 (1985) 293-314. F. J. THOMSON, The true origin of two homilies ascribed to Ephraem Syrus allegedly preserved in Slavonic: *Ἀντίδωρον* Hommage à M. Geerard, I, Wetteren Ed. Cultura 1984, σσ. 13-26. E. BECK, Ephräms des Syrsers Hymnik: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäre Kompendium (πρός τιμήν τοῦ G. Duerig), I: Historische Präsentation, έκδ. H. Becker καὶ R. Kaczynski, St. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 345-379.

Γιά τόν «Ἑλληνα Ἐφραίμ»:

C. EMERAU, S. Éph. le syrien. Son oeuvre littéraire grecque, Paris 1918. N. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Ὁ Ἑ. ὁ Σῦρος ἐν τῇ ἑλλην. ὑμνογραφίᾳ: *Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati*, Roma 1957, σσ. 392-404. D. HEMMERDINGER-ILIADOU, Les doublets de l' édition de l' Éphrem grec par Assemani: *OCP* 24 (1958) 371-382 (βλ. καὶ εἰς *DSp* II 1, 800-815). ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, L' authenticité sporadique de l' É. grec.: *Akten des XI Internationale Byzantinisten-Kongresse*, München 1960, σσ. 232-236. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, Vers une nouvelle édition de l' É. grec: *SP* 3, σσ. 72-80. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ, Les citations évangéliques de l' É. grec: *Βυζαντινά* 5 (1973) 313-393. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, Α', Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 98-102 κ.ά. Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ, Τό «Ὑπομνηστικόν» τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα καὶ τό πεζό πρότυπό του: *ΕΕΒΣ* 39/40 (1972/3) 60-74. Μ. AUBINEAU, Textes... d' Éph. et de Chrysostome: *Mu* 88 (1975) 113-123. D. ILIADOU, Ephrem. Versions grecque, latine et slave. Addenda et corrigenda: *ΕΕΒΣ* 42 (1975/6) 320-373. Δ. ΔΡΙΤΣΑ, Ὁ εὐρυθμὸς πατερικὸς λόγος..., Ἀθήνα 1986.

Θεολογικά:

L. HAMMERSBERGER, Die Mariologie des Eph., Innsbruck 1938. C. MARTIN EDSMAN, Le baptême du feu, Uppsala 1940, σσ. 94 ἐξ. E. BECK, Die Theologie des hl. E. in seinen Hymnen über den Glauben (*StA* 21), Roma 1949. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Le baptême chez s. Éph.: *OrSy* 1 (1956) 111-136. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ephraems Reden über den Glauben (*StA* 33), Roma 1953. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Eucharistie bei Ephraem: *OC* 38 (1954) 41-67. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ascétisme et monachisme chez s. Éph.: *OrSy* 3 (1958) 273-298. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm: *OC* 42 (1958) 19-40. L. LELOIR, Doctrines et méthode de s. É. d' après son commentaire de l' Évangile Concordant (*CSCO* 220 subsidia 18), Louvain 1961. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Handes Amsorya* (1961) 449-466 (χριστολογία τοῦ Διατεσσάρων). W. CRAMER, Die Engelvorstellungen bei E., Rom 1965. T. JANSMA, Ephraem on Exodus II 5. Reflexions on the interplay of human freewill and divine providence: *OCP* 39 (1973) 5-28. R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A study in early syriac tradition (βάσει Ἀφραάτη καὶ Ἐφραίμ), Cambridge Univ. Pr. 1975. A. DE HALLEUX, Mar Éphrem théologien: *ParOr* 4 (1973) 35-54. J. GRIBOMONT, Le triomphe de Pâques d' après s. Éph.: *ParOr* 4 (1973) 147-189. G. SABER, La typologie sacramentaire et baptismale de s. É.: *ParOr* 4 (1973) 73-91. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La théologie baptismale de s. É., Kaslik (Λίβανος) 1974. M. SCHMIDT, Influence de S. Éph. sur la littérature latine et allemande du début du Moyen Âge: *ParOr* 4 (1973) 325-341. N. EL KHOURY, Die Interpretation der Welt bei Eph. dem Syrer, Tübingen 1976. J. MARTIKAINEN, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des S. Eine systematische theologische Untersuchung, Abo Academi 1978. E. BECK, Die Hyle bei Markion nach E.: *OCP* 44 (1978) 5-30. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus (*CSCO* 391/subsidia 55),

Louvain 1978. TOY ΙΔΙΟΥ, Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO subsidia 58), Louvain 1980. TOY ΙΔΙΟΥ, Τέχνη und τεχνίτης bei dem Syrer Ephräm: *OCP* 47 (1981) 295-331. G. NOUJAIM, Antropologie et économie du salut chez S. Éphrem. Autour des notions de Ghalyata, Kasyata et Kasya, Rome 1980 (πολυγρ. διατριβή). TOY ΙΔΙΟΥ, Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Éphrem de Nisibe: *ParOr* 9 (1979/80) 27-50. J. MARTIKAINEN, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug, Wiesbaden Harrassowitz 1981. E. BECK, Glaube und Gebet bei Ephräm: *OC* 66 (1982) 15-50. TOY ΙΔΙΟΥ, Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen in Mittelalter...*, έκδ. M. Schmidt και C. Geyer, Regensburg 1982, σσ. 239-277. M. SCHMIDT, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in deutschen Mystik: στό παραπάνω συλλογικό έργο, σσ. 278-301. P. YOUSIF, Typologie und Eucharistie bei Ephräm und Thomas von Aquin: στό παραπάνω συλλογικό έργο, σσ. 75-107. D. D. BUNDY, Ephrem's critique of Mani. The limits of knowledge and the nature of language: *Gnosticisme et monde hellénistique...* par J. RIES..., Louvain 1982, σσ. 289-298. P. YOUSIF, L' eucharistie chez s. Éfrem de Nisibe (*OCh Analecta* 224), Roma 1984. BOU MANSOUR, La defence éphrémiennne de la liberté contre les doctrines marcionite, bardesanite et manichéenne: *OCP* 50 (1984) 331-346. TOY ΙΔΙΟΥ, Aspects de la liberté humaine chez saint Éphrem le Syrien: *ETHL* 60 (1984) 252-282. M. SCHMIDT, Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters: *OC* 68 (1984) 27-57.

Έξηγητικά-Βιβλικά:

J. MOLITOR, Der Paulustext des hl. Eph. aus einem armen. erhaltenen Paulinenkommentar, Rom 1938. L. LELOIR, L' évangile d' Éph. d' après les oeuvres éditées, Louvain 1958. TOY ΙΔΙΟΥ, L' original syriaque du commentaire de s. É. sur le Diatessaron: *Analecta Biblica* 11 (1959) 301-402. TOY ΙΔΙΟΥ, Le témoignage d' É. sur le Diatessaron: *CSCO* 227/subsidia 19. A. EGAN, A re-consideration of the authenticity of Ephrem's "An exposition of the Gospel": *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, I, Münster 1970, σσ. 128-134. T. JANSMA, Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephräms Genesiskommentar: *OC* 56 (1972) 59-79 (βλ. και 55 [1971] 295-316· 58 [1973] 121-131). STEN HIDAL, Interpretatio syriaca (γερμ. μετάφρ. τής Chr. B. Sjöberg), Lund 1974. R. MURRAY, Der Dichter als Exeget. Der hl. E. und die heutige Exegese: *ZKTh* 100 (1978) 484-494. T. KRONHOLM, Motifs from Genesis 1-11 in the genuine Hymns of E., with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition, Lund Gleerup 1978. E. BECK, Das Bild von Sauerteig bei E.: *OC* 63 (1979) 1-19. P. YOUSIF, St. Ephrem on Symbols in Nature...: *EChR* 10 (1978) 52-60. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, I: Les pères grecs et orientaux, Paris-Cerf 1980, σσ. 165-187. A. KOWALSKI, Rivestiti di gloria. Adamo ed Eva nel commento di sant' Efrema a Gen. 2, 25. Ricerca sulle fonti dell' esegesi siriana: *Cristianesimo nella storia* 3 (1982) 41-60. E. BECK, Der syrische Diatessaronkommentar zu Jo. 1, 1-5: *OC* 67 (1983) 1-31.

81. ΜΑΡΚΕΛΛΟΣ ΑΓΚΥΡΑΣ (+ περίπου 374)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ ἐπίσκοπος Ἀγκύρας Μάρκελλος ἔδρασε ἀπό τό 325 καί δοκίμασε μάταια νά ἐπηρεάσει τήν θεολογική πορεία τῆς ἐποχῆς του. Εἶχε μικρή θεολογική καί φιλοσοφική παιδεία, ἐπισκόπευσε στήν μικρασιατική Ἀγκυρα, ἔλαβε μέρος στήν Α΄ Οἰκουμενική Σύνοδο καί μετά, ὅταν οἱ ὀρθόδοξοι διώκονταν, ἔμεινε στό πλευρό τοῦ Ἀθανασίου, γεγονός πού τοῦ στοίχισε τήν ἐξορία περί τό 335/6, ἄν ὄχι ἐνωρίτερα. Ἐξόριστος στήν Ρώμη, ἀθώωθηκε ἀπό τήν ἐκεῖ σύνοδο τοῦ 341, ὅπως καί ἀπό τήν σύνοδο τῆς Σαρδικῆς (343), κάτι πού ὀφειλόταν στήν κάπως ἀκίνδυνη *Ἐκθεσιν πίστεως*, πού υπέβαλε στόν Ἰούλιο Ρώμης, καί στήν συμπαράσταση τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ τελευταῖος ὑπῆρξε πολύ ἐφεκτικός ἐναντι τοῦ Μαρκέλλου, ἴσως διότι ἀγνοοῦσε ἀρχικά τίς κακοδοξίες του ἢ στηρίχτηκε πολύ στήν παραπάνω ἔκθεση, ἀλλά κυρίως διότι στήν ἐποχή τῆς ἀρειανικῆς λαίλαπας καί τῶν διωγμῶν τῶν ὀρθοδόξων ὁ Μάρκελλος ὄχι μόνο ἔδειξε θάρρος κι ἐμμονή στήν ὀρθοδοξία, ἀλλά ἔγραψε περί τό 335 κατά τοῦ Σοφιστῆ Ἀστερίου καί τῶν ἀρειανῶν, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν τόν Μάρκελλο σαβελλιανό καί τόν καταδίκασαν πάλι, μέ διάταγμα τοῦ Κωνσταντίου (347).

Ἐκτοτε οἱ ἀπόψεις του γνώστηκαν εὐρύτατα καί ὁ Ἀθανάσιος ἔπαυσε νά τόν ὑποστηρίζει, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Μ. Βασίλειος ζητοῦσε τήν προσωπική καταδίκη του. Διδασκαλίες του εἶχαν ἤδη καταδικαστεῖ στήν σύνοδο τῶν Ἐγκαινίων (341), τό ἐπίσημο *σύμβολο* τῆς ὁποίας εἶχε χαρακτήρα ἀντισαβελλιανικό καί ἀντιμαρκελλιανικό, διότι τόνιζε τρεῖς πραγματικές θεῖες ὑποστάσεις καί υἱοθετοῦσε τόν χαρακτηρισμό τοῦ Υἱοῦ ὡς εἰκόνας τοῦ Πατέρα, ἄποψη πού εἶχε καταπολεμήσει ὁ Μάρκελλος. Ἀλλά καί στόν λεγόμενο τέταρτο τύπο *συμβόλου* τῆς ἴδιας συνόδου τονίζεται ἰδιαίτερα ἡ συνέχιση τῆς βασιλείας τοῦ Κυρίου, γιά τήν ὁποία ὁ Μάρκελλος δίδασκε ὅτι τελειώνει μέ τήν ἐπίγεια παρουσία τοῦ Λόγου. Τό ἀντιμαρκελλιανικό κλίμα συνεχίστηκε μέχρις ὅτου τόν καταδίκασε ὀριστικά ἡ Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδος (381).

Ἡ συγγραφική σταδιοδρομία τοῦ Μαρκέλλου ἄρχισε μᾶλλον περί τό 335, ἐνῶ στό μεταξύ ὁ Ἀθανάσιος ἀγωνιζόταν νά στηρίξει τό κῦρος τῆς Νίκαιας καί νά δικαιώσει τό ὁμοούσιος μέ τήν θεολογία ὅτι ὁ Υἱός εἶναι φυσικός Υἱός. Τότε λοιπόν ὁ Μάρκελλος διαπίστωσε ὀρθά ὅτι ἔπρεπε νά δοθεῖ ἐξήγηση καί στό *πῶς ὑπάρχουν ὁ Πα-*

τήρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, δηλαδή πῶς τὰ τρία, πού ἔχουν τὴν ἴδια φύση, εἶναι ἓνας Θεός. Τὸ πρόβλημα τοῦτο, πού δέν ἔλυσε οὔτε ὁ Ἀθανάσιος, λύθηκε ἀπὸ τὸ 364 καὶ μετέπειτα μέ τὴν θεολογία τοῦ Βασιλείου περὶ τῶν ἰδιαιτέρων ιδιωμάτων κάθε ὑποστάσεως καὶ τῆς ἀπόλυτα κοινῆς φύσεώς τους. Τὴν ἀπάντησή του ὁ Μάρκελλος ὀργάνωσε σ' ἓνα φιλόδοξο ἔργο χωρὶς ἐμποτισμό στὴν θεολογικὴ παράδοση καὶ μέ διάθεση βιβλικιστικὴ, δηλαδή μέ στενὴ γραμματικὴ ἑρμηνεία βιβλικῶν χωρίων πού ἀπομονώνει ἀπὸ τὸ πλαίσιο τους. Ἀπὸ τὸ πρῶτο αὐτὸ ἔργο του, τοῦ ὁποῖου ἀγνοοῦμε τὸν τίτλο, σῶθηκαν μόνο ἀποσπάσματα. Ἀπὸ αὐτὰ συνάγουμε τίς βασικὲς θέσεις τοῦ συγγραφέα, πού ἀργότερα συνέταξε καὶ ἄλλα κείμενα μέ τὸν ἴδιο σκοπὸ καὶ τίς ἴδιες ιδέες, ἴσως λίγο καλυμμένες ἢ βελτιωμένες. Ὁ Μάρκελλος ἀντέκρουε τὸν ἐπίσημο μέχρι τότε θεωρητικὸ τοῦ ἀρειανισμοῦ, τὸν Ἀστέριο, ἀλλὰ δέν ἐκκινοῦσε ἀπὸ τὴν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἀθέτησε διδασκαλίες (ὅπως π.χ. ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι «εἰκῶν» τοῦ Πατέρα, ὅτι ὁ Χριστὸς θά ὑπάρχει καὶ θά βασιλεύει καὶ μετὰ τὴν σταύρωσή του, ὅτι ἐνανθρώπησε κι ἔγινε θεάνθρωπος, διδασκαλίες ὁμῶς πού στὴν Ἐκθεσὶν του δεχόταν, σύμφωνα μέ δήλωση τῆς συνόδου στὴν Σαρδική: Ἀθανασίου, Ἀπολογητικός Β' 45,1 κ.ἄ.) καὶ συγκρότησε οὐσιαστικὰ δικό του θεολογικὸ σύστημα, πού ἐξωτερικὰ ἔμοιαζε σαβελλιανικὸ.

Σύμφωνα μέ τὸ σύστημα τοῦ Μαρκελλοῦ στὴν θεότητα ἐπικρατεῖ ἀρχικὰ εἶδος ἡσυχίας, ὅσο ἀκόμα ὁ Λόγος βρίσκεται στὸν Θεό. Ὁ Λόγος εἶναι αἰδίος κι ἔχει τὴν φύση τοῦ Θεοῦ. Ἡ κατάσταση αὐτὴ ἢ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατανοεῖται ὡς ἀπόλυτα ἀδιαίρετη δύναμις, πού ἐκδηλώνεται ὡς ἐνέργεια. Μέ τὸν ὄρο ἐνέργεια ἀντέκρουε τὸν ὄρο ὑπόσταση, πού γιὰ τοὺς ἀρειανούς προϋπέθετε ἄλλη φύση. Ὁ Λόγος, παραμένοντας ἓνα πρόσωπο (Ἀπόσπασμα 76) μέ τὸν Θεό, «ἐνεργεῖα» δημιουργεῖ ὡς Υἱὸς τὸν κόσμον καὶ μετὰ λαμβάνει σάρκα, χωρὶς νὰ ἐνώνεται πραγματικὰ μέ αὐτήν. Ἔχουμε, λοιπόν, «πλάτυνσιν» τοῦ ἑνός Θεοῦ, τοῦ ἑνός προσώπου, σὲ τριάδα (μέ τὸ ἅγ. Πνεῦμα), πού δέν σημαίνει τρία ὄντα, διότι ἡ πλάτυνση εἶναι ἀποτέλεσμα ἐνεργείας τοῦ μοναδικοῦ θείου εἶναι, ἢ ὁποῖα μάλιστα πραγματώνεται ὡς οἰκονομία (στὴν ἱστορία) γιὰ τὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἢ ὁποῖα γι' αὐτὸ θά ἔχει καὶ τέλος. Ἡ Τριάς δηλαδή μέ τὸ τέλος τῆς θείας οἰκονομίας θά παύσει νὰ εἶναι Τριάς, διότι Λόγος καὶ Πνεῦμα θά ἐπιστρέψουν, θά ἀνακεφαλαιωθοῦν, στό ἓνα, στὴν ἡσυχία, ἀπὸ τὴν ὁποῖα ὡς ἐνέργεια ἐκκίνησαν. Ὁ Υἱὸς, ὡς Λόγος, θά ἐπανέλθει στοὺς κῆλπους τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ παρουσία του, ὅπως εἶχε ἀρχὴ καὶ ὄριο χρονικὸ, ἔτσι θά ἔχει καὶ τέλος. Ἡ διδασκαλία του αὐτὴ διαδόθηκε τόσο πολὺ καὶ θεωρήθηκε τόσο ἐπικίνδυνη, ὥστε κρίθηκε ἀναγκαῖο νὰ καταδικαστεῖ στὴν Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (381) μέ τὴν

φράση «οὐ (= τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ) τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος». Ἡ βασιλεία μάλιστα τοῦ Κυρίου εἶναι γιά τόν Μάρκελλο ὄχι τοῦ θεοῦ Λόγου, ἀλλά τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖον αὐτός ἀνέλαβε. Ὁ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός ἀπλῶς μέ τήν δύναμη τοῦ Λόγου θά βασιλεύσει γιά νά νικήσει τόν Διάβολο. Καί ὅταν τόν νικήσει δέν θά ἔχει λόγο ὑπάρξεως. Εἶναι φανερό πώς ἐδῶ ὑπάρχει ἀπέραντη σύγχυση, διότι οὐσιαστικά διακρίνονται τρία ὄντα:

α) ὁ Θεός Λόγος πού εἶναι αἰεί μέ τόν Πατέρα,

β) ὁ Υἱός μέ τόν ὁποῖο ἐν χρόνῳ δημιούργησε τά πάντα καί

γ) ὁ Ἰησοῦς Χριστός τῆς Μαρίας (δηλαδή μόνο ἡ ἀνθρωπότητα τοῦ Λόγου), τόν ὁποῖο ἀνέδειξε («ἐποίησεν») ὁ Θεός σέ Χριστό καί Κύριο. Ἰησοῦς ὅμως καί Χριστός ἔγινε ὁ Υἱός, πού δέν ἔχει δική του προσωπική ὑπόσταση, ἀφοῦ εἶναι ἀποτέλεσμα ἐνέργειας. Ἐνίοτε συγχέεται ὁ Λόγος μέ τόν Υἱό (διότι ὁ ἴδιος ὁ Μάρκελλος συνέβη νά χαρακτηρίσει τόν Υἱό αἰδίο, ἀλλά καί νά τόν χρονικοποιήσει σέ μεταγενέστερο ἔργο του: *Περί πίστεως* 34 καί 14) ἢ φαίνεται ὁ Υἱός ὡς περαιτέρω στάδιο ἐνέργειας τῆς θεότητος. Πάντως ἡ ἔλλειψη ὑποστάσεως τοῦ Υἱοῦ ἐξηγεῖ τό γιατί ὁ Χριστός δέν ἀποτελεῖ πραγματική ὑποστατική ἔνωση θεοῦ καί κτιστοῦ, γιατί δέν εἶναι θεάνθρωπος, κάτι πού σημαίνει ἀνατροπή τῶν χριστολογικῶν καί σωτηριολογικῶν δεδομένων τῆς Παραδόσεως καί τῆς δυνατότητας γνώσεως τοῦ Λόγου (*Περί πίστεως* 17). Διδάσκει δηλαδή ἔμμεσα καί εἶδος ἀγνωστικισμοῦ, ἀφοῦ τελικά τόν Πατέρα γνωρίζει μόνο ὁ ἄγνωστος γιά μᾶς Λόγος καί ὄχι ὁ Ἰησοῦς Χριστός, τόν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι γνωρίζουμε.

Μέ τίς προϋποθέσεις αὐτές διατυπώνει ἀκόμα εἶδος ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων, «ἀφανισμόν» κάθε ἀντίθετης ἐνέργειας (Ἀπόσπ. 121). Ὁ Λόγος καί ἡ καθόλου θεία οἰκονομία σκοπό ἔχουν τήν ὑποταγή καί προσαγωγή τῶν πάντων στόν Θεό. Ἡ προσαγωγή ἐπιτυγχάνεται μέ τήν πρόσληψη ὅλης τῆς ἀνθρωπότητος κατά τήν ἐνσάρκωση. Ἡ προσληφθεῖσα μάλιστα ἀνθρωπότητα ταυτίζεται σαφῶς μέ τήν ἴδια τήν Ἐκκλησία ὡς σῶμα Χριστοῦ, ἄποψη πού καλλιέργησε μετά ὁ Γρηγόριος Νύσσης. Ἡ Ἐκκλησία κατανοεῖται ὡς συνέχεια τῆς βασιλείας μετά τήν Σταύρωση (*Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας* 21).

Στά μεταγενέστερα ἔργα του ὁ Μάρκελλος (*Περί τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας* καί *Περί πίστεως λόγος μείζων*, πού εἶχαν ἐκδοθεῖ ὡς ἀθανασιανὰ καί πού πρόσφατα ἡ ἔρευνα τά ἐπαναποδίδει, ἔστω μέ κάποιο δισταγμό, στόν Μάρκελλο) φαίνεται ὅτι προσπαθεῖ νά μειώσει κάπως τήν ἀρνητική ἐντύπωση πού εἶχε προκαλέσει τό πρῶτο κείμενό του. Τελικά ὅμως καμμία θεμελιώδης ἀντίληψη δέν ἀλλάζει στό σύστημά του, τό ὁποῖο κατασκεύασε γιά νά καταπολεμήσει

τούς άρειανούς και νά ενισχύσει τίς όρθόδοξες θέσεις, αλλά μάταια. Ό άρειανισμός εύκολα άνέτρεπε τό παράδοξο σύστημά του και οί όρθόδοξοι όφειλαν στό πρόσωπό του νά καταπολεμήσουν έναν αίρετικό, πού όμως έμφανίζοταν στό πλευρό τους, γεγονός πού καθυστέρησε τόν άντιμαρκελλιανικό άγώνα τών όρθοδόξων.

«πρό γάρ τής δημιουργίας άπάσης ήσυχία τις ήν, ως εικός, όντος έν τῷ Θεῷ τοῦ Λόγου» (Άπόσπασμα 103).

«άδύνατον γάρ τρεῖς ύποστάσεις οὔσας ένοῦσθαι μονάδι, εἰ μή πρότερον ή τριάς τήν άρχήν άπό μονάδος έχοι» (Άπόσπασμα 66).

«οὐ σαφῶς και φανερῶς ένταῦθα, άπορρήτῳ <δέ> λόγῳ, ή μονάς φαίνεται πλατυνομένη μέν εἰς Τριάδα, διαιρεῖσθαι δέ μηδαμῶς;» (Άπόσπασμα 67).

«ένεργεία ή θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ, ώστε μονάς όντως έστιν άδιαίρετος» (Άπόσπασμα 71).

«εἰ μέν εἰκῶν (= ό Λόγος) οὐ Κύριος οὐδέ Θεός, άλλ' εἰκῶν Κυρίου και Θεοῦ» (Άπόσπασμα 96).

«πῶς έγχωρεῖ τήν εκ γῆς τε οὔσαν (= σάρκα) και μηδέν ώφελοῦσαν (= τόν Λόγον) και έν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν ως αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ Λόγῳ;... Ένεργεία μόνη διά τήν άθρωπίνην σάρκα χωρίζειν αὐτόν (= τόν Λόγον) δοκῶν και ώσπερ ρητόν τινα χρόνον όρίζων αὐτῷ τής έν δεξιᾷ καθέδρας, οὔτω φησί πρός αὐτόν 'έως ἄν θῶ τούς έχθρούς σου ύποπόδιον τών ποδῶν σου' (Ψαλμ. 109, 1). Οὐκοῦν ὁ ρο ν τ ι ν ἄ ἔ χ ε ι ν δοκεῖ ή κατά ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε και βασιλεία... Οὐδέ γάρ αὐτός καθ' έαυτόν ό Λόγος άρχήν βασιλείας εἴληφεν, άλλ' ό άπατηθείς ύπό τοῦ διαβόλου ἄνθρωπος διά τής τοῦ Λόγου δυνάμεως βασιλεύς γεγονεν, ἴνα, βασιλεύς γενόμενος, τόν πρότερον άπατήσαντα νικήσει διάβολον... Τί γάρ έτερον βούλεται τό 'ἄχρι χρόνων άποκαταστάσεως' (Πράξ. 3, 21) ή αἰῶνα μέλλοντα σημαίνειν, έν ῶ δεῖ πάντα τής τελείας τυχεῖν άποκαταστάσεως;» (Άπόσπασμα 117).

«Όταν λέγη ό Πέτρος '...τόν 'Ιησοῦν, όν ύμεῖς έσταυρώσατε' (Πράξ. 5, 36), οὐ περί τής θεότητος αὐτοῦ λέγει, ότι και Κύριον αὐτόν και Χριστόν έποίησεν, αλλά περί τής άθρωπότητος αὐτοῦ, ήτις έστι πᾶσα ή Έκκλησία, ή έν αὐτῷ κυριεύουσα και βασιλεύουσα μετά τό αὐτόν σταυρωθῆναι» (Περί τής ένσάρκου έπιφανείας 21).

«τόν 'Ιησοῦν Χριστόν και Κύριον έποίησεν ό Θεός. Αὐτός φανερώς ό τοῦ Κυρίου ἄνθρωπος και άρχή όδῶν εκτίσθη... και Κύριος 'Ιησοῦς Χριστός ό ποιηθείς και σταυρωθείς» (Περί πίστεως 22).

«'Ιησοῦς ό Υἱός τοῦ Θεοῦ έχρημάτισε και έστι διά τόν έν αὐτῷ κρυβέντα Λόγον» (αὐτόθι 32).

ΕΥΓΕΝΙΟΣ Ο ΔΙΑΚΟΝΟΣ: Ὑπέρβαση τοῦ μαρκελλιανισμοῦ

Τό 371 ἡ μαρκελλιανική ἐκκλησία τῆς Ἄγκυρας, ὅπου ζοῦσε ἀκόμη ὁ Μάρκελλος, συνέταξε μέ τήν εὐθύνη τοῦ ἄγνωστου ἄλλοθεν διακόνου Εὐγενίου (ἢ Ὑγίνου) «Ἐκθεσιν πίστεως ὀρθῆς». Εἰδική πρεσβεία παρουσίασε τό σύντομο κείμενο στόν Μ. Ἀθανάσιο, γιά νά ἀπαλλάξει αὐτός τήν μαρκελλιανική ἐκκλησία ἀπό τίς κατηγορίες γιά κακοδοξία. Εἶναι πολυσήμαντο τό γεγονός ὅτι στήν «Ἐκθεσιν» ἄμεσα καταδικάζονται δοξασίες τοῦ Μαρκέλλου. Ἔτσι τώρα ὁ Λόγος ταυτίζεται μέ τόν Υἱό, καταδικάζονται οἱ φρονοῦντες ὅτι «ἦν ποτε μονάς μή ὄντος Υἱοῦ καί ἦν ποτε дуάς μή ὄντος ἀγίου Πνεύματος» καί ὅτι «τελεία καί αἰδιός ἐστιν ἡ Τριάς». Ὁμολογεῖται ὅτι ὑπῆρχε αἰδιώς «ἐνυπόστατος ἡ Τριάς», ὅτι «ὁ Χριστός οὐχ ὥσπερ εἰς τούς προφήτας ἐγένετο», ἀλλ' ὅτι «γεννηθεῖς ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς» «ἐγένετο». Ἡ πρεσβεία καί ὁ συντάκτης τῆς «Ἐκθέσεως» Εὐγένιος μετέφεραν καί ὑποστήριξαν αὐτά μέ ἐντολή τῆς Ἐκκλησίας τους τήν ἐποχή πού ὁ Βασίλειος (Ἐπιστ. 69, 2· 80· 82) ζητοῦσε τήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου, τόν ὁποῖο τελικά ὁ Ἀθανάσιος δέν καταδίκασε. Τήν στάση τοῦ Ἀθανασίου θά κατανοοῦσαμε ἴσως, ἂν ὁ Εὐγένιος πληροφορήσε ὅτι ἡ «Ἐκθεσις» εἶχε τήν σύμφωνη γνώμη τοῦ Μαρκέλλου. Ἀλλά ἐκεῖ δέν σημειώνεται κάτι τέτοιο. Πάντως, ἀφοῦ δέν ἀναφέρεται τό ὄνομα τοῦ Μαρκέλλου, συνετό εἶναι νά δεχτοῦμε ἢ ὅτι αὐτός δέν εἶχε πλέον γνώμη (ἐνεκα γήρατος ἢ παραμερισμοῦ) ἢ ὅτι δέν εἶχε τό θάρρος νά διαδηλώσει τήν ἀλλαγὴ τῶν φρονημάτων του. Ἄλλωστε, ἐάν εἶχε ὄντως ἀλλάξει φρόνημα, ἐάν εἶχε ἐξέλιξη δηλωμένη καί ἀποφασιστική στήν θεολογία του, ὅπως νομίζει ὁ τελευταῖος ἐρευνητής τοῦ θέματος Μ. Tetz (ZNW 64 [1973] 73-121), θά ἦταν πολύ δύσκολο νά ἐρμηνεύσουμε τήν προσωπική καταδίκη του στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381).

ΕΡΓΑ ΜΑΡΚΕΛΛΟΥ

Ὁ Μάρκελλος ἔγραψε ἀντιρρειανικά ἔργα καί Ἐπιστολές. CPG II 2800-2806.

Κατά Ἀστερίου. Γράφηκε περί τό 335/6 γιά νά ἀναιρέσει τίς ἀπόψεις τοῦ Ἀστερίου, θεωρητικοῦ τότε τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου δέν σώθηκε. Ἀπό τά *Κατά Μαρκέλλου καί Περί ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας καί ἀπό ἀντιμαρκελλιανικό ἔργο τοῦ Ἀκακίου Καισαρείας διασώθηκαν 129 ἀποσπάσματα.

E. KLOSTERMANN: Eusebius Werke, IV (GCS), Leipzig 1906, σσ. 185-215 (β' ἐκδοσὴ ἀπό G. C. HANSEN, Berlin 1972). BEΠ 29, 179-212.

Ἐπιστολή πρὸς Ἰούλιον Ρώμης.

K. HOLL, *Eriphanus Werke*, III (GCS), Leipzig 1933, σσ. 256-259. *PL* 8, 915-919.

Ἐκθεσις πίστεως. Συντάχτηκε τὸ 340 γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀθώωσή του ἀπὸ τὴν σύνοδο τῆς Ρώμης (341). Πάντως τὸ γεγονός ὅτι στό κείμενο δέν ἀναφέρονται οἱ ὀρθόδοξες διδασκαλίαι, πού ὡς ἔκθεσιν ὑπέβαλε ὁ Μάρκελλος γιὰ τὴν Σύνοδο τῆς Ρώμης καὶ πού μνημονεύει ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς, δημιουργεῖ πρόβλημα γνησιότητας γιὰ τὸ σύντομο αὐτὸ ἔργο. Ἐκτός ἐάν ἡ Σαρδική (Ἀθανασίου, *Ἀπολογητικός Β'* 45, 1) εἶχε νεώτερη ἔκθεση τοῦ Μαρκέλλου. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου.

PG 25, 200-208. H. NORDBERG, *Athanasiana I*, Helsinki 1962, σσ. 49-56. *BEΠ* 33, 239-241.

Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ κατὰ ἀρειανῶν. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Σώθηκαν μεταφράσεις στὴν λατινική, τὴν ἀρμενική καὶ τὴν συριακή. Ὁ Simonetti (*RSLR* 19 [1973] 313-329) ἀρνεῖται τὴν μαρκελλιανική προέλευση τοῦ ἔργου τούτου, ὅπως καὶ τοῦ ἐπόμενου.

PG 26, 984-1028. *BEΠ* 33, 221-238.

Περὶ πίστεως λόγος μείζων. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου καὶ ὁ Scheidweiler τὸ ἀποδίδει στὸν Μάρκελλο, ἐνῶ ὁ Simonetti προτιμᾷ ὡς συντάκτη τὸν Δίδυμο. Μεταφράστηκε στὴν ἀρμενική καὶ τὴν συριακή.

PG 26, 1264-1293. E. SCHWARTZ, *Der sogenannte Sermo major de fide des Athanasius*, München 1925. M. RICHARD: *MSR* 6 (1949) 132 ἐξ. *BEΠ* 33, 248-262. *EΠE* 31, 264-311.

Ἐπιστολή πρὸς Λιβέριον Ρώμης. Ἐκδόθηκε ὡς ἔργο τοῦ Ἀθανασίου. Ὁ M. Tetz τὴν ἀποδίδει πειστικά στὸν Μάρκελλο. Ταυτίζεται μὲ τὸ ψευδο-ἀθανασιανὸ κατὰ θεοπασχιτῶν κείμενο.

PG 28, 1444-1445. *PL* 8, 1396-1399. M. TETZ: *ZKG* 83 (1972) 152-154.

Περὶ Ἐκκλησίας. Ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν G. Mercati ὡς ἔργο τοῦ μάρτυρα Ἀνθίμου Νικομηδείας (+ 302). Ὁ M. Richard τὸ προσγράφει στὸν Μάρκελλο (*MSR* 6 [1949] 5-28), ἐνῶ ὁ R. Hanson ἀναζητεῖ ἄλλον συγγραφέα στὴν δεκαετία τοῦ 370 (*PRIA* 83 [1983] 251-254).

G. MERCATI, *Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia: Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma 1905, σσ. 87-98.

θεμελιώδεις κακοδοξίες του Μαρκέλλου.

PG 18, 1301-1305. G. HAHN, *Bibliothek der Symbole...* (επανεκδοση 1962), σσ. 262-264. M. TETZ, *Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die marcellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra: ZNW 64 (1973) 78-89* (έκδοση κριτική).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

W. GERICKE, *Markell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist...*, Halle 1940. G. W. LAMPE, *Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus...*: *JThS* 49 (1948) 169-175. J. M. FONDEVILLA, *Ideas cristologicas de Marcelo de Ancyra: EE 27 (1953) 20-64*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra*, Madrid 1953. F. SCHEIDWEILER, *Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide?: BZ 47 (1954) 333-357*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Marcell von Ancyra: ZNW 46 (1955) 202-214*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Καίπερ, nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief: Hermes 83 (1955) 220-230*. F. REFAULÉ: *RSR 49 (1961) 520-548*. M. TETZ, *Zur Theologie des Marcell von Ankyra I: ZKG 75 (1964) 217-270*. II: *ZKG 79 (1968) 3-42*. III: *ZKG 83 (1972) 145-194*. P. SINISCALCO: *AAT 1966/1967*, σσ. 83-113 (ὁ Μάρκελλος ἐρμηνεύει ἐρμητικό χωρίο). Ι. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, *Τό Τριαδικόν δόγμα κατά τόν Δ' αἰῶνα: ΕΕΘΣΠΘ 13 (1968) 309-314*. F. DE P. SOLÁ, *Texto patristico sobre la controversia Cristológica: SP 19 (1970) 21-33* (ὑπόνοια ὅτι ἴσως ἀνήκει στόν Μάρκελλο). L. W. BARNARD, *Pope Julius, Marcellus of Ancyra and the Council of Sardica. A reconsideration: RTAM 38 (1971) 69-79*. F. J. LEROY, *Une homélie nouvelle origéno-arienne, issue de milieux antimarcelliens BHG 1076 Z in Lc I, 31-44: Epéktasis. Mélanges à J. Daniélou...*, Paris 1972, σσ. 343-353. T. E. POLLARD, *Marcellus of Ancyra, a neglected Father: Epéktasis*, βλ. παραπάνω, σσ. 187-196. G. M. RAPISARDA, *La questione dell'autenticità del De incarnatione Dei Verbi et Contra Arianos di s. Athanasio. Rassegna deli studi: NDid 23 (1973) 23-54*. R. M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Leiden 1974*, σσ. 269-324 κυρίως. A. GRILLMEIER, *Ὁ κυριακός ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit: Traditio 33 (1977) 1-63*. L. W. BARNARD, *Marcellus of Ancyra and the Eusebians: GOTR 25 (1980) 63-76*. J. T. LIENHARD, *Marcellus of Ankyra in modern research: TS 43 (1982) 486-503*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *The exegesis of 1 Cor 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theódoret of Cyrus: VC 37 (1983) 340-359*. M. TETZ, *Zum altrömischen Bekenntnis. Ein Beitrag des Marcellus von Ancyra: ZNTW 75 (1984) 107-127*.

82. ΣΥΝΟΔΟΣ VALENCE (VALENTINUM) (374)

Στήν Valence (Valentia) τῆς Γαλλίας συνήλθαν, στίς 12 Ἰουλίου τοῦ 374, εἴκοσι δύο γαλάτες ἐπίσκοποι πρός ἀντιμετώπιση τοῦ σχίσματος, πού εἶχε προκαλέσει ὁ ἀρειανισμός στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, καί πρός λύση ἀπολύτως πρακτικῶν θεμάτων. Τό πρῶτο θέμα εἶχε οὐσιαστικά λήξει. Μέ πρόεδρο μᾶλλον τόν Phaebadius Agen συνέταξαν στήν συνέχεια **Epistula**

ad Foroivlienses (ἐπιστολή πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Fréjus) καὶ **Statuta synodi apud Ecclesiam Valentinam**, δηλαδή 4 Κανόνες. Ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς κανόνες ἀπέκλειε τῆς ἱερωσύνης τοὺς διγάμους· ὁ δεῦτερος συμβούλευε τὴν συγχώρηση τῶν γυναικῶν ἐκείνων, πού ἐνῶ εἶχαν γίνει μοναχὲς ἀποφάσισαν νὰ παντρευτοῦν· ὁ τρίτος συμβούλευε συγχώρηση ἐκείνων, πού εἶχαν περιπέσει σέ εἰδωλολατρία ἢ αἵρεση· ὁ τέταρτος ἀφορᾷ στὸν πρεσβύτερο *Acceptus*, ἐκλεγμένο ἐπίσκοπο Fréjus, τὸν ὁποῖο ἔνεκα θανάσιμου ἁμαρτήματος ἐμπόδιζαν νὰ χειροτονηθεῖ ἐπίσκοπος, ὅπως πληροφοροῦν οἱ συνοδικοὶ μὲ τὴν *Epistula* πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς πόλεως αὐτῆς.

C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 35-45. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 102-110.

83. ΣΥΝΟΔΟΣ ΙΚΟΝΙΟΥ (376)

Στὸ Ἰκόνιο τῆς Γαλατίας (Μικρασία) συνῆλθε τὸ 376 ὀλιγομελὲς σύνοδος, τῆς ὁποίας πρόεδρος ἦταν ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀμφιλόχιος (+ 396/400). Συγκλήθηκε μὲ ἀφορμὴ κυρίως τὴν δράση τῶν πνευματομάχων, γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ὁποίων ὁ Ἀμφιλόχιος εἶχε ζητήσει τὴν βοήθεια τοῦ Μ. Βασιλείου, πού τὸ προηγούμενο ἔτος τοῦ ἔστειλε τὸ περίφημο ἔργο του *Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος*. Στὴν σύνοδο θὰ παρίστατο καὶ ὁ Βασίλειος, ἐάν δέν τὸν ἐμπόδιζε ἡ ἀρρώστια. Οἱ συζητήσεις καὶ οἱ ἀποφάσεις πάντως στηρίχτηκαν στὸ ἔργο τοῦτο τοῦ Βασιλείου.

Σώζεται μόνο «Ἐπιστολὴ συνοδική», στὴν ὁποία ἔχουμε τὰ καίρια στοιχεῖα τῆς βασιλειανῆς θεολογίας περὶ ἁγ. Πνεύματος καὶ περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, πού ἔχουν μία φύση. Ἐδῶ προδιαγράφεται ὅ,τι θ' ἀκολουθήσει στὶς συνόδους Ἀντιοχείας (379) καὶ Κωνσταντινουπόλεως (381 καὶ 382). Γιὰ πρώτη φορά ἐπισημαίνεται συνοδικὰ ὅτι ἡ Νίκαια δέν περιέλαβε «πλατύτερον» περὶ ἁγ. Πνεύματος, διότι τότε δέν εἶχε κινηθεῖ τὸ ζήτημα. Ἐπίσης γιὰ πρώτη φορά ἐπικυρώνεται συνοδικὰ ἡ θεολογία τῆς μιᾶς φύσεως καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων:

«τῶν τριῶν ὑποστάσεων καθαρῶς ἡμῖν παραδοθεισῶν... τῆς δὲ φύσεως καὶ τῆς θεότητος μιᾶς ὁμολογηθείσης» (*PG* 39, 96CD).

PG 39, 93-97. C. DATEMA: *CCSG* 3 (1978) 219-221.

84. ΑΝΩΝΥΜΟΥ: *Carmen contra paganos*

Στόν κώδικα Paris. lat. 8084 παραδίδεται καί κείμενο ἀπό 122 στίχους, γνωστό μέ τόν τίτλο *Carmen contra paganos*. Ἀνώνυμος καί ἀτάλαντος ποιητής γράφει στήν Ρώμη μέ πάθος κατά τῆς εἰδωλολατρίας καί κατά γνωστοῦ τήν ἐποχή ἐκείνη ἐθνικοῦ, πού διαδραμάτιζε ρόλο στήν δημόσια ζωή. Ἡ χρονολόγηση τοῦ ποιήματος ἐξαρτᾶται ἀπό τόν ἐντοπισμό τοῦ ἐθνικοῦ αὐτοῦ, πού γιά τόν S. Mazzarino εἶναι ὁ Σύμμαχος (πατέρας) (+ 376), ἐνῶ παλαιότεροι ἐρευνητές τοποθετοῦσαν τό ἔργο στήν τελευταία δεκαετία τοῦ Δ' αἰ. Γράφηκε στήν Ρώμη τήν ἐποχή αὐτή.

PLS 1, 780-4. F. RONCORONI, *Carmen codicis Par. 8084*; RSLR 8 (1972) 58-72. S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza...: Antico, tardoantico ed era constantiniana*, Bari 1974, σσ. 339-377. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Il carmen "Contro i pagani"...*: *Αὐτόθι*, σσ. 398-465. G. PICONE, *Il problema della datazione del Liber prodigiorum di Giulio Oss.*: *Pan. Studi Ist. Filol. lat.* 2 (1974) 71-77. L. LENAΖ, *Annotazioni sul Carmen contra paganos*: *SP* 25 (1978) 541-572. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Regitur fatosi Jupiter ipse... Una postilla al Carmen contra paganos: Perenitas. Studi in onore A. Brelich...*, Roma 1980, σσ. 293-309.

85. ΣΥΝΟΔΟΣ ΡΩΜΗΣ (378)

Ἡ συνεχιζόμενη ἀντίδραση τοῦ ἀντίπαπα Οὐρσίνου, ἡ μέ βία καί αἷμα ἐπικράτηση τοῦ Δαμάσου καί ἡ ἐναντίον τοῦ τελευταίου δίκη, τήν ὁποία κίνησε ὁ Ἰσαάκ, εἶχαν μειώσει τό κύρος τοῦ Δαμάσου, μολονότι σέ σχετική δίκη ἀθώωθηκε. Γιά τήν ἀνάκτηση λοιπόν τοῦ κύρους του ὁ Δάμασος κάλεσε τό 378 στήν Ρώμη σύνοδο, ἡ ὁποία μέ κείμενό της, γραμμένο ἀσφαλῶς μέ πρωτοβουλία τοῦ ἴδιου, ζήτησε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό νά δώσει μέ διάταγμα στόν ἐπίσκοπο Ρώμης προνόμια ἐκκλησιαστικά γιά τήν Ἰταλία καί ἴσως γιά ὄλο τό δυτικό κράτος.

Τῆς συνόδου σώθηκε Ἐπιστολή (αἴτηση) πρὸς τόν αὐτοκράτορα, πού ὀφειλε νά καλύψει μέ διάταγμα τίς ἐξῆς δικαιοδοσίες: α) ὁποῖος καταδικάζεται ἀπό τόν Δάμασο ἢ ἀπό τήν σύνοδο τῶν καθολικῶν ἐπισκόπων νά θεωρεῖται καταδικασμένος· β) τοὺς κληρικούς πού ἀποφεύγουν τήν τοπική ἐκκλησιαστική δικαιοσύνη νά προσάγουν οἱ ἀρχές στήν Ρώμη, ἐάν εἶναι κοντινῶν περιοχῶν, ἢ στόν μητροπολίτη τῆς περιοχῆς, ἐάν εἶναι μακρινῶν περιοχῶν· γ) ἐπίσκοποι, πού ὑποψιάζονται γιά μεροληπτική κρίση τόν κριτή μητροπολίτη, ἐπιτρέπεται νά ζητήσουν κρίση συνόδου 15 ἐπισκόπων· δ) ὅταν ἀνακύπτει θέμα μέ μητροπολίτη, αὐτός νά προσάγεται ἀπαραίτητα, γιά ὀριστική-δευτεροβάθμια κρίση, ἢ στήν Ρώμη ἢ ὅπου ὀρί-

σει ὁ Ρώμης· ε) ὅταν ἀνακύπτει θέμα γιὰ τόν ἴδιο τόν ἐπίσκοπο Ρώμης, αὐτός νά κρίνεται ἀπό τόν αὐτοκράτορα ἢ ἀπό σύνοδο. Ὁ Γρατιανός μετέτρεψε σέ διάταγμα τὰ παραπάνω, ἐκτός ἀπό τήν τελευταία περίπτωση (*Collectio Avellana* No 13: *CSEL* 35, 1, σσ. 54-58).

Σχετικά μέ τό περιεχόμενο τῆς Ἐπιστολῆς παρατηροῦμε τὰ ἑξῆς: α) ὁ Ρώμης ἀπαιτεῖ γιὰ τόν ἑαυτό του τήν δευτεροβάθμια κρίση τῶν μητροπολιτῶν, κάτι περισσότερο δηλαδή ἀπ' ὅ,τι τοῦ ἔδινε ἡ σύνοδος τῆς Σαρδικῆς τοῦ 343· β) τὰ προνόμια αὐτά ἰσχύουν μόνο γιὰ τό δυτικό ρωμαϊκό κράτος, ἂν ὄχι μόνο γιὰ τήν Ἰταλία· γ) ἡ σύνοδος εἶναι ὑπεράνω τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης, τόν ὁποῖο μπορεῖ νά κρίνει, ὅπως τόν κρίνει καί ὁ αὐτοκράτορας (!). Δέν ἔχει ἐμφανιστεῖ ἀκόμα ἡ ἀντίληψη ὅτι τόν πρῶτο θρόνο (Ρώμης) οὐδεὶς κρίνει.

MANSI, III, 614-627 (τό διάταγμα τοῦ Γρατιανοῦ: 627-629). *PL* 13, 579-584. GÜNTHER: *CSEL* 35, 1, σσ. 54-57.

G. ROETHE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, Berlin 1937, σσ. 102-109. Βλ. καί στό κεφάλ. Δάμασος. E. CASPAR, *Der Prozess des Papstes Damasus und die römisch-bischöfliche Gerichtsbarkeit: ZKG* 47 (1928) 178-202.

86. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+ τελευταῖες ἡμέρες τοῦ 378)

ὁ Μέγας

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ Μέγας Βασίλειος ἀνήκει στά ρηξικέλευθα πνεύματα τῆς ἱστορίας, πού κυριολεκτικά δημιουργοῦν τήν ἱστορία καί τήν ὀρίζουν. Θεμελίωσε τήν καππαδοκική θεολογία, πού ἦταν συνέχεια τῆς νικαϊκῆς-ἀθανασιανῆς καί πού ὀλοκληρώθηκε ἀπό τόν Γρηγόριο Θεολόγο καί τόν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ Β. τήν δράση του στήν θεολογία καί τήν Ἐκκλησία ἐγκαινίασε ἀκριβῶς ὅταν ἄρχισε νά ὀδεύει πρὸς τό τέλος του ὁ Μέγας Ἀθανάσιος. Ὅταν ὁ «στῦλος» αὐτός τῆς καθόλου Ἐκκλησίας ἔδινε τίς τελευταῖες του ἀναλαμπές καί λύγιζε ἀπό τόν χρόνο, τούς διωγμούς καί τούς ἀδιάκοπους ἀγῶνες, ἀναλάμβανε δράση ὁ Β., στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, περί τό 364. Τό κέντρο τῆς θεολογίας μεταφέρθηκε ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια στήν Καισάρεια, μολονότι ἀκόμα ζοῦσε ὁ Ἀθανάσιος (+ 373). Καί ἀπό τό 370 ὁ χριστιανισμός ὀλόκληρος θά εἶναι στραμμένος στήν

Καισάρεια, μέχρι τήν κοίμηση τοῦ Β., καί στήν Καππαδοκία γενικότερα μέχρι νά μετατοπιστεῖ τό βάρος πρός τήν Κωνσταντινούπολη, μάλιστα ὅταν θά γίνει τό 398 ἀρχιεπίσκοπός της ὁ ἱερός Χρυσόστομος.

Ὁ Β. ὑπῆρξε πολυτάλαντη φυσιογνωμία. Ἀπέβη ὁ πιό διακεκριμένος ρήτορας τῆς ἐποχῆς του μέ παντοδαπή μόρφωση, στέρεη φιλοσοφική παιδεία καί θαυμαστά ὀργανωτικά προσόντα. Ἦταν θεληματικός ἄνδρας καί πειθαρχημένος, μέ βαθιά αἴσθηση τοῦ μέτρου, πολύ εὐαίσθητος, κοινωνικός καί ἀσκητικός παράλληλα, ἔτοιμος νά θυσιαστεῖ γιά τήν ἀλήθεια, αὐστηρός κι εὐέλικτος, ἐφόσον δέν τραυματιζόταν ἡ ἀλήθεια.

Τρεῖς παράγοντες προσανατόλισαν κυρίως τήν σκέψη καί τήν δράση του: α'. Τό οἰκογενειακό του περιβάλλον, ὅπου ἔζησε καί γνώρισε ἐμπειρικά τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ Παράδοση τοῦ ἔγινε βίωμα καί νόρμα, κανόνας, μέ τρόπο ἀβίαστο. Στήν παράδοση τῆς γαλιᾶς του Μακρίνας πρέπει νά ζητήσουμε τήν ἀγάπη καί τόν σεβασμό πού εἶχε ὁ Β. γιά τόν Ὁριγένη. Ὁ λόγος εἶναι ἀπλός: ἡ Μακρίνα μαθήτευσε στόν Γρηγόριο Θαυματουργό, ὁ ὁποῖος γιά πολλά χρόνια σπούδασε στήν Σχολή τοῦ Ὁριγένη, στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης. β'. Ἡ παιδεία, τήν ὁποία ὁ Β. ἀπέκτησε στήν Καισάρεια, τήν Κωνσταντινούπολη καί τήν Ἀθήνα, ἀντιπροσώπευε ὅ,τι καλύτερο μπορούσε τότε νά δώσει τό ἀνθρώπινο πνεῦμα. Τήν ἑλληνική παιδεία τήν ἀγάπησε μέ πάθος καί τῆς δόθηκε τόσο πολύ, ὥστε τήν ἔμαθε πλατιά καί τήν σπούδασε βαθιά ὅσο σπάνια κατορθώνουν οἱ ἄνθρωποι. Οἱ Ἕλληνες ποιητές, οἱ τραγικοί καί οἱ φιλόσοφοι τόν σαγήνευαν. Ἔτσι, ἔγινε καί ἡ παιδεία ποταμός πού πότισε καί τήν τελευταία ἴνα τοῦ εἶναι του. Τόν ἔθελγε καί τόν αἰχμαλώτιζε. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι σπούδασε ἀκόμα καί ἀστρονομία, μαθηματικά καί ἰατρική. Ἐκεῖνο πού μόνο παρέλειψε νά σπουδάσει ἦταν ἡ μουσική. γ'. Ὁ μοναχισμός καί ἡ χριστιανική ἀσκήση ἔγιναν τό συγκλονιστικότερο σχολεῖο γιά τόν Β. Στήν Αἴγυπτο, κυρίως, γνώρισε, θαύμασε καί ἄρχισε νά μιμεῖται τόν τρόπο ζωῆς τῶν ἀναχωρητῶν καί τῶν θεοπτῶν τῆς ἐρήμου. Ὅ,τι ἀγαποῦσε ὁ Β. τό ἔκανε πάντοτε ζωή του. Τό μέγεθος τῆς χριστιανικῆς ἀσκήσεως ἔγινε μέτρο, μέ τό ὁποῖο ἔκρινε καί μετροῦσε ὅ,τι ἄλλο εἶχε στό πνεῦμα του: χριστιανική πίστη καί θύραθεν παιδεία. Γι' αὐτό κι ἐνῶ πολλά σχέδιά του θ' ἀλλάξουν ἀπό τίς συνθήκες καί τίς ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν, ἡ ἀσκήση καί ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας (ἡ θεολογία) θά εἶναι τό μόνιμο στοιχεῖο τῆς ὑπάρξεώς του, τό στημόνι τοῦ πνευματικοῦ του βίου.

Ἡ ἐποχή καί τά προβλήματα της

Ἡ ἐποχή πού ὁ Β. σπούδαζε ἦταν ἀπελπιστική γιά τήν Ἐκκλησία. Στήν Ἀνατολή αὐτοκράτορας ὁ Κωνστάντιος (337-361), ὑποστηρικτής τῶν ἀρειανῶν καί διώκτης τῶν ὀρθοδόξων, πού διασώζονταν ὡς νησίδες. Τόν διαδέχτηκε ὁ σαγηνευτικός πρίγκηπας τοῦ παγανισμοῦ Ἰουλιανός (361-363), πού ἀναζωπύρησε τήν ἐθνική θρησκεία καί κήρυξε ἐπιφανειακή ἀνεξιθρησκεία. Ὁ Οὐάλης (364-378) μετά κορύφωσε τό δράμα τῶν ὀρθοδόξων. Ἔκανε ὅ,τι μπορούσε γιά νά ἐπιβάλλει μέ συνόδους καί παραसυναγωγές τόν ἀρειανισμό, ἔστω καί ἥπιο, διώκοντας τούς ὀρθοδόξους. Οἱ κακόδοξοι αὐλικοί τόν εἶχαν πείσει ὅτι κατανοοῦσε τά θεολογικά πράγματα καί ὅτι ὁ ἀρειανισμός μπορούσε νά γίνει συνεκτικός παράγοντας γιά ἓνα ἰσχυρό κι ἐνωμένο κράτος. Ἀπό τό 330 καί μετά εὐνοήθηκαν ἀπό τήν ἐξουσία κι ἐπικράτησαν οἱ διάφορες ἀρειανικές καί ἡμιαρειανικές ὁμάδες: ὄμοιοι, ἀνόμοιοι, ὁμοιουσιανοί. Οἱ λίγοι ὀρθόδοξοι ἐξαντλοῦνταν στήν ἄχαρη ἀλλ' ἀναγκαία προσπάθεια νά δείξουν τό γιατί ἐμμένουν στήν πίστη πού κύρωσε ἡ Α' Οἰκουμενική Σύνοδος, τό 325, γιατί δέν εἶναι αὐτοί πού ἀναστατώνουν τό κράτος καί προκαλοῦν διαρκῶς νέες συνόδους. Οἱ κεφαλές τῶν ὀρθοδόξων μέ κορυφαῖο τόν Ἀθανάσιο ἦταν συνήθως ἐξόριστοι, ἀλλά δέν ἔπαυαν τόν ἀγώνα. Μέχρι τά μέσα σχεδόν τῆς δεκαετίας τοῦ 360 τό βάρος ἐκπροσωπήσεως καί ὑπερασπίσεως τῆς ὀρθοδοξίας εἶχε ὁ Ἀθανάσιος, ἀκόμη καί ὅταν βρισκόταν σ' ἐξορία. Μέ τήν δράση του καί τά ἐκκλησιολογικά του κείμενα, ἔδειξε πόσο ἀδικαίωτες ἦταν οἱ ἀρειανικές σύνοδοι μετά τό 330. Μέ τά θεολογικά του κείμενα θεμελίωσε τήν ὀρθόδοξη τριαδολογία καί ἀνέτρεψε ὅλα τά ἐπιχειρήματα τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔτσι ὁ ἀρειανισμός φάνηκε θεολογικά ἐξαντλημένος. Ἦταν ἐξασφαλισμένος πολιτικά κι αἰσθανόταν ἀδύνατος θεωρητικά. Τότε ἀκριβῶς ἐμφανίστηκε ὁ Εὐνόμιος, πού ἔδωσε νέα ἐπιχειρήματα, νέο αἷμα στόν ἀρειανισμό. Ἡ αἵρεση ἀπό τό 360 ἀπέκτησε νέα αἴγλη, ἔγινε καί πάλι πειστική μέ τήν ἐπιφανειακή διαλεκτικότητα τῆς σκέψεως τοῦ Εὐνομίου. Νέα λοιπόν ἀπειλή γιά τήν Ἐκκλησία καί ὁ Ἀθανάσιος, πού γερνοῦσε, θά ἔδινε τήν σκυτάλη στόν Βασίλειο νά ἐκθεμελιώσει τόν νεοαρειανισμό τοῦ Εὐνομίου καί νά ὑψώσει τό ὀρθόδοξο ἀνάστημά του στόν αὐτοκράτορα καί στούς αὐλικούς, πού κατευθύνονταν ἀπό τούς ἀρειανόφρονες. Καί ὅπως παλαιότερα μέ τόν Ἀθανάσιο, ἔτσι καί τώρα· ὅσο οἱ ὀρθόδοξοι ὄλου τοῦ κόσμου ἔβλεπαν ὄρθιο τόν Β., ἀναθαρροῦσαν· ὅσο οἱ κακόδοξοι σκέπτονταν τόν μικρόσωμο «ἀνυπότακτο» τῆς Καισάρειας, ἀποθαρρύνονταν.

Ἡ διαρκῆς ἐνασχόληση τῶν κορυφαίων θεολόγων μέ τόν ἀρειανισμό εἶχε καί ἄλλες ἀρνητικές συνέπειες. Οἱ θεολόγοι ποιμένες δέν

ήταν ἀπερίσπαστοι νά κατηχήσουν καί νά οἰκοδομήσουν τούς πιστούς, πού αὐξάνονταν τότε μέ καταπληκτικό ρυθμό σέ ὄλα τά διαμερίσματα τοῦ ἀνατολικοῦ καί τοῦ δυτικοῦ κράτους. Τά πλήθη τῶν μοναστικῶν ομάδων καί οἱ ἀναχωρητές, ἰδιαίτερα στήν Μικρασία, τήν Ἀρμενία καί τήν Συρία, χρειάζονταν καθοδήγηση. Οἱ μορφωμένοι χριστιανοί ἔπρεπε νά αἰσθάνονται δικαιωμένοι ἔναντι τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως. Ἡ θεολογία ἔπρεπε νά μιλάει τήν γλώσσα τοῦ πνευματικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς γιά νά εἶναι κατανοητή. Ὁ λειτουργικός βίος χρειαζόταν ἐμπλουτισμό καί ἡ ἐκκλησιαστική ζωὴ εὐταξία. Οἱ τοπικές Ἐκκλησίες ἔπρεπε νά «κοινωνοῦν» μεταξύ τους καί νά ἔχουν ἐνότητα πίστεως. Σέ ὄλες αὐτές τίς ἐπείγουσες ἀνάγκες, στίς προκλήσεις τῆς ἐποχῆς, προσπάθησε ν' ἀπαντήσει ὁ Β. Τό ἔκανε μ' ἐπιτυχία καί τό ἔργο του συνέχισαν συμπληρώνοντάς το οἱ Γρηγόριος Θεολόγος καί Γρηγόριος Νύσσης.

Ἡ δόμηση τῆς ἀλήθειας

Τήν πρώτη δραστηριότητά του ὁ Β. ἐμφανίζει περί τό 359, ὅποτε εἶχε ἀποσυρθεῖ νά μονάσει πρῶτα στό Ἄννησα κι ἔπειτα στό ἀσκητήριό του, στόν Ἴρι ποταμό. Ἐκεῖ, μέχρι τό 364, ἔγραψε τά πρῶτα ἔργα του, πού γενικά εἶναι οἰκοδομητικά (Τά Ἠθικά), συμβουλευτικά γιά τούς νέους καί καθοδηγητικά-κανονιστικά γιά τούς μοναχοὺς.

Ὁ ἀσκητικός βίος καί ἡ ἀναχώρηση ἀπό τόν κόσμο δέν σήμαινε γιά τόν Β. ἀγνόηση τῶν προβλημάτων, πού γεννιοῦνται στό στήθος τοῦ πιστοῦ πού ζεῖ στόν κόσμο. Ἀντίθετα μάλιστα, οἱ Ἐπιστολές του ἀποτελοῦν ἀπόδειξη τῆς προσωπικῆς συμμετοχῆς του σ' αὐτά. Ἀκόμη περισσότερο, δεχόταν στήν ἔρημό του παιδιά φίλων του, τά φιλοξενοῦσε μερικές ἡμέρες, τά νουθετοῦσε καί τά δίδασκε.

Τό γεγονός αὐτό ἀκριβῶς ἔγινε ἡ πρώτη ἀφορμή νά δεῖ σέ ὄλη τήν ἔκτασή του ἓνα τεράστιο πρόβλημα πού σιγόκαιγε στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, χωρίς ἀκόμα νά δίδεται γνήσια λύση. Τό ἴδιο πρόβλημα θά ἀντιμετωπίσει ὁ Βασίλειος σέ ὄλη τήν εὐρύτητα καί σέ ὄλη τήν ὀξύτητά του λίγο μετά τό 365, στήν Καισάρεια, ὅταν σκεπτόταν νά ὑπομνηματίσει τήν «Ἐξαήμερον» στούς πιστούς.

Ποιό ἦταν τό πρόβλημα; Τό πῶς ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας θά δοθεῖ, πῶς θά ἐκφραστεῖ, πῶς θά δομηθεῖ καί μέ τί μέσα. Ἡ γλωσσολαλία τῆς Ἐκκλησίας εἶχε περάσει ἀνεπιστρεπτί. Οἱ ἐποχές καί οἱ λαοί ἔχουν τήν γλώσσα τους, τό πνευματικό τους κλίμα, πού τό ἐκφράζουν συγκεκριμένες δομές.

Οἱ μορφωμένοι νέοι καί τό μορφωμένο ἀκροατήριό τῆς Καισάρειας στό θέμα αὐτό ζοῦσαν μία σύγχυση, ἡ ὁποία καί ἀνάγκασε τόν Β. νά προχωρήσει. Ἀπό τά μέσα δηλαδή τοῦ Δ' αἰ. διαμορφώθηκαν

σχετικά δύο τάσεις στην Ἐκκλησία. Ἡ μία περιφρονοῦσε καί ἀπεριριπτε τήν θύραθεν παιδεία, σχεδόν τήν ἀπεχθανόταν. Ἡ ἄλλη τήν ὑπερτιμοῦσε (ἢ πιά ἀσθενική τάση). Ὄταν ἦρθε ὁ Ἰουλιανός (361-363) καί ἀπαγόρευσε στούς χριστιανούς δασκάλους νά διδάσκουν στίς ἐθνικές σχολές καί στά παιδιά τῶν χριστιανῶν νά σπουδάζουν σ' αὐτές, ἡ σύγχυση ἐπιτάθηκε ἀφόρητα.

Προσέχοντας κανεῖς τά πρῶτα κείμενα τοῦ Β. καί μάλιστα τήν ὁμιλία του «Πρός τούς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἐλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων», τήν ἐρμηνεία του στήν «Ἐξαήμερον», τήν ὁμιλία του «Εἰς τό πρόσεχε σεαυτῶ» καί τό «Κατά Εὐνομίου», πείθεται ὅτι ἔμμεσα ἔχουμε ἀπάντηση στό πρόβλημα τοῦ πῶς θά δομηθεῖ ἡ ἀλήθεια καί προσπάθεια διαλύσεως τῆς σχετικῆς συγχύσεως πού ἀναφέραμε. Στά τρία πρῶτα ἀπό τά παραπάνω ἔργα του ἀγωνίζεται μέ ποικίλους τρόπους νά διακρίνει τήν ἀλήθεια ἀπό τήν ἀνθρώπινη σοφία καί νά καταδικάσει ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ὅσους ἀποστρέφονταν τήν δεύτερη, τήν ὁποία θεωρεῖ χρήσιμη. Συγχρόνως τά πρῶτα του ἔργα συνιστοῦν τήν πρακτική, τό *Sitz im Leben* τῆς θεωρίας του.

Δέν ἐχθρεύεται κανέναν φιλοσοφικό χῶρο. Προσέχει τούς ἔλληνες ποιητές καί τούς τραγικούς. Ὅλα στά χέρια του ἀποτελοῦν σχήματα, καλούπια, εἰκόνες, μορφές, πού εἶναι πολύ ὠραῖα. Δέν ἔχει ἀπόλυτες προτιμήσεις. Μέ τόση ἀνεση χρησιμοποιοῖ τήν γλῶσσα καί τίς δομές τῆς ἐποχῆς, ὥστε νά πείθεται κανεῖς ὅτι ὁ Β. δέν μπορεῖ οὔτε στιγμή νά ἐκφραστεῖ ἔξω ἀπό αὐτές. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἀποτελεῖ ἐπίτευγμά του, δέν εἶναι μειονέκτημα ἑνός θεολόγου, ὅπως θά νόμιζε κανεῖς.

Ὁ Β. προϋποθέτει μιά θεμελιώδη καί ὀρθή διαπίστωση. Ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ δέν ἔχει δική της γλῶσσα γιά νά ἐκφραστεῖ. Γλῶσσα καί δομικό ὑλικό γιά τήν ἀλήθεια εἶναι ἡ γλῶσσα τοῦ ἀνθρώπου, στόν ὁποῖο ἀπευθύνεται, ἡ δομή κάθε ἐποχῆς, στήν ὁποία κηρύσσεται ἡ ἀλήθεια. Ὁ Θεός δέν ἀποκαλύπτει γλῶσσα καί δομές, ἀλλά τήν ἀλήθεια. Καί ὅσο πιά καθολικές, ὅσο πιά καλλιεργημένες, εἶναι οἱ χρησιμοποιούμενες δομές, τόσο μεγαλύτερος κύκλος πιστῶν δέχεται μέσω αὐτῶν τήν διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐπιλογή τῶν λέξεων καί τῶν δομῶν εἶναι ἔργο τοῦ θεολόγου.

Τό ἐγχείρημα τοῦ Β. γιά τήν δόμηση τῆς ἀλήθειας, γιά τήν μορφοποίηση τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως, ἦταν τό μεγαλύτερο σέ βάθος καί τό πρῶτο ἐκτεταμένο πού κυρώθηκε ὡς γνήσιο στήν Ἐκκλησία. Ὁ θεολόγος πού διακρίνει στήν ὀρολογία μορφή καί περιεχόμενο εἶναι ὀρθόδοξος. Ἀντίθετα, ἐκεῖνος πού δέν ἔχει τήν ἀρετή τῆς διακρίσεως γίνεται κακόδοξος. Ἡ διάκριση αὐτή δέν ὑπῆρξε εὐχερῆς οὔτε γιά τόν Β.

Ἡ πλατωνική καί στωική ἀνθρωπολογία καί ἠθική βρίσκεται πλη-

θωρική στό «Πρός τούς νέους» καί «Εἰς τό 'πρόσεχε σεαυτῶ'». Καί μέ τήν ἐπίδρασή της τό σῶμα π.χ. θεωρεῖται δεσμωτήριο τῆς ψυχῆς, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Πλάτωνας. Ὁ ἄνθρωπος στήν οὐσία εἶναι ψυχή καί νοῦς, δέν εἶναι κ α ί σῶμα, τό ὁποῖο εἶναι ἀπλῶς δ ι κ ὀ του (Εἰς τό «πρόσεχε σεαυτῶ» 3). Στά ἔργα αὐτά, ὅπως καί σέ ἄλλα, ἡ περιφρόνηση στό σῶμα εἶναι διάχυτη, σέ ἀντίθεση πρός τήν βιβλική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνιαίου ὄλου, ὡς ἀπόλυτης ἐνότητας. Γρήγορα ὁμως ὁ Β. ξεπέρασε τήν ἐπήρεια τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως καί θεμελιώθηκε στέρεα στήν ἀνθρωπολογία καί τήν κτισιολογία τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι, τό ἔργο του καί ἡ μέθοδός του κατακυρώθηκαν στήν Ἐκκλησία. Στό ἐξῆς, ὅσο πῖο μεγάλοι καί πῖο γνήσιοι θά εἶναι οἱ θεολόγοι της, τόσο περισσότερο θά τόν ἀκολουθοῦν, μέ τρόπο βέβαια προσωπικό. Θά ἐπιχειροῦν δηλαδή τήν δόμηση τῆς ἀλήθειας μέ τίς δομές τῆς ἐποχῆς τους.

Ἡ θεολογία τοῦ κάλλους

Ἰδιαίτερη σημασία ἀκόμη στό θέμα αὐτό ἔχει καί ὁ δεύτερος λόγος, γιά τόν ὁποῖο ἐπιμένει ὁ Β. νά χρησιμοποιεῖ τήν θύραθεν σοφία. Ἐκτός ἀπό τίς περιπτώσεις ἐκεῖνες, στίς ὁποῖες ἐκφράζει τήν ἀπογοήτευσή του γιά τήν θύραθεν σοφία, τίς ἄλλες φορές τήν θεωρεῖ χρήσιμη καί ὡς ἓνα βαθμό ὠφέλιμη. Μάταια θά ζητήσῃ κανεῖς νά ἐπισημάνῃ στά σχετικά κείμενα μία ἔστω ἰδέα τῆς θύραθεν σοφίας, πού καθεαυτή νά εἶναι κυριολεκτικά ταυτόσημη μέ τήν θεία ἀλήθεια. Ὁ Β. δηλαδή μιλάει ἀόριστα γιά τήν χρησιμότητα τῆς θύραθεν σοφίας καί αὐτό δημιουργεῖ ἀμηχανία, πού δέν ξεπερνοῦν οἱ ἐρευνητές.

Ἐπὶ τῆς ὁμοῦς ἓνα χωρίο στό πρῶτο ἔργο του «Πρός τούς νέους» (3), πού συνιστᾷ τό κλειδί γιά τό θέμα μας:

«Ἦπου καθάπερ φυτοῦ οἰκεία μὲν ἀρετή τῷ καρπῷ βρῦειν ὠραίω, φέρει δέ τινα κόσμον καί τά φύλλα τοῖς κλάδοις περισειόμενα. Οὕτω δὴ καί ψυχὴ προηγουμένης μὲν καρπός ἢ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε μὴν οὐδέ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἷόν τινα φύλλα, σκέπην τε τῷ καρπῷ καί ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα». (= Πραγματικά γιά ἓνα φυτό [δέντρο] φυσικὴ ἀρετὴ εἶναι νά δίνει καρπὸ στήν ὥρα του, μὰ τοῦ δίνουν κάποια ὁμορφιά καί τά φύλλα πού κουνιοῦνται στά κλαδιά. Ἔτσι λοιπὸν καί ἡ ψυχὴ, ἔχει πρῶτα γιά καρπὸ τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ εἶναι ὠραῖο νά φοράει καί τὴν κοσμικὴν σοφίαν, σάν φύλλα δηλαδή πού προστατεύουν τὸν καρπὸ καί δίνουν καλὴ θέα).

Καί ὄχι μόνο ἡ σκέψη καί ἡ ποίηση, ἀλλὰ καί ἡ δημιουργία ὁλόκληρη ἔχει «κάλλος» (Εἰς τὴν Ἑξαήμερον Α' 11 καί Β' 1), διότι ἀποτελεῖ κτίση τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι τό κατ' ἐξοχὴν κάλλος (Ὅροι κατὰ πλάτος 2).

Ἡ δόμηση τοῦ μοναχικοῦ βίου-τροφοδοσία τῶν μοναχῶν

Ἡ ἀναστροφή τοῦ Β. μέ τίς μοναστικές ομάδες τοῦ Εὐσταθίου Σεβαστείας ἔδωκε ἀφορμή νά ἀσχοληθεῖ σοβαρά μέ τά πνευματικά τους προβλήματα. Καί αὐτά ἦταν πολλά, διότι ὁ Εὐστάθιος, ἐνῶ εἶχε θαυμαστή ἱκανότητα νά διεγείρει τήν ἀγάπη πολλῶν γιά τό μοναχικό βίο, δέν εἶχε τό χάρισμα νά καθοδηγεῖ ὀρθά καί ἐπαρκῶς στόν βίο τοῦτο. Πολύ περισσότερο, διότι ὁ Εὐστάθιος δέν ὑπῆρξε φορέας τῆς γνήσιας Παραδόσεως καί τῆς ὀρθῆς πίστεως (στήν νεότητά του ἦταν ὀπαδός τοῦ Ἀρείου) καί εἶχε ἄστατο χαρακτήρα. Ἔτσι λοιπόν οἱ πολυπληθεῖς ομάδες μοναχῶν του, στίς περιοχές τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, τοῦ Πόντου, τῆς Καππαδοκίας καί ἄλλοῦ, παρουσίαζαν πνευματική ἀτονία καί πολλές παρεκκλίσεις, ἠθελημένες ἢ ἀθέλητες. Καί αὐτά, σέ συνδυασμό μέ τό κύμα τῶν ἄτακτων ἐνθουσιαστῶν μεσσαλιανῶν μοναχῶν, πού ἐρχόταν ἀπό τήν Μεσοποταμία, ἔδειχναν ὅτι ὁ μοναχισμός, τήν ὥρα τῆς μεγάλης του ἀριθμητικῆς ἀναπτύξεως, ἦταν ἄρρυθμος πνευματικά καί γι' αὐτό ἐπικίνδυνος γιά τούς ἱδίους τούς μοναχοὺς καί τήν ὅλη Ἐκκλησία.

Τήν κρίσιμη αὐτή κατάσταση διαπίστωσε ὁ Β. καί ἤδη μεταξύ 359 καί 362 ἔγραφε «*Ὅρους*» καί «*Κανόνες*», τούς ὁποίους ἐξέδωκε πάλι καί πάλι. Τά κείμενα ὁμως αὐτά δέν ἦσαν κανονιστικά μέ τήν ἀπόλυτη ἔννοια τῆς λέξεως. Ὁ τριακονταετής Β., μέ τήν βοήθεια τῆς θεολογικῆς του παιδείας καί τίς ἐμπειρίες πού ἀπέκτησε, κυρίως ὅταν ἐπισκέφτηκε τούς μοναχοὺς τῆς Αἰγύπτου πρὶν δύο-τρία χρόνια, ἔγραψε τά «*Ἀσκητικά*» του ὡς πνευματικό «*πᾶ στῶ*» τῶν μοναχῶν, ὡς ὀδηγὸ κοινοβιασμοῦ καί προσανατολισμοῦ στήν ἄσκηση καί ὡς διασάφηση τοῦ σκοποῦ, τῶν μέσων, τῶν ὀρίων, τῶν δυσχερειῶν καί τοῦ πλαισίου, στό ὁποῖο πρέπει ὁ μοναχισμός νά κινεῖται. Πρόκειται συγχρόνως γιά κατήχηση καί ἀσκητικό ὀδηγὸ μέ πληθωρική χρήση βιβλικῶν χωρίων. Τό πρακτικό τους πνεῦμα εἶναι ἐμφανές. Πρῶτο του μέλημα εἶναι νά πείσει ὅτι ὡς «*κοινωνικόν ζῶον*» ὁ ἄνθρωπος (*Ὅροι κατὰ πλάτος 3*) πρέπει νά ζεῖ κοινοβιακά, σέ μονή-μοναστήριον, πού ὀνομάζεται «*ἀδελφότης*» καί πού τότε δέν ἀποτελοῦσε σπουδαῖο κτιριακὸ συγκρότημα. Οἱ διασκορπισμένοι μοναχοὶ ἔπρεπε νά συναχτοῦν καί οἱ ομάδες μέ χαλαρὴ συνοχή νά γίνουν συνειδητὴ ἀδελφότητα, νά γίνουν «*κοινωνία*», ὅπως τήν εἶχε δεῖ ὁ Β. στίς μονές τοῦ Παχωμίου, στήν Αἴγυπτο. Πρέπει νά ὑπάρχει ὁ «*προεστῶς*» τῆς ἀδελφότητος, μέ πνευματικὴ εὐθύνη γιά τούς ἀδελφούς, οἱ ὁποῖοι πάλι ὀφείλουν νά ὑπακούουν στόν προεστῶτα καί νά αἰσθάνονται εὐθύνη γιά τούς συμμοναστές. Γιά πρώτη φορά ἡ ἐξομολόγηση ὑψώνεται σέ κανόνα ἀπαραίτητο τῆς πνευματικῆς ζωῆς (*Ὅροι κατ' ἐπιτομήν 229* καί *Ὅροι κατὰ πλάτος 26*). Ἡ

καθημερινή ζωή τους αφιερώνεται απαραίτητα και ισόρροπα στην προσευχή, την εργασία και την μελέτη. Ἐπιμένει, ὅσο κανεῖς ἄλλος ἀσκητικός συγγραφέας, στην μελέτη τῆς Γραφῆς και γενικότερα στην παιδεία τῶν μοναχῶν, πού μποροῦν νά ἔχουν γιά τόν σκοπό αὐτό στήν μονή και δασκάλους (*Ἔσοροι κατ' ἐπιτομήν* 292).

Ἦ Β. προσπαθεῖ νά συνάξει τούς μοναχοῦς στούς κόλπους τῶν ἐπισκοπῶν και τῶν μητροπόλεων, ἐνῶ στην Αἴγυπτο ὁ Παχώμιος κατανοοῦσε τήν «κοινωνία» του κάτι σάν ἐνορία ἢ ἐπισκοπή, ἄν και συνδεόταν μέ τούς ἐπισκόπους. Ἦ πρακτικότητα και ἡ ἀρετολογία τῶν ἀσκητικῶν ἔργων τά κάνει χρήσιμα και γιά ὄλους τούς πιστούς. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ἀπό αὐτά λείπουν ἐκτενεῖς καταγραφές κατανυκτικῶν καταστάσεων και προχωρημένων θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως λείπουν και ἀκριβεῖς προσδιορισμοί σταδίων τοῦ πνευματικοῦ βίου. Ἦ, τι κυρίως ἀπασχολεῖ τόν Β. εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τά πάθη και τήν ἐπήρεια τοῦ Σατανᾶ, γιά νά φθάσει στόν τελικό σκοπό τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή στην «δόξα» τοῦ Θεοῦ. Ἦ ἀγάπη πρὸς τόν Θεό ἀποτελεῖ τό θεμέλιο και τό ἀσφαλές κίνητρο γιά τήν ἀπελευθέρωση αὐτή, πού ἐκφράζεται στην καθαρή προσευχή. Τό ὕψιστο ἐπίτευγμα, καθαρή κατάσταση προσευχῆς, φθάνει ὁ μοναχός, ὅταν ἀποκτᾶ «ἀμετεώριστον νοῦν» (*Ἔσοροι κατὰ πλάτος* 5-6. *Ἔσοροι κατ' ἐπιτομήν* 201-202· 306), δηλαδή ὅταν φθάνει σέ ἀπάθεια γιά ὄλα και ζεῖ ἀπόλυτα προσκολλημένος στόν Θεό.

Οἱ μεγάλοι πνευματικοί κίνδυνοι τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου και ἡ ἐκτροπή του σέ ἐνθουσιαστικές καταστάσεις ὁδήγησαν τόν Β. μέχρι τοῦ νά ἀποτρέπει ἀπό τό εἶδος αὐτό τῆς ἀσκῆσεως. Συνιστοῦσε ὁμως ἓνα εἶδος συνδυασμοῦ τοῦ κοινοβιακοῦ και τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου. Οἱ ἀναχωρητές νά ἀσκοῦνται σέ μικρή ἀπόσταση ἀπό τήν κοινοβιακή μονή. Ἦτσι οἱ κοινοβιάτες (οἱ «κοινωνικοί») θά ὠφελοῦνταν ἀπό τόν θεωρητικό βίο και τά ἐπιτεύγματα τῶν ἀναχωρητῶν. Ἦλλά και οἱ ἀναχωρητές θά διδάσκονταν ἀπό τήν ἀγάπη πού καλλιεργοῦσαν οἱ κοινοβιάτες (βλ. και Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 43, 62: *PG* 36, 577).

Ἦ προσπάθεια τοῦ Β. νά προσανατολίσει τούς μοναχοῦς ὀρθά και νά δομήσει γενικά τόν μοναχισμό βρῆκε τεράστια ἀπήχηση, διότι τό ἔργο αὐτό ἦταν βιβλικά θεμελιωμένο, εἶχε πρακτικό χαρακτήρα, δίδασκε μετριοπαθῆ ἀσκητικό βίο και παρουσίαζε θαυμάσια ἰσορροπία θεωρίας και πράξεως. Ἦπό τόν Δ' αἰ. και μετά τά «Ἀσκητικά» διαδόθηκαν εὐρύτατα και μελετήθηκαν ὅσο κανένα ἄλλο σχετικό κείμενο. Ἦδιαίτερα στην Ἀνατολή τά ἔργα αὐτά ἔγιναν τό κατ' ἐξοχήν ἐγχειρίδιο τῶν μοναχῶν. Ἦ Θεόδωρος Στουδίτης (+ 826) μάλιστα, πού ἐπιμελήθηκε ἔκδοσή τους, στήριξε τόν μοναχισμό του ἀπόλυτα σ' αὐτά. Και στην Δύση ὁμως, ὅπου ὁ Ρουφῖνος (+ 410) με-

τέφρασε τήν πρώτη μορφή τῶν «'Ασκητικῶν», βρῆκε θαυμαστές κι ἐπηρέασε ὄσους ἔγραψαν ἀσκητικά ἔργα καί δὴ ὄσους συνέταξαν μοναστικά *Τυπικά* ἢ *Κανόνες*, ὅπως οἱ Αὐγουστῖνος, Βενέδικτος Νουρσίας, Columban κ.ἄ.

Συμβολή στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου

Σπουδαία ὑπῆρξε ἡ προσφορά τοῦ Β. καί στήν ἀνάπτυξη τοῦ λειτουργικοῦ βίου τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ δραστηριότητά του αὐτή συνδέεται μέ τήν προσπάθειά του πρῶτα νά δώσει στους μοναχοὺς πληρέστερες ἀκολουθίες, γιά τήν καθημερινή τους προσευχή, καί κατόπιν μέ τό ἔργο του στήν Καισάρεια ὡς πρεσβυτέρου, ἀπό τό 364. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος προσγράφει στόν Β. «εὐχῶν διατάξεις» καί «εὐκοσμίας βήματος» (Λόγος 43, 34). Καί ὁ ἴδιος ὁ Β. ἀναφέρεται στήν ἀκολουθία τοῦ Ὁρθρου καί τῶν Ὁρῶν (Ἐπιστ. 207, 3. Ὁροι κατά πλάτος ΛΖ' 3-4), γιά νά δηλώσει ὅτι καί οἱ δύο ἀκολουθίες ὑπῆρχαν ἤδη (ὡς γνωστόν ἀπό τόν Γ' αἰ.) καί αὐτός τίς ἐμπλούτισε μόνο, τίς αὗξησε καί ὀργάνωσε ἀντιφωνική ψαλμωδία. Ἔχει μάλιστα ἰδιαίτερη σημασία ὅτι, μετά τήν ψαλμωδία τοῦ ἑνός ψάλτη, οἱ παρόντες ἢ κάποιοι ἀπό τούς παρόντες «ὑπηχοῦσι», δηλαδή ψέλνουν κάποιο ἐφύμνιο. Στήν σημερινή μορφή τῆς ἀκολουθίας τῶν Ὁρῶν πέντε εὐχές προσγράφονται στόν Β. (2 στό Μεσῶριον τῆς Α' Ὁρας, 1 στό Μεσῶριον τῆς Γ' Ὁρας, 1 στήν ΣΤ' Ὁρα καί ἡ αὐτή στό Μεσῶριον τῆς καί 1 στό Μεσῶριον τῆς Θ' Ὁρας). Ἐπίσης καί δύο Εὐχές στήν ἀκολουθία τοῦ Μεσονυκτικοῦ. Χαρακτηριστικό τῆς αὐτενέργειας τοῦ Β. στόν χῶρο τοῦτο εἶναι ὅτι ἡ ἐρμηνεία-δικαιολογία πού δίνει γιά κάθε Ὁρα εἶναι διαφορετική, ἀπό ἐκείνη πού ἔχουμε στήν «Ἀποστολική παράδοση» (41) τοῦ Ἰππολύτου, ἐνῶ Ψαλμοί τούς ὁποίους ἀναφέρει στό πλαίσιο τῶν Ὁρῶν ὑπάρχουν καί στήν σημερινή ἀκολουθία τῶν Ὁρῶν Α', Γ' καί ΣΤ'.

Δυσχερέστερο εἶναι τό πρόβλημα τῆς σχέσεως τοῦ Β. μέ τήν θεία *Λειτουργία*, πού φέρει τό ὄνομά του. Ἦταν σέ χρήση εὐρύτατη (π.χ. στήν Μικρασία καί τήν Νότια Ἰταλία), ἀλλά σήμερα τελεῖται μόνο δέκα φορές τόν χρόνο, διότι γενικεύτηκε ἡ χρήση τῆς *Λειτουργίας* τοῦ Ἰωάννου Χρυσοστόμου. Βέβαιο θεωρεῖται μόνο ὅτι ὁ Β. πρόσθεσε εὐχές μέ δογματικό μάλιστα περιεχόμενο κι ἐπενέβη στήν ρυθμικότερη τέλεση *Λειτουργίας*, πού ἀναμφίβολα ὑπῆρχε ἤδη. Ὁ Β. εἶναι μάρτυρας καί τῆς ἀρχαίας συνήθειας νά διατηροῦν στό σπίτι τους οἱ πιστοί θεία Εὐχαριστία καί μάλιστα νά μεταλαμβάνουν, ἐφόσον εἶναι ἄξιοι, καθημερινά (Ἐπιστ. 93).

Ὁ Βασίλειος ἐκκινᾷ ὡς ὁμοουσιανός

Τὴν πρώτη ἔντονη καὶ πικρὴ γεύση τῶν θεολογικῶν συζητήσεων καὶ διαφωνιῶν δοκίμασε ὁ Β. τὸ 360, στήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅπου πρωταγωνιστοῦσαν οἱ ὅμοιοι καὶ οἱ ἀνόμοιοι, ἥπιοι καὶ ἀκραιῖοι ἀρειανόφρονες. Ἐκεῖ συνόδευε τὸν Καισαρείας Διάνιο. Δέν ἔλαβε μέρος στίς συζητήσεις, μολονότι ἐκεῖ βρισκόταν καὶ ὁ πολὺς Εὐνόμιος, συνηλικιώτης ἀλλὰ μακροβιότερος τοῦ Βασιλείου. Ὁ Εὐνόμιος ἐκπροσωποῦσε ἀκραῖο ἀρειανισμό μέ νέα ὁμῶς μέθοδο καὶ ἐπιχειρήματα πού διατύπωσε τὸ ἴδιο ἔτος στὸν «Ἀπολογητικόν» του. Ὁ Β. ζοῦσε σέ περιοχὴ ὅπου ἐπιπόλαζαν οἱ ὁμοιουσιανοί, μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Εὐστάθιος Σεβαστείας, σεβαστός καὶ στὸν Βασίλειο, τὸν ὁποῖο ἱστορικοί καὶ πατρολόγοι τοποθετοῦν στήν ομάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν. Αὐτοὶ εἶχαν ἐπικεφαλῆς τὸν Βασίλειο Ἀγκύρας καὶ τὸν Γεώργιο Λαοδικείας, πού δίδασκαν ὅτι ὁ Υἱός ἔχει ὅμοια οὐσία μέ τὸν Πατέρα. Μέ καλυμμένο ὁμῶς τρόπο ἀρνοῦνταν τὴν αἰδιότητα-αἰωνιότητα τοῦ Υἱοῦ (βλ. τὸ σχετικὸ κεφάλαιο). Οἱ ἐρευνητές λησμονοῦν δύο γεγονότα, πού εἶναι ἀποκαλυπτικά τῶν θεολογικῶν φρονημάτων τοῦ Β. στήν κρίσιμη καὶ συγκεχυμένη αὐτὴ ἐποχὴ. Τὸ πρῶτο ἀφορᾷ στήν ἀτυχία τοῦ Διανίου νά ὑπογράψει τὸ 360 ὁμολογιακὸ κείμενο, πού μέ ἀνθρώπους του ἔστειλε ὁ ὁμοιουσιανός Γεώργιος σέ πολλοὺς ἐπισκόπους. Τότε ὁ Βασίλειος λυπήθηκε τόσο πολὺ, πού ἀναγκάστηκε νά διακόψει τὴν ἐπικοινωνία μέ τὸν Διάνιο, τὸν ὁποῖο ἐπανεῖδε μόνο στήν ἐπιθανάτια κλίνη, ὅταν ὁ τελευταῖος κάλεσε κοντά του τὸν Β. καὶ τοῦ ἐξομολογήθηκε τὴν μετάνοιά του γιὰ τὴν ὑπογραφή τοῦ κειμένου ἐκείνου (βλ. Ἐπιστ. 51,2). Τὸ δεύτερο γεγονός εἶναι ἡ Ἐπιστολὴ 9 τοῦ Β. γραμμένη τὸ 361/2. Ἐδῶ λοιπόν, ἀπαντώντας σέ ἐρωτήσεις κάποιου «φιλοσόφου» Μαξίμου, γράφει:

«Ἐγὼ δέ, εἰ χρή τοῦμόν ἴδιον εἰπεῖν, τὸ ὅμοιον κατ' οὐσίαν, εἰ μὲν προσκείμενον ἔχει τὸ ἀπαρῶν ἄκτως, δέχομαι τὴν φωνὴν ὡς εἰς ταῦτόν τῷ ὁμοουσίῳ, φέρουσιν, κατὰ τὴν ὑγιᾶ δηλονότι τοῦ ὁμοουσίου διάνοιαν... Εἰ δέ τις τοῦ ὁμοίου τὸ ἀπαράλλακτον ἀποτέμνει, ὅπερ οἱ κατὰ τὴν Κωνσταντινούπολιν πεποιήκασιν, ὑποπτεύω τὸ ρῆμα ὡς τοῦ Μονογενοῦς τὴν δόξαν κατασμικρύνον» (Ἐπιστ. 9,3).

Εἶναι ἄρα σαφές ὅτι ὁ Β. ἦταν ἀπόλυτα νικαικός καὶ ὁμολογοῦσε τὸ ὁμοούσιον τοῦ Υἱοῦ. Τὸ ἴδιο σαφές ὁμῶς εἶναι καὶ ὅτι κατανοοῦσε τὴν προσπάθεια τῆς Ἐκκλησίας νά δημιουργήσει γέφυρα ἐπανόδου τῶν ὁμοιουσιανῶν στήν ὀρθοδοξία, κάτι πού κατακυρώθηκε συνοδικά τὸ 362 στήν σύνοδο τῆς Ἀλεξανδρείας. Ἐκεῖ πρωτοστάτησε ὁ Ἀθανάσιος καὶ ἐπέτρεψε τὴν χρῆση τοῦ ὄρου «φύσει Υἱός»

ὡς ἰσοδύναμου πρὸς τὸ «ὁμοούσιος». Ἐδῶ ὁ Βασίλειος, πρὶν ἴσως ἀπὸ τὴν σύνοδο αὐτὴ, δέχεται ὡς ὀρθοδόξους ἐκείνους, πού θά ὁμολογοῦσαν τὸν Υἱὸ «ὅμοιον κατ' οὐσίαν... ἀπαραλλάκτως», διότι τὸ «ἀπαραλλάκτως» σημαίνει ὅ,τι ἀκριβῶς καὶ τὸ ὁμοούσιον, δηλαδή ταυτότητα οὐσίας, ὅπως ἤθελε ἡ Νίκαια. Προτάσεις ὡς αὐτές τοῦ Β. ἔκαναν μόνο οἱ ἀκραιφνεῖς ὁμοουσιανοί. Ἡ παρουσία τοῦ Β. μεταξύ ὁμοουσιανῶν καὶ ἡ γιὰ πολλὰ ἀκόμη χρόνια ἐπικοινωνία του μέ τὸν Εὐστάθιο Σεβαστείας ἐντάσσεται στὴν προσπάθεια τοῦ Β. νὰ τοὺς προσελκύσει, ἄσχετα ἂν οἱ ἐλπίδες δέν ἐπαληθεύτηκαν.

Τὰ ὀνόματα (χαρακτηρισμοὶ) τοῦ Θεοῦ ἐπινοοῦνται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο

Ὡς αὐστηρὸς ὁμοουσιανὸς ὁ Β. ἀντέδρασε μέ κάποια καθυστέρηση στὴν νέα θεολογία τοῦ Εὐνομίου, πού εἶχε τὴν ἐξῆς ἀπλή κοσμολογικὴ βάση: Τὸ «ποιοῦν» (ὁ Πατήρ) ὑπάρχει ἀναγκαστικά πρὶν ἀπὸ τὸ «γινόμενον» (τὸν Υἱὸ) καὶ ἄρα «τό ποιούμενον» (Υἱός) εἶναι χρονικά μετὰ «τό ποιοῦν» (Ἀπολογητικός 7). Τώρα ὁμως ἡ διαφορὰ μεταξύ Πατέρα καὶ Υἱοῦ θεμελιώνεται στὴν διαφορὰ τῶν «ὀνομάτων» (λέξεων) πού χρησιμοποιοῦμε: ἀγέννητον γιὰ τὸν Πατέρα, γεννητὸν γιὰ τὸν Υἱό. Οἱ λέξεις αὐτές παριστάνουν τὴν οὐσία τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ κι ἐπειδὴ εἶναι διαφορετικὲς μεταξύ τους, ἔπεται ὅτι διαφορετικὲς εἶναι καὶ οἱ οὐσίες τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ (αὐτόθι, 8 καὶ 18). Τὸ ἅγιο Πνεῦμα προέρχεται ἀπὸ τὸν γεννητὸ Υἱὸ διὰ κτίσεως. Ἔτσι ἔχουμε τρία ὄντα μέ διαφορετικὲς οὐσίες: Τὸν ἀγέννητο ἄκτιστο Πατέρα, τὸν γεννητὸ ἀπὸ τὸν ἄκτιστο (Πατέρα) Υἱὸ καὶ τὸ κτιστὸ ἀπὸ τὸν γεννητὸ (Υἱὸ) ἅγιο Πνεῦμα. Καὶ τὰ τρία ὄντα προῆλθαν μέ διαφορετικὴ ἐνέργεια (αὐτόθι, 20 καὶ 24), ἡ ὁποία καὶ παράγει τρεῖς διαφορετικὲς οὐσίες, ἡ μία κατώτερη ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἔτσι, νόμιζε ὁ Εὐνόμιος, διασαφηνίζεται καὶ τὸ πρόβλημα τῶν τριῶν διακεκριμένων θείων ὑποστάσεων, πού ταυτίζονται τελικά μέ τὴν οὐσία τους.

Τὴν ὀρθότητα τῶν τριῶν ὄντολογικῶν διακρίσεων καὶ μάλιστα τὴν βεβαιότητα γιὰ τὴν γνώση τῆς φύσεως τῶν τριῶν ὄντων (Πατέρα, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος) στηρίζει ὁ Εὐνόμιος στό ὅτι δῆθεν τὰ ὀνόματα, ἀνταποκρινόμενα στὴν φύση τῶν θείων καὶ μὴ πραγμάτων, δόθηκαν-τέθηκαν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό (Ἀπολογία ὑπὲρ Ἀπολογίας εἰς Γρηγορίου Νύσσης, Κατὰ Εὐνομίου II 411-414 [Jaeger]: PG 45, 1048D-1049A καὶ II 403: PG 45, 1045C) καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ἀληθὴ καὶ σταθερά. Τὰ ὀνόματα-χαρακτηρισμοὶ δέν ἀποτελοῦν ἐπινοήση («ἐπίνοια») τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο τῆς γνωσιολογίας τοῦ Εὐνομίου, πού ἔτσι ἀφαιροῦσε ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο

κάθε δυνατότητα ὀρθῆς γνώσεως ἀκόμη καί τῆς φυσικῆς πραγματικότητας.

«παρά τοῦ δημιουργήσαντος τήν φύσιν δεδωρῆσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν τε ὀνομαζομένων καί τῶν ὀνομάτων τήν χρῆσιν καί τήν γε τῶν δεδομένων κλῆσιν ἀνωτέραν εἶναι τῆς τῶν χρωμένων γενέσεως» (II 262 [Jaeger]: PG 45, 1000).

Ὁ Β. ὄφειλε ν' ἀνατρέψει τά δύο θεμελιώδη στηρίγματα τοῦ Εὐνομίου, δηλαδή ὅτι τά ὀνόματα ἀγέννητον καί γεννητόν ἀποκαλύπτονται ἀπό τόν Θεό καί ὅτι αὐτά χαρακτηρίζουν-φανερώνουν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ (τήν φύση).

Βέβαια τήν παραπάνω θέση του ὁ Εὐνόμιος, ὅτι τά ὀνόματα τέθηκαν ἀπό τόν Θεό, γενίκευσε καί συστηματοποίησε τό 378 στήν «Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας», ἀλλά βρίσκεται καί στήν «Ἀπολογία» του (τοῦ 360/1), ἐφόσον ἐκεῖ ἀπέριπτε τήν ἐπίνοια-ἐπινόηση τῶν ὀνομάτων, διότι τά θεωροῦσε κενά, κι ἐπέμενε ὅτι ὀρισμένα ὀνόματα, ὅπως τό «ἀγέννητον», εἶναι πράγματι χαρακτηριστικά τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καί φανερώνονται ἀπό τόν Θεό.

Τήν ἀπάντησή του ὁ Β. ἀρχίζει μέ τήν ἀξιολόγηση τῆς ἐπινοίας-ἐπινοήσεως τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων. Ἡ ἐπίνοια εἶναι διαδικασία νοητική τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὅποιος ἐπινοεῖ φανταστικά πράγματα, ἀλλά ἐπινοεῖ καί ὑπαρκτά, τῶν ὁποίων ἐπιπλέον ἀναλύει ιδιότητες, ὄψεις κ.λπ. (Κατά Εὐνομίου 6 καί 7). Ἐπομένως τά ἐπινοούμενα ὀνόματα γιά τόν Θεό ἔχουν πραγματικό ἀντίκρουσμα (εἶδος nominalismus πού ὁμοιάζει κάπως μέ αὐτόν τοῦ W. Ockham). Ἀκόμη δέν ἦταν δύσκολο στόν Β. νά δείξει πόσο τεχνητό καί σοφιστικό ἦταν τό θεμέλιο τοῦ Εὐνομίου, παρατηρώντας ὅτι τά ὀνόματα ἀγέννητον καί γεννητόν δέν ἦσαν τά μόνα γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό. Ἄν, λοιπόν, ἀλήθευε ἡ θεωρία τοῦ Εὐνομίου, τότε τά ὀνόματα ἀγέννητος, ἀναρχος κ.λπ. τοῦ Πατέρα θά δήλωναν καί διαφορετική τό καθένα οὐσία, πρᾶγμα ἀδύνατο.

Τά ὀνόματα δηλώνουν τίς ιδιότητες καί ὄχι τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ

Ὁ Β., ἀφοῦ γίνει πειστικός γιά τήν ἄποψή του αὐτή, προχωρεῖ στό καίριο πρόβλημα: σέ τί ἀφοροῦν τά ὀνόματα; στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ ἢ σέ κάτι ἄλλο;

Κατ' ἀρχήν στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ δέν μπορεῖ ν' ἀφοροῦν, ἀφοῦ σέ ὄλη τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας ἡ θεία οὐσία ἢ φύση μένει ἄγνωστη καί ἀπρόσιτη καί ἀποτελεῖ ματαιότητα καί ὕβρη ἢ ἀναζητήση της (Κατά Εὐνομίου Α' 12-13 καί Β' 31). Ἐδῶ ὁ Β. κάνει τήν ριζική ὄντολογική τομή καί διακρίνει σαφῶς δύο πραγματικότητες ὄλως ἄλλες μεταξύ τους, τήν ἄκτιστη καί τήν κτιστή:

«Δύο γάρ ὄντων πραγμάτων, κτίσεώς τε καί θεότητος. Καί τῆς μὲν κτίσεως ἐν δουλείᾳ καί ὑπακοῇ τεταγμένης, ἀρχικῆς δέ οὐσης καί δεσποτικῆς τῆς θεότητος» (Κατά Εὐνομίου Β' 31).

Ἡ κτιστή φύση, ὡς ὄλως ἄλλη, δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στήν ἄκτιστη. Ἀλλά παρά ταῦτα ἔχουμε καί στήν Γραφή καί τήν μετέπειτα Παράδοση ὀνόματα-χαρακτηρισμούς τῆς ἄκτιστης θεότητος. Ἰσχύει, λοιπόν, καί γιά τήν ἄκτιστη θεότητα ἡ ἀνθρώπινη ἐπίνοια, ἡ ἐπινόηση ὀνομάτων; Ἡ ἀπάντηση εἶναι καταφατική βάσει τῆς ἐμπειρίας καί τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Τά ὀνόματα ἀγαθός, Πατήρ, Υἱός, ἅγιο Πνεῦμα κ.λπ. ἀφοροῦν ἀσφαλῶς στήν ἄκτιστη θεότητα καί δέν εἶναι κενά, ἐφόσον ἡ σχέση τοῦ κτιστοῦ π.χ. μέ τόν Υἱό καί τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι πραγματική.

Ἀφοῦ ὁμως τά ὀνόματα δέν ἀφοροῦν στήν θεία οὐσία, σέ τί ἀφοροῦν; Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα συνιστᾷ τήν πρῶτιστη θεολογική συμβολή τοῦ Β.: τά ὀνόματα εἶναι μόνο «δηλωτικά» ἢ «σημαντικά» τῶν ιδιοτήτων (ἢ τῶν προσόντων ἢ τῶν ιδιωμάτων) τοῦ εἶναι τῆς ἄκτιστης θεότητος, δηλαδή τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Δηλώνουν ὄχι τήν οὐσία, ἀλλά τίς ιδιότητες τῶν διακρινόμενων μεταξύ τους θείων ὑποστάσεων, τῶν ὁποίων ὁμως ἡ οὐσία εἶναι κοινή. Δηλώνουν ἀκόμη τήν σχέση τῶν θείων ὑποστάσεων καί τήν δράση τους πρός τά ἔξω:

«αἱ προσηγορίαι (= τά ὀνόματα) οὐχί τῶν οὐσιῶν εἰσι σημαντικά, ἀλλά τῶν ιδιοτήτων, αἱ τόν καθ' ἓνα χαρακτηρίζουσιν» (αὐτόθι, Β' 4). Καί: «ἐπί Πατρός καί Υἱοῦ οὐχί οὐσίαν παρίστησι τά ὀνόματα, ἀλλά τῶν ιδιωμάτων ἐστί δηλωτικά· ὥστε μηδεμίαν εἶναι χῶραν τῷ λόγῳ, ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων παραλλαγῆς τήν τῶν οὐσιῶν ἐναντίωσιν παρεισάγοντα» (αὐτόθι, Β' 5).

Ἐπομένως ἡ διαφορά τῶν ὀνομάτων ἀγέννητος καί γεννητός γιά τόν Πατέρα καί τόν Υἱό δέν προϋποθέτουν δύο διαφορετικές οὐσίες (ὅπως ὑποστήριζε ὁ Εὐνόμιος), διότι τά ὀνόματα δέν ἀφοροῦν στήν οὐσία τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ, ἀλλά μόνο στίς ιδιότητες καί τίς σχέσεις τους. Τό ὄνομα Πατήρ π.χ. δηλώνει τήν σχέση πατρότητας πρός τόν Υἱό καί τό ὄνομα Υἱός δηλώνει τήν σχέση υἱότητας πρός τόν Πατέρα. Τό ἴδιο τά ἀγέννητος καί γεννητός. Καί τά δύο, λοιπόν, ὀνόματα δηλώνουν ὄχι τό «τί ἐστί» (= οὐσία), ἀλλά μόνο «ὅτι ἐστίν» ἢ «ὅπως ἐστίν», δηλαδή ὅτι ὑπάρχουν καί μέ ποιό τρόπο ὑπάρχουν ὁ Πατήρ καί ὁ Υἱός (αὐτόθι, Α' 14-15). Ἐάν γενικά τά ὀνόματα δήλωναν τήν οὐσία, τότε καί τά διάφορα ὀνόματα ἀνθρώπων, ὅπως Πέτρος, Παῦλος, θά δήλωναν διαφορετικές οὐσίες, δηλαδή μία οὐσία τοῦ Πέτρου καί ἄλλη τοῦ Παύλου. Εἶναι φυσικά παράλογο, διότι καί οἱ δύο αὐτοί ἄνθρωποι ἔχουν τήν ἴδια οὐσία, φύση, ἀλλά ὑπάρχουν μέ διαφορετικά χαρακτηριστικά. Τό ἴδιο καί ἡ ἁγία Τριάδα. Ὄντα μέ διαφορετικές ιδιότητες, ὅπως ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός καί τό

ἅγιο Πνεῦμα, μποροῦν νά ἔχουν κοινή οὐσία. Ἐπομένως ἡ προσπάθεια τοῦ Εὐνομίου νά δείξει ὅτι ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα ἔχουν διαφορετική οὐσία ἀπό τόν Πατέρα, ἐπειδή ἔχουν διαφορετικά ὀνόματα, ὅπως ἀγέννητος καί γεννητός, εἶναι τελείως ἐσφαλμένη.

Ἡ διάκριση πού εἶδαμε προηγουμένως μεταξύ τοῦ «ὅτι ἐστί» καί τοῦ «τί ἐστί», γνωστή καί στόν Ἰθανάσιο, ἀποκτᾷ ἐδῶ εὐρύτερη σημασία καί προετοιμάζει τήν διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων. Τό «ὅτι (ἢ ὅπως) ἐστί» σχετίζεται μέ τίς θεῖες ὑποστάσεις καί εἰδικότερα μέ τίς θεῖες ἐνέργειες, τίς ὁποῖες μπορεῖ νά γνωρίζει ὁ ἄνθρωπος. Ἄντίθετα τό «τί ἐστί» προϋποθέτει τήν θεία οὐσία πού μένει ἄγνωστη καί ἄρρητη. Μέ τόν τρόπο αὐτό προχωρεῖ ὁ Β. στήν πολυσήμαντη ὑπέρβαση τοῦ φιλοσοφικοῦ κλίματος, πού δέν διακρίνει μεταξύ ὄντος καί οὐσίας του ἢ εἶναι καί φύσεώς του. ἼΑρα τό θεμέλιο τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας, πού εἶναι ἡ πρόταξη τῆς ὑπάρξεως, ἦταν ἐπίτευγμα τοῦ Β. Στό ἐξῆς ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας θά στηριχτεῖ στήν ὑπέρβαση αὐτή πού πραγμάτωσε, ὅπως θά φανεῖ καί πιό κάτω, ὁ Β. καί ὀλοκλήρωσαν οἱ ἄλλοι Καλπαδόκες.

Στήν θεολογία γίνεται χρήση καί ἀποφατικῶν ὀνομάτων, δηλ. ἀρνητικῶν. Δηλώνονται κυρίως αὐτά πού εἶναι ιδιώματα τοῦ Θεοῦ, ἀλλά δηλώνονται καί μερικά πού δέν ἀποτελοῦν ιδιώματα τοῦ Θεοῦ, ὅπως: ἄφθαρτον, ἀόρατον, ἄρρητον, ἀθάνατον κ.λπ. Μέ τά ἀρνητικά ὀνόματα δέν ἐπιτυγχάνεται κάποια γνώση τοῦ Θεοῦ, ἀλλά «διδασκόμεθα» μέ αὐτά νά ἀποφεύγουμε ἐσφαλμένες ἀπόψεις: «μή εἰς ἀπρεπεῖς ἐννοίας ἐν ταῖς περί Θεοῦ ὑπολήψειςι καταπίπτειν» (αὐτόθι, Α' 10). Μέ τούς ἀποφατικούς ὄρους ἀπαγορεύουμε στόν νοῦ μας νά πηγαίνει ὅπου δέν πρέπει: «μή καταφέρειν τάς διανοίας εἰς ἄ μή δεῖ» (αὐτόθι). Ἐπομένως κάθε ἀποφατική διατύπωση στήν θεολογία εἶναι γιά τόν Β. μόνο ἀποτρεπτική· θετικά δέν βοηθᾷ σέ τίποτα, ἐφόσον ἀποτελεῖ ἐπισήμανση μή ὄντος κι ἐφόσον ὡς μή ὄν δέν ἔχει πραγματική σχέση μέ τήν ἀλήθεια, μέ τήν ὁποία κοινωνεῖ ὁ ἄνθρωπος γιά νά σωθεῖ.

Μέ ὅσα ὁ Β. διατύπωσε γιά τό τί δηλώνουν τά ὀνόματα, πού χρησιμοποιοῦν Γραφή καί Θεολογία, ἔγινε μιά πολυσήμαντη διάκριση στήν θεολογία: διακρίθηκαν οἱ θεῖες ιδιότητες ἀπό τήν θεία οὐσία (ἢ φύση). ἼΕτσι, μπόρεσε νά λύσει καί τό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ (τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό; τά ιδιώματά του) καί νά προχωρήσει ἀκίνδυνα στήν ἐπίσης πολυσήμαντη διάκριση τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων καί τῆς κοινῆς οὐσίας τους. Πρέπει ὅμως νά ὑπογραμμίσουμε ἰδιαίτερα ὅτι μέ ἀφορμή τό πρόβλημα τῶν ὀνομάτων ὁ Β. ἔκανε σπουδαῖες, ἀλλά σήμερα λησμονημένες, διατυπώσεις γιά τήν γλώσσα τῆς θεολογίας· ἡ γλώσσα ἐπινοεῖται ἀπό τόν ἄνθρωπο· ἡ γλώσσα εἶναι σημαντική καί δηλωτική τῶν θείων καί ἀνθρώπινων

πραγμάτων, δηλαδή δηλώνει και σημαίνει χωρίς να περιέχει τά δηλούμενα και σημαινόμενα· ως δηλωτική ή γλώσσα δέν είναι απόλυτο μέγεθος.

Μένει όμως άνοιχτό ένα σοβαρό θέμα: πόθεν ή δυνατότητα να δηλώνουμε μέ όνόματα τά ιδιώματα του Θεού; Τό θέμα τής έπόμενης παραγράφου.

Οί θεΐες ένέργειες ως πηγή τών ονομάτων και τής γνώσεως του Θεού

Ή δυνατότητα του ανθρώπου να έπινόει όνόματα για τόν Θεό προσκρούει από πρώτη άποψη στην άγεφύρωτη απόσταση-τομή, πού έδειξε ό Β., μεταξύ κτιστου και άκτίστου. Τήν τομή-άπόσταση αυτή δεχόταν και ό Εύνόμιος, αλλά τήν χρησιμοποιούσε για πολύπλοκους συνδυασμούς. Ό Β. πού δέν κατασκεύαζε θεωρίες, αλλά προσπαθούσε να έξηγήσει ό,τι βίωνε από τήν αλήθεια, έδειξε άφοπλιστικά τό πώς, μολονότι δέν καταλύεται ή τομή κτιστου-άκτίστου, ό άνθρωπος μπορεί να έπινόει όνόματα για τόν Θεό. Καί τό σημαντικότερο, έδειξε τόν λόγο για τόν όποιο τά όνόματα αυτά έχουν έγκυρότητα. Πρόκειται για τήν άποτίμηση τής θείας οικονομίας, δηλαδή για τήν δράση και τίς ένέργειες του Θεού προς τόν άνθρωπο. Έφ'όσον ό Θεός δέν είναι ή φιλοσοφική Ένάς, πού μένει ξένη προς τόν κόσμο, δρᾶ κι ένεργεί, δημιουργώντας, προνοώντας και φανερώνοντας τόν έαυτό του στόν κόσμο. Πηγή λοιπόν όσων γνωρίζουμε για τόν Θεό και όσων δηλώνουμε μέ τά όνόματα είναι ή δράση του, οί θεΐες ένέργειες:

«'Αλλ' αί μέν ένέργειαι ποικίλαι, ή δέ ουσία άπλη. Ήμεΐς δέ έκ μέν τών ένεργειών γνωρίζειν λέγομεν τόν Θεόν ήμών, τῆ δέ ουσία αὐτῆ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αί μέν γάρ ένέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ή δέ ουσία αὐτοῦ μένει άπρόσιτος» (Έπιστ. 234, 1). Καί· «Οὐκοῦν, από μέν τών ένεργειών ή γνώσις, από δέ τής γνώσεως ή προσκύνησις... Γινώσκομεν δέ έκ τής δυνάμεώς (= του) τόν Θεόν» (Αὐτόθι, 3).

Ό Κύριος π.χ., γνωρίζοντας ότι μόνος του ό άνθρωπος δέν μπορεί ως κτιστή φύση να κατανοήσει τήν άκτιστη θεότητα, μίλησε για τήν τελευταία μέ όρους-όνόματα πού τήν χαρακτηρίζουν:

«Ό Κύριος... έν τοῖς περί εαυτοῦ λόγοις, τήν φιλανθρωπίαν τής θεότητος και τήν έξ οικονομίας χάριν τοῖς ανθρώποις παραδηλών, ιδιώμασί τισι τοῖς περί αὐτόν θεωρουμένοις άπεσήμανε ταύτην, θύραν έαυτόν λέγων και όδόν και άμπελον... και φῶς, οὐ πολυώνυμός τις ών... άλλοτε άλλως έαυτόν όνομάζων, ταῖς έπινοίαις διαφερούσας άλλήλων τάς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος» (Κατά Εύνομίου Α' 7).

Οί θεΐες ένέργειες, κοινές για τά τρία θεΐα πρόσωπα, όρίζουν ό,τι

καί ὅσα γνωρίζουμε γιά τόν Θεό. Ἡ διαφορά τῶν ὀνομάτων γιά τόν Θεό ὀφείλεται στήν ποικιλία τῶν θείων ἐνεργειῶν, δηλαδή στήν ποικίλη δράση τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ, διά τῆς ὁποίας ἀπό ἀγάπη μᾶς φανερώνει κάτι ἀπό τό εἶναι του, κάτι ἀπό τίς σχέσεις τῶν τριῶν θείων προσώπων καί τό γεγονός τῆς ἴδιας τῆς δράσεώς του, δηλαδή τῆς θείας οἰκονομίας. Ὄταν μιᾶμε γιά ἓνα ἰδίωμα-γνώρισμα τοῦ Θεοῦ, ἀμέσως προϋποθέτουμε ἀνάλογο ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, πού φθάνει στήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, φανερώνοντας τό ἀνάλογο ἰδίωμα τοῦ Θεοῦ:

«Κατά γάρ τήν τῶν ἐνεργειῶν διαφοράν καί τήν πρός τά εὐεργετούμενα σχέσιν, διάφορα ἑαυτῷ καί τά ὀνόματα τίθεται» (αὐτόθι).
«...τῆ ἐνεργεία δέ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρός τήν ἐφικτήν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὀδηγεῖ» (αὐτόθι, Β' 28 καί Α' 14).

Τά ὀνόματα, βέβαια, γιά τόν Θεό, πέρα ἐκείνων πού ὁ Κύριος χρησιμοποίησε, ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο καί μέ δική του εὐθύνη, ἀλλά πάντοτε γιά νά δηλώσουν τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ στό ἀνθρώπινο πνεῦμα καί στόν κόσμο γενικά. Ἐκεῖνο πού προηγεῖται εἶναι οἱ ἐνέργειες καί τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος τίς βιώνει. Αὐτό πού ἀκολουθεῖ εἶναι ἡ ἐπινόηση τῶν κατάλληλων ὀνομάτων, πού χαρακτηρίζουν τά θεῖα πρόσωπα καθεαυτά ἢ τίς σχέσεις τους:

«Οὐ γάρ τοῖς ὀνόμασιν ἡ τῶν πραγμάτων φύσις ἀκολουθεῖ, ἀλλ' ὕστερα τῶν πραγμάτων εὔρηται τά ὀνόματα» (αὐτόθι, Β' 4).

Τό γεγονός τῶν θείων ἐνεργειῶν στόν ἄνθρωπο εἶναι καθαρά ἐμπειρικό καί γι' αὐτό ἡ βεβαιότητα ἐκείνου πού ἔχει τήν ἐμπειρία γίνεται ἀπόλυτη, ἀλλά καί δυσπερίγραπτη, διότι πρόκειται γιά κατάσταση, πού ὑπερβαίνει τά γνωστικά ὄρια τοῦ ἀνθρώπου, γιά κατάσταση ἀνακράσεως τοῦ Θεοῦ (κατά τίς ἐνέργειές του) μέ τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου:

«Ἐάν δέ (= ὁ ἄνθρωπος) πρός τήν θειοτέραν ἀπονεύση μερίδα καί τάς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξεται χάριτας (= ἐνεργείας), τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός, ὅσον αὐτοῦ τῆ φύσει σύμμετρον... Ὁ μέντοι τῆ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεῖς νοῦς, οὗτος ἤδη τῶν μεγάλων ἐστί θεωρημάτων ἐποπτικός καί καθορᾷ τά θεῖα κάλλη, τοσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καί ἡ κατασκευή αὐτοῦ ὑποδέχεται» (Ἐπιστ. 233, 1).

Οἱ ἐνέργειες εἶναι κοινές καί γιά τά τρία θεῖα πρόσωπα, τά ὁποῖα εἶναι παρόντα σέ κάθε εἶδος δράσεως, ἀλλά παρά ταῦτα διαδραματίζουν εἰδικό τό καθένα ρόλο: ὁ Πατήρ ὡς «προκαταρκτική αἰτία», ὁ Υἱός ὡς «δημιουργική» καί τό Πνεῦμα ὡς «τελειωτική». Καί αὐτά χωρίς νά σημαίνει ὅτι ἔχει ἀτελή ἐνέργεια ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱός (Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος 16, 38). Ἀπό τά θεῖα πρόσωπα ἐκπέμπεται τρόπον τινά «δύναμις φωτιστική». Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει, ὅσο εἶναι δυνατό, τήν ὑπόσταση τοῦ Πατέρα μέ τήν φωτιστική δύναμη τοῦ

Υιού και γνωρίζει την ύπόσταση του Υιού με την φωτιστική δύναμη του Πνεύματος και γνωρίζει την ύπόσταση του Πνεύματος με την φωτιστική δύναμη του ίδιου του Πνεύματος (αυτόθι, 18, 47).

Τί γνωρίζουμε από τον Θεό. Διάκριση ουσίας και ενεργειών

Σχεδόν δέκα χρόνια μετά την σύνταξη του έργου του «*Κατά Εὐνομίου*» ὁ Β., περί τό 374/5, προκλήθηκε ν' ἀπαντήσῃ στό ἐρώτημα τοῦ τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Οἱ εὐνομιανοί, πού νόμιζαν ὅτι μέ τόν ὄρο «ἀγεννησία» γνωρίζουν τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, προκαλοῦσαν εἰρωνικά τούς ὀρθοδόξους: γιατί προσκυνᾶτε τόν Θεό, ἀφοῦ τόν ἀγνοεῖτε; (*Ἐπιστ.* 234). Ὁ Β. εἶχε δώσει ἀρκετές ἐξηγήσεις. Ἡ διάκριση, τήν ὁποία ἔκανε μεταξύ φύσεως καί ἰδιοτήτων στόν Θεό, ἦταν ἤδη ἀρκετή. Καί ἡ διασάφηση τοῦ ρόλου τῶν θείων ἐνεργειῶν πού ἀφοροῦν στίς ἰδιότητες καί τίς σχέσεις τῶν θείων προσώπων συνιστοῦσαν τό θεμέλιο, στό ὁποῖο ἔπρεπε νά στηριχτεῖ ἡ λύση τοῦ ἐρωτήματος, γιά τό ἔάν γνωρίζουμε καί τί γνωρίζουμε ἀπό τόν Θεό. Τά εἰρωνικά ἐρωτήματα τῶν εὐνομιανῶν, ἀλλά καί τίς ἀμφιβολίες τῶν ὀρθοδόξων, μετέφερε στόν Β. ὁ μαθητής καί φίλος του Ἀμφιλόχιος, ἐπίσκοπος Ἰκονίου. Τότε ὁ Β. ἔγραψε τίς περίφημες *Ἐπιστολές* του 233-235, στίς ὁποῖες γιά πρώτη φορά στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας ἔκανε μέ ἀπόλυτη σαφήνεια τήν διάκριση οὐσίας τοῦ Θεοῦ καί θείων ἐνεργειῶν. Ἡ διάκριση αὕτη θ' ἀποτελέσει ἔκτοτε σπουδαῖο θεμέλιο ἀντιμετωπίσεως χριστολογικῶν, πνευματολογικῶν καί ἄλλων θεολογικῶν προβλημάτων, ὅπως τό πῶς τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, τό πῶς τῆς θεώσεως, τό πῶς τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου κ.λπ.

Στήν διαδικασία, λοιπόν, τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ προηγεῖται ἡ «ἐπίγνωσις» ὡς πρωτοβουλία τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί συγκατάθεση τοῦ ἀνθρώπου (*Ἐπιστ.* 233, 2 καί 235, 3). Ὁ νοῦς, πού δημιουργήθηκε «καλός λίαν», μπορεῖ μετά νά φωτιστεῖ, νά ἐλλαμφθεῖ. Ὅσο βαθυτέρα ὁ Β. εἰσέρχεται στό θέμα τοῦτο, τόσο περισσότερο ἀφήνει τό ρῆμα «γνωρίζω» καί χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις μέ τίς λέξεις «ἐποπτικός», «καθορῶ». Αὐτό δείχνει ὅτι ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας δέν εἶναι νοητική ἐνέργεια ὅπως ὅλες οἱ ἄλλες. Πρόκειται γιά κατάσταση τοῦ νοῦ, κατά τήν ὁποία δέν ἐνεργεῖται γνώση ἀλλά «γίνεται ἐποπτικός», βλέπει καί ζεῖ θεῖα πράγματα, ἔχει θεωρία, γίνεται, δηλαδή μεταστοιχειώνεται, σέ κάτι ἄλλο. Δέν δρᾷ γνωστικά, ἀλλά «καθορᾷ τά θεῖα κάλλη», τήν θεῖα πραγματικότητα, τήν ἀλήθεια, μέ δύο περιοριστικούς παράγοντες: τήν θεῖα χάρη, πού τοῦ παρέχεται ὅσο αὕτη θέλει, καί τήν δική του φύση, πού δέν μπορεῖ νά χωρέσει τό πᾶν. Σέ τέτοιες περιπτώσεις ἀντικαθιστᾷ συχνά τόν ὄρο νοῦς μέ τόν ὄρο καρ-

διά, ἡ ὁποία περιαιγάζεται ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα καί μεταμορφώνεται (βλ. *Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος ΚΑ' -ΚΒ'*). Ἡ θεοπτική ὁμως αὐτή κατάσταση, πού συνιστᾶ τήν κατ' ἐξοχήν προχωρημένη γνώση τοῦ Θεοῦ, δέν σημαίνει καί γνώση τῆς θείας οὐσίας, γιά τήν ὁποία ὁ πιστός ἔχει ἀπλῶς τήν αἴσθησις ὅτι εἶναι ἀκατάληπτη. Μόνο τήν θεία ἐνέργεια γνωρίζει στήν ἐξοχή αὐτή κατάσταση:

«Αἱ μέν γάρ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρός ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δέ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος» (*Ἐπιστ. 234, 1*). «Εἶδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἡ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας καί σεπτόν οὐ τό καταλειφθέν τίς ἡ οὐσία, ἀλλ' ὅτι ἐστίν ἡ οὐσία» (αὐτόθι, 2).

Ἡ ἐμπειρία τῶν θείων ἐνεργειῶν ἀποτελεῖ τήν φωτιστική ἐκείνη κατάσταση, στήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος, διότι κοινωνεῖ μέ τόν Θεό, βεβαιώνεται γιά τήν δράση τοῦ Θεοῦ στόν κόσμον καί τόν ἄνθρωπον καί συγχρόνως ἀναγνωρίζει τήν δράση αὐτήν ὄντως ὡς θεία, δηλαδή ὡς δημιουργική καί προνοητική, ὡς ἀγαθή καί δίκαιη. Ἀκόμη βεβαιώνεται καί ἀναγνωρίζει τήν ἀποκαλυπτική δράση τοῦ Θεοῦ, π.χ. ὅτι αὐτός ὑπάρχει (εἶναι) ὡς τρία πρόσωπα πού ἔχουν ὀρισμένες σχέσεις, ὅτι κάθε πρόσωπο τῆς Τριάδας ἔχει χαρακτηριστικά ἢ ιδιώματα ἢ ιδιότητες ἢ προσόντα. Ἐπίσης βεβαιώνεται καί ἀναγνωρίζει τήν ἁγιαστική δράση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπον, βάσει τῆς ὁποίας αὐτός ἔχει τήν δυνατότητα νά κοινωνεῖ μέ τόν Θεό στό πλαίσιο τῆς θείας οἰκονομίας. Ὅλ' αὐτά, ἐλάχιστο μέρος ἐκείνου πού εἶναι ὁ Θεός καί ἡ δράση του, ἀποτελοῦν τήν θεογνωσία καί συγχρόνως τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου:

«Καί γάρ τήν μεγαλειότητα τοῦ Θεοῦ εἶδέναι λέγομεν καί τήν δύναμιν καί τήν σοφίαν καί τήν ἀγαθότητα καί τήν πρόνοιαν, ἣ ἐπιμελεῖται ἡμῶν, καί τό δίκαιον αὐτοῦ τῆς κρίσεως, οὐκ αὐτήν τήν οὐσίαν... Ἐγώ δέ ὅτι μέν ἐστίν οἶδα, τί δέ ἡ οὐσία ὑπέρ διάνοιαν τίθεμαι... πίστις δέ αὐτάρκης εἶδέναι ὅτι ἐστίν ὁ Θεός, οὐχί τί ἐστι...» (*Ἐπιστ. 234, 1-2*).

Ὅπως ὁποιοδήποτε ἀνθρώπου γνωρίζουμε τά χαρακτηριστικά καί ἀγνοοῦμε τήν οὐσία, ἔτσι καί γιά τόν Θεό:

«οἶδα μέν γάρ αὐτόν κατά τόν χαρακτῆρα καί τά λοιπά ιδιώματα, ἀγνοῶ δέ αὐτοῦ τήν οὐσίαν» (*Ἐπιστ. 235, 2*).

Τό πρόβλημα, ἐάν οἱ θεῖες ἐνεργεῖες εἶναι ἄκτιστες ἢ κτιστές δέν ἀπασχόλησε τόν Β. Καί ἐκφράσεις ὅπως «δόξα φυσική» (σέ ἀντίθεση πρός τήν «ἐξωθεν» δόξα) (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος ΙΗ'*) καί «τό Πνεῦμα φυσικήν ἔχει τήν ἁγιότητα» (*Ἐπιστ. 159, 2*) δηλώνουν τήν φυσική σχέση τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας.

Διάκριση τῆς μιᾶς οὐσίας καί τῶν τριῶν ὑποστάσεων

Ἐάν κανείς παρακολουθήσει καί ἱστορικά τήν θεολογική προβληματική, θά διαπιστώσει ὅτι ἔχουμε ἐσωτερική ἀνελικτική πορεία ἀπό τό γενικότερο πρὸς τό εἰδικότερο. Ἔτσι, ἀφοῦ βρέθηκε ἡ ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς φυσικῆς σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, ἄρχισε νά ἐμφανίζεται τό ἐρώτημα τοῦ πῶς ὑπάρχουν τό καθένα ἀπό τά δύο πρόσωπα ἰδιαιτέρως, ἐνῶ ἔχουν κοινή φύση. Τό πρόβλημα ἐντάθηκε μέ τήν συμπερίληψη καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος στήν κοινή θεία φύση ἀπό τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350 καί μετά. Παλαιότερα, στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο (325), ἀναθεματίστηκαν ὅσοι δέχονταν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας». Ἡ Σύνοδος φάνηκε νά ταυτίζει τοὺς ὄρους οὐσία καί ὑπόσταση, ἀλλά ὁ Β. δίνει ἐνδιαφέρουσα ἐξήγηση στό φαινόμενο, δεδομένου ὅτι ὁ ὄρος ὑπόσταση εἶχε προϊστορία. Ὁ Σαβέλλιος ταύτιζε οὐσία καί ὑπόσταση καί κατέλυε τήν πραγματικότητα τῶν θείων ὑποστάσεων. Οἱ ἀρειανοί ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Υἱός δέν εἶναι «ἐκ τῆς οὐσίας» τοῦ Πατέρα, ἀλλ' ἀπό ἄλλη οὐσία καί ὑπόσταση (Ἐπιστ. 125, 1). Σέ καμμία δηλαδή περίπτωση δέν γινόταν ὀρθή χρήση τοῦ ὄρου ὑπόσταση. Καί ἡ Σύνοδος δέν ταύτισε τοὺς δύο ὄρους, ἀλλά καταδίκασε τήν κακή τους χρήση. Ἡ ἐξήγηση φαίνεται περίεργη, ἀλλά εἶναι πολύ ὀρθή. Πρέπει νά προσέξουμε ὅτι ἡ Σύνοδος τῆς Νίκαιας δέν ἀποφάνθηκε περί τῆς σχέσεως οὐσίας καί ὑποστάσεων, ἀλλά καταδίκασε τοὺς ἰσχυρισμούς τῶν ἀρειανῶν ὅτι ὁ Υἱός εἶναι «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως» καί ἐξ ἑτέρας «οὐσίας». Καί οἱ δύο ἰσχυρισμοί ἦταν ἐσφαλμένοι, ἐφόσον, λέγοντας «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως», ἐννοοῦσαν καί ἄλλη οὐσία.

Γενικά ὅμως παρατηροῦμε ὅτι στήν Νίκαια, τό 325, δέν εἶχε κινηθεῖ τό πρόβλημα τοῦ πῶς ὑπάρχουν τά ὁμοούσια πρόσωπα καί δέν ὑπῆρχε συνείδηση τῆς διακρίσεως. Τό κλίμα τοῦτο ἐκφράζει, τό 362, καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος (Πρὸς Ἀντιοχεῖς 6), ἀλλά πληροφορημένος γιά τίς σχετικές συζητήσεις μεταξύ τῶν ὀρθοδόξων, δέχτηκε ὅτι ὅσοι χρησιμοποιοῦν τόν ὄρο «τρεις ὑποστάσεις» δέν εἶναι κακόδοξοι, ἐφόσον δέν ἐννοοῦν τόν Υἱό «ἀλλοτριούσιον», δηλαδή ἀπό ἄλλη οὐσία (αὐτόθι, 5). Ὁ Εὐνόμιος, ἀκολουθώντας τοὺς παλαιούς ἀρειανούς, ταύτιζε φιλοσοφικά τό εἶναι καί τήν φύση, τήν ὑπόσταση καί τήν οὐσία (π.χ. Ἀπολογητικός 12), χωρίς νά ἐπιμένει σ' αὐτό, μολονότι αὐτό ἦταν τό κύριο θέμα γιά τήν θεολογία. Ὅπως παλαιότερα ὁ Ἄρειος ἔφερε στήν ἐπιφάνεια τό θέμα τῆς σχέσεως Πατέρα καί Υἱοῦ, λέγοντας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἔτσι καί τώρα ὁ Εὐνόμιος ἔφερνε στήν ἐπιφάνεια τό θέμα τῶν ὑποστάσεων, λέγοντας ὅτι οἱ ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων (ἢ προσώπων) ταυτίζονται μέ τήν οὐσία. Ὁ Β., ὅταν ἀπάντησε στόν Εὐνόμιο, ἔκανε μιά ρεαλιστική διαπίστωση: καθένα

ἀπό τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδας ἔχουν ιδιότητες ἢ προσόντα, πού χαρακτηρίζουν ἀποκλειστικά τό κάθε θεῖο πρόσωπο, κάτι πού δέν ἀμφισβητεῖται. Ἀφοῦ ὁμως τὰ πρόσωπα ἔχουν ἀποκλειστικές ιδιότητες, οἱ ὁποῖες, ὅπως ἔδειξε, δέν ταυτίζονται μέ τήν οὐσία, ἔπεται ὅτι ὑπάρχουν ὡς διακεκριμένες ὑποστάσεις.

Θεολογικά ἡ διάκριση ὑποστάσεων ἦταν συνέπεια τῶν ἀναμφισβήτητων ιδιοτήτων. Γι' αὐτό καί στό «*Κατά Εὐνομίου*» ἔργο του δέν ἀσχολεῖται εὐθέως μέ τό πρόβλημα τῶν ὑποστάσεων. Ἀναφέρει ὁμως τόν ὄρο, τόν ὁποῖο δύο-τρεις φορές ἐναλλάσσει μέ τήν λέξη «ὑποκείμενον» (*Κατά Εὐνομίου* Α' 7· Β' 9. Ἐπιστ. 9, 1. *Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* ΙΖ'), καί μάλιστα φαίνεται νά μή διερωτᾶται καθόλου γιά τήν ὀρθότητά του, ἤδη ἀπό τό 361/2, ὅταν ἔγραψε τήν Ἐπιστολή του 9. Εἶναι πολύ σημαντικό μάλιστα ὅτι, ἀπό τήν ἐποχή αὐτή, τό σφάλμα τοῦ Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, τῶν ἀρειανῶν καί τοῦ Μαρκελλοῦ Ἀγκύρας συνέδεε πρῶτιστα μέ τήν μή ἀναγνώριση τῶν ὑποστάσεων τῶν θεῶν προσώπων (βλ. καί Ἐπιστ. 125, 1). Ὁ Β., λοιπόν, δεχόμενος διακεκριμένες καί ὁμοούσιες τίς θεῖες ὑποστάσεις, θεμελίωσε τώρα γιά πρώτη φορά τήν ιδιαίτερή τους ὑπαρξή στίς ἀποκλειστικές ιδιότητες (ἢ προσόντα) τους. Ἔτσι, ἡ Ἐκκλησία βρῆκε πειστικό λόγο γιά τήν διδασκαλία της ὅτι τό κάθε πρόσωπο τῆς ἁγίας Τριάδας ἀποτελεῖ ιδιαίτερη ὑπόσταση, ἐνῶ συγχρόνως καί τὰ τρία ἔχουν μία κοινή φύση.

Τό «κοινόν» καί τό «ἴδιον»

Μέ τήν ἀρχική του θεολογία ἔδειξε γιατί ἔχουν ιδιαιτερότητα οἱ τρεῖς ὑποστάσεις. Οἱ συζητήσεις ὁμως καί τὰ ἐρωτήματα δέν σταμάτησαν. Καί τό ἐνδιαφέρον ἐπικεντρώθηκε στό πῶς πρέπει νά νοηθεῖ συγχρόνως καί ἡ ὁμοουσιότητα καί ἡ ιδιαιτερότητα τῶν ὑποστάσεων. Ἡ ἀπάντηση ἦταν ἡ ἐξῆς: ἡ οὐσία νοεῖται ὡς τό κοινόν καί οἱ ὑποστάσεις ὡς τό ἴδιον (ἢ *ιδιάζον*). Τήν σχέση πού ἔχει π.χ. ἡ κοινή ἀνθρώπινη φύση πρὸς τὰ ιδιαίτερα χαρακτηριστικά συγκεκριμένων ἀνθρώπων, ἔχει καί ἡ κοινή θεία οὐσία πρὸς τίς τρεῖς θεῖες ὑποστάσεις. Οἱ ἄνθρωποι ὅλοι ἔχουν κοινή οὐσία, ἀλλά ὁ καθένας ἔχει δικά του χαρακτηριστικά, ὥστε νά εἶναι ὁ ἄλφα, ὁ βῆτα κ.λπ.:

«ὄν ἔχει λόγον τό κοινόν πρὸς τό ἴδιον, τοῦτο ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τήν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γάρ ἡμῶν καί τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καί τοῖς περί αὐτόν ιδιώμασιν ὁ δεῖνά ἐστι καί ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκεῖ, ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἶον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης... ἡ δέ ὑπόστασις ἐν τῷ ιδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἁγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται» (Ἐπιστ. 214, 4).

Ἔτσι ἔχουμε τὴν θεμελιώδη θεολογία τῆς φράσεως *μία οὐσία σέ τρεῖς ὑποστάσεις*, στήν ὁποία καί ἡ ἰδιαιτερότητα τῶν ὑποστάσεων σώζεται καί ἡ κοινή φύση τῶν τριῶν ὁμολογεῖται. Τὴν ἔκφραση «*τρεῖς ὑποστάσεις*» μεμονωμένη χρησιμοποίησε ὁ Ὠριγένης (*Εἰς τό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον* II, X), ἀλλ' αὐτός κατανοοῦσε τόν Υἱό καί τό Πνεῦμα κατώτερα τοῦ Πατέρα. Ἄσαφεῖς εἶναι οἱ χρήσεις τῆς ἐκφράσεως στούς Εὐσέβιο Καισαρείας καί Μάριο Βικτωρίνο. Τὴν ὀριστική θεολογία τῶν ὑποστάσεων εἰσάγει πρῶτος ὁ Β., πού ὄσα θ' ἀναπτύσσει καθημερινά ἀπό τό 371/2 τά εἶχε διατυπώσει ἐπιγραμματικά ἤδη τό 364:

«γνωριστικὰς τινὰς ιδιότητας ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ δέχοιτό τις εἶναι τό γεννητόν καί τό ἀγέννητον... Αἱ γάρ τοι ιδιότητες, οἷονεῖ χαρακτηρῆς τινες καί μορφαί ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ, διαιροῦσι μὲν τό κοινόν τοῖς ἰδιάζουσιν χαρακτηρῆσι, τό δέ ὁμοφύες τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν. Οἷον, κοινή μὲν ἡ θεότης, ἰδιώματα δέ τινα πατρότης καί υἰότης· ἐκ δέ τῆς ἑκατέρου συμπλοκῆς, τοῦ τε κοινοῦ καί τοῦ ἰδιοῦ, ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται... Αὐτὴ γάρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα... Μιᾶς γάρ οὐσίας τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένης, τά ἰδιώματα ταῦτα οὐκ ἀλλοτριοῖ τὴν οὐσίαν, οὐδέ οἷονεῖ συστασιάζειν ἑαυτοῖς ἀναπειθεῖ τῇ ἐνεργείᾳ δέ τῶν γνωρισμάτων, ὥσπερ τι φῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐντιθέντα, πρὸς τὴν ἐφικτὴν ταῖς διανοίαις σύνεσιν ὀδηγεῖ» (*Κατὰ Εὐνομίου* Β' 28).

Μέ τὴν θεολογία *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* ἐπιτυγχάνεται ἰσοροπία στέρεη. Διότι ἂν ἡ οὐσία δέν ἦταν κοινή, θά ἐπρόκειτο γιά πολυθεΐα. Καί ἂν οἱ ὁμοούσιες ὑποστάσεις δέν διακρίνονταν, θά ἐπρόκειτο γιά φιλοσοφική ἢ ἰουδαϊκή μονοθεΐα χωρὶς πρόσωπο καί χωρὶς δυνατότητα προσωπικῆς σχέσεως μέ τόν ἄνθρωπο:

«ὁ τό κοινόν τῆς οὐσίας μή ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει· οὕτως ὁ τό ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μή διδούς εἰς τόν ἰουδαϊσμόν ὑποφέρεται... Οὐ γάρ ἐξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων (= ὅπως τά κατανοοῦσε ὁ Σαβέλλιος) ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν» (*Ἐπιστ.* 210, 5).

Ἡ ἀληθινή πίστη καί ἡ ὁμολογία τῆς πρέπει νά περιλαμβάνει ἀπαραίτητα καί τό «κοινόν», πού δηλώνεται μέ τό «θεότης», καί τό «ἰδιον», πού σημαίνουν ἡ «πατρότης» καί ἡ «υἰότης». Αὐτό μάλιστα συνέβαινε ἤδη στό *Σύμβολο* τῆς πίστεως, στό ὁποῖο ὁμολογεῖται πίστη «εἰς τόν Θεόν Πατέρα» καί εἰς «Θεόν Υἱόν». Τό ἴδιο πρέπει νά γίνεται καί γιά τό ἅγιο Πνεῦμα, νά ὁμολογεῖται δηλαδή πίστη «εἰς θεῖον Πνεῦμα τό ἅγιον». Ἡ προσθήκη ἐγίνε ὄντως στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο, τό 381, ἀλλά προστέθηκε ἡ λέξη «κύριον» γιά τό ἅγ. Πνεῦμα καί ὄχι «θεῖον»:

«Χρὴ οὖν τῷ κοινῷ τό ἰδιάζον προστιθέντας... κοινόν ἡ θεότης,

ἴδιον ἢ πατρότης· συνάπτοντας λέγειν: πιστεύω εἰς Θεόν Πατέρα. Καί πάλιν ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὁμολογία τό παραπλήσιον ποιεῖν, τῷ κοινοῦ συνάπτειν τό ἴδιον καί λέγειν: εἰς Θεόν Υἱόν. Ὅμοίως καί ἐπί τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου... λέγειν: πιστεύω καί εἰς τό θεῖον Πνεῦμα, ὥστε δι' ὅλου καί τήν ἐνότητα σώζεσθαι καί ἐν τῇ τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογία· καί τό τῶν προσώπων ἰδιάζον ὁμολογεῖσθαι ἐν τῷ ἀφορισμῷ τῶν περί ἕκαστον νοουμένων ἰδιωμάτων» (*Ἐπιστ.* 236, 6).

Τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι «συνδοξαζόμενον»

Μέ τά τελευταῖα χωρία του ὁ Β. ὑπογράμμισε τήν κοινότητα (ταυτότητα) τῆς οὐσίας τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί ἄρα τήν ὁμοτιμία καί τήν ἰσότητά τους, ὥστε ν' ἀποκλείεται κάθε εἶδος φυσικῆς ἢ χρονικῆς μεταξύ τους ἱεραρχήσεως. Ὅσο βέβαιη εἶναι ἡ διάκριση τῶν τριῶν ὑποστάσεων, τόσο βέβαιη καί ἡ κοινότητα (ταυτότητα) τῆς οὐσίας τους. Ἡ θεολογία αὐτή δηλώθηκε ἤδη ἀπό τά πρῶτα κείμενα τοῦ Β. Ὄταν ἐξηγοῦσε τήν σημασία τῶν θείων ἰδιοτήτων, δέν διέκρινε ὡς ἀνώτερες τίς ἰδιότητες τοῦ Πατέρα (πατρότης), καί κατώτερες τοῦ Υἱοῦ (υἰότης) καί τοῦ Πνεύματος (ἁγιαστική δύναμις). Γι' αὐτό καί, ὅταν τόν κατηγορήσαν ἔντονα τό 372 ὅτι δέν πιστεύει ὀρθά περί ἁγ. Πνεύματος (Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστ.* 48), ἐπειδή δέν τό ἀποκαλοῦσε ρητά «Θεόν», ἐκεῖνος βεβαίωσε μέ ὄρκο φρικτό τόν Γρηγόριο Θεολόγο (Λόγος 43, 68-69) ὅτι ἀσφαλῶς πιστεύει ὡς Θεόν τό ἅγιο Πνεῦμα, κάτι πού ὁμολόγησε καί ἐνώπιον ἄλλων (αὐτόθι). Ἐπειδή ὁμως βρισκόταν σ' ἐξέλιξη ἡ προσπάθειά του νά προσελκύσει τοὺς πνευματομάχους, πού εἶχαν τήν δυνατότητα ν' ἀναταράξουν τήν Καισάρεια, ἔκρινε σκόπιμο νά ἐφαρμόζει «οἰκονομία», εὐέλικτη τακτική, καί νά δηλώνει τήν θεότητα καί ὁμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος μέ ἄλλους ὄρους καί βιβλικές λέξεις (αὐτόθι). Τήν τακτική αὐτή μάλιστα ἐπιδοκίμασε καί ὁ ἴδιος ὁ Μ. Ἀθανάσιος, πού μέ τήν εὐκαιρία ἐπέπληξε ὄσους τόν ὑποπτεύονταν καί ἀποκάλεσε τόν Βασίλειο «καύχημα τῆς Ἐκκλησίας» (*Ἐπιστολαί: Πρός Ἰωάννην καί Ἀντίοχον καί Πρός Παλλάδιον: PG* 26, 1165-1168).

Γενικά ὁμως τήν πνευματολογία του ὁ Β. ἀνέπτυξε μέ ἀφορμή τίς ἐναντίον του ὑποψίες ἢ κατηγορίες καί δῆ μέ γραπτή αἴτηση τοῦ Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, πού χρειαζόταν ἐπιχειρήματα πρὸς ἀντιμετώπιση τῶν πολλῶν πνευματομάχων. Θεολογοῦσε ἐλπίζοντας ὅτι θά διευκόλυνε τήν ἐπάνοδο τῶν πνευματομάχων, ἐάν δέν χρησιμοποιοῦσε ρητά τοὺς ὄρους «Θεός» καί «ὁμοούσιον» γιά τό Πνεῦμα. Μέ τά δεδομένα, λοιπόν, αὐτά προχώρησε στήν πνευματολογία καί ἦταν πολύ εὐκόλο νά συναγάγει τίς συνέπειες τῆς θεολογίας του περί τῶν θείων ἰδιοτήτων καί τῶν κοινῶν θείων ἐνεργειῶν, τῆς διδασκαλίας

δηλαδή ότι και τὰ τρία πρόσωπα είναι «ὁμότιμα», «συνδοξαζονται» ἀπό κοινού, «προσκυνοῦνται» ἰσότιμα καί «συναριθμοῦνται», χωρίς κάποιο νά «ὑπαραριθμεῖται» (= νά θεωρεῖται κατώτερο). (Βλ. π.χ. στό ἔργο του «Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος» τὰ κεφ. ΙΖ' καί ΙΗ'). Ἄλλωστε τό ἔργο τοῦτο ἔγραψε ὁ Β. καί γιά νά ἐξηγήσει τόν λόγο γιά τόν ὁποῖο στήν *δοξολογία* εἰσήγαγε τόν τύπο «δόξα τῷ Πατρί καί τῷ Υἱῷ σύν (ἀντί ἐν) τῷ ἁγίῳ Πνεύματι». Μέ τήν πρόθεση σύν ἐπιθυμοῦσε ἀκριβῶς νά τονίσει τήν ὁμοτιμία καί ταυτότητα φύσεως τῶν τριῶν προσώπων. Καί συχνά εἶναι σαφέστατος γιά τήν ταυτότητα τῆς οὐσίας τῶν θείων προσώπων. Ἔτσι π.χ. στό κεφ. ΚΔ' τοῦ ἴδιου βιβλίου ὑπογραμμίζει ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα εἶναι «φύσει ἀγαθόν», ὅπως εἶναι φύσει «ἀγαθός ὁ Πατήρ καί ἀγαθός ὁ Υἱός». Ἡ ἀξία τῆς διατυπώσεως αὐτῆς κατανοεῖται ὀρθότερα, ὅταν σκεφθεῖ κανεῖς ὅτι γιά τόν Β. οἱ λέξεις «θεότης» καί «ἀγαθότης» δηλώνουν τήν οὐσία-φύση τοῦ Θεοῦ (Ἐπιστ. 214, 4).

«τό Πνεῦμα φυσικήν ἔχει τήν ἀγιότητα οὐ κατά χάριν λαβόν, ἀλλά συνουσιωμένην αὐτῷ... Ὁ τοίνυν φύσει ἅγιον, ὡς φύσει ἅγιος ὁ Πατήρ καί φύσει ἅγιος ὁ Υἱός, οὔτε αὐτοί τῆς θείας καί μακαρίας Τριάδος χωρίσαι καί διατεμεῖν ἀνεχόμεθα» (Ἐπιστ. 159, 2).

Ὁ Β. εἶναι σαφής γιά τήν ἀιδιότητα τοῦ Πνεύματος καί γιά τό ὅτι «πηγή» του καί «αἰτία» του εἶναι ὁ Πατέρας (Περί τοῦ Πνεύματος 2), ἀπό τόν ὁποῖον «ἐκπορεύεται» (Ὁμιλίες εἰς τοὺς Ψαλμούς ΚΒ' 4). Ἔτσι, λοιπόν, δέν ὑπῆρξε ἀμφιταλάντευση τοῦ Β. γιά τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Τό ἄν καρποφόρησε ἡ τακτική του (ἡ οἰκονομία) εἶναι ἄλλο θέμα. Πάντως καί στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο, τό 381, ἡ τακτική του υἰοθετήθηκε: τό ἅγιο Πνεῦμα χαρακτηρίστηκε «κύριον», «συνδοξαζόμενον» καί «συμπροσκυνούμενον», ὅροι πού ὄντως προϋποθέτουν καί σημαίνουν τό «ὁμοούσιον» τοῦ Πνεύματος.

Ἀπό τήν ὄλη θεολογική πορεία τοῦ Β., πού διήρκεσε μόλις 16-18 χρόνια, γίνεται φανερό ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας, βιώνοντας τήν θεολογία τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου, πού εἶχαν ἤδη γίνει Παράδοση, συνέχισε καί αὔξησε ὅ,τι παρέλαβε, χωρίς νά ἐπιχειρήσει τροποποίηση, ὅπως ὑποθέτουν οἱ πολλοί ἐρευνητές, πού τόν χαρακτηρίζουν ὡς «νεονικαιανό», διότι ἀνήκε δῆθεν ἀρχικά στήν ομάδα τῶν ὁμοουσιανῶν. Ἀντίθετα, εἶδαμε ὅτι ξεκίνησε ὡς ὁμοουσιανός καί ὡς πρὸς τή σχέση οὐσίας καί ὑποστάσεως προχώρησε στήν διάκριση, τήν ὁποία δέν εἶχε συνειδητοποιήσει ὁ Ἀθανάσιος.

Μέριμνα γιά τήν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν

Ἡ βαθιά αἴσθηση τῆς ἀλήθειας καί τῆς εὐθύνης, δηλαδή τό πρωτεῖο ἀληθείας, πού εἶχε ὁ Β., τόν ὤθησε στίς πολλές του ἐνωτικές προσπάθειες. Ποτέ ἡ Ἐκκλησία δέν βρέθηκε τόσο διηρημένη, ὅσο

από τό 360 μέχρι τό 381. Καί ποτέ μέχρι τότε άνδρας εκκλησιαστικός δέν ταξίδεψε καί δέν έγγραψε τόσο για τήν ένότητα όσο ο Β., πού τής έδινε μυστηριακό καί εκκλησιολογικό βάθος. Τήν ονόμαζε «κοινωνίαν» (Έπιστ. 69 καί 70) καί τήν κατανοούσε ως κοινωνία στην αλήθεια, πού εκφραζόταν μέ αμοιβαία αναγνώριση τών τοπικών Έκκλησιών καί μυστηριακή διακοινωνία. Τό σχίσμα τής Άντιόχειας είχε διαιρέσει όχι απλώς τούς χριστιανούς, αλλά καί τούς ορθοδόξους ή όσους είχαν μικρές παρεκκλίσεις από τήν ορθοδοξία καί δίσταζαν στην αποδοχή τής θεολογίας του Β. Η ανατολική αυτή υπόθεση έντάθηκε περισσότερο μέ τήν ανάμιξη καί τής Ρώμης, πού στήριζε στην Άντιόχεια τόν Παυλίνο σέ βάρος του κανονικού επισκόπου τής πόλεως Μελετίου. Οί ένωτικές προσπάθειες του Β. προϋπέθεταν ρητά τήν όμολογία τής ορθής πίστεως, όριο έλάχιστο τής όποίας θεωρούσε τότε τό Σύμβολο τής Νίκαιας μέ τήν προσθήκη ότι τό άγιο Πνεύμα δέν είναι κτίσμα:

«Μηδέν τοίνυν πλέον επιζητῶμεν, αλλά προτεινώμεθα τοίς βουλομένοις ήμίν συνάπτεσθαι άδελφοίς τήν έν Νικαία πίστιν. Κάν εκείνη συνθῶνται, έπερωτῶμεν καί τό μή δεῖν λέγεσθαι κτίσμα τό Πνεύμα τό Άγιον, μηδέ κοινωνικούς αυτών είναι τούς λέγοντας. Πέρα δέ τούτων άξιῶ μηδέν επιζητεῖσθαι παρ' ήμῶν. Πέπεισμαι γάρ ότι τῆ χρονιωτέρα συνδιαγωγῆ καί τῆ άφιλονείκῳ συγγυμνασία καί εἴ τι δέοι πλέον προστεθῆναι εις τράνωσιν, δώσει ο Κύριος ο πάντα συνεργῶν εις άγαθόν τοίς άγαπῶσιν αυτόν» (Έπιστ. 113. Βλ. καί Έπιστ. 258, 2).

Έάν βέβαια πρόκειται για κακοδόξους ή ομάδα κακοδόξων, πού έχουν ρητά καταδικαστεί από τήν Έκκλησία, τότε ή αποδοχή τους σέ κοινωνία απαιτεί συναίνεση τής όλης Έκκλησίας καί όχι απλώς μιās τοπικής Έκκλησίας (Έπιστ. 265, 3). Μέ τίς προϋποθέσεις αυτές επιδίωξε τήν ένότητα σέ όλη τήν Άνατολή καί προς τό τέλος τής ζωῆς του αναγνωρίστηκε από τούς ορθοδοξούντες ως κεφαλή τής όλης Έκκλησίας, από τήν Αίγυπτο καί τήν Λιβύη μέχρι τήν Άρμενία καί από τήν Συρία καί τήν Μικρασία μέχρι τήν Ελλάδα καί τό Ίλλυρικό (Έπιστ. 204, 7).

Τά πράγματα όμως ήταν διαφορετικά μέ τήν Δύση για δογματικούς λόγους. Ο Ρώμης Δάμασος μέχρι τό 375 επέμενε στην διατύπωση «μία ούσία, μία ύπόστασις» (βλ. π.χ. συνοδικό κείμενο του Δαμάσου εις Θεοδωρήτου, Έκκλ. Ιστορία Β' 21 καί απόσπασμα Έπιστολής του 374: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum...*, 146). Η διατύπωση εκπροσωπούσε γενικά τήν δυτική θεολογία, όπως δείχνει καί ή προσπάθεια του Ίερωνύμου νά πείσει (τό 376) τόν Δάμασο, ότι ή φράση «τρεις ύποστάσεις» φανερώνει άρειανισμό (*Epistola* 15, 3-4). Ο Β. είχε ήδη παρουσιάσει τήν θεολογία «μία ούσία, τρεις ύποστάσεις» καί είχε δείξει ότι, αν δέν συνειδητοποιηθεί ή αλήθεια τών τριών

ύποστάσεων, ἀποβαίνει ἀδύνατη κάθε ὀρθόδοξη τριαδολογία.

Ὁ Μ. Ἀθανάσιος (+ 373) ἔδειξε κατανόηση στήν θεολογία τοῦ Β., ἀλλά δέν τόν βοήθησε στά σχέδιά του γιά τό ζήτημα τῆς Ἀντιόχειας. Ὅλες οἱ ἀποστολές ἐκπροσώπων τοῦ Β. στήν Ρώμη ἀνέλυαν δύο στοιχεῖα: τήν θεολογία τῶν ὑποστάσεων καί τήν ἀνάγκη νά συνδράμουν οἱ δυτικοί τήν διηρημένη καί διωκόμενη ἀνατολική Ἐκκλησία, πού ζοῦσε τό δράμα τοῦτο ἔνεκα τῆς μέριμνας γιά τήν ὀρθή πίστη (Ἐπιστ. 243, 4). Ἡ διαίρεση θά ἔπαυε μέ τήν ἀποδοχή τῆς θεολογίας τοῦ Β. καί ἂν λυνόταν τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί δὴ ἂν καταδικάζονταν ὁ Παυλῖνος (πού δέν υἰοθετοῦσε τήν θεολογία τῶν ὑποστάσεων καί ὁμοφρονοῦσε μερικῶς μέ τόν ἤδη καταδικασμένο Μάρκελλο Ἀγκύρας), ὁ Ἀπολινάριος καί ὁ πνευματομάχος Εὐστάθιος Σεβαστείας (βλ. Ἐπιστ. 265, 3-5). Σέ παλαιότερη ὁμως ἀποστολή τοῦ πρεσβυτέρου Εὐαγρίου στήν Ρώμη (372/3), ὁ Δάμασος εἶχε τήν ἀφροσύνη ν' ἀρνηθεῖ τήν θεολογία τοῦ Βασιλείου καί νά τοῦ ζητήσει νά ὑπογράψει ἀναλλοίωτο δικό του κείμενο (Ἐπιστ. 138, 2), φυσικά μέ τήν θεολογία τῆς «μιαῦς ὑποστάσεως». Ὅσο αὐτό δέν γινόταν ἀπό τόν Β. καί ὅσο ἐπέμενε ὁ Δάμασος, ἡ κοινωνία Δυτικῆς καί Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας γινόταν προβληματική. Ὑπέφωσκε σχίσμα, πού εὐτυχῶς δέν ἐκδηλώθηκε, διότι ὁ Δάμασος ἀπό τό 376 κατανόησε τήν θεολογία τοῦ Β., παρέλειπε στά κείμενά του τόν ὄρο «μία ὑπόσταση» καί μιλοῦσε γιά «τρία πρόσωπα ἀληθινά», πού εἶναι «ἴσα» καί «ἀεὶ ὄντα» (βλ. Δαμάσου Ἐπιστολή *Per filium meum* τοῦ ἔτους 375/6: *PL* 13, 356· καί κείμενα τοῦ ἴδιου εἰς Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 10 καί 11· *PL* 13, 558 καί 369). Ἡ ἀλλαγὴ στάσεως τοῦ Δαμάσου ἄνοιγε τόν δρόμο γιά τήν πραγματική κοινωνία Ἀνατολῆς καί Δύσεως καί μάλιστα γιά σύγκληση γενικῆς συνόδου, ὅπως προγραμματίζεε ὁ Β. Ἡ σύνοδος δέν ἔγινε ὅσο ζοῦσε ὁ Β., διότι παρά ταῦτα ὁ Δάμασος, ἐνῶ καταδίκασε τούς Ἀπολινάριο καί Εὐστάθιο, δέν ἀπέσυρε ἀπό τήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο, κάτι πού θά σήμαινε καί ἀναγνώριση τοῦ Μελετίου. Ἡ σύνοδος αὐτή ἔγινε λίγους μῆνες μετά τόν θάνατο τοῦ Β., στήν Ἀντιόχεια, στήν ὁποία υἰοθετήθηκε ἡ τακτική του καί ἡ θεολογία του, γεγονός πού ἐπισφραγίστηκε πανηγυρικά στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, τό 381.

Προϋποθέτει «πρωτεῖο ἐξουσίας» τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης;

Ἡ μέριμνα τοῦ Β. γιά τήν κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν ἐρμηνεύτηκε καί ὡς ἀναγνώριση πρωτείου ἐξουσίας στόν ἐπίσκοπο Ρώμης. Καί εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Δάμασος εἶχε κάποιες ἀξιώσεις ἐξουσίας καί ὀνόμασε τόν θρόνο του «ἀποστολική καθέδρα» (Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 10, 2), ἀλλά προσεκτική ἀνάγνωση τῶν κειμένων

του Β. οδηγεί σε διαφορετική εκτίμηση. Ὁ Β. ἀπευθύνεται στὸν Ρώμης γιὰ τοὺς ἐξῆς λόγους: α) ὁ Ρώμης ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ ὑπεύθυνος γιὰ τὴν διαίρεση τῶν ὀρθοδοξούντων στὴν Ἀντιόχεια· β) στὴν Ἀνατολή ὅσο ζοῦσε ὁ Οὐάλης ἦταν ἀδύνατο νὰ συγκληθεῖ ἀνεπηρέαστη σύνοδος ἐπισκόπων καὶ οἱ ὀρθόδοξοι ἦταν λίγοι καὶ ἀδύνατοι, ἀλλὰ μπορούσαν μὲ τὴν συμπαράταξη τῶν δυτικῶν νὰ γίνουν ἰσχυροί, ὥστε νὰ τοὺς ὑπολογίζει ὁ Οὐάλης καὶ νὰ τοὺς ἀφήνει νὰ λύνουν μόνοι τὰ προβλήματά τους· γ) ὁ Β. εἶχε κατηγορηθεῖ γιὰ μεροληψία ὑπὲρ τοῦ Μελετίου καὶ γι' αὐτό, στὴν λύση πού πρότεινε, ἤθελε νὰ ἔχει τὴν σύμφωνη γνώμη τῶν δυτικῶν, ἐπειδὴ ζοῦσαν μακριὰ ἀπὸ τὰ γεγονότα καὶ θὰ φαίνονταν πιὸ ἀξιόπιστοι στοὺς ἀντιμαχόμενους· δ) ὅσοι ἀποτελοῦσαν «κοινωνία» ἐκκλησιαστικὴ (ἄρα οἱ ὀρθοδοξοῦντες καὶ ὅσοι θὰ μπορούσαν νὰ ὀρθοδοξήσουν) σὲ Ἀνατολή καὶ Δύση ὄφειλαν νὰ συμμετέχουν στὴν καταδίκη ἢ τὴν ἀθώωση ὁμάδων, πού ἔχουν μονομερῶς καταδικαστεῖ στὴν Δύση ἢ στὴν Ἀνατολή.

Καὶ πράγματι, μολονότι δὲν μπορούσε νὰ γίνει σύνοδος, ὁ Β. εἶχε καταδικάσει τοὺς Παυλῖνο, Ἀπολινάριο καὶ Εὐστάθιο γιὰ τίς κακοδοξίες τους. Αὐτό ἔπρεπε νὰ γίνει καὶ ἀπὸ τοὺς δυτικούς. Μάλιστα δὲν τοὺς παρακαλεῖ ν' ἀποφανθοῦν γιὰ τοὺς κακόδοξους αὐτοὺς, δὲν ζητάει τὴν γνώμη τῶν δυτικῶν δηλαδή, ἀλλὰ, βέβαιος γιὰ τὴν ἀλήθειά του, γράφει: «ἀξιοῦμεν» τὴν καταδίκη τους (Ἐπιστ. 263, 2). Φυσικά, ἐάν φρονούσε ὅτι ὁ Δάμασος Ρώμης ἔχει πρωτεῖο ἐξουσίας, δὲν θὰ «ἀξιούσε» ἀπὸ αὐτόν, ἀλλὰ θὰ ἔθετε ἀπλῶς τὸ θέμα στὴν κρίση του. Ἡ ἔλλειψη ἀξιώσεως πρωτείου ἀπὸ τὸν Ρώμης (τουλάχιστον σὲ ἀπόλυτο βαθμὸ) φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Β. στέλνει ἀντιπροσώπους του μὲ γράμματα ἰδιαίτερα, γιὰ τὰ ἴδια θέματα, στοὺς ἐπισκόπους Γαλλίας καὶ Ἰταλίας, μολονότι αὐτοὶ σαφῶς ἀνῆκαν στὴν περιοχή τῆς Δύσεως. Ἐχει μεγάλη σημασία τὸ γεγονός ὅτι πολὺ ἄνετα παρακάμπτει τὸν Ρώμης, κάτι πού σημαίνει ὅτι θεωροῦσε τοὺς ἄλλους ἐπισκόπους τῆς Δύσεως μὴ ἐξαρτημένους ἀπὸ αὐτόν.

Χαρακτηριστικὸ ἐλλείψεως συνειδήσεως πρωτείου ἐξουσίας ἀποτελεῖ καὶ ἡ δυσχέρεια τοῦ Ρώμης νὰ «ἐπισκέπτεται» αὐτοδικαίως ἄλλες τοπικὲς Ἐκκλησίες. Αὐτό φαίνεται ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Δάμασος ἐπιζητοῦσε ἀποστολὴ ἐκπροσώπων τῆς Ἀνατολῆς, πού θὰ τοῦ ζητοῦσαν τὴν «ἐπίσκεψιν» (νὰ ἐπισκεφτεῖ τὴν Ἀνατολή), ὥστε νὰ ἔχει νόμιμη «ἀφορμὴν» (Ἐπιστ. 138). Ὅ,τι ζητάει ὁ Β. ἀπὸ τὸν Δάμασο καὶ τοὺς δυτικούς ἐπισκόπους εἶναι ἢ «ἐπίσκεψίς» τους στὴν Ἀνατολή (Ἐπιστ. 70, 242 καὶ 243) καὶ αὐτό ὄχι γιὰ νὰ ἀνακρίνουν ἢ νὰ ἐπανεκτιμήσουν, ἀλλὰ νὰ παρηγορήσουν (εἰς «παράκλησιν»), νὰ διαπιστώσουν ὅσα τοὺς πληροφοροῦσε ὁ Β. (αὐτόθι) καὶ νὰ βοηθήσουν στὴν συμφιλίωση. Καὶ ἂν θὰ γινόταν σύνοδος, θὰ τὴν συγκροτοῦ-

σαν όμότημα άνατολικοί και δυτικοί έπίσκοποι, κάτι πού τελικά δέν έγινε στην Β' Οίκουμ. Σύνοδο (381), στην όποία ήρκεσε ή συμμετοχή τών άνατολικών, διότι και τά όρθά άποφάσισαν και οί δυτικοί συμφώνησαν άργότερα. Τέλος, θά ήταν άσυνεπής πράξη ή άναγνώριση πρωτείου έξουσίας στον Ρώμη από τον Β., από τον μεγάλο αυτό θεολόγο, πού είχε τόση βεβαιότητα για την άλήθειά του, ώστε νά λέει και νά γράφει ότι όποιος δέν έχει «κοινωνία» μαζί του, δέν έχει κοινωνία μέ την Έκκλησία (Έπιστ. 204, 7).

Προϋποθέσεις της θεολογίας και θεοπτία

Η κατανόηση του δημιουργικού έργου του Β., μάλιστα του άύστηρά θεολογικού, άπαιτεί νά εισέλθουμε στην έσώτατη διαδικασία της βασιλειανής θεολογίας, στην μέθοδό της. Σέ θεολογία προβαίνει ό Β. από άνάγκη (Κατά Εύνομίου Α' 1). Τά προβλήματα είναι ή άφορμή και ό Θεός ή αίτία, ή πηγή της άλήθειας. Ό φόβος του ήταν τόσο μεγάλος ένώπιον της θεολογίας, ώστε συχνά απέφευγε νά άπαντάει σέ θεολογικές έρωτήσεις και συχνότερα παρακαλούσε επίμονα νά μήν κινούν οί πιστοί ζητήματα πίστεως. "Όλοι πρέπει νά άρκοϋνται σέ ό,τι έχει διατυπωθεί στην Έκκλησία, στον άπλό λόγο της Γραφής και της άρχαίας Παραδόσεως (Έπιστ. 258).

Όταν όμως ό ίδιος ό πιστός – και συχνά κάποιος δηλωμένος κακόδοξος – δημιουργεί προβλήματα και άμφιβολίες, πού δέν άντιμετωπίζονται μέ την άπλή βιβλική διατύπωση και την όσο άναπτυγμένη Παράδοση της Έκκλησίας, τότε ό Β. σκύβει στό πρόβλημα και θεολογεί. Τότε διακονεί την σωτηρία τών πιστών. Και ή διακονία-θεολογία του θέλει νά προϋποθέτει – και όντως προϋποθέτει – τά έξής:

α) Χρόνο. Πρέπει κανείς νά διαθέτει χρόνο για την θεωρία της άλήθειας, για την θεολογία, και νά είναι άπαλλαγμένος από έξωτερικούς περισπασμούς:

«Δει γάρ πᾶσαν σχολήν ἄγειν ἀπό θορύβων τῶν ἔξωθεν καί πᾶσαν ἡσυχίαν ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς καρδίας βουλευτηρίῳ ποιήσαντα, οὕτως ἐπιβάλλειν τῇ θεωρίᾳ τῆς ἀληθείας» (Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς 33, 3).

β) Κάθαρση: Ό άγώνας για την κάθαρση άποτελεϊ τό πρώτιστο έργο του θεολόγου. Η κάθαρση έπαναφέρει τον άνθρωπο στό άρχαίο φυσικό του κάλλος, στην άρχική άδαμική κατάσταση. Ό πτωτικός άνθρωπος έχει γίνει σάρκινος, έχει φρόνημα σαρκικό και γι' αυτό ό «νοϋς» του δέν μπορεί νά θεωρήσει, νά δεϊ, την άλήθεια:

«Ό μὲν γάρ σάρκινος ἄνθρωπος, ἀγύμναστον ἔχων πρὸς θεωρίαν τὸν νοῦν... ἀδυνατεῖ πρὸς τὸ πνευματικόν φῶς τῆς ἀληθείας ἀναβλέψαι» (Περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος ΚΒ').

γ) Φωτισμός: Τό γεγονός του φωτισμοϋ παίρνει για πρώτη φορά τίς

μεγάλες διαστάσεις του. Μίλησαν σχετικά ό Ίγνάτιος, ό Είρηναίος και ό Άθανάσιος. Άλλά τώρα, περί τό 374/5, έχουμε πλέον βαθιά ανθρωπολογική και συγχρόνως θεολογική ανάλυση του φωτισμού, μέ τήν βοήθεια μάλιστα τών πλωτινικών παραστάσεων. Έχουμε δηλαδή έσώτατη θεώρηση του ανθρώπου και διαπίστωση τής σχέσεώς του – ώς δυνατότητας αλλά και ώς πραγματικότητας – μέ τό Άγιο Πνεϋμα. Φυσικά, ό φωτισμός παριστάνεται μέ εικόνες και σημειώνεται μέ λέξεις, πού έπισημαίνουν άπλως τό γεγονός, χωρίς νά τό έξαντλοϋν. Έτσι, μέ τήν κάθαρση ό νοϋς, ή καρδιά, ό άνθρωπος λοιπόν γενικά, μοιάζει μέ καθαρό μάτι, μέσα στό όποιο σάν ήλιος ό Παράκλητος δείχνει τήν θεία πραγματικότητα. Ή, ό φωτισμός μοιάζει μέ τό γεγονός εκείνο, κατά τό όποιο σ' ένα λαμπερό διαφανές σωμα πέφτει φωτεινή ακτίνα και τό κάνει «περιλαμπές», καταφώτεινο δηλαδή από παντοϋ. Τότε και τό σωμα αυτό εκπέμπει φως. Αυτό σημαίνει έλλαμψη του άγίου Πνεύματος σ' έναν πιστό. Ή πνευματοφόρος ψυχή έλλάμπεται και τότε φωτίζει και άλλες. Πιο συγκεκριμένα, γιά τό θεολογικό έργο, ή κατάσταση αυτή ταυτίζεται μέ τήν διανομή τών χαρισμάτων του Πνεύματος. Τά χαρίσματα πού ό Β. αναφέρει είναι «ή πρόγνωσις» τών μελλόντων, «ή σύνεσις» τών μυστηρίων, ή «κατάληψις τών κεκρυμμένων» κ.ά. Άπό τήν «κατάληψη» αυτή τών «κεκρυμμένων» (άληθειών) γεννιέται ή θεολογία στήν πρωταρχική της έννοια:

«Οικείωσις δέ Πνεύματος πρός ψυχήν οϋχ ό διά τόπου προσεγγισμός... άλλ' ό χωρισμός τών παθών άπερ από τής πρός τήν σάρκα φιλίας υστερον έπιγινόμενα τή ψυχῃ, τής από του Θεού οικειότητος ήλλοτρίωσε. Καθαρθέντα δή οϋν από του αΐσχους, ό άνεμάξατο διά τής κακίας, και πρός τό εκ φύσεως κάλλος επανελθόντα και οίον είκόνι βασιλικῃ τήν αρχαίαν μορφήν διά καθαρότητος αποδόντα, οϋτως έστι μόνως προσεγγίσει τῷ Παρακλήτῳ. Ό δέ, ὡσπερ ήλιος, κεκαθαρμένον ὄμμα παραλαβών, δείξει σοι εν έαυτῷ τήν είκονα του άοράτου. Έν δέ τῷ μακαρίῳ τής είκόνος θεάματι τό άρρητον ὄψει του αρχετύπου κάλλος. Τουτο τοίς από πάσης κηλίδος κεκαθαρμένοις έλλάμπον, τή πρός έαυτῷ κοινωνία πνευματικούς αποδείκνυσι. Και ὡσπερ τά λαμπρά και διαφανῆ τών σωμάτων, ακτίνος έαυτοίς έμπεσούσης, αυτά τε γίνεται περιλαμπῆ και έτέραν αύγῆν άφ' έαυτῶν αποστίλβει. Οϋτως αί πνευματοφόροι ψυχαί, έλλαμφθεισαι παρά του Πνεύματος, αύται τε αποτελοϋνται πνευματικά και εις έτέρους τήν χάριν έξαποστέλλουσι. Έντεϋθεν μελλόντων πρόγνωσις, μυστηρίων σύνεσις, κεκρυμμένων κατάληψις, χαρισμάτων διανομαί... ή άτελεύτητος ευφροσύνη, ή εν Θεῷ διαμονή, ή πρός Θεόν όμοίωσις, τό ακρότατον τών όρεκτῶν, Θεόν γενέσθαι... εκείνοις μάλιστα φανεροϋσθαι αύτης (= τής άληθείας) τό ακατάληπτον, οίς Θεού χάριτι περισσοτέρως προσγέγονεν ή γνῶσις» (Περί του άγ. Πνεύματος Θ').

Ἡ φωτιστική δύναμη ἰκανώνει τόν ἄνθρωπο νά ἀτενίζει τήν ἀόρατη θεία εἰκόνα, τίς θεῖες ἐπομένως ἐνέργειες καί τό Πνεῦμα τῆς «γνώσεως». Σέ τελευταία ὁμως ἀνάλυση συμβαίνει αὐτό τό παράδοξο: τό ἅγιο Πνεῦμα δίνει ἐντός του τήν ἐποπτική δύναμη στόν ἄνθρωπο. Ἡ ἐπίγνωση, ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας στόν ἄνθρωπο, συντελεῖται μέ τήν εἴσοδο τοῦ ἀνθρώπου στήν ἐνεργοῦσα καί ἀκτινοβολοῦσα πραγματικότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Αὐτό ἀκριβῶς, κατά τόν Β., σημαίνει τό ψαλμικό «ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς» (Ψαλμ. 35, 10). Αὐτό εἶχε ὑπογραμμίσει ἄλλοτε καί ὁ Εἰρηναῖος στό τέλος τοῦ Β' αἰ. Ἡ γνώση, τονίζει ὁ Β., γίνεται «ἐν Πνεύματι». Πρέπει νά εἰσέλθει κανεῖς μέσα στό ἅγιο Πνεῦμα, μέσα στήν θεία πραγματικότητα καί ἄρα μέσα στήν ἀλήθεια, γιά νά ἔχει πράγματι ἀλήθεια καί νά μπορεῖ νά τήν ἐκφράζει γνησίως.

Τήν ἀλήθεια, στήν ὁποία πρέπει νά εἰσέλθει ὁ θεολόγος, χαρακτηρίζει «ἄδυτα» καί «ἀπόρρητα», τῶν ὁποίων «ἡ θεά» εἶναι «ἀπρόσιτος». Παρά ταῦτα ὁ Θεός δέν ἀφήνει ἀνελέητο τόν ἄνθρωπο. Ὅταν ζητάει ἀλήθεια, δηλαδή κάτι ἀπό τά «ἄδυτα», ἀπό τήν ἀπειρη ἀλήθεια, τόν βοηθάει, τοῦ χαρίζει τήν παραπάνω κατάσταση (αὐτόθι, ΙΗ').

Ὁ Β. ποτέ δέν θά γράψει καθαρά ὅτι ἔζησε ὁ ἴδιος τέτοια κατάσταση καί τέτοια διαδικασία φωτισμοῦ. Μόνο ἔμμεσες νύξεις ἔχουμε ἀπό τόν ἴδιο. Ἀντίθετα, οἱ βιογράφοι του, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, εἶναι κατηγορηματικοί στό σημεῖο αὐτό καί βεβαιώνουν ὅτι ὁ Β. εἶχε ἐλλάμψεις καί ὅ,τι θεολόγησε ἦταν ἀποτέλεσμα θεωρίας τῆς ἀλήθειας καί ἐντρυφήσεως, κατοικήσεως, στό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα (Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 43, 65 καί 76. Γρηγορίου Νύσσης, Ἐπιτάφιος εἰς Βασίλειον: PG 46, 809C, 812C).

Διαδικασία - «μέθοδος» τῆς θεολογίας. Αὐξηση καί ὄχι βελτίωση τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας

Μέ ἀφορμή τήν τριαδολογία καί τήν πνευματολογία του ὁ Β. κατηγορήθηκε ὅτι νεωτερίζει καί περιφρονεῖ τήν Παράδοση. Γιά νά πείσει ὅτι παραταῦτα εἶναι ὀρθόδοξος, ἔπρεπε νά δείξει τήν σχέση πού ἔχει τό νέο, τό ὁποῖο μέ φωτισμό τοῦ ἁγίου Πνεύματος διατυπώνει, πρὸς τήν Γραφή καί τήν Παράδοση. Πρῶτος δηλαδή ὁ Β. ἀντιμετώπισε τό πρόβλημα τῆς σχέσεως, πού ὑπάρχει μεταξύ τῆς θεολογικῆς προσφορᾶς ἑνός μεγάλου θεολόγου καί τῆς Παραδόσεως. Τό γεγονός ἔχει ἐξαιρετική σημασία, διότι ἔτσι ὁ Β. ἔδειξε πῶς ἔναρμονίζετο ὁ ἐκάστοτε φωτισμός μέ τήν παραδοσιακότητα καί τί ἀποτελεῖ (ἐξωτερικά τουλάχιστον) ἐγγύηση γνησιότητας τῆς αὐξημένης ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας. Ἔτσι φθάνουμε στήν ἐσώτατη διαδικασία τοῦ θε-

ολογικοῦ γίνεσθαι, στήν «μέθοδο» τῆς θεολογίας, πού θά τήν ἀκολουθήσουν ὅλοι ὅσοι ἔγιναν μεγάλοι θεολόγοι.

Ἡ πρός τήν Γραφή σχέση τῆς καίριας καί κατ' ἐξοχήν θεολογίας τοῦ Β. (τριαδολογία, πνευματολογία) περιγράφεται σάν εἴσοδος ἀπό τό γράμμα στό πνεῦμα τῆς Γραφῆς. Τό γράμμα, ἡ μορφή τῆς Γραφῆς, δηλώνει βέβαια τήν ἀλήθεια, ἀλλά ὄχι στήν ἀπειρότητά της τήν ἀλήθεια, ὄχι δηλαδή ὅλες τίς πλευρές της, ὅλο τό βάθος της. Ὄταν ὁ Β. προκαλεῖται ἀπό τήν Ἐκκλησία νά δώσει ἀπάντηση σ' ἕνα πρόβλημα, γιά τό ὅποιο δέν ἔχει σαφή ἀπάντηση ἡ Γραφή, πρέπει νά εἰσέλθει στά «ἄδυτα» καί «ἀπόρρητα» τῆς Γραφῆς, κάτω, πίσω καί πέρα ἀπό τό γράμμα της, γιά νά χαριτωθεῖ μέ εὐρύτερη ἐμπειρία-γνώση τῆς ἀλήθειας, νά ἐλλαμφθεῖ ἀπό τό ἴδιο τό Πνεῦμα τῆς γνώσεως, ὥστε νά μπορεῖ νά δώσει γνήσια καί σωτήρια ἀπάντηση.

Συχνά μιλάει γιά τό «κεκρυμμένον βάθος» τῆς Γραφῆς καί τήν «διάνοιάν» της, πού σημαίνει ὅτι τό γράμμα της δέν ἐξαντλεῖ ποτέ τό βάθος τῆς, τήν ἀλήθειά της. Ἀπό τό βάθος ὅμως αὐτό τῆς Γραφῆς ἐκάστοτε δίνεται κάτι στόν ἄνθρωπο μέ τήν θεία χάρη. Ὁχι σέ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Ἡ χάρη τῆς περισσότερης γνώσεως παρέχεται σέ ὀρισμένους, οἱ ὅποιοι κατόπιν κηρύττουν τήν γνώση αὐτήν:

«Ὁ μέντοι δυνηθεῖς ἐπί τό βάθος διακύψαι τῆς νομικῆς ἐννοίας καί τήν ἐκ τοῦ γράμματος ἀσάφειαν, οἷόν τι καταπέτασμα, διασχών, εἰσω γενέσθαι τῶν ἀπορρήτων, οὗτος ἐμιμήσατο τόν Μωυσῆν ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ, περιαιροῦντα τό κάλυμμα, ἐπιστρέφων καί αὐτός ἀπό τοῦ γράμματος πρός τό πνεῦμα... (= δηλ. πρός) τήν πνευματικήν θεωρίαν... Ὡς γάρ τά τοῖς ἀνθηροῖς χρώμασι παρακείμενα ἐκ τῆς περιρρεούσης αὐγῆς καί αὐτά καταχρώννυται, οὕτως ὁ ἐναργῶς ἐνατενίσας τῷ Πνεύματι ἐκ τῆς ἐκείνου δόξης μεταμορφοῦται πῶς πρός τό φανότερον, οἷόν τι φωτί, τῇ ἐκ τοῦ Πνεύματος ἀληθείᾳ τήν καρδίαν καταλαμπόμενος. Καί τοῦτό ἐστι τό μεταμορφοῦσθαι ἀπό τῆς δόξης τοῦ Πνεύματος εἰς τήν οἰκείαν δόξαν... τοσοῦτον ἐφ' ὅσον ἐστίν εἰκός τόν ἀπό τοῦ Πνεύματος φωτιζόμενον» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος ΚΑ'*. Βλ. καί *Εἰς τήν Ἐξαήμερον Β' 1*).

«μανθάνομεν ὅτι τοσοῦτον μέν οἶδεν ἡ θεόπνευστος Γραφή τό τῆς ἐπιγνώσεως ἀπέραντον, τοσοῦτον δέ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τό τῶν θείων μυστηρίων ἐν τῷ παρόντι ἀνέφικτον, αἰεί μέν κατὰ προκοπήν ἐκάστῳ προστιθεμένου τοῦ πλείονος» (*Περί πίστεως 3*).

Ἡ γνήσια διαδικασία τῆς εἰσόδου στό βάθος τῆς Γραφῆς προϋποθέτει γιά τόν Β. ἀποτέλεσμα σύμφωνο μέ ὅ,τι σαφῶς ἐκφράζει τό γράμμα της. Στό σημεῖο αὐτό εἶναι πολύ σαφές. Γνωρίζει πολύ καλά ὅτι τό θεολογικό ἀποτέλεσμα τοῦ φωτισμοῦ – ἄρα τῆς κατ' ἐξοχήν θεολογίας – δέν ὑπάρχει στό γράμμα τῆς Γραφῆς. Ἀλλωστε, ἂν τό ἀποτέλεσμα αὐτό ὑπῆρχε ρητά *expressis verbis* στήν Γραφή, δέν

θά τό ζητοῦσε κάτω καί πέρα ἀπό τό γράμμα της. Γνωρίζει ὅμως ἀκόμη καί εἶναι ἀπόλυτα βέβαιος ὅτι τό ἀποτέλεσμα πρέπει νά εἶναι – καί εἶναι στήν περίπτωσή του – «ἀκόλουθο», σύμφωνο δηλαδή μέ τήν «ἐννοια» τῆς Γραφῆς (καί ὄχι μέ τό γράμμα της), μέ τό πνεῦμα της (Ἐπιστ. 159, 2).

Στίς ἐναντίον του κατηγορίες γιά νεωτερισμό ἀναγκάστηκε νά δηλώσει ὅτι φρονεῖ ὅ,τι παρέλαβε ἀπό τήν Παράδοση. Ἄλλ' αὐτό πού παρέλαβε τό αὐξησε καί τό συμπλήρωσε χωρίς νά τό μεταβάλλει. Ἐγινε συντελεστής τῆς ἐξῆς διαδικασίας: τό στέλεχος («γένος») ἀπό μικρό γίνεται μεγαλύτερο, διατηρώντας τήν ταυτότητά του. Ἐφόσον ἡ ἀλήθεια καθεαυτήν δέν ἀλλάζει, δέν αὐξομειώνεται, ἐκεῖνο πού μπορεῖ νά συμβεῖ μόνο εἶναι ἡ αὐξηση, ἡ προκοπή τοῦ ἀνθρώπου στήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, γεγονός πού ἀποβαίνει καί αὐξηση τῆς Παραδόσεως. Ὁμολογεῖ ὅμως ὅτι κάθε αὐξηση τῆς Παραδόσεως ἀποκλείεται, παρεκτός ἂν αὐτή προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα «προκοπῆς γνώσεως» τῆς ἀλήθειας. Καί στήν περίπτωση αὐτή πάλι, ἡ αὐξηση στήν γνώση τῆς ἀλήθειας καί ἡ «προσθήκη» στήν Παράδοση δέν σημαίνει καθόλου «βελτίωσιν» τῆς Παραδόσεως ἀπό τό χειρότερο στό καλύτερο. Ἡ Παράδοση ἦταν καί θά εἶναι γνήσια, ἐφόσον ἀποτελεῖ δήλωση καί καταγραφή τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας. Ἐπομένως, ἐκεῖνο πού συμβαίνει στήν Παράδοση, ὅταν ἔχουμε θεολογική προσφορά κάποιου μεγάλου Πατέρα καί Διδασκάλου, εἶναι ἡ αὐξήσῃ της καί πῶς συγκεκριμένα ἡ «συμπλήρωσή» της μέ κάτι πού «ἔλειπε» ἀπό αὐτήν. Ἡ αὐξηση ἐμπειρίας ἀφορᾷ σέ κάτι πού ἔλειπε στήν Παράδοση. Καί ὅταν τό κάτι αὐτό βιώνεται μέ φωτισμό (ἐμπειρία) «προστίθεται» στήν Παράδοση, ὅπως π.χ. ἔγινε διαδοχικά καί ἀνελικτικά μέ τήν προσθήκη τοῦ «ὁμοούσιος» στήν Α' Οἰκουμ. Σύνοδο, μέ τήν συμπλήρωση τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος στήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο καί μέ τίς προσθήκες ὄλων τῶν Οἰκουμ. Συνόδων.

«οὐδέποτε (= καυχᾶται ὁ Β.) πεπλανημένας ἔσχον τάς περί Θεοῦ ὑπολήψεις ἤ, ἐτέρως φρονῶν, μετέμαθον ὕστερον. Ἄλλ' ἦν ἐκ παιδός ἔλαβον ἐννοϊαν περί Θεοῦ παρά τῆς μακαρίας μητρός μου καί τῆς μάμμης Μακρίνης ταύτην αὐξηθεῖσαν ἔσχον ἐν ἑμαυτῷ. Οὐ γάρ ἄλλα ἐξ ἄλλων μετέλαβον ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει, ἀλλά τάς παραδοθείσας μοι παρ' αὐτῶν ἀρχάς ἐτελείωσα. Ὡσπερ γάρ τό αὐξανόμενον μεῖζον μέν ἀπό μικροῦ γίνεται, ταυτό δέ ἐστίν ἑαυτῷ, οὐ κατά γένος μεταβαλλόμενον, ἀλλά κατ' αὐξήσιν τελειούμενον ὅτι οὕτω λογίζομαι ἐμοί τόν αὐτόν λόγον διά προκοπῆς αὐξῆσθαι» (Ἐπιστ. 223, 3).

(κάθε προσθήκη στήν διδασκαλία-Παράδοση ἀπαγορεύεται) «ἐκτός τοῦ ὅπερ εἶπον, ἐκ προκοπῆς τινά αὐξήσιν ἐπιθεωρεῖσθαι τοῖς λεγομένοις, ὅπερ οὐχί μεταβολή ἐστίν ἐκ τοῦ

χειρόνος πρὸς τὸ βέλτιον, ἀλλὰ συμπλήρωσις τοῦ λείποντος κατὰ τὴν προσθήκην τῆς γνώσεως» (αὐτόθι, 5).

Ὅτι ἀδυνατοῦσαν νὰ καταλάβουν οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Β. εἶναι τὸ ἐξῆς: τὸ πρόσωπο πού εἶναι φορέας τῆς Παραδόσεως σέ κάποια ἐξαιρετική περίπτωση προκόπτει στήν γνώση τῆς ἀλήθειας. Προκόπτει, προοδεύει στήν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, καί ἀποκτᾷ τὸ πλεόν. Τοῦτο, πού ὡς τότε ἔλειπε, τώρα προστίθεται, ἐνσωματώνεται, φυσιολογικά καί ἄρρηκτα στήν ἤδη ὑφιστάμενη ἐμπειρία μέσα του, ἀλλά καί γενικά στήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ πορεία τῆς θεολογικῆς αὐτῆς διεργασίας, πού τὴν βρίσκουμε στὸν Ἰγνάτιο, τὸν Εἰρηναῖο καί τὸν Ἀθανάσιο, ἀναλύεται τώρα ἀπὸ τὸν Β. καί μορφοποιεῖται ὡς γνήσια θεολογική μέθοδος. Βάσει αὐτῆς ὁ Β. αἰσθάνεται βέβαιος γιὰ τὴν γνησιότητα τοῦ ἀυξημένου πού ἐκφράζει καί βρίσκει τὴν τόλμη νὰ ζητάει διεύρυνση, αὔξηση ἀκόμα καί τοῦ *Συμβόλου* τῆς πίστεως. Ζήτησε πρὶν ἀπὸ τὴν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381) νὰ προστεθεῖ στό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας ἡ ἀυξημένη διδασκαλία περὶ ἀγίου Πνεύματος. Καί μάλιστα εἶναι ὁ πρῶτος, ὅσο γνωρίζουμε, μέγας θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας πού τόλμησε νὰ προτείνει προσθήκη στό ἴδιο τὸ *Σύμβολο*.

Ἠθική τοῦ κοινωνικοῦ βίου

Τέσσερες κυρίως ἀφορμές ἀνάγκασαν τὸν Β. νὰ μιλήσει γιὰ προβλήματα πού συμβατικά ὀνομάζουμε κοινωνικά. Πρῶτον, ἡ ἀκαταστασία τῶν μοναχῶν, τούς ὁποίους προσπάθησε νὰ συνάξει σέ ὀργανωμένες κοινοβιακές κοινωνίες. Δεύτερον, ὁ φοβερός λιμός τοῦ 367/8, πού δημιούργησε τεράστια προβλήματα καί μεγάλο ἀριθμό θανάτων μεταξύ κυρίως τῶν πτωχῶν ἀστῶν καί τῶν δούλων, χάριν τῶν ὁποίων ὁ Β. ὀργάνωσε μεγάλης ἐκτάσεως ἐκστρατεία μέ συσσίτια καί ὀμάδες περιθάλψεως. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ χρειάστηκε νὰ κάνει συνεχεῖς ἐράνους καί προπαντός νὰ παρακαλέσει, νὰ πείσει καί ν' ἀπειλήσει τούς πλούσιους ἐμπόρους καί γαιοκτήμονες τῆς Καισάρειας, ὥστε νὰ τοῦ ἐμπιστευτοῦν μέρος τῶν ἀγαθῶν, πού φύλαγαν στίς ἀποθήκες καί πωλοῦσαν σέ ὑψηλές τιμές, ἀπρόσιτες γιὰ τούς πτωχοὺς. Τρίτον, ἡ μεγάλη ἀπόσταση βιοτικοῦ ἐπιπέδου μεταξύ τῶν Καισαρέων, οἱ περισσότεροι τῶν ὁποίων (ἀπὸ τίς 200 σχεδόν χιλιάδες) ἦταν μικροαστοὶ καί παντός εἴδους ἐργάτες. Τῶν τελευταίων ὁ Β. ἦταν καθημερινὸς ὑπερασπιστής, διότι αὐτοὶ ἀποτελοῦσαν θύματα πείνας καί δυστυχίας, ἰδιαίτερα στήν διάρκεια οἰκονομικῶν καί ἄλλων κρίσεων. Καί τέταρτον, τὸ κτίσιμο καί ἡ λειτουργία τῆς *Βασιλειάδας*, τοῦ συγκροτήματος εὐαγῶν ἰδρυμάτων πού ἐμπνεύστη-

κε καί ἐξετέλεσε ὁ Βασίλειος (Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 43, 63. Βασιλείου, Ἐπιστ. 94 καί 142-144). Τό συγκρότημα τοῦτο, πού εἶναι τό πρῶτο ἀνάλογο ἔργο στήν ἀρχαιότητα, χρειαζόταν μεγάλα χρηματικά ποσά, τά ὁποῖα εἶχαν μόνο οἱ πλούσιοι, τεράστιους ὄγκους οἰκοδομικῶν ὑλικῶν, πού μεταφέρονταν ἀπό διάφορα μέρη τῆς Καππαδοκίας μέ караβάνια, εἶδη ἐξοπλισμοῦ καί διατροφῆς καί σημαντικό ἀριθμό πτωχῶν ἐθελοντῶν, πού ἔτσι καί αὐτοί γίνονταν στήν Βασιλειάδα χρήσιμοι ὅσο οἱ πλούσιοι.

Ἡ κοινωνία, γιά τήν ὁποία ἀσκούσε τό πολυσχιδές ἔργο του, κυμαινόταν μεταξύ τριῶν προτύπων: τῆς κοινωνίας τῶν ἀγγέλων, τῆς κοινωνίας τῆς ἐποχῆς του καί τῆς κοινωνίας τῶν μοναχῶν. Τό πρῶτο «κοινωνικό» ἔργο τοῦ Β. ἀποτελεῖ ἡ κοινοβιακή ὀργάνωση τῶν μοναχῶν, ἡ ὁποία εἶχε πρότυπο τήν κοινωνία τῶν ἀγγέλων, βασιζόταν στό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «κοινωνικόν ζῶον» (*Ὅροι κατά πλάτος 3, 1*) καί λειτουργοῦσε ὅσο ἐπικρατοῦσε μεταξύ τῶν μελῶν τῆς ἡ ἀγάπη. Στό πλαίσιο τῆς κοινωνίας τῶν μοναχῶν, στήν ὁποία δέν ὑπῆρχε ἰδιοκτησία, τά ὑλικά ἀγαθά εἶχαν ἀξία μόνο ὅσο θεράπευαν τίς ἐλάχιστες ὑλικές ἀνάγκες τους. Τά προβλήματα τῆς ἰσότητος καί τῆς δουλείας ἔχαναν τήν σημασία τους, ἔνεκα τῆς ἀγάπης πού ὄφειλε νά κυριαρχεῖ μεταξύ τῶν μοναχῶν. Ἡ ἀποστροφή ἀπό τά πολιτικά καί κοσμικά γενικῶς πράγματα ἦταν δεδομένη καί αὐτονόητη γιά τούς μοναχοῦς. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἐπέδρασε ἀποφασιστικά στόν Β. πού καί μέ τήν ἐπήρεια τῶν ἑλληνιστικῶν οὐτοπικῶν «κοινωνιολογικῶν» ἀντιλήψεων δέν θέλησε νά ὀργανώσει κάποια «θεωρία» κοινωνιολογική, ἀνατρεπτική τῆς ἐπικρατούσας.

Ἀναγκαστικά ὁμως ἀντιτάχτηκε στήν ἐπικρατοῦσα κατάσταση, διότι τήν θεωροῦσε ὑπεύθυνη γιά τήν ἀθλιότητα τῶν πτωχῶν (βλ. τίς ὁμιλίες του: *Εἰς τό «καθελῶ μου τάς ἀποθήκας», Πρός τούς πλουτοῦντας, Ἐν λιμῶ καί αὐχμῶ*). Καί γιά νά τοῦ ἐμπιστευτοῦν οἱ πλούσιοι ἀγαθά ὑλικά, ἔπρεπε νά τοῦς ἐξηγήσει, περιστασιακά ὀπωσδήποτε, τήν σημασία τοῦ πλούτου, τῆς ἐργασίας καί τῆς δουλείας. Οἱ παράγοντες αὐτοί τοῦ κοινωνικοῦ βίου ἀποκτοῦσαν τελείως νέες διαστάσεις στό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἔτσι, τό πρόβλημα τοῦ πλούτου συνδεόταν μέ τόν ἴδιο τόν Θεό, πού δημιούργησε τά ἀγαθά, καί μέ τόν ἄνθρωπο, γιά τήν ἐξυπηρέτηση τοῦ ὁποίου ἔγιναν αὐτά. Δέν ἀποτελεῖ ἐπομένως αὐτοαξία ὁ πλούτος. Ἀντίθετα, ἔγινε ἡ αἰτία ἀνατροπῆς τῆς ἐγκόσμιας τάξεως μέ τήν ἄνιση κατανομή του, καθῶς δίδασκαν καί πολλοί κοινωνιολογοῦντες Ἕλληνες (*Εἰς τήν Ἐξαήμερον Ζ' 3-5*), καί συνεχῶς γίνεται ἡ αἰτία ἠθικῆς ἐξαχρειώσεως τῶν ἀνθρώπων. Καί τό πρόβλημα τοῦ πλουσίου ὀριζόταν ἀνάλογα. Ἐφόσον τά ἀγαθά τοῦ πλουσίου προ-

έρχονταν από τον Θεό, ο πλούσιος οφείλει να μην αισθάνεται κάτοχος τους αλλά μόνο κατάλληλος διαχειριστής, «οικονόμος» (βλ. π.χ. *Περί φθόνου* 5), ώστε να έπωφελούνται οι άνθρωποι καλύτερα. Τελικός τότε σκοπός του πλούτου γίνεται η πνευματική ωφέλεια του πλούσιου διαχειριστή, ο οποίος ως «έλεων πτωχόν δανείζει Θεῷ» (*Εἰς τόν ΙΔ΄ Ψαλμόν* 5). Μέ τα δεδομένα αυτά ο πλούσιος οφείλει να κάνει κάτι περισσότερο από ελεημοσύνη και κάτι λιγότερο από απόλυτη ἄρνηση τῶν ἀγαθῶν (πού εφαρμόζουν οι μοναχοί).

Ἐπειδή ὁμως τό ενδιαφέρον του Β. ἐπικεντρώνεται πρώτιστα στην πνευματική κατάσταση του ανθρώπου, στηλιτεύει έντονα τόν πλούσιο, πού εἶναι ἄρπαγας, πλεονέκτης, ἐκμεταλλευτής συνανθρώπων του, τοκογλύφος ἢ προσκολλημένος στόν πλοῦτο (αὐτόθι 1. *Πρός πλουτοῦντας* 2 κ.ἄ.). Ἄλλά βέβαια, πλοῦτο κατά κανόνα συνάγει ὁποιος διαπράττει τίς παραπάνω ἁμαρτίες, ὁποιος ἐκλαμβάνει τόν πλοῦτο ὡς αὐτοαξία, ὁποιος ἀγωνιωδῶς τόν συγκεντρώνει καί τόν αὐξάνει. Ἡ ἐπέμβαση του Β. φθάνει μόνο μέχρι του σημείου να συμβουλεύει τόν πλούσιο τί πρέπει να κάνει για να κερδίσει καί αὐτός τήν βασιλεία τῶν οὐρανῶν: να κάνει ἀγαθή χρήση του πλούτου.

Πολύ μεγαλύτερη καί ὄντως πρωτότυπη εἶναι ἡ συμβολή του Β. στό πρόβλημα τῆς ἐργασίας, τήν ὁποία ὁ ἑλληνικός ἀλλά καί ὁ ρωμαϊκός κόσμος ὑποτιμοῦσε καί τήν συνέδεε πάντα μέ τούς δούλους. Σέ ἀντίθεση μέ τίς κρατοῦσες ἀντιλήψεις ὁ Β. ὑψώνει τήν ἐργασία σέ παράγοντα χαρᾶς, ὑγείας καί ἰσορροπίας βιολογικῆς καί πνευματικῆς του ἀνθρώπου. Ἡ κοινοβιακή ζωή τῶν μοναχῶν γίνεται κι ἐδῶ τό πρότυπό του. Ἡ ἁρμονία τῆς κοινωνίας εἶναι ἀποτέλεσμα ἰσορροπῆς κατανομῆς τῆς ἐργασίας, κάτι πού πραγματώνεται μόνο ἐάν τά μέλη της τήν κατανοοῦν ὡς ἐντολή του Θεοῦ, ἔχουν ἀγάπη καί ἐάν πράγματι ἐπιθυμοῦν ν' ἀγωνιστοῦν γιά τήν σωτηρία τους (βλ. *Ὅρους κατά πλάτος* 37· 39· 42 κ.ἄ. *Ὅρους κατ' ἐπιτομήν* 121· 143· 144· 145· 146 κ.ἄ.). Συνδέει σαφῶς τήν εὐημερία τῆς κοινωνίας μέ τόν τρόπο κατανομῆς τῆς ἐργασίας καί φθάνει ἔτσι σ' ἓνα εἶδος ἠθικῆς του οἰκονομικοῦ βίου.

Τό πρόβλημα τῶν δούλων ἀντιμετώπισε ὁ Β. μέ θεολογικά κριτήρια καί κήρυξε μέ σαφήνεια:

«παρά μέν ἀνθρώποις τῆ φύσει δοῦλος οὐδεῖς» (*Περί του ἁγ. Πνεύματος* Κ').

Προχώρησε μάλιστα καί σέ θετική ἐκτίμηση, χαρακτηρίζοντας τούς ἀνθρώπους «ὁμοτίμους». Αὐτό ἔχει ἀπόλυτη σημασία, διότι τόν ὄρο «ὁμότιμος» χρησιμοποιοῖ γιά τήν ἰσοτιμία τῶν προσώπων τῆς ἀγίας Τριάδας (αὐτόθι). Ἡ ἐκτίμησή του αὐτή διευκολυνόταν στην πράξη καί ἀπό τίς ἀπόψεις του περί ἐργασίας. Ὁ ἴδιος ὁ Β. ἀπελευθέρωσε τούς δούλους τῆς οἰκογένειάς του, ἀλλά τήν πράξη του δέν

τήν συνέστησε ως γενικό μέτρο.

ΒΙΟΣ

Ὁ Μέγας Βασίλειος γεννήθηκε τό 329 ἢ 330 στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας σέ οἰκογένεια πλούσιων γαιοκτημόνων ὡς δεύτερο τέκνο, τό ὁποῖο ἀκολούθησαν ἑπτά, ἀπό τά ὁποῖα δύο ἔγιναν ἐπίσκοποι, δηλαδή ὁ Γρηγόριος Νύσσης καί ὁ Πέτρος Σεβαστείας. Ὁ πατέρας του, Βασίλειος καί αὐτός, ἦταν ἀξιόλογος ρητοροδιδάσκαλος στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου καί ἡ μητέρα του, Ἑμμέλεια, προερχόταν ἀπό σπουδαία οἰκογένεια Καισαρέων, πού διέπρεπε στά γράμματα καί τά πολιτικοστρατιωτικά ἀξιώματα. Ἀμέσως μετά τήν γέννησή του ὁ Β. μεταφέρθηκε στά Ἄννησα τοῦ Πόντου, ὅπου μεγάλωσε μέ τήν ἐπίβλεψη τῆς μητέρας του καί τῆς γιαγιάς του Μακρίνας, ἡ ὁποία τόν μύησε στήν εὐσέβεια καί τήν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας.

Τά πρῶτα γράμματα ἔμαθε (335/7) ἀπό τόν πατέρα του στήν Νεοκαισάρεια. Τό 341/3 ἦρθε στήν Καισάρεια γιά τήν ἐγκύκλια μόρφωση, ὅπου γνώρισε τόν Γρηγόριο Θεολόγο, καί περί τό 346/7 ταξίδεψε στήν Κωνσταντινούπολη γιά συμπλήρωση τῶν σπουδῶν του. Ἴσως μάλιστα ἔμεινε λίγο καί στήν Νικομήδεια, γιά ν' ἀκούσει τόν περίφημο ρητοροδιδάσκαλο Λιβάνιο.

Ἡ ἀγάπη του γιά τήν παιδεία τόν ὀδήγησε στήν Ἀθήνα (350), ὅπου ἔμεινε μέχρι τό 355/6 σπουδάζοντας ὅ,τι καλύτερο μποροῦσε νά δώσει ὁ Δ' αἰ. σ' ἕναν νέο μέ βαθιά δίψα γιά γνώση καί τεράστια ἱκανότητα πρὸς ἀφομοίωση. Μεταξύ ἄλλων ἄκουσε τούς περίφημους Ἰμέριο καί Προαιρέσιο, ὁ τελευταῖος τῶν ὁποίων ὑπῆρξε χριστιανός-Καππαδόκης. Οἱ σπουδές του εἶχαν μεγάλο εὖρος, περιλάμβαναν ἀκόμη καί ἰατρική. Ὄταν ἐπέστρεψε στήν πατρίδα, βρέθηκε μεταξύ τῶν προτροπῶν τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας νά γίνει μοναχός καί τῶν πιέσεων φίλων του νά ἐργαστεῖ ὡς ρήτορας καί δάσκαλος τῆς ρητορικῆς. Ἰκανοποίησε στήν Καισάρεια τούς φίλους του, διδάσκοντας ρητορική καί συνηγορώντας ἴσως στά δικαστήρια, γιά τό διάστημα μέχρι τήν ἀνοιξη τοῦ 357. Τότε ταξίδεψε στήν Ἀνατολή (Συρία, Μεσοποταμία, Αἴγυπτο, Παλαιστίνη), γιά νά πραγματώσει καί τήν δεύτερή του μαθητεία καί σπουδή, στούς ἀσκητές καί στούς ἐρημίτες αὐτή τήν φορά. Λίγο πρὶν τό 358 ἐπανῆλθε στήν Καισάρεια. Βαπτίστηκε, γνώρισε καλύτερα τίς μοναστικές κοινότητες τοῦ Εὐσταθίου Σεβαστείας καί συνέταξε τήν πρώτη γνωστή Ἐπιστολή του (Πρὸς Εὐστάθιον), ἐνῶ ἄρχισε σιγά-σιγά νά γράφει τά ἀσκητικά του κείμενα. Στό τέλος ἀκριβῶς τοῦ 359 ἢ ἀρχές Ἰανουαρίου τοῦ 360 συνόδεψε τόν Διάνιο Καισαρείας στήν σύνοδο, πού ἔγινε στίς ἀρχές τοῦ ἔτους στήν Κωνσταντινούπολη, ὅπου συναντήθηκε καί μέ τόν Εὐνόμιο. Ἐπέστρεψε ἀπογοητευμένος. Τήν ἀνοιξη ἐπέλεξε ἀσκητήριο στόν Πόντο, κοντά στόν Ἰρι ποταμό, ὅπου ἐγκαταστάθηκε τό καλοκαίρι, ἀφοῦ εἶχε ἤδη χαρίσει καί τυπικά τήν ἀπέραντη κτηματική περιουσία του. Στό ἀσκητήριο τόν ἐπισκέφτηκε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος καί ἔμεινε μαζί του σχεδόν ἕνα χρόνο.

Τό 362 πήγε στην Καισάρεια για τόν θάνατο του Διανίου. Τότε ό νέος επίσκοπος Καισαρείας Ευσέβιος τόν χειροτόνησε, παρά τήν θέλησή του, πρεσβύτερο, λίγο μετά τό Πάσχα. Γρήγορα όμως (τέλος 362 ή αρχές 363) ό Β. παρεξηγήθηκε από τόν Ευσέβιο και έπανήλθε στο άσκητήριο, μή συμφωνήσας μέ τούς μοναχούς, πού τόν προέτρεπαν νά προχωρήσει σέ σχίσμα. Έκει εργάστηκε για τήν όργάνωση μοναστικῶν κοινοτήτων, για τήν καθοδήγηση νέων πού τόν επισκέπτονταν, για τήν σύνταξη επιστολῶν, για τόν εμπλουτισμό τῶν «'Ασκητικῶν» του και προπαντός για τήν σύνθεση (364) του σπουδαίου θεολογικοῦ του έργου «Κατά Εὐνομίου», μέ τό όποιο κυριολεκτικά ἔθετε τίς βάσεις τῆς καππαδοκικῆς θεολογίας.

Πρός τό τέλος του 364 ό Β. επέστρεψε στην Καισάρεια μέ πρόσκληση του Εὐσεβίου, πού του ανέθεσε τήν διεύθυνση τῶν πραγμάτων τῆς μητροπόλεως και τήν άμυνα τῆς όρθοδοξίας. Τό έργο ήταν εξαιρετικά δύσκολο, σέ μία εποχή μάλιστα κατά τήν όποία ή 'Αλεξάνδρεια και ή Καισάρεια ήταν οί μοναδικές δυναμικές νησίδες όρθοδοξίας. 'Η φήμη του Β. ξεπέρασε γρήγορα τά σύνορα τῆς Καππαδοκίας και τῆς Μικρασίας. Σ' αυτό συνετέλεσε όχι μόνο τό θεολογικοκηρυκτικό του έργο («'Ομιλίες εἰς τήν 'Εξαήμερον» κ.ά.), ή συμβολή του στην διαμόρφωση τῆς Θ. Λειτουργίας, τῆς ακολουθίας του 'Ορθρου και ή διοργάνωση του μοναχισμού, αλλά και ή τεράστια επιτυχία του στο κοινωνικό έργο πού ανέλαβε, όταν ό φοβερός λιμός του 368/9 σκόρπιζε τόν θάνατο στους περισσότερο πτωχούς τῆς Καισαρείας. 'Οργάνωσε τήν περίθαλψη τῶν άρρώστων και τῶν πτωχῶν, λειτούργησε συσσίτια για τούς παραπάνω και μάλιστα για τά παιδιά.

'Η αυστηρή άσκηση, ή υπερβολική και άδιάκοπη εργασία και τό προσβλημένο συκῶτι του θά τόν φέρουν εκτοτε πολλές φορές στο χείλος του θανάτου.

Τό 370 πέθανε ό Ευσέβιος Καισαρείας. 'Ο Β. ήταν πάλι άρρωστος, αλλά έκρινε ότι όφειλε νά εργαστει για νά εκλεγει μητροπολίτης Καισαρείας. 'Ο Γρηγόριος Θεολόγος τόν απέτρεψε, αλλά εκείνος επέμενε και μέ τήν βοήθεια του γερο-Γρηγορίου Ναζιανζού, του Εὐσεβίου Σαμοσάτων και λίγων άκόμη όρθοδόξων εκλέχτηκε μητροπολίτης, κατά τόν Σεπτέμβριο μάλλον, παρά τό άρνητικό κλίμα πού ειχε δημιουργηθει γι' αυτόν. Τήν άσκηση τῶν καθηκόντων του ως μητροπολίτης άρχισε μέ δυσμενεις συνθήκες. Στην αρχή, οί αντίπαλοί του χωρεπίσκοποι και όσοι λίγο-πολύ άρειάνιζαν δέν τόν αναγνώριζαν, παρά τίς προσπάθειες πού κατέβαλαν ό Ευσέβιος Σαμοσάτων και ό Γρηγόριος Ναζιανζού.

Μόλις τακτοποίησε κάπως τά τῆς μητροπόλεώς του, στράφηκε τό 371 στην αντιμετώπιση τῶν γενικότερων θεμάτων τῆς 'Εκκλησίας και μάλιστα προσπάθησε νά λύσει τό περίφημο αντιοχριανό σχίσμα, πού κρατούσε διηρημένους τούς όρθοδόξους. 'Απευθύνθηκε, λοιπόν, στην 'Αντιόχεια και στους δυτικούς μέ γράμματα και άπεσταλμένους, αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Τό έτος αυτό, κι ενώ προσπαθοῦσε ν' άπαντήσει στους άδίστακτους συκοφάντες του, δέχτηκε τίς πιο φοβερές πιέσεις και άπειλές από τόν αυτοκράτορα Οὐάλη, ό όποιος επιδίωκε αναγνώριση τῆς φιλοαρειανικῆς πολιτικῆς του. Μετά τά μέσα Δεκεμβρίου, μάλιστα, έφτασε στην Καισάρεια ό έπαρχος Μόδεστος (πού ειχε ύποτάξει σχεδόν όλες τίς μικρασιατικές 'Εκκλη-

σίες στον άρειανισμό) και κάλεσε μέ σκαϊότητα τόν Β. νά αλλάξει τακτική, άπειλώντας τον μέ δήμευση τής περιουσίας του (πού δέν είχε) και μέ θάνατο. Από τήν συνάντηση Μοδέστου και Β. διασώθηκε ό περίφημος και μνημειώδης γιά τήν ιστορία τής Έκκλησίας διάλογός τους, τόν όποιο γνωρίζουμε άπό τόν Γρηγόριο Θεολόγο.

Ό Β. τότε φανέρωσε όλο τό μεγαλειό του, αλλά οί έχθροί του δέν άπογοητεύτηκαν. Τά Θεοφάνεια του 372 ό Ουάλης μπήκε στόν ναό στόν όποιο λειτουργούσε ό Β. μέ δώρα, πού ό Β. δέχτηκε, όπως δέχτηκε στό ιερό και τόν ίδιο τόν κακόδοξο αυτοκράτορα. Λίγο μετά όμως ό Ουάλης θέλησε νά έξορίσει τόν Β. Η άπόφαση δέν έκτελέστηκε, γιατί στό μεταξύ ό Β. προσευχήθηκε γιά τήν σωτηρία του μικρού Γαλάτη, γιου του Ουάλη. Όταν άργότερα ό Γαλάτης πέθανε, ό Ουάλης πάλι πείστηκε άπό τούς άρειανόφρονες αυλικούς του νά ύπογράψει τήν έξορία του Β., αλλά στό χέρι του έσπασαν διαδοχικά τρεις «κάλαμοι», μέ τούς όποιους θά ύπέγραφε τό διάταγμα. Τότε ό Ουάλης, αντί νά έξορίσει τόν Β., έθεσε στην διάθεσή του κτήματα χάριν τών λεπρών πού φρόντιζε ό Β.

Τήν άνοιξη του 372 αύξησε τήν πολύπλευρη δραστηριότητά του. Έτσι, παρ' όλες τίς δυσκολίες, άρχισε τήν άνοικοδόμηση τής περίφημης Βασιλειάδας, συγκροτήματος εύαγών ιδρυμάτων. Ό ίδιος βρισκόταν πολύ συχνά στό έργοτάξιο. Τό ένδιαφέρον του γιά τά εύρύτερα κοινωνικά προβλήματα του λαού άποδεικνύεται άπό έπιστολές του τής έποχής (π.χ. Έπιστολές 104, 110, 84, 86, 107-109), σύμφωνα μέ τίς όποιες προσπαθούσε νά λύσει προβλήματα εργαζομένων στά όρυχεία του Ταύρου, ιερέων, όρφανών, άδικημένων, συγγενών και συμπατριωτών του.

Παράλληλα, εργάστηκε γιά τά γενικότερα προβλήματα τής Έκκλησίας. Συνέχισε τίς προσπάθειές του γιά τήν ένότητα τής Έκκλησίας και τής μητροπόλεως του. Τότε πρότεινε και τόν τρόπο μέ τόν όποιο θά μπορούσαν οί έγγύς τής Όρθοδοξίας νά ένώνονται μέ τούς όρθοδόξους: νά όμολογούν τό Σύμβολο Νικαίας μέ τήν προσθήκη ότι τό "Άγιο Πνεύμα δέν είναι κτίσμα (Έπιστολές 103-104).

Τέλος Μαΐου (πιθανότατα) ό Ουάλης ανέθεσε στόν Β. τήν λύση έκκλησιαστικών προβλημάτων στην Μικρή Άρμενία, πού άνέκαθεν είχε κάποια έξάρτηση έκκλησιαστική άπό τήν Καισάρεια. Ό Β. ξεκίνησε γιά τήν Σεβάστεια, ύπολογίζοντας στην βοήθεια του μητροπολίτη Νικοπόλεως Θεόδοτου και στην ήθική συμπαράσταση του έξόριστου στα Γήτασα Μελετίου Άντιοχείας. Ό Θεόδοτος όμως άπό τήν μιά μεριά και ό Ευστάθιος Σεβαστείας άπό τήν άλλη μετέτρεψαν τήν άποστολή του σε μαρτύριο.

Τό φθινόπωρο κατηγορήθηκε άπό ένα μοναχό ότι δέν φρονεί όρθά περί του άγίου Πνεύματος. Η κατηγορία κυκλοφόρησε πολύ στην Ναζιανζό. Ό Γρηγόριος Θεολόγος ήλθε στην Καισάρεια και, καθώς πληροφορεί, άκουσε άπό τό στόμα του Β. ότι τό άγιο Πνεύμα είναι Θεός. Συμφώνησαν όμως, γιά λόγους τακτικής, νά εφαρμοστεί «οικονομία» και νά μή διαδηλώνει ό Β. τήν άλήθεια αυτή, άποβλέποντας στην προσέλκυση τών όμοιουσινανών. Και πράγματι τήν ίδια έποχή ή στις άρχές του 373, προς στιγμή, έπεισε τόν όμοιουσινανό Ευστάθιο Σεβαστείας νά ύπογράψει όρθόδοξη όμολογία, τήν όποια όμως άργότερα ό τελευταίος άρνήθηκε, ύπακούοντας

στους πολλούς και κακόβουλους όπαδούς του.

Στίς άρχές του 373 έπεισαν πάλι τον Ούάλη νά έξορίσει τον Β. Τήν έκτέλεση όμως τής άποφάσεως ματαίωσε πρόσωπο τής αύλης. Περιμένοντας τήν έξορία του, ό Β. έργαζόταν για τήν ένότητα τής όλης Έκκλησίας και τήν συνεννόηση μέ τους εϋσταθιανούς-όμοιουσιανούς. Τότε οί τελευταίοι κυκλοφόρησαν ευρύτατα δύο κείμενα. Τό ένα έπιγραφόταν «*Ρήματα αίρετικῶν*» και περιείχε κακοδοξίες του 'Απολιναρίου και του Σαβελλίου. Τό άλλο έπιχειροϋσε τήν άναίρεση του 'Απολιναρίου. Τό πρώτο κυκλοφοροϋσε άνωνυμα και άφηναν νά νοηθεϊ ότι ανήκε στον Β. Στο δεύτερο κατηγοροϋσαν τον Β. ότι συμεριζόταν τίς άπόψεις του 'Απολιναρίου, μέ τον όποιο τάχα βρισκόταν σε άλληλογραφία, ένω άλήθεια ήταν μόνο ότι ό Β. είχε γράψει πριν 17 χρόνια ένα μή θεολογικό γράμμα στον 'Απολινάριο, όταν άκόμα και οί δύο ήταν λαϊκοί.

Τόν 'Ιούνιο του 373 άρρώστησε τόσο βαριά, πού κυριολεκτικά έξησε για κάμποσο διάστημα μεταξύ ζωής και θανάτου. Τέλος 'Ιουλίου τον μετέφεραν κάπου για θερμά λουτρά, όπου έμεινε όλόκληρο μήνα. Τόν Σεπτέμβριο είχε συνέλθει κάπως και μπορούσε νά συζητήσει μέ τον άπεσταλμένο από τήν Δύση Εϋάγριο, πού όμως δέν έφερνε ευχάριστα νέα. Οί δυτικοί δέν βρήκαν ίκανοποιητικά τά προς αυτούς γράμματα του Β. και ζητοϋσαν νά τους δώσει και άλλες έξηγήσεις, οί όποιες νά τεθούν ως βάση προς άρση του άντιοχειανού σχίσματος.

Μετά από τήν κοίμηση του 'Αθανασίου (2.5.373) όλες πλέον οί τοπικές Έκκλησίες 'Ανατολής και Δύσεως, είτε συμφωνοϋσαν είτε διαφωνοϋσαν μέ τον Β., ένιωθαν ότι χωρίς αυτόν δέν μπορούσε νά γίνει κάτι μόνιμο και σοβαρό. Γι' αυτό και όλες είχαν θετικά ή άρνητικά στραμμένη τήν προσοχή τους στην Καισάρεια, από τον έπίσκοπο τής όποίας πολλές ζητοϋσαν βοήθεια ή και επέμβαση στα έσωτερικά τους, όπως π.χ. συνέβαινε μέ διάφορες μικρασιατικές Έκκλησίες. Ήδη ό Β. είχε γίνει ή κατ' έξοχήν κεφαλή τής Έκκλησίας (όπως παλαιότερα ό 'Αθανάσιος), ό γνησιότερος έκφραστής τής Παραδόσεώς της.

Τό 374 συνέχισε όλες τίς δραστηριότητές του. Χειροτόνησε μάλιστα έπίσκοπο 'Ικονίου τον μαθητή του 'Αμφιλόχιο, μέ έρωτήσεις του όποίου άρχισε τήν σύνταξη κανόνων, λίγους μήνες μετά. Τό Πάσχα άρρώστησε πάλι βαριά. Πυρετοί ύψηλοί, συκώτι, νεφρά, κοιλιακές διαταραχές κ.ά. του άφαιροϋσαν κάθε δύναμη. Μιά παρηγοριά ήταν τότε οί έπιστολές του 'Ασχολίου Θεσσαλονίκης, μέσω του όποίου διηύρυνε τήν έπιρροή του στον έλλαδικό χώρο. Στίς 5 Σεπτεμβρίου έγινε ό έγκαινιασμός του συγκροτήματος τής Βασιλειάδας. Όσο αυξάνει τό κϋρος του Β., τόσο οί έχθροί του τον πολεμοϋν. 'Οργάνωσαν μάλιστα τόση τρομοκρατία στους πιστούς, ώστε και οί συμπατριώτες του Νεοκαισαρείς νά άποφεύγουν νά τον χαιρετίσουν, για νά μήν ύποστοϋν συνέπειες από τους κρατοϋντες, πού έπηρεάζονταν από έπισκόπους άρειανόφρονες και μάλιστα εϋσταθιανούς. Όλο τό φθινόπωρο προσπάθησε μέ συνάξεις έπισκόπων και συμμετοχή σε συνόδους ν' άντιδράσει στην κατάσταση αυτή.

Παράλληλα ό νέος βικάριος Πόντου, ό Δημοσθένης, δυσχέραινε πολύ τό έργο του Β. ως μητροπολίτη. Παρ' όλα αυτά ό Β. τήν άνοιξη τελείωσε

ένα από τά σπουδαιότερα έργα του κι ένα από τά σημαντικότερα τῆς ἐκκλησιαστικῆς γραμματείας, τό «Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος».

Τὴν ἴδια ἐποχὴ ἢ τό καλοκαίρι (375) ἀνανέωσε τό ἐγχείρημα νά πείσει τοὺς Δυτικούς γενικά καί τοὺς ἰταλοὺς καί γάλλους ἐπισκόπους εἰδικά. Ζητοῦσε ἀπό αὐτοὺς νά κατανοήσουν τὴν ἐκκλησιαστικὴ κατάσταση τῆς Ἀνατολῆς, νά δοῦν ποιοὶ ὀρθοδοξοῦν καί νά συμβάλουν στὴν λύση τῶν προβλημάτων, ἀφ' ἑνός μὲ σύγκληση συνόδου καί ἀφ' ἑτέρου μὲ ἐπέμβαση στὴν Ἀντιόχεια ὑπὲρ τοῦ Μελετίου. Τό καλοκαίρι πέρασε κρίση τῆς πολυπλευρῆς ἀρρώστιας του. Ἐπικοινωνοῦσε ὁμως μὲ τίς Ἐκκλησίες, στέλνοντας καί παίρνοντας γράμματα. Τότε ἔγραψε μία ἐξοχὴ Ἐπιστολὴ (204) πρὸς τοὺς συμπατριῶτες τοῦ Νεοκαισαρεῖς, πρὸς τοὺς ὁποίους, μεταξύ ἄλλων, ἐξέφρασε μὲ ἱερὴ τόλμη τὴν βαθιὰ του αὐτοσυνειδησία, ὅτι ὁποῖος δέν ἐπικοινωνεῖ μαζί του ἀποκόπτει τὸν ἑαυτό του ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία.

Τέλος 375 ἢ ἀρχές 376, ὅταν ὁ Οὐάλης βρισκόταν στὴν Ἀντιόχεια, οἱ κακόδοξοι κινήθηκαν δραστήρια κατὰ τοῦ Β., τὸν ὁποῖο εἰδοποίησαν ὅτι ἔπρεπε νά περιμένει νά κληθεῖ σὲ ἀπολογία ἐνώπιον τοῦ αὐτοκράτορα. Φίλοι τοῦ συνέστησαν νά ζητήσῃ μόνος του νά δώσει ἐξηγήσεις στὸν Οὐάλη. Δέν τό ἔκανε καί ὁ Οὐάλης ὑποχώρησε.

Τὸν Ἰανουάριο τοῦ 376 ἄφησε τὴν τελευταία του ἀναλαμπή ὡς μεγάλος θεολόγος: ἀντιμετώπισε τό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ὑπογραμμίζοντας, γιὰ πρώτη φορά μὲ τόση σαφήνεια, ὅτι ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τίς ἐνέργειες καί ὄχι τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ.

Λίγο πρὶν ἀπὸ τό Πάσχα φάνηκαν οἱ καρποὶ τῆς τακτικῆς καί τῆς θεολογίας του. Ἀπὸ τὴν Ρώμη ἐπέστρεψαν οἱ ἀπεσταλμένοι τοῦ Δωρόθεος καί Σαγκτήσιμος, φέρνοντας ἐπιτέλους κείμενο τοῦ Ρώμης Δαμάσου, στό ὁποῖο ἔλειπε ἢ παλιά του κακόδοξη διατύπωση (ταύτιση φύσεως καί ὑποστάσεων τῶν θείων προσώπων). Ἀπὸ τὴν στιγμή αὐτὴ ὅλα ἐξομαλύνονται.

Μετά τό Πάσχα ἐφοδιάζει τὸν Σαγκτήσιμο μὲ γράμματα καί τὸν ἀποστέλλει μὲ ὁδηγίες στὴν Ἀντιόχεια καί ἄλλες πόλεις τῆς Ἀνατολῆς, ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους τῶν ὁποίων ζητοῦσε σύμφωνη γνώμη, γιὰ νά προωθήσῃ τά σχέδιά του πρὸς σύγκληση μεγάλης συνόδου, ἢ ὁποῖα ὁμως συνῆλθε 10 περίπου μῆνες μετά τὴν κοίμησή του. Παράλληλα, ὁ βικάριος Δημοσθένης εἶχε ἐκτραχυνθεῖ. Κατέφυγε σὲ διωγμούς καί βιαιοπραγίες σὲ βάρος κληρικῶν πού ἀκολουθοῦσαν τὸν Β., συγκαλοῦσε παράνομες συνόδους καί προέβαινε σὲ κάθε εἶδους πράξη, πού θά ταπείνωνε καί θά ἐξασθενοῦσε τὸν Β., ἐλπίζοντας ἔτσι ὅτι θά τὸν κάμψει.

Ὁ χειμῶνας τοῦ 376/7 καί ἡ μεγάλη σωματικὴ του ἀδυναμία τὸν ἀνάγκασαν νά μείνει ἐγκλειστος. Μποροῦσε ὁμως νά θεολογεῖ. Ἔτσι, μολονότι προσπάθησε νά τό ἀποφύγει, ἀπάντησε στά χριστολογικὰ προβλήματα πού ἔθεταν οἱ κακοδοξίες τοῦ Ἀπολιναρίου, ἔγραψε στὸν Διόδωρο Ταρσοῦ περὶ τοῦ πῶς πρέπει νά συντάσσῃ ὁ χριστιανὸς ἕνα βιβλίον, μεσολάβησε στὴν εἰρήνευση μοναχῶν στὴν Παλαιστίνη, μὲ παράκληση τοῦ Ἐπιφανίου Σαλαμίνας Κύπρου.

Ἀρχές τῆς ἀνοιξεως ἔγραψε τὴν περίφημη Ἐπιστολὴ 263 πρὸς τοὺς Δυτικούς, στὴν ὁποῖα πρότεινε μεταξύ ἄλλων τὴν καταδίκη τῶν Ἀπολιναρίου, Εὐσταθίου Σεβαστείας καί Παυλίνου (τοῦ τελευταίου ὡς ὀπαδοῦ τοῦ

Μαρκέλλου Ἀγκύρας), τῶν ὁποίων ἀνέλυε τίς κακοδοξίες. Ἡ Δύση ὁμως δέν ἦταν ἔτοιμη γιά κάτι τέτοιο. Ὁ Δάμασος μάλιστα Ρώμης, πρὶν λήξει τὸ 377, κάλεσε σύνοδο καὶ ἀναγνώρισε τὴν πέτρα σκανδάλου τῆς Ἀνατολῆς, τὸν Παυλίνο, ὡς κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας. Αὐτὸ ἀποτέλεσε φοβερό πλήγμα γιά τὸν Β. κι ἐπιδείνωσε τὴν ἤδη κακὴ κατάσταση τῆς υἰγείας του. Τὸν χειμῶνα τοῦ 377/8 ἦταν πάλι ἄρρωστος καὶ γι' αὐτὸ ἐγκλειστος. Ἐπικοινωνοῦσε μόνο μέ ἐπιστολές, τίς ὁποῖες τώρα ἔγραφε κυρίως γιά νά πείσει τούς διστάζοντες καὶ τούς ἀντιτιθέμενους νά δεχτοῦν τίς θεολογικές του θέσεις καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ του τακτικὴ, μέ σκοπὸ νά ὁμονοήσουν οἱ ὀρθοφρονοῦντες.

Οἱ ἐχθροὶ του, κρατικοὶ κι ἐκκλησιαστικοί, συνέχισαν ἐντονότερα τὸν ἐναντίον του πόλεμο, ἐνῶ ἐκεῖνος ἐξασθενοῦσε ὄλο καὶ περισσότερο σωματικά. Μποροῦσε νά κινεῖται λίγο, στὴν πόλη τῆς Καισάρειας μόνο. Τὸν Αὐγουστο πέθανε ὁ Οὐάλης. Ἀλλά καὶ τὸ τέλος τοῦ Β. πλησίαζε. Τὸν Νοέμβριο-Δεκέμβριο ἔμεινε κλινήρης. Στὸ τέλος ἀκριβῶς τοῦ Δεκεμβρίου, ἀφοῦ χειροθέτησε τούς συνεχιστὲς τοῦ ποιμαντικοῦ του ἔργου, ψέλλισε τούς λόγους «εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου» καὶ ἀναπαύτηκε. Τὸ γεγονός συγκλόνησε τὸν χριστιανικό κόσμο. Τὴν 1η Ἰανουαρίου 379 κηδεύτηκε μέ πρωτοφανεῖς ἐκδηλώσεις σεβασμοῦ καὶ τιμῆς ἀπὸ ἐχθροὺς καὶ φίλους. Τὴν ἴδια ἡμέρα ἢ Ἐκκλησία τιμᾷ τὴν μνήμη του.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μέγας Β. ὑπῆρξε ταλαντοῦχος καὶ γόνιμος συγγραφέας. Μέ τὸ ἔργο του καλλιέργησε τὸν ἑλληνικό λόγο καὶ συνέβαλε στὴν ἐπιβίωσή του. Ἡ σπουδὴ τῆς ρητορικῆς καὶ τῆς σοφιστικῆς τὸν βοήθησαν νά δώσει στά κείμενά του στέρεη δομὴ καὶ μορφὴ πού ἐνίοτε ἀγγίζει τὰ ὄρια τοῦ ποιητικοῦ λόγου, ὅπως π.χ. φαίνεται στό παρακάτω πεζὸ κείμενο, διευθετημένο σέ στίχους:

«Πρώτη φωνὴ Θεοῦ
 φωτὸς φύσιν ἐδημιούργησε
 τὸ σκότος ἠφάνισε
 τὴν κατήφειαν διέλυσε
 τὸν κόσμον ἐφαίδρυνε
 πᾶσιν ἀθρώως χαρίεσαν ὄψιν καὶ ἠδεῖαν ἐπήγαγεν» (Εἰς τὴν Ἐξαήμερον: PG 29, 93C).

Παρά ταῦτα δέν ἀφοσιώθηκε κατὰ κύριο λόγο στὴν συγγραφὴ. Πρώτιστα ὑπῆρξε ποιμένας, ὅπως ἀποδεικνύει ἡ δράση του καὶ οἱ τρεῖς ἑκατοντάδες καὶ πλέον τῶν Ἐπιστολῶν του. Βέβαια, τὰ θεολογικά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, ἀλλά καὶ ἡ ἀνάγκη τῆς οἰκοδομῆς τῶν πιστῶν, τὸν ὤθησαν στὴν σύνταξη σπουδαίων θεολογικοοικοδομητικῶν κειμένων, τὰ ὁποῖα ἐπηρεάσαν βαθύτατα τίς ἔπειτα γενεές, ἀναγινωσκόμενα, ὑπομνηματιζόμε-

ἐπιτομήν-Ἠθικά-Πρόλογοι), Ἀντιαιρετικά θεολογικά (Κατά Εὐνομίου-Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος), Ἑρμηνευτικοοικοδομητικά (Εἰς τὴν Ἑξαήμερον-Εἰς τοὺς Ψαλμούς), Ὀμιλίες (οἰκοδομητικοῦ, ἑρμηνευτικοῦ, ἐγκωμιαστικοῦ, παιδαγωγικοῦ καὶ θεολογικοῦ περιεχομένου) καὶ Λειτουργικά (ἐννοοῦμε τὴν ἐπέμβασή του στὴν διαμόρφωση τῆς θ. Λειτουργίας καὶ τοῦ Ὁρθρου).

Οἱ τελευταῖες γενικὲς ἀλλὰ μὴ κριτικὲς ἐκδόσεις ἔργων τοῦ Β. εἶναι: *PG* 29-32, *ΒΕΠ* 51-57, *ΜΒΑ* 1-12, *ΕΠΕ* 1-10. Γιά τὴν χρονολόγηση τῶν ἔργων τοῦ Β. λάβαμε πλὴν ἄλλων ὑπ' ὄψη τίς μελέτες τῶν: J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens*, Presses Univ. de France 1968, σσ. 22-88· Στυλ. Γ. Παπαδόπουλου, *Μέγας Βασίλειος, Βίος καὶ Θεολογία*, Ἀθήνα 1981· P. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, στὸν τόμο *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto-Ontario, I, 1981, σσ. 3-19), πού ἐπιμελήθηκε ὁ ἴδιος· J. Gribomont, *Notes biographiques sur s. Basile le Grand* (στὸν παραπάνω τόμο, σσ. 21-48, ὅπου συνοψίζει πολυχρόνιες ἔρευνές του).

Κείμενα τοῦ Μ. Βασιλείου περιλήφθηκαν σέ πολλές ἐμπειρικὲς καὶ οἰκοδομητικὲς ἐκδόσεις τοῦ περασμένου αἰ., ὅπως: Στεφάνου Κομμητᾶ, Ἑγκυκλοπαίδεια ἑλληνικῶν μαθημάτων, Ζ': Συλλογὴ ἐκ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων τοῦ τε Ἰουστίνου τοῦ Φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἀθανασίου τε καὶ Βασιλείου τῶν μεγάλων καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Βιέννη 1814. Τοῦ ἰδίου, Παιδαγωγικά μαθήματα Γ': Λόγοι τινὲς κατ' ἐκλογὴν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Πέστη 1828. Ἰωάννου Συμεωνίδου, Ἐκλόγιον, περιέχον τὴν παραίνεσιν πρὸς τοὺς Νέους Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, τὸν Κατὰ μεθύντων λόγον καὶ ἄλλους τρεῖς λόγους τοῦ αὐτοῦ. Τὸν Περί προσευχῆς λόγον καὶ τὸ Ἐγκώμιον εἰς τὸν Ἀπόστολον Παῦλον Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Τὰ Γνωμικά δίστιχα Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Πέστη Οὐγγαρίας 1840. Ἱερά Σύνοδος Ἐκκλησίας Ἑλλάδος, Σειρά ἐγκυκλίων μαθημάτων, τ. Β': Περιέχων τὸν Πρὸς τοὺς ἐγκαταλείψαντας τὴν σύναξιν τῆς Ἐκκλησίας κ.λπ. λόγον Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ τοὺς, Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ καὶ Κατὰ τῶν ὀργισομένων, λόγους Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, τ. Γ': τὴν Πρὸς τοὺς νέους παραίνεσιν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου – καὶ τοὺς Κατηχητικούς καὶ Μυσταγωγικούς λόγους Κυρίλλου τοῦ Ἱεροσολύμων, Ἀθήναι 1859.

Ἐπιστολαί. Ἡ συλλογὴ περιλαμβάνει 368 Ἐπιστολές, ἡ πρώτη τῶν ὁποίων γράφηκε τὸν Νοέμβριον τοῦ 357 καὶ ἀποτελεῖ τὸ πρῶτον κείμενον τοῦ Β. Ἀπὸ τὴν συλλογὴν οἱ Ἐπιστολές μετ' ἀριθμὸν 39-45, 50, 81, 360, 365-366 εἶναι νόθες. Ἡ 8 ἀνήκει στὸν Εὐάγριον Ποντικό. Οἱ 10, 16, 38 καὶ 189 εἶναι κείμενα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης. Οἱ 47, 166-167, 169-171 καὶ 321 εἶναι ἀντίστοιχα οἱ Ἐπιστολές 42, 65-66, 246-248 καὶ 57 τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Ἡ 150 κατὰ τὸν Oberg εἶναι συμπίλημα δύο ἐπιστολῶν κάποιου Ἑρακλείδη. Οἱ 335-359 (ἀλληλογραφία Β. καὶ Λιβανίου) καὶ οἱ 361-364 (ἀλληλογραφία Β. καὶ Ἀπολιναρίου) ἔγιναν ἀντικείμενον πολλῶν συζητήσεων. Φαίνεται ὅμως ὅτι μᾶλλον δὲν εἶναι γνήσιες. Πρόσφατα ὁ J.-L. van Dieten ἀρνήθηκε

κατά περίπτωση θεολογικά και εκκλησιαστικά προβλήματα, κανονικά και διοικητικά, προσωπικά και κοινωνικά. Μερικές Ἐπιστολές του προσέλαβαν κανονικό κύρος μέσω συνόδων. Ἐνίοτε μάλιστα πρόκειται γιά θεολογικές διατριβές μεγάλης σημασίας. Μεταφράσεις τους έγιναν στήν συριακή και τήν γεωργιανή.

PG 32, 220-1112. Y. COURTONNE, Saint Basile. Lettres, I, II, III, Paris 1957, 1961, 1966. S. Y. RUDBERG, Études sur la tradition manuscrite de s. Basile, Leiden 1953, σσ. 151-211. BEΠ 55. MBA 1-8. EΠE 1-3. Basilio di Cesarea: Le lettere, introd., testo, tradut., comment. a cura di FORLIN PATTRUCCO M., I: Torino 1983. Μεμονωμένες εκδόσεις Ἐπιστολῶν βλ. CPG II 2900. P. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 92-199 (Ἐπιστ. πού έγιναν κανόνες). ΡΑΛΛΗ-ΠΟΤΛΗ, Δ', σσ. 88-294 (ὄλα τά κανονικά τοῦ Β. μέ βυζαντινές ἐρμηνεῖες). J.-L. VAN DIETEN, Ein falscher Basileios-Brief: VC 38 (1984) 330-351. Καί ἡ παλαιότερη ἐκδοση βασιλειανοῦ κειμένου εἶναι: Ἐπιστολαί τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἐπιστολή τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τόν ἅγιον Γρηγόριον τόν Θεολόγον, Χαγοπαε 1528 (Σχῆμα 16^ο).

Ἠθικά. Εἶναι τό πρῶτο ἔργο του, γραμμένο κατά τήν ἐποχή τῆς πρώτης ἀσκήσεώς του, στά Ἔννησα, περί τό 359. Οἱ ἐμπειρίες του εἶναι περιορισμένες, ἀλλά ἡ γνώση τῆς Γραφῆς εὐρύτατη. Ἄλλωστε μέ τό ἔργο του ὁ Β. ἀποβλέπει πρῶτιστα στήν δική του σπουδή τῆς ΚΔ καί γι' αὐτό ἐδῶ ἔχουμε εἶδος «προγράμματος», πού γενικά θά ἰσχύσει σέ ὄλα τά σχετικά ἔργα τοῦ Β. Περιλαμβάνει 80 «ὄρους» ἢ προτροπές γιά τόν χριστιανικό γενικά βίον. Τίς ὀλιγόγραμμες προτροπές ἀκολουθεῖ πρὸς θεμελίωσή τους χωρίο ἢ σειρά χωρίων ἀπό τήν ΚΔ. Τήν μέθοδο αὐτή ἀκολουθεῖ στά «Ἀσκητικά» του, ἀλλά καί σέ ὄλα τά μεταγενέστερα ἔργα του, ὅπου ὁμως παραθέτει λιγότερα χωρία καί περισσότερο τίς προσωπικές του ἀναλύσεις-σκέψεις. Μετάφραση γεωργιανή.

PG 31, 691-869. BEΠ 53, 33-131. Μετάφραση τοῦ ἔργου ἀπό τόν πατριάρχη Γρηγόριο Ε': Ἐξήγησις τῶν Ἠθικῶν τοῦ Μ. Βασιλείου, Κωνσταντινούπολις 1807.

Ἀσκητικά: Ὅροι κατά πλάτος καί Ὅροι κατ' ἐπιτομήν. Ἔργο πού ἀρχικά γράφηκε ἀπό τό 359 μέχρι τό 362 στά Ἔννησα καί δὴ στό ἀσκητήριον τοῦ Πόντου, ὅπου, καθὼς πληροφορεῖ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος (Ἐπιστ. 6), οἱ δύο ἄνδρες ἐργάστηκαν γιά «ὄρους γραπτούς καί κανόνας». Τό κείμενο πού συντάχτηκε τότε, εἶδος «Μικροῦ ἀσκητικοῦ», σώζεται σέ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου, πού τό ἐπιγράφει «*Asceticon Patruum*». Στά ἀμέσως ἐπόμενα ἔτη ὁ Β. ἐξέδωσε συμπληρωμένο κι ἐμπλουτισμένο τό ἔργο του, διακρινόμενο τώρα σέ δύο μέρη, δηλαδή στούς «Ὅρους κατά πλάτος» καί στούς «Ὅρους κατ' ἐπιτομήν». Οἱ πρῶτοι περιλαμβάνουν 55 ἐρωταποκρίσεις καί οἱ δεῦτεροι 287, στίς ὁποῖες προστέθηκαν 27 μὴ βασιλειανές. Ὁ Β., ἀποστέλλοντας ἀργότερα τοὺς «Ὅρους» του σέ διάφορα πρόσωπα, τοὺς συνόδευε μέ Προλόγους ἢ Προοίμια, πού ἀφοροῦσαν στήν ἀσκησιμότητα ἢ σέ ζητήματα θεολογικά. Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ ἔργου εἶναι πολύ παραγμένη καί χρειάστηκαν πολυετεῖς ἐρευνες γιά τήν λύση θεμελιωδῶν τουλάχιστον προβλημάτων γνησιότητας τῶν κειμένων αὐτῶν. Ἡ ἀρχαιότερη

γνωστή βασιλειανή έκδοση-άποστολή τῶν δύο ομάδων Ὁρων εἶναι ἡ τοῦ Θεοδώρου Στουδίτη (*recensio Studita*) καί ἡ τελευταία (μετά τό 375) ἡ μέ τόν τίτλο Ὑποτύπωσις ἀσκήσεως (*Vulgata*). Τό ἔργο συντάχτηκε ὡς ἀπάντηση σέ ἐρωτήσεις, πού ἔθεταν μονάζοντες τῆς περιοχῆς ἢ πού ἐπινοοῦσε ὁ ἴδιος ὁ Β. Πρόκειται γιά προδρομικά ἀσκητικοκανονιστικά κείμενα μεγάλης σπουδαιότητος καί εὐρείας ἀποδοχῆς.

Μεταφράστηκαν ἐνωρίς στήν λατινική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική, τήν σλαβική καί τήν συριακή: *CPG* II 2875/6.

Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρός ἡμῶν Βασιλείου ἀρχιεπ. Καισαρείας Καππαδοκίας τά Ἀσκητικά, Βενετία 1535. *PG* 31, 901-1305. *ΒΕΠ* 53, 147-351. *PL* 103, 483-554 (ἡ μετάφραση τοῦ Ρουφίνου: *Asceticon Patrum*). *ΕΠΕ* 8-9.

Πρόλογοι: Λόγος ἀσκητικός (ἀμφιβαλλόμενος). Ὁροι ἀσκητικοί. Πρόλογος. Περί κρίματος Θεοῦ. Περί πίστεως. Κείμενα σύντομα, τά ὁποῖα ὁ Β. προέτασε χάριν τῶν παραληπτῶν στίς «ἐκδόσεις» καί ἀποστολές τῶν Ἀσκητικῶν καί Ἠθικῶν του.

PG 31, 653-692, 881-901, 1080, 1509-1513. *ΒΕΠ* 53, 11-31, 133-144. *PL* 103, 487. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953, σσ. 278-282.

Πρός τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων. Ἐκφωνήθηκε καί γράφηκε (τουλάχιστον ἀρχικά) μᾶλλον μεταξύ τῶν ἐτῶν 359 καί 362, ὅταν ἀσκήτευσεν ἐν τῇ Ἄννησῃ καί ἐν τῷ ἀσκητήριῳ τοῦ Πόντου, ὅπου δεχόταν καί νοθετοῦσε νέους. Δέν εἶναι ἄσχετο καί μέ τήν ἀπαγόρευση τοῦ Ἰουλιανοῦ νά διδάσκουν οἱ χριστιανοί στίς δημόσιες σχολές. Τό ἔργο διαιρεῖται σέ 10 κεφ. καί ἔχει ἀσκήσει καί ἀσκεῖ μεγάλη ἐπίδραση στήν χριστιανική παιδαγωγική. Μετάφραση στήν συριακή καί τήν ἀραβική.

PG 31, 564-589. Α. ΔΙΑΜΑΝΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος καί τά ἑλληνικά γράμματα... («Πάπυρος» 2), Ἀθήνα 1938. F. BOULENGER, *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris 1965³. Β. ΜΠΙΛΛΗ, Μ. Βασιλείου. Πρός τοὺς νέους..., Ἀθήνα 1966 (καί μετάφραση-σχόλια). *ΒΕΠ* 54, 199-211. Ν. G. WILSON, S. Basile, *On the Value of Greek Literature*, London 1975.

Κατά Εὐνομίου («Ἀνατρεπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου»). Συντάχτηκε ἀπό τό 363 μέχρι τό 364. Ἀποτελεῖται ἀπό τρία «βιβλία», ἐν ὅποια προστέθηκαν ἄλλα δύο (Δ', Ε'), πού πάλι κακῶς ἀποδίδονται στόν Δίδυμο Τυφλό. Τό *Κατά Εὐνομίου* εἶναι τό θεμελιῶδες ἔργο τῆς θεολογίας τοῦ Β. καί γενικά τῆς θεολογικῆς συμβολῆς τῶν Καππαδοκῶν. Μεταφράστηκε στήν συριακή.

PG 29, 497-768. *ΒΕΠ* 52, 157-227. *MBA* 9. Β. SESBOÛÉ ...: *SCh* 299 (βιβλ. 1) καί 305 (βιβλ. 2 καί 3). *ΕΠΕ* 10, 28-253.

Εἰς τήν Ἐξαήμερον Ὁμιλία Θ'. Σύγχρονοι ἐρευνητές τοποθετοῦν τό ἔργο στό τελευταῖο ἔτος τῆς ζωῆς τοῦ Β. Ἀλλά τότε οὔτε τήν ὑγεία οὔτε τόν

χρόνο είχε για τόσο φροντισμένο και πλούσιο σε παραπομπές έργο. Φρονούμε ότι και συντάχτηκε και έκφωνήθηκε στην Καισάρεια μεταξύ 365 και 367, στην εποχή της λαμπρής ποιμαντικής του δράσεως, ενώ εκδόθηκε από τον ίδιο τον Β. αργότερα με θεώρησή του. Πρόκειται για σπουδαίο έργο, πού, μέσω της έρμηνείας της ΠΔ και της θύραθεν γνώσεως, θεμελιώνει τό ευνόητο του δημιουργού και της δημιουργίας του από τό μηδέν. Μεταφράστηκε στην λατινική, την συριακή, την γεωργιανή, την άρμενική και την άραβική: *CPG II 2835*.

PG 29, 4-208 και 30, 869-968 (λατινική μετάφραση). ΒΕΠ 51, 185-272. ΕΠΕ 4. Ε. AMAND DE MENDIETA-S.Y. RUDBERG, Eustathius, ancienne version latine des neuf homélies sur l' Hexaémeron de Basile de Césarée (TU 66), Berlin 1958. 'Ο πατριάρχης Γρηγόριος Ε' μετέφρασε τό έργο: 'Εξήγησις τῶν εἰς τήν 'Εξαήμερον ένδεκα όμιλιῶν... Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Κωνσταντινούπολις 1807.

Λειτουργικά. 'Η συμβολή του Β. στην διαμόρφωση του λειτουργικού βίου της 'Εκκλησίας μαρτυρείται και τοποθετείται στην πρό του 370 εποχή, αλλά είναι δυσκαθόριστη. Πρώτιστα συνέβαλε στην διαμόρφωση της άκολουθίας τῶν 'Ωρῶν, στίς όποίες και σήμερα υπάρχουν έπτά εϋχές με τό όνομά του, χωρίς νά είμαστε σίγουροι για τήν προέλευσή τους. 'Επίσης στην σημερινή άκολουθία τῶν 'Ωρῶν Α', Γ' και ΣΤ' διαβάζονται *Ψαλμοί*, από τούς όποιους και ό Β. χρησιμοποιεῖ από ένα χωρίο στό πρόγραμμα προσευχῆς κατά 'Ωρες (''Οροι κατά πλάτος 37). 'Ενίσχυσε τήν αντιφωνική ψαλμωδία, εισηγάγε τον δοξολογικό τύπο «δόξα τῷ Θεῷ και Πατρί μετά του Υίου σύν τῷ άγίῳ Πνεύματι» (σύν αντί έν), διευθέτησε τίς κινήσεις ή τήν τάξη στό ιερό Βήμα και πρόσθεσε εϋχές στην υπάρχουσα *Λειτουργία*. Ποία όμως είναι άκριβῶς τά στοιχεῖα αυτά δέν γνωρίζουμε. 'Η *Λειτουργία*, πού φέρει τό όνομά του και πού σήμερα τελεῖται μόνο 10 φορές τον χρόνο, χωρίς νά είναι δημιούργημά του, έχει βασιλειανά στοιχεῖα. Παραδίδεται σε άρχαιότατη σύντομη μορφή (κοπτικά και έλληνικά), σε έκτενέστερη (βυζαντινή) του κώδικα *Barberinus 336* (έτους 795) και άλλων κωδίκων και στην χρησιμοποιούμενη στην λειτουργική πράξη σήμερα.

Σύντομη: *PG 31, 1629-1656. ΒΕΠ 56, 11-26. H. G. E. WHITE, The monasteries of the Wādi'n Natrūn I...*, New York 1926, σσ. 200 έξ. (κοπτικά).

'Εκτενής: Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Αί τρεῖς Λειτουργίαι κατά τούς έν 'Αθήναις κώδικας, 'Αθήναι 1935. Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, 'Η άρχαιότερα γνωστή μορφή τῶν Λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου και τοῦ Χρυσοστόμου, Θεσσαλονίκη 1957, σσ. 9-38. Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, Βυζαντιναί Θεῖαι Λειτουργίαι Βασιλείου τοῦ Μεγάλου και 'Ιωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Θεσσαλονίκη 1978. Κατά τον ΙΘ' αἰ. κυκλοφόρησε συχνότατα με τον τίτλο: 'Ιωάννου Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, Αἱ θεῖαι λειτουργίαι, 'Ενετία 1803, 1805, 1806, 1811, 1814, 1815, 1817, 1829· Βενετία 1830, 1841, 1845, 1848, 1852, 1859· Κων/πολις 1820, 1858· 'Αθήναι 1835, 1856· Βιέννη 1862.

Εἰς τούς Ψαλμούς 'Ομιλία 15. 'Ερμηνευτικοοικοδομητικές όμιλίες στους *Ψαλμούς 1, 7, 14α, 14β, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 και 115*. Δέν άποτελοϋν ένότητα, οϋτε είδος ύπομνήματος. 'Εκφωνήθηκαν σε διάφορα

χρονικά διαστήματα, ἀρχίζοντας ἀπό τήν πρό τοῦ 370 ἐποχή. Συχνά προϋποθέτουν πολλή ιστορικοφιλολογική ἔρευνα. Μεταφράσεις στήν λατινική, τήν συριακή, τήν γεωργιανή, τήν ἀρμενική καί τήν ἀραβική: *CPG II* 2836.

PG 29, 209-494 καί 31, 1723-1733, 1790-1794 (λατιν. μετάφρ. τοῦ Ρουφίνου τῶν ὁμιλιῶν στοῦς Ψαλμ. 1 καί 59). *ΒΕΠ* 52, 11-142.

Ὅμιλῖαι. Κείμενα θεολογικά καί οἰκοδομητικά, πού ἐκφωνήθηκαν πρὶν καί μετά τό 370. Ἡ χρονολόγησή τους εἶναι συχνά δύσκολη καί ἄλλοτε ἀδύνατη. Μεταφράστηκαν πολλές στήν λατινική, τήν συριακή, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν σλαβική (*CPG II* 2845-2869). Παραθέτουμε τίς ὁμιλίαι κατά τήν συνήθη σειρά ἐκδόσεώς τους, ἀλλά σημειώνουμε (μέ τίς ἐνδείξεις κυρίως τοῦ J. Bernardi) ὅτι ἀπό αὐτές οἱ 10, 12 ἐκφωνήθηκαν ἴσως λίγο μετά τό 364, οἱ 6-9 περί τό 368/9, ἡ 13 ἴσως περί τό 371, οἱ 15-16, 21 περί τό 372 καί οἱ λοιπές γενικά ἀπό τό 370 μέχρι τό 378.

1. *Περί νηστείας Α'.*
2. *Περί νηστείας Β'.*
3. *Εἰς τό «πρόσεχε σεαυτῶ».*
4. *Περί Εὐχαριστίας.*
5. *Εἰς τήν μάρτυρα Ἰουλίτταν καί εἰς τά λειπόμενα τῆς προλεχθείσης ὁμιλίας τῆς περί Εὐχαριστίας.*
6. *Εἰς τό «καθελῶ μου τάς ἀποθήκας καί μείζονας οἰκοδομήσω» (= Λουκᾶ 12, 18) καί περί πλεονεξίας.*
7. *Πρός τοὺς πλουτοῦντας.*
8. *Ρηθεῖσα ἐν λιμῶ καί αὐχμῶ.*
9. *Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ Θεός.*
10. *Κατά ὀργιζομένων.*
11. *Περί φθόνου.*
12. *Εἰς τήν ἀρχήν τῶν Παροιμιῶν.*
13. *Προτρεπτική εἰς τό ἅγιον Βάπτισμα.*
14. *Κατά μεθυόντων.*
15. *Περί πίστεως.*
16. *Εἰς τό «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος».*
17. *Εἰς Γόρδιον τόν Μάρτυρα.*
18. *Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα Μάρτυρας.*
19. *Περί ταπεινοφροσύνης.*
20. *Περί τοῦ μή προσηλωσθαι τοῖς βιωτικοῖς καί περί τοῦ γενομένου ἐμπρησμοῦ ἔξωθεν τῆς ἐκκλησίας.*
21. *Εἰς τόν ἅγιον μάρτυρα Μάμαντα.*
22. *Κατά Σαβελλιανῶν καί Ἀρείου καί τῶν Ἀνομοίων.*

PG 31, 164-617. *ΒΕΠ* 54, 1-198 καί 213-225. *MBA* 11-12. *ΕΠΕ* 5 καί 7. Μεμονωμένων Ὅμιλιῶν ἐκδόσεις: S. Y. RUDBERG, L' homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-meme"..., Stockholm 1962. Y. COURTONNE, S. Basile. Homélie sur la richesse..., Paris 1935, σσ. 15-37 (ἡ 6). ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου Λόγοι. Ὁ κατά μεθυόντων καί ὁ κατά πλουτούντων, Ἀθήνα 1939.

Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου. Πολυσήμαντη θεολογική πραγματεία πού συντάχτηκε τὸ 375, ἐνῶ τμῆμα της (κεφ. 10-27) εἶχε σχεδιαστεῖ τὸ 373. Ἀποτελεῖ ἀπάντηση στοὺς πνευματομάχους τῆς ἐποχῆς.

PG 32, 68-217. B. PRUCHE: *SCh* 17 bis (1968). *ΒΕΠ* 52, 231-300. P. JOANNOU, *Fonti*, II, σσ. 179-187 (κεφ. 27 καὶ 29). *MBA* 10. *ΕΠΕ* 10, 278-503.

Ἀποσπάσματα. Ἑρμηνευτικές σειρές περιέχουν πολλά ἐξηγητικά ἀποσπάσματα μέ τὸ ὄνομα τοῦ Β. στὸν Ἰώβ, τὸν Ἱερεμία, τὸν Ἰεζεκιήλ, τὸν Δανιήλ, τίς Παροιμίες, τὸν Ματθαῖο, τὸν Μᾶρκο, τὸν Λουκᾶ, τὸν Ἰωάννη, τίς Πράξεις Ἀποστόλων καὶ τίς Ἐπιστολές τοῦ Παύλου (καὶ Καθολικές). Βλ. *CPG* IV 50-51, 70, 75, 90-93, 110, 112, 113-114, 125, 126, 132, 134-136, 140, 141, 142-146, 150, 160-166, 176.

Περί τοῦ Πνεύματος. Ἐργίδιο γραμμένο μετὰ τὸ *Κατὰ Εὐνομίου* ἀπὸ ἄνθρωπο μᾶλλον τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Β.

PG 29, 768-773. P. HENRY, *Études Plotiniennes I. Les états du texte du Plotin*, Paris 1938, σσ. 185-196. *ΒΕΠ* 52, 228-230.

Φιλοκαλία. Ἐπιλογή καὶ ἔκδοση κειμένων τοῦ Ὁριγένη. Ἡ ἐργασία εἶχε γίνει ἀπὸ τὸν Γρηγόριο Θεολόγο, πού τὴν ἔθεσε καὶ στὴν κρίση τοῦ Β. τὸ 361/2 (Στυλ. Γ. Παπαδόπουλος). Βλ. κεφάλ. Γρηγόριος Θεολόγος.

Ἐκλογή. Συμῶν Μεταφραστοῦ. Μέ τὸν τίτλο «Ἠθικοὶ λόγοι ΚΔ'» ὁ Συμῶν Μεταφραστής κυκλοφόρησε εἶδος ἐκλογῆς (ἐπιλογῆς) ἢ συνόψεως ἀπὸ ἔργα τοῦ Μ. Βασιλείου: *PG* 32, 1116-1381. *ΒΕΠ* 57, 197-324.

Ἀμφιβαλλόμενα. Ἡ γνησιότητα μερικῶν ἔργων πού παραδίδονται μέ τὸ ὄνομα τοῦ Β. ἀμφισβητεῖται, ἀλλὰ οἱ σχετικές συζητήσεις δέν ἔχουν καταλήξει σέ κοινῶς ἀποδεκτὰ συμπεράσματα:

Περί βαπτίσματος, βιβλία δύο: *PG* 31, 1513-1628. *ΒΕΠ* 57, 66-155. Θεωρεῖται νόθο ἀλλὰ πρόσφατα ὁ U. Neri (*Basilio di Cesarea. Il battesimo*, Brescia 1976) ἐξέδωσε τὸ ἔργο κριτικά καὶ νομίζει ὅτι ἀποδεικνύει τὴν πατρότητα τοῦ Β., πού εἶναι δυνατό νά τὸ ἔγραψε μετὰ 373 καὶ 375.

Ἐπιλογία εἰς τὸν *ΡΙΕ* Ψαλμόν: *PG* 30, 104-116. *ΒΕΠ* 56, 43-48.

Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. Ἐκτενέστατο ὑπομνηματιστικὸ ἔργο: *PG* 30, 117-668. *ΒΕΠ* 56, 49-294. P. Trevisan, *San Basilio, Commento al profeta Isaia*, I-II, Torino 1939.

Ἐπιλογία ρηθεῖσα ἐν Λαζικοῖς: *PG* 31, 1437-1457. *ΒΕΠ* 56, 295-303.

Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν: *PG* 31, 1457-1476. *ΒΕΠ* 54, 226-233.

Πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν: *PG* 31, 1488-1496. *ΒΕΠ* 54, 234-237.

Ἀσκητικὴ προδιατύπωσις (Λόγος 10): *PG* 31, 620-625. *ΒΕΠ* 53, 384-386.

Λόγος (= 12) περί άσκήσεως. Πώς δεῖ κοσμεῖσθαι τόν μοναχόν: PG 31, 648-652. BEΠ 53, 375-377.

Λόγος (= 13) άσκητικός: PG 31, 869-881. BEΠ 53, 378-383.

Νόθα. Τό μέγα κῦρος τοῦ Β. καί ἡ άγνοια εἶναι οἱ αἰτίες, πού μέγας ἀριθμός συμπληματικῶν ἢ πρωτότυπων ἔργων κυκλοφόρησαν κακῶς μέ τό ὄνομά του:

Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς (2 Ὅμιλ.). Παρά τίς γενόμενες ἔρευνες δέν ἀποδεικνύεται ὅτι οἱ ὁμιλίες αὐτές γράφηκαν ἀπό τόν Β. Οὔτε καί ἡ σύντομη μορφή τους: *PG 30, 9-61. M. Van Esbroeck: SCh 160. H. Hörner, Gregorii Nysseni opera. Supplementum, Leiden 1972, σσ. 2-72.* Δέν ἀποκλείεται ὅμως ὁ συντάκτης νά στηρίχτηκε σέ προφορική Ὅμιλία τοῦ Βασιλείου ἢ καί σέ αὐτοτελές σχεδιάγραμμά του.

Περί παραδείσου: PG 30, 61-72. Βλ. παραπάνω H. Hörner, σσ. 75-84.

Λόγος άσκητικός (= 11) καί παραίνεσις περί άποταγῆς βίου καί τελειώσεως πνευματικῆς: PG 31, 625-648. BEΠ 53, 387-396.

Λόγοι 14-16. Περί πίστεως καί εἰς τό πώς δεῖ εἶναι τόν μοναχόν, ἄτιτλος: *J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de st. Basile, Louvain 1953, σσ. 314-320. BEΠ 57, 11-13.*

Άσκητικάί διατάξεις πρὸς τούς ἐν κοινοβίῳ καί κατά μόνας άσκοῦντας: PG 31, 1321-1428. BEΠ 57, 15-65.

Ἐπιτίμια. Σέ τρεῖς ὁμάδες μέ 11, 19 καί 12-60 ἐπιτίμια ἀντίστοιχα γιά μοναχοῦς καί μοναχές: *PG 31, 1305-1316. BEΠ 53, 368-374.*

Εἰς Βαρλαάμ τόν Μάρτυρα: PG 31, 484-489. BEΠ 54, 161-164. Γαβριήλ Σταυρονικητιανοῦ, Ὅμιλία εἰς Βαρλαάμ: ΓρΠ 1933, σσ. 281-285.

De consolatione in adversis (λατινικά μόνο): PG 31, 1687-1704.

Ὅμιλίες εἰς τούς Ψαλμούς 28 καί 132 (ἢ στόν Ψαλμό 37 ἀνήκει στόν Εὐσέβιο Καισαρείας): PG 30, 72-81, 116-117. BEΠ 57, 125-129 καί 140-141.

Περί συνεισάκτων: PG 30, 812-828. BEΠ 57, 142-150.

Rationes syllogisticae contra Arianos (λατινικά μόνο): PG 30, 827-832.

Expositio... Magni Basilii et Gregorii Theologi (λατινικά μόνο): PG 30, 831-836.

De commemoratione beatae Mariae virginis (ἀπόσπασμα ὁμιλίας, λατινικά μόνο): PG 30, 835-836.

Ὅμιλία περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος: PG 31, 1429-1437. BEΠ 57, 151-155.

Περί μετανοίας: PG 31, 1476-1488. BEΠ 57, 156-162.

Εἰς τό «μή δῶς ὕπνον σοῖς ὀφθαλμοῖς...»: PG 31, 1497-1508. BEΠ 57, 163-167.

Περί νηστείας Λόγος Γ': PG 31, 1508-1509. BEΠ 57, 168-169.

Περί ἐλέους καί κρίσεως: PG 31, 1705-1714. BEΠ 57, 170-173.

Εἰς τά ὕδατα καί εἰς τό ἅγιον Βάπτισμα: S. Constanza, Ps.-Basilii Εἰς τά ὕδατα καί εἰς τό ἅγ. Βάπτισμα, Roma 1967, σσ. 39-44. BEΠ 57, 174-176.

Εὐχαί ἤτοι ἔξορκισμοί (Ὁ Θεός τῶν θεῶν — Ἐξορκίζω σε τόν ἀρχέκακον — Ὁ Θεός τῶν οὐρανῶν — Ἀνεξίκακε βασιλεῦ): PG 31, 1677-1685. BEΠ 57, 677-681.

Λόγος περί καταστάσεως ιερέων: PG 31, 1685-1688. ΒΕΠ 57, 182. Ρ. Joannou, Fonti, II, σσ. 187-191.

Ὁμιλία παραμυθητική ἀσθενούντι: S. Y. Rudberg, L' homélie Pseudobasilienne "Consolatoria ad aegrotum": Mu 72 (1959) 310-322. PG 31, 1713-1721. ΒΕΠ 57, 183-186.

Λόγος περί παρθενίας: D. Amand de Mendieta-M. C. Moons: RB 63 (1953) 35-69 (ἀρειανικό κείμενο).

Admonitio ad filium spiritualem: PL 103, 683-700.

Ἀποσπάσματα διάφορα: ACO II 4, σ. 125 καί IV 2, σ. 95. CCL 85, 127 ἐξ. καί 993-1003.

Ἀνέκδοτες νόθες ὁμιλίες (κυρίως βάσει τοῦ S. Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de s. Basile, Leiden 1953, σσ. 115-120. CPG II 2935-2954):

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα. Εἰς τόν πρό αὐτοῦ ἐπίσκοπον. Εἰς τήν Τριάδα. Εἰς τό ἅγιον Πάσχα. Εἰς τό κατά Λουκᾶν Εὐαγγέλιον καί εἰς τήν Ἄνναν. Εἰς τήν λίμνην Γεννησαρέθ καί εἰς τόν Πέτρον τόν ἀπόστολον. Εἰς μνήμην μαρτύρων. Εἰς Ἀβραάμ. Ἐκ τοῦ κατά Λουκᾶν Εὐαγγελίου εἰς τόν παραλυτικόν. Εἰς τήν τῶν ἀποστόλων χειροτονίαν. Περί τῆς ἐν Χριστῷ πολιτείας. Λόγος β' περί σωφροσύνης. Περί καρτερίας καί θεραπευτικῶν πόνων. Περί τῆς εὐποιᾶς. Περί τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου. Πρός τοὺς μή δεχομένους τό ὁμοούσιον. Παραίνεσις πρὸς τοὺς εἰσαγομένους ἐν κοινοβίῳ. Πίστις ἐκτεθεῖσα. Πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τόν χριστιανόν. Περί παρθενικῆς μητρότητος.

Νόθα ἔργα (ὁμιλίες κ.ἄ.) στήν κοπτική, τήν ἀραβική, τήν ἀρμενική, τήν συριακή καί τήν γεωργιανή. Γιά τόν μεγάλο ἀριθμό τῶν μεταφράσεων αὐτῶν, πού μερικές εἶναι ἀνέκδοτες, βλ. CPG II 2965-3000.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά - συλλογικά:

K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Tübingen 1904, σσ. 122-158 (κ. ἀλλοῦ). Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Περί διδασκόντων καί διδασκομένων κατά τόν Μ. Βασίλειον, Ἀθήνα 1923. J. RIVIÈRE, S. Basile, évêque de Césarée, Paris 1925. R. JANIN, S. Basile, archevêque de Césarée et docteur de l' Église, Paris 1929. G. DE JERPHANION, Histoire de s. Basile dans les peintures de Cappadoce et dans les peintures romaines: BU 6 (1931) 535-558. Θ. ΠΑΠΑΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος. Ἡ δογματική αὐτοῦ διδασκαλία, ἡ ἠθική καί τό πρακτικόν μέρος τῶν παραινετικῶν αὐτοῦ Λόγων, Ἀθήνα 1931². M. M. FOX, The Life and Times of st. Basil the Great..., Washington 1939. S. GIET, Une méprise de s. Basile, Paris 1941. ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ΑΡΧΙΜ., Ὁ Μ. Βασίλειος: ΝΣ 38 (1943) 294-316· 39 (1944) 181-213, 289-314, 339-345. S. GIET, De s. Basile à s. Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV siècle: RSR (1944) 95-128. L. BUSCH, Basilius und die Medizin: Therapeutische Berichte 29 (1957) 111-121. Κ. ΜΠΟΝΗ, Μεγάλου Βασιλείου εἰς τό «Πρόσεχε σεαυτῷ»: ΕΕΘΣΠΑ 1956/7, Ἀθήνα 1958, σσ. 233-261. Β. ΤΑΤΑΚΗ, Ἡ συμβολή τῆς Καππαδοκίας στή χριστιανική

σκέψη, Ἀθήνα 1960. J. GRIBOMONT, L' origénisme de s. Basile...: *Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1963, σσ. 281-294. A. ANGELI, Basilio di Cesarea, Milano Ancora 1968. Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, Ὁ Μ. Βασίλειος πρότυπον οἰκουμενικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡγέτου, Ἀθήνα 1970². Y. COURTONNE, Un témoin du IV^e siècle oriental. S. Basile et son temps d' après sa correspondance, Paris 1973. L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus Ad adolescentes. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Genève Droz 1973. Κ. ΜΠΟΝΗ, Βασίλειος Καισαρείας ὁ Μέγας... (εἰσαγωγή στὸν τόμο 51 τῆς ΒΕΠ), Ἀθήνα 1975. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, Ὁ Μ. Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία, συγγράμματα, θεολογικὴ σκέψις, Θεσσαλονίκη 1978. *Word and Spirit. A monastic review*, I: In honor of St. Basil the great, Still River, Mass. 1979. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ζωὴ ἐνός Μεγάλου. Βασίλειος Καισαρείας, Ἀθήνα 1979. G. CHANTRAINE, Érasme et s. Basile: *Irenikon* 52 (1979) 451-490. *Βασιλείας*. Ἐόρτιος τόμος... 1600 ἐτῶν τοῦ Μ. Βασιλείου, Μητρόπολις Θεσσαλονίκης 1979. *Sfintul Vasile cel Mare*. Inchinare la 1600 de ani de la sâvîrșirea sa (Ὁ ἅγ. Βασίλ. ὁ Μέγας. Ἐόρτιος τόμος γιὰ τὰ 1600 ἔτη ἀπὸ τὴν κοίμησή του), București 1980. Μεγάλου Βασιλείου Ἐπιστολές καὶ ἄλλα κείμενα. Εἰσαγωγές-ἐπιλογές ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, μεταφράσεις Β. ΜΟΥΣΤΑΚΗ, Ἀθήνα 1980. *Τόμος ἐόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Θεσσαλονίκη 1981. *Basil of Caesarea, christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary Symposium*, ed. by Fedwick P. J., I-II, Toronto 1981. *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*. Regensburger Ökumenisches Symposium 1979, hrsg. von Rauch A.-Imhof P., München 1981 (ὄπου εἰσηγήσεις σχετικὲς μὲ τὸν Μ. Βασίλειο). ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ θεολογία (μελέτες), Ἀθήνα 1981. *Κληρονομία* 13 (1981) 1-194, ὄπου ἄρθρα ποικίλα γιὰ τὸν Μ. Βασίλειο. J. GRIBOMONT, S. Basile. Évangile et Église, Mélanges. Présentation par Enzo Bianchi, Abbaye de Bellefontaine 1984. *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I-II, Messina 1982-1983. B. GAIN, Ambroise Traversari (1386-1439), lecteur et traducteur de s. Basile: *RSLR* 21 (1985) 56-76. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' Église de Cappadoce au IV^e siècle d' après la correspondance de Basile de Césarée (330-379), Roma 1985 (*OChA* 225). R. STAATS, Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa De virginitate: *VC* 39 (1985) 228-255. J. WORTLEY, The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of Saint Basil the Great: *Florilegium* 2 (1980) 217-239. I. GOBRY, Les moines en Occident, I, A. Fayard 1985, σσ. 407-468.

Γραμματολογικά-ιστορικά:

M. ALBERTZ, Untersuchungen über Schriften des Eunomius (Dissert.), Wittenberg 1908. F. LAUN, Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung: *ZKG* 44 (1925) 1-61. A. C. WAY, The Language and Style of the Letters of St. Basil, Washington 1927. R. DEVREESSE, L' édition du commentaire d' Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions: *RB* 42 (1933) 540-555. K. V. ZETTERSTÉEN, Eine Homelie des Amphilochius von Ikonium über Basilius von Cesarea: *OC* 9 (1934) 67-98. J. LEBON, Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV, V) est bien Didyme d' Alexandrie: *Mu* 50 (1938) 61-83. A. CAVALLIN, Studien zu den Briefen des hl. Basilius, Lund 1944. F. M. GUÉTET, La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à s. Basile (*Mél. Bénédictines*), Saint Wandrille 1947. D. AMAND, Les états de texte des homélies pseudo-basilienues sur la création de l' homme: *RB* 59 (1949) 3-54. E. AMAND DE MENDIETA, À propos d' une édition princeps: *RB* 62 (1952) 300-301. Βλ. καὶ *RB* 63 (1953) 18-69, 211-238. H. DE RIEDMATTEN, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée: *JThS* 7 (1956) 199-210· 8 (1957) 53-70. G. L. PRESTIGE, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956. W. HENGESBERG, De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit (Dissert.), Bonn 1957. E. ROUILLARD, Recherches sur la tradition manuscrite des Homélies diverses de s. Basile: *Revue Mabillon* 48 (1958) 81-98. Βλ. καὶ *SP* 3 (1961) 116-123. R.

WEIJENBORG, De authenticitate et sensu quarumdam epistolarum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensis adscriptarum: *Antonianum* 33 (1958) 197-240, 371-414· 34 (1959) 245-298. J. GRIBOMONT, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée: *RHE* 54 (1959) 115-124. J. M. GERHARDUS-BARTELING, Observations de s. Basile sur la langue biblique et théologique: *VC* 17 (1963) 85-104. P. L' HUILIER, Les sources canoniques de s. Basile: *MEPE* 44 (1963) 210-217. R. CADIOU, Le problème des relations scolaires entre s. Basile et Libanios: *REG* 79 (1966) 89-98. E. AMAND DE MENDIETA, L' authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la Correspondance de s. Basile de Césarée: *RSR* 56 (1968) 241-264. Βλ. και *SP* 10 (1970) 44-53. B. PRUCHE, Didyme l' Aveugle est-il bien l' auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à s. Basile de Césarée?: *SP* 10 (1970) 151-155. Μ. ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΥ, Μορφές από τόν τέταρτον αιώνα μ.Χ. 'Ιστορική εισαγωγή στο «Λόγο προς τούς νέους» του Μ. Βασιλείου, 'Αθήνα 1972. W. M. HAYES, The Greek manuscript tradition of (ps.) Basil's Adversus Eunomium, Books IV-V, Leiden Brill 1972. E. AMAND DE MENDIETA, Les deux homélies sur la création de l' homme que les manuscrits attribuent à Basile... Le problème de leur rédaction: *Zetesis. Album amicorum aan E. de Strycker*, Antwerpen 1973, σσ. 695-716. E. OBERG, 'Ως παρά. Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?: *ZKG* 85 (1974) 1-10. T. ORLANDI, Basilio di Cesarea nella letteratura copta. Con un' appendice di J. Gribomont: *RSO* 48 (1975) 49-59. R. WEIJENBORG, Autour de quelques textes de s. Basile: *Ephemerides Mariologicae* (1975) 381-395. E. AMAND DE MENDIETA, Les neuf homélies de Basile... sur l' Hexaéméron. Recherches sur le genre littéraire, le but et l' élaboration des ces homélies: *B* 48 (1978) 337-368. Κ. ΠΑΛΗΟΥ, 'Ο Μ. Βασιλείος και ή ιατρική: *Ριζάρειος* 1(1978)177-185. ΚΙΖΗΑΚ ΤΗΑΑΚΑΝ, The poetic act. An enquiry into the poetic of St. Basil... and St. Gregory of Nyssa of the Universal Church, Madras Macmillan Co of India 1979. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η άλληλογραφία Βασιλείου του Μεγάλου και Γρηγορίου του Θεολόγου: *Θεολογία* 50 (1979) 297-320. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Remarques sur l' authenticité des lettres de s. Basile: *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979/80) 505-511. Κ. ΚΑΛΛΙΝΙΚΟΥ, Συμβολαί εις τό πρόβλημα τής έρεύνης του χρόνου συγγραφής τών έπιστολών του Μ. Βασιλείου, 'Αθήνα 1979. E. AMAND DE MENDIETA-S.Y. RUDBERG, Basile de Césarée. La tradition manuscrite directe des neuf homélies sur l' Hexaéméron (*TU* 123), Berlin 1980. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Χρονολογικός πίνακας τής ζωής και τής δράσεως του Μ. Βασιλείου: *Θεολογία* 51 (1980) 77-86. J. T. LIENHARD, St. Basil' s "Asceticon Patrum" and the "Regula Benedicti": *StMon* 22 (1980) 231-242. J. CAZEAUX, Les échos de la sophistique autour de Libanios. Ou le styl "simple" dans un traité de Basile de Césarée, Paris, Les Belles Lettres 1980. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η «φιλοκαλία» του 'Ωριγένη. Πότε, ποῦ και από ποιόν έγινε: *Αντίδωρον πνευματικόν... Γερ. Κονιδάρη*, 'Αθήνα 1981, σσ. 411-417. Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln, Hinführung und Übersetzung von K. SUSO FRANK, S. Ottilien: EOS Verlag 1981. A. DE VOGÜÉ, Entre Basile et Benoît. L' Admonitio ad filium du Pseudo-Basile: *Regulae Benedicti Studia* 10/11 (1981/2) 19-34. N. G. GARSOÏAN, Nersès le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste: *REArm* 17 (1983) 145-169. E. AMAND DE MENDIETA, La préparation et la composition des neuf Homélies sur l' Hexaéméron de Basile de Caesaree. Le problème des sources littéraires immédiates: *SP* 16 (1985) 349-367. I. BACKUS, Deux traductions latines du De Spiritu sancto de s. Basile. L' inédit de George de Trépizonde (1442, 1467?) comparé à la version d' Érasme (1532): *REAug* 31 (1985) 258-269. J. F. KINDSTRAND, Florilegium e Basilio Magno ineditum: *Eranos* 83 (1985) 113-124. T. POLJAKOV, The unpublished doxographical Scholia on St. Basil's Hexaemeron: *RHT* 12/13 (1982/3) 367-369. J. R. POUCHET, Eusèbe de Samosate, père spirituel de Basile le Grand: *BLE* 85 (1984) 179-195. J. L. VAN DIETEN, Ein falscher Basileios-Brief: *VC* 38 (1984) 330-351. G. LUNARDI, Il lavoro in Basilio il Grande: *VetChr* 21 (1984) 313-326.

Σχέση μέ παιδεία – φιλοσοφία ελληνική:

K. GRONAU, *Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron*, Braunschweig 1912. Y. COURTONNE, *S. Basile et l' hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l' Hexaéméron de Basile le Grand*, Paris 1934. E. VON IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1948, σσ. 28-67 κ. ἄλλοῦ. W. M. ROGGISCH, *Platons Spuren bei Basilius dem Grossen*, Bonn 1949. ΑΛ. ΜΟΣΧΙΔΟΥ, Ἡ πρώτη ὁμιλία τῆς Ἑξαημέρου καί ἡ ἀρχαία ἐλληνική φιλοσοφία: *Πάνταινος* 46 (1954) 461-471, 489-490, 529-531, 549-551, 568-569. J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology: DOP* 12 (1958) 31-57. H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin...*, Berlin 1964. M. GIACCHERO, *L' influsso di Plutarco sulla condanna basiliana dell' prestito ad interesse: Miscellanea Graecoromana L. de Regibus, P. Mingazzini...*, Genova 1966, σσ. 157-174. P. SCAZZOSO, *Reminiscenze della polis platonica nel cenobio dis. Basilio*, Milano Ist. ed. Ital. 1970. E. VALGIGLIO, *Basilio Magno Ad adulescentes e Plutarco De audiendis poetis: RSC* 23 (1975) 67-86. R. GREGG, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the two Gregories*, Cambridge 1976.

Θεολογία – Τριαδολογία – Πνευματολογία – Ἐκκλησιολογία:

F. NAGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen*, Paderborn 1912. R. ROUGIER, *Le sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes: RHR* 73 (1916) 48-63· 74 (1917) 133-189. P. BATIFFOL, *L' ecclésiologie de s. Basile: EO* 21 (1922) 9-30. Τ. ΚΩΣΤΙΤΣ, *Τό πρόβλημα τῆς σωτηρίας κατά τήν διδασκαλίαν τοῦ ἁγ. καί Μ. Βασιλείου*, Ἀθήνα 1936. B. SCHEVE, *Basilius der Grosse als Theologe. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise der Väter*, Nijmegen 1943. Κ. ΜΠΟΝΗ, *Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου καί Μ. Βασίλειος. Τό περί τῆς σχέσεως λογικοῦ καί Ἀποκαλύψεως ἢ πίστεως καί γνώσεως πρόβλημα*, Θεσσαλονίκη 1949 (ἀνάτυπο). G. SOELL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte: ThQ* 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457. J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen: RHE* 48 (1953) 632-682. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956. J. F. CALLAHAN, *Basil of Caesarea. A new Source for St. Augustine's Theory of Time: Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 437-454. A. BENITO Y DURAN, *El nominalismo ariano y la philosophia cristiana: Eunomio y San Basilio: Aug* 5 (1960) 206-226. Τ. SPIDI.IK, *La sophiologie de s. Basile*, Rome 1961. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, *Ἡ ἐκκλησιολογία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν*, Ἀθήνα 1962. A. HEISING, *Der Hl. Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea: ZKG* 87 (1965) 257-308. E. AMAND DE MENDIETA, *The "unwritten" and "secret" apostolic tradition in the theological thought of St. Basil of Caesarea*, Edinburgh 1965. J. COMAN, *La démonstration dans le traité sur le Saint Esprit de s. Basile le Grand: SP* 9 (1966) 172-209. R. P. C. HANSON, *Basil's doctrine of tradition in relation to the Holy Spirit: VC* 22 (1968) 241-255. Δ. ΤΣΑΜΗ, *Ἡ πρωτολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970. H. DELHOUGNE, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme, II, Le cénobitisme basilien: RAM* 47 (1970) 3-32. B. BOBRINSKOY, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de s. Basile: Eucharisties d' Orient et d' Occident...* Lex orandi 46-47, Paris 1970, II, σσ. 197-240. Ο. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΣΑΝΑΝΑ, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970. M. VAN ESBROECK, *L' assumption de la Vierge dans un Transitus pseudobasilien: AB* 92 (1974) 125-163. M. ORPHANOS, *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Ἀθήνα 1975. P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Milano 1975. Μ. ΟΡΦΑΝΟΥ, *Ὁ Υἱός καί τό Ἅγιον Πνεῦμα εἰς τήν Τριαδολογίαν τοῦ Μ. Βασιλείου*, Ἀθήνα 1976. ΜΑΧΙΜΟΣ ΑΓΗΙΟΡΓΟΥΣΣΙΣ, *Image as "Sign" (σημεῖον) of God: Knowledge of God through the Image according to s. Basil: GOTR* 21 (1976) 19-54. J.

VERHEES, *Mittelbarkeit Gottes in der Dynamik von Sein und Wirken nach der Trinitätstheologie des Basilius...*: *OstkSt* 27 (1978) 3-24. M. GIRARDI, "Semplicità" e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio... la raffigurazione dell' eretico: *VetChr* 15 (1978) 51-74. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Θεολογική πορεία του Μ. Βασιλείου: *ΕΕΘΣΠΑ* 24 (1979/80) 171-201. P. J. FEDWICK, *The Church and the charisma of Leadership in Basil...*, Toronto 1979. JOSÉ MARIA YANGUAS, *La divinidad del Espiritu Santo en S. Basilio*: *ScTh* 9 (1979) 485-539. G. TSANANAS, *Humor bei Basilius dem Grossen*: *Philoxenia*. B. Kötting gewidmet... hrsg. A. Kallis, Münster 1980, σσ. 259-280. M. S. TROIANO, *I Cappadoci e la questione dell' origini dei nomi nella polemica contro Eunomio*: *VetChr* 17 (1980) 313-346. B. SESBOUÉ, *L' apologie d' Eunome de Cyzique et le "Contre Eunome" de Basile de Césarée* (Dissert.), Rome 1980. A. BENITO Y DURAN, *Filosofia de San Basilio Magno en sulli Enarratio in Isaiam prophetam: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, hrsg. F. PASCHKE (*TU* 125), Berlin 1981, σσ. 39-60. P. LUISLAMPE, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster Aschendorff 1981. L. CIGNELLI, *Studi Basiliani sul rapporto Padre-Figlio*, Jerusalem Franciscan Pr. Pr. 1982. G. DRAGAS, *La doctrine de la création d' après l' Hexaéméron de s. Basile le Grand*: *Istina* (1983) 282-308. Π. ΙΩΑΝΝΟΥ, 'Ενότητα καί διάσπαση τῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν κατὰ τόν Μ. Βασίλειο (Διατριβή), Θεσσαλονίκη 1983. Γ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Οὐσία καί ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τόν Μ. Βασίλειον, Θεσσαλονίκη 1984. Ι. ΚΑΡΜΙΠΗ, 'Η περί σωτηρίας διδασκαλία τοῦ Μ. Βασιλείου: *Θεολογία* 55 (1984) 873-919. E. CALVACANTI, *Lineamenti del dibattito sullo Spirito santo, da s. Basilio al Concilio di Constantinopoli del 381: Spirito Santo e catechesi patristica*, Roma LAS 1983, σσ. 75-92.

Μοναχισμός-Άσκησις:

M. G. MURPHY, *S. Basil and Monasticism*, Washington 1930. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de s. Basile...*, Paris 1932. E. AMAND DE MENDIETA, *Les ascétiques de s. Basile... Exposé des problèmes d' authenticité*, Louvain 1935. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *L' Ascèse monastique de s. Basile. Essai historique*, Maredsous 1949. T. PICHLER, *Das Fasten bei Basilius dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck 1955. B. DRACK, *Beschäuliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius der Grossen*: *ThPh* 7 (1960) 297-309· 8 (1961) 29-108. Κ. ΜΟΥΡΑΤΙΔΟΥ, Ποιμαντικάί ἀρχαί καί μέθοδοι ἐν τῇ ἀσκητικῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Μ. Βασιλείου: *ΕΕΘΣΠΑ* 15 (1960/64) 967-1022. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Χριστοκεντρική ποιμαντική ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς τοῦ Μ. Βασιλείου: *Θ* 32 (1961) 537-582· 33 (1962) 54-82. ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ ΚΟΤΣΩΝΗ, Αἱ περί κοινοβιακῆς ζωῆς ἀντιλήψεις τοῦ Μ. Βασιλείου: *Ἡ Ἀθωνική Πολιτεία*, Θεσσαλονίκη 1963, σσ. 151-175. A. B. PEKAR, *The perfect christian. Religious ideal of St. Basil the Great*, New York 1968. J. E. MAMBERGER, *Μνήμη-διάθεσις: The psychic dynamisms in ascetical theology of St. Basil*: *OCP* 34 (1968) 233-251. P. J. FEDWICK, *St. Basil the Great and the christian ascetic life*, Roma 1978. *Opera ascetica*, a cura di NERI U. tradut. di ARTIOLI M. B., Torino 1980. H. LEDOYEN, *S. Basile dans la tradition monastique occidentale*: *Irenikon* 53 (1980) 30-45. J. GRIBOMONT, *S. Basile et le monachisme enthousiaste*: *Irenikon* 53 (1980) 123-144. M. GIRARDI, 'Αδελφότης basiliana e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari?: *Nicolaus* 9 (1981) 3-62. A. ΧΟΡΤΑΤΟΥ, 'Η ὑπακοή ὡς μοναχική ἀρετή κατὰ τὰ Ἀσκητικά συγγράμματα τοῦ Μ. Βασιλείου: *ΕΦ* 65 (1983) 67-74. K. S. FRANK, *Monastische Reform in Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Cesarea: Reformatio Ecclesiae... Festgabe für E. Iserloh*, hrsg. R. Baeumer, Paderborn 1980, σσ. 35-49. B. PETRA, *Providenza e vita morale nel pensiero di Basilio il grande (διατριβή)*, Roma Univ. Lateranense 1983.

Κανονικά-Λειτουργικά:

J. MOREAU, Les anaphores des Liturgies de s. Jean Chrysostome et de s. Basile comparées aux canons romain et gallican, Paris 1927. E. SCHWARTZ, Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche: *Zeitschrift für Systematische Theologie* 25 (1936) 1-114. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts: Τοῦ ἴδιου, *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, σσ. 1-110. J. DORESSE-E. LANNE, Un témoin archaïque de la liturgie de s. Basile. En annexe: *Les Liturgies "basiliennes" et s. Basile* par B. Capelle, Louvain 1960. W. E. PITT, The Origin of the Anaphora of the Liturgy of st. Basil: *JEH* 12 (1961) 1-13. F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen: *OCP* 38 (1972) 5-63. J. GRIBOMONT, Les Règles épistolaires de s. Basile, Letters 173 et 22: *Antonianum* 54 (1979) 255-287. A. G. GIBSON, S. Basil's liturgical authorship. Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms International 1979. H. J. SCHULTZ, Die Anaphora des hl. Basilius als Richtschnur trinitarischen Denkens: *Festschrift F. Von Lilienfeld...*, Göttingen 1982, σσ. 42-75. ΓΡ. ΛΑΡΕΝΤΖΑΚΗ, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης καὶ ὁ ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πηγῶν (Εἰρηναῖος, Βασίλειος, Χρυσόστομος), Θεσσαλονίκη 1983.

Κοινωνικά ζητήματα:

S. GIET, Les idées et l' action sociales de s. Basile le Grand, Paris 1941. G. F. REILLY, Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great, Washington 1945. Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, Ἔργασια καὶ ἐπάγγελμα κατὰ τόν Μ. Βασίλειον, Θεσσαλονίκη 1947. Ν. Γ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ κοινωνικός θεσμός τῆς φιλίας. Ἡ φιλία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἀθήναις: *ΓρΠ* 44 (1961) 23-28, 92-102, 210-218. B. TRÜCKER, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius- briefen (Dissert.), Bonn 1961. G. MAY, Basilius der Grosse und der römische Staat: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte... H. von Campenhausen...*, Tübingen 1973, σσ. 47-70. A. BENITO Y DURÁN, El trabajo en la Regla de san Basilio: *Yermo* 13 (1975) 31-75.

Ἐνότητα καὶ κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν:

J. SCHÄFER, Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. M. RICHARD, S. Basile et la mission du diacre Sabinus: *AB* 67 (1949) 178-202. F. MONTICELLI, Collegialità episcopale ed occidente nella visione di s. Basilio Magno...: *AFMB* 6 (1967) 203-238. N. CORNEANU, Les efforts de s. Basile pour l' unité de l' Église: *Verbum Caro* 23 (1969) 43-67. J. TAYLOR, St. Basil the Great and pope St. Damasus I: *DR* 91 (1973) 186-203, 262-274. J. GRIBOMONT, Rome et l' Orient. Invitations et reproches de s. Basile: *Seminarium* 15 (1975) 336-354. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Intransigence and irenism in s. Basil's De spiritu sancto: *Word and Spirit*, I. In honor of s. Basil the Great, Still River, Mass. 1979, σσ. 109-136. Ι. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ὁ Μ. Βασίλειος, οἱ δυτικοὶ ἐπίσκοποι καὶ ὁ Ρώμης: *ΕΕΘ-ΣΠΑ* 24 (1979/80) 143-157. W. DE VRIES, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus: *OCP* 47 (1981) 55-86.

87. ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ ΣΕΒΑΣΤΕΙΑΣ (+ 378/9)

Δραστήρια και άστατη φυσιογνωμία. Γεννήθηκε περί τό 300 στήν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου μαθήτευσε (320) στόν Ἄρειο, καί μετά ἔδρασε ὡς ἱερέας κι ἐπίσκοπος (πολύ πρὶν ἀπό τό 357) Σεβαστείας, ὅπου πέθανε περί τό 378/9 ὡς ὁμοιουσιανός καί πνευματομάχος, ἀφοῦ στό μεταξύ τουλάχιστον δύο φορές δέχτηκε τό Σύμβολο Νικαίας. Ὁ ρόλος του στήν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ στίς περιοχές Πόντου, Μικρῆς Ἀρμενίας καί Καππαδοκίας ὑπῆρξε τεράστιος, μολονότι μέρος τῶν ἀντιλήψεών του καί τῆς ἀσκητικῆς πρακτικῆς του καταδικάστηκαν ὡς ὑπερβολές στήν σύνοδο τῆς Γάγγρας (340;) καί ἀλλοῦ. Προφανῶς συνδέθηκε μέ τούς ἀσκητικούς μεσσαλιανικούς κύκλους, πού ξεκίνησαν ἀπό τήν Μεσοποταμία, κι ἐπηρέασε ἀρχικά τόν Μ. Βασίλειο, ὁ ὁποῖος γρήγορα ἀποστασιοποιήθηκε ἀπό τόν Εὐστάθιο, τήν πρακτική τοῦ ὁποῖου ἀπάλλαξε ἀπό τίς ὑπερβολές, παρέχοντας βιβλική καί θεολογική θεμελίωση στήν ἀσκηση τοῦ μοναχισμοῦ καθόλου.

Τό μόνο γνωστό κείμενο τοῦ Εὐσταθίου, πού βέβαια δέν ὑπῆρξε θεολόγος, εἶναι μία Ἐπιστολή τοῦ ἔτους 366 πρὸς τόν Λιβέριο Ρώμης. Τήν ὑπογράφουν ἀκόμη ὁ Θεόφιλος Κασταβάλας καί ὁ Σιλουανός Ταρσοῦ καί δηλώνουν ἀποδοχή τοῦ ὁμοουσίου (Σωκράτους, Ἐκκλησ. ἱστορία Δ' 12: PG 67, 485-489). Τίς ὁμοιουσιανικές καί πνευματομαχικές ἀντιλήψεις τοῦ Εὐσταθίου ἀνιχνεύουμε στό ἔργο «Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (κεφ. 10-27) τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος, φαίνεται, προϋποθέτει συζήτηση μεταξύ τοῦ ἴδιου καί τοῦ Εὐσταθίου τό 372. Ὁ Εὐστάθιος ἀποφεύγει νά χαρακτηρίσει τό ἅγιο Πνεῦμα κτίσμα, ἀλλ' ἀποφεύγει ἐπιμελῶς καί νά τό συγκαταριθμήσει μέ τόν Πατέρα καί τόν Υἱό, προτιμώντας ἀσαφῆ μέση ὁδό (Βασιλείου, Ἐπιστ. 128, 2. Βλ. ἀκόμη Ἐπιστολές 263, 3 καί 223,5).

J. GRIBOMONT: *DHGE* 16 (1967) 26-33. K. S. FRANK, *Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebast und Basilius von Caesarea: Reformatio ecclesiae...* Festgabe für E. Iserloh. Hrsg. v. R. Bäumer, Paderborn 1980, σσ. 35-50. C. FRAZEE, *Anatolian asceticism in the fourth century. Eustathios of Sebastia and Basil of Caesarea: CHR* 66 (1980) 16-33. W. D. HAUSCHILD: *TRE* 10 (1982) 547-550. J. DE CHURRUA, *L' anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres: RD* 60 (1982) 261-278.

88. ΨΕΥΔΟΚΛΗΜΕΝΤΙΑ

ΓΕΝΙΚΑ

Δύο κυρίως διασκευαστές, προερχόμενοι από άκραιοις ιουδαιο-χριστιανικούς κύκλους κι επηρεαζόμενοι από τον γνωστικισμό, έπεξεργάστηκαν άφελές βιογραφικό ύλικό του Γ' αϊ. για τον Κλήμη Ρώμης και τίς περιοδεΐες του Πέτρου, έπαυξάνοντας πολύ τά φανταστικά και περιπετειώδη στοιχεία του. Τό ύλικό αυτό προέρχεται από έργο γραμμένο κατά τον Γ' αϊ. στην Συρία και ταυτιζόμενο από τον Waitz μέ τίς «Περίόδους Πέτρου», τό όποιο πάλι στηρίχτηκε στά «Κηρύγματα Πέτρου», του Β' αϊ. Πράγματι όμως οί διασκευαστές χρησιμοποίησαν πολύ ευρύτερο ύλικό και από ποικίλα περιβάλλοντα. Έτσι κυκλοφόρησαν τά Ψευδο-κλημέντια έργα, πού περιλαμβάνουν 20 Όμιλίας και τούς Άναγνωρισμούς, μέ τά όποια συνδέθηκαν 2 μεταγενέστερες Έπιστολαί πρός Ίάκωβον και μία Διαμαρτυρία. Βραδύτερα έκπονήθηκαν δύο έπιτομές τών έργων αυτών.

Οί διασκευαστές εργάστηκαν περί τά μέσα μάλλον του Δ' αιώνα (στην Ρώμη ή την Παλαιστίνη) κι έδωσαν δύο μυθιστορίες, στίς όποίες οί άφελείς περιπετειώδεις άναγνωρισμοί – θέμα γνωστό από έλληνιστικές πηγές – ένδύουν σκοπούς όπως: τήν άπολυτοποίηση τής ιδέας του προφήτη και διδασκάλου εις βάρος τής σημασίας του λυτρωτικού έργου του Χριστού, τον υποβιβασμό του Χριστού σέ άπλό προφήτη και διδάσκαλο, τήν έπάρκεια σχεδόν τής ΠΔ, τήν έπάρκεια τής ήθικης και τής δικαιοσύνης για τήν δικαίωση στην δευτέρα παρουσία, τήν προβολή του Πέτρου και τήν καταπολέμηση του Παύλου, τήν θεώρηση του χριστιανισμού άπλως ως καθαρμένου ιουδαϊσμού, τον τονισμό του μονοθεϊσμού εις βάρος τής τριαδικότητας του Θεού κ.ά., περίεργα για τον Δ' αϊ. Ίδιαίτερα τά Ψευδο-κλημέντια έργα χρησιμοποιήθηκαν στον δυτικό Μεσαίωνα ευρύτατα, έπειδή πρόβαλαν έξαιρετικά τήν δηθεν κυριαρχική στην Έκκλησία θέση του Πέτρου και τό δηθεν γεγονός ότι ό Πέτρος διαβίβασε τήν έξουσία του έπίσημα στον Κλήμη, ό όποιος θεωρείται έδω σαν πρώτος έπίσκοπος Ρώμης.

Ό Κλήμης διηγείται δηθεν ότι ό Πέτρος, όταν

«ήμελλε τελευτᾶν, συνηθροισμένων τών αδελφών, αϊφνιδίως λαβόμενός μεν (= του Κλήμη) τής χειρός έγερθείς επί τής Έκκλησίας έφη· ακούσατέ μου... Κλήμεντα τουτον έπίσκοπον ύμιν χειροτονῶ, ᾧ τήν έμήν τών λόγων πιστεύω καθέδραν... αυτῶ δίδομι τήν έξουσίαν του δεσμεύειν και λύειν, ίνα περί παντός οὔ αν χειροτονήσει επί τής γῆς εἶσται δεδογματισμένον έν οὐρανοῖς» (Έ-

πιστολή πρὸς Ἰάκωβον 2). Βλ. καὶ Ἐπιτομή 145-146.

Εἶναι δηλαδή περίεργο, πῶς κείμενα ἰουδαιοχριστιανικά, τόσο ἀκραῖα καὶ ἀφελή, χρησίμευσαν γιὰ τὴν προβολή τῆς θέσεως τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ὁ Κλήμης τῶν ἔργων τούτων παρουσιάζεται ὡς: Ρωμαῖος εὐγενής· πνεῦμα ἐξαιρετικά ἀνήσυχο, ὥστε νά μὴν ἱκανοποιεῖται ἀπὸ τὰ φιλοσοφικά συστήματα τῆς ἐποχῆς· ἐπισκέπτῃς τῆς Παλαιστίνης, διότι ἄκουσε πῶς ὁ Χριστός ἐμφανιζόταν ἀκόμη σέ ὀρισμένους κύκλους· ἀκόλουθος καὶ συνεργάτης τοῦ Πέτρου στίς περιοδεῖες του καὶ στοὺς ἀγῶνες του κατὰ τοῦ Σίμωνα Μάγου· ἥρωας τῶν θαυμαστῶν ἀναγνωρίσεων τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειάς του, πού ὅλα εἶχαν ἐγκαταλείψει τὴν Ρώμη καὶ ἀγνοοῦσαν ὁ ἓνας τὴν τύχη τοῦ ἄλλου.

ΕΡΓΑ

Ὁμιλία 20 (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*). Περιγράφουν τίς ἐσωτερικὲς ἀναζητήσεις καὶ τίς περιπέτειες τοῦ Κλήμη πλησίον ἢ ὄχι τοῦ Πέτρου. Μεταφράστηκαν στὴν συριακὴ οἱ ὀμιλίαι 10-14.

PG 2, 57-468. B. REHM-F. PASCHKE, Die Pseudoklementinen, I: Homilien: GCS 42, Berlin 1953 (καὶ δευτέρη ἔκδοση τό 1969). BEP 1, 58-232. W. FRANKENBERG, Die syrischen Clementinen mit griechischen Paralleltex (TU 48, 3), Leipzig 1937, σσ. 236-237. Βλ. καὶ εὐρετήριο τῶν ψευδο-κλημεντίων: G. STRECKER, Konkordanz zu den Pseudoklementinen, Göttingen 1982 (δακτυλογραφ.).

Ἀναγνωρισμοί (*Recognitiones*) (σέ 10 κεφάλαια). Ἡ μυθιστορία αὐτὴ ὀφείλεται σέ διασκευαστὴ διαφοροτικόν καὶ λίγο μεταγενέστερον ἀπὸ ἐκεῖνον πού ἐργάστηκε γιὰ τίς Ὁμιλίαι, τίς ὁποῖες ἤθελε, φαίνεται, ν' ἀπαλλάξει ἀπὸ τόν ἀκραῖο ἰουδαϊσμό καὶ ἄλλες ιδέες, ἀλλά καὶ νά συμπληρώσει μέ νέα λεπτομερειακά στοιχεῖα τοῦ περιπετειώδους βίου τοῦ Κλήμη πλησίον τοῦ Πέτρου. Πηγή καὶ τῶν δύο διασκευαστῶν ἦταν ἡ ἴδια. Τό ἐλληνικὸ πρωτότυπο τῶν Ἀναγνωρισμῶν πλὴν ἀποσπασμάτων χάθηκε, ἀλλά περί τό 406 ὁ Ρουφῖνος τοὺς μετέφρασε στὴν λατινικὴ, πιθανόν παραλείποντας καὶ αὐτὸς μέρος τῶν ἐσφαλμένων δοξασιῶν.

PG 1, 1207-1454. PG 1, 1472-1473 (ἐλλην. ἀποσπ.). B. REHM-F. PASCHKE, Die Pseudoklementinen, II: Recognitionen in Rufins Übersetzung (GCS 51), Berlin 1965.

Ἐπιστολαί: Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον (= τόν ἀδελφόθεον), *Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου διαλαμβανόντων καὶ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον* (= τῶν αὐτόν). Σῶζονται δύο ἀκόμη ἐπιστολές στὴν λατινικὴ *Clementis ad Iacobum*, ἡ πρώτη τῶν ὁποίων ἐπαναλαμβάνει τμῆμα τῆς ἐλληνικῆς τοῦ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον.

PG 2, 25-56. B. REHM-F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen*, I: GCS 42, Berlin 1953 (καί 1969), σσ. 1-22. BEΠ 1, 48-57. Καί οἱ λατινικές: PG 1, 463-490. PL 130, 19-44.

Ἐπιτομαί. Τῶν Ὁμιλιῶν κυκλοφόρησαν πολύ ἀργότερα δύο ἐπιτομές, μία ἐκτενής καί μία βραχεία.

PG 2, 469-604 καί BEΠ 1, 233-294 (= «Κλήμεντος περί τῶν πράξεων, ἐπιδημιῶν (ἢ -ῶν) τε καί κηρυγμάτων... Πέτρου ἐπιτομή, ἐν ἧ καί ὁ αὐτοῦ ἐμπεριείληπται Βίος πρὸς Ἰάκωβον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων»). A. R. M. DRESSEL, *Clementinorum epitomae duae*, Lipsiae 1859 καί 1873, σσ. 2-119. Καί ἡ βραχεία: DRESSEL, *μν. ἔργ.*, σσ. 122-232.

Σέ ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, ἀραβική καί γεωργιανή) καί στήν παλαιοσλαβική βρέθηκαν ἐπίσης τμηματικές μεταφράσεις τῶν *Ψευδοκλημεντίων*: CPG I 1016-1022.

Μαρτύριον Κλήμεντος. Κείμενο μέ στοιχεῖα ἐλάχιστα ἱστορικά, πού γράφηκε τόν Δ' αἰ. καί παρουσιάζει τόν Κλήμη μαρτυρήσαντα στήν Χερσώνα.

PG 2, 617 ἐξ. BEΠ 2, 202-208.

Ὀκτάτευχος Κλήμεντος Ρώμης. Περιέργως φέρει τόν τίτλο αὐτό ἕνα συμπίλημα ἐκκλησιαστικῶν κανονιστικῶν ἔργων, πού ἔγινε τόν Ζ' αἰ. Σώθηκε σέ συριακή μετάφραση: CPG I 1733.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen* (TU 25, 4), Leipzig 1904. W. HEINZE, *Der Klementenroman und seine griechischen Quellen* (TU 40, 2), Leipzig 1914. L. CERFAUX, *Le vrai prophète des Clémentines*: RSR 18 (1928) 143-163. A. SIOUVILLE, *Introduction aux homélies clémentines*: RHR 100(1929)142-204. C. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Klementinen* (TU 46,1), Leipzig 1929. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930. B. REHM, *Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften*, München 1939. H. WAITZ, *Die Lösung des pseudoklementinischen Problems?*: ZKG 59(1940)304-341. H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, σσ. 1-81. G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Ps.-Klementinen* (TU 70), Berlin 1958 (καί τό 1982 ἔκδοση αὐξημένη). F. PASCHKE, *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge ... Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Text* (TU 90), Berlin 1966. *La version syriaque de l' Octateuque de Clément*, traduction par F. NAU, ἐπανέκδοση καί νέα εἰσαγωγή ἀπό τόν P. CIPROTTI, Paris 1967. R. RIEDINGER, *Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den Pseudo-Klementinischen Recognitionen. Neue Parallelen aus Basileios* Πρόσσεχε σεαυτῷ: BZ 62 (1969) 243-259. A. VÖÖBUS, *Nouvelles sources de l' Octateuque clémentin syriaque*: Mu 86 (1973) 105-109. L. L. KLINE, *The sayings of Jesus in Pseudo-Clementine homilies* (διατριβή), Missoula, Univ. of Montana 1975. A. FAIVRE, *Les fonctions ecclésiiales dans les écrits pseudoclémentins. Proposition de lecture*: RSRUS 50(1976)97-111. JOSEPH RIUS-CAMPS, *Las pseudoclementinas. Bases filológicas para una nueva interpretación*: *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 79-158. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Sucesión y ministerios en las Pseudoclementinas*: *Teologia del' Sacerdocio* 9 (1977/8) 163-215. R. W. COWLEY, *The identification of the Ethiopian Octateuch of Clement and its relationship to the other christian literature*: *OstSt* 27 (1978) 37-45. G. STRECKER, *Eine Evangelienharmonie bei*

Justin und Pseudo-Klemens?: *NTS* 24 (1978) 297-316. L. CIRILLO, Dottrine gnostiche nelle Pseudo-Clementine: *Prometheus* 5(1979)164-188. E. CLERICI, Lingua e stile nel libro VII delle Pseudo-Clementine: *Atti del sodalizio glottologico milanese* 21 (1979/80) 104-111. F. S. JONES, The Pseudo-Clementines. A history of research, I-II: *The second century* 2 (1982) 1-33, 63-96. A. STÖTZEL, Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Klementinen: *VC* 36 (1982) 24-37. J. WEHNERT, Literaturkritik und Sprachanalyse. Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der pseudoklementinischen-Forschung: *ZNTW* 74 (1983) 268-301. L. SALVADORI, Pap. mil. Vogl. III 126: Una fonte delle Recognitiones pseudoclementine?: *RFIC* 113 (1985) 174-181.

89. «ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ» (Historia acephala)

Ἄνωνυμο ἱστοριογραφικό κείμενο μεγάλης ἀξίας. Περιέχεται στὸν Codex Veronenses LX τοῦ Η' αἰ., φφ. 105-112, καὶ ἀποτελεῖ μέρος «Συλλογῆς» ποικίλων ἱστορικοκανονικῶν κειμένων, πού συγκροτήθηκε ἀπὸ κάποιον «διάκονον Θεοδόσιον». Βάσει ἐπίσημων ἐγγράφων καὶ εἰδους ἡμερολογίου (ἢ πρακτικῶν) τῆς ἀλεξανδρινῆς Ἐκκλησίας καταγράφει ὅσα γεγονότα σχετίζονται μὲ τὶς τρεῖς τελευταῖες ἐξορίες τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἀρχίζει λοιπὸν ἀπὸ τὸ 347 καὶ τελειώνει μὲ τὴν ἀναφορά στὴν διαδοχὴ (373) τοῦ Ἀθανασίου ἀπὸ τὸν Πέτρο. Οἱ τελευταῖες φράσεις, πού ἀφοροῦν τὶς ἐπισκοπίες Τιμοθέου (381) καὶ Θεοφίλου (385), προστέθηκαν ἀργότερα.

Δυστυχῶς ὁ συντάκτης τοῦ κειμένου τούτου παραμένει ἄγνωστος. Ἦταν ἀσφαλῶς ἀλεξανδρινός, ἔγραψε στὰ τελευταῖα ἔτη τῆς δεκαετίας τοῦ 370, ἀνταποκρινόμενος σὲ σχετικὸ αἴτημα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Καρθαγένης, ἔχει θαυμαστὴ ἀκρίβεια στὴν παρουσίαση τῶν γεγονότων (καὶ γι' αὐτὸ χρησιμοποίηθηκε πολὺ ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ Σωζομενό), ἦταν ὀρθόδοξος καὶ σκοπὸ εἶχε νὰ δείξει ὅτι ὁ Ἀθανάσιος ἦταν ἀθῶος καὶ ἄδικα ὑπέστη διωγμούς. Στὸ πλαίσιο τῆς προσπάθειάς του ὁ ἄνωνυμος συντάκτης δίνει τὴν ἀρχαιότερη ἀσφαλῆ πηγὴ γιὰ τὸν βίον τοῦ Ἀθανασίου, ἐνῶ συγχρόνως ἐκθέτει καὶ ἀξιολογεῖ τὴν ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τεσσάρων αὐτοκρατόρων: Κωνσταντίου (337-361), Ἰουλιανοῦ (361-363), Ἰοβιανοῦ (363-364) καὶ Οὐάλη (364-378).

Τὸ ἔργο «Ἱστορία τοῦ Ἀθανασίου» σώθηκε μόνο στὴν λατινικὴ καὶ ὀνομάστηκε «Historia acephala Athanasii» ἀπὸ τὸν πρῶτο ἐκδότη της Scipione Maffei, ἐπειδὴ ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἔτος 347 καὶ ὄχι ἐνωρίτερα.

Ἐκδόσεις:

SC. MAFFEI, Monumenti Ecclesiastici del quattro secolo..., Verona 1738, σσ. 60-83. PG 26, 1443-1450. C. H. TURNER, Ecclesiae Occidentalis Monumenta..., I 2, 4, Oxford 1939, σσ. 663-671. A. MARTIN: *SCh* 317, 138-169 (ὅπου καὶ πλούσια εἰσαγωγή μὲ βιβλιογραφία).

Μελέτες:

W. TELFER, The Codex Verona LX (58): *HThR* 36 (1943) 169-246. E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius: Τοῦ ἴδιου, *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, σσ. 1-29, 30-72, 265-334. T. ORLANDI, Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.: *VetChr* 11 (1974) 269-312. G. DAGRON, Naissance d' une capitale, Constantinople et ses institutions, de 330 à 451, Paris 1974.

90. ΜΑΚΑΡΙΑΝΙΚΑ ΕΡΓΑ

ὁδηγός νηπτικοῦ βίου

Εἰσαγωγή

Μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (+ 390) κυκλοφόρησαν ἑκατό περίπου *Λόγοι* καί *Ὁμιλίες* σέ πέντε συλλογές, πού ἐπηρέασαν ἀποφασιστικά τόν ἀσκητικό βίο Ἀνατολῆς καί Δύσεως. Μετά τά *Ἀσκητικά* τοῦ Μ. Βασιλείου, πού προηγήθηκαν καί εἶχαν πρακτικότερο καί γενικότερο χαρακτήρα, τά μακαριανικά ἔργα διαβάστηκαν περισσότερο προπαντός ἀπό τούς ἀσκητικούς κύκλους, πού ἐνδιαφέρονταν ἔντονα γιά τόν αὐστηρό νηπτικό βίο καί τίς θεοπτικές θεωρητικές ἐμπειρίες του. Καί μολονότι αὐτά διατηροῦν κάποια ἴχνη μεσσαλιανικά, οἱ μοναχοί ὀρθῶς τά χρησιμοποίησαν ὡς ὀρθόδοξη συλλογή νηπτικῶν κειμένων, πού τούς ἀφοροῦσαν εὐθέως καί ἦταν ὡς τέτοια τά ἀρχαιότερα καί τά εὐληπτότερα. Ἡ εὐρεία χρήση τῶν μακαριανικῶν ἔργων ἐξηγεῖται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι τά σχετικά καί σχεδόν σύγχρονα κείμενα τοῦ Εὐαγρίου καί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης παρουσιάζουν προβλήματα κακοδοξίας τοῦ πρώτου καί κατανόησεως τοῦ δευτέρου. Ὁ Εὐάγριος διατύπωσε καί σαφῶς κακόδοξες ἀντιλήψεις, ἐνῶ δέν εἶναι τόσο ἐπαγωγικός καί ἀκριβής. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐξ ἄλλου στά ἔξοχα νηπτικά του ἔργα κατανοεῖται περισσότερο ἀπό τούς μορφωμένους μοναχοῦς, ἔνεκα τῆς φιλοσοφικῆς του γλώσσας καί τῶν βαθέων θεολογικῶν ἀναλύσεων, μέ τίς ὁποῖες θεμελιώνει τόν νηπτικό βίο. Ἔτσι, ἐνῶ τά μακαριανικά εἶναι ὁ σπουδαῖος *πρακτικός ὁδηγός* στόν νηπτικό βίο, ὁ Γρηγόριος Νύσσης εἶναι ὁ πρῶτος θεωρητικός θεμελιωτής τοῦ βίου αὐτοῦ.

Δυστυχῶς τά μακαριανικά ἔργα περικλείουν τεράστια ἱστορικο-φιλολογικά προβλήματα, ὅπως: τῆς ταυτότητας τοῦ Μακαρίου στόν ὁποῖο συνήθως ἀποδίδονται, τῆς σχέσεως τοῦ συντάκτη τους μέ τούς μεσσαλιανούς, τῆς ὀρθοδοξίας τους καί τῆς σχέσεως μεταξύ τῶν κει-

μένων πού περιέχουν οί πέντε συλλογές. Γι' αὐτό πρίν παρουσιάσουμε τήν δομή καί τήν θεολογία τῶν ἔργων αὐτῶν, εἶναι ἀνάγκη νά ἐξετάσουμε σύντομα τά ἱστοριοφιλολογικά τους προβλήματα.

Τό πρόβλημα τῶν μακαριανικῶν ἔργων

Ὅπως ἤδη σημειώσαμε, τά ἔργα αὐτά παραδίδονται ἀπό πέντε συλλογές (τέσσερες ἐλληνικές καί μία ἀραβική) κι ἔχουν τήν μορφή ὀμιλίας, λόγου, ἐπιστολῆς καί ἐρωταποκρίσεων. Ὅλα, πλὴν κυρίως τῆς *Μεγάλης Ἐπιστολῆς*, πού ἔχει χαρακτήρα διατριβῆς, δίνουν τήν ἐντύπωση καταγραμμένου προφορικοῦ λόγου μέ πολλές ἐπαναλήψεις καί χωρίς αὐστηρή δομή. Γενικά ὁμως ὁ λόγος εἶναι καθαρός, εὐληπτός, ἀπλός, χωρίς ρητορικά σχήματα, μέ ἴχνη σημιτικά καί στοιχεῖα συριακῆς θεολογίας. Ὁ συντάκτης, ὅπως προκύπτει ἀπό ἐσωτερικές μαρτυρίες, πρέπει νά ἔζησε στόν μεσοποταμιακό χριστιανικό χῶρο, νά εἶχε παιδεῖα ἐλληνορωμαϊκή, νά γνώρισε τό ἔργο τῶν καππαδοκῶν θεολόγων (κυρίως τά ἀσκητικά τοῦ Μ. Βασιλείου) καί νά ἔγραψε μεταξύ Μικρασίας καί Μεσοποταμίας, μᾶλλον στήν δεκαετία τοῦ 380.

Ποίός εἶναι ὁ συντάκτης αὐτός;

Ἡ ἔρευνα, παλαιότερη καί πρόσφατη, ἀρνήθηκε δικαιολογημένα τήν πατρότητα τοῦ περίφημου ἀσκητῆ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (+ 390), διότι αὐτός ἦταν ἀπαίδευτος καί διότι οἱ ἀρχαῖες πηγές ἀγνοοῦν ἔργα του. Ἦδη τόν ΙΗ' αἰ. ὁ Νεόφυτος Κουσοκαλυβίτης (1713-1784. Βλ. σχετικά Κ. Δυοβουνιώτη: *ΕΕΒΣ* 1 [1924] 86-90) ἀποσύνδεσε τόν Μακάριο ἀπό τά μακαριακά ἔργα, διότι τά βρῆκε μεσσαλιανικά. Τήν ἄποψη δέχτηκε μετά ὁ Δωρόθεος Βουλησμάς, πού ἐξήγησε τά μεσσαλιανικά στοιχεῖα τῶν μακαριανικῶν ἔργων ὡς ἠθελημένη νόθευσή τους. Παράλληλα, μεμονωμένα κείμενα τῶν πέντε συλλογῶν προσγράφονται ἀπό τήν χειρόγραφη παράδοση σέ διάφορους συγγραφεῖς, ὅπως στόν Συμεών, τόν Ἐφραίμ τόν Σύρο, τόν Μέγα Βασίλειο, τόν Ἀλεξανδρέα (ἢ Πολιτικό) Μακάριο, τόν Εὐάγριο Ποντικό ἢ τόν Μάρκο Ἐρημίτη. Ἡ ἔρευνα ἀπέκλεισε ὅλους καί συζήτησε μόνο τήν περίπτωση τοῦ Συμεών, ἐπειδή τό ὄνομά του ἀναφέρεται μεταξύ ἐκείνων πού διακρίνονταν στούς μεσσαλιανικούς κύκλους (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Δ' 10: *PG* 82, 1144. Μ. Kmosko, *Liber graduum: Patrologia syriaca*, 1/3, Paris 1926, στήλ. CXCII, CXCIX, CCLIV κ.ἄ.) κι ἐπειδή τά μακαριανικά ἔργα ἔχουν ἴχνη μεσσαλιανικά. Ἀκόμη, ἐπειδή τό μεσσαλιανικό κίνημα ἔχει κοιτίδα τήν Μεσοποταμία, ὀλοκληρώθηκε ἀπό τόν Α. Wilmart τό ὄνο-

μα τοῦ συντάκτη: Συμεών Μεσοποταμίας. Τό συμπέρασμα ὁμως εἶναι αὐθαίρετο, διότι ὁ Συμεών αὐτός ὄχι μόνο δέν μνημονεύεται ὡς συγγραφέας, ἀλλά παρουσιάζεται καί ὡς κακόδοξος, πού δέν θά μποροῦσε νά συντάξει ἔργα τόσο σημαντικά ὀρθόδοξα, ὅπως εἶναι στό σύνολό τους τά μακαριανικά, καθὼς θά δοῦμε. Ἡ πρόταση αὐτή τοῦ Wilmarit, πού, ἔστω μέ ἐπιφυλάξεις, υἱοθετεῖται σήμερα, ἐνισχύθηκε ἀπό τό γεγονός ὅτι ἡ πέμπτη (ἀραβική) συλλογή (TV) θέλει συντάκτη τόν Συμεών Στυλίτη (+ 459). Ἀλλά ὁ ἀναχρονισμός αὐτός δείχνει τήν ἄγνοια πού εἶχε ὁ ἄραβας μεταφραστής τῆς συλλογῆς καί ὄχι τήν γνώση τοῦ συγγραφέα της.

Ἡ σχέση τῶν μακαριανικῶν ἔργων μέ τούς μεσσαλιανούς

Ἡ συριακή λέξη mesallyane (καί ἑλληνικά: μεσσαλιανοί ἢ μασσαλιανοί) δηλώνει τούς προσευχόμενους ἢ ἀπλῶς εὐχίτες, ὅπως ἐπίσης ἀναφέρονται στίς ἑλληνικές πηγές. Οἱ μεσσαλιανοί ἐξέφραζαν μιά τάση «ἀνώτερου» χριστιανισμοῦ, ἀντιθεσμικοῦ, ἀντικομοφομιστικοῦ καί ἀντικοινωνικοῦ. Τό συμβατικό τους πλαίσιο ἦταν ὁ μοναχικός βίος, ἀλλά ἐλεύθεροι ἀπό κανόνες καί σχήματα, ὅπως ἐλεύθεροι αἰσθάνονταν ἀπό τήν ὀργανωμένη Ἐκκλησία καί τά μυστήριά της. Κέντρο τῆς ζωῆς τους ἦταν ἡ προσευχή, θορυβώδης καί ἄτακτη, πού τούς ἔκανε ἀνώτερους ἀπό κανόνες, Ἐκκλησία καί μυστήρια, δεδομένου ὅτι αὐτά δέν τούς ἐξασφάλιζαν τήν ἐπιφοίτηση στήν καρδιά τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πού μέ βεβαιότητα γινόταν μέσω τῆς προσευχῆς, τῆς ὁποίας – ἰσχυρίζονταν – εἶχαν ὅλους τούς καρπούς. Ἡ αἴσθηση τῆς αὐτοαπελευθερώσεως ἀπό τά ἐκκλησιαστικά σχήματα τούς ὀδήγησε φυσικά σέ ποικίλες παρεκκλίσεις, ἀτασθαλίες καί ἠθικές παρεκτροπές.

Ζοῦσαν σέ μικρές ὁμάδες, ἐλεύθερα γυναῖκες καί ἄνδρες, μετακινούνταν ἀπό τόπο σέ τόπο καί ἀναστάτωναν ποικιλοτρόπως τούς χριστιανούς. Ἐμφανίστηκαν στόν συρο-μεσοποταμιακό χῶρο ἀρχικά (ἴσως στήν Ἔδεσσα), τουλάχιστον ἀπό τό 365. Ἀπλώθηκαν μετά στήν Μικρασία, τόν Πόντο, τήν Ἀντιόχεια, τήν Κωνσταντινούπολη καί ἄλλοῦ, διότι ἔβρισκαν ὀπαδούς καί διότι διώχτηκαν ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς κοιτίδας τους. Ἡ Ἐκκλησία, ὅσο γνωρίζουμε, ἀντέδρασε ἐπίσημα στό κίνημα τῶν μεσσαλιανῶν μόλις περί τό 390, μέ σύνοδο στήν Σίδη τῆς Λυκαονίας, στήν ὁποία προήδρευσε ὁ Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου. Ἀσφαλῶς, ἐκπρόσωπος (ἢ ἐκπρόσωποι) τοῦ κινήματος εἶχε διατυπώσει καί γραπτῶς μεσσαλιανικές ἀντιλήψεις, πολύ πρὶν ἀπό τό 390. Τό μεσσαλιανικό βιβλίο «Ἀσκητικόν», πού ἀναφέρθηκε στήν Γ' Οἴκουμ. Σύνοδο (431), πρέπει νά εἶχε μακρά προϊστορία καί νά ἐξέφραζε τίς θεμελιώδεις θέσεις τους, ἀνεξάρτητα ἀπό

τήν τελική του μορφή. Προφανῶς αὐτό προϋπέθετε σύντομες συλλογές μεσσαλιανικῶν ἀρχῶν μέ μικρές ἢ μεγάλες μεταξύ τους ἀποκλίσεις, ἀνάλογα μέ τίς ὁμάδες πού ἐξέφραζαν οἱ ἐπιμέρους συλλογές. Ἐπίσης ἀπό αὐτές τίς συλλογές καί ἀπό τό «Ἀσκητικόν» λήφθηκαν τά «κεφάλαια» (= οἱ φράσεις) πού καταδικάστηκαν τό 426 (Κωνσταντινούπολη) καί τό 431 στήν Ἐφεσο καί πού τά κατέγραψαν ὁ πρεσβύτερος Τιμόθεος (PG 86, 45-52) καί ὁ Δαμασκηνός Ἰωάννης (PG 94, 729-732).

Μέ βάση τά καταδικασθέντα σημεῖα τῶν μεσσαλιανικῶν κειμένων καί τοῦ Ἀσκητικοῦ, τό ὁποῖο δέν θά ἀντιπροσώπευε ὅλες τίς ὁμάδες τους, οἱ ἰδιάζουσες θεολογικές τους προϋποθέσεις ἦταν πολύ συνοπτικά οἱ ἐξῆς: Στόν ἄνθρωπο, πού ἔχει μία οὐράνια καί μία ἀνθρώπινη ψυχή, ἀπό τήν γέννησή του ἤδη κατοικεῖ καί ὁ Σατανᾶς καί τό ἅγιο Πνεῦμα. Τό κακό (ἢ ὁ δαίμονας) εἶναι φυσικά ἐνωμένο μέ τήν ψυχή καί τόν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου καί κατέχει αὐτά τόσο στέρεα, ὥστε οὔτε τό βάπτισμα δέν μπορεῖ νά τά καθαρίσει ἀπό τό κακό. Τό βάπτισμα κόβει τά ἁμαρτήματα, ἀλλά δέν ἐκριζώνει τό κακό. Αὐτό ἐπιτυγχάνεται μόνο μέ τήν ἐπίμονη προσευχή, ἡ ὁποία διώχνει τόν δαίμονα καί προσελκύει τό ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ διαδικασία αὐτή γίνεται μέ τρόπο ἐντυπωσιακά αἰσθητό καί ἀντιληπτό, ὁδηγεῖ στήν ἀπάθεια καί τήν μετουσία στό ἅγιο Πνεῦμα, κατάσταση ἀπό τήν ὁποία μάλιστα δέν μπορεῖ νά ἐκπέσει ὁ προσευχόμενος. Αὐτός δέχεται «αἰσθητῶς» τήν ὑπόσταση τοῦ Πνεύματος καί κοινωνεῖ μέ τόν νυμφίο Χριστό ὅπως ὁ ἄνδρας μέ τήν γυναίκα. Αὐτός πού ἐπισκιάζεται ἀπό τό ἅγιο Πνεῦμα δέν χρειάζεται νά ἐργάζεται χειρωνακτικά, νά ἐπιδιώκει τίς γνωστές χριστιανικές ἀρετές, νά ἐκκλησιάζεται καί νά ὑπολογίζει τίς σαρκικές ἁμαρτίες, τούς ἀφορισμούς, τούς ὄρκους καί τήν ἐκκλησιαστική εὐταξία, διότι ἔχει ἐλευθερωθεῖ τέλεια καί ὀριστικά ἀπό τήν ἁμαρτία.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτές, πού ἀρχικά διατηροῦνταν μυστικές καί ὑπενθυμίζουν γνωστικούς, συριακό χῶρο καί αἰρετικούς κύκλους τοῦ Β' καί Γ' αἰώνα, δείχνουν ὅτι τό μεσσαλιανικό κίνημα ἀπέβλεπε γενικά σ' ἕναν «ἄληθινό» χριστιανισμό (ἀπελευθερωμένο ἀπό τίς μορφές καί τούς κανόνες πού εἶχε δημιουργήσει ἡ Ἐκκλησία) καί ὄχι μόνο στήν προβολή μιᾶς μορφῆς μοναχισμοῦ.

Ἐπανερχόμενοι στά μακαριανικά ἔργα, παρατηροῦμε ὅτι μερικές ἀπό τίς ἀντιλήψεις τῶν μεσσαλιανῶν τίς βρίσκουμε σ' αὐτά κατά λέξη ἢ λίγο παραλλαγμένες. Ἐτσι π.χ. στό β' καταδικασμένο κεφάλαιο ἀναφέρεται ἡ φράση «Ὁ σατανᾶς καί οἱ δαίμονες κατέχουσι τόν νοῦν τῶν ἀνθρώπων καί ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων κοινωνική ἐστὶ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας», πού βρίσκεται κατά λέξη στήν Ὀμιλία ΚΖ' 19 (συλλογῆς II). Τοῦ κεφαλαίου ιζ' ἡ φράση «τοῖς εὐχομένοις δύναται φανεροῦσθαι ὁ σταυρός ἐν φωτί... καί κατά τινά καιρόν

εὐρεθῆναι ἄνθρωπον παρεστῶτα τῷ θυσιαστηρίῳ καὶ προσηνέχθαι αὐτῷ τρεῖς ἄρτους δι' ἐλαίου πεφυρμένους» βρίσκεται λίγο παραλλαγμένη στήν 'Ομιλία Η' 3 (συλλογῆς II). Καί ἡ ἔκφραση «μετουσία τοῦ ἁγίου Πνεύματος» τοῦ στ' κεφαλαίου βρίσκεται στήν *Μεγάλη Ἐπιστολή* 11 καί ἄλλοῦ, ἀλλά μέ διαφορετικές προϋποθέσεις, κάτι πού συμβαίνει καί μέ ἄλλες φράσεις τῶν καταδικασμένων κεφαλαίων τοῦ Ἐσκητικοῦ τῶν μεσσαλιανῶν.

Ἐπομένως τά μακαριανικά ἔργα σχετίζονται μέ τούς μεσσαλιανούς καί μέ τό βιβλίό τους Ἐσκητικόν, ἀλλά σέ καμμία περίπτωση δέν πρέπει νά ταυτίσουμε, ὅπως προτείνεται (V. Desprez), μέρος ἢ ὄλα τά μακαριανικά ἔργα μέ τό χαμένο τοῦτο βιβλίό. Τότε θά ἔπρεπε ὄλα τά σωζόμενα τμήματά του νά βρίσκονται αὐτούσια ἢ παραλλαγμένα στά μακαριανικά ἔργα. Φαίνεται ὅτι προηγήθηκαν σχετικά γραπτά κείμενα, ἀπό τά ὁποῖα ἀντλήσαν καί τό Ἐσκητικό καί τά μακαριανικά ἔργα. Ὁ συντάκτης τοῦ πρώτου ἀνήκε σέ ἀκραίους μεσσαλιανούς. Ὁ συντάκτης τῶν δευτέρων ἀνήκε ἀσφαλῶς στούς ἠπιούς μεσσαλιανούς ἢ μόνο σχετιζόταν μ' αὐτούς, γνώριζε καλά τόν ὕπο-μεσοποταμιακό χῶρο, κατανοοῦσε ἀπόλυτα τίς παρεκκλίσεις τους καί μέ τά ἔργα του ἐπιχείρησε εἰρηνικά καί σοφά νά διορθώσει τίς παρεκκλίσεις αὐτές καί νά δώσει πνοή καί θεμελίωση ὀρθόδοξη σέ μοναστικές κοινότητες πού ἦταν μεσσαλιανικές ἢ ἐπηρεάζονταν ἀπό μεσσαλιανούς. Ἄλλιῶς οὔτε τήν ἄμεση πολεμική κατά τῶν μεσσαλιανῶν καί τήν ὀρθοδοξία τῶν ἔργων κατανοοῦμε, οὔτε τίς μεσσαλιανικές σ' αὐτά ἀπηχῆσεις θεμάτων, τρόπου καί κλίματος Ἐσκητικοῦ μποροῦμε νά ἐξηγήσουμε. Μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις στά κείμενα δέν ἐξηγοῦν τήν ὄλη ὀρθή δομή καί ἀνέλιξή τους. Ἐνδεικτικά ἀναφέρουμε ὅτι συμβουλεύει τούς ἀκροατές του νά μή θορυβοῦν στήν προσευχή, νά καταπολεμοῦν τόν ὕπνο, νά συμπεριφέρονται μέ τάξη καί νά μήν ἀποφεύγουν τήν ἐργασία. Ἀπορρίπτει τήν βεβαιότητα γιά τήν τέλεια ἀπάθεια, τήν ὁποία μάλιστα λέει ὅτι δέν συνάντησε ποτέ. Καί μολονότι δέν ἔχει σαφεῖς ἀναφορές στήν ἱστορική Ἐκκλησία, δέν τήν ἀποστρέφεται· ἀντίθετα τονίζει τόν ρεαλισμό τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Ἀκόμη καί τήν «μετουσίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος» συνδέει μέ τήν χάρη καί τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ. Ὅλα αὐτά φανερώνουν συνεχῆ φροντίδα τοῦ συντάκτη ν' ἀπαλλάξει τό περιβάλλον του ἀπό τίς παρεκκλίσεις, πού αὐτό καλλιεργοῦσε καί πού οἱ ὀρθοφρονοῦντες εἶχαν ἐπισημάνει. Ἀκόμη παρατηροῦμε ὅτι τό νηπτικό κλίμα καί οἱ ἐμπειρίες τῶν μακαριανικῶν ἔχουν συγγένεια πρὸς τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό.

Ὁ συντάκτης, λοιπόν, πρέπει νά ἦταν ἀπόλυτα ἐνήμερος τῶν καταστάσεων, χαρισματοῦχος καί διακριτικός ὀρθόδοξος, γιά νά ἐπιτύχει γενικά τήν ὑπέρβαση τοῦ μεσσαλιανισμοῦ. Βέβαια, πρέπει νά

υπογραμμίσουμε ότι δέν παρακολουθοῦσε έντονα τίς δογματικοθεολογικές συζητήσεις τῶν χρόνων του οὔτε ἦταν πολύ μέγάλος θεολόγος. Ἐπό αὐτό ἀκριβῶς ἐξηγοῦνται πολλές γενικότητές του, οἱ ἀτυχίες του καί μερικές του ἐκφράσεις, συνήθειες στούς μεσσαλιανικούς κύκλους. Αὐτά ὅμως τά στοιχεῖα παρεξηγοῦνται μόνο ἂν κανεῖς δέν ἐκτιμᾷ τήν διάθεση τοῦ συντάκτη καί τίς συνθήκες, στίς ὁποῖες ἔγραψε. Ἡ προσπάθεια τοῦ συντάκτη τῶν μακαριανικῶν ἔργων εἶναι ἀνάλογη μέ αὐτήν τοῦ Μ. Βασιλείου, ὁ ὁποῖος, χωρίς νά εἶναι εὐσταθιανός, σχετιζόταν μέ τόν Εὐστάθιο Σεβαστείας κι ἔγραψε τά ἀσκητικά του καί γιά νά διορθώσει τίς παρεκκλίσεις τῶν εὐσταθιανῶν μοναχῶν, στούς ὁποῖους προσέφερε τό ὀρθόδοξο πλαίσιο τοῦ μοναχικοῦ βίου.

Γιά τό ὄνομά του, Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, τό ὁποῖο ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἀπορρίπτει, σημειώνουμε μόνο ὅτι μπορεῖ καί νά ἀνταποκρίνεται στήν ἀλήθεια, ἐάν λείπει τό «ὁ Αἰγύπτιος». Τό Μακάριος ἦταν σύνηθες τήν ἐποχή ἐκείνη. Π.χ. ὁ Μ. Βασίλειος στέλνει τήν Ἐπιστολή 18 σέ κάποιον Μακάριο (καί Ἰωάννη), πού ἀγωνιζόταν γιά τήν ἀλήθεια καί ὑπέφερε γι' αὐτήν.

Ἡ σχέση τῶν κειμένων τῶν τεσσάρων ἑλληνικῶν συλλογῶν δέν εἶναι σαφής. Ὁχι μόνο θέματα καί ιδέες, ἀλλά καί ὀλόκληρα κείμενα ἐπαναλαμβάνονται σ' αὐτές. Αὐτό δηλώνει μακρά διαδικασία συγκροτήσεως τῶν συλλογῶν καί προπαντός συχνές ἐπεμβάσεις στά κείμενα. Ἡ συγκρότηση τῶν συλλογῶν τοποθετεῖται στόν Θ' ἢ Ι' αἰῶνα, ἀλλά συνετότερο εἶναι νά δεχτοῦμε ὅτι ἄρχισε πολύ νωρίτερα.

Τό μοναστικό καί ἐκκλησιαστικό πλαίσιο

[Στό ἐξῆς ἡ παραπομπή στά μακαριανικά κείμενα θά γίνεται ὡς ἐξῆς: Στίς 50 Ὁμιλίες (συλλογή II) μέ τά στοιχεῖα Α ἔως Ν. Στίς ὀμιλίες συλλογῆς III μέ τά στοιχεῖα III Α... /ΝΑ... Στήν Μεγάλη Ἐπιστολή μέ τήν συντομογραφία ΜΕπ.].

Τά μακαριανικά ἔργα συνιστοῦν ἐμπειρική καί περιγραφική εἰσαγωγή στόν νηπτικό βίο, πού κυρίως ἐπιχειρεῖται στά πλαίσια τοῦ μοναχισμοῦ, ἀλλά καί ἐν μέρει ἰσχύει γενικότερα. Οἱ ἀκροατές καί ἀναγνώστες, οἱ ἀδελφοί, ἀνήκουν σέ ἀδελφότητα, τήν ὁποία συγκροτοῦν μοναστήρια, ὅπου καταφεύγουν ὅσοι μένουν παρθένοι κι ἐπιλέγουν τόν «μονήρη βίον» (ΜΕπ 14-15). Τό μοναστήρι ἀποτελοῦσε οἶκημα γιά ὀμάδα μοναχῶν μέ ἐπικεφαλῆς ἡγούμενο, πού ἦταν δοκιμασμένος ἀσκητής καί εἶχε τήν φροντίδα τῆς πνευματικῆς προκοπῆς τῶν ἄλλων. Οἱ ἀσκητές ἐνεργοῦσαν ὡς προεστῶτες τῆς ὀλης ἀδελφότητος καί μαζί φρόντιζαν τήν ἀρμονία στούς κόλπους της (ΜΕπ 16). Αὐτό ἦταν πολύ δύσκολο, διότι ἔλειπε ὁ γενικός ἡγούμε-

νος ὄλων τῶν μοναστηριῶν, ὅπως τόν γνωρίζουμε στήν *Κοινωνία* τοῦ Παχωμίου. Ἐπομένως ἡ ἀδελφότητα ἐδῶ, δηλαδή ὅπως τουλάχιστον θά ἤθελε ὁ τελικός συντάκτης τῶν μακαριανικῶν, ἦταν εἶδος *λαύρας*, μερικά μοναστήρια μέ χαλαρή ἐνότητα μεταξύ τους.

Ἡ ὀργάνωση γενικά ἦταν ὑποτυπώδης, κάτι πού ἐξηγεῖται ἀπό τό ἀντιθεσμικό πνεῦμα τῶν μεσσαλιανῶν, ἀπό τήν σπάνια ἀναφορά στήν ἱστορική Ἐκκλησία, τήν ὁποία χαρακτηρίζουν μία φορά μέ τήν λέξη «ὄρατή» (*Περί ἀγάπης* 29), καί ἀπό τό ὅτι μόνο μερικές φορές προϋποθέτουν τόν λειτουργικό βίο καί τούς ἱερεῖς. Ἡ Ἐκκλησία ἔχει δύο μορφές ἢ *πρόσωπα*. Εἶναι τό σύνολο τῶν πιστῶν, πού συχνά νοεῖται ὡς οὐράνια (ἰδεατή;) Ἐκκλησία (Ἱερουσαλήμ), καί ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον ἔχει τούς λογισμούς της ἐνωμένους καί προσηλωμένους στόν Θεό:

«Ἐκκλησία ἐν δυσί προσώποις νοεῖται, τῷ συστήματι τῶν πιστῶν καί τῷ συγκρίματι τῆς ψυχῆς» (ΛΖ 8).

«Ἐκκλησία οὖν λέγεται καί ἐπί πολλῶν καί ἐπί μιᾶς ψυχῆς. Αὕτη γάρ ἡ ψυχή συνάγει ὄλους τούς λογισμούς καί ἔστιν Ἐκκλησία τῷ Θεῷ» (ΙΒ 15).

Ἔτσι κατανοοῦμε γιατί δέν ἀναφέρεται ἡ ὀργάνωση τῆς ἱστορικής Ἐκκλησίας, ἐνῶ συχνά ὑπογραμμίζεται ὁ ρεαλισμός τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. Τό ἴδιο τονίζεται καί ἡ ἀνάγκη τῆς ἀσκήσεως, ἀλλά λείπουν περιγραφές λεπτομερεῖς τοῦ εἶδους καί τῶν βαθμῶν τῆς ἀσκήσεως.

Κεντρικό πρόσωπο τοῦ μακαριανικοῦ μοναχισμοῦ εἶναι ὁ *ἀσκητής*, πού μέ τήν βοήθεια τοῦ ἁγίου Πνεύματος προσεύχεται *ἀδιάλειπτα* γιά νά καθαρθεῖ ἀπό τά πάθη, νά ἀγιαστεῖ καί νά μετάσχει ἐνεργητικά στήν χάρη τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νά «ἀγοθεωθεῖ». Ὁ ἀσκητής ἦταν δυνατόν νά ζεῖ καί ἔξω ἀπό τό μοναστήρι. Οἱ λοιποὶ ἀδελφοί ἔπρεπε νά τόν βλέπουν ὡς πρότυπο, νά τόν διευκολύνουν (ΜΕπ 23) στό δύσκολο ἔργο του καί νά μήν ἀπαιτοῦν ἀπό αὐτόν χειρωνακτική ἐργασία, γιά τήν ὁποία ἦταν γενικά ὅλοι ὑποχρεωμένοι. Ἀλλά καί ὁ ἀσκητής ὄφειλε νά δίνει καρπούς τῆς ὑψηλῆς ἀσκήσεώς του, πού γενικά ἦταν ἡ ἀγάπη καί εἰδικά τό χάρισμα τῆς ἐνεργητικῆς παρουσίας τοῦ Πνεύματος στήν καρδιά του. Ἡ παρουσία τοῦ Πνεύματος παρεῖχε ἐσωτερική βεβαιότητα (= πληροφορία) στόν ἀσκητή, πού ἐνίοτε καταυγαζόταν μέ ἄρρητο θεῖο φῶς, ὄρατό καί στούς ἄλλους. Ἡ κατάσταση αὕτη σήμαινε τήν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τό κακό, τήν τέλεια ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος (Β 3. Η 5).

Καρδιά και ψυχή: κοινωνικά τοῦ Πνεύματος

Ἡ προηγμένη πνευματική ἄσκηση προϋποθέτει καλή γνώση τοῦ ἔσω ἀνθρώπου, ὅπου καί διεξάγεται. Ὁ νηπτικός συγγραφέας περιγράφει καί ἀναλύει τίς προϋποθέσεις, τό πεδίο, τίς δυσκολίες καί τόν τρόπο τοῦ πνευματικοῦ ἀγώνα. Αὐτά τόν ὑποχρεώνουν νά κάνει στοιχειώδη μεταφυσική, ἀνθρωπολογία καί θεολογία. Πρέπει ὁμως νά σημειώσουμε ὅτι ὁ Μακάριος δέν ἔχει πολύ σταθερή μεταφυσική, οὔτε παρακολουθεῖ τήν ἐξέλιξη τῆς θεολογίας. Αὐτό πού ἐν τούτοις τόν συγκρατεῖ σέ ὀρθόδοξο ἔδαφος εἶναι ὅτι στά θέματά του δέν δημιουργεῖ θεωρίες, οὔτε ἐπιχειρεῖ νέες θεολογικές θεμελιώσεις. Ἐκφράζει μέ βιβλική κυρίως θεμελίωση τήν πείρα του, ὅ,τι ὀρθόδοξα ζεῖ ὡς μοναχός. Ὅ,τι ἐκθέτει συνδέεται μέ προσωπική πείρα:

«ἄρρητα γάρ ἐστὶ τὰ πνευματικά, μὴ δυνάμενα λόγῳ ἀνθρωπίνῳ φρασθῆναι, ἐάν μὴ αὐτό τό Πνεῦμα πείρα καί ἐνεργεῖα διδάξῃ τήν ἀξίαν καί πιστήν ψυχήν» (III ΙΣΤ 3/ΟΓ 3. Βλ. καί *Περί ἀγάπης* 12).

Δέν ἔχει νόημα οὔτε εἶναι ἀσφαλές νά μιλάει κανεῖς γιά τόν ἄρτο πού δέν ἔφαγε καί γιά τό τραπέζι στό ὁποῖο δέν κάθισε (ΚΖ 12). Ὁμολογεῖ μέ ταπείνωση ἀλλά καί σαφήνεια ὅτι στίς καταστάσεις πού παρουσιάζει εἰσηλθε προσωπικά (*Περί ἀγάπης* 12). Ὁ ἀνθρώπος διακρίνεται στόν ἔσω καί τόν ἔξω. Τόν ἐνδιαφέρει ὁ ἔσω, πού εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί νοερά οὐσία (ΙΕ 32), ἀλλά πού κατοικεῖται ἀπό τό κακό, αἰχμαλωτισμένος καί πουλημένος σ' αὐτό. Ἀκριβέστερα ὁ ἔσω ἀνθρώπος ὀρίζεται ὡς καρδιά καί ψυχή, πού διακρίνονται, ἀλλά ἐνίοτε φαίνονται ταυτόσημες (ΙΑ 11). Ἡ καρδιά ἀναφέρεται ὡς κέντρο καί βασιλέας τοῦ ὅλου σωματικοῦ ἀνθρώπου, ὡς τόπος ὅπου ἐστιάζονται «ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί τῆς ψυχῆς», ὡς χῶρος ὅπου δρᾷ ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὡς τό «παλάτιον» τοῦ Χριστοῦ:

«ἡ γάρ καρδιά ἡγεμονεύει καί βασιλεύει ὅλου τοῦ σωματικοῦ ὀργάνου. Καί ἐπὶν κατάσχη τὰς νομάς τῆς καρδίας ἡ χάρις, βασιλεύει ὅλων τῶν μελῶν καί τῶν λογισμῶν. Ἐκεῖ γάρ ἐστὶν ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί τῆς ψυχῆς καί ἡ προσδοκία αὐτῆς· διό καί διέρχεται ἡ χάρις εἰς ὅλα τὰ μέλη τοῦ σώματος» (ΙΕ 20).

Ἡ ψυχή εἶναι φύση νοερά (πνεῦμα), ὁμοίωμα καί εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, κτίσμα ὠραῖο, καλό καί θαυμαστό, πού διακρίνεται ἀπόλυτα ἀπό τήν ἄκτιστη θεία φύση, ὅπως καί στόν Γρηγόριο Νύσσης. Μέλη τῆς ψυχῆς εἶναι ὁ νοῦς, ἡ συνείδηση, τό θέλημα καί οἱ λογισμοί. Αὐτά χαρακτηρίζονται καί βασιλικοί λογισμοί, στούς ὁποίους προσθέτει τήν ἀγαπητική δύνσμη (Α 3). Οἱ λογισμοί, καί μάλιστα οἱ πονηροί, συνδέονται περισσότερο μέ τήν καρδιά καί λιγότερο μέ τόν νοῦ, τόν ὁποῖο καί πολεμοῦν:

«πᾶσαι αἱ νοεραὶ οὐσῖαι, λέγω δὴ ἀγγέλων καί ψυχῶν καί δαιμόνων, ἀκέραιοι καί ἀπλούστατοι ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ἐκτίσθησαν» (ΙΣΤ 1).

«Οὔτε γάρ φύσεως τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ψυχὴ, οὔτε φύσεως τοῦ σκότους τῆς πονηρίας, ἀλλ' ἐστι κτίσμα τι νοερόν καὶ ὠραῖον καὶ μέγα καὶ θαυμαστόν καὶ καλόν, ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ. Καὶ διὰ τὴν παράβασιν εἰσῆλθεν εἰς αὐτὴν ἡ πονηρία τῶν παθῶν τοῦ σκότους» (A 7).

«Οὐδέν κοινόν τῆς αὐτοῦ (= τοῦ Θεοῦ) φύσεως καὶ αὐτῆς (= τῆς ψυχῆς)» (MΘ 4).

«Οὗτος Θεός, αὐτὴ (= ἡ ψυχὴ) οὐ Θεός... οὗτος κτίστης, αὐτὴ κτίσμα... οὐδέν κοινόν τῆς αὐτοῦ καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως τυγχάνει» (III ΚΣΤ 8/ΠΓ 8).

«μέλη ψυχῆς εἰσι πολλά, νοῦς, συνείδησις, θέλημα, λογισμοὶ κατηγοροῦντες καὶ ἀπολογούμενοι· ἀλλὰ ταῦτα πάντα εἰς ἓνα λογισμὸν εἰσιν ἀποδεδεμένα, μέλη δέ ἐστι ψυχῆς, μία δέ ἐστι ψυχὴ ὁ ἔσω ἄνθρωπος» (Z 8).

Ὁ νοῦς εἶναι «ἡνίοχος» τῆς ψυχῆς (M 5) καὶ «ἡγεμών», ἐνῶ συγχρόνως κυβερνᾷ τὴν καρδίαν (IE 33). Ταυτίζεται μάλιστα μέ τὴν «διάνοια» ἢ τὴν διανοητικὴ καὶ διακριτικὴ δύναμη, πού τὴν θεωρεῖ τό σπουδαιότερο μέλος τῆς ψυχῆς (Δ 1). Ἡ ψυχὴ προικίστηκε ἀπὸ τὸν δημιουργό μέ ἀρετές πολλές, ἀλλὰ κριτήριο καὶ φύλακας καὶ βασιλέας τῆς εἶναι ὁ νοῦς, πού θεωρεῖται θρόνος τῆς θεότητος καὶ ἡ θεότητα θρόνος τοῦ νοῦ (ΣΤ 5). Καταπολεμώντας τὸν δυῖσμό τῆς συριακῆς σκέψεως καὶ τῶν μεσσαλιανῶν, ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ψυχὴ δέν ἀνήκει στὴν φύση τοῦ σκότους, τοῦ κακοῦ. Ἀντίθετα δημιουργήθηκε ἔτσι, ὥστε νά μπορεῖ νά κοινωνεῖ καὶ νά μετέχει στό ἅγιο Πνεῦμα καὶ νά φανερόνεται ὁ Κύριος στὴν ψυχὴ μέσω τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως, τῆς φρονήσεως, τῆς ἀγάπης καὶ τῆς πίστεως, τίς ὁποῖες ὁ δημιουργός ἔθεσε στὴν ψυχὴ δημιουργώντας τὴν:

«Ἐν δέ τῷ δημιουργῆσαι τὴν ψυχὴν τοιαύτην αὐτὴν πεποίηκεν· ἐν τῇ φύσει αὐτῆς κακίαν οὐκ ἐνέθηκεν, οὐκ ἦδει κακίαν ἢ φύσις αὐτῆς, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος ἐποίησεν αὐτὴν. Ἔθηκεν εἰς αὐτὴν νόμους ἀρετῶν, διάκρισιν, γνώσιν, φρονήσιν, πίστιν, ἀγάπην καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετάς... Ἔτι γάρ καὶ νῦν τῇ γνώσει καὶ φρονήσει καὶ ἀγάπῃ καὶ πίστει εὐρίσκεται καὶ φανεροῦται ὁ Κύριος. Ἔθηκεν εἰς αὐτὴν διάνοιαν, λογισμούς, θέλημα, νοῦν ἡγεμόνα, ἐνθρονήσας ἐν αὐτῇ καὶ ἄλλην τινὰ πολλὴν ἔχουσαν ἐν αὐτῇ λεπτότητα. Ἐποίησεν αὐτὴν εὐκίνητον, εὐπτερον, ἀκοπον τό ἐν ροπῇ ἔρχεσθαι καὶ τοῖς φρονήμασι διακονεῖν αὐτῷ ἔνθα τό Πνεῦμα βούλεται καὶ ἀπαξαιπῶς ἔκτισεν αὐτὴν τοιαύτην τοῦ γενέσθαι αὐτὴν νόμφην καὶ κοινωνικὴν ἑαυτοῦ, τοῦ αὐτόν μετ' αὐτῆς κεκρᾶσθαι καὶ εἰς ἓν πνεῦμα μετ' αὐτοῦ αὐτὴν γενέσθαι» (III ΚΣΤ 7/ΠΓ 7).

Ἡ ψυχὴ «ἔχει εἰκόνα καὶ μορφήν», ὁμοίαν μ' ἐκείνη τῶν ἀγγέλων (Z 7), ὅπως ἔχει καὶ πολλὴν λεπτότητα, δηλαδή ποιότητα, πού φαίνεται στὴν εὐκίνησίαν τῆς, στό εὐκολο σκίρτημά τῆς, στὴν ἀκοπή δια-

κονία τοῦ Πνεύματος, στήν καταλληλότητά της νά ἔλθει σέ κοινωνία καί συνάφεια μέ τόν Κύριο. Τήν ποιότητα ἢ λεπτότητα ὁμως τῆς ψυχῆς δέν μπορεῖ νά γνωρίσει ἢ νά αἰσθανθεῖ, παρά μόνο αὐτός στόν ὁποῖο θά τήν ἀποκαλύψει τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα:

«Οὔτε δέ σοφοί διά τῆς σοφίας οὔτε φρόνιμοι διά τῆς φρονήσεως ἠδυνήθησαν καταλαβεῖν ψυχῆς λεπτότητα ἢ εἰπεῖν περί αὐτῆς ὡς ἐστίν, εἰ μή μόνον οἷς διά τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποκαλύπτεται ἡ κατάληψις καί γνῶσις ἀκριβῆς περί ψυχῆς γνωρίζεται» (ΜΘ 4).

Ἐποῦ ἡ ψυχὴ στό πλαίσιο τῆς καρδίας ζοῦσε μέ τήν θεία χάρη, τά μέλη της εἶχαν ἐνότητα κι ἐπικρατοῦσε εἰρήνη, ὅπως ἐπικρατεῖ θερμότητα ἐκεῖ ὅπου ὁ ἥλιος στέλνει τίς ἀκτίνες του (ΙΣΤ 13).

Καρδιά καί ψυχὴ: κοινωνικὰ τοῦ σατανᾶ καί τοῦ Πνεύματος

Ἀπό κάποια στιγμή καί μετά, ψυχὴ καί καρδιά γνωρίζουν καί ζοῦν τό δράμα τῆς διασπάσεως, τῶν παθῶν, τῆς ἁμαρτίας, τοῦ θανάτου, πού ὀφείλονται στήν παράβαση τῶν πρωτοπλάστων:

«Ὁ Ἀδάμ, παραβάς τήν ἐντολήν τοῦ Θεοῦ καί ἀκούσας τοῦ πονηροῦ ὄφρα, ἐπράθη καί ἐπώλησεν ἑαυτόν τῷ διαβόλῳ καί ἐνεδύσατο τήν ψυχὴν ὁ πονηρός, τό καλόν κτίσμα, ὃ κατεσκεύασεν ὁ Θεός πρός τήν αὐτοῦ εἰκόνα... διά τήν παράβασιν εἰσηλθεν ἡ πονηρία τῶν παθῶν τοῦ σκότους» (Α 7).

Ἡ παράβαση σήμαινε ὅτι ὁ ἄνθρωπος παραδόθηκε στίς δαιμονικές δυνάμεις, πού πλέον ἔχουν τήν δυνατότητα νά κατευθύνουν τοὺς λογισμοὺς τῆς καρδίας, νά κοινωνοῦν μέ τήν ψυχὴ, νά κατοικοῦν σ' αὐτήν ὡς εἰς τόν θρόνον τους καί νά κατέχουν τόν ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς, τόν νοῦ:

«ἡ ἁμαρτία ἔχει ἐξουσίαν διαλογίζεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ. Γέγραπται γάρ· εἰσηλθεν ὁ σατανᾶς εἰς τήν καρδίαν Ἰούδα» (ΙΕ 14-5).

«Πάντως πνεύματά εἰσι πονηρά ὁ σατανᾶς καί οἱ δαίμονες, κατέχοντες τόν νοῦν καί περισκελίζοντες τήν ψυχὴν. Ὁ γάρ πολύπλοκος διάβολος... κατέχει τὰς νομάς τῆς ψυχῆς καί τοὺς λογισμοὺς καί οὐκ ἔῃ ὀρθῶς προσεύχεσθαι καί προσεγγίζειν Θεῷ. Ἐπειδή αὐτὴ ἡ φύσις κοινωνικὴ ἐστὶ τῶν δαιμόνων καί τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας, ὁμοίως καί ἀγγέλων καί Πνεύματος ἁγίου. Ναός ἐστὶ τοῦ σατανᾶ καί ναός τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (ΚΖ 19).

«Ὁ θρόνος τῆς θεότητος ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστὶ. Καί πάλιν, ὁ θρόνος τοῦ νοῦ ἡ θεότης ἐστὶ καί τό Πνεῦμα. Ὁμοίως δέ καί ὁ σατανᾶς καί αἱ δυνάμεις καί οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους ἀπὸ τῆς παραβάσεως τῆς ἐντολῆς ἐνεκάθισαν εἰς τήν καρδίαν καί εἰς τόν νοῦν καί εἰς τό σῶμα τοῦ Ἀδάμ ὡς εἰς ἴδιον θρόνον» (ΣΤ 5).

«ὡσπερ δι' ὄχτου διέρχεται ὕδωρ, οὕτω γάρ καί διά τῆς καρδίας καί τῶν λογισμῶν ἡ ἁμαρτία» (ΙΕ 21).

Ἡ ἀνάγκη, τήν ὁποία αἰσθάνεται ὁ συντάκτης τῶν μακαριανικῶν

ἔργων, νά τονίσει τήν καταθλιπτική καί δυναμική παρουσία τῆς ἁμαρτίας ἢ τῆς δράσεως τῶν δαιμόνων, ἀλλά καί ἡ ἐπήρεια τῆς συριακῆς θεολογικῆς σκέψεως, τόν ὀδηγεῖ ἐλάχιστες φορές σέ ὑπερβολές κι ἐπικίνδυνες διατυπώσεις. Ἔτσι, χάριν ἐμφάσεως – νομίζουμε – καί ἀπό ἔλλειψη καλῆς γνώσεως τῆς μεταφυσικῆς καί τῆς θεολογικῆς διεργασίας τοῦ Δ' αἰώνα, ἀποδίδει συχνά φύση στήν ἁμαρτία καί βλέπει δρῶντα στόν νοῦ (IZ 6) ἢ στήν καρδία δύο πρόσωπα, τῆς ἁμαρτίας καί τῆς χάριτος (βλ. B 2. ΜΕπ 10. III Δ 4 / ΞΑ 4). Τό φαινόμενο συνδέεται μέ τήν κακοδοξία τῶν μεσσαλιανῶν ὅτι τό βάπτισμα κόβει ἀλλά δέν ἐκριζώνει τό κακό. Ὁ Μακάριος ἀπορρίπτει τήν ἀντίληψη αὐτή καί ἐξηγεῖ ὅτι «ἡ ἁμαρτία συνεκρίζουται» μέ τήν δύναμη τοῦ Πνεύματος (ΚΣΤ 2), ἀλλά δέν ἀναφέρει ἐάν αὐτό γίνεται καί κατά τό βάπτισμα. Ἐπιμένει ὁμως – καί ὀρθά – ὅτι τό κακό μπορεῖ νά δράσει στήν ψυχή καί μετά τό βάπτισμα, ὅτι εἶναι τόσο ἰσχυρό πού δέν ἐκδιώκεται παρά μόνο μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ καί τήν προσευχή. Καί ὅπωςδήποτε ἡ καρδία ἢ ἡ ψυχή δέν μεταστοιχειώνονται σέ κακή φύση. Τό κακό μόνο αἰχμαλωτίζει, διέρχεται ἀπό τήν καρδία καί μπαίνει μέσα της ὡς «λεπτή δύναμις» (ΛΒ 10). Γι' αὐτό ἡ ψυχή δέν μπορεῖ μόνη της νά ὀδεύσει πρός τόν Θεό, ἀλλά ὅπως τό βρέφος κλαίει καί κραυγάζει χωρίς μόνο του νά μπορεῖ νά φθάσει στήν μητέρα (ΜΣΤ 3), ἔτσι καί ἡ ψυχή ψάχνει, ἐρευνᾷ καί ἀναζητᾷ. Στήν κίνηση αὐτή σπεύδει βοηθός ὁ Θεός, ὅπως ἡ μητέρα πρός τό βρέφος.

«Ἀλλά λέγεις, ὅτι ὁ Κύριος ἐλθὼν διά τοῦ σταυροῦ ἑκατέκρινε τήν ἁμαρτίαν» (Ρωμ. 8,3) καί οὐκέτι ἐστίν ἔσω (= ἡ ἁμαρτία) ... καί μετά τό βάπτισμα πολλαί ἁμαρτίαι γίνονται καί πολλοί ἁμαρτάνουσιν. Ἔχει οὖν νομήν καί μετά τό βάπτισμα εἰσελθεῖν ὁ ληστής καί πράττειν ἃ θέλει» (ΙΕ 15).

«Ἀδύνατον οὖν ἐστι χωρίσαι τήν ψυχὴν ἀπό τῆς ἁμαρτίας, ἐάν μή ὁ Θεός παύση καί στείλῃ (= σταματήσῃ) τόν πονηρόν τοῦτον ἄνεμον, τόν ἐνοικοῦντα τῇ ψυχῇ καί τῷ σώματι» (Β 3).

Πρός τήν ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος

Ἡ ψυχή, ἀφοῦ δέν μεταβλήθηκε σέ ἁμαρτία ἢ φύση κακή, ἐπιδιώκει τήν ἀπελευθέρωσή της ἀπό τό κακό, τά πάθη: σκοπός της εἶναι «ἡ ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος» καί μάλιστα ἡ *τελεία ἐλευθερία*, τήν ὁποία εἶχαν μόνο οἱ ἀπόστολοι (Β 3. ΙΖ 7) πού ἦταν τέλειοι χριστιανοί. Ἡ ἐλευθερία ταυτίζεται μέ τήν ἀπάθεια (ΚΘ 7) καί εἶναι τόσο δισεπίτευκτη, ὥστε ὁ Μακάριος ὑπογραμμίζει ὅτι σέ τέλειο βαθμό δέν τήν πραγμάτωσε κανείς, ὅσο αὐτός γνώριζε:

«οὐκ ἔστι τέλειος οὔτε ἐλεύθερος τό ὄλον ἐκ τῆς ἁμαρτίας... Ἀκμήν (= μέχρι τώρα) γάρ οὐδένα εἶδον τέλειον χριστιανόν ἢ ἐλεύθερον» (Η 5).

Ἡ ἁμαρτία (ἢ ὁ δαίμονας) παραβρίσκειται στήν καρδιά καί κάποια στιγμή μπορεῖ νά τήν ἐπηρεάσει. Ὁ σατανᾶς «ἐμπεριπατεῖ» στόν νοῦ καί τούς λογισμούς (IA 11), βρίσκειται πλησίον τους, ἀκόμη καί ὅταν στήν καρδιά κατοικεῖ ἡ χάρη καί ὅταν αὐτή δοκιμάζει γλυκύτητα πνευματική καί ὅταν ἔχει ἀποκαλύψεις καί ὅταν μέ τήν χάρη καί τήν ἄσκηση τά μέλη της προσηλώνονται στόν Θεό καί βασιλεύει πλέον εἰρήνη σέ ὅλο τόν ἄνθρωπο (H 6). Περιμένει τήν στιγμή πού θά βρεῖ τήν καρδιά πρόσφορη στήν αἰχμαλωσία. Ἡ διαπίστωση αὐτή τοῦ Μακαρίου βασίζεται ὄχι μόνο στίς πληροφορίες του ἀλλά καί στίς προσωπικές του ἐμπειρίες. Ὁμολογεῖ ὅτι εἰσηλθε καί ὁ ἴδιος στήν ἐλευθερία, ἀλλά λίγες φορές καί «μερικῶς», ὄχι σέ τέλειο βαθμό καί διαρκῶς... Ἡ ὁμολογία του ὑπογραμμίζει τόν ὀρθόδοξο ρεαλισμό του, πού δίνεται ὡς ἀπάντηση στούς ἰσχυρισμούς τῶν μεσσαλιανῶν γιά τέλεια καί διαρκή ἐλευθερία καί ἀπάθεια:

«εἰ καί ἀναπαύεται τις ἐν τῇ χάριτι καί εἰσέρχεται εἰς μυστήρια καί ἀποκαλύψεις καί εἰς ἡδύτητα πολλήν τῆς χάριτος, ὁμως καί ἡ ἁμαρτία σύνεστιν ἀκμήν (= ἀκόμη) ἔσω... Ἀκμήν δέ οὐδένα εἶδον ἐλεύθερον, ἐπειδή κἀγώ μερικῶς ἐν καιροῖς τισιν εἰσηλθον εἰς ἐκεῖνο τό μέτρον καί οἶδα καταμαθῶν, πῶς οὐκ ἔστι τέλειος ὁ ἄνθρωπος» (H 5).

Ἡ ἀπελευθέρωση ἀπό τά πάθη, ἡ ἀπάθεια, σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος «ἔρχεται εἰς τά μέτρα τοῦ πρώτου Ἀδάμ», τά ὁποῖα ὁμως ξεπερνάει καί τότε «ἀποθεοῦται» (IE 35 · ΙΣΤ 2). Καί αὐτό διότι ἡ ἀπάθεια, ὁ καθαρισμός τῆς καρδίας καί ὁ ἁγιασμός, προϋποθέτουν βέβαια τήν ἄσκηση, γίνονται ὁμως τελικά «διά τῆς μετουσίας τοῦ τελείου καί θεϊκοῦ Πνεύματος», κατά τήν ὁποία ἡ ψυχή παραδίδει τόν ἑαυτό της ὀλοκληρωτικά στόν Θεό (ΜΕπ 6):

«...δεξαμένη ἡ ψυχή τόν Κύριον ἐν ἑαυτῇ καί κοινωνήσασα τῷ Πνεύματι αὐτοῦ, γένηται μετ' αὐτοῦ εἰς ἕν πνεῦμα' (Α' Κορ. 6, 17) καί ἀνακαινισμός καί ἀλλοίωσις τῆς καρδίας γένηται καί παθῶν κατάργησις καί σβέσις...» (III ΙΣΤ 4/ ΟΓ 4).

Τό γεγονός τῆς «μετουσίας» αὐτῆς, πού ἐκφράζεται συχνά καί μέ τόν ὄρο «κοινωνία θείας φύσεως» (ΟΓ 6. ΟΕ 1), συνιστᾶ θεία ἐνέργεια, σημαίνει κατάσταση ὑψηλότερη ἀπό τήν ἀδαμική καί ταυτίζεται μέ τήν θέωση, πού βέβαια ἔχει πολλούς βαθμούς. Κεντρικό σημεῖο τῆς ἀσκήσεως εἶναι ἡ ἐπιμέλεια τοῦ σπουδαιότερου μέλους τῆς ψυχῆς, τῶν λογισμῶν, καί δὴ τοῦ διακριτικοῦ καί τοῦ διανοητικοῦ λογισμοῦ. Αὐτά γίνονται ἐκφραστές τῶν δαιμονικῶν δυνάμεων καί αὐτά, ἐφόσον φυλάσσονται, μποροῦν νά διακρίνουν τά «παρά φύσιν» πάθη καί κινήματα τῆς ψυχῆς, πού ἔφερε ἡ παρακοή, ἀπό τήν καθαρῆ φύση καί κατάσταση τῆς χάρης καί τῆς μετουσίας τοῦ Πνεύματος (Δ 1. ΣΤ 3. ΜΒ 3).

Ἡ ἄσκηση στόν Μακάριο ὡς θεολογική προϋπόθεση τῆς θεώσε-

ως γενικά και τῆς κοινωνίας μέ τόν Θεό εἰδικά συνδέεται μέ τήν κάποια δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά συμβάλλει ἐνεργά. Ἔτσι μιλάει γιά «συνεργία» τοῦ ἀνθρώπου, τήν ὁποία στηρίζει στήν «αὐτεξούσιον προαίρεσιν», τήν ὁποία διασώζει και τήν ὁποία μπορεῖ νά δραστηριοποιήσει:

«Οὕτως δέ ὤκονόμησεν ἡ θεία χάρις, ἵνα ἰδίᾳ γώμῃ και ἰδίῳ θελήματι και πόνῳ και ἀγῶνι τήν νοητήν αὐξῆσιν ἕκαστος προσλαμβάνει καθ' ὅσον πιστεύει και καθ' ὅσον ἀγωνίζεται. Και καθ' ὅσον ἀγαπᾷ και καθ' ὅσον ἀγῶνι σωματικῶ και ψυχικῶ... ἐκδίδωσι, τοσοῦτον και τήν μετουσίαν τοῦ Πνεύματος εἰς τήν πνευματικήν ἀσκησιν τῆς ἀνακαινώσεως τοῦ νοός προσκτᾶται, χάριτι μέν και δωρεᾷ θείᾳ τήν σωτηρίαν κομιζόμενος, πίστει δέ και ἀγάπῃ και ἀγῶνι αὐτεξουσίου προαιρέσεως τήν προκοπήν και αὐξῆσιν ἐπί τό τέλειον μέτρον τῆς πνευματικῆς ἡλικίας δεχόμενος... οὔτε τό ὅλον διά τῆς θείας δυνάμεως και χάριτος ἄνευ τῆς τοῦ ἀνθρώπου συνεργίας και σπουδῆς τήν αὐξῆσιν τῆς προκοπῆς λαμβάνων, οὔτε τό ὅλον διά τῆς ἰδίας δυνάμεως και σπουδῆς και ἰσχύος ἄνευ τῆς συνεργίας και βοηθείας τοῦ ἀγίου Πνεύματος εἰς τό τέλειον τοῦ Θεοῦ θέλημα και τό τῆς ἐλευθερίας και καθαρότητος μέτρον φθάσαι δυνάμενος» (ΜΕπ 5).

Μετουσία, κοινωνία και ἀνάκραση μέ τήν ἐνυπόστατη χάρη τοῦ ἀγ. Πνεύματος «ἐν αἰσθήσει και πληροφορίᾳ»

Τό γεγονός τῆς ἀπελευθερώσεως ἀπό τήν ἁμαρτία και τῆς θεώσεως (δέν ἀναφέρει τόν ὄρο τοῦτον) χαρακτηρίζει ὡς μετουσία και κοινωνία και ἀνάκραση, ὅπως συνηθίζει και ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πρᾶγμα πού δείχνει τήν σχέση τῶν δύο συγγραφέων. Συχνά ὅμως ἐξηγεῖ ὅτι, ἀφοῦ δέν ὑπάρχει κοινότητα φύσεως τοῦ Θεοῦ και φύσεως τῆς ψυχῆς (ΜΝ 4), μετουσία γίνεται στήν δύναμη τοῦ Πνεύματος. Κοινωνία γίνεται στήν ἀγιότητα τοῦ Θεοῦ, στήν πνευματική του ἐνέργεια, δηλαδή στήν θεία χάρη μέ τήν ὁποία ἀνακρᾶται ἡ ψυχή:

«Τοῦτ' ἔστιν ἀπό τῆς κοινωνίας και ἀνακράσεως τοῦ ἀγίου Πνεύματος» (Ε 7. Βλ. και ΙΗ 10).

Ἡ ψυχή «κοινωνός θείας φύσεως γένηται, ἀνακραθεῖσα τῇ χάριτι...» (ΙΙΙ ΙΣΤ 6/ΟΓ 6).

«Τόν δέ τρόπον τῆς μετουσίας και μεταλήψεως ἀκριβῶς ὑποσημειωσάμενος ἐν πληροφορίᾳ γινομένης ἑκατά τήν ἐνέργειαν, φησί, τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτόν ἐκ νεκρῶν» (Ἐφ. 1, 19-20)» (ΜΕπ 11).

«...τήν πλήρη τῆς θείας τοῦ Πνεύματος δυνάμεως ἄρρητον και μυστικήν ἐν ἀγιασμῶ κοινωνίαν, ἐν καρδίαις ἀγίων ἐνεργουμένην» (13). «ἡ κοινωνία τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγιότητος και τῆς πνευματικῆς ἐνεργείας» (Μ 2).

Ἡ χάρη ἢ ἡ δύναμη, στήν ὁποία μετέχει ἡ ψυχὴ, εἶναι πραγματική κι ἐνυπόστατη, εἶναι αὐτὴ, ἐξηγήσῃ, μέ τήν ὁποία ἀναστήθηκε ὁ ἴδιος ὁ Κύριος. Τήν ταυτίζει μέ τήν προφητική ἐνέργεια, μέ τό φῶς πού κατηύγασε τόν Μωυσῆ, μέ τήν ἔλλαμψη καί τό θεῖο φῶς. Καί τήν ὀρίζει ὡς «καθ' ὑπόστασιν», γιά νά τονίσει τήν πραγματικότητα, τήν δραστικότητα καί τήν ἀποτελεσματικότητά της. Ἀκόμη διακρίνει ὁ Μακάριος δύο στάδια ἐλλάμψεως: αὐτό πού ταυτίζει μέ τήν ἀποκαλυπτική ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἢ τόν φωτισμό τῆς γνώσεως (τῆς ἀλήθειας) καί αὐτό πού εἶναι διαρκές ὑποστατικό φῶς καί δύναμη στήν ψυχὴ, τήν ὁποία καταυγάζει ὀλόκληρη ὡς πῦρ καί ἥλιος, καί πού δηλώνει τήν ἀνάκραση:

«Ἡ τοιαύτη, φησί, τοῦ Πνεύματος ἔλλαμψις, οὐχ οἶον νοημάτων μόνον ἀποκάλυψις ἐστὶ καί φωτισμός χάριτος... ἀλλ' ὑποστατικοῦ φωτός ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καί διηνεκῆς ἔλλαμψις...» (Περὶ ἐλευθερίας τοῦ νοός 22).

«Καί τῷ μακαρίῳ δέ Παύλῳ, φησί, τό ἐλλάμψαν ἐν τῇ ὁδοῦ φῶς (Πρξ. 9, 3) οὐ νοημάτων τις καί γνώσεως φωτισμός ἦν, ἀλλὰ δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις...» (23).

Ὁ ἀπ. Παῦλος ἔδειξε ὅτι «δι' ἐνεργείας θείας» λαμβάνει «πειραν» τοῦ μυστηρίου τοῦ ὑποστατικοῦ φωτός, πού εἶναι περισσότερο καί πληρέστερο ἀπό τόν φωτισμό «τῶν νοημάτων» (21). Κάποιες ἀντιλήψεις καί ἰσχυρισμοί τῶν μεσσαλιανῶν γιά αἰσθητές ἐλλάμψεις καί φῶτα πού ἔβλεπαν, ὑποχρεώνει τόν Μακάριο νά προσγειώσῃ τό περιβάλλον του στήν ἀπτή ἐσωτερική πνευματική ἐργασία, πού μόνο ἂν εἶναι «ἐνυπόστατος», δηλαδή «ἐνέργεια θείας δυνάμεως», ἐλευθερώνει ἀπό τήν ἁμαρτία. Καί μόνο ἂν κανεῖς «αἰσθάνεται» μέσα του τήν ἐνέργεια τῆς θείας δυνάμεως, κοινωνεῖ μέ τήν θεία φύση (III IH 1/OE 10). Εἶναι φανερό, πῶς, μὴ ἔχοντας τίς θεολογικές προϋποθέσεις νά ἐξηγήσῃ ἐδῶ τίς θεῖες ἐνέργειες, χρησιμοποιοῖ γι' αὐτές τούς ὄρους ὑπόστασις, καθ' ὑπόστασιν, ἐνυπόστατος, πού τότε οἱ καπαδόκες εἰσήγαγαν ὀριστικά γιά τά πρόσωπα τῆς ἁγ. Τριάδας. Ἐν τούτοις δέν εἶναι ἀνάγκη νά τόν παρεξηγήσῃ κανεῖς. Ὅπως δέν πρέπει νά παρερμηνεύσῃ καί τήν συχνή του ἔκφραση «ἐν δυνάμει καί αἰσθήσει καί πληροφορία». Μέ αὐτήν θέλει νά τονίσει τήν ἀσφαλή πείρα πού ζεῖ στήν καρδιά του ὁ προσευχόμενος, νά τονίσει ὅτι ἔχει αἴσθησι σαφὴ καί πληροφορία ἐσωτερική τῆς θείας ἐνεργείας πού δρᾷ μέσα του καί τόν ἀνακαινίζει:

«ἐνεργεῖα τινὶ θείου Πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καί ἐπισκιάζοντος τῇ ψυχῇ καί καρπούς ἀξίους τῆς χάριτος ἐπιδεικνυούσης ἐν δυνάμει καί αἰσθήσει καί πληροφορία καί τῇ τοῦ νοός ἀνακαινίσει καί ἀλλαγῇ καινῇ καί νέα κτίσει κατὰ τόν ἔσω τῆς καρδίας ἄνθρωπον» (III 25, 6/PB 6).

«Ἔστι δέ ἡ γεῦσις αὕτη (= τῆς θείας χάριτος) ἐνεργητική ἐν πληροφορίᾳ δύναμις Πνεύματος, διακονοῦσα ἐν καρδίᾳ» (IE 20).

Ἡ αἴσθησις καὶ πληροφορία εἶναι ἀποτέλεσμα πραγματικῆς ἀνακράσεως. Ἄλλὰ ὁ Μακάριος, διότι δέν παρακολουθεῖ ὅλη τὴν θεολογία τῆς ἐποχῆς του καὶ διότι πρέπει νά τονίσει τὴν ἀνάκραση τῆς χάριτος μέ τὴν ψυχή, καταφεύγει στίς πολὺ ἐπικίνδυνες ἐκφράσεις, σύμφωνα μέ τίς ὁποῖες ἡ χάρις ζυμώνεται καὶ φυσικά συνυπάρχει μέ τὴν ψυχή «ὡς μία οὐσία»:

«Ἡ μὲν χάρις ἀδιαλείπτως σύνεστι καὶ ἐρρίζωται καὶ ἐζύμωται ἐκ νέας ἡλικίας καὶ ὡς φυσικόν καὶ πηκτόν ἐγένετο τό συνόν τῷ ἀνθρώπῳ ὡς μία οὐσία...» (H 2).

Ἡ αἴσθησις τῆς χάριτος στήν ψυχή εἶναι δυνατή ἔνεκα τῆς ἀγάπης τοῦ Κυρίου καὶ τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς, τὴν ὁποία ὀρίζει ὡς «σῶμα λεπτόν» μέ ὑπόστασις καὶ χαρακτήρα. Ὅπως λοιπόν ἡ ψυχή, διότι εἶναι λεπτὸ σῶμα, περιέβαλε ὅλο τό ἀνθρώπινο σῶμα καὶ «συνεκράθη» μέ αὐτό, ἔτσι καὶ ὁ Χριστός σμικρύνεται καὶ σωματοποιεῖ γιὰ νά ἀνακραθεῖ καὶ νά περιβάλλει τίς πιστές ψυχές. Στήν ἀνάκραση αὕτη τό ἀποτέλεσμα εἶναι «ἐν πνεῦμα», «ψυχή εἰς ψυχὴν», «ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν» (Περὶ ὑψώσεως τοῦ νοός 6-7), χωρὶς αὐτό νά σημαίνει ὑποχρεωτικά κατάργησις τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, δηλαδή τῆς ψυχῆς.

Ἀδιάλειπτη προσευχή: εὐφροσύνη, φωτισμός, ἔλλαμψη

Τό νηπτικό ἔργο τοῦ μοναχοῦ ἐπιβλέπει ἀπαραίτητα πεπειραμένος ἀσκητής, στόν ὁποῖο καταφεύγει ὁ ἀρχάριος, διότι τό ἔργο ἐμφανίζει δυσκολίες καὶ περικλείει παγίδες. Αὐτά ἰσχύουν καὶ γιὰ τά ἀνώτερα πνευματικά στάδια, ὅταν στόν ἔσω ἄνθρωπο συμβαίνουν ἔκτακτα φαινόμενα φωτισμοῦ καὶ ἐλλάμψεων. Κορύφωμα καὶ ἀνακεφαλαίωσις τοῦ νηπτικοῦ ἔργου εἶναι ἡ προσευχή πού προκόπτει καὶ γίνεται ἀδιάλειπτη. Ὁ ὅρος ἀδιάλειπτος προσευχή περιέχει καὶ προϋποθέτει κάθε εἶδους πρακτικὴ ἄσκησις, ἀπό τὴν παρθενία μέχρι τὴν νηστεία, καὶ κάθε εἶδους ἀρετὴ, ὅπως τὴν ἀγάπη, τὴν χαρά, τὴν πραότητα, τὴν ταπείνωσις, τὴν διακονία, τὴν ἐλπίδα, τὴν πίστις, τὴν ὑπακοή, τὴν ἀπλότητα κ.ἄ. Ἀπό τὴν κεφαλαιώδη ἀρετὴ τῆς προσευχῆς προκύπτουν οἱ ἄλλες πού καὶ αὐτές συνδέονται μεταξύ τους ὡς αἷτιο πρὸς αἷτιατό. Ἔτσι, τό ἀδιαλείπτως ἀφορᾷ τόν ὅλο ἀσκητικὸ ἀγώνα, τὴν μέριμνα γιὰ τὴν κάθαρσις, τόν ἔρωτα τοῦ Κυρίου, τὴν μνήμη τοῦ Κυρίου (M 1. ΜΕπ 22· 23· 17).

Ἡ προσευχή ἔως ὅτου γίνεαι τέλεια, κατὰ τό δυνατόν, ἀδιάλειπτη ὅσο γίνεαι, ἀκολουθεῖ μία τακτικὴ (στάδια), πού δέν εἶναι πάντοτε ἡ ἴδια, δέν ἔχει ἰσχύ κανόνα καὶ ὁ Μακάριος ἀποφεύγει νά τὴν περι-

γράφει με ακρίβεια και συνέπεια. Ὁ ἔμπειρος ἀσκητής πρῶτα δίνει ἀπλή τροφή. Ὁ νέος ἀσκεῖται νά ἐμμένει στήν προσευχή, νά στρέφεται στόν Κύριο. Αὐτό εἶναι ἀπαραίτητο, διότι ὅσο τό ἀνθρώπινο πρόσωπο μένει προσηλωμένο στόν Κύριο, τόσο αὐτός ὡς καλός ζωγράφος ἐντυπώνει καί ζωγραφίζει τήν θεία εἰκόνα Του στόν ἄνθρωπο (Λ 4). Ἡ προσευχή γίνεται σέ σιωπή, ὄχι μέ κραυγές. Ὁ νοῦς πρέπει νά στέκει νηφάλιος καί προσηλωμένος στόν Θεό, γιά νά δέχεται ὅ,τι τοῦ χαρίζει ὁ Θεός. Ἡ κατάσταση αὐτή φέρνει τοὺς πρώτους καρπούς: ἡ καρδιά του γεμίζει ἀπό πόθο γιά τά οὐράνια καί τά θεία, αἰσθάνεται κατάνυξη, ἀγάπη καί γλυκύτητα ἐσωτερική, ἀλλά ἡ ἐλευθερία του κάθε ἄλλο παρά τελεία εἶναι. Ἡ κατάσταση αὐτή αὐξάνει καί προκόπτει μέ διαρκέστερη προσευχή, μέ ἀγώνα ἐντονότερο, πού συμπορεύεται καί πραγματώνεται μέ αὐξημένη θεία χάρη.

Εἰρήνη ἐσωτερική

Ἡ δύναμη πού τό ἅγιο Πνεῦμα χαρίζει στόν προσευχόμενο διευρύνεται καί βαθαίνει. Τότε ἡ νηπτική ἐργασία παίρνει μορφή περισσότερο συγκεκριμένη. Ἐπιδιώκει τήν ἐνότητα τῶν δυνάμεων (ἢ μελῶν) τῆς ψυχῆς καί τήν ἐστίασή τους στήν καρδιά. Ἡ θεία χάρη διδάσκει τόν νοῦ νά συνάγεται στήν καρδιά καί νά κυριαρχεῖ στοὺς λογισμούς, ὥστε αὐτοί νά τόν ἀφήνουν ἀπερίσπαστο στήν προσευχή, νά προσεύχεται «ἀρεμβάστως». Ὁ προσευχόμενος τότε κυριολεκτικά προσεύχεται «δυνάμει Πνεύματος» (III ΙΣΤ 2/ΟΓ 2) καί ἡ ἐλευθερία του ἀπό τήν ἁμαρτία καί τά πάθη εἶναι γεγονός. Ἀποτέλεσμα τῆς καταστάσεως αὐτῆς εἶναι ἡ εἰρήνη σέ «ὅλα τά μέλη καί τήν καρδίαν». Ὁλος ὁ ἔσω κόσμος εἰρηνεύει, ἀφοῦ τά μέλη τῆς ψυχῆς εἰρηνεύουν καί ἀναφέρονται ἐνωμένα στόν Θεό. Ἡ ψυχὴ χαίρει ὡς ἄκακο παιδί γιά ὅλο τόν κόσμο, δέν κατακρίνει, ἔχει καθαρὸν ὄφθαλμό νά βλέπει τά πάντα καί ἔχει διάθεση ν' ἀγαπᾷ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, πιστοὺς καί ἀπίστους (Η 6). Αὐτά σημαίνουν ἀνακαινισμό καί ἀλλοίωση τῆς καρδίας μέ τήν ἐνυπόστατη ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος (III ΙΣΤ 4/ΟΓ 4).

Ἰδιαίτερα ἡ αἴσθησις τῆς εἰρήνης καί τῆς ἀγάπης εἶναι γιά τόν προσευχόμενο ἀπόδειξη ὅτι ἐνεργεῖ στήν ψυχὴ του τό ἅγ. Πνεῦμα. Διότι μπορεῖ νά ἐνεργήσει παραπλανητικά καί ὁ δαίμονας, μπορεῖ αὐτός νά τοῦ παρουσιάσει φωτισμούς καί ἐλλάμψεις καί γνώσεις, ἀλλά ὁ δαίμονας ποτέ δέν φέρνει ἀγάπη καί εἰρήνη. Στήν κατάσταση αὐτὴ οἱ λογισμοὶ διακρίνουν τήν ἀγαθὴ φύση τῶν πραγμάτων καί ὁ ἔσω ἄνθρωπος ἔχει «αἴσθησιν» (Ζ 5). Μέ τόν ὄρο *αἴσθησις* δηλώνεται ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νά συνειδητοποιεῖ, νά διακρίνει, νά βιώνει τήν εἰρήνη καί τήν ἀγάπη, τήν πνευματικὴ του ἀλλοίωση καί τήν

παρουσία του ἁγ. Πνεύματος. Πρόκειται για τό στάδιο πρίν ἀπό τόν καθαυτό φωτισμό.

Ἄρρητο φῶς καί φωτισμός

Μέ στέρεη πνευματική τροφή, πού συνεχῶς αὐξάνει, ὁ νοῦς τοῦ προσευχομένου χαριτώνεται περισσότερο, ἐθίζεται σταθερότερα στήν ἀδιάλειπτη μνήμη τοῦ Κυρίου, ἀποκτᾷ θεωρία ὄχι μόνο τῶν κτιστῶν ὄντων ἀλλά καί τῶν θείων πραγμάτων. Ἡ καρδιά του πλημμυρίζει ἀπό τήν θεία ἐνέργεια, ἡ ψυχὴ του εὐφραίνεται ἀπερίγραπτα καί ὁ νοῦς του φωτίζεται φῶς γνώσεως. Φῶς πλημμυρίζει ὅλη τήν καρδιά καί ὅλα ἔτσι στόν νοῦ γίνονται γνωστά καί θεατά, ἐνῶ ἡ γνώση του προχωρεῖ καί σέ θεῖα πράγματα. Στήν καρδιά του καί σέ ὅλο τό εἶναι του αἰσθάνεται ὄχι μόνο ἄπλετο φῶς ἀλλά καί πῦρ (φωτιά) αὐξομειούμενο, πού τόν πυρώνει καί τόν καίει μέ ἄφατη γλυκύτητα καί λαμπρότητα. Τό φῶς τοῦτο εἶναι ἐνυπόστατη δύναμη τοῦ ἁγ. Πνεύματος, εἶναι μέρος τοῦ ἄρρητου κάλλους τῆς θείας δόξας, εἶναι ἡ πάγκαλλη θεία ὠραιότητα, πού καταυγάζει τήν ψυχὴ ὁλόκληρη, κυκλικά, σέ ὅλα τά μέρη της, σέ βάθος καί πλάτος, ὥστε ὅλη ἡ ψυχὴ νά εἶναι φῶς, ὅλη πρόσωπο, ὅλη δόξα, ὅλη πνεῦμα, ὅλη νέο κατασκευάσμα τοῦ Χριστοῦ, ὅλη κατοικητήριο τοῦ Χριστοῦ, ὅλη σέ πλήρη κοινωνία μέ τό ἅγιο Πνεῦμα, ἐλεύθερη.

Ἐπὶ πλέον ὁ νοῦς καί οἱ λογισμοί ἀρπάζονται ἀπό τά ἐγκόσμια πρὸς τά θεῖα, ὅταν φωτίζονται ἀπόλυτα καί φαιδρύνονται ἐνωμένοι μέ τήν ἐνέργεια τοῦ Πνεύματος, τότε εἶναι δυνατό νά δοκιμάσουν ἀκόμα γλυκύτερο, «ἐνδότερον καί βαθύτερον καί ἀπόκρυφον φῶς» (Η 3). Τότε ἔχουμε τήν πανίερη ἔλλαμψη πού γίνεται φανερὴ καί στό ἴδιο τό σῶμα, παρουσιαζόμενο καί αὐτό «ἐν ἄλλῃ μορφῇ», φωτεινό καί λαμπρό, «θεοειδές», ἀκόμη καί ἐξωτερικά (*Περί ἐλευθερίας νοός* 25). Εἶναι ἡ ὥρα τῆς εἰσόδου τοῦ νοῦ σέ ἄδυτα μυστήρια τῆς θεότητας, ἡ ὥρα τῶν ἀποκαλύψεων, τῶν ἄρρητων πνευματικῶν θεωριῶν, τῶν ἀπόκρυφων μυστηρίων, ἡ ὥρα πού θεᾶται τήν ὑποστατική ἀλήθεια καί γνωρίζει ὅ,τι δέν μποροῦν νά γνωρίσουν οἱ ἄλλοι. Κι ἐδῶ προχωρεῖ ἀπό βάθος σέ βάθος, ἀπό θαυμαστά σέ θαυμαστά. Ὁ Θεός τοῦ ἐμπιστεύεται ὅλο καί περισσότερα. Ὁλόκληρος πλέον ὁ ἄνθρωπος, ψυχὴ καί σῶμα, πλέει καί λούεται στό φῶς, ἔτσι ὥστε ἡ ἐλευθερία του νά εἶναι πλήρης, ἀφοῦ καί τό σῶμα εἶναι πέρα ἀπό τήν κατάσταση πού θά μπορούσε νά διαπράξει ἁμαρτία. Ἡ χαρισματική καί δυναμική αὐτὴ κατάσταση δέν διαρκεῖ. Κάποια στιγμή ὑποχωρεῖ, τό φῶς λιγοστεύει, ἡ εὐφροσύνη μικραίνει, τό θεῖο πῦρ μόλις πού γίνεται αἰσθητό. Τότε ὁ ἀσκητής ζεῖ μέ τήν μνήμη τῆς ἄφατης δωρεᾶς καί τήν ἐκζήτησή της. Ἀκόμη περισσότερο, τόν ἀσκητή μπο-

ρεῖ πάλι νά τόν ἐνοχλήσει ὁ δαίμονας, νά τόν θυμηθοῦν κάποια παλαιά του πάθη. Γι' αὐτό, διαβεβαιώνει ὁ Μακάριος ὅτι, παρ' ὅλες τίς πνευματικές ἀναβάσεις, τίς θεωρίες καί τίς ἐλλάμψεις, ὁ προσευχόμενος δέν ἀποκτᾶ τήν ὀριστική καί τέλεια ἐλευθερία του παρά μόνο στόν μέλλοντα αἰώνα:

«Κεφάλαιον δέ πάσης ἀγαθῆς σπουδῆς καί κορυφαῖον τῶν κατορθωμάτων ἐστίν ἡ τῆς προσευχῆς προσκαρτέρησις, δι' ἧς καί τὰς λοιπὰς ἀρετάς διά τῆς παρά Θεοῦ αἰτήσεως ὁσημέραι προσκτᾶσθαι δυνάμεθα» (ΜΕπ 21).

«Δεῖ ἡμᾶς μή κατά ἔθος σωματικόν, μήτε κραυγῆς ἔθει, μήτε συνηθεία σιωπῆς, μήτε κλίσεως γονάτων προσεύχεσθαι, ἀλλά νηφαλέως τῷ νῷ προσέχοντας προσδοκᾶν τόν Θεόν... ἡ ψυχὴ ὅλη δι' ὄλου ἀποδεδόσθω εἰς τήν πρός Κύριον αἴτησιν καί ἀγάπην, μή ρεμβομένη καί περιφερομένη τοῖς λογισμοῖς... Καί οὕτως αὐτός (= ὁ Κύριος) ἐπιλάμψει, ἀληθινήν διδάσκων αἴτησιν, διδούς εὐχὴν καθάραν πνευματικήν» (ΛΓ 1-2).

«Σπούδαζε ἐπισυνάγειν πάντοτε ἑαυτόν εἰς τό ἔργον καί εἰς τήν ζήτησιν καί εἰς πόθον Θεοῦ, ἐκεῖ ἐκτείνου καί ἐνθυμοῦ καί μελέτα, ὅπου τό σῶμα εὐχεται, ἦτοι βοῆς χρεία ἢ σιγῆς ἢ ὠσδηποτοῦν, μόνον νηφούση καί προσεχούση διανοία» (III ΙΓ 4/Ο 4).

«Ἐκαστος... ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ σπουδαζέτω καί ζητεῖτω παρά Θεοῦ ἀδιαλείπτως ἔχειν (= ἀγάπην καί φόβον Θεοῦ) καί διά τῆς συνεχούς, μᾶλλον δέ ἀδιαλείπτου, μνήμης < τοῦ > Κυρίου καί ἔρωτος οὐρανοῦ ταύτην ὁσημέραι κατά προκοπήν διά τῆς χάριτος ἐπαυξάνων προσκτάσθω» (ΜΕπ 17).

«Ὡσπερ γάρ ὁ εἰκονογράφος προσέχει τῷ προσώπῳ τοῦ βασιλέως καί γράφει... τόν αὐτόν τρόπον καί ὁ ...Χριστός τοῖς... ἀτενίζουσι διά παντός πρός αὐτόν εὐθέως ζωγραφεῖ κατά τήν εἰκόνα αὐτοῦ ἐπουράνιον ἄνθρωπον· ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πνεύματος, ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, τοῦ φωτός τοῦ ἀνεκλαλήτου, γράφει εἰκόνα οὐράνιον καί δίδωσιν αὐτῇ τόν καλόν καί ἀγαθόν αὐτῆς νυμφίον» (Λ 4).

«Ἔστιν αἴσθησις καί ἔστιν δρασις καί ἔστι φωτισμός. Καί οὗτος ὁ ἔχων τόν φωτισμόν μειζότερός ἐστι τοῦ ἔχοντος τήν αἴσθησιν... Πλήν ἄλλο ἐστίν ἀποκάλυψις, ὅτι πράγματα μεγάλα καί μυστήρια Θεοῦ ἀποκαλύπτεται τῇ ψυχῇ» (Ζ 5).

«Πολλοῖς δέ καί ποικίλοις τρόποις τῆς χάριτος κατά προκοπήν καί αὔξησιν καί χρονικῇ παρατάσει εἰς τὰ τέλεια μέτρα τῆς καθαρότητος ἢ χάρις τοῦ Πνεύματος καταξιῶ ἔλθεῖν ψυχᾶς τὰς ὑπηκόους αὐτῇ κατά πάντα... Εἰς τούς προσευχομένους ἐν ταῖς ἀρχαῖς δίδωσι τροφήν γάλακτος πνευματικῆν, γλυκύτητος καί πόθου ἐπουρανοῦ μεστήν ἐν τῇ καρδίᾳ... Εἶτα κατά προκοπήν καί αὔξησιν τῆς ψυχῆς ἀνακαινιζομένης στερεωτέραν τοῦ πνεύματος δίδωσι τροφήν, ἅμα τε καί αἰ τῆς χάριτος πτέρυγες (τοῦτ' ἐστίν ἡ δύναμις τοῦ Πνεύματος) προκοπτούσης ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις τῆς ψυχῆς

αυξάνονται ἐν αὐτῇ. Εἶτα διδάσκει ἡ θεία χάρις... τὴν διάνοιαν ἵπτασθαι πρῶτον μὲν περὶ τὴν νοσοσιάν (= φολεάν) τῆς καρδίας, ἤτοι τῶν λογισμῶν (τοῦτ' ἔστιν ἀρεμβάστως κατὰ Θεόν εὐχεσθαι δυνάμει Πνεύματος). Εἶτα ὁσῶ τροφήν στερεωτέραν τοῦ Πνεύματος τῆς θεότητος λαμβάνει, τοσοῦτῶ καὶ ἵπτασθαι δύναται μειζόνως καὶ ἀνωτέρως ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ὀδηγουμένη καὶ διαβασταζομένη. Ἐπὶ δὲ λοιπὸν ἀνδρωθῆ... ἀπὸ βουνοῦ εἰς βουνὸν καὶ ἀπὸ ὄρους εἰς ὄρος (τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τοῦ κόσμου τούτου εἰς τὸν ἄνω κόσμον καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου εἰς τὸν μακάριον καὶ ἀφθαρτον καὶ ἀπειρον αἰῶνα) εὐκόλως ὁ νοῦς ἵπταται ἐν πολλῇ ἀμεριμνίᾳ καὶ ἀναπαύσει ὑπὸ τῶν πτερυγῶν τοῦ Πνεύματος βασταζόμενος καὶ ὀδηγούμενος 'εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις' μυστηρίων ἐπουρανίων καὶ εἰς θεωρίας πνευματικὰς ἀρρήτους, ὥσπερ γλῶσσα σαρκὸς λαλῆσαι οὐ δύναται» (III ΙΣΤ 2/ΟΓ 2).

«...ψυχὴ γὰρ ἡ καταξιωθεῖσα κοινωνῆσαι τῷ Πνεύματι τοῦ φωτός αὐτοῦ καὶ καταληφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ, ἐτοιμάσαντος αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς καθέδραν καὶ οἰκητήριον, ὅλη φῶς γίνεται καὶ ὅλη πρόσωπον καὶ ὅλη ὀφθαλμός... ὥσπερ πῦρ, αὐτὸ τὸ φῶς τοῦ πυρός, ὅλον ὁμοιον αὐτῷ ἐστὶ... οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἡ καταληφθεῖσα τελειῶς ὑπὸ τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτός τοῦ προσώπου Χριστοῦ...» (Α 2).

«Εἰσέρχεται τις κλῖναι γόνυ καὶ ἡ καρδία πληροῦται τῆς θείας ἐνεργείας καὶ εὐφραίνεται ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ Κυρίου ὡς νύμφη μετὰ νυμφίου... Καὶ συμβαίνει ὅτι, ἀσχολούμενος οὗτος (= ὁ ἀσκητής) πᾶσαν ἡμέραν, ἐν μιᾷ ὥρᾳ δίδωσιν ἑαυτὸν εἰς εὐχὴν καὶ ἀρπάζεται εἰς προσευχὴν ὁ ἔσω ἄνθρωπος, εἰς ἀπειρον βάθος ἐκείνου τοῦ αἰῶνος ἐν ἡδύτητι πολλῇ, ὥστε ξενίζεσθαι τὸν νοῦν ὅλον, ὄντα μετέωρον καὶ ἠρπασμένον ἐκεῖ, ὥστε κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν λήθην ἐγγενέσθαι τοῖς λογισμοῖς τοῦ φρονήματος τοῦ ἐπιγείου, διὰ τὸ μεστωθῆναι τοὺς λογισμοὺς καὶ αἰχμαλωτισθῆναι εἰς τὰ θεῖα καὶ ἐπουράνια...» (Η 1).

«Ποτέ μὲν πλέον ἐκκαίεται καὶ ἄπτεται τὸ (= θεῖον) πῦρ (= εἰς τὴν καρδίαν), ποτέ δὲ ὡς μαλθακώτερον καὶ πραῦτερον. Καὶ αὐτὸ τὸ φῶς κατὰ καιροῦς τινὰς πλέον ἐξάπτεται καὶ λάμπει, ποτέ δὲ ὑποστέλλεται καὶ στυγνάζει. Καὶ αὕτη ἡ λαμπὰς (= ἡ ψυχὴ) πάντοτε καιομένη καὶ λάμπουσα, ὅταν φαιδρυνθῆ πλέον, ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ· αὐθις δὲ κατ' οἰκονομίαν ἐνδίδωσι, καίτοι συνόν τὸ φῶς ἀμβλύτερον ἐστίν» (Η 2).

«Ἐν ἄλλῳ δὲ καιρῷ αὐτὸ τὸ φῶς ἐν τῇ καρδίᾳ φαῖνον ἠνοιγε τὸ ἐνδότερον καὶ βαθύτερον καὶ ἀπόκρυφον φῶς, ὥστε ὅλον τὸν ἄνθρωπον καταποθέντα εἰς ἐκείνην τὴν γλυκύτητα καὶ θεωρίαν μηκέτι ἔχειν ἑαυτόν... ὥστε τὸν ἄνθρωπον κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν ἐλευθερωθέντα φθάσαι εἰς τὰ τέλεια μέτρα καὶ εἶναι καθαρὸν καὶ ἐλεύθερον ἐκ τῆς ἀμαρτίας. Ἀλλὰ μετὰ ταῦτα ὑπέστειλεν ἡ χάρις καὶ ἤλθε τὸ κάλυμμα τῆς ἐναντίας δυνάμεως· φαίνεται δὲ πῶς μερικῶς καὶ ἔστη εἰς ἓνα βαθμὸν κατώτερον τῆς τελειότητος» (Η 3).

«... τῶν μὲν οὖν ἁγίων ἢ θεοειδῆς τοῦ Πνεύματος εἰκῶν ἀπὸ τοῦ νῦν ἔνδον, ὡσπερ ἐντυπωθεῖσα, καὶ τὸ σῶμα θεοειδές ἔξω καὶ οὐράνιον ἐπεργάσεται» (*Περὶ ἐλευθερίας νοός* 25).

ΕΡΓΑ

Λόγοι 64 (Συλλογή I). Ἡ ἐκτενέστερη καὶ λιγότερο γνωστή ἀπὸ τίς συλλογές. Ὁ 1ος Λόγος ταυτίζεται μὲ τὴν περίφημη *Μεγάλη Ἐπιστολή*, γιὰ τὴν ὁποία βλ. παρακάτω, καὶ ὁ 40ός ἐπίσης εἶναι *Ἐπιστολή*. Ὁ 62ος 1-22 βρίσκεται στὰ ἔργα τῶν Κλήμη Ἀλεξανδρέα καὶ Μαξίμου Ὁμολογητῆ (*GCS* 17 [1969] 221-223) καὶ ἄρα εἶναι νόθος.

H. BERTHOLD, Makarios/Symeon. Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vat. Gr. 694 (B). 1. Teil: Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2-29 (*GCS* 1973). 2. Teil: Die Logoi B 30-64 (*GCS* 1973).

Ὁμιλίες πνευματικαὶ 50 (Συλλογή II). Ἡ γνωστότερη καὶ πρὸ φροντισμένη συλλογή.

PG 34, 449-822. H. DÖRRIES-E. KLOSTERMANN-M. KRÖGER, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, Berlin 1964. *BEΠ* 41, 145-355. Καὶ λαϊκοοικοδομητικὲς ἑλληνικὲς ἐκδόσεις, ὅπως ἡ «ἐπιμελεία» Σπυρ. Ζέρβου: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, *Ὁμιλίες πνευματικαί*, πᾶνυ πολλῆς ὠφελείας πεπληρωμένοι..., Βενετία 1857. Ὁμιλίαι τῆς συλλογῆς ἐκδόθηκαν ἀπὸ τον J. S. Assemani ὡς ἔργα Ἐφραίμ τοῦ Σύρου: W. STROTHMANN, Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephaem, Wiesbaden 1981 [δακτυλογραφημένες].

Λόγοι 43 (Συλλογή III). Ἀπὸ αὐτοὺς 15 περιέχονται στὴν *Συλλογή II* καὶ 8 στὴν *Συλλογή I*. Ἐκδόθηκαν γιὰ πρώτη φορά τὸ 1961.

E. KLOSTERMANN-H. BERTHOLD, Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III, Berlin 1961. *BEΠ* 42, 35-142. V. DESPER: *SCh* 275, σσ. 72-346.

Μεγάλη Ἐπιστολή. Σπουδαῖο νηπτικοασκητικὸ κείμενο σέ μορφή πραγματείας. Ὁ ἐκδότης τῆς W. Jaeger τὴν θεωρεῖ ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὸ ἐργίδιο «*Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ*» τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ἐνῶ ὁ R. Staats ὑποστήριξε ἀρκετὰ πειστικά, φρονοῦμε, ὅτι ὁ Γρ. Νύσσης διασκεύασε τὴν παροῦσα *Ἐπιστολή*, πού μέρος τῆς βρίσκεται στὴν μακαριανικὴ *Ὁμιλία 40 (Συλλογή II)*. Ὁ Μακάριος ἐδῶ ὑπερασπίζεται τὸν ἀσκητισμὸ τῶν κύκλων τοῦ καὶ ἀπαλείφει τίς παρεκκλίσεις τους.

PG 34, 409-442. W. JAEGER, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954, σσ. 233-302. *BEΠ* 42, 143-177. Makarios/Symeon, *Epistola Magna*, hrsg. von R. STAATS, Göttingen 1984.

Ὁμιλίες 7. Δύο χειρόγραφα τῆς *Συλλογῆς II* περιέχουν ἀσύνδετες καὶ 7 ὁμιλίαι, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἡ 2 καὶ ἡ 5 βρίσκονται στὴν *συλλογή III*, ἐνῶ οἱ

1, 3 και 5 στην *αραβική συλλογή*. Ἡ 4 είναι τά κεφ. 47 και 48 τῆς *Λαυσαϊκῆς ἱστορίας* τοῦ Παλλαδίου και ἡ 7 ταυτίζεται μέ τήν *Ἐπιστολή* 8 τοῦ Ἀμμωνᾶ (*CPG II 2380.2*): G. L. Marriot, *Macarii Anecdota Seven unpublished Homilies of Macarius*, Harvard Univ. Press 1918. *ΒΕΠ* 42, 11-34.

Λόγοι 26 (Συλλογή IV). Ὅλοι περιέχονται στην *συλλογή I* (Λόγοι 64).

Πραγματεῖαι (ἢ Λόγοι) 7. *Περί φυλακῆς καρδίας* (εἶναι ἀποσπάσματα ἀπό τήν *συλλογή I*). *Περί τελειότητος, Περί προσευχῆς, Περί ὑπομονῆς, Περί ὑψώσεως τοῦ νοός, Περί ἀγάπης και Περί ἐλευθερίας νοός.* Οἱ πραγματεῖες 2-7 εἶναι ἀποσπάσματα τῆς *Συλλογῆς IV*, πού περιέχεται στην *Συλλογή I*, και παρουσιάζονται ἐπίσης μέ τήν μορφή *150 Κεφαλαίων: PG 34, 821-968. ΒΕΠ 42, 179-252.* Ὑπάρχουν ἀνέκδοτες και ἄλλες συναγωγές ἀποσπασμάτων ἀπό ὁμιλίες μακαριανικές.

Μεταφράσεις. Ἐνωρίς τά μακαριανικά ἔργα μεταφράστηκαν ἢ διασκευάστηκαν σέ ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, κοπτική, ἀραβική, ἀρμενική, γεωργιανή, αἰθιοπική) και στην *σλαβική*. Ἡ ἔρευνά τους εἶναι ἀκόμη στην ἀρχή, ἀλλά γνωρίζουμε ὅτι κείμενα τῶν μεταφράσεων αὐτῶν ἀπουσιάζουν ἀπό τίς ἑλληνικές συλλογές και ἄρα εἶναι κατά τεκμήριο νόθα. Σημειώνουμε μόνο ὅτι παλαιότερη μετάφραση εἶναι ἡ συριακή, πού ἔγινε τό 534 (ἐκδίδεται ἀπό τόν W. Strothmann, *Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Teil I [Syrischer Text] und Teil 2 [γερμανική μετάφραση]*, Wiesbaden 1981), ἐνῶ μεγαλύτερη σημασία ἔχει ἡ ἀραβική (σέ χρήση κοπτῶν) *Συλλογή (IV)*, πού ἀποδίδεται στόν Συμεών Στυλίτη και περιέχει τμήματα τῶν ἑλληνικῶν *Συλλογῶν I, II και III*. Τά κείμενα τῆς *IV* μετέφρασε στην *γερμανική* ὁ W. Strothmann, *Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut*, Wiesbaden 1975. Βλ. *CPG II 2420-2427*.

ΕΥΠΡΕΠΙΟΣ ΠΑΛΤΟΥ. Ὁ Σεβῆρος, μονοφυσίτης ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας (513-518), στό ἔργο του *Contra additiones Juliani* (ἐπισκόπου Ἀλικαρνασσού) ἀναφέρει ὑπομνήματα *Contra Adelphios* μεσσαλιανού, τόν ὁποῖο προσπάθησε νά κερδίσει στην ὀρθοδοξία ὁ Φλαβιανός Ἀντιοχείας (380-403). Στό *Κατά Ἀδελφίου* τοῦτο ὑπόμνημα ὁ Σεβῆρος βρῆκε χωρίο 6-7 ἀράδων κάποιου Εὐπρεπίου ἐπισκόπου Πάλτου (δυτικά τῆς Λαοδίκειας στην Συρία). Τό χωρίο ἀνήκε σέ εἶδος ἐκθέσεως τῶν μεσσαλιανικῶν ἀντιλήψεων και ἀπευθυνόταν πρός τόν Παυλίνο Ἀντιοχείας (+ 388;). Προφανῶς ὁ Εὐπρέπιος ἐναντιώθηκε στους μεσσαλιανούς παράλληλα μέ τόν συντάκτη τῶν *Μακαριανικῶν* ἔργων, μέ τά ὁποῖα ὁμως δέν γνωρίζουμε ἂν εἶχε κάποια σχέση. Ἐκδοση: R. Hespel: *COSCO 295* (1968) 34, ὅπου τό συριακό κείμενο, και *COSCO 296* (1968) 28-29, ὅπου γαλλική του μετάφραση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστορικοφιλολογικά-σχέση με τόν μεσσαλιανισμό:

- L. VILLECOURT, La date et l'origine des "Homélie spirituelles" attribuées à Macaire: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Bruxelles 1920, σσ. 250-258. Βλ. καί *Mu* 35(1922)203-212. A. WILMART, L'origine véritable des Homélie pneumatiques: *RAM* 1 (1920) 361-377. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κρίσις περί τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου: *ΕΕΒΣ* 1 (1924) 86-92. M. KMOSKO, Liber Graduum. E codicibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Hierosolymis alibique asservatis edidit (*Patrologia Syriaca* 1/3), Paris 1926. F. DÖRR, Diadochos von Photike und die Messalianer..., Freiburg im Br. 1937. H. DÖRRIES, Symeon von Mesopotamiën. Die Überlieferung der messalianischen "Makarios"-Schriften (*TU* 55, 1), Leipzig 1941. E. KLOSTERMANN, Symeon und Macarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen, Berlin 1944. R.A. KLOSTERMANN, Die slavische Überlieferung, der Makarios-Schriften, Göteborg 1950 (ἐδῶ καί ὅλη ἡ παλαιά ρωσική βιβλιογραφία). H. DÖRRIES, Christlicher Humanismus und Mönchische Geist-Ethik: *ThLZ* 79 (1954) 643-656. A. KEMMER, Gregor von Nyssa und Ps. Makarios. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik: *Antonius Magnus Eremita* (ἐκδ. *Studia anselmiana* 38), Roma 1956, σσ. 268-282. J. GRIBOMONT, Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme: *SP* 2 (1957) 400-415. A. KEMMER, Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius: *RB* 72 (1962) 278-306. U. SCHULTZE, Das Verhältnis der "geistlichen Homilien" des Ps.-Makarios zu den übrigen Schriften Symeons von Mesopotamiën, Göttingen 1962 (δακτυλογραφημένη διατριβή). E. BENZ, Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus..., Mayence 1963. G. QUISPEL, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius: *VC* 18 (1964) 226-235. A. BAKER, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas: *VC* 18 (1964) 215-225. A. F. J. KLIJN, Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregor of Nyssa's "De Instituto christiano" and Macarius' "Epistula Magna": *VC* 19 (1965) 164-168. J. KIRCHMEYER, Les 50 Homélie spirituelles de Macaire: *RAM* 41 (1965) 191-195. H. DÖRRIES, Κυκλοφόρησε διάφορες σχετικές μελέτες στόν τόμο του *Wort und Stunde*, I: Gesammelte Aussätze zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966. A. BAKER, Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa: *VC* 20 (1966) 227-234. G. QUISPEL, Macarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle, Leiden 1967. Β. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Ἡ γνησιότης τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Συζήτησις ἐλλήνων λογίων τοῦ 18 αἰ.: *Θεολογικόν συμπόσιον. Χριστήριον εἰς Π. Χρήστου*, Θεσσαλονίκη 1967, σσ. 191-214. R. STAATS, Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa "In suam ordinationem": *VC* 21 (1967) 165-179. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gregor von Nyssa und die Messalianer, Berlin 1968. E. A. DAVIDS, Eine Illustration zur Textüberlieferung des Corpus Macarianum: *BZ* 61 (1968) 10-18. G. J. M. BARTELINK, Texts parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana: *VC* 22 (1968) 128-136. E.A. DAVIDS, Von der Anonymität zur Pseudonymität. Der Liber Graduum und das Corpus Macarianum: *ZDMG* Suppl. I, 17 (1969) Teil 2, σσ. 375-379. A. BAKER, Syriac and the scriptural quotations of Pseudo-Macarius: *JThS* 20 (1969) 133-149. R. STAATS, Die törichtesten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur: W. Eltester (ἐκδότης), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, σσ. 98-115. R. DRAGUET, Paralleles macariennes syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon Isaiën syriaque: *Mu* 83 (1970) 491-496. J. MEYENDORFF, Messalianism or antimessalianism? A fresh look at the Macarian problem: *Kyriakon*, (Τιμητικός Τόμος εἰς J. Quasten), II, Münster 1971, σσ. 585-590. J. GRIBOMONT, Le dossier des origines du messalianisme: *Epektasis. Mélanges... au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, σσ. 611-625. A. VÖÖBUS, On the historical importance of the legacy of Pseudo-Macarius. New observations about its syriac provenance, Stockholm 1972. J. IEROY,

Expérience de Dieu et cénobitisme primitif: *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, La Pierre-qui-Vire 1973, σσ. 117-123. J. GRIBOMONT, Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes: *SEJG* 22 (1974/5) 23-49 (καί γιά μακαριανικά ἔργα). G. QUISPEL, A apocryphal variant in Macarius: *OLP* 6/7 (1975) 487-492. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Macarius and the Diatessaron of Tatian: *A Tribute to Arthur Vööbus-Studies in early Christian literature...*, Ed. by Robert Fischer, Chicago 1977, σσ. 203-210. A. DE VOGÜÉ, La Vita Pachomii Junioris... Ses rapports avec la Règle de Macaire...: *StMe* 20 (1979) 535-553. W. STROTHMANN, Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon, Wiesbaden Harrassowitz 1981. H. BERTHOLD, Die Ursprunglichkeit literarischen Einheiten im Corpus Macarianum: F. Paschke (ἐκδότης), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (TU)*, Berlin 1981, σσ. 61-76. R. STAATS, Makarios-Symeon, Epistula Magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa *De instituto christiano*, Göttingen 1984. TH. IHNKEN, Zum 13. Kapitel des Grossen Briefes des Makarios/Symeon: *ZKG* 97 (1986) 79-84.

Θεολογία νηπτική:

J. STOFFELS, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908. J. STIGLMAYR, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten..., Innsbruck 1912. Βλ. καί *ZKTh* 49 (1925) 244-260. J. PACHEU, L'expérience mystique de Macaire l' Egyptien: *Revue de Philosophie* 20 (1920) 109-136. K. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, Κρίσις περί τῶν συγγραμμάτων Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου: *ΕΕΒΣ* 1 (1924) 86-92. Ι. ΠΟΠΟΒΙΤΣ, Τό πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καί τῆς γνώσεως κατὰ τόν ἅγιον Μακάριον τόν Αἰγύπτιον, Ἀθήνα 1926 (καί τό 1985 μέ τίτλο: Ὁδός θεογνωσίας). H. GRAEF, La doctrine spirituelle des homélies attribuées à Macaire: *VSS* 1 (1948) 455-468. H. URS VON BALTHASAR, La gloire et la croix..., Paris 1965, σσ. 223-239. A. LEVASTI, La Doctrina dello Pseudo-Macario...: *Rivista di ascetica e mistica* 38 (1969) 141-159. E. A. DAVIDS, Das Bild von Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum, Salzburg-München 1968. J. RAASCH, The monastic concept of purity of heart and its sources: V. Symeon-Macarius...: *StMon* 12 (1970) 7-41. K. T. WARE, The sacrament of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk: *SP* 10 (1970) 441-452. V. DESPREZ, Les citation de Rom. 1-8 dans des "Homélies" macariennes: *Parole de l' Orient* 3 (1972) 75-103 καί 197-240. O. HESSE, Markos Eremiten und Symeon von Mesopotamien. Untersuchung und Vergleich ihrer Lehren zu Taufe und zur Askese (διατριβή), Göttingen 1973. J.-PH. HOUDRET, L'expérience de l' Esprit Saint dans les Homélies de Macaire: *Carmel* 23 (1975) 43-58. A. P. CLASKSON, Christ and the Christian in the writings of Pseudo-Macarius..., Rom 1977. H. DÖRRIES, Die Theologie des Macarius-Symeon, Göttingen 1978. H. BERTHOLD, Makarios und seine Hörer. Methodische Beobachtungen an antignostischer/antimanichäischer Literatur: P. Nagel (ἐκδ.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle 1979, σσ. 229-239. Ι. ΚΟΠΝΑΡΑΚΗ, Νοῦς «ἐν τάφῳ». Ψυχολογική θεώρησις τῆς Α' παραγράφου τοῦ Λόγου τοῦ Μακαρίου «Περί ἐλευθερίας τοῦ νοός»: *ΕΕΘΑ* 24 (1979/80) 347-372. W. STOELLGER, Gnade und Willensfreiheit nach Makarios/Symeon: F. Lilienfeld-E. Mühlenberg (ἐκδότες), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche...*, Erlangen Theol. Fakultät 1980, σσ. 63-68 καί 106-112. W. STROTHMANN (ἐκδότης), Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der Finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980. Μνημονεύουμε τίς ἐνδιαφέρουσες ἀνακοινώσεις, πού περιλαμβάνονται στό συλλογικό τοῦτο ἔργο: J. MARTIKAINEN, Das Böse in den Schriften des Syers Ephraem, im Stufenbuch und im Corpus Macarianum, σσ. 36-46· J. THURÉN, Makarios/Symeon als Ausleger der Heiligen Schrift, σσ. 72-84· H. HEINO, Die Homilien des Makarios und die finnische Beterbewegung, σσ. 343-354· R. STAATS, Messalianerforschung und Ostkirchenkunde, σσ. 47-71. E. G.

MATSAGOURAS, Moral Development and Education...: *Θεολογία* 51 (1980) 833-870, 52 (1981) 550-570 καί 895-938 (σύγκριση παιδαγωγικών θεωριών μέ ἀντιλήψεις Μακαριανικῶν ἔργων). J. E. GOEHRING, Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition: *Mu* 95 (1982) 241-310. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irénikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. V. DESPREZ, "Plérôphoria" chez le pseudo-Macaire: plénitude et certitude en pays grecs: *Collection Cistertienne* 46 (1984) 89-111. I. GOBRY, Les moines en Occident, I: De s. Antoine à s. Basil..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 251-259.

91. ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ Ο ΝΕΟΑΡΕΙΑΝΟΣ

- α. Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ
- β. Διαταγαί Ἀποστόλων
- γ. Ἀποστολικοὶ κανόνες
- δ. Ἐπιστολαί ψευδο-Ἰγνατίου

Στὴν ἐποχὴ τοῦ 355-380 περίπου ἤκμασε κι ἔδρασε ὁ νεοαρειανός Ἰουλιανός. Ἐζησε μᾶλλον στὴν Ἀντιόχεια, ἀναμίχτηκε μέ δικό του σιωπηρό τρόπο στίς θεολογικές συζητήσεις τῆς ἐποχῆς κι ἔγινε ὑπομνηματιστής, συμπληθής καί φαλκιδευτής ἐκκλησιαστικῶν κειμένων. Γνώριζε τὴν ἐρμηνευτικὴ παράδοση τῆς Ἀλεξάνδρειας καί τῆς Ἀντιόχειας, τὴν κανονιστικὴ γραμματεία τῆς Ἐκκλησίας καί τὸν τρόπο νά κυκλοφορεῖ τίς ἀπόψεις του μέσω κειμένων του πού δέν ἀναφέρουν τὸ ὄνομά του. Θεολογικά ἦταν τοποθετημένος μέ τοὺς νεοαρειανούς (Ἀέτιο, Εὐνόμιο) ἢ τὸ λιγότερο κινήθηκε μεταξύ αὐτῶν καί τῶν ὁμοίων. Γιά τὴν ζωὴ του δέν γνωρίζουμε τίποτα, οὔτε μποροῦμε νά τὸν ταυτίσουμε μέ ἄλλον σύγχρονό του Ἰουλιανό.

Τὸ ὄνομα τοῦ Ἰουλιανοῦ βρίσκεται στίς ἐρμηνευτικὲς Σειρές στὸν Ἰώβ. Ταυτίζοντας μ' εὐκολία τὸ πλῆθος ἐρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων, πού φέρουν τὸ ὄνομα τοῦτο, μέ τὸ ἀνώνυμο παραδιδόμενο στά χειρόγραφα (Paris gr. 454 καί 169) ὑπόμνημα στὸν Ἰώβ, ἔχουμε τὸν συντάκτη τοῦ τελευταίου, πού ἀπὸ παρανόηση εἶχε θεωρηθεῖ ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ Ἀλικ(αρνασσέα) ἢ τοῦ Ὠριγένη. Ὁ D. Hagedorn, βάσει τῶν παραπάνω χειρογράφων καί τῶν Σειρῶν, ἐξέδωκε κριτικά (1973) τὸ ὑπόμνημα τοῦτο καί μέ συγκριτικὴ μελέτη στερῶσε τὴν παλαιότερη ὑπόθεση ὅτι ὁ συντάκτης τοῦ Ἰουλιανός ταυτίζεται μέ τὸν ἀνώνυμο συμπληθὴ τῆς κανονιστικῆς συλλογῆς Διαταγαί τῶν Ἀποστόλων, ὅπως καί μέ τὸν ἀνώνυμο συντάκτη τῶν λεγόμενων ἐκτενῶν ψευδο-ιγνατιανῶν Ἐπιστολῶν. Πράγματι τὰ παράλληλα χωρία στά κείμενα αὐτά εἶναι πολλές φορές ἐντυπωσιακά. Τὸ ἴδιο παρατηρεῖται καί γιά θεολογικά σημεῖα τους. Ἐπομένως ἡ πρόταση τοῦ

Hagedorn είναι δικαιολογημένη και μᾶς ὑποχρεώνει νά περιλάβουμε τά τρία κείμενα στό παρόν κεφάλαιο. Τό ἀσθενές σημεῖο τῆς προτάσεως εἶναι ἡ ἔλλειψη κοινῆς γιά τά τρία ἔργα ὀρολογίας, κάτι πού ἴσως ἐξηγεῖ ὁ συμπληματικός χαρακτήρας τῆς ἐπεμβάσεως τοῦ Ἰουλιανοῦ σέ ὑλικό παλαιότερο. Διατυπώθηκε ἀκόμα ἡ μή εὐλογοφανῆς ὑπόθεση ὅτι τά τρία κείμενα συμπλήθηκαν σέ ὀργανωμένο ἐργαστήριο κατασκευῆς ψευδεπιγράφων, ὅπου ἐργαζόταν ὀλόκληρη ὁμάδα εἰδικῶν μέ κάποιον ἐπικεφαλῆς (M. Metzger).

Ἑπόμνημα εἰς τόν Ἰώβ. Κείμενο μεγάλης σημασίας, κυρίως διότι, φαίνεται, εἶναι τό πρῶτο σωζόμενο ὑπόμνημα τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας στόν Ἰώβ. Ὁ Ἰουλιανός, ἀκολουθώντας τήν ἀλεξανδρινή ἐρμηνευτική παράδοση καί γνωρίζοντας τήν ἀντιοχειανή, ἐγινε πρωτοπόρος τῆς ἐρμηνείας τοῦ Ἰώβ, χρησιμοποιώντας μάλιστα τό κείμενο τοῦ Λουκιανοῦ, πού ἐπικρατοῦσε στήν Μικρασία καί τήν Ἀντιόχεια. Μέ τά μεταγενέστερα σχετικά ὑπομνήματα τοῦ Διδύμου, τοῦ Ὀλυμπιοδώρου καί τοῦ Χρυσοστόμου δέν ἔχει σχέση τό ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ. Ἀλλά καί οἱ συγκεκριμένες πηγές του, ἂν εἶχε, μᾶς εἶναι ἄγνωστες. Στό ἔργο δέν γίνονται ἀναφορές στίς θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Μερικές φράσεις του ὁμως στά κεφάλαια 37, 22-23 καί 38, 27-29 προδίδουν τήν θεολογική του τοποθέτηση. Ἡ προβληματική του σχετικά μέ τήν γέννηση τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα εἶναι σχεδόν ὁμοια μέ ἐκείνη τοῦ Ἀετίου καί τῶν ὁμοίων. Ὁ Υἱός δέν εἶναι ὁμοούσιος, οὔτε ὁμοιούσιος, δέν ἔχει μετουσία στήν φύση τοῦ Πατέρα, ἐφόσον αὐτός εἶναι ἀπαθής καί μέ τήν γέννηση θά πάθαινε τροπή. Τό ἰδιαίτερο ἐπιχείρημά του, γιά νά τονίσει τήν μοναδικότητα τοῦ Υἱοῦ, εἶναι ὅτι μόνος ὁ Υἱός γεννήθηκε «ἀμεσιτεύτως» καί γι' αὐτό εἶναι «ἄτρεπτος» καί «ἄφθαρτος» σέ ἀντίθεση μέ τά κτίσματα, πού προῆλθαν μέ τήν μεσιτεία τοῦ Υἱοῦ καί γι' αὐτό εἶναι τρεπτάκτιστά. Τό ἴδιο ἐπιχείρημα βρίσκουμε καί στίς *Διαταγές τῶν Ἀποστόλων* (Η' 12, 7). Ἡ ὀρολογία καί ἡ προβληματική αὐτή ὀδήγησαν τόν Hagedorn στήν χρονολόγηση τοῦ ὑπομνήματος στά ἔτη 357-365 καί τόν Metzger στήν ἐποχή τοῦ 360. Προσεκτική μάλιστα σύγκρισή τους μέ τήν προβληματική καί τήν ὀρολογία τῶν κειμένων τῶν Γεωργίου Λαοδικείας καί Βασιλείου Ἀγκύρας (Ἐπιφανίου, *Πανάριον* 73) δείχνουν ὅτι θά μπορούσαμε νά τοποθετήσουμε τό ἔργο τοῦ Ἰουλιανοῦ στήν ἐποχή τοῦ 358/9.

D. HAGEDORN, *Der Hiobkommentar des Arianers Julian*, Berlin 1973. Μεταφράστηκε στό λατινικά ἀπό τόν βενεδικτῖνο J. Perionius (+ 1559) καί ὁ *Πρόλογός* του στήν ἀρμενική: *OC I 1* (1911) 26-31.

L. DIEU: *Mélanges Ch. Moeller*, I, Louvain 1914, σσ. 192-196. R. DRAGUET: *RHE* 20(1924)38-65. H. LIETZMANN, *Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1897, σσ. 28-34.

Διαταγαί τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος. Τό ἐκτενέστερο κανονιστικό ἔργο τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Συμπλήθηκε μᾶλλον στήν Ἐπιτομή περί τό 380 καί φυσικά δέν ἔχει ἐνότητα θεματικῆς καί ὀρολογίας. Τό ψευδεπίγραφο τοῦτο ἔργο ἀποτελεῖται ἀπό 8 βιβλία, πού ἔχουν χαρακτήρα κανονιστικό καί δίνουν ἐντολές καί ὁδηγίες δῆθεν τῶν Ἀποστόλων στούς λαϊκοὺς καί τούς κληρικούς. Εἶναι ἀποτέλεσμα ἐλαφρῆς ἐπεξεργασίας παλαιοῦ ὕλικου, τό ὁποῖο κυριαρχεῖ. Τά βιβλία Α'-ΣΤ' ἀντλοῦν ἀπό τήν «*Διδασκαλίαν τῶν Ἀποστόλων*» (βλ. Α' τόμο *Πατρολογίας*, σσ. 380-382) καί συμβουλεύουν τούς λαϊκοὺς (Α'), ὀρίζουν τήν θέση καί τήν συμπεριφορά τῶν κληρικῶν στήν Ἐκκλησία (Β'), ἀναφέρονται στίς χῆρες (Γ'), στά ὄρφανά (Δ') καί τούς μάρτυρες (Ε') καί ὁμιλοῦν ἀποτρεπτικά περί τῶν σχισμάτων στήν Ἐκκλησία. Τό βιβλίον Ζ' ἀντλεῖ ἀπό τήν «*Διδαχήν τῶν Ἀποστόλων*» κι ἐπεκτείνεται στήν θεία Εὐχαριστία καί περισσότερο στό Βάπτισμα. Τό βιβλίον Η', πού εἶναι καί τό σπουδαιότερο, ἀντλεῖ ἀπό τήν «*Ἀποστολικήν παράδοσιν*» (ἢ ἀλλιῶς «*Διάταξιν Αἰγυπτιακῆν Ἐκκλησιαστικῆν*»· βλ. Α' τόμο *Πατρολογίας*, σσ. 377/8) καί ἀπό ἄλλες ἄγνωστες γιά μᾶς πηγές καί παρουσιάζει ἐκτενῶς τήν λειτουργική πράξη τῆς Ἐπιτομῆς, τήν τάξη χειροτονίας τοῦ ἐπισκόπου, τοῦ πρεσβυτέρου καί τοῦ διακόνου καί τίς ποικίλες χειροθεσίες. Τά διάφορα τμήματα τοῦ κειμένου εἰσάγονται ὡς ἐντολές τῶν Ἀποστόλων καί αὐτές πάλι μεταδίδονται δῆθεν μέσω τοῦ Κλήμη Ρώμης.

Ἐξαιρετικῆς καί μοναδικῆς σημασίας εἶναι ὅτι, γιά νά παρουσιάσει τήν χειροτονία τοῦ ἐπισκόπου, καταγράφει ὁλόκληρη τήν θεία *Λειτουργία* (Η' 5-15). Στό σημεῖο μάλιστα πού πρόκειται νά ἀρχίσει ἡ Ἐπιτομή ὑπαγορεύει δῆθεν τό κείμενο ὁ ἀδελφότης Ἰάκωβος (12). Τό κείμενο τοῦτο τῆς *Λειτουργίας* εἶναι τό ἀρχαιότερο καταγεγραμμένο, ἐκτός ἀπό τήν Ἐπιτομή τῆς «*Ἀποστολικῆς παραδόσεως*» καί τοῦ παπύρου τῆς Dêr Balyzeh, πού ἀνάγονται στόν Γ' αἰ. Ἡ παρούσα *Λειτουργία* τῶν *Διαταγῶν* τῶν Ἀποστόλων, πού ὀνομάζεται καί «*Κλημέντιος*», δέν φαίνεται νά εἶναι ἀκριβῶς αὐτή πού τελοῦσε ἡ ἀντιοχειανή Ἐκκλησία, ἀλλά συναγωγή σχετικῶν εὐχῶν, ἐπικλήσεων κι ἐκφωνήσεων, πού γενικά χρησιμοποιοῦσαν οἱ Ἐκκλησίες τοῦ παλαιστίνου καί ἀντιοχειανοῦ χώρου. Εἰδικά ὁμως τά λειτουργικά στοιχεῖα τοῦ κειμένου εἶναι μᾶλλον αὐτούσια, χωρίς σοβαρές παρεμβάσεις τοῦ Ἰουλιανοῦ, πού ἀρκέστηκε νά συνάξει ὅσες εὐχές κι ἐπικλήσεις γειτονικῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν θεωροῦσε ἀπαραίτητες ἢ ἀξιόλογες. Μολονότι λοιπόν ἡ *Κλημέντιος Λειτουργία* μᾶλλον δέν εἶναι ἀκριβῆς καταγραφή τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς Ἐπιτομῆς, ἀποτελεῖ καθαρῆ καί πλούσια εἰκόνα τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς περιτομῆς, κάτι πού ἔχει τεράστια σημασία, διότι τό κείμενο καθεαυτό,

όντας φιλολογικό, ἔμεινε ἀναλλοίωτο ἔκτοτε, χωρίς δηλαδή τήν ἐξέλιξη πού γνώριζαν τά καθαυτό λειτουργικά κείμενα. Παράλληλα διαπιστώνουμε ὅτι τά στοιχεῖα τῆς εἶναι καί πολύ ἀρχαιότερα τοῦ 380, γεγονός πού ἐπιτρέπει νά πιστεύουμε ὅτι ἔχουμε ἀποκρυστάλλωση τοῦ διαγράμματος τῆς λειτουργικῆς πράξεως ἤδη ἀπό τόν Γ' αἰ., πού ὁμως ἐπέτρεπε τήν αὐξομείωση τῶν στοιχείων του.

Τό ὄλο ἔργο «*Διαταγαί*» προϋποθέτει βέβαια ποικίλο παλαιό ὑλικό πού γνώρισε πολλές ἐπεξεργασίες, ἀλλά τήν τελική του μορφή ὀφείλει σ' ἓνα πρόσωπο, στόν Ἰουλιανό (Hagedorn, σσ. XLI-XLVII). Ὁ Ἰουλιανός τό προσέγραψε στόν Κλήμη Ρώμης γιά νά ἐξασφαλίσει τήν κυκλοφορία του καί νά καλύψει τήν ἀρειανικότητά του. Ἡ Ἐκκλησία ἐνωρίς ὑποπτεύτηκε τό ἔργο καί στήν *Πενθέκτη Οἰκουμ. Σύνοδο* (692) τό καταδίκασε ὡς αἰρετικό (κανόνας 2). Ὁ νεοαρειανός συμπληθῆς ἀποφεύγει νά χρησιμοποιήσει γιά τόν Υἱό τούς ὄρους ἀνόμοιος ἢ μή ὁμοούσιος, ἀλλά ἡ δῆθεν ἀκίνδυνη φρασεολογία του, ὅπως

«βαπτίζομαι εἰς ἓνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινόν θεόν παντοκράτορα... καί εἰς τόν Κύριον Ἰησοῦν τόν Χριστόν, τόν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱόν... τόν πρό αἰώνων εὐδοκία τοῦ Πατρός γεννηθέντα, οὐ κτισθέντα» (Ζ' 41, 4-5)· καί ὁ Πατήρ «γεννήσας βουλήσει καί δυνάμει καί ἀγαθότητι ἀμεσιτεῦτως» (Η' 12, 7).

ὁδηγοῦν στήν θεολογία τοῦ Εὐνομίου. Ἔτσι ὁ καθαυτό «ἀληθινός θεός» εἶναι «μόνος» ὁ «Παντοκράτωρ» Πατέρας, πού γεννᾷ «βουλήσει» καί ὄχι «φύσει», ὅπως δίδασκαν οἱ ὀρθόδοξοι. Ἀλλά καί σέ ἀναλυτική ὁμολογία πίστεως αἰδῖος εἶναι «μόνον» ὁ Πατέρας, ὁ Υἱός εἶναι ἀπλῶς «πρωτότοκος πάσης δημιουργίας» καί τό ἅγιο Πνεῦμα ἔχει «ποιητήν» τόν Πατέρα, ἐπομένως εἶναι κτίσμα, τό πρῶτο τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων, σύμφωνα καί μέ γραφή χειρογράφου (Ἀθηνῶν 1435) τοῦ IB' αἰ. Πρόκειται γιά τό χωρίο Η' 12, 8, ἀπό τό ὁποῖο οἱ νεώτεροι ἀντιγραφεῖς, γνωρίζοντας τήν κακοδοξότητα τῆς διατυπώσεως, ἀφήρσαν τήν ἐπίμαχη φράση. Ἡ παραπάνω ὁμολογία στό κρίσιμο σημεῖο:

«Ἡμεῖς δέ... τόν ἱερόν καί εὐθύ λόγον κηρύσσοντες τῆς εὐσεβείας, ἓνα μόνον Θεόν καταγγέλλομεν... τῶν ὄντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ Πατέρα... αἰδῖον καί ἄναρχον... οὐ δεύτερον ὄντα ἢ τρίτον ἢ πολλοστόν, ἀλλά μόνον αἰδίως... Θεόν καί Πατέρα τοῦ μονογενοῦς καί πρωτοτόκου πάσης δημιουργίας, ἓνα Θεόν ἑνός Υἱοῦ Πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνός Παρακλήτου διά Χριστοῦ καί τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν» (ΣΤ' 11, 1-2).

Ὁ σεβασμός τόν ὁποῖο δείχνει τό κείμενο στόν «Νόμον» καί τούς Προφήτες εἶναι γενικῆς φύσεως, ἐνῶ ἡ περίεργη πρόταση τῆς ἀργίας τοῦ Σαββάτου (Η' 33) καί μερικές παλαιοδιαθηκικές προσευχές κατανοοῦνται καλύτερα ὡς ἀπηχήσεις παλαιότερων πηγῶν, παρά ὡς

ιουδαϊζουσες τάσεις του συμπλητη, ὅπως ὑποστηρίχτηκε (Bousset). Συχνά μάλιστα καταδικάζει τούς Ἰουδαίους καί τόν συνεορτασμό του Πάσχα μέ αὐτούς (Ε' 17, 1-2). Ἐπομένως τό κείμενο δέν μπορεῖ νά προῆλθε ἀπό ιουδαϊζόντες χριστιανούς τῆς Ἀντιόχειας, ὅπως πρότεινε ὁ Π. Χρήστου (ΘΗΕ 4, 1182).

Ὁ Ἰουλιανός ἀσχολήθηκε μέ τίς «*Διαταγές τῶν Ἀποστόλων*» μᾶλλον μετά τήν σύνταξη του ὑπομνήματος στόν Ἰώβ καί σ' ἐποχή πού ἔλειψε κάθε αὐτοκρατορικό ἔρεισμα γιά τούς ἀρειανούς μέ τόν θάνατο του Οὐάλη (378), ἄν κρίνουμε ἀπό τήν φροντίδα του νά κρύβει τό φρόνημά του καί νά μήν ἐκφράζεται σαφῶς κατά τῶν «ὁμοουσιανῶν», ὅπως ἔκανε στό προηγούμενο ἔργο του.

Μεταφράστηκαν στήν λατινική, στήν ἀραβική καί τήν αἰθιοπική (CPG I 1730).

Τῶν ἀγίων Συνόδων τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, τῶν ἀνά πᾶσαν οἰκουμένην συναθροισθεισῶν οἰκουμενικῶν τε καί τοπικῶν... καί οἱ Κανόνες τῶν θείων ἀποστόλων καί αἱ Διαταγαί τῶν αὐτῶν διά Κλήμεντος... ἐκδοθεῖσα ὑπό Σπυρίδωνος Μήλια, Ἐνετίσιν 1761. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, I-II, Paderborn 1905 καί Torino 1969. ΒΕΠ 2, 5-172. Κ. TREU: VC 11 (1957) 208-211. Μ. METZGER: SCH 320 (1985) βιβλ. Α'-Β'· 329 (1986) βιβλ. Γ'-ΣΤ'· 336 (1987) βιβλ. Ζ'-Η'.

Ε. SCHWARTZ, *Über die Apostolischen Kirchenordnungen...*, Strassburg 1910. Η. C. TURNER, *Notes on the Apostolic Constitutions: JThS* 15 (1914) 53-65· 16 (1915) 54-61 καί 523-538· 22 (1920) 160-168· 31 (1929) 128-141. R. DRAGUET, *Un commentateur grec arien sur Job: RHE* 20 (1924) 38-65. Η. LIETZMANN, *Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II und IV Jahrh.*, Bonn 1923. W. BOUSSET, *Eine judische Gebetsammlung in siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen: Nachr. der Gesellschaft der Wiss.*, Göttingen 1915, σσ. 435-489. ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑΣ, *Νεώτεραι ἀπόψεις περί... τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν: ΕΦ* 1933 σσ. 325-358, 481-510. Α. EHRHARDT, *Apostolische Kirchenordnungen als Beispiele früh-byzantinischer Interpolationen: Zeitschr. der Sav. Stift. RA* 67 (1950) 402-439. J. GAUDEMMENT, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux V^e et IV^e siècle*, Paris 1957. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e)· Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, III, Paris 1958. Α. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Paris 1953, σσ. 12 ἔξ. W. E. PETIT, *The Anamnesis and Institution Narratives of Apostolic Constitution Book VIII: JEH* 9 (1958) 1-7. Ε. LANNE, *Les ordinations dans le rite copte et leur relations avec les Constitutions apostolique...: OrSy* (1960) 81-107. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Λειτουργικοί τύποι Αἰγύπτου καί Ἀνατολῆς*, Ἀθήνα 1961, σσ. 109-113. Α. FAIVRE, *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne: RSRUS* 54 (1980) 273-297. G. GROppo, *L'evoluzione del catecumenato nella Chiesa antica dal punto di vista pastorale: Salesianum* 41 (1979) 235-255. R. CABIÉ, *Les prières eucharistiques des Constitutions apostoliques sont-elles des témoins de la liturgie du IV^e siècle: BLE* 84 (1983) 83-99. Ι. ΦΟΥΝΤΟΥΛΗ, *Ἡ θεία Λειτουργία τῶν «Ἀποστολικῶν Διαταγῶν»: ΓρΠ* 67 (1984) 12-21.

Ἀποστολικοί Κανόνες 85. Πρόκειται γιά τό τελευταῖο τμήμα (§ 47) του Η' βιβλίου τῶν *Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων*, πού προστέθηκε σ' αὐτό ἀπό τόν συμπλητή Ἰουλιανό χωρίς καμμιά ἐπέμβαση διαρθρω-

ποῖο καταχωρίζονται τὰ κανονικά πλήν τῆς ᾿Αποκαλύψεως βιβλία τῆς Π καὶ ΚΔ. Σ' αὐτὰ συμπεριλαμβάνονται τὰ βιβλία τῶν Μακκαβαίων καὶ μάλιστα δύο Ἐπιστολές Κλήμη Ρώμης καὶ οἱ Διαταγές Ἀποστόλων τοῦ ἴδιου, τίς ὁποῖες «οὐ χρή δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά», κάτι πού λεγόταν συνήθως στά ψευδεπίγραφα καὶ ἀπόκρυφα ἔργα.

Πρόκειται γιά σπουδαιότατη συλλογή, τὴν σπουδαιότερη μέχρι τότε, ἡ ὁποία εἶχε ἀποτελεστεῖ πρὶν ἀπὸ τὴν συμπίληση τῶν Διαταγῶν καὶ ἡ ὁποία στό περιεχόμενο μοιάζει μέ τούς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Ἀντιόχειας (341) καὶ τῆς Λαοδικείας (τέλος τοῦ Δ' αἰ.). Χρησιμοποιήθηκε κυριολεκτικά ὡς πηδάλιο κανονιστικό τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου καὶ τό 692 ἐνδύθηκε συνοδικό κῦρος ἀπὸ τὴν Πενθέκτη Σύνοδο (2ος κανόνας), χωρίς ὅμως νά γίνει πιστευτή καὶ ἡ ἀποστολική τῆς προέλευση. Ὁ Διονύσιος Exiguus (+ 545) μετέφρασε στήν λατινική τούς 50 πρώτους κανόνες κι ἔτσι τό ἔργο χρησιμοποιήθηκε εὐρέως καὶ στήν Δύση. Μεταφράστηκαν ἀκόμη στήν συριακή, τὴν κοπτική, τὴν ἀρμενική, τὴν ἀραβική, τὴν γεωργιανή καὶ τὴν αἰθιοπική (CPG I 1740).

*Ἐκδοσὴ τους κριτική καὶ βιβλιογραφία βλ. στό προηγούμενο ἔργο «Διαταγαί». Ἀκόμη: ΒΕΠ 2, 172-180. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 10-28. JOANNOU, Fonti, I 2, σσ. 8-53.

E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: Zeitschr. der Savigny-Stift. Kan. Abt. 56 (1936) 1-114.

Ἐκτενεῖς Ἐπιστολαί τοῦ ψευδο-Ἰγνατίου. Πρόκειται γιά διασκευὴ (περὶ τό 380) τῶν ἑπτὰ γνησίων Ἐπιστολῶν τοῦ Ἰγνατίου (πρὸς Ἐφεσίους, Μαγνησιεῖς, Τραλλιανούς, Ρωμαίους, Φιλαδελφεῖς, Σμυρναίους καὶ Πολύκαρπον), στίς ὁποῖες προστίθενται καὶ ἕξι νέες, δηλαδή Μαρίας πρὸς Ἰγνάτιον, Πρὸς Μαρίαν, Πρὸς τούς ἐν Ταρσῶ, Πρὸς Ἀντιοχεῖς, Πρὸς Ἡρώνα Διάκονον καὶ Πρὸς Φιλιππησίους. Ἦδη ἀπὸ τόν ΙΖ' αἰ. ὁ συντάκτης τῶν κειμένων τούτων εἶχε ταυτιστεῖ μέ τόν συμπληρῆ τῶν Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων (J. Ussher, Polycarpi et Ignatii epistulae, Oxford 1644, σσ. LXIII ἕξ.). Καὶ ὁ μνημονευθεὶς Hagedorn στερέωσε τὴν ἀποψη ὅτι ὁ κοινός αὐτός συντάκτης εἶναι ὁ Ἰουλιανός (σσ. XXXVII-LII), πού ἄφησε στό φαλκιδευτικό καὶ ψευδεπίγραφο τοῦτο ἔργο τοῦ ἴχνη τῶν νεοαρειανικῶν του ἀντιλήψεων.

*Ἐκδόσεις βλ. στό λῆμμα Ἰγνάτιος (Α' τόμο Πατρολογίας). Ἀκόμη: ΒΕΠ 2, 285-337. F. X. FUNK-DIEKAMP, Patres apostolici, II, Tübingen 1913³, σσ. 83-396.

O. PERLER, Pseudo-Ignatium und Eusebius von Emesa: HJ 77 (1958) 73-82. J. W. HANNAH, The Setting of the Ignatium Long Recension: Journal of Biblical Literature 79 (1960) 221-238. M. P. BROWN, Notes on the Language and style of Pseudo-Ignatius: στό

Étude de critique littéraire et de théologie, Leiden 1969. O. PERLER, Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Frage der Echtheit...: *Zeitschrift f. Philos. u. Theol.* 18 (1971) 381-396. J. RIUS-CAMPS, The Four authentic Letters of Ignatius the Martyr, Roma 1979. R. GRYSOON, Les Lettres attribuées à Ignace...: *RThL* 10 (1979) 446-453.

92. ΠΕΤΡΟΣ Β' ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (+ 373-380)

ΓΕΝΙΚΑ

Στό στενό περιβάλλον του Μ. Ἀθανασίου ἔζησε κι ἔδρασε ὁ πρεσβύτερος Πέτρος, τόν ὁποῖο καί ὑπέδειξε ὁ Ἀθανάσιος ὡς διάδοχό του. Ὁ Πέτρος ἔγινε (373) ἐπίσκοπος μέ κανονική ἐκλογή κι ἐπιδοκιμασία τῶν πιστῶν, ἀλλά ὁ ἑπαρχος Παλλάδιος, μ' ἐντολή τοῦ αὐτοκράτορα Οὐάλη, ἐπιτέθηκε στόν ναό τοῦ ἁγ. Θεωνᾶ γιά νά συλλάβει τόν Πέτρο. Αὐτός κατόρθωσε νά διαφύγει καί μέ πλοῖο ταξίδεψε στήν Ρώμη, ὅπου βρῆκε φιλικό κλίμα. Ὁ Παλλάδιος, ἀφοῦ ἐκδίωξε τούς ὀρθόδοξους, κακοποίησε καί φόνευσε ἀφιερωμένες παρθένες, ἐξόρισε καί φόνευσε ὀρθόδοξους ἐπισκόπους καί πρεσβυτέρους, ἐγκατέστησε τόν ἀρειανόφρονα Λούκιο στόν ἐπισκοπικό θρόνο, μέ τήν βοήθεια τοῦ Ἀντιοχείας Εὐζωίου καί κάποιου Μάγνου. Τά γεγονότα καταγράφονται ἀπό τούς ἱστορικούς Θεοδώρητο (*Ἐκκλ. ἱστορία Δ' 17-22*), Σωκράτη (*Ἐκκλ. ἱστορία Δ' 21*) καί Σωζομενό (*Ἐκκλησ. ἱστορία ΣΤ' 19*) καί ἀπό τόν ἴδιο τόν Πέτρο στήν *Ἐγκύκλιον ἐπιστολήν του*.

Στήν Ρώμη ὁ Πέτρος ἔμμεσα ἢ ἄμεσα ἐπηρέασε τήν ἐκκλησιαστική τακτική τοῦ Δαμάσου. Οἱ δύο ἄνδρες ἀντιτάχτηκαν στήν προσπάθεια τοῦ Μ. Βασιλείου νά ἀναγνωριστεῖ στήν Ἀντιόχεια ὁ ὀρθόδοξος Μελέτιος καί νά καταδικαστεῖ ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας (καί ὡς μαθητής αὐτοῦ ὁ Παυλῖνος). Τελικά ἔφθασαν στήν καταδίκη τοῦ Μαρκέλλου καί τοῦ Ἀπολιναρίου, ἀλλά ὑπεράσπιζαν πάντα στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλῖνο.

Τό θέρος τοῦ 378 ὁ Πέτρος ἐπέστρεψε στήν ἔδρα του καί ὁ λαός ἐκδίωξε τόν Λούκιο. Στίς 28 Φεβρουαρίου ὁ Θεοδόσιος κυκλοφόρησε *ἔδικτο*, πού διακήρυττε ὅτι ὀρθόδοξος εἶναι ὁποῖος συμφωνεῖ μέ τόν Πέτρο καί τόν Δάμασο Ρώμης. Λίγο ἀργότερα ὁ Πέτρος ἀναμίχτηκε στά ἐκκλησιαστικά τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἰς βάρος τοῦ ἀρχιεπισκόπου της Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Τόν Πέτρο ἐκτιμοῦσαν ἀρχικά οἱ καππαδόκες Πατέρες ὡς ἀκόλουθο καί «θρέμμα» τοῦ Μ.

Ἄθανασίου. Ὁ θάνατός του πρέπει νά τοποθετηθεῖ στίς 14 Φεβρουαρίου τοῦ 380.

Ὁ Πέτρος δέν ὑπῆρξε θεολόγος, ἀλλά ἡ ἀνάμιξή του στά ἐκκλησιαστικά πράγματα ἔμμεσα ἐπηρέασε τά θεολογικά. Ἐγραψε πάντως Ἐπιστολές καί τουλάχιστον μία Ὁμιλία:

Ἐγκύκλιος ἐπιστολή: Περιγράφει τά τῆς φυγῆς του ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια καί τούς διωγμούς τῶν ὀρθοδόξων. Δέν σώθηκε ὀλόκληρη.

PG 33 1276-1292. L. PARMANTIER-F. SCHEIDWEILER: GCS 44 (1954) 249-260. BEP 42, 299-305.

Διασώθηκαν ἀποσπάσματα λατινικά ἀπό τήν *Epistula ad episcopos Aegyptios fidei causa exsules* (PG 33, 1291-1292) καί ἑλληνικά ἀπό Ὁμιλίαν εἰς τό Πάσχα (M. Richard: SO 38 [1963] 80 ἔξ.).

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀλεξανδρινά σημειώματα. Δύο ἀδελφοί πατριάρχαι Ἀλεξανδρείας, Πέτρος Β' καί Τιμόθεος Α': ΕΦ 21 (1922) 5-12.

ΛΟΥΚΙΟΣ, ἐπιβήτορας τοῦ ἀλεξανδρινοῦ θρόνου (373-378). Ὑπῆρξε ἀκράϊος ὀπαδός τοῦ Ἀρείου, ἐπιχείρησε ἀνεπιτυχῶς καί τό 367 νά γίνει ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, πάλι μέ τήν βοήθεια τοῦ ἀρειανόφρονα αὐτοκράτορα Οὐάλη. Ὑποστήριξε κι ἐπέβαλε μέ βία τούς ἀρειανόφρονες στήν Αἴγυπτο, ἀφοῦ ἐκδίωξε τούς ὀρθόδοξους ἐπισκόπους καί πρεσβυτέρους. Δέν φαίνεται νά εἶχε ἀξιόλογη παιδεία ἀλλά ἔγραψε τουλάχιστον μία Ὁμιλίαν εἰς τό Πάσχα, ἀπό τήν ὁποία διασώθηκε ἀπόσπασμα (βλ. F. Diecamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi...*, Münster i. W. 1907, σσ. 65 XV).

93. ΣΥΝΟΔΟΣ SARAGOSSA (Caesaraugusta, ΙΣΠΑΝΙΑΣ) (380)

Ὁ πρισκιλιανισμός, πού βρῆκε πρόσφορο ἔδαφος ἰδιαίτερα στό βορειοανατολικό μέρος τῆς Ἰσπανίας, καταπολεμήθηκε σέ πολλές ἐκκλησιαστικές συνάξεις καί μάλιστα τό 380, στήν σύνοδο τῆς Saragossa. Ἐκεῖ προῆδρευσε ὁ Ὑδάτιος τῆς Merida καί καταδίκασε διδασκαλίες καί ἔθιμα τῶν πρισκιλιανιστῶν, χωρίς οἱ κατηγορούμενοι νά προσέλθουν γι' ἀπολογία. Τῆς συνόδου σώζονται ὀκτώ κανόνες ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, τήν ὁποία τάρασαν ἢ ἀλλάζαν ὁ Πρισκιλιανός καί οἱ ὀπαδοί του μέ τίς ἐπικίνδυνες ἀσκητικοανανεωτικές τάσεις τους. Σύμφωνα μέ τούς κανόνες αὐτούς ἀποκλείονταν οἱ γυναῖκες ἀπό τίς ἐπίσημες ἐκκλησιαστικές συνάξεις, κα-

ταδικάζονταν ή νηστεία τής Κυριακής και οί ἐκκλησιαστικές παρασυναγωγές, ἀφοριζόταν ὁποῖος μετέφερε τήν θεία Εὐχαριστία ἐκτός τῶν ναῶν, ἐπιβαλλόταν ή καθημερινή παρουσία στούς ναούς ἀπό τίς 17 Δεκεμβρίου μέχρι τήν ἑορτή τῶν Ἐπιφανείων κ.ἄ. Ὁ Ὑδάτιος πέτυχε ἀκόμη, μέ κατηγορητήριο ἔγγραφο πρὸς τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό, νά προκαλέσει διάταγμα τοῦ τελευταίου, πού καταδίκαιζε τοὺς πρισκιλλιανιστές ὡς μανιχαίους και ψευδεπισκόπους.

MANSI, III, 633 ἐξ. PG 84, 315-316.

J. M. BLÁZQUEZ, Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estudio de la investigación moderna. I^o Concilio Caesaraugustano: Zaragoza, Inst. Fernando el Católico 1980, σσ. 65-121. J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711), Paderborn Schöningh 1981, σσ. 32-39.

94. ΑΝΩΝΥΜΟΥ: Βίος Εὐσεβίου Σαμοσάτων

Σέ συριακή γλώσσα ὑπάρχει ἐκτενής Βίος τοῦ Εὐσεβίου Σαμοσάτων (361-380), ὁ ὁποῖος συνδεόταν και συνεργαζόταν μέ τοὺς ἑκαπαδόκες Πατέρες και δὴ τόν Βασίλειο. Ὁ Εὐσέβιος ἀντιμετώπισε τίς πιέσεις και τήν ὀργή τῶν αὐτοκρατόρων Ἰουλιανοῦ και Κωνσταντίου, ἐξορίστηκε (374-378) ἀπό τόν Οὐάλη, ἔπαιξε σημαντικό ρόλο στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας τοῦ 379 και, ἐνῶ ἐργαζόταν γιά τήν ἐμπέδωση τῆς ὀρθοδοξίας στήν Συρία μέ τήν ἐγκατάσταση ὀρθόδοξων ἐπισκόπων, τόν φόνευσε (380) στήν Δολίχη τῆς Συρίας μία φανατική ὀπαδός τοῦ ἀρειανισμοῦ. Τιμᾶται ὡς μάρτυρας (22 και 21 Ἰουνίου ἀπό τήν Ἀνατολική και τήν Δυτική Ἐκκλησία ἀντίστοιχα).

Ὁ συντάκτης τοῦ Βίου, πού ἔγραψε λίγο μετά τόν θάνατο τοῦ Εὐσεβίου, παραμένει ἄγνωστος. Ἔδωσε κείμενο φροντισμένο και δέν γνωρίζουμε ἂν εἶχε κάποιο ἑλληνικό πρότυπο. Πάντως στήν ἑλληνική σώζονται λείψανα πολύ μεταγενέστερης ἀκολουθίας πρὸς τιμὴν τοῦ Εὐσεβίου. Ὁ Βίος μεταφράστηκε στήν ἀραβική.

P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum, VI, Paris 1896, σσ. 335-377. Μετάφραση στήν γαλλική εἰς AB 85 (1967) 195-240. Ἐνας Βίος ἑλλην. τοῦ Εὐσεβίου (ἐκδ. εἰς AB 85 [1967] 5-15) εἶναι τό τμήμα πού ἀφιερώνει στόν ἅγιο ὁ Θεοδώρητος Κύρου (Ἐκκλησ. ἱστορία Δ' 13-15).

95. ΜΕΛΕΤΙΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ (+ 381)

ΓΕΝΙΚΑ

Ἐντυπωσιακή φυσιογνωμία καί ὁμολογητής. Χωρίς νά εἶναι θεολόγος ἔγινε τό ἐπίκεντρο τῶν ἐνδοορθόδοξων ἀμφισβητήσεων ἀπό τό 360 μέχρι τό 381, ὅταν κοιμήθηκε προεδρεύοντας στήν Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδο. Καταγόταν ἀπό τήν Μελιτηνή τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας καί τό 358 ἔγινε ἐπίσκοπος Σεβαστείας (Ἀρμενίας), οἱ κάτοικοι τῆς ὁποίας δέν τόν δέχτηκαν, μένοντας πιστοί στόν ἐκθρονισμένο (ἐνεκα ἡμιαρειανισμοῦ καί ἄλλων παρεκκλίσεων) πρῶην ἐπίσκοπό τους Εὐστάθιο. Τό 359 ὁ Μελέτιος ἔδειξε κάποια συμπάθεια (βλ. Γρηγόριο Θεολόγο, *Περί τόν ἑαυτοῦ βίον*: PG 37, 1135) πρὸς τοὺς ὁμοίους ἢ καί ὑπέγραψε σύμβολο πίστεώς τους (συνόδου Σελευκείας). Τό γεγονός δέν φαίνεται νά ἔγινε πολύ γνωστό. Τό ἐπόμενο ἔτος (360), μέ ὑπόδειξη τοῦ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοίων Ἀκακίου Καισαρείας (Παλαιστίνης), κλήθηκε ὁ Μελέτιος νά γίνε ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας μέ τήν δυσεξήγητη συμφωνία ὄλων τῶν ἀρειανῶν καί ὄλων τῶν ὀρθοδόξων, πού μάλιστα ὑπέγραψαν κοινό «ψήφισμα» καί πού ἐπιφύλαξαν ἐνθουσιώδη ὑποδοχή στόν νέο ἐπίσκοπό τους. Στήν ἐνθρονιστήρια ὁμιλία του, μέ θέμα τό κρίσιμο γιά τήν ἐποχή χωρίο «Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» (*Παροιμ.* 8, 22) (πού τοῦ εἶχε δώσει ὁ ἴδιος ὁ αὐτοκράτορας, παρῶν στήν τελετή), ὁ Μελέτιος δέν χρησιμοποίησε τόν ὄρο «ὁμοούσιος», ἀλλά μέ ἄλλες ἐκφράσεις καί σχήματα ἔδειξε ὅτι ἀκολουθοῦσε τήν πίστη τῆς Νίκαιας καί ὅτι ὀπωσδήποτε δέν ἦταν ἀρειανός. Οἱ ὀρθόδοξοι ἐνθουσιάστηκαν, ἐνῶ οἱ ἀρειανοί, ἀφοῦ ἀπέτυχαν νά τόν μεταπείσουν, τόν ἐξόρισαν ἀμέσως (361) στήν γενέτειρά του. Ἀλλά πλέον στήν Ἀντιόχεια ἐπικρατοῦσε φοβερή ἐκκλησιαστική πολυαρχία. Μικρὴ ομάδα αὐστηρῶν ὀρθοδόξων ὀπαδῶν τοῦ ἐκθρονισμένου (330) Εὐσταθίου Ἀντιοχείας εἶχε ὡς ἐπικεφαλῆς τόν ἱερέα Παυλῖνο, τόν ὁποῖο στήριζε ὁ Μ. Ἀθανάσιος καί ἡ Ρώμη. Ἡ πλειονότητα τῶν ὀρθοδόξων φανερά ἢ σιωπηρά ἀναγνώριζε τόν Μελέτιο, πού εἶχε στήν Ἀντιόχεια ὡς ἐκπροσώπους τοὺς λαϊκοὺς ἀκόμη Φλαβιανό (ἔπειτα Ἀντιοχείας) καί τόν Διόδωρο (ἔπειτα Ταρσοῦ). Παράλληλα βέβαια ὑπῆρχε ἡ κρατικὴ ἐκκλησία τῶν ἀρειανῶν, ἡ κοινότητα τήν ὁποία ἴδρυσε ἀργότερα ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας μέ τόν Βιτάλιο, καί ὁ Παυλῖνος, πού τό 362 ἔγινε ἐπίσκοπος καί πού εἶχε κοινωνία μέ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας.

Τό 362 ὁ Μελέτιος ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια καί τό ἐπόμενο ἔτος

καί τοῦ «ὄμοουσίου» μέ τήν ἐπεξήγηση «ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη καί ὁμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί» εἶναι. Ἐκτοτε δέν ὑπῆρχε ἡ παραμικρὴ ἀμφιβολία γιὰ τήν ὀρθοδοξία του, γιὰ τήν ὁποία ὑπέστη μέχρι τό 378 διωγμούς κι ἐξορίες καί γιὰ τήν (προφορικὴ τουλάχιστον) ἔκφραση τῆς ὁποίας χρησιμοποίησε ὄλους τοὺς γνωστούς ὄρους, ὅπως βεβαιώνει ὁ Μ. Βασίλειος (Ἐπιστ. 266, 2). Δυστυχῶς ὁ Μελέτιος ἀπέφυγε νά συναντήσῃ τό 363 τόν Μ. Ἀθανάσιο στήν Ἀντιόχεια καί τό σχίσμα τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς πῆρε τεράστιες διαστάσεις, διαιρώντας Ἀνατολή καί Δύση. Ὁ Ἀθανάσιος ἀρχικά καί ὁ Ρώμης μετά ἀναγνώριζαν ὡς κανονικό ἐπίσκοπο στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλίνο, ἐνῶ οἱ καππαδόκες καί οἱ λοιποὶ ἀνατολικοὶ γενικά τόν Μελέτιο, πού δοκίμασε πάλι καί πάλι τήν πικρία τῆς ἐξορίας (365-367, 369-378) στά Γήτασα τῆς Ἀρμενίας, κοντά στήν Νικόπολη.

Ἀπό τό 371 ὁ Μ. Βασίλειος κατέβαλε πολλές προσπάθειες γιὰ τήν λύση τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος, ἀπευθυνόμενος πρὸς τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού εἶχε μέγα κῦρος, καί πρὸς τόν Ρώμης καί τοὺς δυτικούς, πού στήριζαν ἐπίμονα τόν Παυλίνο. Γιὰ νά ἐπέλθει ὁμόνοια στήν Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς ζητοῦσε ἀπ' ὄλους νά ἀναγνωρίσουν τόν Μελέτιο, ὡς τόν μόνο ὀρθόδοξο, διότι ὁ Παυλῖνος χειροτονήθηκε ἀντικανονικά ἀπό τόν Λουκίφερ Cagliari καί προπαντός διότι ἀσπαζόταν κακοδοξίες τοῦ Μαρκέλλου.

Ἡ μετά τό 360 ἀνεπίληπτη ὀρθοδοξία τοῦ Μελετίου, οἱ διωγμοὶ καί οἱ κακουχίες του, ἡ συνετὴ καί ἀφιλόδοξη στάση του καί ἡ προβολὴ πού τοῦ ἔκανε ὁ Μ. Βασίλειος τόν ἀνέδειξαν σέ ἄνδρα ἐκκλησιαστικό μεγάλου κύρους γιὰ ὅλη τήν Ἀνατολή. Ἐτσι, ὅταν φονεύτηκε (378) ὁ διώκτης τῶν ὀρθοδόξων Οὐάλης κι ἐνῶ τήν 1η Ἰανουαρίου 379 κηδεύτηκε ὁ πρῶτος ἐκφραστής τῆς ὀρθοδοξίας Μ. Βασίλειος, ὁ Μελέτιος εἶχε τήν ἐμπιστοσύνη καί τήν ἀναγνώριση τῶν ὀρθοδόξων τῆς Ἀνατολῆς. Κάλεσε λοιπόν τό φθινόπωρο τοῦ 379 περίπου 150 ἐπισκόπους σέ σύνοδο στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἤνωσε τοὺς ὀρθοδόξους καί προετοίμασε ἀποφασιστικά τό θεολογικό καί κανονικό ἔδαφος γιὰ τήν Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο. Πολυσήμαντο εἶναι ὅτι στήν σύνοδο τοῦ 379 ὁ Μελέτιος ἐπιδοκίμασε ὁμολογία πίστεως, τήν ὁποία συνέταξε σύνοδος (;) τῆς Ρώμης (377) καί στήν ὁποία γιὰ πρώτη φορά ἡ Ρώμη μέ τόν Δάμασο ἐπίσκοπο δέν ταύτιζε ὑποστάσεις καί οὐσία στόν Θεό. Ἐτσι ὅ,τι ἐπίμονα «ἀξιοῦσε» ὁ Μ. Βασίλειος γινόταν τώρα πραγματικότητα μέ τόν Μελέτιο. Στήν Κωνσταντινούπολη (381) μέ τήν συγκατάθεση καί τοὺς ἐπαίνους τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου ἔγινε πρόεδρος τῆς συνόδου καί πέθανε (τέλος Μαΐου 381) πρὶν αὐτὴ τελειώσει. Πλήν ἄλλων ἐπικήδειο Λόγο ἐκφώνησε ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἐνῶ ἀργότερα ὁ Ἰωάννης Χρυσό-

στομος ἔγραψε δύο σχετικούς Λόγους. Τὴν μνήμη του τιμᾶ ἡ Ἐκκλησία στὶς 12 Φεβρουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Μελέτιος δὲν ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας. Ἐγραψε λίγα, σώθηκαν ἐλάχιστα καὶ τοῦ ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα περὶ τὶς 10 ὁμιλίες (στὴν γεωργιανή 9 καὶ στὴν ἀρμενικὴ ἓνα ἀπόσπασμα).

Ὁμιλία εἰς Παροιμιῶν β' 22. Τὴν ἐκφώνησε ὅταν ἐνθρονίστηκε στὴν Ἀντιόχεια τὸ 360. Τὴν διέσωσε ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου.

PG 42, 457-465. K. HOLL, Eriphanus Werke, III (GCS 37), Leipzig 1933, σσ. 303-308.

Ἐπιστολή συνοδική πρὸς Ἰοβιανόν τὸν αὐτοκράτορα. Τὴν συνέταξε τὸ 363 καὶ τὴν διέσωσαν οἱ Σωκράτης καὶ Σωζομενός.

PG 67, 453-456 (Σωκράτης) καὶ 1304 (Σωζομενός). J. BIDEZ-G.C. HANSEN, Sozomenus. Kirchengeschichte (GCS 50), Berlin 1960, σ. 241.

Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός τοῦ ἀποδίδει ἓνα ἀπόσπασμα στὰ Ἱερά παράλληλα (PG 96, 484) καὶ ἄγνωστος γεωργιανός συγγραφέας ἢ μεταφραστὴς 9 Ὁμιλίες ἀνέκδοτες (CPG II 3425), μὲ τὶς ὁποῖες δὲν ἔχει σχέση.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Ὁ ἁγ. Μελέτιος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας καὶ ὁμολογητὴς: Πάνταινος 24 (1932) 85-89, 101-106. R. DEVREESE, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église..., Paris 1945, σσ. 13-25. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀλεξάνδρεια 1951, σσ. 169-300. A. JURGENS, A Letter of Meletius of Ant.: *HThR* 53 (1960) 251-260. E. AMAND DE MENDIETA, Basile de Césarée et Damase de Rome...: *Biblical and Patristic Studies* (πρὸς τιμὴν τοῦ R. P. Casey, New York 1964, σσ. 122-166. L. ABRAMOWSKI, Trinitarische und christologische Hypostasen: *ThPh* 54 (1979) 38-49 (καὶ γιὰ Μελέτιο). Θ. ΖΗΣΗ, Ἡ Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ ἡ τριάς τῶν προέδρων αὐτῆς: *ΕΕΘΣΠΘ* 26 (1981) 445-460. A. DE HALLEUX, Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), II: *RHE* 79 (1984) 625-670 (γιὰ Μελέτιο καὶ Γρηγόριο Θεολόγο).

96. ΑΜΜΩΝ ΑΝΤΙΝΟΗΣ (;)

Μία από τις πολλές έλληνικές πηγές για τόν βίο του Παχωμίου, για τήν δράση τῶν μαθητῶν του καί τήν ζωή τῶν κοινοβίων τους εἶναι καί ἡ «Ἐπιστολή Ἰαμμωνος ἐπισκόπου περί πολιτείας καί βίου μερικοῦ Παχωμίου καί Θεοδώρου» πρὸς Θεόφιλο Ἀλεξανδρείας (;), πού ἐπισκόπευε μεταξύ 385 καί 412. Κατά τό ἴδιο τό κείμενο ὁ Ἰαμμων ἔγινε κοινοβιάτης γιά μερικά χρόνια στό Βαῦ τῆς Θηβαΐδας, ὅπου ἠγουμένευε ὁ Θεόδωρος Ταβεννησιώτης, ἄρα μετά τό 350. Ἰαγνωστο γιὰτί μόνασε μετά γιά πολλά χρόνια στήν Νιτρία. Τέλος ἔγινε ἐπίσκοπος Ἀντινόης (;). Ὁ Θεόφιλος, ἄρα μετά τό 385, τοῦ ζήτησε νά γράψει ὅ,τι γνώριζε γιά τοὺς θαυμαστοὺς ἄνδρες Παχώμιο καί Θεόδωρο. Ὁ Ἰαμμων ἀνταποκρίθηκε, ἀλλά τό ἐνδιαφέρον του συγκεντρώνεται στήν ἔξαρση κυρίως τοῦ προσώπου τοῦ Θεοδώρου. Τά ἱστορικά του στοιχεῖα δέν συμφωνοῦν πάντα μέ ὅσα παραδίδουν οἱ κοπτικοὶ *Βίοι τοῦ Παχωμίου*, παρουσιάζει ἐνίοτε ὡς παχωμιανὰ κάποια λειτουργικά ἤθη καί νοοτροπία τῶν μοναχῶν τῆς Νιτρίας, ἀσχολεῖται κυρίως μέ τά προορατικά καί προφητικά χαρίσματα τῶν ἡρώων του καί ὅπως δὲποτε δέν ἔχει τήν ἐνάργεια καί τήν πειθῶ τοῦ αὐτόπτη μάρτυρα. Ἰσως διότι ἔλειψε πολλά χρόνια ἀπό τό κέντρο τοῦ παχωμιανοῦ μοναχισμοῦ. Γιά τοὺς λόγους αὐτοὺς ἀμφισβητήθηκε ἡ γνησιότητα τῆς «Ἐπιστολῆς», ἐνῶ συζητεῖται ἡ ταυτότητα τοῦ Ἰαμμωνα καί τοῦ παραλήπτη Θεοφίλου.

FR. HALKIN, *S. Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles 1932, σσ. 97-121. *BEI* 40, 79-100. L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943, σσ. L-LXII. P. PEETERS: *AB* 64 (1946) 274. D. CHITTY: *JEH* 5 (1954) 43. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien...*, Rome 1968, σσ. 108-111. J. E. GOEHRING, *The Letter of Ammon und Pachomian monasticism* (διατριβή), Claremont, California 1981.

97. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (381 καί 382)

ή Β' Οικουμενική

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Α. Ἡ προσπάθεια τοῦ Μ. Βασιλείου, πού ἄρχισε τό 372 (Ἐπιστ. 92), γιά νά συνέλθουν οἱ ἐπίσκοποι Ἀνατολῆς καί Δύσεως πρός ἐνίσχυση τῶν διωκόμενων ἀνατολικῶν (ὀρθοδόξων) καί πρός ἀντιμετώπιση τῶν μετανικαϊκῶν θεολογικῶν προβλημάτων, βρῆκε ἀπήχηση καί στήν Δύση. Ἀλλ' αὐτό ἔγινε ὅταν ὁ φιλορθόδοξος αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως Γρατιανός μποροῦσε (ἀπό τόν θάνατο τοῦ Οὐάλη τό 378) νά ἐνδιαφερθεῖ ἀποφασιστικότερα γιά τήν ἐνότητα καί τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ κράτους μέ βάση τήν πίστη τῆς Νίκαιας. Τίς ἴδιες διαθέσεις εἶχε καί ὁ ἰσπανός στρατηγός Θεοδόσιος, τόν ὁποῖο πρόβαλε (379) ὁ Γρατιανός ὡς αὐτοκράτορα τῆς Ἀνατολῆς. Συγκυρίες ἱστορικές καί τό γεγονός ὅτι ὁ Θεοδόσιος προτιμοῦσε στήν Ἀντιόχεια τόν Μελέτιο, ἐνῶ ὁ Γρατιανός τόν ὑποστηριζόμενο ἀπό τούς δυτικούς Παυλίνο, ὁδήγησαν τελικά στήν σύγκληση δύο συνόδων, μιᾶς στήν Κωνσταντινούπολη (381) καί μιᾶς στήν Ρώμη (382), πού ὅμως εἶχαν τήν ἴδια πίστη.

Θεολογικά τό ἔδαφος εἶχε προετοιμαστῆ τό φθινόπωρο τοῦ 379 στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ὁ Μελέτιος Ἀντιοχείας κάλεσε σύνοδο 153 ἐπισκόπων. Αὐτοί, ὅπως ἔγινε καί στήν μικρή σύνοδο τοῦ Ἰκονίου (376), κατακύρωσαν τήν τριαδολογία τῶν καππαδοκῶν (θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος, «μία φύσις ἐν τρισίν ὑποστάσεσιν» ὁ Θεός) καί προσυπέγραψαν κείμενα δυτικῶν συνόδων, στά ὁποῖα ἐκφραζόταν ἡ πίστη τῆς Νίκαιας καί δέν ταυτίζονταν ὅπως πρὶν οἱ ὄροι οὐσία καί ὑπόσταση (γιά τόν Θεό). Σέ χαμένο «Τόμο» τῆς ἡ σύνοδος Ἀντιοχείας ἐξέθετε ἀναλυτικά τήν ὀρθόδοξη διδασκαλία καί ἀναθεμάτιζε παλαιούς καί μετανικαϊκοὺς αἰρετικούς. Ἀλλά καί ὁ Θεοδόσιος, τόν Φεβρουάριο τοῦ 380 (*codex Theodos. 16, 1, 2*), ζητοῦσε νά ἐπιβάλλει πίστη στήν κοινή θεότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων, ἐνῶ τόν Ἰανουάριο τοῦ 381 (*codex Theodos. 16, 5, 6*), μέ ἄλλο διάταγμα, καταδίκαζε ὅσους ἄρνοῦνταν τήν ὁμοουσιότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος.

Ἐπειδή ὅμως τά θέματα πίστεως δέν ἀντιμετωπίζονται μέ αὐτοκρατορικά διατάγματα, ἐπειδή πλὴν τοῦ θέματος περί ἁγίου Πνεύματος εἶχε ἀνακύψει καί τό χριστολογικό κι ἐπειδή ἔμεναν ἄλυτα ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, ὁ Θεοδόσιος κάλεσε γιά τόν Μάιο τοῦ 381 σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐλαβαν μέρος 150 ἐπίσκοποι, ὅλοι ἀπό τήν Ἀνατολή καί μάλιστα οἱ 70 ἀπό τίς περιοχές ἐπιρροῆς τοῦ Μελετίου Ἀντιοχείας. Προήδρυσαν διαδοχικά ὁ Μελέτιος, πού πέθανε μόλις ἄρχισαν οἱ ἐργασίες τῆς Συνόδου, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού παραιτήθηκε ἀπό τόν θρόνο Κωνσταντινουπόλεως καί ἀπό τήν προεδρία, καί ὁ Νεκτάριος, πού διαδέχτηκε τόν Γρηγόριο.

Ὁ Θεοδόσιος καί οἱ ἐξέχοντες συνοδικοί ἤλπιζαν στήν μεταστροφή τῶν μακεδονιανῶν, πού ἦταν κυρίως ὁμοιουσιανοί καί πνευματομάχοι. Στίς πηγές, ἀπό τόν Ε' αἰ., οἱ μακεδονιανοί ταυτίζονται συχνά μέ τούς πνευματομάχους, οἱ ὁποῖοι ὁμῶς ἀρνοῦνταν μόνο τοῦ ἁγ. Πνεύματος τήν ὁμοουσιότητα (Στυλ. Παπαδοπούλου, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ, σσ. 52-58). Μέ τούς μακεδονιανούς ἔγιναν προσυνοδικά πολλές διαβουλεύσεις, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα καί αὐτοί ἀποχώρησαν. Μ' ἐγκύκλιο μάλιστα συνέστησαν στούς ὀπαδούς τους νά μήν δέχονται τό *Σύμβολο Νικαίας* (Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησ. ἱστορία Ζ' 7, 5*).

Ἡ σύνοδος υἰοθέτησε κι ἐπικύρωσε τό *Σύμβολο Νικαίας*, τό ὁποῖο αὔξησε καί συμπλήρωσε, καταδίκασε τούς εὐνομιανούς (ἀνομοίους), τούς ἡμιμαρειανούς πνευματομάχους, τούς σαβελλιανούς, τούς μαρκελλιανούς (ὀπαδούς τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας) καί τούς ἀπολιναριστές, καί συνέταξε τούς *Κανόνες 1-4*. Μνημεῖο τεράστιας θεολογικοεκκλησιαστικῆς σημασίας ἀπέβη τό *Σύμβολό* της, τό ὁποῖο ἀνέδειξε τήν τοπική αὐτή σύνοδο σέ Οἰκουμενική (τήν δεύτερη) καί ἤνωσε τήν Ἐκκλησία, λειτουργώντας ὡς πυξίδα πίστεως.

ΚΕΙΜΕΝΑ

Σύμβολον. Στήν Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀπαρτίστηκε ὀριστικά τό ἀναλλοίωτα ἰσχύον ἔκτοτε *Σύμβολο* πίστεως, γνωστό ὡς Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως. Ἦδη ὁ Μ. Βασίλειος, τό 372, εἶχε παρατηρήσει ὅτι τό *Σύμβολο* Νικαίας ἦταν ἐπαρκές γιά τήν ὁμολογία ὀρθῆς πίστεως καί χρειαζόταν μόνο νά προστεθεῖ ἀναθεματισμός ἐκείνων, πού δίδασκαν ὅτι τό ἁγ. Πνεῦμα εἶναι κτίσμα (*Ἐπιστολές* 114· 125· 140). Τό 377 πρότεινε θετική σχετική προσθήκη, δηλαδή τήν προσθήκη τῆς «δοξολογίας» τοῦ ἁγ. Πνεύματος (*Ἐπιστ.* 258, 2), ἡ ὁποία προσθήκη τονίζει τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στήν αὔξηση-διάρθρωση τοῦ *Συμβόλου* Κωνσταντινουπόλεως, βεβαιώνει ὅτι οἱ συνοδικοί τό 381 ἔμειναν πιστοί στό *Σύμβολο* Νικαίας, «προσδιάρθρουντες» ὁμῶς αὐτό ὡς πρός τό ἄρθρο περί ἁγίου Πνεύματος, διότι τό ἄρθρο ἦταν «ἐλλιπῶς εἰρημένον». Ὁφείλαν, λοιπόν, νά προσθέσουν σ' αὐτό κάτι πού νά δείχνει ὅτι ὁ Πατέρας, ὁ Υἱός καί τό Πνεῦμα εἶναι «μιας θεότητος», ἐφόσον οἱ πατέρες τῆς Νικαίας, ἐπειδή δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ τότε ἡ κακοδοξία τῶν πνευματομάχων, ἄφησαν τό σχετικό ἄρθρο «ἐλλιπές» (*Ἐπιστ.* 102: *PG* 37,192).

Ἀπό αὐτά καί ἄλλες πληροφορίες γίνεται σαφές ὅτι τό 381 οἱ συνοδικοί δέχτηκαν ἀσυζητητί τό *Σύμβολο* Νικαίας, τό ὁποῖο μάλιστα ὑπῆρξε ἡ βάση τῶν συζητήσεων μέ τούς μακεδονιανούς ὁμοιουσιανούς, καί συζήτησαν κυρίως τήν προσθήκη περί ἁγ. Πνεύματος, ἡ ὁποία θεολογικά εἶχε προετοιμαστεῖ στήν δεκαετία τοῦ 370 κυρίως ἀπό τόν Βασίλειο καί τόν Γρηγόριο Θεολόγο: «Καί εἰς τό Πνεῦμα τό Ἅγιον, τό Κύριον, τό Ζωοποιόν, τό ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τό σύν Πατρί καί Υἱῷ συμπροσκυνούμε-

τόν Υιό καί εἶχε ἀναλύσει θεολογικά τήν «κυριότητα» τοῦ ἁγ. Πνεύματος (Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος Θ' -ΚΔ' καί ἰδίως ΚΑ'). Ὁ Γρηγόριος ὁμοίως χρησιμοποίησε, τό 379, μέ σαφήνεια σέ οὐδέτερο γένος τό ἐπίθετο κύριος ὡς χαρακτηριστικό τοῦ Πνεύματος: «ἐρχόμενον ὡς Κύριον» (Εἰς τήν Πεντηκοστήν 11). Ὁ πλέον ἀποφασιστικός ἐπομένως ὄρος τοῦ αὐξημένου-διευρυμένου ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος ὀφείλεται στόν Γρηγόριο Θεολόγο.

Ἄκόμη τό Σύμβολο τοῦ 381, σέ σχέση μέ αὐτό τοῦ 325, ἔχει τά ἐξῆς νέα στοιχεῖα: («σαρκωθέντα) ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου», «σταυρωθέντα τε ὑπέρ ἡμῶν ἐπί Ποντίου Πιλάτου», «καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός», «οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος», «εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικήν καί ἀποστολικήν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καί ζωήν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος».

Τά κύρια ἐπί μέρους αὐτά νέα στοιχεῖα ἐπισημαίνονται μέ κάποιες παραλλαγές ἢ αὐτούσια σέ σύμβολα τῆς εἰκοσαετίας 341-360, τά ὅποια συντάσσονταν πρός ὑποκατάσταση τοῦ Συμβόλου Νικαίας, ἀλλά πού συχνά περιλάμβαναν καί ὀρθόδοξες προσθήκες σ' αὐτό. Τό γεγονός ὅτι ὁ Γρηγόριος Θεολόγος ἐντοπίζει τό ἔργο τῆς Συνόδου (381) στήν προσθήκη τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος καί ὅτι ὁ Βασίλειος τό 373 παραθέτει τό Σύμβολο Νικαίας χωρίς τήν φράση «Θεόν ἐκ Θεοῦ» (Ἐπιστ. 141), ἢ ὅποια λείπει καί ἀπό τό Σύμβολο τοῦ 381, σημαίνει ὅτι τά νέα στοιχεῖα (πλὴν τοῦ περί ἁγ. Πνεύματος) εἶχαν γίνει δεκτά πρὶν ἀπό τήν Σύνοδο στήν συνείδηση τῶν ὀρθοδόξων. Καί προφανῶς κάποιοι ὀρθόδοξοι εἶχαν ἀνεπίσημα παρουσιάσει μέ τέτοια ὀρθά καί χρήσιμα στοιχεῖα σύμβολο ἢ σύμβολα, τά ὅποια οὔτε ὑποκαθιστοῦσαν τό Σύμβολο Νικαίας οὔτε προσέκρουαν στήν πίστη τῶν ὀρθοδόξων. Ἀντίθετα, μέ ὀρισμένα στοιχεῖα δινόταν θετική ἀπάντηση στίς μετανικαϊκές κακοδοξίες τοῦ Μαρκελλοῦ Ἀγκύρας καί τοῦ Ἀπολιναρίου. Αὐτά ἔχοντας ἐνώπιόν τους οἱ συνοδικοί τοῦ 381 πρόσθεσαν καί τά περί ἁγ. Πνεύματος. Ἄλλωστε συγκρίνοντας τό Σύμβολο Νικαίας καί τό Σύμβολο Κωνσταντινουπόλεως, παρατηροῦμε δευτερεύουσες γλωσσικές ἀλλαγές στό πρῶτο, ἐπιβεβλημένες γιά λόγους ὕφους, εὐφωνίας καί μάλιστα ρυθμοῦ, πού διευκολύνει τήν ἀπομνημόνευση καί τήν ἐμμελή ἀνάγνωση. Τό ἔργο αὐτό ἦταν φιλολογικό καί δέν θά μπορούσε νά τό ἐπιτελέσει ἕνα πολυπληθές σῶμα.

Ἀπό τό Σύμβολο Νικαίας ἀφαιρέθηκαν οἱ τρεῖς φράσεις: «τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός», «Θεόν ἐκ Θεοῦ» καί «τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καί τά ἐν τῇ γῇ». Καί οἱ τρεῖς μποροῦν νά θεωρηθοῦν περιττές ἐπαναλήψεις, ἔνεκα τῶν ἀνάλογων λέξεων καί φράσεων: «ὁμοούσιον», «Θεόν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ» καί «δι' οὗ τά πάντα ἐγένετο». Ἀφαιρέθηκαν ὁμοίως καί οἱ ἀναθεματισμοί, κάτι πού ἐξηγεῖται βέβαια ἀπό τήν ἤδη συντελεσθεῖσα ὑπέρβαση τοῦ κλασικοῦ ἀρειανισμοῦ καί τῆς διαμάχης γιά τήν ὑπόσταση καί οὐσία. Τό ἐγχείρημα ὁμοίως καίρια αἰτία ἔχει μᾶλλον τό ὅτι: μέ τό Σύμβολο ὁμολογεῖ ὁ πιστός ὅ,τι εἶναι, τήν ἀλήθεια. Ἀντίθετα, οἱ ἀναθεματισμοί ἀπορρίπτουν ὅ,τι δέν εἶναι, τήν κακοδοξία. Τό Σύμβολο ἔπρεπε ὡς ὁμολογία πίστεως νά περιλαμβάνει μόνο θέσεις (ὄχι ἀρνήσεις). Ἄλλωστε καί στήν Νίκαια οἱ ἀρνήσεις-ἀναθεματισμοί τέθηκαν μετά τό Σύμβολο-

όμολογία για ποιμαντικούς λόγους. Τό 381 οί ἀρνήσεις-ἀναθεματισμοί-καταδίκες τέθηκαν στους κανόνες τῆς Συνόδου.

Στό *Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως* μέ τήν προσθήκη περί ἁγ. Πνεύματος καί τά νέα στοιχεῖα δηλώνεται ἡ ἀλήθεια, τήν ὁποία εἶχαν παρεξηγήσει οἱ μετανικαϊκοί αίρετικοί, ὅπως ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας, γιά τήν κακοδοξία τοῦ ὁποίου τέθηκε ἡ φράση «οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος».

Ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀπολιναρίου, ὑποστηρίζεται, προκάλεσε τήν φράση «σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καί Μαρίας τῆς Παρθένου». Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι αὐτή βρίσκεται καί στό *σύμβολο* τῆς Νίκης (Θράκη) τοῦ 359, ὅταν ἀκόμα ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀπολιναρίου δέν εἶχε διαδοθεῖ. Καί στόν χαμένο *Τόμο* τῆς Συνόδου, καθόσον συμπεραίνουμε ἀπό τήν *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου τοῦ 382, ἡ ἀπάντηση στόν Ἀπολιναριο δόθηκε μέ τήν θεολογία τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως τήν διατύπωσε τό 362 στόν «*Τόμο πρὸς Ἀντιοχεῖς*», ὄχι μέ στοιχεῖα μεταθανασιανά. Στόν ἴδιο χαμένο *Τόμο*, στόν ὁποῖο μᾶλλον καταχώρισε ἡ Σύνοδος καί τό *Σύμβολο*, ἔδωσε συγκεκριμένη θετική ἀπάντηση καί στόν Εὐνόμιο καί στους ταυτίζοντες οὐσία καί ὑπόσταση στόν Θεό. Δέν περιέλαβε ὅμως τά στοιχεῖα αὐτά στό *Σύμβολο*.

Ἐπειδή, παρά τίς ἐπίμονες ἐρευνες, δέν ἐπισημάνθηκε στίς πηγές κάποιο *σύμβολο*, πού νά μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀκριβές πρότυπο τοῦ *Συμβόλου* τοῦ 381, πολλοί ἐρευνητές θεώρησαν ὡς τέτοιο τό *πρῶτο σύμβολο* τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου (*Ἀγκυρωτός* 118), πού ὄντως εἶναι ἴδιο μ' ἐκεῖνο τοῦ 381, ἐάν ἀφαιρέσει κανεῖς τούς νικαϊκοὺς ἀναθεματισμούς καί τήν φράση «τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός». Ἡ φιλολογική ὅμως ἀνάλυση ἔδειξε πειστικά ὅτι ὁ Ἐπιφάνιος εἶχε παραθέσει στό ἔργο του τό *Σύμβολο Νικαίας* καί πολύ ἀργότερα τοῦτο ἀντικαταστάθηκε στά χειρόγραφα μέ τό πληρῆστερο τοῦ 381.

Τό *Σύμβολο Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως*, σύμφωνα μέ ἄμεσες κι ἔμμεσες ἀναφορές, υἰοθετήθηκε ἀπό Ἀνατολή καί Δύση (Γρηγόριος ὁ Μέγας), εἰσῆλθε στήν λειτουργική ζωή τῆς Ἐκκλησίας, τουλάχιστον ἀπό τό 476, καί μάλιστα μνημονεύεται ὡς ἐπίσημο *Σύμβολο* ἀπό τήν Δ' Οἰκουμένη Σύνοδο τοῦ 451 (Ε' συνεδρία).

Γιά εὐχερέστερη σύγκριση παραθέτουμε τά δύο κείμενα, τῆς Νικαίας πρῶτα καί τῆς Κωνσταντινουπόλεως μετά, ὑπογραμμίζοντας στό πρῶτο ὅ,τι λείπει ἀπό τό δεύτερο καί στό δεύτερο ὅ,τι ἀποτελεῖ προσθήκη (κατά τήν ἔκδοση Καρμίρη: ΔΣΜ, σσ. 87-88):

Σύμβολον Νικαίας

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὄρατων τε καί ἀοράτων ποιητήν.

Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Θεόν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θε-

Σύμβολον Κωνσταντινουπόλεως

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν Πατέρα, παντοκράτορα, ποιητήν οὐρανοῦ καί γῆς, ὄρατων τε πάντων καί ἀοράτων.

Καί εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ τόν μονογενῆ, τόν ἐκ τοῦ Πατρός γεννηθέντα πρό πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεόν ἀληθινόν ἐκ

όν ἀληθινόν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ· τόν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας, «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν», καὶ ὅτι «ἐξ οὐκ ὄντων» ἐγένετο, ἢ «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως» ἢ «οὐσίας» φάσκοντας εἶναι, ἢ «κτιστόν» ἢ «τρεπτόν» ἢ «ἀλλοιωτόν» τόν Υἱόν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία.

Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·

τόν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν ὁμολογοῦμεν ἐν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος· ἀμήν.

ΚΑΡΜΙΡΗ: ΛΣΜ, σσ. 87-88. Η. ΗΑΗΝ-G. ΗΑΗΝ, Bibliothek der Symbole, σσ. 134-135. G. L. DOSSETTI, Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica, Roma 1967, σσ. 244-251.

Τόμος. Χάθηκε, ἀλλὰ μνημονεύεται στὴν Ἐπιστολὴ τῆς συνόδου τοῦ 382, ὅπου ἔχουμε καὶ τὸ περιεχόμενό του σὲ κύριες γραμμές.

Κανόνες. Ἐκδίδονται ὡς κείμενα τῆς Συνόδου 7 Κανόνες, ἀπὸ τοὺς ὁποίους δικοὶ τῆς εἶναι μόνο οἱ 4 πρῶτοι. Οἱ ἄλλοι ὀφείλονται στὴν σύνοδο τοῦ 382, στὴν ἴδια πόλῃ. Ἐπιβάλλεται ἡ «πίστις» τῆς Νίκαιας καὶ καταδικάζονται οἱ μετανικαϊκοὶ αἰρετικοὶ (καν. 1). Οἱ δικαιοδοσίες τῶν ἐπισκόπων Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καὶ Κωνσταντινουπόλεως περιορίζονται στὶς ἐκκλησιαστικὲς περιοχὲς τους καὶ τὰ θέματα (χειροτονίας κ.ἄ.) λύονται στὴν ἐπαρχιακὴ σύνοδο (καν. 2). Ὁ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως

ἀποκτᾶ «πρεσβεΐα τιμῆς μετά τόν τῆς Ρώμης» (καν. 3). Ἐκφυλάσσεται ἡ ἐκλογὴ τοῦ Μαξίμου Κωνσταντινουπόλεως καί οἱ πράξεις του (καν. 4). Μεταφράσεις στήν λατινική καί τίς ἀνατολικές γλώσσες (CPG IV 8600).

PITRA, I, 508-509. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 43-44. JOANNOU, Fonti, I 1, σσ. 45-48. TURNER: EOMIA II, σσ. 401-431.

Γράμμα πρὸς τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιον. Σύντομο κείμενο, μέ τό ὁποῖο οἱ συνοδικοί πληροφοροῦν τίς ἀποφάσεις τους καί ζητοῦν γι' αὐτές νομική αὐτοκρατορική κάλυψη.

BENEŠEVIČ, Syndagma, σσ. 94-95. PITRA, I, 507-508.

B. Ἐνῶ τά θεολογικά προβλήματα εἶχαν λυθεῖ μέ τήν Σύνοδο τοῦ 381, οἱ δυτικοί καί μάλιστα ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου ἀντέδρασαν στήν χειροτονία τοῦ Φλαβιανοῦ ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, πράξη στήν ὁποία εἶχε προβεῖ ἡ ἴδια ἡ Σύνοδος. Οἱ δυτικοί ἀναγνώρισαν ὡς Ἀντιοχείας τόν Παυλίνο. Ἡ ἐπιμονή τοῦ Ἀμβροσίου στό θέμα τοῦτο ἔπεισε τόν αὐτοκράτορα τῆς Δύσεως Γρατιανό νά προσκαλέσει στήν Ρώμη, τό 382, γενική σύνοδο, στήν ὁποία δέν προσήλθαν οἱ ἀνατολικοί κι ἔτσι δέν ἐπιτέλεσε σπουδαῖο ἔργο (ὡς κείμενό της σώζεται μόνο ἡ Ἐπιστολή-πρόσκληση πρὸς τοὺς ἀνατολικούς: Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία E' 9, 10). Συνήλθαν ὅμως κατά τό θέρος τοῦ ἴδιου ἔτους στήν Κωνσταντινούπολη κι ἔστειλαν μεγάλης σημασίας «Ἐπιστολή... Δαμάσῳ, Ἀμβροσίῳ, Βρίττωνι...». Σημασία τό κείμενο τοῦτο ἀπέκτησε, ἐπειδή σέ περίληψη διασώζει ὅ,τι περιεῖχαν ὁ «Τόμος» τῆς συνόδου Ἀντιοχείας (379) καί δὴ ὁ «Τόμος» τῆς Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (381), πού καί οἱ δύο χάθηκαν. Οἱ συνοδικοί τοῦ 382 ἐπέμειναν σέ ὅ,τι οἱ ἴδιοι ἀποφάσισαν τό προηγούμενο ἔτος στήν Σύνοδο, τήν ὁποία μάλιστα χαρακτήρισαν «οἰκουμενική», εὐχαρίστησαν γιά τήν πρόσκλησή τους στήν σύνοδο τῆς Ρώμης, ἀλλ' ἐξήγησαν ὅτι πρακτικοί λόγοι τοὺς ἐμποδίζουν νά μεταβοῦν στήν Ρώμη καί ἡ μετάβασή τους αὐτή δέν θεωρεῖται ἀναγκαῖα, διότι τά θέματα πίστεως ὅπως καί τά ζητήματα τάξεως λύθηκαν τό 381.

Τά θέματα πίστεως, πού ἀντιμετωπίζονταν στόν χαμένο Τόμο τοῦ 381 καί ἀναφέρονταν στήν Ἐπιστολή τοῦ 382, ἀφοροῦσαν στήν σαφή διάκριση τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς φύσεως τῆς ἀγίας Τριάδας, ἡ ὁποία γιά πρώτη φορά σέ σύνοδο καλεῖται «ὁμοούσιος», καί στόν ἀπολιναρισμό, στόν ὁποῖο δίνεται ἡ ἀπάντηση ὅτι ὁ Κύριος εἶναι ὁ «τέλειος» «πρό αἰώνων» Λόγος καί ὁ «τέλειος» ἄνθρωπος (ἔχει προσλάβει καί νοῦν ἀνθρώπινο):

«Θεότητος καί δυνάμεως καί οὐσίας μιᾶς τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἀγίου Πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καί συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἡγουν τρισὶ τελείοις προσώποις, ὡς μήτε τήν Σαβελλίου νόσον χώραν λαβεῖν συγχεομένων τῶν ὑποστάσεων, εἴτ' οὖν τῶν ἰδιοτήτων ἀναιρουμένων, μήτε τήν εὐνομιανῶν καί ἀρειανῶν καί πνευματομάχων

βλασφημίαν ισχύειν, τῆς οὐσίας ἢ τῆς φύσεως ἢ τῆς θεότητος τε-
 νομένης καί τῃ ἀκτίστῳ καί ὁμοουσίῳ καί συναϊδίῳ Τριάδι με-
 ταγενεστέρας τινός ἢ ἑτερουσίῳ φύσεως ἐπαγομένης. Καί τόν τῆς
 ἐνανθρωπήσεως δέ τοῦ Κυρίου λόγον ἀδιάστροφον σώζειν, οὔτε ἄ-
 ψυχον οὔτε ἄνουν ἢ ἀτελῆ τήν τῆς σαρκός οἰκονομίαν παραδεχό-
 μενοι· ὅλον δέ εἰδότες τέλειον μὲν πρό αἰώνων ὄντα Θεόν Λόγον,
 τέλειον δέ ἄνθρωπον ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν διά τήν ἡμετέραν
 σωτηρίαν γενόμενον» (Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 9, 10-12).

Καί γιά τά ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς τάξεως (διοικήσεως) οἱ συνοδικοί
 τοῦ 382 ἐπιμένουν ὅτι ἐφαρμόζουν τήν ἀπόφαση τῆς Νίκαιας (κανόνας 6)
 καί τοῦ 381, στήν ὁποία ὀρίστηκε νά ἐνεργοῦν οἱ μεγάλοι ἐκκλησιαστικοί
 θρόνοι μόνο στά γεωγραφικά-ἐκκλησιαστικά ὄριά τους καί νά μήν ἐπεμ-
 βαίνουν ἀμοιβαῖα (κανόνας 2). Αὐτά τονίστηκαν, διότι ἐπέμεναν οἱ δυτικοί
 νά ἀναμιγνύονται στό θέμα τῆς χειροτονίας τοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας. Οἱ
 σχετικοί συνοδικοί κανόνες ἐπιβλήθηκαν καί πρακτικά, μέ τήν ἐφαρμογή
 τους.

Κανόνες. Ἡ ἔρευνα προσγράφει στούς συνοδικούς τοῦ 382 καί τούς κα-
 νόνας 5-6, πού συνήθως ἀποδίδονται στήν Σύνοδο τοῦ 381. Στούς ἴδιους συ-
 νοδικούς ὀφείλεται ἴσως καί ὁ κανόνας 7, διότι κατανοεῖται στό πλαίσιο
 τῶν προβληματισμῶν καί τῶν ἀποφάσεων τοῦ 381 καί 382, μολονότι τό κεί-
 μενο τοῦ κανόνα βρίσκεται σ' Ἐπιστολή (ἔτους 428) ἀντιοχειανοῦ ἐπισκό-
 που πρός τόν Νεστόριο. Ὁ κανόνας 6 ἀφορᾷ στούς ὄρους πού πρέπει νά
 ἐκπληρῶνει ὁ κατήγορος ἑνός ἐπισκόπου καί στό σῶμα πού θά κρίνει τόν
 ἐπίσκοπο. Ὁ καν. 7 καθορίζει τόν τρόπο ἀποδοχῆς στήν Ἐκκλησία τῶν
 διάφορων αἰρετικῶν. Μέ λίβελλο-ἀποκήρυξη τῆς αἰρέσεώς τους καί χρί-
 σμα γίνονται δεκτοί στήν Ἐκκλησία οἱ πρῶτοι ἀρειανοί, οἱ μακεδονιανοί,
 οἱ νοουατιανοί, οἱ τεσσαρεσκαίδεκατίτες καί οἱ ἀπολιναριστές. Ἀντίθετα,
 ἀναβαπτίζονται οἱ εὐνομιανοί, ἐπειδή τελοῦν βάπτισμα μέ μία κατάδυση
 (ἄρα ὄχι στήν ἅγια Τριάδα), οἱ μοντανιστές, οἱ σαβελλιανοί καί ἄλλοι ἄ-
 κραῖοι αἰρετικοί. Ὁ κανόνας 7 ἐπαιξε σπουδαῖο ρόλο στήν ζωή τῆς Ἐκ-
 κλησίας καί ἡ Σύνοδος τοῦ Τρούλλου (691) τόν ἐξέδωσε ὡς δικό της (καν.
 95).

PITRA, I, 509-511. ΛΑΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 44-47. JOANNOU, Fonti, I 1, σσ.
 48-54.

Ἡ χειρόγραφη παράδοση προσθέτει στούς κανόνες τοῦ 381 καί 382 συλ-
 λογή 21 Κανόνων, ἀπό τούς ὁποίους οἱ 19 ἀνήκουν στήν Ἐπιστολή 217 (οἱ
 κανόνες της 56-74) τοῦ Μ. Βασιλείου (βλ. ἐκδόσεις Μ. Βασιλείου καί C.
 TURNER: *JThS* 15 [1913/4] 161-178).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ (ἐπιλεκτική)

ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Τό Σύμβολον τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Ἀθήνα 1924.
 N. Q. KING, The 150 holy fathers of the council of Constantinople 381 A.D.: *SP* 1 (*TU*

63) (1957) 635-641. ΚΑΡΜΙΡΗ: ΔΣΜ, σσ. 68-95 καὶ 125-133. I. ORTIZ DE URBINA, Nicée et Constantinople, Paris 1963, σσ. 133-289. A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils, Göttingen 1965. W. DE VRIES, Die Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche zur Zeit des ersten Konzils von Konstantinopel (381): *OstSt* 22 (1973) 30-43. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert: *OCF* 40 (1974) 114-144. ΧΡΥΣ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Αἱ ἱστορικοδογματικαὶ προϋποθέσεις τῆς οἰκουμενικότητος τῆς ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου: *Θεολογία* 52 (1981) 682-724. M. WOJTOWYTSCHE, Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461), Stuttgart 1981, σσ. 156-173. B. SCHULTZE, Das Nicaenococonstantinopolitanum und das filioque: *OCF* 35 (1969) 334-346. *Μνήμη Συνόδου ἁγίας Β' Οἰκουμενικῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει 381...*, Θεσσαλονίκη 1983 (ὄπου 10 σχετικὲς μελέτες). *Le IIe Concile Oecumenique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Chambésy Genève (Centre Orthodoxe) 1982 (ἐκδίδονται 36 ἱστορικοθεολογικὲς μελέτες, ἀνίσης μεταξύ τους ἐκτάσεως καὶ ἀξίας, με ἀφορμὴ τὸν ἑορτασμό τῶν 1600 χρόνων ἀπὸ τὴν σύγκληση τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου). ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ, Μητρ. Ἡλιουπόλεως, Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Θεσσαλονίκη 1986², σσ. 81-94. A. DE HALLEUX, La profession de l'Ésprit saint dans le Symbole de Constantinople: *RThI.* 10 (1979) 5-39. W. EBOROWICZ, La procession du saint Esprit d'après le IIe concile oecuménique de 381 dans le cadre du magistère et de la théologie de l'époque: *Lateranum* 47 (1981) 380-412. A. DE HALLEUX, La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcedoine: *EThI.* 61(1985)5-47. Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Model des Konzils von Konstantinopel (381), ἔκδ. K. LEHMANN-W. PANNENBERG, Freiburg 1982. W. D. HAUCHILD, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung: εἰς τὸ παραπάνω συλλογικὸ ἔργο, σσ. 13-48. Π. ΜΠΟΥΜΗ, Τὰ πρεσβεῖα ἐξουσίας τῶν θρόνων Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως: *Θεολογία* 53 (1982) 1084-1101. E. K. CHRYSOS, Die Akten des Konzils von Konstantinopel I (381): *Romanitas-christianitas*. J. Straub gewidmet, Berlin-New York 1982, σσ. 426-435.

98. ΣΥΝΟΔΟΙ ΑΚΥΛΗΙΑΣ (381) καὶ ΡΩΜΗΣ (382)

Α. Παρά τὰ σχέδια γιὰ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, τὴν ὁποία ἐπιδίωκαν παράγοντες ἀντίθετοι μεταξύ τους γιὰ δικούς του ὁ καθένας λόγους, συγκλήθηκε στὸ τέλος τοῦ θέρους τοῦ 381 στὴν Ἀκυληία (Ἰλλυρικό) ὀλιγάριθμη σύνοδος, 36 ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων, ὅπως ἐπιθυμοῦσε ὁ Ἀμβρόσιος. Διακρίθηκαν ἐκεῖ ὁ πρόεδρος τῆς Οὐαλεριανός Ἀκυληίας καὶ ὁ τὰ πάντα κατευθύνων Ἀμβρόσιος Μιλάνου. Ἀντιπροσωπεύτηκαν κυρίως ἡ Γαλλία, ἡ Βόρειος Ἀφρική καὶ τὸ Ἰλλυρικό. Ὁ Ρώμης οὔτε παρέστη οὔτε ἀντιπροσωπεύτηκε. Ὁ Ἀμβρόσιος δραστήρια κατηύθυνε τὶς ἐργασίες, πού ἐπίσημα ἄρχισαν καὶ τελείωσαν στίς 3 Σεπτεμβρίου μετὰ τὸ κύριο ἔργο τῆς, δηλαδὴ τὴν καταδίκη τῶν τελευταίων ὑπολειμμάτων τοῦ ἡπιοῦ ἀρειανισμοῦ στὸ πρόσωπο τῶν ἐπισκόπων Παλλαδίου Ratiaria καὶ Σεκουνδιανοῦ Singidunum (Σιρμίου).

Τῆς συνόδου σώθηκαν τμῆμα τῶν πρακτικῶν **Gesta Concilii Aquileienseis**

καί τέσσερες Ἐπιστολαί (μεταξύ τῶν ἐπιστολῶν 8-12 τοῦ Ἀμβροσίου). Τά πρακτικά, ὡς καταγραφή ἀνακριτικῆς διαδικασίας, περιλαμβάνουν ἐρωτήσεις τοῦ Ἀμβροσίου καί ἄλλων συνοδικῶν καί σύντομες ἀπαντήσεις τῶν Παλλαδίου καί Σεκουνδιανού.

PL 16, 355-379 (*Gesta*) καί 379-390 (*Ἐπιστολαί*). J. M. HANSSENS, Il concilio di Aquileia del 381 alla luce dei documenti contemporanei: *Scuola cattolica* 103 (1975) 562-644.

S. TAVANO, Aquileia nei suoi concili antichi: *Studia patavina* 16 (1969) 44 ἔξ. G. GOTTLIEB, Das Konzil von Aquileia (381): *AHC* 11 (1979) 387-406. M. ZEIZER, Probleme der Textherstellung im zehnten Briefbuch des heiligen Ambrosius und den Briefen extra Collectionen: *AAWW* 115 (1978) 415-439. Y. M. DUVAL, Le sens des débats d' Aquilée pour les Nicéens. Nicée-Rimini-Aquilée: *AAAd* 21 (1981) 69-97. R. GRYSON, Les sources relatives au concile d' Aquilée de 381: *AAAd* 21 (1981) 31-41. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Les textes des Actes du Concile d' Aquilée (381): *Scriptorium* 38 (1984) 132-139. V. PERI, Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell' ecumenicità: *AHC* 15 (1983) 41-78.

Β. Ἀφοῦ τό 381 δέν ἐπιτεύχτηκε σύνοδος ἐνιαία, Ἀνατολῆς καί Δύσεως, ἀποφασίστηκε σύγκληση οἰκουμενικῆς στήν Ρώμη, τό καλοκαίρι τοῦ 382, πού καί αὐτή ἔμεινε μόνο δυτικῆ. Προήδρευσε ὁ Δάμασος (366-384) καί ἔλαβαν μέρος ἰσχυροί δυτικοί ἐπίσκοποι, ὅπως ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ὁ Οὐαλεριανός Ἀκυληίας κ.ἄ. Οἱ ἀνατολικοί δέν προσῆλθαν.

Τό μόνο ἀπόλυτα γνήσιο κείμενο τῆς συνόδου τῆς Ρώμης εἶναι Ἐπιστολή-ὁμολογία πίστεως («Confessio fidei catholicae») πρὸς τοὺς ἀνατολικούς (Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 9, 10), στήν ὁποία ὑπάρχει γιά τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ὁ χαρακτηρισμός «ἀποστολική καθέδρα», ὅρος γνωστός ἀπό τόν Ρώμης Λιβέριο (+ 366).

Ἐάν ὅμως εἶναι μερικῶς ἔργο τῆς συνόδου καί τοῦ Δαμάσου, ὅπως ὑποστηρίζουν σήμερα μερικοί ἐρευνητές, τό τρίτο κεφάλαιο τοῦ **Decretum Gelasianum** (συμπληματικοῦ κατασκευάσματος ἄγνωστου συγγραφέα τοῦ ΣΤ' αἰ.), ἡ σύνοδος τῆς Ρώμης ἀποκτᾷ ἰδιαίτερη σημασία, διότι θεμελιώνει γιά πρώτη φορά τόν αὐταρχισμό, πού ἐνίοτε ἐξέφραζε ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης. Στό κείμενο δηλαδή τοῦτο διατυπώνεται τό *πρωτεῖο* (primatus) τιμῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης μέ τήν πρωτοεμφανιζόμενη θεμελίωση στό γεγονός ὅτι ὁ Κύριος ἔδωσε τό *πρωτεῖο* στόν Πέτρο μέ τοὺς λόγους «σύ εἶ Πέτρος καί ἐπί ταύτη τῇ πέτρα οἰκοδομήσω μου τήν Ἐκκλησίαν...» (*Ματθ.* 16, 18-19). Τό τρίτο κεφάλαιο τοῦ *Decretum Gelasianum*, ἐάν γράφηκε ἀπό τόν Δάμασο, ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς ἀντίδραση στοὺς κανόνες 2ο καί 3ο τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (381), ἡ ὁποία ὄρισε τά πρεσβεῖα τιμῆς γιά τοὺς μεγάλους θρόνους: Ρώμη, Κωνσταντινούπολη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀντιόχεια. Χωρίς νά ἀρνεῖται τά πρεσβεῖα τῶν ἄλλων θρόνων καί μολονότι ἀπλῶς χαρακτηρίζει τήν Ρώμη «πρώτην ἔδραν τοῦ Πέτρου», παρατηρεῖ ὅτι: τά πρεσβεῖα οἱ λοιπές Ἐκκλησίες-θρόνοι ἔχουν μέ συνοδικές ἀποφάσεις, ἐνῶ ἡ Ρώμη μέ λόγους τοῦ Κυρίου· τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἔθεσαν στήν πρώτη θέση μαζί ὁ Πέτρος καί ὁ Παῦλος, πού μαρτύρησαν ἐκεῖ· ὁ Πέτρος, τοῦ ὁποίου πρώτη (σέ σημασία) ἔδρα εἶναι ἡ Ρώμη, ἔχει ἔδρα καί τήν Ἀλεξάνδρεια, διά τοῦ Μάρ-

τήρηση αυτή έναντιωνόταν στην προαγωγή σέ δεύτερη θέση τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλά ὁμολογοῦσε ὅτι ὁ Πέτρος εἶχε καί δύο ἀκόμα ἔδρες πλὴν τῆς ρωμαϊκῆς).

Ἄν, λοιπόν, τό κείμενο συνδέεται μέ τήν σύνοδο καί τόν Δάμασο, κάτι πού δέν εἶναι βέβαιο, ἔχουμε τό 382 γιά πρώτη φορά θεωρία περί τοῦ πρωτείου (οἱ λόγοι εἰς *Ματθ.* 16, 18-19), ἡ ὁποία ὁμως τότε (στό κείμενο) περιλάμβανε μόνο τήν ἔννοια τῆς πρώτης θέσεως καί ἡ ὁποία μέ τόν χρόνο θά περιλάβει καί τήν ἀπαίτηση ἐξουσίας. Τήν ἐποχή μάλιστα ἐκείνη ὁ Δάμασος, ὅσο αὐταρχικός καί ἄν ἦταν, θά δυσκολευόταν ν' ἀπαιτήσει κατοχύρωση κανονική καί συνοδική κάποιας ἐξουσίας, ἐφόσον ἐνώπιόν του βρισκόταν ὁ μέγαλος κύρους Ἀμβρόσιος, στόν ὁποῖο ὀφείλονταν οἱ σπουδαιότερες συνοδικές πρωτοβουλίες τῆς ἐποχῆς καί ὁ ὁποῖος δροῦσε πολύ συχνά ἐρήμην τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης.

Στό ἴδιο κείμενο ὑπάρχει καί κανόνας (κατάλογος) τῆς Ἀγίας Γραφῆς, στόν ὁποῖο συμπεριλαμβάνονται ἀδιακρίτως καί τά δευτεροκανονικά βιβλία.

Ἐπιστολή: L. PARMENTIER: *GCS* 19, 295-297. E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig 1912, σσ. 30-60.

Πιθανότατα ἡ ρωμαϊκή σύνοδος τοῦ 382 ἔχει σχέση μέ τόν λεγόμενο *Τόμον Δαμάσου*, δηλαδή τήν «Ὁμολογίαν πίστεως ἣν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλε πρὸς τόν ἐπίσκοπον Παυλῖνον» (Ἀντιοχείας). Ἐδῶ ἀναθεματίζονται διάφορες αἵρέσεις, ὁμολογεῖται ἡ ὁμοουσιότητα τῶν θείων προσώπων, ἀποφεύγεται ἡ ταύτιση οὐσίας καί ὑποστάσεως καί ἀναθεματίζονται ὅσοι φρονοῦν ὅτι τό ἅγιο Πνεῦμα «διά τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι». Τό τελευταῖο ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, διότι γιά πρώτη φορά μέ τρόπο ἔμμεσο καταδικάζεται συνοδικά καί δὴ στήν Ρώμη ἡ διδασκαλία τοῦ *filioque*, μολονότι δέν ὑπάρχει σαφήνεια στό περιεχόμενο τῆς φράσεως.

L. PARMENTIER: *GCS* 19, 297-302. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, σσ. 68-70.

99. ULFILA ἐπίσκοπος ΓΟΤΘΩΝ (+ 383). ΑΥΞΕΝΤΙΟΣ ΔΟΡΟΣΤΟΛΟΥ. ΠΑΛΛΑΔΙΟΣ RATICARIA

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ulfila (ἢ Vulfila ἢ Wulfila) διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στόν ἐκχριστιανισμό γερμανικῶν φύλων ἰδιαίτερα τῶν Βησιγόθων καί ὀνομάστηκε «ὁ ἐπίσκοπος τῶν Γότθων». Ἐνωρίς, ἴσως πρὶν τό 340,

στράφηκε στὸν ἀρειανισμό, τὸν ὁποῖο μέχρι τὸ 378 προστάτευαν οἱ αὐτοκράτορες. Ἦχει τεράστια σημασία ὅτι ὁ Ulfila, γιὰ ἱεραποστολικούς λόγους καὶ ἀπὸ ἀγάπη γιὰ τοὺς ὁμοεθνεῖς του, κατασκεύασε νέο ἀλφάβητο, μέ βάση τὰ κεφαλαῖα ἑλληνικά στοιχεῖα καὶ τὴν ἑλληνική ὀρθογραφία καὶ τὴν βοήθεια τοῦ ὑποτυπώδους καὶ περιθωριακοῦ ρουμανικοῦ ἀλφαβήτου, τὸ ὁποῖο παραμέρισε τελείως. Ἔτσι λοιπὸν ἀνύψωσε τὸ γοτθικὸ γλωσσικὸ ἰδίωμα σὲ γοτθικὴ γλῶσσα, πού, ἐμπλουτισμένη μέ ἑλληνικούς ἀλλά καὶ λατινικούς ὄρους, μποροῦσε νὰ ἐκφράσει γραπτῶς ὑψηλά νοήματα. Καὶ πρῶτος αὐτὸς μετέφρασε τὴν ΚΔ καὶ ἴσως τμήματα τῆς ΠΔ στὴν γοτθική. Μέ τὴν παρουσία τοῦ Ulfila παρατάθηκε ἡ ἐπιβίωση τοῦ ἀρειανισμοῦ στὸς κύκλους τῶν Γότθων καὶ ἄρχισε μικρὴ ἐρμηνευτικοθεολογικὴ γραμματεία, ἡ ὁποία φυσικά ἦταν ἀρειανικὴ καὶ ἡ ὁποία δυστυχῶς παραδόθηκε ἀνώνυμα.

Ὁ Ulfila καταγόταν ἀπὸ καππαδοκικὴ οἰκογένεια (τουλάχιστον ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μητέρας του), πού περί τὸ 257/8 σύρθηκε αἰχμάλωτη στὰ βόρεια, πέρα ἀπὸ τὸν Δούναβη, ἴσως στὴν Κριμαία. Γεννήθηκε περί τὸ 311 σὲ περιβάλλον γοτθικὸ, μᾶλλον ἀπὸ γονεῖς ὀρθοδόξους. Ἔγινε κληρικός κι ἐργάστηκε μέ ζῆλο γιὰ τὸν ἐκχριστιανισμό τῶν εἰδωλολατρῶν Γότθων ὁμοφύλων του. Ἄγνωστο πῶς γνωρίστηκε μέ τοὺς κρατοῦντες ἀρειανόφρονες καὶ τὸ 340 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος, ἴσως ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο Νικομηδείας (τότε Κωνσταντινουπόλεως). Ἐνας διωγμὸς στὶς γοτθικὲς περιοχὲς (ἢ καὶ μετακίνηση μεγάλης ὁμάδας ὁμοεθνῶν του) τὸν ἀνάγκασε, μέ πολυάριθμη ὁμάδα, νὰ περάσει τὸν Δούναβη καὶ μέ ἄδεια τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίου νὰ ἐγκατασταθεῖ νότια τοῦ ποταμοῦ, στὴν ῥωμαϊκὴ κάτω Μοισία, ὅπου συνέχισε τὴν δράση του, μέ τὸ φωτοστέφανο τῶρα τοῦ ὁμολογητῆ καὶ τὸ κῦρος τοῦ φυλετικοῦ ἡγέτη. Ἐλαβε μέρος στὴν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360), ὅπου καὶ ὑποστήριξε τίς προσπάθειες τῶν ἀρειανοφρόνων «ὁμοίων», πού τότε μέ τὸν Ἀκάκιο Καισαρείας ἐξέφραζαν τὴν πολιτικὴ τῆς αὐλῆς. Βέβαια ὁ Ulfila δέν φαίνεται νὰ εἶχε ἀρχικὰ θεολογικὴ κατάρτιση. Οἱ συνεχεῖς ὁμως ἐπαφές του μέ ἐπισκόπους (στό Ἰλλυρικὸ δροῦσαν οἱ ἀρειανόφρονες Οὐρσάκιος καὶ Οὐάλης, πού γειτνίαζαν τοπικά καὶ θεολογικά μέ τὸν Ulfila) καὶ πρόσωπα τοῦ κράτους ἀσφαλῶς τὸν ὑποχρέωσαν νὰ γνωρίσει ἔστω καὶ ἐπιδερμικά τὴν θεολογικὴ προβληματικὴ τῆς ἐποχῆς. Ἐπομένως εἶχε συνείδηση τῆς θεολογικῆς του τοποθετήσεως, πού ἀντανακλοῦσε στὸν χριστιανισμό τῶν Γότθων, οἱ ὁποῖοι ἔτσι στὴν πλειονότητά τους ἦταν κι ἔμειναν ἀρειανόφρονες μέχρι τὴν ἐποχὴ τῶν Φράγκων, τῶν «δυτικῶν» Γερμανῶν, πού μέ τὸν βασιλιά τους Χλοδοβίκο (496) βαπτίστηκαν ὀρθόδοξοι.

Τὸ μόνο θεολογικὸ κείμενο πού ἔχουμε ἀπὸ τὸν Ulfila εἶναι μία «Ὁμολο-

γία» πίστεως (Testamentum), γραμμένη τό 383, λίγο πρίν πεθάνει στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐπίσκοπος τῶν 381 ὁ Θεοδοσίος εἶχε ἐκθρονίσει τούς ἀρειανόφρονες ἐπισκόπους. Ὁ Ulfila ὁμοίως ἀσκοῦσε φαίνεται κάποια ἐπιρροή στήν αὐλή καί τό 383 ταξίδεψε στήν Κωνσταντινούπολη, γιά νά ἐπέμβει στόν αὐτοκράτορα χάριν καταδικασμένων (στήν σύνοδο τῆς Ἀκυληίας, τό 381) ἀρειανοφρόνων ἐπισκόπων. Τότε, ἀφοῦ τοῦ ζητήθηκε μάλλον, συνέταξε λατινικά τήν ὁμολογία πίστεως, ἡ ὁποία τυπικά ἐκφράζει τήν θεολογία τῶν «ὁμοίων», ἐνώ πράγματι πλησιάζει πολύ τίς ἀντιλήψεις τοῦ Εὐνομίου, ἀκράτου νεοαρειανοῦ. Τό κείμενο τοῦτο περιλαμβάνεται στό ἔργο τοῦ Αὐξεντίου *Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*, γιά τό ὁποῖο μιλάμε πῶς κάτω. Ἄγνῳτος καί ἀόρατος εἶναι μόνο ὁ Πατέρας. Ὁ Υἱός εἶναι κατώτερος ἀπό τόν Πατέρα, ἀλλά «ὁμοιος» πρὸς αὐτόν (ὅπως ἀναφέρει ὁ Αὐξέντιος). Τό ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι οὔτε Θεός οὔτε Κύριος.

Ἡ γοτθική μετάφραση τῆς Κ.Δ. Ὁ Αὐξέντιος πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ulfila συνέταξε ἔργα καί ὑπομνήματα στήν γοτθική, τήν ἑλληνική καί τήν λατινική, ἀπό τά ὁποῖα δέν σώθηκε τίποτα. Σέ χειρόγραφο (*Codex argenteus* στήν Οὐψάλα) τοῦ ΣΤ' αἰ. περιέχεται μόνο ἡ γοτθική μετάφραση τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων, ἐνώ σέ δύο παλιμψηστα χειρόγραφα σώθηκαν ἀποσπάσματα ἀπό τήν μετάφραση τοῦ Λουκά, μεγάλο μέρος τῆς πρὸς *Ρωμαίους* (κώδικας *Carolinus* εἰς Wolfenbüttel), μεγάλο μέρος ἀπό τίς λοιπές ἐπιστολές τοῦ Παύλου (πλήν τῆς πρὸς *Ἑβραίους*) (τῆς μονῆς Bobbio-σήμερα στό Μιλάνο καί Τουρίνο) καί τρία φύλλα ἀπό τό βιβλίον τοῦ *Νεεμῖα* (ἐπίσης τῆς μονῆς Bobbio). Ἡ μετάφραση τοῦ Ulfila εἶναι ἐντυπωσιακά δουλική, ἐπιδιώκει τήν γλωσσική ὁμοιομορφία καί στηρίζεται στό ἑλληνικό κείμενο. Πρόλογος στήν γοτθική μετάφραση τῶν Εὐαγγελίων εἶναι κείμενο τοῦ Ε' -ΣΤ' αἰ.

W. STREITBERG, *Die gotische Bibel*, Heidelberg 1964⁴ (καί 1971⁶). Ὁ Πρόλογος στίς σσ. XLII-XLIII τοῦ ἴδιου ἔργου.

Skeirein. Ὀνομάστηκε ἔτσι μία συλλογή ἐρμηνευτικῶν ὁμιλιῶν (στήν γοτθική) σέ ἑπτὰ κεφάλαια τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Ἰωάννη. ἔχουν καί δογματικοοικοδομητικό ἐνδιαφέρον. Ἀποδόθηκαν, χωρίς σοβαρά ἐπιχειρήματα, στόν Ulfila. Εἶναι ἀπό τά ἐλάχιστα δείγματα γοτθικῆς χριστιανικῆς γραμματείας.

E. DIETRICH, *Die Bruchstücke des Skeireins...*, Strassburg 1903. E. A. KOCK, *Die Skeireins. Text nebst Übersetzung...*, Leiden 1913. W. H. BENNET, *The Gothic Commentary on the Gospel of John...*, New York 1966².

ΑΥΞΕΝΤΙΟΣ ΔΟΡΟΣΤΟΛΟΥ (Dorostorum). Ὑπῆρξε ἴσως μαθητής τοῦ Ulfila καί στούς χρόνους τοῦ αὐτοκράτορα Οὐάλη μάλλον (364-378) ἔγινε ἐπίσκοπος Δοροστόλου (Σιλιστρία, Βουλγαρία) γιά τούς ἐκεῖ ἀρειανόφρονες Βησιγόθους. Τό 383 ἔζησε στήν Κωνσταντινούπολη τίς τελευταῖες στιγμές τοῦ δασκάλου του Ulfila, γιά τόν ὁποῖο ἔγραψε ἀργότερα τήν *Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae*. Τό

ἔργο ἔχει χαρακτήρα ἐπικηδείου, περιέχει καί τήν περίφημη ὁμολογία πίστεως, τήν *Testamentum*, ὅπως τήν ὀνομάζει, τοῦ Ulfila καί σώζεται ἀπό τόν γότθο Μαξιμίνο (+ μετά 428) στό ἔργο του *Dissertatio contra Ambrosium*. Ἡ πίστη τοῦ Αὐξεντίου εἶναι ἀνάλογη πρός τήν πίστη τοῦ Ulfila, γιά νά μήν ἐμφανίζεται ἀκραῖος, κινεῖται δηλαδή μεταξύ τῶν «ὁμοίων», τοῦ *συμβόλου* τοῦ Ρίμινι καί τῆς διδασκαλίας τοῦ Εὐνομίου.

Τό 383 ἢ 384 ὁ Αὐξέντιος, ἀφοῦ ἔπρεπε νά ἐγκαταλείψει τήν ἐπισκοπή του, ὅπως ὅλοι οἱ ἀρειανόφρονες, ἐγκαταστάθηκε στό Μιλάνο μέ τήν σαφή κάλυψη τῆς αὐτοκράτειρας Ἰουστίνας, χήρας τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ Α'. Ἐκεῖ ἔδρασε ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἀρειανοφρόνων καί μέ τήν βοήθεια τῆς Ἰουστίνας προσπάθησε μάταια νά ἀποκτήσει ἕναν ἀπό τούς ναούς τῆς πόλεως. Τά γεγονότα αὐτά κακῶς ὀδήγησαν πολλούς νά τόν ὀνομάσουν Αὐξέντιο Β' Μιλάνου.

F. KAUFMANN, *Aus der Schule des Wulfila. Auxentii Dorostorensis Epistula de fide, vita et obitu Wulfilae*, Strassburg 1899. H. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig 1939, σσ. 16-22. *PLS* 1, 703-728.

ΠΑΛΛΑΔΙΟΣ. Ὁ ἀρειανός ἐπίσκοπος Ratiaria Παλλάδιος, πού καταδικάστηκε στήν σύνοδο τῆς Ἀκυληίας (381), ἔγραψε ἀμέσως μετά δύο ἐργίδια μέ τόν τίτλο *De fidei*, ἀπό τά ὅποια σώθηκαν ἐλάχιστα ἀποσπάσματα στήν *Dissertatio contra Ambrosium* τοῦ Μαξίμου Γότθων: *PLS* 1, 693-703 (βλ. βιβλιογραφία: J. Zeiller).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

H. LIETZMAN, *Die Vorlage der gotischen Bibel: Kleine Schriften II*, Berlin 1958, σσ. 191-219. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l' Empire romain*, Paris 1918. G.-W.-S. FRIERRICHSEN, *The gothic version of the Gospels. A study of its style and textual history*, Oxford 1926. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *The gothic version of the Epistles*, Oxford 1939. K. K. KLEIN, *Die Dissertatio Maximini als Quelle der Wulfila-Biographie: ZDADL* 83 (1951) 239-271. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Der Auxentius-Brief als Quelle der Wulfila-Biographie: ZDADL* 84 (1953) 99-154. A. WILMART, *Les évangiles gothiques: Rb* 36 (1927) 46-61. E. STUTZ, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart 1966, σσ. 9-15 καί ἄλλοῦ. E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966. F. HAFFNER, *Fragment der Ulfilas-Bibel in Steyer: Pfälzer Heimat Μάρτιος* (1971) 1-5. P. SCARDIGLI, *Die Goten. Sprache und Kultur*, München 1973. E. STUTZ, *Das Neue Testament in gotischer Sprache: K. Aland, Die alten Übersetzungen des N.T.*, Berlin 1972, σσ. 375-402. M. SIMONETTI, *L' arianesimo di Ulfila: Romano-barbarica* 1 (1976) 297-323. Ν. ΣΚΟΥΡΤΑ, Ἡ Ἀργυρᾶ Βίβλος ἐν Οὐψάλη: *ΓρΠ* 68 (1985) 111-118.

100. AMBROSIASTER (μεταξύ 363/384)

άνωνυμος απολογητής-έρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΑ

Μεταξύ του 363 και 384 έζησε κι έγραψε στην Ρώμη ένας πολύ μορφωμένος χριστιανός, πού θέλησε νά κυκλοφορήσει τά έργα του, άγνωστο για ποιό λόγο, άνωνυμα. Γνήσια είναι τά έργα του *Υπόμνημα εις τάς έπιστολάς του Παύλου* (πλήν τής πρός Έβραίους) και *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (είδος έρωτοαποκρίσεων για προβλήματα Π και ΚΔ). Οί συγγραφείς του Ε' αι. γνώριζαν τά κείμενα αυτά κι έπωφελήθηκαν από τό περιεχόμενό τους, άλλ' άγνοούσαν τόν συντάκτη. Άργότερα, στην χειρόγραφη παράδοση τό πρώτο από τά έργα προσγράφεται άλλοτε στον Άμβρόσιο Μιλάνου (+ 397) και άλλοτε σέ κάποιον Ίλάριο, ένω συχνά δίνεται άνωνυμα. Από τόν Έρασμο και μετά τό «Υπόμνημα» χαρακτηρίζεται Ambrosiaster (= ψευδο-Άμβρόσιος) κι έτσι δηλώνεται μέχρι σήμερα, διότι απέτυχαν όλες οί προσπάθειες νά προσδιοριστεί ό συντάκτης του, πού ζητήθηκε στους Ίσαάκ (τόν έξ Έβραίων αντίπαλο του πάπα Δαμάσου), Ίλαριανό, Ίλάριο διάκονο, Ευάγριο Άντιοχείας, Ίλάριο Παβίας κ.ά. Τό δεύτερο έργο ήταν γνωστό στην έρευνα μεταξύ τών νόθων του Αύγουστίνου, αλλά ό A. Souter έδειξε πειστικά ότι προήλθε από τόν συγγραφέα του «Υπομνήματος» (του Ambrosiaster).

Τά δύο άνωνυμα έργα κατέχουν σπουδαία θέση στην εξέλιξη τής λατινικής χριστιανικής γραμματείας. Έπηρέασαν τήν σκέψη και του Αύγουστίνου και του αντίπαλου του Πελαγίου. Τό *υπόμνημα* ιδιαίτερα είναι όχι μόνο τό πρώτο λατινικό υπόμνημα στις *Έπιστολές του Παύλου* άλλ' ίσως και τό σημαντικότερο τής αρχαίας λατινικής χριστιανικής γραμματείας, χρήσιμο και για τήν γνώση του βιβλικού λατινικού κειμένου.

Ό άγνωστος Ambrosiaster ήταν μεγάλης μορφώσεως έθνικός πού έγινε χριστιανός. Υποστηρίχτηκε όμως και ή έβραϊκή του προέλευση. Έμφανίζεται ως ικανός έρμηνευτής, αλλά στό βάθος του μένει απολογητής του χριστιανισμού μέ ρηχή θεολογία, ή όποία προϋποθέτει δυνατότητα στους έθνικούς νά γνωρίσουν τόν ένα και δημιουργό Θεό. Γνωρίζει πολλούς προγενέστερους εκκλησιαστικούς συγγραφείς, όπως τόν Είρηναίο, τόν Τερτυλλιανό, τόν Κυπριανό, τόν Ίλάριο Poitier, τόν M. Victorinus, μερικά απόκρυφα κ.ά. Δέν συνεχίζει όμως τήν παράδοση κανενός. Αισθάνεται τήν ανάγκη (σέ μιά εποχή στην όποία δέν φαίνεται άπαραίτητο και κατά τήν όποία ή θεολογία

πλέον είναι πολεμική-άντιαιρετική) νά απολογηθεῖ γιά τόν χριστιανισμό καί νά δείξει π.χ. ὅτι οἱ χριστιανοί δέν εἶναι μικροί καί ἀνόητοι (*Quaestiones* 114, 5-11), ὅτι πολλοί σοφιστές καί ἀξιωματοῦχοι μεταστρέφονται στόν χριστιανισμό. Τό ἰσχυρό ἐπιχείρημα γιά τήν ὑπεροχή τοῦ χριστιανισμοῦ εἶναι τά θαύματα τῶν Εὐαγγελίων, πού ἀρκοῦν γιά νά πείσουν. Ἔχει μάλιστα τήν περίεργη ἄποψη ὅτι τά θαύματα, ἐφόσον ἐγιναν ἄπαξ, στό ἐξῆς δέν χρειάζεται νά γίνονται οὔτε καί γίνονται (*Εἰς τήν πρός Κορινθίους* 12, 31. *Quaestiones* 114, 19 καί 22). Ὁ Ambrosiaster μέ ὅσα (πλήν τῶν καθαρά ἐρμηνευτικῶν του σχολίων) γράφει: δικαιολογεῖ τήν μεταστροφή του· ἀπαντᾷ στά ἐναντίον τῶν χριστιανῶν ἐπιχειρήματα, ὅπως ἴσως τά ἔβρισκε σέ ἀντιχριστιανικά κείμενα (τοῦ Πορφυρίου;)· γράφει κατά τῶν Ἰουδαίων, γιά νά στηλιτεύσει ὅσους χριστιανούς διατηροῦσαν σχέσεις μέ τήν Συναγωγή· καταπολεμεῖ μέ γνωστά μάλιστα φιλοσοφικά ἐπιχειρήματα τήν ἀστρολογία, γιά νά κακίσει τούς χριστιανούς πού συνέχιζαν ν' ἀσχολοῦνται μέ αὐτήν· δείχνει τήν μωρία τῶν μυστηριακῶν τελετῶν ρωμαϊκῶν καί δὴ ἀνατολικῶν θεοτήτων, ὅπως τοῦ Μίθρα, τῆς Κυβέλης κ.ἄ. Ἐπειδή γνώρισε προσωπικά τά ἐθνικά θρησκευματα, τίς λαϊκοαστρολογικές καί φιλοσοφικές ἀντιλήψεις, τόν ἰουδαϊσμό τῆς ἐποχῆς καί τήν ρωμαϊκή διοίκηση, τά ἔργα του εἶναι πηγὴ χρησιμῶν καί κάποτε μοναδικῶν πληροφοριῶν γιά τά ρωμαϊκά πράγματα ἀπό τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. καί μετά, μέχρι τό 384.

Ὡς ἐρμηνευτής ὁ Ambrosiaster εἶχε μεγαλύτερη ἐπιτυχία. Ἀκολουθοῦσε τήν ἱστοριογραμματική μέθοδο, ἀναγνώριζε τήν τυπολογική καί ἀγνόησε τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία. Προσπάθησε καί κατανόησε ὀρθά τήν σκέψη τοῦ Παύλου γιά τήν σχέση *Νόμου* καί *Εὐαγγελίου*, γράφοντας τρεῖς φορές τό ὑπόμνημα του στήν *Πρός Ρωμαίους*. Κάνει ἀξιόλογες κριτικές παρατηρήσεις, ἀλλά γενικά ἡ ἐρμηνεία του ἔχει σκοπούς πρακτικούς, δηλαδή τήν ἠθική διάπλαση τῶν πιστῶν, καί σχεδόν καθόλου θεολογικούς-θεωρητικούς.

Ὡς θεολόγος δεχόταν τήν ὀρθοδοξία τῆς Α' Οἰκουμ. Συνόδου, ἀποκαλοῦσε τά διακεκριμένα πρόσωπα τῆς ἀγ. Τριάδας consubstantiini (= ὁμοούσια ἢ τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως) καί τόνιζε τήν πλήρη θεότητα καί τήν πλήρη ἀνθρωπότητα στόν Χριστό, μολονότι δέν φαίνεται νά γνώριζε καλά τήν ἐκκλησιαστική Παράδοση, τήν ὁποία δέν κατανοοῦσε ὡς ἀπόλυτον προσδιοριστικό παράγοντα. Γι' αὐτό καί τήν θεολογική του σκέψη χαρακτηρίζει κάποιος νομικισμός καί νοησιαρχία, ἀφοῦ τά δεδομένα τῆς Γραφῆς ὑποστηρίζει ἐνίστε μέ συλλογισμούς καί συχνά μέ νομικιστικά εὐρήματα. Παράλληλα ἀπορρίπτει σαφῶς ὀλόκληρο τό νομικό-τυπικό μέρος τῆς ΠΔ, ἀναγνωρίζοντας μόνιμη ἐγκυρότητα μόνο στό ἠθικό της περιεχόμενο, ἐνῶ εἰσάγει στήν ἐκκλησιαστική ὀρολογία τόν ὄρο *Jus ecclesiasticus* (ἐκ-

κλησιαστικό δίκαιο) (*Quaestiones* 93,2 κ. ἄ.) καί μιλάει γιά τόν γάμο μέ τήν ἐπήρεια τοῦ ρωμαϊκοῦ Δικαίου. Ἔτσι θεωρεῖ τήν γυναίκα κατώτερη ἀπό τόν ἄνδρα, ὁ ὁποῖος μόνο εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Μόνο ὁ ἄνδρας, παίρνοντας διαζύγιο γιά λόγους πορνείας καί ἀπιστίας, μπορεῖ νά συνάψει δεύτερο γάμο, κάτι πού συνιστᾷ τήν μόνη ἀρχαία μαρτυρία στήν Δύση γιά τό δυνατόν τοῦ δεύτερου γάμου. Ἐπίσης μέ νομικιστικό πνεῦμα κατανοεῖ τό προπατορικό ἁμάρτημα καί τήν θεία δικαιοσύνη.

ΕΡΓΑ

Commentarius in XIII epistulas Paulinas (Ἑπόμνημα εἰς τὰς 13 παυλείους ἐπιστολάς). Ἡ χειρόγραφη παράδοση γνωρίζει τρεῖς μορφές (ὅλες ἀπό τόν συγγραφέα) τοῦ ὑπομνήματος στήν *Πρός Ρωμαίους* (πού εἶναι τό ἐκτενέστερο καί ἀξιολογότερο) καί τουλάχιστον δύο τοῦ ὑπομνήματος στίς *Πρός Κορινθίους*. Τήν *Πρός Ἑβραίους* δέν θεωρεῖ ἔργο τοῦ Παύλου καί δέν τήν ὑπομνηματίζει.

PL 17, 47-536. A. AMELLI, Anonymi vulgo Ambrosiastri commentaria... ex codice Casinense n. 150 saec. VI...: *Spicilegium Casinense* 3, 2 (1901) 1-383. H. J. VOGELS: *CSEL* 81, 1.2.3 (1966-1969).

Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (Ζητήματα Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης). Τό ἔργο τοῦτο πού κυκλοφοροῦσε ὡς νόθο τοῦ Αὐγουστίνου, γράφηκε σέ διάφορα χρονικά διαστήματα, πάντως μέχρι τό 384 (ἔτσι χρονολογεῖ ὁ Ruggini τά στοιχεῖα τῆς *Quaestio* 115, 49), καί δέν ἔχει ἐνότητα. Ἀνήκει στό εἶδος τῶν *ἐρωτοαποκρίσεων*, ἀλλά μερικά ζητήματα ἀποτελοῦν ἐκτεταμένες διατριβές. Ὁ ἴδιος ὁ συντάκτης μᾶλλον σύναξε τά κείμενά του σέ δύο συλλογές, τήν μία μέ 127 καί τήν ἄλλη μέ 150 *Ζητήματα*, ἐνῶ στόν μεσαίωνα συγκροτήθηκε τρίτη μέ 115 ζητήματα. Ὁ A. Souter, πού ἀπέδωσε τό ἔργο στόν ἀνώνυμο Ambrosiaster, ὑποστήριξε ὅτι ἡ μικρή συλλογή, τήν ὁποία ἐξέδωσε, εἶναι ἡ μεταγενέστερη.

PL 35, 1215-2422. A. SOUTER: *CSEL* 50 (1908).

Ἀμφιβαλλόμενα – Νόθα

Commentarius in Matthaeum. Σώζονται τρία μόνο ἀποσπάσματα χλιαστικῆς χροιάς ἀπό σχόλια σέ στίχους τοῦ *Ματθ.* 24. J. Mercati, *Il commentario latino...*: *ST* 11 (1903) 23-45. C. Turner: *JThS* 5 (1903-4) 227-241. *PLS* 1, 655-668.

Incipit de tribus mensuris καί *De Petro apostolo*. Ἀποσπάσματα: J. Mercati, μν. ἔργ., σσ. 46-49. *PLS* 1, 668-670.

Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio. Σύγκριση μωσαϊκῶν καί ρωμαϊκῶν νόμων, ὥστε νά φανεῖ ἡ ἀρχαιότητα καί ἀνωτερότητα

τῶν πρώτων. Δύσκολα μπορεί νά ἀποδοθεῖ στόν Ambrosiaster: J. Baviera, *Fontes Juris Romani antejustiniani*, II, Φλωρεντία 1968², σσ. 544-589. Κακῶς ἀποδόθηκε στόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου.

De bello judaico. Παράφραση τοῦ *Περί ἰουδαϊκοῦ πολέμου* τοῦ Ἰωσήπου: PL 15, 2061-2310. V. Ussani: CSEL 66, 1 (1932).

Μέ τόν Ambrosiaster συνδέουν ἐπίσης δύο ἀποσπάσματα ἀπό τό *Contra arrianos* τοῦ ψευδο-Ἰλαριανοῦ καί τήν *Sermo* 246 τοῦ ψευδο-Αὐγουστίνου: PL 39, 2198-2200. C. Martini: *Antonianum* 13 (1938) 293-334.

ΙΣΑΑΚ Ο ΕΞ ΕΒΡΑΙΩΝ. Σκοτεινό πρόσωπο τῶν χρόνων τοῦ Δαμάσου Ρώμης (366-384), τόν ὁποῖο καταπολέμησε, βοηθώντας τόν ἀντίπαπα Οὐρσίνο. Ὁ χριστιανός Ἰσαάκ, πού προερχόταν ἀπό Ἑβραίους ἀλλά πού ἐπανήλθε στήν ἀρχική του θρησκεία μᾶλλον πρίν τό 378, προτάθηκε ἀρχικά (G. Morin) ὡς συντάκτης τῶν γνωστῶν μέ τό ὄνομα Ambrosiaster ἔργων, κάτι πού δέν ἔγινε δεκτό. Τοῦ ἀποδίδονται ὁμως δύο σύντομα κείμενα, τό πρῶτο μέ βεβαιότητα καί τό δεύτερο μ' ἐρωτηματικά: *De Trinitate et Incarnatione* ἢ *Fides Isaatis ex Judaeo* καί *Expositio fidei catholicae*: PG 33, 1541-1543. CCL 9 (1957) 335-343 καί 345-348. PLS 1, 654 καί 670-672 (CPL 189-190). Στό *De Trinitate* ὁ Ἰσαάκ ἐμφανίζει γενικά ὀρθόδοξη τριαδολογία καί χριστολογία. Τά τρία πρόσωπα εἶναι διακεκριμένα κι ἔχουν μία φύση. Ὁ Πατέρας εἶναι ἀναρχος (*sine origine*), ὁ Υἱός γεννητός ἀλλ' ὄχι κτιστός (*genitus et non factus*) καί τό Πνεῦμα εἶναι ἐμφυτο-ἐμφυόμενο ἀπό τόν Πατέρα (*innatus ex Patre est*).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. SOUTER, *A study of Ambrosiaster*, Cambridge 1905. W. MUNDLE, *Die Exegese der paulinischen Briefe in Kommentar des Ambrosiaster*, Marburg 1919. A. SOUTER, *The earliest latin commentaries on the epistles of St. Paul*, Oxford 1927. COEL. MARTINI, *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia*, Roma 1944. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Le recensioni delle Quaestiones Veteris et Novi Testamenti dell' Ambrosiaster*: *RSrR* 1 (1954) 40-62. H. J. VOGELS, *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*, Bonn 1955. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*, Bonn 1957. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Die Überlieferung des Ambrosiaster-Commentars zu den paulinischen Briefen*: *NAWG* 7 (1959) 107-142. P. COURCELLE, *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*: *VC* 13 (1959) 133-169. OTH. HEGGELBACHER, "Vom römischen zum christlichen Recht". *Juristische Elemente in den Schriften des sog. Ambrosiaster*, Freiburg-Schweitz 1959. A. DA RIPABOTTINI, *La dottrina dell' Ambrosiaster sul privilegio paolino*: *Laurentianum* 5 (1964) 429-447. CR. RUGGINI, *Fame laborasse Italiam. Una nuova testimonianza...*: *Athenaeum* 54 (1976) 83-98. H. CROUZEL, *Divorce et remariage dans l' Église primitive. Quelques reflexions de méthodologie historique*: *NRTh* 98 (1976) 891-917. A. POLLASTRI, *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani. Aspetti cristologici*, I. *Aquila Japadre* 1977. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Il prologo del commento alla Lettera ai Romani dell' Ambrosiaster*: *SSR* 2 (1978) 93-127. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Nota all' interpretazione di Matteo 13. 33/Luca 13, 21 nel frammento "Incipit de tribus mensuris"*: *SSR* 3 (1979) 61-78. ΤΟΥ Ι-

ΔΙΟΥ, Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il commento dell' Ambrosiaster ad alcuni passi paolini...: *SSR* 4 (1980) 313-327. J. PEPIN, Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque. Fir. Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin: *La sotériologia dei culti orientali nell' impero romano...*, (έκδ.) U. Bianchi-M. Vermaseren, Leiden 1982, σσ. 256-275. A. POLLASTRI, Il sangue testimone del beneficio divino nel commento dell' Ambrosiaster a 1 Cor 11, 26: *Atti della Settimana Sangue e antropologia Biblica nella patristica...*, II, Roma 1982, σσ. 199-215. G. TORTI, Vicente di un testo dell' Ambrosiastro: *CCC* 3 (1982) 235-246. L. A. SPEILER, New light of the Photinians. The evidence of Ambrosiaster: *JThS* 34 (1983) 99-113. R. B. ENO, Some patristic views on the relationship of faith and works in justification: *RecAug* 19 (1984) 3-27. G. TORTI, Non debet imputari matrimonium. Nota sull' Ambrosiastro: *GIF* 36 (1984) 267-282.

101. ΕΓΕΡΙΑ (Αίθερία): 'Οδοιπορικόν

ΓΕΝΙΚΑ

Τό 1884 ό Gamurrini ανακάλυψε τό άκέφαλο και κολοβό κείμενο **Peregrinatio ad loca sancta**, πού συντάχτηκε από τήν Egeria, όπως πρόσφατα κατέληξε ή έρευνα, παραμερίζοντας τά παλαιότερα όνόματα Σιλβία, Αίθερία, Εύχερία, κ.λπ. Τό κείμενο είναι Itinerarium ή Peregrinatio δηλαδή «'Οδοιπορικό» στους άγίους τόπους μέ όδηγό τήν *Γραφή* και τό 'Ονομαστικό του Εύσεβίου Καισαρείας, και στέλλεται ως έπιστολή ή ανταπόκριση στις άδελφές της 'Εγερίας, στην πατρίδα (Γαλλία;). Είναι καταγραφή όσων ή 'Εγερία νόμιζε ότι άξιζε να καταγράψει από όσα έβλεπε και άκουγε, ταξιδεύοντας, από τό 381 μέχρι τό 384, στό Σινά, τήν Αίγυπτο, τήν Παλαιστίνη, τήν Μεσοποταμία και από εκεί στην Κωνσταντινούπολη. 'Από τό αρχικό κείμενο σώζεται ή περιγραφή των ταξιδιών μόνο του έτους 384. Για τά προηγούμενα ταξίδια παίρνουμε ιδέα από τό έργο του Βαλερίου του Bierzo (+ λίγο μετά τό 691) *Epistola beat. Egerie...*, ό όποιος γνώριζε τό έργο της 'Εγερίας άκέραιο. Σημείωνε μόνο ό,τι γινόταν διαφορετικά από τήν πατρίδα της και ό,τι τήν έντυπωσίαζε. Οί πληροφορίες της άφορούν τήν τοπογραφία, τήν γεωγραφία, τήν ναοδομία και δη τόν λειτουργικό βίο στην 'Εκκλησία των 'Ιεροσολύμων. Είναι τό σπουδαιότερο αρχαίο σχετικό κείμενο και αποτελεί μία από τις πρωταρχικές πηγές, από τις όποιες άντλοϋμε πληροφορίες για τις ιεροσολυμιτικές ακολουθίες, τήν λειτουργία των κατηχουμένων (για τήν όποία σιωπά ό Κύριλλος 'Ιεροσολύμων), τά άναγνώσματα και τους ύμνους (πού άλλαζαν ανάλογα μέ τόν ιερό τόπο στον όποιο

γινόταν ἡ ἀκολουθία), τὴν μετάφραση στὰ συριακά τοῦ ἀναγνώσματος ἢ τοῦ κηρύγματος τοῦ ἐπισκόπου, γιὰ τὸ πῶς καί ποῦ γίνονταν οἱ Κατηχήσεις (*Φωτιζομένων καὶ Μυσταγωγικές*) καί τὸ βάπτισμα, γιὰ τὴν Μεγάλη Τεσσαρακοστή πού εἶχε ὀκτὼ ἐβδομάδες, γιὰ τὶς ἀκολουθίες τοῦ Σαββάτου τοῦ Λαζάρου, τῆς Κυριακῆς τῶν Βαΐων, τῆς Μεγάλης ἐβδομάδας καὶ ἀναλυτικότερα τῆς Μ. Πέμπτης, τῆς Μ. Παρασκευῆς καὶ δὴ τοῦ Μ. Σαββάτου καὶ τῆς Κυριακῆς τοῦ Πάσχα. Πληροφορεῖ ἀκόμη γιὰ τὶς ἐορτές τῶν Ἐπιφανίων (ὁπότε ἐορταζόταν ἡ Γέννηση τοῦ Κυρίου) καὶ τῆς Πεντηκοστῆς, γιὰ τὶς ἀκολουθίες τῶν Ὁρῶν καὶ διάφορες λιτανεῖες καὶ ἀκολουθίες, πού τελοῦνταν μόνο στὰ Ἱεροσόλυμα καὶ γενικά στοὺς ἱερούς τόπους. Οἱ περισσότερες εἰδήσεις ἀφοροῦν σέ ὅ,τι γινόταν στό μέγα κωνσταντίνειο συγκρότημα, πού περιλάμβανε κυρίως τὸν ναὸ τῆς Ἀναστάσεως (ὅπου ὁ Πανάγιος Τάφος) καὶ τὸν ναὸ τοῦ Μαρτυρίου (τὴν μεγάλη πεντάκλιτη Βασιλική), στὸν ναὸ τῆς Βηθλεέμ, στὸν ναὸ τῆς Σιών (τῶν Ἀποστόλων), στὸν ναὸ τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαιῶν καὶ στὸν ναὸ τῆς Βηθανίας (τοῦ Λαζάρου).

Τὰ προβλήματα πού ἀφοροῦν στὴν καταγωγή, στὴν παιδεία καὶ στὴν ιδιότητα τῆς Ἑγερίας δὲν ἔχουν λυθεῖ ὀριστικά καὶ οἱ ἀπόψεις ποικίλλουν. Καταγόταν ἀπὸ τὴν νότια Γαλλία (Bordeaux) ἢ τὴν Γαλικία (Ἰσπανία) καὶ εἶχε μικρὴ παιδεία. Διέθετε ὅμως φιλομάθεια, περιέργεια καὶ διηγηματικὸ ταλέντο κι ἔγραψε στὴν ὀμιλούμενη λαϊκὴ λατινικὴ. Ὁ λόγος τῆς εἶναι ἀπλός, ἐπηρεασμένος πολὺ ἀπὸ τὰ λατινικὰ τῆς Γραφῆς, μέ ἐπαναλήψεις, μέ τύπους κλασικούς, μέ πολλές ἑλληνικὲς λέξεις καὶ νέους τύπους. Οἱ περισσότεροι θεωροῦν τὴν Ἑγερία μονάστρια καὶ ἴσως ἠγουμένη κάποιας μονῆς, ἀλλὰ ἦταν μᾶλλον λαϊκὴ, μία κυρία τῆς ἀριστοκρατίας, πού τὴν συγκινοῦσε ἰδιαίτερα ἡ ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ, ὁ μοναχικὸς βίος καὶ τὰ ταξίδια. Τὸ Ὀδοιπορικὸ (*Peregrinatio*) τῆς τὸ ἔγραψε ὅταν ἀπὸ τὴν Μεσοποταμία ἔφθασε στὴν Κωνσταντινούπολη, τὸ 384.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

G. FR. GAMURRINI, S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta ann. 385-388: *Bibl. Accad. Stor. giur.* 4 (1887) 35-110 (= ἡ πρώτη ἐκδοσις τοῦ ἔργου). P. GEYER: *CSEL* 39 (1898) 37-101. E. FRANCESCHINI-R. WEBER: *CCL* 175 (1958) 37-90. H. PÉTRÉ: *SCh* 21 (1948) 96-266. A. ARCE, Itinerario de virgen Egeria (381-384), editione crit., trad., anot., Madrid La ed. catol. 1980. P. MARAVAL: *SCh* 296 (1982). Ἑλληνικὴ μετάφρασις: Μ. ΚΛΕΟΠΑ-Ι. ΦΩΚΥΛΙΔΟΥ, Ὀδοιπορικὸν τῆς ἁγ. Σιλβίας τῆς Ἀκουϊτανίας εἰς τοὺς ἁγίους τόπους: *ΝΣ* 7 (1908) 109-121, 209-232 καὶ 533-547.

Μελέτες:

W. VAN OORDE, *Lexicon Aetherianum*, Amsterdam 1930 (διατρ.). D. BAI.DI, La liturgia della Chiesa di Gerusalemme dal IV al IX secolo: *La Terra Santa*, Gêrusalem 1939, σσ. 1-131. A. ERNOUT, Les mots grecs dans la *Peregrinatio Aetheriae*: *Emerita* 20 (1952) 289-307. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Aspekts du vocabulaire latin, Paris 1954. J. MATEOS, La vigile cathédrale chez Egérie: *OCP* 27 (1961) 281-312. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, Λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ἀνατολῆς, Ἀθήνα 1961 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). A. A. BASTIAENSEN, Observations sur le vocabulaire liturgique dans l' *Itinerarium d' Egérie*, Nijmegen/Utrecht 1962. G. F. M. VERMEER, Observations sur le vocabulaire du Pélerinage chez Egérie..., Nijmegen-Utrecht 1965. D. SWANSON, A formal Analysis of Egeria's (Silvia's) vocabulary: *Glotta* 44 (1967) 177-254. P. DEVOS, Egérie à Bethléem: *AB* 86 (1968) 87-108. C. MILANI, I grecismi nell' " *Itinerarium Egeriae* ": *Aevum* 43 (1969) 200-234. H. DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4-7 Jahrhundert), Stuttgart 1970, σσ. 69-137. CH. MOHRMANN, Egérie et le monachisme: *Miscellanea*, E. Dekkers, I, Bruges 1975, σσ. 163-180. M. GONZÁLEZ-HABA, El *Itinerarium Egeriae*, un testimonio de la corriente cristiana de oposición a la cultura clásica: *Eclás* 20 (1976) 123-131. M. STAROWIEYSKY, Bibliografía Egeriana: *Aug* 19 (1979) 297-318. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Itinerarium Egeriae* (πολωνικά): *Meander* 33 (1987) 93-108, 133-145. J. WILKINSON, Egeria's Travels to the Holy Land, newly transl. with supporting doc. and notes, Jerusalem Ariel Publ. House 1981. P. SMIRAGLIA, Due note sul testo di Egeria: *Vichiana* 11 (1982) 283-294. V. BEJARANO, Las proposiciones completivas en la *Peregrinatio Egeriae*: *Helmantica* 34 (1983) 91-101. P. DEVOS, Une nouvelle Egérie: *AB* 101 (1983) 43-70. N. NATALUCCI, L' Epistola del monaco Valerio e l' *Itinerarium Egeriae*: *GIF* 35 (1983) 3-24. C. BASEVI, Vocabulario litúrgico del *Itinerarium Egeriae*. El campo sémantico de la oración y del tiempo: *Helmantica* 36 (1985) 9-38. J. FINKELSTEIN-A. OVADIAH, Byzantine monastic remains in the southern Sinai: *DOP* 39 (1985) 39-79. J. OROZ, En torno al centenario de Egeria: *Helmantica* 36 (1985) 5-8 (παρουσίαση τῶν γιά τήν Egeria ἐκδόσεων ἐνός αἰῶνα).

102. ΔΑΜΑΣΟΣ ΡΩΜΗΣ (366-384)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Δάμασος ἔζησε κι ἔδρασε σ' ἐποχή κρίσιμη καί γιά τόν θρόνο του καί γιά τήν ὀρθή διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Ἦταν ἐξαιρετικά θεληματικός, ἀδίστακτος ἔναντι τῶν ἀντιπάλων του, ἀρκετά μορφωμένος καί λίγο θεολόγος. Καταγόταν ἀπό τήν Ἰσπανία, γεννήθηκε στήν Ρώμη (303/4), ἔγινε διάκονος τοῦ Ρώμης Λιβερίου, τόν ὁποῖο ἐγκατέλειψε (ὅταν αὐτός ἐξορίστηκε γιά τήν ἀρχική του ἐμμονή στήν ὀρθοδοξία τό 356), γιά νά προσκολληθεῖ στόν ἀντίπαπα Φήλικα (+ 365). Τό 366, ὅταν πέθανε καί ὁ Λιβέριος, πού ἐπανῆλθε (358) στήν Ρώμη, ἀφοῦ ὑπέγραψε φιλοαρειανικό σύμβολο, ὁ διάκονος Δάμασος πέτυχε νά ἐκλεγεῖ ἐπίσκοπος Ρώμης μέ τήν βοήθεια τῶν ὀπα-

δῶν τοῦ Φήλικα. Ἡ μειοψηφία ὁμως τῶν κληρικῶν ἐπέλεξε ὡς Ρώμης τόν Ursinus, τόν ὁποῖο ἀντιμετώπισε ὁ Δάμασος μέ τήν βοήθεια τῆς ἀπρόθυμης ἀρχικά κρατικῆς ἐξουσίας καί προπαντός καί ἀποτελεσματικά μέ ὁμάδες κρούσεως, πού ἐπιτέθηκαν κατά τῶν ὁπαδῶν τοῦ Ursinus. Αὐτό ἔγινε συχνά καί μερικές φορές πῆρε δυστυχῶς τήν μορφή φοβερῶν σφαγῶν ἑκατοντάδων ἀνθρώπων μέσα κι ἔξω ἀπό ναούς, γεγονός πού στιγμάτισε τήν σταδιοδρομία τοῦ Δαμάσου, ὁ ὁποῖος ὁμως ἔστω καί μέ τόν τρόπο αὐτόν ἐπιβλήθηκε.

Ὁ Δάμασος κατά τήν πατριαρχία του καταπολέμησε ἀποτελεσματικά τούς ἀρειανόφρονες, καταδίωξε τούς ὁπαδούς τοῦ Loucifer Cagliari, τόν δονατισμό καί τόν πρισκιλλιανισμό, ἐπιδόθηκε στήν ναοδομία καί τήν ἀνακαίνιση καί ἐπαναλειτουργία τῶν κατακομβῶν, καθιέρωσε ἐτήσια σύνοδο ἐπισκόπων, συνέταξε πολλές Ἐπιστολές (μερικές τῶν ὁποίων συνοδικές) καί συνέθεσε ἔμμετρες ἐπιγραφές γιά μάρτυρες (τῶν κατακομβῶν) καί συγγενικά του πρόσωπα. Ἰδιαιτέρα ἐνίσχυσε τό κῦρος τοῦ ρωμαϊκοῦ θρόνου, τόν ὁποῖο ὀνόμασε «πρώτη ἔδρα τοῦ Πέτρου», μολονότι ἀναγνώριζε ὅτι ὁ Πέτρος χρονικά πρώτη ἔδρα εἶχε τήν Ἀντιόχεια καί μετά, διά τοῦ Μάρκου, τήν Ἀλεξάνδρεια. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἔχει πρωτεῖον, τό ὁποῖο ἔδωσε ὁ Κύριος στόν Πέτρο, ἐνῶ τά πρωτεῖα ἄλλων Ἐκκλησιῶν ὀφείλονται σέ συνόδους, ἐννοώντας τήν Β' Οἰκουμενική. Οἱ ἀπόψεις αὐτές διατυπώνονται σέ κείμενο τοῦ *Decretum Gelasianum*, τοῦ ὁποίου ὁμως ἀμφισβητεῖται ἡ δαμασιανή προέλευση (Turner: *EOMIA* I 155). Ἀξιοσημείωτο εἶναι ἀκόμα ὅτι ὁ Δάμασος χρησιμοποιοῖ τόν ὄρο «ἀποστολική καθέδρα» γιά τόν θρόνο του.

Ἀπό τό 371/2 μέχρι τό 378 ὁ Μ. Βασίλειος κινήθηκε δραστήρια γιά τήν ἐνότητα τῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς Ἐκκλησίας μέ ἀφορμή τό ἀντιοχειανό σχίσμα καί μέ βαθύτερη αἰτία τήν ἐπιμονή τῆς Δύσεως καί δὴ τοῦ Ρώμης στήν θεολογική διατύπωση «μία οὐσία, μία ὑπόσταση» γιά τήν θεότητα. Τήν θέση αὐτή συναντᾶμε π.χ. στήν ἔκθεση πίστεως τοῦ Δαμάσου καί ἄλλων συνοδικῶν (τοῦ ἔτους 371;) *Πρός τούς Ἰλλυρούς ἐπισκόπους* (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 22, 3-12* καί ἀπόσπασμα *Illud sane miramur*: Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, 146). Ἀλλά ἡ διατύπωση αὐτή μέ τό ἔργο τοῦ Μ. Βασιλείου εἶχε ἀποδειχθεῖ κακόδοξη καί εἶχε προταθεῖ καί υἰοθετηθεῖ ἡ διατύπωση «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις». Ἀπό τό 376/7 ὁ Δάμασος ὡς ἀπάντηση μᾶλλον στήν *Ἐπιστ. 263* τοῦ Βασιλείου, παύει νά χρησιμοποιοῖ τό «μία οὐσία, μία ὑπόσταση» (βλ. Θεοδωρήτου, αὐτόθι *Ε' 10* καί *11, 11*. Denzinger, αὐτόθι 147, ὅπου γράφει ὅτι τά τρία θεῖα πρόσωπα εἶναι: μιᾶς καί τῆς αὐτῆς οὐσίας, χωρίς νά προσθέτει «καί ὑποστάσεως», ὅπως ἔκανε παλαιότερα). Τότε πίστεψε ὁ Βασίλειος ὅτι μπορεῖ νά ἐπέλθει συνεννόηση μέ τήν Δύση. Αὐτό δείχνει

ὅτι τό κλειδί τῆς ἐνότητος τῶν Ἐκκλησιῶν ἦταν τό νά δεχτεῖ ὁ Δάμασος (καί ἡ Δύση ὅλη) τήν ὀρθή πίστη καί θεολογία, δεδομένου μάλιστα ὅτι ὁ Δάμασος εἶχε στήν Ἀντιόχεια ὡς προστατευόμενό του τόν Παυλίνο «Ἀντιοχείας», πού κοινωνοῦσε μέ τούς ὀπαδούς τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί ἀσπαζόταν ἀντιλήψεις τους, ὅπως πληροφοροῦσε σαφῶς ὁ Βασίλειος τόν Δάμασο (Ἐπιστ. 263, 5). Γι' αὐτό καί στό ἴδιο γράμμα (ἔτους 377) ὁ Βασίλειος κατήγγειλε στόν Δάμασο τούς Εὐστάθιο Σεβαστείας, Ἀπολινάριο καί Μάρκελλο, προσθέτοντας καί τόν Παυλίνο, γιά τούς ὁποίους «ἀξιοῦσε» καταδίκη ὡς ὄρο γιά τήν ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν. Ζητοῦσε μάλιστα ἡ καταδίκη νά γίνει ἀπό ὄσους περισσότερους ἦταν δυνατό καί ὄχι μόνο ἀπό τόν Δάμασο.

Πάντως ὁ Δάμασος, χωρίς νά τό θελήσει ἀρχικά καί χωρίς νά εἶναι ἰκανός θεολόγος, ἀναμίχτηκε στά θέματα τῆς Ἀνατολῆς καί μέ σύνοδο στήν Ρώμη (377) καταδίκασε (γιά πρώτη φορά στήν Δύση) τήν διδασκαλία τῶν Ἀπολιναρίου, Μαρκέλλου Ἀγκύρας καί πνευματομάχων. Βέβαια δέν παραμέρισε καί τόν Παυλίνο, ὅπως ὑποδείκνυε ὁ Βασίλειος, ἀλλά οἱ παραπάνω καταδίκες, σέ συνδυασμό μέ τήν ταυτόχρονη ἀπό μέρους τοῦ ἴδιου τοῦ Δαμάσου ἐγκατάλειψη τῆς κακόδοξης πλέον διατυπώσεως «μία οὐσία, μία ὑπόσταση», ἀνοίξε τόν δρόμο γιά τήν πλήρη ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν, πού ἐγίνε πρῶτα στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (379), ὅπου ὁ Μελέτιος υἰοθέτησε τίς παραπάνω ἀποφάσεις τοῦ Δαμάσου, καί τελικά στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (381). Στήν Σύνοδο αὐτή ὁ Δάμασος ὄχι μόνο δέν ἔλαβε μέρος, ἀλλά καί ὁ κατά κάποιον τρόπο ἐκεῖ ἐντολοδόχος του Ἀσχόλιος Θεσσαλονίκης δέν ἐπαιξε κανένα ρόλο. Ἐπειδή μέ τίς ἀποφάσεις τῆς Συνόδου, πού ἀφοροῦσαν τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση, δέν συμφωνοῦσε ὁ Δάμασος, ἔπεισε τόν αὐτοκράτορα νά καλέσει γενική σύνοδο στήν Ρώμη τό 382. Οἱ ἀνατολικοί ἐπίσκοποι, πού τότε βρισκόνταν στήν Κωνσταντινούπολη, ἀρνήθηκαν εὐγενικά νά παραστοῦν, δηλώνοντας ἐκτός ἄλλων ὅτι τό δογματικό θέμα, πού θά ἔκανε ἀναγκαία τήν σύνοδο, εἶχε λυθεῖ (Θεοδωρήτου, Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 9, 13) στήν σύνοδο Ἀντιοχείας καί δὴ στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, ὅπως εἶχαν ρυθμιστεῖ καί τά θέματα τοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας καί Κωνσταντινουπόλεως. Γιά τά τελευταῖα ὄμως (καί δὴ γιά τήν ἐκλογή τοῦ Φλαβιανοῦ στόν θρόνο τῆς Ἀντιόχειας καί τόν παραγκωνισμό τοῦ Παυλίνου) διαφωνοῦσε ὁ Δάμασος κι ἔτσι μέ τήν σύνοδο τῆς Ρώμης ἐρχόταν σέ ἀντίθεση πρός τίς ἀποφάσεις Οἰκουμενικῆς Συνόδου (τῆς Β'), πού ὄρισε ὅτι κάθε μία ἐπαρχία ἀποφασίζει αὐτή τίς χειροτονίες ἐντός τοῦ χώρου δικαιοδοσίας της μέ τήν σύμπραξη, ἂν κριθεῖ ἀναγκαία, τῶν γειτονικῶν ἐπαρχιῶν: «θεσμός κεκράτηκε καί τῶν ἐν Νικαία πατέρων ὄρος, καθ' ἐκάστην ἐ-

παρχίαν τούς τῆς ἐπαρχίας καί εἶπερ ἐκεῖνοι βούλοιντο, σύν αὐτοῖς τούς ὁμόρους πρός τό συμφέρον ποιεῖσθαι τάς χειροτονίας...» (9,14). Στήν πράξη, λοιπόν, καί μέ θεολογική θεμελίωση, οἱ ἀνατολικοὶ ἀρνήθηκαν κάθε εἶδους πρωτεῖο ἐξουσίας στόν Δάμασο, ἀλλά ἐκεῖνος προχώρησε καί ἀνέτρεψε τά τῆς Ἀντιόχειας, ἀναγνωρίζοντας ὡς κανονικό ἐπίσκοπο τόν Παυλῖνο. Ὁ Φλαβιανός, πού κλήθηκε στήν Ρώμη ἐπίσης, ἀρνήθηκε καί νά πάει καί νά ἀναγνωρίσει τό δικαίωμα τῆς ρωμαϊκῆς συνόδου νά ἀποφασίσει γιά τήν θέση του. Τά γεγονότα αὐτά ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία, διότι ὁ Δάμασος εἶναι ἀπό τούς πρώτους ἰσχυροὺς ἐπισκόπους Ρώμης, πού συνειδητά πρόβαλε ἀξιώσεις γιά τόν θρόνο τῆς Ρώμης, χωρίς πάντως νά θέτει τόν ἑαυτό του ὑπεράνω συνόδων καί χωρίς νά θεωρεῖ τόν ἑαυτό του κριτή ὄλων.

Στά δύο τελευταῖα ἔτη (382-384) τῆς ζωῆς του ὁ Δάμασος εὐτύχησε νά ἔχει γραμματέα τόν σπουδαῖο καί ἑλληνομαθῆ θεολόγο Ἱερώνυμο, τόν ὁποῖο καί προέτρεψε νά ἀναθεωρήσει καί νά μεταφράσει στήν λατινική τήν ΚΔ.

Ἡ ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 11 Δεκεμβρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Δάμασος ἔγραψε μόνο Ἐπιστολές (προσωπικές καί συνοδικές) καί σύντομες ἔμμετρες Ἐπιγραφές, πού ὁμως δέν προϋποθέτουν σπουδαῖο ποιητικό ταλέντο. Μερικοὶ ἐρευνητές διατύπωσαν τήν ἄποψη ὅτι τό πρῶτο μέρος τοῦ *Decretum Gelasianum* ἴσως ὀφείλεται στόν Δάμασο.

Ἐπιστολές. Σώθηκαν ἑννέα, ἐνίοτε ὡς συνοδικές ἀποφάσεις πού φέρουν τό ὄνομά του καί ἀναφέρονται στίς ἐκκλησιαστικές καί θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς. Δύο, *Πρός τούς Ἰλλυροὺς ἐπισκόπους* καί *Πρός Παυλῖνον*, ἀποτελοῦν ἔκθεση καί ὁμολογία πίστεως (καί οἱ δύο σώζονται στήν ἑλληνική: Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 22, 3-12* καί *Ε' 11* ἀντίστοιχα). Σ' αὐτές προσθέτουμε καί τήν Ἐπιστολή *Ad Gallos*, τήν ὁποία πολλοὶ προσγράφουν στόν Δάμασο καί ἡ ὁποία εἶναι συμβουλευτικό, προτρεπτικό κι ἐπιτιμητικό προσωπικό κείμενο, τό ἀρχαιότερο τοῦ εἶδους, ἕνα *decretale* (ἐκδιδόταν ὡς Ἐπιστολή 10 τοῦ Ρώμης Σιρικού). Μερικῶν συζητεῖται ἡ γνησιότητα.

PL 13, 347-374 καί 1181-1194. Βλ. καί CPL 1632-3. CSEL 71, 518-522. CSEL 54, 103-104, 265-267. PG 82, 122-126· 1051-1055· 1219-1222. GCS 19, 147-150 καί 297-302. G. L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967, σσ. 94-111. E. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, Paris 1904, σσ. 69-87.

Ἐπιγραφές ἔμμετρες. Περίπου 59 ἔμμετρες ἐπιγραφές (καί 13 ἀποσπά-

σματα) σέ ἡρωικό μέτρο, χαραγμένες ὅλες σέ πλάκες τάφων μαρτύρων καί συγγενῶν του, θεωροῦνται ἔργα τοῦ Δαμάσου, πού ἔτσι συνέβαλε ἀποφασιστικά στήν ἱστορική γνώση τῶν ἀρχαίων μαρτύρων. Εἴκοσι ἀκόμη ἐπιγραφές θεωροῦνται ἀμφιβαλλόμενες ἢ νόθες. Τά σύντομα αὐτά (ἔμμετρα) κείμενα λίγων πάντοτε στίχων ἐκτιμῶνται πολύ ὡς ἱστορικές πηγές, οἱ ὁποῖες μάλιστα δίνουν τό ὄνομα τοῦ μάρτυρα, τήν ἡμερομηνία μαρτυρίου καί τό εἶδος τοῦ μαρτυρίου, στοιχεῖα χρήσιμα γιά ν' ἀρχίσει τό φιλολογικό εἶδος τῶν *Μαρτυρολογίων*.

A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942. A. SALVATORE, *I' epigramma Damasiaco...*, Napoli 1960 (μερικά κείμενα). *PL* 13, 375-413. *PLS* 1, 314-423.

Decretum Gelasianum. Κανονιστικό καί θεολογικό συμπληματικό ἔργο τοῦ ΣΤ' μᾶλλον αἰ. Ἀποτελεῖται ἀπό δύο μέρη, τό πρῶτο τῶν ὁποίων (I-III) ὑποστηρίχτηκε ὅτι πιθανόν νά ὀφείλεται μερικῶς στόν Δάμασο, δεδομένου ὅτι καί σέ πολλά χειρόγραφα ἔχει τόν τίτλο: *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa. De explanatione fidei*. Τό πρῶτο λοιπόν τοῦτο μέρος ἀναφέρει περί ἀγίου Πνεύματος πού ἀναπαύεται στόν Χριστό (I), παραθέτει τόν κανόνα τῆς Γραφῆς (II) καί προβάλλει τήν ὑπεροχή τοῦ ρωμαϊκοῦ θρόνου (III).

E. VON DOBSCHÜTZ, *Decretum Gelasianum* (*TU* 38, 4), Leipzig 1912, σσ. 3-60. *PL* 13, 373-376. *PL* 19, 787-794. *PL* 59, 157-180.

Ὁ Ἱερώνυμος (*Epist.* 22) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Δάμασος ἔγραψε καί *Περί παρθενίας*, ἐνῶ ἀρχαῖος κατάλογος τόν θέλει συντάκτη ἔργου *De vitiiis*. Ἡ ἴσχυς τῶν ἔργων αὐτῶν δέν βρέθηκαν.

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ

J. WITTIG, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik*, Rom 1902. J. VIVES, *S. Dámaso papa español y los mártires*, Barcelona 1943. R. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabine: AB* 67 (1949) 178-202. P. GALTIER, *Le "Tome de Damase"*. *Date et origine: RSR* 26 (1936) 385-418, 563-578. M. ANN NORTON, *Prosopography of Pope Damasus: Folia* 4 (1950) 13-31 · 5 (1951) 30-55 · 6 (1952) 16-39. M. RICHARD, *La lettre "Confidimus quidem" du papa Damase: AIPh* 11 (1951) 323-340. S. PRICOCO, *Valore letterario degli epigrammi di Damaso: Miscellanea di studi di Letteratura Cristiana Antica* 4 (1954) 19-40. H. MAROT, *Les conciles romains des IV^e et V^e siècles et le développement de la Primauté: L'Église et les Églises*, I, Chévetogne 1954, σσ. 209-240. E. GRIFFE, *Hic habitare prius: BLE* 58 (1957) 13-101. F. SCHEIDWEILER, *Besitzen wir das lateinische Original des römischen Synodalschreibens von Jahre 371?: AIPh* 13 (1955) 573-586. J.-M. F. MARIQUE, *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D.*, Jamaica Plain-Mass. 1962, σσ. 13-80. S. MORISON, *An unacknowledged hero of the fourth century, Damasus I, 366-384: Studies Ullman*, Rom 1964, σσ. 241-263. L. A. DELASTRE, *S. Damase I^{er}. Défenseur de la doctrine de la primauté de Pierre, des Saintes Écritures et patron des archéologues*, Paris 1965. N. B. DENIS-BOULET, *I' inscription*

damasienne Ad Catacombas: *RAC* 43 (1967) 11-124. M. H. SHEPHERD, The liturgical reform of Damasus I: *Kyriakon, Festschrift J. Quasten, I, Münster* 1970, σσ. 847-863. J. TAYLOR, St. Basil the Great and pope Damasus I: *DR* 91 (1973) 186-203, 262-274. CH. PIÉTRI, Roma Christiana, I-II, Roma 1976. G. SCALA, Gli "archiva" di papa Damaso e le biblioteche di papa Ilario: *StMed* 18 (1977) 39-63. I. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ὁ Μ. Βασίλειος, οἱ δυτικοὶ ἐπίσκοποι καὶ ὁ Ρώμης: *ΠΑΑ* 54 (1979) 306-318. S. ROCCA, Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso: *VetChr* 17 (1980) 79-84. J. FONTAINE, Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle...: *Aug* 20 (1980) 141-171. W. DE VRIES, Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus: *OCP* 47 (1981) 55-86. M. MACCARRONE, La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo. Da Damaso a Leone I: Roma, Constantinopoli, Mosca. *Atti del I Seminario internazionale...*, Studi I, Napoli Ed. Scientif. Italiane 1983, σσ. 63-85. J. JANSSENS, Il sangue dei martiri nei carmi damasiani e in altre iscrizioni romane: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana...*, Roma 1983, σσ. 1505-1518.

103. ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΟΣ (+ 385). ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ καὶ ΑΝΤΙΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Πρισκιλλιανός, τὸν ὁποῖο ἀποκεφάλισαν ὡς αἰρετικό (385) μὲ αὐτοκρατορική ἀπόφαση στὰ Τρέβιρα τῆς Γερμανίας, γεννήθηκε ἀπὸ εὐγενεῖς περὶ τὸ 340/5 στὴν Ἰσπανία. Ἀπέκτησε καλὴ παιδεία καὶ εἶχε σπουδαῖα διανοητικὰ χαρίσματα, αὐτοπεποίθηση, τάσεις ἀνανεωτικές καὶ ταλέντο δημαγωγοῦ. Περί τὸ 370-75 ἄρχισε ἢ ἐγίνε γνωστή ἡ δράση του στὶς περιοχὲς Emerida καὶ Korodoba τῆς Ἰσπανίας. Τὸ γεγονός προκάλεσε ἀντιδράσεις, διότι ὁ λαϊκὸς Πρισκιλλιανὸς ἐμφανιζόταν ὡς πνευματέμφορος καὶ χαρισματοῦχος, διδάσκαλος προφητικός μὲ φωτισμὸ τοῦ ἁγ. Πνεύματος, πού ἀπέβλεπε σὲ εἶδος ἀνανεώσεως τοῦ χριστιανικοῦ βίου, προβάλλοντας γενικευμένο μοναχισμό καὶ ἀσκητισμὸ μὲ τὴν πρόφαση τῆς ἐπιστροφῆς στὴν εὐαγγελική ἀπλότητα καὶ τὴν αὐστηρὴ ἐγκράτεια (ἀποχή γάμου κ.λπ.). Αὐτὸ συνδυαζόταν ἔμμεσα μὲ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴν ἱεραρχία καὶ μὲ ἐκλεκτικισμό (ἐλιτισμὸ), πού ἀναζητήθηκαν σὲ γνωστικές, μανιχαϊκές, ἐγκρατιτικές καὶ προφητικομοντανιστικές τάσεις, οἱ ὁποῖες δὲν εἶχαν λησμονηθεῖ στὸν ἰσπανικὸ χῶρο.

Τὰ ἔργα πού ἀποδίδονται στὸν Πρισκιλλιανὸ δὲν περιέχουν σαφεῖς ἀποδείξεις γιὰ τίς ιδέες αὐτές, ἢ διότι τὰ ἔγραψε μὲ διάθεση συγκαλύψεως τῶν ιδεῶν του ἢ διότι ἀργότερα ἀφαιρέθηκε ἀπὸ αὐτὰ ὅ,τι

θεωρήθηκε ὑποπτο καί κακόδοξο. Ἡ ἔρευνα ἔχει τεράστιες δυσκολίες νά διακριβώσει τήν διδασκαλία του καί δῆ τούς παράγοντες πού συνέβαλαν στήν διαμόρφωσή της (H. Chadwick). Καί μολονότι σήμερα δέν μπορούμε νά προσγράψουμε στόν Πρισκιλλιανό μέ σαφήνεια οὔτε γνωστικισμό, οὔτε μανιχαϊσμό ἢ μοντανισμό – καί πολύ περισσότερο ἄσκηση μαγείας – γίνεται δεκτό ὅτι κάποια στοιχεῖα τους τόν συγκινοῦσαν. Ἔτσι κατανοοῦμε γιατί ἐκτιμοῦσε πολύ τά ἀπόκρυφα βιβλία, γιατί ἀναζητοῦσε στήν *Γραφή* κρυμμένες ἀλήθειες, γιά τίς ὁποῖες ἦταν ἄξιοι αὐτός καί οἱ ὄπαδοί του, καί γιατί διακρίθηκε-ξεχώρισε ἀπό τήν Καθολική Ἐκκλησία καί τήν παραδοσιακή της εὐσέβεια, προτιμώντας γιά τήν ὁμάδα του ἰδιαίτερες συνάξεις. Πάντως τά φαινόμενα αὐτά, τό σαγηνευτικό κήρυγμα καί ὁ ἀνανεωτισμός τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, προκάλεσαν τόν θαυμασμό πολλῶν Ἰσπανῶν (εὐγενῶν, λίγων ἐπισκόπων, ἀνθρώπων τοῦ λαοῦ καί μάλιστα γυναικῶν) καί πῆραν χαρακτήρα κινήματος παρά θεολογικῆς διδασκαλίας, δηλαδή ἔγιναν πρισκιλλιανισμός μέ ἀσαφή θεολογικά ἐρείσματα. Καί αὐτό σέ μία ἐποχή πού μόλις εἶχε ἠσυχάσει ἀπό τόν ἀρειανισμό καί πού τά πιά ἀνήσυχα πνεύματα ζητοῦσαν κάτι τό νέο στόν χῶρο τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία τότε δέν εἶχε νά ἐπιδείξει μεγάλες μορφές, οὔτε στόν ἀσκητικό βίο οὔτε στήν θεολογία.

Ἡ γρήγορη ἐξάπλωση τοῦ κινήματος μέχρι τήν Λουζιτανία, τήν Γαλικία καί τήν Ν. Γαλλία ἀκόμη, προκάλεσε τήν ἔντονη ἀντίδραση τῶν ἐπισκόπων. Πρῶτος ὁ Ὑγῖνος Κορδούης παρουσίασε καί κατήγγειλε τήν δράση καί τήν διδασκαλία τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, στόν ὁποῖο πάντως ἀπέδιδε, ὅπως καί οἱ λοιποὶ πολέμοί του, μαγεῖες, μανιχαϊσμό καί ἀποκρυφιστικές συνάξεις, πού δέν βρίσκουμε στά πρισκιλλιανικά ἔργα. Αὐτά ἔγιναν τό κατηγορητήριο στήν σύνοδο (380) τῆς Saragossa, τήν ὁποία κάλεσε ὁ Ὑδάτιος Emerida καί ἡ ὁποία ἀναθεμάτισε τόν Πρισκιλλιανό καί τούς ὄπαδούς-φίλους του ἐπισκόπους Ἰνστάντιο καί Σαλβιανό, πού ὅμως δέν παρουσιάστηκαν ν' ἀπολογηθοῦν, οὔτε ἀποδέχτηκαν τήν ἀπόφαση. Ἀντίθετα, οἱ δύο τελευταῖοι χειροτόνησαν τόν ἤδη λαϊκό Πρισκιλλιανό ὡς ἐπίσκοπο Avila (Ἰσπανίας), ὅποτε τό κίνημα πῆρε χαρακτήρα σχισματικῆς ἐκκλησίας. Ὁ Ὑδάτιος καί ὁ Ἰθάκιος Ossonoba ἔπεισαν τόν αὐτοκράτορα Γρατιανό νά ἐξορίσει (381) τούς τρεῖς τώρα πρισκιλλιανούς ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι κατέφυγαν γιά βοήθεια στόν Δάμασο Ρώμης καί τόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου, χωρίς νά γίνουν κἄν δεκτοί. Οἱ ὑπόδιχοι κατάφεραν παρά ταῦτα νά ἀκυρωθεῖ τό διάταγμα τοῦ Γρατιανοῦ, ἐπέστρεψαν στήν Ἰσπανία καί ἄρχισαν ἔντονη δράση. Αὐτή διακόπηκε τό 384, ὅταν ὁ σφετεριστής τοῦ θρόνου Μάξιμος, μέ εἰσήγηση τοῦ Ἰθακίου, κάλεσε στό Bordeaux (Γαλλία) σύνοδο, στήν ὁποία ὁ Πρισκιλλιανός δέν παρουσιάστηκε ν' ἀπολογηθεῖ, ἀλλά ζή-

τησε νά κριθεῖ ἀπό τόν αὐτοκράτορα στά Τρέβιρα (Γερμανία). Οἱ συνοδικοί δέχτηκαν κακῶς τήν αἴτηση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ, ὁ ὁποῖος μετὰ καταδικάστηκε σέ ἀποκεφαλισμό γιά μαγεία καί ἀνηθικότητα μέ κρατικό διάταγμα, τό 385. Στό φοβερό γεγονός ἀντέδρασαν συνετοί ἐπίσκοποι, ὅπως ὁ Martin τῆς Tours καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου.

Ἔτσι ὁ Πρισκιλλιανός, ὁ μόνος κακόδοξος στήν ἀρχαία Ἐκκλησία πού καταδικάστηκε σέ θάνατο, ἀπέκτησε γιά τούς ὀπαδούς του τόν φωτοστέφανο μάρτυρα καί ἥρωα. Τό τραγικό γεγονός συνετέλεσε στήν ἐπιβίωση τοῦ πρισκιλλιανισμοῦ σχεδόν γιά ἕναν αἰῶνα καί προκάλεσε τήν σύνταξη πολλῶν ἔργων ὑπέρ καί κατά τοῦ κινήματος αὐτοῦ καί τήν σύγκληση συνόδων, πού ὅλες τόν καταδίκασαν. Ἰδιαίτερα στήν Ἰσπανία ἐγινε ἀφορμή γιά εὐρύτερη θεολογική διεργασία, ἡ ὁποία βρισκόταν σέ χαμηλό ἐπίπεδο. Θεμελιώδης πηγή γιά τήν δράση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ παραμένει τό *Chronicum* (II 46-51) τοῦ Sulpicius Severus.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Πρισκιλλιανοῦ εἶναι μικρή καί χωρίς μεγάλο θεολογικό ἐνδιαφέρον, τουλάχιστον διότι στήν σημερινή της μορφή δέν περιέχει ὅσα τοῦ κατηγοροῦσαν οἱ σύγχρονοί του. Τό 1889 ὁ G. Schepss ἐξέδωκε ἀπό μοναδικό χειρόγραφο τά *Würzburger Traktate*, δηλαδή 11 μικρές καί ἀνώνυμες πραγματεῖες, πού ἀπέδωσε στόν Πρισκιλλιανό, κάτι πού, παρά τούς κάποιους δισταγμούς, γίνεται σήμερα δεκτό. Διατυπώθηκε μάλιστα ἡ ἄποψη ὅτι εἶναι δυνατὸν νά προέρχονται ἀπό τόν Ἰνσάντιο ἢ ἄλλον ὀπαδό τοῦ Πρισκιλλιανοῦ. Πάντως εἶναι βέβαιο ὅτι ἄμεσα ἢ ἔμμεσα οἱ πραγματεῖες ἔχουν σχέση μέ τόν Πρισκιλλιανό καί ὅτι ἀκόμη καί ἂν τίς ἔγραψε ὁ Πρισκιλλιανός τίς ἐπεξεργάστηκε καί ἄλλος συγγραφέας.

Tractatus. Περιλαμβάνει 11 κείμενα-πραγματεῖες:

α) *Liber apologeticus*. Τό ἔγραψε τό 380 ἢ τό 384 γιά νά καταρρίψει τίς ἐναντίον του κατηγορίες.

β) *Liber ad Damasum episcopum*. Γράφηκε μᾶλλον τό 381, ὅταν ζήτησε στήν Ρώμη ἀκρόαση ἀπό τόν Δάμασο.

γ) *De fide (et) de apocryphis*. Διατυπώνει τίς ἀπόψεις του γιά τά ἀπόκρυφα βιβλία, πού δέν πρέπει νά ἀπορρίπτονται, διότι περιέχουν καί χρήσιμα στοιχεία.

Οἱ λοιπές πραγματεῖες (ὁμιλίες καί μία προσευχή) ἔχουν μικρότερη σημασία:

δ) *Tractatus Paschae*. ε) *Tractatus Genesis*. στ) *Tractatus Exodi* (12). ζ) *Tractatus primi Psalmi*. η) *Tractatus Psalmi tertii*. θ) *Tractatus ad populum* (γιά τόν Ψαλμό 14). ι) *Tractatus ad populum* (γιά τόν Ψαλμό 59). ια) *Benedictio super fideles*.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 3-106. *PLS* 1384-1485 (ὄλα τὰ κείμενα τοῦ Πρισκιλλιανού).

Canones 90 in Pauli apostoli Epistulas. Συναγωγή καὶ διάταξη παυλείων χωρίων, χρησίμων στοὺς ἱεροκῆρυκες καὶ κατάλληλων νά στηρίξουν τίς θέσεις του. Τό κείμενο ἐπεξεργάστηκε ὁ ἄγνωστος ἐπίσκοπος Περεγρῖνος, πού ἀσφαλῶς τό ἀπάλλαξε καὶ ἀπό ἐπικίνδυνες ἢ καταδικασμένες ἀντιλήψεις τοῦ Πρισκιλλιανού.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 109-147.

Ἐπιστολή. Σώζεται ἀπόσπασμα.

G. SCHEPSS: *CSEL* 18 (1889) 153. *Pl.* 31, 1213.

Ἀμφιβαλλόμενα-Νόθα:

De trinitate fidei catholicae. Ἀποδίδεται στόν ἴδιο ἢ σέ ὀπαδό του καὶ ἔχει στοιχεῖα μοναρχιανικά: G. Morin, *Études, textes, découvertes, Maredsous* 1913, σσ. 178-205. *PLS* 2, 1487-1507.

Fides "S. Ambrosii": *PL* 56, 582. K. Künstle, *Antipriscillianiana*, Freiburg 1905, σσ. 59-60.

ΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

Ἀπό τόν κύκλο τῶν ὀπαδῶν τοῦ Πρισκιλλιανού ἔγραψαν ἀπολογητικά ἔργα ὑπέρ τοῦ Πρισκιλλιανού ἢ τῶν ἀπόψεών του οἱ Tiberianus, Latronianus καὶ Dictinius. Μόνο τοῦ τελευταίου σώζονται τμήματα ἢ ἀπόψεις ἀπό τό ἔργο του *Libra*, πού ἀνέτρεψε ὁ Αὐγουστῖνος (Fr. Lezius, *Die "Libra" des priszillianisten Dictinius von Astorga: Abhandlungen für A. von Oettingen, München* 1898, σσ. 113-124). Ὁ Dictinius μάλιστα στήν σύνοδο τοῦ Τολέδου (400) ἀπαρνήθηκε τά πρισκιλλιανικά του ἔργα, πού συνεχίζονταν ὁμως νά διαβάζονται καὶ νά ἐνισχύουν τόν πρισκιλλιανισμό.

Μέ ὀπαδούς τοῦ Πρισκιλλιανού σχετίστηκε ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἀριθμός συντομων ἔργων:

Collectario de diversis sententiis. Apocalypsis. Sermo sancti Augustini episcopi. Homilia de die iudicii. De parabolis Salomonis. Liber "canon in ebreica" Hieronymi presbiteri. Epistula Titi de dispositione sanctimonii. Apocalypsis Thomae. De creatione mundi (ἀπόσπασμα). Βλ. *CPL* 790-796b.

ΑΝΤΙΠΡΙΣΚΙΛΛΙΑΝΙΣΤΑΙ

Στήν ἐποχή τοῦ Πρισκιλλιανού καὶ μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. συντάχτηκαν ἀντιπρισκιλλιανικά ἔργα ἀσήμαντων θεολογικά ἐπισκό-

πων, ὅπως τῶν Ὑδατίου Emerida, Ἰθακίου Ossonoba, Audentius καὶ Ὀλυμπίου (τοῦ τελευταίου σώζονται μόνο ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου του *Sermo ecclesiasticus*: PL 44, 644-645 · CPL 558). Τὰ ἔργα αὐτὰ χάθηκαν, ἀλλὰ σώθηκαν ἀνάλογα κείμενα τοῦ Ε' αἰ., γραμμένα ἀπὸ τοὺς ἐπισκόπους Pastor, Syagrius καὶ Turibius. Πρόσφατα χαρακτηρίστηκε ἀντιπρισκιλλιανικό ἔργο καὶ τὸ ψευδο-ἀθανασιανό *De Trinitate*, πού γράφηκε στὸ τέλος τοῦ Δ' αἰ.

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ

K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana...*, Freiburg 1905. H. LECLERCQ, *L' Espagne chrétienne*, Paris 1906, σσ. 151-212. E. CH. BABUT, *Priscillian et le priscillianisme*, Paris 1909. S. D' ALÈS, *Priscilien et Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle*, Paris 1936. T. M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum*, Acta Salmanticensia, Salamanca 1952. A. BARBERO DE AGUILERA, *El priscilianismo, herejía o movimiento social?: Cuadernos Hist. España*, Buenos Aires 1963, σσ. 5-41. B. VOLLMANN, *Studien zum Priskillianismus. Die Forschung, die Quellen...*, St. Ottilien 1965. R. LÓPEZ CANEDA, *Prisciliano: Su pensamiento y su problema histórico*, Santiago de Compostela 1966. J. L. ORELLA, *La penitencia en Prisciliano (340-385): Hispania Sacra* 21 (1968) 21-56. A. ORBE, *Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista De Trinitate fidei catholicae...*: *Greg* 49 (1968) 510-562. L. ROBLES, *El origen y la espiritualidad del alma. San Isidoro de Sevilla, San Agustín y la cuestión priscilianista: Escritos del Vedat* 1 (1971) 407-488. K. M. GIRARDET, *Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer: Chiron* 4 (1974) 577-608. H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. The Occult and the charismatic in the Early Church*, Oxford 1976. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Priscilien: AB* 94 (1976) 396-398. A. B. J. M. GOOSEN, *Achtergronden von Priscillianus' christelijke Ascese*, Nijmegen 1976. E. ROMERO POSE, *Estado actual de investigación sobre Priscilián: Encrucillada* 3 (1979) 150-162. A. ROUSSELLE, *Quelques aspects politiques de l' affaire priscillianiste: REAnc* 83 (1981) 85-96. L. ARIAS, *El priscilianismo en san Augustin: Augustinus* 25 (1980) 71-82. J. M. BLÁZQUEZ, *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania...: I Concilio Caesaraugustano (Zaragoza)*, 1980, σσ. 65-121. J. FONTAINE, *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V. Por una nueva problemática del priscilianismo: Ia Reunión gallega de estud. clás...*, Santiago de Compostela 1981, σσ. 185-209. A. M. LA BONNARDIÈRE, *Du nouveau sur le priscillianisme, εις Les lettres de s. Augustin découvertes par T. Divjak: Études Augustiniennes* 1983, σσ. 205-214. P. M. SAENZ DE ARGANDOÑA, *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela 1983. H. CHADWICK, *Priscillian of Avila. Occult and charisma in the ancient Church: SP* 15 (1988) 3-12. D. RAMOS-LISSÓN, *Die synodalen Ursprünge des Filioque im römisch-westgotischen Hispanien: AHC* 16 (1984) 286-299. J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Prisciliano de Avila y el priscilianismo ... Rutas bibliograficas: Cuad. Abulenses, III*, Avila 1985, σσ. 13-177.

104. ΦΑΥΣΤΙΝΟΣ (380/5)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Φαυστῖνος, πού ἔγινε ὁ θεολόγος τῶν λουκιφεριανῶν, ὑπῆρξε ρωμαῖος πρεσβύτερος, ὀπαδός τοῦ ἀντίπαπα Οὐρσίνου, πολέμιος τοῦ Ρώμης Δαμάσου (366-384) καί ἀκόλουθος τοῦ Ἐφεσίου, λουκιφεριανοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Συμμεριζόταν τήν στείρα ἀντίθεση στούς ὀρθοδόξους καί τόν βίαιο ἀντιαιρετισμό τοῦ Λουκίφερ, μολοντί ὁ ἴδιος δήλωνε περί τό 384 ὅτι τό σχίσμα τῶν λουκιφεριανῶν εἶχε ἤδη ἐκλείψει. Σέ ἀντίθεση μέ τόν πνευματικό του πάτρωνα Λουκίφερ (+ 370/1) εἶχε κάποια θεολογική κατάρτιση κι ἔγραψε γιά νά δικαιώσει κυρίως τή στάση του ἔναντι τῶν ὀρθοδόξων τῆς ἐποχῆς, τούς ὁποίους κατηγοροῦσε γιά ἀρειανισμό, καί γιά νά ἐνημερώσει θεολογικά τήν σύζυγο τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου Φλακίλλα (+ 386). Μέ τήν βοήθεια μάλιστα τῆς Φλακίλλας, τήν ὁποία ἐπηρέαζε, ὁ Θεοδόσιος ἔδωσε ἐντολή νά σταματήσουν οἱ περιορισμοί τῶν ὀπαδῶν τοῦ Λουκίφερ. Πηγή τῆς θεολογικῆς του δομῆς εἶναι ὁ Γρηγόριος Ἐλβίρας κυρίως, ἀλλά καί ὁ Ἰλάριος Ροίτιερς, τούς ὁποίους ὑπερβάλλει μόνο κατά τό ὅτι παρακολουθεῖ τίς μετά τόν Ἰλάριο θεολογικές ἐξελίξεις, τίς ὁποῖες πάντως δέν ἀντιμετωπίζει μέ πρωτοτυπία. Τό γεγονός ὅτι σχεδόν ἀρνήθηκε τήν ὀρθοδοξία στούς Ὀσιο Κορδούης, Ἰλάριο Ροίτιερς καί στόν ἴδιο τόν Ἀθανάσιο δείχνει ὅτι ὁ Φαυστῖνος εἶχε πλέγμα ὑπερορθοδοξίας καί ἄμετρο φανατισμό, τά ὁποῖα στό μέτρο τῆς ἐπιρροῆς τοῦ φορέα τους δημιουργοῦσαν σύγχυση στήν Ἐκκλησία τῆς Δύσεως.

Fides Theodosio Imperatori oblata (Πίστις κατατεθεῖσα εἰς τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιον). Συντάχθηκε περί τό 384.

Pl. 13, 79-80. K. KÜNSTL.E, Eine Bibliothek der Symbole, Mainz 1900, σσ. 148-149.

De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati (Περί ὁμολογίας ὀρθῆς πίστεως...): Γνωστό ὡς **Libellus precum ad Imperatores**. Συντάχθηκε τό 384 μέ τήν σύμπραξη τοῦ ἐπίσης λουκιφεριανοῦ Μαρκελλίνου. Παραδόθηκε στόν Θεοδόσιο καί εἶναι μοναδικό γιά τίς λίγες πληροφορίες του περί τῶν λουκιφεριανῶν. Ἐκθέτει τήν πίστη του, διαμαρτύρεται γιά τίς ταλαιπωρίες τοῦ ἴδιου καί τῶν ὁμοφρόνων του καί ζητᾷ τήν προστασία τοῦ αὐτοκράτορα, ἐνῶ παρέχει χρήσιμες πληροφορίες γιά τούς λουκιφεριανούς σχισματικούς Ἀνατολῆς (Αἰγύπτου, Παλαιστίνης κ.ἄ.) καί Δύσεως (Ἰταλίας, Γερμανίας, Ἰσπανίας κ.ἄ.).

PL 13, 83-107. M. SIMONETTI: CCL 69 (1967) 287-392. O. GÜNTER: CSEL 35, 1 (1895) 5-44.

De Trinitate, sive de fide contra Arianos (Περὶ Τριάδος ἢ περὶ πίστεως κατὰ Ἀρειανῶν). Συντάχτηκε τὸ 384/5 χάριν τῆς Φλακίλλας, πρώτης συζύγου τοῦ Θεοδοσίου.

PL 13, 37-80. M. SIMONETTI: CCL 69 (1967) 410-437.

A. WILMART, La tradition des opuscles dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus, Wien 1908. M. SIMONETTI, Note su Faustino: SE 14 (1963) 50-98.

105. ΤΙΜΟΘΕΟΣ Α' ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ (381-385)

Ὁ Τιμόθεος ἔδρασε πολλά ἔτη ὡς κληρικός στήν Ἀλεξάνδρεια καί ἦταν ἀδελφός τοῦ Ἀλεξανδρείας Πέτρου Β', τὸν ὁποῖο καί διαδέχτηκε. Μὲ ἐντολή τοῦ τελευταίου, προφανῶς, χειροτόνησε μέ ἄλλους τὸν Μάξιμο Κυνικό ἐπίσκοπο στήν Κωνσταντινούπολη (380). Στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (Μάιος-Ἰούλιος 381) ἔφτασε καθυστερημένα μέ τούς αἰγύπτιους καί τούς μακεδόνες ἐπισκόπους, οἱ ὁποῖοι πρόβαλαν τήν δῆθεν ἀντικανονικότητα τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ὡς ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καί ἄρα καί ὡς προέδρου τῆς συνόδου, θέσεις ἀπό τίς ὁποῖες ὁ ἱερός ἄνδρας προτίμησε νά παραιτηθεῖ. Σέ διάταγμα τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου (30 Ἰουλίου 381), πού ἐπαναλήφτηκε τὸ 384 (Cod. Theodos. XVI 1, 3), βεβαιώνεται ἡ ὀρθοδοξία μερικῶν ἐπισκόπων, μεταξύ τῶν ὁποίων καί ὁ Τιμόθεος, πού πέθανε τὸ 385.

Ἡ συγγραφική του δράση ὑπῆρξε μικρή. Μὲ ἀσφάλεια τοῦ ἀποδίδονται μόνο 15 ἀπαντήσεις σέ θέματα ἠθικοεκκλησιαστικοῦ βίου καί μία σύντομη ἐπιστολή.

Ἀποκρίσεις κανονικαί 18. Οἱ τρεῖς τελευταῖες εἶναι ἀμφιβαλλόμενες ἢ νόθες. Μεταφράστηκαν στήν συριακή, τήν κοπτική, τήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀραβική (CPG II 2520). Ἀπέκτησαν «κανονικό» κῦρος.

PG 33, 1296-1308. JOANNOU, Fonti, II, 240-258. BEP 42, 317-323 (συνεκδίδονται συνήθως μέ τίς ἐρμηνεῖες τοῦ Θεοδώρου Βαλασαμῶνα).

Ἐπιστολή πρὸς Διόδωρον Ταρσοῦ. Σύντομο χωρὶς ἰδιαίτερη σημασία κείμενο. Σῶζεται στήν λατινική.

PG 33, 1307-1310. BEΠ 42, 324-325 (καί ἀπόδοσή του στήν ἑλληνική).

Ἄμφιβαλλόμενα καί νόθα:

Ὁμιλία εἰς τήν Παρθένον Μαρίαν καί εἰς τόν ἀσπασμόν τῆς Ἐλισάβετ. Στήν ἀρμενική: N. Akinian: *Handes Amsorya* 22 (1908) 326-327. Καί λατινική μετάφραση: *OCP* 2 (1912) 227-234.

Διήγησις περί τῶν θαυμάτων τοῦ μάρτυρος Μηνᾶ τοῦ Αἰγυπτίου: J. Romialonskij, *Žitie prepodobnago Paisija velikago i Timotheja patriar. Povestvovanie o čudesah sv... Miny*, Πετρούπολη 1900, σσ. 62-89. Εἶναι κυρίως διασκευή τῆς ὁμιλίας τοῦ Μ. Βασιλείου στόν μάρτυρα Γόρδιο (PG 31, 489-508).

Διήγησις τοῦ βίου τοῦ ἁγ. Ἀθανασίου. Στήν ἀρμενική: E. Tayeci, S. Athanasii... *Alexandriae homiliae, epistulae et controversiae* (ἀρμενικά), Βενετία 1899, σσ. 24-26.

Καί δύο ἀκόμα ὁμιλίες στήν κοπτική καί τήν ἀραβική: *In Michaelem archangelum καί De Abbatoue angelo mortis* (CPG II 2529-2530). Χρυσ. Παπαδοπούλου: *ΕΦ* 21 (1922) 5-12.

106. ΩΡΣΙΣΙΟΣ ΤΑΒΕΝΝΗΣΙΩΤΗΣ (+ λίγο μετά τό 386)

Ὁ Ὁρσίσιος ἢ Ὁρσιέσιος (περίπου 305-386) ἦταν ἐκλεκτός μαθητής τοῦ Παχωμίου (+ 346) καί ὁ πῖο παραγωγικός συγγραφέας τοῦ παχωμιανοῦ κύκλου. Ἐγίνε ἡγούμενος τοῦ ἐξαρτημένου κοινοβίου στό Χηνοβοσκίο (Scheneset) καί τό 346 ὁ Πετρώνιος, ὁ πρῶτος διάδοχος τοῦ Παχωμίου, στήν ἐπιθανάτια κλίνη, τόν ὄρισε διάδοχό του. Ὁ Ὁρσίσιος δίστασε, ἀλλά δέχτηκε. Ἡ παχωμιανή «κοινωνία» γνώρισε τότε ἰσχυρή κρίση τῆς ἐνότητάς της. Παλαιοί μοναχοί, μερικοί ἡγούμενοι καί ἰδιαίτερα ὁ Ἀπολλώνιος τοῦ κοινοβίου τῆς Μονχόσεως, ἀντέδρασαν στήν κεντρική ἐξουσία τοῦ γενικοῦ ἡγουμένου (ἀρχιμανδρίτη), πού εἶχε πάντα τήν ἔδρα του στήν μονή Βαῦ (Faou), ζητώντας ἀνεξαρτησία. Τοῦτο θά σήμαινε τήν διάλυση τῆς «κοινωνίας», ὅπως τήν εἶχε ἐμπνευστεῖ καί συστήσει ὁ Παχώμιος. Ἐνώπιον τοῦ κινδύνου αὐτοῦ ὁ Ὁρσίσιος κάλεσε, περί τό 350/1, τόν Θεόδωρο ὡς συνηγούμενό του καί ὁ ἴδιος ἀποσύρθηκε τελικά στό Χηνοβοσκίο. Ὁ Θεόδωρος ξεπέρασε τήν κρίση, ἐνισχύοντας τήν θέση τοῦ γενικοῦ ἡγουμένου. Τό 368, ὅταν ὁ Θεόδωρος κοιμήθηκε, ἀνέλαβε ὁ Ὁρσίσιος καί πάλι τήν γενική ἡγουμενία, μέ τήν προτροπή καί τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Κοιμήθηκε περί τό 386 ἢ λίγο μετά, ἀφήνοντας στήν «κοινωνία» τῶν παχωμιανῶν εἶδος πνευματικῆς διαθήκης,

δηλ. σύντομο πνευματικό ὁδηγὸ τοῦ κοινοβιάτη, τὸν γνωστὸ ὡς *Liber Horsiesi*, πού μάλιστα ἐπηρέασε πολὺ τὸν δυτικὸ μοναχισμό. Ὁ Βενέδικτος Ἄνιανός περιέλαβε αὐτὸν στὸν *Codex regularum*. Εἶναι ἄξιο μνείας, ὅτι τὴν ἴδια περίπου ἐποχῇ, στίς δεκαετίες τοῦ 360 καὶ 370, κρίση μορφῆς γνώρισε καὶ ὁ μοναχισμὸς στίς περιοχὲς Πόντου-Μ. Ἀρμενίας-Καππαδοκίας, ὅπου τοὺς μοναχοὺς ἐνέπνεε ὁ ἄστατος Εὐστάθιος Σεβαστείας καὶ ὅπου γιὰ τὴν ὀργάνωση καὶ μορφοποίηση τοῦ ἀσκητικοῦ καὶ κοινοβιακοῦ βίου ἐργάστηκε ὁ Μ. Βασίλειος.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ὁρσισίος εἶναι συγκριτικὰ ὁ πληθωρικότερος συγγραφέας τῆς παχωμιανῆς «κοινωνίας». Ἐγράψε στὴν κοπτική (προϋποθέτοντας τοὺς «Κανόνες» τοῦ Παχωμίου) *Κατηγήσεις*, *Κανόνες*, *Ἐπιστολές* καὶ τὴν *Βίβλον Ὁρσισίου*. Τὸ τελευταῖο, πού εἶναι τὸ σπουδαιότερο καὶ ἐκτενέστερο ἔργο του, δείχνει τὴν σχέση του μέ τοὺς *Κανόνες* τοῦ Παχωμίου, ἀλλὰ καὶ τὴν διαφορὰ, ἰδιαίτερα στό ὕφος καὶ τὴν φιλολογικὴ δομῇ.

Ἐπιστολαί. Σώζονται στὴν κοπτική δύο, μία ἀκέφαλη καὶ μία πρὸς τὸν Θεόδωρο Ταβεννησιώτη. Γίνεται πληθωρικὴ παράθεση-σύνθεση βιβλικῶν χωρίων.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 63-66, καὶ 160, σσ. 63-67 (γαλλ. μετάφραση). A. DE VOGÜË, *Épîtres inédites d' Horsiese et de Théodore: Commandements du Seigneur et libération évangélique...* Édité par J. Gribomont, Roma 1977, σσ. 244-257.

Κατηγήσεις. Σώζονται ἀποσπασματικὰ στὴν κοπτική 5 καὶ εἶναι οἰκοδομητικοσυμβουλευτικὰ κείμενα. Ἐδῶ πρέπει νὰ ἀναφέρουμε καὶ τίς «*Διδασκαλίες*» του, πού ἐδῶ κι ἐκεῖ συναντᾶμε στοὺς *Βίους* Παχωμίου (καὶ μετὰ στό *Γεροντικό*: *PG* 65, 316), ὅπως καὶ Ἑομιλία περὶ φιλίας.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 66-80, καὶ 160, σσ. 67-80 (γαλλ. μετάφραση). Βλ. στὴν ἴδια ἐκδοση καὶ δύο σύντομα ἀποσπάσματα, στίς σσ. 81-82 καὶ 80-81 ἀντίστοιχα.

Κανόνες. Σώζονται (χωρὶς ἀρχὴ καὶ τέλος) στὴν κοπτική καὶ συνιστοῦν ὑποδείξεις γιὰ τὸν κοινοβιακὸ βίον καὶ κανόνες πού ἀφοροῦν στὰ διάφορα διακονήματα τῶν μοναχῶν.

L. TH. LEFORT: *CSCO* 159, σσ. 82-99 καὶ 160, σσ. 81-99 (γαλλ. μετάφραση).

Βίβλος Ὁρσισίου (*Doctrina de institutione monachorum*). Γράφηκε κοπτικὰ καὶ σώζεται σέ λατινικὴ μετάφραση (ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ) τοῦ Ἱερωνύμου. Εἶναι τὸ ἐκτενέστερο ἔργο του, πολὺ χρήσιμο γιὰ τὴν γνώση τοῦ παχωμιανοῦ

μοναχισμού και συνοπτικός οδηγός του κοινοβιότη. Κι ἐδῶ γίνεται εὐρεία χρήση βιβλικῶν χωρίων.

A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, σσ. 109-147. *PL* 103, 453-476. H. BACHT, *Das Vermächtnis des Ursprungs*, Würzburg 1972, σσ. 58-189 (καί γερμ. μετάφραση).

Νόθα. Ἐσφαλμένα ἀποδόθηκαν στὸν Ὁρσίσιο λατινικό κείμενο περὶ τῶν ἑξ λογισμῶν τῶν ἀγίων (*Libellus de sex cogitationibus sanctorum*) (*PG* 40, 895) καί κοπτικό, πού δῆθεν ἀποδίδει διάλογο τοῦ Ὁρσισίου μέ τούς ἀλεξανδρινούς Φαῦστο καί Τιμόθεο (W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham*, Strassburg 1915, σσ. 17-21 καί 72-76 [μετάφρ.]).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Église du Christ*: B. Steidle, *Commentationes in Regulam S. Benedicti*, Rome 1957, σσ. 25-46. H. BACHT, Studien zum "Liber Orsiesii": *HJB* 77 (1958) 98-124. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, εἰς *Martyria Leitura, Diakonia* (Festschrift für H. Volk, ἔκδ. ἀπό O. Semmelroth...), Mainz 1968, σσ. 149-162. Der "Obern-Spiegel" im "Testament" des Abtes Horsiesi, erklärt von B. STEIDLE, übersetzt von O. SCHULER: *Erbe u. Auftrag* 43 (1967) 22-38. F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum...*, Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach 1971, σσ. 201-209 καί ἄλλοῦ. A. DE VOGÜÉ: *RHE* 67 (1972) 47-56. TH. BAUMEISTER, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums...: *ZKG* 88 (1977) 145-160 (ἀναφορά καί στὸν Ὁρσίσιο). P. TAMBURRINO, *Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi: Bibbia e spiritualità* (ἔκδ. C. Vagganini), Roma 1967, σσ. 85-119). Βλ. καί τὴν βιβλιογραφία τοῦ Παχωμίου.

107. ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ (+ 387)

ὁ κατηχητής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ἐδρασε στὴν ἐποχή τῶν σφοδρῶν ἀγώνων τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν μεγάλων θεολογικῶν ἀνακατατάξεων. Τό ἔργο καί ἡ δράση του ἐρμηνεύονται ἀπό τό ἔντονο ἐνδιαφέρον του γιά τὴν κατήχηση τῶν πιστῶν καί τὴν ἀνάγκη ἐπιβιώσεως στὸν ἐκκλησιαστικό χῶρο, τόν ὁποῖο κυρίως ὄριζαν οἱ ἀρειανικές ὀμάδες μέ τὴν βοήθεια τῆς αυτοκρατορικῆς αὐλῆς. Καί ἡ μεγάλη σημασία τοῦ ἔργου του ἔγκειται: α) στό ὅτι αὐτό ἀποτελεῖ τόν μάρτυρα ἀναπτυγμένης λειτουργικῆς πράξεως καί β) στό ὅτι ἐκφράζει τόν μυστηριακό ρεαλισμό.

Ἡ στάση τοῦ Κυρίλλου στό θεολογικό πρόβλημα τῆς ἐποχῆς

Στά μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 340, ὅποτε μᾶλλον ὁ Κύριλλος ἄρχισε τήν δράση του, οἱ ὀρθόδοξοι διώκονταν καί οἱ ἀρειανόφρονες ἐμφανίζονταν ἠπιότεροι, ἄλλοτε γιατί ὄντως ἦταν ἠπιότεροι καί ἄλλοτε γιά λόγους τακτικῆς, γιά νά παραπλανήσουν δηλαδή τούς πιστούς καί τόν αὐτοκράτορα. Καί ὅπως δὴποτε ὁ Κύριλλος, μολονότι δέν ἀπέφυγε τόν διωγμό ἀπό μέρος τῶν ἀρειανῶν καί δὴ τῶν ὁμοίων, ἀπέφευγε νά χρησιμοποιεῖ τόν κρίσιμο ὄρο ὁμοούσιος, πού δήλωνε ἐμμονή στήν Α' Οἰκουμενική Σύνοδο (325). Ἡ στάση του αὐτή τόν ἔκανε ἀφ' ἑνός ἀνεκτό στους ἀρειανόφρονες καί τόν αὐτοκράτορα σχεδόν μέχρι τό 360, ἀφ' ἑτέρου ὑποπτο στους ὀρθοδόξους μέχρι τό 381, ὅταν ἡ Β' Οἰκουμενική Σύνοδος ἐπιβεβαίωσε τήν ὀρθοδοξία του. Τό γεγονός ἀπασχόλησε τούς ἐρευνητές καί τούς προβληματίζει μέχρι σήμερα.

Ἐντούτοις ὅσο εἶναι σαφές ὅτι ἀποφεύγει τόν ὄρο ὁμοούσιος, τόσο εἶναι σαφές καί ἡ ὀρθοδοξία του. Δέν ἔχουν προσεχτεῖ στόν Κύριλλο τά ἐξῆς πολύ σπουδαῖα στοιχεῖα:

α) Θεμελίωσε τήν τριαδολογία του μέ ὀρθόδοξη προνικαϊκή ὀρολογία, πού βρίσκεται στήν ἀθανασιανῆς προελεύσεως β' Ἐπιστολή τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀλεξανδρείας καί στό κείμενο τῆς συνόδου τῆς Ἀντιόχειας (324). Ἐκεῖ ἡ σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα κρινόταν μέ τά ἐπίθετα «φυσικός» (Υἱός), «ἀληθινός» καί «μονογενής». Μέ αὐτά δηλωνόταν ἡ ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ, τοῦ ὁποίου τήν αἰδιότητα τόνιζαν μέ ἐπιχειρήματα, ὅπως ὅτι ὁ Πατήρ ἦταν πάντα (προαιωνίως) Πατήρ. Στόν Κύριλλο βρίσκουμε τήν ἴδια ὀρολογία, λίγο πιά ἀναπτυγμένη καί ἐμπλουτισμένη μέ τήν διάκριση τῆς υἰότητας σέ «φύσει» καί «θέσει». Ἔτσι ἔχουμε «φύσει Υἱόν» μόνο τόν Μονογενή καί «θέσει υἱούς» τούς ἀνθρώπους, ἔχουμε δηλαδή «φυσικόν Υἱόν» καί «θετούς» υἱούς. Στήν πρώτη περίπτωση ὁ Υἱός ἔχει «ἀπαρράλλάκτους» τούς «χαρακτῆρας» τῆς θεότητας, δηλαδή τήν φύση τοῦ Θεοῦ, καί ἡ γέννηση γίνεται ἀπαθῶς, φυσικά, πρὶν ἀπό κάθε ἐννοια χρόνου. Στήν δεύτερη οἱ ἄνθρωποι γινόμαστε κατά χάριν υἱοί σέ ὀρισμένο χρόνο, γιατί εἴμαστε κτίσματα.

β) Ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἀπό τήν δεκαετία τοῦ 350 ἔδειξε ὅτι μπορεῖ κανεὶς νά ὀρθοδοξεῖ χωρίς τόν ὄρο ὁμοούσιος, ἀρκεῖ νά χρησιμοποιεῖ ὄρους πού ἀποδίδουν τό περιεχόμενο τοῦ ὄρου αὐτοῦ. Τήν τακτική αὐτή ἐπέβαλε συνοδικά τό 362 στήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας. Καί ὁ Κύριλλος ἐφάρμοσε μέ συνέπεια τήν τακτική αὐτή.

γ) Συνήθως κατατάσσουν τόν Κύριλλο στήν ομάδα τῶν ὁμοιουσιανῶν καί διότι ζήτησε κι ἔλαβε μέρος στήν σύνοδό τους τῆς Σελεύκειας, τό 359. Δέν ἐπισημάνθηκε ὅμως ὅτι οἱ ἐπικεφαλῆς τῶν ὁμοιουσιανῶν Γεώργιος Λαοδικείας καί Βασίλειος Ἀγκύρας, μολο-

νότι απομακρύνθηκαν πολύ από τον άρειανισμό, αρνούνται ρητά την αιδιότητα του Υιού (βλ. σχετικό κεφάλαιο). Αντίθετα ο Κύριλλος τονίζει έμφαντικά την αιδιότητα του Υιού, κάτι πού, σέ συνδυασμό μέ τον όρο «φύσει Υιός», τον αποδεικνύει απόλυτα καί άθασασιανά όρθόδοξον, ό όποιος όμως απέφευγε τον όρο όμοούσιος ή έπειδή ήταν «άγραφος» ή, τό πιθανότερο, για νά έπιβιώσει στην ταραγμένη καί άρειανοκρατούμενη έποχή, δηλαδή για νά μήν προκαλει. Περιέργως μάλιστα δέν γνωρίζουμε άλλον θεολόγο, πού νά ήταν άκραιφνής όρθόδοξος, χωρίς νά χρησιμοποιει για τον Υιό τον όρο όμοούσιος.

Ή σχέση του Υιού προς τον Πατέρα

Ένδεικτικό του ότι ή στάση του άποτελει άπλως τακτική μή προκλήσεως των άρειανοφρόνων είναι καί ή χρήση άρχαϊκού ιεροσολυμιτικού Συμβόλου πίστεως, αντί σύγχρονων, πού παρουσίασαν οι διάφορες σύνοδοι από τό 341 καί μετά. Όπωςδήποτε όμως ξεπερνά τό άρχαϊκό Σύμβολο, όχι μόνο μέ τούς όρους πού μνημονεύσαμε, αλλά καί μέ λέξεις ή φράσεις πού λίγο παραλλαγμένες βρίσκονται στα σύμβολα Άντιοχείας (341) καί Σιρμίου (359) (τέταρτο). Στο πρώτο έχουμε π.χ. την λέξη του «άπαράλλακτος» (είκων ό Υιός) καί την αναφορά του στις τρεις ύποστάσεις. Στο δεύτερο την πολυσυζητημένη φράση του «όμοιον τω γεγεννηκότι κατά πάντα» για τον Υιό καί την φράση «Πατρός νεύματι» (ό Υιός δημιούργησε). Ή γνώση καί ή χρήση από τον Κύριλλο συμβόλου του 359 αποδεικνύει ότι έπεξεργάστηκε τις Κατηχήσεις του καί μετά τό 359. Μένει όμως τό έρώτημα, γιατί δέν έπεξεργάστηκε τις Κατηχήσεις του καί μετά τό 381, όποτε είχε απόλυτα υίοθετήσει τον όρο όμοούσιος, για νά εξαλείψει την άσαφή κι επικίνδυνη έκφραση *όμοιος κατά πάντα*:

«Πίστευε δέ καί εις τον Υιόν του Θεού... τον εκ του Θεού Θεόν γεννηθέντα... τον όμοιον κατά πάντα τω γεννήσαντι. Τόν ούκ έν χρόνοις τό είναι κτησάμενον, αλλά πρό πάντων των αίωνων α ι δ ί ω ς καί άκαταλήπτως εκ του Πατρός γεγεννημένον... (= ό Υιός είναι) άνελλιπής εις θεότητα αξίαν καί γνώσκων τον γεγεννηκότα, καθώς γινώσκειται υπό του γεγεννηκότος» (Κατήχησις Δ' 7). «Υιόν δέ πάλιν άκούων, μή νομίσης θ ε τ ό ν, αλλά φυσικόν Υιόν, Υιόν μονογενή...» (Κατήχησις ΙΑ' 2). «Υιόν άληθώς, Υιόν φυσικόν, άναρχον, ούκ εκ δουλείας εις προκοπήν υίοθεσίας άνελθόντα» (4). «Υιός τοίνυν του Θεού έστι φύσει καί ού θέσει... Μεσίτης δέ της εκ Πατρός Υιού γεννήσεως χρόνος ούκ έστι» (7). «Καί τό ειπεϊν, ότι χρόνοις σκεψάμενος υστερον Πατήρ έγένετο, της αύτης έστιν άσεβείας» (8). «Ήμεϊς δέ οίδαμεν τον Χριστόν γεννηθέντα λόγον ού προφορικόν αλλά Λόγον ένυπόστατον, ζώντα ού χείλεσι λαληθέντα καί διαχυθέντα, άλλ' εκ Πατρός αιδίως καί άν-

εκφράστως καί ἐν ὑποστάσει γεννηθέντα» (10). Ὁ Υἱός «οὐκ ἐκ προκοπῆς αὐξηθεὶς, ἀλλὰ τοῦτο γεννηθεὶς, ὅπερ ἐστὶ νῦν» (13). «Ἄιδιος ὢν ὁ Πατήρ, αἰδίως ἐγέννησε καὶ ἀνεκφράστως Υἱόν... Οὐτε δύο εἰσὶν ἀρχαί· ἀλλὰ κεφαλὴ τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ, μία ἡ ἀρχή» (14). «ἀπαράλλακτοι τῆς θεότητος οἱ χαρακτῆρές εἰσιν ἐν τῷ Υἱῷ» (18).

Τό ἅγιο Πνεῦμα

Γιὰ τὸ ἅγιο Πνεῦμα ὁ Κύριλλος δέν χρησιμοποιεῖ ἐκφράσεις ἀνάλογες μέ αὐτές πού χρησιμοποιεῖ γιὰ τὸν Υἱό. Τονίζει ὅμως ὅτι τὸ ἅγιο Πνεῦμα δέν εἶναι κοινό λαλούμενο πνεῦμα, δηλαδή ἀπλή ἐνέργεια, ἀλλὰ σαφῶς «ἐνυπόστατον», «πάντοτε Πατρί καὶ Υἱῷ συμπάρωντι». Τιμᾶται μέ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱό, εἶναι «ἁγιαστικόν καὶ θεοποιόν», παρέχει χάρη χωρὶς νά μερίζεται, εἶναι ἓνα ὅπως ὁ Πατέρας καὶ ὁ Υἱός, φωτίζει προφήτες καὶ διδασκάλους, διδάσκει ὅσα δέν δίδαξε ὁ Κύριος, ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ πέμπεται ἀπὸ τὸν Υἱό καὶ αὐτὸ ἐνεργεῖ στήν Ἐκκλησία τὰ πάντα (βλ. *Κατηχήσεις* Δ' 16· ΙΣΤ' 3, 12, 14· ΙΖ' 2, 5, 11, 29). Ὁ Κύριλλος ἔχει συνείδηση τῆς διακεκριμένης ὑποστάσεως τῶν τριῶν θείων προσώπων. Τονίζει ὅμως ὅτι δέν πρόκειται γιὰ τριθεΐα, ὅπως τονίζει ὅτι δέν μπορούμε νά περιγράψουμε «ἀκριβῶς» τὴν ὑπόσταση τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Γι' αὐτὸ καί, ὅπως ὁ Ἀθανάσιος, προτρέπει νά μὴν πολυπραγμονοῦμε γιὰ τὴν φύση ἢ τὴν ὑπόσταση τῶν θείων προσώπων.

«Οὐ τρεῖς θεοὺς καταγγέλλομεν, φιμούσθωσαν γάρ μαρκιωνισταί, ἀλλὰ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι δι' ἑνός Υἱοῦ ἓνα Θεόν καταγγέλλομεν. Ἄδιαίρετος ἡ πίστις, ἀχώριστος ἡ εὐσέβεια» (*Κατήχησις* ΙΣΤ' 4). «Βουλόμεθα λοιπὸν τινα εἰπεῖν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐχὶ διηγήσασθαι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς, ἀδύνατον γάρ...» (5). «Ὁ Πατήρ δι' Υἱοῦ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι τὰ πάντα χαρίζεται. Οὐκ ἄλλα Πατρός χαρίσματα καὶ ἄλλα Υἱοῦ καὶ ἄλλα ἁγίου Πνεύματος. Μία γάρ ἡ σωτηρία, μία ἡ δύναμις, μία ἡ πίστις. Εἷς Θεός ὁ Πατήρ, εἷς Κύριος ὁ μονογενὴς αὐτοῦ Υἱός, ἐν τῷ Πνεύματι τὸ ἅγιον ὁ Παράκλητος καὶ αὐταρκεῖς ἡμῖν ταῦτα εἰδέναι, φύσιν δέ ἢ ὑπόστασιν μὴ πολυπραγμονεῖ» (24).

Τό κατηχητικό ἔργο

Τὰ κείμενα τοῦ Κυρίλλου ἔχουν τεράστια σημασία γιὰ τὴν ἱστορία τῆς κατηχήσεως καὶ τὴν τέλεση τῶν μυστηρίων τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καὶ τῆς θείας Εὐχαριστίας. Τὸ ἐνδιαφέρον μάλιστα στὰ ἔργα του εἶναι κυρίως κατηχητικό καὶ πρακτικό. Πρῶτος αὐτὸς μᾶς ἄφησε συγκροτημένα κατηχητικά μαθήματα καὶ πρῶτος ὀνόμασε αὐτὰ *Κατηχήσεις*. Τὸ γεγονός ὅτι δέν ὑπῆρξε μέγας

θεολόγος ἀλλ' οὔτε καί ἀπαίδευτος ἐπίσκοπος ἐπιτρέπει νά θεωρήσουμε τίς *Κατηχήσεις* ἀντιπροσωπευτικές τῶν μαθημάτων πού γίνονταν περί τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. στούς ὑποψηφίους γιά τό βάπτισμα. Ἔτσι τά μαθήματα αὐτά εἶχαν χαρακτήρα εἰσαγωγῆς στήν ἱστορία τῆς θείας οἰκονομίας, στήν ἐρμηνεία τοῦ κακοῦ καί τῆς πτώσεως τῶν πρωτοπλάστων, στήν ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ, στό γεγονός τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν Μυστηρίων τῆς, στό ἦθος καί τόν τρόπο ζωῆς τῶν χριστιανῶν.

Οἱ *Κατηχήσεις* τοῦ Κυρίλλου ἐκφωνήθηκαν στά Ἱεροσόλυμα καί δὴ στήν ἐντυπωσιακή βασιλική τοῦ *Μαρτυρίου* καί στόν Ναό τῆς Ἀναστάσεως (οἱ πέντε Μυσταγωγικές) κατά τό διάστημα τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς καί τῆς Διακαινησίμου ἑβδομάδας. Οἱ ἀκροατές ἦταν πολλοί, ἄνδρες καί γυναῖκες, ποικίλης προελεύσεως, κοινωνικῆς θέσεως καί μορφώσεως. Ὅλοι ὁμως ἦταν προετοιμασμένοι καί ἐξακριβωμένης εἰλικρίνειας.

Ἡ δομή τῆς κατηχήσεως ὀριζόταν: α) ἀπό τό περιεχόμενο τῆς πίστεως, πού συνοψιζόταν στό τοπικό βαπτιστήριο *Σύμβολο*, ἀλλά σαφῶς αὐξημένο· β) ἀπό τήν ἀνάγκη νά ὀπλιστοῦν οἱ φωτιζόμενοι μέ ἐπιχειρήματα, πού θά χρησιμοποιοῦσαν κατά τῶν ἐχθρῶν τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή κατά τῶν αἰρετικῶν, τῶν ἐθνικῶν καί τῶν Ἰουδαίων· γ) ἀπό τήν θεολογική κατάρτιση τοῦ κατηχητῆ, πού ἐδῶ ἦταν ὁ ἐπίσκοπος Κύριλλος, ἀλλά μπορούσε νά εἶναι καί λαϊκός κατά τίς *Διαταγές Ἀποστόλων* (Η' 32).

Ἡ τέλεση τῶν Μυστηρίων

Ὁ Κύριλλος δέν περιγράφει τά Μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς Εὐχαριστίας, οὔτε καταγράφει τήν ἀκολουθία («τυπικόν») τελέσεώς τους. Σημειώνει ὁμως στίς *Μυσταγωγικές* κυρίως Κατηχήσεις στιγμές ἐξαιρετικές τῶν Μυστηρίων. Ἔτσι παρέχει γενική ἰδέα γιά τό πῶς αὐτά τελοῦνταν στήν ἐποχή του καί μάλιστα στό νεόδμητο ἀπό τόν Μ. Κωνσταντῖνο μεγαλοπρεπές ναϊκό συγκρότημα τοῦ *Παναγίου Τάφου*, τό ὁποῖο ἀσφαλῶς ἐπηρέασε καί τό τυπικό τῶν Μυστηρίων.

Τό **Βάπτισμα** γινόταν τήν νύχτα τοῦ Μ. Σαββάτου. Οἱ ὑποψήφιοι ὀδηγοῦνταν στό προαύλιο τοῦ βαπτιστηρίου, στρέφονταν πρὸς δυσμᾶς καί ἀποκήρυτταν τόν Σατανᾶ, τά ἔργα του καί τήν λατρεία του. Μετά στρέφονταν πρὸς ἀνατολάς, ἀπήγγελλαν τό *Σύμβολο* τῆς πίστεως (*Μυσταγωγική Α'*), ὁπότε προχωροῦσαν στό βαπτιστήριο. Ἐκεῖ ἔβγαζαν τά ἐνδύματά τους, ἔμεναν γυμνοί, συμβολίζοντας τήν ἀποξένωσή τους ἀπό τόν παλαιό ἄνθρωπο, καί ἀλείφονταν ἀπό τήν κορυφή μέχρι τά νύχια μέ ἐπορκιστό ἔλαιο, πού συμβολίζει τήν κοι-

νωνία μέ τόν Χριστό, τήν κάθαρση ἀπό τίς ἁμαρτίες καί τήν ἐκδίωξη τῶν πονηρῶν δυνάμεων. Οἱ διάκονοι, πού δέν βάπτισαν, καί ἐπιτετραμμένες γυναῖκες τούς κατέβαζαν μετά στήν κολυμβήθρα γιά τό ἅγιο βάπτισμα. Τρεῖς φορές ὁμολογοῦσαν πίστη στήν ἅγια Τριάδα καί τρεῖς φορές βυθίζονταν (ἴσως ὀλόκληροι) στό νερό καί ἀναδύονταν, συμβολίζοντας τήν τριήμερη ταφή τοῦ Κυρίου καί τήν ἀνάστασή του (*Μυσταγωγική Β'*).

Τό Χρίσμα γινόταν ἀμέσως μετά τό βάπτισμα μέ Μύρο, πού εἶχε ἀποκτήσει θεία δύναμη μέ εἰδική ἐπίκληση τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Οἱ βαπτισμένοι, πού εἶχαν γίνει σύμμορφοι τοῦ Χριστοῦ, χρίονταν μέ ἅγιο Μύρο στό μέτωπο, στά αὐτιά, στήν μύτη καί στό στήθος, ὥστε ὅλα τά αἰσθητήρια νά ἁγιαστοῦν. "Ὅπως ὁ Κύριος, βγαίνοντας ἀπό τά νερά τοῦ Ἰορδάνη, δέχτηκε τήν «οὐσιώδη ἐπιφοίτησιν» τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἔτσι καί οἱ βαπτιζόμενοι, βγαίνοντας ἀπό τήν κολυμβήθρα, δέχονται τό Χρίσμα ὡς «ἀντίτυπον» ἐκείνου πού δέχτηκε ὁ Κύριος (*Μυσταγωγική Γ'*). Οἱ βαπτισμένοι καί χρισμένοι μέ λευκά ἐνδύματα ὀδηγοῦνταν μετά καί σέ ἀτμόσφαιρα χαρμόσυνη στόν Ναό τῆς Ἀναστάσεως, ἐπέστρεφαν πάλι στόν ναό τοῦ Μαρτυρίου καί ἔπαιρναν μέρος στήν θεία Λειτουργία καί στό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας (*Κατήχησις ΙΗ' 32*).

Ἡ θεία Εὐχαριστία καί ἡ Λειτουργία γενικά παρουσιάζονται στά κύρια σημεῖα τους ἀπό τήν στιγμή τῆς νίψεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου καί τῶν πρεσβυτέρων, πρίν τήν ἀναφορά, κάτι πού πρῶτος ἀναφέρει ὁ Κύριλλος (*Μυσταγωγική Ε' 1*). Πρῶτος ἐπίσης ἀναφέρει σαφῶς ὅτι στήν λειτουργία λεγόταν ὁ ἐπινίκιος ὕμνος «ἅγιος, ἅγιος» (6), ἡ Κυριακή προσευχή (τήν ὁποία ἐρμηνεύει καί ἡ ὁποία ἀπαγγελλόταν ἀπό παλαιότερα στήν Δύση) (11-18), ἡ ἐκφώνηση τοῦ ἱερέα «τά ἅγια τοῖς ἁγίοις» (19) καί ἡ εὐχαριστήρια εὐχή μετά τήν θεία Μετάληψη (22), πού γινόταν ἀκόμη χωριστά γιά τό σῶμα (τό ἔπαιρναν στήν παλάμη) καί τό αἷμα τοῦ Κυρίου (τό ἔπαιρναν μέ λαβίδα) (21). Αὐτά καί ἄλλα στοιχεῖα ἀποδεικνύουν ὅτι ὁ Κύριλλος ζεῖ καί παρουσιάζει ἐποχή ἀναπτύξεως καί σχεδόν διαμορφώσεως τῆς λειτουργικῆς πράξεως τῆς Ἐκκλησίας. Σέ κάποιο βαθμό, μικρόν πάντως, ἐπηρέασε καί ὁ ἴδιος τήν ἀνάπτυξη αὐτήν, πού ἀφορᾷ ἀκόμη στίς ἀκολουθίες (δεσποτικῶν ἑορτῶν καί ἁγίων) καί στά δευτερεύοντα ἔθιμα στό ναϊκό συγκρότημα τοῦ Παναγίου Τάφου καί τῶν λοιπῶν ναῶν τῆς Παλαιστίνης. Ἔτσι π.χ., πλὴν τῶν ἑορτῶν, μνημονεύει πρῶτος αὐτός τήν χρήση ἱερατικῶν ἀμφίων καί θυμιάματος, στοιχεῖα πού τό 384 περιγράφονται ἀπό τήν Egeria (Αἰθερία).

Μυστηριακός ρεαλισμός

Τό κύριο μέλημα τοῦ κατηχητῆ Κυρίλλου, μετά τήν διδασκαλία τῆς πίστεως, ἦταν νά καταδείξει τήν δραστικότητα καί τήν ἐνέργεια τῶν τριῶν Μυστηρίων, στά ὁποῖα εἶχαν μυηθεῖ καί εἶχαν μετάσχει οἱ νεοφώτιστοι. Ἐξηγοῦσε πῶς καί γιατί ἐλευθερώνονται οἱ πιστοί ἀπό τίς δαιμονικές δυνάμεις, πῶς καί γιατί ἐνώνονται μέ τόν Χριστό διά τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Δέν ἀρκέστηκε μόνο νά θεμελιώσει τά τρία Μυστήρια στήν Π καί τήν ΚΔ, ἀλλά τόνισε καί τόν ρεαλισμό τους, τήν πραγματική τους δύναμη, τήν ὁποία στά Μυστήρια ἀποκτοῦν τά αἰσθητά στοιχεῖα τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐλαίου, τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου, μέ τήν ἐπίκληση τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Αὐτό ἐπιφοιτᾷ, ἐπεμβαίνει καί τά μεταβάλλει σέ ὄντως ἁγιαστικά, ὥστε οἱ κοινωνοί τους νά γίνονται κάτι ἄλλο, νά μεταστοιχειώνονται σέ υἱούς Θεοῦ, σέ χριστούς, σέ σωσμένους.

Ἔτσι, ὅπως τά νερά τοῦ Ἰορδάνη ἀγιάστηκαν μέ τήν κάθοδο σ' αὐτά τοῦ Κυρίου, τό ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος ἀγιάζεται ὄντως. Τό ἐπορκιστό ἔλαιο, μέ τό ὁποῖο ἀλείφονταν οἱ προσερχόμενοι στό βάπτισμα, εἶχε ἀποκτήσει μέ τήν ἐπίκληση τοῦ Πνεύματος πραγματική δύναμη νά καθαρίζει ἀπό τίς ἁμαρτίες καί νά διώχνει τίς δαιμονικές δυνάμεις, ἡ αἴσθησις τῶν ὁποίων ἦταν πολύ ἔντονη, συνδυασμένη μέ τόν ἐκτός Χριστοῦ κόσμο (*Μυσταγωγική Β' 3*). Ἡ δραστικότητα τοῦ Βαπτίσματος ἔχει σαφῶς καί θετικό ἀποτέλεσμα, πού εἶναι ἡ υἱοθεσία, ἡ μετοχή στό πάθος καί τήν ἀνάστασις τοῦ Κυρίου. Ἡ μετοχή αὐτή εἶναι τόσο πραγματική ὅσο πραγματικά ἦταν τό πάθος καί ἡ ἀνάστασις τοῦ Κυρίου. Μόνο πού στό Βάπτισμα ἡ μετοχή αὐτή γίνεται «ἐν ὁμοιώματι», μέ σημεῖα αἰσθητά καί πράξεις πού ὁμως ἔχουν δραστικότητα, γιά νά κάνουν τήν σωτηρία ἀληθινή (6,7).

Ἡ χρίσις τοῦ βαπτισμένου μέ ἅγιο Μύρο ὀλοκληρώνει τήν κοινω- νία μέ τόν Χριστό καί τήν μετοχή σ' αὐτόν (*Μυσταγωγική Γ' 2*). Μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ ἁγ. Πνεύματος τό κοινό ἔλαιο-μύρο γίνεται χάρισμα Χριστοῦ καί ἐνεργεῖ τήν παρουσία τῆς θεότητος τοῦ ἁγ. Πνεύματος στόν πιστό:

«Ὡσπερ γάρ τά ἐμφυσήματα τῶν ἁγίων καί ἡ τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἐπίκλησις, ὡσπερ σφοδροτάτη φλόξ καίει καί ἐκδιώκει δαίμονας, οὕτω τό ἐπορκιστόν τοῦτο ἔλαιο, ἐπικλήσει Θεοῦ καί εὐ- χῆ, δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει, ὡς οὐ μόνον καίον τά ἴχνη ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρειν, ἀλλά καί τάς ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν δυνάμεις» (*Μυσταγωγική Β' 3*). «Μή ὑπονοήσης ἐκεῖνο τό μύρον ψιλόν εἶναι. Ὡσπερ γάρ ὁ ἄρτος τῆς Εὐχαριστίας, μετά τήν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ἔτι ἄρτος λιτός, ἀλλά σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καί τό ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλόν, οὐδ' ὡς ἂν εἶποι τις κοινόν μετ' ἐπικλήσεως, ἀλλά Χριστοῦ χάρισμα

καί Πνεύματος ἁγίου παρουσίας τῆς αὐτοῦ θεότητος ἐνεργητικόν γινόμενον» (*Μυσταγωγική Γ' 3*).

Ὁ ρεαλισμός τῆς θείας Εὐχαριστίας εἶναι ἐξαιρετικά ἔντονος στήν σκέψη καί τήν θεολογία τοῦ Κυρίλλου. Πρῶτος αὐτός περιγράφει τόσο ἀναλυτικά τήν μεταβολή τοῦ κοινοῦ ἄρτου καί τοῦ κοινοῦ οἴνου σέ σῶμα καί αἷμα Κυρίου, ἐκκινώντας ἀπό τά σχετικά βιβλικά χωρία. Ὅσο ἀσφαλές καί μαρτυρημένο εἶναι ὅτι ὁ Κύριος μετέβαλε τό νερό σέ κρασί γιά τήν τέρψη τῶν καλεσμένων στόν γάμο τῆς Κανᾶ, τόσο ἀξιόπιστη εἶναι καί ἡ μεταβολή τοῦ οἴνου σέ αἷμα Κυρίου. Τό γεγονός τῆς μεταβολῆς τῶν στοιχείων στήν Εὐχαριστία ἀποδίδει σαφῶς στήν ἐπίκληση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πού πρῶτος τήν τονίζει τόσο, ὥστε νά θεωρεῖται ἀπολύτως ἀπαραίτητη καί πλέον νά μή λείπει ἀπό μεταγενέστερα σχετικά κείμενα. Τήν μεταβολή τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου ἀποδίδει μέ τά ρήματα «μεταβάλλεται», «εἶναι», «ποιεῖ» καί «γίνεται». Ἀκόμη μέ κάθε τρόπο τονίζει τήν πραγματικότητά της καί τήν δραστηριότητα τῆς Εὐχαριστίας, κάτι πού γίνεται αὐτόνοητο ἔνεκα τῆς θείας δυνάμεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πού μεταβάλλει ὅ,τι ἐγγίσει:

«Ὁ ἄρτος καί ὁ οἶνος τῆς Εὐχαριστίας πρό τῆς ἁγίας ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἄρτος ἦν καί οἶνος λιτός. Ἐπικλήσεως δέ γενομένης, ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δέ οἶνος αἷμα Χριστοῦ» (*Μυσταγωγική Α' 7*).

«Μή πρόσεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καί τῷ οἴνῳ, σῶμα γάρ καί αἷμα κατά τήν δεσποτικήν τυγχάνει ἀπόφασιν. Εἰ γάρ καί ἡ αἴσθησις σοι τοῦτο ὑποβάλλει... ἀπό τῆς πίστεως πληροφοροῦν ἀνευδοιάστως, σώματος καί αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς» (*Μυσταγωγική Δ' 6*).

«παρακαλοῦμεν τόν φιλόανθρωπον Θεόν τό Ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπί τά προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τόν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τόν δέ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· παντός γάρ οὐ ἂν ἐφάψηται τό Ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καί μεταβέβληται» (*Μυσταγωγική Ε' 7*).

Τά «εὐχαριστηθέντα» δῶρα, πού εἶναι σῶμα καί αἷμα Χριστοῦ, χαρακτηρίζει «τύπον» ἄρτου καί οἴνου καί ὄχι σύμβολα (*Μυσταγωγική Δ' 3*). Κοινωνία μέ τόν θεάνθρωπο Χριστό σημαίνει ἀπόλυτα ὅτι ὁ πιστός γίνεται «σύσσωμος καί σύναιμος Χριστοῦ» μέσω τοῦ ἄρτου καί τοῦ οἴνου τῆς Εὐχαριστίας (*Μυσταγωγική Δ' 3*), ἡ ὁποία, ἐπειδή ἀποτελεῖ σῶμα τοῦ Λόγου, εἶναι ἡ μόνη κατάλληλη τροφή τῆς ψυχῆς, ὅπως ὁ κοινός ἄρτος γιά τό κοινό σῶμα (5).

Ἡ μετάληψη τῆς Εὐχαριστίας ἀπό τόν πιστό γίνεται «μετά πάσης πληροφορίας» (3), δηλαδή ὁ πιστός μπορεῖ νά ἔχει συνείδηση τῆς μυστηριακῆς πράξεως καί νά αἰσθάνεται ἐσωτερικά τήν ἀποτελεσματικότητά της. Ὁ ὅρος «πληροφορία» λίγο ἀργότερα, στά *Μα-*

καριανικά έργα, θά σημαίνει κυρίως τήν αἴσθησιν τῆς χάριτος πού ὁ προσευχόμενος ἀποκτᾶ.

Τό μυστήριον τῆς θείας Εὐχαριστίας χαρακτηρίζεται θυσία πνευματική, λατρεία ἀναίμακτη, θυσία ἰλασμοῦ (ἐξιλασμοῦ) καί γιά πρώτη φορά θυσία φρικωδεστάτη. Περιλαμβάνει καί προϋποθέτει ὀλόκληρη τήν Ἐκκλησία, διότι σ' αὐτήν ἀναφέρονται οἱ ζῶντες ἀλλά καί οἱ τεθνεῶτες πιστοί, τούς ὁποίους μνημονεύει, κάνει γι' αὐτούς μνημόσυνο, δηλαδή παρακαλεῖ τόν προκείμενον «ἐσφαγιασμένον» Χριστό νά τούς ἐλεήσει.

ΒΙΟΣ

Οἱ πληροφορίες γιά τήν ζωή καί τήν δράση τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων εἶναι πενιχρές καί συχνά ἀντιφατικές. Γεννήθηκε στήν Ἱερουσόλυμα ἢ κάπου στήν Παλαιστίνη, μάλλον περί τό 313, καί χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν Μάξιμον Ἱεροσολύμων (333-348). Πῶς, ποῦ καί τί σπούδασε δέν γνωρίζουμε. Βέβαιο εἶναι ὅτι ἀπέκτησε καλή γνώση τῆς Γραφῆς καί τῶν ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς του. Κατά τόν Θεόδωρον (Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 22) διαδέχθηκε κανονικά τόν Μάξιμον (τό 348), ἐνῶ κατά τούς Σωκράτη (Ἐκκλησ. ἱστορία Β' 38) καί Σωζομένον (Ἐκκλησ. ἱστορία Δ' 20) ἔγινε ἐπίσκοπος, ὅταν ὁ Ἀκάκιος Καισαρείας ἐκθρόνισε τόν Μάξιμον.

Πάντως ἐπίσκοπος ἔγινε μέ τήν ὑποστήριξη τοῦ Ἀκακίου Καισαρείας μεταξύ 348 καί 350, ἐποχή πού ἐκφώνησε καί τίς περίφημες κατηχητικές ὁμιλίαι του, ἀνεξάρτητα ἔάν τίς ἀναθεώρησε ἀργότερα.

Ἡ ὑποστήριξη τοῦ ἀρειανόφρονος Ἀκακίου, ἱκανοῦ παρασκηνακοῦ ἀνδρα καί ἀρχηγοῦ τῶν ὁμοίων, προβλημάτισε ἀπό τόν Δ' αἰ. καί μετά τούς ἐκκλησιαστικούς ἀνδρες. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ Κύριλλος ὑποκρίθηκε τόν συνεργάσιμον στόν Ἀκάκιον κι ἔτσι αὐτός τόν βοήθησε, γιατί οὕτως ἢ ἄλλως ἡ ὄλη δομή καί τό περιεχόμενον τῶν ὁμιλιῶν του, τῆς ἐποχῆς τοῦ 350, προϋποθέτουν ὀρθόδοξον θεολόγον, πολέμιον τουλάχιστον τῶν ἀκραίων ἀρειανικῶν θέσεων. Οἱ καλές σχέσεις τῶν δύο ἀνδρῶν ἔγιναν γρήγορα πολύ κακές, διότι, παρά τόν ζ' (ἀσαφῆ πάντως) κανόνα τῆς Α' Οἴκου. Συνόδου, πού ἔδινε πρωτεῖαν τιμῆς στήν ἐπισκοπή Αἰλίας (Ἱεροσολύμων), ὁ Ἀκάκιος ἐπέμενε σέ μητροπολιτικά δικαιώματα ἐπί τῆς Αἰλίας, κάτι πού ἀπέρριπτε ὁ Κύριλλος. Ὅταν σ' ἕναν λιμό ὁ Κύριλλος ἐκποίησε ἐκκλησιαστικά σκευή γιά νά δώσει τροφή στούς πτωχοῦς, ὁ Ἀκάκιος πέτυχε μέ ἀφορμή τήν πράξη αὐτή νά τόν καθαιρέσει, περί τό 357. Ὁ Κύριλλος τό 358 ἔγινε δεκτός ἀπό τόν Σιλουανόν Ταρσοῦ καί τό ἐπόμενο ἔτος, ἄγνωστο ἂν μέ ὄρους, τόν δέχτηκαν στήν σύνοδον τῶν ὁμοιουσιανῶν στήν Σελεύκεια, ὅπου πρωτοστατοῦσε ὁ Βασίλειος Ἀγκύρας. Ἐκεῖ ἀθωώθηκε ὁ Κύριλλος καί καταδικάστηκε ὁ Ἀκάκιος, πού ὅμως πέτυχε, μέ τήν βοήθειαν τοῦ ἀρειανόφρονος Κωνσταντίου, νά καταδικάσει καί πάλιν τόν Κύριλλον στήν σύνοδον τῆς Κωνσταν-

τινουπόλεως (360). Μέ την άνοδο στον θρόνο του Ίουλιανού (361-363) επανήλθε ο Κύριλλος στην επισκοπή του. Τότε μάλιστα προεΐπε την καταστροφή του επανιδρυμένου ναού του Σολομώντα, κάτι που όντως έγινε από φοβερό σεισμό. Έδρασε μέχρι τό 367, όταν ο Ουάλης τον έξορισε μέ δλους τούς όρθοδόξους. Ο Γρατιανός τό 378 επανέφερε στις επισκοπές τους δλους τούς όρθοδόξους και τον Κύριλλο, που βρήκε τό ποιμνιό του διηρημένο και αναστατωμένο από την δράση τών απολιναριστών. Για την αποκατάσταση της ενότητας στάλθηκε μάλιστα τό επόμενο έτος στά Ίεροσόλυμα και ο Γρηγόριος Νύσσης, που δέν πέτυχε σπουδαία πράγματα («Περί τών άπιόντων εις Ίεροσόλυμα» 3).

Παρά τούς διωγμούς που ο Κύριλλος υπέστη ως όρθόδοξος, πολλοί άμφεβαλλαν για την όρθοφροσύνη του και γι' αυτό, φαίνεται, ή Β' Οίκουμ. Σύνοδος τό 382 θεώρησε καλό νά επιβεβαιώσει την κανονικότητα της χειροτονίας του και τά όσα έπαθε από τούς άρειανούς (Θεοδωρήτου, Έκκλησ. ιστορία Ε' 9). Στην Σύνοδο αυτή τάχτηκε μέ τούς όμοουσιανούς. Ο θάνατός του τοποθετήθηκε πρόσφατα (Ρ. Nautin) στό 387 (όχι 386) και ή μνήμη του έορτάζεται στις 18 Μαρτίου.

ΕΡΓΑ

Η συγγραφική δραστηριότητα του Κυρίλλου δέν είναι μεγάλη. Άφησε (ή σώθηκαν) μόνο κατηχητικά μαθήματα, δηλαδή 19 Κατηχήσεις φωτιζομένων, 5 Μυσταγωγικές Κατηχήσεις, μία Όμιλία και μία Έπιστολή. Οί Κατηχήσεις του μαρτυρούν ευρύτατη γνώση της Γραφής και άγάπη στην τυπολογική έρμηνεία. Συχνά τό κείμενό τους άποτελεϊ άπλή παράθεση και συρραφή βιβλικών κειμένων, που χρησιμοποιοϋνται άποδεικτικά και πολεμικά. Αυτό κουράζει τον άναγνώστη, που ανταμείβεται και συγκρατείται ή προσοχή του μέ την σέ άλλα σημεία παραστατικότητα και άπλότητα του ύφους, μέ την ενδιαφέρουσα θεματική, που όμως δέν την συνοδεϋουν θεολογικές αναλύσεις, μέ την συγκίνηση και την έντονη μετοχή του κατηχητή Κυρίλλου σέ ό,τι λέγει.

Είς τον παραλυτικόν τον επί την κολυμβήθραν. Όμιλία που έκφωνήθηκε πριν ο Κύριλλος γίνει επίσκοπος (348-350) κι έχει χαρακτηριστικά άλληγορικής έρμηνείας.

PG 33, 1132-1153. W. K. REISCHL-J. RUPP, Cyrilli Hierosolymorum opera, II, München 1860 (και 1967), σσ. 406-428. ΒΕΠ 39, 263-270.

Κατηχήσεις φωτιζομένων. Πρόκειται για 18 άνισομερή κατηχητικά μαθήματα προς αυτούς που έτοιμάζονταν για τό βάπτισμα, τούς φωτιζομένους. Τών μαθημάτων αυτών προηγήθηκε ή Προκατήχησις ως γενικό εισαγωγικό μάθημα. Και τά 19 έκφωνήθηκαν στην άρχή της επισκοπείας του Κυρίλλου, δηλαδή περί τό 348 ή 350. Προφανώς τά προφορικά μαθήματα συντάχτηκαν μετά την έκφώνησή τους, για νά διαβάζονται και νά

χρησιμοποιούνται. Ἀσφαλῶς ὁ Κύριλλος τὰ ἐπεξεργάστηκε τουλάχιστον μέχρι τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, διότι ἔχουν στοιχεῖα ἀπό συνόδους τῆς ἐποχῆς αὐτῆς, ὅπως ἀπό τό τέταρτο σύμβολο τοῦ Σιρμίου (359) (τό «ὁμοῖος κατά πάντα», τό «νεύματι πατρικῶ»). Σώζονται τῶν 18 Κατηχήσεων μεταφράσεις στήν ἀρμενική, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή, τήν παλαιοσλαβική καί τήν παλαιορωσική καί ἀποσπάσματα στήν κοπτική (βλ. *CPG* II 3585, 2).

PG 33, 369-1060. W. K. REISCHL-J. RUPP, *Cyrelli Hierosol... opera*, I, München 1848 (καί 1967). F. L. CROSS, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures... The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses*, London 1951. *ΒΕΠ* 39, 41-246. ΔΙΟΝ. ΚΛΕΩΠΑ, Κυρίλλου... Ἱεροσ. τὰ σωζόμενα... σημειώσεις τε κριτικῶς καί ἐρμηνευτικῶς πλουτισθέντα..., I-II, Ἱεροσόλυμα 1867/8. Καί μετάφρασή τους: Κατηχήσεις... Κυρίλλου... Ἱεροσολύμων μεταφρασθεῖσαι... παρά Μεθοδίου... Ὀλυμπιώτου..., Λειψία 1766.

Μυσταγωγικά κατηχήσεις. Πέντε σύντομες διδασκαλίες γιά τὰ Μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας. Ἐκφωνήθηκαν στούς ἀκροατές τῶν προηγούμενων *Κατηχήσεων*, ὅταν αὐτοί πλέον εἶχαν βαπτιστεῖ καί εἶχαν μετάσχει στήν θ. Εὐχαριστία, γιά νά τούς ἐξηγηθεῖ ὅ,τι συνέβη στήν τέλεση τῶν Μυστηρίων, ἐπειδή πρίν τελεστοῦν δέν ἔπρεπε νά τὰ γνωρίζουν ἀκριβῶς. Οἱ 5 αὐτές Κατηχήσεις, πού τυχαῖα καί ἀργότερα χαρακτηρίστηκαν *μυσταγωγικές* ἢ *μυσταγωγίες*, ἔχουν ἀνώμαλη χειρόγραφη παράδοση καί μερικά ἀρχαῖα χειρόγραφα τίς ἀποδίδουν στόν διάδοχο τοῦ Κυρίλλου, τόν Ἰωάννη (387-417), ἢ καί στούς δύο ἄνδρες. Ἐπισημάνθηκαν ἀκόμη διαφορές ὕφους μεταξύ τῶν 19 *Κατηχήσεων* καί τῶν 5 *Μυσταγωγικῶν*, ὅπως ἐπισημάνθηκαν στίς τελευταῖες καί λειτουργικά στοιχεῖα μεταγενέστερα τοῦ 350. Οἱ διαφορές ὁμως αὐτές οὔτε ἀπόλυτες εἶναι οὔτε μικραίνουν τήν σημασία τῶν πολλῶν ὁμοιοτήτων τους. Ἄλλωστε ἡ μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τους ἀπό τόν ἴδιο τόν Κύριλλο εἶναι πάρα πολύ πιθανή. Πέρα τούτων ὁ Ἰωάννης εἶχε ὠριγενιστικές ἀντιλήψεις, πού λείπουν τελείως ἀπό τίς *Μυσταγωγικές*. Μεταφράστηκαν στήν ἀρμενική (στήν ὁποία ὁ μεταφραστής κατονομάζει ὡς συντάκτη τόν Κύριλλο: *Mu* 85 [1972] 147-153) καί τήν ἀραβική (βλ. *CPG* II 3586).

PG 33, 1065-1128. A. PIÉDAGNEL-P. PARIS: *SCh* 126 (1966). *ΒΕΠ* 39, 247-262. F. L. CROSS, βλ. στό προηγούμενο ἔργο. Μυσταγωγικά Κατηχήσεις τοῦ ἁγ. Κυρίλλου Ἱεροσολύμων (Ἀποστολική Διακονία), Ἀθήνα 1982 (καί μετάφραση τοῦ 1766 ἀπό τόν Μεθόδιο Ὀλυμπιώτη. Τό κείμενο εἶναι τῶν *SCh*).

Ἐπιστολή πρὸς Κωνστάντιον. Γράφηκε στήν ἀρχή τῆς ἐπισκοπείας του (περί τό 351), γιά νά πληροφορήσει τό θαυμαστό γεγονός τῆς ἐμφανίσεως παμμεγέθους φωτεινοῦ σταυροῦ στόν οὐρανό. Τό φωτεινό σημεῖο ἐκτεινόταν ἀπό τόν Γολγοθά μέχρι τό ὄρος τῶν Ἐλαιῶν καί τό εἶδαν γιά πολλές ὥρες ὅλοι οἱ κάτοικοι τῶν Ἱεροσολύμων. Τό γεγονός μαρτυρεῖται καί ἀπό μεταγενέστερους συγγραφείς. Στό τέλος τῆς *Ἐπιστολῆς* ὑπάρχει ὁ ὄρος «ὁμοούσιος», πού εἶναι ἀσφαλῶς παρέμβλητος. Σώζεται ἀρμενική καί γεωρ-

γιανή μετάφραση (CPG II 3587). Πρόσφατα ήρθε στο φῶς και συριακή μετάφραση: AB 102 (1984) 71-84.

PG 33, 1165-1177. BEΠ 39, 270-273. E. BIHAIN: B 43 (1973) 264-296.

Νόθα. Ἐνωρίς ἀποδόθηκαν στον Κύριλλο και τά ἐξῆς ἔργα:

Λόγος εἰς τήν Ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου: PG 33, 1188-1204. BEΠ 39, 278-282. Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή και τήν ἀραβική (CPG II 3592).

Ἐπιστολαί Κυρίλλου πρός Ἰούλιον Πάπαν και Ἰουλίου πρός τόν Κύριλλον, περί τῶν δύο ἑορτῶν Χριστουγέννων και Φῶτων, τελουμένων ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ: PG 33, 1208-1209. BEΠ 39, 282-283.

Ἐπιστολή s. Augustini ad Cyrillum et Cyrilli ad Augustinum: PL 33, 1120-1153 και 22, 281-326.

Ἀποσπάσματα ὀλίγων ἀράδων, σαφῶς μεταγενέστερα:

α) Δύο εἰς τό ὅτι «ὁ Κύριος τό ὕδωρ οἶνον ἐποίησε» και ἕνα εἰς τό «δόξα-σόν με»: PG 33, 1181. F. Diekamp, *Doctrina Patrum*, Münster i. W. 1907, σ. 20, 92 IV, 93 V και 104 XLV. BEΠ 39, 274.

β) Εἰς τό «ἐγὼ πορεύομαι εἰς τόν Πατέρα μου»: PG 33, 1181. F. Diekamp, *Analecta Patristica*, Roma 1938, σσ. 10-12. BEΠ 39, 274.

Μεταφράσεις σέ ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες. Τά κείμενα αὐτά εἶναι γενικῶς νόθα, ἀλλά χρειάζεται ἀκόμη ἔρευνα.

Στήν κοπτική: Ὁμιλίες *Εἰς τό πάθος τοῦ Κυρίου* (τρεις), *Εἰς τήν Καινήν Κυριακήν*, *Εἰς τήν Ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου*, *Εἰς τόν Σταυρόν* και *Εἰς τήν Παρθένον Μαριάμ* (CPG II 3598-3604 και ἔκδοση: An. Campagnano, *Cirillo di Gerusalemme, Omilie Copte. Sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Milano Cisalpino-Goliardica 1980).

Στή γεωργιανή: Ὁμιλίες *Περί τῆς ἐμφανίσεως τοῦ Σταυροῦ εἰς τοὺς χρόνους Κωνσταντίου*, *Περί εὐρέσεως τῶν ἡλῶν τοῦ Σταυροῦ*, *Περί εὐρέσεως τοῦ Σταυροῦ*, *Περί τῆς σιωπῆς τοῦ Ζαχαρίου*, *Εἰς τήν Πεντηκοστήν* (CPG II 3607-3611).

Στήν ἀραβική: Ἀποδίδονται στον Κύριλλο ποικίλα ἔργα και ὀμιλία *Εἰς τήν ὕψωσιν τοῦ Τιμίου Σταυροῦ* (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Città del Vaticano 1944, σσ. 335-7). Β. Ψευτογκᾶ, *Αἰ περί Σταυροῦ και Πάθους τοῦ Κυρίου ὀμιλίας...*, Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 139-140.

Στήν ἀρμενική: Ποικίλα κείμενα (G. Zarbhanalian, *Catalogue des anciennes traductions arméniens*, Venise 1889, σσ. 524-529).

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ἱστοριοφιλολογικά:

J. MADER, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerus. in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln 1891. E. H. GIFFORD, *Cyril of Jerusalem*, London 1893. ΤΙΜΟΘΕΟΥ ΘΕΜΕΛΗ, *Κύριλλος Ἱεροσολύμων ὁ Κατηχητής*, Ἱεροσόλυμα 1920. W. J. SWAANS, *À propos*

de "Catéchèses mystagogiques" attribuées à s. Cyrille de Jér.: *Mu* 55 (1942) 1-43 (κριτική τῶν θέσεών του βλ. P. Peeters: *AB* 1943, σσ. 270 καὶ ἐξ.). Δ. ΜΩΡΑΪΤΟΥ, Κύριλλος ὁ Ἱεροσολύμων ὡς Κατηχητής καὶ Παιδαγωγικός, Θεσσαλονίκη 1949. A. A. STEPHENSON, The Lenten Catechetical Syllabus in Fourth Century Jerusalem: *TS* 15 (1954) 103-116. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, St. Cyril of Jer. and the Alexandrian Christian Gnosis: *SP* 1 (1957) 142-156. A. PAULIN, S. Cyrille de Jérusalem catéchète, Paris 1959. CL. BEUKERS, "For our Emperors, Soldiers and Allies". An attempt at Dating the Twenty-Third Catechesis by Cyrillus of Jer: *VC* 15 (1961) 177-184. P. NAUTIN, La date du "De viris illustribus" de Jérôme, de la morte de Cyrille de Jér...: *RHE* 56 (1961) 33-35. G. GARITTE, Les catéchèses de s. Cyrille de Jér. en arménien...: *Mu* 76 (1963) 95-108. CL. BEUKERS, "Gij, Nieuwgedoopten" van Sint Cyrillus van Jerusalem, Brüg... Utrecht 1964. E. BIHAIN, Une vie arménienne de S. Cyrille de Jér.: *Mu* 76 (1963) 339-348. J. HAR. GREENLEE, The Gospel Text of Cyril of Jerusalem, Copenhagen 1955. R. RIEDINGER, Neue Quellen zu den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios: *JÖByz* 19 (1970) 153-184. A. PIÉDAGNEL, Les catéchèses mystagogiques de s. Cyrille de Jér. Inventaire de la tradition manuscrite grecque: *SP* 10 (1970) 141-145. T. ORLANDI, Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta: *VetChr* 1 (1972) 93-100. E. BARBISAN, Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi. Versione (introduzione e note), Alba-Ed. Paoline 1977. E. J. YARNOLD, The Authorship of the Mystagogic Catechesis attributed to Cyril of Jer: *HythropJ* 19 (1978) 143-161. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Did st. Ambrose know the Mystagogic Catecheses of st. Cyril of Jer.: *SP* 12 (1975) 184-189. S. P. BROCK, A Letter attributed to Cyril of Jerusalem on the rebuilding of the Tempel: *BSOAS* 40 (1977) 267-286 (Ἐπιστολή στὰ συριακά). G. BISSOLI, S. Cirillo di Gerusalemme: omelia sul paraletico...: *Liber annuus* 31 (1981) 177-190.

Θεολογία (Τριαδολογία):

B. NIEDERBERGER, Die Logoslehre des heil. Cyrillus von Jerus., Paderborn 1923. J. LEBON, La position de s. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l' arianisme: *RHE* 20 (1924) 181-210 καὶ 357-386. H. A. WOLFSON, Philosophical Implications of the Theology of Cyril of Jer: *DOP* 11 (1957) 1-19. I. BERTEN, Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d' Emèse et la théologie semi-arienne: *RSPH* 52 (1968) 38-75. A. A. STEPHENSON, S. Cyril of Jerusalem's trinitarian theology: *SP* 11 (1972) 234-241. A. F. GIORDANO, Lo Spirito Santo nelle Catechesi di s. Cirillo...: *Nicolaus* 4 (1976) 425-430 καὶ 8 (1980) 323-327 (Lo Spirito frangranza di Cristo nelle Catechesi di Cirillo). T. SCHERMANN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1901, σσ. 17-47. W. R. JENKINSON, The Image and the Likeness of God in Mann in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jer. (c. 315-387): *EThL* 40 (1964) 48-71. DOMIC. FERNÁNDEZ, María en las Catechesis de S. Cirilo de Jerusalén: *Ephemerides mariologicae* 25 (1975) 143-171. H. M. RILEY, Christian Initiation, Washington 1974. DOMIC. FERNÁNDEZ, Diversos modos de presencia de Cristo en las catequesis de san Cirilo de Jerusalén: *Estudios Trinitarios* 9 (1975) 245-272. C. GRANADO, Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén: *EE* 58 (1983) 421-490.

Λειτουργικά-Τυπικό:

J. DANIELOU, Le symbolisme des rites baptismaux: *Dieu vivant* 1 (1945) 17-43. J. QUASTEN, The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century: *TS* 7 (1946) 309-313. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts: *Vom christlichen Mysterium*, Festschrift O. Casel, Düsseldorf 1951, σσ. 66-75. P. CAMELOT, Note sur la théologie baptismale des catéchèses attribuées à st. Cyrille de Jér.: *Kyriakon*, τμητικός τόμος J. Quasten, II, Münster 1970, σσ. 724-729. A. RENOUX, Les Catéchèses Mystagogiques dans l' organisation liturgique

hierosolymitaine du IV et du V siècle: *Mu* 78 (1965) 355-359. G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: *Leiturgia* 5 (1964-1966) 145-165, 198-207. P. DACQUÍNO, La cresima e il suo contesto biblico nelle catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme: *La Scuola Cattolica* 4 (1962) 291-306. R. TURA, Battesimo e storia della salvezza nelle catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme: *La Scuola Patavina* 18 (1970) 556-574. K. DEDDENS, Annus liturgicus? Een onderzoek naar de betekenis van Cyrillus van Jeruzalem voor de ontwikkelink van het "kerkelijk jaar", Goes Oosterbann & Le Cointre 1975. E. J. YARNOLD, The Awe-Inspiring Rites of Initiation. Baptismal Homilies of the Fourth Century, Slough 1972. ΠΑΝΤΕΛ. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η Θεία Λειτουργία κατά τας Μυσταγωγικάς Κατηχήσεις του Κυρίλλου 'Ιεροσ.: Πόνημα εϋγνωμον, Τιμητικός τόμος... Β. Βέλλα (εκδ. 'Α. Χαστούπη), 'Αθήνα 1969, σσ. 601-613. BRON. PIASECKI, La struttura sacramentale della vita della comunita cristiana in san Cirillo di Gerusalemme, Roma: Pont. Univ. Lateranensis 1973. Η. ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗ, Αί Κατηχήσεις του Κυρίλλου 'Ιεροσολύμων, Θεσσαλονίκη 1977. E. J. CUTRONE, Cyril's Mystagogical catecheses and the evolution of the Jerusalem Anaphora: *OCP* 44 (1978) 52-64. M. FALLA-CASTELFRANCHI, Gli influssi della liturgia battesimale dell' età di San Basilio il Grande (+ 379) sull' iconografia battisteri e l' origine della dizione "martyrium-battistero" in Oriente: *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera...*, Messina 1983, σσ. 933-958.

108. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ (+ 390)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

'Ο Γρηγόριος Θεολόγος, ό Ναζιανζηνός, είναι ό έπιφανέστερος, ό «ἄριστος» θεολόγος τής 'Εκκλησίας μετά τόν Εϋαγγελιστή 'Ιωάννη. Τό θεολογικό του βάθος και ή έντονη ποιητικότητα στό έργο του τόν ὕψωσαν σέ πρότυπο μοναδικού κάλλους και λάμψεως. 'Ο Γρηγόριος ὕπῆρξε ό ποιητής πού έγινε μεγάλος θεολόγος. 'Η εϋαισθησία χαρακτήριζε τό είναι του μέ τρόπο καθολικό και τόν όδηγοῦσε σέ ἄλλεπάλληλες ἀπογοητεύσεις, σ' ένα είδος συνεχούς φυγής ἀπό καταστάσεις, στίς όποίες έμπλεκόταν μέ πιέσεις τρίτων ἄλλά πάντως θεληματικά. 'Η «φυγή» του ήταν συνάρτηση τής ἀναπτυγμένης εϋαισθησίας του και τής κλίσεως για τόν μονήρη νηπτικό βίο. Πίστευε ότι «μεγίστη πρᾶξις έστιν ή ἀπραξία» ('Επιστ. 49), ό θεωρητικός ή θεοπτικός βίος.

'Απέφευγε συστηματικά τήν δραστηριοποίησή του στό έργο τής 'Εκκλησίας, ἄλλά τελικά και ποιμαντική φροντίδα ανέλαβε και τά μεγάλα θεολογικά προβλήματα αντιμετώπισε. 'Η συνύπαρξη τών ἀντιθέσεων στό είναι του έπιτεύχτηκε, διότι ό Γρηγόριος δέν ήταν μό-

ὅτι ὄφειλε νά «καρποφορεῖ», νά «ὠφελεῖ» τήν Ἐκκλησία καί μάλιστα νά «δημοσιεύη τήν ἔλλαμψίν» του (Λόγος IB' 4. PG 35, 848AB). Στήν περίπτωση τοῦ Γρηγορίου συνέβη τό ἐξῆς θαυμαστό: ἐνώθησαν ἀσύγχυτα ὁ ποιητής, ὁ νηπτικός καί ὁ θεολόγος. Ἡ τριπολικότητα τοῦ προσώπου του ἀποτελεῖ τό μεγαλεῖο του, ἀλλά καί τήν πρώτη δυσχέρεια ἐρμηνείας του.

Προϋποθέσεις τῆς θεολογίας του

Οἱ σπουδές τοῦ Γρηγορίου, στήν Καισάρεια τῆς Καππαδοκίας, στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, στήν Ἀλεξάνδρεια καί τήν Ἀθήνα, ἐπωμίστηκαν δυναμικά τήν ἔκφραση τῆς θεολογίας του. Ἡ φιλία του μέ τόν Βασίλειο, σταθερή στήν διάρκεια τοῦ βίου τους καί παροιμιώδης ἔκτοτε, δρᾷ καί ἀνασταλτικά καί δημιουργικά. Ἀνασταλτικά, διότι μέχρι τό 378 ὁ Γρηγόριος ἀνέμενε συνήθως τήν ἀντιμετώπιση τῶν σύγχρονων θεολογικῶν προβλημάτων ἀπό τόν μεγάλο του φίλο. Καί μολονότι γράφει καί θεολογεῖ δέν κορυφώνεται. Δημιουργικά, διότι τό ἔργο τοῦ Βασιλείου χρησίμευε στόν Γρηγόριο ὡς θεμέλιο καί ἔναυσμα συγχρόνως. Τό κύρος καί ἡ θεληματικότητα τοῦ Βασιλείου ἀνέκοπταν ὡς ἓνα βαθμό τήν ἰσχυρή ροπή τοῦ Γρηγορίου γιά θεολογία. Τελικά ὁμως ὁ Γρηγόριος διηύρυνε τόν ὀρίζοντα τοῦ Βασιλείου.

Ἡ παράδοση τοῦ Γρηγορίου ἦταν δύσκολη συνάρτηση τῆς ἀλεξανδρινῆς ἢ ὠριγενιστικῆς σχολῆς καί τῆς θεολογίας τῶν Ἰγνατίου, Εἰρηναίου καί Μ. Ἀθανασίου. Ἡ ἐμπειρία τοῦ πατέρα του, πού θήτευσε πολλά χρόνια στήν αἵρεση τῶν Ὑψίσταριων καί ὑπέγραψε τό 360 ἡμιαρειανικό Σύμβολο (ὁμοιουσιανῶν), τόν βοήθησε καί ἀρνητικά νά σχηματίσει κριτήριο παραδόσεως καί ὀρθοδοξίας. Τό κριτήριό του αὐτό, ἀποτέλεσμα πρώτιστα φωτισμοῦ τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἀναδείχτηκε τό τελειότερο στήν ἀρχαία Ἐκκλησία. «Ἐπί τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι» (Λόγος ΚΘ' 23· ΚΖ' 5). Μέ τούς λόγους αὐτούς, πού ἐπαναλαμβάνει συχνά, ἐκφράζει τήν πεποίθηση ὅτι ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας ἀσκεῖται μέ προϋποθέσεις καί προοπτικές, πού δημιουργεῖ ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία. Γι' αὐτό καί, μολονότι μεταξύ τῶν μεγάλων Πατέρων εἶναι ὁ βαθύτερος γνώστης τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, διακρίνει σαφέστατα τό ἔργο τοῦ θεολογεῖν ἀπό τό ἔργο τοῦ φιλοσοφεῖν.

Ἡ σχέση του μέ τό θύραθεν πνευματικό κλίμα τῆς ἐποχῆς ὑπῆρξε φυσική καί διακριτική. Φυσική, διότι καί ὁ ἴδιος ἀποτελοῦσε πνευματικό κλίμα τῆς ἐποχῆς, στό μέτρο πού σκεπτόταν μέσω τῶν δομῶν τῆς ἐποχῆς καί ἔγραφε στά μέτρα της. Διακριτική, διότι συνειδητοποίησε τό ὅπως ἄλλο τῆς θείας ἀλήθειας, τήν ὁποία ὁμως κα-

τανοούσε κι ἐξέφραζε μέ τίς δομές τῆς ἐποχῆς. Ὅπως στήν περίπτωση τοῦ Βασιλείου, ἔτσι καί στόν Γρηγόριο παραξηγεῖται τό ἐγχείρημά του νά μιλήσει ὡς πλατωνικός, στωικός ἢ νεοπλατωνικός, γιά τήν ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας. Στήν ἐποχή του ὁ Γρηγόριος ὄφειλε νά εἶναι ὅλα αὐτά μέ τρόπο ἐκλεκτικό. Ἄλλοῦ βρίσκεται τό πρόβλημα: Στό ἐάν ἡ ἀλήθειά του μένει ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἢ ἐάν μέσω τῶν φιλοσοφικῶν δομῶν μεταστοιχειώνεται λίγο ἢ πολύ σέ πλατωνική, στωική κ.λπ. φιλοσοφία. Ὁ Γρηγόριος διέκρινε τόν κίνδυνο αὐτό καί – σέ κρίσιμες στιγμές ἐκφράσεως τῆς ἀλήθειας κατ' ἀνάγκη μέ δομές τῆς ἐποχῆς – ὑπογραμμίζει ὅτι ἄλλο τό φιλοσοφικό περιεχόμενο τοῦ ὄρου-δομῆς καί ἄλλο ἡ ἀλήθεια πού μέ αὐτά δηλώνεται (βλ. Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος..., Ἀθήνα 1980, σσ. 89-98). Καί μολονότι ἔναντι τῆς θύραθεν φιλοσοφίας εἶναι κριτικότερος καί ἀπό τόν Βασίλειο, δίνει σαφῶς τήν ἐντύπωση ὅτι χωρίς αὐτήν ἡ θεολογία εἶναι ἀδύνατη (βλ. Λόγο 43· PG 36, 508B/509A).

Ἡ θεολογική θεοπτία τοῦ «ἀρίστου θεολόγου»

Πρῶτος μεταξύ τῶν μεγάλων Πατέρων ὁ Γρηγόριος κάνει λόγο εἰδικό περί θεολογίας μέ ἀφορμή τήν πληθώρα τῶν αὐτοσχέδιων θεολόγων, τούς ὁποίους γενικά ἐνθάρρυνε ὁ ἀρειανισμός. Εἶναι κι ἐδῶ χαρακτηριστικό ὅτι ὁ λόγος του ἀποβαίνει αὐτοβιογραφικός. Μιλώντας γιά τήν θεολογία, περιγράφει τελικά τήν διαδικασία πού συνέβη ἐντός του, ὅταν ὁ ἴδιος προσπαθοῦσε νά λύσει προβλήματα θεολογικά:

«Τί τοῦτο ἔπαθον, ὦ φίλοι καί μύσται καί τῆς ἀληθείας συνεργασταί; Ἔ τ ρ ε χ ο ν μέν ὡς Θεόν κ α τ α λ η ψ ὀ μ ε ν ο ς καί οὕτως ἀ ν ἦ λ θ ο ν ἐπί τό ὄρος (=θεολογία) καί τήν νεφέλην δ ι - ἐ σ χ ο ν, εἶσω γ ε ν ὀ μ ε ν ο ς... ἐπεὶ δέ π ρ ο σ ἔ β λ ε ψ α, μόλις ε ἶ δ ο ν Θεοῦ τά ὀπίσθια... καί μικρόν δ ι α κ ῦ ψ α ς...» (Λόγος ΚΗ' 3).

«Ἀ ν ι ὄ ν τ ι δέ μ ο ι προθύμως ἐπί τό ὄρος, ἢ, τό γε ἀληθέστερον εἶπεῖν, π ρ ο θ υ μ ο υ μέ ν ω τ ε ἅ μ α καί ἀ γ ω ν ι ῶ ν τ ι, τό μέν διά τήν ἐλπίδα, τό δέ διά τήν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης ε ἶ σ ω γέ ν ω μ α ι καί Θεῶ σ υ γ γέ ν ω μ α ι· τοῦτο γάρ Θεός κελεύει» (Λόγος ΚΗ' 2).

«...ἔ δ ο ξέ μ ο ι κράτιστον εἶναι τάς μέν εἰκόνας χαίρειν ἔἶσαι..., ὁδηγῶ τῷ Πνεύματι χρώμενον, ἦν ἐ ν τ ε ὕ θ ε ν ἔ λ λ α μ ψ ι ν ἐ δ ε ξ ἄ μ η ν, ταύτην εἰς τέλος διαφυλάσσονται...» (Λόγος ΛΑ' 3).

Σκοπός τοῦ Γρηγορίου εἶναι νά διασχίσει τό παραπέτασμα τοῦ κόσμου καί νά «συγγίνει» μέ τόν Θεό, δηλαδή μέ τήν ἀλήθεια, κάτι πού μόνο θά ἐξασφαλίζει ἄμεση καί ἀσφαλῆ γνώση. Πρόκειται γιά τήν θεοπτία, γιά τήν ὁποία ὁ Γρηγόριος μιλάει κυρίως σέ συνδυασμό πρός

τήν θεολογική αναζήτηση. Δέν είναι κυρίως θεολόγος τῆς θεοπτίας, ἀλλά θεολόγος τῆς θεολογίας, ἡ ὁποία ὁμως εἶναι ἀδιανόητη χωρίς θεοπτία. Ἡ θεοπτία, ἡ προσωπική δηλαδή ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ἀποτελεῖ συνάρτηση τῆς καθάρσεως:

«Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτέ καί τῆς θεότητος ἄξιος; τάς ἐντολάς φύλασσε, διά τῶν προσταγμάτων ὀδευσον· π ρ ᾱ ξ ι ς γ ᾱ ρ ἐ π ῖ β α σ ι ς θ ε ω ρ ῖ α ς» (Λόγος Κ' 12. Βλ. καί ΚΖ' 3).

Τήν πραγματικότητα καί τόν τρόπο τῆς ἀσκήσεως-καθάρσεως ἐκφράζει κατά προτίμηση μέ στωική ὀρολογία, πού ἦταν τότε διάχυτη καί κατανοητή στόν μέσο μορφωμένο πιστό.

Ἡ σύγχυση, τήν ὁποία ιδιαίτερα εἶχε δημιουργήσει ὁ Εὐνόμιος μέ τήν διδασκαλία του περί δῆθεν ἀσφαλοῦς γνώσεως τῆς θείας οὐσίας, ἀναγκάζει τόν Γρηγόριο σέ πολυσήμαντη διευκρίνιση, πού ἀργότερα θά εὐρυνθεῖ ἀκόμη περισσότερο, ἀλλά πού τώρα γίνεται ἀκριβέστερη ἀπό τήν ἀνάλογη τοῦ Μ. Βασιλείου. Οἱ χρονικές κατηγορίες, πού χρησιμοποιοῦμε γιά τόν Θεό («ἦν, αἰί, ἔστι καί ἔσται»), στήν πραγματικότητα ἰσχύουν μόνο γιά τήν κτιστή φύση καί ὄχι γιά τήν ἄκτιστη θεία φύση, ἡ ὁποία μένει ἄπειρη καί ἄγνωστη. Ἡ ἐλπίδα ὁμως γιά τόν Θεό δέν συνδέεται μέ τήν ἴδια τήν θεία του φύση, («τά κατ' αὐτόν»), ἀλλά μέ «τά περί αὐτόν». Καί ἡ γνώση μας δέν ἀφορᾷ «τήν πρώτην τε καί ἀκήρατον φύσιν» τοῦ Θεοῦ, τήν ὁποία γνωρίζει μόνο ἡ ἅγια Τριάδα, ἀλλά ἀφορᾷ στήν «τελευταίαν», τήν «εἰς ἡμᾶς φθάνουσαν». Μέ τόν τρόπο αὐτό διακρίνει στόν Θεό τήν φύση του, πού μένει ἄγνωστη, καί τήν φυσική του ἀκτινοβολία, τήν ὁποία μόνο γνωρίζουμε:

«Θεόν, ὅ,τι ποτέ μέν ἔστι τήν φύσιν καί τήν οὐσίαν, οὔτε τις εὗρεν ἀνθρώπων πώποτε οὔτε μήν εὔρη» (Λόγος ΚΗ' 17).

«Ἐπεὶ δέ προσέβλεψα μόλις εἶδον Θεοῦ τά ὀπίσθια (Ἐξ. 33, 43) καί τοῦτο τῆ πέτρα σκεπασθεῖς, τῷ σαρκωθέντι δι' ἡμᾶς Θεῷ Λόγω. Καί μικρόν διακύψας, οὐ τήν πρώτην τε καί ἀκήρατον φύσιν καί ἑαυτῇ, λέγω δὴ τῇ Τριάδι, γινωσκομένην καί ὄση τοῦ πρώτου καταπετάσματος εἶσω μένει..., ἀλλ' ὄση τελευταία καί εἰς ἡμᾶς φθάνουσα. Ἡ δέ ἔστιν... ἡ ἐν τοῖς κτίσμασι καί τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καί διοικουμένοις μεγαλειότης ἢ... μεγαλοπρέπεια» (Λόγος ΚΗ' 3).

«Θεός ἦν μέν αἰί καί ἔστι καί ἔσται· μᾶλλον δέ ἔστιν αἰί. Τό γάρ ἦν καί ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα καί τῆς ρευστῆς φύσεως... Ὅλον γάρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τό εἶναι, μήτε ἀρξάμενον μήτε παυσάμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καί ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον ἔννοϊαν, καί χρόνου καί φύσεως· νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος καί τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καί μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περί αὐτόν... Ἐμοί δοκεῖν, ἵνα τῷ ληπτῷ μέν ἔλκη πρός ἑαυτό (τό γάρ τελέως ἄληπτον, ἀνέλπιστον καί ἀνεπιχείρητον), τῷ δέ ἀλήπτῳ θαυμάζεται, θαυμαζό-

μενον δέ ποθεῖται πλέον, ποθούμενον δέ καθαίρη, καθαῖρον δέ θεοειδές ἀπεργάζεται, τοιούτοις δέ γενομένοις, ὡς οἰκείοις, ἤδη προσομιλῆ, τολμᾶ τι νεανικόν ὁ λόγος· Θεός θεοῖς ἐνούμενός τε καί γνωριζόμενος καί τοσοῦτον ἴσως, ὅσον ἤδη γινώσκει τούς γνωσκομένους. Ἐπειρον οὖν τό θεῖον καί δυσθεώρητον καί τοῦτο πάντη καταληπτόν αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀπειρία» (Λόγος ΛΗ' 7).

Ἡ θεοπτία γίνεται στόν Γρηγόριο ἀπολύτως θεολογική· ἀποτελεῖ δηλαδή τήν διαδικασία τῆς θέας-ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας καί μάλιστα τήν διαδικασία γιά μεγαλύτερο βαθμό ἐμπειρίας τῆς θείας ἀλήθειας, πού ὅμως περιλαμβάνει καί βρίσκεται σέ ἀπόλυτη συνάφεια πρός τήν ἤδη ἐκφρασμένη στήν Ἐκκλησία διδασκαλία - ἀλήθεια καί ιδιαίτερα πρός τήν ἅγια Γραφή. Ὅτι δηλαδή παρέχεται μέσω τῆς ἐμπειρίας δέν εἶναι γιά τήν Ἐκκλησία οὔτε «ξένον» οὔτε «παρεῖσακτον», ἀλλά τό «πλέον» ὡς πρός τήν ἤδη διατυπωμένη διδασκαλία. Τό «πλέον» χαρίζεται ἀπό τόν Θεό μόνο στόν «ἄριστον θεολόγον», ὅπως χαρακτηρίζει ὁ Γρηγόριος τό ἐξαιρετικά προικισμένο καί διακρινόμενο πρόσωπο τῆς Ἐκκλησίας, τόν ἥρωά της, τόν θεόπτη πού δέν φτάνει στήν θέα τοῦ Θεοῦ μόνο χάριν τῆς πνευματικῆς του ἀπολαύσεως, ἀλλά κυρίως χάριν τῆς βαθύτερης γνώσεως τῆς ἀλήθειας ἐκείνης, τήν ὁποία ἔχουν οἱ πιστοί ἀνάγκη γιά νά σωθοῦν. Τό ἔργο τοῦ «ἄριστου» θεολόγου διακρίνει ἀποκαλυπτικά:

«καί οὗτος ἄριστος ἡμῖν θεολόγος, οὐχ ὅς εὔρε τό πᾶν (= τῆς ἀληθείας), οὐδέ γάρ δέχεται τό πᾶν ὁ δεσμός, ἀλλ' ὅς ἐάν ἄλλου φαντασθῆ πλέον καί πλεῖον ἐν ἑαυτῷ συναγάγη τό τῆς ἀληθείας ἵνδαλμα ἢ ἀποσκίασμα, ἢ ὅτι καί ὀνομάσομεν» (Λόγος Λ' 17).

Μεγάλος λοιπόν θεολόγος εἶναι μόνο αὐτός πού θ' ἀποκτήσει ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας βαθύτερη κι εὐρύτερη ἀπό ἐκείνην πού εἶχαν οἱ ἄλλοι θεολόγοι μέχρι τήν ἐποχή του. Ἐκεῖνος πού θά πετύχει τό «πλέον» καί «πλεῖον» τῆς ἀλήθειας σέ σχέση ὄχι πρός τήν ἴδια τήν ἀλήθεια (πού δέν αὐξομειώνεται), ἀλλά σέ σχέση μέ τούς λοιπούς θεολόγους πού ἔζησαν στήν Ἐκκλησία, αὐτός θά εἶναι καί θά θεωρεῖται «ἄριστος θεολόγος». Αὐτός «διασκέπτεται» μέ τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα περί τῆς ἀληθείας καί κατέρχεται στό βάθος της γιά νά προσθέσει στό μέχρι τότε «ἐλλιπῶς εἰρημένον» (Ἐπιστ. 102, 2) ἐκεῖνο πού κέρδισε ἢ μάλλον ἐκεῖνο πού τοῦ χαρίστηκε ἀπό τό ἴδιο τό ἅγιο Πνεῦμα (Λόγος ΚΑ' 33-34· ΛΑ' 26-27· ΜΓ' 65 κ.ἄ.). Ἡ συγκλονιστική αὐτή θεολογία τῆς βαθύτερης ἐμπειρίας στήν ἀλήθεια προϋποθέτει «ἐλλάμπουσάν» ἅγ. Τριάδα, πού «μίγνυται» «ὄλως ὄλῳ νοῖ» (τοῦ ἀνθρώπου). Οἱ νοητικές δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνο εἶναι κατά τήν διαδικασία αὐτή σέ ἐγρήγορση, ἀλλά καί μέσω αὐτῶν ἐκφράζεται ἡ αὐξημένη ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ὥστε νά ἔχουμε λόγο περί Θεοῦ, δηλαδή θεολογία. Ἡ ἔκφραση τῆς ἐμπειρίας εἶναι

δυσχερής, αλλά κατορθώνεται. Βέβαια τό εκφραζόμενο συνιστᾶ μόνο ἀμυδρή εἰκόνιση ἐκείνου, πού εἶναι ἡ ἐμπειρία (Λόγος ΚΗ' 4), ἀλλά παραταῦτα εἶναι γνήσιο καί ἐπαρκές γιά τήν σωτηρία.

Τά στάδια φανερώσεως τῆς θείας ἀλήθειας

Ὁ Γρηγόριος, ἔχοντας βαθιά παραδοσιακότητα, αἴσθησις τῆς ριζοσπαστικότητας τῆς σκέψεώς του καί προπαντός ὑποχρέωσις νά δικαιολογήσει τήν θεολογική του προσφορά σ' ἐχθρούς καί φίλους, ἀναγκάστηκε νά μιλήσει γιά τήν θεολογία του σέ σχέση πρός τήν θεία οἰκονομία γενικά καί πρός τήν ἁγία Γραφή εἰδικά. Ἔτσι θεολόγησε γιά τά στάδια τῆς φανερώσεως τῆς θείας ἀλήθειας, τά ὅποια χαρακτήρισε «σεισμούς» καί τά ὅποια συνιστοῦν οἱ ἐποχές τῆς ΠΔ, τῆς ΚΔ καί τῆς Ἐκκλησίας (ἀπό τήν Πεντηκοστή δηλαδή καί μετά).

Οἱ δύο πρῶτοι «σεισμοί» ἢ «μεταθέσεις βίων», πού εἶναι οἱ δύο Διαθηκες, ἔχουν ὡς συνέχεια «τρίτον σεισμόν», τήν ἐποχή δηλ. τῆς Ἐκκλησίας, πού σημαίνει «τήν ἐντεῦθεν ἐπί τά ἐκεῖσε μετάστασιν» (Λόγος ΛΑ' 25) καί πού ἐπαναλαμβάνοντας ἄλλους ὀνομάζει ὁ Γρηγόριος καταχρηστικά «τρίτην διαθήκην». Μεταξύ τῶν δύο πρώτων σεισμῶν - σταδίων τῆς θείας οἰκονομίας καί τοῦ τρίτου ὑπάρχει οὐσιώδης διαφορά. Οἱ δύο πρῶτοι χαρακτηρίζονται ἀπό «ἀφαιρέσεις», διότι κατά τίς δύο Διαθηκες ὁ Θεός ἀφαιροῦσε κάτι ἀπό τά ἦθη καί τίς ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων, ὀδηγώντας τους πρός τήν τελειότητα βαθμιαῖα. Ἔτσι ἡ ΠΔ «περιέκοψε» τά εἰδῶλα καί «συνεχώρησεν» (ἐπέτρεψε) τίς θυσίες. Ἡ ΚΔ περιέκοψε τίς θυσίες, ἀλλά δέν ἐμπόδισε τήν περιτομή κι ἔγιναν οἱ ἐθνικοί Ἰουδαῖοι καί οἱ Ἰουδαῖοι χριστιανοί. Ἡ τρίτη ἐποχή, ἀπό τήν Πεντηκοστή καί μετά, ἐφόσον ὄλα στήν ΚΔ εἶναι αὐθεντικά ὡς λόγοι καί ἔργα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, πραγματοποιεῖται «διά τῶν προσθηκῶν» (Λόγος ΛΑ' 26). Ἐννοεῖ μέ τόν ὄρο «προσθηκαί» τήν διεύρυνση τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας μέ τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος, πού ὀδηγεῖ ὄχι σέ νέες ἀλήθειες, ἀλλά στήν πληρέστερη γνώση τῶν ἤδη στήν Γραφή δηλωμένων, ὥστε νά πρόκειται ὄχι γιά βελτίωση τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας, ἀλλά γιά αὐξησή της. Τήν διαδικασία αὐτή εἶχαν στόν Β' αἰῶνα ὑπογραμμίσει ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος καί ὁ Εἰρηναῖος τῆς Λυών (Ἔλεγχος Δ' 11, 2· Ε' 2, 2 κ.ἄ.).

Ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος πρὶν ἀπό τήν Πεντηκοστή

Τό τρίτο στάδιο τῆς θείας οἰκονομίας, ἡ δράση τοῦ ἁγ. Πνεύματος ἀπό τήν Πεντηκοστή καί μετά, διακρίνεται, χωρίς νά χωρίζεται, ἀπό τά δύο πρῶτα, δηλ. τήν Π καί τήν ΚΔ, τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ

συνέχεια και συνέπεια. Για να εξηγήσει την συνέπεια αυτή ο Γρηγόριος, αλλά και το είδος δράσεως του άγ. Πνεύματος στα δύο πρώτα στάδια, τονίζει ότι, όταν έλαβε «πέρας» ή «σωματική» παρουσία του Χριστού στην γη, άρχισε το έργο του Πνεύματος, που συνιστά «έλλπιδος συμπλήρωσιν», κάτι που έγινε πλέον με την κάθοδο κι «έπιδημία» του Πνεύματος στην γη (Λόγος ΜΑ' 5). Για να δείξει το κατεξοχήν έργο του Πνεύματος μετά την ανάσταση του Κυρίου, αναγκάζεται να χρησιμοποιήσει έκφράσεις, που δυνατόν να παρεξηγηθούν. Τώρα, λοιπόν, το Πνεύμα είναι «ουσιωδώς» παρόν και όχι «ένεργεία». Όπως ο Υίός έπικοινωνήσε με τους ανθρώπους «σωματικώς», «έπρεπε» να φανεί και το Πνεύμα «σωματικώς». Όταν ο Υίός έπανήλθε στον Πατέρα, ήλθε το Πνεύμα «ώς Κύριον», αλλά φυσικά, το Πνεύμα δρούσε από την αρχή της θείας οικονομίας με τα δύο άλλα θεία πρόσωπα.

Έτσι ένεργούσε στις άγγελικές και θείες δυνάμεις, στους πατέρες και τους προφήτες της ΠΔ και στους μαθητές του Κυρίου. Προς τους τελευταίους ένήργησε «τρισσώς», κατά τρία στάδια, διότι δέν ήσαν οι Άπόστολοι από την αρχή σε θέση να κατανοήσουν τα πάντα: πρίν δοξαστεί με το πάθος ο Χριστός, μετά την Άνάσταση και μετά την Άνάληψη. Στο πρώτο στάδιο δρούσε «άμυδρως» και στο δεύτερο «έκτυπώτερον» (σαφέστερα), ένω στο τρίτο «τελεότερον», διότι τώρα δρᾶ ως παρόν «ουσιωδώς», δηλαδή τώρα είναι ο κατεξοχήν καιρός της δράσεώς του, ο «καιρός του Πνεύματος» (Λόγος ΜΑ' 11), όπως χαρακτηριστικά λέγει:

Τό άγιο Πνεύμα «ένήργει, πρότερον μέν έν ταϊς άγγελικαϊς και ουρανίοις δυνάμεσιν... Έπειτα έν τοϊς πατράσι και τοϊς προφήταις... Έπειτα έν τοϊς Χριστού μαθηταϊς... και τούτοις τρισσώς, καθ' όσον οϊοί τε ήσαν χωρεϊν και κατά καιρούς τρεϊς· τό πρίν δοξασθῆναι Χριστόν τῷ πάθει· μετά τό δοξασθῆναι τῇ άναστάσει· μετά την εις ουρανούς άνάβασιν ή άποκατάστασιν. Δηλοϊ δέ ή πρώτη τῶν νόσων και ή τῶν πνευμάτων κάθαρσις, ούκ άνευ Πνεύματος δηλαδή γενομένη και τό μετά την οικονομίαν έμφύσημα, σαφώς δν έμπνευσις θειότερα· και ό νυν μερισμός τῶν πυρίνων γλωσσῶν, ό και πανηγυρίζομεν. Άλλά τό μέν πρώτον, άμυδρως· τό δέ δεύτερον, έκτυπώτερον· τό δέ νυν, τελεότερον, ούκ έτι ένεργεία παρόν, ως πρότερον, ουσιωδώς δέ, ως άν ειποι τις, συγγινόμενόν τε και συμπολιτευόμενον. Έπρεπε γάρ Υιού σωματικώς ήμϊν όμιλήσαντος και αυτό φανῆναι σωματικώς. Και Χριστού προς έαυτόν έπανελθόντος, εκείνο προς ήμᾶς κατελθειν· έρχόμενον μέν ως Κύριον, πεμπόμενον δέ ως ούκ αντίθεον» (Λόγος ΜΑ' 11).

Στο παραπάνω κείμενο του λόγου *Εις την Πεντηκοστήν*, που έκφωνήθηκε τό 379 στην Κωνσταντινούπολη, έχουμε και την φράση: τό άγιο Πνεύμα «έρχόμενον ως Κύριον», από την όποια προφανώς

προέρχεται ὁ ὄρος «Κύριον» τοῦ ἄρθρου περί ἁγ. Πνεύματος στό Σύμβολο τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (381).

Ἡ ἀναζήτηση «ἀποθέτου κάλλους» ὡς τελική ἐρμηνευτική

«Τάξις θεολογίας», ὅπως εἶδαμε, εἶναι ἡ σταδιακή αὐξηση τῆς διδασκαλίας, ὅσο αὐτό εἶναι ἀναγκαῖο καί ὅσο φωτίζει τό Πνεῦμα, χωρίς νά πρόκειται γιά ἐξέλιξη τοῦ δόγματος, πού προϋποθέτει βελτίωσή του καί ἀνεπάρκεια πρός σωτηρία στήν πρό τῆς ἐκάστοτε αὐξήσεως του ἐποχή. Βάσει τῆς «τάξεως» αὐτῆς ὁ Γρηγόριος θεολόγησε περί τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς φύσεως στόν Θεό, περί τῆς θεότητος τοῦ ἁγίου Πνεύματος καί τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

Ἡ αὐξημένη ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, τήν ὁποία μπορεῖ μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις νά πετύχει ὁ «ἄριστος» θεολόγος εἶναι πέρα τοῦ γράμματος τῆς Γραφῆς, συνιστᾷ ἀπόθετον κάλλος τῆς ἀλήθειας. Οἱ φράσεις αὐτές ἀποβαίνουν στόν Γρηγόριο πολυσήμαντοι ὄροι, μέ τούς ὁποίους προσπαθεῖ νά ἐκφράσει τό γεγονός ὅτι ὁ θεολόγος χωρεῖ πέρα ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς, σκύβει κάτω καί μέσα ἀπό αὐτό («εἶσω παρακύψαντες»), τό ξεπερνᾷ, δέν περιορίζεται ἀπό αὐτό, προχωρεῖ ἀπό βάθος σέ βάθος, μέ τό φῶς τοῦ Πνεύματος βρίσκει περισσότερο φῶς. Οἱ ὄψεις τῆς ἀλήθειας, τίς ὁποῖες ἔτσι βρίσκει, μολονότι δέν εἶναι σαφῶς δηλωμένες ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς, ἀνήκουν στό ἀπόθετον κάλλος, εἶναι ὄψεις τῆς ἄπειρης θείας ἀλήθειας. Ὁ ὄρος κάλλος, σχετιζόμενος μέ τό θεῖο καί τήν ἀλήθεια, ἀπαντᾷ στό Σύμπόσιον τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Γρηγόριος ἐδῶ ὅ,τι ἀναζητᾷ καί βρίσκει κάτω ἀπό τό γράμμα τῆς Γραφῆς δέν εἶναι «ξένον» πρός αὐτήν. Ἀντίθετα, πρέπει νά εἶναι σύμφωνο καί ὁμολογο μέ ὅ,τι αὐτή περιέχει:

«Πάλιν καί πολλάκις ἀνακυκλεῖς ἡμῖν τό ἄγραφον. Ὅτι μέν οὖν οὐ ξένον τοῦτο... δέδεικται μέν ἤδη πολλοῖς τῶν περί τούτου διειληφότων, ὅσοι μή ραθύμως μηδέ παρέργως ταῖς θεαῖς Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλά, διασχόντες τό γράμμα καί εἶσω παρακύψαντες, τό ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν καί τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν» (Λόγος ΛΑ' 21. Βλ. καί ΜΓ' 63 κ.ἄ.).

Τά παραπάνω δεδομένα τονίζουν ἐμφαντικά ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀσκεῖ θεολογία ἐμπειρική, ἀναλύει τήν διαδικασία τῆς θεοπτίας, ξεπερνώντας καί περιφρονώντας μάλιστα (Λόγος ΚΗ' 9) τήν νεοπλατωνική μέθοδο τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὅπως μέ τήν ἴδια θεολογία ξεπερνᾷ τό δῖλημα: ἀλληγορική ἢ ἱστοριογραμματική ἐρμηνεία; Καί αὐτό, γιατί μέ τήν θεολογία του δέν ἐπιδιώκει φιλοσοφικά τήν ἀρχική γνώση τοῦ Θεοῦ, ὥστε, ἀποφάσκοντας ὅ,τι δέν μπορεῖ νά εἶναι θεός, νά φθάνει δῆθεν στόν Θεό. Ὡς πιστός καί δῆ ὡς θεολόγος ὁ Γρηγόριος ἤδη ζεῖ τήν θεία ἀλήθεια καί προσπαθεῖ νά προχωρήσει

περισσότερο, ν' αποκτήσει εμπειρία και άλλης ὄψεως τῆς ἀλήθειας. Στό περισσότερο (στό «πλέον») τοῦτο, στόν μεγάλο του στόχο, ἀνάγεται μέ τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος καί ὄχι μέ τόν ἀποφατισμό, μέ ἄρνηση ἰδιοτήτων πού δέν ἀνήκουν στόν Θεό. Πέρα τοῦ γράμματος τῆς Γραφῆς, στό «ἀπόθετον κάλλος» τῆς ἀλήθειας, φτάνει πάλι μέ φωτισμό. Ἀντίθετα, ἡ αὐστηρή ἀλληγορική ἐρμηνεία θά τόν ἀνάγκαζε νά ἐπινοεῖ στίς βιβλικές λέξεις ἔννοιες δικές του καί ἡ ἱστοριογραμματική ἐρμηνεία θά τόν περιόριζε μόνο σέ ὅ,τι ρητά (expressis verbis) δηλώνουν οἱ βιβλικές λέξεις.

Τέλος, ἡ ἐμφανής ἀγωνία τοῦ Γρηγορίου κάθε φορά πού μιλάει περί θεολογίας καί ἡ ἐφαρμογή τῶν σχετικῶν ἀναλύσεων στό δικό του ἔργο, ὑπογραμμίζουν τήν ἐπιθυμία του νά γίνει καί νά εἶναι ὁ ἴδιος «ἄριστος θεολόγος», ὅπως πράγματι ἔγινε. Καί ἡ Ἐκκλησία τοῦ τό ἀναγνώρισε, ἀποκαλώντας τον «Θεολόγον». Αὐτή εἶναι ἡ μόνη ἐξήγηση τῆς πολυσήμαντης ἐπωνυμίας του.

Ἡ σχέση τῶν θείων προσώπων καί ἡ θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος

Ἡ Ἐκκλησία μετά τό 350 συγκλονιζόταν ἀπό τό πρόβλημα τοῦ πῶς τῆς σχέσεως τῶν προσώπων τῆς ἁγίας Τριάδας. Ἦδη τό 364 ὁ Μ. Βασίλειος θεμελίωσε καί εἰσήγαγε θεολογικά πλέον τήν διάκριση τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων καί τήν ἐνότητα τῆς φύσεώς τους. Ἐπειδή ὁμως ὁ τελευταῖος θεολόγησε μέ ἀφορμή τίς ἀπόψεις τοῦ Εὐνομίου κατά τῆς θεότητας τοῦ Υἱοῦ, ἡ τριαδολογία του κέντρο εἶχε τόν Υἱό. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Βασίλειος δέν ὀνομάζει ρητά τό ἅγιο Πνεῦμα ὁμοούσιο οὔτε στό πλέον τέλειο ἔργο του «Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος», γραμμένο τό 375.

Ὁ Γρηγόριος υἱοθέτησε ἀπόλυτα τήν τριαδολογική βάση τοῦ Βασιλείου καί συνέχισε τό οἰκοδόμημα, ἐξηγώντας καί διασαφηνίζοντας ὀριστικά σχεδόν τήν διάκριση ἰδιότητας καί φύσεως τῶν θείων προσώπων, γιά νά φτάσει στήν ὁμοουσιότητα Πατέρα, Υἱοῦ καί Πνεύματος. Θεολόγησε ὁμως μέ ἀφορμή καί τίς κακοδοξίες περί ἁγίου Πνεύματος. Ἔτσι, κάνοντας τολμηρά βήματα, ἔφτασε κι ἐξέφρασε πρῶτος (μεταξύ τῶν θεολόγων τῆς Ἐκκλησίας ἤδη πρὶν τό 372: Λόγος ΙΓ' 4. PG 35, 856B) τήν ἀλήθεια ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι Θεός, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Πατέρας καί ὁ Υἱός. Τό 372 (Ἐπιστ. 58) διαμαρτύρεται, γιὰτί ὁ Βασίλειος δέν ἦταν σαφῆς στό θέμα τῆς θεότητας καί ὁμοουσιότητας τοῦ Πνεύματος· καί τό 379/80 μέ τόν πέμπτο θεολογικό Λόγο (ΛΑ') ἀποβαίνει ὁ κορυφαῖος Πνευματολόγος τῆς Ἐκκλησίας:

«Τί οὖν, Θεός τό Πνεῦμα; πάνυ γε· τί οὖν, ὁμοούσιον; εἶπερ Θεός» (Λόγος ΛΑ' 10).

«...σέβειν Θεόν τόν Πατέρα, Θεόν τόν Υἱόν, Θεόν τό Πνεῦμα τό

ἅγιον, τρεῖς ιδιότητας, θεότητα μίαν, δόξη καὶ τιμῇ καὶ οὐσία καὶ βασιλείᾳ μὴ χωριζομένη» (Λόγος ΛΑ' 28).

«Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ Πατήρ. Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ Υἱός. Ἦν τό φῶς τό ἀληθινόν... ὁ ἄλλος Παράκλητος. Ἦν καὶ ἦν καὶ ἦν, ἀλλ' ἕν ἦν. Φῶς καὶ φῶς καὶ φῶς, ἀλλ' ἕν φῶς, εἰς Θεός» (Λόγος ΛΑ' 3).

«Θεοῦ δέ ὅταν εἶπω, ἐνί φωτί περιεστράφητε καὶ τρισί· τρισί μὲν κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶτουν ὑποστάσεις, εἴ τι φιλον καλεῖν, εἶτε πρόσωπα – οὐδέν γάρ περί ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἄν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἰ συλλαβαί φέρωσιν – ἐνί δέ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἶτουν θεότητος. Διαιρεῖται γάρ ἀδιαιρέτως, ἴν' οὕτως εἶπω, καὶ συνάπτεται διηρημένως» (Λόγος ΛΘ' 11).

«Ὅνομα δέ, τῷ μὲν ἀνάρχῳ, Πατήρ· τῇ δέ ἀρχῇ, Υἱός· τῷ δέ μετὰ τῆς ἀρχῆς, Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δέ τοῖς τρισί μία, Θεός» (Λόγος ΜΒ' 15).

Ὁ Θεός ἀποτελεῖ «μοναρχία», ἀλλ' «οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γάρ καὶ τό ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτό πολλά καθίστασθαι, ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης συμπνοια καὶ ταυτότης κινήσεως καὶ πρὸς τό ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. Διὰ τοῦτο μονάς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθεισα, μέχρι Τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱός καὶ τό Ἅγιον Πνεῦμα» (Λόγος ΚΘ' 2).

Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων

Ὁ Βασίλειος ἐξήγησε κυρίως τὴν ἀγεννησία τοῦ Πατέρα καὶ τὴν γέννηση τοῦ Υἱοῦ, ἀφήνοντας τὴν κατανόηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος γιὰ τὸν μέλλοντα αἰῶνα (Κατὰ Εὐνομίου Γ' 7). Ὁ Γρηγόριος ἐξήγησε τὸν ὄρο ἐκπόρευσις (ἢ ἔκπεμψις) γιὰ τό ἅγιον Πνεῦμα, ἔχοντας συνείδηση ὅτι αὐτός πρῶτος εἰσάγει θεολογικά τὸν ὄρο, αὐτός ἄρα θεολογεῖ πρῶτος γιὰ τὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ Πνεύματος:

«Πνεῦμα ἅγιον... προῖόν ἐκ τοῦ Πατρός, οὐχ υἱικῶς δέ, οὐδέ γάρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς, εἰ δεῖ τι καὶ καινοτομῆσαι περί τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν. Οὔτε τοῦ Πατρός ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν· οὔτε τοῦ Υἱοῦ τῆς γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου. Πῶς γάρ; Οὔτε τοῦ Πνεύματος, ἢ εἰς Πατέρα μεταπίπτοντος ἢ εἰς Υἱόν, ὅτι ἐκπορεύεται καὶ ὅτι Θεός, κἂν μὴ δοκῇ τοῖς ἀθέοις· ἢ γάρ ιδιότης ἀκίνητος» (Λόγος ΛΘ' 12).

«Ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς (= ὁ Πατήρ), λέγων δέ ἀπαθῶς καὶ ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως· τῶν δέ, τό μὲν γέννημα (= ὁ Υἱός), τό δέ πρόβλημα (= τό Πνεῦμα) (Λόγος ΚΘ' 2).

«Κοινόν γάρ, Πατρί μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι τό μὴ γεγονέ-

ναι καί ἡ θεότης· Υἱῶ δέ καί ἀγίῳ Πνεύματι τό ἐκ τοῦ Πατρός. Ἴδιον δέ, Πατρός μέν ἢ ἀγεννησία, Υἱοῦ δέ ἢ γέννησις, Πνεύματος δέ ἢ ἔκπεμψις» (Λόγος ΚΕ' 16).

Ἐπέμενε λοιπόν ὁ Γρηγόριος στήν ἐπισήμανση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τοῦ ἀγίου Πνεύματος καί στήν ὑπογράμμιση ὅτι ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ κάθε προσώπου τῆς ἀγίας Τριάδας εἶναι ἀποκλειστικός γιά κάθε πρόσωπο. Κάθε προσβολή τῆς ἀποκλειστικότητας τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων ὀδηγεῖ στήν σύγχυση καί τήν ἀναίρεση τῆς Τριάδας. Ὁ Πατέρας ὑπάρχει ὡς ἀγέννητος καί εἶναι γεννήτορας τοῦ Υἱοῦ καί προβολέας - ἐκπορευτής τοῦ ἀγ. Πνεύματος. Ὁ Υἱός ὑπάρχει ὡς γέννημα τοῦ Πατέρα καί τό Πνεῦμα ὡς ἐκπορευόμενο, «προϊόν», ἀπό τόν Πατέρα. Ἡ ἐκπόρευση - ἔκπεμψη τοῦ Πνεύματος ἀνήκει πάντα στόν Πατέρα καί οὐδέποτε συνδέεται μέ τόν Υἱό. Παρά τήν θεολογική τομή, πού κάνει ὁ Γρηγόριος ἐδῶ, ἐκφράζει τήν παραδοσιακή διάθεση ἀποφυγῆς ἀσκήσεως θεολογίας πέρα τοῦ ἀπολύτως ἀναγκαίου. Δηλώνει ὅτι περαιτέρω ἀνάλυση-ἐξήγηση τῆς ἐκπορεύσεως καθ' αὐτήν τοῦ Πνεύματος, ὡς τρόπου ὑπάρξεως, δέν εἶναι δυνατή, ὅπως δέν εἶναι δυνατή καί περαιτέρω ἀνάλυση τῆς ἀγεννησίας τοῦ Πατέρα:

«Τίς οὖν ἡ ἐκπόρευσις; Εἰπέ σύ τήν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρός, καί γώ τήν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καί τήν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος» (Λόγος ΛΑ' 8. Βλ. καί ΚΕ' 16). «Ἄκουεις γέννησιν (= τήν ἐκ τοῦ Πατρός); Τό πῶς μή περιεργάζου. Ἄκουεις ὅτι τό Πνεῦμα προϊόν ἐκ τοῦ Πατρός; Τό ὅπως μή πολυπραγμόνει» (Λόγος Κ' 11).

Πραγματοποίησε ὁμως ἀκόμα ἓνα σημαντικό βῆμα στήν τριαδολογία μέ τήν ἐξήγηση τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων ὡς σ χ έ σ ε ω ς. Ὁ Βασίλειος μίλησε γιά τίς ιδιότητες, γιά τό ἴδιον τῶν ὑποστάσεων (Ἐπιστ. 214, 4). Ὁ Γρηγόριος ἐμβαθύνει στό αὐτό θέμα καί ὀρίζει τό ἴδιον ὡς σχέση μεταξύ τῶν προσώπων. Τό ἴδιον, ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων, ἀποτελεῖ σχέση καί ὄχι οὐσία στήν θεότητα. Ἔτσι, τά ιδιαίτερα ὀνόματα τῶν προσώπων, δηλαδή Πατέρας-Υἱός-ἄγ. Πνεῦμα, δηλώνουν τήν μεταξύ τους σχέση καί ὄχι τήν οὐσία. Ἐάν, βέβαια, δήλωναν τήν οὐσία κάθε προσώπου, τότε κάθε πρόσωπο θά εἶχε καί διαφορετική οὐσία. Καί προχωρεῖ ἀκόμη. Τά ὀνόματα (Πατέρας, Υἱός, Πνεῦμα) δέν δηλώνουν οὔτε ἐνέργεια, ἐφόσον οἱ ἐνέργειες εἶναι κοινές τῶν προσώπων κι ἐφόσον γιά τόν Γρηγόριο αὐτό θά σήμαινε ὅτι ὁ Υἱός εἶναι ἐνέργημα, ἐπομένως κτίσμα, τοῦ Πατέρα:

«Ὁ Πατήρ, φησίν, οὐσίας ἢ ἐνεργείας ὄνομα;... εἰ μέν οὐσίας φήσομεν, συνηθησομένους ἑτερούσιον εἶναι τόν Υἱόν, ἐπειδή μία μέν οὐσία Θεοῦ, ταύτην δέ, ὡς οὔτοι, προκατεῖληφεν ὁ Πατήρ· εἰ δέ ἐνεργείας, ποίημα σαφῶς ὁμολογήσοντας, ἀλλ' οὐ γέννημα. Οὐ γάρ ὁ ἐνεργῶν, ἐκεῖ πάντως καί τό ἐνεργούμενον... Οὔτε οὐσίας ὄνο-

μα ὁ Πατήρ, ὡ σοφώτατοι, οὔτε ἐνεργείας· σ χ έ σ ε ω ς δέ καί τ ο ὕ π ῶ ς ἔ χ ε ι π ρ ό ς τ ό ν Υ ί ό ν ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱός πρὸς τόν Πατέρα» (Λόγος ΚΘ' 16).

«Τί οὖν ἐστί, φησίν, ὃ λείπει τῷ Πνεύματι, πρὸς τό εἶναι Υἱόν; εἰ γάρ μή λείπὸν τι ἦν, Υἱός ἂν ἦν. Οὐ λείπειν φαμέν, οὐδέ γάρ ἐλλιπής Θεός· τό δέ τῆς ἐκφάνσεως... ἦ τ ἦ ς π ρ ό ς ἄ λ λ η λ α σ χ έ σ ε ω ς δ ι ά φ ο ρ ο ν, διάφορον αὐτῶν καί τήν κλησιν πεποίηκε» (Λόγος ΛΑ' 9).

Κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας

Ἡ κοίμησις τοῦ Μ. Βασιλείου καί ἡ κήδευσή του τήν 1.1.379 ἀπέβη ὀρόσημο στήν πορεία τοῦ Γρηγορίου. Τό πρωτεῖο τοῦ κύρους, πού στήν οἰκουμενική γενικά Ἐκκλησία κατεῖχε ὁ Βασίλειος, μετατέθηκε στόν Γρηγόριο. Τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῆς «φυγῆς» καί τῆς «ἀπραξίας» δέχτηκε τό 379 νά δράσει στήν Κωνσταντινούπολη, σημαίνει ὅτι αἰσθανόταν αὐξημένη εὐθύνη. Μετά τόν θάνατο τοῦ Βασιλείου ἐκτίμησε ὀρθά ὅτι μόνο σ' αὐτόν ἐμπιστεύτηκαν καί δὴ συνολικά οἱ ὀρθόδοξοι νά δώσει τήν μεγάλη μάχη στήν κακόδοξη πρωτεύουσα τοῦ ἀνατολικοῦ κράτους. Οἱ ὀρθόδοξοι τόν τοποθετοῦσαν στήν κεφαλή, τρόπον τινά, τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς θεολογίας της καί ὁ Γρηγόριος ἀνταποκρίθηκε· τόσο πού τήν πιό προχωρημένη θεολογία του, ὡς περιεχόμενο καί μορφή, τήν διατύπωσε ἀπό τό 379 ἕως τό 381. Τώρα ἡ Καθολική Ἐκκλησία εἶχε τό βλέμμα στραμμένο στήν Κωνσταντινούπολη, καί ἔνεκα τοῦ Γρηγορίου, ὅπως πρὶν στήν Καισάρεια, ἔνεκα τοῦ Βασιλείου, καί παλαιότερα στήν Ἀλεξάνδρεια, ἔνεκα τοῦ Ἀθανασίου. Ἀλλά καί στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο (Μάιος - Ἰούλιος 381) τό πνεῦμα καί ἡ θεολογία τοῦ Γρηγορίου κυκλοφοροῦσαν, μολονότι ὁ ἴδιος ἐγκατέλειψε τόν ἀρχιεπισκοπικό θρόνο καί τήν προεδρία τῆς Συνόδου, κάτι ὅμως πού ἔγινε ὅταν εἶχε πλέον ἔξασφαλιστεῖ ἡ ὀρθοδοξία. Καί ἂν στήν σύνταξη τοῦ Συμβόλου τῆς συνόδου υἰοθετήθηκε κυρίως ἡ μετριοπαθῆς ὀρολογία τοῦ Βασιλείου, στήν Ἐπιστολή, πού οἱ ἴδιοι συνοδικοί ἐπίσκοποι ἔγραψαν τό ἐπόμενο ἔτος, ἡ ὀρολογία τοῦ Γρηγορίου περί «ὁμοουσιότητος» τοῦ ἁγ. Πνεύματος καί «τελειότητος» τῶν δύο φύσεων τοῦ Κυρίου ἐπικράτησε ἀπόλυτα.

Οἱ δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. «Τό ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον»

Στήν ἐπίγνωσις τῆς αὐξημένης θεολογικῆς του εὐθύνης καί στό ὅτι ἔστω καί σιωπηρά οἱ ὀρθόδοξοι τόν ἐκτιμοῦσαν ὡς τήν θεολογική κεφαλή τῆς ὅλης Ἐκκλησίας, ἀποδίδουμε καί τήν ἀπόφασή του ν' ἀντιμετωπίσει τό θεολογικό πρόβλημα πού προκάλεσαν οἱ χριστο-

λογικές κακοδοξίες του Ἀπολιναρίου. Βέβαια, αντίθεση στις κακοδοξίες αυτές διατύπωσε και ὁ Μ. Ἀθανάσιος (π.χ. τό 362: *Τόμος πρὸς Ἀντιοχεῖς*), τὸν ὁποῖο ἐπανελάβε ὁ Ἐπιφάνιος τό 374/7. Ἐπρόκειτο ὁμως γιὰ μία πρώτη ἀντίδραση ὀρθή, ἀλλὰ ὄχι ἀρκετὴ γιὰ νὰ λύσει ἱκανοποιητικὰ τὸ πρόβλημα, ἐπειδὴ ἔλλειπε ἡ ἀναγκαία θεολογικὴ ἐμβάθυνση καὶ ἐπιχειρηματολογία. Τὴν προσπάθειά του ὁ Γρηγόριος ἀνέλαβε τό 381, ὅταν ὁ ἀπολιναρισμὸς ἔδειχνε νὰ μὴν κάμπτεται καὶ νὰ ὀργανώνεται σὲ ὁμάδα μὲ ὀργάνωση ἐκκλησιαστικὴ στὴν Λαοδίκεια, τὴν Ἀντιόχεια καὶ τὴν ἴδια τὴν Ναζιανζό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὅσο ζοῦσε ὁ Βασίλειος, ὁ Γρηγόριος περίμενε ἐκεῖνον νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ δύσκολο πρόβλημα. Τώρα ὁμως θεολογικὴ κεφαλή ἦταν ὁ ἴδιος καὶ ὄφειλε νὰ ἀναλάβει τὸν ἀγώνα. Τὸ πρόβλημα δὲν τοῦ ἦταν ἄγνωστο καὶ ἤδη, σποραδικὰ μέχρι τό 380, εἶχε διατυπώσει ὀρθὰ καὶ ἀριστοτεχνικὰ τὴν ἀλήθεια τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων στὸν Χριστό.

Δὲν γνωρίζουμε πόσο παρακολουθοῦσε τίς χριστολογικὲς δυσκολίες τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τό 360/2, ὅταν καὶ ὁ Μ. Ἀθανάσιος ἀντιμετώπισε θέματα σχετικὰ. Βέβαιο εἶναι ὅτι ὁ Γρηγόριος ἀπὸ τό 362, ὅταν ἔγραψε τὸν Β' Λόγον του, μιλοῦσε γιὰ ἀνάκραση θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος σὲ ἓνα, τὸν Χριστό, καὶ γιὰ ψυχὴ ἀνθρώπινη, πού προσλαμβάνεται καὶ αὐτὴ μὲ τὴν σάρκα:

«Τοῦτο (= εἶναι τὸ μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ θεοποιήσεως) ἢ κενωθεῖσα θεότης, τοῦτο ἢ προσληφθεῖσα σὰρξ, τοῦτο ἢ καινὴ μῖξις, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐν ἑξ ἄμοιρον καὶ δι' ἑνὸς ἀμφοτέρω. Διὰ τοῦτο Θεὸς σαρκί διὰ μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη καὶ συνεδέθη τὰ διεστῶτα, τῇ πρὸς ἄμφω τοῦ μεσιτεύοντος οἰκειότητι...» (Λόγος Β' 23).

«Ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ (= ὁ θεῖος Λόγος) καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα καὶ ψυχὴ νοερᾶ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον ἀνακαθαίρων. Καὶ πάντα γίνεται, πλὴν τῆς ἀμαρτίας, ἄνθρωπος· κηθεῖς μὲν ἐκ τῆς Παρθένου, καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαταρθείσης τῷ Πνεύματι (ἔδει γὰρ καὶ γέννησιν τιμηθῆναι καὶ παρθενίαν προτιμηθῆναι)· προελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως, ἐν ἑκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε τὸ δὲ ἐθεώθη... ὁ ὧν γίνεται καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι» (Λόγος ΛΗ' 13).

«δύο φύσεις (= στὸν Χριστό) εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἢ σύγκρασις» (Λόγος ΛΖ' 2).

«Τοῦτον (= τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ) ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γεγενῆσθαι διὰ σέ καὶ Υἱὸν ἀνθρώπου, ἐκ τῆς Παρθένου προελθόντα Μαρίας ἀρρήτως καὶ ἀρυπάρως (οὐδὲν γὰρ ρυπαρόν οὐ Θεὸς καὶ δι' οὐ σωτηρία), ὅλον ἄνθρωπον, τὸν αὐτὸν καὶ Θεόν, ὑπὲρ ὅλου τοῦ πεπονθότος, ἵνα ὄλω σοι τὴν σωτηρίαν χαρίσῃται, ὅλον τὸ κατά-

κριμα λύσας τῆς ἀμαρτίας· ἀπαθῆ θεότητι, παθητόν τῷ προσλήμματι· τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σέ, ὅσον σύ γίνῃ δι' ἐκεῖνον Θεός» (Λόγος Μ' 45).

Ἡ θεολογική ἐμφάνιση τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας πρὶν ἀπὸ τὴν δεκαετία τοῦ 360 σήμαινε τὴν σπορά τῶν χριστολογικῶν αἱρέσεων. Ὁ Γρηγόριος διαπίστωσε στὴν διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου μεγάλη διαστροφή τῆς πίστεως τῆς Νίκαιας μὲ συνέπειες χριστολογικές, ἀνθρωπολογικές καὶ σωτηριολογικές. Πράγματι ὁ Ἀπολιναρίου στὴν «Ἐκθεση πίστεως» πρὸς τὸν Ἰοβιανό (363), παραθέτοντας μ' ἐπεξηγήσεις τὸ Σύμβολο Νικαίας, παραλείπει τὸν ὄρο «ἐνανθρωπήσαντα» (πού προϋποθέτει πρόσληψη ὀλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου) καὶ χρησιμοποιεῖ τὴν περιβόητη φράση «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», γιὰ νὰ τονίσει ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο σάρκα (καὶ ἄλογη ψυχή).

Ἡ θέση αὐτή, ὅπως ὀρθά διέκρινε ὁ Γρηγόριος, ἀμφισβητοῦσε τὴν ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως στὸν Χριστό, κατέστρεφε τὴν ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου (νοῦς ἢ ψυχὴ καὶ σάρκα) καὶ ἔκανε προβληματική τὴν σωτηρία του, ἐφόσον ὁ Λόγος δὲν προσλάμβανε καὶ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ. Παρατηροῦμε ὅτι, ἐνῶ ὁ Ἀπολιναρίου ἐκκινοῦσε ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀρχὴ ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ συνυπάρχουν «δύο τέλεια» (θεῖος Λόγος καὶ ἄνθρωπος), ὁ Γρηγόριος ἐκκινοῦσε ἀπὸ τὴν ἐμπειρική θεολογικὴ ἀλήθεια, ὅτι «τό ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνεται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται» (Ἐπιστ. 101, 32, ὅπου καὶ ἀναπτύσσει τὴν πρώτη ἐκτεταμένη ἀντιαπολιναριστικὴ του θεολογία). Γιὰ τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος σώζεται ἀπὸ κανέναν δὲν στασιάζεται. Γιὰ νὰ σωθεῖ ὁμοίως ὀλόκληρος, πρέπει καὶ νὰ προσληφθεῖ ὀλόκληρος (καὶ ὁ νοῦς) ἀπὸ τὸν θεῖο Λόγο. Ἔτσι ἔφθανε στὴν συνάφεια τῶν δύο τελείων φύσεων (Ἐπιστ. 101, 37 καὶ 41). Γι' αὐτὸ ἔχουμε δύο τέλειες καὶ ὀλόκληρες φύσεις στὸν Χριστό, κάτι πού κατορθώνεται μὲ τὴν θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως μέσω τῆς θείας φύσεως:

«Τῆρει οὖν τὸν ἄνθρωπον ὅλον καὶ μῖξον τὴν θεότητα, ἵνα τελέως εὐεργετῆς» (Ἐπιστ. 101, 36).

Ἐντούτοις οἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, μολονότι «ἄλλο» καθεαυτὴν ἢ θεία καὶ «ἄλλο» ἢ ἀνθρώπινη, δὲν προϋποθέτουν καὶ «δύο Υἱούς» (101, 19), ὅπως δίδασκε ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, δὲν ὀδηγοῦν σὲ εἶδος δυοφυσιτισμοῦ (νεστοριανισμοῦ), ἐπειδὴ οἱ δύο φύσεις «συνάπτονται κατ' οὐσίαν». Μάταια τὸν κατηγοροῦσαν ὅτι διαχωρίζει τίς δύο φύσεις, τίς ὁποῖες δῆθεν ἀντιπαραθέτει (Ἐπιστ. 102).

«Ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος... Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γάρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γάρ τὰ τρία καὶ ταῦτόν τῇ θεότητι» (Ἐπιστ. 101, 21).

Ἐάν ὁ θεῖος Λόγος δέν προσελάμβανε καί τόν νοῦν, τότε δέν θά προσλαμβάνόταν ὁλόκληρος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Γρηγόριος ἐστίαζε τήν προσπάθειά του στό νά δείξει ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε ὁλόκληρο τόν ἄνθρωπο καί γι' αὐτό στόν Χριστό ἔχουμε δύο πραγματικές φύσεις, τήν θεία, πού εἶναι ἀληθινή, καί τήν ἀνθρώπινη, πού εἶναι ἀκέραιη. Ἡ ἔνωση στόν Χριστό εἶναι τόσο ἀληθινή καί σαφής, ὅσο εἶναι ἡ ἐνότητα ψυχῆς καί σώματος στόν ἄνθρωπο. Ὅπως ἔχουμε ἕναν ἄνθρωπο, πού ὅμως ἀποτελεῖται ἀπό δύο, ψυχή καί σάρκα, ἔτσι ἔχουμε καί ἕναν Χριστό. Ἡ ἔνωση τῶν δύο φύσεων ἔγινε μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ ἁγίου Πνεύματος («θεϊκῶς μέν ὅτι χωρίς ἀνδρός»), ἀλλά ἡ Παρθένης Μαρία ἐκύησε σύμφωνα μέ τούς ἀνθρώπινους νόμους, φυσιολογικά καί πραγματικά, δηλαδή ἀναπτύχθηκε στούς κόλπους τῆς ὁ Θεάνθρωπος, ὥστε ὀρθά νά θεωρεῖται καί νά ὀνομάζεται Θεοτόκος ἡ Παρθένης Μαρία. Παρά ταῦτα ὁ Γρηγόριος δέν ταυτίζει τήν ἀόρατη θεία φύση μέ τήν ὀρατή κτιστή:

«εἰ τις οὐ Θεοτόκον τήν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστὶ τῆς θεότητος. Εἴ τις ὡς διὰ σωλήνος τῆς Παρθένου διαδραμεῖν, ἀλλά μή ἐν αὐτῇ διαπεπλάσθαι λέγει θεϊκῶς ἅμα καί ἀνθρωπικῶς (θεϊκῶς μέν χωρίς ἀνδρός, ἀνθρωπικῶς δέ ὅτι νόμῳ κυήσεως), ὁμοίως ἄθεος. Εἴ τις διαπεπλάσθαι τόν ἄνθρωπον, εἶθ' ὑποδεδυκέναι λέγοι Θεόν, κατάκριτος. Οὐ γέννησις γάρ Θεοῦ τοῦτο ἐστίν, ἀλλά φυγή γεννήσεως. Εἴ τις εἰσάγει δύο υἱούς, ἕνα μέν τόν ἐκ τοῦ Θεοῦ καί Πατρός, δεύτερον δέ τόν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχί ἕνα καί τόν αὐτόν, καί τῆς υἰοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Φύσεις μέν γάρ δύο, Θεός καί ἄνθρωπος, ἐπεὶ καί ψυχή καί σῶμα· υἱοὶ δέ οὐ δύο, οὐδέ θεοί. Οὐδέ γάρ ἐνταῦθα δύο ἄνθρωποι, εἰ καί οὕτως ὁ Παῦλος τό ἐντός τοῦ ἀνθρώπου καί τό ἐκτός προσηγόρευσε. Καί εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μέν καί ἄλλο τά ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ (εἶπερ μή ταῦτόν τό ἀόρατον τῷ ὀρατῷ καί τό ἄχρονον τῷ ὑπό χρόνον), οὐκ ἄλλος δέ καί ἄλλος· μή γένοιτο. Τά ἀμφοτέρωτα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μέν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δέ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε. Λέγω δέ ἄλλο καί ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μέν γάρ ἄλλος καί ἄλλος (= Πατήρ, Υἱός, Πνεῦμα), ἵνα μή τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν... Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγοι κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι (= ὁ θεῖος Λόγος), ἀλλά μή κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καί συνάπτεσθαι, εἴη κενός τῆς κρείττονος ἐνεργείας» (= θείας χάριτος) (Ἐπιστ. 101, 16-22).

Τήν θεολογία ὁ Γρηγόριος, ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσέλαβε σάρκα καί νοῦν συγχρόνως, ἐνισχύει καί μέ τήν ἐξῆς παρατήρηση: στόν νοῦ ἐστίαζεται τό κατ' εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου καί τό κατ' εἰκόνα τοῦτο ἀμαυρώθηκε μέ τό προπατορικό ἀμάρτημα. Ἡ ἀναστήλωση τοῦ κατ' εἰκόνα, τήν ὁποία ἤρθε στήν γῆ νά πραγματώσει ὁ Θεός Λόγος, θά ἦταν ἀδύνατο νά ἐπιτευχτεῖ χωρίς τήν πρόσληψη τοῦ νοῦ, στόν ὁ-

ποῖο βρίσκεται τό κατ' εἰκόνα. Ἄκόμη, ἐάν προσελάμβανε μόνο σάρκα, τά «πάθη» τοῦ Χριστοῦ θά ὀφείλονταν στήν ἴδια τήν θεότητά του, ἐφόσον αὐτά συνδέονται μέ τόν νοῦν καί τήν ψυχή τοῦ ἀνθρώπου.

Γιά τό πῶς ἔγινε δυνατόν νά ἐνωθεῖ ἡ ἀνθρώπινη φύση μέ τήν θεία, χωρίς ν' ἀφομοιωθεῖ ὡς κατώτερη, δίνει, πλὴν ἄλλων, μία χαρακτηριστική εἰκόνα. Ἡ ἀνθρώπινη, γράφει, φύση ἐνώνεται στήν θεία, ὅπως τό φῶς τῶν ἀστέρων στό φῶς τοῦ ἡλίου καί ἡ λαμπάδα σέ μία πυρκαϊά. Στήν διάρκεια τῆς ἡμέρας τ' ἀστέρια δέν φαίνονται, ἀλλά ὑπάρχουν ὀλόκληρα. Καί ἡ λαμπάδα δέν φαίνεται στίς δυνατές φλόγες τῆς πυρκαϊᾶς, ἀλλά ὑπάρχει (Ἐπιστ. 101, 44-45).

«Εἰ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπον ἠλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστί καί οὐκ ἄξιος ὄλως σῶζεσθαι. Τό γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δέ ἤνεται τῷ Θεῷ, τοῦτο καί σῶζεται. Εἰ ἡμισυς ἔπταισεν ὁ Ἀδάμ, ἡμισυ καί τό προσειλημμένον καί τό σωζόμενον... εἰ μὲν γάρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καί ἀρειανοί λέγουσιν, ἴν' ἐπί τήν θεότητα τό πάθος ἐνέγκωσιν, ὡς τοῦ κινουῦντος τό σῶμα, τούτου καί πάσχοντος. Εἰ δέ ἄψυχος, εἰ μὲν οὐ νοερός, πῶς καί ἄνθρωπος; οὐ γάρ ἄνουν ζῶον ὁ ἄνθρωπος... Ἄλλ' ἤρκει, φησίν, ἡ θεότης ἀντί τοῦ νοῦ. Τί οὖν πρός ἐμέ τοῦτο; Θεότης γάρ μετά σαρκός μόνης οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐδέ ψυχῆς μόνης, οὐδέ ἀμφοτέρων χωρίς τοῦ νοῦ, ὃ καί μᾶλλον ἄνθρωπος. Τήρει οὖν τόν ἄνθρωπον ὄλον καί μῖξον τήν θεότητα, ἵνα με τελέως εὐεργετῆς... εἰ τό χειρόν (= τό σῶμα) προσείληπται, ἴν' ἀγιασθῆ δια τῆς σαρκώσεως, τό κρεῖττον (ὁ νοῦς) οὐ προσληφθήσεται, ἴν' ἀγιασθῆ δια τῆς ἐνανθρωπήσεως; Εἰ ὁ πηλός (= τό σῶμα) ἐζυμώθη καί νέον φύραμα γέγονεν, ὦ σοφοί, ἡ εἰκὼν (= ὁ νοῦς) οὐ ζυμωθήσεται καί πρός Θεόν ἀνακραθήσεται, θεωθεῖσα δια τῆς θεότητος;... Ὁ γάρ τήν ἐντολήν ἐδέξατο (= δηλ. ὁ νοῦς), τοῦτο καί τήν ἐντολήν οὐκ ἐφύλαξεν· ὃ δέ οὐκ ἐφύλαξε, τοῦτο καί τήν παράβασιν ἐτόλμησεν· ὃ δέ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο, τοῦτο καί προσελήφθη· ὁ νοῦς ἄρα προσείληπται» (Ἐπιστ. 101, 32-52).

Διακεκριμένες ὑποστάσεις-ἐνωμένες φύσεις

Τήν ἐνότητα τῶν ὑποστάσεων τῆς Ἁγίας Τριάδας χρησιμοποιοῖ ὁ Γρηγόριος γιά πρώτη φορά ὡς πρότυπο τῆς ἐνότητας τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό, γιατί ἔβλεπε καθαρά καί τόν κίνδυνο νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀπορροφᾶται ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀπό τήν θεία (μονοφυσιτισμός, στόν ὁποῖο σαφῶς ὀδηγοῦσε ὁ Ἀπολινάριος) καί τόν κίνδυνο νά θεωρηθεῖ ἡ πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τήν θεία ὡς ἐπιφανειακή, ἐπίπλαστη, ἐξωτερική, ἄρα μή πραγματική. Τοῦτο θ' ἀφαιροῦσε τήν δυνατότητα τῆς σωτηρίας, ἀφοῦ ἡ ἐπίπλαστη πρόσληψη δέν ἐξασφαλίζει τήν θέωση ἢ μεταστοιχείωση τοῦ ἀνθρώπου, καί θά κατέλυε τήν ἐνότητα τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ. Στήν παρομοίω-

ση ὁμως Τριάδας καί φύσεων στόν Χριστό ἐπισημαίνει ὅτι οἱ φύσεις ὑπάρχουν κεκραμένες, ἐνῶ οἱ ὑποστάσεις διακεκριμένες. Μέ τήν παραπάνω θεολογία του ὁ Γρηγόριος ἔθεσε τίς βάσεις τῆς χριστολογίας, μολονότι χρειαζόταν ἀκόμα ἐπίπονη θεολογική προσπάθεια, γιά νά δειχτεῖ ὁ τρόπος τῆς ἐνότητας τῶν τελείων φύσεων τοῦ Χριστοῦ, κάτι πού ἔγινε κυρίως ἀπό τόν Γρηγόριο Νύσσης, τόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καί τόν Θεοδώρητο Κύρου.

Ἡ θεήλατη καί γενναία θεολογία του περί τῶν δύο τελείων φύσεων τοῦ Χριστοῦ, καθώς καί ἡ ἐπιμονή του στήν πρόσληψη ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, ἐξηγοῦν καί φωτίζουν τήν ἀνθρωπολογία του. Τονίζει μέ τρόπο μοναδικό τό μεγαλεῖο καί τίς προοπτικές τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος εἶναι κράμα δύο κόσμων, τοῦ ὑλικοῦ καί τοῦ πνευματικοῦ (χοῦς, νοῦς, πνεῦμα), συνιστᾷ «κόσμον δεῦτερον (= μετά τόν ὑλικόν), ἐν μικρῷ μέγαν... τόν αὐτόν πνεῦμα καί σάρκα» (Λόγος ΛΗ' 11). Ὁ «μικρός» ἀνθρωπος εἶναι «μέγας» κατά τό πνεῦμα, ἀφοῦ γίνεται «ἐπόπτης τῆς ὁρατῆς φύσεως», «μύστης τῶν νοουμένων» καί προορίζεται νά θεωθεῖ, νά ἐνωθεῖ πραγματικά μέ τόν Θεό (βλ. Λόγος ΜΕ' 7). Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐξορία του ἀπό τόν παράδεισο καί τήν πικρή περιπλάνηση, τήν ὁποία ταυτίζει μέ τούς «δερματίνους χιτῶνας», τήν σάρκα καί τά πάθη. Ἡ πραγματικότητα αὐτή ἔχει κάτι τό θετικό: τοῦ προκάλεσε τήν αἰσχύνη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καί τοῦ δημιούργησε τόν θάνατο, τουλάχιστον «ἵνα μὴ ἀθάνατον ἦ τό κακόν» (Λόγος ΜΕ' 8), καί τήν ἁμαρτία. Στόν Χριστό ὁμως ἐπανακοινωνεῖ μέ τόν Θεό καί μάλιστα μέ τρόπο ἀνώτερο ἀπό τόν πρῶτο καί θεοειδέστερο:

«ζῶον ἐν ἑξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καί ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τόν ἀνθρωπον. Καί παρά μέν τῆς ὕλης λαβών τό σῶμα ἤδη προὑποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δέ πνοήν ἐνθείς (ὁ δὴ νοεράν ψυχὴν καί εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος), οἷόν τινα κόσμον ἕτερον (= μετά τόν ὑλικόν), ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἔστησεν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτόν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καί οὐράνιον, πρόσκαιρον καί ἀθάνατον, ὁρατόν καί νοούμενον, μέσον μεγέθους καί ταπεινότητος, τόν αὐτόν πνεῦμα καί σάρκα... ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον καί ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον καί – πέρας τοῦ μυστηρίου – τῇ πρὸς Θεόν νεύσει θεούμενον» (Λόγος ΜΕ' 7). «Μετέλαβον (= ὡς ἀνθρωπος) τῆς εἰκόνας καί οὐκ ἐφύλαξα· μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκός, ἵνα καί τήν εἰκόνα σώσῃ καί τήν σάρκα ἀθανάτισῃ. Δευτέραν κοινωνεῖ κοινωνίαν, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξοτέραν. Ὅσῳ τότε μέν κρείττονος μετέδωκε, νῦν δέ μεταλαμβάνει τοῦ χείρονος. Τοῦτο τοῦ προτέρου θεοειδέστερον· τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον» (Λόγος ΜΕ' 9).

‘Ο ποιητής

‘Ο Γρηγόριος υπήρξε σπουδαῖος ποιητής μ’ ἐξαιρετική αἴσθηση τοῦ λόγου. Τό περίεργο εἶναι ὅμως ὅτι, μολονότι γνώριζε καί σποραδικά, μὴ ὀργανωμένα, χρησιμοποίησε τὴν τονική ρυθμοποιία (δύο πάντως ὀργανωμένα ποιήματα σέ τονικό μέτρο ἀποδόθηκαν ἐσφαλμένα στὸν Γρηγόριο), ἔγραψε 19.000 περίπου προσωδιακούς στίχους, ἀπὸ τὸ 371 καί μετὰ. Φυσικά εἶχε μικρές πιθανότητες νά διαβαστεῖ εὐρέως ἡ ποίησή του καί καμμιά ἐλπίδα νά γίνει ὑμνωδία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐξήγηση τοῦ φαινομένου σχετίζεται ὄχι τόσο μέ τὴν ἀνάγκη ν’ ἀπαντήσῃ στὸν νόμο τοῦ Ἰουλιανοῦ (362), πού ἀπαγόρευε στοὺς χριστιανούς καθηγητές νά διδάσκουν στίς ἐθνικές σχολές, ἀλλὰ μέ προσωπικές παρορμήσεις, ἐνῶ παράλληλα ἔδρασε ὡς ἀφορμή καί ἡ πλούσια προσωδιακή ποίηση τοῦ μὴ ὀρθόδοξου Ἀπολιναρίου. Ὁ ἴδιος ὁ Γρηγόριος, στό ποίημά του *Ἑμμετρα* (ἔπη ΛΘ’) δίνει μία ἐξήγηση στά ἐρωτηματικά, πού φίλοι κι ἐχθροί διατύπωναν, βλέποντάς τον νά γράφει ποιήματα καί δὴ προσωδιακά. Ἐξηγεῖ λοιπόν ὅτι ἀποφάσισε νά γράφει σέ στίχους τίς σκέψεις του, γιά νά περιορίσει τὴν ἀμετρία ἢ τὴν πολυλογία του, γιά νά ὠφελεῖ τοὺς νέους, πού εὐχαριστοῦνται περισσότερο διαβάζοντας ποιήματα, γιά νά μὴν ἐμφανίζονται οἱ χριστιανοὶ ὡς ἀπαίδευτοι ἐνώπιον τῶν ἐθνικῶν καί γιά νά παρηγορεῖται στὴν διάρκεια τῆς μακρόχρονης ἀρρώστιας του. Αὐτὰ ὅμως δικαιολογοῦν μόνο περιστασιακὴ ἐνασχόληση μέ τὴν ποίηση, ὄχι τὴν πληθωρική καί ρωμαλέα καί καλοοργανωμένη ποίηση τοῦ Γρηγορίου. Ὁ Γρηγόριος, ἄρα, ἦταν ταλαντοῦχος ποιητής πού μέ ποικίλες ἀφορμές ἔγραψε ποιήματα.

Τὰ ποιήματα (ἔπη) τοῦ Γρηγορίου εἶναι **δ ο γ μ α τ ι κ á**, στά ὁποῖα ἐκτίθεται ἡ τριαδολογία καί ἡ χριστολογία του, **ἐ π ι τ á φ ι α** ἐπιγράμματα, ἡ **θ ι κ á** καί **δ ι δ α κ τ ι κ á** καί **ί σ τ ο ρ ι κ á**, δηλαδή αὐτοβιογραφικά. Σέ πάρα πολλά ἀπὸ αὐτὰ συναντᾶ ὁ ἀναγνώστης ἀληθινὴ ἔμπνευση, ρωμαλέα σκέψη, νευρώδη λόγο, ἔντονο λυρισμὸ διάθεση ἐξομολογητικὴ, βαθιὰ μελαγχολία, ἀπογοήτευση καί μεγαληγορία. Ἀλλὰ καί ἡ πεζότητα, πού κακῶς γενικεύτηκε ἀπὸ μερικούς ἐρευνητές, χαρακτηρίζει πολλούς ἀπὸ τίς τόσες χιλιάδες τῶν στίχων του. Πάντως, παρά τὴν μεγάλη ποιητικὴ ἀξία τῶν Ἐ π ῶ ν, ὁ Γρηγόριος εἶναι μέγας ποιητής πρῶτα γιά τὴν ποιητικότητα τῶν «πεζῶν» κειμένων του κι ἔπειτα γιά τίς πολλές χιλιάδες τῶν στίχων του. Αὐτοὶ δὲν εἶχαν ἀνταπόκριση στό αἰσθητήριο τῆς ἐποχῆς καί οἱ μιμητές τους υπήρξαν ἐλάχιστοι καί περιθωριακοί. Ἀντίθετα, ποιητικὰ τμήματα *Λόγων* του, αὐτούσια ἢ μέ ἐπεμβάσεις, ἔγιναν ὑμνοὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ μεταγενέστερους ποιητές-ὑμνωδοὺς Κανόνων ἤδη ἀπὸ τὸν ΣΤ’ αἰῶνα, ἐάν μὴ κι ἐνωρίτερα.

Ἐνδεικτικὰ παραθέτουμε ἐδῶ μικρὰ τμήματα *Λόγων* τοῦ Γρηγο-

ρίου καὶ ἀνάλογα τμήματα τῶν *Κανόνων*, πού ψάλλονται καὶ σήμε-
ρα στοὺς Ὕμνους τῶν σχετικῶν ἑορτῶν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἔτους.
Ἔτσι διαπιστώνεται καὶ ἡ ἀξιόλογη ποιητικότητα τοῦ Γρηγορίου καὶ
ἡ ἐπίδρασή του στοὺς μεταγενέστερους ὕμνογράφους τῆς Ἐκκλη-
σίας, μεταξύ τῶν ὁποίων οἱ κορυφαῖοι ποιητές Ἰωάννης Δαμασκη-
νός καὶ Κοσμᾶς ὁ Μελωδός. Τό γεγονός μάλιστα, ὅτι ἐκκλησιαστικοί
ὕμνοι ποιήθηκαν βάσει ὁμιλητικῶν κειμένων τοῦ Γρηγορίου, γνώρι-
ζε καὶ ὁ ἀββᾶς Δωρόθεος τόν ΣΤ΄ αἰῶνα, πού παραθέτει τόν σχετι-
κό ὕμνο, ἀναφερόμενος καὶ στόν ἀντίστοιχο Λόγο τοῦ Γρηγορίου.
Χαρακτηριστικό τοῦ ἀναπτυγμένου ποιητικοῦ αἰσθητηρίου τοῦ Γρη-
γορίου εἶναι καὶ ὅτι ὁ ἱερός ἄνδρας, γράφοντας καὶ ἐκφωνώντας τόν
Λόγο του ΜΕ΄ στό Ἅγιο Πάσχα, χρησιμοποίησε κάποια στοιχεῖα
ἀπό παλαιότερο ὕμνο (νομίζουμε τοῦ Γ΄ αἰ.: Βλ. *Πατρολογία μας*,
τόμος Α΄, σ. 473) στό Πάσχα, κείμενο σαφῶς ποιητικό.

Γρηγορίου, Λόγος ΛΓ΄ 14:

«...ἱερεῖα ἔμψυχα,
ὀλοκαυτώματα λογικά,
θύματα τέλεια,
θεοὶ διὰ Τριάδος προσκυνουμένης»
(PG 36,232).

Δωροθέου, Διδασκαλία 23:

«Ἱερεῖα ἔμψυχα
ὀλοκαυτώματα λογικά,
μάρτυρες Κυρίου,
θύματα τέλεια Θεοῦ»
(PG 88, 1829-1836).

Λόγος (ΛΗ΄) εἰς τὰ Χριστούγεννα:

«Χριστός γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστός ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε·
Χριστός ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε.
Ἄσατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ·

καί, ἴν' ἀμφοτέρα συνελὼν εἶπω,
ἔυφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ
καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ·
διὰ τόν ἐπουράνιον, εἶτα ἐπίγειον.
Χριστός ἐν σαρκί,
τρόμφ καὶ χαρᾶ ἀγαλλιᾶσθε·
τρόμφ, διὰ τὴν ἁμαρτίαν·
χαρᾶ, διὰ τὴν ἐλπίδα.

.....
Ὁ ἄσαρκος σαρκούται,
ὁ Λόγος παχύνεται,
ὁ ἀόρατος ὁράται,
ὁ ἀναφής ψηλαφᾶται,
ὁ ἄχρονος ἄρχεται,
ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γίνεται.

.....
Ἕλληνες διαγελάτῳσαν,
αἰρετικοὶ γλωσσαλγείτῳσαν.
Ἰότε πιστεύουσιν,
ὅταν ἴδωσιν εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον»
(ΒΕΠ 60,64· PG 36, 312Α-313Β).

Κοσμᾶ Μελωδοῦ, Κανὼν εἰς τὰ Χριστούγεννα:

«Χριστός γεννᾶται, δοξάσατε·
Χριστός ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε·
Χριστός ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε.
Ἄσατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ
καὶ ἐν εὐφροσύνῃ
ἀνυμνήσατε λαοὶ ὅτι δεδόξασται»
(Ὡδὴ α΄. Εἰρμός).

Λόγος (ΚΑ΄) εἰς Μ. Ἀθανάσιον:

«Ἀθανάσιον ἐπαινῶν, ἀρετὴν ἐπαινέσομαι.
Ταῦτόν γάρ ἐκεῖνόν τε εἰπεῖν
καὶ ἀρετὴν ἐπαινέσαι.

.....
Ἄρετὴν δέ ἐπαινῶν, Θεόν ἐπαινέσομαι»

(ΒΕΠ 59, 148· ΡG 35, 1081-1084).

Θεοφάνους Γραπτοῦ, Κανῶν εἰς Ἀθανάσιον:

«Ἀθανασίῳ προσκομίζω τὸν ἐπαινον
ὡς ἀρετὴν εὐφημῶν
πρὸς τὸν Θεόν φέρω μᾶλλον τὸ ἐγκώμιον»
(Π. Τρεμπέλα, Ἐκλογή ἑλλην. ὀρθοδόξου
ὕμνογραφίας, σ. 324).

Λόγος (Α΄) εἰς τὸ Πάσχα:

«Ἀναστάσεως ἡμέρα καὶ ἀρχὴ δεξιὰ
καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει
καὶ ἀλλήλους περιπτυξόμεθα

.....
Χθές συνεσταυρούμην Χριστῷ,
σήμερον συνδοξάζομαι·
χθές συνενεκρούμην,
συζωσοιοῦμαι σήμερον·
χθές συνεθαπτόμην,
σήμερον συνεγείρομαι»

(ΒΕΠ 58, 243 καὶ 244· ΡG 35, 396-397).

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Κανῶν εἰς τὴν Ἀναστάσιν:

«Ἀναστάσεως ἡμέρα
λαμπρυνθῶμεν λαοί,
Πάσχα Κυρίου Πάσχα.
Ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν...»
(Ὡδὴ α΄, Εἰρμός: Π. Τρεμπέλα, σ.302).

.....
«Χθές συνεθαπτόμην σοι Χριστέ,
συνεγείρομαι σήμερον ἀναστάντι σοι·
συνεσταυρούμην σοι χθές,
αὐτός με συνδόξασον Σωτήρ
ἐν τῇ βασιλείᾳ σου» (Ὡδὴ γ΄).

Λόγος (ΜΕ΄) εἰς τὸ ἁγ. Πάσχα:

«Πάσχα Κυρίου, Πάσχα,
καὶ πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμὴ τῆς Τριάδος.
Αὕτη ἑορτῶν ἡμῖν ἑορτὴ
καὶ πανήγυρις πανηγύρεων

.....
Ἄλλ', ὦ Πάσχα, τὸ μέγα καὶ ἱερόν
καὶ παντός τοῦ κόσμου καθάρσιον!
ὡς γὰρ ἐμψύχω σοι διαλέξομαι.
Ὡ Λόγε Θεοῦ
καὶ φῶς καὶ ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις»
(ΒΕΠ 60, 187 καὶ 202· ΡG 36,664).

«Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἁγία ἡμέρα
ἢ μία τῶν Σαββάτων,
ἢ βασιλὶς καὶ κυρία,
ἑορτὴ ἑορτῶν
καὶ πανήγυρις ἐστὶ πανηγύρεων

.....
εἰς τοὺς αἰῶνας» (Ὡδὴ η΄, Εἰρμός).

.....
«Ὡ Πάσχα τὸ μέγα
καὶ ἱερώτατον, Χριστέ·
ὦ σοφία καὶ Λόγε
τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις,
δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον
σοῦ μετασχεῖν
ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ
ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου»
(Ὡδὴ θ΄).

Πολλὰ διευθετημένα σέ στίχους πεζὰ κείμενα τοῦ Γρηγορίου ἀποδεικνύονται ρυθμικός λόγος, χαρακτηριστικά τοῦ ὁποῦ εἶναι ἡ τάση γιὰ προπαροξυτονισμό, ὁμοτονία, ἰσοσυλλαβία καὶ ὁμοιοκαταληξία. Συνήθη εἶναι τὰ δίστιχα παραλληλισμοῦ ἢ ἀντιθέσεως καὶ ἡ τομὴ. Ἰδιαίτερη προσοχὴ χρειάζεται γιὰ τὰ ὁμοιοκατάληκτα καὶ συχνά ἰσοσύλλαβα βραχέα κῶλα, πού ὡς στιχουργικὴ ἦταν συστηματοποιημένη ἀπὸ τὸν σύρο Ἐφραίμ. Τό φαινόμενο ὁμως ἀπαντᾷ πολὺ πρὶν

ἀπό τόν Ἐφραίμ στήν ἄσιανική ρητορεία καί μάλιστα σέ πολλές προ-
ρηγοριανές πατερικές ὁμιλίες, ὅπως φάνηκε ἀπό τήν παράθεση τμή-
ματος τοῦ Λόγου ΛΗ' τοῦ Γρηγορίου.

Ἰδιαίτερος λόγος γίνεται συνήθως γιά δύο κείμενα, διευθετημένα
σέ στίχους μέ ὀρισμένα σταθερά ποιητικά μέτρα, δηλ. τήν ἰσοσυλ-
λαβία καί τόν δυναμικό τονισμό. Πρόκειται γιά τόν «Ὑμνον ἔσπε-
ρινόν» ἀπό 25 στίχους (PG 37, 511-514)

«Σέ καί νῦν εὐλογοῦμεν / Χριστέ μου, Λόγε Θεοῦ,
φῶς ἐκ φωτός ἀνάρχου / καί πνεύματος ταμίαν,
τριττοῦ φωτός εἰς μίαν / δόξαν ἀθροισμένου·
ὅς ἔλυσας τό σκότος, / ὅς ὑπέστησας τό φῶς»

καί τόν «Πρός παρθένους παραιναιτικόν» ἀπό 100 στίχους (PG 37,
632-640)

Παρθένε νύμφη τοῦ Χριστοῦ / δόξαζέ σου τόν νυμφίον

Μόνον ὄλωσ σεαυτήν / ἀγνήν τήρει, Παρθένε.
Μήπως σπιλώσης Χριστοῦ / τόν ἄσπιλον χιτῶνα.
Ὅμμα σοι σωφρονεῖτω / γλῶσσα παρθενεύτω».

Γιά τά ποιήματα αὐτά, πού δέν εἶναι καί σπουδαίας ἐμπνεύσεως,
διατυπώθηκαν ἀμφιβολίες μέχρι βεβαιότητα περί τοῦ ὅτι δέν προέρ-
χονται ἀπό τήν γραφίδα τοῦ Γρηγορίου. Ἀπό γνήσια ὅμως ποιήμα-
τα τοῦ ἴδιου (π.χ. «Ὑποθῆκαι παρθένοις»: ἔπη Ἡθικά 2) λαμβάνουν
ιδέες καί εἰκόνες. Ἄρα τά δύο ποιήματα ὀφείλονται σέ κάποιον συμ-
πιλητή τοῦ τέλους τοῦ Δ' ἢ τῶν ἀρχῶν τοῦ Ε' αἰ. Αὐτά, εἶναι σαφές,
ἀποτελοῦν δεῖγμα τῆς ὑποχωρήσεως τῆς προσωδίας, πού στηρίζε-
ται στήν διάκριση μακρῶν καί βραχειῶν συλλαβῶν, καί εἰσβολῆς
τῆς τονικῆς ρυθμοποιῆας, πού ὅμως δέν ρυθμίζει ἀκόμη ἀπόλυτα τό
μέτρο καί πού στηρίζεται στόν δυναμικό τονισμό. Πάντως καί τά
δύο παραπάνω ποιήματα εἶναι δεκατετρασύλλαβοι, πού χωρίζονται
σέ δύο ἡμιστίχια τῶν ἑπτὰ συλλαβῶν. Στό δεύτερο ἡμιστίχιο τοῦ
«Πρός παρθένους παραιναιτικοῦ» ἔχουμε πάντοτε παροξυτονισμό
– τόνο στήν παραλήγουσα – δηλαδή πόδα τονικό τροχαῖο (–υ), ἀ-
διάφορο ἂν ἡ τονιζόμενη παραλήγουσα εἶναι μακρά ἢ βραχεία. Ἀ-
κόμη ἔχει μεγάλη σημασία τό γεγονός ὅτι στό τελευταῖο ποίημα, τοῦ
ὁποῦ τουλάχιστον μερικοί στίχοι εἶναι παραλλαγμένοι προσωδια-
κοί στίχοι τοῦ Γρηγορίου, παρατηρεῖται ἰσχυρή παύση, στό τέλος κάθε
δύο στίχων, κάτι πού προϋποθέτει συνείδηση στροφῆς ποιητικῆς, ἔ-
χουμε δηλ. στροφική στιχουργική, πού θά ὀδηγήσει στίς στροφικές
συνθέσεις τῶν *Κοντακίων* μετά ἀπό ἕναν αἰῶνα καί περισσότερο.

Τούς περίπου 19.000 ἀρχαιοπρεπεῖς στίχους τοῦ ὁ Γρηγόριος ἔγρα-
ψε βάσει τῶν μέτρων τοῦ Ὁμήρου, τοῦ Ἡσιόδου, τῶν τραγικῶν, τῶν
λυρικῶν καί ἄλλων ποιητῶν. Ἔτσι π.χ. γράφει σέ ἰαμβικό τρίμετρο,

σέ ἥρωικό ἐξάμετρο καί σέ ἀνακρεόντεια μέτρα, τά ὁποῖα μάλιστα ἐνίστε παραλλάσει.

Ἐνδεικτικά παραθέτουμε ὀκτασύλλαβους ἀνακρεόντειους στίχους μέ παροξυτονισμό ἀπό τόν «Ἵμνον πρός Θεόν»:

«Σέ τόν ἄφθιτον μονάρχην,	δι' ὃν ἥλιος προλάμπει
δός ἀνυμεῖν, δός ἀείδειν·	δι' ὃν ὁ δρόμος σελήνης,
Τόν ἀνακτα τόν δεσπότην',	δι' ὃν ἄστρον μέγα κάλλος,
δι' ὃν ὕμνος, δι' ὃν αἶνος	δι' ὃν ἄνθρωπος ὁ σεμνός
δι' ὃν ἀγγέλων χορεία,	ἔλαχε νοεῖν τό θεῖον,
δι' ὃν αἰῶνες ἄπαστοι,	λογικόν ζῶον ὑπάρχων»

(PG 37, 508-509).

Καί ὁ ἐπίλογος τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ ποιήματος «Πρός τόν ἑαυτοῦ βίον», πού ἔγραψε σέ ἱαμβικό τρίμετρο γιά νά ἐκφράσει πλήν ἄλλων τήν ἀπογοήτευσή του γιά ὅ,τι συνέβη κατά τήν Β' Οἰκουμ. Σύνοδο (381) καί τήν ἀπό ἐκεῖ φυγή του:

«Πέρας λόγου· πάρειμι νεκρός ἔμπνοος.
Ἦττημένος (τοῦ θαύματος) στεφηφόρος,
ἔχων Θεόν τε καί φίλους τούς ἐνθέους
ἀντί θρόνου τε καί κενοῦ φρυάγματος.
Ἵβρίζετ', εὐθυμεῖτε, πάλλεσθ', ὦ σοφοί·
ῶδὴν τίθεσθε τάς ἐμάς δυσπραξίας
ἐν συλλόγοις τε καί πότοις καί βήμασι.

.....
Χθές ἐνθρονισταί καί διῶκται σήμερον.

.....
Ζητῶ τιν' οἰκεῖν ἐκ κακῶν ἐρημίαν,
οὐ μοι τό θεῖον νῶ μόνῳ ζητούμενον,
ἐλπίς τε κούφη τῶν ἄνω, γηροτρόφος.
Ἐκκλησίαις δέ τί δώσομεν; τό δάκρυον.
Εἰς τοῦτο γάρ με καί συνήγαγε Θεός,
πολλαῖς ἐλίσσων τήν ἐμήν ζωὴν στροφαῖς.
Ἦ ποῖ προβήσεται; Εἰπέ μοι, Θεοῦ Λόγε·
Εἰς τήν ἄσειστον εὐχομαι κατοικίαν,
ἐνθα Τριάς μου καί τό σύγκρατον σέλας,
ἦς νῦν ἀμυδραῖς ταῖς σκιαῖς ὑψούμεθα» (PG 37, 1163-1166).

ΒΙΟΣ

Ἦ Γρηγόριος γεννήθηκε περί τό 329/30 στήν Ναζιανζό. Ἦ πατέρας του, Γρηγόριος ἐπίσης, ἦταν ἐπίσκοπος τῆς πόλεως, πλούσιος γαιοκτήμονας καί ἴσως ἐβραϊκῆς καταγωγῆς, δεδομένου ὅτι ἀνήκε γιά πολύ στήν ἰουδαϊο-εἰδωλολατρική αἵρεση τῶν Ἵψισταρίων, τήν ὁποῖα ἐγκατέλειψε μέ τήν ἐπιμονή καί τίς προσευχές τῆς εὐσεβέστατης συζύγου του Νόννας. Ἦ υἱός

Γρηγόριος σπούδασε στην Ναζιανζό, στην Καισάρεια της Καππαδοκίας, όπου γνωρίστηκε με τον Βασίλειο (341/343), στην Καισάρεια της Παλαιστίνης, στην Ἀλεξάνδρεια και τέλος στην Ἀθήνα (350/357), όπου δίδασκαν σπουδαῖοι ρητοροδιδάσκαλοι, όπως ὁ Ἰμέριος καὶ ὁ Προαιρέσιος καὶ ὅπου στερέωσε τὴν φιλία του μετὸν Βασίλειο. Τὸ τελευταῖο ἔτος τῆς παραμονῆς του στὴν Ἀθήνα (356/7) δίδαξε καὶ ὁ ἴδιος ρητορική (ἐγκυκλοπαιδική φιλοσοφία), ὅπως ἔκανε καὶ μόλις ἐπέστρεψε στὴν Ναζιανζό, μετὴν παράκληση φίλων του. Ἦδη ἀπὸ τὸ 358/9, ἐποχὴ πού δέχτηκε τὸ βάπτισμα, βρίσκεται σὲ συχνὴ ἐπικοινωνία μετὸν φίλο του Βασίλειο, τὸν ὁποῖο ἀκολούθησε στοῦ ἀσκητήριό του στὸν Πόντο (κοντὰ στὸν Ἰρι ποταμό), τέλος τοῦ 360. Ἐκεῖ συνασκήτησαν καὶ συνεργάστηκαν γιὰ τὴν τελικὴ σύνταξη ἔργων, γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ καθένας εἶχε ἤδη ἐργαστεῖ (ὁ Γρηγόριος γιὰ τὴν «Φιλοκαλία»). Στὸ τέλος τοῦ 361 ἢ λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ Πάσχα τοῦ 362, ὑποκύπτοντας στὶς πιέσεις τοῦ πατέρα του, χειροτονήθηκε πρεσβύτερος. Μετὰ ἀπὸ σύντομη φυγὴ στοῦ ἀσκητήριου τοῦ Βασιλείου ἐπανῆλθε καὶ βοήθησε τὸν γέροντα πατέρα του στοῦ ποιμαντικὸ ἔργο, ἐγκαινιάζοντας καὶ τὴν θεολογικὴ του προσφορά.

Περὶ τὸ τέλος τοῦ 363 καὶ τὶς ἀρχές τοῦ 364 ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας προσκάλεσε στὴν Καισάρεια ὡς βοηθὸ του τὸν Γρηγόριο, ὁ ὁποῖος ἀντιπρότεινε γιὰ τὴν θέση τὸν Βασίλειο, πού τελικὰ δέχτηκε. Τὸ 368/9 δοκιμάστηκε πολὺ ἀπὸ τὸν θάνατο τῶν ἀδελφῶν του, Καισαρίου, ἀνώτερου αὐλικοῦ ὑπαλλήλου, καὶ Γοργονίας. Τὸ 370 βοήθησε ἀθέλητα καὶ ἔμμεσα τὸν Βασίλειο νὰ ἐκλεγεῖ μητροπολίτης Καισαρείας. Στὶς ἐπανεπιλημμένες προσκλήσεις τοῦ τελευταίου, πού μάλιστα τοῦ ἀνέθετε τὴν εὐθύνη τῆς κατηχήσεως καὶ τῆς καταπολεμήσεως τῶν ἀρειανῶν, ἀπαντοῦσε ἀρνητικὰ, διότι προτιμοῦσε τὴν ἡσυχία καὶ διότι εἶχε τὴν εὐθύνη τῆς ἐπισκοπῆς Ναζιανζοῦ (ὁ ἐπίσκοπος πατέρας του ἦταν πλέον ὑπέργηρος καὶ κοιμήθηκε τὸ 374, λίγο πρὶν ἀπὸ τὴν σύζυγό του Νόννα).

Τὸ 372 ὁ Βασίλειος, προκειμένου νὰ ἐνισχύσει τὴν ἐπιρροή του στὴν Καππαδοκία, χειροτόνησε ἄκοντα τὸν Γρηγόριο ἐπίσκοπο γιὰ τὴν ἄσημη κωμόπολη Σάσιμα. Ἀντὶ ὅμως νὰ μεταβεῖ ἐκεῖ, κατέφυγε σὲ ὄρεινὸ μέρος καὶ γύρισε μόνο ὅταν ὁ πατέρας του ὑποσχέθηκε ὅτι δὲν θὰ τὸν πιέσει νὰ πάει στὰ Σάσιμα, τὰ ὁποῖα καὶ ἀπλῶς ἐπισκέφτηκε. Γιὰ τὴν πρωτοβουλία αὐτὴ τοῦ Βασιλείου ὁ Γρηγόριος θὰ παραπονεῖται σὲ ὅλη του τὴν ζωὴ, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι οἱ δύο ἄνδρες δὲν συνεργάζονταν ἢ ὅτι ἔπαυσαν νὰ συνδέονται μετὰ φιλία. Ἀντίθετα, ὁ Γρηγόριος ἐπισκεπτόταν τὸν Βασίλειο, συζητοῦσε μαζί του κρίσιμα ἐκκλησιαστικοθεολογικὰ θέματα, ὅπως τὸ περὶ τῆς θεότητος τοῦ ἁγ. Πνεύματος, καὶ κήρυττε στὴν Καισάρεια.

Μετὰ τὸν θάνατο τοῦ πατέρα του (374) ἐπωμίστηκε προσωρινὰ ὅλη τὴν εὐθύνη τῆς ἐπισκοπῆς. Ὅταν ὅμως διαπίστωσε ὅτι ἐπίτηδες οἱ συμπολίτες του δὲν φρόντιζαν νὰ ἐκλεγεῖ νέος ἐπίσκοπος (γιὰ νὰ κρατήσουν ἐκεῖ τὸν ἴδιο τὸν Γρηγόριο), ἔφυγε γιὰ τὴν Σελεύκεια (Ἰσαυρία) κι ἐγκαταστάθηκε γιὰ τέσσερα περίπου χρόνια στὸν ἐκεῖ ναὸ τῆς ἁγίας Θέκλας, πραγματοποιώντας τὸ παλαιὸ του ὄνειρο γιὰ μοναστικὴ ζωὴ, νηπτικὸ βίον, ἡσυχία καὶ θεωρία. Στὸ τέλος τοῦ 378 ἀρρώστησε τόσο, πού δὲν μπόρεσε νὰ ταξιδέψει στὴν Καισάρεια, ὅπου ὁ Βασίλειος κοιμήθηκε καὶ κηδεύτηκε τὴν 1.1.379. Τὸ γε-

γονός συγκλόνησε τήν ευαίσθητη ψυχή του. Τέλος τοῦ 378 ὑπέκυψε στίς παρακλήσεις ὀρθοδόξων τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί μετέβη ἐκεῖ, ὅπου οἱ ναοὶ ὅλοι ἀνήκαν στούς ἄρειανούς, πού κυριαρχοῦσαν ἀπόλυτα. Μέ κέντρο τόν ναῖσκο τῆς Ἀναστάσεως (ἢ Ἀναστασίας) κατήχησε, δίδαξε, ἐξεφώνησε τούς περίφημους *Θεολογικούς Λόγους*, στήριξε τούς ὀρθοδόξους καί μέ τόν θεόπνευστο λόγο του ἀνέστησε τήν ὀρθοδοξία στήν Κωνσταντινούπολη. Ἡ θεολογική του διδασκαλία εἶχε τόση ἀπήχηση, ὥστε νά ἔρχονται νά τόν ἀκούσουν πεπαιδευμένοι θεολόγοι ἀκόμα καί ἀπό μακρινές περιοχές τῆς αὐτοκρατορίας (Ἱερώνυμος, Εὐάγριος Ποντικός κ.ἄ.). Οἱ ἄρειανοὶ ἀντέδρασαν βίαια. Τοῦ ἐπιτέθηκαν βάνουσα καί δέν δίστασαν νά ἐπιχειρήσουν τήν δολοφονία του. Εὐτυχῶς ὁ δολοφόνος, μόλις βρέθηκε μπροστά στόν ἀσκητή καί θεολόγο ἐπίσκοπο, μετανόησε. Μεγαλύτερη ὀδύνη τοῦ προξένησε ὁ κυνικός φιλόσοφος Μάξιμος, τόν ὁποῖο προστάτεψε καί ὁ ὁποῖος μέ τήν βοήθεια τοῦ Πέτρου Ἀλεξανδρείας πέτυχε νά γίνει ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, παραγκωνίζοντας τόν Γρηγόριο. Ἀπογοητευμένος ὁ Γρηγόριος ἀποφάσισε νά φύγει, ἀλλά οἱ παρακλήσεις τῶν ὀρθοδόξων τόν ἔπεισαν νά μείνει γιά νά στερεώσῃ τό μέγα ἔργο του. Στίς 27 Νοεμβρίου τοῦ 380 ὁ φιλορθόδοξος νέος αὐτοκράτορας Θεοδόσιος τοῦ παρέδωσε τόν ναό τῶν ἁγίων Ἀποστόλων, ἀφοῦ διέταξε τόν ἄρειανόφιλο ἐπίσκοπο τῆς Κωνσταντινουπόλεως Δημόφιλο νά ἐγκαταλείψῃ τήν πόλη.

Ἡ Β' Οἰκουμενική Σύνοδος, πού συνήλθε τόν Μάιο τοῦ 381, τοῦ ἐπιφύλαξε τιμές ἀλλά καί πικρίες. Οἱ συνοδικοὶ μέ ἐπικεφαλῆς τόν ὁμολογητή Μελέτιο Ἀντιοχείας ἀναγνώρισαν τόν Γρηγόριο ὡς ἀρχιεπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως. Μέ τόν ἐπισυμβάντα θάνατο τοῦ Μελετίου ἀνατέθηκε ἡ προεδρία τῆς Συνόδου στόν Γρηγόριο πού ἀφελῶς πρότεινε τόν Παυλίνο ὡς κανονικό διάδοχο τοῦ Μελετίου. Ἡ πρόταση δυσaráστησε πολύ τούς ἀνατολικούς ἐπισκόπους. Ἀλλά καί οἱ ἐπίσκοποι Μακεδονίας καί Αἰγύπτου, πού κλήθηκαν κι ἔφτασαν καθυστερημένα, ἀμφισβήτησαν τήν κανονικότητα τοῦ Γρηγορίου ὡς ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, μέ τήν πρόφαση ὅτι εἶχε μετατεθεῖ ἀπό τά Σάσιμα. Βέβαια, ὁ 15ος κανόνας τῆς Νίκαιας ἀπαγόρευε τήν μετάθεση, ἀλλά ὁ Γρηγόριος δέν ἀνέλαβε ποτέ τήν διαποίμανση τῆς ἐπισκοπῆς Σασιμῶν. Ἡ δυσκολία μποροῦσε νά ξεπεραστεῖ, ἀλλά ἡ ευαίσθησία τοῦ Γρηγορίου εἶχε τρωθεῖ. Γι' αὐτό στά μέσα Ἰουνίου παραιτήθηκε, ἀφοῦ ἐκφώνησε τόν συγκλονιστικό *Συντακτῆριο Λόγο* του ἐνώπιον τῶν ἐπισκόπων. Ἐφυγε ἀμέσως γιά τήν πατρίδα κι ἐγκαταστάθηκε στήν Ἀριανζό. Φρόντισε τήν υἰεία του, ἤρθε στήν Ναζιανζό, βοήθησε γιά λίγο τήν Ἐκκλησία της, καταπολέμησε (382) τούς ἀπολιναριστές τῆς περιοχῆς, ἔσωσε τήν πόλη ἀπό τήν καταστροφική ὄργη τοῦ ἐπάρχου Ὀλυμπίου, συνέβαλε στήν τοποθέτηση (383) ὡς ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ τοῦ ἀνεψιοῦ του Εὐλαλίου καί ἀποσύρθηκε ὀριστικά στήν Ἀριανζό. Ἐκεῖ ἔζησε μέ ἀσκησι καί συγγραφή (ποιημάτων) τά τελευταῖα χρόνια του. Κοιμήθηκε τό 390 (ὄχι τό 389). Ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 25 Ἰανουαρίου (καί στίς 30, μέ τόν Μ. Βασίλειο καί τόν ἱερό Χρυσόστομο).

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος ἦταν συγγραφέας μεγάλης δυνάμεως καί ἀπαράμιλλου κάλλους. Εἶχε βαθιά αἴσθησι τοῦ ἀττικοῦ λόγου καί χρησιμοποίησε ἀριστοτεχνικά τὴν ἀσιανικὴ ρητορεία. Τὰ ποικίλα καί κάποτε πληθωρικά σχήματα (ὑπερβατά, ἔλλειπτικά, μεταφορές, ἀποστροφές) μέ τίς εἰκόνες καί τίς λεπτές γλωσσικές ἀποχρώσεις ἀνέδειξαν τὰ κείμενά του σαγηνευτικὸ ἀνάγνωσμα τῶν μεταγενεστέρων. Καί αὐτὸ παρά τὴν νοηματικὴ τους βαθύτητα καί τὴν ὄχι σπάνια σκοτεινότητά τους, πού ὀφείλεται κυρίως στὸν μεγάλο φορτισμὸ μέ προσωπικὲς ἐμπειρίες, τίς ὁποῖες ἐπιχειροῦσε νά ἐνδύσει μέ λόγο. Ἡ ρητορικότητα τοῦ λόγου ἀποβαίνει ποιητικότητα τόσο συχνά, ὥστε μεταγενέστεροι ποιητὲς *Κανόνων* νά παρουσιάσουν αὐτούσια ἢ μέ προσρμογές ὀλόκληρα κείμενά του ὡς ὕμνους ἐκκλησιαστικούς (βλ. ἀββᾶ Δωρόθεο, Ἰωάννη Δαμασκηνό, Κοσμᾶ Μαΐουμᾶ, Νικηφόρο Βλεμμύδη κ.ἄ.).

Τὰ κείμενά του διακρίνονται σέ Ἐπιστολές, Λόγους καί Ἐπη (δηλαδή προσωδιακά ποιήματα). Οἱ Ἐπιστολές του εἶναι περιστασιακές καί πολύ προσωπικές. Λίγες μόνο ἀπὸ αὐτές ἔχουν θεολογικὸ ἐνδιαφέρον, ἐνῶ σχεδόν ὅλες ἀποδεικνύουν τὴν ρητορικὴ του δεινότητα. Οἱ Λόγοι εἶναι τὸ ὕψιστο δημιούργημά του, γλωσσικά καί θεολογικά. Γράφηκαν μέ σκοπὸ πολεμικοαπολογητικὸ, πρὸς ἐγκωμιασμὸ προσώπων, μέ τὴν εὐκαιρία ἐκκλησιαστικῶν ἐορτῶν καί πρὸς ἐπίλυση θεολογικῶν προβλημάτων. Ἔχουμε λοιπὸν Λόγους ἀπολογητικούς, ἐγκωμιαστικούς, ἐόρτιους καί δογματικούς. Φυσικά ἡ διάκρισι εἶναι συμβατικὴ, ὅπως εἶναι συμβατικὸς καί ὁ χαρακτηρισμὸς ὡς Λόγων τῶν Λόγων Β' (*Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς*), Γ'-Δ' (*Κατὰ Ἰουλιανοῦ στηλιτευτικοί*) καί ΛΓ' (*Πρὸς ἀρειανούς*), οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν διατριβές ἢ πραγματείες, γραμμένες μετὰ ἀπὸ σύντομη προφορικὴ ὁμιλία. Ὡς πραγματεία ἐπίσης θέλησε ὁ Γρηγόριος νά παρουσιάσει, ἐκδίδοντάς τους, τοὺς πέντε θεολογικοὺς Λόγους (ΚΖ'-ΛΑ'), τοὺς ὁποῖους βελτίωσε λίγο ἢ πολὺ μετὰ τὴν ἐκφώνησίν τους.

Ἡ ἄποψη τῶν πολλῶν πατρολόγων ὅτι ὁ Γρηγόριος ἄρχισε νά γράφει ποίησι ἀπὸ τὸ 381 καί μετὰ εἶναι ἐσφαλμένη, διότι ὄχι μόνο ἔγραψε στίχους στὴν δεκαετία τοῦ 370, ἀλλὰ καί στὸν πρῶτο Λόγο του, χρονολογημένον στό ἔτος 362 καί ἀφιερωμένον στό ἅγιο Πάσχα, ἀρχίζει μέ τρόπο σαφῶς ποιητικὸ. Ἡ ἀρχὴ μάλιστα τοῦ Λόγου αὐτοῦ καί ἡ ἀρχὴ τοῦ Λόγου ΛΗ' «*Εἰς τὰ Θεοφάνεια*» χρησιμοποιήθηκαν, ὅπως εἶδαμε, σχεδόν κατὰ λέξιν ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό καί τὸν Κοσμᾶ Μαΐουμᾶ στοὺς περίφημους *Κανόνες* τους τῆς Ἀναστάσεως καί τῶν Χριστουγέννων.

Ἐπιστολές

Τὴν συγγραφικὴ του δραστηριότητα ὁ Γρηγόριος ἄρχισε μέ ἐπιστολές περὶ τὸ τέλος τοῦ 358 ἢ ἀρχὲς τοῦ 359 (βλ. μελέτη μας στὴν *Θεολογία* 50 [1979] 293 ἐξ.) καί ὄχι τὸ 361 (ὅπως νομίζει ὁ P. Gallay, S. Grégoire de Naz.: *Lettres*, I, Paris 1964, σ. 1). Ἀπὸ τίς Ἐπιστολές του διασώθηκαν 246. Οἱ 241 καί 243 τῆς συλλογῆς θεωροῦνται νόθεοι, ἐνῶ οἱ 57, 65, 66, 245, 246, 247, 248

περιλαμβάνονται κακῶς καί στήν συλλογή Ἐπιστολῶν τοῦ Βασιλείου. Ἐσφαλμένα ἐπίσης περιλαμβάνεται ἡ 149 στήν ἀντίστοιχη συλλογή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης μέ ἀριθμό 1.

PG 37, 21-388. BEP 60. P. GALLAY, Gregor von Nazianz. Briefe (GCS 53), Berlin 1969. P. GALLAY - M. JOURSON: Sch 208 (Ἐπιστ. 101, 102, 202). G. MERCATI, εἰς *Studi e Testi* 11 (1903) 53-56. Π. ΣΤΑΜΟΥ, Γρ. Θεολ... παραινέσεις πρός Ὀλυμπιάδα, Ἀθήνα 1960.

Λόγοι

1. *Εἰς τό Πάβχα καί εἰς τήν βραδυτήτα*. Ἐκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 362 στήν Ναζιανζό. Δικαιολογεῖ καί τήν μετά τήν χειροτονία του φυγή στό ἀσκητήριο τοῦ Πόντου.

2. *Ἀπολογητικός τῆς εἰς Πόντον φυγῆς*. Ἐκφωνήθηκε λίγο μετά τόν προηγούμενο γιά νά δικαιολογήσει πάλι τήν φυγή του καί νά ἀναλύσει τό ἀξίωμα τῆς ἱερωσύνης. Ἐπεξεργάστηκε τό κείμενό του πρίν τό κυκλοφορήσει.

3. *Πρός τοὺς καλέσαντας καί μή ἀπαντήσαντας*. Τῆς ἴδιας ἐποχῆς, μετά τοὺς προηγούμενους.

4-5. *Κατά Ἰουλιανοῦ βασιλέως στηλιτευτικός Α' καί Β'* Τέλος τοῦ 364. Καταδεικνύει τήν ματαιότητα τῆς προσπάθειας τοῦ Ἰουλιανοῦ καί ὑπογραμμίζει τό μεγαλεῖο τῆς ζωῆς τῆς νέας πραγματικότητας, τῆς Ἐκκλησίας.

6. *Εἰρηνικός Α' ἐπί τῇ ἐνώσει τῶν μοναζόντων*. Ἐκφωνήθηκε τό 364, ὅταν ὁ πατέρας του Γρηγόριος ὁμολόγησε δημοσία, ὅπως ἀπαιτοῦσαν οἱ μοναχοί τῆς περιοχῆς, τήν ὀρθόδοξη πίστη καί ἀναγνώρισε τό λάθος του νά ὑπογράψει (361) ἡμιαιρεϊανικό Σύμβολο (τῶν ὁμοιουσιανῶν).

7. *Εἰς Καισάριον ἐπιτάφιος*. Μετά τόν θάνατο τοῦ ἀδελφοῦ του Καισαρίου, τέλος 368 ἢ ἀρχές 369.

8. *Εἰς Γοργονίαν ἐπιτάφιος*. Περί τό 370, λίγο μετά τόν θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Γοργονίας.

9. *Ἀπολογητικός εἰς τόν ἑαυτοῦ πατέρα Γρηγόριον*. Πρό τοῦ Πάσχα τοῦ 372 καί ἀμέσως μετά τήν χειροτονία του.

10. *Εἰς ἑαυτόν... μετά τήν ἐπάνοδο ἐκ τῆς φυγῆς*. Πρό τοῦ Πάσχα τοῦ 372 καί λίγο πρό τῆς χειροτονίας του σέ ἐπίσκοπο.

11. *Εἰς Γρηγόριον Νύσσης... ἐπιστάντα*. Λίγες ἡμέρες μετά τήν χειροτονία του.

12. *Εἰς τόν πατέρα ἑαυτοῦ*. Πρός τό τέλος τοῦ 372, ὅταν ὁ πατέρας του τοῦ ἀνέθεσε τήν διαποίμανση τῆς Ναζιανζοῦ.

13. *Εἰς τήν χειροτονίαν Δοαρῶν*. Ὄταν τό 372 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Δοαρῶν ὁ Εὐλάλιος.

14. *Περί φιλοπτωχείας*. Ἐκφωνήθηκε περί τό 368.

15. *Εἰς τοὺς Μακκαβαίους*. Ἐκφωνήθηκε τό 362 ἢ τό 363.

16. *Εἰς τόν πατέρα σιωπῶντα διά τήν πληγὴν τῆς χαλάζης*. Μετά τό Πάσχα τοῦ 372.

17. *Πρός τοὺς πολιτευομένους Ναζιανζοῦ*. Τό 373 ἢ ἀρχές τοῦ 374.

18. *Ἐπιτάφιος εἰς τόν πατέρα*. Ἀνοιξη τοῦ 374.

19. *Εἰς τὸν ἐξισωτὴν Ἰουλιανόν*. Μετὰ τὰ Χριστούγεννα τοῦ 374, μέ τὴν εὐκαιρία τῆς ἐλεύσεως, γιὰ τὴν κατανομή τῶν φόρων στὴν Ναζιανζό, τοῦ Ἰουλιανοῦ, παλαιοῦ συμμαθητῆ του.

20. *Περὶ θεολογίας καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*. Ἀμέσως μετὰ τοὺς λόγους 27-30.

21. *Εἰς Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας*. Στίς 2 Μαΐου τοῦ 379.

22. *Εἰρηνικός Β' ... ἐπὶ τῇ γενομένῃ τῷ λαῷ φιλονεικίᾳ*. Ἐκφωνήθηκε κατὰ τὸν πρῶτο καιρὸ τῆς ἀφίξεως τοῦ Γρηγορίου στὴν Κωνσταντινούπολη (ἀρχές 379).

23. *Εἰρηνικός Β'*. Ἄνοιξη - Ἰούλιος τοῦ 380.

24. *Εἰς τὸν ἄγ. ἱερομάρτυρα Κυπριανόν*. Φθινόπωρο τοῦ 379.

25. *Εἰς Ἡρῶνα (= Μάξιμον), τὸν φιλόσοφον*. Τὸ 379 ἢ 380.

26. *Εἰς ἑαυτὸν, εἰς τὸν λαόν καὶ εἰς τοὺς ποιμένας*. Σύντομα μετὰ τὸν προηγούμενο (23).

27. *Θεολογικός Α'*. *Κατὰ Εὐνομιανῶν*. Καλοκαίρι ἢ φθινόπωρο τοῦ 380.

28. *Θεολογικός Β'*. *Περὶ θεολογίας*. Τὴν ἴδια ἐποχὴ.

29. *Θεολογικός Γ'*. *Περὶ Υἱοῦ*. Τὴν ἴδια ἐποχὴ.

30. *Θεολογικός Δ'*. *Περὶ Υἱοῦ*. Τὴν ἴδια ἐποχὴ.

31. *Θεολογικός Ε'*. *Περὶ ἁγ. Πνεύματος*. Τὴν ἴδια ἐποχὴ (ἢ τὴν Πεντηκοστή τοῦ ἴδιου ἔτους).

32. *Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας*. Τὴν ἴδια ἐποχὴ.

33. *Πρὸς Ἀρειανούς*. Πάσχα τοῦ 379 - Φεβρουάριος τοῦ 380.

34. *Πρὸς τοὺς ἐξ Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας*. Ἰούνιος τοῦ 380.

36. *Πρὸς τοὺς λέγοντας ἐπιθυμεῖν αὐτὸν τῆς καθέδρας Κωνσταντινουπόλεως*. Λίγο μετὰ τὴν 27η Νοεμβρίου τοῦ 380.

37. *Εἰς τὸ Ματθ. ιθ' 1*. Μεταξὺ τέλους τοῦ 380 καὶ 10.1.381.

38. *Εἰς τὰ Θεοφάνεια, ἧτουν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος*. Χριστούγεννα τοῦ 380.

39. *Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα*. Θεοφάνεια 6.1.381.

40. *Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα*. Ἀμέσως μετὰ τὸν προηγούμενο.

41. *Εἰς τὴν Πεντηκοστήν*. Τὴν Πεντηκοστή τοῦ 379.

42. *Συντακτῆριος*. Ὅταν ἐγκατέλειψε τὴν ἀρχιεπισκοπὴ Κωνσταντινουπόλεως καὶ τὴν προεδρία τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (μέσα Ἰουνίου 381).

43. *Εἰς τὸν Μ. Βασίλειον ἐπιτάφιος*. Στὴν Καισάρεια, τὴν 1.1.382.

44. *Εἰς τὴν Καινὴν Κυριακὴν*. Τὸ 383 (στὶς 16 Ἀπριλίου).

45. *Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*. 9 Ἀπριλίου τοῦ 383.

Ὁ Λόγος 35 (*Εἰς τοὺς μάρτυρας καὶ κατὰ ἀρειανῶν*) θεωρεῖται νόθος, ἀλλὰ ὁ Μ. Masson ἐπιμένει στὴν γνησιότητά του.

Γιὰ τὴν χρονολόγηση τῶν Λόγων χρησιμοποιήσαμε κυρίως τὶς μελέτες τῶν: Τ. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, I, Cracovia 1917, σσ. 1-147· Ρ. Gallay, *La vie de S. Grégoire de Nazianze*, Paris - Lyon 1943· J. Szymusiak, *Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Naz.*: VC 20 (1966) 183-189· J. Mossay - G. Lafontaine: SCh 270 (Λόγοι 20-23)· J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968, σσ. 96-253· J. Mossay, *Gr. von Naz. in Konstantinopel (379-381)*: Byzantion 47 (1977) 223-238.

PG 35-36. BEΠ 58-60. ΕΠΕ 18, 23, 25, 27, 48. ΓΘΑ 1. A. J. MASSON, The Five Theological Orations..., Cambridge 1899. J. BERBEL, Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Λόγοι Θεολογικοί, Düsseldorf 1963 (κείμενο καὶ γερμανικὴ μετάφραση). Γ. ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, Γρ. Θεολ. Ἐπιτάφιος εἰς τόν Μ. Βασίλειον, Ἀθήνα 1968. Θ. ΣΠΕΡΑΤΖΑ, Ὁ περί ἱερωσύνης Λόγος Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου..., Ἀθήνα 1968. J. BERNARDI: *SCh* 247 καὶ 309 (Λόγοι 1-3). J. MOSSAY - G. LAFONTAINE: *SCh* 270 (Λόγοι 20-23) καὶ 284 (Λόγοι 24-26). P. GALLAY: *SCh* 250 (Λόγοι 27-31). J. BERNARDI: *SCh* 309 (Λόγοι 4-5). C. MORESCHINI - P. GALLAY: 318 (Λόγοι 32-37).

Πολλοὶ Λόγοι τοῦ Γρηγορίου μεταφράστηκαν ἀπὸ τόν Ε' αἰῶνα καὶ ἐξῆς στὴν λατινικὴ (Ρουφῖνος: 2, 6, 16, 17, 26, 27, 38, 39, 41), τὴν συριακὴ (15), τὴν κοπτικὴ (21), τὴν γεωργιανή (38), τὴν σλαβικὴ (13), τὴν παλαιορωσσοικὴ (38, 40), τὴν ἀρμενικὴ (ἀνέκδ.) καὶ τὴν ἀραβικὴ (ἀνέκδ.), περί τῶν ὁποίων βλ. *CPG* II 179-181.

Σχόλια: Ἐπίσης ἔνεκα τῆς μεγάλης θεολογικῆς ἀξίας, ἀλλὰ καὶ τῆς λογοτεχνικῆς ὠραιότητος, πού παρουσιάζουν οἱ Λόγοι, ἔγιναν ἤδη ἀπὸ τόν ΣΤ' αἰῶνα ἀντικείμενο σχολιασμοῦ συστηματικοῦ ἢ περιστασιακοῦ. Τὰ Σχόλια παραδίδονται ἄλλοτε ἐπώνυμα καὶ ἄλλοτε ἀνώνυμα. Οἱ κυριότεροι ἀπὸ τοὺς γνωστοὺς σχολιαστὲς εἶναι ὁ ψευδο-Νόννος (ΣΤ' αἰ.), ὁ Δωρόθεος Γάζας (ΣΤ' αἰ.), ὁ Μάξιμος ὁ Ὁμολογητῆς (+662), ὁ Καισαρείας Βασίλειος Β' ὁ Μικρὸς (I' αἰ.), ὁ Ἰωάννης Γεωμέτρης (I' αἰ.), ὁ Μιχαὴλ Ψελλός (IA' αἰ.), ὁ Νικήτας Ἡρακλείας (IA' αἰ.), ὁ Ἡλίας Κρήτης (IB' αἰ.), ὁ Εὐθύμιος Ζιγαδηνός (IB' αἰ.), ὁ Γεώργιος Ἀκροπολίτης (IG' αἰ.) καὶ ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθοπούλου κ.ἄ. ἐκδίδονται εἰς *BEΠ* 63, 38-399. J. DECLERCQ: *Byzantion* 47 (1977) 92-112.

Ἔπη

Ὁ Γρηγόριος συνέταξε τουλάχιστον 396 ἐκτενὴ καὶ σύντομα ποιήματα σέ προσωδιακὰ μέτρα. Στὴν ἔκδοση τῶν Βενεδικτίνων ἔγινε ἡ ἐξῆς πολὺ συμβατικὴ διαίρεσή τους:

α) Ἔπη θεολογικά: Αὐτὰ περιλαμβάνουν 38 δογματικά καὶ 40 ἠθικά. Τό δογματικό 29 (πρόκειται γιὰ τόν Ὑμνον εἰς Θεόν: «ᾧ πάντων ἐπέκεινα τί γάρ θεμὶς ἄλλο σε μέλπειν») καὶ τὰ ἠθικά 18-21, 23, 32 καὶ 39-40 θεωροῦνται νόθα, ἐνῶ τὰ δογματικά 31-35, 37-38 καὶ τὸ ἠθικό 3 εἶναι ἀμφιβαλλόμενα.

β) Ἔπη ἱστορικά: Αὐτὰ περιλαμβάνουν 99 εἰς ἑαυτόν, 8 εἰς ἑτέρους (τό 8ο νόθο), 129 ἐπιτάφια (τό 129ο νόθο) καὶ 94 ἐπιγράμματα (τό 30ό νόθο). Τοῦ ἀποδόθηκαν καὶ δύο ἀκόμα παραινεντικά ποιήματα κατ' ἀλφάβητον. Βλ. *CPG* II 3034-3041.

Δογματικά: *PG* 37, 397-522. Ἠθικά: *PG* 37, 521-968. Εἰς ἑαυτόν: *PG* 37, 969-1452. Εἰς ἑτέρους: *PG* 37, 1451-1600. Ἐπιτάφια: *PG* 38, 11-82. Ἐπιγράμματα: *PG* 38, 81-130. *BEΠ* 61-62. *ΕΠΕ* 24, σσ. 248-381 (δογματικά). Μεμονωμένων ποιημάτων ἐκδόσεις: A. KNECHT, *Gegen die Putzsucht der Frauen*, Heidelberg 1973. C. JUNGCK, *Gregor von Nazianz: De vita sua*, Heidelberg 1974. P. WALTZ, *Anthologia Palatina*, I, Paris 1928· VI, Paris 1944. H. BECKLY, *Anthologia Graeca*, I, Buch II, München 1957 (Ἐπιτάφια). H. M. WERHAHN, *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων*, Wiesbaden 1953. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ:

SP 7 (1966) 339-347. Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΟΥ: *Ρωμανός ὁ Μελωδός* 1 (1932) 20. L. STERNBACH, *Curae Menandreae: Rozprawy* 17 (1892) 168-190. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ Μητρ. Ἀττικῆς, Ἡ ἱκεσία ἑνὸς ἁγίου. Ἀπὸ τὰ Ἔπη τοῦ Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1970 (ἐπιλογή κειμ. καὶ μετάφρ.). Δ. ΤΣΑΜΗ, Ἐπιτάφια ἐπιγράμματα... Εἰσαγωγή - κείμενον - μετάφρασις - σχόλια, Θεσσαλ. 1971 (στόν Μ. Βασίλειο καὶ σέ συγγενεῖς του). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Γρ. τοῦ Θεολόγου. Ἐπιτάφια ἐπιγράμματα εἰς τοὺς γονεῖς του: *ΕΕΘΣΠΘ* 20 (1975) 49-83. J. T. CUMMINGS, *De vita sua*, Princeton 1966. Β. ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗ, Γρηγ. Θεολόγου ἐπιτάφια ἐπιγράμματα: *ΕΕΘΣΠΘ* 26 (1981) 398-443. R. PALLA, Gregor von Nazianz. Carmina de virtute Ia/Ib, Graz 1985.

Σχόλια: Ἡ θεολογική, ἱστορική, γλωσσική καὶ αὐτοβιογραφική σημασία τῶν προσωδιακῶν ποιημάτων τοῦ Γρηγορίου ὀδήγησε στὴν σύνταξη *Σχολίων* σ' αὐτὰ ἀπὸ ἄγνωστους καὶ γνωστούς συγγραφεῖς, οἱ σπουδαιότεροι τῶν ὁποίων εἶναι οἱ ἑξῆς: Μάξιμος Ὁμολογητῆς (+ 662), Κοσμᾶς Μελωδός (+ 751/2), Νικήτας Δαβίδ (περὶ τὸ 900), Εὐθύμιος Ζιγαδηνός (ΙΒ' αἰ.), Νικόλαος Δοξαπατρῆς (ΙΒ' αἰ.), Ἰωάννης Ζωναρᾶς (ΙΒ' αἰ.) καὶ Θεόδωρος Βαλσαμών (ΙΒ' αἰ.). Πρὶν ἀπὸ τὸν Ι' αἰ. μάλιστα συντάχθηκε καὶ γλωσσάριον, λεξιλόγιο - λεξικό, τῶν ποιημάτων. Βλ. F. LEFHERTZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, Bonn 1958, σσ. 151-198.

Τὰ *Σχόλια* τῶν Κοσμᾶ καὶ Νικήτα Δαβίδ ἐκδίδονται στὴν *PG* 38, 341-843 καὶ *ΒΕΠ* 64.

Διαθήκη. Σύντομο κείμενο διαθήκης, πού ὁ Γρηγόριος ἔγραψε στὶς 31 Μαΐου τοῦ 381 γιὰ νὰ διαθέσει τὴν πατρική του περιουσία.

PG 37, 389-396. *ΒΕΠ* 60,349-352. Βλ. καὶ F. MARTROYE: *Memoires de la société nationale des antiquaires de France* 76 (1924) 219-263.

Ἀποσπάσματα. Στίς *Σειρές* ὑπάρχουν ἐρμηνευτικὰ ἀποσπάσματα σέ χωρία Π καὶ ΚΔ πού ἀποδίδονται στὸν Γρηγόριο.

Βλ. R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois (Studi e Testi 201)*, Città del Vaticano 1959, σσ. 125 ἔξ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Studi e Testi* 264, Città del Vaticano 1970, σ. 319. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *Dictionnaire de la Bible*, I, στήλες 1145, 1151, 1162, 1171, 1179, 1188, 1200, 1207, 1219.

Φιλοκαλία. Ἀνθολόγιο κειμένων τοῦ Ὁριγένη, πού ὁ Γρηγόριος εἶχε κατάρτισει μεταξύ 357 καὶ 360 καὶ πού τὸ 361 τὸ ἔθεσε στὴν κρίση τοῦ Βασιλείου.

J. A. ROBINSON, *The philocalia of Origen*, Cambridge 1953. E. JUNOD: *SCh* 226. H. CROUZEL - M. SIMONETTI: *SCh* 268. M. HARLE: *SCh* 302. Γιὰ τὴν χρονολόγηση βλ. ΣΤΥΛ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ θεολογία*, Ἀθήνα 1981, σσ. 147-152.

Ἀμφιβαλλόμενα

Ὡς ἔργα τοῦ Γρηγορίου διασώθηκαν:

Χριστὸς Πάσχων. Πολυσυζητημένο δραματικό ἔργο σέ προσωδιακὰ μέτρα, ἀπὸ 2602 στίχους. Παρ' ὅλες τίς προσπάθειες οἱ δυσκολίες ἀποδόσεώς του στὸν Γρηγόριο εἶναι ἀνυπερβλήτες. *PG* 38, 133-338. *SCh* 149. *ΕΠΕ* 24. *ΒΕΠ* 62, 31-410. F. Trisoglio, *La passione di Cristo*, Roma 1979.

Ἐγκώμιον εἰς τόν Σταυρόν, ἄρμενικά: *Bazmaver* 91 (1933) 444-448.

Ὁμιλία εἰς Ρωμ. δ' 15, κοπτικά: W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, σσ. 36-53.

Ἐπιστολή, ἀνέκδοτη στά συριακά.

Παραινετικόν (ποίημα) Α καί Β κατ' ἀλφάβητον. Βλ. F. Lefhertz, μν. ἔργ., σσ. 77-78.

Νόθα

Τό γενικό κῦρος τοῦ Γρηγορίου ἐγίνε αἰτία νά τοῦ ἀποδοθεῖ μέγας ἀριθμός μεταγενέστερων ἔργων: *Σημασία εἰς τόν Ἰεζεκιήλ, Περί ὀρθοδόξου πίστεως κατὰ ἀρειανῶν, Πρός τούς ἀστρονόμους* (ἀπόσπασμα).

Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι κατασκευάστηκε μακρά σειρά ἔργων τοῦ τύπου τῶν ἐρωταποκρίσεων (ἢ τοῦ διαλόγου) πού προσγράφηκαν στόν Γρηγόριο: 1) *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου περί τῆς θείας οἰκονομίας καί ἀκαταλήπτου... ἐρωτήσεις παρά τινων... καί παρ' αὐτοῦ ἀποκρίσεις*. 2) *Ἐρωταποκρίσεις τῶν δύο μεγάλων ἀρχιερέων ἡγουν Βασιλείου καί Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*. 3) *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου κατὰ πεῦσιν καί ἀπόκρισιν ἀπορίαί καί λύσεις*. 4) *Διάλογος Βασιλείου καί Γρηγορίου περί τῆς ἀοράτου θείας οὐσίας*. 5) *Ἐρωτήματα διάφορα... περί ἱερέων καί τῆς Ἐκκλησίας*. 6) *Ἐρωτήσεις διάφοροι περί τῆς ἀκραιφνοῦς ἡμῶν πίστεως*. 7) *Ἐρωταποκρίσεις... πάνυ ὠφέλιμοι*. 8) *Ἀπορίαί καί λύσεις... περί Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ*. 9) *Ἐρωτήσεις... καί ἀποκρίσεις...* 10) *Ἐρμηνεία ... εὐαγγελικῶν διδαγμάτων πρός ἐρωτήσεις...* 11) *Διάλεξις... Ἐρωτήσεις καί λύσεις*. 12) *Ἐρωταποκρίσεις μεταξύ Γρηγορίου καί Μ. Ἀθανασίου*. 13) *Ἐρωταποκρίσεις μεταξύ Γρηγορίου καί Βασιλείου*. 14) *Ἐρωτήσεις πρός Βασίλειον*. 15) *Ἐρώτησις Βασιλείου καί ἀπάντησις Γρηγορίου*. 16) *Ἐρώτησις Γρηγορίου περί ἀγγέλων καί ἀπάντησις τοῦ Κυρίου*. 17) *Ἀθανασίου καί Γρηγορίου περί Πατρός, Υἱοῦ καί Τριάδος*.

Ἐκτός ἀπό τήν πλούσια ὁμάδα τῶν ἐρωταποκρίσεων ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν Γρηγόριο καί τά ἐξῆς πεζά, λειτουργικά καί πρακτικά ἔργα: 1) *Σύνοψις ἀκριβεστάτη τῆς... πίστεως*. 2) *Περί τῶν συνόδων, ποίας δεῖ ὁμολογεῖν ὡς οἰκουμενικάς*. 3) *Συνοπτικόν σύνταγμα φιλοσοφίας*. 4) *Ὀνειροκριτικόν*. 5) *Ἐξορκισμοί*. 6) *Περί ταπεινοφροσύνης*. 7) *Εὐχαί διάφοροι*. 8) *Δικαιολόγος τῆς γῆς καί τῆς θαλάσσης*. 9) *Περί ζωῆς αἰωνίου*. 10) *Στίχοι τούς ὁποίους λέγεται ὅτι ὁ Γρηγόριος ἤκουσε παρά τοῦ Χριστοῦ*. 11) *Περί τοῦ ἑβδόμου κόσμου ἐργίδιον*. 12) *Περί δεκατεσσάρων φώτων*. 13) *Παραλογισμός Εὐνομίου. Τοῦ Θεολόγου ἐπίλυσις διά συλλογισμοῦ*. 14) *Λειτουργία ἀλεξανδρινοῦ τύπου, πού σώζεται στήν ἑλληνική, τήν κοπτική, τήν ἄρμενική, τήν συριακή καί τήν αἰθιοπική*. 15) *Στίχοι κατ' ἀλφάβητον. Τρεῖς σειρές σέ διαφορετικά χειρόγραφα*. 16) *Ὁμιλία περί τῶν θαυμάτων τοῦ προφήτου Ἡλιοῦ (στήν συριακή)*. 17) *Ἐγκώμιον εἰς τόν ἀρχάγγελον Μιχαήλ (στήν κοπτική)*. 18) *Καί διάφορα ἄλλα κείμενα*. Ὅλα τά νόθα ἔργα πλὴν τοῦ «*Χριστός Πάσχων*» εἶναι σύντομα, πολύ μεταγενέστερα καί ἀνέκδοτα ἐν μέρει. Γιά τήν παράδοση καί τίς ἐκδόσεις τῶν ἀνωτέρω κειμένων βλ.: Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Naz., pars II: De traditione*

indirecta, Cracoviae 1923. W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, σσ. 36-53. J. Sajdak, *Historia critica scoliastarum et commentarorum Gr. Naz.*, I, Cracoviae 1914, σσ. 225-248. N. Krasnoselcev, *Addenda ad editionem A. Vasiljev...: Letopis... Vizantijsk otdelenie 7*, Odessa 1899, σσ. 118-119. F. Lefhertz, *Studien zu Gr. von Naz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, Bonn 1958. CPG II 199-209.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστορικοφιλολογικά:

F. TRISOGLIO, *San Gr. di Nanzianzeno in un quarantennio di studi (1925-1965)*, Torino 1974. A. N. ΜΑΛΙΝ, *Οἱ ἐπιτάφιοι λόγοι Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ*, Ἀθήνα 1929. S. GIÉT, *Sasimes, une méprise de s. Basile*, Paris 1941. P. GALLAY, *La vie de s. Gr. de Nazianze*, Lyon 1943. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνίων, *Τό δράμα «Χριστός Πάσχων»: Ὁρθοδοξία 20 (1945) 177-184*. Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Ὁποῖος ἐμφανίζεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς του Γρηγόριος ὁ Θεολόγος*, Ἀθήνα 1946. Κ. ΜΠΟΝΗ, *Γρ. ὁ Θεολ., πατρολογική καί γενεαλογική μελέτη*, Ἀθήνα 1953. Κ. ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΟΥ, *Νικήτα Ἡρακλείας, ἐρμηνεία εἰς Λόγους τοῦ Γρ. Ναζιανζ.*: *Θεολογία 21 (1950) 354-384*. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνίων, *Ἐπι Γρηγορίου: Ὁρθοδοξία 27 (1952) 213-223· 28 (1953) 114-121*. Βλ. καί 27 (1952) 127-139. P. GALLAY, *Les manuscrits des Lettres de S. G. de N.*, Paris 1957. M.-M. HAUSERMEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gr. v. N.*, Bonn 1960. P. DEVOS, *Les deux Cyprien de Gr. de N.*: *SP 4 (1961) 363-372*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *S. Gr. de N. et Hellade de Césarée: AB 79 (1961) 91-101 καί 346-360 (περί τοῦ Πέτρου Σεβαστείας)*. Ν. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ τελευταία δραστηριότης Γρ. τοῦ Θεολ. κατά τὰς ἐπιστολάς αὐτοῦ*, Θεσσαλονίκη 1962. F. TRISOGLIO, *Sulle interpolazioni nella XLV oraz. di S. Gregorio Naz.*: *Aevum 39 (1965) 25-44*. H. M. WERHAHN, *Dubia und Spuria unter den Gedichten Gr. von Naz.*: *SP 7 (1966) 337-347*. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Naz.*, Aachen 1967. J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens...*, Paris 1968. G. GALAVARIS, *The illustrations of the liturgical homilies of Gr. N.*, Princeton Univ. pr. 1969. T. ORLANDI, *La traduzione copta dell' Encomio di Atanasio di Gr. N.*: *Mu 83 (1970) 351-366*. Q. CATAUDELLA, *Cronologia e attribuzione del Christus Patiens: Dioniso 43 (1969) 405-412*. Μ. ΜΑΝΤΟΥΒΑΛΟΥ, *Ὁ Κωνσταντῖνος Βαρδαλάχος καί τό ἀνέκδοτο σχόλιό του στόν Γρ. Θεολ.*, Ἀθήνα 1971. E. BELLINI, *Bibliografia su san Gregorio Naz.*: *La scuola cattolica*, Suppl. 1971, σσ. 165-181. CHR. WALTER, *Un commentaire enluminé des homélies de Gr. de N.*: *Cahiers Archéologiques 22 (1972) 115-129*. R. WEIJENBORG, *Les cinq Discours théologiques, attribués à Gr. de N., en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d' Antioche*: *Antonianum 48 (1973) 476-507*. Βλ. καί *Aug 13 (1973) 551-565*. K. SMOLAK, *Interpretatorische Bemerkungen zum Hymnus Πρός Θεόν des Gr. von N.*: *Studi Q. Cataudella*, II, Catania 1972, σσ. 425-448. F. TRISOGLIO, *Il Christus patiens. Rassegna delle attribuzioni*: *RiStCl 22 (1974) 351-423*. C. PERI, *Discorso XXXII di Gregorio Naz., una decantazione della taxis cristiana: La scuola cattolica 103 (1975) 475-484*. J. J. RIZZO, *The Encomion of Gr. N. by Nicetas the Paphlagonian (κείμ. καί μετάφρ.)*, Bruxelles 1976. A. GUIDA, *Un nuovo testo de Gr. N.*: *Prometheus 2 (1976) 193-226*. A. VAN ROEY - H. MOORS, *Les discours de s. Gr. de N. dans la littérature syriaque: OLP 4 (1973) 121-133 καί 5 (1974) 72-126*. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *εἰς Θεολογικά μελετήματα*, 2, Θεσσαλ. 1975, σσ. 193-230. G. LAFONTAINE, *La tradition manuscrite de la version arménienne de discours de Gr. de Naz. Prolégomènes à l' édition:*

Muséon 90 (1977) 281-340. J. J. RIZZO, Sul Christus Patiens e le Baccanti di Euripide: *Siculorum Gymnasium* 30 (1977) 1-63. J. MOSSAY, Gregor von N. in Konstantinopel (379-381): *B* 48 (1977) 223-238. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Grégoire de N. Travaux by projets récents. Chronique: *ACI* 46 (1977) 594-602. S. COSTANZA, La scelta della vita nel carne I, 2, 10 de Gr. di N. La Priamel dei volori e delle professioni e il topos ἄλλοι μὲν - ἐγὼ δέ: *Studi A. Ardizzoni*, Roma 1978, σσ. 233-280. J. NORET, Les manuscrits sinaitiques de Gr. de N. (1^e partie): *B* 48 (1978) 146-207. R. WEIJENBORG, Prova dell' inautenticità del Discorso XXV attribuito a San Gr. di N.: *Antonianum* 54 (1979) 288-337. Π. ΔΗΜΑΚΗ, Γρηγόριος ὁ Ν. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του (ἀνάπτυχο), Ἀθήνα 1980. G. LAFONTAINE, Une homélie copte sur le diable..., attribuée à Gr. le Théol.: *Mu* 92 (1972) 37-60. M. REGALI, Intenti programmatici e datazione delle Invectivae in Iulianum di Gr. di N.: *Cristianesimo nella storia* 1 (1980) 401-410. J. NORET, Un fragment de Grégoire de Naz.: *AB* 97 (1979) 372 καὶ 98 (1980) 24 (ἄλλο ἀπόσπασμα). M. SICHERL - J. MOSSAY - G. LAFONTAINE, Travaux préparatoires pour une édition critique de Grégoire de Naz.: *RHE* 74 (1979) 626-640. Briefe, eingel. übersetzt und mit Erl. vers. von M. WITTIG, Stuttgart 1981. A. CATALDO, Virtù e ricerca di Dio nell' epistolario di S. Gregorio di Naz.: *Sileno* 4/5 (1979/1980) 183-207. J. MOSSAY, Quelques manuscrits de Paris relatifs à l' édition de s. Grégoire de Naz. par les Mauristes: *AC* 50 (1981) 545-561. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Repertorium Nazianzenum, Orationes, Textus Graecus, I: Codices Galliae, Paderborn 1981. A. DE HALLEUX, L' homélie baptismale de Grégoire de Nazianz. La version syriaque et son apport au texte grec: *Mu* 95 (1982) 5-40. Κ. ΜΠΟΝΗ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος... (Εἰσαγωγή στὸν τόμο 61 τῆς *ΒΕΠ*), Ἀθήνα 1982. J. MOSSAY, Note sur Héron - Maxime, écrivain ecclésiastique: *AB* 100 (1982) 229-236. LIA RAF. CRESCI, Sulla fortuna di Gregorio di Naz. nel XII secolo: *Bollettino de Grottaferrata* 37 (1983) 3-17. Κ. MURADIAN, Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος στὴν ἀρμενικὴ φιλολογία (ἀρμενικά), Erevan 1983. P. DEVOS, Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πῶ κάτω), σσ. 269-281. B. WYSS, Gregor von Nazianz oder Gregor von Nyssa?...: *Mémorial André - J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne...*, Genève 1984, σσ. 153-162. G. LAFONTAINE, La version copte des Discours de Grégoire de Naz.: *Mu* 104 (1981) 37-45. A. DE HALLEUX, La version syriaque des discours de Grégoire de Nazianz: *Symposium Nazianzenum: Louvain-la-Neuve...* 1981. Actes du colloque internationale, éd. par J. MOSSAY, II, Paderborn 1983, σσ. 75-111. C. HELLY - FREMY, Un manuscrit de discours de Grégoire de Nazianze au monastère de Tatarna...: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πῶ πάνω), σσ. 23-29. G. LAFONTAINE - H. METREVELI, Les versions coptes, arménienne et géorgienne de S. Grégoire le Théologien. État des recherches: *στό παραπάνω ἔργο*, σσ. 63-73. J. GRAND' HENRY, Les Discours de S. Grégoire de Naz. dans le manuscrit arabe du Sinaï 274: *Mu* 94 (1981) 153-176. Κ. ΜΠΟΝΗ, Ἑλληνικῆς ἢ ἑβραϊκῆς καταγωγῆς ἦτο ὁ ὀμώνυμος πατήρ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ τοῦ καὶ Θεολόγου: *Θεολογία* 53 (1982) 537-561. G. LAFONTAINE - B. COULE, La version arménienne des Discours de Grégoire de Naz. Tradition manuscrite et histoire du texte, Louvain 1983. J. M. MATHIEU, Authenticité de l' Exhortatio ad virgines (Carm. I, 11, 3): *στό παραπάνω Symposium Nazianzenum*, σσ. 145-158. J. NORET, Grégoire de Nazianze, l' auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine: *στό παραπάνω ἔργο*, σσ. 259-266. F. TRISOGLIO, Mentalità ed atteggiamenti degli scolastici di fronte agli scritti di san Gregorio di Nazianzo: *στό παραπάνω ἔργο*, σσ. 187-251. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel Christus Patiens, Genova 1983. J. M. SAUGET, Trois recueils des Discours de Grégoire de Naz. en traduction arabe. Simples réflexions sur leur structure: *Aug* 23 (1983) 487-515. Τ. ΔΕΤΟΡΑΚΗ, Προσθήκαι εἰς τὸ πατερικὸν Λεξικὸν Lampe ἐκ τῶν ἔργων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: *ΕΕΒΣ* 45 (1981) 133-156. F. THOMSON, The works of st. Gregory of Nazianzus in Slavonic: *Symposium Nazianze-*

I: Die Gedichtgruppen XX und XI, von HOLLGER W.; Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von WERHAHN H. M., Paderborn 1985. J. BERNARDI, Nouvelles perspectives sur la famille de Grégoire de Nazianze: *VC* 38 (1984) 352-359. M. P. MASSON, Le Discours 35 de Grég. de Nazianze. Questions d'authenticité: *Pallas* 31 (1984) 179-188. P. MAREVAL, L'authenticité de la Lettre 1 de Grég. de Nysse: *AC* 102(1984) 61-70. Y. CHAUSSY, Dom Louward et l'édition de s. Grégoire de Nazianze: *REAug* 31 (1985) 71-81. R. WEIJENBORG, Some evidence of unauthenticity for discourse XI in honour of Gregory of Nyssa attributed to Gregory of Nazianzen: *SP* 18, 3 (1983) 1145-1148. F. W. NORRIS, The authenticity of Gregory Nazianzen's Five Theological Orations: *VC* 39 (1985) 331-339. J. MOSSAY, Le manuscrit grec de New York, Gordon Goothart 44. Notes codicologiques, paléographiques et philologiques: *Mu* 95 (1982) 41-76. M. KERTSCH, Isidor von Pelusion als Nachahmer Gregors von Nazianz: *JÖByz* 35 (1985) 113-122. A. DE HALLEUX, Le commentaires syriaques des Discours de Grégoire de Nazianz. Un premier sondage: *Mu* 98 (1985) 103-147. J. GRAND' HENRY, La version arabe de quelques textes apocryphes attribués à Grégoire de Nazianze: *Mu* 96 (1983) 239-249. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze, I: Égypte; II: Italie, Royaume - Uni: *Mu* 97 (1984) 255-286. C. MORESCHINI, Gregorio de Naz. e la persecuzione anticristiana di Giuliano l' Apostata: I martiri della Val di Non et la reazione pagana alla fine del IV secolo..., Bologna 1985, σσ. 85-115.

Θεολογικά - γενικά:

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ (ΓΕΩΡΓΙΑΔΟΥ), Μητροπολίτου Ἀγχιάλου, Περί τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Ἀθήνα 1903. Δ. ΧΡΥΣΟΥΛΙΔΟΥ, Ἀνάλυσις τοῦ περὶ Ἱερωσύνης Λόγου Γρηγ. τοῦ Ναζ.: *ΓρΠ* 13 (1929) 205-215, 255-265. L. STEPHAN, Die Soteriologie des hl. Gr. v. N., Wien 1938. J. PLAGNIEUX, S. Gr. de N. Théologien, Paris 1951. F. X. PORTMANN, Die göttliche Pädagogie bei Gr. von N., St. Ottilien 1954. I. ΚΑΡΜΙΡΗ, Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγ. Γρ. τοῦ Θεολόγου, Ἀθήνα 1959 (ἀνάτυπο). Β. ΤΑΤΑΚΗ, Ἡ συμβολή τῆς Καππαδοκίας στή χριστ. σκέψη, Ἀθήνα 1960, σσ. 140-200. BR. OTIS, The Throne and the Mountain. An essay on S. Gr. N.: *Classical Journal* 56 (1961) 146-165. N. STANESCU, Théologie et vie chez s. Gr. de N.: *Mitropolia Olteniei* 14 (1962) 3-12. J.-M. SZYMUSIAK Éléments de théologie de l'homme selon s. Gr. de N., Rome 1963. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gr. le Théologien... (πολωνικά), Poznan 1965. dans s. Gr. de N., Louvain 1966. STYL. HARKIANAKIS, Die Trinitätslehre Gr. v. N.: *Κληρονομία* 1 (1969) 83-102. PH. MURAILLE, L'Église, peuple de l'oikouménè, d'après s. Gr. de N.: *ETHL* 44 (1968) 154-178. F. RUDASSO, La figura di Cristo in s. Gr. N., Roma 1968. D. F. WINSLOW, The concept of salvation in the writings of Gr. of N., Harv. Univ. Cambridge 1967 (διατριβή). E. BELLINI, La chiesa nel mistero della salvezza in san Gr. N., Varese Venegono, *La Scuola cattolica* 1970. F. W. NORRIS, Gr. N.'s doctrine of Jesus Christ, Yale Univ. New Haven 1970 (διατριβή). TH. ŠPIDLIK, Gr. de N. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle, Rome 1971. Δ. ΤΣΑΜΗ, Ἡ διαλεκτική φύσις τῆς διδασκαλίας Γρ. τοῦ Θεολ., Θεσσαλονίκη 1969. ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ, Ἀθήνα 1971 (καὶ 1980). H. ALTHAUS, Die Heilslehre des heil. Gr. von N., Münster 1972. E. BELLINI, Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gr. N.: *Aug* 13 (1973) 525-534. B. SCHULTZE, S. Bulgakovs Utěšitel (= Ὁ Παράκλητος) und Gr. der Theol. über den Ausgang des Heiligen Geistes: *OCP* 39 (1973) 162-190. M. KERTSCH, Gr. von N. Stellung zu Theoria und Praxis aus der Sicht seiner Reden: *B* 44 (1974) 282-289. Α. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Αἱ περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἁγ. Γρ. Ν., Ἀθήνα 1975 (ἀνάτυπο). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἡ εἰκονική συμβολικὴ ἀναλογία τοῦ φωτός ἐν τῇ θεολογίᾳ τοῦ ἁγ. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ: *Θεολογία* 47 (1976) 28-44.

edited and translated by JAMES JOHN RIZZO, Bruxelles 1976. F. TRISOGLIO, La 'humanitas' di Gr. di N.: *La Scuola cattolica* 105 (1977) 567-594. J. M. CATO SANCHEZ, Historia de la salvación y Eucaristia en la anáfora alejandrina de san Gregorio Nacianceno: *Salmant* 24 (1977) 49-82. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, 'Η περί καθάρσεως τῆς ψυχῆς διδασκαλία τοῦ Πλωτίνου καί αἱ σχέσεις αὐτῆς πρὸς τὴν θεολογίαν Γρηγ. τοῦ Ναζιανζηνοῦ, Ἀθήνα 1978 (ἀνάτυπο). C. MORESCHINI, Influenza di Origene su Gr. di N.: *Atti e Memorie dell' Accad. Toscana La Colombaria*, Firenze 44 (1979) 33-57. F. TRISOGLIO, La Vergine ed il coro nel Christus patiens: *Rivista di Studi Classici* 27 (1979) 338-373. B. LORENZ, Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des Gregor von Nazianz: *VC* 33 (1979) 234-241. D. F. WINSLOW, The dynamics of salvation. A study in Gr. of N., Cambridge Ma. 1980. M. KERTSCH, Philologische Notizen zu Gregor von Nazianz: *JÖByz* 29 (1980) 1-7. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Bildersprache bei Gregor von Nazianz (2. Korrigierte Abdruck mit Addenta), Graz 1980. Th. ŠPIDLIK, Per una rilettura di Gregorio Nazianzeno: *Koinonia* 5 (1981) 39-48. P. GALLAY, La Bible dans l' oeuvre de Grég. de Naz. le Théologian: *Le monde grec ancien et la Bible*, έκδ. C. Mondésert, Paris 1984, σσ. 313-334. C. MORESCHINI, Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio: *Atti del Congresso internazionale su Basilio di Cesarea...*, Messina 1983, σσ. 567-578. M. KERTSCH, Zur unterschiedlichen ethischen Bewertung von "Natur/äusserer Zwang" und "freier Willensentschluss" bei Heiden und Christen im Hintergrund einer Aussage Gregors von Nazianz: *WS N. F.* 18 (1984) 187-193. A. DE HALLEUX, Hypostase et personne dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381), II: *RHE* 79 (1984) 625-670. J. BERNARDI, S. Grégoire de Naz. observateur du milieu ecclésiastique et théoricien de la fonction sacerdotale: *Migne et le renouveau des études patristiques...*, Paris 1985, σσ. 349-357. G. H. ETTLINGER, Θεός δέ οὐχ οὕτως (Gregory of Nazianzus, Oratio 37). The dignity of the human person according to the Greek Fathers: *SP* 16 (1985) 368-372. G. CONDOTHRA, The word, human and divine. An approach of Gregory Naz.: *SP* 16 (1985) 385-388. Th. ŠPIDLIK, Y a-t-il un pluralisme théologique en Grégoire de Nazianze? La théologie est-elle une poésie ou une science?: *SP* 16 (1985) 428-432. S. ZINCONE, L' anima come immagine di Dio nell' opera di Gregorio Nazianzeno: *CCC* 6 (1985) 565-571.

Σχέση μέ φιλοσοφία - κλασική παιδεία:

H. PINAULT, Le platonisme de Gr. de Naz., Paris 1925. E. FLEURY, Hellenisme et Christianisme: S. Gr. de Naz. et son temps, Paris 1930. R. DE L. HENRY, The late greek optative and its use in the writings of Gr. of N., Washington 1943. J. LERCHER, Die Persönlichkeit des hl. Gr. von N. und seine Stellung zur klassischen Bildung, Innsbruck 1949. N. ΒΑΦΕΙΔΟΥ, Αἱ ὄντολογικαί καί γνωσιολογικαί θεωρίαι τοῦ ... Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ: *ΓρΠ* 38 (1955) 128-137, 221-226. J. COMAN, Gr. de N. et Nemésius. Rapports du christianisme et du paganisme...: *Izsledvanija v čest na Akad. Decev, Sofija* 1958, σσ. 707-726. B. DELFGAAUW, Gr. v. N. Antikes und christliches Denken: *ErJb* 36 (1967) 113-163. R. R. RUETHER, Gregory of Naz. Rhetor and Philosopher, Oxford Clar. 1969. A. F. MEMOLI, Eloquentia classica e sapientia cristiana nell' Oratio funebris in laudem Basilii Magni di Gr. N.: *Orpheus* 15 (1968) 33-71. C. MORESCHINI, Il platonismo cristiano di Gr. N.: *ASNP* 4 (1974) 1347-1392. R. C. GREGG, Consolation philosophy. Greek and christian paideia in Basil and the two Gregories, The Philadelphia Patristic Foundation 1975. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, 'Η γενική στάσις τοῦ ἁγ. Γρ. τοῦ Ν. ἔναντι τῶν ἀρχαίων ἑλλην. γραμμάτων καί τῆς ἀρχαίας ἑλλην. φιλοσοφίας, Ἀθήνα 1977 (ἀνάτυπο). J. PÉPIN, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique: *VC* 36 (1982) 251-260.

Ποίηση:

W. ACKERMANN, Die didaktische Poesie des Gregors von Naz., Leipzig 1903. J. SAIDAK, De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte, Κρακοβία 1917. M. PELLEGRINO, La poesia di s. Gr. N., Milano 1932. ΑΛ. ΜΩΠΑΪΤΙΔΟΥ, Τοῦ... ΓΡ. ΝΑΖ... ποιήματα... ἑμμέτρως μεταφρασθέντα, Ἀθήνα 1922. B. WYSS, Gr. von Naz., ein griechisch - christliche Dichter des 4 Jahr.: *Museum Helvet.* 6 (1949) 177-210 (καί Darmstadt 1962). FR. CORSARO, Gregorio Naz. - Poeta: *Miscel. di studi di lett. christ. Antica* 6 (1956) 1-21. P. GALLAY, Gr. de N., poèmes et lettres, Paris 1941. ΑΓΑΘΑΓΓΕΛΟΥ Κυδωνιῶν, Γρ. Ν. ὡς ποιητής ἐν σχέσει πρὸς τὸν Εὐριπίδην καὶ τὴν ὕμνογραφίαν, Θεσσαλονίκη 1947. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἠθικά ποιήματα, Θεσσαλονίκη 1950. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Τά ἱστορικά ἔπη Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1955. R. KEYDELL, Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen exhortatio ad virgines: *BZ* 43 (1950) 334-337. Α. ΦΥΤΡΑΚΗ, Τό ποιητικόν ἔργον τοῦ Γρ. τοῦ Ν., Ἀθήνα 1968 (ἀνάτυπο). Α. SALVATORE, Tradizione e originalità negli epigrammi de Greg. Naz., Napoli 1960. Α. F. MEMOLI, Periodare ritmico nell' Oratio XLIII di Gr. N., Napoli 1969 (σσ. 24). H. MUSURILLO, The poetry of Gr. of N.: *Thought* 45 (1970) 45-55. D. A. SYKES, The poemata arcana of Gr. N.: *JThS* 21 (1970) 32-42. Κ. ΜΗΤΣΑΚΗ, Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, Θεσσαλονίκη 1971, σσ. 131-136. Μ. ΜΑΝΤΖΙΟΥ, Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς Χριστιανικῆς τραγωδίας «Χριστὸς πάσχων»: *Δωδώνη* 3 (1974) 351-370. I. DEL TON, Natura e pregi della poetica di S. Gr. N.: *Quaderni dell' umanesimo* 3 (1974) 110-120. F. TRISOGLIO, La poesia della Trinità nell' opera letteraria di san Gr. di N.: *Forma futuri. Studi in onore di M. Pellegrino*, Torino 1975, σσ. 712-740. H. -G. BECK, Rede als Kunstwerk und Bekenntnis: Gregor von Nazianz, München 1977 (*Sitzungsberichte... Bayerische Akademie... Philos. - Histor. Klasse* 1977, 4). Ν. ΤΩΜΑΔΑΚΗ, Ὁ Γρ. Ν. ὡς ποιητής: *Παράδοση* 1(1977)14-16. R. DOSTÁLOVÁ, Zur Entwicklung der Literarästhetik im Byzanz von Gr. von N. zu Eustathios: *Beiträge zur byzantin. Geschichte*, Prag 1978, σσ. 143-177. J. GROSDIDIE DE MATONS, À propos d' une édition recente du Χριστὸς πάσχων: *Travaux et Mémoires* 5 (1978) 363-372. L. NICASTRI, Ricerche sull' elegia ellenistico - romana. La tradizione alessandrina nel carme I 2, 14 di Gr. N., Salerno 1979 (ἀνάτυπο ἀπὸ *Studi R. Cantarella*, Salerno). D. A. SYKES, The Poemata Arcana of st. Gr. N. Some literary questions: *BZ* 72 (1979) 6-15. F. TRISOGLIO, La tecnica centonica nel Christus patiens: *Studi Salernitani in memoria di R. Cantarella*, Salerno 1981, σσ. 371-409. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Gregorio Nazianzeno. La passione di Cristo. Trad. introd., Roma 1979. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, I deuteragonisti del Christus Patiens: *Dioniso* 49 (1978) 117-178. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La Vergine ed il coro nel Christus Patiens: *RSC* 27 (1979) 338-373. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Forme e sviluppi del monologo nella tragedia classica greca e nel Christus patiens: *CCC* 1 (1980) 4-48. Μ. ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ποίηση Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ: *Φιλολογικὴ Πρωτοχρονιά* 38 (1981) 11-19. Μ. KERTSCH, Stilistische und literarische Untersuchungsergebnisse aus Gregor von Nazianz' Carmen de virtute II: *Symposium Nazianzenum* (βλ. πρὸ πάντων), σσ. 165-178. Μ. REGALI, Forme et motivi del epitalamio nella poesia di S. Gregorio Nazianzeno: *Mu* 96 (1983) 87-96. J. BERNARDI, Grégoire de Nazianze et le poète comique Anaxilas: *Pallas* 31 (1984) 157-161, 193. D. A. SYKES, Gregory Nazianzen as didactic poet: *SP* 16 (1985) 433-437.

109. ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΣ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ (+ περίπου 390)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Είσαγωγή

Ὁ Ἀπολινάριος Λαοδικείας ἔπαιξε, ἀρνητικά βέβαια, καθοριστικό ρόλο στά θεολογικά πράγματα. Ὑπῆρξε γόνιμος συγγραφέας, εἶχε ποιητικό ταλέντο καί ἀποφθεγματικό ὕφος, καταπολέμησε ἐθνικούς φιλοσόφους, ὅπως τόν Πορφύριο, ἐναντιώθηκε στόν ἀρειανισμό καί θεμελίωσε τίς χριστολογικές κακοδοξίες μέ θεολογικά κι ἐρμηνευτικά ἔργα. Προσπάθησε νά συγκροτήσῃ ἀπολιναριστική ἐκκλησία, κάτι πού εἶχε μόνο προσωρινή ἐπιτυχία. Μεγαλύτερη ταλαιπωρία δημιούργησε στήν Ἐκκλησία τό γεγονός ὅτι ἔργα του κυκλοφόρησαν στίς ἀρχές τοῦ Ε΄ αἰ. μέ ὀρθόδοξα ὀνόματα. Ἔτσι π.χ. ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας ἀπό τό 430, μολονότι καταδίκασε τήν διδασκαλία τοῦ Ἀ., χρησιμοποιοῦσε ἀπό τά ἔργα αὐτά φράσεις, ὅπως «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη», τίς ὁποῖες ἀγωνιζόταν νά ἐρμηνεύσει ὀρθόδοξα καί τίς ὁποῖες ὁ Νεστόριος καί οἱ ὀπαδοί του χαρακτηρίζουν μονοφυσιτικές καί πολύ ὀρθά ἀπολιναριστικές.

Ἡ θέση τοῦ Ἀ. στήν πορεία τῆς θεολογίας εἶναι προβληματική καί συγχρόνως πολύ ἐνδεικτική. Προβληματική ἔνεκα τῆς ἀποσπασματικότητας τῶν πηγῶν καί τῶν ποικίλων ἐρμηνειῶν τους ἀπό τούς ἐρευνητές. Εἶναι γνωστό πώς τό μέγα μέρος τῶν ἔργων τοῦ Ἀ. χάθηκε – κυρίως ἔνεκα τῶν διαδοχικῶν καταδικῶν τοῦ ἀπολιναρισμοῦ ἀπό τό 377 μέχρι τό 388. Ἐνδεικτική ἡ περίπτωση τοῦ Ἀ. εἶναι, διότι, ἔστω βάσει πενιχρῶν εἰδήσεων καί πηγῶν, μπορεῖ κανεῖς σ' αὐτήν νά παρακολουθήσῃ τίς προϋποθέσεις γεννήσεως μιᾶς κακοδοξίας. Ἡ κίνηση τοῦ Ἀ. ἀπό τήν ὀρθοδοξία πρὸς τήν κακοδοξία εἶναι διαυγής, ἀλλά περιέργως ἡ ἔρευνα τήν ἔκανε σκοτεινή.

Ἡ πνευματική ἐκκίνηση τοῦ Ἀ. ἔγινε ἀπό τό κλίμα πού εἶχε δημιουργήσει ὁ πατέρας του, Ἀπολινάριος καί αὐτός, δάσκαλος τῆς ἑλληνικῆς στήν Λαοδικεία. Γιά τό κλίμα τοῦτο δέν γνωρίζουμε πολλά. Ὑπάρχουν ὅμως τρία στοιχεῖα πού τό διαφωτίζουν καί τό ἐξηγοῦν.

Τό ἓνα εἶναι ἡ μεγάλη ἀγάπη καί προσκόλλησις τῶν δύο Ἀπολιναρίων στήν ἑλληνική γενικά κλασική παιδεία. Αὐτό φάνηκε ἰδιαίτερα τό 362/363, ὅταν ἐπὶ Ἰουλιανοῦ οἱ Ἀπολινάριοι θεώρησαν ἀπόλυτη ἀνάγκη γιά τούς χριστιανούς νά γνωρίζουν τόσο τήν πίστη τους ὅσο καί τά ποιητικά μέτρα τοῦ Ὀμήρου, τοῦ Πινδάρου καί τῶν τραγικῶν. Ἔτσι μόνο ἐξηγεῖται ἡ προσπάθεια τῶν δύο Ἀπολιναρίων νά συντάξουν τά πολλά καί μὴ σωζόμενα ποιητικά τους κείμενα σέ

μέτρα ἀρχαιοελληνικά, ἐνῶ τό γλωσσικό αἰσθητήριο τῆς ἐποχῆς εἶχε τουλάχιστον ξενωθεί ἀπό τήν προσωδία, πού συνιστοῦσε τό θεμέλιο τῆς ἀρχαίας ποιήσεως.

Τό δεύτερο στοιχεῖο, πού ἐρμηνεύει τήν πνευματική κατάσταση τοῦ Ἄ., εἶναι ἡ σχέση του πρός τόν ἐθνικό Ἐπιφάνιο, ἱερέα τοῦ Διόνυσου καί γνωστό σοφιστή, τοῦ ὁποίου μαθήματα παρακολουθοῦσαν συχνά καί οἱ δύο Ἄ. Καί ὄχι μόνο μαθήματα. Λίγο πρὶν τό 335 παρέστησαν καί σέ τελετουργία, πρὶν ἀπό τήν ὁποία ὁ Ἐπιφάνιος προκάλεσε νά ἐξέλθουν οἱ ἀμύητοι (χριστιανοί καί ἄλλοι), γιά νά ἀπαγγεῖλει προσευχή στόν Διόνυσο. Οἱ δύο Ἄ. δέν θεώρησαν ἀναγκαῖο νά ἐξέλθουν καί τό γεγονός προκάλεσε φυσικά τήν ἀντίδραση τοῦ ἐπισκόπου τους (βλ. Σωκράτους, Ἐκκλησ. ἱστ. Β' 46. Σωζομενοῦ, Ἐκκλησ. ἱστ. ΣΤ' 25). Τό ἐπεισόδιο δείχνει ὅτι οἱ δύο Ἄ. εἶχαν ὡς ἓνα σημεῖο ἀμβλύ ἐκκλησιαστικό αἰσθητήριο.

Τό τρίτο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἔστω ἐπιφανειακή ἀφοσίωση, τήν ὁποία ὁ Ἄ. ἔδειχνε πρός τόν Μ. Ἀθανάσιο, τόν κατ' ἐξοχήν τότε φορέα τοῦ ὀρθόδοξου φρονήματος, καί πρός τίς ἀποφάσεις τῆς Νίκαιας (325).

Προσποιεῖται τόν ὀπαδό τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου

Ἡ μεταγενέστερη καί μέχρι τό 363 θεολογική δραστηριότητα τοῦ Ἄ. μᾶς εἶναι ἄγνωστη. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος πληροφορεῖ ἔμμεσα καί γενικά ὅτι ἀπό τό 352 περίπου ὁ Ἄ. διατύπωνε ἀντιλήψεις κακόδοξες (Ἐπιστ. 102, 22), τίς ὁποῖες γνωρίζουμε μόνο ἀπό μεταγενέστερα ἔργα του καί τήν ἐναντίον του κριτική. Ἔτσι, πρώτη ἀσφαλῆς πηγή, βάσει τῆς ὁποίας μπορούμε νά παρακολουθήσουμε τήν θεολογική τοποθέτηση τοῦ Ἄ., παραμένει Ὁμολογία του πρός τόν αὐτοκράτορα Ἰοβιανό.

Αὕτη συντάχθηκε τό 363 καί μᾶς παρέχει κυριολεκτικά τό πρόγραμμα τῆς μετέπειτα θεολογικῆς του πορείας. Ἡ ὁμολογία του καί οἱ Ἐπιστολές του Πρὸς τοὺς ἐν Διοκαιοσαρείᾳ ἐπισκόπους καί Πρὸς Σεραπίωνα εἶναι ἀποκαλυπτικές ὄχι μόνο τῶν ἀντιλήψεών του, ἀλλά καί τῆς ἐνσυνείδητης παραχαράξεως ὀρθόδοξων συνοδικῶν ἀποφάσεων, ὥστε νά ἐμφανίζεται ὀπαδός τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου. Συγκεκριμένα, στήν ὁμολογία του πρός τόν Ἰοβιανό, ἐνῶ ἀναλύει διεξοδικά τά χριστολογικά ἄρθρα τοῦ Συμβόλου τῆς Νίκαιας, παρασιωπᾷ τόν ὄρο «ἐνανθρωπήσαντα» (τοῦ ὁποίου τήν σημασία γνωρίζει) καί τόν ἀντικαθιστᾷ μέ τίς φράσεις: «γεγεννησθαι κατά σάρκα», «υἷόν ἀνθρώπου κατά σάρκα» καί «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σессαρκωμένη». Κι ἐνῶ τό κείμενο εἶναι γραμμένο μετά τήν σύνοδο Ἀλεξανδρείας τοῦ 362, στήν ὁποία καταδικάστηκαν οἱ ἀπόψεις τοῦ

Ἄ., αὐτός καί ἐμμένει στίς ἀπόψεις του καί συνεχίζει νά ὑποκρίνεται ἀφοσίωση στόν Ἀθανάσιο. Τήν ἴδια τακτική ἐπαναλαμβάνει ὁ Ἄ. στό ἔργο του «Κατά μέρος πίστις» (§ 32).

Ἡ τακτική παραχαράξεως καί ὑποκρίσεως εἶναι ἀκόμη πιά ἐμφανής στίς δύο ἐπιστολές καί μάλιστα στήν πρώτη ἀπό αὐτές. Ἐκεῖ δηλώνει ἐμφαντικά τήν ἀφοσίωσή του στόν Ἀθανάσιο καί στήν σύνοδο τοῦ 362, ἀλλά, παρουσιάζοντας στούς ἀγνοοῦντες ἐπισκόπους τήν σχετική μέ τίς ἀπόψεις του ἀπόφαση τῆς συνόδου αὐτῆς (Μ. Ἀθανασίου, *Τόμος πρός Ἀντιοχεῖς* 7), σαφῶς τήν παραχαράττει. Ἡ σύνοδος μιλάει περί «σαρκώσεως καί ἐνανθρωπήσεως», περί τοῦ ὅτι ὁ Λόγος «γεγένηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς», γιά νά σώσει «τελειῶς καί ὀλοκλήρως», σῶμα καί ψυχή, τόν ἄνθρωπο: «οὐδέ σώματος μόνου, ἀλλά καί ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν». Ἡ ψυχή καί ὁ νοῦς ἔχουν ἀνάγκη σωτηρίας, ἐφόσον συναποτελοῦν τόν ἄνθρωπο, καί σώζονται μόνο ἐάν προσληφθοῦν ἀπό τόν Λόγο.

Ἀντίθετα ὁ Ἄ., παρουσιάζοντας δῆθεν ἀκριβῶς τό κείμενο, γράφει ὅτι ὁ Λόγος ἔγινε «σάρκα» χωρίς νά ἀναλάβει «νοῦν ἀνθρώπινον». Παρασιωπᾷ τόν ὄρο «ἐνανθρώπησις» καί προσδίδει ἄλλη ἔννοια στήν φράση τῆς συνόδου ὅτι ὁ Κύριος δέν εἶχε «σῶμα ἄψυχον» καί «ἀνόητον» (χωρίς νοῦ). Ἡ σύνοδος προϋποθέτει σαφῶς ὅτι ὁ νοῦς τοῦ Κυρίου ἦταν ἀνθρώπινος καί ὁ Ἄ. γράφει σαφῶς ὅτι ὁ νοῦς δέν ἦταν ἀνθρώπινος. Ἡ παρεξήγηση ὁμως δέν εἶναι συγγνωστή, διότι ἡ ἔκθεση εἶναι σαφής καί διότι στήν σύνοδο παρέστησαν ἀντιπρόσωποι-ὄπαδοί τοῦ Ἄ. Αὐτοί παρακολούθησαν γιά λογαριασμό του τίς ἐργασίες της καί συμφώνησαν μέ τίς ἀποφάσεις καί τό πνεῦμα της, μέ ἀποτέλεσμα ὁ Ἄ. νά ἐμφανίζεται δῆθεν ὡς ὑπέρμαχος της. Ἀκόμη ὁ Ἄ. ἔπρεπε νά γνωρίζει ὅτι στόν Ἀθανάσιο οἱ χριστολογικοί ὄροι «σάρκα» καί «σάρκωσις» σημαίνουν γενικά τόν ἄνθρωπο καί τήν ἐνανθρώπηση. Ἐπομένως, πρόκειται γιά ἠθελημένη παραχάραξη, πού σκόπευε στήν συνειδητή ἐξαπάτηση τῶν συγχρόνων του, στούς ὁποίους προσποιόταν τόν νικαικό, βάσει τῆς ἀποδοχῆς τῆς ὁμοουσιότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος πρός τόν Πατέρα. Ἡ ὁμολογία ὁμως τοῦ ὁμοουσίου καί οἱ ἀγῶνες του κατά τῶν ἀρειανῶν δέν ἀρκοῦν, γιά νά θεωρηθεῖ πραγματικός ὄπαδός τῆς Νίκαιας καί τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως νομίζουν οἱ ἐρευνητές. Ἄλλωστε ποτέ γνήσιος φορέας τῆς Παραδόσεως δέν μεταβλήθηκε σέ θεμελιωτή αἵρέσεως. Αὐτό ἔγινε μέ τόν Ἄ. καί ἄλλους αἰρετικούς, ἐπειδή κάτι οὐσιαστικό ἀθετοῦσαν ἀπό τήν Παράδοση. Ὅποτε, προσπαθώντας νά συνεχίσουν τήν θεολογία πρός λύση νέων προβλημάτων, κακοδοξοῦσαν, ἀφοῦ εἶχαν σοβαρά διασαλεύσει τό θεμέλιο, τήν Παράδοση.

‘Ο Χριστός έχει μία φύση, διότι ή σάρκα δέν έχει υπόσταση· αυτή υπάρχει μόνο στον νοῦ

Τό πρόβλημα πού αντιμετώπισε ή ‘Εκκλησία στίς πρώτες δεκαετίες τοῦ Δ’ αἰ. ήταν ή σχέση τοῦ Υἱοῦ πρός τόν Πατέρα. Τό πρόβλημα πού ἔθεσε μετά ὁ ‘Α. ἀφοροῦσε τήν σχέση τῆς ἀνθρωπότητας καί τῆς θεότητας στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἢ τό πῶς τῆς μίξεως θείου καί ἀνθρωπίνου κατά τήν ἐνσάρκωση. Πρίν λήξουν οἱ τριαδολογικές συζητήσεις καί εἰδικά πρίν ἀφομοιωθεῖ ή θεολογία τοῦ ‘Αθανασίου καί τοῦ Βασιλείου, ὁ ‘Α. ἀνακινεῖ μέ ὀξύ τρόπο χριστολογικά ζητήματα, στά ὁποῖα δίνει εὐφυεῖς λύσεις μέ ὠραῖο ἀποφθεγματικό λόγο.

Στήν χριστολογία του κινήθηκε, φαίνεται, ἀπό ἐρευνητική διάθεση, ἀλλά καί ἀπό συγκεκριμένες ἀφορμές, τίς ὁποῖες μάλιστα ἐπισημαίνουμε στό πρώτο γνωστό χρονολογημένο κείμενό του, δηλαδή στήν ‘Ομολογία πρός τόν ‘Ιοβιανό, τοῦ ἔτους 363. Πρόκειται γιά τήν μή σαφῶς ἀναπτυγμένη ἀντίληψη, ἢ ὁποῖα κατά τόν ‘Α. (*Πρός Διονύσιον Α’*) προερχόταν ἀπό ὀπαδούς τοῦ Παύλου Σαμοσατέα καί σύμφωνα μέ τήν ὁποῖα ἔχουμε δύο υἱούς: τόν ἀληθινό Υἱό τοῦ Θεοῦ καί τόν Υἱό τοῦ ἀνθρώπου, πού ἔλαβε σάρκα τῆς Μαρίας. ‘Ο πρῶτος ἔχει φύση ἄκτιστη θεία, ὁ δεύτερος κτιστή ἀνθρώπινη. ‘Η φύση τοῦ πρώτου προσκυνεῖται, ἢ φύση τοῦ δευτέρου δέν προσκυνεῖται. ‘Ο πρῶτος εἶναι Θεός. ‘Ο ἄλλος εἶναι «κατά χάριν» Θεός ἢ «ἐνθεος» ἢ μόνο φωτισμένος, πού γι’ αὐτό ἀπό «τρεπτός» ἔγινε «ἄτρεπτος» (ἀρειανικές ἰδέες). Σέ μεταγενέστερα ἔργα του ὁ ‘Α. φαίνεται νά κινεῖται πρός ἀναίρεση μιᾶς ἀντιδράσεως τῶν θύραθεν σοφῶν, πού γνώριζαν τόν χριστιανισμό (Κέλσος, Πορφύριος;) καί ὑποστήριζαν ὅτι εἶναι ἀδύνατο νά γίνει ὁ Θεός ἄνθρωπος καί μάλιστα «διά γυναικός». Δυνατόν μόνο εἶναι νά ἔχουμε «ἄνθρωπον ἐνθεον» (*Fragment 14, 51 κ.ἄ.*), δηλαδή ἄνθρωπο φωτισμένον ἀπό τόν Θεό, κάτι πού τουλάχιστον ἔλυνε τό πρόβλημα τῆς γνώσεως. Ποῖοι ὁμως ἦταν οἱ «σοφοί» αὐτοί καί τί ἀκριβέστερα ὑποστήριζαν δέν γνωρίζουμε.

‘Από τήν ἀρχή τῆς θεολογικῆς του δραστηριότητος ὁ ‘Α. καί μέχρι τό τέλος τοῦ βίου του προσπαθεῖ νά ἀνατρέψει ὅλες τίς ἀντιλήψεις αὐτές, ἐξηγώντας τό πῶς ἔγινε ή ἐνσάρκωση, ή μίξη θείου καί ἀνθρωπίνου, καί προβάλλοντας ἕναν καί μοναδικό Υἱό, πού εἶναι «φύσει» Θεός καί συγχρόνως «Θεός ἐνσαρκος» καί προσκυνητός. Εἶχε ὁμως ἤδη ἀρνηθεῖ ἐνσυνείδητα τήν πίστη τῆς ‘Εκκλησίας ὅτι ὁ θεῖος Λόγος εἶναι «ἐνανθρωπήσας», δηλαδή προσέλαβε συγχρόνως τήν σάρκα καί τό πνεῦμα (νοῦ-ψυχῆ) τοῦ ἀνθρώπου. Φρονοῦσε ὅτι ὁ Λόγος προσέλαβε μόνο σάρκα, ἐρμηνεύοντας κατά λέξη τό ‘Ιωάν. 1, 14. ‘Ετσι ὁμολογοῦσε ὅτι ὁ Χριστός ἔχει μόνο «μίαν φύσιν (= τήν θείαν) σεσαρκωμένην»:

«Ὁ τοίνυν γεννηθείς ἐκ τῆς Παρθένου Μαρίας Υἱὸς Θεοῦ φύσει καὶ Θεὸς ἀληθινὸς καὶ οὐ χάριτι καὶ μετουσίᾳ, κατὰ σάρκα μόνον τὴν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος» (*Πρὸς Ἰοβιανόν*).

«Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὄλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ἢ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δέ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ» (*Fragment 76*).

Γιὰ νὰ στηρίξει τὴν διδασκαλία του περὶ ἐνσαρκώσεως, πού ὀδηγεῖ στὴν μία φύση τοῦ Χριστοῦ, κατέφυγε στὸν φιλοσοφικὸ χῶρο, συγκεκριμένα στὸν Ἀριστοτέλη, πού, ἀκολουθώντας τὸν Δημόκριτο, δίδασκε ὅτι «ἀδύνατον γάρ εἶναι ἐκ δύο (= οὐσιῶν μέ ἐντελέχεια) ἐν ἢ ἐξ ἐνός δύο γενέσθαι» (*Μεταφυσικά 1039α 9-10*). Ἔτσι ὁ Ἄ. θεμελιώνει τὴν ἀρχή, ὅτι δύο τέλεια δέν γίνονται ἓνα. Ἐπομένως ἐνωση δύο τέλειων ὑποστάσεων-φύσεων ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα πάλι δύο αὐτοτελή ὄντα (καὶ ἄρα ὄχι ἓνα Χριστό):

«ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι Θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὀλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένος» (*Περὶ σαρκώσεως: Fragment 9*).

Ἄπό τὸν ἴδιο χῶρο λαμβάνει καὶ τὴν ἰδέα τῆς ταυτότητας φύσεως καὶ προσώπου ἢ οὐσίας καὶ ὑποστάσεως (εἶναι). Οἱ δύο αὐτές φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις εἶναι ὁ ἐρμηνευτικὸς ὄρος καὶ ἡ ἀξεπέραστη προϋπόθεση τῆς χριστολογίας τοῦ Ἄ. ἢ τὸ κλειδί τῆς κατανοήσεώς της, μολονότι ὀφείλουμε νὰ διερωτηθοῦμε: ὁ Ἄ. ἐπιστράτευσε τὴν φιλοσοφία, γιὰ νὰ δικαιώσει τὴν θεολογία του, ἢ κατέληξε στὴν θεολογία του, ἐπειδὴ ἀπὸ νέος διαποτίστηκε μέ τὴν φιλοσοφία; Ὅ,τι καὶ νὰ προηγήθηκε τὸ ἀποτέλεσμα μένει τὸ ἴδιο.

«εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ Θεός, (= δηλαδή) τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει Υἱὸς Θεοῦ, εἷς δέ θετός» (*Fragment 81*).

«εἰ γάρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῶ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τάναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν ἑκατέρου τὸ θεληθέν ἑαυτῷ καθ' ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος» (*Fragment 150*).

«ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον, ὄλος Θεός, ὄλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός» (*Περὶ πίστεως καὶ ἐνσαρκώσεως 6*).

Ἡ «φυσικὴ ἐνωσις» κατὰ τὴν ἐνσάρκωση προϋποθέτει ἓνα τέλειο, δηλαδή τὸν θεῖο Νοῦ, κι ἓνα ἀτελές, δηλαδή τὸν ἀνθρώπινο νοῦ. Ἀλλὰ τὸ τέλειο καὶ ἄτρεπτο δέν μποροῦσε νὰ συνυπάρξει μέ τὸ ἀτελές καὶ τρεπτό, ὥστε νὰ συμβεῖ «φυσικὴ ἐνωσις» σ' ἓνα «ὑποκείμενον» (*Fragment 151*), δηλαδή στὸν ἓνα Χριστό, πού ἔχει μία φύση κι ἓνα θέλημα. Ὁ ἓνας Χριστός τοῦ Ἄ. πρότυπο ἔχει τὸν ἄνθρωπο, πού, μολονότι συγκροτεῖται ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχὴ, συνιστᾷ μία φύση, ἓνα

δν. Ἡ ἀδυναμία τῆς ἐνώσεως ἄτρεπτος καί τρεπτοῦ νοῦ ὀφείλεται στό γεγονός ὅτι γενικά ὁ νοῦς εἶναι στήν σκέψη τοῦ Ἄ. ταυτόσημος μέ τήν ὑπόσταση στήν τέλεια καί ἀπόλυτη μορφή της. Ὁ νοῦς, ἀκόμη καί τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι «αὐτοκράτωρ», πού σέ καμμία περίπτωση δέν ἀλλάζει τήν αὐτονομία του, τό θέλημά του. Ἐπομένως καί κατά τήν ἐνωσή του μέ τόν θεῖο Νοῦ (Λόγο), ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ὡς αὐτόνομη ὑπόσταση θά μπορούσε νά ἐναντιώνεται στόν θεῖο Νοῦ κι ἔτσι θά εἶχαμε στόν Χριστό δύο ἀντίρροπες πραγματικότητες:

«Ἀδύνατον γάρ δύο νοερά καί θελητικά ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μή τό ἕτερον κατά τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διά τῆς οἰκείας θελήσεως καί ἐνεργείας. Οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ Λόγος, ἀλλά μόνον σπέρματος Ἀβραάμ· τόν γάρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναόν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καί ἄνους καί ἀθελῆς τοῦ Σολομῶντος ναός» (*Περί ἐνώσεως: Fragment 2*).

Ἀντίθετα, ἡ «σάρκα» τοῦ ἀνθρώπου δέν ἔχει δική της ὑπόσταση, δέν εἶναι «ζῶον ἐντελές» (Ἀριστοτέλης), πλήρες καί αὐτοτελές. Γιά νά γίνει κάτι τέτοιο ἐνώνεται μέ τόν νοῦ, τοῦ ὁποῖου δέχεται ὡς «ἕτεροκίνητον» (*Fragment 107*) τήν ἡγεμονία καί ἄρα τήν ὑπόσταση. Στήν φιλοσοφική καί κοσμολογική αὐτή θεώρηση τῆς «σάρκας» στηρίζει τελικά ὁ Ἄ. τήν χριστολογία του: ἐπειδή ἡ σάρκα δέν ἔχει δική της ὑπόσταση καί ἄρα θέλημα, μπορεῖ νά προσληφθεῖ ἀπό τόν θεῖο Λόγο, τοῦ ὁποῖου ἀποκτᾶ τήν ὑπόσταση καί τό θέλημα. Ἔτσι ἐπιτυγχάνεται ἡ μία ὑπόσταση, ἡ μία φύση, τό ἕνα εἶναι, τό ἕνα θέλημα τοῦ Χριστοῦ: ἔχουμε «σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα ἀνθρώπινον» (*Fragment 119*).

Τό πρόβλημα τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου ἀπασχόλησε καί τόν Ἀθανάσιο, πού εἶχε ὁμως θεολογική καί ὄχι φιλοσοφική ἐκκίνηση: ὁ ἀνθρώπος ἔλαβε τό εἶναι-ὑπόσταση ἀπό τόν μόνο αὐθυπόστατο, τόν Θεό. Τό εἶναι ταυτίζεται κυρίως μέ τό κατ' εἰκόνα, τό ὁποῖο μέ τήν πτώση ἔπαθε, ἀλλά, προσληφθέν ἀπό τόν θεῖο Λόγο, ἐπανεῦρε τήν πηγή του, τό ἀρχέτυπό του, τό εἶναι του. Ἡ σχέση Λόγου καί εἰκόνας του λύνει στόν Ἀθανάσιο τό πρόβλημα τῆς ὑποστάσεως τοῦ ἀνθρώπου στόν Χριστό. Καί μένει μόνο τό σῶμα, τό ὁποῖο βέβαια δέν ἔχει δική του ὑπόσταση. Ἄλλωστε ὁ Λόγος δέν γίνεται σῶμα, ἀπλῶς λαμβάνει σῶμα (βλ. σχετικό κεφάλαιο).

Μειωμένο σωτηριολογικό ἐνδιαφέρον

Ὁ Ἄ. δηλώνει μέ εἰλικρίνεια ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προσλαμβάνει ἀτελή ἀνθρώπο, δηλαδή μόνο τήν χωρίς ὑπόσταση σάρκα του, καί φαίνεται ὑπερήφανος πού διέγνωσε τήν διαδικασία τῆς ἐνσαρκώσεως. Ἀμηχανία δείχνει ὅταν περί τό 382/3 ὀφείλε ν' ἀπαντήσει στήν

ἀξεπέραστη θέση τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου: «τό γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δέ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καί σώζεται», δηλαδή: αὐτό πού δέν προσλαμβάνεται κατά τήν ἐνσάρκωση (= ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου) μένει ἀθεράπευτο· αὐτό βέβαια πού ἐνώνεται μέ τόν Θεό, αὐτό καί σώζεται (*Ἐπιστ.* 101, 32).

Ἡ ἐνανθρώπηση ἔγινε γιά τήν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὁμως μέ τήν διαδικασία-θεολογία τοῦ Ἄ. δέν σωζόταν, ἐφόσον προσλαμβάνονταν μερικῶς καί δὴ χωρίς τόν νοῦ, χωρίς τό μέρος του ἐκεῖνο πού ἐκδηλώνει τήν ἀντίθετη ροπή καί κατευθύνει ὀλόκληρο τόν ἄνθρωπο, τοῦ ὁποῖου ὁ νοῦς γιά τόν Ἄ. συνιστᾷ κυριολεκτικά τήν ὑπόσταση-οὐσία.

Ὁ Ἄ. οὐσιαστικά στήν θέση τοῦ Γρηγορίου δέν ἀπάντησε καθόλου. Δήλωνε μόνο συχνά ὅτι «σώζεται τό ἀνθρώπινον γένος... διά προσλήψεως σαρκός», διότι αὐτῆς ἡ φύση ἐπιδέχεται καθοδήγηση ἀπό τόν «ἄτρεπτο» Θεό (*Fragment* 76). Πρόσθετε ἀκόμη ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ «ἐπλήρωσεν ἁγίου Πνεύματος» τήν προσληφθεῖσα σάρκα, τήν ὁποία ἔπειτα παρέδωσε στόν θάνατο, γιά νά καταλύσει τόν θάνατο (*Κατά μέρος πίστις* 35). Δέν λέγει ὁμως οὔτε τί γίνεται τελικά ὁ ἀνθρώπινος νοῦς καί ἂν σώζεται, οὔτε πῶς πληροῦται ἁγίου Πνεύματος ἢ σάρκα, πού στόν Ἄ. σημαίνει μόνο ὕλη (στήν Γραφή καί τούς θεολόγους Πατέρες σημαίνει τήν ὕλη ἀλλά συχνά καί ὀλόκληρον τόν ἄνθρωπο).

Ἡ ἀποτυχία τοῦ Ἄ. νά δώσει ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου ὑπογραμμίζει ὅτι ἓνα μόνο ἦταν τό ἀρχικό του κίνητρο καί ἓνας μόνο ὁ τελικός του σκοπός: νά δείξει τήν διαδικασία τῆς ἐνσαρκώσεως, γιά νά ἐξηγήσει πῶς ἔγινε δυνατή ἡ μίξις θεοῦ καί ἀνθρώπινου. Ἡ θεολογία ὁμως, ὅταν καί ὅσο δέν ἔχει ὡς πρῶτο κίνητρο τήν σωτηρία, μεταβάλλεται σέ φιλοσοφία, πού ἀπλῶς διατηρεῖ λίγα ἢ πολλά θεολογικά στοιχεῖα. Τό ἀποτέλεσμα φυσικά δέν εἶναι οὔτε γνήσια φιλοσοφία, ἐφόσον δέν κινεῖται ἀπροϋπόθετα καί δέν ἔχει ἐσωτερική συνέπεια.

Ἄγνοεῖ τούς Καππαδόκες καί ὀδηγεῖ στόν μονοφυσιτισμό, ἀπό τόν ὁποῖο καί διαφέρει

Ὁ Ἄ. τελικά δέν πέτυχε νά δώσει εὐλογοφανή ἐξήγηση τῆς ἐνότητας στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, διότι ταύτιζε φύση καί ὑπόσταση ἢ οὐσία καί εἶναι. Κατανοοῦσε βιολογική τήν ἔνωση τῆς ἀνθρώπινης σάρκας μέ τόν Υἱό τοῦ Θεοῦ, ὡς «σύνθεσιν Θεοῦ πρός σῶμα», πού εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν μία οὐσία, τήν μία φύση τοῦ Χριστοῦ:

«μίξις θεσπεσία! Θεός καί σάρξ μίαν [καί τήν αὐτήν] ἀπετέλεσαν φύσιν» (*Fragment* 10).

«οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία Θεός καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν Θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον» (*Fragment 119*).

«μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ» (*Πρὸς Ἰοβιανόν*).

Εἶναι περίεργο γιὰ τὸν καταρτισμένο Ἀ., ὅτι δέν παρακολουθοῦσε ἐπαρκῶς τουλάχιστον τὶς θεολογικὲς ἐξελίξεις τῆς ἐποχῆς του. Διαφορετικά θὰ ὑπολόγιζε τὴν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου καὶ θὰ μάθαινε πολλὰ ἀπὸ τὴν συμβολή τοῦ Μ. Βασιλείου στό θέμα τῆς διακρίσεως οὐσίας καὶ ιδιωμάτων, πού ὁδήγησε μέ συνέπεια στήν διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεων στόν Θεό. Τό πόσο συγχέει ὁ Ἀ. οὐσία καὶ ιδιώματα στόν Θεό φαίνεται στό ἀκόλουθο χωρίο του:

«πρόσωπον μὲν ἐκάστου τό εἶναι αὐτό καὶ ὑφεστάναι δηλοῖ, θεότης δέ Πατρός ἴδιον· καὶ ὁπότε μία τῶν τριῶν ἢ θεότης λέγοιτο, τὴν Πατρός ιδιότητα παροῦσαν Υἱῶ τε καὶ Πνεύματι μαρτυρεῖ» (*Κατὰ μέρος πίστις 15*).

Βέβαια καὶ ὁ Μ. Ἀθανάσιος δέν κατανοοῦσε πολύ τὴν θεολογία τοῦ Βασιλείου, τό ἴδιο καὶ οἱ δυτικοί μέ πρῶτον τὸν Δάμασο Ρώμης. Αὐτοὶ ὁμως υἰοθετοῦσαν ἀπόλυτα τὴν ἤδη κυρωμένη συνοδικά θεολογική Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀνέμεναν τὴν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων. Γι' αὐτό καὶ οἱ δυτικοί τελικά δέχτηκαν τὴν θεολογία τοῦ Βασιλείου. Ἀντίθετα ὁ Ἀ. καὶ ἀπέρριπτε μέρος τῆς θεολογικῆς Παραδόσεως καὶ προχώρησε σέ κατεύθυνση τελείως ἀντίθετη πρὸς ἐκείνη τοῦ Βασιλείου: ταύτισε πρακτικά φύση καὶ ιδιώματα (ἄρα καὶ ὑποστάσεις) στόν Θεό καὶ εἶδε μία φύση στόν Χριστό μετὰ τὴν ἔνωση Λόγου καὶ σάρκας.

Οἱ Καππαδόκες, κινούμενοι ἀπὸ τὴν ἀνάγκη σωτηρίας ὁλόκληρου τοῦ ἀνθρώπου, διέκριναν γενικά φύση καὶ ὑπόσταση καὶ διαπίστωναν στόν Χριστό ἐνωμένες τὴν θεία καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Οἱ φύσεις διασώζονταν ἐνωμένες καὶ ἡ ὑπόσταση, πού εἶναι ὑπαρξη, ὄν καὶ πρόσωπο, ἦταν μία, τοῦ Χριστοῦ. Ὁ Ἀ., μὴ ἔχοντας σωτηριολογικό ρεαλισμό καὶ ταυτίζοντας φύση καὶ ὑπόσταση, ἔφθασε στόν ἕναν Υἱό (μία φύση = μία ὑπόσταση) μ' ἕνα διανοητικό εὔρημα: τὸν ἀποκλεισμό τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ στό γεγονός τῆς ἐνσαρκώσεως, τοῦ νοῦ πού ἐκπροσωπεῖ τὴν φύση καὶ τὴν ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἔτσι κακοδοξώντας, ἐξῆλθε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία καὶ ὁδήγησε στόν μονοφυσιτισμό, ἀντιδρώντας μέ τρόπο ἐσφαλμένο καὶ πρὸς τὸν δυοφυσιτισμό τῶν ἀντιοχειανῶν, πού ὄντως ἐκδηλωνόταν, τουλάχιστον μετὰ τό 370, μέ κάποιες ἐκφράσεις τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ.

Πρέπει ὁμως νά κάνουμε δύο ἐπισημάνσεις: Πρῶτον, ὁ Ἀ. κατὰ βάθος δέν εἶχε στόν νοῦ του δύο φύσεις, μία τοῦ θείου Λόγου καὶ μία τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὴν ἐνσάρκωση, ἐφόσον στόν μὴ ἐνούμενο ἀνθρώπινο νοῦ ἐστίαζε τὴν ὑπόσταση καὶ ἄρα τὴν καθαυτό φύση τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ μολονότι σαφῶς ἡ φρασεολογία του ὁδηγοῦσε στόν

μονοφυσιτισμό, από τούς όπαδούς του όποιου καί χρησιμοποιήθηκε, ό ίδιος ό 'Α. δέν είχε συνείδηση ταυτίσεως τών δύο φύσεων στόν Χριστό ή άπορροφήσεως τής ανθρώπινης από τήν θεία. 'Η διαφορά λοιπόν του 'Α. πρός τόν μονοφυσιτισμό έγκειται στό ότι ό πρώτος άφήνει άπρόσληπτη τήν ύπόσταση-φύση του ανθρώπου, ένώ ό δεύτερος θεωρεϊ άπορροφημένη τήν ανθρώπινη στήν θεία φύση. "Ομως καί οί δύο καταλήγουν στό ίδιο άποτέλεσμα: στήν μία φύση του Χριστου.

Δεύτερον, παρά τήν έπιμονή του στήν μία φύση του Χριστου μετά τήν ένωση του Λόγου μέ τήν σάρκα, εξηγεί ότι ή σάρκα έγινε μετά τήν ένωση «θεία», αλλά όχι «τῆ φύσει»:

«Τῆ γάρ ένώσει τῆ πρός τόν Λόγον, θεία ή σάρξ, οὐ τῆ φύσει... οὐ γάρ δή καί άσώματον γενέσθαι σῶμα δυνατόν, ὡσπερ άφρόνως έτεροι λέγουσι» (*Fragment 160*).

Οί εξηγήσεις του αυτές άποτελοϋν άπάντηση σε κάποιους άκραιφνῶς μονοφυσιτίζοντες, πού δίδασκαν ότι ή προσληφθεϊσα σάρκα έγινε «όμοούσια» πρός τόν θεϊο Λόγο (*Έπιστ. Πρός Σεραπίωνα, Fragment 161*).

"Ισως μάλιστα νά συνειδητοποίησε τό σφάλμα του ή τό άδιέξοδό του, όταν, γράφοντας «Κατά Διοδώρου πρός 'Ηράκλειον», επέμενε ότι «οὐκ ἄρα ἄλλη οὐσία Θεός καί άνθρωπος, αλλά μία κατά σύνθεσιν Θεου πρός σῶμα άνθρωπινον» (*Fragment 119*). 'Αλλά καί οί τελευταϊοί λόγοι του όδηγοϋν στήν ιδέα τής όμοουσιότητας Θεου καί ανθρώπινου σώματος, κάτι πού εϊναι πάλι σφάλμα.

ΒΙΟΣ

'Ο 'Α. γεννήθηκε περί τό 315 ή λίγο πριν στήν παραλιακή πόλη τής Συρίας Λαοδίκεια, πού τότε βρισκόταν σε άκμή. Πατέρας του ήταν ό γραμματικός 'Απολινάριος, άλεξανδρινῆς καταγωγῆς πού έγκαταστάθηκε στήν Λαοδίκεια, όπου έγινε πρεσβύτερος, έγραψε *έγχειρίδιο γραμματικῆς*, μέ παραδείγματα από χριστιανικά κείμενα, συνέταξε έργα μέ όμηρικά μέτρα κι έζησε τουλάχιστον μέχρι τό 362/3. Κοντά στον πατέρα του ό 'Απολινάριος-υϊός έμαθε τά πρώτα γράμματα, διδάχτηκε τήν πίστη καί αγάπησε τήν θύραθεν σοφία. 'Απέκτησε οικειότητα πρός τούς φιλοσόφους καί τούς ποιητές, τούς τελευταϊους τών όποιων καταλάβαινε περισσότερο, επειδή ό ίδιος διέθετε ποιητικό ταλέντο, μέτριο βέβαια. 'Ο Φιλοστόργιος (*Έκκλησιαστική Ιστορία Η' 11*) τόν συγκρίνει στήν πολυμαθεια μέ τούς μεγάλους καππαδόκες θεολόγους Βασίλειο καί Γρηγόριο Θεολόγο. "Ο,τι όμως τόν διέκρινε από τούς μεγάλους καππαδόκες, ήταν ό κριτικός συνθετικός νοϋς καί ή παραδοσιακότητα πού είχαν οί τελευταϊοί καί δέν είχε αυτός.

'Ο 'Α. άσκησε τό έπάγγελμα του διδασκάλου τής ρητορικῆς για πολλά

χρόνια. Πῶς καί μέ τήν βοήθεια ποιῶν εἰσῆλθε στήν σπουδή τῶν θεολογικῶν πραγμάτων δέν γνωρίζουμε. Βέβαιο εἶναι ὅτι γνώριζε τήν ἑβραϊκή, πού τόν βοηθοῦσε πολύ στήν ἑρμηνεία τῆς Π. Διαθήκης, καί ὅτι ὅταν πολύ βραδύτερα, περί τό 376/7, δίδαξε στήν Ἐκκλησία, ἐντυπωσίαζε τούς ἀκροατές του (Ἱερωνύμου, *De viris illustribus* 104).

Οἱ Ἀπολινάριοι, πατέρας καί υἱός, συνδέονταν φιλικά μέ τόν περίφημο σοφιστή καί ἱερέα τοῦ Διονύσου Ἐπιφάνιο, τοῦ ὁποῦ ἄκουγαν μαθήματα. Συνέβη μάλιστα νά λάβουν μέρος (λίγο πρῖν τό 335) σέ συγκέντρωση καί μέ λατρευτικό χαρακτήρα, πού ὀργάνωσε ὁ Ἐπιφάνιος. Τό γεγονός προκάλεσε θόρυβο καί ὁ ἐπίσκοπος Θεόδοτος ἀφόρισε τούς Ἀ., οἱ ὁποῖοι ὁμῶς δείχνοντας μετάνοια ἐπανῆλθαν στήν Ἐκκλησία.

Τό 346, οἱ δύο Ἀπολινάριοι, ὑποδέχτηκαν καί περιποιήθηκαν τόν Μ. Ἀθανάσιο, πού πέρασε ἀπό τήν πόλη τους, ἐπιστρέφοντας ἀπό τήν β' ἔξορία του (341-346). Ὁ Λαοδικεῖας Γεώργιος τότε, καταδικασμένος ἀπό τούς ὀρθοδόξους (σύνοδος Σαρδικῆς: 343), ἔδειξε ἐχθρότητα πρὸς τούς Ἀπολινάριους, τούς ὁποῦ μάλιστα, κατά τόν Ἐπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου, ἐξόρισε (PG 42, 676), κάτι πού, καθῶς φαίνεται, δέν συνέβη (Σωζομενοῦ, *Ἐκκλησ. ἱστορία ΣΤ'* 25), διότι ἔδωσαν ἐξηγήσεις καί ζήτησαν συγνώμη. Ἡ στάση τοῦ Ἀ. ἔναντι τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί ἡ χαμένη ἀλληλογραφία τῶν δύο ἀνδρῶν δημιούργησε στήν ἔρευνα τήν γνώμη, πού ἤδη ἐπικρατεῖ, ὅτι ὁ Ἀ. ἦταν πιστός ὀπαδός τῆς Νίκαιας (τοῦτο φρονοῦσε κατ' ἀρχήν καί ὁ Μ. Βασίλειος: *Ἐπιστολή* 265, 2). Στήν πραγματικότητα εἶχε ἀποστασιοποιηθεῖ καί ἀπό τήν Νίκαια καί ἀπό τόν Ἀθανάσιο. Ἡ ἀποστασιοποίησή του αὐτή, ἂν δέν ἦταν μέχρι τό 350 συνειδητή, θά ἔγινε ἀμέσως μετά, ἐφόσον κατά τόν Θεολόγο Γρηγόριο (*Ἐπιστολή* 102, 22, πού γράφηκε τό 382 καί λέει ὅτι ἡ κακοδοξία τοῦ Ἀ. ἄρχισε πρῖν 30 χρόνια) ὁ Ἀ. διατύπωσε δημόσια τίς σχετικές κακόδοξες ἀπόψεις του λίγο μετά τό 350. Ὡς λαϊκός καί δὴ περί τό 355 εἶχε τυπική ἀλληλογραφία μέ τόν Βασίλειο, ὁ ὁποῖος δέν εἶχε θίξει σ' αὐτήν θέματα θεολογικά (*Ἐπιστ.* 224, 2 καί 226, 4).

Ὁ Ἀ. ἔγινε πρεσβύτερος περί τό 355/6 καί ἐπίσκοπος περί τό 360/1 μέ τήν βοήθεια τῶν ὀρθοδόξων τῆς Λαοδικείας, ὅταν ἐκθρονίστηκε ἀπό τήν σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως (360) ὁ ὁμοιουσιανός ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Γεώργιος. Ἡ ἐκλογή του ἔγινε προβληματική ἀπό ἄποψη κανονική, ἀλλά ὁ Ἀ. ἀναγνωρίζοταν εὐρύτερα καί τό 362 ἀντιπρόσωποί του, μοναχοί τῆς Λαοδικείας, πῆραν χωρίς ψῆφο μέρος στήν σύνοδο τῆς Ἀλεξάνδρειας (βλ. Μ. Ἀθανασίου, *Τόμος πρὸς Ἀντιοχεῖς* 9: BEΠ 31, 128). Στήν σύνοδο αὐτή καταδικάστηκε ἔμμεσα πλήν σαφῶς ἡ θεμελιώδης του διδασκαλία, τήν ὁποῖα γνωρίζουμε ἀπό τήν «Ὁμολογία» του πρὸς Ἰοβιανό τοῦ ἔτους 363. Ἀναμίχτηκε πολύ ἔνωρίς στό ἀντιοχειανό σχίσμα καί μέριμνά του ἔγινε ἡ ἐπιρροή του στό φημισμένο κέντρο τῆς Ἀνατολῆς, στήν Ἀντιόχεια, ὅπου φρόντισε νά διδάσκει γιά μικρά ἢ μεγάλα διαστήματα καί ν' ἀποκτᾷ ὀπαδούς, ἀλλά μᾶλλον μετά τό 365.

Μέχρι τό 363 ὁ Ἀ. ἀσχολήθηκε λιγότερο μέ τά θεολογικά προβλήματα καί περισσότερο μέ τήν διδασκαλία τῆς ρητορικῆς καί τήν συγγραφή, πού εἶχε σκοπό ἀφενός μὲν νά ἀπαντήσῃ στίς κατηγορίες τῶν ἐθνικῶν κατά τοῦ χριστιανισμοῦ, ἀφετέρου δέ νά δώσει κείμενα καί μάλιστα ποιητικά στά

χριστιανόπουλα, από τά όποια τό 362 ό αυτοκράτορας Ίουλιανός στέρησε τήν έλληνική γραμματεία. "Έτσι έγραψε τά έργα του «Κατά Πορφυρίου» και «Ύπερ άληθείας», πού δυστυχώς χάθηκαν. Ή παράδοση θέλει πολύ έκτενέστερη τήν συγγραφική του παραγωγή, πού ήρθε σάν αντίδραση στήν παραπάνω ένέργεια τοῦ Ίουλιανού.

Τό γεγονός ότι στήν σύνοδο τῶν Τυάνων (368) ώς όρθόδοξος έπίσκοπος Λαοδικείας μετέσχε ό Πελάγιος δείχνει μάλλον άλλαγή τής στάσεως τῶν όρθοδόξων έναντι τοῦ 'Α., τόν όποιο και άν δέν είχαν παραμερίσει τελείως τόν ύποπτεύονταν σοβαρά για κακοδοξία.

Κι ένω ή Έκκλησία δέν είχε συνοδικά – καθόσον γνωρίζουμε – πάρει θέση κατά τοῦ 'Α., πολλοί πιστοί, μερικοί τῶν όποίων δέν ήσαν άκραιφνείς όρθόδοξοι, όπως ό Εϋστάθιος Σεβαστείας και οι όπαδοί του, θεωρούσαν τόν 'Α. αίρετικό. Αυτό φαίνεται από τήν προσπάθεια τοῦ Εϋσταθίου περί τό 375 νά δείξει ότι ό Μ. Βασίλειος άλληλογραφοῦσε μέ τόν 'Α. και συμεριζόταν τίς άπόψεις του· άρα για τόν Εϋστάθιο και ό Βασίλειος ήταν κατακριτέος. Στήν πραγματικότητα όμως ό Βασίλειος:α) είχε γράψει πριν είκοσι χρόνια γράμμα ή γράμματα στον 'Α. χωρίς καμμιά θεολογική αναφορά· β) δέν είχε διαβάσει βιβλία του, μολονότι άκουγε ότι πρόκειται για όρθόδοξο και πολυγράφο άνδρα· γ) έξαιτίας τής πλαστογραφίας τοῦ Εϋσταθίου και τῶν όπαδῶν του πρόσεξε κάποιες παρεκκλίσεις τοῦ 'Α. (για κάποιες φαίνεται μόνον άκουσε), τίς όποιες καταδίκασε. Αϋτά προκύπτουν από τίς Ήπιστολές τοῦ Βασιλείου 129, 131, 223, 224, 226, 244, 265 κ. ά. Τέλος, τό έτος 377, στήν Ήπιστολή του 263 ό Βασίλειος ζητάει και από τούς δυτικούς τήν συνοδική καταδίκη τοῦ 'Α., για τίς πολλές του παρεκκλίσεις και μάλιστα για τήν περί σαρκώσεως τοῦ θείου Λόγου κακοδοξία του (§ 4).

Στό πλαίσιο τής δράσεως του ό 'Α. βοήθησε τόν άντιοχέα όπαδό του Βιτάλιο νά γίνει (376) έπίσκοπος στήν Ήντιόχεια. "Όταν έγκατέλειψε τόν Βιτάλιο και ή Ρώμη, ή άντιοχειανή κοινότητά του διακρίθηκε σαφώς ως άπολιναριστική έκκλησία, στους κόλπους τής όποίας από τό 376 έκινείτο συνεχώς ό 'Α. Ήκει μάλιστα επιδόθηκε σε διδακτικό έργο και ειδικότερα στήν έρμηνεία τῶν Γραφῶν, γιατί έτσι θά μπορούσε νά θεμελιώσει τήν ιδιαίτερη ομάδα ή έκκλησία του, όπως αφήνει νά νοηθεί ό Γρηγόριος Θεολόγος (Ήπιστ. 101, 73). Στήν Ήντιόχεια τόν άκουσε και τόν θαύμασε (377) και ό λατίνος Ήερόνυμος (PL 25, 745).

Τό 379 ό Βιτάλιος και οι όπαδοί του συγκρότησαν στήν Ήντιόχεια σύνοδο άπολιναριστῶν. Τήν ίδια έποχή ή διδασκαλία τοῦ 'Α. άπασχόλησε και τόν Ήπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου, πού τό 377 καταχώρισε τήν διδασκαλία αϋτή μεταξύ τῶν αίρέσεων (Πανάριον 77, 20). Τό γεγονός δείχνει ότι είχε ήδη δημιουργηθεί άπολιναρισμός και ότι ή έκκλησιαστική συνείδηση τόν άπέρριπτε, άκόμα και άν δέν μπορούσε νά τόν άναιρέσει συστηματικά. Μέ ένέργειες τοῦ Βασιλείου ό 'Α. καταδικάστηκε στήν Ρώμη στό τέλος τοῦ 377 ή στίς αρχές τοῦ 378 (Σωζομενοῦ, Ήκκλησ. ιστορία ΣΤ' 25. Θεοδωρήτου, Ήκκλησ. ιστορία Ε' 10). Στήν σύνοδο κλήθηκαν και άπολιναριστές μέ έπικεφαλής τόν Τιμόθεο, έπίσκοπο Βηρυττοῦ, για νά εξηγήσουν τίς άντιλήψεις τους, οι όποιες και καταδικάστηκαν χωρίς νά γίνει (κατά τά σωζόμενα άποσπάσματα) προσωπική μνεία τοῦ 'Α. (PG 13, 352-353).

Ἐπειδή ὁμως ὁ ἀπολιναρισμός εἶχε διαδοθεῖ καί εἶχε προκαλέσει σάλο στήν Ἀνατολή (Συρία, Παλαιστίνη, Κωνσταντινούπολη, Καππαδοκία, Πόντο, Μ. Ἀρμενία καί γενικά στήν Μικρασία) μέ σημαντικό ἀριθμό ἐπισκόπων στούς κόλπους του, ἡ Ἐκκλησία ἀναγκάστηκε νά τόν ἀντιμετωπίσει ἀποφασιστικότερα στήν σύνοδο Ἀντιοχείας τό 379 καί μετά στήν Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδο (τοῦ 381 καί 382). Ἐκεῖ διατυπώθηκε σύντομα ἡ ἀπάντηση στήν χριστολογική αἵρεση τοῦ Ἀ. καί περιλήφθηκαν συλλήβδην οἱ «ἀπολιναριστές» στούς αἵρετικούς, ἐνῶ σέ σύνοδο τοῦ 382 στήν Ρώμη καταδικάστηκε ὁ Ἀ. προσωπικά. Σέ ἀντίδραση τότε ὁ Ἀ. καί οἱ ὀπαδοί του συγκρότησαν σύνοδο στήν Ναζιανζό. Τό ἴδιο ἔτος ὁ Γρηγόριος ἄρχισε τήν ἐναντίον τοῦ Ἀ. θεολογική πολεμική, ὅπως τήν γνωρίζουμε ἀπό τίς Ἐπιστολές του (101 καί 102 τοῦ ἔτους 382 καί 202 τοῦ ἔτους 387). Λίγο μετά τό 383 οἱ ἀπολιναριστές ἐγκατέστησαν δικό τους ἐπίσκοπο στήν Ναζιανζό, μολοντί τό ἴδιο ἔτος καί τό ἐπόμενο ὁ Θεοδόσιος ἐπικύρωσε τήν καταδίκη τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Τό 388 διάταγμα ἀπαγόρευε στούς ἀπολιναριστές νά ἔχουν ἐπισκόπους καί νά συγκαλοῦν συνόδους (*Codex Theodos. XVI 5, 14 καί 15*). Ἐκτοτε ἄρχισε ἡ πτώση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Στήν Ἀντιόχεια μόλις τό 425 ἐνώθηκε ἡ ἀπολιναριστική ἐκκλησιαστική κοινότητα μέ τήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 38, 2*).

Πότε ἀκριβῶς πέθανε ὁ Ἀ. δέν γνωρίζουμε· ὅπως δὲ ὅμως μεταξύ 390 καί 392.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική παραγωγή τοῦ Ἀπολιναρίου ὑπῆρξε ποικίλη καί μεγάλη, ἀλλά ἡ καταδίκη του στήν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ κατά συνέπεια βαθμιαία ἐξαφάνιση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ ὀδήγησαν στήν ἀπώλεια γενικά τῶν ἔργων του, ἀπό τά ὅποια ἐλάχιστα σώζονται ὀλόκληρα, ἐνῶ τά ἄλλα εἶναι γνωστά μόνο ἀπό τούς τίτλους ἢ ἀπό μικρά καί μεγάλα ἀποσπάσματα. Μερικά ἀπό τά ἔργα του διασώθηκαν, διότι ὀπαδοί του τά κυκλοφοροῦσαν μέ ἄλλα ὀνόματα, ὅπως τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ Ἰουλίου Ρώμης, τοῦ Γρηγορίου Θαυματουργοῦ κ.ἄ. Τά πολλά του ἀποσπάσματα συνδέονται κατά κανόνα μέ τίτλο, ὁ ὁποῖος ὁμως δέν γνωρίζουμε ἂν εἶναι τίτλος ἔργου του (χαμένου) ἢ τίτλος κεφαλαίου κάποιου ἔργου του. Ἀφορμές γιά τήν σύνταξη τῶν ἔργων του ὑπῆρξαν: α) ἡ ἀνάγκη σπουδῆς τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων ἀπό τούς χριστιανούς, γιά τούς ὁποίους ἔγραψε ποιητικά καί διαλογικά κείμενα μέ περιεχόμενο χριστιανικό· β) ἡ ἀνάγκη νά καταπολεμήσει τούς ἔθνικούς καί τούς αἵρετικούς καί νά ὑπερασπίσει τόν χριστιανισμό γενικά καί τήν ὀρθοδοξία εἰδικά· γ) ἡ ἀνάγκη νά ἐξηγήσει καί νά ὑπερασπίσει τίς προσωπικές του θεολογικές ἀντιλήψεις καί δ) ἡ ἀνάγκη νά προσφέρει ὕμνους ἰδιαίτερους στήν ἀπολιναριστική ἐκκλησία πού ἵδρυσε. Ὅ,τι ἀπό τά ἔργα του σήμερα σώζεται ἀνήκει πλὴν ἐξαιρέσεων στήν τρίτη ὀμάδα. Βάσει αὐτῶν μποροῦμε νά χαρακτηρίσουμε τόν Ἀ. ἀξιόλογο συγγραφέα μέ

ποφθεγματικό ύφος. Όλα του τά έργα είναι σύντομα κι έχουν φροντισμένη φράση. Ἀκολουθεῖ πίνακας τῶν σωζόμενων ἔργων τοῦ Ἄ., τῶν ἀποσπασμάτων καί τῶν τίτλων χαμένων ἔργων του. Δυστυχῶς ἡ χρονολόγησις τῶν ἔργων αὐτῶν εἶναι πλὴν ἑνός δυσχερέστατη ἢ ἀδύνατη.

Πρὸς Ἰοβιανόν. Σύντομο κείμενο, πού γράφηκε τό 363 γιά νά ἐκθέσει στόν νέο αὐτοκράτορα Ἰοβιανό τήν πίστη του, ὅπως ἔκαναν πολλοί τήν ἴδια ἐποχή. Σώζεται σέ λατινική, συριακή, ἀρμενική καί γεωργιανή μετάφραση (CPG II 3665).

PG 26, 25-29. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule (TU 1)*, Tübingen 1904, σσ. 250-253.

Περί τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τήν θεότητα. Σώζεται ὀλόκληρο. Ὁ Ἄ. ἐπιχειρεῖ τήν θεμελίωσις τῆς χριστολογίας του. Μεταφράστηκε στήν συριακή, ἐνῶ ἔχουμε ἀποσπάσματα στήν ἀραβική καί τήν ἀρμενική (CPG II 3646).

PL 8, 873-875. H. LIETZMANN, *μν. ἔργ.*, σσ. 185-193.

Ἡ κατά μέρος πίστις. Σύντομο, ἀλλά τό ἐκτενέστερο ἀπό τά σωζόμενα ἔργα του. Πρέπει νά γνώρισε μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις. Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν ἀρμενική, ἀπό τήν ὁποία ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα (CPG II 3645).

PG 10, 1104-1124. H. LIETZMANN, *μν. ἔργ.*, σσ. 167-185.

Περί πίστεως καί ἐνσαρκώσεως (De fide et incarnatione contra adversarios). Μᾶλλον ἀκέραιο ἔργο, πού (ἐκτός ἀπό ἕνα του ἑλληνικό ἀπόσπασμα) σόθηκε σέ συριακή μετάφραση (CPG II 3647). Στό ἴδιο ἔργο μᾶλλον ἀνήκει καί τό ἀπόσπασμα **Περί ἐνώσεως** (Lietzmann, *μν. ἔργ.*, σ. 204, fragm. 2).

PL 8, 876-877. H. LIETZMANN, *μν. ἔργ.*, σσ. 193-203.

Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου (Fragm. 13-105). Τό σπουδαιότερο θεολογικό καί ἀντιπροσωπευτικότερο ἔργο τοῦ Ἄ. Σώθηκαν πολλά καί ἐκτενῆ ἀποσπάσματα στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης «Πρὸς τά Ἀπολλιναρίου ἀντιρρητικός» (PG 45, 1123-1270), στό ὁποῖο καταπολεμοῦνται οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἄ. Βάσει τῶν ἀποσπασμάτων ὁ E. Mühlenberg προσπάθησε νά ἀνασυγκροτήσῃ τό ὅλο ἔργο κατὰ τήν δομή καί τό περιεχόμενό του (*Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, σσ. 86-90).

H. LIETZMANN, *μν. ἔργ.*, σσ. 208-252.

Ἐπιστολαί. Ἀπό τίς πολλές πού ἔγραψε σώζονται ἀκέραιες μόνο δύο, οἱ *Πρὸς τοὺς ἐν Διοκαισαρεία ἐπισκόπους* καί *Πρὸς Διονύσιον* (ἡ πρώτη), πού ἔχουν θεολογικό καί χριστολογικό περιεχόμενο. Τῆς δεύτερης σώθη-

καν μετάφραση συριακή και ἀποσπάσματα στήν ἀραβική και τήν ἀρμενική: *CPG* II 3669.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 255-262. *PL* 8, 929-935.

Ἀνακεφαλαίωσις. Συνοπτική παράθεση τῶν θεολογικῶν ἀπόψεων τοῦ Ἄ. Συντάχτηκε μᾶλλον ἀπό ἐκδότη βάσει κειμένων τοῦ Ἄ.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 242-246.

Τόμος συνοδικός. Κείμενο γραμμένο μᾶλλον ἀπό τόν Ἄ. και ἐπικυρωμένο ἀπό σύνοδο ἀπολιναριστῶν στήν Ἀντιόχεια.

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 262-264.

Ἀποσπάσματα ἔργων: α) Σέ ποικίλα πολεμικοαντιρρητικά κείμενα και ἀνθολόγια διασώθηκε σημαντικός ἀριθμός ἀποσπασμάτων, πού κατά τήν ἔνδειξη τῆς πηγῆς προέρχονται ἀπό τά ἐξῆς ἔργα ἢ κεφάλαια ἔργων τοῦ Ἄ.: *Περί σαρκώσεως* (frag. 3-8), *Περί σαρκώσεως ἢ εἰς τήν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως και πίστεως* (frag. 9-10), *Μαρίας ἐγκώμιον και περί σαρκώσεως* (frag. 11-12), *Εἰς τήν ἐπιφάνειαν τήν ἔνσαρκον τοῦ Θεοῦ* (frag. 108-110), *Πρός τούς ἄνθρωπον ὑπό τοῦ Λόγου προσειληφθαι λέγοντας* (frag. 111), *Συλλογισμοί* (frag. 112-116), *Λόγος συλλογιστικός κατά Διοδώρου πρός Ἡράκλειον* (frag. 117-120), *Πρός Διόδωρον ἢ τό κατά κεφάλαιον βιβλίον* (frag. 121-146), *Πρός Φλαουιανόν* (frag. 147-148), *Πρός Πέτρον* (frag. 149), *Πρός Ἰουλιανόν* (frag. 150-152), *Λόγοι* (frag. 153-156), *Διάλογοι* (frag. 157), *Ὅτι θεός ἔνσαρκος ὁ Χριστός* (frag. 158), *Κατά Πορφυρίου* (frag. 166-167), και ἀπό ἄδηλα ἔργα (frag. 168-171).

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 204-207, 232-242, 248-249, 265-269. H. DE RIEDMATTEN, εἰς A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, I*, Würzburg 1951, σσ. 209-210.

β) **Ἐπιστολῶν:** *Πρός Σεραπίωνα* (frag. 159-161), *Πρός Τερέντιον* (frag. 162-163), *Πρός Διονύσιον (δεύτερη)* (frag. 164).

H. LIETZMANN, μν. ἔργ., σσ. 253-255, 262.

Ἐξηγητικά Ἀποσπάσματα. Τέτοια ἐπισημάνθηκαν πολλά σέ Σειρές ἐρμηνευτικές, ἀλλά δέν προϋποθέτουν ὀλοκληρωμένα ὑπομνήματα σέ βιβλικά κείμενα. Εἶναι μᾶλλον σημειώσεις ἀπό τήν ἐρμηνευτική δραστηριότητα τοῦ Ἄ., κυρίως στήν Ἀντιόχεια. Τά γνωστά ἐξηγητικά του ἀποσπάσματα ἀφοροῦν τά ἐξῆς βιβλικά κείμενα:

Ὀκτάτευχος (και Βασιλειῶν): R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et des Rois* (ST 201), Vaticano 1959, σσ. 128-154.

Ψαλμοί: R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes* (ST 264), Vaticano 1970, σσ. 211-223. M. Harl-G. Dorival: *SCh* 189-220 κατά τούς πίνακες. E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea zu Ps 1-150: Psalmen-*

kommentare aus der Katenenüberlieferung, I-III, Berlin 1975, 1977, 1978 (PTS 15, 16, 19).

Ἰώβ.

Παροιμίες: A. Mai, Nova Patrum bibliotheca, VII 2, Romae 1854, σσ. 76-80.

Ἄσμα ἀσμάτων: PG 87/β, 1548 καί σέ πολλές ἄλλες στήλες.

Ἡσαΐας: A. Mai, μν. ἔργ., σσ. 128-130.

Ἰερεμίας καί Θρηνοί: Michaelis Chislerii Romani... in Ieremiam prophetam Commentarii..., I-II, Lugduni (Λυών) 1623, σέ πολλές καί τῶν δύο τόμων σελίδες.

Ἰεζεκιήλ: A. Mai, μν. ἔργ., σσ. 82-91.

Δανιήλ: A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio, I 2, Romae 1825, σσ. 161-221· καί I 3 (1837²), σσ. 27-56.

Κατά Ματθαῖον: J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61), Berlin 1957, σσ. 1-54.

Κατά Ἰωάννην: J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 89), Berlin 1966, σσ. 3-64.

Κατά Λουκᾶν: A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio, I 1, Romae 1825, σσ. 179-188. Τοῦ ἴδιου: *Class. Auct. X*, σσ. 495-499.

Πράξεις Ἀποστόλων: I. Cramer, Catenae graecorum Patrum in N.T., III, Oxford 1838, σ. 12.

Πρός Ρωμαίους: K. Staab, Pauluskommentare aus griechischen Kirche, Münster 1933, σσ. 57-82.

Καθολικαί Ἐπιστολαί: I. Cramer, μν. ἔργ., VIII, Oxford 1844, σ. 11.

Ἀμφιβαλλόμενα.

Στήν συλλογή Ἐπιστολῶν τοῦ Μ. Βασιλείου περιλαμβάνονται δύο Ἐπιστολές τοῦ Βασιλείου πρός τόν Ἀπολινάριο (361 καί 363) καί ἀντίστοιχα δύο Ἐπιστολές τοῦ Ἀπολιναρίου πρός τόν Βασίλειο (362 καί 364). Γιά τά κείμενα αὐτά ὑπάρχει ἀμφισβήτηση, τήν ὁποία νεώτεροι ἐρευνητές παραμερίζουν (G. Prestige). Φρονοῦμε ὅμως ὅτι τά ἐπιχειρήματα δέν εἶναι τελείως πειστικά, διότι, πλὴν ἄλλων, ὁ Βασίλειος βεβαιώνει (Ἐπιστ. 224, 2 καί 226, 4) ὅτι στίς Ἐπιστολές πού ἔγραψε παλαιότερα, περί τό 355, πρός τόν Ἀπολινάριο δέν συζητοῦσε θεολογικά θέματα, ὅπως συμβαίνει στίς σωζόμενες καί ἀποδιδόμενες σ' αὐτούς Ἐπιστολές. Ἀμφιβαλλόμενη θεωροῦμε ἀκόμη καί τήν Ἐπιστολή πρός Σεβαστηνούς (ἀρχή: «Ἐδεξάμην τό γνῶρισμα τῆς πίστεως...»), ὅπου γίνεται λόγος περί τῆς θείας οὐσίας.

PG 32, 1101 καί 1105. H. DE RIEDMATTEN, La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, I: *JThS* 7 (1956) 203-210. *ΒΕΠ* 55, 385-388. Y. COURTONNE, S. Basile. Lettres, III, Paris 1966, σσ. 222-226.

Χριστός πάσχων. Πρόσφατα ὁ Q. Catandella στό *Dioniso* 43 (1969) 405-412 ὑποστήριξε ὅτι ἡ περίφημη τραγωδία «Χριστός πάσχων», πού ἄλλοτε καί τώρα πολλοί τήν θεωροῦν ἔργο τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, συντάχτηκε ἀπό τόν Ἀπολινάριο καί πῆρε τήν τελική της μορφή ἀπό τόν Γρηγόριο (βλ. ἐκδόσεις καί βιβλιογραφία στό κεφ. Γρηγόριος Θεολόγος).

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα λόγοι α' -γ'. Σύντομα κείμενα πού ἐκδίδονταν μεταξύ τῶν νόθων ἔργων τοῦ Χρυσοστόμου. Ὁ E. Cattaneo (*Trois Homélie pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée*, Paris 1981) νομίζει ὅτι ἀνήκουν στόν Ἄ., διότι βρίσκει θέματα καί ὄρους τους σέ γνήσια ἔργα του.

PG 59, 723-731. P. NAUTIN: *SCh* 36.

Νόθα.

Μετάφρασις διά στίχων εἰς τόν Ψαλτήρα. Πρόκειται γιά παράφραση τῶν Ψαλμῶν σέ ἥρωικό ἐξάμετρο (ὁμηρικό;), πού ὁμως συντάχτηκε μετά τό 460 (J. Golega): PG 33, 1313-1537, 1627-1630. A. Ludwich, *Apollinarii metaphrasis Psalmorum*, Leipzig 1912.

Ἄπολεσθέντα μετρικά.

Ποιητικά: διαλογικά καί ὕμνοι. Τέτοια ἔργα προσγράφονται στούς Ἄπολιναρίους, πατέρα καί γιό ἀδιακρίτως. Φαίνεται ὁμως ὅτι ὁ γιός εἶναι συντάκτης τῆς συντριπτικῆς τους πλειοψηφίας. Ὁ Ἄ. γιός, λοιπόν, συνέθεσε τέτοια ἔργα στήν ἐποχή τοῦ Ἰουλιανοῦ (γιά νά ἔχουν τήν δυνατότητα οἱ χριστιανόπαιδες νά σπουδάζουν ἐλληνικά καί ποίηση) καί στήν ἐποχή τῆς δημιουργίας ἀπολιναριστικῆς ἐκκλησίας (376 ἐξ.) γιά πρακτικούς σκοπούς. Τούς ὕμνους δηλαδή προόριζε γιά λειτουργική καί μή χρήση, ὥστε νά διακρίνονται οἱ ἀπολιναριστές χριστιανοί ἀπό τοὺς λοιπούς. Ἔτσι πληροφοροῦν ὁ Σωζομενός ὅτι ὁ Ἄ. ἔγραψε «ἐν κατεπειγούση χρεία» (*Ἐκκλησ. ἱστορία Ε' 12*) καί ὁ Σωκράτης ὅτι οἱ δύο Ἄπολιναριοί φάνηκαν «χρειώδεις πρός τόν παρόντα καιρόν» (τοῦ Ἰουλιανοῦ) (*Ἐκκλησ. ἱστορία Γ' 16*).

Γιά τό δεύτερο εἶδος ποιήσεως, τῶν ὕμνων δηλαδή, πληροφορεῖ πάλι ὁ Σωζομενός: οἱ ἀπολιναριστές «θεσμοῖς ἐχρῶντο ἄλλοτρίοις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, παρά τάς νενομισμένας ἱεράς ὠδᾶς ἔμμετρά τινα μελύδρια ψάλλοντες παρ' αὐτοῦ τοῦ Ἄπολιναρίου εὐρημένα... Ἄνδρες δέ παρά τοὺς πότους καί ἐν ἔργοις καί γυναῖκες παρά τοὺς ἰστούς τά ἑαυτοῦ μέλη ἔψαλλον. Σπουδῆς γάρ καί ἀνέσεως καί ἑορτῶν καί τῶν ἄλλων πρός τόν ἑκάστου καιρόν εἰδύλλια αὐτῶ πεπόνητο» (*Ἐκκλησ. ἱστορία ΣΤ' 25* καί Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστολή 101, 73*). Ἡ ποιητική γενικά παραγωγή τοῦ Ἄ. μεγεθύνθηκε πολύ στήν παράδοση, ἐνῶ, ἐφόσον ἀναπτύχτηκε κυρίως στά χρόνια τοῦ Ἰουλιανοῦ, δηλαδή μόνο τό 362/3, πρέπει νά ἦταν μικρή. Ἀπό τά μετρικά κείμενα δέν σώθηκε οὔτε στίχος. Τό γεγονός κάνει ἀδύνατη τήν ἀπόδοση τοῦ ἑνός ἢ τοῦ ἄλλου στόν Ἄπολιναριο πατέρα ἢ στόν Ἄπολιναριο γιό. Ἀπό τίς ἀναφορές τῶν πηγῶν μποροῦμε νά συμπεράνουμε τά ἐξῆς ποιητικά ἔργα:

Ἑβραϊκή ἀρχαιολογία, ἔπος σέ ὁμηρικά μέτρα μέ τά παλαιοδιαθηκικά γεγονότα ἀπό τήν δημιουργία μέχρι τήν βασιλεία τοῦ Σαούλ, σέ 24 μέρη.

Ποιήματα, μέ βιβλικές ὑποθέσεις σέ μέτρα τῶν κωμωδιῶν τοῦ Μενάνδρου, τῶν τραγωδιῶν τοῦ Εὐριπίδη καί τῆς ποιήσεως τοῦ Πινδάρου.

Διάλογοι κατά τό πρότυπο τῶν πλατωνικῶν διαλόγων μέ περιεχόμενο

τά εὐαγγελικά γεγονότα καί τίς ἀποστολικές πράξεις (βλ. Σωζομενοῦ, Ἐκκλῆσ. ἱστορία Ε' 18 καί Σωκράτους, Ἐκκλῆσ. ἱστορία Γ' 16).

Νέα Ψαλτήρια.

*Ὕμνοι ἐκκλησιαστικοί.

*Ἐμμετρα μελύδρια (= ἔμμετρα τραγουδάκια) πού ψάλλονταν στίς διάφορες περιστάσεις, στίς γιορτές καί τίς συνάξεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- G. VOISIN, L' Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle, Louvain-Paris 1901. Γ. ΖΑΧΑΡΟΥΛΗ, Αἱ σχέσεις Βασιλείου... πρὸς Ἀπολλινάριον: *EA* 25 (1905) 44-48. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Τά συγγράμματα Ἀπολλινάριου τοῦ Λαοδικεῖας: *ΝΣ* 6 (1907) 868-880 καί 7 (1908) 51-69. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀπολλινάριου, ἤτοι ἡ περί ἁγ. Τριάδος διδασκαλία: *ΝΣ* 7 (1908) 843-850. A. STEGMANN, Die pseudoathanasianische "IVe Rede gegen die Arianer" als κατά Ἀρειανῶν λόγος ein Apollinarisgut, Rottenburg 1917. G. FURLANI, Studi apollinaristici I (= ἡ τριαδολογία του): *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 2 (1921) 257-285 καί II (= προϋποθέσεις ψυχολογικές τῆς χριστολογίας τοῦ Ἀπολ.): 4 (1923) 129-146. CH. RAVEN, Apollinarism. An Essay on the Christology of the Early Church, Cambridge 1923. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ ἁγ. Κύριλλος Ἀλεξ. καί τά συγγράμματα τοῦ Ἀπολλινάριου: *Θεολογία* 10 (1932) 97-105. M. RICHARD, L' introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l' incarnation: *MSR* 2 (1945) 5-32. R. DEVREESSE, Le patriarcat d' Antioche depuis la paix de l' église jusqu' à la conquête arabe, Paris 1945. H. DE RIEDMATTEN, Sur les nations doctrinales opposées à Apollinaire: *Rev. Thomiste* 51 (1951) 553-573. G. L. PRESTIGE, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea (ἐκδομένο ἀπό τόν H. Chadwick), London 1956. H. DE RIEDMATTEN, Le texte des fragments exégétiques d' Apollinaire...: *RSR* 44 (1956) 560-566. P. GALTIER, S. Cyrille et Apollinaire: *Greg* 37 (1956) 588-596. H. DE RIEDMATTEN, La christologie d' Apollinaire...: *SP* 2 (1957) 208-234. H. MARTIN DIEPEN,... À propos d' une nouvelle comparaison entre s. Cyrille et Apollinaire: *Divinitas* 1 (1957) 444-478. R. WEIJENBORG, De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum: *Antonianum* 33 (1958) 197-240, 371-414· 34 (1959) 245-298. H. A. WOLFSON, Philosophical implications of Arianism and Apollinarism: *DOP* 12 (1958) 3-28. J. GOLEGA, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios v. Laodicea zugesprochene Psalmenkommentare, Ettal 1960. R. WEIJENBORG, Apollinaristic Interpolations in the Tomus ad Antiochenos of 362: *SP* 3 (1961) 324-330. W. H. BATES, The Background of Apollinaris Eucharistic Teaching: *JEH* 1961, σσ. 139-154. J. LEBOURLIER, À propos de l' état du Christ dans la mort: *RSPH* 46 (1962) 629-649 καί 47 (1963) 161-180. R. A. NORRIS, Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia, Oxford 1963, σσ. 79-122. R. CADIOU, Apollinaire plotinien: *Bull. de l' Ass. G. Budé* 4 (1966) 450-457. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Apollinaire et Isaïe de Qumran: *RHR* 171 (1967) 145-188. E. MÜHLENBERG, Apollinaris von Laodicea, Göttingen 1969. CH. KANNENGIESSER, Une nouvelle interprétation de la christologie d' Apollinaire: *RSR* 59 (1971) 27-36. R. HÜBNER, Gotteserkenntnis durch die Inkarnation: *Κληρονομία* 4 (1972) 131-161. G. MADEC, Ambroise, Athanase et l' Apollinaire: *Politique et théologie chez Athanase d' Alex...* (ἐκδ. Ch. Kannengiesser), Paris 1974, σσ. 365-376. A. GRILLMEIER, Christ in Christian Tradition, London 1975², σσ. 329-344. A. TUILIER, Le sens de l' Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle: *SP* 13 (1975) 295-305. J. REUSS, Ist Apollinaris von Laodicea

Verfasser eines Lukas-Kommentars?: *OstSt* 26 (1977) 28-34 καὶ εἰς *BZ* 71 (1978) 167. H. DE RIEDMATTEN, Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d' Apollinaire sur le Psalter: *Aevum* 52 (1978) 228-234. E. BELLINI, Apollinare, Epifanio, Greg. di Nazianzo, Greg. di Nissa e altri. Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo. Testi originali, introduzione, note e traduzione..., Milano 1978. N. CIPRIANI, Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d' Eclano: *Aug* 21 (1981) 373-389. G. VISONÀ, Ippolito o Apollinare? Nuovi frammenti dell' opera Sui due ladroni attribuita a Ippolito di Roma: *Aug* 21 (1981) 451-490. E. CATTANEO, Trois Homélie Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d' Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique, Beauchesne Paris 1981. A. PERŠIČ, Apollinare di Laodicea. La deificazione del' uomo nel' rapporto generico con l' unica natura incarnata del Cristo-Logos: *SP* 29 (1982) 285-308. E. CATTANEO, Il Cristo uomo celeste secondo Apollinare di Laodicea: *RSLR* 19 (1983) 415-419. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155. E. MÜHLENBERG, Apollinaris [Ἀπολλινάριος] von Laodicea und die origenistische Tradition: *ZNTW* 76 (1985) 270-283.

110. ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΣΤΑΙ

ΕΠΩΝΥΜΟΙ

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας εἴλκυσε στὸν συριακό κυρίως χώρο πολλοὺς ὀπαδοὺς, πού ἔγιναν περισσότεροι ὅταν, μέ τὴν χειροτονία (τό 376) τοῦ Βιταλίου ὡς ἐπισκόπου Ἀντιοχείας, ἐμφανίστηκε ὁ ἀπολιναρισμός ὡς ἰδιαίτερη ἐκκλησιαστικὴ ὁμάδα ἢ ἐκκλησία. Μερικοὶ ἀπὸ αὐτοὺς πρὶν καὶ μετὰ τό γεγονός τοῦτο ἔλαβαν ἐνεργό μέρος στὶς θεολογικὲς συζητήσεις, γράφοντας καὶ αὐτοὶ σχετικὰ μέ τό θέμα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ Λόγου. Ἔτσι, στὶς δύο τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ., προῆλθε μικρὴ ἀπολιναριστικὴ γραμματεία, τῆς ὁποίας ἔχουμε μόνο ἀποσπάσματα, πού οἱ πηγές τὰ ἀποδίδουν στοὺς Τιμόθεο, Βιτάλιο, Πολέμωνα, Ἰουλιανό, Εὐνόμιο, Ἰόβιο καὶ Οὐαλεντῖνο. Οἱ γνωστοὶ ἐπώνυμοι ἀπολιναριστές δέν τήρησαν ἐνιαία στάση, ἀλλὰ διακρίθηκαν – βάσει τῶν ἀποσπασμάτων – σέ τρεῖς ὁμάδες ἢ τάσεις:

α. Τιμόθεος Βηρυτουῦ-Βιτάλιος Ἀντιοχείας-Ἰόβιος ἐπίσκοπος

Καὶ οἱ τρεῖς θέλουν νά μένουν πιστοὶ στὴν διδασκαλία τοῦ ἀρχηγοῦ τους Ἀπολιναρίου, ἀλλὰ ὁ Τιμόθεος κατανοοῦσε καλύτερα τὴν χριστολογία τῶν Καππαδοκῶν καὶ ἴσως γι' αὐτό δέν δυσκολεύτηκε νά ὑπογράψει τίς ἀποφάσεις τῆς Β' Οἰκουμ. Συνόδου (381), στὴν ὁποία καταδικάζεται καὶ ὁ ἀπολιναρισμός. Τοῦ Τιμοθέου σώζονται δύο ἀκέραιες Ἐπιστολές, Πρὸς

Ἰμόνιον ἐπίσκοπον καὶ Πρὸς Προσδόκιον (H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904, σσ. 277-8, 283-286, PG 8, 954-959), ἀπόσπασμα «Κατηχήσεως» (αὐτόθι, σσ. 278-279) καὶ ἡ ὁμολογία πίστεως, τὴν ὁποία ἔστειλε ὁ Μ. Ἰθανάσιος στὸν αὐτοκράτορα Ἰοβιανὸ καὶ τὴν ὁποία ὁ Τιμόθεος εἶχε καταχωρήσει μὲ παραλλαγές γλωσσικὲς ἐπουσιώδεις σὲ ἔργο του μὲ τίτλο «Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία», γιὰ τὴν ὁποία δὲν γνωρίζουμε τίποτα (αὐτόθι, σσ. 279-285. Βλ. καὶ PG 26, 813-820).

Τοῦ Βιταλίου σώζεται ἀπόσπασμα ἀπὸ ἔργο του Περὶ πίστεως (H. Lietzmann, σ. 273).

Τοῦ Ἰοβίου σώζεται Ἰμολογία (H. Lietzmann, σσ. 286-287), στὴν ὁποία μιλάει γιὰ «ὑπόστασιν μίαν σύνθετον καὶ πρόσωπον ἓν ἀδιαίρετον» τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ διευκρινίζει περιέργως ὅτι ἡ ἐνωμένη σάρκα στὸν Λόγο εἶναι ὁμοούσια μὲ τὸν Λόγο, ἀλλὰ ὄχι καὶ μὲ τὸν Πατέρα.

β. Πολέμων (ἢ Πολέμιος), Εὐνόμιος Βεροίας, Ἰουλιανός

Ἐμφανίστηκαν ὡς ἀκραιφνεῖς ἢ ἀκραῖοι ἀπολιναριστὲς κι ἐπέμεναν στὴν μία φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ στὴν ἐνότητα τῶν θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν του.

Τοῦ Πολέμωνα σώζονται ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν Ἀντιρρητικόν (H. Lietzmann, σ. 274), ἀπὸ τὸ «Κατὰ Τιμοθέου» Βηρυττοῦ (αὐτόθι, σσ. 274-275) καὶ ἀπὸ τὶς Ἐπιστολές του Πρὸς Τιμόθεον (αὐτόθι, σ. 275) καὶ Πρὸς Ἰουλιανόν (αὐτόθι, σσ. 275-276). Γνωρίζει τὴν θεολογία τῶν Καππαδοκῶν, τοὺς ὁποίους θεωρεῖ δυοφυσίτες, καὶ περιφρονεῖ τοὺς μετριοπαθεῖς ἀπολιναριστὲς καὶ δὴ τὸν Τιμόθεο, διότι ἐπηρεάζονται ἀπὸ τοὺς Καππαδόκες καὶ τὸν Ἰθανάσιο.

Τοῦ Εὐνομίου, πού ἦταν ἐπίσκοπος Βεροίας (τῆς Θράκης;), σώζονται δύο ἀποσπάσματα τῆς Ἐπιστολῆς του Πρὸς Ζώσιμον (H. Lietzmann, σσ. 276-277. BEΠ 38, 120).

Τοῦ Ἰουλιανοῦ σώζεται ἀπόσπασμα ἐπιστολῆς Πρὸς Πολέμωνα (H. Lietzmann, σ. 277), στὸ ὁποῖο μάλιστα διακρίνει στὴν μία σύνθετη φύση τοῦ Χριστοῦ «κινητικόν καὶ ἀκίνητον» ἢ «ἐνεργητικόν καὶ παθητικόν». Μὲ τὸ κινητικὸ ἢ ἐνεργητικὸ ὁ Χριστὸς ἐνεργεῖ.

γ. Οὐαλεντῖνος

Ἄγνωστος ἄλλοθεν, ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι ὁ γνήσιος ἀπολιναριστὴς καὶ κατηγορεῖ τοὺς ἐπικεφαλῆς τῶν δύο προηγούμενων τάσεων, δηλαδὴ τοὺς Τιμόθεο καὶ Πολέμωνα, ὅτι φαλκίδευσαν τὴν διδασκαλία τοῦ κοινοῦ δασκάλου τους. Τὸν Πολέμωνα ἀναφέρει ὡς Πολέμιον καὶ τὸν θεωρεῖ δάσκαλο τοῦ Τιμοθέου. Κινεῖται μεταξύ τῶν ὅσων καὶ προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι τὸ σῶμα δὲν ἔγινε ὁμοούσιο τοῦ Λόγου, γιὰ τὸν ὁποῖο ὑπῆρξε μόνον ἔνδυμα.

Τοῦ Οὐαλεντῖνου σώζονται «Κεφάλαια ἀπολογίας πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ σῶμα τῷ Θεῷ» (H. Lietzmann, σσ. 287-291).

ΑΝΩΝΥΜΑ

Στό τέλος τοῦ Δ' αἰ. τοποθετεῖται γενικά καί ἀριθμός σύντομων κειμένων, πού προέρχονται ἀπό κύκλους ἀπολιναριστικούς καί πού παραδίδονται ἀνώνυμα:

Ἐγκύκλιον: PL 8, 876. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (TU 1), Tübingen 1904, σσ. 292-3. Μετάφραση ἀκέραιη στήν συριακή.

Ἐκθεσις περί πίστεως: H. Lietzmann, σσ. 293-4. Μετάφραση συριακή καί ἀρμενική (CPG II 3736).

Ὅτι εἶς ὁ Χριστός: PG 28, 121-132. H. Lietzmann, σσ. 294-302. Μετάφραση συριακή καί ἀρμενική (CPG II 3737).

Περί σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου: PG 28, 89-96. H. Lietzmann, σσ. 303-307.

Ἐπιστολή τρίτη. Σώθηκε στήν συριακή καί τήν ἀρμενική: J. Flemming-H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten, Berlin 1904, σσ. 49-51 (ἐπιχειρεῖται καί ἡ μεταφορά του στήν ἑλληνική). Ὁ H. Lietzmann, (μν. ἔργ., σσ. 307-310), δίνει μετάφραση στήν γερμανική. Μεταφράσεις στήν ἀρμενική: CPG II 3739.

Περί πίστεως. Φέρει μεταγενέστερες προσθήκες ἢ διορθώσεις καί σώθηκε μόνο στήν συριακή, ἀπό τήν ὁποία μεταφέρεται στήν ἑλληνική: J. Flemming-H. Lietzmann, μν. ἔργ., σσ. 51-54. Ὁ H. Lietzmann τό μεταφέρει στήν γερμανική (μν. ἔργ., σσ. 310-318).

Ἀποσπάσματα: Ἐνα στήν ἑλληνική (H. Lietzmann, σ. 318), δύο στήν συριακή (J. Flemming-H. Lietzmann, σσ. 54-56 καί H. Lietzmann, σσ. 318, 319-320: γερμανική μετάφραση) καί τέσσερα στήν ἀραβική (H. Lietzmann, σσ. 321-322: λατινική μετάφραση).

111. ΜΑΚΑΡΙΟΣ Ο ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ (+ 390)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Μακάριος ὑπῆρξε μεγάλη μορφή τοῦ αἰγυπτιακοῦ μοναχισμοῦ. Γεννήθηκε περί τό 300 στό χωριό Jijbêr, νοτιοδυτικά τοῦ Δέλτα τοῦ Νείλου, κοντά στήν ἔρημο Vadi Natrun, ὅπου περί τό 330 ἄρχισε τόν ἀσκητικό του βίο. Τελικά ἐγκαταστάθηκε στό ἀνατολικότερο μέρος τῆς περιοχῆς, πού ὀνομάστηκε Σκῆτις ἢ Σκήτη. Γρήγορα αὐτή κατοικήθηκε ἀπό πολλούς ἐρημίτες, ἔνεκα τῆς μεγάλης φήμης τοῦ ἀσκητῆ Μακαρίου, πού μέ τήν σειρά του ἐπηρεάστηκε ἀπό τόν Μέγα Ἀντώνιο, τόν ὁποῖο ἐπισκέφτηκε τουλάχιστον δύο φορές. Μέ προ-

σευχή και αὐστηρή ἄσκηση ὁ ἰδρυτής τῆς Σκήτης Μακάριος ἀπέκτησε πολλά πνευματικά χαρίσματα, ὅπως τό προορατικό και μάλιστα τῆς διακρίσεως τῶν πνευμάτων. Τό 340 χειροτονήθηκε ἱερέας και τό 374 ἐξορίστηκε ἀπό τούς ἄρειανούς για μερικούς μῆνες.

Οἱ ἀσκητικοί ἀγῶνες του, τά χαρίσματα και οἱ συμβουλευτικοί του λόγοι, ἔγιναν γρήγορα ἱερές διηγήσεις και ἀποφθέγματα, πού αὐτούσια ἤ ἐπεξεργασμένα κυκλοφοροῦσαν στους μοναστικούς κύκλους. Οἱ σωζόμενες συλλογές Ἐπιφθεμάτων ἀποδίδουν στόν Μακάριο 41 ἀποφθέγματα, μερικά τῶν ὁποίων ἀνήκουν στόν Μακάριο τόν Ἄλεξανδρέα (+ 393/394), διότι συχνά οἱ πηγές συγχέουν τά ἔργα και τούς λόγους τῶν δύο τούτων σύγχρονων ἀσκητῶν.

Μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου (ἤ τοῦ Μεγάλου) παραδόθηκαν ἐκτεταμένες και πολυσήμαντες συλλογές Ὀμιλιῶν και Λόγων, πού ἀσφαλῶς δέν συντάχτηκαν ἀπό αὐτόν και πού ἐξετάζουμε στό κεφάλαιο μέ τίτλο *Μακαριανικά ἔργα*. Ἴσως ὁμως νά ὀφείλεται στόν Μακάριο Ἐπιστολή *Ad filios Dei* (Πρός τούς υἱούς τοῦ Θεοῦ), πού σώζεται στήν λατινική, τήν συριακή και τήν ἄρμενική και παρουσιάζει ἀπλοϊκά τόν τρόπο και τούς ἀγῶνες τοῦ ἀσκητικοῦ βίου. Μέ τήν Ἐπιστολή αὐτή σχετίζεται ἀνέκδοτο ἀκόμη ἑλληνικό κείμενο, πού ἐπισημάνθηκε σέ χειρόγραφο τοῦ Κιέβου (K. Treu, *Studien zum Neuen Testament und Patristik [TU 77]*, Berlin 1961, σ. 297). Ἐπίσης ἀποδίδονται (PG 34, 445-448) στόν Μακάριο οἱ εὐχές «Ὁ Θεός ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ...» και «Ἄγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστῶς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς...» (τέλος *Μικροῦ Ἀποδείπνου*), πού τουλάχιστον στήν σημερινή τους μορφή εἶναι ἀδύνατο νά προέρχονται ἀπό τόν χωρίς παιδεία Μακάριο.

Ἐπιφθέματα: PG 34, 236-261 και 65, 257-281. BEP 42, 255-269. (Ὁ A. Guillaumont προσπάθησε νά διακρίνει ποῖα ἀπό τά ἀποφθέγματα ἀνήκουν στόν Μακάριο Αἰγύπτιο και ποῖα στόν Μακάριο Ἄλεξανδρέα: *Irenikon* 48 [1975] 41-59). Τό *Γεροντικόν...*, Ἀθήνα 1970 (ἐκδ. «Ἀστέρος»), σσ. 63-71.

Ad filios Dei (και τό ἀνέκδοτο ἑλλ. κείμενο: *Περί τοῦ ὅτι χρή τόν ἄνθρωπον ποιῆσαι ἀποχήν*). Στήν λατινική: PG 34, 405-410. A. Wilmart: *RAM* 1 (1920) 58-83. *Vitae Patrum II*, Venetiis 1855, σσ. 563-569 (ἄρμενικά). Και συριακό κείμενο: *PO* 11(1915)484-486.

Ἐπιστολή. Στήν λατινική σώζεται κείμενο (PG 34, 441-444) μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου, ἐνῶ πρόκειται για ἀποσπάσματα ἀπό τόν ψευδο-Νεῖλο (PG 79, 1145-1153). A. Wilmart, *La fausse lettre latine de Macaire*: *RAM* 3 (1922) 411-419. Τοῦ ἀποδίδεται και ἄλλη Ἐπιστολή στά λατινικά (PG 34, 443-446), πού συνθέτει κείμενα τῶν δύο προηγούμενων ἐπιστολῶν.

Σχόλια. Σέ Σειρές ἔχουμε λίγα σχόλια μέ τό ὄνομα τοῦ Μακαρίου στά Εὐαγγέλια τοῦ Ματθαίου, τοῦ Λουκᾶ και τοῦ Ἰωάννη (CPG II 2418). Δέν ἔχουν σχέση μέ τόν Μακάριο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ Ἐλενουπόλεως, *Λαυσαϊκόν*: PG 34, 177-184. Vie d' abba Macaire, père des moines de Sceté, ἔκδ. É. AMÉLINEAU: Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Paris 1894, σσ. 46-117 (κοπτικός βίος). H. G. EVELYN WHITE, The Monasteries of the Vâdi'n Natrûn, II: The History of the Monasteries of the Nitria and of Scetis, New York 1932, σσ. 60-72, 118-120. P. RESCH, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle, Paris 1931, σσ. 39-41. J. GUY, Recherches sur la tradition grecque des Arophthegmata Patrum, Bruxelles 1962, σ. 244 καὶ ἄλλοῦ. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irenikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. I. GOBRY, Les moines d' Occident, I..., Librairie A. Fayard 1985, σσ. 251-259.

112. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (390)

Ἡ χλιαρότητα στὴν πίστη κάποιων βορειαφρικανῶν ἐπισκόπων καὶ προβλήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας ὀδήγησαν τὸν Γενέθλιο Καρθαγένης στὴν σύγκληση συνόδου τὸ 390 (16 Ἰουνίου). Προήδρευσε ὁ ἴδιος κι ἔλαβαν μέρος λίγοι ἐπίσκοποι, ἀπὸ τοὺς ὁποίους μνημονεύονται μόνο ἕξι. Οἱ συνεδρίες ἔγιναν στὴν Βασιλική τῆς Perpetua Restituta καὶ διασώθηκαν τὰ **πρακτικά** τους (πλὴν τῶν ὑπογραφῶν) σὲ δύο ἀποκλίνουσες μορφές. Μὲ προτάσεις τοῦ Γενεθλίου καὶ ἄλλων ἐπισκόπων συζητήθηκαν καὶ κυρώθηκαν **12 κανόνες**. Μὲ τὸν πρῶτο δηλώνεται ἡ ἐμμονή στό *Σύμβολο* Νικαίας καὶ μὲ τοὺς λοιπούς ἀντιμετωπίζονται ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς δικαιοσύνης, εὐταξίας καὶ ἠθικῆς τῶν κληρικῶν.

Ἡ παροῦσα σύνοδος καὶ δύο ἐπόμενες, Ἰπώνας (393) καὶ Καρθαγένης (397), βεβαίωσαν μὲ τοὺς κανόνες τους τὴν παραδοσιακὴ τακτικὴ τῆς βορειαφρικανικῆς Ἐκκλησίας νά κρίνει αὐτὴ συνοδικά σὲ δεύτερο βαθμὸ τίς ἐνστάσεις ἐπισκόπων χωρὶς τὴν ἀνάμιξη τῆς ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας. Τιμοῦσε τὴν τελευταία καὶ δεχόταν ἐνίοτε τίς συμβουλές της, ἀλλὰ δέν τῆς ἀναγνώριζε τὸ δικαίωμα νά δέχεται προσφυγές (ἔκκλητο) ἐπισκόπων.

MANSI, III, 691-698, 867-876. Βλ. γὰ *συλλογές* πού διασώζουν τὰ *πρακτικά* F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen...*, Graz 1956², σσ. 152-153 καὶ 545-773. C. MUNIER: *CCSL* 259 (1974) 11-19 καὶ XIX-XX. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *La tradition du II^e concile de Carthage (390)*: *RSRUS* 46 (1972) 193-214. Οἱ κανόνες 3-4, 6-8, 10 καὶ 12 ἐπαναλήφθηκαν ἀπὸ τὴν σύνοδο Καρθαγένης τοῦ 419, τῆς ὁποίας οἱ κανόνες ἐξελληνίστηκαν πολὺ ἔνωρίς: ΑΛΙ-ΒΙΖΑΤΟΥ, *Κανόνες*, σσ. 233-235· JOANNOU, *Fonti*, I, 222-227.

113. ΣΙΒΥΛΛΑΙ

Ἡ μακρά παράδοση τῶν ἐθνικῶν σιβυλλικῶν ἀποκαλυπτικοπροφητικῶν κειμένων συνεχίστηκε στὸν Δ' αἰ., ὅποτε ἐπίσης ἐμφανίστηκαν περιθωριακοὶ χριστιανοί, πού ἐπεξεργάζονταν, ὅπως εἶχαν κάνει αὐτό ἰουδαῖοι λόγιοι παλαιότερα, ὑπάρχον ὑλικό ἢ πού ἐπινοοῦσαν νέο. Σκοπὸς τους ἦταν νὰ ἐνισχύσουν τὴν θέση τῶν χριστιανῶν στοὺς κόλπους τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας καὶ νὰ ἐκφοβίσουν τοὺς ἄρχοντές της γιὰ τοὺς διωγμούς κατὰ τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι ἔχουμε δύο σύντομα σιβυλλικά ποιητικά κείμενα χριστιανικῆς προελεύσεως:

α. **Σίβυλλα Tiburtina.** Παλαιότερα ἦταν γνωστὴ μόνο σέ λατινικὴ μετάφραση τοῦ Δ' αἰ. Πρόσφατα βρέθηκε ἑλληνικὸ τῆς κείμενο τοῦ ΣΤ' αἰ., πού ὅμως προέρχεται ἀπὸ κείμενο δυνάμενο νὰ τοποθετηθεῖ μεταξύ 378 καὶ 390. Γράφηκε ἀρχικὰ στὴν ἑλληνικὴ καὶ μεταξύ ἄλλων φανταστικοαφελῶν ἐπεισοδίων περιγράφει κοινὸ ὄνειρο 100 ρωμαίων συγκλητικῶν, πού τὴν ἴδια νύχτα εἶδαν ἑννέα ἥλιους. Ἡ χριστιανικὴ παρεμβολὴ ἔγκειται στὴν ἑρμηνεῖα, πού καλεῖται νὰ δώσει στὸ ὄνειρο ἢ Σίβυλλα Tiburtina, ἐμφανιζόμενη ὡς κόρη τοῦ ὀμηρικοῦ ἥρωα βασιλιᾶ Πριάμου καὶ φέρουσα τὸ ὄνομα Albunea. Κατὰ τὴν προφητικὴ λοιπὸν ἑρμηνεῖα οἱ ἑννέα ἥλιοι ἀποτελοῦν σειρὰ ἑννέα ἐποχῶν, στὴν τέταρτη τῶν ὁποίων θά γεννηθεῖ ὁ Χριστός.

Μεταφράστηκε σέ ἀνατολικές γλῶσσες (αἰθιοπικὴ, ἀραβικὴ κ.ἄ.).

P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtina Sibyl in Greek Dress*, *Dumbarton Oaks* 1967. Βλ. καὶ S. G. MERCATI, *E stato trovato il testo Greco della Sibilla Tiburtina: AIPh* 9 (1949) 473-481. Λατιν. κείμενο: A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, München 1951, σσ. 262-279.

β. **Σίβυλλα Maga (μάγισσα).** Ἔχουμε μόνο λατινικὸ τῆς κείμενο, πού μᾶλλον εἶναι καὶ τὸ ἀρχικό. Πρόκειται γιὰ ἑξάμετρος μέ χωρὶς συνέπεια μετρικὴ στίχους, πού τοποθετοῦνται στὸν Δ' ἢ καὶ τὸν Ε' αἰ. Ἡ προφήτιδα ἐδῶ χαρακτηρίζεται μάγισσα καὶ προλέγει γιὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ, τὴν παρθενογέννηση κ.ἄ.

B. BISCHOF, *Mittelalterliche Studien*, I, Stuttgart 1966, σσ. 164-168. *PLS* 3, 1431-1434.

114. ΦΙΛΑΣΤΡΙΟΣ ΒΡΕΣΚΙΑΣ (+ 390/1)

Ὁ Φιλάστριος (Filastrius ἢ Filaster ἢ Philastrius), ἄγνωστο πόθεν καταγόμενος, ἀφιέρωσε τὴν ζωὴν του στὴν καταπολέμηση τῶν ἐθνικῶν, τῶν Ἰουδαίων, τῶν αἵρέσεων καὶ δὴ τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἔδρασε στὴν Ρώμη, στό Μιλάνο καὶ ἄλλοῦ ὡς πρεσβύτερος καὶ ἀμύντορας τῆς ὀρθοδοξίας πολὺ πρὶν ἀπὸ τό 381, ὁπότε ὑπογράφει ὡς ἐπίσκοπος Brescia (Ἰταλία) στὴν σύνοδο τῆς Ἀκυληίας. Πέθανε μᾶλλον περὶ τό 390/1 καὶ τιμᾶται στὴν Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία ὡς ἁγιος (18 Ἰουλίου). Στό Μιλάνο, στὴν μητρόπολη τοῦ ὁποίου ὑπαγόταν ἡ ἐπισκοπὴ Brescia, γνώρισε καλά τὸν Ἀμβρόσιο καὶ μάλιστα συναντήθηκε μέ τὸν Αὐγουστῖνο, μεταξύ 384 καὶ 387.

Ὁ Φιλάστριος ὑπῆρξε συντάκτης ἑνός ἀντιρρητικοῦ ἔργου μέ τίτλο *Diversarum haereseon Liber* (Βιβλίον περὶ διαφόρων αἵρέσεων), πού ὅμως δέν ἔχει τίποτα ἀπὸ τὴν μεγαλωσύνη καὶ τὴν ὀξύνοια τῶν Ἀμβροσίου καὶ Αὐγουστίνου. Ὁ τελευταῖος περιγράφει ἀλλὰ δέν ἐκτιμᾷ τό ἔργο τοῦτο (*Epist.* 222). Παρὰ τό ἐγκώμιο πού πλέκει στόν Φιλάστριο ὁ Γαυδέντιος (*PL* 20, 997-1002), διάδοχός του στόν θρόνο τῆς Brescia, τό ἀντιρρητικό αὐτό ἔργο προϋποθέτει συγγραφέα ζηλωτὴ μέ κατάρτιση ἐπιφανειακὴ καὶ χωρὶς ἰκανότητες. Γράφηκε μεταξύ 380 καὶ 390, ἔχει ὡς κύρια πηγή του τὸν Ἐπιφάνιο Σαλαμίνας Κύπρου («Πανάριον») ἀλλὰ καὶ τὸν Εἰρηναῖο καὶ διαιρεῖται σέ 156 παραγράφους, στίς ὁποῖες καταπολεμοῦνται ἰσάριθμοι αἵρεσιάρχες ἢ κακόδοξες ἀντιλήψεις ἢ καὶ λανθασμένες ἐρμηνεῖες βιβλικῶν κειμένων. Οἱ 28 ἀπὸ τίς «αἵρέσεις» ἀνήκουν στοὺς παλαιοδιαθηκικούς χρόνους. Ὁ Φιλάστριος, μὴ ὄντας θεολόγος, ἀδυνατοῦσε νά διακρίνει σαφῶς μεταξύ αἵρέσεως, σχίσματος καὶ παρερμηνείας, καὶ γι' αὐτό ηὔξανε τὸν ἀριθμὸ τῶν αἵρέσεων, ἐπινοώντας νέες ἢ διχοτομώντας αὐτές (= τίς 80) πού περιγράφει ὁ Ἐπιφάνιος. Ἔτσι διογκώνει μέ πολλές ἐπαναλήψεις τό κείμενό του κι ἔχει ἀντιφάσεις καὶ ἱστορικά σφάλματα. Τό ἔργο, παρὰ τὴν πρόθεση τοῦ συντάκτη καὶ τίς ἀνάγκες τῆς ἐποχῆς, δέν βοήθησε θεολογικά τοὺς χριστιανούς καὶ δέν ἀποτελεῖ ἀξιόπιστη πηγή.

Ἐκδόσεις: *PL* 12, 1111-1302. F. MARX: *CSEL* 38 (1898). F. HEYLEN: *CCL* 9 (1957) 207-224.

Μελέτες: F. MARX, Über die Trierer Handschrift des Filastrius...: *Berichte über die Verhandlungen der... Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig (Phil. histor. Klas.)* 56 (1904) 43-105. P. C. JURET, Étude grammaticale sur le latin des Filastrius: *ROF* 19 (1906) 130-320. J. WITTIG, Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster, Breslau 1909, σσ. 3-56. G. BARDY, Le "De haeresibus" (= τοῦ Αὐγουστίνου) et ses sources: *Miscellanea Augustiniana*, II, Roma 1931, σσ. 397-416. D. PORTARENA, *Doctrina scripturistica s. Filastrii*, Roma 1946. M. RONDEAU, Les polémiques d' Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le Psautier: *RHR* 171 (1967) 1-51. J. PÉPIN, Le platonisme judéo-chrétien d' Alexandrie et l' exégèse augustinienne du "Ciel du ciel": *Ex Platonicorum persona...*, Amsterdam 1977.

σσ. 39-130. S. DOEPP, Kann modus "personales Vorbild" bedeuten? Zu Quint. inst. 12, 10, 21, Cic. dom. 65 und Filastrius 132, 2: *Glotta* 61 (1983) 228-233.

115. ΠΑΚΙΑΝΟΣ ΒΑΡΚΕΛΩΝΗΣ (+ 380/392)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Πακιανός (Pacianus) ἔδρασε κατά τό β' ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. στήν Ἰσπανία καί δὴ στήν παραλιακή Βαρκελώνη, τῆς ὁποίας ἔγινε ἐπίσκοπος μετά τό 343. Ἦταν ἔγγαμος καί στόν γιό του Dexter, ἔπαρχο τοῦ πραιτωρίου, ὁ Ἱερώνυμος ἀφιέρωσε τό *De viris illustribus*, στό ὁποῖο βρίσκουμε σύντομη σημείωση γιά τόν Πακιανό (106). Πέθανε μεταξύ 380 καί 392. Εἶχε ἀξιόλογη λατινική παιδεία καί ἀναπτυγμένο γλωσσικό αἰσθητήριο. Δέν φαίνεται νά ἀναμίχτηκε στίς θεολογικές διαμάχες τῆς ἐποχῆς του, τίς σχετικές μέ τόν ἀρειανισμό καί τόν πρισκιλλιανισμό. Ἀσχολήθηκε ὁμως μέ τήν κατήχηση καί τήν οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί ἰδιαίτερα μέ τήν καταπολέμηση τῆς παλαιᾶς κακοδοξίας τῶν νοουατιανῶν, οἱ ὁποῖοι στήν περιοχὴ του εἶχαν ὀργάνωση ἐκκλησιαστική.

Ἔτσι ἔγραψε: α) Τό χαμένο ἔργο του *Cervulus* (μικρά ἔλαφος) ἢ *Cervus*, γιά νά στηλιτεύσει τήν συμμετοχὴ τῶν πιστῶν σέ εἰδωλολατρικές ἑορτές (τῆς 1ης τοῦ ἔτους), ὅποτε συνέβαιναν ποικίλες ἠθικές ἀσχημίες. β) Δύο ἐργίδια προτρεπτικά σέ μετάνοια καί στό βάπτισμα. γ) Τρεῖς ἐπιστολικές διατριβές πρὸς τόν νοουατιανό συμπολίτη του Συμπρονιανό, τοῦ ὁποῖου κατέρριψε τά ἐπιχειρήματα, σύμφωνα μέ τά ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία δέν μπορεῖ νά συγχωρεῖ τά μετά τό βάπτισμα ἁμαρτήματα. Ὁ Πακιανός δείχνει τήν ἀσυνέπεια στήν πράξη καί τήν θεωρία τοῦ Νοουατιανοῦ καί παρουσιάζει τήν ἁμαρτία ὡς ἀναπόφευκτη γιά τόν ἄνθρωπο καί τήν συγχώρηση δυνατὴ στήν Ἐκκλησία. Τά ἁμαρτήματα ὁ Πακιανός διακρίνει σέ *peccata*, δηλαδή συνήθη σφάλματα, καί σέ *crimina*, δηλαδή θανάσιμα, πού συγχωροῦνται μέ δημόσια ἐξομολόγηση. Τά *crimina* εἶναι τρία: εἰδωλολατρία, φόνος καί μοιχεία.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ Πακιανοῦ νά ἐξηγήσει τήν καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καθολικότητα διακρίνει τόν ἀληθῆ χριστιανό ἀπὸ τόν κακόδοξο, ὁ ὁποῖος παίρνει τό ὄνομα ἐκείνου πού δημιούργησε τήν κακοδοξία (νοουατιανός, μαρκιωνίτης κ.λπ.). Γιά νά συνδέσει ἀπόλυτα τήν καθολικότητα μέ τήν ἀληθῆ Ἐκ-

κλησία, τονίζει επιγραμματικά: “Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen” (= τό ὄνομά μου εἶναι χριστιανός καί τό ἀληθινό μου ἐπώνυμο καθολικός).

Ἄπο χριστιανικός λαός εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ, πού νίκησε τόν θάνατο καί νυμφεύτηκε τήν Ἐκκλησία, καί τῆς δικῆς μας γεννήσεως στήν Ἐκκλησία, δηλαδή τῆς καθάρσεώς μας ἀπό τό προπατορικό ἀμάρτημα καί τῆς ἐνώσεώς μας μέ τόν Χριστό καί τό ἅγιο Πνεῦμα, κάτι πού συντελεῖται μέ τό Βάπτισμα καί τό Χρίσμα. Ἡ ἀνάλυση τῆς καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου μετά τό προπατορικό ἀμάρτημα εἶναι ἀπό τίς ἀρχαιότερες στήν δυτική θεολογία.

Ἄπο τήν μικρή συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Πακιανού ἔχουμε τρεῖς ἐπιστολές καί δύο παραινετικούς λόγους. Τά κείμενα ἔχουν ὀξύτητα καί λεπτή εἰρωνεία, ἐνῶ παρουσιάζουν ἀξιόλογη ποιητική διάθεση καί χρήση λατίνων κλασικῶν ποιητῶν καί ρητόρων (Βιργίλιο, Ὀβίδιο, Ὀράτιο, Κικέρωνα).

Epistulae iii ad Sympronianum (κατά νοουατιανῶν).

PL 13, 1051-1080. L. RUBIO FERNÁNDEZ, S. Paciano, Obras, Barcelona 1958, σσ. 48-134.

Paraenesis sive exhortatorius libellus ad paenitentiam (Παραίνεσις καί προτροπῆς βιβλίον πρός μετάνοιαν).

PL 13, 1081-1088. L. RUBIO FERNÁNDEZ, μν. ἔργ., σσ. 136-160. A. ANGLADA ANFRUNS, Las obras de Paciano publicadas por V. Noguera y edición crítica del Liber de poenitentibus, Valencia 1982.

Sermo de baptismo (Λόγος περί βαπτίσματος). Ἔντονη προτροπή γιά τό βάπτισμα καί ἀνάλυσή του.

PL 13, 1089-1094. L. RUBIO FERNÁNDEZ, μν. ἔργ., σσ. 162-174.

Ἡ προσπάθεια τοῦ Dom Morin ν' ἀποδώσει στόν Πακιανό τά ἐργίδια *Liber ad Justinum manichaeum* (ἀποδιδόμενο καί στόν Βικτωρίνο Πεταβίου: CPL 83) καί *De similitudine carnis peccati* (πού μᾶλλον ἀνήκει στόν Εὐπρέπιο τόν Πρεσβύτερο: CPL 567) δέν θεωρήθηκε θεμελιωμένη.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

K. KAUER, Studien zu Pacianus, Wien 1902. J. VILLAR, Les citations bibliques de saint Pacia: *Estudis Univ. Catalans* 17 (1932) 1-49. L. RUBIO FERNÁNDEZ, El texto de

san Paciano: *Emerita* 25 (1957) 327-368. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, La teología de san Paciano de Barcelona: *La Ciudad de Dios* 171 (1958) 5-28. TOY ΙΔΙΟΥ, Paciano de Barc. escritor, teólogo y exégeta: *Salmanticensis* 9 (1962) 53-85. A. ANGLADA, "Christiano mihi nomen est, catholico vero cognomen" a la luz de la doctrina gramatical: *Emerita* 32 (1964) 253-266. TOY ΙΔΙΟΥ, La tradición manuscrita de Paciano de Barcelona: *Emerita* 35 (1967) 137-161. A. MARTÍNEZ SIERRA, Teología penitencial de S. Paciano de Barcelona: *Miscellánea Comillas* 47/8 (1967) 75-94. A. ANGLADA, La puntuación del ms. Reginensis 331 en el texto de Paciano de Barcelona: *VetChr* 12 (1975) 269-316· βλ. καί 14 (1977) 253-272 (διόρθωση τοῦ χωρίου *Ad paenitentiam* 11, 5). S. COSTANZA, La polemica di Paciano e Simproniano sull' uso di citare i poeti classici: *VetChr* 15 (1978) 45-50. A. ANGLADA, Unas notas críticas al texto de Paciano de Barcelona: *Emerita* 47 (1979) 11-34. TOY ΙΔΙΟΥ, La expresión intemerata dei virgo como metáfora del período gramatical en Paciano... (*EP* I 3, 1): *Emerita* 48 (1980) 271-294. TOY ΙΔΙΟΥ, Otra vez aqua cum in penitis ignibus ferverit...: *Faventia* 5 (1983) 2, 83-90.

116. ΔΙΟΔΩΡΟΣ ΤΑΡΣΟΥ (+ 392)

θεμελιωτής τῆς ἀντιοχειανῆς ἐρμηνευτικῆς

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Σπουδαῖος ἐρευνητής τῶν Γραφῶν, θεμελιωτής τῆς ἀντιοχειανῆς ἐρμηνευτικῆς μεθόδου καί συντάκτης πλήθους διατριβῶν, πού ἐξέταζαν θέματα θεολογίας, φυσιολογίας, κοσμολογίας, φιλοσοφίας καί ἀστρονομίας. Οἱ διατριβές του στρέφονταν κατά ἰουδαίων, ἐθνικῶν φιλοσόφων καί χριστιανῶν αἰρετικῶν. Τόν ἀπασχόλησε εὐρύ φάσμα προβλημάτων καί θεμάτων, γεγονός πού ὑπογραμμίζει τήν πολυμαθειά του, ἀλλά καί πού τόν ἐμπόδιζε νά ἐρευνᾷ σέ βάθος. Ἐζησε κι ἔδρασε (τουλάχιστον μέχρι τό 378) στόν ἀντιοχειανό χῶρο, τόν ὁποῖο συγκλόνιζε φοβερό σχίσμα ἤδη ἀπό τήν ἐκθρόνιση τοῦ Εὐσταθίου Ἀντιοχείας (330) καί στόν ὁποῖο ἐπικρατοῦσε τό πολιτικό καί τό ἐκκλησιαστικό παρασκήνιο εἰς βάρος τῆς θεολογικῆς διεργασίας. Ἡ Ἀντιόχεια στίς κρίσιμες δεκαετίες τοῦ ἀρειανισμοῦ δέν ἔδωσε μεγάλους θεολόγους, ἄν καί ὑπῆρξε κέντρο σχετικῶν ἐξελίξεων.

Φιλοσοφικοθεολογικές μελέτες

Ἡ μαθητεία τοῦ νεαροῦ Διοδώρου στόν Σιλουανό Ταρσοῦ καί τόν Εὐσέβιο Ἐμέσης τόν προσανατόλισε στήν θεολογία καί δὴ τήν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν. Ἡ σπουδή ἔπειτα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας στήν

Ἄθῆνα τοῦ ἔδωσε νέο στόχο πολεμικῆς καί τήν ἀναγκαία συγκρότηση γιά τά ἐρμηνευτικά καί τά πολεμικά του ἔργα. Ἐπιστρέφοντας ἀπό τήν Ἄθῆνα στήν Ἀντιόχεια ἔζησε πολύ ἀσκητικά μέ αὐστηρή νηστεία κι ἐπιδόθηκε ἀρχικά στόν ἔλεγχο φιλοσοφικῶν θεωριῶν, ὅπως τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Πορφυρίου, καί τήν καταπολέμηση κοσμολογικῶν ἀντιλήψεων.

Δυστυχῶς ἀπό τήν δραστηριότητά του αὐτή δέν σώζεται σχεδόν τίποτα. Στήν φιλεργία ὁμως τοῦ Φωτίου (*Βιβλιοθήκη* 223) ὀφείλουμε σημαντικό τμήμα τοῦ ἔργου του «*Κατά ἀστρονόμων καί ἀστρολόγων καί εἰμαρμένης*». Ἐκεῖ ὁ Διόδωρος ὀργανώνει τά παλαιά κι ἐπινοεῖ νέα ἐπιχειρήματα κατά τῶν ἀνατολικῆς προελεύσεως ἀντιλήψεων περί εἰμαρμένης καί τύχης, περί ἐπιδράσεως τῶν ἀστέρων στούς ἀνθρώπους καί περί τῆς δῆθεν ζωῆς στούς ἀστέρες. Ἡ πολεμική αὐτή συνδυάζεται μέ τήν ἀπόρριψη τῶν διδασκαλιῶν τοῦ Βαρδεσάνη καί τοῦ Μάνη καί μέ ἀξιόλογες τότε παρατηρήσεις γιά τό στερέωμα. Τίς κάθε εἶδους προβλέψεις καί προρρήσεις πού βασίζονται στίς κινήσεις ἀστρικῶν σωμάτων ἀποδίδει στούς δαίμονες. Τά στοιχεῖα καί τά ἐπιχειρήματα τοῦ ἔργου αὐτοῦ χρησιμοποίησαν εὐρύτατα οἱ Βυζαντινοί στά σχετικά ἔργα τους.

Θεμελιώνει τήν ἀντιοχειανή ἐρμηνευτική χάριν τῆς ἠθικῆς

Πολύ περισσότερο ἀπασχόλησε τόν Διόδωρο ἡ ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν καί ἡ καταπολέμηση τοῦ ἀρειανισμοῦ. Ἰδιαίτερα πρός τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 350, ἤδη λαϊκός, ὀργάνωσε τόν ἀντιαρειανικό ἀγώνα καί τήν θεολογική κατάρτιση τῶν ἐλληνόφωνων σύρων σέ ἰδιωτική σχολή, πού λειτουργοῦσε πλησίον τῆς Ἀντιόχειας καί ὀνομαζόταν ὄχι τυχαῖα «Ἀσκητήριον». Ἡ σχολή αὐτή, τήν ὁποία ὁ Διόδωρος ἴδρυσε μέ κάποιον Καρτέριο, ἦταν εἶδος ἐσωτερικοῦ σχολείου μέ κοινοβιακό χαρακτήρα καί αὐστηρή ἀσκησι. Τό τελούμενο στούς κόλπους του ἔργο εἶχε τεράστια σημασία, διότι ἐνίσχυε τούς λίγους ὀρθοδόξους κατά τῶν ἀρειανῶν μέ στοιχειώδη θεολογική κατῆχηση καί διότι κύριο μέρος τοῦ προγράμματος ἀποτελοῦσε ἡ ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν. Στό πλαίσιο τοῦτο συγκεκριμενοποίησε ὁ Διόδωρος τίς ἐρμηνευτικές τάσεις πού ἦταν γνωστές ἀπό τόν μάρτυρα Λουκιανό (+ 312) κι ἔδωσε μέ δικές του προσθήκες τόν χαρακτήρα στήν ἐρμηνευτική τῶν ἀντιοχειανῶν. Ἔτσι, ἐνῶ στό πρόσωπο τοῦ Λουκιανοῦ ἔχουμε τόν εἰσηγητή τῆς ἐρμηνευτικῆς τῶν ἀντιοχειανῶν, στό πρόσωπο τοῦ Διοδώρου ἀναγνωρίζουμε τόν θεμελιωτή. Βέβαια ἡ συμβολή του αὐτή ἐγκλείει πολλά προβλήματα, διότι ἀπό τά σχετικά του κείμενα σώζονται μόνο ἀποσπάσματα, πού δέν παρέχουν εἰκόνα πλήρη τῆς ἐρμηνευτικῆς του μεθόδου. Εἶναι ὁμως θεμιτό νά

προσγράψουμε στον δάσκαλο αντιλήψεις του μαθητή. Και ο συνεπέστερος μαθητής του Διοδώρου υπήρξε ο Θεόδωρος Μοψουεστίας (+ 428), πού έγινε σπουδαῖος ἑρμηνευτής. Ἄλλά μαθητής του Διοδώρου υπήρξε καὶ ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος, πού καὶ αὐτός έγινε ἑρμηνευτής καὶ μάλιστα, παρακάμπτοντας τὴν θεολογικὴ σκέψη του Διοδώρου, ἀπέβη μέγας ὀρθόδοξος θεολόγος.

Ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ἔγραψε ὑπόμνημα στους *Ψαλμούς*, στό ὁποῖο συναντᾶμε πολλά στοιχεῖα, πού υπάρχουν καὶ σέ ἀνάλογο ὑπόμνημα μέ τὴν ἐπιγραφή «ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας», τό ὁποῖο σύγχρονοι ἑρευνητές (L. Mariés κ.ἄ.) ἀποδίδουν στόν Διόδωρο. Τά ἐπιχειρήματα δέν φαίνονται πειστικά, ἀλλά εἶναι τουλάχιστον βέβαιο ὅτι τό ἔργο τουτο γράφηκε μέ τὴν ἐπήρεια τῆς ἑρμηνευτικῆς του Διοδώρου.

Στὴν ἑρμηνευτικὴ του Διοδώρου κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα ἡ ἱστοριογραφηματικὴ ἔρευνα, πού ἦταν εὐρύτατα γνωστὴ κι ἐπικρατοῦσε στους ἔθνικούς ἑρμηνευτές, οἱ ὁποῖοι τὴν ὀνόμαζαν «ὑπόθεσιν». Σύμφωνα μέ αὐτὴν μελετᾶται εὐρύτατα τό ἱστορικὸ πλαίσιο καὶ οἱ ἀφορμές του βιβλικοῦ κειμένου, ὅπως ἐπίσης ἀναλύεται μέ τρόπο ἐξονυχιστικὸ ἢ φιλολογικὴ μορφή καὶ δομὴ του. Εἶναι οἱ ἀπαραίτητοι ὄροι γιὰ νά φθάσει ὁ ἑρμηνευτής στὴν «διάνοια» ἢ τὴν «θεωρία» του ἱεροῦ συγγραφέα, παλαιοδιαθηκικοῦ ἢ καινοδιαθηκικοῦ. Τὴν διεργασία αὐτὴ ὁ Διόδωρος ἐπιτελεῖ μέ τὴν βοήθεια τῆς ἑρμηνευτικῆς τῶν ἔθνικῶν καὶ δὴ τῶν ἠθικολογούντων σοφιστῶν, τούς ὁποίους γνώριζε καλά.

Ἀπώτερος σκοπὸς γνώσεως τῆς «διανοίας» τῶν ἱερῶν συγγραφέων εἶναι ἡ ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση. Ὁ Διόδωρος δέν ἀγνοεῖ τὴν θεολογία τῶν ἑρμηνευόμενων κειμένων, ἀλλὰ δείχνει ἀποστροφή πρὸς κάθε αὐστηρὴ θεολογικὴ θεωρητικὴ συζήτηση. Αὐτό κατανοεῖται σέ συνδυασμὸ μέ τὴν ἀποστροφή του πρὸς τὴν ἀλληγορία. Ἔτσι διατύπωσε τὴν ἀρχὴ ὅτι «του ἀλληγορικοῦ τό ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν» (*Εἰς τὴν Γένεσιν 49: PG 33, 1580A*). Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ ἐγίνε καίριο σύνθημα καὶ γνώρισμα τῆς ἀντιοχειανῆς ἑρμηνευτικῆς. Ἐνδεικτικὸ ἄλλωστε τῶν ἐνδιαφερόντων του εἶναι χαμένο ἔργο του πού εἶχε ὡς τίτλο «*Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*». Ἡ ἀποστροφή του αὐτὴ τὸν ἔκαμε φειδωλό καὶ στὴν καλλιέργεια τῆς τυπολογίας, μολονότι κατανοεῖ ὀρθά τὴν σχέση *Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης*. Πρόσωπα ἱστορικά, λέξεις καὶ πράγματα τῆς *ΠΔ* ἔχουν ἀπὸ τὸν ἐμπνευσμένο συγγραφέα τους ἀναφορὰ σέ πρόσωπα καὶ γεγονότα τῆς *ΚΔ*. Μέ τὴν ἔννοια αὐτὴ στὴν *ΠΔ* ἔχουμε τύπους, πού συνιστοῦν προφητεία, ἐφόσον ἐκπληρώνονται καὶ νοηματοδοτοῦνται στὴν *ΚΔ*.

Ἔνα βῆμα περισσότερο: ὁ Χριστός εἶναι παρὼν «θεωρηματικῶς»

ἐκεῖ ὅπου παρουσιάζονται «ἱστορικῶς» πρόσωπα τῆς ΠΔ (ὅπως π.χ. ὁ Δαβίδ, οἱ Μακκαβαῖοι, ὁ Σολομών: *Ψαλμ.* 21· 68· 71).

Χριστολογία: οἱ δύο υἱοὶ καὶ ἡ ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ στὸν υἱὸ τῆς Μαρίας

Ὁ Ἀπολινάριος, πού γιὰ μεγάλα διαστήματα δροῦσε στὴν Ἀντιόχεια, ἔθεσε ὀριστικά τὸ χριστολογικὸ πρόβλημα καὶ προσπαθοῦσε νὰ δείξει τὸ πῶς ἔγινε ἡ μίξη θεοῦ καὶ ἀνθρωπίνου κατὰ τὴν ἐνανθρώπηση. Ὁ Διόδωρος, πού ἀσφαλῶς ἄκουσε καὶ γνώρισε τὸν Ἀπολινάριο, ἔγραψε μετὰ τὸ 375 ἐναντίον του, γιὰ νὰ δείξει πῶς δέν ἔγινε μίξη θεοῦ καὶ ἀνθρωπίνου. Ὁ πρῶτος ἀντιδροῦσε στὰ περὶ δύο υἱῶν ἀσαφῶς λεχθέντα τοῦ ἀντιοχειανοῦ Παύλου Σαμοσατέα, ὁ δεῦτερος ἐπηρεαζόταν ἀπὸ αὐτά.

Ἡ ἀνάμιξη τοῦ Διοδώρου μέ συγγραφὴ στίς χριστολογικὲς συζητήσεις ὑπῆρξε περιστασιακὴ, μέ τὴν ἐννοια ὅτι εἶχε ἀφορμὴ τὰ ἐναντίον του δύο ἔργα τοῦ Ἀπολιναρίου («*Λόγος συλλογιστικὸς κατὰ Διοδώρου πρὸς Ἡράκλειον*» καὶ «*Πρὸς Διόδωρον ἢ τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον*»). Ὅσο καὶ νὰ ἦταν ὅμως περιστασιακὴ, δέν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἐπιφανειακὴ, διότι, ἂν ὁ Διόδωρος δέν μιλοῦσε συχνά γιὰ τὸ χριστολογικὸ θέμα, δέν θὰ ἔγραφε ὁ Ἀπολινάριος δύο ἔργα ἐναντίον του. Τὸ ἀποσπασματικὰ σωζόμενο ἔργο τοῦ Διοδώρου «*Κατὰ συνουσιαστῶν*» ἀπευθύνεται κυρίως κατὰ τῶν ἀπολιναριστῶν καὶ ἀντανακλᾶ τίς σχετικὲς συζητήσεις, πού εἶχαν τίς ἐξῆς προϋποθέσεις ἀπὸ πλευρᾶς Διοδώρου:

α) Οἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ διατηροῦνται κατὰ τὴν ἐνανθρώπηση.

β) Ἡ τέλεια ἔνωση δύο φύσεων σημαίνει τροπή-μεταβολὴ καὶ ἄρα ὑποβάθμιση τῆς φύσεως τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἡ προσπάθειά του λοιπὸν ἐστιάζεται στὴν γεφύρωση δύο ἀντίθετων δεδομένων: στὴν διατήρηση τῶν φύσεων καὶ τὴν μὴ τροπὴ αὐτῶν κατὰ τὴν ἔνωση. Ἡ γεφύρωση ἔγινε εἰς βάρος τῆς ἐνώσεως, τὴν ὁποία μετέβαλε σὲ μὴ πραγματικὴ, διαστρέφοντας τὴν θεία οἰκονομία. Ἔτσι τίς βιβλικο-θεολογικὲς φράσεις «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο» καὶ «ἐνηθρώπησε» κατανόουσε ὡς ἀπλή ἐνοίκηση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ σὲ ἄλλον υἱό, στὸν υἱὸ δηλαδή τῆς Μαρίας (Abramowski, σ. 33: Fragment 15 καὶ 42). Καὶ πρέπει νὰ λέμε γιὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ «ὄχι ἔγινε ἄνθρωπος, ἀλλὰ σὰν ἄνθρωπος» (Abram., σ. 33: Fragn. 14). Ἡ ἰδέα τῆς ἐνοικήσεως χρειάζεται δύο υἱοὺς, τελείως διακρινόμενους μεταξύ τους: ὁ ἓνας θείας φύσεως καὶ ἄτρεπτος, ὁ ἄλλος ἀνθρώπινης καὶ τρεπτός· ὁ ἓνας ἐκ τοῦ Θεοῦ, ὁ ἄλλος ἐκ σπέρματος Δαβίδ, δηλαδή ἐκ τῆς Μαρίας. Ἐνῶ ἡ Γραφὴ καὶ ἡ Παράδοση γνωρίζουν ἓναν Υἱό, πού ὡς θεῖος Λόγος «ἐσκήνωσε» στὴν Παρθένο Μαρία, ὥστε νὰ γεννηθεῖ ὁ Θεάνθρωπος

Χριστός, ὁ Διόδωρος ἐπιμένει ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἐνοίκησε σέ ἄλλον υἱό καί μάλιστα ἐξηγεῖ ὅτι κάθε φύση μένει στά ὄριά της: «τά θνητά (= ἡ Μαρία) θνητόν γεννᾷ» υἱόν (Abram., σ. 40: Fragm. 22a) καί ὁ ἄκτιστος Θεός γεννᾷ τόν ἄκτιστο Υἱό του. Γι' αὐτό καί ἡ Μαρία δέν μποροῦσε νά γεννήσει Χριστό. Διαφορετικά θά εἶχαμε τροπή τῆς κάθε μιᾶς φύσεως πρὸς ἐκεῖνο πού εἶναι ἡ ἄλλη. Θεωρεῖ τὴν τέλεια ἔνωση τῶν φύσεων τροπή καί σύγχυση τῶν φύσεων:

«Οὐκέτι μένει τά ἴδια τοῦ Θεοῦ καί τά ἴδια τῆς σαρκός ἐάν ἔνωσις ἦ, ἀλλά λύεσθαι τὴν ἄκραν ἔνωσιν ἐάν κατὰ σάρκα τὴν ἄκραν ἔνωσιν ὁμολογῶμεν τὴν ἐκ Δαβίδ» (Abram., σ. 61: Fragm. 140).

«πῶς σπέρμα τοῦ Δαβίδ τό ἐκ τῆς θεϊκῆς οὐσίας;... πῶς τό κτιστόν ἄκτιστον... πῶς δημιουργός τῆς κτίσεως ὁ καρπός τῆς Δαβίδ κοιλίας»; (Abram., σ. 61: Fragm. 143).

Συνέπεια τῆς θέσεως αὐτῆς εἶναι καί ἡ διδασκαλία του ὅτι ἡ Μαρία ὡς ἄνθρωπος δέν εἶναι Θεοτόκος ἀλλ' ἀνθρωποτόκος. Θεοτόκος μπορεῖ νά καλεῖται μόνο καταχρηστικά, ἐπειδὴ στόν υἱό της κατοίκησε ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ὁ Διόδωρος ἀνατρέπει τὴν ὄλη θεία οἰκονομία, ἐφόσον ἀντί γιὰ ἐνανθρώπηση, δηλαδή γέννηση ἀπὸ τὴν Θεοτόκο, μιλάει γιὰ ἔνωση δύο υἱῶν στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ πραγματική ἐνανθρώπηση - ἐνσάρκωση σημαίνει γιὰ τόν Διόδωρο τροπή καί πάθος τῆς θείας φύσεως.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτές ὀδηγοῦν ἀναγκαστικά στήν ἀποδοχή δύο υἱῶν, ὅπως ὀρθά ἀντιπαρατήρησαν οἱ ἀπολιναριστές. Τό δίλημμα προσπάθησε νά ξεπεράσει ὁ Διόδωρος μέ σοφιστική ἐξήγηση: ὑπάρχουν δύο υἱοί, ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ καί ὁ ἐκ τοῦ Δαβίδ (τῆς Μαρίας), ἀλλά ὁ Χριστός τόν ὁποῖο προσκυνᾶμε εἶναι ἕνας (Abram., σ. 62: Fragm. VI).

Ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ κατεξοχὴν Υἱός, διότι «φύσει», δηλαδή κυριολεκτικά, υἱός εἶναι μόνο ὁ τοῦ Θεοῦ. Ἀντίθετα ὁ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι «χάριτι» υἱός, δηλαδή ἀπὸ μόνος του δέν ἔχει υἱότητα, τὴν ἔχει μόνο ἐπειδὴ ἐνοίκησε σ' αὐτόν ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ἄρα κάτι λείπει ἀπὸ τό εἶναι τοῦ υἱοῦ τῆς Μαρίας καί ἡ ἔλλειψη αὐτὴ κάνει δυνατὴ τὴν ἐμφάνιση τῶν δύο υἱῶν σ' ἕναν Χριστό. Οἱ ἐρευνητές τονίζουν πάντα τὴν φράση τοῦ χωρίου τούτου «δύο υἱούς οὐ λέγω», γιὰ νά δείξουν ὅτι τελικά ὁ Διόδωρος μιλοῦσε γιὰ ἕναν υἱό. Δέν πρόσεξαν ὅμως, ὅτι ὁ Διόδωρος ἀπλῶς βεβαιώνει ὅτι δέν ὑπάρχουν δύο υἱοί τοῦ Δαβίδ (ἄνθρωποι) ἢ δύο υἱοί ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ· ἀλλά ὑπάρχει πάντα ὁ ἕνας υἱός καί ὁ ἄλλος υἱός. Μόνο ὁ Χριστός εἶναι ἕνας

«τέλειος πρό αἰῶνων ὁ υἱός, τέλειον τόν ἐκ Δαβίδ ἀνείληφεν, υἱός Θεοῦ υἱόν Δαβίδ. Ἐρεῖς μοι, δύο οὖν υἱούς κηρύττετε; δύο υἱούς τοῦ Δαβίδ οὐ λέγω, μὴ γάρ εἶπον τόν Θεόν Λόγον υἱόν Δαβίδ· ἀλλ' οὐδέ δύο υἱούς τοῦ Θεοῦ κατ' οὐσίαν λέγω· μὴ γάρ δύο φημί ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας, τόν πρό αἰῶνων Θεόν Λόγον λέγων κατωκηκεῖναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ» (Abram., σ. 56: Fragm. 42).

«Χάριτι υἱός ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δέ ὁ Θεός Λόγος· τό μὲν χάριτι καὶ οὐ φύσει, τό δέ φύσει καὶ οὐ χάριτι» (Abram., σ. 46: Fragn. 31a).

«ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ δι' οὐδένα· φύσει γάρ ὁ Υἱός· ἡ δέ σὰρξ υἱός διὰ τὸν υἰόν...» (Abram., σ. 55: Fragn. 41a).

Οἱ δύο λοιπὸν ἀντίπαλοι, Ἀπολινάριος καὶ Διόδωρος, ἔφθαναν στὴν ἐνότητα τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ μέ τεχνητὴ μὴ ρεαλιστικὴ ἐπινόηση: ὁ ἓνας ἀποκλείοντας τὸν ἀνθρώπινο νοῦ ἀπὸ τὸν Χριστό, ὁ ἄλλος θεωρώντας τὸν υἰὸ τῆς Μαρίας μόνο κατὰ χάριν υἰό. Γι' αὐτό ὁ ἓνας ὀδήγησε στὸν μονοφυσιτισμὸ καὶ ὁ ἄλλος ἄνοιξε τὴν ὁδὸ πρὸς τὸν νεστοριανισμὸ (δυοφυσιτισμὸ). Παρατηροῦμε μάλιστα ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ θεολόγοι, ἔδωσαν διαφορετικὴ λύση στὸ χριστολογικὸ πρόβλημα καὶ θεολόγησαν ὅπως θεολόγησαν, διότι δέν μπόρεσαν νὰ ὑπερβοῦν τὴν ἀριστοτελικὴ ἀρχή, ὅτι δύο τέλεια («ἐντελεῖ») δέν γίνονται ἓνα (βλ. *Μεταφυσικά* 1039α 9-10). Καὶ ἀκόμα διότι δέν εἶχαν ἐγκολληθεῖ καὶ ἀφομοιώσει τὴν θεολογία τῆς διακρίσεως φύσεως καὶ ὑποστάσεως τῶν καππαδοκῶν Πατέρων, ὥστε νὰ κατανοήσουν τὴν «καθ' ὑπόστασιν» ἔνωση στὸν Χριστό.

Ἡ θέση τοῦ Διοδώρου στὴν Ἐκκλησία

Τὴν διδασκαλία τοῦ Διοδώρου παρέλαβε καὶ διασάφησε ὁ μαθητῆς του Θεόδωρος Μοψουεστίας (+ 428), στὸν ὁποῖο στηρίχτηκε ὁ Νεστόριος (+ 450/2) καὶ γενικά οἱ ἀνατολικοί, πού ἀπέκλειαν τὴν πραγματικὴ ἔνωση τῶν φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Διοδώρου δέν προσέχτηκαν ἔγκαιρα καὶ ἂν προσέχτηκαν ἀφέθηκαν νὰ λησμονηθοῦν, διότι ἀρχικά δέν δημιούργησαν ὁμάδα, ἡ ὁποία νὰ τίς προβάλλει, ὅπως ἔγινε μέ τίς ἀντιλήψεις τοῦ Ἀπολιναρίου. Ἄλλωστε ἡ θεμελιωμένη ὀρθόδοξη ἀπάντηση τῶν καππαδοκῶν στὸν Ἀπολινάριο δόθηκε ἀπὸ τό 382 καὶ μετὰ, κάτι πού σημαίνει ὅτι ἄργησε ὁ Διόδωρος νὰ ἔχει στὴν διάθεσή του ὀρθόδοξα χριστολογικά κείμενα. Ἀκόμα, ἡ διαμάχη μεταξύ Διοδώρου καὶ Ἀπολιναρίου διατυπώθηκε γραπτὰ ἴσως μετὰ τό 381. Ἔτσι στὴν συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. ὁ Διόδωρος ἦταν ἐνθερμος ὑποστηρικτῆς τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας (325) καὶ συνεργάτης καὶ φίλος ἐπιφανῶν ὀρθοδόξων (Μελετίου Ἀντιοχείας, Μεγάλου Βασιλείου κ.ἄ.), λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους διώχτηκε συχνά κι ἔγινε ὁμολογητῆς τῆς πίστεως. Ἐνδεικτικὸ τοῦ κλίματος αὐτοῦ εἶναι ὅτι σέ διάταγμα τοῦ Μ. Θεοδοσίου (30.7.381) ὀρίζεται ὅτι ὀρθή πίστη στὴν Ἀνατολή ἔχουν ὅσοι κοινωνοῦν (ἀναγνωρίζουν) μέ τὸν Διόδωρο καὶ τὸν Πελάγιο Λαοδικείας. Ἀλλά καὶ ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος ἐγκωμιάζει μέ θέρμη τὸν παλαιό του δάσκαλο, τὸν ὁποῖο

ἀποκαλεῖ σοφό πατέρα καί «ζῶντα μάρτυρα» γιά ὅσα ὑπέφερε χάριν τῆς πίστεως (PG 52, 761 ἔξ.).

Τό κλίμα ὁμως ἄλλαξε τόν Ε΄ αἰώνα, μάλιστα ἀπό τό 429, ὅταν συνειδητοποιήθηκε ἡ κακοδοξία τοῦ Νεστορίου καί ὅταν ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας ἔγραψε (438) κατά τῆς χριστολογίας τοῦ Διοδώρου, νομίζοντας μάλιστα σέ μία περίπτωση ὅτι καταπολεμεῖ ἀπόψεις τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας. Ἐκτοτε οἱ ὀρθόδοξοι τόν θεωροῦσαν πρόδρομο τοῦ Νεστορίου ἢ τηροῦσαν ἔναντί του στάση ἐφεκτική, ἐνῶ οἱ νεστοριανοί τόν τιμοῦσαν ὡς ἕναν τῶν τριῶν πατέρων τῆς διδασκαλίας τους. Τελικά καταδικάστηκε συνοδικά τό 499 στήν Κωνσταντινούπολη καί τό 508 καί 509 στήν Ἀντιόχεια. Παρατηροῦμε ὅτι ἂν ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας δέν τόνιζε τίς ἀπόψεις τοῦ Διοδώρου καί ἂν δέν εἶχε ἐμφανιστεῖ ὁ νεστοριανισμός, οἱ παρεκκλίσεις τοῦ Διοδώρου θά εἶχαν λησμονηθεῖ.

ΒΙΟΣ

Ὁ Διόδωρος γεννήθηκε ἀπό γονεῖς ἐπιφανεῖς κατά τήν β΄ ἢ τήν γ΄ δεκαετία τοῦ Δ΄ αἰώνα μᾶλλον στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἔλαβε τήν ἐγκύκλια μόρφωση. Ἀνώτερη παιδεία ἔλαβε στήν Ἀθήνα, ὅπου ἀπέκτησε εὐρεία γνώση τῆς ἐθνικῆς σοφίας καί δὴ τῆς ρητορικῆς τέχνης, τήν ὁποία τοῦ ἀναγνώριζε καί αὐτός ὁ Ἰουλιανός (Ἐπιστολή 90B τοῦ ἔτους 363). Ὁ τελευταῖος συγχρόνως τόν ὀνειδίξε γιά τήν ὠχρότητα καί τήν ἀσθενικότητά του, ὀφειλόμενη στήν αὐστηρή ἄσκηση πού ὁ Διόδωρος ἐπέβαλλε στόν ἑαυτό του καί στούς μαθητές του ἀργότερα. Στά θεολογικά γράμματα τόν εἰσήγαγαν ὁ Σιλουανός Ταρσοῦ καί ὁ Εὐσέβιος Ἐμέσης (+ 359). Ἐζήσε κι ἔδρασε στίς δεκαετίες τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος (330 - τέλος σχεδόν τοῦ Δ΄ αἰ.) καί τῆς ἐπικρατήσεως τῶν ἀρειανῶν, ἔναντίον τῶν ὁποίων καί τῶν ἄλλων αἰρετικῶν ἀγωνιζόταν συνεχῶς. Μᾶλλον λίγο πρίν ἢ περί τό 360 ἵδρυσε μέ τόν Καρτέριο ἔξω ἀπό τήν Ἀντιόχεια τό περίφημο Ἀσκητήριον, εἶδος ἐρμηνευτικῆς καί κατηχητικῆς σχολῆς, ἡ ὁποία ἔγινε τό κέντρο ἀντιστάσεως κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί δὴ ὁ τόπος ὅπου ἀποσαφηνίστηκαν οἱ ἐρμηνευτικές τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν. Ἐκεῖ τόν παρακολούθησαν πολλοί μαθητές μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας.

Περί τό 360 μέ τόν Φλαβιανό εἰσήγαγε στήν ἑλληνόφωνη συριακή Ἐκκλησία τήν ἀντιφωνική ψαλμωδία, τήν ὁποία ἤδη χρησιμοποιοῦσε ἡ συρόφωνη Ἐκκλησία καί δὴ οἱ ἀρειανικοί κύκλοι. Τό 362/3 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος ἀπό τόν ὀρθόδοξο ἐπίσκοπο Ἀντιόχειας Μελέτιο (360-381), τίς ποιμαντικές εὐθύνες τοῦ ὁποίου ἀνέλαβε στήν πόλη, ὅταν ὁ τελευταῖος ἐξορίστηκε ἀπό τόν Οὐάλη (μέχρι τό 378). Ἀλλά καί ὁ ἴδιος ὁ Διόδωρος ἀναγκαζόταν νά ποιμαίνει τούς ὀρθοδόξους τῆς Ἀντιόχειας κρυπτόμενος ἔξω τῆς πόλεως, ἐνῶ γιά κάποια διαστήματα ἐξορίστηκε ἐπίσημα, ὅπως

τό 372. Τότε, στά Γήτασα τῆς Μικρῆς Ἀρμενίας, ὅπου ζοῦσε ὁ Μελέτιος, γνώρισε ὁ Διόδωρος τόν Μ. Βασίλειο (Ἐπιστ. 99, 3· 135), μέ τόν ὁποῖο εἶχε ἀλληλογραφία καί τοῦ ὁποίου ζητοῦσε τήν γνώμη γιά δύο διατριβές του. Νωρίτερα ὁ Ἰουλιανός (361-363) λοιδόρησε τόν Διόδωρο, ἀναγνωρίζοντας τά προσόντα του καί ὑποσχόμενος νά γράψει ἐναντίον του εἰδικό ἔργο, πού δέν πρόλαβε ὁμως νά συντάξει.

Τό 378, ὅταν μέ τόν θάνατο τοῦ Οὐάλη ἐπανῆλθαν οἱ ὀρθόδοξοι ἐξόριστοι ἐπίσκοποι στίς ἐπισκοπές τους, ὁ Μελέτιος χειροτόνησε τόν Διόδωρο ἐπίσκοπο Ταρσοῦ τῆς Κιλικίας. Τό 381 συνόδευσε τόν Μελέτιο στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Μνημονεύεται σέ πηγές γιά τελευταία φορά τό 391, ἐνῶ τό 393 ὁ Ἱερώνυμος στό *De viris illustribus* (119) δέν τόν μνημονεύει ὡς ζῶντα καί τό 394 στήν Ταρσό ἐπίσκοπος ἦταν κάποιος Φαλέριος ἢ Βαλέριος. Ἄρα ὁ Διόδωρος πέθανε περί τό 392.

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφική δραστηριότητα τοῦ Διοδώρου ἦταν ἐξαιρετικά ποικίλη καί σχεδόν πληθωρική: διατριβές φιλοσοφικές, κοσμολογίας, φυσικῆς καί ἀστρονομίας· σχόλια καί ὑπομνήματα ἐρμηνευτικά· μελέτες ἀντιαιρετικές καί γενικά θεολογικές. Ὁ σύρος Barhadbešaba' Arbaya ἀνεβάζει τόν ἀριθμό τῶν ἔργων τοῦ Διοδώρου σέ 80 (βλ. εἰς *PO IX 5* καί *XXIII 2*), ἐνῶ ὁ Ebedjesu σέ 60 (βλ. J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, Roma 1725, σσ. 28-29). Σαφή ὁμως εἰκόνα τῆς συγγραφικῆς δράσεως τοῦ Διοδώρου παρέχει τό λεξικό *Σουῖδα*, στό ὁποῖο δίδεται κατάλογος 35 περίπου ἔργων, τά ὁποῖα σημείωνε ὁ Θεόδωρος Ἀναγνώστης σέ χαμένο ἔργο του:

«Ἐρμηνεῖαι εἰς τήν παλαιάν πᾶσαν· Γένεσιν, Ἐξοδον καί ἐφεξῆς. Εἰς Ψαλμούς. Εἰς τάς δ' Βασιλείας. Εἰς τά ζητούμενα τῶν Παραλειπομένων. Εἰς τάς Παροιμίας. Τίς διαφορά θεωρίας καί ἀλληγορίας. Εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν. Εἰς τό Ἄσμα τῶν ἁσμάτων. Εἰς τούς Προφήτας. Χρονικόν διηγούμενον τό σφάλμα Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περί τῶν χρόνων. Εἰς τά δ' Εὐαγγέλια. Εἰς τάς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων. Εἰς τήν ἐπιστολήν Ἰωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ. Περί τοῦ εἰς Θεός ἐν Τριάδι. Κατά Μελχισεδεκτικῶν. Κατά Ἰουδαίων. Περί νεκρῶν ἀναστάσεως. Περί ψυχῆς, κατά διαφόρων περί αὐτῆς αἰρέσεων. Πρός Γρατιανόν κεφάλαια. Κατά ἀστρονόμων καί ἀστρολόγων καί εἰμαρμένης. Περί σφαίρας καί τῶν ζ' ζωνῶν καί τῆς ἐναντίας τῶν ἀστέρων πορείας. Περί τῆς Ἰπάρχου σφαίρας. Περί προνοίας. Κατά Πλάτωνος περί Θεοῦ καί θεῶν. Περί φύσεως καί ὕλης, ἐν ᾧ τί τό δίκαιόν ἐστι. Περί Θεοῦ καί ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης. Ὅτι αἱ ἀόρατοι φύσεις οὐκ ἐκ τῶν στοιχείων, ἀλλ' ἐκ μηδενός μετά τῶν στοιχείων ἐδημιουργήθησαν. Πρός Εὐφρόνιον φιλόσοφον, κατά πεῦσιν καί ἀπόκρισιν. Κατά Ἀριστοτέλους περί σώματος οὐρανοῦ. Πῶς θερμός ὁ ἥλιος. Κατά τῶν λεγόντων ζῶον τόν οὐρανόν. Περί τοῦ πῶς αἰεί μέν ὁ δημιουργός, οὐκ αἰεί δέ τά δημιουργήματα. Πῶς τό θέλειν καί τό μή θέλειν ἐπί Θεοῦ αἰδίου ὄντος. Κατά Πορφυρίου περί ζῶων καί θυσιῶν» (*Suidae Lexicon*, ἐκδ. A. Adler, II, Leipzig 1931, σ. 103).

Δυστυχῶς τὰ ἔργα τοῦ καταλόγου αὐτοῦ χάθηκαν πλὴν ἀρκετῶν ἐρμηνευτικῶν ἀποσπασμάτων καὶ τοῦ «*Κατὰ εἰμαρμένης*». Πάντως ὁ κατάλογος δείχνει τὸ εὐρὺ φάσμα τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ Διοδώρου, ἀκόμη καὶ ἂν οἱ τίτλοι προϋποθέτουν πολὺ σύντομες διατριβές ἢ κεφάλαια μόνο βιβλίων. Περιέργως δὲν μνημονεύεται ἡ χριστολογικὴ κατὰ τοῦ ἀπολιναρισμοῦ μελέτη τοῦ Διοδώρου «*Κατὰ συνουσιαστῶν*», τῆς ὁποίας ὁμως ἀντιαιρετικοὶ συγγραφεῖς εὐτυχῶς διέσωσαν ἀποσπάσματα. Ἐκ τῶν σωζόμενων κείμενά του ὁ Διόδωρος ἀποδεικνύεται καλὸς χειριστὴς τοῦ λόγου, σαφὴς καὶ ἐπιγραμματικὸς, ἀλλὰ ὄχι πολὺ ἱκανὸς γιὰ θεολογικὰς τομὰς καὶ βαθιὰς ἀναλύσεις.

Κατὰ εἰμαρμένης. Ὁ Φώτιος διέσωσε τὸ μεγαλύτερο καὶ τὸ σπουδαιότερο μέρος τοῦ ἔργου αὐτοῦ, πού εἶναι ἀπὸ τίς πρῶτες καὶ σημαντικότερες διατριβές τοῦ Διοδώρου (*Βιβλιοθήκη* 223).

PG 103, 829-877.

Ἀπόσπασμα ἔργου κατὰ ἀστρολόγων ἢ ἀστρονόμων.

C. SALMASIUS, *De annis climatericis et antiqua astrologia diatribae*, Leyde 1648, σ. 553.

Εἰς τὴν Ὀκτάτευχον. Ἀποσπάσματα. Στίς *Σειρές* ἐπισημάνθηκαν 91 σχόλια μέ τὸ ὄνομα τοῦ Διοδώρου, ἀλλὰ ὁ Deconinck ἔδειξε ὅτι ἀπὸ αὐτὰ τὰ 9-10, 12, 75, 82α, 83, 88 καὶ 90 εἶναι τοῦ Θεοδωρήτου Κύρου καὶ τὰ 84 καὶ 87 τοῦ Εὐσεβίου Ἐμέσης. Ὁ Devreesse ἐξέδωσε καὶ ἄλλα σχόλια ἀπὸ τὸν κώδικα *Coislin*. 113. Φαίνεται ὅτι ἀνήκαν ὄλα σέ ἔργο τοῦ τύπου «*Προβλήματα καὶ λύσεις*» καὶ ὄχι σέ κανονικὸ ὑπόμνημα στὴν Ὀκτάτευχο.

PG 33, 1561-1588 (ἀπὸ τὴν ἔκδοση τοῦ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΘΕΟΤΟΚΗ, Σειρά ἐνός καὶ πενήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν..., Λειψία 1772). J. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l' Octateuque, avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse...*, Paris 1912, σσ. 85-173 (ἀποσπάσματα 1-91). R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs del' Octateuque et de Rois*, Città del Vaticano 1959, σσ. 155-159.

Εἰς Βασιλειῶν Α'-Β', ἀποσπάσματα.

PG 33, 1587-1588. R. DEVREESSE, μν. ἔργ., σσ. 159-167 (νέα σχόλια).

Εἰς τὴν Ἔξοδον. Ἀποσπάσματα, σώζονται στὴν λατινικὴ.

I. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, I, Paris 1852, στ. 265-275.

Εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους. Ἀποσπάσματα ἀπὸ ὑπόμνημα στὴν ἐπιστολὴ αὐτῆ.

K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, σσ. 83-112.

Κατὰ συνουσιαστῶν. Ἀποσπάσματα. Πρόκειται γιὰ τὸ κυρίως θεολογικό του ἔργο, γραμμένο μᾶλλον μετὰ τὸ 375, πρὸς ἀντιμετώπιση τῶν κακο-

δοξιών του Ἀπολιναρίου, ὁ ὁποῖος ιδιαίτερα ἀπό τὴν ἐποχὴ αὐτὴ καὶ μετὰ ἔκανε πολὺ αἰσθητὴ τὴν παρουσία του στὴν Ἀντιόχεια. Σ' αὐτὸ βρίσκουμε τίς χριστολογικὲς ἀντιλήψεις καὶ παρεκκλίσεις του, πού ἐντυπωσιακὰ λείπουν ἀπὸ τὰ ἐρμηνευτικὰ τοῦ ἀποσπάσματα. Ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου σώζονται καὶ στὴν συριακὴ (CPG II 3820).

PG 33, 15-60. R. ABRAMOWSKI, *Der theologische Nachlass der Diodor von Tarsus: ZNW 42 (1949) 19-69*. M. BRIÈRE, *Quelques fragments syriaques de Diodore... réédités et traduits pour la première fois: ROC 30 (1946) 231-283*.

Ἀμφιβαλλόμενο.

Ἔπόμνημα εἰς τοὺς Ψαλμούς. Σημαντικὸ δεῖγμα τῆς ἀντιοχειανῆς ἐρμηνευτικῆς. Στὸν κώδικα *Coisl. 275* τὸ κείμενο τοῦτο ἔχει τὴν ἐνδειξὴ «Ὡς ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου Μητροπολίτου Νικαίας». Σύγχρονοι ἐρευνητές (L. Mariès, M. Rondeau, J.-M. Olivier) ἀποδίδουν τὸ ἔργο στὸν Διόδωρο Ταρσοῦ, ἐνῶ ἄλλοι ἀμφιβάλλουν ἢ ἀρνοῦνται τὴν ἄποψη αὐτὴ (M. Richard, R. Devreesse κ.ἄ.). Πάντως εἶναι σαφές ὅτι τὸ ὑπόμνημα τοῦτο ἔχει πολλή σχέση μὲ τὴν ἐρμηνευτικὴ τοῦ Διοδώρου, ὅπως ἔδειξε σύγκρισή του μὲ τὰ σωζόμενα ἐρμηνευτικὰ σχόλια τοῦ Διοδώρου, καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Θεόδωρο Μοψουεστίας στὸ ἀνάλογο ὑπόμνημά του.

J.-M. OLIVIER, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I: Commentarii in Psalmos 1-50: CCG 6 (1980)*.

Νόθα

Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων εἰς τοὺς Κριτάς, Α' Βασιλειῶν καὶ εἰς τοὺς Ψαλμούς (PG 33, 1587-1616) ἀνήκουν στὸν Δίδυμο Τυφλό. Κείμενα ἐπιστολικά μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Διοδώρου εἶχε κάποιος κυκλοφορήσει ἤδη περὶ τὸ 373. Βλ. Ἐπιστολὴ 160, 1 τοῦ Μ. Βασιλείου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές:

ΙΕΡΩΝΥΜΟΥ, *De viris illustribus* 119. ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ, *Ἐκκλησι. ἱστορία*: συχνά, σύμφωνα μὲ τὰ εὑρετήρια. FACUNDUS, *Pro defensione trium Capitulorum* 4, 2: *PL* 67, 610 ἔξ. BARHADBEŠABBA' ARBAYA, *Ἱστορία τῆς νεστοριανικῆς Ἐκκλησίας*: *PO* 23, 2. ΝΑΡΣΗ (νεστοριανοῦ), Ὁμιλία στοὺς τρεῖς διδασκάλους (Διόδωρο, Θεόδωρο Μοψουεστίας καὶ Νεστόριο): ἔκδ. F. Martin: *Journal asiatique* 9^e, 14 (1899) 446-492 καὶ 15 (1900) 469-525.

Μελέτες:

V. ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: Mu 2 (1901) 422-444*. F. X. FUNK, *Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse: RHE 3 (1902) 947-971*. N. FETISOV, *Διόδωρος Ταρσοῦ. Ἔρευνα ἱστοριοεκκλησιαστικὴ περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς δράσεώς του (ρωσικά)*, Κίεβο 1915. A. VACCARI, *La θεωρία nella scuola esegetica d' Antiochia: Bi 1 (1920) 3-36*. L. MARIÈS, *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes: ROCh 24 (1924) 58-189*.

R. ABRAMOWSKI, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus: *ZNW* 30 (1931) 234-262. L. MARIÈS, Études préliminaires à l' édition du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Paris 1933. A. VACCARI, La 'teoria' esegetica Antiochena: *Bi* 15 (1934) 94-101. E. SCHWEIZER, Diodor von Tarsus als Exeget: *ZNW* 40 (1941/2) 33-75. D. AMAND DE MENDIETA, Fatalisme et liberté dans l' antiquité greque, Amsterdam 1973 (ἀνατύπωση ἀπό τὴν ἔκδοση τοῦ 1945), σσ. 469-479. M. RICHARD, Les traités du Cyrille d' Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse: *Mélanges F. Graf*, I, Paris 1946, σσ. 99-116. ΧΡΥΣ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀθήνα 1951, σσ. 184, 230-331, 359, 365 κ.ά. L. ABRAMOWSKI, Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien: *ZKG* 67 (1955/6) 252-287. Βλ. καὶ *RHE* 60 (1965) 64-5. F. SULLIVAN, The Christology of Theodor of Mopsuestia, Roma 1956, σσ. 172-196 (ιδίως). A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrétienne..., Paris 1959, σσ. 181-183 κ.ά. R. LECONTE, L' Asceterium de Diodore: *Mélanges... à André Robert*, Paris 1957, σσ. 531-536. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes, Vaticano 1970, σσ. 302-311. CH. SCHÄUBLIN, Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?: *RhM* 27 (1970) 58-63. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese, Köln-Bonn 1974, σσ. 43-83. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg κ.ά. 1979 (κατὰ τὸν πίνακα). CH. SCHÄUBLIN, Zu Diodors von Tarsos Schrift Gegen die Astrologie: *RhM* 123 (1980) 51-67. B. DE MARGERIE, Introduction à l' histoire de l' exégèse, I. Les Pères grecs et orientaux, Paris-Cerf 1980, σσ. 188-192. M. J. RONDEAU, Les commentaires patristiques du Psautier (III-V^e siècles), Roma 1982, σσ. 93-102. Βλ. ΤΗΣ ΙΔΙΑΣ καὶ εἰς *RHR* 176 (1969) 5-33, 153-188 καὶ 177 (1970) 5-33. P. STOCKMEIER, Das Konzil von Chalkedon: *EZPT* 29 (1982) 140-156 (ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Διοδώρου ἑλληνικῆς προελεύσεως).

117. <ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΝΗ ΣΧΟΛΗ>

ΓΕΝΙΚΑ

Οἱ ἐρευνητές, γενικεύοντας καὶ ἀπλοποιώντας, χρησιμοποίησαν τὸν ὄρο ἀντιοχειανὴ σχολή, γιὰ νὰ δηλώσουν τίς θεολογικὲς καὶ τίς ἐρμηνευτικὲς τάσεις τοῦ εὐρύτερου ἀντιοχειανοῦ χώρου, οἱ ὁποῖες ὁμως δὲν καλλιεργήθηκαν σὲ κάποια ὀργανωμένη σχολή (σχολεῖο) τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ χρῆση τοῦ ὄρου, πού μόνον συμβατικά εἶναι δεκτός, ἐπιβλήθηκε καὶ ὡς ἀντίστοιχος τοῦ ὄρου «ἀλεξανδρινὴ σχολή», ἡ ὁποία εἶχε μακρόχρονη λειτουργία, γνωστὴ ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ Β' αἰῶνα, καὶ ἡ ὁποία λειτούργησε ἀρχικά μὲ τὴν προσωπικὴ εὐθύνη τοῦ Πανταίνου, τοῦ Κλήμη καὶ τοῦ Ὠριγένη (ὡς ἓνα σημεῖο).

Στὴν Ἀντιόχεια ἔδρασε ὁ πρῶτος μεγάλος θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Ἰγνάτιος (+ π. 115), καὶ ἀκολούθησαν ὁ Θεόφιλος Ἀντιοχείας (169-188), ὁ Σεραπίων Ἀντιοχείας (192-212), ὁ Παῦλος Σαμοσατέας (+ 272) μὲ τὸν πρεσβύτερο Μαλχίωνα τὴν ἴδια ἐποχὴ, ὁ Δωρόθεος στὶς ἀρχὲς τοῦ Δ' αἰ.

μέ τον Λουκιανό (+ 312), τον όποιο οί άρειανοί πρόβαλαν ώς πνευματικό τους πρόγονο, ό Εϋστάθιος Ἐντιοχείας (+ 331/7), ό Μελέτιος Ἐντιοχείας (+ 381), ό Διόδωρος Ταρσοῦ (+ 392) καί οί άμεσοι ή έμμεσοι μαθητές του Ἰωάννης Χρυσόστομος (+ 407), Θεόδωρος Μοψουεστίας (+ 428), Νεστόριος (+ 451/2), καί ό Θεοδώρητος Κύρου (+ 466).

Ἐο αριθμός τῶν θεολόγων αὐτῶν, άπό τούς όποίους οί περισσότεροι έμειναν άσημοί, δέν ήταν μικρός. Ἐντούτοις ή μόνη χρονική στιγμή, πού διαπιστώνουμε λειτουργία σχολής στην Ἐντιόχεια, είναι ή δεκαετία τοῦ 360, όταν ό Διόδωρος, λαϊκός άκόμη, συνέστησε μέ τον Καρτέριο τό «άσκητήριον», έξω άπό την Ἐντιόχεια. Στην ιδιωτική πρωτοβουλία αὐτή σχολή μορφώθηκαν πολλοί, μεταξύ τῶν όποίων καί δύο σπουδαίοι άνδρες, ό Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ό Θεόδωρος Μοψουεστίας. Τό γεγονός ότι γενικά στην θεολογία καί την Ἐκκλησία οί δύο αὐτοί άνδρες άκολούθησαν διαφορετική πορεία ύπογραμμίζει την ποικιλία τάσεων, πού κρατούσαν στον άντιοχειανό χῶρο. Κάτι άνάλογο παρατηροῦμε καί για τίς πρώτες δεκαετίες τοῦ Δ' αιώνα. Ἐο Λουκιανός (+ 312) ήταν ό εισηγητής τρόπον τινά τῆς άντιοχειανῆς σχολής καί οί άρειανοί τον θεωροῦσαν προπάτορά τους, αὐτοχαρακτηρίζονταν μάλιστα «συλλουκιανισταί».

Ἐο Εϋστάθιος Ἐντιοχείας (331) όμως είχε άλλη θεολογική κατεύθυνση καί πολέμησε τούς άρειανούς. Τό ίδιο καί στον Γ' αιώνα μέ τούς δύο γνωστούς θεολόγους τῆς περιοχῆς, τον Παῦλο Σαμοσατέα (272) καί τον πρεσβύτερο Μαλχίωνα. Ἐο δεύτερος, πού έπαιξε μεγάλο άλλά δυσκαθόριστο ρόλο στά θεολογικά πράγματα, άνέτρεψε την διδασκαλία τοῦ πρώτου, μεταξύ 264/5 καί 268.

Ἐη περίπτωση, τέλος, τῶν δύο πρώτων άντιοχέων θεολόγων, τοῦ Ἰγνατίου καί τοῦ Θεοφίλου, είναι πολύ ένδεικτική. Ἐο πρώτος ήταν φορέας τῆς Παραδόσεως καί ή θεολογία του υίοθετήθηκε άπό την Ἐκκλησία. Ἐο δεύτερος έπηρεαζόταν πολύ άπό ιουδαιοελληνικές άντιλήψεις καί ή θεολογία του παραμερίστηκε άπό την Ἐκκλησία. Τό φαινόμενο αὐτό συνεχίστηκε στις μεταγενέστερες έποχές. Τό γεγονός μās ύποχρεώνει νά κάνουμε θεμελιώδη διαπίστωση: ή πρώτη διάκριση στους άντιοχειανούς θεολόγους (καί άρα στην άντιοχειανή θεολογία) άφορā την παραδοσιακότητα ή την μή παραδοσιακότητά τους. "Όσο παραδοσιακότεροι είναι οί θεολόγοι, τόσο λιγότερο άκραίες τάσεις δημιουργοῦν στην θεολογία καί την έρμηνεία. Τοῦτο ίσχύει άπόλυτα καί για την άλεξανδρινή σχολή.

Δυστυχῶς ή άνεπαρκεια τῶν πηγῶν καί ή έλλειψη πληροφοριῶν έμποδίζουν την άκριβή παρακολούθηση τῶν θεολογικοερμηνευτικῶν τάσεων στην Ἐντιόχεια. Μποροῦμε όμως, μέ τά ύπάρχοντα στοιχεία, νά κάνουμε κάποιες άσφαλεῖς διαπιστώσεις. "Όταν, λοιπόν, μιλάμε για άντιοχειανή θεολογία, έννοοῦμε δύο πράγματα συνδεόμενα άλλά μή ταυτιζόμενα: την έρμηνευτική τακτική (ή έρμηνευτικές άρχές) καί την θέση στό χριστολογικό θέμα. Ποιά προηγήθηκε είναι δυσκαθόριστο.

Θεολογικές τάσεις

Φαίνεται ότι ό Παῦλος Σαμοσατέας προβληματίστηκε πρώτιστα για τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ καί γι' αὐτό δέν κατανοοῦσε την σχέση Του μέ τον

Θεό Πατέρα. Νόμισε ότι ο άνθρωπος Ἰησοῦς «συνήπτο» μέ τόν μὴ ἔχοντα ὑπόσταση θεῖο Λόγο. Αὐτό ὀδηγεῖ στήν ἰδέα τῶν δύο υἱῶν, τοῦ «ἐκ Θεοῦ» καί τοῦ «ἐκ τοῦ Δαβίδ», δηλαδή τῆς Μαρίας, ὅπως δίδαξε μετά ἑκατόν εἴκοσι περίπου χρόνια ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ. Αὐτά προϋποθέτουν τό ἐρώτημα: πῶς ὁ Χριστός ἔχει θεία δύναμη καί συγχρόνως ἀνθρώπινες ἀδυναμίες; Ἐπειδή ζητεῖται λύση στό πῶς τῆς συνάφειας ἢ τῆς συνυπάρξεως θείας καί ἀνθρώπινης φύσεως, ἐνῶ κυριαρχοῦσε ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ἄβυσσος μεταξύ Θεοῦ καί κτίσεως (ἄρα καί ἀνθρώπου) εἶναι ἀγεφύρωτη.

Ἡ προσπάθεια γιά τήν λύση στό πρόβλημα γινόταν χωρίς τήν ὀρθή διάκριση κτιστοῦ καί ἀκτίστου καί χωρίς τήν θεολογική διάκριση τριῶν ὑποστάσεων καί μιᾶς φύσεως, πού διατύπωσε ὁ Μ. Βασίλειος (+ 379). Παράλληλα δέσμευε τούς ἀντιοχειανούς ἡ ἀριστοτελική ἀρχή ὅτι δύο τέλεια δέν μποροῦν νά γίνουν ἓνα (*Μεταφυσικά* 1039α, 9-10), ἀρχή πού γινόταν φιλοσοφικό ἔρεισμα τῆς ἰδέας γιά τό ἀγεφύρωτο χάσμα μεταξύ Θεοῦ καί κτίσεως. Ἡ ἀπουσία τῶν διακρίσεων αὐτῶν καί ἡ ἐπήρεια τῆς ἀριστοτελικῆς ἀρχῆς ἔκανε ἀδύνατη τήν λύση τῆς ἐνότητος τῶν φύσεων στόν Χριστό. Πολύ περισσότερο πού ἀντιοχειανοί, ὅπως ὁ Παῦλος Σαμοσατέας καί ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ, δέν διέκριναν φύση καί ὑπόσταση. Ὁ δεύτερος, πού, ἔστω χωρίς νά ἔχει συνείδηση τῶν συνεπειῶν τῆς θεολογίας του, ἔγινε καί ὁ εἰσηγητής τῆς λεγόμενης ἀντιοχειανῆς χριστολογίας, δίδασκε ὅτι ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἀπλῶς «ἐνοίκησεν» εἰς τόν υἱό τῆς Μαρίας. Ἐτσι ὁ Διόδωρος νόμιζε ὅτι περιέσωζε τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλιῶς, νόμιζαν ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση θά διαλυόταν στήν θεία φύση. Κύριο στόχο, λοιπόν, ὁ Διόδωρος, ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας, ὁ Νεστόριος καί οἱ ὀπαδοί τους εἶχαν τήν διάσωση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Τό ἔκαναν ὅμως εἰς βάρος τῆς πραγματικῆς ἐνότητος τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων καί γι' αὐτό ἀπέβησαν δυοφυσίτες. Μέ ἄλλα λόγια δέν νοοῦσαν πραγματική τήν ἔνωση τῶν δύο φύσεων καί γι' αὐτό καταδικάστηκαν ἡ διδασκαλία ἢ καί οἱ ἴδιοι στίς Γ' Δ' καί Ε' Οἰκουμενικές Συνόδους.

Τήν προβληματική αὐτή καί τήν συγκεκριμένη τάση στήν χριστολογία δέν τήν εἶχαν τουλάχιστον σέ βαθμό ἐπικίνδυνο οἱ ἀντιοχειανοί Εὐστάθιος, Μελέτιος, Ἰωάννης Χρυσόστομος, Θεοδώρητος Κύρου καί ἄλλοι. Ἐπομένως τήν τάση αὐτή δέν ἐξέφραζαν ὅλοι οἱ ἀντιοχειανοί· τήν ἐξέφραζαν οἱ λιγότερο παραδοσιακοί. Παλαιοί ἀλλά καί σύγχρονοι ἐρευνητές κατανοοῦν τίς χριστολογικές αὐτές ἀποκλίσεις τῶν ἀντιοχειανῶν ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ἀριστοτελισμοῦ τους καί ἄρα τῆς νοησιαρχίας τους. Δέν μποροῦμε ὅμως νά δείξουμε σαφῶς στά κείμενα τῶν ἀντιοχειανῶν αὐτῶν κάτι ἀπό τό περιεχόμενο τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς, ἐκτός ἀπό τήν ἀρχή πού ἀναφέραμε καί ἀπό συνήθη στήν ἐποχή διαλεκτικά στοιχεῖα. Καί οἱ νοησιαρχικές τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν εἶναι μᾶλλον συνέπεια τοῦ ἠθικισμοῦ τους καί τῆς ἀσκήσεως ἐρμηνείας βάσει μόνο θύραθεν ἀρχῶν, ὅπως θά δοῦμε.

Ἐρμηνευτικές τάσεις

Οἱ ἐρμηνευτικές τάσεις ἢ ἀρχές τῶν ἀντιοχειανῶν ἀπασχόλησαν ἐπίσης τήν ἀρχαία Ἐκκλησία καί τήν σύγχρονη ἐρευνα, ἰδιαίτερα μέ τήν ἔξαρση τοῦ ἱστορισμοῦ, πού αὐτονόητα ἐκτίμησε πολύ τό ἱστοριογραφηματικό ἐν-

διαφέρον τῶν ἀντιοχέων ἐρμηνευτῶν τοῦ Δ' καί τοῦ Ε' αἰώνα. Καί στό θέμα τῶν ἐρμηνευτικῶν τάσεων παρατηροῦμε διαφορές μεταξύ τῶν ἀντιοχέων. Σχέση συγγενείας μέχρι ταυτότητας ὑπάρχει κυρίως μεταξύ Διοδώρου Ταρσοῦ καί Θεοδώρου Μοψουεστίας, ἐνῶ π.χ. ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος ἔχει καί ἄλλες προϋποθέσεις στήν ἐρμηνεία του, μολονότι δέν παύει νά ἐρευνᾷ καί ἱστοριογραφηματικά τό κείμενο, κάτι πού συνιστᾷ θεμελιῶδες γνώρισμα ὅλων τῶν ἀντιοχέων.

Εἰσηγητής στόν ἀντιοχειανό χῶρο τῆς ἱστοριογραφηματικῆς μεθόδου θεωρεῖται ὁ Λουκιανός (+ 312), πού, ὄντας γνώστης καί τῆς ἐβραϊκῆς, ἐργάστηκε ἰδιαίτερα γιά ὅ,τι σήμερα χαρακτηρίζουμε *κριτική ἔκδοση* τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, τῆς ΠΔ καί ἀπό τήν ΚΔ τουλάχιστον τῶν *Εὐαγγελίων*. Τό κριτικό ἢ ἀναθεωρημένο αὐτό κείμενο ἐπικράτησε ἀπό τήν Παλαιστίνη μέχρι τήν Κωνσταντινούπολη. Ὁ Εὐσέβιος ἐκτιμᾷ πολύ καί κάποιον Δωρόθεο, τόν ὁποῖο μάλιστα ἄκουσε καί ὁ ἴδιος νά ἐρμηνεύει τίς Γραφές, ἀλλά ἐντός τοῦ ναοῦ (*Ἐκκλησ. ἱστ. Ζ' 32, 2-4*). Αὐτός εἶχε ἀξιόλογη ἑλληνική παιδεία, γνώριζε καλά τήν ἐβραϊκή καί ἦταν πρεσβύτερος στήν ἐποχή τοῦ Κυρίλλου Ἀντιοχείας (277-279). Προηγήθηκε λοιπόν τοῦ Λουκιανοῦ καί ἴσως ἔπαιξε ρόλο στήν εἰσαγωγή τῆς ἱστοριογραφηματικῆς ἐρμηνείας, δεδομένου ὅτι, καθῶς βεβαιώνει ὁ Εὐσέβιος, μπορούσε νά μελετᾷ «ἐπιστημῶνως» «τίς ἐβραϊκές Γραφές» (αὐτόθι 3). Ἀπό τίς ἐρμηνευτικές καί ἀναθεωρητικές προσπάθειες τοῦ Λουκιανοῦ ἢ καί τοῦ Δωροθέου ἐπηρεάστηκαν πολλοί, μεταξύ τῶν ὁποίων πρῶτος ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+ 339), ὁ κατά τά ἄλλα ὁπαδός τοῦ Ὁριγένη.

Πρέπει ὅμως νά περάσουν πολλές δεκαετίες γιά νά βρεθεῖ ὁ ἐρμηνευτής, πού θά διευρύνει, θά τελειοποιήσει καί θά καθιερώσει ὅ,τι ἄρχισε ὁ Λουκιανός ἢ καί ὁ Δωρόθεος. Καί αὐτός ἦταν ὁ Διόδωρος (+ 392) πού, περί τό 360 μᾶλλον, ἵδρυσε μέ τόν Καρτέριο στήν Ἀντιόχεια ἰδιωτική σχολή, τό «ἀσκητήριον». Ἐκεῖ ἀποσαφήνισε τά χαρακτηριστικά καί τίς θεμελιῶδεις ἀρχές τῆς ἐρμηνείας τῶν ἀντιοχειανῶν. Ἐνεκα τούτου τόν θεωροῦμε θεμελιωτή τῆς ἀντιοχειανῆς μεθόδου ἐρμηνείας, ἐνῶ ἕνας τῶν μαθητῶν του, ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας (+ 428), ἀπέβη ὁ κορυφαῖος καί ὁ πλέον ἀντιπροσωπευτικός ἐφαρμοστής τῆς μεθόδου αὐτῆς. Μέ τόν Διόδωρο ὅμως ἀρχίζει περίοδος, κατά τήν ὁποία οἱ ἀντιοχειανοί ἐρμηνευτές ἀγνοοῦν τήν ἐβραϊκή γλώσσα, πού γνώριζαν οἱ προηγηθέντες Λουκιανός, Δωρόθεος κ.ἄ.

Τά χαρακτηριστικά καί τίς τάσεις τῶν ἐρμηνευτῶν τούτων μπορούμε νά συνοψίσουμε στά ἑξῆς:

α. Τό ἔργο τῆς ἐρμηνείας τοῦ βιβλικοῦ κειμένου ἀσκεῖται σύμφωνα μέ τήν μέθοδο καί τήν τεχνική τῶν ρητόρων, οἱ ὁποῖοι καλλιέργησαν σέ μεγάλο βαθμό τό ἀξίωμα, πού διατύπωσε ὁ γραμματικός Ἀρίσταρχος: «*Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν*». Διερεύνηση σέ βάθος καί πλάτος τῶν ἱστορικῶν, κοινωνικῶν κ.λπ. δεδομένων, ἐντός τῶν ὁποίων γράφηκε τό συγκεκριμένο κείμενο. Ἀνάλυση λεπτομερῆ τῆς δομῆς, τῆς γλωσσικῆς μορφῆς καί τῶν κάθε εἶδους φιλολογικῶν προβλημάτων τοῦ κειμένου μέ τήν βοήθεια λεξικῶν καί ἄλλων σχετικῶν μέσων. Οἱ προϋποθέσεις αὐτές, πού ὀδηγοῦσαν τοὺς ἐθνικούς ρήτορες στήν κατανόηση τοῦ Ὁμήρου καί τοὺς ἀντιοχειανούς στήν ἀκριβή «ἐννοια» τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, δηλώνονταν

μέ τον ὄρο «*υπόθεσις*». Ἔχουμε λοιπόν κοινή γιά τήν ἐποχή ἐκείνη τέχνη (καί τεχνική) ἐρμηνευτική, τήν ὁποία μάλιστα ὁ Θεόδωρος Μοψουεστίας ἐφάρμοσε τελειότερα καί ἀπό τούς ἐθνικούς.

β. Οἱ ἀντιοχειανοί ἐρμηνευτές μέ τίς παραπάνω προϋποθέσεις σκόπευαν στήν «*θεωρία*». Ζητοῦσαν ὄχι μόνο τήν γνώση τῶν δηλωμένων ἐννοιῶν τοῦ παλαιοδιαθητικοῦ κειμένου, ἀλλά μέσω αὐτῶν τό ἐσώτατο πνεῦμα τοῦ προφήτη, αὐτό πού ὁ προφήτης εἶχε ἐμπνευστεῖ, τήν θέα τῶν πραγμάτων πού ἐκεῖνος εἶχε ἢ τήν σημασία πού εἶχαν γι' αὐτόν τά ἱστορικά γεγονότα καί τά πρόσωπα.

γ. Ἐνα μέρος τῶν ἱστορικῶν δεδομένων καί προσώπων τῆς ΠΔ καταγράφονταν καί παρουσιάζονταν ἐνσυνείδητα (ἢ μή) ἀπό τούς ἱερούς συγγραφεῖς ὡς *τύποι* κάποιων μελλοντικῶν ἀντιτύπων, ὡς εἰκόνες κάποιων ἐπερχόμενων *πραγματικότητων*, δηλαδή ὡς *προτυπώσεις* μελλόντων προσώπων καί γεγονότων τῆς ΚΔ. Ἔτσι, λοιπόν, ὀρισμένα κείμενα τῆς ΠΔ εἶναι συγχρόνως καί ἱστορία καί προφητεία, πού κατανοοῦνται μέ ἱστοριογραφηματική ἀνάλυση.

δ. Ἡ ἀπόλυτη ἀξία τῆς ἱστοριογραφηματικῆς ἐρευνας γιά τούς ἀντιοχειανούς εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα (ἢ προϋπόθεση;) τήν ἀντίθεσή τους πρός τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία τῶν ἀλεξανδρινῶν, οἱ ὁποῖοι νοηματοδοτοῦσαν λέξεις τῆς ΠΔ, δηλαδή ἐφεύρισκαν ἐννοιες πού ἐνίστε δέν εἶχαν οἱ λέξεις αὐτές. Στόν διαμορφωτή τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς Διόδωρο ἀνήκει ἡ φράση: «*τοῦ ἀλληγορικοῦ τό ἱστορικόν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν*» (*Εἰς τήν Γένεσιν* κεφ. 49: PG 33, 1580A). Ἡ ἐμμονή στήν ἱστοριογραφηματική μέθοδο καί ἡ ἀπολυτοποίησή της δέν ἦταν βέβαια θετικό στοιχεῖο, ἀλλά τουλάχιστον τούς κρατοῦσε κοντά στά κείμενα καί τούς ἔκανε πιο ρεαλιστές ἀπ' ὅσο ἡ ἀλληγορική ἐρμηνεία τούς ἀλεξανδρινούς.

ε. Οἱ ἀντιοχειανοί, καί μάλιστα οἱ παλαιότεροι, ἀπέφευγαν κατά κανόνα τίς θεωρητικές-θεολογικές συζητήσεις. Ἀναζητοῦσαν ἠθοπλαστικά στοιχεῖα στό βιβλικό κείμενο, πού τά παρουσίαζαν ἐπαγωγικά πρός παιδαγωγία ἠθική τῶν πιστῶν, ὅπως ἀκριβῶς ἔκαναν οἱ ἐθνικοί ἐρμηνευτές γιά τήν ποίηση τοῦ Ὅμηρου καί τῶν τραγικῶν, ἀπό τόν Πλάτωνα (*Πολιτεία* 10, 606E· *Πρωταγόρας* 325D-326A) ἕως τόν Πλούταρχο, πού ἔγραψε καί τήν σχετική διατριβή: «*Πῶς δεῖ τόν νέον ποιημάτων ἀκούειν*», κ.ἄ.

Ἡ ἐρμηνευτική τῶν παραδοσιακῶν Ἀντιοχέων

Οἱ παραδοσιακοί Ἀντιοχεῖς, δηλαδή αὐτοί πού ἦταν γνήσιοι φορεῖς τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας καί συγχρόνως δημιούργησαν μεγάλο ἐρμηνευτικό ἔργο, ὅπως ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου. διακρίθηκαν οὐσιαστικά ἀπό τούς προηγούμενους. Ἐν τούτοις καί οἱ δύο παραδοσιακοί ἐκμεταλλεύτηκαν πολύ τήν ἱστοριογραφηματική μέθοδο τῶν ἐθνικῶν, δηλαδή τήν «*υπόθεση*», πού ἐξασφάλιζε μεταλλεῖο παντοίων γνώσεων. Τά στοιχεῖα πού διακρίνουν τούς ἐρμηνευτές τούτους καί τούς διαφοροποιοῦν σαφῶς ἀπό τούς ἀκραιφνεῖς ἐκπροσώπους τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς εἶναι τά ἑξῆς:

Ἡ ἱστοριογραφηματική μέθοδος ἀποτελεῖ ἀπλῶς βοηθητικό μέσο πρός

γνώση τῆς μορφῆς καί τῶν ἱστορικῶν πλαισίων τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Τό νόημα, τό πνεῦμα τοῦ Θεοῦ στό κείμενο, τά «ἐν τῷ βάθει κεκρυμμένα» (PG 53, 187), ἢ ὁ «ἐναποκείμενος πλοῦτος» (PG 53, 206), προσεγγίζονται μέ τήν καθοδήγηση καί τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ὁ Χρυσόστομος πρέπει νά εἶχε σκεφτεῖ πολύ τήν μέθοδο τοῦ δασκάλου του Διοδώρου, δηλαδή τήν ἀπολυτοποίηση τῆς ἱστοριογραμματικῆς ἐρμηνείας μέ σκοπό τήν ἠθική παιδαγωγία. Καί ἡ ἀντίδρασή του σ' αὐτήν ὑπῆρξε σαφῆς κι ἐντονη. Τά λεγόμενα τῆς *Γραφῆς* δέν κατανοοῦνται μέ ἀνθρώπινη σοφία (μέθοδο ἱστοριογραμματική πού ὁμως εἶναι ἀναγκαῖα), ἀλλά μέ «ἀποκάλυψιν», μέ «ἐλλαμψιν», μέ καθοδήγηση τοῦ ἁγ. Πνεύματος:

«Διά τοι τοῦτο προσήκει ἡμᾶς ὑπό τῆς ἀνωθεν χάριτος ὀδηγουμένους καί τήν παρά τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐλλαμψιν δεξαμένους, οὕτως ἐπιέναι τά θεῖα λόγια. Ο ὕ δέ γάρ σοφίας ἀνθρωπίνης δεῖται ἡ θεῖα Γραφή πρός τήν κατανόησιν τῶν γεγραμμένων, ἀλλά τῆς τοῦ Πνεύματος ἀποκαλύψεως, ἴνα, τόν ἀληθῆ νοῦν τῶν ἐγκειμένων καταμαθόντες, πολλήν ἐκεῖθεν δεξώμεθα τήν ὠφέλειαν» (*Εἰς τήν Γένεσιν ΚΑ' α': PG 53, 175*).

Στόν ἱερό Χρυσόστομο εἶναι τελείως αὐτονόητα ἡ ἱστοριοφιλολογική ἐρευνα τῶν Γραφῶν, ἡ ὑπαρξη πλούτου καί βάθους νοημάτων κάτω ἀπό τό γράμμα τῆς καί ἡ ἐνέργεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος πρός κατανόηση τοῦ βάθους αὐτοῦ καί πρός συμπλήρωση ἔτσι τῆς γνώσεως τῆς ἀλήθειας ἀπό τόν ἄνθρωπο:

«Μή τοίνυν ἀπλῶς παρατρέχωμεν τά ἐν ταῖς θεαῖς Γραφαῖς κείμενα, μηδέ ἐξ ἐπιπολῆς τοῖς λεγομένοις προσέχομεν, ἀλλ' εἰς τό βάθος ἑαυτούς καθέντες καί τόν ἐναποκείμενον πλοῦτον καταμαθόντες, δοξάσωμεν τόν Κύριον» (*Εἰς τήν Γένεσιν ΞΒ' 3: PG 54, 535. Βλ. καί PG 53, 100*).

«Ἀπό τῆς ἐντεῦθεν (= τοῦ Ἁγ. Πνεύματος) πηγῆς καί ἀποκαλύψεως δωρεαί καί ἰαμάτων χαρίσματα» (*Εἰς τήν Πεντηκοστήν β': PG 50, 464*). Καί τό ἅγιο Πνεῦμα «θαυματοργεῖ καί τήν τελείαν εἰσάγει γνῶσιν» (PG 59, 424).

«Ἐπειδάν ἴδη (= ὁ Θεός) μεριμνῶντας ἡμᾶς... πρός τήν τῶν θεῶν λογίων κατανόησιν, οὐκ ἀφίησιν ἑτέρου τινός δεηθῆναι, ἀλλ' εὐθέως φωτίζει τόν ἡμέτερον λογισμόν καί τήν παρ' αὐτοῦ ἐλλαμψιν χαρίζεται καί κατά τήν εὐμήχανον αὐτοῦ σοφίαν πᾶσαν τήν ἀγαθὴν διδασκαλίαν ἐντίθησι τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ» (PG 53, 222).

Καί ὁ Θεοδώρητος Κύρου ἀκολουθεῖ τά ἴχνη τοῦ Χρυσοστόμου. Θεωρεῖ δηλαδή ἀπαραίτητη κάθε εἶδους φιλολογική προπαρασκευή πρός γλωσσική κατανόηση κι ἔκφραση τοῦ κατανοηθέντος, ἀλλά οἱ ἀποφασιστικές προϋποθέσεις εἰσόδου στό πνεῦμα τῆς Γραφῆς εἶναι: πρῶτον, ἡ ἀσκησική κάθαρση τῆς ψυχῆς, ὥστε ἡ διάνοιά της νά μπορεῖ νά «καθορᾶ» τήν θεῖα ἀλήθεια· δεύτερον, ἡ θεῖα ἐπέμβαση, μέ τήν ὁποία μόνο φθάνει κανεῖς στήν «διάνοια» τῶν «θεῶν λογίων», ἐπέμβαση πού εἶναι ἀποτέλεσμα θεῖας βουλῆς καί προσευχῆς· μόνο ἔτσι ξεσκεπάζει, ἐλευθερώνει («ἀποκαλύπτει»), ὁ Θεός τούς ὀφθαλμούς τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά «κατανοοῦν» τόν θεῖο «νόμο»:

«Ἡ τῶν θεῶν λογίων ἐξήγησις δεῖται μέν ψυχῆς κεκαθαρμένης καί ρύπου παντός ἀπηλλαγμένης, δεῖται δέ καί διανοίας ἐπτερωμένης καί καθορᾶν τά θεῖα δυναμένης, κατατολμώσης τῶν ἀδύτων τοῦ Πνεύματος· χρήζει δέ καί γλώττης ὑπουργούσης τῇ διανοίᾳ καί τήν ἐκείνης θεωρίαν

ἀξίως ἐρμηνευούσης... (= προκειμένου νά μεταφράσουμε τό Ἴσμη τῶν ἀσμάτων) εἰς τό βάθος τοῦ γράμματος καταβῆναι τετολμήκαμεν... Ἐλάβομεν δέ οὐκ ἔλαιον ἐν τῷ στόματι, ἵν' εἰς ἔρευναν τοῦ ζητουμένου συνεργῶ χρήσωμαι χειροποιήτω φωτί, ἀλλ' εὐχὴν καί ἰκετείαν ἤσθη ὅτι μάλιστα χρήζουσιν οἱ τῆς τῶν θείων λογίων διανοίας ἐφικέσθαι ποθοῦντες. Ἐδίδαξε γάρ ἡμᾶς ὁ μακάριος Δαβὶδ λέγειν· ἀποκάλυψον τοὺς ὀφθαλμούς μου καί κατανοήσω τὰ θαυμάσια ἐκ τοῦ νόμου σου'. Ταῦτα δεδιδραγμένοι τὴν θείαν ἰκετεύσωμεν χάριν, ὑποδείξει ἡμῖν τὴν τοῦδε τοῦ βιβλίου διάνοιαν» (Εἰς τό Ἴσμη ἀσμάτων, Πρόλογος: PG 81, 28-29A).

Παρόμοιες ἀπόψεις διατυπώνει ὁ Θεοδώρητος καί στὸν Πρόλογο τοῦ Ὑπομνήματός του εἰς τοὺς Ψαλμούς (PG 80, 860-862). Ἐδῶ μάλιστα πληροφορεῖ ὅτι μελέτησε ἀνάλογα ὑπομνήματα, πού ἄλλα ἐφάρμοζαν τὴν ἀλληγορική ἐρμηνεία καί ἄλλα τὴν ἱστοριογραμματική. Αὐτός ὁμως ἐργάστηκε ἀποφεύγοντας τίς ἀκρότητες καί τῶν δύο («καί τούτων κἀκείνων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν»). Τό ἴδιο ἔχει κάνει καί ὁ Χρυσόστομος, γεγονός πού δείχνει ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ μεγάλοι ἐρμηνευτὲς ἀκολούθησαν διαφορετικὴ μέθοδο ἀπὸ τοὺς ἀντιοχειανούς Διόδωρο καί Θεόδωρο Μοψουεστίας. Ἡ ἀλληγορική ἐρμηνεία δὲν ἀποτελεῖ πλέον τό ἀντίπαλο δέος γιὰ τοὺς παραδοσιακοὺς ἀντιοχειανούς, οἱ ὁποῖοι ἔχουν συνείδηση καί τῶν ἀκροτήτων καί τῆς χρησιμότητάς της, μολονότι βέβαια οἱ ἀντιοχειανοὶ συχνά συγγέουν τὴν ἀλληγορία μέ τὴν τυπολογία. Πολύ χαρακτηριστικά ὁ Χρυσόστομος βεβαιώνει ὅτι ἡ προφητεία γίνεται βέβαια μέσω γεγονότων ἀλλά κυρίως ἐκδηλώνεται μέ λόγους:

«Ἡ προφητεία ἢ διὰ τοῦ τύπου ἢ διὰ πραγμάτων ἐστὶ προφητεία· ἢ δὲ ἄλλη προφητεία ἢ διὰ τῶν ρημάτων ἐστὶ προφητεία. Τοὺς μὲν γάρ συνεωτέρους διὰ τῶν λόγων ἐπειθε, τοὺς δὲ ἀναισθητοτέρους καί διὰ τῆς τῶν πραγμάτων ὄψεως ἐπληροφόρει» (Περὶ νηστείας: PG 49, 323).

Αὐτά, πού εἶναι συνέπεια τῆς ἀναζητήσεως τοῦ κεκρυμμένου βάθους τῶν λέξεων τῆς Γραφῆς, συντελοῦσαν στὴν ἀμβλυνση τῆς μεγάλης ἀντιθέσεως μεταξύ ἱστοριογραμματικῆς καί ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας καί στὴν ἀναγνώριση ἀκροτήτων καί στὴν ἱστοριογραμματικὴ μέθοδο.

Ἠθικολογία καί θεολογία

Οἱ Χρυσόστομος καί Θεοδώρητος ξεπέρασαν ἀποφασιστικά τὸν ἠθικισμό τῶν Διοδώρου καί Θεοδώρου Μοψουεστίας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς κύριο στόχο τῆς ἐρμηνείας του ἔθετε τὴν ἠθικὴ συμμόρφωση τῶν πιστῶν. Γιὰ τὸν στόχο αὐτό – ὅσο ἐπηρεαζόταν ἀπὸ τοὺς ἐθνικούς – δὲν χρειαζόταν βαθιὰ θεολογικὴ ἀνάλυση τῶν βιβλικῶν κειμένων· καί συνεπῆς, ἀπέφευγε τίς θεολογικὲς ἀναλύσεις. Τό ἠθικιστικὸ του λοιπὸν ἐνδιαφέρον προσδιορίζει τὸν χαρακτήρα τῆς ἐρμηνείας του καί τὰ μέσα, μέ τὰ ὁποῖα φθάνει στὴν κατανόηση τῆς Γραφῆς. Γιὰ μιὰ ἠθικολογία, κοινὴ λίγο πολὺ καί στοὺς ἠθικολογοῦντες στωικούς καί πλατωνικούς, εἶναι ἀρκετὴ ἡ ἱστοριογραμματικὴ κατανόηση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου.

Βέβαια, γιὰ τὴν οἰκοδομὴ τῶν πιστῶν ἐνδιαφερόταν καί ὁ Χρυσόστομος. Ἄσκούσε ὁμως μέ τὴν ἐρμηνεία καί θεολογία, διότι μέ αὐτὴν μόνο μπο-

ροῦσε νά κατανοήσει τόν καινό ἄνθρωπο. Μέ αὐτήν μπορούσε νά δώσει ἔρεισμα στήν ἠθική καί νά τῆς προσφέρει ρεαλισμό. Σέ καμμία περίπτωση δέν τοῦ ἄρκοῦσε ἡ ἠθικολογία τῶν ἐλλήνων φιλοσόφων. Γιά νά διαφωτίσει καί νά φανερώσει πειστικά τό ἦθος καί τό πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὀποῖος πλέον μετέχει στήν θεωμένη ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ὄφειλε νά θεολογήσει εὐρύτατα, νά ἐξηγήσει τήν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, τό ἔργο τῆς θείας οἰκονομίας καί προπαντός ἔπρεπε νά μιλήσει γιά τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, δηλαδή ὄφειλε ἀπαραίτητα νά θεολογήσει, ὅπως καί θεολόγησε.

Τέτοια ὁμως θεολογία χρειαζόταν ὄχι ἀπλή γνώση τῶν ἱστορικοφιλολογικῶν δεδομένων, ἀλλά καί εἴσοδο βαθύτερη στήν ἀλήθεια πού δηλώνει τό γράμμα τῆς Γραφῆς, εἴσοδο στό κεκρυμμένο βάθος, ὅπως ἔλεγε ὁ ἴδιος ὁ Χρυσόστομος. Ἡ βαθύτερη αὐτή εἴσοδος, ὅπως ὀρθά ἔμαθε ἀπό τούς καππαδόκες καί τόν Ἀθανάσιο, μπορούσε νά γίνει μόνο μέ τήν καθοδήγηση καί τόν φωτισμό τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἔτσι, τό ἔργο του εἶχε προϋποθέσεις διαφορετικές, δηλαδή παραδοσιακές, καί γι' αὐτό ἐφάρμοσε ἐρμηνεῖα διαφορετική ἀπό τόν Διόδωρο Ταρσοῦ. Ἀποτέλεσμα ἦταν: τοῦ Χρυσοστόμου τό ἔργο ν' ἀποβεῖ στήν Ἐκκλησία ὑπεριστορικό, τοῦ Διοδώρου νά μείνει ἐφήμερο.

Συνεχιστές τῶν καππαδοκῶν

Ἡ ἐρμηνευτική τακτική τῶν παραδοσιακῶν ἀντιοχέων Χρυσοστόμου καί Θεοδωρήτου πρακτικά καί θεωρητικά βρίσκεται σέ σχέση ταυτότητας καί συνέχειας πρός τήν τακτική τῶν καππαδοκῶν καί δὴ τοῦ Μ. Βασιλείου, τοῦ πρώτου δηλαδή μεγάλου καππαδόκη, πού ἔγραψε πρὶν ἀπό τούς ἀντιοχειανοὺς. Ἔτσι π.χ. καί ὁ Βασίλειος μιλάει γιά τήν ἀνάγκη καθάρσεως τοῦ ἐρμηνευτῆ, γιά «ἀποκεκρυμμένο βάθος» καί «διάνοια» τῶν Γραφῶν, γιά τό ὅτι «κατατολμᾶ τῶν ἀδύτων» καί γιά τό ὅτι μέ τήν βοήθεια τοῦ ἁγ. Πνεύματος κατανοεῖ κανεὶς τό βιβλικό κείμενο. Τοῦ κειμένου ὁμως αὐτοῦ πρέπει νά γνωρίζει τά ἱστορικά πλαίσια, τόν συγκεκριμένο σκοπό τοῦ συγγραφέα καί τήν σημασία καί τῶν πιό ἀπλῶν λέξεων:

«Καθαρεύουσιν τῶν παθῶν τῆς σαρκός... φιλόπονον, ἐξεταστικὴν, πάντοθεν περισκοποῦσαν εἰ ποθεν λάβοι ἀξίαν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ. Ἀλλά πρὶν ἐξετάσαι τήν ἐν τοῖς ρήμασιν ἀκρίβειαν καί διερευνησασθαι ἡλίκα τῶν μικρῶν φωνῶν τούτων ἐστὶ τά σημαινόμενα, ἐνθυμηθῶμεν τίς ὁ διαλεγόμενος ἡμῖν» (= ὁ συγγραφέας) (Βασιλείου, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον Α'* 1: *ΒΕΠ* 51, 185).

«Μικροῖς ἔωθεν ἐνδιατρίψαντες ρήμασι, τοσοῦτον ἀποκεκρυμμένον τό βάθος τῆς διανοίας εὐρομεν, ὥστε τῶν ἐφεξῆς παντελῶς ἀπογνῶναι... Καί τίς ἰκανός κατατολμῆσαι τῶν ἀδύτων; Ἡ τίς ἐπόσεται τά ἀπόρρητα; Ἀπρόσιτος μὲν γάρ αὐτῶν καί ἡ θεά, δυσερμηνευτος δὲ παντελῶς τῶν νοηθέντων ὁ λόγος... Εἰ γάρ καί τῆς ἀξίας ἀπολειπόμεθα, ἀλλ' ἐάν τοῦ βουλήματος τῆς Γραφῆς μὴ ἐκπέσωμεν τῇ βοηθείᾳ τοῦ Πνεύματος, καί αὐτοὶ οὐκ ἀπόβλητοι παντελῶς κριθησόμεθα καί τῇ συνεργίᾳ τῆς χάριτος οἰκοδομῆν τινα τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ παρεξόμεθα» (μν. ἔργ. Β' 1: *ΒΕΠ* 51, 195).

Ἴσως προστεθεῖ ἀκόμα ὅτι ὁ Βασίλειος, ἐνῶ ἐνδιαφέρεται γιά τήν πρακτική «ὠφέλεια» τῶν πιστῶν μέσω τῆς ἐρμηνείας, ἀπορρίπτει τήν χρήση στήν θεολογία ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας (βλ. *Εἰς τήν Ἑξαήμερον Θ'* 1: *ΒΕΠ* 51, 263-264), τήν ὁποία ὁμως γιά οἰκοδομητικούς ἀποκλειστικά λόγους χρησιμοποιεῖ, ὅταν ὑπομνηματίζει τοὺς *Ψαλμούς*.

Καί ὁ ἕτερος μεγάλος καππαδόκης, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, πού ἐπίσης ἔγραψε πρὶν ἀπό τόν Χρυσόστομο, εἶχε γιά τήν ἐρμηνεία καί τήν θεολογία τίς ἴδιες ἀπόψεις μέ τόν Βασίλειο ἀλλά βελτιωμένες:

(τήν ὀρθή πίστη γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ἔχουν) «ὄσοι μή ραθύμως μηδέ παρέρως ταῖς θείαις Γραφαῖς ἐντυχόντες, ἀλλά διασχόντες τό γράμμα καί εἴσω παρακύψαντες, τό ἀπόθετον κάλλος ἰδεῖν ἠξιώθησαν καί τῷ φωτισμῷ τῆς γνώσεως κατηυγάσθησαν» (*Λόγος ΛΑ'* 21: *PG* 36, 156. *ΒΕΠ* 59, 276).

Μέ τά παραπάνω ἐνδεικτικά ἔγινε φανερό ὅτι ἡ ἐρμηνευτική τακτική τῶν Χρυσοστόμου καί Θεοδώρητου ἀποτελεῖ συνέχεια καί ἐπέκταση τῆς τακτικῆς τῶν καππαδοκῶν, οἱ ὁποῖοι πάλι συνεχίζουν καί βελτιώνουν τόν Μ. Ἰσίδωρο. Μποροῦμε, λοιπόν, νά ὑποστηρίξουμε ὅτι οἱ δύο παραδοσιακοί ἀντιοχεῖς δέν ἀνήκουν στήν ἐρμηνευτική σχολή τῆς Ἀντιόχειας ὡς δῆθεν ἀκόλουθοι ὁ ἓνας τοῦ Διοδώρου Ταρσοῦ καί ὁ ἄλλος τοῦ Θεοδώρου Μοψουεστίας. Εἶναι οἱ ἀντιοχειανοί ἐκεῖνοι ἐρμηνευτές πού, μολονότι ἔχουν χαρακτηριστικά τῆς ἀντιοχειανῆς σχολῆς, ἀκολουθοῦν τήν ἐρμηνευτική τακτική τῶν φορέων τῆς Παραδόσεως καί γι' αὐτό ἀπέβησαν μεγάλοι δημιουργοί, εἰδικά ὡς ἐρμηνευτές καί γενικά ὡς θεολόγοι.

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ

- L. PIROT, *L' oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome 1913. A. VACCARI, *La teoria esegetica antiochena*: *Bi* 15 (1934) 94-101 καί 22 (1941) 212 ἔξ. E. SCHWEIZER, *Diodor von Tarsus als Exeget*: *ZNW* 40 (1941/2) 33-75. J. GUILLET, *Les exégètes d' Alexandrie et d' Antioche. Conflit ou malentendu?*: *RSR* 34 (1947) 257-302. H. DE LUBAC, *"Typologie" et "allégorisme"*: *RSR* 34 (1947) 180-226. P. TERNANT, *La theoria d' Antioche dans le cadre des sens de l' Écriture*: *Bi* 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I, Paris 1959. M. WILES, *The Spiritual Gospel. The interpretation of the Fourth Gospel in early Church* (ἀπό τόν Κύριλλο Ἀλεξανδρείας καί τόν Θεόδωρο Μοψουεστίας), Cambridge 1960. R. A. GREER, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster 1961 (ιδίως τά κεφ. V-VII). E. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, *Ἀντιόχειας Θεολογική σχολή καί τό περί Λουκιανοῦ πρόβλημα*, Ἀθήνα 1972. C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974. B. DE MARGERIE, *Introduction à l' histoire de l' exégèse*, I, Paris 1980, σσ. 188-212. M. SIMONETTI, *Profilo storico dell' esegesi patristica*, Rom 1981, σσ. 65-73.

118. ΤΥΚΟΝΙΟΣ (+ λίγο μετά τό 392). ΠΑΡΜΕΝΙΑΝΟΣ (+ 391)

Α. Ἰδιόμορφη, ἀνεξάρτητη κι εὐγενική φυσιογνωμία ὁ Τυκόνιος (Tychonius, Tichonius καί ὀρθότερα Tyconius) ἀναπτύχτηκε σέ περιβάλλον δονατιστῶν στήν Β. Ἀφρική (Νουμιδία). Ἀπέκτησε πλούσια παιδεία, θύραθεν καί βιβλική, καί ἀπό τό 370 ἀμφισβήτησε ἀπόψεις τῶν δονατιστῶν, μέ ἀποτέλεσμα ὁ τότε ἐπικεφαλῆς τους Παρμενιανός νά γράψει ἀναιρετική ἐπιστολή τῶν θέσεων τοῦ Τυκονίου. Ὁ τελευταῖος μέ τήν σειρά του, μεταξύ 370 καί 375, ἀπάντησε μέ τά χαμένα ἐργίδια *De bello intestino* καί *Expositiones diversarum causarum*. Προσπάθησε κυρίως νά ἐξηγήσει τήν παγκοσμιότητα τῆς Ἐκκλησίας, τήν ὁποία οἱ δονατιστές περιόριζαν σέ ὁμάδα τέλειων καί αὐστηρῶν χριστιανῶν. Ἔνεκα τούτου, ἀργότερα, περί τό 380, καταδικάστηκε ἀπό σύνοδο τῶν δονατιστῶν καί ἀποστασιοποιήθηκε ἀπό αὐτούς, χωρίς ὅμως καί νά εἰσέλθει στήν καθολική Ἐκκλησία, ἔνεκα τῶν δονατιστικῶν καταλοίπων του.

Ὁ Τυκόνιος μετά τήν καταδίκη του ἐπιδόθηκε στήν συγγραφή ἐρμηνευτικῶν ἔργων, ἀπό τά ὁποῖα σώζονται δύο. Τό πρῶτο, ὑπόμνημα στήν Ἀποκάλυψη, χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα καί κατά λέξη ἀπό τούς μεταγενέστερους λατίνους, μέσω τῶν ὁποίων συγκροτεῖται μεγάλο μέρος του. Ὁ Τυκόνιος ἐδῶ προτιμᾷ τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία, ξεπερνᾷ τήν προγενέστερη σχετική παράδοση καί ἀπορρίπτει τήν ἰδέα τῆς σύντομης συντέλειας τοῦ κόσμου. Στόν κόσμο καί στήν ἴδια τήν Ἐκκλησία διακρίνει δύο «πόλεις», τήν πόλη τοῦ Θεοῦ καί τήν πόλη τοῦ διαβόλου, σχῆμα πού λίγο ἀργότερα ὕψωσε σέ σύστημα ὁ Αὐγουστῖνος, ὁ ὁποῖος ἐκτιμοῦσε πολύ τό ἔργο τοῦ Τυκονίου.

Τό δεύτερο ἔργο του, πολύ σπουδαιότερο αὐτό, γραμμένο περί τό 392, ἔχει τόν τίτλο *Liber regularum* (Βιβλίον κανόνων). Ὁ Τυκόνιος ἐπιχειρεῖ πρῶτος, στόν δυτικό χριστιανισμό, νά συντάξει κανόνες ἢ ἐγχειρίδιο βιβλικῆς ἐρμηνευτικῆς. Δυστυχῶς ὅμως ἀγνοοῦσε τήν τεράστια σχετική διεργασία στούς κόλπους τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καί οἱ «κανόνες» του ἔμειναν στοιχειώδεις καί ἀπλοϊκοί, ἀλλά ἔστω καί τέτοιοι χρησιμοποιήθηκαν εὐρύτατα καί μάλιστα ἀπό τόν Αὐγουστῖνο (*De doctrina christiana* I 3).

Οἱ κανόνες αὐτοί εἶναι οἱ ἐξῆς ἐπτά: *De Domino et corpore eius*. Δηλαδή ὅ,τι στήν Γραφή λέγεται γιά τόν Χριστό, ἐφαρμόζεται καί γιά τήν Ἐκκλησία καί ἀντίστοιχα. *De Domini corpore bipartito*. Δηλαδή ἡ ἱστορική Ἐκκλησία περιλαμβάνει καλούς καί κακούς καί γι' αὐτό ἡ Γραφή ἀναφέρεται πότε στήν μία καί πότε στήν ἄλλη πλευρά. *De promissis et lege*. Δηλαδή ὁ Νόμος (ΠΔ) δέν ἀντιφάσκει στήν ΚΔ. *De specie et genere*. Δηλαδή ὅ,τι λέγεται γιά τό εἶδος ἢ τό μέρος,

μπορεῖ νά ἀφορᾶ καί τό γένος ἢ τό ὄλον καί ἀντίστοιχα. Ἔτσι π.χ. ἡ προφητεία γιά τήν Νινευί ἰσχύει καί γιά τήν Ἐκκλησία. *De temporibus*. Οἱ ἀριθμοί γενικά στήν Γραφή ἔχουν μυστικό καί κρυμμένο τό νόημά τους, πού ὅμως μπορεῖ νά ἀποκαλυφθεῖ, κάτι πού βοηθᾶ στήν ἐξήγηση φαινομενικῶν ἀντιθέσεων στήν Γραφή. *De recapitulatione*. Ἐνα χωρίο δηλαδή μπορεῖ νά ἔχει σημασία μόνο ἱστορική ἢ μόνο τυπολογική ἢ καί τίς δύο. *De diabolo et ejus cogroge*. Οἱ προφητεῖες πού ἀναφέρονται στόν διάβολο ἀναφέρονται συχνά καί στούς κακοῦς χριστιανούς, ἐπειδή αὐτοί ἀποτελοῦν τό σῶμα τοῦ διαβόλου. Ἐάν κανεῖς γνωρίζει ἀκριβῶς κι ἐφαρμόζει τούς κανόνες αὐτούς, ἔχει τό κλειδί, πού ἀνοίγουν καί ἀποκαλύπτονται τά μυστικά τῆς Γραφῆς (§ I).

ΕΡΓΑ

Commentarius in Apokalypsim (Ἑπόμνημα εἰς τήν Ἀποκάλυψιν). Σώθηκε ἀποσπασματικά στό μεγαλύτερο μέρος του.

F. LO BUE-G. C. WILLIS, *The Turin Fragments of Tyconius, Commentary on Revelation*, Cambridge 1963. PLS I, 622-652.

Liber regularum ἢ Liber de septem regulis (Βιβλίον κανόνων ἢ Βιβλίον τῶν ἐπτὰ κανόνων). ἔχει χαθεῖ μέρος τοῦ ἔργου (τό τέλος τοῦ VII κεφαλαίου).

PL 18, 15-66. F. C. BURCITT, *The Rules of Tyconius*, Cambridge 1894.

Ἀπολεσθέντα. Ἦδη ἀναφέραμε τά ἐργίδια *De bello intestino* καί *Expositiones diversarum causarum*, τῶν ὁποίων γνωρίζουμε μόνο τήν θεματική ἀπό μεταγενέστερους συγγραφεῖς.

Ἄ Ε. Pose Romero θεωρεῖ τόν Τυκόνιο ἢ κάποιον δονατιστή τῶν χρόνων πιθανόν συντάκτη τῆς ὁμιλίας *In natali sanctorum innocentium (Gregorianum* 60 [1979] 513-544), πού ἀποδόθηκε στόν Ὀπτάτο Μιλέβης.

Β. Ὁ Παρμενιανός (Parmenianus episcopus Carthaginensis) (+ 391) ὑπῆρξε δονατιστής ἀφρικανός θεολόγος, λίγο πρεσβύτερος τοῦ Τυκονίου, κι ἔγινε ἐπίσκοπος Καρθαγένης. Συνέθεσε *Ψαλμούς* γιά λειτουργική χρήση καί δύο ἀντιρρητικά ἐργίδια, τό ἕνα κατά τῶν καθολικῶν χριστιανῶν γενικά (περί τό 362) καί τό ἄλλο, ἐπιστολικό αὐτό, περί τό 378, κατά τοῦ Τυκονίου. Ὅλα χάθηκαν (P. Monceaux, *Parmenianus, primat donatiste de Carthage: Journal des savants* 1909, σσ. 19 ἐξ., 157 ἐξ.), ἀλλά τό περιεχόμενο τῶν δύο τελευταίων συνάγουμε ἀπό τό *Contra Parmenianum Donatistam* τοῦ Ὀπτάτου Μιλέβης καί τό *Contra epistulam Parmeniani* τοῦ Αὐγουστίνου. Ὁ

Παρμενιανός προσπαθεῖ νά δικαιώσει τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση, πού δημιούργησε τό σχίσμα τῶν δονατιστῶν, γιά τό ὅποιο ὑπεύθυνοι ἦσαν οἱ ὀρθόδοξοι. Ξεπερνᾷ τό ἐπιχείρημα τῶν τελευταίων ὅτι οἱ δονατιστές περιορίζουν τήν Ἐκκλησία μόνο στήν Ἀφρική, μέ τήν ὑπόδειξη ὅτι Ἐκκλησία ὑπάρχει καί στήν Ρώμη, ἐπειδή ἐκεῖ (Urbs) συγκροτήθηκε ἤδη μικρή κοινότητα δονατιστῶν. Ἀπορρίπτει τά μυστήρια τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, τήν ὁποία κατηγορεῖ γιά χρήση πολιτικῶν μέσων κατά τῶν δονατιστῶν, ἐξαίρει τήν καρτερικότητα τῶν δονατιστῶν στούς ἐναντίον τους διωγμούς καί ἀναπτύσσει τίς ἀπόψεις του γιά τό βάπτισμα.

C. ZIWSA: CSEL 26 (1893). PLS 1, 184-187.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

T. HAHN, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (ἀνατύπωση 1970). H. VAN BAKEL, Circa sacra, Haarlem 1935, σσ. 114-135. J. P. BRISSON, Autonomisme et christianisme dans l' Afrique romaine..., Paris 1958. K. FORSTER, Die ekklesiologische Bedeutung des Corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius: MTZ 7 (1956) 173-183. J. RATZIGER, Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im "Liber regularum": REAug 2 (1956) 173-187. T. SAGI-BUNIC, Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum: Laurentianum 3 (1962) 167-209. E. L. GRASMUECK, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit, Bonn 1964. L. J. VANDER LOF, Warum wurde Tyconius nicht katholisch: ZNW 57 (1966) 260-283. G. BONNER, Towards a Text of Tyconius: SP 10 (1970) 9-13. W. H. C. FROND, The Donatist church. A movement of protest in Roman North Africa, Oxford 1971². D. RAYNAL, Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppena: Les Cahiers Tunisie 21/81-82 (1973) 33-72. P. CAZIER, Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d' Isidore de Séville: REAug 19 (1973) 241-261. TOY ΙΔΙΟΥ, Cassien auteur présumé de l' építome des Règles de Tyconius: REAug 22 (1976) 262-297. A. PINCHERLE, Alla ricerca di Tyconio: SSR 2 (1978) 355-365. E. POSE ROMERO, Et caelum ecclesia et terra ecclesia. Exégesis ticoniana de Apocalipsis 4, 1: Aug 19 (1979) 469-486. TOY ΙΔΙΟΥ, Ticonio y el sermón In natali sanctorum innocentium (Exégesis de Mt. 2): Gregorianum 60 (1979) 513-544. TOY ΙΔΙΟΥ, Una nueva edición del Comentario al Apocalipsis de s. Beato de Liebana. Su importancia para la reconstrucción del Comentario de Ticonio: Bolletino dei classici 1 (1980) 221-231. K. B. STEINHAUSER, The structure of Tyconius' Apocalypse commentary. A correction: VC 35 (1981) 354-357. L. P. FRE- DERIKSEN, Tyconius and the end of the world: REAug 28 (1982) 59-75. E. POSE ROMERO, El tratado De montibus Sina et Sion y el donatismo: Gregorianum 63 (1982) 273-299. N. LANZI, Problematica dottrinale nel Contra epistulam Parmeniani di s. Agostino: Divinitas 26 (1982) 35-58. T. KOTULA, Point de vue sur le christianisme nord-africain à l' époque du bas empire: Miscellanea historiae ecclesiasticae, VI..., Bruxelles ed. Nauwelaerts 1983, σσ. 116-120. A. SCHINDLER, Vermitteln die neu entdeckten Augustin-Briefe auch neue Erkenntnisse über den Donatismus?: Les Lettres de s. Augustin découvertes par J. Divjak. Communications... au Colloque... 1982, Paris Ét. Augustiniennes 1983, σσ. 117-121.

119. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗΣ (393)

Τό ἀντιοχειανό σχίσμα δέν εἶχε λήξει, μολονότι γιά τήν Ἀνατολή (Σύνοδος Κωνσταντινουπόλεως 381 καί 382), πλὴν τοῦ Ἀλεξανδρείας καί ὀλίγων ἐπισκόπων, κανονικός ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας ἦταν ὁ διάδοχος τοῦ Μελετίου Φλαβιανός. Οἱ δυτικοί μέ τόν Ρώμης καί τόν Ἀμβρόσιο Μιλάνου συνέχιζαν νά ὑποστηρίζουν στήν Ἀντιόχεια τόν Παυλίνο, ὁ ὁποῖος τό 388, λίγο πρὶν πεθάνει, ἐπέλεξε καί χειροτόνησε μόνος του ὡς διάδοχό του τόν Εὐάγριο. Οἱ δυτικοί ἀναγνώρισαν τήν ἀντικανονική χειροτονία τοῦ τελευταίου, ἀλλά ἐπέμεναν στό ὅτι ἡ διαμάχη ἔπρεπε νά κριθεῖ σέ σύνοδο στήν Δύση. Γι' αὐτό ἐγινε σύνοδος (391/2) στήν *Caesarea* (Ἰταλία), ὅπου ὁ Φλαβιανός ἀρνήθηκε νά προσέλθει, ὅπως ἀρνήθηκε νά ἀνταποκριθεῖ σέ προσκλήσεις τῆς Ρώμης, ἐπειδή θεωροῦσε τό θέμα του λυμένο κι ἐπειδή ἐκλογή ἐπισκόπων καί τά σχετικά προβλήματα, κατά τούς κανόνες, ἀναλαμβάνονταν μόνο ἀπό τίς τοπικές συνόδους.

Τά διαβήματα τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου καί τοῦ Σιρικίου Ρώμης πρὸς τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο εἰς βάρος τοῦ Φλαβιανοῦ ἐγιναν ἀφορμή νέας εὐθαρσοῦς ἀπαντήσεως τοῦ τελευταίου (Θεοδωρήτου, *Ἐκκλησ. ἱστορία* Ε' 23, 6) καί συγκλήσεως συνόδου στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης τό 393. Οἱ ἐπίσκοποι ἐκεῖ ἐπισήμαναν τήν ἀντικανονικότητα τοῦ Εὐαγρίου, ἐπήνεσαν ὅσους δυτικούς ἀναγνώριζαν τήν ἀντικανονικότητα καί δήλωσαν ὅτι γι' αὐτούς κανονικός ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας εἶναι μόνο ὁ Φλαβιανός.

Τῆς ἀποφάσεως τῆς συνόδου σώθηκε στήν συριακή *ἀπόσπασμα σ' Ἐπιστολή* τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας.

E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus Patriarch of Antioch...*, Oxford 1902, I 1, σσ. 250-251, καί II 1, σσ. 223-224 (ἀγγλ. μετάφραση).

E. W. BROOKS, *A Synod at Caesarea in Palaestina in 393: JThS* 3 (1902) 433-436.

120. ΣΥΝΟΔΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (394)

Πρὸς τό τέλος Σεπτεμβρίου τοῦ 394, ὁ ἰσχυρός ἑπαρχος Κωνσταντινουπόλεως Ρουφίνος κάλεσε 37 ἐπισκόπους νά παραστοῦν στά ἐγκαίνια τοῦ ναοῦ τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων, πού ὁ ἴδιος οἰκοδόμησε στήν Χαλκηδόνα, ἔναντι τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Παρέστησαν πλὴν ἄλλων οἱ ἐπίσκοποι Ἀλεξανδρείας Θεόφιλος, Ἀντιοχείας Φλαβιανός καί Νύσσης Γρηγόριος. Μέ τήν εὐκαιρία αὐτή οἱ συγκεντρωθέντες ἐπίσκοποι καί μέ πρόεδρο τόν Νεκτάριο Κωνσταντινουπόλεως συγκρότησαν στό βαπτιστήριο τῆς ἀγ. Σοφίας (;) σύνοδο, στήν ὁποία συζήτησαν καί ἀποφάσισαν περὶ «παραπεσου-

σῶν ἀμφισβητήσεων», ἡ σπουδαιότερη τῶν ὁποίων ἦταν ἡ διεκδίκηση τῆς ἐπισκοπῆς Βόστρων ἀπό τόν Ἀγάπιο καί τόν Βαδάγιο (ἢ Βαγάδιο). Ὁ δεύτερος εἶχε καθαιρεθεῖ ἀπό δύο μόνο ἐπισκόπους. Οἱ δύο διεκδικητές εἶχαν προσφύγει στόν Ρώμη, ὁ ὁποῖος ἀπέστειλε τήν υπόθεση στόν Ἀλεξανδρείας καί αὐτός στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως.

Σώθηκαν Πρακτικά («πραχθέντα ὑπομνήματα») μόνο τῆς συνεδρίας τῆς 29ης (ἢ 30ῆς) Σεπτεμβρίου τοῦ 394. Ἀποφασίστηκε νά μήν ἐκθρονίζεται ἐπίσκοπος, ἐάν εἶναι ἀπών στήν δίκη, ἡ ὁποία πρέπει νά γίνεται ὄχι μόνο ἀπό τρεῖς, ἀλλά, ἐάν εἶναι δυνατό, ἀπ' ὅλους τούς ἐπισκόπους τῆς ἐπαρχίας, ἀρχή πού ἔπαιξε σημαντικό ρόλο στούς μεταγενέστερους συναφεῖς κανόνες.

V. BENEŠEVIČ, *Syndagma*, σσ. 456-459. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, *Κανόνες*, σσ. 304-306. R. DEVREESSE, *Pelagii diaconi... in defensione Trium Capitulorum*, Roma 1933, σσ. 9-11. E. HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d' histoire et de géographie de l' Orient Chrétien*, Bruxelles 1961, σσ. 3-48 (τά ἑλλην. καί λατιν. ἀποσπάσματα: σσ. 11-16). JOANNOU, *Fonti*, I 2, σσ. 438-444.

V. LAURENT, *Le synode de Constantinople de 394, Causa Gabadii et Agapii: Τοῦ ἱδίου, Le patriarcat byzantin, Serie II. Corpus notitiarum episcopatum, I, Paris 1936, σσ. 3-8.*

121. ΕΥΝΟΜΙΟΣ ΚΥΖΙΚΟΥ (+ 392/5)

ὁ «ἀποκαλυπτικός» νεοαρειανός

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐνόμιος ἀναστάτωσε τήν Ἐκκλησία γιά ἓνα σχεδόν αἰῶνα καί ἀπασχόλησε δικαιολογημένα τούς μεγαλύτερους θεολόγους τῆς ἀπό τό 360 καί μετά. Μέ τό ἔργο του ἀνανέωσε τόν ἀρειανισμό, τήν στιγμή πού αὐτός εἶχε ὑποχωρήσει, καί τόν διηύρυνε σημαντικά μέ ἀποκαλυπτικά καί νεοπλατωνικά στοιχεῖα, τά ὁποῖα ὑποστήριξε μέ διαλεκτική μέθοδο, ἐντυπωσιακά εὐλογοφανή. Χαρακτηρίστηκε ὡς «τεχνολόγος», ἀλλά εἶχε βαθύτερο προβληματισμό καί ἦταν περισσότερο νεοπλατωνικός ἀπ' ὅσο ἀριστοτελικός. Εἶχε ἔντονη θρησκευτικότητα καί κατηγοροῦσε τόν Μ. Βασίλειο ὡς ὀπαδό τῶν ἄθεων φιλοσόφων. Στράφηκε ὁμως στήν ἀποκαλυπτική γραμματεία, στήν ὁποία οἱ ἀναζητήσεις του ἔχαναν βάθος καί προβληματισμό.

Ξεκίνησε ἀπό τόν ἀρειανισμό, διδάσκοντας ὅτι ὁ Υἱός εἶναι κτίσμα, ἀφοῦ δύο ἄναρχες ἀρχές εἶναι ἀδύνατες. Νόμιζε ὁμως ὅτι ὁ

Ἄρειος δέν ἔχει ἀπάντηση στό πρόβλημα τῆς «φύσεως» τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων, στό πῶς τῆς προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος καί μάλιστα στό πῶς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Στά ἐρωτήματα αὐτά ἐπιχείρησε ν' ἀπαντήσῃ μέ τήν βοήθεια τοῦ σοφιστῆ Ἄετίου, τοῦ κλίματος τῶν μαθητῶν τοῦ νεοπλατωνικοῦ Ἰαμβλίχου καί τῶν ἀποκαλυπτικῶν *χαλδαϊκῶν χρησμῶν*, σύμφωνα μέ τούς ὁποίους ὁ Θεός ἀποκάλυψε στόν ἄνθρωπο τήν γλώσσα καί δὴ τά καίρια ὀνόματα πού χρησιμοποιοῦμε γι' αὐτόν. Τήν ἰδέα βρίσκουμε ἀργότερα στόν νεοπλατωνικό Πρόκλο (+ 485) καί δὴ στό ὑπόμνημά του στόν *Κράτυλο*. Ὑποθέτουμε ὅτι οἱ Εὐνόμιος καί Πρόκλος ἀντλοῦν ἀπό κοινή πηγή, ἂν ὁ δεύτερος δέν ἀντλεῖ ἀπό τόν πρῶτο.

Ποιές εἶναι – ἐκτός ἀπό τόν Ἄετιο – οἱ ἀπόλυτα συγκεκριμένες πηγές τοῦ Εὐ. δέν γνωρίζουμε. Ὁ ἴδιος μιλάει πολύ ἀόριστα γιά πατέρες, ἀγίους καί παράδοση. Ὁ Γρηγόριος Νύσσης τόν κατηγορεῖ ὅτι εἶχε «ἀπόρρητη» διδασκαλία καί «μυσταγωγία» (PG 45, 265), κάτι πού προϋποθέτει ἀποκαλυπτικούς θεουργικούς (νεοπλατωνικούς) κύκλους. Σ' αὐτούς ἀσφαλῶς ὀφείλει τόν ἐλιτισμό του, δηλαδή τήν τάση νά διακρίνει τούς πιστούς σέ ἀπλούς, πού ἀρκοῦνται στά βασικά στοιχεία τῆς πίστεως, καί σέ ἐκλεκτούς, πού ἀναζητοῦν λεπτομερεῖς ἀναλύσεις καί ἀκριβή γνώση δογμάτων. Τήν ἀναζήτηση ἀκριβῶς αὐτήν, μέ τήν ὁποία «συμπληροῦται» «ὁ τῶν δογμάτων λόγος» (PG 45, 296/7), ἐπιχειρεῖ ὁ ἴδιος, προσφέροντας ἔτσι νέο σύστημα γνώσεως, νέο ἀκόμα καί σέ σχέση πρός τόν κλασικό ἀρειανισμό, καθῶς διαπιστώνουμε στά τρία διασωθέντα ἔργα του Ἄπολογία (= A), Ἄπολογία ὑπέρ Ἄπολογίας (= AA) καί Ἐκθεσις πίστεως (= E).

Τό σύστημα

Πρωταρχικό μέλημα τοῦ Εὐ. εἶναι ἡ γνώση τῆς φύσεως τοῦ ἑνός Θεοῦ, τῶν θείων ὑποστάσεων τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος καί τῶν δημιουργημάτων, ὅπως καί ἡ γνώση τῆς μεταξύ αὐτῶν σχέσεως. Τήν γνώση αὐτή, πού ταυτίζει μέ τά ὀνόματα ἢ τίς *προσηγορίες* κάθε ἀντικειμένου, δέν ἀναμένει ἀπό τόν ἀνίκανο γιά τέτοια γνώση ἄνθρωπο, ἀπό τούς «ἀθέους» φιλοσόφους. Τήν λαμβάνει ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό. Ὁ ἄνθρωπος δηλαδή ἔχει μέ ἀποκάλυψη τά ὀνόματα, πού ἀφοροῦν στόν Θεό καί γι' αὐτό τά ὀνόματα αὐτά προηγοῦνται ἀπό τόν γνωρίζοντα ἄνθρωπο:

«παρά τοῦ δημιουργήσαντος τήν φύσιν δεδωρεῖσθαι τοῖς ἀνθρώποις τῶν ὀνομαζομένων καί τῶν ὀνομάτων τήν χρῆσιν καί τήν γέ των δεδομένων τήν κλησιν ἀνωτέραν εἶναι τῆς των χρωμένων» (AA = Γρηγ. Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου*, II 262: PG 45, 1000A).

«παρά τοῦ Θεοῦ τοῖς πράγμασι τά ὀνόματα τεθεῖσθαι» (AA = K Εὐ. II 423. Βλ. καί 398, 413/4 καί 417).

Ἡ ἀποκάλυψη τῶν προσφῶν, δηλαδή τῶν κατάλληλων, ὀνομάτων ἐξασφαλίζει ἀπόλυτη γνώση, διότι προέρχεται ἀπό τόν Θεό καί ἀφορᾶ τήν οὐσία τῶν ἀντικειμένων. Τό κάθε ὄνομα ἀποδίδει τήν οὐσία τοῦ δηλουμένου,

«οὐχ ἕτερον μὲν τι τήν οὐσίαν νοοῦντες, ἕτερον δέ τι παρ' αὐτήν τό σημαινόμενον, ἀλλ' αὐτήν εἶναι τήν ὑπόστασιν, ἣν σημαίνει τοῦνομα» (Α 12).

«παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων, παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καί τās οὐσίας» (Α 18),

γι' αὐτό καί ὁποῖος γνωρίζει τό ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Υἱοῦ γνωρίζει τήν οὐσία τους. Τό κατ' ἐξοχήν ὄνομα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀγέννητος καί τοῦ Υἱοῦ γεννητός. Τά ὀνόματά τους διαφέρουν, γιατί διαφέρουν οἱ οὐσίες - φύσεις τους. Ἐάν ἀρνηθοῦμε τήν οὐσιαστικότητα τῶν ὀνομάτων, θά πρέπει νά δεχτοῦμε δύο «ἀγέννητα» (Α 21), πράγμα ἄλογο, ἀφοῦ ἀγεννησία = φύση τοῦ Θεοῦ· καί φύση τοῦ Θεοῦ = ἀγεννησία (ΑΑ = Κ Εὐ. ΙΙ 23). Εἶναι προφανές ὅτι, ὅπως δίδασκε ὁ δάσκαλός του Ἄετιος, τά προσφῶν ὀνόματα, ὅπως ἀγεννησία καί γεννητός, εἶναι ἀπόλυτοι ὀρισμοί τοῦ Θεοῦ καί τοῦ Υἱοῦ καί ὄχι ἀπλά χαρακτηριστικά τους ἢ ιδιώματά τους. Ὁ Θεός Πατέρας ἀποτελεῖ τό μοναδικό ἀγέννητο. Αὐτό, μέ τήν θέλησή του, ἐν χρόνῳ, γεννᾷ τόν μονογενή Υἱό, ὁ ὁποῖος δέν ἔχει τήν φύση καί ἄρα τήν δόξα τοῦ Θεοῦ· ἀπλῶς ὁ Πατέρας τοῦ παρέχει δόξα, χωρίς ν' ἀφαιρεῖ αὐτήν ἀπό τήν δική του· τοῦ δίνει θεότητα καί σοφία, χωρίς νά πρόκειται γιά τήν δική του θεότητα καί σοφία. Στό σημεῖο αὐτό ὁ Εὐ. διαφέρει ἀπό τόν Ἄρειο, πού δίδασκε ὅτι ὁ Υἱός θεώθηκε, ὑψώθηκε ἀπό τόν Θεό ἔνεκα τῶν ἀρετῶν του. Διαφέρει ὅμως καί πρὸς τοὺς γνωστικούς καί νεοπλατωνικούς, διότι ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ δέν γίνεται μέ ἀπορροή τῆς οὐσίας τοῦ ἑνός Θεοῦ. Ἡ γέννηση τοῦ Υἱοῦ ἀπό τόν Πατέρα, ὅπως καί ἡ δημιουργία τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Υἱό, γίνεται μέ ἐνέργεια.

Ἡ ἐνέργεια γίνεται πολυσήμαντος ὅρος, μέ τόν ὁποῖο ἐξηγεῖ πῶς προῆλθαν ἀπό τόν ἀγέννητο Θεό οἱ ὑποστάσεις-οὐσίες καί τά πολλά ὄντα. Διακρίνει (ἀντίθετα πρὸς τόν Ἄριστοτέλη) τήν ἐνέργεια ἀπό τήν οὐσία, ἡ ὁποία μένει ἀμέτοχη σέ κάθε εἶδους διαδικασία, καί ταυτίζει τήν πρώτη μέ τήν θέληση τοῦ Θεοῦ. Τελικά στήν θέληση πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ ἡ πηγή τῆς ἐνέργειας. Ἡ πρώτη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ εἶναι ὁ Πατέρας. Τό πρῶτο ἔργο τοῦ Πατέρα εἶναι ὁ γεννητός Υἱός. Τό πρῶτο ἔργο τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ εἶναι τό κτιστό Πνεῦμα. Ἔτσι ἔχουμε τίς τρεῖς τάξεις, τίς τρεῖς ὑποστάσεις, ταυτόσημες μέ τήν οὐσία τους, πού προῆλθαν ἀπό τρεῖς διαδοχικές καί ἱεραρχημένες μεταξύ τους ἐνέργειες· ἡ μία κατώτερη ἀπό τήν ἄλλη, ἡ κατώτερη ὑποταγμένη στήν ἀνώτερη. Γι' αὐτό καί τά πρόσωπα τῆς Τριάδας εἶναι στήν φύση τους ἄνισα καί ἀνόμοια μεταξύ τους. Ἐν συνεχεία

κτίστηκαν τά λοιπά ὄντα, ἐπίσης ἱεραρχημένα ἀπό ἀνώτερα σέ κατώτερα, μέ ἐνέργειες μεταξύ τους ἱεραρχημένες καί ἀνόμοιες, ἀντίστοιχες πρὸς τά διάφορα ὄντα ($AA = K E\upsilon$. II 152/4). Ὅλες οἱ ἐνέργειες ἔχουν ὀνόματα πού ἐκφράζουν τήν φύση τῶν συγκεκριμένων ὄντων. Ἄρα ἡ γνώση τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ καί ἡ διαδικασία προελεύσεως τῶν πολλῶν κατώτερων φύσεων ἀπό τό ἓν εἶναι ἀπόλυτα γνωστή καί ἀληθινή.

Μεθοδολογικά διακρίνει δύο «ὁδοῦς» ἔρευνας (A 20) τῶν θείων πραγμάτων: μία διά τῆς οὐσίας, τήν ὁποία φανερώνουν τά θεόσδοτα ὀνόματα, δεύτερη διά τῶν ἐνεργειῶν ἢ τῶν ἔργων (A 23). Τά ἔργα στήν περίπτωση τῶν τριῶν ὑποστάσεων καί τῶν ὄντων φανερώνουν τήν οὐσία τους, ἐνῶ στήν περίπτωση τοῦ Θεοῦ φανερώνουν μόνο τήν βούλησή του (A 23), ἀφοῦ τήν οὐσία του φανεώνει μόνο τό ὄνομα ἀγεννησία — οὔτε κἄν τό ὄνομα Πατήρ, πού καί αὐτό δηλώνει ἐνέργεια (A 24). Πρακτικά, ἡ διαδικασία τῆς γνώσεως ἀκολουθεῖ τήν σειρά: ὄνομα, ἐνέργεια, οὐσία.

Ὁ $E\upsilon$. διατύπωσε τό σύστημά του πρὶν ἀπό τούς καππαδόκες, ἀλλά τό συμπλήρωσε καί τό θεμελίωσε μετά τίς ἐναντίον του ἐπιθέσεις ἐκείνων καί δὴ τοῦ Βασιλείου. Ἔτσι, στήν «ἐπίνοια» τῶν θεολογικῶν ὄρων, στήν προσπάθεια δηλαδή τῶν θεολόγων νά βροῦν μέ τήν βοήθεια τῆς ἐμπειρίας τῆς ἀλήθειας καί τῆς ἔρευνας τούς κατάλληλους ὄρους γιά ἔκφραση τῆς ἀλήθειας, ὁ $E\upsilon$. ἀντιτάσσει τήν ἄμεση, ἀντιερευνητική καί ἀφελή ἀποκάλυψη τοῦ ὀνόματος - ὄρου, προσδιοριστικοῦ τῆς οὐσίας, ὥστε νά ἐπιτυγχάνεται ἡ «ἀσφαλής» αὐτοματική τῆς γνώση. Ἐνῶ οἱ καππαδόκες ξεκινοῦσαν ἀπό τό θεῖο εἶναι, ἀπό τίς θεῖες ὑποστάσεις, γιά νά φτάσουν στήν ἀπλή παραδοχή τῆς ἀπρόσιτης οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὁ $E\upsilon$. στηριζόταν στήν ἀπόλυτη γνώση τῆς οὐσίας, τῶν θείων ὑποστάσεων, γιά νά ἐξηγήσει νεοπλατωνικά καί γνωστικά τίς τρεῖς ὑποστάσεις. Πρόκειται γιά δύο εἴδη σκέψεως τελείως διαφορετικά, μολονότι ὁ $E\upsilon$. δέν ἔπαυε νά μιλάει μέ τήν γλώσσα τῆς Ἐκκλησίας γιά τό ἔργο στόν κόσμον τῶν τριῶν θείων προσώπων.

Στό σύστημά του ὁ $E\upsilon$. ἔδωσε τόνο **αὐτάρκειας** σωτηριολογικῆς, ὅπως ἄλλοτε οἱ διδάσκαλοι τοῦ γνωστικισμοῦ, καί δέν τό διέπτυξε στό πλαίσιο τῆς ὅλης χριστιανικῆς διδασκαλίας, μέ τήν ὁποία διατήρησε σχέση ἐπιφανειακή. Γι' αὐτό καί διατήρησε ὁ ἴδιος τήν ὑψηλή αὐθεντία μεταξύ τῶν ὁπαδῶν του (τήν ὁμάδα τῶν ἀνομοίων), τούς ὁποίους, μέ τόν Ἄετιο ἀρχικά, ὀργάνωσε σέ ἐκκλησίες μέ ἐπισκόπους, ὅταν πλέον ὁ ἴδιος δέν εἶχε δική του ἐπισκοπή. Ἡ προσωποπαγῆ αὐτή κατάσταση καί οἱ ἐπίσημες καταδίκες τοῦ $E\upsilon$. καί τῆς διδασκαλίας του ὀδήγησαν γρήγορα στήν φυλορροή τῶν ἀνομοίων, ἴχνη τῶν ὁποίων ὁμως ὑπῆρχαν καί στά μέσα τοῦ E' αἰ.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐ. γεννήθηκε μεταξύ 330 καί 335 στήν Ὀλτήσιρι τῆς Καππαδοκίας ἀπό χωρικό πατέρα, πού ὅμως δίδαξε στόν γιό του τά στοιχειώδη γράμματα καί ταχυγραφία. Ἐργάστηκε ὡς δάσκαλος στήν πατρίδα του κι ἔπειτα στήν Κωνσταντινούπολη. Ἐπισκέφτηκε τήν Ἀντιόχεια, ὅπου μυήθηκε ὀριστικά στόν ἀρειανισμό μέ τήν βοήθεια τοῦ Σεκούνδου Πτολεμαΐδας. Τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν Ἀέτιο (τόν νέο αὐστηρό θεωρητικό τοῦ ἀρειανισμοῦ) ἔφερε (354/6) τόν Εὐ. στήν Ἀλεξάνδρεια. Ἐκεῖ γνώρισε τήν φιλοσοφική κίνηση τῆς πόλεως κι ἔγινε μαθητής καί γραμματέας τοῦ Ἀετίου, μέ τόν ὁποῖο ἀργότερα θά συστήσουν τήν ὁμάδα τῶν Ἀνομοίων.

Τό 358 ἐπανῆλθε στήν Ἀντιόχεια, ὅπου ἐπικρατοῦσαν οἱ ἀκραῖοι ἀρειανοί (ἀνόμοιοι) καί ὅπου ὁ Ἀντιοχείας Εὐδόξιος τόν χειροτόνησε διάκονο. Τό ἴδιο ἔτος, ἄλλοι ἀρειανοί, οἱ ὅμοιοι, πέτυχαν τήν ἐξορία τῶν Ἀετίου καί Εὐ. Τό 360 ὁ Εὐδόξιος, ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως τώρα, τόν χειροτόνησε ἐπίσκοπο Κυζίκου. Ἐκεῖ τό πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας ἀντέδρασε στήν διδασκαλία του τόσο ἐντονα, ὥστε ὁ Εὐ. ἀναγκάστηκε νά ἐγκαταλείψει γιά πάντα τήν ἐπισκοπή Κυζίκου. Ἀπό τό 360 καί δὴ ἀπό τήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τοῦ ἔτους αὐτοῦ, ἐμφανίστηκε μέ τόν Ἀέτιο συναρχηγός τῶν ἀνομοίων, πού δίδασκαν ὅτι οὐδεμία ὁμοιότητα ὑπάρχει μεταξύ τῆς οὐσίας τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ. Οἱ ὅμοιοι (μεταξύ τῶν ὁποίων τώρα καί ὁ Εὐδόξιος) τόν καταδίωξαν (361), ἀλλ' αὐτός, κινούμενος μεταξύ πρωτεύουσας καί Χαλκηδόνας, ὀργάνωσε ἐκκλησιαστικά τούς ἀνομοίους, τῶν ὁποίων ἔμεινε μοναδικός ἀρχηγός τό 366, ὅταν πέθανε ὁ Ἀέτιος. Γνώρισε ταλαιπωρίες, διωγμούς κι ἐξορίες, ταξίδευε συνεχῶς γιά τήν ὀργάνωση τῆς ὁμάδας του καί τό 383 κλήθηκε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο νά δώσει Ἐκθεσιν πίστεως του, βάσει τῆς ὁποίας καί καταδικάστηκε. Συνέχισε ὁμως τήν δράση του καί τά ταξίδιά του, μέχρι πού ἀποτραβήχτηκε στά κτήματά του, στά Δάκορα τῆς Καππαδοκίας. Ἐκεῖ πέθανε μεταξύ 392 καί 395, χωρίς ἡ ὁμάδα του νά βρεῖ νέο ἰσχυρό ἀρχηγό.

ΕΡΓΑ

Ὁ Εὐ. μέ τήν πλούσια θύραθεν παιδεία του καί τήν ἔμφυτη διαλεκτική του ἰκανότητα ἔγραψε ἀρκετά ἔργα, τά ὁποῖα, ἐπειδή καταδικάστηκαν, ἐξαφανίστηκαν ἐκτός ἀπό τήν πρώτη Ἀπολογία καί τήν Ἐκθεσιν πίστεως, τήν Ἀπολογία ὑπέρ Ἀπολογίας, πού σώθηκε μερικῶς, καί λίγα Ἀποσπάσματα.

Ἀπολογητικός (Ἀπολογία). Γράφηκε τό 360 (καί ὄχι περί τό 366, ὅπως ὑποστηρίχτηκε ἀπό τόν Spanneut). Ἐξέθετε γιά πρώτη φορά ἐκτενῶς τίς ἀντιλήψεις του. Ἀποτελεῖται ἀπό 28 κεφάλαια, τό τελευταῖο τῶν ὁποίων δέν εἶναι δικό του.

PG 30, 836-868. BEΠ 52, 143-156. L' Apologie d' Eunome de Cyzique... présentation, analyse théologique et traduction (de Sesboué), Rome 1980. Sch 305.

Ἀπολογία ὑπὲρ Ἀπολογίας. Γράφηκε ὁλόκληρο ἢ ἐν μέρει τὸ 378 ὡς ἀπάντηση στὴν ἀναίρεση πού δημοσίευσε τὸ 364 ὁ Μ. Βασίλειος στὸν Ἀπολογητικὸ τοῦ Εὐ. Σώθηκε ἀποσπασματικά στό τριμερές κυρίως ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης *Κατὰ Εὐνομίου* καί γι' αὐτό ἡ πραγματικὴ του ἔκταση ἀγνοεῖται. Φαίνεται ὅμως ὅτι τὸ συγκροτοῦσαν 5 μέρη, στὰ ὁποῖα ἀναλύονταν περαιτέρω οἱ θέσεις τοῦ Ἀπολογητικοῦ. Τὰ ἀποσπάσματα στὴν ἔκδοση Jaeger εἶναι τυπωμένα ἀραιά καί ἄρα εὐδιάκριτα.

W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, I et II, Berlin 1921 καί Leiden 1960² (καί οἱ λοιπές ἐκδόσεις στό κεφάλ. περί τοῦ Γρηγορίου Νύσσης).

Ἐκθεσις πίστεως. Εἶναι τὸ κείμενο πού ὑπέβαλε τὸ 383 (καί κατὰ τὸν Cavalcanti τὸ 381) στὸν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο. Περιληπτικὴ ἔκθεση πίστεως καί διδασκαλίας. Σώθηκε ὁλόκληρο.

PG 67, 587-590 καί W. JAEGER στό μνημονευθέν ἔργο. M. VAN PARIJS, *Grégoire de Nyse. Réfutation de la Profession de la foi d' Eunome* (διατριβή), Paris 1968, σσ. 113-135.

Ἀποσπάσματα. Δύο ἐκδεδομένα καί μερικά ἀνέκδοτα, τῶν ὁποίων ἡ γνησιότητα δέν εἶναι ἀσφαλής. PG 28, 1165AB καί PG 89, 1181C. Ὁ G. Wagner θεωρεῖ τὸν Εὐ. πιθανό συμπληρτὴ τῶν *Διαταγῶν τῶν Ἀποστόλων* (Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen: *Mélanges R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, σσ. 525-537).

Ἀπολεσθέντα. Ὁ Σωκράτης (Ἐκκλῆσ. ἱστορία Δ' 7) ἀναφέρει Ἐπόμνημα στὴν *Πρὸς Ρωμαίους* καί ὁ Φώτιος (*Μυριόβιβλον* 138) μέ τὸν Φιλοσόφιο (Ἐκκλῆσ. ἱστορία 10,6 ἐξ.) 40 Ἐπιστολές του. Ἀπὸ τὰ κείμενα αὐτὰ δέν σώθηκαν οὔτε ἴχνη.

BIBLIOΓΡΑΦΙΑ

M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomios*, Halle 1908. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft: ThStK* 82 (1909) 205-278. FR. DIEKAMP, *Liturgisch-geschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse: BZ* 18 (1909) 1-3. Βλ. καί *ThLZ* 47 (1922) 398-400. J. DE GHELLINCK, *L' attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires*, εἰς τοῦ ἰδίου: *Patristiques et Moyen Age*, II, Bruxelles 1948, σσ. 244-310. E. VAN DEN BUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d' Eun. 'le technologue': RHE* 40 (1944/5) 47-72. J. DANIELOU, *Eunome l' arien et l' exégèse néoplatonicienne du Cratyle: REG* 69 (1956) 412-432. A. BENITO DURÁN, *El nominalismo ariano y la filosofía cristiana; Eunomio y san Basilio: Augustinus* 5 (1960) 207-226. W. J. W. KOSTER, *De Arii et Eunomii Sotadeis: Mnemosyne* 16 (1963) 135-141. L. R. WICKHAM, *The date of Eunomius' Apology...: JThS* 20 (1969) 231-240. E. CAVALCANTI, *Studi eunomiani*, Roma 1976 (OCA 202). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *I problema del linguaggio nell' Adv. Eunomium di Basilio Magno: Aug* 14 (1975) 527-539. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Y a-t-il des problèmes eunomiens dans la pensée trinitaire de Synésius?: SP* 13 (1975) 138-144. D. L. BALÁS, *The unity of human nature in Basil's and Gregory of Nyssa's polemics against Eunomius: SP* 14 (1976) 275-281. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma

1975 (κατά τόν πίνακα ὀνομάτων). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' arianismo di Ulfila: *Romanobarberina* 1 (1976) 297-323. Τ. Α. ΚΟΡΕΚ, A history of neoarianism, Cambridge Mass. 1979. Μ. S. ΤΡΟΙΑΝΟ, I Cappadoci e la questione dell' origine dei nomi nella polemica contro Eunomio: *VetChr* 17 (1980) 313-346. Β. ΣΕΣΒΟΥΪ, L' apologie d' Eunome de Cyzique et le contre Eunome (L. 1-3) de Basile de Césarée, Rome 1980. Μ. ΒΑΝ ΕΣΒΡΟΕΚ, Amphiloque d' Iconium et Eunome, l' homélie CPG 3238: *Aug* 21 (1981) 517-539. Ε. ΚΟΡΣΙΝΙ, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa: *Arché e Telos*. L' antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa... Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, public. a cura di U. Bianchi, con... di H. Crouzel, Milano 1981, σσ. 197-216.

122. PHOEBADIUS AGEN (+ 393 ἢ λίγο μετά)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Phoebadius (ἢ Foebadius, Foegadius, Segatius) ὑπῆρξε πρὶν τὸ 357 ἐπίσκοπος στό Agen (Aginnum) τῆς Γαλλίας. Ἀκολουθοῦσε θεολογικά τὴν τακτικὴ τοῦ Ἰλαρίου Poitiers κι ἔγινε ἡ κεφαλὴ τῶν ὀρθόδοξων ἐπισκόπων τῆς Γαλλίας, ὅταν ὁ Ἰλάριος ἐξορίστηκε στὴν Ἀνατολή. Μὲ σύνοδο στὴν Γαλλία (358) καταδίκασε τὸ δεύτερο φιλοαρειανικὸ σύμβολο τοῦ Σιρμίου, ὅταν εἶχαν ὑποκύψει ἀκόμη καὶ ὁ Ὅσιος Κορδοῦης μὲ τὸν Ρώμης Λιβέριο. Μεταξὺ 357 καὶ 358 ἔγραψε τὸ *Contra Arianos*, ἔργο σύντομο καὶ κατατοπιστικὸ γιὰ τοὺς ἀγνοοῦντες τὸν ἀρειανισμό δυτικούς. Πηγές του, ἐφόσον ἀγνοοῦσε τὴν ἑλληνικὴ, ἦταν τὸ *Adversus Praxeam* τοῦ Τερτυλλιανοῦ καὶ ὁ Ἰλάριος. Μὲ τὴν ἐπεξεργασία τῆς ἀντιμοναρχιανικῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Τερτυλλιανοῦ, κατόρθωσε ὁ Phoebadius νὰ προσφέρει πολλές ὑπηρεσίες. Μὲ τὴν ἐπίδραση μάλιστα τοῦ Τερτυλλιανοῦ, πρῶτος ὁ Phoebadius στὴν Δύση διακρίνει σαφῶς τὸ τρίτο πρόσωπο τῆς Ἁγ. Τριάδας, κάτι πού ἀπέφευγαν οἱ δυτικοὶ ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ Γ' αἰώνα, ἔνεκα τοῦ μοντανισμοῦ καὶ ἔνεκα τοῦ ἐνδιαφέροντός τους νὰ ἐξασφαλίσουν πρῶτιστα τὴν ἐνότητα τῆς οὐσίας. Εἶναι ἀκόμη σημαντικὸ ὅτι ὁ Phoebadius, ὅπως ὁ Ποτάμιος, χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο *substantia*, γιὰ νὰ δηλώσει τὴν θεία φύση, καὶ τὸν ὄρο *persona*, γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ἀτομικότητα τοῦ Πατέρα καὶ τοῦ Υἱοῦ. Παραταῦτα, στὴν σύνοδο τοῦ Rimini (359), ὑπέγραψε καὶ αὐτὸς φιλοαρειανικὸ σύμβολο μὲ κάποιες ἐπεξηγήσεις πρόσθετες, ὀρθόδοξης χροιάς.

Ὁ Ἱερώνυμος (*De viris illustr.* 108), τὸ 393, τὸν χαρακτηρίζει πολὺ ἡλικιωμένο καὶ σημειώνει ὅτι, ἐκτός ἀπὸ τὸ παραπάνω, ἔγραψε

καί ἄλλα σύντομα ἔργα, γιά τά ὁποῖα δέν γνωρίζουμε τίποτα, ὅπως δέν ἔχουμε καί καμμία εἶδηση γιά τήν λοιπή δράση του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις: *PL* 20, 11-30. A. DURENGUES, *Le livre de S. Phébadie contre les Ariens*, Agen 1927. R. DEMEULENAERE: *CCL* 64 (1985) 23-52. *Scriptores minores Galliae s. IV-V*, Turnhout 1985 (λεξιλόγιο).

Μελέτες: A. WILMART, *La tradition des opuscles dogmatiques de Foebadius...*, Wien 1908. V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova...*, Washington 1954 (κυρίως σσ. 460-476). L. CIGNELLI, *L' esegesi di Giovanni 14, 28, nella Gallia di secolo IV: Studii Biblici Franciscani Liber annuus* 24 (1974) 329-358 (καί γιά τόν Phoebadius). P. P. GLÄSER, *Phoebadius von Agen*, Augsburg 1978 (διατριβή). E. DELARUELLE, *Saint Faebade, évêque d' Agen: Revue de l' Agenais* 87 (1961) 121-132. M. SIMONETTI, *Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano: Aug* 20 (1980) 655-669.

123. ΣΥΝΟΔΟΣ ΙΠΠΩΝΟΣ (393)

Μεγάλος ἀριθμός ἐπισκόπων, ἀπ' ὅλες σχεδόν τίς βορειοαφρικανικές ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες, συγκρότησαν, στίς 8 Ὀκτωβρίου τοῦ 393, στήν Ἰππώνα σύνοδο, τῶν ἐργασιῶν τῆς ὁποίας προήδρευσε ὁ Αὐρήλιος Καρθαγένης. Οἱ ἐπίσκοποι ἀντιμέτωπισαν μέ παλαιότερες καί νέες ἀποφάσεις τους τήν χαλάρωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, ἐπέτρεψαν τήν εἰσδοχή στόν κλῆρο αὐτῶν πού ὡς παιδιά βαπτίστηκαν ἢ ἀναβαπτίστηκαν μέ ἀπόφαση τῶν δονατιστῶν γονέων τους (σέ ἀντίθεση μέ τήν τακτική τῆς Ρώμης, πού ἀπέκλειε ἀπό τήν ἱερωσύνη ὄλους ὄσους εἶχαν βάπτισμα δονατιστῶν), ἐπικύρωσαν τήν ἀρχαία τους τακτική νά ἐκδικάζονται οἱ ὑποθέσεις τῶν βορειοαφρικανῶν κληρικῶν στό πλαίσιο τῆς τοπικῆς τους Ἐκκλησίας καί ὄρισαν τήν σύγκληση συνόδου ὄλων τῶν ἐπισκόπων κάθε Αὐγούστο. Ἄκόμενη ἐπέβαλαν στόν ἐπίσκοπο τῆς πρώτης ἔδρας νά ὀνομάζεται «ἐπίσκοπος τῆς πρώτης ἔδρας» καί ὄχι «ἄκρος ἱερέας» (*summus sacerdos*), ἀναφέρθηκαν στίς σχέσεις τῶν ἐγγαμῶν ἐπισκόπων πρός τά τέκνα τους, ὀνομάτισαν τά κανονικά βιβλία τῆς ἀγ. *Γραφῆς* καί στήν ἀρχή παρέθεσαν τό *Σύμβολο Νικαίας* (χωρίς τά ἄρθρα, πού προσέθεσε ἡ Β' Οἰκουμ. Σύνοδος).

Στήν σύνοδο τῆς Ἰππώνας κρατήθηκαν πρακτικά καί ἐκδόθηκαν κανόνες, ἀπό τούς ὁποίους φαίνεται αὐτούσιοι σώθηκαν μόνο 7. Οἱ λοιποῖ (41) παραδόθηκαν περιληπτικά σέ κείμενο τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας Βυζακηνῆς, οἱ ὁποῖοι ζητοῦσαν νά ἐπικυρωθοῦν οἱ ἀποφάσεις τῆς συνόδου τῆς

Ἰππώνας ἀπό τήν σύνοδο τῆς Καρθαγένης (397). Τό κείμενο τοῦτο ὀνομάστηκε *breuiatio* ἢ *breuiarium hipponense* καί τό περιεχόμενό του βρίσκεται σχεδόν ὀλόκληρο στήν εὐρεία κωδικοποίηση τοῦ 419, πού ἐπιχείρησε τότε σύνοδος τῆς Καρθαγένης.

Ἐκδόσεις: C. MUNIER, Cinq canons inédits du concile d' Hippone du 8 octobre 393: *Rev. de Droit canonique* 12 (1968) 16-29. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *CCSL* 149 (1974) 20-21, 30-46 καί 269-270. JOANNOU, *Fonti*, I, 227-263 (ὄπου ἐξελληνισμένοι κανόνες τῆς συνόδου τοῦ 419, ἡ ὁποία σύνοδος περιέλαβε καί τούς κανόνες τῆς Ἰππώνας). ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, *Κανόνες*, σσ. 235-247. HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, II 1, Paris 1908, σσ. 84-89 (μετάφραση γαλλική τοῦ *breuiarium*).

124. ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑΣ (+ 393/4)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ ἀσκητής καί ἱερέας τῶν Κελλίων Μακάριος καταγόταν ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια, διό καί ὀνομάστηκε Ἀλεξανδρέας ἢ Πολιτικός (ἀπό τήν πόλη). Γεννήθηκε περί τό 293, ἔγινε χριστιανός σέ ἡλικία 40 ἐτῶν, ἀφιερώθηκε στήν ἀσκησι καί χάριν τῶν ἐρημιτῶν χειροτονήθηκε ἱερέας. Στήν περιοχή Κελλία, 70 περίπου χιλιόμετρα νοτιοανατολικά τῆς Ἀλεξάνδρειας, μεταξύ Νιτρίας καί Σκήτης (Vadi Natrun, ὄπου ἐγκατέστησε μοναχισμό ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος), συνάντησε τόν Μακάριο Ἀλεξανδρέα ὁ Παλλάδιος Ἐλενουπόλεως τό 391 κι ἔμεινε κοντά του μέχρι τό 393/394, ἔτος πού ὁ μέγας ἀσκητής κοιμήθηκε, σέ ἡλικία περίπου ἑκατό ἐτῶν. Ὁ Μακάριος ἐπηρέασε πολύ τόν μοναχισμό τῶν Κελλίων, τά ὁποῖα πρῶτος ἱδρυσε ὁ νιτριώτης ἀσκητής Ἀμόυν καί κατέστησε ἀργότερα ὑποπτα ὁ πολὺς Εὐάγριος Ποντικός (399). Δέν φαίνεται ὅμως νά ἔγραψε τίποτα. Ἔτσι τά παρακάτω ἀναφερόμενα σύντομα κείμενα εἶναι ὄλα νόθα. Πιθανόν νά προέρχονται ἀπό τό στόμα του λίγα ἀποφθέγματα, πού τοῦ προσγράφουν οἱ ὁμώνυμες συλλογές (*PG* 34, 261-264 καί *ΒΕΠ* 42, 281. Βλ. καί ἄρθρο τοῦ A. Guillaumont, πού προσπαθεῖ νά διακρίνει ποῖα ἀπό τά ἀποφθέγματα πού παραδίδονται μέ τό ὄνομα τῶν δύο Μακαρίων ἀνήκουν στόν ἕναν καί ποῖα στόν ἄλλον: *Irenikon* 48 [1975] 41-59).

Περί ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καί ἀμαρτωλῶν...: PG 34, 385-392. *ΒΕΠ* 42, 277-279. Μεταφράσεις: συριακή, γεωργιανή, ἀραβική. *CPG* II 2400.

Διατάξεις: Στήν λατινική. Μοναστικοί κανόνες τοῦ Ε' αἰ., γραμμένοι μᾶλλον στήν Γαλλία καί μικρό μέρος τους ἴσως ἀπό τόν διάκονο Βιργίλιο: *PG* 34, 967-990. *PL* 103, 435-452. Βλ. A. Wilmart: *RAM* 3 (1922) 411-419. H. Styblo: *WSt* 76 (1963) 151-158. A. De Vogüé: *SCh* 297 (1982).

Συριακά κείμενα (πού ἐνίοτε προσγράφονται καί στόν Μακάριο τόν Αἰγύπτιο): *Ὁμιλῖαι τρεῖς, Ἐπιστολαί ἕξ, Περί ἐνεδρῶν τοῦ Σατανᾶ, Κατήχησις πρός παρθένον*. Βλ. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965, σσ. 236-237.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ Ἐλενουπόλεως, *Λαυσαϊκόν*: *PG* 34, 184-200. *Vie de Macaire d'Alexandrie* (κοπτική ἀκέφαλη) ἔκδοση É. AMÉLINEAU, εἰς *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Paris 1894, σσ. 235-261. H. G. E. WHITE, *The Monasteries of the Wādī'n Natrûn*, II: *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York 1932, σσ. 55-59 καί 90-91. A. DE VOGÜÉ, *La vita Pachomii Junoris... Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoit d'Aniane...*: *StMe* 20 (1979) 535-553. J. MASSAY: *B* 51 (1981) 592-602 (*Acta Macarii Alexandrini*: Ἄγνωστο κείμενο πού δέν ταυτίζεται μέ τήν σχετική διήγηση τοῦ Παλλαδίου). D. CHITTY, *Et le désert devint une cité...*, Abbaye de Bellefontaine 1980, σσ. 78-81. Βλ. καί κεφάλ. Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος.

125. ΕΥΘΑΛΙΟΣ ΔΙΑΚΟΝΟΣ (β' ἡμισυ Δ' αἰ.)

ὁ καινοδιαθηκολόγος

Ὁ Εὐθάλιος ὑπῆρξε μᾶλλον ἀλεξανδρινός. Γιά τό πρόσωπό του λείπουν ἀσφαλεῖς εἰδήσεις, ἀλλά μπορούμε νά τόν τοποθετήσουμε στό β' ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. Στό κείμενό του ἐμφανίζεται ὡς διάκονος, ὁ ὁποῖος, παρακληθεῖς ἀπό κάποιον Ἀθανάσιο, ἐπιχειρεῖ ἔκδοση τῶν *Πράξεων* καί τῶν *Ἐπιστολῶν* τοῦ Παύλου (καί τῶν *Καθολικῶν*). Σημαντικότερο εἶναι ὁμως ὅτι ὁ Εὐθάλιος ἀνήκει στούς πρωτοπόρους καινοδιαθηκολόγους, πού ἐκτός ἄλλων ἐπιχείρησαν νά διευθετήσουν τό κατά στίχους ἰσοσύλλαβους βιβλικό κείμενο τῶν χειρογράφων. Ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ (*PG* 85, 652B), γιά τόν σκοπό αὐτό ἐπωφελήθηκε παλαιότερων προσπαθειῶν. Εἶναι γνωστό ὅτι ἀνάλογη προσπάθεια εἶχαν κάνει ὁ Ἀμμώνιος Ἀλεξανδρέας (Γ' αἰ.), ὁ Ἡσύχιος Ἀλεξανδρέας (π. τό 300), ὁ Πάμφιλος (+ 309), ὁ Εὐσέβιος Καισαρείας (+ 339) κ.ἄ. Γιά πρώτη φορά ὁμως μέ τόν Εὐθάλιο ἔχουμε πλη-

ρέστερη διευθέτηση και μάλιστα περιγραφή ακριβή του έργου που επιτελεί ο επιμελητής της έκδόσεως.

Τό έργο του Εϋθαλίου συνιστά είδος *εισαγωγής* στά συγκεκριμένα βιβλικά κείμενα και περιλαμβάνει:

«*Πρόλογον*», όπου εξηγεί γενικά τόν σκοπό του, τόν τρόπο εργασίας του και τό θέμα του κειμένου·

«*Ανακεφαλαίωσιν*», όπου καταγράφει τίς «ἀναγνώσεις», δηλαδή τήν ἀρχή τῆς περιόδου του κειμένου (π.χ.: «Τόν μὲν πρῶτον λόγον»), τόν ἀριθμό ἀπλῶς τῶν κεφαλαίων τῆς περιόδου αὐτῆς, τόν ἀριθμό τῶν «μαρτυριῶν» (δηλαδή τῶν παντός εἶδους βιβλικῶν ἢ μή παραπομπῶν τῆς περιόδου) και τόν ἀριθμό τῶν στίχων (γραμμῶν) πού ἔχει ἡ περίοδος·

«*Πρόγραμμα*», δηλαδή σημείωμα γιά τό ποῖα στοιχεῖα του κειμένου γράφει μέ «μέλαν» και ποῖα μέ «κιννάβαριν» (κόκκινο) μελάνι·

«*Ανακεφαλαίωσιν*», δηλαδή ἐπισήμανση τῶν «μαρτυριῶν»-παραπομπῶν·

«*Ανακεφαλαίωσιν*», δηλαδή καταγραφή τῶν βιβλικῶν και μή «μαρτυριῶν»·

«*Υπόθεσιν*», δηλαδή σύντομη παρουσίαση του περιεχομένου τῶν *Πράξεων* ἢ τῶν *Ἐπιστολῶν*·

«*Ἐκθεσιν*», δηλαδή ἀναγραφή τῶν τίτλων τῶν κεφαλαίων και τῶν ὑποδιαίρέσεών τους (π.χ. γιά τίς *Πράξεις* τά κεφάλαια εἶναι 40 και οἱ ὑποδιαίρεσεις 48) και τῶν ἀρχῶν (*incipit*) τῶν 36 περιόδων.

Ἔτσι λοιπόν ὁ Εϋθάλιος διήρεσε τό βιβλικό κείμενο σέ περιόδους και κεφάλαια και τό ἔστιξε νοηματικά μέ κόμματα, ἄνω στιγμές και τελείες, ὥστε νά γίνει εὐανάγνωστο, προπαντός στήν λειτουργική χρήση. Ἡ νοηματική στίξη ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη προσφορά ὡς ἐγχείρημα, διότι τά βιβλικά κείμενα γράφονταν σέ ἰσομήκεις γραμμές και χωρίς σημεία, πού νά βοηθοῦν τήν κατανόησή τους. Καθρέπτης τῆς προσπάθειας του Εϋθαλίου θεωρεῖται ὁ παρισινός κώδικας Η (Euthalianus ἢ Coisl. του ΣΤ' αἰ.: περιέχει *Ἐπιστολές* του Παύλου), πού ἔχει 41 περγαμηνά φύλλα, τά ὁποῖα βρισκόνταν ἀρχικά στήν Μ. Λαύρα του Ἁγίου Ὁρους. Στό τέλος τῆς ἐκθέσεως γιά τήν ἐκδοση τῶν καθολικῶν *Ἐπιστολῶν* ὑπάρχει σημείωση, ἡ ὁποία ὀπωσδήποτε προέρχεται ἀπό τόν Εϋθάλιο και σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἔκανε «ἀντιβολή» τῶν κειμένων τούτων πρός τά ἀντίγραφα πού ὑπῆρχαν στήν βιβλιοθήκη του Εϋσεβίου Παμφίλου στήν Καισάρεια.

Διατυπώθηκε ὁμως ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἀρίθμηση τῶν στίχων και ὁ κατάλογος τῶν κεφαλαίων μέ τίς ὑποδιαίρεσεις τους ἀποτελοῦν μᾶλλον μεταγενέστερες (του Ε' αἰ.) προσθήκες, ὅπως ἀσφαλῶς μεταγενέστερη προσθήκη ἀποτελεῖ και τό «*Μαρτύριον Παύλου του ἀποστόλου*» (PG 85, 713-716), μέ τήν «*Αποδημίαν Παύλου*» (PG 85, 713-716 και 649-652), κείμενα πού ἀκολουθοῦν τό ἔργο του Εϋθαλίου στά χειρόγραφα.

Γιά τήν ἐξακρίβωση του προσώπου του Εϋθαλίου προτάθηκαν πολλές λύσεις, ἀλλά καμμία δέν ἔγινε γενικά δεκτή. Πάντως ὁ Ἀθανάσιος, πού κατονομάζεται ὡς ἀποδέκτης του έργου του Εϋθαλίου, ἀποκλείεται νά εἶναι

ὁ Μέγας Ἀθανάσιος (+ 373), διότι δύο φορές τόν ἀποκαλεῖ «ἀδελφόν» καί μία «πατέρα» (PG 85, 633C, 668A, 693A). Ἕνας διάκονος ποτέ δέν θά μπορούσε νά προσφωνήσει «ἀδελφόν» τόν Μέγα Ἀθανάσιο.

Ἡ εὐρεία διάδοση καί πρωτοποριακή σημασία τῆς ἐκδοτικῆς προσπάθειας τοῦ Εὐθαλίου ἀποδεικνύεται καί ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ «Πρόλογός» του στίς Ἐπιστολές τοῦ Παύλου μεταφράστηκε τόν Ε' αἰ. στήν ἀρμενική καί τόν ΣΤ' στήν συριακή.

Τό ἔργο ἐκδόθηκε μερικῶς γιά πρώτη φορά τό 1698 καί συνδέθηκε ἐσφαλμένα μέ κάποιον ἐπίσκοπο Σούλκης (Σαρδηνία) Εὐθάλιο τοῦ Ζ' αἰ.

Ἐκθεσις κεφαλαίων τῶν Πράξεων: PG 85, 627-664. PG 10, 1549-1558.

Ἐκθεσις κεφαλαίων τῶν Καθολικῶν ἑπτὰ Ἐπιστολῶν: PG 85, 665-692.

Πρόλογος προτασσόμενος τῶν 14 Ἐπιστολῶν Παύλου: PG 85, 693-789.

Καί ἡ μετάφραση στήν ἀρμενική τόν Ε' ἤδη αἰ.: A. Vardanian, Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte, Wien 1930.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

J.-A. ROBINSON, Euthaliana..., Cambridge 1895 (Texts and Studies III 3). TH. ZAHN, Neues und altes über den isagogischen Euthalius: *Neue kirchl. Zeitschr.* 15 (1904) 305-330, 375-390. E. VON DOBSCHÜTZ, Euthaliusstudien: *ZKG* 19 (1899) 107-154. A. VARDANIAN, Euthaliana, Wien 1930 (συναγωγή ἀρθρων). G. ZUNTZ, The Ancestry of the Harclean NT, London 1945, σσ. 77-121. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The Text of the Epistles, London 1953, σσ. 153-156. J. W. MARCHAND, The gothic evidence for "Euthalios matter": *HThR* 49 (1956) 159-167. Β. ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ, Εἰσαγωγή εἰς τήν Κ.Δ., Ἀθήνα 1960, σσ. 518-519, 521, 542-543. L. C. WILLARD, A Critical Study of the Euthalian Apparatus, Ann Arbor (Michigan) 1971 (δακτυλογρ. διατριβή).

126. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ (+ 394)

ὁ θεωρητικός τοῦ νηπτικοῦ βίου

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγικά

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης, πρῶτος θεολόγος τοῦ νηπτικοῦ βίου, ἀνήκει στά μεγάλα δημιουργικά πνεύματα τῆς ἱστορίας. Στό πρόσωπό του συναντήθηκαν γόνιμα δύναμη γιά θεολογία καί πλούσιες θεοπτικές ἐμπειρίες. Ἀποτέλεσμα ἦταν νά διευρύνει μέ τό ἔργο του, πού

ἔχει ἐκπληκτικό βάθος, τό θεολογικό πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀκολουθώντας τό παράδειγμα τοῦ ἀδελφοῦ καί δασκάλου του Μεγάλου Βασιλείου, τοῦ ὁποίου αἰσθανόταν πνευματικός κληρονόμος καί συνεχιστής (PG 45, 252A), ἀσχολήθηκε μέ ὄλο τό φάσμα τῶν κρίσιμων ἐκκλησιαστικοθεολογικῶν προβλημάτων τῆς ἐποχῆς, προϋποθέτοντας ὅ,τι εἶχε παραχτεῖ στούς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. Ἀφομοίωσε δηλαδή ὀλοκληρωτικά ἢ ἐκλεκτικά καί πάντοτε δημιουργικά τήν μικρασιατική θεολογία καί τόν Εἰρηναῖο, τήν ἀλεξανδρινή σχολή καί τόν Ἀθανάσιο, τήν ἀντιοχειανή ἐρμηνεία καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας. Βέβαια ὁ Βασίλειος ἔγινε ὁ ἀσφαλῆς θεολογικός τόπος, στόν ὁποῖο ὁ Γρηγόριος βασίστηκε, ἀλλά δέν περιορίστηκε σ' αὐτόν.

Ἔτσι συνέχισε τήν τριαδολογία καί τήν πνευματολογία τοῦ Βασιλείου, ὅπως τήν χριστολογία τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, ἀλλά μεγάλωσε τό εὖρος καί τό βάθος τους, βελτίωσε κάποια σημεῖα τους καί προπαντός ἀνοιξε μιά νέα προοπτική. Πρόκειται γιά τήν θεολογική ἀνθρωπολογία, ἡ ὁποία αὐτούσια ἢ ἀφομοιωμένη συνιστᾷ τήν προϋπόθεση τῆς μεταγενέστερης ἀσκητικῆς καί ἡσυχαστικῆς θεολογίας, ἀπό τά νεοπλατωνίζοντα Ἀρεοπαγιτικά ἔργα (Ε' αἰ.) καί τόν Μάξιμο Ὁμολογητή (+ 662) μέχρι τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ (+ 1359) καί τόν Κάλλιστο Ἀγγελικουῶδη (+ τέλος ΙΔ' αἰ.). Ἡ διδασκαλία τοῦ Εὐνομίου, ἡ ἄρνηση τῆς θεότητας τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἀπό τούς πνευματομάχους, ἡ ἀπορρόφηση τῆς ἀνθρώπινης φύσεως ἀπό τήν θεία στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού δίδασκε τότε ὁ Ἀπολινάριος, ὡδηγοῦσαν σέ πλήρη διαστρέβλωση τῆς θείας ἀλήθειας, πού εἶχε ἄμεσο ἀντίκτυπο στήν χριστιανική ἀνθρωπολογία καί στόν πνευματικό βίο τοῦ πιστοῦ. Δέν εἶναι τυχαῖο τό γεγονός ὅτι μοναστικοί ἀσκητικοί κύκλοι, οἱ μεσσαλιανοί, μέ τούς ὁποίους σχετίζονταν οἱ εὐσταθιανοί καί τούς ὁποίους ὁ Γρηγόριος γνώριζε πολύ καλά, εἶχαν πρακτικά γίνει ἐκφραστῆς τῶν θεολογικῶν συνεπειῶν τῶν παραπάνω κακοδοξιῶν. Ὁ συνδυασμός αὐτός τῶν θεολογικῶν καί πρακτικῶν παρεκτροπῶν ἀποτελέσει βαθιά κι ἐπικίνδυνη κρίση γιά τήν Ἐκκλησία, ἀλλά καί ἀφορμή γιά τό μεγαλειῶδες ἔργο τοῦ Γρηγορίου. Γι' αὐτό καί σέ ὅλα του σχεδόν τά ἔργα ἔχουμε τόν συνδυασμό τῆς τριαδολογίας καί χριστολογίας, πρὸς τήν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Καί δύσκολα διαφοροποιεῖται τό ἐνδιαφέρον του γιά τήν δογματική διδασκαλία ἀπό τό ἐνδιαφέρον του γιά τόν πνευματικό βίο, ἀφοῦ κατά τόν ἴδιο τήν «ἀρετήν τῆς εὐσεβείας» ἀποτελεῖ συγχρόνως ἡ ὀρθή γνώση τῆς ἀλήθειας καί ἡ «καθαρότης τοῦ ἡθους» (PG 44, 377BC).

Θεμελιώδης προσφορά τοῦ Γρηγορίου καί νέο στοιχεῖο, πού μέ θεολογική συνέπεια εἰσάγει στήν χριστιανική σκέψη, εἶναι ἡ σαφέστα-

τη διάκριση τοῦ θεοῦ ὡς «ἀκτίστου» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «κτιστοῦ»· τοῦ θεοῦ ὡς «ὄντως ὄντος» καί τοῦ ἐγκοσμίου ὡς «ὑφεστῶτος» μόνο ἐφόσον σχετίζεται πρὸς τὸ θεῖο· τοῦ θεοῦ ὡς «ἀτελευτήτου» καί ὄχι μόνο ὡς «ἀγεννήτου». Στίς ἀναλύσεις αὐτές προχωρεῖ γιὰ νά θεμελιώσῃ τὴν ἐπίσης μεγάλη του θεολογία περὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ἐμψύχου ὁμοιώματος» τοῦ Θεοῦ, ὡς ὄντος πού πρέπει ἀδιάκοπα νά κινεῖται πρὸς «μετουσίαν Θεοῦ», νά κινεῖται ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι πρὸς τὸ εἶναι. Ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς τριαδολογίας προχωρεῖ στὸν χῶρο τῆς οἰκονομίας. Αὐτὸ ὅμως εἶναι μόνο σχηματικὸ, διότι παράλληλα καί κάποτε πρώτιστα διαπιστώνει ὁ ἐρευνητής καί τὴν ἀντίθετη φορά, ὅτι δηλαδή στὴν θεολογία τοῦ «κτιστοῦ-ἀκτίστου» καί τοῦ «ἀτελευτήτου» φθάνει ἀπὸ τὴν θεολογία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὁμοιώματος τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἀπὸ τὴν οἰκονομία.

Ἡ κατανόηση τῆς ἐσώτερης διαδικασίας τοῦ ἔργου τοῦ Γρηγορίου γίνεται πολὺ δύσκολη, ἔνεκα τοῦ ἔντονα φιλοσοφικοῦ τρόπου μέ τὸν ὁποῖο ἐργάζεται. Ἐνδεικτικὸ εἶναι ὅτι ἐκτιμήθηκε καί ἐρευνᾶται περισσότερο ὡς φιλόσοφος καί μάλιστα ὡς ὁ σπουδαιότερος φιλόσοφος τῆς ἐποχῆς. Ἀπὸ δύο ἀναφορὰς του ὅμως γίνεται σαφές ὅτι τὸ ἰδεῶδες του ἦταν ὁ «κράτιστος θεολόγος», πού θεολογεῖ «κατὰ τὸν νοῦν τῶν ἐκκλησιαστικῶν διδασκάλων» (PG 45, 105C), καί ὁ «πνευματικὸς», πού ἔχει τὴν χάρη καί τὴν δύναμη «ἀνακρίνειν τὰ πάντα» (PG 46, 172A), δηλαδή τὰ προβλήματα πού σχετίζονται μέ τὴν σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ μία διατύπωση ἐνθυμίζει τὸ ἰδεῶδες τοῦ «ἀρίστου Θεολόγου», τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, καί ἡ ἄλλη τὸ ἰδεῶδες τοῦ πνευματικοῦ διδασκάλου, τοῦ Ὁριγένη.

Τὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου διακρίνει *παραδοσιακότητα καί δημιουργικότητα*. Ἡ πρώτη ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νά θεολογεῖ σύμφωνα μέ τὴν διδασκαλία τῶν Πατέρων, ἀπὸ τὴν βεβαιότητα ὅτι ὅσοι ἀγνοοῦν τὸ «Εὐαγγέλιον» δέν κατανοοῦν τὴν ἀλήθεια, πού αὐτοφανερώνεται στὸν ἄνθρωπο (PG 44, 33A), καί ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ ἀναίρεση τοῦ «ψεύδους» ἢ τῆς κακοδοξίας γίνεται μόνο μέ τὴν φανέρωση τῆς ἀλήθειας. Ἡ δεύτερη ὀρίζεται ἀπὸ τὴν ἐξαιρετικὴ εὐαισθησία του στὰ κρίσιμα θεολογικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς, ἀπὸ τὰ μεγάλα του διανοητικὰ χαρίσματα, ἀπὸ τὴν πλούσια παιδεία του, ἀπὸ τίς ἔντονες θεῖες ἐμπειρίες του καί ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι ὁ θεολόγος μέ «συνήγορον τῆς πίστεως τὸν λόγον» καί μέ τὴν θεία χάρη μπορεῖ νά «ζητήσῃ» (PG 45, 117B) τὴν λύση προβλημάτων, γιὰ τὰ ὁποῖα δέν ὑπῆρχε ἤδη ἀπάντηση.

Ἡ Ἐκκλησία τίμησε τὸν Γρηγόριο ὅσο λίγους θεολόγους της. Ἡ Ζ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος (787) τὸν ἀποκάλεσε «Πατέρα Πατέρων», ἂν καί τὴν φήμη του δέν ἔπαυε νά ὑπονομεύει ἢ ἀντίληψή του περὶ τελικῆς ἀποκαταστάσεως ἢ ἀναστοιχειώσεως τῶν πάντων.

Τό πνευματικό κλίμα

Τό πνευματικό κλίμα πού ἐπηρεάζε ἄμεσα τόν Γρηγόριο συνιστοῦσαν ἡ ζωή πρώτιστα τῆς Ἐκκλησίας, πρὸς τὴν ὁποία συνδέονταν οἱ ποικίλες κακοδοξίες καὶ οἱ φιλοσοφικές μέ τίς κοσμολογικές τάσεις τῆς ἐποχῆς. Ἡ μεταθανασιανή θεολογία, πού ἀναπτύχθηκε κυρίως ἀπὸ τοὺς καππαδόκες θεολόγους, τόν Βασίλειο καὶ τόν Γρηγόριο Θεολόγο, προχώρησε στὴν διάκριση οὐσίας καὶ ὑποστάσεων, στὴν πνευματολογία καὶ τέλος στὴν ἐνότητα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ. Στὴν θεολογία αὐτὴ προσπάθησαν νά θεμελιώσουν τὴν ἐνότητα τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς Ἐκκλησίας, πρᾶγμα πού πέτυχαν στὴν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας (379) καὶ δὴ στὴν Β' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (381). Τό γεγονός αὐτό, σέ συνδυασμὸ πρὸς τὴν φιλορθόδοξη πολιτικὴ τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου (378-395), δημιούργησε εὐφορία στοὺς ὀρθοδόξους, μολονότι δέν ἔλειψαν οἱ δυσκολίες καὶ οἱ κακοδοξίες. Οἱ νεοαρειανόφρονες εὐνομιανοὶ καὶ οἱ ἀπολιναριστὲς συνέχιζαν τὴν δράση τους, ἐνῶ σημαντικὲς ὁμάδες μεσσαλιανῶν καὶ εὐσταθιανῶν μοναχῶν ἐπέβαλλαν τίς παρεκτροπές τους. Στό μεταξύ ὁ Μέγας Βασίλειος κηδεύτηκε τὴν 1.1.379, ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μετὰ τὸ 383 ζοῦσε τὸν περισσότερο καιρὸ ἀποτραβηγμένος καὶ μέ τόν Διόδωρο Ταρσοῦ γεννιόταν ὁ δυοφυσιτισμὸς τῶν ἀντιοχειανῶν. Ζοῦσαν καὶ δροῦσαν βέβαια ἱκανοὶ συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου (+ 402) καὶ ὁ Κύριλλος Ἱεροσολύμων (+ 387), ἀλλὰ ἦταν σαφές ὅτι ἀπὸ τὸ 383 κεφαλὴ θεολογικῆ τῆς Ἐκκλησίας λογιζόταν ὁ Γρηγόριος, παράλληλα πρῶτα καὶ σέ διαδοχὴ ἔπειτα τοῦ φίλου του Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου.

Ἡ θύραθεν σκέψη, φιλοσοφία, ἠθικὴ καὶ κοσμολογία, στὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου εἶχε περάσει ἀπὸ τοὺς μεγάλους στοχαστὲς τῆς ἀρχαιότητος καὶ τόν Πλωτῖνο στοὺς ἐπαγγελματίες ρήτορες καὶ σοφιστὲς, πού συνήθως ἐξέφραζαν ἐκλεκτικὰ ὅλες τίς παλιές ὀνομαστές σχολές μέ τρόπο μάλιστα ἐγκυκλοπαιδικό καὶ σπάνια δημιουργικό. Καὶ ὁ Γρηγόριος, πού μέ προσωπικὴ του κυρίως μελέτη σπούδασε τὴν θύραθεν σκέψη, ζοῦσε καὶ ἀνέπνεε αὐτὴν σέ βαθμὸ θαυμαστό. Αἰσθανόταν πολὺ ἄνετα στό κλίμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, στὸν ὁποῖο συναντήθηκαν πλατωνικά καὶ ἀριστοτελικά στοιχεῖα, καὶ τῆς ἀνανεωμένης στοᾶς. Ὁ ρόλος πού ἔπαιξε τὸ φιλοσοφικὸ περιβάλλον στὴν δημιουργία τοῦ Γρηγορίου ὀρίζεται ἀπὸ τὸν ἴδιο:

«ἔστι γάρ καὶ τῆς ἕξω παιδείσεως πρὸς σύζυγιαν ἡμῶν εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς οὐκ ἀπόβλητον. Καὶ γάρ ἡ ἠθικὴ τε καὶ φυσικὴ φιλοσοφία γένοιτο ἂν ποτε τῷ ὑψηλοτέρῳ βίῳ σύζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνός τῆς ζωῆς· μόνον τὰ ἐκ ταύτης κινήματα μηδὲν ἐπάγοντο τοῦ ἀλλοφύλου μιάσματος» (*Βίος Μωυσέως: PG 44. 336D-337A*).

Πράγματι όμως ή θύραθεν σκέψη, πρίν γίνει «σύζυγος» και «κοινωνός», αποδείχτηκε

«ἄγονος... ἀεί ὠδίνουσα καί μηδέποτε ζωογονοῦσα τῷ τόκῳ. Τίνα γάρ ἔδειξε καρπόν τῶν μακρῶν ὠδίνων ή φιλοσοφία;... Οὐ πάντες... ἀτελεσφόρητοι, πρίν εἰς τό φῶς ἐλθεῖν τῆς θεογνωσίας;» (αὐτόθι: PG 44, 329B).

Ἡ φιλοσοφία δέν ὀδήγησε στήν ἀλήθεια κι ἔμεινε στείρα· γίνεται λοιπόν στόν θεολόγο «κοινωνός», ἀφοῦ ἀλλοτριωθεῖ τοῦ «μιάσματος», δηλαδή τῆς ἀπόλυτης αὐτονομίας της· τότε μόνο εἶναι νόμιμο καί δυνατόν

«τόν θεῖον τοῦ μυστηρίου ναόν διά τοῦ λογικοῦ πλούτου καλλωπισθῆναι» (αὐτόθι: PG 44, 360C).

Ἐκλεκτική χρήση τῆς φιλοσοφίας

Ἡ τελευταία φράση τοῦ Γρηγορίου, πού ἀπηχεῖ τόν Μ. Βασίλειο, φανερώνει τόν τελικό λόγο χρήσεως τῆς φιλοσοφίας κι ἐξηγεῖ γιατί ὁ Γρηγόριος κυριολεκτικά συμπλέει μέ ὅλα τά φιλοσοφικά ρεύματα, σάν αὐτά ν' ἀποτελοῦσαν ἀπέραντη χοάνη μέσα στήν ὁποία ζοῦσε καί ὁ ἴδιος. Δέν πρόκειται γιά ἐπίδραση τούτου ἢ ἐκείνου τοῦ συστήματος στόν Γρηγόριο, καθώς ἀναζητοῦν οἱ σύγχρονοι ἐρευνητές, ἀλλά γιά χρήση αὐτῶν καί ἐκείνων τῶν στοιχείων τῶν διάφορων συστημάτων, ἀνάλογα μέ τό θέμα πού ἐπεξεργαζόταν, σύμφωνα καί μέ τήν τακτική πού ἦταν γενικά διαδεδομένη κατά τό παράδειγμα τοῦ Ἀλβίνου (Β' αἰ.). Ἐλλωστε τά φιλοσοφικά στοιχεῖα πού χρησιμοποίησε εἶχαν ἀποβεῖ κοινοί τόποι στήν ἐποχή του. Ἴσως γι' αὐτό δέν κατονομάζει τίς πηγές του, μολονότι γνώριζε ἄμεσα – καί ὄχι μόνο ἀπό «ἀνθολόγια» – τόν Πλάτωνα, τόν Πλωτῖνο καί ἄλλους φιλοσόφους. Ὅλ' αὐτά ὑπογραμμίζουν τήν τεράστια ἀφομοιωτική δύναμη τοῦ Γρηγορίου καί τήν ἱκανότητα νά δημιουργεῖ καί δῆ νά θεμελιώνει τήν προσωπική του σκέψη μέσω τῶν ποικίλων συστημάτων, πού γιά τούς τότε θύραθεν ρήτορες καί σοφιστές ἀποτελοῦσαν πλαίσια καί ἀξεπέραστα ὄρια. Ἡ ἀφομοιωτική ὁμως αὐτή δύναμή του καθιστᾷ συνήθως ἀδύνατη τήν ἐπισήμανση τῶν φιλοσοφικοηθικῶν πηγῶν του, γι' αὐτό καί στό σημεῖο τοῦτο οἱ ἐπίμονες ἐρευνητές ἀπέδωσαν ἐλάχιστα.

Ὁ Γρηγόριος ἔχει βαθιά συνείδηση τοῦ «ὄλως ἄλλου» τῆς φιλοσοφίας, μολονότι ὅλοι σχεδόν οἱ κρίσιμοι καί ἀποφασιστικοί του ὄροι, ὅπως μετουσία, μετοχή, ὁμοίωσις, κάθαρσις, θεωρία τοῦ θεοῦ, γνῶσις, ἔνωσις ψυχῆς μέ τό θεῖον, εἰκῶν, ἀρχέτυπον, αἴτιον, αἰτιατόν, ἦταν ἤδη σέ φιλοσοφική χρήση. Τό περιεχόμενό τους, ἢ συνά-

φειά τους, είναι λίγο πολύ διάφορα στον Γρηγόριο και η χρήση τους όρίζεται βασικά από τον νέο πνευματικό χώρο, τον οποίο με αυτούς τώρα οικοδομεί. Η μετουσία π.χ. και η γνώση του Πλάτωνα και του Πλωτίνου είναι γνώση και θέα των ιδεών, πέρα των οποίων υπάρχει τό Έν. Στόν Γρηγόριο οί όροι αυτοί σημαίνουν τελικά όχι γνώση, αλλά ύπαρξη στό έσχατο θείο είναι, στην αλήθεια. Πρός τήν ύπαρξη αυτή δέν κινείται αφαιρετικά ή διαλεκτικά, αλλά νηπτικά και πράγματι μεθεκτικά. Δέν επιδιώκει νά γνωρίσει άποφατικά τό θείο, αλλά νά «γίνει» θείο όν, όποτε θά γνωρίζει τό όντως όν και τά όντα γενικά. Και τά πίο έντυπωσιακά φιλοσοφικά στοιχεία στό έργο του άποτελούν περισσότερο επιχειρήματα, δομικό ύλικό, εικόνες και άφορμές γιά τον σκοπό του.

Διαδικασία και όρολογία

Σκοπός του είναι νά θεμελιώσει θεολογικά τον άνθρωπο ως εικόνα και όμοίωση του Θεού. Είναι φανερό στό έργο του, πώς ή καταπολέμηση της κακοδοξίας και ή άπολογητική του γενικά επιδιώκεται και κατορθώνεται μέ τήν έντυπωσιακή οικοδόμηση, ή όποία συνιστά κυριολεκτικά ένα *Sitz im Leben* της όλης θεολογίας της Έκκλησίας, τήν έρμηνεία δηλαδή του ανθρώπου μέ τό φώς της θεολογίας, τήν παρουσίαση του έν Χριστώ ανθρώπου έτσι, ώστε νά κατανοείται στό πνευματικό κλίμα της έποχής, αλλά και νά νομιμοποιείται στό πλαίσιο της Παραδόσεως της Έκκλησίας. Τό έγχείρημα δέν ήταν νέο. Νέα μόνο ήσαν τά πλαίσια, τό εύρος και τό βάθος της προσπάθειας. Τώρα ό θεολόγος μας προϋποθέτει αύξημένη (σέ σύγκριση μέ παλαιότερες έποχές) θεολογία-τριαδολογία, πιέζεται από χριστολογικές κακοδοξίες, έχει τό χάρισμα των θείων έμπειριών και τήν αναγκαία παιδεία. Άνέλυσε περισσότερες πλευρές του θέματός του και γι' αυτό χρησιμοποίησε εύρύτερα τήν φιλοσοφία. Τό γεγονός έντυπώσισε θετικά ή άρνητικά όλους. Πολλοί όρθόδοξοι δίστασαν νά υίοθετήσουν τήν σκέψη του γιά τά νέα της βήματα και τήν πλούσια χρήση της φιλοσοφίας, τήν όποία ύποπτεύονταν. Ένίοτε μάλιστα ό Γρηγόριος δέν μπόρεσε νά άφομοιώσει και νά ύποτάξει άπόλυτα τήν φιλοσοφική σκέψη. Αυτό είχε ως άποτέλεσμα νά δημιουργηθούν έρωτηματικά γιά τήν άπόλυτη όρθοδοξία του και νά μή διαβαστεί όσο οί άλλοι καπαδόκες.

Έντονο πρόβλημα άντιμετωπίζει και ή σύγχρονη έρευνα. Οί εκκλησιαστικότεροι έρευνητές προσπαθούν νά διακρίνουν στό έργο του Γρηγορίου τά φιλοσοφικά στοιχεία από τά θεολογικά και νά δείξουν τήν πρωτοτυπία του. Οί άλλοι τον άντιμετωπίζουν κυρίως ως φιλόσοφο και άποτιμούν τό έργο του μέ φιλοσοφικά κριτήρια. Οί πρώτοι

λησμονοῦν ὅτι δέν ὑπάρχει θεολογία χωρίς φιλοσοφία καί οἱ δεῦτε-
ροι ὅτι ὁ Γρηγόριος ἦταν μόνο θεολόγος, πού ὅμως ἀκολούθησε τήν
διαδικασία τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας τῶν χρόνων του. Δέν ρωτοῦσε
γιά τό «τί τό ὄντως ὄν», ὅπως θά ἔκανε ὁ γνήσιος φιλόσοφος, ἀλλά
προσπαθοῦσε νά δείξει τό «πῶς» τῆς ὁμοιώσεως τοῦ ἀνθρώπου πρός
τό ὄντως ὄν, τό ὁποῖο γνώριζε ὡς ἀποκεκαλυμμένη ἀλήθεια. Ἡ κα-
τάδειξη τοῦ «πῶς» αὐτοῦ συνιστᾷ τήν θεολογία του, ἡ ὁποία οὐσια-
στικά ὀριζόταν ἀπό τήν ἀλήθεια καί δομικά ἀπό τίς φιλοσοφικές
προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς καί τίς κακοδοξίες πού τόν ἀνάγκαζαν νά
θεολογήσει.

Ὅταν π.χ. ἔγραφε κατά Εὐνομίου, ἀκολουθοῦσε τήν προβλημα-
τική του καί ἀντλοῦσε ἀπό τόν φιλοσοφικό χῶρο, ἀπό τόν ὁποῖο ἀν-
τλοῦσε ὁ Εὐνόμιος. Τό γεγονός ὁδήγησε σύγχρονους ἐρευνητές στήν
ἀποψη ὅτι τό ἐνδιαφέρον τοῦ Γρηγορίου στό ἔργο αὐτό εἶναι βασικά
φιλοσοφικό. Πρόκειται γιά ἐσφαλμένη ἐκτίμηση. Ὁ Γρηγόριος, ἔ-
χοντας τήν ἀλήθεια μέσω τῆς ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας καί τοῦ προ-
σωπικοῦ του φωτισμοῦ, ἐπιχειροῦσε μέ τρέχουσα φιλοσοφική ἐπιχει-
ρηματολογία, ἀποδεκτῆ ἀπό τόν φιλοσοφικά σκεπτόμενο ἄνθρωπο
τῆς ἐποχῆς, ν' ἀποδείξει ὡς ἀνέρεστη τήν φιλοσοφική ἐπιχειρημα-
τολογία τοῦ ἀντιπάλου του καί ὡς μή παράλογη φιλοσοφικά τήν
ἀλήθεια-βίωμά του.

Σέ ἄλλα του ἔργα, σύγχρονα πρός τά «Κατά Εὐνομίου» ἢ καί με-
ταγενέστερα, ἀκολουθεῖ βέβαια τήν ἴδια τακτική, ἀλλά μέ παραλ-
λαγές πού ἐπιβάλλει τό θέμα. Ἔτσι, δέν χρησιμοποιεῖ στόν ἴδιο βαθμό
τήν φιλοσοφική σκέψη καί καταφεύγει, ἀνάλογα μέ τίς ἀνάγκες, καί
σέ ἄλλα φιλοσοφικά ρεύματα. Αὐτό δημιουργεῖ πρόβλημα ἐνότητας
μεθόδου καί δὴ ὀρολογίας. Πράγματι δέν ὑπάρχει ἐνότητα φιλοσο-
φικῆς ὀρολογίας, διότι ἡ φιλοσοφική του διαδικασία ἔρευνας δέν ταυ-
τίζεται μέ τήν ἀλήθειά του. Ἡ ἐπιχειρηματολογία του τελικά εἶναι
μόνο ἐπικουρική (παίξει τόν ρόλο ἀναγωγικῆς βαθμίδας, παραδεί-
γματος καί εἰκόνας) καί δέν ἐνδιαφέρεται νά ὑποτάξει τό μέγα φά-
σμα τῶν φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων, πού χρησιμοποιεῖ, σέ σύστημα
ἐνιαῖο, κάτι πού καί ἀντικειμενικά εἶναι ἀκατόρθωτο. Δέν εἶναι φι-
λόσοφος γιά νά ὀργανώσει αὐστηρή μέθοδο γνώσεως, δηλαδή σύ-
στημα γνωσιοθεωρίας. Εἶναι θεολόγος πού ἐξηγεῖ ἐνίοτε μέ περισ-
σότερους ἀπό ἕναν τρόπους τήν γνώση-ἐμπειρία του. Γι' αὐτό κάποτε-
κάποτε στήν πορεία τῆς θεολογικῆς του διαδικασίας, ἐπειδή ἀκρι-
βῶς ἐκτιμᾷ πολλές ἀπό τίς προσπάθειές του μόνο σάν δυνατές προ-
σεγγίσεις, δηλώνει ὅτι αὐτά πού λέει δέν ἀποτελοῦν δόγμα (π.χ.: PG
44, 81C, 85A, 185AC), τό ὁποῖο ἀφορᾷ στήν ἀλήθεια καθεαυτήν. Ἔ-
τσι δέν ἀπολυτοποιεῖ τήν θεολογική του διαδικασία καί νομιμοποιεῖ
τήν ποικιλία ὀρολογίας.

Τό είναι (ὄχι ἢ φύση) τοῦ Θεοῦ μόνη δυνατότητα ἀναφορᾶς στόν Θεό

Ἡ σπουδαιότερη θεολογική κρίση τῶν χρόνων τοῦ Γρηγορίου ὀφειλόταν στήν ἐντυπωσιακή θεολογία τοῦ Εὐνομίου, πού συνέχεε στόν Θεό οὐσία καί ὑποστάσεις καί ταύτιζε τά ιδιώματα τῶν θείων προσώπων μέ τήν οὐσία τους. Στίς δύο παρεκκλίσεις ἀπάντησε ὁ Βασιλείος μέ τήν θεολογική διάκριση (στόν Θεό) φύσεως καί ὑποστάσεων καί μέ τήν σαφή διάκριση θείας φύσεως, πού εἶναι ἀπρόσιτη, καί ἀγεννησίας, πού εἶναι ἰδίωμα καί γι' αὐτό γνωστό στόν ἄνθρωπο. Ἡ ὀρθή ἀπάντηση τοῦ Βασιλείου, ἀλλά καί τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου, μείωσε, δέν ἀνέκοψε, τήν δράση τοῦ Εὐνομίου.

Γι' αὐτό καί οἱ ἀμφιβολίες καί τά ἐρωτήματα τῶν πιστῶν συνεχίστηκαν. Τό γεγονός ὑποχρέωσε τόν Γρηγόριο νά συνεχίσει τήν θεολογική προσπάθεια καί νά δια φωτίσει φιλοσοφικά τήν διάκριση φύσεως καί ὑποστάσεων. Στό θέμα θείας οὐσίας καί ιδιωμάτων τῶν προσώπων ἡ συμβολή του εἶναι περισσότερο ἀπό διευρυντική. Προχώρησε κυριολεκτικά σέ βαθύτερη θεμελίωση, δείχνοντας γιατί κάθε ὄνομα-χαρακτηρισμός τοῦ Θεοῦ ἀφορᾶ στό εἶναι τοῦ Θεοῦ καί ὄχι στήν φύση Του. Κύριος δηλωτικός ὄρος - ὄνομα τοῦ Θεοῦ προτείνεται ἢ «ἀιδιότης», πού ὁμως δέν φανερώνει τήν φύση του, ἀλλά τό «εἶναι» του, τό «ἀεὶ ἦν» καί τό «ἔσσεσθαι» (PG 45, 456C):

«τῆς ἀιδιότητος αὐτοῦ, οὐχί τῆς οὐσίας ἐνδεικτικᾶς εἶναι τὰς φωνὰς ταύτας ὁμολογεῖ τῆς εὐσεβείας ὁ λόγος, τήν τε 'ἀγέννητόν' φημι καί τήν 'ἀτελεύτητον'» (PG 45, 461B).

Ὁ Εὐνόμιος, ἀκολουθώντας τούς χαλδαϊκοὺς «χρησμούς» καί τήν σχολή τοῦ Ἰαμβλίχου, δίδασκε ὅτι τά καίρια ὀνόματα τοῦ Θεοῦ καί τῶν πραγμάτων τέθηκαν-φανερώθηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Θεό καί χαρακτηρίζουν τήν οὐσία τῶν ὀνομαζομένων. Καί ὁ ὄρος «ἀγεννησία» τοῦ Θεοῦ-Πατέρα φανερώνει τήν οὐσία του καί ὑπάρχει πρὶν ἀπό τήν γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἄνθρωπο· ἄρα ὡς ὄρος ἢ «ἀγεννησία» εἶναι θεῖο πρᾶγμα καί θεῖο δῶρο, πού ἐφόσον φτάσει στόν ἄνθρωπο σημαίνει γι' αὐτόν γνώση-κατοχή τῆς θείας οὐσίας. Τό ἀβάσιμο τῆς θέσεως τοῦ Εὐνομίου ἔδειξε ὁ Γρηγόριος, εἰσάγοντας γιά τόν Θεό τόν ὄρο «ἀτελεύτητον» παράλληλα πρὸς τόν ὄρο «ἀγέννητον». Μέ τήν φιλοσοφική διαδικασία ἀποδεικνύει ὅτι τό «ἀτελεύτητον» εἶναι τόσο νόμιμο καί ὀρθό ὅσο καί τό «ἀγέννητον» τοῦ Θεοῦ. Ἐάν τό δεύτερο ταυτίζεται, ὅπως ἤθελε ὁ Εὐνόμιος, μέ τήν οὐσία, πρέπει νά ταυτίζεται καί τό πρῶτο. Ἔτσι θά εἶχαμε σύνθεση δύο πραγμάτων στόν Θεό, τοῦ ὁποίου τήν φύση ὁμως δέχονταν ὅλοι ὡς ἀπόλυτα ἀπλή καί ἀσύνθετη. Ἐπομένως τά «ἀγέννητος», «ἀτελεύτητος» καί οἱ ἄλλοι χαρακτηρισμοί, ἀφοροῦν στήν ἀιδιότητα, δηλαδή στό εἶναι τοῦ Θεοῦ ἢ στόν τρόπο ὑπάρξεως καί ὄχι στήν φύση του, ὅπως νομίζουν ὁ Mühlenberg κ.ἄ. Οἱ χαρακτηρισμοί αὐτοί ὡς ὄροι ἀκολουθοῦν

τό είναι, ἐπινοοῦνται ἀπό τόν ἄνθρωπο καθοδηγούμενον ἀπό τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρὸς τόν κόσμον, *ad extra*, καί δέν τοποθετοῦνται πρὶν ἀπό τὴν γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο.

Ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῶν θείων προσώπων

Στὸν χῶρο τῆς τριαδολογίας ἔκανε καί ἄλλα δύο σημαντικά βήματα:

α) Στήριξε τὴν ὁμοουσιότητα τῶν τριῶν θείων προσώπων στὴν ἀπόλυτη ἐνότητα τῶν ἐνεργειῶν τους:

«Πᾶσα ἐνέργεια, ἢ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ Πατρός ὀρμᾶται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται... διὰ τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα» (PG 45, 125C).

Καὶ «οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια» (PG 45, 128C).

«Τῆς δὲ τοῦ Υἱοῦ φύσεως διὰ τῶν ἐνεργειῶν ταυτότητος οὐκ ἀλλότριον ἀπεδείχθη τό Πνεῦμα τό ἅγιον· ...μία ...τῆς Τριάδος ἢ φύσις» (Εἰς τὴν Προσευχὴν: PG 44, 1160B).

Τὴν ἄποψη αὐτὴ εἶχε παλαιότερα (πρὶν τό 381) ὑποστηρίζει ὁ Δίδυμος Τυφλός στό *De Spiritu sancto* (PG 39, 1049C-1050A), ἀλλά μένει ἄγνωστο ἂν ὁ Γρηγόριος γνώριζε τό γεγονός.

β) Μίλησε σαφέστερα γιά τόν τρόπο προελεύσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διασαφηνίζοντας ὅτι ὑπάρχει θεμελιώδης διαφορὰ στό εἶναι τῶν θείων προσώπων καὶ ὅτι αὐτὴ ἐξηγεῖται μέ τούς ὄρους «αἴτιον» καὶ «αἰτιατόν», πού ὁμως δέν ἀναφέρονται στὴν θεία φύση πού εἶναι κοινὴ. Τό αἴτιον εἶναι πάντα καὶ μόνο ἓνα, ὁ Πατέρας. Αἰτιατόν εἶναι πάντα ὁ Υἱός καὶ τό Πνεῦμα. Ὁ Πατέρας καὶ μόνο αὐτός θεωρεῖται πηγὴ. Ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο προῆλθαν ὁ Υἱός καὶ τό ἅγιο Πνεῦμα ἀπασχόλησαν ἔντονα τόν Γρηγόριο Νύσσης. Ὁ Γρηγόριος Θεολόγος τὴν ἴδια ἐποχὴ πρότεινε γιά τόν τρόπο προελεύσεως τοῦ Πνεύματος τόν ὄρο «ἐκπόρευσις» καὶ «ἐκπορευτόν», ἀλλά δήλωνε ὅτι ἀδυνατοῦσε νά τόν ἐξηγήσει περισσότερο, ὅπως ἀδυνατοῦσε γενικά νά ἐξηγήσει τόν ὄρο «ἀγεννησία» γιά τόν Πατέρα καὶ «γέννησις» γιά τόν Υἱό (Λόγος ΛΑ' 8: PG 36, 141). Ἔθετε ὁμως τὴν χρυσή βάση ὅτι «πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ, πλὴν τῆς αἰτίας· πάντα δὲ ὅσα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, πλὴν τῆς υἰότητος καὶ τῶν ὅσα σωματικῶς περὶ αὐτοῦ λέγεται» (Λόγος ΛΔ' 10: PG 36, 252A).

Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος

Ἐπίσκοπος Νύσσης ἐπιχειρεῖ περαιτέρω ἐξήγηση, ἡ ὁποία ἀσχόλησε πολύ ἀπό τόν ΙΒ' αἰώνα ρωμαιοκαθολικούς καί ὀρθοδόξους στίς συζητήσεις τους περί ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ἐξήγηση, πού ἔδωσε καί πού συνιστᾶ τό εἶδος τῆς διαφορᾶς τοῦ εἶναι τῶν θείων προσώπων, ἦταν σύντομα ἢ ἐξῆς: Ὁ Πατέρας ἀποτελεῖ πάντα τό «αἴτιον». Ὁ Υἱός προέρχεται «ἐκ τοῦ αἰτίου» ὡς «αἰτιατόν». Τό ἅγιο Πνεῦμα προέρχεται «ἐξ αἰτίας». Ἔτσι ἐξασφαλίζεται ἡ μοναδικότητα τοῦ αἰτίου, ἀλλά καί διακρίνονται μεταξύ τους τά αἰτιατά («ἐκ τοῦ αἰτίου» τό ἕνα, «ἐξ αἰτίας» τό ἄλλο). Ἡ θεολογία αὐτή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἀποκλείει κάθε ἰδέα filioque, τῆς διδασκαλίας πού θέλει καί τόν Υἱό αἰτία ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος. Αἰτία εἶναι μόνο ὁ Πατέρας. Ὁ Γρηγόριος διακρίνει σαφῶς τρεῖς «διαφορές»: αἰτία ὁ Πατήρ, αἰτιατόν ὁ Υἱός, ἐκ τῆς αἰτίας τό Πνεῦμα. Τό γεγονός ἀκόμη ὅτι ἡ θεία φύση εἶναι κοινή στά τρία πρόσωπα, πού γι' αὐτό ἔχουν κοινές ἐνέργειες, καί οἱ λόγοι τοῦ Ἰωάννη (15, 26) ὀδηγοῦν σ' ἕναν ἐγγύτερο προσδιορισμό τῆς σχέσεως Υἱοῦ καί Πνεύματος ἀλλά καί τῆς διαφορᾶς ὑπάρξεώς τους: Ὁ Υἱός προέρχεται «προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου» (τοῦ Πατέρα). Τό Πνεῦμα προέρχεται «διά τοῦ προσεχῶς (= τοῦ Υἱοῦ) ἐκ τοῦ πρώτου» (= τοῦ Πατέρα). Ὁ Υἱός λοιπόν εἶναι τό πρόσωπο «διά» τοῦ ὁποίου (ἄχι ἐκ τοῦ ὁποίου) πέμπεται τό Πνεῦμα ἀπό τό αἴτιο, τόν Πατέρα. Ἡ διαδικασία, πού δηλώνεται μέ τήν πρόθεση «διά», δέν προσβάλλει τήν μοναδικότητα τοῦ αἰτίου καί γιά τό Πνεῦμα, ὅπως φαίνεται καί ἀπό τήν παρακάτω διευκρίνηση τοῦ Γρηγορίου: κατά τήν θεία αὐτή διαδικασία διασώζονται τρία στοιχεῖα: τό «μονογενές» τοῦ Υἱοῦ, τό «ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τό Πνεῦμα» καί τό ὅτι ὑπάρχει «μεισιτεία» τοῦ Υἱοῦ στήν ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος. Τό «διά» τοῦ Υἱοῦ καί τό «μεισιτεία» σημαίνουν τρόπον τινά τό ὄργανο, πού δρᾷ ἐν χρόνῳ. Γι' αὐτό καί ὑπογραμμίζει: τό Πνεῦμα εἶναι «ἐκ Πατρός ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον» (*Περί ἁγ. Πνεύματος κατά Μακεδονιανῶν 1'*: PG 45, 1313B)· ἐκπορεύεται ἀπό τήν μόνη πηγή καί λαμβάνεται ἀπό τόν μεσολαβοῦντα Υἱό. Ἐπειδή μάλιστα τό Πνεῦμα «λαμβάνεται» ἀπό τόν Υἱό, μπορεῖ νά λέγει ὁ Γρηγόριος ὅτι αὐτό «ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστι καί τοῦ (= ἄχι: ἐκ τοῦ) Χριστοῦ ἐστιν» (αὐτόθι, PG 45, 1304A), κάτι πού εἶναι ἀντίθετο πρὸς τό «ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐστι», δηλαδή πρὸς τό filioque. Ὁ ὅρος «λαμβάνόμενον», πού ἀναγκαστικά προϋποθέτει τήν λήψη τοῦ ἁγ. Πνεύματος στούς ἀνθρώπους – ἄρα ἐν χρόνῳ – ἀποκλείει τήν σύνδεση τῶν κάπως ἀσαφῶν ἐκφράσεων «μεισιτεία» καί «διά τοῦ προσεχῶς» μέ τήν αἰδία ὑπαρξη καί αἰδία ἐκπόρευση τοῦ Πνεύματος, πού ἀνήκει στόν Πατέρα.

Στό πλαίσιο τῆς τριαδολογίας τοῦ ὁ Γρηγόριος ἐπιμένει συχνά ὅτι τὰ ἰδιώματα κάθε μιᾶς τῶν θείων ὑποστάσεων μένουν ἀκοινωνήτα, δηλαδή ἰσχύουν καί χαρακτηρίζουν μόνο μία θεία ὑπόσταση. Τό ἀποκλειστικό ἰδίωμα τοῦ Πατέρα δηλώνεται θετικά καί ἀρνητικά: «αἴτιον» – «ἄνευ αἰτίας» (ἢ ἀναίτιον). Τήν ἴδια ἐπιμονή δείχνει καί σ' ἓνα κείμενο, πού δημοσιεύτηκε γιά πρώτη φορά τό 1833 ἀπό τόν καρδινάλιο Mai (βλ. τήν πλήρη ἔκδοσή του εἰς Fr. Diekamp, *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*, Münster 1907, σσ. 4-5) ὡς συνέχεια – τέλος τοῦ τρίτου Λόγου εἰς τήν (Κυριακήν) Προσευχήν (PG 44, 1161A). Ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητα τοῦ σύντομου αὐτοῦ κειμένου δέν ἔχει λήξει, ἀλλά σημασία ἔχει ὅτι ἐκεῖ βρίσκεται γιά τό ἅγιο Πνεῦμα ἡ γραφή «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ», κάτι πού δέν ἀπαντᾷ στά λοιπά ἀδιαμφισβήτητα ἔργα τοῦ Γρηγορίου, ὁ ὁποῖος ἤ χρησιμοποιεῖ τίς διατυπώσεις «διά τοῦ Υἱοῦ» καί «μεσιτεία» τοῦ Υἱοῦ ἢ λέει ὅτι τό Πνεῦμα εἶναι «καί τοῦ Χριστοῦ». Ἡ διατύπωση ἐπομένως «καί ἐκ τοῦ Υἱοῦ» δέν συμφωνεῖ πρός τήν σχετική διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου, διότι ἀντιβαίνει στήν γενικότερη θέση του ὅτι τὰ ἰδιώματα κάθε θείου προσώπου δέν εἶναι κοινοποιήσιμα στά ἄλλα. Συνεπῶς ἡ ὁ ἀντιγραφέας ἀπό παραδρομή καί ἴσως ἐξεπίτηδες ἔγραψε καί «ἐκ τοῦ Υἱοῦ» ἀντί «καί τοῦ Υἱοῦ» ἢ τό νέο τοῦτο κείμενο τοῦ Mai εἶναι νόθο μερικῶς ἢ ὀλικῶς:

«τό ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως (= τῶν ὑποστάσεων) ὁμολογοῦντες, τήν κατά τό αἴτιον καί αἰτιατόν διαφοράν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τό ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τό μέν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τό δέ ἐκ τοῦ αἰτίου, καί τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος (= τοῦ Πνεύματος) πάλιν ἄλλην διαφοράν ἐννοοῦμεν. Τό μέν γάρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (= ἐκ τοῦ Πατρός ὁ Υἱός ἄμεσα), τό δέ διά τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου (= τό Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρός διά μέσου τοῦ Υἱοῦ)· ὥστε καί τό μονογενές ἀναμφίβολον ἐπί τοῦ Υἱοῦ μένειν καί τό ἐκ τοῦ Πατρός εἶναι τό Πνεῦμα μή ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καί αὐτῷ τό μονογενές φυλαττούσης καί τό Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρός τόν Πατέρα σχέσεως μή ἀπειργούσης. Αἴτιον δέ καί τό ἐξ αἰτίου λέγοντες, οὐχί φύσιν διά τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν. Οὐδέ γάρ τόν αὐτόν ἄν τις αἰτίας καί φύσεως ἀποδοίῃ λόγον, ἀλλά τήν κατά τό πῶς εἶναι διαφοράν ἐνδεικνύμεθα... Ἴλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστι καί ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος· τό οὖν ἀγεννήτως εἶναι τι λέγειν (= τό) πῶς μέν ἐστιν ὑποτίθεται τί δέ ἐστί, τῇ φωνῇ ταύτῃ οὐ συνενδείκνυται» (*Περί τοῦ μή λέγειν τρεῖς θεούς*: PG 45, 133BC).

Οἱ (ἄκτιστες) ἐνέργειες καί τό εἶναι τοῦ Θεοῦ

Ἡ θεία φύση εἶναι «ἀόριστος καί ἀπερίληπτος», ἐκτός «ᾧρου ὀνόματι ὀρίζεται» (PG 45, 129C). Ὅταν χρησιμοποιοῦμε τίς λέξεις «ἄ-

γέννητον», «αίδιος» κ.ἄ., πού σημαίνουν τό εἶναι τοῦ Θεοῦ, μιλάμε γιά τήν «θεότητα», ἡ ὁποία δηλώνει τήν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ:

«οὐ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας εἶναι τήν φωνήν τῆς θεότητος» (PG 45, 125A). Ἐλλοῦ·

«τό καθαρόν τε καί ἄυλον τοῦ νυμφίου κάλλος καί τήν τοῦ Λόγου θεότητα καί τήν τοῦ ἀληθινοῦ φωτός λαμπηδόνα διά τῆς τῶν ἐνεργειῶν χειρός ἐγνωρίσαμεν» (PG 44, 1013A).

«Μία γάρ τῇ φύσει ἢ καθαρότης, ἢ τε ἐν Χριστῷ καί ἢ ἐν τῷ μετέχοντι θεωρουμένη. Ἐλλ' ὁ μὲν πηγάζει τήν καθαρότητα, ὁ δέ μετέχων ἀρύεται, μετάγων ἐπί τόν βίον τό ἐν τοῖς νοήμασι κάλλος» (PG 46, 284D).

Τά χωρία αὐτά ἀποτελοῦν βαθιά τομή στό θεολογικό πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καί νέο βῆμα ἀναφορικά μέ ὅ,τι εἶπε ὁ Μέγας Βασίλειος γιά τίς θεῖες ἐνέργειες, πού μόνες φθάνουν μέχρι τόν ἄνθρωπο.

Τό εἶναι καί οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ γίνονται τό κλειδί τῆς κοινωρίας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό, ἀλλά καί τοῦ πῶς τῆς κοινωρίας αὐτῆς. Ἡ γνώση τῆς θεότητος καί τοῦ θείου κάλλους εἶναι ἀποτέλεσμα θείας ἐνέργειας, ἡ ὁποία διακρίνεται ἀπό τήν θεία οὐσία ἢ δέν ὀδηγεῖ στήν «ὑπερκειμένην» θεία φύση. Ἡ θεότητα λοιπόν συνδέεται μέ τό εἶναι (τῶν θείων προσώπων) καί ὄχι μέ τήν φύση· τά θεῖα πρόσωπα-ὑποστάσεις εἶναι αὐτά πού ἐνεργοῦν πρός τόν κόσμον. Ἡ ζωή τοῦ Χριστοῦ, «ἡ θεία δύναμις» (PG 44, 380), ἢ «καθαρότης», κ.ἄ. εἶναι τά χαρίσματα πού διά μετοχῆς φθάνουν καί στόν ἄνθρωπο, χωρίς νά παύουν νά εἶναι θεῖα, μολονότι ὁ Χριστός τά «πηγάζει» καί ὁ ἄνθρωπος τά «ἀρύεται», τά παίρνει. Ἐδῶ, χωρίς νά δηλώνεται, προϋποτίθεται ἡ διδασκαλία τῶν ἀκτίστων θείων ἐνεργειῶν, ἀφοῦ ὅ,τι ἔρχεται στόν ἄνθρωπο ὡς θεία ἐνέργεια δέν διαφέρει ἀπό αὐτό πού ὑπάρχει στόν Κύριο. Στήν Ἐπιστολή 3 (PG 46, 1020 B) παρομοιάζει τό θεῖο (τό κατερχόμενο στήν ἀνθρώπινη φύση) μέ τήν ἀκτίνα τοῦ ἡλίου. Αὐτή, ὅταν ἔρχεται σ' ἐπαφή μέ τό σκοτάδι, δέν ἀλλοιώνεται. Καί ἡ θεία ἐνέργεια δέν ἀλλοιώνεται, διότι εἶναι ἄκτιστη πραγματικότητα. Τά κείμενα αὐτά συνιστοῦν τίς πρῶτες νύξεις γιά τήν μεταγενέστερη θεολογία τῶν ἄκτιστων θείων ἐνεργειῶν.

Ἀνάκραση καί ἀσύγχυτη ἐνωση τῶν δύο φύσεων στόν Χριστό

Ὁ Γρηγόριος συνέχισε καί διηύρυνε τήν χριστολογία, πού θεμελίωσε ὁ Γρηγόριος Θεολόγος μέ ἀφορμή τίς σχετικές κακοδοξίες τοῦ Ἀπολιναρίου, διότι ὁ τελευταῖος καί οἱ ὀπαδοί του συνέχιζαν τήν δράση τους. Παράλληλα ὁ Εὐνόμιος, παρερμηνεύοντας τόν Γρηγόριο, τόν κατηγοροῦσε ὅτι διδάσκει δύο Χριστούς (πρᾶγμα πού ἴσχυε γιά τόν Διόδωρο Ταρσοῦ, τόν πρόδρομο τοῦ νεστοριανισμοῦ), ἐπειδή μι-

λοῦσε γιά δύο φύσεις τοῦ Κυρίου. Ἔτσι ὁ Γρηγόριος ἀνέλαβε τό δύσκολο πρωτοποριακό ἔργο νά δείξει συγχρόνως ὅτι: α) ὁ Λόγος ἀνέλαβε ὀλόκληρο τόν ἄνθρωπο — καί μέ αὐτόν τήν ὅλη κτιστή φύση, ἄποψη πού εἶχε διατυπώσει καί ὁ Μάρκελλος Ἀγκύρας· β) ἡ ἔνωση θεότητας καί ἀνθρωπότητας στόν Χριστό σημαίνει *ἀνάκραση* τῆς δεύτερης στήν πρώτη· γ) κατά τήν ἀνάκραση αὐτή ἡ θεότητα μένει ἄτρεπτη καί ἀναλλοίωτη· δ) κατά τήν ἴδια ἀνάκραση ἡ ἀνθρώπινη φύση μεταστοιχειώνεται, ἀλλά παραταῦτα μένει «ἀσύγχυτος» καθεαυτήν, δέν ἀπορροφᾶται.

Τό καίριο πρόβλημα συνιστοῦσε ἡ μεταστοιχείωση, ἀλλά καί ἡ ἀκεραιότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως κατά τήν πρόσληψή της. Ὅσο προχωρεῖ ὁ Γρηγόριος στήν ἀνάλυση τοῦ γεγονότος καί τοῦ προβλήματος αὐτοῦ, τόσο λιγότερο χρήσιμη τοῦ εἶναι ἡ φιλοσοφική γλώσσα. Περιγράφει ἔντονα τήν πρόσληψη τῆς ἀνθρώπινης φύσεως, ὑπογραμμίζοντας ὅτι αὐτό σημαίνει «ἀνάκρασιν» της, «συμμεταποιήσιν» καί «μεταστοιχείωσιν», ὅπως εἶχε πεῖ ὁ Γρηγόριος Θεολόγος, καί ὅτι πλέον δέν «μένει» στά «ὄρια» της. Ἡ συμβολή του στό θεολογικό τοῦτο πρόβλημα βρίσκεται κυρίως στήν πολυσήμαντη προϋπόθεση τῆς ὅλης θεολογίας του καί σέ ὀρισμένες ἐπεξηγήσεις, ὥστε οἱ παραπάνω ὄροι του νά μὴν ἐκληφθοῦν ὡς μονοφυσιτισμός. Ἡ προϋπόθεση αὐτή, τήν ὁποία τονίζει ἐμφαντικά, εἶναι ἡ ἀπόλυτη διαφορά μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου. Ἐπομένως ὁποιαδήποτε μεταξύ τῶν δύο φύσεων ἔνωση δέν σημαίνει ποτέ τήν ἀπάλειψη τῆς διαφορᾶς οὐσίας. Παράλληλα, μιλώντας γιά τήν ἔνωση, ἀναφέρει συνήθως τήν «θεότητος δύναμιν» (PG 46, 1021B), ἡ ὁποία προσέλαβε τόν ἄνθρωπο («ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι», αὐτόθι) ὅπως τόν δημιούργησε ὁ Θεός, δηλαδή προσέλαβε «ὁμοίωμα» τῆς θεότητας. Αὐτό εἶναι πολύ συνεπές στήν θεολογική σκέψη τοῦ Γρηγορίου, διότι τό κακό, αὐτό πού μετά τήν πτώση κατέκλυσε τόν ἄνθρωπο, εἶναι ὄχι ὄντολογικό στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά νόσος, «πόρωσις» τῆς φύσεώς του, πού ὀφείλεται στήν «προαίρεσιν».

Ἡ μεταστοιχείωση καί συμμεταποίηση λοιπόν τῆς ἀνθρωπότητας κατά τήν ἐνσάρκωση ἀφορᾶ στό γεγονός ὅτι ὁ Λόγος ἐνώθηκε μέ ἀπαλλαγμένη ἀπό τήν ἐνέργεια τῆς κακίας ἀνθρώπινη φύση· καί στό γεγονός ὅτι ἡ δύναμη τῆς θεότητας ὡς ἀκτίνα φωτός φώτισε τήν ἀνθρώπινη φύση, τήν θεράπευσε, ἀλλά δέν τήν ἀπορρόφησε. Καί τό περίφημο χωρίο (PG 45, 1221D), πού παρομοιάζει τήν ἀνάκραση μέ διάλυση σταγόνας ξιδιοῦ στήν θάλασσα, σκοπό ἔχει — καί τό τονίζει — νά δείξει μόνο τήν ἐπικράτηση τῆς θείας φύσεως κατά τήν ἔνωση. Προϋπόθεση τῆς μεταστοιχείωσης τοῦ κτιστοῦ σέ χάριτι θεῖο εἶναι ἡ ἀρχική ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό θεῖο καί ἡ ἔνωση τοῦ κτιστοῦ πρὸς τήν «δύναμιν θεότητος», ἡ ὁποία συνδέεται πρὸς

τό είναι και όχι προς τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ. Βεβαιώνει δύο ἀντιφατικές (μόνο φαινομενικά) μεταξύ τους καταστάσεις: ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατά τήν ἔνωση μεταστοιχείωνεται καί ὅτι παραταῦτα ἡ φύση του «διαμένει» «ἀσύγχυτος», δέν ἀπορροφᾶται (PG 45, 705B). Τό περαιτέρω ἀποφασιστικό βῆμα τῆς χριστολογίας θά εἶναι ἡ θεολογία τῆς «ὑποστατικῆς ἔνώσεως» τῶν δύο φύσεων, ἀλλά ἤδη ὁ Γρηγόριος προετοίμασε σημαντικά τήν ὀριστική λύση, πού ἔδωσε ἡ Δ' Οἰκουμένη Σύνδος (451), χρησιμοποιώντας γιά τήν ἔνωση τούς ὄρους «ἀσύγχυτος», «ἄτρεπτος» καί «ἀδιαίρετος» στήν ἐπιρρηματική τους μορφή (PG 45,705B·1156C·1165A):

«Ἡμεῖς τε γάρ καί τά διά τῆς σαρκός οἰκονομηθέντα κατ' ἰδίαν ὀρώμεν καί τήν θεῖαν δύναμιν ἀφ' ἑαυτῆς νοοῦμεν... Ὁ μὲν Λόγος ὁ αὐτός ἐστι τῷ Λόγῳ, ὁ ἐν σαρκί φανείς τῷ πρὸς Θεόν ὄντι. Ἡ δέ σὰρξ οὐχ ἡ αὐτή τῆ θεότητι... πῶς ἡμεῖς πρὸς δύο Χριστούς διαμερίζειν τήν πίστιν διαβαλλόμεθα; εἰδότες δι' ὧν μεμαθήκαμεν ὅτι ἡ μὲν θεῖα φύσις ἀεί μία καί ἡ αὐτή καί ὡσαύτως ἔχουσα. Ἡ δέ σὰρξ καθ' ἑαυτήν μὲν ἐστι τοῦτο, ὅπερ καταλαμβάνει περί αὐτῆς ὁ λόγος τε καί ἡ αἴσθησις· ἀνακραθεῖσα δέ πρὸς τό θεῖον, οὐκέτι ἐν τοῖς ἑαυτοῖς ὄροις τε καί ἰδιώμασι μένει, ἀλλά πρὸς τό ἐπικρατοῦν τε καί ὑπερέχον ἀναλαμβάνεται. Διαμένει δέ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκός καί τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἄν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τούτων ἑκάτερον οἷόν τι λέγω, ὁ Λόγος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, ἡ σὰρξ δέ ἐπί τῶν ἐσχάτων ἐγένετο χρόνων... οὔτε ἐξ αἰδίου τό ἀνθρώπινον, οὔτε θνητόν τό θεῖον (= παραμένουν δηλαδή ὁ Λόγος ἄκτιστος καί ἡ σὰρξ κτιστή)... ἀνακαινοῦται δέ τό ἀνθρώπινον, διά τῆς πρὸς τό θεῖον ἀνακράσεως, θεῖον γινόμενον. Ὡς γάρ οὐ κρατεῖται πνεῦμα ἀέρος ἐν ὕδατι, ὅταν... ἐναπολειφθῆ τῷ βάθει τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐπί τό συγγενές ἀνατρέχει... οὕτω καί τῆς ἀληθινῆς ζωῆς τῆς ἐγκειμένης τῇ σαρκί... μή κατά διαίρεσιν ἰδιαζόντως ἐφ' ἑκατέρου ταῦτα δοκεῖν εἶναι, ἀλλά τῇ πρὸς Θεόν ἀνακράσει κατά τό ἐπικρατοῦν ἀναπονηθεῖσαν τήν ἐπίκληρον φύσιν, μεταλαβεῖν τήν τῆς θεότητος δύναμιν ὡς εἴ τις λέγοι, ὅτι, τήν σταγόνα τοῦ ὄξους ἐμμιχθεῖσαν τῷ πελάγει, θάλασσαν ἡ μίξις ἐποίησε, τῷ μηκέτι τήν κατά φύσιν ποιότητα τοῦ ὕγρου τούτου ἐν τῇ ἀπειρία τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένει. Οὕτως ὁ ἡμέτερος λόγος οὐκ ἀριθμόν Χριστῶν, καθὼς κατηγορεῖ ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἔνωσιν ἀνθρώπου πρὸς τό θεῖον πρεσβεύων... καί τήν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τόν Χριστόν μεταστοιχείωσιν ποιήσιν ὀνομάζων» (Κατά Εὐνομίου Ε' 5: PG 45, 704D-705, 708AC. Βλ. καί 1221, 1224). «τό γάρ φύσει ἀφθαρτον καί ἀναλλοίωτον ἀεί τοιοῦτόν ἐστιν, οὐ συναλλοιούμενον τῇ ταπεινῇ φύσει, ὅταν ἐν ἐκείνῃ κατ' οἰκονομίαν γένηται κατά τό τοῦ ἡλίου ὑπόδειγμα, ὅς, ὑποβαλὼν τήν ἀκτίνα τῷ ζόφῳ, τό φῶς τῆς ἀκτίνος οὐκ ἡμαύρωσεν. Οὕτω καί τό ἀληθινόν φῶς, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἡμῶν λάμπαν, οὐκ αὐτό ὑπό τοῦ σκοτίους κατεσκιάσθη, ἀλλά δι' ἑαυτοῦ τόν ζόφον ἐφώτισεν... Ὁ ἐλλάμψας τῇ

έσκοτισμένη φύσει διά παντός τοῦ συγκράματος ἡμῶν τῆς θεότητος τὴν ἀκτίνα διαγαγών, διά ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὄλον τό ἀνθρώπινον τῷ ἰδίῳ φωτὶ προσωκείωσε τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσει, ὅπερ ἐστὶν αὐτός κἀκείνῳ ἀπεργασάμενος· καὶ ὡς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι γινομένη, οὕτως οὔτε εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τό τρεπτόν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἰασαμένη... Ὁ οὖν τὴν φύσιν ἡμῶν πρὸς τὴν θείαν δύναμιν μεταστοιχειώσας, ἄπηρον αὐτὴν καὶ ἄνοσον ἐν εαυτῷ διεσώσατο, τὴν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῇ προαιρέσει πῆρῳσιν οὐ προσδεξάμενος... Ἡ τῆς θεότητος δύναμις... οὐδέν τῆς ἀνθρωπίνης σαπρίας συνεσκεπάσατο, ἀλλ' ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι, εἰ καὶ ἄνθρωπος ἦν, πλήν ἀλλά καὶ πνεῦμα καὶ χάρις καὶ δύναμις ἦν, ἐν τῇ ὑπερβολῇ τῆς θείας δυνάμεως τῆς κατὰ φύσιν ἡμῶν ἰδιότητος ἐκλαμπούσης» (*Ἐπιστολή 3, Πρὸς Εὐσταθίαν*): PG 46, 1020B-1021C).

Ὁ ἄνθρωπος μεθόριος

Ἡ ἐμφάνιση τῆς θεολογικῆς προβληματικῆς καὶ ἄρα ἡ πορεία τῆς ὄλης θεολογίας εἶχε μιά ἐσωτερικὴ λογικὴ ἀνέλιξη. Στὴν ἐποχὴ τοῦ Γρηγορίου ἡ τριαδολογία βρῆκε τὴν τελικὴ τῆς λύσης κι ἔτσι ἄρχισε ἡ ἐντονη συζήτηση γιὰ τὴν χριστολογία, ἡ ὁποία, σέ συνδυασμὸ μέ τίς παρεκκλίσεις τῶν μοναχῶν, τὸν ἀνάγκασε ν' ἀσχοληθεῖ μέ τὰ προβλήματα καὶ τὴν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Διαπίστωσε γρήγορα ὅτι ἡ θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νά γίνει μόνο μέ κριτήριον τό πρόσωπον τοῦ Χριστοῦ.

Τό μεγαλειῶδες καὶ πρωτοποριακὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρωπολογίας (ἢ θεανθρωπολογίας) τοῦ Γρηγορίου εἶχε δύο πόλους: τὸν ἄνθρωπον, πλασμένον κατ' εἰκόνα Θεοῦ, καὶ τὸν Χριστόν, ὡς μόνη δυνατότητα ἐπανακοινωνίας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως εἶναι ἡ κίνηση. Ἡ δημιουργία τοῦ ἀποτελεῖ «πρόοδον» ἢ «κίνησιν» ἀπὸ τό μὴ εἶναι εἰς τό εἶναι· ἀλλὰ καὶ ὁ βίος τοῦ εἶναι κίνηση πρὸς ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Θεὸν ἢ κίνηση πρὸς ὁμοίωσίν του μέ τὸν Θεόν. Καὶ αὐτὸ διότι δημιουργήθηκε «μεθόριος», δηλαδή μεταξὺ ὑλικοῦ κόσμου καὶ νοερᾶς φύσεως (ἀγγέλων καὶ ὄχι Θεοῦ). Ὡς «μεθόριος» ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι «μικρόκοσμος» (PG 44, 177D), ἀλλὰ ἔχει «μέγεθος», μεγαλωσύνη, πού ὀφείλεται στό ὅτι εἶναι «ἔμψυχον ὁμοίωμα» (PG 46, 172D), «εἰκόν» καὶ «συγγενές» τοῦ Θεοῦ, πού συνεχῶς αὐξάνει πνευματικά, ὅπως εἶχε ὑπογραμμίσαι ὁ Εἰρηναῖος. Αὐτὰ τοῦ παρέχουν τὴν δυνατότητα νά ὑψωθεῖ πρὸς τὸν Θεόν, καὶ νά ὑψώσει καὶ τὸν αἰσθητὸν κόσμο, στὸν ὁποῖο ἐπίσης μετέχει, ὥστε ἡ ὄλη δημιουργία ἐνιαῖα νά δοξάζει τὸν Θεόν (173C).

Οἱ ὄροι «συγγενές» καὶ «ὁμοίωμα» εἶναι φιλοσοφικῆς προελεύσε-

ως και κατανοοῡνται ὀρθά μόνο μέ τήν διάκριση κτιστοῦ και ἀκτί-
στου πού βρίσκουμε και στά *Μακαριανικά* ἔργα. Τήν διάκριση αὐτή
ὁ Γρηγόριος κάνει για νά ἀποκλείσει τήν ἰδέα τῆς ἱεραρχικῆς δημιουρ-
γίας (Ἰάμβλιχος) ἢ τῆς προελεύσεως τῶν ὄντων μέ ἀπορροή, ὅποτε
ἡ συγγένεια και ἡ ὁμοιότητα Θεοῦ και ἀνθρώπου θά ἦταν φυσική,
οὐσιαστική:

«τό μέν ἀκτίστως εἶναι, τό δέ διά κτίσεως ὑποστῆναι... τήν μέν
ἀκτιστον φύσιν και ἄτρεπτον εἶναι... τήν δέ κτιστήν» (PG 44, 184).

Ἡ δημιουργία γίνεται μέ τήν δυναμική θεία ἐνέργεια, ὥστε τό ἀ-
ποτέλεσμα νά μήν εἶναι μετάδοση τῆς θείας φύσεως: «μίαν μέν φύ-
σιν εἶναι ἀκτιστον και ἀίδιον» (PG 46, 172C). Στήν εἰκόνα του, στόν
ἄνθρωπο, ὁ Θεός «μετέδωκε τόν ἴδιον αὐτοῦ τῆς φύσεως κόσμον»
(PG 44, 557C). Ὁ «κόσμος» τοῦ Θεοῦ δέν ταυτίζεται μέ τήν φύση
του· συνδέεται μέ τό εἶναι του και γι' αὐτό ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει βέ-
βαια κάτι ἀπό τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλά εἶναι καθεαυτόν, ὡς ψυχῆ
και σῶμα, θαυμάσιος, ἀγαθός, κάλλιστος. Ἀποτελεῖ «πλήρωμα» τῶν
ἀγαθῶν και ὄλων τῶν στοιχείων τῆς ἀνθρωπότητας, πού αὐτή ἔδει-
ξε ἢ μπόρεσε νά δείξει και θά δείξει μετά τήν ἐνανθρώπηση τοῦ θείου
Λόγου. Τό κατ' εἰκόνα του

«ἴσον γάρ ἐστι τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντός ἀγαθοῦ μέτοχον τήν ἀνθρωπί-
νην φύσιν ἐποίησεν (= ὁ Θεός). Εἰ γάρ πλήρωμα μέν ἀγαθῶν τό
θεῖον, ἐκείνου δέ τοῦτο εἰκόν, ἄρ' ἐν τῷ πλήρες εἶναι παντός ἀγα-
θοῦ, πρὸς τό ἀρχέτυπον ἢ εἰκόν ἔχει τήν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἔστιν
ἐν ἡμῖν παντός μέν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δέ ἀρετή και σοφία» (PG 46,
184B).

Κορυφαῖα ἀγαθά πού ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἦταν
ἡ ἐλευθερία και ἡ κυριαρχία του στήν φύση. Ἐχοντας αὐτά ἔδειχνε
ὅτι ζοῦσε «κατά φύσιν», κοινωνοῦσε μέ τόν Θεό και ἔτσι διετερηῖτο
στό εἶναι (PG 46, 173D και 177D), ζοῦσε τήν φυσική ζωή τῆς ψυχῆς
(176B). Τήν κατάσταση κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό συνή-
θως ἀπέδιδε ὁ Γρηγόριος μέ τόν ὄρο «μετουσία», πού στήν φιλοσο-
φία προϋποθέτει μετοχή στήν οὐσία. Σ' ἓνα ἀπό τά τελευταῖα ἔργα
τῆς ζωῆς του, στό *Περί νηπίων*, ἐρμηνεύει τήν μετουσία ὡς γνώση,
ἡ ὁποία εἶναι διάθεση, ἀναφορά, σχέση τῆς ψυχῆς πρὸς κάτι και ὄχι
μετοχή στήν οὐσία:

«ἡ γνῶσις και ἡ ἀγνοια τῶν πρὸς τί πως ἔχειν τήν ψυχὴν ἐνδείκνυ-
ται. Οὐδέν δέ τῶν πρὸς τι νοουμένων τε και λεγομένων οὐσίαν πα-
ρίστησιν. Ἄλλος γάρ ὁ τοῦ πρὸς τι και ἕτερος ὁ τῆς οὐσίας λόγος...
Ἐπειδή τοίνυν ζωὴν μέν ψυχῆς τήν τοῦ Θεοῦ μετουσίαν ὁ λόγος
εἶναι φησι, γνῶσις δέ κατά τό ἐγχωροῦν ἐστι ἡ μετουσία...» (PG
46, 176BC).

Πιό ἐρμηνευτική σχετικά εἶναι ἴσως ἡ προσφιλής του εἰκόνα τοῦ
φωτός (176A, 181B). Αὐτός πού ἔχει μετουσία Θεοῦ, ἔχει τόση ἐσω-

τερική ευαισθησία, ὥστε νά διαπερνᾶται ἀπό τίς ἀκτίνες τοῦ θείου φωτός. Τό γεγονός αὐτό δηλώνει τήν σχέση καί προϋποθέτει διάκριση μεταξύ οὐσίας καί ἀναφορᾶς-σχέσεως. Ἐάν στήν μεταφυσική σκέψη τοῦ Γρηγορίου ἡ γνώση-μετουσία ἦταν «οὐσιαστική», τότε θά εἶχαμε ταύτιση οὐσίας Θεοῦ καί ἀνθρώπου, ἀναίρεση δηλαδή τῆς βασικῆς διακρίσεως ἀκτίστου καί κτιστοῦ, κάτι πού δέν διανοήθηκε ποτέ.

Τό κακό ὡς ἀλλοτρίωση ἀπό τήν ζωή

Ἦ ἄνθρωπος, πού ἦταν «μέγα καί πρᾶγμα καί ὄνομα» ὡς «ἀπεικόνισμα» τῆς «θείας φύσεως», σέ κάποια στιγμή «τῇ ματαιότητι ὠμοιώθη» (PG 44, 201A). Ἐχασε τήν ἀναφορά του στόν Θεό, πού τοῦ παρεῖχε τήν ὄντως ζωή, καί στράφηκε στήν μάταιη ζωή τοῦ κακοῦ, τῶν ἡδονῶν καί τοῦ πόνου. Γυμνώθηκε ἀπό τήν κοινωνία-μακαριότητα τοῦ Θεοῦ καί φόρεσε τήν «νεκράν τε καί γήινην τῶν δερμάτων περιβολήν» (PG 44, 333A). Ὁ χῶρος, ὁ χρόνος, ἡ κυκλική κίνηση τῆς ἱστορίας, ἡ διάκριση τοῦ ἀνθρώπου σέ «ἄρσεν καί θῆλυ», συνδέονται μέ τήν πτώση τῶν πρωτοπλάστων (PG 44, 185A, 188).

Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἐκπτώσεως τοῦ ἀνθρώπου γίνεται μέ τήν ἔννοια τῆς προαιρέσεως, πού προϋποθέτει τήν ἐλευθερία καί τό αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Τό ἐνδιαφέρον τοῦ Γρηγορίου ἐντοπίζεται κυρίως στό νά δείξει ὅτι τό κακό πού προῆλθε ἀπό τήν πτώση δέν ἀνήκει στήν φύση τοῦ ἀνθρώπου καί δέν ἔχει ὄντοτητα· συνιστᾶ στροφή τῆς προαιρέσεως ἀπό τό ἀγαθό-θεῖο πρὸς τό (θεωρούμενο ὡς ἀγαθό) κακό, πρὸς τό μή ἀγαθό, δηλαδή πρὸς τό μή ὄν. Ἡ προαίρεση ἢ ἡ δυνατότητα γνώσεως τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ νοεῖται ὡς ἀπλή διάκριση καλοῦ καί κακοῦ. Τό ἐπόμενο βῆμα εἶναι ἡ «πρὸς τι διάθεσις» (PG 45, 1217C) καί γεύση.

Οἱ πρωτόπλαστοι δέν ἔδειξαν διάκριση· θέλησαν νά γνωρίσουν-γευτοῦν κάτι πού φαντάστηκαν καλό, ἀλλά πού ἦταν μόνο ἡ στέρση τοῦ καλοῦ. Τό καλό σημαίνει τήν γνώση καί θέα τοῦ Θεοῦ, τήν «ἀληθῆ ζωὴν τῆς ψυχῆς». Τό κακό σημαίνει ἄγνοια, πού σάν ὁμίχλη σκοτίζει τήν ὁρατική δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νά βλέπει τόν Θεό, σημαίνει χωρισμό ἀπό τό φῶς καί «τῆς ζωῆς ἀλλοτρίωσιν» (PG 46, 176BC). Ἡ «φυσική» ζωή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ θέα τοῦ Θεοῦ καί αὐτὴ ἀκριβῶς χάνεται:

«Ἦ δέ τοῦ βλέπειν πρὸς τόν Θεόν ἐνέργεια οὐδέν ἄλλο ἐστίν ἢ ζωὴ τῇ νοερᾷ φύσει ἐοικυῖα τε καί κατάλληλος» (173C).

Ἦ ἄνθρωπος

«παρά φύσιν διατεθείς, ἠλλοτριῶται τοῦ κατὰ φύσιν καί ἀμέτοχος γίνεται τῆς ἡμῖν καί καταλλήλου ζωῆς» (177D).

Ἡ ἀνάγκη νά διασώσει τόν ἄνθρωπο ἀπό τέλεια ὄντολογική ἀλλαγὴ καί νά τονίσει τήν μὴ ὀλοσχερή ἀπώλεια τῆς ὁμοιοτήτας του μέ τόν Θεό, ὁδηγεῖ τόν Γρηγόριο σέ λεπτομερέστερη ἐξήγηση τῆς γνώσεως καί ἄγνοιας τοῦ Θεοῦ ὡς διαθέσεως «πρός τι», τό ὁποῖο δέν ἀποτελεῖ οὐσία. Ἀκριβῶς γι' αὐτό, ἐπειδή τό κακό-ἄγνοια δηλαδή δέν εἶναι οὐσία,

«ἡ ἄγνοια οὐχί τινός ἐστιν ὑπαρξίς, ἀλλά τῆς κατά τήν γνῶσιν ἐνεργείας ἀναίρεσις» (αὐτόθι),

ἡ ἐπάνοδος (διάθεση) πρός τό ἀγαθό εἶναι δυνατή.

Ἡ θεώρηση τοῦ κακοῦ ὡς μὴ ὄντος νομίζει ὅτι τόν ἀπαλλάσσει ἀπό τό φοβερό ἐρώτημα πόθεν τελικά τό κακό. Γιά κάτι πού δέν ὑπάρχει, δέν μπορούμε νά ρωτήσομε πόθεν ὑπάρχει:

«ἡ ἄγνοια πόρω τοῦ κατ' οὐσίαν εἶναι... τό μή κατ' οὐσίαν ὄν, οὐδέ ἐστιν ὄλως. Μάταιον τοίνυν ἂν εἶη περί τοῦ μὴ ὄντος τό ὄθεν ἐστί περιεργάζεσθαι» (αὐτόθι).

Στήν ἐπιστολή του *Πρός Εὐσταθίαν* ἐξηγεῖ τό κακό ὡς βλάβη τῆς ἀγαθῆς καταβολῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἀναπηρία καί ἀπουσία τοῦ ἴδιου τοῦ ἀγαθοῦ καί ὄχι ὡς νέου ἢ πρόσθετου πράγματος:

«ἡ κατά κακίαν ἐνέργεια καθάπερ τις πῆρσις τοῦ ἐμπεφυκότος ἡμῖν ἀγαθοῦ νοεῖται οὐκ ἐν τῷ αὐτήν ὑφεστάναι καταλαμβανομένη, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπουσίᾳ θεωρουμένη» (PG 46, 1021A).

Μέ τήν θεώρηση αὐτή ξεπερνάει ἀποφασιστικά καί τήν φιλοσοφική ἀντίληψη, ὅτι τά ἀνθρώπινα πάθη ὀφείλονται στό σῶμα, τό ὁποῖο ἀντίθετα ὁ Γρηγόριος θέλει «κάλλιστον»:

«οὐ τό σῶμα τῶν παθημάτων αἴτιον, ἀλλ' ἡ προαίρεσις ἡ δημιουργοῦσα τά πάθη» (PG 46, 528A).

Ἀπό τό βλέπειν στό (κατ-)ἔχειν τόν Θεό

Ἡ ἀπουσία τῆς ἀληθινῆς ζωῆς ἢ ἡ ἀλλοτριώση ἀπό αὐτήν θεραπεύεται μέ τήν ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ:

«ὁ τοῦ παντός ποιητής τήν τοῦ κακοῦ θεραπείαν ἐν ἡμῖν κατεργάζεται... κακοῦ τοίνυν ἀποδειχθέντος τοῦ ἀλλοτριωθῆναι Θεοῦ, ὅστις ἐστίν ἡ ζωή, ἡ θεραπεία τοῦ τοιούτου ἀρρωστήματος ἦν τό πάλιν οἰκειωθῆναι Θεῷ καί ἐν τῇ ζωῇ γενέσθαι» (PG 46, 176C).

Ἡ θεία ἐπέμβαση μέ τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου μπορούσε νά γίνει στόν ἀσθενή πνευματικά ἄνθρωπο, γιατί αὐτός δέν ἔπαψε νά εἶναι «συγγενές» καί «ὁμοιον» πρός τόν Θεό (173D, 176A). Μέ τήν θεία ἐπέμβαση τό «συγγενές» τοῦτο στοιχεῖο κινεῖ τόν ἄνθρωπο σ' «ἐπιθυμία» τοῦ ἀρχετύπου του, τοῦ Θεοῦ (PG 45, 21CD). Ἡ θεραπεία του ταυτίζεται μέ τήν ἐπανεύρεση τῆς ἀληθινῆς ζωῆς, μέ τήν ἀποκατάσταση στό ἀρχαῖο κάλλος, τήν ὁμοίωση πρός τό θεῖο, μέ τήν εἰρήνη μεταξύ ψυχῆς καί σώματος τοῦ ἀνθρώπου, μέ τήν στρο-

φή τῆς προαιρέσεως στόν Θεό, μέ τό βλέπειν τόν Θεό, μέ τήν μετουσία στόν Θεό. Ἡ κατάσταση αὐτή, πού περιλαμβάνει καί τόν νοῦ καί τήν καρδιά (PG 44, 380A), ἀναφέρεται στίς ἐνέργειες, στά «περί τόν Θεόν» καί ὄχι στήν οὐσία τοῦ Θεοῦ:

«ἐννοϊαν οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλά τῆς σοφίας τοῦ... σοφῶς πεποηκός τος ἀνατυπούμεθα..., τῆς ἀγαθότητος οὐ τῆς οὐσίας ἐν περινοίᾳ γενόμενοι... ὁ γάρ τῇ φύσει ἀόρατος, ὁρατός ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἐν τισι τοῖς περί αὐτόν καθορώμενος» (PG 44, 1268D-1269A).

Καί ὁ σκοπός πλέον τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται μέ τά παραπάνω, πού ἔχουν ὅμως ἀπόλυτη προϋπόθεση καί ὑπόδειγμα τήν ἔνωση θείας καί ἀνθρώπινης φύσεως στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ἀνάκραση τῶν φύσεων στόν Χριστό ἐπιτρέπει καί τήν ἀνάκραση τῶν ἀνθρώπων μέ τό θεῖο, ἀλλά τώρα πλέον στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ.

«ὁ κεκαθαρμένος τε καί ὀξύς τήν ἀκοήν τῆς καρδίας..., δεξάμενος... τήν ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων γινομένην πρός τήν τῆς θείας δυνάμεως γνῶσιν, ὀδηγεῖται δι' αὐτῆς πρός τό ἐκεῖ διαδύναμι τῇ διανοίᾳ, ὅπου ἐστίν ὁ Θεός. Τοῦτο δέ γνόφος ὑπό τῆς Γραφῆς ὀνομάζεται, ὃ δὴ ἐρμηνεύεται, καθῶς εἴρηται, τό ἄγνωστόν τε καί ἀθεώρητον, ἐν ᾧ γινόμενος τήν ἀχειροποίητον ἐκείνην σκηνήν βλέπει... Τί οὖν ἡ ἀχειροποίητος ἐκείνη σκηνή;... Αὕτη δ' ἂν εἴη Χριστός, ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις καί ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, ἡ, ἀχειροποίητος οὐσα κατά τήν ἰδίαν φύσιν, δέχεται τό κατασκευασθῆναι, ὅταν ἐν ἡμῖν δέη τήν σκηνήν ταύτην παγῆναι· ὥστε τήν αὐτήν, τρόπον τινα, καί ἀκατασκευάστον καί κατασκευασμένην εἶναι (= «ἄκτιστον καί κτιστήν») (PG 44, 380A, 381B).

Κατά τήν δημιουργία δέν ὑπῆρχε προϋπόθεση τέτοιας ἀνακράσεως καί γι' αὐτό στήν ΠΔ λόγος γίνεται μόνο γιά τό ὁρᾶν-βλέπειν-ἀκούειν τόν Θεό. Ὁ Γρηγόριος καί οἱ ἄλλοι θεολόγοι, ἐπηρεασμένοι ἀπό τήν ὀρολογία αὐτή τῆς ΠΔ, χρησιμοποιοῦν γιά τόν Θεό εὐρύτατα τά ῥήματα ὁρῶ, βλέπω, θεῶμαι, ἀκούω. Πρῶτος ὁ Γρηγόριος ἐξηγεῖ καί τονίζει ὅτι τό βλέπειν καί γνῶναι τόν Θεό σημαίνει ἔχειν-κατέχειν-ζῆν τόν Θεό μέ τήν ἐννοια τῆς ἀνακράσεως:

ὁ «τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντος (= τοῦ Θεοῦ) ἐν περινοίᾳ γενόμενος, εἶδέ τε τό ὄντως ὄν ἀγαθόν καί ὃ εἶδεν ἐκτήσατο» (PG 44, 624C. Βλ. καί 737D, 740A, 823BC, 836D).

«τό γάρ ἰδεῖν ταυτόν σημαίνει τῷ σχεῖν ἐν τῇ τῆς Γραφῆς συνηθείᾳ... διά τοῦ ἰδεῖν ἔσχε τήν ἀτελεύτητον ζωήν..., τό ἀληθινόν φῶς» (1265AB).

«μακάριον οὐ τό εἰδέναί μόνον τῆς ὑγείας τόν λόγον, ἀλλά τό ἐν ὑγείᾳ ζῆν... οὐ τό γνῶναί τι περί Θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος εἶναι φησιν, ἀλλά τό ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τόν Θεόν» (PG 44, 1269AB).

Ἀνάκραση ὡς θέωση

Ἡ σπάνια χρήση τοῦ ὄρου *θέωσις* καί ἡ ἐμμονή τοῦ Γρηγορίου στήν ἀξεπέραστη διάκριση κτιστοῦ καί ἀκτίστου ὀδήγησε στήν ἄποψη, ὅτι στόν Γρηγόριο δέν ἔχουμε πραγματική θέωση τοῦ ἀνθρώπου. Ἄλλά ὁ πολυσήμαντος ὄρος «ἀνάκρασις» σημαίνει θέωση:

«ἵνα τῇ πρός τό θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τό ἀνθρώπινον» (PG 45, 1152C). Καί: «ὁ δέ ἐκτός πάντων τῶν ἐν κακία νοουμένων γε- νόμενος, θεός τρόπον τινά διά τῆς τοιαύτης ἐξεως γίνεται, ἐκείνο κατορθώσας ἑαυτῶ, ὃ περί τήν θεῖαν φύσιν ὁ λόγος βλέπει» (PG 44, 1177D).

Βέβαια ἡ θέωση, ὅπως ἡ ἀνάκραση, δέν σημαίνει μετουσία στήν θεία φύση, ἀλλά μετοχή στίς θεῖες ἐνέργειες, κάτι πού δύσκολα γίνεται ἀντιληπτό. Αὐτός εἶναι καί ὁ τελικός λόγος πού δύσκολα κατανοεῖται τό γιατί ἡ θεολογία τοῦ Γρηγορίου δέν εἶναι, ὅπως νομίζουν, ἀποφατική. Διότι ἐνδιαφέρεται κυρίως νά δείξει τό πῶς ὁ ἀνθρωπος μετέχει στίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ καί ὄχι ὅτι εἶναι ἀδύνατη ἡ «φύσει» θέωσή του, κάτι πού τό ἀναφέρει, ἀλλά δέν ἀποτελεῖ καίριο πρόβλημά του, ἀφοῦ πάντοτε ἡ Ἐκκλησία ἐπιδίωκε τήν μετοχή μόνο στήν ἀγαθότητα-ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ.

Ἡ θεολογία τῆς ἀνακράσεως τοῦ ἀνθρώπου στό θεῖο εἶναι καί δῆ στό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, τήν ὁποία ἐγκαινίασε ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος, βρίσκει τώρα στόν Γρηγόριο τήν πιό μεγάλη της ἀνάπτυξη καί τονίζει τόν συγκλονιστικό βιωματικό ρεαλισμό τῆς ὄλης θεανθρωπολογίας τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ρεαλισμός αὐτός φαίνεται καί στήν ἐντονή ἄσκηση γιά κάθαρση ἀπό τά πάθη τῆς ψυχῆς, πού ὁ Γρηγόριος θεωρεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση ἀποκτήσεως τῶν ἀρετῶν. Ἡ ἄσκηση τῆς καθάρσεως καί ἡ θεία χάρη εἶναι ἡ μόνη ὁδός γιά τήν μεταστροφή τῆς προαιρέσεως ἀπό τό κακό στό ἀγαθό (PG 44, 385D).

«ὁ ἀνθρωπος προάγεται τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ. Ὁ δός δέ αὐτῷ πρός τήν τοιαύτην γνῶσιν καθαρότης γίνεται... Ἡ δέ τοῦ Θεοῦ θεωρία οὔτε κατά τό φαινόμενον, οὔτε κατά τό ἀκούμενον ἐνεργεῖται... χρή τόν μέλλοντα προσβαίνειν τῇ τῶν ὑψηλῶν κατανοήσει πάσης αἰσθητικῆς τε καί ἀλόγου κινήσεως προκαθᾶραι τόν τρόπον... Ὅρος γάρ ἐστίν ἀναντες ὡς ἀληθῶς καί δυσπρόσιτον ἡ θεολογία» (PG 44, 373BD).

Ἄλλά καί τό ἀποτέλεσμα, ἡ χάρη τῆς ἀνακράσεως πού ἀκολουθεῖ, δέν πρέπει νά θεωρηθεῖ «ἀντίδοσις» τοῦ Θεοῦ καί «ἔπαθλον» γιά τήν ἄσκηση τοῦ ἀνθρώπου (PG 46, 176CD). Ὁ μετασχηματισμός καί ἡ μεταστοιχείωση τοῦ ἀνθρώπου σέ θεία πραγματικότητα εἶναι ἀπόπειρα πάνω ἀπό τήν δυνατότητα τῆς ἀσκήσεώς του, ἡ ὁποία ὅμως πρέπει νά ἐνεργεῖται ἀδιάκοπα, ἀφοῦ καί ἡ ἀρετή δέν ἔχει τέλος: «τῆς δέ ἀρετῆς εἰς ὄρος ἐστί, τό ἀόριστον» (PG 44, 301B).

Ἡ ψυχὴ ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γίνεται κάτοπτρο τοῦ Θεοῦ

Τό ἔσχατο στάδιο τῆς ἀνθρωπολογίας καί τῆς θεοπτίας του ὁ Γρηγόριος ἐπιχειρεῖ νά ἐκφράσει μέ τήν εἰκόνα τοῦ κατόπτρου. Ἡ ψυχὴ, τὴν περιγραφή τῆς ὁποίας κάνει μέ τὴν βοήθεια τοῦ Ἀριστοτέλη καί τοῦ Πλωτίνου, εἶναι εἰκόνα τῆς θείας πραγματικότητας («*τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν*»). Ἡ ψυχὴ ὡς εἰκόνα εἶναι τόσο πραγματική, ὥστε μέσα της ὡς εἰς κάτοπτρο βλέπει-ἔχει τὸν Θεό. Τό γεγονός τοῦ σκοτισμοῦ της μέ τὴν ἀδαμική πτώση σημαίνει ὅτι ἔπαψε νά λειτουργεῖ ὡς κάτοπτρο. Ἡ ἐνανθρώπηση ὁμῶς τοῦ Λόγου καί ἡ Ἐκκλησία γενικά (*PG 44, 737D-740A*), σέ ἀπόλυτο συνδυασμό μέ τὴν ἄσκηση καθάρσεως, ὀδηγοῦν τὴν ψυχὴ στὴν ἀρχική της κατάσταση, ὁπότε ἐκτιμᾷ-βλέπει τὸν «φυσικό» ἑαυτὸ της καί μέσω τοῦ ἑαυτοῦ της, πού λειτουργεῖ σάν κάτοπτρο, βλέπει καί ἀπολαμβάνει τὸ ἀρχέτυπο κάλλος της, τὸν Θεό. Ὁμοίωση μέ τὸν Θεό, θέωση, ἀνάκραση καί μεταστοιχείωση τελικά τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ μόρφωση τοῦ θείου εἶναι (τῶν θείων ἰδιοτήτων) στὴν εἰκόνα-κάτοπτρό του, στὴν ψυχὴ. Ὅσο ἐντονότερα μορφώνεται τὸ θεῖο στό κάτοπτρο, τόσο περισσότερο γίνεται ὁ ἀνθρωπος θεῖο εἶναι, φῶς, αὐτὸ δηλαδή πού ἀγαπᾷ. Ἡ λειτουργία τῆς ψυχῆς ὡς κατόπτρου ἐξασφαλίζει τὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση-γνώση τοῦ ἑαυτοῦ της, ἀλλὰ καί τοῦ κόσμου, διότι ὁ κόσμος κατοπτρίζεται μέ τὴν σειρά του στὴν ψυχὴ. Ἡ γνησιότητα κατοπτρισμοῦ τοῦ Θεοῦ στὴν ψυχὴ ἀποβαίνει κριτήριον γνησιότητας τῆς θεογνωσίας, τῆς ἐμπειρίας τοῦ θείου:

«εἰ τοιούτων (= ἐμπαθῶν) ἡ ψυχὴ κινήματων ἐλευθέρα γένοιτο, πρὸς ἑαυτὴν πάλιν ἐπανελθοῦσα καί ἑαυτὴν ἀκριβῶς ἰδοῦσα, οἷα τῇ φύσει ἐστὶ καί οἷον ἐν κατόπτρῳ καί εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα. Ἀληθῶς γάρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρὸς τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμεῖσθαι πως τὴν ἡμετέραν ζωὴν, τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν» (*PG 46, 89C, 92A*). «μὴ δεῖν πλὴν τοῦ Θεοῦ μηδὲν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, μηδὲ πρὸς ἄλλο τι βλέπειν τὴν κεκαθαρμένην ψυχὴν· ἀλλ' οὕτως ἑαυτὴν ἐκκαθαῖραι παντός ὑλικοῦ πράγματός τε καί νοήματος, ὡς ὅλην δι' ὄλου μετατεθεῖσαν πρὸς τὸ νοητὸν τε καί ἄυλον ἐναργεστάτην εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου κάλλους ἑαυτὴν ἀπεργάσασθαι. Καί ὡσπερ ὁ ἐπὶ τοῦ πίνακος ἰδὼν τὴν γραφὴν δι' ἀκριβείας πρὸς τὴν τοῦ ἀρχετύπου μεμορφωμένην, μίαν ἀμφοτέρων εἶναι τὴν μορφήν ἀποφαίνεται, καί τὸ ἐπὶ τῆς εἰκόνης κάλλος τοῦ πρωτοτύπου λέγων εἶναι καί τὸ ἀρχέτυπον ἐναργῶς ἐν τῷ μιμήματι καθορᾶσθαι... συμμεμορφῶσθαι λέγει (= ἡ ψυχὴ) τῷ Χριστῷ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀπολαβοῦσα, τὴν πρώτην τῆς φύσεως ἡμῶν μακαριότητα, κατ' εἰκόνα καί ὁμοίωσιν τοῦ πρώτου κάλλους, τοῦ ἀληθινοῦ καί μόνου, ὠραίσθεισα. Καί οἷον ἐπὶ τοῦ κατόπτρου γίνεται... οὕτως ἑαυτὴν ἡ ψυχὴ... καθαρὸν τοῦ ἀκηράτου κάλλους ἐν ἑαυτῇ τὸ εἶδος ἀνετυπώσατο» (*PG 44,*

1093CD). «τό τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κάτοπτρον οὐ πρότερον ἐγένετο καλόν, ἀλλ' ὅτε τῷ καλῷ ἐπλησίασε καί τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ κάλλους ἐνεμορφώθη... Βλέπει δέ πρὸς τό ἀρχέτυπον κάλλος-περιστερὰ δέ τό κάλλος. Διὰ τοῦτο τῷ φωτί προσεγγίσασα φῶς γίνεται. Τῷ δέ φωτί τό καλόν τῆς περιστερᾶς εἶδος ἐνεικονίζεται, ἐκείνης λέγω τῆς περιστερᾶς, ἧς τό εἶδος τήν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παρουσίαν ἐγνώρισε» (PG 44, 868CD, 869A).

Ἐρωτική ὁρολογία καί αὐξηση μετοχῆς στό θεῖο

Ἡ συνεχῆς πραγμάτωση τῆς θεώσεως, πού ἄλλοτε παρουσιάζεται ὡς μετουσία τοῦ ἀνθρώπου στόν Θεό καί ἄλλοτε ὡς κατοπτρισμός τοῦ Θεοῦ στήν ψυχή ἢ ὁμοίωση καί ἄνοδος αὐτῆς πρὸς τό ἀρχέτυπό της, κινητήρια δύναμη ἔχει τήν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καί τήν «ἐπιθυμία» τοῦ ἀνθρώπου (PG 45, 21CD). Ὅσο περισσότερο ὁ ἄνθρωπος διαπιστώνει βιωματικά τήν συγγενεία του μέ τό θεῖο, τόσο ἐντονότερα ἀγαπᾷ τό θεῖο. Ἡ κίνηση αὐτή εἶναι τόσο ἀγωνιώδης καί συγκλονιστική, ὥστε ὁ Γρηγόριος, γιά νά τήν περιγράψει πειστικά, χρησιμοποιοῦ ἔρωτική ὁρολογία. Ὁ λόγος του στίς περιπτώσεις αὐτές εἶναι πολύ ἄμεσος καί προσωπικός. Δείχνει ὅτι ἡ θεολογία του αὐτή δέν ἀποτελεῖ μεταφυσικές ἀναλύσεις, ἀλλά περιγραφή τῆς προσωπικῆς του θεοπτικῆς ἐμπειρίας καί τῆς ἐμπειρίας τῶν ἁγίων τῆς Ἐκκλησίας μέ τήν βοήθεια τῆς μεταφυσικῆς τῶν χρόνων του:

«οἷον γάρ ἄν ἡ τῆ φύσει τό μετεχόμενον, πρὸς τοῦτο ἀνάγκη καί τό μετέχον συμμετατίθεσθαι... ἡ δέ ἀγαπητική σχέσις τήν πρὸς τό ἀγαπώμενον ἀνάκρασιν φυσικῶς κατεργάζεται· ὅπερ ἄν οὖν διὰ τῆς φιλίας ἐρώμεθα, ἐκεῖνο γινόμεθα» (PG 44, 737D). «καί τούτου χάριν τό σφοδρότατον τῶν καθ' ἡδονήν ἐνεργουμένων (λέγω δὴ τό ἐρωτικόν πάθος) τῆς τῶν δογμάτων ὑψηλήσεως αἰνιγματωδῶς προσεστήσατο (= ἀναφέρεται στό «Ἄσμα ἀσμάτων»), ἵνα διὰ τούτου μάθωμεν ὅτι χρή τήν ψυχὴν πρὸς τό ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσιν, τοσοῦτον ἐρᾷν ἐκεῖνον, ὅσον ἔχει τό σῶμα τήν σχέσιν πρὸς τό συγγενές καί ὁμόφυλον, μετενεγκοῦσαν εἰς ἀπάθειαν τό πάθος, ὥστε... μόνῳ τῷ πνεύματι ζέειν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τήν διάνοιαν» (PG 44, 773CD).

Ἐπειδὴ τό θεῖο εἶναι ἀτελεύτητο καί ἄπειρο καί ὁ ἄνθρωπος πεπερασμένος, ὅσο ἐντονότερη ἀγαπητική διάθεση ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιά τό θεῖο, τόσο ἡ θέωσή του αὐξάνει. Ἡ κίνηση γιά ὀλοένα μεγαλύτερη μετοχή καί ἐπέκταση στό θεῖο γίνεται ἄπαυτη καί χωρίς τέλος. Σέ κάθε νέα βαθμίδα μακαριότητος ἡ ψυχή διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀνώτερη βαθμίδα συνιστᾷ καί ὑψηλότερη πνευματική ἡδονή. Ὅπως ἀτέλειωτο καί χωρίς ὄριο εἶναι τό θεῖο, ἔτσι ἀτέλειωτη, αἰώνια, εἶναι καί ἡ ἄνοδος, ἡ ἐπέκταση τῆς ψυχῆς στοὺς κόλπους τοῦ θεοῦ:

«Ὅταν τοίνυν (= ἡ θεία φύση) ἐφέλκεται πρὸς μετουσίαν ἑαυτῆς

τήν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἀεὶ τῷ ἴσῳ μέτρῳ κατὰ τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ὑπεροχὴν τῆς μετεχούσης ὑπερανέστηκεν. Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ μείζων αὐτῆς πάντοτε διὰ τῆς τοῦ ὑπερέχοντος μετουσίας γίνεται καὶ αὐξανόμενη οὐχ ἴσταται» (PG 44, 876A).

«ἔτι ἐπὶ τὸ ἀνώτερον ἴεται καὶ οὐ λήγει τῆς ἀναβάσεως... ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκείμενον· καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκές γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰώνων ἀιδιότητι, διὰ τῶν ἀεὶ μειζόνων τῆς αὐξήσεως τοῖς μετέχουσι γινόμενης» (940D, 941A. Βλ. καὶ 1037B).

Ἡ αὐξηση τῆς μετοχῆς στό θεῖο ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα καὶ τὴν εὐρύτερη γνώση καὶ παρουσίαση τῆς ἀλήθειας, ὅπως, κατὰ τὸν Γρηγόριο; συνέβη μέ τόν Μέγα Βασίλειο, πού αὐξησησε ὅσα λίγα εἶπε ὁ Μωυσεῖς γιά τὴν δημιουργία, ὥστε καὶ αὐτός, ὁ Μ. Βασίλειος, νά χαρακτηρίζεται θεόπνευστος:

«ταῦτα, μετὰ τὴν θεόπνευστον ἐκείνην τοῦ πατρός ἡμῶν (= Βασιλείου) εἰς τὸ προκείμενον θεωρίαν, ἦν οἱ ἐγνωκότες πάντες οὐδέν ἔλαττον τῶν αὐτῷ Μωυσεῖ πεφιλοσοφημένων θαυμάζουσιν... ἃ γὰρ ἐκεῖνος εἶπεν ἐν ὀλίγοις τε καὶ εὐπεριγράπτοις τοῖς ρήμασι, ταῦτα διὰ τῆς ὑψηλῆς φιλοσοφίας ὁ διδάσκαλος ἡμῶν (= Βασίλειος) αὐξήσας, οὐχὶ ἄσταχυν ἀλλὰ δένδρον ἐποίησε τόν... κόκκον, τόν ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ γεωργοῦντος, ἀποδενδρούμενον... διηλωμένον ἀντὶ κλάδων τοῖς δόγμασι...» (PG 44, 61AB, 64A).

Ἡ ἀναγωγικὴ ἐρμηνεία

Ὁ Γρηγόριος γνωρίζει ἄριστα τὴν ἀλληγορικὴ μέθοδο τοῦ Ὁριγένη, τόν ὁποῖο συχνά διορθώνει ἢ χρησιμοποιεῖ ἐκλεκτικά, καὶ τίς ἐρμηνευτικὲς τάσεις τῶν ἀντιοχειανῶν καὶ τῶν νεοπλατωνικῶν (Ἰαμβλίχου κ. ἄλλων), πού συναντᾶμε στό ἔργο του. Τελικά ὁμως τὴν ἐρμηνεία του διαπερνᾶ καθοριστικά ὁ ἰδιαίτερος χαρακτήρας τῆς θεολογίας του καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μιὰ ἐρμηνευτικὴ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀλεξανδρινὴ καὶ τὴν ἀντιοχειανή. Ἡ ἐρμηνευτικὴ του, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος προτιμᾶ νά χαρακτηρίζεται ἀναγωγικὴ (PG 44, 373A):

α) Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν θεολογία του καὶ ὄχι ἡ θεολογία του ἀπὸ τὴν ἐρμηνευτικὴ του.

β) Δέν ἔχει ἀπόλυτο χαρακτήρα μεθόδου, ἀφοῦ στό ἴδιο ἀποτέλεσμα, πού φθάνει μέ συγκεκριμένη ἐρμηνεία βιβλικοῦ κειμένου, θά μπορούσε νά φθάσει καὶ μέ ἄλλο τρόπο ἄλλος θεολόγος ἢ καὶ ὁ ἴδιος. Γι' αὐτό καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐρμηνείας του συχνά ὁ ἴδιος τὸ χαρακτηρίζει στοχασμό καὶ ὄχι ἀπόφανση (δογματικὴ) (PG 44, 380D, 381A).

γ) Χρησιμοποιεῖ τά βιβλικὰ δεδομένα (εἰκόνες, περιγραφές) κυρίως ὡς ἀφορμὴ καὶ παράδειγμα, γιά νά τονίσει ἢ νά διευρύνει θεολογικὰ στοιχεῖα τῆς Παραδόσεως. Δέν χρησιμοποιεῖ τίς εἰκόνες ἢ τά ὀνό-

ματα σάν απόλυτα σύμβολα, τῶν ὁποίων τήν μοναδική ἔννοια ἐκεῖνος πρῶτος ἀνακαλύπτει, ὅπως θά συνέβαινε στήν ἀκραιφνή ἀλληγορική ἐρμηνεία.

δ) Υἱοθετεῖ τίς χριστολογικές τυπολογίες πού ἀνήκαν ἤδη στήν θεολογία τῆς Ἐκκλησίας.

ε) Ἀποσκοπεῖ πρῶτιστα στήν οἰκοδομή καί ἀνάλυση τοῦ νηπτικοῦ βίου τῶν πιστῶν. Ἔτσι π.χ. ἐρμηνεύει τήν ζωή τοῦ Μωυσῆ, γιατί αὐτή κατεξοχήν μπορεῖ νά γίνει «*ὑπόδειγμα βίου*» καί «*ἀρετῆς ὑποθήκη*» (PG 44, 304C)· ἐρμηνεύει καί τό Ἔσσμα *ἀσμάτων*, γιατί τό περιγραφόμενο ἐκεῖ ἔντονο ἐρωτικό πάθος μπορεῖ νά χρησιμεύσει ὡς παράδειγμα-εἰκόνα γιά τήν ἀγάπη πρός τόν νυμφίό Χριστό (PG 44, 773CD).

στ) Ἀσκεῖται, ἡ ἀναγωγική, ἐλάχιστα ἢ καθόλου στά ἔργα, στά ὁποῖα γίνεται θεολογία τῶν προσώπων τῆς ἀγίας Τριάδας. Ἐκεῖ ἀσκεῖται θεολογία δογματική. Ποτέ δέν χρησιμοποιοεῖται στήν ἐπιχειρηματολογία κατά τῶν αἰρετικῶν. Χρησιμοποιοεῖται κυρίως στά ἔργα του νηπτικῆς θεολογίας καί ἀνθρωπολογίας.

ζ) Ξεκινάει ἀπό τήν ΚΔ, γιά νά κατανοήσει γεγονότα ἢ ἐκφράσεις τῆς ΠΔ, καί ποτέ ἀντίστροφα.

Ἀναστοιχείωση καί ἐνότητα τῶν πάντων

Ἡ θεολογία καί ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Γρηγορίου καταλήγει στήν ἀναστοιχείωση ὄλου τοῦ κόσμου, σέ μία πνευματική ἐνότητα, σ' ἓνα σῶμα «*συγκεκραμένον ἐν Χριστῶ*», πού ὁμόγνωμα καί ὁμόφωνα θά δοξάζει τόν Θεό. Τήν ἐνότητα πραγματοποιεῖ τό ἅγ. Πνεῦμα, πού συγχρόνως εἶναι καί ἡ δόξα, μέ τήν ὁποία δοξάζεται ὁ Θεός. Ἡ ἀλλοτρίωση ἀπό τήν ἀληθινή ζωή καί ἡ κατάσχιση τῆς ἐνότητας ἀνθρώπων καί κόσμου, δηλαδή τό κακό, ἐξαλείφεται μέ τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας καί θ' ἀπαλειφθεῖ τελείως στήν μέλλουσα βασιλεία, ἀφοῦ δέν ἀποτελεῖ οὐσία, ὑπαρξη, ὄν, ἀλλά μόνο ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ, τό ὁποῖο πλέον θά κυριαρχεῖ ἀπόλυτα, ὥστε νά μήν ὑπάρχει δυνατότητα «ἀπουσίας» του.

Τῶν πάντων ἡ προαίρεση, ἀπό τόν ἐσφαλμένο προσανατολισμό τῆς ὁποίας προῆλθε τό κακό, θά εἶναι στραμμένη μόνο στόν Θεό. Αὐτό θά ἰσχύσει ἀκόμα καί γιά τόν «εὐρετήν» τοῦ κακοῦ, τόν Σατανᾶ. Ἡ κοινή ἀνάσταση γιά τόν Γρηγόριο εἶναι ἡ «ἀποκατάστασις» τῆς ἀνθρώπινης φύσεως «*εἰς τό ἀρχαῖον*» (PG 46, 156C). Χαρακτηρίζει ὁμως μακάριους αὐτούς πού μέ τούς πνευματικούς ἀγῶνες τους θά εἶναι ἔτοιμοι ν' ἀπολαύσουν τήν «γλυκύτητα» τῆς ἀναστάσεως. Οἱ ἀνέτοιμοι, ὅσοι ἐξησαν ἀλλοτριωμένοι ἀπό τήν ἀληθινή ζωή, θά περάσουν μακρά περίοδο καθάρσεως, κατά τήν ὁποία τό «πῦρ» θά

κάψει ὀριστικά τό κακό, τό ὁποῖο θά ἔχει τέλος, ὅπως εἶχε καί ἀρχή. Καταδικασμένοι στήν «γένενα» θά ὑπάρξουν, ἀλλά θά ὑπάρξει καί βαθμιαία «ἀποκατάστασις», μέ τήν «μετουσία» στό φῶς (PG 44, 349).

Βέβαια, ἡ ἄποψη αὐτή προβλημάτισε τήν Ἐκκλησία στούς ἔπειτα χρόνους καί πολλοί θεολόγοι θεώρησαν τόν Γρηγόριο στό θέμα τῆς ἐσχατολογίας-ἀποκαταστάσεως μαθητή τοῦ Ὁριγένη. Ἄλλ' αὐτός, συνεσκιασμένα ἔστω, διδάσκει προϋπαρξη τῶν ψυχῶν καί μάλιστα κίνηση κυκλική, ὅτι δηλαδή μετά τήν κρίση καί τήν κάθαρση θ' ἀκολουθήσει σειρά νέων κόσμων, ἀπό τίς ὁποῖες θά ἐξαρτηθεῖ σειρά καθάρσεων. Οἱ ἀπόψεις αὐτές εἶναι ξένες στό ἔργο τοῦ Γρηγορίου.

«Τότε (= στήν βασιλεία τοῦ Θεοῦ) εὐρίσκεται μονάς τό σωζόμενον, ἐν τῇ πρός τό μόνον ἀγαθόν συμφυῖα, πάντων ἀλλήλους ἐνωθέντων... Μηκέτι αὐτούς ἐν διαφορᾷ τινι προαιρέσεων ἐν τῇ περί τοῦ καλοῦ κρίσει πολλαχῆ διασχίζεσθαι· ἀλλ' ἐν γενέσθαι τούς πάντας τό δέ συνδετικόν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστί· δόξαν δέ λέγεσθαι τό Πνεῦμα τό ἅγιον» (PG 44, 1116CD, 1117A).

«τοῦ ἐσχάτου ἐχθροῦ καταργηθέντος, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, καί τῆς κακίας καθόλου πάντων τῶν ὄντων ἐξοικισθείσης, ἐν τό θεοειδές κάλλος ἐπαστράψη τοῖς πᾶσιν, ᾧ κατ' ἀρχάς ἐμορφώθημεν» (PG 46, 536B).

Γιά ὄσους πεθαίνουν ἀμαρτωλοί· «τοῦ πυρός τό παρά φύσιν ἐκδπανήσαντος, τῷ αἰωνίῳ πυρί παραδοθέν, τότε καί τούτοις εὐτροφῆσει ἡ φύσις... μακραῖς ποτε περιόδοις τό κοινόν εἶδος τό ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν θεόθεν ἐπιβληθέν ἀπολαβοῦσα» (157CD).

«ἐπειδάν ἡ εἰς τό ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος εὐχαριστία παρά πάσης ἔσται τῆς κτίσεως καί τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων καί τῶν μηδέν τήν ἀρχήν ἐπιδεθέντων καθάρσεως. Ταῦτα καί τά τοιαῦτα παραδίδωσι τό μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως... τόν τε ἄνθρωπον τῆς κακίας ἐλευθερῶν καί αὐτόν τόν τῆς κακίας εὐρετήν ἰώμενος» (PG 45, 69BC).

Ἐντίθετα, στό περίφημο ἐργίδιό του *Περί τῶν νηπίων πρό ὥρας ἀφαρπαζομένων* διδάσκει μέ ἀπόλυτη σαφήνεια ὅτι ὄσοι ἔχουν βαθιά ριζωμένη μέσα τους τήν κακία, ὅπως π.χ. ὁ προδότης Ἰούδας, θά ἔχουν τήν κόλαση τῆς καθάρσεως γιά πάντα, «εἰς ἄπειρον»:

«Τοιοῦτον γάρ καί περί τοῦ Ἰούδα διά τῆς εὐαγγελικῆς φωνῆς ἐδιδάχθημεν... τῷ μὲν γάρ διά τό βάθος τῆς ἐμφυείσης κακίας εἰς ἄπειρον παρατείνεται ἡ διά τῆς καθάρσεως κόλασις» (PG 46, 184A).

Σ' ἓνα ὁμως ἀπό τά παραπάνω χωρία του λέει ὅτι φωτιά θά ἐκδπανήσει τό κακό («τό παρά φύσιν»), πού ἔτσι θά παραδοθεῖ στό αἰώνιο πῦρ («τῷ αἰωνίῳ πυρί παραδοθέν») (175C). Βέβαια αἰώνιος καί αἰωνιότητα δέν σημαίνουν γιά τόν Γρηγόριο περίοδο χωρίς τέλος. Ἄλλ' ἀλλά δέν ἐξήγησε πῶς συνδύαζε τήν πεπερασμένη χρονικά αἰωνιότητα,

ὅπου «ἐκδαπανᾶται» τό κακό, μέ τήν «εἰς ἄπειρον» παράταση, δηλαδή τήν χωρίς τέλος κόλαση τῆς καθάρσεως.

Στήν προσπάθειά τους μεταγενέστεροι θεολόγοι ν' ἀπαλλάξουν τόν Γρηγόριο ἀπό τήν ἀντίληψη τῆς ἀποκαταστάσεως, πού καταδικάστηκε στό πρόσωπο τῶν Ὁριγένη, Εὐαγρίου κ.ἄ., ὑποστήριξαν ὅτι τά σχετικά χωρία τῶν ἔργων τοῦ Γρηγορίου («Κατηχητικός λόγος» καί «Περί ψυχῆς καί ἀναστάσεως») εἶναι παρέμβλητα. Ἐπίσης Φώτιο (Μυριόβιβλον 233) γνωρίζουμε ὅτι πρῶτος ὁ Γερμανός Κωνσταντινουπόλεως (+ 733) ἔκανε τέτοια πρόταση, ἡ ὁποία ὁμως φιλολογικά καί θεολογικά δέν ἔχει ἐρείσματα.

ΒΙΟΣ

Ἡ ζωή τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ἦταν ἐξαιρετικά πλούσια σέ συγγραφική καί ἐκκλησιαστική δραστηριότητα, σέ ταλαιπωρίες καί συναισθηματικές ἀναστατώσεις. Ἐπίσης ἀπό χαρακτήρα ὁμως ἀπέφευγε στά ἔργα του, ἀκόμα καί στίς ἐπιστολές του, νά περιγράψει ἐπεισόδια τῆς ζωῆς του καί νά ἐκφράζει ἐμπειρίες του σέ πρῶτο πρόσωπο. Οἱ σύγχρονοι πάλι συγγραφεῖς μιλοῦν ἐλάχιστα γιά τόν Γρηγόριο, ἴσως γιατί ζοῦσε στήν σκιά τοῦ Μ. Βασιλείου. Ἐπίσης πηγές βρίσκουμε λίγες πληροφορίες γιά τήν ζωή καί τό ἔργο του.

Ὁ Γρηγόριος, ἀδελφός τοῦ Μ. Βασιλείου, γεννήθηκε στό Ἄννησα ἢ στήν Νεοκαισάρεια τοῦ Πόντου μεταξύ 335 καί 340. Δέν σπούδασε σ' ἐπιφανεῖς δασκάλους, ἀλλά μέ τήν ἐπιμονή του καί τίς ὑποδείξεις τοῦ Βασιλείου, τόν ὁποῖο ἄκουσε στήν Καισάρεια νά διδάσκει ρητορική (ἀπό τό φθινόπωρο τοῦ 356 μέχρι τήν ἀνοιξη τοῦ 357), ἀπέκτησε θαυμαστή παιδεία, θύραθεν καί ἐκκλησιαστική. Παράλληλα ὑπηρετοῦσε στήν Ἐκκλησία ὡς Ἀναγνώστης, ἔργο τό ὁποῖο ἄφησε γιά νά διδάξει ρητορική, ἄγνωστο μέχρι πότε. Παντρεύτηκε τήν Θεοσεβία καί ἴσως ἀπέκτησε γιό, τόν Κυνήγιο (Ἐπιστ. 13).

Μέ προτροπή τοῦ Βασιλείου, μετά τό 370, ἔγραψε περί παρθενίας καί παραμονές τοῦ Πάσχα τοῦ 372 χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Νύσσης, ὑπακούοντας στόν Βασίλειο. Οἱ καλές του προθέσεις δέν ἀρκοῦσαν γιά θετική συμβολή του στήν ἀντιμετώπιση τῶν πολύπλοκων ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων. Ἐπίσης νά εὐκολύνει συχνά δυσκόλευε τό ἔργο τοῦ μητροπολίτη του Καισαρείας, τοῦ Βασιλείου. Τόν χειμῶνα τοῦ 375/6 οἱ αἵρετικοί ἀνόμοιοι πέτυχαν εὐκόλα νά τόν κατηγορήσουν ἄδικο στίς ἀρειανόφρονες κρατικές ἀρχές γιά κατάχρηση ἐκκλησιαστικῶν χρημάτων καί ἀντικανονικές πράξεις. Οἱ ἀρχές τόν συνέλαβαν καί τόν ἔστειλαν μέ συνοδεία στρατιωτῶν νά δικαστεῖ ἀπό τόν βικάριο Δημοσθένη. Στό δρόμο ἀρρώστησε καί φίλοι κατάφεραν νά τόν κρύψουν σέ ἀσφαλές μέρος. Τήν ἀνοιξη τοῦ 376 σύνοδος στήν Νύσσα τόν καταδίκασε σέ ἐξορία, χωρίς ὁ ἴδιος νά εἶναι παρών. Μέ τόν θάνατο τοῦ ἀρειανόφρονα Οὐάλη (Αὐγουστος 378) μπόρεσε νά ἐπιστρέψει στήν ἐπισκοπή του, ὅπου ἔγινε πανηγυρικά δεκτός. Τήν 1η Ἰανουαρίου τοῦ 379 παραβρέθηκε στήν κηδεῖα τοῦ Βασιλείου. Τότε ἀκρι-

βῶς αὐξάνουν στό κατακόρυφο οἱ εὐθύνες του ὡς πνευματικοῦ κληρονόμου καί συνεχιστῆ τοῦ ἐκκλησιαστικοθεολογικοῦ ἔργου τοῦ Βασιλείου.

Πῆρε μέρος στήν σύνοδο τῆς Ἀντιόχειας τό φθινόπωρο τοῦ 379, ὅπου γιά πρώτη φορά υἰοθετήθηκε ἡ θεολογία καί ἡ τακτική τοῦ Βασιλείου. Ἀμέσως, περνώντας ἀπό τά Ἄννησα γιά τόν ἐπικείμενο θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας, γύρισε στήν Νύσσα, ὅπου τόν περίμεναν ὄξεις ἀντιαιρετικοί ἀγῶνες. Ἐνῶ τήν ἀνοιξη τοῦ 380 βρισκόταν στό Ἰβόρα γιά τήν ἐκλογή ὀρθόδοξου ἐπισκόπου, οἱ ὀρθόδοξοι τῆς Σεβάστειας τόν πίεσαν νά γίνει ἐπίσκοπός τους, γιά νά ἀντιμετωπίσει τήν ἐκεῖ ἰσχυρή ὁμάδα τῶν εὐσταθιανῶν. Ὁ Γρηγόριος ὑπέκυψε, ἀλλά δοκίμασε πολλές πικρίες καί γνώρισε λίγη ἐπιτυχία. Σέ λίγους μῆνες καί πρὶν λήξει τό 380, ἐπανῆλθε στήν Νύσσα, ὅποτε ἄρχισε νά γράφει κατά τοῦ Εὐνομίου καί τῶν πνευματομάχων εὐσταθιανῶν.

Ἀπό τόν Μάιο μέχρι τόν Ἰούλιο τοῦ 381 βρισκόταν στήν Κωνσταντινούπολη γιά τήν ἐκεῖ Β' Οἰκουμενική Σύνοδο, στήν ὁποία ἔγινε ὁ κατεξοχὴν ἐκφραστής τῆς τριαδολογίας καί πνευματολογίας τῶν καππαδοκῶν καί ἀναγνωρίστηκε ὡς μεγάλη θεολογική μορφή. Σ' αὐτόν ἀνατέθηκε καί ἀποστολή στό Ἱεροσόλυμα καί τήν Ἀραβία, κάτι πού ἔγινε μᾶλλον τό 382, μετά τήν νέα συνέλευση τῶν ἐπισκόπων στήν ἴδια πόλη. Στό μεταξύ ταξίδεψε πολύ στήν Καππαδοκία, τόν Πόντο, τήν Μικρὴ Ἀρμενία καί τήν Γαλατία γιά ἐκκλησιαστικές ὑποθέσεις. Τό 383 στήν Κωνσταντινούπολη ἔλαβε μέρος σέ σύνοδο, στήν ὁποία ἐκφώνησε Λόγο περί τῆς θεότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ θεολογική καί ρητορική δεινότητα, πού ἔδειξε ἰδιαίτερα μέ τούς Λόγους του στήν Κωνσταντινούπολη, τόν ἐπέβαλαν ὡς τόν πρῶτο ρήτορα τοῦ κράτους, γι' αὐτό καί κλήθηκε τό 385 ἀπό τόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο νά ἐκφωνήσει ἐπικηδεῖους στήν Πουλχερία πρῶτα καί τήν Πλακίλλα ἔπειτα, κόρη καί σύζυγο ἀντίστοιχα τοῦ αὐτοκράτορα.

Μετά τό 385 καί προπαντός μετά τόν θάνατο (387) τῆς συζύγου του Θεοσεβίας, δέν ἔχουμε εἰδήσεις. Φαίνεται ὅτι, κουρασμένος καί ἀπογοητευμένος, ἀποτραβήχτηκε ἀπό τό πολιτικό καί ἐκκλησιαστικό κέντρο, τήν Κωνσταντινούπολη, γιά νά ἐπιδοθεῖ στήν σύνταξη τῶν κυρίως νηπτικῶν ἔργων του, πού ἀπαιτοῦσαν ἡσυχία καί νήψη πνευματική. Ἄλλωστε, δύο ἄλλες μορφές εἶχαν ἀνατεῖλει κι ἐπηρέαζαν τά ἐκκλησιαστικά πράγματα, ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου στήν Δύση καί ὁ Ἰωάννης Χρυσόστομος στήν Ἀνατολή.

Ἡ τελευταία εἰδηση γιά τόν Γρηγόριο ἀφορᾷ τήν μετοχή του στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τό 394. Ἀσφαλῶς κοιμήθηκε τό ἴδιο ἔτος. Ἡ Ἐκκλησία τιμᾷ τήν μνήμη του στίς 10 Ἰανουαρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἀνήκει στούς μεγάλους δημιουργικούς συγγραφεῖς τῆς ἀνθρωπότητας καί ἀσφαλῶς εἶναι ὁ μεγαλύτερος συγγραφέας τῶν χρόνων του. Τό ἔργο του, ποικίλο σέ θεματολογία καί μορφή, παρουσιάζει ἐ-

νότητα προϋποθέσεων και σκοπού, αλλά όχι όρολογίας, γεγονός που προκαλεί έρμηνευτικές δυσκολίες. Η βασική μορφή τών έργων του είναι τής σύντομης πραγματείας και τής έρμηνείας βιβλικών κειμένων. Μέσω του τρόπου αυτού και μέ την βοήθεια τής ρητορικής τέχνης προχωρεί μέ ασύγκριτη έπιτυχία σέ πρωτότυπες θεολογικές τομές που έμειναν κλασικές. Οικοδομεί την ύλη του έπαγωγικά. Έκφράζεται ήρεμα, χωρίς βία, λυρικά ένιοτε και ρητορικά συχνότερα. Έπικρατεί όμως τό ύφος του έρευνητή. Ο λόγος του δέν έχει πάντοτε σαφήνεια και ή φράση του είναι συχνά χαλαρή, χωρίς άρμους σταθερούς, κάτι που ιδιαίτερα δυσχεραίνει την μεταφορά του σέ σύγχρονη γλώσσα. Τό έργο του είναι πλούσιο σέ εικόνες, παραστάσεις και σχήματα, που άντλεί από την θύραθεν γραμματεία και την φαντασία του, αλλά δέν μαρτυρεί διάθεση ποιητική και μόνιμη φιλολογική φροντίδα.

Οί φιλολογικοί τύποι, τούς όποιους χρησιμοποίησε, είναι ή πραγματεία, ό λόγος και ή έπιστολή. Τά έργα του διακρίνονται συμβατικά σέ άνθρωπολογικά, έρμηνευτικά και νηπτικά, όπως τά

Περί κατασκευής του άνθρώπου, Είς την Έξαήμερον, Περί του βίου του Μωυσέως, Είς την έπιγραφήν τών Ψαλμών, Είς τόν Έκκλησιαστήν, Είς τό Άσμα ασμάτων, Είς την Κυριακήν προσευχήν, Είς τούς Μακαρισμούς, Περί παρθενίας, Περί του τί τό χριστιανών όνομα, Περί τελειότητας, Πρός τούς πενθοούντας, Περί τών νηπίων, Είς τόν βίον τής Μακρίνης, Περί ψυχής και άναστάσεως, Κατά είμαρμένης·

σέ τριαδολογικά και πνευματολογικά, όπως τά

Κατά Εύνομίου, Περί Τριάδος πρός Εύσταθίαν, Πώς τρία πρόσωπα λέγοντες έν τή θεότητι, Περί του μή οίεσθαι λέγειν τρεις Θεούς, Περί πίστεως πρός Σιμπλίκιον, Πρός Έλληνας έκ τών κοινών έννοιών, Περί άγ. Πνεύματος·

σέ χριστολογικά, όπως τά

Πρός Θεόφιλον κατά άπολιναριστών, Πρός τά Άπολιναρίου άντιρρητικός, και σέ ποικίλου περιεχομένου, όπως είναι ό

Κατηχητικός λόγος, οί έγκωμιαστικοί και οίκοδομητικοί του λόγοι, καθώς και οί Έπιστολές του, γραμμένα μέ άφορμή έορτές εκκλησιαστικές, θέματα περιστασιακά και πρόσωπα.

Τά έργα του Γρηγορίου περιλαμβάνονται στην PG 44-46. Παλαιότεροι έρευνητές, όπως ό J. G. Krabinger (1835/40), ό G. H. Forbes (1855/61) και ό F. Oehler (1865), έπιχείρησαν την κριτική έκδοσή τους, αλλά αυτή τελικά προχώρησε μέ τόν Werner Jaeger και τούς συνεργάτες του (Gregorii Nysseni Opera, Berlin-Leiden 1921 έξ.). Για τίς άρχαιότερες εκδόσεις και τίς μεταφράσεις έργων του Γρηγορίου βλ. Στυλ. Γ. Παπαδοπούλου, εις *EEBS* 39/40 (1972/3) 545-549. Για βιβλιογραφία γνησιότητας τών έργων βλ. *CPG* II, 3135-3226. Για την χρονολόγηση τών έργων βλ. κυρίως G. Pasquali, *Le lettere di Gregorio di Nissa*: *SIF* 3 (1923) 73-136· J. Daniélou, *La chronologie des sermons de Grég. de Nysse*: *RSRUS* 29 (1955) 34-372· Του ίδιου, *La chronologie des oeuvres de Grég. de Nysse*: *SP* 6 (1966) 159-169· G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregor von Nyssa: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Gr. de Nysse* (édité par M. Harl), Leiden 1971, σσ. 51-66.

Οί παραπομπές στην έκδοση που ἄρχισε ὁ Jaeger θά γίνονται συντομογραφικά. Θά ἀναφέρονται τό ὄνομα ἐκείνου πού ἐτοίμασε τό κάθε κείμενο, ἡ λέξη *Opera* καί ὁ τόμος μέ τίς σελίδες, ὅπου τό κείμενο (π.χ. A. Spira, *Opera IX*, σσ. 475-490).

Περί παρθενίας. Εἶναι τό πρῶτο ἔργο του, γραμμένο περί τό 371 (ἀναθεωρημένο ἀργότερα), καί τό σπουδαιότερο τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς ἀσκητικο-νηπτικῆς γραμματείας. Περιγράφει πῶς καί γιατί ἡ ψυχὴ τοῦ (ἢ τῆς) παρθένου γίνεται νύμφη Χριστοῦ.

PG 46, 317-416. J. P. CAVARNOS, Opera VIII/1, σσ. 248-343. M. AUBINEAU: Sch 119 (1966). Γιά τίς μεταφράσεις βλ. Sch 119.

Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική (*CPG II 3165*).

Εἰς τήν προσευχήν (= «Πάτερ ἡμῶν»). Σέ πέντε λόγους, πού μᾶλλον ἐκφωνήθηκαν μεταξύ 374 καί 378.

PG 44, 1120-1193. Γρηγορίου Νύσσης: Λόγοι εἰς τό «Πάτερ ἡμῶν». Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια ΠΑΓΚΡΑΤΙΟΥ ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Ἀθήνα 1983.

Εἰς τοὺς μακαρισμούς. Μᾶλλον μεταξύ 374 καί 378. Ἐνα ἀπό τά σημαντικότερα νηπτικά ἔργα τοῦ Γρηγορίου καί τῆς ὄλης σχετικῆς γραμματείας. Ἀποτελεῖται ἀπό ὀκτώ ὁμιλίαις, οἱ ὁποῖες ἀναλύουν τήν κλίμακα τοῦ νηπτικοῦ βίου, πού ὀδηγεῖ στήν μακαριότητα καί τήν θέωση. Τό ἔργο προϋποθέτει βαθιὰ θεολογική κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου, ἔντονος προσωπικές θεοπτικές ἐμπειρίες τοῦ Γρηγορίου καί χρήση τοῦ νεοπλατωνικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς.

PG 44, 1193-1301. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Γρηγορίου Νύσσης: Λόγοι εἰς τοὺς Μακαρισμούς. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Ἀθήνα 1985.

Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (*CPG II 3161*).

Ἀπολογητικός περί τῆς Ἑξαήμερου. Γράφηκε τό 379 γιά νά ἐξηγήσει δυσνόητα σημεῖα τοῦ ἀνάλογου ἔργου τοῦ Βασιλείου καί νά τό συμπληρώσει. Κατά τό παράδειγμα τοῦ Βασιλείου δέν ἀσκεῖ ἀναγωγική ἐρμηνεία, ὅπως κάνει στά μεταγενέστερα ἐρμηνευτικά του ἔργα.

PG 44, 61-124. G. H. FORBES, Gregorii Nysseni... quae supersunt omnia, I, Burntisland 1855, σσ. 1-95. H. HÖRNER, Opera IV (ἐτοιμάζεται).

Μεταφράστηκε στήν ἀραβική καί τήν συριακή (ἀποσπάσματα) (*CPG II 1353*).

Εἰς τοὺς Τεσσαράκοντα Μάρτυρας. Ἐκφωνήθηκε στίς 9 Μαρτίου τοῦ 379.

PG 46, 773-788. O. LENDE, Opera X (ἐτοιμάζεται).

Κατά τοκιζόντων. Ἐκφωνήθηκε τόν Μάρτιο τοῦ 379.

PG 46, 433-452. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 195-207.

Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου. Γράφηκε λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ Πάσχα τοῦ 379. Ἐπιλύει τὰ βιβλικὰ δεδομένα περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, κάτι πού δὲν πρόλαβε νὰ κάνει ὁ Βασίλειος. Θέτει τὶς βάσεις τῆς θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας του χωρὶς ἀναγωγικὴ ἔρμηνεία τῆς *Γραφῆς*. Ἀκολουθεῖ τὸν Βασίλειο, τὸν ὁποῖο διευρύνει πολὺ καὶ κάποτε διορθώνει.

PG 44, 124-256. G. H. FORBES, *Gr. Nyss... quae supersunt omnia*, I, Burntisland 1855, σσ. 96-319. B. SALMONA, *L' uomo: Testi Patristici* 31, Roma 1982.

Μεταφράστηκε στὴν λατινικὴ (Διονύσιος Μικρός, Σκῶτος Eriugena), τὴν συριακὴ, τὴν γεωργιανὴ καὶ τὴν ἀρμενικὴ (CPG II 3154).

Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα καὶ περὶ ἀναστάσεως. Ἐκφωνήθηκε τὸ Πάσχα τοῦ 379.

PG 46, 652-681. E. GEBHARDT, *Opera* IX, σσ. 245-270.

Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν. Τοποθετεῖται στὴν ἐποχὴ τοῦ 379. Στὰ πρῶτα ἐννέα εἰσαγωγικὰ κεφάλαια προσπαθεῖ νὰ δείξει πῶς ἡ πενταμερὴς διαίρεση τοῦ ὄλου *Ψαλτήρα* ἀνταποκρίνεται σὲ πέντε στάδια τελειώσεως. Στὰ κεφ. 10-25 ἐρμηνεύει τὶς *Ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν (Ο')* ὡς κλίμακα διαδοχικὴ, μὲ τὴν βοήθεια τῆς ὁποίας διδάσκεται ὁ ἀναγνώστης τὴν πνευματικὴ του ἀνύψωση πρὸς τὸ θεῖο.

PG 44, 608-616. J. Mc DONOUGH, *Opera* V, σσ. 24-175. *ΒΕΠ* 66, 103-106.

Εἰς τὸν ἕκτον Ψαλμὸν περὶ τῆς Ὀγδόης. Τοποθετεῖται στὴν ἐποχὴ τοῦ 379. Οἱ Rondeau καὶ Daniélou τὸ θέλουν μεταξὺ 376-378.

PG 44, 608-616. J. Mc DONOUGH, *Opera* V, σσ. 187-193. *ΒΕΠ* 66, 103-106.

Εἰς τοὺς κοιμηθέντας. Ἐκφωνήθηκε ἴσως περὶ τὸ 379.

PG 46, 497-537. G. HEIL, *Opera* IX, σσ. 28-62. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, *Ἡ προσδοκία μας*, Ἀθήνα 1981, σσ. 33-112 (μὲ μετάφραση καὶ σχόλια).

Περί διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως. Μᾶλλον περὶ τὸ 379 ἢ τὸ 380. Ἐκδίδεται ὡς *Ἐπιστολὴ* 38 τοῦ Βασιλείου. Ἐξαίρετη θεολογικὴ σύνοψη τοῦ προβλήματος.

PG 32, 325-340. Y. COURTONNE, *S. Basile, Lettres*, I, Paris 1957, σσ. 81-92. *ΒΕΠ* 55, 56-63.

Μεταφράστηκε στὴν λατινικὴ καὶ τὴν συριακὴ (CPG II 3196).

Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως. Τέλος 379 ἢ τὸ 380, λίγο μετὰ τὸν θάνατο τῆς ἀδελφῆς του Μακρίνας, μὲ τὴν ὁποία, τὴν παραμονὴ τοῦ θανάτου της, συζήτησε περὶ ψυχῆς, θανάτου, ἀναστάσεως κ.ἄ. Τὸ ἔργο ἔχει μορφή διαλόγου (πλατωνικοῦ), στὸν ὁποῖο ἡ Μακρίνα ἔχει ρόλο δασκάλου. Φυσικὰ ὁ Γρηγόριος ἐπεξεργάστηκε σὲ βάθος καὶ πλάτος ὅσα εἶπε ἡ Μακρίνα.

PG 46, 11-160. *ΕΠΕ* 46, 210-385 (καί μετάφραση). S. LILLA, *L' anima e la risurrezione: Testi Patristici* 26, Roma 1981.

Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν κοπτική (*CPG* II 3149).

Περί τοῦ μή οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς, πρός Ἀβλάβιον. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Προσπαθεῖ νά δείξει ὅτι τήν κοινή οὐσία τῶν τριῶν θείων προσώπων δηλώνει τό ὄνομα Θεός, ἐνῶ τά ὀνόματα Πατήρ, Υἱός καί ἅγιο Πνεῦμα δηλώνουν πρόσωπα ἢ ὑποστάσεις καί ὄχι διαφορετικόν τό καθένα Θεό.

PG 45, 116-136. F. MÜLLER, *Opera* III 1, σσ. 37-57.

Μεταφράστηκε στήν λατινική (ἀποσπάσματα) καί τήν συριακή (*CPG* II 3139).

Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες... οὐ φαμέν τρεῖς θεούς, πρός τοὺς Ἕλληνας ἀπό τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Συσχετίζει τίς γενικά παραδεκτές φιλοσοφικολογικές κατηγορίες (ὄρολογία) μέ τοὺς ὄρους πού ἡ θεολογία χρησιμοποιεῖ στήν περί Τριάδας διδασκαλία, γιά νά δείξει ὅτι ἡ τελευταία δέν εἶναι παράλογη. Τό κείμενο ἀποκατέστησε ὁ F. Müller.

PG 45, 176-185. F. MÜLLER, *Opera* III 1, σσ. 19-33. *ΕΠΕ* 46, 136-159.

Περί πίστεως πρός Συμπλίκιον. Μᾶλλον μεταξύ 379 καί 381. Περί ὁμοουσιότητας τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πνεύματος πρός τόν Πατέρα.

PG 45, 136-145. F. MÜLLER, *Opera* III 1, σσ. 61-67.

Κατά Ἀρείου καί Σαβελλίου. Τό ἔργο παλαιότερα θεωρήθηκε νόθο, ἀλλά σύγχρονοι ἐρευνητές (F. Müller, J. Daniέλου) τό ἀπέδωσαν δίκαια στόν Γρηγόριο.

PG 45, 1281-1301. F. MÜLLER, *Opera* III 1, σσ. 71-85.

Περί τῆς ἁγίας Τριάδος, πρός Εὐστάθιον. Γράφηκε περί τό 380 καί ἐκδιδόταν ὡς Ἐπιστολή 189 τοῦ Βασιλείου. Κατά τῶν πνευματομάχων πού δέν ἀπέδιδαν θεία δύναμη καί οὐσία στό ἅγιο Πνεῦμα.

PG 32, 683-696. *ΒΕΠ* 55, 209-222. F. MÜLLER, *Opera* III 1, σσ. 3-16.

Πρός Εὐνόμιον ἀντιρρητικοί Α' καί Β'. Γράφηκαν μεταξύ καλοκαιριοῦ 380 καί ἀνοιξέως 381. Τά κατά Εὐνομίου κείμενα τοῦ Γρηγορίου ἔχασαν στήν χειρόγραφη παράδοση τήν σειρά τους, τήν ὁποία ἀποκατέστησε ὁ Jaeger. Μέ τά δύο αὐτά ἔργα (τά 1 καί 12β τῆς ἐκδόσεως Migne) ὁ Γρηγόριος ἀπαντᾷ στό διμερές ἔργο τοῦ Εὐνομίου «Ἐπί τῆς ἀπολογίας ἀπολογία», πού ὁ τελευταῖος ἔγραψε τό 378 γιά ν' ἀντικρούσει ὅσα ἐναντίον του διατύπωνε τό 364 ὁ Βασίλειος στό δικό του «Κατά Εὐνομίου». Τό ἔργο ἔχει μεγάλη θεολογική σημασία καί συμβάλλει πολύ στήν ὀλοκλήρωση τῆς τριαδολογίας καί τῆς λοιπῆς θεολογίας τῶν καππαδοκῶν πατέρων.

PG 45, 248-464 καί 909-1121. W. JAEGER, *Opera* I. *ΒΕΠ* 67, 27-290.

Εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης. Γράφηκε μεταξύ 380 καὶ 383 ἀπὸ εὐγνωμοσύνη πρὸς τὴν διδάσκαλό του καὶ πρεσβύτερη ἀδελφή του Μακρίνα, τὴν ὁποία, περιγράφοντας τὴν ζωὴ της, ἐμφανίζει ὡς πρότυπο ἀσκήτριας καὶ γυναίκας πού ἐνσάρκωσε τὸν τέλειο βίον. Τὸ ἔργο ἔχει καὶ ἱστορικὴ ἀξία.

PG 46, 960-1000. V. WOODS CALLAHAN, Opera VIII 1, σσ. 370-414. P. MARAVAI.: SCh 17b. F. MEER VAN DER-G. BARTELINK, Het leven van de hl. Macrina, Utrecht 1971. Μεταφράστηκε στὴν γεωργιανή (CPG II 3166).

Ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον. Ἐκφωνήθηκε τὴν 1η Ἰανουαρίου 381 στὴν Καισάρεια.

PG 46, 788-817. O. LENDLE, Opera X (ἔτοιμάζεται). Μεταφράστηκε στὴν γεωργιανή (CPG II 3185).

Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα. Ἐκφωνήθηκε τὴν 7η Ἰανουαρίου 381 στὴν Καισάρεια. Καυτηριάζει τὴν συνήθεια τῶν κατηχουμένων νὰ ἀναβάλλουν τὸ βάπτισμα καὶ μιλάει γιὰ τὸ βάπτισμα τοῦ Κυρίου καὶ τὰ Θεοφάνεια.

PG 46, 416-432.

Εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον. Ἐκφωνήθηκε στίς 7 Φεβρουαρίου τοῦ 381 στὰ Εὐχάιτα.

PG 46, 736-748. Μεταφράστηκε στὴν γεωργιανή (CPG II 3183).

Εἰς τὸ «ὃ δὲ πορνέων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει». Ἐκφωνήθηκε τὸν Μάρτιο (Τεσσαρακοστή) τοῦ 381 στὴν Νύσσα.

PG 46, 489-496. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 211-217. ВЕР 66, 441-444.

Εἰς τὸν «Ἐκκλησιαστήν» ἐξήγησις ἀκριβῆς. Μᾶλλον πρὶν τὸ Πάσχα τοῦ 381. Εἶναι ὀκτώ ὁμιλίαι, πού ἴσως τίς ἐπεξεργάστηκε ἀργότερα γιὰ νὰ τοὺς δώσει τὴν σημερινή μορφή τους. Μὲ ἀναγωγικὴ ἐρμηνεῖα παρουσιάζει τὴν ἀνύψωση τῆς ψυχῆς στὴν σφαῖρα τοῦ θείου κάλλους.

PG 44, 616-753. P. ALEXANDER, Opera V, σσ. 274-442. Μεταφράστηκε στὴν κοπτικὴ.

Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν, πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος. Ἐκφωνήθηκε τὸν Μάιο τοῦ 381 στὴν Β' Οἴκουμ. Σύνοδο, στὴν Κωνσταντινούπολη.

PG 46, 544-553. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 331-341.

Ἐπιτάφιος εἰς Μελέτιον Ἀντιοχείας. Ἐκφωνήθηκε τὸν Μάιο τοῦ 381, ὁ-

ταν πέθανε ὁ Μελέτιος, ὄντας πρόεδρος τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου στήν Κωνσταντινούπολη.

PG 46, 852-864. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 441-457.
Μεταφράστηκε στά συριακά (βλ. αὐτόθι, σσ. 396-404).

Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατά Μακεδονιανῶν τῶν Πνευματομάχων. Φαίνεται ὅτι οἱ λέξεις «κατά μακεδονιανῶν τῶν πνευματομάχων» προστέθηκαν ἀργότερα, διότι οἱ μακεδονιανοί ἦταν κυρίως ὁμοιοουσιανοί. Γράφηκε μᾶλλον λίγο μετά τόν Ἰούλιο τοῦ 381.

PG 45, 1301-1333. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 89-115 (πρώτη πλήρης ἔκδοση).

Κατά Εὐνομίου Λόγοι 10. Γράφηκαν μεταξύ 381 καί 383, γιά νά δοθεῖ ἀπάντηση σέ νέα ἐπίθεση τοῦ Εὐνομίου κατά τοῦ Βασιλείου. Εἶναι τό ἐκτενέστερο καί σπουδαιότερο ἀπό τά σχετικά κείμενα τοῦ Γρηγορίου, ὁ ὁποῖος ἀποδεικνύει ὅλη τήν ρητορική, φιλοσοφική καί θεολογική του δεινότητα (στήν ἔκδοση τοῦ Migne καλύπτουν τά βιβλία 3 μέχρι 12).

PG 45, 572-908. W. JAEGER, Opera II, σσ. 1-310. ВЕР 67, 291-373.
Σώθηκαν ἀποσπάσματα συριακῆς καί ἀρμενικῆς μεταφράσεως (*CPG II 3135*).

Πρός τοὺς ἀχθομένους ταῖς ἐπιτιμήσεσιν. Ἐκφωνήθηκε τήν 1η Ἰανουαρίου τοῦ 382 στήν Νύσσα.

PG 46, 308-316. M. KASSÜHLKE, Opera X (ἔτοιμάζεται).

Περί εὐποιᾶς. Ἐκφωνήθηκε τήν Μ. Σαρακοστή τοῦ 382 στήν Νύσσα.

PG 46, 453-469. A. VAN HECK, Opera IX, σσ. 93-108.

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα (Περί τῆς τριήμερου προθεσμίας τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ἐκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 382· κατά τόν Drobner ὄχι πρίν τό 386.

PG 46, 600-628. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 273-306.
Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (*CPG II 3175*).

Εἰς τήν ἡμέραν τῶν φώτων. Ἐκφωνήθηκε στίς 6 Ἰανουαρίου τοῦ 383.

PG 46, 577-600. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 221-242.

Εἰς τοὺς Τεσσαράκοντα Μάρτυρας (Λόγοι δύο). Ἐκφωνήθηκαν μᾶλλον στίς 9 καί 10 Μαρτίου τοῦ 383 στήν Σεβάστεια.

PG 46, 749-772.
Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (*CPG II 3188*).

Περί θεότητας Υιού καί Πνεύματος (Λόγος). Ἐκφωνήθηκε στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως, τόν Μάιο τοῦ 383.

PG 46, 553-576.

Μεταφράστηκε στήν κοπτική καί τήν γεωργιανή (CPG II 3192).

Λόγος ἀναιρετικός πρός τήν Εὐνομίου «Ἐκθεσιν». Γράφηκε τό 383 πρός ἀναίρεση «Ὁμολογίας», τήν ὁποία ὁ Εὐνόμιος κατέθεσε τό ἴδιο ἔτος σέ σύνοδο στήν Κωνσταντινούπολη, ὡς λόγος ἐγκωμιστικός καί παρηγορητικός μέ τόν θάνατο τῆς κόρης τοῦ Θεοδοσίου Πουλχερίας.

PG 45, 465-572. W. JAEGER, Opera II, σσ. 312-410.

Εἰς τό «ἐφ' ὅσον ἐνί τούτων ἐποιήσατε, ἐμοί ἐποιήσατε». Ἐκφωνήθηκε ἴσως τήν ἀνοιξη τοῦ 384.

PG 46, 472-489. A. VAN HECK, Opera IX, σσ. 111-127.

Εἰς Πουλχερίαν παραμυθητικός. Ἐκφωνήθηκε στίς 15 Αὐγούστου τοῦ 385 στήν Κωνσταντινούπολη ὡς ἐγκωμιστικός καί παρηγορητικός μέ τόν θάνατο τῆς κόρης τοῦ Θεοδοσίου Πουλχερίας.

PG 46, 864-877. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 461-472. Λ. ΔΕΠΟΥΝΗ, Τοῦ... Γρηγορίου Νύσσης λόγος πρός Πουλχερίαν (εἰσαγ., μετάφρ.), Καρδίτσα 1940.

Εἰς Πλακίλλαν ἐπιτάφιος. Ἐκφωνήθηκε στίς 15 ἢ 16 Σεπτεμβρίου τοῦ 385, ὅταν πέθανε ἡ βασίλισσα Πλακίλλα.

PG 46, 877-892. A. SPIRA, Opera IX, σσ. 475-490.

Περί τοῦ κατά Θεόν σκοποῦ καί τῆς κατά ἀλήθειαν ἀσκήσεως (ἡ Ὑποτύπωσις). Στά τελευταῖα ἔτη συζητήθηκε πολύ ἡ πατρότητα τοῦ ἔργου. Ὁ W. Jaeger ὑποστήριξε ὅτι ἡ περίφημη «Μεγάλη ἐπιστολή» τοῦ ψευδο-Μακαρίου (Μακαριανικά ἔργα) ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία τοῦ ἔργου τούτου. Ἀντίθετα ὁ R. Staats ἔδειξε τό 1968, μᾶλλον πειστικά, ὅτι ὁ Γρηγόριος Νύσσης ἐπεξεργάστηκε καί βελτίωσε, μετά τό 381, τήν «Μεγάλη ἐπιστολή» (βλ. *Makarios-Symposium über das Böse*. Ἔκδ. W. Strothmann: *Göttinger Orientforschungen*, Band 24, Wiesbaden 1982, σσ. 56-77), δίνοντας τό παρόν ἔργο. Οἱ διαφορές ὕφους μεταξύ τοῦ ἔργου τούτου καί τῶν ἄλλων ἔργων τοῦ Γρηγορίου μποροῦν νά ἐξηγηθοῦν ἀπό τό ὅτι τό ἔργο ἀποτελεῖ ἐπεξεργασία καί ὄχι τελείως προσωπικό δημιούργημα τοῦ Γρηγορίου. Δέν ἀποκλείεται καί ἡ σύνταξή του ἀπό μαθητή τοῦ Γρηγορίου.

PG 46, 288-305. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 40-89. R. STAATS, Makarios-Symeon, Epistola Magna..., Göttingen 1984.

Κατηχητικός Λόγος (40 κεφάλαια). Γράφηκε περί τό 386 γιά τούς δασκάλους τοῦ Εὐαγγελίου, πού ἀπευθύνονταν σέ ἰουδαίους, ἔθνικούς, γνωστι-

κούς και μάλιστα σέ κακοδόξους. Πρόκειται γιά συνοπτικό κατηχητικό ἐγγχειρίδιο, στό ὁποῖο ἐκτίθεται ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας σέ σημεῖα κυρίως πού ἐνδιέφεραν τήν ἐποχή. Τό ἔργο ἀποβαίνει καθρέπτης τῆς θεολογικῆς συμμετοχῆς καί συμβολῆς τοῦ Γρηγορίου στά προβλήματα τῆς ἐποχῆς, χωρίς νά εἶναι συστηματικό ἔργο ἔρευνας τῆς πίστεως, κατά τό παράδειγμα τοῦ «Περί ἀρχῶν» τοῦ Ὁριγένη, ὅπως ὑποστηρίζεται. Χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα τήν μεταφυσική τῆς ἐποχῆς, ἀλλά κριτήριο ἀπόλυτο εἶναι ὁ ἐκκλησιαστικός διδάσκαλος (κεφ. 40).

PG 45, 11-105. J. BARBEL, Die grosse katechetische Rede, Stuttgart 1971. EΠE 46, 386-545.

Μεταφράστηκε στά συριακά (CPG II 3150).

Κατά εἰμαρμένης. Γράφηκε περί τά μέσα τοῦ 386, βάσει συζητήσεως πού ἔκανε ὁ Γρηγόριος τήν ἴδια ἐποχή στήν Κωνσταντινούπολη μέ κάποιον ἐθνικό φιλόσοφο. Ὑποστηρίζει τήν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως, ἡ ὁποία δέν ἐπηρεάζεται ἀπό τήν θέση καί τήν σύνθεση τῶν ἀστεριῶν, ὅπως δέχονταν οἱ κοσμολόγοι φιλόσοφοι.

PG 45, 145-174. P. C. JORDACHESKU-T. SIMENSCHY, S. Gr. Nyss. Contra Fatum, Chisinau 1938. EΠE 46, 160-209.

Κατά Ἀπολιναριστῶν πρὸς Θεόφιλον. Γράφηκε τό 386 γιά ν' ἀντικρούσει τήν κατηγορία ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι δέχονταν δύο Υἱούς τοῦ Θεοῦ καί νά κινήσει τόν Θεόφιλο Ἀλεξανδρείας σέ ἀντιαπολιναριστικό ἀγῶνα.

PG 45, 1269-1277. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 119-128.

Μεταφράστηκε στήν συριακή (MÜLLER, σ. LX).

Εἰς τήν Γέννησιν τοῦ Χριστοῦ. Ἐκφωνήθηκε τά Χριστούγεννα τοῦ 386.

PG 46, 1128-1149.

Μεταφράστηκε στήν συριακή καί τήν γεωργιανή (CPG II 3194).

Εἰς τόν ἅγιον Στέφανον. Ἐκφωνήθηκε στίς 26 Δεκεμβρίου τοῦ 386.

PG 46, 701-721. O. LENDLE, Gr. Nyssenus. Encomium in s. Stephanum protomartyrem, Leiden 1968.

Μεταφράστηκε στά συριακά, γεωργιανά καί σλαβικά (CPG II 3186).

Εἰς τόν ἅγιον Στέφανον. Ἐκφωνήθηκε στίς 27 Δεκεμβρίου τοῦ 386.

PG 46, 721-736.

Εἰς τόν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου. Ἐγκώμιο τῆς ἀρετῆς καί τῆς δράσεως τοῦ Γρηγορίου Θαυματουργοῦ, τόν ὁποῖο γνώρισαν οἱ πρόγονοί του καί τοῦ ὁποίου τήν παράδοση διέσωσε ὁ Βασίλειος καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης.

PG 46, 893-957.

Μεταφράστηκε στην λατινική, την συριακή, την κοπτική (βοχαϊρική και σαχιδική), την γεωργιανή και την σλαβική (CPG II 3184).

Εἰς τό «ὄταν ὑποταγῇ αὐτῷ τά πάντα καί αὐτός ὁ Υἱός ὑποταγῆσεται». Γράφηκε μετά τό 386.

PG 44, 1304-1325. ΒΕΠ 66, 427-440.

Πρός τά Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός. Γράφηκε πιθανότατα τό 387 καί εἶναι τό πρῶτο ἀναλυτικό κι ἐκτεταμένο ἔργο, στό ὁποῖο σημασιολογοῦνται οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀπολιναρίου καί ἀνατρέπονται βάσει τοῦ ἔργου τοῦ τελευταίου «Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως». Ἐπιχειρεῖται εὐρύτατη θεολογία τῆς ἐνώσεως τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ.

PG 45, 1124-1269. F. MÜLLER, Opera III 1, σσ. 131-233.

Εἰς τό ἅγιον καί σωτήριον Πάσχα. Ἐκφωνήθηκε τό Πάσχα τοῦ 388.

PG 46, 681-684. E. CEBHARDT, Opera IX, σσ. 309-311.

Εἰς τήν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου. Ἐκφωνήθηκε μᾶλλον τόν Μάιο τοῦ 388 καί ἀποτελεῖ τήν πρώτη σαφή διαμαρτυρία ἰδιαίτερου ἑορτασμοῦ τῆς Ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου. Ἴσως λοιπόν ὁ Γρηγόριος νά εἶναι καί ὁ εἰσηγητής τῆς ἑορτῆς.

PG 46, 689-693. E. GEBHARDT, Opera IX, σσ. 323-327.

Εἰς τό ἅγιον Πνεῦμα καί τήν Πεντηκοστήν. Ἐκφωνήθηκε μᾶλλον τήν Πεντηκοστή τοῦ 388.

PG 46, 696-701.

Περί τοῦ τί τό τοῦ χριστιανοῦ ἐπάγγελμα. Γράφηκε στό τέλος τοῦ βίου του, ἴσως περὶ τό 390, καί δείχνει γιατί καί πῶς ὁ χριστιανός καί ὁ χριστιανισμός πρέπει νά εἶναι «τῆς θείας φύσεως μίμησις» (PG 46, 244C), δηλαδή ἐνσάρκωση τῶν «ὀνομάτων» (= χαρακτηριστικῶν ἀρετῶν) τοῦ Χριστοῦ.

PG 46, 237-249. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 129-142. W. BLUM, Drei asketische Schriften, Stuttgart 1977. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Τό ὄνομα χριστιανός, Ἀθήνα 1977, σσ. 12-44 (μέ μετάφραση καί σχόλια).

Μεταφράστηκε στην γεωργιανή (CPG II 3163).

Περί τῶν νηπίων πρό ὥρας ἀφαρπαζομένων. Γράφηκε μᾶλλον μετά τό 390 καί συνιστᾶ βαθυστόχαστη θεολογική ἀνθρωπολογία.

PG 46, 161-192. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Περί τῶν νηπίων..., Ἀθήνα 1984.

Ἐξήγησις τοῦ Ἄσματος τῶν ἀσμάτων. Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του, μεταξύ 391 καί 394, στην ἐποχή τῆς ἡσυχίας του, καί εἶναι

τό πλουσιότερο σέ πνευματικές ἐμπειρίες, πού ἐκφράζονται μέσω ἀναγωγικής ἐρμηνείας τοῦ βιβλικοῦ κειμένου καί γίνονται καταληπτές μέ βαθιές ἀνθρωπολογικές ἀναλύσεις. Κύριο θέμα του εἶναι ἡ χωρίς τέλος ἀγάπη τῆς ψυχῆς-νύμφης γιά τόν Θεό-Χριστό. Θεματολογικά ὁ Γρηγόριος ἐπηρεάστηκε ἀπό τήν ἀνάλογη προσπάθεια τοῦ Ὁριγένη, ἀλλά καί ἡ θεολογία καί ἡ ἐρμηνευτική του ἀκολουθοῦν νέο δρόμο. Τό κείμενο πού ἔχουμε εἶναι διόρθωση κι ἐπεξεργασία ἀπό τόν ἴδιο τόν Γρηγόριο 15 ὁμιλιῶν του.

PG 44, 756-1120. H. LANGERBECK, Opera VI, σσ. 3-469. BEΠ 66, 107-326.

Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν γεωργιανή καί τήν κοπτική (CPG II 3158). Τό 1639 δημοσιεύτηκε παράφρασή του: Τοῦ... Θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρου, Ἑρμηνεία εἰς τό Ἄσμα τῶν ἀσμάτων... Μετά καί τινων ἐξηγήσεων εἰς τήν αὐτήν ἐρμηνείαν κατά παράφρασιν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης..., Ἑνετίησιν ἀχλθ'.

Περί ἀρετῆς, ἦτοι εἰς τόν βίον Μωυσέως. Γράφηκε στά τελευταῖα χρόνια τῆς ἡσυχίας του, ἴσως περί τό 392. Σκοπός του εἶναι νά διδάξει «τόν τέλειον βίον», προβάλλοντάς ὡς πρότυπο τόν Μωυσῆ, τοῦ ὁποίου πρῶτα διηγεῖται κι ἐξηγεῖ τόν βίο καί τήν δράση (= ἱστορία). Ἐπειτα, στό κύριο μέρος τοῦ ἔργου (= τήν θεωρία), μέ ἀναγωγική ἐρμηνεία τῶν ἱστορικῶν δεδομένων τοῦ Μωυσῆ, περιγράφει καί ἀναλύει τίς ἀρετές, τήν εἴσοδο στόν θεῖο γνόφο, τήν θεοπτία καί τήν μακαρία ζωή, ὅλα ἐμπλουτισμένα μέ τίς προσωπικές ἐμπειρίες του καί δοσμένα μέ τήν μεταφυσική γλώσσα τῆς ἐποχῆς.

PG 44, 297-430. J. DANIELÉLOU: Sch 1, 3η ἔκδ. H. MUSURILLO, Opera VII 1. C. BRIGATTI, La vita di Mosé, Alba 1967. M. SIMONETTI, La vita di Mosé, Milano 1984.

Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (CPG II 3159).

Περί τελειότητος. Γράφηκε περί τό τέλος τοῦ βίου του γιά νά διδάξει σέ κάποιον Ὀλύμπιο τόν τέλειο βίο τῆς ἀρετῆς, ἡ ὁποία πρότυπο ἔχει τόν Χριστό, ὅπως τόν περιγράφει ὁ ἅπ. Παῦλος, καί ἡ ὁποία δέν ἔχει τέρμα, εἶναι συνεχῆς «ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐξήσεις».

PG 46, 252-285. W. JAEGER, Opera VIII 1, σσ. 173-214. W. BLUM, Drei asketische Schriften, Stuttgart 1977. Π. ΜΠΡΟΥΣΑΛΗ, Ἡ χριστιανική τελειότητα, Ἀθήνα 1980, σσ. 43-100 (μέ μετάφραση καί σχόλια).

Μεταφράστηκε στήν γεωργιανή (CPG II 3164).

Ἑπιστολαί:

1. *Συλλογή 30 Ἑπιστολῶν*, ἀπό τίς ὁποῖες ἡ 1η ἀνήκει μᾶλλον στόν Γρηγόριο Θεολόγο, ἡ 21η δημοσιεύεται ἐσφαλμένα ὡς Ἑπιστολή 10 τοῦ Βασιλείου καί οἱ 26-28 (πού δημοσιεύονται καί ὡς Ἑπιστολές 342, 347-348 τοῦ Βασιλείου) εἶναι μᾶλλον νόθες, ἐνῶ ἡ 30ῆ εἶναι τοῦ Πέτρου Σεβαστείας πρός τόν Γρηγόριο (βλ. καί CPG II 3167).

PG 46, 416-432. G. PASQUALI, Opera VIII 2.

2. *Πρός Λητόιον, Κανονική ἐπιστολή.* Γράφηκε τό Πάσχα τοῦ 383.

PG 45, 221-236. ΡΑΛΛΗ-ΠΟΤΛΗ, Σύνταγμα..., τ. 4, σσ. 295 ἐξ. Ρ. JOANNOU, Fonti, II, σσ. 203-226. H. POLACK, Opera III 2 (ἐτοιμάζεται).

3. Ἐπιστολή πρὸς Φίλιππον μονάζοντα. Σώζεται ὀλόκληρη σέ λατινική μετάφραση, ἐνῶ ἀπὸ τὸ πρωτότυπο ἔχουμε μικρά ἀποσπάσματα.

PG 46, 1112. G. MERCATI: *Studi e Testi* 75 (1938) 191-199.

4. Περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, Ἐπιστολή πρὸς Θεοδόσιον.

PG 45, 107-114. E. KLOSTERMANN: *Kleine Texte für Theol. u. Philol.* 83, Bonn 1912, σσ. 63-68.

Ἐποσπάσματα: Διασώθηκε μικρὸς ἀριθμὸς σύντομων ἀποσπασμάτων ἀπὸ ἄδηλα ἔργα τοῦ Γρηγορίου.

PG 46, 1109-1112 καὶ 96, 476-477. F. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, Roma 1938, σσ. 13-15. R. DEVREESSE, *Les commentateurs de l' Octateuque...*, Vaticano 1959 (κατὰ τοὺς πίνακες) (CPG II 3200-3204). Νεώτερο ἀπόσπασμα ἀπὸ Λόγο στὸν Ἀβραάμ: AB 91 (1973) 415-418.

Ἄμφιβαλλόμενα:

Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα. Ἐκδίδεται μεταξύ τῶν ψευδο-χρυσοστομείων ἔργων. Ὁ P. Nautin χρονολογεῖ τὴν ὁμιλία στὸ Πάσχα τοῦ 387 καὶ τὴν ἀποδίδει στὸν Γρηγόριο (J. Daniélou: *RSRUS* 29 [1955] 368), ἐνῶ νεώτεροι ἀπορρίπτουν τὴν ἄποψη αὐτή (L. Vanyó: *Augustinianum* 15 [1975] 225-228).

PG 69, 745-755.

Εἰς τὴν φωτοφόρον καὶ ἁγίαν ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου. Ἴσως ἀνήκει στὸν Ἄμφιλόχιο.

PG 46, 684-689. E. GEBHARDT, *Opera* IX, σσ. 315-319.

Νόθα:

Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὄσιον Ἐφραίμ (τὸν Σύρο). PG 46, 820-849. Βλ. CPG II 3193.

α) Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου γενέσεως καὶ εἰς τὸ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν». β) Εἰς τὸ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον». Οἱ δύο ὁμιλίαι ἀνήκουν ἴσως στὸν Βασίλειο: PG 30, 9-61 καὶ 44, 257-297. A. Smets-M. Van Esbroeck: *SCh* 160, 166-278. H. Hörner, *Opera, Supplementum* (Leiden 1972), σσ. 2-72.

Περὶ τοῦ παραδείσου: PG 30, 61-72. H. Hörner, *Opera, Supplementum*, σσ. 75-84.

Περὶ ψυχῆς: PG 45, 188-221. Εἶναι τὰ κεφ. 1 καὶ 2 τοῦ «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» τοῦ Νεμεσίου Ἐμέσης.

Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν τῆς Θεοτόκου. Ἔργο μεταγενέστερο: G. La Piana: *Rivista storico-critica d. scienze teologiche* 5 (1909) 548-563 καὶ D. Montagna: *Marianum* 24 (1962) 536-539. CPG II 3214.

Τί ἐστὶ τὸ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν»: PG 44, 1328-1345.

Ἐκλογαὶ μαρτυριῶν πρὸς ἰουδαίους: PG 46, 193-233.

Λόγος κατά Μανιχαίων δέκα συλλογισμῶν: PG 46, 541.

Πρὸς Εὐάγριον μοναχόν περί θεότητος: PG 46, 1101-1108.

Ἐκ τῆς βίβλου τῆς λεγομένης θεογνωσίας: PG 130, 27-30, 257-276, 311-318. PG 46, 1111-1126 (λατινική μετάφραση). Τμήμα πολύ μεταγενέστερου (Θ' αἰ.) ὑπομνήματος στὸν Ἰωάννη: K. Hausmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium, Paderborn 1930.

Εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου. Ἔργο μεταγενέστερο: PG 46, 1152-1181. R. Caro, La Homiletica Mariana Griega en el siglo V II, Marian Library Studies 4, Dayton (Ohio) 1972, σσ. 600-603.

Ἄνεκδοτα:

Στά χειρόγραφα παραδίδονται ὡς ἔργα τοῦ Γρηγορίου «Βίος τοῦ Ἀλεξίου», «De visitatione» καὶ «Inventio imaginis in Camulianis» (BHG 56^f, 79^o, 79^{ob} καὶ BHGⁿ 1122^x).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά-ιστορικοφιλολογικά:

ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ ἄρχιμ., Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης: ΝΣ 40 (1945) 110-124, 206-227. W. JAEGER, Two rediscovered Works of ancient Christian Literature. Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954. C. RICHARDSON, Introduction to G. of N.: *The Library of Christian Classics* III (1954) 233-325. W. VÖLKER, G. von N. als Mystiker, Wiesbaden 1955. J. DANIELOU, Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie: *REAug* 2 (1956) 71-78. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, G. de N. et le messalianisme: *RSR* 48 (1960) 119-134. Β. ΤΑΤΑΚΗ, Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη, Ἀθήνα 1960, σσ. 201-268. A. KEMMER, Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius: *RB* 72 (1962) 278-306. M. AUBINEAU, Projet de lexique du vocabulaire de Gr. de Nysse: *REG* 75 (1962) XIX-XXI. J. E. PFISTER, A Biographical Note: the Brothers and Sisters of G.N.: *VC* 18 (1964) 108-113. J. DANIELOU, G. de N. à travers les lettres de s. Basile et de s. Grégoire de Nazianze: *VC* 19 (1965) 31-41. A. SPIRA, Rhetorik u. Theologie in der Grabreden G. von N.: *SP* 9 (1966) 106-116. G. MAY, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit: *JÖByz* 15 (1966) 105-132. J. GRIBOMONT, Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de G. de N.: *RAM* 43 (1967) 249-266. R. STAATS, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Berlin 1968. G. MAY, Die Datierung der Rede "In suam ordinationem" des G. von N.: *VC* 23 (1969) 38-57. M. CANÉVET, Le De instituto christiano est-il de Gr. de Nysse?: *REG* 82 (1969) 404-423. M. M. BERGADÁ, Contribucion bibliografica al estudio de G.N.: *Stromata* 25 (1969) 79-130. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Γρηγόριος Νύσσης. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία-βιβλιογραφία, Ἀθήνα 1970 (συνοπτικό) (ἀνάτυπο ἀπὸ τὴν ΝΣ). ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Συμβολὴ εἰς τὴν βιβλιογραφίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης (συμπληρώσεις καὶ διορθώσεις στὰ δύο προηγούμενα ἄρθρα): *ΕΕΒΣ* 39/40 (1972-1973) 545-559. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de G. de N.* Actes du Colloque de Chevétogne (22-26 Sept. 1969) (ἔκδ. M. Harl), Leiden 1971. J. DANIELOU, L' être et le temps chez G. de N. (συναγωγὴ μελετῶν του), Leiden 1970. *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou* (ἔκδ. J. Fontaine-Ch. Kannengiesser), Paris 1972 (ἔδω ὑπάρχουν πολλές μελέτες γιὰ τὸν Γρηγόριο· δὲν θὰ τίς ἀναφέρουμε μεμονωμένα). F. SORIA, Una bibliografica sobre G. de N.: *La Ciencia tomista* 63 (1972) 461-467. *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Zweites internationales Kolloquium

über G. von N.) (ἔκδ. H. Dörries...), Leiden 1976 (τίς περιλαμβανόμενες μελέτες δέν τίς παραθέτουμε). L. ABRAMOWSKI, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei G. von N. u. das Problem seiner Echtheit: *ZKG* 87 (1976) 145-166. M. AUBINEAU, Recits... homélie de G. de N.: *RPh* 51 (1977) 25-37. F. MANN, G. N., rhetor et pastor. Interpretation des Proömius der Schrift G.'s von N. De infantibus...: *VC* 31 (1977) 126-147. P. J. FEDWICK, A commentary of G. of N. or the 38th letter of Basil of Caesarea: *OCP* 44 (1978) 31-51. E. BELLINI (note et trad.), *Su cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*. Apollinare, Epifanio, G. di Nazianzo, G. di N., Milano 1978. A. CAIMI DANELLI, Sul genere letterario delle orazioni funebri di G. di N.: *Aevum* 53 (1979) 140-161. P. MARAVAL, Encore les frères et soeurs de G. de N.: *RHPR* 60 (1980) 161-166. T. ORLANDI, Gregorio di Nissa nella letteratura copta: *VetChr* 18 (1981) 333-339. *Arché e Telos*. L' antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17-19-maggio 1979, ἔκδοσις U. Bianci-H. Crouzel, Milano 1981. R. G. COQUIN-E. LUCCHESI, Une version copte du De anima et resurrectione (Macrinia) de Grég. de Nysse: *OLP* 12 (1981) 161-201. J. B. CAHILL, The date and setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs: *JThS* 32 (1981) 447-460. E. PIETRELLA, I pellegrinaggi ai luoghi santi e il culto dei martiri in Gregorio di Nissa: *Aug* 21 (1981) 135-151. R. VAN DAM, Hagiography and history. The life of Gregor of Thaumaturgus: *CIAnt* 1 (1982) 272-308. E. GALLICET, Osservazioni sul De virginitate di Gregorio di Nissa: *CCC* 3 (1982) 119-151. M. SIMONETTI, Note sul testo della Vita di Mosè di Gr. di Nissa: *Orpheus* 3 (1982) 338-357. C. W. MACLEOD, The preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses: *JThS* 33 (1982) 182-191. H. R. DROBNER, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert, Leiden-Brill 1982. P. DEVOS, Grégoire de Nazianze témoin du mariage de Grégoire de Nysse: *Symposium Nazianzenum*: Louvain-la Neuve, 25-28 août 1981, ἔκδοσις J. Mossay..., Paderborn 1983. H. U. VON BALTASAR, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes (τῆς ἔρμηνείας τοῦ Γρηγορίου), Einsiedeln 1984³. A. MOMIGLIANO, The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa: *The craft of the ancient historian...* in honor G. Starr, ἔκδ. J. Eadie-J. Ober, Lanham 1985, σσ. 443-458. E. PIETRELLA, Note al testo delle omelie pasquali di Gregorio di Nissa: *AFLM* 16 (1983) 521-540. R. STAATS, Basilius als lebende Mönchsregel in Gregor von Nyssa De virginitate: *VC* 39 (1985) 228-255. The biographical works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth international Colloquium on Gregory of Nyssa... (1982) (ἔκδ. A. Spira), Cambridge, Mass. Philadelphia Patristic Foundation 1984. P. MARAVAL-A. HANDRIOT, L' authenticité de la Lettre 1 de Grégoire de Nysse: *AC* 102 (1984) 61-70.

Σχέση μέ τό φιλοσοφικό περιβάλλον:

H. F. CHERNISS, The platonism of Gr. of N., Berkeley 1930. M. PELLEGRINO, Il platonismo di s. G. N. nel dialogo "Intorno all' anima e alla risurrezione": *Rivista Filosofia neoscolastica* 30 (1938) 437-474. E. VAN DEN BUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d' Eunomius le technologue: *RHE* 40 (1944/5) 47-72. A. ΖΟΥΜΠΟΥ, Eine Frage des Anaxagoras in der Anthropologie G. von N., Ἀθήνα 1956. G. B. LADNER, The philosophical Anthropology of s. G. of N.: *DOP* 12 (1958) 59-94. E. VON IVÁNKA, Plato Christiannus. Übernahme u. Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964. J. DANIÉLOU, Plotin et G. de N. sur le mal: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome 1974, σσ. 485-494. D. O' MEARA, À propos d' un témoignage sur l' expérience mystique de Plotin: *Mnemosyne* 27 (1974) 238-244. R. C. GREGG, Consolation philosophy. Greek and christian paideia in Basil and the two Gregories, Philadelphia 1975. J. M. RIST, Prohairesis. Proclus, Plotinus et alii: *De Jamblique à Proclus*, Genève Fond. Hardit 1975. L. A. TOWNSLEY, Parmenidis and Gr. of Nyssa: *Salesianum* 36 (1974) 641-646. F. M. YOUNG, Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the Bible

in two anthropological treatises of the fourth century: VC 37 (1983) 110-140. K. GAISER, Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi, Napoli 1985. B. SALMONA, Gregorio di Nissa e la cultura laica: CCC 6 (1985) 489-506.

Θεολογικά-γενικά:

E. VON IVÁNKA, Zur Erkenntnislehre G. von N.: *Scholastik* 11 (1936) 163-195. G. DE CASTRO, Die Trinitätslehre des hl Gr. von N., Freiburg 1938. H. U. VON BALTHASAR, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gr. de N., Paris 1942. E. MERSCH, Le corps mystique du Christ, Bruxelles-Paris 1951. R. LEYS, L' image de Dieu chez S. G. de N., Bruxelles 1951. J. TRINICK, St. G. of N. and the doctrine of the Image: *The Eastern Churches Quarterly* 9 (1951) 175-184. A. WEISWURN, The Nature of human knowledge according to s. G. N., Washington 1952. JÉR. GAITH, La conception de la liberté chez G. de N., Paris 1953. J. T. MUCKLE, The doctrine of G. of N. on man as the image of God: *Mediaeval Studies* 7 (1945) 55-84. J. P. CAVARNOS, St. Gr. of N. on the origin and destiny of soul, Massachusetts 1955. N. ΒΑΦΕΙΑΔΟΥ, Αἱ ὄντολογικαὶ καὶ γνωσιολογικαὶ θεωρίαι τοῦ... Γρ. Ν.: *ΓρΠ* 38 (1955) 128-137, 221-226. Ι. ΚΑΠΕΝΕΚΑ, Εἰσήγησις εἰς τὸν «Κατηχητικὸν λόγον τὸν μέγαν» Γρ. Ν.: *ΝΣ* 50 (1955) 80-87, 183-190, 395-400, 51 (1956) 33-42, 129-135. Ι. ΚΟΡΝΑΡΑΚΗ, Ἡ πρὸς Λητόιον κανονικὴ Ἐπιστολὴ Γρ. Ν. ἐξ ἐπόψεως ποιμαντικῆς ψυχολογίας: *ΓρΠ* 42 (1959) 147-153, 219-231. J. DANIELÉLOU, La notion de confins (μεθόριος) chez G. de N.: *RSR* 49 (1961) 161-197. C. VOICU, Probleme dogmatiche in opera "Marela cuvînt catehetic" al sf. G. de N.: *Orthodoxia* 13 (1961) 214-219. A. GRILLMEIER, Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik...: *SP* 6 (1962) 390-408. J. LEBOURLIER, À propos de l' état du Christ dans la mort: *RSPH* 46 (1962) 629-649 καὶ 47 (1963) 161-180. A. DUNSTONE, The atonement in G. of N., London 1964. LE DES PLACES, Συγγένεια. La parenté de l' homme avec Dieu d' Homer à la Patristique, Paris 1964. H. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ἡ σάρκωσις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ... Γρηγόριον Νύσσης, Ἀθήνα 1965. E. D. KONSTANTINOU, Die Tugendlehre G. von N. im Verhältnis zu der Antik-philosophischen u. Jüdisch-christlichen Tradition, Würzburg, 1966. E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gr. von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966. W. JAEGER, G. von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist (ἐκδ. καταλοίπων ἀπὸ τὸν H. Dörries), Leiden 1966. J. R. BOUCHET, À propos d' une image christologique de Gr. de Nysse: *Revue thomiste* 67 (1967) 584-588. M. CANÉVET, Nature du mal et économie du salut chez Gr. de N.: *RSR* 56 (1968) 87-95. J. R. BOUCHET, Le vocabulaire de l' union et du rapport des natures chez Gr. de Nysse: *Revue thomiste* 68 (1968) 533-582. S. DE BOER, De anthropologie van Gr. van Nyssa, Assen van Gorcum 1968. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, «Μετεωροπορεῖν» καὶ «συμμετεωροπορεῖν» παρὰ τῷ Γρ. Ν.: *Θεολογία* 39 (1968) 425-439. L. F. MATEO-SECO, La teologia de la muerte en la Oratio catechetica magna de s. G. de N.: *Scripta theol.* 1 (1969) 453-473. J. VIVES, El pecado original en s. G. de N.: *EE* 45 (1970) 203-235. P. ZEMP, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei G. von N., München 1970. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Ἀθήνα 1969. J. DANIELÉLOU, Salbung u. Taufe bei G. von N.: *Kyrios* 10 (1970) 1-7. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La θεωρία chez G. de N.: *SP* 11 (1967) 130-145. R. STAATS, G. von N. und das Bischofsamt: *ZKG* 84 (1973) 149-173. M. B. VON STRITZKY, Zum Problem der Erkenntnis bei G. von N., Münster i. W. 1973. R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei G. von N. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre, Leiden 1974. J. IBÁÑEZ IBÁÑEZ-F. MENDOZA RUIZ, Naturaleza de la εὐσέβεια en G. de N.: *RET* 33 (1973) 339-362, 423-448. Κ. ΣΚΟΥΤΕΡΗ, Συνέπειαι τῆς πτώσεως καὶ λουτρὸν παλιγγενεσίας (= βάσει Γρ.), Ἀθήνα 1973. D. BALÁS, The unity of human nature in Basil's and G. of N. polemics against Eunomius: *SP* 14 (1976) 275-281. L. GALLINARI, Il De instituto christiano di G. di N. e il suo significato educativo,

Univ. di Magist. di Cassino 1974. T. DI STEFANO, Dialettica e libertà secondo G. di N., Perugia 1975. A. MOUHANNA, La conception du salut universel selon s. Grég. de Nysse: *Wege in der Zukunft*. Festschrift für A. Antweiler..., Leiden 1975, σσ. 135-155. A. MEREDITH, Traditional apologetic in the Contra Eunomium of G. of N.: *SP* 14 (1976) 315-319. B. OTIS, G. of N. and the Cappadocian conception of time: *SP* 14 (1976) 327-357. B. KRIVOCHEINE, Simplicity of the divine nature and the distinctions in God, according to St. Gr. of Nyssa: *VladQ* 21 (1977) 76-104. E. MÜHLENBERG, Synergism in G. of N.: *ZNW* 68 (1977) 93-122. F. L. MARCOLUNGO, Immagine e signoria. Note sul De hominis opificio di G.N.: *SP* 15 (1978) 5-42. M. MEES, Mensch u. Geschichte bei G. von N.: *Aug* 16 (1976) 317-335. M. S. TROIANO, Il concetto di perichoresis in Gr. di N.: *Studi storicoreligiosi* 2 (1978) 81-92. L. F. MATEO-SECO, Estudios sobre la cristologia de S. G. de N., Navara 1978. TOY ΙΑΙΟΥ, La mariologia en S. Gr. de Nisa: *Scripta theologica* 10 (1978) 409-466. B. SALMONA, Ragione e libertà in G. di N.: *VetChr* 16 (1979) 251-258. J. J. VERHEES, Die ἐνέργειαι des Pneuma als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des G. von N.: *OCP* 45 (1979) 5-31. J. J. LYNCH, Prosopon in Gr. of Nyssa: *TS* 40 (1979) 728-738. T. J. DENNIS, St. Gr. of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection of the Body: *EΦ* 60 (1978) 580-624· 61 (1979) 480-562 και *EΘ* 1 (1980) 431-458. E. JEAUNEAU, La division des sexes chez Grég. de Nysse et chez Jean Scot Érigène: *Eriugena-Colloquiums...*, Heidelberg 1980, σσ. 33-54. P. PLASS, Transcendent Time and Eternity in Gr. of N.: *VC* 34 (1980) 180-192. M. NALDINI, Gr. Nisseno e Giovanni Scoto Eriugena: *Studi mediev.* s. III 20 (1979) 501-533. M. HARL, La croissance de l' âme selon le De infantibus de Gr. de N.: *VC* 34 (1980) 237-259. D. C. ABEL, The doctrine of synergism in Gregory of Nyssa's De instituto christiano: *Thomist* 45 (1981) 430-448. R. SCHWAGER, Der wunderbare Tausch. Zur physischen Erlösungslehre Gregors von Nyssa: *ZKT* 104 (1982) 1-24. A. QUACQUARELLI, L' antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea: *Arché e Telos*, μν. ἔργ., σσ. 217-230. E. CORSINI, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Grég. di Nissa: *Arché e Telos*, μν. ἔργ., σσ. 197-216. M. ALEXANDRE, Protologie et eschatologie chez Grég. de Nysse: *Arché e Telos*, μν. ἔργ., σσ. 122-169. B. KRIVOCHEINE, Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon s. Grégoire de Nysse: *SP* 16 (1985) 389-411. H. OESTERLE, Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift De hominis opificio: *Hermes* 113 (1985) 101-114. V. RADUCA, Allotriosis. La chute et la restructuration de l' homme selon s. Grégoire de Nysse (διατριβή), Fribourg en Suisse 1985. W. M. GESSEL, Gregor von Nyssa und seine Psalmenhomelie Ὁς γλυκύς. Überlegungen zur sog. Himmelfahrtspredigt des Nysseners: *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium*, II, (πρός τιμὴν τοῦ G. Duerig), ἔκδ. H. Becker-R. Kaczynski, St. Ottilien EOS Verlag 1983, σσ. 669-690. A. SPIRA, Le temps d' un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse...: *Le temps chrétien de la fin de l' Antiquité au Moyen Âge*, III^e-XIII^e siècles..., Paris 1984, σσ. 283-294. B. ADRIANA, Sangue e antropologia biblica in S. Gregorio Nisseno: *Atti della Settimana Sangue e antropologia Biblica nella Patristica...*, II, Roma 1982, σσ. 433-453. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155.

Νηπτική θεολογία:

A. NYGREN, Eros und Agape, II, Gütersloh 1937, σσ. 232-251. A. LIESKE, Die Theologie der Christumystik G. von N.: *ZKTh* 70 (1948) 49-93, 129-168, 315-340. J. TRINICK, St. G. of N. and the rise of Christian mysticism, Kent 1950. H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei G. von N., Freiburg 1952 (διατριβή). J. DANIELÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Gr. de N., Paris 1954². N. VORNICESCU, Invatatura st. G. de N. des pre "Chip si asemanare": *Studi theologica* II 8 (1956) 585-602. W. VÖLKER, G. von N. als Mystiker,

Wiesbaden 1955. R. LEYS, La théologie spirituelle de G. de N.: *SP* 2 (1957) 495-511. N. V. STANESKU, Progresul in conoasterea lui Dumnezeu, cu referire speciala la sf. G. de N.: *Studi theologice* 10 (1958) 14-37. W. JAEGER, Die asketisch-mystische Theologie des G. von N.: *Humanistische Reden u. Vorträge*, Berlin 1960, σσ. 266-286. R. GILLET, L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de s. G. de N.: *SP* 6 (1961) 62-83. E. BAERT, Le thème de la vision de Dieu chez... s. G. de N.: *FZPT* 12 (1965) 439-497. D. L. BALÁS, Μετουσία Θεοῦ. Man's participation in God's perfections according to S. Gr. of N., Rome 1966. J. M. DE LA TRINITÉ, Un témoin du progrès spirituel, s. Gr. de N.: *Carmel*. 2 (1966) 105-119. A. LEVASTI, La dottrina mistica di S. G. di Nissa: *Rivista di Ascet. e Mistica* 36 (1967) 548-562. 37 (1968) 44-61. E. FERGUSON, Progress in perfection. G. of N. Vita Moysis: *SP* 14 (1976) 307-314. R. E. HEINE, Perfection in the virtuous life. A study of relationship between edification and polemical theology in G. of N. De vita Moysis, Philadelphia 1975.

Ἑρμηνευτική:

J. DANIELOU, La typologie biblique de G. de N.: *Studi in onore di A. Pincherle-Studi e materiali di storia d. religioni* 38, 1 (1967) 185-196. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La θεωρία chez Grégoire de Nysse: *SP* 11, 2 (1972) 130-146. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ὁ Γρηγόριος Νύσσης ὡς ἑρμηνευτὴς τῆς ἀγ. Γραφῆς, Ἀθήνα 1968 (σσ. 23). M. ALEXANDRE, La théorie de l' exégèse dans le "De hominis opificio" et l' "In Hexaemeron": M. Harle (ἐκδότρια), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Gr. de Nysse...*, Leiden-Brill 1971, σσ. 87-110. M. VAN PARYS, Exégèse et théologie trinitaire...: *Irenikon* 43 (1970) 362-379. C. W. MACLEOD, Allegory and mysticism in Origen and G. of N.: *JThS* 22 (1971) 362-379. D. F. WINSLOW, Christology and exegesis in the Cappadociens: *CH* 40 (1971) 389-396. M. NALDINI, Per una esegesi del De hominis opificio di G.N.: *SIFC* 45 (1973) 88-123. M. J. RONDEAU, D' où vient la technique exégétique utilisée par G. de N...: *Mélanges d' histoire des religions offerts à H. Ch. Puech*, Paris 1974, σσ. 263-287. K. BJERRE-ASPEGREN, Bräutigam, Sonne u. Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei G. von N., Leiden 1977. M. N. ESPER, Allegorie u. Analogie bei G. von N., Bonn 1979 (διὰ τριβή). G. INN. GARGANO, La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici..., Roma 1981. M. SIMONETTI, La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella Vita di Mose: *SSR* 6 (1982) 401-418. P. MIRRI, La Vita di Mosè di Filone Alessandrino e di Gregorio Nisseno. Note sull' uso dell' allegoria: *AFLPer* 6, 1 (1982/3) 29-53. M. CANÉVET, Gr. de Nysse et l' herméneutique biblique..., Paris 1983. R. E. HEINE, Gregory of Nyssa's apology for allegory: *VC* 38 (1984) 360-370. A. MEREDITH, Allegory in Porphyry and Gregory of Nyssa: *SP* 16 (1985) 423-427.

127. ΑΥΣΟΝΙΟΣ (+ περί τό 393/4)

έθνική ποίηση μέ χριστιανικά στοιχεῖα

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Αὐσονίος (Magnus Decimus Ausone) συνέταξε μεγάλο ἀριθμό ποιημάτων (μέ σημαντικότερο τήν *Mosella*), ἐπιγραμμάτων, ἐπιστολῶν καί λόγων, μιμούμενος τούς κλασικούς λατίνους ποιητές, ὅπως τόν Βιργίλιο, ἀλλά καί τούς ἔλληνες. Ἐγραψε τά πολλά του ἔργα στήν λατινική, ἀλλά καί μερικά στήν ἑλληνική. Διαπιστώθηκε ὅτι στίχοι του εἶναι μετάφραση ἢ ἐλεύθερη ἀπόδοση ἑλληνικῶν. Γενικά ἡ πρωτοτυπία καί ἡ γενναία δημιουργία δέν ἀνήκει στά χαρακτηριστικά του. Χρησιμοποιεῖ ὁμως ἄνετα τόν λόγο καί κλασικά ποιητικά μέτρα κι αἰσθάνεται περισσότερο ρήτορας καί λιγότερο ποιητής.

Γεννήθηκε περί τό 310 στό Bordeaux (Burdigala) τῆς Γαλλίας, ὅπου δίδαξε ρητορική 30 περίπου χρόνια. Πρίν τό 365 κλήθηκε στά Τρέβιρα (Treviri), ἔδρα τοῦ Οὐαλεντινιανοῦ, ὡς δάσκαλος τοῦ νεαροῦ γιοῦ του Γρατιανοῦ, ὁ ὁποῖος τό 379 ἀναγόρευσε τόν δάσκαλό του ὑπατο Γαλατίας καί ἄλλων ἐπαρχιῶν. Μετά τόν θάνατο τοῦ Γρατιανοῦ (383) συνέχισε στό Bordeaux τήν συγγραφική του δράση. Ἀπό τό 393 περίπου χάνονται τά ἴχνη του.

Κύριες πηγές τῆς ἐμπνεύσεως τοῦ Αὐσονίου ἦταν ὁ θύραθεν κόσμος, ἡ φύση καί τό αὐτοκρατορικό ρωμαϊκό περιβάλλον, στούς κόλπους τοῦ ὁποῖου ἔζησε σχεδόν εἴκοσι χρόνια.

Τό γεγονός ὅτι, πρίν τό 365, ἔγινε χριστιανός ἀποτυπώθηκε στούς πολυπληθεῖς του στίχους τοῦ ἔτους 379, στούς ὁποῖους ἐκφράζει ἀναμφισβήτητα τήν νέα του πίστη. Αὐτή, μολονότι ὀρθή-νικαϊκή, παραμένει στοιχειώδης κι ἐπιφανειακή. Ἐνίοτε ὁ Αὐσονίος ἔχει τόσο συγκρητιστική διάθεση, ὥστε νά μή διακρίνεται ἡ χριστιανική πίστη ἀπό τήν νεοπλατωνική ἠθική καί θρησκευτικότητα. Εἶναι π.χ. χαρακτηριστικό ὅτι, ἐνῶ ἐπικαλεῖται τόν ἀληθινό Θεό τῆς ἐλπίδας, πού ἐτοιμάζει τήν αἰώνια βασιλεία (“Spes, Deus, aeterne stationis conciliator”), παρακαλεῖ ἀμέσως μετά καί τόν ρωμαϊκό θεό Ἰανό, νά ἔλθει γιά νά τόν ἀνανεώσει ὡς ἥλιος (“Iane veni, novus anne veni, renovate veni Sol”) (*Oratio Cons. Ausonii versibus rhopalicis* 3,3 καί 3,5,1). Πρόκειται γιά ποιητή καί ρήτορα, πού στράφηκε ἴσως στόν χριστιανισμό (τόν ὁποῖο εἶχε ἤδη ἐγκολπωθεῖ ὁ αὐτοκράτορας καί ἡ αὐλή του), γιατί ἀλλιῶς θά βρισκόταν στό περιθώριο τῶν ἐξελιξέων.

Κι ἐνῶ δέν μπορούμε νά τοῦ ἀρνηθοῦμε λίγη ἢ πολλή εἰλικρίνεια, συνεχῶς μᾶς βεβαιώνει ὅτι ποτέ δέν ἀποξενώθηκε ἀπό τό ἔθνικό κλί-

μα, τό ὁποῖο νόμιζε ὅτι συμφιλίωνε μέ τό χριστιανικό πνεῦμα. Εἶχε ὀνομαστούς μαθητές (μεταξύ τῶν ὁποίων ὁ Παυλῖνος [+431], κατόπιν ἐπίσκοπος Νολα, τόν ὁποῖο ἀπέτρεψε μέ Ἐπιστολή του νά ἱερωθεῖ) κι ἐπήρεσε τούς λίγο νεώτερούς του λατίνους ποιητές.

Τά ποιήματά του μέ περιεχόμενο ἢ στοιχεῖα χριστιανικά εἶναι:

Oratio matutina. Διαιρεῖται σέ δύο μέρη καί περιλαμβάνει 85 στίχους. Πρόκειται γιά προσευχητικό καί ὁμολογιακό κείμενο βάσει τοῦ *συμβόλου* τῆς Νίκαιας.

Versus Paschales (τῆς συλλογῆς *Domestica*). 31 στίχοι γραμμένοι τό 367.

Versus rhoralici. 15 δακτυλικά ἐξάμετρα, πού γράφηκαν τό 379. Ἄπό κάποιους ἀμφισβητεῖται ἡ πατρότητα τοῦ Αὔσονιου.

Ephemeris. 85 ἐξάμετρα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἐκδόσεις:

PL 19,823-909. K. SCHENKL: *Monumenta Germanica Historica, Auct. Ant.*, V2 (1883). Ausonius. Opere, a cura di A. PASTORINO, Torino Utet 1971. J. MARTIN: *BAGB* 1971, σσ. 369-382, καί 1972, σσ. 503-512 (χριστιανικά κείμενα). CH. M. TERNES, *Mosella...*, Paris Presses Univ. 1972. S. PRETE, *Ausonius Opuscula* (Bibl. script. Graec. et Roman. Teubneriana), Leipzig Teubner 1978.

Μελέτες:

N. K. CHADWICK, *Poetry and letters in early christian Gaul*, London 1955. R. ÉTIENNE, *Bordeaux antique*, Bordeaux 1962, σσ. 355-372. C. RIGGI, *Il cristianesimo di Ausonio: Salesianum* 30 (1968) 642-695. P. LANGLOIS, *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone: RPh* 43 (1969) 39-58. S. KOSTER, *Vir Bonus et sapiens...: Hermes* 102 (1974) 590-619. H. SZELEST, *Die Spottepigramme des Ausonius: Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 64 (1976) 33-42. F. CAPPONI, *Ausonio teologo: Helmantica* 28 (1977) 45-49. R. P. H. GREEN, *The correspondence of Ausonius: ACL* 49 (1980) 191-211. F. BENEDETTI, *La tecnica del vertere negli epigrammi di Ausonio*, Firenze 1980. J. FONTAINE, *Le mélange des genres dans la littérature latine du IV^e siècle: Ausone, Ambroise, Ammien: Entretiens sur l'antiquité classique* 23 (1977) 425-482. P. COURCELLE, *Lectures païennes et chrétiennes de l'Énéide*, Paris 1981. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien (...du III aux VI siècle)*, Paris études August. 1981, σσ. 106-109. L. BOLCHAZY-J. SWEENEY-M. ANTONETTI, *Concordantia in Ausonium; with indices to proper nouns and Greek forms*, Hildesheim Olms 1982. A.D. BOOTH, *The academic career of Ausonius: Phoenix* 36 (1982) 329-344. G. GUASTELLA, *Non sanguine, sed vice: sistema degli appellativi e sistema degli affetti nei Parentalia di Ausonio: MD* 7 (1982) 141-169. A. GRILLI, *Ausonio, il mondo dell'impero e della corte: AAAd* 23 (1982) 139-150. CH. M. TERNES, *Ausone. Bibliographie objective et subjective*, Luxembourg Bulletin des Antiquités Luxembourgeoises 1983. S. PRICOCO, *Sepositus μοναχῶ ἐνὶ rure (Auson. Epist. 6,23): Orpheus* 4 (1983) 400-412. J. N. ADAMS, *An epigram of Ausonius (87, p. 344 Peiper): Latomus* 42 (1983) 95-109. R. P. H. GREEN, *The text of Ausonius. Fifty emendations and twelve suggestions: RhM* 125 (1982) 343-361. M. ROBERTS, *The Mosella of Ausonius. An*

interpretation: *TAPhA* 114 (1984) 343-353. S. PRETE, Manuscripts of Ausonius' Caesares: *RPL* 1 (1978) 255-262. CH. M. TERNES, Études ausoniennes 1-10. Ausone historien 1-7, Luxembourg 1983. D. L. SIMMS, Water-driven saws, Ausonius, and the authenticity of the Mosella: *Technology and Culture* 24 (1983) 635-643. C. EGGER, De Decimi Magni Ausonii prosa oratione: *Latinitas* 31 (1983) 165-171. E. J. KENNEY, The Mosella of Ausonius: *G & R* 31 (1984) 190-202. R. P. H GREEN, Still waters run deep. A new study of the professoros of Bordeaux: *CQ* 35 (1985) 491-506.

128. ΣΩΦΡΟΝΙΟΣ

Ὁ Σωφρόνιος ὑπῆρξε μᾶλλον κληρικός ἢ μοναχός μέ πλούσια παιδεία καί βιβλική κατάρτιση κι ἔγραψε στίς δύο τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. Ζοῦσε στήν Παλαιστίνη καί μᾶλλον στήν Βηθλεέμ, ὅπου συχνά διαλεγόταν μέ Ἑβραίους, ἕνας τῶν ὁποίων τόν λοιδοροῦσε, διότι χρησιμοποιοῦσε κείμενο τῶν *O'*.

Ἐγραψε εἶδος Ἑγκωμίων τῆς Βηθλεέμ καί Περί καταστροφῆς τοῦ Σεραπείου (γεγονός τοῦ 391), κείμενα πού χάθηκαν. Ἀργότερα συνδέθηκε στήν Βηθλεέμ μέ τόν λατίνο Ἱερώνυμο (+ 420), τόν ὁποῖο πίεσε νά μεταφράσει στήν λατινική ἀπό τό ἑβραϊκό τοῦς *Ψαλμούς* καί τοῦς *Προφήτες*, ἐνῶ ὁ Σωφρόνιος ὑποσχέθηκε νά τά μεταφέρει στήν ἑλληνική. Οἱ μεταφορές-μεταφράσεις ἔγιναν ἀλλά χάθηκαν. Ὅλ' αὐτά συνέβησαν πρὶν τό 393, ὅταν ὁ Ἱερώνυμος ἔγραψε τό *De viris illustribus*, ὅπου (κεφ. 134) περιλαμβάνονται οἱ μόνες εἰδήσεις γιά τόν Σωφρόνιο καί ὅπου προστίθεται ὅτι μετέφρασε ἀκόμα στήν ἑλληνική καί τά ἔργα τοῦ Ἱερωνύμου *Πρός Εὐστόχιον* (Ἐπιστ. 22) καί *Vita Hilarionis monachi*. Σώζεται μόνο τοῦ δευτέρου ἔργου ἡ μετάφραση, μᾶλλον σ' ἐπεξεργασία νεώτερη (*BHG* 752 καί 753), ἐνῶ πιθανόν στόν ἴδιο μεταφραστή Σωφρόνιο ἀνήκει καί ἡ *Vita Malchi* (*BHG* 1015). Κακῶς τοῦ ἀποδόθηκε ἡ ἑλληνική μετάφραση τοῦ *De viris illustribus*, ἐκπονημένη μετά τόν Ζ' αἰ.

Βίος Ἰλαρίωνος: Α. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Ε', Πετροῦπολη 1898, σσ. 82-86 καί 103-113. *Βίος Μαλχίωνος*: *Mu* 1(1900) 413-455 καί 2 (1901) 208-327.

129. ΕΥΑΓΡΙΟΣ «ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ» (+ περίπου 393/5)

Ὁ Εὐάγριος «Ἀντιοχείας», γέννημα καὶ θρέμμα τῆς πόλεως αὐτῆς, ἀπέκτησε καλὴ παιδεία, ἀνέλαβε ἀνώτερο κρατικό ἀξίωμα, συνδέθηκε μέ τόν σοφιστὴ Λιβάνιο καὶ τό 363/4, ἀκολουθώντας τόν Εὐσέβιο Vercelli, ταξίδεψε στήν Δύση. Ἐκεῖ ἀναμίχτηκε στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα ὑπέρ τῶν ὀρθοδόξων καί κατά τῶν ἀρειανῶν, βοήθησε τόν Ρώμης Δάμασο καί τό 373 ἐπανῆλθε στήν Ἀνατολή. Χειροτονήθηκε (375;) πρεσβύτερος, συνδέθηκε φιλικά καί συνεργάστηκε μέ τόν Ἱερώνυμο. Στήν Ἀντιόχεια προσχώρησε στήν μικρὴ ομάδα τοῦ ὑποστηριζόμενου ἀπό τήν Δύση ἐπισκόπου Παυλίνου, τόν ὁποῖο μάλιστα διαδέχτηκε τό 388, ἐνῶ ἡ Β' Οἴκουμ. Σύνοδος (381) εἶχε χειροτονήσει ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας τόν Φλαβιανό. Τό 393 ὁ Ἱερώνυμος τόν ἀναφέρει (*De vir. ill.* 125) ὡς ζῶντα καί συγγραφέα ἔργων, τά ὁποῖα ὁμως δέν εἶχε κυκλοφορήσει. Φαίνεται ὅτι πέθανε λίγο ἀργότερα, ἴσως μέχρι τό 395.

Ἀπό τήν γραφίδα τοῦ Εὐαγρίου «Ἀντιοχείας» ἔχουμε μόνο τήν λατινική μετάφραση τοῦ «*Βίου τοῦ Ἁγίου Ἀντωνίου*» (*Vita Antonii*), τόν ὁποῖο ἔγραψε ὁ Ἀθανάσιος καί ὁ ὁποῖος συνετέλεσε ἀποφασιστικά στήν ἀνάπτυξη τοῦ μοναχισμοῦ, πρῶτα στήν Ἀνατολή κι ἔπειτα, μέ τήν μετάφραση τοῦ Εὐαγρίου, στήν Δύση. Ἡ μετάφραση, πού εἶναι συχνά διασκευή τοῦ πρωτοτύπου, ἔγινε περί τό 370, καί γρήγορα γνώρισε θαυμαστή κυκλοφορία, μέ ἀποτέλεσμα νά βοηθήσει καί στήν δημιουργία λατινικοῦ λεξιλογίου γιά τόν μοναστικό βίο.

Παλαιότερα ὁ G. Morin ταύτισε τόν Εὐάγριο μέ τόν περίφημο λατῖνο *Ambrosiaster* καί πρόσφατα ὁ R. Weijenborg τοῦ ἀπέδωσε τήν Ἐπιστολή 364 τοῦ Βασιλείου, τό ἐργίδιο «Ἐλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περί Μελέτιον καί Εὐσέβιον τόν Σαμοσατέα κατά τοῦ ὁμοουσίου» (*PG* 28, 85A-88D), τούς *Λόγους* 29-31 τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου καί ἄλλα χωρίς καθόλου πειστικά ἐπιχειρήματα.

Ἐκδόσεις: *PL* 73, 125-170. *PG* 26, 833-976.

Μελέτες: F. CAVALLERA, *Le schisme d' Antioche (IV^e-V^e s.)*, Paris 1905, σσ. 267-288. G. MORIN, *Qui est l' Ambrosiaster? Solution nouvelle*: *RB* 31 (1914) 1-34. B. KURTZ, *From st. Antony to St. Guthlac...*, Berkeley (Calif.) 1926, σσ. 103-146. J. LABOURT, *S. Jérôme. Letters*, III, Paris 1953 (βλ. Appendice I: Evagrius, la "petite église" d' Antioche et s. Jérôme), σσ. 248-259. R. WEIJENBORG, *De authenticitate et sensu quarumdam epistularum s. Basilio Magno et Apollinario Laodicensi adscriptarum*: *Antonianum* 33 (1958) 387-413. G. J. M. BARTELINCK, *Einige Bemerkungen über Evagrius' von Antiochien Übersetzung der Vita Antonii*: *RB* 82 (1972) 98-105. Καί εἰς *RHT* 11 (1981) 397-413. R. WEIJENBORG, *Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagre le Pontique d' Antioche*: *Antonianum* 48 (1973) 476-507. N. MOINE, *Melaniana*: *RAug* 15 (1980) 3-79.

130. ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΣ ΙΚΟΝΙΟΥ (+ 396/400)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Ἀμφιλόχιος ἀνήκει στό κλίμα τῶν καππαδοκῶν πατέρων Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Θεολόγου καί Γρηγορίου Νύσσης. Τοῦ πρώτου ἦταν πνευματικό τέκνο, τοῦ δευτέρου πρῶτος ἐξάδελφος καί τοῦ τρίτου φίλος. Δημιούργησε στήν θεολογική σκιά τῶν τριῶν αὐτῶν καί κατόρθωσε νά ὀρθοδοξεῖ σ' ἐποχή μεγάλων θεολογικῶν συζητήσεων καί ἀμφισβητήσεων. Ἀντιμετώπισε τόν ἀρειανισμό, ἐνδιαφέρθηκε γιά τήν οἰκοδομή τῶν νέων, καταπολέμησε ἐγκρατιτικές ἀσκητικές ὁμάδες, πού σχετίζονταν μέ τούς μεσσαλιανούς, καί μίλησε σαφῶς γιά τήν ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος ἀπό τόν Πατέρα. Τό κῦρος του καί ὁ εὐρύτερος ρόλος του στήν Ἐκκλησία ἀναγνωρίστηκαν στήν Β' Οἴκουμ. Σύνοδο τοῦ 381.

Γεννήθηκε σέ πλούσια καί ἀριστοκρατική οἰκογένεια τῆς Διοκαισάρειας τοῦ Πόντου περί τό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ 330 καί τίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 340. Μαθήτευσε πρῶτα στόν ρήτορα πατέρα του, τοῦ ὁποῦ πῆρε τό ὄνομα, καί μετὰ στόν περίφημο Λιβάνιο, πού δίδασκε στήν Ἀντιόχεια ἀπό τό 354. Περί τό 360/1 ἦταν ἐγκαταστημένος στήν Κωνσταντινούπολη καί ἀσκοῦσε τό ἐπάγγελμα τοῦ συνηγόρου. Ἐκεῖ συνδέθηκε μέ κάποιον Ἡρακλείδη, μέ τόν ὁποῖο σχεδίαζαν νά ἀφιερωθοῦν στήν ἄσκηση ὡς ἀναχωρητές. Ἀτυχῆς ἀπό μέρος του ἀνάληψη ὑπερασπίσεως κάποιου ἐνόχου κατέστησε καί τόν ἴδιο ὑπόδικο, θέση ἀπό τήν ὁποία τόν ἀπάλλαξε ἡ ἐπέμβαση τοῦ ἐξαδέλφου του Γρηγορίου Θεολόγου. Ἀπογοητευμένος ἀπό τήν κοσμική δράση καί σαγηνευμένος ἀπό τόν μοναχικό βίο, ἀποσύρθηκε στά Ὁζίζαλα (Καππαδοκία), σέ πατρικό κτῆμα, ὅπου ζοῦσε ἀσκητικά, βοηθώντας ὅσο περνοῦσαν τά χρόνια καί τόν γέροντα πατέρα του.

Μέ προτροπή τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου συνδέθηκε περί το 372/3 μέ τόν μητροπολίτη Καισαρείας Βασίλειο, πού τό 373 τόν χειροτόνησε ἐπίσκοπο Ἰκονίου, πρωτεύουσας τῆς Λυκαονίας.

Ὁ Ἀμφιλόχιος εἶχε ἀντιρρήσεις, διότι προτιμοῦσε τόν ἀναχωρητικό βίο καί διότι αἰσθανόταν ἀνέτοιμος, δεδομένου ὅτι δέν εἶχε μέχρι τότε παιδεία θεολογική καί καλή γνώση τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων.

Ἐν τούτοις ὁ Ἀμφιλόχιος ἐπέδειξε θαυμαστή φιλοπονία καί γρηγορα, μέ τήν βοήθεια τῶν ἔργων τῶν ἄλλων καππαδοκῶν, κατανόησε τήν θεολογική προβληματική τοῦ ἀρειανισμοῦ καί κάπως τοῦ ἀπολιναρισμοῦ. Βέβαια δέν ἔγραψε σπουδαῖα θεολογικά κείμενα οὔτε

ὀργάνωσε δικά του ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῶν αἵρέσεων αὐτῶν· δίδασκε ὁμως ὀρθόδοξα καί διαφώτιζε τοὺς πιστοὺς ἀποτελεσματικά μέ ὁμιλίες, μερικές τῶν ὁποίων σώθηκαν. Συγκάλεσε τοπική σύνοδο (μεταξύ 376 καί 378), γιά νά προβάλει τό κῦρος τῆς Α' Οἴκουμ. Συνόδου καί νά τονίσει τήν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τήν ὁποία ἀρνοῦνταν οἱ πνευματομάχοι.

Γενικά ἦταν πρακτικός νοῦς, πού ἀπέβλεπε στήν οἰκοδομή τῶν πιστῶν καί ὄχι σέ βαθιά θεολογική ἀνάλυση τῶν προβλημάτων, τά ὁποῖα ἐνίοτε ἀντιμετώπιζε καί λίγο δικανικά.

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι στήν πρώτη μᾶλλον περίοδο τῆς ἐπισκοπείας του ἔγραψε μακρό συμβουλευτικό ποίημα, τοὺς Ἰάμβους, στοὺς ὁποίους ἀποτυπώνεται ἡ κατήχηση πού ἀσκοῦσε γιά τοὺς νέους. Ἐκεῖ χρησιμοποίησε πολλά στοιχεῖα ἀπό τό ἀνάλογο ἔργο (πεζό ἐκεῖνο) τοῦ Μ. Βασιλείου «Πρός τοὺς νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων». Στούς στίχους 251 μέχρι 319 δίνει ἔμμετρα τόν πλήρη κατάλογο τῶν βιβλίων τῆς Π καί ΚΔ, σημειώνοντας μάλιστα καί τήν ἀμφισβήτηση πού ὑπῆρχε τότε γιά τήν «Ἀποκάλυψη» καί τίς ἐπιστολές Β' Πέτρου, Β' καί Γ' Ἰωάννου καί Ἰακώβου. Ἔτσι γίνεται ἕνας ἀπό τοὺς μάρτυρες τοῦ κανόνα τῆς ἀγ. Γραφῆς καί γι' αὐτό ἡ Πενθέκτη Οἴκουμ. Σύνοδος κατέταξε τόν κατάλογο τοῦτο στά κανονικά-συμβολικά κείμενα τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας (β' Κανόνας). Ὁ προγενέστερος πλήρης κατάλογος τῶν βιβλίων τῆς Γραφῆς δόθηκε τό 367 ἀπό τόν Μ. Ἀθανάσιο (Ἐπιστολή 39), ἀλλά ἐκεῖ δέν σημειώνονται οἱ παραπάνω ἀμφισβητήσεις. Ἐξάλλου ὁ Γρηγόριος Θεολόγος στόν δικό του κατάλογο παραλείπει τελείως τά βιβλία «Ἐσθήρ» καί «Ἀποκάλυψη».

Περί τά μέσα πάλι τῆς ἐπισκοπείας του ἀναγκάστηκε νά γράψει γιά κακόδοξες ὁμάδες ἀσκητῶν, τοὺς ὁποίους ὀνομάζει ἐγκρατίτες καί ἀποτακτίτες. Καί πάλι πρόκειται γιά κείμενο πολύ πρακτικό, στό ὁποῖο, ἐρμηνεύοντας μέ ἱστοριογραφικὸ τρόπο διάφορα βιβλικά χωρία, δείχνει πόσο ἀπέχουν ἀπό τό πνεῦμα τῆς Γραφῆς οἱ κακόδοξοι ἐγκρατίτες ἀσκητές. Περιφέρονταν ἀπό κωμόπολη σέ κωμόπολη, περιφρονοῦσαν τοὺς κληρικούς καί δὴ τό μυστήριο τῆς θείας Εὐχαριστίας (διότι ἀπέρριπταν τήν χρήση καί τήν κοινωνία οἴνου, κρεάτων καί αὐγῶν), βδελύσσονταν τόν γάμο καί ὑπερηφανεύονταν γιά τήν ἀγιότητά τους, ἐνῶ δέν εἶχαν ἐνδοιασμό στό νά συγκατοικοῦν μέ γυναῖκες (συνεισάκτους) καί νά ἀποκτοῦν χρήματα.

Οἱ κακόδοξοι αὐτοί, πού γιά τόν Ἀμφιλόχιο εἶχαν μακρινό πρόγονο τόν Σίμωνα Μάγο, δέν αἰσθάνονταν τήν ἀνάγκη θεολογικῆς τους θεμελιώσεως οὔτε εἶχαν ἐνδιαφέροντα θεολογικά. Καί ὁ Ἀμφιλόχιος ἐνασμενίζεται σέ πολύ ἐμπειρική ἐπιχειρηματολογία ἐναντίον τους χωρίς θεολογικές ἀναλύσεις. Μεταξύ 384 καί 394 συγκάλεσε σύνο-

δο καί καταδίκασε τούς μεσσαλιανούς, οί όποιοι πρέπει νά ταυτίζονταν ἢ νά σχετίζονταν μέ τούς παραπάνω ἐγκρατίτες καί ἀποτακτίτες, διότι εἶχαν σχεδόν τά ἴδια χαρακτηριστικά.

Ἡ ὀρθοδοξία καί ἡ σύνεση τοῦ Ἀμφιλοχίου πέρασε τά ὅρια τῆς Λυκαονίας καί ὁ ἐπίσκοπος Ἰκονίου ἀσκοῦσε γενικότερη ἐπιρροή στά ἐκκλησιαστικά πράγματα τῆς Ἀνατολῆς, ὅπως φαίνεται ἀπό μαρτυρίες τῶν σύγχρονῶν του καππαδοκῶν, ἀπό τά αὐτοκρατορικά διατάγματα τοῦ 381 καί 384 καί ἀπό ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τοῦ Ε' αἰώνα. Ἡ τελευταία εἶδηση γιά τόν Ἀμφιλόχιο εἶναι τοῦ ἔτους 394. Φαίνεται ὅτι κοιμήθηκε πρὶν τό 400.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου ὑπῆρξε ταλαντοῦχος χειριστής τοῦ λόγου καί ἄφησε ὀμιλητικά κυρίως κείμενα, τά ὅποια χαρακτηρίζει εὐαισθησία γλωσσική καί διάθεση ρυθμοῦ.

Ἡ ὀργάνωση τῆς ἐπιχειρηματολογίας του εἶναι ἐμπειρική, πολύ βιβλική καί μέ ἐπήρεια τῆς νομικῆς σκέψεως. Ἡ λογοτεχνική του διάθεση βρῆκε διέξοδο στό συμβουλευτικό ἱαμβικό του ποίημα *Πρὸς Σέλευκον*, πού ὅμως δέν ἀποτελεῖ ρωμαλέα ποιητική δημιουργία.

Ἡ συζήτηση, μέ σκοπό νά τοποθετηθεῖ ὁ Ἀμφιλόχιος στό ὕψος τῶν ἄλλων τριῶν καππαδοκῶν, δέν ἔχει κανένα νόημα, διότι ἡ θεολογική του προσφορά εἶναι συγκριτικά μικρή. Πάντως ἐάν δέν εἶχαν χαθεῖ μερικά ἔργα του, θά εἶχαμε πληρέστερη εἰκόνα τοῦ προσώπου του καί τῆς προσφορᾶς του. Ἡ χρονολόγηση τῶν ἔργων του εἶναι πολύ δυσχερής.

Ἰαμβοὶ πρὸς Σέλευκον. Ἰαμβικό ποίημα 340 στίχων, πού ἔστειλε ὡς ἐπιστολή στόν νεαρό Σέλευκο, μᾶλλον στήν ἀρχή τῆς ἐπισκοπείας του. Τό περιεχόμενο εἶναι κατηχητικό καί συμβουλευτικό. Ἐκδιδόταν μεταξύ τῶν ἔργων τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Ἐκπονήθηκε γεωργιανή καί ἀραβική μετάφραση (*CPG II 3230*).

PG 37, 1577-1600. E. OBERG, Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum, Berlin 1969, καί εἰς JbAC 16 (1973) 67-97 (καί γερμαν. μετάφραση μέ ὑπόμνημα).

Ὁμιλίαι. Ἀπό τίς πολλές ἐρμηνευτικές, πρακτικές καί θεολογικές ὀμιλίαι του σώζονται οἱ ἐξῆς, ἀλλά ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητα καί ἄλλων συνεχίζεται:

1. *Εἰς τά γενέθλια τοῦ... Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Μετά τό 380: PG 39, 36-44. C. Datema, Amphilochii Iconiensis Opera (CCG 3), Turnhout 1978, σσ. 5-9.*

2. *Εἰς τήν Θεοτόκον καί εἰς τόν Συμεῶνα καί Ἄνναν: PG 39, 44-60. Datema..., σσ. 37-73.*

3. *Εἰς τόν τετραήμερον Λάζαρον*. Προϋποθέτει μᾶλλον καί ἄλλες ὁμιλίες σέ χωρία τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη: *PG 39*, 60-65. *Datema...*, σσ. 85-92.

4. *Εἰς τήν γυναῖκα τήν ἁμαρτωλόν, τήν ἀλείψασαν τόν Κύριον μύρω καί εἰς τόν Φαρισαῖον*: *PG 39*, 65-89. *Datema...*, σσ. 107-126.

5. *Τῷ ἀγίῳ Σαββάτῳ*: *PG 39*, 89-93. *Datema...*, σσ. 133-136.

6. *Κατά αἰρετικῶν εἰς τό «Πάτερ εἰ δυνατόν ἐστί παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τό ποτήριον τοῦτο»*: K. Holl, *Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Leipzig 1904, σσ. 91-102. *Datema...*, σσ. 139-152. Τῆς ὁμιλίας ὑπάρχει μεταγενέστερη διασκευή-ἐπεξεργασία (στόν κώδ. *Sinait. 592*), τήν ὁποία ἐξέδωσε ὁ H. Gstrein (*JÖByz 15* [1966] 136-144), ὑποστηρίζοντας ὅτι πρόκειται γιά τήν αὐθεντική ὁμιλία τοῦ Ἀμφιλοχίου.

7. *Περί τῶν νεοφωτίστων καί εἰς τήν Ἀνάστασιν τοῦ... Χριστοῦ*. Ἀντιευνομιανικό κείμενο, πού στό τέλος ἀπαριθμεῖ τά ὀνόματα τοῦ Χριστοῦ. Διαπιστώθηκαν παράλληλά της σέ ψευδο-χρυσοστομικές ὁμιλίες καί τό ἕνα ἀπό τά δύο ἑλληνικά χειρόγραφα πού τήν παραδίδουν τήν ἀποδίδουν στόν Χρυσόστομο, ἐνῶ στήν γεωργιανή μετάφραση θεωρεῖται ἔργο τοῦ Ἐπιφανίου Κύπρου: H. Gstrein, *Unedierte Texte zur Geschichte der byzantinischen Osterpredigt*, Wien 1968 (δακτυλ. διατριβή), σσ. 111-120. *Datema...*, σσ. 155-162. Γιά τήν ἀξιολόγησή της καί τήν ἀμφιλοχιανή προέλευσή της βλ. καί M. Van Esbroeck, πού ἐξέδωκε τήν γεωργιανή της μετάφραση: *Aug 21* (1981) 517-539.

8. *Εἰς τόν Ζακχαῖον*. Μᾶλλον πρὶν τό 379: *Datema...*, σσ. 165-171.

9. *Εἰς τό «οὐ δύναται ὁ Υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν»*. Σώθηκε μόνο ἐκτενές ἀποσπάσμα σέ σειρά τοῦ εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη: *Datema...*, σσ. 175-179.

10. *Εἰς τό «ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν»*. Σώζεται ὀλόκληρη στήν συριακή καί ἀποσπάσματα ἀπό τό πρωτότυπο: C. Moss: *Mu 43* (1930) 317-358 καί τά ἀποσπάσματα στίς σσ. 359-364. *Datema...*, σσ. 227-230 (ὡς ἀπόσπασμα II).

11. *Περί Ἀβραάμ τοῦ πατριάρχου* (*Γενέσ. 22*). Σώζεται μόνο στήν κοπτική καί χωρίς τό τέλος της. *Datema...*, σσ. 274-303 (μέ ἀγγλική μετάφραση).

Ἐπιστολή συνοδική. Τήν συνέταξε ὁ Ἀμφιλόχιος κι ἔγινε ἀπόφαση τοπικῆς συνόδου, πού συγκροτήθηκε λίγο πρὶν τό 380 γιά τήν ἀντιμετώπιση κυρίως τῶν εὐνομιανῶν καί τῶν πνευματομάχων: *PG 39*, 93-97. *Datema...*, σσ. 219-221.

Κατά ἐγκρατιτῶν ("Contra haereticos"). Ἔργο ἀκέφαλο καί κολοβό, πού καταπολεμεῖ κατά κύριο λόγο κακόδοξους κύκλους, τούς ὁποίους ὁ ἴδιος καλεῖ ἐγκρατίτες, γιά τόν ὁποῖο λόγο κι ἐμεῖς δίνουμε τόν παραπάνω τίτλο. Οἱ χρησιμοποιούμενοι τίτλοι γιά τό παρόν κείμενο εἶναι "Contra haereticos" καί «Περί ψευδοῦς ἀσκήσεως» (ὁ δεύτερος ὀφείλεται στόν K. Μπόνη). Εἶναι τό ἐκτενέστερο ἔργο τοῦ Ἀμφιλοχίου.

G. FICKER, *Amphilochiana*, I, Leipzig 1906, σσ. 185-264. K. ΜΠΟΝΗ: *Θεολογία 47* (1976) 420-429, 625-635· 48 (1977) 8-20, 217-224, 433-441, 641-657· 49 (1978) 22-29, 209-217, 417-422.

Περί τῆς ὀρθῆς πίστεως. Σύντομο σχεδιάσμα ὁμολογίας τῆς ὀρθῆς πίστεως, πού σώζεται μόνο συριακά καί ἀποδίδεται στόν Ἀμφιλόχιο. Τῆς ἐποχῆς τοῦ 380.

R. ABRAMOWSKI: ZNW 29 (1930) 129-135. DATEMA..., σσ. 312-319 (μέ ἀγγλική μετάφραση).

Ἀποσπάσματα. Σέ σειρές ἐρμηνευτικές καί ἀλλοῦ ἐπισημάνθηκαν πολλά ἀποσπάσματα μέ τό ὄνομα τοῦ Ἀμφιλοχίου. Ὁ Migne στήν PG 39, 97-117 περιέλαβε 22 ἀποσπάσματα, ἀπό τά ὁποῖα ἡ ἔρευνα δέχεται ὡς γνήσια τά 1,2,3,6,7,8 (γιά τό ὁποῖο ὑπάρχουν ἀμφιβολίες), 10,11,12,13,14,16,18,19α. Τό 2 εἶναι ἀπό τήν ὁμιλία 10. Ὁ Datema, ἐκδίδοντας τά γνήσια ἀποσπάσματα μέ δικό του αὐξοντα ἀριθμό (I-XVII στίς σσ. 227-241), παρουσιάζει γιά πρώτη φορά καί τά XII-XV.

Ἀπολεσθέντα. Ἐγγραψε καί ἄλλα ἔργα, ὅπως *Περί Υἱοῦ, Κατά ἀρειανῶν καί Ἐπιστολές*, πού δυστυχῶς χάθηκαν ἢ ἀντιπροσωπεύονται ἀπό τά παραπάνω ἀποσπάσματα.

Νόθα. Ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει ἐσφαλμένα στόν Ἀμφιλόχιο καί τά ἐξῆς κείμενα:

1. Ὁμιλία εἰς τόν παράλυτον τῆ ἡμέρα τῆς Μεσοπεντηκοστῆς. Ἀποδίδεται καί στόν ἱερό Χρυσόστομο: PG 39, 120-129. Datema..., σσ. 251-262 (μέ διαφορετική ἀρχή).

2. Συλλογή 9 μεταγενέστερων ὁμιλιῶν σέ κώδικες, ὅπως Oxon. Bodl. Auct. T. III 12 (CPG II 3250).

3. Εἰς τό Πάσχα: S. Lilla: B 40 (1970) 67-74.

4. Βίος Βασιλείου τοῦ Μεγάλου: F. Combefis, S. Patrum Amphilocheii Iconiensis..., opera omnia, Paris 1644, σσ. 155-225.

5. Λόγος εἰς τήν Περιτομήν καί τόν Μ. Βασίλειον: Combefis..., σσ. 10-12.

6. Ἀποσπάσματα. Ὁ Datema (σσ. 263-266) ἐκδίδει πέντε νόθα ἀποσπάσματα, τό πρῶτο καί σπουδαιότερο τῶν ὁποίων προέρχεται ἀπό Ἐπιστολή πρὸς Σέλευκον.

7. Βίος τοῦ Ἀγ. Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας. Ἀνακαλύφθηκε πρόσφατα σέ συριακό χειρόγραφο καί εἶναι πολύ δύσκολο νά ἀποφανθεῖ κανεῖς γιά τήν γνησιότητά του. Βλ. A. Vööbus: BZ 71 (1978) 36-40.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

K. HOLL, Amphilocheius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Leipzig 1904. L. SALTET, La théologie d' Amphiloque: BLE (1905) 121-127. F. CAVALLERA, Amphilocheiana: RSR 3 (1912) 68-74. J. RIVIÈRE, Contribution au dossier des "Cur Deus homo" populaires. Une homélie de s. Amphiloque d' Ikonium: BLE (1945) 129-138. Κ. ΜΠΟΝΗ, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καί ὁ πρὸς τόν Ἀμφιλόχιον Ἰκονίου συγγενικός αὐτοῦ δεσμός, Ἀθήνα 1953. I. ORTIZ DE URBINA, Mariologia Amphilocheii Iconiensis: OCP 23 (1957) 186-191. Κ. ΜΠΟΝΗ, Τίνες αἱ καταπολεμούμεναι αἵρέσεις ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ Ἀμφιλοχίου... «Περί ψευδοῦς ἀσκήσεως», Ἀθήνα 1961 (σσ. 1-24). C.

DATEMA, Amphiloque d' Iconium et Pseudo-Chrysostome: *JÖByz* 23 (1974) 29-32. E. OBERG, 'Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?: *ZKG* 85 (1974) 1-10. J. MUNITZ, A note on the Ps-Chrysostom sermon On not fearing death: *Συμπόσιον...* 'Ανάλεκτα Βλατάδων 18, Θεσσαλονίκη 1973, σσ. 120-124. S. J. VOICU, L' edizione di Anfilochio nel *CChG: Aug* 19 (1979) 359-364. A. VÖÖBUS, Entdeckung einer unbekanntenen Biographie des Athanasius von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilocheus von Ikonium verfasste Vita: *BZ* 71 (1978) 36-40 (ένδιαφέρον κείμενο, πού όμως δύσκολα μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ στόν Ἀμφιλόχιο). R. DARRICAU, A hellenist of the grand siècle, the Dominican Fr. Combefis (1605-1676): *RPL* 1 (1978) 21-41 (ἐκδότης τοῦ Ἀμφιλοχίου). J. WORTLEY, An unpublished legend of an unworthy priest and saint Basil the Great (*BHG* 1449): *AB* 97 (1979) 363-371. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of saint Basil the Great: *Florilegium* 2 (1980) 217-239. F. J. THOMSON, The slavonic translation of the Oratio in Mesopentecosten, in paralyticum, et in illud...: *B* 54 (1984) 593-601.

131. «Η ΚΑΤ' ΑΙΓΥΠΤΟΝ ΤΩΝ ΜΟΝΑΧΩΝ ΙΣΤΟΡΙΑ» (394/395)

Τό 394 ἢ στίς ἀρχές τοῦ 395 ὁμάδα ἐπτά μοναχῶν, μέλη τῆς «ἀδελφότητος» τοῦ Ρουφίνου στό Ὅρος τῶν Ἐλαιῶν στά Ἱεροσόλυμα (*Πρόλογος* καί Α' 14-15), ἐπισκέφτηκε ἀπό θαυμασμό αἰγυπτιακά κέντρα τοῦ μοναχισμοῦ καί δὴ τόπους ἀσκήσεως ἀναχωρητῶν καί ἡσυχαστῶν. Ἐνας ἀπό τούς ἐπτά ἀδελφούς (ὁ διάκονος;), «παρακληθείς» καί χάριν οἰκοδομῆς τῶν συμμοναστῶν του, διηγήθηκε τίς ἐντυπώσεις τοῦ ταξιδιοῦ. Ὑπῆρξε όμως ἐπιλεκτικός καί γι' αὐτό περιέγραψε μόνο 26 ὀνομαστές ἀσκητικές μορφές, πού ζοῦσαν ἢ κοιμήθηκαν πρόσφατα ὡς ἀναχωρητές ἢ κοινοβιάτες.

Τό ἔργο τιτλοφόρησε «Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία». Τό μεγαλύτερό του μέρος εἶναι ἀφιερωμένο στους ἀσκητές Ἰωάννη Λυκοπολίτη, Ἀπολλῶ, Ἀμούν, Κόπρη καί Παφνούτιο. Ὁ συντάκτης τοῦ ἔργου, πού δέν εἶναι γνωστός καί πού ἐνίοτε ταυτίζεται μέ κάποιον ἀλεξανδρινό (ἀρχιδιάκονο;) Τιμόθεο, ἐμφανίζεται πολύ ἐνθουσιασμένος ἀπ' ὅσα εἶδε καί ὅσα τοῦ διηγήθηκαν γιά ἀσκητές. Εἶναι ἀκούραστος ἐπισκέπτης ἐρήμων καί σπηλαίων, ἀλλά γίνεται ἀπλός καταγραφέας μόνο ἐξωτερικῶν φαινομένων καί πράξεων. Δέν ἔχει διάθεση ἐμβαθύνσεως στόν τρόπο ἀσκήσεως τῶν ἡρώων του οὔτε κι ἐπιχειρεῖ θεολογικές ἀποτιμήσεις. Ἀντίθετα, δέχεται ἀπερίεργα κάθε διήγηση θαύματος ἢ ἀσκητικοῦ κατορθώματος καί συστηματικά στρογγυλεύει τούς ἀριθμούς (ἔτη θανάτου, ἀσκήσεως, χειροτονίας κ.λπ. τῶν ἡρώων του) στά πολλαπλάσια τοῦ 10.

Τό ἔργο ἀποτελεῖ χρήσιμη ἱστορική μαρτυρία γιά τόν αἰγυπτιακό μοναχισμό, ἀλλά πολύ ἐνωρίς γνώρισε σοβαρές ἐπεμβάσεις, μέ ἀ-

ποτέλεσμα νά κυκλοφορεῖ στήν χειρόγραφη παράδοση μέ πολλές μορφές, δύο-τρεις τῶν ὁποίων ἐμφανίστηκαν ἴσως ἤδη στά τελευταῖα ἔτη τοῦ Δ' ἢ στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. Τό γεγονός δυσχεραίνει πολύ τήν προσέγγιση τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τοῦ ἔργου.

Μεταφράστηκε στήν λατινική ἀπό τόν Ρουφῖνο (*Historia monachorum in Aegypto*), πού γιά μεγάλο διάστημα θεωρήθηκε ἀρχικός συντάκτης τοῦ ἔργου, καί ἀκολούθησαν γρήγορα συριακή, ἀρμενική, γεωργιανή καί παλαιοσλαβική μεταφράσεις (*CPG* III 5620).

Ἐκδόσεις:

PG 65, 441-456 (ἀποσπάσματα). E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen 1897, σσ. 1-97. A. J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1971 (*Subsidia hagiografica* 53). S. FRANK, *Mönche im frühchristlichen Ägypten*, Düsseldorf 1967. Λατινική μετάφραση Ρουφίνου: *PL* 21, 387-462.

Μελέτες:

R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Göttingen 1916. A. J. FESTUGIÈRE, *Le problème littéraire de l' Historia Monachorum: Hermes* 83 (1955) 257-284. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l' Hagiographie primitive: WSt* 73 (1960) 123-152. P. CANART: *Mu* 75 (1962) 267-273. P. DEVOS, *Fragments coptes de l' "Historia Monachorum": AB* 87 (1969) 428-430. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Les nombres dans l' "Historia Monachorum in Aegypto": AB* 92 (1974) 97-108. D. J. CHITTY, *Et le désert devint une cité...*, Bégrolles-en-Mauges 1980, σσ. 114-115 καί ἄλλοῦ.

132. ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ (381-397)

ἽΟ Νεκτάριος, πού καταγόταν ἀπό τήν Ταρσό τῆς Κιλικίας, κατεῖχε τό ἀξίωμα τοῦ συγκλητικοῦ καί εἶχε μεγάλη ἐπιρροή, ὅταν ὁ Διόδωρος Ταρσοῦ πρότεινε τήν ὑποψηφιότητά του γιά τόν θρόνο Κωνσταντινουπόλεως, μόλις ὁ Γρηγόριος Θεολόγος παραιτήθηκε ἀπό τόν ἴδιο θρόνο καί ἀπό τήν προεδρία τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (381). ἽΗ ἐκλογή του ἔγινε καί ἀμέσως προήδρευσε στήν Σύνοδο, τῆς ὁποίας τά κείμενα ὑπέγραψε. ἽΑνέπτυξε περαιτέρω συνοδική δράση κι ἐργάστηκε μ' ἐπιτυχία πρὸς λύση ἐσωτερικῶν προβλημάτων τῆς ἐπαρχίας του, ἀλλά καί τῆς ὅλης ἽΕκκλησίας τῆς ἽΑνατολῆς. Συνέβαλε στήν ἄρση τῶν παρεξηγήσεων μεταξύ ἀνατολικῶν καί δυτικῶν, καί σύμφωνα μέ τόν κανόνα γ' τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου, ἄσκησε πλήρη

ἐκκλησιαστικά δικαιώματα στίς περιοχές τῆς Θράκης, τοῦ Πόντου καί τῆς Ἀσίας.

Δέν ὑπῆρξε κυριολεκτικά συγγραφέας, ἀλλά ἦταν ὑπεύθυνος γιά τίς δογματικές, διοικητικές-ἐκκλησιαστικές ἀποφάσεις ἢ πράξεις πού ὑπέγραψε. Αὐτές, πλὴν τῶν ἀποφάσεων τῶν συνόδων τῶν ἐτῶν 381, 382, 383, 384 καί 394 (γιά τίς ἀποφάσεις τῶν ὁποίων ἦταν ἀπλῶς συνυπεύθυνος) χάθηκαν, ἀλλά τίς γνωρίζουμε ἀπό μνεῖες ἢ περιγραφή τοῦ περιεχομένου τους. Βλ. V. Grumel, *Les registres des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I 1, Paris 1972², N° 1-12. Σώζεται μόνο στήν ἀρμενική «κανών» περί νηστείας καί περί τῆς ἑορτῆς τῶν Ἐπιφανίων (αὐτόθι N° 12).

133. AMBROSIOΣ ΜΙΛΑΝΟΥ (ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ) (373/4-397)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ὁ ἀνώτερος διοικητής τοῦ Μιλάνου Ἀμβρόσιος, ἓνας ἄριστος νομικός καί γραφειοκράτης, μόλις χειροτονήθηκε (373 ἢ 374) ἐπίσκοπος, ἔγινε κατηχητής, προστάτης καί ποιμένας τῶν πιστῶν. Εἶχε ὁμως τόση δύναμη ἐσωτερική καί τόσο ταλέντο νά ἐπιβάλλεται, ὥστε σύντομα ἀναδείχτηκε ὁ κατ' ἐξοχήν ἐπίσκοπος στήν Δύση. Ἦγινε ἐκκλησιαστική κεφαλή, πρὸς τὴν ὁποία ἐκόντες ἄκοντες στρέφονταν οἱ δυτικοὶ χριστιανοὶ καί ἀπὸ τὴν ὁποία περίμεναν ὅλοι τροφή πνευματική.

Ὁ Ἀ. ἔγινε σημεῖο προσανατολισμοῦ, φρονήματος καί δράσεως ἐκκλησιαστικῆς, ὅπως ἦταν στήν Ἀνατολή ὁ Βασίλειος καί παλαιότερα ὁ Ἀθανάσιος. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται τό μεγαλεῖο καί ἡ προσφορά τοῦ Ἀ. καί γι' αὐτό τιμήθηκε καί τιμᾶται ὡς μέγας διδάσκαλος στήν Δύση, ἀλλά καί στήν Ἀνατολή.

Κριτήριο ἀξιολογήσεως τοῦ Ἀ. δέν πρέπει νά εἶναι τό τί νέο προσέφερε στήν θεολογία, ἀλλά πόσο ἔθρεψε τὴν πεινασμένη τότε πνευματικὰ Δύση, ἂν ἔδωσε στήν Δύση τό πρότυπο ἐπισκόπου καί ἂν ἔπεισε τὴν κρατική ἐξουσία νά μὴν ἐπεμβαίνει στά ἐκκλησιαστικά πράγματα. Ἦχει καθοριστικὴ σημασία γιά τὴν πορεία τοῦ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ ὅτι ὁ Ἀ. ἀνταποκρίθηκε στίς παραπάνω ἀπαιτήσεις μέ θαυμαστὴ ἐπιτυχία καί ὀρθοδοξία, χωρὶς ἀξιόλογη θεολογική προ-

παιδεία και χωρίς μεγάλα ὀρθόδοξα πρότυπα στήν περιοχή. Και αὐτά σέ μιά ἐποχή φοβερῶν πολιτικῶν, κοινωνικῶν και θρησκευτικῶν ἀνακατατάξεων.

Οἱ ἐξωτερικοί παράγοντες πού ὄρισαν τό φαινόμενο Ἄ. ὑπῆρξαν: ἡ ἄριστη γνώση τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κλασικοῦ κόσμου (νομικοῦ και ἠθικοφιλοσοφικοῦ), ἡ μύησή του στήν ἑλληνική θεολογία, ἡ χρήση τοῦ Μιλάνου ὡς ἔδρας τῶν αὐτοκρατόρων και ἡ στροφή τῶν αὐτοκρατόρων πρὸς τήν ὀρθόδοξη πίστη (Γρατιανοῦ και Μ. Θεοδοσίου). Οἱ ἐσωτερικοί παράγοντες ἔχουν σχέση μέ τήν θεία και φυσική χαρισματικότητα τοῦ ἀνδρα, μέ τόν θεληματικό του χαρακτήρα, μέ τόν ἀσκητικό του βίο, μέ τήν ἀγάπη και τήν αὐστηρότητα (ὄταν χρειαζόταν) πρὸς τοὺς πιστοὺς και τοὺς ἄρχοντες και μέ τήν ὀρθοδοξία του.

Ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἄ. στοὺς σύγχρονους και τοὺς μεταγενέστερους του ὑπῆρξε μεγάλη κι εὐεργετική, ἀρκεῖ νά σημειώσουμε, ὅτι τήν συναντᾶμε στά ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου, τό μέγα κῦρος τοῦ ὁποίου ὁμως ἐπισκίασε ἄδικα τήν παρουσία τοῦ Ἄ. Ὁ Ρώμης Ἀγάθων (678-682), ἐκφράζοντας τό κοινό φρόνημα Ἀνατολῆς και Δύσεως, τόν ὀνόμασε ὀρθά «μέγαν διδάσκαλον». Στήν δυτική Ἐκκλησία ὁ Ἄ., μέ τοὺς Αὐγουστῖνο, Ἱερώνυμο και Γρηγόριο τόν Μέγα, ἰσχύει ὡς κατ' ἐξοχήν *doctor Ecclesiae*.

Τό κλίμα τῆς ἐποχῆς και ἡ προετοιμασία τοῦ Ἀμβροσίου

Τό κλίμα στό ὁποῖο ἀναπτύχθηκε ὁ Ἄ. ἦταν πολύ ταραγμένο. Ἡ οἰκογένειά του ἀνῆκε στήν ρωμαϊκή ἀριστοκρατία, ἀλλά ὁ πατέρας του, ἔπαρχος τῆς Γαλλίας, πέθανε πολύ ἑνωρίς. Στήν Ρώμη ὁ Δάμασος (366-384) ἐπικράτησε τοῦ ἀντιπάλου του Οὐρσίνου μέ βιαιοπραγίες, ἀλλά, μολονότι πολύ δημιουργικός, δέν ἦταν ἱκανός θεολόγος και μόλις περί τό 377 ἄρχισε νά ἀποδέχεται τήν τριαδολογία τοῦ Μ. Βασιλείου. Ὁ μέγας λατίνος ἀμύντορας τῆς ὀρθοδοξίας, ὁ Ἰλάριος Poitiers (367), προσέφερε πολλά στόν ἀγῶνα κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ και γιά τόν ἐμπλουτισμό τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς γραμματείας. Ἐλάσσονες λατίνοι χριστιανοί, ἀπό τό 370, ἔδωσαν ἀπλῶς μερικά χρήσιμα ἐξηγητικά πρακτικά ἔργα, ἐκεῖ πού τά κενά τῆς θεολογίας ἦταν τεράστια και οἱ πιστοὶ χρειάζονταν θεμελίωση. Ὁ ἀρειανισμός εἶχε θεολογικά νικηθεῖ στά μεγάλα κέντρα, ἀλλά διατηροῦσε τήν ὀρμή του στό Ἰλλυρικό, στίς ἐπαρχίες πρὸς τόν Δούναβη και δὴ στό Μιλάνο, τοῦ ὁποίου ὁ ἐπίσκοπος, ὁ Αὐξέντιος, ἦταν ἀρειανός (+ 373). Οἱ αὐτοκράτορες τῆς Δύσεως και δὴ ὁ Γρατιανός και ὁ Μ. Θεοδόσιος ἦταν φιλορθόδοξοι ἢ ὀρθόδοξοι και ὁ Ἄ. τοὺς ἐπηρέαζε ἀποφασιστικά.

Τό οἰκογενειακό πνευματικό κλίμα ἦταν πολύ εὐνοϊκό. Ἡ μεγάλη του ἀδελφή Μαρκελλίνα, τό 353, ἀφιερώθηκε στόν μοναχισμό. Μία μάρτυς, ἡ Soteris, ἀνήκεε στήν οἰκογένεια. Ὁ Ἄ. μετά τά Τρέβιρα συνέχισε σπουδές ρητορικῆς, δικαίου καί ἑλληνικῆς γλώσσας στήν Ρώμη, ἀλλά μέχρι τόν Δεκέμβριο τοῦ 373 ἦταν μόνο κατηχούμενος. Ὅλοι ὁμως γνώριζαν ὅτι ὁ Ἄ., διοικητής ἀπό τό 370 τῶν ἐπαρχιῶν Αἰμιλίας καί Λιγουρίας μέ ἔδρα τό Μιλάνο, εἶχε ψυχικά δεχτεῖ τόν χριστιανισμό. Ἦδη ὡς σύμβουλος τοῦ προστάτη του Πρόβου, ὑπάρχου τῆς αὐλῆς (πρωθυπουργοῦ), καί ὡς διοικητής Μιλάνου θῆτευσε στήν συγγραφή, ἔχοντας ἀναστροφή μέ τούς λατίνους ρήτορες καί ποιητές, τούς λατίνους στωικούς καί μέ τό ρωμαϊκό δίκαιο. Ἴσως μάλιστα νά εἶχε μελετήσῃ καί τόν ἰουδαῖο ἐξηγητή καί φιλόσοφο Φίλωνα, πού σέ λίγο ἔγινε ὁ μέγας του δάσκαλος καί πρότυπο στήν ἐρμηνεία τῆς ΠΔ.

Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ἀρειανισμοῦ

Στό τέλος τοῦ 373 (ἢ ἀρχές τοῦ 374) ὁ Ἄ. διαδέχτηκε ἀπρόσμενα τόν ἀρειανό Αὐξέντιο καί ἄρχισε τήν δράση του μέ ἡπιο ἀγῶνα κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ, τόν ὁποῖο ἀργότερα πολέμησε σφοδρά, ἀφοῦ εἶχε ὁ ἴδιος ἐξασφαλίσῃ ἐρείσματα στόν λαό καί σέ γείτονες ἐπισκόπους.

Ἀπό τό 375 μάλιστα, ὅταν αὐτοκράτορας τῆς Δύσεως ἔγινε ὁ νεαρός Γρατιανός, τόν ὁποῖο ἐπηρέαζε ὁ Ἄ., ἄμεσα πέτυχε μέσω συνόδου στό Σίρμιο νά καταδικάσῃ τούς ἰλλυρούς ἀρειανούς καί νά ἐπαναφέρει στήν περιοχή νικαϊκοῦς ἐπισκόπους. Τό ἴδιο ἔργο συνέχισε ἀργότερα μέ σύνοδο στήν Ἀκυληία (381).

Γενικά ὁ Ἄ. ἔβλεπε τόν ἀρειανισμό ὄχι τόσο ὡς πρόβλημα θεολογικό ὅσο ὡς πρόβλημα ἐκκλησιαστικῆς τακτικῆς κι ἐπιβολῆς τῶν ὀρθοδόξων. Γι' αὐτό κι ἐργάστηκε γιά τήν ἐξασφάλιση τοῦ συσχετισμοῦ τῶν δυνάμεων καί τῆς κρατικῆς πρὸς τήν Ἐκκλησία βοήθειας, ἡ ὁποία ἔπρεπε νά δοθεῖ, διότι στό πνεῦμα τοῦ Ἄ. οἱ ἀρειανοί ἀποτελοῦσαν κίνδυνο γιά τό ρωμαϊκό κράτος ὅσο οἱ βάρβαροι. Ἔτσι κατανοεῖται καί ἡ πληροφορία ὅτι ὁ Ἄ., περί τό 379, ἔπεισε τόν Γρατιανό ν' ἀκυρώσῃ τό διάταγμα Σιρμίου (edictum) τοῦ προηγούμενου ἔτους, μέ τό ὁποῖο κήρυσσε ἀνεξιθρησκεία, ἴση μεταχείριση, τῶν κάθε εἶδους ὁμολογιῶν καί θρησκείων (*Cod. Theodos. 16, 5, 5*). Τά γεγονότα μπορεῖ ὡς πρὸς τόν Ἄ. νά μὴν ἦταν ἀκριβῶς ἔτσι, ἀλλά εἶναι σαφές ὅτι γιά τόν ἐπίσκοπό μας ἡ πολιτεία ὡς χριστιανική, ὅπως τήν θέλει, δέν μπορεῖ νά ἔχει οὐδετερότητα, νά προστατεύει στόν ἴδιο βαθμό τήν Ἐκκλησία (τήν ἀλήθεια) καί τούς αἵρετικούς ἢ τούς ἐθνικούς (τό ψεῦδος). Οἱ τελευταῖοι, τούς ὁποίους θεωροῦσε Ρω-

μαίους, μόνο άνοχή τής πολιτείας δικαιούνται νά έχουν, όχι και τήν φροντίδα της. Έκκλησία και ρωμαϊκό κράτος καθήκον έχουν νά έργαστούν για τήν ένταξη αίρετικών κι έθνικών στην Έκκλησία. Συνεπής προς τίς αντίλήψεις του αύτες ό 'Α., δέν δίστασε ν' άγωνιστεί για τήν απομάκρυνση του βωμού τής θεᾶς Νίκης (Victoria) από τήν αίθουσα τής ρωμαϊκής συγκλήτου, για τήν μή άνοικοδόμηση μέ κρατικά χρήματα συναγωγής (στό Καλλίνικο Μεσοποταμίας), τήν όποία είχαν καταστρέψει χριστιανοί τό 388, και για τήν μή παραχώρηση ναών (Basilica portiana και Basilica nova Μιλάνου) στους άρειανούς (385/6). Στην τελευταία περίπτωση μάλιστα είχε αντιπάλους τήν πανίσχυρη μητέρα του νεαρού αυτοκράτορα τής Δύσεως Ουαλεντιανού Β', τήν 'Ιουστίνα, πολλούς αυλικούς άρειανούς και τόν ίδιο τόν αυτοκράτορα, του όποιου διάταγμα (386) έξασφάλιζε δικαιώματα στους όμοίους (άρειανούς). Τότε ό 'Α. κυριολεκτικά όργάνωσε αντίσταση των πιστών, που συγκεντρωμένοι στην Basilica portiana άρνούνταν νά τήν παραδώσουν στις άρχές κι έψελναν ύμνους αντιφωνικά, που τότε συνέταξε και μελοποίησε πρόχειρα ό 'Α.

Θεολογία κατηχητική

Ευθύς ως έγινε ό 'Α. επίσκοπος (τέλος 373 ή άρχές 374) άρχισε τό κηρυκτικό και δή τό κατηχητικό έργο, που έκτοτε κατείχε πρωτεύουσα θέση στην όλη ποιμαντική του φροντίδα. Τό έργο αυτό ήταν έξαιρετικά επίπονο για τόν άρχιερέα 'Α., διότι έπρεπε συγχρόνως νά διδάσκει, αλλά και νά διδάσκεται μελετώντας και άκούοντας (φαίνεται ότι ό Συμπλικιανός ήταν αύτες που τόν εισηγάγε στα θεολογικά πράγματα). Και αυτό διότι από πριν δέν είχε αξιόλογη θεολογική προπαιδεία. Πριν γίνει επίσκοπος τόν συγκινούσε κυρίως τό ήθικό μέρος των λατίνων στωικών και από χαρακτήρα δέν είχε θεωρητικά και φιλοσοφικά ένδιαφέροντα. Τουτο φαίνεται και από τό ότι τό περιεχόμενο τής κατηχήσεως του αλλά και των έργων του υπήρξε θεολογικά μόνο ένημερωτικό και πολύ οικοδομητικό και ήθοπλαστικό. Υπήρξε άριστοτέχνης στην παρουσίαση των καιρίων στοιχείων τής τριαδολογίας και στην ανάπτυξη των προβλημάτων του πνευματικού βίου. 'Ακόμη και τά έρμηνευτικά του έργα είναι περισσότερο οικοδομητικά-προτρεπτικά και λιγότερο έξηγητικά. 'Ενίοτε, πρόσωπα τής ΠΔ άποτελούν άπλές άφορμές για σύνταξη μικρών διατριβών μέ θέματα του πνευματικού βίου.

Στην πρώτη εποχή τής δράσεως του ό 'Α. επηρεαζόταν άμεσότερα από τους στωικούς για τήν ήθική και από τόν Φίλωνα για τήν έρμηνεία. Δέν άργησε όμως νά μνηθεί στην έλληνική θεολογία. Τό γεγονός απέβη αποφασιστικό για τόν εμπλουτισμό τής λατινικής χρι-

στιανικῆς γραμματείας μέ τήν ἐξαιρετικά πλούσια θεολογική παράδοση τῶν ἐλλήνων θεολόγων καί Πατέρων, ὅπως ἦταν οἱ Ὠριγένης, Ἰππόλυτος, Εὐσέβιος Καισαρείας, Ἀθανάσιος, Βασίλειος, Δίδυμος Τυφλός, Κύριλλος Ἱεροσολύμων καί Γρηγόριος Θεολόγος. Ἔτσι γιά πρώτη φορά ἡ Δύση γνώρισε τόσο ἐκτεταμένα τήν ἀνατολική θεολογία.

Ἐπειδή μάλιστα ὁ Ἀ. ἦταν ἐξοχος ἐκλαϊκευτής καί ταλαντοῦχος δάσκαλος, ἔδωσε τήν θεολογία αὐτή μέ ἐνάργεια, πειστικότητα καί πληρότητα, διατηρώντας τά καίρια ἐπιχειρήματα καί καταλείποντας τήν λεπτολόγο ἐπιχειρηματολογία καί τίς δύσκολες θεολογικές ἀναλύσεις, τίς ὁποῖες ὁ ἴδιος δέν ἀγαποῦσε καί οἱ ὁποῖες τότε δέν θ' ἀφομοιώνονταν ἀπό τό ἀκροατήριό του. Τό γεγονός ὅτι στά θεολογικά κυρίως θέματα ἀκολουθοῦσε τά ἐλληνικά του πρότυπα, ἐνίοτε κατά λέξη, τοῦ στερεῖ τό προσόν τῆς πρωτοτυπίας, ἀλλ' ὄχι καί τό χάρισμα τῆς προσαρμογῆς στά δεδομένα τοῦ πνευματικοῦ του χώρου.

Ὅπως μυήθηκε στήν ἐλληνική θεολογία, ἔτσι μυήθηκε καί στόν νεοπλατωνισμό, μελετώντας τόν ἴδιο τόν Πλωτῖνο (*Ἐννεάδες*), πού τόν βοήθησε νά ξεπεράσει τήν στατική ἀπάθεια τῶν στωικῶν καί νά συνδέσει τήν ἄσκηση μέ τήν χριστολογία καί τήν σωτηριολογία. Δέν ἔπαυσε ὁμως νά αἰσθάνεται καί ἀπολογητής, ἐπαναφέροντας λίγο τό κλίμα τῶν ἀπολογητῶν τοῦ Β' αἰ., πού στήν Δύση ἦταν οἰκεῖο ἀκόμα καί στό τέλος τοῦ Δ' αἰ. Χαρακτηριστικό εἶναι ὅτι ἐπαναλαμβάνει τό ἀφελές ἐπιχείρημά τους, ὅτι οἱ Ἕλληνες ἔκλεψαν τίς ἀλήθειές τους ἀπό τήν ΠΔ, πού ἦταν ἀρχαιότερή τους. Χρησιμοποιεῖ ἄνετα τήν φιλοσοφική σκέψη καί ὁμολογεῖ, συγχρόνως, ὅτι γι' αὐτόν «ἡ ἀλήθεια τῶν ψαράδων» εἶναι σπουδαιότερη ἀπό «τά ἐπιχειρήματα τῶν φιλοσόφων» (ἢ *veritas piscatorum* ἀπό τά *argumenta philosophorum*: *De incarnat.* 9, 89).

Θεολογικά του ἔργα

Στά πλαίσια αὐτά κατανοοῦνται τά ἔργα τοῦ Ἀ. *De fide* (378), *De Spiritu Sancto* (381) καί *De incarnationis*. Τά δύο πρῶτα ἔγραψε μέ αἴτηση τοῦ αὐτοκράτορα Γρατιανοῦ. Ἐπιχειρεῖ σ' αὐτά σύντομη τριαδολογία καί πνευματολογία μέ στόχο τόν ἀρειανισμό καί μία στοιχειώδη χριστολογία. Ἡ διερεύνηση καί ἡ ἀνάλυση τῶν προβλημάτων δέν φθάνουν στόν βαθμό πού αὐτά εἶχαν ἐρευνηθεῖ στήν Ἀνατολή, π.χ. ἀπό τόν Ἀθανάσιο, τόν Βασίλειο καί τόν Δίδυμο. Ἔχει ὁμως μεγάλη σημασία τό γεγονός ὅτι ὁ Ἀ. μεταφέρει εὐρέως στήν Δύση τήν θεολογική διεργασία, πού εἶχε συντελεστεῖ στήν Ἀνατολή καί δῆ τήν ὀρθόδοξη θεμελίωση τῶν προβλημάτων. Ἰδιαίτερα μέ τό *De Spiritu Sancto* ὁ Ἀ. γίνεται ὁ πρῶτος πνευματολόγος τῆς Δύσεως,

ή όποία τώρα πλέον διαθέτει ένα συγκροτημένο σχετικό έργο (πού ακολουθεῖ πιστά τόν Δίδυμο, αλλά καί τούς Βασίλειο καί Ἀθανάσιο), στό όποιο θά στηριχτοῦν οἱ μεταγενέστεροι λατινοί θεολόγοι.

Στό έργο αὐτό κηρύττει τήν όμοουσιότητα τοῦ Πνεύματος, θεωρεῖ τόν Πατέρα πηγῆ, από τήν όποία τό Πνεῦμα πηγάζει ως ποταμός, καί χρησιμοποιεῖ τήν έκφραση "Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio" (I 11, 20). Ἡ φράση όμως ἀναφέρεται στήν θεία οἰκονομία (ad extra κίνηση καί ὄχι ad intra τῆς άγ. Τριάδας), στήν ἀποστολή τοῦ Πνεύματος καί ὄχι στήν πηγῆ του, ή όποία εἶναι μόνο ὁ Πατέρας.

Μέ τό έργο *De incarnationis* (τοῦ έτους 382), πού έχει ως πηγῆ τήν *Πρός Ἐπίκτητο* ἐπιστολή τοῦ Ἀθανασίου καί τό *Κατά Εὐνομίου Α' - Β'* τοῦ Βασιλείου, εἰσέρχεται στήν χριστολογία, αλλά γιά νά δώσει μόνο τίς ἀναγκαῖες βάσεις τῆς ὀρθῆς πίστεως καί ὄχι γιά νά μελετήσει τά προβλήματα, πού ἔθεταν τότε ὁ Ἀπολινάριος καί οἱ ἀντίποδες του, οἱ ἀντιοχειανοί δηλ. μέ τόν Διόδωρο Ταρσοῦ καί τούς μαθητές του. Ποτέ δέν προχωρεῖ σέ τομές θεολογικές, ἀκόμη καί ὄταν τά προβλήματα εἶναι τελείως ἐπίκαιρα. Στήν προκειμένη όμως περίπτωση πρέπει νά σημειώσουμε ὅτι στήν Δύση τότε δέν εἶχε ἀνακύψει ἄμεσα τό χριστολογικό ζήτημα, ὅπως συνέβαινε στήν Ἀνατολή.

Μέ τό περίφημο έργο *De officiis* δίνει στους λατινούς τό πρῶτο χριστιανικό *έγχειρίδιο ἠθικῆς*, πού ἐπηρέασε ἀφάνταστα τήν ἠθικολογική σκέψη τῶν δυτικῶν, μολονότι ἀποτελεῖ εὐφυή προσαρμογή στά δεδομένα τοῦ χριστιανισμοῦ ενός ὁμώνυμου έργου τοῦ Κικέρωνα. Ὁ Ἀ. ακολουθεῖ πιστά τήν δομή τοῦ κικερώνειου έργου, αλλά έχει τήν δύναμη νά διακρίνει τήν στωική ἀπό τήν χριστιανική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Ἀ. δέν περιορίστηκε στήν σύνταξη *έγχειριδίου ἠθικῆς* οὔτε στήν διαπίστωση ὅτι ὁ χριστιανισμός έχει δική του ἀντίληψη γιά τόν ἄνθρωπο. Μέσω τῶν ἐρμηνευτικῶν καί τῶν *Περί παρθενίας* έργων του προχώρησε μέ θαυμαστή ἐπιτυχία στήν οἰκοδόμηση καί παρουσίαση τοῦ καινοῦ ἀνθρώπου. Μίλησε μέ πάθος γιά τήν ἄσκηση καί τήν ἀρετή τῆς παρθενίας, τήν όποία θεμελίωνε στήν θεολογικά πολυσήμαντη παρθενία τῆς Θεοτόκου, καί περιέγραψε μέ τήν βοήθεια τοῦ Ὁριγένη καί τοῦ Πλωτίνου τήν ἀνοδική πορεία τῆς ψυχῆς σέ τέσσερα στάδια. Ἀκόμη, ἔθεσε τίς θεολογικές βάσεις γιά τήν τιμή τῶν μαρτύρων, τῶν άγίων καί τῶν λειψάνων τους στήν Δύση, ὑποστηρίζοντας, λίγο περίεργα φυσικά, ὅτι ή Ἐκκλησία συνεχίζει νά εἶναι άγία, ἐπειδή τιμᾶ τους μάρτυρές της. Ἰδιαίτερα τόν ἀπασχόλησε τό προπατορικό άμάρτημα καί ή μετάνοια, τήν όποία όμως, ἐφόσον πρόκειται γιά βαρειά άμαρτήματα, δέχεται άπαξ τελούμενη καί μάλιστα δημόσια.

Ἑρμηνεία οἰκοδομητική

Τά ἐξηγητικά του ἔργα, πού εἶναι καί τά περισσότερα, συνιστοῦν ἀπέραντο πεδίο, στό ὁποῖο-καλοῦνται οἱ πιστοί νά βροῦν πνευματική τροφή. Αἰτία συντάξεώς τους εἶναι ἡ ποιμαντική φροντίδα τοῦ ἐπισκόπου. Κηρύττει, γιά νά οἰκοδομήσει, καί ὁμιλεῖ, γιά νά κατηγήσει καί ν' ἀπολογηθεῖ ὑπέρ τοῦ χριστιανισμοῦ.

Πολλά ἐρμηνευτικά του ἔργα εἶναι ἡ αὐτούσια κηρύγματα ἢ ἐπεξεργασία κηρυγμάτων. Τούτων ὁμως ἔχει συχνά προηγηθεῖ ἐμβριθής ἔρευνα φιλολογική τῶν παλαιοδιαθηκικῶν κειμένων, γιά τά ὁποῖα διέθετε καί κώδικες ἑλληνικούς, τήν γραφή τῶν ὁποίων προτιμοῦσε ἀπό γραφές λατινικῶν κωδίκων. Ἐκτιμοῦσε τόσο πολύ τό ἑλληνικό κείμενο τῆς Π καί τῆς ΚΔ, ὥστε στήν ρύμη τοῦ λόγου του νά χρησιμοποιεῖ λέξεις ἑλληνικές πρός διευκρίνιση τοῦ νοήματος. Πρόσωπα ἢ γεγονότα τῆς ΠΔ, ἀλλά καί τῆς ΚΔ, γίνονται ἀφορμή καί πρῶτο ὕλικό γιά νά κτίσει τόν χριστιανό μέ τίς ποικίλες ἀρετές καί νά διδάξει τόν πνευματικό ἀγώνα. Ὁ σκοπός αὐτός καί τό γεγονός ὅτι ἐνωρίτατα μελέτησε τόν ἰουδαῖο Φίλωνα καί μετά τόν Ὠριγένη, κάνει τόν Ἄ. ἔντονα ἐπιρρεπή στήν ἀλληγορική ἐρμηνεία, τήν ὁποία ἀπό ἐλάχιστα γνωστή τήν ἔκανε κτῆμα τῆς δυτικῆς ἐρμηνευτικῆς. Ἀκολουθώντας τόν Ὠριγένη καί ἄλλους ἀνατολικούς, ἀναζητεῖ ὁ Ἄ. τριπλή ἔννοια στήν ΠΔ: τήν φυσική (ἢ ἱστορική), τήν μυστική καί τήν ἠθική (βλ. *In Psalm.* 1,2).

Οἱ Φίλωνας καί Ὠριγένης, πού ἀναφέραμε καί πού εἶναι οἱ μεγαλύτεροι ἀλληγοριστές (ὁ ἕνας γιά τόν ἰουδαϊσμό καί ὁ ἄλλος γιά τόν χριστιανισμό), ἀποτελοῦν συγχρόνως τά πρότυπα καί τίς κύριες πηγές τοῦ Ἄ. Ἐνίστε ὁμως ὁ Ἄ. ἀφομοίωσε καί διασκεύαζε τόσο ριζικά τά πρότυπά του, ὥστε νά ἀδυνατοῦμε νά ἐπισημάνουμε τά συγκεκριμένα δάνεια καί ἄς γνωρίζουμε πλῆθος ἀπηχῆσεων. Τότε πρέπει νά μιλάμε γιά κείμενα, ἀπό τά ὁποῖα ἐμπνεύστηκε καί ὄχι γιά πηγές, τίς ὁποῖες ἀναπαρήγαγε. Αὐτό ἰσχύει καί γιά τά φιλοσοφικά του πρότυπα, ἰδιαίτερα τῆς λατινικῆς γλώσσας. Ἄλλοτε ὁμως καί δὴ ὄχι σπάνια ἡ ἐξάρτηση τοῦ Ἄ. ἀπό τόν Φίλωνα, τόν Ὠριγένη ἢ τόν Βασίλειο (π.χ. γιά τήν *Ἑξαήμερον*) ἀρχίζει ἀπό τήν δομή τοῦ ἔργου καί φθάνει μέχρι τίς λεπτομέρειες, τίς λέξεις. Τελευταῖα, οἱ φιλώνειες πηγές τῶν παλαιοδιαθηκικῶν ἐξηγητικῶν ἔργων τοῦ Ἄ. μελετήθηκαν τόσο πολύ, ὥστε μέρη ὀλόκληρα τῶν ἔργων του π.χ. *De paradiso*, *De Cain et Abel* καί *De Abraham* νά θεωροῦνται ἀποσπάσματα ἀντίστοιχων ἔργων τοῦ Φίλωνα. Καταβάλλεται μάλιστα ἡ φιλόδοξη προσπάθεια ἀποκαταστάσεως χαμένων φιλώνειων ἔργων μέσω ἀνάλογων ἔργων τοῦ Ἄ. Γιά εὐρύ δανεισμό προσφεύγει ὁ Ἄ. καί στόν Δίδυμο Τυφλό, τοῦ ὁποίου τό *ὑπόμνημα* στόν *Ψαλμό* 50 ὑπάρχει στίς § 3-8, 41-42 καί 44-85 τοῦ ἀμβροσιανοῦ ἔργου *De apologia David*. Οἱ δανει-

σμοί αὐτοί ἐξηγοῦνται ἀπό τήν βιασύνη τοῦ ἸΑ. νά δώσει πνευματική τροφή στούς λατίνους χριστιανούς, πού διέθεταν πτωχότατη σχετική γραμματεία, καί ἀπό τό ὅτι μυήθηκε στήν θεολογία, ἔγινε μέγας ἐπίσκοπος κι ἔγραψε τόσα πολλά σέ διάστημα μόλις 23 ἐτῶν, ἀπό τό 374 μέχρι τό 397. Πάντως τά δάνεια δέν ἐξηγοῦν τό ἔργο τοῦ ἸΑ., ἀπό τόν ὁποῖο δέν ἔλλειψε καί ἡ αὐτονομία, πού διαπιστώνουμε στήν ἐπιλογή ἐρμηνειῶν τῆς ΠΔ καί προπαντός στό *ὑπόμνημά του* στό *Εὐαγγέλιο* τοῦ Λουκά. Ἐδῶ, ἐπειδή δέν εἶχε πρότυπο ἑλληνικό, αὐτενέργησε μέ πολλή ἐπιτυχία, χωρίς βέβαια νά λησμονεῖ τόν Ὠριγένη.

Συμβολή στόν λειτουργικό βίο

Ἡ παράδοση γνωρίζει «ἸΑμβροσιανή Λειτουργία» (ἢ «ἸΑμβροσιανό λειτουργικό τύπο») καί πολλούς ἸΑμβροσιανούς ὕμνους. Ἡ ἔρευνα ἔδειξε ὅτι ὁ ἸΑ. δέν συνέταξε νέο τύπο *Λειτουργίας*. Δέχτηκε αὐτόν πού ὑπῆρχε στό Μιλάνο, ἀλλά πραγματοποίησε κάποιες ἐπεμβάσεις ἢ προσθήκες καί συνετέλεσε στήν ἐξάπλωσή του. Ἡ μεγάλη συμβολή τοῦ ἸΑ. στήν λειτουργική ζωή ἔχει σχέση μέ τήν σύνταξη καί μελοποίηση ὕμνων κατά τήν Μ. Ἑβδομάδα τοῦ 386. Αὐτό συνέβη ὅταν μέ κρατική διαταγή στρατιῶτες περικύκλωσαν τήν Basilica portiana, γιά νά τήν καταλάβουν καί νά τήν παραδώσουν στούς ἄρειανούς (ὁμοίους). Οἱ ὀρθόδοξοι πιστοί, μέ τόν ἐπίσκοπο ἸΑ. ἐπικεφαλῆς, ἀντέδρασαν κι ἔμειναν κλεισμένοι στόν ναό. Οἱ πιστοί ἐκεῖ χρειάζονταν θάρρος, ὑπομονή καί πνευματική ἀναψυχή, πού ἐνίσχυσε ὁ ἸΑ. μέ ὕμνους, τούς ὁποίους ἐκεῖνες τίς ὥρες ἔγραψε πρόχειρα, μελοποίησε ἀπλά καί ὁ λαός ἄρχισε νά τούς ψέλνει ἀντιφωνικά (ὅπως γίνονταν ἤδη μέ τούς *Ψαλμούς*). Εἴκοσι καί πλέον χρόνια ἐνωρίτερα ὁ ἸΙλάριος Poitiers προσπάθησε νά εἰσαγάγει ἀνάλογη ὕμνωδία στήν ἸΕκκλησία, χωρίς ὅμως ἀξιόλογο ἀποτέλεσμα. Ἐπομένως ὁ ἸΑ. μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὀριστικός εἰσηγητής τῶν λειτουργικῶν ὕμνων στήν ὅλη δυτική ἸΕκκλησία.

Οἱ ὕμνοι, τούς ὁποίους ἀρχικά συνέταξε ὁ ἸΑ. κατά τό παράδειγμα τῆς ἸΑνατολῆς (καθώς πληροφορεῖ ὁ Αὐγουστῖνος: *Confessiones* 9,7,15), βελτιώθηκαν ἀσφαλῶς ρυθμικά καί μουσικά καί ἐντάχθηκαν ὀργανικά ἀπό τόν ἴδιο τόν ἸΑ. στό ὑπάρχον λειτουργικό τυπικό, πού ὀνομάστηκε «ἸΑμβροσιανό». Πολύ γρήγορα συντάχθηκαν καί ἄλλοι ὕμνοι ἀπό ἄλλους γιά τούς λοιπούς λειτουργικούς τύπους τῆς Δύσεως. Ὡς πρότυπα τῶν ὕμνων τοῦ ἸΑ. εἶχε κυρίως τήν ἐθνική θρησκευτική ποίηση καί κάποιο λαϊκό χριστιανικό τραγούδι.

Οἱ ὕμνοι, ἀπό ἄποψη δομῆς καί μέτρου, ἦταν δύο στροφές μέ τέσσερες στίχους ἢ κάθε μία, σέ ἰαμβικά δίμετρα:

___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___ / ___
 Ae te rne re rum con di tor

Έχουμε αύστηρή δομή, κάποιο λυρισμό και άμεσότητα, διάθεση οικοδομητική και κάποτε περιεχόμενο δογματικό. Ο Ά. δέν ύπῆρξε αξιόλογος ποιητής, αλλά μέ τούς ύμνους του συγκίνησε πολύ τούς πιστούς και ιδιαίτερα τόν μανιχαῖο άκόμη Αύγουστῖνο, πού ἔτσι τό έπόμένο έτος (387), άκούοντας και κηρύγματα του Ά., ἔγινε χριστιανός από τόν ἴδιο τόν Ά. Η γλώσσα τους εἶναι εϋληπτη – ὄχι διανοητική – έπηρεασμένη από τήν θρησκευτική ἔθνική και δῆ τήν λαϊκή ποίηση.

Έκκλησία και άυτοκράτορας

Στήν προσπάθειά του ν' άντιμετωπίσει τούς άρειανούς και τούς ἔθνικούς, πού συχνά πετύχαιναν εϋνοϊκή για τά σχέδιά τους επέμβαση του άυτοκράτορα, καθόρισε μέ τρόπο σαφή και ὀρθό τά ὄρια τῆς δικαιοδοσίας του άυτοκράτορα και τό πεδίο δράσεως τῆς Έκκλησίας. Ο πρώτος δέν μπορεί νά επέμβαίνει στά ζητήματα πίστεως. Γι' αυτά μόνο οἱ έπίσκοποι άποφασίζουν, άκόμη και αν πρόκειται νά κρίνουν τήν πίστη του άυτοκράτορα. Αύτός δέν έπιτρέπεται, ὡς χριστιανός πλέον, νά φέρει τόν τίτλο *pontifex maximus*, τόν ὁποῖο πράγματι ὁ Γρατιανός δέχτηκε νά ἔγκαταλείψει. Στήν *Επιστολή* του 20,19, ὁ Ά. γίνεται επιγραμματικός: στον άυτοκράτορα ανήκουν τά παλάτια, στον έπίσκοπο οἱ οἴκοι του Θεοῦ (οἱ ναοί). Βέβαια οἱ άντιλήψεις αυτές δέν εἶναι νέες. Τίς διατύπωσαν σ' εποχές πιό δύσκολες για τήν Έκκλησία στήν Δύση ὁ Κορδούης Όσιος (+ 357/8) και στήν Άνατολή ὁ Άθανάσιος (+ 373). Τώρα ὁμως ὁ Ά. εἶχε τίς κατάλληλες συνθήκες και τήν έσωτερική δύναμη νά τίς επιβάλει, ὡστε νά δημιουργηθεῖ και στήν Δύση σχετική παράδοση, τήν ὁποῖα οἱ έπίσκοποι Ρώμης χρειάζονταν πολύ, χωρίς και ν' άπαλλαγούν μερικοί από αὐτούς από ενδιαφέροντα πολιτικά και κρατικιστικά.

Πρωτεῖο «όμολογίας» του Πέτρου

Ο θεληματικός χαρακτήρας του Ά. και ἡ άποφασιστική του στάση ἔναντι τῶν άρειανῶν και τῶν άυτοκρατόρων ὀδήγησε πολλούς νά μιλήσουν γι' αὐταρχισμό του Ά. και κυριαρχικές επιδιώξεις, πού ὁμως δέν ἔχουν ἔρεισματα στις πηγές. Ήταν ἔξαιρετικά ταπεινός και άγνοοῦσε κάθε εἶδος κυριαρχικῶν αξιώσεων ἔναντι ὁποιοῦδήποτε έπισκόπου. Μέ τήν έπιρροή του σέ άυτοκράτορες μποροῦσε νά ἔπεκτείνει τά δικαιώματά του. Δέν τό ἔκανε. Άντίθετα, βοήθοῦσε τόν Ρώμης Δάμασο, τόν ὁποῖο πολεμοῦσε ὁ άντίπαπας Οὐρσίνοσ, και

ἀναγνώριζε ὅτι ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ἦταν κεφαλή τῆς ὅλης ρωμαϊκῆς-δυτικῆς Ἐκκλησίας (*Epist.* 11,4), ἀλλ' ἀγνοοῦσε κάθε εἶδος πρωτείου ἐξουσίας. Στό ἔργο του *De incarnationis* (4,32) ἐξηγεῖ τί ἀποκόμισε ὁ ἀπόστολος Πέτρος μέ τήν ὁμολογία του καί τούς λόγους τοῦ Κυρίου πρός αὐτόν (*Ματθ.* 16,17 ἐξ.). Ὁ Ἄ. μιλάει πρῶτος καί μέ ἀπόλυτη σαφήνεια γιά πρωτεῖο, τό ὁποῖο ὁμως δέν εἶναι οὔτε τιμῆς οὔτε τάξεως-ἐξουσίας, ἀλλά μόνο *πρωτεῖο ὁμολογίας καί πίστεως* ("Primum egit, primum confessionis utique, non honoris, primum fidei, n o n o r d i n i s").

Ἡ σαφήνεια τῶν λόγων τούτων καί ἡ δήλωση ὅτι τό πρωτεῖο δέν εἶναι τάξεως διοικητικῆς-ἐξουσίας ("ordinis") προϋποθέτει τόν Ἄ. γνώστη καί δέκτη σχετικῶν ἀξιώσεων τοῦ Ρώμης Δαμάσου, τίς ὁποῖες ὁμως ὁ μέγας ἐπίσκοπος τοῦ Μιλάνου ἀπέκρουσε ρητά.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἄ. γεννήθηκε ἀπό ἀριστοκράτες χριστιανούς μεταξύ 337 καί 339 στά Τρέβιρα τῆς Γαλλίας, ὅπου ὁ πατέρας του ἦταν ἑπαρχος πού πέθανε πολύ ἔνωρίς. Τό 353 ἐγκαταστάθηκε μέ τήν οἰκογένειά του στήν Ρώμη, ὅπου συνέχισε σπουδές, ἰδιαίτερα στήν ρητορική, τά νομικά καί τήν ἑλληνική γλώσσα. Στράφηκε στίς κρατικές ὑπηρεσίες γιά σταδιοδρομία καί ἀπό τό 368 ἀσκοῦσε τό ἐπάγγελμα τοῦ δικηγόρου στό Σίρμιο (σήμερα: Γιουγκοσλαβία). Ὁ ἑπαρχος τοῦ πραιτωρίου (πρωθυπουργός) Πρόβος διέκρινε τίς μεγάλες του ἱκανότητες, τόν προσέλαβε σύμβουλο καί τό 370 τόν διόρισε *consularis* (ἀνώτερο διοικητή) τῶν ἐπαρχιῶν Αἰμιλίας καί Λιγουρίας μέ ἔδρα τό Μιλάνο. Ἦδη μελετοῦσε πολύ λατίνους ποιητές, ρήτορες καί ἑλληνες φιλοσόφους καί ἀσφαλῶς θῆτευε στήν συγγραφή. Ἔδειξε σύνεση καί γνώση τῶν διοικητικῶν πραγμάτων, μέ ἀποτέλεσμα νά γίνει σεβαστός ἀπό τόν πληθυσμό, δηλ. ἀπό ἔθνικούς, ἀρειανόφρονες, πού κυριαρχοῦσαν μέ τόν ἐπίσκοπο Μιλάνου Αὐξέντιο, καί ἀπό τούς παραγκωνισμένους ὀρθόδοξους.

Μετά τόν θάνατο τοῦ Αὐξεντίου, στά τέλη τοῦ 373 (ἄλλοι προτιμοῦν τό 374), δημιουργήθηκε μεγάλη ταραχή γιά τήν ἐκλογή νέου ἐπισκόπου. Τότε παρουσιάστηκε ὁ διοικητής Ἄ. γιά νά κατευνάσει τά πνεύματα, ἀλλά, κατὰ τήν παράδοση, ἀκούστηκε μιά φωνή: «Ἀμβρόσιον ἐπίσκοπον»! Ὅλοι, ἀρειανοί καί ὀρθόδοξοι, τήν ἐπανάλαβαν, ἐλπίζοντας ὅτι θά ἔχουν τόν Ἄ. μέ τό μέρος τους. Ὁ Ἄ., πού ἦταν ἀκόμη μόνο κατηχούμενος, ἀποχώρησε νά σκεφτεῖ καί ν' ἀποφασίσει. Φαίνεται ὁμως ὅτι ὁ προστάτης του Πρόβος καί ἄλλοι αὐλικοί ἔπαιξαν σημαντικό ρόλο στήν ἐκλογή. Γρήγορα βαπτίστηκε καί στίς 7 Δεκεμβρίου χειροτονήθηκε ἀπευθείας ἐπίσκοπος.

Ὅταν ἀνέλαβε τά ἐπισκοπικά του καθήκοντα, εἶχε ν' ἀντιμετωπίσει τήν ἔντονη παρουσία τῶν ἀρειανῶν στό Μιλάνο καί σέ ὄλο τό Ἰλλυρικό, ὅπου ἔνωρίς ἐξέτεινε τήν δράση του μόνο καί μόνο γιά νά μειώσει τήν ἐκεῖ πίεση

τῶν ἀρειανῶν. Συνετέλεσε στήν σύγκληση συνόδων (ὅπως στό Σίρμιο τό 380, στήν Ἀκυλῖα τό 381 καί στήν Ρώμη τό 382), στίς ὁποῖες ἐργάστηκε γιά τήν ἐπιβολή τῆς ὀρθοδοξίας καί τῶν ὀρθόδοξων ἐπισκόπων. Συγχρόνως ὁ Ἄ., ἐπειδή δέν εἶχε θεολογική προπαιδεία, δέχτηκε τήν βοήθεια τοῦ πρεσβυτέρου Σιμπλικιανοῦ, πού τόν εἰσήγαγε στήν ἑλληνική θεολογική γραμματεία. Κήρυττε κάθε Κυριακή κι ἑορτή, διατηροῦσε σχέσεις ὑψηλοῦ ἐπιπέδου μέ τήν αὐτοκρατορική αὐλή καί μάλιστα εἶχε τόσο κῦρος κι εὐστροφία πού ἔγινε – μοναδική περίπτωση – σύμβουλος τριῶν αὐτοκρατόρων: Γρατιανοῦ, Οὐαλεντινιανοῦ Β' καί Θεοδοσίου τοῦ Μεγάλου. Τήν δύναμη αὐτῶν προσπάθησε νά χρησιμοποιήσει γιά τήν ἐπιβολή τῆς Ὀρθοδοξίας, ἐνῶ παράλληλα δέν δίσταζε ν' ἀντιτεθεῖ στίς ἐνέργειές τους, ὅταν αὐτές ἀντέβαιναν ἐπικίνδυνα στό πνεῦμα τῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι π.χ. τό 390, ὅταν ὁ Θεοδόσιος διέταξε φοβερή σφαγή στήν Θεσσαλονίκη, γιά νά ἐκδικηθεῖ τόν θάνατο στρατιωτῶν κατά τήν διάρκεια λαϊκῆς ἐξεγέρσεως, ὁ Ἄ. ἀπέφυγε νά συναντήσῃ τόν αὐτοκράτορα καί, ἀφοῦ ἐξασφάλισε τήν συναίνεση ὁμόρων ἐπισκόπων, τόν ὑποχρέωσε νά δείξει δημόσια τήν μετάνοιά του καί τότε τόν δέχτηκε στήν Θεία κοινωνία.

Στήν προσωπική του ζωή ἦταν ἀσκητικός καί ὀλιγαρκῆς. Τήν μεγάλη του περιουσία διέθεσε γιά τούς πτωχοῦς καί τίς ἀνάγκες τῆς Ἐκκλησίας. Ἔκτισε πολλούς ναοῦς, ἀνέπτυξε πλούσιο φιλανθρωπικό ἔργο (ἐξαγοράζοντας π.χ. αἰχμαλώτους) καί φρόντιζε γιά τήν παιδεία τῶν κληρικῶν. Ἔλαβε μέρος σέ πολλές συνόδους χάριν τῆς πίστεως καί τῆς εἰρήνης τῆς Ἐκκλησίας, γιά μερικές τῶν ὁποίων εἶχε τήν πρωτοβουλία ὁ ἴδιος. Ἔσφαλε ὅμως στίς ἐκτιμήσεις του προκειμένου γιά τό θέμα τοῦ ἀντιοχειανοῦ σχίσματος καί ἀντιτέθηκε, μέ τούς περισσότερους δυτικούς, στήν ἀπόφαση τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (381) νά χειροτονήσῃ τόν Νεκτάριο ἐπίσκοπο στήν Κωνσταντινούπολη καί νά δεχτεῖ τόν Φλαβιανό (380-403) ὡς κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας.

Ἐπιστρέφοντας ἀπό ταξίδι στήν Ραβία τόν Φεβρουάριο τοῦ 397, ἀρρώστησε καί στίς 4 Ἀπριλίου κοιμήθηκε. Τάφηκε στήν Βασιλική πού ὀνομάζεται Ἀμβροσιανή. Ἡ μνήμη του στήν δυτική καί τήν ἀνατολική Ἐκκλησία τιμᾶται στίς 7 Δεκεμβρίου.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἄ. ὑπῆρξε πληθωρικός συγγραφέας. Τά θέματά του ὀρίζονταν ἀπό τίς ἀνάγκες τῶν πιστῶν τῆς ἐποχῆς. Πολλά του ἔργα συνιστοῦν ἀπλή βελτίωση κηρυγμάτων πρὸς κατηχουμένους καί πιστοῦς, κάτι πού ἔχει ἐπιπτώσεις στήν δομή καί τήν ἐρευνητικότητά τους. Πηγές του ὑπῆρξαν κυρίως οἱ Ἕλληνες Πατέρες μέ τόν Φίλωνα, ἀλλά καί οἱ λατίνοι χριστιανοί συγγραφεῖς, ὅπως ἀκόμη φιλοσοφικά κείμενα ἑλλήνων καί λατίνων. Στά ἐξηγητικά καί τά δογματικά του ἔργα δέν ἐμφανίζει πρωτοτυπία, τήν ὁποία ὅμως βρίσκουμε στά ἀσκητικοοικοδομητικά. Ἡ γλώσσα του εἶναι αὐστηρή (τοῦ ἀνώτερου κρατικοῦ ὑπαλλήλου), ἀλλά ἐνίοτε ἔχει ἐξάρσεις, ἀμεσότητα καί

λυρισμό. Ἄλλοτε πάλι ὁ λόγος γίνεται ἑλλειπτικός καί σκοτεινός, ἐπειδὴ προϋποθέτει στοιχεῖα πού ἀγνοοῦμε σήμερα.

Βάσει τοῦ περιεχομένου τους τὰ ἔργα τοῦ Ἁ. διακρίνονται συμβατικά σέ: Δογματικά, *De fide-De Spiritu sancto-De incarnationis dominicae sacramento- De paenitentia* κ.ἄ.

Ἐξηγητικά-οἰκοδομητικά, *Hexameron-De paradiso-De Cain et Abel-De Noe, De Abraham-De Isaak vel anima. De bono mortis-De Joseph. De Patriarchis-De apologia David-Expositio de Psalmo 118-Expositio evang. secundum Lucam* κ.ἄ.

Ἡθικοασκητικά, *De officiis ministrorum-De virginibus-De virginitate* κ.ἄ.

Κατηχητικά, *De mysteriis-De sacramentis-Explanatio Symboli ad initiandos*.

Λόγους καί ὁμιλίες, Ἐπιτάφίους-ἐπικήδειους-ἐπίκαιρους.

Ὑμνους κι ἐπιγράμματα κι ἐπιστολές.

Πολλῶν ἔργων ἡ χρονολόγηση εἶναι πολύ δύσκολη καί οἱ σχετικές συζητήσεις συνεχίζονται. Ὁ ἀναγνώστης θά μπορεῖ νά παρακολουθήσει μέσω τῶν ἀκριβῶς ἢ τῶν κατά προσέγγιση χρονολογημένων ἔργων τήν πνευματική ἀνέλιξη καί δημιουργία τοῦ Ἁ.

De paradiso (Περί τοῦ παραδείσου). Γράφηκε μᾶλλον μεταξύ 375 καί 378. Ὑπομνηματίζει τήν σχετική μέ τόν παράδεισο καί τήν πτώση διήγηση τῆς Γενέσεως, δανειζόμενος πολλά στοιχεῖα τοῦ Φίλωνα, τόν ὁποῖο κι ἐνίοτε παρερμηνεύει.

PL 14, 291-332. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 265-336.

De virginibus (Περί τῶν παρθένων). Τοποθετεῖται στό 377, εἶναι ἀπό τὰ πρῶτα ἔργα του καί ἀποτελεῖ καταγραφή κηρυγμάτων. Διαιρεῖται σέ τρία μέρη (βιβλία) καί εἶναι τό πρῶτο σημαντικό ἔργο περί παρθενίας στήν λατινική γλώσσα.

PL 16, 197-244. E. CAZZANIGA, S. Ambrosii... de virginibus libri tres, Torino 1948. M. SALVATI, Sant' Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 15-163.

De fide (Περί πίστεως). Γράφηκε γιά ἐνημέρωση τοῦ αὐτοκράτορα Γρατιανοῦ στήν ὀρθόδοξη πίστη. Τά δύο πρῶτα μέρη (βιβλία) συντάχτηκαν τέλος 377 μέ ἀρχές 378. Τά τρία ἄλλα περί τό 380. Καταγραφή τῆς νικαϊκῆς τριαδολογίας μέ πηγές τοῦς Ἰλάριο, Ἀθανάσιο, Βασίλειο καί Δίδυμο Τυφλό.

PL 16, 549-726. J. VIZZINI, De fide... Liber primus, Roma 1905. O. FALLER: CSEL 78,8 (1962).

De viduis (Περί χηρῶν). Μεταξύ 377 καί 378. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ χηρεία εἶναι κατώτερη ἀπό τήν παρθενία καί ἀνώτερη ἀπό τόν γάμο, τόν ὁποῖο πάντως δέν περιφρονεῖ.

PL 16, 247-276.

De excessu fratris Satyri (Περί τοῦ θανάτου τοῦ ἀδελφοῦ του Σατύρου). Δύο ρητορικοί καί παρηγορητικοί λόγοι ἰσὺν ἀδελφῷ του Σάτυρο, τό 378.

PL 16, 1345-1414. O. FALLER: CSEL 73,7 (1955) 207-325.

De virginitate (Περί παρθενίας). Γράφηκε περί τό 378. Ὑπερασπίζει τίς ἀπόψεις τοῦ *De virginibus*. Στήν σημερινή του μορφή οἱ παράγραφοι 14-23 δέν προέρχονται ἀπό τόν Ἀβρόσιο.

PL 16, 279-316. E. CAZZANIGA, S. Ambrosii... de virginitate liber unus, Torino 1954. M. SALVATI, Sant' Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 169-237.

De Cain et Abel (Περί τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἄβελ). Γράφηκε μετά τό *De paradiso*, μᾶλλον μέχρι τό 378. Διακρίνεται σέ δύο μέρη, στά ὁποῖα ἐξετάζεται ἡ θυσία τοῦ Κάιν καί τοῦ Ἄβελ.

PL 14, 333-380. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 339-409.

De officiis ministrorum (Περί καθηκόντων τῶν λειτουργῶν). Ἡ χρονολόγησή του εἶναι πολύ δυσχερής. Τοποθετεῖται ἀπό τό 377 μέχρι τό 391. Σκοπός τοῦ Ἀ. ἦταν νά βοηθήσει τούς κληρικούς ἀλλά καί τούς λαϊκούς χριστιανούς μ' ἓνα ἐγχειρίδιο ἠθικῆς, ὡς ἀπάντηση μάλιστα στήν ἠθική τῶν ἐθνικῶν (στωικῶν). Πρότυπο εἶχε τό ὁμώνυμο τοῦ Κικέρωνα ἔργο, τοῦ ὁποῖου ἀκολούθησε τήν τριμερή δομή. Ἀναπτύσσει τά καθήκοντα, πού τά διακρίνει σέ ὑποχρεωτικά καί εὐαγγελικά. Τά δεύτερα εἶναι πνευματικότερα. Τό ἔργο δέν ἔχει τήν καλλιέπεια τοῦ Κικέρωνα καί εἶναι πολύ πρακτικότερο. Προσπαθεῖ νά ὑπερβεῖ, ἐνίοτε μ' ἐπιτυχία, τήν στωική ἠθική καί χρησιμοποιεῖ πολλά παραδείγματα ἀπό τήν ΠΔ.

PL 16, 25-194. G. TAMINETTI, S. Ambrogio, De officiis libri tres, Torino 1906⁴. A. CAVASIN, S. Ambrogio, Dei doveri degli ecclesiastici, Torino 1938. G. BANTERLE, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XIII, I, Roma-Milano 1977. M. TESTARD, Les devoirs (τοῦ Ἀμβροσίου), I: Introduction, Livre 1, Paris Budé 1984.

De Noe et archa (Περί τοῦ Νῶε καί τῆς κιβωτοῦ). Ἡ σύνταξή του τοποθετεῖται ἀπό ἄλλους στό 378/9 καί ἀπό ἄλλους στό 383/4. Τό σωζόμενο κείμενο ἔχει κενά καί ἀποτελεῖ ἓνα βιβλίον τῆς σειρᾶς βιβλίων, πού ἀφιέρωσε στούς πατριάρχες τῆς ΠΔ. Ἀρχίζοντας ἀπό τό Γενέσ. 6, ἀσχολεῖται κυρίως μέ τήν κατασκευή τῆς κιβωτοῦ καί τόν κατακλυσμό, ἀκολουθώντας τόν Φίλωνα.

PL 14, 381-438. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 413-497.

De Tobia (Περί Τωβίτ). Τοποθετεῖται μεταξύ 380 καί 390. Ἀσχολεῖται λιγότερο μέ τό πρόσωπο τοῦ Τωβίτ καί περισσότερο μέ τούς τοκογλύφους κι αἰσχροκερδεῖς, ἀντλώντας ἀπό τήν *Γραφή*, τόν Βιργίλιο καί ἀπό ψευδο-βασίλειανό ἔργο (*Ὁμιλία εἰς Ψαλμ. 14, 2*).

PL 14, 797-832. C. SCHENKL: CSEL 32,2 (1897) 519-573. L. M. ZUCKER, De Tobia: PSt 25 (1933). M. GIACCHERO, De Tobia. Saggio introduttivo, Γενεύη 1965.

De Spiritu Sancto (Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος). Γράφηκε τό 381 ὡς συνέχεια τοῦ *De fide*. Ἄκολουθεῖ δομή καί περιεχόμενο τοῦ ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Διδύμου, ἐνῶ ἐκμεταλλεύεται καί τὰ ἔργα τοῦ Βασιλείου *Κατά Εὐνομίου Γ'* καί *Περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος*.

PL 16, 731-850. J. VIZZINI, De Spiritu Sancto (Bibl. Sanct. Patrum), Roma 1905-1906. O. FALLER: CSEL 79,9 (1964) 15-222. C. MORESCHINI -E. BELLINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XVI, Milano-Roma 1979.

De incarnationis Dominicæ Sacramento (Περί τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Κυρίου). Γράφηκε στίς ἀρχές τοῦ 382. Ἐκθέτει μέ συντομία τήν χριστολογία βάσει τῆς ἐπιστολῆς *Πρός Ἐπίκτητον* τοῦ Ἀθανασίου καί τοῦ *Κατά Εὐνομίου Α'-Β'* τοῦ Βασιλείου. Ἀποβλέπει στήν ἀντίκρουση τοῦ ἀπολιναρισμοῦ καί τοῦ πρισκιλλιανισμοῦ, ἀλλά καί τοῦ ἀρειανισμοῦ.

PL 16, 853-884. O. FALLER: CSEL 79,9 (1964) 223-281. C. MORESCHINI-E. BELLINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XVI, Milano-Roma 1979.

De apologia prophetae David (Περί τῆς ἀπολογίας τοῦ προφήτου Δαυίδ). Ὡς χρόνος συντάξεώς του ἔχουν προταθεῖ τὰ ἔτη 383, 386 καί 387. Ἀναλαμβάνει, μέ ἀφορμή συμβάντα στήν αὐτοκρατορική αὐλή, νά δείξει ὅτι ὁ Δαυίδ, μολονότι ἀμάρτησε κι ἐγκλημάτησε, ἔδειξε μετάνοια καί πολλές ἀρετές. Οἱ παράγραφοι 3-8, 41-42 καί 44-85 ἀποτελοῦν παράφραση τοῦ προλόγου καί τοῦ Ὑπομνήματος τοῦ Διδύμου Τυφλοῦ στόν *Ψαλμό 50*.

PL 14, 891-960. C. SCHENKL: CSEL 32,2 (1897) 299-355. P. HADOT: SCh 239 (1977).

De Abraham libri duo (Περί Ἀβραάμ βιβλία δύο). Ὡς χρόνος συντάξεώς του προτείνονται τὰ ἔτη 382/3, 387 καί μετά τό 388. Πρόκειται γιά δύο διαφορετικά μεταξύ τους ἔργα. Τό πρῶτο ἔχει περισσότερο οἰκοδομητικό χαρακτήρα. Τό δεύτερο εἶναι φιλολογικότερο καί χρησιμοποιεῖ ἀλληγορική ἐρμηνεία μέ τήν ἐπίδραση τοῦ Φίλωνα.

PL 14, 441-524. C. SCHENKL: CSEL 32,1, (1897) 501-638.

De Jacob et de vita beata (Περί Ἰακώβ καί τῆς μακαρίας ζωῆς). Οἰκοδομητικό ἔργο σέ δύο βιβλία, γραμμένα μεταξύ 386 καί 388. Περιγράφει τήν ἐπίγεια εὐτυχία καί τήν οὐράνια μακαριότητα (Α' βιβλίο), τήν ὁποία διαπιστώνει στήν ζωή τοῦ Ἰακώβ (Β' βιβλίο).

PL 14, 627-670. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 3-70. R. PALLA, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, Milano-Roma 1982, σσ. 228-333.

De interpellatione Job et David (Περί παραπόνων Ἰώβ καί Δαυίδ). Ὡς χρόνος συντάξεώς του ἔχουν προταθεῖ τὰ ἔτη 383, 387 καί 394. Πρόκειται γιά

τέσσερα κηρύγματα, στά ὅποια ἐκτίθεται τό πρόβλημα τῆς εὐτυχίας τῶν κακῶν ἀνθρώπων καί τῆς δυστυχίας τῶν ἀγαθῶν.

PL 14, 835-890. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 211-296.

De paenitentia (Περί μετανοίας). Οἱ προτάσεις χρονολογήσεώς του κυμαίνονται μεταξύ 384 καί 390 ἢ 394. Ἀντικρούει τήν σκληρότητα τῶν νοουατιανῶν, πού ἀρνοῦνται τήν δυνατότητα συγχωρήσεως τῶν μετά τό βάπτισμα ἀμαρτιῶν, καί ὀρθά ἐξηγεῖ ὅτι οἱ κληρικοί μποροῦν νά συγχωροῦν ὅποια-δήποτε ἀμαρτία, κάτι πού εἶχε πρῶτος διδάξει ὁ Διονύσιος Κορίνθου ἤδη στόν Β' αἰ.

PL 16, 485-546. O FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 117-206. R. GRAYSON: Sch 179 (1971).

Ὕμνοι. Ἡ γέννηση τῆς ἀμβροσιανῆς καί γενικά τῆς λατινικῆς λειτουργικῆς ποιήσεως καί ὕμνωδίας τοποθετεῖται στό ἔτος 386. Τότε ὁ Ἀμβρόσιος συνέταξε καί μελοποίησε στίχους, πού ψάλθηκαν ἀντιφωνικά. Ὁ σκοπός του εἶναι μέ εἰκόνες καί σχήματα, μέ γλώσσα λαϊκή καί συναισθηματική νά θερμάνει τήν πίστη τῶν ὀρθόδοξων χριστιανῶν. Πολλοί ὕμνοι χαρακτηρίζονται ἀμβροσιανοί, ἀλλά δέν εἶναι ὅλοι αὐθεντικοί. Ἀδιαμφισβήτητοι εἶναι μόνο 4, τούς ὁποίους ἀναφέρει ὁ Αὐγουστίνος: *Aeterne rerum conditor - Deus creator omnium - Jam surgit hora tertia - Intende qui regis Israel*. Ὁ Dreves θεωρεῖ αὐθεντικούς 14, ὁ Walpole 18, ἐνῶ ὁ M. Simonetti 8. Ἡ συζήτηση γιά τήν γνησιότητά τους θά συνεχιστεῖ γιά πολύ. Ἡ δομή τῶν ὕμνων εἶναι ἀπλή. Ἀποτελοῦνται ἀπό δύο στροφές τεσσάρων στίχων σέ λαμβικά δίμετρα. Ὁ γνωστός ὕμνος *Te Deum* δέν ἀνήκει στόν Ἀ. (ἴσως ἀνήκει στόν Νικήτα Remesiana).

PL 16, 1409-1412. A. STEIER: *Jahrb. für klas. Philol., Suppl.* 28 (1903) 651-660. KL. BLUME-G. M. DREVES: *Analecta hymnica medii aevi*, τ. 50, Leipzig 1907, σσ. 10-21. A. S. WALPOLE, *Early Latin hymns*, Cambridge 1922, σσ. 16-114. M. SIMONETTI, *Innologia ambrosiana*, Albe 1956. L. SOLLAZZO, *Inni di sant' Ambrogio*, Parma 1964.

Ἐπιγράμματα. Ὁ Ἀ. συνέταξε καί τρία δίστιχα ἐπιγράμματα. Συζητεῖται ἡ γνησιότητα 21 *Tituli*, δηλαδή 21 δίστιχων ἑξαμέτρων γιά πρόσωπα τῆς ΠΔ.

E. DIEL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I, Berlin 1925, σ. 352 (n. 1800-1), σ. 362 (n. 1841), σ. 424 (n. 2165). PLS 1, 585-587. *Tituli*: S. MERKLE, *Die ambrosianische Tituli*: RQ 10 (1896) 185-222. PLS 1, 587-589.

Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis (Λόγος κατά Αὐξεντίου περὶ τῶν παραδοτέων Βασιλικῶν). Ἐκφωνήθηκε τό 386 καί εἶναι ἀντιαιρεανικῶ περιεχομένου.

PL 16, 1049-1053.

Expositio Psalmi 118 (Ἐξήγησις τοῦ Ψαλμοῦ 118). Εἶναι ἀπό τά ἐκτενέ-

στερα έργα του Ἀ., γραμμένο μεταξύ 386 και 390. Ἐρμηνεύει γιά νά οἰκοδομήσει τούς πιστούς ἠθικά, χωρίς νά λησμονεῖ καί τήν τυπολογική ἐρμηνεία, τήν ὁποία συνδέει μέ τήν ἐκκλησιολογία.

PL 15, 1261-1604. M. PETSCHENIG: CSEL 62, 5 (1913).

Hexameron (Εἰς τήν ἑξαήμερον). Γράφηκε μεταξύ 386 και 390. Πρόκειται γιά ἑννέα ὁμιλίες στήν δημιουργία (*Γένεσ.* 1, 1-26), πού εἶχαν ὡς πρότυπο τό ὁμώνυμο ἔργο (*Ὁμιλίες ἐπίσης*) τοῦ Μ. Βασιλείου, τόν ὁποῖο ἀκολουθεῖ στήν δομή, ἀλλά στήν ἐπεξεργασία δείχνει καί αὐτονομία. Πηγές ἀκόμα εἶχε ἀνάλογα ἔργα τῶν Ὁριγένη καί Ἰππολύτου.

PL 14, 133-288. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 3-261. G. BENTELE, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, I 1, Milano-Roma 1979.

De Isaac et anima (Περί Ἰσαάκ καί ψυχῆς). Τοποθετεῖται στά ἔτη 386, 388 καί 391. Ἀλληγορεῖται ἡ γαμιαία ἔνωση τοῦ Ἰσαάκ καί τῆς Ρεβέκκας πρός τήν ἔνωση τῆς ψυχῆς μέ τόν Χριστό. Εἶχε ὡς πηγές χαμένο ὑπόμνημα τοῦ Ὁριγένη στό *Ἄσμα ἀσμάτων* καί ὑπόμνημα τοῦ Ἰππολύτου στό ἴδιο βιβλικό κείμενο. Ὁ Ἀ. ἔχει χρησιμοποήσει τόν Πλωτῖνο.

PL 14, 527-560. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 641-700. C. MORESCHINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano-Roma 1982, σσ. 32-125 (μέ ἰταλική μετάφραση).

De Helia et jejuniis (Περί Ἡλία καί νηστείας). Ὁμιλητικό κείμενο. Τοποθετεῖται μεταξύ 387 καί 390. Μέ ἀφορμή τό παράδειγμα τοῦ προφήτη Ἡλία μιλάει γιά τήν νηστεία, λαμβάνοντας ἰδέες καί δομή ἀπό τόν Μ. Βασίλειο.

PL 14, 731-764. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 411-465. M. J. BUCK: *PSI* 19 (1929).

De fuga saeculi (Περί φυγῆς ἐκ τοῦ αἰῶνος-κόσμου). Εἶναι συναγωγή ὁμιλιῶν, πού τοποθετοῦνται στά ἔτη 387 μέχρι 394. Προσπαθεῖ νά πείσει τούς ἀκροατές του γιά τήν φιληδονία καί τήν ματαιότητα τοῦ κόσμου, τόν ὁποῖο πρέπει ν' ἀποφεύγουν.

PL 14, 597-624. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 163-207.

De Joseph (Περί τοῦ πατριάρχου Ἰωσήφ). Γράφηκε μάλλον περί τό 388 καί τονίζει τήν σωφροσύνη τοῦ Ἰωσήφ, χαρακτηριστικά τοῦ ὁποῖου προτύπων στοιχεῖα τοῦ προσώπου καί τοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ.

PL 14, 673-704. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 73-122. R. PALLA, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano - Roma 1982, σσ. 344-409.

Expositio Evangelii secundum Lucam (Ἐξήγησις τοῦ κατά Λουκᾶν Εὐαγγελίου). Τό 389 ἔλαβαν τήν τελική τους ἐπεξεργασμένη μορφή 25 περίπου κηρύγματα πού ἐκφωνήθηκαν παλαιότερα. Χωρίζεται σέ 10 βιβλία. Εἶναι τό ἐκτενέστερο ἀπό τά ἔργα τοῦ Ἀ. καί τό μόνο ἀφιερωμένο στήν ΚΔ. Σκο-

πός του είναι νά ἐξηγήσει τίς διαφορές μεταξύ τῶν εὐαγγελικῶν διηγήσεων, νά διασαφηνίσει πολλά χωρία (καί τῶν ἄλλων *Εὐαγγελίων*) καί νά πολεμήσει τούς αίρετικούς. Χρησιμοποιεῖ τήν ἠθική, τήν ἀλληγορική καί τήν ἱστορική ἐρμηνεία. Πηγές του εἶναι ὁ Εὐσέβιος (βιβλίο ΙΙΙ), ὁ Ὁριγένης (βιβλία I-II) καί ὁ Ἰλάριος.

PL 15, 1607-1944. C. καί H. SCHENKL: CSEL 32, 4 (1902). M. ADRIAEN: CCL 4 (1957). G. TISSOT: Sch 45 bis (1971) καί 52 bis (1976). G. COPPA, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, XI, IX 1, Roma-Milano 1978.

De Nabuthae historia (Περί τῆς ἱστορίας τοῦ Ναβουθαί). Πιθανότατα γράφηκε τό 389/390. Μέ ἀφορμή τήν διήγηση (*Γ' Βασιλ. 21*) τοῦ Ναβουθαί στηλιτεύει τήν φιλαργυρία τῶν πλουσίων, στηριζόμενος στόν Μ. Βασίλειο καί χρησιμοποιώντας κλασικούς συγγραφεῖς.

PL 14, 765-792. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 469-516. M. G. MARA, *Ambrogio. La storia di Naboth...*, L' Aquila 1975.

De mysteriis (Περί μυστηρίων). Γράφηκε περί τό 390. Ἀναλύει σέ νεοφωτιστούς τά μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος καί τῆς Εὐχαριστίας.

PL 16, 405-426. O. FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 78-116. B. BOTTE: Sch 25 bis (1961) 156-192.

De sacramentis (Περί τῶν μυστηρίων). Στενογράφηση καί μεταγενέστερη (μᾶλλον) ἀποκρυπτογράφηση ἕξη ὀμιλιῶν πού ἔκανε περί τό 390, γιά νά μύσει τούς κατηχουμένους στά μυστήρια τοῦ Βαπτίσματος, τοῦ Χρίσματος καί τῆς θείας Εὐχαριστίας. Ὁ Gamber ἀμφιβάλλει ἀκόμα γιά τήν γνησιότητα τοῦ ἔργου, πού ἔχει κάποιες μορφολογικές διαφορές ἐν σχέσει πρός τά λοιπά ἔργα τοῦ Ἰ.Α.

PL 16, 435-482. O. FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 13-85. H. CHADWICK, *On the sacraments*, London 1960. B. BOTTE: Sch 25 bis (1961) 60-136.

De bono mortis (Περί τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ θανάτου). Τοποθετεῖται στό ἔτος 390. Συνεχίζει σκέψεις πού ἔκανε στό *De Isaac et anima*, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ θάνατος εἶναι ἀγαθό, διότι τότε τό σῶμα ἀναπαύεται καί ἡ ψυχή ἐλευθερώνεται, καί διακρίνει τόν θάνατο σέ πνευματικό, ἔνεκα τῆς ἁμαρτίας, σέ μυστικό, ἔνεκα τῆς ἐνώσεως μέ τόν Χριστό, καί σέ φυσικό.

PL 14, 567-596. C. SCHENKL: CSEL 32, 1 (1897) 703-753. W. T. WIESNER, *De bono mortis*, (PSI), Washington 1970. C. MORESCHINI, εἰς *Opera omnia di Sant' Ambrogio*, III, Milano-Roma 1982, σσ. 128-211 (καί ἰταλ. μετάφραση).

De Patriarchis ἢ De benedictionibus Patriarcharum (Περί πατριαρχῶν ἢ Περί τῶν εὐλογιῶν τῶν πατριαρχῶν). Γράφηκε μᾶλλον λίγο μετά τό 390 καί ἐπιχειρεῖ ἀλληγορική ἐρμηνεία τῶν εὐλογιῶν, πού ὁ Ἰακώβ ἔδωσε στά τέκνα του.

PL 14, 707-728. C. SCHENKL: CSEL 32, 2 (1897) 125-160.

De institutione virginis (Περί διδασκαλίας παρθένου). Γράφηκε μεταξύ 391 καί 392, γιά νά διδάξει μία νέα, τήν Ἀμβροσία, ἀφιερωμένη στόν Χριστό, καί νά ἀναιρέσει ἀπόψεις πού ἀμφισβητοῦσαν τήν ἀειπαρθενία τῆς Θεοτόκου.

PL 16, 319-348. M. SALVATI, S. Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 303-397.

De obitu Valentiniani (Περί τοῦ θανάτου τοῦ Οὐαλεντιανοῦ). Ἐπιτάφιος στόν αὐτοκράτορα Οὐαλεντιανό, τό 392. Ἀναφέρεται καί στίς σχέσεις Ἐκκλησίας (ἐπισκόπου) καί αὐτοκράτορα.

PL 16, 1417-1444. O. FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 327-367.

Exhortatio virginitatis (Προτροπή εἰς παρθενίαν). Ἐκφωνήθηκε ὡς ὁμιλία τό 393 στήν Φλωρεντία.

PL 16, 351-380. M. SALVATI, S. Ambrogio. Scritti sulla verginità, Torino 1955, σσ. 403-499.

De obitu Theodosii (Περί τοῦ θανάτου τοῦ Θεοδοσίου). Ἐπιτάφιος λόγος καί ἐγκώμιο στόν αὐτοκράτορα Θεοδόσιο (Φεβρ. 395). Ἡ προσφυγή στόν Ὀριγένη εἶναι κι ἐδῶ σαφής.

PL 16, 1447-1488. O. FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 369-401.

Explanatio Symboli ad initiandos (Ἐξήγησις τοῦ Συμβόλου πρὸς ἀρχαρίους). Πρόσφατα καταδείχτηκε ἡ γνησιότητα τοῦ ἔργου ἀπό τοὺς R. Connolly, O. Faller κ.ἄ. Ὁ Gamber ὁμως τήν ἀρνεῖται: EL (1965) 109-116. B. Botte: SCh 25 bis (1961) 46-59.

PL 16, 1193-1196. R. H. CONNOLLY, The Explanatio Symboli ad initiandos..., Cambridge 1952. O. FALLER: CSEL 73, 7 (1955) 1-12.

Expositio Esaiæ prophetae (Ἐξήγησις Ἡσαΐου τοῦ προφήτου). Σῶζονται μόνον ἀποσπάσματα σέ ἔργα τοῦ Αὐγουστίνου.

P. A. BALLERINI: CCL 14 (1957) 403-408.

Epistulae (Ἐπιστολαί). Συλλογή πού περιλαμβάνει 91 ἐπιστολικά κείμενα. Τήν ἔκδοση τῶν περισσοτέρων φρόντισε ὁ ἴδιος ὁ Ἄ., τό 394 μᾶλλον, σέ ἑννέα βιβλία. Τό δέκατο μέ τίς λοιπές ἐπιστολές ἐκδόθηκε ἀμέσως μετά τόν θάνατό του. Ἡ Ἐπιστ. 23 εἶναι νόθος, ἐνῶ ἡ συλλογή περιλαμβάνει κι ἐπιστολές πρὸς τόν Ἄ. Ἀποδέκτες εἶναι αὐτοκράτορες, ἐπίσκοποι, ἀξιωματοῦχοι καί ἄλλα σύγχρονα πρόσωπα. Ἡ σημασία τους εἶναι μεγάλη γιά τήν γνώση τῆς θρησκευτικῆς, ἐκκλησιαστικῆς, πολιτικῆς καί κοινωνικῆς καταστάσεως τῆς ἐποχῆς. Ἡ Ἐπιστ. 8 εἶναι τά *Gesta concilii Aquileiensis* (Πρακτικά συνόδου Ἀκυληίας, τοῦ ἔτους 381).

PL 16, 913-1342. O. FALLER: *CSEL* 82, 1 (1968) (βιβλία I-VI). M. ZELZER: *CSEL* 3 (1982) (βιβλίο X, οί εκτός συλλογής του 'Α. ἐπιστολές καί τά Gesta τῆς συνόδου 'Ακυλίας). L. MACHIELSEN: *SEJG* 12 (1961) (ἀπόσπ. 'Ἐπιστ. πρὸς Γρατιανό).

Enarrationes in XII Psalmos Davidicos ('Ἐξηγήσεις εἰς 12 δαυϊδικούς Ψαλμούς). Πρόκειται γιά 12 ὁμιλίες πού ἀντιστοιχοῦν στούς ἐξῆς 12 Ψαλμούς: 1, 35-40, 43, 45, 47-48 καί 61. Ἐκφωνήθηκαν σέ διαφορετικές ἡμερομηνίες, ἀλλά στήν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς τοῦ Ἀμβροσίου. Τήν Ὁμιλία στόν Ψαλμό 43 ὑπαγόρευε ἄρρωστος καί ὁ θάνατος τόν πρόλαβε πρὶν τήν τελειώσει. Μετά τόν θάνατό του κάποιος σύναξε τίς Ὁμιλίες καί τίς συνεξέδωκε. Περιέχουν ἴχνη κειμένων τοῦ Ὠριγένη καί τοῦ Βασιλείου.

PL 14, 963-1238. M. PESCHENIG: *CSEL* 62, 6 (1919).

'Απολεσθέντα:

- α) *De sacramento regenerationis sive de philosophia* (σώζονται ἀποσπάσματα: P. A. Ballerini, *S. Ambrosii Opera Omnia*, IV, Milano 1879, σσ. 905-908).
β) *Libellus ad Pansophium*. γ) *Commentarii adversus nonnullos Platonicos*.
δ) Ἐπιστολαί κ.ἄ.

'Αμφιβαλλόμενα:

Praeconium pascale "Exultet": B. Capelle: *Miscellanea G. Mercati*, I, Roma 1946, σσ. 219-246.

Apologia David altera: C. Schenkl: *CSEL* 32, 2 (1897) 359-408.

Carmen de termini numeri excellentia: C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, München 1926, σσ. 43-46.

Symbolum "Quicumque": C. H. Turner: *JTS* 10 (1910) 401-411.

'Ἐκθεσις πίστεως (Expositio fidei). Ἀπόσπασμα διέσωσε ὁ Θεοδώρητος Κύρου στόν Ἐραριστή Β': PL 16, 847-850. PG 83, 181-188. Πρόκειται γιά ὕμνο χριστολογικό.

Νόθα:

1) *Altercatio contra eos, qui animam non confitentur esse...* 2) *De xlii mansionibus filiorum Israel*. 3) *De Trinitate ἢ Tractatus in Symbolum Apostolorum*. 4) *Libellus de dignitate sacerdotali*. 5) *De Spiritu Sancto*. 6) *De fide ad Hieronymum*. 7) *Libellus fidei*. 8) *Versus de naturis rerum*. 9) *De pudicitia et castitate*. 10) *De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi*. 11) *Sermo in Lucam V 1*. 12) *Exhortatio ad neophytos de Symbolo*. 13) *Epistula de monacho energumeno*. 14) *Sermones* (τοῦ ἀποδόθηκαν δεκάδες Ὁμιλίες). Βλ. CPL 170-183.

Μέ τό ὄνομα τοῦ Ἀμβροσίου συνδέθηκε ἀπό παρεξήγηση καί τό περίφημο «Ἐπίσημα εἰς τάς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου», ὁ συντάκτης τοῦ ὁποίου ἔμεινε στήν ἱστορία τῆς ἔρευνας μέ τό ἀνεπιτυχές ὄνομα Ambrosiaster, γιά τόν ὁποῖο βλ. ἰδιαίτερο κεφάλαιο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἡ σχετική μέ τό πρόσωπο, τό ἔργο καί τήν καθόλου δράση τοῦ Ἀμβροσίου βιβλιογραφία εἶναι τεράστια καί γι' αὐτό θά παραθέσουμε λήμματα μέ τρόπο ἐπιλεκτικό καί μέ προτίμηση στίς μονογραφίες, τά γενικά καί συλλογικά ἔργα.

Γενικά-συλλογικά:

Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita, Milano 1940. Ambrosiana. Scritti di storia, archeologia ed arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di Sant' Ambrogio, Milano 1942. G. PICCOLO, Saggio di Bibliografia Ambrosiana, ambiente, fonti e spiritualità (1930-1970): *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 187-207 καί 187^{*}-207^{*}. Y. M. DUVAL, Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale (*Études August.*), Paris 1974 (10 μελέτες). G. LAZZATI (ἐκδότης), Ambrosius Episcopus, I-II, Milano 1976. A. Sant' Ambrogio nel XVI centenario della ordinazione episcopale: *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 371-532. Στίς σσ. 515-532 βλ. καί A. Rimoldi: Pubblicazioni recenti su Sant' Ambrogio. L. KAESTAN, Wortindex zu den Schriften des hl. Ambrosius, nach der Sammlung von O. Faller (Beiheft τῆς CSEL), Wien 1979. Cento anni bibliografia Ambrosiana (1874-1974), a cura di P. F. BEATRICE, R. CANTALAMESSA, A. PERSIC, L. PIZZOLATO, C. SCAGLIANI, G. TIBILETTI καί G. VISONA, Milano 1981.

Γενικά-Ἱστοριοφιλολογικά:

P. DE LABRIOLLE, S. Ambroise, Paris 1908. R. WIRTZ, Der hl. Ambrosius und seine Zeit, Trier 1924. U. MORICCA, Sant' Ambrogio, Torino 1928. H. VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Berlin-Leipzig 1929. M. D. DIEDERICH, Vergil in the works of St. Ambrose, Washington 1931. J. R. PALANQUE, S. Ambroise et l' Empire Romain..., Paris 1933. F. H. DUDDEN, Life and times of St. Ambrose, I-II, Oxford 1935. F. PROBST, Les éléments cicéroniens dans le "De officiis" de s. Ambroise, Paris 1936. A. QUEIROLO, Ambrogio di Milano, console di Dio, Roma 1939. I. SCHUSTER, Sant' Ambrogio vescovo di Milano, Milano 1940. G. GHEDINI, L' innologia ambrosiana, Milano 1940. A. PAREDI, Sant' Ambrogio e la sua età Milano 1941 (καί 1960). P. GORLA, Vita di Sant' Ambrogio dottore della Chiesa, Milano 1944. R. H. CONNOLLY, St. Ambrose and the Explanatio Symboli: *JThS* (1946) 185-196. M. PELLEGRINO, La poesia cristiana latina delle origini a s. Ambrogio, Torino 1947. W. J. DOOLEY, Marriage according to St. Ambrose, Washington 1948. E. CAZZANIGA, Note ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle Omelie verginali, Varese 1948. U. PESTALOZZA, La religione di Ambrogio, Milano 1949. O. PERLER, L' inscription du baptistère de s. Thècle à Milan et le De Sacerdotis de s. Ambroise: *RAC* 27 (1951) 145-166. M. SIMONETTI, Studi sull' innologia popolare cristiani dei primi secoli: *Atti Acc. Naz. Lincei Roma, Memorie Sez. 8*, vol. 4, 1952, σσ. 339-485 (376-430). A. ALFÖLDI, A conflict of ideas in the Late Roman Empire, Oxford 1952. W. BULST, Hymni latini antiquissimi LXXV, Psalmi III, Heidelberg 1956. E. MONETA-CAGLIO, Dettagli cronologici su S. Ambrogio: *Ambrosius* 32 (1956) 275-290. M. JOURJON, Ambroise de Milan, Paris 1956. H. RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961. G. HANDLER, Wulfila und Ambrosius, Stuttgart 1961. H. LEEB, Die Psalmodie bei Ambrosius, Wien 1967. S. RUIZ, Investigationes historicae in Sancti Ambrosii de obitu Valentiniani et de obitu Theodosii... orationes funebres, München 1969. K. GAMBER, Nochmals zur Frage der Autorschaft von De Sacramentis: *ZKTh* 91 (1969) 586-589. R. KLEIN, Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung: *Athenaeum* 48 (1970) 335-371. F. CANFORA, Simmaco e Ambrogio, Bari 1970. R. KLEIN, Der Streit um den Victoriaaltar, die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des... Ambrosius, Darmstadt 1972. P. COURCELLE, Recherches

sur s. Ambroise, "vies" anciennes, culture, iconographie (*Études August.*), Paris 1973. C. CALCATERA, La catechesi pasquale di Ambrogio di Mil., Milano 1973. V. MONACHINO, S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV, Milano 1973. G. GOTTLIEB, Ambrosius... und Kaiser Gratian, Göttingen 1973. E. ALETTI, I ritratto di s. Ambrogio, Roma 1974. A. M. BRIGIO, Sant' Ambrogio nell' arte del Duomo di Milano, Milano 1974. T. TESTARD, Étude sur la composition dans le "De officiis ministrorum" de s. Ambroise: *EAug* (1974) 155-197. G. COPPA, S. Ambrosius, De mysteriis, Civitas Vaticana 1974. E. CATTANEO, La religione a Milano nell' età di s. Ambrogio, Milano 1974. J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand, Bonn 1975. M. ZELZER, Die Briefbücher des Hl. Ambrosius und die Briefe Extra collectionem: *Anzeiger phil. hist. Klasse Oesterreich. Akad. Wissensch.* 112, Wien 1975. M. CAGIANO DE AZEVEDO, La cultura artistica di s. Ambrogio: *SP* 6 (1976) 316-334. A. CAPRIOLI, Battesimo e confirmazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di s. Ambrogio, Roma 1977. KL.-P. SCHNEIDER, Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius... (διατρική), Köln 1977. G. BARTELINK, Sprachliche und stilistische Bemerkungen in Ambrosius' Schriften: *WSt* 13 (1979) 175-202. G. GOTTLIEB, Das Konzil von Aquileia (381): *AHC* 11 (1979) 287-306. J. FONTAINE, Naissance de la poésie dans l' Occident chrétien, Paris 1981, σσ. 127-141. S. SAGOT, Le Cantique des cantiques dans le De Isaac d' Ambroise...: *RechAug* 16 (1981) 3-57. A. RIMOLDI, La figura di Ambrogio nella tradizione occidentale dei secoli IV-X: *La Scuola Cattolica* 109 (1981) 375-416. A. PAREDI, Ambrogio, Graziano, Teodosio: *Antichità altoadriatiche* (Udine) 22 (1982) 17-49. A. F. NAZZARO-P. SANTO-RELLI, Quae orthographica in codicibus ad tres s. Ambrosii sermones edendos adhibitis reperta sint: *VetChr* 20 (1983) 241-303. F. DE CAPITANI, Studi su Sant' Ambrogio e i Manichei...: *RFN* 74 (1982) 593-610. 75 (1983) 3-29. M. ZELZER, Mittelalterliche Editionen der Korrespondenz des Ambrosius als Schlüssel zur Überlieferung der Briefbücher: *WS NF* 17 (1983) 160-180. G. BERNT, Ambrosius von Mailand: "Hic est dies verus Dei". Ein patristischer Paschahymnus: *Liturgie und Dichtung...*, πρὸς τιμὴν τοῦ G. Duering, I, S. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 509-545. F. GORI, Emendazioni ambrosiane, I, De Abraham: *Studi Urbinati di storia...* Urbino Univ. 58 (1984) 31-39. F. E. CONSOLINO, Il significato dell' inventio crucis nel De obitu Theodosii: *AFLS* 5 (1984) 161-180. W. STEIDLE, Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift De officiis: *VC* 38 (1984) 18-66. F. GORI, Emendazioni ambrosiane, II, De Helia, De Nabuthai, De Tobia: *VetChr* 22 (1985) 121-140. W. STEIDLE, Beobachtungen zum Gedankengang im 2. Buch von Ambrosius De officiis: *VC* 39 (1985) 280-298. G. GOTTLIEB, Der Mailänder Kirchenstreit von 385-386. Datierung, Verlauf, Deutung: *Mus. Helveticum* 42 (1985) 37-55. S. REBENICH, Gratian, a son of Theodosius, and the birth of Galla Placida: *Historia* 34 (1985) 372-385.

Θεολογικά:

T. SCHERMANN, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in Lib. III. De Spiritu sancto, München 1902. J. HUHN, Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius, Fulda 1928. TOY ΙΔΙΟΥ, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Ambrosius, Fulda 1933. H. FRANK, Ambrosius und die Büsseraussöhnung in Mailand, Münster 1938. J. GAPP, La doctrine de l' union hypostatique chez s. Ambroise, Issoudun 1938. M. DRZECNIK, Doctrina s. Ambr. de Christo deo-homine, Maribor 1938. J. RINNA, Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambr., Roma 1940. F. MEYER, Die Seelsorge des hl. Ambros. durch Formung christliches Bewusstseins..., Roma 1941. G. ODOARDI, La dottrina della penitenza in sant' Ambrogio, Roma 1941. L. CASARIL, L'attribuzione dei nomi div. al filio in sant' Ambrogio, Roma 1943. R. H. CONNOLLY, The De Sacramentis a work of st. Ambrose, Downside Abbey near Bath 1943. D. LÖPFE, Die Tugendlehre des hl. Ambrosius, Sarnen 1951. R. D' IZARY, La virginité selon s. Ambroise, I-II (διατρ.), Lyon 1952. J. HUHN, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter

Maria nach Ambr., Fulda 1954. W. SEIBEL, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius, München 1958. J. MESOT, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius..., Schöneck-Beckenried 1958. CH. W. NEUMANN, The virgin Mary in the works of s. Ambrose, Napoli 1962. C. MORINO, Chiesa e stato nella dottrina di s. Ambrogio, Roma 1963. R. MORGAN, Light in the theology of s. Ambrose, Roma 1963. E. DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand, Münster 1965. B. MAES, La loi naturelle selon Ambroise de Milan, Rome 1967. P. SEGALA, La conversione eucaristica in s. Ambrogio, Padova 1967. S. PASQUETTO, Morte di Adamo e novità di vita in Cristo nella dottrina di s. Ambrogio, Venezia 1967. J. J. MARCELIC, Ecclesia sponsa apud s. Ambrosium, Roma 1967. L. BEATO, Teologia della malattia in s. Ambr., Torino 1968. R. JOHANNY, L' Eucharistie, centre de l' histoire du salut chez S. Ambroise, Paris 1968. R. GRYSON, Le prêtre selon s. Ambroise, Louvain 1968. P. COURCELLE, Recherches sur les Confessions des saint Augustin, Append. IV: Aspects variés du platonisme ambrosien, Paris 1968. F. SZABÓ, Le christ créateur chez s. Ambr., Rome 1968. G. MATT, Jesus Christus fons vitae. Ein Verständnis der Vermittlung des Lebens in der Theologie des hl. Ambrosius, Roma 1968. P. COURCELLE, Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a s. Ambrogio: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV, Torino 1968. J. ROMER, Die Theologie der Sünde und der Busse beim hl. Ambrosius, St. Gallen 1968. C. MORINO, Church and state in the teaching of St. Ambrose, Washington 1969. G. PICCOLO, Per lo studio della spiritualità ambrosiana...: *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 32-74. M. OBERTI-SOBRERO, L' etica sociale in s. Ambrogio di Mil., Torino 1970. M. S. DUCCI, Senso della tipologia mariana in s. Ambrogio e suo rapporto con lo sviluppo storico e dottrinale, Bogotà 1971. N. J. BELVAL, The Holy Spirit in st. Ambrose, Roma 1971. B. SEMPLICIO, Mistero pasquale e spiritualità del sacerdote nelle lettere di s. Ambrogio, Piacenza 1972. G. L. PAPISARDA, La personalità di Ambrogio nelle Epistole 17 e 18: *Orpheus* 20 (1973) 5-143. G. MADEK, S. Ambroise et la philosophie, Paris 1974. R. MARCHIORO, La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo s. Ambrogio, Roma 1975. A. NAZZARO, Simbologia e poesia dell' acqua e del mare in Ambrogio..., Napoli 1977. R. CH. CLARK, S. Ambrose's theory of church. State relations. Ann. Arbor, Michigan: Univ. Microfilms Intern. 1978. C. GRANADO BELLIDO, El Espíritu Santo y los profetas an san Ambrosio..., Granada 1979. G. TOSCANI, Teologia della chiesa in sant' Ambrogio, Milano 1974. R. IACOANGELI, La catechesi escatologica di S. Ambrogio: *Salesianum* 41 (1979) 403-417. C. RIGGI, La verginità nel pensiero di s. Ambrogio: *Salesianum* 42 (1980) 789-806. A. L. FENGER, Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius..., Bern 1981. G. FRANCESCONI, Storia e simbolo. Mysterium in figura, la simbolica storic sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio, Roma 1981. V. R. VASEY, The social ideas in the works of st. Ambrose. A study on the De Nabuth, Roma 1982. R. SAUER, Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius (δικαιολογία), Würzburg 1982. M. WACHT, Privateigentum bei Cicero und Ambrosius: *JAC* 25 (1982) 28-64. U. FAUST, Christo servire libertas est; zum Freiheitsbegriff des Ambrosius..., Salzburg 1983. S. HABYARIMANA, La dottrina pneumatologica nel De spiritu Sancto di s. Ambrogio: *Spirito santo e catechesi patristica...*, εκδ. S. Felici, Roma 1983, σσ. 47-58. G. H. KRAMER, Ambrosius van Milaan en de geschiedenis, Amsterdam 1983. R. IACOANGELI, Sacramentum incarnationis e sacramentum sanguinis in Sant' Ambrogio: *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana...*, Roma 1983, σσ. 1231-1265. E. LAMIRANDE, Âges d' homme et âges spirituels selon s. Ambroise. Le commentaire du psaume 36: *Science et esprit* 35 (1983) 211-222. R. MARINGER, Der ambrosianische Lobgesang. Bibeltheologische Aspekte zur Interpretation des Hymnus: *Liturgie und Dichtung...*, πρόσ τιμήν τοῦ G. Duering, I, S. Ottilien EOS-Verlag 1983, σσ. 275-301. F. E. CONSOLINO, I' optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperatorie et virtù cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio: *RSI* 96 (1984) 1025-1045.

Ἑρμηνευτικά:

M. KLEIN, Meletemata Ambrosiana, Königsberg 1927. G. M. ROLANDO, Ricostruzione teologico-critica del testo latino del Vangelo de san Luca usato da Ambrogio. *Bi* 26 (1945) 238-276 καὶ 27 (1946) 3-17. P. ROLLERO, La Expositio Evangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte dell' esegesi agostiniana, Torino 1958. H. C. PUECH-P. HADOT, L' entretien d' Origène avec Héraclide et le Commentaire de s. Ambroise sur l' Évangile de s. Luc: *VC* 13 (1959) 204-234. R. W. MUNCEY, The New Testament text of st. Ambr., Cambridge 1959. J. PEPIN, Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise Hexaemeron I, 1,1-4), Paris 1964. L. F. PIZZOLATO, La "Explanatio Psalmorum XII". Studio letterario sull' esegesi di sant' Ambrogio: *Archivio Ambrosiano*, XVII, 1965. M. MARZOLA, Bibbia ambrosiana neotestamentaria. Ricostruzione teologicocritica, I-II, Torino 1965-1971. V. HAHN, Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambr... vom Verhältnis der beiden Testamente, Münster i. W. 1968. T. BLÄTTLER, Die christologische Auslegung von Psalm 23, 7-10 bei Ambrosius... in seinem Werk "Über den Glauben", Rom 1969. M. SIMONETTI, Note su antichi commenti alle Benedizioni dei Patriarchi: *Annali Facol. Let. Cagliari* 28 (1970) 1-71. G. LAZZATI, Il valore letterario dell' esegesi ambrosiana, Milano 1960. M. Mc. GUIRE-L. ROSODONI, Clement di Alessandria, Basilio..., Crisostomo, Ambrogio di Milano: il buono uso del denaro, Torino 1971. M. G. MARA, Ambrogio. La storia di Naboth, L' Aquila 1975. P. HADOT, Une source de l' Apologia David... les commentaires de Didyme et d' Origène sur le Ps. 50: *RSPH* 60 (1976) 205-225. E. LUCCHESI, L' usage de Philon dans l' oeuvre exégétique de s. Ambroise, Leiden 1977. H. SAVON, S. Ambroise devant l' exégèse de Philon le juif, Paris 1977. H. AUF DER MAUR, Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand, Leiden 1977. L. F. PIZZOLATO, La dottrina esegetica di s. Ambrogio, Milano 1978. L. J. SWIFT, Basil and Ambrose on the six days of creation: *Aug* 21 (1981) 317-328.

134. ΔΙΔΥΜΟΣ Ο ΤΥΦΛΟΣ (313;-398)

ὁ ἐγκυκλοπαιδικός ἑρμηνευτής

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Εἰσαγωγή

Ἦ Ο Δίδυμος γεννήθηκε καὶ πέθανε (π. 313-398) στὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου ἔδρασε ὡς ἑρμηνευτὴς τῆς ΠΔ κυρίως καὶ διδάσκαλος στὴν ἐκεῖ κατηχητικὴ Σχολή. Ὑπῆρξε φυσιογνωμία θαυμαστῆς φιλοπονίας καὶ σπάνιας μνήμης. Ἐζησε τελείως ἀθόρυβα καὶ ἀπέφευγε στὴν κρίσιμη ὥρα ὀξεῖες ἀντιπαραθέσεις, πρὸς τοὺς ἀρειανούς πρῶτα καὶ τοὺς ἀντιωριγενιστὲς ἔπειτα. Ἦταν ἀπὸ χαρακτήρα πρᾶος καὶ συμπαθὴς, γι' αὐτὸ καὶ ὄλοι τὸν ἀγαποῦσαν, ἀλλὰ καὶ ὄλοι σιώπησαν γιὰ τὴν δράση καὶ τὸ ἔργο του. Ἦάν ἔλειπαν οἱ σύντομες – κι ἐνίοτε ὄχι ἀκριβεῖς – ἀναφορὲς τῶν Ἱερωνύμου (*De viris ill.* 109 καὶ *Χρονι-*

κόν 8, 812), Ρουφίνου (*Hist. eccles.* II 7) και Παλλαδίου (*Λαυσαικόν* 4), πού για κάποιο διάστημα έγιναν και άκουστές του Διδύμου, δέν θά γνωρίζαμε γι' αυτόν από συγχρόνους του σχεδόν τίποτα. "Άλλωστε τά έργα του δέν περιέχουν καθόλου βιογραφικά στοιχεία, πλήν τής μνείας δικῶν του, προγενέστερων έκάστοτε, έργων.

Ό Δίδυμος είχε αξιόλογη έγκυκλοπαιδική μόρφωση, μικρή φιλοσοφική κατάρτιση και μεγάλη συγγραφική δράση χωρίς ό ίδιος νά μπορεί νά διαβάσει. Σέ ηλικία τεσσάρων έτών, πρίν μάθει ανάγνωση και γραφή, τυφλώθηκε (Παλλάδιος). Τόν Ε' αϊ. ό Σωζομενός (*Έκκλησησ. ίστ.* Γ' 15) πληροφορεϊ ότι ό Δίδυμος τυφλώθηκε, άφου είχε ήδη μάθει τά πρώτα γράμματα. Και αυτό άν είχε συμβει, δέν μειώνει τό γεγονός ότι ό νεαρός Δίδυμος απέκτησε τήν παιδεία του μόνο άκούοντας δασκάλους και προπαντός ειδικό διαβαστή, πού του έξασφάλιζε ή εϋπορη οίκογένειά του.

Οί παράγοντες πού συνετέλεσαν στην διαμόρφωση τής σκέψεως του Διδύμου και πού έρμηνεύουν τό έργο του είναι τρεις:

α. Άναπτύχτηκε σέ περιβάλλον στό όποιο κυριαρχούσε ή όρθόδοξη θεολογία και μάλιστα ή μορφή του Μ. Άθανασίου, γι' αυτό στίς κρίσιμες δεκαετίες 330-380, όταν δηλ. επικρατούσε ό άρειανισμός, ό Δίδυμος δέν γνώρισε άμφιταλαντεύσεις, άν κρίνουμε από τά έργα του, αλλά και δέν αντιμετώπισε διώξεις από τούς άρειανούς.

β. Άγάπησε τήν έρμηνεία τών Γραφών, έργο στό όποιο άφιέρωσε όλόκληρη τήν ζωή του μέ άδιαμφισβήτητο δάσκαλο τόν Ώριγένη. Τά έργα και οι άντιλήψεις του τελευταίου συγκρότησαν τήν πρώτιστη πηγή τής θεολογικής του σκέψεως και τών θεωρητικῶν-μεταφυσικῶν του αναλύσεων, πρός τίς όποιες έδειχνε ιδιαίτερη κλίση. Ή έρμηνεία ήταν τό πίο δύσκολο άπ' όσα θά μπορούσε νά κάνει ως τυφλός, διότι άπαιτούσε λεπτομερή γνώση πολλῶν συγχρόνως κειμένων.

γ. Ένωρίς άποσύρθηκε σέ άπομονωμένη κατοικία ή κελλι έξω από τήν Άλεξάνδρεια, όπου έζησε ως μοναχός μέ άσκηση και μελέτη. Δέν άνήκε σέ κάποιο από τά πλησίον τής Άλεξάνδρειας εύρισκόμενα σπουδαϊα τής έποχής του άσκητικά-μοναστικά κέντρα τών Κελλίων, τής Σκήτης ή τής Νιτρίας. Ίσως γι' αυτό δέν μιλάει για τόν μοναχισμό τής έποχής του. Φαίνεται όμως ότι σχετιζόταν μέ μοναστικούς κύκλους, πού μελετούσαν και τιμούσαν πολύ τόν Ώριγένη. Ό Δίδυμος, σέ αντίθεση μέ τά πλήθη τών άπαίδευτων μοναχών, καλλιέργησε και πρόβαλλε ένα πρότυπο θεωρητικῶν και μορφωμένων μοναχών (τόν «θεωρητικόν» και «γνωστικόν» άνθρωπον: *Είς Ζαχαρ.* II 29· IV 112· I 269), πού θά οργανώσει άργότερα, μετά τό 383, ό Εϋάγριος σέ ομάδα γνωστικῶν μοναχών ή «παρεμβολήν τών γνωστικῶν», όπως τήν όνόμαζαν. Αυτή θά έξελιχτεί σέ παράταξη ώριγενιστῶν.

Αυτονόητα και οι τρεις αυτοί παράγοντες προσδιόρισαν και τό διδακτικό έργο του Διδύμου, όταν, σε άγνωστο για μās χρόνο, τον διόρισε ο Άθανάσιος διευθυντή στην κατηχητική Σχολή. Έκεί απέκτησε φήμη σπουδαίου δασκάλου, ώστε να σπεύσουν να τον ακούσουν μεταξύ άλλων και οι λατινοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς Ρουφίνος και Ίερώνυμος, που με τον Κασσιόδωρο και τον Έπιφάνιο Σχολαστικό μεταφύτευσαν τον Δίδυμο στην Δύση, μεταφράζοντας έργα του στην λατινική. Βέβαια, στην μεταφύτευση αυτή προηγήθηκε ο Άμβρόσιος Μιλάνου, που για τό έργο του π.χ. *De apologia David* και δή τό *De Spiritu sancto* κύρια πηγή του είχε κείμενα του Διδύμου. Τά έργα του, έρμηνευτικά ή διατριβές, είναι κυρίως μαθήματα-όμιλίες από την έδρα, που έπειτα – χωρίς ή με έπουσιώδεις έπεμβάσεις – αποτέλεσαν ένότητες.

Ή έρμηνεία του

Τό έρμηνευτικό έργο του Διδύμου είναι τεράστιο για την εποχή του, δεδομένου μάλιστα ότι τό δημιούργησε όντας τυφλός. Τό έργο αυτό έγινε κυρίως γνωστό μετά τον β΄ παγκόσμιο πόλεμο, αφού μόλις τό 1941 ανακαλύφθηκαν στην Τουγα της Αίγύπτου (στην μονή του αγίου Άρσενίου) πάπυροι περίπου 2000 σελίδων με έργα του Ώριγένη και του Διδύμου. Ή τυχαία όσο και περιπετειώδης αυτή ανεύρεση απέδωσε πέντε ύπομνήματα του Διδύμου (στην Γένεση, τούς Ψαλμούς, τον Ίώβ, τον Έκκλησιαστή και τον Ζαχαρία), ενώ παλαιότερα γνωρίζαμε μόνο αποσπάσματα όρισμένων εξηγητικών του έργων, που σώζονται σε διάφορες «Σειρές». Ήδη έχουν έκδοθει όλα τά ύπομνήματα και συνεχίζεται ή έρμηνευτική και θεολογική τους αποτίμηση.

Βάσει λοιπόν των παλαιών και των νέων έργων ο Δίδυμος αποδεικνύεται αξιόλογος, αλλά όχι πολύ πρωτότυπος έρμηνευτής της ΠΔ. Μέ την ΚΔ ασχολήθηκε πολύ λίγο. Σώζονται μόνο αποσπάσματα Σχολίων του σε καινοδιαθηκικά κείμενα και λατινική μετάφραση σύντομου ύπομνήματος στις Κανονικές (= Ποιμαντικές) Ήπιστολές. Για τον Κανόνα της ΚΔ είχε συγκεχυμένη αντίληψη και μεγάλη άνοχή για τά απόκρυφα, διότι θεωρεί κανονικά βιβλία τίς Πράξεις Ίωάννου, τον Ποιμένα του Έρμᾶ, την Ήπιστολή Βαρνάβα, την Διδαχή και την Ήπιστολή Α΄ Κλήμη Ρώμης (Είς Ζαχαριαν και Είς Έκκλησιαστήν). Προϋποθέτει ευρύτατη γνώση της μεθόδου και των ανάλογων έρμηνευτικών έργων του Ώριγένη, τον όποιο δέν μνημονεύει για να μὴν προκαλεῖ τούς αντιωριγενιστές, αλλά δέν γνωρίζει όλόκληρη την έρμηνευτική διεργασία της Άνατολής. Δείχνει έξαιρετική φροντίδα για τό βιβλικό κείμενο που χρησιμοποιει, αλλά δέν είναι στους σκοπούς του ή αποκατάσταση του κειμένου, εφόσον άγνοού-

σε τήν έβραϊκή καί ή έλλειψη όράσεως τόν δυσκόλευε νά έλέγχει συγχρόνως πολλές γραφές χωρίων. Για τό κείμενο τῶν Ο΄ χρησιμοποιούσε καί έκδοση πού δέν μᾶς εἶναι γνωστή.

Ἐπειδή παρακολοῦσε τό βιβλικό κείμενο μόνο μέ τήν ἀκοή, ἔκανε διάφορα λάθη, ὅπως π.χ. ὅταν ἐξηγοῦσε τό *Γενέσ.* 16,5. Ἐκεῖ ἀντί «ἀδικοῦμαι ἐκ σοῦ» ἄκουσε ἢ θυμόταν «ἀδικοῦμαι ἐξ οὐ» καί συζητάει τήν ἐρμηνεία του. Ἄλλοτε πάλι ἐρμηνεύει λέξεις πού δέν ὑπάρχουν στό ἐρμηνευόμενο χωρίο.

Ἡ ἐρμηνευτική μέθοδος τοῦ Διδύμου ἀποτελεῖ συνέχεια τῆς ἐρμηνευτικῆς ἀντιλήψεως τοῦ Ὠριγένη, πού διέκρινε τριπλή ἔννοια στίς Γραφές, δηλ. τήν σωματική, τήν ψυχική καί τήν πνευματική (*Περί ἀρχῶν* IV 2,2). Ὁ Δίδυμος διασαφήνισε μέ ἀκρίβεια τήν ἴδια μέθοδο, διακρίνοντας τέσσερα στάδια ἐρμηνείας:

α) «πρός ρητόν», δηλαδή ὅ,τι ἀπλῶς δίνει τό γράμμα τοῦ χωρίου·

β) «καθ' ἱστορίαν», δηλ. ὅ,τι μᾶς δίνουν τά ἱστορικά δεδομένα καί συμβάντα, τά ὁποῖα προκάλεσαν ἢ ἐντός τῶν ὁποίων ὑπάρχει τό κείμενο·

γ) «κατ' ἀλληγορίαν», δηλ. ἐπισημανση λέξεων ἢ εἰκόνων πού σημαίνουν κάτι διαφορετικό ἀπό αὐτό πού δηλώνει τό γράμμα τους·

δ) «κατ' ἀναγωγήν», δηλ. ἀνεύρεση τῆς βαθύτερης σημασίας ἢ τοῦ νοήματος πού ἔχουν οἱ ἀλληγορικές λέξεις ἢ εἰκόνες (π.χ. ἡ λέξη Ἱερουσαλήμ σημαίνει Ἐκκλησία), κάτι πού συνιστᾷ τήν πεμπτοῦσία τῆς ἐρμηνείας.

Βέβαια ἡ γ' καί δ' περιπτώσεις τελικά ταυτίζονται καί ἀπορροφοῦν τό ἐνδιαφέρον τοῦ Διδύμου, ἐνῶ ἡ α' καί ἡ β' πού τόν ἀπασχολοῦν σχετικῶς λίγο ἐκφράζουν τήν πολύ γνωστή γραμματικοῖστορική ἐρμηνεία, πού ἀσκήθηκε μερικῶς ἀπό τόν Ὠριγένη καί κυριάρχησε στόν ἀντιοχειανό χῶρο.

Τίς διαδοχικές αὐτές φάσεις στήν ἐρμηνεία διατυπώνει σέ ὅλα τά ὑπομνήματά του καί ἰδιαίτερα εἰς τό εἰς τόν *Ζαχαρία*, χρησιμοποιώντας μάλιστα καί γλωσσικούς τύπους παράλληλους πρός τούς παραπάνω ἢ παράγωγους.

Ἡ «ἰδεατή» Ἐκκλησία καί οἱ θεωρητικοί

Ἀφότου ἡ ἀμφισβήτηση τῆς γνησιότητας τοῦ ἔργου «*Περί Τριάδος*» ἐντάθηκε, ἡ ἀποτίμηση τῆς θεολογίας τοῦ Διδύμου πρέπει νά στηρίζεται μόνο στά λοιπά γνήσια ἔργα του, στά ὁποῖα ἡ τριαδολογία, ἡ χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιολογία ἔχουν στοιχειώδη παρουσία. Ὁ Δίδυμος ἀναπτύχθηκε σέ περιβάλλον ὀρθόδοξο καί στόν ἀγῶνα τῆς Ἐκκλησίας κατά τοῦ ἀρειανισμοῦ καί τοῦ ἀπολιναρισμοῦ στάθηκε στό πλευρό τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τοῦ ὁποίου ἐπανελάβε τά θεμελιώδη θεολογικά ἐπιχειρήματα κατά τῶν αἱρέσεων τούτων. Πα-

ράλληλα όμως έμποτίστηκε από τήν νοοτροπία του ΄Ωριγένη. Γι' αυτό έμφανίζει διάθεση έλιτιστική, κατανοεί τόν έαυτό του (όπως ό ΄Ωριγένης) ως διδάσκαλο θεωρητικό, ό όποιος μπορούσε νά βλέπει τήν «ιδεατή» Έκκλησία, τήν επάνω και πέρα από τήν ιστορική Έκκλησία. Πολεμά τούς έχθρους τής Έκκλησίας, άλλ' αποφεύγει νά περιγράψει τήν δράση, τούς άγώνες και τήν ιστορική δομή της, τήν όποία όμως γνωρίζει, έφόσον αναφέρει ότι «εϋπρέπεια του οίκου του Θεού ή τών δογμάτων αλήθεια και ή διαταγή τών κανόνων τής Έκκλησίας, οίκου νοουμένης» (*Είς Ψαλμούς ΚΕ' η' : ΒΕΠ 45, 105*).

΄Υπογραμμίζει τήν σημασία τής ένσαρκώσεως του Υίου (στό ίδιο, ΚΘ' α' : ΒΕΠ 45, 110), αλλά φαίνεται νά τόν κατανοεί περισσότερο ως Λόγο, πού έπιφοιτά στους πιστούς και τούς φωτίζει, όποτε αυτοί ως φωτισμένοι και μεταξύ τους ένωμένοι συγκροτούν τήν Έκκλησία, τής όποίας «θεμέλιος» είναι ό ίδιος ό Λόγος (*Είς τήν Γένεσιν Α' 14-19 : ΒΕΠ 50, 34-35*). Γενικά ύποφώσκει στον Δίδυμο μιά θεωρητική -ιδεαλιστική προσέγγιση τής Έκκλησίας και γι' αυτό στό ύπόμνημά του στον Ζαχαρία έννοει τήν Έκκλησία κυρίως ως μυστική σύναξη τών ψυχών, ένω τήν χαρακτηρίζει και «σώμα Χριστού», όπου οί «θεωρητικοί άνδρες» και οί «διορατικοί όφθαλμοί» (Θ' 5-8 : ΒΕΠ 48, 157).

Οί έκλεκτοί και θεωρητικοί άνδρες τής Έκκλησίας έχουν «έρωτα οϋράνιον», έπιδιώκουν τό κάλλος τής αλήθειας και αποκτούν θεωρία τών θείων, διότι ό νοϋς τους στρέφεται μόνο προς τόν Θεό και τήν θεωρία του, λησμονώντας τά ανθρώπινα (*Είς Ψαλμ. Ε' δ' : ΒΕΠ 45, 32. Είς ΄Ιώβ Γ' 26 και ΣΤ' 3-4 : ΒΕΠ 47, 53 και 83*). ΄Η «κατάστασις» αυτή, πού αποτελεί τήν ύψιστη πνευματική βαθμίδα του θεωρητικού μέλους τής Έκκλησίας, δέν συνοδεύεται στά σχετικά κείμενα και από περιγραφή τών αναγκαίων άσκητικων άγώνων. ΄Η «κατάστασις» αυτή συνδέεται πρώτιστα μέ τήν γνώση και τά έπιτεύγματα του διορατικού νοϋ, τόν όποιο – παρατηρεί όρθά – τά βιβλικά κείμενα ταυτίζουν μέ τήν καρδιά (*Είς Ψαλμ. ΚΑ' 27 : ΒΕΠ 45, 349*).

Στοιχειώδης τριαδολογία και πνευματολογία

΄Ο Δίδυμος άκολούθησε στην τριαδολογία τόν ΄Αθανάσιο και σέ κάποια μόνο σημεία τόν Βασίλειο, τόν όποιο δέν γνώριζε καλά. ΄Υποστήριζε πάντοτε τήν όμοουσιότητα (π.χ *Είς Έκκλησιαστήν ΙΓ' 7 : ΒΕΠ 47, 196*) τών τριών θείων προσώπων και τήν έδειχνε κυρίως μέ τήν ταυτότητα τών ένεργειών τους. "Όσα έχουν κοινή τήν ένέργεια είναι όμοούσια:

«αναγνωρίζεται ότι ή ένέργεια του Πατρός και του Υίου και του άγίου Πνεύματος είναι έν πᾶσιν ή αυτή. "Όσων δέ ή ένέργεια είναι μία και ή οϋσία αυτών είναι μία, έφ' όσον όσα έχουν τήν αυτήν οϋ-

σίαν είναι ὁμοούσια καί ἔχουν τὰς αὐτάς ἐνεργείας· ὅσα δέ ἔχουν διάφορον οὐσίαν εἶναι ἀνομοιούσια, ἀσύμφωνα καί ποικίλα» (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* 17: ΒΕΠ 49, 224).

Προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο καί, ἀπηχώντας τόν Βασίλειο, συνδέει τά πολλά «ὀνόματα» πού χρησιμοποιοῦμε γιά τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τήν ποικιλία τῶν ἐνεργειῶν του:

«προσαγορεύεται (= τό ἅγ. Πνεῦμα) κατά τὰς διαφόρους αὐτοῦ ἐνεργείας καί τά πολλαπλᾶ ὀνόματα τῶν ἀγαθῶν τῆς διανοίας, διότι εἰς τούς μετέχοντας ἑαυτοῦ δέν χαρίζει ἐξ ἴσου τήν αὐτήν ἀρετήν διά τῆς κοινωνίας του...» (αὐτόθι, 9).

Παρά ταῦτα συγχέει στόν Θεό τήν οὐσία καί τήν ὑπόσταση («δύναται νῦν ὑπόστασις ἀντί οὐσίας λέγεσθαι»: *Εἰς Ψαλμ. ΛΗ' 6· ΒΕΠ* 45, 131) καί δέν μπορεῖ νά διακρίνει μεταξύ φύσεως καί εἶναι στά θεία πρόσωπα. Γι' αὐτό, χωρίς νά κατανοεῖ τίς συνέπειες, ταυτίζει τίς ἐνέργειες καί τά ἀγαθά πού δωρίζει τό ἅγιο Πνεῦμα μέ τήν θεία οὐσία, ἀντί νά τά βλέπει ὡς ἐνέργειες τῆς ὑποστάσεώς του (*Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος* 8, 9, 11, 31 καί 37).

Ἡ ἀδυναμία τοῦ Διδύμου νά θεολογεῖ καί ἔνεκα τῆς ἀναπηρίας του νά παρακολουθεῖ τήν πορεία τῆς ὅλης θεολογίας στήν ἐποχή του τόν ὀδηγεῖ σέ μεγαλύτερες παρεξηγήσεις. Ἐξηγεῖ τήν ἐπήρεια τοῦ σατανᾶ ὡς «κατ' ἐνέργειαν», ἐφόσον στόν ἄνθρωπο μόνο «ἡ φύσις (natura) καί ἡ οὐσία (substantia) τῆς Τριάδος... δύναται νά εἰσέλθῃ» (αὐτόθι, 61), ἐπειδή δῆθεν αὐτή μόνο συνιστᾶ ὑπόσταση. Συνεπῆς πρὸς αὐτά δηλώνει τήν μετοχή τοῦ ἀνθρώπου στόν Θεό κυρίως μέ τόν ὄρο «μετουσία». Τό ἴδιο κάνει καί ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀλλ' αὐτός ἔχει ἐξηγήσει ὅτι πρόκειται γιά μετοχή μόνο στό εἶναι-ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ.

Ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγ. Πνεύματος

Τόν ὄρο «ιδιότητα», μέ τόν ὁποῖο οἱ καππαδόκες ἀπό τό 364 δήλωναν τά ιδιώματα τῶν θείων ὑποστάσεων-προσώπων, ὁ Δίδυμος χρησιμοποιεῖ γιά νά δηλώσει τήν οὐσία τους:

«ὁ Υἱός, ὁ ἐλθὼν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρός, φέρει τήν ἰδιότητα καί τό ὄνομα (= Κύριος) τοῦ Πατρός καί, δι' αὐτῶν, ἀναγνωρίζεται ὡς ὁ μονογενῆς Υἱός τοῦ Θεοῦ. Ἐφ' ὅσον ἄρα τό ἅγιον Πνεῦμα πέμπεται παρά τοῦ Πατρός ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ, ἔχον τήν ἰδιότητα τοῦ Υἱοῦ, κατά λόγον ὅτι εἶναι Θεός, οὐχὶ ὁμοῦ καί τήν υἰότητα, ὥστε νά εἶναι Υἱός αὐτοῦ, τοῦτο ἀποδεικνύει ὅτι ἐκεῖνο εἶναι ἠνωμένον μετά τοῦ Υἱοῦ» (αὐτόθι, 31).

Κατορθώνει ὁμοῦ νά παραμένει ὀρθόδοξος, διότι, ἀκολουθώντας τήν Παράδοση, ἀποδίδει σαφῶς στόν Πατέρα καί τόν Υἱό ιδιώματα (ἐνέργειες) πού ἰσχύουν ἀποκλειστικά γιά τό κάθε θεῖο πρόσωπο. Ἐ-

τσι ὁ Πατέρας εἶναι ὁ μόνος γεννήτορας καί μέ τήν ιδιότητά του αὐτήν ἐκπορεύει τό ἅγ. Πνεῦμα:

«ὁ Σωτήρ λέγεται ὅτι ἐξῆλθε παρά τοῦ Θεοῦ καί ὅτι τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρά τοῦ Πατρός, διότι τό Πνεῦμα, λέγει, 'παρ' ἐμοῦ ἐκπορεύεται' (= βλ. Ἑσ. 57, 16)... Διότι, καίτοι ἡ δύνατο νά εἶπη (= ἐκπορεύεται) παρά τοῦ Θεοῦ ἢ παρά τοῦ Κυρίου... εἶπε παρά τοῦ Πατρός, διότι λέγεται ὅτι τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρ' αὐτοῦ κατά τήν ιδιότητα καί τήν ἔννοιαν τοῦ γ ε ν ν ἢ τ ο ρ ο ς» (τό λατ. κείμενο: *sed secundum proprietatem et intellectum parentis egredi ab eo dicitur Spiritus veritatis*) (αὐτόθι, 26).

Καί ὁ Υἱός, μολονότι τήν «ιδιότητα»-οὐσία του ἔχει καί τό ἅγ. Πνεῦμα, διατηρεῖ αὐτός ἀποκλειστικά «τήν υἰότητα» καί δέν τήν μεταδίδει, μολονότι «ἐν τῷ ὀνόματί του» «πέμπεται» τό Πνεῦμα (αὐτόθι, 31).

Ἐπειδή ὁ Δίδυμος δέν παρακολούθησε τήν θεολογική διάκριση μεταξύ οὐσίας καί ὑποστάσεως, δυσκολευόταν νά προχωρήσει σέ περαιτέρω θεολογικές διευκρινήσεις γιά τίς σχέσεις τῶν θείων προσώπων. Ἀκολουθώντας ὁμοῦς τήν Παράδοση, χρησιμοποιοῦ ἀποκλειστικά γιά τήν αἰώνια σχέση Πατέρα καί Πνεύματος τίς λέξεις «ἐκπορεύεται» καί «ἐκπορευόμενον», ἐνῶ γιά τήν ἐν χρόνῳ ἀποστολή τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Πατέρα καί τόν Υἱό χρησιμοποιοῦ τύπους τοῦ ρήματος «πέμπειν» καί «δίδειν» (αὐτόθι, 25-26, 31, 34, 38):

«τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, π ε μ π ὀ μ ε ν ο ν ὑπό τοῦ Υἱοῦ κατά τόν προλεχθέντα τρόπον (= δηλ. χωρίς νά ἀποκόπτεται ἀπό τόν Υἱό ὡς πρός τήν φύση), ἐκπορεύεται παρά τοῦ Πατρός» (αὐτόθι, 25).

«ἐκπορεύεται (= τό Πνεῦμα) παρ' αὐτοῦ (= τοῦ Πατρός) κατά τήν ιδιότητα καί τήν ἔννοιαν τοῦ γεννήτορος... Ὄταν δέ ὁ Υἱός πέμπῃ τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας... καί ὁ Πατήρ ὁμοῦ πέμπῃ τοῦτο, ἀφοῦ τό Πνεῦμα ἔρχεται διά τῆς αὐτῆς θελήσεως τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ» (αὐτόθι, 26).

Τό τελευταῖο χωρίο προϋποθέτει μιᾶ πολυσήμαντη διάκριση. Ἡ πέμψη τοῦ Πνεύματος εἶναι ἀποτέλεσμα θείας θελήσεως καί ἄρα πράξη ἐν χρόνῳ, πού ἐκδηλώνεται καί ἀπό τόν Πατέρα καί ἀπό τόν Υἱό. Ἡ ἐκπόρευση ὁμοῦς τοῦ Πνεύματος ἀναφέρεται μόνο στόν Πατέρα ὡς γεννήτορα. Κι ἐφόσον ἡ ἐκπόρευση δέν εἶναι ἀποτέλεσμα θείας θελήσεως, εἶναι γεγονός προαιώνιο, αἰδίο. Ἄρα τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται προαιώνια μόνο ἀπό τόν Πατέρα.

Μολονότι αὐτά εἶναι ἄρκετά σαφῆ πρός κατανόηση τῆς σκέψεως τοῦ Διδύμου, ἕνα χωρίο του, μέ τό ὁποῖο θέλει νά δείξει ὅτι τό Πνεῦμα θά διδάξῃ σύμφωνα μέ τήν θέληση τῶν ἄλλων δύο θείων προσώπων, λέγει ὅτι τό Πνεῦμα

«Οὐ γάρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ... ἐφ' ὅσον εἶναι ἀδιαχώριστον τῆς ἰδικῆς μου (= τοῦ Υἱοῦ) καί τῆς τοῦ Πατρός θελήσεως, ἐφ' ὅσον

δέν είναι (ἢ ὑπάρχει) ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' εἶναι (ἢ ὑπάρχει) ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐμοῦ (= τοῦ Υἱοῦ) (αὐτόθι, 34) (τό λατ. κείμενο:... quia non ex se est, sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum, quod subsistit et loquitur, a Patre et me illi est).

Τό χωρίο δέν ἔχει σαφήνεια καί δυτικοὶ ἐρευνητές νόμισαν ὅτι στηρίζει τὴν ἰδέα τοῦ filioque, ὅτι δηλαδή τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἀπὸ τὸν Πατέρα καί τὸν Υἱό. Πρόκειται ὁμῶς γιὰ παρεξήγηση, διότι στὸν Δίδυμο τό «ἐκπορεύειν» (operatio ad intra) ἀνήκει μόνο στὸν Πατέρα, διότι ἐδῶ τό κείμενο μιλάει γιὰ τὴν θέληση τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ (ἐν χρόνῳ) νά «λαλήσει» τό Πνεῦμα (missio ad extra) στοὺς ἀποστόλους (ἐν χρόνῳ) καί διότι, τέλος, ὁ Δίδυμος δέν εἶχε ποτέ αὐστηρὴ ὀρολογία στά κρίσιμα θεολογικά προβλήματα.

Ὅτι ὁ Δίδυμος εἶχε συνείδηση τῆς προαιώνιας ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος καί τῆς ἐν χρόνῳ ἀποστολῆς του φαίνεται καί στό ἐξῆς χωρίο:

«... τό Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ Πατρὸς καί ὁ Θεός δεῖτε τό ἅγιον Πνεῦμα εἰς τοὺς ἀναζητοῦντας αὐτόν...» (αὐτόθι, 38).

Τό Πνεῦμα συνεχίζει τό διδακτικό-ἀποκαλυπτικό ἔργο τοῦ Κυρίου

Ἡ γνώση τῆς ἀλήθειας εἶναι γιὰ τὸν Δίδυμο ἀποτέλεσμα φωτισμοῦ καί καθοδηγήσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἐχοντας μάλιστα ἐπίγνωση τοῦ ὅτι ὁ ἴδιος δέν μπόρεσε νά γνωρίσει ὅλη τὴν ἀλήθεια περὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος, ἀφήνει τὰ περαιτέρω σέ ἄλλους θεολόγους, στοὺς ὁποίους ὁ Κύριος ἴσως «ἀποκαλύψει» καί «ὀδηγηθοῦν πολύ πλησίον τῆς ἀληθείας», ὅποτε θά γράψουν ἀνώτερα (αὐτόθι, 38). Μέ τό πρόβλημα τοῦτο ἀσχολεῖται ἐκτεταμένα, ἐρμηνεύοντας κυρίως τὰ χωρία Ἰωάν. ιδ' 25-26 καί ἰστ' 12-13. Ὁ Κύριος δίδαξε μόνο ὅσα μπορούσαν οἱ ἀπόστολοι νά κατανοήσουν. Τά ἄλλα θά τὰ μάθαιναν ἀπὸ τό ἅγ. Πνεῦμα. Αὐτό θά «ὀδηγήσει εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν», «εἰσερχόμενον εἰς τὴν καθαρὰν καί ἀπλῆν διάνοιαν»: αὐτό ὀδηγεῖ στήν κατανόηση τοῦ Κυρίου καί κάθε πράγματος πνευματικοῦ· αὐτό ὡς Πνεῦμα ἀποκαλύψεως ἀποκαλύπτει στοὺς ἀνθρώπους τὸν ἑαυτό του, «προσθέτον καὶ νά εἰς τὰ παλαιά» (αὐτόθι, 31-33). Τά «καινά» ὁμῶς συνιστοῦν εὐρύτερη καί βαθύτερη γνώση τῆς ἴδιας ἀληθείας, γνώση πού «ἐγχαράττεται» στήν «διάνοια» τοῦ πιστοῦ.

Μεταφυσικές ἀποκλίσεις

Ἡ ἀδυναμία του νά γνωρίζει καλά τὰ προβλήματα καί τὴν Παράδοση τῆς Ἐκκλησίας καί ὁ ἐγκλωβισμὸς του στήν σκέψη καί τὴν νοοτροπία τοῦ Ὁριγένη ἔγιναν μᾶλλον ἢ αἰτία τῆς ροπῆς του πρὸς

τελείως θεωρητικές αναζητήσεις, πρὸς τὰ «μεταφυσικά» λεγόμενα θέματα, ὅπως τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ πῶς καὶ πόθεν ἡ ψυχὴ, τοῦ πῶς καὶ γιατί βρέθηκε ἡ ψυχὴ στό σῶμα καὶ τὰ ὅμοια. Ἡ ἐνασχόληση μέ αὐτά εἶχε ἀρχίσει ἀπό τούς κλασικούς φιλοσόφους καὶ τήν συνέχισαν οἱ νεοπλατωνικοί, δημιουργώντας ἕνα κλίμα ἐκφραστής τοῦ ὁποίου στόν χριστιανικό χῶρο ἀπέβη ὁ Εὐάγριος Ποντικός (+399), τόν ὁποῖο ἀσφαλῶς γνώρισε ὁ Δίδυμος στά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του. Ἐνῶ ὁμως ὁ πρῶτος διέθετε συστηματικό νοῦ, ὥστε νά συγκροτήσῃ δικό του κακόδοξο μεταφυσικό σύστημα, ὁ δεύτερος, ὄντας κυρίως ἐρμηνευτής, διατύπωσε στά ὑπομνήματά του μόνο ἀποσπασματικά σχετικές ἀντιλήψεις. Καί αὐτές δέν εἶναι διατυπωμένες μέ ἀπόλυτη συνοχή, οὔτε εἶναι ἱκανοποιητικά μελετημένες ὡς πρὸς τίς συνέπειές τους, ἐφόσον ἐπιλεκτικά τίς ἔπαιρνε κυρίως ἀπό τόν Ὁριγένη ἢ ἀπό ἀνθολόγια φιλοσοφίας. Ὁ Δίδυμος λοιπόν δέν ἔχει πάντα ἐνιαία θεώρηση τῶν θεμάτων αὐτῶν καὶ συχνά ἀμφιταλαντεύεται ἢ αἰσθάνεται ἀνασφάλεια.

Τρισύνθετος ἄνθρωπος

Στό θέμα τῆς συνθέσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἂν εἶναι δηλαδή τρισύνθετος ἢ δισύνθετος, ὁ Δίδυμος ἔχει λίγα χωρία, στά ὁποῖα φαίνεται νά προϋποθέτῃ τόν ἄνθρωπο δισύνθετο, καὶ περισσότερα σαφῆ χωρία, στά ὁποῖα τόν θεωρεῖ τρισύνθετο. Τά πρῶτα μάλιστα ἔχουν γενικό χαρακτήρα:

«Εἰ καὶ μή ἄλλος ὁ σύνθετος ἄνθρωπος παρά τήν ψυχὴν καὶ τό σῶμα, ἐξ αὐτῶν γάρ τούτων συντέθεται, ἀλλά γε τοῦ ὄλου ἡ ψυχὴ λέγεται, ὡς ἄλλη αὐτοῦ... Ἐντός δέ αὐτοῦ καλεῖ πᾶσαν τήν λογικήν τοῦ ἀνθρώπου δύναμιν» (*Εἰς τούς Ψαλμούς [Σειρῶν] ΡΒ' 1: ΒΕΠ 45, 227*).

Ἄκόμη καὶ στό χωρίο τοῦτο, πού θεωρεῖται ὡς ἀποδεικτικό τῶν διχοτομικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Διδύμου, ὑπάρχει καὶ ἡ τελευταία φράση περί τῆς «λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεως», ἡ ὁποία φαίνεται νά διακρίνεται ὡς κάτι τό τρίτο. Στά περισσότερα σχετικά του κείμενα, ὅπου μάλιστα ἐπιθυμεῖ νά εἶναι ἀκριβέστερος, δέχεται σαφῶς τρισύνθετον ἀλλά βέβαια ἐνιαῖον τόν ἄνθρωπο: ψυχὴ + πνεῦμα ἢ νοῦς + σῶμα. Καί στίς περιπτώσεις ὁμως αὐτές εἶναι λιγότερο ἀκριβῆς ἀπ' ὅσο χρειάζεται, ἐνῶ συχνά ὑποψιάζεται κανεῖς τήν ἀμηχανία του:

«ὁμολογοῦμεν τόν Θεόν Λόγον ἐπιδεδημηκέναι, τόν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος τέλειον ἄνθρωπον ἀνειληφότα» (*Εἰς Ζαχαρίαν 12, 8*).

Δηλαδή ὁ τέλειος ἄνθρωπος, τόν ὁποῖο ἀνέλαβε ὁ Λόγος, ἦταν σύνθετος ἀπό ψυχὴ, σῶμα καὶ πνεῦμα:

«Τά ἐκ πολλῶν συνκείμενα ἢ ἐπινοούμενα ἕκαστον τοῦ ὄλου λέγε-

ται. Ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καί σώματος καί πνεύματος... Ἐκαστον δέ (= μέρος) ἕτερον αὐτοῦ ἐστίν, πάντα δέ ἅμα ὁ ἄνθρωπος ἐστίν» (Εἰς Ἐκκλησιαστήν 7, 25).

Ὁ Δίδυμος παρά καί τίς κάποιες διχοτομικές ἐκφράσεις του εἶναι σαφῆς γιά τό τρισύνθετο τοῦ ἀνθρώπου. Ἄλλωστε οἱ ἀπολιναριστικές ἀντιλήψεις, τίς ὁποῖες γνώριζε καί ἀπέρριπτε, τοῦ ἔδωσαν τήν ἀφορμή νά σκεφτεῖ καί νά γίνει ὅσο μποροῦσε ἀκριβῆς στό θέμα τοῦτο. Παρατηροῦμε ὅμως ὅτι γιά τόν Δίδυμο τό τρίτο στοιχεῖο στόν ἄνθρωπο, δηλ. τό πνεῦμα, φέρει καρπούς μόνο ἂν δεχτεῖ τήν θεία χάρη· ἰδέα πού ὄντως ἀπαλύνει τήν ἀκραία τριχοτομία ἢ τό τρισύνθετο.

Προῦπαρξη καί ἐνσωμάτωση τῆς ψυχῆς

Οἱ μεταφυσικές ἀντιλήψεις τοῦ Διδύμου συνδυάζονται καί μέ κοσμολογικές, ὥστε νά δοθεῖ ἐξήγηση τῆς ἐνοικήσεως τῆς ψυχῆς σέ ὑλικό σῶμα καί τῆς πρὸς τό κακό ροπῆς τῆς ψυχῆς. Ἐκκινώντας ἀπό τήν φιλοσοφική ἰδέα ὅτι τοῦ κακοῦ προηγεῖται τό ἀγαθό, προϋποθέτει κατάσταση (πρίν ἀπό τήν κοινή δημιουργία;), στήν ὁποία προϋπῆρξε δημιουργημένη ἢ λογική οὐσία, ὁ νοῦς, ὡς τό κατ' ἐξοχήν «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ. Ὁ νοῦς ὅμως ἀπομακρύνθηκε ἀπό τόν Θεό (ἁμάρτησε) καί μεταβλήθηκε σέ ψυχή, πού ἔφερε εἶδος πνευματικοῦ σώματος, «αὐγοειδοῦς» καί «ὀργανικοῦ», μέ τό ὁποῖο ἔζησε στόν παράδεισο χωρίς ὑλικές ἀνάγκες. Ἐκεῖ πάλιν ἡ ψυχή, ἔνεκα τῆς ἐπιθυμίας της νά ἐνωθεῖ μέ ὑλικό σῶμα, ἐξέπεσε καί τιμωρήθηκε. Αὐτό σήμαινε περιβολή-ἐνδυσή της μέ σῶμα ὑλικό, τούς «δερματίνους χιτῶνας», ἢ τήν μεταβολή τοῦ πνευματικοῦ παραδεισιακοῦ σώματός της σέ ὑλικό.

Ἐπρόκειτο γιά παιδαγωγική τιμωρία, ὥστε νά καταστεῖ δυνατή ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς, ἢ ὁποία μάλιστα στόν κόσμο ἔχει βοηθούς τίς ψυχές τῶν ἀγίων, πού ἐνσαρκώθηκαν ὄχι ἔνεκα τῶν ἁμαρτιῶν τους, ἀλλά γιά νά συντελέσουν στήν κάθαρση καί τήν μετάνοια τῶν κοινῶν ἐκπεσμένων ψυχῶν. Καί οἱ ψυχές τῶν ἐκάστοτε γεννωμένων ἀνθρώπων προϋπάρχουν, δέν εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ἀνθρώπινου σπέρματος, πού δημιουργεῖ μόνο τό σῶμα. Οἱ ψυχές ἀπλῶς ἐνσωματώνονται εἰς αὐτό καί μέ τήν ἄσκηση τῶν ἀρετῶν θά ἐπανέλθουν στό «οὐράνιο» ἢ «αὐγοειδές» ἢ πνευματικό ἢ «αἰθέριο» σῶμα.

«Πρότερον μὲν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος γεγενῆσθαι εἴρηται, ὅπερ δηλοῖ τό ἄυλον. Ἐπειδή δέ καί ἐν ἑτέρῳ (= δηλ. σέ κατώτερη) καταστάσει γεγένηται ὡς δεῖσθαι τινος ὃ χρήσεται, ἐδέησεν αὐτῷ ὀργανικοῦ σώματος, νῦν δέ (= μετά τήν πτώση) καί δερματινοὶ γίνονται... ἢ ψυχή ἀπαλλαττομένη τοῦδε τοῦ σώματος πρὸς τὰς μεταβατικάς ἐαυτῆς κινήσεις, ὅπερ μέσον ἐστί συνάπτον τήν

νοεράν ούσιαν πρὸς τό παχύ (= σῶμα)· τοῦτο τὴν ψυχὴν βαρεῖ, τοῦ σκῆνους οὐ τὴν ψυχὴν ἀλλὰ τὸν νοῦν βρίθοντος» (*Εἰς Γένεσιν Γ' 21*).

Πρὶν δὲ ταύτης (= τῆς ψυχῆς) ἄρξασθαι, ἀκόλουθον προειπεῖν τινα συντελοῦντα πρὸς τό προκείμενον· ἢ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ὑπάρχουσα καὶ οὐ μόνον ἑτέρας οὐσίας παρά τό σῶμα ἀλλὰ καὶ θειοτέρας, τούτῳ (= τῷ σώματι) συνεπλάκη κατά διαφόρους λόγους, ἢ τῆς ἀξίας αὐτῆς τῆς κατά ροπήν ἰδίαν καὶ πόθον πρὸς τὰ σώματα κοινωνίαν πρὸς αὐτὰ ἐργασαμένης ἢ διὰ τό χρησιμον τῶν ὠφελείας δεομένων τούτῳ συναφθείσης. Οὐδέ γάρ συνεσπάρη τῷ σώματι... μή οἶόν τε εἶναι ἐκ σωματικοῦ σπέρματος ἀσώματον οὐσίαν ὑποστῆναι· οὐδ' αὖ ὑστέρα τοῦ σώματος πλάττεται π ρ ο η γ ο υ μ ἔ ν η τ υ γ χ ἄ ν ο υ σ α» (*Εἰς Ἰώβ Γ' 3-5*).

Οἱ θεωρητικές μεταφυσικές ἀντιλήψεις αὐτές προδίδουν ἐλάχιστο ρεαλισμό, διατυπώνονται σχεδόν ἐρήμην τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας, πηγάζουν κυρίως ἀπό τὸν Ὁριγένη, μοιάζουν μέ τό μεταφυσικό σύστημα τοῦ Εὐαγρίου καὶ προκάλεσαν τὴν καταδίκη τοῦ Διδύμου καὶ τῶν σχετικῶν ἀπόψεων του τό 543 καὶ στήν Ε' Οἰκουμ. Σύνοδο (553), τὴν ὁποία υἱοθέτησαν οἱ ἐπόμενες Οἰκουμ. Σύνοδοι. Τό γεγονός εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νά ὑποχωρήσει ἡ φήμη τοῦ Διδύμου καὶ τὰ περισσότερα ἔργα του σχεδόν νά λησμονηθοῦν. Εὐτυχῶς ἐπέζησε στόν λατινικό χριστιανικό κόσμο μέ τίς μεταφράσεις τοῦ Ἱερωνύμου κ.ἄ., ὅπως καὶ μέ τὰ ἔργα τοῦ Ἀμβροσίου, τοῦ ὁποίου μία τῶν πηγῶν ὑπῆρξε ὁ Δίδυμος.

ΕΡΓΑ

Ἄ Ο Δίδυμος ὑπῆρξε πολύ παραγωγικός καὶ ὡς τυφλός ἀποτελεῖ μοναδικό φαινόμενο πολυγράφου καὶ δὴ ἐρμηνευτῆ συγγραφέα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀποτίμηση γίνεται δυνατή μέ τὴν ἀνεύρεση στήν Τουρα (1941) παπύρων, στοὺς ὁποίους σώζονται ἐρμηνευτικά του ἔργα. Ἄ Ο λόγος του γενικά ἔχει τὴν ἀρετὴ τῆς ἐπαγωγικότητας ἀλλὰ πολύ συχνά εἶναι δυσνόητος καὶ ἀποσπασματικός. Διακρίνεται ἀκόμη ἀπὸ ἐνάργεια καὶ ἀμεσότητα, πού χαρακτηρίζουν συνήθως τὸν προφορικό λόγο. Ἄπειδὴ ὁμως τὰ κείμενά του εἶναι κυρίως καταγραφές μαθημάτων-ὀμιλιῶν, διατηροῦνται καὶ ὅλα τὰ μειονεκτήματα τοῦ προφορικοῦ λόγου: ἐπαναλήψεις, γλωσσικές ἀνακρίβειες, σολοικισμοί, ἀναπόδοτα σχήματα, ὄχι πλούσιο λεξιλόγιο κ.λπ. Φαίνεται μάλιστα ὅτι πολλὰ κείμενά του κυκλοφόρησαν πολλὰ χρόνια μετὰ τὴν παρουσίᾳ τους ὡς μαθημάτων ἢ ὀμιλιῶν καὶ μάλιστα στήν γεροντικὴ του ἡλικία.

Ἄ Η συγγραφικὴ δραστηριότητα τοῦ Διδύμου καλύπτει εὐρύτατη θεματικὴ, στήν ὁποία κυριαρχεῖ βέβαια ἡ ἐρμηνεία τῆς ΠΔ, μέ τὰ σωζόμενα ὑπομνήματα

Εἰς τὴν Γένεσιν, Εἰς τοὺς Ψαλμούς, Εἰς τὸν Ἰώβ, Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, Εἰς τὸν Ζαχαρίαν,

ἀλλά ἐκτείνεται στήν ΚΔ, τῆς ὁποίας ὑπομνημάτισε τό
Εὐαγγέλιο τοῦ Ἰωάννου, τίς *Πράξεις* κι *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου,
 πιθανῶς καί τό *Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου*,
 ὅπως ἐκτείνεται καί σέ θεολογικά, ἀπολογητικά καί ἠθικολογικά θέματα:
Κατά μανιχαίων, *Λόγος περί τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, *Περί θεοφα-*
νίας, *Πρός φιλόσοφον*, *Περί ἀσωμάτου*, *Λόγος περί ἀρετῶν*, *Λό-*
γος περί τοῦ Υἱοῦ, *Κατά ἀρειανῶν*, *Περί ψυχῆς* κ.ἄ.

Πολυσυζητημένο καί ἀκόμη ἀμφιλεγόμενο θέμα συνιστᾷ ἡ γνησιότητα ἢ μή τοῦ ἔργου «*Περί Τριάδος*», πού ἐκδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ Διδύμου, καί τά βιβλία IV καί V, τά ὁποῖα συνεκδίδονται μέ τά βιβλία I-III τοῦ Μ. Βασιλείου «*Κατά Εὐνομίου*» καί τά ὁποῖα πρόσφατα μερικοί ἐρευνητές ἀπέδοσαν στόν Δίδυμο. Τό θέμα στασιάζεται καί συνεχῶς πληθύνονται τόσο οἱ ὑποστηρικτές ὅσο καί οἱ ἀρνητές τῆς γνησιότητάς τους.

Φαίνεται ὁμως ὅτι ἡ διαπίστωση κάποιων ὁμοιοτήτων ἢ κάποιων διαφορῶν μεταξύ τῶν παραπάνω καί τῶν γνήσιων ἔργων τοῦ Διδύμου δέν πρέπει νά θεωρεῖται ἀποφασιστική. Οἱ πρῶτες μπορεῖ νά ὀφείλονται στό ὅτι τά ἔργα γράφηκαν ἀπό μαθητές τοῦ Διδύμου. Οἱ δεύτερες μπορεῖ νά ὀφείλονται στό γεγονός ὅτι τά ἔργα τοῦ Διδύμου εἶναι προφορικά καί μεταξύ τοῦ προφορικοῦ λόγου π.χ. τοῦ 350 καί τοῦ προφορικοῦ λόγου τοῦ 390 δικαιολογοῦνται πολλές διαφορές. Φοβούμεθα λοιπόν ὅτι ἡ σχετική ἔρευνα δέν θά ὀδηγήσει ποτέ σέ ἀσφαλῆ συμπεράσματα, ἐκτός ἐάν βρεθεῖ ἀσφαλῆς ἐξωτερική μαρτυρία.

1. **Ἵπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν.** Σώθηκε στούς παπύρους τῆς Τουρα καί περιλαμβάνει τά κεφ. τῆς *Γεν. Α' -ΙΖ'*. Στήν ἀρχή, στό τέλος καί ἄλλοῦ ἢ γραφή τοῦ παπύρου εἶναι ἀνεπανόρθωτα φθαρμένα. Ὁ Δίδυμος γνωρίζει καί χρησιμοποιεῖ τόν Θεόφιλο Ἀντιοχείας ἔμμεσα καί τούς Φίλωνα καί Ὠριγένη (*Ἵπόμνημα εἰς τήν Γένεσιν*) ἄμεσα.

P. NAUTIN-L. DOUTRELEAU: *SCh* 233 καί 244. *ΒΕΠ* 50, 11-175.

2. **Ἵπόμνημα εἰς Ψαλμούς 20-44, 4.** Μολονότι ὁ Ἰερώνυμος (*De vir. ill.* 109) γνώριζε ὑπόμνημα σέ ὅλους τούς *Ψαλμούς*, οἱ πάπυροι τῆς Τουρα παραδίδουν μόνο ἐξήγηση τῶν *Ψαλμῶν* 20-44,4.

L. DOUTRELEAU-A. GESCHÉ-M. GRONWALD, *Didymos der Blinder. Psalmenkommentar* (Tura-Papyrus), I: *Kommentar zu Ps. 20-21* (*Papyrol. Texte und Abhandl.* 7), Bonn 1969. M. GRONWALD, *Didymos der Blinder. Psalmenkommentar...*, Teil. II, III, IV καί V (στήν ἴδια σειρά Ν° 4,8,6 καί 12), Bonn 1968, 1969, 1969 καί 1970 ἀντίστοιχα. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ βλ. καί *ZPE* 46 (1982) 97-111 (*Ψαλμ.* 36). *ΒΕΠ* 45 (σσ. 289-353) καί 46.

3. **Ἵπόμνημα εἰς Ψαλμούς ἕτερον.** Μεγάλος ἀριθμός ἀποσπασμάτων-σχολίων σέ ὅλους τούς *Ψαλμούς* ἀνιχνεύτηκε σέ σειρές καί δὴ στήν λεγόμενη παλαιστινιακή. Τά ἀποσπάσματα προϋποθέτουν ὑπόμνημα, τό ὁποῖο εἶναι διάφορο ἐκείνου πού παραδίδουν οἱ πάπυροι τῆς Τουρα.

PG 39, 1156-1622. R. DEVREESE, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Vaticano 1970, σσ. 147-210. *ΒΕΠ* 45, 25-288. E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare*

aus der Ketenenüberlieferung, i (Ψαλμ. 1-50), Berlin-New York 1975, και II (Ψαλμ. 51-150), Berlin-N. Y. 1977. M. HARL: *SCh* 189-190 (La chaîne Palestinienne sur le Ps. 118). M. RONDEAU: *REG* 81 (1968) 385-400.

4. Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ. Καί αὐτό σώθηκε στά χειρόγραφα τῆς Τουρα διατηρημένο ἄρκετά καλά. Παλαιότερα ἦσαν γνωστά πολλά σχόλια σέ σειρές καί δὴ τοῦ Νικήτα Ἡρακλείας.

A. HENRICHS, *Didymus der Blinder. Kommentar zu Hiob*, I (κεφ. 1-4), Bonn 1968· II (κεφ. 5-6, 29), Bonn 1968· III (κεφ. 7, 20-11: ἀπό τοὺς U. καί D. HAGEDORN -I. KOENEN), Bonn 1968· IV (κεφ. 12, 1-16: ἀπό τοὺς ἐκδότες τοῦ τεύχους III). *ΒΕΠ* 47, 11-140. Ἀποσπάσματα-σχόλια: *PG* 39, 1120-1153· *ΒΕΠ* 47, 141-163.

5. Ὑπόμνημα εἰς Ἐκκλησιαστήν. Καί αὐτό στοὺς παπύρους τῆς Τουρα, πού σέ πολλά σημεῖα εἶναι κατεστραμμένοι. Πλήρες ὑπόμνημα.

G. BINDER-L. LIESENBORGHS, *Didymus der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes*, I (κεφ. 1, 1-2, 14), Bonn 1979 καί 1983· II (κεφ. 3-4, 12: ἀπό τόν M. GRONEWALD), Bonn 1977· III (κεφ. 5-6: ἀπό τοὺς J. KRAMER-L. KOENEN), Bonn 1970· IV (κεφ. 7-8, 8: ἀπό τοὺς J. KRAMER-B. KREBBER), Bonn 1972· V (κεφ. 9, 8-10, 20: ἀπό τοὺς M. GRONEWALD-G. BINDER), Bonn 1979· VI (κεφ. 11-12: ἀπό τοὺς ἐκδότες τοῦ I τεύχους), Bonn 1969· *ΒΕΠ* 50, 117-403 (μέρος τοῦ ἴδιου κειμένου καί εἰς *ΒΕΠ* 47, 196-224).

6. Ὑπόμνημα εἰς τόν Ζαχαρίαν. Βρέθηκε σχεδόν πλήρες στοὺς παπύρους τῆς Τουρα. Εἶναι ἀπό τὰ σπουδαιότερα ἐρμηνευτικά του κείμενα καί ἀπό τὰ καλύτερα διατηρημένα στοὺς παπύρους. Γράφηκε περί τό 387 μέ ὑποκίνηση τοῦ Ἱερωνύμου, ὁ ὁποῖος τό χρησιμοποίησε πολὺ στήν σύνταξη τοῦ δικοῦ του ὑπομνήματος στόν Ζαχαρία.

L. DOUTRELEAU: *SCh* 83-85. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *REG* 83 (1970) 90-93. *ΒΕΠ* 48.

7. Ὑπόμνημα εἰς τὰς Κανονικὰς Ἐπιστολάς. Μέ τόν τίτλο «In epistulas Canonicas brevis enarratio» σώζεται μετάφραση ἀπό τόν Ἐπιφάνιο τόν Σχολαστικό ἀνάλογου ἔργου τοῦ Διδύμου. Ἀνιχνεύτηκαν καί ἀποσπάσματα τοῦ πρωτοτύπου. Φαίνεται ὅτι δέν πρέπει ν' ἀμφιβάλλουμε γιά τήν γνησιότητά του, μολονότι τό ἔργο ἴσως νά γνώρισε μεταγενέστερες ἐπεμβάσεις.

PG 39, 1749-1818. F. ZOEPFL., *Didymi Alexandrini in Epistulas Canonicas brevis enarratio*, Münster i. W. 1914 (καί τὰ ἑλλην. ἀποσπάσματα). *ΒΕΠ* 49, 105-200 (καί τὰ ἑλλην. ἀποσπάσματα).

8. Κατά Μανιχαίων. Ἔργο τοῦ ὁποῖου λείπει ἡ εἰσαγωγή καί ἴσως ἀκόμη μεγαλύτερο μέρος του. Ἀπαντᾷ στό πρόβλημα τοῦ κακοῦ καί ἀναφέρεται σέ πληθώρα θεμάτων.

PG 39, 1089-1110. *ΒΕΠ* 44, 211-222 (οἱ παράγραφοι Α'-Γ' τῶν ἐκδόσεων δέν ἀνήκουν πτόν Δίδυμο).

9. Λόγος περί ἁγίου Πνεύματος (De Spiritu sancto). Τό 381 τό χρησιμο-

ποίησε ὡς πηγή ὁ Ἀμβρόσιος γιά τό δικό του ὁμώνυμο ἔργο. Σώζεται μόνο σέ μετάφραση (387) τοῦ Ἱερωνύμου, πού ἤθελε νά εἶναι πιστός στό πρωτότυπο. Γράφηκε μᾶλλον μετά τό 375 καί ἀσφαλῶς πρὶν τό 381. Πρόκειται μᾶλλον γιά συνένωση ὁμιλιῶν, μέ τίς ὁποῖες ὑποστήριζε τήν ὁμοουσιότητα, τήν ταυτότητα τῆς φύσεως τοῦ Πνεύματος μέ τήν φύση τοῦ Πατέρα καί τοῦ Υἱοῦ, καί ἀνέλυε τό ἔργο τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ ὀρολογία του (στήν λατινική μετάφραση) δέν εἶναι ἀκριβής καί ἀποφεύγει βαθιές θεολογικές ἀναλύσεις.

PG 39, 1033-1086. BEΠ 44, 159-209 καί BEΠ 49, 207-264 (νεοελλην. μετάφραση). G. CRONE, Didymus. Der Heilige Geist erläutert, Steyl 1940. Μ. ΚΑΛΑΜΑΡΑ, Διδύμου τοῦ Τυφλοῦ Περί τοῦ ἁγ. Πνεύματος, Θεσσαλονίκη 1973 (μετάφρ. ἀπό τό λατινικό).

10. Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων ἢ σχολίων εἰς ΠΔ ἀπό σειρές καί ἄλλες πηγές:

Εἰς τήν Γένεσιν: R. Devresse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque..., Vaticano 1959, σσ. 167-172. BEΠ 45, 11-19.

Εἰς τήν Ἔξοδον: PG 39, 1112-1113. BEΠ 45, 19-21.

Εἰς Β' Βασιλειῶν: PG 39, 1116-1120. BEΠ 45, 21-23.

Εἰς τὰς Παροιμίας: PG 39, 1621-1645. BEΠ 47, 165-178.

Εἰς τό Ἄσμα ἀσμάτων: BEΠ 49, 11.

Εἰς τόν Ἡσαΐαν: PG 95, 1093B καί 1169BC. PG 96, 525A. BEΠ 49, 11-12.

Εἰς τόν Ἱερεμίαν: M. Ghisler, In Ieremiam prophetam commentarii, Lugduni 1623, I, σ. 39, καί II, σ. 704. BEΠ 49, 12.

Εἰς τόν Δανιήλ: M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. B. 1899, σ. 107.

Εἰς τόν Ὡσηέ: PG 95, 1381B.

11. Ἀποσπάσματα ὑπομνημάτων ἢ σχολίων εἰς ΚΔ ἀπό σειρές ἢ ἄλλες πηγές:

Εἰς τόν Ἰωάννην: PG 39, 1645-1653. J. Reuss, Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, Berlin 1956, σσ. 177-186. BEΠ 49, 13-23. B. Kramer εἰς Kleine Texte aus dem Tura-Fund..., Bonn 1985, σσ. 58-103 (τό Ἰωάν. 6, 3-33).

Εἰς τὰς Πράξεις: PG 39, 1653-1677. BEΠ 49, 24-54.

Εἰς τήν πρὸς Ρωμαίους: K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche..., Münster 1933, σσ. 1-6. BEΠ 49, 55-60 καί 101-102.

Εἰς τὰς πρὸς Κορινθίους: K. Staab, Pauluskommentare..., σσ. 6-44. Καί γιά τήν Β' Κορ.: PG 39, 1680-1732. BEΠ 49, 69-100.

Εἰς τήν πρὸς Ἑβραίους: BEΠ 49, 103-104.

Εἰς τήν Ἀποκάλυψιν: R. Devresse εἰς DBS I 1228.

12. Ἀποσπάσματα ἀπολεσθέντων ἔργων:

Περί θεοφανίας: M. Bogaert εἰς Rb 73 (1963) 9-16.

Πρὸς φιλόσοφον: PG 39, 1109.

Περί ἀσωμάτου: PG 39, 1109.

Εἰς Λώτ καί Δαυῖδ: PG 96, 141CD.

Διάλεξις-συζήτησις μετά αίρετικοῦ (ἀσφαλῶς ἀπολιναριστῆ). Σέ φύλλο παπύρου τῆς Τουρα. Ἐκδόθηκε ἀπό τόν Β. Kramer: *ZPE* 12 (1978) 202-211.

13. Ἀποσπάσματα ἀδήλων ἔργων: *PG* 95-96, ὅπου ἡ συλλογή *Ἱερά παράλληλα*.

K. HOLL, *Fragmente vornicänische Kirchenväter aus den Sacra parallela* herausgegeben, Leipzig 1899, σσ. 124 ἐξ., 155 καί 233. TH. SCHERMANN, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien von V. bis VIII. Jahrh.*, Leipzig 1904, σ. 22. *ΒΕΠ* 49, 264-265 (συναγμένα).

14. Τίτλοι ἀπολεσθέντων ἔργων: *Λόγος περί ἀρετῶν. Λόγος περί τοῦ Υἱοῦ. Ὑπόμνημα εἰς τόν Ματθαῖον καί ἴσως Ὑπόμνημα εἰς τόν Ἰεζεκιήλ.* Αὐτά μνημονεύονται ἀπό τόν ἴδιο τόν Δίδυμο στό ὑπόμνημά του στόν *Ζαχαρία* καί ἄρα γράφηκαν πρὶν τό 386. Ὁ Doutreleau καταλήγει ὅτι ὁ Δίδυμος ἔγραψε ἀκόμη καί *Ὑπομνήματα Εἰς Λευιτικόν καί Εἰς τόν Λουκᾶν: Sch* 83, σσ. 125-126. *Συμβουλευτική ἠθική* (Σωκράτους, Ἐκκλησ. ἱστορία Δ' 23). *Ὑπόμνημα εἰς τό «Περί ἀρχῶν» τοῦ Ὀριγένους. Διατί ἀποθνήσκουσι τά παιδιά. Sectarum volumen. Περί ψυχῆς. Περί πίστεως. Λόγος περί θεοφανίας. Περί τοῦ περιττοῦ ἀριθμοῦ. Κατά ἀρειανῶν βιβλία δύο.*

Ἀμφιβαλλόμενα ἢ νόθα:

Περί Τριάδος βιβλία τρία. Ἀκέφαλο ἔργο, πού ἀρχίζει ἀπό τό κεφ. 7 τοῦ Α' βιβλίου. Γράφηκε μετά τό 380. Τά δύο πρῶτα βιβλία ἀφιερώνονται στήν ὀρθόδοξη ἔκθεσις τῆς διδασκαλίας περί Υἱοῦ καί ἁγ. Πνεύματος. Τό τρίτο ἐρμηνεύει παρεξηγημένα ἀπό τούς αίρετικούς βιβλικά χωρία σχετικά κυρίως μέ τά πρόσωπα τῆς ἁγ. Τριάδας, τά ὅποια εἶναι ὁμοούσια. Κι ἐδῶ ἐμφανίζεται ἡ δυσσχέρεια νά διακρίνει ὁ συντάκτης μεταξύ οὐσίας καί ὑποστάσεως. Ἐπομένως γράφηκε μέ τήν ἐπήρεια τοῦ Διδύμου, ἀλλά καί μέ κάποια γνώση τῆς θεολογίας τῶν Καππαδοκῶν. Τό πρόβλημα τῆς γνησιότητάς του συζητεῖται ἀκόμη. Στούς πρόσφατους ὑποστηρικτές τῆς γνησιότητάς ἀνήκει ὁ Α. Heron καί στούς ἀρνητές ὁ Μ. Simonetti.

PG 39, 269-992. *ΒΕΠ* 43, 145-276 καί 44, 11-158. Didymus der Blinde *De Trinitate*, Buch I (ἀπό τόν J. HOENSCHIED) καί Buch II (ἀπό τόν J. SEILER), Meisenheim am Glan 1975.

Κατά Εὐνομίου. Ἐκδιδόνταν ὡς Δ' καί Ε' βιβλία τοῦ *Κατά Εὐνομίου Α'-Γ'* ἔργου τοῦ Μ. Βασιλείου· δέν ἀνήκουν ὅμως σ' αὐτόν. Ἀλλά καί ἡ ἀπόδοσή τους στόν Δίδυμο δέν ἔχει ἀποδεικτικά ἐρείσματα. Ἡ σχετική συζήτηση συνεχίζεται καί τό πρόβλημα εἶναι ἀκόμη δυσκολότερο, διότι τό ἔργο δέν ἔχει ἐνιαία δομή.

PG 29, 671-768. J. DRÄSEKE, *Apolinarius von Laodicea*, Leipzig 1892, σσ. 205-251. *ΒΕΠ* 44, 223-261.

Διάλεξις μοντανιστοῦ καί ὀρθοδόξου. Ἀντιρρητικό ἔργο βασιζόμενο σέ παλαιότερες πηγές.

G. FICKER: *ZKG* 26 (1905) 447-463.

Περὶ πίστεως λόγος μείζων. Ἐκδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ Μ. Ἀθανασίου, ἀποδόθηκε στὸν Μάρκελλο Ἀγκύρας καὶ ὁ Simonetti βρῖσκει ἔννοιές του στὰ ἔργα τοῦ Διδύμου, κάτι ὅμως πού δέν φαίνεται νά εἶναι ἀποφασιστικό: PG 26, 1264-1293. BEΠ 33, 248-262.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

E. KLOSTERMANN, Über des Didymus von Alexandrien In Epistolas Canonicas Enarratio, Leipzig 1905. J. LEIPOLDT, Didymus der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905. G. BARDY, Didyme l' Aveugle, Paris 1910. L. MARIÉS, Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore: RSR 5 (1914) 73-78. W. GAUCHE, Didymus the Blind; an Educator of the 4th century, Washington 1934. J. LEBON, Le Pseudo-Basile (Adversus Eunomium IV-V) est bien Didyme d' Alexandrie: Mu 50 (1937) 61-83. E. L. HESTON, The Spiritual Life and the role of Holy Ghost in the sanctification as described in the Works of Didymus of Alexandria, Rome 1938. A. GÜNTHOR, Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden..., Rom 1941. W. DIETSCHKE, Didymos von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision (διατριβή), Freiburg 1942. P. GALTIER, Le Saint Esprit en nous d' après les Pères grecs, Rome 1946, σσ. 206-216. B. ALTANER, Augustinus und Didymus der Blinde, eine quellenkritische Untersuchung: VC 5 (1951) 116-120. A. D. QUATTRONE, La pneumatologia nel trattato 'De Spiritu sancto' di Didymo Alessandrino: Regnum Dei 8 (1952) 82-88, 140-151 καὶ 9 (1953) 81-88. L. DOUTRELEAU-J. AUCAGNE, Que savons-nous aujourd'hui de papyrus de Toura?: RSR 43 (1955) 161-193. W. C. LINSS, The Four Gospel Text of Didymus... (διατρ.), Boston Univ. 1955. L. DOUTRELEAU, Le De Trinitate est-il l' oeuvre de Didyme l' Aveugle?: RSR 45 (1957) 514-557. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Vie et survie de Didyme l' Aveugle du IV^e s. à nos jours: Les Mardis de Dar El-Saham, Paris-Caire 1959, σσ. 33-92. L. BÉRANGER, L' âme humaine de Jésus dans la christologie du De Trinitate attribué à Didyme l' Aveugle (διατριβή), Lyon 1959. Βλ. ἀκόμη ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ εἰς RSR 50 (1962) 1-47 καὶ RSRUS 51 (1963) 255-267. L. KOENEN, Ein theologischer Papyrus des Kölner Sammlung: Kommentar Didymos'... zu Zach. 9,11 und 16: APF 17 (1960) 61-105. E. STAIMER, Die Schrift 'De Spiritu sancto' von Didymus dem Blinden... (διατρ.), München 1960. L. CHAVOUTIER, Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem, de Visione Isaiae: VC 14 (1960) 9-14. A. GESCHÉ, La christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura, Gembloux 1962. L. DOUTRELEAU, Le 'De Spiritu sancto' de Didyme et ses éditeurs: RSR 51 (1963) 383-406. P.-M. BOGAERT, Fragment inédit de Didyme... en traduction latine ancienne: RB 73 (1963) 9-16. S. C. REYNOLDS, Man, Incarnation and Trinity in the Commentary on Zachariah of Didymus the Blind of Alexandria, Cambridge 1966 (διατριβή). R. MERKELBACH, Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des Didymos: VC 20 (1966) 214-226. L. KOENEN-L. DOUTRELEAU, Nouvel inventaire de papyrus de Toura: RSR 55 (1967) 547-564. L. DOUTRELEAU, Incohérence textuelle du 'De Spiritu sancto' de Didyme dans le Paris. lat. 2364: SEJG 18 (1967/8) 372-384. B. PRUCHE, Didyme l' Aveugle est-il bien l' auteur des livres Contra Eunomium?: SP 10 (1970) 151-155. Η. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Ἀλεξανδρινοὶ συγγραφεῖς Δ' αἰ. Α' Σεραπίων Θμούεως. Β' Δίδυμος ὁ Ἀλεξανδρεὺς (ἀνάτυπο), Ἀθήνα 1971, σσ. 17-51. A. HERON, The Method of Theological Argument in the Work of Didymus the Blind: EΦ 53 (1971) 14-32. W. M. HAYES, The Greek Manuscript Tradition of (Ps.-) Basil's Adversus Eunomium IV-V, Leiden 1972. Καὶ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ εἰς Essays in Honour of A. Ch. Pegis, Leiden 1974, σσ. 330-377. W. A. BIENERT, "Allegoria" und "Anagoge" bei Didymos dem Blinden von Alexandria,

Berlin 1972. A. HERON, *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind; his authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate*, Tübingen 1972. M. SIMONETTI, Ancora sulla paternità dello ps. atanasiano *Sermo maior de fide*: *VetChr* 11 (1974) 333-343. M. ΟΡΦΑΝΟΥ, 'Η ψυχή καί τό σώμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Δίδυμον Ἀλεξανδρέα, Ἀθήνα 1974. H. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Τά ἐν Toura τῆς Αἰγύπτου ἀνακαλυφθέντα ἔργα καί ἡ σημασία αὐτῶν: *ΕΕΘΣΠΑ* 23 (1976) 473-485. P. HADOT, Une source de l' Apologia David d' Ambroise. Les commentaires de Didyme et d' Origène sur le Psaume 50: *RSPH* 60 (1976) 205-225. J. TIGCHELER, Didyme l' Aveugle et l' exégèse allégorique, Nijmegen 1977. E. CALVACANTI, *Studi eunomiani*, Roma 1976. C. M. MARTINI, Is there a late Alexandrian Text of the Gospels?: *NTS* 24 (1977/8) 285-296. B. KRAMER, Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzler: *ZPE* 32 (1978) 201-211. H. DE RIEDMATTEN, Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d' Apollinaire sur le Psautier: *Aevum* 52 (1978) 228-234. J. C. M. VAN WINDEN, Didyme l' Aveugle Sur la Genèse I 10. À propos d' une première édition: *VC* 32 (1978) 60-65. G. BINDER, Heidnische Autoritäten im Ecclesiastes-Kommentar des Didymos von Alexandrien: *RBPh* 57 (1979) 51-56. A. HERON, The Holy Spirit in Origen and Didymus the Blind...: *Kerygma und Logos*. Festschrift für C. Andresen, Göttingen 1979, σσ. 298-310. B. D. EHRMAN, The New Testament canon of Didymus the Blind: *VC* 37 (1983) 1-21. P. NAUTIN, L' activité littéraire de Jérôme de 387 à 392: *RThPh* 115 (1983) 247-259 (τό 387 ὁ Ἱερώνυμος μετέφρασε τό *De Spiritu sancto* τοῦ Διδύμου). M. SIMONETTI, Lettera e allegoria nell' esegesi veterotestamentaria di Didimo: *VetChr* 20 (1983) 341-389. T. W. MACKAY-C. W. GRIGGS, The recently discovered papyrus leaves of Didymus the Blind: *BASP* 20 (1983) 59-60. M. SIMONETTI, Didymiana: *VetChr* 21 (1984) 129-155. P. WOODRUFF, Didymus on Protagoras and the Protagoreans: *JHPh* 23 (1985) 483-497.

135. ΣΥΝΟΔΟΙ ΝÎMES (NEMAUSENSE) (396) καί ΤΟΥΡΙΝΟΥ (TAURINENSE) (398)

A. Ἡ καταδίκη καί ἡ ἐκτέλεση τοῦ Πρισκιλλιανοῦ (385) προκάλεσαν τήν διαίρεση τῶν ἐπισκόπων τῆς Γαλατίας σέ ὄπαδούς τοῦ Felix τῶν Τρεβίρων, ὑπερασπιστῆ τοῦ πρισκιλλιανιστῆ Ἰθακίου, καί ἀντιπάλους τοῦ Felix. Προσπάθειες συμφιλίωσης, τήν ὁποία ἐπιδίωξε καί ὁ Ἀμβρόσιος Μιλάνου, ἀπέτυχαν. Χάριν τῆς συμφιλίωσης κλήθηκαν γιά τήν 1η Ὀκτωβρίου τοῦ 396 (ἢ 394) οἱ γαλάτες ἐπίσκοποι στήν Nîmes τῆς Γαλλίας. Προσηλθάν ὁμως μόνο 21 καί αὐτοί ὄπαδοί τοῦ Felix. Φυσικά δέν ἔλυσαν τήν σοβοῦσα κρίση, ἀλλά συνέταξαν 7 κανόνες, τούς ὁποίους ἀπέστειλαν σέ ὄλους τούς γαλάτες ἐπισκόπους. Κυρίως τόνισαν μέ τούς κανόνες τήν αὐθεντία τοῦ ἐπισκόπου, ἀπέκλεισαν τήν πρόσληψη καί κρίση κληρικῶν ἀπό ἐπίσκοπο ἄλλης ἐπισκοπῆς καί ὄρισαν τά συστατικά γράμματα (epistolía), μέ τά ὁποῖα ἐμφανίζονταν ὅπουδῆποτε κληρικοί καί λαϊκοί ἐφοδιασμένοι, νά ὑπογράφονται μόνο ἀπό τόν οἰκεῖο ἐπίσκοπο. Ἀκόμη, μέ τόν δεύτερο κανόνα ἀπαγορεύουν τήν χειροτονία τῶν γυναικῶν ὡς διακονισσῶν.

HEFELE-LECLERCQ, II 1, σσ. 92-97. C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 49-51. J. GAUDEMET: *SCh* 241 (1977) 126-130.

Β. Ἐπειδή ἀπό τήν σύνοδο τῆς Nîmes ἀπουσίασαν οἱ ἀντιφηλικιανοί ἐπίσκοποι (ἀντίπαλοι τοῦ πρισκιλλιανιστῆ Felix τῶν Τρεβίρων), δέν δόθηκε λύση στό σχίσμα μεταξύ ὀπαδῶν καί ἀντιπάλων τοῦ Felix. Ἡ λύση καί ἡ ἄρση τοῦ σχίσματος ἐπιτεύχθηκε τό 398 (τό ἔτος συγκλήσεως τῆς συνόδου αὐτῆς ἔχει πολύ συζητηθεῖ· γενικά τώρα γίνεται δεκτὴ ἡ σύγκλησή της πρὶν τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. καί ὄχι τό 404 ἢ 417) στό Τουρίνο κοντά στό Μιλάνο. Ὁ Μιλάνου Συμπλικιανός, τήν βοήθεια τοῦ ὁποῖου ζήτησαν οἱ γαλάτες ἐπίσκοποι, κάλεσε σύνοδο ἐπισκόπων καί κληρικῶν τῆς μητροπόλεώς του στό Τουρίνο, ὅπου προσῆλθαν καί μίλησαν ἐκπρόσωποι τῶν φηλικιανῶν καί τῶν ἀντιφηλικιανῶν. Οἱ συνοδικοί συνέταξαν κείμενο ἀποφάσεως, πού ἀργότερα διαιρέθηκε (κατά παραγράφους καί περιπτώσεις) σέ 8 κανόνες. Τό σχίσμα ἔληξε μέ τήν παραίτηση τοῦ Felix καί τήν κοινωνία μεταξύ ὀπαδῶν καί ἀντιπάλων του. Ἡ ἀπόφαση στηρίχθηκε σέ δύο κείμενα, τά ὁποῖα μνημονεύονται στόν κανόνα 6 καί εἶναι σχετικές Ἐπιστολές τοῦ μόλις ἀποθανόντα Ἀμβροσίου Μιλάνου καί τοῦ Ρώμης Σιρικίου. Τό γεγονός ὑπογραμμίζει ὅτι ἀπό τήν ἐποχὴ τοῦ Ἀμβροσίου τουλάχιστον ὡς τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. ἡ μητρόπολη τοῦ Μιλάνου εἶχε κῦρος ἀνάλογο μέ αὐτό τῆς Ρώμης, ὅπως δείχνουν οἱ γενικότερες πρωτοβουλίες τοῦ Ἀμβροσίου καί τοῦ Συμπλικιανοῦ. Ἡ σύνοδος μέ τούς κανόνες (ἀποφάσεις) της ἔδειξε σύνεση καί διάθεση συμφιλιωτική, συνδυασμένη μέ τήν ἐμμονή στήν παράδοση καί τήν τάξη τῆς Ἐκκλησίας. Ἐπέλυσε θέματα δικαιοδοσίας μητροπολιτῶν καί πρωτείων κατά τίς χειροτονίες καί, πλὴν ἄλλων, ἀπαγόρευσε τήν χειροτονία σέ ἀνώτερο «βαθμό» κληρικοῦ ἐγγάμου, πού ἀπέκτησε τέκνα κατά τόν χρόνο πού ἦταν κληρικός (κανόνας 8).

PL 84, 247-250. C. M. MUNIER: *CCL* 148 (1963) 49. J. GAUDEMET: *SCh* 24 (1977) 136-144.

A. LUMPE, Die Synode von Turin vom Jahre 398: *AHC* 4 (1972) 7-25. E. GRIFF, La date du Concile de Turin (398 ou 417): *BLE* 74 (1973) 289-295.

136. ΣΥΝΟΔΟΙ ΚΑΡΘΑΓΕΝΗΣ (397, 397, 399)

Πρός ἐξασφάλιση τῆς εὐταξίας καί βεβαίωση τῆς αὐτονομίας τους οἱ ἐπίσκοποι τῆς Βόρειας Ἀφρικῆς συγκρότησαν πολλές συνόδους καί δὴ στήν Καρθαγένη μέ τήν προεδρία τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Αὐρηλίου. Ἀπό τίς συνόδους αὐτές κείμενα - ἀποφάσεις γνωρίζουμε ὅτι συνέταξαν οἱ ἐξῆς τρεῖς: τῆς 26ης Ἰουνίου 397, τῆς 28ης Αὐγούστου 397 καί τῆς 27ης Ἀπριλίου 399. Τῆς πρώτης καί τῆς τρίτης σώθηκαν ἀπό ἕνας μόνο κανόνας. Σημαντικό-

τερη ἀναδείχτηκε ἡ δεύτερη, ἡ ὁποία προώθησε τὴν ὀργάνωση τῆς βορειο-αφρικανικῆς Ἐκκλησίας, ἰσχυροποίησε τὴν αὐτονομία τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς ἐναντι τῆς Ρώμης, ἐπικύρωσε τοὺς κανόνες τῆς συνόδου τῆς Ἰπώνας (393) (= *breviarium*) καὶ παρενέβαλε σ' αὐτοὺς μερικές ἀκόμη διατάξεις. Ἡ δεύτερη αὐτὴ σύνοδος διέσωσε κι ἐπιστολὴ τῶν ἐπισκόπων Αὐρηλίου καὶ Μουσωνίου πρὸς τοὺς ἐπισκόπους τῶν ἐπαρχιῶν Νουμιδίας, Μαυριτανίας κ.ἄ. Ἡ ἐπιστολὴ σχετίζεται μέ σύνοδο τῆς 13ης Αὐγούστου τοῦ 397 στήν Καρθαγένη.

Ἐκδόσεις: C. MUNIER: CCSL 149 (1974) 28-49, 183-194. MANSI III 750, 875-938, 979-980.

137. ΣΙΡΙΚΙΟΣ ΡΩΜΗΣ (384-399)

Ὁ Σιρίκιος διαδέχτηκε τὸ 384 τὸν Δάμασο Ρώμης κι ἔδρασε ὅταν στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο τῆς Δύσεως κυριαρχοῦσε ἀπόλυτα ἡ μορφὴ τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου. Δέν ἦταν τόσο θεληματικὸς καὶ δραστήριος ὅπως ὁ προκάτοχός του, ἀλλὰ ἔδειξε σύνεση κι ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν εἰρήνη καὶ τὴν ἀντιμετώπιση θεμάτων εὐταξίας στήν Ἐκκλησία. Ὅπως παλαιότερα οἱ μεγάλοι ἐπίσκοποι Ἀθανάσιος, Βασίλειος, Δάμασος κ.ἄ., αἰσθανόταν καὶ ὁ Σιρίκιος ὑπεύθυνος γιὰ τὴν «μέριμναν πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν» (Β' Κορ. 11, 28) (βλ. Ἐπιστ. 1, 1 καὶ 6, 1). Μέ τὸ πνεῦμα τοῦτο συγκρότησε μικρές τοπικές συνόδους, ἀπευθύνθηκε σέ δυτικές Ἐκκλησίες, ἐπενέβη γιὰ τὸ θέμα Ἀντιοχείας, ἔνεκα τῆς παλαιότερης ἐκεῖ ἀναμίξεως δυτικῶν, καὶ ἀπέστειλε πολλὰ γράμματα, πού κυρίως ὀφείλονται στή ὀργανωμένη γραμματεία του, ἀλλὰ καὶ πού ὀπωσδήποτε τὸν ἐξέφραζαν. Ὁ Σιρίκιος φαίνεται ν' ἀπαιτεῖ γιὰ τίς ἀποφάσεις του, ὅπως διατυπώνονται σέ γράμματά του, σεβασμὸ ἀνάλογο πρὸς τίς ἀποφάσεις τοπικῶν συνόδων, ἐνῶ δέν ἀντιδρούσε στίς πρωτοβουλίες δυτικῶν μητροπολιτῶν καὶ δὴ τῶν Ἀμβροσίου καὶ Συμπλικιανοῦ Μιλάνου, τῶν ὁποίων οἱ πρωτοβουλίες ἀφοροῦσαν γενικά θέματα τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας.

Τοῦ Σιρικίου σώθηκαν πέντε Ἐπιστολές, μία τῶν ὁποίων βρίσκεται πρώτη στά *decretalia*, στίς συλλογές δηλ. παπικῶν γραμμάτων, πού ἔχουν κανονικὸ χαρακτῆρα καὶ ἰσχύ.

Ἐκδόσεις: PL 13, 1131-1178. PLS 3, 67 ἔξ.

Μελέτες: A. FLICHE-V. MARTIN, Histoire de l'Église, III, Paris 1950, σσ. 478-487. G. D. GORDINI, Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo: *Scrinium theologicum* 1 (1953) 7-58. J. JANINI, S. Siricio y las cuatro temporas, Βαλέντσια 1958. P. H.

LAFONTAINE, Remarques sur le prétendu rigorisme pénitentiel du pape Sirice: *RUO* 28 (1958) 31-48. V. MONACHINO, S. Siricio: *Bibliotheca Sanctorum* 11 (1968) 1234-1237. G. ROCCA, La perpetua virginità di Maria nella lettera di Papa Siricio ad Anisio vescovo di Tessalonica: *Marianum* 33 (1971) 293-306. A. LUMPE, Die Synode von Turin vom Jahre 398: *AHC* 4 (1972) 7-25. M. WOJTOWYTSCZ, Papstum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440-461), Stuttgart 1981, σσ. 198 κ. ἄλλοῦ. C. MICAELLI: *Orpheus* 6 (1985) 118-135.

138. ΟΠΤΑΤΟΣ ΜΙΛΕΒΗΣ (+ 392/400)

ΓΕΝΙΚΑ

Τὴν φοβερὴ κρίση, τὴν ὁποία δημιούργησε στὴν βορειοαφρικανικὴ Ἐκκλησία ὁ δονατισμὸς, κατόρθωσαν πολὺ ἄργά ν' ἀντιμετωπίσουν δύο ἔξοχες φυσιογνωμίες τῆς Νουμιδίας: ὁ Ὀπτάτος, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν κανονικὴ Ἐκκλησία, καὶ ὁ Τυκόνιος (+ λίγο μετὰ τὸ 392), ἐκκινώντας ἀπὸ τοὺς κόλπους τοῦ δονατισμοῦ. Καὶ οἱ δύο, παραμερίζοντας τὸν φανατισμὸ καὶ τὸ κοινωνικοοικονομικὸ ὑπόβαθρο τῆς κρίσεως, κατανόησαν κι ἔδειξαν πειστικὰ ὅτι τὸ σχίσμα τῶν δονατιστῶν δέν εἶχε σοβαρὴ θεολογικὴ βάση καὶ ὅτι ἡ θεμελιώδης του διδασκαλία συμπίπτει γενικὰ πρὸς τὴν διδασκαλία τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας. Ἔτσι καὶ οἱ δύο ἄνδρες, μολονότι τὸ περιβάλλον τους ἦταν ἀδιάλλακτο καὶ ὀξύ, ἐμφανίστηκαν μὲ εἰρηνικὲς τάσεις καὶ διάθεση ὑπερβάσεως τῆς διαιρέσεως. Ἐνδεικτικὸ εἶναι ὅτι ὁ Τυκόνιος τελικὰ ἐγκατέλειψε τοὺς δονατιστὲς (χωρὶς ὁμῶς νὰ προσχωρήσει στὴν Ἐκκλησία) καὶ ὁ Ὀπτάτος τοὺς ὀνόμαζε ἀδελφοὺς, ἀφοῦ κατὰ τὴν γνώμη του εἶχαν καὶ αὐτοὶ τὴν ἴδια πίστη (*Adversus Parmenianum* 9).

Γιὰ τὸν Ὀπτάτο γνωρίζουμε ὅτι ἔδρασε ὡς ἐπίσκοπος Μιλέβης (σήμερα Mila Ἀλγερίας) στὸ β' ἡμισυ τοῦ Δ' αἰ. κι ἔγραψε κατὰ τῶν δονατιστῶν. Στὸ ἔργο αὐτό, τοῦ ὁποίου ἀγνοοῦμε τὸν ἀκριβὴ τίτλο, ἀναιρεῖ τίς κατηγορίες πού ὁ δραστήριος δονατιστὴς Παρμενιανὸς Καρθαγένης (+ 391) ἀπέδιδε στὴν κανονικὴ Ἐκκλησία. Προπαντός, μεγάλη ἀξία ἔχει τὸ ἔργο, διότι ἐκθέτει τὸ πῶς ἄρχισε καὶ πῶς ἐξελίχτηκε τὸ σχίσμα καὶ μάλιστα παραθέτει συλλογὴ ἐγγράφων πού ἀφοροῦν τὸ σχίσμα καὶ τὴν ἀντιμετώπισή του.

Μὲ ἀφορμὴ τὸν δονατισμὸ ἐπιχειρεῖ πρῶτος ὁ Ὀπτάτος νὰ διευκρινίσει θέματα ἐκκλησιολογικά, πού εἶχαν μὲ ἄλλον τρόπο ἀνακύ-

πει κι έρευνηθεῖ ἀπό τόν Κυπριανό (+ 258) στήν Βόρεια Ἀφρική κατά τόν προηγούμενο αἰώνα, ἀλλά εἶχαν λησμονηθεῖ. Πολύ ὀρθά διέκρινε ὁ Ὀπτάτος ὅτι θεολογικά ἡ σύγχυση τῶν δονατιστῶν ὀφειλόταν στήν ἀδυναμία τους νά διακρίνουν τήν αἵρεση ἀπό τό σχίσμα καί στήν θεώρηση γενικά τῆς Ἐκκλησίας ὡς σώματος ἁγίων, ἐκλεκτῶν καί ἀναμαρτήτων.

Ἔτσι ταύτιζαν οἱ δονατιστές τήν Καθολική Ἐκκλησία μέ τούς ἐκλεκτούς ἁγίους, οἱ ὁποῖοι μόνοι μπορούσαν νά τελοῦν ἔγκυρα μυστήρια, κάτι πού δέν ἴσχυε καί γιά τούς ἐκπροσώπους τῆς κανονικῆς-Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ὀπτάτου ἦταν διαυγής: σχισματικοί εἶναι αὐτοί πού σφάλλουν σέ ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας, ἐνῶ αἰρετικοί αὐτοί πού σφάλλουν σέ θέματα πίστεως. Οἱ δονατιστές ἀνήκουν οὐσιαστικά στήν πρώτη περίπτωση, ἀλλά πρέπει ν' ἀπαλλαγοῦν ἀπό τήν ψευδαίσθηση ὅτι αὐτοί εἶναι ἅγιοι κι ἐκλεκτοί. Μέ πολλή εὐκολία ὁ Ὀπτάτος μπορούσε νά δείξει ἱστορικά ὅτι οἱ δονατιστές ἦταν ὑπεύθυνοι πολλῶν σφαλμάτων, καί βιβλικά ὅτι στήν Ἐκκλησία ἀνήκουν καί οἱ ἐνάρετοι καί οἱ ἁμαρτωλοί, πού θά κριθοῦν στήν δευτέρα παρουσία, στήν τελική κρίση.

Ἐφόσον «οὐδεὶς ἀναμάρτητος», εἶναι λάθος ν' ἀναζητεῖται ὁ τέλειος ἠθικά λειτουργός γιά τήν τέλεση τῶν μυστηρίων καί δὴ τοῦ Βαπτίσματος, στήν τέλεση τοῦ ὁποῖου διακρίνει τρεῖς θεμελιώδεις παράγοντες: *in Trinitate* (βάπτισμα στό ὄνομα τῆς ἁγ. Τριάδας), *in credente* (ἡ πίστη τοῦ βαπτιζομένου) καί *in operante* (ὁ τελῶν τό βάπτισμα κληρικός). Ὅλα εἶναι ἀπαραίτητα, ἀλλ' ὄχι καί ἡ ἁγιότητα τοῦ βαπτίζοντος κληρικοῦ. Ἐπομένως ἡ ἄρνηση ἐγκυρότητας τῶν μυστηρίων πού τελοῦν οἱ κληρικοί τῆς κανονικῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχει θεολογική θεμελίωση, ἐφόσον αὐτά τελοῦνται κανονικά. Ἐξηγεῖ μέ σαφήνεια ὅτι τήν χάρη τῶν μυστηρίων δέν προσφέρει στόν πιστεύοντα ὁ κληρικός ἀλλά ἡ ἁγία Τριάδα. Ὁ κληρικός εἶναι μόνο ὑπηρέτης τῶν μυστηρίων καί ὡς θνητός γνωρίζει διακυμάνσεις στόν βαθμό τῆς πνευματικῆς του καθαρότητας. Πρόκειται γιά τήν διδασκαλία, πού ἀνέπτυξε μετά ὁ Αὐγουστῖνος καί εἶναι γνωστή μέ τούς ὄρους *ex opere operato* καί ὄχι *ex opere operantis* (ἡ θεία χάρη δηλ. ἐξαρτᾶται ἀπό τό γεγονός τοῦ τελεσθέντος μυστηρίου – *operato* – καί ὄχι ἀπό τόν τελέσαντα τό μυστήριον – *operantis*).

Συνεπῆς πρὸς αὐτά, ὁ Ὀπτάτος ἐξηγεῖ ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι «ἁγία» ἔνεκα τῶν μυστηρίων τῆς καί ἀληθεῖς χριστιανοί εἶναι ὅσοι φέρουν τήν προσηγορία τοῦ «καθολικοῦ». Στόν ὄρο βέβαια τοῦτο ἔδινε κυρίως ἔννοια γεωγραφική (παρουσία κι ἐξάπλωση στίς τότε γνωστές περιοχές, κάτι πού δέν εἶχε ἡ ἐκκλησία τῶν δονατιστῶν), ἀλλά τόν συνέδεε καί μέ τήν *κοινωνία* μέ ὅλες τίς Ἐκκλησίες καί δὴ μέ

τήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, τὴν ὁποία θεωροῦσε σύμβολο ἐνότητας. Ἡ ἐνότητα καὶ ἡ κοινωνία μὲ τὴν ἔδρα τοῦ Πέτρου εἶναι ἀπαραίτητη, ἀλλὰ τονίζει ἐξίσου ὅτι ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης ὀφείλει μὲ τὴν σειρά της νὰ κοινωνεῖ μὲ τίς Ἐκκλησίες τῆς Ἀνατολῆς, πού συνοπτικά τίς ὀνομάζει *septiformis ecclesia Asiae* (2,6 καὶ 6,3).

Ὁ Ὀπτάτος, μολονότι ἀποδείχτηκε ρεαλιστής στὰ θέματα τῆς ἀγιότητας καὶ τῆς διακρίσεως σχίσματος καὶ αἱρέσεως, ἔδειξε ἀνεδαφικότητα στὴν θεώρηση τῆς σχέσεως αὐτοκράτορα καὶ Ἐκκλησίας. Ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας (+ 339), ὅτι πλέον κράτος καὶ χριστιανισμός ταυτίζονται (κεφ. 3), ὑποστήριξε ὅτι κάθε χριστιανός ὀφείλει ὑπακοή σέ ὅ,τι γιὰ τὰ ἐκκλησιαστικά διατάσσει ὁ χριστιανός αὐτοκράτορας. Αὐτό δὲν τό ἔκανε ὁ Δονάτος καὶ γι' αὐτό ἦταν ἀσυγχώρητος, ὅπως καὶ οἱ ὄπαδοί του. Ἐπομένως αἴτιοι τῶν ἐναντίον τους διώξεων τοῦ κράτους ὑπῆρξαν οἱ ἴδιοι οἱ δονατιστές. Ἡ θέση τοῦ Ὀπτάτου μαρτυρεῖ ἔλλειψη θεολογικοῦ ρεαλισμοῦ καὶ τονίζει τὴν ἀδυναμία κατανοήσεως τῶν φυλετικῶν καὶ οἰκονομικοκοινωνικῶν λόγων, πού ἔτρεφαν τὴν ἀντίσταση τῶν δονατιστῶν πρὸς τὴν ρωμαϊκὴ ἐξουσία καὶ πρὸς τὴν κανονικὴ βορειοαφρικανικὴ Ἐκκλησία, ἡ ὁποία στὰ μάτια τῶν δονατιστῶν ταυτιζόταν μὲ τὴν «κρατικὴ» Ἐκκλησία τῆς Ρώμης.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ὀπτάτος ὑπῆρξε δόκιμος συγγραφέας, ἀλλὰ μὲ βεβαιότητα τοῦ ἀποδίδεται μόνο ἓνα ἔργο, τοῦ ὁποίου μάλιστα ἀγνοοῦμε τὸν τίτλο. Πρόκειται γιὰ τὸ ἔργο, πού ὀρθὰ χαρακτηρίζει ὁ Ἱερώνυμος ὡς *Adversus Donatianaе partis calumpniam (De viris ill. 110)*, διότι ὄντως ἀναιρεῖ ἕξη βασικά σημεῖα τοῦ δονατιστῆ ἐπισκόπου Καρθαγένης Παρμενιανοῦ. Αὐτό ἔγινε μὲ ἕξη βιβλία-τμήματα περὶ τὸ 370-374, ἐνῶ ἀργότερα, μεταξὺ 385 καὶ 390 ὁ Ὀπτάτος ἀναθεώρησε-βελτίωσε τὸ ἔργο του, προσθέτοντας μάλιστα ἑβδομο βιβλίον καὶ συλλογὴ (βλ. κεφάλ. Δονατιστῶν συλλογὴ/Acta) ἐγγράφων (συνοδικῶν καὶ μὴ) σχετικῶν πρὸς τὸ σχίσμα τῶν δονατιστῶν. Κατὰ καιροὺς ἀπέδωσαν στὸν Ὀπτάτο ψευδο-αὐγουστίνειους λόγους, ἀλλὰ χωρὶς ἐπιτυχία: δύο *Εἰς τὸ Πάσχα* καὶ τρεῖς *Εἰς τὰ Ἐπιφάνεια*. Εὐτυχέστερη φαίνεται ἡ ἀπόδοση εἰς αὐτὸν ὁμιλίας *Περὶ σφαγῆς ἀθῶων*, ἀλλὰ ἴσως ὁ Ὀπτάτος τῶν χειρογράφων της νὰ εἶναι ὁ δονατιστής Ὀπτάτος Thamugadi.

Adversus Parmenianum donatistam (Κατὰ τοῦ δονατιστοῦ Παρμενιανοῦ).

PL 11, 883-1104. C. ZIWSA: CSEL 26 (1893).

Ἀμφιβαλλόμενα καὶ νόθα:

Περὶ σφαγῆς ἀθῶων: RSRUS 2 (1922) 271-302. PLS 1, 288-295.

Εἰς τό Πάσχα: RB 41 (1929) 197-203. PLS 1, 295-297 (ψευδο-Αὐγουστίνου).
Εἰς τὰ Ἐπιφάνεια: τρεῖς λόγοι: RB 35 (1923) 233-236. PL 39, 2005-8. PLS 1, 297-300 (ψευδο-Αὐγουστίνου).
Εἰς τό Πάσχα: V. Saxer: RB 80 (1970) 17-50.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

O. R. WASSAL-PHILLIPS, *The work of st. Optat against the Donatists*, London 1917. A. PINCHERLE, *Due postille sul donatismo*: RR (1947) 160-164. Ι. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ, Ὀπτάτος ὁ Μιλέβης (+ 392): *Θεολογία* 30(1959)131-138. S. BLOMGREN, *Eine Echtheitsfrage bei Optatus von Mileve*, Stockholm 1959. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ καί εἰς *Eranos* 58 (1960) 132-141. A. C. DE VEER, À propos de l'authenticité du livre VII d'Optat de Milève: *REAug* 7 (1961) 389-391. T. ŠAGI-BUNIČ, *Controversia de Baptismate inter Parmenianum et S. Optatum Milevitanum*: *Laurentianum* 3(1962)167-209. H. J. DIESNER, *Volk und Volksaufstände bei Optatus von Mileve. Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin 1963. H. SILVESTRE, *Trois sermons à retirer définitivement de l'héritage d'Optat de Milève*: *Proceedings of the African Classical Association* 7 (1964) 61-62. W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church*, Oxford 1971². R. B. ENO, *The work of Optatus as a turning point in the African ecclesiology*: *Thomist* 37 (1973) 668-685. F. SCORZA BARCELONA, *L'interpretazione dei doni dei Magi nel sermone natalizio di (Pseudo) Ottato di Milevi*: *SSR* 2 (1978) 129-149.

139. ΓΕΛΑΣΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ (+ 396/400)

Ὁ Γελάσιος, ἀνεψιός τοῦ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων (+ 387), ἔγινε τό 366/7 ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Παλαιστίνης. Σχεδόν ἀμέσως ἐξορίστηκε ἀπό τόν αὐτοκράτορα Οὐάλη κι ἔζησε πολλά ἔτη στήν Αἴγυπτο. Ἐπανῆλθε στήν ἐπισκοπή του τό 379, μέ τήν ἄνοδο στόν θρόνο τοῦ Μ. Θεοδοσίου (379-395), καί τό 381, ὡς ὀρθόδοξος, ἔλαβε μέρος στήν Β' Οἴκουμ. Σύνοδο. Ὁ Φώτιος (*Βιβλιοθήκη* 227) πληροφορεῖ ὅτι ὁ Ἀλεξανδρείας Θεόφιλος κατηγόρησε τόν Γελάσιο, διότι συνέχιζε νά μνημονεύει στά δίπτυχα τόν προκάτοχό του Εὐσέβιο, πού βέβαια ὑπῆρξε φίλος καί ὑποστηρικτής ἡπίος τοῦ Ἀρείου. Τό 394 ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως καί τό 396 μᾶλλον κυκλοφόρησε τήν *Ἐκκλησιαστική ἱστορία* του. Τό 400 στήν Καισάρεια ἦταν ἄλλος ἐπίσκοπος, ὁ Εὐλόγιος. Ἔαρα ὁ Γελάσιος εἶχε μᾶλλον πεθάνει.

Ὁ Γελάσιος εἶχε μέτρια συγγραφική δραστηριότητα, ἀπό τήν ὁποία σώ-

ζονται μόνο αποσπάσματα. Σέ μεταγενέστερες πηγές αναφέρονται οί ἐξῆς τίτλοι ἔργων του, πού ἦσαν μᾶλλον ὁμιλίαι: *Κατά ἀνομοίων* (Φωτίου, Βιβλιοθήκη 102), *Ἐξήγησις τοῦ μαθήματος* (τοῦ Συμβόλου) (*Doctrina Patrum* 31, 92), *Κατά τήν ἐκκλησίαν πρακτική στοιχειώσις* (στό ἴδιο ἔργο 102), *Λόγοι εἰς τά Ἐπιφάνια καί τό Πάσχα καί φυσικά Ἐκκλησιαστική ἱστορία*.

Τά ἀποσπάσματα, πλήν τῆς *Ἐκκλησ. ἱστορίας*, ἐξέδωκε ὁ F. Diekamp (*Analecta Patristica*, Roma 1936, σσ. 44-49: Τά ἀποσπάσματα 13 καί 14 εἶναι ἀμφιβαλλόμενα). Αὐτά δείχνουν ὅτι ὁ Γελάσιος ἔλαβε μέρος στίς χριστολογικές συζητήσεις, δεχόμενος ὅτι ὁ Χριστός εἶναι Θεός καί ἄνθρωπος.

Ἡ «*Ἐκκλησιαστική ἱστορία*», δημοσιευμένη μᾶλλον τό 396, συνιστᾷ ἐπανέκδοση τοῦ ὁμώνυμου ἔργου τοῦ Εὐσεβίου, στό ὁποῖο ὁ Γελάσιος πρόσθεσε τά στοιχεῖα ἀπό τό ἔτος 324 μέχρι τό 395. Ἡ ἔκδοση αὐτή μέ τήν προσθήκη δυστυχῶς χάθηκε, ἀλλά ἔχει ἀποδειχτεῖ ὅτι ἀποτελέσσε πηγή, ἀμεση κι ἔμμεση, τῶν μεταγενέστερων ἱστορικῶν Σωκράτη, Γελασίου Κυζίκου, Ρουφίνου (διασκεύασε-μετέφρασε τήν προσθήκη τοῦ Γελασίου τό 402/3), Γεωργίου Μοναχοῦ, καθῶς καί *Βίων ἁγίων*. Ἐκδοση κριτική τῶν ἄμεσων ἀποσπασμάτων τοῦ ἱστορικοῦ ἔργου τοῦ Γελασίου δέν ἔχει γίνει. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὁ Γελάσιος δέν εἶχε κριτική διάθεση καί δέν ἦταν ἱκανός θεολόγος, γιά νά ἐκτιμήσει καί νά δώσει τά γεγονότα μιᾶς τόσο συγκεχυμένης ἀλλά καί δημιουργικῆς ἐποχῆς.

A. GLAS, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins, Leipzig 1914. P. HESELER, Hagiographica I/II. Beiträge zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia: *Byz NJ* 9 (1932) 320-337. F. DIEKAMP, Gelasius von Caesarea in Palaestina: *Or. Christ. Anal.* 116 (1938) 16-53. P. VAN DEN VEN, Ancora le Rufin grec: *Mu* 59 (1946) 281-294. E. HONIGMANN, Gélase de Césaré et Rufin d' Aquilée: *Bull. Lettr. Acad. Belg.* 50 (1954) 122-161. F. WINKELMANN, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisarica, Berlin 1966. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Zu einer Edition der Fragmente der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia: *Byzantinoslavica* 34 (1973) 193-198. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Der trinitarische Streit in zeitgenössischer Sicht: *Altertum* 13 (1967) 98-107.

ΕΥΖΩΙΟΣ. Συμμαθητής ἄλλοτε τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου στήν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης, ἐπιβλήθηκε ἀπό τόν Οὐάλη, ὡς ἀρειανός, στήν ἐπισκοπή Καισαρείας Παλαιστίνης, ὅταν ἐξορίστηκε (367) ἀπό τήν ἴδια ἐπισκοπή ὁ Γελάσιος. Ἐμεινε στόν θρόνο μέχρι τό 378 περίπου, φρόντισε τήν ἤδη ἡμικατεστραμμένη βιβλιοθήκη τῆς πόλεως κι ἔγραψε «πολλά καί διάφορα» ἔργα (*De viris ill.* 113), πού ὅμως ὅλα χάθηκαν.

140. ΚΥΡΙΛΛΩΝΑΣ

ὁ σύρος

Στήν συριακή χριστιανική γραμματεία ὁ πολὺς Ἐφραΐμ ὁ Σύρος (+ 373) εἶχε συνεχιστές, ἐλάσσονες βέβαια, πού ἄφησαν ποιητικά κείμενα. Γνωστός ἀπό αὐτούς εἶναι ὁ Κυριλλωνάς (Qūḡillōnā), γιά τόν ὁποῖο δυστυχῶς λείπουν πληροφορίες. Πάντως ἔζησε στήν Συρία καί δὴ στήν Ἔδεσσα κατά τίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰ. Ἦταν μᾶλλον πρεσβύτερος, γνώριζε καλά τόν λειτουργικό βίον τῆς Ἐκκλησίας καί ἀνέπνεε τήν ὀρθόδοξη παράδοση τοῦ Ἐφραΐμ, τήν ὁποία συναντᾶμε στά 6 σωζόμενα ποιήματά του, mēḡgā καί madraṣā ὀλιγοσύλλαβων στίχων. Αὐτά τόν δείχνουν ἀξιόλογο ποιητή καί μέτριο θεολόγο. Ἡ ἀναφορά του, ὡς εἰς σύγχρονο γεγονός, στήν ἐπιδρομή (396) τῶν Οὐννων στήν Ἔδεσσα παρέχει σταθερό κριτήριο γιά τόν χρόνο συντάξεως ἑνός τουλάχιστον ποιήματός του. Τήν ἴδια ἀναφορά βρίσκουμε καί στόν σύρο ποιητή Absamja (περί τό 400-404). Γιά τόν λόγο αὐτό κάποιοι ἐρευνητές ταυτίζουν τόν Κυριλλωνά μέ τόν τελευταῖο.

G. BICKELL: *ZDMG* 27 (1873) 566-598. S. LANDERSDORFER: *BKV*² 6 (1913) 1-54 (μετάφραση). R. GRAFFIN: *OrSy* (1965) 307-330. C. VONA, *I carmi di Cirillona*, Roma 1963.

141. ΕΥΑΓΓΡΙΟΣ ΠΟΝΤΙΚΟΣ (345-399)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Εὐάγγριος δημιούργησε τό ἀσκητικό καί ὠριγενικογνωστικό του ἔργο στήν ἐποχή πού λύθηκε ὀριστικά τό τριαδολογικό πρόβλημα καί θεμελιωνόταν ἡ λύση τοῦ χριστολογικοῦ. Ὁ ἴδιος γνώρισε τά πρόσωπα πού δημιούργησαν τήν θεολογία αὐτή, δηλ. τόν Βασίλειο Καισαρείας καί μάλιστα τόν Γρηγόριο Θεολόγο. Εἶχε ὁμως χαρακτήρα ἀνήσυχο, ἦταν φύση ἀνέστια, τοῦ ἔλειψε ἡ ἐμπιστοσύνη στήν Παράδοση καί ἐπιδίωξε τήν διάκρισή του καί τήν πρωτοτυπία. Τήν τάση του αὐτή κατόρθωσε νά ἱκανοποιήσει καί νά μορφοποιήσει μέ τήν βοήθεια τοῦ Ὁριγένη καί τοῦ γνωστικισμοῦ.

Καί στήν ἔρημο τῆς Νιτρίας, ὅπου ἔζησε αὐστηρό ἀσκητικό βίο γιά δύο ἔτη, καί στά Κελλία, ὅπου ἐγκαταστάθηκε ὀριστικά, τό εὐρύτερο περιβάλλον του ὀριζόταν ἀπό θεμελιωτές τῆς ὀρθόδοξης ἀσκήσεως, ὅπως οἱ δύο Μακάριοι, ὁ Ἀρσένιος κ.ἄ. Αὐτός ὅμως προτίμησε στά Κελλία τούς ὠριγενιστές *Μακρούς ἀδελφούς* καί χαρακτηριστικά συνέστησε μέ αὐτούς τήν «παρεμβολήν τῶν γνωστικῶν» (Σωκράτη, *Ἐκκλησ. ἱστ. Δ' 23*), ὁμάδα ὑπερήφανη γιά τήν παιδεία της, τήν μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ὁριγένη, τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν καί μάλιστα τήν τέλεια γνώση, πού μέ τό ἰδιότυπο σύστημά του πρόσφερε ὁ Εὐ.

Γιά νά κατανοήσει κανεῖς τό ἔργο, τήν δράση καί τήν ἐπίδραση τοῦ Εὐ., πρέπει νά διακρίνει σ' αὐτόν δύο πρόσωπα: τόν ὀρθοδοξίζοντα ἀσκητικό συγγραφέα καί τόν γνωστικίζοντα ὠριγενιστή μεταφυσικό. Διάκριση γιά τήν ὁποία ὁ ἴδιος εἶχε, φρονοῦμε, συνείδηση. Ποιό ἀπό τά δύο πρόσωπα προηγήθηκε δέν γνωρίζουμε. Λογικό εἶναι νά ἄρχισε ὡς ὀρθόδοξος ἀσκητικός συγγραφέας. Ἀλλά σέ πρῶμο καί χρονολογημένο (380/1) κείμενό του, στήν *Ἐπιστ. 8*, βρίσκουμε καλυμμένα καί σπερματικά τά γνωστικομεταφυσικά σχήματα τῶν μεταγενέστερων «*Γνωστικῶν κεφαλαίων*» του, ὅπως τίς τρεῖς «κτίσεις», τήν θεωρία τῆς «ἐνάδος», τήν διάκριση τῆς διδασκαλίας σέ πρακτική, φυσική καί θεωρητική, τήν γνώση ὡς προϋπόθεση τῆς θεωρίας τῆς Τριάδας, καθῶς καί τήν ἀχαλίνωτη ἀλληγορία. Παράλληλα στό κείμενο τοῦτο παρουσιάζεται ὁ Εὐ. ὑπέρμαχος τῆς Τριαδολογίας τῶν Καππαδοκῶν δασκάλων του καί μάλιστα ἐπαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη τήν διακήρυξη τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου γιά τήν θεότητα τοῦ ἁγίου Πνεύματος (Λόγος 31,10). Ἐπομένως, μολονότι φραστικά διατηροῦσε τήν ὀρθόδοξη πίστη, πρὶν ἀπό τό 380/1 καί πρὶν ἀκόμα συνδεθεῖ μέ τούς ὠριγενιστές μοναχοῦς τῶν Κελλίων εἶχε ἀρχίσει νά ἐπεξεργάζεται τό ἰδιότυπο σύστημά του, βάσει κάποιου προτύπου τό ὁποῖο ἀγνοοῦμε.

Πρῶτος καταγραφῆς τῆς κοινῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν

Ὁ Εὐ. τήν μεγάλη του συγγραφική δράση ἄρχισε μετά τήν ἐγκατάστασή του, τό 383, στήν ἔρημο τῆς Νιτρίας. Γρήγορα διαπίστωσε ὅτι ἡ καθημερινή πράξη τῶν ἀσκητῶν καί προπαντός ὅσα σοφά καί συνετά λόγια, συμβουλές, ὀδηγίες, γνωμικά καί ἀποφθέγματα γιά τήν ἄσκηση καί τόν μοναχικό βίο κυκλοφοροῦσαν μεταξύ τῶν ἀββάδων καί τῶν μοναχῶν τῆς ἐρήμου ἀποτελοῦσαν θησαυρό καί θαυμάσιο ὀδηγό γιά τούς *πρακτικούς*, τούς ἀρχάριους δηλ. κοινοβιάτες ἢ ἀναχωρητές. Τό πλούσιο καί σκόρπιο αὐτό ὕλικό, πού εἶχε ἤδη, ἔνεκα τῆς φύσεώς του, ἀναπτυγμένη μορφή σύντομων ἀποφθεγμα-

τικῶν προτάσεων, συνέλεξε σέ σειρές κεφαλαίων. Τέτοιες σειρές εἶναι π.χ. τὰ 100 πρακτικά κεφάλαια, Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις, Ὑποτύπωση, καὶ Περί προσευχῆς. Πολλές φορές, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν 153 κεφαλαίων Περί προσευχῆς, ἤνωσε μικρότερες σειρές πού κυκλοφοροῦσαν ἤδη. Μὲ τὰ ἔργα του αὐτὰ ὁ Εὐ. ἀποβαίνει ὁ πρῶτος σημαντικός καταγραφέας κι ἔτσι ἐκφραστής τῆς πρακτικῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν τοῦ πρώτου καὶ σπουδαιότερου ἀσκητικοῦ κέντρου τοῦ ἀρχαίου χριστιανισμοῦ.

Ἐκφραστὲς ἀσκητικῆς πείρας ὑπῆρξαν καὶ ἄλλοι συγγραφεῖς, ὅπως ὁ Μ. Ἀθανάσιος καὶ ὁ Μ. Βασίλειος. Ὁ πρῶτος ὅμως, στὸν Βίο τοῦ Ἀντωνίου, ἐκφράζει μόνο τὴν πείρα τοῦ ἀσκητῆ αὐτοῦ. Ὁ δεῦτερος ἐκφράζει στὰ Ἀσκητικά του περισσότερο τὸν ἑαυτό του, δημιουργώντας τοὺς κανόνες τοῦ μοναχικοῦ βίου, καὶ λιγότερο τίς ἐμπειρίες τρίτων. Ἀντίθετα στὸν Εὐ. ἐπικρατεῖ τό στοιχεῖο τῆς συλλογῆς καὶ καταγραφῆς ἐμπειριῶν ἄλλων. Ἡ καταγραφή αὐτὴ δὲν εἶναι ἐξαντλητικὴ τοῦ βάθους. Τὰ ἀσκητικά κείμενα τοῦ Εὐ. ἀρκοῦνται κυρίως στὴν πρακτικὴ πείρα, δὲν φτάνουν στὴν περιγραφή καθαυτὸ θεοπτικῶν ἐμπειριῶν, ὅπως συμβαίνει μὲ κείμενα ἄλλων συγγραφέων. Τοῦτο ὀφείλεται στό ὅτι κατὰ τό σύστημά του τὴν θέση τῆς θεοπτίας κατέχει κυρίως ἡ γνώση τῆς ἀγ. Τριάδας καὶ ἡ διάλυση σ' αὐτὴν τοῦ χωρὶς σῶμα καὶ προσωπικὴ ὑπόσταση καθαροῦ νοῦ. Ἀκόμα, ἔνεκα τῶν κακοδοξιῶν του, ἦταν δύσκολο νὰ ἔχει ὁ ἴδιος τό χάρισμα τῆς θεοπτίας, τὴν ὁποία δὲν μπορούσε νὰ δεῖ καὶ στοὺς γνωστούς του ἀσκητές, ὅπως οἱ Μακάριοι, ὁ Ἀρσένιος κ.ἄ. Γι' αὐτό καὶ μερικές ὑψηλές πνευματικὲς καταστάσεις τίς περιέγραφε μόνο ἀπὸ ἀκοή χωρὶς προσωπικό βίωμα.

Εἰσηγητὴς τῶν «κεφαλαίων»

Ἡ καταγραφή τῆς πείρας τῶν ἀσκητῶν ἔγινε μὲ τὴν προσωπικὴ ἐπέμβαση τοῦ Εὐ. Ἡ ἐπέμβαση ἀφορᾷ στὴν μορφή, στὴν σποραδικὴ καὶ καλυμμένη παράθεση τῶν γνωστικομεταφυσικῶν ἀντιλήψεων του καὶ στὴν προσθήκη μεγάλου ἀριθμοῦ σπουδαίων ψυχολογικῶν παρατηρήσεων καὶ ἀναλύσεων, τίς ὁποῖες εἶναι ἀδύνατο νὰ προσγράψουμε στοὺς ἥρωες τῆς ἐρήμου ἀσκητές, πού στὴν πλειοψηφία τους ἄλλωστε ἦταν ἀγράμματοι. Τό κύριο περιεχόμενο τῶν ἀποφθεγματικῶν προτάσεων, δηλ. τῶν κεφαλαίων, ἀνήκει στοὺς ἀνώνυμους μοναχοὺς. Συχνά μάλιστα συνιστᾷ πείρα καὶ πρακτικὴ πολλῶν καὶ ὄχι ἐνός, διότι ἀποδεκτό καὶ ἄρα ἀπόφθεγμα γινόταν μόνο ὃ,τι ἦταν δοκιμασμένο καὶ βιωμένο ἀπὸ πολλοὺς ἢ ὃ,τι λεγόταν ἀπὸ στόμα πολὺ προοδευμένου ἀσκητῆ. Τό γεγονός ἔχει τεράστια σημασία, διότι μὲ τίς προϋθέσεις αὐτές: α) τὰ κεφάλαια τοῦ Εὐ. διασώζουν ἐν πολ-

λοῖς γνήσια καὶ δοκιμασμένη πρακτικὴ ἀσκητικὴ πράξη· β) ἐξασφαλίστηκε ἡ συνέχεια τῆς ἀσκητικῆς παραδόσεως στίς μεταγενέστερες ἐποχές· γ) ὁ Εὐ. προσέφερε πολύτιμες ὑπηρεσίες στήν Ἐκκλησία, ἡ ὁποία γι' αὐτό τόν διάβασε μέ τρόπο ἔμμεσο, καθὼς θά δοῦμε, παρά τήν μεταγενέστερη (τό 543 καί 553) συνοδική καταδίκη του. Τό γραμματειακό εἶδος τῶν *κεφαλαίων* ἔκτοτε χρησιμοποιήθηκε εὐρύτατα κι ἔγινε τό προσφιλέστερο ἀνάγνωσμα τῶν μοναστικῶν κύκλων. Χαρακτηριστικά τους εἶναι ἡ ἀποφθεγματικότητα, ἡ ἀντιπροσωπευτικότητα, ἡ συντομία, ἡ μειωμένη προσωπική συμβολή, ἡ θεματικὴ αὐτονομία κάθε κεφαλαίου, ἡ ὄχι ἀναγκαία σύνδεσή τους μέ τά προηγούμενα καί τά ἐπόμενα, ἡ ἔλλειψη ἐπιχειρηματολογίας καί ρητορείας, ἡ ἀπουσία θεολογικῶν τομῶν σέ σύγχρονα προβλήματα τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ ἐπιμελημένη ἀπλότητα ὕφους. Συγχρόνως, ὄχι σπάνια, διαπιστώνουμε σ' αὐτά αἰνιγματικότητα καί σκοτεινό ὕφος, διότι χρησιμοποιοῦνται συνήθως λέξεις καί σχήματα, πού εἶχαν γίνει ὄροι καί σύμβολα συγκεκριμένων ἐμπειριῶν καί ἀσκητικῆς τακτικῆς, τήν ὁποία γνώριζαν καί κατανοοῦσαν κυρίως ὅσοι ἀκολουθοῦσαν τήν ζωή, πού σημειογραφοῦν τά σχήματα καί οἱ ὄροι αὐτοί.

Ἡ ἀνύψωση καί ὀργάνωση τῶν ἀποφθεγματικῶν λογίων τῶν ἀσκητῶν σέ φιλολογικό εἶδος, στά *κεφάλαια*, εἶναι σέ μεγάλο βαθμό προσωπικό δημιούργημα τοῦ Εὐ., πού εἶχε τό ταλέντο τοῦ ἀποφθεγματικοῦ καί γνωμικοῦ λόγου. Ἐπηρεάστηκε ἀσφαλῶς ἀπό σχετικά ἔργα, ὅπως οἱ *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* τοῦ Βασιλείου, ἀπό τήν ἑλληνική δοξογραφία, τήν *γνωμική φιλολογία* καί ἴσως καί τά *Πιρκέ Ἀβώθ* (= *Κεφάλαια πατέρων*) τῶν Ἑβραίων. Ὅλα ὁμως τά κείμενα αὐτά μοιάζουν περισσότερο μέ τό ἐλεύθερο φιλολογικό εἶδος τῶν ἀποφθεγμάτων καί λιγότερο μέ τά ὀργανωμένα κεφάλαια.

Τό σύστημά του

Π ρ ο ὕ π ο θ έ σ ε ι ς: Ἡ πρακτικὴ, ἡ ἀσκητικὴ πράξη δηλαδή, δέν ἀρκεῖ γιὰ νά φτάσει κανεὶς τό ἄκρο ἀγαθό. Χρειάζεται τήν γνώση τῆς διαδικασίας πτώσεως καί σωτηρίας τοῦ καθαροῦ νοῦ, πού κατανοοῦν καί γνωρίζουν μόνο λίγοι. Ἡ γνώση αὐτὴ βρίσκεται πέρα ἀπό τήν γιὰ τοὺς ἀπλοϊκοὺς πιστοὺς διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, φυλάσσεται γιὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς, δηλ. τοὺς γνωστικούς, καί προσφέρεται κυρίως στά *γνωστικά κεφάλαια* τοῦ Εὐ. Στό ἔργο τοῦτο ἀξιοποιεῖ τήν μεγάλη του δημιουργικότητα, ἐκμεταλλεόμενος ἔντονα: ὠριγενικές ἀντιλήψεις, ὅπως τήν ἀποκατάσταση τῶν πάντων, τήν προὔπαρξη τῶν ψυχῶν, τήν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία κ.ἄ., μεταφυσικὲς καί κοσμολογικὲς ἀπόψεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ὅπως ὅτι ὁ νοῦς εἶναι τό ἀνώτερο μέρος τῆς ψυχῆς, ὅτι τό σῶμα ὡς φυλακὴ τῆς

ψυχῆς εἶναι ἀπορριπτέο, ὅτι τὰ καθέκαστον ὄντα προϋποθέτουν ἰδιαίτερο λόγο, ὅτι ἡ ἀπάθεια εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν γνώση κ. ἄ.· προπαντός τήν διάθεση τοῦ παρακμασμένου πλέον γνωστικισμοῦ γιά γνώση ἀνώτερη καί ἀπόκρυφη, γιά διάκριση διαδοχικῶν κόσμων πτώσεως καί ἀνορθώσεως, γιά διάκριση καί ἀνύψωση ἑνός ἀπό ὅλα τά ὄντα, τό ὁποῖο ἐπειδή δέν ἐξέλεσε μεσολαβεῖ μεταξύ θείου καί κόσμου· τήν παλαιά ἐλιτιστική τάση γιά χωρισμό τῶν ἀνθρώπων σέ ἀπλούς (πρακτικούς) καί ἐκλεκτούς (γνωστικούς)· τό ἐνδιαφέρον γιά ἰδιαίτερες «Γραφές» καί γιά τήν ταύτιση σωτηρίας καί γνώσεως. Ἡ γνωστική αὐτή διάθεση, πού ἦταν διάχυτη καί στόν Κλήμη Ἀλεξανδρέα, μέ τὰ συγκεκριμένα στοιχεῖα κυριαρχεῖ στόν Εὐ., ὁ ὁποῖος ὁμως μέ σπάνια δύναμη τήν μεταπλάττει ἔτσι, ὥστε τό σύστημά του νά εἶναι καί νά φαίνεται ἐν μέρει πρωτότυπο, ἀλλά νά μένει ἐπιφανειακά μόνο χριστιανικό.

Κύρια σημεῖα: Στά *Γνωστικά κεφάλαια* ἀναπτύσσει τό ὅλο σύστημά του καί ὅσα συνεσκιασμένα ἔγραψε στά *Πρακτικά* του (PG 40, 1221C). Ἰκανοί νά δεχτοῦν τήν ἀνώτερη γνώση εἶναι ὅσοι πρακτικοί ἔφτασαν στό στάδιο τῆς ἀπάθειας. Αὐτοί, γιά νά λάβουν τελικά τόν στέφανο τῆς δόξας, γιά νά ἐνωθοῦν οὐσιαστικά μέ τήν *Ἐνότητα* καί τήν *Μονάδα*, πρέπει νά γνωρίζουν ὅτι:

Ἡ *Μονάδα* ἢ *Ἐνότητα*, πού ἐπιφανειακά ταυτίζεται μέ τήν ἁγ. *Τριάδα*, δημιούργησε ἐν χρόνῳ τήν *Ἐνάδα*, ἡ ὁποία ὁμως ὑπῆρξε ἀνάρχως (!) καί τήν ὁποία συγκροτοῦσαν ἀδιαίρετα οἱ *καθαροί νόες* ἢ οἱ *λογικοί*. Αὐτοί ἔγιναν γιά νά ἀποκτήσουν τήν οὐσιώδη γνώση τῆς *Μονάδας*. Ἄρχισαν ὁμως νά ἐκκίπτουν κατά προαίρεση σέ διαδοχικά κατώτερους κόσμους. Ἔτσι, οἱ νόες ἔγιναν πρῶτα ψυχές κι ἔπειτα σώματα διάφορης ἐκάστοτε παχύτητας. Ἀπό τήν στιγμή αὐτή εἰσάγεται στόν κόσμο ἡ διαφορά ὀνομάτων καί ἀριθμῶν, ἡ ἀνισότητα μεταξύ ὄντων καί *Μονάδας*, ὅπως καί ἡ ἀνισότητα μεταξύ τῶν ἰδίων τῶν ὄντων.

Ἄνας *Νοῦς* τῆς ἀρχικῆς *Ἐνάδας*, ὅμοιος καθόλα μέ τούς ἄλλους νόες, δέν ἐξέλεσε. Ἐμεινε ἀκίνητος, γι' αὐτό ἐνώθηκε μέ τόν *Λόγο* κι ἔγινε *Θεός*. Ὁ ἀκίνητος καί καθαρὸς *Νοῦς* ἔγινε ὁ κριτής καί ἐκτελεστής τῆς δεύτερης δημιουργίας, δηλαδή ἐνήργησε τήν ἐνσωμάτωση τῶν νόων κι ἐπέλεξε τό εἶδος τοῦ σώματος (ἄγγελο, δαίμονα, ἀνθρώπου), πού φόρεσε κάθε νοῦς, ἀνάλογα μέ τήν ἀδιαφορία καί τήν ἄγνοιά του. Ἡ ἀνισότητα μεγάλωνε καί ἡ ἄγνοια βάθαινε μέ τήν μεσολάβηση τῶν σωμάτων, τὰ ὁποῖα ἐντούτοις ἀποτελοῦν περισσότερο μέσο σωτηρίας καί λιγότερο μέσο τιμωρίας. Τήν κατάσταση τῆς πτώσεως ἐκφράζουν οἱ ἐξῆς ὀκτώ λογισμοί: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία καί ὑπερηφάνεια. Ὁ *Νοῦς*, πού δέν κινήθηκε ἀπό τήν θέση του στήν *Ἐνάδα*, δηλ. ὁ

Χριστός, ἔλαβε ἀνθρώπινο σῶμα γιά νά βοηθήσει τούς ἐκπέσοντες νόες τῶν διαφόρων βαθμῶν νά ἐπιστρέψουν στήν ἀρχική τους κατάσταση, νά σωθοῦν. Ἔτσι πραγματοποιεῖ τήν τρίτη δημιουργία ἢ κτίση.

Μέτρο ἀπόλυτο τῆς σωτηρίας γίνεται ἡ γνώση, ἀφοῦ καί ὁ ἴδιος ὁ Θεός ὀρίζεται ὡς «οὐσιώδης γνῶσις» (*Κεφάλαια γνωστικά Α' 89*), καί ὑποκείμενο αὐτῆς ἀπόλυτο εἶναι ὁ νοῦς, πού, ὄντας ἐνσώματος καί ἄρα ἔρμαιο τῶν ὀκτώ λογισμῶν, γνωρίζει ὅ,τι μόνο τοῦ ἐπιτρέπει τό σῶμα του. Ἡ πραγματική γνώση ἔχει τρία στάδια:

α) *Τῆς φυσικῆς δεύτερης θεωρίας*, ὅπου γνωρίζονται τά ὀρατά ἀπό τούς πρακτικούς, οἱ ὁποῖοι ἀρχίζουν ἀγῶνα κατά τῶν λογισμῶν μέ τίς ἀρετές τῆς πίστεως, τοῦ φόβου, τῆς ἐγκράτειας, τῆς ὑπομονῆς καί τῆς ἐλπίδας.

β) *Τῆς φυσικῆς πρώτης θεωρίας*, ὅπου οἱ ἄγγελοι γνωρίζουν τίς ἀ-ὀρατες φύσεις. Ἐν μέρει αὐτό ἰσχύει καί γιά τούς ἀνθρώπους, ἐφόσον ἔχουν φτάσει στήν ἀπάθεια, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ στήν ἀγάπη καί αὐτή μετά στήν οὐσιώδη γνώση τῆς Τριάδας, δηλαδή στήν θεολογία:

«Τήν πίστιν βεβαιοῖ ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ· καί τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια· ταύτην δέ ἀκλινη ποιοῦσιν ὑπομονή καί ἐλπίς, ἀφ' ὧν τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔκγονον ἡ ἀγάπη· ἀγάπη δέ θύρα γνώσεως φυσικῆς, ἦν διαδέχεται θεολογία καί ἡ ἐσχάτη μακαριότης» (*PG 40, 1221BC. Βλ. καί 1233C*).

γ) *Τῆς θεολογίας*, ὅπου οἱ νόες φτάνουν στό τέλος τῆς οὐσιώδους γνώσεως τῆς ἀγ. Τριάδας καί στήν ἐσχάτη μακαριότητα, ἐνώνονται δηλαδή ἀπόλυτα μέ τήν φύση τοῦ Θεοῦ, ἐπειδή θά ἔχει καταργηθεῖ κάθε εἶδος διαφοροποιητικό στοιχεῖο, ὅπως ἀριθμοί, ὀνόματα, ποιότητες καί ποσότητες.

Ἡ κατάσταση αὐτή τοῦ τρίτου σταδίου, ἀποτέλεσμα βέβαια πολλῶν διαδοχικῶν κινήσεων ἀπό κατώτερο σέ ἀνώτερο κόσμος, τοποθετεῖται στά ἔσχατα καί ἔχει δύο βαθμούς, τήν 7η καί τήν 8η ἡμέρα. Στήν 7η ἡμέρα θά βασιλεύει ἀπόλυτα καί θά κυβερνᾷ ὁ Χριστός, οἱ νόες θά διατηροῦν πνευματικό σῶμα καί θά ἔχουν μερική οὐσιώδη γνώση τῆς Ἐνάδας ἢ τοῦ Θεοῦ. Στήν 8η ἡμέρα, ὅπου θά βρίσκονται ὄλοι ἀνεξαιρέτως οἱ ἐκπεσόντες νόες, θά λήξει ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ. Οἱ νόες θά εἶναι ἀπόλυτα καθαροί, ἀπαλλαγμένοι ἀπό κάθε εἶδους σῶμα καί γι' αὐτό ὅμοιοι μέ τόν Χριστό καί συγκληρονόμοι τῆς βασιλείας, ἀφομοιωμένοι δηλαδή ἀδιαίρετα καί χωρίς ἰδιαιτερότητα στήν θεία φύση, ὅπως ἀκριβῶς τό ποτάμι πού χύνεται στόν ὠκεανό (βλ. *Ἐπιστολή πρὸς Μελανίαν*, στήν ὁποία ἔχουμε σύνοψη τῶν ἀπόψεων αὐτῶν). Τότε θά ἔχει ἀποκατασταθεῖ πλήρως ἡ ἀρχική Ἐνάδα, τήν ὁποία χαρακτηρίζει καί «νοητήν ἐκκλησίαν» (*Σχόλιο: Β 49 [1979] 196*) καί στήν ὁποία ὄλα θά συνιστοῦν ἓν, ὄλες οἱ

διαφορές θά ἐκλείψουν πλὴν τῶν ὑποστάσεων τοῦ Πατέρα, τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγ. Πνεύματος. Ἐὰν σὴν ἔσχατα τὸ πᾶν θά εἶναι μία φύση σὲ τρεῖς ὑποστάσεις.

Καταδίκη τοῦ Εὐ.

Ἡ τόσο γνωστικίζουσα καὶ ὠριγενίζουσα διδασκαλία τοῦ Εὐαγρίου ἀποτέλεσε οὐσιαστικά τὸ ἀντικείμενο τῶν λεγόμενων ὠριγενιστικῶν ἐρίδων ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ Δ' αἰ. μέχρι τὸ 553. Σχηματίστηκαν ὁμάδες ὠριγενιστῶν, μοναχῶν κυρίως, μέ κέντρα τὴν Παλαιστίνη καὶ τὴν Αἴγυπτο, πού υἰοθετοῦσαν καὶ κήρυτταν ἕναν ἔντονα εὐαγριανικό Ὠριγένη. Οἱ ἀντίπαλοί τους πέτυχαν μετὰ ἀπὸ πολλές διεργασίες νά πείσουν τόν Ἰουστινιανό νά ἐκδώσει τὸ 543 δέκα ἀντιωριγενιστικές θέσεις. Αὐτές ἢ Ε' Οἰκουμενική Σύνοδος (553) τίς ἀνασύνταξε σὲ 15 ἀναθεματισμούς ἔτσι, ὥστε ὅλες, ἄλλοτε κατὰ λέξη καὶ ἄλλοτε κατὰ τὸ περιεχόμενο, ν' ἀποδίδουν (βλ. τὰ κείμενα εἰς Καρμίρη, ΔΣΜ, I, σσ. 198-200) τίς ἀπόψεις τοῦ Εὐ. Τὸ γεγονός τοῦτο, πού παλαιότερα δέν εἶχε διαπιστωθεῖ, ἀποδεικνύει ὅτι κέντρο τῆς σχετικῆς διαμάχης ἦταν ὁ Εὐ., ἀφοῦ ἡ δική του χριστολογία (= ὁ Χριστός εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς πολλοὺς νόες πού μόνος αὐτός ἔμεινε καθαρὸς – οἱ ἄνθρωποι «ἰσόχριστοι») καὶ οἱ δικές του θεωρίες (περὶ Ἐνάδας, περὶ σωτηρίας, περὶ προὑπαρχόντων καὶ ἐκπεσόντων νόων, περὶ ἐνώσεως τῶν πάντων μέ τὴν φύση τοῦ Θεοῦ, περὶ 7ης καὶ 8ης ἡμέρας, περὶ μὴ ἀναστάσεως τῶν σωμάτων καὶ ἄλλες πού βρίσκονται στὰ *Γνωστικά κεφάλαια*) καταδικάστηκαν καὶ μόνο δευτερευόντως οἱ συγγενεῖς ὠριγενικές περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων καὶ προὑπάρξεως τῶν ψυχῶν, ἀντιλήψεις τίς ὁποῖες ἐπεξεργάστηκε ὁ Εὐ.

Οἱ 15 Ἀναθεματισμοὶ δέν περιλαμβάνονται στὰ κολοβά καὶ λατινιστί διασωθέντα *πρακτικά* τῆς Ε' Οἰκουμ. Συνόδου. Μνημονεύονται καὶ διασώζονται ὁμως ἀπὸ συγγραφεῖς μεταγενέστερους, ἐνῶ ἢ ΣΤ' Οἰκουμ. Σύνοδος (680/1) καὶ ἢ Πενθέκτη (691/2) ἀναφέρουν ρητὰ ὅτι ἢ Ε' Οἰκουμενική καταδίκασε τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Εὐ., ὅπως ἔκανε καὶ γιὰ τόν Ὠριγένη. Τελευταῖα ὁ Κ. Μπόνης (*Θεολογία* 47 [1976] 606-611) ὑποστήριξε ὅτι πρέπει νά ἀρθεῖ τὸ ἀνάθεμα κατὰ τοῦ Εὐ., τόν ὁποῖο θεωρεῖ γενικά ὀρθόδοξο, μὴ λαμβάνοντας ὑπόψη τὰ ἔργα τοῦ Εὐ. καὶ μάλιστα τὰ *600 γνωστικά κεφάλαια ἢ τὴν Ἐπιστολὴν πρὸς Μελανίαν*, πού εἶναι δημοσιευμένα ἤδη ἀπὸ τὸ 1912, καθὼς καὶ τὴν νεώτερη ἔρευνα.

Ἡ ἐπιβίωση

Ἡ καταδίκη τοῦ Εὐ., 150 ὀλόκληρα χρόνια μετὰ τὴν διατύπωση τοῦ συστήματός του, φανερώνει τὴν διάθεση τῆς Ἐκκλησίας νά λη-

σμονήσει τις κακοδοξίες του και νά μελετᾶ μόνο τὰ ἔργα του ἐκεῖνα πού ἐξέφραζαν τήν δοκιμασμένη πείρα τῶν ἀσκητῶν, ὅπως συμβούλευε τόν ΣΤ΄ αἰ. ὁ Βαρσανούφιος (PG 86, 892-901). Τήν τακτική αὐτή ἀνέτρεψε ἡ συγκρότηση ὁμάδων, πού πρόβαλλαν τις παρεκκλίσεις του ὡς ὀρθόδοξη διδασκαλία. Τίς ὁμάδες αὐτές προστατεύοντας ἡ Ἐκκλησία, κινήθηκε πρὸς καταδίκη τοῦ Εὐ., χωρίς και νά τόν λησμονήσει ποτέ. Μολονότι, ἔνεκα τῆς καταδίκης, ἐξαφανίστηκαν τὰ *Γνωστικά κεφάλαια* και τὰ ὁμοιά τους ἔργα, ἐμφανίστηκαν σπουδαῖοι νηπτικοί θεολόγοι, ὅπως ὁ Ἰωάννης τῆς Κλίμακας (+ 649) και προπαντός ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής (+ 662), πού χρησιμοποίησαν και τὰ ἔργα του αὐτά, παραμερίζοντας τις κακοδοξίες. Στόν συριακό χῶρο μάλιστα, ὅπου και μόνο διασώθηκαν τὰ *Γνωστικά κεφάλαια*, ἔχουμε δύο μεταφράσεις, ἀπό τις ὁποῖες ἡ μία, γνωστή ἀπό παλαιότερα και μεταφερμένη ἀπό τόν Frankenberg στήν ἑλληνική, καθάρισε ἔν μέρει τό κείμενο και τό διόρθωσε ἔτσι, ὥστε νά μή φαίνεται κακόδοξο. Ἡ λεγόμενη νοησιαρχική γραμμὴ στήν νηπτική θεολογία ξεκινάει ἀπό τόν Εὐ., τοῦ ὁποῖου ὄρους και στοιχεῖα ἔλαβαν οἱ μεταγενέστεροι, πού βέβαια δέν εἶναι ἀναγκαστικά νοησιαρχικοί.

ΒΙΟΣ

Ὁ Εὐάγριος Ποντικός γεννήθηκε περί τό 345/6 στά Ἰβωρα τοῦ Πόντου. Ὁ πατέρας του ἦταν χωρεπίσκοπος και ἐμπιστεύτηκε τόν γιό του Εὐάγριο στόν Μέγα Βασίλειο, ὁ ὁποῖος τόν χειροθέτησε ἀναγνώστη. Τό 380 ἀκολούθησε στήν Κωνσταντινούπολη τόν Γρηγόριο Θεολόγο, μέ τήν βοήθεια τοῦ ὁποῖου μυήθηκε στήν θύραθεν και τήν ἐκκλησιαστική παιδεία. Τότε χειροτονήθηκε και διάκονος. Μετά τήν φυγή τοῦ Γρηγορίου ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη (381) ὁ Εὐ. ἐργάστηκε κοντά στόν Νεκτάριο, τόν νέο ἀρχιεπίσκοπο, μ' ἐπιτυχία ἐντυπωσιακή. Μορφωμένος ἱεροκήρυκας ὀρθόδοξης φαινομενικά τριαδολογίας, εὐστροφος διαλεκτικός, ὡραία φυσιογνωμία.

Συνέβη ὅμως νά ἐρωτευθεῖ τήν σύζυγο ἀνώτερου ἀξιωματοῦχου. Τό γεγονός ἀπειλήσε τήν ζωὴ του και ἄλλαξε ριζικά τήν πορεία τῆς σταδιοδρομίας του. Μέ ὄνειρο εἰδοποιήθηκε γιά τόν κίνδυνο, ἐγκατέλειψε ἀμέσως τήν πρωτεύουσα και ἔφτασε τό 382 στά Ἱεροσόλυμα. Ἐκεῖ φιλοξενήθηκε ἀπό τήν ρωμαία Μετανία, στό ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, ἡ ὁποία μάλιστα, μέ τήν εὐκαιρία βαριάς του ἀρρώστιας, τόν ἔπεισε νά ἀσκητέψει στήν Αἴγυπτο και μάλιστα στήν Νιτρία (κοντά στήν σημερινή Damanhur). Ὁ Εὐ. θεραπεύτηκε και μᾶλλον τό 383 ἐγκαταστάθηκε γιά δύο χρόνια στό μεγάλο μοναστικό κέντρο τῆς Νιτρίας, πενήντα χιλιόμετρα νοτιοδυτικά τῆς Ἀλεξάνδρειας. Γιά αὐστηρότερη ἄσκηση, ἀλλά και γιά νά βρῖσκεται κοντά στοὺς «Μακροὺς ἀδελφούς», γνωστοὺς τῆς Μετανίας και ὠριγενιστές, προχώρησε δυτικά και ἐγκαταστάθηκε (385) ὀριστικά στά Κελλία, ὅπου δέσποζε ἡ μορφή τοῦ Μακαρίου τοῦ Ἀλεξανδρέα. Ἐκεῖ ἔμεινε μέχρι τόν θάνατό του (399).

Τά Κελλία, ὅπου ἀσκήτευαν ἑκατοντάδες μοναχοί, ἦταν καλύβες - ἀσκητήρια σ' εὐρύτατη περιοχή, χωρίς ν' ἀποτελοῦν λαύρα. Ἐκκεῖ ὁ Εὐ. ἐπισκεπτόταν τὴν ἔρημο τῆς Σκήτης (στὴν περιοχή Wadi Natrun), γιὰ νὰ ἀκούει τὸν περίφημο ἄββᾶ Μακάριο τὸν Αἰγύπτιο (+ 390) καὶ ἄλλους ἀσκητές, ὅπως τὸν Ἀρσένιο, τὴν πείρα τῶν ὁποίων ἀποθησαύριζε.

Στά Κελλία ζοῦσε μέ τούς Μακρούς ἀδελφούς, πού ἐπικεφαλῆς εἶχαν τὸν Ἀμμώνιο καὶ χαρακτηριστικὸ τὴν ἔντονη φιλομάθεια καὶ τὸν ἐντονότερο θαυμασμό στὸν Ὠριγένη. Ὁ Εὐ. βρισκόταν ἀπόλυτα στό κλίμα του. Ἡ ἀπαιδευσία τῶν πέριξ ἀσκητῶν μεγάλωνε τὴν διαφορὰ τους πρὸς τὸν Εὐ., τὸν ὁποῖο κατηγοροῦσαν ὡς ὑπερήφανο καὶ μαζί μέ τὴν συνοδεία του τούς χαρακτηρίζαν «παρεμβολὴν γνωστικῶν» (Σωκράτη, Ἐκκλησ. ἱστ. Δ' 23). Πάντως ὁ ἴδιος ἐφάρμοζε πολὺ αὐστηρὴ ἄσκηση, κέρδιζε τὰ ἀπαραίτητα μέ ἀντιγραφὴ κωδίκων, ἐργαζόταν γιὰ τὴν σύνταξη τῶν δικῶν του βιβλίων καὶ βέβαια μελετοῦσε ἐπίμονα τὸν Ὠριγένη. Τὸ κύριο σῶμα τῶν πολλῶν μοναχῶν καὶ ἀσκητῶν τῆς Νιτρίας θεωροῦσε τούς λίγους Μακρούς ἀδελφούς, ἐπικεφαλῆς τῶν ὁποίων θεολογικά ἦταν ὁ Εὐ., σχεδόν ὡς αἰρετικούς, ἐπειδὴ ἦταν ὠριγενιστές καὶ ἀλληγοριστές. Τούς πολλούς πάλι οἱ λίγοι κατηγοροῦσαν ὡς «ἀνθρωπομορφιστές», ἐπειδὴ ἐρμήνευαν κατὰ λέξη καὶ ὄχι ἀλληγορικά τίς ἀνθρωπομορφικὲς ἐκφράσεις τῆς Γραφῆς.

Ἡ πολεμικὴ, τὴν ὁποία τὸ 394 ἄρχισε στὴν Παλαιστίνη ὁ Ἐπιφάνιος Κύπρου κατὰ τῶν ὠριγενιστῶν, ἔφθασε καὶ στὴν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ Θεόφιλος Ἀλεξανδρείας ὁμῶς, πού συνδεόταν μέ τούς ὠριγενιστές, πού ἔγραψε τὸ 399 στό πασχάλιο Γράμμα του κατὰ τῶν ἀνθρωπομορφιστῶν καὶ πού εἶχε παλαιότερα προτείνει στὸν Εὐ. νὰ τὸν χειροτονήσῃ ἐπίσκοπο, ἄλλαξε τακτικῆ. Σέ σύνοδο τοῦ 400/1 καταδίκασε τούς Μακρούς ἀδελφούς ὡς αἰρετικούς ὠριγενιστές, ἐπειδὴ αὐτοὶ ἤλεγχαν τίς ἀτασθαλίες του. Ὁ Εὐ., πού γενικά ἦταν συμπαθὲς καὶ σεβαστὸ πρόσωπο, δέν γνώρισε τὴν καταδίκη, διότι κοιμήθηκε λίγο μετὰ τὰ Ἐπιφάνεια τοῦ 399, σέ ἡλικία 54 ἐτῶν.

Κύρια πηγὴ τοῦ βίου καὶ τῆς δράσεως τοῦ Εὐ. εἶναι τὸ κεφάλαιο 38 πού τοῦ ἀφιερώνει στὴν *Λαυσαϊκὴ ἱστορία* ὁ μαθητὴς του Παλλάδιος (ἔκδ. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge 1904). Δευτερεύουσες πηγές εἶναι οἱ σχετικὲς ἀναφορές στά ἔργα του καὶ οἱ λίγες ἀναφορές μεταγενέστερων συγγραφέων, ὅπως τοῦ Σωκράτη (Ἐκκλησ. ἱστ. Δ' 23), τοῦ Σωζομενοῦ (Ἐκκλησ. ἱστ. ΣΤ' 30) καὶ τοῦ Ἱερωνύμου (*De vir. ill.* 11).

ΕΡΓΑ

Ἡ συγγραφικὴ δράση τοῦ Εὐ. δημιούργησε στὴν ἔρευνα πολλές δυσκολίες, διότι μετὰ τὴν συνοδικὴ καταδίκη του τὸ 553 πολλὰ ἔργα του ἐξαφανίστηκαν ἢ – τὰ μὴ ὑποπτα ἀπὸ αὐτὰ – ἄρχισαν νὰ κυκλοφοροῦν ὡς κείμενα τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ (+ περίπου 430) καὶ περιέργως ἓνα (τὰ *Σχόλια εἰς τοὺς Ψαλμούς*) ὡς ἔργο τοῦ Ὠριγένη. Εὐτυχῶς, ὅλα σχεδόν τὰ ἔργα του μεταφράστηκαν ἐνωρίς στὴν συριακὴ, χωρίς νὰ ἀποδοθοῦν σέ ἄλλον συγγραφέα. Ξεκινώντας λοιπὸν ἀπὸ τίς συριακὲς (ἀλλὰ καὶ τίς ἄλλες ἀνατο-

λικές) μεταφράσεις και μέ φιλολογική έρευνα διαπιστώθηκε ότι τά έργα *Πρός Εὐλόγιον μοναχόν, Περί προσευχῆς* κ.ἄ. μικρότερα, πού ἀποδόθηκαν στόν Νεῖλο, ἀνήκουν στόν Εὐ. Μέ τήν δημοσίευση στίς ἀρχές τοῦ αἰῶνα τῶν συριακῶν μεταφράσεων τῶν ἔργων *Κεφάλαια γνωστικά 600, Γνωστικός, Ἀντιρρητικός* καί τῶν *Ἐπιστολῶν* συμπληρώθηκε ἡ ἐργογραφία τοῦ Εὐ.

Ἄλλα του τά έργα ἔχουν ἀποφθεγματική μορφή «κεφαλαίων», σύντομων συνήθως καί ἐκτενῶν σπανίως. Αὐτό ἰσχύει γενικά καί γιά τά ἐρμηνευτικά του Σχόλια. Πολλές φορές ἀπουσιάζει τελείως ἡ θεματική ἐνότητα, ἐνῶ οἱ ἐπαναλήψεις εἶναι σύνηθες φαινόμενο σέ καθένα ἀπό τά έργα του. Αὐτό δείχνει ὅτι ἐνίστε συνέλεγε ἀνεξάρτητες μεταξύ τους συλλογές ἀποφθεγμάτων καί τίς ἔνωσε μέ μικρή ἢ μεγάλη δική του ἐπέμβαση (τό φαινόμενο εἶναι χαρακτηριστικό στά 153 κεφάλαια *Περί προσευχῆς*).

Ἄρχισε νά γράφει μετά τό 383 (ἐκτός ἀπό τήν *Ἐπιστολή 8* τοῦ ἔτους 380) καί ἀπευθυνόταν πρὸς τοὺς ἀπλοὺς μοναχοὺς καί τοὺς τελείους, γι' αὐτό τά έργα του διακρίνονται γενικῶς σέ *πρακτικά* καί *γνωστικά*. Στό παρόν στάδιο τῆς ἔρευνας εἶναι ἀδύνατη ἡ χρονολογική κατάταξη τῶν ἔργων του.

Ἐπιστολαί:

α) *Συλλογή 62 Ἐπιστολῶν*, συνήθως χωρίς παραλήπτη. Σῶζονται ἀνέκδοτα ἀποσπάσματα στήν ἑλληνική καί ὀλόκληρη ἡ συλλογή σέ συριακή καί ἀρμενική μετάφραση.

β) *Περί ἁγίας Τριάδος*. Ἐπιστολή ἐκτενής, πού γράφηκε τό 380, ἐκδίδεται στό *Ἐπιστολάριο* τοῦ Μ. Βασιλείου (μέ ἀριθμό 8) καί διατυπώνει ἐπιφανειακά ὀρθόδοξη τριαδολογία. Λόγοι σοβαροί ἐπιβάλλουν τήν ἀπόδοσή της στόν Εὐ. Περιλαμβάνει συνεσκιασμένα ὠρισμένα στοιχεῖα τῆς ἐπόμενης *Ἐπιστολῆς*.

γ) *Πρός Μελανίαν*. Παραδίδεται καί ἀριθμεῖται χωριστά ἐπιστολικό πρὸς τήν Μελανία (εἰς Βηθλεέμ) κείμενο, στό ὁποῖο περιληπτικά ὁ Εὐ. διατυπώνει τίς μεταφυσικές γνωστικοωριγενικές ἀντιλήψεις του περί δημιουργίας, πτώσεως καί γνώσεως.

α) W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, σσ. 564-611 (καί συριακή μετάφραση). B. SARGHISSIAN, *Βίος καί ἔργα τοῦ... Εὐαγγρίου τοῦ Ποντικοῦ*, Βενετία 1907 (ἀρμενικά), σσ. 334-376.

β) *PG 32, 245-268. BEIT 55, 21-31. Y. COURTONNE, S. Basile. Lettres, I, Paris 1957, σσ. 22-37.*

γ) FRANKENBERG, σσ. 610-619. G. VITESTAN, *Seconde partie du traité... à Melanie l' Ancienne...*, Louvain 1964.

Κεφάλαια γνωστικά 600 ($6 \times 90 = 540$). Εἶναι τό σημαντικότερο καί τό ἀντιπροσωπευτικότερο ἔργο του. Ἐδῶ ἀναπτύσσει τίς φιλοσοφικές, γνωστικές, ὠριγενικές καί ψυχολογικομεταφυσικές ἀντιλήψεις του, μερικές τῶν ὁποίων ἀποτελοῦν τό περιεχόμενο τῶν *ἀναθεματισμῶν* τοῦ ὠριγενισμοῦ τοῦ ἔτους 553. Χαρακτηρίζεται καί «*Ἐξακόσια προγνωστικά προβλήματα*» (*PG 67, 516B*). Ὁ ἴδιος ὁ Εὐ. στήν *ἐπιστολή*, μέ τήν ὁποία συνοδεύει τά *Κεφά-*

λαια πρακτικά, ἀναφέρει: «Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα... ἑκατὸν μὲν κεφαλαίοις τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικά συντετμημένως διελόντες» (PG 40, 1221C). Σύμφωνα μὲ τὸ χωρίο, τὸ παρόν καὶ τὰ δύο ἐπόμενα ἔργα πρέπει νὰ χαρακτηρίζονται *κεφάλαια* (πρακτικά ἢ γνωστικά). Ἀκόμη, τὰ «600 γνωστικά» προηγούνται τῶν ἐπόμενων δύο ἔργων, τὰ ὅποια εἶναι εἶδος συντεμήσεώς τους, τουλάχιστον τὰ 50 *γνωστικά*. Τὸ ἔργο στὰ χειρόγραφα συμπληρώνεται μὲ 60 *κεφάλαια γνωστικά*, πού ὅμως ἀποτελοῦν διαφορετικὸ ἔργο, τὸ ὁποῖο εἶναι γνωστὸ μὲ τὸν τίτλο *Σκέμματα* (βλ. πῶς κάτω).

Ἀποσπάσματα στὴν ἑλληνικὴ καὶ ὀλόκληρο σὲ δύο μεταφράσεις συριακές (ἢ μίᾳ διορθωτικῇ, πού ἀμβλύνει παρεκκλίσεις τοῦ πρωτοτύπου, καὶ ἢ ἄλλῃ πιστότερῃ), μίᾳ ἄρμενικῇ καὶ μίᾳ ἀραβικῇ.

Ἀποσπάσματα: J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, Paris 1931, σσ. 52-59. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ. *À travers la tradition manuscrite d'Évagre*, Louvain 1932, σσ. 73-74, 85, 89, 93. I. HAUSHERR: *OCP* 5 (1939) 229-233. Συριακῇ: A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique...*, (PO 28-1), Paris 1958. W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, σσ. 48-422 (μὲ ἐπαναφορὰ στὴν ἑλληνικὴ τῆς διορθωτικῆς συρ. μεταφρ. καὶ μὲ ὑπόμνημα στὸ ἔργο ἀπὸ τὸν Babaj (+ 628). Ἀρμενικῇ: B. SARGHISSIAN, *Βίος καὶ ἔργα τοῦ ἁγ. Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ* (= ἄρμενικῇ), Βενετία 1907, σσ. 145-207. Ἀραβικῇ: A. GUILLAUMONT: *SCh* 170, σσ. 9. ἐξ. βλ. καὶ *CPG* II 2432.

Κεφάλαια πρακτικά 100 (ἢ **Πρακτικός**). Τὸ πρακτικότερο καὶ θεμελιωδέστερο ἀπὸ τὰ ἀσκητικὰ ἔργα του. Σώζεται στὴν ἑλληνικὴ, ἀλλὰ ἢ σειρὰ του στὴν PG εἶναι ταραγμένη. Τὰ κεφάλαια 63-71 ἀνήκουν σὲ ἄλλο ἔργο, ἐνῶ τὸ καὶ ἀνεξάρτητα παραδεδομένο κείμενο *Περὶ τῶν ὀκτώ λογισμῶν* (PG 40, 1272-1276) συνιστᾷ τὰ κεφ. 6-14 τοῦ *Πρακτικοῦ*. Διατυπώνεται ἐπιγραμματικὰ ἢ πρακτικὴ ὁδός, ἢ πείρα τῶν ἀσκητῶν τῆς ἐρήμου χάριν τῶν ἀρχάριων κυρίως ἀναχωρητῶν, τῶν πρακτικῶν καὶ ὄχι τῶν γνωστικῶν. Τὸ ἔργο στέλνεται στὸν Ἀνατόλιο μὲ συνοδευτικὴ ἐπιστολή.

PG 40, 1220-1236C, 1244B-1252C, 1272A-1276B. Α. καὶ C. GUILLAUMONT: *SCh* 170-171 (κριτικὴ ἐκδ.).

Μεταφράστηκε στὴν συριακῇ, τὴν ἄρμενικῇ, τὴν γεωργιανῇ καὶ τὴν ἀραβικῇ (βλ. *SCh* 170, σσ. 318-337).

Κεφάλαια γνωστικά 50 (ἢ **Γνωστικός**). Στὴν παραπάνω *Ἐπιστολῇ* πρὸς Ἀνατόλιο ἀναφέρει ὅτι ἔγραψε καὶ πενήντα κεφάλαια *γνωστικά*, γιὰ ὅσους ἀναχωρητές πέρασαν τὸ στάδιο τοῦ *πρακτικοῦ* καὶ εἶναι ἔτοιμοι γιὰ τὴν γνώση. Ἀποσπάσματα στὴν ἑλληνικὴ καὶ ὀλόκληρο σὲ συριακῇ καὶ ἄρμενικῇ μετάφραση.

Ἀπόσπασματα: PG 67, 396B καὶ 520AC. I. HAUSHERR: *OCP* 5 (1939) 229-233. J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre*, Louvain 1932, σ. 89 n. 28. βλ. καὶ Α. καὶ C. GUILLAUMONT: *SCh* 170, σσ. 123, 230, 234, 240. Συριακῇ: W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, σσ. 546-553 (μὲ ἐπαναφορὰ στὴν ἑλληνικῇ). Ἀρμενικῇ: B. SARGHISSIAN, σσ. 12-22.

Σκέμματα. Πρόκειται για 60 κεφάλαια με περιεχόμενο ανάλογο προς τὰ προηγούμενα. Σώζεται στην έλληνική.

J. MUYLDERMANS, *Evagriana*, σσ. 38-44. Βλ. καί *SCh* 170, σσ. 155 έξ.

Μετάφραση στην συριακή (W. FRANKENBERG, *Evagrius...*, σσ. 422-470 με έπαναφορά στην έλλην.) καί την άρμενική (B. SARGHISSIAN, σσ. 207-216).

Πρός τούς έν κοινοβίοις (ή συνοδείαις) μοναχούς (Κεφάλαια 137). Άπευθύνεται όχι σέ άναχωρητές, όπως τὰ λοιπά, αλλά σέ άρχάριους κοινοβιότες. Έχει επίδραση τών *Παροιμιών* καί τὰ κεφάλαια γράφονται σέ δίστιχα. Σώζεται στην έλληνική, την λατινική, την συριακή, την άρμενική, την αιθιοπική καί την γεωργιανή.

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos* (*TU* 39, 4), Leipzig 1913, σσ. 152-165. Για τίς μεταφρ. βλ. *CPG* II 2435.

Άντιρρητικός. Άποτελείται από όκτώ μέρη, σέ καθένα τών όποιών καταπολεμείται ένας από τούς όκτώ λογισμούς ή δαίμονες με 487 βιβλικά χωρία. Τό όγκωδέστερο έργο του Εϋ. Σώζεται στην συριακή καί την άρμενική.

W. FRANKENBERG, *Evagrius...*, σσ. 472-544 (συριακά με έπαναφορά στο έλληνικό). B. SARGHISSIAN, σσ. 217-323 (άρμενικά).

Παραίνεσις προς παρθένον (Κεφάλαια 56). Όμοιου περιεχομένου καί μορφής με τό προηγούμενο. Σώζεται στην έλληνική, την λατινική, την συριακή καί την άρμενική.

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel...*, σσ. 146-151. Μεταφράσεις: *PG* 40, 1283-1286. W. FRANKENBERG, σσ. 562-565. B. SARGHISSIAN, σσ. 355-359. J. MUYLDERMANS: *Mu* 53 (1940) 77-87.

Κεφάλαια διάφορα: α) "Όροι παθών ψυχής λογικής ή Κεφάλαια λγ' κατ' άκολουθίαν. β) Γνωμαι κατ' άλφάβητον. γ) "Ετεραι γνωμαι. δ) Κεφάλαια έξ (άνέκδοτα).

PG 40, 1264D - 1269D. A. ELTER, *Gnomica I, Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici sententiae*, Leipzig 1892, σ. I.III. J. MUYLDERMANS, *À travers*, σ. 74. Μεταφράσεις στην συριακή: *CPG* II 2442, 2444-6.

Ύποτύπωσις («Τών κατά μοναχών πραγμάτων τὰ αίτια καί ή καθ' ήσυχίαν τούτων παράθεσις»). Όδηγίες για άρχάριους άσκητές. Πολυδιαβασμένο έργίδιο.

PG, 40, 1252-1264. *Φιλοκαλία*, I, Άθήνα 1957, σσ. 38-43. Για την συριακή μετάφραση βλ. *CPG* II 2441.

Παραινέσεις: α) Κεφάλαια ή παραίνεσις, β) Παραίνεσις προς μοναχούς.

γ) *Προτρεπτικός και Παραραινετικός* (μόνο σέ συριακή μετάφραση). Τά δύο πρώτα ἐκδίδονται ὡς ἔργα τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ.

PG 79, 1249-1252, 1235-1240. A. EILTER, *Gnomica I...*, σ. LII. J. MUYLDERMANS: *Mu* 51 (1938) 198-204. W. FRANKENBERG, σσ. 554-562 (τό γ' μέ ἐπαναφορά στό ἐλληνικό).

Πρός Εὐλόγιον μοναχόν. Δύο ἐργίδια τό ἓνα μέ 34 ἐκτενή κεφάλαια καί τό ἄλλο μέ 4 («*Περί τᾶς ἀντιζύγουσ τῶν ἀρετῶν κακίας*»).

PG 79, 1093-1140 καί 1140-1144. Μεταφράστηκαν στά συριακά, ἀρμενικά, ἀραβικά καί γεωργιανά: *CPG* II 2447-8.

Περί λογισμῶν καί πνευμάτων πονηρῶν: α) *Περί διαφορῶν πονηρῶν λογισμῶν.* β) *Περί τῶν ὀκτώ πνευμάτων τῆς πονηρίας.* Καί τά δύο εἶναι πρακτικά ἐργίδια, στά ὅποια οἱ λογισμοί ταυτίζονται μέ ἰσάριθμους δαίμονες. Προσπαθεῖ νά ἐξηγήσει κυρίως ψυχολογικά τήν διαδικασία τῶν πειραστικῶν λογισμῶν. Ἀπόσπασμα κοπτικό, σέ ὄστρακο, τοῦ δεύτερου ἐργιδίου ἐπιβεβαιώνει τήν πατρότητα τοῦ Εὐαγρίου.

PG 79, 1200-1233 καί 1145-1164. J. MUYLDERMANS, *À travers*, σσ. 47-55 (τό α'). *Φιλοκαλία*, I, (Ἀθήνα 1957), σσ. 44-57 (τό α').

Μεταφράσεις στήν συριακή, ἀρμενική, ἀραβική, αἰθιοπική, γεωργιανή, παλαιοσλαβική καί λατινική: *CPG* II 2450-1.

Περί προσευχῆς κεφάλαια 153 + 3. Πρακτικό, εὐμνημόνευτο, καλά ἐπεξεργασμένο κείμενο, μέ λίγα γνωστικά καί ὠριγένεια στοιχεῖα, ἐξαιρετικά προσφιλέσ στούς μοναστικούς κύκλους. Καί αὐτό διασώθηκε ὡς ἔργο τοῦ Νείλου Ἀγκυρανοῦ.

PG 79, 1165-1200. *Φιλοκαλία*, I, σσ. 176-189. I. HAUSHERR, *De doctrina spirituali christianorum...*, I, Roma 1933, σσ. 149-152 (τά 3 κεφάλαια).

Μεταφράστηκε στήν συριακή, τήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική. Τά 3 κεφάλαια, ἀνεξάρτητα ἀπό τά 153, μόνο στήν συριακή. Καί στήν νέα ἐλληνική ἀπό τόν Θεόκλητο Διονυσιάτη (Θεσσαλονίκη 1974).

Σχόλια καί Ὑπόμνημα εἰς Ψαλμούς. Τά *σχόλια* ἐκδόθηκαν ὡς ἔργο τοῦ Ὁριγένη καί τό *ὕπόμνημα* παραδόθηκε ἀνώνυμα ἢ ὡς ἔργο τοῦ Ὁριγένη (Vatic. gr. 1232 καί 754 καί Barber gr. 548). Γενικά πρόκειται γιά παράθεση γλωσσῶν καί ἀλληγορική ἐρμηνεῖα δυσνόητων χωρίων.

PG 12, 1054-1686 καί 27, 60-545. I. B. PITRA, *Analecta sacra*, II, 1884, σσ. 444-483. Βλ. H. URS VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 90-106, καί M. J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, I: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier: Recherches et Bilan*, Rome 1982, σσ. 121-126, 203-289 (καί ἔκδοση τριῶν σχολίων στούς *Ψαλμούς* 18, 64 καί 143). E. MUELENBERG, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, II, Berlin 1977, καί III, Berlin 1978.

Σχόλια εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν. Ἐπισημάνθηκαν ἀπό τόν Géhin (*B* 49 [1979]

188-198) στους κώδικες Ἰβήρων 555 καὶ Coisl. gr. 193, fol. 16' - 33' καὶ μᾶλλον πειστικά ἀποδόθηκαν στὸν Εὐ.

Σειραὶ ἐρμηνευτικά. Χειρόγραφα μὲ Σειρές ἀποδίδουν στὸν Εὐ. σχόλια σύντομα στὴν *Γένεση*, στους Ἄριθμούς, στὰ *Βασιλειῶν*, στὸν Ἰώβ, στὸ Ἄσμα ἀσμάτων, στὶς *Παροιμίες*, στὸ *Λουκᾶ*.

· H. U. VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 203 ἐξ. R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque...*, Vaticano 1959, σ. 1143 καὶ εἰς *DBS* I, σσ. 1145 καὶ 1162. Βλ. *CPG* II 2458.

Ἵπόμνημα εἰς τὰς Παροιμίας. Δύο ἐξηγητικά κείμενα, τὸ πρῶτο τῶν ὁποίων (τὸ ἑλλην.) ἀποδίδεται στὸν Ὠριγένη. Ἀπὸ τὸ δεύτερο σώζονται ἀποσπάσματα στὴν συριακή.

C. TISHENDORF, *Notitia editionis codicis biblicorum Sinaitici*, Leipzig 1860, σσ. 76-122. Βλ. καὶ H. U. VON BALTHASAR: *ZKTh* 63 (1939) 86-106, 189-202 (τὸ ὑπόμνημα). J. MUYLDERMANS, *Evagriana*, σσ. 133 ἐξ., 163 ἐξ. P. GÉHIN: *SCh* 340 (1987).

Εἰς τὰ Σεραφεῖμ καὶ Εἰς τὰ Χερουβεῖμ. Δύο σύντομα κείμενα, τὸ α' σέ συριακή καὶ ἀρμενική, τὸ β' σέ συριακή μόνο μετάφραση.

Βλ. J. MUYLDERMANS: *Mu* 59 (1946) 367-379.

Εἰς τὴν Κυριακὴν προσευχὴν. Σύντομη ἐξήγηση. Σώζεται σέ κοπτική καὶ ἀραβική μετάφραση.

P. DE LAGARD, *Catena in Evangelio aegyptiacae*, Göttingen 1886, σ. 13. I. HAUSHER: *RAM* 15 (1934) 88 (γαλλική μετάφραση). G. TROUPEAU, *Catalogue de manuscrits arabes, I*, Paris 1972, σσ. 132-133.

Ἀποφθέγματα: Στὴν συλλογὴ *Γεροντικόν* τοῦ ἀποδίδονται ἑπτὰ ἀποφθέγματα.

PG 65, 173A-176A. *Τὸ Γεροντικόν*, Ἀθήνα 1970², σσ. 33-34.

Ἀμφιβαλλόμενα καὶ νόθα:

Περὶ δικαίων καὶ τελείων (συριακά: Muyltermans, *Evagriana Syriaca*, σσ. 105-109 καὶ μετάφρ. σσ. 142-146).

Περὶ ταπεινοφροσύνης (συριακά: στὸ ἴδιο ἔργο, σσ. 109-114, 146-150).

Περὶ νηστείας (συρ.: στὸ ἴδιο ἔργο, σσ. 115-117, 150-153).

Περὶ σιωπῆς (συρ.: στὸ ἴδιο ἔργο, σσ. 118, 153).

Περὶ τῶν γνωρισμάτων τῆς ἡσυχίας. Σέ χειρόγραφα ἀποδίδεται στὸν ἀσκητὴ Ἰωάννη Λυκοπολίτη (ἐκδοσις Muyltermans: *RSR* 41 [1953] 525-530 καὶ 43 [1955] 395-401) καὶ (ἄλλη του ἀνέκδοτη μορφή) στὸν Ἐπιφάνιο Κύπρου (κώδικας Marc. gr. App. II 201, ff. 32-35^v). Ὁ σύρος μεταφραστὴς τὸ θεωρεῖ ἔργο τοῦ Εὐ.

Ἐντευξις διδασκάλου πρὸς μαθητάς του (ἀποδίδεται καὶ στὸν Νεῖλο Ἀγκυρανό). Σὲ μετάφραση συριακὴ καὶ ἀρμενικὴ: Muyldermans, Evagriana..., σσ. 123 ἑξ., 156 ἑξ. Sarghissian, σ. 327. Πρβλ. καὶ *Mélanges Fr. Graffin*, Kaslik 1978, σσ. 101-113 καὶ 115-123, ἀνακοινώσεις ἀντίστοιχα τῶν J. Paramelle καὶ A. Guillaumont.

Παραινετικά διάφορα (σὲ συριακὴ μετάφραση: Muyldermans, Evagriana, σσ. 100-102, 125-133, 157-163).

Διδασκαλία (συριακά: σὸ ἴδιο ἔργο, σσ. 129, 160).

Περὶ τελειότητος (συριακά: Muyldermans: *Mu* 47 [1934] 99-102).

Περὶ παροιμιῶν (Muyldermans, Evagriana, σσ. 20-21, 135-138, 165-167).

Ὁμολογία πίστεως (Muyldermans, Evagriana, σσ. 139 ἑξ., 167-169).

Ἀποσπάσματα διάφορα στὴν συριακὴ, τὴν ἀρμενικὴ, τὴν κοπτικὴ, τὴν αἰθιοπικὴ καὶ τὴν γεωργιανὴ (βλ. *CPG* II 2481).

Εἰς τό πιπι (ἐξήγηση τῶν τεσσάρων γραμμάτων. Ἀνήκει μᾶλλον στὸν Ὠριγένη: *PL* 23, 1271).

Ἡ προσπάθεια τοῦ R. Weijenborg (*Antonianum* 48 [1973] 476-507) ν' ἀποδώσει τοὺς Θεολογικοὺς Λόγους Γ'-Ε' τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου στὸν Εὐάγριο δὲν ἔχει ἐρείσματα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικά:

O. ZÖCKLER, Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, München 1893. B. SARGHISSIAN, Βίος καὶ ἔργα τοῦ ἁγίου Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ (ἀρμενικά), Βενετία 1907. I. ΜΩΥΣΕΣΚΟΥ, Εὐάγριος ὁ Ποντικός. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, Ἀθήνα 1937. A. GUILLAUMONT, Les 'Kephalaia gnostica' d' Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens, Paris 1962. J. M. HORNUS, Le Traité pratique d' Évagre le Pontique: *RHPR* 55 (1975) 297-301. A. GUILLAUMONT, Fragments syriaques des "disciples d' Évagre": *Par Or* 6/7 (1975/6) 115-124. J. PARAMELLE, Les Chapitres des Disciples d' Évagre: *AEHESR* 88 (1979/80) 348-385. H. M. SCHENKE, Ein koptischer Evagrius: *Graeco-Coptica...* von P. Nagel, Halle-Wittenberg 1984, σσ. 219-230. A. GUILLAUMONT, Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'oeuvre d' Évagre le Pontique: *CRAI* 1985, σσ. 64-74.

Θεολογία:

W. BOUSSET, Apophthegmata, Tübingen 1923, σσ. 281-341. K. RAHNER, Die geistliche Lehre des Evagrius: *ZAM* 8 (1933) 21-38. H. URS VON BALTHASAR, Metaphysik und Mystik des Evagr.: *ZAM* 14 (1939) 31-47. I. HAUSHERR, Ignorance infini: *OCP* 2 (1936) 351-362. R. DRAGUET, L' "Histoire lausiaque" ...dans l'esprit d' Évagre: *RHE* 41 (1946) 321-364 καὶ 42 (1947) 5-49. S. MARSILI, G. Cassiano ed Evagr. Pont. Dottrina sulla carità e contemplazione, Roma 1936. B. ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ, Αἱ ὀριγενιστικαὶ ἔριδες, Ἀθήνα 1958. I. HAUSHERR, Ignorance infini ou science infini?: *OCP* 25 (1959) 44-52. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Μετάφραση στὴν γαλλικὴ καὶ ὑπόμνημα τοῦ «Περὶ προσευχῆς»: *RAM* 35 (1959) 3-26, 121-146, 241-265, 351-385 καὶ 36 (1960) 3-35, 137-187 (καὶ σὲ ἰδιαίτερο τεύχος: Les leçons d' un contemplatif..., Paris 1960). F. REFOULÉ, La christologie d' Évagre et l'origénisme: *OCP* 27 (1961) 221-266. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Évagre fut-il origéniste?: *RSPH* 47 (1963) 398-402.

ΙΟΥ ΙΔΙΟΥ, Rêves et vie spirituelle d' après Év.: Supplément de la *Vie spirituelle* 59 (1961) 470-516. W. LACKNER, Zur profanen Bildung des Evagrius Pont.: *Festgabe H. Gerstinger... Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis*, Graz 1967, σσ. 17-29. P. HARB, L' attitude de Philoxène de Mabboug à l' égard... d' Évagre: *Mémorial G. Khouri-Sarkis (par F. Graffin)*, Louvain 1969, σσ. 135-155. E. KHALIFÉ - HACHEM, La prière pure et la prière selon Isaac de Ninive: στό άνωτέρω έργο, σσ. 157-173. J. RAASCH, The monastic concept of purity of heart and its sources. The school of Evagrius Pont.: *Studia monastica* 12 (1970) 7-41. A. DEMPFF, Evagrius Pont. als Metaphysiker und Mystiker: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970) 297-319. A. GUILLAUMONT, Un philosophe au désert, Évagre.: *RHP* 181 (1972) 29-56. S. OTTO, Esoterik und individualistische Gnosis. Der mönchische Platonismus des Evagrius Pontikos: *Die Antike im Unbruch*, München 1974, σσ. 65-81. A. LOUF, L' acédie chez Évagre: *Concilium* 1 99 (1974) 113-117. M. G. DE DURAND, Évagre..., et le Dialogue sur la vie de... Chrysostome: *BLE* 77 (1976) 191-206. A. LABATE, L' esegesi di Evagrio al libro dell' Ecclesiaste: *Studi in Anthos Ardizzoni...*, Roma 1978, σσ. 485-490. G. LUONGO, Desertor Christi miles...: *Koinonia* 2 (1978) 71-91. K. BEYSCHLAG, Was heisst mystische Erfahrung?: Τοῦ ἰδίου, *Evangelium als Schicksal...*, München 1979, σσ. 113-134. A. GRILLMEIER, Marco eremita e l' origenismo...: *Christianesimo nella storia* 1 (1980) 9-58. C. MORRONE, La lingua delle Sentenze ai monaci di Evagrio Pontico: *Studi bizantini e neogreci...*, έκδ. P.L. Leone, Galatina Congedo 1983, σσ. 397-402. V. MESSANA, La Chiesa orante nella catechesi spirituale di Evagrio Pontico: *Ecclesiol. e catechesi patristiche*, III, Caltanissetta 1980, σσ. 173-186. J. GRIBOMONT, Marc l' érmitte et la christologie évagrienne: *CrSt* 3 (1982) 73-81. P. DE ANGELIS - NOAH, La méditation de Barsanuphe sur la lettre ήτα: *B* 53 (1983) 494-506. G. BUNGE, Évagre le Pontique et les deux Macaire: *Irenikon* 56 (1983) 215-226, 323-360. A. DE VOGÜÉ, La lecture du matin dans les Sentences d' Évagre et le De virginitate attribué à saint Athanase: *StMon* 26 (1984) 7-11. N. GENDLE, Cappadocian elements in the mystical theology of Evagrius: *SP* 16 (1985) 373-384.

142. ENDELECHIUS

ὁ βουκολικός ποιητής

Ἐὸ γαλάτης ρήτορας καί ποιητής Severus Endelechius, πού σταδιοδρομοῦσε στήν Ρώμη, ἀνανέωσε περί τό 394/5 τήν βιργιλιανή βουκολική ποίηση μέ τό ποίημά του *Carmen de mortibus boum* (Ποίημα περί τοῦ θανάτου τῶν βοῶν). Πρόκειται γιά διάλογο 132 στίχων, σέ 33 στροφές, στούς ὁποίους καταγράφεται καταστρεπτική ἐπιδημία, πού ἀποδεκατίζει τά ζῶα. Τά χριστιανικά του στοιχεῖα εἶναι τελείως ἐπιφανειακά καί περιορίζονται στήν προβολή τοῦ σημείου τοῦ Σταυροῦ, πού θεραπεύει τά ζῶα, καί στήν ἐπίκληση τοῦ Χριστοῦ, πού παρουσιάζεται ὡς νέος θεραπευτής θεός. Ἐὸ σκοπός τοῦ ποιήματος εἶναι προτρεπτικός καί ἀπολογητικός.

Ἐκδόσεις: PL 19, 797-800. F. BUCHELER - A. RIESE, *Anthologia Latina*, 12, Leipzig 1906 (ἀνατύπωση: Amsterdam 1972), n. 893, σσ. 334-339.

Μελέτες: W. SCHMID, *Tityrus christianus*: *RhM* 96(1953) 101-165 (καί εἰς K. GARBER, *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976, σσ. 44-121). M. COCK, *À propos de la tradition manuscrite du Carmen de mortibus boum d' Endelechius*: *Latomus* 30 (1971) 156-160. F. CORSARO, *L' autore del "De mortibus boum" ...*: *Orpheus* 22 (1975) 3-26. T. ALIMONTI, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel "De mortibus boum" di Endelechius*, Torino 1976. C. G. VAN LEIJENHORST, *Endelechius' "De mortibus boum"*: *Hermeneus* 51 (1979) 140-147. J. FONTAINE, *La conversion chrétienne du christianisme à la culture antique. La lecture chrétienne de l' univers bucolique*: *BAB* 1 (1978) 50-75.

143. ΝΕΜΕΣΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ (+ περί τό 400)

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ἐκπνέοντας ὁ Δ' αἰ. ἐμφανίστηκε στήν Συρία καί δὴ στήν Ἔμεσα (σημερινή Homs) εἶδος ἐγχειριδίου χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας μέ τόν τίτλο *Περί φύσεως ἀνθρώπου*. Τό ἔργο γνώριζε ὁ Λεόντιος Βυζάντιος (+ 544), ἐνῶ τόν συγγραφέα του, Νεμέσιο Ἐμέσης, μνημονεύει πρῶτος ὁ Μάξιμος Ὁμολογητής (+ 662). Χειρόγραφα προσγράφουν ἐσφαλμένα τό ἔργο στόν Γρηγόριο Νύσσης καί σέ κάποιον Ἀδαμάντιο Ἐμέσης ἢ Ἐμεσηνό.

Ἡ ἔρευνα γενικά θεωρεῖ συντάκτη τοῦ ἔργου τόν Νεμέσιο, ἀλλά γνωρίζει γι' αὐτόν ἐλάχιστα: Βαπτίστηκε σέ ἡλικία ὄριμη κι ἐπισκόπευσε στήν Ἔμεσα, μεταξύ Παλμύρας καί Ἀντιοχείας, τίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ Δ' αἰώνα, στά τελευταῖα ἔτη τοῦ ὁποίου ἔγραψε τό ἔργο του. Εἶχε πλούσια ἐγκυκλοπαιδική φιλοσοφική παιδεία ἀλλά πτωχή θεολογική κατάρτιση, ἡ ὁποία πάντως περιελάμβανε τόν Εὐσέβιο Καισαρείας καί τόν Ὁριγένη. Φαίνεται ὅτι ἀγνοοῦσε τά ἔργα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης «*Περί κατασκευῆς ἀνθρώπου*» (περί τό 379) καί «*Κατά εἰμαρμένης*» (τό 386), τά ὁποῖα σχετίζονται ἄμεσα μέ τό θέμα του, ἀλλά ἔχουν διάφορη δομή καί λιγότερη φυσιολογία.

Ἡ διάθεση τοῦ Νεμεσίου ἦταν ἐμφανῶς ἀπολογητική. Ἀπέβλεπε καί στούς χριστιανούς καί στούς ἐθνικούς. Εἶχε σαφή συνείδηση ὅμως ὅτι τούς ἐθνικούς δέν μποροῦσε νά πείσει μέ φιλοσοφικά ἐπιχειρήματα. Ἔτσι π.χ. κατανοεῖ ὅτι μέ τέτοια ἐπιχειρήματα μπορεῖ νά δείξει μόνο ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι κάτι πού δέν φθείρεται. Γιά τά λοιπά ἐρωτήματα περί ψυχῆς βέβαιη ἀπάντηση δίνει μόνο «ὁ θεῖος λόγος», ἡ ἀποκάλυψη, τήν ὁποία δέχονται οἱ χριστιανοί (κεφ. Β').

Ἡ μέθοδος

Ἡ μέθοδος τοῦ Νεμεσίου στό μόνο, ὅσο γνωρίζουμε, ἔργο του εἶναι μοναδική γιά τήν ἐποχή. Προϋποθέτει πάντοτε τήν χριστιανική διδασκαλία κι ἐπιχειρεῖ νά συσχετίσει σέ κάθε περίπτωση τό πρόβλημά του ἢ τό θέμα του μέ θεωρίες, πού ἔχουν διατυπώσει ἕλληνες φιλόσοφοι καί φυσιολόγοι ἀπό τόν Θαλή μέχρι τούς νεοπλατωνικούς τοῦ Γ' αἰ. μ.Χ. Ἰάμβλιχο καί Πορφύριο. Τούς φιλοσόφους, πλὴν ἴσως τῶν νεοπλατωνικῶν, γνωρίζει ἔμμεσα καί ἀπό ἀνθολόγια. Τούς ἀναφέρει συνήθως μέ τρόπο γενικό καί σπάνια παραθέτει χωρία τους κατά λέξη. Μεταξύ ἄλλων πολλῶν ἀναφέρει τόν Ἀριστοτέλη (24 φορές), τόν Πλάτωνα (22), τούς στωικούς (Χρύσιππο 12), τόν Ἱπποκράτη (5), τόν Δημόκριτο (5), τόν Ἐπίκουρο (6), τόν ἰατρό Γαληνό (7), τόν Πλωτῖνο (3) καί τόν Πορφύριο. Συνήθως κριτικάρει τίς ἀπόψεις, ἀλλά ἐνίοτε βρίσκει γνῶμες τους πού ἔμμεσα ἑναρμονίζονται μέ τίς χριστιανικές περί ἀνθρώπου, ψυχῆς, εἰμαρμένης, προνοίας κ.λπ.

Ὁ Νεμέσιος εἶναι ἀπόλυτα ἐκλεκτικός, ἀλλά αἰσθάνεται μεγαλύτερη ἐγγύτητα πρὸς τούς νεοπλατωνικούς. "Ὅταν θέλει ν' ἀπορρίψει κάποια φιλοσοφική ἄποψη, προβάλλει ἄποψη ἄλλου φιλοσόφου. Ἔτσι φαίνεται ν' ἀπορρίπτει τόν Πλάτωνα μέ ἀριστοτελικά ἐπιχειρήματα καί τόν Ἀριστοτέλη μέ πλατωνικά. Μέ τόν τρόπο αὐτό γίνεται πειστικός στούς ἐθνικούς. Οἱ χριστιανοί δέν ἔχουν ἀνάγκη τῆς διαδικασίας αὐτῆς, διότι τούς ἀρκεῖ ὁ θεῖος λόγος.

Τό περιεχόμενο

Τό «Περί φύσεως ἀνθρώπου» τοῦ Νεμεσίου δέν ἔχει ἐνότητα. Μοιάζει μέ ἄνισες μεταξύ τους περιλήψεις τῶν ἀπόψεων τοῦ συντάκτη γιά τρία κυρίως θέματα: α) τῆς ψυχῆς καί πῶς αὐτή ἐνώνεται μέ τό σῶμα (κεφ. 1-3)· β) τῆς φυσιολογίας τοῦ σώματος καί τῆς ψυχολογίας τοῦ ἀνθρώπου (κεφ. 4-28)· γ) τῆς ἐλευθέρας βουλήσεως, τῆς εἰμαρμένης καί τῆς προνοίας (κεφ. 29-44). Ἡ συνθετική του ἰκανότητα δέν εἶναι ἀξιόλογη, ἀλλά τό ὕφος του φθάνει ἐνίοτε σέ ποιητικό μέτρο, ὅπως δείχνει τό παρακάτω κείμενο, διευθετημένο σέ στίχους:

... Πάντων ἄρχει
 πάντων κρατεῖ
 πάντων ἀπολαύει
 ἀγγέλοις καί Θεῷ διαλέγεται
 τῇ κτίσει κελεύει
 δαίμοσιν ἐπιτάττει
 τήν τῶν ὄντων φύσιν ἐρευνᾷ
 Θεόν περιεργάζεται
 οἶκος καί ναός γίνεται Θεοῦ (κεφ. Α': ΒΕΠ 38,230).

Ἀρχίζει μέ γενική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου, τόν ὁποῖο θαυμάζει, διότι δημιουργήθηκε «μεθόριος», μεταξύ ὄρατῆς φύσεως καί ἀόρατης, εἶναι «μικρός κόσμος» ὄντας εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί φέροντας στήν φύση του «τῆς πάσης κτίσεως τήν εἰκόνα» (κεφ. Α΄). Ἐπιμένει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἐκ ψυχῆς καί σώματος» καί ἀπορρίπτει ἔντονα τήν πλατωνική ἄποψη ὅτι τό σῶμα εἶναι δεσμοτήριο τῆς ψυχῆς, ὅπως ἀπορρίπτει τήν πλωτινική καί ἀπολιναριστική τριχοτομία. Ὁ ἄνθρωπος, πού «θνητός κατεσκευάσθη», μπορεῖ προκόπτοντας καί τελειούμενος «ἀθάνατος γενέσθαι». Αὐτό ἐξαρτᾶται ἀπό τόν Θεό καί τήν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς του, γιά τήν ὁποία κάνει εὐρύτατο λόγο, ἐξηγώντας τί εἶναι, πῶς ἐνεργεῖ καί πῶς ἐνώνεται φυσικά μέ τό σῶμα, χωρίς νά γίνεται ὑλικό σῶμα, χωρίς δηλαδή νά συγγέεται ἢ νά μεταβάλλεται σέ ὑλική φύση. Τό ἀμετάβλητο τῆς ψυχῆς κατά τήν ἔνωση μέ τό σῶμα θεμελιώνει σέ δύο ἀρχές: ἡ ψυχή ὡς νοητό ὄν δέν μπορεῖ νά μετατραπεῖ σέ σωματικό· τό εἶναι τήν ψυχή στό σῶμα σημαίνει σχέση καί διάθεση, ὅπως ὁ ἥλιος σχετίζεται μέ τόν ἀέρα, τόν ὁποῖο, εἰσερχόμενος ὁ ἥλιος μέσα του, μεταβάλλει σέ φῶς (κεφ. Γ΄). Ἀπορρίπτει τίς ἀπόψεις ὅτι ἡ ψυχή δημιουργεῖται κατά τήν σύλληψη ἢ γέννηση τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι ἀπλῶς «ἐφάπτεται» μέ τό σῶμα καί ὅτι ὑπάρχει μετεμψύχωση. Φαίνεται νά δέχεται ὅτι ἡ ψυχή προϋπάρχει τῆς ἐνώσεώς της μέ τό σῶμα, ἐνισχυόμενος ἀπό τήν πλατωνική θεωρία τῆς ἀναμνήσεως (κεφ. Β΄).

Ἡ μόνη σπουδαία του ἀναφορά στήν θεολογική προβληματική τῆς ἐποχῆς σχετίζεται μέ τήν φυσική ἀλλ' ἄτρεπτη καί ἀσύγχυτη ἔνωση τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, ἀλήθεια τήν ὁποία χρησιμοποιεῖ γιά νά ἐξηγήσει τό εἶδος τῆς πραγματικῆς ἀλλ' ἀσύγχυτης ἐνώσεως ψυχῆς καί σώματος (κεφ. Γ΄). Γιά νά ἐνισχύσει μάλιστα μέ φιλοσοφικό ἐπιχείρημα τήν ἄτρεπτη ἔνωση, παραθέτει ἕνα χωρίο τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πορφυρίου ἀπό τό ἔργο του «Περί τῶν συμμίκτων ζητημάτων», τό μόνο ἄλλωστε χωρίο πού σώζεται ἀπό τό ἔργο τοῦτο.

Στό δεύτερο μέρος τοῦ ἔργου γίνεται λόγος γιά τά στοιχεῖα τοῦ σώματος, τίς αἰσθήσεις, τίς ψυχικές δυνάμεις, τήν σωματική καί ψυχολογική λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου. Τίς σχετικές ἀντιλήψεις λαμβάνει ἔμμεσα ἢ ἄμεσα κατά μέγα μέρος ἀπό τόν ἰατρό Γαληνό καί ἀπό ἄλλους, ὅπως τόν Δημόκριτο. Τό τρίτο μέρος, πού δίνει τήν ἐντύπωση μικρῆς διατριβῆς καί εἶναι τό σημαντικότερο, ἐξηγεῖ πῶς καί πόσο ἡ βούληση εἶναι ἐλεύθερη, ἀπορρίπτει τήν γνωστή φιλοσοφικοθηρησκευτική ἀντίληψη περί εἰμαρμένης καί προβάλλει τό γεγονός τῆς θείας πρόνοιας. Ἐδῶ χρησιμοποιεῖ εὐρύτατα πλῆν ἔμμεσα τό «Περί εἰμαρμένης» τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως.

Τό ἔργο θεωρήθηκε ὡς ἐπιτυχῆς προσπάθεια ἑναρμονίσεως χριστιανισμοῦ καί φιλοσοφίας ἑλληνικῆς, ἀλλά ὁ Νεμέσιος δέν βρίσκει

κάποιο φιλοσοφικό σύστημα πού νά έναρμονίζεται μέ τόν χριστιανισμό. Ἀπλῶς ἐπισημαίνει κάποιες φιλοσοφικές ἀντιλήψεις, πού δείχνουν ὅτι κάποιο πρῶτο στάδιο μιᾶς θεολογικῆς ἀντιλήψεως δέν εἶναι ἀνεξήγητο λογικά - φιλοσοφικά. Κατά τά ἄλλα περιγράφει τήν φυσιολογία καί τήν ψυχολογία τοῦ ἀνθρώπου μέ τά δεδομένα τῆς ἐποχῆς καί μάλιστα μέ τρόπο καθόλου ἀναλυτικό ἢ διεξοδικό. Ἐπειδή ὁμως γίνεται πυκνή παράθεση φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων καί θεωριῶν ἀπό τά πιό διάφορα μεταξύ τους συστήματα, ἀποκτᾶ τό ἔργο ἐνδιαφέρον γιά τούς ἱστορικούς τῆς φιλοσοφίας καί ἀποβαίνει ἔξοχο δείγμα ἐκλεκτικῆς χρήσεως τῆς ὅλης ἀρχαίας φιλοσοφίας.

Πάντως τό ἔργο τοῦ Νεμεσίου χρησιμοποιήθηκε ἀπό μερικούς συγγραφεῖς τῆς Ἀνατολῆς (Μάξιμος Ὁμολογητής, Λεόντιος Βυζάντιος, Ἰωάννης Δαμασκηνός καί μοναχός Μελέτιος, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ κατά λέξη πολλά κεφάλαια τοῦ β' μέρους τοῦ ἔργου) καί ἐπηρέασε εὐρύτατα τόν μεσαιωνικό λατινικό χῶρο (π.χ. Ἀλβέρτο τόν Μέγα καί Θωμᾶ Ἀκινάτη), ὅπου γνώρισε περισσότερες ἀπό πέντε μεταφράσεις.

ΕΡΓΟ

Περί φύσεως ἀνθρώπου. Ὑπότιτλος σέ μερικά χειρόγραφα: *Λόγος κεφαλαιώδης*. Ἀποτελεῖται ἀπό 44 κεφάλαια, ἀπό τά ὁποῖα μερικά εἶναι ὀλίγων ἀράδων. Μεταφράστηκε στήν ἀρμενική, τήν γεωργιανή, τήν ἀραβική καί στήν μεσαιωνική λατινική (CPG II 3550).

PG 40, 508-818. BEP 38, 221-308. Κριτική ἐκδοση μέ πλούσια εἰσαγωγή τῆς λατινικῆς μεταφράσεως τοῦ ἔργου ἀπό τόν Burgundio: G. VERBEKE - J. R. MONCHO, *De natura hominis (Corpus latin. Comment. in Aristotelem Graec. Suppl. I)*, Leiden 1975.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900. W. JAEGER, *Nemesius von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinem Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914. E. SKARD, *Nemesiosstudien*: SO 15/16 (1936) 23-43· 17 (1937) 9-25· 18 (1938) 31-45· 19 (1939) 46-56· 22 (1942) 40-48. F. LAMMERT, *Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios...*: *Philologus* 94 (1940) 125-141. D. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberte dans l' antiquite grecque*, Louvain 1945, σσ. 549-569. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Actes bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1956. F. M. MÄRZ, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesius von Emesa (Philol. Dissert.)*, München 1959. E. A. WYLLER, *Die Anthropologie des Nemesios v. Em. und die Alkibiades I-Tradition. Eine Untersuchung zum Platonbild in der Schrift Über die Natur des Menschen (Kap. I, 1)*: SO 44 (1969) 126-145. M. MORANI, *La Versione armena*

del trattato *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* di Nemesio: *Mem. Ist. Lombardo Cl. di Sc. stor. mor. e filol.* 31 (1970) 105-193. G. VERBEKE, *Philosophie en christendom in het mensbeeld van Nemesius v. Emesa*, Bruξέλλες 1971. M. MORANI, Il manoscritto chigiano di Nemesio: *RILSL* 105 (1971) 621-635. A. SICLARI, L' antropologia di Nemesio di Emesa nella critica moderna: *Aevum* 47 (1973) 477-497. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, L' antropologia di Nemesio di Emesa, Padova 1974. A. KALLIS, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Münster 1978. Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΟΥ, Πηγαί καί περιεχομένον τῶν περὶ εἰμαρμένης κεφαλαίων τοῦ Νεμεσίου Ἐμέσης (διατριβή), Ἀθήνα 1979. M. MORANI, Note critiche al testo di Nemesio: *WS* 13 (1979) 203-213. G. VERBEKE, *Foi et culture chez Némésios d' Emese. Physionomie d' une synthèse: Paradoxos politeia*, Studi in onore di G. Lazzati, Milano 1980, σσ. 507-531. M. VERHELST, *Georges Valla, compilateur de Nicéphore Blemmyde: Διοτίμα* 8 (1980) 144-147 (ἽΟ Valla χρησιμοποιεῖ - παραθέτει χωρία καί ἀπό τόν Νεμέσιο). F. HEINZER, Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessor: *FZPT* 28 (1981) 372-392. M. MORANI, La tradizione manoscritta del *De natura hominis* di Nemesio, Milano 1981. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Note critiche e linguistiche al testo di Nemesio: *CPh* 77 (1982) 35-42. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La natura dell' uomo (τοῦ Νεμεσίου), Salerno 1982 (Μετάφραση). ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Kritische Bemerkungen zu Nemesius: *RhM* 125 (1982) 304-308. R. W. SHARPLES, Nemesius of Emesa and some theories of divine providence: *VC* 37 (1983) 141-156. F. M. YOUNG, Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the Bible in two anthropological treatises of the fourth century: *VC* 37 (1983) 110-140.

144. ΣΥΝΟΔΟΣ (ΣΥΛΛΟΓΗ) ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ (τέλος Δ' αἰ.)

Ἡ συλλογή 59 κανόνων, τούς ὁποίους ἡ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει σέ σύνοδο τῆς Λαοδίκειας, εἶναι φορτισμένη μέ ἄλυτα προβλήματα. Οὔτε ὁ χρόνος τῆς συνόδου μπορεῖ νά προσδιοριστεῖ οὔτε ἡ σύνθεση τῆς συλλογῆς μπορεῖ νά διευκρινιστεῖ. Βέβαιο εἶναι μόνο ὅτι ἐγινε σύνοδος (Θεοδωρήτου, *Εἰς τήν πρός Κολασσαεῖς Β' 18: PG* 83, 613B) στήν Λαοδίκεια καί ὅτι οἱ 59 κανόνες τῆς ἀποτελοῦν συλλογή καί μετά περίληψη (περί τό τέλος μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ.) κανόνων καί διατάξεων ἐκκλησιαστικῶν, πού ἤδη κυκλοφοροῦσαν στήν εὐρύτερη μικρασιατική περιοχή τῆς Φρυγίας. Βραδύτερα προστέθηκε κανόνας (60), πού ἀπαριθμεῖ τά κανονικά βιβλία τῆς *Γραφῆς*. Οἱ κανόνες ἔχουν τίτλους περιληπτικούς τοῦ περιεχομένου τους, χαρακτηρίζονται ἀπό πνεῦμα ἐπιείκειας καί κυρώθηκαν ἀπό τήν Πενθέκτη Οἴκουμ. Σύνοδο τοῦ 691 (κανόνας 2).

Ἀναφέρονται στόν δεύτερο γάμο θετικά (1), στήν συγχώρησή μέ μετάνοια ὄλων τῶν ἀμαρτημάτων (2), στήν ἀποφυγή δανεισμοῦ καί τοκισμοῦ ἀπό τούς κληρικούς (4) καί σέ ἄλλα θέματα ἠθικοῦ βίου. Ἡ πλειονότητα τῶν κανόνων ἀφορᾷ τήν ἐκκλησιαστική γενικά εὐταξία καί τά καθήκοντα τῶν κληρικῶν: οἱ πιστοί νά μήν πηγαίνουν γιά σχετικές «εὐχές» στά κοιμητήρια τῶν αἵρετικῶν (9), νά μήν τελοῦν μικτούς γάμους (31), νά μήν συμπροσεύχονται (33) καί νά μήν συνεορτάζουν μέ αἵρετικούς, ἐθνικούς καί

ιουδαίους (37-39), νά μήν τελοῦνται γεύματα (ὡς «ἀγάπες») στούς ναοὺς (28), τό μυστήριον τοῦ Χρίσματος νά γίνεται μετὰ τό Βάπτισμα, νά μήν τελοῦνται κατὰ τήν Τεσσαρακοστή Λειτουργίαι καί μνήμες ἁγίων παρά μόνο Σάββατο καί Κυριακή (49, 51), ἐνῶ ἀποκλείονται στήν περίοδο αὕτη τέλεση γάμων καί ἑορτασμός γενεθλίων (52), νά μήν τελοῦνται Λειτουργίαι σέ (ιδιωτικά) σπίτια (58), νά μή χειροθετοῦνται ἢ χειροτονοῦνται («καθίστασθαι») γυναῖκες («πρεσβύτιδες», «προκαθήμεναι») (11), νά τηρεῖται ἡ τάξη στούς *Ψαλμούς*, τά ἀναγνώσματα καί τίς εὐχές (16-19), πού ὄλα πρέπει νά εἶναι τά κανονικά, ἀποκλειομένων τῶν αὐτοσχεδιασμῶν καί τῶν μή κανονικῶν βιβλίων (59). Εἰδικότερα γιά τοὺς ἐπισκόπους ἡ σύνοδος ἐπιτάσσει: νά χειροτονοῦνται ἀπό τόν μητροπολίτη καί τοὺς ἐπισκόπους «τῶν πέριξ» (12), νά μήν ἀποφεύγουν τήν συμμετοχή τους στήν σύνοδο (4L), νά μή χειροτονοῦνται ἐπίσκοποι γιά τίς «κῶμες» (χωριά), τίς ὁποῖες νά ἐξυπηρετοῦν «περιοδευτικά» μέ τήν σύμφωνη γνώμη τοῦ ἐπισκόπου (57). Ἀκόμη ἡ σύνοδος, ἔνεκα παρεκτροπῶν ἀσφαλῶς, ἀποκλείει τήν ἐκλογή τῶν κληρικῶν ἀπό λαϊκοῦς (13).

Μεταφράστηκαν στήν λατινική, τήν παλαιοσλαβική καί τίς ἀρχαῖες ἀνατολικές γλῶσσες (συριακή, ἀρμενική, γεωργιανή, ἀραβική, αἰθιοπική): *CPG IV 8607*.

ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ, Κανόνες, σσ. 195-206. JOANNOU, *Fonti*, I 2, σσ. 130-155.

145. ΦΑΥΣΤΟΣ Ο ΒΥΖΑΝΤΙΟΣ

ὁ ἱστοριογράφος τῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας

Ὁ Φαῦστος ἔδρασε ἀπό τά μέσα τοῦ Δ' αἰ. καί ἄγνωστο πῶς βρέθηκε στήν Ἀρμενία. Ἐκεῖ συνδέθηκε μέ τόν Καθολικό, δηλ. τόν ἐπικεφαλῆς, τῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας Νερσές Α' (ἢ Ναρσή) (363-374), πού ἦταν δισσέγγονος τοῦ Γρηγορίου Φωτιστῆ (297-326), στόν ὁποῖο ὀφείλεται ἡ μεγάλη ἐξάπλωση καί ἡ ἀρχική ὀργάνωση τοῦ χριστιανισμοῦ στήν Ἀρμενία καί τόν ὁποῖο Γρηγόριο τότε κληρονομικά διαδέχονταν στόν θρόνο οἱ ἐπίγονοί του.

Ὁ Φαῦστος, πού προερχόταν ἀπό τό ἀνατολικορωμαϊκό κράτος καί ἀργότερα στά χειρόγραφα καλεῖται Βυζάντιος, εἶχε πλούσια παιδεία κι ἔγραψε τήν *Ἱστορία τῆς Ἀρμενίας*, φυσικά στήν ἑλληνική, ἀφοῦ μόνο ἀπό τόν ἐπόμενο αἰῶνα ὁ πολὺς Μεσρῶπ κατασκεύασε (406/7) ἀρμενικό ἀλφάβητο καί ἄρχισε ἡ ἀρμενική γραμματεία.

Ἡ *Ἱστορία* αὕτη καλύπτει περίπου τά ἔτη 320-387 καί γίνεται ἰδιαίτερα

διεξοδική, όταν παρουσιάζει τήν δράση τοῦ Καθολικοῦ Νερσές, πού εἶχε μορφωθεῖ στήν Καισάρεια, ἐπηρεαζόταν ἀπό τό πνεῦμα τοῦ Μ. Βασιλείου καί ὑπῆρξε τόσο δημιουργικός, ὥστε νά ὀνομαστεῖ Μέγας. Τό ἔργο, γραμμένο στά τελευταῖα ἔτη τοῦ Δ' αἰ., εἶναι ἱστοριογραφικό καί δίνει λίγες χρονολογίες, ἀλλά ἡ ἀξία του εἶναι τεράστια, διότι γιά τήν πρώιμη αὐτή ἐποχή τῆς ἄρμενικῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχουμε ἄλλη ἐκτενῆ γραπτὴ πηγή. Τό κείμενο τοῦ Φαύστου δέν σώθηκε στό πρωτότυπο. Τό γνωρίζουμε ὄχι ὀλόκληρο ἀπό ἄρμενική μετάφραση-διασκευή τοῦ τέλους τοῦ Ε' αἰ., ὅποτε ἐμφιλοχωρήθηκαν καί νεώτερα ἱστορικά, λειτουργικά καί ἀγιολογικά στοιχεῖα.

Ἐκδόσεις: P'awstosi Biuzandac'woy Patmut' ium Hayoc', Βενετία 1883 (καί τελευταία ἐπανέκδοσή της τό 1933). Γαλλ. μετάφραση: V. LANGLOIS, Collection des historiens anciens et modernes de l' Arménie, II, Paris 1869, σσ. 253-368.

V. INGLISIAN, Die armenische Literatur in Armenische und Kaukasische Sprachen, Leiden-Köln 1963. S. MALCHASIAN, Studien über die Geschichte des Faustus von Byzanz, Wien 1896. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ, Ἰδρυσις καί ὀργάνωσις τῆς Ἄρμενικῆς Ἐκκλησίας..., Ἀθήνα 1966, σ. 38 καί ἄλλοῦ. P. PEETERS, Un miracle de SS. Serge et Théodore et la vie de S. Basile dans Fauste de Byzance: AB 39 (1921) 65-88.

146. ΠΡΑΞΕΙΣ (ACTA) ΕΔΕΣΣΗΝΩΝ ΜΑΡΤΥΡΩΝ

Οἱ σύροι χριστιανοί συγγραφεῖς μετὰ τόν Ἐφραίμ (+ 373) ἔδειξαν ἰδιαίτερη προτίμηση στήν σύνταξη *Μαρτυρίων*, ἔχοντας ὡς πρότυπα σχετικά ἑλληνικά ἔργα καί μάλιστα ἀπόκρυφα κείμενα. Οἱ μεγάλοι διωγμοί στό περσικό κράτος ἀπό τόν βασιλιά Σαπῶρ Β', σέ δύο κυρίως περιόδους (344/6 καί 376/7), ἦταν ἱκανή ἀφορμή γιά νά τιμήσουν οἱ πέρσες χριστιανοί τούς συμπατριῶτες τους, οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν τόν Γ' αἰ. ἐπί Δεκίου (249-250) καί στίς ἀρχές τοῦ Δ' αἰ. ἐπί Διοκλητιανοῦ.

Οἱ ἀρχαιότερες Πράξεις - Acta ἐδεσσηνῶν μαρτύρων περιγράφουν τό μαρτύριο τῶν *Šarbel* καί *Barsamjā*, οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν ἐπί Δεκίου. Τό κείμενο συντάχτηκε περί τό τέλος τοῦ Δ' αἰ. ἀπό ἄγνωστο συγγραφέα, ὁ ὁποῖος τά περισσότερα στοιχεῖα τά ἐπινοεῖ.

W. CURETON, Ancient Syr. Documents, London 1864, σσ. 41-72. G. MÖSINGER, Acta ss. Martyrum Edessenorum..., I, Innsbruck 1874. R. DUVAL, Les actes de Scharbil et de Barsamya: *Journal asiatique* (1889) 40-58.

Τοῦ τέλους τοῦ Δ' αἰ. ἐπίσης φαίνεται νά εἶναι καί οἱ Πράξεις τῶν *Gurjā*, *Šemonā* καί *Habbib*, οἱ ὁποῖοι μαρτύρησαν ἐπί Διοκλητιανοῦ. Καί τῶν πράξεων τούτων ἡ ἱστορική ἀξιοπιστία εἶναι μικρή.

W. CURETON, μν. ἔργ., σσ. 73-86. F. C. BURKITT, Euphemia and the Goth, with the

Acts of martyrdom of the Confessors of Edessa..., London 1919. P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, I, Paris 1890, σσ. 144-160. *Synax. Eccl. Constantinopolitanae. Propylaeum ad November*, σσ. 221 και 272. Έλλην. και λατιν. μετάφραση εις O. VON GEBHARDT, *Die Acten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (TU 37,2)*, Leipzig 1911, σσ. 2-228. P. DEVOS, *La liste martyrologique des Actes de Guriā et Shamōnā: AB 90 (1972)* 15-26.

147. ΜΑΡΚΙΑΝΟΣ ΜΟΝΑΧΟΣ (τέλος Δ' αϊ.;)

Η χειρόγραφη παράδοση προσγράφει σύντομα άσκητικά και θεολογικά έργια στον μοναχό Μαρκιανό, του όποιου όμως άγνοούμε την ταυτότητα. Τά άσκητικά έχουν άπλοϊκή μορφή και στοιχειώδη σχετική διδασκαλία. Τά θεολογικά του, άπό μερικά τών όποιών σώζονται μόνο άποσπάσματα, έχουν κυρίως οίκοδομητικό χαρακτήρα και άντιαπολιναριστική τάση. Μερικά άπό τά τελευταία φαίνεται να έχουν κάποια σχέση με την θεολογία της Δ' Οίκουμενικής Συνόδου (451).

Ο J. Lebon ταύτισε τον μοναχό Μαρκιανό με τον άσκητή Μαρκιανό, που έζησε στην έρημο της Χαλκίδας κοντά στην Κύρο (Συρία), πέθανε περί τό 390 και μιλάει γι' αυτόν ό Θεοδώρητος (Έκκλησ. Ιστορία Δ' 22 και Λαυσαϊκή ιστορία 3). Αντίθετα ό J. Kirchmeyer ταύτισε τον μοναχό Μαρκιανό με τον Μαρκιανό της Βηθλεέμ (410-492), που μόνασε στην μονή Πασσαρίωνα, άντιτάχτηκε στις άποφάσεις της Δ' Οίκουμενικής Συνόδου, έπανήλθε περί τό 480 στην Όρθοδοξία κι έγινε άρχιμανδρίτης (γενικός ήγούμενος) τών μονών τών Έεροσολύμων.

Δυστυχώς και οι δύο θεωρίες δέν είναι πειστικές (A. van Roey, *Remarques sur le moine Marcien: SP 12 [1975] 160-177*). Γενικώς όμως τά άσκητικά έργια κατανοούνται εύκολότερα στό κλίμα του Δ' αιώνα.

Τά έργια συντάχτηκαν στην έλληνική, αλλά τά περισσότερα σώθηκαν σε συριακή μετάφραση.

Άσκητικά: 1) *Περί μετανοίας*. 2) *Περί τελείας ύπακοής*. 3) *Περί βαπτίματος*. 4) *Περί ταπεινοφροσύνης* (πού έχει έκδοθει και ως έργο του Εύαγγρίου). 5) *Έγχειρίδιον περί νηστείας*. 6) *Περί του ύπέρ πίστεως θανάτου*. 7) *Περί πανοπλίας προς μοναχούς*. 8) *Λόγος άσκητικός και πολυμεής*. 9) *Άποφθέγματα*.

Τά μέ ἀριθμό 4 (έλλ. τίτλος: «Περί ἀσκητικοῦ βίου»), 5, 7 καί 8 σώθηκαν στήν ἑλληνική. Βλ. ἀντίστοιχες ἐκδόσεις εἰς *Mu* 75(1962) 361-365· *PG* 65, 1109-1117· J. S. ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia... graece*, III, Romae 1746, σσ. 219 (B 1-5) καί 223¹⁸-226 (ἐκδόθηκε κακῶς ὡς ἔργο τοῦ Ἐφραίμ, ἀλλά καί ἡ πατρότητα τοῦ Μαρκιανοῦ εἶναι ἀμφίβολη). Ὅλα στήν συριακή καί τήν ἑλληνική ἐκδόθηκαν ἀπό τόν J. LEBON, *Le moine saint Marcien (Spicilegium sacrum Lovaniense 36)*, Louvain 1968, σσ. 155-175, 184-200. Σέ συριακή συλλογή τοῦ ἀποδίδονται ἀποφθέγματα: E. A. W. BUDGE, *The Book of Paradise*, London 1904, 2^e σειρά No 136 (140). Ἑλληνικό ἀπόφθεγμα εἶναι ἀπόσπασμα ἀπό τό ἔργο μέ ἀριθμό 5 (LEBON, σ. 199²²⁻²⁶).

Θεολογικά: 1) *Λόγος συμβουλευτικός περί πίστεως τῆς Ἐκκλησίας* (ἔργο μετανεστοριανικό καί ἄρα ὄχι τοῦ Μαρκιανοῦ), 2) *Κατά τῆς διδασκαλίας Ἀπολιναρίου καί Βιταλίου*, 3) Ἀποσπάσματα τρία: *Περί πίστεως, Δόγματα ἐκκλησιαστικά περί πίστεως εἰς τήν ἁγίαν Τριάδα καί Περί ἐνσαρκώσεως*. Ὅλα στήν συριακή.

Ἐκδοση LEBON, σσ. 175-181, 201-209 καί (τά τρία ἀποσπάσματα) J. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum: SAM* 5 (1933) 60-64 nn° 69-71.

Ἀνέκδοτα: Στόν Μαρκιανό ἀποδίδει ὁ κώδικας Coislin. gr. 122 τρία σύντομα κείμενα μέ τούς τίτλους *Περί λοιδορίας καί παντοίας ὕβρεως* (φ. 66), *Περί συγκαταθέσεως* (φ. 73β) καί *Ἐκ τοῦ Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ* (φ. 326-328). Βλ. J. K. Kirchmeyer: *SP* 5 (1962) 351-353.

Τέλος, ἡ συλλογή *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (ἔκδ. F. Diekamp, Münster 1907, σ. 242) μνημονεύει 20 ὁμιλίες τοῦ Μαρκιανοῦ, γιά τίς ὁποῖες δέν ἔχουμε οὔτε ἴχνη.

A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche paienne et chrétienne*, Paris 1959, σσ. 252-257.

148. ΑΜΜΩΝΑΣ

ἀναχωρητής κι ἐπίσκοπος

Ὁ Ἀμμωνᾶς ὑπῆρξε μεγάλης ἀκτινοβολίας κι ἐπιρροῆς ἀναχωρητής. Μετά τόν θάνατο τοῦ Μ. Ἀντωνίου (356) εἶχε τήν πνευματική εὐθύνη τῆς ἐκτεταμένης (μεταξύ Νείλου καί Σουέζ) λαύρας τοῦ Πισπίρ, δηλ. τῆς μή ὀργανωμένης ἀποικίας ἀσύνδετων μεταξύ τους κελλίων. Στόν Μ. Ἀντώνιο, τοῦ ὁποίου θεωρεῖται διάδοχος, προσκολλήθηκε ἀφοῦ (ἄν, ὅπως νομίζουμε, πρόκειται γιά τό ἴδιο πρόσωπο) ἀσκήτευσεν 14 χρόνια στήν Σκήτη (Wadi Natrun), ὅπου διακρίθηκε ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος (+ 390).

Ἦδη τό 362 εἶχε φήμη διακριτικοῦ ἀσκητῆ, πού συμβούλευε μ' ἐπιτυχία τούς μοναχοῦς. Τότε τόν γνώρισε ὁ Μ. Ἀθανάσιος, πού διωκόμενος ζοῦσε κι αὐτός γιά ἓνα διάστημα στήν ἔρημο, θαύμασε τίς πνευματικές του ἀρετές καί τόν χειροτόνησε γιά κάποια αἰγυπτιακή πόλη ἐπίσκοπο. Ὁ Ἀμμωνᾶς ἦταν βέβαια νικαϊκός καί στόν διωγμό τοῦ Λουκίου, ἐπάρχου Αἰγύπτου, ταλαιπωρήθηκε πολύ. Γνώρισε σημαίνοντες ἄνδρες τῆς ἐποχῆς του καί κοιμήθηκε πρίν τό 396 ἢ πρίν τό 403.

Ὡς ἐπίσκοπος ὁ Ἀμμωνᾶς δέν ἔπαυσε νά φροντίζει γιά τά πνευματικά προβλήματα τῶν μοναχῶν, πρός τούς ὁποίους ἔγραφε Ἐπιστολές καί Διδάγματα. Δέν εἶχε μὴ μὴ ἑξαιρετική, ἀλλά ἔγραφε στήν ἑλληνική μέ πολλή ἐπιτυχία. Τοῦτο ἔχει μεγάλη σημασία, διότι δείχνει ὅτι τά μεταπαχωμιανά κείμενα, τά θεμελιωτικά τοῦ αἰγυπτιακοῦ μοναχισμοῦ, γράφηκαν στήν ἑλληνική, τήν ὁποία οἱ συγγραφεῖς τους γνώριζαν καλά ἢ καί τήν μιλοῦσαν. Τό καίριο θέμα πού ἀπασχολεῖ τόν Ἀμμωνᾶ εἶναι ἡ ἐπίτευξη τῆς ἡσυχίας, στό κλίμα τῆς ὁποίας γεννῶνται: θεία γνώση, πνευματική ἀγαλλίαση, «θεϊκή δύναμις», «γλυκύτης τοῦ Παναγίου Πνεύματος», «θέρμη θεϊκή» καί πύρωση τῆς καρδίας ἀπό ἀγάπη γιά τόν Θεό. Αὐτά, διατυπωμένα μέ πολλή ἀπλότητα, δείχνουν ὅτι ὁ Ἀμμωνᾶς εἶχε ὑπερβεῖ τό στάδιο τῆς πρακτικῆς ἀσκήσεως καί εἶχε εἰσέλθει σέ καταστάσεις νηπτικῆς ἐμπειρίας (ἢ θεοπτίας), τήν ὁποία περιγράφει ἀπαλλαγμένος ἀπό τήν ὠριγενιστική καί δῆ τήν εὐαγριανική μεταφυσική, πού τότε εἰσόρμησαν στήν ἀσκητικονηπτική γραμματεία. Μέ τόν τρόπο αὐτό προσέφερε θεμελίωση παραδοσιακή καί ὀρθόδοξη στόν αἰγυπτιακό μοναχισμό.

Τοῦ ἀποδίδονται καί 15 ἀποφθέγματα - διηγήσεις ἀπό τούς συμπληρητές τοῦ Γερωντικοῦ.

Ὁ Ἀμμων Ἀδριανουπόλεως, ὁ ὁποῖος ἔλαβε μέρος στήν σύνοδο Κωνσταντινουπόλεως τό 400 καί τοῦ ὁποῖου σώζονται μερικά ἀποσπάσματα (CPG II 2540), εἶναι πρόσωπο διαφορετικό ἀπό τόν Ἀμμωνᾶ.

Ἐπιστολαί. Παραδίδονται στήν ἑλληνική 8 ἐπιστολές. Οἱ 7 σ' ἐνιαία συλλογή καί μία μόνη (ἀρχή της: «τό πνεῦμα ὄπου θέλει πνεῖ...»), πού μάλιστα εἶναι ἡ 10η τῆς *συριακῆς συλλογῆς ἐπιστολῶν*, στήν ὁποία περιλαμβάνονται 15. Μεταφράστηκαν ἀκόμη στήν ἀραβική, τήν γεωργιανή καί τήν ἀρμενική (βλ. CPG II 2380).

Τοῦ ...ἀββᾶ Ἀμμωνᾶ ἐπιστολαί πέντε, ἀποσπάσματά τινα... ἐκδίδονται ὑπό Αὐγουστίνου Ἰορδανίτου, Ἱεροσόλυμα 1911. F. NAU: PO XI (1915) 432-454 (καί γαλλική μετάφραση). G. L. MARIOTT, Macarii Anecdota, Cambridge 1918, σσ. 47-49 (ἡ ἐπιστ. 8). Συριακή συλλογή: M. KMSKO: PO X (1914) 555-616. ВЕР 40, 48-59.

Διδάγματα. Ὁ ἀκριβής τίτλος: «Ἐκ τῶν διδαγμάτων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀμμωνᾶ». Πρακτικές ὁδηγίες γιὰ τὴν καταπολέμηση τῆς ὑπερηφανίας, τῆς μνησικακίας καὶ ἄλλων ἐμποδίων στὴν πνευματικὴ ζωὴ. Μετάφραση γεωργιανή.

F. NAU: *PO XI* (1915) 455-458. *ΒΕΠ* 40, 59-61.

Ἀποφθέγματα. Δεκαπέντε ἀποφθέγματα - διηγήσεις, στὶς ὁποῖες περιέχονται ρήσεις καὶ συμβουλές του. Σώζεται καὶ συριακὴ συλλογὴ ἀποφθεγμάτων (*PO XI* [1915] 410-423).

PG 65, 120-124. F. NAU: *PO XI* (1915) 403-409. *ΒΕΠ* 40, 45-48.

Τοῦ ἀποδίδονται ἀκόμη Ἐπιστολὴ πρὸς νέους μοναχοὺς (στὴν συριακὴ) καὶ ἓνα ἀπόσπασμα: *CPG II* 2382-2383.

Νόθα: Τοῦ ἀποδίδονται *Κεφάλαια παραινετικά, Λόγος περὶ τῶν θελώντων ἡσυχάσαι καὶ Περί τῆς χαρᾶς τῆς ψυχῆς ...*, πού ἀνήκουν σέ ἔργα τοῦ ἀββᾶ Ἡσαΐα: *ΒΕΠ* 40, 61-74 (*CPG II* 2390-2393).

F. KLEJNA, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe: *ZKT* 62 (1938) 309-348. G. GARITTE, De unius ex Ammonae epistulis versione iberica: *Mu* 89 (1976) 123-131. M. GEERARD, Per una clavis Patris Graecorum: *RSLR* 6 (1970) 654-657 (ἡ περίπτωση τοῦ Ἀμμωνᾶ). K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936. E. HONIGMANN, Trois mémoires posthumes..., Bruxelles 1961, σ. 38 (γιὰ τὸν Ἀμμωνα Ἀδριανουπόλεως). The letters of Ammonas, successor of S. Antony. Transl. by J. D. CHITTY and... introd. by S. BROCK, Oxford 1979.

149. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΕΛΒΙΡΑΣ (ELIBERIS)

ΓΕΝΙΚΑ

Ὁ Γρηγόριος Ἐλβίρας ὑπῆρξε ὁ σπουδαιότερος ἰσπανὸς θεολόγος πρὶν ἀπὸ τὸν Ἰσίδωρο Σεβίλλης (+ 636), ὁ σημαντικότερος πολέμιος τοῦ ἀρειανισμοῦ στὴν χώρα του καὶ ἀπὸ τοὺς ἐλάχιστους δυτικούς ἐπισκόπους, πού δέν ὑπέκυψαν στὸν ἡπιο ἀρειανισμό. Σειρᾶ ἐρευνῶν στὶς ἀρχές τοῦ αἰῶνα ἐπαναπέδωσαν στὸν Γρηγόριο τὰ ἔργα του, μέσω τῶν ὁποίων γνωρίζουμε τὴν σκέψη καὶ τὴν νοοτροπία του. Ἀπὸ χαρακτήρα καὶ ἀνατροφή ἦταν ὑπεραυστηρὸς, μέ ἀποτέλεσμα νά τηρήσει σκληρὴ στάση πρὸς ὄσους διαφωνοῦσε. Ἡ ἐπισκοπικὴ του δράση ἄρχισε λίγο πρὶν τὸ 356 καὶ κορυφώθηκε ὁ-

ταν ὁ ἀρειανισμός ἐπιβλήθηκε γενικά στήν Δύση (356/9) καί ὅταν ὁ Λουκίφερ Cagliari καί ὁ Ἰλάριος Poitiers εἶχαν ἐξοριστεῖ στήν Ἀνατολή, ἐπειδή ἐπέμεναν στήν ὀρθόδοξη θεολογία τῆς Νίκαιας. Τότε ὁ Γρηγόριος, πού μᾶλλον κατάφερε νά μή λάβει μέρος στήν σύνοδο τοῦ Ρίμινι (359) (κι ἔτσι ν' ἀποφύγει τίς πιέσεις, στίς ὁποῖες ὑπέκυψαν 400 ἐπίσκοποι), καταπολέμησε τόν ἀρειανισμό μέ τό ἀνώνυμο ἔργο του *De fide*, ἐπιτίμησε τούς δυτικούς ἐπισκόπους καί μάλιστα προσέβαλε τόν σεβάσμιο Ὅσιο Κορδούης, πού, ὑπέργηρος, ὑπέκυψε στίς πιέσεις τῶν ἀρειανῶν. Στό ἔργο αὐτό χρησιμοποίησε μόνο τούς δυτικούς Τερτυλλιανό, Ἰλάριο καί Phoebadius, διότι ἀγνοοῦσε τήν ἑλληνική γλώσσα καί τήν σχετική θεολογική διεργασία τῆς Ἀνατολῆς.

Μέ τό πρῶτο σημαντικό αὐτό ἀντιαρειανικό κείμενο στήν Ἰσπανία ὁ Γρηγόριος διηύρυνε τόν θεολογικό ὀρίζοντα περισσότερο ἀπ' ὅσο τόν ἄφησε ὁ Ποτάμιος Λισσαβώνας καί διηγείρε τό ἐνδιαφέρον γιά δογματικοθεολογικές συζητήσεις. Δέν εἶχε ὅμως τίς προϋποθέσεις οὔτε γιά πρωτοτυπία οὔτε γιά συνετή τακτική. Στήν πρώτη μορφή τοῦ ἔργου του, καταπολεμώντας τόν ἀρειανισμό, ἔφθασε σέ μοναρχιανικές (σαβελλιανικές) διατυπώσεις, τίς ὁποῖες εὐτυχῶς γρήγορα συνειδητοποίησε καί διόρθωσε στήν δεύτερη ἔκδοση τοῦ ἔργου, περί τό 363 μέ 364. Ἔτσι ἀνέπτυξε ὀρθόδοξη τριαδολογία, ὑποστηρίζοντας τό ὁμοούσιο τοῦ Υἱοῦ, ἀλλά τονίζοντας κυρίως τήν ἐνότητα τοῦ Θεοῦ καί χρησιμοποιώντας τόν ὄρο τοῦ Τερτυλλιανοῦ πρόσωπο (*persona*), χωρίς νά φθάνει σέ ἱκανοποιητική διάκριση τῶν θείων προσώπων.

Παράλληλα τήρησε ἀσύνητη τακτική καί ἀπέρριψε τήν ἀπόφαση τῆς συνόδου Ἀλεξανδρείας (362), στήν ὁποία βρέθηκε τρόπος ἐπανόδου τῶν ἡμιαρειανῶν στήν Ἐκκλησία. Ὁ Γρηγόριος ἀκολούθησε σ' αὐτό τόν Λουκίφερ Cagliari (Σαρδηνία), πού δημιούργησε σχίσμα καί δική του ἐκκλησία, τῆς ὁποίας, μετά τόν θάνατο τοῦ Λουκίφερ (+ 370/1) ἤ λίγο ἀργότερα, ἐπικεφαλῆς ἔγινε ὁ Γρηγόριος μέ τήν συμπαράσταση κληρικῶν τῆς Ἀνδαλουσίας.

Ἐπικεφαλῆς τῶν ὀλιγάριθμων λουκιφεριανῶν ἔμεινε, φαίνεται, μέχρι τόν θάνατό του, πού δέν ξέρουμε πότε συνέβη. Τό 393 πάντως ὁ Ἱερώνυμος τόν χαρακτηρίζει πολύ ἡλικιωμένο (*De viris illustribus* 105). Ἐζησε ὅμως ἀκόμη μερικά χρόνια καί πρόλαβε νά γνωρίσει τίς μεταφράσεις ἐξηγητικῶν ἔργων τοῦ Ὠριγένη, πού φιλοτέχνησαν ἀπό τό τέλος τοῦ Δ' αἰώνα οἱ Ρουφῖνος καί Ἱερώνυμος. Ἔτσι δείχνει ἐνήμερος τῶν ἐρμηνευτικῶν τάσεων καί μιλάει γιά τριπλή σημασία τῆς ΠΔ: *prophetia-historia-figura* (προτύπωση μελλοντικῶν γεγονότων).

Ἡ ἐνημέρωσή του αὐτή διηύρυνε τούς ἐρμηνευτικούς του ὀρίζον-

τες, πού περιελάμβαναν ἤδη τούς λατίνους θεολόγους καί τόν Εἰρηναῖο, καί στερέωσε τήν ἀγάπη του πρός τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία, μέ τήν βοήθεια τῆς ὁποίας γιά οἰκοδομητικούς κυρίως λόγους ἐρμήνευσε πλῆθος χωρίων καί γεγονότων τῆς ΠΔ, χωρίς νά παραμερίζει καί τήν τυπολογική ἐξήγηση. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι πλὴν ἄλλων ἀσχολήθηκε μέ τό Ἶσμα ἀσμάτων, στό ὁποῖο ἐκτεταμένα ἐφάρμοσε καί τά δύο αὐτά εἶδη ἐρμηνείας. Τό ἐξηγητικό του ἔργο, ἀφιερωμένο ἐξ ὀλοκλήρου στήν ΠΔ, σημασία κυρίως ἔχει σήμερα γιά τήν γνώση τοῦ προἰερωνυμικοῦ κειμένου τῆς ΠΔ, ὅπως αὐτό ἦταν γνωστό στήν Ἰσπανία. Ἡ ἐπισήμανση παραλλήλων μεταξύ τῆς τρίτης Ὀμιλίας του (ἀπό τό *Tractatus XX de libris sanctarum...*) πρός τήν Ὀμιλία τοῦ Ὠριγένη στό *Γενέσ. 7,23* (ὅπως τήν μετέφρασε ὁ Ρουφῖνος μόλις περί τό 403) ὑποχρεώνει νά τοποθετήσουμε τόν θάνατο τοῦ Γρηγορίου στήν πρώτη γενικά δεκαετία τοῦ Ε' αἰώνα, κάτι ὅμως πού δέν ἰσχύει, ἐάν ἄλλοθεν γνώριζε τό κείμενο τοῦ Ὠριγένη.

ΕΡΓΑ

Ὁ Γρηγόριος Ἑλβίρας ἄφησε μικρό ἀριθμό ἔργων, δογματικῶν καί δὴ ἐξηγητικῶν. Αὐτά κυκλοφοροῦσαν ὡς ἔργα ἄλλων καί μόλις πρόσφατα τοῦ ἀποδόθηκαν.

De fide orthodoxa contra arianos (Περί τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καί κατά Ἀρειανῶν). Εἶναι γνωστό σέ δύο μορφές. Τό κυκλοφόρησε ἀνώνυμα τό 360, γιά νά ὑποστηρίξει τό ὁμοούσιος τῆς Νίκαιας καί νά καταπολεμήσει τό φιλοαρειανικό σύμβολο τοῦ Ρίμινι (359). Μερικές φράσεις του ἤχοῦσαν μοναρχιανικά (σαβελλιανικά) καί προκάλεσαν ἀντίδραση. Ἔτσι περί τό 363/4, ὅταν πλέον εἶχε πεθάνει καί ὁ αὐτοκράτορας Κωνστάντιος, βελτίωσε τό κείμενο, τό ἀπάλλαξε ἀπό ἐπικίνδυνες διατυπώσεις καί τό κυκλοφόρησε ἐπώνυμα. Σώθηκαν καί οἱ δύο μορφές, ἡ πρώτη ὡς ἔργο τοῦ Ἀμβροσίου Μιλάνου καί ἡ δεύτερη ὡς ἔργο τοῦ Γρηγορίου Θεολόγου. Τυπώθηκαν καί ὡς ἔργα τοῦ Phoeadius.

PL 17, 549-568· 20, 31-50· 62, 449-463. A. C. VEGA: *España Sagrada* 55 (1957) 83-127 καί 56 (1958) 67-77. V. BULHART: *CCL* 69 (1967) 221-247. M. SIMONETTI, *Gregorio de Elvira, La Fede*, Torino 1975.

Tractatus in Cantica canticorum (Πραγματεῖαι εἰς τό Ἶσμα ἀσμάτων). Σύντομη ἀλληγορική καί τυπολογική ἐρμηνεία τοῦ Ἶσματος τῶν ἀσμάτων μέχρι τό 3,4. Τίτλοφορεῖται καί *Tractatus V de Epithalamio*.

A. C. VEGA: *España Sagrada* 55 (1957) 1-80. PLS 1, 473-501. J. FRAIPONT: *CCL* 69 (1967) 169-210.

De arca Noe (Περί τῆς κιβωτοῦ τοῦ Νῶε). Στό ἐργίδιο, πού ἀποδιδόταν στόν Ὁριγένη, ἐρμηνεύει τήν κιβωτό τοῦ Νῶε ὡς προτύπωση τῆς Ἐκκλησίας.

A. C. VEGA: *España Sagrada* 56 (1958) 1-19. PLS 1, 516-523. V. BULHART: CCL 69 (1967) 149-155.

Tractatus de libris sanctarum Scripturarum (Πραγματεῖαι περί τῶν βιβλίων τῶν ἁγίων Γραφῶν). Καί αὐτό παραδιδόταν ὡς ἔργο τοῦ Ὁριγένη. Δημοσιεύτηκε τό 1900. Ἀποτελεῖται ἀπό 20 ὀμιλίες, μέ τίς ὁποῖες ἀσκεῖ ἀλληγορική ἐρμηνεία κειμένων καί γεγονότων τῆς ΠΔ (ἀπό τήν *Γένεση* μέχρι τόν *Ζαχαρία*). Ἡ τελευταία ὀμιλία ἀναλύει τό *Πράξεων* 2, 1-2, γιά νά τονίσει τό ἔργο τοῦ Ἁγ. Πνεύματος στήν Ἐκκλησία. Διαπιστώθηκε ὁμοιότητα μεταξύ τῆς τρίτης Ὀμιλίας καί τῆς Ὀμιλίας στήν *Γένεση* (7, 2-3) τοῦ Ὁριγένη, ὅπως μετέφρασε τήν τελευταία ὁ Ρουφῖνος περί τό 403. Ἐάν δέν ὑπῆρχε κοινή λατινική πηγή, τότε ὁ Γρηγόριος ἔγραψε μετά τό 403 καί τό ἔτος θανάτου του μετατίθεται γενικά στήν πρώτη δεκαετία τοῦ Ε' αἰ.

P. BATIFFOL - A. WILMART, *Tractatus XX Origenis de libris sanctarum*, Paris 1900. A. C. VEGA: *España Sagrada* 55 (1957) 137-216. PLS 1, 358-472. V. BULHART: CCL 69 (1967) 3-146.

Ἀποσπάσματα. Μέ τό ὄνομα τοῦ Γρηγορίου ἢ μέ ἄλλα ὀνόματα διασώθηκαν λίγα καί πολύ σύντομα ἐρμηνευτικά σχόλια, πού δέν ξέρουμε ἂν προϋποθέτουν εὐρύτερα ἔργα. Σχεδόν σέ ὅλα γίνεται ἀλληγορική ἐρμηνεία:

1. *Expositio de Psalmo XCI* καί δύο *Fragmenta tractatus in Gen.* 3, 22 καί 15, 9-11: PLS 1, 523-527. CCL 69 (1967) 213-215, 158, 162.

2. Τά σχόλια στό *Παροιμ.* 30, 19 μέ τόν τίτλο *De Salomone* (ἀποδιδόμενα στόν Ἀμβρόσιο) καί *In Ecclesiasten*, πού οἱ A. V. Vega (*España Sagrada* 56 [1958] 33-64) καί V. Bulhart (CCL 69, σσ. 253-259 καί 263) τά ἐκδίδουν μεταξύ τῶν ἀμφιβαλλομένων, ὁ M. Simonetti τά θεωρεῖ γνήσια κείμενα τοῦ Γρηγορίου.

Ἀμφιβαλλόμενα. *De diversis generibus leprarum* (ἀλληγορική ἐρμηνεία χωρίων τοῦ Λευϊτικοῦ). Τρεῖς συγγενεῖς μεταξύ τους καί πολύ σύντομες ἐκθέσεις πίστεως: *Fides romanorum* (ἢ *De fide Nicaena*), *Fides catholica* καί *Fides sancti Hieronymi*: CCL 69 (1967) 279-283, 267-268, 271-272, 275. PL 30, 245-8. PL 20, 49. PLS 1, 514-515.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. WILMART, Les "Tractatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d' Elvire: BLE 7 (1906) 233-299. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Wien 1908. K. KOCH, Zu Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen: ZKG 51 (1932) 238-272. F. REGINA, Il "De fide" di Gregorio di Elvira, Napoli 1942. A. GARCIA

CONDE, Los Tractatus Origenis y los origenistas gallegos: *Cuadernos de estudios gallegos* 4 (1949) 27-56. J. COLLANDES LOZANO, San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología, Granada 1954. M. SIMONETTI, Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuita a Gr. di Elvira: *RCCM* 2 (1960) 307-325. E. MAZORRA, Gr. de Elvira, estudio histórico - teológico sobre su personalidad, Grenade 1962 (διατριβή). E. J. BUCKLEY, Christ and the Church according to Gregory of Elvira, Roma Gregor. Univ. Pr. 1964. E. MAZORRA, El patrimonio literario de Gregorio de Elvira: *EE* 42 (1967) 387-397. C. VONA, Greg. di Elvira. I Tractatus de libris sacrarum scripturarum. Fonti e sopravvivenza medievale, Roma 1970. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Herencia literaria de Gr. de Elvira: *Helmantica* 24 (1973) 281-357. M. SIMONETTI, La doppia redazione del De fide di Gr. di Elvira: *Forma Futuri*. Studi in onore di M. Pellegrino, Torino 1975, σσ. 1022-1040. TOY ΙΔΙΟΥ, La crisi ariana e l' inizio della riflessione teologica in Spagna: *Hispania Romana* (colloquio italo-spagnolo), Roma, Accad. nazion. dei Lincei Anno 1974, σσ. 127-147. A. BARCALA MUÑOZ, Sobre las citas bíblicas de los Tractatus Origenis: *RET* 37 (1977) 147-151. E. ROMERO POSE, Gregorio de Elvira en el "Commentario al Apocalypsis" de S. Beato de Liébana: *Burgense* 20 (1979) 289-305. M. DIDONE, Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone e dell' Explanatio beati Hieronymiani: *Divinitas* 24 (1980) 178-210. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Isidoro de Sevilla y los Tractatus Origenis de Gregorio de Elvira: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (έκδοση E. Paschke), *TU* 125 (1981) 149-160. D. GIANOTTI, Gregorjo di Elvira interprete del Cantico dei cantici: *Aug* 24 (1984) 421-439.

150. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ (310/20-402) ΣΑΛΑΜΙΝΑΣ ΚΥΠΡΟΥ

ὁ ἀντιρρητικός

ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

Ὁ Ἐπιφάνιος Κωνσταντίας (Σαλαμίνας) Κύπρου ἦταν ἀξιόλογος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας, φυσιογνωμία ἐξωτερικά ἐντυπωσιακή καί πατριαρχική. Φιλομόναχος καί δραστήριος, σταθερός ὁπαδός τῶν ἀποφάσεων τῆς Νίκαιας κι ἐπιφανειακός στίς κρίσεις του, ἀναμείχτηκε πολύ ἔντονα στά ἐκκλησιαστικοθεολογικά πράγματα τῆς ἐποχῆς του, ἀπό τό 350 περίπου μέχρι τό 402. Γεννήθηκε σέ παραδοσιακό περιβάλλον, στήν Παλαιστίνη, καί δὴ στήν περιοχή τῆς Γάζας, ὅπου ὁ ἅγιος Ἰλαρίων (+ 371) εἰσήγαγε τόν μοναχισμό. Ἀποφασιστική ἦταν ἡ παραμονή του στήν Ἀλεξάνδρεια, γιά σπουδές, καί στήν αἰγυπτιακή ἔρημο, γιά μύηση στόν μοναχισμό. Ἐκεῖ ἀπέκτησε τήν μέτρια κλασική του παιδεία, τόν σεβασμό στό πρόσωπο καί τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τόν ἀντιαρειανισμό του, τό φιλομόναχο πνεῦμα, ἀλλά καί τόν ἀντιωριγενισμό μέ τήν περιφρόνηση στήν θύραθεν παιδεία, πού ἐξέφραζαν ὁμάδες μοναχῶν.

Τά στοιχεῖα αὐτά προσδιόρισαν τήν πολυετή δράση του, πού ἄρχισε μέ τήν ἴδρυση μονῆς στό χωριό του Βησανδούκη, κοντά στήν Ἐλευθερούπολη τῆς Γάζας. Ἡ Ἀλεξάνδρεια τόν εἶχε θεολογικά προετοιμάσει ἔτσι, ὥστε στήν ἀρειανική λαίλαπα νά ἀντιδράσει σταθερά καί ὀρθόδοξα ὡς ἐπίσκοπος (ἀπό τό 366) καί ὡς συγγραφέας θεολόγος.

Ἐπιχείρησε ν' ἀντιμετωπίσει ὅλες τίς αἵρέσεις καί τίς κακοδοξίες τῶν χρόνων του, τόν ἀρειανισμό τῆς ἀρχικῆς μορφῆς, τήν ἄρνηση τῆς θεότητος τοῦ ἁγ. Πνεύματος, τόν ἀπολιναρισμό μέ τίς συνέπειές του καί τόν ὠριγενισμό. Τό ἔργο ἀνέλαβε μέ τίς προϋποθέσεις ἑνός ἀντιωριγενιστῆ: θεωροῦσε τήν φιλοσοφία, τήν ἀλληγορική ἐρμηνεία καί τόν ἴδιο τόν Ὠριγένη πηγὴ ὄλων τῶν κακοδοξιῶν· ἐρμήνευε ὡς αἴρεση κάθε σκέψη, σχολή, κίνηση πνευματική, πού δέν ὀδηγεῖ στόν ἀληθινό Θεό. Γι' αὐτό καί δέν εἶναι παράδοξο ὅτι ἀρχίζει τήν αἵρεσιολογία του μέ προχριστιανικά πνευματικά φαινόμενα, ὅπως τήν ἑλληνική φιλοσοφία, τήν ὁποία περιφρονεῖ, τόν σκυθισμό, τόν ἰουδαϊσμό, τόν βαρβαρισμό (!) κ.ἄ. Πάντως στά δύο πλούσια ἀντιρρητικά του ἔργα, τόν *Ἀγκυρωτό* καί τό *Πανάριο*, ἀσχολεῖται κατά κύριο λόγο μέ τίς κακοδοξίες τῶν χρόνων του, ἀφήνοντας ἀναλογικά λίγο ὡς γῶρο γιά τίς προχριστιανικές καί προαρειανικές αἵρέσεις. Τά μακροσκελή κεφάλαια πού ἀφιερώνει στά καίρια θέματά του θέλουν νά ἔχουν τήν μορφή διατριβῆς, ἀλλά λείπουν οἱ πρωτότυπες θεολογικές τομές.

Ὁ ἀντιαρειανισμός του τρεφόταν ἀπό τά ἔργα τοῦ Μ. Ἀθανασίου καί περιοριζόταν στά ὄρια τῆς θεολογίας ἐκείνου. Μέ πλῆθος βιβλικῶν χωρίων ὑποστήριξε τήν ὁμοουσιότητα τοῦ Υἱοῦ καί τήν θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος, τό ὁποῖο ὁμως χαρακτήρισε εὐκρινέστερα (*Πανάριον* 74, 11, 2) ὁ μ ο ο ὄ σ ι ο καί Θεό, κάτι πού εἶχε κάνει λίγα χρόνια νωρίτερα μόνο ὁ Γρηγόριος Θεολόγος. Τό σημεῖο τοῦτο εἶναι τό μόνο στό ὁποῖο ἐπηρεάστηκε ἀπό τήν θεολογία τῶν καππαδοκῶν θεολόγων.

Τό πρόβλημα, πού ἀνέκυψε μετά τήν ἀθανασιανή θεολογία περί τῆς φυσικῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα, ἦταν ἡ σχέση τῆς φύσεως (ἢ οὐσίας) τοῦ Θεοῦ πρὸς τήν ὑπόσταση τῶν τριῶν θείων προσώπων. Ὁ Ἀθανάσιος, ἀπό ἀντίδραση καί φόβο πρὸς τοὺς ἀρειανούς, μίλησε πρῶτα γιά ταύτιση οὐσίας καί ὑποστάσεως. Ἐπειτα, διαπιστώνοντας τό λάθος ἢ τήν δυσχέρεια ἀνέχτηκε τόν λόγο γιά τρεῖς ὑποστάσεις, ἀλλά προσπάθησε τό 362 (*Τόμος πρὸς Ἀντιοχεῖς* 5) νά σταματήσει τήν σχετική συζήτηση. Στό ἴδιο πλαίσιο ἔμεινε καί ὁ Ἐπ., μολονότι τό πρόβλημα εἶχε λύσει ὁ Βασίλειος καί τό διαφώτιζαν οἱ λοιποὶ καππαδόκες. Διακήρυττε ὅτι δεχόταν καί τίς δύο διατυπώσεις: *μία ὑπόστασις*, δηλ. τήν μία φύση τοῦ Θεοῦ, καί *τρεῖς ὑποστά-*

σεις, δηλ. τά τρία πρόσωπα, χωρίς όμως νά προχωρεί σέ θεολογική θεμελίωση:

«Τριάς αγία αὕτη καλεῖται· τρία ὄντα, μία συμφωνία, μία θεότης τῆς αὐτῆς οὐσίας, τῆς αὐτῆς θεότητος, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως... τρία πρόσωπα ἐξ ὑποστάσεως οὐσίας τριττῆς» (Ἄγκυρωτός 67, 4-7). «Δέχομαι τήν ... ἐρμηνείαν περί τῶν ὑποστάσεων καί τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἥτοι οὐσίας» (Παυλίνου Ἀντιοχείας Ὁμολογία, τήν ὁποία ἐπικροτεῖ ὁ Ἐπ.: Πανάριον 77, 21).

Ὁ Ἐπ. δέν κατόρθωσε νά παρακολουθήσει τήν μεταθανασιανὴ πορεία τῆς θεολογικῆς σκέψεως. Καί μέ πρόφαση τήν ἔμμομή του στά παραδεδομένα συντάχτηκε μέ τόν Παυλῖνο Ἀντιοχείας καί τήν ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία καί ἀντιτάχτηκε πρὸς τόν Μελέτιο Ἀντιοχείας, δείχνοντας μάλιστα «κατανόηση» πρὸς τόν Ἀπολινάριο καί τόν Μάρκελλο Ἀγκύρας, πού ἀδυνατοῦσαν καί αὐτοί νά παρακολουθήσουν τήν θεολογία διακρίσεως οὐσίας καί ὑποστάσεων. Γι' αὐτό πολέμησε στήν ἀρχὴ ἔμμεσα καί τό 381 (μέ τήν σύγκληση τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου) ἄμεσα τήν ὁρολογία καί τήν τακτικὴ τῶν καππαδοκῶν. Ἦδη ὁμως ἀπό τό τέλος τοῦ 377, ὁ Ἐπ., ὅταν εἶχε τελειώσει τό Πανάριόν του, ἄρχισε νά δείχνει κατανόηση γιά τόν ὄρο «τρεις ὑποστάσεις», ἐνῶ καί ὁ Δάμασος Ρώμης (λίγο ἴσως ἐνωρίτερα), μέ τήν ἐπιμονή τοῦ Βασιλείου, ἔπαυσε νά χρησιμοποιοῖ τόν ὄρο «μία ὑπόστασις», δέχτηκε δηλ. ἔμμεσα τήν θεολογία τοῦ σχήματος **μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις**. Ἔτσι ἐγινε δυνατὴ ἡ συνεννόηση Ἀνατολῆς καί Δύσεως καί ἀπέτυχαν οἱ προσπάθειες τοῦ Ἐπ. καί τοῦ Παυλίνου, πού τό 381/2 ἐπισκέφτηκαν τήν Ρώμη, γιά νά τήν στρέψουν κατά τῆς τακτικῆς τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου.

Στήν ἀδυναμία του γιά βαθύτερη θεολογικὴ κατανόηση τῶν ὄρων ὀφείλεται καί ἡ παρεξηγήσιμη φράση του περί τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ **ἀγ. Πνεύματος**: «Εἰ δέ Χριστός ἐκ τοῦ Πατρός πιστεύεται θεός ἐκ θεοῦ καί τό Πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ ἢ παρ' ἀμφοτέρων» (Ἄγκυρωτός 67, 1). Ἐνῶ ἀλλοῦ τό Πνεῦμα ἐκπορεύεται μόνο ἀπό τόν Πατέρα καί στέλλεται ἀπό τόν Υἱό, ἐδῶ δηλώνεται ὅτι τό Πνεῦμα προέρχεται «παρ' ἀμφοτέρων». Ἡ ἐννοια ὁμως τῆς φράσεως σαφηνίζεται ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἐπ. μέ τήν ἀκολουθοῦσα ἐρμηνευτικὴ του πρόταση:

«ὡς φησιν ὁ Χριστός· ὁ παρά τοῦ Πατρός ἐκπορεύεται καί ὁ αὐτός (= ὁ Παράκλητος) ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται» (αὐτόθι).

Τό «παρ' ἀμφοτέρων» δηλ. δέν σημαίνει τήν κοινὴ (ἐνδοτριαδική) ἐκπόρευση (τήν κοινὴ πηγὴ) τοῦ Πνεύματος, τήν *ad intra* ἐπομένως κίνηση, ἀλλὰ τήν *ad extra*, τήν ἀποστολή δηλ. τοῦ Πνεύματος ἀπό τόν Υἱό.

Ὁ ἀντιαπολιναρισμὸς τοῦ Ἐπ. βρῖσκεται πάλι στά ὄρια τῆς σχε-

τικῆς θεολογίας τοῦ Ἀθανασίου, ὅπως διατυπώνεται στήν ἐπιστολή του Πρὸς Ἐπίκτητον. Τό «σὰρξ ἐγένετο» κατανοεῖται ὀρθά ὡς «τελεία ἐνανθρώπησις». Ὁ θεῖος Λόγος «τά πάντα τελείως ἀνείληφε» τοῦ ἀνθρώπου· ἄρα καί τόν νοῦ, τόν ὁποῖο ὁ Ἀπολινάριος ἀπέκλειε στό μυστήριον τῆς ἐνσαρκώσεως (Ἀγκυρωτός 77, 1. Πανάριον 77, 29).

Παράλληλα ὁ Ἐπ. εἶναι ὁ ἀρχαιότερος ἐκκλησιαστικός συγγραφέας πού μέ εἰδική διατριβή ὑποστήριξε τήν ἀειπαρθενία τῆς Θεοτόκου (Ἐπιστολή πρὸς Ἄραβας) καί ὁ πρῶτος εἰκονοκλάστης θεολόγος. Δέν κατόρθωσε νά συλλάβει τίς θεολογικές συνέπειες τῆς χριστολογίας του καί ἀντέδρασε βίαια πρὸς τήν διαδεδομένη συνήθεια τῆς κατασκευῆς εἰκόνων, ἐπάνω σέ ὑφάσματα τότε. Ὑποστήριξε ὅτι ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Κυρίου δέν δικαιώνει τήν κατασκευή εἰκόνων, τίς ὁποῖες χαρακτήρισε νέα εἰδωλολατρία. Κάλεσε τόν κληρο καί τόν λαό νά ἀρνηθοῦν τήν συνήθεια, ἀλλά χωρίς ἀποτέλεσμα. Τότε, κινούμενος ἀπό ἄκριτο ζῆλο, ζήτησε κακῶς τήν ἐπέμβαση τοῦ αὐτοκράτορα Θεοδοσίου, ὁ ὁποῖος εὐτυχῶς κώφευσε.

Μέ ἀντιωριγενισμό κάλυψε ὁ Ἐπ. τά τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του καί μέ ἀντιχρυσοστομισμὸ τίς τελευταῖες ἡμέρες του. Στήν διττή αὐτή πολεμική του βάρυναν λόγοι περισσότερο προσωπικοὶ καί λιγότερο οὐσιαστικοί. Πάντως οἱ ὠριγενιστές τῆς Παλαιστίνης καί τῆς Αἰγύπτου δέν μειώθηκαν ἀπὸ τήν πολεμική αὐτή, ἐνῶ ἡ ἄκριτη συμμετοχή τοῦ Ἐπ. στόν ἀγῶνα κατὰ τοῦ Χρυσοστόμου ὀδήγησε στήν καταδίκη τοῦ τελευταίου (τό 303), πού ἦταν τότε ἡ μεγαλύτερη μορφή τῆς Ἐκκλησίας.

Ὁ ὀρθόδοξος λοιπὸν Ἐπ., ἐπειδὴ ἀρνήθηκε νά παρακολουθήσει τήν ἀϋζητική πορεία τῆς θεολογίας κι ἐπειδὴ κυριαρχήθηκε ἀπὸ ζηλωτισμὸ, ἀπέβη παραδοσιοκράτης καί γι' αὐτό πολέμιος τῶν μεταθανασιανῶν διαμορφωτῶν τῆς ἐκκλησιαστικῆς σκέψεως, δηλ. τῶν καππαδοκῶν καί τοῦ Χρυσοστόμου.

Ἡ Ἐκκλησία ἐντούτοις παρέβλεψε τά σφάλματά του, τιμᾶ τό λοιπὸ ἀξιόλογο ἔργο του καί ἐορτάζει τήν μνήμη του στίς 21 Μαΐου.

ΒΙΟΣ

Ὁ Ἐπιφάνιος γεννήθηκε στό χωριὸ Βησανδούκη, κοντά στήν Ἐλευθερούπολη (Γάζα Παλαιστίνης), μεταξύ 310 καί 320. Νέος ἐπισκέφτηκε τήν Ἀλεξάνδρεια γιά σπουδές, πού δέν διήρκεσαν πολὺ. Ἐξυπνος, ἀνήσυχος καί ζηλωτής, γνώρισε πολλοὺς παράγοντες τῆς αἰγυπτιακῆς μεγαλουπόλεως, ἀλλά πολὺ νέος ἀκόμη κατέφυγε σέ μοναχοὺς ἀσκητές τῆς γειτονικῆς ἐρήμου. Ἐκεῖ γιά πολλὰ χρόνια μύηθηκε στόν ἀσκητικὸ βίον καί συμμερίστηκε τόν ἀντιωριγενισμό τῶν μοναχῶν καί τόν ἀντιωριγενισμό με-

ρικῶν ἀπό αὐτούς. Ἐκεῖ ἐπίσης ἔμαθε καί ἀποδέχτηκε ἀπόλυτα τήν θεολογία τοῦ Μ. Ἀθανασίου, τόν ὁποῖο θεωροῦσε μέτρο ὀρθοδοξίας σέ ὅλη τήν ζωή του.

Ἄγνωστο πότε, ἐπέστρεψε στήν Βησανδούκη καί ἵδρυσε μονή, στήν ὁποία χειροτονήθηκε ἱερέας. Μιλοῦσε κι ἔγραφε ἑλληνικά, πού ἔμαθε σέ σχολεῖα, κοπτικά, πού ἄκουσε στούς μοναχοῦς τῆς Αἰγύπτου, καί συριακά, πού ἦταν μητρική του γλώσσα. Γνώριζε ἀκόμη στοιχεῖα ἑβραϊκῆς καί λατινικῆς. Γρήγορα ἔγινε πολύ γνωστός γιά τήν ἀσκητικότητα, τήν παιδεία, τήν αὐστηρότητα τῆς ὀρθοδοξίας του καί τήν ἀνάμειξή του στά ἐκκλησιαστικά θέματα τῆς ἐποχῆς. Ἔτσι τουλάχιστον ἀπό τό 362 πῆρε θέση στό ἀντιοχειανό σχίσμα, ἀναγνωρίζοντας ὡς ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας ὄχι τόν Μελέτιο, ἀλλά τόν Παυλίνο (πού χειροτόνησε ὁ δυτικός Loucifer Καλλάρεως), ἐπειδή αὐτόν θεώρησε ἀκραιφνή ὑποστηρικτή τοῦ ὁμοουσίου καί ἐπειδή αὐτόν ἀναγνώριζε καί ὁ Μ. Ἀθανάσιος, μέ τόν ὁποῖο εἶχε σχέσεις. Ὁ Ἐπ. ἐπισκέφτηκε πολλές πόλεις, σχετίστηκε μέ πολλούς ὁπαδούς τοῦ Συμβόλου Νικαίας καί πρίν τό 366 βρέθηκε γιά λίγο ἤ πολύ στήν Κύπρο, οἱ ἐπίσκοποι τῆς ὁποίας τό ἔτος αὐτό τόν χειροτόνησαν ἐπίσκοπο Σαλαμίνας (ἡ ὁποία ἀπό τό 342 πού ἀνακτίστηκε μέχρι τό 648 πού καταστράφηκε ἀπό τούς Ἀραβες ὀνομαζόταν Κωνσταντία).

Ὡς ἐπικεφαλῆς τῶν ἐπισκόπων τοῦ νησιοῦ πέτυχε τήν ἀποσύνδεση τῆς κυπριακῆς Ἐκκλησίας ἀπό τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀντιόχειας (ἡ πλειοψηφία τῆς ὁποίας δέν ὑποστήριζε τό «ὁμοούσιο») καί τή σύνδεσή της μέ τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀλεξάνδρειας, ἡ ὁποία μέ τόν Μ. Ἀθανάσιο ὑπεράσπιζε τό «ὁμοούσιο» καί προπαντός δέν πρόβαλλε κυριαρχικά δικαιώματα (νά χειροτονεῖ τούς ἐπισκόπους) στήν Ἐκκλησία τῆς Κύπρου. Ἐνίσχυσε τήν ὀργάνωση τοῦ μοναχισμοῦ, πού εἶχε εἰσαχτεῖ κυρίως μέ τόν μεγάλο ἀναχωρητή Ἰλαρίωνα (+ 371), καί συνέχισε νά ταξιδεύει στίς ἀπέναντι ἀσιατικές ἀκτές καί μάλιστα στήν Παλαιστίνη, ὅπου καί ἡ μονή τῆς Βησανδούκης, στήν ὁποία φαίνεται διατήρησε κάποια εὐθύνη, πνευματική, ἴσως καί κανονική.

Δύσκαμπτος καί ὀξύς ὁ Ἐπ., ἀντιτέθηκε στόν Μ. Ἀθανάσιο, ὑποστηρίζοντας τόν ἑορτασμό τοῦ Πάσχα τήν Κυριακή μετά τό ἑβραϊκό Πάσχα, καί στόν Μ. Βασίλειο, ἀπό τόν ὁποῖο ζήτησε περί τό 377 νά μή θεωρεῖ τόν Μελέτιο κανονικό ἐπίσκοπο Ἀντιοχείας καί νά ὑποστηρίξει τόν Παυλίνο, χάριν τοῦ ὁποίου ἐπισκέφτηκε τήν Ἀντιόχεια περί τό 376. Καί στίς δύο περιπτώσεις ἀπέτυχε. Στήν Β' Οἰκουμενική Σύνοδο τοῦ 381, στήν ὁποία υἰοθετήθηκε ἡ θεολογία καί ἡ τακτική (στό θέμα τῆς Ἀντιόχειας) τῶν καππαδοκῶν, δέν ἔλαβε μέρος. Συνόδεψε μάλιστα τό 382 τόν Παυλίνο στήν Ρώμη, γιά νά πετύχει τήν ἀναγνώριση αὐτοῦ ὡς κανονικοῦ ἐπισκόπου Ἀντιοχείας. Μέ συγγράμματα καί δράση πῆρε θέση ἔναντι τῶν κακοδοξιῶν τῶν χρόνων του, ὅπως: τοῦ Ἀρείου, τόν ὁποῖο καταδίκαζε αὐστηρά· τοῦ Ἀπολιναρίου, τόν ὁποῖο γιά λόγους τακτικῆς μᾶλλον ἐπαινοῦσε ἀλλά καταδίκαζε τίς ἀπόψεις του· καί τοῦ Μαρκέλλου Ἀγκύρας, τόν ὁποῖο παρά τίς παρεκκλίσεις του θεώρησε δικαιωμένο, μέ ὑπόδειξη δῆθεν τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἀντίθετα κατηγοροῦσε ὡς αἰρετικούς τούς Μελέτιο Ἀντιοχείας καί Κυριλλο Ἱεροσολύμων, τούς ὁποίους θεωροῦσε ὁμοιουσιανούς, τόν Ἰωάννη

Ἱεροσολύμων κ.ἄ., ἐπειδὴ μελετοῦσαν τὸν Ὠριγένη ἢ ἦσαν ὠριγενιστές.

Μεταξύ 387 καὶ 392 τοποθετεῖται μᾶλλον τὸ ἐπεισόδιο, πού ἔδωσε ἀφορμὴ στὸν Ἐπ. νὰ ἐκφράσει τὴν ἔντονη ἀντίθεσή του πρὸς τίς εἰκόνας: μπαίνοντας ἀνυποψίαστος στὸν ναὸ τοῦ χωριοῦ Ἀνάβλατα, κοντὰ στὴν μονὴ τῆς Βησανδούκης, εἶδε νὰ κρέμεται ὕφασμα μέ τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ἢ κάποιου ἁγίου. Ἀμέσως, ἐνώπιον τοῦ Ἰωάννη Ἱεροσολύμων κ.ἄ., ἔσχισε τὴν εἰκόνα καὶ καταδίκασε τὴν συνήθεια.

Λίγο ἀργότερα, περί τὸ 393, ὁ Ἐπ. κίνησε ἐντεχνα πολλοὺς μοναχοὺς τῆς Παλαιστίνης ἐναντίον τοῦ λατίνου Ρουφίνου (πού εἶχε ἐγκατασταθεῖ στὴν μονὴ τοῦ Ὄρους τῶν Ἐλαιῶν, μονὴ ἰδρυμένη ἀπὸ τὴν δυτικὴ πατρικία Μελανία) καὶ ἐναντίον ὄσων μοναχῶν ἢ κληρικῶν θαύμαζαν τὸν Ὠριγένη καὶ διάβαζαν τὰ ἔργα του μέ τὴν ἐπίδραση μοναχῶν τῆς Νιτρίας καὶ τῶν Κελλίων. Ζήτησε (μέσω τοῦ Ἀταρβίου) ἀπὸ τὸν Ρουφῖνο ἄμεσα καὶ ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Ἱεροσολύμων ἔμμεσα τὴν καταδίκη τοῦ Ὠριγένη, ἀλλὰ χωρὶς ἀποτέλεσμα. Τότε μέ τὴν εὐκαιρία τῶν ἑορτῶν τῶν Ἐγκαινίων τοῦ ναοῦ τῆς Ἀναστάσεως στὰ Ἱεροσόλυμα, ὁ Ἐπ. μίλησε ἀπὸ τὸν ἄμβωνα μέ θέμα τὴν αἵρεση τοῦ Ὠριγένη. Τὸ ἀπόγευμα τῆς ἴδιας ἡμέρας ὁ Ἰωάννης μίλησε κατὰ τῶν ἀνθρωπομορφιτῶν, δηλ. τῶν ἀντιωριγενιστῶν καὶ ἄρα καὶ τοῦ Ἐπ. Τὸ γεγονός σήμανε τὴν ἔναρξη τῆς β' φάσεως τῶν ὠριγενιστικῶν ἐρίδων στὴν Ἐκκλησία. Ἀμέσως μετὰ ὁ Ἐπ. προσπάθησε νὰ παρουσιάσει τὸν Ἰωάννη ὑποπτο γιὰ κακοδοξία. Ἀπέτυχε, ἀναχώρησε γιὰ τὴν Κύπρο καὶ ἐπανῆλθε τὸ 394, ὅποτε ἀντικανονικὰ χειροτόνησε στὴν Βησανδούκη τὸν Παυλιανό, ἀδελφὸ τοῦ λατίνου Ἱερωνύμου, πού εἶχε καὶ αὐτὸς γίνεϊ ἀντιωριγενιστής.

Ἡ διαμάχη ὀξύνθηκε μέ ἀμοιβαῖες κατηγορίες καὶ μάλιστα πῆρε πολὺ εὐρύτερες διαστάσεις μέ νέα πρόσωπα. Αὐτὸ ἔγινε περί τὸ 400, ὅταν ὁ Θεόφιλος Ἀλεξανδρείας, γιὰ νὰ ἐξασθενήσει τίς ἐναντίον του κατηγορίες τοῦ Ἰσιδώρου καὶ τῶν λεγόμενων μακρῶν ἀδελφῶν, μοναχῶν τῶν Κελλίων, τοὺς κατηγορήσε γιὰ ὠριγενισμό, μολονότι ὁ ἴδιος μέχρι τότε λοιδοροῦσε τοὺς ἀντιωριγενιστές. Ὁ Θεόφιλος συγκρότησε συνόδους ἐναντίον τους: τὸ ἴδιο ζήτησε ἀπὸ ἄλλους καὶ ἀπὸ τὸν Ἐπ., πού ἦταν πρόθυμος γι' αὐτό. Ἔτσι, τὸ 402 μᾶλλον, μέ ἀπόφαση συνόδου κυπρίων ἐπισκόπων, ταξίδεψε στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ νὰ προλάβει τὴν ἐκεῖ δράση τῶν ὠριγενιστῶν μακρῶν ἀδελφῶν, πού στό μεταξύ εἶχαν καταφύγει στὴν πρωτεύουσα, γιὰ νὰ καταγγείλουν τὸν Θεόφιλο καὶ νὰ ζητήσουν προστασία. Ὁ Ἐπ., μόλις ἀποβιβάστηκε, λειτούργησε καὶ χειροτόνησε διάκονο χωρὶς τὴν ἄδεια τοῦ οἰκείου ἐπισκόπου, δηλ. τοῦ Ἰωάννου Χρυσοστόμου, τοῦ ὁποίου ἀρνήθηκε τὴν φιλοξενία, δηλώνοντας ὅτι δέν μπορεῖ νὰ συγκατοικήσει μ' ἕναν αἵρετικό. Στὴν προσπάθειά του νὰ πετύχει καταδίκη τοῦ ὠριγενισμοῦ ἦρθε σ' ἐπαφὴ μέ ὄσους παρόντες ἐπισκόπους ἦσαν ἐχθροὶ τοῦ Χρυσοστόμου, ἐνῶ στὸν ναὸ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων κήρυξε κατὰ τοῦ Ὠριγένη, τῶν μακρῶν ἀδελφῶν καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῆς πόλεως ἱεροῦ Χρυσοστόμου. Τότε ὁμως ὁ τελευταῖος τοῦ παρήγγειλε νὰ ἐγκαταλείψει τὴν πρωτεύουσα, διότι μέ τίς ἀντικανονικὲς κι ἐχθρικὲς του πράξεις ξεπέρασε κάθε ὄριο ἀνοχηῆς τοῦ τοπικοῦ ἐπισκόπου ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ.

Ὁ Ἐπ. κατάλαβε τὴν ἀπειλή, ἴσως καὶ ὅτι εἶχε χρησιμοποιοθεῖ ὡς ὄργα-

νο του Θεοφίλου, κι ἐγκατέλειψε τὴν Κωνσταντινούπολη μέ πλοῖο, ἀλλά στὸν δρόμο πρὸς τὴν Κύπρο πέθανε, τὸν Μάιο μᾶλλον τοῦ 402. Παραταῦτα ἡ κακὴ συμπεριφορὰ τοῦ Ἐπ. ἐνίσχυσε τὸ ὑπάρχον κλίμα κατὰ τοῦ Χρυσοστόμου καὶ λίγο ἀργότερα σύνοδος στὴν Δρύ (403) ἐκθρόνισε τὸν τελευταῖο, κλείνοντας ἔτσι τὴν β' φάση τῶν ὠριγενιστικῶν ἐρίδων.

Πηγές τοῦ βίου καὶ τῆς δράσεως τοῦ Ἐπ. εἶναι τὰ ἔργα του, λίγες ἀναφορές σύγχρονων συγγραφέων, σύντομες καταχωρήσεις τῶν ἱστορικῶν Σωζομενοῦ (*Ἐκκλησ. ἱστορία ΣΤ' 32*) καὶ Σωκράτη (*Ἐκκλησ. ἱστορία ΣΤ' 12-14*) καὶ δύο Βίοι (W. Dindorf, *Eriphanii Opera*, V, Leipzig 1862, σσ. 3-45 [ὁ ἔκτενης τῶν Ἰωάννη καὶ Πολυβίου] καὶ V-XXVIII [ὁ σύντομος]), πού ὁμως εἶναι μεταγενέστερα ἔργα συναξαριστικῆς διαθέσεως καὶ περιέχουν στοιχεῖα πού δὲν εἶχαν ἐλεγχθεῖ.

ΕΡΓΑ

Ὁ Ἐπιφάνιος ἄφησε σημαντικό ἀριθμὸ ἔργων πού ἀντικατοπτρίζουν τὰ ἐνδιαφέροντά του, τὸν θυμικὸ κι εὐέξαπτο χαρακτῆρα του, τὴν ἀδυναμία του νά προβεῖ σέ θεολογικὲς τομὲς καὶ θεμελιώσεις καὶ τὴν ἐπιφανειακὴ ἐγκυκλοπαιδικὴ ἀντιμετώπιση τῶν θεολογικοεκκλησιαστικῶν προβλημάτων. Πάντως ἀσχολήθηκε μέ τὰ πιό ποικίλα θέματα (ἀπὸ τὴν τριαδολογία μέχρι τὰ μέτρα καὶ τὰ σταθμὰ τῆς ΠΔ), κάτι πού μαρτυρεῖ εὖρος γνώσεων καὶ ἐνδιαφερόντων.

Ἐγραψε στὴν λόγια κοινὴ καὶ ἄρα τὰ κείμενά του ἦταν σέ ὅλους προσιτά. Ὁ λόγος του ὁμως δὲν ἔχει τίποτα τό ἰδιαίτερο. Λεῖπει τό ὕφος καὶ τό κάλλος. Αὐτὸ ἐν μέρει ὀφείλεται στό ὅτι μητρικὴ του γλώσσα ἦταν ἡ συριακὴ· ἑλληνικὰ ἔμαθε σέ σχολεῖα, τὴν κλασικὴ παιδεία τῶν ὁποίων περιφρονοῦσε. Στό σημεῖο τοῦτο εἶναι κατώτερος ἀπ' ὅλους τοὺς μεγάλους συγγραφεῖς τῶν χρόνων του. Ἐντούτοις τό ἔργο του παραμένει ἐξαιρετικὰ χρήσιμο, ἰδιαίτερα γιὰ τό ἄφθονο ὕλικό πού διασώζει.

Γενικά, τὰ ἔργα του εἶναι ἀντιρρητικά (*Ἀγκυρωτός, Πανάριον, Κατὰ τῶν κατασκευαζόντων εἰκόνας*), εἰσαγωγικά καὶ ἐρμηνευτικά στὴν ΠΔ (*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, Περὶ τῶν 12 λίθων*) καὶ ἐπιστολικά.

Ἐπιστολαί:

1. *Πρὸς Εὐσέβιον, Μάρκελλον κ.ἄ.* Σώζεται ἀπόσπασμα, ὅπου καὶ ἡ ἀποψη ὅτι τό *Μυστικόν δεῖπνον* ἐγινε ἡμέρα Τρίτη καὶ ὄχι Πέμπτη.

2. *Πρὸς Ἀραβας κατὰ Ἀντιδικομαριανιτῶν.* Γράφηκε μεταξύ 366 καὶ 373 καὶ ἀποτελεῖ διατριβή (καταχωρισμένη καὶ στό *Πανάριον* 78, 2-25) περὶ τοῦ ὅτι ἡ Παρθένος Μαρία δὲν γνώρισε ἄνδρα καὶ μετὰ τὴν γέννηση τοῦ Ἰησοῦ.

3. *Πρὸς κληρικούς τῆς Αἰγύπτου.* Πέντε συριακά ἀποσπάσματα. Μᾶλλον μεταξύ 375-380. Κατὰ τοῦ ἀπολιναριστῆ Δωροθέου.

4. *Πρὸς Θεοδόσιον αὐτοκράτορα (379-395).* Δεκατρία ἀποσπάσματα κατὰ τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων.

5. *Πρός Ἰωάννην Ἱεροσολύμων*. Σέ λατινική μετάφραση τοῦ Ἱερωνύμου (Ἐπιστ. 51).

6. Σώζονται ἀκόμα *σημείωμα* ἐπιστολικό πρὸς Ἱερώνυμο καὶ *τρία ἀποσπάσματα* τριῶν ἐπιστολῶν του.

1) K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Eriphan.: *TOY ΙΔΙΟΥ, Gesammelte Aufsätze ...*, II 2, Tübingen 1928, σσ. 205-207.

2) K. HOLL, Eriphanus, III: *GCS* 37, σσ. 452-475.

3) I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum: *SAM* 1933, 5, σσ. 41-44.

4) K. HOLL, Die Schriften des Eriphanus gegen die Bildverehrung: *TOY ΙΔΙΟΥ, Gesammelte Aufsätze...*, II 2, σσ. 360-362.

5) I. HILBERG: *CSEL* 54, σσ. 395-412.

6) Εἰς *CSEL* 55, σσ. 145-146. J. LEBON: *CSCO* 102 (1952?) 235.

Ἄγκυρωτός. Γράφηκε τό 374 γιά ν' ἀντικρούσει τίς τριαδολογικές αἱρέσεις (§2-74: τόν ἀπασχολοῦν ἡ ὁμοουσιότητα τῶν θείων προσώπων καί ἰδιαίτερα ἡ θεότητα τοῦ ἁγ. Πνεύματος), τόν ἀπολιναρισμό (§75-82: περί ἐνσαρκώσεως τοῦ θείου Λόγου), τοὺς ὠριγενιστές μοναχοὺς κ.ἄ., πού ἀρνοῦνταν τήν ἀνάσταση τῶν σωμάτων (§83-100). Στίς δύο τελευταῖες §, 118-119, καταχωρίζονται δύο *Σύμβολα* πίστεως. Τό πρῶτο, πού ἔχει τίς προσθήκες τῆς Β' Οἴκουμ. Συνόδου (381), ὅπωςδῆποτε ἐμφιλοχωρήθηκε μετά τό 374, διότι τά νέα του στοιχεῖα (σέ σχέση μέ τό *Σύμβολο* τῆς Νίκαιας) λείπουν ἀπό τήν ἀρχαία αἰθιοπική μετάφραση καί προπαντός ἀπό τό δεύτερο παρατιθέμενο *Σύμβολο*, πού συνιστᾷ ἀνάπτυξη (στά χριστολογικά του κυρίως τμήματα) ἀπό τόν ἴδιο τόν Ἐπιφάνιο τοῦ Συμβόλου τῆς Νίκαιας. Ἔτσι τό πρῶτο ἀπό τά δύο *Σύμβολα* τοῦ Ἄγκυρωτοῦ δέν ἀπέτελεσε τήν βάση τοῦ *Συμβόλου* τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὅπως νόμισαν πολλοί. Μεταφράστηκε στήν κοπτική καί τήν ἀραβική (*CPG* II 3744).

Ἐπιφανίου... Κύπρου κατὰ αἱρέσεων (Πανάριον). Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου Λόγος Ἄγκυρωτός. Τοῦ αὐτοῦ τῶν τοῦ Παναρίου ἀπάντων Ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦ αὐτοῦ περί μέτρων καί σταθμῶν, Βασιλεία 1544. *PG* 43, 12-236. K. HOLL, Eriphanus, I: *Ancoratus und Panarion*, Leipzig 1915, σσ. 1-150 (*GCS* 25). Βλ. γιά ἀποσπάσματα *CSCO* 302 (1969) 122, 127-128.

C. RIGGI, *L' ancora della fede*, Roma Città Nuova 1977. B. M. WEISCHER, *Die Glaubenssymbole des Eriph. und des Gregorios Thaumaturgos im Qérellos*: *OC* 61 (1977) 20-40.

Πανάριον (ὁ πλήρης τίτλος: «*Κατὰ αἱρέσεων τό ἐπικληθέν πανάριον εἶτον κιβώτιον*»). Γράφηκε μεταξύ 374 καί 377 πρὸς ἀναίρεση λεπτομερῆ 80 αἱρέσεων, 20 προχριστιανικῶν (βαρβαρισμός, σκυθισμός, ἑλληνισμός, ἰουδαϊσμός κ.ἄ. ἀντιλήψεις καί φιλοσοφικές σχολές) καί 60 τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς, πού κατέγραψε ἤδη στόν «Ἄγκυρωτό» (12). Γιά τίς 32 πρῶτες αἱρέσεις κύρια πηγή του, τήν ὁποία ἀκολουθεῖ σχεδόν δουλικά, εἶναι τό «*Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*» τοῦ Ἰππολύτου. Χρησιμοποιεῖ ἀκόμη κείμενα τοῦ Εἰρηναίου καί διασώζει στό ἔργο του ὀνόματα, ἀντιλήψεις καί μάλιστα μεγάλο ἀριθμό σπουδαίων κειμένων (π.χ.: *Τό Εὐαγγελικόν* καί *Τό Ἀποστολικόν* τοῦ Μαρκίωνα· *Ἐπιστολή* τῆς συνόδου τῆς Ἀγκύρας τοῦ

358· ἐπιστολή Πτολεμαίου [γνωστικοῦ] *Πρός Φλώραν* κ.ἄ. πολλά), πού ἄλλως ἔχουν χαθεῖ ἢ μᾶς εἶναι τελείως ἄγνωστα. Φυσικά εἶναι πολύ ἐκτενέστερος στό τμήμα τῶν χριστιανικῶν αἱρέσεων καί δὴ στόν ἀρειανισμό, τοὺς πνευματομάχους, τοὺς ἀπολιναριστές, τοὺς ὠριγενιστές καί τοὺς μεσσαλιανούς, πού, πλὴν τῶν τελευταίων, τόν ἀπασχόλησαν καί στόν «Ἄγκυρωτό». Τό τμήμα τοῦτο ἀναφέρεται σέ πρόσωπα καί γεγονότα σύγχρονα, γι' αὐτό ἡ ἀξία του εἶναι καί ἱστορική, μολονότι ὁ Ἐπ. συχνά ἦταν πολύ ὑποκειμενικός στίς κρίσεις καί τίς ἐκτιμήσεις του. Τό ἔργο τελειώνει μέ «Λόγον περί πίστεως». Πρόκειται γιά τό ἐκτενέστερο ἀντιαιρετικό ἔργο τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας, πού ὁμως ἔχει λίγη πρωτοτυπία. Μεταφράστηκε στήν ἀραβική καί τήν γεωργιανή: *CPG II 3745*.

Βλ. ἔκδοση τοῦ ἔτους 1544 στό προηγούμενο ἔργο. *PG 41*, 156-1200 καί *42*, 9-832. Κ. HOLL, *Eriphanius*, I, Leipzig 1915, σσ. 153-464 (*GCS 25*)· II, Leipzig 1922 (*GCS 31*) (β' ἔκδ. ἀπό τόν J. DUMMER, Berlin 1980), καί III, Leipzig 1933 (*GCS 37*). C. RIGGI, *Eriphanius contro Mani...*, Roma 1967. Βλ. καί R. HESPEL: *CSCO 245* (1964) 99 καί *CSCO 319* (1971) 7. M. TETZ: *ThZ 11* (1955) 466 ἔξ.

Περί μέτρων καί σταθμῶν. Μέ τόν τίτλο αὐτό παραδόθηκαν τρία κείμενα, *Περί τῶν ἑβδομήκοντα* (καί ἄλλων) *ἐρμηνευτῶν*, *Περί μέτρων καί σταθμῶν* καί *Περί τοπικῶν ὀνομάτων* στήν ΠΔ, τά ὁποῖα συνήρμοσε ὁ Ἐπ. τό 392 μέ κάποιες δικές του παρεμβάσεις. Μέρος τῶν συναρμοσμένων κειμένων ἀποτελοῦσαν ἴσως παλαιότερα δοκίμια τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπ. Τό ἔργο εἶναι πλούσιο σέ εἰσαγωγικό ὕλικό τῆς ΠΔ. Στήν ἑλληνική σώθηκε τό πρῶτο μόνο μέρος (καί σέ Ἐπιτομή ἀπό ἄγνωστον) καί στήν συριακή ὁλόκληρο.

Βλ. ἔκδοση τοῦ ἔτους 1544 στό ἔργο «Ἄγκυρωτός». *PG 43*, 237-293 καί 373-380 (*Ἐπιτομή*). ΗΛ. ΜΟΥΤΣΟΥΛΑ, Τό «Περί μέτρων καί σταθμῶν» ἔργον τοῦ Ἐπ., Ἀθήνα 1971, σσ. 141-182 καί 105-140 (*Ἐπιτομή*). J. E. DEAN, *Eriphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version*, Chicago 1935.

Περί τῶν δώδεκα λίθων. Γράφηκε λίγο πρὶν τό 394 γιά νά ἐρμηνεύσει ἀλληγορικά τοὺς 12 πολύτιμους λίθους στό στήθος τοῦ ἀρχιερέα τῆς ΠΔ, ὑπογραμμίζοντας τήν θεραπευτική τους ιδιότητα καί τόν συμβολισμό τῶν 12 κριτῶν τοῦ Ἰσραήλ. Σώθηκε ὁλόκληρο στήν γεωργιανή καί ἀποσπασματικά στήν κοπτική καί τήν ἀραβική, ἐνῶ ἔχουμε Ἐπιτομή του στήν ἑλληνική, τήν ἀρμενική καί τήν λατινική.

R. P. BLAKE - H. DE VIS, *Eriphanius de Gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian...*, London 1934, σσ. 97-193 (καί ἀγγλική μετάφραση). *PG 43*, 293-301, 301-304, 321-366 (*Ἐπιτομή ἑλλην. καί λατιν.*). *CPG II 3748*.

Κατά τῶν ἐπιτηδευόντων... εἰκόνας. Γράφηκε περί τό 394. Σύντομο κείμενο πρὸς καταπολέμηση τῆς συνήθειας κατασκευῆς εἰκόνων. Ἀποσπάσματα σώθηκαν ἀπό τίς σχετικές συνόδους τῶν ἐτῶν 754 καί 787, ἀπό τόν Νικηφόρο Κωνσταντινουπόλεως (806-815), τόν Θεόδωρο Στουδίτη καί τόν Ἰωάννη Δαμασκηνό.

K. HOLL, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildverehrung: ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II 2, Tübingen 1928, σσ. 356-359. G. OSTROGORSKI, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, σσ. 68-71 (θεωρεῖ τὰ ἀποσπάσματα νόθα).

Διαθήκη. Τὴν ἔγραψε πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του, γιὰ νὰ ἐξορκίσει τοὺς πιστοὺς τῆς νήσου νὰ τηρήσουν τὴν ἀρχαία παράδοση καὶ νὰ μὴ δεχτοῦν ποτέ εἰκόνες στοὺς ναοὺς καὶ τὰ κοιμητήρια. Ἀναθεματίζονται ὅσοι παραβοῦν τὴν προτροπή του. Σώθηκαν ἀποσπάσματα ὅπως τοῦ προηγούμενου ἔργου.

K. HOLL, Die Schriften..., σ. 363. G. OSTROGORSKI, Studien..., σσ. 67-68.

Σχόλια. Στὶς ποικίλες ἐρμηνευτικὲς Σειρές ἐπισημάνθηκαν σχόλια τοῦ Ἐπ. στὴν *Γένεση*, στοὺς *Ψαλμοὺς*, στὶς *Παροιμίες*, στὸν *Ματθαῖο*, στὸν *Λουκᾶ*, στὸν *Ἰωάννη* καὶ σ' *Ἐπιστολές* τοῦ Παύλου. Σχόλια στὰ *Εὐαγγέλια* ἐπισημάνθηκαν ἐπίσης σέ *Σειρές* κοπτικὲς καὶ ἀραβικὲς.

βλ. R. DEVRESSE, Les anciens commentateurs grecs de l' Octateuque et de Rois, Vaticano 1959, σσ. 173 ἔξ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ: *DBS* I, 1127 ἔξ., 1162, 1208, 1221. βλ. *CPG* II 3761.

Νόθα

Σημαντικὸς ἀριθμὸς ἀνώνυμων κειμένων ἀποδόθηκε ἠθελημένα ἢ ἀπὸ ἄγνοια στὸν Ἐπ.:

Ἀνακεφαλαίωσις. Εἶδος περιλήψεως πρὶν ἀπὸ κάθε ἓνα ἀπὸ τὰ ἑπτὰ μέρη τοῦ *Παναρίου* (βλ. ἔκδ. αὐτοῦ). Κείμενο μεταγενέστερο.

Φυσιολόγος («Εἰς τὸν Φυσιολόγον τὸν διεξελθόντα περὶ τῆς ἐκάστου φύσεως τῶν θηρίων τε καὶ τῶν πετεινῶν»). Ἔργο τοῦ Β' αἰ., ἄπειρες φορές ἀναθεωρημένο, συμπληρωμένο καὶ μεταφρασμένο στὴν λατινικὴ καὶ ἄλλες γλῶσσες, ἀνατολικὲς καὶ εὐρωπαϊκὲς. Μὲ τὴν βοήθεια ἰδιοτήτων διάφορων ζώων ἐξηγοῦνται, ἀλληγορικὰ βέβαια, ἀλήθειες τῆς πίστεως καὶ ἀρετές. *CPG* II 3766.

Ὅμιλιες «*Εἰς τὰ Βαία*», «*Εἰς τὴν θεόσωμον ταφὴν τοῦ Κυρίου*», «*Εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν*», «*Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου*», «*Ἐγκώμιον εἰς τὴν Θεοτόκον*», «*Περὶ βαΐων*» (ἀπόσπασμα), «*Εἰς τὴν ἀνάστασιν*» (μόνο λατινικά), «*Εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν*» (ἀνέκδοτη: *BHG^a* 1956^s), «*Εἰς τὴν Γέννησιν τοῦ Κυρίου*» (ἀνέκδοτη: *BHG^h* 1894^l). *CPG* II 3767-3775.

Περὶ τῶν ἀριθμῶν τῶν μυστηρίων (*PG* 43, 508-517).

Περὶ τῶν προφητῶν, πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται (*PG* 43, 393-414, 415-428). Ἀπαρίθμηση - ἔλεγχος τῶν 72 προφητῶν καὶ προφητῶν. Κατάλογος τῶν ἀποστόλων, κατάλογος τῶν μαθητῶν, ὀνόματα τῶν ἀποστόλων (*BHG* 1591^a. 150-150^d. 150^{l-k}, 152^k. *BHG^a* 156ⁿ). *CPG* II 3779-3782.

Ἐξηγητικὰ ἔργα σέ ἀνατολικὲς μόνο γλῶσσες: *Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἐξαήμερον* (ἀραβικά καὶ αἰθιοπικά), *Ὑπόμνημα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς* (ἀρμενικά) καὶ *Ὅμιλῖαι εἰς Λουκᾶν* (ἀρμενικά). *CPG* II 3783-3785.

Μαρτυρίαί... περὶ τῆς... ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ Μονογενοῦς... παρουσίας (ἔκδ. S. Morelli, *Opusculum S. Ep., Mutinae* 1928).

Ἐκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν (περὶ τάξεως

πατριαρχῶν κ.λπ., δηλ. Notitiae episcopatum). Συντάχτηκε μᾶλλον τὸν ΣΤ' / Ζ' αἰ., ἀλλὰ εἶναι τὸ ἀρχαιότερο σχετικὸ κείμενο. *CPG* II 3787.

Περὶ τοῦ τέλους τῶν καιρῶν (ἢ περὶ Ἐπιφάνου) (ἀρμενικά).

Ἀποφθέγματα 17 (σὲ ἀλφαβητικὴ σειρά: *PG* 65, 161-167).

Περὶ πίστεως, ἀποσπάσματα (*Diekamp, Doctrina Patrum*, σ. 317).

Πρὸς Θεοδώρητον (!) αὐτοκράτορα, ἐπιστολὴ (ἀνέκδοτη).

Εἰς τὴν ἀειπάρθενον Μαρίαν (στὴν γεωργιανή).

Εἰς τὴν σύλληψιν τῆς Ἄννης (στὴν γεωργιανή).

Εἰς τὰ Ἐπιφάνια (στὴν κοπτικὴ).

Ἀποσπάσματα στὴν ἀραβικὴ. *CPG* II 3788-3791, 3800-3807.

Ἡ Λειτουργία τῶν προηγιασμένων δώρων καὶ ἡ *Ἀναφορὰ αἰθιοπικὴ* μέ ὀλιγόστιχη εὐχή κι ἓναν ἐξορκισμό ἀποδίδονται συχνὰ στὸν Ἐπιφάνιο. *CPG* II 3795-3798.

Περὶ ἁγ. Πνεύματος (τὸ μνημονεῦει ἀπλῶς ὁ Ἄνδρέας Κρήτης: *PG* 116, 224D).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἱστοριοφιλολογικά:

- K. HOLL, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius* (*TU* 36, 2), Leipzig 1910. O. VIEDEBANTT, *Quaestiones Epiphaniae metrologicae et criticae*, Leipzig 1911. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tübingen 1928, σσ. 204-224, 310-335, 351-387. J. LEBON, *Sur quelques fragments des lettres attribuées à S. Épiphane: Miscellanea G. Mercati* I (*ST* 121), Roma 1946, σσ. 145-174. P. NAUTIN: *DHGE* 15 (1962) 617-631 (πολύ ἀξιόλογο ἱστοριοφιλολογικὸ λήμμα). L. A. ELDRIDGE, *The Gospel text of Ep.*, Salt Lake City 1969. M. VAN ESBROECK, *Une forme inédite de la lettre du roi Ptolémée pour la traduction des LXX: Biblica* 57 (1976) 542-549. G. A. KOCH, *A critical investigation of Epiph'. knowledge of the Ebionites. A translation and critical discussion of Panarion* 30, Univ. Pennsylv. Philadelphia 1976 (διατριβή). R. M. HÜBNER, *Die Hauptquelle des Ep. (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata, Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos: ZKG* 90 (1979) 201-220. B. M. WEISCHER, *Qârellos IV, 2: Traktate des Ep. von Zypern und Proklos von Kyzikos*, Wiesbaden 1979. *Epiphanius: L' ancora della fede* a cura di C. RIGGI, Roma 1977. *Pseudo - Epiphanius Sermo de antichristo. Introd., testocritico, versione latina e note* di G. Frasson, Venezia 1976. F. LUCCHESI, *Un corpus épiphaniien en copte: AB* 99 (1981) 95-100. M. MEES, *Textverständnis und Varianten in Kap. 5 des Johannes-evangeliums bei Epiphanius von Salamis: Lateranum* 46 (1980) 250-84. J. P. CALLU, *Une constante arithmétique dans la métrologie du bas empire: PACT* 5 (1981) 131-137. G. A. CAVAJONI, *Su una metafora dell' ispirazione divina: RILSL* 116 (1982) 195-208. M. MEES, *Textformen und Interpretation von Jn 6 bei Epiphanius: Aug* 21 (1981) 339-364. TOY Ι-ΔΙΟΥ, *Die antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Jn 4: Aug* 22 (1982) 405-425. A. POURKIER, *Épiphane témoin du texte d' Irénée...: VC* 38 (1984) 281-284. L. ABRAMOWSKI, *Die Anakephalasis zum Panarion des Epiphanius in der Handschrift Brit. Mus. Add. 12156: Mu* 96 (1983) 217-230. M. E. STONE, *An Armenian pilgrim to the Holy Land in the early Byzantine era: REArm* 18 (1984) 173-178. J. D. DUBOIS, *Hypothèse sur l' origine de l' apocryphe Γέννα Μαρίας: Aug* 23 (1983) 263-270. Β. ΕΓΓΛΕ-ΖΑΚΗ, *Ἐπιφάνιος Σαλαμῖνος, πατήρ τοῦ κυπριακοῦ αὐτοκεφάλου: Πρακτικά Β' Διε-θνοῦς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου, Β'*, Λευκωσία 1986, σσ. 303-312.

Θεολογικά:

DOMIT. FERNÁNDEZ, De Cultu Veneratione B. M. V. apud S. Epiphanium: *Ephem. Mariol.* 8 (1958) 271-90 και 385-408 (περί τῆς κοιμήσεως καί τῆς ἀναλήψεως τῆς Θεοτόκου). TOY ΙΔΙΟΥ, De perpetua Mariae Virginitate iuxta S. Epiphanium: *Marianum* 20 (1958) 129-54. G. JOUASSARD, Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e s.: S. Épiphane et S. Ambroise: *Greg* 42 (1961) 5-36. P. FRAENKEL, Histoire sainte et hérésie chez S. Épiphane...: *RThPh* 12 (1962) 175-191. E. MOUTSOULAS, Der Begriff "Häresie" bei Ep...: *SP* 7 (1966) 362-371. C. RIGGI, Il termine αἵρεσις nell' accezione di Epifanio...: *Salesianum* 29 (1967) 3-27. D. FERNÁNDEZ, De mariologica S. Épiphanii, Roma 1968. B. HEMMERDINGER, S. Épiphane, iconoclaste: *SP* 10 (1967) 118-120. H. DOERRIES, Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter...: *Saeculum* 21 (1970) 213-227. C. RIGGI, Epifanio divorzista? Roma 1971. J. DUMMER, Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Ep...: *Klio* 55 (1973) 289-299. C. RIGGI, Comprensione umana nella Bibbia secondo Epifanio (Panarion LIX): *Studi Cataudella*, Catania 1972, σσ. 607-635. J. PIILONEN, Hippolytus Romanus, Epiphanius... A study of the διαμερισμός τῆς γῆς, Helsinki 1974. A. ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ἡ περί ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγ. Πνεύματος διδασκαλία Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξ. καί Ἐπιφ., Ἀθήνα 1974, σσ. 87-119 (παράθεση κειμένων μέ σύντομα σχόλια). C. RIGGI, Epifanio e il biblico dialogo coi non cristiani nella cornice del Panarion: *Salesianum* 36 (1974) 231-260. TOY ΙΔΙΟΥ, Lavoro e ricchezza nel Panarion di Ep.: *Aug* 17 (1977) 161-175. TOY ΙΔΙΟΥ, Catechesi escatologica dell' Ancoratus di Ep.: *Aug* 18 (1978) 163-171. B. M. WEISCHER, Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols in Ankyrōtos des Ep.: *ThPh* 53 (1978) 407-414. B. SCHULTZE, Ep. über Petrus: *Archivum historiae pontificiae* 17 (1979) 7-68. J. FRED. DECHOW, Dogma and mysticism in early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the legacy of Origen, Univ. of Pennsylvania 1975. C. RIGGI, Questioni cristologiche in Epifanio di Salamina: *La cristologia nei Padri della Chiesa*, Roma 1979, σσ. 63-70. G. VALLEE, A study in anti-gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, Ontario Wilfred Laurier Univ. Pr. 1981. P. NAUTIN, Divorces et remariage chez S. Épiphane: *VC* 37 (1983) 157-173. C. RIGGI, Catechesi sullo Spirito Santo in Epif. di Sal.: *Spirito Santo e catechesi patristica...* a cura di S. Felici, Roma 1983, σσ. 59-73. TOY ΙΔΙΟΥ, Sangue e antropologia biblica in Epifanio di Salamina: *Atti della Settimana Sangue e antropologia biblica nella patristica...*, Roma 1982, σσ. 389-411. TOY ΙΔΙΟΥ, La διαλογία des Marcelliens dans le Panarion 72: *SP* 15 (1984) 368-373.

151. ΑΝΩΝΥΜΩΝ ΛΑΤΙΝΩΝ ΕΡΓΑ (τέλος Δ' αἰ.)

Α' ΑΡΕΙΑΝΙΚΑ ΕΞΗΓΗΤΙΚΑ

1. *Opus imperfectum in Matthaeum*

Ἡ χειρόγραφη παράδοση διέσωσε στήν λατινική γιά τό Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου ἕκτενές ὑπομνηματιστικό ἔργο, τό ὁποῖο εἶναι γνωστό ὡς *Opus imperfectum in Matthaeum* (Ἄτελές ἔργον εἰς τόν Ματθαῖον) καί ἀπό τό ὁποῖο λείπει ὁ ὑπομνηματισμός τῶν τριῶν τελευταίων κεφαλαίων τοῦ Ματθαίου. Τό ἔργο ἀποτελεῖ σημαντικό ἐξηγητικό ἐπίτευγμα καί εἶναι τό ἀξιο-

λογότερο ἐρμηνευτικό κείμενο τῶν ἀρειανικῶν κύκλων. Μέχρι τόν ΙΣΤ' αἰ. σχεδόν τό ὑπόμνημα τοῦτο κυκλοφοροῦσε ἐσφαλμένα ὡς ἔργο τοῦ Χρυσοστόμου, ἕνας ἀκόμη λόγος γιά τόν ὁποῖο στήν Δύση διαβαζόταν πολύ. Ἡ ἔρευνα πίστευε ὅτι γράφηκε ἀπευθείας λατινικά, μέχρι πού ὁ J. Stiglmayr, τό 1910, διατύπωσε πειστικά τήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο συντάχτηκε ἀρχικά στήν ἑλληνική, ἀπό κάποιον ἀρειανό πρεσβύτερο Τιμόθεο, πού δροῦσε στήν Κωνσταντινούπολη στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. Ὁ P. Nautin πρόσφατα ἐνίσχυσε τήν ἄποψη αὐτή, πού βρῆκε σοβαρό ἔρεισμα μέ τήν ἐπισήμανση ἑλληνικοῦ χωρίου, τό ὁποῖο ἐξέδωκε ὁ A. Stuiber καί τό ὁποῖο φαίνεται ὅτι ἀνήκει στό *Opus ... in Matthaeum* (PG 56, 928-9). Ὁ M. Simonetti φρονεῖ ὅτι συντάκτης τοῦ ἔργου στήν ἑλληνική εἶναι ἀρειανός ἐπίσκοπος, ἐνῶ ὁ J. Bouhot ἀμφιβάλλει ἂν πρόκειται γιά ἕναν συντάκτη. Τέλος ὁ Schlatter ἐπανέρχεται στήν ἄποψη ὅτι τό ἔργο γράφηκε ἀρχικά στήν λατινική. Δυστυχῶς ὁ λατίνος μεταφραστής ἀρχικά καί οἱ ἀντιγραφεῖς του μετά ἐπιχείρησαν σοβαρές ἐπεμβάσεις καί προσθήκες στό κείμενο. Τό γεγονός δημιουργεῖ σύγχυση στήν χειρόγραφη παράδοση, ἀπομακρύνει τήν ἐλπίδα ἀναγωγῆς στήν ἀρχική μορφή τοῦ κειμένου καί δυσχεραίνει τήν ἀξιολόγηση τοῦ ἔργου.

Πάντως τό ἔργο, πού στήν παρούσα του λατινική μορφή ἀποτελεῖ ἐλεύθερη μετάφραση τοῦ πρωτοτύπου (κατά τόν Ε' αἰ.;) καί πού ὑπῆρξε τό ἐκτενέστερο ὑπόμνημα στόν Ματθαῖο τῆς ἀρχαίας λατινικῆς γραμματείας, μπορεῖ νά τοποθετηθεῖ χρονικά στό τέλος τοῦ Δ' ἢ τίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ. καί τοπικά σέ περιοχές ὅπου ζοῦσαν ὁμάδες ἀρειανῶν (τῆς Θράκης;), πιεζόμενες μάλιστα καί ἀπό τούς ὀρθοδόξους καί ἀπό τήν κρατική ἐξουσία. Τούς παράγοντες αὐτούς ὁ συντάκτης θεωρεῖ διῶκτες καί αἰρετικούς, τούς ταυτίζει σχεδόν μέ τόν ἀντίχριστο καί περιμένει τήν ἐξαφάνισή τους στήν τελική κρίση τοῦ Κυρίου.

Ὁ συντάκτης τοῦ *Opus* ἔχει εὐρεία παιδεία, γνώση τῶν ἐρμηνευτικῶν τάσεων τῆς Ἀντιόχειας καί τῆς Ἀλεξάνδρειας καί δὴ τοῦ Ὀριγένη, τόν ὁποῖο συνεχῶς ὑπενθυμίζει μέ πολλούς τρόπους. Προτιμᾷ πάντα τήν ἀλληγορική ἀπό τήν γραμματική ἐρμηνεία καί χάνεται σέ λεπτομερεῖς συμβολισμούς, ἐνῶ ἡ ἀπαισιοδοξία του γιά τήν ἐπικράτηση στήν γῆ τῆς ἀλήθειας διαπερνᾷ τό ἔργο του, μᾶλλον διότι βλέπει τήν ἀρειανική του ὁμάδα νά χάνει ἔδαφος.

Ἐκδόσεις: PG 56, 611-948. A. STUIBER, Ein griechischer Textzeuge für das *Opus imperfectum in Matthaeum*: VC 27 (1973) 146-147. R. ÉTAIX, Fragments inédits de l' *Opus imperfectum Matthaeum*: RB 84 (1974) 271-300.

Μελέτες: J. STIGLMAYR, Das *Opus imperfectum in Matthaeum*: ZKT 34 (1910) 1-38 καί 473-499. M. SIMONETTI, Note sull' *Opus imperfectum...*: *Studi medievali* 3^a ser. X, Spoleto 1969, σσ. 1-84. J. BOUHOT, Remarques sur l' histoire du text de l' *Opus imperfectum...*: VC 24 (1970) 197-209. M. SIMONETTI, Per una retta valutazione dell' *Opus imperfectum...*: *VetChr* 8 (1971) 87-97. P. NAUTIN, L' *Opus imperfectum in Matthaeum et les Ariens de Constantinople*: RHE 67 (1972) 381-408 καί 745-766. M. SIMONETTI, Su due passi dell' *Opus imperfectum in Matthaeum* publicati di recente: Aug 15 (1975) 423-428. R. GIROD, La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu: *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes...*, Bari 1975, σσ. 125-138. F. W. SCHLATTER, The *Opus imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam*: VC 39 (1985) 384-392.

2. Διασώθηκαν ακόμη δύο έρμηνευτικά κείμενα μέ οικοδομητικό χαρακτήρα. Παραδίδονται άνώνυμα καί χρονολογούνται πολύ δύσκολα. Βέβαιο είναι ότι συντάχτηκαν από άρειανούς θεολόγους, πού δροῦσαν μεταξύ βόρειας Ίταλίας καί Παννονίας, μάλλον πρός τό τέλος του Δ΄ ή τό πολύ στίς άρχές του Ε΄ αιώνα. Ο Meslin προτείνει – χωρίς πειστικότητα – ως συντάκτη τους τόν άρειανό Μαξιμίνο (+ μετά τό 427).

Τό *Tractatus in Lucae Evangelium* είναι άποσπάσματα έρμηνευτικά (στίχων τῶν κεφ. 1, 4, 5 καί 6) από δλόκληρο υπόμνημα στό *Εὐαγγέλιο* του Λουκά, του όποιου έρμηνεύει περίπου 40 στίχους. Ο συντάκτης του γνωρίζει τήν άλληγορική μέθοδο καί τήν χρησιμοποιεί μέ σύνεση, ένῶ έμφανίζει κάποια συγγένεια πρός τό επίσης άνώνυμο *Opus imperfectum in Matthaem*.

A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, III 2, Roma 1828, σσ. 191-207. *PLS* 1, 327-344. R. GRYSOΝ, *Fragments ariens de Bobbio. Commentaire arien sur s. Luc. Concordance*, Louvain-la-Neuve 1983.

M. MESLIN, *Les Ariens d' Occident*, Paris 1967, σσ. 135-142. R. GRYSOΝ, *Les pièges de la lecture des palimpsestes. L' exemple des fragments ariens sur Luc: Calames et cahiers*. *Mél. à L. Gilissen*, Bruxelles 1985, σσ. 55-59. F. W. SCHLATTER, *The Opus imperfectum... and the Fragmenta in Lucam: VC* 39(1985) 384-392.

Anonymus in Job. Ο άγνωστος συγγραφέας του συνέταξε στήν λατινική μακροσκελής υπόμνημα στόν Ίώβ (1-3, 19), τόν όποιο παρουσίασε ως προτύπωση του πάσχοντα Χριστού, για να τονίσει κυρίως τήν καρτερία του ήρωά του. Τό υπόμνημα έσφαλμένα παραδόθηκε ως έργο του Ωριγένη καί δέν έχει σχέση μέ άλλο, στήν έλληνική αυτό, υπόμνημα στόν Ίώβ, έκδεδομένο από τόν Hagedorn καί άνήκον στόν νεοαρειανό Ίουλιανό (βλ. σχετικό κεφάλ. του παρόντος τόμου). Προτιμάει τήν γραμματική έρμηνεία.

PG 17, 371-522 (λατινική).

M. MESLIN, *μν. έργ.*, σσ. 201-226 καί κριτική στίς άπόψεις του από τόν M. SIMONETTI (*RSLR* 4 [1968] 563-571) καί τόν P. NAUTIN (*RHR* 177 [1970] 70-89).

B΄. ΑΡΕΙΑΝΙΚΑ ΔΙΔΑΚΤΙΚΑ

Sermo arrianorum (Λόγος άρειανῶν). Σύντομο κατηχητικό έγχειρίδιο, γραμμένο από άνώνυμο άρειανό, περί τά τέλη μάλλον του Δ΄ αϊ., προφανώς για τούς Γότθους πού είχαν εισέλθει στήν Ίταλία μέ τόν Άλάριχο (376-410). Τό άναιρεί κι έτσι τό διασώζει ό Αύγουστίνος στό έργο του *Contra sermonem Arrianorum*.

PL 42, 677-684.

Fragmenta arriana (Άποσπάσματα άρειανικά). Άπό ποικίλα έργα άρειανόφρονα συγγραφέα, του τέλους μάλλον του Δ΄ αϊ., διασώθηκαν 19 άποσπάσματα σε παλίμψηστο κώδικα (*Vatic. lat.* 5750 καί *Ambros. E* 147 sup.). Ο άγνωστος συγγραφέας άναμείχτηκε στήν διαμάχη, πού προκάλεσαν ό

Μακεδόνιος καί οί ὄπαδοί του (ταυτίστηκε ἀπό τόν Meslin μέ τόν ὁμοιοϋσιανό τῆς συνόδου Σελευκείας [359] Σωφρόνιο Πομπηίουπόλεως), καί συνέταξε *ὁμολογία* πίστεως, ἡ ὁποία σώζεται στό *fragmentum 17*.

A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, III 2, Roma 1928, σσ.208-237. *PL* 13, 593-628.

Γ'. ΠΡΑΚΤΙΚΑ

Collatio Alexandri et Dindimi τιτλοφοροῦνται τρία πολύ σύντομα ἐπιστολικά κείμενα, πού ἀφοροῦν στήν ὑποχρέωση πειθαρχίας τῶν βραχμάνων καί πού ἴσως γράφηκαν στό τέλος τοῦ Δ' αἰ.

PLS 1, 679-690. βλ. A. KURFESS: *Mnemosyne* III 9 (1941) 138-152· F. PFISTER: *Hermes* 81 (1941) 143-169· G. A. CARY: *CM* 15 (1954) 124-129· D. J. A. ROSS: *Scriptorium* 10 (1956) 127-132.

Postulationes III de reconciliandis peccatoribus, ἐπικλήσεις δηλαδή καί αἰτήσεις γιά συγχώρηση ἁμαρτημάτων κατά τό λατινικό λειτουργικό ἔθος τῆς Μ. Πέμπτης. Ἀποδίδονται σέ ἄγνωστο ρωμαῖο ἀρχιδιάκονο, τοῦ Δ' αἰ. μᾶλλον.

F. HEYLEN: *CCL* 9 (1957) 349-363.

Sortes Sangallenses. Ἄγνωστος χριστιανός Γαλάτης, στό τέλος μᾶλλον τοῦ Δ' αἰ., συνέταξε *Sortes* (χρησμούς), πού βρέθηκαν στόν παλίμψηστο κώδικα 908 τοῦ Saint-Gall. Πρόκειται γιά λαϊκό συμβουλευτικό ἐγχειρίδιο, πού δίνει ἀπαντήσεις μέ μορφή χρησμῶν γιά θέματα κοινωνικοῦ βίου καί σχέσεων, συμβουλές ἐπαγγελματικῆς καί ἠθικῆς συμπεριφορᾶς καί ὁδηγίες γιά παντός εἶδους ζητήματα τοῦ καθημερινοῦ βίου.

A. DOLD - R. MEISTER - K. MRAS, *Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908: SAWW* 225/5 (1948/1951) 21-72. βλ. καί E. SCHÖNBAUER, *Die Sortes Sangallenses als Erkenntnisquelle des römischen und germanischen Rechts: AOAW* 90 (1953) 23-34.

152. ΨΕΥΔΕΠΙΓΡΑΦΑ

1. Δύο ψευδο-κυπριανικά ἔργα, τά **Exhortatio de paenitentia** καί **De centesima, sexagesima, tricesima**, συντάχτηκαν μᾶλλον στό τέλος τοῦ Δ' αἰ., ἀπό ἄγνωστο ἀφρικανό συγγραφέα. Τό πρῶτο, μέ ἀφορμή τούς νοουατιανούς, ἀποτελεῖ παράθεση βιβλικῶν χωρίων, μέ τά ὁποῖα ὁ συντάκτης ἐδειχνε ὅτι συγχωροῦνται ὅλα τά ἁμαρτήματα εἰς αὐτόν πού στρέφεται πρὸς

τόν Θεό ἐξ ὄλης καρδίας. Τά χωρία ἐκπροσωποῦν ἀφρικανική ἀλλά μετα-κυπριανική παράδοση τοῦ βιβλικοῦ κειμένου. Τό δεύτερο προϋποθέτει γνώση καί χρήση τῶν γνήσιων κυπριανικῶν ἔργων, ἐνῶ σκοπό ἔχει νά γνωστοποιήσει τίς ἀμοιβές πού ἀναμένουν τοὺς μάρτυρες, τοὺς ἀσκητές καί τοὺς ἐνάρετους χριστιανούς.

PL 4, 1153-1157. A. MIODONSKI, Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia..., Krakau 1893, σσ. 125-134. R. REIZENSTEIN, Ein frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens: ZNW 15 (1914) 60-90. PLS 1, 53-67.

H. KOCH, Die pseudo-cyprianische Schrift "De centesima..." in ihrer Abhängigkeit von Cyprian: ZNW 31 (1932) 248-272. P. F. BEATRICE, Martirio ed asceti nel sermone pseudo-cipriano De centesima, sexagesima, tricesima: *Paradoxos politeia...* in onore G. Lazzati a cura di R. Cantalamesa - L. Pizzolato, Milano 1980, σσ. 3-24.

2. Μεταξύ τῶν πολλῶν ἔργων πού ἐσφαλμένα ἢ χειρόγραφη παράδοση ἀποδίδει στόν ἀπολογητή Ἰουστῖνο (+ 165) βρίσκεται καί μία ἐπιστολιμαία διατριβή «Πρός Ζηνᾶν καί Σερῆνον». Στήν πρώτη μάλιστα παράγραφο τῆς ἐπιστολῆς μνημονεύονται καί δύο ἄλλες τοῦ ἴδιου συγγραφέα «Πρός πάναν» καί «Πρός ἄρχοντας», τῶν ὁποίων ὁμως δέν ἔχουμε οὔτε ἴχνη. Ὁ συντάκτης τῆς ἐπιστολῆς «Πρός Ζηνᾶν...» παραμένει ἀγνωστος, ἐμπνέεται ἀπό τήν στωική ἠθική, ἐμφανίζει ἐξάρτηση ἀπό τόν Ἀλεξανδρέα Κλήμη κι ἐπιθυμεῖ νά διδάξει τήν χριστιανική συμπεριφορά καί ἠθική, ἀλλά τό ἔργο ἀνήκει περισσότερο στόν χῶρο τῆς λαϊκῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς.

Ὁ χρόνος συντάξεως τοῦ ἔργου προβληματίζει ἀκόμη, ἀλλά δέν θά εἶναι λάθος, ἂν αὐτό τοποθετηθεῖ στό τέλος τοῦ Δ' ἢ τίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ.

PG 6, 1184-1204. I. C. TH. OTTO, Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, IV, Ienae 1880³, σσ. 66-99. BEP 4, 52-60. Βλ. καί A. CASAMASSA, Gli Apologisti greci, Roma 1943/4, σσ. 108-110.

3. Ἡ χειρόγραφη παράδοση διέσωσε «Βίον Πολυκάρπου Σμύρνης», ἀγιολογικό κείμενο, γραμμένο περί τά τέλη τοῦ Δ' αἰ. ἢ καί ἀργότερα καί ἀφιερωμένο στήν ζωή καί τό μαρτύριο τοῦ Πολυκάρπου Σμύρνης (+ 156 ἢ 167/8). Ἡ ἀξία του εἶναι μικρή κι ἐσφαλμένα προσγράφεται στόν γνωστό μάρτυρα τῶν χρόνων τοῦ Δεκίου (250) Πιόνιο πού ὑπῆρξε πρεσβύτερος τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ἀνώνυμος συντάκτης – πού μπορεῖ καί νά ὀνομαζόταν Πιόνιος – ἀπό ζῆλο, εὐσέβεια καί ἀφέλεια θέλησε νά συμπληρώσει κατά τό δοκοῦν τό περίφημο «Μαρτύριον τοῦ Πολυκάρπου», δηλ. τήν Ἐπιστολή τῆς Ἐκκλησίας Σμυρναίων πρὸς τήν Ἐκκλησία Φιλομηλίου (Φρυγίας) καί πρὸς ὅλες τίς Καθολικές Ἐκκλησίες (βλ. Πατρολογία, τ. Α', σσ. 223-226). Τοῦ «Βίου» ἐκπονήθηκε ἀργότερα κι Ἐπιτομή.

F. DIEKAMP, Patres apostolici, II, Tübingen 1913, σσ. 402-450. D. RUIZ. BUENO, Padres apostolicos, Madrid 1950, σσ. 691-726. E. SCHWARTZ, De Pionio et Polycarpo, Göttingen 1905. H. HILGENFELD: Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 48 (1905) 444-455. C. SCHMIDT: TU 43 (1919) 705-725. Γιά τήν Ἐπιτομή βλ. Γ. ΚΡΑΤΕΡΟΥ: Ἱερός Σύνδεσμος 5 (1899) 59-61.

153. ΑΠΟΚΡΥΦΑ

Ἡ παραγωγή ἀποκρύφων κειμένων συνεχίστηκε καί στόν Δ' αἰ., μολονότι μέ πολύ μικρότερη ἔνταση ἀπ' ὅ,τι στούς προηγούμενους αἰῶνες καί δὴ στόν Β', ὅποτε καί συντάχτηκε τό μεγαλύτερο μέρος τους.

Ἀποκάλυψις Παύλου. Περί τά τέλη τοῦ Δ' ἢ στίς ἀρχές τοῦ Ε' αἰ., ἕνας καλός γνώστης τῆς ἀπόκρυφης γραμματείας καί δὴ τῆς «Ἀποκαλύψεως Πέτρου» ἐπεξεργάστηκε καί συμπίλησε ἀνάλογο ὑλικό τῶν μέσων τοῦ Γ' αἰ., πού τό προσάρμοσε κατά δύναμιν στόν Ἀπόστολο Παῦλο, ἀλλά χωρίς ρεαλισμό. Ἡ προσωπική συμβολή τοῦ ἄγνωστου συντάκτη ἔγκειται περισσότερο στήν ἀναχρονιστική σύνδεση δῆθεν καινοδιαθηκικῶν γεγονότων μέ λαϊκοθηρησκευτικές κοσμολογικές ἀντιλήψεις τῶν χρόνων του. Σχετιζόταν μάλιστα περιθωριακά μέ ἀσκητικομοναστικούς κύκλους, τά μέλη -μοναχοί καί μοναχές - τῶν ὁποίων ἐκτιμοῦσε πολύ. Ἐχθρευόταν τούς κληρικούς καί καταριθμεῖ στόν ἐνδεικτικό κατάλογο ἐκείνων πού βρίσκονται στήν κόλαση ἕναν πρεσβύτερο, ἕναν ἐπίσκοπο, ἕναν διάκονο κι ἕναν ἀναγνώστη. Ἀνάλογα ὑποβαθμίζει τήν λειτουργική ζωή τῆς Ἐκκλησίας καί τονίζει ἐμφαντικά μόνο τό κήρυγμα καί τήν μετάνοια.

Τό κείμενο, πού κατά τόν πρόλογό του βρέθηκε δῆθεν στήν οἰκία τοῦ ἀποστόλου Παύλου στήν Ταρσό, ἐπί Μ. Θεοδοσίου (379-395), γράφηκε στήν ἑλληνική, ἀλλά ἀπό αὐτό σώθηκε μόνο εἶδος περιλήψεως, ἡ ὁποία ἐκπονήθηκε πολύ ἀργότερα, ὅποτε προστέθηκαν καί ἀντινεστοριανικές θέσεις. Φαίνεται ὅτι σωζόμενη ἀρχαία λατινική μετάφραση (*Visio Pauli*) βρίσκεται κοντά στό πρωτότυπο. Ἀνατολικές μεταφράσεις (συριακή, ἀρμενική, κοπτική καί σλαβική) καί μάλιστα ἡ κοπτική βοηθοῦν λίγο στήν προσέγγιση τῆς εἰκόνας τοῦ πρωτοτύπου, κάτι πού εἶναι πολύ δύσκολο, γιατί μεσολάβησαν τόσες καί τέτοιες ἐπεξεργασίες κι ἐπεμβάσεις, ὥστε ἡ κάθε μετάφραση νά συνιστᾶ καί διαφορετική μορφή τῆς «Ἀποκαλύψεως Παύλου».

Τό περιεχόμενο τῆς παρούσας «ἀποκαλύψεως» ἔχει ἀφετηρία τήν ἀρπαγή τοῦ Παύλου στόν παράδεισο (Β' Κορ. 12, 2-4). Ἐκεῖ ξεναγεῖται ἀπό ἄγγελο, ὁ ὁποῖος τοῦ δείχνει ὅ,τι ὁ συντάκτης γνώριζε καί φανταζόταν γιά τόν παράδεισο, στόν ὁποῖο ὑποδέχτηκαν τόν Παῦλο οἱ Ἐνώχ καί Ἡλίας. Ἀναμιγνύει ἑλληνικές μυθολογικές καί κοσμολογικές ἀντιλήψεις περί Ἀχερουσίας λίμνης, περί πλοίου, χρυσοῦ μάλιστα, πού τόν ὀδηγεῖ στήν πόλη τοῦ Χριστοῦ, ὅπου φθάνουν οἱ ἁμαρτωλές ψυχές ἀφοῦ βαπτιστοῦν. Μετά ὁ Παῦλος ἐπισκέπτεται καί τήν κόλαση, ὅπου ὀδηγοῦνται οἱ καταδικασμένες ψυχές ἀπό τόν τάρταρο γιά βασανισμό.

«Ἡ Ἀποκάλυψις Παύλου» τῶν γνωστικῶν ἔργων τοῦ Nag Hammadi εἶναι κείμενο διαφορετικό (κώδ. 5, 2).

C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, σσ. 34-69 (ἑλλην. περίληψη). TH. SILVERSTEIN, *Visio S. Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with Nine Texts*, London 1935 (λατιν. μετάφρ.). G. RICCIOTTI, *Apocalypsis Pauli syriace: Orientalia* 2 (1933) 1-25 καί 120-149. L. LELOIR, *L'apocalypse de Paul selon sa teneur arménienne: REArm* 14 (1980) 217-285.

P. P. CASEY, The Apocalypse of Paul: *JThS* 34 (1933) 1-32. TH. SILVERSTEIN, Did Dante know the Vision of St. Paul? *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* 19 (1937) 231-247. Καί εἰς *Mediaeval Studies* 1962, σσ. 335-348. B. FISCHER, Impedimenta mundi fecerunt eos miseros: *VC* 5 (1951) 84-87. A. OLIVAR, Liber infernalis o Visio Pauli: *SEJG* 18 (1967/8) 550-554. TH. SILVERSTEIN, Visiones et revelationes S. Pauli. Una nuova tradizione de testi latini nel medio evo, Roma 1974. HENNECKE - SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, II, Tübingen 1964³, σσ. 536-567. E. DASSMANN, Paulus in der *Visio sancti Pauli: Jenseitsvorstellungen...* Gedenkschrift für A. Stuiber, Münster 1982, σσ. 115-128.

Martyrium beati Pauli... a Lino episcopo conscriptum (Μαρτύριον τοῦ μακαρίου Παύλου... ὑπό Λίνου ἐπισκόπου συνταχθέν). Πρόκειται γιά ἐπεξεργασία τοῦ τέλους τοῦ *Μαρτυρίου Παύλου* (μέρους τῶν *Πράξεων Παύλου* τοῦ Β' αἰ.) πού ἔγινε ἀπό λατίνο χριστιανό, ἴσως κατά τόν Δ' αἰ.

R. A. LIPSIUS, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, Λειψία 1891, σσ. 23-44. HENNECKE-SCHNEEMELCHER, II, σ. 402.

Ἱστορία Ἰωσήφ τοῦ Μνήστορος. Γράφηκε ἐλληνικά στήν Αἴγυπτο, περί τό 400, ἀπό συντάκτη πού γνώριζε τό ἀπόκρυφο *Εὐαγγέλιον τοῦ Θωμᾶ* (δηλ. *Τά παιδικά τοῦ Κυρίου*) καί πού κυμαινόταν συνεχῶς μεταξύ χριστιανισμοῦ, γνωστικισμοῦ καί θρησκείας αἰγυπτιακῆς. Σώθηκε μόνο σέ δύο κοπτικές μεταφράσεις καί σέ μία ἀραβική. Παρουσιάζει τόν Χριστό διηγούμενο τά πρὶν καί τά κατά τήν γέννησή του καί τά παιδικά του χρόνια. Μετά εἰσέρχεται στό κυρίως θέμα του, δηλ. στόν ρόλο τοῦ Ἰωσήφ καί μάλιστα στήν ἀσθένειά του, τόν θάνατο καί τήν ταφή του, γιά νά τόν ἐμφανίσει πρότυπο εὐσεβοῦς ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος κηδεύεται μέ τό αἰγυπτιακό τυπικό τοῦ Ὁσιρη.

F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels, Bohairic Accounts of the Death of Joseph*, with Sahidic Fragments, Cambridge 1896, σσ. 130-185. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, übersetzt, erläutert und untersucht (*TU* 56), Berlin 1951.

L. T. LEFORT, De "L' Histoire de Joseph le charpentier": *Mu* 66 (1953) 201-223. W. TILL, Die Gnosis in Ägypten: *La parola del Passato* 12 (1949) 231 ἔξ. J. DUSERRE, Les origines de la dévotion à s. Joseph: *Cahiers de Joséphologie* 1 (1953) 25-41. G. GRAF, *Geschichte der christl. arabischen Literatur*, I, σσ. 234-236.

Ἀβγάρου καί Ἰησοῦ ἀλληλογραφία. Στήν *Ἐκκλησ. ἱστορία του* (Α' 13) ὁ Εὐσέβιος μεταγράφει, καθῶς πληροφορεῖ, συριακό κείμενο, τό ὁποῖο βρισκόταν στά ἀρχεῖα τῆς Ἐδεσσας καί τό ὁποῖο περιελάμβανε *Ἐπιστολή Ἀβγάρου πρὸς τόν Ἰησοῦ*, *Ἀπάντηση τοῦ Ἰησοῦ πρὸς τόν Ἀβγαρο καί Δίηγησι* γιά τήν ἀποστολή καί τήν δράση τοῦ ἀποστόλου Θαδδαίου στήν Ἐδεσσα, ὅπου ὁμως ἡ σχετική παράδοση ἀπαντᾷ μόλις περί τά τέλη τοῦ Δ' αἰ.

Ὁ W. Baug ὑποθέτει μ' εὐλογοφάνεια ὅτι τά σύντομα αὐτά κείμενα κατασκευάστηκαν περί τό 313 ἐπί ἐπισκοπείας στήν Ἐδεσσα τοῦ Kûpê. Σέ μία, λοιπόν, ἀπό τίς ἀναθεωρήσεις – πού συνεχίστηκαν μέχρι τό 324/5 –

της *Ἱστορίας* του ὁ Εὐσέβιος περιέλαβε καί τό ἀπόκρυφο ὕλικό πού σχετίζεται μέ τόν ᾠβγαρο.

Ὁ ᾠβγαρος Οὐχάμα (= μαῦρος) ὑπῆρξε βασιλέας - τοπάρχης τῆς Ἑδεσσας (Μεσοποταμίας) (9-46 μ.Χ.) κι ἔστειλε δῆθεν μέ τόν Ἀνανία ἐπιστολή στόν Ἰησοῦ. Σ' αὐτήν βεβαίωνε τόν Ἰησοῦ ὅτι πίστευε στήν θεότητά του καί τόν προσκαλεῖ πλησίον του, γιά νά τόν θεραπεύσει (τόν ᾠβγαρο) ἀπό χρόνια ἀσθένεια καί νά μείνει ἐκεῖ, ἐφόσον στά Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς εἶχε προβλήματα μέ τούς Ἰουδαίους. Ὁ Ἰησοῦς ἀπαντᾷ μακαρίζοντας τόν ᾠβγαρο, διότι πίστευσε χωρίς νά ἰδεῖ, τόν πληροφορεῖ ὅτι ὁ ἴδιος (ὁ Ἰησοῦς) ὀφείλει νά μείνει καί νά ἐκπληρώσει τήν ἀποστολή του στήν Παλαιστίνη καί τόν βεβαιώνει ὅτι μετά τήν ἀνάστασή του καί τήν ἀνάληψή του θά στείλει στήν Ἑδεσσα μαθητή του, πού θά εἶναι ὁ Θαδδαῖος, ἓνας τῶν ἑβδομήκοντα.

Ἐπεξεργασία τῶν σύντομων τούτων κειμένων ἀποτελοῦν ἡ συριακή «*Διδασκαλία Θαδδαίου*» (*Doctrina Addai*) (τοῦ Ε' αἰ.) καί οἱ ἑλληνιστί γραμμένες «*Πράξεις Θαδδαίου*».

ΒΕΠ 19, 219-222. E. VON DOBSCHÜTZ, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: ZWT 43 (1900) 422-486. W. BAUR, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934, σσ. 7-10, 15-17, 40-45. GIVERSEN: *Acta Orientalia* 1959, σσ. 71-82 (κοπτική μετάφραση).

Ἀποκάλυψις Θωμᾶ. Σύντομο ἀπόκρυφο κείμενο μέ γνωστικομανιχαϊκές ἐπιρροές, πού παρουσιάζει ὅσα θά προηγηθοῦν τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Κυρίου σέ ἑπτὰ ἡμέρες. Ὑπενθυμίζει εἰκόνες καί στοιχεῖα τῆς κανονικῆς «*Ἀποκαλύψεως*» τοῦ Ἰωάννη κι ἐπισημαίνει ὅτι ἡ καταστροφή τοῦ κόσμου θά γίνει τήν ὄγδοη ἡμέρα. Τό ἑλληνικό πρωτότυπο, γραμμένο τόν Δ' αἰ., χάθηκε, ἀλλά προῆλθαν ἀπό αὐτό δύο λατινικές διασκευές τοῦ Ε' αἰ., μία ἐκτενής (*Epistula Domini... Christi ad Thomam discipulum*) καί μία (ἀρχαιότερη) βραχεία, οἱ ὁποῖες μάλιστα ἐμφανίζουν συγγένεια μέ πρισκιλλιανικά κείμενα.

P. BIHLMEYER, Un texte non interpolé de l' Apocalypse de Thomas: RB 28 (1911) 270-282 (λατ. κείμεν.). F. HAULER, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse...: WSt 30 (1908) 308-340. M. R. JAMES, Revelatio Thomae: JThS 11 (1910) 288-290. HENNECKE - SCHNEEMELCHER, Neutestamentliche Apokryphen, II, Tübingen 1964³, σσ. 568-572.

Ἀποκάλυψις Σοφονίου. Ἑλληνικό μὴ σωζόμενο κείμενο, πού καταλέγεται στά ἀπόκρυφα ἀπό τόν πατριάρχη Νικηφόρο (806-818) (βλ. «*Στιχομετρία*» του). Σήμερα σώζεται ὁμώνυμο κοπτικό ἔργο, πού ὑποθέτουμε ὅτι συνιστᾷ ἐπεξεργασία τοῦ ἑλληνικοῦ κατά τόν Ε' αἰ. Τό ἐνδιαφέρον τοῦ ὁμώνυμου συντάκτη ἐπικεντρώνεται στήν περιγραφή τοῦ χώρου καί τοῦ τρόπου τιμωρίας τῶν ἁμαρτωλῶν.

C. STEINDORFF, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse (TU 17, 3), Leipzig 1899. H. WEINEL, Die spätere christliche Apokalyptik: *Εὐχαριστήριον... Gunkel. Festschrift*, II, 1923, σσ. 163 ἑξ. P. RISSLER, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, 1928, σσ. 168-177.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ

- ἀββᾶς 156, 157, 159, 160, 168, 186, 188, 189, 217, 218, 252
- Ἄβέρκιος Ἱεραπόλεως 175
- Ἀβλάβιος 620
- Ἀγάθων μάρτυρας 54
- ἀγάπη 154, 156, — τοῦ Θεοῦ 611
- Ἀγάπη, μάρτυς 54
- Ἀγάπιος Καισαρείας 62
- ἄγγελοι 291, 695
- ἀγέννητον 268, 269, 279
- ἀγεννησία 211, 241, 274, 504, 581, 597
- ἀγέννητος 210, 211, 236, 238, 367
- ἀγιολογικά κείμενα 50
- ἄγιος 125, 205, 206, 259
- ἀγνεία 70
- ἀγνωστικισμός 279, 281, 348
- Ἀγρικόλαος Καισαρείας 80
- Ἀδαμάντιος 85
- Ἄδδας (Ἀδεΐμαντος), μανιχαῖος 231
- Ἀδέλφιος, ἐπίσκοπος 316
- ἄειπαρθενία 723
- ἄετιανοί 237
- Ἀέτιος ὁ Σοφιστής 45, 118, 199, 214, 233, 234-238, 580, 581, 582, 583
- Ἀθανάσιος Ἀναζαρβοῦ 45, 114, 118, 237
- Ἀθανάσιος ὁ Μέγας 33, 37, 40, 41, 42, 44, 47, 48, 50, 64, 89, 92, 102, 103, 104, 105, 107, 115, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 139, 141, 142, 144, 145, 147, 148, 152, 161, 163, 176, 177, 179, 183, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 197, 203, 204, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 222, 224, 233, 235, 238, 239, 240, 243, 244, 246, 252, 256, 257, 258, 259, 263-327, 346, 355, 412, 442, 478, 480, 496, 506, 507, 531, 537, 539, 574, 648, 652, 667, 669, 724
- Ἀθηναγόρας, ἀπολογητής 79
- αἰγυπτιακές θρησκευεῖς 223
- ἀιδιότητα 100, 114, 139, 211, 226, 235, 266, 270, 274, 283, 364, 483, 484, 597
- Αἰθερία 46, 51, 466, 487. Βλ. καὶ Egeria
- αἰρέσεις 30, 114, 235, 721-730
- αἰρετικοί 259, 264, 292, 556
- αἴσθησις 428
- αἰτιατόν 598, 599
- αἴτιον 598, 599, 600
- αἰῶνες 115
- αἰωνιότητα 67, — Λόγου, Υἱοῦ 114, 115, 123, 364
- ἄκακιοι 237
- Ἀκάκιος Καισαρείας 45, 200, 202, 223, 232-234, 445, 459
- ἀκίνητον Θεοῦ 114
- ἀκοινωνησία 126, 259
- ἀλεξανδρινή σχολή 40
- Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας 44, 76, 89, 90, 91, 100-107, 110, 111, 115, 118, 126, 131, 147, 211, 213, 214, 269, 275, 298, 300, 483
- Ἀλέξανδρος Θεσσαλονίκης 102, 105, 120
- ἀλήθεια 90, 276, 281, 358
- Ἄλκουῖνος 226, 227
- ἀλληγορία 111, 572, 691
- ἀλληγορική μέθοδος 39, 40, 41, 42, 49, 57, 67, 195, 242, 245, 247, 265, 572, 574, 575, 612, 691, 693

- ἀλληγοριστές 39, 106, 123, 650
 ἀλλοτρίωση 606, 613
 Ἄμαθας, μοναχός 188
 ἀμαρτήματα σαρκικά 81
 ἁμαρτία 286, 287, 416, 424, 554
 ἁμαρτωλοί 218
 Ἄμβρόσιος Μιλάνου 33, 37, 38, 40, 42, 46, 48, 49, 68, 173, 242, 247, 261, 454, 456-458, 474, 475, 553, 578, 644-666, 682, 683, 684
 ἀμετάθετο ἐπισκόπων 151
 ἀμετρία 40
 Ἄμμουν νιτριώτης 185, 189, 221, 317, 587, 642
 Ἄμμων Ἀδριανουπόλεως 715
 Ἄμμων Ἀντινόης 44, 254, 448
 Ἄμμωνας, ἀναχωρητής 714-716
 Ἀμμώνιος Ἀλεξανδρέας 131, 588
 Ἀμμώνιος, ἐπίσκοπος 317
 Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου 44, 49, 353, 392, 415, 637-642
 ἀναγνώσματα 466
 ἀναγνώστες 83
 ἀναγωγή 42
 ἀναθεματισμοί 199, 215, 225, 295
 ἀνακεφαλαίωση 264, 266
 ἀνάκραση 425, 601-604, 608, 609, 610
 Ἀνάληψη 71
 ἀνάσταση 62, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 79, 88, 98, 106, 129, 154, 619
 Ἀναφορά 218, 219, 487
 ἀναφορά-σχέση 606
 ἀναχωρητές 156, 159, 184, 220, 247, 252, 360, 362, 637, 642, 714
 ἀναχωρητικός βίος 157, 158, 188
 ἀναχωρητισμός 156, 157, 183-191, 637
 ἀνεξιθρησκεία 121, 646
 ἀνθρωπολογία 67, 604-606, 613
 ἄνθρωπος, – θεοφόρος 110, – μεθόριος 604
 ἀνόμοιοι 33, 174, 199, 208, 209, 211, 213, 214, 233, 237, 240, 241, 254, 255, 357, 450, 582, 583
 ἀνόμοιον 202, 233
 ἀντιαπολιναρισμός 722
 ἀντιαιρετισμός 721
 ἀντιγνωστικά κείμενα 85
 ἀντιμανιχαϊστές 164, 217, 230
 ἀντιμαρκελλιανισμός 140
 ἀντιοχειανή μέθοδος 111, 123, 556, 591
 ἀντιοχειανή σχολή 40, 77, 566-574
 Ἀντίοχος πρεσβύτερος 317
 ἀντιπρισκιλλιανιστές 476-477
 ἀντιρρητικά 720
 ἀντιρρητικό ἔργο 42
 ἀντισαβελλιανισμός 140
 ἀντισαβελλιανοί 175
 ἀντιφηλικιανοί 683
 ἀντιχρυσοστομισμός 723
 ἀντιωριγενισμός 723
 ἀντιωριγενιστές 64, 67, 69, 85, 110, 128
 Ἀντώνιος ὁ Μέγας 36, 37, 44, 48, 183-191, 217, 219, 221, 313, 549, 714
 Ἀντώνιος, πρεσβύτερος 237
 ἀνώνυμα 174-176
 Ἀνώνυμος 354, 444
 Ἀωνύμων Λατίνων ἔργα 731-734
 ἀπάθεια 648
 ἀποκαλυπτική γραμματεία 579
 ἀποκατάσταση (ἀναστοιχείωση) τῶν πάντων 592, 613-615, 693
 Ἀπόκρυφα 51, 53, 83, 474, 736-738
 Ἀπολινάριος 34, 45, 49, 92, 110, 115, 217, 255, 327, 379, 392, 393, 445, 470, 507, 508, 510, 530-547, 559, 561, 591, 625
 Ἀπολινάριος γραμματικός 530, 538, 539
 ἀπολιναρισμός 34, 222, 255, 285, 306, 316, 507, 530, 540, 541, 547, 637, 669
 ἀπολιναριστές 45, 456, 518, 540, 547-549, 559
 Ἀπολλώνιος Λυκοπόλεως 66
 Ἀπολλώνιος Τυανεύς 128
 Ἀπολλώς, ἀσκητής 642
 ἀπολογητές 61, 67, 78, 79, 85, 96, 121, 122, 130, 648
 ἀπολογία 121
 ἀπορροή 212, 581
 ἀπόρροια 211
 Ἀποστολικοί Κανόνες 440-441
 ἀπόστολοι 50, 83, 84

- ἀποτακτίτες 638, 639
 ἀποφατισμός 502, 503
 ἀποφθέγματα 48, 168, 184, 186, 189, 190, 221, 587, 691
 Ἄρειανικά διδακτικά 733-734
 Ἄρειανικά ἐξηγητικά 731-733
 ἄρειανισμός 32, 33, 34, 89, 90, 91, 100-104, 110, 111, 117, 118, 121, 123, 125, 126, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 157, 166, 176, 177, 180, 191, 192, 194, 197, 199, 200, 202, 204, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 224, 230, 232, 234, 235, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 255, 256, 258, 269, 275, 279, 281, 300, 301, 304, 305, 316, 347, 349, 459, 478, 553, 554, 556, 579, 580, 583, 585, 637, 645, 646-647, 669, 716, 717
 ἄρειανοί 38, 110, 112, 118, 119, 143, 152, 174, 192, 200, 201, 203, 208, 209, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 222, 225, 227, 239, 246, 248, 253, 259, 260, 265, 273, 274, 275, 276, 279, 281, 282, 289, 292, 293, 296, 298, 299, 301, 302, 305, 311, 312, 445, 645, 652
 ἄρειανόφρονες 33, 89, 92, 107, 119, 125, 126, 138, 140, 141, 142, 143, 146, 151, 152, 164, 174, 176, 177, 179, 191, 195, 197, 208, 217, 225, 232, 235, 237, 256, 302, 303, 459, 460, 461, 483
 ἄρειομανῖται 209
 Ἄρειος 33, 44, 49, 76, 77, 89, 90, 91, 95, 100-106, 111, 112, 114-118, 119, 120, 124, 126, 131, 139, 141, 146, 147, 183, 192, 202, 209, 213, 225, 227, 235, 240, 267, 269, 270, 274, 275, 281, 285, 298, 301, 373, 408, 580, 581
 Ἄρεοπαγιτικές συγγραφές 74
 Ἄριστοτέλης 35, 75, 223, 235, 269, 274, 557, 707
 Ἄρμόνιος, γνωστικός 331
 Ἄρχέλαος, ἐπίσκοπος 164
 ἀρχιμανδρίτης 160
 ἀσκησις 42, 74, 138, 152, 156, 157, 158, 160, 183, 184, 185, 187, 188, 305, 498, 550, 557, 571, 610, 637, 642, 649
 ἀσκητές 48, 153, 154, 183, 185, 187, 188
 Ἄσκητήριον 557, 562, 567, 569
 ἀσκητικός βίος 137, 154, 183-191, 196, 256, 327, 413, 549
 Ἄσκληπᾶς Γάζας 126
 Ἄστάρτη 54
 Ἄστέριος Ἄμασειας 145
 Ἄστέριος Σοφιστής 33, 44, 77, 132, 140, 141-146, 174, 208, 210, 232, 234, 346, 347, 350
 ἀστρολογία 75, 166, 167, 197, 557
 ἀστρολόγος 166
 Ἄσχόλιος Θεσσαλονίκης 392, 470
 ἄτρεπτος 89
 Αὐγούριος, διάκονος 87
 Αὐγουστῖνος 39, 87, 167, 182, 226, 231, 245, 363, 553, 575, 576, 645, 686
 Αὐξέντιος Δοροστόλου 46, 460-461
 Αὐξέντιος Μιλάνου 203, 246, 249, 645
 Αὐρήλιος Καρθαγένης 586, 683, 684
 Αὐσόνιος 46, 49, 88, 633-635
 αὐτεξούσιον 70
 αὐτοκράτορας 29, 31, 32, 35, 80, 82, 90, 104, 124, 125, 126, 187, 200, 203, 215, 218, 233, 246, 297, 299, 301, 483, 652, 687
 ἀφθαρτοποίηση 278
 Ἄφραάτης 43, 45, 152-155, 328
 Ἄχιλλᾶς Ἄλεξανδρείας 100, 116
 Βαλάκιος, δούκας 189
 Βαλεριανός 69
 Βαλσαμώνας 80
 βάπτισις Χριστοῦ 66
 βάπτισμα 64, 181, 218, 242, 262, 416, 485, 486, 487, 488, 554, 555, 577, 621
 βαπτιστήριον 486
 Βαρδεσάνης, γνωστικός 331
 βαρδεσανιστές 85
 βασιλέας 297, 299, – χριστιανός 30
 βασιλεία 125, – Θεοῦ 124, – οὐράνια 68, – χιλιετής 67, 97
 Βασιλειάδα 386
 Βασίλειος, πατέρας Μ. Βασιλείου 389

- Βασίλειος Ἀγκύρας 44, 199, 200, 208-216, 226, 230, 233, 244, 364, 437
 Βασίλειος Ἀμασειάς 80
 Βασίλειος ὁ Μέγας 33, 37, 38, 41, 42, 44, 48, 49, 55, 86, 89, 144, 168, 169, 172, 173, 202, 210, 213, 215, 216, 226, 238, 267, 292, 293, 306, 346, 347, 353, 355-407, 413, 446, 449, 469, 506, 507, 517, 537, 538, 539, 563, 568, 574, 579, 584, 591, 593, 597, 612, 621, 637, 645, 648, 690, 724
 Βενέδικτος Νουρσίας 363
 Βησιγότθοι 458, 460
 Βικέντιος, πρεσβύτερος 91, 261
 Βικτωρίνος Πεταβίου 46, 56-57, 242
 Βίοι ἁγίων 50, 184, 185, 444
 Βιργίλιος 88, 96, 108, 207, 223, 633
 Βιτάλιος 445
 Βιτάλιος Ἀντιοχείας 45, 80, 540, 547, 548
 Βίτων, πρεσβύτερος 91
 Βοήθιος 223
 βουλή, θεία 571
 βούληση 270, 272
- Γαλέριος 32, 39, 80, 126, 180
 γάμος 58, 68, 81, 106, 138, 464, 638
 Γαυδέντιος Βρεσκίας 553
 Γελάσιος Καισαρείας 45, 50, 688, 689
 Γενέθλιος Καρθαγένης 551
 γέννηση 273, 274, 504
 γέννησις Κυρίου 66
 γεννητός 236, 238, 367, 581
 Γερμίνιος Σιρμίου 46, 215, 240-241, 243
 γέροντας 157, 183, 217, 218
 Γεώργιος Ἑλβίρας 259
 Γεώργιος Καππαδόκης 237
 Γεώργιος Λαοδικείας 33, 45, 140, 196, 197, 199, 201, 208-214, 215, 216, 230, 233, 244, 437, 539
 γλώσσα 368, 369, 580
 γνώση 695
 γνώση Θεοῦ 74, 580
 γνωσιολογία 269
- γνωστικισμός 114, 115, 153, 226, 274, 409, 690
 γνωστικοί 114, 327, 416, 581
 γονυκλισία 66, 95
 Γότθοι 458, 459
 Γρατιανός 449, 645, 646, 652
 Γραφή (ἁγία), Γραφές 41, 47, 48, 53, 61, 62, 67, 76, 80, 96, 100, 116, 125, 145, 153, 158, 166, 179, 185, 192, 197, 200, 208, 224, 233, 258, 271, 272, 274, 280, 292, 294, 474, 499, 502, 503, 556, 571, 576, 586, 638, 667, – διάνοια 573
 Γρηγόριος Ἑλβίρας 43, 46, 257, 478, 716-720
 Γρηγόριος Θαυματουργός 81
 Γρηγόριος ὁ Θεολόγος 33, 34, 41, 42, 44, 49, 170, 173, 184, 276, 277, 281, 286, 300, 355, 358, 389, 479, 495-529, 538, 539, 541, 574, 597, 598, 637, 643, 648, 688, 690, 691
 Γρηγόριος ὁ Καππαδόκης 188, 189, 303, 304
 Γρηγόριος Νύσσης 33, 34, 38, 41, 42, 44, 48, 68, 73, 267, 348, 355, 358, 389, 413, 578, 580, 584, 590-632, 706
 Γρηγόριος Tours 88
 γυναῖκες 83
- δαίμονες 85, 185, 186, 188, 189, 218, 424, 557
 Δάμασος Ρώμης 43, 46, 49, 178, 260, 261, 354, 378, 380, 393, 442, 457, 458, 468-473, 474, 645, 652, 684
 Δάσιος, μάρτυρας 54-55
 δεισιδαιμονίες 73
 Δέκιος 69, 80, 87, 183, 205
 δηλωσίεις 29. Βλ. καί πεπτωκότες
 δημιουργία 97, 270, 272, 273, 274, 279, 608
 Δημόφιλος Κωνσταντινουπόλεως 518
 διάβολος 176, 348, 576
 διαδοχές 122, 129
 διαζύγιο 58
 διακονία 158, 159

- διακόνισσες 682
 διάκονοι 58, 81, 83, 121, 218, 237
 διάκριση πνευμάτων 156, 186, 550
 διάλογος 67
 Διάνιος Καισαρείας 139, 143, 202, 364
 Διαταγαί τῶν Ἀποστόλων 49, 84, 438-440, 486
 διγαμία 81
 διδάσκαλοι 42, 47, 67, 123, 265
 Δίδυμος Τυφλός 33, 42, 44, 48, 73, 185, 188, 598, 648, 650, 666-682
 Διόδωρος Ταρσοῦ 34, 39, 40, 42, 45, 47, 508, 556-566, 568, 569, 570, 572, 573, 574, 643
 Διοκλητιανός 29, 32, 53, 54, 55, 56, 64, 66, 77, 80, 97, 111, 126, 180, 205
 Διονύσιος Ἀλεξανδρείας 39, 60, 102, 114, 123, 183, 263, 264, 270, 312, 374
 Διονύσιος Κορίνθου 60
 Διονύσιος Μιλάνου 191, 258
 Διονύσιος Ρώμης 102
 διωγμοί 29, 30, 80, 85, 90, 98, 121, 126, 127, 129, 165, 180, 181, 188, 202, 264, 297, 303, 305, 307, 355, 443, 483, 577
 Δόμνος Ἀντιοχείας 77
 δονατισμός 33, 83, 180, 181, 469, 685
 δονατιστές 50, 82, 165, 181, 182, 575, 576, 577, 685-689
 Δονατιστῶν συλλογή/Acta 182
 Δονάτος 45, 82, 180-182, 687
 δόξα, θεία 242
 Δουλκήτιος, ἑπαρχος 54
 δοῦλοι 138
 δυοφυσιτισμός 508, 537
 Δωρόθεος ἑρμηνευτής 126
- 262, 305, 306, 310, 354, 531, 553, 556, 652
 εἶδωλα 64, 126, 142
 εἰδωλολατρία 58, 267, 353, 354, 554
 εἰκόνα 43, 132, 230, 232, 266, 267, 268, 269, 275, 280, 284, 285, 286, 303, 595, 605, 610
 εἰκονοκλάστης 723
 εἶναι τοῦ Θεοῦ 226, 235, 245, 285, 293, 601
 Εἰρηναῖος Λυών 56, 67, 263, 264, 268, 496, 553
 Εἰρηναῖος Σιρμίου, μάρτυρας 56
 εἰρήνη ἐσωτερική 428
 Εἰρήνη, μάρτυς 54
 ἔκδοση, κριτική 569
 Ἐκκλησία «ἰδεατή» 669-670
 ἔκκλητον 149, 551
 ἐκλεκτικισμός 36
 ἐκπόρευση 245, 291, 504, 505, 598, 599, 637, 671, 672, 673
 ἔκσταση 74
 ἐκχριστιανισμός ἐλληνισμοῦ 35
 ἔλαιον ἐπορκιστόν 486, 488
 ἐλευθερία κοινωνική 30
 Ἐλεύσιος Κυζίκου 215
 ἔλλαμψη 382
 Ἐλληνες 310
 Ἐμμέλεια 389
 ἐμπειρίες θεοπτικές 48, 158, 186, 217, 595
 ἐναγκαλισμός 30, 193, 299
 ἐνανθρωπήσας 34, 92, 111, 255, 283, 306, 531, 533
 ἐνανθρώπηση 34, 73, 85, 131, 175, 255, 264, 265, 266, 268, 269, 274, 275, 278, 281, 284, 285, 310, 486, 532, 547, 559, 560, 607, 610
 ἔνδυση 157
 ἐνέργεια -ες 70, 211, 213, 226, 280, 286, 290, 347, 369-372, 485, 505, 581, 582, 598, 601, 608
 ἐνέργημα 70, 505
 ἐννοια 569
 ἐνοίκηση 559
 ἐνορία 158
- Ἑβραῖοι 68, 132
 ἑγγαμοί 86, 137, 241
 ἐγκράτεια 137, 138, 152, 154, 328
 ἐγκρατίτες 638, 639, 640
 ἐγκρατιτικές τάσεις 86, 106, 116, 137, 153
 ἐγκρατιτισμός 196
 ἐθνικοί 29, 34, 123, 158, 197, 198, 242,

- ένότητα Ἐκκλησίας 125
 ένότητα κράτους 125
 ένσάρκωση 533, 534, 536, 670
 ένσωμάτωση τῆς ψυχῆς 675, 676
 ένυπόστατο 485
 ένωση, – ἀδιαίρετη 603, – ἀσύγχυτη 601-604, – ἄτρεπτη 603
 ἐξελληνισμός 35
 ἐξομολόγηση 361 (δημόσια), 554
 ἐξορία 165, 203, 215, 233, 239, 244, 245, 303, 305, 306
 ἐξουσία (κοσμική) 125, 193, 297
 ἐπίγνωσις 371
 ἐπιγραμματοποιός 49
 ἐπιείκεια 64
 ἐπίθεση χειρῶν 165
 ἐπικλήση 173, 487, 488, 489
 ἐπικούρειοι 98
 Ἐπίκτητος 316
 Ἐπιφάνιος Σαλαμίνας Κύπρου 42, 45, 47, 67, 76, 104, 106, 134, 199, 202, 208, 214, 219, 234, 237, 238, 507, 540, 553, 720-731
 Ἐπιφάνιος Σοφιστής, ἐθνικός 531, 539, 668
 ἐπωδή 169
 ἐργασία 157
 ἐρημίτης 185, 186, 218
 ἐρημητικός βίος 156
 ἐρμηνεία, – ἀναγωγική 42, 612, 613, – οἰκοδομητική 650, – τυπολογική 39, 153, 242, 329
 ἐρμηνευτής 39, 328
 ἐρμηνευτική 570
 ἐρμητικά ἔργα 96
 ἔρωτας 70, 74
 Ἐσπερινός 172
 ἐσχατολογία 614
 Εὐάγριος Ἀντιοχείας 45, 184, 578, 636
 Εὐάγριος Ποντικός 38, 42, 44, 48, 158, 413, 587, 667, 674, 690-705
 Εὐγένιος (ἢ Ὑγίνος), διάκονος 45, 350
 Εὐδόξιος Γερμανικείας 143
 Εὐδόξιος Κωνσταντινουπόλεως 45, 214, 254-255, 583
 Εὐζώιος 689
 Εὐζώιος Ἀντιοχείας 442
 Εὐθάλιος, διάκονος 47, 62, 588-590
 Εὐλάλιος Ναζιανζοῦ 518
 Εὐλόγιος, διάκονος 87
 εὐνομιανοί 237, 450
 Εὐνόμιος Βεροίας 548
 Εὐνόμιος Κυζίκου 33, 44, 45, 199, 202, 211, 230, 233, 235, 237, 279, 293, 327, 357, 364, 365, 373-375, 460, 498, 579-585, 596, 597, 620, 622
 Εὐπλους, μάρτυρας 55
 Εὐπρέπιος Πάλτου 433
 Εὐσέβιος Ἐμέσης 45, 195-199, 214, 245, 332, 556, 562
 Εὐσέβιος Καισαρείας 33, 42, 45, 47, 50, 59, 61, 62, 69, 73, 76, 88, 91, 117, 121-137, 143, 195, 196, 205, 232, 233, 247, 257, 264, 297, 569, 588, 648, 706
 Εὐσέβιος Νικομηδείας 44, 91, 101, 116, 117, 119, 120, 127, 132, 139, 143, 145, 146-147, 148, 151, 177, 214, 301, 302, 459
 Εὐσέβιος Σαμοσάτων 223, 444
 Εὐσέβιος Vercelli 37, 43, 46, 191, 222, 256-257, 258, 259, 260, 636
 εὐσταθιανοί 112, 282, 591
 Εὐστάθιος Ἀντιοχείας 33, 42, 45, 89, 91, 107, 110-113, 118, 124, 126, 147, 192, 197, 258, 556
 Εὐστάθιος Σεβαστείας 37, 45, 137, 364, 379, 389, 408, 481
 εὐταξία ἐκκλησιαστική 107
 Εὐτρόπιος, ἐθνικός 85
 Εὐτυχία, μάρτυς 54
 Εὐφρατίωνας 131
 Εὐφρόνιος, ἀρειανόφρονας 197
 Εὐχαριστία 58, 80, 138, 262, 363, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 638
 Εὐχέλαιο 218
 Εὐχίτες 37
 Εὐχολόγιο 49, 218, 220
 Ἐφέσιος Ρώμης 259, 478
 Ἐφραίμ (ὁ Ἑλληνας) 38, 332-333, 339-341

- Ἐφραίμ ὁ Σύρος 44, 45, 48, 49, 170, 327-345, 690
ἐφύμνιο 68, 69, 169, 172
- Ζήνωνας Βερόνας 43, 46, 261-263
Ζωναράς 80
- Ἡγεμόνιος ἀντιμανιχαϊστής 45, 164-165, 217
ἠγούμενος 157, 252, 418
ἠδονές 54
ἠθική 75, 137, 573, 633, 647
ἠθικισμός 572
ἠθικολογία 572, 573
ἠμιαναχωρητικός βίος 158
ἠμιαρειανισμός 34, 140, 235
ἠμιαρειανοί 176, 199, 203, 208, 213, 215, 232, 237, 254, 276, 277, 289, 290, 450, 717
ἠμιαρειανόφρονες 177
Ἡρακλείδης 637
Ἡρακλείδης Ὁξυρρύγχου 259
Ἡρακλιανός 241
Ἡρόδοτος 98
ἠσυχία 185, 188, 347, 715
Ἡσύχιος, ἐπίσκοπος 53, 60
Ἡσύχιος Ἀλεξανδρέας 44, 47, 53, 588
- Θάλεια 114, 116, 117
θάνατος 267, 278
θέληση 581
Θέογνις Νικαίας 44, 119, 147-148
θεογνωσία 269, 610
Θεόγνωστος 39, 102, 183, 263, 264, 270, 272
θεοδικία 230
Θεοδόσιος ὁ Μέγας 32, 166, 454, 478, 561, 578, 583, 645, 661
Θεόδοτος Λαοδικείας 89
Θεοδώρητος Κύρου 40, 76, 125, 150, 197, 201, 203, 214, 568, 570, 571, 572, 573, 574
- Θεόδωρος, ἐπίσκοπος 59, 60
Θεόδωρος Ἡρακλείας 44, 179-180
Θεόδωρος Μοψουεστίας 39, 40, 558, 561, 562, 567, 568, 569, 570, 572, 574
Θεόδωρος Στουδίτης 362
Θεόδωρος Ταβεννησιώτης 37, 44, 48, 156, 160, 189, 252-254, 306, 448, 480
θεολογία, – ἀποφατική 609, – ἀσκητικο-νηπτική 48, – ἀτελευτήτου 592, – δογματική 613, – ἐμπειρική 502, – ἐρμηνευτική 39, 41, – κατηχητική 647-648, – κτιστοῦ-ἄκτιστου 592
θεολόγος, – ἄριστος 497, 499, 502, 503, – κράτιστος 592
θεοπνευστία 111, 230, 231
θεόπτης 156, 186
θεοπτία 187, 381, 497, 498, 499, 611
Θεός ἀληθινός 300
Θεός δημιουργός 85
Θεός Πατήρ 85
Θεοτόκος Μαρία 89, 111, 262, 287, 348, 509, 560
θεουργίες 73
θεοφάνεια 131, 133, 134, 294
Θεόφιλος Ἀλεξανδρείας 448, 578
Θεόφιλος Ἀντιοχείας 79, 332
Θεόφιλος Κασταβάλας 408
Θεοφρόνιος Τυάνων 140
Θεωνᾶς Ἀλεξανδρείας 64
θεωρία 39, 558, 570
θέωση 111, 277, 278, 289, 609-611
θρησκεία ἐθνική 96, 166, 222
Θωμᾶς Ἀκινάτης 709
- Ἰάκωβος Ἐδέσσης 198
Ἰάκωβος Νισίβεως 154-155, 328
Ἰάμβλιχος 35, 580, 707
Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος 138, 263, 332, 496, 566, 567
ιδιότητες 271, 275, 366-369, 371, 372, 374, 503, 505, 671
ιδιότροπος 275
ιδιώματα 287, 288, 347, 368-370, 372, 537, 581, 600, 671

- Ἱερακᾶς, πρεσβύτερος 101, 106, 116
 ἱερέας 30, 158, 181, 587
 ἱεροκήρυκας 249
 Ἱεροκλῆς 128
 Ἱερώνυμος 37, 53, 56, 61, 62, 63, 69, 78, 99, 122, 125, 127, 128, 161, 179, 182, 184, 189, 197, 207, 216, 217, 219, 220, 221, 247, 257, 258, 540, 666, 668
 ἱερωσύνη 353
 Ἱησοῦς 288
 Ἱθάκιος Ossonoba 474, 477, 682
 Ἱλάριος, διάκονος 258
 Ἱλάριος Poitiers 33, 43, 46, 48, 49, 50, 144, 150, 191, 194, 201, 203, 207, 212, 213, 216, 224, 239, 241-251, 256, 478, 585, 645, 717
 Ἱλαρίωνας, ὄσιος 37, 189, 720
 Ἱμέριος 389, 517
 Ἱνστάντιος, ἐπίσκοπος 474
 Ἰοβιανός 222, 223, 307, 315, 508, 531
 Ἰόβιος, ἐπίσκοπος 45, 547, 548
 Ἰουδαῖοι 85, 95, 123, 130, 144, 197, 198, 553, 556
 Ἰουδαϊσμός 128, 144
 Ἰουλιανός 34, 35, 48, 203, 222, 230, 231, 237, 246, 256, 258, 306
 Ἰουλιανός, ἀπολιναριστής 45, 548
 Ἰουλιανός, νεοαρειανός 45, 84, 436-442
 Ἰούλιος, μάρτυρας 55
 Ἰούλιος Ρώμης 46, 95, 120, 139, 140, 147, 164, 194, 177-178, 261, 346
 Ἰουστίνα 461
 Ἰουστίνος 130, 205, 268
 Ἰππόλυτος Ρώμης 50, 56, 77, 84, 178, 218, 648
 Ἰσαάκ ὁ ἐξ Ἑβραίων 465
 Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης 185
 Ἰσίδωρος Σεβίλλης 194
 Ἱστορία τοῦ Ἀθανασίου (Historia acephala) 50, 412-413
 Ἱστορία τῶν κατ' Αἴγυπτον μοναχῶν 642-643
 ἱστορίας, στάδια τρία 67
 ἱστοριογραφματολογική μέθοδος 39, 40, 42, 49, 57, 76, 77, 114, 123, 195, 224, 242, 245, 463, 569, 570, 571, 572
 ἱστοριογραφία 42
 Ἰωάννης Δαμασκηνός 220, 709
 Ἰωάννης Λυκοπολίτης 221, 642
 Ἰωάννης Χρυσόστομος. Βλ. Χρυσόστομος
 Ἰώβ 71, 77
 Ἰώσηπος 130
 καθαγιασμός 219
 Καθαροί 95
 κάθαρση 42, 73, 74, 185, 381, 382, 571, 573, – κειμένων 126
 καθέδρα, ἀποστολική 469
 καθοδήγηση, πνευματική 157
 Καικιλιανός Καρθαγένης 82, 180, 182
 καινοδιαθηκολόγος 588
 καισαροπαπισμός 121, 124, 125, 246, 297
 κακό 70, 96, 97, 264, 266, 267, 416, 486, 606, 607
 κακοδοξία 47, 110, 293, 295, 300
 κακόδοξοι 49, 264, 265, 294, 295
 κάλλος 360 (ἀπόθετον), 41, 502, 503
 Κανόνας 157, 159, 160, 186, 189, 252
 κανόνες 31, 38, 49, 50, 58, 64, 65, 66, 80, 81, 84, 91, 94, 95, 150, 151, 160, 165, 168, 363, 453, 455, 575, 586, 682, 683, 684, 710
 Κανόνες ἐκκλησιαστικοί τῶν ἁγίων Ἀποστόλων 83
 κανονιστικές συλλογές 83-84
 Κανὼν Παχωμίου 157, 160, 252
 καρδιά, καρδιά 185, 187, 420, 422
 Καρούρ, μοναχός 44, 253-254
 Καρτέριος 557, 569
 Κασσία, μάρτυς 54
 Κασσιόδωρος 223, 668
 Κάσσιος Λογγίνος, διδάσκαλος 74
 κατακόμβες 29, 30, 110, 155, 264
 καταφρόνησις ἐγκοσμίων 66
 κατηχήσεις 467, 485, 486, 491, 492
 κατήχηση, κοινή 158
 Κατηχητική Σχολή Ἀλεξάνδρειας 63, 668

- κάτοπτρο 610
 Κέλσος 128
 κεφάλαια 48, 692, 693
 κήρυγμα 47, 81
 Κικέρωνας 96, 223, 242, 243
 Κλήμεντος Διαταγαί 83
 Κλήμης Ἀλεξανδρείας 39
 Κλήμης Ρώμης 39, 50, 409, 410, 411
 κληρικοί 58, 66, 82, 94, 100, 112, 116, 165, 256, 303, 305, 635, 686
 κοινοβιακός βίος 157
 κοινοβιακός μοναχισμός 155, 183
 κοινόβιο 155-160, 187, 252, 253
 κοινοβιογονία 156
 κοινοκτημοσύνη 159
 Κοινωνία Παχωμίου 37, 155-159, 187, 252, 253, 480
 κόλαση 62, 218
 Κόλλουθος, πρεσβύτερος 100-102, 105-106, 116
 κοντάκιον 49, 69, 70, 168, 170, 172, 331, 332
 Κόνων, μάρτυρας 87
 Κόπρης, άσκητής 642
 κόσμος 187
 Κουλκιανός Κλαύδιος, ρωμαίος διοικητής 59
 κρεοφαγία 138
 κρίση 97
 Κρισπίνα, μάρτυς 55
 Κρίσπος, γιός Μ. Κωνσταντίνου 97
 Κρόνος 54
 κτίσμα 33, 289, 505, 579
 Κυπριανός Καρθαγένης 60, 82, 96, 166, 205, 242, 243, 244
 Κύριλλος Ἀλεξανδρείας 530
 Κύριλλος Ἀντιοχείας 78
 Κύριλλος Ἱεροσολύμων 42, 45, 232, 482-495, 648, 724
 Κυριλλωνᾶς ὁ Σύριος 43, 45, 49, 690
 Κύριος 186, 288
 κώδικας, – Ἀλεξανδρινός 53, – Βατικανός 53, – Εὐφραιμικός 53, – Σιναϊτικός 53
 Κωνσταντία, ἀδελφή Μ. Κωνσταντίνου 132
 Κωνσταντῖνος Β' 139, 302
 Κωνσταντῖνος ὁ Μέγας 29-32, 61, 88-89, 90, 91, 92, 95, 97, 104, 107, 108, 112, 118-121, 124, 125, 127, 129, 132, 133, 139, 146, 189, 264, 275, 298, 299, 301, 302
 Κωνσταντῖος 32, 146, 151, 163, 166, 176, 189, 191, 194, 197, 200, 201, 202, 203, 215, 217, 222, 237, 238, 240, 243, 248, 256, 257, 258, 297, 299, 302, 304, 306, 307, 459
 Κώνστας Α' 139, 140, 151, 163, 166, 176, 189, 304
 λαϊκοί 58, 83, 303
 λαϊκός περιοδεύων 142
 Λακτάντιος 43, 45, 96-100, 166, 242, 264
 λατρεία 30, 31, 80
 Λειτουργία 49, 158, 218, 331, 363, 438, 487, 651
 Λειτουργία Μ. Βασιλείου 173
 Λειτουργία ἁγ. Εὐσταθίου 113
 Λειτουργία «Ἀποστόλου Μάρκου» 49, 173-174, 219
 Λειτουργία κατηχουμένων 466
 Λειτουργία Χρυσοστόμου 173
 λειτουργική γλώσσα 43
 λειτουργική ζωή 137, 138, 651
 λειτουργικός βίος 218
 λείψανα 649
 Λεόντιος Βυζάντιος 224, 706
 Λεόντιος, πρεσβύτερος 237
 λέπρα 71
 Λητόιος Μελιτηνῆς 215
 Λιβάνιος 35, 389, 636, 637
 Λιβέριος Ρώμης 43, 46, 191, 192, 194, 203, 213, 224, 225, 238-239, 240, 244, 256, 258, 261, 304, 351, 408, 457, 468, 585
 Λικίνιος 80, 84, 95, 111
 λόγοι 74
 Λόγος 34, 67, 76, 85, 100, 101, 102, 106,

- 110, 114, 115, 131, 142, 173, 217, 219, 225, 244, 264, 266, 268, 271, 273, 275, 277, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 348, 537, 538, 547, 548, 568, 602, 670, 674, – άγεννητογενής, άειγενής, όμοούσιος, συναγέννητος 106
- Λουκιανός, πρεσβύτερος 39, 42, 45, 47, 76-78, 111, 114, 118, 140, 142, 143, 144, 145, 235, 569
- Λούκιος, άρειανόφρονας 44, 442, 443
- Λούκιος, μάρτυρας 205
- Λουκίφερ (Lucifer) Cagliari 46, 191, 194, 256, 258-260, 446, 469, 478, 717
- λουκιφεριανισμός 259
- λουκιφεριανοί 259, 478
- Λουκρήτιος 96, 108
- μαγεία 474
- Μαγνέντιος 176
- Μάζωνας 238
- μαθηματικά 75
- Μακαριανικά έργα 37, 45, 48, 413-436, 605
- Μακάριος Αιγύπτιος 36, 44, 189, 221, 413, 414, 549-551
- Μακάριος Άλεξανδρέας 36, 44, 550, 587-588
- Μακάριος, αυτοκρατορικός ύπάλληλος 165
- Μακάριος, μοναχός 188
- Μακάριος Σκητιώτης 221
- μακεδονιανοί 34, 450
- Μακεδόσιος 214
- Μακρίνα 356, 389, 621
- Μακροί άδελφοί 691, 697, 698
- Μακρόστιχος Έκθεσις 151
- Μάνης 231, 557
- μανιχαϊοί 80, 164, 214, 217, 219, 220, 230, 231
- μανιχαϊσμός 34, 197, 198, 231, 474
- Μαξιμιανός 142, 192
- Μαξιμίνος 80, 129, 188, 461
- Μάξιμος Γότθων 461
- Μάξιμος Κυνικός 479
- Μάξιμος όμολογητής 706
- Μάξιμος φιλόσοφος 317, 479
- Μαρϊνος Arles 82
- Μαρκέλλα, σύζυγος Πορφυρίου 74, 75
- μαρκελλιανισμός 350
- μαρκελλιανοί 450
- Μαρκελλίνος, λουκιφεριανός 259, 318, 478
- Μάρκελλος Άγκύρας 33, 34, 37, 44, 48, 118, 123, 127, 132, 139, 141, 143, 149, 151, 176, 177, 200, 215, 233, 234, 303, 304, 308, 346-353, 379, 445, 470, 591, 602
- Μαρκιανός μοναχός 45, 713-714
- μαρκιωνιτισμός 197, 198
- μαρκιωνιστές 85
- Μάρκος 49
- Μάρκος Αύρηλιος 175
- Μάρκος, μαρκιωνιστής 85
- Μαρτίνος Tours 37, 247, 475
- μάρτυρας -ες 69, 71, 84, 137, 138, 181, 186, 205, 206, 256, 475
- μαρτύριο -α 50, 54, 55, 56, 84, 130, 205, – αίματος 185, – είσπηδητικό 55, 64, – συνειδήσεως 185, 188, – Άγάπης, Ειρήνης, Χιόνης, Άγάθωνος, Κασσίας, Φιλίππας και Εύτυχίας 54, – Δασίου 54-55, – δέκα Αιγυπτίων 130, – Ειρηναίου 56, – Εϋπλου 55, – Ιουλίου 55, – Κόνωνος 87, – Κρισπίνης 55, – Πολυκάρπου 205, – Πτολεμαίου και Λουκίου 205, – τεσσαράκοντα μαρτύρων 84, – Φιλέα 59, – Fructuosus 87
- Μαρτυρολόγιον -α 178, 205, 206, 219, – Ίερωνυμικό 206, – Ρωμαϊκό 87, – Συριακόν 50, 204-206
- Μεγέθιος, μαρκιωνιστής 85
- Μεθόδιος Όλύμπου 44, 49, 62, 67-72, 73, 85, 128, 170, 264, 332
- μέθοδος Θεολογίας 383-386, 596
- μελετιανοί 259
- Μελέτιος 84-85
- Μελέτιος Άντιοχείας 45, 112, 223, 233,

- 256, 259, 445-447, 449, 470, 562, 621, 724
- μελιτιανοί 64, 301, 302
- Μελίπιος, σχισματικός 59, 60, 64, 65, 95, 106
- Μελίτων Σάρδεων 105
- Μελχισεδέκ 106
- Μενσούριος Καρθαγένης 180
- μερισμός 211
- μεσσαλιανοί 37, 413, 415, 417, 423, 591, 637, 639
- μεταθετό 127, 151
- μετάνοια 65, 154, 156, 196, 198, 554, 555, 649
- μεταστοιχείωση 602, 610
- μετουσία 425, 605
- μετοχή 612
- Μητσάκης Κ. 68
- μίμηση Χριστού 158
- Μινούκιος Φήλικας 79, 96
- μοιχεία 554
- μοναχισμός 36, 37, 138, 155-162, 186, 183-189, 218, 246, 247, 256, 303, 313, 361, 408, 642, – άναχωρητικός 183-187, – κοινοβιακός 37, 183, – παχωμιανός 157, 252
- μοναχός 37, 49, 153, 157, 158, 159, 160, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 252, 253, 305, 306
- μονή (μοναστήριον) 157, 159, 160, 186, 218, 247, 361, 418
- Μονογενής 142, 143, 255, 275, 284
- μονοθεϊσμός ιουδαϊκός 114
- μονοενεργητισμός 34
- μονοθελητισμός 34
- μονοκράτορας 30, 124, 240
- μονοφυσιτισμός 34, 111, 285, 511, 536, 537, 538, 561, 602
- μοντανισμός 585
- Μουσώνιος, επίσκοπος 684
- Μπόννης Κ. 696
- Μύρο, άγιο, 487
- Μυστήρια 80, 82, 262, 486-490, 491, 492, 686
- μυστήριο 96, 223, 249, 277, 281, 282, 577, 613
- Νάρκισσος Νερωνιάδας 89
- νεκρώσιμη άκολουθία 218
- Νεκτάριος Κωνσταντινουπόλεως 578, 643-644
- Νεμέσιος Έμέσης 45, 706-710
- νεοαρειανισμός 33, 207, 234, 237, 279
- νεοαρειανός 579
- νεοπλατωνικοί 35, 73, 74, 223, 224, 226, 579, 580, 581, 612, 674, 707
- νεοπλατωνισμός 35, 648
- νεστοριανισμός 34, 111, 282, 285, 508, 561, 562
- Νεστόριος 175, 530, 561, 562, 568
- νηπτική θεολογία 154, 329
- νηπτικός βίος 590
- νηστεία 66, 74, 138, 154, 198, 311, 557
- Νόννα, μητέρα Γρηγορίου Θεολόγου 516
- νοουατιανοί 198, 554, 555, 734
- Νοουατιανός 88, 554
- νοῦς 34, 74, 185, 187, 225, 280, 285, 286, 362, 371, 416, 421, 508, 509, 532-537, 561, 675, 693, 694
- Ξανθόπουλος Νικηφόρος Κάλλιστος 127
- Όδοιπορικά 50, 109
- οϊκιακοί 158
- οϊκοδομή πιστῶν 40
- οϊκονομία, θεία 227, 246, 247, 274, 280, 282, 283, 290, 347, 500, 559, 560, 573
- οϊκονόμος 158, 160
- Όλύμπιος, αντιπρισκιλλιανιστής 477
- δμοιοι 33, 179, 199, 200, 201, 202, 203, 213, 214, 218, 222-225, 228, 232, 233, 234, 237, 240, 241, 243, 245, 246, 255, 276, 307, 357, 437, 445, 459, 460, 461, 583
- δμοιον 208, 209, 210, 215, 217, 218, 219, 225, 233, 484

- ὁμοιοτέλευτο 49
 ὁμοιότης 218
 ὁμοιουσιανισμός 144, 215
 ὁμοιουσιανοί 33, 78, 140, 143, 144, 179, 195, 197, 199-202, 208-216, 218, 225, 230, 233, 241, 243, 244, 245, 246, 255, 258, 276, 296, 315, 357, 364, 365, 366, 367, 368, 371-378, 391, 408, 483, 496
 ὁμοιούσιον 192, 202, 209, 212, 215, 216, 225, 233
 ὁμοίωση 68, 595, 596, 611
 ὁμολογητές 82, 84, 110, 111, 187, 188, 192, 193, 217, 222, 256, 445, 459, 561
 ὁμοουσιανοί 152, 175, 199, 214, 215, 230, 237, 243, 244
 ὁμοούσιον 34, 78, 92, 102, 103, 114, 123, 126, 132, 192, 199, 200, 202, 203, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 233, 244, 246, 274-276, 277, 280, 291, 296, 300, 364, 365, 377, 408, 437, 445, 446, 454, 483, 484, 503, 721
 ὁμοουσιότητα 33, 144, 210, 225, 226, 258, 289, 292, 377, 483, 503, 598, 620, 649
 ὄν 74, 365
 ὄνόματα Θεοῦ 74, 75, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 580-582, – προσφυῆ 581
 Ὀπτάτος Μιλέβης 43, 45, 50, 182, 576, 685-689
 ὄργη Θεοῦ 98
 Ὁρθρος 168, 172, 206
 ὄροι δογματικοί 91
 ὄρολογία 276, 359, 498, 595, 596, – ἐρωτική 611, 612
 Ὁσιος Κορδοῦης 46, 58, 88, 90, 91, 104, 106, 116, 149, 150, 191, 192-195, 203, 239, 240, 244, 246, 256, 275, 298, 303, 304, 478, 585, 652, 717
 οὐαλεντινιανοί 85
 Οὐαλεντινιανός 307
 Οὐαλεντῖνος, ἀπολιναριστής 249, 548
 Οὐαλεντῖνος, γνωστικός 70, 153
 Οὐαλεριανός Ἀκυληίας 456, 457
 Οὐαλεριανός, αὐτοκράτορας 87
 Οὐάλης 32, 307, 380, 391, 393, 442, 446, 449, 460, 688
 Οὐάλης Μουρσῶν 47, 176, 191, 201, 203, 215, 225, 240, 243, 459
 Οὐρσάκιος Singidunum 46, 176, 191, 201, 203, 215, 225, 240, 243, 459
 Οὐρσῖνος, ἀντίπαπας 354, 469, 478, 645, 652
 οὐσία 33, 54, 70, 92, 143, 149, 175, 179, 199-204, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 222, 226, 230, 233, 235, 236, 244, 245, 246, 261, 270, 273, 274, 275, 276, 279, 282, 283, 290, 292, 293, 303, 364, 365, 469, 470, 498, 537, 581, 582, 585, 593, 597, 601, 602, 603, 606, 608, 619, 620
 παγανισμός 224
 Παγκράτιος, πρεσβύτερος 258, 260
 πάθη 74, 110, 211, 288, 362, – ἀδιάβλητα 287
 παιδαγωγία 40
 Πακιανός 43, 46, 203-204, 585
 Παλαίμωνας, ἀναχωρητής 156, 159
 Παλλάδιος Ἐλενοπόλεως 156, 185
 Παλλάδιος, πρεσβύτερος 317
 Παλλάδιος Ratiaria 46, 241, 456, 457, 461
 Παμβώ ἀββᾶς 168
 Πάμφιλος 45, 47, 61-63, 67, 123, 126, 588
 Παπαδόπουλος Στ. 293, 314, 450, 497
 Παπίας 56
 παράδεισος 86
 παραδόσεις ἀπόκρυφες 114
 Παράδοση 33, 34, 41, 42, 59, 78, 79, 92, 103, 110, 114, 115, 123, 157, 166, 224, 235, 236, 242, 245, 264, 274, 277, 280, 282, 283, 293, 294, 303, 356, 385, 386, 574, 595, 690
 παρθενία 58, 68, 70, 86, 137, 138, 152, 153, 154, 196, 215, 221, 328, 618, 649, 661
 παρθένοι 68, 116, 153
 Παρθένος Μαρία 98, 176, 287, 509
 Παρμενιανός Καρθαγένης 180, 182, 576-577, 685

- Παρουσία δευτέρα 153
 Πάσχα 65, 80, 95, 107, 132, 144, 150, 253, 311, 622, 724
 Πασχάλιον 178
 Πατέρας, Πατήρ, Θεός 76, 79, 85, 89, 92, 100, 103, 106, 114, 115, 123, 124, 140, 142, 143, 144, 148, 152, 175, 179, 182, 192, 195, 199, 200, 201, 202, 208, 209-215, 221, 223, 225, 226, 232, 233, 236, 237, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 255, 262, 264, 265, 293, 294, 303, 408, 446, 460, 483, 484, 504, 505, 548, 568, 581, 637
 Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 30, 35, 36, 42, 47, 247, 265, 294
 Πατρολογία 122
 πατροπασχιτικές ἀντιλήψεις 152
 Πατρόφιλος Σκυθοπόλεως 196
 Παυλῖνος Ἀντιοχείας 256, 259, 445, 446, 470, 578, 722
 Παυλῖνος Τύρου 45, 114, 118, 143, 145
 Παῦλος, ἐρημίτης 189
 Παῦλος Κωνσταντινουπόλεως 179
 Παῦλος Σαμοσατέας 76, 77, 102, 111, 123, 199, 301, 533, 559, 567, 568
 Παφνούτιος 642
 Παχώμιος 37, 44, 48, 59, 60, 155-163, 187, 190, 252-254, 448, 480, 481
 πειρασμοί 113
 Πελάγιος Λαοδικείας 561
 Πεντηκοστή 66, 80, 95
 πεπτωκότες 29, 64, 65, 80, 82, 95
 Πεσσιτώ 86, 153
 Πέτρος Α' Ἀλεξανδρείας 44, 60, 62, 64-66, 105
 Πέτρος Β' Ἀλεξανδρείας 44, 442-443, 479
 Πέτρος Σεβαστείας 389
 Πετρώνιος, ἡγούμενος 252, 480
 Πιέριος Ἀλεξανδρέας 44, 62, 63
 πίστη 47, 154, 192, 242
 Πλακέντιος Ἀντιοχείας 139
 Πλάκιτος Ἀντιοχείας 197
 Πλάτωνας 35, 67, 75, 280, 502, 557, 594, 707
 πλατωνική μεταφυσική 124
 πλούτος 387, 388
 Πλωτῖνος 73, 74, 75, 212, 223, 594
 Πνεῦμα, ἅγιο 34, 35, 41, 42, 43, 62, 63, 83, 97, 106, 111, 143, 173, 182, 218, 219, 222, 223, 226, 241, 245, 258, 265, 277, 280, 281, 289-295, 306, 314, 353, 365, 376, 377, 408, 420, 423, 450, 451, 452, 453, 460, 485, 487, 499, 500-505, 555, 580, 581, 591, 598, 599, 600, 620, 637, 638, 649, 671, 672, 673, 691
 πνευματολογία 40, 42, 265, 289, 305, 376, 591, 670-673, 691
 πνευματικός πατέρας 156, 186
 πνευματομάχοι 34, 353, 376, 379, 450, 454, 470, 620, 638
 ποίηση 48, 87, 88, 97, 512-516, – κατά στίχον 170, – λατινική 87, – λειτουργική 207, – στροφική 170
 ποιητής 170, 207, – χριστιανός 49, 68, 107, 108, 207, 327, 512-516, 705
 ποιήτρια χριστιανή 49, 207
 ποιμένες 154
 πόλεμος 154
 Πολέμων 45, 548
 πολυγαμία 81
 πορνεία 58, 81
 Πορφύριος 35, 68, 71, 73-75, 212, 223, 224, 225, 557, 707
 Ποσειδώνιος 125
 Ποτάμιος Λισσαβώνας 43, 46, 203-204, 585
 πρακτικά (acta) 38, 50, 55, 56, 579
 πρακτικά συνόδων 165
 πρακτικοί 692
 Πράξεις μαρτύρων 50, 205, – ἔδεσσηνῶν μαρτύρων 50, 712-713
 πρεσβύτεροι 33, 58, 62, 63, 80, 81, 83, 84, 91, 105, 106, 126, 209, 217, 218, 257
 πρισκιλλιανισμός 443, 469, 475, 554
 πρισκιλλιανιστές 476, 682, 683
 Πρισκιλλιανός, αἰρετικός 35, 46, 443, 473-477, 682, 683
 προαίρεση 218, 606, 608
 Προαιρέσιος 389, 517

- Πρόβος, ρωμαῖος διοικητής 56
 Πρόιδος, πρεσβύτερος 84
 προκοπή 288
 πρόνοια, θεία 125
 προορατικός 186
 προπατορικό ἀμάρτημα 509, 555, 649
 προσευχή 42, 88, 154, 157, 185, 187, 188, 415, 549, 550, 571, 618
 προσηγορίες 580
 προσθήκαι 500
 προσωδία 49
 προσωδιακό μέτρο 49, 170, 249
 πρόσωπο 34, 201, 202, 204, 209, 210, 212, 213, 225, 226, 236, 244, 245, 292, 293, 347, 485, 503, 505, 581, 598, 601, 620, 671
 προτυπώσεις 570
 Προυδέντιος 87
 προϋπαρξη ψυχῶν 614, 675, 676, 693
 προφητικά βιβλία 86
 πρωτεῖο «ὁμολογίας» 652
 πρωτεῖο Ρώμης 149, 177, 379, 380, 381, 457, 458, 469, 471, 653
 Πρωτογένης Σαρδικῆς 150, 194
 Πτολεμαῖος 75
 Πτολεμαῖος Θμούεως 217
 Πτολεμαῖος, μάρτυρας 205
 πτώση 267, 286, – πρωτοπλάστων 486, 606
 πτωχεία 328
 Πυθαγόρας 75
- ραββινική ἐξηγητική 145
 ρεαλισμός 35, 68, 277, – μυστηριακός 488-490
 ρήτορας 96, 166, 223, 356, 569, 705
 ρητορική 75, 141, 166, 225, 242, 243, 538, 539, 615, 633
 ρητοροδιδάσκαλος 35, 78
 Ρουφιανός 241
 Ρουφῖνος 62, 85, 128, 185, 247
 Ρουφῖνος, ἔπαρχος 578
 ρωμαιοκαθολικοί 599
 Ρωμανός Μελωδός 49, 329, 331, 332
- σαβελλιανικές ἀντιλήψεις 152
 σαβελλιανισμός 34, 197, 212, 244
 σαβελλιανοί 112, 123, 127, 132, 210, 450
 Σαβέλλιος 123, 392
 Σαλβιανός, ἐπίσκοπος 474
 Σαλλούστιος 243
 σάρκα 85, 282, 283, 285, 286, 287, 288
 σαρκικά ἀμαρτήματα 81
 σάρκωση 532, 542
 Σατανᾶς 85, 129, 362, 416, 422, 486
 Σατουρνῖνος Arles 246
 Σεβῆρος Ἀντιοχείας 433, 578
 Σεβῆρος Γαβάλων 198
 σεισμοί 500
 Σεκουνδιανός Singidunum 456, 457
 Σεκοῦνδος Πτολεμαΐδας 583
 Σενέκας 96, 242
 Σεραπίων Θμούεως 44, 49, 173, 188, 189, 217-222, 314, 332
 Σίβυλλαι 552
 Σίλβεστρος Ρώμης 82, 91, 105
 Σιλουανός Ταρσοῦ 408, 556, 562
 Σιμπλικιανός Μιλάνου 647, 683, 684
 Σιρίκιος Ρώμης 46, 82, 578, 683, 684-685
 σκευὴ ἱερά 80, 82
 σκηνοπηγία 68
 σοφιστής 144
 σπερματικός λόγος 268
 Σταυρός 71
 Σταυροφόροι 173
 στωική ἠθική 67
 στωικοί 35, 98, 268, 647
 συλλουκιανιστές 235, 237
 σύμβολο -α 38, 49, 50, 91, 95, 111, 114, 125, 126, 139, 140, 152, 153, 176, 186, 191, 192, 200, 202, 203, 255, 329
 – ἀντιαρειανικά 164
 – Ἀντιοχείας 92, 93, (341) 151, 152, 177, 179, 200, 201, 215, 225, (344) 177
 – ἄρειανικά 195, 199, 202, 203, 246, 256
 – βαπτιστήρια 114
 – ἡμιαρειανικά 244
 – Ἱεροσολύμων 92, 93

- Καισαρείας Παλαιστίνης 92, 126
 - Κωνσταντινουπόλεως (360) 233, 234
 - Λουκιανού 77, 143
 - Νικαίας 34, 50, 91-94, 118, 124, 146, 148, 201, 202, 208, 209, 222, 223, 230, 232, 239, 240, 243, 244, 246, 508
 - Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως 450-453
 - Νίκης 201, 202, 203, 261
 - Β' Οικουμενικής 502, 506
 - Rimini 203, 215, 246
 - Σιρμίου 194, 200, 202, 203, 208, 215, 224, 225, 238, 239, 240
- Συμπόσιο 70
- Συμπροϊανός, νοουατιανός 554
- Συναξάρια 50, 206
- συνείσακτοι 638
- συνήγορος 141
- Σύνοδος -οι 31, 33, 38, 49, 90, 150, 152, 177, 181, 208, 222, 294, 315
- Οικουμενικές 34, 38, 92, 265, 295
 - Α' Οικουμενική (Νικαίας 325) 32, 38, 49, 58, 64, 89, 90-95, 104, 106, 109, 110, 112, 115, 118, 124, 126, 127, 132, 141, 146, 148, 192, 261, 293, 298, 300
 - Β' Οικουμενική (Κωνσταντινουπόλεως 381) 34, 49, 91, 202, 346, 445, 446, 449-456, 469, 479, 506, 636, 643
 - Δ' Οικουμενική (451) 286, 288
 - Άγκύρας (314) 38, 58, 80-81
 - Άγκύρας (358) 38, 199, 208, 214, 215, 225, 246
 - Άκυληίας (381) 39, 456-457, 461
 - Άλεξανδρείας (324) 106
 - Άλεξανδρείας (338) 38, 120-121
 - Άλεξανδρείας (362-363) 38-39, 222-223, 306, 717
 - Άντιοχείας (324/5) 38, 88-90, 103, 110, 116, 126
 - Άντιοχείας (326/30) 38, 107
 - Άντιοχείας (341) 38, 77, 107, 138-140, 177, 179, 208, 213, 232, 254, 346
 - Άντιοχείας (344) 38, 151-152, 254
 - Άντιοχείας (363) 39, 223, 230
 - Άντιοχείας (379) 541
 - άρειανικές 245
 - Άρελάτης (314) 39, 58, 82-83
 - Arles (353) 240, 243, 304
 - Béziers (356) 243
 - Γάγγρας (340/2) 38, 86, 137-138, 408
 - Γαλλίας (358) 585
 - Έλβίρας (300/3) 39, 58-59
 - Ίεροσολύμων (335) 38, 117, 119-120
 - Ίεροσολύμων (346) 38, 163-164
 - Ίκονίου (376) 39, 353
 - Ίππώνος (393) 39, 551, 586-587
 - Καισαρείας Καππαδοκίας (314) 30, 80-81
 - Καισαρείας Παλαιστίνης 116
 - Καισαρείας Παλαιστίνης (335) 301
 - Καισαρείας Παλαιστίνης (393) 39, 578
 - Καρθαγένης (257) 82
 - Καρθαγένης (348) 39, 165
 - Καρθαγένης (390) 39, 551
 - Καρθαγένης (397-397-399) 39, 551, 683-684
 - Καρθαγένης (418) 150
 - Καρίας (367) 77
 - Κωνσταντινουπόλεως (360) 38, 202-203, 214, 215, 225, 233, 237, 246, 307, 459, 539
 - Κωνσταντινουπόλεως (381-382) 39. Βλ. Β' Οικουμενική
 - Κωνσταντινουπόλεως (394) 39
 - Λαοδικείας 39, 169, 710-711
 - Λατοπόλεως 160
 - Μιλάνου (345) 152
 - Μιλάνου (347) 163-164
 - Μιλάνου (355) 191, 240, 243, 255, 256, 258, 304

- Νεοκαισαρείας (314/319) 38, 58, 80-81
- Νικομηδείας 116
- Nimes (396) 38, 682-683
- Παρισίων (360) 39, 203
- Ρίμινι (359) 39, 200-201, 203, 215, 225, 246, 261
- Ρώμης (341) 39, 140-141, 177
- Ρώμης (371) 39, 260-261
- Ρώμης (378) 39, 354-355
- Ρώμης (382) 39, 457-458
- Saragossa (380) 39, 443-444, 474
- Σαρδικῆς (343) 39, 58, 148-151, 177, 179, 193, 215, 217, 232, 240, 254, 303, 346
- Σελευκείας (359) 38, 201-202, 214, 215, 217, 233, 234, 246, 483
- Σιρμίου (351) 38, 176-177, 179, 225, 255
- Σιρμίου (357) 38, 191-192, 194, 240, 254
- Σιρμίου (359) 38, 199-200, 214, 215, 246
- Τουρίνου (398) 39, 683
- Τύρου (335) 38, 117, 119-120, 127, 240
- Φιλιππουπόλεως (343) 38, 148-151, 232
- Valence (374) 39, 352-353
- σχέση 505
- σχίσμα, — άντιοχειανό 112, 258, 259, 378, 469, 539, 562, 578, — λουκιφεριανών 258, 478, — μελιτιανό 100, 116, 301
- σχολή τῶν Περσῶν 329, 333
- σχόλια 48
- Σωζομενός 125, 196, 214, 219
- Σωκράτης 67, 101, 125, 196, 214, 219
- σῶμα 110, 278, 279, 282, 283-289, 360, 548, 708
- Σωτάδης 117
- Σωτήρ 64, 65, 129, 286
- σωτηρία 47, 68, 73, 90, 157, 158, 227, 263, 265, 268, 269, 272, 277, 278, 286, 289, 290, 536
- Σωφρόνιος 45, 635
- Τάκιτος 243
- τακτική τῶν καππαδοκῶν 574
- τάξεις 581
- ταπεινοφροσύνη 154, 328
- Τατιανός 153, 166
- τελείωση 157
- Τερτυλλιανός 56, 96, 243, 585
- Τίμαιος Ἐντιοχειάς 77
- Τιμόθεος Α΄ Ἀλεξανδρείας 44, 479-480
- Τιμόθεος Βηρυττοῦ 45, 540, 547-548
- Τίτος Βόστρων 45, 217, 230-232
- Τραϊανός 223
- Τριάδα (ἀγία) 33, 63, 82, 103, 123, 152, 175, 182, 192, 204, 227, 248, 263, 269, 271, 272, 279, 280, 281, 282, 290, 291, 292, 505, 585, 691
- τριαδικότητα 226
- Τριαδολογία 33, 34, 40, 41, 42, 76, 103, 144, 225, 226, 244, 245, 263, 275, 277, 505, 591, 604, 645, 647, 669-671
- τριαδολογικό δόγμα 91
- Τρικέντιος 65
- τροπάρια 169, 170
- τροφές 70, 157
- Τυκόνιος 43, 45, 182, 575-577, 685
- τύποι 570
- Ἵγιнос (ἢ Εὐγένιος) διάκονος 350
- Ἵγιнос Κορδοῦης 474
- Ἵδάτιος Emerida 443, 444, 474, 477
- υἱοί τῆς διαθήκης 154, 328, 333
- Υἱός 33, 34, 62, 63, 73, 76, 89, 92, 97, 100-104, 106, 110, 115, 123, 124, 131, 140, 142, 143, 144, 148, 152, 175, 179, 182, 192, 195, 201, 202, 208, 209, 210-215, 217, 221, 223, 225, 226, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 255, 259, 262, 264-293, 303, 346, 347, 350, 408, 446, 460, 483, 504, 559, 560, 579, 580, 581, 598, — αἰδῖος, αἰώνιος 114, — ἀληθινός 64, — ἀτρεπτος 89, — γνήσιος 218, — ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς 102, — θελήσει γέννηση 144, — κατωτερότητα 269, — μέ-

- σος 123, 124, – φύσει γέννησις 144
 ύμνογραφία 68, 168
 ύμνογράφος 241
 ύμνοι λειτουργικοί 168-173, 247, 249
 ύμνος 49, 68, 70, 168-173, 227, 247, 250, 329, 466, 651
 ύμνωδία 246, 247
 ύπακοή 156, 157, 158
 ύπερβατικότητα Θεοῦ 114
 ύπεροψία 138
 ύπόθεσις 39, 558, 570
 ύπομνήματα 48
 ύπόστασις 33, 54, 73, 92, 103, 104, 123, 124, 140, 149, 175, 201, 202, 203, 210, 212, 222, 225, 226, 233, 235, 236, 244, 245, 261, 285, 286, 292, 293, 306, 347, 348, 353, 367, 373, 375, 376, 379, 454, 469, 470, 485, 502, 503, 537, 538, 548, 568, 580, 581, 582, 593, 597, 601, 619, 671
 ύποταγή 100, 181, 269
 ύπιστάριοι 496, 516
- Φαυστίνος 46, 259, 260, 478-479
 Φαῦστος Βυζάντιος 45, 50, 711-712
 Φήλικας, αντίπαπας 239, 468
 Φήλικας Cadix 58
 φηλικιανοί 683
 Φιλάστριος Βρεσκίας 46, 553-554
 Φιλέας Θμούεως, μάρτυρας 44, 53, 59-60
 Φιλίππα μάρτυς 54
 Φίλιππος Σιδήτης 63
 Φιλόξενος Mabbug 198
 φιλορθόδοξοι 645
 φιλοσοφία 35, 36, 73, 75, 96, 166, 223, 235, 245, 280, 282, 496, 536, 556, 594-596
 φιλοσοφική μέθοδος 36
 φιλόσοφος 35, 70, 73, 112, 114, 122, 197, 210, 223, 224, 225, 270, 356, 538, 556, 573, 579, 580, 592, 594, 595, 596
 Φιλοστόργιος 118, 143, 147
 Φίλωνας 39, 114, 647, 650
 Φλαβιανός Ἀντιοχείας 578
 φοίνικας, πτηνό 98
- φύση 142, 210, 226, 244, 270, 271, 274, 275, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 290, 293, 353, 454, 485, 498, 502, 537, 538, 548, 560, 568, 580, 601
 φῶς ἄρρητο 429
 Φωτεινός Σιρμίου 152, 176, 215, 240, 262, 304
 Φώτιος ὁ Μέγας 63, 67, 70, 127, 128, 272, 557
 φωτισμός 41, 42, 280, 281, 294, 381-383, 427, 429, 500, 503, 573
- Χαλδαϊκοί χρησμοί 580, 597
 χάρισμα -τα 84, 157, – προορατικό 188, 550
 χαρισματουῆχος 35, 48
 χειροτονίες 81, 82, 84, 94, 95, 218, 256, 301, 682, 683
 χῆρες 83
 χιλιασμός 262
 Χιόνα, μάρτυς 54
 χρίσμα 218, 485, 487, 488, 555
 Χριστολογία 40, 41, 42, 76, 111, 166, 195, 245, 265, 277, 282, 284, 285, 306, 559, 561, 568, 591, 603, 604
 Χριστός 34, 42, 54, 64, 65, 67, 79, 88, 97, 101, 102, 103, 110, 111, 115, 118, 124, 128, 175, 176, 207, 211, 219, 226, 262, 264, 277, 293, 548, 560, 567, 573, 591, 705, – φύσει ἄνθρωπος 64, 65, 287, – φύσει γέννησις 270-274, 276, – φύσει Θεός 64, 65, 287, – φύσει Υἱός 64, 102, 152, 218, 270-274, 276, 277, 280, 296, 346, 364, 484, – οὔ φύσεις 64, 79, 111, 506-511, 530-538, 559, 560, 561, 593, 708
 χρονικογράφος 121, 125
 χρονογραφία ἐκκλησιαστική 42
 χρονογραφικά ἔργα 50
 χρονογράφος 178-179, 205
 χρόνος 269, 270, 273, 274, 279
 Χρυσόστομος 39, 40, 41, 49, 73, 76, 145, 363, 558, 561, 562, 567, 569, 570, 571, 572, 573, 574

χωρεπίσκοποι 81

ψαλμωδία 169, – άντιφωνική 169, – τρο-
παρίων 169

ψευδεπίγραφα 50, 734-735

Ψευδο-Ἀθανάσιος 238

Ψευδο-Αὐγουστίνος 465

Ψευδο-Ἰλαριανός 465

Ψευδοκλημέντια 409-412

Ψευτογκᾶς Β. 105

ψυχή 62, 65, 67, 74, 75, 110, 111, 112, 115,
153, 186, 225, 255, 285, 286, 416, 420,
421, 422-431, 507, 508, 509, 610, 611,
619, 660, 675, 706, 707, 708

ψυχολογία 75

ᾠριγένης 39, 40, 47, 48, 56, 57, 61, 62,
63, 67, 68, 73, 76, 85, 112, 114, 115,
118, 121, 122, 123, 126, 128, 131, 132,
183, 218, 233, 247, 249, 269, 270, 274,
356, 569, 592, 614, 626, 648, 649, 650,
651, 667, 668, 669, 670, 673, 690, 691,
696, 706, 717, 718, 725

ᾠριγενισμός 157

ᾠριγενιστές 63, 67, 123, 126, 667, 691,
697, 725

ᾠρσίσιος 38, 44, 156, 160, 252, 253, 316,
480-482

Absamja 690

Acta Archelai 164

Aithallah 45, 108-109

Ambrosiaster 51, 462-466, 636

Arbaya B. 563

Audentius 477

Arnobius de Sicca 43, 45, 78-79, 97, 166,
242, 264

Bardy G. 118

Botte B. 220

Bouhot J. 732

Bulhart N. 257

Candidus 228

Casey R.P. 220

Cavallera F. 215

Cento 207

Chadwick H. 474

Chalcidius 35, 36

Colombas G. 167

Columban 363

Dattrino L. 257

De Bruyne D. 118

Decretum Gelasianum 53

Depositio episcoporum 178

Depositio martyrum 50, 178, 205

Diekamp Fr. 600

Ebed Jesu 127, 563

Egeria 46, 51, 466-468, 487. Βλ. κ
Αἰθερία

Endelechius 46, 49, 705-706

Esbroek M. 105, 112

essentia 245

Feder A. 201, 202

Felix Τρεβίρων 682, 683

Fermander J. M. 166

filioque 673

Filocalus 178

Firminus Maternus 46, 166-168, 242

Fructuosus μάρτυρας 87

Garitte G. 190

Gianotto Cl. 106

Graf G. 190

Gratus Καρθαγένης 165

Guillaumont A. 587

Guy J.-Cl. 161

- Hagedorn D. 439, 441
 Hanson R. 351
 Hincmar Reims 227
 Historia Acephala. Βλ. Ἱστορία τοῦ
 Ἀθανασίου
 Holl K. 202
 Holland D. L. 89
- Itinerarium Bordeaux-Ἱεροσόλυμα 51,
 109
- Jaeger W. 432
 Juvencus 49, 88, 107-108
- Krueger K. 154
- Lake K. 220
 Laudes Domini 87
 Leclercq H. 206
 Lehmann H. J. 198
 Leroy F. J. 216
 Liébaert J. 174
 Lucifer Cagliari. Βλ. Λουκίφερ
- Macrobius 36
 Mai A. 600
 Majorinus 180, 182
 Marius Victorinus 43, 46, 213, 223-229,
 242, 245
 Mazzarino S. 354
 Meigne M. 58
 Mercati G. 351
 Morin G. 167, 465
 Mühlenberg E. 597
 Musurillo H. 69
- Naldini M. 176
 Nautin P. 732
- Opitz H. G. 118, 120, 203
- Pastor 477
 Pettorelli J. 242
 Phoebadius Agen 46, 194, 203, 352,
 585-586, 717
 Pitra J. 171
 Proba 46, 49, 88, 207
- Ramsay W. 175
 Reitzenstein 184
 Reticius 46, 49, 87, 88
 Richard M. 148, 174, 351
 Ruggini 464
- Scheidweiler F. 201, 203
 Schlatter F. W. 732
 Schwartz E. 89
 Simonetti M. 211, 257, 351, 732
 Staats R. 432
 Stuiber A. 732
 subordinatio 115, 195, 244
 substantia 212, 226, 244
 Sulpicius Severus 475
 Syagrius 262, 477
- Tetz M. 350
 Thuemmel H. G. 133
 traditores 82, 180, 181
 Treu K. 550
 Turibius 477
 Turner 95
- Ulfila Γότθων 46, 458-460
- Vardanian A. 198
 Vööbus A. 86
 Vulgata 258
- Wilmart A. 414, 415