



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΠΑΤΡΩΝ
UNIVERSITY OF PATRAS

Σχολή Ανθρωπιστικών
και Κοινωνικών Σπουδών
Τμήμα Φιλοσοφίας

Μεταδιδακτορική έρευνα
Ειρήνης Α. Αρτέμη,
PhD & MA Θεολογίας

Bacs. Θεολογίας & Κλασικής Φιλολογίας

Όροι διαμόρφωσης της Γνωσιολογίας στον βυζαντινό Γεώργιο

Παχυμέρη στην Παράφρασή του στην πραγματεία

Περί Μυστικής Θεολογίας του Διονυσίου Αρεοπαγίτου.

Επιβλέπων Καθηγητής:

κ. Χρήστος Τερέζης

PhDs Θεολογίας & Φιλοσοφίας

Καθηγητής αρχαίας ελληνικής και βυζαντινής φιλοσοφίας

ΠΑΤΡΑ - ΑΘΗΝΑ 2015

Στους
γονείς μου,
Αβραάμ και
Αικατερίνη.
Στον καθηγητή μου,
κ. Χρήστο Τερέζη.

«Στους γονείς μου, χρωστάω το ζην και
στο δάσκαλό μου το ευ ζην»,

Μ. Αλέξανδρος

«Ἀλλ' ἡμῖν εἷς ὁ Θεός ἀληθῶς ὁ Πατήρ, ὁ Υἱός, καί τό ἅγιον Πνεῦμα, ὡς κατὰ μετάδοσιν ἀμέριστον καί ἀσκέδαστον τῆς ἐπωνυμίας τῆς οἰκείας θεότητος καί κυριότητος τοῖς πολλοῖς μεταδίδωσιν, οὐ κατακερατιζομένης τῆς θεότητος εἰς μέρη θεοτήτων, ὡς χρυσός εἰς νομίσματα. Οὐτε τῶν πολλῶν θεῶν συμπληρούντων τήν αὐτήν θεότητα, ὃν τρόπον τά πολλά εἶδη τόν ἕνα κόσμον. ἀλλά πληθύνεσθαι λέγεται ὁ Θεός τῷ καθ' ἕκαστον εἰς παραγωγήν τῶν ὄντων βουλήματι προνοητικαῖς προόδοις πολλαπλασιαζόμενος, μένει δέ ἀμερίστως πάλιν ἕν».

(Παράφρασις εἰς τό Περί Θείων Ὄνομάτων, PG 3, 677AB).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	7
ABSTARCT.....	10
ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	13
ΕΙΣΑΓΩΓΗ:	14
1.Το συγγραφικό έργο του Ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτου (5 ^{ος} αι.)....	14
2. Βίος και έργο του Γεωργίου Παχυμέρη (13 ^{ος} -14 ^{ος} αι.).....	30
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α:	48
1.Πνευματικό περιβάλλον της εποχής του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. (Νεοπλατωνικές πλαισιώσεις: Πρόκλος – Δαμάσκιος).....	48
2. Πνευματικό περιβάλλον της εποχής του Γεωργίου Παχυμέρη. (Βυζαντινός Ανθρωπισμός).....	72
3. Η πραγματεία <i>Περί Μυστικής Θεολογίας</i> του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου (γραμματειακή παρουσίαση).....	78
4. Το κείμενο του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου παραφρασμένο από τον Παχυμέρη (Ιστοριογραμματικές επισημάνσεις).....	88
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β:.....	92
1. Η φιλοσοφία και η επιστήμη ως βάση της Χριστιανικής Φιλοσοφίας στο Βυζάντιο.....	92
2. Ο εναγκαλισμός της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους Έλληνες Πατέρες και η απόρριψη της παγανιστικής θεολογίας των αρχαίων συγγραφέων.....	103
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ:	115
1. Η παρουσία του Αριστοτελισμού, του Πλατωνισμού στην Παράφραση του Γεωργίου Παχυμέρη στο <i>Περί Μυστικής Θεολογίας</i> του Διονυσίου Αρεοπαγίτη. (Το κείμενο – πραγματεία αποτελεί την χριστιανική απόδοση της πρώτης υπόθεσης του πλατωνικού διαλόγου <i>Παρμενίδης</i> , με τις	

βυζαντινές μεθερμηνείες των σχετικών σχολίων του νεοπλατωνικού Πρόκλου).....	115
2. Η παρουσία του Νεοπλατωνισμού στην Παράφραση του Γεωργίου Παχυμέρη στο <i>Περί Μυστικής Θεολογίας</i> του Διονυσίου Αρεοπαγίτη.....	127
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ:.....	135
1. Το καθεστώς των εννοιών στο κείμενο του Παχυμέρη.....	135
1.1. Μυστική θεολογία: «Ἐπί τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καί ὑπερφαῖ καί ἀκροτάτην κορυφήν, ἔνθα τά ἀπλά, καί ἀπόλυτά της Θεολογίας μυστήρια κατὰ τόν ὑπερφωτον ἐγκεκάλυπται».....	135
1.2. Τριάς: «Τριάς καί ὑπέρ τό εἶναι, καί ὑπέρ τό Θεός εἶναι, καί ὑπέρ τό ἀγαθός εἶναι ἔχουσα».....	152
1.3. Γνόφος, Γνώση και Αγνωσία για τον Θεό: «Εἰς τόν γνόφον εἰσῆλθεν, τουτέστιν εἰς τήν περί Θεοῦ ἀγνωσίαν. Γνῶναι τό ὑπέρ θεάν καί γνῶσιν αὐτό τό μή ἰδεῖν μηδέ γνῶναι».....	159
1.4. Αισθητά και νοητά: «τά γάρ αἰσθητά ἐκάλουν μή ὄντα, ἅτε μεταβολῆς ἀπάσης πάντοτε μετεχόντα, καί μή ὡσαύτως αἰεὶ ὄντα. Τά δέ νοητά, ὡς ἐν ταυτότητι μένοντα, καί πρὸς τήν ἔνωσιν, τήν ἐναίαν ἐκείνην καί ἀμερῇ καί θείαν ὡσανεὶ νόησιν».....	165
1.5. «Ἀμύητοι» ως προς τη θεία γνώση: «τούς πιστεύσαντας μέν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ, μή μὴν ἐπὶ τελειωτέραν ἐλθόντας γνῶσιν».....	170
1.6. Θεία ονόματα: «Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις περί Θεοῦ».....	176
1.7. Ουράνιοι άνθρωποι: «Οὐρανίους δέ λέγει τούτους ὡς μή κατὰ τήν ἀνθρωπίνην καί γήινην ἐπίνοιαν, ἀλλά κατὰ θείαν ἐπίνοιαν λεχθέντας, καί παραδοθέντας, καί εἰσδυομένους εἰς τόν θεῖον τῆς ἀγνωσίας γνόφον».....	184
1.8. Ακρότης: «Ὡς ψυχῆς ἀκρότης ὁ νοῦς».....	189
1.9. Συμβολική θεολογία: «ἐν τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπό τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τά θεία μετωνυμίας».....	193
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	197

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	204
ΠΗΓΕΣ.....	204
ΒΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	210
ΕΛΛΗΝΙΚΗ.....	210
ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	219

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242–1310) υπήρξε μία πολυσχιδής προσωπικότητα, σημαντικός κληρικός, θεολόγος, λόγιος, φιλόσοφος, ιστορικός και μαθηματικός με δαψιλή εκκλησιαστική και πολιτική δράση και ευρύτατο σε έκταση και ποιότητα συγγραφικό έργο. Σημαντικό μέρος στον συγγραφικό κάματό του κατέχουν οι παραφράσεις. Αυτές γίνονται ένας από τους αγαπημένους του τρόπους συγγραφής. Μέσα από τις παραφράσεις του Διονυσίου Αρεοπαγίτη ή Ψευδο - Διονυσίου φαίνεται ότι ο Παχυμέρης είναι ένας μυστικός χριστιανός, πλήρης από θείο έρωτα. Η έφεσή του αυτή θα του επιτρέψει να δραπετεύσει από τον πλουραλισμό της ανθρώπινης σκέψεως και να κατορθώσει να πετύχει την ένωση με το Εν. Επίσης, ο σχολιασμός – Παράφραση των έργων του Ψευδο - Διονυσίου από τον Παχυμέρη δείχνει και την εκ μέρους του χριστιανική ανάγνωση της πλατωνικής και της νεοπλατωνικής παραδόσεως.

Το έργο που εξετάζεται σε αυτή την μελέτη είναι *Παράφρασις Περί τῆς Μυστικῆς Θεολογίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη*. Μέσα από τη συγκεκριμένη Παράφραση ο Παχυμέρης σχολιάζει και παραφράζει το έργο του Διονυσίου με κεκαλυμμένες αναφορές στο νεοπλατωνισμό και με έμμεσες ή άμεσες αναφορές στο έργο του Δαμάσκιου και κυρίως του Πρόκλου. Αξιοσημείωτο είναι ότι ο βυζαντινός φιλόσοφος αποκλείει εξ αρχής μία απόλυτη –όχι όμως και σχετική– νομιναλιστική ανάγνωση και αναδεικνύει την σχέση συνάφειας της θείας ύπαρξης με την παραγόμενη πραγματικότητα.

Μέσα από την μελέτη αυτή επιχειρείται να παρουσιαστεί και υπό ποιούς όρους μπορεί να συγκροτηθεί ένα συνεκτικό σύστημα Γνώσεως. Κατά βάση δηλαδή, αναλάβαμε να αναδείξουμε το αν ο Παχυμέρης μπορεί να εκληφθεί ως διανοητής, ο οποίος κινείται με αυστηρές επιστημολογικές αρχές. Η διερεύνηση της εν λόγω λεπτομέρειας έχει

καίρια σημασία για την ιστορία της φιλοσοφίας και της θεολογίας, καθώς θα δοθούν ορισμένες απαντήσεις αναφορικά με το εάν είναι εφικτή ή συμπόρευση ανάμεσα στην πίστη και στον ορθό λόγο.

Μέσα από το συγκεκριμένο έργο υπογραμμίζεται ότι η θεία ουσία παραμένει διηνεκώς απρόσιτη και για τον λόγο αυτό ο άνθρωπος ως πεπερασμένο έννοον όν οφείλει να αρθρώσει έναν μετριοπαθή λόγο έχοντας κατανοήσει πλήρως τα γνωστικά όριά του. Έτσι, μέσω της Μυστικής Θεολογίας τονίζει ο Παχυμέρης, ότι ο ανθρώπινος νους γνωρίζει το Θεό. Το κριτικό όργανο του νου δόθηκε, για να γνωρίσει επαρκώς την αλήθεια. Η μόνη όμως αυτοαλήθεια είναι ο Θεός. Άρα πρωταρχικό έργο του νου είναι η επίγνωση του Θεού, επίγνωση όμως ανάλογη με τη δυνατότητα που έχει ο πεπερασμένος άνθρωπος να γνωρίσει τον άπειρο σε μέγεθος Θεό. Αδυνατεί χωρίς την άνωθεν συνδρομή να κατανοήσει τον Θεό. Επιπλέον, όταν ο άνθρωπος υπερβαίνει τον πρώτο τύπο αγνωσίας, εξακολουθεί να μην έχει ξεφύγει τελείως από την πραγματικότητα του σκότους – ένα γενικό χαρακτηριστικό της κτιστής φύσης του. Το ίδιο το γεγονός, ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε εκ του μη όντος, και περιέχονται στη φύση του χαρακτηριστικά της κτιστότητας και της τρεπτότητας, τον διαφοροποιεί ουσιαστικά από το Δημιουργό του. Έτσι, η βάση για κάθε ανθρώπινη έκφραση ή γνώση του Θεού, είναι η ενότητα που συνεπάγεται την οντολογική διάκριση μεταξύ της κτιστής και της άκτιστης φύσης.

Μέσα στο πλαίσιο της θεολογίας η χρήση της πλατωνικής, της αριστοτελικής, της νεοπλατωνικής και εν γένει της μεταφυσικής φιλοσοφίας υπερβαίνει τα αυστηρά ανθρωποκεντρικά κριτήριά τους και ανάγονται σε μυστικά και ενορατικά πλαίσια για τη γνώση του Θεού και τον τρόπο μέθεξης του έλλογου ανθρώπινου δημιουργήματος στον Δημιουργό Του.

Τέλος, στο κείμενο του Παχυμέρη διαφαίνεται ένας χριστιανικός αριστοτελισμός και ένας χριστιανικός νεοπλατωνισμός, χωρίς όμως να αλλοιώνεται το χριστιανικό δόγμα και η διδασκαλία των πατέρων του Χριστιανισμού των προηγούμενων αιώνων. Άξιο μνείας είναι ότι μέσα από την Παράφραση σημαίνουσα θέση κατέχει η συμβολική θεολογία, η οποία αποτελεί τη βάση στο έργο του Παχυμέρη για την αναγωγή του πιστού στη γνώση του Θεού. Άλλωστε, η τέλεια και ενιαία Αιτία των πάντων υπερβαίνει κάθε ορισμό και κάθε πρόθεση και υπερβαίνει κάθε αφαίρεση ή υπεροχή Εκείνου που απλά έχει αποδεσμευθεί από όλα και που τα πάντα υπερβαίνει.

Λέξεις Κλειδιά: Γεώργιος Παχυμέρης, Διονύσιος Αρεοπαγίτης, Μυστική Θεολογία, Αποφατική θεολογία, Καταφατική θεολογία, θείος έρωτας, γνώση - αγνωσία.

ABSTRACT

George Pachymeres (1242-1310) was a multifaceted personality, an important clergyman, a theologian, a scholar, a philosopher, a historian and a mathematician with plenteous ecclesiastical and political action and broad in extent and quality writings. The paraphrases hold an important part in his writings. These are some of the favorite kinds of his writing. Through paraphrases on Dionysius Areopagite, or Pseudo – Dionysius, Pachymeres is revealed as a secret Christian, full of divine love. His appeal for the paraphrases will allow him to escape from the plurality of the human thought and to manage to achieve the union with the One. Also the commentaries-paraphrases on the works of Pseudo - Dionysius from Pachymeres present the Christian reading of the Platonic and Neo-Platonic tradition.

The examined project in this dissertation is *Paraphrase concerning the work of the Secret Theology of Dionysius Areopagite*. Through this paraphrase Pachymeres comments and paraphrases Dionysius's work with veiled references to Neoplatonism and with direct or indirect references to the work of Damascius and especially Proclus. It is noteworthy, that the Byzantine philosopher excludes from the beginning an absolute but -not relevant-nominalistic reading, and highlights the consistency between the divine being and the generated reality.

By this thesis, it attempts to be presented under what conditions, it is able a coherent system of Knowledge to be set up. Basically, we undertook to make known whether Pachymeres can be perceived as thinker, who moves with strict epistemological principles or not. The research of this detail is crucial for the history of philosophy and theology, as it will provide some

answers respect to whether the concurrence is feasible between faith and logic.

Through this study it is underlined that the divine essence remains inaccessible eternally. For this reason the man as finite logic being should articulate a moderate thought. Also, he should have understood completely his cognitive limits. Thus, via *the Mystical Theology* Pachymeres emphasizes that the human mind can know God. The critical organ of mind was given to man, in order to know the truth adequately. But the only certain truth is God. So the primary task of the mind is the knowledge of God. However, this knowledge commensurates with the ability of the finite man to know the infinite God. Man fails without the divine subscription to understand God. Moreover, when the man surpasses the first level of his ignorance, he doesn't not completely escape from the reality of darkness - a general characteristic of the created nature. The very fact that man was created out of nothing, and the characteristics of createdness and decay contain in his nature, this is an essential differentiation between him and his Creator. Thus, the basis for every human expression or knowledge about God is the the fact for the ontological distinction between the created and the uncreated nature.

Within the framework of theology, the use of the Platonic, the Aristotelian, the Neoplatonic and general the metaphysical philosophy surpasses their strict human criteria. So they ascend to secret and visionary frameworks for the knowledge of God and to the manner of communion between rational human creature and his Creator .

Finally, a Christian Aristotelianism and a Christian Neoplatonism is showed in this text of Pachymeres. At the same time, the Christian doctrine and teaching of Christianity of previous centuries fathers isn't disorted. It is worthy to be mentioned that through *paraphrase* the symbolic theology has an influential position, which is the basis on Pachymeres' work for the believer's ascencion to God's knowledge. Besides, the perfect and unified Cause of

everything is beyond every definition and every intention, and exceeds any removal or superiority of Him, who has just been released from all and He is beyond everything at all.

Key Words: George Pachymeres, Dionysius Areopagite, Mystical Theology, apophatic theology, affirmative theology, divine love, knowledge - ignorance.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το ταξίδι στον κόσμο της αρχαίας ελληνικής και της βυζαντινής φιλοσοφίας μονίμως με μάγευε σαν το άσμα των Σειρήνων του Οδυσσέα. Δεν είχα την τόλμη, όμως, ποτέ να βυθιστώ στα ύδατα της έρευνας και της μελέτης της. Ίσως φοβόμουν ότι θα χανόμουν και δεν θα μπορούσα ποτέ να φτάσω στην Ιθάκη με ένα ουσιαστικό αποτέλεσμα – μελέτη, ως επιστέγασμα των προσπαθειών μου. Έτσι, αρχικά για το μάστερ και διδακτορικό μου διάλεξα τα μονοπάτια της έρευνας των Δογμάτων της χριστιανικής θεολογίας μέσα από τα κείμενα της Πατρολογίας, της Πατερικής Θεολογίας αλλά και της Δογματικής και Συμβολικής Επιστήμης της Ορθόδοξης Θεολογίας.

Το άσμα, όμως, των Σειρήνων της Φιλοσοφίας με καλούσε να δοκιμάσω να βυθιστώ στη μαγεία των κειμένων του Πλάτωνος, του Αριστοτέλη, των Νεοπλατωνιστών αλλά και των Βυζαντινών Φιλοσόφων. Αποφάσισα να προβώ σε αυτό το βήμα, έχοντας ως μέντορα τον καθηγητή της αρχαίας ελληνικής και βυζαντινής Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών κ. Χρήστο Τερέζη. Στο πρόσωπό του οφείλω ευγνωμοσύνη για την επιστημονική βοήθειά του κατά την επιστημονική οδοιπορία μου στους δαιδαλώδεις δρόμους της φιλοσοφικής επιστήμης. Ένα ευχαριστώ οφείλω στην οικογένειά μου, τον σύζυγό μου Κωνσταντίνο Μπαράκο, τα τέκνα μου και τους γονείς μου, διότι χωρίς αυτούς δε θα ήμουν πραγματικά στην ευτυχισμένη θέση να συνεχίζω την ερευνητική διαδρομή μου. Τέλος θερμές και πολλές ευχαριστίες οφείλω στον Άγιο Πρωτοσύγκελλο της Ιεράς Αρχιεπισκοπής Αθηνών, Πανοσιολογιότατο Αρχιμανδρίτη κ.κ. Συμεών Βολιώτη, για την εν Χριστώ αγάπη του, τις προσευχές του και την εμπιστοσύνη του προς το πρόσωπό μου.

Ειρήνη Αβραάμ Αρτέμη

Αθήνα, 18 Οκτωβρίου 2015

ΕΙΣΑΓΩΓΗ:

1. Το συγγραφικό έργο του Ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτου (5ος αι.).

Ο Ψευδο-Διονύσιος ή Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης, υπήρξε ένας χριστιανός με γνώση των νεοπλατωνικών θεωριών συγγραφέας - μάλλον ήταν Σύριος μοναχός¹- ο οποίος συνέταξε τα χαρακτηριζόμενα ως Αρεοπαγιτικά συγγράμματα στα τέλη του πέμπτου ή στις αρχές του έκτου αιώνα μ.Χ. Ο συγγραφέας ο ίδιος αυτοαποκαλείται πάντως ως «Διονύσιος Αρεοπαγίτης», όνομα το οποίο κατείχε ο μαθητής του Αποστόλου Παύλου και πρώτος επίσκοπος Αθηνών² και δίδει ορισμένες

¹ R. Boenig, «Pseudo- Dionysius and the Via towards England», ed. W. F. Pollard, R. Boenig, *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, Cambridge 1997, p. 21-39. Ο R. Boenig υποστήριζε ότι μπορεί όπισθεν του ψευδωνύμου «Διονύσιος Αρεοπαγίτης» να εκρύπτετο και μία γυναίκα μοναχή αντί για κάποιον άνδρα μοναχό. Απλώς, όπως σημειώνει, τον θεωρεί άνδρα, λόγω του ονόματος που διάλεξε. *Αυτόθι*, σ. 21, υποσ. 2

² Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Επιστολή Ζ - Πολυκάρπω Τεράρχη*, PG 3, 1081A. Αναφέρουμε σχετικώς ορισμένες από τις κυριότερες θεολογικές, φιλολογικές και φιλοσοφικές μελέτες που ασχολήθηκαν με την πατρότητα και τον συγγραφέα των Αρεοπαγιτικών Συγγραμμάτων: Γ. Δράγα, «Γενική Εισαγωγή» στην επανέκδοση του τόμου 3 της PG, Αθήνα 1988. A. Louth, *Denys, the Areopagite*, CT: Morehouse-Barlow, Wilton 1989. R. Roques et al., «Denys l'Areopagite (le Pseudo-)», *Dictionnaire de spiritualite ascetique et mystique doctrine et histoire*, vol. 3 (1954) 244-429. F. Ivanović (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2011, p. 1-13. S. Klitenic Wear, J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, MPG Books, England 2007, p. 1-3. Αθηναγόρα, Παραμυθίας και Πάργας, Ο γνήσιος συγγραφέας των εις Διονύσιον τον Αρεοπαγίτην αποδιδομένων συγγραμμάτων, εν Αθήναις 1932. Δ. Πάλλη, «Νεότερη ελληνική θεολογία και το έργο των Πατέρων: Η περίπτωση του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη», *Αντίφωνο*, 22/2/2014, www.antifono.gr. Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον Ψευδό-Διονύσιο Αρεοπαγίτη*. Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της Βυζαντινής φιλοσοφίας, Ιωάννινα 1986.

σποραδικές πληροφορίες για τον βίο του³, προκειμένου να ενισχύσει την εντύπωση ότι ανήκει στην περίοδο των Αποστόλων και ότι είναι ο Αρεοπαγίτης, για τον οποίο διατυπώνουν μνεία οι Πράξεις.

Κατόρθωσε και μετουσίωσε με ιδιαιτέρως μεστό λόγο το σύνολο της Νεοπλατωνικής διδασκαλίας από τον Πλωτίνο⁴ έως και τον Πρόκλο⁵, αλλά κυρίως τις λεπτομέρειές της εκείνες που αναπτύχθηκαν στον ερευνητικό χώρο⁶ της Πλατωνικής Ακαδημίας στην Αθήνα. Ανέλαβε το εγχείρημα δε να δημιουργήσει την εικόνα ενός συνεπούς θεολόγου μέσα από τα έργα του και να παρουσιαστεί «ως πρωτότυπος και ουχί πλαγιάτωρ η συμπλητής ως μεταχειριζόμενος τα Νεοπλατωνικά στοιχεία και τα χριστιανικά στοιχεία κατά τρόπον προσωπικόν»⁷. Κατόρθωσε να αναδειχθεί σε «συστηματικό εισηγητή της διττής θεολογικής γνώσεως, δηλαδή της καταφατικής και της αποφατικής, οι

³ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας*, PG 3, 260D. *Περί θείων Ὄνομάτων*, PG 3, 681BC.

⁴ βλ. Ι. Λίλη, «Η παρουσία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας κατά τους πρώτους Βυζαντινούς αιώνες», *Ορθοδοξία*, έτος ΙΓ', τευχ. Γ', (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2006), 577 – 596, σ. 577, όπου ενδεικτικώς διαβάζουμε: «Υποστηρίζει πως η όλη πραγματικότητα αποτελείται από το Εν, το Νου, την Ψυχή, την φύση και την ύλη. Το Εν είναι η κυρίαρχη θεότητα, που ξεδιπλώνεται σε Νου και κατόπιν σε Ψυχή. Οι θείοι αυτοί κόσμοι ξεδιπλώνονται μετά στη φύση και στην ύλη, η οποία ως το κατώτατο σκαλοπάτι δεν έχει μορφή, ενώ η φύση είναι η αισθητή πλευρά που έχει μορφή», Ν. Ματσούκα, *Ιστορία της φιλοσοφίας, αρχαίας ελληνικής – Βυζαντινής – δυτικοευρωπαϊκής. Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 293

⁵ Βλ. Πρόκλος, *Διαλεκτική καί Θεωρία, Εισαγωγή –Μετάφραση –Σχόλια –Ερμηνεία*: Χρ. Τερέζης, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2011. Α. Χρ. Σιάσου, *Εραστές της Αληθείας. Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, Θεσσαλονίκη 1984. Βλ. Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Από τον ύστερο νεοπλατωνισμό στις απαρχές της βυζαντινής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα 1986. Α. Louth *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Claderon Press, Oxford 1981.

⁶ P. Bastid, «Proclus principal propagateur du Néoplatonisme», *Le Néoplatonisme*, publ. C.N.R.S., Paris 1971, p. 403-407.

⁷ Β. Στεφανίδου, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήναι 1947, σ. 304. Π. Ν. Τρεμπέλα, *Μυστικισμός - Αποφατισμός. Καταφατική θεολογία*, Α', εν Αθήναις 1974, σ. 28.

οποίες αντιστοίχως αναφέρονται στις μεθεκτές ενέργειες και στην αμέθεκτη ουσία του Τριαδικού Θεού»⁸.

Αναφορικά με το ανωτέρω σημείο, έντονη διαφωνία εκφράζει ο Π. Τρεμπέλας: «δεν είναι δυνατόν να καταριθμηθῇ εἰς τοὺς ἁγίους Πατέρας, οἵτινες πάντες υπῆρξαν ονομαστοί και πεφημισμένοι μεταξύ του χριστιανικού πληρώματος, ὡς πεπαρρησιασμένως «ἐν τῇ πίστει καὶ τῇ καθολικῇ κοινωνίᾳ ἁγίως, σοφῶς, σταθερῶς βιοῦντες, διδάσκοντες καὶ ἐγκαρτεροῦντες καὶ εἴτε νὰ ἀποθάνωσιν ἐν Χριστῷ πιστῶς, εἴτε καὶ νὰ θανατωθῶσιν ὑπὲρ Χριστοῦ μακαρίως ἡξιώθησαν» κατὰ τον ἀπὸ Λειογίνου Βικέντιον⁹. Ἀντιθέτως, «οὐκ ὑπὸ ψευδωνυμίαν κρυπτόμενος συγγραφεὺς των Ἀρεοπαγιτικῶν ἐπεζήτησε και ἐν σοβαρῷ μέτρῳ ἐπέτυχεν νὰ υφάρπασει και σφετερισθεὶς κύρος ἀποστολικοῦ πατρὸς ἐπιβληθεὶς δια της πλαστοπροσωπείας προκαταβολικῶς ἐπὶ πατέρων ὀρθοδόξου ὁμολογίας ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνισαμένων και ἀθλησάντων, οἷος μεταξύ ἄλλων παλαιότερος και πρωτεύων Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής»¹⁰.

Πλείστοι μελετητές του Διονυσίου υποστηρίζουν ὅτι τὰ ἔργα του μάλλον συνετάχθησαν μετὰ τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος¹¹

⁸ Χρ. Α. Τερέζη, «Πρόλογος», στο Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης: *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων. Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, ἐκδ. Ζήτρος 2008, σ. 9.

⁹ Βικέντιον Λειογίνου, *Commonit*, 28 PL 50, 675.

¹⁰ Π. Ν. Τρεμπέλα, *Μυστικισμός - Αποφατισμός. Καταφατικὴ θεολογία*, Α', Ἐν Ἀθήναις, 1974, σ. 28. Συναφῶς βλ. Π. Τσορμπατζόγλου, «Ἡ χρῆσις των Ἀρεοπαγιτικῶν ἔργων στη Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ (649) και στην ΣΤ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο (681)» *Θεολογία* 79.2 (2008), 383-430, σ. 383.

¹¹ Σχετικὰ με τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, βλ. Ε. Ἀρτέμη, «Ἡ θρησκευτικὴ πολιτικὴ των Βυζαντινῶν αυτοκρατόρων ἀπὸ τὴν Α' ἕως και τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο», *Εκκλησιαστικὸς Φάρος*, τ. ΟΣΤ (2005), 121- 163. Ἀθ. Ἀντωνάκη, *Ἡ διδασκαλία τῆς ἐν Χαλκηδόνι Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου και ὁ ἀντιχαλκηδονισμός, ἀρχαῖος και σύγχρονος*, δ.δ., Ἐθνικὸ και Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν (ΕΚΠΑ), Σχολὴ Θεολογική, Τμῆμα Θεολογίας, Ἀθήνα 2005. Βλ. Ι. Φειδᾶ, *Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Ἀθήναι 1992, σ. 620 - 656. R. V. Sellers, *The council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey*, SPCK, London 1953, (1961 printing). V. C. Samuel, «A Brief Historical Survey of the Council of Chalcedon», *Indian Journal of Theology* 10 (1961), 143-150. T. W. Bartel, «Why the Philosophical Problems of Chalcedonian Christology Have Not Gone Away», *Heythrop Journal* 36.2 (1995) 153-

το 451 π.Χ. –φιλοσοφικός εκφραστής των θεολογικών θέσεων της οποίας υπήρξε ο Λεόντιος ο Βυζάντιος- και κατά άλλους και πιθανόν μετά το «Ενωτικόν»¹² του αυτοκράτορα Ζήνωνα το 482. Ο συγγραφέας υπέγραψε τα έργα του με το όνομα του πρώτου επισκόπου των Αθηνών¹³ και μαθητή του Αποστόλου των Εθνών Παύλο, τον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, ο οποίος ήταν δικαστικός¹⁴. Με τον τρόπο αυτό, ο άγνωστος συγγραφέας επιτυγχάνει να προχρονολογηθεί περαιτέρω από διακόσια έτη πριν από την Νεοπλατωνική παρουσία του Πρόκλου¹⁵.

Παράλληλα, ο Ψευδο - Διονύσιος κατορθώνει, ώστε τα έργα του να αποκτήσουν αδιαμφισβήτητα χριστιανικά διαπιστευτήρια και αποστολικό κύρος. Πρόκειται για ιδιότητες που τα κατέστησαν ιδιαίτερος δημοφιλή στον Μεσαίωνα και στην Αναγέννηση¹⁶, αν και πολύ νωρίς

172. J. Herbert, A. Bouman, «The Significance of the Dogma Concerning Christ as Defined by the Council of Chalcedon» *Concordia Theological Monthly* 40.2 (1969) 81-91. A. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινή Ιστορία*, Α, 324-610, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 212-214.

¹² Αὐτόθι, σ. 215-218. H. Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, Oxford Scholarship Online: October 2011, p. 80 -85. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264575.001.0001>. J. Fr. Kelly, *History and Heresy: How Historical Forces Can Create Doctrinal Conflicts*, Collegeville, Minnesota 2012, p. 69-74.

¹³ Ευσέβιου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Γ', 4, 10. Δ', 23,3, G. Bardy, *Histoire Ecclesiastique*, I - IV, SC 31, III, 4¹⁰. IV,23³, Paris 1952 (=PG 20, 220AB, 384B).

¹⁴ Πράξ. 17, 34: «καὶ οὕτως ὁ Παῦλος ἐξηλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν. Τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς».

¹⁵ Α. Γ. Στεφοπούλου, *Η θέση των μύθων στην πραγμάτωση της πολιτικής τεολογίας κατά τον νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2014, σ. 22.

¹⁶ Μαξίμου Ομολογητού, *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ Ἀγίου Διονυσίου*, Πρόλογος §6, PG 4, 20D-21A: «Γράφει δὲ τὰ πλεῖστα πρὸς τὸν τρισμακάριον Τιμόθεον, τὸν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου φοιτητὴν, Ἐφεσίων ἐπίσκοπον, ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν Ἐφεσον τῆς Ἰωνικῆς φιλοσοφίας προεστώτων, ὡς εἰκός, πάσχοντα πράγματα, καὶ πυνθανόμενον, ὡς εἰδήμονος τῆς ἐξωτερικῆς φιλοσοφίας, ἵνα καὶ μᾶλλον ἀγωνίζοιτο καὶ οὐδὲν ἀπεικὸς ἐπεῖ καὶ ὁ θεοφιλὴς ἀπόστολος Παῦλος ταῖς Ἑλλήνων ἐχρήσατο ῥήσεσι, ταύτας ἀκούων τυχὸν παρὰ τῶν συνόντων αὐτῷ, τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐμπείρων. Συνίστησι δὲ καὶ τοῦτο, Διονυσίου ταῦτα φιλαλήθως τὰ συγγράμματα καθεστάναι τὸ γὰρ ἀνεπιτηδεύτως μνημονεύειν αὐτὸν ῥήσεων τῶν συνακμασάντων αὐτῷ ἀνδρῶν, ὧν αἱ τὲ θεῖαι τῶν ἀποστόλων

είχαν διατυπωθεί αμφισβητήσεις ως προς την ορθόδοξη θεολογία τους και την ταυτότητα του συγγραφέα. Βάσιμη αντίρρηση επί των ανωτέρω αποτελούσε η φράση «καινήν τινά τήν θεανδρικήν ἐνέργειαν»¹⁷ του Χριστού, η οποία ισχυρώς επεκροτήθη από το Σεβήρο Αντιοχείας¹⁸ και τους οπαδούς του. Άλλωστε, ο Σεβήρος τη μία φύση της μονοφυσιτικής Χριστολογίας του ονομάζει «σύνθετον φύσιν»¹⁹. Με τον όρο αυτόν εννοεί ότι οι δύο φύσεις ενώνονται σε μία θεανθρώπινη φύση, η οποία έχει τις

μνημονεύουσι ἐπιστολαί, τὸ τῶν συγγραμμάτων ἀσκευώρητον ἀποφαίνουσι μάλιστα δὲ πάντων τὸ τῶν δογμάτων ἀσφαλέστατον».

¹⁷ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Ἐπιστ. Δ' - Τῷ αὐτῷ Γαῖῳ Θεραπευτῇ*, PG 3, 1072C.

¹⁸ Την μονοφυσιτική θεολογία του Σεβήρου Αντιοχείας ανασκευάζουν στα έργα τους ο Μάξιμος Ομολογητής: *Ἐγχειρίδια θεολογικά καί πολεμικά*, PG 91, 40A-269A. *Ἐπιστ. 12 - Πρὸς Ἰωάννην Κουβικουλάριον*, PG 91, 460-509. *Ἐπιστ. 13- Πρὸς Πέτρον Ἰλλούστριον*, PG 91, 509-533. Και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, PG 94, 1436-1502. *Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ Ἀκέφαλων* PG 95, 112-125. Επιπλέον, το πρόσωπο που τάσσεται υπέρ του Σεβήρου, χωρίς να αμφισβητεί ότι ο επίσκοπος Αντιοχείας μελετά και χρησιμοποιεί τον Διονύσιο, είναι ο πατριάρχης Αλεξανδρείας Θεοδόσιος Α' (536-566): «ὁ μακαρίας μνήμης Σεβήρος ὃχι λιγότερο ἀπὸ αὐτοὺς (Χαλκηδόνιους), καί μέ ἐξίσου ἐπιμέλεια διάβαζε τὰ ἔργα τοῦ Διονυσίου», Θεοδόσιος Α' Αλεξανδρείας, *Oration 6*, publ. I- B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, CSCO, Syri 17/52, Louvain 1952², p. 52.

¹⁹ G. Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, in the series *The Collected Works of George Florovsky*, vol. 8, Büchervertriebsanstalt, Vaduz 1987, p. 327. Ο Φλορόφσκυ διαφωνεί στο ότι ο Σεβήρος υπήρξε πραγματικός μονοφυσίτης στην διδασκαλία του: «η έννοια μίας «σύνθετης φύσεως» είναι θεμελιώδης στο σύστημά του Σεβήρου - «μία φύσις σύνθετος». Ο Σεβήρος ορίζει την Θεανθρώπινη ενότητα ως «σύνθεσιν» και ορίζοντάς την έτσι διακρίνει την «σύνθεσιν» από κάθε συγχώνευση η ανάμιξη. Σ' αυτήν την «σύνθεσιν» δεν υπάρχει καμιά μεταβολή η μεταμόρφωση των «συνθετικών» - αυτά μόνο «συνδυάζονται αδιαλύτως και δεν υπάρχουν «χωριστά». Επομένως, για τον Σεβήρο η «διττή όμοουσιότητα» του Σαρκωθέντος Λόγου είναι ένα αναμφισβήτητο και αμετάβλητο δόγμα και ένα κριτήριο της αληθινής πίστεως.

Ο Σεβήρος θα μπορούσε να αποκληθεί «διπλοφυσίτης» μάλλον παρά Μονοφυσίτης με την αληθινή έννοια της λέξεως. Αυτός συμφωνεί ακόμα να «διακρίνει» «δύο φύσεις» - η πιο σωστά, «δύο ουσίες» - στον Χριστό όχι μόνο «πριν από την ένωση» αλλά και μέσα στην ίδια την ένωση - «μετά την ένωση» - βεβαίως υπό τον όρο ότι αυτό μπορεί να είναι μόνον ένα θέμα πνευματικής ή αναλυτικής διακρίσεως, μίας διακρίσεως «ἐν θεωρίᾳ» ἢ «κατ' ἐπίνοιαν». Και η εν λόγω έκφραση για άλλη μία φορά επαναλαμβάνει σχεδόν τις λέξεις του Αγίου Κυρίλλου».

ιδιότητες αμφοτέρων των φύσεων (σύγχυσις), ότι οι φύσεις διακρίνονται με μόνη τη θεωρία –και άρα όχι πραγματολογικώς- (μονοφυσιτισμός) και ότι υπάρχει μία «θεανδρική ενέργεια», αρμόδια προς την σύνθετη θεανθρωπίνη φύση (μονοενεργητισμός).

Την επίμαχη αυτή έκφραση «καινήν τινά την θεανδρικήν ενέργειαν» την ερμήνευσε με παραδοσιακό χριστιανικό τρόπο στην επιστολή του Διονυσίου ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, σημειώνοντας ότι πρόκειται κατά βάση για δύο ενέργειες του σεσαρκωμένου Λόγου, τη θεϊκή και την ανθρώπινη, όπως μπορεί κάποιος να κατανοήσει αναλύοντας τον σύνθετο όρο «Θεανδρική»: «Ὁ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας»: «Ὁ κατὰ Θεὸν μὲν δράσαι τὰ θεῖα λέγει τὸν Χριστόν, ὅτι μετὰ σαρκὸς καὶ οὐ γυμνῇ τῇ θεοτητι, ὅμως δ' οὖν θεῖα. οὔτε τὰ ἀνθρώπινα κατ' ἄνθρωπον, ἐν ἐξουσίᾳ γὰρ θεϊκῇ, ὅτε ἐβούλετο, διδούς καιρὸν τῇ σαρκὶ τὰ ἑαυτῆς ἐναργεῖν ὅμως δ' οὖν ἀνθρώπινα. Τὸ δὲ «ἀνδρωθέντος» δηλοῖ τὸ «ἐνανθρωπήσαντος». Ἡ δὲ θεανδρική ἐνέργεια σημαίνει θεῖαν καὶ ἀνθρωπίνην. Οὕτω γὰρ ἡμῖν, ἡγουν δι' ἡμᾶς, ἐπὶ γῆς δηλαδή, πεπολιτευμένος, ἔδρασεν, ὡς πρόκειται, τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα. Σημειῶσαι δὲ τὴν ὑπερφυῇ καὶ ἄφραστον τοῦ Κυρίου ἔνωσιν, ὅτι οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα ἔδρασεν (ἦν γὰρ ἄνθρωπος), οὔτε κατὰ ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπινα (ἦν γὰρ καὶ Θεὸς)»²⁰.

Η αξία των Αρεοπαγιτικών Συγγραφών θεωρείται ιδιαίτερος σημαντική, αφού μεταφράστηκαν και στη συριακή γλώσσα από τον Αβὰ Ιλδουϊνο²¹. Ο τελευταίος αποτελεί και αιτία να γίνει η εσφαλμένη ταύτιση

²⁰ Μαξίμου Ομολογητού, Σχόλια εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, PG 4, 533BC.

²¹ M. R. A. Henrion, *Storia Universale Della Chiesa Dalla Predicazione Degli Apostoli Fino al Pontificato Di Gregorio XVI*, Volume Terzo, pub. Tipografia Della Minerva Ticinese Milano 1839, p. 394: «Ilduino, abate di san Dionigi, verso l' 842. Egli è autore degli Aeropagiti, prima sorgente dell' errore che fece tra noi confondere san Dionigi d' Atene con san Dionigi di Parigi». Ο Γεώργιος Φλωρόφσκυ σημειώνει ότι, πριν τη μετάφραση του Ιλδουϊνου τον 8ο αιώνα, τα κείμενα είχαν μεταφραστεί στα

του Διονυσίου επισκόπου Αθηνών²² με τον Διονύσιο ιδρυτή της Εκκλησίας των Παρισίων²³.

συριακά ήδη τον 6ο αιώνα: «Ο Σέργιος της Resaina, που πέθανε περί το 536, μετέφρασε τα Αρεοπαγίτικα συγγράμματα στα Συριακά. Αυτή η μετάφραση είχε ευρεία κυκλοφορία, ιδιαίτερα σε Μονοφυσιτικούς κύκλους, αν και ο ίδιος ο Σέργιος — που ήταν στην αρχή Μονοφυσίτης Πρεσβύτερος και συγχρόνως γιατρός — κρατούσε μία μάλλον αμφίβολη στάση στις δογματικές έριδες, και πλησίαζε ακόμα προς τους Νεστοριανούς». Γ. Φλωρόφσκυ, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 339. Π. Τσορμπατζόγλου, «Η χρήση των Αρεοπαγιτικών έργων στη Σύνοδο του Λατερανού (649) και στην ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (681)» *Θεολογία* 79.2 (2008), σ. 396.

²² Ευσεβίου Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Δ', G. Bardy, *Histoire Ecclésiastique*, I - IV, SC 31, 4.23.3.4 - 4.23.4.1 (=PG 20, 385A): «δηλοῖ δ' ἐπὶ τούτοις ὡς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπείς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς Πράξεσιν δεδηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθήνησι παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρίστο».

²³ Α. Γ. Θεοδωρόπουλου, «Ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης - Ὁ ἐν Αθήναις διαπυρὸς τελειωθείς πάνσοφος ιεράρχης καὶ πολιούχος ἅγιος τῶν Αθηνῶν», 3/10/2013, www.zoiforos.gr/index.php?option=com_k2&view=item&id=9958:eikona-kai-eikonomaxoi-eikonoklastes&Itemid=170: «Η εσφαλμένη ταύτιση και αυθαίρετη αυτή δοξασία δημιουργήθηκε τον 9ο μ.Χ. αιώνα από τον αββά Ιλδουίνο της Ιεράς Μονής του Αγίου Διονυσίου των Παρισίων, ο οποίος στον συγγραφέντα υπό αυτού βίο του Αγίου εξέφρασε τη λανθασμένη άποψη ότι ο ιδρυτής της Εκκλησίας των Παρισίων είναι ο Άγιος Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης». Συναφώς Μ. Ι. Γαλανού, *Οι βίοι των Αγίων*, Αθήναι 1951, σ. 23: «από του 17ου αιώνας Γάλλοι κριτικοί, θέτοντες υπέρ τους θρύλους και τους αυθαιρέτους ισχυρισμούς την ιστορικήν αλήθειαν, προέβησαν εις αμερόληπτον έρευναν περί του ζητήματος... από την παραπάνω έρευνα εβεβαιώθη ότι υπό Διονυσίου μεν ιδρύθη η Εκκλησία Παρισίων, Διονυσίου όμως άλλου, ακμάσαντος κατά τον γ μ.Χ. αιώνα». Εξάλλου, ο τιμώμενος στις 9 Οκτωβρίου Άγιος Διονύσιος των Παρισίων, ο οποίος είναι ο απόστολος των Γάλλων και ο πρώτος επίσκοπος των Παρισίων, εστάλθη στη Γαλλία από τον επίσκοπο της Ρώμης Φαβιανό για να κηρύξει τον χριστιανισμό από κοινού με τους δύο μαθητές του, τον Ελευθέριο και τον Ρουστικό. Το 250 μ.Χ. έγινε ο πρώτος επίσκοπος της πόλεως των Παρισίων και εκεί μαρτύρησε δι' αποκεφαλισμού από κοινού με τους δύο συνεργάτες του το 272 η το 280 μ.Χ. κατά τον διωγμό του Ουαλεριανού η του Δεκίου. Το λείψανό του ετάφη στον λόφο της Μονμάρτης η σύμφωνα με άλλη παράδοση στο χωριό Κατουλίακο, το οποίο βρίσκεται πλησίον στο Παρίσι και σήμερα φέρει το όνομα Άγιος Διονύσιος (St. Denis). Εκεί το 626 μ.Χ. κτίσθηκε η περίφημη Μονή του Αγίου Διονυσίου, όπου και εναποτέθηκαν τα λείψανά του. Βλ. σχετικά Gregory of Tours, *History of the Franks*, I 30, Online Reference Book for Medieval Studies, <https://legacy.fordham.edu/halsall/basis/gregory-hist.asp>. A. Louth, *Greek East and*

Δύο, όμως ερωτήματα συνεχίζουν να ταλανίζουν πολλούς μελετητές των Αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων. Το ένα είναι ο χρόνος της συγγραφής τους και το άλλο είναι το ποιός πραγματικά ήταν ο συγγραφέας τους. Και στα δύο ερωτήματα έγινε μία ευσύνοπτη αναφορά ανωτέρω. Σχετικά με τη συγγραφή τους, αναφέρθηκε ότι μάλλον συνετάχθησαν μετά την Δ' Οικουμενική Σύνοδο στη Χαλκηδόνα (451). Μάλιστα άλλοι υποστηρίζουν ότι είδαν το φως της δημοσιότητας το πρώτο τέταρτο του έκτου αιώνα. Τα συγγράμματα δεν αναφέρονται σε έργα άλλων ιστορικών, θεολόγων η γενικότερα εκκλησιαστικών συγγραφέων που δραστηριοποιήθηκαν πριν το 533. Στις αρχές του 6ου αι. τα χρησιμοποιεί ο Οικουμενιος στο *Υπόμνημα εις τήν Αποκάλυψιν*²⁴, και ο Ανδρέας Καισαρείας στο *Ερμηνεία εις τήν Αποκάλυψιν του Ιωάννου*²⁵.

Πρώτη επίσημη προφορική αναφορά στα εν λόγω συγγράμματα γίνεται το 533 ή το 513/514 κατά άλλους, στη Σύνοδο της Τύρου²⁶. Η μαρτυρία υπάρχει στην έκθεση που έχει συνταχθεί από τον Επίσκοπο Ιννοκέντιο της Μαρωνείας²⁷. Εκεί, σημειώνεται ότι σε μία συγκεκριμένη θεολογική διαμάχη μεταξύ επτά Μονοφυσιτών, οπαδών του Σεβήρου και επτά χριστιανών, η οποία έλαβε χώρα στην πρωτεύουσα της Βυζαντινής

Latin West: The Church, AD 681-1071, series *The Church in History*, vol. III, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2007, p. 131.

²⁴ Κ. Μπελέζου, *Η «ερμηνεία» του Οικουμενίου του Σχολαστικού στην Αποκάλυψη του Ιωάννου*, Αθήναι 1999, σ. 31-61.

²⁵ J. Schmid, (ed), *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse – Texte: I Der Apokalypse – Kommentar des Andreas von Kaisareia: Text*, Munich 1955, p. 275.

²⁶ Π. Τσορμπατζόγλου, «Η χρήση των Αρεοπαγιτικών έργων στη Σύνοδο του Λατερανού (649) και στην ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (681)» *Θεολογία* 79.2 (2008), σ. 386. Συναφώς βλ. Ιω. Νικολοπούλου, *Σεβήρος και ο όρος της Χαλκηδόνας*, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2002, σ. 28.

²⁷ D. Briggs, *The Purification Papers: (New Preface, Glossary of Terms and Afterword)* Paperback – Teacher's Edition, Mandala Books, LLC, January 13, 2012, p.37, ref. 12.

Αυτοκρατορίας, αναφέρθηκαν για πρώτη φορά τα συγγράμματα του Ψευδο-Διονυσίου²⁸.

Οι οπαδοί, λοιπόν, του Σεβήρου, προς υποστήριξη των απόψεών τους, μεταχειρίστηκαν χωρία αυτών των συγγραμμάτων θεωρώντας ως πραγματικό συγγραφέα τον ίδιο το Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη. Η αντίδραση στα όσα υποστήριζαν ήλθε άμεσα από τον επίσκοπο Εφέσου Υπάτιο, ο οποίος χαρακτήρισε τα λεγόμενα «Αρεοπαγιτικά Συγγράμματα» ως νόθα και ψευδεπίγραφα. Υπεστήριξε ότι, εάν είχαν συνταχθεί τον 1ο μ.Χ., τότε αναντιλέκτως θα ήταν γνωστά στους Εκκλησιαστικούς συγγραφείς και θα είχαν χρησιμοποιηθεί τόσο από τον Αθανάσιο όσο και από τον Κύριλλο Αλεξανδρείας²⁹. Ο Υπάτιος, επίσης, πολέμησε σφόδρα την αναφορά των Σεβηριανών στη μία φύση του Ιησού Χριστού, φοβούμενος ότι υποθάλπουν την απολιναρική κακοδοξία³⁰.

²⁸ Jean Hardouin, *Acta conciliorum, et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, Paris, 1726, vol. II, II, 1159E-1164D: «Collatio Catholicorum cum Severianis, habita Constantinopoli, anno Domini DXXXΓ, tempore Fusliniani Imperatoris. Domino amabili Thomati presbytero, Innocentius episcopus Maroniae civitatisin, Domino salutem. Scipsit mihi tua Deo amailis caritas, eo quod Susceptis humilitatis nostrae litteris una cum exemplaribus piissimi atque amatoris Dei principis nostri, et fanctissimi archiepiscopi litterarum, praecipientium me ... Hypatio Ephesinae ... Contradicientes dixerunt: Secundum utraque: beato enim Cyrillo et beato Athanasio Alexandrinae civitatis episcopis, Felice... et Dionysio Areopagita, unam naturam Dei Verbi decernetibus post unitionem, hos omnes transgressi illi, post unitionem praesumpserunt duas naturas praedicare...Episcopus: ... scripta ad Dionysium; illam autem quam sancti Gregorii mirabilium Factoris dicitis testisicationem, suadete Severo et his qui ea quae illi sapiunt confiteri, quia incorruptum carnis ipse decrevit: et tunc vobis credendum est, quoniam et ea quae de una naturadieta funt ipsius sunt, Quod autem prius dici debuit, hoc in ultimo dicimus. Illa enim testimonia quae vos Dionysii Areopagitae dicitis, unde potestis offendere vera esse sicut suspicamini? ...»

²⁹ Αυτόθι. *Mansi* VIII,817. *ACO* IV, 2, p. 169-174.

³⁰ J. Hardouin, *Acta conciliorum, et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, Paris, 1726, vol. II, II, 1161B. Σχετικά με την Απολιναριστική κακοδοξία βλ. Ε. Αρτέμη, «Μία φύσις του Θεού λόγου σεσαρκωμένη. α). Απολιναρική ανάγνωση, β) Κυρίλλειος ανάγνωση», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τ. ΟΔ (2003), 293 – 304. Ε. Αρτέμη, «Η αίρεση του Απολιναρίου και η Β' Οικουμενική Σύνοδος», στο <http://www.impantokratoros.gr/eirhnh-artemi-apollinarios.el.aspx>. (2011).

Επιπροσθέτως, ένα άλλο στοιχείο που βοηθά στην χρονολόγηση των έργων είναι η αναφορά στην απαγγελία του Συμβόλου της Πίστεως στην θεία Λειτουργία, που βρίσκεται στην *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας* πραγματεία, η οποία έγινε από τον Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Τιμόθεο Ι' το 515 περίπου³¹.

Κατά την ιστορική εξέλιξη οι αμφιβολίες για τον χρόνο συγγραφής των πραγματειών αλλά και σχετικά με την αυθεντικότητα του ονόματος του συγγραφέα έπαψαν να υφίστανται³². Ο Μάξιμος ο Ομολογητής υπερασπίστηκε με σθένος ότι είναι γνήσια πονήματα του Διονυσίου. Παράλληλα, τα χρησιμοποιεί ο Λεόντιος Βυζάντιος³³. Ένας άλλος Πατήρ, ο Αναστάσιος ο Σιναΐτης, χρησιμοποιεί στα έργα του ευρέως τις πραγματείες του Διονυσίου, δίδοντάς τους έτσι την αποδοχή τους στον χώρο της χριστιανικής θεολογίας και της Εκκλησίας³⁴.

Στο πλαίσιο λοιπόν της πορείας του Χριστιανισμού στην ιστορία, οι όποιες αμφισβητήσεις σχετικά με τη γνησιότητα των Αρεοπαγιτικών έργων λησμονήθηκαν τελείως και, όπως ήταν αναπόφευκτο, συνέχισαν αυτά να διαδίδονται σε Ανατολή και Δύση με ταχύ ρυθμό, αφού μέσω του περιεχομένου τους συνεδέετο η παλαιότερη αρχαία φιλοσοφία με τη νεότερη χριστιανική. Στη διάδοσή τους συνέβαλε, όπως προαναφέρθηκε,

³¹ Π. Τσορμπατζόγλου, «Η χρήση των Αρεοπαγιτικών έργων στη Σύνοδο του Λατερανού (649) και στην ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (681)» *Θεολογία* 79.2 (2008), σ. 385, υποσ. 6.

³² A. Louth, *The origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Claderon Press, Oxford 1981, p. 161.

³³ Λεόντιου Βυζάντιου, *Κατά Νεστοριανῶν καί Εὐτυχιανιστῶν*, Α', PG 86, 1288C, 1304D. Βλ. D. Evans, «Leontius of Byzantium and Dionysius Areopagite», *Byzantine Studies* 7 (1980) 1-34.

³⁴ Αναστασίου Σιναΐτη, *Ὁδηγός*, ΚΔ: Τοῦ ἁγίου ἀποστολικοῦ διδασκάλου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου ἐκ τοῦ κεφαλαίου περί ἡνωμένης καί διακεκριμένης θεολογίας, K-H. Uthemann, *Anastasii Sinaite, Sermones duo in Constitutionem Homini Secundum Imaginem Dei*, Corpus Christianorum, Series Graeca 12, Leuven University Press, Leuven 1985, p. 115-123 (=PG 89, 305-312). Αναστασίου Σιναΐτη, *Περί τῆς θεανδρικῆς ἐν Χριστῷ ἐνεργείας Διονυσίου*, K-H. Uthemann, *Anastasii Sinaite*, p. 125-134 (=PG 89, 312-329).

και το ότι ο Μάξιμος ο Ομολογητής τα ερμήνευσε και υποστήριξε την γνησιότητά τους³⁵. Ο δε Ιωάννης ο Σκυθοπολίτης (6^{ος} αι.) συνέταξε σχόλια επί του περιεχομένου τους³⁶, ο Θεόδωρος ο Στουδίτης (8^{ος}-9^{ος} αι.) τα χρησιμοποίησε αποκαλώντας μάλιστα το Διονύσιο, «θείον»³⁷, «θεοφάντορα»³⁸, «πάνσοφον»³⁹, ο Μ. Φώτιος (9^{ος} αι) υπερασπίστηκε την γνησιότητά τους⁴⁰, ο Γεώργιος Παχυμέρης (13^{ος} αι.) τα παράφρασε⁴¹, ενώ πλείστοι άλλοι συγγραφείς στην Ανατολή και στη Δύση τα χρησιμοποιούν.

Σημειωτέον ότι, παρόλη την αποδοχή που γνωρίζουν, στον 9^ο αι. και 10^ο αι., στην Ανατολή διετυπώθησαν εκ νέου ορισμένες αμφιβολίες για τη γνησιότητά των αεροπαγιτικών συγγραφών. Ένας από τους

³⁵ Μαξίμου Ομολογητού, *Σχόλια εις τὰς ἐπιστολάς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 29-431.

³⁶ «Ο Ιωάννης ο Σκυθοπολίτης († 550) κατηγορεῖ τα συγκεκριμένα συγγράμματα ως αιρετικά, υπεραμυνόμενος του προσώπου του αγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. Την ἔνσταση αὐτή του Ιωάννου Σκυθοπολίτου διασώζει ο ἅγιος Μάξιμος ο Ομολογητής (*Πρόλογος εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 20AB)», Γ. Ν. Φίλια, «Τὰ Ερμηνευτικά Ὑπομνήματα στη Νεκρώσιμη Ακολουθία», Θ' Πανελλήνιο Λειτουργικό Συμπόσιο, Βόλος, 5-7 Νοεμβρίου 2007, http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/ermineia_nekrosimi.html. Συναφώς P. Rorem, J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998. R. Roques, *L'univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, p. 305. J. Jones, «The Status of the Trinity in Dionysian Thought», *The Journal of Religion*, 80.4 (2000), 645-657. D. Prassas, «John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite», *The Journal of Religion* 81 (2001), 113-114.

³⁷ Θεόδωρου Στουδίτου, *Ἐπιστολές*, G. Fatouros, *Theodori Studitae, Epistulae*, W. de Grypter & Co, Berlin 1991, p. 721¹.

³⁸ Αὐτόθι, p. 645³²⁻³³.

³⁹ Αὐτόθι, p. 646⁵².

⁴⁰ Φωτίου Κωνσταντινοπόλεως, *Βιβλιοθήκη*, R. Henry, *Photius Bibliothèque*, t. I, Les Belles Lettres, Paris 1959, p. 189b.

⁴¹ Στο ἔργο του Παχυμέρη συμπεριλαμβάνεται ἐπίσης ο σχολιασμός και η Παράφραση λόγων και ἐπιστολῶν του Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, μάλλον με υπόδειξη του πατριάρχη και πάπα Αλεξανδρείας Αθανασίου, προς τον οποίο σῶζεται και μία ἐπιστολή. Codex Paris. gr. 996, 275-76. Ο ἴδιος ο Παχυμέρης σχετικά με Ψευδό-Ἀρεοπαγικά συγγράμματα σημειώνει ὅτι δεν εἶναι οὔτε ἐρμηνευτής οὔτε παραφράζει τὰ κείμενα. Απλῶς εἶναι ἕνας ἀναγνώστης τους. PG 3, 112B.

διανοητές που διετύπωσε σοβαρές αμφιβολίες για το περιεχόμενο και το συγγραφέα των εν λόγω συγγραμμάτων υπήρξε ο επίσκοπος Καισαρείας Αρέθας⁴².

Από την άλλη πλευρά, στη Δύση, τον 6^ο αι. το όνομα του Διονυσίου καθιστά εμφανή την παρουσία του μέσω των ίδιων των έργων του αλλά και των έργων Γρηγορίου του Μεγάλου⁴³. Μνεία του ονόματος του Διονυσίου αλλά και των πραγματειών του γίνεται στη Σύνοδο του Λατερανού (649)⁴⁴ και στην ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (681)⁴⁵. Στη συνέχεια, ο Β' κανόνας της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου (787) επικαλείται τα αεροπαγίτικα πονήματα ως αναμφισβήτητη μαρτυρία για την γνώση της

⁴² J. Matula, *Arethas of Caesarea*, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, vol. I, ed. H. Lagerlund, Heidelberg – London – New York 2011, 97-99: «Arethas, bishop of Caesarea, can be thought as the representative of the first Byzantine Renaissance and a major figure in the traditional period of Byzantine intellectual history in the ninth and tenth centuries. He commented on ancient philosophical works and recognized the importance of philosophical learning. He provided a transcription of a complete copy of Plato's works to which he added marginal notes. He is the author of a collection of scholia on Aristotle's texts. His importance as a student of Aristotle's works consists in his adoption of late Alexandrian Neoplatonism and his dependence on Porphyry's ontology. Arethas promoted encyclopedic curiosity and encouraged the copying of ancient manuscripts. Much of our knowledge of Greek antiquity is the direct result of his work. Arethas of Caesarea was a scholar and a politician of 10th century (902-932 or 944). He became archbishop of Caesarea. He was preoccupied with the compilation of lexicons and the preservation of classical works. He copied, commented, and lectured on the texts of Aristotle and Porphyry and played an important role in transmission of the philosophical traditions of antiquity in Byzantium. Apart from the preservation of the ancient texts, Arethas dealt with various philosophical issues as metaphysics and anthropology. He is usually viewed as a Platonizing thinker, mainly because of the considerable editing and his extensive scholia on the Platonic dialogues. From the philosophical point of view, Arethas revived interest in Byzantine thought. His attitude to Aristotle's work and logic is not very clear. He is a critic of Aristotle on doctrinal issues that are considered fundamental to Christian thought (the theory of soul, substance)».

⁴³ Gregorius Magnus, *XL Homiliarum in Evangelia*, 2, 34, PL 76, 1254B: «Dionysius autem dicit, quod ex minoribus Angelorum agminibus ad explendum ministerium vel visibiliter vel invisibiliter mittuntur: nam superiora illa agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent».

⁴⁴ ACO I, 1. 1, p. 144, 146, 328, 330.

⁴⁵ ACO II, 2. 1, p. 370, 374, 506.

Αγίας Γραφής ως απαραίτητο εφόδιο του προσώπου εκείνου το οποίο προτίθεται να γίνει επίσκοπος⁴⁶.

Στη Δύση οι κυριότεροι εκφραστές αμφισβήτησεως της ταυτότητας του Διονυσίου ως του γνωστού μαθητή του Παύλου υπήρξαν ο Valla (1457) και ο Έρασμος (1504)⁴⁷. Τέλος, υπήρξαν πολλοί Έλληνες Διαφωτιστές και θεολόγοι επιστήμονες, οι οποίοι απέρριψαν τη γνησιότητα των συγγραμμάτων αυτών⁴⁸.

Στήν εποχή μας γίνεται αποδεκτό ότι ο Ψευδο-Διονύσιος ήταν τό προσωπείο πού χρησιμοποίησε κάποιος χριστιανός ο οποίος γνώριζε ιδιαίτερος εξαντλητικά τη θεολογική χριστιανική διδασκαλία αλλά και τον Νεοπλατωνισμό. Είχε κατορθώσει να μετουσιώσει τη θεωρία του τελευταίου, με σκοπό νά διατυπώσει λόγο με μία μεικτή γλώσσα φιλοσοφίας και θεολογίας στους ανθρώπους του έκτου αιώνα για τη

⁴⁶ Β' Κανόνας της ἐν Νικαίᾳ Ἀγίας καί Οἰκουμενικῆς Ζ' Συνόδου: «Ἀνακρίνεσθαι δέ ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου, εἰ προθύμως ἔχει ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς, καί οὐ παροδευτικῶς, τοὺς τε ἱερούς κανόνας, καί τό ἅγιον Εὐαγγέλιον, τήν τε τοῦ θείου Ἀποστόλου βίβλον, καί πᾶσαν τήν θείαν Γραφήν· καί κατὰ τά θεία ἐντάλματα ἀναστρέφεσθαι, καί διδάσκειν τόν κατ' αὐτόν λαόν. Οὐσία γάρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστί τά θεοπαράδοτα λόγια, ἡγουν ἡ τῶν θείων Γραφῶν ἀληθινή ἐπιστήμη, καθὼς ὁ μέγας ἀπεφήνατο Διονύσιος», *Mansi*, XIII, 420A. Πρβλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, I, Δ, PG 3, 376BC: «Οὐσία γάρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας, λέγει, ἐστί τά θεοπαράδοτα λόγια σεπτότατα δέ λόγια ταῦτα φαμέν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστιῶν ἐν ἀγιογράφοις ἡμῖν καί θεολογικοῖς δεδώρηται δελτοῖς καί μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν αὐλοτέρᾳ, μύσει καί γείτονι πῶς ἤδη τῆς αἰωνίου ἱεραρχίας ἐκ νοός εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, σωματικοῦ μέν, αὐλοτέρου δέ ὅμως γραφῆς ἐκτός, οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν, ἐμυθήσαν».

⁴⁷ Βλ. Α. Ο. Πολυχρονιάδη, «Εἰσαγωγή», στό Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης: *Περὶ Θείων Ονομάτων. Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, ἐκδ. Ζήτηρος 2008, σ. 24.

⁴⁸ «ἐκ τῶν ἡμετέρων δεν ἀποδέχονται τὴν γνησιότητα θεωροῦντες τὰ συγγράμματα ταῦτα ὡς ἔργα μεταγενέστερα τοῦ εἰς τὸ αἶνος ο Μελέτιος Τυπάλδος, ο Γεώργιος Βενδότης, ο Ευγένιος Βούλγαρης, ο Ἀνθιμος Γαζής, ο Νικόλαος Λογάδης, ο Θεόκλητος Φαρμακίδης, ο Φιλάρετος Βαφειδής, ο Ρώσος Φιλάρετος Drodzon, πατριάρχης Μόσχας ... Ἀν. Δ. Κυριακός (1843-1923), ο Γεώργιος Δέρβος (1854-1925), ο Βασίλειος Στεφανίδης (1878-1958) καὶ ο Δ. Μπαλάνος (1878-1959)», Δ. Πάλλη, «Νεότερη ἐλληνική θεολογία καὶ τὸ ἔργο τῶν Πατέρων: Ἡ περίπτωση τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη», *Ἀντίφωνο*, 22/2/2014, www.antifono.gr.

δογματική διδασκαλία και τη γενικότερη διδασκαλία της Εκκλησίας⁴⁹. Στην οπτική του, η θέωση του ανθρώπου, δηλαδή η ένωσή του με τον Θεό, αποτελεί το αποκορύφωμα της μυστικής θεολογίας⁵⁰. Όποιος και αν είναι ο συγγραφέας των έργων αυτών, είναι αναγκαίο να λεχθούν και ορισμένες πληροφορίες και για τα ίδια τα έργα.

Στον τρίτο τόμο της *Patrologia Graeca* του Migne τέσσερις πραγματείες και δέκα επιστολές φέρονται ως δημιουργήματα του Διονυσίου. Ο τελευταίος, όμως, ποιεί μνηία για επτά πραγματείες του, οι οποίες παραμένουν εισέτι άγνωστες⁵¹. Οι πραγματείες του είναι: α. *Περί τῆς Οὐρανίου Τεραρχίας*⁵², που αποτελείται από δεκαπέντε κεφάλαια, στα οποία γίνεται λόγος αναλυτικά περί της φύσεως και των ιδιοτήτων των επουράνιων δυνάμεων⁵³. β. *Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Τεραρχίας*⁵⁴, που

⁴⁹ St. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, publ. E. J. Brill, Leiden 1978, p. 18-25.

⁵⁰ Α. Ο. Πολυχρονιάδης, «Εἰσαγωγή», στο Διονύσιου Αρεοπαγίτη: *Περί Θεῶν Ὑπομνήσεων. Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, έκδ. Ζήτηρος 2008, σ. 25-26. Αθ. Ι. Δεληκωστόπουλου, *Ελληνικός στοχασμός και χριστιανική συνείδηση*, έκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1993, σ. 275: «Η ορθόδοξη μυστική θεολογία στηρίζεται στην υπερβατικότητα της θείας ουσίας, γεγονός που προφυλάττει τη μυστική θεολογία από κάθε πανθειστική χροιά και τάση, και βλέπει στον ενανθρωπήσαντα Λόγο του Θεού και ανθρώπου, την θεία χάριτι θέωση αυτού, καθώς τούτο τονίζεται με την γραφίδα του Μ. Αθανασίου: «αὐτός γάρ ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν».

⁵¹ Α. Ο. Πολυχρονιάδης, «Εἰσαγωγή», στο Διονύσιος Αρεοπαγίτης: *Περί Θεῶν Ὑπομνήσεων. Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, έκδ. Ζήτηρος 2008, σ. 15.

⁵² PG 3, 120-367.

⁵³ Αλεξάνδρας Μοναχῆς, *Οἱ Ἄγγελοι. Μία ζωντανή παρουσία*, μτφρ. Ελ. Δ. Γκανούρη, έκδ. Ἐλαφος, Αθήνα 1994, σ. 248-253: «Ο Διονύσιος δεν μας λέει αν ο ίδιος είχε κάποιο ουράνιο όραμα. Βασίζει αυτά που λέει στις Γραφές. Φαίνεται όμως ότι είχε μία καταπληκτική ενόραση που δείχνει ότι έβλεπε και κατανοούσε πράγματα πολύ πέρα από τίς δικές μας δυνατότητες. Κάνει κάθε δυνατή προσπάθεια να μας απομακρύνει από το λάθος που κάνουμε νομίζοντας ότι οι άγγελοι είναι κάτι σαν “χρυσά όντα ή φωτεινοί άνθρωποι που λάμπουν αδιάκοπα και αξίζει να τα παρατηρεί κανείς” και να μας αποτρέψει από το “δύσμορφο χαρακτήρα της απεικόνισης των αγγέλων”. Αυτή η δυσμορφία όχι μόνο δεν αφήνει το νου μας να αναπαυθεῖ αλλά τον ερεθίζει ν’ αποφεύγει τις υπερκόσμιες πνευματικές καταστάσεις... Εξάλλου, “τα κρυμμένα Μυστήρια που βρίσκονται πέρα από μας τα προσεγγίζουμε μόνο εν σιωπή”».

⁵⁴ PG 3, 369-583.

αποτελείται από επτά κεφάλαια, στα οποία αναπτύσσεται ότι η αμυδρά εικόνα της ουράνιας ιεραρχίας είναι αυτή η εκκλησιαστική, της οποίας το περιεχόμενο εκτυλίσσεται με την συζήτηση περί των μυστηρίων και των θείων ιερουργιών. γ. *Περί θείων Ὄνομάτων*⁵⁵, που περιλαμβάνει δεκατρία κεφάλαια, στα οποία διατυπώνεται λόγος περί των ονομάτων (θεωνυμιών) ως εκφραστικών ιδιοτήτων της «υπερούσιας και απόκρυφης θεότητας», καί δ. *Περί Μυστικῆς θεολογίας*⁵⁶, που έχει πέντε κεφάλαια, στα οποία αναπτύσσονται τα περί μυστικής ενώσεως της ψυχῆς μετά του «ὑπέρ πᾶσαν οὐσίαν καί γνῶσιν Θεοῦ».

Τέλος, το σύνολο των έργων συμπληρώνουν οι δέκα επιστολές, από τις οποίες οι τέσσερις είναι προς τόν Γάιο τον Θεραπευτή⁵⁷, η πέμπτη προς το Δωρόθεο Λειτουργό⁵⁸, η έκτη προς το Σωσίπατρο τον ιερέα⁵⁹, η έβδομη προς τον Πολύκαρπο Ιεράρχη⁶⁰, η όγδοη προς το Δημοφίλο το Θεραπευτή⁶¹, η ένατη προς τον Τίτο Ιεράρχην⁶² και η δεκάτη προς τον Ιωάννη τον Θεολόγο⁶³.

Εν κατακλείδι, το σημαντικό είναι ότι, άσχετα με το ποιός θεωρείται ή είναι ο πραγματικός συγγραφέας των Αρεοπαγιτικών πονημάτων, τα εν λόγω κείμενα συνοψίζουν τον θεολογικό αποφατισμό της ελληνικής εκκλησιαστικής παραδόσεως, αξιοποιώντας τή Νεοπλατωνική ορολογία και προβληματική. Επιπλέον, άσκησαν εκτενή και καταλυτική επίδραση στη διαμόρφωση της μεσαιωνικής φιλοσοφίας και θεολογίας και συγκρότησαν τη θεωρητική βάση τόσο του Ανατολικού

⁵⁵ PG 3, 585-995.

⁵⁶ PG 3, 995-1063.

⁵⁷ PG 3, 1065-1072.

⁵⁸ PG 3, 1073-1075.

⁵⁹ PG 3, 1077-1079.

⁶⁰ PG 3, 1079-1083.

⁶¹ PG 3, 1084-1102.

⁶² PG 3, 1104-1115.

⁶³ PG 3, 1117-1121.

όσο και του Δυτικού μυστικισμού. Τέλος, τα εν λόγω έργα, εκτός της νεοπλατωνικής και της γενικότερης φιλοσοφικής ορολογίας τους, εκθέτουν στο βάθος περιγραφές εμπειρικών πνευματικών καταστάσεων και ανακράσεων του ανθρώπου με τον Θεό. Για παράδειγμα, ο αμέθεκτος και άγνωστος Θεός στην ουσία Του, γίνεται μεθεκτός και γνωστός μέσω των ενεργειών Του ή μέσω των προϊόντων τους: «ἴθουνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῖν καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν· ἔνθα τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστα τὸν ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας»⁶⁴.

Τέλος, σημειώνεται, σέ διάφορες θεματικές ενότητες των Αεροπαγιτικών κειμένων, ότι οι χριστιανοί γίνονται κάτοχοι της πραγματικής θεογνωσίας, ύστερα από τον φωτισμό του νου τους από το άκτιστο φως του Τριαδικού Θεού. Ο άνθρωπος αδυνατεί να συλλάβει τήν προαιώνια, άναρχο αρχή, δηλαδή τον αἰῶδιο Θεό και να διατυπώσει λόγον περί της υπόστασής Του και προφανώς περί της αυτοϊδρύσής Του. Η άνοδος στο ύψος της Θεολογίας, μοιάζει με ανάβαση στην πιο υψηλή κορυφή του όρους και είναι καρπός του φωτισμού του ανθρωπίνου νου από την Αγία Τριάδα. Η Θεογνωσία, λοιπόν, έχει ως ιδιάζον χαρακτηριστικό ότι συνίσταται από μία αποκαλυπτική θεϊκή ενέργεια και πρωτοβουλία. Εξαρτάται, λοιπόν, από την αυτοαποκάλυψη του εν Τριάδι Θεού. Το Θείο είναι ακατάληπτο. Η ακαταληψία του Θεού πρέπει να γίνεται αποδεκτή ως τέτοια από κάθε ανθρωπινό νου, ώστε να διατηρηθεί απαραμείωτος ο θεολογικός ρεαλισμός.

⁶⁴ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, 3-5, PG 3, 997A.

2. Βίος και έργο του Γεωργίου Παχυμέρη (13^{ος} -14^{ος} αι.)

Ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242–1310) υπήρξε μία πολυσχιδής προσωπικότητα, σημαντικός κληρικός, θεολόγος, λόγιος, φιλόσοφος, ιστορικός και μαθηματικός με δαψιλή εκκλησιαστική και πολιτική δράση και ευρύτατο σε έκταση και ποιότητα συγγραφικό έργο. Αποτελεί σημαίνουσα προσωπικότητα της Παλαιολόγειας Αναγεννήσεως όσον αφορά στον τομέα των γραμμάτων και των επιστημών. Γεννήθηκε στην πόλη της Βιθυνίας τη Νίκαια στο πρώτο ήμισυ του δέκατου τρίτου αιώνα, το 1242⁶⁵. Ο ίδιος αναφέρεται έμμεσα στην ηλικία του στην πραγματεία του *Συγγραφικαί Ιστορίαι*⁶⁶. Επιπλέον, μέσα από το έργο του φαίνεται η ζείδωρη πίστη του προς τη φιλοσοφία ως προσωπική διά βίου κατάκτηση, και η βαθύβλυστη πεποίθηση ότι η φιλοσοφία μπορεί να υπηρετήσει τη θεολογία χωρίς να υπάρχει σύγχυση μεταξύ τους τέτοια που θα οδηγούσε σε ένα περίεργο θεωρητικό κράμα μεταξύ τους, το οποίο θα εχαρακτηριζέτο από αιρετικά στοιχεία, τα οποία κατά καιρούς είχαν καταδικαστεί από την Πατερική Θεολογία τους προηγούμενους αιώνες.

Μετά την Άλωση της Βασιλεύουσας από τους Λατίνους το 1204, η οικογένειά του αναγκάστηκε να μεταφερθεί από την Κωνσταντινούπολη στην περιοχή της Βιθυνίας, η οποία ανήκε πλέον στην Αυτοκρατορία της

⁶⁵ H. Hunger, *Βυζαντινή Λογοτεχνία Β'. Η Λόγια Κοσμική Γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν - Ιστοριογραφία, Φιλολογία, Ποίηση*, μτφρ. Τ. Κόλια, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2009, σ. 288.

⁶⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I, p. 23⁸⁻¹⁵, pub. A. Failler & E. Laurent, publ. A. Failler -V. Laurent, vol. I, CFHB XXIV/1, Paris 1984 (=PG 143, 443A-444B). «τάδε ξυνέγραψεν, οὐ λόγους λαβὼν ἄνωθεν ἀμαρτύρους, οὐδ' ἀκοῇ πιστεύων μόνον, ἦν τις λέγοι ἑωρακὼς ἢ καὶ ἀκούσας αὐτός, πιστοὺς δ' ἀξιοίη τοὺς λόγους, εἰ μόνον λέγοι, λογίζεσθαι, ἀλλ' αὐτόπτης τὰ πλεῖστα, οὕτω ξυμβάν, γεγονὼς ἢ καὶ μαθὼν ἀκριβῶς παρ' ὧν τό πρῶτον ὠράθη πραχθέντα, πλήν δ' οὐκ ἀμάρτυρα, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς ἄλλοις συνηγορούμενα, ὥς ἂν μὴ ὁ ξύμπας χρόνος, φύσιν ἔχων τὰ πολλά κρύπτειν συχναῖς κυκλικαῖς περιόδοις».

Νίκαιας⁶⁷. Ο Παχυμέρης έλαβε αγωγή σε ένα περιβάλλον με έντονη αγάπη προς τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και την αρχαιοελληνική παιδεία αλλά και γενικότερα σε ό,τι ήταν ελληνικό. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι ο ιδρυτής της αυτοκρατορίας ήταν ο δεσπότης Θεόδωρος Α' Λάσκαρης, ο οποίος διεκρίνετο για την ιδιαίτερη αγάπη του προς την πατρώα Ελληνική Παιδεία και την ελληνική εθνική συνείδηση ζητώντας μέσα από την ιστορία της Ελλάδας να ενισχύσει την εθνική συνείδηση των Ελλήνων⁶⁸, η οποία είχε ατονήσει έναντι της θρησκευτικής⁶⁹. Για όλη την ευρύτατη εκπαιδευτική ανάπτυξη που γνώρισε η ελληνική Αυτοκρατορία της Νίκαιας, δίκαια ονομάστηκε «κράτος εκπαιδευτικόν»⁷⁰.

Σε διηνεκή, λοιπόν, κλίμακα ο αυτοκράτορας υπήρξε προστάτης των γραμμάτων και των τεχνών και εξεδήλωνε παρατεταμένο ενδιαφέρον για την επιστήμη, την τέχνη, τη μουσική, την ποίηση και τη συγγραφή⁷¹. Ήταν σπάνια περίπτωση Βυζαντινού αυτοκράτορα, ο οποίος κατόρθωσε να συνδυάσει την έντονα επιτυχημένη πολεμική παρουσία με τα ισχυρότατα πνευματικά ενδιαφέροντα και την αξιόλογη συγγραφική δράση, αφού συνέταξε επιστημονικές πραγματείες. Την ίδια αγάπη για το ελληνικό στοιχείο της αυτοκρατορίας και για την ανάδειξή του έδειξε και ο Αυτοκράτορας της Νίκαιας Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης (1193-1254). Και ο τελευταίος καλλιέργησε την μελέτη των ελληνικών γραμμάτων, είχε δε και ο ίδιος εδραία κλασική παιδεία και ελληνική συνείδηση. Η εν λόγω

⁶⁷ Γεωργίου Ακροπολίτη, *Χρονική συγγραφή*, Georgii Acropolitae, *Opera*, vol. I, publ. A. Heisenberg, ανατύπωση με διορθώσεις P. Wirih, Στουτγάρδη 1978, σ. 11.

⁶⁸ A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324–1453*, vol ii, Canada 1952, p. 689.

⁶⁹ H. Ahrweiler, «L' expérience nicéene», (*DOP: Dumbarton Oaks Papers*), 29 (1975) 21-40. P. Magdalino, «Hellenism and Nationalism in Byzantium», in *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium* (Aldershot, 1991), article XIV, 1-27. C. J. Hilsdale *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 36, ref. 7 and 8.

⁷⁰ Κ. Δ. Γεωργούλη, *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1957, σ. 800.

⁷¹ Σ. Θεοδοσίου & Μ. Δανέζη, *Στα χρόνια του Βυζαντίου – οι θετικοί επιστήμονες Ιατροί, Χρονολόγοι και Αστρονόμοι*, εκδ. Διάυλος, Αθήνα 2010, <http://www.stratos-theodosiou.gr/index.php?id=64>

αναφορά του φαίνεται σε ένα εκπληκτικό κείμενο Ελληνορθόδοξης αξιοπρέπειας και πατριωτικής παρηγορίας συνταχθέν από τον ίδιο, το οποίο απηύθυνε στον Πάπα Νικόλαο Θ'⁷².

Στη Νίκαια της Βιθυνίας ο Παχυμέρης έλαβε τη στοιχειώδη εκπαίδευση, τα ιερά γράμματα και την εγκύκλιο μόρφωση. Όταν η Κωνσταντινούπολη απελευθερώθηκε από τους Λατίνους χάρη στον Αυτοκράτορα Μιχαήλ Η' Παλαιολόγο το 1261, τότε ο Παχυμέρης εξασφάλισε την ευκαιρία να μετοικήσει στην Επτάλοφη⁷³. Εκεί συνέχισε

⁷² Απ. Βακαλοπούλου, *Πηγές Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού*, Α', Θεσσαλονίκη 1965, σ. 50-53. «Γράφεις στο γράμμα σου ότι στο δικό μας γένος των Ελλήνων η σοφία βασιλεύει..... ότι, λοιπόν, από το δικό μας γένος άνθησε η σοφία και τα αγαθά της και διεδόθησαν στους άλλους λαούς, αυτό είναι αληθινό. Αλλά πώς συμβαίνει να αγνοείς, ή αν δεν το αγνοείς πως και το απεισιώπησες, ότι μαζί με την βασιλεύουσα Πόλη και η βασιλεία σε αυτόν τον κόσμο κληροδοτήθηκε στο δικό μας γένος από τον Μέγα Κωνσταντίνο, ο οποίος εδέχθη την κληση από τον Χριστό και κυβέρνησε με σεμνότητα και τιμιότητα; Υπάρχει μήπως κανείς που αγνοεί ότι η κληρονομιά της δικής του διαδοχής (του Μ. Κωνσταντίνου) πέρασε στο δικό μας γένος και εμείς είμαστε οι κληρονόμοι και διάδοχοί του; Απαιτείς να μην αγνοούμε τα προνόμιά σου. Και εμείς έχουμε την αντίστοιχη απαίτηση να δεις και να αναγνωρίσεις το δίκαιό μας όσον αφορά την εξουσία μας στο κράτος της Κωνσταντινουπόλεως, το οποίο αρχίζει από των χρόνων του Μεγάλου Κωνσταντίνου και ... έζησε επί χίλια χρόνια ώστε έφθασε μέχρι και την δική μας βασιλεία. Οι γενάρχες της βασιλείας μου, από τις οικογένειες των Δουκών και των Κομνηνών, για να μην αναφέρω τους άλλους, κατάγονται από ελληνικά γέννη. Αυτοί, λοιπόν, οι ομοεθνείς μου επί πολλούς αιώνες κατείχαν την εξουσία στην Κωνσταντινούπολη. Και αυτούς η Εκκλησία της Ρώμης και οι προϊστάμενοί της τούς αποκαλούσαν Αυτοκράτορες Ρωμαίων... Διαβεβαιούμε δέ την αγιότητά σου και όλους τούς Χριστιανούς ότι ουδέποτε θα παύσουμε να αγωνιζόμαστε και να πολεμούμε κατά των κατακτητών της Κωνσταντινουπόλεως. Θα ασεβούσαμε και προς τους νόμους της φύσεως και προς τους θεσμούς της πατρίδος και προς τους τάφους των πατέρων μας και προς τους ιερούς ναούς του Θεού, εάν δεν αγωνιζόμασταν για αυτά με όλη μας την δύναμη... Έχουμε μαζί μας τον δίκαιο Θεό, ο οποίος βοηθεί τούς αδικουμένους και αντιτάσσεται στους αδικούντας...»

⁷³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικά Ιστορικά*, I, p. 23³⁻⁵, publ. A. Failler & E. Laurent, publ. A. Failler -V. Laurent, I, CFHB XXIV/1, Paris 1984 (=PG 143, 443A): «Γεώργιος Κωνσταντινουπόλιτης μέν τό ανέκαθεν, έν Νικαία δέ καί γεννηθείς καί τραφείς, έν Κωνσταντίνου δέ καταστάς αὐθις, ὅτε Θεοῦ νεύματι ὑπό Ρωμαίους αὕτη ἐγένετο, ἔτη γεγονός εἰκόσιν ἑνός δεόντος τηνκάδε... ».

τις σπουδές του δίπλα στον Γεώργιο Ακροπολίτη⁷⁴ και υπήρξε συμμαθητής του μετέπειτα Πατριάρχη Γρηγορίου Β', ο οποίος τότε ονομάζετο Γεώργιος Κύπριος⁷⁵. Η περάτωση των σπουδών του έγινε το 1267, αφού είχε διδαχθεί φιλοσοφία, ρητορική, αριθμητική, αστρονομία, γεωμετρία και μουσική από τον Γεώργιο Ακροπολίτη⁷⁶. Η μαθητεία του Κυπρίου και του Παχυμέρη στο περιβάλλον τού εν λόγω φωτισμένου διδασκάλου καθρεπτίζεται μέσα από την ενασχόλησή τους με το πλατωνικό έργο. Ο ίδιος ο Ακροπολίτης σημειώνει ότι είχε ασχοληθεί με

⁷⁴ Ο Γεώργιος Ακροπολίτης (1220-1282), γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη από πλούσιους και ευγενείς γονείς. Υπήρξε αξιόλογος συγγραφέας, σχολιαστής και ιστορικός. Διεκρίθη, επίσης, ως ικανός διπλωμάτης. Μετά την ανάκτηση της Κωνσταντινουπόλεως (1261), του ανατέθηκε η διεύθυνση της αναδιοργανωμένης Ακαδημίας, στην οποία δίδαξε φιλοσοφία και μαθηματικά. Είχε σπουδαίο βιβλιογραφικό εργαστήριο, στο οποίο εγίνετο η αντιγραφή, η διόρθωση, η συμπλήρωση και ο έλεγχος, βάσει αρχαιοτέρων κειμένων, έργων προγενεστέρων συγγραφέων. Θεωρούσε απαραίτητη τη γνώση της αριθμητικής και της γεωμετρίας, για να μεταβούν οι μαθητές του στο ανώτερο στάδιο, τη σπουδή της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Φαίνεται ότι ο Ακροπολίτης ήταν ιδιαίτερος επιτυχημένος διδάσκαλος και συνιστά έναν από τους θεμελιωτές της πρώιμης παλαιολόγιας αναγέννησης των γραμμάτων και των τεχνών. Βλ. σχετικά J. B. Bury, J. P. Whitney, *The Cambridge Medieval History: The Byzantine empire: pt. 1. Byzantine and its neighbors. pt. 2. Government, church and civilisation*, Vol. 4, 2, Zachary Nugent Brooke, University Press, Cambridge 1967², p. 232-236.

⁷⁵ Α. Πελενδριδίδη, *Η αυτοβιογραφία του Γεώργιου του Κύπριου (Οικουμενικού Πατριάρχου Γρηγορίου Β')*, Λονδίνο 1989. Συναφώς βλ: «Εργάστηκε ως δάσκαλος των μαθηματικών στη Μονή Ακαταλήπτου, όπου είχε ως μαθητή του τον Νικηφόρο Χούμνο. Σπουδαίος ανθρωπιστής και θεολόγος, μπήκε στις τάξεις του κλήρου και χειροτονήθηκε διάκονος από τον πατριάρχη Ιωσήφ Α' ως Γρηγόριος. Αρχικά ονομάστηκε αναγνώστης και στη συνέχεια πρωτοαποστολάρχος. Ο Αυτοκράτορας Μιχαήλ Η' Παλαιολόγος τον χρησιμοποίησε ως σύμβουλό του στην ενωτική πολιτική του προς τη Δύση. Όμως, μετά τον θάνατο του Αυτοκράτορα προσχώρησε στην ανθενωτική παράταξη», Σ. Θεοδοσίου & Μ. Δανέζη, *Στά χρόνια του Βυζαντίου –οι θετικοί επιστήμονες Ιατροί, Χρονολόγοι και Αστρονόμοι*, εκδ. Διάυλος, Αθήνα 2010, <http://www.stratos-theodosiou.gr/index.php?id=64>. Γρηγορίου του Κυπρίου αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, *Έγκώμιον εις τόν αυτοκράτορα κύρον Μιχαήλ Παλαιολόγον και Νέον Κωνσταντῖνον*, PG 142, 346-386.

⁷⁶ J. B. Bury, J. P. Whitney, *The Cambridge Medieval History: The Byzantine empire: pt. 1. Byzantine and its neighbors. pt. 2. Government, church and civilisation*, Vol. 4, 2, Zachary Nugent Brooke, University Press, Cambridge 1967², p. 272.

τον «θείοτατον» Πλάτωνα⁷⁷ και τον ίδιο θαυμασμό φαίνεται ότι είχε κληροδοτήσει τουλάχιστον και στους δύο αυτούς μαθητές του.

Στην Κωνσταντινούπολη χειροτονείται ιερέας, στον πρώτο βαθμό της ιερωσύνης, αυτόν του διακόνου το 1265, δύο έτη πριν την περάτωση των σπουδών του. Μάλιστα στις 19 Φεβρουαρίου του 1277 σε ένα έγγραφο υπογεγραμμένο από κληρικούς της Αγίας Σοφίας που αφορά στην Ένωση των Εκκλησιών, ο Γεώργιος Παχυμέρης ονομάζεται ως διδάσκαλος⁷⁸ του Αποστόλου, ένα αξίωμα που είχε λάβει το 1274⁷⁹. Παράλληλα, έλαβε το οφφίκιο του διδασκάλου του Ψαλτηρίου⁸⁰. Τρία έτη μετά, το 1277, τιμήθηκε

⁷⁷ Γεωργίου Ακροπολίτη, *In Gregorii Nazianzeni sententias*, έκδ. A. Heisenberg, *Georgii Acropolitae Opera*, II, Λειψία 1903, ανατ. Στουτγάρδη 1978, p. 71: «... αὐτός τῶν τῆς φιλοσοφίας ἡψαμην ὁργίων τῷ τέ θειοτάτῳ συνῆλθον Πλάτωνι καί τῳ μουσολήπτῳ Πρόκλῳ, ...» Βλ. και τα λεγόμενα του μαθητή του τού αγιώτατου κυρού Γρηγορίου του Κυπρίου αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐγκώμιον εἰς τόν αὐτοκράτορα κύρον Μιχαήλ Παλαιολόγον καί Νέον Κωνσταντῖνον*, PG 142, 381A. Βλ. E. Fryde, *The Early Palaeologan Renaissance* (1261-c. 1360), Leiden 2000, p. 206 - 208.

⁷⁸ «Εἶναι τίτλος καί θεσμός ἐκκλησιαστικός ὁ ὁποῖος ὑπάρχει εἰς ὁλόκληρον τὴν ζωὴν τῆς Ἐκκλησίας. Τό ὑπουργημα τοῦ Διδασκάλου ἀπαντάται ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ, «ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δέ ἀκοή διὰ ρήματος Θεοῦ» (Α' Κόρ. 12, 28). Εἰς τοὺς Διδασκάλους ἀνετίθετο καὶ ἡ εὐθύνη τῆς διδασκαλίας τῶν Κατηχουμένων καὶ ἡ προετοιμασία τούτων διὰ τὸ ἱερόν Βάπτισμα. Ὁ Αυτοκράτωρ Ἀλέξιος Α' ὁ Κομνηνός (1081-1118 μ.Χ.) διώρισεν Διδασκάλους εἰς τὰς διαφόρους Ἐκκλησίας ἐν Κωνσταντινουπόλει με τὴν ἐντολὴν ὅπως διδάσκουν τὸν λαόν καὶ κηρύττουν πάντοτε τὴν Κυριακὴν. Ὁ θεσμός τῶν Διδασκάλων συνεχίζεται ἕως σήμερον καὶ ἀπονέμεται ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου εἰς τοὺς διακριθέντας διὰ τὴν θεολογικὴν καὶ ἐν γένει παιδείαν καὶ προσφορὰν αὐτῶν. Οὕτω ἔχομεν τὸν Διδάσκαλον τοῦ Ευαγγελίου, τὸν Διδάσκαλον τοῦ Αποστόλου, τὸν Διδάσκαλον τοῦ Γένους, τὸν Διδάσκαλον τῆς Ἐκκλησίας, τὸν Διδάσκαλον τῶν Ἑλληνικῶν Γραμμάτων, τὸν Προστάτην τῶν Γραμμάτων, τὸν Μουσικοδιδάσκαλον», Α. Χαράμαντιδῃ, «Ἑρμηνεία τῶν οφφικίων τῆς Αγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας»,

http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=hist&NF=1&main=texts&file=46.htm (ἀνακτήθηκε σὺν 23 Μαρτίου 2015).

⁷⁹ Κ. Ἀγγελάκη, *Τὸ μυστήριον τῆς Θεῆς Οἰκονομίας στὴ γραμματεία τοῦ 13ου αἰῶνα: ἡ περίπτωσις τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστορικῶν Νικήτα Χωνιάτη, Γεωργίου Ακροπολίτη, Γεωργίου Παχυμέρη, Νικηφόρου Γρηγορά, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2013, σ. 164.*

⁸⁰ Αὐτόθι, σ. 165, ὑποσ. 9.

με τον τίτλο του δικαιοφύλακα⁸¹ από τον ίδιο τον αυτοκράτορα Μιχαήλ. Τό 1285 έγινε ιερομνήμων⁸² και αργότερα κατέλαβε το υψηλό αξίωμά του πρωτεκδίκου⁸³. Έτσι, μέσα σε λίγα έτη κατόρθωσε να ανέβει σε υψηλό

⁸¹ S. Mergiali, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261- 1453)*, Athènes 1996, p. 33. J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine*, Paris 1970, p. 532-535. Ο δικαιοφύλαξ ήταν νομικό αξίωμα στο Βυζάντιο, αντίστοιχο με το εκκλησιαστικό αξίωμα του εκδίκου. Γι' αυτό και ορισμένες φορές στην εκκλησιαστική αλληλογραφία από τον 14ο αιώνα συναντάμε τον όρο «δικαιοφύλαξ» αντί του «έκδικος» ή «πρωτέκδικος», ή συναντάμε αυτούς τους όρους και από κοινού. Συγκεκριμένα, στην επιστολή του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α', το 1352, γράφει: «ὁ τιμιώτατος δικαιοφύλαξ καὶ πρωτέκδικος. Επιπλέον υπογραμμίζεται ὅτι: «Εἰς τὰς διαφόρους Συνόδους, ὡς καὶ εἰς τὰς συγγράφας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, γίνεται μνησὶς τῆς θέσεως τοῦ Δικαιοφύλακος καὶ τοῦ νομικοῦ ἔργου αὐτοῦ, τοῦ ὁποῖου ἀπέβλεπεν εἰς τὴν διαχείρισιν τῶν δικαίων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου. Οὗτος δὲν ἐθεωρεῖτο νομικός, ἀλλὰ σύμβουλος καὶ προστάτης τοῦ δικαίου. Κατὰ τὸν ἕκτον αἰῶνα μ.Χ. ὁ Δικαιοφύλαξ καθίσταται ὁ πραγματικὸς ἐρμηνευτὴς τῶν νόμων καὶ ὁ φύλαξ καὶ προστάτης τῶν δικαίων τοῦ λαοῦ τοῦ Βυζαντίου», Α. Χαράμαντιδης, «Ἑρμηνεία τῶν οφφικίων τῆς Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας»,

http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=hist&NF=1&main=texts&file=46.htm (ανακτήθηκε στίς 23 Μαρτίου 2015).

⁸² Αυτόθι: «Ὁ Ἱερομνήμων, ὡς ἐκκλησιαστικὸν αξίωμα, ἀπονέμεται ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου εἰς τοὺς προσφέροντας ἀνωτέρας υπηρεσίας εἰς τὸ ἔργον καὶ τὴν ἀποστολὴν τῆς Ἐκκλησίας. Οὗτος εἶχεν καθήκοντα Ἀρχιεπισκόπου καὶ ἐφύλαττεν τὸν Κώδικα τῆς Ἐκκλησίας, συμμετείχεν εἰς τὴν ἐκλογὴν τοῦ Ἐπισκόπου τῆς περιφερείας αὐτοῦ, καὶ ὡς πρεσβύτερος ἠδύνατο νὰ ἐγκαινιάζῃ νέαν Ἐκκλησίαν καὶ νὰ χειροθετῇ Ἀναγνώστας». Επίσης βλ. Κ. Ἀγγελάκη, *Τὸ μυστήριον τῆς Θεῆς Οἰκονομίας στὴ γραμματεία τοῦ 13ου αἰῶνα: ἡ περίπτωση τῶν ἐκκλησιαστικῶν ιστορικῶν Νικήτα Χωνιάτη, Γεωργίου Ἀκροπολίτη, Γεωργίου Παχυμέρη, Νικηφόρου Γρηγορά, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2013, σ. 165, ὑποσ. 10.*

⁸³ Α. Χαράμαντιδης, «Ἑρμηνεία τῶν οφφικίων τῆς Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας»,

http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=hist&NF=1&main=texts&file=46.htm (ανακτήθηκε στίς 23 Μαρτίου 2015): «Ὁ Ἐκδικος ἐμφανίζεται εἰς τὴν ζωὴν τῆς Ἐκκλησίας διὰ τὴν υπεράσπισιν τῶν δικαίων αὐτῆς ἐνώπιον τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν καὶ τὴν υποστήριξιν τῶν πτωχῶν καὶ τῶν ἀδυνάτων ἐκπροσώπων τὸν Ἐπίσκοπον ὑπὸ τοῦ ὁποῖου ἦτο διωρισμένος. Εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὁ Ἐκδικος ἐτύγχανεν ἰδιαίτερας τιμῆς. Ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Χαλκηδόνι (451 μ.Χ.) καθώρισεν Κανόνας (Κανόνες 2^{ος}, 25^{ος} καὶ 26^{ος}) ὅτι ἐκάστη Ἐκκλησία ὀφείλεν νὰ προσλάβῃ βοηθοὺς-γραμματεῖς διὰ τὸ ἔργον

επίπεδο, τόσο εκκλησιαστικά όσο και κοινωνικά⁸⁴. Με τις σπουδές του διδάχθηκε, από την μία πλευρά, την Αγία Γραφή και, από την άλλη, την θύραθεν παιδεία, οπότε συνεδύασε εσωτερικευμένες καταστάσεις με τον ορθό λόγο. Στις πραγματείες του μάλιστα αποτυπώνεται με κάθε προφάνεια ο συνδυασμός των δύο αυτών μεγεθών, οπότε θα λέγαμε ότι πραγματώνει μία γενικευμένη πνευματικότητα.

Ο Παχυμέρης έγινε έντονα κοινωνός και των διαφωνιών αλλά και της γενικότερης εμπόλεμης ατμόσφαιρας στην Κωνσταντινούπολη μεταξύ Ενωτικών και Ανθενωτικών⁸⁵. Ο ίδιος έλαβε μέρος στη συζήτηση για την ένωση των Εκκλησιών. Συμμετείχε ενεργά στη σύνθεση του σχετικού τόμου, ύστερα από την πρόταση που τού έγινε από τον πατριάρχη Ιωσήφ Α' Γαλησιώτη (1266-1275 και 1282-1283) το 1273, ενώ το 1277 υπέγραψε μία έκθεση των κληρικών αποδεχόμενος τις αποφάσεις

αυτής, ως και τον Έκδικον ως αρμόδιον υπερασπιστήν των δικαίων της Εκκλησίας και της περιουσίας αυτής. Εις Κωνσταντινούπολιν ο Έκδικος ωνομάζετο «εκκλησιέκδικος», οι δε αξιωματούχοι με τον τίτλον αυτόν ήσαν τέσσαρες αλλά με διαφορετικήν αποστολήν: α) ο Πρωτέκδικος, ο οποίος υπερησπίζετο τους κληρικούς μόνον εις ποινικάς πράξεις, β) ο Εκκλησιέκδικος, ο οποίος υπερησπίζετο τους κληρικούς εις πολιτικάς και ποινικάς πράξεις, γ) ο Εκκλησιέκδικος του ιερού Βήματος, ο οποίος υπερησπίζετο τα δικαιώματα της Εκκλησίας ενώπιον των πολιτικών αρχών, καί δ) ο Εκκλησιέκδικος της Εκκλησίας, ο οποίος υπερησπίζετο τα περιουσιακά δικαιώματα της Εκκλησίας εναντίον των ισχυρών γαιοκτημόνων. Ο αυτοκράτωρ Ιουστινιανός Α' ο Μέγας (527-565 μ.Χ.), εν έτει 535 μ.Χ., εις την ειδικήν περί της Εκκλησίας νομοθεσίας του καθορίζει ότι ο Έκδικος είναι ο κανονικός νομικός σύμβουλος της Εκκλησίας εις τα νομικά θέματα αυτής».

⁸⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I, p. 23⁶, A. Failler -V. Laurent, I, CFHB XXIV/1, pub. Les Belles Lettres, Paris 1984, (=PG 143, 443A): «...καί κλήρω δοθείς θείω καί ἀξιώμασιν ἐκκλησιαστικοῖς διαπρέψας καί ἕως καί ἐς πρωτεκδίκου φθάσας τιμήν, ἔτι δέ καί ἐν ἀνακτόρων εἰς δικαιοφύλακα τιμηθεῖς».

⁸⁵ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, III, 53³⁰, 55⁵, CFHB XXIV/1, pub. A. Failler & E. Laurent, pub. Les Belles Lettres, Paris 1989 (=PG 143, 639AB, 641A). C. N. Constantinides, «Byzantine Scholars and the Union of Lyons (1274)», στο R. Beaton – C. Roueche (Eds.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol*, London 1991, 88-89.

της Β' συνόδου της Λυών το 1274⁸⁶. Στη διαμάχη σχετικά με το σχέδιο της ενώσεως των Εκκλησιών η στάση του ήταν συμβιβαστική: αν και θεωρούσε δογματικά εσφαλμένο το Filioque⁸⁷, ωστόσο απεδέχετο ότι και ο Υιός δεν ήταν αμέτοχος στην εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος⁸⁸.

⁸⁶ Χρ. Αραμπατζή, «Εκκλησιαστικοπολιτικές και θεολογικές διεργασίες στην Κωνσταντινούπολη στον απόηχο της συνόδου της Λυών (1275-1280)», *Βυζαντινά* 20 (1999), 199-251, σ. 199.

⁸⁷ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, VII, p. 29¹⁻⁵, pub. A. Failler & E. Laurent, vol. 3, Paris 1989 (=PG 144, 33B-34A): «ἀλλ' ὡς Ῥωμαῖοι πάντως καὶ οὐχ ὡς Γραικοὶ ἔγραφόν τε καὶ ἔλεγον τὴν προσθήκην, τῆς μὲν λύσεως τούτου καὶ λίαν ὡς ἀσθενοῦς κατεγίνωσκεν, ὥσπερ ἂν ἦν ἱκανόν τόν αὐτόν καὶ ἕνα πατέρα νῦν μὲν ὡς Γραικὸν μεγαλύνειν νῦν δ' ὡς Ῥωμαῖον αἰρέσεως γράφεσθαι». Ο Π. Τρεμπέλας παρατηρεῖ εὐστοχα ὅτι ἡ καινοτομία τοῦ Filioque προέρχεται ἐκ πεπλανημένης συγχύσεως τῆς αἰδίου καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς θεότητος ἐκπορεύσεως τοῦ Αγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς πρὸς τὴν ἐν χρόνῳ πέμψιν αὐτοῦ πρὸς τὰ ἔξω κατ' ἐνέργειαν κοινὴν καὶ τῶν τριῶν τῆς θεότητος προσώπων. Βλ. Τρεμπέλας, *Δογματικὴ Α'*, ἐκδ. Ζωή, Αθήναι 1959, σ. 270. Στὸ σημεῖο αὐτό, θα πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι ὁ Μέγας Φῶτιος εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ χαρακτηρίζει τὴ λατινικὴ διδασκαλίαν τοῦ Filioque ὡς αἵρεση. ΓΙΑ τὴν ἐκπόρευση, κατὰ τὸ Μεγάλον Φῶτιον, βλ. σχετικά Χ. Κρικῶνη, *Συλλογὴ Πατερικῶν Κειμένων*, Β', University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1998. Συναφῶς βλ. Μ. Ορφανού, «Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Αγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἱερὸν Φῶτιον», *Θεολογία* 50 (1979) 18. «Ἡ λατινικὴ θεολογία, σὲ ἀντίθεση μετὰ τὴν ὀρθόδοξον ἀνατολικήν, προσπαθεῖ νὰ φτάσῃ ἐν τῇ διακρίσει τῶν προσώπων τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, μέσω τῆς κοινῆς οὐσίας. Κατὰ συνέπειαν, τοὺς Λατίνους, προηγείται ἡ οὐσία ὡς αἰτία τῶν προσώπων. Ἡ Μονάδα – φύσις θεωρεῖται ὑπερκειμένη τῶν υποστάσεων, ἔτσι ὥστε νὰ θεολογεῖται ἕνας Θεός, ἐπειδὴ εἶναι μία ἡ θεία οὐσία». Βλ. Σ. Μακρῆ, *Ἡ ἐκπόρευση τοῦ Αγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἅγιον Φιλόθεον Κόκκινον*, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2006, σ. 33. Στὸ σημεῖο αὐτό ἀξία υπομνηματισμοῦ εἶναι ἡ παρατήρησις τοῦ Χρ. Σαββάτου, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ὅτι οἱ εἰσηγητὲς τῆς ἀπόψεως ποὺ προτάσσει τὴν θείαν οὐσίαν ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ τὸ «ἕν» τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας, ἐν ᾧ διασώζεται ἡ ἀπλότης τοῦ θείου καὶ ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων, με ἀποτέλεσμα νὰ ἀδυνατοῦν νὰ κατανοήσουν πῶς ὁ Θεός εἶναι ἕνας, γιὰ τὸν λόγον ὅτι εἶναι ἕνας Πατὴρ. Με αὐτὸ τὸ σκεπτικόν, ἡ ὑπόστασις καθίσταται στοιχεῖον τῆς οὐσίας καὶ παύει νὰ ἀποτελεῖ τὸν προσωπικὸν τρόπον τῆς υπάρξεώς της. Βλ. Σαββάτου, *Ἡ θεολογικὴ ορολογία*, σ. 89, ὑποσ. 7. Ἐπιπλέον, ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ θεολόγοι ἀναφέρονται ἐπὶ τὸ θέμα τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ τῆς χορήγησός Του ἐν χρόνῳ ἀπὸ τὸν Υἱόν, διακρίνοντες ἔτσι τὴν θεολογίαν ἀπὸ τὴν οἰκονομίαν: «Ὅλοι οἱ μεγάλοι Πατέρες τοῦ 4^{ου} αἰῶνα ἀναφέρονται ἐπὶ τὸ θέμα, εἴτε ἐν τῇ πλαισίᾳ τῆς συνόλης Τριαδολογίας τοὺς εἴτε με ἐιδικὰ συγγράμματα περὶ Αγίου Πνεύματος. Βλ. ἐνδεικτικὰ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, *Κατ' Ἀρειανῶν Λόγοι τρεῖς*, PG 26, 12-468· Τοῦ ἰδίου, *Πρὸς Σεραπίωνα ἐπιστολαὶ τέσσερις*, PG 26, 529-676. Βασιλείου

Ο Παχυμέρης, άλλωστε, ήταν ο πρώτος συγγραφέας στην εποχή του, ο οποίος συμπεριέλαβε στις ιστορικές συγγραφές του μία εκτενή και λεπτομερή έκθεση της δογματικής διαμάχης που κυριαρχούσε στην εποχή εκείνη. Εντρύφησε, λοιπόν, σε προκεχωρημένο βαθμό στην έκθεση δογματικών διαφορών και διενέξεων. Άλλωστε, ο ίδιος υπήρξε αντίπαλος της φιλενωτικής πολιτικής του Αυτοκράτορα Μιχαήλ Η'. Όλα αυτά τά παρουσίασε με ύφος αρκετά εξεζητημένο. Παράλληλα, η λογιότητά του τον οδήγησε στο να συμφύρει γλωσσικά στοιχεία και τρόπους εκφράσεως αντλημένους από τον Όμηρο, από τις διάφορες δογματικές συζητήσεις που κυριαρχούσαν στην εποχή του αλλά και στοιχεία της γλώσσας της εποχής του. Αργότερα, μιμήθηκαν το παράδειγμά του ο Νικηφόρος ο Γρηγοράς και ο Ιωάννης ο Κατακουζηνός⁸⁹, αν όχι ως προς τον τρόπο εκφράσεως αλλά ως προς τον τρόπο εξιστορήσεως των γεγονότων.

Ως διδάσκαλος, υπήρξε οικουμενικός ήδη πριν το 1275-1276, διδάσκοντας αριστοτελική φιλοσοφία, ρητορική και τις επιστήμες που είχε διδαχθεί από το διδάσκαλό του Γ. Ακροπολίτη. Από το 1275 δίδαξε ερμηνεία της Καινής Διαθήκης, αποκτώντας ιδιαίτερη φήμη ως διδάσκαλος των Γραφών. Τα ανωτέρω προκύπτουν μέσα από τον

Καισαρείας, *Κατ' Εὐνομίου Λόγοι Α'-Γ'*, PG 29, 497-768· Του ιδίου, *Περί Αγίου Πνεύματος*, PG 32, 68-217· Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγοι*, PG 35, 396-1252. Του ιδίου, *Λόγοι θεολογικοί*, PG 36, 11-172. Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος εἰς τὴν Κυριακὴν Προσευχὴν*, PG 44, 1120-1193. Του ιδίου, *Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας*, PG 45, 9-116. Του ιδίου, *Πρὸς Ἀβλάβιον, Περί τοῦ μή εἶναι τρεῖς θεοὺς*, PG 45, 116-136· Του ιδίου, *Πρὸς Εὐνόμιον Α'-Β'*, PG 45, 248-464· Του ιδίου, *Περί Αγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν*, PG 45, 1301-1333· Επιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἱρέσεων (Πανάριον), Αἱρέσεις 69-80*, PG 42, 201-774. Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατηχήσεις*, PG 33, 332-1128. Σύντομη έκθεση τῆς Πνευματολογίας σημαντικῶν Πατέρων καὶ εκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἀπὸ τὸν Ωριγένη ἕως τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό, βλ. Μ. Orphanos, *The procession of the Holy Spirit according to certain Fathers*, Athens 1979, σ. 15-53.

⁸⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι*, VII, p. 27¹⁶⁻¹⁹, pub. A. Failler & E. Laurent, vol. 3, Paris 1989 (=PG 144, 33A)

⁸⁹ B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, trans. and introduction Nicholas Moutafakis, Cambridge 2003, p. 197.

επιτάφιο του ποιητή Μανουήλ Φιλή (1275-1345), ένα ποίημα σε εκατό ιαμβικούς δεκαπεντασύλλαβους στίχους. Εκεί ο Παχυμέρης χαρακτηρίζεται ως «σοφιστής καί παθῶν ελεύθερος» (στ. 9), «εὐσεβής Δημοσθένης» (στ. 18), «τεχνικός διδάσκαλος» (στ. 36), «κόσμος τῶν λόγων» (στ. 40), «κιβωτός τῶν καθ' ὑμᾶς βιβλίων» (στ. 48)⁹⁰.

Ο Παχυμέρης πέθανε περί το 1310 αφήνοντας ένα πραγματικά εκτενές και αξιόλογο έργο. Δίκαια θεωρήθηκε από τους μετέπειτα μελετητές του έργου του ως ένας από τους βασικούς συντελεστές της Παλαιολόγειας Αναγεννήσεως στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Τα έργα του επηρέασαν τους μετέπειτα Ουμανιστές στη Δύση. Παράλληλα, υπήρξε ένας από τους πιο παραγωγικούς Βυζαντινούς υπομνηματιστές αρχαίων ελληνικών κειμένων.

Τα πονήματα που συνέταξε ήταν σχεδιασμένα με τέτοιο συντακτικό τρόπο και γραμμένα με τέτοιο γλωσσικό ύφος, ώστε οδηγούσαν τον αναγνώστη να πιστεύει ότι είχε μεταφερθεί στην κλασική εποχή⁹¹. Ο Παχυμέρης είναι ο πρώτος βυζαντινός ιστορικός που έγραψε πολιτική ιστορία της εποχής του, μέ ιδιαίτερη λεπτομερή αναφορά σε δογματικές διαφωνίες που είχαν τότε εμφανισθεί⁹². Όσοι ιστορικοί έως την

⁹⁰ Σ. Λαμπράκη, *Γεώργιος Παχυμέρης, Πρωτέκδικος καί Δικαιοφύλαξ. Εισαγωγικό Δοκίμιο*, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2004, σ. 36-37.

⁹¹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I, p. 97³⁻⁵, publ. A. Failler & E. Laurent, vol. I, CFHB XXIV/1, Paris 1984 (=PG 144, 109AB) B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, trans. and introduction Nicholas Moutafakis, Cambridge 2003, p. 197. A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324–1453*, vol ii, Canada 1952, p. 689. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 1897, p. 288.

⁹² Σύμφωνα με τον Τατάκη, ήταν ο πρώτος που γράφει ιστορία, παραθέτοντας τόσες πολλές λεπτομέρειες για τις θεολογικές αντιμαχίες. B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, trans. and introduction Nicholas Moutafakis, Cambridge 2003, p. 197. Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I, p. 23³⁻⁵, eds. A. Failler & E. Laurent, publ. A. Failler -V. Laurent, I, CFHB (Corpus Fontium Historiae Byzantinae) XXIV/1, Paris 1984 (=PG 143, 443A) «Γεώργιος Κωνσταντινουπόλιτης μέν τό ανέκαθεν, έν Νικαία δέ καί γεννηθείς καί τραφείς, έν Κωνσταντίνου δέ καταστάς αὐθις ὅτε Θεοῦ νεύματι ὑπό Ρωμαίων ἐγένετος, ἔτη γεγονώς εἴκοσιν ἐνός δέοντος τηνικάδε

εποχή εκείνη αναφέρονταν σε δογματικές λεπτομέρειες και δογματικές διαφωνίες που ταλάνισαν το Βυζάντιο ήταν εκκλησιαστικοί συγγραφείς, όπως ο Ευυσέβιος Καισαρείας, ο Σωκράτης ο Σχολαστικός, ο Σωκράτης ο Σωζόμενος κ.ά.

Ο Παχυμέρης ως ιστορικός έδωσε ιδιαίτερη μέριμνα στο να είναι αντικειμενικός. Σημειώνει ότι, όταν κάποιος αποφασίζει να συγγράψει ιστορία, πρέπει να αποτυπώνει μόνον την αλήθεια και όχι κίβδηλες απόψεις, διότι τότε είναι προτιμότερο να παραμένει σιωπηλός παρά να γράφει ανυπόστατα πράγματα⁹³: «Ιστορίας γάρ, ὡς ἂν τις εἴποι, ψυχὴ ἢ ἀλήθεια, καὶ τό τῆς ἀληθείας χρῆμα ἐπάναγκες ἱερὸν, ὃ δὲ πρό ταύτης τό ψεῦδος ἄγων ἄντικρυς ἱερόσυλος»⁹⁴. Πρόκειται για μία άποψη που συμφωνεί με εκείνη του πρώτου «επιστημονικά» ιστορικού, του Αθηναίου Θουκυδίδη⁹⁵. Εξάλλου, καί η αρχή τοῦ συγκεκριμένου έργου *Συγγραφικαί*

καὶ κλήρω σωθεῖς θείῳ καὶ αξιώμασιν ἐκκλησιαστικοῖς διαπρέψας καὶ ἐς πρωτεκδίκου φθάσας τιμὴν, ἔτι δὲ καὶ ἐν ἀνακτόρων εἰς δικαιοφύλακα τιμηθεῖς, τάδε ξυνέγραψεν, οὐ λόγος λαβὼν ἄνωθεν ἀμαρτύρους, οὐδ' ἀκοῇ πιστευῶν μόνον, ὥσπερ πολλάκις συμβαίνει τῷ βουλομένῳ γράφειν, ἦν τις λέγοι ἐωρακῶς ἢ καὶ ακούσας αὐτός, πιστοὺς δ' ἀξιοίῃ τοὺς λόγους, εἰ μόνον λέγοι, λογίζεσθαι, ἀλλ' αὐτόπτης τὰ πλεῖστα οὕτω ξυμβάν γεγρονῶς, ἢ καὶ μαθὼν ακριβῶς παρ' ὧν τό πρῶτον ἐωράθη πραχθέντα, πλήν δ' οὐκ ἀμάρτυρα ἀλλὰ καὶ πολλοῖς ἄλλοις συνηγορουμένα, ὡς ἂν μή ὁ ξύμπας χρόνος φύσιν ἔχων τὰ πολλά κρύπτειν συχναῖς κυκλικαῖς περιόδοις καὶ τὰδ' ἀφανίσῃ κατὰ μικρόν ἐξίτηλα τῇ παραδρομῇ γιγνόμεθα διὰ τό φανέντα κρύπτεσθαι πάντα ἀνάγκην εἶναι, ὡς ποῦ τις τῶν σοφῶν ἔφη καὶ ἀληθῶς ἐγνωμάτευσεν. Οὐ μὴν ὥστε καὶ τό ἀληθές περὶ ἀλάττονος τοῦ ψεύδους ποιήσασθαι περὶ τοιούτων λέγοντα· ιστορίας γάρ, ὡς ἂν τις εἴποι, ψυχὴ ἢ ἀλήθεια, καὶ τό τῆς ἀληθείας χρῆμα ἐπάναγκες ἱερὸν, ὃ δὲ πρό ταύτης τό ψεῦδος ἄγων ἀντίκρυς ἱερόσυλος. Ἄλλως τε καὶ ἡμῖν ἥκιστα πρόθεσις τοῖς πραχθεῖσι μέγεθος ἐντιθέσθαι ὡσανείπερ κινουμένοις ἐκ μίσους ἢ μὴν εὐνοίας...».

⁹³ B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, England 2003, p. 197.

⁹⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Μιχαήλ καὶ Ἀνδρόνικος Παλαιολόγος - De Michaelle et Andronico Paleologis I*, CSHB (Corpus scriptorum historiae Byzantinae), Bonnae 1835, p. 12¹¹⁻¹³.

⁹⁵ Θουκυδίδου, *Ιστορίαι*, I, 22, 1-4, H.S. Jones, *Thucydides historiae*, vol. I. publ. Clarendon Press, Oxford 1942: «ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστ' εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται... ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε

Ιστορίαι, «Γεώργιος Κωνσταντινουπολίτης μέν τό ανέκαθεν, ἐν Νικαίᾳ δέ καί γεννηθεῖς καί τραφεῖς, ἐν Κωνσταντίνου...»⁹⁶, μοιάζει σέ προκεχωρημένο βαθμό με το προσοίμιο της συγγραφής του Θουκυδίδη, «Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τόν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καί Ἀθηναίων...»⁹⁷. Αναντιλέκτως, υπάρχουν και εμφανείς διαφορές μεταξύ των δύο ιστορικών ανδρῶν, ὅπως ὅτι ο Παχυμέρης προσθέτει στην αρχή του ἔργου του και βιογραφικά στοιχεία, ανακοίνωση που ο Θουκυδίδης αποφεύγει. Επιπλέον, ο Παχυμέρης ἔχει καλλιιεργήσει την ιδέα των κυκλικῶν ιστορικῶν περιόδων, επιλογή που ο Θουκυδίδης δεν φαίνεται να υιοθετεί⁹⁸.

Το ὕφος στο ἔργο του *Συγγραφικαὶ Ιστορίαι* εἶναι ποικιλόμορφο, με ἄμεση επίδραση ἀπὸ το γεγονός που περιγράφει. Μιμείται το ὕφος του Ομήρου, προκειμένου να αφηγηθεῖ ἡρωικά γεγονότα· ὅταν, ὅμως, αναφέρεται σε φυσικά γεγονότα, τότε ο τρόπος γραφῆς του ανακαλεί στη μνήμη τὴ θεογονία του Ησιόδου⁹⁹. Ἐνταση και πάθος χαρακτηρίζουν τα γραφόμενά του, ὅταν αναφέρεται σε γεγονότα, ἰδιαίτερος στα πολεμικά, στα ὁποῖα πρωταγωνιστοῦν ο Αυτοκράτορας Ἰωάννης Ε' Παλαιολόγος¹⁰⁰

γενομένων τό σαφές σκοπεῖν καί τῶν μελλόντων ποτέ αὖθις κατὰ τό ἀνθρώπινον τοιούτων καί παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. Κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τό παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται».

⁹⁶ Αὐτόθι.

⁹⁷ Θουκυδίδου, *Ιστορίαι*, I, 1.¹⁻², H.S. Jones, *Thucydides historiae*, vol. I. publ. Clarendon Press, Oxford 1942.

⁹⁸ D. Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 15.

⁹⁹ Αὐτόθι.

¹⁰⁰ Ο Ἰωάννης Ε' ο Καντακουζηνός υπῆρξε Βυζαντινός Αὐτοκράτορας (1341-1391), ο ὁποῖος ἀνῆλθε στον θρόνο ἀνήλικος μετὰ ἀπὸ τον Ἀνδρόνικο Γ'. Αρχικά, επιτροπεύεται ἀπὸ τὴν μητέρα του Ἄννα της Σαβοΐας. Το 1342 ἀρχίζει ο ἐμφύλιος πόλεμος ἀνάμεσα στους οπαδούς του νόμιμου Αυτοκράτορα Ἰωάννη που ἀνήκαν στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα και στην ἀριστοκρατία, ἡ ὁποία ἀπὸ κοινού με τους ἡσυχαστές, με επικεφαλὴς τὸ Γρηγόριο Παλαμά, ἀκολουθοῦν τον Ἰωάννη Καντακουζηνό. Ο τελευταῖος εξασφάλισε υποστήριξη ἀπὸ τους Σέρβους και τους Τούρκους, οἱ ὁποῖοι κατέλαβαν, ἐκμεταλλευόμενοι τον ἐμφύλιο,

(1341-1391) και ο στρατηγός Αλέξιος Δούκας Φιλανθρωπηνός (1270- περ. 1333)¹⁰¹. Το ύφος του γενικά είναι ρητορικό, ακολουθώντας το ύφος του Ερμογένη από την Ταρσό της Κιλικίας (160-225 μ.Χ.), του «πατέρα» της βυζαντινής ρητορικής¹⁰². Η σύνταξή των συλλογισμών του σε ορισμένα

σημαντικά βυζαντινά εδάφη ως ανταλλάγματα για την βοήθεια που έδωσαν στον σφετεριστή Αυτοκράτορα. Ο εμφύλιος έληξε το 1347 με επικράτηση του Ιωάννη Καντακουζηνού, ο οποίος στέφεται Αυτοκράτορας, αλλά κρατά πλησίον του τον Ιωάννη Ε', στον οποίο παραχωρεί ένα μέρος από την εξουσία. Όμως, ο Ιωάννης Ε', καθ' όλη τη διάρκεια της συμβασιλείας δεν σταματά τις μηχανορραφίες κατά του Καντακουζηνού και, στο τέλος, επιτυγχάνει να τον ανατρέψει, να τον στείλει εξορία, έγκλειστο σε μοναστήρι. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του, οι Τούρκοι εγκαθίστανται οριστικά στη Θράκη. Ο Ιωάννης ο Ε' αναγκάζεται να αναγνωρίσει την κατάληψη της Θράκης. Η Κωνσταντινούπολη είναι πια περικυκλωμένη από τους Οθωμανούς. Ταυτόχρονα, ο ιδιοφυής σουλτάνος Μουράτ Α' συντρίβει τους Βούλγαρους, τους Αλβανούς και τους Σέρβους στην ιστορική μάχη του Κοσσυφοπεδίου (1389), όπου όμως φονεύεται. Ο Ιωάννης Ε', εκ των πραγμάτων, αναγκάζεται να υποκύψει στον Σουλτάνο ως φόρου υποτελής και να εφοδιάζει τους Τούρκους με ένα στρατιωτικό σώμα. Ο Ιωάννης, επιπλέον, αναγκάστηκε να αντιμετωπίσει και τις στάσεις του υιού του Ανδρόνικου του Δ' (1376) και του εγγονού του Ιωάννη του Ζ' (1391), οι οποίοι επέτυχαν νά απομακρύνουν από τόν θρόνο τον γηραιό μονάρχη. Πρβλ. S. McLachlan, *Byzantium: An Illustrated History*, Hippocrene Books, Inc., New York 2004, p. 141-142. J. H. Rosse, *Historical Dictionary of Byzantium*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham-Toronto- Plymouth, UK 2012², p. 260. D. Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 19.

¹⁰¹ Υπήρξε ανηψιός του Ανδρόνικου Β', ο οποίος διορίστηκε από τον τελευταίο το 1293 στρατηγός και δούκας του θέματος των Θρακησίων στη Μικρά Ασία. Σύντομα στασίασε κατά του Αυτοκράτορα, ο οποίος όμως τον συνέλαβε και τον τύφλωσε το 1295. Βλ. Αθηναγόρα Ελευθερίου «Συμβολή εις την ιστορίαν του Βυζαντινού οίκου των Φιλανθρωπινών», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, 14 (1960), σ. 61-74.

¹⁰² Ερμογένης Ταρσού, *Περί ιδεών λόγος*, H. Rabe, *Hermogenis opera*, publ. Teubner, Leipzig 1913, chap.2, sect. 10²⁰⁻²⁶: «Φημι τοίνυν δεῖν ἐν τῷ τοιούτῳ λόγῳ πλεονάζειν μὲν αἰεὶ τὸν τε τὴν σαφήνειαν ποιοῦντα τύπον καὶ τὸν ἠθικὸν τε καὶ ἀληθῆ καὶ μετὰ τούτους τὸν γοργόν, τῶν δ' αὖ τὸ μέγεθος ποιοῦσῶν ιδεῶν τὴν μὲν περιβολὴν διόλου πλεονάζειν καὶ οὐχ ἡττόν γε ἢ τὴν καθαρότητά τε καὶ εὐκρίνειαν, τὴν μέντοι τραχύτητα καὶ σφοδρότητα παρισυῶσθαι μὲν πῶς τοῖς εἰρημένοις». Γενικότερα στὰ δύο βιβλία του *Περί ιδεῶν* ο Ἐρμογένης προσφέρει μία ἐμπεριστατωμένως μελετημένη, συστηματικὰ διαρθρωμένη διδασκαλία γιὰ τὸ ὕφος. Ὁ ρήτορας διαμορφώνει τὴ θέση του γιὰ τὴ δεινότητα, τὴν ἀνώτατη ρητορικὴ συνολικὴ ἐπιρροή, που μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ με τὴν ἀνάμειξη τῶν ατομικῶν διαμορφώσεων, ὅποτε ευρύτερα θὰ ἐξετάζαμε τὴν συνάντησιν τοῦ ολιστικοῦ ρεαλισμοῦ με τὸν ἐξειδικευμένο νομιναλισμό. Οἱ μορφές τοῦ λόγου

σημεία είναι δαιδαλώδης¹⁰³, αλλά το έργο του αποτελεί την πιο αξιόπιστη ιστορική πηγή της εποχής εκείνης για τις σχέσεις μεταξύ Βυζαντινών και Τούρκων¹⁰⁴.

Συναντώνται, επίσης, πολλές αναφορές στην ελληνική μυθολογία, την οποία γνωρίζει σε βάθος, αλλά και σε ιστορικά πρόσωπα της Κλασικής Αρχαιότητας. Έτσι, από τη μία πλευρά, το έργο του αναφέρεται σε μυθολογικά γεγονότα από τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Πίνδαρο¹⁰⁵ και, από την άλλη, αποδεικνύει εκ βάθέων γνώση των *Νόμων* του Πλάτωνος και των *Ἠθικῶν* του Αριστοτέλη, απ' όπου επηρεάζεται όσον αφορά στις απόψεις του περί ορθοπολιτείας¹⁰⁶.

Χαρακτηριστικό της επιδράσεως του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού στον Παχυμέρη είναι η χρήση των αρχαίων ελληνικών όρων αναφορικά α) με τη Μικρά Ασία, Αλιζώνες, Βέβρυκες, Μυσοί, Κάρες, β) με την ονομασία νέων λαών, αποκαλώντας π.χ. Πέρσες τα τουρκικά φύλα, αλλά και γ) με τον περιγραφικό λόγο του, όπως π.χ. η επιστημονική σκέψη και η κριτική αναφέρονται ως «ἀναξαγόρεια χρήματα»¹⁰⁷.

διαίρουνται σε: σαφήνεια (καθαρότητα), αξίωμα και μέγεθος (αξιοπρέπεια και μεγαλοπρέπεια), επιμέλεια καί κάλλος (φροντίδα και ομορφιά), γοργότης (ταχύτητα, συντομία), ήθος (ιδιαίτερα προσόντα), αλήθεια, δεινότης. Καθεμιά από τις «ιδέες» αυτές μπορεί να πραγματοποιηθεί με διάφορα μέσα: έννοια (διανοητικό περιεχόμενο), μέθοδος (διαμόρφωση τῶν σκέψεων), λέξεις (γλωσσική έκφραση), σχήματα (ρητορικά σχήματα), σύνθεσις, αναπαύσεις (ρήτρες), ρυθμός. βλ. C. W. Wooten, *Hermogenes' on types of style*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1987. M. Patillon, *Hermogène: L' art rhétorique*, L' Age d' Homme, Paris 1997. M. Heath, *Hermogenes On issues: strategies of argument in later Greek rhetoric*, Oxford University Press, Oxford 1995.

¹⁰³ D. Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 18.

¹⁰⁴ Αυτόθι.

¹⁰⁵ H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane literatur der Byzantiner*, vol. 1, Munich 1978, p. 451-453.

¹⁰⁶ Αυτόθι.

¹⁰⁷ E. Zachariadou, «Observations on some turcica of Pachymeres», *Revue des Études Byzantines* 36 (1978), p. 261-267. «Γεώργιος Παχυμέρης», *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος*

Παράλληλα, δεν εξελληνίζει τα τουρκικά ονόματα, αλλά τα χρησιμοποιεί αυτούσια στο λεξιλόγιό του, επιλογή που δεν εφηρμόζετο τουλάχιστον ευρέως μέχρι τότε¹⁰⁸. Τέλος, ποιείται χρήση των ονομάτων των μηνών του αττικού ημερολογίου, επιλογή που προξενεί πρόβλημα στην ακριβή χρονολογία των γεγονότων, όπως έχει επισημάνει και ο A. Failler¹⁰⁹, αλλά και ο Αρνάκης¹¹⁰.

Η ιστορία του περιλαμβάνει την περίοδο από το 1261 έως το 1308¹¹¹. Μάλιστα αποτελεί την κυριότερη πηγή για τη βασιλεία του Μιχαήλ Η' του Παλαιολόγου, ενώ αναφέρεται και σε ένα σημαντικό τμήμα της διακυβερνήσεως του κράτους από τον Ανδρόνικο τον Β'¹¹². Η πραγματεία του *Συγγραφικαί Ιστορίαι* αποτελείται από δεκατρία βιβλία. Κατά την εκτύλιξή της μάλιστα δεν διστάζει να χαρακτηρίσει έμμεσα τον Μιχαήλ ως καιροσκόπο, αφού με τα χρήματα κατάφερε να εξαγοράσει συνειδήσεις και να επιτύχει την αμαύρωση και των εκμαυλισμό των ανθρώπων¹¹³. Επιπλέον, το ότι εξιστορεί γεγονότα ιστορικά των οποίων είναι σύγχρονος, είναι ένα εφόδιο που τού εξασφαλίζει το πλεονέκτημα να τα περιγράφει αρκετά λεπτομερώς, με ζωντάνια και γλαφυρότητα. Κατορθώνει, όμως, αν και αναφέρεται σε γεγονότα τα οποία έχει ο ίδιος βιώσει, εντέχνως να μην υποπέσει στο λάθος του «πατέρα» της ιστορίας,

Ελληνισμού, <http://www.ehw.gr/asiaminor/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=4022>
Ανακτήθηκε στις 19 Οκτωβρίου 2015.

¹⁰⁸ Χαρακτηριστικά ο Όμηρος πρωτοστάτησε στον εξελληνισμό ξένων ονομάτων. Τον ακολούθησε ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός και ο Κλέαρχος Σολένης. D. Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 16.

¹⁰⁹ Georges Pachymeres, *Relations historiques*, ed. A. Failler, trans. V. Laurent, Paris, 1980, p. 5-103.

¹¹⁰ G. G. Arnakis, «The names of the months in the History of George Pachymeres», στο *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher* 18, 1945- 1949 (1960), p. 144-153.

¹¹¹ A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, vol ii, Canada 1952, p. 689.

¹¹² Αυτόθι.

¹¹³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ιστορίαι*, I. p. 95¹⁴-97², eds. A. Failler & E. Laurent, publ. A. Failler -V. Laurent, I, CFHB (Corpus Fontium Historiae Byzantinae) XXIV/1, Paris 1984 (=PG 143, 109A-111A).

του Ηροδότου, και να προβεί σε υποκειμενικές κρίσεις και σχόλια, αλλά να είναι αντικειμενικός¹¹⁴. Όσες φορές βέβαια χρειάζεται να εκφέρει προσωπική άποψη, αυτή είναι ιδιαιτέρως περιορισμένη και προσεκτικά διατυπωμένη.

Η σημασία της σπουδαιότητας του ιστορικού έργου του Παχυμέρη επικυρώνεται και από τη χρήση του από τον διευθυντή του Ινστιτούτου Καταλανικών Σπουδών στη Βαρκελώνη, τον Antoni Rubio i Lluch (185-1937). Ο εν λόγω ερευνητής ασχολήθηκε ιδιαίτερα με τον Παχυμέρη σε όψιμες εργασίες του, όπως *Pachimeres i Muntaner* (1927) και *Roger de Flor en la historia de Pachimeres*, στις οποίες συγκρίνει τον βυζαντινό ιστορικό με τον Καταλανό χρονογράφο Muntaner¹¹⁵.

Εκ του ότι εκτενές μέρος της έρευνας για τον Παχυμέρη ήταν και εξακολουθεί να είναι προσανατολισμένο στην μελέτη των *Συγγραφικῶν Ιστοριῶν* του, η επιστημονική αυτή κατεύθυνση αναπόφευκτα έχει ως συνέπεια να παραμένουν ελλιπώς γνωστές άλλες πλευρές του πολυσχιδούς έργου του βυζαντινού πολυϊστορα¹¹⁶. Στα γενικά πάντως γραμματολογικά και εγκυκλοπαιδικά εγχειρίδια τονίζονται οι επιδόσεις του και σε άλλους τομείς του επιστητού, μεταξύ των οποίων και η

¹¹⁴ Κ. Ι. Αγγελάκη, *Το μυστήριο της Θείας οικονομίας στη γραμματεία του 13ου αιώνα: η περίπτωση των εκκλησιαστικών ιστορικών Νικήτα Χωνιάτη, Γεωργίου Ακροπολίτη, Γεωργίου Παχυμέρη, Νικηφόρου Γρηγορά, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης (ΑΠΘ), Θεσσαλονίκη 2013, σ. 168-169. Χρ. Αραμπατζή, «Εκκλησιαστικοπολιτικές και θεολογικές διεργασίες στην Κωνσταντινούπολη στον απόηχο της Συνόδου της Λυών (1275-1280)», *Βυζαντινά* 20 (1999), (σ. 199-251), 199. Του ιδίου, *Η Σύνοδος της Λυών. Πρόσωπα και Θεολογία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 202.*

¹¹⁵ Α. Α. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, 324–1453, vol ii, Canada 1952, 689. Μ. Νούρου-Ηλιοπούλου, «Ο Antoni Rubió i Lluch ως ιστοριογράφος και η συμβολή του στη μελέτη των Καταλλανών στην Ελλάδα τον 14ο αιώνα», *Έω και Εσπερία* 7 (2007) 129-135, p. 129.

¹¹⁶ Σ. Λαμπάκη, «Σχόλια του Παχυμέρη στην αριστοτελική φιλοσοφία» *Κοινωφελές Ίδρυμα Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης ενημερωτικό δελτίο* 52 (2011) 42-47, σ. 42.

Φιλοσοφία του Αριστοτέλη, *Paraphrasis in universam philosophiam Aristotelis*¹¹⁷. Το έργο έχει σωθεί ολόκληρο στα λατινικά, εκδομένο από τον Αρσένιο της Μονεμβασίας το 1548. Μόνον το κεφάλαιο *Έπιτομή στην Αριστοτελική λογική* σώθηκε και στα ελληνικά. Το έργο διαιρείται σε δώδεκα βιβλία. Έχει σαράντα επτά ενότητες με κεφαλίδες και 238 κεφάλαια. Στην σύνταξή του συμπεριλαμβάνονται και έργα του για την Τετρακτύ και τα μαθηματικά¹¹⁸.

Σημαντικό μέρος στον συγγραφικό κάματο του κατέχουν οι παραφράσεις. Αυτές μετεξελίσσονται σε έναν από τους αγαπημένους του τρόπους συγγραφής. Έτσι, εκτός του Αριστοτέλη, παραφράζει επίσης και τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη αλλά και τον μαθηματικό Διόφαντο. Μέσα από τις παραφράσεις του Διονυσίου φαίνεται ότι ο Παχυμέρης είναι ένας μυστικός χριστιανός, πλήρης από θείο έρωτα. Η έφεσή του αυτή θα του επιτρέψει να δραπετεύσει από τον πλουραλισμό της ανθρώπινης σκέψεως και να κατορθώσει να επιτύχει την ένωση με το Εν. Επίσης, ο σχολιασμός – Παράφραση των έργων του ψευδο-Διονυσίου δείχνει και την εκ μέρους του χριστιανική ανάγνωση της πλατωνικής και της νεοπλατωνικής παραδόσεως.

Στα πονήματά του περιλαμβάνονται, επίσης, και πληθώρα ρητορικών έργων, με σκοπό να εξυπηρετήσουν τη διδασκαλία του στην Πατριαρχική Ακαδημία. Σε αυτά συμπεριλαμβάνοντο: α) προγυμνάσματα, κατά το πρότυπο του Αφθονίου¹¹⁹. Τα θέματά τους είχαν ως βάση διάσημες φράσεις –γνωμικά αρχαίων ρητόρων, σοφών κ.λπ., β) δεκατρείς *Μελέται*, δηλαδή έργα που πραγματεύονται με ρητορικό τρόπο

¹¹⁷ Αυτόθι, σ. 43.

¹¹⁸ B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, England 2003, p. 197.

¹¹⁹ «Οι ειδολογικές κατηγορίες του “δεσμευτικού”, κατά τον Hunger, για τους Βυζαντινούς έργου του Αφθονίου είναι οι εξής: μύθος, διήγημα, χρεία, γνώμη, ανασκευή – κατασκευή, κοινός τόπος, έπαινος – ψόγος, ηθοποιία, έκφρασις, θέσις, νόμου εισφορά» βλ. H. Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία, Α'. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, MIET, Αθήνα 1987, σ. 139.

θέματα σχετικά με την πολιτική, την ηθική και τους νόμους. Επίσης, συνέγραψε φιλολογικά έργα όπως τα σχόλια στην Ιλιάδα του Ομήρου. Αυτό το έργο συνετάχθη, όταν ευρίσκετο στην πατριαρχική Ακαδημία της Κωνσταντινουπόλεως. Παράλληλα, έγραψε σχόλια στη *Βατραχομυομαχία* και την αυτοβιογραφία του σε εξάμετρο ιαμβικό στίχο, όπως έχει γράψει ο Όμηρος τα έπη του και ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός *Τό περί Έμμαντοῦ*.

Μελετώντας προσεκτικά ακόμη και ο πιο ειδικός ερευνητής το έργο του Παχυμέρη, μπορεί να διαπιστώσει πόσο σπουδαίος συγγραφέας υπήρξε και πόσο η φιλοσοφία έχει επηρεάσει το βίο του και, επιπλέον, πόσο η γνώση του θεού είναι η κατάληξη της γνώσεως των όντων: «Εἰ μή γάρ καθαρῶμεν ἀπό πάσης ἐνύλου καί ρυπαρᾶς παντελῶς ἡδονῆς, οὐ μή γενήσεται ἡ ἀγάπησις τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ. Ποτέ δέ ἀποφοιτῶμεν τῶν ἐναντίων; Ὅτε γνωσόμεθα τὰ ὄντα καθὼς ἔχουσι φύσεως, ὅτε τὰ παρόντα πρόσκαιρα, τὰ δ' ἐκεῖσε αἰώνια, μή ἀπατῶμενοι περὶ τὴν δόκησιν τοῦ καλοῦ· τοῦτο γάρ οὐκ ἔστι γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα, τότε γάρ καί τὴν ἀλήθειαν προσβαίνομεν, καί μετέχομεν τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως»¹²⁰. Ἐδώ, ὑπὸ το πρίσμα των μεταφυσικῶν ἀναγνώσεων, επιχειρεῖται ἓνας σαφὴς συνδυασμὸς μεταξύ του θεωρητικὸυ και του Πρακτικὸυ Λόγου. Πρόκειται, λοιπόν, για ἓνα ἐδάφιο σαφῶν ολιστικῶν προοπτικῶν, με το ἐνιστικὸ ἢ ἐνολογικὸ ἀνθρωπολογικὸ παράδειγμα να εἶναι κυρίαρχο.

¹²⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὴν περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, Α', PG 3, 388C. Βλ. Χ. Α. Τερέζη – Σ. Π. Παναγοπούλου, «Αγάπη στην ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία στον Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη», *Θεολογία* 3 (2009) 5-35, σ. 24.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α':

1. Πνευματικό περιβάλλον της εποχής του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. (Νεοπλατωνικές πλαισιώσεις: Πρόκλος – Δαμάσκιος)

Ήδη από τον διάλογο του Πλάτωνος *Εὐθύφρων* έχει αναδειχθεί με συστηματικό τρόπο το ζήτημα περί της διαλεκτικής σχέσης του θείου με το ανθρώπινο. Η επεξεργασία που γίνεται στον διάλογο αυτό έχει ως αφορμή ορισμένες τρέχουσες λαϊκές θρησκευτικές πεποιθήσεις, οι οποίες ανάγονται βαθμιαία στην προοπτική μίας ορθολογικής ανακατασκευής ή ενός επιστημονικού επανακαθορισμού τους.

Το μείζον ζήτημα που ενδιαφέρει είναι ότι ο Πλάτων δεν παραπέμπει σε έναν απόλυτο προσδιορισμό του ανθρώπινου από το θείο, αλλά εμφανίζει ως καίριου ενδιαφέροντος το πώς ο άνθρωπος συμμετέχει στην όλη αυτή επικοινωνιακή διαδικασία. Επίσης, δεν πρέπει να διαλάθει της προσοχής το ότι χρησιμοποιείται στην όλη εκτύλιξη του διαλόγου η τυπική λογική, η οποία μεταξελίσσεται σε διαλεκτική¹²¹. Πρόκειται δηλαδή για την εφαρμογή των κανόνων εκείνων, οι οποίοι ορίζουν τις εξακτινώσεις ενός λογικού δέντρου κατά τη συνάθρωσή τους με όσα τελούνται στην πραγματικότητα ή θεωρούνται ότι ανήκουν στην πραγματικότητα. Οι προεκτάσεις του διαλόγου αυτού εμφανίζονται στον

¹²¹ Την αναζήτηση, την ανάλυση και τη διαίρεση των εννοιών ο Πλάτων τη χαρακτηρίζει γενικώς με τον όρο «διαλεκτική». Η «διαλεκτική» είναι κατά τον Πλάτωνα η θεία εκείνη τέχνη διά της οποίας ο νους συλλαμβάνει τη γνώση. Αντικείμενο της διαλεκτικής είναι οι κεφαλαιώδεις έννοιες, θεωρητικά σχήματα του νου, τις οποίες ο Πλάτων ονομάζει *Ιδέες* και αντιπροσωπεύουν μεταφυσικές και αρχέτυπες πραγματικότητες. Βλ. σχετικά, Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, *Πλάτων, Πλωτίνος, Ωριγένης*, Αθήνα 1959, σ. 28.

διάλογο *Γοργίας*, όπου η οσιότητα, ως a priori ιδιότητα των θεών και ως a posteriori κατάκτηση των ανθρώπων, συνδέεται με την αρεταϊκή κάθαρση των ανθρώπων, η οποία στις κορυφαίες προβολές της τροφοδοτείται από την πληρότητα του θεωρητικού Λόγου.

Στον διάλογο *Πολιτεία*, οι θρησκευτικές και οι θεολογικές πεποιθήσεις του Πλάτωνος αρχίζουν και προσλαμβάνουν και μυστικό περιεχόμενο, με συνέπεια να αρχίζει να εμφανίζεται προοιμιακά μία από τις κορυφαίες κατακτήσεις της Νεοπλατωνικής και της χριστιανικής σκέψης, ο αποφασισμός. Χρηζει προσοχής, ωστόσο, ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί κατ' αρχάς την καταφατική μέθοδο, η οποία μάλιστα τροφοδοτείται φιλοσοφικά και έχει έναν προκεχωρημένα διαλεκτικό χαρακτήρα αναγωγικής υφής¹²².

Ο Πλάτων οδεύει μέσα από υποθέσεις, οι οποίες έχουν ως προσανατολισμό την βαθμιαία υπέρβαση των δεδομένων της αισθητηριακής εμπειρίας, ώστε να αναπτυχθούν οι προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της διαλεκτικής επικοινωνίας με το θείον. Ο ιδρυτής της Ακαδημίας περιγράφει με συγκεντρωμένους κατηγοριακούς όρους τις υποθέσεις αυτές, αλλά, όταν οδηγείται στην τελική διατύπωσή τους, κατανοεί ότι το θείον είναι ανυπόθετον. Βεβαίως η εν λόγω διαπίστωση δεν τον οδηγεί σε αποκαρδίωση ή σε έναν ακυρωτικό αγνωστικισμό και έτσι δεν αναστέλλει τους θεωρητικούς βηματισμούς του προς όλο και περαιτέρω συνάντησή του. Η επόμενη κίνησή του είναι να εξετάσει το πώς μετά την μυστηριακή επικοινωνία με το θείον, είναι εφικτή η ποιοτική αναδόμηση των καταστάσεων που διέπουν την ιστορία και την συλλογική ζωή. Από τον διάλογο αυτόν και εκείθεν ο Πλάτων κινείται σε έναν εκρηκτικό προσανατολισμό αναφορικά με την σχέση θείου -

¹²² Χρ. Αθ. Τερέζη, *Πλάτων-Αριστοτέλης: προς μία συμφιλίωση. Ανιχνεύσεις στον Υστερο-Νεοπλατωνισμό*, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 68-122. Επίσης, του ιδίου, «Aspects de la notion de mal chez Proclus et chez Denys I' Aréopagite. Une rencontre», *Byzantion*, 70 (2000), σ. 491-506.

ανθρωπίνου και εμφανίζει, από τη μία πλευρά, το θείον να προβαίνει σε ανεξάντλητες χορηγίες προς το ανθρώπινο και, από την άλλη, το ανθρώπινο, να στοχεύει συνεχώς στο να εξομοιωθεί με το θείον. Οι θεωρητικές αυτές «διέξοδοι» του Πλάτωνος, κορυφώνονται στον διάλογο *Θεαίτητος*, όπου εμφανίζεται η υπαρξιακή ανθρώπινη περιπέτεια να προετοιμάζεται από το βίο της στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας να αναχθεί, στο μέτρο του εφικτού, στην άρρητη επικοινωνία με το θείον. Ο διάλογος όμως εκείνος ο οποίος ανάγει την θεωρητική αυτή συζήτηση στο αυθεντικό οντολογικό περιεχόμενό της είναι ο *Παρμενίδης*¹²³.

Στη διαλεκτική διακλάδωση της πρώτης υποθέσεως του διαλόγου αυτού αποτυπώνεται πλήρως ο αποφασισμός, κατά τέτοιο τρόπο ώστε έμελλε να προσδιορίσει τόσο την Νεοπλατωνική όσο και την Χριστιανική σκέψη. Στην υπόθεση αυτή παρουσιάζεται η ανώτατη Αιτία, η οποία χαρακτηρίζεται ως *Εν*, να μην είναι εφικτό να περιγραφεί από οιαδήποτε οντολογική κατηγορία. Το *Εν* είναι υπερβατικό απέναντι στο σύνολο των όρων εκείνων με τους οποίους μπορεί να αποτυπωθεί ο κόσμος της αισθητηριακής εμπειρίας. Είναι απαραίτητο εδώ να σημειώσουμε ότι, μέσα από ένα συνδυασμό του *Θεαίτητου* με τον *Παρμενίδη*, ο Πλάτων συγκροτεί ένα πλήρες θεολογικό σύστημα, το οποίο καταγράφει τις κορυφαίες επιδόσεις της ανθρώπινης αναφοράς, τη στιγμή όμως κατά την οποία τείνει να συγκροτήσει τη θεολογία ως μεταφυσική οντολογία και να την αναδείξει με έναν αυστηρά θεωρητικό τρόπο.

¹²³ Ο Ιωάννης Ζηζιούλας, ακολουθώντας τη σκέψη του Χάιντεγκερ, τονίζει ότι οι απαρχές του ελληνικού μονισμού βρίσκονται στον Παρμενίδη. Ενώ για τον Παρμενίδη νοείν και είναι ταυτίζονται, ο θεός της ιουδαιοχριστιανικής θεολογίας είναι μίας άλλης τάξης φύσης, ων και όχι ουσία. Ο θεός δεν είπε στον Μωυσή εγώ ειμι η ουσία, αλλά «εγώ ειμι ό ών» (Εξ. 3, 14). Ι. Ζηζιούλα, «Από το προσώπειον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου», *Η ιδιοπροσωπία του νέου ελληνισμού* τ. Β, Αθήνα 1999, σ. 299-300, 307. Ν. Σινιόσoglου, «Αριστοτελισμός και αποφασισμός: η υστεροΒυζαντινή οικειοποίηση του Αριστοτέλη και τα σύγχρονα ελληνοχριστιανικά μορφώματα», *Νέα Εστία* τχ. 1863 (2004), 166-179, σ. 168.

Ο Παρμενίδης όμως είναι ο διάλογος εκείνος ο οποίος θα προβεί στο έτι περαιτέρω. Η δεύτερη υπόθεσή του συνιστά τον ορισμό της καταφατικής θεολογίας, σύμφωνα με το σκεπτικό ότι το Εν, μέσα από τις εκδηλώσεις του εσωτερικού πλούτου του, μπορεί να παραγάγει το σύνολο εκείνων των οντολογικών προϋποθέσεων δια των οποίων θα παραχθεί ο φυσικός κόσμος. Πρέπει να προσέξουμε όμως ότι η δεύτερη υπόθεση δεν συζητεί θέματα κοσμολογικά, αλλά τις προϋποθέσεις εκείνες που θα αναδείξουν την κοσμολογία ως δυνατότητα και ως εξέλιξη.

Στην πραγματεία *Περί θείων Όνομάτων* γίνεται μία συστηματική αναφορά των τρόπων δια των οποίων το Εν - Αγαθόν διαμορφώνει το σύνολο των προϋποθέσεων για την έλλογη και συνεκτική συγκρότηση του φυσικού κόσμου. Πρόκειται για την πραγματεία εκείνη που συστηματοποιεί τη χριστιανική θεωρία περί των θείων ενεργειών, οι οποίες εμφανίζονται ως εκείνοι οι άμεσοι παράγοντες δια των εκδηλώσεων των οποίων και μόνον προκύπτει η ποικιλία του παραγόμενου σύμπαντος. Ότι προκύπτει είναι ότι ο Θεός, κινούμενος προθετικά, προβάλλει τον ενεργειακό πλούτο του και παράγει. Όλη η πραγματεία συγκροτεί σε πλήρη έκταση την καταφατική θεολογία. Ήδη όμως και στο πλαίσιο της ίδιας πραγματείας, καθίσταται σαφές ότι η θεία ουσία δεν συμμετέχει άμεσα στην παραγωγή. Άρα, αποτρέπεται πλήρως ο πανθεϊσμός.

Στην πραγματεία *Περί Μυστικῆς θεολογίας* αναπτύσσονται διαδοχικά η αποφατική και η υπερθετική θεολογία. Με την πρώτη δηλώνεται ότι ο Θεός δεν μπορεί να περιγραφεί με όποιες έννοιες περιγράφονται τα προϊόντα που έχει παραγάγει. Με βάση όμως την αρχή πως, ότι υπάρχει στο αιτιατό, πρέπει κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο να προϋπάρχει στο αίτιο και, προκειμένου να μην αναπτυχθούν τάσεις διαμόρφωσης μίας θεολογικής θεωρίας με στερητικό περιεχόμενο, σχηματοποιείται η υπερθετική θεολογία, διά της οποίας διατυπώνεται η

εκτίμηση ότι ο Θεός κατέχει ο,τι συναντάται στη φύση με υπερθετικό τρόπο, δηλαδή με εντελώς διαφορετικό (έτερότης). Π.χ., στην υπερθετική θεολογία τονίζεται ότι ο Θεός είναι υπέρζωος, διότι, εάν υποστηριχθεί μόνον ότι είναι ἄζωος, τό «ἄ» μπορεί να θεωρηθεί ως στερητικόν. Εξάλλου, το άπειρο ανάγεται στη μη υπαγόμενη ποσοστοποίηση. Η εξέλιξη αυτή από την καταφατική στην αποφατική με αποκορύφωμα την υπερθετική θεολογία κινείται στον γνωσιολογικό άξονα, δηλαδή εδράζεται στην πορεία που ακολουθεί η ανθρώπινη σκέψη μελετώντας τη φύση ως θεοφάνεια, αναγόμενη στον Θεό ως αιτιότητα και καταλήγουσα στο μυστήριό του ως απρόσιτη υπερβατικότητα.

Όμως, στο οντολογικό επίπεδο η διαδικασία είναι εντελώς αντίστροφη: Ο Θεός συνιστά μία αυτοϊδρυμένη υπερθετική πραγματικότητα, η οποία ακολούθως προθετικά θέτει σε κίνηση τον άπειρο πλούτο της και συντελεί ώστε να εμφανισθεί ό,τι προκύπτει και υπάγεται στο γίνεσθαι. Όθεν, η οντολογία είναι καταγωγική, ενώ η γνωσιολογία αναγωγική. Οι όροι που χρησιμοποιούνται και στις τρεις θεολογίες είναι κοινοί, με την προσθήκη ότι στους αποφατικούς προστίθεται το στερητικό «ἄ», ενώ στην υπερθετική προστίθεται το υπερβατικό «ὑπέρ», το οποίο κινείται στον άξονα των αυτοϊδρύσεων, οι οποίες συνιστούν τις απόλυτες ακεραιότητες. Η γνωσιοθεωρητική αναγωγή του ανθρώπινου προς το θείον τροφοδοτείται, και αυτή, από τα βουλητικά – προθετικά χαρακτηριστικά της κτιστής ύπαρξης, τα οποία κυρίως εμφανίζονται στους ανθρώπους και στους αγγέλους.

Στην εποχή του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα είναι ο Νεοπλατωνισμός¹²⁴, οι εκπρόσωποι του οποίου διακρίνονται για τα εγχειρήματά τους να αναχθούν στη γνώση του Θεού. Ο

¹²⁴ βλ. G. W. F. Hegel, *Lecons sur l'histoire de la philosophie* (trans. P. Garniron), IV τόμος, publ. J. Vrin, Paris 1975, σ. 811-947. R. T. Wallis., *Νεοπλατωνισμός*, (μτφρ.) Σταματέλλου, εκδ. Αρχέτυπο, Αθήνα 2002.

Νεοπλατωνισμός¹²⁵ δείχνει να στηρίζεται κυρίως στα συστήματα του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη. Αποτελεί πράγματι έναν συνδυασμό, υπό τους νέους όρους που έχουν διαμορφωθεί, κυρίως της πλατωνικής διδασκαλίας και του αριστοτελικού συστήματος, αλλά και σε συνάρτηση με στοιχεία του γνωστικισμού, του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού¹²⁶. Από τον Πλάτωνα υιοθετεί την άποψη σχετικά με το Αγαθό ως υπερβατική αρχή, τη θεώρηση της ψυχής ως μία πραγματικότητα αντίθετη ή αξιολογικώς ανώτερη από το σώμα αλλά και τη θεωρία των Ιδεών. Παράλληλα, από τον Αριστοτέλη αντλεί τα στοιχεία της λογικής, της μεταφυσικής θεολογίας και της ψυχολογίας. Σε κάθε περίπτωση η πρόσληψη και ο συνδυασμός τελούνται ανάλογα με τον θεωρητικό στόχο που επιδιώκεται. Η διδασκαλία του Νεοπλατωνισμού στοχεύει στη λύτρωση του ανθρώπου από έντονα εμπερίστατες καταστάσεις (εσωτερικές ή εξωτερικής προέλευσης) μέσω μίας μεταφυσικής δύναμews. Για τους Νεοπλατωνικούς, η μεταφυσική δύναμη που οδηγούσε στην υπαρξιακή λύτρωση -πληρότητα ήταν το Εν. Για τους γνωστικούς¹²⁷, ήταν

¹²⁵ «Ο όρος *Νεοπλατωνισμός* επινοήθηκε κατά τη νεότερη εποχή, ως αντιδιαστολή της διδασκαλίας του Πλάτωνος, όπως εκφράστηκε μέσα από τους διαδόχους του προς την αρχική διδασκαλία του ιδρυτή της Ακαδημίας», Μ. Τσιάμη, *Οι γνωσιολογικές και παιδαγωγικές πλαισιώσεις της αυτογνωσίας στο Υπόμνημα στον Πρώτο Αλκιβιάδη του Νεοπλατωνικού Πρόκλου*, Πάτρα 2012, σ. 17. S. Rappe, *Μελετώντας τον Νεοπλατωνισμό*, μτφρ. Ν. Παπαδάκη & Μ. Κόφφα, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2005, σ. 87-231. Για μία ενδελεχή εισαγωγή στον Νεοπλατωνισμό, βλ. Χρ. Τερέζη, *Πλάτων-Αριστοτέλης: προς μία συμφιλίωση, Ανιχνεύσεις στον Ύστερο Νεοπλατωνισμό*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 11-66.

¹²⁶ Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία, Α'*, Αθήνα 1991, σ. 156.

¹²⁷ «Η φιλοσοφική τάση των γνωστικών συστημάτων συνδεόταν αφ' ενός μεν προς το αγωνιώδες ερώτημα ως προς την προέλευση του κακού στον κόσμο, αφ' ετέρου δε προς την αδυναμία αποδόσεως της δημιουργίας ενός ατελούς υλικού κόσμου στο Απόλυτο Ον, χέρι του οποίου, κατ' επίδραση της Νεοπλατωνικής και της νεοπυθαγορείας φιλοσοφίας, είχαν μορφώσει μία ιδεαλιστική εικόνα. Η εν Χριστώ λοιπόν απολύτρωση του ανθρωπίνου γένους δεν ήταν δυνατόν να ερμηνευθεί ως άμεση σχέση Θεού και κόσμου, εντάχθηκε δε στα πλαίσια μίας πολύπλοκης διαδικασίας κοσμικής εξέλιξεως, ώστε να αποχρωματισθεί από τον καθαρώς θρησκευτικό, λυτρωτικό, ηθικό και ιστορικό χαρακτήρα της. Ο

η γνώση που οδηγούσε στην «ανακάλυψη» και την ένωση με τον Θεό, ενώ για τους Χριστιανούς και τους Ιουδαίους ήταν ο ένας και αληθινός Θεός. Έτσι, ο Νεοπλατωνισμός δημιουργεί για τον εαυτό του μία φιλοσοφία οργανωμένη κατ' εικόνα και ομοίωση της μεταφυσικής κλίσεώς του.

Ο Νεοπλατωνισμός επηρέασε τη βυζαντινή σκέψη αρχικά μέσα από τα συγγράμματα του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. Αργότερα τον 11ο και 15ο αιώνα οι Νεοπλατωνικές αντιλήψεις ανεβίωσαν στις νέες θεωρητικές τάσεις που διετυπώθησαν στο Βυζάντιο. Πρωταγωνιστές ανεδείχθησαν ο Μιχαήλ Ψελλός κατά τον 11^ο αιώνα, και κατά τον 15^ο αιώνα ο Γεώργιος Πλήθων η Γεμιστός. Συνοπτικά θα μπορούσε να ειπωθεί ότι οι βασικές αρχές της Νεοπλατωνικής φιλοσοφίας συνοψίζοντας σε δύο, και επί του περιεχομένου τους ηκονίζετο η σχέση του με τον Χριστιανισμό: α) Τό «Έν» είναι η υπέρτατη οντολογική Αρχή, η οποία ίσταται υπεράνω κάθε ύπαρξης, ακόμη και των «ὄντως ὄντων» και γι' αυτό ονομάζεται «ὑπερούσιον». Στο θεωρητικό χάρτη του αρχηγέτη του Πλωτίνου από το «ὑπερούσιον Έν». Διά ακτινοβολίας «ἀπορροών», παράγονται διαδοχικά ο Νους, δηλαδή ο νοητός κόσμος των Ιδεών, η Ψυχή, η Φύση και εξελικτικούς τελευταία η ύλη. Ο Νους απορρέει από το Έν και η «Ψυχή» από τον Νουν. Με τον όρο «Ψυχή» εννοείται η καθολική κοσμική και όχι η ανθρώπινη. Η τελευταία προσλαμβάνει τις διάφορες δυνατότητες από την συμπαντική και εν ταυτώ φέρουσα τα μεταφυσικά αρχέτυπα. Το Έν, ο Νους και η Ψυχή αποτελούν –κατά την εκστατική παραγωγική πλευρά τους- την αρχή της δημιουργίας του σύμπαντος, το

Γνωστικισμός στην πίστη της Εκκλησίας αντέταξε την λυτρωτική διαδικασία της γνώσεως ως υπερβάσεως της απλότητας του περιεχομένου της χριστιανικής πιστέως για την ερμηνεία της σχέσεως Θεού, ανθρώπου και κόσμου», Βλ. Φειδά, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Α', Αθήναι 1992, σ. 151-152. Συναφώς, Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία*, Α', Αθήνα 1991, σ. 145-150. E. Artemi, «Clement's of Alexandria teaching about the cryptic philosophical tradition», *Vox Patrum*, 34 (2014) t. 62, (61-71), 62-63. D. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, London 2011.

οποίο περικλείεται από μία αδιάσπαστη ενότητα και λειτουργική συνέχεια¹²⁸. β) Ο ηθικός προορισμός του ανθρώπου είναι η επανύψωση της εκπεσούσης ψυχής από το «ύπερούσιον Έν» στην αρχική αφετηρία της, δηλαδή την ένωσή της στο αρχικό «έν» και με τις προβολές του. Μετά από αυτήν την ένωση, η ψυχή περιπίπτει σε κατάσταση όλο και διευρυνομένης «έκστασης»¹²⁹. Κύρια, όμως, προϋπόθεση για την εκπλήρωση της επανασύνδεσης αυτής είναι η «κάθαρση» που επιτυγχάνεται με τον διηνεκώς προοδεύοντα ενάρετο βίο.

Η αντιδιαστολή με τη διδασκαλία των χριστιανών Πατέρων είναι ότι στο οικείο τους σκεπτικό η «έκσταση» μπορεί ενίοτε να καταστεί όργανο για ποικίλες ψυχολογικές παρενέργειες, με συνέπεια να αποτελέσει αιτία της υπαρξιακής αποδόμησης πολλών ενασχολουμένων με θρησκευτικά ζητήματα¹³⁰. Η γνώση του Θεού από τον άνθρωπο, κατά τη χριστιανική διδασκαλία, επιτυγχάνεται, όταν ο άνθρωπος κατορθώσει να ανέλθει από την σαρκική γνώση στην ψυχική και από την ψυχική στην πνευματική. Τότε θεάται τον Θεό και αποκτά την γνώση του ως υπερτάτης πραγματικότητας, συνθήκη η οποία έχει ως συνέπεια την υπαρξιακή πληρότητά του. Η γνώση του Θεού δεν μπορεί να εδράζεται μόνον στον νου, αλλά είναι κυρίως υπαρξιακή, δηλαδή όλη η ύπαρξη του ανθρώπου γίνεται μέτοχος αυτής της θεογνωσίας. Απαραίτητη προϋπόθεση για την απόκτηση της θεογνωσίας είναι η κάθαρση της εσωτερικότητας, δηλαδή η επιμελητεία της ψυχής, του νοός και του

¹²⁸ Χρ. Τερέζη, *Πλάτων – Αριστοτέλης: Προς μία συμφιλίωση*, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 68-90.

¹²⁹ «Για τους Δυτικούς η πλήρης και τέλεια απορρόφηση του ανθρώπου από το αντικείμενο της «θεωρίας» του οδηγεί η μάλλον ταυτίζεται με την έκσταση», Βλ. Λόσκυ, *Η Θεά του Θεού*, μτφρ. Μελετίου Καλαμαρά, εκδ. Βασ. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 12.

¹³⁰ Αυτόθι.

τρόπου ύπαρξης εν γένει. «Μακάριοι οί καθαροί τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοί τόν Θεόν ὁψονται»¹³¹.

Πώς, ὁμως θα επιτευχθεῖ ἡ κάθαρση τῆς εσωτερικότητος, ὥστε ὁ πιστός νά ἐπιτύχει τῇ θεωρίᾳ, δηλαδή τῇ θέᾳ τοῦ Θεοῦ; Στό ἐρώτημα αὐτό ἀπαντᾷ ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος υπογραμμίζοντας: «Ἀνέβα στο ὄρος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ μέσω τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς σου. Ἀπόκτησε τό καθαρό, δηλαδή τῇ θεΐᾳ γνώση μέσω τῆς κάθαρσης... Τήρει τίς ἐντολές τοῦ Θεοῦ, προχώρα μέσω τῶν ἐντολῶν, διότι ἡ πράξις, δηλαδή ἡ ἀγιασμένη ζωή, εἶναι ἡ ἀνοδος πρὸς τῇ θέᾳ τοῦ Θεοῦ»¹³².

Δεν πρέπει νά μας διαφεύγει ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ σημαίνει τῇ θέᾳ τῶν προβολῶν τοῦ καί ὅτι μόνον ἐκεῖνος πού ἔχει καθαριστεῖ καί ἔχει ἀνοίξει μέ αὐθεντικό τρόπο τὰ γνωστικά κέντρα τοῦ, τότε μόνον δέχεται τῇ γνώση τῆς θεΐας δυνάμεως, ἡ ὁποία προέρχεται ἀπό τὴν υπερφυσική ὁραση τῶν ὄντων καί ὁδηγεῖ μέσω τῶν ἐπιδόσεων τῆς στο νά βυθιστεῖ ὁ νοῦς τοῦ ἐκεῖ ὅπου βρίσκεται ὁ Θεός καί ἔτσι νά γίνῃ μέτοχος, ὅσο τοῦ ἐπιτρέπεται, τῆς ἀσύλληπτης καί ἀνερμήνευτης γνώσεως τοῦ υπερτάτου ὄντος¹³³, δηλαδή τῶν μεταφυσικῶν *ad extra* ἐκδηλουμένων ἐνεργειῶν. Σύμφωνα, λοιπόν μέ τοὺς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ἄνθρωπος ἔχεις τίς προϋποθέσεις, ἀρκεῖ νά τίς κατανοήσῃ καί νά τίς ἐνεργοποιήσῃ, γιὰ νά ἔλθῃ, σὲ ἐπικοινωνία μέ μία πραγματικότητα πού τὸν υπερβαίνει. Ὁ μοναδικὸς δρόμος γι' αὐτὴ τῇ γνώση εἶναι ἡ καθαρὸτητα ολόκληρης τῆς

¹³¹ Ματθ. 5, 8.

¹³² «Διὰ πολιτείας ἀνελθε, διὰ καθάρσεως, κτῆσαι τό καθαρόν. Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτέ, καί τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολάς φύλασσε, διὰ τῶν προσταγμάτων ὁδεύσον. Πράξις γάρ ἐπίβασις θεωρίας», Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ, *Λόγος Κ' - Περί δόγματος καί καταστάσεως ἐπισκόπων*, IB', PG 35, 1080B.

¹³³ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί τοῦ βίου Μωνσέως, ἡ περί τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος*, PG, 44, 373B, 380A-381C. Τοῦ ἰδίου, *Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τόν Ἐκκλησιαστήν τοῦ Σολομώντος*, A', PG, 44, 624C. Τοῦ ἰδίου, *Εἰς τὴν Προσευχὴν: Πάτερ ἡμῶν*, E', PG, 44, 1177D. Συναφῶς βλ. Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Περί διαφορῶν ἀποριῶν*, PG 91, 1304D-1313B.

ανθρώπινης φύσεως, η οποία με τον φωτισμό του Αγίου Πνεύματος επιτυγχάνει την διαμόρφωση των όρων για την επικοινωνία με το Εκείθεν υπό την έννοια της αγνωσίας¹³⁴.

Από την άλλη πλευρά, ο Νεοπλατωνισμός, με βασικούς εκπροσώπους του τον Πρόκλο τον Λύκιο ή Διάδοχο¹³⁵ και τον Δαμάσκιο τον 5^ο και τον 6^ο αιώνα, πραγματεύεται με ιδιαίτερος επιμελημένο τρόπο τα διάφορα φιλοσοφικά, κοινωνικά και πολιτικά θέματα με βάση την ανώτατη οντολογική πραγματικότητα, το Εν – η οποία, στον δεύτερο χαρακτηρίζεται ως το απολύτως Άρρητον. Πρόκειται για την Αρχή εκείνη η οποία εκδηλώνεται διά μεσολαβήσεων παραγωγικά, έως και τις έσχατες εκφάνσεις του υπαρκτού, την ύλη, προσδίδοντας μάλιστα σε αυτήν θετικό οντολογικό πρόσημο¹³⁶. Γενικότερα, από την πλατωνική σκέψη διατηρούν την έννοια του *Αγαθού*, ως την ανώτατη υπερβατική *Αρχή*, τη *Θεωρία τῶν Ἰδεῶν*, αλλά και τή διάκριση τῆς ψυχῆς ἀπό τό σῶμα, χωρίς να μάλιστα να την τεκμηριώνουν με ορολογία ανθρωπολογικού δυϊσμού¹³⁷. Παράλληλα, υιοθετούν στοιχεία από την αριστοτέλεια σκέψη, όπως εκείνα της λογικής, της μεταφυσικής, της θεολογίας και της ψυχολογίας. Πολλές φορές οι

¹³⁴ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Θεολογικός Λόγος Β: Περί θεολογίας*, Λόγος 28, PG 36, 32B: «τό δέ τοσοῦτον πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον καί ἀμήχανον, μή ὅτι τοῖς καταβεβλακευμένοις καί κάτω νεύουσιν, ἀλλά καί τοῖς λίαν ὑψηλοῖς τε καί φιλοθέοις, καί ὁμοίως πάσῃ γεννητῇ φύσει, καί οἷς ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ καί τό παχύ τοῦτο σαρκίον πρὸς τήν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν. οὐκ οἶδα δέ, εἰ μή καί ταῖς ἀνωτέρω καί νοεραῖς φύσεσιν, αἱ διὰ τό πλησίον εἶναι θεοῦ, καί ὅλῳ τῷ φωτί καταλάμπεσθαι, τυχόν ἄν καί τρανοῖντο, εἰ καί μή πάντη, ἀλλ' ἡμῶν γε τελεώτερόν τε καί ἐκτυπώτερον, καί ἄλλων ἄλλαι πλεῖον ἢ ἔλαττον, κατὰ τήν ἀναλογίαν τῆς τάξεως».

¹³⁵ Ε. Μουτσόπουλου, «Ο Πρόκλος ως δεσμός ανάμεσα στην Αρχαία και την Νεότερη Φιλοσοφία», (μτφρ.) Μ. Δραγώνα-Μονάχου, *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1997, σ. 372-385.

¹³⁶ βλ. Χρ. Τερέζη, *Σπουδή στον Ὑστερο Νεοπλατωνισμό. Ο Πλάτων επιστρέφει στην Αθήνα*, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2013, σ. 340 κ.ε. Χρ. Τερέζη, *Πλάτων-Αριστοτέλης: προς μία συμφιλίωση*, *Ανιχνεύσεις στον Ὑστερο Νεοπλατωνισμό*, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 11-66.

¹³⁷ Α. Γ. Στεφοπούλου, *Η θέση των μύθων στην πραγμάτωση της πολιτικής τεολογίας κατά τον νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2014, σ. 24.

όροι αλλάζουν περιεχόμενο διαφοροποιούμενοι από το μέχρι τώρα παραδοσιακό φιλοσοφικό νόημά τους και προσλαμβάνοντας έντονο θεολογικό, ενώ πολλές φορές καθιστούν την εμφάνισή τους νέοι, όπως π.χ. «υπόστασις», «ένάς» κ.ά.¹³⁸

Σύμφωνα με τον Πρόκλο¹³⁹, το Εν αποτελεί την ανώτερη υπερβατική Αρχή, η οποία είναι υπεράνω και πέρα από κάθε αίσθηση και νόηση. Η απόλυτη προτεραιότητα του Ενός δημιουργεί μία μονιστική θεωρία, σύμφωνα με την οποία ο κόσμος αποτελεί καταρχάς μία θεοφάνεια. Ο Πρόκλος εξηγεί ότι το Εν εκείνο το οποίο συμπεριλαμβάνει τον αιώνα, υπό την ευρεία έννοιά του ως μίας πομπιεκτικής πυρηνικής συνθήκης, δεν είναι το άρρητο Εν, αλλά το Εν - Ον, το οποίο τον εμπεριέχει ως δύναμή του στην υπόστασή του¹⁴⁰. Από το Εν - Ον εκπορεύονται δια της απορροής και κατά την τριαδική εξέλιξη μια σειρά από υποστάσεις ή οντικές πραγματικότητες -οι υπέρτατοι θεοί-, οι οποίοι επιστρέφουν στην αφετηριακή αρχή τους, δημιουργώντας με τις ανώτερες προς αυτές υποστάσεις πλήρεις μεθεκτικές σχέσεις¹⁴¹.

Στο σημείο, όμως, που ο Πρόκλος εισάγει ένα νέο θεωρητικό σχήμα έναντι των προηγούμενων Νεοπλατωνικών, βρίσκεται στην

¹³⁸ Αυτόθι. Μ. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, (μτφρ.) Γ. Δημητράκοπουλος, εκδ. Τραυλός, Αθήνα 2003, σ. 397.

¹³⁹ Γενικά για τον Πρόκλο βλ. Α. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, (μτφρ.) Α. Τσοπανάκης, εκδ. Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 1208.

¹⁴⁰ Πρόκλου, *Περί τῆς κατά Πλάτωνος Θεολογίας*, Γ, 61.23-24: «Καί γάρ ὁ αἰὼν δύναιμις ἦν ἄπειρος ἐν ἐνὶ μένουσα καὶ προϊοῦσα σταθερῶς».

¹⁴¹ Πρόκλου, *Περί τῆς κατά Πλάτωνος Θεολογίας*, Δ, 9,10-21: «Δῆλον δὴ οὖν ὅτι κατὰ τὴν μεσότητα ταύτην ὑποστάντες καὶ συνεχεῖς ὄντες τοῖς νοητοῖς θεοῖς, ἐκείνων μοναδικῶς ἅμα καὶ τριαδικῶς ὑφεστηκότων—αἱ γὰρ νοηταὶ τριάδες ὡς μὲν πρὸς τὴν ἀκροτάτην καὶ τῶν πάντων ἐξηρημένην ἔνωσιν τριάδες εἰσὶν, ὡς δὲ πρὸς τὴν διηρημένην τῶν τριάδων οὐσίαν μονάδες ἂν εἶεν ἀφ' ἑαυτῶν τὰς ὅλας τριάδας ἐκφαίνουσαι—τῶν γοῦν νοητῶν ἐν τῇ τριαδικῇ προόδῳ τῆς ἐνιαίας ὑπάρξεως οὐκ ἀποστάντων, οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοὶ τριαδικῶς ὑποστήσονται, τὴν τῶν μονάδων διάκρισιν ἐν ἑαυτοῖς ἐπιδεικνύμενοι καὶ διὰ τῆς ἑτερότητας τῆς θείας εἰς πλῆθος προϊόντες καὶ δυνάμεων καὶ οὐσιῶν ποικιλίαν».

εισαγωγή της μεταφυσικής των «Ενάδων» ή των «Μονάδων»¹⁴², οι οποίες χαρακτηρίζονται ως ενδοκοσμικές, νοητές, νοερές, υπερκοσμικές, καθώς και με άλλους κατηγορηματικούς προσδιορισμούς¹⁴³. Όπως ο Νους αποτελείται, απορροϊκά από Νόες και η Ψυχή από ψυχές, έτσι και το Εν αποτελείται από Ενάδες¹⁴⁴. Πρόκειται για επιμέρους οντότητες, προβολές της αρχικής πηγής τους. «Καθώς ανεβαίνουμε από τα σώματα οι θεοί μάς παρουσιάστηκαν ως «ένάδες», «ένάδες υπερουσίες», οι οποίες γεννούν τις ουσίες, τελειοποιούν, ρυθμίζουν και εξαρτούν από τον εαυτό τους όλες τις πρωταρχικές ουσίες. Επιπλέον, οι υπερβατικοί θεοί είναι αμετάβλητοι, αυτάρκεις, άφθαρτοι, απλοί, υπεράνω κάθε πλήθους, ανώτεροι από κάθε διαίρεση και μερισμό ή σχέση προς τα πάντα και αιωνίως επιβαίνουν σε όλα τα όντα»¹⁴⁵. Τα ανωτέρω επίθετα σημειώνουν την καθαυτή

¹⁴² Μ. Ασβέστη, *Προσεγγίσεις του Νεοπλατωνικού Πρόκλου στην θεωρία περί των Ιδεών στον πλατωνικόν Παρμενίδην*, μ.δ., Πάτρα 2014, σ. 25: «Ο Πρόκλος ταύτισε τις ενάδες με τους αρχαιοελληνικούς θεούς, οι οποίοι απετέλεσαν το κατ' εξοχήν παράδειγμα του χρυσού κανόνα της Νεοπλατωνικής μεταφυσικής οντολογίας, σύμφωνα με τον οποίο «πάντα ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως» (τα πάντα ευρίσκονται στο εσωτερικό των πάντων, αλλά με τον αρμόζοντα τρόπο). Το περιεχόμενο του εν λόγω κανόνα της Νεοπλατωνικής μεταφυσικής οντολογίας καταδεικνύει με δύο τρόπους ένα δόγμα εσωτερικών συσχετισμών: α) η κάθε ουσία πρέπει να προσδιορίζεται αναφερόμενη σε όλα όσα δεν είναι η ίδια, τα οποία συνεπώς ως νόηση εμπεριέχει, β) ο περιορισμός «ἀλλ' οἰκείως» προκύπτει από την θεωρία ότι μία διαφορά συσχετισμού η υποκειμένου περιλαμβάνει μία διαφορά σε μία ιδιότητα του υποκειμένου». S. Kl. Wear, *The teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, publ. Brill, Boston 2011, p. 8, 10. A. C. Lloyd, *Οι Υστεροί Νεοπλατωνικοί*, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2006, σ. 110.

¹⁴³ Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα -Αρχέτυπα. Στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, δ.δ., Ιωάννινα 1986, σ. 132.

¹⁴⁴ Κάθε θεός είναι αυτοτελής ενάδα, και κάθε αυτοτελής ενάδα είναι θεός. Βλ. Πρόκλου, *Στοιχείωσις Θεολογική*, 114.

¹⁴⁵ Πρόκλου, *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα Θεολογίας*, A,91.22-97.5, A,114.18-22: «Τοῦτο μὲν οὖν τοιαύτην ἂν ἔχοι φύσιν, τὸ αὐτάρκες... γὰρ ὥσπερ τῶν σωμάτων ἀσώματα καὶ τῶν κινουμένων ἀκίνητα καὶ τῶν μεριστῶν ἀμέριστα προηγείται πάντων αἷτια, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν πολυειδῶν μονοειδεῖς καὶ τῶν συμμεμιγμένων ἀμιγεῖς καὶ τῶν ποικίλων ἀπλᾶι προϋφεστήκασιν αἱ πρωτουργοὶ δυνάμεις», «Πάντα γὰρ ἐπὶ τῶν θεῶν, πλὴν τοῦ ἑνός, ὡς ἐξηρημένα καὶ δεύτερα παραλαμβάνομεν, τὴν οὐσίαν, τὴν ζωὴν, τὸν νοῦν· οὐ γὰρ ἐν τούτοις, ἀλλὰ πρὸ

κατάσταση μιας οντότητας, δηλαδή ό,τι είναι σε σχέση αποκλειστικά με το υποστατικό ιδιόλεκτό της, το οποίο ορίζει και την λειτουργική παρουσία της. Αναντιλέκτως, λειτουργούν συγκριτικά ή υπερθετικά κατά τη συνεξέταση μιας οντότητας με ορισμένες άλλες, αφού έμμεσα δηλώνουν αντιπαραθέσεις ή διακρίσεις. Πρέπει να επισημανθεί ότι ο Πρόκλος δεν χρησιμοποιεί τα παρατιθέντα επίθετα «αμετάβλητοι, αυτάρκεις, άφθαρτοι, απλοί», κ.ά, μόνον ως αναφερόμενα σε οντότητες, αλλά μέσω αυτών προσεγγίζονται οι οντότητες τόσο στο οντολογικό όσο και στο γνωσιολογικό επίπεδο¹⁴⁶.

Ως ειδοποιός διαφορά μεταξύ του Ενός και των Ενάδων θεωρείται κατά την πρόκληα διδασκαλία ότι το Εν είναι αμέθεκτο, ενώ οι ενάδες μεθεκτές: «Πᾶς Θεός μεθεκτός ἔστι, πλήν τοῦ ἑνός»¹⁴⁷. Επιπλέον, ότι αυτές είναι κατώτερες του Ενός, αλλά ανώτερες του Νου καθώς και από οιαδήποτε άλλη οντολογική πραγματικότητα¹⁴⁸. Θα μπορούσαμε μάλιστα εδώ να σημειώσουμε ότι ο Πρόκλος δέχεται εξελικτικά την Προσωκρατική φιλοσοφική σκέψη, ειδικότερα δε τις θέσεις του Αναξαγόρα περί του παγκοσμίου Νου, από τον οποίον το σύνολο του υπαρκτού προσδιορίζεται με ελευθερία. Ο Πρόκλος, όπως ο Αναξαγόρας, υποστηρίζει ότι μία από

τούτων ύφεστήκασι, καὶ παράγουσι ταῦτα καὶ συνέχουσιν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς ἀφορίζονται».

¹⁴⁶ Χρ. Τερέζη – Γ. Δελή, «Μεθοδολογικά στον Πρόκλο. Κείμενο Ανάλυσης: Περί της κατά Πλάτωνα Θεολογίας, 1,5. 6-8.15», (109-118), σ. 110. <http://olympias.lib.uoi.gr/jspui/bitstream/123456789/6341/1/7/82.pdf>.

Για τις γνωσιολογικές μεθόδους του Πρόκλου, βλ. Πρόκλου, *Εἰς τόν Πλάτωνα πρῶτον Ἀλκιβιάδην*, 21.8-22.15 καὶ 140.16-141.4 *Εἰς τόν Τίμαιον Πλάτωνος*, III, 304.29- 338.3. Σχετικῶς βλ. P. Bastid, *Proclus et le crepuscule de la pensee grecque*, «J. Vrin», Paris 1969, σ. 414-446. Λ. Σιάσιου, *Εραστές της Αλήθειας*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 31-35.

¹⁴⁷ Πρόκλου, *Στοιχειώσεις θεολογική*, 23-24, 26.22 - 28.20, 102.13, 116. Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα. Στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, δ.δ., Ιωάννινα 1986, σ. 138. Θ. Μανδαλά, *Οντολογικές και Γνωσιολογικές Θεμελιώσεις της Πλατωνικής Θεωρίας των Ιδεών στον Νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2010, σ. 56.

¹⁴⁸ G. Martano, *Proclo di Atene*, Napoli 1952, p. 132-133.

τις αιτίες της δημιουργίας του κόσμου είναι ο Νους¹⁴⁹, τον οποίο ο Αναξαγόρας χαρακτηρίζει ως το «λεπτότατον» καί «καθαρώτατον» ον¹⁵⁰. Ο «Νοῦς» για τους δύο φιλοσόφους αποτελούσε την αρχή του φυσικού σύμπαντος- από τον Πρόκλο όμως να εγγράφεται στο πλαίσιο της πολυαιτιότητας-, με την οποία ρυθμίζονταν όλες οι λειτουργίες από τον megάκοσμο ως τον μικρόκοσμο¹⁵¹. Ο «Νοῦς» στον Αναξαγόρα είναι μία λεπτότατη, απειροελάχιστη σε βαρύτητα και υλικότητα αιτία, που μοιάζει με τον αέρα. Στον συνθετικά διευρυμένο στοχασμό του νεοπλατωνικού σχολάρχη δεν είναι μόνο μία ορισμένη υπερφυσική, υπερβατική αρχή αλλά είναι και η βάση της ρύθμισης του υλικού κόσμου¹⁵².

Υπεράνω του Νου ο Πρόκλος θέτει άλλες πραγματικότητες -'όπως είναι η Ζωή και το Είναι-, στην κορυφή των οποίων ευρίσκονται οι Ενάδες. Άξιο υπομνήσεως μάλιστα είναι ότι υπογράμμιζε ότι οι Ενάδες απορρέουν άμεσα με οντολογική συγγένεια από το Εν και ότι έχουν όμοιες ιδιότητες μαζί του: «Ὁ πρώτιστος ἀριθμός (sc. αἱ ἐνάδες) καὶ τῷ ἐνὶ συμφυόμενος

¹⁴⁹ Πρόκλου, *Εἰς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 1177.31-34.

¹⁵⁰ Αναξαγόρου, *Απόσπασμα 12*, 12-13: «ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον».

¹⁵¹ Πλάτωνος, *Φαίδων*, 97cd: «Ἀναξαγόρου ἀναγινώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἔστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινά εὖ ἔχειν τό τόν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον».

¹⁵² Σιμπλικίου, *Φυσικά*, 164.25: «ὅτι δὲ οὐδὲ γίνεται οὐδὲ φθείρεται τι τῶν ὁμοιομερῶν, ἀλλ' αἰεὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶ, δηλοῖ λέγων· τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρῆ, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω (οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι), ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεὶ. Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τοῦ μίγματος καὶ τῶν ὁμοιομερειῶν. καὶ ἀλλαχοῦ δὲ οὕτως φησί· καὶ ὅτε ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τὸ μέγαλου καὶ τοῦ μικροῦ πλήθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. Ὅτε τουλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπως περ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πάσι δὲ πολλὰ ἔνεστι καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλήθος ἐν τοῖς μείζοσι τὲ καὶ ἐλάσσοσι».

ένοειδής καί ἄρρητος καί ὑπερούσιος καί πάντη τῷ αἰτίῳ προσόμοιος»¹⁵³. Επιπλέον, οι ενάδες είναι συγχρόνως η έκφραση της οριοθετούσας και της εκρηκτικά παραγωγικής ιδιότητας του Ενός, είναι το Εν ως πέρασ και ἄπειρον: «ἐνάδες γάρ εἰσὶν (sc. τό πέρασ καί τό ἄπειρον) ἀπό τοῦ ἑνός ὑποστᾶσαι καί οἷον ἐκφάνσεις ἀπό τῆς ἀμεθέκτου καί πρωτίστης ἐνώσεως»¹⁵⁴.

Εν τέλει, οι Ενάδες θεωρούνται μέσα από τη διδασκαλία του Πρόκλου ως οι αναγκαίες συμπληρωματικές πραγματικότητες, για να καταστεί λογικά και οντολογικά εφικτή η παραγωγική κίνηση του Ενός προς τα επιμέρους μεταφυσικά όντα, ώστε να υπάρχει αμοιβαία μέθεξη ανάμεσα στην Ενολογία και στην Οντολογία¹⁵⁵. Ο νεοπλατωνικός σχολάρχης σημειώνει ότι διά της φιλοσοφίας και διά τη συνεχούς ενασχόλησης του ανθρώπου με τις ερωτηματοθεσίες της μπορεί να διατυπώσει ο κατά περίπτωση εμβριθής διανοητής μία ορισμένη άποψη για τη φύση των πραγμάτων. Από την άλλη, η ενασχόλησή του με τη θεολογία θα του εξασφαλίζει τη δυνατότητα να «ενωθεί» με τον θείο παράγοντα¹⁵⁶. Αν όλα αυτά τα συνδυάσει κάποιος στη σκέψη του, θα

¹⁵³ Πρόκλου, *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Γ', 3.12.21–3.13.5: «Ὁ δὲ πρωτίστος ἀριθμὸς καὶ τῷ ἐνὶ συμφυόμενος ἐνοειδὴς καὶ ἄρρητος καὶ ὑπερούσιος καὶ πάντη τῷ αἰτίῳ προσόμοιος. Οὐτε γὰρ ἑτερότης ἐν τοῖς πρωτίστοις αἰτίοις παρεμπίπτουσα διῆσθησιν ἀπὸ τοῦ γεννῶντος τὰ γεννώμενα καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστησι τάξιν οὔτε κινήσεις τῆς αἰτίας ὕφεισιν ἀπεργαζομένη τῆς δυνάμεως εἰς ἀνομοιότητα καὶ ἀοριστίαν προάγει τὴν τῶν ὄλων ἀπογέννησιν, ἄλλ' ὑπερέχον ἐνιαίως ἀπὸ πάσης κινήσεως καὶ διαιρέσεως τὸ τῶν πάντων αἴτιον περὶ ἑαυτὸ τὸν θεῖον ἀριθμὸν ἰδρύσατο καὶ τῇ ἑαυτοῦ συνήνωσεν ἀπλότητι. Πρὸ τῶν ὄντων ἄρα τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων ὑφίστησι τὸ ἑν».

¹⁵⁴ Πρόκλου, *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Γ', 36.13-15. Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα. Στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, δ.δ., Ιωάννινα 1986, σ. 162.

¹⁵⁵ Επιπλέον, στον Χριστιανισμό η μέθεξη συνδέεται με την Εσχατολογία, στη Φιλοσοφία, όμως, με την τελολογία. Είναι ἕξις της οποίας το αποτέλεσμα θα αποτυπωθεί στο μέλλον. Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα. Στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, δ.δ., Ιωάννινα 1986, σ. 145.

¹⁵⁶ Πρόκλου, *Περί τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Γ', 36.13-15, Α, 1.5.17. Θ. Πελεργρίνη, *Νεοπλατωνισμός- Το λυκόφως της αρχαίας ελληνικής Φιλοσοφίας*,

μπορεί να καταστεί μέτοχος της πλατωνικής διαλεκτικής αλλά και της διδασκαλίας του Πυθαγόρα, οπότε εδώ επιλέγεται μία ιδιαίτερη θέση της ιστορίας της φιλοσοφίας, με στοχευμένες θεωρητικές και υπαρξιακές κατευθύνσεις: «Οί μὲν οὖν τρόποι τῆς παρὰ τῷ Πλάτῳ θεολογικῆς διδασκαλίας τοιοῦδε τινὲς εἰσὶ δῆλον δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι καὶ τὸν ἀριθμὸν εἶναι τοσούτους ἀναγκαῖον οἱ μὲν γὰρ δι' ἐνδείξεως περὶ τῶν θείων λέγοντες ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι' εἰκόνων λέγουσιν, οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους... Ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων Πυθαγόρειος, ἐπεὶ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τὰ μαθήματα πρὸς τὴν τῶν θείων ἀνάμνησιν ἐξηύρητο καὶ διὰ τούτων ὡς εἰκόνων ἐπ' ἐκεῖνα διαβαίνειν ἐπεχείρουν καὶ γὰρ τοὺς ἀριθμοὺς ἀνείσαν τοῖς θεοῖς καὶ τὰ σχήματα, καθάπερ λέγουσιν οἱ τὰ ἐκείνων ἱστορεῖν σπουδάζοντες. Ὁ δὲ ἐνθεαστικῶς μὲν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐκφαίνων τὴν περὶ θεῶν

εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006, σ. 132: «Η παρουσία των Θεῶν σε κάθε πτυχή του αισθητοῦ κόσμου επιτρέπει στους θεουργοὺς να τους επικαλούνται μέσω της χρήσης ορισμένων λίθων και βοτάνων, που ἔχουν τη θέση ἀπόκρυφων συμβόλων, σε συνδυασμό προς την τέλεση πράξεων μυσταγωγίας, προκειμένου να επιτύχουν την σωτηρία της ψυχῆς. Ἐν ἀντιθέσει προς ἄλλους εκπροσώπους της διδασκαλίας του Νεοπλατωνισμού, ὅπως ο Πλωτῖνος και σε μεγάλο βαθμό ο Πορφύριος, οἱ οποίοι θεωροῦσαν ὅτι ἡ φιλοσοφία συνιστᾷ τὴν κορυφαία διανοητική δραστηριότητα και, ὅτι, συνεπῶς ἡ σωτηρία της ψυχῆς μπορεῖ να επιτευχθεῖ μέσω της νοητικῆς ἀσκήσεως της ψυχῆς, ο Πρόκλος, ευθυγραμμιζόμενος με τὴν θέση του Ιαμβλῖχου και του δασκάλου Συριανοῦ, ἐξέλαβε τὴν ιερατική τέχνη της θεουργίας ὡς «μία δύναμη υπερκείμενη πάσης ἀνθρώπινης σοφίας» που, καθῶς, «αγκαλιᾶζει τις εὐλογίες της μαντείας και τις καθαιρούσες δυνάμεις της μύησης» εἶναι ικανή να εξασφαλίσει τὴν ἑνωση της ψυχῆς με τὸ Ἐν και κατ' ἐπέκταση, να επιτύχει τὴν σωτηρία της». Κατ' ἀντιδιαστολή προς τὸν Πλωτῖνο και τὸν Πορφύριο, που, σύμφωνα με τὴν παράδοση, πέτυχαν, κατὰ τὴν διάρκεια της ζωῆς των, να ἐνωθοῦν με τὸ θεῖο Ἐν, ο Πρόκλος ἦταν ἕνας ἀπλός χειριστὴς της τέχνης της θεουργίας, ο οποίος μέσα ἀπὸ τους χαλδαϊκοὺς καθαρμούς, τὴν χρήση ἀπόκρυφων συμβόλων και ἄλλες τελετές μυσταγωγίας, μπορούσε να καλέσει τοὺς θεοὺς, για να ἀναλάβουν τὸ ἔργο της σωτηρίας της ψυχῆς». Συναφῶς. Χρ. Τερέζη, *Ανιχνεύσεις στὴν Αρχαία Ἑλληνική Φιλοσοφία*, εκδ. Πανεπιστήμιο Πατρῶν, Πάτρα 2002, σ. 163-165. Θ. Μανδαλά, *Ὀντολογικὲς και Γνωσιολογικὲς Θεμελιώσεις της Πλατωνικῆς Θεωρίας των Ἰδεῶν στὸν Νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2010, σ. 11.

ἀλήθειαν παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν μάλιστα καταφανής οὐ γὰρ ἀξιοῦσιν οὗτοι διὰ δὴ τινῶν παραπετασμάτων τὰς θείας τάξεις ἢ τὰς ιδιότητας αὐτῶν τοῖς ἑαυτῶν γνωρίμοις ἀποδιδόναι, ἀλλὰ τὰς τὲ δυνάμεις καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς ὑπ' αὐτῶν κινούμενοι τῶν θεῶν ἐξαγγέλλουσιν»¹⁵⁷. Πρόκειται για ἓνα παράθεμα το οποίου αποτυπώνει την συνθετική οντολογία της πυθαγόρειας καὶ της πλατωνικῆς παράδοσης.

Με τον συνδυασμό της σκέψεως του Πλάτωνος καὶ του Πυθαγόρα θα μπορέσει ο Πρόκλος νὰ λάβει τὰ εφόδια καὶ νὰ καταστεί ικανός νὰ μελετήσει τις ἀύλες, καὶ ξεχωριστές ἀπὸ τις σωματικές οντότητες, δυνάμεις - ἐνέργειες, «νοήσει μετὰ λογικῶν συλλογισμῶν», καὶ νὰ γίνῃ γνώστης τῆς αὐθεντικῆς φύσης τῶν ὄντων¹⁵⁸. Στὴ συνέχεια, ἡ παρατεταμένη ἐνασχόλησή του με τὴν ἐρμηνεία τῶν θείων καὶ μακάριων δογμάτων ἐνισχύει τὸν ἔρωτα στὴν ψυχὴ του γιὰ τὴν ἀναζήτησιν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἐνωση με τὴν ὑπόστασή του¹⁵⁹. Ἀλλωστε, ὅπως υπογραμμίζει ὁ Χρ. Τερέζης «ο Πρόκλος στα σχόλιά του στους διαλόγους *Τίμαιος* καὶ *Ἀλκιβιάδης Ι* παρουσιάζει ἓναν σαφῶς προσωπικό Θεό, ὁ οποίος ἐνεργοποιεῖ - καὶ μάλιστα μ' ἓναν ἀκραῖο ἐρωτικό τρόπο - τὴ βούλησή του καὶ αἰσθητικῆς τάξης ιδιότητες κατὰ τὴν ἐπικοινωνία του με τὸν κόσμον τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας καὶ ἰδιαίτερα με τὸν ἄνθρωπον»¹⁶⁰.

Ἡ φιλοσοφικὴ διδασκαλία τοῦ Προκλου ἀπετέλεσε τὴ βάση γιὰ τὴν περαιτέρω ἀνάπτυξή της ἀπὸ τὸν Δαμάσκιο, ὁ οποίος υπῆρξε ὁ κορυφαῖος ἀπὸ τοὺς διαδόχους του. Ὁ ἐν λόγω φιλόσοφος ἦταν ὁ τελευταῖος προκαθήμενος τῆς Νεοπλατωνικῆς Σχολῆς τῆς Ακαδημίας

¹⁵⁷ Πρόκλου, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Α', 19. 23- 20. 25.

¹⁵⁸ Πλάτωνας, *Τίμαιος* 28α. Πρόκλου, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Α', 1.5.6 – 1.8.22

¹⁵⁹ Πλάτωνας, *Συμπόσιον*, 212b. Πρόκλου, *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Α', 1.6.1 – 1.6.19.

¹⁶⁰ Χρ. Τερέζης, *Εἰσαγωγικά στὴ Βυζαντινὴ Φιλολογία*, Πάτρα 2013, σ. 68. Χρ. Τερέζης, *Σπουδὴ στὸν Ὑστερο Νεοπλατωνισμό*, ἐκδ. Ἡρόδοτος, Αθήνα 2013, σ. 151-211,

Αθηνών. Ακολουθεί την πεπατημένη οδό του Πρόκλου, διατυπώνοντας πάντως ρητά και τους οικείους του βηματισμούς και αναπτύσσει τον φιλοσοφικό στοχασμό του στηριζόμενος στα έργα του Πλάτωνος, τα οποία μεθερμηνεύει με βάση τα νέα δεδομένα που εν τω μεταξύ έχουν προκύψει. Τα τελευταία είναι για τον Δαμάσκιο σημαντικά, για δύο λόγους: α. είναι η οργανική εξέλιξη και η ολοκλήρωση της Προσωκρατικής φιλοσοφικής σκέψεως, και β. φανερώνουν τη φιλοσοφική αυθεντία του Αθηναίου Νεοπλατωνιστή και, παράλληλα, αποτελούν καταλυτικούς παράγοντες για την ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψεως κατά τον τρόπο που αποτυπώνεται σε ποικίλους κλάδους.

Εξάλλου, την περίοδο αυτή κατά την οποία δρα και κινείται ο Δαμάσκιος, λαμβάνει μέρος μία προσπάθεια, με πρωταγωνιστή εκείνον, προκεχωρημένης επαναφοράς του αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, ώστε να διαδραματίσει καταλυτικό ρόλο σε θέματα ερμηνείας που αφορούν τόσο στον παρόντα κόσμο όσο και στη μεταφυσική¹⁶¹. Παράλληλα, την εποχή αυτή ευρίσκεται στις κορυφώσεις της, η Χριστιανική σκέψη, η διδασκαλία και η φιλοσοφία της αποτελεί πλέον αδιαμφισβήτητα έναν ουσιώδη παράγοντα διαμόρφωσης του κοινωνικού και του πνευματικού γίγνεσθαι μέσα στο πλαίσιο που ήδη έχει τεθεί από την κυριαρχία των νέων ιστορικών δεδομένων. Αναντιλέκτως, όμως εκείνη την περίοδο, η αρχαία ελληνική σκέψη πνέει τα λοίσθια ως προς την παρέμβασή της στα πολιτιστικά τεκταινόμενα της ιστορίας και σε προκεχωρημένο βαθμό έχει συγχωνευτεί από τη βυζαντινή χριστιανική θεολογία και φιλοσοφία¹⁶².

Ο τελευταίος σχολάρχης της Ακαδημίας επεχείρησε πάντως να συνδυάσει τις μυστικές τάσεις του ψυχικού κόσμου - ανορθολογικό

¹⁶¹ Χρ. Τερέζη, *Δαμάσκιος. Τό φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 16.

¹⁶² Αυτόθι. W. Windelband – H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1986², σ. 254-303.

στοιχείο - με τις κριτικές απαιτήσεις του νου, που κατευθύνονται από μία φιλοσοφία η οποία τιμά τον εαυτό της ως πορεία διαλεκτικών αναβαθμών, από τη φυσική επιστήμη ως απόπειρα καταγραφής των στοιχείων του κόσμου της αισθητής εμπειρίας και των νόμων που τον διέπουν και από τις ακριβείς διατυπώσεις και περιγραφές των μαθηματικών - ορθολογικό στοιχείο¹⁶³. Χαρακτηριστικό των γενικότερων τάσεών του θεωρείται το εγχείρημά του να «εναρμονίσει» τις σχέσεις της Μεταφυσικής με την φυσική επιστήμη. Άλλωστε, ο μεταφυσικός κόσμος δείχνει την πρόνοιά του προς τον φυσικό σε μόνιμη κλίμακα, τόσο υπό την προοπτική του ποιητικού όσο και του τελικού αιτίου¹⁶⁴. Για τον σκοπό αυτό, ο Δαμάσκιος χρησιμοποιεί τις μεθόδους της αναλογίας και της μυστικότητας, με όδευση να εισέλθει στον μεταφυσικό κόσμο και να αποκτήσει τη γνώση του Αρρήτου –του Ενός.

Μέσα από το έργο του, *Απορίαι καί λύσεις περί τῶν πρώτων ἀρχῶν*, επικεντρώνεται, με καταγωγικό και αναγωγικό τρόπο, σε οντολογικά μεταφυσικά ερωτήματα. Αναπτύσσει διεξοδικά τη σχέση του συνόλου της πραγματικότητας με το Εν, για το οποίο υποστηρίζει ότι είναι υπεράνω όλων των οντολογικών κατηγοριών. Το χαρακτηρίζει ως Άρρητο, ως Άρρητο Αρχή ως την πρώτη όλων των αρχών, με συνέπεια τελικώς να υποστηρίζει ότι το Εν είναι η πηγή και η αρχή όλων των πραγμάτων¹⁶⁵. Όθεν, το Εν –ως ονοματιζόμενο, είναι κατώτερο από το Άρρητον.

¹⁶³ Βλ. σχετικά Χρ. Τερέζη, *Δαμάσκιος. Τό φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 24-28.

¹⁶⁴ Α. Γ. Στεφοπούλου, *Η θέση των μύθων στην πραγμάτωση της πολιτικής τεολογίας κατά τον νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2014, σ. 34.

¹⁶⁵ Δαμάσκιου Δαμασκηνού, *Απορίαι καί λύσεις περί τῶν πρώτων ἀρχῶν*, 1.5.23 - 1.6.7: «τὸ ὄν τῶν εἰδῶν, καὶ τὸ ἓν τῶν πολλῶν, ὧν ἀρχὴ τὸ ἓν, οὕτω καὶ ἀπλῶς αἰτίων καὶ αἰτιατῶν καὶ ἀρχῶν ἀπασῶν καὶ ἀρχομένων τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα ἐκβεβηκὸς καὶ ἐν οὐδεμιᾷ συντάξει καὶ σχέσει ὑποτιθέμενον, ὡς τῷ λόγῳ φάναι· ἐπεὶ καὶ τὸ ἓν τῶν πολλῶν φύσει προέστηκεν καὶ τὸ ἀπλούστατον τῶν συνθετωτέρων ὁπωσοῦν, καὶ τὸ περιεκτικώτατον τῶν εἴσω περὶ ἐχομένων· τόδ' εἰ

Παραμένοντας λοιπόν ο Δαμάσκιος στα όσα τελούνται στις παραγωγικές διαδικασίες, τονίζει ότι το Εν προηγείται φύσει από τα πολλά. Στο εγχείρημά του μάλιστα να εξηγήσει ακριβέστερα τη σχέση και τη διαφορά των ανωτάτων οντολογικών πραγματικοτήτων αναπτύσσει τις απόψεις του σχετικά με την ουσία και την ύπαρξή τους¹⁶⁶, οι οποίες διαφέρουν μεταξύ τους: «Ἡ μὲν οὖν ὑπαρξίς ἢ διαφέρει τῆς οὐσίας, ἐπὶ τοσούτον εἰρήσθω. Καὶ δῆλον ὅτι χωριζομένη τῆς οὐσίας ἑνὰς ἀνάλογον πανταχοῦ ὡς ὑπαρξίς χωρισθήσεται. Εἰ γὰρ τὸ ἐν ἀπλῶς ὑπαρξίς, καὶ τὸ ἡνωμένον ἀπλῶς οὐσία. Εἰ δὲ τὸ ἀντιδιαιρούμενον πρὸς τὸ ὄν ἐν ὡς ἐξημμένον αὐτοῦ καθ' ἑτερότητα ὑπαρξίς, καὶ τὸ ὄν ὡς πρὸς ὑπαρξίν ταύτην οὐσίαν, κατὰ μέντοι τὴν ἀπλότητα ὑπαρξίς· τὸ δὲ ἀπλῶς ἐν ὑπαρξίς μόνον, ὡς καὶ τὰ ἀπλῶς πολλά, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ τὰ πολλά ἢ πρώτη δύναμις»¹⁶⁷.

Ἡ ενότητα και η πολλαπλότητα των όντων αποτελούν και κατακτήσεις του ανθρώπινου νου, ο οποίος προβαίνει διά της εφαρμογής τους έτσι στις εννοιολογικές κατηγοριοποιήσεις του¹⁶⁸. Αντίθετα, η πρώτη Αρχή βρίσκεται πέρα από τις δυνατότητες περιγραφής και κατανόησης του ανθρώπινου νου και χαρακτηρίζεται από απόλυτη απλότητα: «εἰ δέ καὶ τοῦτο λέγοι τις, ὅμως ἐξηρημένην δεῖ εἶναι τὴν τῶν πάντων ἀρχήν, αὐτῶν τῶν πάντων καὶ τῆς ἀπλουστάτης παντότητος καὶ τῆς πάντα καταπιούσης ἀπλότητος, οἷα ἢ τοῦ ἑνός»¹⁶⁹.

Τέλος, είναι πρόδηλο ότι ο Δαμάσκιος κατέβαλε προσπάθειες να εναρμονίσει και να συμβιβάσει -κάτι που ίσως αποτελούσε διακαή πόθο

θέλεις εἰπεῖν ἐπέκεινα πάσης ἐστὶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀντιθέσεως, ἐπέκεινα οὐ τῆς ἐν ὁμοταγέσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ὡς πρώτου καὶ μετὰ τὸ πρῶτον».

¹⁶⁶ Δαμάσκιου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ ἀρχῶν* 1.31.3 - 1.32.17. Χρ. Τερέζη, «Ὑπαρξὶς καὶ Οὐσία κατὰ τὸ Δαμάσκιο», *Ελληνικὴ Φιλοσοφικὴ Επιθεώρηση* 10 (1993), (168-179), 168.

¹⁶⁷ Δαμάσκιου, *Περὶ ἀρχῶν*, 1.313.11-1.313.17.

¹⁶⁸ Δαμάσκιου, *Περὶ ἀρχῶν*, 1.24 - 1.24.3.

¹⁶⁹ Δαμάσκιου, *Περὶ ἀρχῶν* 1.4.3 - 1.4.5.

τόσο του Πρόκλου όσο και των υπολοίπων νεοπλατωνικών φιλοσόφων- το πλατωνικό ante res με το αριστοτελικό in rebus. Έτσι, στις πραγματείες του υπογραμμίζεται η ανωτερότητα του νοητού έναντι του πραγματικού και συγχρόνως μέσα από μία μεταφυσική αιτιολόγησή του ο φιλόσοφος επιχειρεί να προσδώσει ένα ρητό θετικό περιεχόμενο στον κόσμο της ύλης¹⁷⁰.

Εν κατακλείδι, τόσο ο Πρόκλος όσο και ο Δαμάσκιος θεωρούν το Εν υπεράνω της ανωτάτης οντολογικής τριάδας: Είναι-Ζωή-Νους. Αναφέρονται διεξοδικά στην Άρρητο αρχή, προκειμένου να αναδείξουν την αδιαπραγμάτευτη ριζικά υπερβατικότητα. Η ενότητα αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του Ενός και συνιστά a priori ενοποιητική αρχή των πάντων. Αφού το Εν ταυτίζεται με τον εαυτό του υπό όρους αυτοϊδρυτικής ενότητας, κατ' αναλογία και όλα εκείνα που βρίσκονται εντός οιασδήποτε άλλης οντολογικής κατάστασης έλαβαν ύπαρξη με ενιαίο, αδιαίρετο και άυλο τρόπο. Η ανωτέρω επισήμανση έχει καθολικό περιεχόμενο, καθότι ο Νεοπλατωνισμός πρέπει να υπογραμμιστεί ότι ανεφύετο τόσο στις θείες οντότητες, όσο και στις ανθρώπινες, οι οποίες εκφράζονται μέσα από τους όρους των ιερών μυστηρίων. Επιπλέον, πρέπει να σημειωθεί ότι κεντρικό ρόλο στα νεοπλατωνικά συστήματα διαδραματίζει η έννοια της ιεραρχίας, η οποία, παρόλο που θεωρείται ότι διακλαδίζεται με ποικίλους τρόπους, δεν οδηγεί σε απώλεια της ενότητας. Ωστόσο, αυτή η αντίληψη για την ιεραρχία ήταν ανθρωπομορφική στη σύλληψή της, όπως οι ιεραρχίες αποτελούν τη ρύθμιση της πρόσβασης στις πηγές των βασιλείων των ζώων και των ανθρώπων, όπου λειτουργούν οι προσδιορισμοί και η αρχή της αιτιότητας ως όρος διαδοχής.

Ο Νεοπλατωνισμός, επομένως, δεν τονίζει μόνον τις αλήθειες για τον αισθητό κόσμο, αλλά αναφέρεται με έτι περαιτέρω ένταση και στην

¹⁷⁰ Χρ. Τερέζη, Δαμάσκιος. *Τό φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 305.

μεταφυσική κατεύθυνση, με βάση της αρχή της αναλογίας. Τέλος, στη συμπίεση του Νεοπλατωνισμού με τον Χριστιανισμό μπορούμε να εντοπίσουμε και την θεολογική άποψη ότι ο Θεός παραμένει άγνωστος στην ουσία Του, ωστόσο γνωστός μέσα από τις ενέργειές Του. Όμως, η διδασκαλία των χριστιανών Πατέρων προέβη σε χρήση της ελληνικής Φιλοσοφίας, μόνον ή κυρίως σε ό,τι αφορούσε στη χρησιμοποίηση της προσωκρατικής, της Πλατωνικής και της Νεοπλατωνικής ορολογίας - εννοιολογικών σχημάτων και όχι στην απόλυτη αποδοχή της θεολογούσας αρχαιοελληνικής σκέψεως¹⁷¹. Τέλος, στον Νεοπλατωνισμό δεν υφίσταται με τέτοια ένταση η έννοια της προθετικής δημιουργίας και η σχέση κτιστού - ακτίστου, όπως τίθεται στην χριστιανική κοσμολογία, αλλά κυρίως η οντολογική προβολή ως ενεργός αιτιότητα της αρχικά απρόσωπης Αρχής¹⁷². Η καθολική πραγματικότητα είναι μόνο το Εν και, σε ορισμένη συμφωνία με τον Χριστιανισμό, εκδηλώνει πλείστες κινήσεις προς τον άνθρωπο, αλλά χωρίς να τονίζεται έντονα το προσωπικό στοιχείο. Τελικός σκοπός πάντως του τελευταίου θεωρείται ότι είναι να ενσωματωθεί η ψυχή του στο Εν, με το οποίο παρουσιάζει πλείστα κοινά στοιχεία¹⁷³. Θα μπορούσαμε πάντως να υποστηρίξουμε ότι στην φιλοσοφική οντολογία του Νεοπλατωνισμού συναντάται η απορροϊκή προβολή της Ανωτάτης Αρχής, η οποία θα εκδηλώσει τα προσωπικά χαρακτηριστικά της σε ένα επόμενο στάδιο. Κυρίως στον Πρόκλο η ανωτέρω διαδοχή στην εκδήλωση είναι διάχυτη, ενώ εν ταυτώ η ετερουσιότητα μεταξύ μεταφυσικού και φυσικού κόσμου είναι ρητή. Στη Χριστιανική διδασκαλία, αρχικά σημειώνεται ότι ο Θεός είναι προσωπικός και, επιπλέον, ότι τίποτα στη δημιουργία δεν προέρχεται από την ουσία Του, αλλά ότι τα πάντα είναι ετερούσια Αυτού. Άλλωστε, η διαφορά

¹⁷¹ Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 300-301.

¹⁷² Σ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία Α'*, Αθήνα 1991, σ. 155.

¹⁷³ Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, σ. 250.

ανάμεσα στο Εν ή Αγαθόν, δηλαδή τόν τριαδικό Θεό, και στην ύλη δεν είναι τοπική ή ποσοτική αλλά φυσική, δηλαδή οντολογικής τάξης¹⁷⁴. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι τον πέμπτο αιώνα συναντάμε εντυπωσιακές «συμπτώσεις» μεταξύ των δύο κοσμοθεωριών.

Γενικότερα, διαφαίνεται μία θεωρητική διαδρομή με κοινά και διαφορετικά στοιχεία μεταξύ των εκπροσώπων της Νεοπλατωνικής διδασκαλίας και της Χριστιανικής διδασκαλίας για τον οντολογικό προσδιορισμό των διαφόρων οντοτήτων ή καταστάσεων με αναφορά στη σχέση του Ένός με το πλήθος. Η ιδιαίτερη προσέγγιση έγκειται στον Χριστιανισμό ότι η γνώση για τον Θεό δεν είναι μία γνώση η οποία αποκτάται από τη συγγενική ουσία με την οικεία Του εξ αιτίας της απορροής Του, αλλά από τον φωτισμό του ανθρώπινου νου από το Άγιο Πνεύμα, τον οποίο κατορθώνει να προσελκύσει ο άνθρωπος διά μέσου μίας μεθόδου, με βάση την οποία θα οδηγηθεί στον καθαρό των παθών και στη θέωση έτσι ώστε να γνωρίσει τον ετερούσιο ενάντι του, Θεό. Και στον Νεοπλατωνισμό, το Εν αποτελεί την ανώτερη υπερβατική αρχή, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω, η οποία είναι επέκεινα της αίσθησης και νόησης. Η έννοια όμως της δημιουργίας εδώ προσλαμβάνει ένα διαφορετικό περιεχόμενο κινούμενο διά μέσου ιεραρχικών διαστρωματώσεων, με συνέπεια η σχέση κτιστού κόσμου – με τον άκτιστο Θεό να εγγράφεται σε ένα ιδιόλεκτο πλαίσιο. Κυρίαρχο στοιχείο είναι η διαδρομή μέσω διαμεσολαβητικών θείων οντοτήτων, οπότε συγκροτείται ένα πολυαρχικό-πολυαιτιακό σύστημα. Βεβαίως το κορυφαίο πραγματικό είναι το Εν, το οποίο όμως «κινείται» προς τον άνθρωπο με ένα σύνολο από ενδιάμεσο. Ο τελευταίος βρίσκεται σε έναν διηνεκή αγώνα για να επιτύχει την επικοινωνία του με το Εν, διερχόμενος κατά την απούσα

¹⁷⁴ Βλ. Λόσκυ, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1964, σ. 103-127.

πορεία του από όλα τα ενδιάμεσα τα οποία είχαν συντελέσει στην παραγωγή του.

2. Πνευματικό περιβάλλον της εποχής του Γεωργίου Παχυμέρη. (Βυζαντινός Ανθρωπισμός).

Ο Γεώργιος Παχυμέρης εδραστηριοποιήθη σε μία περίοδο κατά την οποία ο Βυζαντινός Ανθρωπισμός – Ουμανισμός ανθούσε. Στο Βυζάντιο, κατά την διάρκεια της μακρόχρονης πορείας της Αυτοκρατορίας, εμφανίστηκαν δύο «Ουμανισμοί». Ο πρώτος ανεδείχθη μεταξύ του 9^{ου} καί 10^{ου} αιώνα. Η συγκεκριμένη πολιτισμική αναγέννηση, η οποία είχε πρωτεργάτες τον Λεόντιο το Φιλόσοφο ή Μαθηματικό¹⁷⁵, τον Θεόδωρο Στουδίτη¹⁷⁶, τον Μέγα Φώτιο¹⁷⁷ και τον Αρέθα επίσκοπο Καισαρείας¹⁷⁸, δεν απειριώθη να έλθει σε ρήξη ούτε με το μέχρι τότε

¹⁷⁵ Ιωάννη Μαλαλά, *Χρονογραφία*, N, XIV, CSHB (Corpus Scriptorum Historiae Byzantine) 32, Bonnae 1831, σ. 353-355

¹⁷⁶ A. Gardner, *Theodore of Studium. His life and times*, London 1905. G. Finlay, *History of the Byzantine Empire from DCCXVI to MLVII*, London 1908. Χρ. Παπαδοπούλου, Αρχιεπισκόπου Αθηνών, «Η εικονομαχία εν τη Δύσει», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 20 (1921) 387-409. Του ιδίου, «Αιτίαι και γενικός χαρακτήρ της εικονομαχίας», *Θεολογία* 8 (1930) 5-16. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (φωτοτυπική επανέκδοση Amsterdam 1964). Του ιδίου, *History of the Byzantine State*, μτφρ. J. Hussey, Oxford 1968. E. J. Martin, *A History of the iconoclastic controversy*, London 1930. Β. Στεφανίδη, *Εκκλησιαστική Ιστορία, Αστήρ*, Αθήναι 1948. P. Alexander, «The iconoclastic Council of St Sophia (815) and its definition (horos)» *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 35-66. Β. Αθ. Τσίγκος, *Βίος, Συγγράμματα και ακολουθία- του Οσίου Πατρός και Ομολογητού Θεοδώρου του Στουδίτου*, εκδ. Ορθόδοξος Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 2001.

¹⁷⁷ Βλ. Φειδά, «Φώτιος ο Α ο Μέγας», *Εγκυκλοπαίδεια Πάπυρος-Λαρούς-Μπριτάννικα*, τομ. 60, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 2004-2005. Ν. Ζαχαρόπουλου, *Επίτομο Ιστορικό - Θεολογικό Λεξικό*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 446-448. Δ. Γ. Τσάμη, *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 211-212. Β. Ν. Τωμαδάκη, «Φώτιος ο Α », *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τομ. 12, εκδ. Αθ. Μαρτίνο, Αθήνα 1968, στ. 21 – 31.

¹⁷⁸ J. Matula, «Arethas of Caesarea» in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, vol. I, H. Lagerlund (ed.), Springer Dordrecht, Heidelberg – London – New York 2011, 97-99. Additionally cf. *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora* vols 1-2, ed. Westerink L. G., Teubner, Leipzig 1968/1972, vol. I, p. 1-183, 186-294, 296-340; vol. 2, 1-139. Arethas, «Scholia in Aristotelis categorias, Arethas

καθιερωμένο μοντέλο της διανοήσεως που κυριαρχούσε εκείνη την εποχή, ενώ συγχρόνως δεν καταβάλλεται προσπάθεια για μία διαφορετική θεώρηση του κόσμου της αισθητής εμπειρίας. Σημαντικό ιστορικοθεωρητικό στοιχείο εκείνη την περίοδο ήταν η στροφή των διανοούμενων προς την αρχαιότητα. Σκοπός τους ήταν κυρίως η υιοθέτηση και η αναβίωση της πολιτιστικής, γλωσσικής εκφράσεως της αρχαιότητας και σε ελάχισσونا -'οχι όμως αμελητέον- βαθμό του περιεχομένου των έργων της. Επιπρόσθετα, παρατηρείται η τάση των Βυζαντινών να μιμηθούν τη γλώσσα και το ύφος της αρχαιότητας και ιδιαίτερα της κλασικής περιόδου. Οι Βυζαντινοί προτίμησαν να χρησιμοποιήσουν την αρχαία γλώσσα παρά τη γλώσσα της εποχής τους, την οποία θεωρούσαν μάλλον άκομψη και ίσως ακαλλιέργητη. Δίκαια, λοιπόν, για εκείνη την εποχή χρησιμοποιείται ο όρος «πρώτος βυζαντινός Ουμανισμός». Η συγκεκριμένη ονομασία της περιόδου αυτής οφείλεται στο γνωστό βυζαντινολόγο P. Lemerle¹⁷⁹. Άλλωστε, ο ίδιος ο Lemerle παρατηρούσε ότι στο Βυζάντιο «δεν έπαψαν να μιλούν ποτέ ελληνικά και τα έργα της αρχαίας Ελλάδας δεν έπαψαν ποτέ να τροφοδοτούν τη διδασκαλία των γραμματικών και των ρητόρων. Βεβαίως, ακόμα και σήμερα παραμένει αναπάντητο το ερώτημα κατά πόσο υπήρξε πραγματική συνέχεια με τον ειδωλολατρικό ελληνισμό η πρόκειται για ένα απλό φαινόμενο επιβιώσεως που η έκτασή της μειωνόταν ολοένα

of Caesareas's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus, 35)», *Corpus philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina 1*, ed. M. Share. The Academy of Science, J. Vrin, editions Ousia, Athens- Paris- Bruxelles 1994, 131-229. Arethas, «Scholia in Porpyrii eisagogen Arethas of Caesareas's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus, 35)», *Corpus philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina 1*, ed. M. Share. The Academy of Science, J. Vrin, editions Ousia, Athens- Paris- Bruxelles 1994, 1-130.

¹⁷⁹ P. Lemerle, *Ο πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, μτφρ. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 1985, σ. 85.

καθώς πνιγόταν από τον στρατευμένο και αργότερα θριαμβευτή Χριστιανισμό;»¹⁸⁰.

Στο εγχείρημα αυτό σημαντική ήταν όχι μόνο η συγκέντρωση αρχαίων χειρογράφων αλλά και η προσεκτική αντιγραφή αυτών. Στην περαιώσή μάλιστα συνέβαλε ένας νέος τρόπος γραφής, ο οποίος επινοήθηκε τον 9ο αι μ.Χ., η μικρογράμματη γραφή¹⁸¹. Χάρη, επομένως, στην αντιγραφή των κειμένων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας κατέστη εφικτό να σωθούν πλείστα σπουδαία πνευματικά πονήματα των στοχαστών της αρχαιότητας. Σε αυτό βοήθησε και η μικρογράμματη, η οποία κατέστησε ευκολότερη την αντιγραφή.

Ο Ουμανισμός που δημιουργήθηκε εκείνη την εποχή συνέχισε και τόνισε τη σχέση των Βυζαντινών Πατέρων με τους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς. Το ανθρωποείδωλο που είχε ως βάση ο βυζαντινός Ανθρωπισμός εβασίζετο σε μία επιλεκτική, δημιουργική και ισόρροπη εναρμόνιση της αρχαίας ελληνικής παραδόσεως με τη θεολογική πληρότητα της ορθόδοξης θεωρήσεως για τον κόσμο και τον άνθρωπο¹⁸². Οι Βυζαντινοί δεν αναπαρήγαγαν με στείρο τρόπο τα κείμενα και τη γλώσσα της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς, αλλά οδηγήθηκαν σε μία γόνιμη επανεξέταση του περιεχομένου τους και μετουσίωσαν τη φιλοσοφία τους από το ανθρωποκεντρικό στοιχείο στο θεοκεντρικό, από το οποίο απορρέει ο εν λόγω Ανθρωπισμός¹⁸³. Μέσω αυτής της επανερμηνείας απορρίπτεται από τους Έλληνες Πατέρες, εκτός

¹⁸⁰ Αυτόθι, σ. 46.

¹⁸¹ Το βιβλιογραφικό εργαστήριο της Μονής Στουδίου στην Κωνσταντινούπολη καθιέρωσε τη μικρογράμματη γραφή. Τα χαρακτηριστικά της «Στουδιτικής» γραφής είναι η κομψότητα, τα αισθητικώς τοποθετημένα γράμματα και η ελαφρά κλίση προς τα αριστερά. Τότε άρχισε και η μεταγραφή κειμένων από τη μεγαλογράμματη στη μικρογράμματη γραφή.

¹⁸² Στ. Γιαγκάζογλου, «Φιλοσοφία και Θεολογία στο Βυζάντιο με αναφορά στην ησυχαστική διαμάχη», στο *users.sch.gr/polstrantz/philosophia.doc*, σ. 7: ανακτήθηκε στις 26 Σεπτεμβρίου 2015.

¹⁸³ Αυτόθι.

ορισμένων εξαιρέσεων, η αρχαιοελληνική οντολογία, όπως το αιώνιον του κόσμου, η επικράτηση της μοίρας και του αναγκαίου, η ταύτιση Θεού και κόσμου, η αιώνια ανακύκληση της ιστορίας αλλά και των όντων, δηλαδή η περιοδική επάνοδος τους ύστερα από κυκλική πορεία, η εντροπία, κ.α. Αν και απορρίπτουν τα ανωτέρω τα οποία δεν συνάδουν με τη χριστιανική διδασκαλία, δέχονται να εντρυφούν σε προκεχωρημένο βαθμό στην αρχαιοελληνική γνωσιολογία, «προεκτείνοντας δημιουργικά τον ίδιο ελληνικό φιλοσοφικό λόγο»¹⁸⁴, μέ οντολογικές προκείμενες.

Η δεύτερη αναγεννητική περίοδος των κλασικών γραμμάτων και των έργων των αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων εμφανίστηκε το 13ο αι.. Η περίοδος της λατινικής κατοχής (1204-1261) που ακολούθησε την πτώση της Κωνσταντινούπολης στους σταυροφόρους της Δ' Σταυροφορίας επέφερε γενική παρακμή στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Από τα μέσα όμως του 13ου αι. άρχισε να ανθεί ο δεύτερος βυζαντινός Ουμανισμός. Συγκεκριμένα, εμφανίστηκε στο προσκήνιο της ιστορίας την περίοδο μεταξύ 13^{ου} και 14^{ου} αι., κατά την Παλαιολόγεια εποχή. Πνευματικό εφαλτήριο για τη γέννηση και άνθηση της εποχής του «δεύτερου Ουμανισμού» υπήρξε η περίοδος κατά την οποία οι Κομνηνοί κατείχον τον αυτοκρατορικό θώκο μεταξύ του τέλους 11ου αι. έως τα τέλη του 12ου αι.

Κατά την περίοδο των Παλαιολόγων η αυτοκρατορία ευρίσκετο σε υποβαθμισμένη οικονομική και κοινωνική κατάσταση. Η πνευματική όμως δραστηριότητα υπήρξε σημαντική ως μία μορφή αντίδρασης στην κατάπτωση του κράτους. Η καλλιέργεια του Ανθρωπισμού λειτούργησε ως αναμόρφωση της πνευματικής ζωής με βάση τις πολιτιστικές και πνευματικές αξίες της αρχαιότητας. Σε αυτές τις αρχές του Ανθρωπισμού αναπτύσσεται η παιδεία, οι επιστήμες, η φιλοσοφία και η φιλολογία. Η εν

¹⁸⁴ Αυτόθι.

λόγω όμως πνευματική διαύγηση είναι ζητά στην κανονιστικότητά της. Θέτει ως κέντρο, άξονα και αξιολογικό κριτήριο το θεανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού, και για τον λόγο αυτό ο Ανθρωπισμός είναι θεανθρωποκεντρικός. Εξάλλου, ο Βυζαντινός Ανθρωπισμός βασίζεται στην αληθινή κοινωνία Θεού και ανθρώπου, η οποία είναι οντολογικό γεγονός και πραγματική υπαρκτική κατάσταση του ανθρώπου¹⁸⁵.

Ο Βυζαντινός Ανθρωπισμός διαφέρει από τον μετέπειτα ευρωπαϊκό Ανθρωπισμό, ο οποίος θεωρείται κυρίως ως εκκοσμικευμένα αυτονομηματοδοτούμενος και ως θέτων τον άνθρωπο σε απόσταση από τον Θεό. Επιπλέον, στις προτάσεις του κυριαρχεί ο ορθολογισμός, ο οποίος έχει θεοποιήσει την ανθρώπινη λογική και την γνώση, ενώ θέτει προς επεξεργασία τον μη καίριο προσδιορισμό της θεολογίας από την βιωματική εμπειρία της Εκκλησίας. Ο Ανθρωπισμός αυτός έθετε ως κέντρο, άξονα και μέτρο κρίσεως των αξιών τον άνθρωπο ως αυταξία. Απέβλεπε στη διαμόρφωση του ιδανικού ανθρώπινου τύπου με την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας και την αρμονική εξέλιξη όλων των πνευματικών δυνάμεων και δυνατοτήτων του κάθε ανθρώπου. Υπό την εν λόγω οπτική, αναγνωρίζεται πάντως σαφώς η αξία του ανθρώπου και η υπεροχή των πνευματικών αγαθών έναντι των υλικών και της ηθικής αρετής έναντι της σωματικής ανδρείας.

¹⁸⁵ Μ. Μπέγζου, *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία της Θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996², σ. 36- 37: «Δεν χρειάζεται να επιχειρηματολογήσουμε προκειμένου να δείξουμε την εσωτερη και ενδόμυχη διαπλοκή της ανθρωπολογίας με τη θεολογία. Αφού το θείο και το ανθρώπινο συνιστούν τους δύο πόλους της πραγματικότητας, είναι το υπερβατικό ον και το ενδοκοσμικό ον, τότε έπεται φυσιολογικά και αβίαστα η κατευθείαν αναφορά τους όπως και η ευνόητη υπαγωγή τους στη θεωρία των όντων (οντολογία). Όσο δικαιούμαστε να σχετίζουμε ανθρωπολογία και κοσμολογία, άλλο τόσο υποχρεούμαστε να αναφέρουμε την ανθρωπολογία στη θεολογία, αρκεί να τηρείται η απαραίτητη ιεράρχηση της οντολογίας υπεράνω όλων των άλλων (θεότητας, ανθρωπότητας, κοσμικότητας)».

Η ανάπτυξη του Βυζαντινού Ουμανισμού στηρίζεται στη γέννηση «της Βυζαντινής Φιλοσοφίας» εκείνη την περίοδο από τον 9^ο αι. έως το 15^ο αι. Ο Λίνος Πολίτης σχολιάζει ότι «Ο όρος *Βυζαντινή Φιλοσοφία* είναι απόλυτα νόμιμος για ο,τι καλύπτει την φιλοσοφική δραστηριότητα των Βυζαντινών: διδασκαλία, σχολιασμός των κλασικών κειμένων Λογικής και Φυσικής κυρίως, συγγραφές για τα μεγάλα θέματα της φύσης και του ανθρώπου, πολύ συχνά με αφετηρία την διδασκαλία των σημαντικότερων φιλοσόφων της Ελληνικής Αρχαιότητας, είτε για ερμηνεία και σχολιασμό είτε για αντίκρουση και προώθηση των νέων θέσεων στο πλαίσιο της νέας κοσμοθεωρίας και πολλά άλλα, ... από τον Φώτιο δηλαδή και τον Αρέθα ... και τους άλλους σοφούς των Παλαιολόγειων χρόνων»¹⁸⁶.

Συμπερασματικά, λοιπόν, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η εποχή του Γεωργίου Παχυμέρη, ο δεύτερος βυζαντινός Ουμανισμός, συνδέεται άμεσα με τον πρώτο, διότι υπάρχει διαδοχή και συνέχεια στην αξιοποίηση της παράδοσης της αρχαίας ελληνικής κληρονομίας. Παράλληλα, ότι η αναγέννηση και η μελέτη των αρχαίων κειμένων του 13^{ου} -14^{ου} αι. δεν θα είχε επιτευχθεί, αν οι φιλόλογοι και οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς του 9^{ου} και 10^{ου} αι. δεν είχαν συγκεντρώσει, διασώσει και ερμηνεύσει την πνευματική κληρονομία της αρχαίας Ελλάδας.

¹⁸⁶ Λ. Γ. Μπενάκη, «Η Βυζαντινή Φιλοσοφία στην σύγχρονη έρευνα», από τό βιβλίο *Μεσαιωνική Φιλοσοφία. Σύγχρονη Έρευνα και Προβληματισμοί*, εκδ. Παρουσία, Αθήναι 2000, http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/benakis_byz_erevna.html: ανακτήθηκε στις 9 Ιουνίου 2015

3. Η πραγματεία *Περί Μυστικῆς θεολογίας* του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου (γραμματειακή παρουσίαση).

Το έργο *Περί Μυστικῆς θεολογίας* αποτελεί ένα από τα σημαντικά έργα ενός αγνώστου συγγραφέα που έζησε περί τα μέσα του 5^{ου} αιώνα. Το σύγγραμμα, αν και αποδίδεται στον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, στην πραγματικότητα είναι ψευδεπίγραφο. Το συγκεκριμένο πόνημα συνετάχθη στο τέλος του 5^{ου} αι. και επηρέασε σε προκεχωρημένο βαθμό την πορεία της θεολογίας των μέσων χρόνων τόσο στους ανατολικούς όσο και στους δυτικούς εκκλησιαστικούς συγγραφείς. Από κοινού και με τα άλλα πνευματικά δημιουργήματα του ίδιου συγγραφέα αλλά και με τα έργα του ιερού Αυγουστίνου και των αγίων Γρηγορίου Νύσσης και Γρηγορίου Ναζιανζηνού απετέλεσαν τη βάση της ανάπτυξης της θεολογικής σκέψεως και του πως ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει το Θεό και να εκφέρει λόγο για την Ύπαρξή Του. Υποστηρίζεται δε ότι το συγκεκριμένο πόνημα αποτέλεσε το όχημα, για να γίνει γνωστή η διδασκαλία του Γρηγορίου Νύσσης περί θείου γνόφου στη Δύση.

Μέσα από την πραγματεία *Περί Μυστικῆς θεολογίας* παρουσιάζεται η πορεία η διερχόμενη από την αποφατική – μυστική θεολογία με την οποία ο Χριστιανός μπορεί να επιτύχει την ένωση και την αφομοίωσή του με τον Θεό, δηλαδή τη θέωσή του. Η αποφατική θεολογία φανερώνει την αδυναμία της ανθρώπινης σκέψεως ενώπιον του μυστηρίου της απεραντοσύνης της θείας φύσεως. Ο Θεός, ο οποίος υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη σκέψη, αποκαλύπτει τις ενέργειές Του στην ανθρωπότητα. Ο άνθρωπος μέσω αυτών και με το φωτισμό του νου του από τον Θεό αποπειράται να συλλάβει τη γνώση της ανωτάτης πραγματικότητας, «δημιουργώντας» έννοιες -ονόματα που είτε αυτά

αφορούν στο τι είναι ο Θεός, καταφατική θεολογία, είτε αφορούν στο τι δεν είναι, αποφατική θεολογία¹⁸⁷. Εξάλλου, η καταφατική και η αποφατική οδός γνώσεως του Θεού δεν αποτελούν αποκλειστικό θέμα γνωσιολογικό, αλλά αρχικά οντολογικό. Η γνωσιολογία σχετίζεται σε προκεχωρημένο βαθμό με την οντολογία και προσδιορίζεται από τις σταθερές της.

Το συμπέρασμα αυτό θα μπορούσε να εξαχθεί με βάση τη μεθοδολογία που χρησιμοποιούσαν οι Πατέρες της Εκκλησίας. Το άρρητο και το ρητό, το άκτιστο και το κτιστό συμπορεύονται από κοινού και συνδέονται αλληλένδετα μεταξύ τους. Μέσα από αυτή τη σχέση αναδύεται η γνώση προς τον Θεό, η οποία χαρακτηρίζεται αναλόγως ως αποφατική και καταφατική¹⁸⁸, χρησιμοποιώντας πολλές φορές ανθρωπομορφικές εκφράσεις για τον Θεό ή ανθρώπινα χαρακτηριστικά, όπως με χείρες και με πόδες. Όλα αυτά αποτελούν τη συμβολική θεολογία, κατά τον Διονύσιο Αλεξανδρείας¹⁸⁹. Ο τελευταίος υπογραμμίζει ότι μέσα από τα αιτιατά μπορεί ο θεολόγος να αναχθεί στον «ὑπέρ νοῦν γνόφον» και να κατανοήσει ότι τα ονόματα για τον Θεό είναι καταχρηστικές επινοήσεις του ανθρώπινου νου¹⁹⁰. Πρόκειται για μία κατάσταση που τον οδηγεί να συνειδητοποιήσει ότι βρίσκεται σε πλήρη «ἄλογία καὶ ἄνοησία», αφού όσο εγγύτερα προσπαθεί να φτάσει στον Θεό, τόσο μείζονα βαθμό κατανοεί ότι η μετοχή στην αλήθεια του Θεού,

¹⁸⁷ Χρ. Γιανναρά, *Χαϊντεγκερ και Αρεοπαγίτης, η περί απουσίας και αγνωσίας του Θεού*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1998², σ. 138.

¹⁸⁸ Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α. Εισαγωγή στη Θεολογική Γνωσιολογία*, Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη -2, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 203-204.

¹⁸⁹ Διονυσίου Αλεξανδρείας, *Περί θείων ὀνομάτων*, 6 & 8, PG 3, 596A-597AB.

¹⁹⁰ Αυτόθι. βλ. Β. Τατάκη, «Η Ελληνική Πατερική και η Βυζαντινή Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202), σ. 158: «Ο γνόφος, κατά τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας, είναι οι αδιαπέραστες και αιεδαίς έννοιες του όντος. Γιατί φυσικά ο Θεός δεν βρίσκεται ούτε στο γνόφο, ούτε πουθενά αλλού. Είναι πέραν του χώρου, του χρόνου και των ιδιοτήτων των όντων».

στη θέα του Θεού είναι σαν να ανεβαίνει στο δύσβατο όρος της Μυστικής Θεολογίας¹⁹¹.

Το *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* αποτελεί μία θεολογική πραγματεία για το ανέκφραστο και άγνωστο της ουσίας του Θεού. Μέσα από το περιεχόμενό της ο συγγραφέας αναπτύσσει, με τη βοήθεια των Νεοπλατωνικών δομών του, τη Χριστιανική θεολογία. Προβαίνει μάλιστα στον διαχωρισμό της θεολογίας σε αποφατική και σε καταφατική. Με βάση την πρώτη αναφέρεται ότι ο Θεός είναι απρόσιτος, βρίσκεται επείκεινα της γνώσεως και πέρα από κάθε χαρακτηρισμό αρνητικό ή καταφατικό. Η δεύτερη ασχολείται με ονόματα και ιδιότητες που ο άνθρωπος προσδίδει στον Θεό¹⁹².

Στα αρεοπαγίτικά κείμενα διαμορφώνεται, η επίσης, η Συμβολική θεολογία. Έτσι, το σύμβολο είναι ο τρόπος με τον οποίο η ανθρώπινη πνευματικότητα στην ευρεία σημασία της εκφράζεται μέσω υλικών σχηματοποιήσεων. Ακόμη και οι λέξεις ενεργούν συμβολικά. Από την πλευρά τους βέβαια, οι όροι δεν ωριμάζουν οι ίδιοι ως προς τις σημασιολογήσεις τους, αλλά οι άνθρωποι που τούς χρησιμοποιούν.

Το ευσύνοπτο πόνημα του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* παρουσιάζει εννοιολογική και υφολογική ενότητα με τα υπόλοιπα έργα και κυρίως με το *Περί Θείων Ὄνομάτων*, *Περί Εκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* και *Περί Οὐράνιας Ἱεραρχίας*. Ο άγνωστος συγγραφέας διέθετε άρτια φιλοσοφική μόρφωση και χρησιμοποίησε τη

¹⁹¹ Διονυσίου Αλεξανδρείας, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 3, PG 3, 1033B. Ν. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α. Εισαγωγή στη Θεολογική Γνωσιολογία*, Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη -2, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 205-206.

¹⁹² Β. Τατάκη, «Ἡ Ἑλληνική Πατερική καί ἡ Βυζαντινή Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202), σ. 178.

νεοπλατωνική φιλοσοφική ορολογία μετουσιωμένη¹⁹³, για να μπορέσει να διατυπώσει το χριστιανικό δόγμα για την Τριαδική Θεότητα και γενικότερα να παραδώσει αλώβητη την παράδοση της Εκκλησίας τόσο στους διανοητές όσο και στους πιστούς της εποχής του καθώς και των μεταγενέστερων εποχών¹⁹⁴. Επιπλέον, η επίδραση της μυστικής θεολογίας αρχίζει να υπάρχει διάχυτη τόσο στην Ανατολή όσο και στην Δύση, κυρίως από τον 6^ο αι. και εκείθεν, ιδιαίτερα στην Καρολίνεια Αυτοκρατορία¹⁹⁵ αλλά και στην πρόσληψή της από τη θεολογία του Λουθήρου κατά τη Μεταρρύθμιση¹⁹⁶.

¹⁹³ S. Klitenic Wear and J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition*, Aldershot 2007, p. 131-132. J. M. Rist, «Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul», in H. Westra (ed.), *From Athens to Chartres*, Leiden 1992, p. 159.

¹⁹⁴ Α. Ο. Πολυχρονιάδη, «Εισαγωγή», στο Διονύσιος Αρεοπαγίτης: *Περί Θείων Ονομάτων. Περί Μυστικής Θεολογίας*, έκδ. Ζήτηρος 2008, σ. 24.

¹⁹⁵ Ο Andrew Louth υπογραμμίζει ότι τον 9ο αι. οι θεολόγοι της Δύσης επληροφορήθησαν για τα αρεοπαγιτικά συγγράμματα το 824. Συγκεκριμένα, μετά τη σύνοδο της Φραγκφούρτης το 794, ο Καρλομάγνος αποφάσισε τη μη προσκύνηση των εικόνων. Η απόφαση προκάλεσε αντιφατικά συναισθήματα σε κλήρο και λαό στη Δύση. Το 824, ο αυτοκράτορας Μιχαήλ ο Β' προτιθέμενος να ενισχύσει τις απόψεις των Δυτικών υπέρ των εικονομαχικών απόψεων της τότε Ανατολής, έστειλε αντιπροσωπεία στην αυλή του Καρολίνειου Βασιλιά, Λουδοβίκου του Ευγενή στο Ααχεν. Εκεί, οι Ανατολικοί αναφέρθηκαν στο όνομα των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων και του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου, κάτι που οι συγκεκριμένοι Δυτικοί άκουγαν για πρώτη φορά. Από τότε και μετά δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στο περιεχόμενο των συγγραμμάτων του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και στην ενασχόληση με τη διδασκαλία του από τους δυτικούς θεολόγους. Βλ. σχ. Α. Louth, «St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy» in Ysabel de Andia, ed. *Denys l' Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Collection des Études Augustitiennes, Séries Antiquité 151, Paris 1997, p. 329-339. Α. Louth, *Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*, series The Church in History, vol. III, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2007, p. 131.

¹⁹⁶ Ο Λούθηρος αποτελεί έναν σπουδαίο κριτικό αναγνώστη του έργου του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. Το οξύμωρο είναι ότι η κριτική του προς τις απόψεις του Διονυσίου, από τη μία, είναι οξεία, από την άλλη όμως, η θεολογία του βασίζεται στα κεντρικά σημεία της διδασκαλίας του Διονυσίου, απανερμηνεύμενα από τον δυτικό αυτό θεολόγο. Κύρια ένστασή του είναι ότι θεωρεί τη θεολογία του Διονυσίου αρκετά θεωρητική σε πολλά σημεία. Για τον Λούθηρο, ο Θεός είναι σε άεναη κίνηση. Κατά συνέπεια, το ζήτημα της προσέγγισης και γνώσης του Θεού είναι κατά βάση υπαρξιακό ερώτημα. Αυτή

ἤδη, λοιπόν, ἀπὸ τὴν πρώτη κυκλοφορία τοὺς ἐκφράσθηκε ἔντονα ἡ ἀμφισβήτηση τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου ὡς συγγραφέα αὐτῶν, ἀφοῦ ἀγνοοῦνται ἀπὸ σύμπασα τὴν ἀρχαία χριστιανικὴ παράδοση ὡς προερχόμενα ἀπὸ τὴν γραφίδα του. Σημειωτέον ὅτι ὁ συγγραφέας τῶν κειμένων αὐτῶν γνωρίζει τὰ ἔργα τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου (411-485) καὶ διατυπώνει λόγῳ περὶ τοῦ «ένωτικοῦ» τοῦ αυτοκράτορα Ζήνωνα (482), χρησιμοποιώντας μάλιστα καὶ τὸν ὄρο «θεανδρική ἐνέργεια».

Εἶναι ἐνδεικτικό, ἐπίσης, ὅτι στὴ Σύνοδο τοῦ 532 μετὰ τῶν ὀρθοδόξων καὶ τῶν μονοφυσιτῶν στὴν Κωνσταντινούπολη¹⁹⁷ ὁ προεδρεύων τῆς Συνόδου, Ὑπάτιος Εφέσου, χαρακτήρισε τὰ λεγόμενα «ἀρεοπαγιτικά συγγράμματα» ὡς νόθα καὶ ψευδεπίγραφα, κυρίως ἐπειδὴ δὲν μνημονεύονται ἀπὸ τὸν ἅγιον Κύριλλο Ἀλεξανδρείας¹⁹⁸. Ἡ ἐνέργεια αὐτὴ τοῦ Ὑπατίου ἐγένεε ἐξαιτίας τοῦ ὅτι οἱ μονοφυσίτες ὁπαδοὶ τοῦ Σεβήρου πρὸς υποστήριξη τῶν ἀπόψεών τους μεταχειρίστηκαν χωρὶα αὐτῶν τῶν συγγραμμάτων θεωρώντας ὡς πραγματικὸ συγγραφέα τοὺς τὸν Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτη. Λίγα ἔτη ἀργότερα ὁ Ἰωάννης ὁ Σκυθοπολίτης (†550) δίδει στὰ συγκεκριμένα συγγράμματα τὸν χαρακτηρισμὸ τῶν αἰρετικῶν, υπεραμυνόμενος τοῦ προσώπου τοῦ ἁγίου

εἶναι μία πτυχή τῆς διδασκαλίας γιὰ τὸν Θεό, ἡ ὁποία κατὰ τὶς ἐκτιμήσεις τοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαντηθῇ ἐπαρκῶς μέσα ἀπὸ τὴν ἀποφατικὴ διαλεκτικὴ τοῦ Διονυσίου. Βλ. σχετικὰ Kn. Alfsvåg, «Luther as a reader of Dionysius the Areopagite», *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, vol. 65. 2 (2011), 101-114.

¹⁹⁷ Π. Χρήστου, *Πατρολογία*, Ε', Θεσσαλονίκη, Κυρομανός, 1991, σ. 74-100

¹⁹⁸ «Illa enim testimonia quae uos beati Dionysii Areopagitae dicitis, unde potestis ostendere uera esse, sicut suspicamini? Si enim eius errant, non potuissent latere beatum Cyrillum... Si autem nullus ex antiquis recordatus est ea, unde nunc potestis ostendere quia illius sint, nescio». Βλ. «Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita», στό: *Acta conciliorum oecumenicorum* IV, II (ἐπιμ. Ed. Schwartz), Berolini et Lipsiae 1914, σ. 173. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio* 7, 820C.

Διονυσίου Αρεοπαγίτου¹⁹⁹. Την ορθόδοξη προσέγγιση και ερμηνεία τῶν Αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων την οφείλουμε αργότερα στον άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή²⁰⁰, το κύρος του οποίου συνετέλεσε στην άμβλυνση των διαφόρων αμφιβολιών περί των θεολογικών θέσεων του άγνωστου συγγραφέα²⁰¹.

Το *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου είναι μία πραγματεία που αναδεικνύει το πώς ο πιστός μπορεί να εισέλθει στον χώρο της σιωπῆς, το πώς θα σκοπεύσει το ανείπωτο. Ο λόγος του έχει φιλοσοφικό ύφος, όχι όμως με την σύγχρονη τεχνική σημασία της λέξης. Βάση του είναι ο «φόβος» που δίδει στον πιστό τη δυνατότητα να οδηγηθεί στην κατάκτηση της αληθινῆς σοφίας και γνώσεως του Θεού, δηλαδή την επίγνωση του υπερφυσικού μυστηρίου και συγχρόνως να κατανοήσει το πεπερασμένο της ανθρώπινης διάνοιας. Επιπλέον, η μυστική θεολογία, καθιστά περιττή κάθε λογική ή φανταστική προσέγγιση του Θεού, διότι φέρει τον άνθρωπο σε προσωπική κοινωνία μαζί Του και τον οδηγεί στην αληθινή ζωή μέσω της «κρυφιομύστου σιγῆς»²⁰².

¹⁹⁹ Την ένσταση αυτή του Ιωάννου Σκυθοπολίτου διασώζει ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής στο *Πρόλογος εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 20A-B. Βλ. Και τις θέσεις των P. Rorem– J. C. Lamoreaux, στη μελέτη τους *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998. *Περί τῶν προβλημάτων τῆς Τριαδολογίας καί Χριστολογίας τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν*, βλ. R. Roques, *L'univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, σ. 305. J. Jones, «The Status of the Trinity in Dionysian Thought», *The Journal of Religion*, 80.4, (2000), 645-657.

²⁰⁰ Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 29AB

²⁰¹ Γ. Ν. Φίλια, «Τα ερμηνευτικά υπομνήματα στη Νεκρώσιμη Ακολουθία», στο *Το μυστήριο του θανάτου στη λατρεία της Εκκλησίας, Θ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Ειδική Συνοδική Επιτροπή Λειτουργικής Αναγεννήσεως -Κανονισμός 139/1999-*, Βόλος, 5-7 Νοεμβρίου 2007.

²⁰² Διονυσίου Αρεοπαγίτη, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 5, PG 3, 1045D.

Το έργο *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, χωρίζεται σε πέντε σύντομα κεφάλαια, βρίσκεται στον 3^ο τόμο της Ελληνικής Πατρολογία του Migne²⁰³ και πραγματεύεται τον «θεῖο γνόφο»²⁰⁴ -το σκοτάδι όπου κρύβεται ο Θεός. Ο αδιείσδυτος και υπέρφωτος θεῖος γνόφος δεν είναι η εμφάνιση του Θεού σαν γνόφου, αλλά η αδυναμία του ανθρώπου να θεαθεί την ουσία του Θεού που είναι «τό φῶς τό ἀπρόσιτον». Έτσι, ο θεῖος γνόφος δεν αποτελεί σκότος και ανυπαρξία του φωτός, είναι φως, φως αθέατο και απρόσιτο στον άνθρωπο. Άλλωστε, ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός σημείωσε «Εγώ εἰμί τό Φῶς τοῦ Κόσμου». Άλλως, θα έλεγε ότι είναι το σκοτός του κόσμου. Εξηγώντας ο Διονύσιος τα αναφερόμενα στον θεῖο γνόφο υπογραμμίζει: «Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπερφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεαν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι²⁰⁵ – τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι –καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ'

²⁰³ Η πρώτη έκδοσή τους έγινε το 1516 στη Φλωρεντία. Μετά ανατυπώθηκαν από τον Migne στη Βενετία 239 έτη αργότερα, το 1755. Στην έκδοση αυτή περιλαμβάνεται μία λατινική μετάφραση του 17ου αι. και σημειώσεις από τον Balthasar Corderius, SJ, από κοινού με το ελληνικό κείμενο. Επίσης, υπάρχει το ελληνικό κείμενο της Παράφρασης του Γεωργίου Παχυμέρη από κοινού με τη λατινική του μετάφρασή του πάλι από τον Balthasar Corderius, SJ.

²⁰⁴ «Εν τη Καινῇ Διαθήκῃ δεν απαντῶμεν τὴν ἐννοίαν τοῦ γνόφου ἐν σχέσει πρὸς τὴν Θεοφάνειαν καὶ τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ. Ὁ Εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης λέγει εἰς ἡμᾶς: «Ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν Αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία» (Α' Ἰωάν. 1, 5). Το σκοτός επανεμφανίζεται εἰς τὴν χριστιανικὴν ορολογίαν κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα. Οἱ μεγάλοι Καππαδόκαι εἶχον καταφύγει εἰς τούτο, διὰ νὰ ἀναιρέσουν τοὺς παρανενοημένους ἰσχυρισμούς ἐνίων αἰρετικῶν, οἵτινες διεκήρυττον ὅτι ἐγνώριζον αὐτὴν ταύτην τὴν Οὐσίαν τοῦ Θεοῦ. Ἐν τῷ ἀγῶνι αὐτῶν μετὰ τῶν αἰρετικῶν οἱ Πατέρες οὗτοι, μεριμνῶντες ἵνα διασώσουν τὴν λογικὴ ἐνότητα τῶν σχετικῶν πρὸς τὸ ἀκατάληπτον τῆς Οὐσίας ἐπιχειρημάτων αὐτῶν, ὠνόμαζον αὐτὴν «Θεῖον Γνόφον», Σωφρονίου Σαχάρωφ, *Ἀσκησις καὶ Θεωρία*, μτφρ. ἐκ τοῦ ρωσικοῦ καὶ τοῦ γαλλικοῦ ἱερομονάχου Ζαχαρίου, Ἔσσεξ Ἀγγλίας 1996, σ. 142-143.

²⁰⁵ Διονυσίου Αρεοπαγίτη, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 2, PG 3, 1025A

ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνη τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος»²⁰⁶. Ο θεῖος γνόφος, επομένως, εἶναι το σκότος ὅπου κρύπτεται ὁ Θεός. Εμεῖς οἱ ἄνθρωποι, ὅταν ανεβαίνουμε στον υπέρφωτον γνόφον, θεώμεθα καὶ γνωρίζουμε τὸν Υπερούσιον²⁰⁷. Ἄλλωστε, ὁ Θεός βρίσκεται «ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ... καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν»²⁰⁸.

Σχετικὰ με τὸ ἔργο αὐτό, ὁ Vladimir Lossky σημειώνει ὅτι τόσο γιὰ τὸ ἴδιο ὅσο καὶ γιὰ τὶς ἄλλες ἀρεοπαγιτικές συγγραφές ελάχιστα ἐνδιαφέρει ποιὸς ἦταν ὁ συγγραφέας τους. Τὸ ζήτημα τοῦ συγγραφέα ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μελέτης τῆς ἱστορικοφιλολογικῆς ἐρευνας. Ἡ παράμετρος ποὺ προέχει εἶναι ἡ κρίση τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου καὶ ἡ χρῆση ποὺ γίνεται τῶν νοημάτων ἀπὸ τὸ σῶμα τῆς. Με τὴν ἐπιστημονικὴ πεποίθηση σήμερα, ὅτι δὲν εἶναι ὁ μαθητὴς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ὁ συγγραφέας, εἶναι βέβαιο ὅτι τὸ πρόσωπο ποὺ τὸ συνέταξε καὶ ἐπέλεξε τὸ ὄνομα τοῦ Ἀρεοπαγίτη εἶχε ἐπίγνωση τῆς βαρύτητας τοῦ ονόματος τοῦ αἰγίου μετὰ τὴν πάροδο πέντε αἰῶνων. Ἐπιπλέον, ὁ συγγραφέας, γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὴν ψευδεπίγραφη ταυτότητά του ὡς Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, ἀπευθύνει τὸ ἔργο του στὸν μαθητὴ καὶ στενὸ συνεργάτη τοῦ Ἀποστόλου Παύλου τὸν Τιμόθεο²⁰⁹.

Ὁ συγγραφέας εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν θεωρητικὸς τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας, δηλαδὴ ἐκείνης ποὺ χρησιμοποιεῖ ἀρνήσεις γιὰ νὰ οδηγηθεῖ στὸν Θεό, με ρητὲς τὶς μὴ υπερβάσεις ὀντολογικῆς ἀποστάσεις. Ὅλες οἱ γνώσεις ἔχουν ὡς ἀντικείμενο τὰ ὄντα. Ὁ Θεός βρίσκεται πέραν τῶν

²⁰⁶ Αὐτόθι 2, PG 3, 1025B.

²⁰⁷ Π. Χρήστου, *Ελληνικὴ Πατρολογία*, Ε', ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 76.

²⁰⁸ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1000B.

²⁰⁹ Β. Τατάκη, «Ἡ Ἑλληνικὴ Πατερικὴ καὶ ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, ἀρ. 14 (1975), (146-202), σ. 178.

όντων και, άρα, για να τον προσεγγίσουμε, πρέπει να αρνηθούμε - υπερβούμε ό,τι είναι κατώτερό του, δηλαδή τα όντα²¹⁰.

Τό έργο *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* έχει επηρεαστεί στην ορολογία τόσο από έργο του Γρηγορίου Νύσσης²¹¹ όσο και του Κυρίλλου Αλεξανδρείας²¹². Συγκεκριμένα, ο Γρηγόριος Νύσσης στο έργο του *Εξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν Ἀσμάτων* υπογραμμίζει ότι ο Θεός είναι επέκεινα πάντων²¹³. Με τις ίδιες περίπου εκφράσεις διατυπώνει λόγο για το θέμα αυτό και ο Διονύσιος στο συγκεκριμένο πόνημα. Χαρακτηριστικά ο Νύσσης γράφει σέ ένα άλλο πόνημά του *Περί Παρθενίας*: «οὔτε λύπη ἐστίν οὔτε ἡδονή οὔτε δειλία ἢ θράσος ἢ φόβος ἢ ὀργή ἢ ἄλλον τι τοιοῦτον πάθος... ἀλλ' ... αὐτοσοφία καί ἁγιασμός, ἀλήθειά τε καί χαρά και εἰρήνη καί ὅσα τοιαῦτα»²¹⁴. Αντίστοιχα, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας υπογραμμίζει «ταῖς ὅλαις οὐσίαις επιβατεύουσαν, καί πάντων επέκεινα, καί πάσης οὐσίας ἐξηρημένην, ὡς ὑπερούσιον»²¹⁵.

Τέλος, το έργο *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* του ψευδο-Διονυσίου έχει εκδοθεί είτε μόνο του είτε από κοινού με τα υπόλοιπα αρεοπαγίτικά έργα στα ελληνικά αλλά και σε διάφορες ξένες γλώσσες με μετάφραση, σχόλια και ερμηνεία, αποδεικνύοντας την κεφαλαιώδη αξία που έχει στον χρόνο και στον χώρο όχι μόνο της χριστιανικής θεολογίας αλλά και της

²¹⁰ Βλ. Λόσκυ, «Εισαγωγή» στό *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, εκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1983, σ. 15

²¹¹ Β. Τατάκη, «Η Ελληνική Πατερική και η Βυζαντινή Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202), σ. 178.

²¹² Αυτόθι.

²¹³ Γρηγορίου Νύσσης, *Εξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὰ Ἄισματα τῶν Ἀισμάτων*, Α, PG 44, 773BC.

²¹⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί Παρθενίας*, J. P. Cavanaugh, *Gregorii Nysseni, Opera Ascetica – De Virginitate*, VIII, I, Leiden 1963, p. 314¹³⁻¹⁷ (PG 46, 385CD). Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, IV & V, PG 3, 1040 & 1045-1048.

²¹⁵ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί Ἀγίας Τριάδος*, PG 77, 1132AB. Τοῦ ἰδίου, *Ἀπάντησις στόν Τιβέριο: Ὁμοίως πῶς κατ' εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος*, 593.8. L. R. Wickham, *Cyril of Alexandria, Select Letters*, Oxford 1983, p. 164¹⁹⁻²¹: «ἐπειδή δὲ πνεῦμα ἐστὶν ὁ θεός, ἀνείδεος πού πάντως ἐστι, καὶ τύπου καὶ σχήματος καὶ περιγραφῆς ἐπέκεινα ἀπάσης».

φιλοσοφικής σκέψεως γενικότερα. Θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα θεμελιακό κείμενο ενός διευρυμένου μέρους της ιστορίας του «χριστιανικού μυστικισμού», όχι μόνο λόγω της φαινομενικού μανδύα της αποστολικής εξουσίας που φέρει, αλλά και λόγω της σπουδαίας διδασκαλίας του σχετικά με το πώς μπορεί ο χριστιανός να επιτύχει την ένωση με τον Θεό, η οποία συνεπάγεται την υπέρβαση τόσο του καταφατικού όσο και του αποφατικού χαρακτήρα της θεολογικής διδασκαλίας στον Χριστιανισμό.

Το έργο έχει μεταφραστεί και εκδοθεί σε πολλές γλώσσες της Δύσης, με ερμηνεία του περιεχομένου τους από σπουδαίους θεολόγους τόσο του Μεσαίωνα όσο και σύγχρονους. Τελευταία έκδοση του έργου στην ελληνική γλώσσα, μετάφραση και επιμέλεια, έγινε από τον Δημήτριο Χατζημιχαήλ. Την εισαγωγή του βιβλίου έγραψε ο Αναστάσιος Ομ. Πολυχρονιάδης και το προλογίζει ο καθηγητής κ. Χρήστος Τερέζης. Τό συγκεκριμένο έργο εκδόθηκε από κοινού με *Περί θείων Όνομάτων* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, στη σειρά *Βυζαντινοί Συγγραφείς*, αριθμός 13, από τις εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2008, σελίδες 576. Συγκεκριμένα, ο τίτλος του είναι: *Περί Θείων Όνομάτων – Περί Μυστικῆς Θεολογίας*. Διονύσιος Αρεοπαγίτης.

4. Το κείμενο του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου παραφρασμένο από τον Παχυμέρη (Ιστορικογραμματικές επισημάνσεις).

Η Παράφραση του κειμένου της *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου Αρεοπαγίτου από τον Γεώργιο Παχυμέρη βρίσκεται στον τρίτο τόμο της *Patrologia Graeca* μεταξύ των στηλών 1013 – 1064. Μετά από κάθε αεροπαγιτικό κεφάλαιο υπάρχει και η Παράφραση του Παχυμέρη.

Η Παράφρασή του δεν αποτελεί μία απλή μεταφορά του κειμένου του Διονυσίου, αλλά συγχρόνως μία ανάλυση των ασαφών και δυσνόητων σημείων του. Διατυπώνει αναφορές και παραπέμπει τόσο στα κείμενα της Βίβλου, όσο και σε παλαιότερους σχολιαστές του Διονυσίου, όπως ο Μάξιμος ο Ομολογητής²¹⁶ κ.ά., χωρίς όμως να παραλείπει να αναφερθεί, στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, ενώ, όπου θεωρεί αναγκαίο, προσθέτει και τα δικά του σχόλια.

Η Παράφραση του Παχυμέρη στο συγκεκριμένο έργο του Διονυσίου τον βοηθά ως Βυζαντινό σχολιαστή να προσεγγίσει με βάση τη χριστιανική διδασκαλία ένα κείμενο του παρελθόντος, προβαίνοντας σε κεκαλυμμένη αναφορά και σε νεοπλατωνικά στοιχεία. Παραμένει, λοιπόν, σύμφωνα με την νεοπλατωνική φιλοσοφία, ένας εραστής της μυστικής γνώσεως του Θεού, η οποία «δραπετεύοντας» μέσα από τις διάφορες σκέψεις και τις διάφορες εικόνες και ιδέες που υπάρχουν στη φύση μπορεί να προσεγγίσει το Έν, τον Θεό²¹⁷.

Η μελέτη της Παραφράσεως του μέγιστου βυζαντινού πολυϊστορα στο έργο *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου φανερώνει

²¹⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τίς ἐπιστολές τοῦ Διονυσίου*, PG4, 434A.

²¹⁷ B. Tatakis, *Byzantine Philosophy*, trans. and introduction Nicholas Moutafakis, Cambridge 2003, p. 198.

την επίδραση που έχει ασκήσει η φιλοσοφία του Πρόκλου, κυρίως στη διαμορφωθείσα χριστιανική και ουμανιστική συγχρόνως σκέψη του βυζαντινού χριστιανού φιλόσοφου. Έτσι, ο Παχυμέρης παρουσιάζει το έργο του Διονυσίου, το ερμηνεύει, ενώ μέσα από τα γραφόμενα τῆς πηγῆς του παρουσιάζει τη δική του χριστιανική θεολογία, στην οποία πλούσια λανθάνουν τα νεοπλατωνικά στοιχεία.

Βασική προϋπόθεση της μελέτης των Παραφράσεων των έργων του ψευδο-Διονυσίου από τον Παχυμέρη είναι η γνώση και η αποδοχή της Αγίας Γραφῆς, ως πηγῆς της αλήθειας. Ειδάλλως, ο μελετητής θα βρίσκεται «πόρρω καὶ τῆς ἡμετέρας φιλοσοφίας ἔσται»²¹⁸, όπως υπογραμμίζεται από τόν Παχυμέρη. Μέ τόν ὅρο «ἡμετέρας φιλοσοφίας», ο βυζαντινός διανοητής αναφέρεται στήν κατά Θεόν φιλοσοφία, η οποία καλλιεργείται και αυξάνεται με διηνεκή ετοιμότητα· «ὅπερ ἄν ὑπομένων φιλοσοφῆσης, τούτου τόν καρπὸν κατά τόν καιρόν τῆς εὐχῆς εὐρήσεις»²¹⁹. Ο ἴδιος φαίνεται να υιοθετεῖ γενικότερα την ἀποψη του Γρηγορίου Ναζιανζηνού ὅτι το «φιλοσοφεῖν ὅσω μέγιστον, τοσούτῳ καὶ χαλεπώτατον καὶ οὐ πολλῶν τό εγχείρημα, οὐδ' ἄλλων ἢ τῶν ὑπὸ τῆς θείας προσκεκλημένων μεγαλονοίας, ἢ τοῖς προηρημένοις καλῶς χεῖρα δίδωσιν»²²⁰. Κατορθώνει, λοιπόν, με ἑντεχνο τρόπο να συνδυάσει στις παραφράσεις τη θεολογική διδασκαλία με τη φιλοσοφία, χωρίς να προκαλέσει ἑντονες αντιδράσεις στους Χριστιανούς εκείνους «που ἔχουν ρίξει την πέτρα του αναθέματος» στην ελληνική φιλοσοφία²²¹.

²¹⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό περί Θεῶν Ὄνομάτων τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 3, 661A.

²¹⁹ Παλλαδίου Ελενοπόλεως, *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων καὶ ὁσίων Πατέρων κατ' ἀλφάβητον συλλεγόντα ὑπὸ Παλλαδίου ἐπισκόπου Ἐλενοπόλεως, πλήν τῶν ἐν τῇ Λαυσαϊκῇ ἱστορίᾳ: Περί τοῦ Ἀββᾶ Νείλου καὶ Νιστερῶου*, E', PG 65, 305A.

²²⁰ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος Ζ' - Εἰς Καيسάριον τόν ἑαυτοῦ ἀδελφόν ἐπιτάφιος*, ed. F. Boulenger, 9.6.1-5, PG 35, 765BC.

²²¹ Δ. Μπαλτά, *Ὀντολογικά ζητήματα στο ἔργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 18.

Επιτυγχάνει έτσι να αναδείξει το πραγματικό κατά την εκτίμησή του, νόημα της κατά Χριστόν φιλοσοφίας.

Ο σκοπός τής κατά Χριστόν φιλοσοφίας είναι να αναδείξει τον άνθρωπο αληθή Χριστιανόν και να βιώσει τον αληθή Χριστιανισμόν. Κάτι ανάλογο σημειώνεται στα γραφόμενα ενός άλλου κορυφαίου βυζαντινού συγγραφέα, του Συμεών αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης: «Χριστιανὸς γὰρ ὁ μετὰ τοῦ Χριστοῦ ὅλος, καὶ Χριστὸν νοῶν, καὶ περὶ Χριστοῦ μεριμνῶν καὶ μελετῶν καὶ ζῶν καὶ κινούμενος, καὶ Χριστὸν μόνον ἀναπνέων καὶ περιφέρων, καὶ μηδὲν ἔχειν ἢ Χριστὸν μόνον ἐπιθυμῶν, καὶ τοῦτο μόνον κέρδος ἔχειν, κατὰ τὸν Παῦλον· ὃς καὶ πολύτιμος αὐτῷ μαργαρίτης καὶ θησαυρὸς ἔσται μέγας, καὶ ζωὴ καὶ φῶς καὶ ἡδύτης καὶ βασιλεία αἰώνιος. Μιμησώμεθα δὲ αὐτοῦ καὶ τὸ πτωχὸν καὶ ταπεινὸν καὶ πράες, «μάθετε ἀπ' ἐμοῦ» λέγοντος. Καὶ τὸ μὲν πτωχόν, διὰ τὸ ἀπερίσπαστον, ὡς ἂν μόνον μεριμνῶμεν τῶν τοῦ Θεοῦ (οὐ γὰρ δυνατόν ἀμερίμνους εἶναι τῆς ὕλης), καὶ διὰ τὸ φιλόσοφον τῆς ψυχῆς, καταφρονούσης τῶν παρόντων ὡς λυομένων, καὶ διὰ τὸ πιστεύειν Θεῷ καὶ τὴν ἐλπίδα ἐν αὐτῷ ἔχειν. Τὸ δὲ γὰρ ταπεινόν, διὰ τὴν ἀλήθειαν αὐτήν, ὅτι ἡμεῖς ταπεινοὶ τῇ φύσει ἐσμέν, κτίσματα ὄντες Θεοῦ ... Τὸ δὲ γὰρ πράες, διὰ τὸ ἡμέρον καὶ φιλάλληλον καὶ πάντα φέρειν ἐν ἀγάπῃ ...»²²². Ο Χ. Τερέζης υπογραμμίζει σχετικά με το περιεχόμενο των Παραφράσεων του Παχυμέρη στα θεολογικά κείμενα του ψευδο-Διονυσίου: «Ο Παχυμέρης προβάλλει το μεταμορφωτικό της σκέψεως, του ἡθους και των σχέσεων αποφαιτικό λόγο και εκφράζει μέσα από τα κείμενά του εκείνη τη στάση ζωής που ανακαινίζει τον άνθρωπο και τον συνδέει ουσιαστικά και γόνιμα... με το Θεό»²²³.

Βεβαίως, δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθεί ότι εκτενές μέρος στη δημιουργία των Παραφράσεων για τις αρεοπαγιτικές συγγραφές

²²² Συμεών Θεσσαλονίκης, Β9- Ἐπιστολή πρὸς Λαυριώτας, ἐκδ. Ανάλεκτα Βλατάδων 34, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 180.

²²³ Χρ. Τερέζη, *Η Θεολογική Γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 9.

διεδραμάτισαν τα σχόλια του Μάξιμου του Ομολογητού. Οι Παραφράσεις αυτές θα αξιολογηθούν από τους μελλοντικούς μελετητές του ψευδο-Διονυσίου αλλά και τον Παχυμέρη ως ένα κείμενο σταθμός για τη πληρέστερη συγκρότηση της γενικής χριστιανικής επιστημολογίας και των επιμέρους διακλαδώσεών της²²⁴. Παράλληλα, η Παράφραση του Παχυμέρη συμπεριλαμβάνει όχι απλώς τό κείμενο του Διονυσίου, αλλά ενσωματώνει τα σχόλια του ιδίου ως βυζαντινού φιλοσόφου.

Το κείμενο των παραφράσεων του Παχυμέρη στα έργα του Διονυσίου παρουσιάστηκε από τον βυζαντινό μελετητή στην πρώτη δεκαετία του 14^{ου} αιώνα, λίγο πριν το τέλος της ζωής του. Η παρουσίαση έγινε στον Πατριάρχη της Αλεξάνδρειας, Αθανάσιο Γ'²²⁵. Άλλωστε, ολόκληρη η εποχή εκείνη εχαρακτηριζότο από το γενικότερο ενδιαφέρον των μελετητών στα έργα του ψευδο-Διονυσίου²²⁶. Τέλος, δύο αιώνες αργότερα το 1561 στό Παρίσι, εκδίδονται πρώτη φορά ως ελληνική έκδοση τα έργα του Διονυσίου από κοινού με την Παράφραση του Παχυμέρη²²⁷.

²²⁴ Χ. Καψιμαλάκου, *Ελευθερία και αναγκαιότητα κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Προς μία οντολογία του προσώπου*, δ.δ., Πάτρα 2012, σ. 4.

²²⁵ M. Aubineau, «Georges Hiëromnemon ou Georges Pachymères, commentateur du Pseudo-Dionysios?», *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 541-544.

²²⁶ N. P. Constanas, «Symeon of Thessalonike and the theology of the Icon Sreen», in J. Gerstel, eds., *Thresholds of the Sacred, Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Dumbarton Oaks, Harvard – Washington, D.C. 2006, (163-184), p. 176.

²²⁷ D. Levitin, *Ancient Wisdom in the age of the new science. Histories of Philosophy in Enlgand, c. 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 464.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β':

1. Η φιλοσοφία και η επιστήμη ως βάση της Χριστιανικής Φιλοσοφίας στο Βυζάντιο.

Η ελληνική αρχαία σκέψη διαφοροποιείται από τις υπόλοιπες κοσμοθεωρίες των λαών εκείνης της εποχής, όπως των Περσών, των Εβραίων, των Αιγυπτίων. Οι εκπρόσωποί της είναι εκείνοι που για πρώτη φορά θέτουν το βασικό ερώτημα για το Ον, δηλαδή τι είναι αυτό που υπάρχει και ίσταται απέναντί μας με αυθεντικό τρόπο. Το ελληνικό ερώτημα περί του «Όντος», του «είναι» και του «υπάρχειν» ταλανίζει περιπετειωδώς και γόνιμα από την αρχή τη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων²²⁸. Η σχέση μεταξύ αρχαίας ελληνικής επιστήμης και φιλοσοφίας είναι ιδιαίτερος καίρια για την ανακάλυψη της φύσεως των όντων, για τη γνώση, την περιγραφή και την εκτίμηση της σημασίας τους. Και οι δύο αυτές δραστηριότητες του αρχαίου ελληνικού πνεύματος αποτελούν εκδηλώσεις της ίδιας γνωσιολογικής ανάγκης και αλληλοεπηρεάζονται ουσιαστικά. Το Ον πάντως θεωρείται ότι είναι το νοητόν, μη υποκείμενο σε άμεση εξέταση και προβάλλεται στο επίπεδο της ίδιας της υπάρξεώς μας ως μη Ον, όχι βεβαίως υπό την έννοια της έλλειψης ή της στέρησης αλλά της υπέρβασης.

Αρχικά, λοιπόν, αποπειρώνται να δώσουν απάντηση για το τι είναι Ον μέσα από τους αρχαίους μύθους. Στη συνέχεια, τη σκυτάλη του ορισμού του Όντος λαμβάνουν οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι²²⁹. Μέσα από

²²⁸ Γ. Π. Παύλου, *Νόστος ασύμμετρος προσώπου*, Α', εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994², σ. 24.

²²⁹ Ο Φιλοσοφικός όρος *Προσωκρατικοί* οφείλεται στο εγχείρημα των ιστορικών της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας... να συστηματοποιήσουν, δηλαδή να περιοδολογήσουν την ανάπτυξη του φιλοσοφικού στοχασμού στους αρχαίους

τη σκέψη τους ο κόσμος παρουσιάζεται ως μία ολότητα. Αυτή είναι η συνισταμένη αισθητών και μεταξύ τους διακριτών πραγμάτων, η οποία αποτελεί την απόρροια μίας πρώτης Αρχής ή εκδηλώνεται *ad extra* από ένα σύνολο αρχών. Εκείνοι θα προσπαθήσουν να απομακρύνουν όλα τα υπολείμματα της μυθολογικής προσεγγίσεως της κοσμογονίας - θεογονίας και θα αντικαταστήσουν τα ονόματα των θεών με λέξεις ουδέτερου γένους όπως π.χ. το άπειρον ή τὰ εναντία²³⁰. Έτσι, οι προσωπικές γνώσεις και εμπειρίες των φιλοσόφων αυτών θα λάβουν τη μορφή των καθολικών θεωριών και αρχών. Στο σημείο αυτό το ανθρώπινο έλλογο ον πρωτοστατεί στο να εστιάσει την σκέψη του στην αλήθεια, με την αναζήτηση τόσο της υποκειμενικής τάξεως όσο και του στοιχείου ή των στοιχείων που είναι τα αίτια της σταθερότητας που κυριαρχούν στη φύση. Ο τρόπος προσεγγίσεώς τους θα καλύπτεται μέσα από έναν ορθολογικό και κριτικό μανδύα²³¹. Στη σκέψη αυτών των φιλοσόφων αναπτύσσεται μία διαλεκτική - φιλοσοφική διαμάχη μεταξύ

Έλληνες. Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι έζησαν τον 6^ο π.Χ. αιώνα στην Ιωνία και ονομάστηκαν *Προσωκρατικοί*, διότι έζησαν πριν από τον Σωκράτη. Ονομάστηκαν και κοσμολόγοι, διότι ανέλαβαν το εγχείρημα να εξηγήσουν τον κόσμο και η κοσμολογία τους συνδύαζε επιστήμη και φιλοσοφία. Επίκεντρο των Προσωκρατικών Φιλοσόφων ήταν η δημιουργία και η λειτουργία του κόσμου. Αποπειρώμενοι να κατανοήσουν τον κόσμο που τούς περιβάλλει στράφηκαν προς την ίδια την φυσική σύνθεσή του εξερευνώντας τον, με σκοπό να κατανοήσουν και να αναλύσουν τη λειτουργία του. Απώτερος σκοπός τους ήταν να ανακαλύψουν την αρχή του κόσμου. Ορισμένοι από τους Προσωκρατικούς Φιλοσόφους θεώρησαν ότι στη φύση υπάρχουν δυνάμεις που ανταγωνίζονται μεταξύ τους για να υπερισχύσουν: το πυρ, η γη, το ύδωρ και ο αήρ, ενώ κάποιοι άλλοι συνέλαβαν τη φύση ως όλον και θεώρησαν ότι με τη συνεργασία όλων των στοιχείων προκύπτει η αρμονία. Βλ. σχετικά H. Diels – W. Kranz, *Οι Προσωκρατικοί. Οι Μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α', απόδοση στα νέα Ελληνικά – επιμ. Β. Α. Κύρκος, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2005, σ. 10-12. Β. Νανοπούλου, *Η φιλοσοφία του Alain Badiou στα Μαθηματικά και τη Φιλοσοφία. Το ένα και το πολλαπλό*, μ.δ., Αθήνα 2013, σ. 16.

²³⁰ Β. Νανοπούλου, *Η φιλοσοφία του Alain Badiou στα Μαθηματικά και τη Φιλοσοφία....*, σ. 16.

²³¹ Β. Νανοπούλου, *Η φιλοσοφία του Alain Badiou στα Μαθηματικά και τη Φιλοσοφία....*, σ. 16.

των υποστηρικτών της ενότητας, όπως τόνιζαν οι Ελεάτες²³², και των όσων υποστήριζαν την πολλαπλότητα του σύμπαντος, όπως οι Ίωνες φιλόσοφοι²³³, οι Πυθαγόρειοι²³⁴, ο Εμπεδοκλής²³⁵, ο Αναξαγόρας²³⁶ καί οι Ατομικοί²³⁷.

²³² Οι Ελεάτες βασίστηκαν στις κατακτήσεις της ελληνικής κοσμολογίας, τόσο στην ιωνική μορφή της όσο και στη δωρική. Αρχηγός τους ήταν ο Παρμενίδης (515-440 π.Χ.) από την Ελέα της Κάτω Ιταλίας, από όπου οι Ελεάτες προσέλαβαν το συγκεκριμένο ονοματισμό τους. Ο Παρμενίδης στηρίζεται στη μαθηματική σκέψη των Πυθαγορείων, αλλά η θεωρία του εκδηλώνεται κυρίως ως αντίδραση στο πλήρες από κινητικότητα σύστημα του Ηράκλειτου. Χώρισε τον ενιαίο κόσμο σε πραγματικό και φαινομενικό και οδήγησε στη γένεση τόσο της πνευματοκρατίας όσο και του υλισμού. Οι Ελεάτες φιλόσοφοι είχαν διαμορφώσει την εκτίμηση ότι το παν αποτελείται από ένα ον και πως αυτό μόνο με το νου το αντιλαμβανόμαστε και το γνωρίζουμε και όχι με την αίσθηση. Κάθε κίνηση και κάθε αλλοίωση είναι φαινομενική. Το ον είναι ένα και αμετάβλητο. Ως φιλοσοφία σκέψεως ήταν άκρως αντίθετη με την Ιωνική Σχολή. Βλ. Ε. Ρούσσος, «Ελεάτες. Τα κείμενα. επιλογή και επιμέλεια, μετάφραση, ιστορική εισαγωγή, βιβλιογραφία», *Δευκαλίων* τ. 33 & 34 (1982) 2-56, 165-185. Ρ. Curd, *Η κληρονομιά του Παρμενίδη. Ο Ελεατικός ενισμός και η ύστερη προσωκρατική σκέψη*, μτφρ.: Ε. Κεκροπούλου, Ε. Μαργέλη, Θ. Δαρβίρη, Κ. Αναστασοπούλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2008. Ε. Μαργαλιανού - Δερμούση, *Ελεατική φιλοσοφία. Διεξοδική ανάλυση της διδασκαλίας των Ελεατών φιλοσόφων*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996.

²³³ Οι Ίωνες φιλόσοφοι, ως αρχηγέτες της επιστημονικής Φιλοσοφίας, υπήρξαν οι πρώτοι εκπρόσωποι μίας πρωτοφανούς διανοητικής δραστηριότητας της φιλοσοφίας και της επιστήμης και αντιπροσώπευαν ένα πνεύμα φυσικής φιλοσοφίας και θεωρητικής κοσμολογίας. Εκπροσωπούσαν μία παράδοση που συμφωνούσε σε μείζονα βαθμό με τη σύγχρονη επιστήμη, ερευνώντας τη φυσική πορεία των πραγμάτων, της γένεσης και της ανάπτυξής τους. Επεχείρησαν να συλλάβουν ως πρώτη αρχή του κόσμου ένα ορισμένο στοιχείο, η απομόνωση του οποίου ήταν το σημαντικότερο βήμα για μία συστηματική περιγραφή της πραγματικότητας. Η θεότητα ταυτίζεται στη θεάσή της με τη φύση. Συνεπώς, διερευνώντας τη φύση θα ανακαλυφθούν και οι νόμοι που διέπουν το θείο. Χαρακτηριστικά η σκέψη τους εμπεριέχεται στα ρητά: «Ἐν τό Πᾶν», «Οὐδέν ἐν τῇ φύσει ἀπόλυτο» και «τά πάντα ρεῖ, μηδέποτε κατά τ' αὐτό μένειν». Βλ. Κ. Βουδούρη, (επιμ.), *Ιωνική φιλοσοφία*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990.

²³⁴ Οι Πυθαγόρειοι φιλόσοφοι είναι μία φιλοσοφική, θρησκευτική και πολιτική σχολή που ιδρύθηκε τον 6ο αι. π.Χ από τον Πυθαγόρα τον Σάμιο στον Κρότωνα της Κάτω Ιταλίας. Οι Πυθαγόρειοι απέδιδαν ιδιαίτερος προκεχωρημένη σημασία στα Μαθηματικά, πρεσβεύοντας ότι η γνώση τους αποτελεί την οδό για την απελευθέρωση της ψυχής. Βάσει της πεποίθησης του Πυθαγόρα πως «τα στοιχεία των αριθμών είναι στοιχεία όλων των όντων», οι μαθητές του απέδωσαν στην Αριθμητική μέγιστη σημασία, μελετώντας τις ιδιότητές της. Καθώς δε ο αριθμός είναι κάτι που δεν γίνεται αντιληπτό μέσω της αισθήσεως,

αλλά μέσω της νοήσεως, οι Πυθαγόρειοι οδηγήθηκαν να παύσουν να θεωρούν την ουσία των όντων ως υλική και προσιτή στις αισθήσεις. Αντιθέτως, η ουσία γίνεται αντιληπτή, κατά τους Πυθαγόρειους, μόνο μέσω της αφηρημένης σκέψεως. Κατά τους Πυθαγόρειους, οι αριθμοί διαθέτουν ένα πνευματικό στοιχείο ικανό να τους μετατρέπει σε αληθινές υπάρξεις, μη αναγώγιμες σε απλές μετρήσεις. Ορισμένα παραδείγματα: α. Μονάς: Ήταν το ένα. Αντιπροσωπεύει πολλές μεταφυσικές κυριότητες και έννοιες. Ήταν γνωστή ως Είδος, Πηγή, ευδαιμονία, δημιουργός, ευτυχία, αρμονία, τάξη, φιλία. Είναι το σημείο, η πηγή των αριθμών. Μονάς από το Εν, β. Δυάς: Το πρώτο στάδιο προς την διαδρομή της δημιουργίας. Αντιπροσώπευσε την πόλωση, την αντίθεση, την απόκλιση, την ανισότητα και την αστάθεια. Καλείται συχνά τόλμη και διασκορπίζει την τελειότητα και την ενότητα της μονάδας. Ο πρώτος θήλυ αριθμός, η δυαδικότητα. γ. Τριάς: Το τρία είναι ο πρώτος αληθινός αριθμός. Αντιπροσωπεύει την αρχή, την μέση και το τέλος, τις τρεις διαστάσεις και την τριμερή ψυχή. Υπονοεί το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. δ. Τετράς: Ο αριθμός «τέσσερα» αντιπροσωπεύει την ολοκλήρωση. Για τους Πυθαγόρειους όλα και φυσικά και αριθμητικά ολοκληρώθηκαν μέχρι το τέσσερα, ε. Πεντάς: Το πέντε είναι συνδυασμός περιττού και άρτιου. Αντιπροσωπεύει τον γάμο, την ένωση της αρσενικής και θηλυκής συμφιλίωσης και την αρμονία, κ.λπ. βλ. J. – Fr. Mattei, *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.

²³⁵ Ο Εμπεδοκλής με τη φιλοσοφία του αναζητεί την πραγματική γνώση και την ουσία της φύσεως. Η φύση χαρακτηρίζεται από μία αιώνια εναλλαγή. Η εναλλαγή αυτή βρίσκεται ανάμεσα στην αλλαγή του Ηράκλειτου (Γίνεσθαι) και την σταθερότητα του Παρμενίδη (Εἶναι). Θεωρεί ότι υπάρχουν τέσσερις οντότητες ή στοιχεία. Τα «ριζώματα», δηλαδή η γη, το ύδωρ, ο αήρ και το πύρ. Μέσω των συνδυασμών σε διαφορετικές αναλογίες των τεσσάρων στοιχείων εκφράζεται η πολλαπλότητα των μορφών του Κόσμου. Οι συνδυασμοί αυτοί πραγματοποιούνται μέσω δύο κινητικών αρχών, της Φιλότητας και του Νείκους. Η Φιλότητα είναι η θετική δύναμη της αγάπης που ενώνει τα πράγματα και το Νείκος η αρνητική που τα διαχωρίζει. Η σχέση αυτών των αντίρροπων δυνάμεων είναι ο παράγων που διατηρεί την ισορροπία στο σύμπαν, το ονομαζόμενο ως «Σφαῖρος». Η γένεση και ο θάνατος, η Φιλότητα και το Νείκος είναι για τον Εμπεδοκλή ένας αιώνιος κύκλος, μία εναλλαγή που εξασφαλίζει τη διαιώνιση του κόσμου. Βλ. Ε. Ρούσσου, *Προσωκρατικοί Τόμος Δ - Εμπεδοκλής*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 2007.

²³⁶ Ο Αναξαγόρας ανέλαβε το εγχείρημα να ανανεώσει την ιωνική φυσιολογία και να τη συνδυάσει με τις πνευματικές κατακτήσεις του Παρμενίδη και του Εμπεδοκλή. Στη βάση του στοχασμού του βρίσκεται η άρνηση της γενέσεως και της φθοράς, καθώς «...τίποτα δεν γίνεται ούτε χάνεται, αλλά συντίθεται και διαχωρίζεται από προϋπάρχοντα όντα». Κατά συνέπεια, ο Αναξαγόρας δεν δέχεται τη δυνατότητα δημιουργίας όντων από τη μείξη των τεσσάρων βασικών ριζωμάτων του Εμπεδοκλή, αλλά πιστεύει ότι κάθε επιμέρους υπόσταση υπήρχε εξαρχής στον κόσμο. Διετύπωσε πρώτος την αντίληψη ότι η αδιαμόρφωτη και ανάμικτη ύλη του Σύμπαντος ετέθη σε τάξη από έναν «Νουν», ο οποίος δημιούργησε την ενότητα και την αρμονία. Ο Νους είναι ο γνώστης των πάντων, αιώνιος και παντοδύναμος. Βλ. σχετικά Μ. Patzia, «Anaxagoras (c. 500—428

Όλοι, λοιπόν, οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι στόχο άμεσο η έμμεσο είχαν τον προσδιορισμό του εσχάτου «στοιχείου» της υλικής πραγματικότητας. Άμεση και επείγουσα για εκείνους επιδίωξη είναι να εντοπίσουν την ουσία και τη φύση των πραγμάτων, δηλαδή το τι είναι Ον.

Το ερώτημα σχετικά με το Ον είναι επιστημολογική «ανησυχία», η οποία κυριαρχεί στη σκέψη όλων των αρχαίων Φιλοσόφων της πλατωνικής παράδοσης. Αναφέρονται διεξοδικά στο ποιά είναι η ουσία των όντων και πώς αυτή γίνεται κατανοητή μέσω του νου. Οδηγούνται γενικά στο συμπέρασμα ότι ο νους συλλαμβάνει τις Ιδέες των πραγμάτων και μέσα από αυτές καταλήγει στο να αποκτά τη γνώση για την ουσία των όντων. Έτσι ακολουθώντας τη σκέψη του Πλάτωνος παραπέμπουν στην «Ιδέα του πράγματος», δηλαδή στο ίδιο το αντικείμενο, το αρχέτυπο από τον κόσμο των Ιδεών. Η γνώση, λοιπόν, των πραγμάτων προϋποθέτει τη γνώση των Ιδεών. Η τελευταία οφείλει να προηγείται κατά λόγον και καθίσταται υποχρεωτική και αναγκαία, προκειμένου ο άνθρωπος να γνωρίσει την ουσία των πραγμάτων, έχοντας ως βασική προϋπόθεση το κεκαθαμένο νου. Τα αισθητά όντα τείνουν να ταυτιστούν με τις Ιδέες, αλλά σε κάθε περίπτωση παραμένουν κατώτερά τους. Οι Ιδέες είναι τα

BCE)», *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/anaxagor/>. M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge University Press, Cambridge 1980. C.C.W. Taylor, «*Anaxagoras and the Atomists*» *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, vol. I., Ed. C.C.W. Taylor, Routledge, New York 1997, p. 208-243.

²³⁷ Ο κόσμος, σύμφωνα με τους ατομικούς, αποτελείται από άτομα και το κενό. Τα άτομα είναι συμπαγή μικρά σωματίδια ύλης. Είναι άπειρα στον αριθμό και στα σχήματα, αόρατα από τον άνθρωπο και δεν μπορούν να τμηθούν (άτομο < α [στερητικό] + τέμνω). Τα άτομα κινούνται στο κενό, συγκρούονται μεταξύ τους και, καθώς ενώνονται, σχηματίζουν τα διάφορα σώματα. Κάθε γένεση και φθορά εξηγείται από την ένωση και τον χωρισμό των ατόμων. Βλ. σχετικά Μ. Μπακαούκα, «Η σημασία της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας για εμάς σήμερα», *Μικρός Απόπλους*, <http://www.mikrosapoplous.gr/>, Ιούλιος 2003 (Ημ. Ανάκτησης στις 4 Νοεμβρίου 2015). D. S. Robinson, «A Philosophy for the Atomic Age», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, *American Philosophical Association*, vol. 19 (1945 - 1946), p. 377-403.

όντως όντα, ενώ τα αισθητά όντα παραμένουν στην κατάσταση του γίγνεσθαι.

Από την άλλη, η φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη αναζητεί το «Είναί», την ουσία του όντος στην υλική υπόστασή του. Θεωρεί ότι η αιτία των φαινομένων δεν είναι κάτι διαφορετικό από αυτά, ένας δεύτερος κόσμος. Άλλωστε, το είναι των πραγμάτων που αποκαλύπτεται διά μέσου της έννοιάς του, δεν έχει καμμία άλλη πραγματικότητα αναφοράς πέραν από την ολότητα των φαινομένων μέσα στα οποία πραγματώνεται. Με βάση αυτήν την έννοια, το είναι των όντων, δηλαδή η ουσία αποτελεί το μοναδικό αίτιο των επιμέρους διαμορφώσεών της, αλλά και η οποία μόνο μέσα σε αυτές έχει και η ίδια πραγματικότητα. Κατά συνέπεια, όλα τα φαινόμενα γίνονται πραγμάτωση της ουσίας²³⁸. Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο ταλάνισε την φιλοσοφική σκέψη και ανέδειξε μεταγενέστερα την διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού και νομιναλισμού.

Με βάση τα ανωτέρω, γίνεται κατανοητό ότι η μέριμνα των όντων, δηλαδή η μέριμνα για την αλήθεια που βρίσκεται κεκρυμμένη και εμπεριέχεται στον ορατό κόσμο, απησχόλησε τους Έλληνες διανοητές. Τα πρώτα σπέρματα της συγκεκριμένης αναζητήσεως υπάρχουν στον μύθο των αρχαίων Ελλήνων. Στη συνέχεια, αναπτύσσονται από τους Προσωκρατικούς από κοινού με τις φυσικές επιστήμες που εμφανίζουν δειλά αλλά σταθερά τα πρώτα βήματά τους. Έπειτα επεξεργάζεται μία γονιμότερη μορφή της ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης και, τέλος, βρίσκει την πιο ρηξικέλευθη έκφρασή της μέ τη Βυζαντινή φιλοσοφία. Το διαμειβόμενο εδώ ελληνικό φιλοσοφικό επάγγελμα της ανιδιοτελούς και ανέντακτης σε οιαδήποτε χρησιμοθηρική σκοπιμότητα νοσταλγίας της αλήθειας του όντος, αργότερα στη βυζαντινή περίοδο μεταμορφώνεται στην ιερουργία της οντολογικής «σωτηρίας» του κόσμου, της ύλης και των

²³⁸ W. Windelband- H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Α', ΜΙΕΤ, Αθήνα 1991³, σ. 160-162.

όντων. Αυτό αποτελεί το «βασικό» αξίωμα του ανθρώπου, ο οποίος καλείται να «ιερουργήσει» την οντολογική ολοκλήρωση και σωτηρία κάθε υπαρκτού ως τόπου και εικόνας του όντως θεο-ανθρώπου²³⁹.

Διάδοχος της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και επιστήμης θα μπορούσε να χαρακτηριστεί η Βυζαντινή Φιλοσοφία²⁴⁰. Η διαμόρφωσή της αποτελεί μία νέα γόνιμη μορφή την οποία λαμβάνει η ελληνική σκέψη – φιλοσοφία και επιστήμη – κατά τη χρονική περίοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Το εν λόγω φαινόμενο αναντιλέκτως συνεπάγεται την άμεση σχέση και αλληλεπίδραση μεταξύ της Ελληνικής σκέψης και της Χριστιανικής διδασκαλίας. Παράλληλα, υπάρχει η μετουσίωση των όρων της αρχαίας ελληνικής σκέψης από τη διδασκαλία των Πατέρων, προκειμένου να εκφραστεί η εν Χριστώ αποκάλυψη αλλά και τα γενικότερα δόγματα της Εκκλησίας. Αυτά τοποθετούνται στο πλαίσιο των φιλοσοφικών όρων της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, χωρίς όμως να απορροφούν και το περιεχόμενό τους. Όθεν, τα δόγματα του Χριστιανισμού είναι αποκεκαλυμμένες θείες αλήθειες, τις οποίες κατακτά ο άνθρωπος όχι τόσο με τη λογική αλλά κυρίως με την πίστη και τη χάρη

²³⁹ Γ. Π. Παύλου, *Νόστος ασύμμετρος προσώπου, Α'*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994², σ. 24. Γ. Μαρτζέλου, «Φιλοσοφία και Θεολογία στην πατερική παράδοση», στο: *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής* (Νέα σειρά), *Τμήμα Θεολογίας, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο*, 7 (1997), σ. 173-183.

²⁴⁰ Με τον όρο «Βυζαντινή Φιλοσοφία» εννοούμε την ενασχόληση των βυζαντινών συγγραφέων με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, μετουσιωμένη υπό το πρίσμα της χριστιανικής φιλοσοφίας και θεολογίας με βάση την θεία Αποκάλυψη. Πολλοί μελετητές διαφωνούν για το πότε είναι η αρχή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Άλλοι υποστηρίζουν ότι η χρήση του όρου άρχισε να υφίσταται από την εποχή του Φωτίου, δηλαδή του 9^{ου} αι. και εξής, και άλλοι από την ύστερη αρχαιότητα μέχρι το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Σχετικά με το ζήτημα αυτό, βλ. Α. Γ. Μπενάκη, *Μεσαιωνική Φιλοσοφία. Σύγχρονη Έρευνα και Προβληματισμοί*, έκδ. Παρουσία, Αθήναι 2000.

του Αγίου Πνεύματος και τις αποτυπώνει με το γλωσσικό υλικό της ελληνικής φιλοσοφίας²⁴¹.

Έτσι, οι εκ βαθέων πνευματικές ανησυχίες και αφετηρίες τόσο της φιλοσοφίας όσο και της θεολογίας μπορεί να έχουν κοινά σημεία αλλά διαφορετική αναφορά²⁴². Η χριστιανική -βυζαντινή φιλοσοφία προσλαμβάνει τον εκστατικό χαρακτήρα και την εκστατική ανάγκη του ελληνικού λόγου, ο οποίος ποθεί διακαώς να ερευνήσει το βάθος και την αλήθεια των όντων, και να τον μεταμορφώσει σε εκστατική αγαπητική φορά της μέθεξεως του ανθρώπου στην ενεργό αιτιότητα του Τριαδικού Θεού²⁴³. Έτσι, αν και η αρχαία ελληνική φιλοσοφία ευρίσκεται σε διαδικασία απόπτωσης ως προς τις επιρροές που ασκεί, είναι η μόνη που μπορεί να δανείσει την ορολογία της, προκειμένου να την αξιοποιήσει η βυζαντινή φιλοσοφία και να την ενσωματώσει στη Χριστιανική διδασκαλία.

Για τον λόγο αυτό, ο άγιος Νεκτάριος, επίσκοπος Πενταπόλεως, θα υπογραμμίσει δικαιολογημένα τη στενή και ζωντανή σχέση μεταξύ ελληνικής φιλοσοφίας και, κατά προέκταση, επιστήμης με εκείνη της Χριστιανικής – Βυζαντινής φιλοσοφίας: «Ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἐγένετο τῇ Ἑλληνικῇ φυλῇ παιδαγωγὸς πρὸς κατανόησιν τῆς ἀποκαλυφθείσης ἀληθείας. Ὁ ἔρως πρὸς τὴν φιλοσοφίαν ἐγένετο ἔρως πρὸς τὸν χριστιανισμόν, καὶ ἡ φιλοσοφία ἀπέβη πίστις εἰς Χριστόν. Ὁ ἔρως ἄρα

²⁴¹ Β. Τατάκη, «Ἡ Ἑλληνικὴ Πατερικὴ καὶ ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202), σ. 156-148.

²⁴² Βλ. J. Cl. Piguët & G.-Ph. Widmer, «Le renversement sémantique dialogue d'un théologien et d'un philosophe», *Cahiers de la Revue de Theologie et de Philosophie*, 16 (1991), σ. 79: «Du côté humain et théologiquement parlant, appelons foi l'acte de réception de ce donné transcendant et mystérieux. Et toujours du côté humain et héologiquement parlant, appelons intuition (ou aussi «contemplation» ou «(pré-compréhension)» cette même reception d'un donné transcendant, qui peut être autre que Dieu, mais dont le caractère mystérieux précède». Πρβλ. σχετικῶς Χρ. Τερέζη, *Εισαγωγή στη Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, Πάτρα 2013, σ. 5.

²⁴³ Γ. Π. Παύλου, *Νόστος ασύμμετρος προσώπου*, Α, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994², σ. 91.

πρὸς τὴν ἀλήθειαν ὑπῆρξεν ὁ λόγος, δι' ὃν ἡ Ἑλληνικὴ φυλὴ ἅμα τῇ ἐμφανίσει τῆς ἀποκαλυφθείσης ἀληθείας ἐγένετο ταύτης ἐραστὴς καὶ ὁπαδὸς καὶ ἐνεστερνίσθη καὶ ἐνεκολπώθη αὐτὴν καὶ τὸ αἷμα αὐτῆς ἀφειδῶς ὑπὲρ αὐτῆς ἐξέχεεν. Ἐπειδὴ λοιπὸν τοιαύτη ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ οὗτος ὁ λόγος, δι' ὃν ἡ Ἑλληνικὴ φυλὴ πρώτη ἡσπάσθη τὸν Χριστιανισμόν, διὰ τοῦτο ἔλαβον ὡς θέμα μελέτης τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ὡς προπαιδεῖαν εἰς τὸν χριστιανισμόν, ὡς θέμα πολλῆς σπουδαιότητος διὰ τοὺς Ἑλληνας»²⁴⁴. Επομένως ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ, που ἀναλαμβάνει τὸ εγχείρημα ὁ ἄνθρωπος νὰ κατακτήσει στὴν προκειμένη περίπτωση θεωρεῖται δράση, θέα καὶ μέθεξι ἐν ὅλῳ ἢ ἐν μέρει τῶν διαφορῶν ὄντων τῆς πραγματικότητος. Τὸ εἶναι καὶ τὸ συνειδέναι ἀλληλοσυμπληρῶνται, ὑπὸ τὴν ἐννοία ὅτι τὸ πρῶτο ἐγγράφεται στὶς κατηγορίες ἐννοιῶν τὶς ὁποῖες κατασκευάζει τὸ δεύτερο, με βάση ὁμῶς τοὺς ἐμπειρικοὺς ἐρεθισμοὺς που τὸ πρῶτο προκαλεῖ.

Γενικότερα ἡ «χριστιανικὴ φιλοσοφία», δηλαδή ἡ βυζαντινὴ, ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Β. Τατάκης, «ἀποτελεῖ ἓνα νέο γνῶθι σαυτόν»²⁴⁵. Ἡ ἀμεση ἀνάγκη τῆς χριστιανικῆς σκέψεως ἦταν νὰ διατυπώσῃ με σαφήνεια, ἀκρίβεια καὶ ὀριστικὸ τρόπο τὸ περιεχόμενο τῆς θείας Ἀποκαλύψεως καὶ νὰ διατυπώσῃ λόγο γιὰ τὴ θεία Οἰκονομία ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ Θεολογία, δηλαδή τὶς σχέσεις τῶν Προσώπων τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἐτσι, ἀναπτύσσεται «μία χριστιανικὴ χρῆσις τοῦ λόγου, μία χρῆσις που ἀνοίξε στὸ ἀνθρώπινο λογικὸ με τὴν πίστη προοπτικὲς που δὲν εἶχε ἀνακαλύψει ἀκόμη... Ὁ χριστιανικὸς λόγος δὲν κινεῖται ἐπομένως μέσα στὴν ἀτμόσφαιρα τοῦ καθαροῦ καὶ αὐτόνομου λόγου, δὲν εἶναι μία σκέψις που σκέφτεται τὸν εαυτό της, ἀντίθετα, εἶναι ἓνας λόγος που εἶναι

²⁴⁴ Νεκταρίου Πενταπόλεως, «Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας ὡς προπαιδεῖας εἰς τὸν Χριστιανισμόν, Προθεωρία», <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/agios-nektarios/historic-role-of-the-hellenes.htm>

²⁴⁵ Β. Ν. Τατάκης, *Ἡ Βυζαντινὴ φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, Αθήνα 1977, σ. 27.

διαρκώς αναγκασμένος να αποπειράται να υπερβεί τη φύση του ως ανθρώπινου λόγου για να φτάσει τον άλλο εκείνο λόγο, τον μόνο αληθινό, δηλαδή τό Θεό»²⁴⁶.

Εν κατακλείδι, η Βυζαντινή Φιλοσοφία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιστορία του δόγματος -τριαδολογικού, χριστολογικού, πνευματολογικού και εκκλησιολογικού- αλλά και με τη χρήση των όρων τής φιλοσοφικής γλώσσας της εποχής εκείνης ή της προγενέστερης από αυτήν, η οποία χρησιμοποιήθηκε τελικά για την οριστική διατύπωσή του.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας δεν παράγουν μόνον στοχαστικά, συλλογιστικά και διαλεκτικά το δόγμα, αλλά σε ένα επόμενο επίπεδο το διατυπώνουν με τέτοιο τρόπο, ώστε να γνωρίζουν και να βιώνουν όλο και πιο άμεσα οι πιστοί την εκ θείας Αποκαλύψεως αλήθεια²⁴⁷. Οι Πατέρες συλλαμβάνουν τη διατύπωση του δόγματος από την προσωπική εμπειρία τους, δηλαδή τήν θεοπτία²⁴⁸, και σε συμφωνία διηνεκώς με την Αγία Γραφή²⁴⁹.

Μέσα από τη Βυζαντινή Φιλοσοφία αναλαμβάνει το εγχείρημα ο ανθρώπινος νους να θεολογήσει και να μετάσχει στις άκτιστες θείες ενέργειες και, στο τέλος, να φτάσει στη θέωση, στην επικοινωνία με το πλατωνικό ανυπόθετον. Άλλοις λόγοις αναφέρεται στη θεολογική διδασκαλία της Εκκλησίας, όπως μετοχή, θέωση, Τριαδολογία, υποστάσεις πρόσωπο κ.α., με εκφραστικά μέσα από την περιρρέουσα ατμόσφαιρα της εποχής. Έτσι, γίνεται ένας συνδυασμός δόγματος και φιλοσοφίας μόνον κατά τη διατύπωση του πρώτου, χωρίς η δεύτερη να αλλοιώνει το περιεχόμενό του. Από πλευράς γλωσσικής και τυπολογικής

²⁴⁶ Αυτόθι, σ. 26-27.

²⁴⁷ Ν. Α. Ματσούκα, *Ιστορία της φιλοσοφίας. Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 255.

²⁴⁸ Ι. Ρωμανίδη, *Δογματική και Συμβολική θεολογία*, Α', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 54.

²⁴⁹ Φ. Σχοινά, «Η συμβολή του Μ. Βασιλείου στη διαμόρφωση της δογματικής ορολογίας της Εκκλησίας», *Αντίφωνο*, <http://www.antifono.gr/portal/4681>, 31/12/2013.

απόδοσης η έκθεση των δογμάτων έγινε μέσω των όρων των φιλοσοφικών εκείνων αρχών που απετέλεσαν τις σχηματικές παραστάσεις του περιεχομένου τους. Αυτές έδωσαν τα εφαλτήρια για την δομική άρθρωση στη διατύπωση των δογμάτων. Είναι οργανικώς συνυφασμένοι οι δύο αυτοί παράγοντες χωρίς να έχουμε αλληλοπεριχώρηση ή αλλοίωση του πραγματικού περιεχομένου της φιλοσοφίας από τη θεολογία αλλά και το αντίστροφο. Έτσι, οδηγούμεθα στο συμπέρασμα ότι στη Βυζαντινή Φιλοσοφία, η λέξη *φιλόσοφος*, εκτός από τον σοφό που αγαπά την καθαρή φιλοσοφία και προσανατολίζεται στον χώρο της επιστήμης και της γνώσης, αποκτά και μία ακόμη σημασία, καθώς στη νέα τάξη σημασιών ο φιλόσοφος αντιπροσωπεύει το ασκητικό ιδανικό του μοναχισμού, το κεφαλαιώδες εγχείρημα μεθέξεως του ανθρώπου στις άκτιστες θείες ενέργειες.

Κατά συνέπεια, οι βυζαντινοί διανοητές, φιλόσοφοι - θεολόγοι υιοθέτησαν και αφομοίωσαν έννοιες, όρους και θέσεις κυρίως από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους Νεοπλατωνικούς. Έτσι επέτυχαν αφενός, την εξισορρόπηση της αρχαίας εθνικής παραδόσεως με την διδασκαλία (του Ανατολικού Χριστιανισμού) που οι ίδιοι έχουν συγκροτήσει. Αφετέρου, επιχειρηματολογούν, έχοντας ως μέσο τον αρχαίο ελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό, υπέρ της χριστιανικής κοσμοθεωρίας τους, χωρίς να αποκλίνουν από τις θεωρίες που διαχρονικά διεμόρφωσαν, αλλά και χωρίς να δείχνουν εμφανώς την απόρριψη και άρνηση της Ελληνικής φιλοσοφικής παραδόσεως.

2. Ο εναγκαλισμός της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας από τους Έλληνες Πατέρες και η απόρριψη της παγανιστικής θεολογίας των αρχαίων συγγραφέων.

Οι Πατέρες δεν υπήρξαν ποτέ ούτε αδιαπραγμάτευτοι εχθροί της ελληνικής σκέψεως, ούτε διακατέχονταν από ακραία αξιολογική άρνηση για τα έργα των αρχαίων Ελλήνων ποιητών και συγγραφέων. Ο Βασίλειος Καισαρείας μάλιστα δεν δίστασε να υποδείξει ορισμένα αρχαία πρόσωπα ως πρότυπα της αρετής, τα οποία αναφέρονται στα έργα της θύραθεν λογοτεχνίας. Ο ίδιος, όπως και οι άλλοι Πατέρες, τόνιζε ότι δεν ήταν όλα όσα περιέχονταν στα ποικίλα είδη της αρχαίας λογοτεχνίας αποδεκτά ή απορριπτέα. Εδώ λοιπόν προτείνεται μία ειδικού τύπου κριτική ανάγνωση, ώστε να κατανοήσει ποία αυθεντικού είναι ηθικού περιεχομένου και λειτουργικής παρουσίας. Όθεν για τον Χριστιανισμό! Τα υπόλοιπα μέρη της θύραθεν λογοτεχνίας και φιλοσοφίας καλείται να τα προσεγγίσει ως γεννήματα ανδρών με σκοτεινό νου²⁵⁰.

Παράλληλα, ένας άλλος Πατέρας της Εκκλησίας, ο Κύριλλος, πατριάρχης Αλεξανδρείας, σημειώνει ότι δεν απορρίπτει την αρχαία ελληνική σκέψη ως φιλοσοφία, αλλά ως θεολογία. Το κίνητρο ήταν προφανές. Η αντίθεση μεταξύ της χριστιανικής θεολογίας και της ελληνικής φιλοσοφίας υπήρχε μόνο, όταν η τελευταία επαρουσιάζετο ως θεολογία. Υπήρξε, λοιπόν, μία διαμάχη μεταξύ της θεολογίας και της παγανιστικής θεολογίας – φιλοσοφίας. Η απόρριψη του ελληνικού στοιχείου υπό το πρίσμα του σκεπτικού: «ως μία ψεύτικη λατρεία και ως κάτι εντελώς άχρηστο» πραγματοποιήθηκε ως θεολογική κρίση. Οι

²⁵⁰ Ιω. Ζηζιούλα, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 2003, σ. 56.

Πατέρες κατεδίκασαν εκείνα τα σημεία της ελληνικής σκέψης, τα οποία θεωρούσαν ως αποκύημα παθογενών καταστάσεων και ως ασκούντα τον «έλεγχο της ελληνικής απάτης» στην ελληνική -βυζαντινή φιλοσοφία.

Ως εκ τούτου, οι Έλληνες Πατέρες τίμησαν τον ελληνικό τρόπο σκέψεως και την ελληνική γλώσσα, χρησιμοποιώντας τα στα πονήματά τους. Κύρια στόχευσή τους, όμως, να αποφύγουν, τις ιδέες της ελληνικής παγανιστικής θεολογίας καθώς και ό,τι είχε σχέση με τα είδωλα. Μάλιστα ανεδείχθησαν σφοδροί πολέμιοι εναντίον τους.

Τα δύο βασικά πνευματικά μεγέθη της ιστορίας της ύστερης ελληνιστικής περιόδου, ο Ελληνισμός και ο Χριστιανισμός, έμελλαν να σφραγίσουν ανεξίτηλα τον 4^ο και τον 5^ο αι. Η πορεία συναντήσεώς τους και εν τέλει η δυναμική σύνθεσή τους, η οποία είχε ως συνέπεια τη μεταξύ τους αλληλοεπίδραση, υπήρξε δύσκολη, μακρά, επίπονη και πλήρης από διακυβεύοντα που οδηγούσαν –στην περίπτωση π.χ. του Χριστιανισμού– στη γένεση ποικίλων αιρέσεων. Πέρα όμως από τη σύνθεσή τους ο Ελληνισμός και ο Χριστιανισμός, παρουσιάζουν μεταξύ τους και ορισμένες αγεφύρωτες αντιθέσεις²⁵¹.

Στην Πατερική Θεολογία του Χριστιανισμού της Ανατολής, η χρήση της ελληνικής σκέψεως αφορά, όπως προαναφέρθηκε, στην χρήση κυρίως της ορολογίας της ελληνικής φιλοσοφίας και των συστημάτων αυτής και λιγότερο στην αποδοχή ή στην απόρριψη της ελληνικής θρησκευτικής σκέψεως²⁵². Ο Πατερικός ελληνισμός αποτελεί μία τρόπον τινά αυτουπέρβαση της προχριστιανικής ελληνικής σκέψεως με τη βοήθεια της αποκεκαλυμμένης θείας αλήθειας, όπως θα υποστηριχτεί από πολλούς Πατέρες του 14^{ου} αι²⁵³. Χρησιμοποίησε ο Χριστιανισμός τις εικόνες και την ορολογία του Ελληνισμού, έτσι ώστε να μπορέσει να

²⁵¹ Αυτόθι, σ. 99.

²⁵² Αυτόθι, σ. 111.

²⁵³ Αυτόθι, σ. 112.

απευθύνει λόγο στους ανθρώπους με την πεπερασμένη σκέψη για τον άπειρο Θεό.

Σύμφωνα με τον Γ. Μαρτζέλο, «η χρήση συναφειακών παραστάσεων και εικόνων, προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι δογματικές αλήθειες από ανθρώπους με διαφορετικό πολιτιστικό υπόβαθρο, είναι πολλές φορές όχι απλώς θεμιτή αλλά και επιβεβλημένη. Αυτό αποτελεί θεμελιώδη ιεραποστολική και παιδαγωγική αρχή, που είναι βαθιά ριζωμένη μέσα στην ιστορία και τη ζωή της Εκκλησίας. Πρέπει, όμως, η χρήση των συναφειακών αυτών παραστάσεων και εικόνων να περιορίζεται μόνο στη μορφολογία του δόγματος και να αφήνει άθικτη και απαραχάρακτη την ουσία του. Τη στάση αυτή ακριβώς τήρησαν τόσο οι Απόστολοι όσο και οι Πατέρες της Εκκλησίας· αν και χρησιμοποίησαν εικονικές παραστάσεις και ορολογία από το συναφειακό πολιτιστικό υπόβαθρο του ελληνικού κόσμου, εντούτοις αυτές περιορίζονται αποκλειστικά σε μορφολογικό επίπεδο και δεν αλλοιώνουν το μήνυμα της θείας Αποκάλυψης»²⁵⁴.

Οι Πατέρες του 4^{ου} καί του 5^{ου} αιώνα εντόπισαν στην ελληνική σκέψη στοιχεία ή σπέρματα της θείας Αποκαλύψεως. Οι Καππαδόκες Πατέρες ιδιαίτερα, οι Αλεξανδρινοί αλλά και οι Αντιοχείς θεολόγοι της περιόδου αυτής οριοθέτησαν τη στάση του Χριστιανισμού έναντι της αρχαίας ελληνικής κληρονομιάς²⁵⁵. Οι Πατέρες της Εκκλησίας αλλά και πολλοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς ανέλαβαν το εγχείρημα να δείξουν τον δρόμο για την ποιοτική ανάπτυξη του ανθρώπου, για την επίτευξη της

²⁵⁴ Γ.Δ. Μαρτζέλου, «Θεολογικός ανιμισμός και ορθόδοξη Πνευματολογία» *Καθ' Οδόν*, 4 (1993), (101-111), 105.

²⁵⁵ E. Artemi, «Embracing Greek Thinking while Rejecting Pagan Cults in some Fathers of the 4th -5th centuries», εισήγηση που παρουσιάστηκε στο Fifth British Patristics Conference, London 3 - 5 September 2014. Δημοσιεύτηκε επηυξημένη υπό τον τίτλο, «Greek Fathers of the 4th-5th centuries and the secular education. Their acceptance in Greek thinking while rejecting pagan cults», in *Mirabilia Ars* 2 (2015/1), (14-35), 21.

τελειώσεώς του, τη θέωσή του. Για την πεεραΐωση αυτού του σκοπού, η χριστιανική παιδεία χρησιμοποίησε με γόνιμο τρόπο την αξία των πνευματικών αγαθών του ελληνικού πολιτισμού. Πρώτοι οι Πατέρες της ελληνικής Ανατολής συγκρότησαν τη διαδρομή για τη δημιουργία του Χριστιανικού ανθρωπισμού, δηλαδή του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού. Πατέρες, όπως ο Βασίλειος Καισαρείας, ο Γρηγόριος Ναζιανζηνός, ο Γρηγόριος Νύσσης, ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, είχαν λάβει ελληνική μόρφωση, σπουδάζοντας οι πλείονες εξ αυτών, στην Αθήνα. Παράλληλα, αποδείχθηκαν εξαίρετοι υπερασπιστές της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας αλλά και οπαδοί της ελληνικής παιδείας²⁵⁶.

Παρόλη την αντίθεση μεταξύ της ελληνικής σκέψεως και της χριστιανικής πίστεως, αυτά τα δύο σημαντικά πνευματικά μεγέθη κατέστη εφικτό να συμφιλιθούν από τους Πατέρες που ανεφέρθησαν αλλά και από άλλους μεταγενέστερους. Αυτοί ως εξαίρετοι θεολόγοι και κάτοχοι των ελληνικών γραμμάτων κατόρθωσαν να συμφιλιώσουν τον Χριστιανισμό με τον Ελληνισμό, χωρίς όμως αλλοιώσεις και παραποιήσεις του περιεχομένου τους. Ήταν εκείνοι που οριοθέτησαν μία διακριτή διαχωριστική γραμμή μεταξύ ελληνικής –παγανιστικής θρησκείας και ελληνικού πνευματικού πολιτισμού. Χρησιμοποίησαν τα ελληνικά συγγράμματα και γενικότερα την πνευματική κληρονομιά των αρχαίων Ελλήνων με γόνιμο τρόπο και ιδιαίτερος προσεκτικό, ώστε να μην υπάρξει η τυχούσα παραμικρή αλλοίωση της χριστιανικής διδασκαλίας και δη της δογματικής²⁵⁷. Προς επίρρωση των ανωτέρω, ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός γράφει στον *Πρώτο Θεολογικό Λόγο* του: «Βάλλε μοί Πυθαγόρου τὴν σιωπὴν, καὶ τοὺς κυάμους τοὺς Ὀρφικούς, καὶ τὴν περὶ τὸ

²⁵⁶ D. J. Constantelos, «Hellenic Paideia and Church Fathers - Educational Principles and Cultural Heritage», *Greek Orthodox Archdiocese of America*, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8143> (2014)

²⁵⁷ Α. Θεοδώρου, *Ιστορία Δογμάτων* 1, 2, Αθήνα 1978, σ. 519.

Αὐτὸς ἔφα καινότεραν ἀλαζονείαν. βάλλε μοὶ Πλάτωνος τὰς ἰδέας, καὶ τὰς μετενσωματώσεις καὶ περιόδους τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὰς ἀναμνήσεις, καὶ τοὺς οὐ καλοὺς διὰ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ ψυχὴν ἔρωτας Ἐπικούρου τὴν ἀθείαν, καὶ τὰς ἀτόμους, καὶ τὴν ἀφιλόσοφον ἡδονὴν Ἀριστοτέλους τὴν μικρολόγον πρόνοιαν, καὶ τὸ ἔντεχνον, καὶ τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους, καὶ τὸ ἀνθρωπικὸν τῶν δογμάτων· τῆς Στοᾶς τὴν ὀφρύν, τῶν Κυνῶν τὸ λίκνον τὲ καὶ ἀγοραῖον. Βάλλε μοὶ τὸ κενόν, τὸ πλήρες τῶν ληρημάτων, ὅσα περὶ θεῶν ἢ θυσιῶν, περὶ εἰδώλων, περὶ δαιμόνων ἀγαθῶν τὲ καὶ κακοποιῶν, ὅσα περὶ μαντείας, θεαγωγίας, ψυχαγωγίας, ἄστρον δυνάμεως, τερατεύονται»²⁵⁸. Σε ορισμένα σημεία ἡ ἀπαξιοτικὴ στάση εἶναι ἐντονή.

Ἄν καὶ σε γενικὲς γραμμὲς ὁ Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνὸς δὲν δείχνει ἰδιαίτερο σεβασμὸ γιὰ τὴν παγανιστικὴ ἐλληνικὴ φιλοσοφία, ἐντούτοις δὲν εἶναι ἐλάχιστες οἱ φορὲς ποὺ ξεχειλίζει ἀπὸ θαυμασμὸ γιὰ τοὺς Ἕλληνες συγγραφεῖς τῆς κλασικῆς ἐποχῆς. Ἄλλωστε, ἀναγνωρίζει ὅτι ἐκεῖνοι, ἂν καὶ με τοὺς μύθους τοὺς δὲν υπηρετοῦν τὴν ἀλήθεια, παρόλα αὐτὰ οἱ ἱστορίες τοὺς μαγεύουν καὶ τὴν ἀκοή καὶ τὴν ψυχὴ ἐκείνων ποὺ τὶς ἀκοῦν ἢ τὶς διαβάζουν²⁵⁹. Ὁ Γρηγόριος συνιστᾷ τὴν «θύραθεν» ἢ «ἔξωθεν» παιδεία, ἀπὸ τὸν Ὅμηρο μέχρι τοὺς κλασικοὺς συγγραφεῖς, ὡς εἰσαγωγικὴ καὶ ὡς συμπληρωματικὴ πρὸς τὴν ἀνώτερη ἀγωγή, ἡ ὁποία κατὰ τὴν ἀξιολογικὴ ἀποτίμησίν του εἶναι ἡ χριστιανικὴ. Γιὰ τὸν λόγο αὐτόν, ἀντιδρᾷ ἐντονα στὸ αἶτημα τοῦ πρῶην συμφοιτητῆ του καὶ τότε αυτοκράτορα τοῦ Ιουλιανοῦ τοῦ Παραβάτη, νὰ μὴ διορίζονται οἱ Χριστιανοί ὡς δάσκαλοι τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων. Συγκεκριμένα,

²⁵⁸ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Θεολογικός Πρῶτος. Πρὸς Εὐνομιανούς προδιάλεξις*, Λόγος 27, PG 36, 24AC.

²⁵⁹ Του ιδίου, *Ἀπολογητικός τῆς εἰς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, καὶ αὐθις ἐπανόδου ἐκεῖθεν, μετὰ τὴν πρεσβυτέρου χειροτονίαν, ἐν ᾧ τί τό τῆς ἱερωσύνης ἐπάγγελμα*, 2, PG 35, 504CD: «Ταῦτα μὲν παιζόντων μῦθοι καὶ Ἕλληνες, οἱ τῆς ἀληθείας ὀλίγα φροντίζοντες, τῷ κομφῷ τῶν πλασμάτων καὶ τῷ λίκνῳ τῶν λέξεων καὶ ἀκοὴν καὶ ψυχὴν γοητεύουσιν».

σημειώνει στα ανωτέρα κείμενά του με τον τίτλο *Πρός Ἰουλιανόν Βασιλέα Στηλιτευτικός* και με αρίθμηση Α' καί Β'. Στόν Α' *Στηλιτευτικό*, αφού αναλύει με θαυμαστή γνώση τι απορρίπτουν οι Χριστιανοί και τι διατηρούν από τα κείμενα των αρχαίων, απευθύνει προς τον Ιουλιανό το ρητορικό ερώτημα: «Τίνος τοῦ ἑλληνίζειν εἰσὶν οἱ λόγοι;»²⁶⁰, δηλαδή ποιός έχει το δικαίωμα να διδάσκει και να μελετά τα αρχαία ελληνικά κείμενα; Παράλληλα, τονίζει: «Ἡ θὰ μᾶς πείσῃ ὅτι εἶναι δικαίωμα μόνον τῶν ὀπαδῶν τῆς ἀρχαίας θρησκείας ἢ ὅλου τοῦ ἔθνους»²⁶¹. Καί δίδει αμέσως ο Γρηγόριος τήν απάντηση: «Δὲν εἶναι δικαίωμα μόνον τῶν ὀπαδῶν τῆς ἀρχαίας θρησκείας ἢ διδασκαλία τῶν ἑλληνικῶν κειμένων»²⁶², οπότε κατά βάση φέρει στο προσκήνιο την δυνατότητα της συνάντησης των πολιτισμών.

Υπογραμμίζει ότι τα αρχαία ελληνικά πονήματα, λογοτεχνίας ή φιλοσοφίας, δεν προκαλούν από μόνα τους μία ορισμένη ζημία στον ανθρώπινο νου. Εξαρτάται βεβαίως η όποια κατάσταση προκύψει από τον τρόπο με τον οποίο θα χρησιμοποιηθούν: «ὥς δὲ καὶ πυρὸς καὶ τροφῆς καὶ σιδήρου καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν καθ' ἑαυτὸ χρησιμώτατον ἴσμεν ἢ βλαβερώτατον, ἀλλ' ὅπως ἂν δοκῇ τοῖς χρωμένοις»²⁶³, «...βλαβεραὶ μὲν τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι τὰ εἰς ψυχὴν· οὐ γὰρ φαύλως τοῦτο ὑπολαμβάνεται τοῖς εὐσεβεστέροις· καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον εἰδῶλα, μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις· ἡμῖν δ' οὐδεμία παρὰ τούτων ζημία τὴν διάνοιαν πεπυκνωμένοις καὶ πεφραγμένοις. Τοῦναντίον μὲν οὖν, εἴ τι χρὴ καὶ παράδοξον εἰπεῖν, εἰς τὴν πίστιν ἐντεῦθεν εβεβαιώθημεν,

²⁶⁰ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ Βασιλέως, καὶ κατὰ Ἑλλήνων στηλιτευτικός*, Α, PG 35, 637B.

²⁶¹ *Αὐτόθι*, PG 35, 648C.

²⁶² *Αὐτόθι*.

²⁶³ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος 43- Εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον Ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας. Ἐπιτάφιος*, 11,3, PG 36, 508C.

καταμαθόντες αὐτῶν τὸ ἀπατηλὸν καὶ κίβδηλον, ἐνταῦθα δαιμόνων καταφρονήσαντες, οὗ θαυμάζονται δαίμονες»²⁶⁴. Επισημαίνει, επομένως με κάθε ευκαιρία τον κίνδυνο που καιροφυλακτεί για τον εσωτερικό κόσμο, εάν οι χριστιανοί μαγευτούν από τις παγανιστικές διδασκαλίες και τις ασπαστούν. Για τον λόγο αυτόν, πρέπει να λαμβάνουν μόνον τα ποιοτικά από τη φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων και να αποφεύγουν καθετί το οποίο μπορεί να προκαλέσει αλλοιώσεις στο σκέπτεσθαι και στο ηθικῶς φέρεσθαι, «ταῦθ' ὡς βρόχους τε καὶ πάγας ἀποστρέφου. Ἄμφω δ' ἀναγνούς, τοὺς Θεούς, καὶ τοὺς λόγους, Θεούς γελοίους, καὶ λόγους ἐρασμίους, καταφρόνει μὲν τῶν φιλήδονων θεῶν, Λόγους δέ τιμῶν, ὥσπερ ἐξ ἑνός φυτοῦ καὶ τὰς ἀκάνθας φεῦγε, καὶ ρόδον δρέπου»²⁶⁵. Η αντίθεση προς τον πολυθεϊσμό είναι πέραν του προφανούς.

Από την άλλη πλευρά, ο Μέγας Βασίλειος στο έργο του *Πρός τούς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*²⁶⁶ χαράσσει την μέση καὶ ορθή οδό μεταξύ της υπερεκτιμήσεως της θύραθεν παιδείας και της απορρίψεως αυτής²⁶⁷. Ο επίσκοπος Καισαρείας θεωρεί ότι η κλασική παιδεία οφείλει να λειτουργεί ως προθάλαμος για την εισαγωγή στην αληθή σοφία, δηλαδή τον λόγο του ευαγγελίου. Στο σημείο αυτό ο Βασίλειος φαίνεται να συμφωνεί με τις αντίστοιχες απόψεις του

²⁶⁴ Αυτόθι, 21, 5, PG 36, 524C.

²⁶⁵ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Προς Σέλευκον*, PG 37, 1581A. Του ιδίου, *Ἐπιστολὴν εἰς τὸ Θεόδωρον*, 183.2-3, PG 37, 297B: «... καὶ ὄντως ῥόδα ἐξ ακανθῶν, ὡς ἡ παροιμία, συλλέγομεν».

²⁶⁶ Βασιλείου Καισαρείας, *Πρός τούς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, PG 31, 563-590.

²⁶⁷ Η. Μουτσούλα, «Ο Μέγας Βασίλειος ως παιδαγωγός». *Εισήγηση γενομένη την 16ην Οκτωβρίου 1979 εις το επί τη 1600η επετείῳ ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Μεγάλου Βασιλείου συγκληθέν ἐν Αθήναις Διορθόδοξον θεολογικόν Συνέδριον*, http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/moutsoulas_basil.html. Th. Boura, «The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's speech to the young», *Vox Patrum*, 32 (2012) t. 57, 53-57.

Ωριγένη²⁶⁸, ο οποίος κατείχε σε βάθος και πλάτος τον ελληνικό λόγο, ενώ τον προσέγγιζε –όπως και τον χριστιανικό ερμηνευτικά.

Ο Βασίλειος, όπως και ο γνήσιος φίλος του Γρηγόριος ο Θεολόγος σημειώνει ότι η σοφία των αρχαίων Ελλήνων εμπεριέχει πλείστες πλάνες και μύθους, αλλά ότι οι χριστιανοί και κυρίως οι νέοι πρέπει να αξιολογούν τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων σύμφωνα με τις αρχές και τη διδασκαλία των χριστιανών²⁶⁹. Ευκταίο είναι να εντρυφούν στα κείμενα εκείνα στα οποία επιδοκιμάζεται η αρετή και καταδικάζεται η πονηρία, ενώ επιπλέον δεν θα πρέπει να συνηγορούν στις φάυλες πράξεις ανδρών ή θεών²⁷⁰, «οὐ πάντα ἐξῆς παραδεκτέον ἡμῖν, ἀλλ' ὅσα χρήσιμα»²⁷¹.

Ο ψευδο-Μακάριος εξηγεί ότι οι χριστιανοί πρέπει να δέχονται από τα κείμενα των αρχαίων Ελλήνων μόνον ό,τι προσιδιάζει στη διδασκαλία τους, αφού διαφέρουν ως προς πλείστες τοποθετήσεις από τους εθνικούς: «Ὁ τῶν χριστιανῶν κόσμος ἕτερός ἐστι, καὶ διαγωγή καὶ νοῦς καὶ λόγος καὶ πράξεις ἕτερα τυγχάνει, καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων τοῦ κόσμου τούτου διαγωγή καὶ νοῦς καὶ λόγος καὶ πράξεις ἕτερα. Ἄλλο τί εἰσιν ἐκεῖνοι καὶ ἄλλο τί εἰσιν οὗτοι, καὶ πολλὴ διάστασις μεταξὺ τούτων

²⁶⁸ Ωριγένης Αλεξανδρείας, *Προς Γρηγόριον*, 1.8-2.7, PG 11, 88AB: «ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαι σὲ τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμόν· ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ἠϋξάμην παραλαβεῖν σὲ καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰονεῖ εἰς χριστιανισμόν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα· καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τὲ καὶ ρητορικῆς καὶ ἀστρονομίας· ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμόν. Καὶ τάχα τοιοῦτο τί αἰνίσσεται τὸ ἐν Ἐξόδῳ γεγραμμένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ· ἵνα λεχθῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ αἰτεῖν παρὰ γειτόνων καὶ συσκήνων σκευὴ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν· ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους εὐρῶσιν ὕλην πρὸς τὴν κατασκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς θεὸν λατρείαν».

²⁶⁹ Βασιλείου Καισαρείας, *Πρὸς τοὺς νέους*, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, PG 31, 576 CD.

²⁷⁰ Αυτόθι, PG 31, 568B.

²⁷¹ Αυτόθι, PG 31, 572A.

κακείνων. Οί γάρ τῆς γῆς οἰκήτορες καὶ τὰ τέκνα τοῦ αἰῶνος τούτου ἐοίκασι σίτῳ βεβλημένῳ ἐν σινίῳ τῆς γῆς ταύτης, σινιαζόμενοι ἐν ἀστάτοις λογισμοῖς τοῦ κόσμου τούτου καὶ σάλῳ ἀπαύστῳ τῶν γῆϊνων πραγμάτων καὶ πολυπλόκων ἐννοιῶν ὑλικῶν τὰς ψυχάς, κλυδωνίζοντος τοῦ σινιάζοντος σατανᾶ διὰ τοῦ σινίου (τουτέστι τῶν γῆϊνων πραγμάτων) πᾶν τὸ ἁμαρτωλὸν γένος τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀδὰμ ἐκπτώσεως, παραβάντος τὴν ἐντολὴν καὶ ὑπὸ τὸν ἄρχοντα τῆς πονηρίας γεγονότος, λαβόντος αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν καὶ λοιπὸν ἀπαύστοις λογισμοῖς ἀπάτης καὶ κλόνου σινιάζοντος καὶ προσκρούοντος τῷ σινίῳ τῆς γῆς πάντας τοὺς υἱοὺς τοῦ αἰῶνος τούτου»²⁷². Εὐὲν ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀκολουθώντας τα βήματα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Βασιλείου, τονίζει ὅτι σε ὁρισμένες περιπτώσεις ἡ θύραθεν παιδεία –τὴν ὁποία πάντως κατεῖχε με ἀπαράμιλλο τρόπο– μπορεῖ νὰ ἀποδώσει θετικούς καρπούς στὴ ζωὴ ἐνὸς Χριστιανοῦ²⁷³. Ἀρκεῖ ἡ ἐπιλογή ὅσων θὰ υιοθετήσῃ ὁ Χριστιανὸς νὰ συνάδουν με τὸν τρόπο τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς γενικότερης διδασκαλίας τοῦ Εὐαγγελίου, ὥστε νὰ τὸν ἐπικουρήσουν στὸ νὰ ἀναχθεῖ στὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ, τηρουμένων ἀναντιλέκτως τῶν ὄντολογικῶν ἀποστάσεων -ετεροτήτων²⁷⁴. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ θεωρεῖται ὅτι ἡ Ἀγία Γραφή μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ γιὰ τὸν ἴδιο

²⁷² Μακάριου Αἰγυπτίου, *Ὁμιλίες Πνευματικαί*, 5.1 - 5.15, De Gruyter, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964, p. 105 (=PG 34, 493A).

²⁷³ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τοῦ Μωυσέως*, 2:11-12. 2:37, 2:115-116, PG 44, 329CD, 332C. Βλ. J. Payton, «Toward a Russian Orthodox Worldview for Post-Soviet Society», (299- 318) in *Orthodox Christianity and contemporary Europe: selected papers of the international conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, (ed.) Jonathan Sutton & Wil van den Bercken, (Leuven, 2003), 311.

²⁷⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρείας τοῦ θαυματουργοῦ*, PG 46, 901AB: «καὶ οὕτως τοῦ ζητουμένου τυχεῖν, οἷον ἐπιβάντα τῆς ἔξω σοφίας, καὶ γενόμενον δι' αὐτῆς ὑψηλότερον, ὥστε προσεγγίσει τὸν τρόπον τινὰ δι' αὐτῆς τοῖς ἀλήπτοις... Μέγας οὗτος, τῇ ἔξω φιλοσοφίᾳ δι' ἐπιμελείας καθομιλήσας, δι' ὧν ὁ Ἑλληνισμὸς τοῖς πολλοῖς βεβαιοῦται, διὰ τούτων ὡδηγήθη πρὸς τὴν τοῦ Χριστιανισμοῦ κατανόησιν, καὶ καταλιπὼν τὴν πεπλανημένην τῶν πατέρων θρησκείαν, ἐζήτει τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν, ἐξ αὐτῶν τῶν πεπονημένων τοῖς ἔξωθεν διδαχθεῖς τὸ τῶν Ἑλληνικῶν δογμάτων ἀσύστατον».

σκοπό, δηλαδή της γνώσεως του Θεού, όπως και τα κείμενα των αρχαίων κλασικών, αλλά και για την ποιοτική ανατροφή του ανθρώπου²⁷⁵.

Κατά συνέπεια, λοιπόν, οι Πατέρες απορρίπτουν τον παγανισμό και τις θρησκευτικές αντιλήψεις που συνδέονται με την διδασκαλία του, αλλά όχι συλλήβδην την πνευματική κληρονομία του αρχαίου ελληνικού πνεύματος²⁷⁶. Υπήρξε θαυμασμός για την κοσμική μόρφωση και τη φιλοσοφία, αλλά σε μόνιμη κλίμακα υπέβασκε ο φόβος μήπως οι χριστιανοί δελεαστούν από τον θαυμασμό τους για την αρχαία σκέψη και υπερβούν τα θεολογικά όρια του συστήματος των αρχών που η νέα πίστη είχε διαμορφώσει, όπως έπραξαν οι κορυφαίοι αιρεσιεράρχες των πρώτων αιώνων μετά Χριστόν, ο Άρειος²⁷⁷, ο Απολλινάριος²⁷⁸, ο Νεστόριος²⁷⁹ κ.ά. Γενικότερα, τό σώμα της Εκκλησίας ποτέ δεν απεδοκίμασε την ευρυμάθεια εκείνη που βασίζεται στα αρχαία κείμενα των Ελλήνων. Η πλειονότητα των χριστιανών έτρεφε προκεχωρημένο σεβασμό για την

²⁷⁵ Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τόν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης ἀδελφῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, PG 46, 962D, 964A.

²⁷⁶ Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Πρός τούς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τό μονάζειν ἐνάγουσιν*, PG 47, 321AD. Του ιδίου, *Υπόμνημα εἰς τήν πρός Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολήν δευτέραν*, PG 62, 472A. Του ιδίου, *Υπόμνημα εἰς τόν ἅγιον Ματθαῖον τόν εὐαγγελιστήν*, 7, PG 57, 79C. Του ιδίου, *Περί Παίδων Ἀνατροφῆς*, PG 63, 763-771.

²⁷⁷ «Ο Άρειος επηρεάστηκε σταθερά από τον ιουδαϊκό μονοθεϊσμό, τη φιλοσοφική αντίληψη περί απόλυτης υπερβατικότητας και περί ακινήτου του Θεού, από τις κοσμολογικές δυαλιστικές αντιλήψεις και προπαντός από τη διδασκαλία του Φίλωνα περί του κτιστού Λόγου, δια του οποίου ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο.», Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Πατρολογία Β'*, Αθήνα 1990, σ. 114.

²⁷⁸ Ε. Αρτέμη, «Μία φύσις του Θεού λόγου σεσαρκωμένη. α). Απολιναρική ανάγνωση, β) Κυρίλλειος ανάγνωση», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τ. ΟΔ (2003), 293 – 304.

²⁷⁹ «Ο Νεστόριος γεννήθηκε στη Γερμανικεία της Συρίας. Υπήρξε μαθητής του Θεοδώρου Μοψουεστίας. Το 428 εκλέχθηκε από τον αυτοκράτορα, Θεοδόσιο Β', πατριάρχης Κωνσταντινοπόλεως. Ο Νεστόριος αποκαλούσε τη μητέρα του Χριστού όχι Θεοτόκο, αλλά Χριστοτόκο, διότι υποστήριζε ότι ο Θεός δεν μπορούσε να είχε μητέρα και ότι κανένα κτιστό ον δε θα μπορούσε να γεννήσει τον Θεό». *The international cyclopaedia- a compendium of human Knowledge revised with large additions*, V. X, N. York 1899, p. 409-410.

εκπαίδευση και για τα νοητικά επιτεύγματα των αρχαίων Ελλήνων²⁸⁰. Μέσα από τον βίο και τις συγγραφές των Πατέρων της Εκκλησίας μπορεί ο ειδικός ερευνητής να συμπεράνει ότι ένας χριστιανός και δη ένας κληρικός, ο οποίος θα λάβει έχει λάβει κοσμική εκπαίδευση, θα ήταν έτι μάλλον πολύτιμος για την Εκκλησία από κάποιον χωρίς θύραθεν παιδεία.

Κατά την εκτίμηση των χριστιανών διανοητών, η κορυφαία διαφορά, το προκεχωρημένο χάσμα ανάμεσα στη θύραθεν φιλοσοφία και γραμματεία και στη σοφία των Ευαγγελίων φαίνεται από την καρποφορία τους. Σημαντική ως προς την καλλιέργεια του πνεύματος αλλά άγονος και άκαρπος η πρώτη δεν μπόρεσε ούτε τους ίδιους τους φιλοσόφους να «ανακαινίσει». Αντίθετα, η σοφία των ιερών βιβλίων που πηγάζει από τη φανέρωση της θείας αλήθειας από το Άγιο Πνεύμα απεδείχθη γονιμοτάτη και πολυδιάστατη σε πνευματικές επιδόσεις. Χάρη σε αυτήν παραμερίζεται το σκότος της άγνοιας του Θεού και επιτυγχάνεται η μέθεξη μαζί Του, δηλαδή η σωτηρία του ανθρώπου. Όθεν, η λύτρωση του ανθρώπου και η θέωσή του απαιτούν τη θεία και όχι την ανθρώπινη σοφία. Η χρήση τής θύραθεν, κοσμικής παιδείας βοηθά στην αποσαφήνιση - ερμηνευτική των θείων λόγων. Βεβαίως μπορεί να αποδειχθεί «δούρειος ίππος», αφού ο χριστιανός είναι ιδιαιτέρως ενδεχόμενο να μαγευθεί από το περιεχόμενό της και να παρεκκλίνει από τον αληθινό δρόμο που οδηγεί στην θεία τελειότητα, αν δεν έχει ως μόνη κλείδα κατανόησης των θεωρούμενων ως θεόπνευστων Γραφών και τη Χάρη του Αγίου Πνεύματος.

Τέλος, η Εκκλησία σε όλη την πορεία της από την ίδρυσή της έως την εποχή του Παχυμέρη, απέκρουε τόσο την περιφρόνηση των ζηλωτών χριστιανών προς τη θύραθεν σοφία, όσο και τον προς αυτήν υπερβολικό

²⁸⁰ Ε. Αρτέμη, «Οι χρήσεις της εθνικής γραμματείας στο έργο του Κυρίλλου Αλεξανδρείας», *ΠΟΡΕΙΑ ΜΑΡΤΥΡΙΑΣ*, αφιερωματικός τόμος στη μνήμη του Μακαριστού Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής κυρού Πέτρου του Ζ', Αθήνα 2010, σ. 114-125.

θαυμασμό ορισμένων λόγιων κύκλων, ο οποίος ανέτρεπε την καθιερωμένη από τους κορυφαίους Πατέρες ισορροπία της ελληνοχριστιανικής συνθέσεως. Έτσι, οι Έλληνες Πατέρες εναγκάζονταν την σκέψη των αρχαίων Ελλήνων, απέριπταν όμως την παγανιστική θεολογία τους. Αναντιλέκτως, σε διηνεκή κλίμακα υπήρχε ο κίνδυνος να μετατραπεί ο Χριστιανισμός σε μία γνωστική φιλοσοφία. Αλλά οι Πατέρες αφομοίωσαν γόνιμα τα στοιχεία της ελληνικής σοφίας, εκείνα που βοήθησαν τη χριστιανική διδασκαλία να διατυπωθεί με βάση το ανθρώπινο λεξιλόγιο αλλά και διήρυναν το πνεύμα του νέου παραδείγματος σκέψης, ώστε να μπορέσουν να κατανοήσουν και να συλλάβουν τη θεία αλήθεια.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ'

1. Η παρουσία του Αριστοτελισμού, του Πλατωνισμού στην Παράφραση του Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περί Μυστικής Θεολογίας* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη. (Το κείμενο – πραγματεία αποτελεί την χριστιανική απόδοση της πρώτης υπόθεσης του πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης*, με τις βυζαντινές μεθερμηνείες επί των σχετικών σχολίων του νεοπλατωνικού Πρόκλου).

Οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι και θεολόγοι της εποχής του Παχυμέρη, αλλά και ήδη από τον 9^ο αι. ανέλαβον το εγχείρημα να αντλήσουν στοιχεία τόσο από την πατερική όσο και από την κλασική παράδοση, ταυτίζοντας όμως τη θύραθεν φιλοσοφία με την επιστήμη της γνώσεως. Βεβαίως σημειώνουν το διαφορετικό περιεχόμενό της από εκείνο της θεολογίας, η οποία εκφράζεται μέσα από τη θεία Αποκάλυψη του Χριστιανισμού. Στους βυζαντινούς αυτούς θεολόγους και φιλοσόφους σημασία δεν έχει, ως προς την ανθρώπινη ευθύνη, το περιεχόμενο της θείας Αποκαλύψεως, αλλά η κατανόησή της και η ερμηνεία της. Άλλοι για την ερμηνεία της θείας Αποκαλύψεως χρησιμοποίησαν ως μέσο κυρίως τη αριστοτελική σκέψη και άλλοι την πλατωνική. Εντούτοις, «τα παραδομένα φιλοσοφικά συστήματα των αρχαίων τοποθετημένα σε ένα χώρο ανταγωνισμού των ιδεών που τον επέβαλλαν οι θεολογικές αντιλήψεις, δεν αποτελούσαν παρά τα μέσα για την προσέγγιση της αληθινής θεολογίας. Έτσι, η εσωτερική ανάπτυξη της βυζαντινής φιλοσοφίας, από τις προσεγγιστικές τάσεις των Πατέρων της Εκκλησίας

στην πλατωνική θεωρία ως την είσοδο των αριστοτελικών ορισμών στη χριστιανική θεολογία, θα παραμείνει καθαρά σε θεολογικά πλαίσια»²⁸¹.

Ο Παχυμέρης υπήρξε από τους βυζαντινούς φιλοσόφους – διανοούμενους που ασχολήθηκαν και επεξεργάστηκαν σε προκεχωρημένο βαθμό την κλασική φιλοσοφική σκέψη, αποπειρώμενος να τη συνδυάσει ή να την εντάξει στην πατερική σκέψη με ενδιαφέροντα και γόνιμο τρόπο. Παρέφρασε και σχολίασε ολόκληρο το έργο του Αριστοτέλη μέσα από το έργο του *Σχεδιάσμα περί τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους*, το οποίο είναι γνωστό και ως *Φιλοσοφία τοῦ Παχυμέρους*, καθώς και τον διάλογο *Παρμενίδης* του Πλάτωνος με αρκετό πρωτότυπο τρόπο. Έτσι, παρουσιάζει, σε πλείστα σημεία μεθερμηνευτικώς, τα κείμενα, και κατά συνέπεια, τις ιδέες του Πλάτωνα και κυρίως του Αριστοτέλη, εκθέτοντας ταυτόχρονα και την οικεία του φιλοσοφία²⁸².

Μέσα από την Παράφραση του *Περί τῆς Μυστικῆς Θεολογίας*, γίνεται αναφορά στην οντολογική θεώρηση του κόσμου, σε συνδυασμό με την αναφορά στον Θεό, την παρουσία Του στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας, την δημιουργική προβολή του λόγω της αγαθότητός του αλλά και πώς συγκροτείται η αρμονική σχέση Θεού και ανθρώπου, η οποία θα εδραιωθεί με την ελευθέρα βούληση του τελευταίου²⁸³. Παράλληλα, μέσα στη συγκεκριμένη υπομνηματιστική απόδοση ο Παχυμέρης φαίνεται να συμμαρτύνεται έτι μάλλον τις απόψεις του Αριστοτέλη από εκείνες του Πλάτωνος σχετικά με τα ζητήματα του γενητού και αγέννητου, του αφθάρτου και του φθαρτού ως προς τη σχέση Θεού με το φυσικό σύμπαν

²⁸¹ Τρ. Γιάννου, Γ. Δανέζης, Β. Κατσαρός, κ.ά., *Γράμματα Ι: Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Φιλολογία. Βυζαντινή περίοδος*, Γ', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001, σ. 26.

²⁸² Δ. Μπαλτά, *Οντολογικά ζητήματα στο έργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 18. Β. Τατάκη, «Η Ελληνική Πατερική και η Βυζαντινή Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202), σ. 152-153.

²⁸³ Αυτόθι, σ. 44.

και τον άνθρωπο. Δεν μπορεί όμως να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι η *Παράφραση* του συγκεκριμένου έργου του ψευδο-Διονυσίου συνειρμικά φέρει στον νου του μελετητή το Α' μέρος του *Παρμενίδη* του Πλάτωνος, ως κειμένου πλήρους από τις αποφαιτικές καταστάσεις που προηγούνται των οντογενετικών διαδικασιών²⁸⁴. Άλλωστε, είναι αναπόφευκτη μία τέτοια παρουσία, αφού το έργο αυτό έχει μελετηθεί διεξοδικά από τον Παχυμέρη. Άρα, και από την εδώ διαδρομή η συνάντηση του Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη σε ένα βυζαντινό κείμενο είναι διάχυτη.

Ο διάλογος *Παρμενίδης* του Πλάτωνος εξετάζει αυτό τον μη υποκείμενο στην αισθητηριακότητα και «άγνωστο» Θεό, την πρώτη αιτία του συνόλου των οντολογικών καταστάσεων. Συγκεκριμένα, το πρώτο ζήτημα αναφέρεται στο αν το Εν υπάρχει²⁸⁵. Με τη φράση «εἰ ἓν ἐστίν» εξαίρει την έννοια της ενότητας απέναντι στην έννοια του όντος. Επίσης, υπογραμμίζεται πως, αν το Εν είναι ένα, δεν είναι πολλά. Ο Παχυμέρης, όπως και ο Πρόκλος, εστιάζει στο καίριας σημασίας ζήτημα για την «πρόοδον» του Όντος από το Εν²⁸⁶. Ο Πρόκλος όμως ποιεί αναφορά για τις τάξεις των Θεών και τις μεταξύ τους σχέσεις, ζητήματα τα οποία απουσιάζουν απολύτως από μία χριστιανική πραγματεία. Τα οντολογικά όμως και τα κοσμολογικά ζητήματα που αναπτύσσονται στον διάλογο, τα μεθερμηνεύει ο Παχυμέρης με κριτήριο την έως την εποχή του εξέλιξη της χριστιανικής διδασκαλίας. Όλα αυτά τα αναπτύσσει μέσα στο χριστιανικό πλαίσιο της μέχρι τότε θεολογίας.

Ο Παχυμέρης αναφέρεται στη θεία πραγματικότητα με όρους που έχουν απαλλαγεί από κάθε οντικό περιεχόμενο και χωρίς συλλογιστικές αποφάνσεις και εννοιολογικές συνάψεις, οι οποίες κατά βάση

²⁸⁴ Χρ. Τερέζη, *Δαμάσκιος. Τό φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 441.

²⁸⁵ Πλάτωνος, *Παρμενίδης*, 137c-166c.

²⁸⁶ Χρ. Τερέζη, *Ανιχνεύσεις στην αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, Πάτρα 2002, σ. 163-165.

τεκμηριώνονται μέσα από τη διαλεκτική του αισθητηριακού και του νοητικού μηχανισμού σε σχέση με τον τρόπο διά του οποίου θα επιτευχθεί η προσέγγιση του κτιστού κόσμου²⁸⁷: «Ἀσχημάτιστον (sc τὸ θεῖον) γάρ, καὶ ἀνείδεον, καὶ ἀπόσον, καὶ ἀποιον, καὶ ἄογκον. Ἄλλ' οὐδ' ἐν τόπῳ ἐστὶ πᾶν γὰρ περιγραφτὸν ἐν τόπῳ, ἐπεὶ ὁ τόπος πέρας ἐστὶ τοῦ περιέχοντος... ἄλλ' οὐδὲ ὁράται· οὐδ' ἐπαφὴν ἔχει, ὅτι οὐδ' αἰσθητὸν ἐστὶν (αἱ γὰρ αἰσθήσεις περὶ τὰ αἰσθητά)... Οὐτε ἄλλο τί τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει. Τὸ μὲν ἐστὶ, διὰ τὰ καθ' αὐτὰ ὑφεστῶτα, ἡγουν πνεῦμα, ἀήρ, λίθος· τὸ δὲ ἔχει διὰ τὰς δηλωθείσας σωματικὰς ποιότητας»²⁸⁸.

Ἔτσι, ο Παχυμέρης θεωρεῖ ὅτι οὔτε ὁ ὅρος «εἶναι» προσιδιάζει στὸν Θεό. Ἀλλωστε, τὸ εἶναι ἀρμόζει νὰ περιγράψει τὶς κτιστὲς παραγματικότητες καὶ ὄχι τὸν Θεό που βρίσκεται ἐπέκεινα τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου²⁸⁹. Πάντως στὸ πλαίσιο τῆς καταφατικῆς θεολογίας περιγράφει μίᾳ ἀπὸ τὶς ἐνέργειες -«προόδους» τῆς Ἀνώτατης Ἀρχῆς. Ἀλλὰ ἡ κατηγοριοποίηση φθάνει ἕως τὸ σημεῖο αὐτό. Ὁ Θεός εἶναι ἀπρόσιτος ὡς πρὸς τὴν οὐσία Του. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὶς ιδιότητές που χαρακτηρίζουν τὴ Θεία Ὑπαρξη, ἐνῶ παράλληλα τὴν ξεχωρίζει ἀπὸ τὰ κτιστὰ δημιουργήματα. Δὲν μπορεῖ δηλαδή νὰ γνωρίσει τὴν θεία Καθεαυτότητα, τὴν πλήρως ἀμέθεκτη. Ἀρα, ἡ Οὐσία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀπρόσιτη καὶ ἀκοινώνητη. Κατὰ συνέπεια, ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ προσεγγίσει μεθεκτικὰ τὴν Οὐσία τοῦ Θεοῦ, οὔτε μπορεῖ νὰ ἐνωθεῖ με τὸ ὄντολογικὸ ιδιόλεκτό της. Ὁ Πατήρ, Ὁ Υἱός καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, πρόσωπα τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ, εἶναι τὰ μόνα πρόσωπα που γνωρίζουν τὴν Οὐσία

²⁸⁷ Χρ. Τερέζη, *Ἡ Θεολογικὴ Γνωσιολογία τῆς Ορθόδοξης Ανατολῆς*, ἐκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 21.

²⁸⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, 5, PG 3, 1045BC.

²⁸⁹ Ε. Αρτέμη, *Ἡ περὶ τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτη καὶ ἡ σχέση της με τὴ διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, σ. 125.

Του²⁹⁰. Είναι οι μόνοι απόλυτοι κοινωνοί Της σε κλίμακα ισοδυναμίας, αφού έχουν την ίδια θεϊκή φύση. Δεν αποτελούν Θεούς, διότι πρόκειται για τον αυτοϊδρυτικά ενυπόστατο Πατέρα, ενυπόστατο Λόγο²⁹¹ και ενυπόστατο Πνεύμα του Ενός και Μοναδικού Θεού²⁹².

Η διαλεκτική σχετικά με τον τρόπο της γνώσεως του Θεού όσον αφορά στα κτιστά όντα είναι μία διεργασία που συναντάται εκτενώς στον Αριστοτέλη²⁹³ και υιοθετείται στο συγκεκριμένο έργο του Παχυμέρη. Επιπλέον, ο βυζαντινός φιλόσοφος υπογραμμίζει τόν κατ' αναλογίαν τρόπο αναφοράς του ανθρώπου στον Θεό, με έναν ιδιαίτερος προσεγμένο τρόπο στή χρήση καί στήν παράθεση τῶν καταφατικῶν καί των αποφατικῶν ονομάτων, τα οποία αναφέρονται αποκλειστικώς στις ενέργειες του Θεού καί όχι στήν οὐσία Του: «Λέγομεν ὅτι ἐπὶ μὲν τῶν θέσεων κεχρήμεθα τῇ υποθετικῇ, τουτέστι τῇ ὑπαγορευτικῇ καί οἷον δηλωτικῇ καταφάσει, ὅτι Θεός, ὅτι ζωή, ὅτι ἀγαθότης, ἢ ἀήρ, ἢ λίθος, ἢ πῦρ, ἢ πνεῦμα, ἢ τά τοιαῦτα. Τά γοῦν πρότερά τῷ Θεῷ οἰκειότερα καί συγγενέστερα· λοιπόν μᾶλλον ἐστὶ ζωή ἢ ἀήρ, καί μᾶλλον Θεός ἢ λίθος,

²⁹⁰ Ματθ. 11, 27. Ιω. 1, 18. Α' Κορ. 2, 10.

²⁹¹ Ο Νεοπλατωνισμός δίδασκε ότι ο Λόγος είναι η δρώσα υπέρτατη δύναμη στον κόσμο. Η δύναμη αυτή αποκαλύπτεται με μυστικιστικό τρόπο σε όσους είναι μνημένοι σε μυστηριακές θρησκείες. «Ο Λόγος, όταν εφαρμόζεται στη σχέση Υπόστασης και δημιουργήματός της, υποδηλώνει συνήθως το «έλλογο σχέδιο» ή τη «διαμορφωτική αρχή» από την οποία αναπτύσσονται οι κατώτερες πραγματικότητες και η οποία στη συνέχεια ρυθμίζει την ανάπτυξή τους», R.T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός –Νεοπλατωνικοί*, μτφρ. Γ. Σταματέλλος, εκδ Αρχέτυπο (Αθήνα 2002), σ. 118 κ.ε.

²⁹² Ε. Αρτέμη. *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου του Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, σ. 157, 180.

²⁹³ Η αριστοτελική διαλεκτική προσδιορίζεται από το διαλεκτικό πρόβλημα, τον συλλογισμό και τους τόπους. Ο Σταγειρίτης στη θέση της πλατωνικής διαλεκτικής υψώνει την Πρώτη Φιλοσοφία, η οποία εξετάζει καταρχάς το ον γενικά, τις ιδιαίτερες συνθήκες οι οποίες, ανεξάρτητα από τις συμπτωματικές μεταβολές, το καθιστούν να υπάρχει, το «ὄν ἢ ὄν, δηλαδή το ον στην οντική ιδιότητά του και έπειτα τις αφορμές που ορίζουν την κίνηση και την εξέλιξή του. Βλ. Αν. Μεσσάρη, *Η έννοια της διαλεκτικής στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη*, Αθήνα 2012.

καί μάλλον ἀγαθότης ἢ πῦρ, καί μάλλον σοφία ἢ πνεῦμα. Τοῦτο γοῦν ἔστι τό ἄρχεσθαι ὑπό τῶν πρωτίστων, ἐπὶ τῶν θέσεων, ὅτι μάλλον νοοῦνται τὰ πρώτιστα ἐπὶ Θεοῦ, ἢ τὰ ἔσχατα. Ἐπὶ δέ τῶν ἀφαιρέσεων τό ἐναντίον οὕτως»²⁹⁴. Μέσα, λοιπόν, ἀπὸ αὐτὴν τὴν παράθεσιν τῶν ἀποφατικῶν καὶ τῶν καταφατικῶν ὁρων ὁ Παχυμέρης ἐξηγεῖ τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος καὶ, κατὰ συνέπειαν, ἡ λοιπὴ κτιστὴ ἐλλογὴ ἀλλὰ μὴ αἰσθητὴ φύσις, ὅπως οἱ ἄγγελοι, συγκροτεῖ λόγον γιὰ τὴ Γνωσιολογίαν²⁹⁵.

Μάλιστα ἐδῶ ὁ Παχυμέρης ἀκολουθεῖ τὸν Πλάτωνα, ὁποῖος θεμελιώνει τὰ διαλεκτικὰ πορίσματα ἀναφορικά με τὸν ἀκόλουθο συλλογισμό, πῶς τὰ ἀνώτερα γένη τοῦ εἶναι μποροῦν νὰ προσεγγισθοῦν νοητικά. Καὶ ἡ ἐν λόγῳ ἀναγωγὴ τελεῖται ὡς ἐξῆς: μετὰ τὴ σκέψιν πῶς τὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ εἶναι καὶ συγχρόνως δὲν εἶναι. Ἀπὸ τῆς μίας, εἶναι ἴσο μετὸν ἴδιον τὸν εαυτό του καὶ, ἀπὸ τῆς ἄλλης, δὲν εἶναι ἴσο. Παράλληλα, ταυτίζεται μετὸν εαυτό του καὶ, συγχρόνως, μεταβαίνει στὸ «ἄλλο» εἶναι του. Γι' αὐτὸ τὸν λόγο τὸ «εἶναι» κλείει ἐντὸς τοῦ ἀντιθέσεις: εἶναι ἓνα καὶ πολλαπλό, αἰώνιον καὶ πρόσκαιρον, ἀμετάβλητον καὶ μεταβλητό, βρίσκεται σὲ ἠρεμία καὶ κινεῖται. Ἡ ἀντίθεση ἀποτελεῖ βασικὴ προϋπόθεσις γιὰ τὴν ἀφύπνισιν τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν τάσιν τῆς ἀνάπτυξης τῆς σκέψεως. Καὶ ἡ τέχνη αὕτη εἶναι, σύμφωνα μετὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ τέχνη τῆς διαλεκτικῆς²⁹⁶. Συγκεκριμένα, στὸν *Παρμενίδην* ὁ Πλάτων διατυπώνει διαλεκτικὰ τὴ σκέψιν τοῦ γιὰ τὸν δυαδισμό ἐνότητος καὶ πολλαπλότητος, ὁποῖος δίδει τὴ δυνατότητα ὥστε τὸ «ἓν» νὰ ἀναπτύσσεται μέσα στὴν πολλαπλότητα

²⁹⁴ Γεωργίου Παχυμέρης, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 3, PG 3, 1037D.

²⁹⁵ Αὐτόθι, 3, PG 3, 1032A.

²⁹⁶ Μ. Μ. Ρόζενταλ, «Πλάτων» στὸ *Φιλοσοφικὸ Λεξικόν*, ἐκδ. οἶκος Γνώσεις, Αθήνα 1976, σ. 692.

του «άλλου». Και έτσι αυτό το «ἄλλο» υψώνεται στην πραγματική υπαρκτότητά του²⁹⁷.

Ο Παχυμέρης υπογραμμίζει ότι τα αισθητά όντα θεωρούνται ως μη όντα, εξαιτίας τού ότι μεταβάλλονται με τη χρονική εξέλιξη. Έτσι, είναι ως «μή αεί ὄντα». Αντίθετα, τα νοητά όντα που παραμένουν ίδια, εξαιτίας αυτής της ιδιότητας -κατάστασης θεωρούνται ότι είναι πραγματικά όντα: «Τά γάρ αἰσθητά οὐκ εἰσὶν ὄντα, ἅτε τρεπτά ὄντα, καὶ γινόμενα, καὶ ἀπολλύμενα»²⁹⁸. Εδώ μάλλον ο λόγιος της Παλαιολόγειας εποχής κλίνει προς τις απόψεις που εκφράζει γενικά ο Πλάτων στον *Παρμενίδην*. Σημειωτέον, επίσης, ότι ο Ελεάτης φιλόσοφος Παρμενίδης ταύτισε το ὄν και το Νοῦν, χωρίς να τοποθετήσει τό ὄν μεταξύ των αισθητών πραγμάτων, σημειώνοντας ότι «εἶναι τό αὐτό τό Νοεῖν καί τό Εἶναι»²⁹⁹, δηλαδή εξηγεί ότι η νόηση και η ύπαρξη είναι ένα και το αυτό. Η νόηση δεν είναι κάτι εξωτερικό, αλλά βρίσκεται στον ίδιο τον εαυτό της. Επιπλέον, στον Παρμενίδη, προκειμένου να φτάσει κάποιος στο Ἀπόλυτο ὄν, στό Ἐν πρέπει να πορευθεῖ «ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον»³⁰⁰, ενώ ο Παχυμέρης διατυπώνει λόγο για το υπεράγνωστο, το οποίο αντικαθιστά το χαρακτηριστικό «πολύφημον». Έτσι, προσαρμόζει τη σκέψη του Παρμενίδη να προσιδιάζει με τον αποφαιτικό χαρακτήρα του έργου *Περὶ τῆς Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου³⁰¹. Στόχος του ανθρώπου για τον

²⁹⁷ Α. Λέσκυ, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, εκδ. Οίκος Αφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990⁵, σ. 735-736. Πρβλ. Πλάτων, *Παρμενίδης*, 166c: «ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστίν, ὁρθῶς ἂν εἴποιμεν; παντάπασιν μὲν οὖν. εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς εἴκεν, ἐν εἴτ' ἐστὶν εἴτε μὴ ἐστὶν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἐστί καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. Ἀληθέστατα».

²⁹⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1017B.

²⁹⁹ Παρμενίδου, *Περὶ Φύσεως*, 3.

³⁰⁰ Απόσπασμα 1.2.

³⁰¹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016B.

Παρμενίδη είναι ο προσορισμός «εἰς φάος, χάσμ' ἀχανές»³⁰², τον οποίο ο Παχυμέρης ταυτίζει με την «ἀκρότατην κορυφήν» του Διονυσίου³⁰³. Βεβαίως επιδίωξη είναι να δημιουργήσει μία εικόνα του κυρίαρχου δημιουργού, ο οποίος βρίσκεται εκτός των ορίων του κόσμου της αισθητής εμπειρίας.

Παράλληλα, σημειώνει, συνδυάζοντας γόνιμα τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα, ότι, εάν τα νοητά είναι ακατάληπτα, κατά συνέπεια το Θείο θα ανήκει και Εκείνο στην εν λόγω αποφαιτικά κατηγορία, το οποίο μάλιστα ευρίσκεται πέραν αυτών³⁰⁴. Κατά συνέπεια, είναι αδύνατο κάποιος να γνωρίσει ή να κατανοήσει την ουσία του Θεού, «τόν Θεό ἧ ἔστι Θεός»³⁰⁵. Άλλωστε, ακατάληπτα είναι και εκείνα που είναι αισθητά, όχι μόνον ο Θεός που δεν είναι αισθητός, αφού τα αισθητά συνεχώς μεταβάλλονται³⁰⁶. Αυτό δέν σημαίνει ότι ο αγνωστικισμός υιοθετείται από

³⁰² Απόσπασμα 1,10. 1,18.

³⁰³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016B.

³⁰⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 612CD.

³⁰⁵ Αυτόθι, PG 3, 1061B.

³⁰⁶ Αυτόθι. Στο σημείο αυτό ο Δ. Μπαλτάς σημειώνει: «Μάλιστα ο Παχυμέρης δεν αναφέρεται μόνον στην δυνατότητα γνώσεως των όντων εκ μέρους των ανθρώπων αλλά και στην γνώση των όντων εκ μέρους του δημιουργού αυτών. Έτσι υποστηρίζει μεν δη ουδείς προσεγγίζει την ουσία του Θεού, αλλά προσθέτει, χαρακτηριστικώς, ότι καί ο Θεός δεν γνωρίζει τά όντα. Καί επί λέξει «οὐδέ αὐτός ὁ Θεός γινώσκει τά ὄντα ἢ ὄντα ἐστί», Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1061AC. Η άποψη αυτή πρέπει να σημαίνει ότι ο Θεός δεν γνωρίζει τα όντα κατά τις γνωσιολογικές κατηγορίες των όντων αλλά τα γνωρίζει υπερουσίως, ήτοι αὔλως, δεδομένου ότι υπερβαίνει την απόστασή τους. Μάλιστα, εάν ο Θεός δημιουργεί τα όντα με μία δημιουργική δύναμη, κατά παρόμοιο τρόπο γνωρίζει τα όντα, δηλαδή με μία γνώση. Οδηγείται δε στο συμπέρασμα ότι ο Θεός οὐκ κατ' ἄλλην μέν γινώσκειν γινώσκειται ἑαυτόν, κατ' ἄλλην δέ τά δημιουργήματα, βλ. *Παράφρασις εἰς τό Περί Θεῶν Ὀνομάτων* PG 3, 884D. Επεξηγούν και δεν έρχονται σε αντίθεση οι θέσεις αυτές του Παχυμέρη με την γνωστή ευαγγελική (Γαλ. 4, 3) ρήση «γινῶντες Θεόν, μάλλον δέ γνωσθέντες ὑπό Θεοῦ», Δ. Μπαλτάς, *Οντολογικά ζητήματα στο έργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 84.

τον Παχυμέρη, αφού τα αισθητά όντα μπορούν να καταληφθούν μέσω των αισθήσεων, ενώ τα νοητικά μέσω της μαθήσεως³⁰⁷. Υπάρχει, επομένως, ένας συνδυασμός νοησιαρχίας και αισθησιαρχίας. Χαρακτηριστικά εξηγεί: «Τὸ δὲ ἓν καὶ ἡ ἐνότης ἀλλήλων διαφέρουσι· τὸ μὲν γὰρ ἓν δηλοῖ τὸ ὑποκείμενον· ἡ δὲ ἐνότης αὐτὴν τὴν ποιότητα· ὥσπερ λευκὸν καὶ λευκότης, ἀγαθὸν καὶ ἀγαθότης. Οὐτε δὲ ἡ θεότης οὐσία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ὥσπερ οὐδὲ ἡ ἀγαθότης... Οὐ μέντοι γε οὐσία τὰ ἀπηριθμημένα Θεοῦ, ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, καὶ τὰ λοιπά, ἀλλὰ δόξα περὶ αὐτὸν ἐστίν»³⁰⁸.

Βεβαίως ο Παχυμέρης δεν παραλείπει να αναλύσει το ζήτημα που προφανώς είχε δημιουργηθεί ως θέμα προς συζήτηση την εποχή εκείνη αλλά και μέσα στους προηγούμενους αιώνες σχετικά με τον εάν ο Θεός υπάρχει σε κάποιο συγκεκριμένο μέρος. Συνάδοντας με τη μέχρι τότε άποψη σημειώνει ότι ο Θεός δεν εγγράφεται διαστηματικώς σε τόπο, αφού η θεότητα είναι επέκεινα τόπου όπως και κάθε άλλης κοσμικής κατηγορίας. Το θείο, το οποίο ευρίσκεται παντού, δεν περιέχεται και, κατά συνέπειαν, δεν είναι σε κάποιο συγκεκριμένο μέρος. Σε ορισμένο τόπο βρίσκονται τα περιγραπτά –κτιστά ὄντα³⁰⁹. Ο Θεός είναι απερίγραπτος ως προς τη φύση Του³¹⁰. Από τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας μπορεί να γίνει

³⁰⁷ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1061B.

³⁰⁸ Αὐτόθι, PG 3, 1060CD.

³⁰⁹ Αὐτόθι, PG 3, 1045B.

³¹⁰ Χαρακτηριστικά ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, για το ζήτημα αυτό αναφέρει, στο έργο του: *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, PG 94, 800AB: «Περιγραπτὸν μὲν ἐστὶ, τὸ τόπων, ἢ χρόνων, ἢ καταλήψει περιλαμβανόμενον». Είναι δηλαδή περιγραπτό, αυτό που μπορεί να περιληφθεί ή σε κάποιον συγκεκριμένο τόπο, ή σε κάποιον συγκεκριμένο χώρο, ή να γίνει κατανοητό και να περιορισθεί, δηλαδή να του δοθεί ένας ακριβής ορισμός από την ανθρώπινη νόηση. «Ἀπερίγραπτον δέ, καὶ μηδενὶ τούτων περιεχόμενον», «Ἀπερίγραπτον μὲν οὖν, μόνον ἐστὶ τὸ Θεῖον, ἄναρχον ὄν, καὶ ἀτελεύτητον, καὶ πάντα περιέχον, καὶ μηδεμιᾶ καταλήψει περιεχόμενον». Είναι λοιπόν μόνο το Θεῖον απερίγραπτον, επειδή είναι και άναρχον, δεν έχει ούτε αρχή, ούτε τέλος και, κατά συνέπειαν, δεν περιορίζεται σε χρόνο, «καὶ πάντα περιέχον», δηλαδή περιέχει τὰ πάντα, δεν περιέχεται ούτε βρίσκεται σε ορισμένο σημείο του χώρου, η σε κάποια περιοχή

λόγος για το Δεύτερο Πρόσωπο που ενανθρωπίστηκε και, άρα, απέκτησε το περιγραφτόν της ανθρωπίνης φύσεώς Του. Εδώ πρέπει να διευκρινιστεί ότι ο Χριστός, ο σεσαρκωμένος Λόγος κατά την Θεία Φύση Του, παραμένει απερίγραπτος, έστω και αν περιγράφεται σωματικώς και εικονίζεται κατά την ανθρώπινη φύση Του. Πρέπει δε, να διακρίνει κάποιος ανάμεσα στις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσεως του Χριστού και της Θείας Φύσεως. Και οι ιδιότητες της Θείας Φύσεως παραμένουν ιδιότητες της Θείας Φύσεως και δεν συγχέονται με τις ιδιότητες της ανθρώπινης, και αντιστρόφως. Ούτε, βεβαίως, η μία φύση μετέβαλλε την άλλη, ούτε έπαψε να είναι αυτό που ήταν. Ούτε τροποποιήθηκε η μία μέσα στην άλλη, διότι τότε θα προκαλείτο σύγχυση των δύο φύσεων, οντολογική συνθήκη που αποτελεί αίρεση, την οποία απέκρουσε η Εκκλησία ήδη από πολύτις πρώτες συστηματικές διατυπώσεις της διδασκαλίας της³¹¹.

του χώρου. Άρα, δεν περιορίζεται ούτε και από τον χώρο. Στη συνέχεια μάλιστα υπογραμμίζεται «καί μηδεμιᾶ καταλήψει περιεχόμενον», δηλαδή δεν μπορεί κανείς να το περιορίσει νοητικά, δηλαδή να γνωρίσει επακριβώς τα όρια της Θείας Φύσεως. «Μόνον γὰρ ἐστὶν ἀκατάληπτον καὶ ἀόριστον ὑπ’ οὐδενὸς γινωσκόμενον, αὐτὸ δὲν μόνον, ἑαυτοῦ θεωρητικόν,... Διότι μόνο τὸ Θεῖον εἶναι ἀκατάληπτον καὶ ἀόριστον. Ὑπ’ οὐδενὸς γινωσκόμενον».

³¹¹ Ε. Αρτέμη, *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου του Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, σ. 261. «Θεὸς οὖν ὑπάρχων καὶ τῶν ὅλων Κύριος, κατὰ τὰς Γραφὰς ὁ Μονογενής, ἐπέφανεν ἡμῖν. Ὡφθη γὰρ ἐπὶ γῆς, καὶ ἐπέλαμψε τοῖς ἐν σκότῳ γενόμενος ἄνθρωπος, οὐ δοκήσει, μὴ γένοιτο· μανία γὰρ τοῦτο φρονεῖν ἢ λέγειν, οὔτε μὴν εἰς σάρκα παρενεχθεὶς κατὰ μετὰστασιν καὶ τροπὴν· ἀναλλοίωτος γὰρ καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ Λόγος· ἀλλ’ οὐδέ ὁμόχρονον τῇ σαρκὶ τὴν ὑπαρξιν ἔχων· αὐτὸς γὰρ ἐστὶ τῶν αἰώνων ὁ ποιητής. Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ζωὴ πεφυκὼς ἐκ ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός ὄντος τε καὶ νοουμένου κατ’ ἰδίαν ὑπόστασιν· ἀλλ’ οὐδέ ἡμπέσχετο σάρκα ψυχῆς ἐρήμην τῆς λογικῆς, γεγένηται δέ κατὰ ἀλήθειαν ἐκ γυναικός, καὶ πέφηνεν ἄνθρωπος ὁ ζῶν καὶ ὑπάρχων, καὶ συναΐδιος τῷ Θεῷ καὶ Πατρί Θεός Λόγος, μορφήν λαβὼν καὶ ἔστιν ὥσπερ ἐν Θεότητι τέλειος, οὕτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, οὐκ ἐκ μόνης Θεότητος καὶ σαρκός εἰς ἓνα Χριστόν καὶ Κύριον καὶ Υἱόν συγκείμενος, ἀλλ’ ἐκ δυοῖν τελείων, ἀνθρωπότητος δὴ λέγω καὶ Θεότητος, εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν παραδόξως συνδούμενος», Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*, SC 97, 694^{26-27, 31-32} (=PG 75, 1220AB). Πρβλ. Ψαλμ. 117, 27. Βαρ. 3, 38. Λουκ. 1, 79. Επιπλέον βλ. τὸν ὅρο τῆς Δ’ Οἰκουμενικῆς Συνόδου: «Ἐπόμενοι

Η χρήση της Αριστοτελικής καί της Πλατωνικής φιλοσοφικής σκέψεως βρίσκεται σε αρκετά σημεία της *Παραφράσεως εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας* έργου του Παχυμέρη. Η αφορμή πάντως εἶναι ο ἴδιος ο Διονύσιος. Γενικότερα ο φιλόσοφος του Βυζαντίου, υπήρξε βαθύς γνώστης τόσο της πλατωνικής οντολογίας και κοσμολογίας, λεπτομέρειες των οποίων χρησιμοποίησε στην εν λόγω Παράφρασή του, με βάση τον διάλογο του Πλάτωνα *Παρμενίδης* και το σχετικό υπόμνημα του Πρόκλου. Ως κύριο στόχο έχει να Διαχωρίσει με έμμεσο ή άμεσο τρόπο τήν ανθρώπινη σοφία καί επιστήμη από τήν θεολογία³¹². Ενώ παράλληλα κεκαλυμμένως παραφράζει τό κείμενο, χρησιμοποιώντας την πλατωνική και την αριστοτελική σκέψη περί ένολογίας, οντολογίας καί γνωσιολογίας. Άλλωστε, γενικότερα η μυστική θεολογία στη χριστιανική διδασκαλία έχει δεχθεί ανά τους αιώνες ορισμένες επιδράσεις από την πλατωνική κληρονομία ορισμένων εκκλησιαστικών συγγραφέων, όπως του Ωριγένη³¹³.

τοῖν τοῖς ἀγίοις πατράσιν ἕνα καί τόν αὐτόν ομολογεῖν υἱόν τόν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τόν αὐτόν ἐν θεότητι καί τέλειον τόν αὐτόν ἐν ἀνθρωπότητι, θεόν ἀληθῶς καί ἄνθρωπον ἀληθῶς τόν αὐτόν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καί σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τήν θεότητα, καί ὁμοούσιον τόν αὐτόν ἡμῖν κατὰ τήν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τήν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τόν αὐτόν δι' ἡμᾶς καί διὰ τήν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τήν ἀνθρωπότητα, ἕνα καί τόν αὐτόν Χριστόν, υἱόν, Κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τήν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καί εἰς ἓν πρόσωπον καί μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καί τόν αὐτόν υἱόν καί μονογενῆ, θεόν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφηταὶ περὶ αὐτοῦ καί αὐτὸς ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καί τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον».

³¹² Χρ. Τερέζι, *Εισαγωγικά στὴ Βυζαντινὴ Φιλολογία*, Πάτρα 2013, σ. 297.

³¹³ Με τον Ωριγένη αρχίζουμε να αναφερόμεθα συγκεκριμένα για χριστιανική μυστική θεολογία, σύμφωνα με τον Andrew Louth (A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007², p. 51). Πάνω σε αυτό το σημείο ο Jaroslav Pelikan, (J. Pelikan, *The*

Έτσι η Παράφραση εις τό Περί τῆς Μυστικῆς θεολογίας ευθυγραμμίζεται με την παλαιότερη ερμηνευτική άποψη που υπάρχει κυρίως ήδη από τον Γρηγόριο Νύσσης και με αυξομειώσεις στους υπόλοιπους Πατέρες ότι, για να γνωρίσει κάποιος τον Θεό και, να μπορέσει να ενταχθεί τον θείο γνόφο, πρέπει να υποταχτεί το σώμα στην ψυχή, ώστε να ελευθερωθεί η ψυχή από τις παρεμβάσεις του. Μόνο όταν ελευθερωθεί από το σώμα η ψυχή, μπορεί να εισέλθει στην ενοπτική οδό, να ατενίσει τον ίδιο τον Θεό. Διά της διαδρομής αυτής θα μπορέσει να εισέλθει στα βαθύτερα νοήματα της Γραφής³¹⁴. Προφανώς και μία τέτοια επισημάνση δεν υποτιμά το σώμα ούτε οδηγεί σε έναν ανθρωπολογικό δυϊσμό. Απλώς δείχνει την εσωτερική εξέλιξη από την οποία πρέπει να διέλθει ο άνθρωπος, προκειμένου να οδηγηθεί στο υπερβατικό Εκείθεν.

Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, The University of Chicago Press, Chicago 1974, vol. 1, p. 344) σημειώνει: «Αυτές οι αρχές [του μυστικισμού] σε μεγάλο βαθμό φτάνουν στον Ωριγένη και, πίσω από αυτόν, στην πλατωνική κληρονομιά του. Υπέστησαν επεξεργασία από τους μαθητές του Ωριγένη, ιδιαίτερα από τον Γρηγόριο Νύσσης και τον Ευάγριο Ποντικό».

³¹⁴ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007², p. 59, 63.

2. Η παρουσία του Νεοπλατωνισμού στην Παράφραση του Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη.

Ο Παχυμέρης ήταν γνώστης όχι μόνο του συνόλου των Πλατωνικών έργων αλλά και των νεοπλατωνικών, όπως του Πρόκλου. Εύλογο, λοιπόν ήταν να χρησιμοποιήσει και τις νεοπλατωνικές ιδέες εκτός από τις ρητές πλατωνικές και αριστοτελικές, με τέτοιο όμως τρόπο, ώστε να μην μπορεί κάποιος να του απευθύνει μομφή ότι φιλοσοφεί και ότι δεν θεολογεί.

Επηρεασμένος από τις σχετικές κατηγοριοποιήσεις του Πρόκλου στην Παράφρασή του κινείται μεταξύ Ενολογίας και Οντολογίας, δύο αλληλοσυμπληρούμενων περιοχών που συγκροτούν από κοινού τη θεωρία για το Έν. Οι δύο αυτές πραγματικότητες βρίσκονται σε μία σχέση διακρίσεως και επικοινωνίας μεταξύ του Ενός και των όντων, τα οποία προέρχονται από το Εν ως την ανώτατη Αρχή³¹⁵.

Ο Παχυμέρης μάλιστα, ακόμη και στις εξειδικεύσεις στις οποίες προβαίνει, τελεί υπό την επιρροή του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πρόκλου. Το υπό επεξεργασία κείμενο συνοψίζει τον θεολογικό αποφατισμό της ελληνικής εκκλησιαστικής παραδόσεως, αξιοποιώντας τη νεοπλατωνική ορολογία και προβληματική υπό την οικεία του κοσμοθεωρητική μεθερμηνεία. Είναι, λοιπόν, εμμέσως διάχυτη η νεοπλατωνική σκέψη του Πρόκλου στην Παράφραση του Παχυμέρη. Η Γνώση για τον Θεό ταυτίζεται με την αγνωσία. Όσο σε μείζονα βαθμό

³¹⁵ Χρ. Τερέζη, *Διάμεσα - Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της Βυζαντινής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα 1986, σ. 28.

γνωρίζει ο άνθρωπος τον Θεό, τόσο περαιτέρω συνειδητοποιεί το ακατάληπτο της ουσίας Του, δηλαδή τήν υπερούσιο αοριστία. Και τα ανωτέρω συμβαίνουν, αφού ο Θεός βρίσκεται επέκεινα τόπου, χρόνου, αριθμού ή τάξεως.

Έτσι, ο Παχυμέρης, από την άλλη πλευρά, αναφέρεται στην πίστη στο υπερλογικό, στον Θεό, η γνώση της ουσίας του οποίου υπερβαίνει τον ανθρώπινο λόγο, καθώς ο Ίδιος είναι ακατάληπτος καί ακατανόητος. Παράλληλα, εκφράζει την -και νεοπλατωνική- άποψη ότι αν παραμείνουμε αποκλειστικά στα αντικείμενα του οντικού χώρου, δεν μπορούμε να διαμορφώσουμε θετική γνωστική αναφορά για το υπεροντικό, όχι διότι το υπεροντικό δεν έχει ουσία, αλλά διότι η ουσία αυτή βρίσκεται απέκεινα του φωτός και του σκότους, της γνώσεως και της αγνωσίας³¹⁶.

Η γνώση του Θεού αναζητείται από τον Παχυμέρη μέσω της μύσεως, την οποία, αν και φαίνεται να την προσλαμβάνει από τον μυστικισμό των Νεοπλατωνικῶν, εντούτοις την θεωρεί ως θεολογικά έγκυρη, με κριτήριο τον βαθμό πίστης στο όνομα του Χριστού. Μάλιστα αντιδιαστέλλει την μύηση των Χριστιανῶν στο πρόσωπο και στη διδασκαλία του Χριστού με τους μετόχους στις μυστικές τελετές της ειδωλολατρίας³¹⁷. Προβαίνει σε μία όμως έμμεση αναφορά στους αμύητους των μυστηρίων, προφανώς του αρχαίου μυστικισμού, αφού υπογραμμίζει: «ἀμύστους δέ λέγει τούς παντάπασι πάντων τῶν μυστικῶν ἀμετόχους ειδωλολάτρους»³¹⁸.

Ο Παχυμέρης αναφέρεται στους αμύητους, στους αμύστους των θείων μυσταγωγίων, του υψηλού και δυσθεώρητου των θεωρημάτων του περί της Τριαδικής Θεολογίας ή της μυστικής Οικονομίας του Θεού Λόγου.

³¹⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016D.

³¹⁷ Αυτόθι.

³¹⁸ Αυτόθι, PG 3, 1017D.

Σε αυτό το σημείο ανακαλεί στη μνήμη, από τη μία πλευρά τον Πυθαγόρα, ο οποίος έλεγε: «Οὐ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι ρητά», καί, από τήν άλλη, τον Ιησού Χριστό, ο οποίος είχε συμβουλέψει τούς μαθητές του: «μὴ δότε τὰ ἁγία τοῖς κυσί, καὶ μὴ θέτετε τοὺς μαργαρίτας ἐνώπιον τῶν χοίρων»³¹⁹.

Η προτροπή του να μην ακούσει κάποιος αμύητος τα μυστικά περὶ του Θεοῦ³²⁰ παραλληλίζεται με τον κήρυκα των Ελευσινίων μυστηρίων, ο οποίος ολίγον πριν την μύησή του στις τελετές φώναζε επιτακτικά για να απομακρυνθούν οι ανέτοιμοι «Ἐκάς, ἑκάς οἱ βέβηλοι»³²¹. Γενικότερα, ὅμως, οἱ αμύητοι καὶ οἱ ἀσεβεῖς δεν ἦταν εὐπρόσδεκτοι ἀκόμα καὶ ἀν ἦταν κατηχούμενοι χριστιανοί, εἰδικά κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες τῆς διάδοσης τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἐτσι, οἱ κατηχούμενοι ἔπρεπε νὰ ἀποσυρθοῦν, μόλις ἀρχίζε ἡ λειτουργία τῶν πιστῶν, τῶν μυημένων στὸν Χριστιανισμό. Ἡ ὥρα τῆς ἀποχώρησής τοὺς ορίζετο με τὴ φράση: «τὰς θύρας- τὰς θύρας». Ἐτσι, διεσφάλιζε τὸ γεγονός ὅτι οὐδεὶς ἀλλόθρησκος δεν θὰ ἀκούγε τὰ σχετικὰ με τὰ σύμβολα τῆς πίστεως οὔτε θὰ ἐλάμβανε μέρος στὰ διάφορα «δρώμενα» κατὰ τὴ θεία Λειτουργία. Επιπλέον, οἱ αμύητοι ἔπρεπε νὰ εὐρίσκονται στὰ περιθώρια κάθε θρησκευτικῆς ἐκδηλώσεως που ἀνεφέρετο ἀποκλειστικῶς καὶ μόνον στους μυημένους, στους βαπτισμένους στὸ ὄνομα τῆς Ἀγίας Τριάδος καὶ στὰ ἄρρητα μυστήρια Αὐτῆς. Αὐτοὶ δε που εἶχαν βαπτιστεῖ στὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ καὶ δεν ἦταν

³¹⁹ Ματθ. 7,6.

³²⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1017D.

³²¹ Λέγεται ὅτι στὴν εἴσοδο τῆς Σχολῆς τοῦ Πυθαγόρα υπήρχε ἡ ἐπιγραφή «Ἐκάς οἱ βέβηλοι». Πρόκειται γιὰ ἐντολή που δανείστηκαν οἱ Πυθαγόρειοι ἀπὸ τὰ Ελευσίνια μυστήρια καὶ σημαίνει «μακρὰν οἱ μικροί, οἱ ἀκάθαρτοι». Προφανῶς με τὴ λέξη «βέβηλοι» ἐννοοῦνται οἱ ἀμαθεῖς, οἱ αμύητοι, οἱ «μὴ κοινωνοί» τῶν μυστικῶν τῶν θιασωτῶν τῆς Σχολῆς. Σε ἕναν Ὀρφικό ὕμνο δε ὁ Ὀρφέας φέρεται νὰ ἐπισημαίνει: «θὰ ἀπευθύνω τοὺς λόγους μου πρὸς ἐκείνους, πρὸς τοὺς οἵους εἶναι θεμιτόν νὰ ομιλήσω. Ἀλλὰ εἰς τοὺς αμύητους, εἰς ὅλους ομαδικῶς, κλείσατε τὰς θύρας...».

κατάλληλα προετοιμασμένοι για τα μυστικά θέματα εχαρακτηρίζοντο επίσης ως αμήτοι στις υψηλές αλήθειες. Οι άλλοι που παρέμεναν στην ειδωλολατρία ήταν οι «ἄμυστοι», δηλαδή οι αμυσταγώγητοι.

«Ἀμήτοι» ορίζονται από τον Παχυμέρη όσοι είναι προσκολλημένοι στα γήινα και πιστεύουν ότι μπορούν να εκφέρουν λόγο για τον υπερούσιο Θεό με βάση τα όσα προσλαμβάνουν από την αισθητηριακότητα. Και εδώ ο όρος «ὑπερουσίως» ως υπερκείμενος πάσης επωνυμίας διαδραματίζει κεφαλαιώδη θρησκευτικό και γνωσιολογικό ρόλο, καθότι παραπέμπει στην διαφορά μεταξύ της ουσίας –φύσεως των κτιστών έναντι της ουσίας –φύσεως του Θεού. Ως υπερούσιος η θεία ουσία είναι ακατάληπτος, υπεράνω πάσης καταληψίας. Ὅθεν δεν κατέχει τις προϋποθέσεις ο πεπερασμένος ανθρώπινος νους να διατυπώσει ούτε να εννοήσει ούτε να θεωρήσει το απολύτως υπερβατικό έναντι της αντιληπτότητάς του³²².

Η μεταφυσική ωστόσο της εμμένειας δεν παραθεωρείται. Ο Θεός είναι το –ποιητικό, παραδειγματικό, τελικό- αίτιο της υπάρξεως του κτιστού κόσμου. Κατά συνέπεια, ο κόσμος είναι το αιτιατό, οπότε αναλόγως θα διαμορφωθούν και οι μεταξύ τους σχέσεις. Συνεπώς πάντως στα προηγηθέντα ο Παχυμέρης επισημαίνει ότι ο κόσμος δεν είναι ομοούσιος με τον Θεό. Ωστόσο, δεν είναι αντίθετος στο να υποστηρίξει ότι τα αιτιατά έχουν ομοιότητα προς το υπερβατικό αίτιόν, τους. Δεν μπορεί όμως να συμβεί το αντίθετο. Ο Θεός ως αίτιο βρίσκεται στον άξονα που ορίζουν οι εκφράσεις: «ὑπέρ γνώσης» και «ὑπέρ ἀγνωσίας»³²³. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που χρησιμοποιεί, για να δείξει ότι ο Θεός δεν εγκλωβίζεται σε ορισμένες ιδέες, έννοιες και ότι ούτε γίνεται δέσμιος της οντολογίας των πραγμάτων που χρησιμοποιούνται για να τον

³²² Ν. Γ. Ξεξάκη, *Ορθόδοξος Δογματική. Η Θεολογία του Ομοουσίου*, εκδ. Ἐννοια, Αθήνα 2006, σ. 68.

³²³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1020B. Τοῦ ἰδίου, *Παράφρασις εἰς τό περί Θείων Ὀνομάτων*, PG 3, 929D-932A.

«προσδιορίζουν»: «Λέγω ἐπὶ Θεοῦ φῶς· ἀναιρεῖ τις τοῦτο, ὅτι οὐ φῶς, ὑπονοῶ ὅτι ἄλλο τί παρὰ τὸ φῶς· ἀναιρεῖ κακεῖνο, καὶ εἰς ἄλλο μεταπεσοῦμαι· ἀνεῖλε πάντα, καὶ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπενόησα. Ἐλθὲ καὶ ἐπὶ τῆς στέρησεως. Ἴδού λέγειν στέρησιν, ὅτι ἡ ἀκροτάτη κορυφή ἄγνωστός ἐστιν»³²⁴. Ἄρα, ἐδῶ ὁ Παχυμέρης ἐμμεσα φέρει στο προσκήνιο τὴν ἐκτίμηση που ἔχει ἀναφερθεῖ διεξοδικά στο παρελθόν τόσο ἀπὸ το Γρηγόριο Νύσσης ὅσο καὶ ἀπὸ το Διονύσιο πού παραφράζει. Επισημαίνεται, ἐπομένως, ὅτι τὰ ὀνόματα, που ἀποδίδονται στὸν Θεό, προκύπτουν ἀπὸ τὸ πῶς ἀποκαλύπτονται οἱ Θεῖες ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες κατέρχονται πρὸς τὸν κόσμον τῆς παραγωγῆς. Ἐπ' οὐδενί, ὅμως δὲν συγκροτοῦν θετικὲς ἀναλογίες γιὰ τὴν ἀπρόσιτη οὐσία Του. Κατὰ συνέπεια, κάθε ἐννοία που ἀναφέρεται στὸν Θεό θὰ μπορούσε ἕως ἑνὸς βαθμοῦ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι ὁμοίωμα, ἀπατηλὴ εἰκόνα, εἶδωλο. Τὰ ὀνόματα λοιπὸν τὰ ὁποῖα προσδίδονται ὡς κατηγορηματικοὶ προσδιορισμοὶ στὸν Θεό συγκροτοῦν ἐνδεχόμενες ἀποτυπώσεις τοῦ τρόπου ὑπαρξῆς Του, χωρὶς ὅμως νὰ γίνεται ἡ ἀποκάλυψη τοῦ πραγματικοῦ εἶναι τοῦ ὡς ὑπέρτατης πραγματικότητος³²⁵.

Ἔτσι, ὅταν τὰ αἰτιατὰ προστεθοῦν στὸ Αἴτιο -Θεό (καταφατικά) ἡ ἀφαιρεθοῦν (ἀποφατικά), ἀπὸ τὴν ὑπόστασή του, δὲν συντελοῦν ὥστε νὰ προστίθεται ἢ νὰ ἀφαιρεῖται οὐδεμία κατάστασις ἀπὸ Ἐκεῖνον. Αὐτὸ συμβαίνει, διότι ἡ τέλεια καὶ ἐνιαία Αἰτία τῶν πάντων υπερβαίνει κάθε ὀρισμὸ καὶ κάθε πρόσθεσις καθὼς ἐπίσης καὶ κάθε ἀφαίρεσις ἡ ὑπεροχὴ Ἐκεῖνου, ὁ ὁποῖος με ἀπλὸ τρόπο ἔχει ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ ὅλα, καθὼς αὐτοιδρυτικῶς τὰ υπερβαίνει³²⁶. Εἶναι σαφές ὅτι ὁ Παχυμέρης φαίνεται ὅτι

³²⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1020C.

³²⁵ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, Εἰσαγωγή: Vladimir Losky, *Φιλόσοφος λόγος*, ἐκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1983, σ. 23.

³²⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1020C.

εναρμονίζεται με την μέχρι τότε Πατερική αντίληψη πως δεν είναι εφικτό ένας άνθρωπος, κάποιος μέσω της διανοίας του να γνωρίσει και να κατανοήσει την ουσία του Θεού, «ἐπέκεινα πάσης φύσεώς ἐστι καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας»³²⁷, αφού δεν γνωρίζει ούτε τον Θεό, ούτε τι είναι Θεός³²⁸. Συγχρόνως, ο Παχυμέρης σημειώνει ότι οι άνθρωποι είναι ενδεχόμενο να αποκτήσουν γνώση των όντων, την οποία αναντιλέκτως κατέχει ο Θεός ως δημιουργός τους. Σημειωτέον ότι εδώ ο φιλόσοφος-θεολόγος της παλαιολόγειας Αναγεννήσεως υποστηρίζει μία προκλητική εκ πρώτης όψεως θέση, η οποία έρχεται σε αντίθεση με τη διδασκαλία των Πατέρων περί Θεού. Έχει βεβαίως ως αφετηρία ότι ουδείς προσεγγίζει την ουσία του Θεού, αλλά προσθέτει ότι και ο Θεός δεν γνωρίζει τα όντα, «οὐδέ αὐτός ὁ Θεός γινώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστί»³²⁹. Προφανώς εδώ ο Παχυμέρης θα εννοεί ότι ο Θεός είναι γνώστης των όντων υπερουσίως και όχι κατά τις γνωσιολογικές κατηγορίες τους δια των οποίων αυτά περιγράφονται. Άλλωστε, ο ίδιος δεν έχει στα εσωτερικά Του την παραμικρή ύλη, αφού είναι δημιουργός των όντων, της ύλης και, κατά συνέπεια, ευρίσκεται υπεράνω αυτών. Επί του ζητήματος, σημειώνει ο Δ. Μπαλτάς ότι εάν, ο Θεός δημιουργεί τα όντα με μία δημιουργική δύναμη, κατά παρόμοιο τρόπο γνωρίζει τα όντα δηλαδή με μία γνώση η οποία χαρακτηρίζεται από την απουσία πληθωριστικών καταστάσεων. Οδηγείται δε στο συμπέρασμα ότι ο «Θεός οὐκ κατ' ἄλλην μὲν γνῶσιν γινώσεται ἑαυτόν, κατ' ἄλλην δέ τὰ δημιουργήματα»³³⁰. Άρα, οι απόψεις

³²⁷Ισιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. IV, ΟΓ' - Εὐσεβίῳ Ἐπισκόπῳ*, PG 78, 1133A.

³²⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1061B.

³²⁹ Αὐτόθι, PG 3, 1061AC.

³³⁰ Του ιδίου, *Παράφρασις εἰς τὸ περὶ Θείων Ὄνομάτων*, PG 3, 884D.

του δέν βρίσκονται σε αντιδιαστολή με τη ρήση του Παύλου στην *Πρός Γαλάτας*: «γνῶντες Θεόν, μᾶλλον δέ γνωσθέντες ὑπό Θεοῦ»³³¹.

Δεν πρέπει να μας διαφεύγει, επίσης, ότι στο χριστιανικό παράδειγμα ο Θεός καθιστά ικανούς τους ανθρώπους, ώστε η γνώση αυτή για Εκείνον νά λαμβάνει χώρα μέσα στα δεδομένα όρια των δυνατοτήτων του ανθρώπινου λόγου³³². Συγχρόνως όμως, με αυτήν τήν «πτωχεία» πού διακρίνει τον νου και τη γλώσσα τού ανθρώπινου «φυράματος»³³³. Για τον λόγο αυτόν, χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή στη χρήση της γλώσσας, ώστε να αποτυπώσει όλα όσα χρειάζεται νά εκφράσει και να μην εκτραπεί σε άστοχες διατυπώσεις³³⁴.

Εν κατακλείδι, για τον Παχυμέρη ο Θεός είναι το *Ἐν* ως υποκείμενο, το οποίο υπέρκειται πάσης ουσίας, χρόνου και τόπου. Υπογραμμίζει, ακολουθώντας την παράδοση των βυζαντινών φιλοσόφων και σαφώς των νεοπλατωνικών, ότι «τό θεῖο εἶναι ἀσχημάτιστον, καί ἀνείδεον, καί ἄποσον, καί ἄποιον, καί ἄογκον ... οὐδ' ἐπαφήν ἔχει, ὅτι οὐδ' αἰσθητόν ἐστίν, ἀλλ' οὐδ' αἰσθάνεται»³³⁵. Τονίζει δε ότι ο νους δεν μπορεί

³³¹ Γαλ. 4,3. Δ. Μπαλτᾶ, *Οντολογικά ζητήματα στό ἔργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 84.

³³² Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Κατά Ἰουλιανοῦ*, Ε', PG 76, 740Α: «...οἱ θεηγόροι διερμηνεύοντες, ταῖς καθ' ἡμᾶς τὲ καὶ ἀνθρωπίναις ὑπηρετοῦνται φωναῖς, οὐχ ἑτέρως ἔχοντες εἰπεῖν».

³³³ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Εἰς τὰς Βασιλειῶν βίβλους*, Γ', PG 69, 689Β. Συναφῶς βλ. του ιδίου, *Εἰς Ἡσαΐαν*, V, Ε', PG 70, 1369ΑΒ.

³³⁴ Του ιδίου, *Κατά τῶν Νεστορίου Δυσφημιῶν*, II, ACO, τ. 1, I, 6, σ. 32⁶⁻¹⁰ (=PG 76, 57C). Ψαλμ. 140, 3-4: «Ἡ γλῶσσα μέν πῦρ καὶ ἀκατάσχετόν ἐστι κακόν, καθά γέγραπται, (Ψαλμ. 3, 5-8), τὰ δὲ ἐντεῦθεν βλάβη διωθόμενος ὁ θεσπέσιος ψάλλει Δαβίδ· «Θοῦ, Κύριε, φυλακὴν τῷ στόματί μου, καὶ θύραν περιοχῆς περὶ τὰ χεῖλη μου· μὴ ἐκκλίνης τὴν καρδίαν μου εἰς λόγους πονηρίας, τοῦ προφασίζεσθαι προφάσεις ἐν ἀμαρτίαις». Τὸ μὲν γὰρ εὐστομεῖν δύνασθαι καὶ ακριβῆ τὴν ἐπιτήρησιν ἐπὶ γλώττης ἔχειν, ὧν ἂν δεήσῃ λέγειν, ἢ μὴ θεόδοτον ἀληθῶς εἶη ἂν». Βλ. σχετικῶς Ε. Αρτέμη, *Ἡ περὶ του Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου του Πηλουσιώτη καὶ ἡ σχέση της με τὴ διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, σ. 395.

³³⁵ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1045Β.

να εγγράφει στα θεωρητικά κέντρα του το τι ακριβώς είναι ο Θεός. Εν τούτω όμως, οφείλει να απομακρυνθεί ο νους από κάθε είδους νοητό και αισθητό ον, προκειμένου ως απαθής να προσεγγίσει τον Θεό μέσω της εκστάσεως ή ενώσεως με τον τρόπο των αναγωγικών προβολών του. Όθεν, μέ καθαρά, και εδώ, την επιρροή από τους Νεοπλατωνικούς ο Παχυμέρης χρησιμοποιεί την έκσταση ως μέσο για να γνωρίσει κάποιος, όσο επιτρέπεται από την υλική φύση του, τον άπειρο Θεό. Γενικότερα, μέσα από τό συγκεκριμένο έργο του Παχυμέρη, σαφηνίζεται για άλλη μία φορά ότι ο ίδιος ως διανοητής και ερευνητής χρησιμοποιεί την αριστοτελική, την πλατωνική καί την νεοπλατωνική φιλοσοφία, χωρίς να υιοθετεί εκείνες τις θέσεις τους οι οποίες θα τον περιθωριοποιούσαν ως αιρετικό. Αναλαμβάνει το εγχείρημα να επιλέξει στοιχεία, όπως την ορολογία, από τις ανωτέρω φιλοσοφίες, προκειμένου να προβάλει τις θέσεις της βυζαντινής φιλοσοφίας σε συνδυασμό με την πατερική παράδοση. Έτσι, αναφέρεται στην παράδοση των Πατέρων μέσα όμως από τό πλαίσιο της θύραθεν φιλοσοφίας, αποκλείοντας κάθετι που δεν μπορεί να προσαρμοστεί εποικοδομητικά στην χριστιανική διδασκαλία, η οποία έχει παγιωθεί στα συγγράμματα των Πατέρων και στις αποφάσεις των Τοπικών και των Οικουμενικών Συνόδων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ:

1. Το καθεστώς των εννοιών στο κείμενο του Παχυμέρη

1.1 Μυστική Θεολογία: «Ἐπὶ τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν, ἔνθα τὰ ἀπλᾶ, καὶ ἀπόλυτα τῆς Θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται».

Ο Διονύσιος, επισημαίνει ο Παχυμέρης, πριν αναφερθεί στα θεία ονόματα, εξέφερε λόγο για τις θεολογικές υποτυπώσεις των όσων αναπτύσσονται διάσπαρτα στην Αγία Γραφή, θέμα που αποτελεί το περιεχόμενο της Μυστικῆς Θεολογίας. Στο σημείο αυτό ο βυζαντινός διανοητής συντάσσεται με τη μέχρι τότε παράδοση της Εκκλησίας, ότι τα ονόματα που αφορούν στον Θεόν χρησιμοποιούνται είτε αυτούσια, όπως π.χ. ὁ Πατήρ, Υἱός και Ἅγιο Πνεῦμα κ.λπ. μέσα στην Αγία Γραφή είτε συμπεραίνονται από τίς σημασιολογήσεις στις οποίες η ίδια οδηγεί, όπως συμβαίνει με τον όρο «όμοούσιος».

Θεωρεί ότι το έργο *Περί τῆς Μυστικῆς Θεολογίας* συμπεριλαμβάνει τα άλλα δύο έργα του, *Θεολογικές Υποτυπώσεις* και *Περί θείων Ὄνομάτων* με συνοπτικό τρόπο στο τρίτο κεφάλαιό του, ενώ παράλληλα ότι ο Διονύσιος δεν προβαίνει σε ουδεμία αναφορά στη συμβολική θεολογία³³⁶. Η μυστική θεολογία όμως αποκαλύπτει τα του Θεού μέσα από τὰ σύμβολα και τα ποικίλα ονόματα³³⁷. Για τη γνώση του

³³⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, 1013A.

³³⁷ Αυτόθι.

Θεού, πρέπει ο νους να επιτύχει την απαλλαγή, την απελευθέρωση από τα νοητά «νοητῶν ἀπολύσεως»³³⁸ και τό ανάπαυσμα κάθε νοήσεως, δηλαδή τήν αναπαλλαγή κάθε νοητής ενέργειας. Η εν λόγω στόχευση επιτυγχάνεται με τήν επίκληση στην Αγία Τριάδα: «ποτνιᾶται τήν Ἀγία Τριάδα». Δεν επαρκεί δηλαδή η ανθρώπινη αυτονομοθέτηση για τα όσα περιλαμβάνονται στη θεολογία ως λόγο του ανθρώπου για τον Θεό.

Ο όρος «ποτνιᾶται» έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, διότι έχει τήν έννοια *ίκετεύω* μετά οἰμωγῆς, ἐπιβοῶ μεγάλη τῇ φωνῇ. Η επίκληση της υπέρθεης Τριάδας γίνεται με σκοπό να αποκαλύψει τα «ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια». Μελετώντας την πρώτη περίοδο της παραγράφου αυτής, θα μπορούσε κάποιος να διαπιστώσει ότι το περιεχόμενό της είναι παραπλήσιο με εκείνο των προοιμίων των ομηρικών επών, δηλαδή τῆς *Ιλιάδας* και τῆς *Οδύσσειας*. Στα συγκεκριμένα έπη, ο Όμηρος επικαλείται τη συνδρομή της Μούσας³³⁹, προκειμένου να του δοθεί η έμπνευση και η δυνατότητα να διατυπώσει λόγο για πράγματα που δεν γνωρίζει ή είναι αδύνατο να γνωρίζει, όπως οι συζητήσεις των θεών και οι βουλήσεις τους, οι οποίες προδικάζουν τη μοίρα των ανθρώπων.

Η γνώση του Θεού αποκαλύπτεται στον άνθρωπο μέσα από τη μυστική ευχή και γενικότερα τη μυστική θεολογία. Εδώ ο Παχυμέρης αναφέρεται σε μυστική ευχή, η οποία συντίθεται με ανάλογο τρόπο. Στην Εκκλησία έχουμε την ανάγνωση «μυστικῶν εὐχῶν» μόνον στη θεία λειτουργία. Η ανάγνωση των ευχών της θείας Λειτουργίας υπό των Κληρικών, μυστικῶς και χαμηλοφώνως, είναι σαφῆς ένδειξη του ότι η θεία Λειτουργία δεν τελείται από όλους τοὺς παρευρισκομένους, όπως

³³⁸ Αυτόθι.

³³⁹ «Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος, οὐλομένην...», Α' 1-2.

«Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν· πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω», α' 1-3.

λανθασμένα υποστηρίζεται από ορισμένους, αλλά τελείται από τους Κληρικούς, οι οποίοι με την χειροτονία τους αναλαμβάνουν αυτό το υπεύθυνο έργο. Η εντύπωση είναι ότι η κατανόηση της λατρείας και η συμμετοχή στη θεία Λειτουργία έχει σχέση μόνον με τη θέαση, την ακρόαση και την λογική κατανόηση των λεγομένων και των πραττομένων. Αλλά όλη αυτή η νοοτροπία εξοβελίζει το πνεύμα της ησυχαστικής παραδόσεως και, βεβαίως, κρύπτει εντός της στοιχεία μίας βαρλααμίτικης σχολαστικής προσεγγίσεως στον χώρο των μυστηρίων. Κατά συνέπεια, στο σημείο αυτό, ο φιλόσοφος μάλλον δεν αναφέρεται στο λατρευτικό τυπικό της ανάγνωσης ευχών κατά τη θεία Λειτουργία³⁴⁰.

Ο άνθρωπος δεν πρέπει να αποπειράται να συλλάβει το οντολογικό περιεχόμενο του Θεού, αλλά να ανάγεται στις οντολογικές καταστάσεις που αφορούν στον ίδιο τον Θεόν ως προς τις ενέργειές του³⁴¹. Η γνώση του Θεού έχει ως βάση το ορθώς νοείν και λογίζεσθαι³⁴², το οποίο παραπέμπει στην θεία ενεργό αιτιότητα. Η «ὑπέρ νοῦν» γνώση δεν είναι έκσταση³⁴³ με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου, δηλαδή δεν

³⁴⁰ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, I, 2, PG 3, 1000A.

³⁴¹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, PG 3, 1016A.

³⁴² Ν. Ματσούκα, *Δογματική καὶ συμβολική θεολογία*, Β', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 502-503.

³⁴³ A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007², σ. 94: «Ecstasy is, then, not an experience in which the soul is rapt up out of the temporal sequence into some eternal state — even momentarily. There is no state of final rest for the soul: it is continually drawn out of itself in its love for God. This is what Gregory means by ecstasy: the intense experience of longing, desire, and love of which epektasis — following after God — is the fruit. Desire for God is continually satisfied and yet never satisfied, for the satisfaction of the desire leads to an even greater desire for God. The soul continually reaches out after God. There is no final vision, for the soul's experience in the darkness is not — cannot be — theoria, for there is no possibility of sight in this darkness. God's presence cannot be seen or comprehended, but only felt and accepted. This denial of the ultimacy of theoria, of contemplation, is what marks Gregory of most sharply from Origen and Evagrius. The Platonic doctrine of

παραπέμπει στη δραπέτευση του νου από τη φυλακή του σώματος. Είναι φωτισμός³⁴⁴. Όσο ανεβαίνει ο άνθρωπος αφήνοντας πίσω του την αίσθηση και τις γνώμες που τού παρουσιάζει η διάνοια, τόσο περαιτέρω υποπίπτει στην εσωτερική ανάγνωσή του το της θείας φύσεως αθεώρητον. Παράλληλα, υπερβαίνει την πολυπραγμοσύνη της διάνοιας, βυθίζεται όλο και στα ενδότερα, προς το αθέατον και ακατάληπτον, και εκεί θεάται το άκτιστο φως του Τριαδικού Θεού³⁴⁵.

Στη μυστική θεολογία πρωτοστατεί τρόπον τινά τό παθεῖν ἀπό τό μαθεῖν, όπως έχει εισαγάγει πρώτος ο Αισχύλος³⁴⁶. Το περιεχόμενο της πίστεως του χριστιανού δεν προσφέρεται με μία έμμεση κίνηση της σκέψεως, αλλά προφέρεται άμεσα σε μία κατάσταση έκστασης, μέθεξης και δωρεάς τοῦ Θείου προς τον άνθρωπο, «Τοῦ γάρ ἐστίν ἡ μυστική θεολογία, οὐκ αἴσθησις, οὐ λόγος, οὐ νοός κίνησις, οὐκ ενέργεια, οὐχ ἔξις, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἡμετέρων παραστήσει ταύτην. Ἀλλ' ἐν ἀκριβῇ ἀκινήσιᾳ νοός τά περί αὐτῆς ἐλλαμφθέντες, γνωσόμεθα ὅτι ὑπέρ πάντα, ὅσα ἂν ὁ νοῦς νοήσοι, ἐστί»³⁴⁷.

contemplation is left behind; it is beyond *theoria*, in the darkness of unknowing, that the soul penetrates more and more deeply into the knowledge and presence of God through love».

³⁴⁴ Ν. Ματσούκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, Β', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 505-507.

³⁴⁵ Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανικό Συμπόσιο*, βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήναι 1967, σ. 80-86.

³⁴⁶ Αλ. Καρπούζου, *Μεταμορφώσεις της Σκέψης. Χριστιανική Θεολογία*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014, σ. 22. Οι τραγικοί ήρωες του Αισχύλου εμφανίζονται σε άμεση σύνδεση με το θείο, το πάθημα γίνεται μάθημα Στον *Αγαμέμνονα* στιχ. 174-178 αναφέρεται:

«Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν,
τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὀδώσαντα,
τὸν πάθει μάθος

θέντα κυρίως ἔχειν»: Ο Ζεὺς έβαλε τους θνητοὺς σης φρονήσεως τον δρόμο, αυτός εκύρωσε τον νόμο «το πάθημα να είναι μάθημα».

³⁴⁷ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, PG 3, 1016AB.

Στο συγκεκριμένο έργο του Διονυσίου έχουμε την επίκληση της υπέρθεης Τριάδας, με σκοπό να αποκαλύψει τα «ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια». Η Τριάς αναφέρεται ως υπερούσιος, υπέρθεος και υπεράγαθος. Με τον όρο *υπερούσιος* ορίζεται το πρόσωπο που θεωρείται υπεράνω κάθε ουσίας νοητής, νοεράς και αισθητής, δηλαδή ορατής καὶ αόρατης. Ο Θεός υπέρκειται πάσης ουσίας και δεν μπορεί να ορισθεί με βάση το είναι, αφού το είναι θεωρείται συνώνυμο παραγωγής μίας ορισμένης έννοιας, έστω με καθολικά χαρακτηριστικά. Άλλωστε, κάθε ανθρώπινη έννοια είναι καταχρηστική, όταν αναφέρεται στον Θεό. Η ουσία, εξάλλου, του Θεού είναι αμέθεκτος και συνεπαγωγικώς άγνωστη σε όλα τα δημιουργήματα είτε είναι άγγελοι είτε άνθρωποι. Η θεία φύση δεν υπάρχει έξω των υποστάσεων της Αγίας Τριάδος, αλλά ούτε και αντιστρόφως, καθώς Εκείνες δεν υφίστανται ερήμην της ίδιας αυτών φύσεως³⁴⁸. Παρά λοιπόν τις ανθρώπινες επισημάνσεις περί εσωτερικών διακρίσεων της Αγίας Τριάδας, η ίδια είναι μία ουσία υπεράνω του νου και κρύφια Θεότητα.

Με το να είναι, λοιπόν, η γνώση της ουσίας του Θεού τελείως ανέφικτη εκ μέρους των κτιστών όντων, το πιο ρεαλιστικό γνωσιολογικό βήμα συνίσταται στην αγνωσία και στην ακαταληψία. Για τον λόγο αυτό αναφέρεται η αεροπαγιτική παράδοση στην αρχή τῆς ανά χειρός παραγράφου με αποφαιτικές έννοιες για τη Θεότητα³⁴⁹. Γίνεται, λοιπόν, φανερό με τους ανωτέρω όρους που αναφέρονται στον Θεό, ότι τόσο ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης όσο και ο Γεώργιος Παχυμέρης διατυπώνουν

³⁴⁸ Ειρ. Μπούλοβιτς, *Το μυστήριο της εν τη Αγία Τριάδι διακρίσεως της θείας ουσίας και ενεργείας κατά τον Άγιον Μάρκον Εφέσου τον Ευγενικόν*, εναίσιμος επί διδακτορία διατριβή, Αθήνησι 1980, σ. 348. Ε. Αρτέμη, *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, δ.δ., σ. 122.

³⁴⁹ «Ἄπειρον οὖν τό θεῖον καί ακατάληπτον, καί τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρία καί ἀκαταληψία», Ιωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἑκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως 1, 4, PG 94, 800B.

λόγο για τον Θεό, υπό τους όρους τού υπερείναι. Στο χρονικό ενδιαμέσό τους το ίδιο θα είχε υποστηρίξει και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός, με βάση το συγκεκριμένο χωρίο του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου: «...ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστίν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. Οἰκειότερον δέ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τόν λόγον. Οὐδέν γάρ τῶν ὄντων ἐστίν οὔχ ὡς μή ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπέρ πάντα τὰ ὄντα καί ὑπέρ αὐτό δέ τό εἶναι ὢν»³⁵⁰.

Επιπλέον, η χρήση των όρων «υπερούσιος», «υπέρθεος» καί «υπεράγαθος», παραπέμπει με αποφαιτικό τρόπο στην καθ' υπεροχήν της Θείας φύσεως κατάσταση. Έχει ήδη τονισθεί ότι ο Θεός θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως υπερείναι, αφού η ύπαρξη και η φύση Του υπερβαίνει την ύπαρξη και τη φύση κάθε κτιστού όντος, έλλογου ή άλογου. Την εν λόγω υπεροχή θα επισημάνει και ένας άλλος Πατήρ της Εκκλησίας, ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος, ο οποίος θα υπογραμμίσει: «υπεράνω παντός ὀνόματος ὀνομαζομένου καί λόγου καί ρήματος ὢν, ὑπέρκειται καί πάσης διανοίας κατάληψιν ὑπερεκπίπτει, μηδέν ὢν»³⁵¹, διότι, όπως εξηγεί, «Οὐ γάρ δύναται πότε τό μηδέν ὄν ὑπό ἀνθρωπίνης ἐννοίας ἐννοηθῆναι καί ἐνσημανθῆναι ὀνόματι»³⁵². Εδώ παρατηρεῖται η πλήρης συνάφεια των γραφομένων του Συμεών με το γενικότερο κείμενο του Διονυσίου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*³⁵³. Άλλωστε, ο ίδιος ο Θεός δεν εγκλωβίζεται σε έννοιες ούτε αποφαιτικές ούτε καταφατικές.

Με τη φράση «τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας»³⁵⁴, σημειώνεται ότι οι χριστιανοί γίνονται κάτοχοι της θεογνωσίας ύστερα από τον

³⁵⁰ Αυτόθι, 1, 4, PG 94, 800B.

³⁵¹ Συμεών Νέου Θεολόγου, *Θεολογικός λόγος 3*, J. Darrouzès, *Traité Théologiques et éthiques*, SC 122, Paris 1966, p. 162.

³⁵² Αυτόθι, *Θεολογικός λόγος 2*, SC 122, p. 148. Ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά σε σήμανση, η οποία αποκλείει την δυνατότητα περί ακριβούς τυπικής δηλωτικότητας.

³⁵³ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Προς Τιμόθεον*, 3-5, PG 3, 1032C – 1048B.

³⁵⁴ Αυτόθι, 1, PG 3, 997A.

φωτισμό του νου τους από το άκτιστο φως του Τριαδικού Θεού. Επικυρώνεται εκ νέου ότι ο άνθρωπος αδυνατεί να συλλάβει την προαιώνια, άναρχο αρχή, δηλαδή τον αϊδίο Θεό και να διατυπώσει λόγο για ό,τι τον υπερβαίνει. Η άνοδος στο ύψος της Θεολογίας μοιάζει με ανάβαση στην πιο υψηλή κορυφή του όρους και είναι καρπός του φωτισμού του ανθρωπίνου νου από την Αγία Τριάδα³⁵⁵. Η Θεογνωσία, λοιπόν, έχει ως ιδιάζον χαρακτηριστικό ότι συνίσταται από μία αποκαλυπτική θεϊκή ενέργεια και πρωτοβουλία. Εξαρτάται, λοιπόν, από την αυτοαποκάλυψη του εν Τριάδι Θεού. Και εδώ ακριβώς επαναλαμβάνονται οι οντολογικές και οι γνωσιολογικές οριογραμμώσεις. Η ακαταληψία του Θεού πρέπει να γίνεται αποδεκτή από κάθε ανθρώπινο νου, ώστε να διατηρείται ακέραιος ο θεολογικός ρεαλισμός.

Στο κείμενο η γνώση περί του Θεού, δηλαδή η θεολογία, παρομοιάζεται με όρος. Αυτήν την παρομοίωση την έχει αντλήσει ο συγγραφέας μας από το Γρηγόριο το Ναζιανζηνό. Ο Καππαδόκης διανοητής σημειώνει ότι η θεολογία μοιάζει με όρος και όσο αυξάνει η άνοδος σε αυτό καλύπτεται από νεφέλη³⁵⁶. Σε αυτήν και στον «τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον»³⁵⁷, ο οποίος υποδηλώνει την υπερβατικότητα της θείας ουσίας, η οποία καλύπτει τον πιστό που έχει αναλάβει το εγχείρημα να γνωρίσει τον Θεό, αναφέρεται και ο Διονύσιος. Ο τελευταίος φαίνεται να έχει δεχθεί επίδραση όχι μόνον από τον Ναζιανζηνό αλλά και από έναν άλλο Καππαδόκη Πατέρα, τον Γρηγόριο Νύσσης. Ο

³⁵⁵ Αυτόθι, 1, PG 3, 997B.

³⁵⁶ «Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, προθυμουμένῳ τε ἅμα καὶ ἀγωνιῶντι, τὸ μὲν διὰ τὴν ἐλπίδα, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι, καὶ θεῶ συγγένωμαι, τοῦτο γὰρ κελεύει θεός», Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Θεολογικός Λόγος Β': Περί Θεολογίας*, 2, 1-4, PG 36, 26A-30B. Επίσης, σημειώνει στον ίδιο λόγο: «ἔτρεχον μὲν ὡς θεὸν καταληψόμενος, καὶ οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον, εἴσω γενόμενος», Αυτόθι, 3, 3, PG 36, 80C. Ο αφηγηματικός λόγος είναι διάχυτος.

³⁵⁷ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, 1, PG 3, 997B.

επίσκοπος Νύσσης υπογραμμίζει ότι όσο προχωρούσε ο Μωυσής προς τον Θεό, τόσο διευρύνετο η θεοφάνεια υπό παράδοξους όμως για την τυπική λογική όρους. Η Θεού διάνοιξη προς αυτόν αρχίζει «διά φωτός», ακολουθεί η «νεφέλη» και τέλος ο «γνόφος»³⁵⁸, ο οποίος αναδεικνύει τα άδυτα της θεογνωσίας.

Η απόπειρα ενός ανθρώπου να γνωρίσει τον Θεό, θα επιτευχθεί σε μείζονα βαθμό, εάν ο πιστός στρέψει την προσοχή του στο να απεκδυθεί από κάθε υλικό και νοητό πράγμα, για να μπορεί απερίσπαστος να αναχθεί στην υπερούσια ακτίνα του θείου σκότους, «τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς,

³⁵⁸Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐξηγήσεις τοῦ Αἱσματος τῶν Αἱσμάτων*, 11, H Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera, In Canticum Canticorum*, Leiden, E.J. Brill 1960, vol. VI, p. 322¹³-323⁹ (=PG 44, 995D): «Ἡ πρώτη ἀπὸ τῶν ψευδῶν καὶ πεπλανημένων περὶ θεοῦ ὑπολήψεων ἀναχώρησις ἢ ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς ἐστὶ μετὰστασις, ἢ δὲ προσεχεστέρα τῶν κρυπτῶν κατανόησις ἢ διὰ τῶν φαινομένων χειραγωγοῦσα τὴν ψυχὴν πρὸς τὴν ἀόρατον φύσιν οἷον τις νεφέλη γίνεται τὸ φαινόμενον μὲν ἅπαν ἐπισκιάζουσα πρὸς δὲ τὸ κρύφιον βλέπειν τὴν ψυχὴν χειραγωγοῦσα καὶ συνεθίζουσα, ἢ δὲ διὰ τούτων ὁδεύουσα πρὸς τὰ ἄνω ψυχὴ, ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καταλιποῦσα, ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας γίνεται τῷ θεῷ γνόφῳ πανταχόθεν διαληφθεῖσα, ἐν ᾧ τοῦ φαινομένου τε καὶ καταλαμβανομένου παντὸς ἔξω καταλειφθέντος μόνον υπολείπεται τῇ θεωρίᾳ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, ἐν ᾧ ἐστὶν ὁ θεός, καθὼς φησι περὶ τοῦ νομοθέτου ὁ λόγος ὅτι εἰσῆλθε δὲ Μωυσῆς εἰς τὸν γνόφον οὗ ἦν ὁ θεός. Αὐτόθι, p. 26⁹, 355¹² (=PG 44, 769B, 1037C). Συναφῶς βλ. Του ιδίου, *Πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπολιναριστῶν*, F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera, Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, Leiden, E.J. Brill 1958, vol. III.1, p. 123¹²⁰-124¹ (=PG 45, 1276AB). Τοῦ ιδίου, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, J. McDonough, *Gregorii Nysseni opera, In inscriptiones Psalmorum*, Leiden, E.J. Brill 1962, vol. V, p. 105¹ (=PG 44, 527AB). Τοῦ ιδίου, *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως* I, SC 1, p. 43³, 46³, 56⁴⁻⁵, 58⁴ (=PG 44, 292-310). Αὐτόθι II, SC 1, p. 152¹⁰, 162¹, 164⁵, 165¹, 169⁶, 229⁴ (=PG 44, 310-327). Του ιδίου, *Ἀπολογητικός περὶ τῆς Ἐξαήμερου*, PG 44, 65B.

ἀναχθήση»³⁵⁹. Γίνεται φανερό ότι η θεογνωσία, ως μετοχή στις θείες ενέργειες και ως φωτισμός, επιτυγχάνεται μέσω του λόγου και του νου, οι οποίες είναι λειτουργίες της εσωτερικότητας. Η γνώση του Θεού έχει ως βάση το ορθώς νοεῖν και λογίζεσθαι³⁶⁰. Η «ὑπέρ νοῦν» γνώση δεν είναι έκσταση με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου, δηλαδή τη δραπετεύση του νου από τη φυλακή του σώματος, είναι φωτισμός³⁶¹. Όσο ανεβαίνει ο άνθρωπος αφήνοντας πίσω του την αίσθηση και τις γνώμες που τού παρουσιάζει η διάνοια, τόσο σε περαιτέρω βαθμό θεάται το της θείας φύσεως αθεώρητον. Παράλληλα, υπερβαίνει τήν πολυπραγμοσύνη της διάνοιας, βυθίζεται όλο και στα ενδότερα, προς το αθέατον και ακατάληπτον, και εκεί έρχεται σε επικοινωνία με το άκτιστο φως του Τριαδικού Θεού³⁶².

Ο Γ. Φλωρόφσκυ, σχολιάζοντας τα *Περί τῆς Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και στηριζόμενος ενδεχομένως στην Παράφραση του Παχυμέρη, σημειώνει ότι όλες οι ανθρώπινες έννοιες για τόν Θεό απορρέουν από το λογικό στις κορυφαίες προεκτάσεις του. Ο Θεός εννοείται με την έκσταση, με την εγκατάλειψη δηλαδή του κόσμου της αισθητής εμπειρίας ή πιο σωστά των ανηκόντων στην περιοχή του και με την προχώρηση πέραν από τις υποκείμενες στην αντιληπτικότητα δομές του. Αλλά αυτό το «πέραν» δεν έχει χωρική έννοια αλλά ποιοτική. Επομένως, η γνώση του Θεού πέραν του κόσμου, δεν αποκλείει τη γνώση εντός του κόσμου και διά μέσου του κόσμου³⁶³.

³⁵⁹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016-1017.

³⁶⁰ Ν. Ματσούκα, *Δογματική καί συμβολική θεολογία*, Β', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 502-503.

³⁶¹ Αυτόθι, σ. 505-507.

³⁶² Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανικό Συμπόσιο*, βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήναι 1967, σ. 80-86.

³⁶³ Γ. Φλωρόφσκυ, *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλης, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 339 – 343.

Ο Παχυμέρης θεωρεί ότι είναι αδύνατο ο πεπερασμένος γνωσιολογικά ανθρώπινος νους να αντιληφθεί και να κατανοήσει πλήρως ολόκληρη τον Τριαδικό Θεό, που υπάρχει πριν από τη δημιουργία του χρόνου, του σύμπαντος και, κατά συνέπεια, πριν από εκείνον και τον μικρόκοσμό του. Άλλωστε, δεν πρέπει να διαφεύγει από τον νου ότι ο Θεός φανέρωνε την αλήθεια στον άνθρωπο, την οποία ο τελευταίος ήταν έτοιμος να δεχθεί και να κατανοήσει, ανάλογα με την πνευματική και την πολιτιστική ανάπτυξη της εποχής κατά την οποία διαβιούσε³⁶⁴. Θεωρεί ότι, χάρις στην παρουσία Του, τα θεία δόγματα φανερώνονται στον άνθρωπο και ότι είναι δυνατόν να καταστούν προσιτά στην ανθρώπινη διάνοια, αν εκείνη απογαλακτισθεί από τὰ σαρκικά και γεώδη φρονήματα και καταστεί πνευματική³⁶⁵.

Ως επιπλέον συμπέρασμα θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η βυζαντινή σκέψη του Παχυμέρη έχει υιοθετήσει –και εδώ– τον υπερβατικό πλατωνικό και νεοπλατωνικό μυστικισμό. Και στο πλαίσιο της ιστορικής οπτικής, θα σημειώναμε ότι μέσα, λοιπόν, από τη διδασκαλία κυρίως του Γρηγορίου Νύσσης, του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και του Μάξιμου του Ομολογητού έχουμε την ανάπτυξη του πρώιμου χριστιανικού μυστικισμού³⁶⁶. Τέλος, για τον Παχυμέρη ο ποιοτικότερος τρόπος για να διατυπώσει κάποιος λόγο για την υπερβατικότητα του Θεού και για να την προσεγγίσει μέσω της μυστικής εμπειρίας συνίσταται στην χρήση της αποφατικής γλώσσας. Μόνο με την αποφατική προσέγγιση υπογραμμίζεται το υπερούσιο της θείας φύσεως.

Το *Περί Μυστικής Θεολογίας* έχει ως περιεχόμενο το πώς και τα όρια της δυνατότητας σχετικά με την αναφορά του πιστού στον Θεό. Ο

³⁶⁴ Ε. Αρτέμη, *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, δ.δ., σ. 383.

³⁶⁵ Αυτόθι, σ. 384.

³⁶⁶ Αλ. Καρπούζου, *Μεταμορφώσεις της Σκέψης. Χριστιανική Θεολογία*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014, σ. 22.

Παχυμέρης αναφερόμενος στη θεολογία σημειώνει ότι είναι και ευρείας έκτασης και ελάχιστη. Χρησιμοποιεί δηλαδή δύο αντίθετα εννοιολογικά επίθετα για να προσδιορίσει τη θεολογία³⁶⁷. Τα συνθέτει όμως και δεν τα εκλαμβάνει ως αντιφατικά μεταξύ τους. Είναι, λοιπόν, η Θεολογία ελάχιστη, διότι δύσκολα μπορεί να διατυπώσει ένας διανοητής λόγο για τον αμέθεκτο Θεό, χωρίς τον φωτισμό του από το Άγιο Πνεύμα και συγχρόνως την αποκάλυψη του ίδιου του Θεού στην εσωτερικότητά του. Το μόνο που τονίζουν υπεράνω όλων οι Πατέρες είναι ότι μπορεί να κατανοηθεί η απλότητα του Θεού³⁶⁸. Συγκεκριμένα, ο Τριαδικός Θεός θεωρείται ότι είναι απλός ως προς τη φύση Του και ότι οι ενέργειές του δεν προκαλούν ουδεμία σύνθεση στο οντολογικό ιδιόλεκτό του. Ο Γρηγόριος ο Παλαμάς, ως συμπέρασμα σε όσα έχουν σημειώσει οι Πατέρες των προηγούμενων αιώνων, τονίζει: «Θεός ... μόνος ὄντως ἀπλοῦς ἐστίν ὑπερφυῶς, οὐ μείωσιν, οὐκ αὔξησιν, οὐκ ἀπόθεσιν, οὐ πρόσληψιν ὅλως ὑπομένων. Οὕτω ... ἀπλούστατος ἐστὶ ἀπάντων»³⁶⁹.

Έχει τον χαρακτήρα της πολλότητας η θεολογία, διότι οι ενέργειες του Θεού είναι πλείστες, χωρίς όμως η εν λόγω οντολογική συνθήκη να καθιστά σύνθετη την ουσία του. Η μελέτη των διαφόρων ενεργειών του Θεού, τόσο στο πλαίσιο της θεολογίας όσο και της οικονομίας, μας δίδει έναυσμα για την ανάπτυξη της θεολογίας ως πολλότητος³⁷⁰. Μέσα στην «πολλή θεολογία» εξετάζονται οι ενέργειες του Θεού. Μέσα από τις ενέργειές Του, για την κατανόηση των οποίων προϋποτίθεται καταρχάς ο κεκαθαρμένος νους, μπορεί ο πιστός να γνωρίσει τον Θεό και να

³⁶⁷ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016C.

³⁶⁸ Αυτόθι, PG 3, 1016AB.

³⁶⁹ Γρηγορίου Παλαμά, *Διάλογος Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου* 54, Γρηγορίου Παλαμά *Συγγράμματα*, Β', έκδ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 216⁶⁻¹⁰.

³⁷⁰ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, I, 3, PG 3, 1000B. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*. PG 3, 1016CD.

θεολογήσει. Βασική προϋπόθεσή του είναι να κοσμήσει τον εαυτό του «σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ φρονήσῃ καὶ ἀνδρεία καὶ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς»³⁷¹. Μόνον τότε ο Θεός θά «κατοικήσῃ» καὶ θά «περπατήσῃ» στο εσωτερικό του ανθρώπου, παρέχοντάς του ἔτσι τη δυνατότητα να Τον γνωρίσει. Το θεῖον «ἀνοιγμα» συνιστά την αποφασιστική προϋπόθεση για την ὅποια γνώση επιτελείται.

Χαρακτηριστικά, ο Κύριλλος Αλεξανδρείας σημείωνε ὅτι: «Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐν πᾶσι τῆς θεολογίας ὁρᾶται τρόπος, καὶ οὐκ ἂν τις εὖροι κατὰ τι γοῦν ὅλως ἀλλήλοις μεμαχημένους. Θεοκλυτήσαντες (ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελισταί) γὰρ ἀληθῶς τὰ ἐξ ἑνὸς λαλοῦσι τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ πρὸς γε τοῦτο ἡμᾶς ἐνδοιάζειν οὐκ ἔῃ σαφέστατα λέγων ἐν αὐτοῖς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός· “Οὐχ ὑμεῖς ἐστέ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς ἡμῶν τὸ λαλοῦν ἐν υμῖν”»³⁷². Αποκαλύπτονται, λοιπόν, τα περὶ Θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι. Ἐτσι, ἡ θεολογία ἀναδεικνύεται ὅτι εἶναι ευρείας ἐκτασης καὶ στην πραγματικότητα εἶναι οικονομία, ἀφοῦ ἀφορᾷ στη δοξαστική φανέρωση των Προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος στον κόσμον, δηλαδή τὴν ἀποκάλυψη τῆς κοινῆς ἐνέργειας καὶ τῆς κοινῆς βουλήσεώς Του. Ταυτόχρονα, παραμένει σε ἰσχὺ τὸ ἀπρόσιτον τῆς θείας οὐσίας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ἡ θεολογία εἶναι ἐλάχιστη, ὅταν ἀναφέρεται στα πράγματα που ἀφοροῦν στον Θεὸ κατ’ ἑαυτόν, τα ὁποῖα εἶναι δύσκολο νὰ τα κατανοήσῃ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, διότι κείνται «τῶν τῆς ἀνθρωπότητος μέτρων ἐπέκειντά τε καὶ πορρωτάτω»³⁷³. Συνεπῶς, μπορεῖ κάποιος νὰ θεολογήσῃ ἐπιτυχῶς, μόνον ὅταν ἀνάψῃ τὴν γνώσιν «τῷ ἀκηράτῳ νῷ τῆς οἰκονομίας»³⁷⁴. Ἐτσι, συνδέεται στενὰ ἡ «Θεολογία» με τὴν θεία

³⁷¹ Ἰσιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. II, ΡΠΖ’ – Ἰσιδώρῳ Διακόνῳ*, PG 78, 636CD.

³⁷² Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Κατὰ Ἰουλιανοῦ*, Α’, SC 322, 34⁴⁻¹⁰ (=PG 75, 540C). Πρβλ. Ματθ. 10,20.

³⁷³ Ἰσιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. II, ΡΛΖ’ – Ἐρμίνῳ Κόμητι*, PG 78, 580B.

³⁷⁴ Αὐτόθι.

«Οικονομία». Η σχέση τους είναι αλληλένδετη. Γι' αυτό δεν μπορεί να γίνει λόγος για τη μία χωρίς να γίνει παράλληλη αναφορά και στην άλλη.

Ανάλογα, λοιπόν, με το σε ποιές οντολογικές καταστάσεις γίνονται αναφορές στην Καινή Διαθήκη, ή ίδια έχει και το ιδιάζον περιεχόμενο. Όταν π.χ. γίνεται αναφορά στις σχέσεις των θείων Προσώπων μεταξύ τους, εκείνη είναι συνοπτική. Ειδάλλως, όταν αποκαλύπτονται οι θείες ενέργειες, τότε η Καινή Διαθήκη ως το Ευαγγέλιον των νέων καιρώνείναι «πλατύ καί μέγα»³⁷⁵. Ο λόγος για τον Θεό στα επιμέρους αλλά και με κοινή κατεύθυνση κείμενά της τον παρουσιάζει ως ανώτατο και αποκλειστικό αίτιο όλων των όντων. Και ο ίδιος ο λόγος για τον Θεό είναι πέρα από το είναι και το γίγνεσθαι των κτιστών όντων³⁷⁶. Εξάλλου, και μέσα στις ευαγγελικές περικοπές υπογραμμίζεται η οντολογική διαφορά μεταξύ κτιστού και Ακτίστου, η οποία δεν επιτρέπει την κατ' ουσίαν σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου - ανθρώπου

Έτσι, ο Παχυμέρης σημειώνει ότι, αν επιθυμεί ο άνθρωπος να γνωρίσει πραγματικά τον Θεό, οφείλει να επιτύχει τη θεολογική κάθαρση. Αυτή, με τη σειρά της, θα φέρει τον θείο φωτισμό. Επιπλέον, ο άνθρωπος πρέπει να απεκδυθεί κάθε έννοια και γνώση προκύπτουσα από τον κόσμο της αισθητηριακής εμπειρίας. Μόνον όταν εισέλθει στον υπέρφωτο θείο γνώφο, είναι δυνατόν «δι' ἀβλεψίας καί ἀγνωσίας ιδεῖν καί γνῶναι τόν ὑπέρ θεάν καί γνῶσιν αὐτῷ τῷ μή ιδεῖν μηδέ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστί τό ὄντως ιδεῖν καί γνῶναι»³⁷⁷. Όσο πλησιάζει κάποιος στο να γνωρίσει τον Θεό, τόσο ο λόγος του για την υπόστασή Του περιστέλλεται

³⁷⁵ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρός Τιμόθεον*, I, 3, PG 3, 1000B. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*. PG 3, 1013AB.

³⁷⁶ Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Μυσταγωγία, Προοίμιον*, PG 91, 664AB. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 845CD.

³⁷⁷ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρός Τιμόθεον*, I, 3, PG 3, 1000C. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1014-1016.

και γίνεται βραχύς και στο τέλος παντελώς άλογος. Έτσι, ο «πολυώνυμος» καί «πολύλογος» Θεός καθίσταται τότε για τον άνθρωπο «άνώνυμος» και «άλογος»³⁷⁸.

Ο Παχυμέρης, ακολουθώντας το Διονύσιο, διατυπώνει ένα λογοπαίγνιο με τις λέξεις πολυώνυμος - ανώνυμος, πολύλογος - άλογος. Ο Θεός, ο οποίος μπορεί να χαρακτηριστεί με πλείστα ονόματα, είναι βεβαίως «πολυώνυμος» αλλά για τον άνθρωπο παραμένει «ανώνυμος», είναι μόνον «ὁ ὄντως ὢν». Τα ονόματα πού δίδει ο άνθρωπος στον Θεό είναι καταχρηστικά, αφού με λέξεις από το πεπερασμένο ανθρώπινο λεξιλόγιο χαρακτηρίζεται ο άπειρος Θεός, ο οποίος είναι επέκεινα του χρόνου και του τόπου και από κάθε ορισμό. Επιπλέον, με το επίθετο «πολύλογος» δεν εννοείται εκείνος που εκφέρει εκτενή λόγο, δηλαδή ο φλύαρος αλλά γίνεται παραπομπή σε εκείνον για τον οποίο γίνεται εκτενής λόγος. Στην πραγματικότητα, τα όσα λέγονται για τον Θεό δεν έχουν εδραία πραγματολογική υπόσταση. Είναι άλογα ως αναφερόμενα στον υπερβαίνοντα τον λόγον

Η γνώση της ενέργειας του Θεού και βεβαίως ποτέ της Θείας ουσίας ανήκει έως ένα βαθμό στις γνωσιολογικές δυνατότητες του ανθρώπου. Η γνώση των ενεργειών του Τριαδικού Θεού υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνατότητες κατά πολύ. Και το αιτιολογικό στήριξης θεμελιώνεται στο ότι οι πρώτες είναι απεριόριστες, άπειρες και οι δεύτερες περιορισμένες, πεπερασμένες. Γι' αυτόν τον λόγο, όταν σημειώνουμε ότι στον Θεό υπερβαίνεται ο νόμος των αντιθέσεων του Αριστοτέλους, αυτό δεν έχει καμμία απολύτως σχέση με την ουσία του Θεού, η οποία είναι αμέθεκτη. Αφορά μόνο στις μεθεκτές ενέργειές του, στις οποίες π.χ. ανήκουν η ισότητα και η ανισότητα. Έτσι, όταν ο Διονύσιος αναφέρεται, όπως και ο Γρηγόριος Νύσσης στο ότι ο Θεός

³⁷⁸ Αυτόθι.

κατοικεί μέσα σε Φως ή μέσα σε Σκότος καθώς και ότι ο Θεός είναι λόγος, ἄλογος, ὑπέρλογος, δεν στοχεύει να χαρακτηρίσει την ουσία του Τριαδικού Θεού αλλά την ενέργεια Του. Μόνο με την εμπειρία της θεώσεως ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει αγνώστως και υπεραγνώστως τον Θεό³⁷⁹, αλλά εκ νέου μόνον ως προς την ενεργό αιτιότητά του.

Η παρουσία του Θεού είναι «ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν»³⁸⁰. Η επίνοια είναι ένας όρος που χρησιμοποιήθηκε αρχικά από τον Μ. Βασίλειο και, στη συνέχεια, από τον Γρηγόριο Νύσσης στο εγχείρημά τους να ανασκευάσουν την κακοδοξία του Ευνομίου. Η επίνοια είναι «μία επενθύμηση, η οποία και λεπτομερής είναι και συνιστά μία ακριβή περιγραφή ενός πράγματος που έχει νοηθεί, αφού προηγουμένως ως παράσταση προσελήφθη από τις αισθήσεις και προφανώς έχει καταγραφεί στη μνήμη»³⁸¹.

Εν κατακλείδι μέσα από την ανάλυση του Παχυμέρη σχετικά με τον όρο «Μυστική Θεολογία» γίνεται κατανοητό ότι είναι συνώνυμος με τον μυστικισμό του Χριστιανισμού της Ανατολής. Το περιεχόμενό της «Μυστικής Θεολογίας» αντλείται από τα κείμενα της Αγίας Γραφής και πραγματώνεται μέσα από τη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας. Έτσι, αποφεύγονται υποκειμενικές απόψεις για τον Θεό, οι οποίες θα καθιστούσαν τη θεολογία, από φανέρωση της αληθινής διδασκαλίας για τον Θεό, αίρεση. Στον Παχυμέρη, ο λόγος της Μυστικής Θεολογίας αποτελεί το μέσο που βοηθά την εδραίωση της ορθής πίστεως προς τον

³⁷⁹ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικής Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, I, 3, PG 3, 1000C.

³⁸⁰ Αὐτόθι, PG 3, 1001A.

³⁸¹ Χρ. Τερέζη, Σπ. Παναγόπουλου, «Η θεολογική διαμάχη Ευνομίου - Μεγάλου Βασιλείου: Μία φιλοσοφική προσέγγιση», https://www.academia.edu/899615/H_θεολογική_διαμάχη_Ευνομίου-Μεγάλου_Βασιλείου_Μία_φιλοσοφική_προσέγγιση_The_theological_dispute_between_Eunomius_and_Basil_the_Great_A_philosophical_approach. σ. 15: Ημερομηνία ανάκτησης 19/10/2015.

Θεό και την εμπέδωση της θείας αποκαλύψεως στους Αποστόλους και στους Πατέρες της Εκκλησίας. Η Μυστική θεολογία «δεν είναι μόνον διδασκαλία, ούτε μόνης της υποκειμενικής πείρας γεγονός, αλλά πρό παντός ζωή του συνόλου του ανθρωπίνου πνεύματος, μεταλαμπαδεύμενη υπό του ιστορικού προσώπου του Θεανθρώπου, δι' ου απεκαλύφθη εις τον άνθρωπον η θρησκευτική αλήθεια»³⁸².

Εντρυφώντας στη μυστική θεολογία ο πιστός επιτυγχάνει την γνωστική και την πνευματική πληρότητά του ως προς τη γνώση του Θείου. Η ενασχόληση με τη μυστική θεολογία στον Χριστιανισμό ικανοποιεί διττώς τον άνθρωπο, ήτοι την γνωστική και την πνευματική αναζήτησή του. Στην πρώτη ανταποκρίνεται η θεολογία ως σύστημα αληθειών, ενώ στην δεύτερη ως μέθοδος εγγίσεως-προσεγγίσεως προς το Θεό, άγουσα στην πνευματική τελείωση και στη μέθεξη στον τρόπο της ύπαρξής Του³⁸³. Έτσι, κάθε πιστός εν Χριστώ έχει το δικαίωμα να βιώσει αυτές τις εμπειρίες μέσα από την μυστική θεολογία. Αναντιλέκτως, αυτό απαιτεί τον κατάλληλο αγώνα, ώστε ο Θεός, φιλέσπλαχνος και δίκαιος ων, θα ευλογήσει μία τέτοια προσπάθεια και θα συνεργήσει αγαπητικώς για την ενσάρκωσή της σε πνευματικές αναβάσεις και πλούσιες ευλογίες μυστικής εμπειρίας θείας μεταπλάσεως και «όμοιώσεως»³⁸⁴. Ολοκληρώνοντας θα πρέπει να σημειωθεί ότι η μυστική θεολογία του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη αλλά και του Παχυμέρη διαφέρει σε ορισμένα σημεία από τη σχολαστική θεολογία, η οποία θα αναπτυχθεί λίγους αιώνες αργότερα στη Δύση. Η διαφορά έγκειται στο ότι η μυστική θεολογία είναι κυρίως εσωτερική, ενώ η σχολαστική είναι κυρίως εξωτερική. Η μυστική είναι της μεθεκτικής εσωτερικότητας, ενώ η

³⁸² Γ. Παπαμιχαήλ, *Απολογητική*, Αθήναι 1928, σ. 9.

³⁸³ Α. Ι. Δεληκωστόπουλου, *Ελληνικός στοχασμός και χριστιανική συνείδηση*, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1993, σ. 280-281.

³⁸⁴ Ι. Κ. Κορναράκη, *Κυνηγώντας τον βάτραχο... στο φως της νήψεως*, εκδ. Ι. Μ. Παντοκράτορος Σωτήρος Χριστού, Άγιος Αθανάσιος Κερκύρας χ.χ., σ. 217-218.

σχολαστική είναι κατά αποκλειστικότητα του νου: «τοῦτο γάρ ἐστίν ἡ μυστική θεολογία, οὐκ αἴσθησις, οὐ λόγος, οὐ νοός κίνησις, οὐκ ἐνέργεια, οὐχ ἕξις, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἡμετέρων παραστήσει»³⁸⁵. Ὅθεν ἀπό όλα τὰ ἀνωτέρω θα μπορούσε νὰ εἰπωθεῖ ὅτι κατὰ τὸν Παχυμέρη ἡ Θεολογία ἔχει ἀμεση σχέση με τὴν προσευχή, ἐνῶ δὲν ἀποτελεῖ, παρὰ μόνο σε δεύτερο ἐπίπεδο, διανοητικὴ θεώρηση τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ. Στὴν οὐσία τῆς εἶναι ἀποτέλεσμα δώρου, χάρις τοῦ Θεοῦ, καὶ μετοχή τοῦ πιστοῦ σὲς θείες ἐνέργειες. Ἐπομένως, ἡ μυστικὴ θεολογία εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν θεολογία. Θεωρεῖται ἢ, πιο σωστά, χαρακτηρίζεται ὡς μυστικὴ, ἐπειδὴ ὁ Θεός εἶναι τὸ ἀνώτατο μυστήριον ποὺ υπερβαίνει κάθε νόηση καὶ λογισμό καὶ ἐρχεται σὲ κοινωνία με τὸν ἄνθρωπο διὰ τῶν Θεῶν καὶ Ἀκτίστων ἐνεργειῶν καθὼς καὶ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ δευτέρου Προσώπου τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τῆς ἐν τῇ ἱστορίᾳ οἰκονομίας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

³⁸⁵ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, 1016A.

1.2 Τριάς: «Τριάς καὶ ὑπέρ τό εἶναι, καὶ ὑπέρ τό Θεός εἶναι, καὶ ὑπέρ τό αγαθός εἶναι ἔχουσα»

Ἡ θεμελιώδης διδασκαλία περί του Ἐνός και ἁμα Τριαδικού Θεού: «Ὁ Θεός εἶναι Ἕνας καί, συγχρόνως, Τριαδικός, Πατήρ, Υἱός καί Πνεῦμα»³⁸⁶ αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της χριστιανικής θεολογίας και την καθιστά ιδιόλεκτη ἐναντι πάσης ἄλλης διδασκαλίας περί Θεού, η οποία συνεκροτήθη στην ιστορική ἀνάπτυξη των θρησκειών. Ο Παχυμέρης αναφέρεται στην Τριαδικότητα του Θεού και στο ὑπέρ εἶναι της ουσίας Του, «Τριάς καὶ τό ὑπέρ τό εἶναι»³⁸⁷. Τονίζει, λοιπόν, ὅτι τα θεία δόγματα σχετικά με τον Τριαδικό Θεό εἶναι υψηλῆς νοήσεως, «γνωσόμεθα ὅτι ὑπέρ πάντα, ὅσα ἂν ὁ νοῦς νοήσοι, ἐστί· καί τό μυστικόν καί ἀνεκλάλητον ἔχουσα, εἰς τοῦτο μόνον τῶν λόγων ἔσται, καί θεολογία λεχθήσεται...»³⁸⁸.

Ἡ Τριάς αναφέρεται ως ὑπερούσιος, ὑπέρθεος και ὑπεράγαθος. Με τον ὄρο *υπερούσιος* προβάλλεται η οντότητα εκείνη που θεωρεῖται ως ὑπεράνω κάθε ουσίας νοητῆς, νοεράς και αισθητῆς, δηλαδή ορατῆς και ἀόρατης. Ὁ Θεός ὑπέρκειται πάσης ουσίας και δεν μπορεί να ορισθεῖ ούτε με το εἶναι, ἀφού το εἶναι θεωρεῖται συνώνυμο παραγωγῆς μίας συγκεκριμένης οντότητας. Στην αποφαιτική προοπτική, κάθε ἀνθρώπινη ἐννοια εἶναι καταχρηστική, ὅταν αναφέρεται στον Θεό. Ἡ ουσία, ἐξάλλου, του Θεού εἶναι ἀμέθεκτος και ἀγνωστη σε ὅλα τα δημιουργήματα, εἴτε εἶναι ἄγγελοι εἴτε ἀνθρώποι. Ἡ θεία φύση δεν ὑπάρχει ἔξω των υποστάσεων της Ἀγίας Τριάδος, ἀλλά ούτε και ἀντιστρόφως, καθώς

³⁸⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, 1, PG 3, 1037A.

³⁸⁷ *Αὐτόθι*, 1, 1, PG 3, 1016A.

³⁸⁸ *Αὐτόθι*, PG 3, 1016B.

Εκείνες δεν υφίστανται ερήμην της ιδίας αυτών φύσεως³⁸⁹. Κατά συνέπεια, Αγία Τριάδα είναι Ένας Θεός με Τρία Πρόσωπα³⁹⁰. Έκαστο θείο πρόσωπο δεν έχει θεία ουσία ανεξάρτητη και αποκομμένη έναντι των άλλων δύο θείων προσώπων, μη διαφέρουσα ποιοτικώς. Δεν πρόκειται περί τριών ουσιών, οι οποίες είναι της αυτής οντολογικής, με εσωτερικές διαφοροποιήσεις, υφής, αλλά περί μίας ενιαίας και αμερίστου ουσίας και των τριών προσώπων³⁹¹. Εκ νέου επισημαίνεται ότι ο Θεός υπέρκειται πάσης ουσίας και ότι δεν μπορεί να ορισθεί σύμφωνα με τις έννοιες συγκρότησης και παρουσίας τού «εἶναι», αφού η εν λόγω κατηγορία θεωρείται ότι αντιστοιχεί σε μία έννοια, η οποία παραπέμπει σε συγκεκριμένες διαπιστώσιμες και εντάξιμες σε λογικά σχήματα πραγματικότητες. Η γνώση, λοιπόν, της ουσίας του Θεού είναι τελείως ανέφικτη εκ μέρους τῶν κτιστῶν ὄντων –η γνώση και η κατάληψη της θείας ουσίας αποτελεί ως αυτοαναφορά μοναδικό, απόλυτο και αποκλειστικό προσόν του Τριαδικού Θεού- και συνίσταται, ως εκ τούτου, στην αγνωσία και στην ακαταληψία Του: «ὅλα τὰ υπερβαίνει, οὔτε οὐσία εἶναι, οὔτε χωρίς ζωὴ οὔτε χωρίς λόγο οὔτε χωρίς νοῦ οὔτε σῶμα εἶναι. Οὔτε σχῆμα ἔχει ἢ εἶδος (μορφή) ἢ ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκο»³⁹². Για

³⁸⁹ Εἰρ. Μπούλοβιτς, *Το μυστήριον της εν τη Αγία Τριάδι διακρίσεως της θείας ουσίας και ενεργείας κατά τον Άγιον Μάρκον Εφέσου τον Ευγενικόν*, εναίσιμος ἐπὶ διδασκαλία διατριβή, Αθήνησι 1980, σ. 348. Ε. Αρτέμη, *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, δ.δ., σ. 122.

³⁹⁰ Χρ. Τερέζη, *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία στο Βυζάντιο*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σ. 33. Σημειωτέον ὅτι ἡ αὐτάρκεια που συνιστᾷ εσωτερικὸ χαρακτηριστικὸ του κάθε θείου προσώπου δεν οδηγεί σε απομονωμένους αυτοορισμούς και αποκλείει το οὕτως εἰπεῖν βασιλείο της αυτοδύναμης επικράτειας. Βλ. Χ. Καψιμαλάκου, *Ελευθερία και αναγκαιότητα κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Προς μία οντολογία του προσώπου*, δ.δ., Πάτρα 2012, σ. 14, υποσ. 6.

³⁹¹ Ν. Γ. Ξεξάκη, *Ορθόδοξος Δογματική. Η Θεολογία του Ομοουσίου*, εκδ. Έννοια, Αθήνα 2006, σ. 103

³⁹² Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1016A.

Επιπλέον η χρήση των όρων «υπερούσιε», «υπέρθεε» και «υπεράγαθε», τονίζουν με αποφαιτικό τρόπο τήν υπεροχήν τῆς Θείας φύσεως, όπως αναφέρθηκε ανωτέρω. Στον Θεό θα πρέπει να αποδίδεται όχι το είναι, αλλά «τό μή εἶναι μάλλον, διά τό ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ’ αὐτοῦ λεγόμενον»³⁹⁴. Ο ἐν λόγῳ υπερθετικός αποφαιτισμός θα υπογραμμιστεῖ και ἀπό τον Συμεών τον Νέο Θεολόγο, ο οποίος θά τονίσει: «τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ φύσιν τῆς θεότητος κρύφιον ἀνεξερευνήτοις ὕμνει καὶ ἱεραῖς νοός εὐλαβείαις, ὡς φησί περὶ θεολογῶν ἀνδρῶν Διονύσιος, τὰ δὲ ἄρρητα σιγῇ τῇ σώφρονι διόλου τιμῶν ἐπὶ τὰς ἑλλαμποῦσας αὐτῷ ἐν τοῖς ἱεροῖς νοήμασιν αὐγὰς ἀνετείνεται κακεῖθεν πλουσίως καταλαμπόμενος τὲ καὶ φωτιζόμενος πρὸς τοὺς θεαρχικούς καὶ θεοπρέπεις ὕμνους καὶ πρὸς τὰς ἱερᾶς ὕμνολογίας ὑπ’ αὐτῶν ὑπερκοσμίως ἐτυποῦτο πρὸς τὸ καὶ ὁρᾶν τὰ συμμέτρως αὐτῷ δι’ αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικά φῶτα καὶ τὸ ἀγαθοδότην Κύριον ὡς ἀπάσης ἱερᾶς ἀρχῆς καὶ φωτοφανείας αἴτιον ἐρωτικῶς ἀνυμνεῖν»³⁹⁵. Εἰδώ για ἄλλη μία φορά παρατηρεῖται ἡ πλήρης ευθυγράμμιση του περιεχομένου της θεολογίας του Συμεών με το γενικότερο κείμενο του Διονυσίου *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*³⁹⁶ ἀλλὰ καὶ τὴν Παράφραση του Παχυμέρη. Ἀλλωστε, ὁ ἴδιος ὁ Θεός, ὡς ἀναφέρθηκε ἀνωτέρω, δὲν ἐγκλωβίζεται σε ἐννοιες οὔτε ἀποφατικές οὔτε καταφατικές.

³⁹⁶ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας*. Πρὸς Τιμόθεον, 3-5, PG 3, 1032C – 1048B.

Με τη φράση «τῆς Χριστιανῶν, ἔφορε, θεοσοφίας»³⁹⁷, σημειώνεται ότι οι χριστιανοί γίνονται κάτοχοι της θεογνωσίας μόνο με τον φωτισμό του Αγίου Πνεύματος. Η γνώση του Θεού είναι γνώση οντολογική και όχι αφηρημένη - θεωρητική. Θεογνωσία η όραση του Θεού, καθότι μόνο με την πνευματική γνώση, και όχι με τη φυσική, δύναται κάποιος να αναχθεί γνωστικά στον Θεόν. Ο άνθρωπος ως ἐγχρονος και ἐγκόσμιος αδυνατεί να συλλάβει την προαιώνια, ἀναρχο ἀρχή, δηλαδή τον αἰῶνιο Θεό και να διατυπώσει λόγο για τον τρόπο ὑπαρξης της υπερθετικής υπερτελειότητας. Η ἀνοδος στο ὕψος της Θεολογίας, μοιάζει με ἀνάβαση στην πιο ψηλή κορυφή του ὄρους και εἶναι καρπός του υπερβατικού φωτισμού που ἔχει δεχθεῖ ο ἀνθρώπινος νους ἀπό την Αγία Τριάδα³⁹⁸. Η Θεογνωσία, λοιπόν, ἔχει ως ἰδιάζον χαρακτηριστικό ότι συνίσταται ἀπό μία ἀποκαλυπτική θεϊκή ἐνέργεια και πρωτοβουλία. Εξαρτάται, λοιπόν, ἀπό την αυτοαποκάλυψη του ἐν Τριάδι Θεού. Ἀνευ αὐτῆς της ἀποκάλυψης, το Θεῖο εἶναι ἀκατάληπτο, θέση ἡ ὁποία συνυφαίνεται με τον θεολογικό ρεαλισμό.

Γίνεται, λοιπόν φανερό με τους ἀνωτέρω ὄρους, ὅτι ο Γεώργιος Παχυμέρης ορίζει μία γνωσιολογία υπερκατηγοριακῆς τάξης, ἡ ὁποία κόμιζε καίριες ἀνατροπές. Στο παρελθόν το ἴδιο εἶχε υποστηρίξει και ο Ἰωάννης ο Δαμασκηνός, με βάση το συγκεκριμένο χωρίο του Διονυσίου του Ἀρεοπαγίτου: «...ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστίν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. οἰκειότερον δέ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τόν λόγον. οὐδέν γάρ τῶν ὄντων ἐστίν οὔχ ὡς μή ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπέρ πάντα τὰ ὄντα καί ὑπέρ αὐτό δέ τό εἶναι ὢν»³⁹⁹.

Ο Παχυμέρης προβαίνει, ἐπιπλέον, στην διάκριση μεταξύ ουσίας και ἐνεργειῶν στον Θεό. Ἐτσι, διευκρινίζει ὅτι «Τριάς καί ὑπέρ τό εἶναι,

³⁹⁷ Αυτόθι, 1, PG 3, 997A.

³⁹⁸ Αυτόθι, 1, PG 3, 997B.

³⁹⁹ Αυτόθι, 1, 4, PG 94, 800B.

καί ὑπέρ τό Θεός εἶναι, καί ὑπέρ τό ἀγαθός εἶναι ἔχουσα. Τό μὲν ἔμφασιν ἔχει παραγωγῆς, δηλονότι τό εἶναι, τό δέ ἐνεργείας, τό Θεός»⁴⁰⁰. Σημειώνει ὅτι το ἀγαθός δεν δηλώνει τη θεία φύση, το θείον εἶναι Του, ἀλλά την ἐνέργειά Του⁴⁰¹.

Ἡ ἀνάπτυξη ὅλης τῆς ἀνωτέρω επιχειρηματολογίας πραγματικά παρουσιάζει ἕναν Παχυμέρη εξοικειωμένο με τη δογματική διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ γνώστη τῆς προγενέστερης πατερικῆς επιχειρηματολογίας, ἐνῶ το ὅτι συχνά προτιμᾷ τη χρήση ἀποφατικῆς γλώσσας καταγράφει το πῶς ἐρμηνεύει σε κλίμακα ἐδραιότητος τον οντολογικό ρεαλισμό⁴⁰². Συγχρόνως, υπογραμμίζει ὅτι ο λόγος για το ἀγνωστο καὶ ἀπρόσιτο του Θεοῦ δεν σημαίνει ὅτι παύει ο ἴδιος νὰ ἐκδηλώνεται καὶ νὰ ἀποκαλύπτεται. Γίνεται προσιτός καὶ γνωστός ἐντός του μυστηριώδους καὶ ἀπρόσιτου χαρακτήρα Του. Ἡ γνώση του Θεοῦ στον Χριστιανισμό, κάτι που ἐπαναδιατυπώνει καὶ ἐδῶ ο Παχυμέρης, εἶναι γνώση κυρίως οντολογική καὶ ὄχι τόσο ἀφηρημένη - θεωρητική.

Ἡ χρήση του ἐνικού, «ἐνική ἢ θεία φύσις»⁴⁰³ δηλώνει τη μία θεία φύση, στην οποία υπάρχουν τα τρία Πρόσωπα τῆς Θεότητος, «τρισυπόστατον»⁴⁰⁴. Προκειμένου νὰ ἀποφευχθεῖ ο κίνδυνος τῆς πολυθεΐας, το ὁμοούσιο ἐπισημαίνεται καὶ ἐδῶ παντί τρόπῳ. Παράλληλα, ἐγίνετο ἀναφορὰ στα ὑποστατικά ιδιώματα των Προσώπων, ὅπως ἡ Πατρότης, ἡ Υἱότης καὶ το ἐκπορευτόν για το Ἅγιο Πνεῦμα⁴⁰⁵. Οἱ ἐννοίες, λοιπόν, Πατήρ, Υἱός καὶ Πνεῦμα δηλώνουν ὑποστάσεις, πρόσωπα καὶ

⁴⁰⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, 1016A.

⁴⁰¹ Αὐτόθι.

⁴⁰² Αὐτόθι, PG 3, 1016C.

⁴⁰³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, I, 1, PG 3, 1036A.

⁴⁰⁴ Αὐτόθι.

⁴⁰⁵ Αὐτόθι.

αποτυπώνουν έναν μοναδικό τρόπο ύπαρξης προσδιοριζόμενον εκ των υποστατικών ιδιωμάτων τους.

Στο ίδιο πλαίσιο αναφορών επισημαίνεται ότι η ενότητα της μίας, κοινής θείας Ουσίας και η διάκριση των τριών θείων Υποστάσεων χαρακτηρίζουν τον αιώνιο τρόπο παρουσίας της Αγίας Τριάδας. Η ενότητα της Τριάδας είναι προσωποκεντρική, διότι θεμελιώνεται επί της μοναρχίας του Πατρός. Χάρη στη μοναρχία υπάρχει το ομοούσιο και το ομοδύναμο ως τριαδολογικές ενώσεις, χωρίς επ' ουδενί να αίρονται οι ισοδυναμίες της αυτοϊδρυσης. Διάκριση στην Αγία Τριάδα δε σημαίνει ετερουσιότητα, αλλά κοινωνία ιδιαιτεροτήτων⁴⁰⁶. Τα τρία θεία Πρόσωπα δεν είναι «ἄλλο καὶ ἄλλο καὶ ἄλλο», αλλά «ἄλλος καὶ ἄλλος καὶ ἄλλος»⁴⁰⁷. Η μόνη διαφορά μεταξύ των τριών θείων Προσώπων είναι αυτή των, μη αποδιδομένων κατηγοριακά στα υπόλοιπα πρόσωπα, υποστατικών ιδιωμάτων. Κατά συνέπεια, οι υποστατικές ιδιότητες είναι ακοινώνητες, μη-μετεχόμενες, διακεκριμένοι τρόποι υπάρξεως των τριών θείων Υποστάσεων, σε αντίθεση με την κοινή θεία Ουσία και τις ιδιότητές της, η οποία μετέχεται και κοινωνείται και στα τρία θεία πρόσωπα⁴⁰⁸.

Κατά συνέπεια, ως ομοούσιος και ομοδύναμος Θεός, το κάθε πρόσωπο της Αγίας Τριάδας ιδιαιτέρως, από κοινού με τα άλλα δύο Πρόσωπα της Τριάδας, κατέχει την απόλυτη γνώση περί του Θεού. Επανέρχεται δηλαδή η επισήμανση για την απόλυτη γνωστική αυτοαναφορά. Μόνον τα τρία πρόσωπα του Θεού γνωρίζουν την «ὑπερούσιον αὐτοῦ (τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ) οὐσίαν καὶ ὑπαρξιν»⁴⁰⁹. Θα

⁴⁰⁶ Ε. Μπούλοβιτς, *Το μυστήριο της εν τη αγία Τριάδι διακρίσεως της θείας ουσίας και ενεργείας κατά τον άγιο Μάρκο Εφέσου τον Ευγενικό, αινέσιμος επί διδακτορία διατριβή*, εν Αθήνησι 1980, σ. 530.

⁴⁰⁷ Ν. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β'*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007 σ.103-105.

⁴⁰⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1061AB.

⁴⁰⁹ Αυτόθι, PG 3, 1061A.

σημειώναμε ότι τα τρία πρόσωπα λειτουργούν γνωστικά και υπό αυτό το πρίσμα των υποστατικών ιδιωμάτων τους, χωρίς εκ νέου να αίρονται οι απόλυτοι όροι των αυτοϊδρύσεων⁴¹⁰.

Έτσι, τα τρία Πρόσωπα - Υποστάσεις της Αγίας Τριάδας, είναι ούτως ηνωμένα εν τη ομοουσιότητα και αγάπη, ώστε στην υπόσταση του ανάρχου και αγεννήτου Πατρός να περιχωρείται και ο Γεννητός Υιός και το εκπορευτόν Άγιον Πνεύμα. Επίσης, στην υπόσταση του Γεννητού Υιού περιχωρείται και ο Πατήρ και το Άγιον Πνεύμα και στην υπόσταση του Αγίου Πνεύματος περιχωρείται ο Άναρχος Πατήρ και ο Γεννητός Υιός. Δηλαδή έκαστον Θεϊόν Πρόσωπον-υπόσταση είναι ο όλος Θεός και δεν νοείται διηρημένος, αφού δια της ομοουσιότητας οι τρεις υποστάσεις δεν χωρίζονται σε τρεις Θεούς, αλλά παραμένει «Εἷς Θεός ὁμοούσιος, ἀσύγχυτος, ἀδιαίρετος». Επομένως, με βάση τα ανωτέρω, ο Παχυμέρης οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η Αγία Τριάδα και οι σχέσεις των Προσώπων -Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος- μεταξύ τους αποτελούν το βαθύτερο και πραγματικό νόημα του όρου «θεολογία», η οποία διέρχεται διά μέσου των αλληλοπεριχωρήσεων⁴¹¹.

⁴¹⁰ Αυτόθι.

⁴¹¹ Αυτόθι, PG 3, 1061A-D. Ο Ιωάννης Καρμίρης, στηριζόμενος στα πατερικά έργα περί Αγίας Τριάδας, συνοψίζει ως εξής σχετικά με την Τριαδολογία του Χριστιανισμού της Ανατολής: «Την δε Τριάδα νοούμεν τούτο μεν εκ της διακρίσεως των τριών προσώπων απ' αλλήλων, τούτο δε εκ της διαφοράς των προόδων αυτών. Ούτω τα τρία θεία πρόσωπα διακρίνονται απ' αλλήλων η διαιρούνται αδιαστάτως και αδιαιρέτως, έχοντα το πλήρωμα της θεότητος έκαστον, της μιας όμως θείας ουσίας διαμενούσης αδιαιρέτου και αμερίστου... Κατά ταύτα, η διαφορά και διάκρισις των τριών υποστάσεων η προσώπων της Αγίας Τριάδος έγκειται μόνον εν ταύταις ταις τρισίν ακοινοποιήτοις ιδιότησιν, ήτοι τη αγεννησία του Πατρός, τη γεννήσει του Υιού και εκπορεύσει του Αγίου Πνεύματος, ας οι Καππαδόκες εχαράκτηρισαν ως τρόπους υπάρξεως των τριών προσώπων και της προς αλληλα σχέσεως αυτών, και ουχί μόνον ως τρόπους της αποκαλύψεως αυτών υπό Σαβελλιανικήν έννοιαν», Ι. Καρμίρη, «Σύνοψις της Δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας», *ανάτυπον εκ της Επιστημονικῆς Επετηρίδος της Θεολογικής Σχολῆς του Πανεπιστημίου Αθηνών* 1955-1956, εν Αθήναις 1957, σ. 17-18. Στο ανωτέρω καταγράφεται η

1.3 Γνόφος, Γνώση και Αγνωσία για τον Θεό: «Εἰς τὸν γνόφον εἰσῆλθεν, τουτέστιν εἰς τὴν περὶ Θεοῦ ἀγνωσίαν. Γνῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι».

Ἐχει ἤδη καταστεί σαφές ὅτι ὁ ἄνθρωπος δεν πρέπει νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ συλλάβει τὸ τι εἶναι Θεός, ἀλλὰ νὰ ἀνάγει τὶς διανοητικὲς διαδρομὲς τοῦ στὶς ὄντολογικὲς ἐκείνες καταστάσεις ποὺ ἐκφαίνουν τὴν ἐκδήλωσή του, δηλαδὴ στὶς ἐνέργειές του⁴¹². Δι' αὐτῆς τῆς ὁριογράμμισης ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ θὰ ἔχει ὡς βάση τὸ ὀρθῶς νοεῖν καὶ λογίζεσθαι⁴¹³. Ἡ «ὑπὲρ νοῦν» γνώση δεν εἶναι ἐκσταση με τὴν ἀρχαιοελληνικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, δηλαδὴ δεν ἀποτυπώνει τὴ δραπετεύση τοῦ νοῦ ἀπὸ τὴ φυλακὴ τοῦ σώματος. Εἶναι ὁ φωτισμός⁴¹⁴. Ὅσο ἀνεβαίνει ὁ ἄνθρωπος ἀφήνοντας πίσω τοῦ τὴν αἴσθησι καὶ τὶς γνώμες ποὺ τού παρουσιάζει ἡ διάνοια, τόσο περαιτέρω υποπίπτει στὴν ἀντίληψή του τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. Παράλληλα, υπερβαίνει τὴν πολυπραγμοσύνη τῆς διάνοιας, βυθίζεται ὅλο καὶ στὰ ἐνδότερα, πρὸς τὸ ἀθέατον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ ἐκεῖ θεάται τὸ ἀκτιστὸ φῶς τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ⁴¹⁵.

Ἀκολουθοῦντες τὴν μέχρι τότε διδασκαλία κυρίως τοῦ Γρηγορίου Νύσσης σὲ συνάρτηση με τὴν σύνολη πατερικὴ διδασκαλία, τόσο ὁ Διονύσιος ὅσο καὶ ὁ Παχυμέρης συνηγοροῦν ὅτι ὁ Θεός ἐμφανίζεται σὲ

περίφημη θεωρία τῆς ἀρεοπαγιτικῆς παράδοσης ἕως καὶ τὸν Γρηγόριο Παλαμά περὶ ἐνώσεων καὶ διακρίσεων.

⁴¹² Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1016A.

⁴¹³ Ν. Ματσούκα, *Δογματικὴ καὶ συμβολικὴ θεολογία*, Β', ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 502-503.

⁴¹⁴ Αὐτόθι, σ. 505-507.

⁴¹⁵ Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανικὸ Συμπόσιο*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Εστίας, Αθήναι 1967, σ. 80-86.

διηνεκή κλίμακα ως Φως και ποτέ ως γνόφος. Αλλά όταν ο νούς του θεόπτου χριστιανού ευρισκόμενος στην «θεωρία» προτίθεται να εισέλθει και στην Θεία Ουσία, συναντά το αδιείσδυτο, δηλαδή τον υπέρφωτο θείον γνόφο⁴¹⁶. Επομένως, ο γνόφος δεν είναι η εμφάνιση του Θεού ως γνόφου, αλλά παραπέμπει στην αδυναμία του ανθρώπου να θεαθεί την Ουσία του Θεού, η οποία είναι «τό φῶς τό ἀπρόσιτον»: «Με απλούς λόγους ο θείος γνόφος είναι Φως, αλλά Φως αθέατο και απρόσιτο στον άνθρωπο. Ο Θεός είναι Φως: «Εγώ εἰμι τό Φῶς τοῦ Κόσμου» είπε ο Θεάνθρωπος και όχι «Εγώ εἰμί ὁ γνόφος τοῦ κόσμου». Σύμφωνα με τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, «ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ Θεὸς λέγεται καὶ ἀοράτω γὰρ ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίας φωτοχυσίας, ἐν τούτῳ γίνεται πᾶς τὸν Θεὸν γινῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν μηδὲ γινώσκειν...»⁴¹⁷. Μὲ αὐτὴν, ἐπομένως, και μόνον την έννοια σημειώνεται πῶς ο γνόφος είναι πέραν του φωτός. Κατά συνέπεια, υπάρχει μία διαλεκτική αντίθεση μεταξύ του υλικού φωτός που υπάρχει στα όντα και του θείου φωτός που περιβάλλει τον Θεό⁴¹⁸. Το υλικό φως στην οπτική των ανθρώπων φαίνεται φωτεινό, αλλά αποδεικνύεται σκοτεινό όταν αναφέρεται στο είναι του Θεού. Αντίθετα, το θείος φως στην οπτική των ανθρώπων παρουσιάζεται ως γνόφος, ως σκότος, αλλά αποτελεί το αληθινό φως που περιβάλλει τη θεία φύση. Προς επίρρωση των λεχθέντων από τον Διονύσιο ο Παχυμέρης εξηγεί: «Καὶ οὕτως ἀπερικαλύπτως ἐπὶ τὴν παντελῆ ἀγνωσίαν καταντήσαντες, γινώσκομεν ποσῶς τὴν ἐν ἀγνωσίᾳ γινῶσιν ἐκείνην· ταύτην γὰρ λέγει ἀγνωσίαν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην, καὶ γνόφου

⁴¹⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1028A.

⁴¹⁷ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Ἐπιστολή Ε - Δωροθέῳ Λειτουργῷ*, PG 3, 1073-1077.

⁴¹⁸ Χρ. Τερέζη, *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 76.

ὑπὸ παντός τοῦ ἐν τοῖς οὐσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον»⁴¹⁹. Ἡ διαλεκτικὴ τῶν ἀντιθέτων συνεχίζει νὰ εἶναι διάχυτη.

Το ὅτι τονίζεται καὶ ἐδῶ ὅτι ἡ γνώση τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι τελείως ἀνέφικτη ἐκ μέρους τῶν κτιστῶν ὄντων καὶ ὅτι συνίσταται ὡς ἐκ τούτου στὴν ἀγνωσία καὶ τὴν ἀκαταληψία τους, ἐνέχει μίᾳ σαφὴ μεθοδολογικὴ προοπτικὴ καὶ οδηγεῖ ὥστε νὰ ἀναφέρεται ὁ Παχυμέρης στὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς παραγράφου με ἀποφατικὲς ἐννοίες γιὰ τὴ Θεότητα⁴²⁰. Γίνεται, λοιπὸν φανερό με τοὺς ἀνωτέρω ὅρους ποὺ ἀναφέρονται στὸν Θεό, ὅτι τόσο ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὅσο καὶ ὁ Γεώργιος Παχυμέρης θέτουν τὸ ὄριο δυνατοτήτων σχετικὰ με τὴν διατύπωση λόγου γιὰ τὴν υπέρτατη Ἀρχή, γιὰ τὸ υπερεῖναι. Ἀπὸ τὴ δική του πλευρὰ, τὸ ἴδιο θὰ υποστηρίξει καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, με βάση τὸ συγκεκριμένο χωρίο τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου: «...ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστίν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν. Οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς πάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον. Οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων· ἐστὶν οὐχ ὡς μὴ ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὢν»⁴²¹.

Στὸ ἀνωτέρω κείμενο ἡ γνώση περὶ τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ ἡ θεολογία, παρομοιάζεται με ὅρος. Αὐτὴν τὴν παρομοίωση τὴν ἔχει ἀντλήσει ὁ συγγραφέας ἀπὸ τὸ Γρηγόριο τὸν Ναζιανζηνό. Ὁ Καππαδόκης Πατὴρ σημειώνει ὅτι ἡ θεολογία μοιάζει με ὅρος καὶ ὅσο προχωρὰ ὁ πιστὸς στὸ βάθος τῆς ἐκτάσεώς του καλύπτεται ἀπὸ νεφέλη⁴²². Σὲ αὐτὴν καὶ στὸν «τῆς

⁴¹⁹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 2, PG 3, 1032B.

⁴²⁰ «Ἀπειρον οὖν τό θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία», Ἰω. Δαμασκηνός *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 4, PG 94, 800B.

⁴²¹ Αὐτόθι, 1, 4, PG 94, 800B.

⁴²² «Ἀνιόντι δέ μοι προθύμως ἐπὶ τὸ ὄρος, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, προθυμουμένῳ τε ἅμα καὶ ἀγωνιῶντι, τὸ μὲν διὰ τὴν ἐλπίδα, τὸ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἵνα τῆς νεφέλης εἴσω γένωμαι, καὶ θεῶ συγγένωμαι, τοῦτο γὰρ κελεύει θεός», Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Θεολογικός Λόγος Β': Περὶ Θεολογίας*, 2, 1-4. Επίσης, σημειώνει στὸν ἴδιο λόγο: «ἔτρεχον μὲν ὡς θεὸν καταληψόμενος, καὶ

κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον»⁴²³, ο οποίος υποδηλώνει την υπερβατικότητα της θείας ουσίας, η οποία είναι κεκρυμμένη στον πιστό εκείνον που αποπειράται να γνωρίσει τον Θεό, αναφέρεται και ο Διονύσιος. Ο τελευταίος φαίνεται να έχει δεχθεί επίδραση όχι μόνον από τον Ναζιανζηνό αλλά και από έναν άλλο Καππαδόκη Πατέρα, τον Γρηγόριο Νύσσης. Ο επίσκοπος Νύσσης υπογραμμίζει ότι όσο προχωρούσε ο Μωυσής προς τόν Θεό, η θεοφάνεια προς την οπτική του αρχίζει «διά φωτός», ακολουθεί η «νεφέλη» και τέλος ο «γνόφος»⁴²⁴, ο οποίος δείχνει τα άδυτα της θεογνωσίας. Πρόκειται για βελτιωτικούς διαλεκτικούς αναβαθμούς.

Το εγχείρημα ενός αναζητητή -πιστού για να γνωρίσει τον Θεό θα επιτευχθεί ουσιαστικότερα, εάν ο ίδιος αποπειραθεί να απεκδυθεί από κάθε υλικό και νοητό πράγμα, για να μπορεί απερίσπαστος να αναχθεί στην υπερούσια ακτίνα του θείου σκότους: «τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα

οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον, εἶσω γενόμενος», Αυτόθι, 3, 3.

⁴²³ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, 1, PG 3, 997B.

⁴²⁴ Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐξηγήσεις τοῦ Ἀιματος τῶν Αἱμάτων*, 11, H Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera, In Canticum Canticorum*, Leiden, E.J. Brill 1960, vol. VI, p. 322¹³-323⁹ (=PG 44, 995D). Αυτόθι, p. 26⁹, 355¹² (=PG 44, 769B, 1037C). Συναφῶς βλ. Του ιδίου, *Πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπολιναριστῶν*, F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera, Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, Leiden, E.J. Brill 1958, vol. III.1, p. 123¹²⁰-124¹ (=PG 45, 1351A-1353A). Του ιδίου, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν*, J. McDonough, *Gregorii Nysseni opera, In inscriptiones Psalmorum*, Leiden, E.J. Brill 1962, vol. V, p. 105¹ (=PG 44, 527AB). Τοῦ ιδίου, *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως* I, SC 1, p. 43³, 46³, 56⁴⁻⁵, 58⁴ (=PG 44, 292-310). Αυτόθι II, SC 1, p. 152¹⁰, 162¹, 164⁵, 165¹, 169⁶, 229⁴ (=PG 44, 310-327). Του ιδίου, *Ἀπολογητικός περὶ τῆς Ἑξαήμερου*, PG 44, 65B.

ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήση»⁴²⁵. Γίνεται φανερό ότι η θεογνωσία, ως μετοχή στις θείες ενέργειες και ως φωτισμός επιτυγχάνεται μέσω του λόγου και του νου, οι οποίες είναι κορυφαίες λειτουργίες της εσωτερικότητας⁴²⁶. Όσο ανεβαίνει ο άνθρωπος αφήνοντας όπισθέν του την αίσθηση και τις γνώμες που τού παρουσιάζει η διάνοια, τόσο σε μείζονα βαθμό θεάται το της θείας φύσεως αθεώρητον. Παράλληλα, υπερβαίνει την πολυπραγμοσύνη της διάνοιας, βυθίζεται όλο και στα ενδότερα, προς το αθέατον καὶ ακατάληπτον, και εκεί θεάται το άκτιστο φως του Τριαδικού Θεού⁴²⁷.

Στο σημείο αυτό μπορεί να εισαχθεί μία νέα παράμετρος τοπικού ούτως ειπείν χαρακτήρα. Ο Θεός δεν αποτελεί μέρος του κόσμου. Για τον λόγο αυτό η γνώση μας για Εκείνον χαρακτηρίζεται από τον γνώφο. Άλλωστε, ο Θεός κατά τον Παχυμέρη δεν ανήκει ούτε κατά την ουσία του ούτε κατά την καθαρή η δρώσα ενέργειά του ούτε ως τμήμα στον κόσμο της αισθητής εμπειρίας: «οἶδαμεν ὅτι τι τῶν ὄντων οὐκ ἔστι Θεός»⁴²⁸. Έτσι, ο αναβάτης στο όρος της Θεολογίας, όσο ανεβαίνει υψηλότερον, τόσο αποκτά βαθμιαία συνείδηση δύο διαφορετικών γεγονότων –της ετερότητας και της εγγύτητας του Αιωνίου. Όσο πλησιάζει την κορυφή της θεογνωσίας, αντιλαμβάνεται όλο και με περαιτέρω ένταση ότι ο Θεός είναι μυστήριο. Ο Θεός είναι «ὁ τελείως ἄλλος», αόρατος, ασύλληπτος,

⁴²⁵ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, 1, PG 3, 997B-1000A.

⁴²⁶ Αυτόθι, σ. 505-507.

⁴²⁷ Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανικό Συμπόσιο*, βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήναι 1967, σ. 80-86.

⁴²⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων Ὄνομάτων*, 1, PG 3, 612A. πρβλ. Χρ. Τερέζη, *Η θεολογική Γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 58.

τελείως υπερβατικός, πέρα από όλους τους λόγους, πέρα από κάθε κατανόηση⁴²⁹.

Κατά συνέπεια, ο «γνόφος», όπου ο κάθε πιστός εισάγει τον εαυτό του σαν άλλος Μωϋσής, μετατρέπεται σε ένα φωτεινό η ένα εκθαμβωτικό σκότος. Ο αποφαιτικός τρόπος τού «ἀγνοεῖν» μας φέρει σε πληρότητα και όχι σε κενότητα. Οι αρνήσεις μας στην πραγματικότητα είναι υπερκαταφάσεις. Έτσι, η αποφαιτική προσέγγιση του Θεού γίνεται καταφατική. Επιπλέον, η χάρη του Θεού καθιστά τους ανθρώπους έμπλεους του θείου φωτισμού. Όθεν, τους βοηθά να πλησιάσουν πέρα από κάθε διατύπωση θετική η αρνητική, πέρα από κάθε γλωσσικό όρο και κάθε πεπερασμένη ανθρώπινη σκέψη, προς μία άμεση εμπειρία του ενεργούντος αιτιακά και προθετικά Θεού. Κατά συνέπεια, μπορούμε νά γνωρίσουμε τόν Θεό μόνον υπό τόν γνόφον τῆς τέλειας αγνωσίας⁴³⁰, να τον αντιληφούμε μέσα στο πλαίσιο της πνευματικής καθαρότητας και της απέκδυσης του εαυτού μας από τους δερμάτινους χιτώνες της αμαρτίας και των υλικών δεσμών έχοντας ως παράδειγμα το Μωυσή: «...ἀπολυθείς τῶν τὲ ὀρωμένων, τουτέστιν αἰσθητῶν ἀπάντων, καὶ τῶν ὀρώντων, τουτέστι τῶν λογικῶν ἀπάντων, νοητῶν φημὶ καὶ νοερῶν οὐσιῶν, μεθ' ὧν καὶ ἡμετέρων ψυχῶν, τηνικαῦτα εἰς τὸν γνόφον εἰσῆλθε, τουτέστιν εἰς τὴν περὶ Θεοῦ ἀγνωσίαν»⁴³¹. Και εδώ η φρασεολογία κινείται στον νεοπλατωνικό άξονα, όπως π.χ. με τους όρους «νοητόν» και «νοερόν», οι οποίοι κατά πάσα πιθανότητα αναφέρονται στους αγγέλους.

⁴²⁹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 2, PG 3, 1028A-1029A, βλ. Χρ. Τερέζη, *Η θεολογική Γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993, σ. 76-77.

⁴³⁰ Αυτόθι, σ. 79.

⁴³¹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 2, PG 3, 1024A.

1.4 Αισθητά και νοητά: «τά γάρ αἰσθητά ἐκάλουν μὴ ὄντα, ἅτε μεταβολῆς ἀπάσης πάντοτε μετέχοντα, καὶ μὴ ὡσαύτως αἰεὶ ὄντα. Τά δέ νοητά, ὡς ἐν ταυτότητι μένοντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, τὴν ἐνιαίαν ἐκείνην καὶ ἀμερῇ καὶ θείαν ὡσανεὶ νόησιν».

Ἡ διάκριση τῶν ὄντων σε αἰσθητά και σε νοητά συναντάται ἤδη στις πραγματείες του Ἀριστοτέλη και κυρίως του Πλάτωνος⁴³². Ἡ αναφορά του Παχυμέρη στο περιεχόμενό τους φανερώνει τις επιδράσεις που ἔχει δεχθεῖ ὄχι μόνο ἀπὸ τον Πλάτωνα και τον Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ και τον Παρμενίδη και τον Ἡράκλειτο σχετικῶς με τα ἐπίπεδα διάρθρωσης του υπαρκτού.

Ὁ Παρμενίδης υπογράμμισε ὅτι το «Λέγειν», το «Νοεῖν» και το «Εἶναι» συγκροτοῦν ἓνα ενιαίό ὅλο, ὥστε να δύναται ὁ ἴδιος να λέγει πως ἡ νόηση και το «Εἶναι» στο οποίο ἡ ἴδια αναφέρεται, εἶναι ἓνα και το αὐτό⁴³³. Το «Εἶναι» ἀποτελεῖ τὴν οντολογική και τὴν λογική προϋπόθεση τῆς υπάρξεως και τῆς ἐκδήλωσης του ενεργοποιημένου «νοεῖν» και «λέγειν». Ἀλλωστε, τα ὄντα καθεαυτὰ ὑπάρχουν βεβαίως πρὶν ἔλθει ὁ νους για να τα συλλάβει, να τα κατανοήσει και να τα εντάξει στα εννοιολογικά –κατηγοριακά σχήματά του⁴³⁴. Βεβαίως κάθε τι στο περιβάλλον ὑπάρχει για τον ἄνθρωπο ἀπὸ τη στιγμή που θα το

⁴³² Οἱ διάλογοι του Πλάτωνα *Φαῖδων*, *Φαῖδρος*, *Πολιτεία*, *Παρμενίδης*, καὶ *Τίμαιος* ἀποτελοῦν τις πλέον ἐμβληματικές πραγματείες τῆς ἐν λόγῳ διάκρισης και θεμελιώνουν ἰδρυτικῶς τὴ δυτική Μεταφυσική. Ἀριστοτέλους, *Περὶ Ψυχῆς*, 431b.

⁴³³ Α. Πιερρή, *Παρμενίδης: Ὁ Μονισμός του εἶναι και ὁ Δυϊσμός του γίνεσθαι*, Ἀθήνα 2010, σ. 3-10.

⁴³⁴ Αὐτόθι, σ. 5 κ.έ.

αντιληφθεί με τις αισθήσεις του και θα το συλλάβει με τη νόησή του⁴³⁵. Ωστόσο η προϋπαρξη του είναι ρητή.

Ο Πλάτων, στην εξέλιξη της εν λόγω παράδοσης, έχοντας υιοθετήσει στοιχεία από την ορφική και τη πυθαγόρεια διδασκαλία, σχημάτισε την περίφημη θεωρία των Ιδεών, των μεταφυσικών αρχετύπων του υποκειμένου στην αισθητηριακότητα σύμπαντος. Σύμφωνα με το περιεχόμενό της, ο κόσμος διακρίνεται στον αισθητό και στον νοητό. Ο αισθητός κόσμος είναι το σύστημα που γίνεται κατανοητό μέσα από την ανθρώπινη αισθητηριακή αντίληψη⁴³⁶. Ο κόσμος αυτός ρέπει προς τη συνεχή μεταβολή, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, και ό,τι περιέχει βρίσκεται σε μία διαδικασία φθοράς και αναγεννήσεως. Στην πραγματικότητα, τα αισθητά πράγματα δεν υφίστανται ως εδραίες οντότητες, αλλά αποτελούν μία περιστασιακή δημιουργία, προσοικειούμενη γνωστικά μόνον διά των αισθήσεων. Κατά συνέπεια, δίκαια θα μπορούσαν να θεωρηθούν είδωλα, απεικάσματα που μοιάζουν αληθινά, σαν την εικόνα που αντικατοπτρίζεται στον καθρέπτη. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να παραμερίσει αυτήν την εικονική αχλύ και να κατανοήσει με αυθεντικό τρόπο τα αισθητά πράγματα. Αντίθετα, υπάρχει ο κόσμος που περιέχει τις Ιδέες και εξασφαλίζει στον άνθρωπο, όχι μόνο την αληθινή γνώση, αλλά και την ίδια την ύπαρξή του. Αυτός είναι ο νοητός κόσμος, δηλαδή ο κόσμος των αιώνιων αρχετύπων⁴³⁷.

Ο Διονύσιος και ο Παχυμέρης, έχοντας δεχθεί σημαντική επίδραση από τις ανωτέρω φιλοσοφικές θεωρίες, καλεί τους λόγους των

⁴³⁵ Αλ. Καρπούζου, *Μεταμορφώσεις της Σκέψης. Χριστιανική Θεολογία*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014, σ. 23-28.

⁴³⁶ Ι. Θεοδωρακοπούλου, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα, Πανεπιστημιακές παραδόσεις*, Αθήνα 1964⁴, σ. 90-104. G. Santas, «The Form of the Good in Plato's Republic», in G. Fine (ed.), *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press Oxford 1999, p. 252-253.

⁴³⁷ A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Duquesne University, Burlington 2007, p. 23-41.

όντων θελήματα, προορισμούς και παραδείγματα του νου του Θεού, σύμφωνα με τα οποία δημιουργήθηκε ο κόσμος, στην τελική μορφή του: «Πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας, προὔφεσθᾶναι τὰ πάντα τῶν ὄντων παραδείγματα, κατὰ μία ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον· ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἑκβασιν. Παραδείγματα δέ φαμέν εἶναι τοὺς ἐν τῷ Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφεσθῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων αφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισεν καὶ παρήγαγεν»⁴³⁸. Επομένως, οι λόγοι των όντων δεν αποτελούν ορισμένες ιδέες αφηρημένες, είδη και αρχέτυπα στον «νου» του Θεού, αλλά το αιώνιο θέλημά Του. Ως ενέργεια το θέλημα του Θεού είναι άκτιστο, άτρεπτο, εκτός χρόνου και παραμένει το ίδιο αιωνίως στην αυτοϊδρυτική κατάστασή του. Αιώνια επιθυμία του Θεού είναι η δημιουργία και η συντήρηση του φυσικού κόσμου.

Η διαφορά της χριστιανικής αυτής απόψεως από την αντίστοιχη της ελληνικής αρχαίας φιλοσοφίας έγκειται στο οντολογικό δεδομένο ότι η ουσία κάθε όντος παρουσιάζει ορισμένα κοινά σημεία με τη θεία Ιδέα του, σύμφωνα κυρίως με τον Πλάτωνα⁴³⁹. Αντίθετα, στην βυζαντινή πατερική διδασκαλία τα κτίσματα είναι ετερούσια από τον Θεό. Επομένως, οι λόγοι μπορούν να χαρακτηρισθούν ως εννοήματα του θείου νοός, σύμφωνα με τα οποία ο Θεός συνεκρότησε το σύμπαν. Ο Παχυμέρης διευκρινίζει με έμμεσο τρόπο ότι οι λόγοι των όντων ουδεμία σχέση έχουν με τις Ιδέες (του Πλάτωνος). Και το αιτιολογικό στήριξης εδράζεται ότι τα νοητά οφείλουν την ύπαρξή τους στο Θεό⁴⁴⁰. Στο ίδιο μάλιστα

⁴³⁸ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ Θείων Ὄνομάτων* 5, 8, PG 3, 824C.

⁴³⁹ P. Ricoeur, *Being, Essence and Substance in Plato and Aristotle*, David Pellauer and John Starkey (trs.), Polity 2013, p. 111, 249. Fr. Copleston, *Greece and Rome*, vol. 1, *A History of Philosophy*, Doubleday, New York 1962, p. 127-32.

⁴⁴⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 5, PG 3, 1046-1065.

κοσμολογικό πλαίσιο, τονίζεται ότι το Σύμπαν είναι η συνισταμένη του αισθητού και του νοητού κόσμου και ότι ο άνθρωπος βρίσκεται μεθόριος μεταξύ των δύο αυτών κόσμων.

Ο Παχυμέρης υποστηρίζει ότι τόσο ο αισθητός όσο και ο νοητός κόσμος έχουν την αρχή τους στον Θεό, εννοώντας τον προσωπικό Τριαδικό Θεό: «Ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ Θεός ἐστίν»⁴⁴¹. Η διάκριση πάντως των όντων σε νοητά και σε αισθητά έχει τις ρίζες της στην επίδραση την οποία ασκεί ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης στη σκέψη του βυζαντινού στοχαστή. Παρά ταύτα, οι παρατηρήσεις του κινούνται με αυστηρή συνέπεια στις κατευθύνσεις της βυζαντινής φιλοσοφίας, η οποία διακρίνει τα όντα σε κτιστά και σε άκτιστα⁴⁴². Ότι πρέπει να τηρείται, είναι ότι στην χριστιανική διδασκαλία όλα τα αισθητά και τα μη νοητά ανήκουν στην κατηγορία των κτιστών, ενώ στα άκτιστα ανήκει μόνον ο Τριαδικός Θεός και οι ενέργειες Αυτού.

Τα αισθητά εξηγεί ο Παχυμέρης δεν είναι όντα με την κυριολεκτική σημασία του όρου, αφού υπόκεινται στην τροπή και στη φθορά αλλά και γενικότερα είναι επιδεκτικά σε μεταβολές. Έτσι, έχουμε σχήμα οξύμωρο, αφού λέγονται αισθητά «καθ' όμωνυμίαν» αλλά στην πραγματικότητα δεν υφίστανται ως όντα⁴⁴³: «τά γάρ αισθητά εκάλουν μή όντα, άτε μεταβοής άπάσης πάντοτε μετέχοντα, καί μή ώσαύτως όντα». Αντίθετα, τα νοητά –δηλαδή οι άγγελοι- θεωρούνται όντα, διότι δεν φέρουν μεταβολές στην χρονική εξέλιξη και παραμένουν ίδια⁴⁴⁴. Πάντως διευκρινίζεται ότι στα όντα μεταβάλλεται το ποιόν –δηλαδή το πώς της ποιότητας- και όχι η ίδια η ποιότητα, κάτι που ανακαλεί στη μνήμη τη

⁴⁴¹ Αυτόθι, 4, PG 3, 1044A. Αυτόθι, 5, PG 3, 1060A-D.

⁴⁴² Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευής ανθρώπου*, PG 44, 184C.

⁴⁴³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1, PG 3, 1017B.

⁴⁴⁴ Αυτόθι.

διάκριση που διατυπώνει ο Αριστοτέλης⁴⁴⁵. Βέβαια, ο Παχυμέρης περιγράφοντας τον κόσμο των κτιστών δεν εστιάζει μόνο στην αισθησιαρχία ή στη νοησιαρχία, αλλά προβαίνει σε έναν συνδυασμό και των δύο «στα όρια του εννοιολογικού ρεαλισμού, του ανταποκρινομένου σαφώς στους οντολογικούς και στους γνωσιολογικούς προσανατολισμούς της Ανατολής»⁴⁴⁶.

Εν κατακλείδι, ο Παχυμέρης σχετικά με τα αισθητά και τα νοητά όντα φαίνεται ότι χρησιμοποιεί την ορολογία του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη, προσηρμοσμένη στη διδασκαλία των Πατέρων και μετουσιωμένη με χριστιανικό περιεχόμενο. Καθιστά, λοιπόν, τη φιλοσοφική γλώσσα των αρχαίων Ελλήνων το νέο περίβλημα της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας, χωρίς όμως να αλλοιώνει το περιεχόμενό της, ζήτημα το οποίο απησχόλησε έντονα τον βυζαντινό στοχασμό, με αποτέλεσμα πολλάκις να προκληθούν διαμάχες και διχογνωμίες. Επρόκειτο κατά βάση για θέμα στάσης έναντι της φιλοσοφίας, στροφής δηλαδή στο πνεύμα ή στο γράμμα της⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Αριστοτέλους, *Περί ψυχῆς*, B4, 415a 21-25.

⁴⁴⁶ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 5, PG 3, 1061B. Χρ. Τερέζη, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τῆς Ορθόδοξης Ανατολῆς*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 91–92.

⁴⁴⁷ Αυτόθι, σ. 92-93.

5 «Ἀμύητοι» ως προς τη θεία γνώση: «τούς πιστεύσαντας μέν τῷ ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ, μή μὴν ἐπὶ τελειωτέραν ἐλθόντας γνῶσιν».

Στον ὅρο «Ἀμύητοι» ἐγίνε μία μικρὴ αναφορὰ ανωτέρω κατὰ τη συζήτηση για τον ορισμό του περιεχομένου της *Μυστικῆς Θεολογίας*. Ο ὅρος αὐτός συνδέεται ἀμεσα και στενά στη διδασκαλία του Παχυμέρη, ἀφού οι μνημένοι μόνον μπορούν να κινηθoύν ανοδικὰ προς τον Θεό, ἐκεῖ ὅπου ἀποκαλύπτεται το ἀκτιστο Φῶς της δόξης Του. Εκεί ὅπου ἡ θεία οὐσία προβάλλει την ἐκδήλωση των ἐνεργειῶν της και την ἀποκάλυψη της μεθεκτικῆς υπάρξεώς της⁴⁴⁸.

Ο ἀμύητος στη χριστιανικὴ διδασκαλία δεν μπορεῖ να καταστήσει κτήμα του τη μυστικὴ θεολογία και οὔτε να ἀποδεχθεῖ τις ρεαλιστικὲς προδιαγραφές της υπερβατικῆς Οντολογίας και να προσεγγίσει τον Θεό, σημειώνει ο Παχυμέρης⁴⁴⁹. Επιπλέον, στην κατηγορία των ἀμύητων μπορεῖ να ἀνήκει και ο χριστιανός –ἐκεῖνος που δεν ἔχει ἐμβαθύνει στη θεολογία του Χριστιανισμοῦ ἀλλὰ ἔχει μείνει ἀπλῶς στα σύμβολα και στα ὅσα ἐπιφανειακά ἀντιλαμβάνεται: «ἀμύστους δέ λέγει τούς παντάπασι πάντων τῶν μυστικῶν ἀμετόχους εἰδωλολάτραις. Φησί τοίνυν· Ὅρα μή τις ἐκ τούτων τῶν μυστικῶν ἐπακούσῃται· εἰ γάρ οἱ ἀμύητοι οὐδέν ἔχουσι ὑψηλότερον φαντασθῆναι, ἀλλὰ νομίζουσιν τοιοῦτον εἶναι τόν Θεόν, καθὼς δύνανται αὐτοί νοεῖν, τόν θέμενον σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ, κατὰ τὴν Γραφήν»⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Χρ. Τερέζη, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολῆς*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1993, σ. 96–97.

⁴⁴⁹ Αὐτόθι, σ. 97.

⁴⁵⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1017D.

«Ἀμήτοι» ορίζονται από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη όσοι είναι προσκολλημένοι στα γήινα και πιστεύουν ότι μπορούν να διατυπώσουν λόγο για τον υπερούσιο Θεό με βάση τα αισθητά όντα. Με τον όρο «ὑπερουσίως» επανέρχεται στο προσκήνιο το ακατάληπτο και το άρρητο της θείας ουσίας. Η διαφορά ακριβώς μεταξύ της ουσίας των κτιστών έναντι της ουσίας του Θεού δηλώνεται με τον όρο «ὑπερουσίως», δηλαδή υπεράνω της ουσίας. Η οντολογική υπερίδρυση θέτει τους όρους λειτουργίας των γνωσιολογικών διαδικασιών.

Με τον όρο «σκότος» υπογραμμίζεται για άλλη μία φορά, όπως στην πρώτη παράγραφο του κεφαλαίου αυτού, ότι η γνώση του Θεού βρίσκεται μέσα στο σκότος, στον γνόφο που αναφέρει ο Γρηγόριος Νύσσης στον *Βίο του Μωυσέως*⁴⁵¹. Αναντιλέκτως, έτσι δηλώνεται τό το μη εφικτό τού να γνωρίσει κάποιος την ουσία του Θεού.

Η προέκταση είναι ότι ο αμήτος είναι αδύνατο να κατανοήσει τις θείες μυσταγωγίες, καθότι ως μή μνημένος στα μυστήρια της χριστιανικής διδασκαλίας, της εν Χριστώ θείας αποκαλύψεως, δηλαδή ως αμυσταγωγής⁴⁵², δεν έχει δυνατότητες αναγωγών. Ο Παχυμέρης χρησιμοποιεί τον όρο «ἄμυστος», ο οποίος είναι συνώνυμος με τον αμήτο στη χριστιανική θεολογία. Ο άμυστος δεν γνωρίζει τον Θεό και ούτε επιτυγχάνει τη μέθεξη στις προβολές των όσων τελούνται μονίμως μέσω των ουσιοποιών ενεργειών Του. Ο ευρισκόμενος στην εν λόγω κατάσταση ταυτίζει τον Θεό με τα είδωλα που κατασκευάζουν οι άνθρωποι εκείνοι οι οποίοι βρίσκονται μακριά από τον Θεό για να αντικαταστήσουν την παρουσία του με την χρήση τους⁴⁵³. Οδηγείται δηλαδή στην παραγωγή των ειδώλων και τους αποδίδει θεϊκές τιμές.

⁴⁵¹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί τοῦ βίου Μωυσέως* II, SC 1, p. 152¹⁰.

⁴⁵² Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί μυστικῆς Θεολογίας. Πρὸς Τιμόθεον*, I, 2, PG 3, 1000B.

⁴⁵³ Αυτόθι.

Με τα απαρέμφοτα «καταφάσκειν» καί «ἀποφάσκειν» ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης δεν αναπτύσσει διαλεκτική σχέση μεταξύ της καταφατικής και της αποφατικής θεολογίας, αφού το Θείο δεν ορίζεται ούτε με καταφατικούς όρους αλλά ούτε με αποφατικούς, «Δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτία, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούση, καὶ μὴ οἶσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένas εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν;»⁴⁵⁴.

Ο Παχυμέρης, επίσης, τονίζει, παρακολουθώντας την αρεοπαγιτική παράδοση, ότι μεταξύ της καταφατικής και της αποφατικής θεολογίας υπάρχει ἄρρηκτη και λειτουργική ενότητα καί σχέση μεταξύ τους⁴⁵⁵. Η καταφατική και η αποφατική θεολογία στον Χριστιανισμό της Ανατολής, δεν θεωρούνται μόνον καρποί νοησιαρχικού στοχασμού, ὅπως συμβαίνει πολλάκις στη δυτική σχολαστική θεολογία, αλλά θεμελιώνονται ἐξ ολοκλήρου στη θεία αποκάλυψη και στην μυστική εμπειρία του πιστού. Η κατάφαση δεν μπορεί να θεωρηθεί ανεξάρτητα ἀπὸ την ἀπόφαση στην ἀνάπτυξη της θεολογίας. Κινούμενος σε αὐτὴν τὴν κατεύθυνση ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός θα ἀναλύσει με ἔμφαση ὅτι ἡ ἀπόδοση τῶν διαφόρων ονομάτων στον Θεό δεν ἀποτελεῖ οὔτε τὴν αὐτόνομη καταφατική ἢ ἀποφατική θεώρηση τῆς ὑπαρξῆς του, ἀλλὰ τὴν λειτουργική συνάφεια καὶ ταυτόχρονη χρήση τῶν δύο αὐτῶν γνωστικῶν μεθόδων: ἡ «γλυκυτάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν συνάφεια οἶον ἢ ὑπερούσιος οὐσία, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράρχιος ἀρχή»⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Αυτόθι.

⁴⁵⁵ Πρβλ. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 4, PG 94, 800B: «Καὶ ταῦτα κοινῶς ἐπὶ πάσης λέγεται τῆς θεότητος τὰ τε ἀποφατικῶς καὶ καταφατικῶς λεγόμενα».

⁴⁵⁶ Αυτόθι, PG 94, 800BC: «Τὰ δὲ καταφατικῶς λεγόμενα ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται ὡς γὰρ αἴτιος πάσης οὐσίας καὶ πάντων τῶν ὄντων λέγεται καὶ ὦν

Η αποφατική θεολογία συμπληρώνεται από τήν καταφατική. Τά θεῖα ονόματα αποτελοῦν τὰ ἴχνη ἐπὶ τῶν ὁποίων θὰ ορίσουν τὴν πορεία τοὺς πνευματικά οἱ χριστιανοί, γιὰ νὰ πετύχουν τὴν κοινωνία μὲ τὸ Θεό, ἡ ὁποία υπερβαίνει κάθε ἀνθρώπινη νόηση καὶ γνώση⁴⁵⁷.

Μέσα ἀπὸ τὸ περιεχόμενο που δίδει ὁ Παχυμέρης στὸν ὅρο «Ἀμύητοι», δηλαδή διὰ τῆς αναφορὰς του σὲ ὅσους δὲν ἐφτάσαν στὴν τέλεια γνώση⁴⁵⁸, μας θυμίζει τὰ κείμενα τοῦ Κλήμεντος Ἀλεξανδρέα, ὁ ὁποῖος στὸ ἔργο του *Στρωματεῖς* καταγράφει τὴν προϋπόθεση πῶς μόνον ἡ ὀρθή φιλοσοφία πρέπει νὰ βρίσκεται σὲ ἀρρηκτη ἐνότητα με τὴ

καὶ οὐσία, καὶ ὡς αἷτιος λόγου παντὸς καὶ σοφίας λογικοῦ τε καὶ σοφοῦ λέγεται λόγος καὶ λογικός, σοφία καὶ σοφός, ὁμοίως καὶ νοῦς καὶ νοερός, ζωὴ καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατός, καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν τιμιωτέρων καὶ πλησιάζοντων αὐτῷ οἰκειοτέρως ὀνομασθήσεται. Τιμιώτερα δὲ τὰ ἄυλα τῶν ὑλικῶν καὶ τὰ καθαρὰ τῶν ῥυπαρῶν καὶ τὰ ἅγια τῶν ἐναγῶν, καὶ μᾶλλον αὐτῷ πλησιάζοντα, ἐπεὶ καὶ πλέον μετέχουσιν αὐτοῦ. Οἰκειότερον οὖν μᾶλλον ὀνομασθήσεται ἥλιος καὶ φῶς ἥπερ σκότος, καὶ ἡμέρα ἥπερ νύξ, καὶ ζωὴ ἥπερ θάνατος, καὶ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ ὡς ζωτικά ἥπερ γῆ, καὶ πρὸ πάντων καὶ πλέον ἀγαθότης ἥπερ κακία, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν ὦν ἥπερ μὴ ὦν· τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὑπαρξὶς καὶ ὑπάρξεως αἷτιον, τὸ δὲ κακὸν ἀγαθοῦ ἥτοι ὑπάρξεως στέρησις. Καὶ αὗται μὲν αἱ ἀποφάσεις· γλυκυτάτη δὲ καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν συνάφεια οἶον ἢ ὑπερούσιος οὐσία, ἢ ὑπέρθεος θεότης, ἢ ὑπεράρχιος ἀρχὴ καὶ τὰ τοιαῦτα. Εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγόμενα δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα οἶον σκότος· οὐχ ὅτι ὁ θεὸς σκότος ἐστίν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς. Λέγεται μὲν οὖν ὁ θεὸς νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα σοφία τε καὶ δύναμις ὡς τούτων αἷτιος καὶ ὡς ἄυλος καὶ ὡς παντουργὸς καὶ παντοδύναμος».

⁴⁵⁷ Ιω. Ρωμανίδου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας Α'*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981, σ. 77-78. Συναφῶς πρβλ. Β. Καλλιακμάνη, «Ἡ συμβολικὴ γλώσσα τῆς Εκκλησίας», http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/ig_kalliakmanis.pdf (2014), σ. 7. Βλ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 12 PG 94, 845C: «ἐκ πάντων τῶν ὄντων κατονομάζεται, καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων· οἶον φωτός καὶ σκότους, ὕδατος καὶ πυρός· ἵνα γινώμεν, ὅτι οὐ ταῦτα κατ' οὐσίαν ἐστίν· ἀλλ' ἔστι μὲν ὑπερούσιος καὶ ἀκατονόμαστος· ὡς δὲ πάντων τῶν ὄντων αἷτιος, ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὀνομάζεται».

⁴⁵⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1017D

Χριστιανική πίστη⁴⁵⁹. Συνολικά θεωρεί πώς «ἀληθινός γνωστικός» είναι ο μνημένος στη Χριστιανική πίστη, στην οποία εμβαθύνει με τη γνώση της φιλοσοφίας. Τονίζει, λοιπόν, ότι η βαθύτερη γνώση της χριστιανικής διδασκαλίας που μπορεί να αποκτήσει κάποιος με τη βοήθεια της φιλοσοφίας θα τον ικανώσει στο νά είναι μνημένος στη μυστική θεολογία⁴⁶⁰. Η τελευταία, με τη σειρά της, ορθώς βιουμένη αποτελεί έκφραση της πνευματικής ζωής κατά τον τρόπο βεβαίως που εκδιπλώνεται και στο πλαίσιο των λατρευτικών εκδηλώσεων.

Έτσι και σε μόνιμη υπέρβαση της εκκοσμικευμένης τυπικής λογικής, ο μνημένος στην αληθινή γνώση της χριστιανικής διδασκαλίας και πίστεως είναι το πρόσωπο που έχει κατανοήσει το περιεχόμενο της αποφατικής άγνοιας, κατά τον Παχυμέρη⁴⁶¹. Αυτή θεωρείται συνώνυμο όχι της απουσίας γνώσεως αλλά της τέλει συνεκτικής και ολοτελούς γνώσης. Με την αντιστροφή των κατηγορηματικών προσδιορισμών η άγνοια αποτελεί την αληθινή γνώση του Θεού. Ο Θεός στην αυθεντικότητα της προς τα έξω εκδήλωσής του γνωρίζεται μέσα από μία υπερβαίνουσα την νόηση ένωση μαζί Του. Η ανώτερη γνώση αποκαλύπτεται στους μνημένους μέσα στο σκότος της άγνοιας, στην ούτως ειπείν χώρα της μυστηριώδους σιωπής, αφωνίας και θαυμασμού της θείας υπερτελειότητας, καταστάσεις που ορίζουν και τις διαδικασίες της υπαρξιακής τελείωσης. Συγκεκριμένα⁴⁶², βασική προϋπόθεση ώστε να αναρριχηθεί ο κατά περίπτωση αναγόμενος στο όρος της Θεολογίας και

⁴⁵⁹ E. Artemi, «In a man who loves wisdom the father will be glad» (Stromata A1). Clement's of Alexandria teaching about the cryptic philosophical tradition», *De Medio Aevo* 8 (2015/2), 131-142.

⁴⁶⁰ Αυτόθι.

⁴⁶¹ Χρ. Τερέζη, *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 41.

⁴⁶² Αυτόθι, σ. 42, 73. Πρβλ. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί τῶν θείων ὀνομάτων*, 2.7, PG 3, 669D-672A: «Τοῦτο γάρ ἐστι καί ἡ ἐν ἀγνωσίᾳ γνῶσις, ἐν ἣ οὐδεμίαν ὀρῶμεν ἢ θέωσιν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ τι ἀκριβῶς ἐξισωθήσεται τῇ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξηρημένην αἰτία».

να καταστεί γνώστης των θείων μυστηρίων, είναι να εισέλθει στο «μυστηριώδες σκότος τῆς ἀγνοίας», όπου ευρίσκεται ως απόλυτη αυτοὑπαρξη το Ἐν - Αγαθόν⁴⁶³. Ακόμη πάντως και ο μνημένος στο περιεχόμενο της μυστικής θεολογίας οφείλει, τελών τους διαλεκτικούς αναβαθμούς τους να έχει συνεχώς στον νου του ότι η θεία ουσία είναι γνωστή αποκλειστικώς στα τρία πρόσωπα της αγίας Τριάδας, διότι κάθε πρόσωπο είναι πλήρης και τέλειος φορέας αυτής. Εδώ ακριβώς ευρίσκεται η απόλυτη ενότητα –ταυτότητα της Οντολογίας με την Γνωσιολογία. Τα υπόλοιπα όντα, άγγελοι και άνθρωποι, ανεξάρτητα από τον βαθμό τελειότητας που μπορούν να κατακτήσουν, βρίσκονται σε παντελή αγνωσία. Με αφηγηματικούς όρους, θα σημειώνομε ότι ασθμαίνουν ενώπιον του αβυσσώδους μυστηρίου της θείας απειρίας⁴⁶⁴. Η κατάσταση, ωστόσο, αυτή επ' ουδενί δεν παραπέμπει σε γνωστική αποκαρδίωση, αλλά οδηγεί σε όλο και περαιτέρω έφεση για πρόσληψη του θείου μυστηρίου υπό όρους μετοχής.

⁴⁶³ Χρ. Τερέζη, *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ.48.

⁴⁶⁴ E. Artemi, «“In a man who loves wisdom the father will be glad” (Stromata A1). Clement's of Alexandria teaching about the cryptic philosophical tradition», *De Medio Aevo* 8 (2015/2), 131-142.

1.6. Θεία ονόματα: «Θεολογικάί ὑποτυπώσεις περί Θεοῦ».

Ἡ ἀλήθεια προφέρεται στον ἄνθρωπο μέσα ἀπό τὴν ἀποκαλυπτικὴ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ ορολογία ποὺ ἐκφράζει τὴν ἐμπειρία τῆς θείας ἀλήθειας ἐπινοεῖται καὶ ἐπιλέγεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους. Ὡς ἐπινόημα καὶ ἐλεύθερη ἐπιλογή ἡ θεολογικὴ γλῶσσα - ορολογία εἶναι συμβατικὴ⁴⁶⁵. Στὴν ἀναάπτυξη τῆς παράδοσης τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας εἶχε γίνῃ ἀποδεκτό ὅτι κανένα ὄνομα δὲν εἶναι δηλωτικὸ τῆς ἰδίας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ⁴⁶⁶. Γι' αὐτὸ χρησιμοποιοῦνται πλείστα ονόματα –μονίμως ὡς δοκιμές ἢ ὑποθέσεις- ποὺ δηλώνουν τὰ ιδιώματα τῆς θείας ὑπαρξὸς καὶ τὶς ἐνέργειές Της. Ὁ ἀπρόσιτος Θεός, μέσῳ τῶν ἐνεργειῶν Του ὡς ἀκτιστὸ Ὄν, ἐκφαίνει τὴν ὄψεις τοῦ τρόπου τῆς ὑπαρξὸς τοῦ. Παράλληλα, ὁ Ἰδιὸς παρέχει στοὺς ἀνθρώπους τὰ ὅρια δυνατότητας τῆς ονοματοδοσίας, χωρὶς βεβαίως τὰ ὅποια ονόματα προκύπτουν νὰ περιγράφουν τὴν θείαν οὐσίαν καὶ νὰ διεισδύουν στο βᾶθος Της, ἀλλὰ τὶς ἐνέργειές Της⁴⁶⁷. Ἐτσι, ὁ Θεός ὀνομάζεται, ζωή, σοφία, δύναμη⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Θεολογία καὶ Γλῶσσα. Εμπειρικὴ θεολογία – Συμβατικὴ γλῶσσα*, ἐκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1988, σ. 46, 63.

⁴⁶⁶ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Περὶ ἀγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*, Ε', SC 237, 558⁵⁻⁷, 22-24 (=PG 75, 952BC).

⁴⁶⁷ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Θησαυρός*, ΙΘ', PG 75, 316C. Πρβλ. Βασιλείου Καισαρείας, *Κατὰ Εὐνομίον*, Ι, Η', PG 29, 528C: «Πῶς οὖν οὐ καταγέλαστον, τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν; ἢ τὸ προνοητικὸν πάλιν οὐσίαν; ἢ τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως; καὶ ἅπαξ ἀπλῶς, πᾶσαν ἐνέργειαν, οὐσίαν τίθεσθαι; Καὶ εἰ πάντα ταῦτα πρὸς ἓν σημαίνόμενον τείνει, ἀνάγκη πᾶσα ταυτὸν ἀλλήλοις δύνασθαι τὰ ὀνόματα· ὡς ἐπὶ τῶν πολυωνύμων· ὅταν Σίμωνα καὶ Πέτρον καὶ Κηφᾶν τὸν αὐτὸν λέγωμεν. Οὐκοῦν ὁ ἀκούσας τὸ ἀναλλοίωτον τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ ἀγέννητον ὑπαχθήσεται· καὶ ὁ ἀκούσας τὸ ἀμερὲς, πρὸς τὸ δημιουργικὸν ἀποφέρεται».

⁴⁶⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1036A.

Σε στενή συμφωνία μεταξύ τους οι χριστιανοί διανοητές σημείωναν ότι τα ονόματα «τὰ τῇ θείᾳ καὶ ἀκηράτῳ περιεπτόμενα φύσει» υπερβαίνουν τα μέτρα της ανθρωπότητας⁴⁶⁹, διότι κανένα όνομα από το πεπερασμένο ανθρώπινο λεξιλόγιο δεν μπορεί να χαρακτηρίσει κυριολεκτικά την υπέρτατη φύση, αφού στο σύνολό τους έχουν ενδεχόμενο περιεχόμενο ως αναφερόμενα σε μία πραγματικότητα που υπερβαίνει απολύτως το άμεσα απτό. Υπογράμμιζαν δε ότι τα ονόματα που χρησιμοποιούνται για τα Πρόσωπα του Τριαδικού Θεού νομοθετήθηκαν πνευματικά από τους θεόπνευστους άνδρες της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης⁴⁷⁰. Γι' αυτό, πρέπει να εξετάζονται υπό ανάλογους όρους και να μην αξιολογούνται με βάση τα ανθρώπινα κριτήρια. Άλλωστε, έχει ήδη επισημανθεί ότι οι ανθρώπινες λέξεις χρησιμοποιούνται με τρόπο συμβατικό, όταν αναφέρονται στο Θείο. Μόνον μέσα από την Αγία Γραφή αποκαλύπτεται η ακριβής γνώση του Θεού, την οποία, μάλιστα, ο άνθρωπος, αφηγηματικῶ τῷ τρόπῳ, καρπώνεται «μετά πόνου καὶ βασάνου»⁴⁷¹. Η ανθρώπινη γλώσσα τρόπον τινά δανείζει στην θεία Αποκάλυψη που πραγματώνεται μέσα από την γνωσιολογική εμπειρία του ανθρώπινου όντος την εκκοσμικευμένη ορολογία. Χορηγεί στην θεία Αποκάλυψη τις λέξεις, τα σχήματα, τις εικόνες, τους τύπους, τις μορφές εκείνες που ανήκουν στο γνωστικό πεδίο και τις δομές των ανθρώπων, στους οποίους και απευθύνεται⁴⁷².

⁴⁶⁹ Ισιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. V – ΤΛΘ' Σεργήνῳ Τριβούνῳ*, SC 454, 432¹⁻³ (=PG 78, 1533A).

⁴⁷⁰ Του ιδίου, *Ἐπιστ. III, ΤΛΕ' - Ἰσχυριῶνι Πρεσβυτέρῳ*, PG 78, 993AB.

⁴⁷¹ Του ιδίου, *Ἐπιστ. III, ΉΒ' - Ωφελίῳ Γραμματικῶ*, PG 78, 796D. βλ. Ε. Αρτέμη, *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου του Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012, σ. 417-418. Να σημειώσουμε ότι εμβληματικές προσωπικότητες του χριστιανικού στοχασμού, όπως ο Ωριγένης και ο Μάξιμος ο Ομολογητής, είχαν εισηγηθεί την αλληγορική ερμηνεία των Γραφών.

⁴⁷² Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Θεολογία και Γλώσσα. Εμπειρική θεολογία – Συμβατική γλώσσα*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1988, σ. 50.

Ο Παχυμέρης, στηριζόμενος στην μέχρι τότε Πατερική παράδοση, εξηγεί -παραφράζει το Διονύσιο δεν φείδεται του να τονίζει ότι τα ονόματα, τα οποία αποδίδουμε στον Θεό, μας αποκαλύπτουν τις ενέργειές Του. Οι έννοιες, οι οποίες σχηματίζονται μέσα από τις διακλαδιστικές λειτουργίες της ανθρώπινης συνείδησης, στηρίζονται σε μία νοητή αναπαράσταση. Και στο πλαίσιο ενός κριτικά λειτουργόντος σκεπτικισμού, θα σημειώναμε ότι κατασκευάζουν είδωλα Θεού, αντί να μας αποκαλύπτουν τον ίδιο τον Θεό. Με το να παραμένει στο διηνεκές η φύση Του αδιόριστη, άγνωστη, απρόσιτη και, κατά συνέπεια, ανονόμαστη, άρρητη, αποτυπώνει τους όρους -όρια της δυνατότητας για την προσέγγισή της. Κατά συνέπεια, δεν υπάρχει παρά αποκλειστικώς ένα όνομα για να εκφράσει τη θεία Φύση και το οποίο κινείται στην αφηγηματική κλίμακα: είναι ο θαυμασμός που κυριεύει την πιστεύουσα εσωτερικότητα, όταν συλλογίζεται τον Θεό⁴⁷³.

Τα θεία ονόματα ή οι θεολογικές υποτυπώσεις συναντώνται διάσπαρτα στην Αγία Γραφή. Στα κείμενα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης θα εντοπίσει ο αναγνώστης πολλά μετωνύμια του Θεού⁴⁷⁴. Συναντάμε το ανθρώπινο εγχείρημα να υπαχθεί τρόπον τινά η μεταφυσική απροσιτότητα στις οριοθετήσεις των εννοιολογικών – κατηγοριακών σχημάτων. Στον ανανεούμενο άξονα των εν λόγω εγχειρημάτων ενώνεται το κτιστό με το άκτιστο, και παρέχεται στον άνθρωπο η δυνατότητα της ονοματοδοσίας. Τα ονόματα, όμως, παραμένουν σταθερά στην προοπτική των θείων εκφαντοριών⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί Μυστικής Θεολογίας*. Εισαγωγή του Vladimir Losky, Φιλόσοφος λόγος, έκδ. Πολύτυπο, Αθήνα 1983, σ. 23.

⁴⁷⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1, PG 3, 1013A.

⁴⁷⁵ Αυτόθι.

Χαρακτηριστικά το πρώτο όνομα που σχολιάζει ο Παχυμέρης είναι «Τριάς»⁴⁷⁶, το οποίο φανερώνει τα της ουσίας του Θεού, ενώ ο ονοματικός προσδιορισμός «αγαθός» αποκαλύπτει μία ενέργειά Του⁴⁷⁷. Η καταφατική λοιπόν θεολογία δεν αναφέρεται παρά μόνον στις θείες ουσιακές ιδιότητες. Οι μετωνυμίες αυτές προκύπτουν από την εμπειρία των *ad extra* θείων προβολών. Επομένως, από τις άκτιστες ενέργειες της Θεότητας απορρέουν οι «θεωνυμίες» αγαθός, φως, καλός, έρως, όν, ζωή, σοφία, έν, κ.λπ⁴⁷⁸.

Στο σύνολό τους οι θεωνυμίες αναφέρονται και στις τρεις θείες υποστάσεις αλλά κοινή ιδιότητα της θεότητας. Κατά συνέπεια, αποδίδονται αμερίστως, απολύτως αδιακρίτως, ολοκληρωτικώς, στην ενότητα και στη διακριτικότητα της πλήρους θεότητας⁴⁷⁹. Η Σε μόνιμη πάντως κλίμακα διατηρείται η ίδια ρήτρα: η ονοματοθεσία είναι συμβατική και συμβολική (θέσει), και όχι φύσει, διότι δεν εκφράζει την ουσία του Τριαδικού Θεού⁴⁸⁰.

Μέσα από την Παράφραση του συγκεκριμένου έργου ο Παχυμέρης προβαίνει σε ό,τι θα οριζέτο ως οντολογική διατομή της Μεταφυσικής. Ωστόσο, η εν λόγω αγεφύρωτη οντολογική διάκριση ο άκτιστος μέσω των άκτιστων ενεργειών του Θεού επιφέρει τις επικοινωνίες υπό όρους μεθεκτικούς. Στην εν λόγω συνεκφορά προκύπτει μία συνθετική αλλά όχι απορροφητική συνάρθρωση των αντιθέτων, η οποία καθιστά εφικτό το γνωσιοθεωρητικό άνοιγμα και την μη κεκορεσμένη ανάπτυξη του εννοιολογικού κατηγοριακού συστήματος⁴⁸¹.

⁴⁷⁶ Αυτόθι, 1, PG 3, 1016A.

⁴⁷⁷ Αυτόθι. Σημειώτέον ότι ο όρος «αγαθός» αποτυπώνει μία ιδιότητα η οποία ενυπάρχει από κοινού στο σύνολο των ενεργειών.

⁴⁷⁸ Αυτόθι, 1, PG 3, 1017D.

⁴⁷⁹ Αυτόθι, 1, PG 3, 1020B.

⁴⁸⁰ Αυτόθι, 1, PG 3, 1020BC.

⁴⁸¹ Γ. Μαρτζέλου, «Κατάφαση και απόφαση κατά την Ορθόδοξη Πατερική Παράδοση», στο *Γηθόσυνον Σέβασμα, Αντίδωρον τιμής και μνήμης εις τον*

Ο Παχυμέρης εκλαμβάνει τις καταφατικές υποτυπώσεις ως συνώνυμες με τις καταφατικές θεολογικές διδασκαλίες⁴⁸². Και εδώ χρήζει προσοχής το ότι το κατηγοριακό σύστημα προσδιορίζεται υπερακριβώς από τα διαδοχικά επίπεδα της φυσικής και της ιστορικής Αποκάλυψης του Θεού. Παρά ταύτα, δεν διαμορφώνεται ένας μηχανιστικός αυτοματισμός κατηγοριακών αποδόσεων⁴⁸³, με συνέπεια τα ονόματα της Αγίας Τριάδας μπορούν να ενταχθούν και σε διαφορετική σειρά –τάξη, χωρίς να υπάρξει ενδεχόμενο αλλοίωσης της Αποκάλυψης του Τριαδικού Θεού. Δηλώνεται, έτσι, απερίφραστα και σε μία γενικευμένη αναγωγική ανάγνωση ότι η τάξη των Ονομάτων δεν σημαίνει διαφορά της Φύσεως ή της Δυνάμεως ή της αρχής των Προσώπων του Τριαδικού Θεού.

Στην εκτύλιξη της πραγματείας του, η οποία έχει πλείστες επιδράσεις από το χριστιανικό παράδειγμα που έχει διαμορφωθεί, ο Παχυμέρης έρχεται να δείξει ότι η δημιουργική, προνοητική καὶ συνεκτική ενέργεια του Θεού εξακτινώνεται στο σύνολο της κτίσης και καθίσταται θεωρητικά οικειοποιήσιμη μέσα από τις θεωνυμίες. Να σημειώσουμε επιπλέον, ότι η αγιαστική και θεοποιός θεία ενέργεια εκχέεται με απειροδύναμο τρόπο στην λατρευτική ζωή της Εκκλησίας διά των μυστηρίων και επιτρέπει στα μέλη της να εκφρασθούν διά συμβόλων – αλληγοριών αναφορικά με το πώς λειτουργικά αποτυπώνουν την εμπειρία της θείας μέθεξης⁴⁸⁴.

Έτσι, ο Θεός χαρακτηρίζεται ως ανούσιος χωρίς νά σημαίνει ότι δέν έχει ουσία. Παράλληλα, διατυπώνονται από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη οι χαρακτηρισμοί *ἄζωος*, *ἄλογος* και *ἄνους*, χωρίς να θεωρεί ο

μακαριστόν καθηγητήν της Λειτουργικής Ιωάννην Μ. Φουντούλην († 2007), τόμ. Β', εκδ. αδελφών Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2013, (σ. 1243 – 1262), σ. 1245.

⁴⁸² Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 2, PG 3, 1036A.

⁴⁸³ Αυτόθι.

⁴⁸⁴ Αυτόθι, 3, PG 3, 1040AB.

ίδιος ότι τα ονόματα αυτά προσιδιάζουν υπερακριβώς στον Θεό. Άρα, τα ονόματα που τού αποδίδονται είναι κατ' οικονομίαν και όχι κυριολεκτικά⁴⁸⁵. Εξάλλου, στα ονόματα - όρους η έννοια υφίσταται διαφοροποιήσεις πολλές φορές, αλλάζοντας προσέτι και έναν τόνο: «τό δέ πολύλογος προπαραξυτόνως, πολυλόγος γάρ ο πολλά λέγων, πολύλογος δέ ό πολλῶν λόγων δεόμενος· ὡς πρωτότοκος προπαροξυτόνως ό πρῶτος τεχθείς· πρωτοτόκος δέ παραξυτόνως ή πρώτως τεκοῦσα γυνή»⁴⁸⁶.

Έτσι, όταν ο Χριστός υπογραμμίζει ότι είναι η αλήθεια, η δύναμη του Θεού και η σοφία Του, δεν εννοεί την Οὐσία του Τριαδικού Θεού. Το ίδιο συμβαίνει και με τα ονόματα «Θεότης», «ἀγέννητος» καί «Πατήρ»⁴⁸⁷, τα καταγεγραμμένα στην Αγία Γραφή και φανερωμένα υπό το φως της Αποκάλυψης του Θεοῦ. Τα ονόματα για τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας, «Πατήρ», «Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ» και «Ἅγιο Πνεῦμα», φανερώνουν τον τρόπο υπάρξεώς μεταξύ τους, την πραγματική και μη διαχεόμενη θεολογία. Αντίθετα, τα θεωνύμια, «φῶς», «ζωή», «ἀλήθεια» δείχνουν το πώς αποκαλύπτονται στον άνθρωπο, δηλαδή την Οἰκονομία⁴⁸⁸.

Συμπερασματικά, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι τα υπερθετικά ενωτικά ονόματα, όπως το υπεράγαθο, το υπέρθεο, το υπερούσιο, το υπέρζωο, αναφέρονται στην όλη θεότητα. Αυτά υπάγονται στην κατηγορία της υπεροχικής αφαιρέσεως. Σύμφωνα πάντως με τη διδασκαλία του Χριστιανισμού, τριών ειδών ενωτικά του Θεού ονόματα υπάρχουν· τα υπερβατικά, τα οποία συνήθως είναι σύνθετα με το πρόθεμα «υπέρ», τα αιτιολογικά, τα οποία σχηματίζονται με βάση τις δημιουργικές ενέργειες ή εκείνα τα οποία είναι υπεροχικώς αφαιρετικά,

⁴⁸⁵ Αυτόθι, 5, PG 3, 1060BC.

⁴⁸⁶ Αυτόθι, 1 PG 3, 1021A.

⁴⁸⁷ Αυτόθι, 5, PG 3, 1060D.

⁴⁸⁸ Αυτόθι, 5, PG 3, 1061D.

τα οποία σχηματίζονται με το στερητικό άλφα, όπως αθάνατος, άκτιστος, κ.λπ.⁴⁸⁹.

Μέ βάση, λοιπόν, τις διάφορες θεωνυμίες, διακρίνεται η καταφατική και η αποφατική θεολογία. Η καταφατική θεολογία δύναται να προσδιορίσει τι είναι Θεός, ενώ στην αποφατική γίνεται προσπάθεια να προσδιορισθεί τι δεν είναι Θεός. Μέσω της αποφατικής και της καταφατικής ορολογίας σχετικά με τα ιδιώματα του Θεού, το υπέρτατο Όν αποκαλύπτεται στον άνθρωπο⁴⁹⁰. Κατά συνέπεια, μέσα στο πλαίσιο της οντολογικής αναζητήσεως του Θεού, οι Πατέρες Τού απέδωσαν πλείστες ονομασίες. Όμως, οι θεωνυμίες της καταφατικής και της αποφατικής σκέψεως προσλαμβάνουν την κεφαλαιωτική σημασία τους με την υπερθετική⁴⁹¹.

Τέλος, η κατάφαση και η απόφαση της Ορθόδοξης θεολογίας δεν προέρχεται από έναν ανεξάρτητο στην ακεραιότητά του φιλοσοφικό στοχασμό, αλλά είναι και αποτέλεσμα προσευχής και μετοχής στα θεία μυστήρια. Ο Θεός υπερβαίνει κάθε κτιστή τελειότητα, και αποκαλύπτει στον κόσμο την πραγματική αγνωσία Του και η εν λόγω κατάσταση πρέπει να καταστεί και ανθρώπινο βίωμα. Η ανωτέρω θεολογική προσέγγιση είναι φανερό ότι αποτελεί επίπονο και ιδιαίτερος κοπιώδες έργο, δεδομένου του πεπερασμένου του ανθρώπινου νου, ενώ συγχρόνως караδοκεί ο κίνδυνος της νόθευσης και της παρερμηνείας της θείας Αποκαλύψεως και της Αγίας Γραφής, κατά το δοκούν. Για τον λόγο αυτό, η δημιουργία των θείων ονομάτων, είτε αυτά αφορούν στο τι είναι ο Θεός -καταφατική όψη-, είτε αφορούν στο τι δεν είναι -αποφατική όψη-, αναδύονται μέσα από την Παράδοση της Εκκλησίας και την ολότητα της

⁴⁸⁹ Αυτόθι, 5, PG 3, 1036-1040.

⁴⁹⁰ Αυτόθι, 2, PG 3, 1029CD.

⁴⁹¹ Π. Τρεμπέλα, «Μυστικισμός - Αποφατισμός - Καταφατική Θεολογία: Μάξιμος ο Ομολογητής», Γρηγόριος ο Παλαμάς, εκδ. Σωτήρ, Αθήνα 1980, σ. 27 κ.ε.

Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης⁴⁹². Άλλωστε, η αποκεκαλυμμένη θεία αλήθεια είναι η οντολογική και γνωσιοθεωρητική εκείνη συνθήκη που διαδραματίζει τον πρωτεύοντα ρόλο, διότι η χρήση των διαφόρων ονομάτων για τον Θεό δεν έχει αναλογία στο είναι του Θεού. Η αλήθεια για τον Θεό δηλώνεται ποικιλοτρόπως και, κατά συνέπεια, συμβατικά⁴⁹³. Ο Παχυμέρης παραφράζοντας τον Διονύσιο σχετικά με τη μυστική θεολογία και τα θεία ονόματα φαίνεται τελικά με το όλο κείμενό του να τονίζει την απειρότητα του Θείου και το πεπερασμένο της ανθρώπινης διάνοιας, όπως είχε αναφέρει ορισμένους αιώνες πριν ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός: «Ἄπειρον οὖν τό θεῖον καί δυσθεώρητον καί τοῦτο πάντη καταληπτόν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία· κἂν τις οἴηται τῷ ἀπλῆς εἶναι φύσεως ἢ ὅλον ἄληπτον εἶναι ἢ τελείως ληπτόν. Τί γάρ ὅς ἀπλῆς ἐστί φύσεως ἐπιζητήσωμεν. Οὐ γάρ δή τοῦτο φύσις αὐτῷ ἢ ἀπλότης· εἶπερ μηδέ τοῖς ἀσυνθέτοις, μόνο τό εἶναι συνθέτοις»⁴⁹⁴. Η απλότης σαφώς και δεν δηλώνει έναν ανελαστικό μονισμό αλλά τον πλήρως ανεξάρτητο χαρακτήρα από οιαδήποτε συνθετική διεργασία.

⁴⁹² Ν. Ματσούκα, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, Α', εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1988, 203-210.

⁴⁹³ Σ. Γ. Παπαδοπούλου, *Θεολογία και Γλώσσα. Εμπειρική θεολογία – Συμβατική γλώσσα*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1988, σ. 165.

⁴⁹⁴ Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγος ΛΗ'*, 7, PG 36, 317-320.

1.7. Ουράνιοι άνθρωποι: «Οὐρανίους δέ λέγει τούτους ὡς μή κατά τήν ἀνθρωπίνην καί γήινην ἐπίνοιαν, ἀλλά κατά θείαν ἐπίνοιαν λεχθέντας, καί παραδοθέντας, καί εἰσδυομένους εἰς τόν θεῖον τῆς ἀγνωσίας γνόφον».

Ο Παχυμέρης χρησιμοποιεῖ τον ὅρο *Οὐρανίους* για τους ανθρώπους εκείνους οι οποίοι ἔχουν κατορθώσει να διεισδύσουν στον «θεῖον τῆς ἀγνωσίας γνόφον». Πολλοί Πατέρες πριν ἀπό εκείνον, ἀντί για τον ὅρο «Οὐράνιοι», χρησιμοποιοῦν τον ὅρο «Πνευματικοί». Τα χαρίσματα δεν εἶναι δυνατόν να καταστούν κτήμα των ψυχικῶν ἀνθρώπων⁴⁹⁵, δηλαδή οι «πνεῦμα μὴ ἔχοντες, τοὺς τοῖς λογισμοῖς καὶ συλλογισμοῖς καὶ διαλογισμοῖς μᾶλλον ἐπερειδομένους, καὶ τό δίκαιον καὶ τό συμφέρον ἐκ τούτων νομίζοντας εὐρίσκειν»⁴⁹⁶. Οι ἄνθρωποι αυτοὶ κινούμενοι μακρὰν ἀπό την ἐν Χριστῷ ζωή, δεν ἔχουν τις προϋποθέσεις να ἐντρυφήσουν στα της θείας σοφίας δόγματα, «ἐπὶ Θεοῦ φῶς»⁴⁹⁷. Αδυνατοῦν να κατανοήσουν ὅλα εκείνα πού φανερώνονται ἀπό το Ὑψιστο Ὄν. Γι' αὐτό ἢ τα ἀγνοοῦν ἢ τα παραποιοῦν ἢ τα παραθεωροῦν. Για τον λόγο αὐτό ο Παχυμέρης σημειώνει ὅτι, πριν την προσπάθεια διεισδύσεως στα του Θεοῦ, πρέπει να επικαλούμεθα την εὐχή για την «ἀγία ποτνιαῖται Τριάδα»⁴⁹⁸, δηλαδή να τελεσθεῖ ἡ ἀνάλογη προετοιμασία ὡς διαμεσολαβούσα διεργασία.

⁴⁹⁵ Πρβλ. Α' Κορ. 2, 14: «Ὁ ψυχικός ἄνθρωπος οὐ δέχεται τά τοῦ Πνεύματος». Πρβλ. Ἰσιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. IV, ΠΑ' – Νεμεσίῳ Μαγιστριάνῳ*, SC 454, 380³⁰⁻³⁴ (=PG 78, 1144BC) καὶ *Ἐπιστ. IV, PKZ' – Νείλῳ Διακόνῳ*, SC 454, 256⁶⁻¹¹ (=PG 78, 1204C).

⁴⁹⁶ Ἰσιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστ. IV, PKZ' – Νείλῳ Διακόνῳ*, SC 454, 256⁹⁻¹¹ (=PG 78, 1205A). Πρβλ. Ἰουδ. 19.

⁴⁹⁷ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1020C.

⁴⁹⁸ Αὐτόθι, 1, PG 3, 1016A.

Αντίθετα, οι πνευματικοί (οὐράνιοι οι κατά τόν Παχυμέρη) άνθρωποι⁴⁹⁹, όπως σημειώνει ο απόστολος των εθνών Παύλος, τιμώνται από το Άγιο Πνεύμα και γίνονται αποδέκτες των θείων ενεργειών. Το Πνεύμα καλύπτει την εσωτερικότητά τους, με αποτέλεσμα να κυριαρχούνται από τό αίσθημα της πληρότητας και της ταπεινώσεως και να γίνονται μέτοχοι των θείων και αϊδίων χαρισμάτων. Διαβιούν σε πνευματική ατμόσφαιρα, καρπό της μετουσίας του Πνεύματος, στην οποία δεν εισέρχεται εύκολα ο εθισμός της εκτροπής. Η ψυχή τους καθίσταται πηγή αείρροος της θείας χάρης. Ενισχύουν σε προκεχωρημένο βαθμό την πίστη τους στον Θεό και αποπειρώνται να εναρμονίσουν, στον μέγιστο εφικτό βαθμό, το φρόνημα και τις πράξεις τους με τον λόγο της αληθείας, με τον θείο νόμο. Οι άνθρωποι τότε έχουν μακάρια ζωή, διότι η ύπαρξή τους διέπεται από την παρουσία του Αγίου Πνεύματος. Ειδιάλλως, είναι νεκροί, όπως συμβαίνει, όταν η ψυχή εγκαταλείπει το σώμα.

Οι πνευματικοί άνθρωποι κατορθώνουν να υπερβούν την ακολουθία των λογισμών, την οποία θεωρούν υποδεέστερη από τη θεία δύναμη και τις αποκαλύψεις αυτής στο έλλογο όν. Επιτυγχάνουν να κατακτήσουν έτσι τη μέλλουσα σωτηρία και να οδηγηθούν στην υπαρξιακή πληρότητα της θεώσεως, η οποία άρχεται από την επίγεια ζωή διά του αρραβώνος της μεθέξεως στο Πνεύμα το Άγιον. Το Τρίτο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος κατοικεί σε εκείνους όχι καθ' υπόσταση αλλά

⁴⁹⁹ Τό γεγονός της δημιουργίας του πνευματικού ανθρώπου, ως καρπού του Αγίου Πνεύματος, έχει ιδιαίτερος κεφαλαιώδη σημασία και βρίσκεται σε οξεία αντίθεση προς την ελληνιστική και την γνωστική διδασκαλία περί του πνευματικού σώματος, ως ανεξάρτητης ουσίας, η οποία ενυπάρχει στον άνθρωπο και είναι κεκρυμμένη στο γήινο σώμα. Το σώμα αυτό των Γνωστικών και του Ελληνισμού επιζεί του θανάτου και ενυπάρχει στον άνθρωπο από την αρχή της επίγειας ζωής. Στον απόστολο Παύλο ο πνευματικός άνθρωπος είναι καρπός των ενεργειών του Αγίου Πνεύματος. Το πνευματικό σώμα είναι κάτι, το οποίο οι πιστοί θα φορέσουν κατά την Ανάσταση των νεκρών συμφώνως και προς το γεγονός της Αναστάσεως του Χριστού. Α' Κορ. 15, 35-50. Πρβλ. E. Schweizer, «Πνεῦμα», στό *Kittel's, ThDNT VI*, σ. 420-424.

διά των φυσικών ενεργειών Του, δηλαδή ως χάρισμα, «εἰς τοῦτο φωτισθῆναι εὐχόμενος»⁵⁰⁰. Το Πνεῦμα το Ἅγιο γίνεται ο οδηγητής και ο συνοδοιπόρος τους στη γέννηση μίας ισχυρῆς σχέσεως με τον Τριαδικό Θεό, στο να γίνουν δηλαδή θετοὶ υιοὶ Θεοῦ. Δεν επιτυγχάνουν μόνο, ὁμως, τη θέωση ἀλλά, αφού ἀποδέχονται τη θεία χάρη, ἔχουν την ευκαιρία να γίνουν μέτοχοι της θείας ἀλήθειας.

Οι ουράνιοι ἄνθρωποι εἶναι κάτοχοι της θείας ἐπίνοιας⁵⁰¹. Η λέξη ἐπίνοια ἔχει χρησιμοποιηθεῖ κατὰ κόρον στα ἔργα του Μεγάλου Βασιλείου και Γρηγορίου Νύσσης, με συνέπεια να μπορούμε να υποστηρίξουμε ὅτι ο Διονύσιος και, συνεπαγωγικῶς ο Παχυμέρης ἔχει ἐπηρεασθεῖ ἀπὸ τον Καππαδόκη χριστιανό φιλόσοφο. Ἄρα, δεν πρέπει νὰ διαφεύγει της ἀνθρώπινης λογικῆς ὅτι ὅλες οι περιγραφές για τον Θεό εἶναι κατ' ἐπίνοια ἐκφράσεις των θείων ενεργειῶν. Ἀδιαπραγμάτευτος στόχος τους εἶναι το περιγραφτὸν μίας προσήκουσας περὶ του Θεοῦ κατάστασης, η οποία ουσιαστικά δεν μπορεί να περιγραφεῖ. Λόγω της ἀκατανοησίας αὐτῆς της πραγματικότητος, καθὼς και της ἀδυναμίας της ἀνθρώπινης διάνοιας (νοήσεως), ο ἄνθρωπος πρέπει να χρησιμοποιήσει πλείστες ονομασίες, προκειμένου να ἀπεικονίσει τη θεία φύση⁵⁰², ἔστω καὶ ἐν μέρει και να εἰσδύσει στον «Θεῖον τῆς ἀγνοσίας γνόφον»⁵⁰³.

Ἔτσι, ο πνευματικός ἄνθρωπος εἶναι ο ἀληθὴς μυημένος στα θεία μυστήρια και στις θείες ἀλήθειες. Προσλαμβάνει τα πάντα μέσα ἀπὸ την προσωπική σχέση του με τον ἀληθινὸ Θεό και την Ἐκκλησία. Στο ιδιόλεκτο της υπόστασής του δεν ὑπάρχει ἰσοπέδωση του πνευματικῶν - μυστηριακοῦ βάθους των Ἐκκλησιαστικῶν δρώμενων και των ἐν θείᾳ

⁵⁰⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1016A.

⁵⁰¹ *Αὐτόθι*, 1, PG 3, 1021B.

⁵⁰² Μ. Tishel, *Γνώση και Ἀγνοσία του Θεοῦ κατὰ τη Διδασκαλία του Ἀγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Θεσσαλονίκη 2012, σ. 125.

⁵⁰³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1021B.

Αποκαλύπτει αληθειών, αλλά στην πνευματική οπτική του αποκαλύπτονται όλο και βαθύτερες πτυχές των θείων διδασκαλιών αλλά και των τελούμενων στη θεία μυσταγωγία, στην Εκκλησία, για να εκπληρωθούν οι λόγοι του ευαγγελιστή: «ὅστις γάρ ἔχει δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται ὅστις δέ οὐκ ἔχει καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ»⁵⁰⁴.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα από το σύνολο των γραφομένων του Παχυμέρη ότι τελικά ο ουράνιος άνθρωπος είναι το πρόσωπο εκείνο που έχει δοθεί καθ'ολοκληρίαν στον Θεό. Είναι η ανθρώπινη παρουσία που φλέγεται από θείο έρωτα και είναι έμπλεος αγάπης για τα του Θεού. Άλλωστε, ο ίδιος ο Θεός είναι αγάπη⁵⁰⁵. Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινισθεί ότι η αγάπη δεν είναι συναίσθημα που γεννάται από τις επιθυμητές ιδιότητες του αντικειμένου της αλλά άμεσος καρπός του Αγίου Πνεύματος: «ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν»⁵⁰⁶. Κατά συνέπεια, ο ουράνιος άνθρωπος έχει φρόνημα και ζωή κατά τις εντολές του Θεού, ώστε αποκτά κάθαρση του νου και επιτρέπει την ενοίκηση της Αγίας Τριάδας στην υπόστασή του. Και το αιτιολογικό στήριξης αρύεται τις αφορμές από την Καινή Διαθήκη: ο Κύριος είπε: «ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστίν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν μέ ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου, καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν»⁵⁰⁷. Κατά συνέπεια, Οὐράνιος είναι ο πνευματικός άνθρωπος που συμμετέχει στη θεία χάρη και γίνεται ο ίδιος κατά κάποιο τρόπο και βαθμό Φως. Ενώνεται με το Φως και με αυτή τήν υπερβατική και εν ταυτῷ εμμενή κατάσταση αποκτά πλήρη επίγνωση όλων όσα παραμένουν αόρατα για εκείνους που δεν έχουν αυτή τη χάρη. Οι καθαροί ως προς την

⁵⁰⁴ Ματθ. 13, 12.

⁵⁰⁵ Α' Ιω. 4, 8.

⁵⁰⁶ Αυτόθι.

⁵⁰⁷ Ιω. 14, 21.

εσωτερικότητά του θεώνται τον Θεόν⁵⁰⁸, ο Οποίος, όντας Φως, ενοικεί στην υπόστασή τους και αποκαλύπτει τον Εαυτόν του σε αυτούς εξαιτίας της αναφορικότητός τους προς το πρόσωπό του: «Οὐρανίους δέ λέγει τούτους ὡς μή κατά τήν ἀνθρωπίνην καί γήινην ἐπίνοιαν, ἀλλά κατά θείαν ἐπίνοιαν λεχθέντας, καί παραδοθέντας, καί εἰσδυομένους εἰς τόν θεῖον τῆς ἀγνώστιας γνόφον»⁵⁰⁹. Με την πρόταση αυτή ορίζεται η αμοιβαιότητα στην σχέση θείου –ανθρωπίνου, η οποία μπορεί να εκληφθεί και ως μία ανανεούμενη διαλεκτική, η οποία δεν αντικειμενικοποιείται, αλλά διέρχεται διά μέσου βιωματικών καταστάσεων που ισχυροποιούν τόν λόγον τον αναφερόμενον στη θεία γνώση.

⁵⁰⁸ Βλ. σχετικά Ε. Αρτέμη, «Ο έκτος λόγος του Γρηγορίου Νύσσης εις τους Μακαρισμούς», *ανάτυπο από το περιοδικό Κοινωνία* 45 (2002) 167-174.

⁵⁰⁹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 1, PG 3, 1021B.

1.8. Ακρότης: «Ὡς ψυχῆς ἀκρότης ὁ νοῦς».

Ο νοῦς είναι ο οφθαλμός της ψυχῆς, σημειώνει ο Παχυμέρης⁵¹⁰. Αποτελεί, λοιπόν το καθαρότερο μέρος της ανθρώπινης πνευματικότητας. Από κοινού με τη διάνοια αποτελούν δυνάμεις της γνωστικής ψυχῆς⁵¹¹. Ο Παχυμέρης δεν διαχωρίζει τον νοῦ σε ουράνιο και σε ανθρώπινο. Σημειώνει όμως ότι ο νοῦς έχει δύναμη, ενέργεια και κυρίως ουσία⁵¹². Επηηρεασμένος από τον Αριστοτέλη διακρίνει τον νοῦ σε θεωρητικό και σε πρακτικό, «Οὐ ξένον δέ τοῦτο, εἰ καί ὁ πρακτικός νοῦς χρήζει τοῦ θεωρητικοῦ ἀλλά καί μᾶλλον... τό πρακτικόν βάσις τῆς θεωρίας λέγεται καί διά τοῦτο προηγείται»⁵¹³. Ἐτσι, μέσω του νοῦ και με τις προϋποθέσεις που θέτει η χριστιανική διδασκαλία, γνωρίζεται η υπεραισθητή εκδήλωση του Θεοῦ⁵¹⁴. Επισημαίνει ότι ο νοῦς είναι ο οφθαλμός της ψυχῆς⁵¹⁵.

⁵¹⁰ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων ὀνομάτων*, PG 3, 628BC.

⁵¹¹ Δ. Μπαλτά, *Ὀντολογικά ζητήματα στο ἔργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 111.

⁵¹² Αυτόθι. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Οὐρανίας ἱεραρχίας*, PG 3, 281C.

⁵¹³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Φιλοσοφία*, 128ν (= 139ν). «Ο θεωρητικός νοῦς (κατά τόν Αριστοτέλη) εξετάζει τον Κόσμο, ενώ ο πρακτικός το αγαθό. Και το δεύτερο έχει σχέση με το σκοπό. Ο θεωρητικός νοῦς γνωρίζει το αντικείμενό του χωρίς να αποβλέπει σ' ένα χρήσιμο ή ωφέλιμο σκοπό, ενώ αντίθετα η γνώση του πρακτικού νοῦ έχει ως σκοπό την αξιολόγηση ενός αντικειμένου ως αγαθοῦ, το οποίο είναι ωφέλιμο και χρήσιμο για τον ανθρώπινο βίο και του οποίου η απόκτηση είναι σε θέση να ικανοποιήσει μία ανάγκη και να καταστήσει ευτυχισμένο ή εὐδαίμονα τον άνθρωπο. Από αυτή την άποψη, ο πρακτικός νοῦς διαμορφώνει την ὁρεξη με σκοπό να κατευθύνει την ανθρώπινη πράξη», Ν. Αγγελή, «Η θεωρία της Γνώσης κατά τον Αριστοτέλη», *Αντίφωνο*, 18 Ιουνίου 2008, <http://www.antifono.gr/portal/B1/6851.html>

⁵¹⁴ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1029D, 1045B.

⁵¹⁵ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων ὀνομάτων*, PG 3, 628BC. Δ. Μπαλτά, *Ὀντολογικά ζητήματα στο ἔργο του Γεωργίου Παχυμέρη*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2002, σ. 135.

Επιπλέον, ο Παχυμέρης δεν φαίνεται να αναφέρεται στα της ψυχής σύμφωνα με τη χριστιανική διδασκαλία αλλά έτι μάλλον κλίνει προς την Αριστοτελική έννοια της ψυχής. Η χριστιανική διδασκαλία περί ψυχής εντοπίζεται στα έργα πλείστων πατέρων αλλά μία ολοκληρωμένη θεώρηση της χριστιανικής θεολογίας περί ψυχής συμπυκνώνεται στο έργο του Ιωάννη Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*. Εκεί τονίζεται ότι: «οὐσία ζῶσα ἀπλῆ, ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, λογική τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῶ κεχηρμένη σώματι καὶ τούτῳ ζωῆς αὐξήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτική, οὐχ ἕτερον ἔχουσα παρ' ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον (ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, οὕτως ἐν ψυχῇ νοῦς), αὐτεξούσιος, θελητική τε καὶ ἐνεργητική, τρεπτὴ ἦτοι ἐθελότρεπτος, ὅτι καὶ κτιστή, πάντα ταῦτα κατὰ φύσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργήσαντος αὐτὴν χάριτος εἰληφυῖα, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ φύσει οὕτως εἶναι εἰληφεν»⁵¹⁶. Εξάλλου ο ορισμός της ψυχής κατά τη χριστιανική διδασκαλία δεν περιλαμβάνει τις πλατωνικές αναζητήσεις «για το που βρίσκεται η έδρα της ψυχής αφού εξαιτίας της ανακράσεώς της με το σώμα πρέπει να εντοπίζεται ομοτίμως σε όλα τα μέρη του σώματος»⁵¹⁷.

Από την άλλη, ο Παχυμέρης αναφέρεται στη σχέση «ψυχῆς – νοῦ», δεδομένου ότι η ψυχή χαρακτηρίζεται ως νοητή και νοερή⁵¹⁸, ενώ παράλληλα ερμηνεύεται το πως η ψυχή γνωρίζει τον Θεό⁵¹⁹. Η ψυχή νοεῖ τα νοητά όχι ως «λόγον ἔχουσα» αλλά ως νους, ο οποίος ορά τα νοητά. Τότε ο νους θεωρείται ως η βασική ψυχική λειτουργία του ανθρώπινου

⁵¹⁶ Ιωάννη Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, 26.44 -52, PG 94, 1012A.

⁵¹⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Περί κατασκευῆς τοῦ Ἀνθρώπου*, PG 44,160D. Βλ. Ν. Ματσούκα, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία*, Γ', έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 225-226.

⁵¹⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων Ὄνομάτων*, PG 3, 768B.

⁵¹⁹ Αυτόθι.

όντος⁵²⁰. Βεβαίως δεν πρέπει να διαφεύγει από τη σκέψη μας ότι ο νους, προκειμένου να γνωρίσει τον Θεό, που είναι επέκεινα των νοητών, πρέπει να καταστεί απαθής και άυλος⁵²¹. Την εν λόγω κατάσταση θα επιτύχει ο άνθρωπος, όταν απεγκλωβισθεί από τα στενά όρια της σαρκικής γνώσεως και κατορθώσει και φτάσει στην ψυχική και από την ψυχική στην πνευματική γνώση. Τότε θεάται τον Θεό και αποκτά τη θεία γνώση, η οποία τον οδηγεί στη σωτηρία του. Εδώ πρέπει να διευκρινιστεί ότι η γνώση του Θεού που κατακτά ο άνθρωπος ύστερα από τήν καθαρότητα του νου δεν είναι εγκεφαλική, αλλά υπαρξιακή, δηλαδή όλο το είναι του ανθρώπου συμμετέχει στη θεογνωσία. Προϋπόθεση βασική, για να φθάσει ο άνθρωπος σε αυτήν την «ύψηλή» γνώση ορίζεται το να προηγηθεί η κάθαρση της εσωτερικότητας, δηλαδή η θεραπεία της ψυχής, του νοός και της καρδιάς. «Μακάριοι οί καθαροί τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὁψονται»⁵²².

Μόνο τότε ο κεκαθαρμένος νους θα μπορεί να θεωρείται η ακρότητα της ψυχής⁵²³. Η ψυχή φλέγεται από την έφεσή της νά πραγματώσει τη θεϊκή φύση της, να εισδύσει στην περιοχή του ανεσπέρου φωτός⁵²⁴. Ο έρωτας αυτός της ψυχής και, κατά συνέπεια, του νου κατά Χριστόν διαφέρει από τον έρωτα του Πλάτωνος, ο οποίος εστιάζει κυρίως στο πράγμα, διότι ο χριστιανικός έρωτας κατευθύνεται στον Δημιουργό, τον επέκεινα του κόσμου, στη θεία μέθεξη. Επομένως, επειδή ο νους είναι τό καθαρότερο μέρος της ψυχής, για τον λόγο αυτόν ονομάζεται

⁵²⁰ Αυτόθι, PG 3, 768BC.

⁵²¹ Αυτόθι, PG 3, 877CD.

⁵²² Ματθ. 5, 8. Ε. Αρτέμη, «Ο έκτος λόγος τοῦ Γρηγορίου Νύσσης εις τους Μακαρισμούς», *ανάτυπο από το περιοδικό Κοινωνία* 45(2002) 169-172.

⁵²³ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικής Θεολογίας*, PG 3, 1021C.

⁵²⁴ Β. Ν. Τατάκη, *Χριστιανικό Συμπόσιο*, εκδ. Εστία, Αθήνα 1967, σ. 82.

ακρότητα⁵²⁵ -προφανώς ως κορυφωτική κατάσταση- και είναι ο παράγων εκείνος που βοήθησε το Μωυσή να αναχθεί στον θείο γνόφο και να γνωρίσει, όσον ένεστι, τον Θεό⁵²⁶. Όπως σε όλα τα σημεία έτσι και εδώ οι διαλεκτικοί αναβαθμοί είναι διάχυτοι και καταγράφουν την επί τα βελτίω πορεία.

⁵²⁵ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1021C.

⁵²⁶ *Αυτόθι*, PG 3, 1021CD.

1.9. Συμβολική θεολογία: «ἐν τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπό τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνυμίας».

Ἡ λέξη «σύμβολον» παράγεται ετυμολογικά ἀπὸ τὸ ρήμα «συμβάλλω», τὸ ὁποῖο σημαίνει θέτω ἀπὸ κοινού, συνάπτω, ενώνω καὶ δεικνύει τὴ συμμετοχὴ στο συμβολιζόμενο⁵²⁷. Ἡ ιστορική καὶ εσχατολογικὴ χρῆση τῶν διαφόρων συμβόλων ἀποτελεῖ τὴ γέφυρα ἐπικοινωνίας τῶν πιστῶν μετὰ τὸν Θεόν. Τὰ σύμβολα, υλικά, γλωσσικά, νοερά συμβάλλουν καὶ οδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴ γνώση τοῦ ἀπρόσιτου Θεοῦ καὶ στὴ θεωρία Του.

Ὁ Παχυμέρης ἀναφέρεται, σὲ ἀρκετὰ σημεία τῆς *Παραφράσεως* τοῦ *Περὶ τῆς Μυστικῆς Θεολογίας*, στὴ συμβολικὴ θεολογία. Μετὰ τὴ Συμβολικὴ Θεολογία ὁ χριστιανὸς μπορεῖ νὰ μεταβῇ ἀπὸ τὶς ὀνομασίες τῶν αἰσθητῶν σὲ αὐτὰς τῶν θείων. Βεβαίως τὰ σύμβολα πρέπει νὰ τὰ κατανοεῖ μέσα ἀπὸ τὴν ἀποφατικὴ μέθοδο τῆς υπερ-διαλεκτικῆς συνάντησης μετὰ τὸν Θεό⁵²⁸.

Ἀλλωστε, ἡ συμβολικὴ θεολογία ἢ ἄλλως ἡ προσπάθεια νὰ διατυπώνεις λόγο γιὰ τὸν ἀκτιστὸ καὶ ἀύλο θεὸ μέσω κτιστῶν συμβόλων, πραγμάτων ἢ γλωσσικῶν ὀρων, εἶναι κάτι τὸ σύνηθες ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Χριστοῦ. Ὁ ἴδιος ἀνεφέρετο συχνὰ στοὺς ἀκροατὰς τοῦ μέσα ἀπὸ τὶς συμβολικὲς παραβολὰς. Ἄλλοτε πάλι κήρυττε προβαίνοντας σὲ χρῆση διαφόρων τύπων καὶ συμβόλων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης.

Ἡ «ἀκήρατος σοφία», ὁ Θεός, φανερῶνει στοὺς προφῆτες τὴ μελλοντικὴ γνώση γιὰ τὴν υπόστασή Του μέσα ἀπὸ σύμβολα τοῦ

⁵²⁷ H. Liddell - R. Scott, *Μέγα λεξικόν τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης*, τ. 4, Αθήναι 1938, σ. 169.

⁵²⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 1037B.

παρόντος. Ο φωτισμός της ανθρώπινης διάνοιας από το Άγιο Πνεύμα δίδει την ευκαιρία στο έλλογο όν, τον άνθρωπο να ερμηνεύσει με σαφήνεια και να αποδεχθεί την αλήθεια σύμφωνα με το προφητικό νόημά τους⁵²⁹. Ο άνθρωπος, λοιπόν, αποκτά την αληθινή γνώση για τον Θεό και το θέλημά Του, χωρίς να εκβιάζει το πνευματικό νόημα των αποκαλυπτομένων. Απλώς καλείται να κατανοήσει τα σύμβολα τροφοδοτούμενο τη θεία Χάρη. Βασική προϋπόθεση για την κατάκτηση της αλήθειας είναι ο άνθρωπος να είναι εραστής της θείας γνώσεως και της εν Χριστώ ζωής. Η τελευταία μάλιστα αποτελεί το μέσο για να αποκτήσει ο μνητικά δρων τη θεία Χάρη και έτσι να μπορέσει να κατακτήσει αίσθηση της θείας πραγματικότητας.

Και στο σημείο αυτό, τίθενται οι προϋποθέσεις για να διευκρινισθούν οι αποστάσεις μεταξύ πραγματικότητας και ειδώλων. Τονίζει λοιπόν ο Παχυμέρης πως, εάν οι άνθρωποι απομακρυνθούν από την απάτη των ειδώλων, θα ακολουθήσουν τους νόμους του φυσικού σύμπαντος, δηλαδή όσα έχουν αποκαλυφθεί και έχουν δοθεί από τον Θεό, από την μη υποκείμενη σε εννοιολογικές τεχνολογήσεις παραγωγική προβολή του⁵³⁰. Η διαχεόμενη απολύτως και σε καθολική κλίμακα θεία χάρη θα ενεργοποιήσει διαυγαστικά τον νου τους και θα τους καταστήσει έμπλεους σοφίας και σύνεσης, για να μπορούν να κατανοήσουν εκείνα που θα τους αποκαλυφθούν από τον Τριαδικό Θεό⁵³¹. Με βάση αυτήν την προϋπόθεση ανοίγονται οι δυνατότητες για να αποκαλυφθεί το μεγαλείο του Θεού, ο Οποίος είναι αόρατος.

Ο επόμενος διαλεκτικός αναβαθμός είναι η συμβολική θεολογία, η οποία αποτελεί το μέσο για να αναχθεί ο άνθρωπος στη γνώση του Θεού, ως γνώση Μυστηρίου. Αυτή υπερέχει του ανθρώπινου λόγου και

⁵²⁹ Αυτόθι, PG 3, 1037-1040.

⁵³⁰ Ισιδώρου Πηλουσιώτη, *Επιστ. III, ΠΙΣ'* - *Τεράκι Πρεσβυτέρω*, PG 78, 980D.

⁵³¹ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εις τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας*, 3, PG 3, 1053BC

υπερβαίνει τα όρια της λογικής του ανθρώπου, αλλά και κάθε άλλης λογικής φύσεως, καθόσον διατηρεί στοιχείο απορρήτου εκ της αναφοράς της στην παντός επέκεινα νου ύπαρξη του Θεού⁵³², ο οποίος όμως, μας ικανώνει τους αναγόμενους ώστε η γνώση αυτή να λαμβάνει χώρα μέσα στα δεδομένα όρια των δυνατοτήτων του ανθρώπινου λόγου. Όλη αυτή η παρέμβαση βεβαίως συγχρόνως δεν αίρει τους όρους σχετικότητας στους οποίους υπόκειται ο άνθρωπος. Εξάλλου, η περιορισμένη γλωσσική ικανότητα του ανθρώπου αποτυπώνεται κυρίως στις λέξεις – σύμβολα, οι οποίες εκ των πραγμάτων δεν μπορούν να διαμορφώσουν εκφραστικούς όρους αποτύπωσης του θείου⁵³³. Η εν λόγω όμως δέσμευση δεν πρέπει να αποτελεί τροχοπέδη στο να αναφερόμεθα στη θεία ύπαρξη, διότι, ακόμα και μέσα από την πτωχεία του λεξιλογίου μας, φανερώνεται ο πλούτος της θείας δόξης⁵³⁴. Έτσι, από τον συμβολισμό των λέξεων και τα διάφορα άλλα σύμβολα μπορούμε να θεαθούμε τον Θεό ή πιο σωστά να αναγόμεθα όλο και περαιτέρω στη θεά του. Η συμβολική θεολογία βοηθά τον πιστό να γνωρίσει το Θεό διά της αγνωσίας Του, χρησιμοποιώντας συμβολισμούς αντλημένους από το λεξιλόγιο της πεπερασμένης ανθρώπινης γλώσσας⁵³⁵.

Με βάση τα ανωτέρω, ο Ι. Φουντούλης σχολιάζει: «Ο χριστιανισμός δεν ανακάλυψε τα σύμβολα. Χρησιμοποίησε την κοινή πανανθρώπινη αυτή γλώσσα, για να αναγάγει τον άνθρωπο από τα γνωστά στα άγνωστα, από τα αισθητά στα νοητά και από τις εικόνες και

⁵³² Αυτόθι, PG 3, 1037C.

⁵³³ Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Κατά Ιουλιανού*, Δ', PG 76, 713C.

⁵³⁴ Του ιδίου, *Εἰς Ἰωάννην*, VII και VIII, Pusey, vol. II, σ. 259¹⁵⁻¹⁸ (=PG 74, 29A)

⁵³⁵ «Οἱ θεολόγοι τὰ μὲν πολιτικῶς καὶ ἐννόμῳς ἐπισκοποῦσι, τὰ δὲ καθαρτικῶς καὶ ἀχράντως, καὶ τὰ μὲν ἀνθρωπικῶς καὶ μέσῳς, τὰ δὲ ὑπερκοσμίῳς καὶ τελεσιουργικῶς... Χρῆ τοίνυν καὶ ἡμᾶς, ἀντὶ τῆς δημῳδούς περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως, εἰσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν, καὶ μηδὲ ἀτιμάζειν αὐτά, τῶν θείων ὄντα χαρακτηρῶν ἔκγονα καὶ αποτυπώματα, καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων», Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 3, 1108BC.

τα απομιμήματα, στο αρχέτυπο και άρρητο θείο κάλλος»⁵³⁶. Παράλληλα ο Παχυμέρης δεν φείδεται από το να σημειώνει ότι μέσα από τη συμβολική θεολογία αγόμεθα στην άγνοια περί της θείας γνώσεως. Μέσα από την αποφαιτική γνωσιολογία τίθενται τα αυστηρά όρια ως σχέσεις – αποστάσεις μεταξύ ανθρώπου –συμβόλων και Θεού⁵³⁷. Τα σύμβολα λειτουργούν ως ενδιάμεσα και περιλαμβάνουν τόσο την αποκωδικοποίηση του θείου όσο και την δημιουργικότητα του ανθρώπου.

⁵³⁶ Ιω. Φουντούλη, *Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας*, Δράμα 1991, σ. 54.

⁵³⁷ Χρ. Τερέζη, *Η Θεολογική Γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993, σ. 65.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Παχυμέρης μέσα από το έργο του *Παράφρασις εἰς τό Περί τῆς Μυστικῆς Θεολογίας* του Διονυσίου Αρεοπαγίτη αναφέρεται στή Συμβολική Θεολογία, στα θεία ονόματα, τις θεολογικές υποτυπώσεις μέσα από τὰ ὁποῖα ὁ υιοθετῶν τὴν χριστιανικὴ διδασκαλία αποκτὰ τοὺς γνωσιολογικοὺς ὅρους ἀναγωγῆς γιὰ τὸν ἄπειρο Θεό. Ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ, τὴν ἀριστοτελικὴ καὶ τὴν νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία περὶ Θεοῦ, ἀναλαμβάνει τὸ εγχείρημα νὰ παραφράσῃ καὶ σὲ ὁρισμένα σημεῖα νὰ φωτίσῃ τὸ ὁμώνυμο ἔργο τοῦ (Ψευδοῦ) Διονυσίου τοῦ Αρεοπαγίτου, ὁ ὁποῖος προφανῶς εἶχε ἤδη υιοθετήσῃ ὁρισμένα στοιχεῖα τῶν προαναφερθεισῶν φιλοσοφιῶν. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ τὰ εἶχε ἐνσωματώσῃ ἀρμονικὰ στὸ σύστημά του ἀπὸ τὴ μέχρι τότε διδασκαλία Πατέρων ὅπως ὁ Μέγας Βασίλειος, ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ὁ Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ὁ Ἰσίδωρος Πηλουσιώτης κ.ά. περὶ τῆς γνωσιολογίας τῆς ἀναφερόμενης στα θεία. Ἀναντιλέκτως, ἡ ἐπιρροή τοῦ ἔργου τοῦ Γρηγορίου Νύσσης εἶναι προφανὴς σὲ ἀρκετὰ προκεχωρημένο βαθμὸ ἐναντὶ τῶν υπολοίπων χριστιανῶν διανοητῶν.

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ μελέτη ἀναλάβαμε τὸ εγχείρημα νὰ σχολιάσουμε τὸ συγκεκριμένο ἔργο τοῦ Παχυμέρη καὶ νὰ ἐπισημάνουμε τὰ σημεῖα ἐκεῖνα ποὺ δείχνουν τὴ χρῆση τῶν θεολογικῶν ἐννοιῶν ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς φιλοσοφίας καὶ, πιο εἰδικά, ὑπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχές τοῦ κλάδου τῆς Γνωσιολογίας. Βεβαίως ἀκαλουθήσαμε καὶ τὴν ἀντίστροφη διαδρομὴ. Στόχος μας πάντως ἦταν νὰ μὴν ἐπεκταθούμε ἰδιαίτερος στὸ ἴδιο τὸ ἔργο τοῦ Αρεοπαγίτη, ὅσο αὐτὸ ἦταν ἐφικτό, ἀφοῦ γιὰ τὶς πραγματείες τοῦ συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς ἐξεταζομένης, ἔχουν «χυθεῖ τόνοι μελάνης» γιὰ τὴ συγγραφὴ διαφόρων ἐπιστημονικῶν

πονημάτων, τόσο στον τομέα των θεωρητικών –φιλολογίας, φιλοσοφίας, θεολογίας- επιστημών, όσοι και των θετικών–φυσικής, αστρονομίας, μαθηματικών κ.λπ.

Μέσα από την Παράφραση του Παχυμέρη στρέψαμε τον στόχο μας αρχικά στο να παρουσιάσουμε μία κοσμοθεωρητική παράδοση που διαρκεί περίπου οκτώ αιώνες. Η ανάπτυξη του βίου και του ιστορικού γίνεσθαι της εποχής του κορυφαίου αυτού διανοητή της χριστιανικής παραδόσεως μας εισήγαγε στο μέτρο που η φιλοσοφία αποτέλεσε το πλαίσιο επί του οποίου στηρίχθηκε λεκτικά η χριστιανική Θεολογία και το κατά πόσο αυτή η σχέση υπερέβη τα διακριτά όρια μεταξύ αυτών των δύο θεωρητικών κλάδων.

Μέσα από την Παράφραση του κειμένου του Αρεοπαγίτου, παρουσιάζεται με κάθε προφάνεια ότι το περιεχόμενό της αποτελεί την κύρια συστηματική κατεύθυνση της πρώιμης βυζαντινής θεολογίας-φιλοσοφίας, με τη συνάφεια των δύο αυτών κλάδων σε ορισμένα σημεία να είναι πέραν του εμφανούς.

Γενικότερα, οι Πατέρες της Εκκλησίας επ' ουδενί δεν επεχείρησαν δεν μπορούσαν να αγνοήσουν τη θύραθεν παιδεία και την ελληνική σκέψη. Θαύμασαν τις υψηλές στιγμές της και χρησιμοποίησαν τις δομές και την οργάνωσή της. Έδωσαν, όμως, άλλο περιεχόμενο στην ορολογία της, τη μετουσίωσαν μέσα από τη χριστιανική διδασκαλία. Με βάση την εν λόγω μεθερμηνεία, εξετάσαμε κατά πόσο αυτή η πτυχή τηρήθηκε στην περίπτωση του Παχυμέρη. Έτσι, προέβημεν σε μία, ούτως ειπείν, θεωρητική ανακατασκευή των βασικών εννοιών της διδασκαλίας του Παχυμέρη υπό το πρίσμα το φιλοσοφικό. Έτσι, κατορθώσαμε να επιτευχθεί π.χ. η διάκριση μεταξύ ουσίας και μορφής, και μπορέσαμε να αξιολογήσουμε στον δέοντα βαθμό τον τρόπο συγκροτήσεως και χρήσεως των θεολογικών εννοιών με βάση τις θεμελιώδεις αρχές του κλάδου της Γνωσιολογίας.

Κινηθήκαμε μέσα σε μία αντίστροφη προοπτική. Συγκεκριμένα, δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι τό Πατερικό Πνεύμα και η Παράδοση της Χριστιανικής Ανατολής είχαν την ανάγκη για τη συνεχή επανέκφρασή τους με τη γλώσσα της κάθε εποχής, για να επικαιροποιούνται αναλόγως. Υπό την οπτική αυτή, ορίστηκε η ουσιώδης διαφορά φιλοσοφίας και θεολογίας. Η χριστιανική θεολογία αναντιλέκτως συνδέεται με τα όσα υποστήριξαν οι διανοητές της, οι οποίοι πάντως σε κάθε εποχή δεν εργάζονται ερήμην του πνευματικού πλούτου της Εκκλησίας, ο οποίος αποτελούσε το κριτήριο για τη στάση έναντι της φιλοσοφίας.

Από την άλλη πλευρά, επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι ο φιλόσοφος γενικώς «φιλοδοξεί» να δώσει και μία προσωπική λύση σε ό,τι διαδραματίζεται στο φυσικό σύμπαν και στην κοινωνία και ότι ενδιαφέρεται να πείσει για την ορθότητα της δικής του απόψεως, με διαλεκτικό βεβαίως τρόπο. Σκοπός μας ήταν να φανεί ότι στο πλαίσιο της Θεολογίας η Φιλοσοφία υπερβαίνει τα αυστηρά ανθρωποκεντρικά κριτήριά της και ανάγεται σε μυστικά και ενορατικά. Έτσι, μέσα από την κεκαλυμμένη ή την Μεταφυσική της υπερβατικότητας γνωρίζουμε τη Μεταφυσική της εμμένειας. Τα ανωτέρω τα εξετάσαμε διεξοδικά στην Παράφραση του Παχυμέρη, δεινού μελετητή της ελληνικής φιλοσοφίας και εκφραστή του ανθρωπιστικού πνεύματος. Εξάλλου, τέτοια ζητήματα ετέθησαν ήδη στην νεοπλατωνική Σχολή, με προεξάρχοντα τον Πρόκλο, τον οποίο είχε μελετήσει εξαντλητικά ο Παχυμέρης.

Μέσα από τη μελέτη των σχετικών κειμένων του Γεωργίου Παχυμέρη, αναδείξαμε το εάν, εντός του πλαισίου του βυζαντινού ανθρωπισμού, επιχειρείται και υπό ποιούς όρους να συγκροτηθεί ένα συνεκτικό σύστημα Γνώσεως. Κατά βάση δηλαδή, αναλάβαμε να αναδείξουμε το αν ο εν λόγω χριστιανός ερευνητής μπορεί να εκληφθεί ως ο διανοητής εκείνος, ο οποίος κινείται με αυστηρές επιστημολογικές αρχές. Η διεύρυνση της εν λόγω λεπτομέρειας έχει καίρια σημασία για

την ιστορία της φιλοσοφίας και της θεολογίας, καθότι θα δοθούν ορισμένες απαντήσεις αναφορικά με το εάν είναι εφικτή η συμπόρευση ανάμεσα στην πίστη και στον ορθό λόγο. Πρόκειται για ένα ζήτημα, το οποίο εξακολουθεί να απασχολεί και στη σύγχρονη εποχή την έρευνα και το οποίο είχαν προσεγγίσει με αυστηρές οριογραμμώσεις οι πλείονες εκ των εκπροσώπων της Νεοπλατωνικής Σχολής. Για παράδειγμα, ο Πρόκλος και ο Δαμάσκιος, στην προοπτική ενός ολιστικού επιστημολογικού παραδείγματος προσέγγιζαν το ίδιο θέμα και επιστημονικά και φιλοσοφικά και θεολογικά, χωρίς μάλιστα να οδηγούνται σε άτοπους συμφυρμούς ανάμεσα στις τρεις αυτές θεωρήσεις.

Τέλος, στις ερευνητικές στοχεύσεις μας ήταν να εξετάσουμε, έστω ακροθιγώς, το αν στα κείμενα του Παχυμέρη συναντάμε στοιχεία της τυπικής λογικής από την Αριστοτελική Παράδοση και ιδιαίτερα από την Νεοπλατωνική εκδοχή της όπως αυτή διαμορφώθηκε από τον Πρόκλο και το Δαμάσκιο. Άλλωστε, ο Παχυμέρης είναι δεινός αριστοτελιστής και η επικοινωνία του με τα νεοπλατωνικά κείμενα είναι αδιαμφισβήτητη.

Μέσα από την Παράφραση αυτή του Παχυμέρη οδηγηθήκαμε στα εξής συμπεράσματα:

Α. Η θεωρία και η γνώση του Θεού δεν γίνεται με την όραση ούτε με την ακοή, διότι Εκείνος είναι απολύτως μακράν από κάθε αίσθηση και ανθρώπινη διάσταση, έξω από κάθε σχήμα και λογική προθεώρηση. Η προσπάθεια της κατακτήσεως της γνώσεως του Θεού ενέχει αξιώσεις και απαιτεί από ένα σημείο και εκείθεν το να θέσουμε στο περιθώριο κάθε τι υλικό και νοητικό που μας κρατά δέσμιους στις εκκοσμικευμένες αναφορές της συνείδησης. Έτσι, ως άλλος Μωυσής, έχοντας εξάγει ακόμα και τα υποδήματά μας – το σύμβολο δηλαδή των υλικών δεσμών μας- αναλαμβάνουμε το εγχείρημα να ανέβουμε στο όρος της θεογνωσίας. Μέσα από το θείον γνόφον καθώς και από τις εκάστοτε υπερβάσεις των γνωστικών κατακτήσεων, ο άνθρωπος θα αποκτήσει συνείδηση των όρων

δυνατότητάς του για συνάντηση με την αυτοϊδρυτική υπερβατικότητα. Για τον ανθρώπινο νου, η ουσία του Θεού καλύπτεται από βαθύ σκότος έτσι, ώστε να μην μπορεί κάποιος να την διακρίνει ούτε κατ' ελάχιστον. Το μόνο που επιτυγχάνεται είναι η γνώση του Θεού μέσα από την αγνωσία Του.

Β. Μέσα στο πλαίσιο της θεολογίας η χρήση της πλατωνικής, της αριστοτελικής, της νεοπλατωνικής και εν γένει της μεταφυσικής φιλοσοφίας υπερβαίνει τα αυστηρά ανθρωποκεντρικά κριτήριά τους και ανάγεται σε μυστικά και ενορατικά σχήματα για τη γνώση του Θεού και τον τρόπο μέθεξης του έλλογου ανθρώπινου δημιουργήματος στον Δημιουργό Του. Πρόκειται για μία λεπτομέρεια που είναι απαραίτητη για την υπαρκτική πληρότητα του πρώτου, δηλαδή τη θέωσή του, την επίτευξη του σκοπού της δημιουργίας του, το «καθ' ομοίωσιν».

Γ. Στο κείμενο του Παχυμέρη συναντάμε έναν χριστιανικό αριστοτελισμό και έναν χριστιανικό νεοπλατωνισμό, χωρίς όμως να αλλοιώνεται το χριστιανικό δόγμα και η παραδοσιακή διδασκαλία του Χριστιανισμού των προηγούμενων αιώνων.

Δ. Με τις διεισδυτικές παρατηρήσεις του ένας εναγκαλισμός της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, με απόρριψη όμως της αρχαίας ελληνικής παγανιστικής θεολογίας. Επιπλέον, υπάρχουν εμφανή σημεία αναφοράς για τη στενή σχέση αυτών των δύο σε επίπεδο γνωσιοθεωρητικό, χωρίς όμως να εμφανίζονται τάσεις για υιοθέτηση του γνωστικισμού.

Ε. Η συμβολική θεολογία αποτελεί ένα από τα κεφαλαιώδη σημεία στο έργο του Παχυμέρη για την αναγωγή του ανθρώπου στη γνώση του Θεού, μέσω βεβαίως των δεουσών αποκωδικοποιήσεων-κατανοήσεων

Στ. Η γνώση του Θεού γίνεται κτήμα του εκάστοτε μνημένου μέσα από την αγνωσία του θείου γνόφου.

Ζ. Τέλος να σημειώσουμε ότι σε ορισμένες θεματικές συνάφειες εξετάστηκαν υπό το πρίσμα και της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και

γενικότερα της θύραθεν φιλοσοφίας της εποχής συγκεκριμένοι όροι που διαδραματίζουν κεφαλαιώδη ρόλο στην συγκρότηση της χριστιανικής διδασκαλίας, με τις μεθερμηνείες να είναι διάχυτες.

Το ταξίδι της συγγραφής αυτής της εργασίας θα αποτελέσει το εφαλτήριο να εντρυφήσουμε περαιτέρω στη φιλοσοφία των σημαντικών Ελλήνων φιλοσόφων τόσο της εποχής προ Χριστού αλλά και μετά Χριστόν. Βεβαίως, έπρεπε σε πλείστες των περιπτώσεων να κινηθούμε προσεκτικά ανάμεσα στα μεγέθη της Χριστιανικής Διδασκαλίας και της Φιλοσοφίας, για να μην παραχαράξουμε τη σχέση τους στο έργο του Παχυμέρη. Επιπλέον, ήταν απαραίτητο να αναδείξουμε το πώς προκύπτουν οι συνατήσεις των οριζόντων δύο διαφορετικών πνευματικών ρευμάτων, ώστε να κατανοήσουμε την διαλεκτική εκτύλιξη των ιδεών ιστορικά. Το βέβαιο ότι τέτοιου είδους ερευνητικά εγχειρήματα ενέχουν πλείστα διακυβεύματα καθότι οι εννοιολογικές οριογραμμώσεις αλλά και οι υπαρξιακές αναλογίες που τροφοδοτούν την ανάπτυξη των κοσμοθεωριών δεν είναι προφανείς. Ωστόσο, δεν σημαίνει ότι μία τέτοια διαπίστωση θα οδηγήσει σε έναν άγονο αγνωστικισμό ή σε αναγωγή των ερευνητικών επιχειρημάτων. Τουναντίον μάλιστα.

Θα σημειώναμε, επιπλέον, ότι ήδη από την αρχή της Παράφρασής του σε όλες τις πραγματείες του Αρεοπαγίτη ο Παχυμέρης θέτει το ζήτημα περί των ορίων δυνατότητας –εμβελείας της ανθρώπινης γνώσης. Ωστόσο, η επισήμανσή του αυτή δεν τον αποτρέπει από το να προβεί σε μία επεξεργασία όσων θεμάτων κρίνει ότι μπορούν να τύχουν μίας ενδεδειγμένης επιμελητείας του. Και μάλιστα είναι ενδιαφέρον ότι το όλον εγχείρημά του το θεμελιώνει σε μία εδραία επιχειρηματολογία, διά της οποίας θα υποστηρίζαμε ότι προβαίνει σε μία έλλογη δόμηση της Μεταφυσικής.

Κλείνοντας ως επιμύθιο θα θέταμε το ακόλουθο απόσπασμα του Γ. Παχυμέρη σχετικά τη σοφία του Θεού, το οποίο παράλληλα φανερώνει

την περιορισμένη εμβέλεια του ανθρώπινου νου: «Πολυποίκιλον λέγει τήν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, κατὰ τόν μέγαν ἀπόστολον Παῦλον. Δοκεῖ δέ τὰ δύο ἐναντία εἶναι, τό τε ἀπλοῦν καί τό πολυποίκιλον. Ἀλλ' ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι τό ἀπλοῦν μέν εἶπεν, ἵνα δηλώσῃ τό ἀσύνθετον τοῦ Θεοῦ, καί τό μηδεμιᾶς διπλόης ἐπιδεόμενον· οὐ γάρ ἐκ μαθήσεως σοφός ὁ Θεός, ἀλλ' αὐτόχρημα σοφία ἐστί. Τό δέ πολυποίκιλον, διότι εἰς πολλά γνώσεως εἶδη μετατυποῦται διά τήν τῶν ἐλλαμπομένων ἀσθένειαν· ἀρχιερεὺς γάρ ἐστι μέγας συμπάσχων ταῖς ἡμῶν ἀσθενείαις· ὥστε ἀπλῇ μέν λέγεται σοφία Θεοῦ κατὰ τήν φύσιν, πολύτροπος δέ κατὰ τήν πρόνοιαν»⁵³⁸.

⁵³⁸ Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις εἰς τό Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, ΚΕ', 4, PG 353A.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

Αθανασίου Αλεξανδρείας, *Κατ' Ἀρειανῶν Λόγοι τρεῖς*, PG 26, 12-468.

Του ιδίου, *Πρός Σεραπίωνα ἐπιστολαί τέσσερις*, PG 26, 529-676.

Επιφανίου Κύπρου, *Κατά αίρέσεων (Πανάριον), Αίρέσεις 69-80*, PG 42, 201-774. ·Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Κατηχήσεις*, PG 33, 332-1128.

Αναστασίου Σιναΐτη, *Ὁδηγός*, ΚΔ: *Τοῦ ἁγίου ἀποστολικοῦ διδασκάλου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου ἐκ τοῦ κεφαλαίου περί ἡνωμένης καί διακεκριμένης θεολογίας*, K-H. Uthemann, Anastasii Sinaite, *Sermones duo in Constitutionem Homini Secundum Imaginem Dei*, Corpus Christianorum, Series Graeca 12, Leuven University Press, Leuven 1985 (=PG 89, 35-310).

Αναστασίου Σιναΐτη, *Περί τῆς θεανδρικῆς ἐν Χριστῷ ἐνεργείας Διονυσίου*, K-H. Uthemann, Anastasii Sinaite, (=PG 89, 312-823).

Βασιλείου Καισαρείας, *Κατ' Εὐνομίου Λόγοι Α'-Γ'*, PG 29, 497-768.

Του ιδίου, *Περί Ἁγίου Πνεύματος*, PG 32, 68-217

Του ιδίου, *Πρός τούς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*, PG 31, 563-590.

Βικέντιον Λειψίνου, *Duo Commonitoria*, PL 50, 637-699.

Γεωργίου Ακροπολίτη, *Χρονική συγγραφή*, Georgii Acropolitae, *Opera*, vol. I, publ. A. Heisenberg, ανατύπωση μέ διορθώσεις P. Wirih, Στουτγάρδη 1978, (=PG 140, 970-1220).

Του ιδίου, *Ερμηνεία ρητῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου*, In Gregorii Nazianzeni *sententias*, έκδ. A. Heisenberg, Georgii Acropolitae *Opera*, II, Λειψία 1903.

Γεωργίου Παχυμέρη, *Συγγραφικαί Ἱστορίαι (Μιχαήλ και Ανδρόνικος Παλαιολόγος)*, pub. A. Failler & E. Laurent, publ. A. Failler -V. Laurent, vol. I, CFHB XXIV/1, Paris 1984 (=PG 144, 443-996)

Του ιδίου, *Μιχαήλ καί Ἀνδρόνικος Παλαιολόγος, De Michaelle et Andronico Paleologis I*, CSHB (Corpus scriptorum historiae Byzantinae), Bonnae 1835 (=PG 144, 443-996).

Του ιδίου, *Παράφρασις εἰς τό Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 3, 120-367.

Του ιδίου, *Παράφρασις εἰς τό Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 3, 369-583.

Του ιδίου, *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων Ὄνομάτων τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 3, 585-995.

Του ιδίου, *Παράφρασις εἰς τό Περί Μυστικῆς Θεολογίας τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 3, 997-1063.

Γρηγορίου Β' Κυπρίου, Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐγκώμιον εἰς τόν αὐτοκράτορα κύρον Μιχαήλ Παλαιολόγον καί Νέον Κωνσταντῖνον*, PG 142, 346-386.

Gregorius Magnus, *XL Homiliarum in Evangelia*, PL 76, 1075-1312.

Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Λόγοι*, PG 35, 396-1252.

Του ιδίου, *Ἀπολογητικός τῆς εἰς εἰς τόν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, καί αὐθις ἐπανόδου ἐκεῖθεν, μετὰ τήν πρεσβυτέρου χειροτονίαν, ἐν ᾧ τί τό τῆς ἱερωσύνης ἐπάγγελμα*, PG 35, 408-515.

Του ιδίου, *Λόγος Ζ' - Εἰς Καיסάριον τόν ἑαυτοῦ ἀδελφόν ἐπιτάφιος*, ed. F. Boulenger, PG 35, 756-787.

Του ιδίου, *Κατά Ιουλιανοῦ Βασιλέως, καί κατά Ἑλλήνων στηλιτευτικός, Α*, PG 35, 532-662.

Του ιδίου, *Λόγος 43- Εἰς τόν Μέγαν Βασίλειον Ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας. Ἐπιτάφιος*, PG 36, 493-606.

Του ιδίου, *Προς Σέλευκον*, PG 37, 1577-1598.

Του ιδίου, *Ἐπιστολήν εἰς τό Θεόδωρον*, PG 37, 297-300.

Του ιδίου, *Λόγοι θεολογικοί*, PG 36, 11-172.

Γρηγορίου Νύσσης, Ἐξηγήσεις ἀκριβῆς εἰς τὰ Αἰσματα τῶν Αἰσμάτων εἰς ὁμιλίᾳς ΙΕ', Η Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera, In Canticum Canticorum*, Leiden, E.J. Brill 1960, vol. VI, PG 44, 756-1120.

Του ιδίου, Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν Ψαλμῶν, J. McDonough, *Gregorii Nysseni opera, In inscriptiones Psalmorum*, Leiden, E.J. Brill 1962, vol. V, (=PG 44, 432-614).

Του ιδίου, Περί τοῦ βίου Μωνσέως, SC 1, (=PG 44, 292-328).

Του ιδίου, Απολογητικός περὶ τῆς Ἐξαήμερου, PG 44, 61-124.

Του ιδίου, Λόγος εἰς τὴν Κυριακὴν Προσευχὴν, PG 44, 1120-1193.

Του ιδίου, Λόγος Κατηχητικός ὁ Μέγας, PG 45, 9-116.

Του ιδίου, Πρὸς Ἀβλάβιον, Περί τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοὺς, PG 45, 116-136.

Του ιδίου, Πρὸς Εὐνόμιον Α'-Β', PG 45, 248-464.

Του ιδίου, Περί Ἁγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν, PG 45, 1301-1333.

Του ιδίου, Πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπολιναριστῶν, F. Mueller, *Gregorii Nysseni opera, Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, Leiden, E.J. Brill 1958, vol. III., p. 119-132(=PG 45, 1131-1354).

Του ιδίου, Περί Παρθενίας, J. P. Cavarinos, *Gregorii Nysseni, Opera Ascetica – De Virginitate*, VIII, I, Leiden 1963 (=PG 46, 317-416).

Δαμάσκιου Δαμασκηνοῦ, Περί ἀρχῶν

Διονύσιου Αρεοπαγίτη, Περί θείων ὀνομάτων - Περί Μυστικῆς Θεολογίας, Πρόλογος: Χρήστος Τερέζης, Εἰσαγωγή: Ἀναστάσιος Οἰ. Πολυχρονιάδης, Μετάφραση: Δημήτριος Κ. Χατζημιχαήλ, ἐκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2008.

Του ιδίου, Περί τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ πέντε μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη, PG 3, 120-367.

Του ιδίου, Περί τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη, PG 3, 369-583.

Του ιδίου, *Περί θείων ὀνομάτων. Εἰς κεφάλαια δέκα καὶ τρία μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 585-995.

Του ιδίου, *Περί Μυστικῆς Θεολογίας. Εἰς κεφάλαια ἑπτὰ μετὰ Παραφράσεως Γεωργίου Παχυμέρη*, PG 3, 997-1063.

Του ιδίου, *Ἐπιστολή Δ' - Τῷ αὐτῷ Γαῖῳ Θεραπευτῇ*, PG 3, 1072C-1073A.

Του ιδίου, *Ἐπιστολή Ζ - Πολυκάρπῳ Ἱεράρχῃ*, PG 3, 1081B-1094C.

Ευσέβιου Καισαρείας, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, G. Bardy, *Histoire Ecclésiastique*, I - IV, SC 31, Paris 1952, (=PG 20, 45-906).

Θεοδόσιος Α' Ἀλεξανδρείας, *Oration 6*, publ. I- B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, (CSCO), Syri 17/52, Louvain 1952².

Θεοδώρου Στουδίτου, *Ἐπιστολές*, G. Fatouros, *Theodori Studitae, Epistulae*, W. de Grypter & Co, Berlin 1991. (=PG 99, 904-1680).

Θουκυδίδου, *Ἱστορίαι*, I, 22, 1-4, H.S. Jones, *Thucydides historiae*, vol. I. publ. Clarendon Press, Oxford 1942.

Ισιδώρου Πηλουσιώτη, *Ἐπιστολαί I-III*, PG 78, 177A-1645C.

Του ιδίου, *Ἐπιστολαί IV- V*, P. Évioux, *Lettres*, SC 422(1997), 454(2000) (=PG 78, 1214A-1645C).

Ιωάννη Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, PG 94, 729-1228.

Του ιδίου, *Κατὰ Ἰακωβιτῶν*, PG 94, 1436-1502.

Του ιδίου, *Περί συνθέτου φύσεως κατὰ Ἀκέφαλων* PG 95, 112-125.

Ιωάννη Μαλαλά, *Χρονογραφία*, CSHB (Corpus Scriptorum Historiae Byzantine) 32, Bonnae 1831.

Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, *Παιδαγωγός*, H.-I. Marrou, *Clement d' Alexandrie. Le pedagogue*, vol. I, SC 70 (1960). M. Harl, *Clement d' Alexandrie. Le pedagogue*, vol. II, SC 108 (1965). C. Mondesert et C. Matray, *Clement d' Alexandrie. Le pedagogue*, vol. III, SC 158 (1970), Paris (=PG 8, 247A-681D).

Του ιδίου, *Στρωματεῖς* 1-8, O. Stahlin, L. Fruchtel, U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vols 2(1960³), 3(1970²) [Die griechischen christlichen Schriftsteller 150], Berlin (= PG 8, 685A-1381D καί PG 9, 401A-555D).

Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί τῆς ἐν πνεύματι καί ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καί λατρείας*, I-XVII, PG 68, 133A-1125D.

Του ιδίου, *Υπόμνημα εἰς τό κατά Ματθαῖον*, J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, [Texte und Untersuchungen 61], Berlin 1957, σσ. 153-269 (=PG 72, 365A-472C).

Του ιδίου, *Ἐξήγησις εἰς τό κατά Λουκᾶν εὐαγγέλιον*, A'-ΚΔ', PG 72, 476A-949C.

Του ιδίου, *Εἰς Ἰωάννην*, I-XII. Pusey: Τοῦ ιδίου, *Ἐξήγησις Ὑπομνηματική εἰς τό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιον*, I-XII, P.E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, I-III vols, Bruxelles 1965² (=PG 73, 9A-1056A καί 74, 9A-756C).

Του ιδίου, *Ἡ Βίβλος τῶν Θησανρῶν περί τῆς ἀγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος*, A' - ΛΔ', PG 75, 24A-656D.

Του ιδίου, *Περί ἀγίας τε καί ὁμοουσίου Τριάδος*, A'-Z', G.M. de Durand, SC 231(1976), 237(1977), 246(1978) (=PG 75, 657A-1124C).

Του ιδίου, *Περί τῆς ἀγίας καί ζωοποιοῦ Τριάδος*, A'-KH', PG 75, 1148A-1189A.

Του ιδίου, *Υπέρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρός τά τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*, I – XIX, P. Évieux, *Contre Julien*, I, SC 322 (livres I-II), Paris 1985, σσ. 100-318 (PG 76, 504A-1064B).

Του ιδίου, *Ὁμιλῖαι*, A'-KB', PG 77, 981D-1116C.

Του ιδίου, *Περί τῆς παναγίας Τριάδος ἐν κεφαλαίοις κη'*, PG 77, 1120A-1173D.

Λεόντιου Βυζάντιου, *Κατά Νεστοριανῶν καί Εὐτυχιανιστῶν*, Λόγοι τρεῖς, PG 86, 1268 – 1396.

Μαξίμου Ομολογητοῦ, *Σχόλια εἰς τά τοῦ Ἀγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 23 -431.

Του ιδίου, *Σχόλια εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, PG 4, 527-575.

Του ιδίου, *Ἐγχειρίδια θεολογικά καί πολεμικά*, PG 91, 9-285.

Του ιδίου, *Ἐπιστολή 12-Πρός Ἰωάννην Κουβικουλάριον*, PG 91, 460-509.

Του ιδίου, *Ἐπιστολή 13- Πρός Πέτρον Ἰλλούστριον*, PG 91, 509-533.

Του ιδίου, *Ἡ Μυσταγωγία*, ἔκδ. Χ. Σωτηροπούλου, Ἀθῆναι 19932.

Νεκταρίου Κεφαλά, *Πενταπόλεως, Ὁρθόδοξος Κατήχησις*, ἔκδ. Β. Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 19843.

Του ιδίου, «Περί της Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας ως προπαιδείας εἰς τον Χριστιανισμόν, Προθεωρία», <http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/agios-nektarios/historic-role-of-the-hellenes.htm>

Παλλαδίου Ἐλενοπόλεως, *Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων καί ὁσίων Πατέρων κατ' ἀλφάβητον συλλεγόντα ὑπό Παλλαδίου ἐπισκόπου Ἐλενοπόλεως, πλήν τῶν ἐν τῇ Λαυσαϊκῇ ἱστορίᾳ: Περί τοῦ Ἀββᾶ Νείλου καί Νιστερώου*, παρ. ε', PG 65, 305.

Plato, *Cratylus*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12 translated by Harold N. Fowler. Medford, William Heinemann Ltd, London 1921.

Πρόκλου, *Διαλεκτική καί Θεωρία*, επιμ. Χρ. Τερέζης, *Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια – Ερμηνεία*, ἔκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2011.

Συμεών Θεσσαλονίκης, B9- *Ἐπιστολή πρὸς Λαυριώτας*, ἔκδ. Ανάλεκτα Βλατάδων 34, Θεσσαλονίκη 1981.

Φωτίου Κωνσταντινοπόλεως, *Βιβλιοθήκη*, R. Henry, *Photius Bibliothèque*, t. I, Les Belles Lettres, Paris 1959, (=PG 103, 41- 1488).

ΒΑΣΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αγγελάκη, Κ., *Το μυστήριο της Θείας Οικονομίας στη γραμματεία του 13ου αιώνα: η περίπτωση των εκκλησιαστικών ιστορικών Νικήτα Χωνιάτη, Γεωργίου Ακροπολίτη, Γεωργίου Παχυμέρη, Νικηφόρου Γρηγορά, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2013.*

Αγγελή, Ν., «Η θεωρία της Γνώσης κατά τον Αριστοτέλη», *Αντίφωνο*, 18 Ιουνίου 2008, <http://www.antifono.gr/portal/B1/685/1.html>

Αλεξάνδρας Μοναχής, *Οι Άγγελοι. Μία ζωντανή παρουσία*, μτφρ. Ελ. Δ. Γκανούρη, εκδ. Έλαφος, Αθήνα 1994.

Αντωνάκη, Αθ., *Η διδασκαλία της εν Χαλκηδόνι Δ' Οικουμενικής Συνόδου και ο αντιχαλκηδονισμός, αρχαίος και σύγχρονος, δ.δ., Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ), Σχολή Θεολογική, Τμήμα Θεολογίας, Αθήνα 2005.*

Αραμπατζή, Χρ., «Εκκλησιαστικοπολιτικές και θεολογικές διεργασίες στην Κωνσταντινούπολη στον απόηχο της Συνόδου της Λυών (1275-1280)», *Βυζαντινά* 20 (1999), 199-251.

Του ιδίου, *Η Σύνοδος της Λυών. Πρόσωπα και Θεολογία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.

Αρτέμη, Ε., *Η περί του Τριαδικού Θεού διδασκαλία Ισιδώρου του Πηλουσιώτη και η σχέση της με τη διδασκαλία του Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, Αθήνα 2012.

Της ίδιας, «Η αίρεση του Απολлинаρίου και η Β' Οικουμενική Σύνοδος», στο: <http://www.impantokratoros.gr/eirhnh-artemi-apolinarios.el.aspx>. (2011).

Της ίδιας, «Οι χρήσεις της εθνικής γραμματείας στο έργο του Κυρίλλου Αλεξανδρείας», *ΠΟΡΕΙΑ ΜΑΡΤΥΡΙΑΣ*, αφιερωματικός τόμος στη μνήμη του Μακαριστού Πάπα και Πατριάρχη Αλεξανδρείας και πάσης Αφρικής κυρού Πέτρου του Ζ', Αθήνα 2010, σ. 114-125.

Της ίδιας, «Η θρησκευτική πολιτική των Βυζαντινών αυτοκρατόρων από την Α' έως και τη Δ' Οικουμενική Σύνοδο», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τ. ΟΣΤ (2005), 121- 163.

Της ίδιας, «Μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. α). Απολιναρική ανάγνωση, β) Κυρίλλειος ανάγνωση», *Εκκλησιαστικός Φάρος*, τ. ΟΔ (2003), 293 – 304.

Της ίδιας, «Ο έκτος λόγος του Γρηγορίου Νύσσης στους Μακαρισμούς», *ανάπτυπο από την Κοινωνία*, 45 (2002) 167-174.

Βακαλοπούλου, Απ., *Πηγές Ιστορίας του Νέου Ελληνισμού*, Α', Θεσσαλονίκη 1965.

«Γεώργιος Παχυμέρης», *Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού*, <http://www.ehw.gr/asiaminor/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=4022>: ανακτήθηκε στις 19 Οκτωβρίου 2015.

Γεωργούλη, Κ. Δ., *Η Ελληνική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1957.

Γιαγκάζογλου, Στ. «Φιλοσοφία και Θεολογία στο Βυζάντιο με αναφορά στην ησυχαστική διαμάχη», στο users.sch.gr/polstrantz/philosophia.doc, σ. 7: ανακτήθηκε στις 26 Σεπτεμβρίου 2015

Γιανναρά, Χρ., *Χαϊντεγγερ και Αρεοπαγίτης, η περί απουσίας και αγνωσίας του Θεού*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1998².

Γιάννου, Τρ., Δανέζης, Γ., Κατσαρός, Β., κ.ά., *Γράμματα Ι: Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Φιλολογία. Βυζαντινή περίοδος*, Γ', Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2001.

Δελικωστόπουλου, Αθ. Ι., *Ελληνικός στοχασμός και χριστιανική συνείδηση*, έκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα 1993.

Δράγα, Γ., «Γενική Εισαγωγή» στην επανέκδοση του τόμου 3 της PG, Αθήνα 1988.

Ελευθερίου Α., *Ο γνήσιος συγγραφεύς των εις Διονύσιον τον Αρεοπαγίτην αποδιδομένων συγγραμμάτων*, εν Αθήναις 1932.

Ζηζιούλα, Ι., «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου», *Η Ιδιοπροσωπία του νέου ελληνισμού* τ. Β', Αθήνα 1999.

Του ιδίου, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 2003.

Θεοδοσίου, Σ. & Δανέζη, Μ., *Στα χρόνια του Βυζαντίου –οι θετικοί επιστήμονες Ιατροί, χρονολόγοι και αστρονόμοι*, εκδ. Δίαυλος, Αθήνα 2010, <http://www.stratos-theodosiou.gr/index.php?id=64>

Θεοδωρακόπουλου, Ι. Ν., *Πλάτων, Πλωτίνος, Ωριγένης*, Αθήνα 1959

Του ιδίου, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα, Πανεπιστημιακές παραδόσεις*, Αθήνα 1964⁴.

Θεοδωρόπουλου, Α. Γ., «Άγιος Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης - Ο εν Αθήναις διά πυρός τελειωθείς πάνσοφος ιεράρχης και πολιούχος άγιος των Αθηνών», 3/10/2013, www.zoiforos.gr/index.php?option=com_k2&view=item&id=9958:eikona-kai-eikonomaxoi-eikonoklastes&Itemid=170.

Θεοδώρου, Α., *Ιστορία Δογμάτων 1, 2*, Αθήνα 1978.

Καρμίρη, Ι., «Σύνοψις της Δογματικής διδασκαλίας της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας», *ανάτυπον εκ της Επιστημονικής Επετηρίδος της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών 1955-1956*, εν Αθήναις 1957.

Καρπούζου, Αλ., *Μεταμορφώσεις της Σκέψης. Χριστιανική Θεολογία*, Εργαστήριο Σκέψης, Αθήνα 2014.

Καψιμαλάκου, Χ., *Ελευθερία και αναγκαιότητα κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Προς μία οντολογία του προσώπου*, δ.δ., Πάτρα 2012.

Κρικώνη, Χ., *Συλλογή Πατερικών Κειμένων, Β'*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 1998

Κορναράκη, Ι. Κ., *Κυνηγώντας τον βάτραχο... στο φως της νήψεως*, εκδ. Ι. Μ. Παντοκράτορος Σωτήρος Χριστού, Άγιος Αθανάσιος Κερκύρας χ.χ.

Λαμπράκη, Σ., *Γεώργιος Παχυμέρης, Πρωτέκδικος και Δικαιοφύλαξ. Εισαγωγικό Δοκίμιο*, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2004.

Λαμπράκη, Σ., «Σχόλια του Παχυμέρη στην αριστοτελική φιλοσοφία» *Κοινωφελές Ίδρυμα Αλέξανδρος Σ. Ψνάσης ενημερωτικό δελτίο* 52 (2011) 42-47.

Λίλη, Ι., «Η παρουσία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας κατά τους πρώτους Βυζαντινούς αιώνες, Ορθοδοξία, έτος ΙΓ', τεύχ. Γ', (Ιούλιος – Σεπτέμβριος 2006), 577 – 596.

Λέσκυ, Α., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, εκδ. Οίκος Αφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990⁵

Λόσκυ, Βλ., *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 1964.

Μακρή, Σ., *Η εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος κατά τον άγιο Φιλόθεο Κόκκινο*, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2006.

Μαρτζέλου, Γ., «Κατάφαση και απόφαση κατά την Ορθόδοξη Πατερική Παράδοση», στο *Γηθόσυνον Σέβασμα, Αντίδωρον τιμής και μνήμης εις τον μακαριστόν καθηγητήν της Λειτουργικής Ιωάννην Μ. Φουντούλην* († 2007), τόμ. Β', εκδ. αδελφών Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη 2013, (σ. 1243 – 1262).

Του ιδίου, «Φιλοσοφία και Θεολογία στην πατερική παράδοση», στο: *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής (Νέα σειρά), Τμήμα Θεολογίας, Τιμητικό αφιέρωμα στον ομότιμο καθηγητή Νίκο Γρ. Ζαχαρόπουλο*, 7 (1997), σ. 173-183

Του ιδίου, «Θεολογικός ανιμισμός και ορθόδοξη Πνευματολογία» *Καθ' Οδόν*, 4 (1993), (101-111)

Ματσούκα, Ν., *Ιστορία της φιλοσοφίας, αρχαίας ελληνικής – Βυζαντινής – δυτικοευρωπαϊκής. Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002.

Του ιδίου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α. Εισαγωγή στη Θεολογική Γνωσιολογία, Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη -2*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1996.

Του ιδίου, *Γένεσις καί οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη 1969.

Του ιδίου, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β'. Εκθεση της ορθόδοξης πίστεως σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*, έκδ. Π. Πουρναρά, [Φιλοσοφική καί Θεολογική Βιβλιοθήκη -3], Θεσσαλονίκη 2001.

Του ιδίου, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Γ'. Εκθεση του οικουμενικού χαρακτήρα της χριστιανικής διδασκαλίας*, έκδ. Π. Πουρναρά, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη-34], Θεσσαλονίκη 1997.

Τοῦ ἰδίου, *Ἐκθεση* τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Προϋποθέσεις ενός Οικουμενικοῦ διαλόγου, ἐκδ. Π. Πουρναρά, [Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη -55], Θεσσαλονίκη 2005.

Μπακαούκα, Μ., «Ἡ σημασία τῆς Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας γιὰ ἐμὰς σήμερα», *Μικρὸς Απόπλους*, <http://www.mikrosapoplous.gr/>, Ἰούλιος 2003. Ανακτήθηκε στίς 4 Νοεμβρίου 2015.

Μπέγζου, Μ., *Φιλοσοφική Ανθρωπολογία τῆς Θρησκείας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996².

Μπελέζου, Κ., *Ἡ «ερμηνεία» τοῦ Οἰκουμένιου τοῦ Σχολαστικοῦ σὴν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννου*, Αθήνα 1999.

Μπενάκη, Α. Γ. «Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία σὴν σύγχρονη ἐρευνα», ἀπὸ τό βιβλίο *Μεσαιωνικὴ Φιλοσοφία. Σύγχρονη Ἐρευνα καὶ Προβληματισμοί*, ἐκδ. Παρουσία, Αθήνα 2000, http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/benakis_byz_erevna.html: ἀνακτήθηκε στίς 9 Ἰουνίου 2015.

Μπούλοβιτς, Εἰρ., *Το μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἀγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς Θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν Ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Ἐυγενικόν, ἐναίσιμος ἐπὶ διδασκατορία διατριβή*, Αθήνησι 1980

Νανοπούλου, Β. *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Alain Badiou στα Μαθηματικά καὶ τῇ Φιλοσοφίᾳ. Τὸ ἓνα καὶ τὸ πολλαπλόν*, μ.δ., Αθήνα 2013.

Νικολοπούλου, Ἰω., *Σεβήρος καὶ ὁ ὅρος τῆς Χαλκηδόνας*, δ.δ., Θεσσαλονίκη 2002.

Νούρου-Ἡλιοπούλου, Μ. «Ο Antoni Rubió i Lluch ὡς ιστοριογράφος καὶ ἡ συμβολή του σὴν μελέτη τῶν Καταλλανῶν σὴν Ἑλλάδα τὸν 14^ο αἰῶνα», *Ἐωα καὶ Ἐσπερία* 7 (2007) 129-135.

Ξεζάκη, Ν. Γ. *Ορθόδοξος Δογματικὴ. Ἡ Θεολογία τοῦ Ομοουσίου*, ἐκδ. Ἑννοια, Αθήνα 2006.

Ορφανού, Μ., «Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἱερόν Φῶτιον», *Θεολογία* 50 (1979) 18

Πάλλη, Δ., «Νεότερη ελληνική θεολογία και το έργο των Πατέρων: Ή περίπτωση του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη», *Αντίφωνο*, 22/2/2014, www.antifono.gr.

Παπαδοπούλου, Σ. Γ., *Θεολογία και Γλώσσα. Εμπειρική θεολογία – Συμβατική γλώσσα*, εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη 1988.

Του ιδίου, *Πατρολογία Α'. Εισαγωγή Β' και Γ' αιώνας*, Αθήνα 1991.

Του ιδίου, *Πατρολογία Β'. Ο τέταρτος αιώνας. Ανατολή και Δύση*, έκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1990.

Του ιδίου, *Πατρολογία Γ'. Ο πέμπτος αιώνας. Ανατολή και Δύση*, έκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2010.

Παύλου, Γ. Π., *Νόστος ασύμμετρος προσώπου, Α'*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994².

Πελενδρίδη, Α., *Η αυτοβιογραφία του Γεώργιου του Κύπριου (Οικουμενικού Πατριάρχου Γρηγορίου Β')*, Λονδίνο 1989.

Πολυχρονιάδη, Α. Ο., «Εισαγωγή», στο Διονύσιος Αρεοπαγίτης: *Περί Θείων Ονομάτων. Περί Μυστικής Θεολογίας*, εκδ. Ζήτρος 2008

Ρόζενταλ, Μ. Μ., «Πλάτων» στο *Φιλοσοφικό Λεξικό*, εκδ. οίκος Γνώσεις, Αθήνα 1976.

Ρούσσου, Ε. «Ελεάτες. Τα κείμενα. επιλογή και επιμέλεια, μετάφραση, ιστορική εισαγωγή, βιβλιογραφία», *Δευκαλίων* τ. 33 & 34 (1982) 2-56, 165-185.

Ρωμανίδη, Ι., *Δογματική και Συμβολική θεολογία, Α'*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1999.

Ρωμανίδη, Ι., *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας Α'*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1981.

Σιάσου, Λ. Χρ., *Εραστές της Αληθείας, Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, Θεσσαλονίκη 1984.

Σινιόσογλου, «Αριστοτελισμός και αποφασισμός: η υστεροβυζαντινή οικειοποίηση του Αριστοτέλη και τα σύγχρονα ελληνοχριστιανικά μορφώματα», *Νέα Εστία* τχ. 1863 (2004), 166-179

Στεφανίδου, Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήναι 1947.

Στεφοπούλου, Α. Γ., *Η θέση των μύθων στην πραγμάτωση της πολιτικής τελολογίας κατά τον νεοπλατωνικό Πρόκλο*, Πάτρα 2014.

Σχοινά, Φ., «Η συμβολή του Μ. Βασιλείου στη διαμόρφωση της δογματικής ορολογίας της Εκκλησίας», *Αντίφωνο*, <http://www.antifono.gr/portal/4681>, 31/12/2013.

Σωφρονίου Σαχάρωφ, *Ασκησις και Θεωρία*, μτφρ. εκ του ρωσικού και του γαλλικού ιερομονάχου Ζαχαρίου, Έσσεξ Αγγλίας 1996.

Τατάκη, Β. Ν., *Χριστιανικό Συμπόσιο*, βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήναι 1967.

Τατάκη, Β., «Η Ελληνική Πατερική και η Βυζαντινή Φιλοσοφία», *Δευκαλίων*, τ. Α, αρ. 14 (1975), (146-202).

Του ιδίου, *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Καλπουρτζή, Αθήνα 1977.

Τερέζη, Χρ., *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής. Γνώση του Θεού και γνώση του κόσμου κατά το Γεώργιο Παχυμέρη*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1993.

Του ιδίου, «Όψεις του οντολογικού μονισμού στο έργο του Πρόκλου», *Φιλοσοφία*, 31(2001), 143-165.

Του ιδίου & Τζουραμάνη, Ευ., «Όψεις του κάλλους στον Βυζαντινό διανοητή Γεώργιο Παχυμέρη», στο: *Πρακτικά Ενδέκατου Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Φιλοσοφίας, Ελληνική φιλοσοφία και καλές τέχνες - Greek philosophy and the fine arts*, τ. Γ', Λέσβος, 2000, σσ. 304-313

Του ιδίου, *Ανιχνεύσεις στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, Πανεπιστήμιο Πατρών, Πάτρα 2000.

Του ιδίου, «Ο Μέγας Βασίλειος και η προοπτική μιας χριστιανικής αγωγής», στο: *Παιδαγωγία Ζωής*, Αρμόδς, Αθήνα 1999, σσ. 231-251

Του ιδίου, *Θέματα αριστοτελικής φιλοσοφίας*, Αθήνα, Τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 1998.

Του ιδίου, «Η ορθόδοξη χριστιανική θεολογία και η ανατίμηση του υλικού κόσμου», στο: *Πρακτικά Ε' Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Φιλοσοφίας*,

Φιλοσοφία και Ορθοδοξία - *Philosophy and Orthodoxy* (Τόμος Β'), Σάμος - Πάτμος, 1994, σσ. 329-345

Του ιδίου, *Δαμάσκιος. Τό φιλοσοφικό του σύστημα. Η τελευταία αναλαμπή της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1993

Του ιδίου, *Διάμεσα - Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Από τον ύστερο νεοπλατωνισμό στις απαρχές της βυζαντινής φιλοσοφίας*, Ιωάννινα 1986.

Του ιδίου, -Παναγοπούλου, Σ. Π., «Αγάπη στην εκκλησιαστική ιεραρχία στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη», *Θεολογία* 3 (2009) 5-35.

Του ιδίου, *Εισαγωγή στη Βυζαντινή Φιλοσοφία*, Πάτρα 2013.

Τρεμπέλα, Π. Ν., *Μυστικισμός - Αποφατισμός. Καταφατική θεολογία*, Α', εν Αθήναις 1974.

Τρεμπέλα, Π. Ν., *Δογματική Α'*, εκδ. Ζωή, Αθήναι 1959.

Τσιάμη, Μ., *Οι γνωσιολογικές και παιδαγωγικές πλαισιώσεις της αυτογνωσίας στο Υπόμνημα στον Πρώτο Αλκιβιάδη του Νεοπλατωνικού Πρόκλου*, Πάτρα 2012.

Τσορμπατζόγλου, Π., «Η χρήση των Αρεοπαγιτικών έργων στη Σύνοδο του Λατερανού (649) και στην ΣΤ' Οικουμενική Σύνοδο (681)» *Θεολογία* 79.2 (2008), 383-430.

Φειδά, Βλ. Ι., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, Αθήναι 1992.

Φίλια, Γ. Ν., «Τα ερμηνευτικά υπομνήματα στη Νεκρώσιμη Ακολουθία», στο *Το μυστήριο του θανάτου στη λατρεία της Εκκλησίας*, Θ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, Ειδική Συνοδική Επιτροπή Λειτουργικής Αναγεννήσεως -Κανονισμός 139/1999-, Βόλος, 5-7/11/2007 http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/liturgical/ermineia_nekrosimi.html.

Φλωρόφσκυ, Γ., *Οι Βυζαντινοί Ασκητικοί και Πνευματικοί Πατέρες*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992.

Φουντούλη, Ιω., *Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας*, Δράμα 1991.

Χαραμαντίδη, Α., «Ερμηνεία των οφφικίων της Αγίας του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας», http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=hist&NF=1&main=texts&file=46.htm (ανακτήθηκε στις 23 Μαρτίου 2015)

Χρήστου, Π., *Ελληνική Πατρολογία*, Ε', εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2006

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ahrweiler, H., «L' expérience nicéene», *DOP*, 29 (1975) 21-40.

Alexiou, M., *After Antiquity: Greek Language, Myth, and Metaphor*, Ithaca, Cornell University Press, New York 2001.

Alfsvåg, Kn. «Luther as a reader of Dionysius the Areopagite», *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, vol. 65. 2 (2011), 101-114.

Alston, W., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991.

Ang, D., *The model of paradox in Christian theology: perspectives from the work of Henri de Lubac*, Sudney 2011.

Anthony, M. J. & Benson, W. S. *Exploring the History and Philosophy of Christian Education: Principles for the 21st Century*, publ. Kregel Publications, USA 2003.

Arnakis, G.G., «The names of the months in the History of George Pachymeres», στο *Byzantinisch- Neugriechische Jahrbucher* 18, 1945- 1949 (1960), p. 144-153.

Artemi, E., «The knowledge of the Triune God according to Isidore of Pelusium», proceedings of The 12th International Symposium of Byzantologists Niš and Byzantium XII CONSTANTINE, IN *HOC SIGNO VINCES*, 313 – 2013" 3-6 June 2013, (601-616).

Idem, «Gregory Nazianzen's trinitarian teaching based on his Twentieth Theological Oration -La doctrina trinitaria de San Gregorio Nacianceno basada en si Quinta Oración Teológica", στο *De Medio Aevo* 4 (2013/2), (127-146), <http://capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/92>.

Idem, «Embracing Greek Thinking while Rejecting Pagan Cults in some Fathers of the 4th -5th centuries», εισήγηση πού παρουσιάστηκε στό Fifth British Patristics Conference, London 3 - 5 September 2014. Δημοσιεύτηκε επαυξημένη υπό τόν τίτλο, «Greek Fathers of the 4th-5th centuries and the secular education. Their acceptance in Greek thinking while rejecting pagan cults», in *Mirabilia Ars* 2 (2015/1), (14-35).

Idem, ««In a man who loves wisdom the father will be glad» (Stromata A1). Clement's of Alexandria teaching about the cryptic philosophical tradition», *De Medio Aevo* 8 (2015/2), 131-142.

Aubineau, M., «Georges Hièromnemon ou Georges Pachymérès, commentateur du Pseudo-Dionysios?», *Journal of Theological Studies* 22 (1971), 541-544.

Bastid, P., «Proclus principal propagateur du Néoplatonisme», *Le Néoplatonisme*, publ. C.N.R.S., Paris 1971, p. 403-407.

Beal, J., *Illuminating Moses: A History of Reception from Exodus to the Renaissance*, Brill, Leiden; Boston 2004

Boenig, R., «Pseudo- Dionysius and the Via towards England», ed. W. F. Pollard, R. Boenig, *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, Cambridge 1997, p. 21-39.

Bottiglia, A., «Gregory of Nyssa's Infinite Progress: A challenge for an integrated theology», *Greek Fathers CHS* 662JZ, http://westernthm.files.wordpress.com/2010/05/nyssa_on_infinity.pdf (2010).

Boura, Th., «The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's speech to the young», *Vox Patrum*, 32 (2012) t. 57, p. 53-57.

Briggs, D., *The Purification Papers: (New Preface, Glossary of Terms and Afterword)* Paperback – Teacher's Edition, Mandala Books, LLC, January 13, 2012

Brian, E. & Daley, S. J., «Bright Darkness' and Christian Transformation: Gregory of Nyssa on the Dynamics of Mystical Union», in *Finding God in All Things: Essays in Honor of Michael J. Buckley*, S. J., ed. M. J. Hines and St. J. Pope, Crossroad, New York 1996.

Bury, J. B., Whitney, J. P., *The Cambridge Medieval History: The Byzantine empire: pt. 1. Byzantine and its neighbors. pt. 2. Government, church and civilisation*, Vol. 4, 2, Zachary Nugent Brooke, University Press, Cambridge 1967².

Cairns, E., *Christianity Through the Centuries*, Expanded Third Edition, Zondervan 1996.

Cameron, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, New York 2011.

Carabine, D., "Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God", in *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, ed. Th. Finan and V. Twomey, Four Courts Press, Dublin 1992.

Carr, N. D., *Classical and Christian paideia according to saint Chrysostom, Saint Basil, and Saint Augustine*, Charlotte, NC, December 2011

Chadwick, H., *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, Oxford Scholarship Online: October 2011, p. 80 -85. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199264575.001.0001>.

Constantelos, D.J., «Hellenic Paideia and Church Fathers - Educational Principles and Cultural Heritage», *Greek Orthodox Archdiocese of America*, <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8143> (2014).

Constantelos, D.J., *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, publ. by A. D. Caratzas, New Rochelle, New York & Athens 1998.

Constantinides, C. N., «Byzantine Scholars and the Union of Lyons (1274)», στο R. Beaton – C. Roueche (Eds.), *The Making of Byzantine History*. Studies dedicated to Donald M. Nicol, London 1991, 88-89.

Constas, N. P., «Symeon of Thessalonike and the theology of the Icon Screen», in J. Gerstel, eds., *Thresholds of the Sacred, Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Dumbarton Oaks, Harvard – Washington, D.C. 2006, (163-184).

Copleston, Fr., *Greece and Rome*, vol. 1, *A History of Philosophy*, Doubleday, New York 1962

Curd, P., *Η κληρονομιά του Παρμενίδη. Ο Ελεατικός ενισμός και η ύστερη προσωκρατική σκέψη*, μτφρ.: Ε. Κεκροπούλου, Ε. Μαργέλη, Θ. Δαρβίση, Κ. Αναστασοπούλου, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2008

Daniélou, J., «Introduction» in Herbert Musurillo, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, Scribner, New York 1961, repr. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press 2001.

Darrouzès, J., *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l' Église byzantine*, Paris 1970.

DelCogliano, M., «Review for Norris, Richard A., Jr., trans. Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs, Writings from the Greco-Roman World 13, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012», published by RBL 2013 by the

Society of Biblical Literature. For more information on obtaining a subscription to RBL, please visit <http://www.bookreviews.org/subscribe.asp>.

Diels, H. - Kranz, W., *Οι Προσωκρατικοί. Οι Μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α', απόδοση στα νέα Ελληνικά – επιμ. Β. Α. Κύρκος, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2005.

Drozdek, A., *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Duquesne Universit, Burlington 2007.

Evans, D., «Leontius of Byzantium and Dionysius Areopagite», *Byzantine Studies* 7 (1980) 1-34.

Florovsky, G., *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, trans. Raymond Miller, et al., Vol. 10 in *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vaduz, Europa: BÜchervertriebsanstalt, 1987.

Florovsky, G., *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, in the series *The Collected Works of George Florovsky*, vol. 8, BÜchervertriebsanstalt, Vaduz 1987.

Fryde, E., *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c. 1360)*, Leiden 2000.

Gane, H., *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's Ad Adolescentes*, PhD in the School of Historical Studies, October 2012.

Gersh, St., *From Iamblichus to Eriugena*, publ. E. J. Brill, Leiden 1978

Golitsis, P., «Georges Pachymère comme didascale. Essai pour une reconstitution de sa carrière et de son enseignement philosophique», *JÖB* 58 (2008)

Gregory of Tours, *History of the Franks*, I 30, Online Reference Book for Medieval Studies, <https://legacy.fordham.edu/halsall/basis/gregory-hist.asp>.

Hankey, W., «Misrepresenting Neoplatonism in Contemporary Christian Dionysian Polemic: Eriugena and Nicholas of Cusa versus Vladimir Lossky and Jean-Luc Marion», *American Catholic Philosophical Quarterly* 82:4 (2008): 683–703.

Hardouin, J., *Acta conciliorum, et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum*, vol. II, Paris, 1726.

Henrion, M. R. A., *Storia Universale Della Chiesa Dalla Predicazione Degli Apostoli Fino al Pontificato Di Gregorio XVI*, Volume Terzo, pub. Tipografia Della Minerva Ticinese Milano 1839.

Hilsdale, C. J., *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Hunger, H., *Βυζαντινή Λογοτεχνία Β. Η Λόγια Κοσμική Γραμματεία των Βυζαντινών - Ιστοριογραφία, Φιλολογία, Ποίηση, μτφρ. Τ. Κόλια, MIET, Αθήνα 2009.*

Hunger, H., *Βυζαντινή λογοτεχνία, Α', Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, MIET, Αθήνα 1987.

Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

Idem, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University press, Washington 1985.

Jones, J., «The Status of the Trinity in Dionysian Thought», *The Journal of Religion*, 80.4 (2000), 645-657.

Ivanović, F., (ed.), *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2011.

Kelly, J. Fr., *History and Heresy: How Historical Forces Can Create Doctrinal Conflicts*, Collegeville, Minnesota 2012.

Kent E., Jr, «The Cloud of Unknowing and Mystica Theologia», in E. Rozanne Elder (ed.), *The Roots of the Modern Christian Tradition, The Spirituality of Western Christendom, Cistercian Studies LIII*, Kalamazoo 1984, 46-70.

Kimel Jr, Al. F., (ed) *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, London 1992.

Klitenic, S., Dillon, W., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, MPG Books, England 2007.

Korobeinikov, D., *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 2014.

Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 1897.

Laird, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford University Press, Oxford 2007.

Lemerle, P., *Ο πρώτος Βυζαντινός Ουμανισμός*, μτφρ. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 1985.

Levitin, D., *Ancient Wisdom in the age of the new science. Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Liddell, H. - Scott, R. *Μέγα λεξικόν της ελληνικής γλώσσης*, τ. 4, Αθήναι 1938.

Lossky, Vl., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, ed. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1997.

Idem, *In the Image and Likeness of God*, ed. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1974.

Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Claderon Press, Oxford 1981.

Idem, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007²

Idem, *Denys, the Areopagite*, CT: Morehouse-Barlow, Wilton 1989.

Idem, «St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy» in *Ysabel de Andia*, ed. *Denys l' Aréopagite et sa postérité en orient et occident*, Collection des Études Augustitiennes, Séries Antiquité 151, Paris 1997, p. 329-339.

Idem, *Greek East and Latin West: The Church, AD 681-1071*, series The Church in History, vol. III, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2007.

McLachlan, S., *Byzantium: An Illustrated History*, Hippocrene Books, Inc., New York 2004.

Magdalino, P., «Hellenism and Nationalism in Byzantium», in *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium* (Aldershot, 1991), article XIV, 1-27.

Mango, C. A., *The Oxford History of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Mantzaridis, G., «Moses and the vision of God», 4/8/2014, pemptousia.com/2014/08/23516,

Matula, J., *Arethas of Caesarea*, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, vol. I, ed. H. Lagerlund, Heidelberg – London – New York 2011, 97-99

Mergiali, S., *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes 1996.

Metallinos, G., "Faith and Science in Orthodox Gnostology and Methodology", <http://www.romanity.org/mir/me01en.htm> (2014).

Meyendorff, J., *Living Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Boston 1978.
"Not knowing in order to see God",
https://www.okbu.edu/academics/DH_Williams_Virtue_Symposium.pdf,
(2014), 1-11.

Norris, Fr., "Of Thorns and Roses", *Church History* 53 (Dec., 1984), 455-464.

Papanikolaou, A., *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, Indiana 2006.

Payton, J., "Toward a Russian Orthodox Worldview for Post-Soviet Society", (299- 318) in *Orthodox Christianity and contemporary Europe: selected papers of the international conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, (ed.) J. Sutton & W. Van den Bercken publ. Peeters, Leuven 2003.

Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, The University of Chicago Press, vol. 1, Chicago 1974.

Perl, E. D., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, New York 2007.

Plested, M., *The Macarian Legacy: the place of Macarius-Symeon in the eastern Christian*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Prassas, D. «John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite», *The Journal of Religion* 81 (2001), 113-114.

Rappe, S., Μελετώντας τον Νεοπλατωνισμό, μτφρ. Ν. Παπαδάκη & Μ. Κόφφα, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 2005, σ. 87-231

Reeve, C.D.C., Miller, P.L., ed. «Introductory Readings in Ancient Greek And Roman Philosophy»; with a general introduction by Lloyd P. Gerson, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2006.

Ricoeur, P., *Being, Essence and Substance in Plato and Aristotle*, David Pellauer and John Starkey (trs.), Polity 2013.

Robinson, D. S., «A Philosophy for the Atomic Age», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, American Philosophical Association, vol. 19 (1945 - 1946), p. 377-403.

Roques, P., *L'univers Dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954.

Roques, R., et al., «Denys l'Areopagite (le Pseudo-)», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, vol. 3 (1954) 244–429

Rorem, P., Lamoreaux, J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.

Rosse, J. H., *Historical Dictionary of Byzantium*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham-Toronto- Plymouth, UK 2012².

Rubenson, S., «Philosophy and Simplicity: The problem of Classical Education in Early Christian Biography, (110-139)», in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. by T. Hägg, Ph. Rousseau, Chr. Høgep, University of California Press, California 2000.

Saffrey, H. D., Pietro Balbi et la première traduction latine de la Théologie platonicienne de Proclus», en *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata*, Ghent 1979, vol. II, pp. 425-437.

Santas, G., «The Form of the Good in Plato's Republic», in G. Fine (ed.), *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press Oxford 1999.

Schmid, J., (ed), *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse – Texte: I Der Apokalypse – Kommentar des Andreas von Kaisareia: Text*, Munich 1955.

Sellers, R.V., *The council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey*, SPCK, London 1953, (1961 printing).

Sheldon-Williams, I. P., «The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius», *Downside Review* 82 (1964): 293–302; *Downside Review* 83 (1965): 20–31.

Sheldon - Williams, I. P., «The ps.-Dionysius and the Holy Hierotheos», *Studia Patristica* 8 (1966), 25-43.

Idem, «The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena», in *the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Ed. A. H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Sherrard, Ph., *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. Ipswich: Golgonooza, 1987.

Idem, *Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich: Golgonooza, 1992.

Siorvanes, L., *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. New Haven: Yale University Press, 1996.

Spearritt, Pl., *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Ph.D. Dissertation. University of Fribourg, Switzerland, 1968.

Idem, «The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius», *Downside Review* 83 (1970): 378–92.

Idem, «Dionysius the Pseudo-Areopagite», in *Dictionary of Christian Theology*. London: SCM, 1969.

Tatakis, B., *Byzantine Philosophy*, trans. and introduction Nicholas Moutafakis, Cambridge 2003.

Taylor, C. C. W., «Anaxagoras and the Atomists» *From the Beginning to Plato: Routledge History of Philosophy*, vol. I., Ed. C.C.W. Taylor, Routledge, New York 1997, p. 208-243.

Terezis, Ch., (with Potari Despoina), «The Metaphysical Grounds of Anthropology and Morality in Neoplatonic Proclus», *Philosophical Inquiry*, Vol. 35, 2011, pp. 8-22.

Idem, «L' usage des catégories ontologiques chez Nicolas de Modon: Un renouveau de l' argumentation de Denys l' Aréopagite», *Φιλοσοφία*, 30(2000), σσ. 118-123

Idem & Polychronopoulou, K., «Aspects of beauty according to Neoplatonic philosopher Proclus», στο: *Proceedings of the Eleventh International Conference on Greek Philosophy, Ελληνική φιλοσοφία και καλές τέχνες-Greek philosophy and the fine arts* (Vol. I), Λέσβος (2000), p. 200-208

Idem, «George Pachymeres - A comment on the platonic dialogue "Parmenides"», *The Patristic and Byzantine Review*, 18 (2000), σ. 65-71

Idem, «Aspects de la notion de "mal" chez Proclus et chez Denys l' Aréopagite une rencontre », *Byzantion*, 70, 2 (2000), σσ. 491-506

Idem, «George Pachymeres - Comments on the theory about time in the platonic dialogue Parmenides», *Philosophical Inquiry*, 1 (1998), pp. 111-118

Idem, «The ontological relation "one-many" according to the Neoplatonist Damascius», *Bochumer philosophisches Jahrbuch für antike und mittelalter*, 1(1996) , σσ. 23-37

Idem, «George Pachymeres' Commentary on Boethius' s "De differentiis topicis"», στο: *Cahiers de l' Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, Copenhagen, Université de Copenhagen, 1996, σσ. 156-168

Idem, «The commentaries of byzantine G. Pachymeris (1242-1310) on ontological pair "one-being" of the platonic dialogue "Parmenides"», *Philosophical Inquiry*, 17, 1-2 (1995), σσ. 79-93

Idem, «The metaphysical foundation of gnosiology in neoplatonic Proclus (412-485) », *Philosophical Inquiry*, 16, 3-4 (1994), σσ. 62-73

Vasiliev, A., *History of the Byzantine Empire, 324–1453*, vol ii, Canada 1952.

Wallis, R.T., *Νεοπλατωνισμός –Νεοπλατωνικοί*, μτφρ. Γ. Σταματέλλος, εκδ Αρχέτυπο, Αθήνα 2002.

Wesche, K. P., «Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in PseudoDionysius», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989): 53–73.

Whittemore, R. C., «Panentheism in Neo-Platonism», *Tulane Studies in Philosophy* 4 (1966): 47–70.

Wickham, L. R., *Cyril of Alexandria, Select Letters*, Oxford 1983.

Windelband, W. - Heimsoeth, H, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τ. Α', μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1986², σ. 254-303

Witalisz, Wł., «I cluppe and I cusse as I wood wore»: Erotic Imagery in Middle English Mystical Writings», *Text Matters*, Vol. 3 (3), 2013 10.2478/texmat-2013-0026, 58-70.

Yannaras, Ch., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Tr. J. Touraille. Paris: Editions du Cerf, 1971.

Young, F. M., «The God of the Greeks and the Nature of religious Language», *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, *Théologie Historique* 53, ed. W. R. Schoedel, R. L. Wilken, ed. Beauchesne, Paris 1979, p. 45-75.

Zachariadou, E., «Observations on some turcica of Pachymeres», *Revue des Études Byzantines* 36 (1978), p. 261-267.