

Όψεις της θεωρίας περί της θείας «ένώσεως» και «διακρίσεως» κατά τον Γεώργιο Παχυμέρη

Lydia Petridou

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2020-8-85>

The prominent theological question of the union and distinction between the divine essence, the divine Persons and the divine energies, as well as other divine self-founding conditions, has caused the interest of the Byzantine Christian thinkers, who attempted through specialized theoretical approaches to analyze, form synthetic judgments and express interpretive extensions in clear methodological and conceptual frames. In this study, I attempt to present some aspects of the way in which George Pachymeres (c.1242-1310) structures this theory in his Paraphrasis of De divinis nominibus of Dionysius the Areopagite. Specifically, I investigate in what way the Byzantine thinker associates the concepts of "union" and "distinction" with the divine essence and the divine Persons, that is to say, with the self-founding way in which the divine reality exists, and how the two concepts are explained with respect to the demiurgic divine providences and processions, that is to say, the divine self-founding conditions. The most important conclusion drawn is that Pachymeres presents the divine way of existing in total, both per se and as ad extra demiurgic economy, but without causing any confusion or contradiction. In this context, I discuss both the names that describe the Trinity as a whole and those which relate to every divine hypostasis in particular and distinctively from the rest, with circumincersion being the foundation of any approach performed. The monistic model arisen is extremely dynamocratic.

Keywords: George Pachymeres, union, distinction, divine essence, divine Persons.

Εισαγωγή

Το περίφημο θεολογικό ζήτημα περί της συνάφειας και της διάκρισης μεταξύ της θείας ουσίας, των θείων Προσώπων και των θείων ενεργειών, όπως επίσης και έτερων θείων αυτοϊδρυτικών καταστάσεων, έχει απασχολήσει εκτενώς τον χριστιανικό στοχασμό του Βυζαντίου, ο οποίος επεχείρησε διά εξειδικευμένων θεωρητικών προσεγγίσεων να προβεί σε αναλύσεις, συνθετικές κρίσεις και ερμηνευτικές προεκτάσεις με σαφή μεθοδολογικά και εννοιολογικά περιγράμματα¹. Πρόκειται για ένα θέμα το οποίο κινείται τόσο στον αποφαιτικό όσο και στον καταφατικό άξονα των αναφορών και το οποίο αποβλέπει σε μία τρόπον τινά ορθολογικοποίηση – στον βαθμό στον οποίο αυτό το εγχείρημα είναι εφικτό – της Μεταφυσικής, χωρίς όμως να οδηγείται στην εξαντικειμενικότητά της, δηλαδή στην συμπερίληψή της εντός κλειστών εννοιολογικών σχημάτων. Σημειωτέον εδώ ότι χριστιανικώς υπό τον όρο «Μεταφυσική» αναφερόμεθα στις (προ-)αιώνιες πραγματικότητες οι οποίες περιλαμβάνονται στην περιοχή της Αγίας Τριάδος, η οποία εκλαμβάνεται ως μία προσωπική Αρχή διαθέτουσα έναν αυστηρά οικείον της τρόπο ύπαρξης και η οποία κατά την βούλησή της εξέρχεται από την κατάσταση της «μονής» και κινείται «προοδευτικώς», δηλαδή δραστηριοποιείται δημιουργικώς και προνοιακώς. Πρόκειται για μία προσέγγιση η οποία θέτει μία σαφή διαχωριστική γραμμή μεταξύ του υπερβατικού και αυτού το οποίο ορίζεται ως κτιστό επίπεδο, οπότε, αποκλείεται η είσοδος των όρων αυτού του επιπέδου στο θείον. Υπό αυτό το πρίσμα ωστόσο, η εκ μέρους του ανθρώπου γνωσιολογική προσέγγιση δεν αποκλείεται εξ ολοκλήρου, αλλά τίθεται υπό ένα όριο μη υπερβάσιμο, το οποίο προκύπτει ακριβώς εκ της κτιστότητας. Επομένως, το πλαίσιο είναι σαφώς ρεαλιστικό – το οποίο αποτελεί και την απάντηση στον ιδεαλιστικό νομιναλισμό των θεωρητικών εκείνων τάσεων οι οποίες αντλούν κατά βάση την έμπνευσή τους από τον Νεοπλατωνισμό –, με τον μεταφυ-

¹ Αναφέρουμε εδώ τον Γρηγόριο Παλαμά, με τον οποίο η σχετική θεωρία κορυφώνεται. Στην πραγματεία του με τίτλο Ποσαχώς ή θεία ένωσις και διάκρισις, ο εμβληματικός αυτός χριστιανός διανοητής δομεί με ιδιαίτερα συστηματικό τρόπο και με ακραία συνοχή και συνεκτικότητα την χριστιανική θεωρία περί της θείας ενώσεως και διακρίσεως. Πρόκειται για ένα εγχείρημα απαράμιλλης μεθοδολογικής ακρίβειας, το οποίο κατατίθεται με αφορμή την αναίρεση των αιρετικών διδασκαλιών του Βαρλαάμ και του Ακίνδυνου. Για το εν λόγω, βλ. ενδεικτικά, Terezis, Ch., Petridou, L. (2017). The theory on 'unions – distinctions' as a paradigm of Gr. Palamas' methodology. ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition, 11/1, 117-132. Terezis, Ch., Petridou, L. (2017). The question on the divine distinction and the divine energies in Gregory Palamas. Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology, 17, 72-83. Terezis, Ch., Petridou, L. (2018). Aspects of the theory on unions and distinctions in Gregory Palamas: The relation between the divine essence and the divine energies. Church studies, 15, 313-327. Terezis, Ch., Petridou, L. (2019). Divine essence, divine persons and divine energies in Gregorius Palamas: A methodological approach. Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies, 6/4, 67-82.

σικό προσδιορισμό της Κοσμολογίας ουδέποτε να αίρεται, καθώς ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στο Καθολικόν.

Προς αυτήν ακριβώς την κατεύθυνση κινείται και η Αρεοπαγίτική παράδοση, στο πλαίσιο της οποίας εντάσσεται και ο Γεώργιος Παχυμέρης (π.1242-1310), ένας από τους κύριους υπομνηματιστές των πραγματειών του χριστιανού διανοητή του πέμπτου αιώνα. Πρόκειται για έναν από τους κυριότερους εκπροσώπους της Παλαιολογίας Αναγέννησης, ο οποίος παρέδωσε ένα εξαιρετικά πολυδιάστατο έργο, θεμελιωμένο με τις απαιτήσεις μίας αυστηρής Επιστημολογίας, παράμετρος η οποία μας επιτρέπει να ανιχνεύσουμε στα κείμενά του έγκυρες προτάσεις μεθοδολογικών παραδειγμάτων. Και η μεθοδολογία με την οποία προσεγγίζεται ένα καίριο ζήτημα, όπως αυτό περί των θείων ενώσεων και διακρίσεων, είναι απολύτως κρίσιμη ως προς την εξαγωγή των όποιων συμπερασμών και την δόμηση της σχετικής θεωρίας. Σαφώς εντασσόμενος στην αριστοτελική παράδοση, ο βυζαντινός αυτός φιλόσοφος κινείται στην σχολιαστική εκλεκτικιστική κατεύθυνση με ιδιαίτερη άνεση και προσφέρει ένα πλήθος απαντήσεων και διευκρινίσεων σε καίρια ερωτήματα τα οποία αποτελούν το επιστέγασμα του συναρπαστικού εγκυκλοπαιδισμού του κατά την επεξεργασία του αρεοπαγίτικού *corpus*. Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι η άριστη επίσης γνώση του επί της πλατωνικής Οντολογίας και Κοσμολογίας τού παρέχει τις προϋποθέσεις, ώστε να προβεί στον υπομνηματισμό του κειμένου με βάση την υπόρρητη εδώ παρουσία των δύο πρώτων υποθέσεων του πλατωνικού διαλόγου Παρμενίδης, τον οποίο υπομνημάτισε σε έτερη ιδιαίτερη πραγματεία του². Το αξιοσημείωτο στο ερευνητικό και συγγραφικό εγχείρημά του είναι ότι κατόρθωσε να διαχωρίσει με σπάνια λεπτομερείς οριογραμμίσεις την ανθρώπινη σοφία και επιστήμη από την θεολογία και ετόνισε ότι η δεύτερη οφείλει να βασίζεται πρωτογενώς στα κείμενα των χριστιανών διανοητών και των Πατέρων της Εκκλησίας. ότι ορίζεται ως Λόγια, και μόνον δευτερογενώς σε επιστημονικές και φιλοσοφικές αρχές και αποδείξεις³.

Στην συγκεκριμένη μελέτη, θα επιχειρήσουμε, θέτοντας ως συλλογιστική βάση τα όσα ευσύνοπτα εκθέσαμε ανωτέρω και ακολουθώντας ως κειμενικό εφελκυστικό το δεύτερο κεφάλαιο της Παράφρασής του στο Περί θείων ονομάτων του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου⁴, να παρουσιάσουμε ορισμένες όψεις του τρόπου με τον οποίο

² Βλ. Garda, Th. A., Honea, S. M., Stinger, P. M., Unholtz, G. (Ed.). (1989). Υπόμνημα εις τον Παρμενίδην Πλάτωνος. Ανωνύμου συνέχεια του Υπομνήματος Πρόκλου. Athens: Academy of Athens.

³ Για μία λεπτομερέστερη παρουσίαση της προσωπικότητας του Γεωργίου Παχυμέρη, βλ. ενδεικτικά, Saffrey, H. D., Westerink, L. G. (1987). Proclus. Théologie Platonicienne, v. V. Paris: Les Belles Lettres, LVII-LXIX. Hoch, R. F., O'Neil, E. N. (Ed.). The Chreia and ancient Rhetoric: Classroom Exercises. Atlanta: Society of Biblical Literature, 334-343.

⁴ Ειδικότερα θα εστιάσουμε στην τέταρτη και στην πέμπτη παράγραφο του δευτέρου κεφαλαίου και στο απόσπασμα 661 D-669 A του τρίτου τόμου της Patrologia Graeca. Να σημειώσουμε συνοπτικά

ο Γεώργιος Παχυμέρης δομεί την θεωρία περί θείων ενώσεων και διακρίσεων στο πλαίσιο της χριστιανικής διανοητής του ύστερου Βυζαντίου⁵, μίας ιστορικής περιόδου κατά την οποία το χριστιανικό δόγμα έχει αποκρυσταλλωθεί και οι σχέσεις Θεολογίας και Φιλοσοφίας έχουν τεθεί υπό μία διαλεκτική απαράμιλλη ως προς το είδος της⁶. Ειδικότερα λοιπόν, θα εξετάσουμε καταρχάς κατά ποίο τρόπο συσχετίζει ο βυζαντινός στοχαστής τις έννοιες «ένωσις» και «διάκρισις» με την θεία ουσία και με τα θεία Πρόσωπα, με τον αυτοϊδρυτικό δηλαδή τρόπο υπάρξεως της θείας πραγματικότητας; Εν συνεχεία, θα προσεγγίσουμε το πώς ερμηνεύονται η «ένωσις» και η «διάκρισις» σε σχέση με τις δημιουργικές θείες πρόνοιες και τις προόδους, σε σχέση δηλαδή με τις θείες αυτοϊδρυτικές καταστάσεις. Στο πλαίσιο των προσεγγίσεών μας, θα επιχειρήσουμε να διατυπώσουμε και ερμηνευτικές προεκτάσεις στους τομείς της Οντολογίας και της Γνωσιολογίας, με το βασικό ερώτημα να συνοψίζεται στο τι είναι εφικτό να κατανοηθεί από την ανθρώπινη γνωστική ικανότητα.

ότι στο εν λόγω κεφάλαιο ο βυζαντινός διανοητής προσεγγίζει συστηματικά τα περί της ηνωμένης και της διακεκριμένης θεολογίας.

⁵ Αναφορικά με το εν λόγω θέμα, εξαιρετικά ενδιαφέρουσα είναι και η μελέτη των Terezis, Ch., Tzouramani, Ev. (2000). The theory on unions – distinctions according to Ps-Dionysius, G. Pachymeres and Albert the Great. Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, VI, 43-54, όπου το ζήτημα προσεγγίζεται τόσο από την πλευρά της Ανατολής όσο και της Δύσης. Οι δύο ερευνητές μάλιστα τονίζουν τον επιστημονικό-μεθοδικό παράγοντα στις προσεγγίσεις και των τριών διανοητών.

⁶ Με εφαλτήριο εδώ την εν λόγω σχέση, να σημειώσουμε ενδεικτικώς ότι το δόγμα της διάκρισης και της ένωσης έχει αναπτυχθεί και από τον Πρόκλο, ειδικά στο δεύτερο βιβλίο της πραγματείας Εισ τον Πλάτωνος Παρμενίδην (768, 34 κ.ε), όπου, αναφερόμενος στην επικοινωνία των Ιδεών, ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος σημειώνει ότι όλες υπόκεινται σε διαχωρισμό και σε συγκερασμό. Έτι πιο συγκεκριμένα, επισημαίνεται ότι η αδιαίρετη διάκριση και η ασύγχυτη ένωση αποτελούν τα δύο χαρακτηριστικά, τα οποία συνυπάρχουν ταυτόχρονα στις θεϊκές οντότητες, προκειμένου, αφενός, να εξασφαλίζεται η ενύπαρξη της μίας στην άλλη και, αφετέρου, να διατηρεί η καθεμία την καθαρότητα του εαυτού της. Το κατεξοχήν που αναδεικνύεται είναι ότι οι Ιδέες, ως νοητές και αδιαίρετες υποστάσεις και ως δυνάμεις –νοητικές– των αισθητών, ευρίσκονται ενωμένες και διακεκριμένες, χωρίς η ένωση να επηρεάζει την αμιγότητά τους και, αντιστοίχως, χωρίς να οδηγείται σε απώλεια –λόγω της διάκρισης– η θεϊκή επικοινωνία τους. Το ζήτημα περί «ενώσεως» και «διακρίσεως», απαντάται επίσης και στο τρίτο βιβλίο της πραγματείας του με τίτλο Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας (92, 2-4), όπου οι έννοιες συνδέονται με τις αρχές των πάντων, δηλαδή το πέρασ και το άπειρο. Έτι πιο συγκεκριμένα, το πέρασ θεωρείται ως αίτιο της ένωσης και το άπειρο ως αίτιο της διάκρισης του πλήθους. Για μία συνολικότερη οπτική του νεοπλατωνικού υπόβαθρου της θεολογίας της «ενώσεως» και της «διακρίσεως», βλ. επίσης Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας, III, 92, 2-4· V, 11, 13· 41, 12· V, 20.23-24.2· Εισ τον Πλάτωνος πρώτον Αλκιβιάδην, 217, 11· Σχόλια εις τον Κρατύλον Πλάτωνος εκλογαί χρήσιμοι, 149, 26· Εισ τον Τίμαιον Πλάτωνος, III, 158, 30· 215, 8. Να διευκρινίσουμε πάντως, προκειμένου να οριογραφηθούν με ακρίβεια οι αναλογίες, ότι οι Ιδέες στον Πρόκλο έχουν κατώτερη θέση στο μεταφυσικό σύστημα, οπότε δεν μπορούν να συγκριθούν με τα επίπεδα του Παχυμέρη. Ωστόσο, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι διάκριση είναι εφικτό να εντοπίσουμε στο πρόκλειο Εν, όταν αναπτύσσονται οι ενάδες, οι οποίες αποτελούν τις δυνάμεις του, τον εσωτερικό πολλαπλασιασμό του.

**Οι έννοιες της «ένωσης» και της «διακρίσεως»
σε σχέση με την θεία ουσία
και την τριαδικότητα των Προσώπων**

Έχοντας ήδη διατυπώσει ορισμένες διευκρινίσεις περί των εννοιών της «ένωσης» και της «διακρίσεως» από την αρχή του δευτέρου κεφαλαίου της Παράφρασης⁷, ο Παχυμέρης διευκρινίζει ότι είναι αναγκαίο η ανάπτυξη να προχωρήσει στο περαιτέρω συλλογιστικό βήμα. Έτι πιο συγκεκριμένα, όπως διατείνονται και οι θεολόγοι, διευκρινίζεται ότι οι θείες ενώσεις αφορούν στις ακατάληπτες γνώσεις – υπό την έννοια ότι η ανθρώπινη συνείδηση κατ' ουδένα τρόπο δεν δύναται να κατακτήσει –, οι οποίες σχετίζονται με την ουσία της Τριάδος, ενώ οι διακρίσεις σχετίζονται με τις αγαθοπρεπείς ενυπόστατες υπάρξεις και εκφάνσεις της, δηλαδή του Πατρός, του Υιού και του Πνεύματος, όπου όμως παρά την διάκριση των προσώπων διατηρείται το ενιαίο της θείας φύσεως⁸. Και υπό αυτήν την έννοια, εντός της διάκρισης εξακολουθεί να υφίσταται η έννοια της ενώσεως. Προκύπτει, δηλαδή, ότι με τον όρο «ένωσης» νοείται το ενιαίο της θείας ουσίας ή, άλλως η υπερουσιότητα της θεότητας – επειδή ευρίσκεται ασυγκρίτως υπέρ πάντων, οπότε κινούμεθα στον χώρο της υπεροχικής αφαίρεσης – και η εν λόγω προσέγγιση ισχύει είτε ο λόγος αναφέρεται στην θεία καθεαυτότητα είτε στην θεία τριαδικότητα και, αντίστοιχα, με τον όρο «διάκρισις» νοείται η διαίρεση των υποστάσεων, η οποία όμως δεν είναι οντολογικής φύσεως⁹. Χρηζει εδώ διευκρίνισης ότι η αναφορά σε αφαίρεση δεν εξαντλεί-

⁷ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 657 A-661 D.

⁸ Για το εν λόγω ζήτημα, αλλά και για μία συνολικότερη θεώρηση των εδώ διαμειβομένων, παραπέμπουμε στην μελέτη του Lossky, VI. (1973). Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας [The Mystical Theology of the Eastern Church]. (Στ. Κ. Πλευράκη, Trans.). Thessaloniki, 49-72, απ' όπου αντλούμε την εξής επισήμανση: «Εκάστην των υποστάσεων περιλαμβάνει την ενότητα, την μία φύσιν κατά τρόπον ιδιάζοντα, ο οποίος ενώ διακρίνει την μίαν των δύο άλλων, συγχρόνως απαιτεί τον ίδιον αχώριστον σύνδεσμος, ο οποίος ενώνει τα τρεις (...) όταν τίθενται τα πρόσωπα (ή το πρόσωπο) τίθεται ταυτοχρόνως και η φύσις και αντιθέτως, η φύσις είναι ακατανόητος εκτός των προσώπων ή προς των τριών προσώπων». Ιδιαίτερη προσοχή οφείλουμε να επιδείξουμε στις ανωτέρω επισημάνσεις, καθότι, εάν παραβλέψουμε την ισορροπία της εν λόγω αντινομίας μεταξύ φύσεως και προσώπων απολύτως όμοιων, αλλά, ταυτόχρονα, απολύτως διάφορων μεταξύ τους, κινδυνεύουμε να οδηγηθούμε σε ερμηνευτικές παρεκτροπές. Σύμφωνα μάλιστα με τον Scazzoso, εάν παρερμηνεύσουμε τα τρία που είναι ένα στην θεότητα και το ένα που είναι τρία στο πρόσωπο, θα εκπέσουμε είτε στον μοναρχιανισμό του Σαβέλλιου είτε στην τριπλότητα του αρειανισμού [βλ. Scazzoso, P. (1975). La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi. Aevum, 49, 6]. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης, Roques, R. (1954). L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Montaigne, 77. Αποτελεί, συνεπώς, επιτακτική ανάγκη να κατανοήσουμε ότι τα πρόσωπα υπάρχουν κατά τον συγκεκριμένο υπαρκτικό τρόπο, ακριβώς επειδή έχουν ως κοινή οντολογική βάση την φύση. Έτι μάλλον, ως προς την τριαδικότητα, αυτή καθεαυτή η πρόοδος τους συνίσταται στην αποδοχή της φύσεως του Πατρός.

⁹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 661 D-664 A, όπου διαβάζουμε τα ακόλουθα: «Καλοῦσι γάρ, ὅπερ καὶ ἐν ἑτέροις εἶπον, οἱ τὰ ἱερὰ μεμνημένοι, ἐνώσεις μὲν θείας τὰς περὶ τῆς οὐσίας

ται σε μία παραδοσιακή γνωσιοθεωρητική διαδικασία. Ούτως ή άλλως, δεν διαθέτει ουδένα εφαλτήριο εφαρμογής, καθότι απουσιάζει η άμεση αισθητηριακή εμπειρία. Ό,τι συμβαίνει, δεν είναι παρά η συνάφεια της αποφατικής με την υπερθετική θεολογία. Η αφαίρεση των ονομάτων από το ενδεχόμενο της κατηγοριακής απόδοσής του από τον Θεόν συνιστά όρον σύμφωνα με τον οποίο το γνωσιολογικό άπτεται οντολογικών παραμέτρων και εξακοντίζει στα ανώτατα άκρα του τον, με την ευρεία έννοια του όρου, αγνωστικισμό. Με την υπερθετική, μάλιστα, θεολογία, ο αγνωστικισμός “αντιλαμβάνεται” ότι η εμβέλειά του έχει περατωθεί και ότι είναι “υποχρεωμένος” να παραχωρήσει την θέση του σε κατηγοριακές αποδόσεις, οι οποίες επ’ ουδενί δεν συνιστούν τον “θρίαμβο” της καταφατικής θεολογίας, αλλά μάλλον την συνειδητοποίηση των απόλυτων αυτοϊδρυτικών καταστάσεων της θεότητας. Σημειωτέον ότι στην δεύτερη περίπτωση, η οντολογική πλευρά κατέχει πιο διευρυμένη θέση σε σχέση με την γνωσιολογική.

Ωστόσο, η ανάλυση των όρων «ένωση» και «διάκριση» δεν εξαντλείται σε αυτές τις προσεγγίσεις. Μπορούμε να αποδώσουμε έτι περαιτέρω με τα εξής δύο εναλλακτικά σχεδιαγράμματα τον συλλογισμό του βυζαντινού στοχαστή: καταρχάς, σημειώνεται ότι εντοπίζονται οι ειδικές ενώσεις και οι ειδικές διακρίσεις. Οι πρώτες αφορούν σε ονόματα που παραπέμπουν στον ενιαίο χαρακτήρα του Θεού, όπως «αγαθόν», «σοφόν», «αθάνατον» κλπ¹⁰, υπάγονται στην κατηγορία των ενώσεων και στην πραγματικότητα αποτελούν ιδιώματα τα οποία μπορούμε να αποκαλέσουμε ως ειδικές ενώσεις των ενώσεων. Κατά το ίδιο σκεπτικό, στην περιοχή των διακρίσεων, έχουμε τις προϋποθέσεις να ορίσουμε ως ειδικές διακρίσεις τα υποστατικά ιδιώματα της τριαδικότητας, δηλαδή το «γεννητόν», το «αγέννητον» και το «εκπορευτόν»¹¹. Η κατηγοριοποίηση όμως των ειδικών ενώσεων και των ειδικών διακρίσεων δεν προκύπτει μόνον με μία αυστηρή κάθετη κατεύθυνση εκ των ενώσεων και των διακρίσεων αντιστοίχως. Έτσι, εκ δευτέρου μπορούμε να καταγράψουμε, βάσει του συλλογισμού του Παχυμέρη, ότι οι διακρίσεις κατηγοριοποιούνται περαιτέρω, αφενός, σε ειδικές ενώσεις, όταν ο λόγος αφορά διακριτά στα τρία Πρόσωπα, του Πατρός, του Υιού και του Πνεύματος. Ωστόσο, οι όροι αυτοϊδρυσης δεν παραβιάζονται ούτε κατά κεραία: παραμένει κοινή, αδιαχώρητη και αναλλοίωτη η ουσία των Προσώπων. Αφετέρου, διατυπώνεται λόγος για ειδικές διακρίσεις, όταν σημειώνουμε όρους όπως «ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρὸς Πνεῦμα» ή «συνουσιώμενον Υἱοῦ Πνεῦμα»¹². Σκόπιμο είναι να τονισθεί ότι σε οιαδήποτε ανάγνωση οι δύο όροι

ἀκαταλήπτου γνώσεις τὴν δὲ οὐσίαν τῆς ἀκαταλήπτου Τριάδος τί ἐστιν, οὐδεὶς γινώσκει ποτε· διακρίσεις δὲ θείας τὰς ἐνυποστάτους προσκυνητὰς ὑπάρξεις, τουτέστι, τοῦ μὲν Υἱοῦ τὸν ἐκ Πατρὸς ἀνέκφραστον ἀπανγασμὸν, τοῦ δὲ παναγίου Πνεύματος τὴν ἐκ Πατρὸς ἀνεννόητον ἐκπόρευσιν, ἐκεῖ ενώσεις, ὅτι τὸ ταῦτόν τῆς ἐνιαίας δηλοῦσι φύσεως ἐνταῦθα διακρίσεις, ὅτι τὴν διαίρεσιν τῶν ὑποστάσεων παριστῶσι».

¹⁰ Βλ. Παράφρασις εἰς το Περὶ θείων ονομάτων, P.G.3, 664 A.

¹¹ Βλ. Παράφρασις εἰς το Περὶ θείων ονομάτων, P.G.3, 664 A.

¹² Βλ. Παράφρασις εἰς το Περὶ θείων ονομάτων, P.G.3, 664 B.

– «ένωσις» και «διάκρισις» – θέτουν τις βάσεις κατανόησης της σχέσεως της μονάδας με την τριάδα, η οποία έχει καθαρά μία μεταφυσική δομή και ουδεμία αναλογική κατάσταση εκφαίνει στην περιοχή των κτιστών όντων¹³. Ως εκ τούτου, είναι δόκιμο να υποστηρίξουμε ότι σε ουδεμία περίπτωση υφίσταται ακριβής εμφάνιση μεταξύ τους. Να διευκρινίσουμε, επίσης, ότι τέτοια εμφάνιση δεν υφίσταται ούτε μεταξύ των λόγων των όντων και των ίδιων των κτιστών όντων¹⁴. Το κάθε ον προκύπτει μέσα από έναν ιδιαίτερον συνδυασμό των λόγων, τροφοδοτούμενον μονίμως από την θεία βούληση. Ο συνδυασμός αυτός παρουσιάζει μία ιδιοτυπία όχι άνετα κατανοητή. Κέκτηται μεταφυσικών προδιαγραφών, αλλά κατά την ενυπόστατη παρουσία του στο κτιστό προσλαμβάνει χαρακτηριστικά γίνεσθαι και φθαρτότητας. Το πώς τελείται αυτή η μετάβαση είναι ένα ζήτημα που δεν διευκρινίζεται, ή τουλάχιστον στον δέοντα βαθμό. Σαφώς και κινείται στον αστερισμό του αποφατισμού και μόνον ορισμένες ερμηνευτικού τύπου εξηγήσεις μπορούμε να διατυπώσουμε. Το υλικό υπόστρωμα ενός φυσικού σώματος ακριβώς ως τέτοιο δεν μπορεί να απορροφήσει το σύνολο των μεταφυσικών χορηγιών παρά μόνον για ένα διάστημα χρονικό. Ωστόσο, η εν λόγω κατάσταση δεν θα διατηρηθεί στο συνεχές, καθότι το τελολογικό παράδειγμα είναι ρητό. Το πώς όμως θα εξελιχθούν οι κοσμικές συνθήκες, και αυτό υπάγεται σε μία προκεχωρημένη αγνωσία, εισέτι βέβαια.

Σε μία έτι διεξοδικότερη ανάλυση και προσέγγιση των ανωτέρω, μπορούμε να επισημάνουμε τα εξής: το πρόσωπο του Πατρός, κινούμενο με αγαπητικό τρόπο και τελείως ανεξάρτητα, οδηγείται – χωρίς την παρεμβολή έστω και του στοιχειώδους χρονικού διαστήματος – στην διάκριση των υποστάσεων. Γεννά τον Υιό και

¹³ Βλ. Τερέζης, Χρ. (2010). Όψεις των όρων «Ένωσις» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση [Aspects of the terms “Union” and “Distinction” as an antipanthistic proposal. Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», ν. Α΄. Patras: Hellenic Open University, 264, ο οποίος, προσεγγίζοντας το υπό εξέταση ζήτημα σε έναν εμβληματικό εκπρόσωπο της Αρεοπαγίτικης παράδοσης, τον Μάξιμο τον Ομολογητή, επισημαίνει σε μία ευρύτερη θεματική ότι ο μεταφυσικός κόσμος δεν ευρίσκεται σε μία κατάσταση απόλυτα στατική και ακίνητη. Δεν παραμένει δηλαδή στην αυτάρκη μακαριότητά του, αλλά «προοδεύει» σχεσιακά.

¹⁴ Αναφορικά με τους «λόγους» των όντων να σημειώσουμε εντελώς ευσύνοπτα ότι αναδεικνύουν την «προοδευτική» λειτουργία του Θεού ως δημιουργού του συνόλου του υπαρκτού. Εκ του ότι ο Θεός εμπεριέχει στην υπόστασή του τούς λόγους –από κοινού με τα είδη–, οιαδήποτε εκδοχή περί αυτόνομης υπάρξης τους απορρίπτεται. Όθεν, οι «λόγοι» των όντων δεν αποτελούν αυθύπαρκτες αιτίες, αλλά είναι οι «προϋφειστώτες λόγοι», οι οποίοι συνεπικουρούν στην διαδικασία της μορφοποίησης των θείων σχεδιασμών, ούτως ώστε να προκύψει το σύνολο των κτιστών με εξειδικεύσεις. Έτι περαιτέρω, ως «λόγοι» μπορούν να ορισθούν τόσο οι πρόνοιες όσο και δωρεές, δηλαδή οι καταστάσεις εκείνες οι οποίες αναδεικνύουν τον τρόπο λειτουργίας των θείων ενεργειών ως προς τις καταστάσεις διά των οποίων προβάλλονται. Ο Παχυμέρης αναδεικνύει το ζήτημα κυρίως στο πέμπτο κεφάλαιο της Παράφρασής του. Για μία συστηματική θεώρηση, βλ. ενδεικτικώς, Petridou, L. (2019). Aspects of the theory on ‘ideas’, ‘eide’ and ‘logoi’ of beings in George Pachymeres. Perichoresis, 17/4, 23-40.

εκπορεύει το Πνεύμα. Η διάκριση αυτή δεν καθορίζεται από εξωτερικούς παράγοντες, ούτε πρόκειται για σχέση αιτίου-αιτιατών με κτισιολογική ή ετεροπροσδιοριστική ερμηνεία¹⁵. Αντιθέτως, η ουσία και οι υποστάσεις ευρίσκονται σε πλήρη ενότητα μεταξύ τους, χωρίς να συγχέονται και με τον μερισμό να αποκλείεται ρητά, καθότι μία διαφορετική ερμηνεία θα οδηγούσε σε σχάσεις. Το πώς πάντως τελείται η εν λόγω λειτουργία ευρίσκεται μακράν των ανθρωπίνων γνωστικών δυνατοτήτων. Αναδεικνύεται, λοιπόν, ότι η μονάδα αντανakλά την ουσία και η τριάδα τον τρόπο ύπαρξης των υποστάσεων, οι οποίες διαφέρουν μεταξύ τους μόνον ως προς τις ατομικές ιδιότητές τους – «ἀγέννητος», «γεννητός», «ἐκπορευτός» – οι οποίες ονομάζονται υποστατικά προσόντα ή, κατά τον Παχυμέρη, ειδικές διακρίσεις¹⁶. Επειδή ακριβώς οι υποστάσεις διαφέρουν – μόνον – ως προς τις ανεπανάληπτες ιδιότητές τους, γι' αυτό τις θεωρούμε ως ηνωμένες και ομοούσιες και, ταυτόχρονα, διακεκριμένες ως προς την ιδιαιτερότητά τους. Αλλά πρόκειται για μία ιδιαιτερότητα που δεν λειτουργεί με όρους αυτονομίας. Όθεν, το κατεξοχήν που ισχύει είναι ότι έχει διαμορφωθεί μία *a priori* κατάσταση οντολογικής ταυτότητας σε απόλυτο βαθμό ή, άλλως, σε ουδεμία περίπτωση δεν μπορεί να τεθεί το ζήτημα περί της ουσιακής ετερότητας, καθώς ό,τι αντιπροσωπεύει ο εν λόγω όρος ἐγκλείεται αποκλειστικά και μόνον στην προσωπική εξειδίκευση που διακρίνει τις υποστάσεις, την στιγμή που η ενότητα και η μοναδικότητα της ουσίας τους είναι αναμφισβήτητη¹⁷. Χρειάζεται, λοιπόν, προσοχή αναφορικά με το πώς θα χρησιμοποιηθεί ο όρος «ετερότης», προκειμένου να μην οδηγηθεί ο συλλογισμός σε τριθείσμό. Και κατ' αυτό το σκεπτικό, το γεννητόν, το ἀγέννητον και το εκπορευτόν θεωρούνται ως τρόποι ειδικών ενώσεων και ειδικών διακρίσεων της υπερούσιας θεότητας, καθώς, επαναλαμβάνουμε, όπως υπογραμμίζει ο βυζαντινός στοχαστής, τα τρία πρόσωπα έχουν το ομοούσιον, αλλά διακρίνονται ως προς τα προαναφερόμενα υποστατικά ιδιώματα. Ένα

¹⁵ Βλ. Τερέζης, Χρ. Όψεις των όρων «Ένωσις» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση, 269, όπου αποσαφηνίζεται ότι πρόκειται για μία καθαρά εσωτερική εκδίπλωση της Τριάδος, υποκείμενη αποκλειστικά και μόνον στους θείους όρους.

¹⁶ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 B. Προς διευκρίνιση των ανωτέρω, θα μπορούσαμε εδώ να παραπέμψουμε στον Ματσούκα, Ν. (2003). Δογματική και Συμβολική Θεολογία [Dogmatic and Symbolic Theology], v. Β'. Thessaloniki: Π. Πουρναράς, 119, ο οποίος επισημαίνει ότι τα υποστατικά προσόντα χαρακτηρίζουν τις ακοινώνητες ως προς την καθεαυτότητά τους ιδιαιτερότητες κάθε προσώπου της Τριάδος, ενώ οι ιδιότητες αποδίδονται και στα τρία πρόσωπα κατά τις σχέσεις της οικονομικής Τριάδας. Έστω, ωστόσο, μπορούμε να διατυπώσουμε την ακόλουθη συνθετική επισήμανση: ο όρος, π.χ. «γεννητός Υιός» είναι, αφενός, ανεπανάληπτο προσόν και, αφετέρου, δηλώνει και σχεσιακές ιδιότητες.

¹⁷ Βλ. Τερέζης, Χρ. Όψεις των όρων «Ένωσις» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση, 265-266, ο οποίος επισημαίνει ότι η τριάδα είναι ως προς την ουσία της μία μονάδα άνευ συγχύσεων, προσθέσεων και αφαιρέσεων. Υπό αυτό το πρίσμα λοιπόν και αποκλείοντες οιαδήποτε πυραμοειδή ανάπτυξη, θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την σχέση μονάδας και τριάδας ως σχέση απλότητας, καθότι η τριάδα δεν είναι ένας συμβατικού τύπου αριθμός.

ερώτημα το οποίο θα μπορούσε να τεθεί, θα αναφέρεται στο τι ακριβώς δηλώνει ο αριθμός «τρία». Παραπέμπει σε πρόσωπα, σε σχέσεις ή σε σχέσεις των προσώπων; Στην πρώτη περίπτωση, θα γίνεται αναφορά στον αριθμό «τρία». Στην δεύτερη, σε εκστατικότητες-αναφορικότητες, ενώ στην τρίτη σε αλληλοπεριχωρήσεις του Πατέρα με τον Υιόν και του Πατέρα με το Πνεύμα. Η σχέση του Υιού με το Πνεύμα, όμως, σε αυτή την περίπτωση που εντοπίζεται; Το πρόβλημα, με βάση τα προαναφερθέντα, είναι δυσεπίλυτο, καθότι δεν αντιμετωπίζεται ούτε με βάση την κοινότητα της ουσίας ούτε με αυτήν των ενεργειών¹⁸.

Και ευθύς αμέσως, ο συλλογισμός του Παχυμέρη αναπτύσσεται με υπερθετικούς όρους¹⁹. Αναφορικά με την χρήση του προθέματος «υτέρ», κρίνεται σκόπιμο να διεκρινίσουμε τα εξής: η εν λόγω προσθήκη σε αυτό το σημείο, τονίζει ότι το θείο δε μπορεί να συγκριθεί με ουδεμία πραγματικότητα η οποία να υπόκειται στα γνωσιολογικά όρια της ανθρώπινης συνείδησης. Αντιθέτως, ως ταυτότητα του επέκεινα αλλά και κάθε ιδιότητας του κτιστού κόσμου την οποία κατέχει υπεροχικά, η ανώτατη Αρχή τίθεται υπεράνω από οτιδήποτε ενδοκοσμικό και γίνεται γνωστή μόνον διά της αγνωσίας²⁰. Με την πρόταση αυτή, ο Παχυμέρης σαφέστατα κινείται σε μία σύζευξη-συναμφότερον, που από πλευράς τυπικής Λογικής συνιστά σαφέστατα αντίφαση. Ιδιαίτερη λοιπόν προσοχή απαιτείται εδώ, προκειμένου να διευκρινισθούν οι νοητικές διεργασίες τις οποίες καλείται να αναλάβει ο άνθρωπος και αναλόγως να τις αποτιμήσει ως προς την εμβέλειά τους. Σημειώνουμε, λοιπόν, ότι στα όρια της χριστιανικής Γνωσιολογίας, η έννοια της άγνοιας δεν οδηγεί σε έναν αγνωστικισμό, αλλά έχει σαφέστατα θετικό περιεχόμενο και παραπέμπει στην αποδοχή της οντολογικής αυθεντικότητας την οποία κατέχει ο Θεός²¹. Ο άνθρωπος σαφώς και ευρίσκεται σε άγνοια σε σχέση με την θεία ουσία, όταν ακριβώς έχει ενεργοποιήσει το σύνολο των εσωτερικών συνειδησιακών δυνάμεών του. Αλλά η εδώ συνθήκη έχει και έναν καταφατικό προσανατολισμό, ο οποίος εκκινεί από μία ρητή αποδοχή: αυτήν περί της πραγματικότητας της θείας ουσίας. Από την παραδοχή αυτή και έπειτα αρχίζει η συζήτηση περί τού πώς της εν λόγω πραγματικότητας.

¹⁸ Σύμφωνα με τον Lossky, VI, στα περί του Θεού ζητήματα, το «τρία» δεν αντιστοιχεί στον υλικό αριθμό, ο οποίος χρησιμεύει στον πολλαπλασιασμό. Πρόκειται για μία διαπίστωση η οποία εδράζεται στο ότι σε ουδεμία περίπτωση δεν προσαρμόζεται στο πνευματικό πεδίο, όπου δεν τίθεται το θέμα της ποσοτικής αύξησης. Όταν μάλιστα αναφέρεται στις αδιαιρέτως ηνωμένες θείες υποστάσεις, των οποίων το σύνολο (ή, άλλως, το «άθροισμα») πάντοτε παρουσιάζει ενότητα $3=1$, ο αριθμός τρία δεν είναι μία ποσότητα, όπως συνήθως εννοούμε, αλλά εκφράζει την άρρητη τάξη εν τη θεότητι. Οι εν λόγω διατυπώσεις συνοψίζουν την θεωρία της απολύτου τελειότητας, της θείας πληρότητας της Τριάδος, του προσωπικού Θεού, ο οποίος δεν είναι ένα πρόσωπο κεκλεισμένο στον εαυτό του, αλλά προσωπική ύπαρξη τριών υποστάσεων με μία ενιαία, κοινή και αδιαχώρητη ουσία (βλ. Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας, 53).

¹⁹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 B.

²⁰ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 B-C.

²¹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 C.

Είναι το σημείο στο οποίο η Γνωσιολογία αναλαμβάνει τις ευθύνες της, αφού προηγουμένως βεβαίως η ανθρώπινη συνείδηση έχει προβεί στις αυτοαναγνώσεις της, παρόλο που είναι ατέλεστες, καθότι νέα δεδομένα έρχονται στο προσκήνιο συνεχώς. Ενεργοποιώντας, λοιπόν, τις δυνατότητές του, ο άνθρωπος αποκτά τις προϋποθέσεις να κατανοήσει την υπεράρρητη κατάσταση της θείας ουσίας, δηλαδή το ότι αυτή ευρίσκεται σε μία ριζικά έτερη οντολογική περιοχή από αυτήν της κτίσης. Όθεν, το καταφατικό στοιχείο είναι κυρίαρχο, από οιαδήποτε σκοπιά και αν θεαθεί το ζήτημα. Η αγνωσία ορίζεται με βάση το ότι η γνώση έχει συνείδηση των αντικειμενικών ορίων. Κατά πρώτον, λοιπόν, η άγνοια έχει τον χαρακτήρα της αυτογνωσίας και με τις οριογραμμώσεις της ως εφόδιο καλείται ο άνθρωπος να πορεύεται. Κατά δεύτερον, μπορεί να ορισθεί κατ' οικονομίαν ως θεογνωσία, καθότι το σύνολο των ανθρώπινων εννοιών-κατηγοριών δεν μπορεί να διεισδύσει με αυθεντικό τρόπο σε μία άλλη περιοχή από αυτήν στην οποία ανήκει. Ο άνθρωπος κατέχει την γνώση περί τού ότι ο Θεός δεν «αλώνεται» γνωστικά. Ο Παχυμέρης διατυπώνει εδώ και μία συγκεκριμένη κανονιστική πρόταση. Επειδή ακριβώς δεν θεωρεί ότι η γνώση έχει έναν αποκλειστικά νοησιαρχικό χαρακτήρα – δηλαδή δεν εγκλωβίζεται μονοσήμαντως στα φυσικοεπιστημονικά όρια και στις αφαιρετικές διαδικασίες με τις οποίες αυτά περιγράφονται –, της προσδίδει και συγκεκριμένα μεταμορφωτικά χαρακτηριστικά. Όποιος κατέχει την γνώση αυτής της τάξης, κατά τον συλλογισμό που ο ίδιος αναπτύσσει, καλείται να γίνει «άπλός», δηλαδή να υπερβεί το σύνολο των παραγόντων που τον διασπούν και τον οδηγούν σε μη ενιαίου τύπου γνωστικές – και υπαρξιακές – διεργασίες, οι οποίες σαφώς και θα κινούνται μακριά από τις αυτοαιτιολογήσεις τους, ένα κριτήριο δηλαδή καίριο για την εγκυρότητά τους²².

Βασικό σημείο το οποίο πρέπει να προσεχθεί είναι ότι το «άπλός» εννοείται και στην προοπτική της υπέρβασης των σύνθετων νοητικών διαδικασιών, στις οποίες προβαίνει ο άνθρωπος και οι οποίες προκύπτουν συνεπαγωγικής εξαιτίας των εμπειριών με τις οποίες αναμετράται και τις οποίες καλείται να αναγνώσει μέσα από ποικίλα πρίσματα, ένα από τα οποία πολλάκις είναι ακόμη και οι ίδιες οι υπαρξιακές ανησυχίες του. Πιο συγκεκριμένα, επειδή ο άνθρωπος, κινούμενος στην εγκόσμια περιοχή, έρχεται σε επικοινωνία με καταστάσεις οι οποίες δεν είναι απλές αλλά σύνθετες, είναι αναπόφευκτο να στοχάζεται με αντίστοιχο τρόπο. Μονοκύτταρους οργανισμούς μπορούμε να εντοπίσουμε με τα εφόδια της ανεπτυγμένης τεχνολογίας της σύγχρονης εποχής, αλλά όχι σχηματισμούς με όρους υποστατικής μορφοποίησης. Συνεπώς, δεν είναι σε θέση, εξ αρχής τουλάχιστον, ο άνθρωπος να κατανοήσει την θεία ενότητα και απλότητα, διότι εγκοσμίως δεν την συναντά. Όθεν, η αρχή της αναλογίας στα εδώ διαμεμβόμενα δεν μπορεί να εφαρμοσθεί. Στο σημείο πάντως αυτό πρέπει να αναδείξουμε και την ακόλουθη διευκρίνιση, προκειμένου να αντιμετωπισθούν ενδεχόμενες παρερμηνείες από μία ανάλογη προκύπτουσα από διαφορε-

²² Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 C.

τική διαδρομή: ο Θεός, παρά το ότι δημιουργεί με σύνθετο τρόπο το φυσικό σύμπαν, ωστόσο, ο ίδιος δεν υπόκειται σε ουδεμία συνθετότητα. Το ερώτημα που τίθεται, αναφέρεται στο για ποιά αποχρώσα αιτία, ενώ είναι απλός, έχει ως προϊόντα τέτοια μορφοποιημένα αντικείμενα, τα οποία αντανακλούν την συνθετότητα. Πρόκειται για ένα ζήτημα στο οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να απαντήσει, πολλώ μάλλον εάν παραμείνει στα όρια των εγκόσμιων αναφορών του. Προτείνοντας ο Παχυμέρης το να καταστεί ο άνθρωπος απλός, κατά βάση αναφέρεται σε μία προοπτική, καταρχάς γνωσιολογική, ώστε να κατορθώσει να λειτουργήσει, στο μέτρο του εφικτού, κατά τον θείο τρόπο ύπαρξης. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε εδώ πως, χρησιμοποιώντας καθαρά χριστιανικούς όρους, ο υπαρξιακός άξονας στον οποίο κινείται δεν είναι παρά το ότι αντανακλά την προοπτική του καθ' ομοίωσιν. Όπως είναι διάχυτο στην εκτύλιξη της μελέτης μας, η ανθρώπινη δραστηριότητα, στα σχήματα που διαμορφώνει η χριστιανική διδασκαλία, μονίμως αποτιμάται με όρους ολιστικών. Όταν χρησιμοποιούμε τον όρο «υπαρξιακός», αναφερόμεθα στο πώς ένας άνθρωπος συνοψίζει συνθετικά το σύνολο των παραγόντων από τους οποίους συναποτελείται, χωρίς βεβαίως η εν λόγω σύνθεση να απεμπολεί την ιδιαιτερότητά τους. Συνεπώς, η ολιστική υπαρξιακή στάση συντελεί σε μία αντίστοιχη προσέγγιση της εξωτερικής πραγματικότητας και, αναγωγικά, τον ίδιο τον Θεό.

Επιπλέον, θα πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο άνθρωπος, από την πλευρά της εγκοσμιότητάς του, συνειδητοποιεί ταυτόχρονα την θεία παρουσία αλλά και απουσία στην κτίση, διφυής κατάσταση η οποία υπογραμμίζει εκ νέου ότι ο θείος τρόπος ύπαρξης μπορεί να προσεγγισθεί μόνον με την μέθοδο της αγνωσίας, η οποία είναι μία μυστική – ή, πιο διευρυμένα, αντιδιαλεκτική, υπό την έννοια της μη εδραιώσής της σε βελτιωτικούς αναβαθμούς μεταβατικής ανόδου – γνωστική πορεία. Όταν, έτι μάλλον ενισχύεται η εκδοχή ότι η αγνωσία είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος γνώσης και εκφράζει συνολικά τι είναι και τι δεν είναι Θεός, υπό την δέσμευση όμως της ενδεχομενικότητας. Δηλαδή, υπάρχει μία οδός που οδηγεί προς το Άγνωστο, το οποίο δεν μπορεί να εκφραστεί με θετικές έννοιες, όχι επειδή ο άνθρωπος αδυνατεί να το γνωρίσει, αλλά διότι το Άγνωστον είναι οντολογικά αμέτρητο και ως εκ τούτου ακυρώνεται οιαδήποτε γνωστική προσδοκία. Η εν λόγω, λοιπόν, συνθήκη αναφοράς δεν συνιστά μία μεθοδολογική ανεπάρκεια του ανθρώπου, καθώς η αγνωσία δεν είναι μία πρόσκαιρη κατάσταση. Έχει καταστηματική εδραιότητα ως τέτοια. Όταν, η παράμετρος που μειζόνως επισημαίνεται είναι ότι το ζήτημα περί της αγνωσίας σχετίζεται με την αντίληψη ότι ο Θεός είναι εντελώς ελεύθερος από οιονδήποτε γνωσιοθεωρητικό προσδιορισμό και, συγχρόνως, απεριόριστος και υπερβατικός. Επιπλέον, οι θείες ενέργειες δεν αποτελούν τους προσδιορισμούς της θείας ουσίας ούτε μπορούν να οδηγήσουν – ως ουσιακά συμβεβηκότα – τον άνθρωπο να υπερβεί τα όρια της αγνωσίας, έτσι ώστε να προσεγγίσει την απόλυτη γνώση. Δεν συνιστούν ποιότητες με τις οποίες εκφάνεται η ουσία, η οποία μάλιστα δεν λειτουργεί υπό τους όρους του υποστρώματός τους. Ούτως ή άλλως, και επί του κτιστού βεβαίως επιπέδου, τα ανω-

τέρω συνιστούν προσδιορισμούς, διαδοχές και ενδεχομένως ιεραρχήσεις. Με άλλους λόγους, η αγνωσία, ως καθαρή έκφραση του αποφατισμού, αποκλείει την οντολογική απόδειξη της ουσίας, χωρίς η εν λόγω ρήτρα να υποδηλώνει την απουσία της ουσίας. Με βάση τους γνωσιολογικούς και τους λογικούς κανόνες, το οιοδήποτε τεκμήριο παραπέμπει στο ότι το προς απόδειξη υπάγεται σε συγκεκριμένους ελέγχους, οι οποίοι έρχονται να αναδείξουν εντάξεις σε περιοριζόμενα και διαπιστώσιμα οντολογικά πλαίσια.

Με βάση λοιπόν τα ανωτέρω, και σύμφωνα με το υπό εξέταση απόσπασμα, με την αγνωσία ο άνθρωπος μεταπίπτει στην κατάσταση της απλότητας των γνωστικών αναφορών, συνθήκη η οποία έχει κεφαλαιώδεις συνέπειες για το σύνολο των γνωστικών αναφορών-δραστηριοτήτων του. Το άμεσο επακόλουθο θα είναι η φυσική γνώση να αντιμετωπίζεται πλέον ως ενότητα και έτσι η κτίση να κατανοείται ως προϊόν μίας ενιαίας και μοναδικής Αιτίας, παρά τον άπειρο πολλαπλασιασμό με τον οποίο διακλαδίζεται. Μία τέτοια προοπτική σημαίνει ότι ο άνθρωπος έρχεται πλησιέστερα στον Θεό και μπορεί να ενωθεί όχι μόνον διανοητικά αλλά και βιωματικά μαζί του. Επιπλέον, φέρει στο προσκήνιο των συνειδητών κατακτήσεων του κορυφαίον τύπου επιτεύγματα: καθίσταται απολύτως κατανοητό ότι η αναζήτηση της γνώσης της θείας ουσίας είναι ένα εγχείρημα χωρίς νόημα, τουλάχιστον ως προς το αποτέλεσμά του, παράμετρος που υποδηλώνει πως, ότι αποτελεί τμήμα της κτίσης όχι μόνον δεν μπορεί να εξισωθεί οντολογικά με τον Θεό αλλά και δεν μπορεί να διεκδικήσει όρους αναγωγών με βάση την αναλογία. Υπό τις ανωτέρω ρήτρες, η εν αγνωσία γνώση αποτελεί την κορυφαία γνωστική βαθμίδα στην οποία μπορεί να φθάσει ο άνθρωπος, για να συνειδητοποιεί το άπειρον της ύπαρξης αλλά και των τρόπων ύπαρξης του Θεού και να θέσει τα όρια ανάμεσα στην αντικειμενική κτίση και την υπεραντικειμενική θεία ουσία²³. Να διευκρινίσουμε ότι το υπεραντικειμενικό δεν «απειλεί» την θεία εμμένεια, καθότι κινείται με όρους που το έχουν καταστήσει απολύτως «διαχειριστικό» των όποιων εδραιοτήτων ή προβολών του.

Από πλευράς λογικών διαρθρώσεων τα εδώ διαμειβόμενα κινούνται με όρους οι οποίοι λειτουργούν υπερβατικά έναντι των τυπικών διαχειριστικά εκκοσμηκευμένων καταστάσεων: θα μπορούσε δηλαδή άνετα να υποστηριχθεί ότι ο συλλογισμός εδράζεται στην διαπίστωση περί της σχέσης ανώτατης Αρχής και κτιστών όντων, η οποία εντοπίζεται στον άξονα των εννοιών της υπερβατικότητας και της εμμένειας. Ωστόσο, από πλευράς τυπικής Λογικής απουσιάζει η ενδιάμεσα κατάστασή τους. Με βάση το νεοπλατωνικό σκεπτικό, οι μεταφυσικές πραγματικότητες δια-

²³ Προς στήριξη των ανωτέρω, βλ. επίσης, Τερέζης, Χρ. (1993). Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής [The Theological Gneoseology of Orthodox Christianity]. Athens: Γρηγόρης, 68-74, ο οποίος επισημαίνει ότι στον Παχυμέρη δεν θεμελιώνεται μία έλλογη Μεταφυσική, η οποία θα μπορούσε να γεφυρώσει το οντολογικό χάσμα μεταξύ Θεού και ανθρώπων, καθώς η ουσία του Θεού δεν μπορεί να αντικειμενοποιηθεί, υπό την ισχύ του γνωσιολογικού δεδομένου ότι η φυσική και η υπερφυσική επιστήμη δεν μπορούν να ενταχθούν στο ίδιο γνωσιοθεωρητικό σύστημα.

κρίνονται – χωρίς έστω και τον στοιχειώδη επιμερισμό τους – ως προς το αμέθεκτο και το μεθεκτό στοιχείο τους. Και τα δύο στοιχεία υπάγονται στην πλήρη αρμοδιότητα της κάθε πραγματικότητας. Η θέση αυτή κέκτηται ενός αξιωματικού καθεστώτος και γίνεται αποδεκτή από την ανθρώπινη συνείδηση ως *a priori*. Το ότι, λοιπόν, το υπερβατικό καθιστά μία πτυχή της ύπαρξής του μεθεκτό ως εκδήλωση, συνιστά και τον όρον του «τυπικού» συσχετισμού μεταξύ του υπερβατικού και του εμμενούς. Και ως προς την χρησιμοποιούμενη ορολογία, οι νεοπλατωνικές εισφορές δεν είναι αμελητέες. Όπως έχει αναλυθεί, ως προς την ουσία του, ο Θεός είναι απρόσιτος και απόλυτα υπερβατικός. Πρόκειται για την κατάσταση της απόλυτης «μονής»²⁴. Αντίστοιχα, ως προς τις ενέργειές του, διαρκώς ενυπάρχει ως δημιουργός και ως πρόνοια. Εδώ έρχεται στο προσκήνιο σε διηλεκτή κλίμακα η «πρόοδος» του, η οποία – επαναλαμβάνουμε – δεν συνιστά όρον τομής ή σχάσης του. Η «μονή» και η «πρόοδος» συνανήκουν απολύτως στο ίδιο οντολογικό πλαίσιο και η όποια διακριτότητά τους ορίζεται έσωθεν. Άρα, και στο εδώ σημείο ο αποφατισμός είναι ανυπέρβλητος. Η ουσία ως μη εκδηλούμενη είναι το Άγνωστο, το οποίο είναι αιώνιο, αναλλοίωτο και απόλυτα υπερβατικό. Εν ταυτώ όμως είναι ουσία που «συνυπάρχει» με τις ενέργειές της, οι οποίες δεν αναπτύσσονται ως συμβεβηκότα σ' ένα επόμενο επίπεδο εξέλιξης ή προσθηκών. Και ακριβώς αυτό το Άγνωστο αδυνατεί ο άνθρωπος να προσεγγίσει με την νόηση, διότι ως συγκροτημένος από ύλη υπάγεται στις δεσμεύσεις της αλλά και στα όρια του δυναμοκρατικού παραδείγματος που υπαγορεύεται εκ της λειτουργίας της. Η ύλη δεν είναι μία παθητική οντολογική κατάσταση, αλλά ενέχει εσωτερικούς λόγους εξέλιξης και μεταμόρφωσης. Από την άλλη πλευρά, δεν μπορούμε να παραθεωρήσουμε ότι η μέθοδος της αγνωσίας έχει τις προϋποθέσεις – ως έναν βαθμό – να οδηγήσει στην προσέγγιση του Αγνώστου. Σημειωτέον όμως ότι και αυτή δεν συνιστά επαρκή μέθοδο, διότι αδυνατεί να προσφέρει την απόλυτη γνώση. Επιπλέον, βασική προϋπόθεση για τα όσα γνωσιολογικώς διαμείβονται είναι η αποδοχή της πλήρους ελευθερίας του Θεού και της αποδέσμευσης της βούλησής του από κάθε είδους οντικό περιορισμό. Αποδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο ότι η ανθρώπινη νόηση δεν είναι αυτόνομη αλλά ότι, ως στοιχείο του Εντεύθεν, είναι κι αυτή – όπως όλα τα στοιχεία που ανήκουν στην εν λόγω περιοχή – αιτιατό και υπαγόμενο εξ ορισμού στο Εκείθεν. Οπωσδήποτε στην σκέψη του

²⁴ Αναφορικά με την έννοια της «μονής» στον Πρόκλο, παραπέμπουμε στην μελέτη του Trouillard, J. (1972). *L'Un et l'âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 91-110, όπου, μεταξύ των άλλων, σημειώνεται ότι πρόκειται για την πιο μυστηριώδη ενέργεια από τις τρεις οι οποίες συνιστούν κάθε παραγωγή. Έτι περαιτέρω, αποτελεί το όχι «προοδευτικό» σημείο της «πρόοδου», την κεντρική ακινησία του αυτοκινήτου κύκλου και την ενότητα που στηρίζει κάθε πολλαπλασιασμό. Στον πρόκλοιο στοχασμό, μέσω της «μονής», το μυστήριο του ενός έρχεται στην καρδιά των όντων. Ο ίδιος ο όρος μας οδηγεί να κατανοήσουμε πώς η ψυχή είναι ριζωμένη μέσα στο Εν. Επιπλέον, επειδή είναι η πρωταρχική κατάσταση της «πρόοδου», θεμελιώνει την επικοινωνία της αρχής με το παράγωγό της, και εντέλει, μεταβάλλεται σε κάθε τάξη της «πρόοδου».

Παχυμέρη το ότι διαχωρίζεται οντολογικά το φυσικό από το υπερφυσικό δεν συνιστά μόνον μία ρήτρα διά της οποίας θα θεμελιώνονται οι αρχές μίας Μεταφυσικής, αλλά και ότι θα διαμορφωθεί ένα νέος κλάδος στον οποίο θα δεσπόζει ως βασικό θεμέλιο το απρόσιτον της ουσίας της ανώτατης Αρχής. Και αυτός δεν είναι άλλος από αυτόν της Ενολογίας, ο οποίος υπερβαίνει την παραδοσιακή Μεταφυσική. Δηλαδή, το ότι ο μεταφυσικός κόσμος δεν μπορεί να περιγραφεί πλήρως ούτε και να ενταχθεί σε ήδη γνωστές κατηγορίες συναντά την πλήρη σημασία του στον κλάδο της Ενολογίας, ο οποίος συνιστά την ριζική αποφαιτικότητα και υπερβατικότητα²⁵.

Σε συνέχεια του προηγούμενου συλλογισμού του αλλά και κινούμενος πλέον στην καταφατική πλευρά των συλλογισμών, ο βυζαντινός στοχαστής διατυπώνει την άποψη ότι, λόγω των φιλόδωρων προνοιών αλλά και των δημιουργημάτων του, ο Θεός εκλαμβάνεται ταυτόχρονα ως σωτήρας και ως δημιουργός²⁶. Είναι ο μόνος ο οποίος μπορεί να μετασχηματίσει την φθαρτότητα της κτιστής φύσης ή, άλλως, ότι υπάγεται στην ύλη, στο πλαίσιο της ανεξάντλητης οικονομίας του. Γι' αυτό θεωρείται ως «θέση» αλλά και ως «αφαίρεση» των πάντων. Συγκεκριμένα, ο πρώτος όρος περιγράφει ότι με τις ενέργειές του έχει την δυνατότητα να δημιουργεί και, αντίστοιχα, ο δεύτερος επισημαίνει ότι μπορεί να μετασκευάζει, αφαιρώντας από τα κτιστά όντα τις ιδιότητες που ο ίδιος επιλέγει κατά περίπτωση σύμφωνα με την φύση τους. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα αφαίρεσης, ο Παχυμέρης παραθέτει το σχετικό με την γη, από την οποία, αν αφαιρεθεί η ξηρότητα και η βαρύτητα, απομένει μόνον στην κατάσταση του ύδατος²⁷. Εδώ αναδεικνύεται μία γενικευμένη Κοσμολογία, η οποία απησχόλησε ιδιαίτερα τους βυζαντινούς φιλοσόφους-θεολόγους, τουλάχιστον ήδη από τον 4ο αιώνα και η οποία ενέταξε στο χριστιανικό πλαίσιο της περί κόσμου αρχές τις οποίες είχε αναπτύξει η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία. Πρόκειται για έναν κλάδο ο οποίος στηρίζεται σαφώς στην Φυσική Επιστήμη και στην Φιλοσοφία περί Φύσεως και ο οποίος ως ένα από τα θεωρητικά σημεία του έχει και την πραγμάτευση των υλικών στοιχείων. Πρέπει πάντως να διατηρηθεί το ότι το χριστιανικό κοσμολογικό παράδειγμα δεν είναι μηχανιστικό και ότι στις λειτουργίες του φυσικού σύμπαντος θεωρείται ότι μπορεί να παρεμβαίνει εκτάκτως η θεία ενέργεια.

Με βάση τα ανωτέρω, ο χριστιανός φιλόσοφος διατυπώνει το συμπέρασμα ότι ως πλούτος αγαθότητας και ενυπάρχων στο σύνολο των δημιουργημάτων του, ο Θεός ευρισκόμενος υπεράνω οιασδήποτε θέσης και αφαίρεσης, είναι η θεμέλιος ρίζα του συνόλου του υπαρκτού, όχι με μία έννοια τοπική, αλλά ως προς την αιτία, παρόλο που δεν κατανοείται από κανέναν πλήρως, αλλά αντίθετα είναι ακατάλη-

²⁵ Ως προς το περιεχόμενο του όρου, παραπέμπουμε, βλ. *Semmelroth, O. (1952). Die Theologie symbolisch des Ps. Dionysius Areopagita. Scholastik, 27, 1-11· Trouillard, J. (1965). Proclus, Eléments de Théologie. Paris, 46· Schürmann, R. (1982). L'hénologie comme dépassement de la métaphysique. Les études philosophiques, 3, 331-334.*

²⁶ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 664 D.

²⁷ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 A.

πτος, άγνωστος και άρρητος²⁸. Εδώ οι αφαιρετικές έννοιες που σημειώνονται, διευκρινίζεται ότι δεν αφορούν σε αντώνυμα ως προς το καταφατικό περιεχόμενό τους, αλλά σε άρρητες ιδιότητες. Οι συλλογιστικές κινήσεις που εδώ εξελίσσονται, είναι κατά το μάλλον αναγκαστικής τεχνικής υφής. Η αφαίρεση σαφώς και δεν καταφεύγει σε στερήσεις αλλά ανοίγει μία καταφατική αναγωγή μη αποτυπούμενη ονοματολογικά. Προοδεύοντας έτι περαιτέρω, ο βυζαντινός στοχαστής επισημαίνει ότι το Εν δεν είναι μόνον η αποκλειστική αιτία των πάντων, η οποία οδηγεί τα κτίσματα από την ανυπαρξία στην ύπαρξη –και ο λόγος αφορά τόσο στους αγγέλους όσο και στις ψυχές–, αλλά, έτι περαιτέρω, η προβολή του είναι ότι εξασφαλίζει ότι θα ορίζαμε ως οντολογικό πλήρωμα, τόσο ως ενεργός χορηγία όσο και ως δυνατότητα μέσω της πρόσληψης αντιστοίχως. Η κατανόηση της εν λόγω διαδικασίας διέρχεται από συνθήκες οντολογικής τάξης τέτοιες που συνθέτουν το σχήμα αίτιο-αιτιατό. Συγκεκριμένα, ως αρχική, αλλά και ως τελική αιτία του φυσικού κόσμου, ο Θεός όχι μόνον ενυπάρχει στην κτίση αλλά, έτι μάλλον, υποδεικνύει έναν υπερβατικό του κόσμου σκοπό, ο οποίος τον νοηματοδοτεί στο σύνολο των λειτουργιών του²⁹. Διαπιστώνεται, εμμέσως πλην σαφώς, ότι ο όρος της διάκρισης εντοπίζεται και στον παραγόμενο κόσμο, ο οποίος διαφοροποιείται από την θεία αγαθότητα και απλότητα, με βάση το ακόλουθο σκεπτικό: αφενός, η θεία πραγματικότητα αφομοιώνεται από κάθε κτιστό όν και διαχέεται ενεργειακά και, αφετέρου, τα προκύπτοντα προϊόντα εκφράζουν την αδυναμία τους να αναδείξουν την θεία ενότητα στην πληρότητά της. Έτι ειδικότερα, υπάρχει μία μεταξύ τους ενοποιητική δύναμη, αλλά, ταυτόχρονα, το καθένα διατηρεί την ιδιαίτερη ταυτότητά του³⁰. Η διαφορά εντοπίζεται ανάμεσα στην καθεαυτή-απόλυτη ενότητα και στην προοπτική τελούσα. Η δεύτερη θα πραγματοποιηθεί όχι απολύτως αλλά ως προς την πραγμάτωση των όρων που της έχει ορίσει η μέθεξή της στις μεταφυσικές παροχές. Μονίμως πρέπει να ανακαλείται η μέθεξη, διότι θέτει τα σαφή όρια ανάμεσα στο μετεχόμενο και στο μετέχον. Σημειωτέον εδώ παρενθετικώς ότι ο Θεός ως μετεχόμενος ενέχει και οντολογικές καταστάσεις που είναι παντελώς αμέθεκτες. Το τι ορίζει θείως την διά-

²⁸ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 A-B.

²⁹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 B.

³⁰ Βλ. Τερέζης, Χρ. Όψεις των όρων «Ένωσις» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση, 276-279, ο οποίος διευκρινίζει αναφορικά με τα ανωτέρω ότι κυριαρχεί μεταξύ τους η ενωτική διάθεση, χωρίς ωστόσο το καθένα να απολέσει το «τόδε τι» του. Η Τριάδα δεν αποκαλύπτεται απολύτως, αλλά ταυτόχρονα ευρίσκεται σε όλα τα κτιστά όντα, διατηρώντας όμως την απόλυτη εσωτερική ενότητά της. Έτσι, η διάκριση χαρακτηρίζει και τις σχέσεις μεταξύ των όντων. Βλ. επίσης Τερέζης, Χρ. (1990). Είδος και Έλη κατά τον Νικόλαο Μεθώνης και τον Παχυμέρη. Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 7, 160, όπου επισημαίνεται ότι τα κτίσματα προκύπτουν από την δημιουργική σύνδεση δυνάμεων και ποιοτήτων, που έχουν μεταφυσική προέλευση. Άρα, η ενότητά τους συνιστά μία υστερογενή κατάσταση, την οποία καθηκόντως καλούνται να αναγνώσουν.

κριση αμεθέκτου-μετεχόμενου ευρίσκεται, και αυτό, έξω από τα όρια της ανθρωπίνης κατανόησης.

Και σε αυτό ακριβώς το σημείο, τονίζεται για μία εισέτι φορά από τον Παχυμέρη η ενότητα των προσώπων. Η σημασία της ενιζομένης Τριάδος, που αναδεικνύεται, αποκλείει οιονδήποτε αριθμητικό συσχετισμό και, κατ' επέκταση, οιαδήποτε ερμηνεία με βάση την έννοια του πλήθους. Ο Παχυμέρης είναι σαφής ως προς τις διατυπώσεις του, όταν διευκρινίζει περί του Θεού «*ἐν γὰρ, καὶ ἔν, καὶ ἔν, καὶ τὰ τρία ἔν*»³¹. Ως παράδειγμα μάλιστα αυτής της ιδιότυπης τριαδικής σχέσης, η οποία σημειωτέον δεν είναι συγκεχυμένη, ο Παχυμέρης θέτει το φως τριών κεριών, το οποίο είναι ένα, παρά το ότι προέρχεται από τρεις διακριτές μεταξύ τους πηγές³². Η καταφυγή πάντως στον κύκλο των αφηγηματικών χρήσεων συνιστά ένα επιπλέον επιχείρημα για το ότι η αποφαιτική θεολογία μπορεί να ορισθεί ως η καταφατική εκδοχή τού τι δεν μπορούμε να αποδώσουμε στον Θεόν.

Έχοντας καταστήσει σαφές ο βυζαντινός στοχαστής ότι η ανώτατη Αρχή είναι η αποκλειστική Αιτία του συνόλου του υπαρκτού, η οποία οδηγεί όλα τα κτίσματα από την ανυπαρξία στην ύπαρξη και από εκεί στην οντολογική πληρότητά τους, θέτει

³¹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 B. Ο συλλογισμός του Παχυμέρη συμπληρώνεται από την φράση που προηγείται: «*ἡ ἐν ἀλλήλαις πάλιν τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἰδρυσίς*», με την οποία κατανοείται ως κοινό γνώρισμα της απολύτως ενιαίας τριαδικής αρχής, η μονή και εγκαθίδρυση της μίας υπόστασης μέσα στην άλλη. Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να διευκρινίσουμε αναφορικά με την χριστιανική έννοια της «μονής» ότι απαντάται υπό δύο εννοιολογικούς τύπους: ο πρώτος αφορά ένα αποτέλεσμα το οποίο ενώνεται με την αιτία του – εκδοχή η οποία απαντάται συχνά στις Αρεοπαγιτικές συγγραφές – και ο δεύτερος αναφέρεται σε μία αιτία ακίνητη και ανελάττωτη. Αντίστοιχα, για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, η μονή είναι το πρώτο στάδιο της αιτιακής διαδικασίας, η οποία ακολουθείται από την πρόοδο και την επιστροφή. Στο συγκεκριμένο σημείο, σύμφωνα με τον Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 219, ενδεχομένως να έχουμε μία παγανιστική εκδοχή της «μονής».

³² Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 C. Ο Παχυμέρης σε αυτό το σημείο θέτει ενώπιόν μας το συναμφοτέρων των εννοιών ενιαίων-διακριτόν, το οποίο επανειλημμένως μέσω ποικίλων συλλογιστικών διαδρομών φέρει στο προσκήνιο. Το κατεξοχήν που υπογραμμίζεται είναι ότι η φύση παραμένει μία και ενιαία με τρεις, ωστόσο, ιδιαίτερες ταυτότητες. Μεταφέροντες το ζήτημα στον νεοπλατωνικό στοχασμό, θα σημειώναμε ότι το «*ἀσυγχύτως*» που εδώ νοείται, γίνεται για τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους ο κύριος τρόπος για να δηλώνουν πώς οι πνευματικές αρχές διατηρούν τις χωριστές τους φύσεις ανεξάρτητα από τους συνδυασμούς στους οποίους εισέρχονται. Ειδικότερα, στον Πρόκλο οι σχέσεις μεταξύ των «*Ειδών*» ή «*Μορφών*» περιγράφονται συνήθως με αυτόν τον τρόπο, ο οποίος απαντάται με ισοδύναμες χρήσεις και στις αρεοπαγιτικές συγγραφές (βλ. Gersh, S. *From Iamblichus to Eriugena*, 202). Δεν θα πρέπει να διαλάβει της προσοχής μας ότι η ίδια ορολογία συχνά χρησιμοποιείται αναφορικά με την ένωση της ψυχής και του σώματος τόσο από τους νεοπλατωνικούς όσο και από τους χριστιανούς συγγραφείς. Χαρακτηριστικές είναι, μάλιστα, οι διατυπώσεις της Δ' Οικουμενικής Συνόδου της Χαλκηδόνας (451 μ.Χ.), βάσει των οποίων ο όρος περιγράφει την ένωση των δύο φύσεων στο Χριστό, όπως αναφέρεται και από τον Παχυμέρη για παράδειγμα στην τέταρτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου της Παράφρασής του (620 C-D).

διαρκώς την ανάλυσή του υπό την ερμηνεία και την κανονιστική λειτουργία των εννοιών «ένωσης» και «διάκρισης». Στόχος του είναι να καταδείξει ότι ο Θεός –ως μία ουσία και τρία πρόσωπα– και οι παραγωγικές δυνάμεις-ενέργειές του ενρίζονται σε απόλυτη ταυτότητα, σε μία (αυτό-) ιδρυτικής τάξης ενότητα, χωρίς το παραμικρό ίχνος εσωτερικής υπαρκτικής αλλαγής. Αντίστοιχα, παρουσιάζεται η κίνηση, τρόπον τινά, των μεταφυσικών πραγματικοτήτων – Θεού και ενεργειών του – προς μία ανάπτυξη που εισάγει την εσωτερική διαφοροποίησή τους, ως ιδιαίτερων τρόπων ύπαρξης της ενότητας. Στο οντολογικό αυτό σύστημα, ο μεταφυσικός κόσμος, αφενός, διασώζει αναλλοίωτες τις αρχικές ιδιότητές του και, αφετέρου, διαμορφώνει τις προϋποθέσεις για παραγωγικές διαδικασίες, από τις οποίες προκύπτει ο κτιστός κόσμος³³. Επιπλέον, αποκλείεται και εδώ οιαδήποτε προϋπόθεση ευδοκίμησης του πανθέισμού. Με άλλους λόγους, η διάκριση δεν επιφέρει ουδεμία οντολογική υποβάθμιση στο μεταφυσικό σύστημα, ούτε υπονοεί μία συγκεκριμένη μορφή πολυθεϊσμού, η οποία θα έθετε και ζητήματα ιεράρχησης. Δεν αφορά στην ανάπτυξη ενός συνόλου προσώπων με πυραμοειδή τοποθέτηση το ένα κάτωθεν του άλλου, διότι η τριαδικότητα δεν ερμηνεύεται βάσει της έννοιας του πλήθους. Αντίθετα, η διάκριση των προσώπων σχετίζεται με την καθεαυτότητα του καθενός, η οποία όμως δεν αρύεται τις αφορμές της μόνον από την ιδιαιτερότητά της αλλά και από την κοινότητα της ουσίας, η οποία στο οντολογικό καθεστώς που διαμορφώνεται αποκλείει οιαδήποτε εκδοχή περί ιεραρχίας. Και από το σημείο της καθεαυτής θεολογίας αναδύονται και οι προϋποθέσεις για τον τρόπο κατανόησης της θείας οικονομίας ως «προόδου». Σε αυτό το σημείο αναδύεται μία ιδιαιτερότητα του Χριστιανισμού, διά της οποίας διαφοροποιείται σαφώς από τον Νεοπλατωνισμό. Πρόκειται για την ιστορικότητα, εξ οικείας πρωτοβουλίας, του θείου Λόγου. Παρά την ένταξη του Λόγου σε μία διαφορετική της υφής του οντολογική πραγματικότητα, ο χριστιανός στοχαστής επισημαίνει ότι η ενσάρκωσή του δεν σημαίνει διαίρεση, χωρισμό ή ελάττωση της ουσίας του³⁴. Ότι ακριβώς συμβαίνει, είναι ότι επιλέγεται μία νέα κατάσταση υπαρκτικής παρουσίας, η οποία συνιστά επιλογή και των τριών Προσώπων στο πλαίσιο της θείας πρόνοιας προς την κτίση, συνθήκη που διατηρείται αμείωτη σε διηνεκή κλίμακα. Βάσει αυτού του σκεπτικού, διατηρείται ο αναλλοίωτος χαρακτήρας της ουσίας και, ταυτόχρονα, εισάγεται η διάκριση των υποστάσεων με προθεσιακά, όμως, στοιχεία ως προς τις προνοιακές προβολές. Σαφής είναι η διαφοροποίηση του Χριστιανισμού από τις αρχές του Νεοπλατωνισμού και για έναν επιπλέον λόγο. Ο Θεός του Παχυμέρη είναι προσωπικός. Στα πρόσωπα συγκεφαλαιώνεται

³³ Σημειωτέον εδώ διευκρινιστικά ότι ο κτιστός κόσμος είναι στο πλαίσιο της χριστιανικής κοσμοθεωρίας το αποτέλεσμα των θείων ενεργειών και όχι της θείας ουσίας και, επιπλέον, ως απόλυτη έκφραση του πλήθους, είναι ο αποδέκτης της θείας πρόνοιας, της οποίας τις χορηγίες καλείται να αξιοποιήσει, βάσει των δυνατοτήτων που του έχουν άνωθεν χορηγηθεί, ώστε να αποκτήσει το πλήρωμά του.

³⁴ Βλ. Παράφρασις εις το Περὶ θείων ονομάτων, P.G.3, 665 C-D.

η ελευθερία του Θεού, ενώ ταυτόχρονα συνοψίζεται η ανεπανάληπτη ύπαρξή τους. Σημειώτεον πάντως ότι και ο νεοπλατωνικός Θεός είναι ελεύθερος και δεν υπάγεται σε ουδεμία αναγκαιότητα.

Στο σημείο αυτό, ωστόσο, απαιτούνται ορισμένες επιπλέον διευκρινίσεις. Ο προσωπικός αυτός τρόπος υπάρξεως του Θεού υφίσταται και λόγω του μυστηρίου της θείας οικονομίας. Ειδικότερα, ο Θεός είναι απρόσιτος ως προς την ουσία, αλλά φανερώνεται συγκαταβατικά στους ανθρώπους διά των ενεργειών του, οι οποίες είναι εφικτό να γίνουν αντιληπτές και μεθεκτές από τους ίδιους έως έναν βαθμό. Και ακριβώς αυτές οι ενέργειες, οι οποίες αναδεικνύουν έσωθεν και προθετικά έναν ορισμένο σκοπό, αποτελούν την θεία οικονομία, δηλαδή το σχέδιο του Θεού για την οντολογική μεταμόρφωση του ανθρώπου³⁵. Η εν λόγω θεία οικονομία διαδραματίζεται εντός του αισθητού κόσμου και χρόνου ως έργο της Τριάδας, δηλαδή επενεργεί ο Πατέρας διά του Υιού εν Αγίω Πνεύματι. Και προφανώς όχι υπό τον τύπο της εξέλιξης της θεότητας, ανεξάρτητα από το πώς προσλαμβάνονται οι σχεδιασμοί της. Η ενανθρώπιση του Λόγου σημαίνει την κλήση του ανθρώπου στην μετοχή της αποκάλυψης του Θεού, σε μία ειδική φάση της εξέλιξης του ίδιου του φυσικού σύμπαντος και της ιστορίας. Δηλαδή, στην μετοχή στο σχέδιό του για την μεταποίηση του ανθρώπου σε ένα υπαρξιακό καθεστώς. Έτσι ο προσωπικός Θεός, αποκαλύπτεται μέσω των σχέσεών του και δεν απομονώνεται σε μία αυτάρκη μακαριότητα. Κατά το ευαγγελικό ρητό «ἐγὼ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον, καὶ πρὸς τὸν Πατέρα μου ὑπάγω»³⁶, καθώς και κατά το παράδειγμα των τριών πυρσών ενός δωματίου, ο Παχυμέρης διευκρινίζει την σημασία –όπως αναλύθηκε ανωτέρω– της ενσάρκου οικονομίας, κατά την οποία σημειώνουμε εκ νέου ότι υφίσταται διάκριση προσώπων αλλά όχι διαχωρισμός ουσίας, διότι η έξοδος – ως ιστορική «πρόοδος» – του Υιού και του Πνεύματος και η συνεπαγόμενη εξ αυτών υπόσταση του Πατρὸς τελούνται με τρόπο αδιαίρετο³⁷. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το θείο μετέχει στην ιστορία και αποκαλύπτεται διαρκώς οικοδομώντας σχέσεις με το κτιστό, μέσα από την προσωπική σχέση των υποστάσεών του, την ρητή εξαρχής στο εσωτερικό της και εκδηλούμενη προς τα έξω στην συνέχεια. Ο απρόσιτος Θεός γίνεται προσιτός με τις ενέργειές του και με τρόπο δυναμοκρατικό στο συνεχές, καθότι ειδάλλως τελολογία δεν υφίστα-

³⁵ Βλ. Ζήσης, Θ. (1997). Η Σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου κατά τον Άγιον Ιωάννην Χρυσόστομον [The salvation of human being and the world according to St. John Chrysostom]. Thessaloniki: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 60-61, όπου σημειώνεται σχετικώς ότι η σχέση Θεού και κόσμου και Θεού και ανθρώπου συμβαίνει κατά χάριν και όχι κατ' ουσίαν, οπότε ο άνθρωπος δεν εισέρχεται στην ουσία του Θεού, αλλά μετέχει των θείων ενεργειών διά της χάριτος του Αγίου Πνεύματος. Παρενθετικά σημειώνουμε διευκρινιστικά στην ανωτέρω επισήμανση ότι ο άνθρωπος στην πραγματικότητα μετέχει στις προβολές των θείων ενεργειών, διότι άλλως, θα εσήμαινε ότι μετέχει, έστω εμμέσως, στην θεία ουσία.

³⁶ Βλ. Κατά Ιωάννην, 16. 27-28.

³⁷ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 C.

ται. Ο Πατήρ γίνεται κατά χάριν πατέρας των πάντων, ο Υιός λυτρώνει και οδηγεί στην εκπλήρωση του θείου σχεδίου και το Πνεύμα χριστοποιεί και αφθαρτοποιεί την κτίση, χαρίζει την αγάπη και αποκαλύπτει την έσχατη αλήθεια, διότι ο Θεός τώρα πλέον ενεργεί ως κοινωνία του Πνεύματος. Η κτίση προσλαμβάνει με διαδοχικό τρόπο ό,τι χορηγείται στο πλαίσιο της ιστορικής εξέλιξης, χωρίς ο θείος χορηγός να απομακρύνεται έστω και κατά κεραία από το αδιάστατο «*αεί*». Αιώνιως πραγματώνει ό,τι ιστορικά αποκαλύπτεται. Και από το σημείο αυτό και εκείθεν η ιστορία καλείται και η ίδια να κατακτήσει το οικείον της «*αεί*», αλλά μονίμως μέσα από διαδικασίες. Η εδώ επισήμανση έχει καίρια σημασία, καθότι δεν πρέπει να εισάγονται οι όροι του φυσικού στο υπερφυσικό και, επίσης ο αιώνας συνιστά μία εντελώς διαφορετική πραγματικότητα από τον χρόνο. Ωστόσο, γενικώς – και στον Πρόκλο –, με το να αποτελεί ο χρόνος της αισθητή έκφραση του αιώνα, αποτελεί μία σαφή ένδειξη περί της ομοιότητας του κτιστού με το άκτιστο. Η Τριάδα εξακολουθεί, λοιπόν, στο απολύτως διηκεές να διατηρεί το ομοούσιον και το ενούσιον, εκφράζοντας υποστατικά την μία ουσία κατά τρόπο προσωπικό διακριτικό ως Πατήρ, Υιός και Πνεύμα³⁸. Η διάκριση, συνεπώς, θα εντοπίζεται ακολούθως και στην ενανθρώπιση του Λόγου. Το σχήμα της θείας προβολής είναι σαφές όσο και αν είναι δυσεξήγητο: ο Θεός εξέρχεται των ορίων, ως απόφαση και των τριών προσώπων, επιτελώντας μία κίνηση, η οποία έχει ως σκοπό να διορθώσει την –αλλοιωμένη και αποκομμένη από τα θεία αρχέτυπα – ανθρώπινη φύση. Αλλά και πάλι πρέπει να αποφύγουμε τις ενδοκοσμικούς τύπους προσεγγίσεις του θείου. Το ότι εκ των ανωτέρω συνάγεται η επιπλέον διάκριση ότι ο Πατήρ αποτελεί το αίτιο του Υιού και του Πνεύματος, τα οποία μπορούν να εκληφθούν ως αιτιατά, δεν σημαίνει ότι αναδεικνύονται ιεραρχικού τύπου ετεροπροσδιορισμοί, κατευθύνοντες σαφώς στον πολυθεϊσμό. Η συνθήκη αναφοράς εμπλέκει όμως μόνον τον τρόπο υπάρξεως των προσώπων και όχι την θεία καθεαυτότητα. Η διαφορά είναι κεφαλαιώδης, χωρίς ωστόσο ο τρόπος να δηλώνει τροπικότητα ή μεταλλαγή, αλλά «*κίνηση προς*». Οι διακρίσεις είναι λεπτές και απαιτούν μία ακραίως εξειδικευμένη κατανόηση του τι σημαίνει μεθεκτόν και τι αμέθεκτον. Γνωστική πορεία σαφώς περιπετειώδης και ίσως ατελέσφορη.

Η μεταφορά των ανωτέρω στην σύγκριση του υπερβατικού με το εγκόσμιο προκύπτουν με απλούς φυσιολογικούς όρους. Τονίζεται, λοιπόν, ότι η υπερουσία τριαδική ένωση που αφορά στην ουσία ευρίσκεται υπεράνω των ενώσεων που γίνονται τόσο στα σώματα και στις ψυχές, όσο και σε αυτές που συμβαίνουν με τρόπο υπερκόσμιο στις αγγελικές τάξεις, οι οποίες βιώνουν όλα – τα υπερουράνια φώτα – διά μέσου όλων με τρόπο αμιγή, ασύγχυτο και όχι υπαγόμενο σε φυσικοεμπειρικές συνθήκες, στον βαθμό, βέβαια, που τούς αναλογεί. Ο βαθμός, μάλιστα, της μετοχής περιγράφεται παραδειγματικά με το φως του ηλίου, το οποίο ο καθένας μεταλαμ-

³⁸ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 665 D.

βάνει σύμφωνα με τις άνωθεν δυνατότητές του³⁹. Σημειωτέον και εδώ ότι η αδυναμία ακριβούς επιστημονικής αποτύπωσης οδηγεί στον αφηγηματικό (αλληγορικό-συμβολικό) λόγο, ο οποίος όμως μονίμως πρέπει να θεάται αυστηρά υπό όρους μύησης στον τρόπο ύπαρξης της θείας πραγματικότητας. Δεν πρόκειται δηλαδή για την χρήση λογοτεχνικού τύπου εκφράσεων, αλλά για μία καταφατική απόδοση ενός ακραίου αποφατισμού, ο οποίος ως προς την οντολογική πλευρά του αποτελεί συνείδηση για όσους μούνται στα θεία μυστήρια, ακριβώς εκ του ότι αντιλαμβάνονται ότι οι τυπικές δηλωτικότητες των εννοιολογικών τεχνολογήσεων δεν είναι ικανές να αποδώσουν ούτε κατά κεραία την θεία υπερβατικότητα.

Οι έννοιες της «ένώσεως» και της «διακρίσεως» αναφορικά με τις δημιουργικές θείες πρόνοιες και προόδους

Η έννοια της «διακρίσεως» αναφορικά με την θεία υπερουσιότητα δεν εξαντλείται στα προαναφερθέντα για τον βυζαντινό στοχαστή. Εκτός των άλλων, διευκρινίζει ότι εντοπίζεται και στην θεία «πρόδον», η οποία δημιουργεί το πλήθος των ορατών και των αοράτων όντων⁴⁰. Συγκεκριμένα, σημειώνει ο βυζαντινός φιλόσοφος ότι οι δημιουργικές πρόνοιες και αγαθότητες της τρισυπόστατης ενάδος είναι κοινές σε όλα τα πρόσωπα. Σε αυτό το σημείο υπογραμμίζεται, για μία εισέτι φορά, η ενότητα εν τη ποικιλία των προσώπων, καθώς μέσω των προνοιών υπογραμμίζεται ο τρισυπόστατος ενιαίος χαρακτήρας του Θεού. Αν αναλαμβάναμε εδώ μία συγκριτική συνεξέταση με τις νεοπλατωνικές πραγματείες, θα σημειώναμε ότι θα αναδεικνυόταν μία ρητή διαφορά. Οι νεοπλατωνικοί στοχαστές, παρά το ότι είναι αδιαπραγμάτευτα υπέρμαχοι της ενότητας της θείας «πρόδου», εξειδικεύουν εξαντλητικά τις παροχές των επιμέρους θεών, ο καθείς εκ των οποίων κατέχει έναν προκεχωρημένο βαθμό ιδιαιτερότητας. Το πολυθεϊστικό παράδειγμα οδηγεί σε αυτονομίες, οι οποίες καθιστούν πιο διευρυμένες τις διακρίσεις. Ωστόσο, αναδύεται και μία επιπλέον διαφορά. Στο νεοπλατωνικό καθεστώς ο κάθε θεός προσδιορίζεται οντολογικά και λειτουργικά από τους προηγούμενους του, οπότε ανάλογη σχέση θα παρατηρείται και στην θεία πρόνοια. Τέτοιας υφής σχέση-ιεράρχηση αποκλείεται διαρρήδην στον Παχυμέρη. Σύμφωνα με το χριστιανικό σκεπτικό του, θα πρέπει να σημειωθεί ότι, κατευθυνόμενες προς τα όντα, οι πρόνοιες είναι άναρχες και ανεξάρτητες από πηγές οντολογικού προσδιορισμού. Διακρίνονται από την ουσία και

³⁹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 668 A.

⁴⁰ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 668 C. Πρβλ. Roques, R. L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, 77-78.

το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τους εντοπίζεται στην πρόθεσή της ανώτατης Αρχής να δημιουργήσει τα όντα, με σκοπό αυτά να προσλάβουν διά της μέθεξης στοιχεία της θείας αγαθότητας⁴¹. Αποτελούν, τρόπον τινά, οι πρόνοιες το μη διαφοροποιητικό στοιχείο των προσώπων μεταξύ τους, καθώς διαχέονται από την τρισυπόστατη φύση του Θεού και εν ταυτώ καθένα από τα πρόσωπα κατέχει εξίσου τις ίδιες ως απόλυτα κοινές στο σύνολό τους.

Ωστόσο, επισημαίνεται από τον χριστιανό σχολιαστή των Αρεοπαγιτικών συγγραφών ο κίνδυνος παρερμηνείας της έννοιας του «τρισυπόστατου», το οποίο δεν σημαίνει ότι μία εκ των τριών υποστάσεων έχει την πλήρη ευθύνη για την δημιουργία ή την πρόνοια. Αντιθέτως, οι διακρίσεις χαρακτηρίζουν τις «προόδους» της δημιουργίας και τις πρόνοιες, οι οποίες εκχέονται εκ της μακαρίας και ασυγχύτου Τριάδος ως αυτοϊδρυτικής απόλυτης ενότητας, οι μετοχές της οποίας, δηλαδή οι δωρεές της ή, άλλως, τα αμεθέκτως μετεχόμενα, υμνούνται εκ των μετεχόντων και των μετοχών⁴². Ο Παχυμέρης προσθέτει, επίσης, ότι μετεχόμενη θεωρείται και η αμεθέκτως τρισυπόστατη φύση του Θεού. Η διευκρίνιση όμως χρειάζεται προσοχή, προκειμένου να μην αρθούν οι ακεραιότητες της ουσιακής καθεαυτότητας. Η ουσία-φύση δηλαδή είναι κοινή σε όλη την θεότητα και μετέχουν σε αυτήν εξίσου και ολικά –και όχι μερικώς– και οι τρεις υποστάσεις⁴³. Και εκ νέου να σημειωθεί ότι δεν πρόκειται ούτε για ιεραρχήσεις ούτε για προτεραιότητες, καθότι εξ αρχής, ότι εννοείται ως θεότητα έχει αρχικόν και όχι μεταγενέστερον τρόπο ύπαρξης-παρουσίας.

Σε αυτό το σημείο ο Παχυμέρης αναφέρει ορισμένα παραδείγματα⁴⁴, των οποίων ο σκοπός είναι να διευκρινισθεί, όσο αυτό είναι εφικτό, η υπερκείμενη αμεθεξία της θεότητας, η οποία τα υπερβαίνει όλα, ως προς το ότι δεν έχει άμεση και ουσιακή επικοινωνία με όσα την μετέχουν. Με άλλους λόγους, η θεία ουσία είναι κοινή, ενιαία και μία σε όλη την θεότητα και, συγχρόνως, ο τριαδικός Θεός μετέχεται ως σύνολο από την κάθε οντική κατάσταση που μετέχει, χωρίς ουδεμία όμως να μετέχει σε ένα ορισμένο μέρος του. Χαρακτηριστικά διευκρινίζεται ότι ο Θεός δεν μετέχεται, αλλά είναι μεθεκτός από το σύνολο του υπαρκτού. Και η δεύτερη κατάσταση έχει ως εφάλληριο το οντολογικό δεδομένο ότι ανάγεται ο κτιστός κόσμος από το μηδέν στην ύπαρξη. Στο σημείο αυτό μας δίδεται η ευκαιρία να αναδείξουμε μία ειδική λεπτομέ-

⁴¹ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 668 C. Να σημειώσουμε εδώ ότι οι πρόνοιες, ως έκφραση της απόλυτης θείας αγαθότητας, ανήκουν από κοινού και στις τρεις υποστάσεις, χωρίς όμως να διαφοροποιούνται. Η ενότητά τους διατηρείται τόσο σε επίπεδο ουσίας όσο και ενεργειών, στο πλαίσιο ενός μονισμού που είναι ανεξάντλητος σε διακλαδώσεις.

⁴² Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 668 C.

⁴³ O Corsini, E. (1962). Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, σελ.42, σημειώνει σχετικά ότι το κατεξοχήν που αναδεικνύεται είναι ότι η πράξη της δημιουργίας είναι ηνωμένη και κοινή σε όλη την θεότητα. Από την εν λόγω παράμετρο συνεπάγεται ότι τα δημιουργημένα όντα μετέχουν στην ολότητα του Θεού και όχι μόνον σε μία ορισμένη θέα αυτής.

⁴⁴ Βλ. Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων, P.G.3, 668 D-669 A.

ρεια της μεταφυσικής της εμμένειας. Καταρχάς, πρέπει να σημειώσουμε –όπως έχει ήδη αναδειχθεί– ότι η εμμένεια δεν προϋποθέτει μία συναϊδιότητα ακτίστου-κτιστού. Ένα τέτοιο ενδεχόμενο θα οδηγούσε στην εκδοχή ότι κινούμεθα προς πανθεισμό ή προς παραγωγικές αναγκαιότητες. Υπό την έννοια λοιπόν ότι η εμμένεια είναι μία *a posteriori* κατάσταση, ο Θεός δεν μετέχει σε ό,τι ο ίδιος παράγει. Αντίθετα τα παραγόμενα όντα μετέχουν στις χορηγίες του. Η διαφορά είναι σαφής, καθότι οριοθετεί τις οντολογικές κλίμακες και διατηρεί “απερίσπαστο” τον Θεό από οιαδήποτε επικοινωνία η οποία θα τον δέσμευε στα όριά της. Οίκοθεν νοείται ότι αμέθεκτη είναι η θεία ουσία και μεθεκτές οι θείες ενέργειες. Τα παραδείγματα, λοιπόν, είναι τα εξής: για να αυξηθεί η ένταση μίας φωνής, μετέχουν στην ενδυνάμωσή της όλοι, ο καθένας σύμφωνα με την δύναμη και τις δυνατότητές του –διαφορετικά δηλαδή ένας άνδρας, αλλιώς ένα νήπιο και αλλιώς τα άλογα όντα–, όλοι όμως με σκοπό να ενισχυθεί η ακουστική ενέργεια, συμβάλλοντας, όπως είναι ευνόητο, άλλος σε μείζονα βαθμό και άλλος σε ελάσσονα. Κατά αυτόν τον τρόπο, η φωνή γίνεται μεθεκτή, παραμένοντας όμως ταυτόχρονα και αμέθεκτη, υπό την έννοια ότι δεν αποτυπώνεται σε απόλυτο βαθμό. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με ένα σημείο στο κέντρο του κύκλου, το οποίο μετέχεται από όλες τις ακτίνες οι οποίες εκκινούν από την περιφέρειά του. Ωστόσο, το συγκεκριμένο κεντρικό σημείο είναι αμερές. Αναλόγως και τα εκτυπώματα μίας σφραγίδας, μετέχουν στην αρχέτυπη σφραγίδα, και ενώ σε ουδέν εξ αυτών δεν υπάρχει ένα ορισμένο μέρος της, σε κάθε εκτύπωμα υπάρχει ολόκληρη η σφραγίδα. Το πλατωνικό παράδειγμα περί αρχετύπων-εκτύπων εδώ είναι διάχυτο. Παρά, όμως, την πραγματική αντανάκλασή του, τα αρχέτυπα διατηρούν απαραμείωτο και τον χωριστό χαρακτήρα τους. Σε σχέση με τον ιδρυτή της Ακαδημίας, ο Παχυμέρης, ως χριστιανός, είναι σαφώς πιο ρητός στην υπερβατικότητα, καθότι τα όποια αρχέτυπα εμφανίζονται στο σύμπαν που ο ίδιος οικοδομεί δεν προκαλούν ουδεμία τάση ανεξαρτησίας σε σχέση με το Εν-Αγαθόν. Πρόκειται για προβολές διαμορφούμενες από τις θείες ενέργειες, για σχηματοποιήσεις οι οποίες θα θέσουν τους πυρηνικούς αιτιώδεις λόγους για την εξελικτική ανάπτυξη του φυσικού σύμπαντος έως ότου πραγματοποιήσει τον τελικό σκοπό του. Βεβαίως, για να είμεθα πιο ακριβείς με τα όσα έχουν συγκροτηθεί στο χριστιανικό οντολογικό καθεστώς, δεν είναι εύκολο να υποστηριχθεί ότι στο τομέα αυτό εμφανίζεται ένας χριστιανικά μετασχηματισμένος Πλατωνισμός. Οι λόγοι των όντων συνιστούν μία διέξοδο για το ζήτημα αλλά όχι σε απόλυτα διευκρινισμένο βαθμό.

Συμπεράσματα

Λαμβάνοντας υπόψη όσα ανωτέρω αναπτύξαμε συστηματικά αλλά και το ευρύτερο κειμενικό πλαίσιο της Παράφρασης, μπορούμε να διατυπώσουμε τις ακόλουθες συμπερασματικές εκτιμήσεις:

- A) Ο Γεώργιος Παχυμέρης, με τις προσεγγίσεις του στις δύο παραγράφους τις όποιες εξετάσαμε στην παρούσα μελέτη, παρουσιάζει στην πραγματικότητα, διά του δόγματος περί της «ένώσεως» και της «διακρίσεως», τους δύο θεωρητικούς τομείς οι οποίοι καλύπτουν συνολικά το θείον τρόπο ύπαρξης, τόσο ως καθεαυτότητας όσο και ως *ad extra* δημιουργικής οικονομίας. Η ανάγνωση αυτή ουδεμία αντίφαση προκαλεί.
- B) Σε συνέχεια της προηγούμενης διαπίστωσης, είναι σαφής η διάκριση μεταξύ των ονομάτων εκείνων τα οποία χαρακτηρίζουν την Τριάδα στο σύνολό της κατά την αυτοϊδρυτική παρουσία της και τα οποία τονίζουν ότι η θεία φύση-ουσία είναι κοινή, αδιαχώρητη, αναλλοίωτη και κοινωνείται από τον Πατέρα στον Υίο και στο Πνεύμα με απολύτως ταυτόν τρόπο –χωρίς όρους εξελικτικούς και μεταβατικούς, αποκλειομένων πλήρως των ιεραρχικών– και εκείνων τα οποία αφορούν σε κάθε υπόσταση ιδιαιτέρως και διακριτά από τις υπόλοιπες, καθώς και στα υποστατικά ιδιώματά τους, τα οποία πάντως αλληλοπεριχωρούνται με αυτά των υπολοίπων υποστάσεων.
- Γ) Η αλληλοπεριχώρηση τονίζεται σε μόνιμη κλίμακα και μάλιστα με ιδιαίτερη έμφαση, προκειμένου να αποτραπεί το να αναλάβει η προσωπική ετερότητα πλείονες αρμοδιότητες από όσες τής προσιδιάζουν. Όθεν, η ιεραρχική εικόνα των ενώσεων και των διακρίσεων είναι σαφής: καταρχάς τοποθετείται η ενότητα της ουσίας, όπου απαντάται το μοναδικό αίτιο, το πρόσωπο του Πατρός, στο οποίο κατά φύσιν οφείλεται η ύπαρξη του Υιού και του Πνεύματος ως κατ' οικονομίαν αιτιατών. Στο αίτιο αυτό αντιπαραβάλλεται η ετερότητα των υποστάσεων, δηλαδή η διάκριση των τριών προσώπων, δηλαδή του αγέννητου Πατρός, του γεννητού Υιού και του εκπορευτού Πνεύματος, με τα εν λόγω υποστατικά ιδιώματα να είναι αμοιβαίως αποδιδόμενα. Εκτός από την ουσία, υπάρχει όμως και η ενέργεια. Η διάκριση αυτή δεν δηλώνει διαίρεση, αλλά αποτυπώνει τα διαφορετικά έργα των τριών Προσώπων ως συνολική θεία πρόνοια. Σε κάθε περίπτωση, η διάκριση ουδέποτε απειλεί την ενότητα.
- Δ) Το μονιστικό παράδειγμα το οποίο αναδεικνύεται δεν είναι στατικό αλλά εντόνως δυναμοκρατικό, υπό όρους μάλιστα αυτοϊδρυσης, από το οποίο ρητώς απουσιάζει ο πυραμοειδής πολυθεισμός ο οποίος εντοπίζεται για παράδειγμα στο νεοπλατωνικό παράδειγμα. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, μέσω των διακρίσεων αναπτύσσονται οι προϋποθέσεις για να συγκροτηθεί ο αισθητός κόσμος, ο οποίος εκλαμβάνεται ως θεοφάνεια.

Βιβλιογραφία:

1. *Corsini, E.* (1962). Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino: Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
2. *Garda, Th. A., Honea, S. M., Stinger, P. M., Unholtz, G.* (Ed.). (1989). Υπόμνημα εις τον Παρμενίδην Πλάτωνος. Ανωνύμου συνέχεια του Υπομνήματος Πρόκλου. Athens: Academy of Athens.
3. *Gersh, S.* (1978). From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition. Leiden: E. J. Brill.
4. *Hoch, R. F., O’Neil, E. N.* (Ed.). The Chreia and ancient Rhetoric: Classroom Exercises. Atlanta: Society of Biblical Literature.
5. *Lossky, Vl.* (1973). Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας [The Mystical Theology of the Eastern Church]. (Στ. Κ. Πλευράκη, Trans.). Thessaloniki.
6. *Petridou, L.* (2019). Aspects of the theory on ‘ideas’, ‘eide’ and ‘logoi’ of beings in George Pachymeres. *Perichoresis*, 17/4, 23-40.
7. *Roques, R.* (1954). L’univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Montaigne.
8. *Saffrey, H. D., Westerink, L. G.* (1987). Proclus. Théologie Platonicienne, v. V. Paris: Les Belles Lettres.
9. *Scazzoso, P.* (1975). La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi. *Aevum*, 49, 6, 1-35.
10. *Schürmann, R.* (1982). L’hénologie comme dépassement de la métaphysique. *Les etudes philosophiques*, 3, 331-350.
11. *Semmelroth, O.* (1952). Die Θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita. *Scholastik*, 27, 1-11.
12. *Terezis, Ch., Petridou, L.* (2017). The question on the divine distinction and the divine energies in Gregory Palamas. *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*, 17, 72-83.
13. *Terezis, Ch., Petridou, L.* (2017). The theory on ‘unions – distinctions’ as a paradigm of Gr. Palamas’ methodology. *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 11/1, 117-132.
14. *Terezis, Ch., Petridou, L.* (2018). Aspects of the theory on unions and distinctions in Gregory Palamas: The relation between the divine essence and the divine energies. *Church studies*, 15, 313-327.
15. *Terezis, Ch., Petridou, L.* (2019). Divine essence, divine persons and divine energies in Gregorius Palamas: A methodological approach. *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies*, 6/4, 67-82.
16. *Terezis, Ch., Tzouramani, Ev.* (2000). The theory on unions – distinctions according to Ps-Dionysius, G. Pachymeres and Albert the Great. *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, VI, 43-54
17. *Trouillard, J.* (1965). Proclos, *Eléments de Théologie*. Paris.
18. *Trouillard, J.* (1972). L’Un et l’âme selon Proclos. Paris: Les Belles Lettres.

19. Ζήσης, Θ. (1997). Η Σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου κατά τον Άγιον Ιωάννην Χρυσόστομον [The salvation of human being and the world according to St. John Chrysostom]. Thessaloniki: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.
20. Ματσούκας, Ν. (2003). Δογματική και Συμβολική Θεολογία [Dogmatic and Symbolic Theology], v. Β΄. Thessaloniki: Π. Πουρναράς.
21. Τερέζης, Χρ. (1990). Είδος και Ύλη κατά τον Νικόλαο Μεθώνης και τον Παχυμέρη. Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, 7, 151-164.
22. Τερέζης, Χρ. (1993). Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής [The Theological Gneoseology of Orthodox Christianity]. Athens: Γρηγόρης.
23. Τερέζης, Χρ. (2010). Όψεις των όρων «Ένωσης» και «Διάκρισις» στον Μάξιμο τον Ομολογητή ως μία αντιπανθεϊστική πρόταση [Aspects of the terms “Union” and “Distinction” as an antipanthestic proposal. Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», v. Α΄. Patras: Hellenic Open University, 261-283.