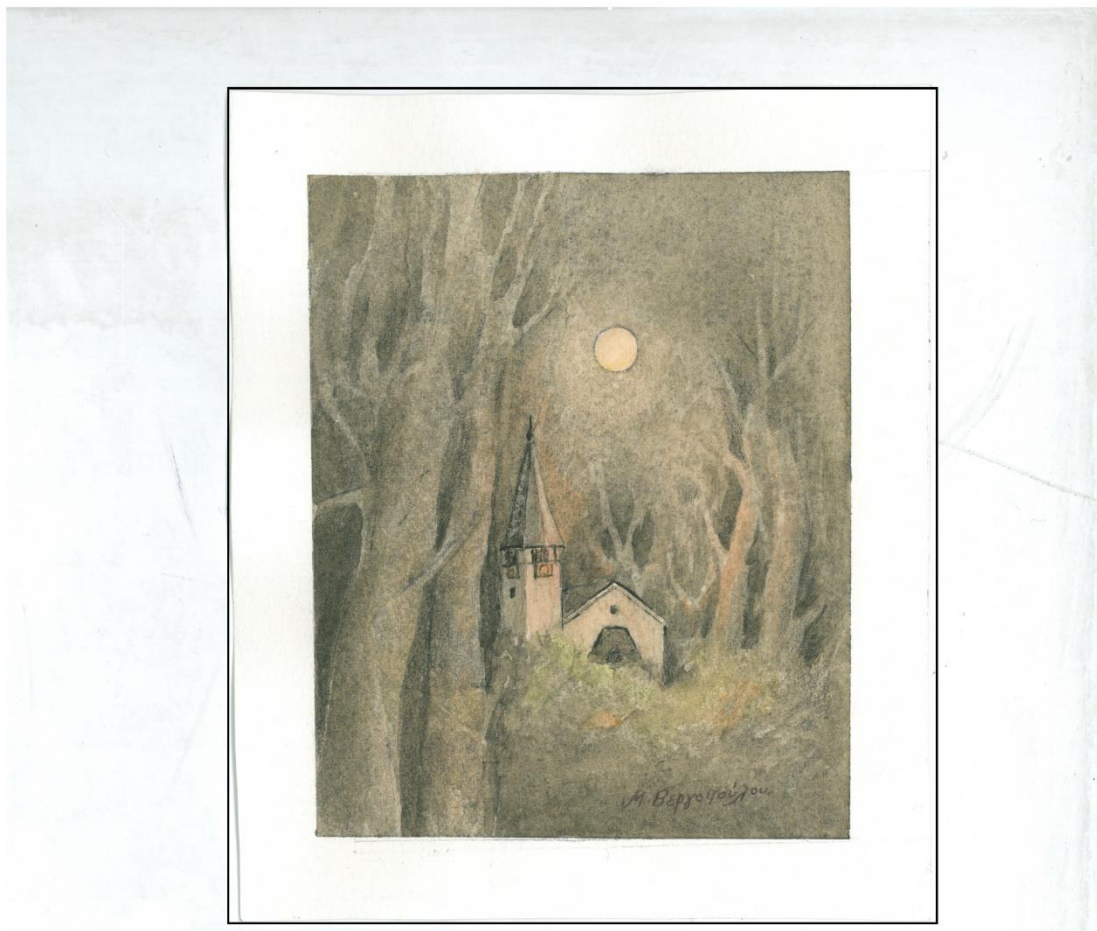


Διπλωματική Εργασία



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ



Η επίδραση του στοχασμού του Μάξιμου του
Ομολογητή στην οντολογία του Θωμά Ακινάτη

ΙΑΣΩΝ ΚΡΟΝΤΗΡΑΣ

ΑΘΗΝΑ 2019

Κροντηράς Ιάσων

A.M.: 216005

**Η επίδραση του στοχασμού του Μάξιμου του Ομολογητή στην
οντολογία του Θωμά Ακινάτη**

Διπλωματική Εργασία

Επόπτης: Γεώργιος Στείρης

Αθήνα 2019

Πρόλογος

Αποτελεί μάλλον συνηθισμένη πρακτική για έναν σπουδαστή φιλοσοφίας να συνδέει φιλοσοφικές θεωρήσεις με ορισμένα ονόματα, ιδέες και στοχασμούς με συγκεκριμένες προσωπικότητες του πνεύματος, για τις οποίες η ιστορία φαίνεται να έχει διατυπώσει την οριστική και αμετάκλητη ετυμηγορία της. Και παρ' ότι αυτή η διάθεση αποδεικνύεται τις περισσότερες φορές χρήσιμη και ωφέλιμη, τουλάχιστον στην προσέγγιση και την εξέταση των φιλοσόφων καθαυτών, παραβλέπει ωστόσο όλους εκείνους τους διανοητές που με πολύ μόχθο και υπομονή επεξεργάστηκαν τα προβλήματα εκείνα των οποίων η λύση έμελλε να χαρίσει σε κάποιον μακρινό επίγονό τους την αθανασία. Με μια τέτοια περίπτωση 'προγονικού' αγώνα καταγίνεται και η παρούσα εργασία, με την ελπίδα ότι η ανάδειξη και η εξέταση των ιστορικών αναβαθμών μιας φιλοσοφικής θεωρίας, βοηθάει τόσο στην καλύτερη και ορθότερη κατανόηση της ίδιας όσο και της πνευματικής κίνησης της οποίας αυτή αποτέλεσε τέκνο.

Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να ευχαριστήσω όσους βοήθησαν στην ολοκλήρωση αυτής της προσπάθειας· τον επιβλέποντα καθηγητή κύριο Γεώργιο Στείρη για την σταθερή καθοδήγηση και αρωγή του· τους γονείς μου Χρυσήδα και Ιωάννη για τη αμέριστη υποστήριξη που μου προσέφεραν· τέλος, την ζωγράφο κυρία Μαρία Βεργοπούλου για την ανιδιοτελή φιλοτέχνηση του εξωφύλλου της εργασίας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος.....	4
Πίνακας Περιεχομένων.....	6
Συνοτομογραφίες.....	7
Εισαγωγή.....	8
Κεφάλαιο 1: Ο νεοπλατωνισμός του Ψευδο-Διονυσίου.....	10
α. Φιλοσοφικές προϋποθέσεις.....	10
β. Η οντολογία του Ενός.....	13
γ. Via affirmativa.....	16
δ. Via negativa.....	19
Κεφάλαιο 2: Βήματα προς μίαν άλλη κατεύθυνση.....	23
α. Ο κειμενικός χαρακτήρας.....	23
β. Θεός και κόσμος.....	24
γ. Ο ρόλος της πίστης.....	29
δ. Τα αριστοτελικά στοιχεία.....	31
Κεφάλαιο 3: Ο αριστοτελισμός του Ακινάτη.....	41
α. Η σημασία της σύνθεσης.....	41
β. Η θεία γνώση.....	42
γ. Προβλήματα και λύσεις.....	49
δ. Λόγος και πίστη.....	59
Συμπεράσματα.....	63
Βιβλιογραφία.....	68

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

PG J. – P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, τ. 1-161, Parisiis
1857-1866

MIET Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης

DK Diels H. – Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Zürich-
Hildesheim 1990-2004

Εισαγωγή

Είναι γεγονός ότι, τουλάχιστον μέχρι πρότινος, η επίδραση των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας στη σκέψη και τη φιλοσοφία του Θωμά Ακινάτη αποτέλεσε ένα πεδίο έρευνας μάλλον παραγκωνισμένο από τη βιβλιογραφία. Μόνον πρόσφατα και μόνον εν μέρει το κενό αυτό αρχίζει σιγά σιγά να συμπληρώνεται, στο πλαίσιο μιας πιο συντονισμένης προσπάθειας θεώρησης της καθολικής θεολογικής παράδοσης στη σχέση και αλληλεπίδρασή της με την ορθόδοξη.¹

Βεβαίως το εγχείρημα δεν είναι εύκολο· οι Πατέρες δεν συνηθίζουν να πραγματεύονται συνολικά τις φιλοσοφικές και θεολογικές τους απόψεις,² πράγμα που σημαίνει ότι στα κείμενά τους δεν είναι πάντοτε ευδιάκριτο ένα ενιαίο και συμπαγές φιλοσοφικό σύστημα, το οποίο να δικαιολογεί τις επιλογές τους στην αντιμετώπιση των επιμέρους ζητημάτων. Ο πληθωρισμός αυτός είναι εμφανής και στη βιβλιογραφία, η οποία συχνά καλείται να καλύψει πολλές και (τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως) αρκετά διαφορετικές ιδέες, εκφρασμένες κατά τη διάρκεια μιας περιόδου που ξεπερνά τα πεντακόσια χρόνια. Σε γενικές γραμμές, οι πρόσφατες εργασίες εστιάζουν σε ζητήματα ψυχολογίας και γνωσιοθεωρίας, κυρίως στη σχέση της ανθρώπινης γνώσης και θέλησης με εκείνη του Θεού,³ σε επιμέρους ζητήματα που σχετίζονται με τη χριστολογία,⁴ καθώς και στην αφομοίωση της θεολογίας του Διονυσίου Αρεοπαγίτη⁵

¹ Το σχετικό πρόσφατο συνέδριο που διοργανώθηκε στο πανεπιστήμιο της Φλόριντα Άβε Μαρία (μεταξύ 26 και 27 Ιανουαρίου, 2018), με θέμα «Οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας και ο Θωμάς Ακινάτης», αναδεικνύει εναργέστερα την ερευνητική αυτή τάση.

² Paul Vincent Spade, «Μεσαιωνική Φιλοσοφία», στο Antony Kenny (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ.Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σελ. 94.

³ Βλ. επί παραδείγματι, Chase, Cloutier, “Participated Intelligibility: Athanasius & Aquinas on the Metaphysics of Epistemology”, Jonathan, Bieler, “Maximus the Confessor and Thomas Aquinas: Apophatic vs. Kataphatic Theology?”, Karina, Robson, “Aquinas and John Damascene on God’s Eternal Knowledge and Human Free Will”, Gerald, Boersma, “Chrysostom and Aquinas on Seeing the Divine Essence”, Corin, Friesen, “Aquinas, the *Philokalia*, and the Primacy of the Heart” (στο https://www.academia.edu/37258315/Aquinas_the_Philokalia_and_the_Primacy_of_the_Heart).

⁴ Π.χ. Fr. Bernhard, Blankenhorn, “The Christo-centric Mystical Theologies of Maximus the Confessor and Thomas Aquinas” και Fr. Dominic, Legge, “Trinity and Christology in the Transfiguration: Aquinas and the Greek Fathers”.

⁵ Στην πραγματικότητα η σχέση του Αρεοπαγίτη με τον Ακινάτη είναι πολύ περισσότερο εδραιωμένη από εκείνη των Πατέρων· (ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του ’60 εμφανίζονται εμβριθείς μελέτες πάνω στο θέμα, βλ. π.χ. Patrick, F., Flood, *Thomas Aquinas and Denis the Areopagite on the being of creatures*, University of Ottawa, 1968, στο <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/20950>. Η δουλειά του Wayne J. Hankey είναι επίσης ιδιαίτερα σημαντική και διεξοδική σχετικά). Το γεγονός ότι η μελέτη της συνεχίζει να παράγει καρπούς υποδεικνύει το πόσο σημαντική υπήρξε η θεολογία του Διονυσίου στην ανάπτυξη της σκέψης του Θωμά.

από τον Θωμά.⁶

Αδιαμφισβήτητα, σε αυτό το πλαίσιο έχουν φωτιστεί όψεις των πατερικών επιδράσεων στον Ακινάτη, οι οποίες μέχρι πρόσφατα βρίσκονταν σχεδόν ολοκληρωτικά στο σκοτάδι. Ταυτόχρονα όμως (και ίσως, τελικά, αναπόδραστα), σημαντικά στοιχεία του συγκεκριμένου θέματος συνεχίζουν να παραμένουν άγνωστα, ένεκα τόσο της (μέχρι τώρα) περιορισμένης έρευνας όσο και της δυσκολίας του αντικειμένου της. Είναι χαρακτηριστικό ότι, στη περίπτωση του Μάξιμου του Ομολογητή (και παρά το γεγονός ότι είναι ο πιο αριστοτελικός από τους Πατέρες), δεν έχουν υπάρξει εκτενείς μελέτες πάνω σε έναν πιθανό συσχετισμό της οντολογίας του Αγίου με τη φιλοσοφία του Θωμά, ιδιαίτερα μάλιστα από τη στιγμή που για τον Ακινάτη, τα πρότυπα θεολογικής χρήσης του Αριστοτέλη είναι κυρίως αραβικά (κάτι που δεν συμβαίνει με τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, στην οποία ο Αρεοπαγίτης είχε ήδη προ πολλού μεταφράσει το χριστιανικό δόγμα).

Σε αυτήν την κατεύθυνση, η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να αναδείξει πως ο Μάξιμος, κινούμενος με σχετική συνέπεια εντός του αρεοπαγιτικού πλέγματος ιδεών, εισάγει και ενσωματώνει μια πλειάδα αριστοτελικών όρων, μεθόδων και αντιλήψεων, χωρίς να παραβαίνει τις βασικές αρχές της πατερικής φιλοσοφίας. Ακόμη δε σημαντικότερα να υποστηρίξει ότι τα κείμενα του Μαξίμου στα οποία ο Θωμάς είχε πρόσβαση,⁷ θα είχαν αποτελέσει ένα ιδιαίτερα χρήσιμο υπόδειγμα χρήσης της αριστοτελικής σκέψης, τόσο στη φιλοσοφική προσέγγιση της κτίσης, όσο και σε εκείνη του Θεού.

⁶ Π.χ. Jacob, Gruber, “Movement as a Model for Contemplation: The Influence of Dionysius the Areopagite on Aquinas’ Conception of Spiritual Motion”, Fr. Jason, Mitchell, “Aquinas on Dionysius’ *triplex via* and the Divine Attributes”, Fr. Innocent, Smith, “Pseudo-Dionysius and the Liturgical Theology of Thomas Aquinas”.

⁷ Πρόκειται για τα δύο κείμενα του Μάξιμου που είχαν μεταφραστεί ήδη από τον Εριγένη στα λατινικά, δηλαδή τα *Προς Θαλάσσιον Περί Διαφόρων απόρων της θείας Γραφής* και *Περί Διαφόρων Αποριών των Αγίων Διονυσίου και Γρηγορίου*. Για έναν πλήρη κατάλογο των έργων και των μεταφράσεων του Εριγένη βλ. <https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/#Bib>.

1. Ο νεοπλατωνισμός του Ψευδο-Διονυσίου

α. Φιλοσοφικές προϋποθέσεις

Σπάνια το έργο ενός και μόνου φιλοσόφου ασκεί μία επίδραση τόσο πλατιά και καταλυτική, ώστε να επηρεάσει το σύνολο σχεδόν μιας εποχής. Τα συγγράμματα του Ψευδο-Διονυσίου έχουν αυτό ακριβώς το αποτέλεσμα: Αφομοιώνονται και μελετώνται, αν και με κάποια χρονική απόκλιση, τόσο από την ανατολική όσο και από τη δυτική χριστιανική παράδοση, ώστε ο μετέπειτα φιλοσοφικός στοχασμός, από τον Μάξιμο τον Ομολογητή ως τον Ακινάτη και από τον Έκχαρτ ως τον Κουζάνο,⁸ να επηρεαστεί σε μεγάλο βαθμό από αυτά. Υπό αυτήν την άποψη, ο μόνος πραγματικός ανταγωνιστής του Διονυσίου μπορεί να θεωρηθεί ο Ιερός Αυγουστίνος, λαμβάνοντας ωστόσο πάντοτε υπόψη το σαφώς εκτενέστερο και πιο πληθωρικό έργο του. Τί θα μπορούσε να δικαιολογήσει, επομένως, μια τόσο ευρεία πρόσληψη των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα;

Οπωσδήποτε η επιλογή του πραγματικού συγγραφέα (ο οποίος έζησε γύρω στα τέλη του 5^{ου} αι. μ.Χ.)⁹ να αποδώσει τα γραπτά του στον πρώτο επίσκοπο Αθηνών Διονύσιο Αρεοπαγίτη βοήθησε ιδιαίτερα προς αυτήν την κατεύθυνση· ως μαθητής του Άγιου Παύλου ο Αρεοπαγίτης έφερε το πλεονέκτημα της αυθεντίας των Αποστόλων, συγκρινόμενης μόνο με εκείνη των Γραφών.¹⁰ Από την άλλη, ο Ψευδο-Διονύσιος¹¹ κατόρθωσε να προσφέρει μια αρκετά συνεκτική, αν και σε κάθε περίπτωση όχι ολοκληρωμένη, εικόνα της σχέσης του Θεού με τον κόσμο, καθώς και των τρόπων που ο άνθρωπος διαθέτει για να εννοήσει, πολλώ δε μάλλον να υπερβεί, τη σχέση αυτή. Η κατανόηση του φιλοσοφικού πρίσματος στο πλαίσιο του οποίου το επιτυγχάνει, παρέχει το κλειδί της κατανόησης της οντολογίας ενός σημαντικού μέρους των μετέπειτα μεσαιωνικών στοχαστών, του Μάξιμου και του Ακινάτη συμπεριλαμβανομένων.

⁸ Kevin, Corrigan, and Michael, Harrington, L., "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>>.

⁹ Jean, Pepin, «Η Πατερική Φιλοσοφία», στο Φρανσουά, Σατελέ (επιμ.), *Η Φιλοσοφία*, Τόμος Α', μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Γνώση, 2006, σελ. 261.

¹⁰ Paul Vincent, Spade, «Μεσαιωνική Φιλοσοφία», στο Antony Kenny (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005, σελ. 115.

¹¹ Από εδώ και πέρα, απλά Αρεοπαγίτης ή Διονύσιος.

Όπως ήδη αναφέρεται στον τίτλο, οι προϋποθέσεις της φιλοσοφίας του Αρεοπαγίτη είναι κατ' εξοχήν νεοπλατωνικές, με αποτέλεσμα η διασάφηση των βασικών αξιωμάτων του φιλοσοφικού αυτού δόγματος να προσφέρει μια πρώτης τάξεως εισαγωγή στα καθαυτά αρεοπαγιτικά κείμενα. Σε γενικές γραμμές, ο νεοπλατωνισμός του Πλωτίνου δέχεται τη συλλογιστική που εκτίθεται στα *Φυσικά* και τα *Μεταφυσικά* του Αριστοτέλη περί της Πρώτης Αρχής, ωθώντας την ωστόσο στις λογικές και μεταφυσικές της συνέπειες.¹² Πράγματι, αν δεχτούμε ότι κάθε κίνηση, γέννηση ή μεταβολή (η οποία στη πραγματικότητα, όπως και η γέννηση, ανάγεται στην κίνηση),¹³ πρέπει να οφείλεται σε μια αιτία, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με δυο επιλογές· είτε θα πρέπει να παραδεχτούμε μια αέναη σειρά αιτιών εις το άπειρο, είτε να αναγνωρίσουμε μια πρώτη αιτία (μια πρώτη αιώνια κίνηση δηλαδή),¹⁴ η οποία παράγει όλες τις υπόλοιπες, χωρίς η ίδια να οφείλεται κάπου. Η πρώτη περίπτωση είναι απορριπτέα· υποθέτοντας μια οποιαδήποτε γραμμική σειρά πραγμάτων, π.χ. μια σειρά αριθμών, όπως είναι το ένα, δύο, τρία κ.λπ. και ανάγοντας την αρχή της στο άπειρο, εύκολα φθάνουμε στο συμπέρασμα ότι πριν από το ένα θα πρέπει να υφίσταται ένα ατέρμονο πλήθος αριθμών, με αποτέλεσμα, η σειρά που συλλάβαμε να μην αρχίσει ποτέ (εφόσον δεν είναι δυνατόν να φθάσουμε στο ένα, επομένως, ούτε και στο δυο κ.ο.κ.), ευρισκόμενη συνεχώς εν τη γενέσει της, ποτέ σε κάποιον αριθμό, αλλά πάντοτε πριν από αυτόν.¹⁵ Είναι φανερό ότι μια τέτοια διαπίστωση έχει ως αποτέλεσμα την καταστροφή κάθε ολοκληρωμένης κίνησης και, στην πραγματικότητα, τη λογική αδυναμία ύπαρξης κάθε στάσης ή στατικότητας. Το απλό γεγονός της εμπειρικής πρόσληψης του κόσμου ως υπάρχοντος και μεταβαλλόμενου από τη μια κατάσταση στην άλλη, αποδεικνύει, κατά τον Αριστοτέλη, πέραν πάσης αμφιβολίας, ότι μια άπειρη αιτιακή αναγωγή του είναι αδύνατη.¹⁶ Κατά συνέπεια, κάποια πρώτη αρχή κίνησης πρέπει να υποθέσουμε, ότι ο Αριστοτέλης ονόμασε Κινούν Ακίνητο και οι χριστιανοί, πολύ αργότερα, Θεό.¹⁷

¹² Dominic, O' Meara, «Plotinus», στο Lloyd P. Gerson (επιμ.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2000, σελ. 311.

¹³ *Φυσικά*, 254 a10-14.

¹⁴ *Φυσικά*, 252b13-16. Η αναγκαιότητα της αιωνιότητας της πρώτης κίνησης προκύπτει από αυτήν και τις προηγούμενες παραγράφους των *Φυσικών*.

¹⁵ Στη πραγματικότητα η ανασυγκρότηση του επιχειρήματος του Αριστοτέλη περί του Κινούντος Ακινήτου με αυτόν τον τρόπο ανήκει στον Ακινάτη. Βλ. Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, μτφ. Joseph Rickaby, The Catholic Primer, σελ. 36.

¹⁶ *Φυσικά*, 254a1-7.

¹⁷ Το επιχείρημα αυτό, το οποίο έμεινε γνωστό στην ιστορία της φιλοσοφίας ως κοσμολογικό επιχείρημα περί της απόδειξης του Θεού, χρησιμοποιήθηκε κατά κόρον από τους μεσαιωνικούς στοχαστές,

Χωρίς να εισδύσουμε σε μεγάλο βάθος στις λεπτομέρειες της αριστοτελικής μεταφυσικής, το τελικό συμπέρασμα είναι ότι η Πρώτη Αρχή πρέπει να είναι ακίνητη, στο βαθμό που δεν υφίσταται κάποια άλλη να την κινεί· αιώνια, καθώς ο χρόνος ταυτίζεται με την κίνηση.¹⁸ Άυλη, διότι κάθε τι υλικό είναι φθαρτό, γεγονός που καθιστά αδύνατο το να είναι αιώνιο και, τέλος, απόλυτα ενεργεία¹⁹, εφόσον οτιδήποτε δυνητικό έχει ανάγκη από μια αιτία ενεργοποίησης.²⁰ Είναι επίσης ιδιαίτερα σημαντικό να υπογραμμισθεί, ότι όλες αυτές οι παραδοχές προϋποθέτουν μια Αρχή τελείως απλή, όχι μόνον εξαιτίας της άυλης φύσης της (η οποία συνεπάγεται απουσία μερών), αλλά, κυρίως, διότι η έλλειψη κάθε δυνητικότητας την καθιστά απόλυτα ενιαία και ομοιόμορφη και, επομένως, πέρα από κάθε δυνατότητα σύνθεσης σε ένα νέο όλο, ή διάλυσης στα εξ' ων συνετέθη.²¹

Λαμβάνοντας υπόψη αυτές τις παραμέτρους, είναι φανερό πως ο Θεός δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια δραστηριότητα, το είδος μάλιστα της δραστηριότητας το οποίο δεν ενέχει καμιά δυνητικότητα και, κατά συνέπεια, καμιά μεταβλητότητα. Με δεδομένο ότι αυτά τα χαρακτηριστικά είναι ασύμβατα με την φυσική κίνηση, καθώς ακόμη και ότι η τελειότερη τέτοιου είδους κίνηση (δηλαδή η κυκλική), υφίσταται ως ενεργεία σε ένα σημείο του χώρου και δυνάμει ως προς ένα άλλο, ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η δράση του Θεού είναι νοητική και, μάλιστα, «το είδος της νοητικής δράσης που δεν οφείλει τίποτε στο σώμα, δηλαδή γνώση».²²

παράλληλα με εκείνο της φυσικής αποκάλυψης (της πεποίθησης, δηλαδή, ότι η πολυπλοκότητα και η άψογη αρμονία όλων των στοιχείων της φύσης παραπέμπει σε μια θεία Διάνοια ή έναν Δημιουργό). Η κατάσταση αυτή δεν άλλαξε σημαντικά κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, ακόμη και μετά το οντολογικό επιχείρημα του Ανσέλμου, όπως δείχνουν οι πρώτες σελίδες της *Summa Contra Gentiles*. Βλ. Thomas, Aquinas, *ό.π.*, σελ. 33-34.

¹⁸ *Φυσικά*, 251b11-28. Βλ. επίσης *ό.π.*, σελ. 255.

¹⁹ Οι έννοιες «δυνάμει» και «ενεργεία», χρησιμοποιούνται από τον Αριστοτέλη για να εξηγήσουν τον τρόπο με τον οποίον συμβαίνει η μεταβολή στον φυσικό κόσμο. Το ότι ένα ον υφίσταται πρώτα σε μια κατάσταση και έπειτα σε μια άλλη, συχνά αρκετά διαφορετική από την πρώτη, μπορεί να εξηγηθεί από το ότι η δεύτερη κατάσταση ενυπήρχε ήδη, έστω ως δυνατότητα, στο ον αυτό, δυνατότητα που ενεργοποιήθηκε ένεκα μιας συγκεκριμένης αιτίας. Έτσι οι σπόροι των δένδρων είναι δυνάμει και γίνονται ενεργεία δένδρα με την επίδραση της βροχής και του ήλιου, ενώ το λευκό μάρμαρο μπορεί να μεταπλαστεί σε ένα όμορφο άγαλμα, αρκεί η δυνητικότητα αυτή να αξιοποιηθεί από τα χέρια του γλύπτη. Βλ. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2015, σελ. 250-251. Είναι επόμενο ότι η ενέργεια πάντοτε προηγείται της δυνάμεως, εφόσον, μεταξύ άλλων, αν κάτι τέτοιο δε συνέβαινε, δεν θα υφίστατο ποτέ τίποτε το διαμορφωμένο και, κατά συνέπεια, καμιά κίνηση ή χρονικότητα.: «Ούτε μπορούμε όμως να την εξηγήσουμε [ενν. τη μεταβολή] μόνο με την έννοια της δύναμης. Τίποτα δεν προάγεται από τη δύναμη στην ενέργεια χωρίς την επίδραση ενός όντος που υπάρχει ενεργεία». *Ο.π.*, σελ. 252

²⁰ *Ο.π.*

²¹ *Ο.π.* Βλ. επίσης Thomas, Aquinas, *ό.π.*, σελ. 44.

²² W.D. Ross, *ό.π.* σελ. 258.

Ωστόσο, κάθε γνώση πρέπει να έχει ένα αντικείμενο, στο βαθμό που, όπως παρατήρησε ο Παρμενίδης, κάθε σκέψη πρέπει να είναι σκέψη κάποιου πράγματος, χωρίς, σε διαφορετική περίπτωση, να μπορεί να θεωρηθεί σκέψη.²³ Τί θα μπορούσε όμως να γνωρίζει ο αριστοτελικός Θεός; Εφόσον η γνώση του δεν χαρακτηρίζεται από το παραμικρό ίχνος δυνητικότητας (όπως π.χ. συμβαίνει με την ανθρώπινη επαγωγική γνώση), μπορεί να γνωρίσει μόνον ό,τι είναι ολοκληρωμένο, ό,τι δηλαδή είναι τέλειο· και μοναδικά τέλειος είναι ο ίδιος ο Θεός· επομένως, αυτό το οποίο μπορεί να γνωρίζει ο Θεός είναι μόνον ο εαυτός του, δηλαδή η ίδια η γνώση, η καθαρή διεργασία του νοείν. Με τον τρόπο αυτό, ο Αριστοτέλης καταλήγει σε ένα από τα πιο καινοφανή και αμφιλεγόμενα συμπεράσματα στην ιστορία της μεταφυσικής, στην αντίληψη δηλαδή του Θεού ως σκέψη της σκέψης, ή, κατά τα λόγια του ίδιου του φιλοσόφου, ως «νόησις νοήσεως».²⁴ Προβάλλει έτσι η εικόνα ενός Θεού αυτο-αναφορικού, κλεισμένου στην ενδιάθετη τελειότητά του·²⁵ ο φυσικός κόσμος τίθεται σε κίνηση εξαιτίας της επιθυμίας του προς Αυτόν και όχι το αντίστροφο,²⁶ πράγμα που σημαίνει (πέρα από το ότι η ύλη πρέπει επίσης να είναι αιώνια) ότι η Πρώτη Αρχή είναι, τουλάχιστον ως ένα σημείο, λογικά προσπελάσιμη και προσεγγίσιμη. Καμιά ιδιαίτερη επικοινωνία ή σχέση με το επέκεινα δεν πρέπει, επομένως, κανείς να αποζητά· ό,τι μπορεί να συνειδητοποιήσει ο άνθρωπος από τη θεία τελειότητα, είναι ό,τι του προσφέρει ο ίδιος ο τρόπος λειτουργίας του κόσμου, όπως γίνεται αντιληπτός μέσα από την εμπειρική πρόσληψή του.

β. Η οντολογία του Ενός

Η διαφωνία του Πλωτίνου με τα παραπάνω συμπεράσματα ορίζει σε μεγάλο βαθμό τη φυσιογνωμία της νεοπλατωνικής διδασκαλίας, όπως αυτή διαμορφώθηκε στην ολότητά της. Και πρώτα-πρώτα με τη σύλληψη του Θεού ως νόηση νοήσεως. Θα ήταν λάθος να υποτεθεί ότι η Πρώτη Αρχή είναι δυνατόν να αποτελεί καθαρή γνώση του εαυτού της και, παράλληλα, να θεωρείται τελείως απλή. Ήδη, η ανάγκη να μιλήσουμε για ένα υποκείμενο και ένα αντικείμενο της σκέψης εισάγει μια διχοτομία στον πυρήνα

²³DK28B3. Πρόκειται για εύλογο επιχείρημα· αν σκεφτόμαστε, χωρίς να σκεφτόμαστε κάτι, στη πραγματικότητα δε σκεφτόμαστε καθόλου. Βλ. και W.Windelband-H.Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, α' τόμος, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2001, σελ. 49.

²⁴ *Μεταφυσικά*, 1074b.

²⁵ W.D. Ross, *ό.π.*, σελ. 259-260.

²⁶ *Ο.π.* σελ. 256-257.

της συζήτησης περί Θεού, από την οποία δε φαίνεται εύκολο να ξεφύγουμε. Ένας οπαδός της αριστοτελικής φιλοσοφίας πιθανώς να αντέτεινε ότι η διάκριση είναι μόνο φαινομενική· το αντικείμενο της θεϊκής σκέψης ε ί ν α ι η θεϊκή σκέψη, με αποτέλεσμα νόηση και νοούμενο στη πραγματικότητα να ταυτίζονται απόλυτα. Παρά το γεγονός ότι και οι δυο απόψεις παρουσιάζουν ενδιαφέρον, η διάσωση της πλήρους απλότητας της Πρώτης Αρχής φαίνεται δύσκολο να επιτευχθεί στο μεταφυσικό πλαίσιο που ο ίδιος ο Αριστοτέλης εισάγει.²⁷ Οι ίδιες οι μεταφυσικές έννοιες της δύναμης (δυνάμει) και της ενέργειας (ενεργεία) έχουν ως αποτέλεσμα μια πρώτη αιτία που μπορεί να συλληφθεί μόνο με όρους δράσης και ενεργητικότητας, όρους που a priori μπορούν να γίνουν κατανοητοί μόνον στη βάση μιας σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου.²⁸

Ο Πλωτίνος παρακάμπτει αυτόν τον προβληματισμό εισάγοντας μια Αρχή πρότερη της νόησης (του Νου, όπως την ονομάζει ο ίδιος)²⁹ και αρκετά διαφορετική από εκείνη του Αριστοτέλη. Εάν η απλούστερη δυνατή ιδέα που μπορούμε να σχηματίσουμε είναι αυτή της ίδιας της σκέψης και η ιδέα αυτή παραμένει, μοιραία, δέσμια κάποιου είδους συνθετότητας, τότε θα πρέπει, για λόγους συνέπειας, να παραδεχτούμε ότι η απόλυτη απλότητα θα πρέπει να βρίσκεται στο επέκεινα της σκέψης και επομένως οποιουδήποτε αντικειμένου της σκέψης. Αυτό σημαίνει ότι, εφόσον η ίδια η καθαρή σκέψη (η σκέψη που έχει ως αντικείμενο τον εαυτό της, δηλαδή) προϋποθέτει δομικά κάποια σχέση υποκειμένου-αντικειμένου,³⁰ οποιαδήποτε έννοια ή σύλληψή της, οσοδήποτε αφηρημένη, θα πρέπει να υφίσταται στο πλαίσιο της σχέσης αυτής. Με τον τρόπο αυτό ο Πλωτίνος καταλήγει σε μια νέα προσέγγιση της Πρώτης Αιτίας, εξίσου καινοτόμα και μυστηριώδη με εκείνη του προκατόχου του· η αιτία αυτή είναι το απλό και υπερβατικό Εν.

Ως πρώτη αρχή και αιτία του παντός (αντιγράφοντας μέχρι ενός σημείου το Κινούν Ακίνητο του Αριστοτέλη), το Εν είναι αυθύπαρκτο, ανεξάρτητο από οτιδήποτε έπεται αυτού και αυτοτελές.³¹ Η ουσιώδης διαφορά του με το Κινούν Ακίνητο και επίσης, η διαφορά που ριζοσπαστικοποιεί όλα τα προηγούμενα χαρακτηριστικά του είναι, όπως

²⁷ Πολύ αργότερα, ο Ακινάτης θα δικαιολογήσει αυτόν τον δυισμό στο εσωτερικό του Θεού, ανάγοντάς τον στους εγγενείς περιορισμούς της ανθρώπινης διάνοιας· είναι αδύνατον να προσεγγίσουμε με απόλυτη συνέπεια την Πρώτη Αρχή, όντες οι ίδιοι φύσει σύνθετοι (δηλαδή αποτελούμενοι από ύλη και μορφή). Βλ. Thomas, Aquinas, *ό.π.*, σελ. 66.

²⁸ Σε τελική ανάλυση, ακόμη και ως αυτο-αναφορική, η σκέψη πρέπει να χαρακτηρίζεται από κίνηση, ειδάλλως τίποτε δε θα την ξεχώριζε από τη μη σκέψη.

²⁹ 5.1.3. Βλ. και Plotinus, *The Enneads*, μτφ. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, σελ. 371.

³⁰ 5.1.5.

³¹ Dominic, O' Meara, *ό.π.*, σελ. 309-310.

αναφέρθηκε, η ασύλληπτη και απερινόητη απλότητά του.³² Η ίδια η προσπάθεια να εννοήσουμε το Εν, είτε με όρους από την εμπειρία είτε μέσω αφηρημένων εννοιών,³³ εισάγει μια συνθετότητα ξένη ως προς τις λογικές απαιτήσεις προσδιορισμού του. Η διαπίστωση αυτή έχει μεγάλη σημασία, διότι προσυπογράφει την καθολική υπερβατικότητα της Πρώτης Αρχής.³⁴ Αυτό σημαίνει ότι το Εν είναι ριζικά διαφορετικό από οτιδήποτε μπορούμε να ελπίσουμε ότι είναι δυνατόν να γνωρίσουμε με το λόγο και, κατά συνέπεια, ασύμβατο με κάθε σκέψη που τυχόν επιχειρήσουμε να του αποδώσουμε.³⁵ Αναγνωρίζουμε την αναγκαιότητα κάτι απλό να προΐσταται κάτι σύνθετου³⁶ αλλά στη πραγματικότητα αυτό είναι το μόνο που μπορούμε να διαπιστώσουμε· η ανεπάρκεια της νόησής μας, και κάθε νόησης,³⁷ προεικονίζει μια Αρχή καθαυτή απροσδιόριστη και απατηλή. Και αν κάποιος τρόπος υπάρχει να την προσεγγίσουμε, οπωσδήποτε αυτός δεν είναι μέσω της λογικής συνεπαγωγής ή της διαλεκτικής.

γ. Via affirmativa

Έχοντας ως σημείο αναφοράς τα όσα εκτέθηκαν στην τελευταία υποενότητα, είναι τώρα περισσότερο εύκολο να γίνουν αντιληπτά τα φιλοσοφικά οφέλη που ο νεοπλατωνικός μονισμός προσφέρει σε ένα μονοθεϊστικό δόγμα όπως ο

³² 5.1.8. Γεγονός που δίνει έρεισμα στον Πλωτίνο να ταυτίσει το Εν με την αρχή την οποία θεωρεί ότι προτείνει ο Πλάτων στον *Παρμενίδη*: «οὔτε ἄρα ὁμοία οὔτε ἀνόμοια οὔτε ταῦτ' αὐτῷ ἑτερά ἐστιν αὐτῶ τὰ ἄλλα. Οὐ γάρ. Τί δέ; Τὸ ἐκείνου ἢ τὸ ἐκείνῳ ἢ τὸ τί ἢ τὸ τοῦτο ἢ τὸ τοῦτου ἢ ἄλλου ἢ ἄλλῳ ἢ ποτὲ ἢ ἔπειτα ἢ νῦν ἢ ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ αἴσθησις ἢ λόγος ἢ ὄνομα ἢ ἄλλο ὅτιον τῶν ὄντων περὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται; Οὐκ ἔσται. Οὕτω δὲ ἔν οὐκ ὄν οὐκ ἔχει πῶς οὐδαμῇ. Οὐκ οὐκ δὲ ἔοικέν γε οὐδαμῇ ἔχειν.». *Παρμενίδης*, 164a-b.

³³ Κάθε έννοια εξάλλου υφίσταται ως αντικείμενο στη σκέψη ενός υποκειμένου· ο Πλωτίνος δεν δέχεται ότι οι πλατωνικές Ιδέες (δηλ. τα αρχέτυπα, μεταξύ άλλων, των αφηρημένων εννοιών) μπορούν να αποτελέσουν ανεξάρτητες αρχές της πραγματικότητας, καθώς τότε θα χρειαζόνταν μια αρχή σύνθεσης και συσχετισμού τους. Αυτός είναι ο λόγος που ο Πλωτίνος αναγνωρίζει τις έννοιες ως παραγόμενες από και ταυτιζόμενες με τον Νου, δηλαδή τη δεύτερη, σε απλότητα, αρχή του μεταφυσικού του συστήματος. Βλ. Dominic, O' Meara, *ό.π.*, 309 και Lloyd, Gerson, "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plotinus/>>.

³⁴ Dominic, O' Meara, *ό.π.*, σελ. 317.

³⁵ 6.9.3. «Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδειον ἢ ψυχὴ ἦι, ἐξ ἀδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχει. Διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένη καταβαίνει πολλάκις ἀποπίπτουσα ἀπὸ πάντων, μέχρις ἂν εἰς αἰσθητὸν ἤκηι ἐν στερεῷ ὥσπερ ἀναπαυομένη.» Βλ. επίσης *ό.π.*

³⁶ Dominic, O' Meara, *ό.π.*, σελ. 318.

³⁷ Όπως σημειώνει ο Lloyd Gerson, «Ο Νους δεν θα μπορούσε να αποτελέσει μια πρώτη αρχή του παντός, καθώς η πολυπλοκότητα της σκέψης (η οποία εκφράζεται μέσα από το υποκείμενο και το αντικείμενο της σκέψης, αλλά και μέσα από πολλαπλότητα των αντικείμενων της σκέψης) προϋποθέτει ως εξήγηση κάτι το οποίο είναι απολύτως απλό.». Lloyd, Gerson, *ό.π.*

Χριστιανισμός. Η ιδέα μιας αναγκαίας πρώτης αρχής, η οποία δεσπόζει σε μια οντική ιεραρχία που εσωκλείει το σύνολο της πραγματικότητας και η οποία είναι ριζικά διαφορετική από την ιεραρχία αυτή, είναι σε μεγάλο βαθμό συμβατή με τη χριστιανική εικόνα περί Θεού. Η προσαρμογή και η αφομοίωσή της από τον Αρεοπαγίτη δείχνουν τόσο τις δυσκολίες που οι χριστιανοί στοχαστές αντιμετώπισαν όσο και τις πρωτότυπες λύσεις που κατόρθωσαν να προσφέρουν, συμμετέχοντας με τον τρόπο αυτό σε μια συζήτηση που, ξεκινώντας από την κλασική αρχαιότητα, συνεχίζει καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα.

Ένα από τα κατεξοχήν ζητήματα της συζήτησης αυτής, εμφανές ήδη στην πραγμάτευση της οντολογίας του Πλωτίνου, είναι η σχέση της Πρώτης Αρχής, του Θεού, με τα όντα που παράγει (ό,τι δηλαδή οι Χριστιανοί ονομάζουν κτίση). Η σχέση αυτή περιπλέκεται, λαμβάνοντας υπόψη τη Θεία υπερβατικότητα· όπως παρατηρεί ο Αρεοπαγίτης:

«Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον [...]»,³⁸ «ἦν οὐτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πῶς θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφυῖαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτῳ δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη.».³⁹

Πῶς επομένως είναι δυνατόν και να μιλήσουμε ακόμη για το Θεό, από τη στιγμή που υπερβαίνει κάθε γνωστική κατηγορία;⁴⁰ Πρέπει κατ' αρχάς να τονισθεί ότι υφίσταται μια πραγματική σχέση μεταξύ Θεού και κτίσης και αυτή είναι η σχέση που αναπόδραστα έχει το αίτιο με το αιτιατό του. Η προηγούμενη διαπίστωση περί αναγωγής του κόσμου σε μια μοναδική και απλή αρχή έχει συνέπειες τόσο για τον κόσμο όσο και για το Θεό: αφ' ενός σημαίνει ότι η κτίση είναι πλήρως εξαρτώμενη

³⁸ PG 03, 588 A5-7. Βλ. επίσης και Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων, Περί Μυστικής Θεολογίας*, μτφ. Δημήτρης Κ. Χατζημιχαήλ, εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 169 (η ελληνική μεταφρασμένη έκδοση παρατίθεται για την ευκολότερη εύρεση των αποσπασμάτων).

³⁹ PG 03, 592 D4-593 A5. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 181.

⁴⁰ PG 03, 593 A6-B3. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 181-183.

από τον Δημιουργό της,⁴¹ αφ' ετέρου και κυριότερα, ότι ο κόσμος πρέπει ήδη, με κάποιο τρόπο,⁴² να ενυπάρχει στην πρωταρχική απλότητα του Δημιουργού αυτού. Για να γίνει η απαίτηση αυτή κατανοητή, αρκεί κανείς να αναλογιστεί τη γνωστή προκείμενη του Παρμενίδη, σύμφωνα με την οποία, από το τίποτα, τίποτα δεν είναι δυνατόν να αποκτήσει ύπαρξη.⁴³ Με άλλα λόγια, ό,τι προκύπτει ως αποτέλεσμα από μια και μόνον αιτία, πρέπει να οφείλει το σύνολο των ιδιοτήτων του στην αιτία αυτή· σε διαφορετική περίπτωση δεν φαίνεται να υπάρχει άλλη λύση παρά να υποτεθεί, ότι κάποιες από τις ιδιότητες αυτές (όσες δηλαδή δεν ανάγονται στην αρχική αιτία) προέκυψαν από το τίποτε, συμπέρασμα μάλλον παράδοξο.⁴⁴ Θα ήταν παράλογο να περιμένουμε ότι από το απόλυτο κακό μπορεί να προκύψει κάποιου είδους καλό, με τον ίδιο τρόπο που η πλήρης ασυνεννοησία δεν υπάρχει περίπτωση να οδηγήσει σε μια ελάχιστη, έστω, συνεννόηση. Κατά συνέπεια, ως αποτέλεσμα της αιτιακής τους σχέσης, κάποια ομοιότητα μεταξύ Θεού και κόσμου πρέπει να παραδεχτούμε ότι υπάρχει, έστω και αν αυτή είναι, κατ' αναλογία, η ομοιότητα που έχει το πεπερασμένο με το άπειρο.⁴⁵

Πέρα όμως από τις απαιτήσεις της οντολογίας, η υπεροχή του Θεού έναντι της κτίσης θεμελιώνεται και στις απαιτήσεις της λογικής. Δεν είναι δυνατόν να εξηγηθεί κάτι επαρκώς, απλώς και μόνο αναγόμενο στο όμοιό του, έστω και αν αυτό το όμοιο τυχαίνει, εν προκειμένω, να είναι η άμεση αιτία του· μια τέτοια εξήγηση θα εκφυλιζόταν σε μια εις άπειρον αναγωγή. Η ζωή ενός ανθρώπου μπορεί, π.χ. να οφείλεται άμεσα στη ζωή των γονιών που τον γέννησαν, αλλά, για να αποφύγουμε να δικαιολογήσουμε και τη δική τους ζωή μέσω της ζωής των δικών τους γονιών κ.ο.κ., αναγνωρίζουμε ότι πρέπει να υφίσταται μια πρώτη αιτία που δίνει ζωή, χωρίς η ίδια να

⁴¹ Πρόκειται για μια βασική προϋπόθεση όχι μόνον των Αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων, αλλά και της Πατερικής Φιλοσοφίας εν γένει. Βλ. Νίκος Α., Ματσούκας, «Το περιεχόμενο της Βυζαντινής Φιλοσοφίας», στο Βασίλειος Τατάκης, *Η Ελληνική και Πατερική Φιλοσοφία*, εκδόσεις Αρμός, 2000, σελ. 166-168.

⁴² Όχι, προφανώς, όπως τον αντιλαμβανόμαστε μέσω της εμπειρίας, δηλαδή σύνθετο και κατακερματισμένο.

⁴³ DK28B8.7-9, «οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι »

⁴⁴ Τουλάχιστον στο πλαίσιο της κλασικής Μεταφυσικής, τα θεμέλια της οποίας θέτει ο Παρμενίδης· η κριτική του Χιούμ στη σχέση της αιτιότητας τον 18^ο αι., έμελλε να αναιρέσει αυτήν και πολλές άλλες βεβαιότητες.

⁴⁵ Η αναλογία αυτή είναι μια μόνο από τις πιθανές εκδιπλώσεις της σκέψης του Διονυσίου, όπως δείχνει με το έργο του ο Νικόλαος Κουζάνος, χριστιανός φιλόσοφος που έζησε σχεδόν μια χιλιετία αργότερα, τον 15^ο αι. Σύμφωνα με τον Κουζάνο, το άπειρο είναι εκείνο που προϋποτίθεται από το περατό, και όχι το αντίστροφο, όπως πολλές φορές τείνουμε να πιστέψουμε. Nicolaus, Cusanus, *Η Σοφία της Αγνωσίας*, μτφρ. Γεώργιος Δαρδιώτης, Εκδοτικός οίκος Αντ. Σταμούλη, 2013, σελ.89-90.

ταυτίζεται με τη ζωή (ειδάλλως θα έπρεπε να αιτιολογήσουμε και την ίδια, συνεχίζοντας την αιτιακή αλυσίδα). Όπως το θέτει ο Αρεοπαγίτης :

«Οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις, ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ αἰτιατὰ τὰς τῶν αἰτίων ἐνδεχομένης εἰκόνας, αὐτὰ δὲ τὰ αἷτια τῶν αἰτιατῶν ἐξήρηται καὶ ὑπερίδρυται κατὰ τὸν τῆς οἰκείας ἀρχῆς λόγον. Καὶ ἵνα τοῖς καθ' ἡμᾶς χρήσωμαι παραδείγμασιν, ἡδοναὶ καὶ λῦπαι λέγονται ποιητικαὶ τοῦ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι, αὐταὶ δὲ οὔτε ἡδονταὶ οὔτε λυποῦνται. Καὶ τὸ πῦρ θερμαῖνον καὶ καῖον οὐ λέγεται καίεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι. Καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζωὴν ἢ φωτίζεσθαι τὸ αὐτοφῶς, οὐκ ὀρθῶς ἐρεῖ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ μὴ που καθ' ἕτερον ταῦτα εἶποι τρόπον, ὅτι περισσῶς καὶ οὐσιωδῶς προένεστι τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις.»⁴⁶

Στη βάση αυτών των εξηγήσεων, ο Αρεοπαγίτης στοιχειοθετεί τον πρώτο τρόπο προσέγγισης του Θεού, τη *via affirmativa*, ή απλούστερα, την καταφατική θεολογία. Σύμφωνα με αυτήν, όλες οι τελειότητες μπορούν να κατηγορηθούν στην Πρώτη Αρχή, στο βαθμό που Αυτή αποτελεί το μοναδικό αρχέτυπό τους. Δικαίως, επομένως, οι Γραφές υμνούν τον Δημιουργό ως «ων»,⁴⁷ «φως»,⁴⁸ «αλήθεια»⁴⁹ κ.λπ., χωρίς οι χαρακτηρισμοί αυτοί να συνεπάγονται μια ταύτιση ή μια εξίσωση του Θεού με κάθε μια από αυτές τις ιδιότητες.⁵⁰ Ο Θεός συγκεντρώνει προ-εξόχως όλα αυτά τα χαρακτηριστικά, με την έννοια ότι αποτελεί την αιτία τους και παράλληλα τα ξεπερνά, με αποτέλεσμα να μπορεί εξίσου να ονομασθεί υπερούσιος ή υπεραληθής, εφόσον βρίσκεται στο επέκεινα της ύπαρξης και της αλήθειας, όπως και όλων των υπόλοιπων τελειοτήτων που είναι δυνατόν να του αποδοθούν.

⁴⁶ PG 03, 645 C11-D9. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 215-217. Στη πραγματικότητα το μεγαλύτερο μέρος του *Περί Θείων Ονομάτων*, αποτελεί μια ονοματολογία που στηρίζεται στις δυο αρχές που εκτέθηκαν σε αυτήν και την προηγούμενη παράγραφο (δηλ. την οντολογική και τη λογική). Βλ. για παράδειγμα PG 03, 856 B1-11: «Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ὄντος ἐλέγομεν, ὅτι καὶ τοῦ αὐτοεῖναι ἔστιν αἰών, οὕτω καὶ ἐνθάδε πάλιν, ὅτι καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἔστιν ἡ θεία ζωὴ ζωτικὴ καὶ ὑποστατικὴ καὶ πᾶσα ζωὴ καὶ ζωτικὴ κίνησις ἐκ τῆς ζωῆς τῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ἀρχὴν πάσης ζωῆς.» (Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 357). Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ὁ Θεός βρίσκεται ἐπέκεινα τῆς σοφίας, τοῦ νοῦ, τῆς ἀλήθειας κ.ο.κ. Βλ. PG 03, 866 DB-868 καὶ Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 361-369).

⁴⁷ Εξ. 3,14.

⁴⁸ Ιω. 8,12.

⁴⁹ Ιω. 14,6.

⁵⁰ Βλ. καὶ PG 03, 644 A12-B2 «καὶ ὥσπερ σφραγίδος ἐκτυπώματα πολλὰ μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγίδος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐκτυπώματων ὅλης καὶ ταύτης οὔσης καὶ ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος. Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μῆτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μῆτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῇ κοινωνίαν.» (Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 209.).

Η διαπίστωση αυτή προφυλάσσει τη χριστιανική σκέψη από το να διολισθήσει στην αθεΐα· θα ήταν εύλογο να υποτεθεί ότι, εφόσον ο Θεός δεν είναι ή δεν ταυτίζεται με την ύπαρξη, στη πραγματικότητα δεν υφίσταται καθόλου. Με την ίδια ευκολία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι τον διακρίνει κάποια έλλειψη αγαθότητας ή κάλλους, εφ' όσον είναι φύσει διαφορετικός και από τα δυο.⁵¹ Η σημασία της κατάφασης έγκειται στο ότι αναγνωρίζει πως η θεϊκή διαφορετικότητα δεν οφείλεται σε κάποια έλλειψη, αλλά στην απόλυτη υπεροχή της ως Πρώτη Αιτία.⁵² Με τον τρόπο αυτό, το δόγμα συμφιλιώνεται με το λόγο και οι φαινομενικές αντιφάσεις φαίνεται, επιτέλους, να αμβλύνονται :

«ἀλλὰ πάντα ἐστὶν ὡς πάντων αἴτιος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων, καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστὶν ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερών. Διὸ καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν πάντων· πάνσχημος, πανείδεος, ἄμορφος, ἀκαλλής, ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχετῶς καὶ ἐξηρημένως ἐν ἑαυτῷ προειληφῶς καὶ πᾶσι τὸ εἶναι κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν ἀχράντως ἐπιλάμπων.»⁵³

δ. Via negativa

Παρά το γεγονός ότι η καταφατική θεολογία προσφέρει μια τυπικά ορθή εικόνα του Θεού, υπό το πρίσμα της σχέσης του με τα όντα, δεν αποτελεί επαρκή οδηγό στην απόπειρα να κατανοηθεί ο Θεός καθαυτός, στη σχέση του δηλαδή με τον Εαυτό του. Έννοιες όπως «υπερ-ούσιος» ή «υπερ-αγαθός», στην πραγματικότητα, δεν κάνουν άλλο από το να υπογραμμίζουν τα γνωστικά όρια της δικής μας κατανόησης και, κατά συνέπεια, κάθε κατανόησης που στηρίζεται στο δίπολο υποκείμενο-αντικείμενο⁵⁴

⁵¹ Θα βρισκόμασταν επίσης στην αμήχανη θέση, να δεχτούμε το Παράλογο ως απώτατη γενεσιουργό αιτία του Λογικού.

⁵² Είναι σημαντικό στο σημείο αυτό να υπογραμμισθεί, ότι η Θεία υπεροχή, το πλεόνασμα ύπαρξης, ζωής και, το σημαντικότερο, αγαθότητας, είναι ο λόγος που ο Θεός δημιουργεί την κτίση, δωρίζοντάς της από αγάπη το δώρο της ύπαρξης (βλ. *PG03*, 593 D1-3 και Διονύσιος, *Αρεοπαγίτης*, *ό.π.*, σελ. 185). Με τον τρόπο αυτό το κάπως απρόσωπο νεοπλατωνικό Εν, μετατρέπεται σε έναν αγαθοεργό και, για τον λόγο αυτό, προνοητικό Πλάστη. Η δε πρόνοιά του για τα όντα, ανταποδίδεται, κατά έναν αριστοτελικό τρόπο από αυτά με την επιθυμία τους να ομοιωθούν με τον Δημιουργό τους, ανταποκρινόμενα στην αγάπη του. Βλ. *PG03*, 700 D1-A5 και Διονύσιος, *Αρεοπαγίτης*, *ό.π.*, σελ. 253-255. Βλ. επίσης *PG03*, 708B και Διονύσιος, *Αρεοπαγίτης*, *ό.π.*, σελ. 268.

⁵³ *PG03*, 823 B1-10. Διονύσιος, *Αρεοπαγίτης*, *ό.π.*, σελ. 349.

⁵⁴ Βλ. υποσημ. 37.

(επομένως και της κατανόησης των αγγέλων).⁵⁵ Αυτό σημαίνει ότι μια ουσιαστικότερη επαφή με το Θεό, δεν είναι δυνατόν να άγεται από λογικές κρίσεις και έννοιες· ο δρόμος της καταφατικής θεολογίας σταματά τη στιγμή της συνειδητοποίησης της ανεπάρκειας των εννοιών της. Τη σκυτάλη τώρα πρέπει να πάρει ένα άλλο είδος έρευνας, τελείως διαφορετικό· πρόκειται για τον αποφαιτικό τρόπο προσέγγισης του Θεού, ή, όπως έμεινε εξίσου γνωστός στο Μεσαίωνα, τη μυστική θεολογία.

Ο Διονύσιος περιγράφει σε βάθος τη σημασία της μυστικής θεολογίας, στο σύντομο μα περιεκτικό έργο του *Περί Μυστικής Θεολογίας*. Οι μέθοδοι τώρα αντιστρέφονται : ενώ ο στόχος της καταφατικής θεολογίας ήταν να αποδώσει καθ' υπεροχή στο Θεό τα γνωρίσματα των όντων, η μυστική θεολογία αναγνωρίζει την αναντιστοιχία κάθε γνωστικής λειτουργίας και σκέψης να συλλάβει τη Θεία Αρχή :

« Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἤϋχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ 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 τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ. »⁵⁶

Η βασιλική οδός προς τον Θεό δεν πρέπει να θεωρείται πια η γνώση ή η επιστήμη,⁵⁷ αλλά, αντίθετα με ό,τι θα περίμενε κάποιος, η αγνωσία :

« Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνοσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θέαν καὶ γνῶσιν αὐτῶ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι—τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι —καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὥσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεᾶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος. »⁵⁸

και η σιωπή :

«Κἀκεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα
κατιῶν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος
ἠϋρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκείμενον ἀνίων κατὰ τὸ
μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλως ἄφωνος

⁵⁵ PG03, 236 B. Βλ. και Dionysius the Areopagite, *Works*, μτφ. John Parker, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, στο <http://www.ccel.org/ccel/dionysius/works.html> , σελ. 124, όπως επίσης και Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 365.

⁵⁶ PG03, 997 B5-1000 A3. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 461-463.

⁵⁷ Της γνώσης, δηλαδή, που έρχεται σε αντίθεση με τη 'δόξα', κατά την αρχαιοελληνική σημασία της λέξης.

⁵⁸ PG03, 1025 A-B4. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 467-469.

ἔσται καὶ ὅλως ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ. ».⁵⁹

Σε μια ανοδική πορεία, η ψυχή απαρνείται διαδοχικά τα πλέον σύνθετα και αισθητά, τα λιγότερα σύνθετα και νοητά (δηλ. τις αφηρημένες έννοιες που κατηγοριοποιούν και ενοποιούν τις επιμέρους εμπειρίες)⁶⁰ και, στο τέλος, την ίδια τη σκέψη και τη γνωστική της λειτουργία :

«Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται
τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας
εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς
ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πᾶμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ
πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ
ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος
καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. »⁶¹

Εἶναι φανερό πως η προσέγγιση αυτή αναδεικνύει την έκσταση και τον μυστικισμό ως τους κατεξοχήν διαύλους με το Θείο· η παραδοχή αυτή έχει ως αποτέλεσμα έναν Θεό τελείως άγνωστο και απροσδιόριστο, οπωσδήποτε έναν Θεό πολύ διαφορετικό από το Κινούν Ακίνητο του Αριστοτέλη. Εἶναι λοιπόν μάλλον αναμενόμενο ότι από μια τόσο σκιώδη και ακαθόριστη περιγραφή, πολλές και διαφορετικές ερμηνείες μπορεί να προκύψουν, συχνά μάλιστα απέχουσες μεταξύ τους.⁶² Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται από τους πολλούς και διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους τα Αρεοπαγιτικά συγγράμματα εντάχθηκαν στις διάφορες φιλοσοφικές παραδόσεις του Μεσαίωνα, είτε πρόκειται για την Ελληνική Πατερική Φιλοσοφία (ακμάζουσα ήδη την εποχή του Ψευδο-Διονυσίου), είτε για τον δυτικό μυστικισμό του οποίου αποτέλεσαν τις πρώτες πηγές.⁶³ Η τοποθέτηση της σκέψης των μετέπειτα συγγραφέων σε σχέση με τη σκέψη του Διονυσίου, επιτρέπει, επομένως, την αποκρυστάλλωση των μεταξύ τους διαφορών και ομοιοτήτων, και, μέσω αυτών, τη διασάφηση των ιδιαίτερων διακυβευμάτων του έργου τους. Με αυτό το σκεπτικό, τα επόμενα δυο κεφάλαια θα αναπτυχθούν σε μια ενιαία, κατά το δυνατόν, φιλοσοφική γραμμή με το παρόν έχοντας

⁵⁹ PG03, 1033 C1-6. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 473.

⁶⁰ Σε αυτό το σημείο ο Αρεοπαγίτης αποδεικνύεται ιδιαίτερα αριστοτελικός, εν αντιθέσει με τον Αυγουστίνο, ο οποίος παραμένει μάλλον προσκολλημένος στην πλατωνική γνωσιοθεωρία. Βλ. σχετικά *ό.π.*, σελ. 367 και Paul Vincent, Spade, *ό.π.*, σελ. 103-104.

⁶¹ PG03, 1001 A1-11. Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *ό.π.*, σελ. 467.

⁶² Εἶναι χαρακτηριστικό ότι ο Αρεοπαγίτης επιδρά, με διαφορετικό τρόπο, και στις δυο μεγάλες φιλοσοφικές και θεολογικές παραδόσεις του Μεσαίωνα, δηλαδή στο Σχολαστικισμό και στο Μυστικισμό. Βλ. σχετικά Joseph, Stiglmayr, "Dionysius the Pseudo-Areopagite." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5, New York: Robert Appleton Company, 1909, στο <<http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>>.

⁶³ Paul Vincent, Spade, *ό.π.*, σελ. 115.

πάντοτε ως σταθερό σημείο αναφοράς την εκχριστιανισμένη εικόνα του νεοπλατωνικού Ενός, όπως αυτή συλλαμβάνεται από τον Αρεοπαγίτη.

2. Βήματα προς μίαν άλλη κατεύθυνση

α. Ο κειμενικός χαρακτήρας

Είναι σημαντικό, προτού αρχίσει η καθαυτό πραγμάτευση των απόψεων του Αγίου Μαξίμου, να δοθούν κάποια πρώτα στοιχεία για τον χαρακτήρα και τις συνθήκες συγγραφής των κειμένων του, χρήσιμα για την κατανόηση των δυσκολιών που αυτά εγκυμονούν. Ο Μάξιμος έζησε σε μια ταραγμένη εποχή πολέμων και εσωτερικών ερίδων, αποκορύφωμα των οποίων υπήρξε η αίρεση του μονοθελητισμού, προωθούμενη από την ίδια την κρατική και θρησκευτική εξουσία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.⁶⁴ Η σταθερή αντίθεσή του απέναντι σε αυτήν την προσπάθεια παραποίησης του δόγματος από τη μια, και στην απόπειρα του Αυτοκράτορα να αναμειχθεί σε ζητήματα που αφορούσαν αποκλειστικά την Εκκλησία⁶⁵ από την άλλη, είχε ως αποτέλεσμα μια σειρά ταξιδιών και αγώνων,⁶⁶ οι οποίοι δεν τελειώνουν παρά με τον βασανισμό και το συνακόλουθο θάνατό του στα 662 μ.Χ.

Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με το ότι ο Μάξιμος δεν επιχειρεί να διατυπώσει ενιαία τις φιλοσοφικές και θεολογικές του θέσεις σε μια ή περισσότερες πραγματείες⁶⁷, αλλά συνήθως αναλύει επιμέρους ζητήματα, ανταποκρινόμενος σε θεολογικές συζητήσεις και προβληματισμούς της εποχής του,⁶⁸ προσδίδει στο έργο του μια αποσπασματικότητα που καθιστά αρκετά δύσκολη την αξιολόγησή του.⁶⁹ Το πρόβλημα γίνεται βαθύτερο αν λάβουμε υπόψη ότι η λατινική Δύση είχε στη διάθεσή της μόλις δύο από τα έργα του Μαξίμου, δηλαδή τα *Περί διαφορών αποριών των Αγίου Διονυσίου και Γρηγορίου* και *Προς Θαλάσσιον περί διαφορών απόρων της θείας Γραφής*, τα οποία αν και εκτενή, εκφράζουν ένα μόνο κομμάτι από το βάθος της θεολογίας του Αγίου. Αυτό σημαίνει ότι, σε μια προσπάθεια αντιπαραβολής της

⁶⁴ Β.Ν., Τατάκης, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφ. Εύα Κ. Καλπουρτζή, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977, σελ. 84.

⁶⁵ Νίκος, Ματσούκας, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία, κατά το Μάξιμο Ομολογητή*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2014, σελ. 21. Πρόκειται για τον λεγόμενο καισαροπαπισμό, δηλαδή τη συστηματική επιδίωξη της κρατικής αρχής να διευθετήσει τα θρησκευτικά και δογματικά ζητήματα σύμφωνα με τα ιδιαίτερα, κάθε φορά, πολιτικά της συμφέροντα.

⁶⁶ *Ο.π.*, 22-23.

⁶⁷ Μοναδική εξαίρεση σ' αυτόν τον κανόνα αποτελεί η σύντομη πραγματεία του *Περί Ψυχής*, η αυθεντικότητα της οποίας, ωστόσο, αμφισβητείται. Βλ. σχετικά Β.Ν., Τατάκης, *ό.π.*

⁶⁸ Νίκος, Ματσούκας, *ό.π.*, σελ. 26, 30. Αυτό συμβαίνει κατ' εξοχήν με το έργο του *Περί διαφορών αποριών των Αγίου Διονυσίου και Γρηγορίου*, ένα από τα δύο έργα του Μαξίμου τα οποία ο Ακινάτης είχε στη διάθεσή του.

⁶⁹ Αυτός είναι ο λόγος που ο Β.Ν. Τατάκης θεωρεί απαραίτητη τη μελέτη ενός σημαντικού μέρους του έργου του Μαξίμου, προκειμένου η σκέψη του να εκτιμηθεί με περισσότερη ασφάλεια. Βλ. *ό.π.*

σκέψης του Μαξίμου με εκείνη του Ακινάτη, πρέπει πάντοτε να συνυπολογίζεται ότι ο Θωμάς είχε περιορισμένη μόνον πρόσβαση στις ιδέες του Ομολογητή, ιδέες σε κάθε περίπτωση ανισομερώς ανεπτυγμένες και εκφρασμένες.

Για τον λόγο αυτό, στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρηθεί όχι μια γενική ή συνολική ανασύνθεση της μαξιμιανής θεολογίας και σκέψης, αλλά μια παρουσίαση των επιμέρους θεμάτων που αναπτύσσει ο Μάξιμος στα δύο αυτά έργα, σε σχέση και παράλληλα με τη φιλοσοφία του Διονυσίου Αρεοπαγίτη. Η διασάφηση του τρόπου με τον οποίον ο Ομολογητής επεξεργάζεται και συμπληρώνει τη σκέψη του Διονυσίου, αποτελεί, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, το κατεξοχήν όχημα που συνδέει τη σκέψη του με την φιλοσοφία του Αγίου Θωμά.

β. Θεός και κόσμος

Παρά το γεγονός ότι, ο Διονύσιος κατορθώνει να εκθέσει με συνέπεια μια γενική εικόνα του χριστιανικού δόγματος μέσα από το πρίσμα του νεοπλατωνισμού, ένα σημαντικό μέρος των συνεπειών αλλά και των ζητημάτων που προκύπτουν από την εικόνα αυτή, παραμένει εκτός πραγμάτευσης στα (σωζόμενα, τουλάχιστον) έργα του. Η προσφορά του Μαξίμου εν προκειμένω έγκειται ακριβώς εδώ: στην αποσαφήνιση της οντολογίας του Διονυσίου στα πλαίσια της πατερικής σύλληψης για τον Θεό· στην κατανόηση των συνεπειών της για την κτίση· στη συμπλήρωσή της, τέλος, με την ιστορική και χριστολογική διάσταση που υποστηρίζει το σύνολο του δόγματος.

Ακολουθώντας τη σειρά αυτή, είναι εξ αρχής σημαντικό να τονισθεί ότι ο Μάξιμος δέχεται την κεντρική περί Θεού ιδέα του Αρεοπαγίτη χωρίς, καταρχήν, να διαφοροποιείται σημαντικά. Ο Θεός, ως αρχή του παντός, δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως πλήρως υπερβατικός, στο επέκεινα κάθε ύπαρξης ή σκέψης, τελείως απλός και ενικός⁷⁰:

«καί ἀρχή κυρίως, ὅτι παντός καί ἀριθμοῦ καί ἀριθμουμένου καί ἀριθμητοῦ αἰτία τυγχάνει, ὡς πάσης σχέσεως καί παντός μέρους καί ὅλου ἐξηρημένη, καί κυρίως καί ἀληθῶς, πρώτως δέ καί μόνως καί ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως, πρώτη τε μονάς ὑπάρχουσα καί μόνη. Καί τοῦτο λέγοντες οὐκ αὐτήν ὡς ἔστι σημαίνομεν τήν μακαρίαν θεότητα, ἀπείρως κατά πάντα καί λόγον καί τρόπον καί νῶ καί λόγῳ παντί καί ὀνόματι ἀπρόσιτον οὐσαν παντελῶς καί ἀπροσπέλαστον, ἀλλ' ἑαυτοῖς

⁷⁰ Πρόκειται για μια θέση που επαναλαμβάνεται διαρκώς στα έργα του Μαξίμου, συχνά ως προοίμιο της διαφοράς κτίσης-Δημιουργού· βλ. π.χ PG 91, 1080 AB, PG 91, 1232 BC, PG 90, 333 CD.

ὅρον τῆς εἰς αὐτὴν πίστεως παρέχόμεν βάσιμον καὶ ἡμῖν ἐφικτόν τε
καὶ πρόσφορον.»⁷¹

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ἔχει, ωστόσο, ιδιαίτερες συνέπειες στο πλαίσιο τῆς πατερικῆς διδασκαλίας· ἡ ἀπόλυτη θεϊκὴ ἀπλότητα, ἐντασσόμενη στα πλαίσια μιᾶς θεολογικῆς ἀντίληψης που δέχεται τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ἐκ τοῦ μη ὄντος, ἔχει ὡς συνέπεια, παρ' ὅλες τὶς ἐξωτερικὲς ομοιότητες με τὸ νεοπλατωνισμό, ἕναν Θεὸ οὐσιωδῶς διαφορετικὸ πρὸς τὸν κόσμον που δημιουργεῖ. Τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι λεπτὸ καὶ χρειάζεται προσοχή. Μπορεῖ ἡ νεοπλατωνικὴ Πρῶτη Ἀρχὴ (τὸ Ἐν, δηλαδή) νὰ ἐκφράζεται με ἔννοιες παραπλήσιες τοῦ χριστιανικοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ σε καμιὰ περίπτωση δὲν ἐξισώνεται μαζί Του. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι εὐδιάκριτο ἢ ευκολονόητο στὴ σκέψη τοῦ Διονυσίου⁷², ωστόσο γρήγορα καθίσταται σαφές εἰάν ἀντιπαραθέσουμε τὴ φιλοσοφία τοῦ Πλωτίνου με ἐκείνη τοῦ Μάξιμου.⁷³ Παρ' ὅτι τὸ Ἐν δὲν εἶναι δυνατόν νὰ συλληφθεῖ ἢ νὰ ἐκφρασθεῖ με τὰ μέσα που διαθέτει ὁ ἀνθρώπινος λόγος, αὐτὸ δὲ σημαίνει ὅτι ἡ ἐννοία τοῦ τοποθετεῖται ἐκτὸς τῆς οντικῆς ἱεραρχίας που παράγεται ἀπὸ αὐτό. Μπορεῖ ἡ ἀπόσταση μεταξύ ἀνθρώπινου νοῦ καὶ Πρώτης ἀρχῆς νὰ εἶναι ἀσύλληπτη, ἀλλὰ κάποια σχέση μεταξύ τῶν δύο υφίσταται, ὅπως δείχνει ἡ σχετικὴ επιχειρηματολογία που ἐκτέθηκε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο.⁷⁴

Ὅπωςδήποτε αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ φρασεολογία δὲν εἶναι ξένη στὸν Μάξιμο, ὁ ὁποῖος ἀρκετὰ συχνὰ τὴν μεταχειρίζεται (ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ χωρίο που παρατίθεται παραπάνω), δίνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι ἡ σκέψη τοῦ, ἀν δὲν ταυτίζεται, τουλάχιστον προσιδιάζει σε μεγάλο βαθμὸ στὸ μυστικισμό τοῦ Πλωτίνου.⁷⁵ Στὸ κρίσιμο ωστόσο ἐρώτημα τῆς οὐσιαστικῆς σχέσης μεταξύ Θεοῦ καὶ κόσμου, ὁποιαδήποτε τέτοια πεποίθηση γρήγορα διαλύεται :

«Ὅταν τὸ Θεῖον καταφάσκωμεν τῶν ὄντων, φησί, συνεπινοοῦμεν αὐτὸ
τοῖς οὖσιν· ἀλλ' ὡς αἰτίαν ποιητικὴν. Ὅταν δὲ τῶν ὄντων αὐτὸ παντελῶς
ἀποφάσκωμεν, οὔτε κατ' αἰτίαν αὐτὸ συνεπινοοῦμεν τοῖς οὖσιν· ὅτι μηδεμίαν,
ἀληθῶς εἰπεῖν, ἔχει πρὸς τὰ ὄντα σχέσιν· καθ' ἣν τὴν ἐπ' ἀμφοῖν ὧν ἐστὶ σχέσις
ἐννοίαν ἅμα συναναφέρειν πεφύκαμεν.»⁷⁶

⁷¹ PG 91, 1185 B14 - C10.

⁷² Τὸ σχετικὸ ἐρώτημα μένει φυσικὰ ἀνοικτό· βλ. Νίκος, Ματσούκας, *ὁ.π.*, σελ. 323. Ἐν προκειμένῳ ὁ Ν. Ματσούκας δὲν ἀναγνωρίζει σημαντικὲς διαφορὲς μεταξύ τῶν δύο φιλοσόφων. Βλ. ὁμως καὶ Eric D., Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, 2008, γιὰ μιὰ πρόσφατη ἀνασυγκρότηση τῆς ἀντίθετης ἀποψης.

⁷³ *Ο.π.*, σελ. 321-322.

⁷⁴ Βλ. 1^ο κεφάλαιο, σελ. 17. Ἡ κατανόηση καὶ ἡ μελέτη αὐτῆς τῆς σχέσης ἀποτελεῖ, στὴ πραγματικότητα, ἕνα ἀπὸ τὰ μείζονα θέματα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων.

⁷⁵ PG 91, 1129 C, PG 91, 1409 C-D3.

⁷⁶ PG 90, 340 CD.

Η πρώτη αρχή, αν πρόκειται να τη συλλάβουμε ορθά εντός της θεολογίας του Μαξίμου, στη πραγματικότητα δεν αποτελεί κανένος είδους αρχή, όχι γιατί η έννοια της αρχής (ή της αιτίας) παραμορφώνει την απόλυτη απλότητά της, αλλά γιατί είναι στην κυριολεξία ά-σχετη, αναντίστοιχη με οτιδήποτε αφορά την κτίση ή τα δημιουργήματα.⁷⁷ Είναι επομένως φανερό, ότι υπό αυτήν την προϋπόθεση, η δημιουργία του κόσμου όχι μόνο αποτελεί ένα θείο μυστήριο, αλλά ταυτόχρονα συνεπάγεται μια κτίση η οποία εναπόκειται εξ ολοκλήρου στη θεία θέληση για την ύπαρξή της, αναδυόμενη, στην πραγματικότητα, από το μη ον, δηλαδή το τίποτα.⁷⁸ Σχηματίζεται έτσι μια εικόνα περί Θεού, κεντρική στη συγκρότηση του (χριστιανικού) δόγματος, η οποία τοποθετεί την θεϊκή βούληση στο επίκεντρο κάθε μεταφυσικού ζητήματος που αφορά τα δημιουργήματα και ταυτόχρονα επιβεβαιώνει την ετερότητα και τη δυνατότητά τους να αυτοπροσδιορίζονται· όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ματσούκας : «[...] ό,τι υπάρχει δεν είναι το ξετύλιγμα ή το τύλιγμα μιας αιώνιας ουσίας, αλλά κάτι που γίνεται από ένα ριζικά ανόμοιο κατά την ουσία ον και που εξελίσσεται δυναμικά σε μια ολοκλήρωση, πάντοτε σε σχέση με το ον αυτό που είναι ο δημιουργός».^{79 80} Αυτό σημαίνει ότι πολλές από τις παραδοσιακές διαιρέσεις και ιεραρχήσεις μεταξύ υλικού –

⁷⁷ Ματσούκας, *ό.π.*, σελ. 50, «Έτσι κόσμος, ζωή και άνθρωπος, από τη μια μεριά διαφέρουν ριζικά κατά την ουσία από τον Θεό και από την άλλη διασφαλίζουν μια «ετερότητα» που αποκλείει κάθε απορρόφησή τους από τη θεία ουσία. Ο Μάξιμος διαρκώς κάνει λόγο για την ενότητα Θεού και κόσμου και για την ένωση του ανθρώπου με τον Θεό, αλλά πάντοτε προϋποθέτει την ετερότητα και τη σχετική αυτονομία των κτισμάτων».

⁷⁸ Η άποψη αυτή δεν διατυπώνεται ρητά (εξαιτίας, μεταξύ άλλων, και του αποσπασματικού χαρακτήρα των απαντήσεων) στα δύο έργα που εξετάζονται εδώ, παρ' ό,τι αρκετές αντιλήψεις και θέσεις του Μαξίμου την προϋποθέτουν, προκειμένου να γίνουν κατανοητές· βλ. π.χ. *PG 90*, 656 D-657 A, *PG 90*, 644 B C και *PG 91*, 1080 BC. Σε άλλα έργα του ο Μάξιμος γίνεται πολύ σαφέστερος, βλ. *PG 90*, 1025 B C και *PG 91*, 668 B. Ας σημειωθεί ακόμη, ότι και ο Αρεοπαγίτης υποστηρίζει την ιδέα της διατήρησης των όντων στο είναι χάρι στη θεία βούληση (*PG 3*, 897 B) τοποθέτηση που επιτρέπει, μεταξύ άλλων στον Ν. Ματσούκα (Νίκος, Ματσούκας, *ό.π.*, σελ. 322-323) να υποστηρίξει, ότι τελικά οι αντιλήψεις των δύο ανδρών ως προς αυτό το θέμα είναι ίδιες. Παρ' όλα αυτά είναι, ίσως, εν προκειμένω, σημαντικό να παρατηρηθεί, ότι η αντικατάσταση του νεοπλατωνικού Ενός με έναν προσωπικό Θεό δεν χρειάζεται κατ' ανάγκη να συνεπάγεται μια μεταφυσική στροφή, κατά την οποία η παραγωγή του κόσμου από την Πρώτη αρχή (και της σχέσης που αυτή η παραγωγή δηλώνει), αντικαθίσταται από μια πλήρη ετερότητα δημιουργού-δημιουργημάτων (και του συνακόλουθου χάσματος μεταξύ των δύο).

⁷⁹ Νίκος, Ματσούκας, *ό.π.*, σελ. 49-50.

⁸⁰ Παρά τη φανερή συμβολή της σκέψης αυτής στη κατανόηση της ιδιαιτερότητας του χριστιανικού δόγματος, προκύπτουν και αντικειμενικές δυσκολίες· εάν ο Θεός μένει ανέπαφος από οποιαδήποτε σχέση ή συσχετισμό με την κτίση, τότε πώς είναι δυνατόν να αποτελεί την αιτία της ; Η πατερική φιλοσοφία επιχείρησε να αντιπαρέλθει αυτό το λογικό εμπόδιο εισάγοντας την έννοια των θείων και άκτιστων ενεργειών, με τη μεσολάβηση των οποίων δημιουργούνται τα όντα. Σ' αυτήν όμως την περίπτωση, πώς διατηρείται η θεία απλότητα, στο βαθμό που υφίσταται διάκριση ουσίας/ενέργειας; Η ασφαλέστερη απάντηση φαίνεται ότι δέχεται, σε ορισμένα θέματα, την υποκατάσταση της φιλοσοφικής συνέπειας από την πίστη, όπως δείχνει και η παραπάνω χρήση του όρου 'μυστήριο'. Βλ. σχετικά *ό.π.*, σελ. 60-61, αλλά και David, Bradshaw, *Aquinas and the Essence-Energies Distinction*, στο <http://tinyurl.com/y5h69723>

άυλου ή αισθητού – νοητού, εδραιωμένες ήδη από την εποχή του Πλάτωνα, έχουν σχετική μόνον αξία. Ό,τι κατά βάση χαρακτηρίζει την κτίση είναι η ενότητα όλων των στοιχείων της σε σχέση με τον άκτιστο Θεό :

«Ἦνωσεν δέ καί τήν γῆν τήν κατά τόν
αἰσθητόν παράδεισον καί τήν οἰκουμένην διώσας ἐξαλλαγῇν. Ἦνωσεν καί τήν
γῆν καί τόν οὐρανόν, μίαν ἀποδείξας πρὸς ἑαυτήν νεύουσας τήν φύσιν τῶν
αἰσθητῶν. Ἦνωσεν δέ καί τὰ αἰσθητά καί νοητά, καί μίαν ἀπέδειξεν οὖσαν τήν
τῶν γεγονότων φύσιν, κατά τινά λόγον μυστικόν συναπτομένην. Ἦνωσεν δέ
κατά τόν ὑπέρ φύσιν λόγον καί τρόπον, καί τήν κτιστήν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ· καί
ἐφ’ ἐκάστης ἐνώσεως, ἦγουν γωνίας, τοὺς συνεκτικούς τε καί συνδετικούς τῶν
θεῶν δογμάτων ὀχυρώσας, ὠκοδόμησεν πύργους.»⁸¹

Με τον τρόπο αυτό, κομβικές αντιλήψεις του Αρεοπαγίτη που αφορούν τη σχέση Θεού - κόσμου ερμηνεύονται υπό το πρίσμα της πατερικής θεολογίας, αποκτώντας μια ελαφρώς παραλλαγμένη προοπτική. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα στον τρόπο με τον οποίο ο Μάξιμος μεταχειρίζεται την αποφαιτική θεολογία, συνδέοντάς την με εκείνην τη μορφή ζωής που οδηγεί στη θέωση.

Εάν δεν είναι δυνατόν να υπάρξει η οποιαδήποτε συσχέτιση μεταξύ Θεού και κτίσης, τότε είναι φανερό ότι κανενός είδους προσέγγιση, ακόμη και εκείνη που προκρίνει την έκσταση έναντι της γνώσης, δεν είναι σε θέση (έστω κατ’ ελάχιστο) να πλησιάσει την θεία υπερβατικότητα. Αυτό σημαίνει ότι η αποφαιτική θεολογία καθαυτή, ως μια απόπειρα σύνδεσης με τον Θεό που εκδηλώνεται στο πλαίσιο της κτιστής πραγματικότητας, δεν πρέπει, ούτε είναι δυνατόν, να θεωρείται πλεονεκτική.⁸² Η σημασία της έγκειται στο ότι, σε συνέχεια με την καταφατική θεολογία, αποτελεί τον τελευταίο αναβαθμό κατανόησης και συνειδητοποίησης της κατάστασης της κτίσης, έναντι της θεότητας.

Ο άνθρωπος, εξετάζοντας πρώτα τον αισθητό κόσμο και αναγόμενος, στη συνέχεια, από τα επιμέρους στοιχεία του στη φυσική θεωρία και τις αιτίες των όντων που τον απαρτίζουν,⁸³ αντιλαμβάνεται ότι τίποτε από όσα ο ίδιος συλλαμβάνει δεν είναι

⁸¹ PG 90, 436 B4-10.

⁸² Αυτός είναι ο λόγος που ο Μάξιμος εξισώνει την αποφαιτική με την καταφατική θεολογία, αναδεικνύοντας, όπως και με την περίπτωση των αισθητών και των νοητών, τον συμπληρωματικό χαρακτήρα τους : «Εναντίως οὖν ταῖς καταφάσεσι κειμένων τῶν ἀποφάσεων, ἐναλλάξ ἀλλήλαις περί Θεόν φιλικῶς συμπλέκονται καί ἀλλήλων ἀντιπαραλαμβάνονται· οἷον αἱ μὲν ἀποφάσεις τό μή τι εἶναι, ἀλλά τι μή εἶναι σημαίνουσαι τό Θεῖον, περί τό τί εἶναι τό τοῦτο μή ὄν, ἐνοῦνται ταῖς καταφάσεσιν, αἱ δέ καταφάσεις τό μόνον ὅτι ἔστι, τίποτε δέ τοῦτο ἔστι μή δηλοῦσαι, περί τό τι μή εἶναι τό τοῦτο ὄν ἐνοῦνται ταῖς ἀποφάσεσι, πρὸς μὲν ἀλλήλας δεικνύουσαι τήν ἐξ ἀντιθέσεως ἐναντιότητα, περί δέ τόν Θεόν τῷ εἰς ἀλλήλα τῶν ἄκρων κατά περίπτωσιν τρόπῳ τήν οἰκειότητα.» PG 91, 1288 C1-11. Βλ. σχετικά και Νίκος, Μάτσουκας, *ό.π.*, σελ. 189-190.

⁸³ PG 90, 356 B.

δυνατόν να αποτελέσει μια πρώτη και αυθύπαρκτη αρχή του κόσμου αυτού.⁸⁴ Η διαπίστωση αυτή,⁸⁵ η οποία, κατά τον Μάξιμο, παραπέμπει σε έναν πέρα από την κτίση αγαθοεργό Θεό, έχει ως αποτέλεσμα, για όσους τουλάχιστον μπορούν να εκτιμήσουν τη σημασία της, μια συνολική επαναπροσέγγιση της πραγματικότητας, όσον αφορά τόσο τα αισθητά, όσο και τα νοητά συστατικά της στοιχεία. Ούτε τα διάφορα επιμέρους αντικείμενα της εμπειρίας, ούτε οι αφηρημένες έννοιες που συγκροτούμε για να τα εκφράσουμε, ούτε καν η ίδια η ανθρώπινη διάνοια που μας επιτρέπει τη συλλογιστική σκέψη, δεν έχουν κάποια εγγενή αξία ή σημασία. Ο ρόλος τους, ο ρόλος του συνόλου της κτίσης στη πραγματικότητα, είναι να διαπαιδαγωγήσει και να διδάξει στον άνθρωπο έναν τρόπο ζωής,⁸⁶ όπου ο Θεός και η αγάπη του για τα όντα αποτελούν το σταθερό πυρήνα και τον τελικό σκοπό κάθε δημιουργήματος. Η απόφαση του κάθε προσώπου να ανταποκριθεί, θέτοντας ενεργά τον εαυτό του στη διάθεση του Θεού, συνιστά την πιο ολοκληρωμένη και ώριμη έκφραση της μυστικής θεολογίας, δηλαδή της σταθερής προσπάθειας υπέρβασης του συνόλου της φυσικής πραγματικότητας⁸⁷ μέσα από τη σταθερή προσήλωση στην θεία αγάπη και τις αρετές που απορρέουν από αυτήν.⁸⁸ Σύμφωνα με τα όσα γράφει ο ίδιος ο Μάξιμος:

«"ἀνάληψις" δέ τήν ἐν τῷ Θεῷ γενομένην αὐτῷ μετὰ ταῦτα μονήν τε καί ἴδρυσιν, ἣν προσφόρως "ἀνάληψιν" ὁ διδάσκαλος εἶπεν, ὡς παθόντα μᾶλλον ἢ δρᾶσαντα τόν Ἀπόστολον τήν ἀνάληψιν ἐνδεικνύμενος. Ἡ ἀνάληψις γάρ πάθος ἐστί τοῦ ἀναλαμβάνομένου, ἐνέργεια δέ τοῦ ἀναλαμβάνοντος. [...] Οὗ δέ μᾶλλον ἀπείρως ἀπέδει θείου ὀνόματος, τούτου κατὰ χάριν μετέσχε τῆς κλήσεως, Θεός ἀντί παντός ἄλλου προσόντος ὀνόματος φυσικοῦ τε καί σχετικοῦ τῇ ἀναλήψει καί γενόμενος καί καλούμενος. »⁸⁹

Η θέωση, η ανάληψη του κτιστού από το άκτιστο, αποτελεί, επομένως, κατά τον ίδιο τρόπο με τη δημιουργία του κόσμου εκ του μη όντος, μυστήριο το οποίο πραγματοποιείται μόνο σύμφωνα με τη βούληση και τη χάρη του Θεού.⁹⁰ Η ιδέα ότι στο πλαίσιο μιας λογικά προσπελάσιμης οντικής ιεραρχίας ο άνθρωπος είναι σε θέση,

⁸⁴ PG 91, 1176 D-1177 B και PG 91, 1217 BC.

⁸⁵ Η οποία στην πραγματικότητα ταυτίζεται με το επιχείρημα της φυσικής αποκάλυψης.

⁸⁶ PG 90, 296 CD και PG 90, 488 CD.

⁸⁷ PG 90, 489 B. Ο Μάξιμος συχνά αναφέρει ότι δεν είναι η ίδια η κτίση πηγή κακού, αλλά η ανθρώπινη προσκόλληση σε αυτήν, η οποία οφείλεται στην αδυναμία του ανθρώπου να συλλάβει τον θείο λόγο που τη συνέχει.

⁸⁸ Αυτός είναι και ο λόγος που ο Μάτσουκας κάνει λόγο για μια κατεξοχήν υπαρξιακή διάσταση της χριστιανικής σκέψης. Νίκος, Μάτσουκας, *ό.π.*, 312.

⁸⁹ PG 91, 1237 D4-1240 A4.

⁹⁰ Πρέπει, ωστόσο, εδώ να υπογραμμισθεί, ότι η θέωση σε καμιά περίπτωση δεν συνεπάγεται την ταύτιση ανθρώπου και Θεού. Η θεμελιώδης διαφορά θείας και ανθρώπινης ουσίας, επιτρέπει μόνον την ομοίωση του ανθρώπου προς το Θεό, όσο αυτό είναι δυνατό. PG 91, 1241 C.

με τις δικές του μόνον δυνάμεις, να αναχθεί στο απόλυτο, είναι τελείως ξένη προς τη σκέψη του Μάξιμου.

γ. Ο ρόλος της πίστης

Από τα δυο παραδείγματα ανάπτυξης της θεολογίας του Μάξιμου που εκτέθηκαν στην τελευταία ενότητα, δηλαδή τη σημασία της *ex nihilo* δημιουργίας για την κτίση και τη σχέση της καταφατικής και αποφατικής θεολογίας με τη θέωση, καθίσταται σε γενικές γραμμές σαφές, ότι η πίστη και το θρησκευτικό μυστήριο διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη σκέψη του Ομολογητή. Στη πραγματικότητα, η ικανότητα του ανθρώπου να πιστεύει, περισσότερο από τη γνώση που μπορεί να αποκτήσει φιλοσοφώντας και εξετάζοντας τον φυσικό κόσμο, συνιστά, για τον Μάξιμο, το κατεξοχήν μέσο προσέγγισης του Θεού, μέσο που στη πραγματικότητα προϋπάρχει εγγενώς στην ανθρώπινη φύση.⁹¹

Η πεποίθηση αυτή δείχνει ξεκάθαρα τα όρια της φιλοσοφίας, αλλά και της κάθε γνωστικής διαδικασίας, στο πλαίσιο της πατερικής θεολογίας. Η ορθή κατανόηση και η ερμηνεία όλων των μεγάλων ερωτημάτων της ύπαρξης (όπως της καταγωγής του κόσμου ή του νοήματος της ζωής), εξαρτάται πρωτίστως από την πίστη και στη συνέχεια μόνον από τη γνώση, όπως αποδεικνύει η άγνωστη και απροσπέλαστη θεία ουσία.⁹² Η προσπάθεια επομένως του λόγου να περιγράψει και να εννοήσει, χωρίς άλλη βοήθεια, τον Θεό, δεν είναι μόνον αδύνατη, αλλά μαρτυρά και έλλειψη κρίσης· η εσωτερική ελπίδα του κάθε ανθρώπου για σωτηρία, η εμπειρία και η συνειδητοποίηση του πνεύματος που διέπει την κτίση,⁹³ ο ασύλληπτος, τέλος, χαρακτήρας του θείου Δημιουργού, όλα οδηγούν σε μια νέα αντίληψη της ατομικής ύπαρξης, σε μια επαναπροσέγγιση της πραγματικότητας και του ανθρώπου εντός της. Η προσπάθεια του Διονυσίου να προσεγγίσει συνολικά τα κομβικά σημεία του δόγματος με άξονα τον λόγο και τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, έχει τώρα αναπτυχθεί προς μια κατεύθυνση που αναγνωρίζει τη σημασία και τη βαρύτητα της πίστης, ως τον πυρήνα κάθε χριστιανικής

⁹¹ PG 90, 488 BC.

⁹² PG 91, 1299 CD : «Οὐκ ἔφην ἄληπτον εἶναι ταύτην τὴν φύσιν, περί ἧς ὁ λόγος, ὅτιπερ ὑπάρχει, ἀλλὰ τί ὑπάρχει, καὶ προσεπάγει πρὸς τὴν τοῦ λόγου βεβαίωσιν τό, "Πολύ γάρ διαφέρει τοῦ εἶναι τι πεπεῖσθαι τό τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι», τουτέστι, πολλή πρόσεστιν ἡ διαφορὰ τοῦ πεπεῖσθαι περὶ τίνος ὅτιπερ ὑπάρχει πρὸς τό εἰδέναι τὴν ἀκριβῆ τῆς οὐσίας τούτου κατάληψιν.».

⁹³ PG 91, 1129 D. Ο Μάξιμος κατηγορεί τους Έλληνες, ακριβώς για την αδυναμία τους να κατανοήσουν το πνεύμα που διέπει τη δημιουργία, καταλήγοντας στη θεοποίηση της.

θεολογίας. Όπως εύστοχα το θέτει ο Ν. Ματσούκας: «Μπορούμε να πούμε ότι ο λόγος είναι οργανικά εντεταγμένος και «ακίνδυνος» στα όρια της υπαρξιακής πραγματικότητας του ανθρώπου. Μόνο με τον τρόπο αυτό μπορεί ο άνθρωπος να ξεπεράσει την τραγική κατάσταση της απομονώσεως, του αποσπασματικού χώρου, όπου κινείται, και να προσεγγίσει με ψυχή και σώμα, με λόγο, νου και καρδιά τη θεία πραγματικότητα, σε μια δυναμική πορεία ολοκληρώσεως και τελειώσεως».⁹⁴

Με τον τρόπο αυτό ο Μάξιμος κατορθώνει μια πρώτη ευθυγράμμιση του φιλοσοφικού λόγου με την ιστορική διάσταση του χριστιανικού δόγματος. Αν, όπως ήδη αναφέρθηκε, το μη ον βρίσκεται στα σπλάχνα της κτιστής πραγματικότητας, τότε ο αγώνας και η συνεχής προσπάθεια των όντων για ζωή δεν μπορεί παρά να ερμηνευτεί ως ένας βαθύς φόβος για την μοίρα της ύπαρξής τους. Εν προκειμένω, ο λόγος από μόνος του αδυνατεί να δώσει μίαν ικανοποιητική απάντηση, εκτός και αν ενταχθεί στην ευρύτερη προοπτική της χριστιανικής πίστης, στην ασύλληπτη καλοσύνη του Θεού. Η κορυφαία και πιο θαυμαστή έκφραση αυτής της καλοσύνης, είναι η μυστική ένωση του ίδιου του θείου με το κτιστό, στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Ο Χριστός, ως ιστορικό και παράλληλα θεϊκό πρόσωπο, εκδηλώνει και εκφράζει την θεία αγάπη η οποία δέχεται, για χάρη του ανθρώπου, την ένωση σχετικού και απολύτου, θεϊκής και ανθρώπινης ουσίας. Το γεγονός αυτό δείχνει ότι, με οδηγό την ευσέβεια και την εμπιστοσύνη στο Θεό, το απολύτως αδύνατο (δηλαδή η καταξίωση του φύσει τρεπού στο Άτρεπτο), είναι, τελικά, δυνατό :

«Ἐνωσις γάρ προϋπενοήθη τῶν αἰώνων, ὅρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστου καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως· ἥτις ἐν Χριστῷ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθέντι γέγονε· πλήρωσιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς· ἵνα περί τό πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στή τά κατὰ φύσιν κινούμενα, τῆς πρὸς τε αὐτά καὶ πρὸς ἄλληλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως, καὶ λάβῃ τῇ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ, ἐν ᾧ στήναι κατηξιώθησαν, ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.»⁹⁵

Πρόκειται για ένα μήνυμα αληθινής ελπίδας και αισιοδοξίας, το οποίο σε μεταγενέστερα έργα αναπτύσσεται διεξοδικότερα και πιο ολοκληρωμένα.⁹⁶ Ο Μάξιμος κατορθώνει έτσι, χωρίς να απομακρύνεται σημαντικά από το μεταφυσικό και εννοιολογικό πλαίσιο της σκέψης του Αρεοπαγίτη, να συγκροτήσει μια εικόνα του

⁹⁴ Νίκος, Ματσούκας, *ό.π.*, σελ. 193-194.

⁹⁵ PG 90, 621 BC.

⁹⁶ Κατεξοχήν στα κατοπινά έργα του Μάξιμου *Μυσταγωγία* και *Περί Αγάπης*. Βλ. π.χ. PG 90, 961, 965, 968.

Θεού και της σχέσης Του με τον κόσμο γνήσια πατερική, όπου ο λόγος, η πίστη, το συναίσθημα και το θρησκευτικό βίωμα, έχουν την οργανική και αναγκαία τους θέση.

δ. Τα αριστοτελικά στοιχεία

Με αφετηρία τα συμπεράσματα των δυο τελευταίων ενοτήτων, φαίνεται ίσως παράξενο το πώς, μια θεολογική αντίληψη, όπως εκείνη του Μαξίμου, είναι δυνατόν να έχει δεχθεί σημαντικές φιλοσοφικές επιρροές από τον αριστοτελικό τρόπο σκέψης. Και πράγματι, αν ο πυρήνας της μαξιμιανής προσέγγισης προτάσσει τον αποφατισμό και τον μυστικισμό ως τους κατεξοχήν τρόπους ορθής ερμηνείας και κατανόησης του κόσμου σε σχέση με τον Θεό, τότε είναι εύλογο πως μια αντίληψη που αναγνωρίζει τον λόγο ως επαρκές (και στη πραγματικότητα ως το μόνο) μέσο προσπέλασης της πραγματικότητας, δεν θα μπορούσε παρά να βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση μαζί της. Ωστόσο ένα τέτοιο συμπέρασμα θα παρανοούσε τις προθέσεις του Μαξίμου· το ζητούμενο εδώ δεν είναι η κατά το δυνατόν ευθυγράμμιση με τη μια ή την άλλη φιλοσοφική παράδοση, αλλά η οργάνωση και η εμβάθυνση του δόγματος με απώτερο σκοπό την καλύτερη και ορθότερη κατανόηση του. Εάν λοιπόν ο νεοπλατωνισμός στάθηκε χρήσιμος, όπως ήδη αποδείχθηκε, στην θεμελίωση της αναγκαιότητας μιας πρώτης αρχής και στην ανάδειξη του άρρητου και ασύλληπτου χαρακτήρα της (έστω και αν στη δεύτερη περίπτωση η συνεισφορά του υπήρξε κυρίως εννοιολογική),⁹⁷ τότε μένει να φανεί αν η αριστοτελική σκέψη μπορεί, μέσω της ορολογίας και του ιδιαίτερου εννοιολογικού πλαισίου που προσφέρει, να διαδραματίσει έναν αντίστοιχο ρόλο.

Αρχίζοντας αντίστροφα αυτή τη φορά, δηλαδή από την εξέταση της κτίσης και όχι του Θεού, είναι σημαντικό να διευκρινισθεί ότι ο Μάξιμος δέχεται αξιωματικά (τουλάχιστον στα δύο προς μελέτη έργα) την προτεραιότητα των επιμέρους έναντι των καθόλου, δηλαδή των μελών έναντι των κατηγοριών στις οποίες αυτά ανήκουν.⁹⁸ Αυτό σημαίνει ότι, όπως και ο Αριστοτέλης, θεωρεί πως πραγματική υπόσταση έχουν μόνο τα συγκεκριμένα αντικείμενα της εμπειρίας (π.χ. αυτός ο άνθρωπος ή εκείνο το

⁹⁷ PG 91, 1185 C: «Καί τοῦτο λέγοντες οὐκ αὐτήν ὡς ἔστι σημαίνομεν τήν μακαρίαν θεότητα, ἀπείρως κατὰ πάντα καί λόγον καί τρόπον καί νῶ καί λόγῳ παντί καί ὀνόματι ἀπρόσιτον οὐσαν παντελῶς καί ἀπροσπέλαστον, ἀλλ' ἑαυτοῖς ὅρον τῆς εἰς αὐτήν πίστεως παρέχομεν βάσιμον καί ἡμῖν ἐφικτόν τε καί πρόσφορον.». Από αυτό και άλλα αποσπάσματα καθίσταται σαφές ότι ο Μάξιμος ανατρέχει στο φιλοσοφικό (εν προκειμένω στο νεοπλατωνικό) πλέγμα εννοιών, με πρωταρχικό σκοπό μια κατά το δυνατόν συνεπή, προς την πίστη, θεωρητική απόδοση του αντικειμένου της. Η αξιοποίηση της αριστοτελικής σκέψης εντάσσεται, όπως θα φανεί στη συνέχεια, στην ίδια αυτή κατεύθυνση.

⁹⁸ PG 91, 1189 C-1192 A.

δένδρο), και όχι οι αφηρημένες έννοιες που χρησιμοποιούμε για να τα ομαδοποιήσουμε και να τα κατηγορήσουμε.⁹⁹ Καταστρέφοντας όλα τα αισθητά τραπέζια δεν πρόκειται να επιβιώσει κάποια αρχετυπική ιδέα του τραπεζιού πέρα και ανεξάρτητα από τα τραπέζια που καταστράφηκαν.¹⁰⁰ το ότι είναι δυνατόν να σχηματίζουμε τέτοιου είδους ιδέες ή έννοιες χωρίς, κάθε φορά, να αναφερόμαστε σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, οφείλεται απλώς στη λειτουργία της ανθρώπινης διάνοιας η οποία, στηριζόμενη στις ομοιότητες επιμέρους όντων τους αποδίδει, κάθε φορά, ένα κοινό όνομα.

Αυτή η οντολογική και γνωσιολογική πρωτοκαθεδρία των ατομικών αντικειμένων έχει συχνά ως αποτέλεσμα, κατά τη προσέγγισή τους από τον ανθρώπινο νου, την εισαγωγή τεχνητών διαιρέσεων και διχοτομήσεων, οι οποίες δεν ανταποκρίνονται στον πραγματικό και ενιαίο χαρακτήρα τους.¹⁰¹ Ο Μάξιμος δείχνει εδώ σε μεγάλο βαθμό να έχει αφομοιώσει τον αριστοτελικό υλομορφισμό και τη διδασκαλία περί της ουσίας που αυτός συνεπάγεται,¹⁰² χρησιμοποιώντας τον αποτελεσματικά για να αποδείξει την ενιαία φύση των δημιουργημάτων. Με τον τρόπο αυτό ευθυγραμμίζεται αφ' ενός μεν με την πατερική διδασκαλία περί κτίσης,¹⁰³ αφ' ετέρου δε επιχειρεί να αναιρέσει τη θεωρία του Ωριγένη περί της προϋπαρξης των ψυχών.¹⁰⁴ Ούτε το σώμα ούτε η ψυχή μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητα από το υποκείμενο που τα συνέχει, δηλαδή τον εκάστοτε ιδιαίτερο άνθρωπο στον οποίον κατηγορούνται· μπορεί να είμαστε σε θέση να διαχωρίσουμε νοητικά το υλικό στοιχείο από το άυλο (την ύλη από τη μορφή δηλαδή), αλλά ο μόνος λόγος που η διαίρεση αυτή καθίσταται εφικτή είναι ότι αμφότερα εξαρτώνται από ένα σταθερό σημείο αναφοράς, δηλαδή την ατομική ουσία η οποία συνεπάγεται την αλληλοδιαμόρφωση και τον συσχετισμό τους¹⁰⁵ :

⁹⁹ Δεν δέχεται επομένως την πλατωνική θεωρία των ιδεών, ως αιώνιων αρχετύπων της πραγματικότητας, υιοθετώντας μια γνωσιοθεωρητική προσέγγιση που μοιάζει σημαντικά με ό,τι στην δυτική μεσαιωνική φιλοσοφία έμελλε να ονομαστεί νομιναλισμός. Βλ. σχετικά και Gyula, Klima, "The Medieval Problem of Universals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>.

¹⁰⁰ PG 91, 1189 C-1192 A.

¹⁰¹ PG 91, 1225 D: «Εἰ τοίνυν οὐδέν τό σύνολον τῶν ὄντων ἐστί κατ' αὐτό τό εἶναι ὅπερ ἐστί καί λέγεται τό ἄθροισμα τῶν ἡμῖν περί αὐτό νοουμένων τε καί λεγομένων, ἀλλ' ἕτερόν τι παρά ταῦτα, τό περί ὃ ταῦτά ἐστι, συνεκτικόν μὲν τούτων, αὐτό δέ τούτοις οὐδαμῶς συνεχόμενον [...]

¹⁰² Προκειμένου να είναι συμβατός με την άμεση ανθρώπινη εμπειρία, η οποία προσλαμβάνει την αισθητή πραγματικότητα συνολικά, χωρίς να την διακρίνει σε αμιγή μορφή ή ύλη.

¹⁰³ Βλ. σελίδες 26 και 27.

¹⁰⁴ PG 91, 1099 CD.

¹⁰⁵ Πρβλ. Θωμάς, Ακινάτης, *Περί του όντος και της ουσίας*, μτφ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδόσεις Δωδώνη, 2013, σελ. 79: «Διότι ο άνθρωπος λέγεται ότι είναι από ψυχή και σώμα, ως ένα τρίτο πράγμα συντιθέμενο από δυο πράγματα, το οποίο δεν είναι κανένα από εκείνα τα δύο. Ο άνθρωπος δηλαδή δεν είναι ούτε ψυχή ούτε σώμα»

«Οὐχ ἀπλῶς γάρ λέγεται ψυχή μετά τόν τοῦ σώματος θάνατον ἢ ψυχή, ἀλλά ἀνθρώπου ψυχή, καί τοῦ τινος ἀνθρώπου ψυχή. [...] Οὐ γάρ ἀπλῶς λέγεται σῶμα μετά τόν χωρισμόν τῆς ψυχῆς τό σῶμα, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα, καί τοῦ τινος ἀνθρώπου σῶμα, καὶ εἰ φθείρεται καί εἰς τὰ ἐξ ὧν ἐστὶν ἀναλύεσθαι στοιχεῖα πέφυκεν. Ἐχει γάρ καί οὕτως ὡς εἶδος τό ὅλον αὐτοῦ κατὰ τήν σχέσιν ὡς μέρους κατηγορούμενον τό ἀνθρώπινον. [...] Οὐκ ἔστιν οὖν ὅλως σῶμα δυνατόν ἢ ψυχὴν εὐρεῖν ἢ λέγειν ἄσχετον. Θατέρω γάρ ἅμα συνεισάγεται τό τινος εἶναι θάτερον· ὥστε εἰ προϋπάρχει θατέρου θάτερον, τινός προσυπακουστέον. Ἡ γάρ σχέσις ἀκίνητος.». ¹⁰⁶

Ἡ προσέγγιση τῆς κτίσης ὑπὸ το πρίσμα τῆς οὐσίας (ὅπως αὐτὴ εκφράζεται κυρίως μέσα ἀπὸ τὴν σχέσιν ψυχῆς-σώματος), ἐπιτρέπει στὸν Μάξιμο νὰ ἀναδειξοῦν τόσο τὸν πεπερασμένο ὅσο καὶ τὸν φύσει σύνθετο χαρακτήρα τῶν δημιουργημάτων, ἐπιχειρηματολογώντας με τὸν τρόπο αὐτὸ ὑπὲρ τῆς ἀναγωγῆς τους σὲ μιὰ Πρώτη Ἀρχή. ¹⁰⁷ Ἀν ἡ αἰσθητὴ καὶ νοητὴ πραγματικότητα δὲν μπορεῖ νὰ περιγραφῇ ἀπὸ μιὰ μόνον οὐσία, ἀλλὰ εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπιμερίζεται σὲ διακριτὰ μεταξὺ τους ὄντα, τότε καμία οὐσία, τουλάχιστον ἀπ' ὅσες μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι ἀπειρη καὶ ἐπομένως ἀναρχη. Κατὰ συνέπεια, κάθε τι τὸ ὁποῖο ἐπιδέχεται περιγραφῆς, θα πρέπει νὰ οφείλεται σὲ μιὰ ἀρχὴ ἢ αἰτία διαφορετικὴ ἀπὸ τὸ ἴδιο καὶ, γιὰ τὸ λόγο αὐτό, νὰ τοποθετεῖται ἐντὸς χρόνου καὶ τόπου. ¹⁰⁸ Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ὁδηγεῖ τὸν Μάξιμο σὲ δύο συμπεράσματα: πρῶτον, κανένα ἀπὸ τὰ δημιουργήματα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπολύτως ἀπλό, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὅλα ἀποτελοῦν μέρος τῆς πραγματικότητος (εἶναι δηλαδὴ ὑπαρκτά) καὶ ταυτόχρονα διαφέρουν μεταξὺ τους, με ἀποτέλεσμα νὰ μὴν εἶναι μόνον ἡ ὑπαρξὴ τους ἐκεῖνη ποὺ τα διαχωρίζει, καθιστώντας τα περιγραπτὰ. Βρισκόμαστε ἐδῶ ἓνα βῆμα πρὶν ἀπὸ τὴ διαχώριση οὐσίας-ὑπαρξῆς, ¹⁰⁹ χωρὶς ὥστόσο ἡ πραγματεύση τοῦ συγκεκριμένου θέματος ἀπὸ τὸ Μάξιμο νὰ ὑπονοεῖ ὅτι τὸ βῆμα αὐτό ἔχει πράγματι γίνῃ. Ὁ ἴδιος ὁ Μάξιμος, ὅπως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζει, ὅτι γιὰ νὰ υπάρξει κάτι πρέπει νὰ ἔχει κάποιο περιεχόμενο,

¹⁰⁶ PG 91, 1101 B1-C9

¹⁰⁷ Εἶναι ἐπίσης ἐνδιαφέρον τὸ πὼς ὁ Μάξιμος, (χωρὶς αὐτὸ νὰ ἀποτελεῖ τὸ κεντρικὸ ἐπιχείρημά του), ἐντοπίζει καίρια τὴν ἀδυναμία τῆς ἀριστοτελικῆς οὐσιοκρατίας νὰ ἐκφράσῃ στὸ σύνολό της τὴ φύσιν τῶν ἐπιμέρους ὑποκειμένων, σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ ἀποδείξῃ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ νὰ γνωρίσῃ τὴν θεία οὐσία. Εἴαν, ὑποστηρίξῃ, ἓνας ἄνθρωπος, π.χ. ὁ Σωκράτης, δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς τὸ ἄθροισμα τῆς μορφῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὕλης με τὴν ὁποία αὐτὴ συντίθεται, ἀλλὰ προσδιορίζεται καὶ ἀπὸ κάτι ἐπιπρόσθετο, τελείως ἰδιαιτέρο καὶ μοναδικό σὲ αὐτόν, τὸ ὁποῖο ἡ ἀπλὴ ἐννοία τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβῃ (τὴ 'σωκρατότητα' ὅπως θα ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης), πὼς εἶναι δυνατόν νὰ ἐλπίζει κανεὶς ὅτι μπορεῖ νὰ κατανοήσῃ καὶ νὰ ἐκφράσῃ τὴν μοναδικότητα τῆς θείας οὐσίας (;) PG 91, 1225 D- 1228 A.

¹⁰⁸ PG 91, 1181 C.

¹⁰⁹ Ἡ ὁποία, ὅπως θα φανεῖ καὶ στὸ 3^ο κεφάλαιο, εἶναι κομβικὴ στὴ διάρθρωση τῆς οντολογίας τοῦ Ἀκινάτη.

κάποια ουσία, να είναι δηλαδή στην κυριολεξία ‘κάτι’,¹¹⁰ και, αντίστοιχα, ότι για να μιλήσουμε για μια ουσία, αυτή πρέπει να υφίσταται, έστω στο νου, χωρίς διαφορετικά να είναι δυνατόν να αποτελέσει αντικείμενο της σκέψης ή του λόγου μας. Με τον τρόπο αυτό ύπαρξη και ουσία διαπλέκονται, χωρίς να είναι σαφές αν η ‘συστατική διαφορά’, την οποία αναφέρει ο Μάξιμος, εξισώνεται με το γεγονός ότι κάτι υπάρχει (πράγμα που θα σήμαινε ότι το κάθε ον υπάρχει με έναν διαφορετικό από τα άλλα τρόπο) ή αν χαρακτηρίζει την ύπαρξή του ως κάτι επιπρόσθετο:

«Οὐδέ γάρ ἐστι τό παράπαν γενητόν κυρίως
ἀπλοῦν, ὅτι μή τόδε μόνον ἐστίν ἢ τόδε, ἀλλ’ ὥς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ
ἔχει τήν συστατικήν τε καί ἀφοριστικήν διαφοράν συνεπιθεωρουμένην,
τήν αὐτό μὲν ἐκεῖνο συνιστῶσαν, ἄλλου δέ αὐτό φανερώς διακρίνουσαν.
Οὐδέν δέ καθ’ οἰονδήποτε τρόπον οὐσιωδῶς ἔχον συνεπιθεωρούμενόν τι
πρός δῆλωσιν τῆς οἰκείας ὑπάρξεως δύναται κυρίως εἶναι ἀπλοῦν.»¹¹¹

Το δεύτερο συμπέρασμα, ιδιαίτερα σημαντικό για την περαιτέρω ανάπτυξη της οντολογίας του Μαξίμου, συνίσταται στην αδυναμία των όντων να υπάρξουν αυτοτελώς, δηλαδή χωρίς να εξαρτούν την ύπαρξή τους από κάποιο άλλο ον, χρονικά πρότερο εκείνων. Με βάση αυτή τη διαπίστωση, ο Μάξιμος υποστηρίζει ότι όλα τα δημιουργήματα είναι φύσει μεταβλητά, τόσο ως προς την επιμέρους τελείωση και ολοκλήρωσή τους (την πλήρη ανάπτυξη των δυνατοτήτων τους δηλαδή), όσο και προς την γέννηση, δηλαδή την αρχή και τη φθορά, δηλαδή το τέλος, της ύπαρξής τους.¹¹² Η μεταβολή επομένως και η αλλοίωση, τις οποίες ο Μάξιμος, όπως και ο Αριστοτέλης, ανάγει αμφότερες στην κίνηση,¹¹³ αποτελούν βασικά χαρακτηριστικά των όντων, τα οποία παραμένουν έτσι σχετικά και δέσμια των αιτιακών αλυσίδων στις οποίες ανήκουν.

¹¹⁰ *Αναλυτικά ύστερα*, B7, 92b 15-18: «τί μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον, ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ’ ἔστι, δείκνυσιν. τί οὖν δείξει ὁ ὀριζόμενος ἢ τί ἐστὶ τὸ τρίγωνον; εἰδὼς ἄρα τις ὀρισμῶι τί ἐστίν, εἰ ἔστιν οὐκ εἴσεται. ἀλλ’ ἀδύνατον.»

¹¹¹ *PG 91*, 1400 C.

¹¹² *PG 91*, 1181 D-1184 A. Στο συγκεκριμένο χωρίο προτείνεται και ένα δεύτερο επιχείρημα (αυτή τη φορά βασισμένο περισσότερο στην εμπειρία), με σκοπό να αποδειχθεί ότι καμία ουσία πέραν της θεϊκής δεν είναι δυνατόν να υφίσταται αφ’εαυτής. Εάν η ουσία (δηλαδή η επιμέρους ύπαρξη) είναι ιεραρχικά ανώτερη από το είδος, όπως υποστηρίχθηκε προηγουμένως, τότε πώς είναι δυνατόν τα δημιουργήματα να μην είναι σε θέση να παράσχουν το δεύτερο στον εαυτό τους (υποθέτει κανείς ότι ο Μάξιμος αναφέρεται εδώ στη συμμετοχή τους σε ένα είδος ανώτερο από αυτό στο οποίο ήδη ανήκουν, γι’ αυτό και φέρνει ως παράδειγμα την ύλη), χωρίς κάποια εξωτερική επίδραση ή επέμβαση; Και αν επομένως δεν δύνανται να καθιερωθούν σε ένα διαφορετικό είδος από μόνα τους, πώς θα μπορούσαν να είναι αυθύπαρκτα; Παρότι κάπως συγκεκριμένο, το συγκεκριμένο επιχείρημα έχει κάποια σημασία, διότι δείχνει με σαφήνεια ότι ύπαρξη και ουσία ταυτίζονται στη σκέψη του Μαξίμου.

¹¹³ Βλ. σχετικά σελ. 11.

Ο τρόπος αυτός σκέψης, ο οποίος είναι, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, αρκετά επηρεασμένος από τις αριστοτελικές έννοιες της δύναμης και της ενέργειας, οδηγεί σε ορισμένα ιδιαίτερος ενδιαφέροντα συμπεράσματα όσον αφορά την προσέγγιση του Θεού. Εάν η κτιστή πραγματικότητα είναι φύσει δυνητική ως προς τη μια ή την άλλη κατάσταση ύπαρξης (της μη ύπαρξης συμπεριλαμβανομένης), τότε η πρώτη αρχή και αιτία της θα πρέπει, με βάση τις λογικές και οντολογικές προϋποθέσεις που συζητήθηκαν σε αυτό και κυρίως στο προηγούμενο κεφάλαιο, να είναι η ίδια άναρχη και επομένως άπειρη, ακίνητη¹¹⁴ και, για τον λόγο αυτό πλήρως ενεργεία, εφ' όσον κάθε είδους κίνηση (είτε είναι τοπική είτε νοητική) συνεπάγεται μια δυνητικότητα όσον αφορά τα αποτελέσματά της.¹¹⁵ Τα συμπεράσματα αυτά, στο πλαίσιο μιας ουσιοκρατικής θεωρίας που προτάσσει το ατομικό υποκείμενο έναντι της γενικότερης και πιο αφηρημένης έννοιας του είδους ή του γένους, έχουν ως αποτέλεσμα τη προσέγγιση του Θεού ως (της) πρωταρχικής και απόλυτα αμετάβλητης ουσίας, η οποία, εφ' όσον δεν εξαρτά και δεν σχετίζεται με οποιαδήποτε άλλη (ουσία), αποτελεί την ύπαρξη του εαυτού της ή, όπως εύστοχα το θέτει ο Μάξιμος, αυτοουσία¹¹⁶ και αυτοϋπαρξη, ούσα η αιτία όλων των υπόλοιπων όντων.¹¹⁷

Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να παρατηρηθεί ότι, μένοντας αυστηρά εντός του πλαισίου της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας, όπως αυτή έχει μέχρι στιγμής εκτεθεί από τον Μάξιμο, δεν φαίνεται αυτονόητο ότι η τελική εικόνα του Θεού που σχηματίζει ο Άγιος προκύπτει αβίαστα και χωρίς κενά απ' αυτήν. Οι δυσκολίες εν προκειμένω

¹¹⁴ PG 91,1176 D-1177 A.

¹¹⁵ Να υπογραμμισθεί εδώ ότι, όπως και ο Αριστοτέλης, ο Μάξιμος δεν χρησιμοποιεί την έννοια της ακινησίας υπονοώντας κάποιου είδους στασιμότητα ή στατικότητα από τη πλευρά του Θεού, αλλά με σκοπό να δείξει το αμετάβλητο και ενιαίο της θείας ενεργητικότητας, όπως θα φανεί και στη συνέχεια.

¹¹⁶ PG 90, 416 C. Παρόλη την εγγύτητα των όρων, ο Θεός του Μαξίμου δεν συνιστά, όπως συμβαίνει με τον Ακινάτη, ουσία της οποίας το περιεχόμενο είναι η ύπαρξή της, διότι, όπως ήδη αναφέρθηκε, ύπαρξη και ουσία στον Μάξιμο δεν διαχωρίζονται. Υποστηρίζοντας ο Μάξιμος ότι ο Θεός αποτελεί αυτοουσία, δεν λέει στη πραγματικότητα τίποτε άλλο παρά το ότι είναι άναρχος και άπειρος.

¹¹⁷ PG 91, 1260 A. Η δυσκολία εν προκειμένω έγκειται στο πώς μια ατομική ουσία, η οποία πρέπει, όπως υποστηρίχθηκε παραπάνω, να υφίσταται με έναν διακριτό τρόπο ως προς τις άλλες, είναι δυνατόν να παράξει απ' εαυτής όλες τις υπόλοιπες. Η οντολογία του Αριστοτέλη δεν αντιμετωπίζει το ίδιο πρόβλημα, καθώς το Κινούν Ακίνητο δεν αποτελεί τη μοναδική συνθήκη της πραγματικότητας, παρά συνυπάρχει με την εξίσου αιώνια ύλη. Με τον τρόπο αυτό εξηγείται η ποικιλία των όντων ως οφειλόμενη στην πληθωρικότητα της ύλης μάλλον, παρά της πρώτης ουσίας, η οποία υφίσταται ως αμετάβλητη καθαρή ενεργητικότητα. Το ίδιο πρόβλημα φαίνεται πως αντιμετωπίζει και ο Ακινάτης, ο οποίος ωστόσο διαχωρίζοντας μεταξύ ουσίας και ύπαρξης (βλ. υπ. 114), κατορθώνει να αναγάγει στον Θεό τον κοινό παρονομαστή του συνόλου της κτίσης, δηλαδή την ύπαρξη (και επομένως δείχνει πως είναι δυνατόν μια ουσία να αποτελεί την αιτία του παντός), διαφοροποιώντας τον παράλληλα ακριβώς ως προς αυτό, δηλαδή ως προς το ότι αποτελεί την μοναδική εκείνη ουσία που δίνει ύπαρξη και υπόσταση σε όλες τις υπόλοιπες. Η οντολογία του Μαξίμου, ούσα πλήρως μονιστική σε σχέση με εκείνη του Αριστοτέλη και ωστόσο χωρίς να έχει υιοθετήσει τη διάκριση ουσίας-ύπαρξης του Ακινάτη, φαίνεται να βρίσκεται σε κάποια αμηχανία ως προς το ζήτημα αυτό. Βλ. σχετικά και υπ. 116.

αφορούν την αναγνώριση του Θεού ως απολύτως απλού και την ταύτιση της θείας ουσίας με τη νόηση, συγκεκριμένα την ανώτερη μορφή νόησης, δηλαδή τη γνώση. Αφ' ενός ο Μάξιμος δεν διαχωρίζει, όπως θα κάνει αργότερα ο Ακινάτης, ουσία και ύπαρξη, με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια αμηχανία σε σχέση με τον τρόπο που υφίσταται ο Θεός, από τη στιγμή που κάθε τρόπος ύπαρξης, κάθε ουσία, δηλαδή, ενέχει, όπως ήδη υποστηρίχθηκε, συγκεκριμένες συστατικές και διακριτικές διαφορές οι οποίες την ξεχωρίζουν από τις υπόλοιπες.¹¹⁸ αφ' ετέρου, παρ' ότι αποδεικνύει το άναρχο και αυθύπαρκτο της Πρώτης Αρχής, δεν συνδέει, όπως ο Αριστοτέλης,¹¹⁹ την ανάγκη Αυτή να είναι πλήρως ενεργεία (δηλ. μη μεταβλητή), με την απόδοση της ως νόηση ή γνώση. Οπωσδήποτε το φιλοσοφικό περίγραμμα που ο Μάξιμος έχει μέχρι τώρα εκθέσει, θα δικαιολογούσε ένα τέτοιο συμπέρασμα, ωστόσο ο ίδιος επικαλείται ρητά μάλλον την ευθυγράμμιση με το δόγμα, παρά κάποιον συγκεκριμένο συλλογισμό.¹²⁰

Σε κάθε περίπτωση ο Μάξιμος στηρίζεται στην θεία απλότητα προκειμένου (όπως και ο Ακινάτης), να αποδείξει ότι στον Θεό, βούληση, δύναμη και γνώση, όλα ταυτίζονται, με αποτέλεσμα, κανενός είδους διάκριση ή εναντιότητα να είναι δυνατόν να περιγράψει τη θεία ουσία :

«Εἰ γάρ μή πρός τὴν πλάνην τοῦ Ἀδάμ ἡ Γραφή τὸν Θεόν λέγοντα τό, Ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, εἰσήγαγε, πῶς ἐπέφερε, Τοῦ γινώσκειν καλόν καὶ πονηρόν, ὡς σύνθετον ἔχοντα γνῶσιν, καὶ ἐξ ἐναντίων συγκεϊμένην; ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ Θεοῦ κἂν ἐννοῆσαι, μή ὅτι γε τοῦ εἰπεῖν τολμῆσαι τοῦ μόνου ἀπλοῦ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν γνῶσιν, καὶ μόνην τὴν τοῦ καλοῦ γνῶσιν ἔχοντος· μᾶλλον δέ, αὐτοουσία καὶ δύναμις καὶ γνῶσις ὄντος.»¹²¹

Αυτό σημαίνει ότι η γνώση του Θεού δεν μπορεί παρά να συνίσταται σε γνώση του ίδιου Του του εαυτού,¹²² εφόσον, σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση, η γνώση ή η σκέψη

¹¹⁸ Μπορεί ίσως να υποτεθεί ότι η απόδειξη της απειρότητας του Θεού συνεπάγεται το μη περιγραφτό και γι' αυτό απόλυτο της ουσίας Του· Ο Μάξιμος υποστηρίζει μια τέτοια άποψη, όπως φαίνεται από το *PG 91*, 1179 C-1181 A, χωρίς ωστόσο να την αναπτύσσει σε βάθος. Ας σημειωθεί πάντως ότι το συγκεκριμένο ζήτημα προκύπτει όσον αφορά την εσωτερική συνέπεια της αριστοτελικής προσέγγισης του Μαξίμου· η προσέγγιση του Θεού υπό το πρίσμα της σκέψης του Αρεοπαγίτη θέτει (και αντιμετωπίζει), όπως φάνηκε στις δυο προηγούμενες υποενότητες, το συγκεκριμένο πρόβλημα σε μια τελείως διαφορετική βάση.

¹¹⁹ Βλ. σχετικά σελ. 13.

¹²⁰ Βλ. π.χ. *PG 91*, 1085 A-B, 1156 A-B.

¹²¹ *PG 90*, 415 C-D.

¹²² *PG 90*, 584 B: «σχολῇ γε Θεῷ, τῷ πάντας τοὺς ἀπείρους τοὺς τε προγενομένους, καὶ ὄντας καὶ ἔσομένους αἰῶνας προεγνωκότι· καὶ τῆς πάντων γενέσεως προειληφότι κατὰ φύσιν τὴν γνῶσιν· καὶ οὐκ ἐκ τῶν ὄντων, ἐξ ἑαυτοῦ δέ τὴν τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ προειληφότι γνῶσιν. Μόνος γάρ αὐτός τῶν ὄντων ὑπάρχει κατὰ φύσιν γνῶσις, ὡς τῶν ὄντων αἴτιος· καὶ πάλιν αὐτό γνῶσις ὡς ὑπὲρ αἰτίαν φύσει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν ἔχων· καὶ ταύτης ἔτι κατὰ τὸν πάντα και πάμπαν τῆς ἀπειρίας ὑπεράπειρον ἀπειράκις λόγον ἀνφικισμένος· ὅτι καὶ τῆς οὕτω λεγομένης γνώσεως δημιουργός παντί λόγω τε καὶ τρόπῳ, καὶ πάσης ἄλλης λεχθῆναι ἢ νοηθῆναι δυναμένης γνώσεως ὑπάρχων ἀπρόσιτος.»

επιμέρους δημιουργημάτων θα αναιρούσε την απόλυτη απλότητα της ουσίας Του.¹²³ Ο Μάξιμος όμως δεν σταματάει εδώ, αλλά, προχωρώντας ακόμη περισσότερο, υποστηρίζει ότι, στην πραγματικότητα, η αυτογνωσία του Θεού συνεπάγεται την ταυτόχρονη γνώση όλων των όντων που δημιουργούνται από Αυτόν (όλων των αιτιατών Του, με άλλα λόγια) ανεξάρτητα με το αν αυτά υφίστανται ακόμη ή όχι:

«Μηδέ γάρ οἶεσθαι δεῖν εὐσεβῶς φρονοῦντας ὑπολαμβάνω τόν Θεόν τά κατά πρόγνωσιν ἀπειροδυνάμως ἐν ἑαυτῷ κατά τοὺς ἑαυτῶν λόγους προπεριεχόμενα ἕκαστα μανθάνειν διὰ τῆς εἰς τό εἶναι παραγωγῆς. Ἄλλ' ἡμῖν οἱ αἰῶνές τε καί οἱ χρόνοι κατά τόν προωρισμένον καί τόν εὐθετον ἑκάστου καιρόν σοφῶς ἕκαστα δημιουργούμενα δεικνύουσι, καί εἰς τό εἶναι προβάλλονται, καθά καί περί τοῦ Λευί φησιν ὁ θεῖος Ἀπόστολος[...]. Πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων τε καί ἐσομένων, ἢ γενομένων, ἢ γενησομένων ἢ φαινομένων, ἢ φανησομένων, ἐν τῷ Θεῷ προϋπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι, καθ' οὓς καί εἰσὶ τά πάντα καί γεγόνاسι καί διαμένουσιν ἀεὶ τοῖς ἑαυτῶν κατά πρόθεσιν λόγοις [...].»¹²⁴

Ο Ομολογητής χρησιμοποιεί έτσι αποτελεσματικά τις αριστοτελικές έννοιες της δύναμης (‘δυνάμει’) και της ενέργειας (‘ενεργεία’),¹²⁵ για να δείξει ότι το σύνολο των όντων, είτε αυτά αναγνωρίζονται από εμάς ως άμεσα υπαρκτά είτε όχι, είναι ανάγκη να προϋπάρχει ακέραιο στη γνώση του Δημιουργού, εφ’ όσον σε διαφορετική περίπτωση Αυτός θα υφίστατο δυνητικά ως προς τη γνώση ή τη βούληση του ενός ή του άλλου δημιουργήματος, πράγμα που αναπόδραστα θα σήμαινε τη μεταβλητότητα Του¹²⁶:

«Κἄν εἰ αὐτά τά πάντα, τά τε ὄντα καί τά ἐσόμενα, οὐχ ἅμα τοῖς ἑαυτῶν λόγοις, ἢ τῷ γνωσθῆναι ὑπό Θεοῦ, εἰς τό εἶναι παρήχθησαν, ἀλλ' ἕκαστα τῷ ἐπιτηδείῳ καιρῷ κατά τήν τοῦ Δημιουργοῦ σοφίαν πρεπόντως κατά τοὺς ἑαυτῶν λόγους δημιουργούμενα καί καθ' ἑαυτά εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ λαμβάνη. Ἐπειδή ὁ μὲν ἀεὶ κατ' ἐνεργείαν ἐστί Δημιουργός, τά δέ δυνάμει μὲν ἐστίν, ἐνεργείᾳ δέ οὐκ ἔτι.»¹²⁷

¹²³ Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεῖ ο Μάξιμος, δεν είναι δυνατόν να συνυπάρχει το άπειρο με το περατό ή το άμετρο με το έμμετρο : «ὅτι μηδέ οἶόν τε τῶν ἅμα εἶναι τό ἄπειρον καί τά πεπερασμένα, οὐδέ τις δεῖξαι λόγος ἀναφανήσεται τῶν ἅμα εἶναι δύνασθαι τήν οὐσίαν καί τό ὑπερούσιον, καί εἰς ταυτόν ἀγαγεῖν τῷ ἐν μέτρῳ τό ἄμετρον, καί τῷ ἐν σχέσει τό ἄσχετον [...]». PG 91, 1081 B1-5.

¹²⁴ PG 91, 1328 C5-1329 A6.

¹²⁵ PG 91, 1081 A.

¹²⁶ Όπως ήδη αναφέρθηκε, η μεταβλητότητα του Θεού θα σήμαινε ότι αυτός δεν είναι απόλυτα ενεργεία και επομένως, σύμφωνα την μέχρι τώρα επιχειρηματολογία του Μαξίμου, άναρχος και άπειρος, συμπέρασμα οξύμωρο όσον αφορά την Πρώτη Αρχή ή Αιτία του παντός.

¹²⁷ PG 91, 1081 A8-15.

Οι λόγοι των όντων επομένως (οι οποίοι ταυτίζονται με τη θεία γνώση, όπως δείχνει το παραπάνω απόσπασμα), ενυπάρχουν ενιαία στη θεία ουσία,¹²⁸ η οποία γνωρίζοντας και επιθυμώντας τον εαυτό της, γνωρίζει παράλληλα και βούλεται τα όντα:¹²⁹

«Ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπὸ τινων τῶν ἔξω παίδευσιν γαύρων, πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν Θεόν δοξάζουσιν οἱ Χριστιανοί, ὑπειληφόντων ἐκείνων, νοερῶς τὰ νοητά, καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, γινώσκειν αὐτόν τὰ ὄντα ἀπεκρίναντο, μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητά, μήτε νοερῶς τὰ νοητά. Οὐ γάρ εἶναι δυνατόν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων ἀντιλαμβάνεσθαι· ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτόν τὰ ὄντα φαμέν, προσθέντες καὶ τοῦ λόγου τό εὐλογον»¹³⁰

Ο Μάξιμος δείχνει έτσι, πως ό,τι για τον ανθρώπινο νου είναι απλώς πιθανό ή δυνητικό, για τον Θεό αποτελεί μια απόλυτα αναγκαία πραγματικότητα,¹³¹ στο βαθμό που ταυτίζεται, ανεξάρτητα από τον χώρο και τον χρόνο,¹³² με την θεία ουσία, δηλαδή τη γνώση της γνώσεως ή, πιο απλά, τη νόηση νοήσεως. Συγκροτεί με τον τρόπο αυτό μια εικόνα του Θεού αρκετά κοντά στο αριστοτελικό Κινούν Ακίνητο, η οποία ταυτόχρονα είναι συμβατή με τη χριστιανική διδασκαλία περί πρόνοιας και παντοδυναμίας ενός πρώτου και μοναδικού Δημιουργού του σύμπαντος. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι, στηριζόμενος στη διδασκαλία περί της ουσίας, ο Μάξιμος κατορθώνει να εκφράσει θεωρητικά την χριστιανική αντίληψη του Θεού ως ατομικού υποκειμένου, ως προσώπου,¹³³ που γνωρίζει, επιθυμεί και προνοεί για τα όντα, συμπληρώνοντας την κάπως αφηρημένη και απροσδιόριστη εικόνα που

¹²⁸ PG 91, 1081 BC. PG 90, 417 B3-7. «Ὅτι μόνον ἔχει τοῦ καλοῦ τὴν γνῶσιν ὁ Θεός, ὡς καὶ τοῦ καλοῦ φύσις τε καὶ γνῶσις ὑπάρχων· τοῦ δέ κακοῦ τὴν ἄγνοιαν, ὡς τὴν αὐτοῦ ἔχων ἀδυναμίαν. Ὡν γάρ ἔχει τὴν δύναμιν φυσικῶς, τούτων οὐσιωδῶς κέκτηται γνῶσιν·».

¹²⁹ Το συμπέρασμα αυτό είναι ευκολότερο να υποστηριχθεί στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του Μαξίμου, ελλείψει οποιασδήποτε άλλης ανεξάρτητης αρχής πέρα από τον ίδιο τον Θεό, όπως συμβαίνει στη περίπτωση του Αριστοτέλη ο οποίος αναγνωρίζει την αυθυπαρξία της ύλης. Βλ. και υπ. 115.

¹³⁰ PG 91, 1085 A13-22. Βλ. και PG 90, 664 B.

¹³¹ Εν προκειμένω δεν αναφέρεται η περίπτωση των όντων εκείνων που ούτε υπήρξαν, ούτε πρόκειται να υπάρξουν, υφιστάμενα ωστόσο ως ιδέες ή ενδεχόμενα της ανθρώπινης φαντασίας (π.χ. μυθικά πλάσματα όπως ο μονόκερος ή ο κένταυρος). Τέτοιου είδους ελλείψεις, όπως φάνηκε και παραπάνω (βλ. προηγούμενη σελίδα, πρώτη παράγραφο) οφείλονται πιθανότατα στον αποσπασματικό χαρακτήρα των κειμένων του Μαξίμου, τα οποία δεν έχουν ως στόχο να εκθέσουν μια πλήρως επεξεργασμένη θεωρία για τον Θεό και τα όντα, αλλά να απαντήσουν σε συγκεκριμένα θεολογικά και δογματικά ερωτήματα.

¹³² Είναι ενδιαφέρον το γεγονός, ότι από τις δέκα αριστοτελικές κατηγορίες, ο Μάξιμος προκρίνει συστηματικά τον χώρο και τον χρόνο ως τις δυο βασικές παραμέτρους της κτίσης, τις οποίες ο Θεός υπερβαίνει όντας ο Δημιουργός της (άλλωστε ο χώρος συνεπάγεται κάποιου είδους συνθετότητα εφόσον έχει μέρη και ο χρόνος κάποιου είδους κίνηση), βλ. π.χ. PG 91, 1180 BC. Παρ' ότι θα ήταν ίσως λίγο βιαστικό να μιλήσει κανείς για έναν πρώιμο καντιανισμό όσον αφορά την προσέγγιση της πραγματικότητας, είναι φανερό ότι ο Μάξιμος αντιλαμβάνεται με αρκετά μεγάλη σαφήνεια τα βασικά στοιχεία της ανθρώπινης εμπειρίας, θεωρώντας τα ωστόσο και εν αντιθέσει με τον Καντ, χρήσιμα για την ορθή έκφραση του δόγματος μάλλον, αντίληψη που εμποδίζει την περαιτέρω μελέτη τους.

¹³³ Το χαρακτηριστικό γνώρισμα του οποίου είναι η πνευματική γνώση, PG 90, 777 B.

προκύπτει από τη νεοπλατωνική σκέψη του Αρεοπαγίτη.¹³⁴ Το συνολικό αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας, παρά τα επιμέρους προβλήματα και κενά που αυτή μπορεί να έχει, δείχνει με αρκετή σαφήνεια ότι είναι δυνατόν να θεολογήσει κανείς στηριζόμενος στην αριστοτελική φιλοσοφία, χωρίς να έρθει σε ουσιαστική σύγκρουση με το χριστιανικό δόγμα και τις βασικές παραδοχές του σε σχέση με τον Θεό.

Το συμπέρασμα αυτό, παρ' ότι εκ πρώτης όψεως φαίνεται αντίθετο ή ασύμβατο με τη βασική ιδέα περί Θεού που εκτέθηκε στις δυο προηγούμενες υποενότητες, δεν θα πρέπει να προξενεί εντύπωση. Πράγματι, προσπαθώντας να προσεγγίσουμε τον Θεό στη σχέση του με τον εαυτό Του, συνειδητοποιούμε την πλήρη ανεπάρκεια του ανθρώπινου λόγου και των γνωστικών του διαδικασιών να συλλάβουν την επέκεινα κάθε νοητού και αισθητού θεία ουσία, διαπίστωση που οδηγεί στην υιοθέτηση μιας αποφαιτικής και ασκητικής στάσης απέναντι στον Δημιουργό. Ωστόσο αυτός ο τρόπος, όπως ήδη αναφέρθηκε στην τρίτη υποενότητα, δεν είναι, ούτε μπορεί να θεωρείται ο μοναδικός όσον αφορά την προσέγγιση της Πρώτης Αρχής. Αντιλαμβανόμενοι τον Θεό μόνον ως μια απερίγραπτη και αόριστη δύναμη που υφίσταται άσχετα ως προς την πραγματικότητα, κινδυνεύουμε να παρανοήσουμε τη θέση και τη σημασία Του για την κτίση και τον άνθρωπο. Η αξία της καταφατικής θεολογίας εν προκειμένω έγκειται στη ανάδειξη των ορθών ερμηνευτικών κατευθύνσεων, στη βάση των οποίων η θεότητα μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα από τη σχέση της με την κτιστή πραγματικότητα,¹³⁵ χωρίς το γεγονός αυτό να αναιρεί τον κατεξοχήν υπερβατικό χαρακτήρα της.¹³⁶ Με τον τρόπο αυτό ο Μάξιμος αξιοποιεί τον αριστοτελισμό όχι

¹³⁴ Είναι ενδιαφέρον ότι και ο ίδιος ο Διονύσιος, συναισθανόμενος ίσως τον κίνδυνο μια νεοπλατωνική απόδοση του Θεού να εκφύγει της ορθής ερμηνείας της, επιχειρεί, με έναν τρόπο πλέον αρκετά γνώριμο, να επιχειρηματολογήσει υπέρ της θείας γνώσης και κατανόησης των όντων: «Οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἰδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνεῖληφεν οὐ κατ' ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων ὥσπερ καὶ τὸ φῶς κατ' αἰτίαν ἐν αὐτῷ τὴν εἰδησιν τοῦ σκότους προεῖληφεν οὐκ ἄλλοθεν εἰδὼς τὸ σκότος ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός.» Ωστόσο, η επιχειρηματολογία αυτή, αποκομμένη από τις αριστοτελικές προϋποθέσεις της (κυρίως από μια αντίληψη του Θεού ως καθαρῆς ενεργητικότητας), καταλήγει, τουλάχιστον σε αυτή την ακατέργαστη μορφή της, κάπως αμήχανη.

¹³⁵ Όπως άλλωστε διαπιστώνει ο Μάξιμος, η σημασία των Γραφών είναι, μεταξύ άλλων, η αποκάλυψη και η επεξήγηση του ακατανόητου και άρρητου λόγου του Θεού : «ἔθος ἐστὶ τῇ Γραφῇ τὰς ἀαλήτους καὶ κρυφίας βουλὰς τοῦ Θεοῦ σωματικῶς διαπλάττειν, ἵν' ἡμεῖς ἐκ τῶν συγγενῶν ῥημάτων τε καὶ φωνῶν, νοῆσαι τὰ θεῖα δυναθῶμεν· ἐπεὶ ὁ Θεὸς νοῦς ἐστιν ἄγνωστος, καὶ λόγος ἄρρητος, καὶ ζωὴ ἀκατάληπτος, καὶ οὔτε λαλεῖ οὔτε λαλεῖται, αὐτόλογος ὢν, καὶ αὐτοβουλὴ κατ' οὐσίαν ὑπάρχων. Καὶ εἰ οὕτω νοήσομεν τὰς τῶν θείων λόγων φωνάς, οὐδενὶ τῶν γεγραμμένων ἐκ τῆς ἀσαφείας προσκόνομεν.» PG 90, 361 C1-9.

¹³⁶ PG 91, 1185 BC: «Καὶ τοῦτο λέγοντες οὐκ αὐτὴν ὡς ἔστι σημαίνομεν τὴν μακαρίαν θεότητα, ἀπείρως κατὰ πάντα καὶ λόγον καὶ τρόπον καὶ νῶ καὶ λόγῳ παντὶ καὶ ὀνόματι ἀπρόσιτον οὐσαν παντελῶς καὶ ἀπροσπέλαστον, ἀλλ' ἑαυτοῖς ὅρον τῆς εἰς αὐτὴν πίστεως παρέχομεν βάσιμον καὶ ἡμῖν ἐφικτόν τε καὶ πρόσφορον.»

απλώς παράλληλα, αλλά σε συνέχεια με το νεοπλατωνισμό του Αρεοπαγίτη,¹³⁷ επιτυγχάνοντας μια ισορροπία μεταξύ λόγου και μυστικισμού, η οποία βρίσκεται στο πυρήνα της πατερικής σκέψης, όπως αποδεικνύει το έργο του τελευταίου Έλληνα Πατέρα, Ιωάννη Δαμασκηνού. Η αντιμετώπιση του ίδιου αυτού ζητήματος από τον Θωμά Ακινάτη, θα καθορίσει, όπως θα φανεί και στο επόμενο κεφάλαιο, σε μεγάλο βαθμό την απόκλιση ή τη σύγκλισή του με τη σκέψη του Μαξίμου και, κατ' επέκταση, με την ελληνική πατερική θεολογία γενικότερα.

¹³⁷ Παρ' ότι μεμονωμένο, το συγκεκριμένο χωρίο είναι σαφές : «Υπεξηρημένης οὖν τῆς ἄκρας καί ἀποφατικῆς τοῦ Λόγου θεολογίας, καθ' ἣν οὔτε λέγεται, οὔτε νοεῖται, οὔτε ἔστι τό σύνολόν τι τῶν ἄλλων συνεγνωσμένων, ὡς ὑπερούσιος, οὐδέ ὑπό τινος οὐδαμῶς καθ' ὅτιον μετέχεται, πολλοί λόγοι ὁ εἰς λόγος ἔστι, καί εἰς οἱ πολλοί· κατά μέν τήν ἀγαθοπρεπῆ εἰς τὰ ὄντα τοῦ ενός ποιητικὴν τε καί συνεκτικὴν πρόοδον πολλοί ὁ εἰς, κατά δέ τήν εἰς τόν ἕνα τῶν πολλῶν ἐπιστρεπτικὴν τε καί χειραγωγικὴν ἀναφοράν τε καί πρόνοιαν, ὥσπερ εἰς ἀρχὴν παντοκρατορικὴν ἢ κέντρον τῶν ἐξ αὐτοῦ εὐθειῶν τάς ἀρχάς προειληφός καί ὡς πάντων συναγωγός, εἰς οἱ πολλοί.» PG 91, 1081 B10-22.

3. Ο αριστοτελισμός του Ακινάτη

α. Η σημασία της σύνθεσης

Η απόπειρα του Μάξιμου να εκφράσει θεωρητικά τη χριστιανική αντίληψη για τον Θεό αξιοποιώντας την αριστοτελική φιλοσοφία, αναδεικνύει, όπως φάνηκε και στο τελευταίο κεφάλαιο, όχι μόνο τα προτερήματα αλλά και τις αδυναμίες αυτού του τρόπου σκέψης αναφορικά με την άρθρωση του δόγματος. Το κέρδος του αναγνώστη των μαξιμιανών κειμένων είναι εν προκειμένω διπλό· αφ' ενός αποκτά ορισμένες βασικές κατευθυντήριες γραμμές, απαραίτητες ως προς την αριστοτελική προσέγγιση του θείου, αφ' ετέρου αναγνωρίζει ότι ο αριστοτελισμός από μόνος του δεν επαρκεί για τη συνολική απόδοση της χριστιανικής πίστης. Η διαπίστωση αυτή υποδεικνύει την ανάγκη της σύνθεσης, ή, τουλάχιστον, της αφομοίωσης ενός σημαντικού μέρους της νεοπλατωνικής διδασκαλίας από την αριστοτελική, εάν οι επιδιώξεις της χριστιανικής θεολογίας πρόκειται να ικανοποιηθούν με κάποια πληρότητα και συνέπεια.

Ένα σημαντικό μέρος αυτής της (συχνά ασύνειδης)¹³⁸ αφομοίωσης συντελείται κατά τη διάρκεια των αιώνων που μεσολαβούν μεταξύ του Μάξιμου και του Ακινάτη, δηλαδή την περίοδο που η ελληνική φιλοσοφία εισάγεται και προσλαμβάνεται από τον ισλαμικό κόσμο.¹³⁹ Το αποτέλεσμα αυτής της μακρόχρονης διαδικασίας, στην οποία συνεισφέρει και την οποία εμπλουτίζει και ο ίδιος ο Θωμάς, είναι μια φιλοσοφική προσέγγιση σε μεγάλο βαθμό εκλεκτική, όχι με την έννοια μιας επιλεκτικής επίλυσης επιμέρους ζητημάτων η οποία στηρίζεται σε ετερογενή φιλοσοφικά επιχειρήματα, αλλά ενός συνολικού και ενιαίου τρόπου σκέψης, εντός του οποίου νεοπλατωνισμός

¹³⁸ Peter, Adamson, "The Theology of Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/theology-aristotle/>>. Είτε ο κύκλος του Αλ Κίντι θεώρησε ότι τα μεταφρασμένα κείμενα του Πλωτίνου ανήκαν στον Αριστοτέλη, είτε ότι συμπλήρωναν τη βασική διδασκαλία του, σε κάθε περίπτωση πίστεψε ότι οι δυο φιλόσοφοι συμφωνούσαν ως προς τις βασικές απόψεις τους.

¹³⁹ Abdurraman, Badawi, «Φιλοσοφία και θεολογία του Ισλάμ κατά την κλασική εποχή», στο Φρανσουά, Σατελέ (επιμ.), *Η Φιλοσοφία*, Τόμος Α', μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Γνώση, 2006, σελ. 294. Η προσπάθεια αυτή συμφιλίωσης μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη δεν ξεκινά βέβαια με τους Άραβες, αλλά αρκετά νωρίτερα, εμφανής ήδη στον ύστερο νεοπλατωνισμό. Βλ. σχετικά και Pieter, d' Hoile, «Syrianus and Proclus on Aristotle», στο Andrea, Falcon (επιμ.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, 2016, σελ. 374-375.

και αριστοτελισμός βρίσκουν την οργανική τους ολοκλήρωση και αλληλοσυμπλήρωση.¹⁴⁰

Ο σκοπός, επομένως, του παρόντος κεφαλαίου, δεν περιορίζεται στην απλή ανάλυση των επιμέρους στοιχείων της φιλοσοφίας του Ακινάτη (αυτό άλλωστε, στο βαθμό που ο Ακινάτης στηρίζεται κατεξοχήν σε νεοπλατωνικές και αριστοτελικές έννοιες, έχει ήδη γίνει στα προηγούμενα κεφάλαια), αλλά στην ανάδειξη του τρόπου με τον οποίον αυτά συνυπάρχουν και σχετίζονται, δημιουργώντας έναν φιλοσοφικό μηχανισμό ικανό να συμπληρώσει αλλά και να αντιμετωπίσει πολλά από τα ελλείμματα και τις δυσκολίες του αριστοτελισμού του Μάξιμου.

β. Η θεία γνώση

Ως κεντρικός άξονας της σκέψης του Ακινάτη πρέπει να θεωρηθεί το κοσμολογικό επιχείρημα περί της απόδειξης του Θεού, τοποθετημένο ωστόσο εντός των νεοπλατωνικών απαιτήσεων της απλότητας και της ενικότητας της Πρώτης Αρχής που συζητήθηκαν στο πρώτο κεφάλαιο. Παρ' ότι ο Θωμάς παραλλάσσει ελαφρώς και συμπληρώνει την αρχική σύλληψη του Αριστοτέλη, το συμπέρασμα είναι κατ' ουσίαν το ίδιο· είτε προσεγγίσουμε την πραγματικότητα στη βάση της συνεχούς κίνησης των όντων, είτε μέσα από τις αιτιακές αλυσίδες στις οποίες αυτά υπόκεινται, είτε αναγνωρίζοντας ότι κάθε ένα από αυτά υφίσταται ενεργεία από μια άποψη και δυνάμει ως προς μια άλλη, αναπόδραστα καταλήγουμε σε μια πρώτη ακίνητη, αυταίτια και πλήρως ενεργεία αρχή,¹⁴¹ η οποία αποτελεί το αναγκαίο¹⁴² σημείο έναρξης του φυσικού κόσμου.

¹⁴⁰ Wayne J., Hankey, *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, https://www.academia.edu/33000454/Aquinas_Neoplatonism_in_the_Summa_Theologiae_on_God_A_Short_Introduction, σελ. 25-28.

¹⁴¹ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, μτφ. Πατέρων της Αγγλικής Δομινικανής επαρχίας, Benziger Bros, Νέα Υόρκη 1947, σελ. 15-16.

¹⁴² Ο Θωμάς φτάνει, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, πολύ κοντά στο συμπέρασμα το οποίο πολύ αργότερα διατυπώνει ο Λάιμπνιτς, δηλαδή στην απόλυτη αναγκαιότητα του όντος εκείνου του οποίου η ουσία του είναι η ύπαρξή του. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο ένας φιλόσοφος επιχειρηματολογεί βασιζόμενος στην αριστοτελική ερμηνεία για την μεταβλητότητα της αισθητής πραγματικότητας (και επομένως από τα επιμέρους αισθητά), ενώ ο άλλος παραγωγικά, μεταχειριζόμενος την λογική αποκομμένη από τον φυσικό κόσμο. Βλ. σχετικά και Brandon C., Look, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/>>, αλλά και Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, μτφ. Joseph Rickaby, The Catholic Primer, σελ. 41-42.

Από το γεγονός της απόλυτης αυτής ενεργητικότητας της πρώτης αρχής προκύπτει, κατά συνέπεια, και η απλότητά της. Σε ένα επιχείρημα που μοιάζει αρκετά με το αντίστοιχο του Μάξιμου¹⁴³, ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι κάθε σύνθεση ενέχει κάποια δυνητικότητα, στο βαθμό που τα μέρη της μπορούν να υπάρξουν τόσο ασύνδετα και άρα δυνάμει ως προς την σύνθεσή τους, όσο και συνδεδεμένα και άρα δυνάμει ως προς τη διάλυσή τους.¹⁴⁴ Αυτό σημαίνει ότι κανένα σύνθετο ον δεν είναι δυνατόν να είναι αυθύπαρκτο και αναγκαίο, εφόσον πάντοτε θα εξαρτάται ως προς την ύπαρξή του από τη σύνθεση άλλων, διαφορετικών από το ίδιο στοιχείων, συμπέρασμα απαράδεκτο όσον αφορά την πρώτη αρχή.

Στο σημείο αυτό προκύπτει το ίδιο πρόβλημα που αντιμετωπίζει και ο Μάξιμος στη προσπάθειά του να συμφιλιώσει την θεία απλότητα με τη θεία ατομικότητα, δηλαδή το πώς είναι δυνατόν ο Θεός να είναι ιδιαίτερος και ξεχωριστός σε σχέση με όλα τα υπόλοιπα όντα και, παράλληλα, τελείως απλός. Οι δυσκολίες εν προκειμένω είναι δύο ειδών· αφ' ενός, εάν θεωρηθεί ότι ο Θεός, ως ατομική ουσία, διακρίνεται από την κτίση, τότε η διάκριση αυτή θα πρέπει να εξηγηθεί καταρχήν στη βάση κάποιου διαφοροποιητικού στοιχείου μεταξύ Θεού και κτιστών όντων· όμως κάτι τέτοιο θα σήμαινε, στο βαθμό που και ο Δημιουργός και τα όντα υπάρχουν (έχουν Είσι, δηλαδή), πως το στοιχείο αυτό θα ήταν επιπρόσθετο της θείας ουσίας και, επομένως, πως η ίδια η θεότητα θα ήταν σύνθετη. Αφ' ετέρου, εάν υποτεθεί ότι ο Θεός δεν αποτελεί παρά σκέτη ύπαρξη, δηλαδή ύπαρξη χωρίς ουσία και, κατά συνέπεια, ύπαρξη όλων ανεξαιρέτως των όντων, φαίνεται αδύνατο να διασωθεί η χριστιανική εικόνα Του ως προσώπου και να αποφευχθεί ο πανθεϊσμός. Η λύση που προτείνει ο Θωμάς, στηριζόμενος στον Αβικέννα,¹⁴⁵ είναι εννοιολογικής φύσης. Δίνοντας τον ορισμό ενός πράγματος αναφερόμαστε, στη πραγματικότητα, στην ουσία του, δηλαδή στα αναγκαία εκείνα χαρακτηριστικά που το κάνουν να είναι αυτό που είναι.¹⁴⁶ έτσι είναι απαραίτητο, προκειμένου να κατανοήσουμε τι εστί Σωκράτης, να γνωρίζουμε ότι ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, χωρίς κατ' ανάγκη να χρειάζεται κάποιος άλλος προσδιορισμός του, όπως π.χ. ότι ο Σωκράτης είναι ψηλός ή ότι είναι ηλικιωμένος κ.ο.κ. Η διαπίστωση αυτή επιτρέπει στον Θωμά να διαχωρίσει μεταξύ ουσίας και

¹⁴³ Βλ. 2^ο κεφάλαιο, σελ. 34-35.

¹⁴⁴ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 44.

¹⁴⁵ Θωμάς, Ακινάτης, *Περί του όντος και της ουσίας*, μτφ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδόσεις Δωδώνη, 2013, σελ. 117.

¹⁴⁶ Ό.π.

ύπαρξης,¹⁴⁷ εφόσον κανένας από τους ορισμούς που δίνεται στα κτιστά όντα δεν φαίνεται να συνεπάγεται την ύπαρξη ή την υπόστασή τους.¹⁴⁸ Μπορούμε να συλλάβουμε έναν άνθρωπο ή ένα τραπέζι χωρίς κατ' ανάγκην να σκεφτούμε ότι υπάρχουν, γεγονός που φαίνεται με μεγαλύτερη ενάργεια στις περιπτώσεις των φανταστικών όντων, των όντων δηλαδή την ουσία των οποίων μπορούμε να γνωρίσουμε με ακρίβεια χωρίς ωστόσο αυτά να διαθέτουν οποιαδήποτε υπόσταση εκτός της σκέψης μας. Είναι έτσι εμφανές ότι για τον Θωμά η ύπαρξη δεν αποτελεί παρά ένα κατηγορημα, το οποίο σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζεται με την απλή σύλληψη ενός αντικειμένου από την διάνοια,¹⁴⁹ όπως φαίνεται να συμβαίνει με τον Μάξιμο. Κατά συνέπεια, όλα τα κτιστά όντα θα πρέπει να οφείλουν το Είναι τους σε μια αιτία,¹⁵⁰ εφόσον αυτή αποτελεί μια προσθήκη ανεξάρτητη της ουσίας τους.¹⁵¹ Και αφού κανένα ουσιώδες χαρακτηριστικό δεν φαίνεται να συνεπάγεται την ύπαρξη των κτιστών πέρα από την ίδια την ύπαρξη, τότε είναι απαραίτητο αυτή να οφείλεται (στο πλαίσιο πάντα μιας ουσιοκρατικής θεωρίας όπως του Αριστοτέλη, του Μάξιμου και του Θωμά) στο ον εκείνο του οποίου η ουσία του είναι η ύπαρξή του, ή, απλούστερα, στον ον εκείνο στο οποίο ύπαρξη και ουσία ταυτίζονται· και αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο από τον Θεό, δηλαδή τη μοναδική αυθύπαρκτη ουσία, η οποία παράλληλα συνιστά την αιτία της ύπαρξης όλων των υπολοίπων, όπως έχει ήδη αποδειχθεί. Με τον τρόπο αυτό ο Ακινάτης κατορθώνει, όχι μόνο να επιχειρηματολογήσει εκ νέου για την αναγκαιότητα της ύπαρξης του Θεού,¹⁵² αλλά και να καταδείξει πως είναι δυνατόν

¹⁴⁷ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 226. Όπως και στη περίπτωση της ύλης και της μορφής, η διάκριση ουσίας-ύπαρξης οφείλεται μόνον στην δύναμη της διάνοιας να αναλύει τα όντα, των οποίων τις παραστάσεις αποκτά μέσα από την εμπειρία· καμία ύπαρξη δεν μπορεί να βρεθεί διαχωρισμένη από τη μορφή της εκτός του ανθρώπινου νου, όπως είναι εύλογο.

¹⁴⁸ Ό.π., σελ. 46.

¹⁴⁹ Πρόκειται για μια πεποίθηση που επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τις περί Θεού φιλοσοφικές αποδείξεις (σ' αυτήν στηρίζεται κατ' ουσίαν το οντολογικό επιχείρημα και οι διάφορες παραλλαγές του), μέχρι την απόρριψή της από τον Χιούμ και τον Καντ. Βλ. σχετικά Michael, Nelson, "Existence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/existence/>>.

¹⁵⁰ Θωμάς, Ακινάτης, *Περί του όντος και της ουσίας*, ό.π., σελ. 119-121.

¹⁵¹ Με τον τρόπο αυτό δίνεται και η λύση στο ζήτημα των άυλων υποστάσεων, δηλαδή των αγγέλων, οι οποίοι, παρ' ότι δεν αποτελούνται από ύλη, δεν είναι απολύτως απλοί, καθώς η μορφή τους (η οποία, εφόσον δεν εξατομικεύεται, όπως συμβαίνει με τις μορφές των ένυλων όντων, ταυτίζεται με την ουσία τους η οποία είναι έτσι απλή) συντίθεται με το Είναι που λαμβάνουν από τον Θεό. Βλ. ό.π., σελ. 121-123 και Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 223.

¹⁵² Ό.π., σελ. 175: «What is by essence, is the cause of all that is by participation, as fire is the cause of all things fiery, as such. But God is being by His essence because He is pure being; while every other being is being by participation, because there can only be one being that is its own existence [...] God therefore is cause of being to all other beings. [...] Everything that is possible to be and not to be, has some cause: because, looked at by itself, it is indifferent either way; and thus there must be something else that determines it one way. Hence, as a process to infinity is impossible, there must be some necessary being that is cause of all things which are possible to be and not to be.»

Αυτός να αποτελεί ατομική ουσία όντας ταυτόχρονα απολύτως απλός, συμφιλιώνοντας έτσι την αριστοτελική επιχειρηματολογία με τις νεοπλατωνικές απαιτήσεις περί της πρώτης αρχής· ο Θεός δεν ταυτίζεται με το Είναι όλων των υπόλοιπων όντων¹⁵³ ακριβώς γιατί διαφέρει με εκείνα ως προς αυτό, δηλαδή ως προς το ότι αποτελεί τη μοναδική ουσία που έχει ως συνέπεια την ύπαρξή της και, για τον λόγο αυτό, τη μοναδική ουσία που αποτελεί την αιτία της ύπαρξης όλων των υπολοίπων.

Ο Ακινάτης στηρίζεται και επανέρχεται συχνά σε αυτό το συμπέρασμα (το οποίο για τον λόγο αυτό φαίνεται πως αντιμετωπίζει ως βασική προϋπόθεση και απαίτηση της πραγματικότητας), δηλαδή στην αναγκαία ύπαρξη μιας απλής, απολύτως ενεργεία πρώτης αιτίας του παντός, προκειμένου να αποδείξει και να συμφιλιώσει τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά που πρέπει να φέρει η θεία ουσία σύμφωνα με το χριστιανικό δόγμα· και πρώτα-πρώτα για να υποστηρίξει την τελειότητα και, μέσω αυτής, την ενικότητα του Θεού.

Η επιχειρηματολογία του είναι σε γενικές γραμμές η εξής: εάν τα ελαττώματα ή οι ατέλειες οφείλονται όχι σε κάποια θετική ποιότητα των όντων, αλλά σε κάποια έλλειψή τους, στο τι επομένως αυτά δεν είναι και όχι στο τι είναι,¹⁵⁴ τότε ο Θεός, ο οποίος αποτελεί με τον πληρέστερο τρόπο (εφόσον είναι πλήρως ενεργεία) είναι, θα πρέπει να θεωρηθεί πλέον τέλειος και ολοκληρωμένος.¹⁵⁵ Κατά συνέπεια, εάν υφίσταντο

¹⁵³ Ο.π., σελ. 54. Αφηρημένες έννοιες όπως 'ύπαρξη' ή 'άνθρωπος', έχουν άλλωστε μόνο δευτερεύουσα θέση σε μια γνωσιοθεωρία όπως αυτή του Αριστοτέλη και του Ακινάτη, όπου το ατομικό και το επιμέρους έχει απόλυτη οντική προτεραιότητα σε σχέση με το γενικό, το οποίο δεν αποτελεί παρά μια αφαίρεση του νου. Βλ. σχετικά και ό.π., 100: «The knowledge of the human mind is in a manner caused by things: hence it comes to be that things knowable are the measure of human knowledge: for the judgement of the mind is true, because the thing is so.»

¹⁵⁴ Πρόκειται για πάγια άποψη του νεοπλατωνισμού. Η κρίση: 'Ο Κώστας είναι μοχθηρός', δεν δηλώνει κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό του Κώστα το οποίο συνεπάγεται την κακία ή τη μοχθηρία του, αλλά μάλλον μια έλλειψη των χαρακτηριστικών εκείνων που θα του επέτρεπαν να κρίνει και να αντιληφθεί τους υπόλοιπους ανθρώπους με έναν τρόπο, ο οποίος θα τον καθιστούσε αγαθό και καλοπροαίρετο. Το κακό καθαυτό, επομένως, δεν έχει υπόσταση. Βλ. σχετικά Διονύσιος, Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων, Περί Μυστικής Θεολογίας*, μτφ. Δημήτρης Κ. Χατζημιχαήλ, εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 313-315: «Ἄλλ' οὐδὲ ἐν τῇ ὅλῃ φύσει τὸ κακόν. Εἰ γὰρ οἱ πάντες φυσικοὶ λόγοι παρὰ τῆς καθόλου φύσεως, οὐδὲν ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐναντίον. Τῇ καθ' ἑκάστον δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν ἔσται, τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν. Ἄλλῃ γὰρ ἄλλο παρὰ φύσιν, καὶ τὸ τῇδε κατὰ φύσιν, τῇδε παρὰ φύσιν. Φύσεως δὲ κακία τὸ παρὰ φύσιν, ἢ στέρησις τῶν τῆς φύσεως. Ὡστε οὐκ ἔστι κακὴ φύσις, ἀλλὰ τοῦτο τῇ φύσει κακὸν τὸ ἀδυνατεῖν τὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἐκτελεῖν.» Βασίζόμενος σε αυτή τη νεοπλατωνική παραδοχή ο Ακινάτης, όπως και ο Αρεοπαγίτης, υποστηρίζει ότι κάθε είδους ύπαρξη οσοδήποτε ελλειπτική, είναι καλή στο βαθμό που είναι ύπαρξη και, επομένως, ο Θεός, ο οποίος αποτελεί ύπαρξη με τον πληρέστερο και πιο ολοκληρωμένο τρόπο, ταυτίζεται και συνιστά το μέτρο κάθε επιμέρους καλού και αγαθού όντος. Thomas Aquinas, ό.π., σελ. 67, 210.

¹⁵⁵ Ο.π., σελ. 56. Το επιχείρημα αυτό συμπληρώνεται από ένα δεύτερο, το οποίο στηρίζεται σε έναν τρόπο σκέψης ήδη αρκετά προσφιλή· τα επιμέρους ατελή (ή, πιο σωστά, λιγότερο τέλεια) όντα δεν μπορούν παρά να ανάγονται σε ένα φύσει τέλειο, το οποίο αποτελεί την αιτία της τελειότητάς τους· το τέλειο αυτό ον είναι ο Θεός.

παραπάνω από μια αρχές του παντός, θα έπρεπε εξίσου να φέρουν τα χαρακτηριστικά της τελειότητας και της ολοκλήρωσης, πράγμα που θα σήμαινε, είτε ότι στην πραγματικότητα δεν θα ήταν δύο (ή περισσότερες) αλλά μια, εφ' όσον τίποτε δε θα τις ξεχώριζε, είτε ότι η κάθε μια θα διέθετε κάτι επιπρόσθετο σε σχέση με την άλλη, συμπέρασμα απορριπτέο εφόσον, όπως ήδη αποδείχθηκε, η πρώτη και αναγκαία αρχή είναι αδύνατο να είναι σύνθετη. Επομένως ο Θεός, εφόσον αποτελεί καθαρή ενεργητικότητα, είναι ανάγκη να είναι τέλειος (ολοκληρωμένος δηλαδή), και για τον λόγο αυτό ενικός, αφού σε διαφορετική περίπτωση τίποτε δε θα ξεχώριζε την τελειότητά Του από εκείνη μίας διαφορετικής από τον Ίδιο ουσίας.

Αποδεχόμενος κανείς αυτές τις διαπιστώσεις θα πρέπει, όπως δείχνει η επιχειρηματολογία του Θωμά, να παραδεχτεί και το γεγονός ότι ο Θεός διαθέτει κατανόηση και γνώση όχι μόνο του εαυτού του, αλλά και όλων των επιμέρους κτιστών όντων των οποίων αποτελεί την αιτία. Προκειμένου να καταστεί ο συλλογισμός αυτός σαφής, θα πρέπει εδώ να υπογραμμισθεί ότι ο Ακινάτης δεν χρησιμοποιεί αποκλειστικά, όπως ίσως θα ήταν αναμενόμενο, την ήδη εδραιωμένη (απόλυτη) ενεργητικότητα της θείας ουσίας προκειμένου να καταδείξει ότι αυτή δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια νοητική (και, εξαιτίας της τελειότητάς της, γνωστική) δραστηριότητα, αλλά ανατρέχει εξίσου στο μάλλον νεοπλατωνικό επιχείρημα της σχέσης που κάθε αιτιατό αναπόδραστα έχει με την αιτία του.¹⁵⁶

Εξετάζοντας τον φυσικό κόσμο αντιλαμβανόμαστε ότι από τις επιμέρους τελειότητες η πιο σημαντική, εκείνη που με άλλα λόγια μπορεί να αφομοιώσει όλες τις υπόλοιπες, είναι η κατανόηση, δηλαδή η συνολική γνώση των βέλτιστων χαρακτηριστικών των όντων.¹⁵⁷ Θα ήταν αδύνατον ο Θεός, ο οποίος αποτελεί τη μοναδική αιτία της πραγματικότητας και, επομένως, των διαφόρων τελειοτήτων της, να υστερεί σε σχέση με κάποια από αυτές, πόσο μάλλον με τη μοναδική που μπορεί να εμπεδώσει όλες τις υπόλοιπες.¹⁵⁸ Εάν η αιτία υπερέχει, όπως φάνηκε στο 1^ο κεφάλαιο, από τα

¹⁵⁶ Και αυτό είναι λογικό: το επιχείρημα αυτό, το οποίο χρησιμοποιεί για παρεμφερείς λόγους και ο Αρεοπαγίτης (βλ. κεφ. 1, σελ. 17.), επιτρέπει μια σαφώς πληρέστερη κατηγορήση της πρώτης αιτίας, σε σχέση με αυτή που επιτρέπουν οι έννοιες της δύναμης και της ενέργειας.

¹⁵⁷ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 76.

¹⁵⁸ Όλα αυτά βέβαια δεν σημαίνουν ότι η έννοια της ενέργειας, παρ' ότι κάπως παραλλαγμένη, δεν διαδραματίζει και σε αυτή την απόδειξη σημαντικό ρόλο: εάν το βασικό χαρακτηριστικό της διάνοιας είναι η ικανότητά της να σχηματίζει την μορφή των αντικειμένων που βρίσκονται έξω από αυτήν (αυτό είναι άλλωστε και το κριτήριο μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, δηλαδή η εναρμόνιση της σκέψης με την εξωτερική πραγματικότητα, βλ. Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 122-123), και εάν η ικανότητα αυτή εξαρτάται από τους περιορισμούς που επιβάλλει στο νου η ύλη, όπως φαίνεται εναργέστερα στα νοήμονα όντα που δεν διαθέτουν τις νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου (π.χ. στα ζώα),

αποτελέσματά της, τότε είναι αναγκαίο σε ένα κατεξοχήν μονιστικό σύστημα όπως αυτό του Ακινάτη, ο Θεός να συγκεντρώνει στο μέγιστο βαθμό όλες τις τελειότητες και, για τον λόγο αυτό, να αποτελεί με τον απλούστερο και τελειότερο τρόπο νόηση, μάλιστα το ανώτερο είδος νόησης, δηλαδή κατανόηση και γνώση.

Τί θα μπορούσε όμως ο Θεός να γνωρίζει; Η απάντηση του Ακινάτη εν προκειμένω δεν είναι πολύ διαφορετική από την αντίστοιχη του Αριστοτέλη ή του Μάξιμου· εφ' όσον ο Θεός είναι πλήρως ενεργεία, κανένα αντικείμενο γνώσης δεν θα μπορούσε να υφίσταται δυνάμει και, επομένως, έξω και ανεξάρτητα προς Αυτόν, καθ' ότι κάτι τέτοιο θα εισήγαγε δυνητικότητα στην θεία ουσία.¹⁵⁹ Κατά συνέπειά το αντικείμενο της θείας γνώσης δεν θα μπορούσε παρά να βρίσκεται ήδη εντός της¹⁶⁰ και, εφόσον ο Θεός είναι απολύτως απλός, να ταυτίζεται πλήρως με την θεία ουσία. Επομένως, Θεός και γνώση είναι ακριβώς το ίδιο, ή, αλλιώς, ο Θεός αποτελεί την γνώση και την κατανόηση του εαυτού του,¹⁶¹ την γνώση της γνώσης δηλαδή, με τον ίδιο τρόπο που το αριστοτελικό κινούν ακίνητο αποτελεί, όπως υποστήριξε πολύ νωρίτερα ο Αριστοτέλης, τη νόηση της νοήσεως.

Προκειμένου ωστόσο η εικόνα του Θεού να ευθυγραμμιστεί με το δόγμα, δεν επαρκεί η εδραίωση της θείας ουσίας ως αυτογνώσης, αλλά είναι εξίσου απαραίτητο να αποδειχθεί ότι ο Θεός γνωρίζει, μέσα από τη γνώση του εαυτού του, και όλα τα όντα των οποίων την ύπαρξη προκαλεί. Ο Θωμάς επιχειρηματολογεί υπέρ ενός τέτοιου συμπεράσματος, παρατηρώντας ότι η τέλεια γνώση ενός πράγματος συνεπάγεται την κατανόηση του συνόλου των ιδιοτήτων και των χαρακτηριστικών του,¹⁶² με άλλα λόγια

τότε ο Θεός ως η ουσία που είναι η πλέον απομακρυσμένη από κάθε είδους υλικότητα, θα πρέπει με τον πιο ολοκληρωμένο και τέλειο τρόπο να αποτελεί νόηση. Βλ. σχετικά και *ό.π.*, σελ. 97: «Therefore it is clear that the immateriality of a thing is the reason why it is cognitive; and according to the mode of immateriality is the mode of knowledge. [...] But sense is cognitive because it can receive images free from matter, and the intellect is still further cognitive, because it is more separated from matter and unmixed, as said in *De Anima* iii. Since therefore God is in the highest degree of immateriality as stated above (Q[7], A[1]), it follows that He occupies the highest place in knowledge.»

¹⁵⁹ Θα σήμαινε επίσης, στο βαθμό που η τελειοποίηση της γνώσης εξαρτάται από την ομοιότητά της με το αντικείμενο ή τα αντικείμενα που επιχειρεί να γνωρίσει, ότι η τελειότητα του Θεού δεν εξαρτάται από τον Ίδιο αλλά από κάποιο ον πέραν της θείας ουσίας, πράγμα αδύνατο. Βλ. Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, *ό.π.*, σελ. 82 και Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, *ό.π.*, σελ. 101.

¹⁶⁰ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, *ό.π.*, σελ. 79.

¹⁶¹ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, *ό.π.*, σελ. 98-99.

¹⁶² Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, *ό.π.*, σελ. 83. Βλ. επίσης και *ό.π.*, σελ. 84. Η γνώση της τελειότητας έχει ως συνέπεια τη συνειδητοποίηση της δυνατότητας της μη τελειότητας (ακόμη και από αυτόν τον ανθρώπινο νου), δηλαδή τη δυνατότητα ύπαρξης όντων που υφίστανται ανολοκλήρωτα, με περισσότερες ή λιγότερες ελλείψεις. Είναι λοιπόν φυσικό ότι, εφόσον ο Θεός γνωρίζει πλήρως τον εαυτό του, γνωρίζει επίσης και όλα εκείνα τα όντα τα οποία μοιάζουν στον Ίδιο (εφόσον διαθέτουν Είναι, έστω και επιπρόσθετο της εκάστοτε μορφής τους), χωρίς ποτέ να είναι δυνατόν να πλησιάσουν την θεία τελειότητα: «[...] the divine mind understands by virtue of no impression other than its own essence

την κατανόηση όλων των πραγματικών ή πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να προέλθουν από αυτό. Δεν θα θεωρούσαμε τον χημικό που αδυνατεί να αντιληφθεί ότι η σύνθεση ενός ατόμου οξυγόνου με δύο άτομα υδρογόνου παράγει ένα μόριο νερού γνώστη του αντικειμένου του, με τον ίδιο τρόπο που θα δυσπιστούσαμε με έναν γεωμέτρη, ο οποίος αγνοεί ότι το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου είναι δύο ορθές.¹⁶³ Εφόσον, λοιπόν, ένα από τα κατεξοχήν χαρακτηριστικά της θείας ουσίας είναι ότι παράγει, όπως ήδη αποδείχθηκε, το σύνολο της κτιστής πραγματικότητας και καθώς ο Θεός γνωρίζει απόλυτα τον Εαυτό Του στο βαθμό που η γνώση του ταυτίζεται με την ουσία Του, είναι αδύνατον να μη γνωρίζει την πολυπλοκότητα και την ποικιλία των κτιστών όντων των οποίων αποτελεί την αιτία.¹⁶⁴ Σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση είτε η γνώση του Θεού θα υφίστατο δυνάμει ως προς την ουσία του, πράγμα αδύνατο (εφόσον αμφότερες ταυτίζονται η μια με την άλλη), είτε η θεία ουσία δεν θα αποτελούσε την αιτία του παντός, το αντίθετο του οποίου έχει ήδη αποδειχθεί.

(Chap. [62]XLVI). At the same time the divine essence is the likeness of all things. It follows therefore that the concept of the divine understanding itself, which is the Divine Word, is at once a likeness of God Himself understood, and also a likeness of all things whereof the divine essence is a likeness.» *Ο.π.*, σελ. 88 και σελ. 90-91. Με τον τρόπο αυτό δίνεται και μια λύση στο ζήτημα της γνώσης εκείνων των όντων που ούτε υπήρξαν, ούτε υπάρχουν, ούτε πρόκειται να υπάρξουν (όπως συμβαίνει π.χ. με την περίπτωση των διάφορων μυθολογικών πλασμάτων): στο βαθμό που κάθε ον αυτού του είδους φέρει κάποια ομοιότητα προς τη θεία τελειότητα (κάτι που εύκολα αποδεικνύεται από το απλό γεγονός της σύλληψής του από την ανθρώπινη διάνοια), και, εφόσον ο Θεός, ως πλήρως ενεργεία, γνωρίζει όλα τα όντα που σχετίζονται με τον Ίδιο, τότε θα πρέπει να έχει γνώση και όλων εκείνων των πλασμάτων και αντικειμένων που θα μπορούσαν να υπάρχουν, χωρίς ποτέ η ύπαρξή τους να εκπληρώνεται. Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 106.

¹⁶³ Το δεύτερο αυτό παράδειγμα ταιριάζει μάλλον περισσότερο, καθώς η γνώση του Θεού είναι ταυτολογική (εφόσον ο Θεός γνωρίζει γνωρίζοντας τον εαυτό του) και όχι επαγωγική ή παραγωγική. Βλ. σχετικά *ό.π.*, σελ. 105: «In our knowledge there is a twofold discursion: one is according to succession only, as when we have actually understood anything, we turn ourselves to understand something else; while the other mode of discursion is according to causality, as when through principles we arrive at the knowledge of conclusions. [...] Now God sees all things in one (thing), which is Himself. Therefore God sees all things together, and not successively. [...] Hence [...] His knowledge is not discursive.»

¹⁶⁴ *Ο.π.*, σελ. 101-102 και Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 106. Βλ. επίσης Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 104: «And therefore as God contains all perfections in Himself, the essence of God is compared to all other essences of things [...] as perfect acts to imperfect; as if I were to compare man to animal; or six, a perfect number, to the imperfect numbers contained under it. Now it is manifest that by a perfect act imperfect acts can be known not only in general, but also by proper knowledge; thus, for example, whoever knows a man, knows an animal by proper knowledge; and whoever knows the number six, knows the number three also by proper knowledge.»

γ. Προβλήματα και λύσεις

Παρά το γεγονός ότι οι παραπάνω διαπιστώσεις προσφέρουν μια πρώτη προσέγγιση στο ζήτημα της θείας γνώσης, παράλληλα δημιουργούν και αρκετά νέα προβλήματα: εάν η επίγνωση των κτιστών όντων από τον Θεό μπορεί πράγματι να αποδειχθεί, τί μπορεί να σημαίνει αυτό για την απλότητα της θείας ουσίας; Πώς είναι δυνατόν ο Θεός να γνωρίζει τα πράγματα όπως είναι καθ' αυτά, δηλαδή σύνθετα και πολύπλοκα και, παράλληλα, να συνεχίζει να υφίσταται ως απόλυτα ενιαίος και απλός, στο βαθμό τουλάχιστον που η γνώση του ταυτίζεται, όπως φάνηκε παραπάνω, με την ύπαρξή του; Ο Θωμάς αντιμετωπίζει αυτή τη δυσκολία καταρχήν επικαλούμενος το κοσμολογικό επιχείρημα και τα συμπεράσματά του σε σχέση με την ύπαρξη και την ουσία του Θεού, γεγονός που δείχνει, όπως ήδη αναφέρθηκε, ότι θεωρεί την θεϊκή απλότητα αναγκαία συνέπεια της λογικής προσέγγισης και διερεύνησης της σύνθετης εμπειρικής πραγματικότητας (από την οποία ο φιλόσοφος ανάγεται στην Πρώτη Αρχή):¹⁶⁵

«Η πολλαπλότητα αυτή δεν συνεπάγεται πως περισσότερα από ένα γνωστικά αντικείμενα ενυπάρχουν ξεχωριστά και διακριτά στον Θεό. Διότι αυτά [δηλ. τα γνωστικά αντικείμενα], είτε θα ταυτίζονταν με την θεία ουσία, με αποτέλεσμα η ουσία του Θεού να ενέχει πολλαπλότητα, θεωρία που έχει ήδη για πολλούς λόγους απορριφθεί (Κεφ. [56]XXXI), είτε θα υφίσταντο ως επιπρόσθετα της θείας ουσίας, με αποτέλεσμα να υπάρχουν στον Θεό συμβεβηκότα, θέση που ήδη αποδείξαμε ότι είναι αστήρικτη.»¹⁶⁶

¹⁶⁵ Ο.π., σελ. 14. Εάν η εξέταση των όντων και του κατεξοχήν τρόπου με τον οποίο αυτά αλληλοσχετίζονται (δηλαδή μέσω της αιτιότητας), οδηγεί σε μια πρώτη απλή αρχή, τότε, στο βαθμό που ο Ακινάτης (όπως και ο Αριστοτέλης) κινείται εντός του πλαισίου ενός ουσιοκρατικού απλοϊκού ρεαλισμού, τα συνακόλουθα συμπεράσματα που σχετίζονται με την πρώτη αιτία και φαίνεται καταρχήν να είναι ασυμβίβαστα με την απλότητά της, θα πρέπει, ή με κάποιο τρόπο συμφιλιωθούν με αυτήν, είτε για λόγους συνέπειας, να απορριφθούν. Και αν αυτό θα ήταν πιθανώς ένα εύκολο δίλημμα για έναν φιλόσοφο, τί πρέπει να πράξει ο θεολόγος, όταν, αρκετά συχνά, συμπεράσματα εν πρώτοις αναντίστοιχα με τις λογικές απαιτήσεις ενός συστήματος, αποτελούν παράλληλα αδήριτες επιταγές του δόγματος; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα ορίζει σε μεγάλο βαθμό τις αποκλίσεις μεταξύ των διαφορετικών θεολογικών παραδόσεων, και, όπως θα φανεί με περισσότερη σαφήνεια και στη συνέχεια, μεταξύ του Θωμά και των Πατέρων.

¹⁶⁶ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 86. Η ελληνική μετάφραση βασίστηκε στην αγγλική μετάφραση της παραπάνω έκδοσης. Όταν κρίθηκαν απαραίτητες περαιτέρω εξηγήσεις ή συντημήσεις του κειμένου, αυτές τοποθετούνται πάντοτε εντός αγκυλών. Σε κάθε περίπτωση παρατίθεται στις υποσημειώσεις και το αγγλικό κείμενο: «This multitude cannot be taken to mean that many objects of understanding have a distinct being in God. For these objects of understanding would be either the same with the divine essence, and at that rate multitude would be posited in the essence of God, a doctrine above rejected on many grounds (Chap. [56]XXXI); or they would be additions made to the divine essence, and at that rate there would be in God some accident, which we have above shown to be an impossibility»

Η λύση αυτή επιτρέπει να διαφανεί ο θεμελιώδης ρόλος που ευρύτερα διαδραματίζει το κοσμολογικό επιχείρημα στη διάρθρωση και τη συνοχή της φιλοσοφίας του Θωμά, από τη στιγμή μάλιστα που η συμφιλίωση της πολλαπλότητας της κτίσης με την απλή και ενιαία θεϊκή γνώση, δεν αποτελεί παρά μόνο μια πλευρά των δυσκολιών τις οποίες έχει ως συνέπεια μια χριστιανική προσέγγιση της Πρώτης Αρχής. Εάν δεχτούμε ότι ο Θεός μπορεί να ορισθεί ως το απολύτως απλό Ον του οποίου η ουσία (η μορφή του, δηλαδή, εφόσον ο Θεός είναι άυλος) είναι η ύπαρξή του, φαίνεται λογικό να απορρίψουμε οποιοδήποτε άλλο κατηγορημα προσθέτει κάποια ιδιότητα ή χαρακτηριστικό στη θεότητα το οποίο δεν απορρέει άμεσα από το γεγονός της ύπαρξής της.¹⁶⁷ Κι ωστόσο η χριστιανική πίστη απαιτεί ακριβώς αυτό, δηλαδή έναν Θεό ο οποίος διαθέτει όχι μόνον ύπαρξη αλλά και γνώση (μάλιστα γνώση της πραγματικότητας όπως αυτή είναι), ο οποίος δεν αποτελεί απλά την ενδιάθετη τελειότητα της ουσίας του αλλά παράλληλα χαρακτηρίζεται από αγάπη, πρόνοια και καλοσύνη για τον κόσμο που με ελεύθερη βούληση δημιούργησε. Και ενώ οι νεοπλατωνιστές κατόρθωσαν να αποδώσουν με συνέπεια αρκετά από τα χαρακτηριστικά αυτά, επιχειρηματολογώντας στη βάση της σχέσης που αναπόφευκτα μοιράζονται αιτία και αποτέλεσμα,¹⁶⁸ παραδέχονται παράλληλα πως η αρχή του παντός, ούσα πέρα από κάθε σύλληψη απλή, συγκεντρώνει καθ' υπεροχήν αυτές τις ιδιότητες (διατηρώντας ταυτόχρονα τον ενιαίο χαρακτήρα της), χωρίς ο τρόπος με τον οποίο αυτό επιτυγχάνεται να είναι προσπελάσιμος από την ανθρώπινη σκέψη. Για αυτό τον λόγο η θεία ουσία είναι υπερβατική και, κατά συνέπεια, δεν είναι προσβάσιμη (ούτε επομένως είναι και ουσία) από το νου, ο οποίος, το μόνο που μπορεί να βεβαιώσει, είναι απλά την ύπαρξη μιας πρώτης αρχής. Αντίθετα, ο αριστοτελισμός, παρ' ότι αποφεύγει την ασάφεια και την σύγχυση που συνεπάγεται η έννοια του Ενός, θεωρώντας πως μπορεί να κατανοήσει και να αντιληφθεί με κάποια ακρίβεια την θεία ουσία, καταλήγει σε μια αρχή κλεισμένη στον εαυτό της, αποκομμένη από τα όντα, την

¹⁶⁷ Υπό αυτήν την έννοια επίθετα όπως ενιαίος, ενικός ή τέλειος, φαίνεται να είναι συμβατά με τη θεία ουσία, εφόσον για την απόδειξή τους χρειάζεται να επιχειρηματολογήσει κανείς μόνον βασισμένος στην απόλυτη απλότητα και ενεργητικότητα του Θεού, όπως φάνηκε παραπάνω. Βλ. σελ. 44-46 του παρόντος κεφαλαίου.

¹⁶⁸ Υποστηρίζοντας, δηλαδή όπως φάνηκε και στο 1^ο κεφάλαιο, ότι η αιτία πρέπει ήδη με κάποιον τρόπο να ενέχει τα αποτελέσματά της. Βλ. 1^ο κεφάλαιο, σελ. 17. Αυτή τη διαπίστωση την αξιοποιεί συχνότατα και ο ίδιος ο Ακινάτης, όπως στην περίπτωση της απόδειξης της θείας γνώσης και κατανόησης. Βλ. σελ. 46 του παρόντος κεφαλαίου. Με τον ίδιο τρόπο επιχειρηματολογεί και για το ότι στον Θεό ενυπάρχει ζωή: «The divine being contains the perfection of all being (Chap. [129]XXVIII). But living is perfect being; hence animate things in the scale of being take precedence of inanimate. With God then to be is to live.» Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 153.

ανάπτυξη και την διαμόρφωση των οποίων προκαλεί μηχανικά μάλλον, παρά από κάποια πρόθεση ή επιθυμία.¹⁶⁹

Η τοποθέτηση του Ακινάτη σε σχέση με αυτές τις δυο φιλοσοφικές παραδόσεις και τις ιδιαίτερες δέσμες προβλημάτων που η καθεμία αντιμετωπίζει αλλά και επιλύει, αποτελεί το κλειδί της κατανόησης τόσο του φιλοσοφικού του συστήματος όσο και της γενικότερης θεωρητικής του προσέγγισης στον Θεό. Αυτό φαίνεται ξεκάθαρα από τον τρόπο με τον οποίον τελικά αντιμετωπίζει την παραπάνω δυσκολία συμφιλίωσης της πολυπλοκότητας των αντικειμένων της θείας γνώσης σε σχέση με την απλή και ενιαία θεία ουσία.

Είναι ως ένα σημείο δυνατόν, υποστηρίζει ο Θωμάς, να αντιληφθούμε την γνώση της κτιστής πολλαπλότητας μέσα από το πρίσμα της θείας απλότητας, αν αναλογιστούμε τον τρόπο με τον οποίον ο ίδιος ο ανθρώπινος νους λειτουργεί· παρακολουθώντας μια σκηνή ενός θεατρικού έργου ή απαντώντας στην ερώτηση του συνομιλητή μας, δεν εξετάζουμε ένα-ένα τα συστατικά τους στοιχεία προκειμένου να συλλάβουμε το νόημά τους (τον κάθε ηθοποιό ξεχωριστά, φερειπείν, ή, πρώτα το υποκείμενο και έπειτα το ρήμα και το αντικείμενο), αλλά αντίθετα πρώτα τις κατανοούμε συνολικά και, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, είμαστε σε θέση να ξεχωρίσουμε παράλληλα και χωρίς προσπάθεια μεταξύ των διαφόρων στοιχείων που τις συγκροτούν.¹⁷⁰ Αυτού του είδους την απλή ενορατική γνώση θα πρέπει, κατ' αναλογία, να θεωρήσουμε ότι έχει και ο Θεός, από τη στιγμή μάλιστα που η νοητική του δύναμη δεν είναι πεπερασμένη, όπως συμβαίνει με τους ανθρώπους (και σε μικρότερο βαθμό με τους αγγέλους),¹⁷¹ αλλά απολύτως ενεργεία¹⁷² και ταυτισμένη με το αντικείμενό της, δηλαδή την θεϊκή ουσία:

«Έτσι, οποιοσδήποτε συγκρίνει δύο πράγματα, κατευθύνει την προσοχή του και στα δύο, διακρίνοντάς τα ταυτόχρονα. Όμως όλα τα πράγματα τα οποία υφίστανται στην θεία γνώση πρέπει κατ' ανάγκην να αποτελούν αντικείμενό της μέσω ενός και μόνου γνωστικού ενεργήματος· διότι ο Θεός γνωρίζει την ουσία του τέλεια, πράγμα που σημαίνει ότι κατανοεί το πλήρες και πραγματικό περιεχόμενό της, περιεχόμενο που

¹⁶⁹ Βλ. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2015, σελ. 261, 264.

¹⁷⁰ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 92.

¹⁷¹ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 69: « For some things have being only in this one individual matter; as all bodies. But others are subsisting natures, not residing in matter at all, which, however, are not their own existence, but receive it; and these are the incorporeal beings, called angels. [...] the angelic intellect naturally knows natures that are not in matter; but this is beyond the power of the intellect of our soul in the state of its present life, united as it is to the body.»

¹⁷² Πρέπει μέχρι τώρα να έχει καταστεί σαφής η τεράστια σημασία των εννοιών της ενέργειας και της δύναμης για τον θεολόγο.

περιλαμβάνει όλα όσα υπάρχουν. Ο Θεός, επομένως, γνωρίζοντας την ουσία του, διακρίνει με μιας όλα τα πράγματα τα οποία υπάρχουν»¹⁷³

Από αυτή τη διαπίστωση καθίσταται σαφές, ότι η διαφορά μεταξύ ανθρώπινης και θεϊκής κατανόησης μπορεί καταρχήν να θεωρηθεί στη βάση μιας κλίμακας, μιας ιεραρχίας την οποία δημιουργεί και της οποίας κεφαλή αποτελεί ο θεϊκός νους, ο οποίος δεν φαίνεται να διαχωρίζεται από την κτίση με τον ίδιο ριζικό τρόπο με τον οποίον θεωρούν ότι διαχωρίζεται οι Έλληνες Πατέρες:

«Στην ιεράρχηση των [γνωστικών] δυνάμεων είναι σύνηθες η υψηλότερη να εκτείνεται σε περισσότερα γνωστικά αντικείμενα, ούσα παρ' όλα αυτά ενική· παράλληλα, το εύρος της υποδεέστερης δύναμης εκτείνεται σε λιγότερα γνωστικά αντικείμενα, και ακόμη και εκεί κατακερματίζεται, όπως παρατηρούμε στις περιπτώσεις της φαντασίας και της αίσθησης, όπου η ενική δύναμη της φαντασίας συλλαμβάνει ό,τι γίνεται αντιληπτό μέσω των αισθήσεων και ακόμη περισσότερα. Όμως η γνωστική ικανότητα του Θεού είναι ανώτερη από εκείνη του ανθρώπου: επομένως, οτιδήποτε ο άνθρωπος γνωρίζει μέσω των διαφόρων γνωστικών ικανοτήτων του, όπως είναι η φαντασία και η αίσθηση, ο Θεός το γνωρίζει μέσω της ενικής και απλής ενόρασής του.»¹⁷⁴

Ο Θωμάς δεν διαφωνεί ως προς το ότι είναι αδύνατον, ο καθαυτός τρόπος σύμφωνα με τον οποίον στον Θεό ύπαρξη, γνώση, και, όπως θα επιχειρηματολογεί στη συνέχεια του έργου του, βούληση ταυτίζονται απόλυτα, να αποτελέσει αντικείμενο της ανθρώπινης κατανόησης, ένεκα της φυσικής της αδυναμίας, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι κάποια βήματα προς την κατεύθυνση της πληρέστερης γνώσης της θείας ουσίας δεν μπορούν να γίνουν, στηριζόμενα στην πραγματική σχέση μεταξύ αιτίου και αιτιατού που διέπει τόσο τον Δημιουργό όσο και τα δημιουργήματα. Αυτός είναι ο λόγος που διαχωρίζει την γνώση της καθαυτό φύσης του Θεού (η οποία ανήκει μόνο στον Ίδιο) από την γνώση που μπορεί να σχηματίσει ο άνθρωπος γι' αυτήν.¹⁷⁵ Παρά το γεγονός ότι ο άνθρωπος μοιράζεται κάποια ομοιότητα προς τον Δημιουργό στο βαθμό που και

¹⁷³ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 92: «Thus whoever institutes a comparison of two things, directs his attention to both and discerns both together. But all things that are in the divine knowledge must necessarily fall under one advertence; for God is attentive to behold His essence perfectly, which is to see it to the whole reach of its virtual content, which includes all things. God therefore, in beholding His essence, discerns at once all things that are.»

¹⁷⁴ Ό.π., σελ. 106: «In the gradation of faculties it is commonly found that the higher faculty extends to more terms, and yet is one; while the range of the lower faculty extends to fewer terms, and even over them it is multiplied, as we see in the case of imagination and sense, for the single power of the imagination extends to all that the five senses take cognisance of, and to more. But the cognitive faculty in God is higher than in man: whatever therefore man knows by the various faculties of understanding, imagination and sense, God is cognisant of by His one simple intuition.»

¹⁷⁵ Ό.π., σελ. 66.

οι δύο διαθέτουν νόηση¹⁷⁶ (γι' αυτό και είναι σε θέση να διαπιστώσει ότι υπάρχει Θεός, εν αντιθέσει με τα όντα εκείνα που διαθέτουν μόνο θρεπτική ή αισθητική ψυχή), η ιδιαιτερότητα (δηλαδή το γεγονός ότι σ' αυτήν ουσία και ύπαρξη ταυτίζονται)¹⁷⁷ και η ανωτερότητα της θείας ουσίας δεν επιτρέπουν τη γνώση της όπως αυτή πραγματικά είναι.¹⁷⁸ Αν ο νους μπορεί να κατανοήσει πλήρως μόνον αυτές τις ουσίες των οποίων είναι δυνατόν είτε να αποκτήσει παραστάσεις είτε να σχηματίσει αφηρημένες έννοιες στηριζόμενος σε παραστάσεις (εφόσον αρχή κάθε γνώσης αποτελούν τα επιμέρους αισθητά), τότε η απόλυτα απλή ουσία του Θεού, στο βαθμό που δεν είναι προσεγγίσιμη με κανέναν από τους δύο παραπάνω τρόπους, δεν μπορεί να κατανοηθεί στην ολότητά της.¹⁷⁹

«Τα αντικείμενα των αισθήσεων, απ' όπου ο ανθρώπινος λόγος αποκτά τις πρώτες του γνώσεις, διατηρούν κάποιο ίχνος μίμησης προς τον Θεό, στο βαθμό που υφίστανται και που [επομένως] είναι αγαθά· ωστόσο το ίχνος αυτό είναι τόσο ατελές, ώστε σε καμία περίπτωση δεν μας επιτρέπει να δηλώσουμε την ουσία του ίδιου του Θεού. [...] Παρ' όλα αυτά, είναι χρήσιμο για τον ανθρώπινο νου να εξασκείται σε τέτοιου είδους συλλογισμούς [δηλ. που στηρίζονται στην υποδεέστερη τελειότητα των αντικειμένων της αίσθησης], οσοδήποτε ελλιπείς, υπό την προϋπόθεση ότι δεν υπάρχει η προσδοκία μιας πλήρους κατανόησης ή παρουσίασης [ενν. της θείας ουσίας].»¹⁸⁰

Υπό αυτήν την έννοια οι προϋποθέσεις της φιλοσοφίας του Θωμά δεν μπορούν να θεωρηθούν ούτε αμιγώς νεοπλατωνικές, ούτε αριστοτελικές, στο βαθμό που

¹⁷⁶ Χωρίς φυσικά αυτό να συνεπάγεται οποιουδήποτε είδους εξίσωση· η θεία διάνοια απέχει παρασάγγας από την ανθρώπινη, στο βαθμό που η δεύτερη ενέχει δυνητικότητα ενώ η πρώτη όχι. Να σημειωθεί επίσης ότι η νόηση αποτελεί το στοιχείο εκείνο του ανθρώπου που τον φέρνει εγγύτερα στην τέλεια θεία ουσία· διαφορετικά, όλα τα όντα μοιάζουν στον Θεό, ανεξαρτήτως ιεραρχίας, στο βαθμό που διαθέτουν ύπαρξη.

¹⁷⁷ Είναι σημαντικό ότι όσον αφορά τη σχέση μεταξύ Θεού και όντων, ο Θωμάς δεν κάνει λόγο για υπερβατικότητα· συνήθως χρησιμοποιεί την έννοια της αναλογίας. Βλ. *ό.π.*, σελ.63.

¹⁷⁸ Με τον τρόπο αυτό δίνεται μια πρώτη λύση στον προβληματισμό του Πλωτίνου σχετικά με την εγγενή συνθετότητα που χαρακτηρίζει κάθε νοητική κίνηση (εφόσον αυτή πάντοτε επιμερίζεται σε υποκείμενο και αντικείμενο). Όπως η ιδιοτυπία της θείας ουσίας και η απόστασή της από τις δικές μας νοητικές δυνατότητες της επιτρέπει να συγκεντρώνει σε ένα και μόνο ενέργημα ιδιότητες που στα κτιστά όντα ενυπάρχουν κατακερματισμένες (της βούλησης ή της γνώσης, π.χ.), έτσι και ο Θεός μπορεί να κατανοεί και να γνωρίζει χωρίς αντικείμενο και υποκείμενο της γνώσης του να διαχωρίζονται. Βλ. σχετικά και *ό.π.*, σελ.173.

¹⁷⁹ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, *ό.π.*, σελ. 66-67. Επομένως ο μοναδικός τρόπος ο ανθρώπινος νους να θεαθεί την ουσία του Θεού είναι μέσω της χάριτος· σ' αυτό ο Ακινάτης συμφωνεί απόλυτα με τον Μάξιμο και τους περισσότερους χριστιανούς θεολόγους. *Ο.π.*, σελ. 71.

¹⁸⁰ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, *ό.π.*, σελ. 30: «The things of sense, from whence human reason takes its beginning of knowledge, retain in themselves some trace of imitation of God, inasmuch as they are, and are good; yet so imperfect is this trace that it proves wholly insufficient to declare the substance of God Himself. [...] Still it is useful for the human mind to exercise itself in such reasonings, however feeble, provided there be no presumptuous hope of perfect comprehension or demonstration»

επιτρέπουν μια σαφώς πιο ολοκληρωμένη εξέταση της θείας ουσίας από ότι θα μπορούσε ποτέ να δικαιολογήσει ο νεοπλατωνισμός,¹⁸¹ ενώ, παράλληλα, παρέχουν την δυνατότητα του εμπλουτισμού της έννοιας της Πρώτης Αρχής με όλα τα απαραίτητα κατηγορήματα που θα ταίριαζαν σε έναν προσωπικό Θεό μιας θρησκείας όπως η χριστιανική.¹⁸²

Έτσι, ο Ακινάτης δείχνει πως είναι δυνατόν να επιχειρηματολογήσει κανείς υπέρ της αναγκαιότητας μιας απολύτως απλής αρχής του παντός, χρησιμοποιώντας ως βασική προκειμένη την προσέγγιση της πραγματικότητας υπό το πρίσμα των εννοιών της δύναμης και της ενεργητικότητας, και, παράλληλα, να αποδώσει τις διάφορες τελειότητες της πραγματικότητας αυτής ως κατηγορήματα της πρώτης αρχής, στηριζόμενος στη σχέση αιτίας και αιτιατού μεταξύ πρώτης αρχής και πραγματικότητας που μόλις απέδειξε. Οπωσδήποτε αυτό το θεωρητικό σύστημα χρειάζεται επεξεργασία και εμπλουτισμό σε ορισμένα από τα επιμέρους στοιχεία του και, στην πραγματικότητα, οι πρώτες δεκάδες σελίδες της *Summa Contra Gentiles* αφιερώνονται σε αυτήν ακριβώς την εργασία. Εφόσον οι έννοιες της δύναμης και της ενεργητικότητας δεν φαίνεται να είναι συμβατές παρά με μια ουσιοκρατική ερμηνεία της πραγματικότητας,¹⁸³ θα πρέπει να βρεθεί ένας τρόπος ο Θεός να εκφρασθεί ως ουσία χωρίς παράλληλα να απωλέσει την απλότητά του· επιπλέον η θεία ενεργητικότητα θα πρέπει να χρησιμοποιηθεί κατά έναν τέτοιο τρόπο, ούτως ώστε να συνδεθεί λογικά με συγκεκριμένα κατηγορήματα, τα πιο σημαντικά από τα οποία είναι η τελειότητα και η ενικότητα, και τα οποία λειτουργούν, με τη σειρά τους, ως θεμέλιο για την απόδειξη ενός ακόμη πιο διευρυμένου κύκλου θείων ιδιοτήτων και χαρακτηριστικών. Αυτές οι επιμέρους διευκρινήσεις και επεξηγήσεις (οι οποίες φυσικά δεν εξαντλούνται σε όσες ήδη αναφέρθηκαν, παρ' ότι τούτες είναι οι πιο ουσιαστικές),¹⁸⁴ επιτρέπουν την σύσταση, όπως έχει ήδη φανεί, ενός πλέγματος

¹⁸¹ Γεγονός που καθίσταται σαφές και στον Αρεοπαγίτη και στον Μάξιμο.

¹⁸² Άλλωστε ο ίδιος ο Θωμάς, παρατηρεί ο Hankey, θεωρεί, όπως φαίνεται από τα όψιμα έργα του, ότι τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Πλάτων έχουν συγκεκριμένες χρησιμότητες όσον αφορά την ορθή έκφραση του δόγματος· η (νέο)πλατωνική υπερβατικότητα της πρώτης αρχής είναι κατάλληλη για την απόδοση της απόλυτης απλότητας του Θεού (όπως υφίσταται σε σχέση με τον εαυτό του), ενώ η προσέγγιση της κτίσης (και μέσω αυτής, του Θεού), καθίσταται ευκολότερη και ακριβέστερη με την αξιοποίηση των αριστοτελικών εννοιών. Wayne J., Hankey, *ό.π.* σελ. 19.

¹⁸³ Ανεξάρτητα βέβαια με το αν αυτό ισχύει απόλυτα, η διατήρηση της έννοιας της ουσίας έχει μεγάλη σημασία για τον θεολόγο, στο βαθμό που επιτρέπει, όπως φάνηκε και στο 2^ο κεφάλαιο, την προσέγγιση του Θεού ως ατομικού υποκειμένου και όχι ως μιας αφηρημένης ιδέας, κάτι που συχνά έχει ως αποτέλεσμα ο πλατωνισμός.

¹⁸⁴ Είναι σημαντικό πάντως να αναφερθεί, ότι ακόμη και τα επιχειρήματα εκείνα τα οποία καταρχήν φαίνονται παράλληλα ή ανεξάρτητα από τις προϋποθέσεις του συστήματος του Ακινάτη που

επιχειρημάτων, με πολύ μεγαλύτερες δυνατότητες από τον αντίστοιχο πρώτο-θεολογικό αριστοτελισμό του Μαξίμου. Οι δυνατότητες αυτές φαίνονται πλέον ξεκάθαρα στη περίπτωση της απόδειξης του τρίτου θεμελιακού χαρακτηριστικού του Θεού, δηλαδή την θεία βούληση.

Ο Θωμάς επιχειρηματολογεί προς αυτήν την κατεύθυνση στηριζόμενος για ακόμη μια φορά στην παραδεδεγμένη πλέον σχέση μεταξύ αιτίας και αιτιατού.¹⁸⁵ ο συλλογισμός του είναι σε γενικές γραμμές ο εξής: σε κάθε φυτικό ή ζωικό ον, υφίσταται μια φυσική όρεξη προς την τέλεια μορφή και προς την ολοκλήρωση· έτσι ένα δένδρο στρέφει τα κλαδιά του κατά τέτοιον τρόπο ούτως ώστε αυτά να είναι εκτεθειμένα σε όσο το δυνατόν περισσότερο ηλιακό φως, γεγονός που θα του επιτρέψει να αναπτυχθεί πληρέστερα, ενώ κατ' αντιστοιχία ένα αποδημητικό πτηνό επιλέγει το περιβάλλον εκείνο που μπορεί να του εξασφαλίσει περισσότερες δυνατότητες τροφής και επομένως ευημερίας. Την φυσική αυτή επιθυμία την ονομάζουμε, κατά τον Θωμά, θέληση. Δεν είναι επομένως δυνατόν, το έλλογο ον, και μάλιστα το τελειότερο έλλογο ον, δηλαδή ο Θεός, ο οποίος αποτελεί την αιτία τόσο του φυτικών όσο και του ζωικών όντων, να μην διαθέτει θέληση. Έτσι ο Θεός θα πρέπει να χαρακτηρίζεται, κατ' αναλογία, από την ανώτερη και πιο ευγενή μορφή θέλησης, δηλαδή τη θέληση και την επιθυμία της διάνοιας¹⁸⁶ να συλλάβει και να κατανοήσει το γνωστικό της αντικείμενο.¹⁸⁷ Και εφόσον

αναφέρονται εδώ, σχεδόν ποτέ δεν τις παρακάμπουν πλήρως, αναγόμενα, τις περισσότερες φορές, πάλι σ' αυτές. Βλ. π.χ. την περίπτωση της θείας ευχαρίστησης· ο Θωμάς υποστηρίζει ότι το αίσθημα της ευχαρίστησης είναι απολύτως συμβατό με την φύση του Θεού, εφόσον ευχαρίστηση δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά επιδίωξη του καλού και αγαθού. Εάν επομένως ο Θεός, όπως φάνηκε παραπάνω, ταυτίζεται με το καλό και εφόσον η ενέργειά του στρέφεται μόνον προς τον Εαυτό του, τότε θα πρέπει, κατά συνέπεια, να αισθάνεται με τον πληρέστερο και πιο ολοκληρωμένο τρόπο ευχαρίστηση. Εξετάζοντας ωστόσο αυτό το επιχείρημα πιο προσεκτικά, δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε ότι ο Θεός ταυτίζεται με το καλό επειδή αποτελεί με τον πληρέστερο τρόπο ύπαρξη, κατάσταση που οφείλεται στην ελεύθερη από κάθε δυναμικότητα φύση του, όπως φάνηκε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου. Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 143.

¹⁸⁵ Βλ. και υπ. 154 του παρόντος κεφαλαίου· εν προκειμένω η θεία βούληση δεν θα μπορούσε τόσο εύκολα να αποδειχθεί επιχειρηματολογώντας μόνον στη βάση της θείας ενεργητικότητας.

¹⁸⁶ Είναι επόμενο ότι για τον Ακινάτη νόηση και βούληση συνδέονται άρρηκτα, όπως φαίνεται και στη περίπτωση του ανθρώπινου νου.

¹⁸⁷ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 140. Βλ. και ό.π., σελ. 141. Ο Θωμάς αντιμετωπίζει το ζήτημα της ενικής και αυτοαναφορικής θείας βούλησης από τη μια και της ίδιας αυτής βούλησης που θα πρέπει να επιθυμεί την πολλαπλή κτιστή πραγματικότητα από την άλλη, με τον ίδιο σχεδόν τρόπο που αντιμετώπισε και το πρόβλημα της θείας γνώσης: «Hence we see that every agent, in so far as it is perfect and in act, produces its like. It pertains, therefore, to the nature of the will to communicate as far as possible to others the good possessed; and especially does this pertain to the divine will, from which all perfection is derived in some kind of likeness. Hence, if natural things, in so far as they are perfect, communicate their good to others, much more does it appertain to the divine will to communicate by likeness its own good to others as much as possible. Thus, then, He wills both Himself to be, and other things to be; but Himself as the end, and other things as ordained to that end;»

είναι απολύτως απλός, η βούλησή Του ταυτίζεται με την γνώση και την ύπαρξή Του, δηλαδή, με άλλα λόγια, με την ουσία Του, πράγμα που σημαίνει, πως ο Ίδιος δεν βούλεται παρά τον εαυτό του (όπως συμβαίνει στη περίπτωση της θείας γνώσης) και, μέσω αυτού, την κτίση και τα όντα που ενυπάρχουν σ' αυτήν.

Το βασικό πρόβλημα εν προκειμένω, είναι το κατά πόσον ο Θεός, εφόσον με ένα και μόνο ενέργημα γνωρίζει την ουσία των κτιστών και παράλληλα προκαλεί την ύπαρξή τους, μπορεί να θεωρηθεί ότι επιλέγει ελεύθερα την δημιουργία της φυσικής πραγματικότητας και των επιμέρους υποστάσεων που την απαρτίζουν. Εάν μάλιστα ληφθεί υπόψιν ότι η γνώση Του ταυτίζεται με την ύπαρξη και την ουσία Του, φαίνεται αναπόφευκτο το συμπέρασμα ότι, στο βαθμό που ο Θεός δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο από την ουσία Του (η οποία, εφόσον ταυτίζεται με την ύπαρξή Του είναι αναγκαία, όπως φάνηκε παραπάνω),¹⁸⁸ δεν έχει και καμιά απολύτως δυνατότητα να πράξει διαφορετικά απ' ότι έπραξε¹⁸⁹ και, επομένως, η δημιουργία της κτίσης δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί μια μηχανική συνέπεια της θείας φύσης μάλλον, παρά αποτέλεσμα της ελεύθερης θείας βούλησης.

Ο Ακινάτης δίνει μια ευφυή λύση σε αυτό το πρόβλημα, στηριζόμενος κατεξοχήν στο διαχωρισμό μεταξύ αναγκαίων και ενδεχόμενων όντων που εκφράσθηκε παραπάνω.¹⁹⁰ Εάν η βούληση του Θεού ταυτίζεται με την ουσία του, τότε το μοναδικό αναγκαίο αντικείμενό της, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν μπορεί παρά να είναι ο ίδιος ο Θεός, πράγμα που σημαίνει πως το αντικείμενο της θείας βούλησης συμπίπτει, στην πραγματικότητα, με το υποκείμενό της (και, επομένως, ότι θέληση και θέλημα είναι στη πραγματικότητα ένα). Κατά συνέπεια ο Θεός, για να εκπληρώσει την επιθυμία της θέλησής του, δεν χρειάζεται¹⁹¹ να αξιοποιήσει οποιοδήποτε προσωρινό μέσο έξω και ανεξάρτητα από τον Ίδιο, όπως συμβαίνει με τις κτιστές υποστάσεις και ιδιαίτερα με τον άνθρωπο.¹⁹² ο τελευταίος χρησιμοποιεί τα εργαλεία της τεχνολογίας με σκοπό τη διευκόλυνση της εργασίας του, υιοθετεί εκείνες τις διατροφικές συνήθειες που θεωρούνται πλέον υγιεινές και, γενικότερα, αναπτύσσει τις έξεις εκείνες που πιστεύει

¹⁸⁸ Βλ. σελ. 43-44 του παρόντος κεφαλαίου.

¹⁸⁹ Αν η θέληση του Θεού ταυτίζεται με τη γνώση του, τότε δεν θα έπρεπε να θέλει ό,τι γνωρίζει; Αν δηλαδή γνώση σημαίνει για τον Θεό θέληση και τ' ανάπαλιν, τότε το περιεχόμενο της θείας γνώσης δεν θα έπρεπε να είναι το ίδιο με το περιεχόμενο της θείας θέλησης; Αυτό είναι το ερώτημα.

¹⁹⁰ Βλ. σελ. 44 του παρόντος κεφαλαίου.

¹⁹¹ Ούτε βέβαια κάτι τέτοιο θα ήταν μεταφυσικώς εφικτό· βλ. σχετικά υπ. 157.

¹⁹² Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 142.

ως περισσότερο ωφέλιμες, έχοντας πάντοτε ως απώτερο στόχο την επίτευξη και τη διατήρηση της προσωπικής ή της συλλογικής ευδαιμονίας. Ωστόσο εάν, υποστηρίζει ο Θωμάς, ο άνθρωπος μπορούσε με κάποιον τρόπο να τοποθετηθεί στο τέλος όλων αυτών των διαδικασιών και των προσπαθειών, δηλαδή στην καθαυτό απόκτηση της ευδαιμονίας (η οποία αποτελεί και το ουσιαστικό αντικείμενο της βούλησής του), οι ενδιάμεσες καταστάσεις που προαναφέρθηκαν θα έχαναν τη σημασία τους, καθ' ότι θα εκλαμβάνονταν ως επιπρόσθετες της ανθρώπινης επιθυμίας μάλλον, παρά ως αναγκαία συστατικά της στοιχεία.

Η διαπίστωση αυτή δείχνει ότι στην περίπτωση του Θεού, όπου το αντικείμενο της βούλησης ενυπάρχει ήδη στο υποκείμενό της, η παραγωγή των κτιστών όντων δεν είναι δυνατόν να αποδοθεί ούτε στη θέληση της θεότητας η οποία κατ' ανάγκην στρέφεται προς τον εαυτό της,¹⁹³ ούτε βέβαια σε κάποιο φυσικό ένστικτο, στο βαθμό που αυτή (δηλ. η θεότητα) είναι άυλη και επομένως ελεύθερη από φυσικά (δηλαδή υλικά) πάθη.¹⁹⁴ Η μόνη λύση που απομένει, είναι η από μέρους του Θεού ελεύθερη επιλογή της δημιουργίας της κτίσης και των όντων, επιλογή που στηρίζεται μόνον στην ουσιαστική καλοσύνη και αγαθότητα Του.¹⁹⁵ κατά συνέπεια, ο Θεός διαθέτει βούληση και, μάλιστα, το είδος εκείνο βούλησης που δεν εξωθείται ούτε ανάγεται σε οποιαδήποτε σκοπιμότητα ή αναγκαιότητα, δηλαδή την ελεύθερη βούληση να επιλέγει με γνώμονα το καλό και το αγαθό, το οποίο ταυτίζεται, όπως ήδη αποδείχθηκε, με την ίδια την ύπαρξη και τη θεία ουσία¹⁹⁶:

«Διαθέτουμε ελεύθερη βούληση σε σχέση με τα πράγματα εκείνα τα οποία δεν επιλέγουμε από ανάγκη [δηλ. επειδή δεν μπορούμε να κάνουμε αλλιώς], αλλά ούτε και από κάποιο φυσικό ένστικτο. [...] Έτσι, άλλα ζώα, τα οποία δρουν εξαιτίας του

¹⁹³ Ο.π.

¹⁹⁴ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 141.

¹⁹⁵ Ο.π., σελ. 196: «So far therefore as the efficient cause is concerned, there is not any absolute necessity for any creature to be. Neither is there any such necessity in connexion with the final cause. For means to an end receive necessity from their end only in so far as without them the end either cannot be at all, or cannot well be. Now the end proposed to the divine will in the production of things can be no other than God's own goodness, as has been shown»

¹⁹⁶ Αυτού του είδους η επιχειρηματολογία δεν εξαντλεί βέβαια τις φιλοσοφικές δυσκολίες που δημιουργεί η απόδοση βούλησης στον Θεό, η κυριότερη από τις οποίες οφείλεται στην a priori χρονικότητα την οποία οποιαδήποτε έννοια βούλησης φαίνεται να έχει ως προϋπόθεση, και η οποία φαίνεται δύσκολο να συμφιλιωθεί με μια αμετάβλητη και πλήρως ενεργεία Πρώτη Αρχή. Σε γενικές γραμμές ο Ακινάτης επιχειρηματολογεί, στηριζόμενος στον Αυγουστίνο, υποστηρίζοντας ότι ο Θεός πήρε την απόφαση της δημιουργίας της κτίσης (την οποία δεν επέτασσε η φύση του, όπως ήδη φάνηκε) όντας προαιώνιος, δηλαδή άχρονος και επομένως χωρίς να διέπεται από ίχνος μεταβολής. Βλ. σχετικά ό.π., σελ. 198. Παρ' ότι μια σε βάθος ανάλυση αυτού του ζητήματος θα ξεπερνούσε τους σκοπούς της παρούσας εργασίας, είναι ίσως σημαντικό να υπογραμμισθεί η σημασία της καντιανής κριτικής και των καθαρών εποπτειών στην προσέγγιση τέτοιου είδους μεταφυσικών προβλημάτων.

φυσικού τους ενστίκτου, δεν θεωρούνται ότι δρουν ελεύθερα. Εφόσον λοιπόν ο Θεός επιθυμεί κατ' ανάγκην μόνον την αγαθότητά του, όπως φάνηκε παραπάνω (A[3]), διαθέτει ελεύθερη βούληση σε σχέση με όλα εκείνα τα οποία δεν επιθυμεί από ανάγκη.»¹⁹⁷

Με τον τρόπο αυτόν ολοκληρώνεται, τουλάχιστον στα βασικά της σημεία, μια επιχειρηματολογία, η οποία ως σκοπό έχει να δείξει, ότι η περί Θεού διδασκαλία του χριστιανικού δόγματος δεν είναι ούτε ασύμβατη ούτε αντίθετη με τον ανθρώπινο λόγο. Η κάπως πρωτόλεια αριστοτελική θεολογία του Μάξιμου συμπληρώνεται τώρα από ένα πλέγμα περισσότερο επεξεργασμένων προκειμένων και διακρίσεων, οι οποίες επιτρέπουν στη φιλοσοφία να παρεισφρήσει σε περιοχές που μέχρι πρότινος όριζε αυστηρά και μόνον το δόγμα και το θείο μυστήριο.¹⁹⁸ Το πρόβλημα που δημιουργείται, ωστόσο, από μια τέτοια στάση, και το οποίο γίνεται για έναν θεολόγο ακόμη πιο πιεστικό, είναι η σαφής οριοθέτηση της ανθρώπινης γνώσης σε σχέση με την θεϊκή ή, αλλιώς, ο ακριβής καθορισμός των δυνατοτήτων του ανθρώπινου (και φιλοσοφικού) λόγου όσον αφορά την κατανόηση της θείας ουσίας. Μια κατά το δυνατόν συνεπής απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα επέτρεπε να διαφανεί, μεταξύ άλλων, όχι μόνον η αποφαιτική ή η καταφαιτική κατεύθυνση συγκεκριμένων θεολόγων, αλλά πολύ περισσότερο μια από τις κατεξοχήν συνθήκες που ορίζονται αλλά και ορίζουν την γενικότερη θεολογική και, επομένως, θρησκευτική, νοοτροπία στην οποία αυτοί ανήκουν.

¹⁹⁷ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 151: «We have free-will with respect to what we will not of necessity, nor be natural instinct. [...]Hence other animals, that are moved to act by natural instinct, are not said to be moved by free-will. Since then God necessarily wills His own goodness, but other things not necessarily, as shown above (A[3]), He has free will with respect to what He does not necessarily will.»

¹⁹⁸ Χαρακτηριστικότερο ίσως τέτοιο παράδειγμα αποτελεί η εξήγηση της δημιουργίας του κόσμου από το μηδέν. Ο Θωμάς επιχειρηματολογεί προς αυτήν την κατεύθυνση στηριζόμενος σε μια εις άτοπον απαγωγή· όλες οι φυσικές συνέπειες και τα αποτελέσματα που παρατηρούνται στην κτιστή πραγματικότητα είτε πρέπει να ανάγονται σε μια άπειρη σειρά αιτιών και αιτιατών, είτε σε μια πρώτη αρχή· ωστόσο η αρχή αυτή, παρ' ότι η ύπαρξή της έχει ήδη αποδειχθεί, δεν είναι της ίδιας φύσης με τα αποτελέσματα που παράγει (αλλιώς θα καταλήγαμε στον πανθεϊσμό)· επομένως, οι φυσικές αλυσίδες αιτιών και αιτιατών δεν είναι δυνατόν ούτε να οφείλονται σε άλλες, πρότερες εκείνων, ούτε φυσικά να είναι προαιώνιες (εφ' όσον τέτοιος είναι μόνον ο Θεός). Δεν μένει κατά συνέπεια άλλη λύση, εκτός του ότι αυτές δημιουργούνται από το μηδέν, υφιστάμενες ως απλή δυνατότητα στη θεία νόηση και ανασυρόμενες στην ύπαρξη (στην ενεργητικότητα δηλαδή) από αυτήν, χωρίς να μοιράζονται ή να ταυτίζονται με το είναι της (το οποίο αποτελεί τη μορφή της). Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 176. Βλ. και σελ. 45-46 του παρόντος κεφαλαίου.

δ. Λόγος και πίστη

Θα ήταν λάθος να υποτεθεί, με βάση τα όσα αναφέρθηκαν στις δύο τελευταίες ενότητες, ότι στη σκέψη του Ακινάτη η φιλοσοφία εξισώνεται πλήρως με την πίστη όσον αφορά στην απόδειξη των αληθειών του δόγματος. Οπωσδήποτε ο φιλοσοφικός λόγος διαδραματίζει έναν σημαντικό ρόλο εδώ, πολύ σημαντικότερο απ' ό,τι στη περίπτωση του Μαξίμου· για να καταστεί αυτό σαφές, δεν χρειάζεται παρά να συλλογιστεί κανείς τον τρόπο με τον οποίον ο Θωμάς μεταχειρίζεται τη διδασκαλία του Αρεοπαγίτη. Ό,τι στην περίπτωση του νεοπλατωνισμού του Διονυσίου θεωρήθηκε ως απλός αναβαθμός προκειμένου να αναδειχθεί η υπερβατικότητα της Πρώτης Αρχής, στην ακινάτεια σκέψη καταλήγει αντικείμενο επεξεργασίας με σκοπό την ανάπτυξη μιας πιο εκλεπτυσμένης καταφατικής θεολογίας,¹⁹⁹ η οποία αναγνωρίζει τον αποφατισμό ως απλό σύμπτωμα της αδυναμίας του ανθρώπινου νου μάλλον, παρά ως αυτόνομο τρόπο προσέγγισης του Θεού:

«Και κατ' αυτόν τον τρόπο κάποια πράγματα λέγονται για τον Θεό και τα πλάσματα αναλογικά, δηλαδή όχι με τελείως διαφορετική σημασία, αλλά ούτε και ακριβώς με την ίδια σημασία. Διότι μπορούμε να αποδώσουμε κατηγορήματα στο Θεό στηριζόμενοι μόνον στα πλάσματα (A[1]). Έτσι, οτιδήποτε λέγεται και για τον Θεό και για τα πλάσματα, λέγεται υπό το πρίσμα της σχέσης του αιτιατού προς την αιτία του [ενν. τον Θεό], όπου όλες οι τελειότητες των κτιστών προϋπάρχουν στο μέγιστο βαθμό. Αυτή η έννοια της σχέσης μεταξύ αίτιου και αποτελέσματος παρέχει τον τρόπο με τον οποίον μπορεί να γίνει καταληπτή και η σχέση μεταξύ απόλυτης ετεροσημίας και απλής ταυτοσημίας. Διότι στη περίπτωση της αναλογίας το κατηγορήμα που αποδίδεται στο αίτιο δεν ταυτίζεται σημασιολογικά με εκείνο που αποδίδεται στο αιτιατό, όπως συμβαίνει όταν μιλάμε για δυο κατηγορήματα απολύτως ταυτόσημα, ούτε όμως είναι και τελείως διαφορετικό, όπως στη περίπτωση δυο κατηγορημάτων τελείως ετερόσημων· άρα ένας όρος [ενν. ένα κατηγορήμα] ο οποίος χρησιμοποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο [δηλ. αναλογικά], δηλώνει διάφορους αναβαθμούς σε σχέση προς ένα και μόνο πράγμα.»²⁰⁰

¹⁹⁹ Wayne J., Hankey, *Dionysius in Albertus Magnus and his student Thomas Aquinas*, στο https://www.academia.edu/37034403/Dionysius_in_Albertus_Magnus_and_his_student_Thomas_Aquinas, σελ. 3-4.

²⁰⁰ Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 86: «And in this way some things are said of God and creatures analogically, and not in a purely equivocal nor in a purely univocal sense. For we can name God only from creatures (A[1]). Thus whatever is said of God and creatures, is said according to the relation of a creature to God as its principle and cause, wherein all perfections of things pre-exist excellently. Now this mode of community of idea is a mean between pure equivocation and simple univocation. For in analogies the idea is not, as it is in univocals, one and the same, yet it is not totally diverse as in equivocals; but a term which is thus used in a multiple sense signifies various proportions to some one thing;»

Η όλη επιχειρηματολογία του *Περί θείων ονομάτων* αφομοιώνεται έτσι από τον Ακινάτη διαχωριζόμενη από την μυστικιστική χροιά της· ο Θωμάς καταβάλλει μεγάλη προσπάθεια, όχι μόνο φιλοσοφική αλλά και γλωσσολογική, όπως θα λέγαμε ίσως σήμερα, για να δείξει ότι οι διάφορες τελειότητες που καθ' υπεροχήν κατηγορούμε στον Θεό μπορούν ταυτόχρονα να μην είναι συνώνυμες μεταξύ τους, και ωστόσο να ανταποκρίνονται σε μια και μόνον οντότητα, την οποία απλώς εμείς είμαστε αναγκασμένοι να αντιλαμβανόμαστε κάθε φορά μερικώς (όπως δηλαδή την προσλαμβάνουμε μέσα από την κτίση):

«Όπως, επομένως, στις διαφορετικές τελειότητες των πλασμάτων αντιστοιχεί μια απλή αρχή την οποία οι τελειότητες αυτές αντιπροσωπεύουν με διάφορους και πολυειδείς τρόπους, έτσι και στις διάφορες και ποικίλες συλλήψεις της διάνοιάς μας, αντιστοιχεί μια καθ' ολοκληρίαν απλή αρχή, την οποία, επειδή την γνωρίζουμε μέσα από διαφορετικές συλλήψεις [δηλαδή όχι όπως είναι], την κατανοούμε ελλιπώς.»²⁰¹

Έτσι η εγγύτητα μεταξύ ανθρώπινης γνώσης και θείας ουσίας μεγαλώνει· πλέον η αδυναμία του ανθρώπου να συλλάβει τον Θεό γίνεται περισσότερο κατανοητή, σχεδόν αποκρυσταλλώνεται· ό,τι διαχωρίζει ανθρώπινη και θεία διάνοια δεν φαίνεται τελικά να είναι τίποτε άλλο παρά η τελειότητα εκείνη μέσω της οποίας όλα τα επιμέρους κατηγορήματα που αποδίδονται στον Θεό γίνονται ένα, δηλαδή η απλή και ενιαία θεϊκή φύση. Και πράγματι, οι εκτενείς αναλύσεις του Ακινάτη σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο οι διαφορετικές τελειότητες χαρακτηρίζουν και καθίστανται συμβατές με την θεία ουσία, εύκολα δίνουν την εντύπωση ότι την κατανόηση του Θεού από τον άνθρωπο δεν την χωρίζει στην πραγματικότητα παρά ένα βήμα, βήμα όχι και τόσο σημαντικό στις ουσιαστικές του συνέπειες.

Ένα τέτοιο συμπέρασμα θα ήταν πράγματι σωστό, αν δεν παρεξηγούσε τόσο εμφανικά την εμβριθεία της θείας απλότητας. Το γεγονός αυτό γίνεται εύκολα κατανοητό, αν αναλογιστεί κανείς τη σημασία που έχει ο δυισμός στην ακινάτεια γνωσιοθεωρία και οντολογία. Τόσο ο άνθρωπος, ο οποίος συνίσταται σε μορφή και ύλη, όσο και οι άυλες υποστάσεις, που αποτελούνται από μορφή και ύπαρξη, περιορίζονται και αδυνατούν να συλλάβουν την πραγματικά απλή θεία ουσία ακριβώς

²⁰¹ *Ο.π.*, σελ. 84: «As therefore, to the different perfections of creatures, there corresponds one simple principle represented by different perfections of creatures in a various and manifold manner, so also to the various and multiplied conceptions of there corresponds one altogether simple principle, according to these conceptions, imperfectly understood. Therefore although the names applied to God signify one thing, still because they signify that under many and different aspects, they are not synonymous.»

εξαιτίας αυτής της εγγενούς συνθετότητάς τους, η οποία, όπως φάνηκε και στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, συνεπάγεται την δυνητικότητα και την θεμελιώδη μεταβλητότητα της φύσης τους σε σχέση με την απόλυτη ενεργητικότητα της Πρώτης Αρχής.²⁰² Η συνθετότητα, επομένως, δεν αποτελεί άλλο ένα στοιχείο της κτιστής πραγματικότητας αλλά το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της, ορίζοντας, με αυτόν τον τρόπο, την απόσταση της σχετικότητας από την αναγκαιότητα, του χρονικού από το προαιώνιο, του καταληπτού και γνώσιμου από το απολύτως ασύλληπτο.

Κατά συνέπεια, το πέρασμα από το ελάχιστο σύνθετο στο απλό δεν εξισώνεται σε καμία περίπτωση με εκείνο από το πολυσύνθετο στο λιγότερο σύνθετο. Μπορεί ο Ακινάτης να απορρίπτει το υπερβατικό, πέρα από ύπαρξη και γνώση, Εν, αναγνωρίζοντας την αστάθεια και τον δογματικό αποπροσανατολισμό που μια τέτοια Αρχή μπορεί να δημιουργήσει,²⁰³ παράλληλα όμως επιμένει ότι η διαφορά θείας και ανθρώπινης νόησης (και επομένως θείας ουσίας και ανθρώπου), είναι τέτοιου είδους, ώστε μόνον η πίστη και η σοφία που αντλείται από αυτήν πρέπει να θεωρείται έγκυρη σε ζητήματα που αφορούν τον Θεό στη σχέση του με τον εαυτό του:

«Και πάλι, τέτοιου είδους θέματα προσεγγίζονται διαφορετικά από τον φιλόσοφο και διαφορετικά από τον χριστιανό: διότι ο φιλόσοφος στηρίζει τον συλλογισμό του στις άμεσες αιτίες των πραγμάτων, εν αντιθέσει με τον χριστιανό, ο οποίος επιχειρηματολογεί βασιζόμενος στην Πρώτη Αρχή, δείχνοντας έτσι ότι η λύση ενός προβλήματος βρίσκεται στην αποκεκαλυμμένη γνώση, ή ότι το τάδε πράγμα μαρτυρά την δόξα του Θεού, ή ότι η δύναμη Αυτού είναι απεριόριστη.»²⁰⁴

Το γεγονός ότι η αποκεκαλυμμένη γνώση αντλεί συχνά επιχειρήματα από την φιλοσοφία δεν δείχνει παρά τη σχέση που διέπει τα δύο είδη γνώσης, σχέση που ανταποκρίνεται στην πραγματική σχέση μεταξύ θείας απλότητας και πολυπλοκότητας

²⁰² Στο πεδίο της νόησης η συνθετότητα αυτή εκφράζεται, όπως έχει ήδη αναφερθεί, με τη διαφορά υποκειμένου-αντικειμένου. Έτσι η σύνθετη ανθρώπινη διάνοια αποδίδει σχέσεις στον Θεό, οι οποίες στην πραγματικότητα εκφράζουν τον δικό της τρόπο λειτουργίας και όχι τη θεία ουσία: «It is no prejudice to the simplicity of God's being that many relations are predicated of Him, not as denoting anything affecting His essence, but according to our mode of thought. [...] Indeed the more simple anything is, the greater is its power, and the more numerous the effects whereof it is the principle; and thus it is viewed as coming into relation in more manifold ways. The fact then that many things are predicated of God relatively is an attestation of the supreme simplicity and singleness of His being.» *Summa Contra Gentiles*, ό.π., σελ. 173.

²⁰³ Wayne J., Hankey, *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, ό.π., σελ. 12-13.

²⁰⁴ Thomas, Aquinas, ό.π., σελ. 162: «And again such points as are considered by philosopher and faithful Christian alike, are treated on different principles: for the philosopher takes his stand on the proper and immediate causes of things; but the faithful Christian argues from the First Cause, showing that so the matter is divinely revealed, or that this makes for the glory of God, or that God's power is infinite.»

των όντων. Ο λόγος υποτάσσεται έτσι στην πίστη, συναποτελώντας μαζί της ένα συνεχές σύνολο από οποίο η δεύτερη, κατέχοντας τα αναπόσπαστα πρωτεία, μπορεί πάντοτε να αντλεί νέους τρόπους και επιχειρήματα για να εκθέσει τα διδάγματά της.

Υπό αυτήν την έννοια ο Θωμάς, παρ' ότι δεν δέχεται τις ίδιες θεολογικές προϋποθέσεις με τον Μάξιμο, δεν διαφέρει με εκείνον ως προς την γενικότερη πρόθεσή του να εκφράσει το δόγμα θεωρητικά, με έναν τρόπο που θέτει την προσέγγιση του Θεού εντός των ορθών ερμηνευτικών ορίων της. Η διαφορά έγκειται στο ότι ο Θωμάς δεν αντιλαμβάνεται την φιλοσοφία απλώς ως παράλληλη ή επιπρόσθετη σε σχέση με την πίστη,²⁰⁵ όπως συμβαίνει με τους περισσότερους Έλληνες Πατέρες, αλλά αντίθετα ως τον κατεξοχήν τρόπο προσέγγισης του θείου μέσα από την κτίση και τις πεπερασμένες νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου. Ό,τι επομένως τον ενδιαφέρει δεν είναι να δικαιολογήσει την θεμελιώδη διαφορά του Θεού με την φυσική πραγματικότητα και το οντολογικό χάσμα μεταξύ των δύο που αυτή δημιουργεί, στηριζόμενος στην καθολική υπεροχή και τον ασύλληπτο χαρακτήρα Του (στηριζόμενος δηλαδή άτυπα στην έννοια του νεοπλατωνικού Ενός)· απεναντίας, στον αντίποδα αυτής της προσπάθειας, ο Θωμάς επιχειρεί να αξιοποιήσει τα ίδια αυτά στοιχεία με απώτερο σκοπό να τεκμηριώσει τη δυνατότητα του Δημιουργού να ταυτίζεται με το σύνολο των λογικών απαιτήσεων που προκύπτουν από την απόδειξη της ύπαρξής Του, χωρίς το γεγονός αυτό να διαταράσσει την απόλυτη απλότητα Του.

Το νεοπλατωνικό Εν αφομοιώνεται και εντάσσεται έτσι ομαλά στον λόγο, διαχωριζόμενο από τη μυστικιστική του λειτουργία· η πρωτοβουλία της ανύψωσης του νου πάνω και πέρα από τα όριά του, ανήκει πλέον μόνον στην θεία βούληση και χάρη. Με τον τρόπο αυτό, αριστοτελισμός και νεοπλατωνισμός βρίσκουν την ωριμότερη και πληρέστερη έκφρασή τους μέσα από το ενιαίο κάτοπτρο του χριστιανισμού, μια έκφραση που έμελλε να επηρεάσει τόσο την φιλοσοφία όσο και τη θεολογία, για περισσότερο από τετρακόσια χρόνια.

²⁰⁵ Ούτε βέβαια θεωρεί ότι η σπουδή της προσφέρει μόνον εννοιολογικά ή μορφολογικά οφέλη σε σχέση με την έκφραση του δόγματος ή των θεολογικών αληθειών, όπως αφήνει να φανεί ο τρόπος με τον οποίον μεταχειρίζεται το νεοπλατωνισμό ο Μάξιμος.

Συμπεράσματα

Είναι συχνά δύσκολο οι οφειλές, φιλοσοφικές και μη, του ενός στοχαστή στον άλλον να αναγνωρισθούν (και να διακριθούν) με κάποια ακρίβεια. Στις περισσότερες περιπτώσεις μια ιδέα ή ένα σύστημα σκέψης έχει δεχθεί τόσες προσθήκες και επεξεργασίες, που το τελικό αποτέλεσμα είναι αρκετά διαφορετικό σε σχέση με την αρχική μορφή του. Το γεγονός αυτό φαίνεται με σαφήνεια στην περίπτωση του Ακινάτη και των πηγών του· ο ίδιος ο Θωμάς θεωρεί για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα ως αριστοτελικά, κείμενα σε μεγάλο βαθμό νεοπλατωνικά, όπως το *Βιβλίο περί των αιτιών*,²⁰⁶ ενώ, ελλείπει των πρωτότυπων πλατωνικών διαλόγων, εκλαμβάνει τη σκέψη τόσο του Πλωτίνου (με την οποία ποτέ δεν έρχεται σε άμεση επαφή)²⁰⁷ όσο και του Πρόκλου ως αυθεντικά πλατωνική μάλλον, παρά ως μια συνολική φιλοσοφική προσπάθεια της ύστερης αρχαιότητας να συμφιλιώσει τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη.

Έτσι, πίσω από το νεοπλατωνικό αριστοτελισμό με τον οποίον η λατινική Δύση ήρθε σε επαφή μέσω των Αράβων, τον 12^ο και 13^ο αιώνα, κρύβεται μια εξελικτική διαδικασία αφομοίωσης και αλληλεπίδρασης μεταξύ των κυρίαρχων θρησκευτικών και φιλοσοφικών ρευμάτων (του ιουδαϊσμού συμπεριλαμβανομένου),²⁰⁸ η οποία ξεπερνάει τα χίλια χρόνια. Θα ήταν επομένως εξαιρετικά δύσκολο και πολύπλοκο να επιχειρηθεί μια καθολική αποτίμηση της συμμετοχής του κάθε διανοητή, επώνυμου ή ανώνυμου, στην τελική διαμόρφωση και συγκρότηση εκείνου του τρόπου σκέψης, ο οποίος βρίσκει την ωριμότερη και τελειότερη έκφρασή του στον Ακινάτη. Και αφού, τουλάχιστον στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, κάτι τέτοιο δεν είναι εφικτό, είναι εξίσου δύσκολο να εκτιμηθεί ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίον ο Μάξιμος επιδρά σε ένα ήδη σχηματισμένο και ανεπτυγμένο φιλοσοφικό σύστημα, όπως αυτό που παρουσιάζεται στη *Summa Theologica* (και, ακόμη νωρίτερα, στη *Summa Contra Gentiles*).

Οι παραπάνω διαπιστώσεις, ωστόσο, δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ούτε απορριπτικές ούτε αποτρεπτικές όσον αφορά την έρευνα· ό,τι χάνει η σχετική βεβαιότητα το κερδίζει η εύλογη πιθανότητα. Ο Μάξιμος πράγματι κατέχει μια πλεονεκτική θέση στη

²⁰⁶ Wayne J., Hankey, «Aquinas, Plato, and Neoplatonism», στο Brian Davies (επίμ.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Μάιος 2012, σελ. 55.

²⁰⁷ Ο.π.

²⁰⁸ Kenneth, Seeskin, "Maimonides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/maimonides/>>.

διαδικασία προσέγγισης και αφομοίωσης του αριστοτελισμού από τον χριστιανισμό, τοποθετούμενος χρονικά πριν από τις αντίστοιχες (και έντονα νεοπλατωνίζουσες) προσπάθειες των Αράβων. Το γεγονός αυτό είναι ξεκάθαρο στον τρόπο με τον οποίον αξιοποιεί τη σκέψη του Αριστοτέλη (την οποία διατηρεί κατά το δυνατόν ανέπαφη από νεοπλατωνικά στοιχεία), στηριζόμενος κατ' εξοχήν στις έννοιες της δύναμης και της ενέργειας και προτείνοντας έτσι ένα θεολογικό υπόδειγμα αρκετά διαφορετικό από όσα ακολούθησαν. Η σημαντικότερη ομοιότητα του υποδείγματος αυτού με την οντολογία του Ακινάτη μπορεί να εντοπιστεί στον παρεμφερή τρόπο με τον οποίον ο δεύτερος χρησιμοποιεί τις ίδιες αυτές έννοιες προκειμένου να υποστηρίξει την περί Θεού επιχειρηματολογία του. Το γεγονός αυτό καθίσταται σαφές σε τρεις θεμελιώδεις, για την επιχειρηματολογία αυτή, συλλογισμούς· συγκεκριμένα, στην κατάδειξη της εγγενούς δυνητικότητας της κτίσης, στη συνακόλουθη απόδειξη της απλότητας του Θεού²⁰⁹ και, τέλος, στην πληρότητα της γνώσης Του σε σχέση με τα κτιστά όντα.²¹⁰

Εφόσον το κατεξοχήν γνώρισμα της φυσικής πραγματικότητας συνίσταται στη δυνατότητα περιγραφής των όντων που τη συναπαρτίζουν (καθ' ότι όλα τα όντα διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς την ιδιαίτερη ουσία τους),²¹¹ οι επιμέρους κτιστές ουσίες θα πρέπει να είναι περατές και πεπερασμένες και, για το λόγο αυτό, να υφίστανται δυνάμει ως προς όλες τις διαφορετικές μορφές που θα μπορούσαν να αποκτήσουν, εάν δεν περιορίζονταν από τον τρόπο με τον οποίο ήδη υπάρχουν.²¹² Επιχειρηματολογώντας σ' αυτή τη βάση, δεν είναι δύσκολο να διαπιστωθεί ότι κάθε κτιστό ον εξαρτάται ως προς την πραγμάτωσή του από ένα άλλο, πρότερο αυτού, και, κατά συνέπεια, ότι η Πρώτη Αρχή του παντός δεν θα ήταν δυνατό να ενέχει οποιουδήποτε είδους δυνητικότητα ως προς τη μια ή την άλλη πιθανή κατάσταση ύπαρξης, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι Αυτή θα ήταν εξίσου ενδεχομενική με τις κτιστές ουσίες των οποίων αποτελεί την αιτία. Με τον τρόπο αυτό η θεία απλότητα εδραιώνεται πλέον στην διαπίστωση ότι κάθε είδους σύνθεση ενέχει κάποια

²⁰⁹ Βλ. κεφ. 3, σελ. 43.

²¹⁰ Βλ. κεφ. 2, σελ. 37-38 και κεφ. 3, σελ. 47-48.

²¹¹ Βλ. κεφ. 2, σελ. 33.

²¹² Ας σημειωθεί εδώ ότι ο 'τρόπος ύπαρξης' του Μαξίμου, μεταστοιχειώνεται από τον Ακινάτη σε ένωση ουσίας και ύπαρξης ή ουσίας και ύλης, όπως φάνηκε στο 3^ο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας. Στη πραγματικότητα όμως και στις δύο περιπτώσεις η όλη επιχειρηματολογία εξαρτάται από την δυνητικότητα των περιγραφτών όντων ως προς όλες τις διαφορετικές μορφές που θα μπορούσαν να λάβουν, της μη ύπαρξης (της έλλειψης, δηλαδή, μορφής) συμπεριλαμβανομένης. Ο Ακινάτης επικαλείται ρητά αυτόν τον συλλογισμό (Thomas, Aquinas, *Summa Theologica*, ό.π., σελ. 40-41), ο οποίος ανάγεται στον Μάξιμο. Βλ. σχετικά κεφ. 2, σελ. 34 και 35.

δυνητικότητα, στο βαθμό που τα μέρη της μπορούν να υπάρξουν τόσο ασύνδετα και άρα δυνάμει ως προς τη σύνθεσή τους, όσο και συνδεδεμένα και άρα δυνάμει ως προς τη διάλυσή τους,²¹³ και όχι μόνον στη λογική αδυναμία ένα σύνθετο ον να εξηγηθεί επαρκώς από ένα άλλο όμοιο και εξίσου σύνθετο μ' αυτό.²¹⁴ Παράλληλα, η πληρότητα της θείας γνώσης σε σχέση με την κτίση, στηρίζεται κατά κύριο λόγο στην απόλυτη ενεργητικότητα του Θεού, ο οποίος δεν θα μπορούσε να υφίσταται δυνάμει ως προς τη γνώση των όντων εκείνων των οποίων αποτελεί την αιτία, καθ' ότι μια τέτοια παραδοχή θα σήμαινε είτε ότι ο Θεός δεν κατανοεί απόλυτα τον εαυτό του, είτε, προκειμένου να αποφευχθεί ένα τέτοιο αντιφατικό συμπέρασμα, ότι υφίστανται αποτελέσματα των οποίων ο Θεός δεν αποτελεί την αιτία, θέση που, όπως έχει ήδη φανεί, είναι εξίσου αδύνατη.²¹⁵

Τα τρία παραπάνω παραδείγματα αξιοποίησης του αριστοτελικού τρόπου σκέψης σε θεολογικά ζητήματα, τα οποία συναντώνται σχεδόν αυτούσια και στον Μάξιμο και στον Ακινάτη, είναι χαρακτηριστικά μιας γενικότερης νοοτροπίας, η οποία αρχίζει σιγά σιγά να αναγνωρίζει την μεγάλη αξία του αριστοτελικού τρόπου σκέψης σε περιοχές όπου μέχρι πρότινος κυριαρχούσε σχεδόν αποκλειστικά ο νεοπλατωνισμός. Αυτή η αλλαγή βάρους στην κατανομή των επιχειρημάτων, η οποία σηματοδοτείται με τον πιο εμφαντικό τρόπο από τον κεντρικό ρόλο που διαδραματίζει στον Ακινάτη η χρήση των εννοιών της δύναμης και της ενέργειας (αλλά και από τους διάφορους τρόπους που αυτή διακλαδώνεται και προσαρμόζεται εκ νέου μέσα στο φιλοσοφικό του σύστημα)²¹⁶, ξεκινά, παρά τα προβλήματα ή τις ελλείψεις που μπορεί πιθανώς να της καταλογίσει κανείς, από τον Μάξιμο και την ρηξικέλευθη επαναπροσέγγισή του στην απόδειξη του Θεού και των κατηγορημάτων του. Είναι η μελέτη αυτής της προσέγγισης που, όπως ήδη φάνηκε,²¹⁷ επιτρέπει να έλθουν στο φως οι δυνατότητες αλλά και οι αδυναμίες της αριστοτελικής φιλοσοφίας όσον αφορά την θεωρητική άρθρωση ενός μονιστικού δόγματος αποτελώντας, κατά συνέπεια, ένα ανεκτίμητης αξίας εργαλείο

²¹³ Στον βαθμό επομένως που, όπως θα έλεγε ο Μάξιμος, είναι μεταβλητά ως προς τον έναν ή τον άλλον τρόπο ύπαρξης.

²¹⁴ Βλ. κεφ. 1, σελ. 17-18. Με τον τρόπο αυτό αρκετά από τα σχετικά επιχειρήματα του νεοπλατωνισμού παύουν να έχουν την πρωτοκαθεδρία και συμπληρώνονται με νέα, βασιζόμενα πλέον στον Αριστοτέλη.

²¹⁵ Κατά συνέπεια, εφόσον ο Θεός αποτελεί την αιτία του παντός, διαθέτει μια απόλυτη και ευκρινή γνώση του, στο βαθμό που, όντας πλήρως ενεργεία, γνωρίζει απόλυτα τον εαυτό του.

²¹⁶ Δεν πρέπει άλλωστε να λησμονήσει κανείς ότι κατεξοχήν στις έννοιες αυτές στηρίζονται οι αποδείξεις του Ακινάτη τόσο για την ενικότητα, όσο και για την τελειότητα του Θεού. Βλ. σχετικά κεφ. 3, σελ. 45 και 46.

²¹⁷ Βλ. κεφ. 3, σελ. 41 και 42.

στην περαιτέρω ανάπτυξη και συμπλήρωσή της (υπό αυτήν την έννοια, το έργο του Μαξίμου δεν παρουσιάζει ενδιαφέρον μόνο για τον χριστιανό, αλλά εξίσου και για τον θεολόγο κάθε μονοθεϊστικής θρησκείας).

Σε τελική ανάλυση, και παρ' όλο που, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι ιδιαίτερα δύσκολο να αποδείξει κανείς με σχετική, έστω, βεβαιότητα την επιρροή μιας φιλοσοφικής ιδέας ή ενός τρόπου σκέψης σε έναν άλλον, όταν μεταξύ τους έχει μεσολαβήσει παραπάνω από μισή χιλιετία φιλοσοφικού στοχασμού, είναι ωστόσο απολύτως εφικτό να διατυπωθεί το ερώτημα αν είναι τελικά δυνατό στηριζόμενος κάποιος στο αριστοτελικό θεολογικό υπόδειγμα του Μαξίμου και έχοντας υπόψιν τους περιορισμούς και τις λύσεις που προτείνει ο νεοπλατωνισμός σχετικά με την Πρώτη Αρχή, να φθάσει σε παρεμφερή με του Ακινάτη συμπεράσματα. Η καταφατική απάντηση σε αυτό το ερώτημα, όπως προκύπτει από την παρούσα εργασία, και όπως φάνηκε με σαφήνεια στο δεύτερο και κυρίως στο τρίτο κεφάλαιο, αναδεικνύει τόσο τη σημασία της σκέψης του Μάξιμου ως ενός ενδιάμεσου και απαραίτητου βήματος στην πορεία αφομοίωσης του Αριστοτέλη από τον χριστιανισμό, όσο και του κέρδους που η σκέψη αυτή προσφέρει στην βαθύτερη κατανόηση και συμπλήρωση του νεοπλατωνίζοντος αριστοτελισμού που οι Δυτικοί παρέλαβαν από τον αραβικό κόσμο. Συνειδητά ή μη, άμεσα ή έμμεσα, η μεσαιωνική Δύση εισπράττει, έτσι, τον ώριμο τόκο της μαξιμιανής θεολογίας.

Βιβλιογραφία

Πρωτογενείς Πηγές

Ακινάτης, Θωμάς, *Περί του όντος και της ουσίας*, μτφ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδόσεις Δωδώνη, 2013.

Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, μτφ. Joseph Rickaby, The Catholic Primer.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, μτφ. Πατέρων της Αγγλικής Δομινικανής επαρχίας, Benziger Bros, Νέα Υόρκη 1947.

Αριστοτέλης, *Φυσικά*, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Νήσος, Απρίλιος 2015.

Aristotle, *Metaphysics, Volume II: Books 10-14, Oeconomica, Magna Moralia*, μτφρ. Hugh Tredennick, G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library 287, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

Aristotle, *Posterior Analytics, Topica*, μτφρ. Hugh Tredennick, E. S. Forster, Loeb Classical Library 391, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Cusanus, Nicolaus, *Η Σοφία της Αγνωσίας*, μτφρ. Γεώργιος Δαρδιώτης, Εκδοτικός οίκος Αντ. Σταμούλη.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων, Περί Μυστικής Θεολογίας*, μτφ. Δημήτρης Κ. Χατζημιχαήλ, εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ Θείων Ὄνομάτων*, PG 3, 585-984.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς Θεολογίας*, PG 3, 997-1048.

Dielz, Hermann, Kranz, Walther, *Οι προσωκρατικοί οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, μτφρ. Βασ. Α. Κύρκος, Δημοσθ. Γ. Γεωργοβασίλης, Εκδόσεις Παπαδήμα, Αθήνα 2011.

Dionysius the Areopagite, *Works*, μτφ. John Parker, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, στο <http://www.ccel.org/ccel/dionysius/works.html>.

Η Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκη), μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα 1997.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, PG 90, 960-1073.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Μυσταγωγία*, PG 91, 658-722.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Περὶ Διαφόρων Αποριῶν τῶν Ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, PG 91, 1031-1418.

Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, *Πρὸς Θαλάσσιον Περὶ Διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς*, PG 90, 244-786.

Πλάτων, *Λάχης-Μένων-Παρμενίδης*, μτφρ. Β. Τατάκης, Ηλ. Λάγιος, Δαίδαλος Ι. Ζαχαρόπουλος.

Πλωτίνου, *Εννεάς Ἑκτη*, Ημίτομος Β', μτφρ. Παῦλος Καλλιγὰς, Ακαδημία Αθηνῶν, Αθήνα 2018.

Πλωτίνου, *Εννεάς Πέμπτη*, μτφρ. Παῦλος Καλλιγὰς, Ακαδημία Αθηνῶν, Αθήνα 2013.

Plotinus, *The Enneads*, μτφ. Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited.

Δευτερογενεῖς Πηγές

Adamson, Peter, "The Theology of Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/theology-aristotle/>>.

Bradshaw, David, *Aquinas and the Essence-Energies Distinction*, στο <http://tinyurl.com/y5h69723>.

Corrigan, Kevin, and Harrington, L. Michael, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>>.

Davies, Brian, (επίμ.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Μάιος 2012.

Falcon, Andrea, (επίμ.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, 2016.

Flood, Patrick, F., *Thomas Aquinas and Denis the Areopagite on the being of creatures*, University of Ottawa, 1968, στο <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/20950>.

Gerson, Lloyd, "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plotinus/>>.

Gerson, Lloyd P., (επιμ.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2000.

Hankey, Wayne J., *Aquinas's Neoplatonism in the Summa Theologiae on God: A Short Introduction*, στο https://www.academia.edu/33000454/Aquinas_Neoplatonism_in_the_Summa_Theologiae_on_God_A_Short_Introduction.

Hankey, Wayne J., *Dionysius in Albertus Magnus and his student Thomas Aquinas*, στο https://www.academia.edu/37034403/Dionysius_in_Albertus_Magnus_and_his_student_Thomas_Aquinas.

Kenny, Antony, (επιμ.), *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Δ. Ρισσάκη, Νεφέλη, Αθήνα 2005.

Klima, Gyula, "The Medieval Problem of Universals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>>.

Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/>.

Ματσούκας, Νίκος, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία, κατά το Μάξιμο Ομολογητή*, Εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 2014.

Nelson, Michael, "Existence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/existence/>>.

Perl, Eric D., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, SUNY Press, 2008.

Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2015.

Σατελέ, Φρανσουά, (επιμ.), *Η Φιλοσοφία*, Τόμος Α', μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδόσεις Γνώση, 2006.

Seeskin, Kenneth, "Maimonides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), στο URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/maimonides/>>.

Stiglmayr, Joseph, "Dionysius the Pseudo-Areopagite." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 5, New York: Robert Appleton Company, 1909, στο <<http://www.newadvent.org/cathen/05013a.htm>>.

Τατάκης, Β.Ν., *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, μτφ. Εύα Κ. Καλπουρτζή, Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1977.

Τατάκης, Βασίλειος Ν., *Η Ελληνική και Πατερική Φιλοσοφία*, εκδόσεις Αρμός, 2000.

Windelband, Wilhelm, Heinz, Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, α' τόμος, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2001.