

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

*Η μεταφυσική του φωτός στη Φιλοσοφία και την Τέχνη
της Ιταλικής Αναγέννησης*

Διδακτορική Διατριβή

Υποβληθείσα

υπό της Κατσαρού Γεωργίας



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:

1. Γεώργιος Στείρης, Επιβλέπων
2. Νίκη Χαρά Μπανάκου - Καραγκούνη, Μέλος
3. Έλση Μπακονικόλα - Γιαμά, Μέλος

ΑΘΗΝΑ, 2020

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ	18
Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ	21
ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΟΦΘΑΛΜΟΥ ΜΕ ΤΟ ΦΩΣ	45
Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ "ΩΡΑΙΟ"	51
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ	56
Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ..	60
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	
Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ	93
Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΣΤΟ ΘΕΟ	99
Η ΘΕΩΝΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ. ΣΧΕΣΗ ΑΓΑΘΟΥ - ΦΩΤΟΣ	105
Η ΟΝΟΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ. ΣΧΕΣΗ ΚΑΛΟΥ - ΦΩΤΟΣ	111
ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΟΥΡΑΝΙΑ ΙΕΡΑΡΧΙΑ	116
Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΟΥΡΑΝΙΑ ΙΕΡΑΡΧΙΑ	128
Η ΥΠΑΡΞΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΕ ΑΝΤΙΔΙΑΣΤΟΛΗ ΜΕ ΤΟ ΦΩΣ	134
ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΟ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΕΡΑΡΧΙΑ	141
Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ	145
Η ΚΛΙΜΑΚΩΣΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΙΣ ΙΕΡΑΤΙΚΕΣ ΤΑΞΕΙΣ	147
ΤΟ ΒΑΠΤΙΣΜΑ	151
ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΣΥΝΑΞΗΣ Ή ΘΕΙΑΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ	155
Η ΤΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΜΥΡΟΥ	157
Η ΘΕΩΣΗ	160

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΜΑΡΣΙΛΙΟ ΦΙΤΣΙΝΟ	167
ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ	173
ΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΦΩΣ	178
ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΦΙΤΣΙΝΟ	193
ΦΩΣ ΚΑΙ ΨΥΧΗ	200
ΝΟΥΣ ΚΑΙ ΦΩΣ	210
ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΦΩΣ	222
ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ	233

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

ΤΟ ΦΩΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ ΜΕΧΡΙ ΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ	237
Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ	256
Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ	286

ΕΠΙΛΟΓΟΣ	306
-----------------------	------------

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	316
---------------------------	------------

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Παρότι "μεταφυσική" και "φως" αποτελούν δύο έννοιες με πολλές προεκτάσεις και ποικίλο περιεχόμενο, οι οποίες διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο την εποχή του Μεσαίωνα, ο συνδυασμός τους επέφερε τη μεταφυσική του φωτός. Δόθηκαν διαφορετικές ερμηνείες και προσεγγίσεις ως προς την κατανόησή της, ωστόσο στηρίχθηκε κυρίως σε νεοπλατωνικές βάσεις, υποστηρίζοντας ότι το αισθητό φως δεν "εκπέμπεται" από το θεϊκό, καθώς έχει καθαυτό μια δική του ιδιαίτερη και διαφορετική φύση, που δημιουργείται και δεν εκπορεύεται από το Θεό.¹

Καταρχήν, η μεταφυσική στοχάζεται τα όντα ως όντα. Ο κατεξοχήν τρόπος προσέγγισης των όντων διαφαίνεται αρχικώς στο έργο του Πλάτωνα, του οποίου η προσήλωση στην ιδέαν ή είδος των όντων εκλαμβάνεται από τον Heidegger, ως εξάρτηση από την "όψη" και "θέασή" τους.² Όπως και αν ερμηνεύονται τα όντα, ως έννοια και δύναμη, ως γίνεσθαι και ζωή, ως παράσταση, ως ενέργεια, εμφανίζονται κάθε φορά ως όντα μέσα στο φως του Είναι.³ Συνεπώς, η μεταφυσική παρουσιάζει τα όντα και οφείλει αυτή τη θέαση στο φως του Είναι. Η δε φιλοσοφία αντιμετώπισε το φως είτε σαν μια φυσική πραγματικότητα, είτε σαν σύμβολο, όπου από την εποχή του Αριστοτέλη μέχρι

¹ Patrizia Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, μτφ. Καίτη Μαράκα (Αθήνα, Πολύτροπον 2008), 74.

² Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, Προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια Π. Κ. Θανασιάς (Αθήνα: Πατάκη, 2000), 176.

³ Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, 102.

το 17ο αιώνα, η εικασία σχετικά με τη φύση και τη λειτουργία του φυσικού φωτός καταλαμβάνει βαρυσήμαντο ρόλο στη σκέψη του φυσικού φιλοσόφου.⁴

Ο όρος «μεταφυσική του φωτός» αναφέρεται στην ιδέα ότι όλα τα πράγματα που περιέχει το φυσικό σύμπαν, όπως ο χώρος, ο χρόνος, οι ζώντες οργανισμοί, ακόμη και τα άστρα και οι ουράνιες σφαίρες, προέρχονται από το φως και αποτελούν διαφορετικές μορφές της μοναδικής θεμελιώδους ενέργειας του φωτός. Οι τρεις κύριες προτάσεις που μπορούν να διαμορφωθούν για τη μεσαιωνική φιλοσοφία του φωτός πάνω σε αυτή τη βάση είναι ότι: 1) ο Θεός είναι το φως σε ένα κατάλληλο περιβάλλον και όχι μια απλή μεταφορική έννοια, 2) η έννοια του φωτός βρίσκεται στο πνευματικό Είναι παρά στο σωματικό, 3) στον ορατό κόσμο το φως είναι το πρώτο, πιο ανεπαίσθητο και δραστήριο των υλικών στοιχείων, και επομένως πιο κοντά στην άυλη φύση.⁵

Στόχος της παρούσας εργασίας είναι να αποδειχθεί πως η μεταφυσική του φωτός επηρέασε την τέχνη της Αναγέννησης και κατ' επέκταση ν' αναδειχθεί ο τρόπος με τον οποίο οι Αναγεννησιακοί καλλιτέχνες αποτύπωσαν νέες τεχνικές και μεθόδους μέσω του φωτός στα δημιουργήματά τους. Είναι αξιοσημείωτο ότι η μεταφυσική του φωτός βρήκε πρόσφορο έδαφος να αναπτυχθεί σε κύκλους όπως ο νεοπλατωνισμός,⁶ σε μια φιλοσοφία της ελληνικής θρησκείας ή στον σχολαστικισμό των θρησκευτικών πολιτισμών, που προέρχονται από την ιουδαϊκή αποκάλυψη, συμπεριλαμβάνοντας το Ισλάμ. Επομένως, κρίνεται απαραίτητο, προτού φθάσουμε στην απόδειξη αυτή, που αποτελεί και το θέμα

⁴ James Mc Evoy, "The Metaphysics of Light in the Middle Ages," *Philosophical Studies* 26 (1978): 126-145: 126.

⁵ McEvoy, "The metaphysics...", 139.

⁶ Eduard Zeller and Wilhelm Nestle, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, πρόλογος - μτφ. Χαράλαμπος Θεοδωρίδης (Αθήνα: Εστία, 2008), 372.

της εργασίας, να γίνει αναφορά στη συμβολή του νεοπλατωνισμού και των εκπροσώπων του, οι οποίοι μέσα από τα έργα τους έδειξαν τη σημασία και τη λειτουργία της μεταφυσικής του φωτός, αναλόγως της οπτικής και της αντιληπτικής τους ικανότητας, επηρεάζοντας και εμπνέοντας σε μεγάλο βαθμό τον καλλιτέχνη της Αναγέννησης προς την εξέλιξη και την πρωτοτυπία, καθιερώνοντας στο κοινωνικό γίνεσθαι μέσω της σύλληψης του φωτός νέα προοπτική στη ζωγραφική και γενικότερα στην τέχνη.

Η έννοια του φωτός έχει επηρεάσει σε μεγάλο βαθμό τους αιώνες της φιλοσοφικής σκέψης και οδήγησε σε μεταφυσικές, κοσμολογικές και γνωσιακές θεωρίες. Το φως χρησιμοποιείται κατά κύριο λόγο σε θρησκευτικά ή φιλοσοφικά ζητήματα, αποδίδοντάς τους ένα συμβολικό ή αλληγορικό χαρακτήρα. Ωστόσο, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε μια άλλη λειτουργική και χρηστική έννοια του φωτός, όπως αυτό αποδίδεται και απεικονίζεται στα έργα τέχνης του 15ου αιώνα, σηματοδοτώντας αλλαγές στη ζωγραφική τεχνοτροπία με τη διάδοση και τη ρύθμιση νέων τεχνικών της προοπτικής αναπαράστασης, που θα αναλυθούν εκτενώς παρακάτω.

Οι θεωρίες των νεοπλατωνικών φιλοσόφων θα βρουν την πρακτική εφαρμογή τους στην τέχνη της Αναγέννησης και θα αποτυπωθούν στους πίνακες ζωγραφικής και στα αρχιτεκτονικά κτίρια της Αναγέννησης από τους εκάστοτε καλλιτέχνες, δίνοντας σάρκα και οστά στις θεωρίες τους μέσω του φωτός και των αντίστοιχων διαβαθμίσεων του, αφομοιώνοντας τη νεοπλατωνική αισθητική των φιλοσόφων.

Τα βασικά ερευνητικά ερωτήματα που με απασχόλησαν είναι: 1) ο ορισμός της μεταφυσικής του φωτός, 2) ποιος είναι ο συνδετικός κρίκος της μεταφυσικής του φωτός με τη φιλοσοφία και τη θεολογία, 3) ποιος είναι ο

αντίκτυπος της μεταφυσικής του φωτός στην τέχνη της Αναγέννησης, 4) υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής που ενώνει τη φιλοσοφία, τη θεολογία και την τέχνη με το φως και πώς αλληλοεπιδρούν μεταξύ τους και 5) κατά πόσο η τέχνη της Αναγέννησης έχει ως θεωρητικό της υπόβαθρο τη μεταφυσική του φωτός.

Στο πρώτο κεφάλαιο αναλύεται το μεταφυσικό σύστημα του Πλωτίνου, και συγκεκριμένα πώς το φως περιγράφει τη σχέση εξάρτησης των τεσσάρων υποστάσεων. Το φως είναι ασώματο και λειτουργεί ως μια φυσική υπόσταση, η οποία εικονίζει την ανωτερότητα του νοητού κόσμου έναντι του αισθητού, όπου μέσω της απορροής του φωτός, είναι εμφανής η προέλευση του αισθητού κόσμου από το νοητό. Έτσι, η ψυχή δημιουργεί τον αισθητό κόσμο ως συνέχεια του κόσμου της νόησης, ενώ το φως είναι αυτό ακριβώς που ενεργοποιεί την όραση. Επίσης, αναπτύσσεται η σχέση του οφθαλμού με το φως, τονίζοντας τη λειτουργία του φωτός ως μέσου μεταξύ του ορατού αντικειμένου και του οφθαλμού με σκοπό την πρόσληψη ποικίλων ερεθισμάτων.

Ακόμη, ακολουθεί μια ενότητα, όπου γίνεται λόγος για τη σημασία του φωτός στο "Ωραίο", καθώς το φως είναι αυτό που αποκαλύπτει το κάλλος. Η αισθητή ομορφιά, καλλιτεχνική και φυσική, έχει τις καταβολές της στο φως, το οποίο φωτίζει την ύλη και αποκαλύπτει τον αισθητό κόσμο. Το αισθητό κάλλος της τέχνης διακρίνεται των υπόλοιπων σωμάτων λόγω του συμβολικού του ρόλου, καθώς παραπέμπει στο νόημα του άορατου φωτός. Η ενδοσκοπική θέαση του θεϊκού κάλλους οδηγεί στην αυτογνωσία και την αναζήτηση της εσώτερης αλήθειας, που αποτελεί τον πυρήνα του Είναι του ανθρώπου και αποβλέπει στην απόλυτη ενότητα τόσο με τον εαυτό του όσο και με το Θεό.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναπτύσσεται η οντολογία του Πρόκλου, ο οποίος ακολουθεί τον προκάτοχό του, Πλωτίνο, ως προς την κλιμάκωση των υποστάσεων, ωστόσο βασίζεται κατά κύριο λόγο σε ορισμένα πλατωνικά συγγράμματα (*Τίμαιος*, *Πολιτεία*), υποστηρίζοντας ότι το αισθητό φως είναι σωματικό, και ανάλογα με την χρησιμότητά του στον κόσμο, λειτουργεί ευεργετικά στην ζωή του ανθρώπου ή καταστρεπτικά, όπου μετατρέπεται σε σκότος. Χωρίζει την πραγματικότητα σε νοητή και αισθητή. Η πρώτη εκπέμπει νοητό φως, καθιστώντας τα πράγματα νοητά και αγαθοειδή, λόγω της μεθεκτικής σχέσης με τον πρώτο Θεό. Η δεύτερη απορρέει από τον ήλιο - αισθητό φως, καθιστώντας τα πράγματα του ευρύτερου χώρου ηλιοειδή και αισθητά.

Μελετώντας τα δύο βασικά έργα, *Στοιχείωσις Θεολογική* και *Περί τῆς κατά Πλάτωνος Θεολογία*, παρατηρούμε ότι το έργο της δημιουργίας του κόσμου ξεκίνησε, κατά τον Πρόκλο, μέσα από την κυκλική αναδίπλωση του Ενός (μονή - πρόοδος - επιστροφή), όπου προήλθαν οι Ενάδες, μια σειρά υπεραισθητών οντοτήτων, οι οποίες αποτελούν τις πηγές του αγαθού και συνέβαλαν με τη σειρά τους στην ενότητα και δημιουργία των κατώτερων υποστάσεων. Χάρη στις αλλεπάλληλες διαιρέσεις και υποδιαιρέσεις των υποστάσεων της πραγματικότητας, που υπέθεσε ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος, γεφυρώνεται κάθε χάσμα στον κόσμο έτσι ώστε το σύμπαν να εμφανίζεται ως μια αδιάσπαστη ολότητα.

Το Εν, λοιπόν, ως πρωταρχικό ον ή πρώτος Θεός ή πηγή φωτός αντικατοπτρίζει την αλήθεια και τη θεία φώτιση, και εμφανίζεται ως μια απόλυτα αυθεντική κατάσταση περιγραφής της πραγματικότητας, καθώς, με την μέθοδο της απορροής του φωτός, προχωρά προς τις κατώτερες υποστάσεις,

με αποτέλεσμα την πτώση της ψυχής στην ύλη, δηλαδή στο σκότος και το κακό. Βέβαια, ο Πρόκλος, ως ένθερμος οπαδός της ιερατικής τέχνης της θεουργίας, υποστηρίζει την ικανότητα της επιστροφής της ψυχής και της ένωσής της με το Εν, επιτυγχάνοντας τη σωτηρία της. Η καθαρότητα του φωτός παραλληλίζεται με την αγνότητα της ψυχής, η οποία δεν αναμειγνύεται με διάφορα επιπρόσθετα στοιχεία (πάθη), που θα μπορούσαν να επιφέρουν την αλλοίωσή της. Πρόκειται για μια μορφή ηθικής ιεράρχησης, η οποία θέτει σε πρώτο πλάνο τόσο την προσωπική πληρότητα και την υπαρξιακή ετοιμότητα των ανθρώπων όσο και την ποιότητα ενός μεταφυσικού όντος με το οποίο πρέπει να επικοινωνήσουν(οι άνθρωποι), προκειμένου να έχει νόημα η ζωή και η ύπαρξή τους.

Στο τρίτο κεφάλαιο αναλύεται ο φιλοσοφικοθεολογικός στοχασμός του Διονυσίου Αρεοπαγίτη, ο οποίος διακρίνει μια "καταφατική" και μια "αποφατική" θεολογία: η πρώτη αποδίδει στο Θεό τα ονόματα όλων των όντων, ενώ η δεύτερη ακολουθεί το δρόμο των αρνήσεων. Αρχικά, παρουσιάζει κάποιες έννοιες, που αναφέρονται στη σχέση Θεού και ανθρώπου, και μάλιστα πρώτα τη θεωνυμία του Αγαθού και τη σχέση του με το φως. Το φως αποτελεί μια άλλη όψη του Αγαθού. Ο Αρεοπαγίτης χρησιμοποιεί τη θεωνυμία φως νοητό παράλληλα για τον Θεό και το Αγαθό, επειδή το Αγαθό προσωποποιεί τον Θεό ως μοναδική αιτία, χαρίζοντας την υπερκόσμια γνώση μόνο στα νοητά και νοερά όντα. Με αυτό ο Θεός γεμίζει πρώτα τους αγγελικούς νόες και στη συνέχεια τις ανθρώπινες ψυχές. Το θείο φως, με σκοπό να θεραπεύσει την άγνοια και την πλάνη, ενεργεί με διαφορετικό τρόπο σε κάθε ψυχή και αναλόγως της δεκτικότητας και της ανταπόκρισης της κάθε ψυχής, το Αγαθό θα προσφέρει περισσότερο φως, κατευθύνοντάς την προς την ύψωσή της. Έπειτα,

γίνεται λόγος για τη θεωνυμία του καλού, όπου είναι το αίτιο της λάμψης. Εδώ, χρησιμοποιείται το σύμβολο του φυσικού φωτός με το οποίο το θείο κάλλος μεταδίδεται στην ιεραρχία των όντων.

Στο ίδιο κεφάλαιο, ακολουθεί μια ενότητα για την κατανομή του φωτός στην εκκλησιαστική και ουράνια Ιεραρχία. Ο Διονύσιος αναφέρει συνεχώς το θέμα της μεσολάβησης της γνώσης στο πλαίσιο της ιεραρχίας, όπου ο ανώτερος μεταδίδει στον κατώτερο του το θείο φως. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η μετάδοση του θείου φωτός είναι κλιμακωτή και αδιάλειπτη στο πλαίσιο της Εκκλησίας, ξεκινώντας από τους αποστόλους, κατόπιν τους μαθητές του, κήρυκες του Ευαγγελίου, στη συνέχεια τους ιεράρχες και, μέσω αυτών, αδιάκοπα μέχρι τους τελευταίους αντιπροσώπους τους. Ο Θεός καλεί πάντοτε τον άνθρωπο κοντά του, δίνοντας του το δικαίωμα της ελεύθερης επιλογής να συνεργαστεί μαζί του ή να αρνηθεί. Σε αυτό το σημείο, θα αναπτυχθεί η σημασία του κακού σε αντιδιαστολή με το φως και τους κινδύνους που ελλοχεύει για τον άνθρωπο.

Ακόμη, στο έργο του *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας*, ο Διονύσιος αναφέρεται στη δομή των ιερατικών τάξεων και στα μυστήρια της Εκκλησίας, και συγκεκριμένα στη φώτιση ή βάπτισμα, στη Σύναξη ή θεία Ευχαριστία και στο μυστήριο του μύρου, αποβλέποντας στην αφομοίωση και ένωση του ανθρώπου με το Θεό, και τέλος στη θέωση. Η Εκκλησιαστική Ιεραρχία αποτελεί την εικόνα διαμέσου της κάθαρσης, φωτισμού και τελείωσης αναγωγής της ψυχής προς το Θεό, όπου εκπληρώνεται το νόημα του κόσμου και του ανθρώπου.

Στο τέταρτο κεφάλαιο της εργασίας παρουσιάζεται η μεταφυσική του φωτός στη φιλοσοφία του Φιτσίνο. Ο Μαρσίλιο Φιτσίνο, πρώτος μεταφραστής του Πλωτίνου και όλων των έργων του Πλάτωνος, ήταν η κινητήρια δύναμη

του νεοπλατωνισμού της Αναγέννησης. Πολλοί όροι, αλλά και πλατωνικοί συλλογισμοί, όχι μόνο συνέβαλαν στη δημιουργία νέων μορφών σκέψης και γραφής, αλλά αντανακλώνται και στις καλλιτεχνικές μορφές, κυρίως στη ζωγραφική της Αναγέννησης. Εκτενής ανάλυση και αναφορά θα γίνει στο σημαντικότερο έργο του Φιτσίνο, *Πλατωνική Θεολογία περί της άθυνασίας της ψυχής*, όπου ο Φιτσίνο θέτει στο κέντρο της ύπαρξης την ψυχή και στα δύο άκρα, το Θεό και το σώμα αντίστοιχα, καθορίζοντας την ανθρωπολογία του. Μέσω της ένωσης με το σώμα, η ψυχή ακολουθεί το γήινο προορισμό της, γίνεται θνητή και αποστρέφεται το Θεό. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να απομακρύνει το νου από την αρχική του πορεία, ο οποίος βλέπει πια το φως του αισθητού κόσμου μέσω της φαντασίας και πλασματικών εικόνων του σκότους. Ως υπέρμαχος της άθυνασίας της ψυχής, όμως, ο Φιτσίνο υποστηρίζει ότι με το διαχωρισμό της από το σώμα μετά το θάνατο, η ψυχή μέσω του θεϊκού φωτός επιστρέφει στο Θεό, γίνεται θεία, έχοντας ξανά τη δυνατότητα να δει το φως του νοητού κόσμου μέσω της αναζήτησης της αλήθειας και της ηθικής ολοκλήρωσης του ανθρώπου.

Η διαδρομή του ανθρώπου από τα κατώτερα επίπεδα γνώσης στα ανώτερα αναδεικνύεται από το φιλόσοφο με τις αλληγορικές εικόνες του ήλιου, της γραμμής και του σπηλαίου. Ο ήλιος είναι στον ορατό κόσμο το αντίστοιχο της ιδέας του Καλού στον κόσμο των Ιδεών. Η παιδεία ασκεί πάνω στον άνθρωπο την ώθηση που χρειάζεται προκειμένου να δει τον ήλιο - φως, δηλαδή την αλήθεια των πραγμάτων. Επίσης, η κατανόηση της μεταφυσικής του φωτός συμβάλλει στην ανάδειξη της ανάμειξης παγανιστικών και χριστιανικών στοιχείων στον πλατωνισμό του 15ου αιώνα, θέλοντας να τονίσει ότι η θεολογία δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη φιλοσοφία. Επομένως, ο Φιτσίνο

δεν μελετά το φως ως φυσικό φαινόμενο, αλλά του προσδίδει καθαρά συμβολική διάσταση, παρά το γεγονός ότι πολλοί καλλιτέχνες πειραματίστηκαν με το φως, καθώς επηρεάστηκαν από τον φιλόσοφο.

Στο πέμπτο κεφάλαιο συζητώ τη συμβολή του φωτός, μέσω των πλατωνικών και νεοπλατωνικών συγγραμμάτων, στη καλλιτεχνική δημιουργία της Αναγέννησης και κατ' επέκταση την πρακτική εφαρμογή και απεικόνιση του φωτός στη ζωγραφική και αρχιτεκτονική του 15ου αιώνα. Ο Πλωτίνος, ο Πρόκλος, ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης και ο Φιτσίνο με τις μελέτες τους σχετικά με τη αντίληψη του φωτός, συνέβαλαν τα μέγιστα σε αυτή την προσπάθεια, καθώς επηρέασαν τον χώρο της τέχνης τον 15ο αιώνα ως προς την αισθητική καλαισθησία και οπτική καλλιτεχνία.

Σε αυτό το κεφάλαιο αναπτύσσεται σε δύο ενότητες η λειτουργία του φωτός στη ζωγραφική και στην αρχιτεκτονική, παραθέτοντας πίνακες ζωγραφικής και αρχιτεκτονικά κτίρια, όπου αποτελούν μνημεία τέχνης και έχουν αφήσει το στίγμα τους τόσο τα ίδια τα αντικείμενα όσο και οι δημιουργοί τους στο πέρασμα των αιώνων. Το φως αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό των έργων, επιδιώκοντας να μετατρέπει την υλική φύση του αντικειμένου σε θεϊκή πράξη, ώστε η εικόνα να εμφανίζεται ως είδωλο της πραγματικότητας, και όχι αποκύημα της φαντασίας. Η μεταφορά του φωτός χρησιμοποιείται κυρίως σε θρησκευτικά θέματα, ωθώντας το θεατή να γίνει μέτοχος της εικόνας και κοινωνός του θείου δράματος. Με την εμφάνιση νέων τεχνικών, όπως η ελαιογραφία και η προοπτική της απεικόνισης, επιδιώκεται, με εφελτήριο την ανάδειξη των χρωμάτων μέσω του φωτός, καλύτερη απόδοση της πραγματικότητας. Το φως είναι ένα είδος ενδιάμεσου μεταξύ του καθαρά πνευματικού και του καθαρά υλικού, που ενοποιεί και υποβάλλει τα στοιχεία

στον περιβάλλοντα χώρο και χρόνο, επιδιώκοντας την ανάλυση της οπτικής υπόστασης και της αισθητικής εμπειρίας.

Ο Mosche Barasch στο έργο του *Theories of Art: From Plato to Winckelmann* υποστηρίζει πως η εικόνα του φωτός στρέφεται στην απομίμηση της τέχνης, και μάλιστα η λάμψη που απορρέει από την εκάστοτε καλλιτεχνική δημιουργία, αποτελεί κύριο χαρακτηριστικό των οπτικών τεχνών, συμβαδίζοντας η έμφαση που δίνεται τόσο στο καλλιτέχνη όσο και στο θεατή με την έμφαση στην επίδραση της φωτεινότητας, του χρώματος και της λάμψης,⁷ που εκπέμπεται από τα δημιουργήματα. Έτσι, ο Πλωτίνος χρησιμοποιεί την παράσταση του φωτός και της λάμψης σε μεταφορικό επίπεδο, αποβλέποντας να καταστεί σαφής η δομή και η λειτουργία του μεταφυσικού του συστήματος.

Ο Μουτσόπουλος αναφέρεται, στο βιβλίο του *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, στις ιεραρχήσεις των όντων σε γνωσιολογικό επίπεδο. Η έννοια της αληθείας ταυτίζεται με την πραγματικότητα ή ότι είναι απόλυτα πραγματικό.⁸ Το φως της αληθείας προϋποθέτει καθαρότητα από κάθε υλική ή σωματική κατάσταση. Η έννοια του θείου φωτίζει και τοποθετεί τα όντως όντα στις πραγματικές τους διαστάσεις, τονίζοντας την οντολογική υπεροχή του μεταφυσικού κόσμου έναντι του φυσικού, καθώς και τις προδιαγραφές ηθικής και διανοητικής καθαρότητας που απαιτούνται για να προσεγγιστεί σωστά ο αυθεντικός κόσμος. Είναι φανερό ότι

⁷ Moshe Barasch, *Theories of Art: From Plato to Winckelmann* (New York: New York University Press: 1985), 42.

⁸ Evaghélos A. Moutsopoulos, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1985), 48-175.

στο σύστημα του Πρόκλου μπορεί να υφίσταται σχέση Θεού και ανθρώπου, με την προϋπόθεση μιας υπαρξιακής κάθαρσης και αφαίρεσης κάθε άνομου στοιχείου.

Οι μεσαιωνικοί επιστήμονες, όπως ο Robert Grosseteste, ενδιαφέρονταν να ανακαλύψουν τη φύση του φωτός σχετικά με ορισμένα χαρακτηριστικά της ομορφιάς, την ακτινοβολία και τη σαφήνεια. Η πραγματεία *Περί φωτός* του Grosseteste συνδυάζει τις νεοπλατωνικές θεωρίες με πτυχές της κοσμολογίας του Αριστοτέλη. Η έννοια του φωτός αναπτύχθηκε από την πεποίθηση ότι ο Θεός είναι φως. Συγκεκριμένα, ο Πλωτίνος φαίνεται στα γραπτά του και κυρίως στις *Εννεάδες* να ενστερνίζεται την παραπάνω άποψη, καθώς το φως είναι αυτό που επιτρέπει την ομορφιά των αντικειμένων, ειδικά του χρώματός τους, καθώς ο φωτισμός και η ακτινοβολία εντείνει το βαθμό ωραιότητας στο έπακρο. Στη ίδια κατεύθυνση, ο ψευδο-Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης φαίνεται να ακολουθεί αυτές τις σκέψεις. Το φως προέρχεται από το Καλό και είναι μια εικόνα του αρχέτυπου Καλού. Ομοίως, το αγαθό επαινείται με το όνομα "φως", ακριβώς όπως απεικονίζεται ένα αρχέτυπο την εικόνα του.⁹ Το φως του ήλιου είναι απλή αντανάκλαση και σύμβολο του θεϊκού φωτός.

Το σύμβολο του φωτός σε όλες τις πρισματικές έννοιες έχει αναδειχθεί ως ένα από τα πιο εντυπωσιακά χαρακτηριστικά της πλατωνικής κληρονομιάς, όπως γίνεται λόγος στο άρθρο *St Thomas and the Pseudo-Dionysian symbol of Light* του Ken Doherty. Ο συγγραφέας σημειώνει ότι από τις ηλιακές εικόνες της *Πολιτείας* του Πλάτωνα μέχρι τη μεταφυσική του φωτός του Grosseteste, η χρήση του συμβόλου του φωτός φαίνεται να σηματοδοτεί ένα "κερδοσκοπικό"

⁹ Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, μτφ. Colm Luibheid (New York: Paulist Press, 1987), 74.

νου, που έχει απελπιστεί να μελετά το μυστήριο της ύπαρξης σε καθарές αφαιρέσεις, αλλά προσπαθεί να βρει το ιδιαίτερο μέσο σκέψης του στην αόριστη μορφή μιας "καθολικής έννοιας", αυτής του συμβόλου.

Ο Vladimir Bychkov, παρατηρεί, στη *Βυζαντινή Αισθητική*, ότι ο Αρεοπαγίτης εκθέτει μια πλήρως δομημένη θεωρία για τη σχέση φωτός - καλού - αγαθού, η οποία επέδρασε σημαντικά στη μεσαιωνική τέχνη τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση. Υποστηρίζει ότι στη σκέψη του Διονυσίου, τα κτιστά κάλλη υπάρχουν μέσω της μετοχής στο θείο κάλλος και το λειτούργημά τους είναι γνωσιολογικό, διότι μέσω αυτών ο άνθρωπος ανυψώνεται προς το απόλυτο κάλλος.¹⁰ Έτσι το θείο κάλλος αναφέρεται ως το άκτιστο φως του προσώπου του Θεού, όπου το θείο φως μοιράζεται ισομερώς ανεξαιρέτως σε όλους τους πιστούς, αποσκοπώντας στη μετάδοση του αγαθού του φωτός αναλλοίωτου και αδιάφθору σε όλα τα μέλη της Εκκλησίας.

Επιπροσθέτως, η Urszula Szylalowska, στο *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration*, ασχολείται με το φως τόσο ως φυσική όσο και ως πνευματική δύναμη, που ασκεί εξουσία στα γήινα όντα και έχει την προέλευσή του όχι μόνο στα άστρα αλλά και στο Θεό. Στο βιβλίο αυτό περιλαμβάνονται τα άρθρα τεσσάρων συγγραφέων, όπου ρητά χριστιανικά επιδιώκεται η ταύτιση του ενδυναμωτικού φωτός με τη δράση του τριαδικού Θεού, αντιπροσωπεύοντας τόσο μια σειρά μαθησιακού κειμένου όσο και μια σειρά συνδεδεμένων οπτικών εικόνων, που παρουσιάζουν τις αρχές αυτής της επιστήμης σε οπτική μορφή και μεταδίδουν στον αναγνώστη την

¹⁰ Viktor Bychkov, *Βυζαντινή Αισθητική: θεωρητικά προβλήματα*, μτφ. Κωνσταντίνος Π. Χαραλαμπίδης (Αθήνα: Ε. Τζαφέρης, 1999), 85.

πνευματική διαφώτιση που απαιτείται για την ηθική ανύψωση του ανθρώπου προς το Θεό.

Ένας εκ των τεσσάρων συγγραφέων, ο Heinrich Khunrath, αποδέχτηκε την έννοια του φωτός του Φιτσίνο ως θείου και του Ήλιου ως ακτινοβολούσας πηγής του θείου κινούμενου φωτός στον κόσμο. Επίσης, η χρήση κατόπτρων ως πηγών "ζωντανής φωτιάς" καθώς και η έννοια του "φωτός της φύσης", ερμηνεύεται και κατανοείται στο κείμενό του με βάση τη μεταφυσική και επιστημολογία της σκέψης του Φιτσίνο.

Σύμφωνα με την άποψη της Caroline Ewa Schültzinger,¹¹ στις μυθολογίες των πρώιμων πολιτισμών και θρησκειών, το φως θεωρήθηκε ως απαραίτητο εργαλείο όρασης και γνώσης. Στη νεοπλατωνική σκέψη, και συγκεκριμένα στον Πλωτίνο, το φως αρχικά αντιμετωπίζεται ως μια φυσική ουσία. Ωστόσο, μέσω της απορροής των υποστάσεων, το φως έχει τη δυνατότητα επιστροφής στην προέλευσή του, αποδεικνύοντας την ενότητα νοητού και αισθητού, και επομένως επιτρέποντας μια μυστικιστική εμπειρία και γνώση. Η ιεραρχική κατεύθυνση του Διονυσίου έγινε ο φάρος του χριστιανικού συμβολισμού. Το φυσικό φως που προσελκύει τα σωματικά όντα συμβολίζει τη θεία ενότητα και υπέρβαση, διότι εισχωρεί σε όλα τα πράγματα, ενώ παραμένει καθαρό. Έτσι, το φως είναι η δύναμη που ενώνει το άνθρωπο με τον Πατέρα του Φωτός, τον Θεό. Κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης, υπήρξε μια αναβίωση της μεταφυσικής του φωτός στις θεωρίες των φιλοσόφων, όπως ο Μαρσίλιο Φιτσίνο. Ο άνθρωπος, ένας μικρόκοσμος, περιέχει στον εαυτό του τις κοσμικές πηγές του φωτός και επίσης διαθέτει το φως του διανοητικού παράγοντα.

¹¹ Caroline Ewa Schültzinger, "The Metaphysics of Light", *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., vol. 8 (Detroit: Gale, 2002), 583-584.

Οι μελετητές έχουν ασχοληθεί και έχουν αναπτύξει τη μεταφυσική του φωτός στο πλαίσιο της γνωσιολογίας ή της θεολογίας ή της ηθικής της επιστήμης σε καθαρά θεωρητικό επίπεδο. Η πρωτοτυπία της παρούσας εργασίας έγκειται στο γεγονός ότι η θεωρία της μεταφυσικής του φωτός εξετάζεται σε πρακτικό επίπεδο μέσω της καλλιτεχνικής παραγωγής του 15ου αιώνα, δίνοντας έμφαση στην τέχνη της Αναγέννησης. Έτσι, θα γίνει μια εκτενής ανάλυση έργων τέχνης και μνημείων, που αποτέλεσαν ορόσημο και εγκαινίασαν μια νέα εποχή, όπως αυτή αποτυπώνεται και προβάλλεται από τη πηγή της αισθητής και φυσικής ομορφιάς, το φως. Μέσα από την επενέργεια του φωτός, λοιπόν, θα μελετηθεί από πού εκκινούν οι πνευματικές μορφές, οι οποίες αντανάκλωνται στην ύλη και αποτυπώνονται στον αισθητό κόσμο.

Συνοψίζοντας, η Αναγέννηση του 15ου αιώνα αποτέλεσε ερέθισμα για έναν μεγάλο αριθμό φιλοσόφων και θεολόγων, να προβούν στην ερμηνεία του φωτός σε μεταφυσικό, αλληγορικό και συμβολικό επίπεδο σε σχέση με τη θεωρία της τέχνης και συνάμα ενέπνευσε πολλούς καλλιτέχνες να δημιουργήσουν νέες τεχνικές με βάση την αισθητική της λαμπρότητας του φωτός και του χρώματος. Οι συνθήκες αποτέλεσαν πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη και εγκαθίδρυση μιας καινοτόμου τεχνοτροπίας μέσω της μεταφυσικής θεωρίας του φωτός στην αναπαράσταση εικόνων και στην απόδοση νοημάτων. Επομένως, κύριο μέλημα είναι μέσα από την εξέταση της λειτουργίας και σημασίας της μεταφυσικής του φωτός, η οποία αποτέλεσε αντικείμενο έρευνας για το Φιτσίνο και πολλούς νεοπλατωνικούς συγγραφείς, καθώς επίσης την παρατήρηση και ανάλυση των στοιχείων και των ιδιοτήτων του φωτός, που πρωταγωνιστούν στα έργα τέχνης, να επισημανθεί η συμβολή

της θεωρίας της μεταφυσικής του φωτός στην ερμηνεία των εννοιών και των παραστάσεων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

Ο Πλωτίνος έζησε τον 3ο αι. μ.Χ. και υπήρξε ο τελευταίος μεγάλος φιλόσοφος της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας πριν από την επικράτηση του Χριστιανισμού και συνάμα ο ιδρυτής και σημαντικότερος εκπρόσωπος του νεοπλατωνισμού.¹² Η όλη συγγραφική του πορεία και σκέψη είναι συνδεδεμένη με την βασική θέση του πλατωνισμού,¹³ η οποία διαχωρίζει τον αισθητό κόσμο από τον κόσμο των Ιδεών, επιδιώκοντας την απελευθέρωση και αποδέσμευση του ανθρώπου από το σώμα και την ομοίωση του προς το Θεό.

Ο νεοπλατωνισμός του Πλωτίνου ανέπτυξε τη μυστικιστική διάσταση της φιλοσοφίας σε τέτοιο βαθμό ώστε να εισδύσει εντός της μια άλλη στάση απέναντι στο λόγο της οντολογίας και της μεταφυσικής. Έτσι, στο μεταφυσικό του σύστημα διακρίνονται τέσσερις υποστάσεις, όπου στην κορυφή βρίσκεται το υπερβατικό Ένα ή Αγαθό, ως έσχατη πηγή και αιτία του ορατού κόσμου, πέρα από κάθε αντίληψη και γνώση, καθώς είναι ο ύψιστος σκοπός των πραγμάτων στον οποίο επιστρέφουν τα πάντα. Κατόπιν ακολουθεί ο Νους ως απόρροια του Ενός, έπειτα η Ψυχή και στο κατώτατο επίπεδο της οντολογικής βαθμίδας βρίσκεται η Ύλη. Η τελευταία είναι το απόλυτο κακό, στέρηση¹⁴ και

¹² Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (München: Verlag C. H. Beck, 2004), 12-3.

¹³ E. R. Dodds, "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *Journal of Roman Studies* 50 Parts 1 and 2 (1960): 1-7; Henry J. Blumenthal, "Plotinus in the light of twenty years' Scholarship, 1951-1971", *ANRW* II : 36.1 (1987): 528-70.

¹⁴ Denis O'Brien, "Plotinus on Matter and Evil", στο *The Cambridge Companion to Plotinus*, επιμ. L. P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 171-95:178-81.

η Ψυχή πρέπει να βρει ένα τρόπο να απελευθερωθεί από αυτήν και να ενωθεί με το Ένα. Η ύλη, λόγω της έκτασής της, διεγείρει την επιθυμία στην ψυχή να αλλάξει πορεία και να στραφεί προς το κακό, δίνοντας πάντα τη δυνατότητα να αναζητήσει την ανοδική οδό, τον Θεό.

Καθοριστικό ρόλο στην κατανόηση του μεταφυσικού συστήματος έχει η αντίληψη του φωτός.¹⁵ Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι το αληθινό φως είναι μόνο το νοητό. Από το Ένα, την ανώτερη βαθμίδα, διαθλάται στον ιδεατό κόσμο και έπειτα από αυτόν στο πνεύμα του αισθητού κόσμου, κατόπιν ο ίδιος το αντανakλά στο σώμα που έχει διαμορφώσει μόνος του, στους ουρανοί και στα πράγματα που βρίσκονται στη γη.¹⁶ Ομοίως, οι τρεις υποστάσεις¹⁷ δημιουργούν τις κατώτερες πραγματικότητες, ακτινοβολώντας από το ανώτερο στο κατώτερο, ως μια αναγκαστική συνέπεια της ίδιας της ύπαρξης. Εμπνεόμενος, λοιπόν, ο Πλωτίνος από την πλατωνική θεωρία των Ιδεών και τη μεταφυσική δυϊστική φιλοσοφία του, διέκρινε το Είναι στο Εν, ως απόλυτο θείο φως μέσα

¹⁵ Werner Beierwaltes, "Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961): 334-362 ; Rudolf Bultmann, "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum", *Philologus* 97 (1948): 1-36.

¹⁶ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 73.

¹⁷ Arthur H. Armstrong, *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An analytical and historical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), 60 ; Michael Atkinson, *Plotinus: Ennead V.1, On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 196-198 ; Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin* (Paris: Vrin, 1961), 36-40 ; F. Brunner, "Le premier traité de la Cinquième Ennéade. Des Trois Hypostases Principielles", *RThPh* 105 (1973): 135-72 ; Christoph Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit* (Stuttgart - Leipzig: Teubner, 1995), 23-4 ; Johannes Theodorakopoulos, *Plotins Metaphysik des Seins* (Bühl/ Baden: Verlag der Konkordia AG, 1928), 1-25.

από το οποίο αναδύονται οι ουσίες Νους και Ψυχή, που αποτελούν μια οργανική ενότητα, και το μη Είναι στην Ύλη, ως την απουσία φωτός, το απόλυτο σκοτάδι και συνεπώς τίποτα.¹⁸

Το σύμπαν του Πλωτίνου δεν είναι στατικό, διέπεται από μια δυναμική ενότητα, η οποία συνέχει τα διάφορα οντολογικά επίπεδα και τα συνθέτει σε ένα ενιαίο οργανικό σύνολο. Η ενοποίηση αυτή επιτυγχάνεται μέσω της διαδικασίας της απορροής,¹⁹ δηλαδή κάθε υπόσταση τείνει να επιστρέψει στην προγενέστερή της υπόσταση, από την οποία και προήλθε. Έτσι, ο Νους επιδιώκει να επιστρέψει στο Εν, η Ψυχή στο Νου, με σκοπό μέσω του Νου να αχθεί στο Εν, την ανώτερη αρχή και την πηγή των Πάντων. Στο υψηλότερο σκαλοπάτι της φιλοσοφικής ανόδου ανακαλύπτουμε την Απόλυτη Αρχή,²⁰ που δεν εξαρτάται από τίποτα, αλλά από αυτήν εξαρτώνται τα πάντα.

Η φιλοσοφία του νεοπλατωνικού φιλοσόφου διακρίνεται των προγενέστερων ελληνικών φιλοσοφικών παραδόσεων για την εσωτερικότητα και θρησκευτικότητά της. Ο Θεός του Πλωτίνου είναι κατεξοχήν υπερβατικός και καταληπτός μόνο μέσω της μυστικής ένωσης.

¹⁸ Αλέξης Καρπούζος, *Μεταμορφώσεις της Σκέψης, 03. Ελληνιστικοί Χρόνοι* (Αθήνα: Εργαστήριο Σκέψης, 2014), 18-26.

¹⁹ Ενν. II 9.3.7-12, IV 8.6.1-18 και V 1.6.38-9. Πρβλ. Jesus Igal, "Introducción general a su edición de las cuatro primeras Enéades I", στο *Porfirio Vida de Plotino. Plotino Enéades I-II* (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 29-30.

²⁰ Igal, "Introducción general...", 30-1 ; A. C. Lloyd, "The Principle that the Cause is greater than its Effect", *Phronesis* 21 (1976): 146-56.

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

Η έννοια και η χρήση του φωτός στον Πλωτίνο είναι ιδιαίτερος προσφιλής.²¹ Πυρ και φως είναι αλληλένδετες έννοιες, καθώς το ένα δε νοείται χωρίς το άλλο και μάλιστα το φως θεωρείται γέννημα του πυρός. Ο Θεός είναι πυρ, καθώς ζωογονεί τα πάντα και διέρχεται μέσω των πάντων, ενώ το φως ανέκαθεν εθεωρείτο ως εκδήλωση και παρουσία του θείου, η λατρεία του οποίου έχει τις απαρχές της στην Ανατολή. Παρόλο που το πυρ είναι σώμα,²² ο Πλωτίνος το θεωρεί ως το ωραιότερο από τα τέσσερα στοιχεία,²³ εφόσον είναι το φωτεινότερο και το "λεπτότατον"²⁴ όλων των σωμάτων, καθώς η παρουσία του επιφέρει την θέρμανση και τον χρωματισμό τους.

Ο Πλωτίνος οραματίζεται και μονολογεί, δεν διαλέγεται. Ανοίγει έναν εσωτερικό διάλογο με τον εαυτό του και εκφράζεται μέσω των εικόνων.²⁵ Το φως, ως εικόνα, χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο ποικιλοτρόπως, αναλόγως του αντικειμένου, το οποίο προσδιορίζει, περιγράφοντας τη σχέση εξάρτησης μεταξύ των τριών υποστάσεων.

²¹ Bultmann, "Zur Geschichte...", 1-36.

²² Επν. II 1.7.33-6.

²³ Πλατ., *Τιμ.* 40α3-4.

²⁴ Αριστοτ., *Περί Ουρανού* Γ 5,303b 20· Επν. I 6.3.21.

²⁵ Émile Bréhier, "Images plotiniennes, images bergsoniennes", *Les Études Bergsoniennes* 2 (1949): 105-128 ; Christoph Theodor Wagner, "Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik" (Dissertation, Heidelber, 1957), 4.

Εικονίζει παραστατικά την υπεροχή του νοητού κόσμου έναντι του αισθητού, όπου συνδετικός κρίκος των δύο αυτών κόσμων είναι η ψυχή,²⁶ η οποία κατά τον *Τίμαιο* συνεστήθη από την μεριστή²⁷ και αμέριστη ουσία μέσα στον κρατήρα του Δημιουργού, οπότε μένει κατά το ένα μέρος της στο νοητό κόσμο και αφήνει το άλλο μέρος της να κατέλθει στην αισθητή πραγματικότητα. Καταμερίζεται στα ζωντανά πράγματα, ως επιμέρους ψυχές, αλλά και στο σύμπαν ως κοσμική Ψυχή. Η μεριστή στα σώματα ψυχή υπάρχει σε αυτά μόνο φαινομενικά, ως ακτινοβολία,²⁸ που τα ζωοποιεί, ενώ το είδωλό της ανήκει σε ένα ακόμη κατώτερο επίπεδο, το άλλο είδος ψυχής, όπου σχηματίζονται τα πάθη. Οι λειτουργίες της ψυχής "καθρεφτίζονται" στο σώμα και παράγουν μια σειρά από αντίστοιχα είδωλα.

Τα αισθητά σώματα συνίστανται από το αντικαθρέφτισμα των νοητών Ειδών πάνω στην ύλη και με αυτό τον τρόπο μπορούν να αποπροσανατολίσουν την ψυχή προς κάτι που είναι έτερον από τον αληθινό προορισμό της, παρεμποδίζοντάς την παράλληλα από του να ενεργοποιήσει τη φρόνησή της.²⁹ Η γένεση, λοιπόν, γίνεται με την κάθοδο, όταν κάτι άλλο που προκύπτει από την ψυχή κατεβαίνει κατά τη ροπή της προς τα κάτω, μέσω της ελλάμψεως, δηλώνοντας την μορφοποιητική επενέργεια των ανώτερων δυνάμεων πάνω στο

²⁶ Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Sense - Perception: A Philosophical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 10-22 ; Gordon H. Clark, "Plotinus' Theory of Sensation", *Philosophical Review* 51 (1942): 357-382.

²⁷ Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Soul and μερισμός", στο *Studi sull' anima in Plotino*, επιμ. R. Chiaradonna (Naples: Bibliopolis, 2005), 79-93.

²⁸ Evv. I 7.4. Βλ. Jesus Igal, "Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino", *Pensamiento* 35 (1979): 315-346:326-7.

²⁹ Evv. I 4.1-5. Πλατ., *Φαίδρος* 65a9-c10.

σκότος.³⁰ Το είδωλο της ψυχής, το οποίο συγκροτεί το σώμα σε ζωντανό οργανισμό είναι ετερόφωτο, μη όντας αυτοδύναμη ύπαρξη. Μολονότι η ίδια η ψυχή δεν "πέφτει" ποτέ μέσα στην ύλη, η στροφή της και η προσήλωσή προς αυτήν και στο είδωλο που καθρεφτίζεται μέσα σε αυτήν,³¹ έχουν ως αποτέλεσμα την κακία της. Η κακία συνιστά ένα τρίτο κακό, μετά από την ύλη και τα σώματα, είναι ένα είδος σκιάς, μια αρνητική εικόνα της αρετής, υποδηλώνοντας την πλήρη στέρηση του όντος και κατά συνέπεια του Αγαθού.

Η κάθαρση³² αρκεί για να επιφέρει τη μεταστροφή της ψυχής, οδηγώντας την στην άμεση θέαση του Όντος, με αποτέλεσμα την αρετή. Με το πέρας της διαδικασίας της κάθαρσης η ψυχή είναι πια καθαρή και στραμμένη ολοκληρωτικά προς το νοητό.³³ Ο Πλωτίνος αφενός δίνει την πλατωνική εκδοχή της θεωρίας της ανάμνησης,³⁴ δηλώνοντας ότι η ψυχή περιέχει εντυπώσεις, των οποίων αποκτά γνώση, μόνο όταν "φωτιστούν"

³⁰ Enn. I 12.23-31: "ἄρ' οὖν ἀφίησι τὸ εἶδωλον; καὶ ἡ νεῦσις δὲ πῶς οὐχ ἁμαρτία; ἀλλ' εἰ ἡ νεῦσις ἔλλαμψις πρὸς τὸ κάτω, οὐχ ἁμαρτία, ὥσπερ οὐδ' ἡ σκιά, ἀλλ' αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον· εἰ γὰρ μὴ εἴη, οὐκ ἔχει ὅπῃ ἐλλάμπει. καταβαίνειν οὖν καὶ νεύειν λέγεται τῷ συνεζηκέναι αὐτῇ τὸ ἐλλαμφθὲν παρ' αὐτῆς. ἀφίησιν οὖν τὸ εἶδωλον, εἰ μὴ ἐγγὺς τὸ ὑποδεξάμενον· ἀφίησι δὲ οὐ τῷ ἀποσχισθῆναι. ἀλλὰ τῷ μηκέτι εἶναι· οὐκέτι δὲ ἐστίν, ἐὰν ἐκεῖ βλέπη ὅλη".

³¹ Enn. I 8.15-23. E. Schröder, "Plotini librum Πόθεν τὰ κακά (Enn. I.8)." (Diss. Rostock, Borna - Leipzig, 1916).

³² Hazel E. Barnes, "Katharsis in the Enneades of Plotinus", *TAPhA* 73 (1942): 358-82 ; Émile Bréhier, "Ἀρεταὶ καθάρσεις", *REA* 42 (1940): 53-8. (Repr. in Bréhier, *Études de philosophie antique*, 1955, 237-43).

³³ Πλατ., *Φαίδρος* 79d3.

³⁴ Πρβ. Henry J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology: His doctrine of the Embodied Soul* (Martinus Nijhoff/The Hague, 1971), 96-7. Επίσης, βλ. Enn.V 3.2.9-14.

(ενεργοποιηθούν)³⁵ και αφετέρου ο Νους, το σύνολο των νοητών όντων, αποτελεί τον ουσιαστικό πυρήνα της ψυχής και η συνείδηση, όταν αποβλέπει προς αυτόν, ταυτίζεται μαζί του και έτσι καθίσταται αυτο - νόηση, υπερβαίνοντας τον εαυτό της.³⁶

Επομένως, ο Νους παραμένει πάντοτε εκτός του σώματος και οι αρετές ως *ἐνέργειαι* του Νου αποτελούν φωτισμό της ψυχής από εκείνον, χάρη στον οποίο αυτή καθίσταται νοερά και με αυτό τον τρόπο όμοια με αυτόν.³⁷ Ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι κάθε ζωή αποτελεί νόηση, αλλά οι κατώτερες μορφές ζωής είναι εξασθενημένες νοήσεις, *ἴχνη ζωῆς καὶ νοῦ*.³⁸ Ἐτσι, το νοητό διαθέτει ζωή, που είναι *ἡ πρώτη καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὅσπερ τὸ πρῶτον φῶς*.³⁹

Είναι αξιοσημείωτο ότι τα πάθη δεν ανήκουν στη ψυχή, που είναι ο αληθινός εαυτός μας, αλλά στο "ζώο", το σύμπλεγμα του σώματος και ενός απεικάσματος της ψυχής,⁴⁰ επομένως δεν μπορούν να επηρεάσουν την απαθή

³⁵ Ενν. I 2.4-20-5: "οὐκ ἄρα εἶχεν αὐτὰ οὐδ' ἀναμνησκεται; ἢ εἶχεν οὐκ ἐνεργοῦντα, ἀλλὰ ἀποκείμενα ἀφώτιστα· ἵνα δὲ φωτισθῆ καὶ τότε γινῶ αὐτὰ ἐνόητα, δεῖ προσβαλεῖν τῶ φωτίζοντι. εἶχε δὲ οὐκ αὐτὰ, ἀλλὰ τύπους· δεῖ οὖν τὸν τύπον τοῖς ἀληθινοῖς, ὧν καὶ οἱ τύποι, ἐφαρμόσαι".

³⁶ Ενν. III 9.6.1-9.

³⁷ Ενν. V 3.8.21-8. Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Intellect* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 27.

³⁸ Ενν. III 8.8.17-21 και VI 7.15.1-11.

³⁹ Ενν. VI 6.18.15-6.

⁴⁰ Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Plotinus and Soul - Body Dualism", στο *Psychology: Companions to Ancient Thought*, επιμ. S. Everson (New York: Cambridge University Press, 1991), 148-65.

ψυχή, που είναι ο φορέας της ευδαιμονίας. Κάθε μορφής αντίληψη, δεν οφείλεται στην παθητική εισδοχή εντυπώσεων στη ψυχή, αλλά προκύπτει από μια ενεργοποίηση των νοητικών λειτουργιών της. Το νοητικό ενέργημα όταν προσκρούει στην επιφάνεια της αντιληπτικής λειτουργίας "ανακλάται", με αποτέλεσμα, εφόσον η επιφάνεια βρίσκεται στην απαραίτητη κατάσταση ηρεμίας, να δημιουργηθεί το είδωλό του, που ονομάζεται φαντασία,⁴¹ και έτσι να καταστεί συνειδητό, επιφέροντας την αρετή της ευδαιμονίας.

Για τον Πλωτίνο, λοιπόν, ο άνθρωπος βρίσκεται σε αποστολή, όχι να επιβιώσει μέσα στη ζωή του συνθέτου, αλλά να πραγματοποιήσει το Αγαθό στον κόσμο με το να αρθεί πάνω από αυτόν μέσω της αρετής - δηλαδή του ενσυνείδητου αποχωρισμού από το σώμα, προσεγγίζοντας έτσι σε εκείνο, που βρίσκεται έξω από τον κόσμο, τον διαμορφώνει και τον διέπει.⁴²

Το υπέρτατο Αγαθό δεν στρέφεται ούτε ενεργεί προς τα άλλα όντα, αλλά παραμένει σταθερό, ενώ όλα στρέφονται προς αυτό και το επιδιώκουν, όπως ο κύκλος προς το κέντρο του, απ' όπου ξεκινούν όλες οι ακτίνες. Γι' αυτό παράδειγμα αποτελεί ο ήλιος, που είναι κάτι σαν κέντρο ως προς το φως, το οποίο προέρχεται και εξαρτάται από αυτόν. Αν προσπαθήσουμε να το αποκόψουμε από κάποιο σημείο και πέρα, το φως παραμένει από την πλευρά του ήλιου.⁴³ Είναι εμφανές ότι για τον φιλόσοφο, η φύση του αισθητού φωτός

⁴¹ E. Gritti, "La phantasia plotiniana tra illuminazione intellettuale e impassibilità dell' anima", στο *Studi sull' anima in Plotino*, επιμ. R. Chiaradonna (Naples: Bibliopolis, 2005), 251-74.

⁴² Evv. I 3.17-22. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, 27-8.

⁴³ Evv. I 7.1.20-28. Πλατ., *Πολιτεία* VI 508d9-509b10.

είναι το *ἐπέκεινα τοῦ νοῦ*⁴⁴ Αγαθό, καθώς όπως ο ήλιος παρέχει το φως, το οποίο με τη σειρά του αποτελεί αιτία της ορατότητας των αισθητών, με τον ίδιο τρόπο το Αγαθό προσδίδει στα όντα αγαθότητα και τα καθιστά νοητά.⁴⁵ Υπάρχει άρρηκτη και άμεση εξάρτηση του φωτός από την πηγή του, τον ήλιο.⁴⁶ Ομοίως, το Αγαθό για την ψυχή είναι η ενεργοποίηση του ενυπάρχοντος σε αυτή νου και επίσης η ικανότητά του για αδιάλειπτη επαφή με το αντικείμενο της ενεργοποίησής του, που εξασφαλίζει ότι πρόκειται για το απόλυτο Αγαθό, το οριακό εκείνο σημείο όπου ο άνθρωπος ταυτίζεται με το Θεό.⁴⁷ Συνεπώς, το Αγαθό είναι ο Θεός, *"ἐκ τῆς ἐνεργοῦ τοῦ ὁποίου ἀγαθότητος πᾶσα ζωὴ καὶ οὐσία*

⁴⁴ Ενν. I 7.1.20. Πρβ. σχετικά, III 9.9.12, V 4.2.1-3, 40-3, VI 1.8.7 και 9.3.36-40. Επίσης, Maria Isabel Santa Cruz De Prunes, "L' Unest-ilintelligible?", στο *La Connaissance de Soi. Sur le Traité 49 de Plotin*, dans M. Dixsaut (dir.), avec la collaboration de P. - M. Morel et K. Tordo - Rombaut (Paris: Vrin, 2002), 73-90; Werner Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen* (Frankfurt: M. Klostermann, 1991), 119-22 ; Eyjólfur Kjalar Emilsson, "Remarks on the Relation between the One and Intellect in Plotinus", στο *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, επιμ. J. J. Cleary (Aldershot: Ashgate, 1999), 271-290:276.

⁴⁵ Frederic M. Schroeder, "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus", *Hermes* 112 (1984): 239-248.

⁴⁶ Ενν. V 3.12.44-5 και VI 9.9.6-9. *Corpus Hermeticum* (XII 1, 174.5-7 N. - F): *"ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετιμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὥσπερ ἠπλωμένος καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς"*.

⁴⁷ Ενν. I 7.1.4-7.

προέρχεται ὡς περίλαμψις⁴⁸ ἢ ὡς ἀκτινοβολία ἀπὸ μιᾶς ἀμειώτου κατὰ τὸ ποσὸν καὶ ἀναλλοιώτου κατὰ τὸ ποιὸν φωτεινῆς ἐστίας".⁴⁹

Ἡ κατώτερη ψυχή, ὁμως, ἡ οποία ζωοποιεῖ τὸ σῶμα, δὲν εἶναι πάρα ἓνα ἀπεῖκασμα τῆς ἀληθινῆς ψυχῆς πάνω στὴν ὕλη.⁵⁰ Προσβλέποντας πρὸς τὸ σῶμα, κοιτάζει τὸ μη ὄν,⁵¹ φευγαλέες σκιές που υλικὸ τους εἶναι τὸ σκοτάδι. Ὡστόσο, αὐτὸ που εἶναι ορατὸ πραγματικὰ δὲν εἶναι οἱ σκιές, ἀλλὰ τὸ φωτεινὸ περίβλημά τους, ἀκριβῶς με τὸν ἴδιο τρόπο ἡ ὕλη γίνεται ἀντιληπτὴ μόνο ὡς ἀρνηση καὶ ἔλλειψη τῆς οντικότητας που τὴν περιβάλλει.⁵²

Ὁ Πλωτῖνος ἀντιλαμβάνεται τὴν ὕλη ὡς τὸ ἀδρανές καὶ ἀμορφο ὑπόστρωμα, τὸ οποίο μέσω τῆς διαδοχικῆς εἰσδοχῆς σὲ αὐτὸ των προερχόμενων ἀπὸ τὸ νοητὸ λόγων, υπόκειται στὸ ἀέναο γίνεσθαι, που χαρακτηρίζει τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Εἶναι ὡς μη ὄν, ἀπαθῆς καὶ ἀνεπηρέαστη ἀπὸ τὰ Εἶδη, που δὲν τὴν μορφοποιοῦν πραγματικὰ, ἀπλῶς καθρεφτίζονται μέσα τῆς. Δὲν εἶναι τὸ ἀσχημάτιστο υλικὸ που διαπλάθεται ἔτσι ὥστε νὰ προκύψει ἀπὸ αὐτὸ μιὰ μορφή, ἀλλὰ ἓνα ἐντελῶς ἀδρανές καὶ ἀνεπιτήδευτο οποιασδήποτε μεταβολῆς ὑπόστρωμα μέσα στὸ οποίο ἐμφαίνονται εἰδῶλα των νοητῶν ὄντων.

Βέβαια, τὸ σύμπαν ἀποτελεῖ ζωντανὸ ὀργανισμό καὶ ἡ ἐκδήλωση τῆς ζωῆς στὸ σωματικὸ ἐπίπεδο εἶναι ἡ κίνηση. Παρόλο που τὸ κέντρο παραμένει

⁴⁸ Ἐνν. V 1.6 καὶ V 3.2.

⁴⁹ Γεώργιος Μ. Βιζυηνός, *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ καλοῦ παρὰ Πλωτίνῳ* (ἐν Αθήναις: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου ἀττικοῦ μουσείου, 1884), 103.

⁵⁰ Ἐνν. I 1.7.1-6.

⁵¹ Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1935), 290.

⁵² Ἐνν. II 1.6.39-41.

σταθερό, ο ουρανός - η περιφέρεια του κόσμου - περιστρέφεται γύρω από αυτό, μιμούμενο με αυτό τον τρόπο, όχι μόνο τη σταθερότητα, αλλά και την ζωτικότητα του Νου.⁵³ Η Ψυχή δεν κινεί το σώμα του ουρανού βίαια ή καταναγκαστικά. Η κίνηση που του προσδίδει δεν είναι αντίθετη προς τη φύση του. Γιατί αν το σύμπαν αφηνόταν ακίνητο και αδρανές, θα διαλυόταν στα στοιχεία από τα οποία συνετέθη. Η ψυχή, λοιπόν, το ενοποιεί σε οργανισμό, του οποίου η ζωτική δυναμικότητα συντηρεί το σώμα του και το κινεί κατά μίμηση της ακινήτου μιμήσεως του ίδιου του Νου. Ως νοών ο Νους διαθέτει κίνηση, όμως για να νοεί τον εαυτό του πρέπει να είναι σταθερός.⁵⁴ Ο Νους, ως αιώνιος και αναλλοίωτος κόσμος είναι μεν σταθερός, αλλά όχι στατικός, διότι έπεται και δονείται από την έφεσή του προς το Αγαθό.

Κατά τον Πλωτίνο, το φως αποτελεί ασώματη *ένεργειαν*⁵⁵ του πυρός, που στερείται κάθε σωματικής ιδιότητας. Εάν ήταν σώμα, θα είχε έκταση και σωματικότητα, δηλαδή θα κατείχε ορισμένο χώρο και θα περιοριζόταν τοπικά. Το πυρ, πατήρ φωτός και θερμότητας, υπερέχει των άλλων στοιχείων. Η προνοητική παρέμβαση της Ψυχής αποτρέπει τον αφανισμό του πυρός, καθώς αυτή συνέχει το σύμπαν. Η φύση του πυρός το οδηγεί προς τα πάνω, όταν όμως φτάσει στην άκρη του ουρανού, ο χώρος καμπυλώνεται και γίνεται σφαιρικός, ακολουθώντας κυκλική τροχιά.⁵⁶ Το φως καθίσταται εκδήλωση και ενέργεια της νοητής πραγματικότητας. Είναι άυλο και ασώματο - *Μορφή και είδος*

⁵³ Evv. II 1.31-7.

⁵⁴ Evv. V 1.4.35-7.

⁵⁵ Evv. I 6.3.21-22, Evv. II 1.7.28, Evv. IV 5.7.41. Πρβ. Schroeder, "Light ...", 242-6.

⁵⁶ Evv. II 1.3.14-17 και 2.1.27-31.

καθαρός ὄν ἐν τῷ νῶ, εἰς τὴν σχέσιν του πρὸς το σῶμα καὶ τὴν ὕλην, ἐνεργεῖ ὡς δυναμικὸς λόγος.⁵⁷

Από το Αγαθὸ εκπηγάζουν ὡς ἐνέργεια ἡ Ἐτερότητα καὶ ἡ Κίνηση, οἱ ὁποῖες ἐκδηλώνονται ὡς ἀδιαμόρφωτη ζωή.⁵⁸ Στὸ οντολογικὸ σχῆμα τοῦ Πλωτίνου, ὁ Νους καὶ ἡ Ψυχὴ παραμένουν ἀκίνητα, ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ κόσμος κινεῖται μόνο κατὰ συμβεβηκός,⁵⁹ ἐνῶ ἡ Ὑλὴ εἶναι ἡ Ἐτερότητα ἀπὸ τὸ Ἐν, κάτι ἀόριστο καὶ ὄχι ἀκόμη Αγαθὸ, ἀλλὰ ἀφώτιστο ἀπὸ Ἐκεῖνο.⁶⁰ Ἡ ἀνώτερη Ψυχὴ βρίσκεται σὲ διαρκὴ ἐπαφὴ με τὰ νοητά⁶¹ καὶ ἡ πρωτογενὴς ἐνεργειὰ τῆς εἶναι ἀδιάπτωτα στραμμένη πρὸς ἐκεῖνα. Παράλληλα, ζωοποιεῖ τὸ σῶμα, μολονότι ὑπάρχει σὲ αὐτὰ φαινομενικά, μέσω τῆς "ακτινοβολίας" τῆς πρὸς αὐτό,⁶² με τὴν προβολὴ ἀπὸ αὐτὴν πάνω τοῦ μιᾶς ἄλλης ἐνεργείας, κατὰ τὴν ὁποία αὐτό

⁵⁷ Evv. I 6.3.18-19. Πρβ. Πλατ., Φιληβ. 53a5 - b7. Ἐπίσης, H. Schöndorf, *Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen* (Bonn: Habelt, 1974), 53-60.

⁵⁸ Evv. II 4.5.31-2. Ἐπίσης, Pierre Hadot, "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", στο *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, vol. 5 (Vandoeuvres - Genève: Fondation Hardt, 1960), 105-57: 133-5; John M. Rist, "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", *Classical Quarterly* 12 (1962): 99-107.

⁵⁹ Evv. II 2.1.8-9.

⁶⁰ Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung Der Geistmetaphysik: Untersuchungen Zur Geschichte Des Platonismus Zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam: Schippers, 1964), 313.

⁶¹ Paul Kalligas, "Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus", *Dionysius* 18(2000):25-38: 30-3.

⁶² Werner Deuse, *Untersuchungen zur Mittelplatonischen und Neuplatonischen Seelenlehre* (Wiesbaden: F. Steiner, 1983), 82-7 ; G. Mac Rae, "Sleep and Awakening in Gnostic Texts", στο *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, επιμ. U. Bianchi (Leiden: E. J. Brill, 1967), 496-507.

αισθητοποιείται και επιτελεί τις βιοτικές λειτουργίες.⁶³ Το είδωλο αυτό της ψυχής που σχηματίζεται στο σώμα ενυπάρχει σε αυτό *ἐνεργεία*, με την έννοια ότι αποτελεί πρώτη εντελέχειά του.⁶⁴

Η Ύλη⁶⁵ είναι ασώματη, συνεπώς δεν είναι δυνατό να γίνει αντιληπτή από τις αισθήσεις, καθώς αυτές προσλαμβάνουν μόνο ποιότητες. Η Ύλη μπορεί να προσεγγιστεί μόνο γνωστικά μέσω του Λόγου, καθώς ως αθεράπευτη στέρηση κάθε οντικότητας είναι *δυνάμει*⁶⁶ τα πάντα, αλλά *ἐνεργεία*⁶⁷ απολύτως τίποτα. Σε αυτό ακριβώς συνίσταται και η φύση του ειδώλου της, ως προσδοκία εκείνου που τη φωτίζει, την καθρεφτίζει, χωρίς όμως ποτέ να το συλλαμβάνει

⁶³ Επν. ΙΙ 5.3.32-4.

⁶⁴ Επν. ΙΙ 5. 3. 32-4. Πρβ. Αριστοτ., *Περί Ψυχής* 412a27-8 και Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *Περί Ψυχής* β' 103.11-20B . Επίσης, βλ. Gerard Verbeke, *L' évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin* (Paris: Desclée de Brouwer/Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1945), 415-418; George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford, Oxford University Press, 2006), 296 ; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, 4, Plato, the Man and his Dialogues: Earlier period* (Cambridge: The University Press, 1975), VI, 123-4.

⁶⁵ Εδώ, ο Πλωτίνος αναφέρεται στην στερημένη από κάθε ιδιότητα «πρώτη» ύλη, κατά τη φράση του Σταγειρίτη φιλόσοφου, Αριστ., *Μ.τ.Φ.* 1029a20-1: "*μήτε τι μήτε ποσόν μήτε άλλο μηδὲν ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν*".

⁶⁶ Με τον όρο δυνάμει, η ύλη αντιπροσωπεύει μια δυνητικότητα για μορφοποίησή της, όπου στα *Μ.τ.Φ.* του Αριστοτέλη (1047b3-6) γίνεται λόγος για το αντικείμενο που προσδιορίζει με κάτι άλλο, το οποίο είναι διάφορο από εκείνο, και στο οποίο μπορεί να μεταβληθεί στο μέλλον. Επίσης, βλ. σχετικά Hans Buchner, *Plotins Möglichkeitslehre, Epimeleia 16* (München und Salzburg: AntonPustet, 1970), 102-5.

⁶⁷ Η ενέργεια αντιπροσωπεύει το σχηματισμό ενός αντικειμένου, δηλαδή το τέλος. Βλ. Αριστ., *Μ.τ.Φ.* 1048b18-35; L. A. Kosman, "Substance, being, and energeia", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984): 123-7.

πραγματικά. Έτσι, η ετερότητά της εκδηλώνεται ως δυνητικότητα, προδιάθεση έκτασης των φαντασμάτων, που προβάλλονται πάνω της, στο χώρο και το χρόνο.

Για παράδειγμα, το χρώμα, το οποίο αποτελεί μια μορφή φωτός που περιβάλλει την ύλη των σωμάτων δημιουργεί γύρω από αυτά ένα είδος δυναμικού πεδίου, στο οποίο, όταν βρεθεί το μάτι, ενεργοποιείται και έτσι τα "βλέπει" ως χρωματισμένα. Όμως, η "συμπαθητική" αυτή ανταπόκριση και ενεργοποίηση του ματιού παρεμποδίζεται ή εξασθενεί όταν παρεμβάλλεται κάποιο άλλο σώμα.⁶⁸ Και η εξασθένηση αυτή, που όπως είναι φυσικό, μεγαλώνει με την απόσταση,⁶⁹ λόγω της παρεμβολής του αέρα, σημαίνει ότι το είδος που μεταδίδεται μέσω της διεργασίας της όρασης, όσο απομακρυνόμαστε από το αντικείμενο, καθίσταται ολοένα πιο αμυδρό και δυσδιάκριτο, με αποτέλεσμα, κατά τον Πλωτίνο, την ελάττωση και του φαινομενικού μεγέθους του.⁷⁰ Ως εκ τούτου, το παράδειγμα του φωτός, δεν συνεπάγεται καμιά φυσική μεταβολή, ούτε στο σχήμα του πάσχοντος.⁷¹ Αλλάζει απλώς η φωτεινότητά του, δηλαδή η ικανότητά του να καταστεί ορατό.

⁶⁸ Βλ. Ενν. IV 5.1.15-40, 2.15-25 και 3.32-5. Επίσης, Raymond Court, *Sagesse de l'art: Art plastiques, musique, philosophie* (Paris: Editions Ereme, 2006), 24-6 ; Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception*, 50-51.

⁶⁹ Ιωαν. Φιλοπ., *Εις Π. ψυχ.* 335.4-7. Πρβ. Lucretius, *De rerum nat.* IV 397-9, 404-12.

⁷⁰ Εδώ, ο Πλωτίνος προσεγγίζει περισσότερο τη θεωρία που έχει αποδοθεί στους Επικουρείους, που υποστηρίζει ότι τα οπτικά είδωλα που εκπέμπονται από τα διάφορα σώματα υφίστανται σταδιακή σμίκρυνση πριν εισέλθουν στο μάτι. Ο Σέξτος Εμπειρικός, *ΠΜVII* 209 (Usener, *Epicurea*, απ. 247) γράφει: "τῆ διὰ τοῦ ἀέρος φορᾶ ἀποθραυομένων τῶν κατὰ τὰ εἶδωλα περάτων".

⁷¹ Αριστοτ., *Περί Ψυχῆς* B 12, 424b10-1.

Το φως, λοιπόν, ο Πλωτίνος και γενικότερα οι νεοπλατωνικοί το χρησιμοποιούν σε μεγάλο βαθμό με σκοπό να εξηγήσουν την διδασκαλία του Πλάτωνος περί μεθέξεως και χωρισμού. Η χρήση του φωτός είναι ιδιαίτερος διαδεδομένη από την εποχή του Πλάτωνα, όμως το θέμα της μεθέξεως και μιμήσεως τίθεται και λύεται μέσω της μεθόδου της απορροής του φωτός.

Η απορροή και ο φωτισμός, που υφίσταται μεταξύ των υποστάσεων, εκφράζει την ουσιαστική και ισχυρή σχέση του αιτίου προς το αιτιατό χωρίς απώλεια της ταυτότητάς του και της ίδιας ουσίας του. Στην πραγματικότητα, η Ψυχή, ως ασώματη⁷² που είναι, δεν βρίσκεται μέσα στον κόσμο, ούτε μετατοπίζεται ή κατέρχεται σε αυτόν. Για την ανώτερη, καθαρή και απαθή⁷³ Ψυχή, δεν τίθεται ζήτημα πραγματικού αποχωρισμού η ουσιαστικής κάθαρσης, καθώς κάθαρση γι' αυτήν είναι η μεταστροφή της προσοχής της προς την κατεύθυνση του νοητού. Διότι αυτό που προκύπτει από τον Νου είναι και αυτό το ίδιο καθαρό⁷⁴ και η επιθυμία και η διαμονή της είναι κοντά στο γεννήτορά της. Επομένως η Ψυχή δεν μπορεί να εκπέσει, αφού εξαρτάται από του Νου,

⁷² James J. Wilberding, *Plotinus' Cosmology: a Study of Ennead II.1 (40), Text, translation and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 53-4.

⁷³ Env. I 1.11.2-8 και I 1.4.12-8. Env. III 6.5.19-22. Πρβ. Barrie Fleet, *Plotinus: Ennead III.6, On the Impassibility of the Bodyless* (Oxford: Clarendon Press, 1995) ; Igal, "Aristoteles y la evolución...", 332-3.

⁷⁴ Env. III 5.2.27-32: "τὸ γὰρ εὐθὺς ἐκ νοῦ πεφυκὸς καθαρὸν καὶ αὐτὸ, ἃ τε ἰσχύον καθ' ἑαυτὸ τῷ ἐγγύθεν, ἃ τε καὶ τῆς ἐπιθυμίας οὐσης αὐτῇ καὶ τῆς ἰδρύσεως πρὸς τὸ γεννησαν ἰκανὸν ὄν κατέχειν ἄνω, ὅθεν οὐδ' ἂν ἐκπέσοι ψυχὴν οὐ ἐξηρημένη πολὺ μᾶλλον ἢ ἥλιος ἂν ἔχοι <τὸ> ἐξ αὐτοῦ ὅσον αὐτὸν περιλάμπει φῶς [τὸ ἐξ αὐτοῦ] εἰς αὐτὸν συνηρημένον". Env. III 8.11.26-33.

την πηγή του φωτός, από την οποία εκπορεύεται η λάμψη της.⁷⁵ Έτσι, η Κοσμική Ψυχή παραμένει πάντοτε ανεπηρέαστη και απαθής από τα είδωλά της που προβάλλει στον κόσμο, προσηλωμένη στην αιώνια θέαση των νοητών όντων, ενώ οι επιμέρους ψυχές, όταν στραφούν προς τον κόσμο και εκδηλώσουν μέριμνα για κάποιο συγκεκριμένο σώμα μέσα σε αυτόν, και το "φωτίζουν" (και το οποίο αποτελεί είδωλο, δηλαδή μη Ον), τότε αποσπώνται από το σύνολο και ως ένα βαθμό "απομονώνονται". Αυτή η απομόνωση είναι η "κάθοδος" τους, ενώ η απαλλαγή τους από αυτήν σημαίνει την επάνοδό τους στην αρχική κατάσταση.⁷⁶

Για τον Πλωτίνο, η καθαρή Ψυχή είναι εντελώς απρόσβλητη απ' όσα συμβαίνουν στο σώμα, καθώς το πρώτο μέρος της, το προς τα πάνω, που διαρκώς γεμίζει και φωτίζει προς τα πάνω, παραμένει Εκεί, ενώ το άλλο, αυτό που μετέχει σε αυτό που μετέχει κατά την πρώτη μέθεξι,⁷⁷ προχωρά περαιτέρω, χωρίς να εισέρχεται στο σώμα, απλώς αυτό μετέχει σε εκείνην με ένα είδος "λάμψης" και έτσι σχηματίζεται πάνω του ένα είδωλο, που το ζωοποιεί.⁷⁸ Γίνεται κατανοητό ότι το σώμα βρίσκεται μέσα στην Ψυχή, μετέχοντας - στο βαθμό που μπορεί- στη ζωή της. Έτσι, κάθε σώμα φωτίζεται από την ψυχή που το ζωοποιεί, αλλά ταυτόχρονα δέχεται και την επίδραση και των αισθητών

⁷⁵ Env. II 3.8.19-22, IV 8.41-6, V 1.7.43-6, V 3.9.7-19. Βλ. Stephen Menn, *Plato on God as Nous* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995), 20-4.

⁷⁶ Env. III 9.3.4-12.

⁷⁷ Env. III 8.5.14-17. David P. Hunt, "Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus", *Apeiron: A Journal for ancient Philosophy and Science* 15 (1981): no 2, 71-79 .

⁷⁸ Env. III 9.3.1-4 και Env. II 9.11.1-17. Denis O' Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (Leiden: E. J. Brill, 1993), 23-4.

Θεών,⁷⁹ της Κοσμικής Ψυχής και των απορροών από άλλους νοητούς Θεούς, τις οποίες διαμεσολαβούν άλλες ψυχές.⁸⁰

Επιπλέον, η Ύλη είναι μια δυνητική υποδοχή των κάθε λογής ειδώλων, και μη έχοντας δική της υπόσταση, αλλά εξαρτώμενη από το αντίθετό της, το Ον, αποτελεί το έσχατο και αμυδρότατο είδωλο εκείνου.⁸¹ Η παρομοίωσή της με κάτοπτρο, μέσα στο οποίο φαίνονται τα είδωλα των όντων που βρίσκονται κάπου αλλού, έξω από αυτήν, με αποτέλεσμα η ίδια να παραμένει αναλλοίωτη και απαθής, υποδηλώνει την αφθαρσία της. Η προκείμενη αντίληψη κάνει τον [αισθητό] κόσμο να αποτελείται από ένα κεντρικό φως, τον Λόγο, και από ένα καθρέφτη πάνω στον οποίο ανακλώνται οι φωτεινές ακτίνες, την ύλη. Η μόνη πραγματική ουσία είναι ο Λόγος, ενώ όλα όσα βλέπουμε είναι η αντανάκλαση του Λόγου στην Ύλη. Άρα, η Ύλη δέχεται φαινομενικά όχι ουσίες, αλλά είδωλα στερούμενα ουσίας, έτσι ώστε να παράγονται οι αισθητές μορφές ως "ζωγραφιά πάνω σε μια σκιά".⁸²

Αξίζει να σημειωθεί, ότι κατά τον Πλωτίνο, η πλατωνική θέση εστιάζεται στο ότι η Ύλη δεν συμμετέχει ουσιαστικά στον σχηματισμό των σωμάτων και ειδικότερα επικεντρώνεται σε ένα χωρίο από τον *Τίμαιο*: "τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραιομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς

⁷⁹ Env. II 3.9. 31-47.

⁸⁰ Env. IV 3.14.1-5: "Τούτων δὴ γινομένων φῶτα πολλὰ ὁ κόσμος οὗτος ἔχων καὶ καταυγαζόμενος ψυχαῖς ἐπι κοσμεῖται ἐπὶ τοῖς προτέροις ἄλλους κόσμους ἄλλον παρ' ἄλλου κομιζόμενος, παρά τε θεῶν ἐκείνων παρά τε νῶν τῶν ἄλλων ψυχὰς διδόντων".

⁸¹ Env. III 4.1.5-12. Jesus Igal, "Sobre Plotini Opera, III, de P. Henry y H.-R.Schwyzzer", *Emerita* 43 (1975): no 1, 169-96:183.

⁸² Env. III 7.7.23-7, VI 3.8.36 και IV.3.11.6-12. Rein Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin* (Croningen: J. B. Wolters, 1965), 17-20.

δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι",⁸³ θέλοντας να τονίσει την απάθεια της Ὑλης, η οποία υποδέχεται μέσα της τις μορφές, χωρίς όμως να μορφοποιείται πραγματικά η ίδια. Για παράδειγμα, η ύλη μεταπίπτει σε φωτιά, όμως αυτό που έρχεται σε αυτή δεν είναι φυσικό αίτιο, αλλά Λόγος, δηλαδή ένα μεταφυσικό αίτιο του ότι είναι ή φαίνεται σαν φωτιά, για όσο διάστημα αυτό ισχύει.⁸⁴ Γιατί, όσο τέλεια και αν είναι η μορφοποίηση ενός αισθητού σώματος, όπως η φωτιά, είναι αναπόφευκτα προσωρινή, εξαιτίας της ρευστότητας και της απάθειας της ύλης, λόγω των οποίων δεν μπορούν να σχηματιστούν πάνω της σταθερές σύνθετες μορφές.⁸⁵

Το ενδιαφέρον του Πλωτίνου έγκειται να δείξει πως η Ὑλη εμποδίζει το φως-σώμα να διαπεράσει ελεύθερα αυτή και συγκεντρώνεται, εστιάζοντας σε ένα ορισμένο σημείο, έξω από αυτήν. Το γεγονός αυτό το παραλληλίζει με τον αέρα, ο οποίος όταν φωτίζεται είναι άφαντος, αλλά και χωρίς να φωτιστεί είναι αόρατος.⁸⁶ Έτσι και τα σώματα βρίσκονται έξω από την Ὑλη, την οποία αφήνουν απαθή και αμετάβλητη, ενώ φαίνονται να είναι μέσα της. Μόνο ο Λόγος του σύμπαντος καταλαμβάνει την Ὑλη στο σύνολό της. Οι υπόλοιποι συνυπάρχουν μεν, αλλά καταμερισμένοι ανάλογα με τις οργανικές ανάγκες του "ζώου", διότι ως μη ὄν δεν έχει περιθώριο ούτε μεταβολής ούτε αφανισμού της.

⁸³ Πλατ., *Τίμαιος*, 52d4-e1.

⁸⁴ Ενν. III 6.12.36-45. Michael F. Wagner, "Realism and the foundations of science in Plotinus", *Ancient Philosophy* 5 (1985): 269-292: 273.

⁸⁵ Ενν. II 5.3.4-8 και III 9.8.1-5, Πλατ., *Φαίδρος* 78c 6-8, Αριστοτ., *Μετά τα Φυσικά* Θ 10, 1051b17-30.

⁸⁶ Ενν. III 6.13.41-3: "ἀλλὰ τοιοῦτον τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀῆρ φωτισθεὶς ἀφανὴς ἐστὶ καὶ τότε, ὅτι καὶ ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐκ ἑώρατο".

Με την εικόνα της απορροής του φωτός ο Πλωτίνος επιδιώκει να τονίσει την απαθή φύση του φωτιζόμενου αντικειμένου και συνάμα να αναδείξει τον "ετερόφωτο" χαρακτήρα της ζωής του αισθητού σύμπαντος, με απώτερο στόχο να δώσει λύση στο θέμα της μέθεξης. Έτσι, προβαίνει στην ακόλουθη ιεραρχία: υπάρχει μια κεντρική πηγή φωτός, την οποία περιβάλλουν διαδοχικά τρεις σφαίρες. Η πρώτη από αυτές ακτινοβολεί και η ίδια από το φως της πηγής που δέχεται, και αντιστοιχεί στο Νου, ο οποίος αντλεί τη φωτεινότητά του από το Εν και ταυτόχρονα φωτίζει οτιδήποτε έρχεται μετά αυτόν. Η δεύτερη σφαίρα, αντιστοιχεί στην ψυχή, παίρνει το φως της από Νου, και φέγγει από ένα φως που δεν είναι δικό της.⁸⁷ Η τρίτη σφαίρα, που αντιστοιχεί στην ύλη, στερείται κάθε φωτεινότητας και γίνεται αντιληπτή μόνο από την ανταύγεια που προβάλλουν πάνω της οι προηγούμενες σφαίρες.⁸⁸

Με δεδομένο ότι το φως είναι κάτι ασώματο αλλά και αισθητό, χρήζει ιδιαίτερης σημασίας η οντολογική του υπόσταση. Έτσι, γίνεται μια διάκριση ανάμεσα στο ίδιο το φως και τη φωτεινότητα, ως ιδιότητα, η οποία ενδέχεται να υπάρχει ως συμβεβηκός σε κάποιο σωματικό υπόστρωμα,⁸⁹ ώστε να γίνεται αφενός ορατό και αφετέρου μεταδίδει τη χρωματιστή λάμψη του και σε άλλα σώματα.⁹⁰ Όμως το φως δεν ταυτίζεται ούτε με το φωτεινό αντικείμενο ούτε με τη φωτεινότητα, η οποία ενυπάρχει σε αυτό και προκαλείται από εκείνο. Έτσι, για τον Πλωτίνο, το φως ως *ένεργειαν* διαθέτει αυτόνομη δραστική παρουσία και χρειάζεται μόνο μια πηγή, (το φωτίζον) από την οποία να "απορρέει" και

⁸⁷ Frederic M. Schroeder, *Form and transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus* (Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1992), 24-40.

⁸⁸ Ενν. IV 3.17.12-21.

⁸⁹ Ενν. II 6.1.22-9 και 2.22-34. Πρβ. Αριστοτ., *Κατηγ.* 2,1a24-9.

⁹⁰ Ενν. IV 5.6.4-13. Πρβ. Αλεξ Αφροδ., *Π. ψυχ.* 42.11-9 και *Π. ψυχ. β'* 145.25-30B.

έπειτα, εφόσον υπάρχει ο κατάλληλος δέκτης για να την υποδεχθεί (το φωτιζόμενον), τότε χωρίς οποιαδήποτε μεσολάβηση, η ενέργεια επέρχεται και προσδίδει σε εκείνο το ανάλογο πάθος.⁹¹

Επιπροσθέτως, η παρουσία του φωτός διατηρείται ακέραια στα φωτιζόμενα ως *ένεργεια ού ρέουσα*,⁹² διότι το φως ανήκει πρωταρχικά στην πηγή του, στο φωτεινό σώμα από το οποίο εκπέμπεται. Η μη πλήρης οικειοποίηση του φωτός από τα φωτιζόμενα αντικείμενα δεν οφείλεται σε αυτό, αλλά στη φύση τους, με αποτέλεσμα την ανάμιξή του με την ύλη,⁹³ που η τελευταία εμποδίζει την διέλευσή του και προκαλεί την εμφάνιση του χρώματος. Τα υπόλοιπα σώματα, που δέχονται την ακτινοβολία και φωτίζονται από εκείνο, καθίστανται φωτεινά χάρη στην ανταύγεια αυτή και αποκτούν ένα επιφανειακό και προσωρινό χρωματισμό, ο οποίος εξαρτάται απόλυτα από την ενέργεια που έρχεται σε αυτά από εκεί. Συνεπώς, ο χρωματισμός⁹⁴ αυτός δεν οφείλεται πραγματικά σε

⁹¹ Env. IV 5.6.13-27. Βλ. Arthur H. Armstrong, "«Emanation» in Plotinus", *Mind* 46 (1937): 63-6. Παρά το γεγονός, ότι υπάρχει μια υποτυπώδης ομοιότητα με την Αριστοτελική άποψη, όπως διατυπώνεται στο *Περί Ψυχῆς* Β 7, 418b9-10: "φῶς δ'έστιν ἢ...ένεργεια τοῦ διαφανοῦς", ωστόσο ο Πλωτίνος αφενός αρνείται την ανάγκη ύπαρξης του διαφανούς ως μέσου και αφετέρου η ενέργεια γι' αυτόν ενυπάρχει ως μια δευτερογενής εκδήλωση μιας ήδη δρώσας ενεργού πηγής. Πρβ. Frederic M. Schroeder, "Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5, 1 [10], 7", *Hermes* 114 (1986): 186-95 ; A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 99-101.

⁹² Env. IV 5.7.4. Emilsson, *Plotinus on Sense - Perception*, 36-47.

⁹³ Jean Marc Narbonne, *Plotin: Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)]* (Paris: Vrin, 1993) ; Rist, "The Indefinite Dyad...", 99-107.

⁹⁴ Env. II 4.5.6-12, IV 4.29.19-20, V 3.8.20 και Wagner, "Realism and the foundations of science in Plotinus", 277.

τούτα, αλλά μόνο στην ικανότητά τους να αντανακλούν το φως που προβάλλεται πάνω τους από μια εξωτερική φωτεινή πηγή.

Τα φωτιζόμενα αποκτούν ατομική υπόσταση μέσω της διάδοσης του φωτός. Η παρουσία του είναι καθοριστική, καθώς τα καθιστά ορατά και τους χαρίζει την μετοχή τους σε αυτό.⁹⁵ Όταν οι ακτίνες του φωτός "πέφτουν" πάνω στην επιφάνεια των σωμάτων δημιουργείται η χρώα, το χρώμα των σωμάτων. Το χρώμα είναι ενέργεια του φωτός και πάθος των σωμάτων και προφανώς, ως αρχή του ορατού, αποτελεί ιδανικό έρεισμα μεταξύ φωτός και σώματος.

Το φως είναι *έπερειδόμενον*,⁹⁶ δηλαδή βασίζεται πάνω στο σώμα, γιατί αν είναι μόνο του η αίσθηση δεν μπορεί να το αντιληφθεί και δημιουργεί τα χρώματα⁹⁷ των φωτεινών σωμάτων. Δεν υπάρχει τίποτα πιο κάτω από την επιφάνεια των σωμάτων, παρά μόνο το σκότος της ύλης. Έτσι, το χρώμα⁹⁸ αποτελεί το όριο του αόρατου φωτός πάνω στην ύλη.

Ωστόσο, είναι αποδεκτό ότι το χρώμα γέννημα και ανταύγεια του φωτός δεν είναι φως.⁹⁹ Είναι το αποκύημα της ενέργειας του φωτός. Γι' αυτό, είτε ως πρωτογενής ενέργεια που υπάρχει στα αυτόφωτα σώματα, είτε ως δευτερογενής, που καταυγάζει τα ετερόφωτα, το φως κατέχει μια ξεχωριστή

⁹⁵ "...ὡσπερ οὖν τὸ φῶς ἑαυτὸ τε δείκνυσι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ", SVF, II, 24, 63, 36-7.

⁹⁶ Euv. V 5.7.9.

⁹⁷ Euv. I 6.3.24-25.

⁹⁸ Euv. II 4.5.10-12: "... καὶ χρώας φῶτα ὄντα τὰ ὑπὸ τὰ χρώματα σκοτεινὰ καὶ ὑλικά εἶνα ἰκεκρυμμένα τοῖς χρώμασι".

⁹⁹ Euv. IV 5.7.37-41: το φως "ὅταν δὲ μετὰ τῆς ὕλης...ἀναμιχθῆ, χρώαν ἔδωκε' μόνη δὲ ἢ ἐνέργεια οὐ δίδωσιν, ἀλλ' οἶον ἐπιχρώννυσιν, ἃ τε οὐσα ἄλλου κάκείνου οἶον ἐζηρημένη".

θέση στην οντολογία του Πλωτίνου, ως φυσική υπόσταση¹⁰⁰ μεταξύ σωματικού και υπεραισθητού κόσμου, αποδεικνύοντας με τον πιο ουσιαστικό τρόπο - πως οι ασώματες ενέργειες εκδηλώνουν την παρουσία τους μέσα στον κόσμο.

Στην κατανόηση της δευτερογενούς φωτεινής ενέργειας κατέχει σημαντικό ρόλο η λειτουργία των καθρεφτών.¹⁰¹ Τα είδωλα που φαίνονται μέσα στους καθρέφτες - δεν έχουν δική τους ξεχωριστή υπόσταση, αλλά η λειτουργία τους περιορίζεται ως ενέργειες εκείνου που καθρεφτίζεται μέσα σε αυτά, η παρουσία των οποίων απλώς γίνεται αντιληπτή με την χρήση του κατάλληλου καθρέφτη. Το ίδιο συμβαίνει, στην περίπτωση της ψυχής, καθώς αποτελεί ενέργεια μιας άλλης πρότερης. Η έκχυση της ψυχικής ενέργειας προς τη σωματικότητα, καθώς οι επιμέρους ψυχές, έχουν την τάση να επιστρέψουν εκεί απ' όπου προήλθαν, αν και έχουν δύναμη να στραφούν προς το σώμα, ταυτίζεται με το φως, που όντας εξαρτημένο από τον ήλιο, προσφέρει τη φωτεινότητά του σε αυτό που έπεται.¹⁰²

Ειδικότερα, στην αρχική τους κατάσταση, οι ατομικές ψυχές βρίσκονται μαζί με την Κοσμική και περιφρουρούν μαζί της στον ουρανό, ώσπου η

¹⁰⁰ Ενν. IV 5.7.41-44: "ἀσώματον δὲ πάντως δεῖ τιθέναι, κἄν σώματος ᾗ. διὸ οὐδὲ τὸ ἀπελήλυθε" κυρίως οὐδὲ τὸ "πάρεστιν", ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ταῦτα, καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ ὡς ἐνέργεια". Heinrich Dörrie, "Υπόστασις, Wort- und Bedeutungs", στο *Platonica Minora, Studia et Testimonia Antiqua* 8, επιμ. H. Dörrie (München: W. Fink Verlag, 1976), 12-69; Δημήτριος Ι. Κουτσογιαννόπουλος-Θηραῖος, "Υπόστασις, Ἡ ἐνότης τῆς ἐλληνικῆς μεταφυσικῆς", *Επιστημονικὴ Επετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* Ἔτους 1966-1967 (Ἀθῆναι 1967), 305-337.

¹⁰¹ Meyer Howard Abrams, *Ὁ καθρέφτης καὶ τὸ φῶς*, μτφ. Α. Μπερλῆς (Ἀθήνα: Κριτική, 2001), (τίτλος πρωτοτύπου: *The Mirror and the Lamp: romantic theory and the critical tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1953).

¹⁰² Ενν. IV 8.4.1-5.

υπερβολική μέριμνά τους για κάποιο σώμα, τις απομονώνει και έτσι επιφέρει την οιονεί κάθοδό τους σε αυτό.¹⁰³ Αυτό είναι το αποτέλεσμα της αυτεξούσιας βούλησής τους, όμως γενικότερα εντάσσεται στην ευρύτερη πορεία, από τις ανώτερες προς τις κατώτερες υποστάσεις.¹⁰⁴ Το κύριο νοητικό τους μέρος, ωστόσο, παραμένει πάντοτε άπτωτο και απαθές, με κατεύθυνση τη νοητική τους καταβολή.¹⁰⁵

Γι' αυτό το λόγο, ο Νους στέκει πάνω από τα όντα, διότι νοεί πρωταρχικά - και γεννιέται από το Έν, το οποίο συλλαμβάνει ως πολλαπλή ενότητα¹⁰⁶ με απώτερο στόχο να παράγει και προσδιορίσει το ρόλο της Ψυχής, διοχετεύοντας ένα ίχνος αυτού που η ίδια έχει καταλήξει να κατέχει.¹⁰⁷ Ο αληθινός σκοπός της

¹⁰³ Πλατ., *Φαίδρ.* 247e3-4. Jean Trouillard, "L' impeccabilité de l' esprit, selon Plotin", *Revue de l'Histoire des Religions* 143 (1953): 19-29 ; Cristina D' Ancona, *Plotino: La discesa dell' anima nei corpi (ENN. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica* (Padova: Il Poligrafo, 2003), 35-41.

¹⁰⁴ *Env.* IV 8.3.21-30, V 1.1.3-9. Πρβ. Gerard J. P. O' Daly, *Plotinus Philosophy of the Self* (Shannon: Irish University Press, 1973), 7-8.

¹⁰⁵ *Env.* IV 3.13.12-20. Επίσης, Niki-Chara Banacou - Caragouni, "Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin", *Διοτίμα* 4 (1976): 58-64 ; Denis O' Brien, "Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l' âme dans la philosophie de Plotin", *RPhilos* 167 (1977): 401-22: 405-7.

¹⁰⁶ René Arnou, *Le Désir de Dieu dans le Philosophie de Plotin* (Paris: Alcan, 1921), 105-6 ; John Bussanich, *The One and its Relation to Intellect: A Commentary on Selected texts* (Leiden: Brill, 1997), 221-36 ; Beierwaltes, "Die metaphysik des Lichtes...", 119-22 και 212-5 ; Emilsson, "Remarks on the Relation...", 276 ; John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 49-52.

¹⁰⁷ *Env.* VI 7. 17.36-9: "Καὶ νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτως φῶς εἰς αὐτήν, ὡς ἐκεῖνος εἰς νοῦν· καὶ ὅταν καὶ οὕτως ὀρίσῃ τὴν ψυχὴν, λογικὴν ποιεῖ δοῦς αὐτῇ ὧν ἔσχεν ἴχνος".

Ψυχής είναι η θέαση του ίδιου του φωτός, χωρίς τη μεσολάβηση μέσω του φωτός κάποιου άλλου πράγματος,¹⁰⁸ με σκοπό την μυστική ένωση με το Εν.

Το φως, λοιπόν, είναι που κάνει τα αντικείμενα ορατά και αναλόγως το νοητό φως καθιστά τα όντα νοητά.¹⁰⁹ Το σύνολο των νοητών όντων συγκροτεί την υπόσταση του Νου, ο οποίος παράγεται από το Εν. Η αντίληψη του Ενός γίνεται με ένα είδος όρασης, η οποία δεν αποβλέπει σε κάποια μορφή ή αντικείμενο αλλά θεάται το ίδιο το φως.¹¹⁰

Το Εν, άνευ σχήματος, μορφής τέλειο και υπερπλήρες, αποτελεί την πρώτη αρχή κάθε πράγματος. Συνιστά δυνατότητα για την παραγωγή των πάντων,¹¹¹ δεν ταυτίζεται όμως με κανένα από αυτά, αλλά ούτε και με το σύνολό τους, που είναι η ουσία. Δεν ενέχει κανενός είδους πολλαπλότητα, διατηρείται αναλλοίωτο και αμετάβλητο, αλλά παράγει το Νου, ο οποίος είναι μεν πολλαπλός, εφόσον απαρτίζεται από ένα πλήθος όντων, όμως ταυτόχρονα τα συνέχει σε μια ενότητα.¹¹² Έτσι, τα όντα όχι μόνο προέρχονται, αλλά και

¹⁰⁸ Env. V 3.17.28-37. Pierre Hadot, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, μτφ. Michael Chase, with an introduction by Arnold I Davidson (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 54-63 ; Bussanich, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, 137 ; William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, Inc., 1929), 376-7.

¹⁰⁹ Env. V 5.7.16-35 και VI 7.35.24-5. Πρβ. Christian Tornau, "Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins", *PhJ* 112 (2005): 271-91.

¹¹⁰ Env. V 5.6.26-37. Πρβ. Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin* (Stuttgart: Teubner, 1992)(BzA 9), 170.

¹¹¹ Env. III 8.10.1. Βλ. Bernard Collette-Dučić, *Plotin et l'ordonnement de l'Être* (Paris: Vrin, 2007), 214-6.

¹¹² Bertrand Ham, *Plotin, Traité 49 (V 3), Introduction, traduction, commentaire et notes* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2000), 246.

επιστρέφουν σε ένα μοναδικό Ον, ένεκα της θεωρίας της μεθέξεως (από το ένα στα πολλά και από τα πολλά στο Ένα).¹¹³

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η εικόνα του υπερνοητού ήλιου, που αναδύεται πάνω από τον ορίζοντα του ωκεανού και αποσκοπεί να αναδείξει την υπερβατικότητα του Ενός έναντι του οριοθετημένου νοητού χώρου.¹¹⁴ Η θέαση του δεν επέρχεται ως αποτέλεσμα κάποιου συγκεκριμένου νοητικού ενεργήματος, αλλά βιώνεται ως μια κατάσταση πλήρωσης από το θεϊκό φως.¹¹⁵ Σε οντολογικό και κοσμολογικό επίπεδο, ο κόσμος του Πλωτίνου είναι ένα έμψυχο ζωντανό Ον, που περιλαμβάνει όλα τα έμβια όντα και το Εν, ο Νους και η Ψυχή καθορίζουν την ύπαρξή του. Ορμώμενος από την Πλατωνική αναλογία μεταξύ της Ιδέας του Αγαθού και του αισθητού ήλιου,¹¹⁶ ο Πλωτίνος αντιστοιχεί το Αγαθό με το διάχυτο φως, το Νου με τον ήλιο, ο οποίος οφείλει τη λάμψη του στο ενυπάρχον σε αυτό φως, και τρίτη την Ψυχή με ένα ετερόφωτο σώμα, που όπως η σελήνη, αντλεί τη φωτεινότητά του από τη λάμψη του ήλιου και με αυτό τον τρόπο μετέχει του αγαθοποιού φωτός. Έτσι, ο Νους είναι για την Ψυχή κάτι που έρχεται απ' έξω και την καθιστά νοητή.¹¹⁷

¹¹³ Πλατ., *Παρμεν.*, 143a5- 144e5.

¹¹⁴ Ενν. V 5.8.1-7.Ο Πλωτίνος με τη χρήση της παραπάνω παρομοίωσης θέλει να αναδείξει ότι η δυνατότητα του Νου προέρχεται από το Εν, που παρέχει στο Νου τη δύναμη να φτάσει στην τελειώσή του, η οποία συνίσταται στη γνωστή τριάδα: Ουσία, Ζωή και νόηση. Βλ. Hadot, "Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin", In *Les Sources de Plotin...*, 132-40; Brunner, "Le premier traité de la Cinquième "Ennéade...", 163-4.

¹¹⁵ Bussanich, *The One and its Relation to Intellect*, 144 ; Οδυσσέας Ελύτης, "Τὰ μικρὰ ἔμψυχα", στο *Έν λευκῷ* (Αθήνα, Ίκαρος, 1992), 201-312.

¹¹⁶ Πλατ., *Πολιτεία* 508e5-509a3.

¹¹⁷ Ενν. V 3.12.39-44 και 6.4.14-22. Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus, The World according to Plotinus* (New York: Rontledge, 2017), 49.

Το αληθινό ον δεν μπορεί να είναι χωρισμένο από τον εαυτό του αλλά πανταχού παρόν, όπως ο ήλιος. Είναι ένα κέντρο σε σχέση με το φως, που εκπέμπεται και εξαρτάται αυτόν. Το φως είναι παντού μαζί του και δεν αποκόβεται από αυτόν, καθιστώντας τα νοητά σώματα ορατά, ενώ αυτό παραμένει αόρατο και ασαφές.¹¹⁸ Έχει την ικανότητα να ζωοποιεί τα πολλά, ενώ το ίδιο ως ένα και χωριστό παραμένει στην πηγή του. Εξερχόμενο από την πηγή του, έχει την τάση να επιστρέφει πάντα στην πρωτογενή θέση του. Έτσι, το διαχεόμενο φως (Νους) είναι ίχνος σε σχέση με την πηγή (Εν), που είναι το αληθινό φως, όμως δεν είναι διαφορετικό σε είδος από το πρότερό του και δεν είναι πράγμα της τύχης, αλλά λογική αρχή και αιτία.¹¹⁹ Εδώ, ο φιλόσοφος παραλληλίζει το ασώματο χαρακτήρα του φωτός με τη ζωή, την ασώματη ενέργεια της ψυχής,¹²⁰ θέλοντας μέσα από τη μετοχή να υπογραμμίσει το θέμα του χωρισμού και της ετερότητας των μετεχόντων. Οι Ψυχές παρομοιάζονται με το φως του ήλιου, το οποίο προέρχεται από μια μοναδική πηγή, εκπέμποντας την ακτινοβολία του στη γη, φαίνεται αρχικά ότι διασπάται η λάμψη του και φωτίζει κάθε σπίτι ξεχωριστά, όμως στην πραγματικότητα δεν διαιρείται,¹²¹

¹¹⁸ Ενν. II 1.7.43-48: "τὸ δὲ φῶς ἐκεῖ, τὸ μὲν ποικιλθὲν ἐν λόγοις τοῖς ἄστροις, ὡσπερ ἐν τοῖς μεγέθεσιν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς χροαῖς τὴν διαφορὰν ἐργάσασθαι, τὸν δ' ἄλλον οὐρανὸν εἶναι καὶ αὐτὸν τοιοῦτου φωτός, μὴ ὁρᾶσθαι δὲ λεπτό τη τι τοῦ σώματος καὶ διαφανείᾳ οὐκ ἀντιτύπῳ". Πρβ. Wilberding, *Plotinus' Cosmology...*, 220-223.

¹¹⁹ Ενν. VI 8.18.32-39.

¹²⁰ Ενν. IV 5.6.7. Emilsson, *Plotinus on Sense - Perception...*, 36-47 ; Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe...*, 54-8 ; Beierwaltes, "Die metaphysik des Lichtes...", 334-362.

¹²¹ Ενν. IV 3.4.19-21 : "ἀλλ' ὄντος ἐνός οὐδὲν ἦττον". Τα σώματα που μετέχουν στο φως ως ἕτερα προς αυτό είναι "τὰ πολλὰ μεμερισμένα" τα οποία πρέπει "εἰς τὸ ἕν μᾶλλον ἀνάγειν,

αλλά εξακολουθεί να είναι ένα. Το εν και τα πολλά βρίσκονται σε μια αμοιβαία σχέση. Το φως διαχέει τη λάμψη του και την ακτινοβόλο δράση του παντού και είναι καθόλα παρόν, χωρίς να υφίσταται μείωση.¹²² Όμως, η λήψη του εξαρτάται ολοκληρωτικά από τη δυνατότητα του μετέχοντος σε αυτό. Όσο απομακρυνόμαστε από τη πηγή του φωτός τόσο πιο αδύναμος γίνεται ο φωτισμός, ώσπου φτάνουμε σε ένα μέρος που είναι αμυδρό. Το μέρος που παραμένει στο σκοτάδι είναι η άμορφη ύλη. Οι υλικές μορφές που περιέχουν φως ενσωματωμένο μέσα τους χρειάζονται ένα ακόμη διάφορο φως από αυτές, ώστε το δικό τους φως να μπορεί να εκδηλωθεί, κάτι το οποίο προκύπτει από τη διαμάχη μεταξύ φωτός και σκότους.¹²³ Ωστόσο, το σκότος είναι η παντελής "στέρησης" του φωτός.¹²⁴ Είναι η σκιά, που παρακολουθεί το φωτιζόμενο αντικείμενο. Υφίσταται, αλλά όχι σαν ουσία. Η έλλειψη του φωτός έχει ως αποτέλεσμα την επικράτηση του σκότους, ώσπου το φως επιστρέψει στην πηγή του.

Θεμελιώδης πεποίθηση του Πλωτίνου είναι η ηθική τελείωση του ανθρώπου, η θέα του Απόλυτου Αγαθού, η σταδιακή αποξένωση από τον υλικό κόσμο με απώτερο στόχο την ευδαιμονία. Η μυστική ένωση με το Θείο μπορεί να επιτευχθεί μόνο ύστερα από μακρόχρονη άσκηση και κάθαρση της ψυχής, μέχρι να επέλθει η ταύτιση των δύο, η ψυχή να καταστεί απλή, καθαρό φως.

κακείνο οὐκ ἐηλυθέναι πρὸς ταῦτα", Env. VI 4.7.6-7 και 23-48. Επίσης, Henry J. Blumenthal, "Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus", στο *Le Néoplatonisme* (Paris: CNRS Éditions, 1971), 55-63.

¹²² Env. VI 9.9.6-11: "...οἶον εἰ μὲν οντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένει...οὐ δόντος, εἴτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἄν ἧ ὁ παρεῖσι".

¹²³ Env. VI 7.21.13-17.

¹²⁴ Αριστοτ., *Περὶ Ψυχῆς* B 7, 418b 18-19.

ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΟΦΘΑΛΜΟΥ ΜΕ ΤΟ ΦΩΣ

Η εικόνα του οφθαλμού είναι ιδιαιτέρως διαδεδομένη στον Πλωτίνο και χρησιμοποιείται αντιστοίχως με την έννοια του φωτός. Ο οφθαλμός είναι *φωτοειδής*,¹²⁵ αποβλέποντας προς το φως και τα χρώματα, και η ομορφιά του χρώματος έγκειται στην απλότητα της μορφής της, ως συνέπεια της επικράτησής της πάνω στο σκότος της ύλης μέσω της παρουσίας του φωτός, που είναι ασώματο και λόγος και Είδος.

Η Ψυχή, στην ανοδική της πορεία προς το Αγαθό, ταυτίζεται με τον οφθαλμό που προσβλέπει σε Εκείνο.¹²⁶ Ο Νους είναι ένας οφθαλμός, ο οποίος απομακρύνεται από το φως για να δει το σκοτάδι, με σκοπό να αντιληφθεί τη φύση της έλλειψης και της άρνησής του. Έτσι, αρνείται τον εαυτό του, προκειμένου να δει το αντίθετο του εαυτόν.¹²⁷ Τίθεται το ζήτημα αν ο άνθρωπος είναι σε θέση να ανυψώσει το υπερβατικό Εγώ¹²⁸ του και να θεαθεί το Απόλυτο Αγαθό, απαλλαγμένος από τα πάθη, ως απορροή της μίξης ψυχής και σώματος.

Η κατώτερη ψυχή, η οποία δίνει ζωή στο σώμα, είναι ένα είδωλο της αληθινής ψυχής πάνω στην ύλη, και όπως με τον οφθαλμό βλέπουμε το σκοτάδι, το οποίο είναι ύλη κάθε χρώματος που δεν είναι ορατή, έτσι και η ψυχή αφαιρώντας ό,τι υπάρχει πάνω στα αισθητά σαν φως, καθώς δεν ξέρει

¹²⁵ Evv. II 4.5.9-12. Evv. I 6.3.17-25 και Evv. I 8.4.28-32. Beierwaltes, "Die metaphysik des Lichtes, 334-362.

¹²⁶ Evv. I 6.9.22-3: "*ὄψις ἤδη γενόμενος*".

¹²⁷ Evv. I 8.9.14-16.

¹²⁸ Evv. I 6.9.28-9: "*κἄν ἄλλος δεικνύη παρὸν τὸ ὀραθῆναι δυνάμενον*".

πώς να ορίσει αυτό που απομένει, γίνεται σαν την όραση στο σκοτάδι και θεωρητικά ταυτίζεται με αυτό που νομίζει ότι "βλέπει".¹²⁹

Ωστόσο, το χρώμα, το οποίο αποτελεί μια μορφή φωτός, που περιβάλλει την ύλη των σωμάτων,¹³⁰ δημιουργεί γύρω από αυτά ένα είδος δυναμικού πεδίου, στο οποίο όταν βρεθεί ο οφθαλμός, ενεργοποιείται και έτσι τα "βλέπει" χρωματισμένα. Βέβαια, τα οπτικά είδωλα που εκπέμπονται από τα διάφορα σώματα υφίστανται σταδιακή σμίκρυνση προτού εισέλθουν στον οφθαλμό,¹³¹ *τῆ δια τοῦ ἀέρος φορᾶ ἀποθραυομένων τῶν κατὰ τὰ εἶδωλα περάτων.*¹³² Κατά τον Πλωτίνο, λοιπόν, το είδος που μεταδίδεται μέσω της διεργασίας της όρασης, λόγω της παρεμβολής του αέρα, μεγαλώνει την απόσταση, όσο απομακρυνόμαστε από το αντικείμενο, με αποτέλεσμα να καθίσταται πιο αμυδρό και δυσδιάκριτο.

Η παρεμβολή, όμως, μιας η περισσότερων ενδιάμεσων οντοτήτων ανάμεσα στο Νου και την Ψυχή, θα αποστερούσε από την δεύτερη τη δυνατότητα να έχει άμεση αντίληψη των νοητών όντων και κατ' επέκταση πραγματική γνώση της αλήθειας.¹³³ Για την οντολογική θεώρηση του Πλωτίνου είναι υψίστης σημασίας η δυνατότητα άμεσης επαφής του ανθρώπου με το νοητό κόσμο μέσω της φιλοσοφικής αναγωγής.

Με αυτό τον τρόπο είναι φανερό ότι η όραση προϋποθέτει την ύπαρξη κάποιου υλικού μέσου, που να παρεμβάλλεται μεταξύ του οφθαλμού και του

¹²⁹ Ενν. II 4.10.14-18. Πρβ. Heinz Happ, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*.

(Berlin: de Gruyter, 1971), 674-5.

¹³⁰ Ενν. II 4.5.9-12.

¹³¹ Ενν. II 8.1.4-6.

¹³² Σέξτου Εμπειρικού, *Π.Μ.* VII 209 (=Usener, *Epicurea*, απ. 247).

¹³³ Ενν. II 9.1.57-63

αντικειμένου.¹³⁴ Η άποψη αυτή απορρέει σε μεγάλο βαθμό από την αριστοτελική θεώρηση,¹³⁵ κατά την οποία το φως λειτουργεί ως μέσο, το οποίο μεταφέρει την τροπή που υφίσταται από το ορατό αντικείμενο προς τον οφθαλμό. Κατά τον Αριστοτέλη, η όραση έχει απευθείας αντίληψη του αντικειμένου που βρίσκεται μακριά, συνεπώς η λειτουργία της απαιτεί μια ορισμένη απόσταση από το αντικείμενο, ώστε να μεσολαβήσει το "φωτισμένο διαφανές" και να αναδειχθούν τα χρώματά του.¹³⁶ Βέβαια, για να συμβεί αυτό, πρέπει να παρεμβάλλεται ανάλογη απόσταση που να χωρίζει το αισθητήριο όργανο εξίσου από το αντικείμενο και από την ψυχή, ώστε η τελευταία να είναι σε θέση να προσλαμβάνει και να συνθέτει μεταξύ τους τα ποικίλα ερεθίσματα.¹³⁷

Ωστόσο, ο Πλωτίνος υποστηρίζοντας ότι το φως είναι "*καθαρήν ἐνέργειαν*", χρησιμοποιεί το παράδειγμα προκειμένου να δείξει ότι η παρουσία του αέρα ή οποιουδήποτε άλλου διαφανούς μέσου δεν είναι απαραίτητη για τη μετάδοση του φωτός που απαιτεί η όραση. Έτσι, το μόνο αναγκαίο ενδιάμεσο για τη μετάδοση του οπτικού ερεθίσματος είναι το εξωτερικό φως, το οποίο ως

¹³⁴ Ενν. IV 5.2.1-8.

¹³⁵ Αριστοτ., Π. Ψυχ. Β 7, 419a7-15 : "*τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον*". Επίσης, Αλεξ., Π. Ψυχ. 43.12-5 Β. Επίσης, Αλεξ., Π. Ψυχ. β' 145.3-5 Β: "*τὸ πεφωτισμένον πάλιν καὶ κατ'ἐνέργειαν διαφανές ὑπὸ τῆς τῶν χρωμάτων παρουσίας εἰδοποιεῖται πως, τῶν χρωμάτων ὁμοίως τῷ φωτὶ γινομένων ἐν αὐτῷ*".

¹³⁶ Ενν. IV 6.1.32-4.Βλ. Emilsson, *Plotinus on Sense - Perception*, 77-8.

¹³⁷ Ενν. IV 7.6.3-15.

ασώματο και απαθές που είναι, δεν υφίσταται κανενός είδους πάθημα. Το σωματικό αισθητήριο όργανο μόνο υποπίπτει στο πάθημα.¹³⁸

Γίνεται διάκριση μεταξύ τριών μορφών φωτός. Αρχικώς, το εσωτερικό φως, που προφανώς είναι εγκατεστημένο στο εσωτερικό του οφθαλμού, δεύτερον το εξωτερικό φως, που εκπέμπεται από μια φωτεινή πηγή, όπως ο ήλιος, στο περιβάλλον και φωτίζει το μέσο, επιτρέποντας με αυτό τον τρόπο τη διακίνηση του οπτικού ερεθίσματος και τρίτον το *συναφές*¹³⁹ της *ὄψεως* φως, που συνάπτει τα δύο πρώτα και μετατρέπεται ως ενδιάμεσο σε ένα είδος προέκτασης του νευρικού συστήματος του παρατηρητή, προκειμένου η οπτική αντίληψη να ενεργοποιηθεί στο σημείο που βρίσκεται το αντικείμενό της. Για τον νεοπλατωνικό φιλόσοφο, η πηγή του φωτός¹⁴⁰ είναι το πυρ μέσα στα μάτια και η ορατή λάμψη οφείλεται στη δευτερογενή ενέργειά του, η οποία διαχέεται έξω, όταν διασταλεί η κόρη του οφθαλμού.

Άλλωστε, το φως ως *συνωρόμενον*¹⁴¹ και *ἐπεριδόμενον*,¹⁴² καθιστά την όραση του ματιού από δυνάμει¹⁴³ σε ενεργεία. Έτσι, δημιουργούνται δύο είδη όρασης,¹⁴⁴ το μεν πρώτο παρατηρεί τις ορατές μορφές με αποτέλεσμα τον σχηματισμό συγκεκριμένων οπτικών παραστάσεων, ενώ το δεύτερο θέτει ως αντικείμενο της όρασης το ίδιο το φως, μέσω του οποίου καθίστανται ορατά τα αντικείμενα της προηγούμενης. Σε κάθε περίπτωση, το φως γίνεται αντιληπτό

¹³⁸ Evv. IV 5.4.1-10.

¹³⁹ Evv. IV 5.4.10.

¹⁴⁰ Evv. IV 5.7.23-33.

¹⁴¹ Evv. V 5.7.5-6.

¹⁴² Evv. V 5.7.9.

¹⁴³ Schroeder, *Form and Transformation...*, 24-40.

¹⁴⁴ Evv. V 5.7.1-10.

εν παρουσία κάποιου αντικειμένου, η διαφορά όμως έγκειται στον τρόπο με τον οποίο βλέπουμε κάθε αντικείμενο είτε ως διακριτό είτε ως διαβάθμιση φωτός.

Δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι το φως και τον οφθαλμό συνδέει μια σχέση συγγένειας και ομοιότητας. Ο οφθαλμός είναι κάτοχος φωτός. Στο εξωτερικό φως του αισθητού κόσμου διαφαίνεται η ομοιότητα προς την οικειότητα του φωτός. Το εξωτερικό φως έχει όμοια φύση με εκείνη του οφθαλμού.¹⁴⁵ Ο Πλάτων αποκαλεί "φωσφόρα"¹⁴⁶ τα μάτια, θέλοντας να εξαίρει την πολύτιμη συμβολή τους για τον άνθρωπο. Ο Πλωτίνος, επίσης, χρησιμοποιεί την ίδια λέξη, αποδεχόμενος απολύτως αυτή την αντίληψη.¹⁴⁷ Το φως του οφθαλμού μπορούμε να το αντιληφθούμε τη νύχτα, όταν λάμπει στο σκοτάδι ή όταν πιάσουμε εξωτερικά τους οφθαλμούς μας.¹⁴⁸ Ομοίως, οι οφθαλμοί των ζώων εκπέμπουν φως.¹⁴⁹

Η όραση, περιπλανώμενη στο χώρο του φωτός, νιώθει οικειότητα και δυνατή έλξη. Το εξωτερικό φως αποτελεί την αδιάλειπτη ενασχόληση της και γενικότερα το φως και οι ενέργειές του, τα χρώματα, καθορίζουν το πεδίο στο οποίο κινείται και ενεργεί. Αντιθέτως, το σκότος είναι απρόσιτο μέρος για εκείνη, καθώς δεν μπορεί να εισέλθει εντός του και να το προσεγγίσει.¹⁵⁰ Προχωρεί μόνο όπου υπάρχει φως.¹⁵¹ Η όραση έχοντας ως αφετηρία το

¹⁴⁵ Πλατ., *Τιμ.* 45b 6- d3.

¹⁴⁶ Πλατ., *Τιμ.* 45b 3.

¹⁴⁷ Ενν. VI 7.1.2.

¹⁴⁸ Ενν. V 5.7.25-29.

¹⁴⁹ Ενν. IV 5.7.23-27. Βλ. Δαμμιανού, *Οπτικόν Υποθ.* 2.1-7 στο R. Schöne, *Damianos Schrift über Optik, mit Auszügen aus Geminus* (Berlin: Reichsdruckerei, 1897).

¹⁵⁰ Ενν. I 8.9.19-22.

¹⁵¹ Αριστοτ., *Περί Ψυχ.* Γ, 3, 429a 2-4.

εσωτερικό φως κατευθύνεται προς το εξωτερικό φως του αισθητού κόσμου. Ομοίως, ο οφθαλμός κινείται προς το εξωτερικό φως των σωμάτων.

Η πλάνη του οφθαλμού στον αισθητό κόσμο αμβλύνει την όραση, με αποτέλεσμα να εξασθενεί την εσωτερική του δύναμη. Με την κάθαρση και την απομάκρυνση από τα αισθητά είδωλα ανακτά την εσωτερική του διαύγεια. Έτσι, με την αποβολή οτιδήποτε γήινου ο οφθαλμός αρχίζει να βλέπει με μεγαλύτερη σαφήνεια το δικό του φως, αποκτά εσωτερική καθαρότητα και αυτάρκης αυτοθεωρία.

Επομένως, η εικόνα του οφθαλμού αντιστοιχεί αναλόγως και ταυτίζεται πλήρως με την έννοια της ψυχής στην φιλοσοφία του Πλωτίνου. Η Ψυχή όντας μεταξύ δύο κόσμων, του αισθητού και του νοητού, διαθέτει όραση διπλής κατεύθυνσης, παίρνοντας δύο διαστάσεις. Με τη μία της διάσταση κατευθύνεται ανοδικά, στρεφόμενη προς το Νου θεάται τα νοητά είδη και αποκτά πληρότητα και καθαρότητα, φωτίζεται και αναζητά την αρετή, ενώ με την άλλη της διάσταση, κατευθύνεται καθοδικά, κινούμενη προς τον αισθητό κόσμο, με αποτέλεσμα την ένωσή της με το σώμα και την πτώση της στο έσχατο πεδίο.

Εφόσον υπόκειται στη ροή του χρόνου, μόνον η κάθαρση μπορεί να επιφέρει την μεταστροφή της ψυχής. Με την επάνοδό της προς το Νου, όπως ο μυθικός Λιγκεύς¹⁵² είχε την ικανότητα να βλέπει ακόμα και όσα γίνονται κάτω από τη γη, σα να ήταν διαφανής, έτσι και η "νοητική" όραση μπορεί να διακρίνει μέσα σε κάθε ον όλα τα υπόλοιπα με τα οποία συνδέεται, οδηγώντας την εκπέσουσα ψυχή στην ένωση της με το Έν.

¹⁵² Ενν. V 8.4.24-26.

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ "ΩΡΑΙΟ"

Μεταξύ όλων των υπολοίπων καίριων ζητημάτων, επιδίδεται στη μέριμνα και ζήτηση του πραγματικού εαυτού, και όπως ο γλύπτης, προσπαθεί σε ένα κομμάτι πέτρα να αποτυπώσει τη μορφή που θα φέρει στο φως την ιδεατή ομορφιά, δηλαδή το νοητό κάλλος,¹⁵³ ο Πλωτίνος επιχειρεί μέσα από το έργο του να σκιαγραφήσει την πνευματική άσκηση της ψυχής.¹⁵⁴

Η παρουσία του ωραίου οφείλεται στον μορφοποιό Λόγο, ο οποίος επιβάλλει το είδος πάνω στην ύλη. Η μορφοποιούσα αυτή δύναμη, που ενυπάρχει στους λόγους και η οποία, κατά το πρότυπο των Στωικών, μπορεί να χαρακτηριστεί ως φύσις, προέρχεται και αυτή με τη σειρά της από μια ανώτερη αρχή, από μια θεαζόμενη ψυχή που με την ενέργειά της σχηματίζει τους λόγους με βάση τα όσα συλλαμβάνει από το χώρο των νοητών. Η επενέργεια της φύσης πάνω στα σώματα πραγματοποιείται ήρεμα και δίχως βίαιες κινήσεις, σαν ένα είδος φωτισμού που τους προσδίδει μια επίφαση κάλλους και ζωής.¹⁵⁵

¹⁵³ Rose Emmanuella Brennan, "The Philosophy of Beauty in the Enneades of Plotinus", *The New Scholasticism, a Quaterly Review of Philosophy* 14 (1940): 1-32 ; Jos Cochez, "L'esthétique de Plotin", *Revue Néo-Scholastique de la Philosophie* 20 (1913): 294-338, 431-454, 21 (1914): 165-192 ; Erwin Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie* (Berlin: Verlag Bruno Hessling, 1960), 11-16; Wilhelm Perpeet, *Antike Ästhetik* (Freiburg/München: Alber, 1961), 85-121.

¹⁵⁴ Evv. I 6.9.7. Βλ. Rist, *Plotinus*, 64-5 ; F. Creuzer, *Plotini liber de pulcritudine* (Heidelberg: Ex officina Mohrii et Zimerii academica, 1814), 374. Reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1976.

¹⁵⁵ Evv. V 8.6.20-4: "φύσιν δέ τινες αὐτὴν ὀνομάζουσιν τὴν ἐν τοῖς σπέρμασιν, ἢ ἐκεῖθεν ὀρμηθεῖσα ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἐκ πυρὸς φῶς, ἤστραπέ τε καὶ ἐμόρφωσε τὴν ὕλην οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένῃ, δοῦσα δὲ τῶν λόγων" ; Evv. IV 3.10.5-

Ο Πλωτίνος, γενικότερα, θέτει το ερώτημα για την ωραιότητα των πραγμάτων και τα πραγματικά αίτια της. Ενώ στην αρχαιότητα, υπήρχε συνάρτηση του κάλλους με τη συμμετρία, για τον φιλόσοφο η συμμετρία¹⁵⁶ αποτελεί συνέπεια και εκδήλωση του κάλλους, όχι αιτία του. Θεωρεί ότι βασικό χαρακτηριστικό του αισθητού ωραίου είναι η άμεση ανταπόκριση της ψυχής σε αυτό, η οποία δεν έχει τη δυνατότητα περαιτέρω ανύψωσης πέρα από τον προσδιορισμό του είναι της, καθώς η ψυχή βρίσκεται από τη γέννησή της μέσα στην ύλη. Αντιθέτως, ο άνθρωπος έχει την ικανότητα να θέσει σε λειτουργία την ψυχή και να μορφοποιήσει την ύλη μέσω της τέχνης.

Επακόλουθο αυτής της φιλοσοφίας είναι ότι όταν ένα αισθητό μετέχει σε κάποιο είδος κατά κάποιο τρόπο μετέχει σε όλο, λόγω της ενιαίας και αμέριστης φύσης εκείνου. Είναι το ίδιο αισθητό που, εξαιτίας της δικής του

9 ; Matthias Baltes, *Die Weltentstehung des Timaios nach den antiken Interpreten*, vol. 1, (Leiden: Brill, 1976-8), 25-6.

¹⁵⁶"Διὸ καὶ ἐνταῦθα φατέον μᾶλλον τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπομένον ἢ τὴν συμμετρίαν εἶναι καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἐράσμιον. Διὰ τί γὰρ ἐπὶ μὲν ζῶντος προσώπου μᾶλλον τὸ φέγγος τοῦ καλοῦ, ἔχνος δ' ἐπὶ τεθνηκότος καὶ μήπω τοῦ προσώπου ταῖς σαρξὶ καὶ ταῖς συμμετρίαις μεμαρασμένον; Καὶ τῶν ἀγαλμάτων δὲ τὰ ζωτικώτερα καλλίω, κἄν συμμετρότερα τὰ ἕτερα ἢ καὶ αἰσχίον ζῶν καλλίων τοῦ ἐν ἀγάλματι καλοῦ", *Env.* VI, 7,22,24-31, I 6,1.20-30 και V 8, 2, 19-28 ; Eugénie De Keyser, *La signification de l' Art dans les Ennéades de Plotin* (Louvain: Bibliothèque de l' Université, 1955), 107-8 ; John P. Anton, "Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 23 (1964): 233-7 ; Arthur H. Armstrong, "Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus", στο *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, επιμ. J. Mansfeld and L. M. de Rijk (Assen: Van Gorcum, 1975), 159-60 ; Joseph Moreau, "Origine et expressions du beau suivant Plotin", στο *Néoplatonisme: Mélanges Jean Trouillard*, (Fontenay aux Roses: École Normale Supérieure, 1981), 249-63.

ατελούς ενότητας, μπορεί να μη μετέχει ολόκληρο, αλλά εν μέρει μόνο, και γι' αυτό ατελώς, στο νοητό, με αποτέλεσμα να φαίνεται *ἐξίτηλον*.¹⁵⁷ Οι αρετές, ως *ἐνέργειαι* του Νου, είναι υπεύθυνες για την ομορφιά, διότι χάρη σε αυτόν καθίστανται νοερά, και όμοια σε εκείνον,¹⁵⁸ είναι κάτι σύμφυτο και αναπόσπαστο μέρος από την ουσία τους.

Ωστόσο, προκειμένου να αναγνωρίσουμε το ωραίο στα ανθρώπινα έργα τέχνης θα πρέπει πρωτίστως να στραφούμε στην ίδια μας την ψυχή και να αναζητήσουμε την εσωτερική ωραιότητά της. Εξωτερικές προσθήκες μπορεί να φαίνονται ωραίες, στην πραγματικότητα όμως απλώς αποτελούν ασχήμιες, οι οποίες συγκαλύπτουν και παραμορφώνουν την αληθινή ομορφιά που δεν είναι επίκτητη, αλλά αντιστοιχεί στην οντική καθαρότητα. "*Στη φύση λοιπόν ενυπάρχει ένας λόγος, ο οποίος αποτελεί το αρχέτυπο της σωματικής ομορφιάς, ενώ αυτός που ενυπάρχει στην ψυχή είναι ωραιότερος από αυτόν στη φύση, από αυτόν άλλωστε προέρχεται αυτός στη φύση*".¹⁵⁹ Αν δεν βρούμε αυτή την ομορφιά πρέπει να τη δημιουργήσουμε. Γιατί, αν όπως ο χρυσός¹⁶⁰ που είναι ανάμεικτός με σκουριά, προτού απομονωθεί, πρέπει να τον καθαρίσουμε για να φανεί ότι στο σύνολο δεν είναι όλο χρυσός, έτσι και το ωραίο συνυπάρχει με το κακό και το άσχημο.

Έτσι, λοιπόν, ο Πλωτίνος αναφέρει πως προσεγγίζει το ψυχικό κάλλος μέσα από την προσπάθεια ενός γλύπτη¹⁶¹ να δημιουργήσει ένα όμορφο άγαλμα, θέλοντας να τονίσει το θεϊκό και αμόλυντο χαρακτήρα της ψυχής, ο οποίος δεν

¹⁵⁷ Επν. Ι 6.3.26-8.

¹⁵⁸ Επν. Ι 6.5.21-2 και VI 2.18.15-6.

¹⁵⁹ Επν. V 8.3.1-3.

¹⁶⁰ Επν. V 8.3.12-16; L. G. Westerink, *Mnemosyne* 30 (1977): 321-2.

¹⁶¹ Επν. Ι 6.9.9-15.

μπορεί να αλλοιωθεί παρά μόνο επιφανειακά και προσωρινά, αφήνοντας άθικτη την βαθύτερη ουσία της και να μας εμφυσήσει την ανάγκη να καλλιεργήσουμε την ψυχή μας, με απώτερο σκοπό να οδηγηθεί στην αποκάθαρσή της για να αποδείξει την πραγματική της φύση, ώστε να φτάσουμε και να δημιουργήσουμε το ωραίο.

Η τέχνη, λοιπόν, πρέπει να λειτουργήσει ως το πρότυπο της ηθικής τελειότητας¹⁶², αποτελώντας τον πνευματικό εκείνο χώρο, ο οποίος αλληλεπιδρώντας με τον αισθητό κόσμο, έχει την ικανότητα να διαμεσολαβεί ανάμεσα στον άνθρωπο και στο θείο. Ο σκοπός της τέχνης είναι να γίνει "*καθαρτική τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας ἀπὸ τοῦ ρύπου τῶν κακιῶν*",¹⁶³ αποσκοπώντας ο άνθρωπος να φτάσει στη λύτρωση και τη κάθαρση της ψυχής του και κατ' επέκταση στην ένωση του με το Θεό, όπως ακριβώς η "μαγική"¹⁶⁴ έλξη, που αναπτύσσεται ανάμεσα στον καλλιτέχνη και τον αποδέκτη ενός έργου τέχνης.

¹⁶² Ενν. I 3.2 και I 6.9. Πρβ. Βιζυηνός, *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ καλοῦ παρὰ Πλωτίνῳ*, 195: "*Διὰ τοῦτο καὶ τὸ τεχνητὸν καλὸν χρησιμεύει παρὰ Πλωτίνῳ ὡς ἐθιστικὸν τῆς τῶν ἀνθρώπων ψυχῆς μέσον, δι' οὗ τις ἀνάγεται ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ ἐν σώμασιν, εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ ἠθικοῦ, καὶ εἶτα τοῦ νοητοῦ κάλλους*".

¹⁶³ Βιζυηνός, *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ καλοῦ παρὰ Πλωτίνῳ*, 198: "*Καὶ εἶναι ἐπομένως ἡ τέχνη καθαρτικὴ μὲν τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας ἀπὸ τοῦ ρύπου τῶν κακιῶν, ἐξαρτικὴ δὲ τοῦ φρονήματος τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀπὸ τῶν ἀτελῶν εἰς τὰ τέλεια, ἀπὸ τῶν φθαρτῶν καὶ ἐφημέρων εἰς τὰ ἀίδια καὶ αἰώνια. Διότι τὸ καλὸν τὸ ὁποῖόν τις αἰσθάνεται καὶ ἀγαπᾷ διεγείρει ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ τὴν ἐνδόμυχον τάσιν νὰ ἐξομοιωθῇ πρὸς αὐτό, ἀκριβῶς ὅπως ὁ ἐραστὴς ῥυθμίζεται κατὰ τὸ ἐρόμενον*".

¹⁶⁴ Ph. Merlan, "Plotinus and Magic", *Isis The University of Chicago Press* 44, n. 4 (1953):

341-348.

Μετά την αναγκαιότητα και την ωραιότητα της ψυχής, ο Πλωτίνος ακολουθώντας ανοδική πορεία, πλησιάζει το ανώτερο επίπεδό της. Ο Νους, ως το σύνολο των νοητών όντων, που αποτελεί το υπόδειγμα του Δημιουργού, είναι το πρωταρχικό Ωραίο, καθώς παράγει όλες τις ομορφιές μέσα στο σύμπαν.¹⁶⁵ Ο Νους είναι το φως για την ανθρώπινη ψυχή και όταν τη φωτίζει μέσω του εν ψυχή λόγου, θα την καταστήσει ψυχικό κάλλος. Η ψυχή, με τη σειρά της, πλήρως καθαρή,¹⁶⁶ χωρίς να σχετίζεται με την ύλη και εντελώς ελεύθερη από καθετί ξένο και ανόμοιό της, δέχεται τον "φωτισμό" από τον Νου, και έτσι πλησιάζει στην ηθική τελείωση και αγγίζει τον ουρανό, γίνεται κάλλος και αποτελεί κομμάτι του θείου, μέσα από την καθολική ένωση.

Το συμπέρασμα είναι ότι ο Νους, τα όντα και η αλήθεια αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα, η οποία έχει θεϊκό χαρακτήρα. Η ατομική ψυχή οφείλει να απελευθερωθεί από το σώμα και να αναζητήσει την ένωση με την κοσμική ψυχή μέσω του συλλογισμού, προκειμένου να δεχτεί το ωραίο μέσω του Νου. Ομοίως, για τον Πλωτίνο, το ωραίο πρέπει να ταυτιστεί με το φως, να γίνει όμοιό του, ώστε να πλησιάσει το ύψιστο Είναι, ώστε να υπάρξει αληθινή ολοκληρωτική και καθολική ομορφιά, καθαρό φως.

¹⁶⁵ Env. V 8.8.1-7. Πρβ. David P. Hunt, "Plotinus Meets the Third Man", στο *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, επιμ. J. J. Cleary (Leuven: Leuven University Press, 1997), 119-32.

¹⁶⁶ Pierre Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes Grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*, Collection de l'École française de Rome (Paris: E. de Boccard, 1936), 83-91; Jean Trouillard, *La Purification plotinienne* (Paris: P.U.F., 1955), 167-82.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

Ο Πρόκλος (410-485 μ.Χ.), ο σημαντικότερος νεοπλατωνιστής της αθηναϊκής σχολής,¹⁶⁷ υποστηρίζει ότι το αισθητό φως είναι σωματικό, παρόλο που είναι το πιο αγνό μεταξύ των σωμάτων, ακολουθώντας την άποψη του Πλάτωνα.¹⁶⁸ Η θεωρία του για το φως βασίζεται στην πλατωνική αναλογία του Ήλιου¹⁶⁹ και του Καλού¹⁷⁰ που αναπτύσσεται στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα.

¹⁶⁷ J. Répin and H. D. Saffrey, *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens, actes du colloque international du CNRS Paris(2-4 octobre 1985)* (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987) ; Carlos Steel, "Proclus et Aristotele sur la causalité efficiente de l' intellect divin", στο *Proclus, Lecteur et Interprète des anciens*, επιμ. J. Répin and H. D. Saffrey (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 213-225; Leonardo Tarán, "Proclus on the Old Academy", στο *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens*, επιμ. J. Répin and H. D. Saffrey, (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 229-276 ; Arthur H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy* (London: Methuen & Co. (1947), 1977), 149.

¹⁶⁸ Ο Πλάτων δηλώνει ότι το φως είναι σωματικό (Τίμαιος 45b 2-d3). Βλ. Thomas Taylor, *The Fragments that remain of the Lost Writings of Proclus* (London: Printed for the author, 1821), παρ. 1.

¹⁶⁹ Πλατ., *Πολιτ.* 507b - 509c. Πρβ. C. H. Chen Ludwig, *Acquiring knowledge of the Ideas: A study of Plato's Methods on the Phaedo, the Symposium and the central books on the Republic* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992), 88-90.

¹⁷⁰ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), 45-74 ; Richard Kraut, ed., *Praise for Plato 's Republic: Critical Essays* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997), 172-177.

Βεβαίως ο Πρόκλος ακολουθεί τον Πλωτίνο και διατηρεί την κατιούσα κίνηση (Έν - Νους - Ψυχή) και την ανιούσα πορεία (Ψυχή - Νους - Έν), υποστηρίζοντας ότι κάθε επίπεδο της ύπαρξης που ακτινοβολείται από το Ένα έχει το δικό του είδος φωτός. Ως εκ τούτου υπάρχουν τα νοητικά και ψυχικά φώτα, το καθαρό φως του κοσμικού χώρου και το ορατό φως στον ουρανό και τη γη. Η πρώτη λειτουργία του φωτός είναι το αρχέγονο θεϊκό φως του Ενός ή ο Θεός, που διεισδύει σε όλα τα επίπεδα της πραγματικότητας, φέρνοντας την καλοσύνη και την ομορφιά.¹⁷¹ Έτσι, "σε κάθε οντότητα υψηλή ή ταπεινή, αιώνια ή χρονική, λογική ή παράλογη, ζωντανή ή άψυχη, υπάρχει μια ενότητα που είναι το κέντρο της ύπαρξής της: σε κάθε ενότητα υπάρχει ένα φως, το φως του Θεού".¹⁷²

Στο οντολογικό σύστημα του Πρόκλου κύρια θέση κατέχει το Έν, η πρώτη αιτία των όντων, που συμβάλλει στην ενότητα των κατώτερων υποστάσεων. Έπονται οι θείες Ενάδες ως ενδιάμεσος συνδετικός κρίκος μεταξύ του Ενός και των κατώτερων οντολογικών υποστάσεων, και πιο συγκεκριμένα μεταξύ του Ενός και του Νου με σκοπό να γεφυρωθεί το χάσμα του Ενός και των

¹⁷¹ Algis Uzdavinys, "Divine Light In, Plotinus and Al-Suhrawardi", στο *Contemporary Philosophical Discourse in Lithuanian Philosophical Studies IV*, επιμ. Jurate Baranova (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005), 271-283 ; Ανδρέας Μάνος, *Προσωκρατική, πλατωνική και μεταπλατωνική διάνοηση. Αξιολογικές Έρευνες*, β'εκδ. (Αθήνα: Τυπωθήτω - Γ. Δάρδανος, 2005), 131 · Του Ιδίου, *Η μεταφυσική της τέχνης και τοῦ ὀραίου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας* (Αθήνα: Σύλλογος πρὸς διάδοσιν Ὠφέλιμων Βιβλίων, 1999), 5.

¹⁷² Lucas Siorvanes. Proclus, *Neo - Platonic Philosophy and Science* (Edinburg: Edinburg University Press, 1996), 242.

πολλών.¹⁷³ Στη συνέχεια, ο Νους είναι αδιάστατο ον και κατόπιν η Ψυχή, ως παράγωγο του Νου, η εικόνα των νοητών, η οποία μετέχει και μετέχεται. Το Εν, ο Νους και η Ψυχή αποτελούν την αρχή της δημιουργίας του σύμπαντος, το οποίο περικλείεται από μια δημιουργική συνέχεια και αδιάσπαστη ενότητα.¹⁷⁴ Στην κατώτερη βαθμίδα ανήκουν τα υλικά σώματα.

Ο πολυθεϊσμός είναι κυρίαρχο φαινόμενο στην αρχαία φιλοσοφία και στην πρόκληση μεταφυσική. Ο Πρόκλος διαμορφώνει τη θεολογία του βασιζόμενος κατά κύριο λόγο στην πλατωνική θεολογία.¹⁷⁵ Τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Πρόκλο η ψυχή δεν είναι ουσία σωματική ούτε αχώριστη από το σώμα, ανήκει σε έναν άλλο ανώτερο κόσμο, το νοητό, και αφού εισέρχεται σε έναν κατώτερο, τον αισθητό, έχει ανάγκη να επιστρέψει εκεί όπου ανήκει, στο Εν. Έτσι, για τον φιλόσοφο, είμαστε η ψυχή που κινεί το σώμα μας και ενυπάρχει μέσα της ο Νους, ως γνωστική και διανοητική δύναμη.¹⁷⁶

Ο Πρόκλος στήριξε τη φιλοσοφία του πάνω στη θεουργική δύναμη,¹⁷⁷ καθώς ο νεοπλατωνισμός είχε άμεση σύνδεση με τη θρησκεία και έπαιξε

¹⁷³ Ανδρέας Μάνος, *Εν και Πολλά. Η λειτουργία της μεθέξεως στο μεταφυσικό σύστημα του Πρόκλου* (Αθήνα: Ελληνική Εταιρεία Φιλοσοφικών Μελετών, 1990), 71-77.

¹⁷⁴ Χρήστος Τερέζης, *Πλάτων - Αριστοτέλης: Προς μια συμφιλίωση* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2011), 68-90.

¹⁷⁵ Η θεολογία ήταν στενά συνυφασμένη με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Οι Πλατωνικοί οδηγήθηκαν στο συμπέρασμα ότι ο σκοπός της θρησκείας συνυπάρχει και συγκλίνει με εκείνον της φιλοσοφίας. Βλ., Carlos Steel, "Theology as First philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics", *Quaestio* 5 (2005): 3-21.

¹⁷⁶ Πλατ., *Αλκιβ.* 133c 1-2. Πρόκλου, *Στοιχείωσις Θεολογική*, Εισαγωγή Ε. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1933), 194.

¹⁷⁷ Anne D. R. Sheppard, "Proclus' attitude to theurgy", *Classical Quarterly* 32 (1982): 211-224 ; Robert M. Van den Berg, "Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the

καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του θεολογικού λόγου των Πατέρων.¹⁷⁸ Στον Χριστιανισμό ο Θεός δημιουργεί τον άνθρωπο κατ' εικόνα του, έτσι ώστε ο άνθρωπος αναλόγως έχει τη δυνατότητα ομοίωσης προς το Θεό.¹⁷⁹ Στον χριστιανικό πλατωνισμό, λοιπόν, η άνοδος της Ψυχής στο Αγαθό, το Θεό, λαμβάνεται ως επιστροφή, επειδή η Ψυχή αρχικά ζούσε στον κόσμο των Ιδεών. Η εισβολή της αμαρτίας στον κόσμο οδήγησε τον Υιό του Θεού στην ενανθρώπιση, ώστε ο άνθρωπος νικώντας το θάνατο και την αμαρτία, μπορεί να θεοποιηθεί.¹⁸⁰

Ομοίως, το πρωταρχικό ον περιγράφεται στο νεοπλατωνισμό ως πηγή φωτός και με την μέθοδο της απορροής,¹⁸¹ προχωρώντας προς το κατώτερα όντα μετατρέπεται σε σκότος, δηλαδή την πλήρη αποδυνάμωση του φωτός.

Contemplation of the forms", στο *Proclus et la Theologie Platonicienne, Actes du Colloque international de Louvain*, επιμ. A. Ph. Ségonds and C. Steel (Paris: Leuven University Press and Les Belles Lettres, 2000), 425-443; Pierre Boyancé, "Theurgie et telestique neoplatonicienne", *Revue de l'histoire des religions* 49 (1955): 189-209.

¹⁷⁸ R. Baine Harris, "A Brief Description of Neoplatonism", στο *The Significance of Neoplatonism*, επιμ. R. Baine Harris (Albany: International Society for Neoplatonic Studies, 1976), 1 ; Arthur H. Armstrong, "Salvation, Plotinian and Christian", *Downside Review* 75 (1957): 126-139. Reprinted in Armstrong (1979), VI ; A. C. Lloyd, "The Later Neoplatonists", στο *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval History*, επιμ. Arthur H. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 269-325.

¹⁷⁹ Στυλιανός Γ. Παπαδόπουλος, *Πατρολογία*, τόμ. Α' Δ' (Αθήνα: Γρηγόρη, 2000), 156.

¹⁸⁰ Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), XIV ; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY :St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 133-4.

¹⁸¹ R. T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, μτφ. Γιάννης Σταματέλλος (Αθήνα: Αρχέτυπο, 2002), 108-124.

Έτσι, στο τελευταίο στάδιο της ανόδου, η Ψυχή όντας απολύτως καθαρή και απαλλαγμένη από σωματικές προσμίξεις έχει μετατραπεί σε καθαρό φως, δηλαδή Θεός. Όταν η Ψυχή είναι εμποτισμένη με νοητική αφύπνιση από φιλοσοφική άποψη και με την επενέργεια της θείας χάριτος από θρησκευτική άποψη, ο άνθρωπος είναι σε εγρήγορση και ετοιμότητα να υποδεχτεί το Άγιο Πνεύμα εντός του. Η Ψυχή εκπέμπει το φως της και σε άλλες ψυχές. Η σωτηρία στον χριστιανισμό δεν είναι ατομική υπόθεση. Ο Υιός του Θεού είναι το φως του κόσμου και όποιος τον ακολουθεί φτάνει στην αιώνια ζωή, αναλόγως η πρώτη αρχή του φωτός, για τον Πρόκλο, είναι το ίδιο άορατο Ένα.¹⁸²

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

Το φιλοσοφικό σύστημα του Πρόκλου αποτελείται από αφηρημένες εκπορεύσεις και επιστροφές, ενώ η φιλοσοφία καθ' εαυτή εξυπηρετεί, σύμφωνα με το νεοπλατωνικό σχολάρχη, μια συγκεκριμένη επιστροφή, την επάνοδο στο Εν.

Η συμβολή του έγκειται κατά κύριο λόγο στην επεξεργασία και ανάλυση εννοιών και σχημάτων, όπως α) η μονή, η πρόοδος και η επιστροφή,¹⁸³ β) το

¹⁸² Όσα είναι αληθή και πραγματικά προέρχονται από το Έν, όπως το φως από τον ήλιο. Βλ. Mario Vegetti, *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Γιάννης Α. Δημητρακόπουλος (Αθήνα: Π. Τραυλός, 2000), 384-388.

¹⁸³ Πλατ. *Θεολογία*, IV, 7.9-13 · *Στοιχ. Θεολογική*, 25-39 · Jean Trouillard, *L' Un et l' âme selon Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1972), 78-106 ; Jean Trouillard, *La mystagogie de Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), 53-91; Werner Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965), 118-126.

αμέθεκτον, το μετεχόμενον, το μετέχον και γ) οι θείες ενάδες¹⁸⁴ των προκατόχων του, Πλωτίνου, Ιάμβλιχου και Συριανού με σκοπό την ιστορική εξέλιξη του νεοπλατωνισμού και τη συνέχιση του έργου αυτών των λαμπρών διανοητών.

Το πρόκλειο μεταφυσικό σύστημα οικοδομείται στα επίπεδα του Ενός, των Ενάδων, του Νου, της Ψυχής και των Σωμάτων. Καθένα από αυτά περιέχει τρεις τάξεις: την πρώτη των αμεθέκτων, την δεύτερη των μεθεκτών και την τρίτη των μετεχόντων.¹⁸⁵ Μέσα από αυτό το τρίπτυχο "αμέθεκτον - μετέχον - μετεχόμενον", ο Πρόκλος θέλει να τονίσει τόσο την υπερβατικότητα των νοητών υποστάσεων όσο και τον απαθή τρόπο με τον οποίο σχετίζονται αιτιατά με τα αισθητά. Το Εν αποτελεί το όλο των όλων, την υπερβατική αρχή, από την οποία απορρέουν όλες οι επόμενες και κατώτερες οντολογικές βαθμίδες.

Αποτελεί βασική αρχή του νεοπλατωνισμού ότι το παράγον είναι ανώτερο από το παραγόμενο και ότι, διαθέτοντας τη δύναμη να καταστήσει ένα επόμενο ον τελειότερο, θα μπορούσε να το είχε ήδη πράξει για τον εαυτό του.¹⁸⁶ Έτσι, η αιτία είναι ανώτερη του αιτιατού, καθώς στην ανιούσα και κατιούσα οντολογική κλίμακα, όπου τα όντα συνδέονται μεταξύ τους με οντολογική σχέση, όλα προέρχονται από μια πρώτη αιτία. Εφόσον υπάρχει αιτία των όντων και τα αίτια διακρίνονται από τα αποτελέσματα και η ανοδική πορεία δεν

¹⁸⁴ J. M. R. Lowry, *The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ* as *Systematic Grounds of the Cosmos* (Amsterdam: Rodopi, 1980), 32-34 ; Radek Chlup, *Proclus: An Introduction* (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2012), 112-119.

¹⁸⁵ Νικόλαος επίσκοπος Μεθώνης, *Ανάπτυξις Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου* (Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών/Leiden: E. J. Brill, 1984), 106.

¹⁸⁶ *Στοιχ. Θεολογική*, 7.

προχωρεί στο άπειρο, απαραίτητη προϋπόθεση είναι η αιτία των όντων, από την οποία προέρχεται κάθε ον.

Η πρώτη αιτία των όντων είναι ή το αγαθό ή κάτι ανώτερο του Αγαθού. Το Εν, η αρχή της προόδου είναι το τέλος της επιστροφής. Ως τέλος, το επιθυμούν όλα τα όντα.¹⁸⁷ Η παρουσία του Αγαθού στα όντα τα καθιστά ένα, διατηρώντας με αυτό τον τρόπο την ενότητά τους, διότι αν όλα τα όντα εξαρτώνται από το αγαθό, τότε αρχή όλων των όντων είναι το αγαθό.¹⁸⁸ Το αγαθό είναι Εν και το Εν πρωταρχικό αγαθό.¹⁸⁹ Αυτό που συμπυκνώνει στη φύση του Ενός όλες τις τελειότητες δεν είναι κάποιο αγαθό, αλλά το πρωταρχικό αγαθό, ενώ αυτό που αποτελεί το αμέθεκτο¹⁹⁰ παράγει τα πάντα, τα πρώτα και τα έσχατα, χωρίς να κινείται το ίδιο, αφού σε αντίθετη περίπτωση, θα έχανε μέρος της αγαθότητας και της τελειότητας μέσω των οποίων γέννησε όλη τη σειρά των όντων.¹⁹¹

¹⁸⁷ Αριστ., *Ηθικά Νικομάχεια* A1, 1094a 1-2.

¹⁸⁸ Στοιχ. Θεολογική, 12. Πρβ. Χρήστος Τερέζης, *Πρόκλος, Διαλεκτική και θεωρία* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2005), 287-294.

¹⁸⁹ Στοιχ. Θεολογική, 13.

¹⁹⁰ Carl R. Kording, "The Mathematics of Mysticism: Plotinus and Proclus", στο *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, επιμ. R. Baine Harris (Albany, New York: SUNY Press, 1982), 114-121.

¹⁹¹ Πλ. Θεολογία, B, 3.5 - 30.26, "Ἔστι μὲν τι το ἐν τοῖς πολλοῖς ἔν, ἔστι δε τι το ἀμέθεκτον ἔν και ὁ ἀπλῶς ἔστιν ἐν ἄλλο δε οὐδέν ... Πάντα δέ τῶ ἐνί και ἔστιν ἄ ἔστι και γίνεται ἄ γίνεται, και μετά μὲν τοῦ ἐν σώζεται τῶν ὄντων ἕκαστον, χωρίς δέ τοῦ ἐν εἰς τήν ἑαυτοῦ πορεύεται φθοράν" (13.20-25). Η παρέμβασή του Ενός είναι καθολική, και στα όντα και στα γινόμενα. Πρβ. Evangelhélou Moutsopoulos, "Ἐπέκεινα. L' idée de la transcendance dans la philosophie de Proclus", στο *La transcendance dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne* (Paris: J. Vrin, 2006), 138-146.

Η ιδιότητα του Αγαθού, "καθάπερ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγὸς ταῖς ἀκτῖσι πρόεισιν εἰς τὰ δεύτερα <και> πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει τὰ ὄμματα καὶ ἡλιοειδῆ ποιεῖ καὶ ἑαυτῷ παραπλήσια καὶ διὰ τῆς ἑτερομοιότητος συνάπτει ταῖς ἑαυτοῦ μαρμαρυγαῖς, οὕτως οἶμαι καὶ τὸ ἐφετὸν τῶν θεῶν ἀνέλκει πάντα καὶ ἀνασπᾷ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀρρήτως ταῖς οικείαις ἐλλάμψεσι, πανταχοῦ παρὸν πᾶσι καὶ μηδ' ἡντινοῦν ἀπολεῖπον τάξιν τῶν ὄντων",¹⁹² παραλληλίζεται με το φως, διότι η αγαθότητα των Θεῶν είναι απολύτως κορυφαία και μάλιστα στην κορυφή των ειδών εκπέμπεται το θείο φως και αναγγέλλεται η μυστικότητα της αγαθότητας, που εμφανίζεται πρώτη σε όσα ακολουθούν ανοδική πορεία.

Σε αυτό το σημείο, χρήζει ιδιαίτερης μνείας η αναφορά στην *Πολιτεία*,¹⁹³ όπου ο Σωκράτης, ακολουθώντας την αναλογία της πρωταρχικής αγαθότητας με τον Ήλιο, αποδεικνύει ότι το Αγαθό είναι εδραιωμένο πάνω από το Ον και το Νου. Με αφετηρία ότι ο Ήλιος σχετίζεται με τον γήινο κόσμο και καθετί ορατό μέσω της δύναμης που γεννά το φως, ομοίως και το Αγαθό με το νου και τα νοητά μέσω της αιτίας που αποκαλύπτει την αλήθεια.¹⁹⁴ Γιατί και η ουσία

¹⁹² Πλ. *Θεολογία*, Α, κβ' 102.2-11, 264.

¹⁹³ *Πολιτεία*, ΣΤ 509b: "Τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναιμε ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρ εἶναι ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία τε καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος". Πρβ. Alfred E. Taylor, *Πλάτων. Ο Ἄνθρωπος και το Ἔργο Του* (Αθήνα: MIET, 1991), 335 ; Gerasimos Santas, "The Form of the Good in Plato's Republic", στο *Plato 1, Metaphysics and Epistemology*, επιμ. G. Fine (Oxford: Oxford University Press, 1999), 247-274:252.

¹⁹⁴ *Πολιτεία*, ΣΤ 508d: "ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται". Επίσης, Πλ. *Θεολογία*, Β, δ' 1-12, 72.

και ο νους έχουν λάβει υπόσταση και είναι πρωταρχικά εξαρτημένα από το Αγαθό, καθώς συμπληρώνονται από το φως της αληθείας που προέρχεται από το Αγαθό, έχοντας την ύπαρξή τους σε αναφορά με το Αγαθό και αποκομίζοντας το ανάλογο μερίδιο φωτός, επιτυγχάνοντας στα όντα την ομοιότητα με το πρωτότυπο. Ως εκ τούτου, το Αγαθό είναι *ήλιοειδές*,¹⁹⁵ καθώς όπως το φως που εκπέμπεται από τον ήλιο κάνει καθετί ορατό "όμοιο με τον ήλιο", έτσι και τα νοητά είναι *άγαθοειδή*¹⁹⁶ "παρόμοια με το Αγαθό" από τη συμμετοχή στο φως και από αυτό το φως κάθε ον προσομοιάζει με το Αγαθό. Επομένως, αν τα όντα επιθυμούν το Αγαθό και τείνουν προς αυτό, δεν είναι δυνατή η ύπαρξη μια ανώτερης αιτίας από αυτό και εφόσον όλα τα όντα εξαρτώνται από το Αγαθό, τότε το τελευταίο αποτελεί αρχή των πάντων και ταυτίζεται με το Εν.¹⁹⁷ Γιατί το Εν μετέχει στο Ον όχι σαν πρωταρχικό Ένα και ξεχωριστό υπεράνω του Όντος, αλλά φωτίζοντας την ουσία που αληθινά υπάρχει.¹⁹⁸

Το πρώτο παράγωγο του Ενός είναι οι θείες Ενάδες, οι οποίες είναι αυτοτελείς οντότητες, οι πλησιέστερες προς το γεννήτορά τους, το Εν.¹⁹⁹ Στην

Πρβ. Νικ. Μέμμος, *Η Πολιτεία του Πλάτωνα* (Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 1994), 683;

Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 271.

¹⁹⁵ Πλ. *Θεολογία*, Β, δ' 33.14,74 και Πλατ., *Πολιτεία* ΣΤ' 509a.

¹⁹⁶ Πλ. *Θεολογία*, Γ, δ' 16.27,184.

¹⁹⁷ Santas, "The Form of the Good...", 258 ; Julia Annas, "Understanding and the Good: Sun, Line, Cave", στο *Praise for Plato's Republic: Critical Essays*, επιμ. Richard Kraut, (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997), 146-147.

¹⁹⁸ Πλ. *Θεολογία*, Γ, δ' 15.15-20, 182.

¹⁹⁹ Πλ. *Θεολογία*, Γ, 20.2-6: "Μετά την μίαν τῶν ὄλων ἀρχὴν μονάδες ἡμῖν αὐτοτελεῖς ἐφάνησαν οἱ θεοί, μετεχόμενοι μὲν ὑπὸ τῶν ὄντων, ἀλλ' οἱ μὲν κατὰ τὴν ἀπλουστέραν τῶν ὄντων οὐσίαν, οἱ δὲ κατὰ τὴν συνθετωτέραν τὴν εἰς αὐτὰ ποιησάμενοι πρόοδον".

τάξη των Ενάδων, κάποιες προέρχονται αυτοτελώς από το Εν, ενώ άλλες είναι ελλάμψεις²⁰⁰ Ενάδων. Το ίδιο ισχύει και για τους νόες, κάποιοι είναι ουσίες αυτοτελείς, ενώ άλλοι ένα είδος νοερών τελειοτήτων. Ακολουθώντας, οι ψυχές: μερικές ανήκουν στον εαυτό τους, μερικές όμως ανήκουν σε αυτά που αυτές εμπυχώνουν και είναι μόνο απεικασματα ψυχών. Και έτσι δεν είναι κάθε ενότητα Θεός, αλλά μόνο η αυτοτελής ενάδα, ούτε ψυχή κάθε ακτινοβολία ψυχής, αλλά υπάρχουν και τα ομοιώματα των ψυχών.²⁰¹

Η σχέση των ενάδων με το Εν είναι ανάλογη με αυτή που υπάρχει μεταξύ νοών και Νου ή μεταξύ ψυχών και Ψυχής.²⁰² Οι ενάδες είναι από το ίδιο "υλικό", όπως το Εν, και αποτελούν εκδήλωση των διαφόρων πλευρών του Αγαθού.²⁰³ Ως Αγαθότητες χορηγούν με την ίδια την ύπαρξή τους σε όλα άφθονα τα αγαθά. Έτσι, οι ενιαίες μονάδες που επιδέχονται συμμετοχή συνδέουν τα όντα με το Εν, όπως ακριβώς και οι νόες που επιδέχονται συμμετοχή συνδέουν τις ψυχές με τον καθολικό νου και οι ψυχές που επιδέχονται συμμετοχή συνδέουν τα σώματα με την καθολική ψυχή. Και αυτό γιατί η μέθεξις²⁰⁴ συνιστά μια βασική λειτουργία του πρόκλειου οντολογικού συστήματος. Συνεπώς, η μέθεξις των όντων στις ενάδες²⁰⁵ ακολουθεί κάποιες βασικές αρχές και συντελείται με έναν ορισμένο τρόπο. Αυτό που μετέχει να

²⁰⁰ Στοιχ. Θεολογική, 64. Πρβλ. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, 243.

²⁰¹ Στοιχ. Θεολογική, 64.

²⁰² Στοιχ. Θεολογική, 21.

²⁰³ Πλατ., *Τιμ.* I 360.26: "εί γὰρ ἐθέλομεν ἐξετάσαι, τί τὸ ποιῶν θεὸν νοητὸν ἢ νοερὸν ἢ ὑπερούσιον ἢ ἐγκόσμιον, οὐκ ἂν ἕτερον οὐδὲν εὖροιμεν ἢ τὰγαθὸν".

²⁰⁴ Etienne Gilson, *Τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία*, μτφ. Θ. Σαμαρτζής (Ηράκλειο: Πανεπιστήμιο Εκδόσεις Κρήτης, 2009), 132.

²⁰⁵ Στοιχ. Θεολογική, 270-2.

είναι όμοιο προς αυτό που μετέχεται,²⁰⁶ γιατί δεν είναι δυνατό τα ανόμοια γένη των κατώτερων να ενωθούν με το ξεχωριστό αίτιο που βρίσκεται υπεράνω του πλήθους.

Κάθε Θεός είναι ενάδα και ύπαρξη και απόλυτη αγαθότητα και αυτάρκεια και δεν μετέχει ούτε ως υποδιαίρεση, ούτε λαμβάνοντας φωτισμό, ούτε μέσω της ομοιότητας, αλλά όντας αυτό ακριβώς που είναι, έχοντας συμπληρώσεις του εαυτού τους και όντας περισσότερο τα συμπληρώματα όλων των αγαθών.²⁰⁷ Ο νους μετέχει, η ψυχή λαμβάνει το φωτισμό και το σύμπαν είναι αυτάρκες λόγω της ομοιότητας με το θείο, διότι όλα αυτά συμβάλλουν στη συμμετοχή στη θεία γνώση, και όταν βρίσκονται σε συνεχή επικοινωνία με τους Θεούς, δέχονται ανεμπόδιστα της λάμψη της αληθείας, ενώ όταν απομακρύνονται από τους Θεούς λόγω ακαταλληλότητας, επιτρέπουν το φως της αληθείας να φθίσει.²⁰⁸

Ο Πρόκλος επιχειρεί τον πολλαπλασιασμό των υποστάσεων τόσο προς την ανώτερη όσο και προς την κατώτερη πραγματικότητα, σε αντιστοιχία με τις πλατωνικές Ιδέες. Όμως, στο πρόκλειο σύστημα οι ιδέες εξαρτώνται από κάθε ενάδα, με τέτοιο τρόπο ώστε οι ενάδες καθορίζουν με βάση τη δική τους ταυτότητα το σύνολο των Ιδεών, οι οποίες μετέχουν εκείνων, ακτινοβολώντας σε αυτές το υπέρτατο ον. Οι πλατωνικές Ιδέες μετέχουν η μία στην άλλη, ενώ

²⁰⁶ Στοιχ. Θεολογική, 136.

²⁰⁷ Πλατ. Θεολογία, Α, ιθ' 91.7-21, 244.

²⁰⁸ Πλατ. Θεολογία, Α, κα' 14-17, 258. Στοιχ. Θεολογική, 143: "Πάντα τὰ καταδεέστερα τῆ παρουσία τῶν θεῶν ὑπεξίσταται· κἄν ἐπιτήδειον ἦ τὸ μετέχον, πᾶν μὲν τὸ ἀλλότριον τοῦ θείου φωτὸς ἐκποδῶν γίνεται, καταλάμπεται δὲ πάντα ἀθρόως ὑπὸ τῶν θεῶν".

κάθε ένας περιέχει όλες τις άλλες.²⁰⁹ Οι θείες αυτές δυνάμεις, μεταδίδουν στις κατώτερες υποστάσεις τα αγαθά του Ενός, ώστε να διευκολύνονται περισσότερο στην αναγωγή τους προς το υπερούσιον Ον.²¹⁰

Το Ον είναι ενιαίο πλήθος, επειδή αποτελείται από πέρασ και άπειρο.²¹¹ Για τον Πρόκλο, το πέρασ είναι πιο κοντά στο Εν, όντας μια υπέρτατη αρχή,

²⁰⁹ *Εις Παρμενίδην*, Στ' 1048 (Cousin). Proclus (Diadochus), Victor Cousin, *Opera: E. codd. mss biblioth. reg. Parisiensis. Continens duos priores libros Commentari in Parmenidem Platonis*, 4, Eberhart, 1821; A. C. Lloyd, "Procession and Division in Proclus", στο *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, επιμ. H. J. Blumenthal & A. C. Lloyd (Liverpool: Liverpool University Press, 1982), 18-45: 36.

²¹⁰ Ο Πρόκλος παρουσιάζει τις ενάδες να αποτελούν τις οντολογικές προϋποθέσεις για την παραγωγή των όντως όντων, τα οποία, με ιεραρχικές μεταξύ τους διαβαθμίσεις, αντιστοιχούν στις κατώτερες θεότητες. Πρβ. *Πλατ. Θεολογία*, Γ', 8.4-11: "Εί δέ ανάγκη τάς υπερουσίους τῶν θεῶν ἐνάδας ἀπὸ τῆς ἀμέθεκτου τῶν πάντων αἰτίας ὑποστάσας μετέχεσθαι τάς μὲν ὑπὸ τῶν πρώτων ἐν τοῖς οὐσι διακόσμων, τάς δέ ὑπὸ τῶν μέσων, τάς δέ ὑπὸ τῶν ἐσχάτων, δῆλον ὡς αἱ μὲν αὐτῶν τὴν ἀμέθεκτον ὦν ὄντων μοῖραν ἐκ θεοῦσιν, αἱ δέ τὴν ζωὴν, αἱ δέ τὸ νοῦν, αἱ δέ καὶ τὰ σώματα κατέλαμψαν" ; Lloyd, "Procession...", 34-35 ; Lambertus M. de Rijk, "Causation and participation in Proclus: The pivotal role of scope distinction in his metaphysics", στο *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, επιμ. E. Bos and P. A. Meijer (Leiden, Cologne and New York, NY: Brill, 1992), 1-34: 9-10, Remes (2008), 108.

²¹¹ *Στοιχ. Θεολογική*, 138. Πρβλ. G. Van Riel, "Ontologie et théologie. Le Philèbe dans le troisième livre de la Théologie Platonicienne de Proclus", στο *Proclus et la Théologie Platonicienne*, επιμ. A. Ph. Segonds and C. Steel (Paris: Les Belles Lettres, 2000), 399-414. Είναι χρήσιμο να λεχθεί ότι το «πέρασ» και το «άπειρον» συνιστούν τις δύο γενικότερες αρχές με τις οποίες δραστηριοποιούνται οι ενάδες, οι άμεσες απορροές ή παραγωγικές δυνάμεις του Ενός. Πρόκειται για ένα ζεύγος του οποίου η εμβέλεια δεν έχει περιορισμούς,

εμφανίζεται με φθίνουσα πορεία στο νου, στη ψυχή και τα σώματα, ενώ το άπειρο,²¹² έχοντας ως κύριο χαρακτηριστικό τη δύναμη, την μεταβιβάζει στις κατώτερες οντολογικές τάξεις, από την περιοχή του είναι στην περιοχή του γίνεσθαι. Το πέρας είναι πάνω από κάθε αιτιότητα και ενότητα, το άπειρο δε η υπερβατική αρχή της πολλαπλότητας.²¹³ Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι το πέρας και το άπειρο αποτελούν τις εκφάνσεις της άγνωστης και αμέθεκτης αιτίας.²¹⁴ Το ον λαμβάνει την ύπαρξη από το πέρας και τη δύναμη από το άπειρο. Όλο το πλήθος των Ενάδων,²¹⁵ που ακτινοβολούν το αληθινό ον, είναι μυστικό, γιατί είναι δεμένο με το Ένα και νοητό και γιατί μετέχεται από το ον. Συνεπώς, και κατά τις ακτινοβολίες στα δεύτερα και επόμενα το Ένα μόνο φθάνει επέκεινα από το ον και το ον είναι αμέσως πιο κάτω από το Ένα.²¹⁶

καθότι εμφανίζεται στο σύνολο των οντολογικών επιπέδων. Βλ. *Πλάτ. Θεολογία*, Γ, 30.15 - 34.19.

²¹² A. Charles-Saget, "Note sur l' ΑΠΕΙΡΟΝ chez Plotin and Proclus", *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d' Aix*, 43 (1967): 147-161.

²¹³ *Στοιχ. Θεολογική*, 246-248.

²¹⁴ *Πλάτ. Θεολογία*, Γ, 32.13-23: "τὸ πέρας τῶν ὄντων καὶ τὸ ἄπειρον ἐκφαίνει τὴν ἄγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτίαν, τὸ μὲν πέρας τῆς μονίμου καὶ ἐνοειδοῦς καὶ συνεκτικῆς θεότητος αἰτίον ὑπάρχον, τὸ δὲ ἄπειρον τῆς ἐπὶ πάντα προΐεναι καὶ πληθύνεσθαι δυναμένης καὶ ὅλως τῆς γεννητικῆς προκατάρχον ἀπάσης διακοσμῆσεως. Πᾶσα μὲν γὰρ ἔνωσις καὶ κοινωνία τῶν ὄντων καὶ πάντα τὰ θεῖα μέτρα τοῦ πρωτίστου πέρατος ἐξήρτηται, πᾶσα δὲ διαίρεσις καὶ γόνιμος ποιήσις καὶ ἡ εἰς πλῆθος πρόοδος ἀπὸ τῆς ἀρχηγικωτάτης ταύτης ἀπειρίας ὑφέστηκεν".

²¹⁵ *Στοιχ. Θεολογική*, 162.

²¹⁶ Trouillard, *L' Un et l' âme selon Proclus*, 69 - 89. Εδώ παρουσιάζει το «πέρας» και το «άπειρον» ως τις ανώτατες παραγωγικές δυνάμεις του Ενός-Αγαθού, από τους συνδυασμούς των οποίων απορρέουν με ιεραρχικές διαβαθμίσεις μεταξύ τους το σύνολο των όντων.

Προτού, συνεχίσουμε με την ανάλυση των ακόλουθων υποστάσεων στο οντολογικό και κοσμολογικό σύστημα του Πρόκλου, κρίνεται αναγκαία να γίνει μια αναφορά σε κάποιες αρχές που διέπουν τη λειτουργία και επεξηγούν σαφέστερα το σύμπαν και τη σκέψη του φιλοσόφου. Έχει παρατηρηθεί ότι κάθε σώμα γίνεται θείο μέσω της ψυχής, η οποία καθίσταται θεία μέσω του θείου νου, αφού ο τελευταίος είναι θεός μετέχοντας της θείας ενάδος που είναι, κατά τρόπο άμεσο, θεός.

Ορμώμενος από την *Πολιτεία*²¹⁷ του Πλάτωνα, ο Πρόκλος διακρίνει τα όντα σε νοητά και αισθητά. Και αφού προέβη στον διαχωρισμό των δύο, τοποθετεί μια υπερβατική μονάδα πάνω από το πλήθος των νοητών όντων και μια δεύτερη μονάδα πάνω από το πλήθος των αισθητών όντων. Με βάση την αρχή της ομοιότητας, την πρώτη μονάδα παρουσιάζει ως παραγωγική του νοητού φωτός, όντας όμοια με το θείο και με το Αγαθό λόγω της συμμετοχής της στον πρώτο Θεό, ενώ τη δεύτερη μονάδα την παρουσιάζει ως παραγωγική του αισθητού φωτός, όντας παραπλήσια με τη μια μονάδα και έχοντας την μορφή του ήλιου λόγω της τελειοποίησής της από τον ήλιο.²¹⁸ Εκτός, λοιπόν, από αυτά που έχουν ειπωθεί, τη δεύτερη μονάδα την εξαρτά από αυτή που κυβερνά στην περιοχή του νοητού, έτσι ώστε όλα ανάγονται στο Αγαθό, και τα πρώτα και τα τελευταία όντα, δηλαδή και τα νοητά και τα αισθητά.²¹⁹

²¹⁷ *Πολιτεία* ΣΤ, 506e, 508e.

²¹⁸ Nicholas P. White, *Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα*, μτφ. Χρυσούλα Γραμμένου, επιμ. Γιώργος Καραμανώλης (Gutenberg: Γιώργος & Κώστας Δαρδάνος, 2012), 101-103 ; Guthrie, *A History of Greek Philosophy...*, 506-507; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (London: Macmillann, 1901; paperback, 1963), 218.

²¹⁹ *Πλατ. Θεολογία*, Β, ζ' 44.1-17, 94-96. J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 140 κε. ; Κωνσταντίνος Δ. Γεωργούλης,

Γιατί, είναι ανάγκη τα νοητά να εξαρτώνται και να τελειοποιούνται σε πρώτη φάση από τη μονάδα, που βρίσκεται άνωθεν, παίρνοντας το θείο φως και μεταφέροντάς το στα κατώτερα όντα, απολαμβάνοντας την ουσία και την αγαθότητα από την πρώτη αιτία, διατηρώντας με το νοητικό φως και τη συνοχή των υπερκόσμιων. Ομοίως, τα ίδια τα υπερκόσμια γένη των θεών, αποκτούν τη δυνατότητα, δεχόμενα τον καθαρό νου από τα νοητικά και το νοητό φως από τα νοητά και το ενιαίο φως από τον πατέρα των πάντων, να μεταδώσουν στον ορατό κόσμο την αλήθεια του φωτός και τη λάμψη της ακτινοβολίας του, όντας οι ίδιοι κάτοχοι αυτού του φωτός. Γι' αυτό, ο ήλιος, ο οποίος είναι η κορυφή των εγκοσμίων και έχει προέλθει από τον βυθό του αιθέρα, μεταδίδει την υπερφυσική τελειότητα στα ορατά, επιδιώκοντας την όσο είναι δυνατόν να επιτευχθεί ομοιότητα τους, με τους υπερουράνιους κόσμους.²²⁰

Βασική αρχή, που διαποτίζει όλο το φιλοσοφικό οικοδόμημα του Πρόκλου είναι ότι *πάντα ἐν πᾶσιν οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ*,²²¹ δηλαδή όλα είναι μέσα σε όλα, αλλά κατά φύση στο καθένα. Με βάση την τάξη αυτή των ιδεών, όσα έχουν αιτία την ψυχή έχουν και το νου, αλλά όχι το αντίστροφο. Όσα έχουν αιτία το νου, έχουν και το Αγαθό.²²² Ένα μετέχον μετέχει κατά τη φύση του σε ένα

Πλάτωνος Πολιτεία - ἡ Περί δικαίου πολιτικός (Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 1963), XLIX - L ; Santas, "The Form of the Good...", 252-257.

²²⁰ *Πλατ. Θεολογία*, Β, ζ' 44.25-45.12, 97-99. Wolfgang Kersting, *Platons "Staat"* (Darmstadt: Werkinterpretationen, 1999), 218.

²²¹ *Στοιχ. Θεολογική*, 103. Πρβ. A. C. Lloyd, *Οι Ὑστεροί Νεοπλατωνικοί* (Αθήνα: Ενάλιος, 2006), 110 ; David D. Butorac and Danielle A. Layneeds, *Proclus and His Legacy*, Millennium Studies (Book 65) (GmbH&CoKG: De Gruyter, 2017), 120-122.

²²² *Στοιχ. Θεολογική*, 57.

μετεχόμενο. Αναφορικά με το νοητό κόσμο, στο τρίπτυχο ον - ζωή - νους,²²³ στο ον μετέχει η ζωή και ο νους κατά τρόπο οντικό, στη ζωή μετέχει το ον και ο νους κατά τρόπο ζωτικό και στο νου μετέχει το ον και η ζωή κατά τρόπο νοερό. Ωστόσο, στον αισθητό κόσμο, η ανθρώπινη ψυχή δεν έχει ενοποιητικό χαρακτήρα και δεν είναι ασφαλής η ανοδική της πορεία προς το Εν μέσα από τις μεθεκτικές σχέσεις με τις υπερκείμενες υποστάσεις. Κάθε μερική ψυχή στον άπειρο χρόνο, περιοδικά κατέρχεται και ανέρχεται στην οντολογική βαθμίδα.²²⁴ Όταν είναι στην κάθοδο, η ενότητά της διαμορφώνεται μέσα από τις αντιθέσεις, οι οποίες δε συντίθενται πάντα, με αποτέλεσμα να κλονίζεται το δόγμα ενός αρραγούς οντολογικού δεσμού που διέπει όλη τη γενεσιακή σειρά, έχοντας αντίκτυπο για την ανθρώπινη ψυχή και τις ανοδικές μεθεκτικές σχέσεις της τόσο στη νοητή όσο και στην αισθητή πραγματικότητα.

Με βάση όλα τα παραπάνω, μετά το Εν και τις θείες ενάδες, αλλά επέκεινα των κατωτέρων Θεών, ακολουθούν στο φιλοσοφικό σύστημα του Πρόκλου τρεις καθολικές μονάδες, η ουσία, η ζωή και ο νους, που μετέχουν των θείων ενάδων. Η ουσία ως αίτιο της μονής κατέχει εξέχουσα θέση, η ζωή, ως αίτιο της προόδου, αποτελεί το ενδιάμεσο και ο νους, ως το αίτιο της επιστροφής, αποβλέπει στην αρχική μονάδα. Κι όπως το εν, το υπάρχον πριν από το ον, γεννά τη θεία ενάδα, κατώτερη από το ίδιο, ομοίως η ζωή, προηγούμενη οντολογικά και αξιολογικά του νου, γεννά τη νοερή ζωή. Το όντως ον και το

²²³ S. E. Gersh, *Κίνησις Ακίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Leiden: E. J. Brill, 1973), 8-9.

²²⁴ *Στοιχ. Θεολογική*, 206. Πρβ. Laurence Jay Rosán, *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought* (New York: Cosmos, 1949), 94-96.

νοητό, ως προηγούμενα της ζωής και του νου, παρέχουν σε αυτά τη νοητή ενότητα.²²⁵

Το νοητό τίθεται στην κορυφή, το ζωτικό στο μέσο και το νοερό στο τέλος, ως ρυθμιστής όλης της ουράνιας περιφοράς. Ο ουρανός, λοιπόν, ως θεϊκός, έχει και αυτός τριπλή σύσταση, καθώς η πρώτη μονάδα, η υπερουράνια, νοεί τα νοητά, η ενδιάμεση, η ουράνια, συνάπτεται με την πρώτη και μαζί με την τρίτη, την υποουράνια, συμπαράγει το νοερό διάκοσμο των Θεών. Γιατί οι Θεοί, που ακτινοβολούν το αληθινό ον είναι νοητοί, επειδή το αληθινό ον είναι νοητό, θείο και αμέθεκτο και επίσης προϋπάρχει του νου.²²⁶ Αυτή η τριάδα του ουρανού συμπληρώνει το τέλος της ενδιάμεσης προόδου των Θεών, με σκοπό να την επιστρέψει στην αρχή, ώστε να συσπειρωθεί το τριαδικό σχήμα σε μια κορυφαία ένωση.²²⁷

Κατά κοινή παραδοχή, οι βαθμίδες της ύπαρξης των όντων χαρακτηρίζονται ως καθοδικές απομακρύνσεις από το Ένα στο φιλοσοφικό σύστημα του Πλωτίνου. Αντιθέτως, ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι η τριαδική πρόοδος των όντων ταξινομείται: στα όντα, που υπάρχουν αιτιωδώς (κατ' αιτίαν) στα κατώτερα τους, στα όντα, που υπάρχουν ως ουσία (κατ' ουσίαν) στη δική τους βαθμίδα και στα όντα, που υπάρχουν ως υποβαθμισμένες εικόνες (κατά μέθεξιν) μέσα στα κατώτερα τους. Έτσι, η μια πρωταίτια δύναμη των νοητών Θεών δίνει ζωή στα κατώτερα με την ίδια την ύπαρξή της, η άλλη είναι συνεκτική κάθε διαιρεμένου και φέγγει το νοητό μέτρο σε όσα υπολείπονται από την πρώτη ένωση και η τρίτη, χορηγεί το σχήμα, τη μορφή και την

²²⁵ Ανδρέας Μάνος, *Πρόκλος, Ο Πλατωνικός Διάδοχος* (Αθήνα: Γρηγόρη, 2006), 125-6.

²²⁶ *Στοιχ. Θεολογική*, 162.

²²⁷ *Πλατ. Θεολογία*, Δ' 70-71, 138, 66-67, 130-2.

τελειότητα στα πάντα.²²⁸ Από αυτή την τριμερή διαίρεση, προέκυψαν οι νοητοί-νοητικοί κόσμοι των Θεών, κάνοντας την εμφάνιση τους οι τρεις νοητές - νοητικές τριάδες, φωτιζόμενες από τις θείες ενάδες.

Ο υπερουράνιος τόπος είναι η πρώτη τριάδα²²⁹ των νοητών-νοητικών Θεών, η οποία έχει τρεις ιδιότητες, την αποκαλυπτική, τη συγκεντρωτική και τη φρουρητική, εκπέμπει λάμψη στα διαιρεμένα είδη, στις ποικιλόμορφες βαθμίδες και τις γόνιμες δυνάμεις, συνδέει τα νοητικά με τα νοητά, αποδεχόμενη μέσα της όλο το πλήθος των ειδών.²³⁰ Ο υπερουράνιος τόπος είναι ουσία, μετέχει στο ον, υστερεί όμως από την τριάδα των νοητών Θεών, αλλά, όντας νοητός, τρέφει και γεμίζει με νοητό φως τις ψυχές.

Η ουράνια βαθμίδα είναι η πρωταρχική αιτία της νοητικής ύπαρξης, όντας στο μέσο, συνδέει τα πάντα και φωτίζει με το νοητό φως. Ο Πρόκλος εδώ την αποκαλεί χρώμα,²³¹ το οποίο δίνει συμμετοχή στο φως των νοητών, στο σχήμα εκπέμπει το φως του νοητού πέρατος και στην άνωθεν επαφή επαφίεται η ένωση και η συνοχή.²³² Άλλωστε, το φως, που προέρχεται από το Αγαθό²³³

²²⁸ Πλατ. Θεολογία, Δ, β' 12.1-7, 30.

²²⁹ Sarah Klitenic Wear, *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides* (Boston: Brill, 2011), 10.

²³⁰ Πλατ. Θεολογία, Δ, ζ' 23.26-29, σ. 52 και ιη' 53.22, 106.

²³¹ Πλατ., Τιμ. 45b2 κε. Κατά την πλατωνική θεωρία του όρᾶν, το χρώμα αποτελεί καθεαυτό είδος φλόγας και το μάτι, ως αισθητήριο όργανο της όρασης, έχει κι αυτό μια φωτιά, όπως εκείνη του ήλιου, η οποία περιέχεται στο μάτι και απορρέει από αυτό κατά το ενέργημα του όρᾶν, 67 c6-7. Έτσι, ο ήλιος αφενός αποτελεί πηγή του αντιληπτικού αντικειμένου, δηλαδή του χρώματος και αφετέρου του αντιληπτικού ενεργήματος, μέσω του οποίου γίνεται ορατό το χρώμα.

²³² Πλατ. Θεολογία, Δ, ιβ' 41.6-12, 84: "Καὶ γὰρ τῷ χρώματι τὴν τοῦ φωτὸς μετουσίαν ἐκ τῶν νοητῶν ἐνδίδωσιν καὶ τῷ σχήματι τὸ πέρας ἐπιλάμπει τὸ νοερὸν καὶ τῇ ἀφῆ τὴν ἔνωσι καὶ τὴν

είναι ψηλά ασύλληπτο και απόκρυφο, καθώς παραμένει στα άδυτα των Θεών, και καθώς αποκαλύπτεται στη βαθμίδα αυτή από αόρατο γίνεται ορατό.²³⁴

Σε αυτό το σημείο, είναι άξιο αναφοράς ότι ο ουρανός συντίθεται από δύο άκρα, στο πάνω μέρος το θόλο και στο κάτω μέρος την αψίδα, περιέχεται από τον υπερουράνιο τόπο και περιέχει την ουράνια αψίδα. Ο θόλος, λοιπόν, της ουράνιας βαθμίδας λειτουργεί ως ενοποιητικό στοιχείο ολόκληρης της βασιλείας του ουρανού, όπου εκπέμπει το φως της συγκέντρωσης των κατωτέρων σε όλους τους Θεούς.²³⁵

Από τα προαναφερθέντα, είναι κατανοητό ότι ο υπερουράνιος τόπος αποτελεί την κορυφή των νοητών-νοητικών Θεών, πρέπει όμως να υπάρχει ο ενδιάμεσος και ο τελευταίος, ο ένας στο ουράνιο βάθος και ο άλλος στο τέλος της περιφοράς. Η υπουράνια αψίδα, ανοίγει τις ουράνιες διόδους, εγκατεστημένη κάτω από την ουράνια περιφορά, εμφανίζει αυτόφωτα τα είδωλα των Θεών.²³⁶

συνέχειαν ἐπιτίθησιν ἄνωθεν· καὶ τελειοῖ πάντα κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν, τὰ μὲν ἀπτόμενα διὰ τῆς ἐνώσεως, τὰ δὲ σχηματιζόμενα διὰ τῆς τοῦ πέρατος μεταδόσεως, τὰ δὲ χρωωννύμενα διὰ τῆς τοῦ φωτὸς ἐλλάμψεως".

²³³ Paul Friedländer, *Platon I-3* (Berlin: Walter de Gruyter, 1960-1964), 105.

²³⁴ Πλατ. *Θεολογία*, Δ, ιβ' 40.4-8: "Τὸ γὰρ ἐκ τάγαθοῦ προῖον φῶς ἄνω μὲν ἐστὶν ἄγνωστον καὶ κρυφίον, ἐν τοῖς ἀδύτοις μὲν οντῶν θεῶν, ἐκφαίνεται δὲ ἐν τῇ τάξει ταύτῃ καὶ ἐξάφανοῦς γίγνεται φανερόν. Διὸ δὴ τῷ χρώματι προεΐκασται τῷ τοῦ φωτὸς ἐκγόνῳ".

²³⁵ Πλατ. *Θεολογία*, Δ, κα' 61.8-14, 120.

²³⁶ Πλατ. *Θεολογία*, Δ, κς' 77. 1-7, 151. Πλατ., *Φαίδρος* 250c. Πρβ. Evanhélos Moutsopoulos, "Sur la notion d' eidolon chez Proclus", στο *Le Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Paris: Les Cahiers de Fontenay, 1981), 265-274.

Ολόκληρος ο ουράνιος κόσμος αποκαλύπτεται μπροστά μας μέσω της ιδιότητας των άκρων, συνδέοντας τη νοητή μας ύπαρξη με τα νοητά και τη νοητική μας με τα νοητικά, προσφέροντας μας τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε την ενδιάμεση ύπαρξη μέσω αυτών των δύο, διότι το ουράνιο φως είναι ενωμένο με το φως των νοητών. Επομένως, ο ενδιάμεσος κόσμος ενώνεται με τα πρώτα μέσω του φωτός, ενώ μέσω της νοητικής φύσης γεννά το νου.²³⁷ Είναι φανερό ότι ο νοητός ουρανός, όπως ακριβώς και ο ορατός, ενώνει όλα τα πλήθη των όντων εκπέμποντας σε καθένα ακριβώς το μερίδιο φωτός που του αναλογεί, διότι διαφορετικά μετέχει κάθε υπόσταση στη συνδυαστική αιτία.²³⁸ Ο νους είναι αδιαίρετος λόγω της κορυφαίας συμμετοχής, η ψυχή είναι διαιρεμένη και αδιαίρετη λόγω των κατώτατων ορών της συμμετοχής και τα σώματα, αν και διαιρεμένα, παραμένουν ενωμένα λόγω του κατώτατου υποβιβασμού.

Ο τριαδικός χαρακτήρας διέπει όλη την οντολογική τάξη, από τα ανώτερα στρώματα μέχρι τα κατώτερα, παρακολουθώντας και την τελειότητα που διακατέχει ολόκληρο το πρόκληιο μεταφυσικό σύστημα.²³⁹ Πρώτου βαθμού τελειότητα είναι η αμέριστη, πριν από τα μέρη, η οποία χαρακτηρίζει την τελειότητα των Θεών, αφού οι ενάδες των Θεών έχουν λάβει αυτοτελή υπόσταση πριν από την ουσία, γεννώντας τα πολλά χωρίς να γεννώνται οι ίδιες. Δεύτερου βαθμού τελειότητα είναι η από τα μέρη, η οποία ολοκληρώνεται από αυτά, όπως η τελειότητα του κόσμου, ο οποίος είναι ένα τέλειο, ζωντανό ον. Τρίτου βαθμού τελειότητα είναι η μέσα στα μέρη, δηλαδή αυτή που γεννά και

²³⁷ Πλατ. Θεολογία, Δ, κβ' 67.14-21, 132.

²³⁸ Πλατ. Θεολογία, Δ, κα' 59.21-28, 118.

²³⁹ Gersh, *Κίνησις Ακίνητος*, 52.

επιστρέφει, γιατί για να είναι τέλειος ο κόσμος, ο οποίος συνίσταται από μέρη, τα μέρη είναι επίσης τέλεια, γιατί αλλιώς δεν θα ήταν τέλειος ως σύνολο.²⁴⁰

Δικαιολογημένα, λοιπόν, πριν από τους νοητικούς Θεούς υπάρχουν οι τρεις επικεφαλής της τελειότητας, οι οποίοι συγκρότησαν μια βαθμίδα κάτω από την ουράνια περιφορά και μέσω των εαυτών τους σε πρώτη φάση επιδιώκουν την ανάβαση των κατωτέρων στο νοητό, στη συνέχεια τα τελειοποιούν με το νοητό φως και τέλος ακολουθούν την οδό της επιστροφής και της ένωσής τους με τη βασιλεία του Ουρανού.²⁴¹ Μετά τις νοητές τριάδες, έχουμε τους νοητούς-νοητικούς κόσμους. Έτσι από το Ένα προέρχονται τα πολλά, η ολότητα από τα μέρη, το πέρας από το άπειρο. Αυτές οι τρεις συνδετικές μονάδες συμπληρώνουν την ενδιάμεση βαθμίδα των νοητών-νοητικών, η ενιαία μονάδα χορηγεί τη σταθερή και νοητή συνοχή σε όλους τους κατώτερους κόσμους, η ολότητα συνδέει τις προόδους των θεών και δημιουργεί μια ενιαία σχέση μεταξύ του κόσμου των καθολικών, και η πεπερασμένη μονάδα φέγγει τη συνοχή στις επιστροφές των κατωτέρων προς τα προηγούμενά τους.²⁴²

Ο Νους, ο οποίος βρίσκεται επέκεινα της ψυχής και αποτελεί το σύνολο που συμπληρώνεται από τη ζωή και την ύπαρξη, φωτίζει με τη δύναμη της νοητικής ικανότητας όσα έχουν τη δυνατότητα απόκτησης γνώσης, χορηγεί τη συμμετοχή στη ζωή σε περισσότερα και τη συμμετοχή στην ουσία σε όλα όσα υπάρχει το πρωταρχικό Ον.²⁴³ Από τα πρότερα λεχθέντα, ο νους είναι νοητός με βάση το Ον που υφίσταται εντός του, ενώ με βάση τη γνωστική ικανότητα είναι

²⁴⁰ Πλατ. *Θεολογία*, Δ, κε' 75, σ. 146. Alfred Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon Press, 1928), 33a.

²⁴¹ Πλατ. *Θεολογία*, Δ, κε' 76.14-20, 148.

²⁴² Πλατ. *Θεολογία*, Δ, λε' 105.3-12, 202.

²⁴³ Πλατ. *Θεολογία*, Γ, ζ' 25.23-26, 202-204.

νους. Κάθε νους χορηγεί τη γνώση, ενώ κάθε νοητό την ουσία, έτσι ώστε "ὁ γὰρ ἐστὶ πρώτως ἐκάτερον, τοῦτο καὶ τοῖς δευτέροις ἐπιλάμπει διακόσμοις".²⁴⁴

Όλο το πλήθος των ενάδων που τις μετέχει ο αμέθεκτος νους είναι νοερό, καθώς την ίδια σχέση που έχει ο νους προς το αληθινό ον έχουν και αυτές οι ενάδες προς τις νοητές ενάδες. Όπως, λοιπόν, εκείνες, επειδή ακτινοβολούν το ον είναι νοητές, έτσι και αυτές είναι νοερές, επειδή ως αιτίες προϋπάρχουν και ακτινοβολούν το θείο και αμέθεκτο νου.²⁴⁵ Με τον ίδιο τρόπο οι ενάδες που μετέχονται από κάποιο αισθητό σώμα είναι εγκόσμιες, καθώς ο ίδιος ο νους μετέχει στην ενάδα με το νοητό, που είναι το τελειότατο στοιχείο του, δίνοντας πληρότητα σε όλο τον κόσμο.²⁴⁶

Ο νους είναι αμέθεκτος ή μεθεκτός. Σε περίπτωση που μετέχεται, η μέθεξι της ουσίας του γίνεται είτε από τις υπερκόσμιες είτε από τις εγκόσμιες ψυχές. Στη σειρά των νοών ηγείται ο αμέθεκτος νους. Από τους μετεχόμενους νόες άλλοι παρέχουν τη λάμψη τους στην υπερκόσμια και αμέθεκτη ψυχή και άλλοι στην εγκόσμια. Η αρχή της ομοιότητας είναι κυρίαρχη, ως άμεση προϋπόθεση της επιστροφής. Το πλήθος των εγκοσμίων πραγμάτων δεν προέρχεται από μια αμέθεκτη αρχή, αφού η πρόοδος γίνεται μέσω των ομοίων. Και ομοιότερο προς το αμέθεκτο είναι το χωριστό από τον κόσμο, παρά εκείνο που υφίσταται τον χωρισμό μέσα στα όρια του κόσμου. Ο νους δεν περιορίζεται στην υπερκόσμια πραγματικότητα, καθώς υπάρχει πλήθος από εγκόσμιες θεότητες. Ο κόσμος

²⁴⁴ Πλατ. Θεολογία, Δ, ιγ' 43.12-13, 89.

²⁴⁵ Στοιχ. Θεολογική, 163.

²⁴⁶ Πλατ. Θεολογία, Γ, κη' 101.22-26, σ. 350: "Καὶ γὰρ ὡςπερ τὸ ἀγαθὸν τῷ ὑπερουσίῳ φωτὶ κατέλαμψε πάντα καὶ θεοὺς ἀνέφηνε πατέρας τῶν πάντων, οὕτω δὴ καὶ τὸ νοητὸν τῶν θεῶν γένος κατὰ τὴν πρὸς τα ἀγαθὸν ὁμοιότητα τῆς νοητῆς πληρώσεως πᾶσι μετέδωκε τοῖς δευτέροις ἀφ' ἑαυτοῦ θεοῖς". Στοιχ. Θεολογική, 165.

είναι έμψυχος και έννους, καθώς δεν είναι γεμάτος μόνο από την παρουσία των Θεών, αλλά και από εκείνη των νοών και των ψυχών, με τη διαφορά ότι οι εγκόσμιες ψυχές μετέχουν των υπερκόσμιων νοών μέσω των εγκόσμιων νοών.²⁴⁷

Ο αμέθεκτος νους διαιρείται σε ύπαρξη, σε δύναμη και σε ενέργεια, καθένα από τα οποία έχει εντός του μια τριπλή σειρά δυνάμεων του νου, από τις οποίες της πρώτης είναι επικεφαλής ένας πατήρ Θεός, της δεύτερης ένας άχραντος Θεός και της τρίτης μια μονάς διαιρετική. Καθεμιά από την τριπλή σειρά δίνει ύπαρξη σε μια ομάδα από επτά μέλη δυνάμεων του νου.²⁴⁸ Μέσω της διαίρεσης της δομής²⁴⁹ του αμέθεκτου νου υποδηλώνεται η διαφορετικότητα, η οποία εμφανίστηκε ως εικόνα της κρυμμένης και απόρρητης δύναμης του μέσα στην πρώτη νοητή-νοητική τριάδα και φώτισε τη δική της ενέργεια, διαχωρίζοντας το Ένα από το Ον και το Ον από το Ένα, οδηγώντας το καθένα από αυτά τα δύο σε πλήθος, και γεννώντας έτσι τον καθολικό αριθμό.²⁵⁰ Ο αριθμός είναι το πλήθος, ο πρώτος βρίσκεται μέσα στα νοητά, ενώ το δεύτερο μέσα στα νοητικά, και στα νοητά υπάρχει η διαίρεση, ενώ στα νοητικά η ένωση. Με αφορμή τους

²⁴⁷ Στοιχ. Θεολογική, 166.

²⁴⁸ Πλατ. Θεολογία, Ε 9-10, 26-36. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, 151.

²⁴⁹ Γενικότερα, οι Πυθαγόρειοι υποστήριζαν ότι το παν και τα πάντα ορίζονται από τον αριθμό τρία και ότι η αρχή, το μέσον και το τέλος δίνουν τον αριθμό του παντός, ενώ κι αυτών πάλι ο αριθμός είναι το τρία. Επίσης, κατά τον Πλάτωνα η διάταξη της ψυχής είναι τριμερής, επομένως η τριάδα αποτελεί το ουσιαστικό σχήμα κάθε δομής. Πρβ. Jean-François Mattéi, *Ο Πυθαγόρας και οι Πυθαγόρειοι*, μτφ. Κ. Καψαμπέρη (Αθήνα: Μ. Καρδαμίτσα, 1995), 137-138.

²⁵⁰ Πλατ. Θεολογία, Δ, κη' 83.1-5, 160.

Πυθαγορείους, οι οποίοι αποκαλούν την επτάδα φως του νου, υπονοούν τη νοητική της ύπαρξη και την εξάρτησή της από τη μονάδα, καθώς η ενότητα, την οποία δηλώνει το φως, υπάρχει σε όλους τους αριθμούς από την μονάδα.²⁵¹

Κάθε νους είναι όλα τα πράγματα κατά τρόπο νοερό, και τα πριν από αυτόν και τα έπειτα από αυτόν, επειδή μετέχει εκείνων όπως επίσης και τα μετά από αυτόν επειδή αποτελεί ο ίδιος την αιτία τους. Επιπλέον, ο νους, επειδή είναι και ο ίδιος ουσία νοερή, τα προσδιορίζει όλα σύμφωνα με την ύπαρξή του, που είναι και αυτή νοερή, τόσο όσα συνδέονται μαζί του αιτιατά όσο και κατά μέθεξιν. Και αυτό γιατί κάθε υπόσταση μετέχει της ανώτερής της κατά τη δική της φύση και όχι κατά τη φύση της ανώτερης. Είναι φανερό ότι οι μεθέξεις γίνονται με βάση τον ιδιαίτερο χαρακτήρα και την δύναμη των μετεχόμενων.

Έτσι, αφού ο νους είναι νοερός, τα πριν από αυτόν (ον, ζωή) είναι επίσης νοερά μέσα του.²⁵² Ομοίως, και τα μετά από αυτόν, ως αιτία τους, διότι δεν είναι δυνατό ο νους να τα περιέχει όπως είναι, αλλά τα περιέχει με την ύπαρξή τους, η οποία είναι νοερή. Συνεπώς, περιέχει νοερά τόσο τα νοητά όσο και τα αισθητά.²⁵³

Κατά τον Πρόκλο, ο νους δίνει υπόσταση στα μετά από αυτόν μόνο με τη νόησή του. Η δημιουργική του ικανότητα συνίσταται στο νοεῖν, ενώ το νοεῖν στη δημιουργική του ενέργεια.²⁵⁴ Διπλή είναι, λοιπόν, από τη φύση της η ενέργεια του νου, αφενός νοητική και ενωμένη με τα αληθινά όντα και

²⁵¹ Πλατ. *Θεολογία*, Ε, β' 14.13-18, σ. 36.

²⁵² Πλατ., Τιμ. 42Ε: "καὶ ὁ μὲν δὴ (δημιουργὸς) ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει...". Βλ. Emilie Kutash, *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus* (London/New York: Bristol Classical Press, 2011), 9.

²⁵³ Στοιχ. *Θεολογική*, 173.

²⁵⁴ Πλατ., *Παρμεν.* Β3: "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι".

αδιαίρετη, συνυπάρχοντας με το ίδιο το νοητό μέρος του νου, αφετέρου διαφορετική είναι αυτή που βρίσκεται έξω και κατευθύνεται σε αυτά που μπορούν και μετέχουν στο νου.²⁵⁵ Γιατί καθετί που βρίσκεται έξω είναι ξένο και καθώς επιστρέφουν και συγκεντρώνονται στον εαυτό τους, βρίσκουν τις αιτίες τους και όλα τα ανώτερα.

Εφόσον ο νους δημιουργεί με την ύπαρξή του και η ύπαρξή του είναι νόηση, τότε ως άμεσο αποτέλεσμα προκύπτει ο νους να δημιουργεί με τη νόησή του.²⁵⁶ Με την ίδια τη νόηση του εαυτού του, κάθε νους κατανοεί και όλα τα προηγούμενά του, και όσο περισσότερο είναι ενωμένος με τον εαυτό του, τόσο περισσότερο είναι εγκατεστημένος στα προηγούμενα νοητά. Γι' αυτό, καθένα από τα θεία επιστρέφει προς τον εαυτό του και μέσω του εαυτού του προς το ανώτερο.²⁵⁷ Επομένως, κάθε νους έχει επιστρέψει στον εαυτό του και επιστρέφοντας τον εαυτό του ενεργεί στον εαυτό του, επειδή νοεί, είναι νοητικός και ενεργώντας στον εαυτό του ταυτόχρονα νοείται, είναι νοητός.²⁵⁸

Στην οντολογική διαστρωμάτωση του Πρόκλου υπάρχει και θείος νους και νοερός νους, που στέκει μόνο με τη νοερή ιδιότητα, την οποία εξασφαλίζει από τη μονάδα του, ενώ ο θείος από τη δύναμη της ενότητας που δέχτηκε από την ενάδα που μετέχει.²⁵⁹ Οι ανώτεροι νόες έχουν ως περιεχόμενά τους καθολικότερες ιδέες, ενώ οι κατώτεροι συνίστανται από μερικότερες ιδέες. Οι ανώτεροι νόες, κείμενοι εγγύτερα στο Έν, εμφανίζουν μεγαλύτερη ενότητα, αντιθέτως οι κατώτεροι διαθέτουν μικρότερη ενότητα. Οι νόες, ανάλογα με τις

²⁵⁵ Πλατ. Θεολογία, Ε, ιη' 64.25-65.7, 132-4.

²⁵⁶ Στοιχ. Θεολογική, 174.

²⁵⁷ Πλατ. Θεολογία, Ε, ε' 22.27-29, σ. 52. Πλατ., Τιμ. 39ε.

²⁵⁸ Πλατ. Θεολογία, Ε, ε' 21.20-24, 48.

²⁵⁹ Στοιχ. Θεολογική, 181.

θέσεις τους αναπτύσσουν ή όχι μεθεκτικές σχέσεις με τις ενάδες.²⁶⁰ Ο θείος νους μετέχει της θείας ενάδος και μετέχεται από τη θεία ψυχή, ενώ ο νοερός νους δε μετέχεται από τη θεία ψυχή.

Η παρουσία του δημιουργικού νου έγκειται στην εσωτερική ενατένιση του εαυτού του και συνάμα στην αναζήτηση του Αγαθού. Ομοίως, ο Δημιουργός του σύμπαντος φέγγει την τάξη και τη διευθέτηση του σύμπαντος, συγκρατώντας μέσα του το πλήθος των καθολικών νοητών, θεοποιώντας τη νοητική κορυφή, ακτινοβολώντας σε όλα το νοητό φως,²⁶¹ που αντιστοιχεί στην ένωση με το Ένα, το απόλυτο Αγαθό.

Τα περιεχόμενα του νου είναι τα νοερά είδη, ο πλατωνικός κόσμος των ιδεών, οι οποίες αποτελούν εικόνες των όντων στον Πρόκλο, συνιστώντας συνάμα έκφραση των αισθητών.²⁶² Επιβάλλεται, λοιπόν, ο νους να είναι ο κυβερνήτης των καθολικών, για να υπάρχει τάξη και δικαιοσύνη στον κόσμο, καθώς αποτελούν αυτά τα δύο δημιουργήματα της νοητικής ουσίας, ενώ η ψυχή, που είναι το παράγωγο του νου, πρέπει να εκπέμπει στο σώμα φως και να πληροί τα πάντα με νοητική τακτοποίηση.²⁶³

Στο πρόκλειο μεταφυσικό σύστημα η ψυχή διαιρείται σε τρία μέρη: α) τις θείες ψυχές, β) τις μη θείες, δηλαδή όσες μετέχουν πάντοτε στο νου και γ) όσες μεταπίπτουν άλλοτε στο νου και άλλοτε στα όντα.²⁶⁴ Κύριο χαρακτηριστικό της

²⁶⁰ Στοιχ. Θεολογική, 177. Η σχέση των βαθμών δύναμης με τους βαθμούς του Ενός οδηγούν στην παραδοχή ότι η πρώτη αιτία είναι το Ένα. Βλ. Πλατ., *Φίληβον* 16 c κε.

²⁶¹ Πλατ. Θεολογία, Ε, ε', 24.19-21, 56 και ιζ' 60.23-24, 124.

²⁶² Μάνος, *Πρόκλος, Ο Πλατωνικός Διάδοχος*, 132.

²⁶³ Πλατ. Θεολογία, Ε, κγ' 85.22-28, 174. Βλ. επίσης, Hermann Diels and Walther Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann, 1906-1910), 402.

²⁶⁴ Στοιχ. Θεολογική, 184.

ψυχής είναι η ασώματη φύση της.²⁶⁵ Είναι ανεξάρτητη από το όχημά της, το σώμα, επομένως είναι άφθαρτη. Το γεγονός ότι η ψυχή δεν είναι σώμα επιβεβαιώνεται από την δυνατότητα επιστροφής στον εαυτό της.²⁶⁶ Επίσης, αυτό που επιστρέφει κατά ενέργεια στον εαυτό του, επιστρέφει και κατά την ύπαρξη στον εαυτό του και έχει ξεκινήσει από τον εαυτό του, υποδηλώνοντας ότι η ψυχή είναι αυθυπόστατη²⁶⁷ και αιτία της ύπαρξής της.

Η ψυχή λαμβάνει την αμέσως κατώτερη βαθμίδα μετά το νου. Αν αυτό που πλησιέστερα την τελειοποιεί είναι ο νους, τότε η επιστροφή της γίνεται στο νου. Σε περίπτωση που ο νους παράγει τα πάντα και δίνει υπόσταση στην ψυχή²⁶⁸ με το ίδιο του το είναι, τότε θα δώσει στην ψυχή, ως αμέσως επόμενη στην οντολογική βαθμίδα, τους λόγους της ουσίας όλων όσων υπάρχουν μέσα του, με αποτέλεσμα η ψυχή να κατέχει δευτερευόντως τις ακτινοβολίες των νοερών ειδών.²⁶⁹

Η γνώση του εαυτού της οφείλεται σε αίτια που λειτουργούν πριν από αυτήν και τα οποία συνιστούν, οντολογικά και αξιολογικά, ισχυρότερες υποστάσεις. Η δομή των ψυχών διαμορφώνεται κατά ανάλογο τρόπο ως εξής:

²⁶⁵ Στοιχ. Θεολογική, 186. Πρβ. Robert Christian Kissling, "The ὄχημα-πνεῦμα of the Neoplatonists and the Insomniis of Synesius of Cyrene", *American Journal of Philology* 43 (1922): 318-330.

²⁶⁶ Τιμ., II, 286, 32.

²⁶⁷ Στοιχ. Θεολογική, 189. Πρβ. Πλάτωνος *Φαίδων* 79 d. Πρβ. J. Whittaker, "The Historical Background of Proclus' Doctrine of Αὐθυπόστατα", στο *De Jambliquea Proclus*, Entretiens sur l' Antiquite Classique 21, επιμ. H. Dörrie (Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt 1974), 193-237.

²⁶⁸ Ενν. IV iii.5: "αἱ ψυχαὶ ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐζηρημέναι".

²⁶⁹ Στοιχ. Θεολογική, 193.

οι πρώτες από τις ανεξάρτητες ψυχές, οι θείες, που μετέχουν του νου και των θείων υποστάσεων και που μετέχονται από τις κατώτερες, μέσα στο πλήθος των ψυχών έχουν θέση ανάλογη με τους Θεούς. Οι δεύτερες, οι νοερές ψυχές, αν και δεν είναι θείες, ακολουθούν πάντα τους Θεούς ενεργώντας πάντοτε τους νόες και συνάπτονται με τις θείες ψυχές αναλογώντας προς αυτές.²⁷⁰ Αυτή η ενδιάμεση βαθμίδα αποβλέπει στην επιστρεπτική πορεία των ψυχών και εκφράζει στα κατώτερα πεδία της πραγματικότητας την καθαρότητα και την αφθαρσία της ζωής. Οι τρίτες, ακολουθούν τους Θεούς, αν και άλλοτε μετέχουν και άλλοτε αδυνατούν να μετάσχουν των θείων υποστάσεων. Στο κατώτατο επίπεδο βρίσκονται οι ψυχές, που μετέχονται από άτομα χωρίς νου, καθώς επίσης και από τα ζώα.²⁷¹ Η αμέθεκτη ψυχή είναι η αρχή όλων των άλλων ψυχών και βρίσκεται πριν από τις ψυχές, στο δημιουργικό νου.²⁷²

Η ψυχή κατέχει θέση καίριας σημασίας στο πρόκλειο μεταφυσικό σύστημα, καθώς η ουσία του νου είναι αιώνια και αδιαίρετη, λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος μεταξύ νου και σώματος.²⁷³ Όταν η ψυχή ξεκινά την καθοδική της πορεία προς τα κατώτερα επίπεδα της πραγματικότητας υφίσταται διάσπαση εξαιτίας των πολλαπλών μεθεκτικών σχέσεων μεταξύ των διαφόρων στρωμάτων και οντολογικών βαθμίδων. Ωστόσο, η απομάκρυνσή της από τις θείες καταβολές εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό μέχρι του σημείου που θα φτάσει η έκπτωσή της, διότι η αξία της υπόστασής της έγκειται στο βαθμό της ενότητας, έτσι ώστε σε μια καθοριστική στιγμή ξεκινά την αντίστροφη ανοδική

²⁷⁰ Στοιχ. Θεολογική, 185.

²⁷¹ Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 178-180.

²⁷² Rosán, ο.π., 165.

²⁷³ Πλατ. Θεολογία, Ε, κγ' 85, 170-7. Βλ. Πλατ., *Φίληβον* 28c-30d., Πλατ., *Τιμ.* 30b.

της πορείας, που οδηγεί στα ανώτερα οντολογικά επίπεδα και στην ένωση με το Εν.

Κατά τον Πρόκλο, η ψυχή παραλληλίζεται με την καθολική θεά της ζωογονίας, την Κόρη, η οποία δημιουργεί τα πρώτα, τα ενδιάμεσα και τα τελευταία όντα μαζί με τους ηγεμόνες τους σύμπαντος και ακτινοβολεί τη δική της ζωογονία.²⁷⁴ Έτσι, η ψυχή είναι όλα τα όντα. Η θέση της είναι ενδιάμεση στις αμέριστες αρχές και στα σωματικά που μερίζονται.²⁷⁵ Αυτά, στα οποία προϋπάρχει ως αιτία τους, δηλαδή τα αισθητά, τα έχει λάβει κατά τρόπο παραδειγματικό, ενώ τα νοητά τα φέρει μέσα της ως εικόνες, και όχι όπως είναι διαμορφωμένα στην παραδειγματική τους κατάσταση. Αντιστοίχως, τα αμέριστα τα έχει διαιρεμένα, τα ενιαία τα φέρει ως πλήθος, ενώ τα είδη των ακινήτων τα φέρει ως αυτοκίνητα. Η ψυχή μετέχει και μετέχεται, καθώς μετέχει στα πρώτα και μετέχεται σε όσα αποτελεί το παράδειγμά τους.²⁷⁶

Κάθε ψυχή είναι ενδιάμεση ανάμεσα στα αδιαίρετα είδη (νόες) και στα διαιρετά (σώματα). Στα σωματικά είναι διαιρεμένες οι ουσίες, οι ζωές και οι γνώσεις, ενώ όλα αυτά είναι αδιαίρετα μέσα στις ψυχές, ενωμένα και ασώματα, επειδή είναι όντα. Και ενώ μέσα στα νοερά όλα είναι ενωμένα, μέσα στις ψυχές είναι χωρισμένα και διαιρεμένα.²⁷⁷ Έτσι, η γέννηση των σωμάτων προκύπτει από τον Δημιουργό με την ανάμειξη των διαιρεμένων γενών, ώστε τα σώματα να προκύπτουν από το Νου.

²⁷⁴ Πλατ. Θεολογία, ΣΤ', ι' 51.11-14, 224.

²⁷⁵ Πλατ., Τιμ. 35b: "τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος".

²⁷⁶ Στοιχ. Θεολογική, 195.

²⁷⁷ Στοιχ. Θεολογική, 197.

Πιο συγκεκριμένα, μέσα στην ψυχή υπάρχουν τρεις μονάδες, η πρώτη εδραιώνει τα πάντα στον εαυτό της, η δεύτερη οδηγεί τα πάντα στη γέννηση και η τρίτη επιστρέφει σε αυτή. Δεχόμενη το γεννητικό και αγαθόμορφο φως της μονάδας του Δημιουργού, από τον εαυτό της που βρίσκεται στη μέση, συνδέει τα υπερκόσμια με τα εγκόσμια, και μαζί με τα πρώτα τελειοποιεί όλα τα κατώτερα και συνδέει τη γεννητική δύναμη με τη δημιουργική, ενώ μαζί με τα τελευταία ακτινοβολεί σε όλα τη δύναμη που τους αναλογεί και συνδέει την άχραντη ιδιότητα με την επιστρεπτική, καθώς στα δημιουργικά γένη των Θεών ταιριάζει η σταθερότητα, ενώ στα ανυψωτικά γένη η καθαρότητα.²⁷⁸ Στην επιστρεπτική διαδικασία της ψυχής συμβάλει θετικά η θεουργία,²⁷⁹ καθότι ανώτερη από κάθε ανθρώπινη γνώση και επιστήμη, αφενός συγκεντρώνει τεχνικές της μαντικής τέχνης και καθαρτικές αρετές, αφετέρου θέτει σε ενέργεια όλες εκείνες τις τελετουργίες που οδηγούν στη θέωση της ψυχής.²⁸⁰

²⁷⁸ Πλατ. *Θεολογία*, ΣΤ' ια' 49.1-17, 220. Beirewaltes, *Proklos - Grundzüge seiner Metaphysik*, 288-291.

²⁷⁹ E. R. Dodds, "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies* 37 (1947): 55-59 ; Birger A. Pearson, "Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy", στο *Neoplatonism and Gnosticism*, επιμ. R. T. Wallis (Albany: SUNY Press, 1992), 253-276.

²⁸⁰ Πλατ. *Θεολογία*, I, κεφ. κε', 113 (Saffrey-Westernik), 6-10: "... τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἢ κρείττων ἐστὶν ἀπάσης ἀνθρώπινης σωφροσύνης καὶ ἐπιστήμης, συλλαβοπυσσάτᾳ τῆς μαντικῆς ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικὰς δυνάμεις καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακοχῆς ἐνεργήματα". Πρβ. André-Jean Festugiere, "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus", στο *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, επιμ. U. Bianchi (Messina: Università di Messina, 1968), 7-18. Reprinted in *Études de philosophie Grecque*, επιμ. A. J. Festugiere (Paris: Vrin, 1971), 585-96.

Είναι αξιοσημείωτο ότι χωρίς τη θέαση των ανώτερων πραγματικοτήτων και γοητευμένη από τις ηδονές της κατώτερης πραγματικότητας, η ψυχή μπορεί να παραπλανηθεί από τον μαγευτικό υλικό κόσμο, αποσπώντας την προσοχή της και εστιάζοντας σε αυτό που δεν είναι καλό γι' αυτήν,²⁸¹ το κακό. Η ψυχή με αρετή τη δικαιοσύνη ευδαιμονεί, ενώ με κακία την αδικία υποφέρει.²⁸² Όσο η οντολογική κλίμακα κατερχόμενη στο υποουράνιο χώρο αυξάνει τον αριθμό των απορροών, η απώλεια του αγαθού είναι πιο εμφανής. Αυτό παρατηρείται περισσότερο κατά την κάθοδο της ψυχής στα σώματα και όταν γεννιέται η ύλη ως αποτέλεσμα της πλήρους εξάντλησης της αρχικής δημιουργικής δυνάμεως. Έτσι, το Αγαθό αποχωρεί και παραχωρεί το δικό του ζωτικό χώρο στο κακό, το οποίο κάνει την εμφάνισή του.²⁸³

Ακολουθώντας τη διδασκαλία του Πλάτωνα, ο Πρόκλος υποστηρίζει ότι κακό είναι εκείνο που καταστρέφει και διαφθείρει, ενώ αγαθό αυτό που διασώζει και ωφελεί.²⁸⁴ Κάθε ον στρέφεται προς το αγαθό, για να κρατηθεί στην ακεραιότητα και στην πληρότητα του είναι του, κάτι που δεν είναι εφικτό για όσες υποστάσεις υφίστανται τη φθορά του κακού. Ωστόσο, είναι αναγκαία η ύπαρξη του κακού, επειδή η γένεση ενός πράγματος προκύπτει ως αποτέλεσμα της φθοράς ενός άλλου. Έτσι, δεν είναι δυνατό γένεση και φθορά

²⁸¹ Rosán, *The Philosophy of Proclus*, 180-1.

²⁸² Terry Penner, "Socrates and the Early Dialogues", στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 121-169.

²⁸³ John Phillips, *Order from Disorder, Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 23-54.

²⁸⁴ Πλατ. Πολ., I, 608 e 3-4.

να υφίστανται ως απόρροια της ίδιας δυνάμεως.²⁸⁵ Το κακό δεν υπάρχει χωρίς τη συμπλοκή του προς το αγαθό. Στο βαθμό που είναι καλό προέρχεται από τους Θεούς, διότι οι Θεοί ως αγαθοποιοί εκτοξεύουν την αγαθή υπόσταση τους ως απείκασμα στις μορφές των πραγμάτων της αισθητής πραγματικότητας,²⁸⁶ και με αυτό τον τρόπο το κακό, ελλαμπομένο από το αγαθό, παίρνει τη μορφή του. Αντιθέτως, στο βαθμό που είναι κακό, έχει ως αιτία την ηθική και οντολογική ασθένεια, την έλλειψη, την αδυναμία του ανθρώπου να προσηλωθεί στο ηθικά σωστό εξαιτίας της ύπαρξης της ελευθερίας χάριν του αγαθού.²⁸⁷ Ως εκ τούτου, το κακό εισέρχεται στα κατώτερα επίπεδα της πραγματικότητας, ως μη συγκεκριμένη ακόμα δυνατότητα,²⁸⁸ δηλαδή ως μη ον.

Είναι φανερό ότι η διάρθρωση του συστήματος του Πρόκλου, ξεκινώντας από την τάξη των Θεών, έχει την ακόλουθη δομή: οι νοητοί Θεοί στέκονται υπερβατικοί στην κορυφαία υπεροχή του σύμπαντος και συμμετέχουν πρώτοι

²⁸⁵ William David Ross, *Αριστοτέλης*, μτφ. Μαριλίζα Μήτσου (Αθήνα: MIET, 2001), 146-158; A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), 248.

²⁸⁶ R. T. Wallis, "Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas", στο *Neoplatonism and Early Christian Thought*, επιμ. H. J. Blumenthal - R. A. Markus (London: V.R., 1981), 223-232.

²⁸⁷ John N. Findlay, "The Logical Peculiarities of Neoplatonism", στο *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, επιμ. R. B. Harris (Albany, New York: SUNY Press, 1982), 1-10.

²⁸⁸ John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan Press, 1966), 42 ; F. W. Kohnke, "Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν", *Phronesis* 1 (1955-1956) και 2 (1957): 32-40 ; Paul O. Kristeller, "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and The Renaissance", στο *Proclus Lector et Interpète des Anciens*, επιμ. J. Pépin and H. D. Saffrey (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 191-211:193.

στην ένωση και στο θείο φως, έχοντας εδραιώσει τέλεια την υπόστασή τους, καθώς είναι αυτοί που προκύπτουν πρώτοι από το Ένα. Έπονται, οι νοητοί-νοητικοί Θεοί, οι οποίοι λάμπουν την αμέτοχη ζωή, παρέχοντας στα πάντα την πρωταρχική αιτία της προόδου και τέλος οι νοητικοί Θεοί, οι οποίοι έχουν λάβει υπόσταση με βάση τον υπερβατικό Νου, οι θεϊκοί κόσμοι που πρώτοι μετά από αυτούς προκύπτουν ακτινοβολούν την ανωτερότητα του νου που δέχεται τη συμμετοχή των κατώτερων όντων, διευθετώντας με βάση την επιστροφή.

Η πρόοδος²⁸⁹ των πάντων γίνεται με βάση την ομοιότητα,²⁹⁰ η επιστροφή των πάντων στις αρχές γίνεται μέσω της ομοιότητας²⁹¹ και με αυτό τον τρόπο τα πρώτα ακτινοβολούν στα κατώτερα τις δυνάμεις τους, με αποτέλεσμα μια αδιάσπαστη ένωση των πάντων και σύνδεση των αιτιών και των αιτιατών να συνέχει την τάξη του σύμπαντος. Πρωταρχικά, λοιπόν, στο γένος των Θεών υπάρχει η ομοιότητα και δευτερευόντως έχει διαιρεθεί μέσα στα νοητικά είδη. Γι' αυτό το λόγο, η πρόοδος των πάντων γίνεται με βάση την ομοιότητα και η επιστροφή των πάντων στην αρχή γίνεται μέσω της ομοιότητας, καθώς όλα

²⁸⁹ Suzanne Stern Gillet and Kevin Corrigan, eds., "Plotinus: Omnipresence and Transcendence of the One in VI 5 [23]", στο *Reading Ancient Texts, Vol. II: Aristotle and Neoplatonism* (Leiden: Brill, 2007), 146.

²⁹⁰ Πλατ. Θεολογία, ΣΤ', γ', 160 και δ' 22.27, 168. Επίσης, βλ. Στοιχ. Θεολογική, 29, 34.8-11: "Εἰ οὖν ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει το ταῦτόν τοῦ γεννηθέντος προς το γεννησαν, και οἶον ἐκεῖνο πρώτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει το μετ'αὐτό δευτέρως, δι' ὁμοιότητος ἔχει την ὑπόστασιν".

²⁹¹ Στοιχ. Θεολογική, 32, 36.6-10: "Συνδεῖ πάντα ἡ ὁμοιότης, ὡσπερ διακρίνει ἡ ἀνομοιότης καὶ δίστησιν. Εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι και συναφή, πᾶσα δέ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι' ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖτο ἄν".

προέρχονται από το θείο και λαμβάνουν τη δύναμη της επιστροφής. Από τα παραπάνω προκύπτει ότι, αν οι ψυχές έλαβαν ομοιότητα με βάση την ουσία τους, τότε είναι αναγκαίο αυτό που τις εξομοιώνει να βρίσκεται πρωταρχικά στους Θεούς, διότι σε εκείνους τους Θεούς λάμπει πρωταρχικά η αθανασία των ψυχών.²⁹²

Όλα τα παραπάνω ελέχθησαν με απώτερο στόχο να διασαφηνιστεί με το πλέον δυνατό τρόπο η λειτουργία του ήλιου και του φωτός στο πρόκλειο μεταφυσικό και οντολογικό σύστημα. Στον *Τίμαιο*,²⁹³ ο Δημιουργός έχει μέσα του την πηγή του Ήλιου και γεννά τις ηλιακές δυνάμεις και την τριάδα των ηλιακών Θεών, μέσω της οποίας όλα ανυψώνονται και τελειοποιούνται με τα νοητικά αγαθά. Ο Ήλιος είναι υπεράνω των αισθητών, έχει λάβει ουσία ανώτερη από καθετί που γεννιέται και όλα τα εγκόσμια δέχονται από αυτόν την τελειότητα και την ουσία. Οι τρεις ηλιακές μονάδες είναι η πατρική, η ζωογονική και η επιστρεπτική.

Επίσης, στην *Πολιτεία*,²⁹⁴ ο Σωκράτης αποκαλεί τον Ήλιο ως "απόγονο του Αγαθού",²⁹⁵ δημιουργό του γεννημένου και ποιητή κάθε εγκόσμιου φωτός, καθώς είναι υπεράνω του γεννημένου σύμπαντος, έχοντας εδραιώσει την κυριαρχία του πάνω από όσα κινούνται μέσα στην περιοχή του αισθητού, ομοίως το Αγαθό είναι τελείως υπερβατικό, υπεράνω των νοητών. Και μάλιστα, όπως το Αγαθό προσφέρει την ευδαιμονία σε όλα τα όντα, αναλόγως και ο Ήλιος προσφέρει τα μέτρα της ευδαιμονίας στα εγκόσμια, ολοκληρώνοντας την

²⁹² Πλατ. *Θεολογία*, ΣΤ', ια' 54.20-24, 232.

²⁹³ Πλατ, *Τιμ.*, 38σκαι 39b.

²⁹⁴ Πλατ, *Πολιτεία* ΣΤ' 508b.

²⁹⁵ Πλατ, *Πολιτεία* ΣΤ' 507a.

ευδαιμονία αυτή με την ομοιότητα και την ανύψωση προς τον καθολικό Δημιουργό.²⁹⁶ Ομοίως, στους Θεούς υπάρχει η πρωταρχική αιτία του φωτός,²⁹⁷ η οποία γεννά τις υπερκόσμιες και νοητικές ακτίνες, με τις οποίες οι ψυχές και όλα τα ανώτερα όντα συναντούν την ανυψωτική πορεία.²⁹⁸ Η σημασία και αναγκαιότητα του Ήλιου είναι πολλαπλή, καθώς δείχνει και αναγγέλλει το νοερό φως σε όλα τα κατώτερα όντα, τα συμπληρώνει με αλήθεια και τα οδηγεί στο Νου των Θεών.²⁹⁹

Επιπροσθέτως, κατά τα λεχθέντα του Ελεάτη ξένου³⁰⁰ *καὶ γὰρ ἥλιον καὶ ἕκαστον τῶν ἐν οὐρανῷ κατ' ἀμφοτέρας εἶναι τὰς ἀνακυκλήσεις, τὴν νοερὰν καὶ τὴν ἐγκόσμιον, ἢ, εἰ βούλει λέγειν, τὴν τε κινητικὴν τῶν δευτέρων καὶ τὴν συνανιοῦσα τοῖς ἀπολύτοις*, όπως ο Ήλιος υπάρχει με βάση δύο περιστροφές στον ουρανό, τη νοητική και την εγκόσμια, και οι δικές μας ψυχές και όλα όσα έχουν ξεχωριστή από τα σώματα ζωή, άλλοτε ζουν με βάση εκείνη την ανυψωτική πορεία και άλλοτε με βάση την άλλη πορεία, και άλλοτε οδεύουν από τα νιάτα προς τα γηρατειά, ερχόμενοι στη γη και στον κόσμο του

²⁹⁶ Jan Opsomer, "La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus", *Les Études Classiques* 71 (2003): 5-49.

²⁹⁷ Glenn R. Morrow and John M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 404.

²⁹⁸ Πλατ. *Θεολογία*, ΣΤ', ιβ' 63.16-24, 250-251. Βλ. Nicholas P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 277-310.

²⁹⁹ Πλατ. *Θεολογία*, ΣΤ', ιβ' 61. 14-17, 244. Πρβ. Robert M. Van de Berg, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary* (Leiden: Brill, 2001), 179.

³⁰⁰ Πλατ. *Πολιτικός* 269e. Βλ. Penelope Murray, "What is a Muthos for Plato?", στο *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, επιμ. R. Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999), 251-262.

"γίγνεσθαι", και άλλοτε, αντιστρόφως οδεύουν από τα γηρατειά προς τα νιάτα, επειδή οδηγούμαστε προς το νοητικό και υπερβατικό είδος της ενέργειας. Γι'αυτό και η σωματική μας υπόσταση φθείρεται, στο βαθμό που μας παρουσιάζει ως αχώριστους από το σύμπαν, ενώ η ασώματη και άυλη υπόστασή μας λάμπει και γεμίζει από τους Θεούς που είναι ηγέτες αυτής της ζωής.³⁰¹

Στα εγκόσμια υπάρχει ο επιμερισμός, η ένωση μέσω της αρμονίας και η ενέργεια μέσα στο χρόνο, καθώς έχει λάμψει η διαφορετικότητα, ενώ στα ουράνια επικρατεί η ουσία και η ταυτότητα, κοντά στις οποίες βρίσκεται η αιώνια ζωή και η ένωση των δυνάμεων,³⁰² άλλες άχραντες όσες εξασφαλίζουν την ύλη και την ακτινοβολο άνεση στην πρόνοια των κατωτέρων, άλλες τελειοποιητικές, όσες χορηγούν την τελειότητα στα εγκόσμια, άλλες γόνιμες, όσες πολλαπλασιάζουν τις βαθμίδες των κατωτέρων,³⁰³ οι οποίες, όταν εμφανίζονται, αποβλέπουν να απομακρύνουν οτιδήποτε υλικό και σωματικό και επιθυμούν την προβολή της ανέπαφης και ασώματης μορφής με την επιστροφή και την ανάβαση των κατωτέρων στο νοητό φως.

Συμπερασματικά, για τον Πρόκλο, ο οποίος έχει επηρεαστεί και έχει συνδυάσει εμφανώς μέσα στο έργο του στοιχεία πλατωνισμού, πυθαγορισμού και ανατολικού μυστικισμού, όπως είναι εμφανής και μια θρησκευτική τάση και προτίμηση στα Ερμητικά Συγγράμματα και χαλδαϊκά Λόγια,³⁰⁴ το Ένα είναι

³⁰¹ Πλατ. Θεολογία, ΣΤ', ις' 77.12-23 , 276.

³⁰² Πλατ. Θεολογία, ΣΤ', ις' 80.24-26, 284.

³⁰³ Πλατ. Θεολογία, ΣΤ', ις' 82.24-25, 286.

³⁰⁴ Polymnia Athanassiadi, "The Chaldean Oracles: Theology and theurgy", στο *Pagan monotheism in late Antiquity*, επιμ. P. Athanassiadi and M. Frede (Oxford: Clarendon, 1999), 149 - 183 ; E. R. Dodds, "New Light on the Chaldaean Oracles", στο *Review of Hans*

η αιτία φωτός σε όλο τον κόσμο και η πηγή όλων των νοερών, νοητών, υπερκοσμικών και εγκόσμιων Θεών. Βέβαια, η πρώτη αρχή του φωτός για τον φιλόσοφο, δεν είναι ούτε ο ορατός ήλιος, ούτε η ψυχή ή η θεία νόηση, αλλά το ίδιο το αόρατο Ένα.³⁰⁵ Στο σύστημα του Πρόκλου, το φως ενεργεί ως ομοιόμορφη φωτιζόμενη δύναμη, ώστε το φως και το Ένα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Η συμμετοχή στο φως είναι κατηγορηματικά συμμετοχή στη θεότητα, οπότε ο φωτισμός ταυτίζεται με τη θεοποίηση.³⁰⁶ Απώτερος στόχος της διδασκαλίας του είναι η συνεύρεση και συνένωση του ανθρώπου με το Θεό, η οποία μπορεί να επιτευχθεί με την ασκητική ζωή, εσωτερική αυτοσυγκέντρωση, κάθαρση της ψυχής από την ανάμειξή της με τον αισθητό κόσμο και την ύλη, ώστε με τη φώτιση του Νου και την προσήλωση στο Αγαθό, θα φτάσει ο άνθρωπος στο Ένα, δηλαδή στη μυστική ένωση με το Θεό.

Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire (Cairo, 1956: Harvard Theological Review LIV, 1961), 263-273.

³⁰⁵Werner Beierwaltes, "Plotins Metaphysik des Lichtes", στο *Die Philosophie des Neoplatonismus*, επιμ. Clemens Zintzen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 75-117.

³⁰⁶Proclus, *Théologie Platonicienne*, επιμ. Henry D. Saffrey and Leender G. Westerink, Livre III (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 16 ; Michael L. Morgan, "Plato and Greek Religion", στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 227-247.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ

Ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης ή ψευδο - Διονύσιος (γύρω στο 500 μ.Χ.) είναι κύριος εκπρόσωπος του νεοπλατωνισμού και συστηματικός εκφραστής της διττής θεολογικής γνώσεως, δηλαδή της καταφατικής και της αποφατικής, οι οποίες αντιστοίχως αναφέρονται στις μεθεκτές ενέργειες και στην αμέθεκτη ουσία του τριαδικού Θεού. Πιο συγκεκριμένα, η πρώτη αποδίδει στο Θεό τα ονόματα όλων των όντων, αναφέρεται στην προσιτή, καταληπτή και γνωστή όψη του Θεού, ενώ η δεύτερη ακολουθεί το δρόμο των αρνήσεων και αναφέρεται στην απρόσιτη, ακατάληπτη και άγνωστη όψη του. Η ανάπτυξη των δύο αυτών θεολογικών οδών συνδέεται στενά με την ακμή της πατερικής θεολογίας και άσκησε ισχυρή επίδραση στους μεταγενέστερους χριστιανούς Πατέρες.

Ο Διονύσιος υπήρξε γνώστης της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και σταθερά προσηλωμένος στην παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, καθώς, κρίνοντας από το δογματικό περιεχόμενο των συγγραμμάτων του και της θεολογικής του γλώσσας, υπήρξε καινοτόμος. Ο θεολογικός λόγος του περιέχει πληθώρα λέξεων και όρων που προέρχονται αφενός από την θεολογική παράδοση της Εκκλησίας, αφετέρου από την νεοπλατωνική φιλοσοφία. Διέθετε άρτια φιλοσοφική μόρφωση και χρησιμοποίησε τη νεοπλατωνική φιλοσοφική ορολογία προκειμένου να διατυπώσει το χριστιανικό δόγμα της τριαδικής

θεότητας.³⁰⁷ Κύρια πηγή της αρεοπαγίτικης διδασκαλίας αποτελούν πρωτίστως οι Γραφές και δευτερευόντως η Ιερά Παράδοση των θεολόγων.

Τα έργα του επιχειρούν μια σύζευξη μεταξύ Ελληνισμού και Χριστιανισμού. Έχουν διασωθεί τέσσερις πραγματείες από το σύνολο έργου του, εκ των οποίων, οι δύο πρώτες *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* και *Περί Ούρανιας Ίεραρχίας* εντάσσονται στην μυστική και συμβολική εκδοχή, ενώ οι άλλες δύο *Περί Θείων Όνομάτων* και *Περί Μυστικής Θεολογίας* εντάσσονται στην αποδεικτική και φιλοσοφική εκδοχή της *Παραδόσεως* των θεολόγων.

Η γνώση του Θεού, για την οποία γίνεται λόγος, δεν είναι καρπός νοησιαρχικού στοχασμού, αλλά υπαρξιακής σχέσης με το Θεό, η οποία συντελείται μέσα από την κάθαρση, το φωτισμό και την τελείωση του ανθρώπου, ώστε η γνώση που αποκτά ο άνθρωπος μέσα από αυτή την πορεία είναι μια προσωπική εμπειρία, η οποία έχει ως θεμέλιο λίθο την αποκάλυψη του Θεού στον κόσμο και όχι μια νοησιαρχική κατάκτηση.³⁰⁸

Υπό την έννοια αυτή, ο άνθρωπος στηριζόμενος στην αποκάλυψη του Θεού ως Τριάδας προσώπων και έχοντας εμπειρία των θείων ενεργειών που αποτυπώνονται στην κτίση και την ιστορία μπορεί να σχηματίσει μια πραγματική και θετική εικόνα για το Θεό, αποδίδοντας σ' αυτόν ποικίλες καταφατικές θεωνυμίες, όπως το αγαθό, το φως, το καλό, ο θείος έρωτας, η

³⁰⁷ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Όνομάτων, Περί μυστικής θεολογίας*, πρόλογος Χρήστος Αθ. Τερέζης (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2008), 11.

³⁰⁸ Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τόν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας καί ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1993), 123 κ.ε.· Νίκος Α. Ματσούκας, *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή* (Αθήνα: Γρηγόρη, 1980), 187 κ.ε.

έκταση και ο ζήλος. Έτσι, αποκαλεί τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος "Πατέρα", "Υιό και Λόγο του Θεού" και "Άγιο Πνεύμα", κάνοντας λόγο για γέννηση του Υιού και εκπόρευση του Πνεύματος από τον Πατέρα. Βλέποντας επίσης ο άνθρωπος την αγαθότητα, τη σοφία, τη δύναμη, τη δικαιοσύνη και τις λοιπές ενέργειες του Θεού, που εκδηλώνονται στη Θεία Οικονομία,³⁰⁹ αποκαλεί το Θεό αντίστοιχα αγαθό, σοφό, παντοδύναμο, δίκαιο κλπ. Επομένως, όλα αυτά τα καταφατικά ονόματα είτε υποδηλώνουν απλώς τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως των τριών θείων προσώπων, είτε εκφράζουν την ποικιλία των σχέσεων του Θεού με τον κόσμο, συνιστώντας την ουσία της καταφατικής θεολογίας.

Ωστόσο, ο Θεός δεν επιδέχεται μόνο τα καταφατικά ονόματα που εκφράζουν τον ιδιαίτερο τρόπο υπάρξεως των υποστάσεών του, καθώς και την ποικιλία των δημιουργικών και προνοητικών σχέσεών του με τον κόσμο, αλλά και τα αποφατικά ονόματα, με τα οποία διαφοροποιείται πλήρως από την κτιστή πραγματικότητα και τα οποία συνιστούν την ουσία της αποφατικής θεολογίας. Έτσι τα ονόματα που αποδίδονται στο Θεό διακρίνονται σε δύο βασικές κατηγορίες: σ' αυτά που δηλώνουν ιδιότητες που προσιδιάζουν στο Θεό και σ' αυτά που δηλώνουν ιδιότητες που δεν αρμόζουν στη θεία και άκτιστη φύση του.³¹⁰

Γι' αυτό το λόγο, άλλωστε, ο Διονύσιος αρνείται να αποδώσει ονόματα και ιδιότητες στο Θεό, στο πλαίσιο της αποφατικής θεολογίας. Ο Θεός, λοιπόν, γι'

³⁰⁹ José H. Declerck, *Maximi confessoris Quaestiones et Dubia*, Corpus Christianorum Series Graeca 10 (Turnhout: Brepols/ Leuven: Leuven University Press, 1982), 132.

³¹⁰ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί τῆς Οὐρανίας Τεραρχίας* 2, 2-3, PG 3, 140 B,C,D. ; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, Έκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, II [Patristische Texte und Studien] (Βερολίνο - Ν. Υόρκη: De Gruyter, 1973), 1, 12, PG 94, 845 C – 848 A.

αυτόν δεν είναι ούτε νους, ούτε λόγος, ούτε ουσία, ούτε δύναμις, ούτε φως, ούτε ζωή, ούτε βασιλεία, ούτε σοφία, ούτε εν, "ούτε ένότης, ούτε θεότης ή αγαθότης· ουδέ πνεῦμά ἐστιν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἰότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὔδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὔδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν... οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀλήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις".³¹¹ Με ἄλλα λόγια, ο Θεός δεν είναι τίποτε ἀπὸ ὅλα αὐτά, ὅπως εμεῖς τα ἔχουμε σχηματίσει ὡς ἔννοιες μέσα στη σκέψη μας ἐπὶ τη βάσει της ἐμπειρίας των κτιστῶν ὄντων.

Ἐπειδὴ, ὁμως ο Θεός ὡς ἀκτιστος και υπερβατικός κατὰ τη φύση του βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε κατάφαση και ἀπόφαση,³¹² ο Ἀρεοπαγίτης ἀποσκοπεῖ στην ἀφομοίωση και ἔνωση του ἀνθρώπου με το Θεό, δηλαδή τη θέωση.³¹³ Η κλίμακα της θειώσεως εἶναι κάθαρση - φωτισμός - ἔνωση και στο καθένα ἀπὸ αὐτά ἀντιστοιχεῖ ἓνα ἀπὸ τα ἀκόλουθα μυστήρια της Ἐκκλησίας, βάπτισμα - ευχαριστία - μύρο, ὡστε να ἐπιτευχθεῖ ἡ ἔνωση με το Χριστό. Ἀλλῶστε, ἡ ἐντολή του Χριστοῦ εἶναι να μεταδοθεῖ το φως Του ἀναλλοίωτο και ἀδιάφθορο σε ὅλα τα μέλη της Ἐκκλησίας.³¹⁴ Ἐτσι, μέσω της μετάδοσης του φωτός, ο ἅγιος Διονύσιος ἀποβλέπει στην φιλανθρωπία, ὡστε να μάθει ἐκεῖνος που

³¹¹ Βλ. *Περὶ μυστικῆς Θεολογίας, Πρὸς Τιμόθεον*, 5, PG 3, 1045 D - 1048 A.

³¹² Βλ. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς Θεολογίας, Πρὸς Τιμόθεον*, 5, PG 3, 1048 AB και Μάξιμος Ὁμολογητής, *Μυσταγωγία*, Προοίμ., PG 91, 664 BC.

³¹³ Γρηγόριος Παλαμάς, "Περὶ θεοποιοῦ μεθέξεως", στο *Συγγράμματα*, ἐπιμ. Παν. Χρήστου, τόμ. Β' (Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος Παλαμάς, 1966), 142, 17-18. Πρβλ. *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 66.12-13 και 68.16-17. Ἐπίσης, Δημήτριος Τσελεγγίδης, *Χάρι και Ἐλευθερία κατὰ την Πατερικὴ Παράδοση του ΙΔ' αἰῶνα, Συμβολὴ στην Σωτηριολογία της Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1987), 162.

³¹⁴ *Ματθ.* 5.14-15.

αγνοεί, να μεταδώσει λογική σε αυτόν που θέλει να διδαχθεί, να υπερασπιστεί τον αδύναμο, να θεραπευθεί ο άρρωστος,³¹⁵ διότι η αμάθεια αποτελεί ατομισμό και συνάμα το μεγαλύτερο εμπόδιο για την θέωση.

Είναι αξιοσημείωτο, επίσης, ότι ο Αρεοπαγίτης, χρησιμοποιώντας κάποιο μοτίβο του Πλωτίνου, υπέδειξε ότι στο Ένα ενυπάρχει το "υπερούσιο φως" ή ο "αόρατος ήλιος".³¹⁶ Ο Χριστός, κατά τον Άγιο Ιωάννη,³¹⁷ έχει οριστεί ως "η πρώτη φωτεινότητα" που "αποκάλυψε τον Πατέρα στον κόσμο". Για τον Διονύσιο, δεν υπάρχει τίποτα έξω από την επικράτεια της δύναμης του Θεού, εφόσον Εκείνος δεν έχει ανάγκη από καμιά εγκόσμια δύναμη,³¹⁸ είναι πέρα και έξω από καθετί που μπορούμε να συλλάβουμε και ονομάζεται γνώση.³¹⁹ Και μάλιστα ανέπτυξε την πλατωνική παρομοίωση του Αγαθού με τον ήλιο σε μια χριστιανική έννοια,³²⁰ αναφέροντας χαρακτηριστικά ότι ακριβώς όπως ο ήλιος μας φωτίζει με το είναι του και όχι σκεπτόμενος ή προαιρούμενος, στέλνοντας αδιακρίτως τις ακτίνες του σε όλη την κτίση, με συνέπεια κάθε πλάσμα να μετέχει όσο θέλει στο ηλιακό φως, ομοίως και ο νοητός ήλιος, ο Θεός,

³¹⁵ *Περί Θείων Όνομάτων*, XIII, 4, 454.

³¹⁶ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 77.

³¹⁷ *Ιω.* III 19, 8-12.

³¹⁸ *Περί Θείων Όνομάτων*, 201, 1-21. Πρβλ. Philip Sherrard, *Church, Papacy and Schism. A Theological Enquiry* (Limni, Evia, Greece: Denise Harvey, 1996), 38.

³¹⁹ Άγιος Διονύσιος ό Άρεοπαγίτης, *Τίς ό θεϊός γνώφος (Έκ τών Μυστικής θεολογίας)*, μτφ. Φώτης Κόντογλου, περ. Κιβωτός, τχ. 22 (Αθήναι, Οκτώβριος 1953), 401-402. Πρβλ. *Περί Μυστικής θεολογίας*, 141-144.

³²⁰ Kevin F. Doherty, "St Thomas and the Pseudo-Dionysian symbol of Light", *New Scholasticism* 34 (1960): 170-89.

στέλλοντας παντού τις ακτίνες της αγαθότητάς του, αφήνει τον άνθρωπο απολύτως ελεύθερο να επιλέξει σε ποιο βαθμό θα γίνει αποδέκτης τους.³²¹

Το αγαθό προέρχεται από μια αιτία, το Θεό, ενώ το κακό από πολλές και διαιρετικές ελλείψεις.³²² Κανένας δεν πράττει κάτι, αποβλέποντας στο κακό,³²³ και επεξηγεί ότι και εκείνος που πράττει την κακία, νομίζει ότι πράττει υπέρ του εαυτού του, διαστρέφοντας την διάνοιά του. Σε αυτό το σημείο θέλει να τονίσει την αντίθεση φωτός - σκότους, σημειώνοντας ότι, αν κάποιος δεν μετέχει στο φως, δεν φταίει εκείνος, αλλά η αδυναμία του συγκεκριμένου ανθρώπου στη φωτοληψία.

Ο Διονύσιος, λοιπόν, υποστήριζε ότι η θεολογία, σε αντίθεση με τη λογική, "δεν αποδεικνύει την αλήθεια, αλλά την εκθέτει γυμνά, σε σύμβολα, έτσι ώστε η ψυχή, αλλαγμένη από την αγιότητα και το φως, διεισδύει χωρίς το λόγο μέσα σε αυτή".³²⁴ Υπάρχει μια άρρηκτη και λειτουργική ενότητα μεταξύ καταφατικής και αποφατικής θεολογίας, διότι είναι ο μόνος τρόπος να διαφυλαχθεί ακέραια η έννοια του Θεού, χωρίς να θίγεται ούτε η σχέση του με τον κόσμο ούτε η οντολογική του υπερβατικότητα. Η δύναμη του Θεού είναι τόση, αρκεί ο άνθρωπος να έχει τη θέληση να είναι πάντα μαζί του, κάτι που επιτυγχάνεται με την προσευχή, τον αγαθό νου και την επιτηδειότητα για τη θεία ένωση.

³²¹ *Περί Θείων Όνομάτων*, 144, 1-5.

³²² *Περί Θείων Όνομάτων*, 175, 10-11.

³²³ *Περί Θείων Όνομάτων*, 176.16 & 177. 1-2: "οὐδεὶς γὰρ εἰς τό κακόν ἀποβλέπων ποιεῖ ἄ ποιεῖ".

³²⁴ Philip Sherrard, *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 116.

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΣΤΟ ΘΕΟ

Ο Διονύσιος αναφορικά με τη θεολογία των θείων ονομάτων έχει επιρροές τόσο από τους Καππαδόκες Πατέρες³²⁵ όσο και από τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, κάτι που διαφαίνεται κυρίως στο *Περί Θείων Όνομάτων*. Υμνεί το Θεό, τονίζοντας την ανωνυμία του, ως "τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα" και ταυτόχρονα την πολωνυμία του, ως "Εγὼ εἰμί ὁ ὢν, ἡ ζωὴ, τὸ φῶς, ὁ Θεός, ἡ ἀλήθεια",³²⁶ επισημαίνοντας παράλληλα ότι το θείο συνέχει το παν ευρισκόμενο στους νόες, στις ψυχές, στα σώματα και σε όλα τα όντα, χωρίς όμως να είναι κάποιο από αυτά.³²⁷

Ωστόσο, ο Διονύσιος δεν κατασκεύασε τα ονόματα που αποδίδονται στο Θεό ως απλές έννοιες του ανθρώπινου στοχασμού, αλλά η ίδια η Θεαρχία, δηλαδή η Αγία Τριάδα, τα χρησιμοποιεί για τον εαυτό Της, αναφέροντας τα εξ ολοκλήρου στο Θεό.³²⁸ Με βάση τη Θεαρχία, ο Θεός δεν είναι μια ομοιόμορφη μονάδα, αλλά η Τριαδική μονάδα.³²⁹ Γι' αυτό, ο Διονύσιος ονομάζει την

³²⁵ Hieromonk Alexander Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI, The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*, Analecta Vlatadon 59 (Thessaloniki: Πατριαρχικόν Ίδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994), 45; Λάμπρος Σιάσος, "Εραστής της αληθείας. Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη" (Διατριβή επί διδακτορία, Θεσσαλονίκη, 1984), 101.

³²⁶ *Περί Θείων Όνομάτων*, 116, 11-12.

³²⁷ *Περί Θείων Όνομάτων*, 119, 5-9.

³²⁸ *Περί Θείων Όνομάτων* II, 1, PG 3, 636 C. Βλ. Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite: an introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names* (Leiden/ Boston: Brill, 2006), 73.

³²⁹ *Περί Θείων Όνομάτων* I, 5, PG 3, 593 B.

υπερβατική θεότητα μονάδα και Τριάδα³³⁰ ταυτόχρονα, με σκοπό να άρει αφενός την απλότητα και αφετέρου τη γονιμότητα, που φανερώθηκε στην ύπαρξη των τριών υποστάσεων, χωρίς βέβαια να υποτάσσεται η Τριάδα στην μονάδα.

Με αφετηρία το επίπεδο της Θεαρχίας, ο Αρεοπαγίτης καταλήγει ότι η θεολογία παραδίδει τις θεωνυμίες ενωμένες, οι οποίες αναφέρονται στη θεϊκή ενότητα, και διακεκριμένες, οι οποίες αναφέρονται στην Τριάδα των προσώπων. Τα ενωμένα ονόματα αναφέρονται σε όλη τη θεότητα και χωρίζονται σε δύο κατηγορίες, σε αυτά της υπεροχικής αφαιρέσεως³³¹ και είναι το υπεράγαθο, το υπέρθεο, το υπερούσιο αλλά και το αθάνατο, το αναίτιο, το άναρχο. Η δεύτερη κατηγορία λαμβάνει τα αιτιολογικά ονόματα, όπως το αγαθό, το καλό, το ον και όλα τα επίθετα που δέχεται ο Θεός ως αιτία όλων από τις δωρεές Του.³³² Τα διακεκριμένα ονόματα είναι αυτά που αποδίδονται στα Πρόσωπα της Τριάδος, Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα, καθώς και όσα προέρχονται από την ενανθρώπιση του Υιού του Θεού, που πραγματώθηκε με την φιλανθρωπία Του.³³³

Βέβαια, για να γίνουν όλα τα παραπάνω κατανοητά, είναι αναγκαίο να γίνει αναφορά στον πλήρη τρόπο της θεϊκής ένωσης και διάκρισης. Η θεία ένωση αποτελεί ενιαίο και κοινό γνώρισμα της απολύτως ενιαίας τριαδικής αρχής των

³³⁰ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, (Κατ' εικόνα και όμοίωση τοῦ Θεοῦ) traducere Anca Manolache (București: Humanitas, 1998), 19.

³³¹ Παχυμέρης, *Παράφραση 661 Β και Μάξιμος Ομολογητής, Σχόλια 216 Α*. Ο Θεός δοξολογείται "κατ' ἀφαίρεσιν ὑπὲρ ἔννοιαν", επειδή βρίσκεται έξω από όλα τα όντα εξαιτίας της απόλυτης υπεροχής του σε σχέση με αυτά.

³³² *Περὶ Θεῶν Ὄνομάτων* II, 3, PG 3 , 640 B.

³³³ *Περὶ Θεῶν Ὄνομάτων* II, 3, σ. 202, 11-17.

πρωταρχικών υποστάσεων.³³⁴ Ο Διονύσιος φέρνει ως παράδειγμα τη μεταφορά των λαμπτήρων που βρίσκονται στο ίδιο σπίτι: όλα τα φώτα των λαμπτήρων ενώνονται και φωτίζουν με ένα ενιαίο φως και η λάμψη που εκπέμπουν δεν μπορεί να διαιρεθεί.³³⁵ Το φως είναι ένα, αλλά οι λαμπτήρες διακεκριμένοι. Αναλόγως, οι θείες Υποστάσεις είναι ενωμένες, αλλά διακριτές, διακεκριμένες αλλά ενωμένες.

Με το παραπάνω παράδειγμα, ο Αρεοπαγίτης τονίζει την εδραίωση των υποστάσεων της μιας μέσα στην άλλη κατά τρόπο αμιγή και ασύγχυτο.³³⁶ Οι ενώσεις, οι οποίες χαρακτηρίζουν την ταυτόχρονη συνύπαρξη στην Αγία Τριάδα των τριών προσώπων, του Πατέρα, του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, είναι αμέθεκτες, πέρα από τη γνώση, διότι το δημιουργήμα στο μυστήριο του τριαδικού Θεού δεν μετέχει με κανένα τρόπο, παραμένοντας στο θείο γνόφο και τη θεία σιγή. Είναι κοινό και ενιαίο και ένα σε όλη τη θεότητα, το να μετέχεται ολόκληρη από το καθένα που μετέχει και ταυτόχρονα κανένας να μην μετέχει σε κανένα μέρος της. Κάτι ανάλογο συμβαίνει με ένα σημείο στο κέντρο του κύκλου που μετέχεται από όλες τις ακτίνες του κύκλου, αλλά ταυτόχρονα δεν υπάρχει σε κανένα σημείο της ακτίνας.³³⁷ Η αμεθεξία της θεότητας, που είναι

³³⁴ Ο Θεός συγκεντρώνει κατά τρόπο καταφατικό όλα τα γνωρίσματα των όντων (καταφατική θεολογία), αλλά ταυτόχρονα δεν είναι τίποτα από όλα αυτά (αποφατική θεολογία). Βλ. επίσης, *Περί μυστικής θεολογίας*, κεφ. 3.

³³⁵ *Περί θείων Όνομάτων* II, 4, 202-206 · Λεόντιος ο Βυζάντιος, PG 86, 1304 D κ.ε. · Αναστάσιος ο Σιναΐτης, *Ο Όδηγός τοῦ ἐν ἀγίοις Πατρός ἡμῶν Ἀναστασίου τοῦ Σιναΐτου Πατριάρχου Ἀντιοχείας* (Αθήνα: Α. Ζ. Διαλησμά, 1909).

³³⁶ *Περί θείων Όνομάτων* II, 4, PG 3, 641 A.

³³⁷ Πλωτ., *Ενν.* VI 8,18. Πρόκλου, *Εἰς Παρμενίδην*, V 71 κ.ε.

αιτία των πάντων, τα υπερβαίνει όλα αυτά, από την άποψη ότι δεν έχει ούτε κάποια επαφή, ούτε άλλη σύμμικτη επικοινωνία με όσα την μετέχουν.³³⁸

Ο Διονύσιος, όμως, τοποθετώντας τη διδασκαλία του στο περιεχόμενο της ορθόδοξης θεολογίας και σταθερά προσηλωμένος στην Παράδοση σημειώνει ότι η Θεαρχία έχει και διακρίσεις, όχι μόνο ενώσεις. Μια διάκριση αποτελεί η οικεία πρόοδος ως προς τον κόσμο, δηλώνοντας με τον όρο πρόοδος την παρουσίαση του Θεού εκτός της οικείας υπερούσιας Ουσίας Του. Και αυτό γιατί ο Θεός αποκαλύφθηκε, πρώτα, με τη δημιουργία του κόσμου από το μη ον, και παραμένει παρών στον κόσμο αυτό με σκοπό την συνοχή και τελειώσή του.

Η διάκριση και πρόοδος της Θεαρχίας πολλαπλασιάζεται σε ποικίλες διακρίσεις και προόδους. Αυτές οι πρόοδοι του Θεού είναι αιτίες των δημιουργημάτων, μέσω των οποίων ο Θεός μπορεί να ονοματοθετεί. Ωστόσο, τα ονόματα, τα οποία δίνουμε στο Θεό, τα δημιουργούμε από τις μετοχές που ο Ίδιος μας δωρίζει, χωρίς ποτέ να μπορούμε να συλλάβουμε ακριβώς τι είναι ο Θεός. Επομένως, τα ονόματα αυτά, επειδή δεν αποτελούν γνώση, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως δυνάμεις,³³⁹ οι οποίες κατεβαίνουν στα όντα, ενεργούν στη δημιουργία, δίνουν ζωή, ουσία, λόγο, συντελούν στην τελείωση, ώστε μέσω αυτών των δυνάμεων ο Θεός γίνεται γνωστός σε εμάς.

Αυτές οι δυνάμεις διακρίνονται από τη θεία ουσία χωρίς να απομακρύνονται από αυτήν, εκφράζοντας τον Ίδιο το Θεό εξερχόμενο από την υπερούσια ένωσή Του. Μέσω αυτών των δυνάμεων - ονομάτων, ο Θεός παρουσιάζεται στον κόσμο, εκδηλώνεται, μετέχεται από τα νοερά όντα και

³³⁸ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 221 C: "*πῶς ἀμεθέκτως μετέχεται ὁ Θεός*".

³³⁹ *Περὶ Θεῶν Ὄνομάτων* II, 7, PG 3, 645 A, B.

ακόμη τους δίνει τη δυνατότητα να κοινωνήσουν μαζί Του, με τελικό σκοπό να θεωθούν. Αυτή η διάκριση καθορίστηκε από τους Καππαδόκες Πατέρες και αποτελεί τον κεντρικό άξονα της θεολογίας του Διονυσίου αναφορικά με τα θεία ονόματα.³⁴⁰ Στη συνέχεια, ο Διονύσιος χρησιμοποιεί τον όρο *ενέργειες* παράλληλα με τον όρο *πρόοδοι*, ο οποίος θα καθιερωθεί στην πατερική θεολογία, δηλώνοντας τη Θεία Πρόνοια. Πρόκειται για τη παρουσίαση του Θεού στη δημιουργία Του, δείχνοντας πως ο Θεός είναι παρών και τις προόδους και ενέργειές Του προς όλα τα όντα.³⁴¹ Έτσι, όταν περιγράφει τη δημιουργία τη πρώτης τάξεων των αγγέλων ο Διονύσιος αναφέρει ότι ο Θεός τους δωρίζει την μετοχή των προνοητικών Του δυνάμεων.³⁴²

Η Θεαρχία είναι αρχέγονη αιτία όλων των όντων, καθώς διεργάζεται τα πάντα στον κόσμο μέσω των ενεργειών και των δυνάμεών της, με αποτέλεσμα οι θεολόγοι, με βάση όλα τα αιτιατά, να την υμνούν με πληθώρα ονομάτων. Ως αιτία, λοιπόν, όλων των όντων βρίσκεται μέσα σε όλα τα κτίσματα, περιέχοντας όλα και υπερέχοντας όλων και ολόκληρου του κόσμου.³⁴³ Ομοίως, ο Θεός εξέρχεται από την κρυφιοτήτά Του και μέσω των πολλαπλών δυνάμεων,

³⁴⁰ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu, (Η όραση του Θεού) traducere de Maria Cornelia Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr.* (Sibiu: Deisis, 1995), 110.

³⁴¹ *Περί Θείων Όνομάτων* IX, 9, PG 3, 916C.

³⁴² *Περί Ούράνιας Ίεραρχίας*, XIII, 4, PG 3, 308 A.

³⁴³ *Περί Θείων Όνομάτων* I, 6, 596 A, B.

ενεργεί τα πάντα στα κτιστά όντα.³⁴⁴ Οι θείες δυνάμεις, άρα, δηλώνουν μια δημιουργική αιτιότητα της Θεαρχίας.³⁴⁵

Εντέλει, βασικό στοιχείο της διδασκαλίας του Αρεοπαγίτη σχετικά με τα θεία ονόματα είναι να αναδείξει τις κοινές και ενωμένες διακρίσεις της σύνολης θεότητας.³⁴⁶ Έτσι, κάθε αγαθουργικό θείο όνομα, ανεξαρτήτως σε ποιο από τα θεία πρόσωπα αναφέρεται, πρέπει να εκληφθεί αδιακρίτως για όλη τη θεαρχική ενότητα και επειδή, οι ενώσεις υπερτερούν των διακρίσεων και προηγούνται αυτών, παραμένουν ενωμένες και μετά την ενιαία διάκριση του Ενός.³⁴⁷

Η εκτεταμένη χρήση των ονομάτων διατρέχει το μεγαλύτερο μέρος του έργου του Διονυσίου, ξεκινώντας από το όνομα "αγαθός", διότι η Τριάδα είναι αρχή του αγαθού και παντός αγαθού και για να υμνήσει κάποιος το αγαθό πρέπει πρώτα να λάβει τα αγαθά δώρα της Τριάδος.³⁴⁸ Η απόκτηση των θείων δώρων βρίσκεται γύρω από την Τριάδα σαν μια ακτινοβολήση. Αν θέλουμε να τα αποκτήσουμε, οφείλουμε να επικαλεστούμε την Αγία Τριάδα με προσευχή, καθαρό νου και κατάλληλη προετοιμασία, ως απαραίτητη προϋπόθεση Ανυψώσεως και Ενώσεως σε Αυτήν.³⁴⁹

³⁴⁴ Πρόκλος, *Είς Κρατύλον* στο G. Pasquali, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria* (Λειψία, 1908), 53,9 · Πρόκλου, *Στοιχειώσις θεολογική*, 98.

³⁴⁵ Ysabel de Andia, *L'Union a Dieu chez Denys l'Areopagite* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 109.

³⁴⁶ *Περί Θείων Όνομάτων* II, 11, 224, 137.12-14.

³⁴⁷ *Περί Θείων Όνομάτων* II, 11, 224, 137.3-11.βλ. *Α' Κορ.* 8, 5-6.

³⁴⁸ *Περί Θείων Όνομάτων* III, 1, 1-4, 226.

³⁴⁹ *Περί Θείων Όνομάτων* III, 1, 11-14, 226.

Η ΘΕΩΝΥΜΙΑ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ. ΣΧΕΣΗ ΑΓΑΘΟΥ - ΦΩΤΟΣ

Κατά κανόνα με τη χρήση των θεωνυμιών δηλώνονται οι άκτιστες δυνάμεις, που πηγάζουν από το Θεό, μέσω των οποίων ο Ίδιος ενεργεί τα πάντα στον κόσμο. Ο Διονύσιος διακηρύσσει το *Αγαθό*³⁵⁰ ως κατεξοχήν όνομα του Θεού και το τοποθετεί στην ανώτερη βαθμίδα ονοματοθεσίας του Θεού. Συγκεκριμένα, στο 4ο κεφάλαιο του έργου *Περί τῶν Θείων Όνομάτων*, αναφέρει χαρακτηριστικά "*Εἶεν δὴ οὖν, ἐπ' αὐτὴν ἤδη τῶ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἣν ἐξήρημένος οἱ θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτὴν, ὡς οἶμαι, τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξίν ἀγαθότητα λέγοντες*",³⁵¹ αποδίδοντας το αγαθό στην υπέρθεη θεότητα ως αμέθεκτο και απόλυτο και ονομάζοντας τη θεαρχική ύπαρξη με τον όρο *αγαθότητα* την τοποθετεί υπεράνω όλης της κτίσης,³⁵² σηματοδοτώντας ότι το αγαθό με την ύπαρξή του διοχετεύει την αγαθότητα σε όλα τα όντα.

Το αγαθό βρίσκεται υπεράνω κάθε λόγου, είναι μονάδα που ενοποιεί κάθε μονάδα,³⁵³ νους πέρα από τη νόηση και λόγος πέρα από τον λόγο. Είναι αιτία της ύπαρξης όλων των όντων, ενώ αυτό είναι μη ον, με την έννοια ότι βρίσκεται

³⁵⁰ Βλ. Πλάτων, *Πολιτεία* VI, 508 a-d, ο Πλάτων αναφέρει ότι το *Αγαθό* είναι πέρα από το ον. Επίσης, ο άγιος Βασίλειος ο Μέγας θεωρούσε ότι το *Αγαθό* είναι η ολότητα όλων των αγαθών, *Όμιλ. εἰς Ψάλμ. 33*, PG 29, 368 B. Πρβλ. *Περί τοῦ βίου Μωϋσέως* 7, PG 44, 361 C, όπου ο Γρηγόριος ο Νύσσης έλεγε ότι ο Θεός είναι ο πρώτος και κυρίως αγαθός, ενώ η θεία φύση είναι η αγαθότητα.

³⁵¹ *Περί Θείων Όνομάτων*, IV, 1, 1-5, 238.

³⁵² Πρβλ. Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 237 D κ.ε.

³⁵³ Πλάτ., *Παρμεν.* 142a · Πλωτίνος, *Ενν.* V 3,4 - 3,13 και 3,17 · Πρόκλος, *Πλατ. Θεολογία*, III, 7.

επέκεινα κάθε ουσίας³⁵⁴ και ότι μόνο το ίδιο θα μπορούσε να φανερώσει κάτι από τον εαυτό του με ακριβή και έγκυρη γνώση.

Κατ' επέκταση, το αγαθό είναι και αγαθότητα, διότι "*το τέλειο αγαθό είναι τέλεια ύπαρξη. Ο Θεός είναι το τέλειο αγαθό γιατί δεν υπάρχει έλλειψη σε Αυτόν. Αυτός είναι το αγαθό στην ίδια την ύπαρξη ή την ουσία Του. Αλλά το αγαθό είναι ταυτοχρόνως αγαθότητα, και η αγαθότητα επεκτείνεται και στους άλλους*".³⁵⁵ Στο αγαθό βρίσκεται μια υπερούσια ακτίνα που είναι μόνιμα στερεωμένη πάνω του, όμως, το Αγαθό φανερώνεται με τους ανάλογους για κάθε ον φωτισμούς.³⁵⁶

Πρόκειται για τις διαβαθμίσεις των αγγελικών νοών,³⁵⁷ οι οποίοι δεν επιζητούν ατελέσφορα υπέρβαση της θεοφάνειας, ούτε ολισθαίνουν κάτωθεν εξαιτίας του υποβιβασμού τους προς το χειρότερο, αλλά κατευθύνονται με σωφροσύνη προς την επιτρεπόμενη κατάληψη του αγαθού³⁵⁸ και ανυψώνονται σταθερά προς το φως που λάμπει προς αυτούς, καθοδηγούμενοι με πραότητα και οσιότητα από το κάλεσμα των θεμιτών ελλάμψεων.

Ο Διονύσιος χρησιμοποιεί το σύμβολο του ήλιου με σκοπό να εκφράσει τον τρόπο μετάδοσης του Αγαθού, αναφέροντας ότι "*τάγαθόν, υπέρ ἥλιον ὡς υπέρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει, πᾶσι τοῖς οὖσιν*

³⁵⁴ Πλατ., *Πολιτεία* 509b και Πρόκλος, *Πλατ. Θεολογία*, II 4.

³⁵⁵ Pr. Stăniloae Dumitru, *Sfântul Dionisie Areopagitul- Opere Complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, (*Τα Απαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου, και τα σχόλια του Αγίου Μάξιμου του Ομολογητού*), traducere, introducere și notă (μετάφραση, εισαγωγή και υποσημειώσεις από τον Pr. Stăniloae Dumitru (București: Paideia 1996), Υποσημ. 169, 234.

³⁵⁶ *Περί Θείων Ὄνομάτων*, I, 2, 170-172.

³⁵⁷ Χρήστος Τερέζης, "Ὀψεις της έννοιας της Διακοσμήσεως στις "αρεοπαγίτικες" συγγραφές", *Βυζαντινά* 20 (1999): 183-198.

³⁵⁸ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 192 Α.

ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας".³⁵⁹ Συνεπώς, το αγαθό είναι σαν τον ήλιο και η αγαθότητα σαν μια ηλιακή ακτίνα, η οποία προβάλλεται από το αγαθό, πολλαπλασιάζεται σε αναρίθμητες ακτίνες, μεταδίδοντας στα όντα τα αγαθά δώρα του αγαθού, αναλόγως με την ικανότητα μετοχής του καθενός. Έτσι, η αγαθότητα λειτουργεί ως το απόλυτο αγαθό δώρο, μέσω του οποίου ο Θεός ενεργεί όλο το αγαθό στον κόσμο.³⁶⁰ Θέλοντας να προβάλλει την υπεροχή της, ο Διονύσιος λέει πως η αγαθωνυμία φανερώνει όλες τις προόδους της μοναδικής Αιτίας και συνάμα όλες τις πρόνοιες της υπεράγαθης Τριάδος, καθώς το αγαθό επεκτείνεται όχι μόνο στα όντα αλλά και στα μη όντα.³⁶¹ Άρα, το αγαθό και η αγαθότητα βρίσκονται στην αρχή όλων των προόδων, όλων των δυνάμεων, των δώρων που προσφέρονται σε αφθονία από το Θεό. Η αγαθότητα, λοιπόν, αποτελεί τη θεία Πρόνοια, αποβλέποντας στη δημιουργία, συνοχή, επιστροφή και ένωση όλων με το Θεό.

Όλα αυτά επιτυγχάνονται μέσω της προόδου του Αγαθού, όπου ο Διονύσιος κάνει παραλληλισμό με το φως του ήλιου, προκειμένου να γίνει κατανοητός. Συγκεκριμένα, αναφέρει "καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῶ τῶ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτός αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον",³⁶² δηλαδή ακριβώς όπως ο ήλιος, χωρίς λογική ή προαίρεση, αλλά με την ίδια την ύπαρξή του φωτίζει όλα όσα μπορούν να έχουν μετοχή του φωτός του, το καθένα σύμφωνα με τη δική του αναλογία,

³⁵⁹ *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* IV, 1, 10-14, 238-240. Επίσης, βλ. Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 240 B · *Ίαμβλιχος*, *Περὶ μυστηρίων*, I ,12 · Πρόκλος, *Εἰς Κρατύλον*, 98,1 και *Στοιχ. θεολογική*, 122, 140, 189.

³⁶⁰ *Ίακωβ*, 1,17: "πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον".

³⁶¹ *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* V, 1, PG 3, 816 B και III, 1, PG 3, 680 B.

³⁶² *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* IV, 1, 7-10, 238.

έτσι και το αγαθό ρίχνει κατ' αναλογία σε όλα τα όντα τις ακτίνες της απόλυτης αγαθότητας.

Ο Αρεοπαγίτης θέλει να εκφράσει το εξής γεγονός: ο Θεός είναι η ουσία του αγαθού, όπως το φως είναι η ουσία του ήλιου. Ο Θεός, όντας το ίδιο το Αγαθό, απλώνει και διαδίδει σε όλους τη λάμψη της αγαθότητάς Του, ευεργετώντας όσους φωτίζει. Λέγοντας ότι το Αγαθό επεκτείνει την αγαθότητα χωρίς προαίρεση, εννοεί χωρίς ηθική επιλογή. Ο Θεός δεν μπορεί να αρνηθεί τη φύση Του και να στερηθεί την ελευθερία την οποία κατέχει,³⁶³ ως θείο Πρόσωπο.

Το αγαθό είναι αιτία της θεμελίωσης και περάτωσης του σύμπαντος,³⁶⁴ των φωτισμών και εδραιώσεων, δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο μια σχέση άμεσης εξάρτησης μεταξύ αγαθού και φωτός. Είναι εμφανές ότι, ο Διονύσιος χρησιμοποιεί τον ήλιο για να περιγράψει τον καθολικό και αιτιολογικό χαρακτήρα του αγαθού και τις ηλιακές ακτίνες για να αναδείξει τον προνοητικό χαρακτήρα της αγαθότητας. Ο ήλιος είναι η εικόνα του αγαθού και το φως η εικόνα της αγαθότητας. Άλλωστε, γι' αυτό το λόγο το αγαθό υμνείται *φωτωνυμικῶς*.³⁶⁵

Ο Διονύσιος ονομάζει το Θεό και φως και υμνεί την ονομασία του νοητού φωτός ως ιδιότητα του αγαθού, λέγοντας "*ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθὸς λέγεται διὰ τὸ πάντα μὲν ὑπερουράνιον νοῦν ἐμπιμπλάναι νοητοῦ φωτός, πᾶσαν δὲ ἄγνοιαν καὶ πλάνην ἐλαύνειν ἐκ πασῶν, αἷς ἄν ἐγγένηται ψυχαῖς, καὶ πάσαις αὐταῖς φωτὸς ἱεροῦ μεταδιδόναι καὶ τοὺς νοεροὺς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς ἀποκαθαίρειν τῆς*

³⁶³ Χρυσόστομος Σταμούλης, "Καλόν Υπερούσιον. Η Διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας για την Αγία Τριάδα. Το παράδειγμα του Διονυσίου Αρεοπαγίτη", στο *Κάλλος το Άγιον* (Αθήνα: Ακρίτας, 2004), 144.

³⁶⁴ Παχυμέρης, *Παράφραση*, 753 D.

³⁶⁵ *Περί Θείων Όνομάτων*, IV, 4, 18, 246. *Ψαλμ.* 103, 2 και *Α' Ιω.* 1,5.

περικειμένης αὐταῖς ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀχλύος καὶ ἀνακινεῖν καὶ ἀναπτύσσειν τῷ πολλῷ βάρει τοῦ σκότους συμμεμκότας".³⁶⁶

Το φως αποτελεί μια άλλη όψη του αγαθού. Εδώ, ο Αρεοπαγίτης χρησιμοποιεί τη θεωνυμία *φῶς νοητόν*³⁶⁷ παράλληλα για το Θεό και το Αγαθό, επειδή το Αγαθό προσωποποιεί το Θεό, ως μοναδική Αιτία. Άρα, Νοητό φως ονομάζεται το μεταδιδόμενο Αγαθό. Αυτό το φως αναβλύζει από τον αγαθό Θεό ως πηγαία ακτίνα, η οποία πολλαπλασιάζεται σε μια άπλετη φωτοχυσία και καταλάμπει τις νοητικές δυνατότητες των όντων. Ο Θεός, αυτό το φως, χαρίζει πρώτα στους αγγελικούς νόες και μετέπειτα στις ανθρώπινες ψυχές, προκειμένου να τις θεραπεύσει από την άγνοια και την πλάνη. Γι' αυτό το λόγο, το θείο φως ενεργεί με διαφορετικό τρόπο σε κάθε ψυχή, έτσι πρώτα καθαρίζει τις νοερές δυνάμεις από την ομίχλη της άγνοιας που τις περιβάλλει,³⁶⁸ έπειτα ανακινεί και τις διανοίγει, προσπαθώντας να καθάρσει και να απομακρύνει το σκότος, το οποίο καταλάμβαναν σε περίσσεια με τελικό σκοπό να τους προσφέρει μια μέτρια δόση φωτισμού. Ανάλογα με τον τρόπο που θα ανταποκριθεί κάθε ψυχή στο φωτισμό, όσο περισσότερη καταδεκτικότητα δείξουν, τους προσφέρει περισσότερο φως, ανυψώνοντας τες προς τον Θεό³⁶⁹. Γίνεται κατανοητό ότι ο Θεός έχει πάντοτε την πρόθεση συνεργασίας και πάντοτε δίνει στον άνθρωπο την επιλογή συναίνεσης ή άρνησης με σκοπό την απόκτηση της ελευθερίας του.

³⁶⁶ *Περί Θείων Όνομάτων*, IV, 5, 3-11, 252.

³⁶⁷ *Περί Θείων Όνομάτων*, IV, 5, 5, 252. Πρβλ. *Ματθ.* 7,2 · *Ιω.* 1,9 και 8,12 · *Α' Ιω.* 1,5.

³⁶⁸ Πρβλ. *Ψαλμ.* 33,6: "*προσέλθετε πρὸς αὐτὸν καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχνυθῆ*".

³⁶⁹ *Περί Θείων Όνομάτων*, IV, 5, 12-16, 254.

Το θείο δώρο του φωτισμού προσφέρεται πλήρως από το Θεό με σκοπό κάθε άνθρωπος να δει βαθύτερα στο εαυτό του και να κατανικήσει τα πάθη της αμάθειας και της άγνοιας. Ο Διονύσιος σημειώνει τα εξής: "*Καὶ γὰρ ὡσπερ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ τῶν πεπλανημένων ἐστίν, οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἐνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστὶ καὶ τελειωτικὴ καὶ ἔτι ἐπιστρεπτικὴ πρὸς τὸ ὄντως ὄν ἀπὸ τῶν πολλῶν δοξασμάτων ἐπιστρέφουσα καὶ τὰς ποικίλας ὄψεις ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, φαντασίας εἰς μίαν ἀληθῆ καὶ καθαρὰν καὶ μονοειδῆ συνάγουσα γινῶσιν καὶ ἐνὸς καὶ ἐνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα*".³⁷⁰

Ο Διονύσιος θέλει να δείξει ότι ἡ ἄγνοια ἢ ἡ ψευδὴς γνώση μπορούν να επιφέρουν αρνητικὲς συνέπειες τόσο σε κάθε άτομο ὡς μονάδα ὡς και γενικότερα στο σύνολο της κοινωνίας, ὡς οικοδόμημα. Ο φωτισμὸς της γνώσης αποτελεί ἕνα ἐξαιρετικὸ δώρο για τα νοητὰ και νοερά ὄντα, διότι, μέσω αὐτοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα να ἐπιστρέψει στον Θεό, το Ἀγαθό. Για να ἐπιτευχθεῖ αὐτό, ὁ Θεὸς γεμίζει ὅλους τους νόες και ὅλες τις ψυχές με ἕνα μοναδικό και ἐνωτικό φως, μέσω του οὐοίου τους οδηγεῖ στην ἀληθινὴ γνώση, ἀπεμπολώντας τὴ διαστροφή και τὴν πτώση στις κατώτερες βαθμίδες, με ἀποτέλεσμα τὴν ἐνώση των ὄντων με τον ἀγαθὸ Θεό.

Αὐτό το νοητό φως κατέχεται ἀπὸ ὅλη τὴ θεότητα: ὁ Πατὴρ εἶναι ἡ ἀρχὴ του φωτὸς και πηγὴ της θεότητας,³⁷¹ ὁ Υἱὸς εἶναι τὸ πατρικὸ φως, μέσω του οὐοίου οἱ ἄνθρωποι ἀνυψώνονται πρὸς τὴν ἀρχικὴ φωτοδοσία του θεαρχικοῦ Πατρὸς,³⁷² ἐνὸ το Ἄγιο Πνεῦμα, ὡς Πνεῦμα ἀληθείας³⁷³ εἶναι και Πνεῦμα

³⁷⁰ *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων*, IV, 6, 12-20, 254-256.

³⁷¹ *Ιω.* 15,26 και *Α' Κορ.* 2,12.

³⁷² *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* I, 2, PG 3, 121 A, B.

³⁷³ *Ιω.* 14,17.

φωτός. Κατά κάποιο τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ιησούς και το Άγιο Πνεύμα είναι τα υπερούσια φώτα της θεογόνου θεότητας.³⁷⁴

Επίσης, ο άγιος Διονύσιος μιλά για ένα απρόσιτο φως, το οποίο είναι το αμέθεκτο αγαθό, η αρχή φωτισμού της γνώσεως. Αυτό το αμέθεκτο φως είναι η υπερούσια ακτίνα, ασύλληπτη, καθώς είναι πάνω από όλα τα όντα και τα πράγματα. Οι νοητές δυνάμεις των ανθρώπων και των αγγέλων επιθυμούν και προσπαθούν να ενωθούν και να ανυψωθούν μαζί της. Η υπερούσια ακτίνα, όμως, ενώ προχωρεί με αγαθοπρέπεια προς την πρόνοια όλων των νοών, παραμένει, μονίμως ακίνητη στον Εαυτό της. Όλη η γνώση αναφέρεται στα όντα και τελειώνει στα όντα, ενώ η υπερούσια ακτίνα είναι επέκεινα κάθε ουσίας και γνώσεως.

Ο Θεός ως μοναδική αιτία της γνώσεως και ουσία του φωτός είναι η αρχή του φωτισμού.³⁷⁵ Το δώρο του νοητού φωτός προβάλλεται από το αγαθό και μετέχεται από τις πρώτες διατάξεις των αγγέλων, οι οποίες το μεταδίδουν στις κατώτερες και μέσω αυτών σε όλη την ουράνια και εκκλησιαστική ιεραρχία με απώτερο στόχο τη θέωση των μελών της.

Η ΟΝΟΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ. ΣΧΕΣΗ ΚΑΛΟΥ - ΦΩΤΟΣ

Το αγαθό περιγράφεται από τους ιερούς συγγραφείς ταυτόχρονα ως ωραίο και ως ωραιότητα, ως αγάπη και ως αγαπητό. Αυτές οι έννοιες διακρίνονται σε

³⁷⁴ Παλαμάς, *Συγγράμματα*, Α', 25, 26-27, 37,20-21, 48,29-30, 58,25 κ.ε., 207,25-26 και 215,5-6. Πρβλ. Νίκος Α. Ματσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία*, τομ. Β' (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1992), 93 κ.ε.

³⁷⁵ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* XIII, 3, PG 3, 301 D.

"μετοχές" και σε "μετέχοντα", ανάλογα με το σύνολο των όντων. Για παράδειγμα, ωραίο ονομάζουμε αυτό που μετέχει στην ωραιότητα, ενώ ωραιότητα την μετεχόμενη αιτία.³⁷⁶ Το υπερούσιο καλό λέγεται ωραιότητα,³⁷⁷ καθώς αυτή η ωραιότητα μεταδίδεται πρώτα από αυτό σε όλα τα όντα και ανάλογα με τη φύση του καθενός, και δευτερευόντως αυτή η ωραιότητα είναι αίτιο της αρμονίας και της λάμψης όλων των όντων, αφού *δίκην φωτός έναστράπτων ἅπασι τὰς καλλοποιούς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις*.³⁷⁸ Γι' αυτό το λόγο, λέγεται κάλλος,³⁷⁹ επειδή καλεί τα πάντα προς τον εαυτό του και τα περιλαμβάνει όλα στο ίδιο σύστημα.

Ο Διονύσιος υμνεί το θείο Καλό, το απόλυτο Καλό και το νοητό Καλό. Το Καλό είναι πρωταρχικό όνομα της Αγίας Τριάδος και αποδίδεται στον Ιησού Χριστό, καθώς αποτελεί επιθυμία του πιστού για την εκπλήρωση της εντολής του Κυρίου,³⁸⁰ αποβλέποντας στην τελείωση, την ένωση του ανθρώπου με το Θεό, το απόλυτο Καλό. Η σχέση μεταξύ καλού και κάλλους είναι όμοια με τη σχέση αγαθού και αγαθότητας. Το καλό και το αγαθό είναι πρωταρχικές θεωνυμίες της αμέθεκτης Αιτίας, ενώ το κάλλος και η αγαθότητα εκφράζουν τις άκτιστες ενέργειες που προβάλλονται από τον Θεό, προκειμένου να αποκτούν ουσία στον κόσμο τα θελήματά Του και να μετέχονται από τα όντα αναλόγως.

³⁷⁶ *Περί Θείων Ὄνομάτων*, 7, PG 3, 701 C.

³⁷⁷ Πλάτ., *Φίληβος*, 64e · Αριστ., *Μετά τα Φυσικά*, 1078b · Πλωτ., *Ενν.* I 6, V 8, VI 7· Πρόκλος, *Πλατ. Θεολογία* I 24.

³⁷⁸ *Περί Θείων Ὄνομάτων* Δ', 7, 15-17, 256.

³⁷⁹ Σωτηρία Τριαντάρη - Μαρά, *Η έννοια του κάλλους στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Θεωρητική προσέγγιση της βυζαντινής τέχνης. Συμβολή στην αισθητική φιλοσοφία* (Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2002), 47.

³⁸⁰ Ματθ. 5,48: "*Ἔσεσθε οὖν ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*".

Αναφέροντας, λοιπόν, ο Διονύσιος το καλό ως αίτιο της αρμονίας και λαμπρότητας των πάντων, κάλλος είναι το φως που αστράφτει και λάμπει. Το υπερούσιο καλό είναι εκείνη η υπερούσια ακτίνα, που αποβαίνει πηγή από την οποία εκπορεύονται οι πολλαπλές ακτινοβολίες του άκτιστου φωτός, αυτές που με τη σειρά τους μεταδίδονται σε όλα τα δημιουργήματα και αυτά καλλωπίζονται αναλόγως του βαθμού μετοχής σε αυτές. Ωστόσο, η ενέργεια του κάλλους διαχέει τη λάμψη της σε όλα τα όντα και ακόμη μετέχεται από την ύλη,³⁸¹ ενώ το νοητό φως μετέχεται μόνο από τους αγγέλους και τους ανθρώπους. Πρόκειται για το φως του καλού και για τη λάμψη του θείου κάλλους. Το θείο κάλλος έχει την τέλεια αγαθότητα, καθαρότητα και απλότητα και μεταδίδει το φως του σε κάθε ον που μπορεί να το μετέχει, ώστε με τον τρόπο αυτό το τελειοποιεί.³⁸² Τα θεία κάλλη περιλαμβάνουν τους νόες των μετεχόντων στην ιεραρχική γνώση και η μετάδοση των λάμψεων της γνώσης αποτελεί ουσιαστικά τη μετάδοση των καλλών.³⁸³ Η βάπτισμα, η οποία αποτελεί μυστήριο του φωτίσματος, αποτελεί την κόσμηση του ακόσμου.³⁸⁴ Η μετάδοση του φωτός είναι η μετάδοση του κάλλους, διότι το φως, είτε είναι νοητό είτε είναι φυσικό, αποτελεί το όχημα του κάλλους. Το κάλλος αστράφτει, ακτινοβολεί, φανερώνεται ως φως. Το φως είναι η έκφανση του κάλλους.³⁸⁵

³⁸¹ *Περί Θείων Όνομάτων* 28, PG 3, 729 A. Βλ. Verena Olejniczak Lobsien, *Transparency and Dissimulation* (London: Walter de Gruyter, 2010), 10.

³⁸² *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* III, 1, PG 3, 164 D.

³⁸³ *Περί Εκκλησιαστικής Ίεραρχίας* VII, 3, PG 3, 568 D.

³⁸⁴ *Περί Εκκλησιαστικής Ίεραρχίας* II, II, 8, PG 3, 404 C.

³⁸⁵ Πλωτ., *Ενν.* VI, 7, 38, όπου κατά τον Πλωτίνο, η ακτινοβολία είναι η αληθινή ιδιότητα του κάλλους και ο φωτιστικός χαρακτήρας των πραγμάτων μας κάνει να αντιλαμβανόμαστε

Επίσης, το κάλλος ως φως που λάμπει σε όλα τα όντα, διεγείρει τον έρωτα των νοών και των ψυχών για την θεία ωραιότητα, πραγματώνει τις φιλίες και τις κοινωνίες μεταξύ των όντων, ωθώντας τα πάντα προς την τελειώσή τους.

Αξίζει να σημειωθεί ότι το θείο κάλλος είναι η θεία δύναμη μέσω της οποίας ο Θεός ενεργεί ολόκληρη την πρόνοιά Του. Το κάλλος αφορά το πρόσωπο του Θεού και προϋποθέτει συνάμα την άπειρη δύναμη και το εκθαμβωτικό φως. Πρόκειται για τη δημιουργική δεξιότητα του Θεού, το υπέρτατο δώρο της θέωσης, το οποίο για τους αγγέλους είναι η θεοείδεια, ενώ για τους ανθρώπους είναι η μακάρια ύπαρξη της ένωσης με το Θεό δια του Υιού, στο οποίο καθένας μετέχει αναλόγως των ικανοτήτων του.

Για παράδειγμα, οι άγγελοι εισδέχονται τις θεαρχικές ελλάμπεις και στοιχούνται μαζί με αυτές τελείως, αΰλως και καθαρώς,³⁸⁶ όντας πλημμυρισμένοι από το φως του αγαθού και καλού αυτοί οικειοποιούνται το θείο κάλλος.³⁸⁷ Οι πρώτοι άγγελοι μετέχουν της θεαρχικής γνώσης και επιστήμης και αφομοιώνουν όλες τις καλές ιδιότητες του Θεού.³⁸⁸ Έτσι γίνονται καλοί και αγαθοί και μεταδίδουν την ωραιότητα και αγαθότητα στις επόμενες διακοσμήσεις της ουράνιας ιεραρχίας. Με τον ίδιο τρόπο, οι χριστιανοί, με τη μετοχή τους στα θεία μυστήρια της Εκκλησίας, αποκτούν τη μύηση³⁸⁹ και τη δια γνώσεως κοινωνία με το Θεό.

την ωραιότητά τους. Επίσης, Άγιος Βασίλειος ο Μέγας, *Ομιλία εις τούς Ψαλμούς*, IX, PG 31, 352 C, ο οποίος έλεγε ότι το θείο κάλλος είναι φως, ενώ το ηλιακό φως είναι σκοτάδι.

³⁸⁶ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* IV, 2, PG 3, 180 A.

³⁸⁷ Βλ. Τριαντάρη - Μαρά, *Η έννοια του κάλλους στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη...*, 47.

³⁸⁸ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VII, 4, PG 3, 212 A.

³⁸⁹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* III, III, 7, PG 3, 433 B.

Ωστόσο, ο Διονύσιος συλλογίζεται το κάλλος σε σχέση με το φως,³⁹⁰ χρησιμοποιώντας ιδίως το σύμβολο του φυσικού φωτός για να εκφράσει τον τρόπο με το οποίο το θείο κάλλος μεταδίδεται στην ιεραρχία των όντων. Το υπερουσιαστικό καλό είναι το αίτιο της λάμψης όλων των όντων και ως φως αστράφτει τις καλλωπιστικές μεταδόσεις του κάλλους του.³⁹¹ Το θεοπρεπές κάλλος, εντελώς απαλλαγμένο από κάθε ανομοιότητα, όχι μόνο ενεργεί σαν το φως, αλλά μεταδίδει το δικό του φως σε κάθε ον κατά την αξία του.³⁹² Επομένως, το θείο κάλλος έχει το νοητό φως και κατ' επέκταση είναι και φως. Οι ακτινοβολίες είναι κρυφές διότι είναι άκτιστες και μόνο για τους πρώτους αγγέλους νοητές, οι οποίοι λαμβάνουν το δώρο του φωτός στην πρωτόδοτή του λάμψη³⁹³ και επίσης κατ' εξαίρεση οι καθαροί νόες των τέλειων ανθρώπων ανυψώνονται προς τη μετοχή τους. Το δώρο του φωτός είναι ο βασικός μεσολαβητής μεταξύ του υπερβατικού και του είναι,³⁹⁴ μεταξύ άκτιστου και κτιστού, έχοντας κεντρικό ρόλο στη διάδοση του θείου κάλλους σε όλες τις διακοσμήσεις της ιεραρχίας των όντων. Έτσι, το θείο κάλλος, ως φως της τρισυπόστατης μονάδας, ακτινοβολεί και διεισδύει σε ολόκληρο τον ορατό και αόρατο κόσμο³⁹⁵ και κάθε ιεραρχική διακόσμηση το λαμβάνει και το μεταδίδει στην επόμενη αναλόγως.

³⁹⁰ Bychkov, *Βυζαντινή Αισθητική...*, 96-98.

³⁹¹ *Περί Θείων Όνομάτων* Δ', 7, 11-15, 256.

³⁹² *Περί Εκκλησιαστικής Ίεραρχίας* III, I, PG 3, 164 D.

³⁹³ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* IV, 4, PG 3, 212 A.

³⁹⁴ Bychkov, *Βυζαντινή Αισθητική...*, 100.

³⁹⁵ Pavel Florenski, *Stâlpuł și temelii adevărului* (Στόλος και εδραίωμα της αλήθειας) (Iasi: Polirom, 1998), 67 και 363.

Ανέκαθεν το κάλλος υπήρξε αχώριστο από την επιστήμη, από τη θεογνωσία,³⁹⁶ διότι με την πτώση του Εωσφόρου η αλλοίωση της ωραιότητας συνέπεσε με την αλλοίωση της γνώσης.³⁹⁷ Μετά την πτώση η ανθρωπότητα έχασε τη δυνατότητα θεωρίας του θείου κάλλους και μόνο με την ενανθρώπιση του θείου Λόγου διανοίγεται πρόσβαση προς αυτήν. Το φως του Θαβώρ είναι το πρωτογενές και αμετάπτωτο κάλλος,³⁹⁸ καθώς μέσω του Ιησού το υπερούσιο κάλλος, το οποίο αστράφτει νοητός, θεωρήθηκε αισθητός στο όρος του Θαβώρ, αλλά η δόξα του παραμένει απόκρυφη μέσα στην ίδια τη φανέρωσή του. Αυτό το φως είναι το ίδιο με το φως της Αναστάσεως, όταν οι δίκαιοι, έμπλεοι από την ορατή θεοφάνεια του Κυρίου,³⁹⁹ θα περιτυλίγονται με το φως που ακτινοβολεί από το πρόσωπό Του, και θα γίνεται το οικείο φωτοστέφανο, το οικείο κάλλος. Η μέγιστη θεοφάνεια του θείου καλού συνοδεύεται από την υπέρκαλη κρυφιοτήτά του.

ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΟΥΡΑΝΙΑ ΙΕΡΑΡΧΙΑ

Ο αισθητός κόσμος είναι ένα πεδίο των συμβόλων, μέσω των οποίων το λογικό ον αποκτά πρόσβαση στο νοητό κόσμο. Κατ' επέκταση, ο νοητός κόσμος απασχολεί τον Άγιο Πατέρα, διότι σε αυτό το πλαίσιο οι αγιασμένοι

³⁹⁶ Ιεζ. 28,7.

³⁹⁷ Ησ. 14,11.

³⁹⁸ Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, *Αγιορειτικός Τόμος υπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*, PG 150, 1232 C.

³⁹⁹ *Περί Θείων Ὄνομάτων* I, 4, PG 3, 592 C.

νός μπορούν να ενώνονται με το Θεό, καθώς αυτός ο κόσμος αποτελεί τον κόσμο της Εκκλησίας, των αγγέλων και του Θεού.⁴⁰⁰

Ο αρεοπαγίτικος κόσμος αποτελεί μια Ιεραρχία των κτιστών όντων, όπου αφενός η Ιεραρχία αποτελεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο αποκαλύπτεται ο καλός και αγαθός Θεός, αφετέρου τη δομή μέσα στην οποία κάθε κτίσμα βρίσκει το σύμφωνα με τη θεία θέληση τόπο και νόημα. Ο κόσμος αυτός, όμως, μας χαρίζεται δια μέσου του Χριστού, όντας ένας ιεραρχικά συντεταγμένος αγιασμένος κόσμος μέσα σε μια ομόκεντρη γύρω από το Χριστό δομή, η οποία λάμπει από ωραιότητα.⁴⁰¹

Στη γενικότερη εκδοχή του όρου, η Ιεραρχία νοείται ως ιερή διακόσμηση, εικόνα της θεαρχικής ωραιότητας, "*οὐκοῦν ἱεραρχίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην*",⁴⁰² η οποία αποτελεί την εικόνα του θεαρχικού κάλλους, τη θεοφάνεια του καλού και αγαθού, αλλά τα χαρακτηριστικά αυτής της ιεραρχικής ωραιότητας και αγαθότητας θα εμφανιστούν την κατάλληλη στιγμή.

Η αρχή και ουσία ολόκληρης της Ιεραρχίας είναι ο Χριστός,⁴⁰³ η θεία Αγάπη, η οποία αποκαλύφθηκε με την ενανθρώπιση και είναι παρούσα σε κάθε

⁴⁰⁰ Ο John M. Dillon παρατηρεί ότι ο Αρεοπαγίτης διαιρεί την Ιεραρχία σε ουράνια και εκκλησιαστική, χρησιμοποιώντας την πλατωνική διχοτόμηση του κόσμου σε νοητό και αισθητό. Βλ. Sarah Klitenic Wear and John M. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition* (Aldershot: Ashgate, 2007), 57.

⁴⁰¹ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord* (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1995), 191.

⁴⁰² *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* III, 2, PG 3, 165 B.

⁴⁰³ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* I, PG 3, 372 A.

κτίσμα. Ολόκληρη η πραγματικότητα της Ιεραρχίας προέρχεται, διατηρείται και εκπληρώνεται μέσω της θεαρχικής ενέργειας του Χριστού. Όλα τα θεία και ιερά έργα και οι Λόγοι της Ιεραρχίας είναι τα δώρα του θεαρχικού Λόγου⁴⁰⁴ και στον Ιησού τελειούται όλη η Ιεραρχία.⁴⁰⁵ Ο Θεός δώρισε την Ιεραρχία από αγαθότητα για τη σωτηρία και θέωση όλων των λογικών και νοερών όντων.⁴⁰⁶

Άλλωστε, σκοπός της ιεραρχίας είναι *"ή πρὸς Θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνώσις αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱεραῶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινωῶς μὲν ὄρων ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεία τελῶν ἐσοπτρα διειδέστατα καὶ ακηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος"*.⁴⁰⁷ Το θείο κάλλος είναι η αρχή της τελειώσεως κάθε μέλους της Ιεραρχίας και μεταδίδει αναλόγως το φως του σε όλους όσους θέλουν να τελειοποιηθούν. Η τελείωση κάθε ιεραρχικού μέλους επιτυγχάνεται με την ομοίωσή του προς το Θεό, ανάβοντας μέσα σε κάθε μέλος, απλανώς και ενιαία, την αγάπη για το Θεό και τα θεία, ώστε το λογικό και νοερό ον αξιώνεται της μετοχής τελειώσεως και της εστίασης εποπτεία του Ενός,⁴⁰⁸ με αποτέλεσμα να οδηγηθεί στην αληθινή μακαριότητα κοινωνίας με το Θεό.

Ωστόσο, ο Διονύσιος αναφέρει τον ορισμό του λειτουργήματος της Ιεραρχίας, ως εξής: *"Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερά καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας*

⁴⁰⁴ Σιάσος, *Εραστής της αληθείας*, 84-85.

⁴⁰⁵ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* V, I, 5, PG 3, 505 B.

⁴⁰⁶ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* I, 4, PG 3, 376 B.

⁴⁰⁷ *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* III, 1, PG 3, 165 A.

⁴⁰⁸ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* I, 3, PG 3, 376 A.

αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμπεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον αναγομένη".⁴⁰⁹ Ἄρα, ἡ Ἱεραρχία εἶναι τάξη ιερή και επιστήμη και ενέργεια, που αποβλέπει να αφομοιωθεῖ με τὴ θεϊκὴ ομοιότητα και να οδηγήσει σε κατάλληλο βαθμὸ στην τελείωση κάθε άτομο, που ἔχει κλήρο στην Ἱεραρχία, αναγόμενὴ στη μίμηση του Θεοῦ σύμφωνα πάντοτε με του φωτισμούς, του οποίους λαμβάνει ἀνωθεν, ἀπὸ το Θεό.

Ἡ τριαδικὴ διαίρεση ἀποτελεῖ τον κανόνα τῆς ἀρεοπαγίτικῆς Ἱεραρχίας.⁴¹⁰ Πρώτον, ἡ ἱεραρχικὴ τάξη εἶναι μια πρόοδος των τριάδων που διασχίζουν κάθετα τον κόσμον του Διονυσίου ἀπὸ τους ἀγγέλους μέχρι τους ἀνθρώπους, ἀπὸ το νοητὸ μέχρι το αἰσθητὸ σε μια κλίμακα των εικόνων του τρισυπόστατου Θεοῦ. Το τριπλὸ πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδας κατοπτρίζεται τριαδικά στο νοητὸ κόσμον, στην Ἐκκλησία και τον ἀνθρώπο.⁴¹¹

Ἐπομένως, ἡ οὐράνια ἱεραρχία ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς ἀγγελικὲς ἱεραρχίες ἢ διακοσμήσεις, ἐνὼ κάθε διακόσμηση διαιρεῖται σε τρία τάγματα ἀγγέλων.⁴¹² Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἱεραρχίες και κάθε διακόσμηση εἶναι ἐπίσης διαιρεμένη σε τρία τάγματα.⁴¹³ Ἀκόμη κάθε νοερὸ ἢ λογικὸ ὄν κάθε τάγματος, κάθε διακόσμησης κατέχει τρεῖς βαθμοὺς των δυνάμεων, τις πρώτες, τις μεσαίες και τις τελευταίες δυνάμεις.⁴¹⁴ Ἡ λειτουργία κάθε διακόσμησης

⁴⁰⁹ *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* III, 1, PG 3, 164 D.

⁴¹⁰ René Roques, *L' Univers Dionysien, Structure Hiératique Du Monde Selon Le Pseudo - Denys* (Paris: Aubier, 1954), 70.

⁴¹¹ Balthasar, *The Glory of the Lord*, 202 ; Roques, *L' Univers Dionysien...*, 76.

⁴¹² *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* VI, 2, PG 3, 200 D - 201 A.

⁴¹³ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* V και VI.

⁴¹⁴ *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* X, 1, PG 3, 273 C.

έγκειται στο να περιλαμβάνει και να μεταδίδει τις θείες δωρεές, οι οποίες είναι κτιστές πραγματικότητες που την υπερβαίνουν.

Ο Διονύσιος υποστηρίζει ότι σε κάθε τάγμα αναλογεί μια ορισμένη πνευματική δύναμη, η οποία έχει δύο πλευρές. Από τη μια πρόκειται για μια δύναμη επιστήμης του Θεού και των θείων πραγμάτων, από την άλλη πρόκειται για μια δύναμη ενέργειας του θείου προσώπου. Αναφορικά με του αγγέλους, υποστηρίζει ότι έχουν τρεις διακεκριμένες ιδιότητες: ουσία, δύναμη και ενέργεια.⁴¹⁵ Η πνευματική δύναμη, αφενός συνιστά την επιτηδειότητα του όντος να μετέχει στις θείες δυνάμεις που πηγάζουν από το Θεό και αφετέρου αποτελεί το κριτήριο κατά το οποίο κάθε ιεραρχία έχει μια τριαδική δομή, καθώς διαιρείται στις θείες τελετές, στους γνώστες και μύστες των τελετών και στους μνημένους σε αυτές.⁴¹⁶ Για παράδειγμα, για τους αγγέλους η θεία τελετή αποσκοπεί να κατανοήσουν το Θεό και τα θεία μυστήρια. Σε αυτή την ιερή τελετή μύστες είναι άγγελοι της πρώτης διακόσμησης, οι οποίοι βρίσκονται σε πλησιέστερη θέση με το Θεό και μεταφέρουν τις ιερές γνώσεις που χορηγούνται σε αυτούς προς τις κατώτερες διακοσμήσεις και τέλος οι κατώτερες διακοσμήσεις είναι οι από την πρώτη διακόσμηση μνημένοι στις θεαρχικές ελλάμψεις.⁴¹⁷ Οι αγγελικές διακοσμήσεις κατέχουν πλήρως την ευκοσμία και τάξη των ουράνιων ιεραρχιών⁴¹⁸ τόσο με την τακτοποίησή τους όσο και με τις ενεργειές⁴¹⁹ που εξασκούν στη μεσολάβηση του θείου φωτός μέσα στην Ιεραρχία.

⁴¹⁵ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XI, 2, PG 3, 284 D.

⁴¹⁶ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, PG 3, 501 A.

⁴¹⁷ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, 2, PG 3, 501 A, B.

⁴¹⁸ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VIII, 2, PG 3, 241C.

⁴¹⁹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VIII, 1, PG 3, 237D.

Ο Λόγος του Θεού, λοιπόν, είναι η αρχή ολόκληρης της Ιεραρχίας και συνάμα το αίτιο και τέλος της ιεραρχικής επιστήμης. Η Ιεραρχία έχει την επιστήμη της μέσω της μετοχής της γνώσης που κατέχει ο Θεός περί του εαυτού Του, γνωρίζοντας μέσα στον εαυτό Του τους λόγους των όντων.⁴²⁰ Η πρώτη αγγελική διακόσμηση μετέχει της θεαρχικής επιστήμης και την μεταδίδει στις κατώτερες διακοσμήσεις. Η ιεραρχική επιστήμη είναι τέλεια γνώση του Θεού, την οποία μετέχει πλήρως μόνο η πρώτη διακόσμηση της ουράνιας και κατ' επέκταση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, και ακόμη προϋποθέτει τη θέωση.⁴²¹

Η θεαρχική μακαριότητα, η αρχή της θέωσης, μας δώρισε από θεία αγαθότητα την Ιεραρχία με σκοπό τη θέωση όλων των νοερών όντων. Ακόμη, και στις ουσίες των υπερκόσμιων και μακάριων τόπων (δώρισε την ιεραρχία) με μορφή αϋλότερη και καθαρότερη, διότι ο Θεός δεν τις κινεί εξωτερικά προς τα θεία, αλλά νοητά και με τρόπο που να δέχονται μέσα τους τον φωτισμό από τη θεικότετη βούληση με φως καθαρό και άυλο.⁴²²

Η επιστήμη μεταδίδεται από το Θεό μέσω των αγγέλων στη δεύτερη διακόσμηση, από αυτή στην τρίτη και κατόπιν στην εκκλησιαστική ιεραρχία. Όμως, με την κάθοδο των βαθμίδων της Ιεραρχίας η μετοχή στις ελλάμψεις του Καλού και Αγαθού μειώνεται, οπότε η ιεραρχική επιστήμη συσκοτίζεται βαθμιαία ανάλογα με την ιεραρχική τάξη.⁴²³ Βέβαια, η πρώτη διακόσμηση, επειδή υψώνεται στο Θεό χωρίς ενδιάμεσο, γεμίζοντας κατά την αναλογία της

⁴²⁰ *Περί Θείων Όνομάτων* Ζ, 2, PG 3, 869 C · Πρβλ. Πρόκλος, *Στοιχ. Θεολογική*, 124.

⁴²¹ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* VII, 2, PG 3, 208 C.

⁴²² *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* I, 4, PG 3, 376 B.

⁴²³ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* XII, 3, PG 3, 304 A.

από την πανάγια κάθαρση που δημιουργεί το άπλετο φως της τελεσιουργίας, καθαίρεται και φωτίζεται και ολοκληρώνεται άσχετα από κάθε υποβάθμιση, γεμάτη από το πρώτο φως και τη πρωτόδοτη γνώση και γινόμενη συμμετοχή της επιστήμης.⁴²⁴ Ομοίως, τα λογικά όντα, στο βαθμό που επιστρέφουν στο Θεό και αδιάκοπα φροντίζουν στο να φωτίζονται από τη χάρη Του, ανυψώνονται ασταμάτητα στην τελειωτική επιστήμη των θείων πραγματικοτήτων, μέσω της οποίας εκπληρώνεται η μακάρια κοινωνία με τη θεαρχία.⁴²⁵

Ο Θεός είναι αδιαλείπτως παρών στην πρόοδό Του και οι θείες δυνάμεις και ενέργειες Του είναι υπερουσίες ακτίνες και άπειρες ουσίες,⁴²⁶ απαλλαγμένες από κάθε φθορά και θάνατο και γένεση και ύλη, οι οποίες δέχονται άνωθεν την έλλαμψη σχετικά με το λόγο των όντων κατά τρόπο οικείο στη φύση τους και αμέσως μεταβιβάζουν τη δική τους γνώση στα συγγενικά τους είδη. Ο Θεός, λοιπόν, είναι κάθαρση, φωτισμός και τελείωση,⁴²⁷ καθώς στα νοερά και λογικά όντα, στα οποία εισέρχεται, πρώτα τα καθαρίζει, έπειτα τα φωτίζει και κατόπιν τα τελειώνει με μια μοναδική και θεοειδή τελεσιουργία.⁴²⁸ Επίσης, είναι η αρχή και αιτία αυτών των τριών ενεργειών και μάλιστα τις διαδίδει στην πρώτη διακόσμηση και μέσω αυτής σε όλη την Ιεραρχία.⁴²⁹

Η θεαρχική ενέργεια απορρέει από την θεαρχική επιστήμη. Ο Χριστός είναι η σοφία και η δύναμη του Θεού.⁴³⁰ Με τη μετάληψη της θεαρχικής επιστήμης,

⁴²⁴ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VII, III, 209 B.

⁴²⁵ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 3, PG 3, 504 C.

⁴²⁶ *Περί Θείων Όνομάτων* Δ, 17-27, 240. Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 240 B - C.

⁴²⁷ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* III, 2, PG 3, 165 C.

⁴²⁸ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 7, PG 3, 508D - 509 A.

⁴²⁹ Roques, *L' Univers Dionysien...*, 335.

⁴³⁰ *A' Κορ.* 1,24.

τα χερουβίμ και τα σεραφείμ μετέχουν και της θεαρχικής ενέργειας μέσω της κάθαρσης, του φωτισμού και της τελείωσης. Και αυτό γιατί πρώτα επιτυγχάνεται η κάθαρση από την άγνοια με τη γνώση των θεαρχικών μυστηρίων, έπειτα ο φωτισμός με την ίδια τη θεία γνώση με την οποία καθαρίζονται από την πρότερη ατελή γνώση και η τελείωση με την καθ' έξη επιστήμη του Θεού και των θείων.⁴³¹ Η ιεραρχική ενέργεια συνίσταται στη μετοχή και μετάδοση της θεαρχικής ενέργειας, αλλά στην αρεοπαγίτικη διδασκαλία αποκτά πιο διανοητικό χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, ακόμα και για τους κατηχούμενους και μετανοημένους, οι οποίοι ανήκουν στην τελευταία τάξη της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, η κάθαρση αποτελεί αρχικά μια επιστροφή από τις φαντασιώσεις της ψυχής⁴³² και καθοδήγηση προς το φωτισμό μέσω του μυστηρίου της βαπτίσεως και μέσω της ευχαριστίας, ως την ένωση με τον Θεό. Η ιεραρχική ενέργεια αποτελεί μια ιδιαίτερη υπόθεση γνώσεως διότι προέρχεται από την θεαρχική επιστήμη, εκπληρώνεται μέσα από αυτήν και οδηγεί σε αυτήν.⁴³³

Είναι αξιοσημείωτο ότι η ιεραρχική ενέργεια πραγματοποιείται μέσα από την θεαρχική ενέργεια, δηλαδή την κάθαρση, τον φωτισμό και την τελείωση. Έτσι, η κάθαρση είναι η ελευθέρωση του νου από καθετί που τον καθιστά ανόμοιο προς τον Θεό. Εφόσον ο νους γίνεται καθαρός, γεμίζει από το θείο φως, ακτινοβολείται και ανυψώνεται προς τη θεωρητική δύναμη και έξη. Κατόπιν η τελείωση είναι η μετοχή στην τελειωτική επιστήμη των μυστηρίων,

⁴³¹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VII, 3, PG 3, 209C, D.

⁴³² *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* III, III, 7, PG 3, 436 B.

⁴³³ Hieromonk Golitzin, *Et Introibo Ad Altare Dei...*, 139.

που ο νους είχε υπό την εποπτεία του.⁴³⁴ Η τελείωση απαιτεί ενότητα του νου και την ελεύθερη συνεργασία του με τη θεία βούληση. Όλες οι θεαρχικές ενέργειες είναι θείες δωρεές, που μεταδίδονται σε ολόκληρη την Ιεραρχία μέσω της μετοχής των θείων ενεργειών.

Η θεαρχική ενέργεια μετέχεται τέλεια από την πρώτη αγγελική διακόσμηση, η οποία καθαίρεται, φωτίζεται και τελεσιουργείται με την κρυφιώτερη και φωτεινότερη τελεσιουργική έλλαμψη της θεαρχίας.⁴³⁵ Οι θεαρχικές ενέργειες διαδίδονται στις κατώτερες διακοσμήσεις μέσω της πρώτης διακόσμησης και μετέχονται από κάθε ιεραρχικό μέλος ανάλογα με την ικανότητά του.⁴³⁶ Κάθε αγγελικός και ανθρώπινος νους μετέχει κατά την αξία του της υπέραγνης κάθαρσης, του υπερπλήρους φωτός και της υπερτέλειας τελείωσης.⁴³⁷

Ωστόσο, κάθε διακόσμηση μετέχει αναλόγως σε ολόκληρη τη θεαρχική ενέργεια. Κάθε ουράνιος και ανθρώπινος νους κατέχει μέσα του τρεις τάξεις και δυνάμεις, τις πρώτες, τις μεσαίες και τις τελευταίες.⁴³⁸ Στην ουράνια ιεραρχία, σε κάθε διακόσμηση συνυπάρχουν η κάθαρση, ο φωτισμός και η τελείωση, αλλά σε διάφορους βαθμούς. Κάθε διακόσμηση κατέχει και τα τρία λειτουργήματα, όμως μόνο ένα επικρατεί, το οποίο αποτελεί και το ιδιαίτερο γνώρισμά της. Η κάθε διακόσμηση επιβάλλεται να εκπληρώσει την οικεία λειτουργία της, διότι με αυτό τον τρόπο κάθε μέλος γίνεται συνεργό με το Θεό

⁴³⁴ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* III, 3, PG 3, 165 D.

⁴³⁵ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* X, 1, PG 3, 273 A.

⁴³⁶ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XIII, 4, PG 3, 305 C.

⁴³⁷ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* X, 3, PG 3, 273 C.

⁴³⁸ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* X, 3, PG 3, 273 C.

και εκδηλώνει στον εαυτό του τη θεαρχική ενέργεια.⁴³⁹ Εκτός των ειδικών λειτουργημάτων κάθε διακόσμηση κατέχει ολόκληρη την κλίμακα των λειτουργημάτων που ανήκουν στις κατώτερες διακοσμήσεις, καθώς μέσα στην Ιεραρχία οι ανώτερες κατέχουν τις δυνάμεις των κατώτερων διακοσμήσεων, χωρίς όμως αυτό να ισχύει και αντιστρόφως.

Η μετοχή κάθε διακόσμησης στην ιεραρχική ενέργεια γίνεται με δύο τρόπους, ενεργητικώς και παθητικώς, κατά την αρεοπαγίτικη διδασκαλία, ως εξής: "*Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν, καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φωτίζειν καὶ τοὺς μὲν τελεῖσθαι, τοὺς δὲ τελειουργεῖν, ἑκάστῳ τὸ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον*".⁴⁴⁰ Σε αυτό το σημείο, ο Διονύσιος χρησιμοποιώντας τα ρήματα *καθαίρω*, *φωτίζω* και *τελειώνω* σε παθητική διάθεση θέλει να τονίσει ότι ολόκληρη η ιεραρχική ενέργεια ανήκει πρωτίστως στο Θεό. Ωστόσο, η χρήση των ιδίων ρημάτων σε ενεργητική διάθεση αποσκοπεί να ενεργοποιήσει τις οικείες δυνάμεις της κάθαρσης, του φωτισμού και της τελείωσης, ώστε κάθε ιεραρχική τάξη να γίνει συνεργός με τον Θεό. Κάθε ιεραρχική τάξη, αρχικά γεμίζει με τη θεία έλλαμψη, αναλόγως τον εαυτό της και ύστερα την αντανακλά στη επόμενη, καθώς κάθε ιεραρχική διακόσμηση, όχι μόνο επιδέχεται τη θεαρχική ενέργεια μέσω της ανώτερης διακόσμησης, αλλά την μεταδίδει και στην κατώτερη. Επομένως, οι καθαρτήριοι νόες, από την περίσσεια κάθαρσης, πρέπει να μεταδώσουν και σε άλλους την αγνότητά τους. Έπειτα οι φωτιστικοί, εφόσον είναι γεμάτοι από

⁴³⁹ Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine, De la Platon la Dionisie Areopagitul* (Οι πηγές της χριστιανικής μυστικής παράδοσης, από τον Πλάτωνα έως τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη), επιμ. Elisabeta Sita (Sibiu: Deisis, 2002), 224.

⁴⁴⁰ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* III,2, PG 3, 165 B, C.

θείο φως, πρέπει να το διοχετεύουν προς τους άξιους να μετέχουν στο ξεχείλισμα ιερής λάμψης, και τέλος οι τελεσιουργοί πρέπει να μυσούν αυτούς που τελειώνονται στην επιστήμη των ιερών μυστηρίων, που οι ίδιοι επόπτευσαν.⁴⁴¹

Πρόκειται για μια καθοδική κίνηση, την πρόοδο, και μια ανοδική κίνηση, την επιστροφή, όπου η απονομή των αγαθών δώρων της θείας Πρόνοιας στα ιεραρχικά όντα γίνεται με το νόμο της μεσολάβησης.⁴⁴² Η ταξιαρχία, λοιπόν, εκδηλώνει το φως της σε μια πρωτογενή λαμπρότητα στους αγγέλους που βρίσκονται στο περίγυρό της και μέσω αυτών μετέχουν της θείας ακτίνας οι επόμενοι άγγελοι.⁴⁴³ Η μετοχή του θείου φωτός είναι κατ' ουσία μετοχή της θεαρχικής επιστήμης, η οποία χαρίζει τη γνώση του Θεού. Οι πρώτοι άγγελοι μεταδίδουν το θείο φως στα επόμενα όντα και αυτά, με τη σειρά τους, στα κατώτερα τους, με αποτέλεσμα η θεία λάμψη φθάνει σε όλα τα μέλη ανάλογα την ικανότητα μετοχής του καθενός. Έτσι, οι άγγελοι της πρώτης διακόσμησης κοινωνούν άμεσα το Θεό, ενώ οι επόμενοι με τη διαδικασία της μεσολάβησης.

Οι νόες των πρώτων αγγέλων γεμίζουν τελείως με το θείο φως, ενώ ο φωτισμός των επόμενων αγγέλων, που επιτυγχάνεται δια μεσολάβησης, είναι αμυδρότερος. Ο Διονύσιος υποδηλώνει ότι και οι τρεις λειτουργίες της ιεραρχικής ενέργειας συστέλλονται βαθμιαίως, ώστε χάνουν από τη λάμψη και δύναμη με την αύξηση του αριθμού των μεσολαβήσεων κατά την κάθοδό τους. Το θείο φως είναι το ίδιο, αλλά η πνευματική δεκτικότητα των νοών σε κάθε

⁴⁴¹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* III, 3, PG 3, 168 A.

⁴⁴² *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VII, 2, PG 3, 240 D: "Τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῆ θεία ταξιαρχία θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων".

⁴⁴³ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XIII, 3, PG 3, 301 C.

ιεραρχική διακόσμηση ελαττώνεται, καθώς διαφέρει η ικανότητα μεταβίβασης του φωτός στους φωτιζόμενους.⁴⁴⁴

Η Θεαρχία μεταδίδει την ενέργειά Της και αστράφτει το φως Της πάνω στην Ιεραρχία, εισχωρώντας μέχρι το τελευταίο μέλος της. Η θεία πρόοδος συνοδεύεται από τη θεία επιστροφή και η καθοδική από την ανοδική μεσολάβηση, όπου η τελευταία είναι η προς το Θεό επιστροφή των νοών μέσω της Αυτού χάριτος, καθώς τα δεύτερα ανάγονται προς το θεαρχικό φέγγος δια των πρώτων.⁴⁴⁵ Από την τελευταία τάξη της εκκλησιαστικής ιεραρχίας μέχρι την κορυφή της ουράνιας ιεραρχίας η αναγωγή κάθε νου επιτυγχάνεται με τη μεσολάβηση της ανώτερης τάξης. Έτσι, με τη μεσολάβηση των ανώτερων, οι κατώτερες ουσίες ανάγονται αναλόγως προς την μετουσία των καθάρσεων, των φωτισμών και των τελειώσεων που οδηγούν στο Θεό.⁴⁴⁶

Τα ιεραρχικά όντα ενώνονται με το Ένα μέσω της ανάλογης μετοχής του θείου φωτός, που πηγάζει από Αυτόν. Οι άγγελοι και οι άνθρωποι θεοποιούνται με τη μετοχή τους στο θείο φωτισμό. Ανεβαίνοντας τις βαθμίδες της Ιεραρχίας αυξάνει η ακτινοβολία του θείου φωτός, αναπτύσσεται η τελείωση και ευρύνεται η ένωση με το Θεό. Η γνώση για το Θεό, στην ουσιαστική της σημασία, δηλώνει να κοινωνείς και να αντανακλάς το φως Του, να γίνεις όμοιός Του, να Τον μιμείσαι, να γίνεις σαν Αυτόν, με απλά λόγια Θεός.

⁴⁴⁴ Roques, *L' Univers Dionysien...*, 105-107.

⁴⁴⁵ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 4, PG 3, 504 C.

⁴⁴⁶ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VIII, 2, PG 3, 240 C.

Η ΚΑΤΑΝΟΜΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΟΥΡΑΝΙΑ ΙΕΡΑΡΧΙΑ

Ο Θεός, ως αίτιος πάσης ενέργειας, είναι ο πρωτουργός Ιεράρχης σε κάθε διακόσμηση, κάθε τάξη και κάθε ιεραρχικό νου, ο Οποίος παράγει τις προνοητικές Του ενέργειες από την υπερουσία κρυφιοτήτά Του.⁴⁴⁷ Η δημιουργός αιτία των αγγέλων είναι η θεότητα,⁴⁴⁸ η οποία έδωσε υπόσταση σε όλους τους αγγέλους ως νοητές και νοερές ουσίες μαζί με τις δυνάμεις και τις ενέργειές τους, χαρίζοντάς τους αδιάλειπτη ζωή, ελεύθερη από φθορά, ύλη και θάνατο, διότι είναι άυλοι και ασώματοι νόες.⁴⁴⁹ Ο Άγιος Διονύσιος αναφέρει στην πραγματεία του ότι οι άγγελοι είναι υπερουράνια όντα, άυλα, ασώματα, αθάνατα, νοητά και νοερά, όπου το Αγαθό τους χαρίζει μια θεοειδή και αναλλοίωτη αθανασία.⁴⁵⁰

Το Αγαθό, λοιπόν, ονομάζεται νοητό φως, διότι από την φωτοχυσία που ξεχειλίζει από Αυτό, γεμίζει με νοητή έλλαμψη κάθε νου.⁴⁵¹ Οι άγγελοι μετέχουν αναλόγως στη θεία νοητικότητα, η οποία μεταδίδεται άμεσα στην πρώτη ουράνια διακόσμηση και δια μεσολάβησης στις κατώτερες. Ο Αρεοπαγίτης κατατάσσει τους αγγέλους στο νοητό κόσμο και θέλοντας να περιγράψει την μετοχή τους στο θείο φως, χρησιμοποιεί τον όρο *ταπτόμενος*, όπου προκύπτει ότι οι ουράνιοι νόες συντάσσονται με τις θεαρχικές ελλάμψεις, έπειτα αυτές διεισδύουν τις νοερές τους δυνάμεις και οι άγγελοι τις

⁴⁴⁷ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XIII, 4, PG 3, 305 D - 308 A.

⁴⁴⁸ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* IV, 1, PG 3, 177 C.

⁴⁴⁹ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 1, PG 3, 693C.

⁴⁵⁰ *Περί Θείων Όνομάτων* VI, 2, PG 3, 856C.

⁴⁵¹ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 5, PG 3, 700 D.

οικειοποιούνται. Γι' αυτό τείνουν προς το Θεό με όλη τη νοητική τους δύναμη και ανυψώνονται προς Αυτόν με ένταση του θείου και αταλάντευτου έρωτα.⁴⁵²

Με αυτή τη συνύπαρξη και οικειοποίηση των θεαρχικών ελλάμψεων, οι άγγελοι μπορούν να γνωρίζουν, όσο αυτό είναι εφικτό, τα μυστήρια της θείας κρυφότητας.

Έτσι, η πρώτη διακόσμηση των αγγέλων είναι οι φωταγωγοί και οδηγοί⁴⁵³ στην κατανόηση του Θεού και των έργων Του, διότι φωτίζονται αφθόνως με τις ελλάμψεις του Καλού και Αγαθού, γνωρίζοντας και αποκαλύπτοντας αμέσως το Θεό και τους λόγους των όντων, και επιπλέον είναι επιφορτισμένοι με τη σειρά τους να μεταδώσουν αυτές τις γνώσεις και τις θείες ελλάμψεις στις επόμενες διακοσμήσεις, στα συγγενή τους όντα.⁴⁵⁴

Η θεαρχική δύναμη παρουσιάζεται σε όλα τα νοερά όντα κατά την αναλογία τους, εκδηλώνει την φωτοδοσία της στους πρώτους αγγέλους και τη διαδίδει με τάξη μέσω αυτών στις κατώτερες κατά το μέτρο της θεοπτικής ικανότητας κάθε διακόσμησης.⁴⁵⁵ Οι άγγελοι γεμίζουν υπερκόσμια από το μυστικό φως και δέχονται μέσα τους την πρωτοφανέρωτη φωτολαμπή σε μια μοναδική, άφθονη και αδιάκοπη ροή και τρέφονται με ζωοποιό γονιμότητα.⁴⁵⁶

Η τελεταρχική έλλαμψη ιεραρχεί τους πρώτους αγγέλους⁴⁵⁷ σε *Σεραφείμ*, *Χερουβίμ* και *Θρόνους*. Τα αγγελικά ονόματα φανερώνουν τις θείες ιδιότητες⁴⁵⁸

⁴⁵² *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* IV, 2, PG 3, 180 A.

⁴⁵³ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* V, 2, PG 3, 501A.

⁴⁵⁴ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* IV, 2, PG 3, 180 B · *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 1, PG 3, 693 C.

⁴⁵⁵ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* XIII, 3, PG 3, 301 C.

⁴⁵⁶ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* XV, 9, PG 3, 337 C.

⁴⁵⁷ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* XI, 1, PG 3, 272 D.

⁴⁵⁸ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* VIII, 1, PG 3, 237 C.

που μιμούνται την θεία ενέργεια, της οποίας μετέχουν ποικιλοτρόπως. Η επωνυμία των *Σεραφείμ* στα εβραϊκά σημαίνει αυτούς που καίγουν ή όσους θερμαίνουν, απονέμοντας την ιδιότητα και ενέργεια της φωτιάς. Σύμφωνα με τον Διονύσιο, το όνομά τους εκφράζει την ικανότητά τους να κινούνται αιωνίως γύρω από τα θεία μυστήρια, από τα οποία θερμαίνονται και φλέγονται με την καθαρτική και φωτιστική δύναμη του θείου πυρός, το οποίο δηλώνει την απόλυτη θεοειδεία των ουράνιων νοών.⁴⁵⁹ Με την υπέρτατή τους μετοχή στο θείο φως, τα *Σεραφείμ* αποκτούν την φωτιστική έξη, ώστε να φωτίζουν και να αναζωπυρώνουν τους κατώτερους αγγέλους και να τους ανυψώνουν προς το θείο πυρ.⁴⁶⁰ Το όνομα *Χερουβίμ* στα εβραϊκά σημαίνει πλήθος γνώσεως ή διάχυση σοφίας και ο Αρεοπαγίτης εκλαμβάνει αυτό το όνομα ως έκφραση της γνωστικής και θεοπτικής τους ικανότητας, λόγω της οποίας δέχονται την υπέρτατη φωτοδοσία, πληρούνται από τα δώρα της θείας σοφίας μέσω της μετοχής τους σε Αυτήν και τα μεταδίδουν στα δεύτερα και επόμενα πνεύματα.⁴⁶¹ Τέλος, η επωνυμία των *Θρόνων* δηλώνει την ικανότητά τους να ανυψώνονται άνωθεν με σταθερότητα, να δέχονται την θεία επιφοίτηση από τον Ύψιστο και να γίνονται υπηρέτες των θείων εντολών.⁴⁶²

Ο Διονύσιος ονομάζει τον χαρακτηριστικό χρόνο των αγγέλων είτε *ἔγχρονον αἰῶνα* είτε *αἰώνιο χρόνο*,⁴⁶³ ενώ το Θεό και τα θεία γενικότερα χαρακτηρίζει με τον όρο *ἄϊδιος* ή *ἄϊδια*.⁴⁶⁴ Πρόκειται για ένα πνευματικό διάστημα που υπερέχει

⁴⁵⁹ *Εβρ.* 10.

⁴⁶⁰ *Περί Ουράνιας Ἱεραρχίας* VII, 1, PG 3, 205 B, C.

⁴⁶¹ *Περί Ουράνιας Ἱεραρχίας* VII, 1, PG 3, 205 C, D.

⁴⁶² *Περί Ουράνιας Ἱεραρχίας* VII, 1, PG 3, 205 D.

⁴⁶³ *Περί Θείων Ὄνομάτων* X, 3, PG 3, 937 D.

⁴⁶⁴ *Περί Θείων Ὄνομάτων* X, 3, PG 3, 937 C.

από τον ανθρώπινο χρόνο, που επιτρέπει, όμως στους ουράνιους νόες μια εξέλιξη του φωτισμού τους.⁴⁶⁵

Ως εκ τούτου, οι άγγελοι επιθυμούν ευλαβικώς τις θεαρχικές ελλάμψεις, αλλά δεν τολμούν να κινηθούν πριν από τον φωτισμό που παραχωρείται σε αυτούς, αναλόγως, σύμφωνα με τη θεία πρόοδο. Άρα, η αγγελική επιστήμη αποτελεί μια αιώνια κίνηση με σκοπό την ένωση με το Εν. Πρόκειται για μια αδιάκοπη ανύψωση προς τη σύλληψη του ασυλλήπτου, η οποία ανύψωση διεξάγεται ανάλογο με το φωτισμό που υποδέχονται οι άγγελοι από την Ταξιαρχία, καθώς η τελευταία τους μεί, αναλόγως των ικανοτήτων τους να δεχτούν τα θεία και τους μεταδίδει ποικιλοτρόπως το πλήρωμα της κάθαρσης, του φωτισμού και της τελείωσης. Έτσι, οι πρώτοι νόες καθαρίζονται, φωτίζονται και τελεσιουργούνται στο ακέραιο.⁴⁶⁶

Η μετοχή στη θεαρχική επιστήμη της πρώτης ουράνιας διακόσμησης είναι σύγχρονη με τη μετοχή στη θεαρχική ενέργεια. Αναφορικά, για τους πρώτους νόες η κάθαρση αποτελεί τον εξαγνισμό από την άγνοια με την γνώση των τελειότερων μυστηρίων. Ο φωτισμός διεξάγεται με την απόκτηση της σωστής γνώσης και φανερώνεται με τον υψηλότερο φωτισμό. Η τελείωση επιτυγχάνεται πάλι με το ίδιο φως, με την επιστήμη των λαμπρότατων μύσεων που έγινε έξη. Γι' αυτό, οι πρώτες ουράνιες ουσίες είναι τα άχραντα κάτοπτρα που αντανakλούν ολόκληρο το θείο Κάλλος⁴⁶⁷ και τις τελειότερες εικόνες της θείας μακαριότητας. Συνεπώς, οι πρώτοι άγγελοι είναι καλοί και αγαθοί θεοί και έχουν τη δυνατότητα της υψηλότερης θέωσης.

⁴⁶⁵ Roques, *L' Univers Dionysien...*, 164.

⁴⁶⁶ *Περί Ουράνιας Ίεραρχίας* VII, 3, PG 3, 209 C.

⁴⁶⁷ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 22, PG 3, 724 B.

Οι άγγελοι της πρώτης διακόσμησης είναι φωτιστικοί και οδηγητικοί ολόκληρης της Ιεραρχίας, καθώς με τη μετοχή τους στο θείο φως του Κυρίου γίνονται οι πρώτοι διδάσκαλοι των θείων μυστηρίων και μεσολαβητές της ελλάμπσεως του καλού και αγαθού Θεού. Η βασική λειτουργία τους είναι η μετάδοση της γνώσης του θείου προς τις κατώτερες διακοσμήσεις.

Η μέση διακόσμηση, με τη σειρά της, καθαίρεται, φωτίζεται και τελεσιουργείται με τη μετοχή στις θεαρχικές ελλάμπσεις, τις οποίες παραλαμβάνει από την πρώτη διακόσμηση δια μεσολάβησης, έπειτα τις οικειοποιείται και τις μεταδίδει με δεύτερη αναλαμπή.⁴⁶⁸ Έτσι, η πρώτη τάξη της ενδιάμεσης διακόσμησης, ακολουθώντας μια καθοδική πορεία της ουράνιας ιεραρχίας, αποτελείται από τις *Κυριότητες*. Οι ουράνιες *Κυριότητες* εκφράζουν την υπεροχή του Θεού απέναντι στα κατώτερα, γι' αυτό διαπλάθουν αγαθοειδώς τον εαυτό τους προς την ομοίωση του Κυρίου, όπως επίσης εκφράζουν την πλήρη κτήση όλων των αγαθών και καλών, με την μετέπειτα διάπλαση των κατωτέρων τους.⁴⁶⁹ Η δεύτερη τάξη της ουράνιας διακόσμησης αποτελείται από τις ουράνιες *Δυνάμεις*. Η ονομασία τους δηλώνει την ανδρεία σε όλες τις θεϊκές εκδηλώσεις της, διότι αυτή η τάξη υποδέχεται όλες τις θεαρχικές ελλάμπσεις, που της δίνονται, και μάλιστα ανάγεται με δύναμη στη μίμηση του Θεού, χωρίς να δείχνει ότι εγκαταλείπει από ανανδρία τη θεϊκή κίνησή της. Τέλος, η τελευταία τάξη της ενδιάμεσης διακόσμησης αποτελείται από τις *Εξουσίες*. Αυτοί οι ουράνιοι νόες δεν χρησιμοποιούν τις εξουσιαστικές τους δυνάμεις προς το χειρότερο, αλλά τις υποτάσσουν στον καλό και αγαθό Θεό, και

⁴⁶⁸ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VIII,1, PG 3, 240 B.

⁴⁶⁹ *Περί Θείων Όνομάτων* XII, 2, PG 3, 969 C· *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* VIII, 1, PG 3, 237

C, D.

στρέφοντας αδιάκοπα το βλέμμα τους προς τη θεία εξουσία αποτυπώνονται από Αυτήν και την αντανακλούν στην ευταξία των εξουσιαστικών τους δυνάμεων.

Η ουράνια ιεραρχία κλείνει με την τρίτη διακόσμηση των *Αρχών*, *Αγγέλων* και *Αρχαγγέλων*. Αυτή η ιεραρχία είναι πιο απομακρυσμένη από τη Θεαρχία και συνάμα η πλησιέστερη στον αισθητό κόσμο των λογικών όντων. Η τάξη των *Αρχαγγέλων* είναι μεσότητα μεταξύ των *Αρχών* και των *Αγγέλων*, η οποία κοινωνεί τις πανάγιες αρχές και τους πρώτους αγγέλους. Πιο συγκεκριμένα, αφενός τις πρώτες, γιατί είναι στραμμένη αρχικά προς την υπερούσια αρχή και σύμφωνα με αυτήν, όσο είναι εφικτό,⁴⁷⁰ παίρνει μορφή και ενοποιεί τους αγγέλους με την εύκοσμη, κανονισμένη και αόρατη ηγεμονία της και αφετέρου τους δεύτερους, επειδή ανήκει και στην αγγελική τάξη, που υποδέχεται τους θεαρχικούς φωτισμούς ιεραρχικά μέσω των πρώτων δυνάμεων, τους αναγγέλλει με αγαθή διάθεση στους αγγέλους και μέσω αυτών τους αποκαλύπτει σε εμάς ανάλογα με την ικανότητα για τα ιερά καθενός από όσους φωτίζονται από τα θεία.⁴⁷¹

Βέβαια, οι άγγελοι μετέχουν σε όλη την οικονομία της σωτηρίας, τόσο στην Παλαιά διαθήκη όσο και στην Καινή Διαθήκη. Έτσι, δι' αγγέλων δόθηκε ο νόμος στον Μωυσή. Οι άγγελοι καθάριζαν και φώτιζαν τους προφήτες μεταδίδοντάς τους τις θείες εντολές ή ερμηνεύοντάς τους τα απόκρυφα οράματα. Στην Καινή Διαθήκη, συγκεκριμένα, οι άγγελοι φώτιζαν τους Αγίους με την γνώση της εν Χριστώ οικονομίας. Ο Αρχάγγελος Γαβριήλ φώτισε τον προφήτη Ζαχαρία, τον πατέρα του Προδρόμου, σχετικά με το θεάνθρωπο έργο

⁴⁷⁰ Εδώ, ο Διονύσιος τονίζει την ανάλογη με τη δεκτικότητα του καθενός χορήγηση του θεϊκού φωτισμού.

⁴⁷¹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* IX, 2, PG 3, 257 C, D - 260 A, B.

του Ιησού και ο ίδιος φώτισε και την Παρθένο Μαρία για την σάρκωση του Θεού, όπως επίσης οι άγγελοι ευαγγελίστηκαν στους ποιμένες τη γέννηση του Χριστού.⁴⁷² Ως εκ τούτου, οι άγγελοι αποτελούν την καλή και αγαθή παρουσία του Θεού στο ουράνιο επίπεδο υπάρξεως, που βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τον αισθητό κόσμο της ανθρώπινης ιεραρχίας.

Η ΥΠΑΡΞΗ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΣΕ ΑΝΤΙΔΙΑΣΤΟΛΗ ΜΕ ΤΟ ΦΩΣ

Όλα τα όντα μετέχουν του καλού και αγαθού Θεού, όπως αναφέραμε παραπάνω, ανομοιόμορφα. Οι άγγελοι της πρώτης διακόσμησης μετέχουν πλήρως του Θεού, όμως κατεβαίνοντας τις βαθμίδες της Ιεραρχίας ελαττώνεται η δεκτικότητα των ιεραρχικών όντων στους θεαρχικούς φωτισμούς, με αποτέλεσμα να μειώνεται και η μετοχή του καλού και αγαθού. Όσα όντα μετέχουν του Αγαθού σε μικρότερο βαθμό είναι ατελή και ανάμεικτα λόγω της έλλειψης του Αγαθού.⁴⁷³ Με αφορμή, λοιπόν, την ατελή παρουσία του καλού και αγαθού στα όντα κάνει την εμφάνισή του το κακό, αποτελώντας την ασθένεια, αδυναμία ακόμη και τη νόσο τους.

Καταρχήν, το κακό δεν έχει την προέλευσή του στο αγαθό, διότι σε περίπτωση που απορρέει από το αγαθό, τότε δεν είναι κακό. Γιατί, όπως ακριβώς το πυρ δεν έχει τη δυνατότητα ψύξης, έτσι και το αγαθό δεν γίνεται να μην έχει τη δυνατότητα παραγωγής αγαθών.⁴⁷⁴ Το αγαθό, λοιπόν, είναι ανώτερο από το απλώς ον και από το μη ον, ενώ το κακό δεν ανήκει ούτε στα όντα ούτε

⁴⁷² *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* IX, 2, PG 3, 257 C, D.

⁴⁷³ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 20, PG 3, 717 C, D.

⁴⁷⁴ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 19, 163.5-8.

στα μη όντα, αλλά, επειδή η απόσταση που υφίσταται από το αγαθό είναι μεγαλύτερη από το ίδιο το μη όν, θεωρείται πιο ξένο και πιο ανυπόστατο από ό,τι είναι το μη όν.⁴⁷⁵

Σε αυτό το σημείο, πρέπει να εννοήσουμε κάτι κακό που θα είναι αντίθετο στο αγαθό. Το κακό ανήκει στα όντα, έχει ύπαρξη και βρίσκεται σε διαρκή σύγκρουση με το αγαθό. Ακόμα και αν το κακό φθείρει τα όντα, αυτό δεν αποκλείει τη δυνατότητα ύπαρξης του ως γενεσιουργός αιτία άλλων όντων. Με αυτό τον τρόπο, το κακό είναι απαραίτητο να υπάρχει στην ολοκλήρωση του σύμπαντος, αφού η παρουσία του στο σύμπαν του επιτρέπει να μην είναι ατελής.⁴⁷⁶

Η ύπαρξη του κακού προϋποθέτει την ύπαρξη ενός ατελούς καλού και αγαθού όντος, τόσο για την εμφάνιση, όσο και για την ικανότητα να ενεργεί εναντίον αυτού. Το κακό στηρίζεται πάνω σε αυτή την ύπαρξη,⁴⁷⁷ από την οποία λείπει η πληρότητα του αγαθού, ως παράσιτο, αφού από αυτή αντλεί την δύναμη και την ύπαρξή του. Έτσι, το κακό δεν προηγείται,⁴⁷⁸ έρχεται πάντα δεύτερο και βρίσκεται στην υπόσταση του όντος σαν μια νόσος.

⁴⁷⁵ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 19, 164.1-5. Βλ. Proclus, "De Malorum subsistentia", στο *Procli Diadochi tria opuscula*, επιμ. H. Boese (Βερολίνο: de Gruyter, 1960), 173-191, 211-265; Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 273 C - D.

⁴⁷⁶ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 276 A.

⁴⁷⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτη...*, υποσημ.189, 236.

⁴⁷⁸ Νίκος Α. Ματσούκας, *Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του δυτικού Μεσαίωνα* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1994), β'μέρος, κεφ. 5.

Προφανώς, το κακό αποτελείται από πλήθος ελλείψεων,⁴⁷⁹ και γι' αυτό το λόγο ως κύρια αιτία της ύπαρξής του θεωρείται η ασθένεια και ανάμιξη ανόμοιων πραγμάτων.⁴⁸⁰ Το κακό είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένο με την κτίση και παρόλο που εμφανίζεται μόνο σε ανάμιξη με τα όντα, απειλεί να διαφθείρει όλη την βαθμίδα της ύπαρξης.⁴⁸¹ Τα όντα, κυρίως τα λογικά, λόγω της κτιστότητάς τους έχουν τη δυνατότητα, τόσο μιας ανοδικής κίνησης προς την τέλεια ένωση με το Θεό, όσο και μιας καθοδικής προς την ύλη, το απόλυτο σκότος. Η παρουσία του κακού αποτελεί κίνδυνο αυτοεκμηδενισμού⁴⁸² κάθε λογικού όντος, το οποίο με ελεύθερη επιλογή πλανάται και αγνοεί την αλήθεια, με αποτέλεσμα να οδηγείται στην αυτοκαταστροφή. Έτσι, μόνο ο Θεός ως άκτιστος και υπερούσιος, παραμένει αϊδίως απρόσβλητος από το κακό.⁴⁸³

Άλλωστε, ο Διονύσιος αναφέρει ότι ο Θεός δεν προέβλεψε το κακό στη δημιουργία, κατ' επέκταση δεν του αποδίδει καμία σκοπιμότητα ή λειτουργία.⁴⁸⁴ Στο καλό και αγαθό δεν υπάρχει το άσχημο και κακό, διότι δεν συναινούν στη δημιουργία του Εν καλού και αγαθού.⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 30, PG 3, 729 C.

⁴⁸⁰ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 31, PG 3, 732 B.

⁴⁸¹ Σιάσος, *Εραστές της αληθείας*, 138.

⁴⁸² Νίκος Α. Ματσούκας, *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιο πατερικής θεολογίας* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1992), 51.

⁴⁸³ Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 1,2 κ.ε. · Πρόκλος, *Εἰς Τίμαιον*, I 375, 22 κ.ε. · Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 288 A.

⁴⁸⁴ Σιάσος, *Εραστές της αληθείας*, 131.

⁴⁸⁵ Τριαντάρη - Μαρά, *Η έννοια του κάλλους στο Διονύσιο Αρεοπαγίτη...*, 64.

Επίσης, ο Αρεοπαγίτης υποστηρίζει ότι το κακό δεν βρίσκεται ούτε στους αγγέλους.⁴⁸⁶ Και αυτό γιατί, ο άγγελος είναι εικόνα του Θεού, φανέρωση του αφανούς φωτός, κάτοπτρο αστραφτερό, διαυγέστατο, άφθαρτο, ακηλίδωτο, που δέχεται εντός του όλη την ωραιότητα της αγαθόμορφης θεϊκής οντότητας και ακτινοβολεί στο εαυτό του, όσο είναι δυνατό, κατά τρόπο αμιγή, αυτή την αγαθότητα.⁴⁸⁷

Ακόμη, το κακό δεν υπάρχει ούτε στους δαίμονες, διότι η φύση τους είναι καλή. Ο Διονύσιος βεβαιώνει ότι οι δαίμονες προέρχονται από το Αγαθό, άρα είναι φύσει⁴⁸⁸ καλοί. Με αυτό τον τρόπο, θέλει να εξηγήσει ότι δεν έχει υποστεί αλλοίωση το αγαθό που τους δόθηκε. Αντιθέτως, οι αγγελικές δωρεές που παρέλαβαν κατά τη δημιουργία τους συνεχίζουν να υπάρχουν μέσα τους ολόκληρες και φωτεινές.⁴⁸⁹ Ως απόρροια των παραπάνω, οι δαίμονες λέγονται κακοί, όχι επειδή η ουσία της ύπαρξής τους προέρχεται από το αγαθό και είναι αγαθή, αλλά επειδή δεν είχαν τη δύναμη "να διατηρήσουν το αξίωμά τους",⁴⁹⁰ διότι εξέπεσε μέσα τους η έξη και ενέργεια των οικείων αγαθών με αποτέλεσμα να στερηθούν τις αγγελικές δωρεές που εμφυτεύτηκαν σε αυτούς κατά την πλάση τους.⁴⁹¹ Επομένως, οι δαίμονες, αφενός προέρχονται από το καλό και το

⁴⁸⁶ Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 14 κ.ε.

⁴⁸⁷ *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 22, 170.1-12, 302-304.

⁴⁸⁸ Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 16 κ.ε. Βλ. επίσης, Ματθαίος Καμαριώτης, *Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του* (Θεσσαλονίκη: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, 2002), 354 κ.ε.

⁴⁸⁹ *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 23, PG 3, 725 C.

⁴⁹⁰ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 289 D κ.ε.

⁴⁹¹ *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 23, PG 3, 725 A, B.

αγαθό και το επιθυμούν, αφού επιθυμούν την ύπαρξη και ζωή,⁴⁹² αφετέρου οι δαίμονες επιθυμούν το κακό, επειδή επιθυμούν το μη ον,⁴⁹³ εξαιτίας της στέρησης και έκπτωσης των οικείων αγαθών και εξασθένησης της δύναμης που διασώζει σε αυτούς την τελειότητα.⁴⁹⁴

Παρά το γεγονός ότι η έξη των δοθέντων θείων δώρων μπορεί να απομακρυνθεί από τα όντα,⁴⁹⁵ η αγαθή φύση τους ούτε φθείρεται ούτε καταστρέφεται, διότι έχει μέσα της την παρουσία του Αγαθού, δηλαδή της μονιμότητας και της σταθερότητας. Στα νοερά και λογικά όντα, η φθορά υφίσταται από την μη ύπαρξη συνέργειας με το Θεό. Το κακό δεν μπορεί να καταστρέψει την ουσία του όντος, μπορεί όμως να το ωθεί προς μια παρά φύση δύναμη και ενέργεια, η οποία εκτρέπεται μεν από το Θεό, στρέφεται δε προς το μη ον.⁴⁹⁶

Κατά τον Διονύσιο, το κακό δεν υπάρχει ως ον ούτε στα λογικά όντα, που αποτελούνται από ψυχή και σώμα. Έτσι, όπως στην περίπτωση των όντων, το ίδιο ισχύει και στους ανθρώπους, το κακό είναι έλλειψη του Αγαθού.⁴⁹⁷ Ο άνθρωπος κακοποιείται, όταν, αδυνατώντας να ενεργεί σύμφωνα με τη φύση, κλίνει προς τα πάθη, με αποτέλεσμα να παραδοθεί στα υλικά και η ψυχή πρόσκαιρα ενεργεί παρά τη φύση της.⁴⁹⁸

⁴⁹² *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 23, PG 3, 725 D.

⁴⁹³ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 292D κ.ε.

⁴⁹⁴ Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 18,4 κ.ε. Πρόκλος, *Στοιχ. θεολογική*, 13 (σ. 16.3 κ.ε.).

⁴⁹⁵ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 20, PG 3, 720 B.

⁴⁹⁶ Ματσούκας, *Το πρόβλημα του κακού*, 77.

⁴⁹⁷ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 30, PG 3, 732 B.

⁴⁹⁸ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 296 B κ.ε. · Παχυμέρης, *Παράφραση*, 801 Cκ.ε. ·

Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 27.

Το κακό δεν υπάρχει οντολογικά μέσα στο ανθρώπινο σώμα και δεν εισδύει στη ψυχή μέσω του σώματος. Αντιθέτως, το κακό υπάρχει στα σώματα και στις ψυχές, επειδή οι τελευταίες αδυνατούν να οδηγηθούν στην παραγωγή αγαθών έξεων και ενεργειών, αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη μη επίτευξη του αγαθού με άμεσο επακόλουθο την έκπτωσή τους από αυτό.⁴⁹⁹ Για παράδειγμα, υπάρχει η άποψη ότι ο αέρας, εξαιτίας της έλλειψης και απουσίας φωτός, γίνεται σκότος, ενώ το ίδιο το φως είναι πάντοτε φως, αποτελώντας πηγή φωτός για το σκότος.⁵⁰⁰ Έτσι, το κακό δεν υφίσταται ως ουσία του κακού ούτε στους δαίμονες ούτε σε μας, αλλά ως έλλειψη και στέρηση της τελειότητας των αγαθών της φύσης μας.⁵⁰¹

Σύμφωνα με όλα τα παραπάνω, το κακό δεν βρίσκεται ούτε στην ύλη. Η ύλη είναι κατά κάποιο τρόπο ον, άρα προέρχεται από το Αγαθό. Επίσης, η ύλη είναι αναγκαία για την ολοκλήρωση του κόσμου, αφού μέσω αυτής γεννιέται και τρέφεται η φύση, οπότε δεν μπορεί να υπάρχει μέσα στην ύλη το κακό, διότι αυτό ούτε αναγκαίο είναι ούτε γεννητικό ή θρεπτικό. Η ύλη προέρχεται από το καλό και αγαθό και ως εκ τούτου μετέχει στη διακόσμηση, το κάλλος και τη μορφή.⁵⁰²

Συμπεραίνουμε ότι το αγαθό προέρχεται από μια και καθολική αιτία, ενώ το κακό από πολλές και μερικές ελλείψεις του αγαθού.⁵⁰³ Το κακό ως ον δεν υπάρχει σε κανένα κτίσμα, υπάρχει όμως σε όλα τα όντα ως ασθένεια, στέρηση

⁴⁹⁹ Πλωτ., *Ενν.* I 8,5 κ.ε. · Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 28,9 κ.ε. Επίσης, βλ. Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια*, 297 B - C.

⁵⁰⁰ *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 24, 172. 22-24, 310-312.

⁵⁰¹ Πρόκλος, *Περί κακῶν ὑποστάσεως*, 21,15 κ.ε. Επίσης, πρβλ. Μάξιμος, *Σχόλια*, 293 C.

⁵⁰² *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 28, PG 3, 729 A, B.

⁵⁰³ *Περί Θείων Ὄνομάτων* IV, 30, 175. 10-11.

και πτώση από το Αγαθό.⁵⁰⁴ Η μείωση της παρουσίας του Καλού και Αγαθού μέσα στο ον παρέχει τη δυνατότητα εμφάνισης του κακού και του άσχημου. Με το να μάχεται εναντίον του καλού και Αγαθού, το κακό και το άσχημο αποκτά δύναμη και πράττει τα ενάντια.

Το κακό είναι ανούσιο, ενώ το Αγαθό είναι το όντως Ον.⁵⁰⁵ Το κακό είναι σκοτεινό, ενώ το Αγαθό είναι το φως.⁵⁰⁶ Το κακό και άσχημο αποτελεί ένα σκοτεινό είδωλο του Καλού και Αγαθού, δεν είναι μια αντανάκλαση, αλλά μια παραμόρφωσή Του. Ωστόσο, το κακό μπορεί να θεραπευθεί σε εκείνα τα λογικά όντα που συνεργάζονται εκούσια με το Θεό και έγιναν καλοί και αγαθοί μέσω της μετοχής του σε Αυτόν. Με αυτούς το κακό ούτε μάχεται ούτε εναντιώνεται πια, διότι από αυτούς, που μέσω της θείας χάρις ανυψώθηκαν στη θεοειδία, από αυτούς που έγιναν αγαθοειδείς, το κακό είναι απομακρυσμένο.⁵⁰⁷

Ο Αρεοπαγίτης, σταθερά προσηλωμένος στην παράδοση της Εκκλησίας θεωρεί ότι το κακό υπάρχει στον κόσμο όχι κατά τη βούληση του Θεού, αλλά κατά την παραχώρησή Του. Με αυτό τον τρόπο υμνεί περισσότερο το αγαθό ως "*πάντων αγαθῶν αἴτιον*" και "*ὡς κακόν ἀναίτιον*",⁵⁰⁸ δηλαδή ως τη δύναμη που περιβάλλει τα όντα, που μορφοποιεί τα μη όντα, έχοντας ως κύρια επιδίωξή της, υπερέχοντας από τα όντα και τα μη όντα, να μετατρέψει το κακό και τη στέρηση του εαυτού της σε αγαθό.

⁵⁰⁴ Σιάσος, *Εραστής της αληθείας*, 134.

⁵⁰⁵ *Περί Θείων Όνομάτων* V, 4, PG 3, 817 C.

⁵⁰⁶ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 6, PG 3, 701 A.

⁵⁰⁷ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 20, PG 3, 721 A, B.

⁵⁰⁸ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 35, 180.1-7.

ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΟ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΕΡΑΡΧΙΑ

Ο Διονύσιος διατυπώνει το λόγο του, θέλοντας να αποδείξει ότι η καθ' ημάς Ιεραρχία υπάρχει σύμφωνα με τη θεία βούληση, καθώς και αυτή είναι θεσμός της ένθεης επιστήμης, ενέργειας και τελειώσεως.⁵⁰⁹ Η ουσία της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, η οποία αποθηκεύει και οικονομεί τα θεία, προϋποθέτει την ανάγκη χωρισμού των ιερών πραγμάτων από τα ανίερα, με σκοπό την ουσιώδη λειτουργία και περικάλυψη των ιερών. Γι' αυτό, τα ιερά πρέπει να φυλάγονται απλησίαστα από τους πολλούς και να μεταδίδονται μόνο στους ιερείς, με ιερή έλλαμψη.⁵¹⁰

Η πηγάζουσα θεαρχική έλλαμψη από το καλό και αγαθό Θεό διαπερνά τις νοητές και νοερές ουράνιες διακοσμήσεις και μέσω των επανειλημμένων αντανάκλασεων, φτάνει μέχρι τα λογικά όντα. Ολόκληρη η φωτοχυσία εκπορεύεται από τον Πατέρα των φώτων ως ενοποιητική δύναμη και αποβλέπει στην αφομοίωση και ανύψωση μας προς τη θεία μακαριότητα.⁵¹¹ Εδώ, ο Αρεοπαγίτης εκφράζει τον συμβολισμό του φωτός, δηλαδή τον τρόπο φανέρωσής του στο Δημιουργό, τη σημασία του και το σκοπό του, λέγοντας ότι *"Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῆ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοία πατρικῆ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην"*.⁵¹²

⁵⁰⁹ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* I, 1, PG 3, 369 D.

⁵¹⁰ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* I, 1, PG 3, 372 A.

⁵¹¹ *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* I, 1, PG 3, 120 B.

⁵¹² *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* I, 2, PG 3, 121 B.

Καταρχήν, η θεαρχική έλλαμψη πηγάζει από την πρόνοια του Πατρός, την πηγή όλης της φωτοχυσίας. Η Τελεταρχία, η Αγία Τριάδα είναι ο μέγας Τεχνίτης, ο οποίος ζωγραφίζει τα άκτιστα και τα κτιστά νοητά σε ιερόπλαστα σύμβολα. Αυτά τα σύμβολα αποτελούν τα αποτυπώματα των θείων χαρακτήρων. Ωστόσο, τα θεία νοητά είναι αρχή και επιστήμη των ιερών συμβόλων, ενώ τα ιερά σύμβολα αποτελούν αισθητά απεικονίσματα των πρώτων.⁵¹³ Σύμφωνα με αυτή τη διδασκαλία, τα κτίσματα αποτελούν τις κτιστές εικόνες των θείων λόγων, οι οποίοι ως ακτίνες θείας ζωής και δύναμης ακτινοβολούν από τον ωκεανό ζωής και δυνάμεως που είναι ενυπόστατος στον Υιό και Λόγο του Θεού.⁵¹⁴ Προκύπτει ότι τα όντα αποτελούν κατά κάποιο τρόπο απεικονίσματα του θείου Λόγου, διότι αφενός ο Θεός εκφάίνεται μέσα στους Λόγους των όντων, αφετέρου περικαλύπτεται με τα ιερά παραπετάσματα των συμβόλων.

Επομένως, το σύμβολο χαρίζει σε κάθε δημιουργήμα τον κτιστό λόγο και την ουσία του Θεού και αποτελεί το όνομα του κτίσματος, που αντανακλά αναλόγως ένα θείο Όνομα. Γίνεται αναφορά στο όνομα που πρόφερε για πρώτη φορά μέσα στον παράδεισο ο γεμάτος θείο φωτισμό Αδάμ.⁵¹⁵ Το σύμβολο είναι μια κτιστή αλήθεια, δημιουργήμα της ενυπόστατης θείας Αλήθειας, άρα είναι μια δευτερεύουσα αλήθεια, μια προτελευταία αλήθεια.⁵¹⁶

⁵¹³ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* II, III, 2, PG 3, 397 C.

⁵¹⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă (Η Ορθόδοξος Δογματική Θεολογία)*, τόμ. Β (București: EIBMBOR, 1997), 8.

⁵¹⁵ *Γεν.* 2,20.

⁵¹⁶ Florin Mihăescu, *Simbol, imagine a lumii (Το Σύμβολο, εικόνα του κόσμου)*, Rev. IANUS, Sacralizare și locuire, Nr. 5-6, București, 2002, 123-128.

Ο θείος Λόγος εντυπώνεται στους καθαρούς νόες των προφητών και μέσω των συγγραμμάτων τους, στα Λόγια της Αγίας Γραφής. Πρόκειται για το τελευταίο στάδιο της πνευματικής Του ενσάρκωσης. Τα Λόγια της Αγίας Γραφής, όπως και όλα τα κτίσματα, είναι φορείς της παρουσίας του θείου Λόγου και αποτελούν ιερά σύμβολα της ενυπόστατης θείας Αλήθειας. Γι' αυτό το λόγο, για τον Διονύσιο η Βίβλος αποτελεί την ουσία της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, γιατί περιέχει τα θεοπαράδοτα Λόγια.⁵¹⁷

Σκοπός του συμβολισμού είναι η χειραγώγηση των καθαρών νοών από τα αισθητά προς τα νοητά. Ολόκληρη η Εκκλησιαστική Ιεραρχία έχει συμβολικό χαρακτήρα και λειτουργεί αποκλειστικά ως μέσο ανύψωσης προς το Θεό και τα θεία.⁵¹⁸ Ο Αρεοπαγίτης βεβαιώνει με σαφήνεια ότι ο ανθρώπινος νους, μέσω των εκκλησιαστικών συμβόλων έχει τη δυνατότητα να εγερθεί από τα αισθητά προς τα νοητά, έπειτα προς τις θείες ελλάμψεις και από αυτές προς την απλή ακτίνα⁵¹⁹ τους, κινούμενος από τον πόθο της υπέρτατης υπερούσιας Αιτίας. Ομοίως, το σύμβολο διαπερνά κάθετα ολόκληρη την κλίμακα του όντος, και επέκεινα του όντος, από κάτω προς τα πάνω και αντιστρόφως, από το υπερούσιο Αίτιο στις νοητές πρόνοιές Του, στα θεία αρχέτυπα μέχρι τους αγγελικούς⁵²⁰ νόες, όταν ακολουθήσει κανείς την καθοδική οδό της βαθμιαίας "άυλης" ενσάρκωσης του νοητού φωτός, που ξεχειλίζει από το Καλό και Αγαθό Θεό. Προφανώς, το σύμβολο δημιουργήθηκε με μοναδικό σκοπό τη θέωσή μας,

⁵¹⁷ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* I, 4, PG 3, 376 B.

⁵¹⁸ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* I, 5, PG 3, 376 D-377A.

⁵¹⁹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* I, 2, PG 3, 121 A, B.

⁵²⁰ *Επιστολή* IX, 2, PG 3, 1108 D -1109 A.

διότι μέσω των αισθητών συμβόλων είναι εφικτό να ανυψωνόμαστε ιεραρχικά προς την ενοειδή θέωση, το Θεό και τη θεία αρετή.⁵²¹

Σύμφωνα με την αρεοπαγίτικη διδασκαλία, μόνο οι μνημένοι έχουν λάβει γνώση των συμβόλων, δηλαδή όσα μέλη της Εκκλησίας απέκτησαν σε κάποιο βαθμό την κάθαρση και τον φωτισμό. Και αυτοί μετέχουν αναλόγως της ικανότητας τους για γνώση στα μυστικά σύμβολα έχοντας πρόσβαση μόνο στις εικόνες τους. Ο Διονύσιος δηλώνει κατηγορηματικά ότι όλες οι γνώσεις ανήκουν στα όντα,⁵²² άρα και η συμβολική γνώση επεκτείνεται μέχρι την κορυφή της νοητής κτίσης. Έτσι, η υπερουσία ακτίνα, η εδραιωμένη επέκεινα κάθε ουσίας, που περιλαμβάνει μέσα της όλα τα όρια των γνώσεων, είναι εξαιρεμένη από κάθε γνώση⁵²³. Κάθε προσέγγιση της ψυχής, ως εκ τούτου, προς αυτή την ακτίνα διεξάγεται πέρα από τις νοερές της δυνάμεις, σε αγνωσία. Ο Αρεοπαγίτης αυτό το απρόσιτο θείο φως ονομάζει θείο γνόφο.⁵²⁴

Με την ενσάρκωση του Λόγου του Θεού δωρίζεται στους ανθρώπους η πρόσβαση προς τη γνώση των θεαρχικών μυστηρίων. Η ιστορική ύπαρξη του Ιησού αποτελεί τη συνολική θεοφάνεια, καθώς είναι η αρχή και ουσία της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, καθώς και δημιουργός όλων των συμβόλων της Εκκλησίας.⁵²⁵ Με την ενσάρκωση του Θεού Λόγου οι ουρανοί ανοίγουν και η υπερουσία αρχή της Ιεραρχίας κατεβαίνει στην ιστορία. Οι άνθρωποι βλέπουν τους αγγέλους να ανεβαίνουν και να κατεβαίνουν προς τον Υιό του

⁵²¹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* I, 2, PG 3, 373 A.

⁵²² *Περί Θείων Όνομάτων* I, 4, PG 3, 593 A.

⁵²³ *Περί Θείων Όνομάτων* I, 4, PG 3, 592 D-593 A.

⁵²⁴ *Επιστολή* V, PG 3, 1073 A.

⁵²⁵ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* III, III, 11, PG 3, 441 B.

ανθρώπου,⁵²⁶ βλέπουν το Κέντρο όλων των νοητών και αισθητών ειδών της ιεραρχίας των όντων. Ο Χριστός αποτελεί το περιεχόμενο όλων των μυστηρίων και συμβόλων της Εκκλησίας, μέσω των οποίων όσοι αναζητούν το φως της αληθείας ανεβαίνουν από τη θεωρία του κάλλους του Χριστού και από τη λαμπρότητα της εικόνας του αόρατου Θεού προς το Πατρικό κάλλος.

Η ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΕΡΑΡΧΙΑΣ

Ο Διονύσιος βεβαιώνει ότι σκοπός της ιεραρχίας είναι η αφομοίωση και ένωση με το Θεό. Η πρώτη κίνηση για την επίτευξη αυτού του σκοπού είναι η αγάπη και η ιερή εκτέλεση των θείων εντολών.⁵²⁷ Πρωτίστως, η εκκλησιαστική ιεραρχία είναι χωρισμένη σε τρία μέρη: τις τελετές, τους τελετουργούς και τους τελούμενους. Οι τρεις ενέργειες της Ιεραρχίας είναι η κάθαρση, ο φωτισμός και η τελείωση. Έτσι η ιερουργία των τελετών έχει ως πρώτη δύναμη την κάθαρση των αμύητων, η μεσαία της δύναμη είναι η φωτιστική μύηση των καθαρισμένων και η τελευταία δύναμη είναι η επιστημονική τελειοποίηση των μυήσεων, όσων έχουν μυηθεί.⁵²⁸ Πιο συγκεκριμένα, ο Διονύσιος αναφέρει ότι το βάπτισμα είναι κάθαρση και φωτιστική έλλαμψη, ενώ η θεία ευχαριστία και η τελετή του θείου μύρου αποτελούν τελειωτική γνώση και επιστήμη των θεουργιών.

Ο Αρεοπαγίτης γνωρίζει ότι ο Υιός του Θεού ενσαρκώθηκε για να μας φωτίζει το νου με τη γνώση του αληθινού Θεού και επίσης λάμπει πιο φανερά

⁵²⁶ *Ιω.* 1,51.

⁵²⁷ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* II, 1, PG 3, 392 A.

⁵²⁸ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 3, PG 3, 504B.

και νοερά στις μακάριες και ανώτερές μας ουσίες και τις αφομοιώνει προς το δικό του φως ανάλογα με τη δύναμή τους. Ο φωτισμός είναι μια ουσιώδης ενέργεια του Θεού Λόγου, που εκδηλώθηκε στην επίγεια ζωή Του, και συνεχίζεται και μετά την ανάληψη, με την παρουσία Του στα ιερά μυστήρια. Ο φωτισμός βρίσκεται στην ουσία καθεμιάς θεουργίας και ιερουργίας της Εκκλησίας. Έτσι, η διακόσμηση των ιερουργών με την πρώτη της δύναμη καθαρίζει τους αμύητους μέσω των τελετών, με τη μεσαία φωταγωγεί όσους έχουν καθαρθεί και με την τελευταία τελειοποιεί όσους κοινώνησαν το θείο φως στις επιστημονικές τελειώσεις των φωτισμών που δέχτηκαν. Η πρώτη είναι αυτή που καθαίρεται, η μεσαία μετά την κάθαρση είναι αυτή που φωτίζεται και θεωρεί μερικά ιερά και η τελευταία και θεϊκότερη δύναμη από τις άλλες είναι αυτή του ιερού φωτισμού.⁵²⁹

Η αρχή και η θεμελίωση κάθε ορατής και αόρατης ευκοσμίας οδηγεί στους πιο θεόμορφους πρώτους και διαμέσου τους, σαν διαφανέστεροι νόες, αυτοί που είναι κατάλληλοι για μετοχή και διάδοση του φωτός. Κατόπιν φωτίζει και επιφαίνεται στους κατώτερους κατά την αναλογία τους, οι οποίοι ανυψώνονται με τη μεσολάβηση των ανωτέρων προς τη πρώτη έλλαμψη της μοναδικής Αιτίας.⁵³⁰ Συνεπώς, μόνο εκείνοι που μνήθηκαν με τελειοποιητική επιστήμη σε όλα τα θεία μυστήρια της Ιεραρχίας και μετείχαν ολοκληρωτικά στην ιερατική τελείωση, μπορούν να μούν τους κατώτερους στα ιεραρχικά μυστήρια και να μεταδώσουν ικανοποιητικά τα ιερά.⁵³¹

⁵²⁹ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 3, PG 3, 504B.

⁵³⁰ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 4, PG 3, 504D.

⁵³¹ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 4, PG 3, 504D - 505 A.

Η ΚΑΙΜΑΚΩΣΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΙΣ ΙΕΡΑΤΙΚΕΣ ΤΑΞΕΙΣ

Κατά την καθοδική πρόοδό τους το Καλό και Αγαθό πολλαπλασιάζουν το φως τους και διακρίνουν και ιεραρχούν την ενέργειά τους. Η Θεαρχία πρώτα καθαρίζει τους νοητούς και νοερούς νόες, στους οποίους εισέρχεται, έπειτα τους φωτίζει και ύστερα τους τελειώνει. Εύλογα η ιεραρχική τάξη των θείων εικόνων διαιρείται σε χωριστές μεταξύ τους τάξεις και δυνάμεις, δείχνοντας με ενάργεια τις θεαρχικές ενέργειες να παραμένουν σταθερά και ασυγχύτως στις πανάγιες τάξεις.⁵³² Ως εικόνες του Θεού, οι ιερατικές τάξεις δέχονται και αντανακλούν τις ελλάμψεις Του, γίνονται καθρέφτες της θεαρχικής ακτίνας, διάυλοι μέσω των οποίων εισέρχεται σε εμάς η θεία επιστήμη και ενέργεια.⁵³³

Έπειτα, ο Διονύσιος αναφέρεται στις τρεις ιερατικές τάξεις, οι οποίες είναι οι ιεράρχες, οι ιερείς και οι λειτουργοί. Ο ιεράρχης είναι η κορυφή της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας, διότι σε αυτόν τελειώνει και ολοκληρώνεται όλη η ευταξία της.⁵³⁴ Η πληρότητα των θεαρχικών ελλάμψεων που κατακλύζει την Εκκλησία και στις τρεις πλευρές της, της τάξης, της επιστήμης και της ενέργειας βρίσκονται αποθηκευμένες στον ιεράρχη.⁵³⁵

Κατά τη χειροτονία του μεταδίδεται στον ιεράρχη ολόκληρη η ιεραρχική δύναμη, η οποία συμβολίζεται με την τοποθέτηση του ιερού Ευαγγελίου επί της κεφαλής του. Έτσι, ο ιεράρχης φωτίζεται με την επιστήμη όλων των θεοπαράδοτων λόγων και ενεργειών προς την τελειοποίηση των μελών της

⁵³² *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 7, PG 3, 508 D-509 A.

⁵³³ Hieromonk Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI*, 156-157.

⁵³⁴ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 5, PG 3, 505 A.

⁵³⁵ Roques, *L' Univers Dionysien*, 176.

Εκκλησίας. Ως πρώτος και κατεξοχήν λειτουργός των μυστηρίων της Εκκλησίας, κατέχει τόσο τη φωτιστική όσο και την καθαρτική δύναμη, ενώ οι κατώτεροι κληρικοί μετέχουν στη δική του ιεραρχική ενέργεια. Στον ιεράρχη ανήκει ο αγιασμός των ιερών τάξεων, η καθαγίαση του θείου μύρου και η τελετουργία καθιερώσεως του θυσιαστηρίου.⁵³⁶

Η τάξη των ιεραρχών, όχι μόνο κατέχει την ιεραρχική επιστήμη, αλλά και ερμηνεύει και μεταδίδει στις κατώτερες εκκλησιαστικές τάξεις, ανάλογα με τη δεκτικότητα τους, τις επιστήμες των ιερών και συνάμα τις έξεις και δυνάμεις που τους αναλογούν.⁵³⁷ Έτσι, ο ιεράρχης φωτίζει τους άξιους με τη θεία διδασκαλία του, συγχωρεί όσους είχαν εκπέσει στην αμαρτία και μετανόησαν και οδηγεί τον καθένα ξεχωριστά στο φως με ευκοσμία και τάξη, ανάλογα με την ικανότητα του και τη βούλησή του για μετοχή στα ιερά.⁵³⁸

Ακολουθεί η τάξη των ιερέων, η οποία είναι επιφορτισμένη να φωτίζει και να φωταγωγεί τις κατώτερες τάξεις. Η πνευματική τους δύναμη περιλαμβάνει εκτός από τη φωτιστική και την καθαρτική επιστήμη.⁵³⁹ Αυτή η διπλή επιστήμη και ενέργεια συμβολίζεται με την κλίση των δύο γονάτων του χειροτονημένου προς τον πρεσβύτερο μπροστά στην Αγία Τράπεζα. Η γονυκλισία των δύο γονάτων είναι μια αναλογία, με την οποία ο ιερέας μετέχει στην ιεραρχική επιστήμη και ενέργεια έναντι του ιεράρχη, ο οποίος κατέχει ολόκληρος την ιεραρχική επιστήμη του διακόνου και αυτός, με την κλίση του ενός γονάτου, δείχνει ότι μετέχει μόνο στην καθαρτική επιστήμη.⁵⁴⁰ Οι ιερείς, ωστόσο, είναι

⁵³⁶ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 5, PG 3, 505 C.

⁵³⁷ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 6, PG 3, 505 D.

⁵³⁸ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* II, III, 3 PG 3, 400 B.

⁵³⁹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 7, PG 3, 508 B.

⁵⁴⁰ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, III, 8, PG 3, 516 B.

φωτιστικοί και ανυψωτικοί προς το θείο φως, καθώς αυτοί προσάγουν τους πιστούς που αξιώθηκαν μιας καθαρής ζωής, όπως και εκείνους, οι οποίοι μέσω των ιερατικών τελετουργιών απέκτησαν τη θεωρητική δύναμη και έξη και φωτίστηκαν.⁵⁴¹

Επιπλέον, οι ιερείς εκτελούν τη δική τους ιεραρχική ενέργεια σε ένωση με τον ιεράρχη, είτε λειτουργώντας μαζί του, είτε ιερουργώντας τα έργα που τους ανήκουν υπό την καθοδήγησή του.⁵⁴² Παρόλο που με τη φωτιστική τους λειτουργία οι ιερείς φαίνεται ότι μετέχουν της ιερατείας του ιεράρχη,⁵⁴³ στην πραγματικότητα μετέχουν της ιεροσύνης του Χριστού. Ο Διονύσιος μόνο τον Κύριο ονομάζει *Αρχιερέα*,⁵⁴⁴ διότι είναι ο μόνος κάτοχος του αξιώματος και θεωρεί ότι όλη η Εκκλησιαστική Ιεραρχία συγκεντρώνεται στον Χριστό. Ακόμη, τονίζει ότι όλες οι κατώτερες τάξεις αποδίδουν τις ενέργειές τους στην πρώτη τάξη, η οποία, αφού βρίσκεται γύρω από τον καλό και αγαθό Θεό, έχει τη λειτουργία του ιεράρχη. Και με τη σειρά της, η υψηλότερη αγγελική διακόσμηση αποδίδει την ιεραρχική ενέργειά της στο Θεό.⁵⁴⁵ Τελευταία είναι η ιερατική τάξη των λειτουργών, στους οποίους αποδίδεται μόνο η καθαρτική δύναμη, όπου προσάγουν τους καθαιρομένους κάτω από το θείο ζυγό.⁵⁴⁶ Ως προερχόμενη από τη μετοχή των θεαρχικών ελλάμψεων, η φύση της δύναμης

⁵⁴¹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, III, 8, PG 3, 516 B.

⁵⁴² *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 6, PG 3, 505 D.

⁵⁴³ Roques, *L' Univers Dionysien*, 184.

⁵⁴⁴ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* VIII, 5, PG 3, 1096 C.

⁵⁴⁵ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XIII, 4, PG 3, 305 C, D.

⁵⁴⁶ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, III, 8, PG 3, 516A, B.

των λειτουργών είναι πρωτίστως νοητική, διότι οι διάκονοι καθαρίζουν τους αμύητους με τις καθαρτικές ελλάμψεις και τις διδασκαλίες των Γραφών.⁵⁴⁷

Οι λειτουργοί είναι αυτοί που μεταδίδουν το Άγιο Ευαγγέλιο και έτσι μετέχουν στη διδασκαλία του Χριστού. Η καθαρτική φώτιση των λειτουργών αποτελείται από τρία στάδια δυνάμεως, που εξελίσσονται σταδιακά, ανάλογα με την κατάσταση του εξαγνισμένου, από την αποκάλυψη του σκότους της προηγούμενης ζωής του μέχρι τη διδασκαλία κοινωνίας των όντως λαμπρών.

Η εισαγωγή σε μια ιερατική τάξη χορηγεί στον καθαρισμένο και φωτισμένο νου τη δύναμη να αναχθεί από τις εισαγωγικές ελλάμψεις προς την κορυφή τους, τη θεαρχική ακτίνα, σε μια όλο και περισσότερο τέλεια γνωστική περίληψη.⁵⁴⁸ Η χειροτονία ενισχύει μια κατάσταση οσιότητας και ωθεί προς τη θέωση. Ο Διονύσιος, λοιπόν, θεωρεί τις ιερατικές τάξεις ως τις τάξεις των όντως αγίων και η αγιότητα του ιερωμένου αντιστοιχεί με το βαθμό που έχει μέσα στον κλήρο. Η θεαρχική ακτίνα, που κατεβαίνει στο θείο θυσιαστήριο, γύρω από το οποίο λειτουργούν ο ιεράρχης μαζί με τους ιερείς και τους διακόνους, φωτίζει καθαρώς και αμέσως τους ιερούς άνδρες, ως συγγενείς του νοητού φωτός και ευωδιάζει χωρίς περικάλυμμα τις νοερές τους αντιλήψεις.⁵⁴⁹

Επομένως, οι ιεουργοί του θείου θυσιαστηρίου είναι οι πρώτοι μετέχοντες των ελλάμψεων του Θεού και Τον γεμίζουν ανάλογα με την επιτηδειότητά τους. Οι ιερατικές τάξεις, λόγω της υψηλής τους επιτηδειότητας υποδοχής και μετοχής του θείου, έχουν τη λειτουργία να το μεταδίδουν στις επόμενες τάξεις. Γι' αυτό ο Αρεοπαγίτης εκφράζεται συμβολικά και λέει, ότι οι

⁵⁴⁷ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* V, I, 6, PG 3, 508 B.

⁵⁴⁸ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* VII, III, 10. PG 3, 565 C.

⁵⁴⁹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, III, 2, PG 3, 476 B, C.

κληρικοί, αφού βρίσκονται πλησιέστερα στο αληθινό φως, είναι φωτεινότεροι και συγχρόνως φωτιστικότεροι.⁵⁵⁰ Για έναν ακόμη λόγο θεωρεί ότι ο κληρικός πρέπει οπωσδήποτε να κατέχει, παράλληλα με τη χειροτονία του, το βαθμό φωτισμού που επιβάλλει η τάξη του, καθώς τονίζεται ιδιαίτερος, η υπαρξιακή πλευρά της δομής της Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας.⁵⁵¹

ΤΟ ΒΑΠΤΙΣΜΑ

Ο Διονύσιος χρησιμοποιεί τον όρο φωτισμός⁵⁵² για το βάπτισμα και είναι από τους πρώτους Πατέρες της Εκκλησίας⁵⁵³ που ονομάζει με αυτό τον τρόπο το μυστήριο της εισόδου του κατηχουμένου στο εκκλησιαστικό σώμα. Ο Αρεοπαγίτης σχετίζει αυτό το φωτισμό με τη μορφοποίηση του ανθρώπου, και αναφέρει "*τῇ γὰρ ἀνδρικῇ καὶ θεοειδεῖ τῶν ἐναντίων ἀπαθεία καὶ τῇ πρὸς τὸ ἔν ἐν συντονία συννεύσει τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῆ λαμπρυνόμενον*".⁵⁵⁴

Συνεπώς, το βάπτισμα είναι φωτισμός, που νοείται ως μορφοποίηση αλλά και ως διακόσμηση. Κατά την αρεοπαγιτική διδασκαλία, το θείο κάλλος, μέσω του φωτισμού, χαρίζει το είδος στο *ἀνείδεον* και το είδος αποτελεί το κόσμημα του λογικού και νοερού όντος. Το καλόν ακτινοβολεί το θείο φως σε όλα τα όντα και ο φωτισμός είναι μια μορφή του κάλλους. Το βάπτισμα θεωρείται

⁵⁵⁰ *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* VIII, 2, PG 3, 1092 B, C.

⁵⁵¹ Πρωτ. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Ἡ Αποφατικὴ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ομοούσιου, Ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία σήμερα* (Αθήνα: Αρμός, 2003), 64.

⁵⁵² *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, I, 2, PG 3, 425 A.

⁵⁵³ Γρηγόριος Ναζιανζηνός, *Λόγοι*, 40,3, PG 36, 361 C.

⁵⁵⁴ *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* II, III, 8, PG 3, 404 C.

καλλωπισμός με την έννοια της παροχής της φωτεινής μορφής και ο βαπτισμένος ή νεοφώτιστος γίνεται τέκνο του φωτός.⁵⁵⁵ Ο βίος που διάγει κάποιος εκτός του θείου νόμου φέρνει την αμαύρωση του είδους, την απώλεια της ομορφιάς, προκαλεί την ασχήμια. Γι' αυτό το λόγο ο νεοφώτιστος πρέπει να είναι ελεύθερος από όλα τα πάθη και από τα ενάντια της θέωσής του, ώστε να τείνει προς το Ένα και να αποκτήσει την τέλεια ενότητα του βίου, όπως οι μοναχοί.

Ο ιερός λαός είναι η τάξη των δεκτών του αρχικού φωτισμού, που υποστηρίζεται από τον ιερέα, διότι ο φωτισμός του ιερού λαού έχει παραχωρηθεί στην τάξη των ιερέων.⁵⁵⁶ Οι πιστοί δεν φωτίζουν τον εαυτό τους, αλλά φωτίζονται από τους ιερείς, όπως οι μοναχοί τελειοποιούνται μέσω των ιεραρχών και οι εξαγνισμένοι καθαρίζονται μέσω των λειτουργών. Από τη στιγμή που οι ιερείς⁵⁵⁷ κρατούν τα ανομήματα του λαού αγαθοειδώς, τον οδηγούν προς την τέλεια μετοχή του θείου φωτός. Ο Διονύσιος, λοιπόν, θεωρεί το βάπτισμα ως την κατεξοχήν θεουργία, μέσω της οποίας ο κατηχούμενος εισέρχεται στην κατά τον Θεό ζωή, στην ιεραρχία των μετεχόντων στις ελλάμψεις του Καλού και Αγαθού.

Το βάπτισμα θεωρείτο γέννηση πνευματική που οδηγεί στην αγιότητα της ζωής, γίνεται αρχή εκτελέσεως των θείων εντολών⁵⁵⁸ και αποτελεί την αρχή θέωσης κάθε ανθρώπινου όντος.⁵⁵⁹ Το βάπτισμα είναι το μυστήριο εισόδου του

⁵⁵⁵ Μάξιμος ο Ομολογητής, *Σχόλια στο Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* II, III, 8, PG 4, 133

A.

⁵⁵⁶ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* VI, I, 2, PG 3, 532 B.

⁵⁵⁷ *Επιστολή* VIII, 4, PG 3, 1096 A.

⁵⁵⁸ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* II, II, 1, PG 3, 392 B.

⁵⁵⁹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου*, υποσημ. 52, 122.

κατηχούμενου στο σώμα του Χριστού⁵⁶⁰ και ονομάζεται ιδιαιτέρως *φώτισμα*, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, διότι σε αυτό το μυστήριο ο άνθρωπος παραλαμβάνει το πρώτο φως, που γίνεται η αρχή των φωταγωγιών. Με το αρχικό φως της θεογενεσίας ο Χριστός δωρίζει στον πιστό την πρώτη θέα, μέσω της οποίας τον φωταγωγεί προς τη θέα άλλων ιερών μυστηρίων.⁵⁶¹ Με αυτή την αρχική μετάδοση του φωτός αναμορφώνονται οι ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου, ο οποίος εισέρχεται σε μια ένθεη τάξη.

Η περιγραφή του μυστηρίου του βαπτίσματος αρχίζει από το κήρυγμα του Ευαγγελίου, το οποίο κήρυγμα ο Αρεοπαγίτης εκλαμβάνει ως την εξάπλωση του νοητού φωτός από το Θεό προς τις νοερές όψεις, προκειμένου να μεταδοθούν τα οικεία αγαθά σε κάθε νοερό ον.⁵⁶² Το θείο φως υπάρχει πάντοτε μέσα στο λογικό ον και είναι έτοιμο να διαχέει τις ευεργεσίες του, αλλά αυτό εύκολα μπορεί να αποστραφεί από την κοινωνία με το καλό και αγαθό Θεό, διότι λόγω της αυτεξουσιότητας του ο άνθρωπος μπορεί να αποστασιοποιηθεί από το φως, που βρίσκεται μέσα του. Ωστόσο, το νοητό φως ακόμα και αν απορριφθεί δεν απομακρύνεται, αλλά συνεχίζει να προσελκύει τον άνθρωπο με την αγαθότητα και την ωραιότητά του. Ως φυσικό επακόλουθο, ο άνθρωπος έχει την ελεύθερη επιλογή να κλείσει ή να ανοίξει τις νοερές του δυνάμεις στο φως του Καλού και Αγαθού, με σκοπό να οδηγηθεί στην τέλεια ανύψωση και ένωση μαζί Του.

⁵⁶⁰ "Αρχή ... και όδοποίησις τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειώσεως καὶ τῆς ἐπουρανίου κληρονομίας τὸ θεῖον ὑπάρχει βάπτισμα".

⁵⁶¹ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, I, 2, PG 3, 425 A, B.

⁵⁶² *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* II, III, 3, PG 3, 397 D.

Έτσι, ο άνθρωπος που δέχεται το θείο φως αποκτά τη γνώση του εαυτού του, ανοίγοντας οι οφθαλμοί του νου προς το θείο φως.⁵⁶³ Μέσα σε αυτό το φως της αυτογνωσίας, ο άνθρωπος βλέπει καθαρά την αθλιότητα της ύπαρξής του, κυριευμένη από τα πάθη της ύλης, αντιλαμβάνεται το μέγεθος της αγνωσίας του και της αδράνειας του για την ένθεη τάξη και ως εκ τούτου, αρχίζει η μετάνοια, που συνοδεύεται από την απομάκρυνση από το σκότος του κακού.

Με αυτή την αυτόβουλη αποβολή του κακού έσωθεν του, ο υποψήφιος είναι εν δυνάμει ανυψωμένος από τη σκιά του θανάτου και έτοιμος να δεχτεί το φωτισμό του βαπτίσματος, μέσω του οποίου, ο κατηχούμενος έχει αποκτήσει μια υποτυπώδη ανύψωση προς το Θεό. Με τη συναίνεση να ανοίξει το νου του προς το θείο φως συμπαρατάσσεται με το Καλό και Αγαθό και επίσης, μέσω των βαθμιαίων φωτισμών, ο Θεός τον καθοδηγεί προς τα υψηλότερα επίπεδα, και, μέσω αυτών, προς τα εντελώς πρώτα, και, αφού τελειωθεί, προς την κορυφή της Θεαρχίας.⁵⁶⁴ Έτσι, το μυστήριο του βαπτίσματος αποτελεί έναν πραγματικό χαρισματικό φωτισμό, που σφραγίζει και τελειώνει τη θεογενεσία.

Επίσης, η κατάδυση του νεογνού στην κολυμβήθρα κατά τη διάρκεια του βαπτίσματος συμβολίζει την κάθαρση της ψυχής του ανθρώπου από την ασχήμια και κακία της ζωής, που διήγαγε έξω από την Εκκλησία. Με αυτό τον τρόπο ο κατηχούμενος καθαρίζεται από την αμαρτία, αναμορφώνεται και του αποδίδεται το πρωταρχικό κάλλος. Ακόμη, το βάπτισμα χορηγεί τον αρχικό φωτισμό, με τον οποίο εισερχόμαστε στην κοινωνία με τη ζωή του Θεού και,

⁵⁶³ *Περί Εκκλησιαστικής Ίεραρχίας* II, III, 4, PG 3, 400 C.

⁵⁶⁴ *Περί Εκκλησιαστικής Ίεραρχίας* II, III, 4, PG 3, 440 C, D.

μέσω Αυτού, αφυπνίζει στη συνείδησή μας την ανάγκη για θεία μετοχή⁵⁶⁵ και φωταγωγούμαστε προς τη θέωση.

ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΣΥΝΑΞΗΣ Ἡ ΘΕΙΑΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ

Με το βάπτισμα εισερχόμαστε στην Ιεραρχία, ανεβαίνουμε στο πρώτο σκαλοπάτι της κλίμακας, την οποία κατεβαίνουν και ανεβαίνουν οι άγγελοι και ανυψωνόμαστε προς την υπερουσία ακτίνα. Το βάπτισμα μεταφέρει τον άνθρωπο από το θάνατο της ψυχής στη ζωή του πνεύματος, καθώς είναι το κατεξοχήν μυστήριο εισόδου, μεταδίδει το πρώτο φως και είναι η αρχή των πρώτων φωταγωγιών.⁵⁶⁶

Είναι κοινό σε όλες τις ιεραρχικές τελετές να μεταδίδουν το ιερό φως στους τελούμενους, όμως μόνο η ευχαριστία ενεργεί την τέλεια σύναξη στον Ένα και τελεσιουργεί την ένωση με το Θεό.⁵⁶⁷ Μέσω της θείας Ευχαριστίας όλοι οι πιστοί καλούνται να συγκεντρωθούν στο Κέντρο της Εκκλησίας,⁵⁶⁸ στην Αρχή και το Τέλος της. Κάθε μυστήριο μεταδίδει αναλόγως τις θεαρχικές ελλάμψεις, αλλά παραμένει ατελές χωρίς την τέλεση της θείας ευχαριστίας. Η θεία κοινωνία ανακεφαλαιώνει μέσα της τις ενέργειες όλων των ιερουργιών και μόνο αυτή μπορεί να τελεσιουργεί τη σύναξη του μωούμενου με το Θεό.⁵⁶⁹ Για

⁵⁶⁵ Hieromonk Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI*, 193.

⁵⁶⁶ *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, I, 2, PG 3, 425 A.

⁵⁶⁷ *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, I, 2, PG 3, 425 D.

⁵⁶⁸ Hieromonk Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI*, 195.

⁵⁶⁹ *Περί Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, I, 2, PG 3, 424 D - 425 A.

τον Διονύσιο, η θεία ευχαριστία αποτελεί το κορύφωμα, την τελετή των τελετών.⁵⁷⁰

Σύμφωνα με την αρεοπαγίτικη διδασκαλία, κατά το μυστήριο της ιερής σύναξης, καθώς θα μας φωτίζει ο Ιησούς, θα δούμε την όμορφη θεωρία των νοητών, που ακτινοβολεί λαμπρά τη μακάρια ομορφιά των αρχετύπων, χωρίς τα αινιγματικά ενδύματα των συμβόλων και το φωτισμό των νοερών όψεων με ενιαίο φως.⁵⁷¹ Ως επί το πλείστον, όλη η από σύμβολα και τελετές αποτελούμενη δομή της λειτουργίας σκοπεύει να διδάξει τους πιστούς για την εν Χριστώ ενότητα και τους τρόπους με τους οποίους αυτή εκπληρώνεται στην εκκλησιαστική κοινότητα.⁵⁷² Όπως δεν υπάρχει κανένα ον αμέτοχο του Καλού και Αγαθού, αντιστοίχως δεν υπάρχει μέλος της Εκκλησίας αμέτοχο του Χριστού, ανάλογα με την οικεία τελείωση. Ακόμα και εκείνα τα μέλη, που έχουν χάσει ή δεν έχουν αποκτήσει τη θεοειδεία, μετέχουν αμυδρώς στην κοινωνία της Εκκλησίας.

Ωστόσο, βασική προϋπόθεση για να καταστούμε κοινωνοί του Θεού και των θείων είναι το να είμαστε όμοιοί Του, δηλαδή να έχουμε καθαρθεί από την αμαρτία και να έχουμε φωτιστεί από τον Υιό του Λόγου του Θεού, διότι η αρμονική και πραγματική κοινωνία είναι εφικτή μονάχα μεταξύ ομοίων προσώπων. Ο χριστιανός αποκτά την εξομοίωση με το Θεό μέσω της μίμησης του Χριστού. Άρα, η ομοίωση με την καθαρότητα του Θεανθρώπου ισοδυναμεί με την μετοχή στην ενέργεια της καθάρσεώς Του, η οποία είναι αχώριστη από

⁵⁷⁰ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* III, I, 1, PG 3, 424 C. Βλ. Πρωτ. Βασίλειος Καλλιακμάνης, *Ο εκκλησιαστικός χαρακτήρας της ποιμαντικής* (Θεσσαλονίκη: Μυγδονία, 2005), 49.

⁵⁷¹ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* III, II, 2, PG 3, 428 C.

⁵⁷² Roques, *L' Univers Dionysien*, 266.

την ενέργεια του φωτίσματός Του, καθώς μόνο στον καθαρό νου ξεχειλίζει άφθονα το φως του Καλού και Αγαθού και αποτυπώνεται στη θεία ευχαριστία σε μας με την μορφή του άρτου και του οίνου.

Η ΤΕΛΕΤΗ ΤΟΥ ΜΥΡΟΥ

Το μυστήριο της τελετής του μύρου, όπως και η θεία ευχαριστία, ενεργεί την ανύψωση του μετέχοντος προς την ένωση με τον Υίο του Θεού,⁵⁷³ μέσω του φωτισμού και της τελείωσης. Κατά τον Διονύσιο, η χάρη αυτού του μυστηρίου ενεργεί την ένωση με το Καλό και Αγαθό όχι παθητικά ως προς τον μετέχοντα, αλλά δυναμικά. Πρόκειται για μετάδοση μιας αγιαστικής και τελειωτικής δυνάμεως, η οποία ανυψώνει τον μετέχοντα προς την κορυφή της οικείας θέωσης, αναθέτοντάς του ταυτοχρόνως τον καθαγιασμό των μελών της Εκκλησίας ανάλογα με τον βαθμό που κατέχει στην Ιεραρχία.

Ο ιεράρχης θυμιάζει ολόκληρο το ναό, ξεκινώντας από το ιερό, ακολουθούν οι ψαλμοδίες, τα αναγνώσματα των Γραφών και έπειτα απολύονται οι τάξεις των ατελών. Στη συνέχεια, ο ιεράρχης παίρνει το καλυμμένο με δώδεκα ριπίδια μύρο και το τοποθετεί στο θείο θυσιαστήριο και, ενώ οι ιερείς υμνολογούν, το καθαγιάζει με τη συγκεκριμένη ευχή. Έπειτα ο ιεράρχης χρησιμοποιεί το ιερό μύρο σε κάθε σχεδόν ιεραρχική τελεσιουργία, όπως στην αφιέρωση προσώπων και πραγμάτων.⁵⁷⁴ Οι γύρω από τον ιεράρχη ιερείς είναι επιφορτισμένοι να καλύπτουν το ιερό μύρο με πτερωτά αινίγματα,

⁵⁷³ Pr. Dumitru Stăniloae, *Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και τα Σχόλια του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, υποσημ. 85, 127.

⁵⁷⁴ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, 2, PG 3, 473 A.

ώστε να μην μianθεί από τους ανίερους. Η ακτίνα των θείων πραγμάτων ελλάμπει αμέσως τον ιεράρχη και μεταδίδεται στους γύρω του ιερείς, αλλά δεν προχωρεί με όμοιο τρόπο στους ευρισκόμενους σε κατώτερο επίπεδο. Αυτοί μόνο μέσω των ιερών αιγιμάτων ανάγονται προς τη θέα που τους αναλογεί.⁵⁷⁵

Η σύνθεση του μύρου είναι ένα μίγμα από ευωδιαστές ουσίες και γεμίζουν ευωδία αυτούς που χρίονται ανάλογα με την ποσότητα που τους μεταδίδεται. Το μύρο εικονίζει τον ίδιο τον Ιησού, την πηγή των θείων ευωδιών, η οποία ξεχειλίζει πρώτα στα γύρω από Αυτόν Σεραφείμ, τα οποία πλημμυρίζει με αγιότητα και ειρήνη. Τα Σεραφείμ είναι οι μάρτυρες του βαπτίσματος του Ιησού στον Ιορδάνη ποταμό, καθώς βλέπουν τον Υιό του Θεού να αγιάζεται ανθρωποπρεπώς από τον Πατέρα, τον εαυτό Του και το Άγιο Πνεύμα και ακόμη γνωρίζουν το αναλλοίωτο της ουσίας Του από τη θεαρχική ενέργειά Του.⁵⁷⁶

Ο Χριστός αγιάζει τον εαυτό Του για χάρη των ανθρώπων, καθώς όσα τελούνται σε Αυτόν διαπερνούν με αγαθότητα τους ενωμένους μαζί Του μέσω του βαπτίσματος.⁵⁷⁷ Ως Υιός του ανθρώπου ο Χριστός είναι ο πρώτος που εφαρμόζει τον ιεραρχικό θεσμό, τον οποίο έχει νομοθετήσει ο ίδιος και είναι ότι η μετοχή στη θεαρχική έλλαμψη πρέπει να προηγείται της μετάδοσής της. Όλη η ενέργεια του Θεανθρώπου είναι τελετουργική, διότι ως άνθρωπος αγιάζεται, ενώ ως Θεός τελεί τα πάντα θεουργικώς και αγιάζει και τελειοποιεί τα τελούμενα. Ο Ιησούς ταπεινώνεται και υποβάλλει τον εαυτό Του σε μια αγιαστική τελετή, στην οποία ο Ίδιος, ως πρόσωπο της Αγίας Τριάδος,

⁵⁷⁵ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* IV, III, 2, PG 3, 476 C.

⁵⁷⁶ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* IV, III, 10, PG 3, 484 A.

⁵⁷⁷ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* IV, III, 12, PG 3, 485 A.

συντελεί. Αυτή την τελετή, λοιπόν, όπου αυτός που αγιάζεται λαμβάνει δύναμη να αγιάζει, ο Διονύσιος ονομάζει *τελετή του μύρου*.⁵⁷⁸

Το μυστήριο της τελετής του μύρου αποτελεί μια εικόνα της τελετής του Θεού, διότι η ποικίλη σύνθεση του συμβολισμού του απεικονίζει τις θεοφάνειες και θεουργίες του Ιησού.⁵⁷⁹ Οι γύρω από τον ιεράρχη ιερείς συμβολίζουν την τάξη των Σεραφείμ,⁵⁸⁰ που χορεύει γύρω από την Αρχή της Ιεραρχίας, τον Ιησού. Το ευώδες μύρο, με την ευχή του ιεράρχη, λαμβάνει μέσα του την παρουσία του Χριστού, ο Οποίος αγιάζεται και αγιάζει. Ο Υιός του Θεού, ο οποίος κατήλθε στους ανθρώπους ως ευώδες μύρο, φανερώνει την παρουσία και ενέργειά Του στο αγιασμένο μύρο. Ο Χριστός, με την αγιασμένη και θεοποιημένη ανθρώπινη φύση Του, συνεχίζει να αγιάζει τους πιστούς μέσω της ενέργειας του ιεράρχη και των ιερέων, μέσα στους οποίους ο Ίδιος ενεργεί.⁵⁸¹ Έτσι, το ιερό μύρο χρησιμοποιείται για τον αγιασμό κάθε ιεραρχικού προσώπου, κάθε αντικειμένου λατρείας και ολόκληρου του ναού.

Προπαντός, το ιερό μύρο αγιάζει την είσοδο του ανθρώπου στην Εκκλησία, τη θεογενεσία. Ο Διονύσιος σημειώνει ότι ο ιεράρχης, χύνοντας το μύρο σε σχήμα σταυρού στο καθαρτικό βαπτιστήριο, υποδηλώνει ότι ο Ιησούς κατέβηκε στο βυθό του σταυρικού θανάτου για τη δική μας θεία γέννηση. Με τη θεία και ακατανίκητη κάθοδό του και ως Αγαθός ανασπά από την παλαιά φθοροποιό κατάποση του θανάτου όσους βαφτίζονται, κατά τον ιερό λόγο, στο

⁵⁷⁸ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, III, 12, PG 3, 485 A.

⁵⁷⁹ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, III, 12, PG 3, 485 B.

⁵⁸⁰ *Περί Έκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, III, 6, PG 3, 480 D.

⁵⁸¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και τα Σχόλια του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, υποσημ. 94, 130.

θάνατό Του και τους ανανεώνει για ύπαρξη ένθεη και αιώνια.⁵⁸² Όποιος πεθάνει με το Χριστό θα μείνει μαζί Του.⁵⁸³ Ο Αρεοπαγίτης ξεκάθαρα τοποθετεί το ζωοποιό σταυρό του Χριστού ως σωτήρια δύναμη στο κέντρο κάθε μυστηρίου. Βέβαια, από τη στιγμή που τελέστηκε το μυστήριο του βαπτίσματος στο όνομα της Αγίας Τριάδος, το ιερό μύρο τελειοποιεί τη θεογενεσία, διότι η χρίση με το ιερό μύρο δωρίζει στο νεοφώτιστο την επιφοίτηση του Αγίου Πνεύματος.⁵⁸⁴ Το ιερό μύρο όμως είναι γεμάτο από την παρουσία του Χριστού, ο οποίος πληροί το νεοφώτιστο με το Πνεύμα Του, ενεργώντας στον χρισμένο την έξη της αγαθότητας και ωραιότητας και την επιτηδειότητα να εξασκήσει τις χριστιανικές αρετές.

Η ΘΕΩΣΗ

Με την ενσάρκωσή του ο Υιός του Θεού έγινε τέλειος Θεός και τέλειος Άνθρωπος. Ομοίως, ο ενωμένος μαζί Του χριστιανός μπορεί να γίνει πλήρης θεωμένος άνθρωπος, δηλαδή τέλειος άνθρωπος και τέλειος θεός κατά χάρη. Ο θεός Λόγος φτάνει ως εμάς για να μας θεώσει αφομοιώνοντας τους ενωμένους μαζί Του σαν με φωτιά, ανάλογα με την ικανότητά τους για θέωση,⁵⁸⁵ με σκοπό να γίνουμε εραστές της αληθείας⁵⁸⁶ και να ανάψει τις ψυχές μας με αγάπη για τα όντως καλά και αγαθά.

⁵⁸² *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* IV, III, 10, PG 3, 484 B.

⁵⁸³ *Ρωμ.* 6,8.

⁵⁸⁴ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* IV, III, 11, PG 3, 484 C.

⁵⁸⁵ *Περί Έκκλησιαστικής Ίεραρχίας* II, III, 1, PG 3, 393 A.

⁵⁸⁶ *Επιστολή* 10, PG 3, 1117 A.

Το υπερούσιο Αγαθό φωτίζει το νου του ανθρώπου ανάλογα με τον έρωτά του για το Θεό και με την ικανότητά του ανύψωσης προς Αυτόν. Σε αυτούς που αγάπησαν πολύ⁵⁸⁷ ο Θεός προσφέρει περισσότερο τον εαυτό Του και τους μεταδίδει αφθόνως το θείο φως.⁵⁸⁸ Μέσα σε ένα ερωτευμένο νου η φωτιά γίνεται νοητό φως, ο Θεός προσελκύει και φωτίζει τους νόες προς την πλήρη ομοίωσή μαζί Του, με αποτέλεσμα ο ερωτευμένος νους ορμά προς την ανύψωση μέσα στο άκτιστο, στον Ίδιο τον Θεό.

Ο Διονύσιος θεωρεί ότι η ανύψωση στις θεαρχικές ελλάμψεις είναι εφικτή μόνο με την αναγκαία και σταδιακή εγκατάλειψη κάθε επιπέδου νοήσεως, στον οποίο βρίσκεται η ανθρώπινη γνώση. Με την σταδιακή άρση κάθε αισθητής ή νοητής εικόνας του Θεού και την προς την κορυφαία θεοείδεια προώθηση ο ερωτευμένος νους ευρύνεται έως το πέρας της κτιστής φύσεώς του και τείνει επέκεινα αυτού. Για το λόγο αυτό, ο Διονύσιος υποστηρίζει ότι η άρνηση ή αφαίρεση αποτελεί την θεολογική και οντολογική μέθοδο, προκειμένου να γίνει κατανοητή η αποκάλυψη της επέκεινα κάθε γνώσεως θείας παρουσίας.⁵⁸⁹

Ο Αρεοπαγίτης παραλληλίζει την ανάβαση του καθαρού νου στη θεογνωσία με την ανάβαση του Μωυσή στο όρος Σινά,⁵⁹⁰ όπου το τελευταίο στάδιο της ανάβασης είναι η είσοδος στο θείο γνώφο. Ο Μωυσής ταυτίζεται με τον ιεράρχη και το θυσιαστήριο με την κορυφή του όρους Σινά, τον τόπο του Θεού, ο οποίος περικυκλώνεται από τη νεφέλη των αγγέλων, των

⁵⁸⁷ Λουκ. 7.47.

⁵⁸⁸ *Περί Θείων Όνομάτων* IV, 5, PG 3, 701 A.

⁵⁸⁹ Hieromonk Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI*, 112.

⁵⁹⁰ Γρηγόριος Νύσσης, *Περί τοῦ βίου Μωϋσέως ἢ περὶ τῆς κατ'ἀρετὴν τελειότητος*, στο κεφ.

Θεωρία εἰς τὸν τοῦ Μωϋσέως βίον, PG 44, 328-431.

πεπληρωμένων από κρυφίο υπερκόσμιο φως ιερών νοών.⁵⁹¹ Σε αυτή την κορυφή κατεβαίνει ο Θεός κατά την πρόοδο Του στην Εκκλησία και ο ιεράρχης ενώνεται μαζί Του μέσα στις δυνάμεις Του, όμως ο Μωσής βλέπει τα νώτα του και όχι το πρόσωπο του Θεού.⁵⁹² Το γεγονός ότι ο Μωσής κρύβει τη λάμψη του προσώπου του κατά την κατάβαση από το όρος, αποτελεί μια προεικόνιση απόκρυψης της ευωδίας, την οποία έχει ο ιεράρχης ως θεωμένος και άγαλμα του θείου κάλλους.⁵⁹³ Η Εκκλησιαστική Ιεραρχία όχι μόνο αντανακλά επί της γης την παρουσία του υπερκόσμιου και άκτιστου, αλλά ταυτόχρονα μεσολαβεί στην ένωση της γης και του ουρανού, των εκκλησιαστικών και αγγελικών διακοσμήσεων και κυρίως της ψυχής με τον Θεό.

Ωστόσο, με τον όρο θείο γνώφο αναφερόμαστε στο απρόσιτο φως, στο οποίο λέγεται ότι κατοικεί ο Θεός.⁵⁹⁴ Ο γνώφος αυτός είναι αόρατος εξαιτίας της απόλυτης εξαιρετικής λαμπρότητας και απρόσιτος εξαιτίας της υπερβολής της υπερούσιας φωτοχυσίας. Σε αυτό μπορεί να εισέλθει ο καθένας, ο οποίος έχει την αξίωση να γνωρίσει και να δει τον Θεό, με μέσο ακριβώς να μη βλέπει και να μη γνωρίζει, αφού φτάνει αληθινά στην περιοχή που βρίσκεται επέκεινα της όρασης και της γνώσης, γνωρίζοντας ακριβώς αυτό, ότι βρίσκεται πέρα από όλα τα αισθητά και τα νοητά.⁵⁹⁵

⁵⁹¹ *Περί Ουράνιας Ιεραρχίας* XV, 6, PG 3, 336 A.

⁵⁹² Hieromonk Golitzin, *ET INTROIBO AD ALTARE DEI*, 171.

⁵⁹³ *Περί Εκκλησιαστικής Ιεραρχίας* IV, III, 1, PG 3, 473 B, C.

⁵⁹⁴ *Α' Τιμ.* 6,16.

⁵⁹⁵ Βλ. *Επιστολή Ε'*, 162, 3-9. Πρβλ. Lossky, *The Mystical Theology...*, 23 κ.ε. και Σιάσος, *Εραστές της αληθείας*, 150 κ.ε.

Έτσι, ο Διονύσιος υποστηρίζει σθεναρά ότι για να προσεγγίσει κανείς την πλήρη θέωση, πρέπει να υπερβεί την γνώση των όντων και το φως που βρίσκεται στα όντα. Και αυτό γιατί η γνώση περικαλύπτει την αγνωσία και το φως των όντων αποκρύπτει τον υπερούσιο γνώφο.⁵⁹⁶ Επομένως, αν ο άνθρωπος θέλει να αποκτήσει πραγματική γνώση για το Θεό, εφόσον περάσει επιτυχώς το πνευματικό στάδιο της καθάρσεως και έπειτα του φωτισμού, πρέπει να προσέλθει γυμνός από κάθε έννοια και γνώση. Ύστερα από αυτή τη διαδικασία, θα μπορέσει να δει *άνομμάτως* και να γνωρίσει *άγνώστως* Αυτόν που βρίσκεται πάνω από κάθε θέα και γνώση,⁵⁹⁷ διότι η αορασία και αγνωσία συνιστούν την πραγματική γνώση του Θεού,⁵⁹⁸ οδηγώντας τον άνθρωπο να εκπληρώσει τον τελικό σκοπό του, τη θέωση.

Το γεγονός ότι ο Θεός δεν έχει νου και αίσθηση συνεπάγεται ότι βρίσκεται σε πλεονεκτική θέση, όπως το απρόσιτο φως ενέχει θέση υπεροχής του ορατού φωτός. Έτσι, ο θεϊκός νους έχει εκ των προτέρων συγκεντρώσει τα πάντα, διότι κατέχοντας τη γνώση που υπερβαίνει τα πάντα, ενεργοποιεί κατόπιν αυτή τη γνώση έμπρακτα με σκοπό τη συνοχή του συνόλου, ως αιτία των πάντων, τη γνώση όλων των όντων,⁵⁹⁹ γνωρίζοντας όλα τα άλλα είδη αφ' εαυτού από την καθαυτή αρχή τους, ομοίως και τους αγγέλους προτού δημιουργηθούν οι άγγελοι, με απώτερο στόχο να οδηγηθούν στην ύπαρξη. Με τον ίδιο ακριβώς

⁵⁹⁶ *Περί Μυστικής Θεολογίας* II, PG 3, 1025 B. Βλ. Μάξιμος, *Σχόλια*, 424 C.

⁵⁹⁷ *Περί Μυστικής Θεολογίας* II, PG 3, 1025 AB. Βλ. Μάξιμος ο Ομολογητής, *Πρός Θαλάσσιον, Περί διαφόρων άποριών της Θείας Γραφής* 25, PG 90, 333 CD.

⁵⁹⁸ Γιώργος Δ. Μαρτζέλος, "Κατάφαση και απόφαση κατά την ορθόδοξη πατερική Παράδοση", στο *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός, Μελετήματα Δογματικής Θεολογίας Δ'* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 2011), 273-288.

⁵⁹⁹ Πρόκλος, *Στοιχ. Θεολογική*, 124 και *Πλατ. Θεολογία* IV, 5.

τρόπο, το φως κατά την αιτία έχει γνώση του σκότους, την οποία γνώση έχει λάβει εκ των προτέρων στον εαυτό του. Ο μόνος τρόπος, λοιπόν, να γνωρίσει το σκοτάδι είναι μόνο το φως.⁶⁰⁰ Άρα, και ο Θεός γνωρίζει τα πάντα, όχι επειδή έλαβε πείρα των όντων, αλλά επειδή είναι η αιτία τους.

Άλλωστε, η θεϊκότετη γνώση του Θεού αποκτάται μέσω της αγνωσίας, η οποία συμβαίνει, όταν ο νους αρχικά αποστασιοποιηθεί από όλα τα όντα, έπειτα εγκαταλείψει τον εαυτό του, επιδιώκοντας την ένωση με τις υπέρφωτες ακτίνες και μένοντας εκεί⁶⁰¹ λαμβάνοντας την ακτινοβολο δράση τους, σύμφωνα με την ένωση που υπερβαίνει το νου. Είναι φανερό ότι ο άνθρωπος μόνο μέσω της πραγματικής πίστης δύναται να μετατοπιστεί από την πλάνη του σκότους στο φως της αληθείας, διότι η αλήθεια είναι η μόνη αληθινή και μία και απλή γνώση του Θεού. Η Αγία Γραφή μεσολαβεί στη μέσα στο απρόσιτο φως ένωση με τον ζώντα Θεό, καθώς στο εσώτατο περιεχόμενό της βρίσκεται ο Θεός Λόγος. Για το λόγο αυτό, ο Διονύσιος σημειώνει ότι είναι προτιμότερο να είμαστε του Θεού παρά των εαυτών μας.⁶⁰²

Η θέωση, λοιπόν, εκπληρώνεται με την ένωση με τον ενσαρκωμένο Λόγο του Θεού. Η θεότητα του Χριστού αποτελεί τον σκοπό της προς τον υπέρφωτο γνόφο ανύψωσης της ψυχής. Μέσω της ενανθρωπήσεως του Θεού Λόγου, ο οποίος γνωρίζει τον Πατέρα,⁶⁰³ ο άγνωστος Θεός γίνεται γνωστός⁶⁰⁴ για τους ενωμένους με τον Υιό Αυτού. Ο Ιησούς είναι το πατρικό φως, μέσω του οποίου

⁶⁰⁰ Μάξιμος, *Σχόλια*, 348D κ.ε.

⁶⁰¹ Παχυμέρης, *Παράφραση*, 885 D: "έκειθεν και έκει δηλονότι ούτως ή έλλαμμις γίνεται, ότε μένων έκει, πάντα και έαυτον άφείς, έκειθεν έλλάμπεται".

⁶⁰² *Περί Μυστικῆς Θεολογίας* VII, 1, PG 3, 865 C, D - 868 A.

⁶⁰³ *Ιω.* 10, 15

⁶⁰⁴ *Ματθ.* 11, 27.

επιτυγχάνει κανείς την προσαγωγή προς τον Πατέρα.⁶⁰⁵ Η ένωση με το Θεό είναι η ένωση με το υπερούσιο φως του Χριστού, η είσοδος στον υπέρφωτο γνόφο της θεότητας Του. Ο Ιησούς είναι το θυσιαστήριο μας, μέσα στο οποίο αποκτάμε το δώρο της θέωσης σε ένα ξεχειλίσμα του απρόσιτου φωτός.

Η θέωση έγκειται στην αιώνια κοινωνία με το Χριστό και για να υπάρξει αιώνια αυτή η θέωση και μακαριότητα, ο άνθρωπος πρέπει να αλλάξει την κατάσταση του, δηλαδή να γίνει αιώνιος μέσω της ένωσής του με το Θεό, όπως αναφέρει και ο Διονύσιος στο ακόλουθο χωρίο: *"τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθει καὶ ἀῦλω τῷ νῶ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρᾳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νόων "ισαγγέλοι γάρ", ὡς ἢ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες"*.⁶⁰⁶ Ο θεώμενος άνθρωπος μέσω της κοινωνίας με το Χριστό γίνεται χριστοειδής. Η αιώνια ένωση με το Χριστό αποτελεί μια μετοχή του θεοποιημένου ανθρώπου στο υπερούσιο φως του Θεού Λόγου και έτσι ο άνθρωπος με τα πάναγνα πνευματικά αισθητήρια αξιώνεται της ορατής θεοφάνειας του Κυρίου, ακόμη με τον καθαρό και άυλο νου μετέχει της νοητής φωτοχυσίας του Θεού, έχοντας ως τελικό επακόλουθο να ενώνεται πέρα από το νου,⁶⁰⁷ στην αγνωσία, διαμέσου της απρόσιτης και μακάριας επενέργειας των υπέρλαμπρων ακτινών, κατά πληρέστερη μίμηση των υπερουράνιων νοητικών δυνάμεων, που ξεχειλίζουν από το πρόσωπό Του.⁶⁰⁸ Η θέωση είναι μια διαρκής εξομοίωση με

⁶⁰⁵ *Περὶ Οὐράνιας Ἱεραρχίας* I, 2, PG 3, 121 A.

⁶⁰⁶ *Περὶ Θείων Ὀνομάτων* I, 4, PG 3, 592 B, C.

⁶⁰⁷ Βλ. Μάξιμος, *Σχόλια*, 197 C-D και Παχυμέρης, *Παράφραση*, 620 D.

⁶⁰⁸ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu, (Ἡ Ὁραση του Θεού)*, 113.

το Χριστό, όπως ένας άφθαρτος και ακηλίδωτος καθρέφτης, μέσα στον οποίο αντανακλάται η ωραιότητα και αγαθότητα Του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΜΑΡΣΙΛΙΟ ΦΙΤΣΙΝΟ

Ο Μαρσίλιο Φιτσίνο (1433 - 1499), Ιταλός φιλόσοφος και θεολόγος, υπήρξε πρωτεργάτης του αναγεννησιακού νεοπλατωνισμού και είχε την απόλυτη προστασία των Μεδίκων. Ασχολήθηκε ιδιαίτερος με τη μετάφραση και το σχολιασμό του Πλάτωνα και του Πλωτίνου, καθώς η γνώση τους θεωρείτο απαραίτητη σε μια απόπειρα αναβίωσης της πλατωνικής φιλοσοφίας,⁶⁰⁹ που άσκησε τεράστια επιρροή στην πορεία και το περιεχόμενο της ιταλικής Αναγέννησης και στην ανάπτυξη της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, επιδιώκοντας συνάμα την ιδέα ενός χριστιανικού πλατωνισμού. Προσπάθησε να καταργήσει το διαχωρισμό ανάμεσα στη θρησκεία και τη θεολογία με το φιλοσοφικό πρόγραμμα της "docta religio (πεπαιδευμένη θρησκεία)" και της "ria philosophia (ευσεβής φιλοσοφία)".⁶¹⁰ Ο όρος "rius (ευσεβής)", που χρησιμοποιείται κατά κόρον στα κείμενα των ουμανιστών και των χρονικογράφων κατά τον 15ο και 16ο αιώνα, αποβλέπει στην ανάδειξη της

⁶⁰⁹ James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols (Leiden: E. J. Brill, 1990), 282-287 και 460-464 ; Michael J. B. Allen, "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity", *Renaissance Quarterly* 37 (1984): 555-584.

⁶¹⁰ Marsilio Ficino, *Opera omnia*, 2 vols (Basel: Officina Henricpetrina, 1576). Reprinted Turin: Bottega d' Erasmo, 1962, 1 ; Paul O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, μτφ. V. Conant (New York: Columbia University Press, 1943). Reprinted Gloucester, Mass: P. Smith, 1964, 320-323 ; Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino* (Leipzig and Berlin: Verlag Von Walter De Gruyter & Co, 1929), 136-138 ; Cesare Vasoli, "Ficino e il *De christiana religione*", στο *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento* (Napoli: Guida, 1988), 19-73.

ομοιότητας της πλατωνικής θεολογίας και φιλοσοφίας με το χριστιανικό θεϊκό νόμο αλλά και με το φως του ήλιου.⁶¹¹

Μετατρέποντας τη νεοπλατωνική ιεραρχία της ύπαρξης, ο Φιτσίνο δημιούργησε τη κοσμολογία του με βάση τη θεωρία των πέντε ουσιών, όπου στο ανώτερο σημείο, βρίσκεται ο Θεός, έπεται ο Αγγελικός Νους, η Έλλογη Ψυχή, και στο κατώτερο σημείο είναι η υλική σφαίρα, δηλαδή η ποιότητα και το σώμα.⁶¹² Η ψυχή κατέχει καίριας σημασίας θέση, αφενός με τη συγγενεία της προς το Θεό και αφετέρου με τη κλίση της προς το σώμα, συνδέει στην κεντρική θέση τα άκρα του σύμπαντος, καθορίζοντας την ανθρωπολογία του Φιτσίνο. Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται η αξιοπρέπεια του ανθρώπου και η ιδέα του ως εικόνα Θεού, που εμπίπτει στη νεοπλατωνική σύλληψη της εκπόρευσης και της επιστροφής. Μέσω της ένωσης με το σώμα, η ψυχή επικοινωνεί και περνά από τις αρχές και τους νόμους της θείας και άυλης σφαίρας στη λογική και υλική σφαίρα του κόσμου. Αυτό είναι το επίτευγμα της σύνδεσης και καθοδήγησης που δίνει αίσθηση στη γήινη ύπαρξη του κόσμου. Η ψυχή πρέπει να φροντίσει για το σώμα, με αποτέλεσμα να αποστρέφεται το Θεό και να εγκαταλείπει το θείο προορισμό της. Αυτή την αποστροφή της ψυχής και την προσκόλλησή της στην υλική επιρροή ο Φιτσίνο ονομάζει αμαρτία, ως ένα είδος αυτοπραγμάτωσης, μια διαστροφή του αρχικού προορισμού του ανθρώπου, αλλά όχι μια ολική καταστροφή της ικανότητάς του, καθώς μπορεί

⁶¹¹ Marsilio Ficino, "Epistolarum libri VII, VIII", στο *Opera omnia*, vol. I, 855.

⁶¹² Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 106-109 ; Michael J. B. Allen, "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides*", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12 (1982): 19-44 ; Charles H. Lohr, "Metaphysics", στο *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, επιμ. C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 537-638.

να επιτευχθεί μέσω της διαδικασίας της θεοποίησης που προκαλείται από τον Θεό. Στο *De Christiana religione* κυρίως ο φιλόσοφος περιγράφει την κατάσταση βασισμένος στις βιβλικές αλληγορίες που διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στο χριστιανικό δόγμα της αμαρτίας, αναφέροντας την εξέγερση του πρώτου μας γονέα, η οποία συνίσταται στην πάλη της ψυχής ενάντια στο Θεό.⁶¹³

Μέσα από το έργο του διαφαίνεται ότι ο Φιτσίνο αγνοεί επιδεικτικά βασικά στοιχεία του χριστιανικού δόγματος,⁶¹⁴ όπως ο Σταυρός του Χριστού, η Εξιλέωση της ανθρώπινης αμαρτίας και η Ανάσταση. Αντιθέτως, η σταδιακή ανάβαση μέσα από την κοσμική τάξη της ύπαρξης, η διεισδυτική θεία επιρροή, η κλιμακούμενη αφαίρεση από τη λογική σφαίρα και η τελική επιστροφή στη θείκη προέλευση της ψυχής, είναι έννοιες που διαπνέουν τις βασικές αρχές της θεωρίας του Φιτσίνο. Η ιδέα της ανάβασης υπογραμμίζει την κοσμική διάσταση της Λύτρωσης, η οποία επιτυγχάνεται με δύο τρόπους, τον καθαρισμό (*purgatio*), δηλαδή την προοδευτική απόσπαση της ψυχής από τη λογική και υλική σφαίρα, και τη θέωση (*deificatio*), δηλαδή την αντίστοιχη διαδικασία διείσδυσης και μετασχηματισμού της ψυχής μέσω της κατανόησης και του Πνεύματος του Θεού.

Η Ενσάρκωση αποτελεί την ύψιστη μορφή αυτοδιάθεσης στο σύστημα του Φιτσίνο, καθώς συνδέει τη λύτρωση του ανθρώπου με την τελειότητα της δημιουργίας. Μετά την πτώση ο άνθρωπος χάνει την αρχική του υπόσταση και

⁶¹³ Michael J. B. Allen and V. Rees, eds., with M. Davies, *Marsilio Ficino: His Theology, his Philosophy, his Legacy* (Leiden and Boston: Brill Academic Publishers, 2002), 48-54.

⁶¹⁴ Cesare Vasoli, "Per le fonti del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino", *Rinascimento* 28 (1988): 135-233. Reprinted in C. Vasoli, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino* (Lecce: Conte, 1999).

έχοντας την ανάγκη δημιουργίας νέων στόχων και επανένταξης στο σύνολο, χρειάζεται ένα νέο προορισμό για να καθοδηγήσει την ύπαρξή του. Ως εκ τούτου, η λύτρωση αποτελεί την αρχή της πράξης του Θεού που θα κατευθύνει τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά προς τον αρχικό του προορισμό,⁶¹⁵ μέσω των τριών χριστιανικών αρετών (πίστη, ελπίδα, αγάπη), που εγγυώνται τη θεία παρουσία στην ψυχή.

Σύμφωνα με την κοσμική τάξη, η πίστη είναι η αρχή της ανόδου της ψυχής στο Θεό, λειτουργεί ως είδος συνείδησης και βοηθά την ψυχή να αντιληφθεί το θείο. Κατόπιν η ελπίδα αποτελεί το συνδετικό κρίκο μεταξύ της πίστεως και της αγάπης, έχοντας μεγαλύτερη ισχύ από την πρώτη και τέλος η αγάπη κατευθύνεται προς το ύψιστο αγαθό ως τον τελικό προορισμό της ψυχής, την ένωσή της με το Θεό.⁶¹⁶ Την ίδια στιγμή η θεία ομορφιά παρουσιάζεται στα πλάσματα και επιστρέφει ως αγάπη για τον εαυτό της.

Ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η γήινη αγάπη σηματοδοτεί την επιθυμία για ομορφιά. Ο σκοπός της αγάπης είναι η απόλαυση της ομορφιάς.⁶¹⁷ Η ομορφιά αποτελεί δόλωμα, διότι αναφέρει χαρακτηριστικά: "Το μεγαλείο του ανώτερου καλού λάμπει σε μεμονωμένα πράγματα, και στο κατάλληλο σημείο όπου φλέγει αυτή η λάμψη περισσότερο, εκεί ακριβώς προσελκύει ιδιαιτέρως κάποιον που την κοιτάζει, διεγείρει την προσοχή του, συλλαμβάνει και καταλαμβάνει αυτόν όσο τη πλησιάζει, αναγκάζοντάς τον να σεβαστεί τόσο

⁶¹⁵ Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 6th edn (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987), 70.

⁶¹⁶ Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, 193 ; Anders Nygren, *Eros und Agape*, μτφ. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 502-3.

⁶¹⁷ Paul O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, 2nd edn (Florence: Le Lettere, 1988), 282.

αυτή τη λάμψη όσο και τη θεότητα, με σκοπό να παραμερίσει την προηγούμενη φύση του και να μετατραπεί σε αυτή τη λάμψη".⁶¹⁸ Μόλις συντελεστεί αυτή η μετατροπή, "η ψυχή καίει με μια θεϊκή ακτινοβολία που αντανακλάται στον άνθρωπο της ομορφιάς όπως στον καθρέφτη και ... παγιδευμένος από αυτή την ακτινοβολία κρυφά, όπως με έναν γάντζο, ανέρχεται να γίνει Θεός".⁶¹⁹ Η ανθρώπινη αγάπη είναι η αντίδραση της ψυχής στην πρόκληση της ομορφιάς με απώτερο στόχο το Θεό.⁶²⁰ Για τον Φιτσίνο, λοιπόν, η όλη διαδικασία της λύτρωσης συνδέεται με τη μόνιμη παρουσία του Θεού. Ομοίως η ανάβαση της ψυχής είναι άρρηκτα συνυφασμένη με το θεϊκό στοιχείο, αφού ο άνθρωπος δεν μπορεί να ανέβει στο Θεό χωρίς τη βοήθεια από τη δική Του εξουσία.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Φιτσίνο είναι υπέρμαχος της αθανασίας της ψυχής και υποστηρίζει ότι ο θάνατος είναι η τελειότητα της απελευθέρωσης, θεωρώντας ότι με το διαχωρισμό ψυχής-σώματος κατά τη διάρκεια μιας ζωής θα πρέπει η ψυχή να διατηρηθεί σε μιαν επόμενη ζωή, αλλά σε τροποποιημένη μορφή, είτε ως ανταμοιβή είτε ως τιμωρία. Χαρακτηριστικά σημειώνει ότι αυτή και η επόμενη ζωή έχουν την ίδια σχέση με τον σπόρο και τη συγκομιδή.⁶²¹

⁶¹⁸ Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, translated by Michael J. B. Allen, edited by James Hankins with William Bowen. I Tatti Renaissance Library, 6 vols (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2001-2006), 14.1.4, vol. 4, 222-223.

⁶¹⁹ Ο.π.

⁶²⁰ Michael J. B. Allen, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his "Phaedrus" Commentary, its Sources and Genesis* (Los Angeles: University of California Press, 1984), 185-203 ; Werner Beierwaltes, *Marsilio Ficanos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus* (Heidelberg: Carl Winter, 1980), 33.

⁶²¹ Marsilio Ficino, *Theologia Platonica. De animarum Immortalitate*, in modern edition: *Théologie de l'immortalité des âmes*, edited and translated by Raymond Marcel, 3 vols.

Μετά το διαχωρισμό της από το σώμα, η ψυχή είναι σε θέση να εκτιμήσει καλύτερα το χαρακτήρα της. Αυτός ο τρόπος συνείδησης προκαλείται από το θεϊκό φως, το οποίο είναι το αποτέλεσμα της επίδρασης του Θεού ως κριτή.⁶²² Ωστόσο, απορρίπτει τη θεωρία των Πυθαγορείων που αφορά στη μετενσάρκωση, δηλαδή ότι η ψυχή μετά το θάνατο βρίσκει άλλο σώμα. Ακόμη και στην τελειότητα της ύπαρξης, η ψυχή διατηρεί την ταυτότητά της. Για μια πιο λεπτομερή εικόνα και κατανοητή περιγραφή της φιλοσοφικής σκέψης και θεωρίας του, ο Φιτσίνο χρησιμοποιεί και εφαρμόζει στο έργο τις πλατωνικές μεταφορές του φωτός.

Γι' αυτό, άλλωστε, στον Φιτσίνο ανήκει μια κεντρική θέση στην ιστορία της μεταφυσικής του φωτός. Ο συμβολισμός του φωτός διατρέχει τα περισσότερα έργα του Ιταλού φιλοσόφου, αποτελώντας το βασικό σημείο αρμονίας του κόσμου. Γενικότερα, ο Φιτσίνο θεωρεί ότι χωρίς το φως δεν πρέπει να γίνεται λόγος ούτε για ιερά πράγματα, ούτε για τα μυστήρια του Θεού.⁶²³ Επαναφέρει την νεοπλατωνική ιδέα του *lumen* και του *lux*, βασιζόμενος στη μεσαιωνική παράδοση, της οπτικής αναπαράστασης των εικαστικών τεχνών λόγω του αφηρημένου χαρακτήρα τους και μάλιστα άσκησε τεράστια επίδραση σε μια

(Paris: Les Belles Lettres, 1964-70), XVIII. 10, 227 ; Robert Klein, "L'enfer de Marsile Ficin", στο *Umanesimo e esoterismo*, επιμ. E. Castelli (Padova: Cedam, 1960), 47-84 ; Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 360.

⁶²² Michael J. B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation* (Florence: Leo S. Olschki, 1998), 125-47 ; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols (Chicago and London: University of Chicago Press, 1970). Reprinted by Notre Dame, Ind., 1995, 749-50.

⁶²³ Marsilio Ficino, "De sole", στο *Prosatori latini del Quattrocento*, επιμ. E. Garin (Milano-Napoli: Ricciardi, 1952), 970-1009: 970.

σειρά από καλλιτέχνες, ζωγράφους, γλύπτες, ποιητές και διανοούμενους, όπως οι Μέδικοι, Ντα Βίντσι, Μποτιτσέλι, Αλμπέρτι, Πίκο ντελα Μιράντολα, Καστιλιάνο και άλλους πολιτικούς και κληρικούς σε όλη την Ευρώπη. Με αυτό τον τρόπο επεδίωκε να τονίσει ότι ο θεϊκός κόσμος αποτελεί την αληθινή καταγωγή της ψυχής, θέλοντας έτσι να μεταδώσει την ποιότητα του κόσμου εκείνου μέσω των καλλιτεχνημάτων.

ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ

Στη ζωγραφική της Αναγέννησης υπήρχαν τρία είδη ερμηνείας για το φως: η μεταφυσική, η αλληγορική - συμβολική και η φυσική, περιπλέκοντας αρμονικά μεταξύ τους θέματα θεολογικού περιεχομένου, φιλοσοφικής πρακτικής και θεωρίας περί τέχνης, αναμιγνύοντας το φως και το χρώμα ποικιλοτρόπως και δημιουργώντας μια νέα αισθητική οπτική διάκρισης των παραστάσεων, καθιστώντας το φως το πρωταρχικό στοιχείο έλξης. Η αναγεννησιακή προοπτική ωθούσε τους θεατές να εξηγήσουν την αναλογία και την ομορφιά με βάση το φως. Οι φωτισμοί, αναλόγως με τον τρόπο που έχουν κατανεμηθεί σε κάθε σώμα, είτε όμορφο είτε άσχημο, έχουν την δύναμη να ξυπνήσουν την επιθυμία του θεατή και να τον οδηγήσουν στην πνευματική τελείωση.⁶²⁴

Ιδιαίτερα εμφανής είναι η συμβολή του Φιτσίνο στη ζωγραφική του 15ου αιώνα, όπου ο ίδιος καθοδήγησε τον Μποτιτσέλι στην εκτέλεση του πίνακα *Primavera* (Άνοιξη). Η πιο πειστική ερμηνεία για την αλληγορική σημασία του

⁶²⁴ Giovanni Paolo Lomazzo, *Trattato dell' arte della pittura, scoltura et architettura*, επιμ.

R. P. Ciardi, 2 vols. (Φλωρεντία: Centro Di, 1974), II, 7-589: 187.

έργου είναι ότι το πέρασμα από μια μορφή σε μία άλλη παριστάνει την προοδευτική ανύψωση του αισθησιακού έρωτα σε πνευματική ενατένιση. Ο έρωτας ταυτίζεται σε όλη την Αναγέννηση με την επιθυμία του ωραίου, αλλά και με την αίσθηση του ωραίου, όπως και με την έλλειψή του. Άλλωστε, στην ουσία του το ωραίο είναι "*λάμψη αιωνιότητας μέσα στα πράγματα, ενοποιητική αρμονία του πολλαπλού*",⁶²⁵ λειτουργώντας ταυτόχρονα ως μέτοχος και σύμβολο της τέλει έκφρασης και ισορροπίας του σύμπαντος.

Είναι μια διαδικασία σύμφωνη με την αρμονία που κυβερνά τον κόσμο και που εδώ υποδηλώνεται με την μορφή της Αφροδίτης, την οποία ταυτίζει με την έννοια της *humanitas* ή της θείας αλήθειας. Αρχικά, ο Φιτσίνο στο σχόλιο στο *Συμπόσιο*⁶²⁶ του Πλάτωνα εκφράζει την πραγμάτευση του έρωτα με δύο τρόπους, απεικονίζει δηλαδή την Πάνδημο Αφροδίτη, αναφερόμενος στη σαρκική ομορφιά, και την επουράνια Αφροδίτη, ταυτίζοντάς την με την έννοια της *humanitas*, που συμβολίζει την αρχή της οικουμενικής, αιώνιας και νοητής ομορφιάς.⁶²⁷

Στην "Άνοιξη" του Μποτιτσέλι απεικονίζεται η Αφροδίτη να την στολίζουν οι τρεις Χάριτες με λουλούδια, όπου οι τελευταίες συμβολίζουν την τριάδα *Pulchritudo*(Κάλλος) - *Amor*(Έρωτος) και *Voluptas*(Ηδονή), τονίζοντας τον μεταξύ τους σύνδεσμο και υποδηλώνοντας την ονομασία του έργου. Ο φιλόσοφος αποβλέπει κυρίως στην πνευματική ομορφιά, χωρίς να απαξιοί τη σωματική, γι' αυτό η ομορφιά των σωμάτων που περιγράφει δεν έγκειται στις

⁶²⁵Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols. (Τορίνο: Einaudi, 1978), vol. 2, 584.

⁶²⁶ Πλατ., *Συμποσ.* 180 d-e.

⁶²⁷Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (New York-London: harper & Row, 1972), 191-200.

σκιές, αλλά στη λαμπρότητα και στη γοητεία.⁶²⁸ Έτσι, οι Χάριτες⁶²⁹ καθίστανται χαρακτηριστικό της ιδανικής ομορφιάς, ενώ ο Έρωσ⁶³⁰ απεικονίζεται με τα μάτια δεμένα, υποδηλώνοντας "το μεγάλο δαιμόνιο", που εκπροσωπεί την υπεροχή του κοσμικού έναντι του πνευματικού και ωθεί στην σωματική ηδονή.

Ο Φιτσίνο αποδίδει τη διττή ερμηνεία της "Άνοιξης" στην πλατωνική θεωρία του έρωτα,⁶³¹ που μεν αναδύεται από φυσική γήινη επιθυμία, προέρχεται δε από μια πνευματική έλξη που τείνει προς το Θεό. Οι Πλατωνικοί και ο Φιτσίνο περιέγραφαν την ιδανική ανθρώπινη διαδικασία, όπως η προσπάθεια που απαιτείται, ώστε να επιτευχθεί το πέρασμα από το αισθησιακό πάθος στην πνευματική επιθυμία της γνώσης και του φωτός μέσα από την ένωση με το Θεό. Αυτή η προσπάθεια, άλλωστε, υπάρχει διάχυτη σε όλο το έργο και στην αλληγορία που προβάλλεται με την Αφροδίτη σε ρόλο μιας προχριστιανικής-παγανιστικής Παναγίας και με τη θεία προέλευση της ομορφιάς.

Στην Αναγέννηση, η πλατωνική αντίληψη⁶³² του έρωτα ως επιθυμία για αιώνια κατοχή του καλού εκφράζεται με τον όρο *charitas* (αγάπη προς τον πλησίον) και συνδέεται άμεσα με τις έννοιες αρμονία - καλοσύνη - ομορφιά,

⁶²⁸ Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. 1, 140.

⁶²⁹ Hans Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter* (Leipzig: Teubner, 1926), 118.

⁶³⁰ Erwin Panofsky, *Cupido Cieco. Studi di iconologia. I temi umanistici nell' arte del Rinascimento* (Torino: Einaudi, 1975), 134-183:160-161, σημ. 64-65.

⁶³¹ Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (London and New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958), 110.

⁶³² Πλάτ., *Συμπόσ.* 207a.

έχοντας ως αποτέλεσμα την *αισθητική ενόραση της πραγματικότητας*.⁶³³ Η ομορφιά βρίσκεται ανάμεσα στην καλοσύνη και τη δικαιοσύνη, ή καλύτερα γεννιέται από την ίδια την καλοσύνη και αποβλέπει προς τη δικαιοσύνη. Για τον φιλόσοφο, το πρώτο στάδιο για το Θεό είναι ο εξαγνισμός του πάθους των αισθήσεων συνδέοντας την Πάνδημο Αφροδίτη με το σαρκικό έρωτα, ενώ, όντας καθαροί και εμποτισμένοι με το συναίσθημα της αγνής αγάπης, ακολουθεί το επόμενο στάδιο, όπου ο πνευματικός έρωτας γεννιέται από τη θέαση των πραγμάτων και οδηγεί στην προσήλωση στις αιώνιες αλήθειες, εξυμνώντας την ουράνια Αφροδίτη. Εδώ, γίνεται διάκριση της έννοιας της ομορφιάς ανάμεσα στην *pulchritudo* (ωραιότητα) και *res pulchrae* (ωραίο πράγμα), δηλαδή ανάμεσα στο καθαυτό ωραίο και τα σώματα.

Η ομορφιά είναι το μέσο που μας επιτρέπει να γνωρίσουμε το Θεό και μας προτρέπει να τον αγαπήσουμε. Η παρατήρηση της πνευματικής ομορφιάς που αναζητά ο έρωτας είναι η λαμπρότητα του προσώπου του Θεού και γίνεται αντιληπτή μέσα από έναν τριαδικό τρόπο που αναπτύσσεται με το νου, την όραση και την ακοή.⁶³⁴ Ο Θεός λάμπει σε τρεις καθρέφτες, οι οποίοι με τη σειρά είναι ο Άγγελος, η Ψυχή και το επίγειο σώμα. Ο Νους του Αγγέλου βλέπει το πρόσωπο του Θεού μέσα στον εαυτό του, καθώς δεν έχει σωματικές προσμίξεις.

Έτσι, ο Φιτσίνο προτείνει τέσσερα διαφορετικά επίπεδα νοήματος του εν λόγω πίνακα του Μποτιτσέλι, με σκοπό την απεικόνιση του τρόπου διαμόρφωσης των φαινομενικά μοναδικών εσωτερικών οραμάτων της

⁶³³ Garin, *Storia della filosofia italiana*, II, 595.

⁶³⁴M. De Gandillac, "Astres, anges et génies chez Marsile Ficin", στο *Umanesimo e esoterismo*, επιμ. E. Castelli (Padova: Cedam, 1960), 85-109.

διαδρομής της ψυχής στο Θεό, ως εξής: α) το κυριολεκτικό (προβαίνει σε συσχέτιση με τα κλασικά κείμενα), β) το αλληγορικό (υποστηρίζει την πλατωνική αγάπη), γ) το ηθικό (παρεμβάλλει την αθανασία της ψυχής) και δ) το αναγωγικό (συγκρίνει το ταξίδι της ψυχής του Θεού με τη χριστιανική έννοια της Δευτέρας παρουσίας).⁶³⁵

Συνεπώς, η μελέτη της ομορφιάς οδηγεί στην αναζήτηση και αναδίφηση μέσα στα πράγματα εκείνου του θεϊκού φωτός που ανοίγει το δρόμο προς το Θεό.⁶³⁶ Βέβαια, η ομορφιά, καθότι αισθητή, δεν είναι αναγνωρίσιμη από όλους, παρά μόνο από όποιον έχει μέσα του την ιδέα της και κατόπιν τη μεταδίδει και προκαλεί τον έρωτα, όπως και η ιδέα του ωραίου είναι έμφυτη μέσα μας και αναγνωρίζουμε ένα ωραίο πράγμα, όταν ανταποκρίνεται σε αυτή την έμφυτη ιδέα μας. Το ωραίο δεν ταυτίζεται μόνο με τα χρώματα, το φως, τη φωνή, αλλά κυρίως με τη λάμψη που αποδίδει τη θεϊκή φωτεινότητα των μορφών. Έτσι, η ομορφιά είναι "*η ικανότητα όρασης του εσωτερικού φωτός, της εσωτερικής τέχνης των πραγμάτων, της λάμψης των στοιχείων με αποτέλεσμα η θεωρία του φωτός και οι θεωρίες της ομορφιάς και του έρωτα καταλήγουν να συγκλίνουν*".⁶³⁷

⁶³⁵ Marsilio Ficino: *His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 329.

⁶³⁶ Garin, *Storia della filosofia italiana*, I, 416.

⁶³⁷ Garin, *Storia della filosofia italiana*, I, 416.

ΤΟ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ ΦΩΣ

Σε πρώτο επίπεδο, ο Πλωτίνος⁶³⁸ υποστηρίζει ότι το αληθινό φως είναι μόνο το νοητό. Υπάρχει μια κεντρική πηγή φωτός, την οποία περιβάλλουν διαδοχικά τρεις σφαίρες. Η πρώτη από αυτές ακτινοβολεί και η ίδια από το φως της πηγής που δέχεται και αντιστοιχεί στο Νου, ο οποίος αντλεί τη φωτεινότητά του από το Εν και συνάμα φωτίζει οτιδήποτε έρχεται μετά από αυτόν. Η δεύτερη σφαίρα, που αντιστοιχεί στη Ψυχή, παίρνει το φως της από το νου και φέγγει από ένα φως που δεν είναι δικό της ενώ η τρίτη σφαίρα, αυτή της υλικότητας, στερείται εντελώς φωτεινότητας και γίνεται αντιληπτή μόνο από την ακτινοβολία που προβάλλουν πάνω της οι προηγούμενες σφαίρες. Το Θεό και το φως πραγματεύονται πολλοί μεσαιωνικοί συγγραφείς, χρησιμοποιώντας την εικόνα ακτινοβολίας του νου από το Ένα, προκειμένου να επικαλεστούν το Θεό ως πατέρα κάθε φωτός, χαρακτηρίζοντάς Τον άλλοτε ως αιώνιο φως και άλλοτε ως φως απαλλαγμένο από κάθε σκοτάδι.⁶³⁹

Ο Φιτσίνο προσπάθησε να εξυμνήσει το φως και τον ήλιο με τη βοήθεια μιας θεολογικής και συμβολικής ερμηνείας, μέσα από τα μικρά έργα *Περί τοῦ ἡλίου (De Sole)* και *Περί τοῦ φωτός (De lumine)*, δημοσιευμένα το 1493 και αφιερωμένα στο Πιέρο ντι Κόζιμο των Μεδίκων, προσδίδοντάς τους μεταφυσικό χαρακτήρα. Διαφαίνεται έντονα ότι το φως αποτελεί το κλειδί της συμπαντικής ηρεμίας και αρμονίας μέσα από τα θέματα που διατρέχουν το έργο του φιλόσοφου, ξεκινώντας από την *Πλατωνική Θεολογία* και καταλήγοντας

⁶³⁸ Ενν. IV 3,17 και V 1,6.

⁶³⁹ B. Nardi, "Metafisica della luce", *Encyclopedia filosofica* (Ρώμη: Epidem, 1979), V, στήλ. 251-255:252.

στα σχόλια στις *Εννεάδες* του Πλωτίνου, ακόμη από πραγματείες σχετικά με το φως όχι μόνο από αρχαίους φιλοσόφους αλλά κυρίως από μεσαιωνικούς στοχαστές.⁶⁴⁰

Το *Περί τοῦ ἡλίου (De Sole)*⁶⁴¹ είναι η μεταφορά του Ἡλίου στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα. Θεωρείται υπέρτατο παράδειγμα σύνθεσης της αστρολογίας, της θρησκείας και της φιλοσοφίας και αποτελεί το αποκορύφωμα της ζωής και του έργου του Φιτσίνο, ο οποίος ανάγει τα επίπεδα της πραγματικότητας στην μοναδική αρχή όλων των πραγμάτων.⁶⁴² Από τις πρώτες γραμμές του κειμένου, απευθυνόμενος στο Πιέρο ντι Κόζιμο, κάνει αναφορά στην πλατωνική ομοιότητα και ορίζει αυτό το βιβλίο ως αλληγορικό και αναγωγικό παρά ως δογματικό. Υποστηρίζει, ακόμη, ότι κανείς δεν πρέπει να επιχειρήσει να συλλάβει και να ερμηνεύσει το απόκρυφο φως του Θεού χωρίς να αξιοποιήσει την ομοιότητα με το αισθητό φως.⁶⁴³ Η ακτίνα, λάμποντας πίσω από το μάτι είναι η ίδια η εικόνα του οράματος, όπως το φως είναι το ίδιο το όραμα της ουράνιας ψυχής ή η δράση της όρασης που απλώνεται στα εξωτερικά πράγματα, ταυτόχρονα βλέποντας και αγγίζοντας, καθώς είναι λογικό, το

⁶⁴⁰ Cesare Vasoli, "Su Alcuni temi della filosofia della luce nel Rinascimento: Ficino (*De Sole e De lumine*) e Patrizi (*L. I della Paunagia*)", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Cagliari* IX 46 (1998): 63-89.

⁶⁴¹ Marsilio Ficino, "The Book of The Sun(De Sole)", translated by Geoffrey Cornelius, Darby Costello, Graeme Tobyn, Angela Voss & Vernon Wells, *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts* 6 (1994): 123-48.

⁶⁴² Ficino, "De sole", 1009.

⁶⁴³ Ficino, "De sole", 970.

μυστικό φως του Θεού να ταυτίζεται αδιακρίτως με οτιδήποτε πέφτει τυχαία στα μάτια μας.⁶⁴⁴

Ο Ήλιος, ως κυβερνήτης του ουρανού, έχει υπό την άμεση εποπτεία του όλα τα ουράνια πράγματα, διακρίνει το ημερολογιακό έτος και σηματοδοτεί τον ερχομό και την έξοδο των τεσσάρων εποχών και μάλιστα με το φως του δημιουργεί, επιταχύνει, κινεί, αναζωογονεί και αναγεννά όλα τα πράγματα που ήταν κρυμμένα. Είναι ιδιαιτέρως φανερή η επιρροή του Φιτσίνο από τους Ορφικούς ύμνους, όπου ταυτίζει τον ήλιο με τον "αιώνιο οφθαλμό" του Θεού.⁶⁴⁵ Συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο *Εγκώμια των αρχαίων στον ήλιο και με ποιο τρόπο όλες οι δυνάμεις των ουράνιων σωμάτων είναι παρούσες στον ήλιο και προέρχονται από τον ήλιο*, αναφέρει χαρακτηριστικά από τους Ύμνους του Ορφέα: "Ο Ήλιος είναι το αιώνιο μάτι που βλέπει όλα τα πράγματα, το κατεξοχήν ουράνιο φως, μετριάζοντας ουράνια και κοσμικά πράγματα, οδηγώντας ή αντλώντας την αρμονική πορεία του κόσμου, ο Κύριος του κόσμου, ο αθάνατος Δίας, το μάτι του κόσμου κάνει κύκλους παντού, κατέχοντας το αρχικό αποτύπωμα του οποίου εικόνα γίνονται όλες οι κοσμικές μορφές...", συνδέοντας με emphaticό τρόπο τον ήλιο με την απόκλιση των πλανητών.

Συνοφθαίμονα επιπλέον και τα χαρακτηριστικά αυτών των πλανητών: proportio(αναλογία), forma(μορφή), gratia(χάρη) και lumen(φωτισμός), τα οποία συνιστούν την ομορφιά του σύμπαντος και την ιδέα ότι ο ήλιος συνενώνει όλα αυτά τα χαρακτηριστικά μέσα στον ίδιο. Για παράδειγμα, η Σελήνη, η Αφροδίτη και ο Ερμής ονομάζονται συνοδοί του Ήλιου. Η Σελήνη,

⁶⁴⁴ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 96.

⁶⁴⁵ Ficino, "De sole", 982.

λόγω των συχνών ηλιακών συνοδών και σχηματισμών, η Αφροδίτη και ο Ερμής λόγω της πορείας τους μαζί με τον Ήλιο. Ο Ερμής, λοιπόν, αναμιγνύει όλα τα μέρη στα πράγματα που παράγονται με κάποια μουσική αναλογία. Η Αφροδίτη προσθέτει σε αυτή την ανάμιξη τις ωραίες μορφές της, τη χάρη και τη χαρά. Έτσι, ο Ήλιος έχει διανείμει το σύνολο του φωτός που συλλέγεται από τον ίδιο μέσα από διάφορα αστέρια που διαφέρουν μεταξύ τους σε είδος, και δένει τις αρετές σε κάθε μορφή, με το φως που μπορεί να πάρει κάθε μορφή,⁶⁴⁶ δηλαδή με πολλαπλό φως διαδίδει και τα πολλαπλά χαρακτηριστικά.

Με βάση τα παραπάνω λεχθέντα, ο Ήλιος, ως άρχοντας του ουρανού και επικεφαλής πλανήτη των δώδεκα ζωδίων, αποκαλύπτει ανάλογα με την κίνηση και τη θέση του, την τύχη και το πεπρωμένο της ζωής κάθε ανθρώπου τη στιγμή της γέννησής του σε αντιστοιχία με τους υπόλοιπους πλανήτες του ζωδιακού κύκλου. Κάθε πλανήτη απεικονίζει ένα ξεχωριστό πνεύμα, εμπεριέχει ένα μοναδικό είδος εμπειριών, το είδος των ακτινών που λάμπουν στη ζωή κάθε ατόμου, αλλά όλοι οι πλανήτες συμμετέχουν εξίσου στις περιπέτειες του κεντρικού ηλιακού προτύπου, καθώς ο ήλιος αντιπροσωπεύει το ίδιο το πνεύμα.⁶⁴⁷ Αναλόγως της τροχιάς του, ο ήλιος διακρίνει τις μέρες από τις νύχτες, τις ώρες από τους μήνες και τα έτη. Ομοίως με το φως του δημιουργεί, επιταχύνει και καλλιεργεί τις φύσεις των πραγμάτων και τις ικανότητες των όντων.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Ficino, "De sole", 984.

⁶⁴⁷ Thomas Moore, *The Planets Within, The Astrological psychology of Marsilio Ficino* (London: Associated University Press, 1982), 127 και 139-154.

⁶⁴⁸ Ficino, "The Book Of The Sun (De Sole)", V.

Γι' αυτό οι περισσότεροι πλατωνιστές τοποθέτησαν την κοσμική ψυχή στον Ήλιο, η οποία συμπληρώνοντας το σύνολο του πεδίου του Ήλιου, απέρρευσε μέσα από τη φλογερή σφαίρα, ακριβώς όπως απέρρευσε τις ακτίνες του πνεύματος μέσα από την καρδιά, και από εκεί μέσα στα πάντα, στα οποία διανέμονται η ζωή, το συναίσθημα και η κίνηση συνολικά.⁶⁴⁹ Στηριζόμενοι στην παραπάνω παραδοχή, πολλοί αστρολόγοι υπέθεσαν ότι, όπως μόνο ο Θεός μας έδωσε μια πνευματική ψυχή, έτσι μόνο Αυτός μας στέλνει κάτω από την επιρροή του Ήλιου στον τέταρτο μήνα μετά τη σύλληψη. Η φιλοσοφία του Φιτσίνο είναι πάνω απ' όλα ηλιακή, λόγω της έμφασης που δίνει ο ρόλος του πνεύματος στη φροντίδα της ψυχής.⁶⁵⁰

Επίσης, σε όλο τον 15ο αιώνα υπήρχε διάχυτη η αντίληψη της σύγκρισης του Ήλιου με το Θεό, καθώς ο ήλιος αναπαρίσταται σε πολλά θεολογικά και φιλοσοφικά θέματα.⁶⁵¹ Ο Φιτσίνο προσπάθησε να εξηγήσει αυτή την αντίληψη, δίνοντας μια χριστιανική εκδοχή. Στο βιβλίο του *Περί τοῦ ἡλίου (De sole)*, στο κεφάλαιο IX, ο Φιτσίνο ισχυρίζεται ότι ο Ήλιος καθημερινά ρίχνει ένα καθολικό φως μέσα από το οποίο διεγείρει την αμοιβαία δράση στις αρετές και των κατανοητών και των διανοητικών σφαιρών, ενώνοντας αυτές μαζί μέσα από τη δράση. Ωστόσο, αυτό το φως ονομάζει αλήθεια αναφορικά με τα νοητά πράγματα και γνώση σχετικά με του νου του ανθρώπου.⁶⁵² Ακόμη, θεωρεί ότι ο Θεός είναι το ίδιο το καλό, που ξεπερνά όλα τα πράγματα, όπως ο Ήλιος είναι ανώτερος από το φως, τα μάτια και τα χρώματα. Και μάλιστα, λέγοντας ότι ο

⁶⁴⁹ Ficino, "The Book Of The Sun (De Sole)", VI.

⁶⁵⁰ Moore, *The Planets Within*, 127.

⁶⁵¹ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 97.

⁶⁵² James Nohrnberg, *The Analogy of the Faerie Queene* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 144.

Ἡλιος κυριαρχεῖ στο ορατό βασίλειο, αναμφίβολα παραπέμπει σε έναν άυλο Ἡλιο πάνω από το σωματικό Ἔνα, που εἶναι η θεία διάνοια. Το φως του Ἡλιου ἔχει ένα ξεχωριστό και ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, καθώς μπορεί να εκτείνεται σε ένα άπειρο διάστημα που καλύπτει τα πάντα και με τη παρουσία του να διαχέεται παντού. Ωστόσο, η άμορφη ύλη εἶναι ξένη προς το θεῖο φως, δεδομένου ότι τα σώματα, στα οποία υπερισχύει η γήινη κατάσταση εἶναι απρόσιτα στο φως, δεν δέχονται φως στο εσωτερικό τους, με τον ἴδιο τρόπο τίποτα δεν εἶναι πιο διαφορετικό από το φως του Ἡλιου, παρά μόνο η γη. Και αυτό δεν συμβαίνει, επειδή ἴσως το φως εἶναι ανίκανο να φωτίσει εσωτερικά κάτι, διότι το φως διαπερνά το κρύσταλλο ακαριαία, ενώ δεν μπορεί να διαπεραστεί εύκολα από κάτι άλλο.⁶⁵³ Ομοίως, το θεῖκό φως λάμπει μέσα στο σκοτάδι της ψυχῆς αλλά το σκοτάδι δεν το κατανοεῖ. Επομένως, το φως προέρχεται άμεσα από το νοητό φως, που εἶναι ὅμοιο στο Θεό, διότι το νοητό φως εἶναι καθαρῆ διάνοια, μέσα στον άυλο κόσμος, ενώ το αισθητό φως εἶναι μέσα στο σωματικό κόσμο, το ἴδιο το ηλιακό φως, ὅμως το φως στο πρώτο στάδιό του, ὅπως την πρώτη μέρα, ιδρύθηκε απλά να λάμπει ἔσωθεν και να φωτίζει ἔξω. Ἄλλωστε, ο Πλάτων στον *Τίμαιο* ἔχει αναφερθεῖ δυο φορές στη διπλή σύσταση του Ἡλιου, πρώτα τοποθετώντας τον μεταξύ των πλανητῶν ως σύντροφο τους, δεύτερον παρουσιάζοντάς τον ως θεῖο, με ένα φως θαυματουργό με βασιλική εξουσία πέρα από ὅλα τα πράγματα.⁶⁵⁴

Ωστόσο, η ταύτιση του Ἡλιου με το Θεό αναφέρεται στο βιβλίο *Περὶ τοῦ Φωτός (De lumine)*,⁶⁵⁵ ὅπου ο Φιτσίνο αναφέρει το Θεό ως φως χωρίς σκοτάδι,

⁶⁵³ Ficino, "De Sole", 992.

⁶⁵⁴ Ficino, "The Book Of The Sun (De Sole)", X.

⁶⁵⁵ Ficino, "Librum de Lumine", στο *Opera Omnia*, I, 976-986: 977.

δηλαδή ως τη μορφή που δεν γνωρίζει το άμορφο. Η διάνοια παραλληλίζεται με μια ακτίνα, η οποία αποκαλύπτει την αόρατη αλήθεια. Ο Θεός, όπως αναφέρουν οι Θεολόγοι, έδωσε ένα διπλό φως στο νου μας. Το πρώτο θεωρούν ότι είναι φυσικό, ενώ το δεύτερο προστέθηκε ελεύθερα ανάλογα με την αξία μέσω της χάρις και αυτό καθιστά το νου ευλογημένο με μια θαυματουργή αλήθεια. Με όποιο τρόπο ο Θεός έχει προσθέσει αυτό το τεράστιο φως στο πρώτο φως του ήλιου, έτσι ο Ήλιος, ο εκπρόσωπος του Θεού σε αυτή την εξουσία, προσθέτει το δεύτερο φως στο έμφυτο φως των αστεριών.

Η ανάπτυξη και διεύρυνση του ηλιακού θέματος οδηγεί στην εξομοίωση του Ήλιου με την Αγία Τριάδα, καθώς στον ήλιο αντιστοιχούν τρία διακριτά και ενωμένα πράγματα.⁶⁵⁶ Πρώτον μια φυσική γονιμότητα, η οποία είναι εντελώς κρυμμένη από τις αισθήσεις μας, δεύτερον το φανερό φως που ρέει από αυτή τη γονιμότητα, και τρίτο το χαρακτηριστικό της εκπομπής θερμότητας, το καθένα από αυτά αναλόγως ισοδυναμεί με τον Πατέρα, τον Υιό και το Πνεύμα της αγάπης.⁶⁵⁷ Το φως του Ήλιου δεν είναι μόνο η εικόνα των πραγμάτων αυτού του είδους, αλλά και η αιτία τους. Πράγματι, είναι η μοναδική εικόνα της καθαρής διάνοιας και, όπως η διάνοια διαπερνά και εισχωρεί στο βάθος, ανακαλύπτοντας πράγματα, αναμεμιγμένα με το τίποτα στην μεγαλειώδη ύπαρξή τους, έτσι ακριβώς και το φως ακτινοβολεί σε όλα τα πράγματα σε μια στιγμή, αποκαλύπτοντας συγκεκριμένα πράγματα, ενώ ακόμα παραμένουν αδιαίρετα και συνολικά.

⁶⁵⁶ Ficino, "The Book Of The Sun (De Sole)", XII, 208.

⁶⁵⁷ Ficino, "Librum de Lumine", 973.

Είναι δυνατό να αποκτήσουμε το φως και την αλήθεια που μας ζητείται από το ένστικτο της φύσης.⁶⁵⁸ Πολύ περισσότερο είναι σωστό να προσκυνήσουμε τη θεία αλήθεια από το ιερό της θρησκείας. Το μυαλό δημιουργήθηκε για την αναζήτηση και τη λήψη, όχι λιγότερο από το μάτι που δημιουργήθηκε για την ενατένιση του φωτός του Ήλιου. Και όπως λέει ο Πλάτων, όπως ακριβώς η όραση δεν βλέπει πουθενά τίποτα ορατό εκτός από την ακτινοβολία του υψηλότερου ορατού πράγματος, δηλαδή τον ίδιο τον Ήλιο, έτσι και η ανθρώπινη διάνοια δεν αντιλαμβάνεται τίποτα ορατό, εκτός από το φως του υψηλότερου νοητού πράγματος, που είναι το φως του Θεού, το οποίο είναι πάντα και παντού παρόν για μας, καθώς φωτίζει κάθε άνθρωπο που έρχεται στον κόσμο αυτό.⁶⁵⁹ Στο φως του οποίου ο Δαβίδ τραγουδά: "*In lumine tuo videbimus lumen*", δηλαδή "υπό το φως Σου θα δούμε φως".⁶⁶⁰

Ακριβώς, όπως τα μάτια έχουν εκκαθαριστεί και κοιτάζοντας το ίδιο το φως, ξαφνικά η λάμψη του χύνεται μέσα, αντανακλώντας αφθονία από τα χρώματα και τα σχήματα των πραγμάτων, έτσι ώστε, μόλις ο νους καθαρίζεται από όλες τις σωματικές διαταραχές μέσω της ηθικής πειθαρχίας, κατευθύνεται προς τη θεϊκή αλήθεια (δηλαδή, τον ίδιο τον Θεό) μέσω μιας θρησκευτικής και

⁶⁵⁸ Avicenna (ibn Sina, 980-1037). *Liber de viribus cordis*, μτφ. στα λατινικά από τον Arnald of Villanova και δημοσιεύθηκε μαζί με το *Liber canonis* του (Venice 1507, repr. Hildesheim, 1964), 2.4, 552.

⁶⁵⁹ Marsilio Ficino, *Three Books on Life, A Critical Edition and Translation with introduction and notes*, επιμ. Card. V. Kaske and John R. Clark (Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Text and Studies, 1989), XXVI, 23, 161.

⁶⁶⁰ Gerónimo Ortega, *Los Salmos de David y Cánticos Sagrados: interpretados en una brevisima paráfrasis en sentido propio y literal*, μτφ. Jaime Serrano (Πανεπιστήμιο Complutense της Μαδρίτης: por Gerónimo Ortega, 1802), XXXV, 111.

καυστικής αγάπης. Οι πλατωνικοί υποστηρίζουν ότι η αγάπη είναι μια θεϊκή ακτίνα και το πρόσωπο της θείας Καλοσύνης λάμπει στην [Αγγελική Νόηση], στη ψυχή και το σώμα: στη Διάνοια λάμπει φωτεινότερα όσο ο Άγγελος είναι πιο κοντά στο Θεό, στη ψυχή λάμπει με μικρότερη λαμπρότητα, και στο σώμα είναι μια μικροσκοπική λάμψη, αποκαλώντας την ομορφιά του σώματος. Βρίσκεται σε μεγαλύτερο βαθμό σε εκείνο το σώμα, όπου τα μέλη είναι στη σωστή αναλογία μεταξύ τους.⁶⁶¹ Η αλήθεια από το θεϊκό μυαλό ρέει και παραγωγικά ξεδιπλώνει τους πραγματικούς λόγους των πραγματικών αιτιών,⁶⁶² που περιέχονται σε αυτό, και όλα τα πράγματα, τα οποία παραμένουν στην ύπαρξη. Και όσο περισσότερο περιβάλλει το μυαλό με φως, τόσο περισσότερο ευτυχώς γεμίζει τη θέληση με χαρά.

Το ισχυρό φως είναι σε θέση να οδηγήσει στην ανύψωση. Αυτό μπορεί να είναι ένα πνευματικό φως, *lumen* στην *Πλατωνική Θεολογία*, ή ένα αστρικό φως, *Soli illuminatio* στο *De vita*. Η μετεώριση μοιάζει με ένα φωτισμό, όπου η απόσταση ανάμεσα στη μυστική αιώρηση και τη φυσική ανύψωση παραμένει ποιοτικά η ίδια, καθώς ο Φιτσίνο αντιλαμβάνεται το φως ως ποιότητα, και μάλιστα από το πνευματικό στο ηλιακό φως υποθέτει μια προοδευτική υλοποίηση. Έτσι, το πνευματικό φως του ένδοξου σώματος και το φυσικό φως

⁶⁶¹ Vogliono i Platonici che il volto della Divina Bonta risplenda nell'Angelo, nell'anima & nel corpo: in quello [Angelo], come a esso piu vicino, chiaramente, in questa con minor chiarezza, ma nel corpo un picciol raggio se ne veda, il quale da loro vien denominato la bellezza del corpo, il che piu si scopre in quel corpo, le cui parti sono tra loro debitamente proportionate.' Castiglione, IV.52, 416; Ciccarelli, fol. 194 verso. Ciccarelli is paraphrasing the same passage from *De amore*, I.4, στο Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, edited and translated by Raymond Marcel (Paris: Les Belles Lettres, 1956), 142.

⁶⁶² Πλωτ., *Ενν.* 4.3.11.

του ήλιου παράγουν το ίδιο αποτέλεσμα, σε διαφορετικά αλλά συμπληρωματικά πεδία, τη θεουργία και τη φυσική μαγεία.⁶⁶³

Γενικότερα, ο Φιτσίνο βασίζει την άποψή του σε δύο εκδοχές. Σύμφωνα με την πρώτη, οι Χαλδαίοι πίστευαν ότι η ψυχή μπορεί να περιβάλλει το σώμα της με φως από διάσπαρτες ακτίνες και με την ελαφρότητα των ακτίνων άρει το σώμα της σε υψηλά επίπεδα.⁶⁶⁴ Στη δεύτερη, ο μάγος⁶⁶⁵ υποβάλλει γήινα πράγματα σε ουράνια, κατώτερα πράγματα πιο υψηλά, προς τον Ήλιο για ανύψωση.⁶⁶⁶ Έτσι, το πνεύμα θα γίνει ουράνιο στον πιο υψηλό βαθμό, μεταφέροντας τα ουράνια δώρα στο σώμα μας, συνδέοντας με αυτό τον τρόπο τη ψυχή με το σώμα. Ακόμη, ο Ήλιος θα συντείνει κάνοντας το πνεύμα μας ηλιακό, καθώς αναλόγως τις ακτίνες και τις επιρροές του υπαγορεύει την ταυτότητα μας, ως ο κυρίαρχος των ουράνιων σωμάτων.⁶⁶⁷

Στην *Πλατωνική Θεολογία*, στα *Στοιχεία της Θεολογίας*, όπως επίσης στα σχόλια στον *Τίμαιο*, ο Πρόκλος διατυπώνει την ύπαρξη τριών οχημάτων.⁶⁶⁸ Δύο από αυτά είναι αόρατα και πνευματικά, το τρίτο είναι γήινο και ορατό. Η ψυχή

⁶⁶³ Stéphane Toussaint, "Zoroaster and the flying egg: Psellos, Gerson and Ficino", στο *Laus Platonici Philosophi, Marsilio Ficino and His Influence*, επιμ. Stephen Clucas, Peter J. Forshaw & Valery Rees (London: Brill, 2001), 105-116: 106.

⁶⁶⁴ Ficino, *Théologie platonicienne...*, επιμ. Raymond Marcel, vol. 2, 239 ; Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, 204–7.

⁶⁶⁵ Μάγος καλείται ο φιλόσοφος που γνωρίζει φυσικά αντικείμενα και αστέρια.

⁶⁶⁶ Ficino, "De vita coelitus Comparanda", στο *Three Books on Life*, XXVI, 387.

⁶⁶⁷ Ficino, "On Obtaining Life from the Heavens", στο *Three Books on Life*, IV, 258.

⁶⁶⁸ Ο όρος όχημα, αναφέρεται στον *Τίμαιο*, 41e, όταν ο Θεός μεταφέρει τις αστρικές ψυχές στα άρματα τους με σκοπό να τις δείξει στο σύμπαν. Άρα, ένα αστρικό όχημα παρομοιάζεται με ανθρώπινο αστέρι, όπως οι ψυχές.

μας, λοιπόν, έχει τρία σώματα ή οχήματα. Το πρώτο σώμα είναι φωτεινό και έχει την πιο αγνή ποιότητα. Τα ανθρώπινα μάτια δεν μπορούν να το δουν, διότι κατά την κάθοδο προς το σώμα, το πρώτο όχημα κρύβεται με αφάνεια και υγρασία. Αυτό το όχημα τείνει να αυξάνεται πριν από την περαιτέρω ενσωμάτωσή του, παράγοντας το δεύτερο πνευματικό όχημα από ανάμικτα υλικά. Το τρίτο όχημα είναι το φυσικό σώμα.

Σύμφωνα με τους Πορφύριο, Ιάμβλιχο, Συνέσιο και Πρόκλο, οι ανθρώπινες ψυχές κατεβαίνοντας στο σώμα τους είναι καλυμμένες σε μια αόρατη σύσταση της ουράνιας ουσίας.⁶⁶⁹ Βέβαια, ο Φιτσίνο ακολουθεί την άποψη του Πρόκλου για την ύπαρξη του οχήματος σε τρία στάδια⁶⁷⁰ και μάλιστα αναφέρεται σε ποικίλες περιπτώσεις στον Πλήθωνα, όπου μια ψυχή έχει ένα όχημα. Ακόμη, συνδυάζει την Εβραϊκή προφητεία και τη νεοπλατωνική φιλοσοφία, προκειμένου να αναπτύξει και να τεκμηριώσει τη θεωρία του για την

⁶⁶⁹ Proclus, *The Elements of Theology. A Revised Text with translation, introduction and commentaries*, επιμ. E. R. Dodds, second edition (Oxford: Clarendon Press, 1963), Appendix II, 315 ff. ; Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), Appendix II, 152 ff. ; Gérard Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, 350 - 85.

⁶⁷⁰ Stéphane Toussaint, "'Sensus naturae". Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle", στο *La magia nell' Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofianaturale. Atti del convegno (Firenze 2-4 ottobre 2003)*, επιμ. Fabrizio Meroi with Elisabetta Scapparone, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni, vol. 23, 2 vols. (Florence: Leo S. Olschki, 2007), vol. 1, 107 - 45.

μετεώριση, όπου υποστηρίζει ότι οι ψυχές μας είναι σαν αστέρια σε ανθρώπινο σώμα.⁶⁷¹

Ως αποτέλεσμα των παραπάνω λεχθέντων, αιώρηση είναι η ανύψωση του υλικού οχήματος από το αστρικό όχημα κάτω από τη λάμψη των θείων ακτινών που αντανακλώνται στην άυλη ψυχή. Το πνευματικό φως υποστηρίζει το τρίτο και επίγειο σώμα μέσω του αποτελέσματος του κατόπτρου, και επειδή υπάρχει ένα δεύτερο ενδιάμεσο σώμα που αντανακλά πάνω στο τρίτο επίγειο σώμα, ο φωτισμός του πρώτου οχήματος, σχεδόν σε κοντινή επαφή με το Θεό, έχει μια μετεωρική επίδραση. Κάποιο είδος ενός συγκρίσιμου προφητικού θαύματος ανακαλείται από τον Ιάμβλιχο στο *De mysteriis* του, όπου το φως των Θεών γεμίζει το πνευματικό μέρος της ψυχής και φωτίζει με τη θεία *έλλαμψιν*, το φλογερό όχημα που συνδέεται με την ψυχή.⁶⁷²

Σε αυτό το σημείο γίνεται αντιληπτό ότι η ψυχή ελέγχει το σώμα, το σώμα είναι "μέσα" στην ψυχή, και όχι το αντίστροφο. Η ψυχή παραμένει η ίδια ανέγγιχτη από το σώμα, αλλά δεν είναι σε ένωση μαζί του. Η ψυχή κατευθύνει το σώμα μέσω ενός "ειδώλου" ή "έλλαμψεως", δηλαδή μιας εικόνας ή

⁶⁷¹ Stephen Clucas, Peter J. Forshaw and Valery Rees, eds. *Laus Platonici Philosophi, Marsilio Ficino and His Influence* (Leiden, Boston: Brill, 2011), 108-109.

⁶⁷² "Πάν δὴ καὶ τοῦ το ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὃ μὴ συνείληπται δυνάμει, ἢν ἂν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. [...] καθ' ἑκάτερον δὲ τὸν τρόπον χωριστὴ καὶ ἡ θεία παρουσία ἐστὶ καὶ ἡ ἔλλαμψις" στον Ιάμβλιχο, *Les mystère sd' Egypte*, III 14, edited by Edouard Des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1989), 117-18, paraphrased by Ficino in *Iamblichus De mysteriis* [...] Proclus in *Platonicum Alcibiadem* [...] *Marsilii Ficini Liber de voluptate* (Venice, 1497, facsimile edition with an introduction by Stéphane Toussaint: Enghien-Les-Bains: Editions du Miraval, 2006), sig [b viii] verso ff.

ακτινοβολίας ταύτης που προβάλλεται στο σώμα.⁶⁷³ Κατά τα λεγόμενα του Φιτσίνο: "κάθε φορά που η ανθρώπινη ψυχή επικεντρώνει το βλέμμα της στο Θεό, κατακλύζεται από ένα θεϊκό φως, έτσι ώστε λάμπει και ακτινοβολεί πλήρως τις ακτίνες της πάνω στο όχημα και έπειτα μέσω του οχήματος και του πνευματικού σώματος γίνεται ορατή στο σώμα με τα μάτια μας".⁶⁷⁴ Το πνευματικό φως, λοιπόν, γίνεται ορατό.

Σχετικά με την ανθρώπινη όψη προσεγγίζει ήδη την ουράνια εγκράτεια, ιδιαίτερα το πνεύμα της, το οποίο έχει αποκτήσει επίσης ουράνιο φως. Το πνεύμα, λειτουργεί ως μεσολαβητής σε εμάς, καθώς τα ουράνια δώρα που τοποθετούνται σε αυτό θα ξεχειλίσουν όχι μόνο στο σώμα μας αλλά και στο νου μας, διότι όλα τα ουράνια αγαθά περιέχονται στον Ήλιο.⁶⁷⁵ Γιατί, όπως εκθέτουμε το σώμα μας στο φως και τη θερμότητα του Ήλιου μέσω της καθημερινής αρμονίας του, που είναι η θέση, η στάση του σώματος και το σχήμα του, ομοίως εκθέτουμε το πνεύμα μας, ώστε να αποκτήσει τις απόκρυφες δυνάμεις των άστρων μέσω μιας παρόμοιας αρμονίας με τη δική του, που λαμβάνεται από εικόνες. Τέλος, εκθέτουμε τη ψυχή και το σώμα μας σε αυτές τις απόκρυφες δυνάμεις διαμέσου του πνεύματος, οπότε προετοιμαζόμαστε για πράγματα παραπάνω από την ψυχή μας, στο βαθμό που έχει κλίση από την αγάπη προς το πνεύμα και το σώμα.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Blumenthal, *Plotinus' Psychology: His doctrines of the Embedded Soul*, esp. p. 15 f.

⁶⁷⁴ Ficino, *Theologia platonica*, XIII.4, vol. 2, 239 - 40 ; Ficino, *Platonic Theology*, vol. 4, Books XII - XIV, 204 - 206.

⁶⁷⁵ Ficino, "De vita Coelitus Comparanda", στο *Three Books on Life*, chap. IV, 258-263.

⁶⁷⁶ Ficino, "De vita Coelitus Comparanda", στο *Three Books on Life*, chap. XXII, 363-4.

Οι Άραβες⁶⁷⁷ και οι Αιγύπτιοι⁶⁷⁸ αποδίδουν τη δύναμη των αγαλμάτων και των εικόνων στην αστρονομική και μαγική τέχνη και πιστεύουν ότι τα πνεύματα των αστεριών περικλείονται σε αυτά.⁶⁷⁹ Έχουν την πεποίθηση ότι τα πνεύματα των αστεριών εισάγονται σε αγάλματα και φυλαχτά με τον ίδιο τρόπο που οι δαίμονες σε ορισμένες περιπτώσεις παίρνουν τη θέση των σωμάτων. Με τον ίδιο τρόπο, μέσα από τις ακτίνες που αλιεύονται στον κατάλληλο χρόνο και μέσω των αναθυμιάσεων που προκαλούνται, τα φώτα και τους δυνατούς ήχους, τα πνεύματα των άστρων μπορούν να εισαχθούν στα συμβατά υλικά των εικόνων και να κάνουν θαύματα στον χρήστη ή παριστάμενο.

Για τον Φιτσίνο, η ψυχή είναι ένα είδος προσανάμματος τόσο στο πνεύμα όσο και στο σώμα του κόσμου, όπως η υπερβολική ξηρότητα στο ξύλο το προετοιμάζει να εισχωρήσει η θερμαντική ύλη, και το πετρέλαιο εμποτισμένο στο ξύλο είναι καύσιμο για φωτιά (δηλαδή, για την θερμότητα σε πρώτη φάση), και η ίδια η θερμότητα είναι το όχημα για το φως, όπως αυτό το ξύλο ήταν το είδος το οποίο μερικές φορές βλέπουμε και που, όταν πυρποληθεί ανάβει αλλά δεν καταναλώνεται.⁶⁸⁰ Επομένως, η ψυχή, η οποία λέγεται ότι περιέχει όλα τα πράγματα, είναι ενδιάμεση μεταξύ του πνεύματος και του σώματος. Θεωρώντας

⁶⁷⁷ Martin Plessner and Hellmut Ritter, eds., *Picatrix. Das Ziel des Weisen von pseudo-Māgrīī*, Vol. 27 (London: The Warburg Institute University of London, 1962), 193-197.

⁶⁷⁸ Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, edited and translated by A. D. Nock and A.-J. Festugière, 4 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1945-1954), 37-38.

⁶⁷⁹ Al-Kindi, "De radiis", επιμ. M.-T. d'Alverny and F. Hudry, *Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1974): 139-260.

⁶⁸⁰ Ficino, "De vita Coelitus Comparanda", στο *Three Books on Life*, chap. XXVI, 385.

την ψυχή ως κοσμική ενδιάμεσο, ο Φιτσίνο δανείζεται τη δομή του από την πλωτική έννοια της ψυχής ως μια από τις τρεις υποστάσεις.⁶⁸¹

Εδώ, παραπέμπει στο δόγμα του Πλωτίνου της μη καταβάσεως της ψυχής, καθώς η διάνοια παραμένει συνεχώς σε νοητό επίπεδο, ενώ οι χαμηλότερες δεξιότητες υπάρχουν στην αισθητή σφαίρα. Για τον Πλωτίνο, η ψυχή μόνο μέσω της ενατένισης μπορεί να φθάσει σε μια θεϊκή κατάσταση, διότι δεν κατεβαίνει πλήρως από το θείο. Είναι εμφανές ότι υιοθετεί τις αρχές από τον Ιάμβλιχο και τον Πρόκλο για την συμπεριφορά της ψυχής, οι οποίοι υποστήριξαν ότι η ψυχή κατέβηκε στο σύνολό της. Συγκεκριμένα, ο Ιάμβλιχος εξηγεί ότι η ψυχή κατέβηκε πλήρως από το υψηλότερο επίπεδο, ενεργεί ως μεσάζων μεταξύ των πνευματικών και σωματικών σφαιρών, μεταβάλλοντας την ουσία της, ενώ ο Πρόκλος έχει την ίδια άποψη ως προς την κάθοδο και κίνηση της ψυχής, αλλά υποστηρίζει ότι αλλάζει μόνο στην πράξη (ξεδιπλώνεται για να συνδέσει τις δύο σφαίρες), όχι στην ουσία.⁶⁸² Αυτή η κάθοδος έγινε η βάση για το δόγμα της θεουργίας των τριών στοχαστών σχετικά με την υπεροχή της ψυχής, η οποία αποκαλύπτει το ουράνιο συμπάν με την υπόλοιπη δημιουργία. Η ψυχή δεν θα μπορούσε εκ νέου να ανέβει μόνη της μέσω της ενατένισης, περισσότερο απαιτούνται οι τελετουργίες.⁶⁸³ Όμως, αναφορικά με τον

⁶⁸¹ Clucas, Forshaw and Rees, eds., *Laus Platonici Philosophi, Marsilio Ficino and His Influence*, 135.

⁶⁸² Βλέπε το αντίστοιχο παράθεμα στο Carlos Steel, *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus* (Brussels: Paleis der Academiën, 1978).

⁶⁸³ Iamblichus, *De mysteriis*, II.11.96, 11-14 in Iamblichus, *De Mysteriis: Translation with an introduction and Notes*, επιμ. Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003) ; Proclus, *Theologica Platonica*, IV.9, 30

μεταφυσικό τόπο της ψυχής ο Φιτσίνο υιοθετεί τη Πλωτινική στάση της μη καταβάσεως της ψυχής, όπου οι τελετουργίες δεν είναι απαραίτητες. Ωστόσο, με βάση το (*Περί ζωής*) *De Vita* του Φιτσίνο και το (*Περί θυσίας και μαγείας*) *De sacrificio et magia*⁶⁸⁴ του Πρόκλου, οι ύμνοι μπορούν να χρησιμεύσουν ως ενδιάμεσοι προκειμένου να κατευθύνουν την ψυχή στην πλήρη άνοδό της προς το θείο φως.

ΤΟ ΦΩΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΦΙΤΣΙΝΟ

Η Πλατωνική Θεολογία περί της αθανασίας της ψυχής (*Theologia Platonica de immortalitate animae*)⁶⁸⁵ αποτελεί το magnum opus του Φιτσίνο και το πιο αντιπροσωπευτικό έργο των φιλοσοφικών του αντιλήψεων, έχοντας την πεποίθηση ότι η θεολογία δεν πρέπει να διαχωρίζεται από τη φιλοσοφία. Το κύριο μέλημά του και βασική επιδίωξή του ήταν να δώσει την απάντηση της χριστιανικής πίστης στην πλατωνική θεολογία του Πρόκλου, όπως επίσης να επαναπροσδιορίσει και να συλλάβει εκ νέου τα στοιχεία της ανθρώπινης οντότητας.

Το μεταφυσικό και οντολογικό σύστημα του Φιτσίνο διακρίνει τα επίπεδα της ύπαρξης ως εξής: σώμα, ποιότητα, ψυχή, άγγελος, Θεός, όπου συντελείται μια ανάβαση από το κατώτερο (σώμα) προς το ανώτερο (Θεός), μέσα από το

(177) and IV.26, 77 (23) in Proclus, *Théologie platonicienne*, επιμ. Henri-Dominique Saffrey and Leendert Gerrit, 6 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997).

⁶⁸⁴ Ficino, *Opera omnia*, 1928-1929 ; Wilhelm Kroll, *Analecta Graeca* (Greifswald: Druck von J. Abel, 1901), 5-14.

⁶⁸⁵ Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, vol. 1, 15.

οποία διαφαίνεται η λειτουργία και η συμβολή του φωτός.⁶⁸⁶ Οι Πυθαγόρειοι περιγράφουν το σώμα ως "πολλά", την ποιότητα ως "πολλά και ένα", την ψυχή ως "ένα και πολλά", τον άγγελο (νου) ως "ένα-πολλά" και το Θεό ως "Ένα".⁶⁸⁷ Στα κατώτερα επίπεδα υπερισχύει η πολλαπλότητα και η κίνηση, ενώ στα ανώτερα η ενότητα και η σταθερότητα.

Ο Θεός είναι η πηγή της ενότητας, ο άγγελος η πηγή της πολλαπλότητας, η ψυχή η πηγή της κίνησης. Ο Θεός μέσα από τον εαυτό του είναι ενότητα, ο άγγελος μέσω του Θεού είναι Ένα, αλλά μέσω του εαυτού του πολλά. Η ψυχή μέσω του Θεού είναι Ένα, μέσω της σκιάς του Θεού πολλά (όντας μαζί με τον άγγελο κάτω από το Θεό) και μέσω του εαυτού της κινητή. Η ποιότητα οφείλει την ικανότητά της να ωθεί σε κίνηση ό,τι βρίσκεται πάνω από αυτή, ενώ στον εαυτό της οφείλει την ικανότητα να αναμιγνύεται με την ύλη.⁶⁸⁸

Ο Θεός είναι ο πρώτος στη φύση, ενεργεί για τα πάντα, αλλά ποτέ δεν ενεργεί κατόπιν, ενώ το σώμα είναι το τελευταίο, το οποίο πρέπει να ενεργήσει μετά απ' όλα. Το σώμα είναι άπειρη πολλαπλότητα επειδή διαιρείται ατελείωτα, όπως όταν η φωτιά γίνεται ισχυρή εκτείνεται προς τα έξω. Έχει τη δύναμη να ακτινοβολήσει άπλετο φως, το οποίο θεωρείται ως ασώματο και η δράση του φωτός στιγμιαία.⁶⁸⁹ Η ποιότητα όμως δεν είναι σώμα, είναι αδιαίρετη, ενυπάρχει στην ύλη με τέτοιο τρόπο ώστε επεκτείνεται, διαιρείται και συντηρείται και εξαρτάται από την ύλη, δεν μπορεί να θέσει σε κίνηση τίποτα από μόνη της, αλλά μόνο όταν ενισχύεται από μια ανώτερη αιτία. Έτσι, η

⁶⁸⁶ Michele Schiavone, ed., *Marsilio Ficino Teologia Platonica* (Bologna: Zanichelli editore, 1965), v. II, 186ff.

⁶⁸⁷ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book III, I.3-6, 212.

⁶⁸⁸ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book III, I.11, 222.

⁶⁸⁹ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book I, κεφ. 2, 21.

ποιότητα, είναι το όνομα που δίνουμε, κατά τον πλατωνικό τρόπο, σε όλα όσα έχουν διαιρεμένη μορφή στο σώμα.⁶⁹⁰

Έχοντας ξεκινήσει την ανάβαση από το σώμα (χαμηλότερο επίπεδο) συνεχίζουμε την πορεία σε μια ενσώματη μορφή, που είναι στο μέσο (επειδή έχει ορισμένες πτυχές του σώματος, όταν επεκταθεί σε αυτό, αλλά δεν έχει άλλες, καθώς η ίδια δεν αποτελείται από μορφή και ύλη) για να φτάσουμε στην τρίτη ουσία, που είναι μια άυλη μορφή, δεν έχει κάποιο χαρακτηριστικό του σώματος, αλλά δίνει στα σώματα τις ποιότητές τους, και είναι η έλλογη ψυχή. Η παράλογη ψυχή τη συνοδεύει, όπως μια σκιά συνοδεύει το σώμα. Όσον αφορά την ατομική και την παγκόσμια ψυχή, ο Φιτσίνο υποστηρίζει ότι η αρχέγονη ατομική ψυχή κατέβηκε από το υψηλότερο επίπεδο σε ένα χρόνο στην ιστορία της σφαίρας. Μολονότι φαίνεται ολόκληρη η ψυχή να έχει κατέβει, εξακολουθεί να έχει τη δυνατότητα επιστροφής στον εαυτό της, επειδή διαιρείται σύμφωνα με δύο τάσεις, τη λογική και την πνευματική, η τελευταία παραμένει να "κοιτάζει" προς την πνευματική σφαίρα.⁶⁹¹

Η ψυχή, που περιέχει όλα τα πράγματα, είναι το ενδιάμεσο ανάμεσα στη νόηση και το σώμα, είναι "αναλογικά κοντά" και στα δύο και τους συνδέει με τέτοιο τρόπο ώστε να μην μπορούν να διαχωριστούν (ένας διαχωρισμός, ο οποίος αποτελεί αδυναμία στην πλατωνική μεταφυσική σκέψη).⁶⁹² Συγκεκριμένα, ως τρίτη ουσία και καθολικό μέσο, η ψυχή κατέχει εντός της τις εικόνες των θείων πραγμάτων, από τις οποίες εξαρτάται, και αυτές οι εικόνες

⁶⁹⁰ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book I, κεφ. 3.1-3, 28.

⁶⁹¹ Paul O. Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years* (Florence: Leo S. Olschki, 1987), 368.

⁶⁹² *De vita*, III.1, 11-0-15, 242-43.

είναι ο λόγος των κατωτέρων οντοτήτων, που κατά κάποιο τρόπο παράγει.⁶⁹³ Όταν προσκολλάται σε θεία πράγματα, επειδή κινείται πνευματικώς σε αυτά και η πνευματική ένωση γεννά τη γνώση, τα γνωρίζει. Όταν συμπληρώνει τα σώματα κινώντας τα έσωθεν, τους δίνει ζωή. Μπορεί δικαίως να χαρακτηριστεί ως το κέντρο της φύσης, ο καθρέφτης των θείων πραγμάτων, η ζωή των θνητών πραγμάτων, διότι μέσα από μια λογική διαδικασία γνωρίζει μέσω της δραστηριότητάς της ότι είναι κινητή, κατανοεί τον εαυτό της έχοντας επίγνωση του εαυτού της, δίνει ζωή στα επίγεια όντα και ενώνει όλα τα πράγματα σε ένα.⁶⁹⁴

Η πρώτη στο γένος του φωτός θερμαίνει τα φώτα ή θερμαίνεται μέσω του εαυτού της,⁶⁹⁵ όπως ο αέρας που είναι το μέσο της φωτιάς και του νερού. Η μεν φωτιά παράγει θερμότητα και εκπέμπει φως, το δε νερό παράγει υγρασία και γίνεται νωθρό, όμως δρα όπως το φως του Ήλιου. Το φως του Ήλιου κατεβαίνει από τον Ήλιο στη φωτιά, χωρίς να εγκαταλείπει τον Ήλιο. Αναμειγνύεται με τον αέρα, αλλά δεν έχει προσβληθεί από την μόλυνση του αέρα. Ομοίως, η ψυχή εισερχόμενη σε ένα σώμα, είναι παρούσα σε όλα και στα επιμέρους μέρη του σώματος, επαφίεται με το σώμα μέσω της αδιαίρετης εξουσίας της και όχι της ποσοτικής επέκτασης, όπως το κέντρο του κύκλου είναι σε κάθε ακτίνα και τον κύκλο όπως το σύνολο.

Ωστόσο, πάνω από την ψυχή πρέπει να θέσουμε μια μορφή που δεν κινείται, τη μορφή του νου, ο οποίος κινείται μέσω της σταθερότητάς του ή καλύτερα βρίσκεται σε κατάσταση ηρεμίας σε κίνηση. Ο νους είναι για την

⁶⁹³ *Plat. Theolog.*, vol. I, Book III, II, 243.

⁶⁹⁴ *Plat. Theolog.*, vol. I, Book III, II, 230-247.

⁶⁹⁵ *Plat. Theolog.*, vol. I, Book III, I, 121.

ψυχή, ότι το μάτι για το σώμα. Ο νους είναι το μάτι της ψυχής, με αποτέλεσμα το φως της αληθείας φέρει την ίδια σχέση με το μάτι της ψυχής, όπως το φως του Ήλιου στο σωματικό μάτι μας. Το σωματικό μάτι δεν είναι το ίδιο το φως, αλλά έχει τη δύναμη να αντιλαμβάνεται το φως, ομοίως και ο νους, το μάτι της ψυχής, δεν είναι η ίδια η αλήθεια, αλλά μπορεί να αντιληφθεί την αλήθεια.⁶⁹⁶

Όμως, η αλήθεια είναι κάτι ανώτερο από το νου, διότι ο νους χρειάζεται την αλήθεια, ενώ η αλήθεια δεν χρειάζεται το νου. Η αλήθεια δεν κρύβεται από τον εαυτό της, όπως και το φως, μολονότι δεν έχει ένα ξεχωριστό μάτι από μόνο του, δεν κρύβεται από τον εαυτό του. Και η πιο ξεκάθαρη αλήθεια ή όραση είναι ο Θεός, το φως που βλέπει τον εαυτό του, η όραση που δίνει φως στον εαυτό της. Ο Θεός είναι η πηγή της πνευματικής διαύγειας και του φωτός, από Τον οποίο το φως και Του οποίου το φως μόνο τη σαφήνεια του νου αντιλαμβάνεται.⁶⁹⁷ Για παράδειγμα, το ξύλο είναι ζεστό από μια ορισμένη συμμετοχή (την επαφή με τη φωτιά), η φωτιά θερμαίνει σύμφωνα με τη μορφή και ο Ήλιος θερμαίνει με ένα πιο ισχυρό τρόπο, σύμφωνα με την επιφανή δύναμή του και την αιτία της θερμότητας.⁶⁹⁸ Ομοίως, η ψυχή συμμετέχει στο νου, ο άγγελος κατέχει τη μορφή του νου, αλλά ο Θεός είναι η πραγματοποιήσιμη πηγή του νου. Κατά τα λεγόμενα του Πλωτίνου, ο Θεός είναι η ίδια η κατανόηση.⁶⁹⁹ Είναι σαν όραση, όχι σε κάποιο θέαμα ή στην όραση ενός ξένου φωτός, αλλά παραμένοντας αμετάβλητος και όντας η όραση του εαυτού Του.

⁶⁹⁶ *Plat. Theolog.*, vol. I, Book II, VII, 8, 82.

⁶⁹⁷ *Ηχ. Ψαλμ.* 36.9: "*Quoniam apud te est fons vitae: et in lumine tuo videbimus lumen.*"

⁶⁹⁸ *Plat. Theolog.*, vol. I, I.6, 84.

⁶⁹⁹ Πλωτ., *Ενν.*, 5.3-5.

Αξίζει να αναφερθεί ότι στον *Τίμαιο*, ο Πλάτων υποστηρίζει ότι ο Θεός ενώνει το νου στην ψυχή και την ψυχή στο σώμα.⁷⁰⁰ Βέβαια, ως συνειδητός νους θα μπορούσε να ενωθεί μόνο με ένα αδιαφανές σώμα μιας διαφανής ψυχής, όπως ακριβώς ένα φωτεινό αντικείμενο ενώνεται με ένα πυκνό μέσω ενός διαφανούς σώματος. Αυτό συμβαίνει έτσι ώστε ό,τι έχει το φως του εαυτού του και το εκθέτει σε άλλα (σώματα) μπορεί να ενωθεί τόσο εκεί που στερείται φωτός, όσο και εκεί που παρεμποδίζεται το φως μέσω κάποιας μεσαίας φύσης, η οποία, αν και μπορεί η ίδια να στερείται φωτός, όμως δεν παρεμποδίζει την είσοδο του φωτός.⁷⁰¹ Σε αυτό το σημείο, τίθεται το ερώτημα, εφόσον η δραστηριότητα του νου έχει τελειοποιηθεί έχοντας μια ορισμένη απόσταση από την ύλη και ο άγγελος είναι πολύ μακριά από την ύλη, ως το ανώτερο μέρος της διάνοησης, και με δεδομένο ότι ο νους και ο άγγελος είναι το ίδιο πράγμα και γι' αυτό το λόγο ο νους αποφεύγει την ύλη, όταν ενεργεί, πώς γίνεται το υπόστρωμα του αγγέλου να εμμένει στενά στην ύλη.

Αυτό είναι σκόπιμο διότι ο Θεός σχημάτισε τον αγγελικό νου από τον εαυτό Του, αλλά την ψυχή μέσω του αγγέλου και την ύλη μέσω της ψυχής. Κάθε μορφή βαθμιαία εκφυλίζεται από την ανώτερη ζωή και πράξη, μέχρι τελικά όταν φτάσει στην ύλη δεν είναι πλέον ζωντανή ή ικανή για οποιαδήποτε δραστηριότητα.⁷⁰² Έτσι, καθώς διενεργείται η μετακίνηση των μορφών από το Θεό προς τον άγγελο, παρατηρείται η σταδιακή μετάλλαξή τους από μια ενιαία ουσία σε πολλαπλές ιδιότητες, κατόπιν από την κατάσταση της ανάπαυσης, που χαρακτηρίζει το νου, μεταβαίνουν στην παραγωγική και ζωτική κίνηση της

⁷⁰⁰ Πλατ., *Τιμ.* 30b.

⁷⁰¹ *Plat. Theolog.*, vol. I, Book IV, I.10, 261.

⁷⁰² *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book IV, I, 263.

ψυχής μέχρι να φτάσουν στο τελικό στάδιο, την παθητική μεταβλητότητα της θνησιμότητας, δηλαδή το σώμα. Επομένως, ο νους, ως αδιαίρετος και αναλλοίωτος, δεν μπορεί να συνάδει με το σώμα, που είναι διαιρετό και ευμετάβλητο, χωρίς τη μεσολάβηση της ψυχής, διότι η τελευταία αφενός, ως αδιαίρετη, σχηματίζεται ή καθοδηγείται από το νου, αφετέρου είναι ευμετάβλητη και συμβατή με την ύλη.⁷⁰³ Έτσι, κάθε μορφή έχει μία φύση και κάθε φύση σχετίζεται με μια ψυχή, κάθε ψυχή έχει μία αγγελική ζωή, που είναι αποκλειστικά πνευματική, και στο υψηλότερο επίπεδο βρίσκεται ο Θεός, η ζωή της ζωής.

Για τους πλατωνικούς, ο Θεός είναι ενότητα, αλήθεια, καλοσύνη καθώς βρίσκεται σε όλα τα πράγματα, δεν επεκτείνεται μέσα από τον κόσμο, αλλά ο κόσμος επεκτείνεται μέσω του Θεού, και όπως ο κόσμος αποκτά τη θεία δύναμη, που είναι άπειρη, με ένα πεπερασμένο τρόπο, με τον ίδιο τρόπο ο κόσμος έρχεται στην παρουσία του Θεού, που λάμπει μέσα από όλα στο άπειρο, σε μια πεπερασμένη τοποθεσία.⁷⁰⁴ Είναι η υπέρτατη αρχή και πρωταρχική αιτία που κατευθύνει και δίνει μορφή στο σύμπαν μέσω των αρχικών αποτυπωμάτων που αφήνει στις επόμενες βαθμίδες της ύπαρξης μέσω της θείας βούλησης, της φαντασίας και της ελεύθερης κρίσης. Η βούληση του Θεού είναι η αρχή όλων των δημιουργικών πραγμάτων⁷⁰⁵ και η αρχή του σύμπαντος πρέπει να έχει τον πιο τέλειο τρόπο δράσης,⁷⁰⁶ καθώς προκαλείται από την αντανάκλαση και από τον μοιραίο νόμο της ψυχής. Η φαντασία λειτουργεί παραπλανητικά,

⁷⁰³ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book IV, I, 263.

⁷⁰⁴ *Plat. Theolog.*, vol. 1, Book II, VI.5, 124.

⁷⁰⁵ Πλατ., *Τιμ.* 29E. Βλ. Ardis B. Collins, *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology* (The Hague: Nijhoff, 1974), No 29.

⁷⁰⁶ Ficino, *Opera Omnia*, 1836.

αντικαθιστώντας τις θεϊκές ακτίνες με ένα σχήμα μήκους, εύρους και βάθους, αναγκάζοντας έτσι το θεϊκό φως να φαίνεται ως κάποια διάσταση ή κενός χώρος. Τέλος, ο Θεός αγαπά και προβλέπει τη δημιουργία Του, έτσι ώστε αφήνει να επιλέξουν ελεύθερα τα δημιουργήματα Του τον κατάλληλο τρόπο προς την επίτευξη του καλού. Άλλωστε, ο Ζωροάστρης βεβαιώνει ότι "ο Πατέρας δεν εμπνέει φόβο, αλλά οδηγεί με πειθώ".⁷⁰⁷

ΦΩΣ ΚΑΙ ΨΥΧΗ

Ο Θεός και ο Άγγελος, όντας στα ανώτερα στρώματα, παίρνουν την ψυχή που είναι η ανώτερη ουσία σε αυτούς και τη χωρίζουν από το σώμα, έτσι ώστε με τη θειότητά τους την καθιστούν αθάνατη. Έτσι, η ψυχή έχει το μέρος της πρώτης ύλης και δυνατότητας της ουσίας της, και κατ' επέκταση η ουσία της είναι ανώτερη από την ύλη των σωμάτων. Η ύλη των σωμάτων είναι αδιάφορη, με αποτέλεσμα αν μια ψυχή χάσει την ύπαρξή της, απαραιτήτως η ουσία της και το υπόστρωμά της θα επιβιώσουν.⁷⁰⁸

Ο Πλωτίνος, ο Πρόκλος και άλλοι Πλατωνικοί υποστηρίζουν ότι η ψυχή δημιουργείται από κάποια κατώτερη θεότητα.⁷⁰⁹ Αντιθέτως, ο Φιτσίνο ακολουθεί τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, τον Ωριγένη και τον Αυγουστίνο, οι

⁷⁰⁷ Edouard des Places ed., *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens* (Paris: Les Belles Lettres, 1971), frg. 14. Επίσης, βλ. Brigitte Tambrun - Krasker, *Oracles Chaldaïques, recension de Georges Gémiste Pléthon* (Athens: Academy of Athens, 1995), 4, 19 και 150-151.

⁷⁰⁸ *Plat. Theolog.*, vol. 2, Book V, XI.3, 70.

⁷⁰⁹ Plotinus, *Enneads* 5.2.1 ; Proclus, *Elements...*, 166-171.

οποίοι θεωρούν ότι η ψυχή δημιουργήθηκε μόνο από το Θεό.⁷¹⁰ Η ψυχή είναι μορφή τόσο απλή και τόσο ανεξάρτητη που ούτε συντίθενται από πολλά μέρη, ούτε αποσπάται από τα ενδότερα της ύλης. Έτσι, όταν έρθει σε ύπαρξη δεν μπορεί να αναπαραχθεί από κάποια προηγούμενα υπαρκτά πράγματα. Και αυτό γιατί η ψυχή δεν μορφοποιείται ούτε από διαφορετικά πράγματα που είναι πρώτα μακριά και έπειτα στριμώχνονται μαζί, επειδή στερούνται μέρη, ούτε από το άναμμα της ύλης που αρχικά ήταν ασχημάτιστη, κατόπιν σχηματίζεται διότι είναι πάνω από την ύλη.⁷¹¹ Επομένως, έρχεται σε ύπαρξη από το τίποτα και το να δημιουργείς κάτι από το τίποτα ανήκει μόνο στο Θεό.⁷¹²

Η ψυχή, είτε γιατί είναι η ίδια φυσική ζωή είτε έχει ζωή ως φυσική συνοδό της, δεν δέχεται το θάνατο, το αντίθετό της, άρα είναι αθάνατη, όπως ακριβώς η φωτιά, δεν δέχεται το κρύο, γιατί είναι θερμή, άρα είναι άφθαρτη. Αφού η φωτιά δεν μπορεί να γίνει κρύο, ομοίως και η ψυχή, όταν έρθει ο θάνατος, φεύγει αλλά δεν καταστρέφεται. Η ψυχή, λοιπόν, είναι αθάνατη γιατί έχει τη ζωή σαν παραστάτη της, όπως ο ήλιος έχει το φως.⁷¹³

Η λογική ψυχή είναι αλήθεια και η πηγή της έμψυχης ζωής, η οποία κυβερνά το σώμα, καθώς παράγει ζωή όχι μόνο για ένα διάστημα στο σώμα, αλλά σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό για πάντα στον εαυτό της, θέτοντας τη φωτιά από την αγνή ακτίνα του Θεού και [λάμποντας] στο αγνό πρόσωπο της

⁷¹⁰ Pseudo-Dionysius, *Divine Names* 4.1(693B-696A) ; Origen, *Contra Celsum* 2.8.9, 5.27.34; Augustine, *De duabus animis contra Manichaeos*, passim Cf. ; Aquinas, *Summa contra Gentiles* 2.21, 2.87, στο *Platonic Theology*, Book V.

⁷¹¹ *Plat. Theolog.*, vol 2, V, XIII.2, 79.

⁷¹² *Anima est forma ita simplex...Dei solius est proprium*: cf. Aquinas, *Summa contra Gentiles* 2.87, 1718 (Collins, No. 44).

⁷¹³ *Plat. Theolog.*, vol 2, V, XIV.4, 96-97.

αδιαίρετης ύλης,⁷¹⁴ ενώ η παράλογη ψυχή δεν είναι ούτε αληθινή ζωή ούτε αληθινή ουσία, διότι δεν λειτουργεί από μόνη της και μάλιστα χωρίς το σώμα, καθώς εισήλθε στο σώμα από τις πτυχώσεις ακόμη μη εκτεταμένες μορφές της ύλης, προερχόμενες από την ουράνια και έμψυχη επιρροή που προστίθεται σε αυτή τη θεία ακτίνα.

Το πνευματικό φως κατοικεί στις ουράνιες ψυχές, προερχόμενο από το φως των αστεριών που είναι η εικόνα τους. Όμως, δεν πρόκειται να γίνει διακριτό, διότι η λεπτότητά του το καθιστά επίσης λεπτό στα μάτια και η αφθονία του κατακλύζει τη δύναμη της γήινης όρασης.⁷¹⁵ Οι λογικές ψυχές των σταθερών αστεριών και πλανητών, είναι περικυκλωμένες από ένα διαφανές σώμα, ενώ οι υπόλοιπες από δύο σώματα, ένα διαφανές και ένα αδιαφανές, ή τουλάχιστον από ένα σώμα το οποίο είναι πολύ φωτεινό και ένα άλλο λιγότερο φωτεινό. Φαίνεται να είναι το ίδιο οιονεί φως, το οποίο εφόσον παραμένει σπίθα, αντιλαμβάνεται, αλλά δε γίνεται αντιληπτό, ωστόσο όταν αναπτύσσεται και γίνεται φλόγα, γίνεται αντιληπτό, όμως δεν είναι με τον ίδιο τρόπο αντιληπτό. Η ψυχή είναι η σπίθα και το σώμα μια φλόγα, και όσο μεγάλη η ποικιλία του πνευματικού φωτός στις λογικές ψυχές, η ποικιλία του ορατού φωτός στα δικά τους και ουράνια σώματα είναι ακριβώς τόσο σπουδαία.

Το ορατό φως, ενώ λάμπει στα σώματα, έρχεται σε ύπαρξη και διατηρείται σε ύπαρξη από το αόρατο φως των ουράνιων ψυχών, το οποίο ξεχειλίζει από την απεριόριστη αφθονία και γίνεται ορατό, χωρίς να υπάρχει κάποια σύνδεση με τα σώματα. Ωστόσο, μπορεί να ενωθεί με το πνευματικό φως, που έρχεται

⁷¹⁴ *Plat. Theolog.*, vol 3, VII, 3, 174.

⁷¹⁵ *Plat. Theolog.*, vol 2, VI, II, 19, 152-153.

από την ψυχή μας και μπορεί να δανείσει τις ακτίνες του.⁷¹⁶ Η ψυχή, λοιπόν, δίνει ζωή και κίνηση στο πνεύμα, ώστε να γίνει ζωτικό, και κατόπιν το χρησιμοποιεί προκειμένου να ελέγξει και να κινήσει το σώμα. Η ψυχή δεν εξαρτάται από το όχημα, αλλά το όχημα από την ψυχή και, σύμφωνα με τους πλατωνικούς η αιώνια ψυχή δίνει ζωή στο αιώνιο όχημα.⁷¹⁷ Είναι ο εσωτερικός τεχνίτης του σώματος, διότι ως ασώματη δύναμη δίνει ενότητα και σταθερότητα στη φυσική ροπή του σώματος να διασπείρεται συνεχώς και να υπόκειται στο χρόνο και τον τόπο. Ακόμη, η ψυχή λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος, καθώς έχει την δύναμη να δημιουργεί ποικίλα αποτελέσματα στις διαθέσεις του σώματος και τα μέρη, εφόσον σέρνει το φως από το ανώτερο μέρος στο κατώτερο και αντιστρόφως, κινώντας το σώμα σε οποιαδήποτε κατεύθυνση, ανεξαρτήτως της φυσικής κινήσεώς του.

Είναι, άλλωστε, αξιοσημείωτο ότι η ψυχή συχνά υποχωρεί στο σώμα, όχι για να το αναγκάσει να κάνει κάτι, αλλά με σκοπό να του δώσει αγάπη, όπως ακριβώς η μητέρα δίνει ζωή και νοιάζεται το παιδί της. Είναι, λοιπόν, η αγάπη⁷¹⁸ με την οποία η ανώτερη δύναμη της ψυχής αποτυπώνεται στη μεσαία εξουσία, η μεσαία στην χαμηλότερη, η χαμηλότερη στη ζωτική στοιβάδα και αυτή με τη σειρά της στο σώμα.⁷¹⁹ Και αυτό συμβαίνει, διότι από το

⁷¹⁶ *Plat. Theolog.*, vol 2, VII, 5, 214-215.

⁷¹⁷ Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981), 96-107.

⁷¹⁸ Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, η αγάπη είναι η πλημμυρισμένη επιθυμία μιας πλημμυρισμένης ζωής να δώσει ζωή σε ότι είναι πιο κοντά στην ίδια. Βλ. *Συμπόσιο*, 186A - 188D.

⁷¹⁹ *Biblioteca Nazionale Centrale*, MS Magl. XX, 58, the *codex unicus* of Ficino's *Disputatio contra iudicium astrologorum*, Florence, f. 21v.

υπόστρωμα της λογικής ψυχής, όπως από τον ήλιο, η παράλογη ζωή του σώματος διαχέεται σαν το φως, και έτσι η ψυχή συμπεριφέρεται μπροστά σε αυτή τη ζωή, όπως σε ένα παιδί. Το σώμα διατίθεται από τις ουράνιες ψυχές να δεχτεί αυτό το παιδί και να το περιθάλψει.⁷²⁰

Η επιρροή που περνά από τους ανώτερους και αγγελικούς νόες προς τα κατώτερα θα πρέπει να θεωρηθεί φωτισμός, παρά μια κίνηση. Ως αδιαίρετη μορφή και εντελώς ξένη στην ύλη, η ψυχή ανεβαίνει από το σώμα στο πνεύμα μέσω της αίσθησης, της εικόνας, της φαντασίας⁷²¹ και της κατανόησης.⁷²² Η αίσθηση ασχολείται με τα σώματα, η φαντασία με τις ατομικές προθέσεις των εικόνων και η νόηση με τις κοινές φύσεις και εντελώς άυλες λογικές αρχές των ατομικών προθέσεων. Η ψυχή περιγράφει μέσω της φαντασίας τις εικόνες των αισθήσεων και τις διατηρεί μέσω της μνήμης. Η ψυχή εκπληρώνει στο σώμα κάτι θαυμάσιο, δεδομένου ότι η θεϊκή ακτίνα, η οποία ξεχειλίζει Ιδέες, έχοντας κατέβει όλη τη διαδρομή προς τη ψυχή, περνά μέσω της ζωτικής δύναμης της ψυχής και της φύσης μέσα στην ύλη του κόσμου, σκιαγραφώντας εκεί την τελευταία πιθανότητα των Ιδεών, όπως το φως ζωγραφίζει τις εικόνες των χρωμάτων.⁷²³ Συλλέγει, λοιπόν, τις Ιδέες μέσω της φαντασίας, τις καθαρίζει και τις εξυψώνει μέσω του λόγου, και τελικά τις δεσμεύει στις καθολικές Ιδέες του νου. Έτσι, το φως που δίνεται και εκείνο που λαμβάνεται είναι νοητικό, δίνοντας στην ψυχή τη δυνατότητα της ελεύθερης επιλογής.⁷²⁴

⁷²⁰ Πλατ., *Τιμ.* 42A - 43A, 69C - 70A, 89A - 90A.

⁷²¹ Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 235-238, 369.

⁷²² Ομοίως, οι Πλατωνιστές ανέρχονται στη γνώση από το πνεύμα στο σώμα μέσω των τεσσάρων βαθμών. Βλ. *Πολιτεία*, 6.509D -511E.

⁷²³ *Plat. Theolog.*, vol 5, BOOK XVI, III,1, 255.

⁷²⁴ *Plat. Theolog.*, vol 3, IV, 17, 52-53 και vol 5, Book XVI, VII,7, 319.

Βέβαια, τα σώματα αποτελούνται μόνο από μορφή και ύλη, με αποτέλεσμα οι εικόνες των σωμάτων να έρχονται από το πνευματικό φως που περιβάλλει τα σώματα. Η ψυχή δεν μπορεί ούτε τα σώματα να διαιρεί ούτε τη μορφή μέσω του σώματος, δεδομένου ότι αυτή υπόκειται σε αόρατες ποιότητες.⁷²⁵ Έτσι, το φως δεν γεννιέται από τη σφαίρα του ήλιου, αλλά από την ψυχή του ήλιου, της οποίας το φως, αν και είναι αόρατο στο εσωτερικό της, όταν ακτινοβολείται μακριά γίνεται ορατό, και σε αυτό το πολύ φως η ψυχή ξεπροβάλλει.⁷²⁶ Σύμφωνα με την άποψη τόσο των μαθητών του Ορφέα όσο και του Ηράκλειτου, το φως δεν είναι τίποτα άλλο από την ορατή ψυχή (από το οποίο όλα τα πράγματα έρχονται στη ζωή και πάλι εξαιτίας του) και η ψυχή είναι αόρατο φως.⁷²⁷

Ασφαλώς η άποψη του Πλάτωνα και άλλων Πλατωνικών είναι ότι διάφορες περιφέρειες - από τον ουρανό στη γη και επεκτείνονται σε άλλες σφαίρες - έχουν κατανεμηθεί σε διάφορα πνεύματα από την αρχή.⁷²⁸ Οι Χαλδαίοι υποστηρίζουν ότι η ψυχή μπορεί να περιβάλλει το σώμα της με φως από σκόρπιες ακτίνες και με την ελαφρότητα των ακτίνων σηκώνει το σώμα άνωθεν.⁷²⁹ Το πρώτο φως είναι στο Θεό και εκεί είναι με τέτοιο τρόπο, που

⁷²⁵ *Plat. Theolog.*, vol 2, κεφ. III, 296.

⁷²⁶ *Plat. Theolog.*, vol 2, VIII, XIII, 1, 346.

⁷²⁷ Heraclitus fr. 118, στο H. Diels and W. Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vols. 3 (Berlin: Weidmann, 1906 - 1910), 177.4-5. "A gleam of light is the dry soul, wisest and best" (cf. Ficino's earlier ref. at the end of 6.2 to the same frg.). Η Ορφική αναφορά στο "Hymns to Helios" 11-14 ; Wilhelm Quandt, ed., *Orphei Hymni*, 4th ed. (Dublin: Weidmann, 1973), 8.

⁷²⁸ Ficino, *Opera omnia*, 1935-6 ; Proclus: *Elements of Theology*, 128.

⁷²⁹ *Plat. Theolog.*, vol 4, IV, 205.

υπερβαίνει τη νόηση, ώστε δεν μπορεί να ονομαστεί νοητό φως. Αλλά το ίδιο φως του Θεού, όταν διαχέεται μέσα στον άγγελο μετατρέπεται σε διανοητικό φως και μπορεί να κατανοηθεί. Ακολούθως, σε δεύτερο επίπεδο, όταν διαχέεται μέσα στην ψυχή γίνεται λογικό φως και μπορεί να είναι κατανοητό και λογικά σκεπτόμενο. Έπειτα, περνά κάτω στο είδωλο της ψυχής, όπου γίνεται αισθητό αλλά όχι ακόμα προδήλως ορατό. Τέλος, διασχίζει το στοιχειακό σώμα, είτε μέσα σε απλούστερη και αέρινη είτε σε πιο σύνθετη μορφή (που είναι το όχημα του αιθέριου σώματος) και μέσα σε αυτό το στοιχειακό σώμα γίνεται ορατό. Η παραπάνω διαδικασία αποτελεί, κατά τον Όμηρο, τον τρόπο (όπως αναφέρει ο ποιητής την χρυσή αλυσίδα) με τον οποίο οι άνθρωποι μπορούν να ανυψωθούν στον ουρανό.⁷³⁰

Σίγουρα οι ουράνιες ψυχές βρίθουν με τόσο πολύ φως από τον ουρανό, ώστε η αφθονία εκείνου του φωτός ρέει μέσα στο σώμα τους, ενώ μια ανθρώπινη ψυχή επικεντρώνει το βλέμμα της στο Θεό και γεμίζει και κατέχεται από το θείο φως και στο σημείο που το άτομο γίνεται εξίσου λαμπερό, τότε διαχέει τις άφθονες ακτίνες μέσα στο [αιθέριο] όχημά του, και μέσω του οχήματος και του αέρινου σώματος, μέσα σε αυτό το σώμα που είναι ορατό στα μάτια μας. Έτσι, η ψυχή γίνεται αθάνατη μέσω της δύναμης του Πατέρα, αλλά

⁷³⁰ Ομήρου, *Ιλιάδα*, 8.15 - 28. Michael J. B. Allen (trans., ed. and introd.), *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1975), 257 ; Michael J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994), 50-52, 67-68, 129-133.

δεν εγκαταλείπει το σώμα.⁷³¹ Η ψυχή είναι ολοκληρωτικά παρούσα σε ένα μικρό μέρος του σώματος, κυβερνώντας το και προκαλώντας σε αυτό κίνηση από τη δική της φύση, όμως, όπως ακριβώς η ψυχή του ήλιου, λάμπει από μόνη της και φωτίζει τον ήλιο, με τρόπο που δεν χάνει το δικό της φως,⁷³² έτσι και η λογική ψυχή διατηρεί την ύπαρξή της μόνο για τον εαυτό της.

Η λογική ψυχή κατευθύνεται προς το Θεό, μόνο στο βαθμό που έχοντας φωτιστεί από το θείο φως, γνωρίζει Αυτόν, και έχοντας ερεθιστεί από τη θεία θερμότητα, προσμένει το Θεό, καθώς είναι φτιαγμένη μέσα στο ναό του Θεού.⁷³³ Κατά τον Πλάτωνα, το θείο φως δεν αποκτιέται βαθμιαία από τη διερεύνηση μας σε αυτό, αλλά ξαφνικά έρχεται η ουράνια επιφοίτηση, η απόκτηση γνώσεων μέσω της εμπειρίας και της πειθαρχίας, σε μια τέλεια ένωση στη ζωή μας.⁷³⁴

Το ηλιακό φως έχει δύο ποιότητες: την ακτινοβολία και τη θερμότητα, αφενός είναι έκδηλη η ακτινοβολία του στον αέρα, αλλά δεν την παραχωρεί, αφετέρου παραχωρεί τη θερμότητά του. Αυτό συμβαίνει διότι η θερμότητα δεν σβήνει με τη δύση του ήλιου, όπως σημειώνει ο Πλωτίνος.⁷³⁵ Το φως σβήνει

⁷³¹ Βλ. Des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix des commentaires anciens*, 29-32 ; Tamburn - Krasker, *Oracles Chaldaïques, recension de Georges Gémiste Pléthon*, 84-88, 106-107, 123-124.

⁷³² *Plat. Theolog.*, vol 5, XV, 46.

⁷³³ Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 vols., Paris: Migne, 1844-1891, 44 col. 285; Ficino, *Opera omnia*, 1936.3 - 1937.

⁷³⁴ *Seventh Letter*, 341CD, 344B ; James Hankins, "Lorenzo de' Medici as a student of Ficino: The De summo bono", στο *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols. (Rome: Edizione di Storia e Letteratura, 2003-2004), 317-350.

⁷³⁵ *Enn.* 4.5.4-7.

στην ολότητά του, όταν δύνει ο ήλιος, ενώ τα απομεινάρια της θερμότητας μένουν στη διάρκεια της νύχτας, καθώς ο αέρας είναι συμμετέχων σε θερμότητα, όχι σε ακτινοβολία φωτός. Χωρίς το φως ο αέρας δεν λάμπει, αλλά το φως λάμπει χωρίς τον αέρα. Εδώ, αποδεικνύεται αληθής η Πλωτίνια πίστη ότι το φως δεν εξαρτάται κατά κάποιο τρόπο από ένα διαφανές μέσο, διότι το φως συνεχώς εξαρτάται από τον ήλιο, καθώς είναι αέναη πράξη του ήλιου.⁷³⁶

Το φως λάμπει μέσω του εαυτού του, αλλά ο αέρας λάμπει μέσω του φωτός. Ως εκ τούτου, μια λάμψη φωτίζει και τα δύο, αλλά η λάμψη είναι κατάλληλη στο φως μέσα από την ουσία του, ενώ στον αέρα μέσω της συμμετοχής.⁷³⁷ Ομοίως, η ψυχή του ανθρώπου αποστέλλεται από το Θεό μέσα στην ύλη και ταυτόχρονα διέρχεται μέσα σε αυτή. Όμως, η ψυχή δεν αναχωρεί από το Θεό, αλλά κυβερνά το σώμα με ένα υπέροχο τρόπο και επιτυγχάνει μέσω της διάνοιας της την αλήθεια όλων των πραγμάτων, που είναι ο ίδιος ο Θεός.⁷³⁸ Συνοπτικά, η ψυχή πετά προς το Θεό μέσω της διάνοιας και της επιθυμίας, όπως τα δίδυμα πλατωνικά φτερά,⁷³⁹ και με το πρώτο φτερό αναπαριστά όλα τα πράγματα στον εαυτό της, ενώ με το δεύτερο τον εαυτό της μέσα σε όλα τα πράγματα. Ακριβώς όπως το φως αντανακλάται πίσω στον ήλιο, η ψυχή μέσω της δικής της επιθυμίας επιστρέφει πίσω στο Θεό, συμπληρώνει το σώμα χωρίς κάποια ωφέλεια, όπως το φως συμπληρώνει τον αέρα και ακόμη είναι παρούσα στην ολότητά της σε όλο το σώμα. Δεν υποτάσσεται στα πάθη του σώματος, αντιθέτως διαισθάνεται, όταν το σώμα πέφτει, και διατηρεί τη σταθερότητά της,

⁷³⁶ Ενν. 4.5.4-7.

⁷³⁷ *Plat. Theolog.*, vol 5, BOOK XV, V, 5, 68.

⁷³⁸ Ενν. 4.8.3-4,8.

⁷³⁹ Πλατ., *Φαίδρος* 246B. Ficino's *In Phaedrum* 2 στο Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, 77.

εξαρτώμενη από το Θεό με τον ίδιο τρόπο που το φως ολοκληρωτικά και παντού εξαρτάται μέσω του αέρα από τον ήλιο.⁷⁴⁰

Ωστόσο, η ψυχή δεν χρειάζεται μεσολαβητή για να ανέβει στο Θεό, απλώς χρησιμοποιεί την τάξη των αγγέλων και τη δομή του κόσμου σε περίπτωση που πέσει σε χαμηλότερο επίπεδο ως τρόπο επιστροφής στην αιτία της μέσω αυτών των βημάτων. Αυτή η δύναμη και ικανότητα έχει χορηγηθεί από το Θεό, όπως η όραση καθημερινά λαμβάνει από το ίδιο φως του ήλιου, την ακτίνα με την οποία βλέπει απευθείας το φως του ήλιου - εκείνη την ακτίνα που είναι εσωτερική και εμφυτεύεται σε αυτό εξαρχής. Με τον ίδιο τρόπο η ψυχή επιτυγχάνει την απειρία του Θεού, διότι, όπως η οπτική ακτίνα λαμβάνει άμεση την ηλιακή ακτίνα χωρίς ενδιάμεσο, ακριβώς η δύναμη του Θεού λαμβάνεται από τον ίδιο το Θεό.⁷⁴¹ Έτσι υπερβαίνει την απειρία του χρόνου και προσβλέπει σε μια πιθανή επέκταση, αρκεί να απελευθερωθεί σε κάποιο βαθμό από τα πάθη της ύλης.

Σύμφωνα με τα λεγόμενα του Αριστοτέλη,⁷⁴² ό,τι γεννιέται υπόκειται στη φθορά. Αλλά αυτό δεν ισχύει για την ψυχή, καθώς δημιουργήθηκε στιγμιαία από το Θεό και διατηρείται πάντα από τη δύναμη του Θεού. Η ψυχή του ανθρώπου είναι το καθολικό μέσο και η κύρια δραστηριότητα του Θεού είναι η δημιουργία ψυχών.⁷⁴³ Ο Θεός, λοιπόν, έχει την πλήρη ευθύνη των ψυχών, τις τοποθετεί στα οχήματα τους (σώματα) και τους διδάσκει τη φύση του σύμπαντος σύμφωνα με τους νόμους της μοίρας.⁷⁴⁴ Η ψυχή δεν διαφθείρεται

⁷⁴⁰ *Plat. Theolog.*, vol. 5, BOOK XVI, V, 2, 265.

⁷⁴¹ Ficino, *Opera omnia*, 610.

⁷⁴² Αριστ., *Περί ψυχής*, 2.2.413b 25.

⁷⁴³ *Plat. Theolog.*, vol 6, XVIII, 103.

⁷⁴⁴ Πλατ., *Τιμ.* 41E 1-3.

από το σώμα, όμως για το χρονικό διάστημα που βρίσκεται στη γη, λόγω της αγάπης του σώματος διαφθείρει τον εαυτό της, επιθυμώντας την κάθαρση μέσω της επιστροφής στην ουράνια πατρίδα και το διαχωρισμό της από το σώμα. Το ίδιο συμβαίνει όταν το μάτι είναι κλειστό στο φως του ήλιου, καθώς το φως που έχει εισχωρήσει μέσα στο μάτι με την θερμότητα που το συνοδεύει δεν σβήνει, αλλά ακολουθεί τον ήλιο του διαρκώς.⁷⁴⁵ Το φως αντανακλάται πίσω στον ήλιο, όπως το όχημα της ψυχής επιστρέφει πίσω στον αιθέρα.⁷⁴⁶

ΝΟΥΣ ΚΑΙ ΦΩΣ

Στο σύστημα του Φιτσίνο, πάνω από την ψυχή, όπου η εξωτερική δραστηριότητα περιπλανάται στα διαστήματα του χρόνου, και η ζωή, δηλαδή η εσωτερική δραστηριότητα διασπείρεται συνεχώς, είναι απαραίτητη η ύπαρξη μιας άλλης μορφής, της οποίας η δραστηριότητα είναι συνεχής και η ζωή ολόκληρη και ενωμένη. Αυτή η μορφή είναι ο νους, είναι το "κεφάλι" της ψυχής, δεν ανήκει στον εαυτό του αλλά στην ψυχή, και δεν είναι ανεξάρτητος, αλλά συνδέεται με την ικανότητα της ψυχής. Στη διάταξη των πνευμάτων ο νους είναι γεμάτος φως, η παράλογη ψυχή άδεια από φως και η έλλογη ψυχή όντας στην ενδιάμεση θέση, κατέχει ένα μέρος του φωτός της διάνοιας και ένα μέρος που απουσιάζει.⁷⁴⁷ Το μέρος που προέρχεται από το Θεό, όπως η Σελήνη από τον Ήλιο, λαμβάνεται με διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικές χρονικές

⁷⁴⁵ Evn. 4.4.29. Επίσης, πρβ. 4.3.22 και 4.5.6-7.

⁷⁴⁶ Johan Carl Thom, *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 70-71.

⁷⁴⁷ Ficino, *Opera omnia*, 1537 ; Jacques - Paul Migne, ed., *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 161 vols. (Paris: Migne, 1857-1866), vol. 122, col. 1124 ff.

στιγμές και αλλάζει το σώμα του. Έτσι, ο άγγελος είναι πάνω από την ψυχή, όπως ένα αστέρι πάνω από τη Σελήνη, ακτινοβόλο με το φως του Ήλιου του, ολόκληρο και αμετάβλητο, στόχος του οποίου είναι η αλήθεια και το καλό, δηλαδή ο Θεός.

Κατά την πρώτη στιγμή της δημιουργίας υπάρχει μόνο ο άγγελος,⁷⁴⁸ μετέπειτα φωτίζεται από τον δημιουργό Του και παίρνει μορφή. Στην ουσία του, λοιπόν, είναι αρχικά κατά κάποιο τρόπο άμορφος, εκτίθεται σαν ένα παθητικό υπόστρωμα να λάβει την πράξη της κατανόησης και κάτω από την επίδραση του Θεού αποκτά σταθερή ενότητα και πολλαπλότητα. Συνεπώς, ο Άγγελος είναι ανώτερος από την ψυχή διότι βρίσκεται σε κατάσταση ηρεμίας, αλλά κατώτερος από το Θεό, διότι αποτελείται από ένα πλήθος στοιχείων.

Είναι λογικό ότι υπάρχει απόσταση μεταξύ νου και σώματος, καθώς ο νους συλλέγει από το σώμα μια συγκεκριμένη ποιότητα για τον εαυτό του, και μέσω αυτού, έχοντας γίνει ένα δεσμευμένο τμήμα σε ένα συγκεκριμένο είδος ενός ενσώματου αντικειμένου, θα έχει γνώση μόνο εκείνου του τμήματος, όπως η όραση είναι περιορισμένη μέσω του οφθαλμού στα χρώματα. Ειδικότερα, η μορφή ενός σώματος, όταν καταλλήλως ληφθεί από ένα άλλο σώμα, κάνει το σώμα που το λαμβάνει εντελώς όμοιο με εκείνο το σώμα από το οποίο η μορφή λήφθηκε, όπως όταν μια φλόγα ακουμπά σε ένα ξύλο και προκαλεί το άναμμα φωτιάς.⁷⁴⁹ Αλλά αν η φλόγα αντανακλάται σε ένα καθρέφτη από μια απόσταση, τότε ο καθρέφτης δεν θερμαίνεται, διότι στην πραγματικότητα η φλόγα δεν έχει

⁷⁴⁸ *Plat. Theolog.*, vol 1, III, 119-121.

⁷⁴⁹ P. Marc with the help of C. Pera and P. Caramello, ed., *Thomas Aquinas Doctoris Angelici Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, 3 vols. (Turin: Marietti, 1961), 2.50.1265 ; Collins, no. 61A.

ληφθεί από αυτόν. Η εικόνα της αυθεντικής φλόγας, επειδή είναι πνευματική, δεν έχει καμιά σύνδεση με το σώμα του καθρέφτη, αλλά με το πνευματικό φως του ήλιου που περιβάλλει την επιφάνεια του καθρέφτη.

Οι ψυχές ή οι εικόνες των σωμάτων δεν είναι αληθινές στους καθρέφτες. Αντιθέτως, ο νους λαμβάνει τις μορφές όλων των ειδών των σωμάτων, όταν, αφυπνίζοντας από τις αντανάκλασεις των σωμάτων, φέρνει στο φως τις μορφές που είναι κρυμμένες στις δικές του εσοχές.⁷⁵⁰ Στο νου, η ιδέα ενός αντικειμένου είναι έμφυτη και γεννά την έννοια του αντικειμένου, που περιλαμβάνει καθετί απαραίτητο, ενώ παραλείπει οτιδήποτε περιττό. Έτσι, η νόηση δεν είναι ούτε σωματική⁷⁵¹ ούτε θνητή, λαμβάνει τις μορφές εκείνες των σωμάτων με βάση το βαθμό της ύπαρξης. Η ύπαρξη είναι διανοητική, επομένως ο μόνος τρόπος λήψης είναι μέσω της γνώσης. Η γνώση είναι μια ενιαία πράξη ή συνήθεια, ή απλή πράξη μιας απλής μορφής ή αδιαίρετη διαίσθηση μιας αδιαίρετης αλήθειας, το ξαφνικό φως της κατανόησης.⁷⁵²

Η απόλυτη απειρία του Θεού εμφυτεύεται αρχικά στους νόες, διατηρώντας και οδηγώντας τους από την άπειρη αρχή στο άπειρο τέλος. Ο Θεός ως αρχή των νοών έχει όλα τα κατανοητά είδη σε μια πράξη πριν από Αυτόν. Αυτός δίνει τα πάντα σε αυτά και Αυτός λαμβάνει αυτά από το τίποτα. Οι νόες που επιτυγχάνουν το Θεό, τα λαμβάνουν όλα από Αυτόν και αμοιβαία διατίθενται με τέτοιο τρόπο, ώστε ένας ανώτερος νους διανέμει τις ιδέες και το [συννοδευτικό] φως στα κατώτερα.⁷⁵³ Ωστόσο, ο ανθρώπινος νους πάντα λάμπει

⁷⁵⁰ *Plat. Theolog.*, vol 2, XIII, 2, 347.

⁷⁵¹ Πρβ. *Aquinas: Summa contra gentiles* 2.50.1263, (Collins, No. 61B).

⁷⁵² *Plat. Theolog.*, vol 2, Book VIII, chap. IV,18, 319.

⁷⁵³ *Plat. Theolog.*, vol 3, X, I,3, 108.

με την ακτίνα του Θεού Ήλιου, αλλά με ποικίλους τρόπους, άλλοτε πλήρης φωτός και άλλοτε με ένα είδος εκπομπής σκότους. Όπως η σφαίρα της φωτιάς έχει τρία είδη ποιότητας, (θερμότητα, φως και ελαφρότητα), με τον ίδιο τρόπο ο θεϊός νους απονέμει σε κατώτερα σώματα τη ζωή, στα υψηλότερα την αίσθηση και στα πιο υψηλά τη διάνοια μέσω της οποίας η ψυχή εγείρεται στο Θεό. Η θεϊκή ακτίνα εισχωρεί παντού, για παράδειγμα στους ανθρώπους υπάρχει, ζει, λάμπει, και πρώτα αντανακλά τον εαυτό της μέσω ενός είδους παρατήρησης της ίδιας, και έπειτα επιστρέφει στο Θεό, την πηγή της, ευλογώντας τα επόμενα να γνωρίζουν την καταγωγή τους. Ως εκ τούτου, η ανάβαση του νου, κατευθυνόμενη διαρκώς προς το Θεό, έχει ένα καθορισμένο στόχο να επιτύχει, δηλαδή εκείνο το υπόλοιπο στο Θεό, που η λογική ψυχή δεν θα απολαύσει μέχρι να εγκαταλείψει την εκεί κατοικία της.⁷⁵⁴

Ο νους περιλαμβάνει το είδος και την καθολική λογική αρχή του ανθρώπου και των άλλων πραγμάτων, διότι τα διατηρεί στην μνήμη, ακόμα και όταν ένας άνθρωπος είναι απών. Ομοίως, το φως είναι παρόν στα μάτια, αλλά δεν βρίσκεται ούτε μέσα σε αυτά, ούτε λαμβάνεται από αυτά. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη,⁷⁵⁵ ο νους έχει δύο εξουσίες, την ενεργή και τη δεκτική. Η ενεργή δύναμη συλλαμβάνει το καθολικό είδος, ενώ η δεκτική δύναμη λαμβάνει όσα έχουν κατανοηθεί από την πρώτη. Έτσι, όταν η φαντασία παρατηρεί εντός της την εικόνα ή ομοιότητα ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, όπως αναφέρει ο Σωκράτης, το φως της ενεργής εξουσίας αμέσως βρίσκεται

⁷⁵⁴ *Plat. Theolog.*, vol 3, X, V 8, 160-1.

⁷⁵⁵ *Plat. Theolog.*, vol 3, XI, II,2, 8, 205-7. Βλ. Tamara Albertini, "Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind", στο *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, επιμ. M. J. B. Allen and V. Rees (Leiden: Brill, 2002), 203-226.

ξαφνικά σε αυτή την εικόνα, όπως η ακτίνα του ήλιου πέφτει στο νερό. Και όπως η ακτίνα του ήλιου, αντανακλώντας στο νερό, δημιουργεί στον απέναντι τοίχο ένα υπέροχο τρεμάμενο κύκλο, έτσι το φως της ενεργής εξουσίας, πέφτοντας σε μια συγκεκριμένη εικόνα ενός ανθρώπου, συλλαμβάνεται στη φαντασία και αντανακλάται σε εκείνη την εικόνα, δηλαδή στη δεκτική εξουσία της διάνοιας, έπειτα γεννά τη δύναμη σε ένα είδος τοποθετημένο μέσα σε αυτό το χώρο και το χρόνο, αλλά στη φύση του ανθρώπου που είναι κοινή εξίσου σε όλα τα ξεχωριστά ανθρώπινα όντα, ανεξαρτήτως των καθορισμένων ορίων του τόπου και του χρόνου.

Μέσα από την παραπάνω σύγκριση είναι φανερό ότι το είδος δε γεννιέται από μεμονωμένα άτομα, ή τις εικόνες τους, η μόνη πιθανότητα είναι ότι έρχεται από τη νόηση.⁷⁵⁶ Η νόηση δεν το παράγει από ένα φάντασμα ή μέσα σε ένα φάντασμα. Το είδος μεταδίδεται στο νου όπως η σπίθα των αντικειμένων μεταδίδεται σε μια σπίθα ενός ανώτερου νου ή ο κύκλος του φωτός στο φως του ήλιου από τον οποίο δημιουργήθηκε η ακτίνα,⁷⁵⁷ διότι από το νου και τα είδη δημιουργείται μια ένωση με αποτέλεσμα αυτό που εμποδίζει την ενεργή δύναμη, δηλαδή την ακτίνα του νου, να βλέπει διαφορετικές εικόνες της φαντασίας με διαφορετικούς τρόπους. Δεν είναι τίποτα άλλο παρά εκείνο το είδος ή λογική αρχή, που γίνεται αντιληπτό και κατανοητό ως ον άυλο και αιώνιο, δηλαδή η ακτίνα του νου που αντανακλάται στον εαυτό της.⁷⁵⁸ Με άλλα λόγια, η ακτίνα του νου αντανακλάται ποικιλοτρόπως πίσω μέσα στο νου από τις εικόνες και την ομοιότητα σε σχέση με την ποικιλομορφία τους. Οι

⁷⁵⁶ *Plat. Theolog.*, vol 3., II, 8, 215.

⁷⁵⁷ *Plat. Theolog.*, vol 3, XI, II, 4, 206.

⁷⁵⁸ *Plat. Theolog.*, vol 3, XI, II, 5, 211.

ανώτεροι νόες δέχονται την ακτίνα με ένα απλούστερο τρόπο, διότι όσο πιο κοντά στη θεία ενότητα βρίσκονται, τόσο μεγαλύτερη διορατικότητα διαθέτουν, ενώ οι υπόλοιποι νόες δέχονται την ακτίνα με ένα πιο περίπλοκο τρόπο, καθώς η απομάκρυνση από το θείο επιφέρει την ανάγκη μεγαλύτερης προσπάθειας και εκπαίδευσης για την απόκτηση της γνώσης.⁷⁵⁹

Ανάμεσα στη θεία και αισθητήρια γνώση βρίσκεται η νοητική γνώση, η οποία κατέχει τη μεσαία θέση. Ο Θεός γνωρίζει μέσω της δικής του ακίνητης αίσθησης, οι αισθήσεις μέσω των κινητών ποιοτήτων, οι οποίες γνωρίζουν μέσω των εξωτερικών ειδών. Επομένως, ο νους θα αποκτήσει γνώση μέσω των ακίνητων ποιοτήτων, που καλούνται έμφυτα είδη.⁷⁶⁰ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο νους δημιουργεί νέα είδη,⁷⁶¹ τα οποία αποδίδονται αναλόγως της σύνδεσης ή σταδιακής συμμετοχής εσωτερικά ή εξωτερικά με το εκάστοτε περιβάλλον ή σώμα και μάλιστα θα μπορούσαμε να σημειώσουμε καλύτερα την πλατωνική έκφραση, κατά την οποία "οι έμφυτες μορφές προκαλούνται από τις εσωτερικές εσοχές του νου".⁷⁶² Βέβαια, επειδή στην πρώτη υπόσταση οι Ιδέες είναι μια μορφή, στη δεύτερη [υπόσταση] πολλαπλές μορφές, διότι ο Πλάτων και ο Πλωτίνος δεν υποστηρίζουν μια απολύτως ανεξάρτητη ποικιλία μορφών να κατοικεί στην πρώτη μορφή, ο Πλάτων, έχοντας ατενίσει τόσο τα χρώματα στο φως γύρω από ένα φως όσο και τις γραμμές σε ένα κύκλο γύρω από ένα κύκλο, τονίζει στις Επιστολές⁷⁶³ του ότι η πολυμορφία, απολύτως διακριτή στις Ιδέες, επιτυγχάνει τη δημιουργία απολύτως διαφορετικών μεταξύ τους ειδών.

⁷⁵⁹ *Plat. Theolog.*, vol 5., Book XVI, I,12, 239.

⁷⁶⁰ *Plat. Theolog.*, vol 3, XI, III, 21, 235.

⁷⁶¹ Aristotle, *De anima*, 3.5.430a.

⁷⁶² Πλάτ., *Παρμεν.*, 128E-135B.

⁷⁶³ *Second Letter* 312DE.

Άλλωστε, ο Πλωτίνος και ο Πρόκλος τοποθετούν τις Ιδέες στον πρώτο Θεό.⁷⁶⁴ Στην ύλη είναι η αντανάκλαση της έσχατης σκιάς των Ιδεών, διότι αν ο νους και η φύση είναι γεμάτοι μορφές, και λειτουργούν μέσω αυτών, τότε είναι λογικό ότι ο Θεός, ο οποίος δίνει μορφή στη φύση και το νου, δεν θα πρέπει να είναι χωρίς μορφή. Ο Θεός, λοιπόν, ενεργεί μέσω αυτών των μορφών, που αποκαλούμε Ιδέες,⁷⁶⁵ και γεννά ακόμα περισσότερες, ορισμένες και τέλειες μορφές και ταυτόχρονα παράγει τα πάντα μέσα στον εαυτό του.⁷⁶⁶ Με παρόμοιο τρόπο, η αγγελική ζωή διευθετεί στον εαυτό τις ιδέες ή αντιλήψεις του εαυτού της και των πραγμάτων προτού τα καθοδηγήσει στον κόσμο της ύλης.

Οι θείες Ιδέες, αποτυπώνουν απόλυτες και διακριτές εικόνες του εαυτού μας σε μας, όπως στους καθρέφτες, αλλά ορισμένες ασαφείς σκιές στη σωματική φύση, όπως ακριβώς το φως πάνω μας αντανάκλα μια ευκρινή εικόνα του σώματός μας πάνω σε έναν καθρέφτη, αλλά ρίχνει μια σκιά πάνω σε ένα τοίχο.⁷⁶⁷ Οι τύποι των ιδεών που αποτυπώνονται σε μας παρουσιάζουν τις Ιδέες ακριβώς σε μας και γυρίζουν εμάς πίσω προς αυτές, ενώ οι σκιές των Ιδεών στα σώματα δεν φέρνουν τις Ιδέες πίσω σε μας μέχρι να αναμορφωθούν μέσω των μορφών των νοών. Άρα, ο νους του ανθρώπου, που σταθερά και φυσικά λαμβάνει τα είδη των Ιδεών που είναι αθάνατες και αιώνιες, είναι αναμφίβολα αθάνατος και υποκείμενο της αιώνιας αλήθειας.

⁷⁶⁴ Πλωτ., *Ενν.* 5.8.5 και 5.9.5. Βλ. επίσης Proclus, *Theologia Platonica*, 2.8-9.

⁷⁶⁵ *Plat. Theolog.*, vol. 3, XI, IV, 7, 253. Πρβ. Πλατ., *Τιμ.* 28C - 29B · Πλατ., *Πολιτ.* 10.596C · Πλατ., *Ε Παρμεν.* 134C-E.

⁷⁶⁶ Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, 3.790-791.

⁷⁶⁷ *Plat. Theolog.*, vol 3., V, 10, 297.

Η κρίση της αλήθειας δεν είναι τοποθετημένη στην αίσθηση, αλλά στην αιτία, και δεν καθορίζεται εκτός των ορίων της φυσικής και καταλλήλως λογικής αρχής της αλήθειας. Βέβαια, η αιτία επιμένει ότι είναι πιθανό να ζωγραφίσει ένα άπειρο αριθμό γραμμών, έτσι ώστε σε κάθε διάστημα τους θα μπορούσε να τραβηχτεί η γραμμή του κύκλου. Αυτή η κατάσταση δεν μπορεί να νοηθεί από τη φαντασία και τα μάτια μας είναι ακόμα περισσότερο ανίκανα (διότι μέσω των οφθαλμών η φαντασία έχει εγχυθεί στη λογική ψυχή), έτσι είναι φανερό ότι τόσο η φαντασία διαφέρει σημαντικά από την αλήθεια όσο και η αλήθεια δεν είναι ορατή, όταν ο κύκλος είναι ορατός.⁷⁶⁸ Το ίδιο συμβαίνει όταν η αιτία διαιρεί μια γραμμή στο άπειρο, κάτι το οποίο ούτε η αίσθηση βλέπει ούτε η φαντασία νοεί. Ο Πλάτων συνοπτικά αναφέρει όλα τα παραπάνω στην Επιστολή προς Συρακούσιους,⁷⁶⁹ ως εξής: "*η ίδια η αλήθεια των πραγμάτων κάνει σπίτι της το νου μας και κατοικώντας εκεί αποδεικνύει ότι ο νους είναι αιώνιος*".

Ο νους, ως καθαρή γνώση της αληθείας, διαχέεται με μια υπέροχη ευχαρίστηση, με τέτοιο τρόπο ώστε να υπερβαίνει κάθε αριθμό της ανθρώπινης ευχαρίστησης⁷⁷⁰ και χρησιμοποιώντας τη δική του φόρμουλα, που έρχεται από τη συνήθεια στην πράξη, συνδέεται με τη θεία Ιδέα κατά ένα προπαρασκευαστικό τρόπο, η οποία [Ιδέα] όντας έτσι συνδεδεμένη, σηκώνεται πάνω από τον εαυτό της. Τίποτα δεν μπορεί να ανυψωθεί πάνω από τον εαυτό του, αν αυτό δεν σηκωθεί πάνω από κάτι ψηλότερο, δηλαδή η φόρμουλα της

⁷⁶⁸ W. Hörmann, ed., "S. Aurelius Augustinus: Soliloquiorum libri duo; De immortalitate animae; De quantitate animae;" στο *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 89 (Vienna: Hölder - Pichler - Tempsky, 1986), 94.8 - 97.11 ; *PL* 32.col.902-904.

⁷⁶⁹ *Seventh Letter* 341 CD.

⁷⁷⁰ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XIV, I.9, 19.

ακτίνας επιστρέφει στην Ιδέα από φυσικό ένστικτο και μεταφέρει την Ιδέα στον νοου, στον οποίο αυτή η ακτίνα έχει ακτινοβολήσει. Επιστρέφοντας στην Ιδέα, η ακτίνα ρέει πάλι πίσω στο νοου, όπως μια ακτίνα αντανακλάται στον ήλιο και μέσω ενός δεσμού αυτού του είδους μια ενιαία ολότητα συντίθεται από το νοου και το Θεό.

Ο νοους του ανθρώπου, που δεν είναι ανθρώπινος αλλά θείος, ζει στο νοητό κόσμο και ενεργεί ασταμάτητα μέσω της συνεχούς αλληλεπίδρασης των Ιδεών.⁷⁷¹ Ο Ιάμβλιχος παρατηρεί ότι η ύπαρξη της διάνοιάς μας είναι στην πραγματικότητα η κατανόηση των θείων δυνάμεων,⁷⁷² δηλαδή όπως ο ήλιος φωτίζει το φεγγάρι με την ίδια πράξη από την οποία το φεγγάρι φωτίζεται, έτσι ο θείος νοους δημιουργεί και φωτίζει το νοου μας με την ίδια πράξη από την οποία ο νοους δημιουργείται και φωτίζεται από αυτό, με αποτέλεσμα να ακολουθεί φυσικά την ίδια κατεύθυνση. Υπάρχει μια αλληλουχία κατά την οποία, η ψυχή δίνει ζωή στο σώμα, ο Θεός φωτίζει με κατανόηση τη ψυχή, έτσι ώστε όπως η ύλη είναι προετοιμασμένη για την μορφή, ομοίως ο ανθρωπίνος νοους γίνεται αποδέκτης της κατανόησης του θείου νοου και της γνώσης της αληθείας που πηγάζει από Αυτόν.

Κανένα δημιούργημα δεν παρεμβάλλεται ανάμεσα στο νοου μας από τον οποίο κατανοούμε Τον Θεό ως Πατέρα και την αλήθεια, που είναι το εσωτερικό φως μέσα από το οποίο κατανοούμε Αυτόν.⁷⁷³ Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο

⁷⁷¹ Ficino, *Opera omnia*, 1876 ; Iamblichus, *De mysteriis* 1.5.15.12 - 16.5 (ed. Des Places, 46); Ernst Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. (Amsterdam: A. M. Hakkert, 1965), 2:169.4 ; Dodds, *Elements of Theology*, 309.

⁷⁷² *De mysteriis* 2.11 στο Marsile Ficin: *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* ; Ficino, *Opera omnia*, 1880-1881 και 1907.

⁷⁷³ *Plat. Theolog.*, vol 4, XI, 77.

νους στην ψυχή είναι ότι η όραση στο μάτι⁷⁷⁴ και ότι η φύση έχει παραχωρήσει στον άνθρωπο δύο εργαλεία, το χέρι απαραίτητο στο σώμα και το νου στη λογική ψυχή.⁷⁷⁵ Ακόμη, ο φιλόσοφος σημειώνει ότι ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που αποτελείται από σώμα και νου, θέλοντας να τονίσει ότι κατανοεί μέσω της διανοητικής ψυχής και όχι ότι η ψυχή κατανοεί.⁷⁷⁶

Επειδή, η ενέργεια της κατανόησης είναι περιορισμένη πάντα μέσα στη διάνοια και δεν μπορεί να περάσει σε κάτι άλλο πέραν αυτής, οι Αβερροιστές⁷⁷⁷ προβάλλουν μια ενδιάμεση σύνδεση, τη φαντασία, η οποία εξωτερικά συλλαμβάνει μια εικόνα των πραγμάτων και ακολούθως αυτή η εικόνα συλλαμβάνεται στο νου. Αυτή η εικόνα ταυτόχρονα μορφοποιεί και το νου και τη φαντασία, ώστε μέσω αυτών των δύο παράγεται ένα σύνθετο, ο άνθρωπος. Η διάνοια κατανοεί τους ανθρώπινους νόες χωρίς τις εικόνες της φαντασίας αλλά δεν κατανοεί τις φύσεις των σωμάτων.⁷⁷⁸ Η σύνδεση αυτών των δύο [νου και φαντασίας] αποβλέπει να στρέψει το μάτι σε ένα οπτικό πνεύμα. Το φως, ακτινοβολώντας από τον ήλιο, παράγει ορισμένα χρώματα. Όταν δε είναι έξω στον ήλιο, λαμβάνει χρώματα. Ωστόσο, η φαντασία είναι ατελείωτα μορφοποιημένη από το νου, το αντίθετο δεν μπορεί να συμβεί, μόνο στη περίπτωση που παρακινείται από τις αισθήσεις και τη δύναμη του νου. Επίσης, δεν μπορεί να προσφέρει απεριόριστο αριθμό μορφών στο νου, διότι ο τελευταίος μπορεί να οδηγηθεί στη γνώση χωρίς εικόνες είτε μέσω της δικής

⁷⁷⁴ Αριστ., *Ηθ. Νικομ.* 1.13.1102a27.

⁷⁷⁵ Αριστ., *Προβλ.* 30.5.955b23-26.

⁷⁷⁶ Αριστ., *Περί ψυχής*, 1.4.408b1-32.

⁷⁷⁷ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, επιμ. F. Stuart Crawford (Cambridge, Mass: Medieval Academy, 1953), 362-3, 369.

⁷⁷⁸ *Plat. Theolog.*, vol 5, Book XV, κεφ. X, 112.

του επιθυμίας είτε μιας συγκεκριμένης θείας έμπνευσης. Επομένως, όταν παρουσιάζεται στο σώμα, ο νους μπορεί να λειτουργεί χωρίς τη βοήθεια του σώματος και όταν διαχωρίζεται από το σώμα, θα λειτουργεί μέσα από τον εαυτό του τον ίδιο ακόμα περισσότερο.⁷⁷⁹ Σε ένα δεδομένο σημείο στιγμιαίως πολλά πράγματα είναι κατανοητά ακόμη και όταν δεν υπάρχει κάποια μεσολάβηση ή κατάλληλη συνοδευτική εικόνα καθ' εαυτή.

Η απόλυτη μορφή του νου στην αληθινή και αμετάβλητη ποιότητά του δεν είναι εικόνα, σκιά ή λάμψη εξωτερικών ατυχημάτων, αλλά ο απόγονος της διανοητικής ουσίας και ο κανόνας ή πρότυπο της αλήθειας που εξαρτάται από τη διάνοια, όχι από τα εξωτερικά ερεθίσματα.⁷⁸⁰ Όμως, η διάνοια ποτέ δεν κατανοεί εντελώς την πληρότητα του θεϊκού φωτός, που ξεχειλίζει στην απόλυτη φύση του Θεού, δεδομένου ότι η φύση υπερβαίνει σε μεγάλο βαθμό τη δική της ικανότητα,⁷⁸¹ διότι η ανθρώπινη διάνοια είναι ικανή να δει από το ίδιο φως του Θεού καθαρά, εφόσον είτε έχει οριστεί, όπως ήταν μέσα στις Ιδέες των δημιουργικών πραγμάτων, είτε έχει συρρικνωθεί μέσα στους Αγγέλους (νόες).

Το φως που διαχέεται μέσα στο νου, αν και αρχικά φαίνεται ότι είναι εσώκλειστο μέσα στο νου, όμως είναι προικισμένο με τη δύναμη που διαχέεται μέσα σε αυτό από το Θεό, μια δύναμη που ενώνει το νου με τη θεία υπόσταση, όχι με ένα φυσικό αλλά μάλλον με ένα διανοητικό τρόπο.⁷⁸² Οι διαχωρισμένοι νόες, μόλις επιστρέφουν στον εαυτό τους, βλέπουν αμυδρά πράγματα μέσω της φυσικής ακτίνας κάτω από ένα καθορισμένο είδος, σαν να ήταν άμορφοι τύποι

⁷⁷⁹ *Platonic Theology* 8.10.14-16.

⁷⁸⁰ *Plat. Theolog.*, vol 5, Book XV, XVIII, 1, 203.

⁷⁸¹ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XVIII, VIII, 4, 125.

⁷⁸² *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XVIII, VIII, 21, 147.

των πραγμάτων. Έπειτα, επιστρέφοντας στον εαυτό τους μέσω της δικής του ακτίνας προς το φως, που είναι κοινό σε όλα τα είδη των ανώτερων νοών, οι νόες συλλαμβάνουν καθαρά όλα εκείνα που δημιουργήθηκαν από τον ίδιο τον Πρωτουργό αυτού του φωτός. Αλλά η προέλευση αυτού του φωτός, το ίδιο το φως, που οι νόες επιθυμούν φυσικά και άρα δεν επιθυμούν μάταια, δεν μπορούν να επιτύχουν κοιτάζοντας προς τα πάνω, γιατί δεν μπορούν ούτε να διεισδύσουν πλήρως στο φως που είναι εσωτερικό για το Θεό μέσω του εξωτερικού φωτός του Θεού (στο βαθμό που είναι εξωτερικό), ούτε να κατανοήσουν το πιο άφθονο φως του Θεού από το δικό τους πιο περιορισμένο φως, δεδομένου ότι το φως, αν και απεριόριστο στο Θεό, γίνεται περιορισμένο στους νόες.⁷⁸³

Η φυσική διορατικότητα της κατανόησης και το φυσικό πάθος της θέλησης είναι ένα είδος ακτίνας που εγγέται απευθείας σε μας από το θεϊκό φως (lux) μέσω της ακτινοβολίας (lumen), και αυτή η ακτίνα φυσικά γυρνά πίσω στο φως, δεν σταματά να κινείται μέχρι τελικά να επαναφέρει τον εαυτό της στο δικό της ήλιο.⁷⁸⁴ Άλλωστε, ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης ισχυρίζεται στη *Μυστική Θεολογία* του ότι οι νόες στον ύψιστο βαθμό της φυσική νόησης ενώνονται με το Θεό σαν κάτι άγνωστο, όπως ένα μάτι τυφλό αλληθωρίζει στη λάμψη του ήλιου.⁷⁸⁵

⁷⁸³ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XVIII, VIII, 9, 133. Βλ., Sebastiano Gentile, "Quid est felicitas", στο *Lettere I - Epistolarum familiarium liber I* (Florence: Leo S. Olschki, 1990), 201-210, no. 115 ; Hankins, "Lorenzo de' Medici as a student of Ficino: The De summo Bono", vol. 2, 317-350.

⁷⁸⁴ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XVIII, VIII, 16, 142.

⁷⁸⁵ Dionysius the Areopagite, *Mystical Theology* I.I (PG 3.997B).

Συνοπτικά, όλοι οι νόες, τόσο οι ανώτεροι όσο και οι κατώτεροι, μπορούν να ενωθούν με το Θεό, σύμφωνα τη φυσική ορμή και ροπή τους προς το άπειρο. Με δεδομένο, λοιπόν, ότι η φωτιά και ο ήλιος διαδίδουν το φως τους μακρύτερα από την θερμότητα τους, είναι φυσικό επακόλουθο ότι όσο μακρύτερα η ακτίνα του ήλιου εκτείνεται σε θερμότητα, τόσο περισσότερο μπορεί να επεκταθεί σε φωτισμό. Αναλόγως, οι ανθρώπινοι νόες εξασκώντας και επιθυμώντας καθημερινά το θείο καλό, αποκτούν μετά από προσήλωση και σεβασμό τον φωτισμό, ατενίζουν τη θεία αλήθεια και μέσω της ενατένισης απολαύουν το αληθινό καλό.

ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΦΩΣ

Ο Πλάτων, στο έκτο βιβλίο της *Πολιτείας*⁷⁸⁶ του, συγκρίνει το Θεό με τον Ήλιο (όπως εξηγείται στο *De amore*⁷⁸⁷), όπου αναφέρει ότι το ανώτερο στην τάξη των αισθητών συνδέεται με τις αισθήσεις μας και τα αισθητά αντικείμενα και ομοίως τα ανώτερα στην τάξη των νοητών με τις διάνοιές μας και τα νοητά αντικείμενα. Ο ήλιος παράγει στους οφθαλμούς την ικανότητα της όρασης και στα χρώματα τη δυνατότητα να είναι ορατά. Ωστόσο, στους οφθαλμούς δίνει την παραγωγική του ουσία⁷⁸⁸ και την πράξη της όρασης (διότι χωρίς την όραση

⁷⁸⁶ Πλατ., *Πολιτεία*, 6.507D-509B.

⁷⁸⁷ Ficino, *De amore* 2.2 στο Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l' amour/ Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, ed. and tr. by P. Laurens (Paris: Les Belles Lettres, 2002), 24-25.

⁷⁸⁸ Εδώ αναφέρει το φως ως απόγονο των ματιών, καθώς χωρίς το φως δεν μπορούμε να δούμε τίποτα πρακτικά και τονίζει την οργανική ή γενετική ζωή των οφθαλμών. Πρβ. Aquinas, *Summa contra Gentiles* 1.53.3c.

δεν βλέπουμε τίποτα στην πράξη), ενώ στα χρώματα δίνει τη γεννητική του ουσία⁷⁸⁹ και την πράξη μέσω της οποίας έχουν τη δυνατότητα να κινούν τους οφθαλμούς. Ομοίως, σημειώνει ο Πλάτων, ο Θεός παρέχει ουσία στο νου, έπειτα τη δύναμη της κατανόησης, και τέλος διαχέεται μέσα στην ίδια την κατανόηση. Ακόμη, δίνει ουσία σε νοητά αντικείμενα, τη δύναμη με την οποία (τα νοητά αντικείμενα) μπορούν να κινήσουν το νου και την πράξη μέσω της οποίας επίσης κινούν το νου. Έτσι, ο Θεός ενώνει την πράξη του νου και των νοητικών αντικειμένων, όπως το ηλιακό φως συνδέει την πράξη του οφθαλμού και των χρωμάτων. Αυτή η τριπλή πράξη -η κίνηση του χρώματος, το βλέμμα του οφθαλμού, η λάμψη του φωτός- στην κατανόηση της πράξης των νοητικών αντικειμένων είναι η αλήθεια και (στην κατανόηση) της πράξης του νου, η γνώση. Κατά τον Πλάτωνα, η πράξη που ενώνει όλα αυτά είναι ο Θεός, που εγγυάται ότι και ο νους γνωστικά κατανοεί και όλα τα αντικείμενα αληθινά κατανοούν, όντας ο Ίδιος ο Θεός κατανοητός.

Επίσης, ο Ιωάννης ο Ευαγγελιστής υποστηρίζει ότι ο νους του Θεού είναι "η οδός, η αλήθεια και η ζωή" και κανένας δεν έρχεται στο Θεό παρά μόνο μέσα από το Θεό.⁷⁹⁰ Κι αυτό γιατί, η αλήθεια δεν είναι μόνο διαφορετική από το νου, είναι κάτι ανώτερο. Συγκεκριμένα, ο Θεός είναι το φως που βλέπει τον εαυτό του ή η όραση που δίνει φως στον εαυτό της, η πηγή της πνευματικής διαύγειας και του φωτός από τον οποίο το φως και του οποίου το φως αντιλαμβάνεται μόνο την αλήθεια και την σαφήνεια του νου.⁷⁹¹ Ο Πλωτίνος

⁷⁸⁹ Aquinas, *Summa contra Gentiles* 1.53.3c.

⁷⁹⁰ *Ιωάννης* 14:6.

⁷⁹¹ Psalm 36:9: "*Quoniam apud te est fons vitae: et in lumine tuo videbimus lumen.*"

χαρακτηριστικά αναφέρει ότι ο Θεός είναι η κατανόηση η ίδια,⁷⁹² διότι η ψυχή συμμετέχει στο νου, ο άγγελος κατέχει τη μορφή του νου ενώ ο Θεός αποτελεί την όλη - πραγματοποιήσιμη πηγή του νου.

Οι οφθαλμοί, λάμποντας με φως βλέπουν τα αντικείμενα να λάμπουν φως μέσω ενός κοινού φωτός. Οι νόες, που ισχυρίζονται την αλήθεια, κατανοούν και αναφέρουν πράγματα αληθινά μέσω μιας κοινής αλήθειας. Ο οφθαλμός φωτίζεται από το φως του ήλιου, βλέπει τα χρώματα και τα μεγέθη των σωμάτων σε εκείνο το φως, όμως στην πραγματικότητα δεν βλέπει τίποτα αλλά το φως το ίδιο ακόμα και όταν φαίνεται να βλέπει διαφορετικά πράγματα (επειδή το φως, καθώς διαχέεται μέσα στον οφθαλμό φωτίζεται με διάφορες λάμπεις στο βαθμό που αντανακλάται στην όραση από διαφορετικά σώματα και ο οφθαλμός αντιλαμβάνεται το φως που αντανακλάται στα σώματα, αλλά δεν λαμβάνει το φως στην πηγή του). Κατά τον ίδιο τρόπο, ο νους, φωτισμένος από την ακτίνα του Θεού, κατανοεί μέσα σε αυτή την ακτίνα τις λογικές αρχές όλων των πραγμάτων, των οποίων πηγή είναι ο Θεός και μέσω της πηγής του φωτός του Θεού, ο νους κατανοεί και γνωρίζει μόνο το θείο φως από μόνος του. Επιπλέον, ο νους φαίνεται να γνωρίζει διαφορετικά πράγματα, διότι κατανοεί το φως στα όρια των διαφορετικών ιδεών και αρχών των πραγμάτων που προέρχονται από αυτόν.⁷⁹³

Παρά το γεγονός ότι είμαστε σε θέση να κατανοούμε καθημερινά μέσω του φωτός του Θεού νέες γνώσεις και ιδέες και να αντιλαμβανόμαστε βαθμιαία το φως, που λάμπει και φωτίζει, δίνοντας μορφή στα αντικείμενα, δεν έχουμε την ικανότητα να δούμε και να φτάσουμε στο αγνό φως του Θεού, που είναι

⁷⁹² Evv. 5.3-5.

⁷⁹³ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XIV, I, 13, 23.

ανεξάρτητο από τις ιδέες και εντελώς άπειρο στην πηγή του, μέχρι να επιτύχουμε εκείνη την κατάσταση της διανοητικής αγνότητας, ώστε να κοιτάξουμε κατάματα το πολύ φως μέσα στη λάμψη όλων των ιδεών μαζί, ώστε να φτάσουμε στο σημείο "να δούμε το Θεό όπως Αυτός είναι, γιατί θα γνωρίζουμε το Θεό ως Θεό".⁷⁹⁴

Ο νους, έχοντας συλλάβει την ιδέα, κατόπιν γίνεται η αλήθεια του πράγματος που έχει δημιουργηθεί από εκείνη την ιδέα. Ο οφθαλμός, που παίρνει μορφή από το είδος του χρώματος, βλέπει το χρώμα, αλλά δεν αντιλαμβάνεται το είδος μέσα από το οποίο βλέπει, ακριβώς και η διάνοια, μορφοποιημένη κατά κάποιο τρόπο από την ιδέα, κατανοεί αμέσως λόγω της ιδέας ένα φυσικό είδος, που δημιουργήθηκε μέσω της ιδέας.⁷⁹⁵ Κατά τον Ιωάννη, όλα λαμβάνονται από την πληρότητα του θείου λόγου,⁷⁹⁶ διότι αυτός που αληθινά μελετά τα είδη ενός αντικειμένου, έχει μόλις λάβει μέσα στον εαυτό του κάποια από τις ιδέες, των οποίων η πληρότητα είναι ο ίδιος ο θείος λόγος. Επίσης, ο Απόστολος Παύλος αναφέρει ότι ο νους που ατενίζει θεία πράγματα μέρα με τη μέρα,⁷⁹⁷ αλλάζει μέσα από την ομοιότητα με το Θεό και γίνεται ένα πνεύμα με Αυτόν.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ *Ιωάννης* 3:2, 4:7, 5:20.

⁷⁹⁵ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XII, III,1, 30-31.

⁷⁹⁶ *Ιωάννης* 1:16.

⁷⁹⁷ *Προς Κορινθίους*, 4:16. Πρβ. Aurelius Augustinus, "De vera religione liber unus", στο *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 77, επιμ. W. Green (Vienna: Hölder - Pichler - Tempsky, 1961), 52.15 - 53.19.

⁷⁹⁸ *Προς Κορινθίους* 3:18.

Το φως, που εμείς διακρίνουμε όλα τα πράγματα, είναι σταλμένο στο νου και κατέρχεται σε μας από το Θεό. Το θείο αυτό φως είναι η αρχή,⁷⁹⁹ διότι όπως η όραση του οφθαλμού προκαλείται από κάποιο εξωτερικό φως, σαν από μια καθολική αιτία, και όπως από μια εσωτερική σπίθα αναμμένη από εκείνο το φως σαν από μια ειδική αιτία, έτσι ακριβώς η πράξη της κατανόησης σε μας εξαρτάται τόσο από το νου του Θεού σε όλη την αφθονία Του όσο και από το νου μας. Το φως είναι μέσο, διότι διαβάλλουμε τις αιώνιες αρχές που υπάρχουν μόνο μέσα στην αιωνιότητα. Το φως είναι και το τέλος, διότι μόνο αυτό γνωρίζουμε και για την αιώνια αρχή κάθε ουσίας σε αυτή την αιωνιότητα δεν είναι στην ουσία του τίποτα άλλο παρά εκείνη η αιωνιότητα.

Με άλλα λόγια, το φως δεν κατοικεί σε κανένα πράγμα, δεν περιορίζεται από την πρόσμιξη με οτιδήποτε άλλο, αλλά διαχέει τη λάμψη του μέσω όλων των πραγμάτων, ζει από τον εαυτό του και δίνει ζωή σε όλα, επειδή η σκιά του, όπως το φως του ήλιου, αναπτύσσει ζωή στα σώματα. Έτσι, λοιπόν, το φως του ήλιου είναι η σκιά του Θεού και ο Θεός είναι ο ήλιος του ήλιου. Το φως του ήλιου είναι ο Θεός στο σώμα του κόσμου, αλλά ο Θεός είναι ο ήλιος πάνω από τους αγγελικούς νόες.⁸⁰⁰ Η επιρροή που περνά από τους ανώτερους και αγγελικούς νόες στα κατώτερα είναι φωτισμός, καθώς τόσο το φως που δίνεται όσο και το φως που λαμβάνεται είναι νοητικό.

Ο Θεός συνεχώς φωτίζει τους Αγγέλους και δεν σταματά να διαμορφώνει τόσο τους ανώτερους όσο και του κατώτερους νόες, διότι με τους μεν πρώτους η μορφή Του είναι διαρκής, με τους δε η δημιουργία Του είναι διαρκής.⁸⁰¹

⁷⁹⁹ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XII, III, 2, 32.

⁸⁰⁰ *Plat. Theolog.*, vol 3., Book IX, III, 4, 21- 23.

⁸⁰¹ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XVIII, III, 9, 97.

Έπειτα, ακολουθεί η ψυχή, που είναι το καθολικό μέσο, και διαδίδει τον εαυτό της μέσω του σώματος. Ο Πλάτων θεωρεί ότι η ψυχή,⁸⁰² με την πτώση της στο σώμα, μεταπίπτει από την κορυφή του φωτός στο απόλυτο σκότος, από την ενότητα στην πολλαπλότητα, όμως τελευταία στιγμή η δική της ζωτικής σημασίας σκιά ή αντανάκλαση τη σώζει με την επιστροφή της και την άνοδο της στη θεία υπόσταση.

Βέβαια, η συστηματική μελέτη και συνεχής προσήλωση του ανθρώπινου νου με σκοπό την ηθική ανύψωση και την ηθική τελείωση, που είναι η ένωση με το Θεό, μπορεί να γεμίζει τη ψυχή με το φως της αληθείας και έπειτα να γίνει τροφή για την ίαση της ψυχής. Για παράδειγμα, ένας τεχνίτης κατασκευάζει χίλιους καθρέφτες, τους οποίους τοποθετεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να στέκεται μπροστά τους, με αποτέλεσμα χίλιες εικόνες του τεχνίτη να αντανakλώνται σε χίλιους καθρέφτες. Ο τεχνίτης κινεί τον εαυτό του μια συγκεκριμένη στιγμή, αποβλέποντας να στραφεί το μάτι του προς τα υπόλοιπα μέρη του σώματός του, για να μπορεί να τα δει, έπειτα να γυρίσει τα μέρη, όπως μπορεί, προς το μάτι του.⁸⁰³ Οι αντανakλάσεις αντιγράφουν εκείνες τις κινήσεις στους καθρέφτες. Ομοίως, ο Θεός δημιουργεί τις ψυχές, έπειτα τοποθετεί τον εαυτό Του μπροστά τους, σα να ήταν καθρέφτες και έτσι οι αντανakλάσεις του Θεού σχηματίζονται σε άτομα. Ωστόσο, το πρόσωπο στον καθρέφτη, όταν φαίνεται να βλέπει το πρόσωπο του οποίου είναι η αντανakλαση, δεν βλέπει

⁸⁰² *Plat. Theolog.*, vol 5, Book XVI, VII, 5, 293.

⁸⁰³ *Plat. Theolog.*, vol 4, Book XII, IV, 2, 45.

πραγματικά αλλά φαίνεται "ότι βλέπει", καταλήγοντας ότι η υψηλότερη όψη της ψυχής αποτελεί απομίμηση του θείου προσώπου.⁸⁰⁴

Η λογική ψυχή δημιουργείται από το θείο νου και συνδέεται στο σώμα, αποτελώντας το μέσο ανάμεσα στο νου και το σώμα. Ο νους κρατά την ίδια σχέση στη λογική ψυχή, όπως η λογική ψυχή στο σώμα. Ωστόσο, η σωματική ζωή είναι η συνεχής ενέργεια της ψυχής που διαδίδεται στο σώμα χωρίς να αναχωρεί από την ψυχή, ενώ η διανοητική ζωή της ψυχής είναι η αιώνια πράξη της θείας διάνοιας ενωμένη στην ψυχή αλλά όχι ξεχωριστή από τον Θεό. Άρα, όπως η ψυχή φυτεύει τους σπόρους για να παράγει πράγματα στο σώμα, και ο Θεός σπέρνει το φως της κατανόησης στην ψυχή. Η σωματική ζωή είναι η εικόνα της λογικής ψυχής, αλλά η διανοητική ζωή της ψυχής είναι η εικόνα της θείας ζωής και του νου. Το κατώτερο μέρος της ψυχής, που είναι η δύναμη της θρέψης, προΐσταται της σωματικής ζωής.⁸⁰⁵

Ο Πορφύριος αναφέρει χαρακτηριστικά ως εξής: "Στην αναζήτηση να γνωρίσει το Θεό η λογική ψυχή γίνεται αγνή, αλλά μιμούμενη το Θεό γίνεται Θεός",⁸⁰⁶ θέλοντας να τονίσει ότι το θείο φως και η πνευματική αλήθεια και γνώση δεν αποκτιέται βαθμιαία από την έρευνα και αναδίφηση, αλλά επέρχεται σε μια στιγμή, εντελώς ξαφνικά μέσα μας, ως αποτέλεσμα της ορθής υπακοής

⁸⁰⁴ Ενν. 3.4.3-4, 3.4.6., 4.8.8, 5.1.10 - ένα μέρος της ψυχής παραμένει στο νοητό βασίλειο και έτσι είμαστε δυνητικά θεϊκοί. Βλ. Ficino, *Opera omnia*, 1876 ; Iamblichus, *De Mysteriis* 1.5.15.12 - 16.5 (Des Places, 46).

⁸⁰⁵ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XII, IV, 5, 48.

⁸⁰⁶ Porphyry, "De abstinentia animalium", 2 (tr. Ficino, *Opera omnia*, 1396.3 - 1397). Proclus, "In Timaeum", στο Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria...*, 1.208.8 ff.

και υποταγής στους νόμους της φύσης και τέλειας ένωσης στη ζωή μας, αποδεχόμενοι την άνωθεν δύναμη και εξουσία.⁸⁰⁷

Ακολουθως, η επιρροή του Θεού άνωθεν, ρέοντας μέσω των αγγελικών νοών στην ανθρώπινη ψυχή, έχει ως άμεσο επακόλουθο την γέννηση της ψυχής ξανά από τον ίδιο το Θεό,⁸⁰⁸ καθώς αποστρέφεται τις σαρκικές ηδονές και υλικές δραστηριότητες της και γίνεται άγγελος. Έτσι, όποιος εμπιστεύεται τον εαυτό του στη θεία έμπνευση δεν μπορεί να είναι ψυχή, αλλά γίνεται γιος του Θεού,⁸⁰⁹ ένας άγγελος, όντας ξαναγεννημένος από το Θεό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Θεός είναι ένας ενιαίος κύκλος, καθώς η αρχή και το τέλος είναι εντός Του ή ένας πνευματικός κύκλος, του οποίου το κέντρο είναι παντού και η περιφέρεια πουθενά.⁸¹⁰ Ο Άγγελος είναι ένας διπλός κύκλος, διότι γυρίζει - επιστρέφει στο σημείο απ' όπου προέρχεται και αναπολεί τον εαυτό του. Η ψυχή είναι ένας τριπλός κύκλος, γιατί κοιτάζει πίσω στο Θεό, αναπολεί τον εαυτό της και κατεβαίνει από τις αιτίες των πραγμάτων στα αποτελέσματά τους και αντιστρόφως ανεβαίνει από τις επιπτώσεις στις αιτίες τους.⁸¹¹

Ο Θεός, στην παντοδυναμία του κινεί τα σώματα να υπόκεινται στην κυριαρχία της ψυχής τους σε τέτοιο βαθμό που η αιώνια ζωή της ψυχής ρέει

⁸⁰⁷ Hankins, "Lorenzo de' Medici as a student of Ficino: The De summo Bono", vol. 2, 317-350.

⁸⁰⁸ *Ιωάννης* 1:13, 3:3-7.

⁸⁰⁹ Πλατ., *Τιμ.* 40De. Πρβ. Michael J. B. Allen, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources* (Aldershot: Variorum, 1995), 569.

⁸¹⁰ Clemens Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie* (Münster: Aschendorff, 1927), 208 ; Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, 227 ; Paul O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, 2 vols. (Florence: Olschki, 1937), 2:138-139.

⁸¹¹ *Plat. Theolog.*, vol 1, IV, II, 9, 164.

επίσης αιώνια στα σώματα, τα οποία είναι εξολοκλήρου ενωμένα όχι μόνο σε σχέση με τη ζωή σε όλες τις ψυχές των ανθρώπων, αλλά επίσης, σε σχέση με τις ποιότητες και τις πράξεις τους, στις καθαρές ψυχές, με τον τρόπο που αυτές οι ψυχές ενώνονται στο Θεό. Έτσι, η διάνοια πλήρως γεμάτη με θείο φως και θέληση μεταγγίζει την διάθεση για κίνηση μέσα στο σώμα, με αποτέλεσμα, όπως οι ψυχές ανυψώνονται στο μεγαλείο των ουράνιων νοών, έτσι τα σώματα ανυψώνονται στο μεγαλείο των ουράνιων σωμάτων. Όταν η ψυχή βρίσκεται στη γη και είναι αποκλεισμένη από το Θεό, ενώνει και ανυψώνει το σώμα αντίθετα στη φύση των στοιχείων της, αλλά όταν είναι ενωμένη με τον υπερουράνιο Θεό, ανυψώνει τον εαυτό της στο ανώτερο επίπεδο του αιθέρα. Διεισδύοντας, λοιπόν, στον αιθέρα, το πιο καθαρό σώμα ούτε τον καταστρέφει ούτε καταστρέφεται το ίδιο, έχοντας καταστεί αιθέριο σε δύναμη και ποιότητα.⁸¹²

Όλα συγκλίνουν στο ότι ο Θεός μόνο δημιουργεί την πρωταρχική ύλη των σωμάτων και τόσες πολλές ουσίες του νου και ορθολογικές ψυχές χωρίς καμιά μεσολάβηση, διότι είναι ο πρώτος παράγων και μόνο Αυτός μπορεί να φέρει τις μορφές σε ύπαρξη. Η ύπαρξη είναι το τελευταίο πράγμα που θα χαθεί, η αρχή και το τέλος όλων των πραγμάτων. Όλοι οι μεταγενέστεροι παράγοντες, όντας κατώτεροι και περιορισμένης εξουσίας, με τη βοήθεια του Θεού, παίρνουν τη καθολική δύναμη και ενέργεια του Θεού και την κατευθύνουν προς καθετί υπαρκτό, εισάγοντας κάποιες καταστάσεις της ύπαρξης και όχι την ίδια τη φύση της ύπαρξης. Ομοίως το φως του ήλιου, αναλόγως την επιφάνεια ή το αντικείμενο πάνω στο οποίο αντικατοπτρίζεται καθώς και των παραγόντων που

⁸¹² Aquinas, *Summa contra Gentiles* 4.86.

παρεμβάλλονται, ποικίλλει το χρώμα που παράγεται και είναι ορατό σε μας.⁸¹³ Έτσι, η πρωταρχική αιτία αφήνει πάντα το αποτύπωμά της, πάνω στο οποίο βασίζονται οι επόμενες αιτίες και δημιουργούν τη δύναμη και ενέργειά τους με βάση την πρώτη αιτία.

Ο Θεός κατανοεί όχι μόνο τα ατομικά αλλά και τα άπειρα πράγματα ως ενότητα και βλέπει τα πάντα μέσα από την ουσία του. Η θεία ουσία, εντελώς ελεύθερη από την ύλη και τις ιδιότητές της και σεβόμενη κάθε πράγμα που δημιουργήθηκε, είναι το φως και μέσω της αποτελεσματικής δύναμής του μπορεί να διακρίνει τόσο τα επιμέρους πράγματα όσο να αντιληφθεί τα άτομα.⁸¹⁴ Δεδομένου ότι η ουσία περιέχει άπειρη τελειότητα, αναρίθμητα αντικείμενα, μπορεί να διαμορφωθεί καθ' ομοίωσή της με τέτοιο τρόπο ώστε η κλίμακα να ανεβαίνει σταδιακά μέσα από ποικίλα επίπεδα μέσω μιας διαρκούς αυξανόμενης τελειότητας.⁸¹⁵

Έτσι, το τέλος είναι κάτι καλό και ωθεί την κινούμενη αιτία. Ωστόσο, τίποτα δεν ανήκει με την ίδια σειρά στο Θεό εκτός από τον Θεό. Αν το τέλος του Θεού είναι η δική του καλοσύνη, τότε Αυτός με το δικό του τρόπο επιθυμεί και αγαπά τη δική του καλοσύνη. Με αφετηρία ότι ο Θεός είναι πνευματικός και η καλοσύνη κατανοητή, Εκείνος αγαπά με μια πνευματική αγάπη. Μια τέτοια αγάπη προϋποθέτει το θέλημα του Θεού, όπως επιθυμεί ο ίδιος. Βούλεται τον εαυτό Του στο δικό Του τέλος και ως το τέλος καθετί άλλου πράγματος. Όμως, η δραστηριότητα σε σχέση με πράγματα που κατευθύνονται προς το τέλος έρχεται από τη θέληση για το τέλος, διότι, όπως τονίζει ο Πλάτων

⁸¹³ *Plat. Theolog.*, vol 1, II, VII, 8, 142-145 και IX, 4, 163.

⁸¹⁴ *Plat. Theolog.*, vol 5, XVI, I, 2, 229.

⁸¹⁵ *Plat. Theolog.*, vol 1, II, X, 4, 161.

στον *Τίμαιο* του,⁸¹⁶ η θεία βούληση είναι η αρχή όλων των δημιουργικών πραγμάτων. Γιατί αν το κατάλληλο αντικείμενο της θέλησης είναι το ίδιο το καλό, τότε η καλοσύνη είναι σίγουρα ο λόγος για την θέληση που επιθυμεί οτιδήποτε επιθυμεί, έτσι ώστε σε όλα όσα επιθυμεί να επιθυμεί το καλό,⁸¹⁷ όπως η όραση βλέπει το φως σε κάθε χρώμα.

Σύμφωνα με τα παραπάνω λεχθέντα, ο Θεός είναι το πρώτο φως, παρουσιάζει τον εαυτό του στους νόες, ρέει μέσα τους, τους συμπληρώνει με φως και αποκαλύπτει όλα τα πράγματα σε αυτούς.⁸¹⁸ Οι πλατωνικοί αναφέρονται στο Θεό μέσω της ενότητας και της καλοσύνης του, διατηρώντας τον όρο ον για το ακόλουθο "Ο Θεός των Θεών, Το Φως του Φωτός", που έχει κατέβει από την αρχική ενότητα μέσα στην τριάδα, της ουσίας, της ζωής και του νου.⁸¹⁹ Έτσι, είμαστε μορφοποιημένοι από την ουσία Του, καθώς από τη δημιουργική δραστηριότητα εμείς λαμβάνουμε τη πιθανότητα ύπαρξης, ζούμε με τη ζωή Του, διότι μέσω της έμπνευσής Του αναπνέουμε και κινούμαστε⁸²⁰ και τέλος κατανοούμε το Θεό και όλα τα πράγματα, που υπάρχουν πάνω στη γη, μέσω της καθημερινής φώτισης Του και κατανόησής Του, μελετώντας όλα εκείνα τα δημιουργήματα και αναζητώντας το Δημιουργό.

⁸¹⁶ Πλατ., *Τιμ.* 29E.

⁸¹⁷ Το καλό είναι το τέλος της πράξης ή επιθυμίας. Βλ. Πλατ., *Συμπόσ.* 206A, *Γοργίας* 468, 499E, 506C.

⁸¹⁸ *Plat. Theolog.*, vol 4., Book XII, VII, 7, 99.

⁸¹⁹ Augustine of Hippo, *The Trinity*, vol 1/*The Works of Saint Augustine: A New Translation for the 21st Century*, trans. and ed. Edmund Hill, OP, ed. John E. Rotelle, OSA (Hyde Park, NY: New City Press, 1991), 202 ; *Plat. Theolog.*, vol 6, XVII, I,15, 27.

⁸²⁰ Πράξεις 17:28: "ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι".

Ο μόνος τρόπος και ορθή λογική να πλησιάσουμε το Θεό, την πνευματική και νοερή φύση του, είναι να αποκτήσουμε το φως της αληθείας, που θα μας δώσει τη δύναμη να αποδεσμεύσουμε την επιθυμία της ορθολογικής ψυχής από την ύλη, η οποία κατά τον Μωυσή⁸²¹ είναι η άβυσσος των σκιών και το αδιαμόρφωτο υπόστρωμα των μορφών και έπειτα να ακολουθήσουμε μια ανοδική πορεία από την ύλη στο Θεό, που είναι το φως,⁸²² αρνούμενοι τις απολαύσεις και πάθη της παραπλανητικής ζωής, και αφιερώνοντας τον εαυτό μας στο μεγαλείο Του και ίσως ζήσουμε μαζί Του στην αιωνιότητα.

ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ

Το φως εξαρτάται από τον ήλιο μόνο στην αιώνια ενέργειά του, διότι δεν είναι ένα πάθος του αέρα ή μια ποιότητα στον αέρα, καθώς είναι παρόν και απόν κάθε στιγμή. Όταν ο ήλιος απομακρύνεται, τίποτα δεν παραμένει στον αέρα. Ο ήλιος εκπέμπει πάντα την ενέργεια του φωτός.⁸²³ Ο Θεός είναι η άπειρη δύναμη της ενέργειας ή καλύτερα άπειρη πράξη,⁸²⁴ ενώ η ύλη είναι η δυνατότητα ύπαρξης. Η ύλη είναι άγνωστη λόγω των πυκνών σκιών της, ο Θεός είναι άγνωστος λόγω του έντονου φωτός του. Αν το φως αποτελείται από μια ορισμένη μορφή και όχι ένα υπόστρωμα, και αν η τυπική ομορφιά αποτελείται

⁸²¹ Γένεσις 1:2 : "ή δε γη ἦν άόρατος και άκατασκεύαστος, και σκότος επάνω της άβύσσου, και πνεύμα Θεοῦ επεφέρετο επάνω τοῦ ὕδατος".

⁸²² Γένεσις 1:3-4 : "και εἶπεν ὁ Θεός · γενηθήτω φῶς · και ἐγένετο φῶς", "και εἶδεν ὁ Θεός τὸ φῶς, ὅτι καλόν · και διεχώρισεν ὁ Θεός ἀνάμεσα τῶν φωτός και ἀνάμεσα τῶν σκότους".

⁸²³ Plat. Theolog., vol 6., Book XVIII, IV, 5, 109.

⁸²⁴ Plat. Theolog., vol 6., Book XII, 13, 237.

από φως, τότε το αληθινό φως υπάρχει μόνο όπου υπάρχει καθαρή μορφή χωρίς την ακαθαρσία του υποστρώματος, επομένως η αληθινή τυπική ομορφιά υφίσταται όπου μόνο το αληθινό φως και μορφή υφίστανται. Έτσι, η μορφή και το φως που είναι ορατό με τους οφθαλμούς και προβλεπόμενο, όντας πεπερασμένο, είναι μια σκιά συγκρινόμενη με τη μορφή του Θεού και του φωτός. Ο Θεός, λοιπόν, είναι μια άμετρη λάμψη.

Όσο περισσότερο ακτινοβολό είναι το φως Του, τόσο πιο άγνωστο είναι στη διάνοια. Ο Θεός δημιούργησε τους νόες για χάρη του πρώτου φωτός, ώστε να είναι σε θέση να αποκτήσουν το φως τόσο από τη γνώση της θείας καλοσύνης όσο πάνω και περισσότερο απ' όλα με την αγάπη Του - δεδομένου ότι η γνώση τους μορφοποιεί με λαμπρότητα (*lumen*) και η αγάπη διαμορφώνει αυτούς με φως (*lux*) - καθώς το θείο επιθυμεί όλοι οι νόες να λάβουν κάθε ευκαιρία και μέριμνα για γνώση και αγάπη του Θεού.

Ωστόσο, η ψυχή κατά την πτώση και ένωσή της με το σώμα, συχνά επιστρέφει στην άκρη της κατανόησής της προς τα αισθητά και τις εικόνες της φαντασίας με αποτέλεσμα να εκτρέπει το νου από τη φυσική του πορεία, να διακρίνει το φως των νοητών, ώστε ο νους δε βλέπει ούτε την αλήθεια ούτε την καθαρότητα άλλα ό,τι σκιάζεται από το σκότος των εικόνων.

Η φαντασία παίρνει τις ακτίνες των πνευματικών πραγμάτων μόλις φωτίζουν το νου και τις διακοσμεί στις εικόνες των σωμάτων, αλλά ο νους επιτυγχάνει με την ολοκλήρωση του κύκλου του χρόνου,⁸²⁵ να καθαρθεί από το σώμα και επιστρέφοντας στο σύνολό του προς τα ασώματα, όπου υπάρχει άπλετο φως, βλέπει σε εκείνο το φως όλα τα πράγματα καθαρά ακόμη και αυτά που είναι ενδότερα στην κατανόηση.

⁸²⁵ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XII, 28, 255.

Οι ουρανοί είναι ένα είδος φωτός που είναι κατά κάποιο τρόπο σωματικό χωρίς ύλη, η ψυχή είναι ένα είδος φωτός που έχει μέγεθος χωρίς ποσότητα, ο άγγελος είναι φως αμετάβλητο χωρίς κίνηση, ο Θεός είναι φως στην μεγαλύτερη έκταση και στην πιο έντονη οπτική του χωρίς ποιότητα, το φως του οποίου τη θερμότητα βιώνουμε πιο έντονα και σθεναρά στη θέληση, ενώ τη λαμπρότητα στην κατανόηση.⁸²⁶ Η κύρια διαφορά ανάμεσα στο ορατό και το αόρατο φως υφίσταται στο γεγονός ότι το ορατό φως στη φωτιά όπως στον ουρανό, έρχεται απέξω, μας φωτίζει προτού μας ζεστάνει, αντίθετα το αόρατο φως, λειτουργεί εσωτερικά, μας ζεσταίνει προτού μας φωτίσει.⁸²⁷ Στο μεν πρώτο προχωράμε από την όραση στην αφή, στο δε αντιστρόφως. Η ανθρώπινη ομορφιά είναι ορατή, προτού γίνει αγαπητή, ενώ η θεία ομορφιά είναι αγαπητή, χωρίς να είναι ορατή. Η θέα της ανθρώπινης ομορφιάς είναι χαρακτηριστικό και αποτέλεσμα ποικίλων συναισθημάτων, όμως η ενατένιση της θείας ομορφιάς είναι απόρροια αυτογνωσίας και μετοχής της ευτυχίας.

Στο σχολιασμό στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα ο Φιτσίνο εκθέτει τη θεωρία του για την αγάπη, ως εκείνη την ορμή που επιτρέπει την ανάβαση στο υπερβατικό, και η διαδρομή της ίδιας της ψυχής, που μέσω της μελέτης της ομορφιάς στις διάφορες βαθμίδες της, μπορεί να φτάσει ως της ενατένιση του Θεού.⁸²⁸ Ακόμη, προτείνει: "*το πνεύμα ορίζεται από τους γιατρούς ως αιμός αίματος - αγνό, λεπτό, ζεστό και καθαρό. Αφού παράγεται από τη θερμότητα της*

⁸²⁶ *Plat. Theolog.*, vol 6, Book XII, 16, 241.

⁸²⁷ Avicenna, *Metaphysics* 9.7 στο Simone Van Riet, ed., *Avicenna: Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, 2 vols. (Louvain: Éditions orientalistes and Leiden: E. J. Brill, 1968), 514.

⁸²⁸ Marsilio Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, a cura di G. Rensi (Carabba: Lanciano, 1914), 38-39.

καρδιάς, το πιο λεπτό αίμα, πετάει στον εγκέφαλο. Εκεί η ψυχή το χρησιμοποιεί συνεχώς για την άσκηση του εσωτερικού καθώς και τις εξωτερικές αισθήσεις".⁸²⁹

Ο πλατωνισμός του Φιτσίνο βασίζεται σε μια ιδέα της αγάπης⁸³⁰ ως επίγνωση της έλλειψης και ως αναζήτηση ενός κρυμμένου θησαυρού, μιας πνευματικής αποκάλυψης σχετικά με μια μυστηριώδη αλήθεια, περιβεβλημένη με ιερότητα.

Συμπεραίνουμε ότι, η ηθική ανύψωση του ανθρώπου και η ένωση με το Θεό επιτυγχάνεται μόνο όταν ο άνθρωπος με συνεχή προσήλωση και καθαρή ψυχή στρέψει το βλέμμα του προς τον Κύριο με μοναδικό σκοπό την αγάπη Του και το φως της αληθείας Του, την πνευματική και ουσιαστική ολοκλήρωσή του χωρίς υλικές επιθυμίες και συναισθηματικές εξάρσεις.

⁸²⁹ Kaske - Clarke, eds., *Three Books of Life*, 1.2, 11-15, 110

⁸³⁰ Thomas Leinkauf, "Amor in supreme opificis mente redens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift De amore des Marsilio Ficino. Ein Beitrag zur weiteren Rezeptionsgeschichte des platonischen Symposions", *Zeitschrift für philosophische*, 43 (Forchung, 1989): 265 - 300.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΤΟΥ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

ΤΟ ΦΩΣ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ ΜΕΧΡΙ ΤΗΝ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ

Το φιλοσοφικό ρεύμα του πλατωνισμού θα βρει πρόσφορο έδαφος να ανθήσει στην Αναγέννηση. Την περίοδο αυτή, ο νεοπλατωνισμός θα ασκήσει την επίδραση του και στην τέχνη, καθώς, μέσω της πλατωνικής θεωρίας, επιχειρείται να αναλυθεί, διασαφηνιστεί και ερμηνευθεί, η σχέση του ανθρώπου όχι μόνο με τον συνάνθρωπό του αλλά, σε ένα υπερβατικότερο επίπεδο, με τον Θεό. Άλλωστε, στην επίδραση του νεοπλατωνισμού οφείλεται και η θεολογική άποψη ότι ο Θεός παραμένει άγνωστος στην ουσία Του, γνωστός όμως μέσα από τις ενέργειές Του.⁸³¹ Το βαθύτερο πνευματικό του περιεχόμενο οδηγεί το άτομο στην εισαγωγή του ως αυτόνομη οντότητα και ύπαρξη στον πολιτισμό.

Οι αρχαίοι Έλληνες θεωρούν τον κόσμο ως ενιαία μορφή και διαισθάνονται καθαρά την ταύτιση ανάμεσα σε κάλλος και μορφή.⁸³² Ο Πλάτων διακρίνει το κάλλος αφενός ως αρμονία και αναλογία⁸³³ των επιμέρους

⁸³¹ Γρηγόριος Παλαμάς, "Λόγος υπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων", 1, 3, § 4, *Συγγράμματα*, τ. Α' (Θεσσαλονίκη: Π. Χρήστου, 1962), 413. Είναι επιγραμματική αυτή η διατύπωση του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά, που έκανε σε διάλογο με τον αντίπαλό του Νικηφόρο Γρηγορά: "Τοῦ Θεοῦ τό μέν ἄγνωστόν ἐστί τό δέ γνωστόν, καί τό μέν ἄρρητον τό δέ ρητόν· ἄγνωστὶς ἐστὶν ὁ Θεός ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, γνωστὶς δέ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν φυσικῶν ἐνεργειῶν". Βλ. Επιστολή 234,1· ΒΕΠ 55,283.

⁸³² Ουμπέρτο Έκο, *Ιστορία της Ομορφιάς*, μτφ. Δήμητρα Δότση - Χρήστος Ρομποτής (Αθήνα: Καστανιώτη, 2004), 61.

⁸³³ Πλάτων, *Τιμ. Ε*.

τημάτων και αφετέρου ως λαμπρότητα,⁸³⁴ επηρεάζοντας τη νεοπλατωνική σκέψη. Για τον Πλάτωνα, το κάλλος έχει μια αυτόνομη ύπαρξη, δεν δεσμεύεται από κάποιο αντικείμενο, αλλά ακτινοβολεί παντού. Ένα πράγμα θεωρείται όμορφο όταν έχει καλές αναλογίες. Ανέκαθεν το κάλλος είχε ταυτιστεί με την αναλογία στον ελληνικό και λατινικό κόσμο, και μάλιστα, αναφορικά με τον κοινό ορισμό του κάλλους, συνέδεαν πάντα την αναλογία με το χρώμα και το φως.

Ο Μεσαίωνας κληρονόμησε ένα μεγάλο μέρος των αισθητικών προβλημάτων του από την κλασική αρχαιότητα, προσδίδοντάς τους όμως νέο νόημα και εισάγοντάς τα στο συναίσθημα του ανθρώπου, του κόσμου και της θεότητας, χαρακτηριστικά της χριστιανικής θεώρησης,⁸³⁵ όπου κυριαρχεί η έννοια του πνευματικού κάλλους, της ηθικής αρμονίας, του μεταφυσικού μεγαλείου. Παρόλο που η ιστορία της εποχής είναι γεμάτη σκιές και αντιφάσεις, το φως είναι διάχυτο στην εικόνα του σύμπαντος, όπως εμφανίζεται στα κείμενα των θεωρητικών της, ως ένδειξη μεταφοράς των πνευματικών αληθειών. Ο Μεσαίωνας δείχνει σαφέστατα την προτίμησή του για τις αισθητές όψεις της πραγματικότητας, καθώς το κάλλος του χρώματος και γενικότερα του κόσμου λαμβάνεται ως αντανάκλαση και είδωλο του ιδανικού κάλλους, ως μια φύση κοινή και αδιαίρετη που δεν οφείλεται σε μια αντιστοιχία ή στο κάλλος των αναλογιών.

Η αλλαγή της νοοτροπίας επέρχεται με την Αναγέννηση, μια γενικότερη πνευματική κίνηση, που αποσκοπεί στην απελευθέρωση του ανθρώπινου

⁸³⁴ Πλάτων, *Φαίδρος* 250b.

⁸³⁵ Ουμπέρτο Έκο, *Τέχνη και Κάλλος στην αισθητική του Μεσαίωνα*, β' εκδ. (Αθήνα: Γνώση, 1994), 19.

πνεύματος από τη μονομέρεια της θρησκευτικής μεσαιωνικής σκέψης. Ο αναγεννησιακός άνθρωπος εμπνέεται από τον αρχαίο κόσμο και ατενίζει το μέλλον. Είναι γεγονός, ότι πλήθος έννοιες και όροι των πλατωνικών και νεοπλατωνικών συλλογισμών προσδιόρισαν την φιλοσοφική "αισθητική" της Αναγέννησης, παρουσιάζοντας διαφορετικά και όχι ενιαία στοιχεία, τα οποία σηματοδοτούν όχι μόνο το φιλοσοφικό, αλλά και το λογοτεχνικό, καλλιτεχνικό, πολιτικό και κοινωνικό τρόπο του σκέπτεσθαι, συμβάλλοντας επί πολλές δεκαετίες στον καθορισμό ενός τρόπου ζωής.⁸³⁶

Συγκεκριμένα, ο Φιτσίνο υποστηρίζει ότι το εξωτερικό κάλλος είναι μια αντανάκλαση του εσωτερικού κάλλους, καθώς αυτό το τελευταίο φωτίζει το πρόσωπο και ακτινοβολεί στους άλλους.⁸³⁷ *"Η αναλογία, η μορφή, η χάρη και το φως αποτελούν τα τέσσερα στοιχεία που συνιστούν το ωραίο. Τροφός του εσωτερικού κάλλους είναι η πλατωνική ηθική φιλοσοφία. Μέσω αυτής η ψυχή εξαγνίζεται και διαλύονται τα νέφη που χωρίζουν τον άνθρωπο από το Θεό, ώστε ο άνθρωπος να καταστεί ακόμα περισσότερο φωτεινός. Η αγνή ψυχή φωτίζει τον άνθρωπο"*.⁸³⁸

Ολόκληρη, λοιπόν, η περίοδος της Αναγέννησης οικοδομείται στη λατρεία του αρχαίου κόσμου και, στηριζόμενη πρωτίστως στην αρχαία τέχνη και δευτερευόντως στους ανυπέβλητους καλλιτέχνες της, ανοίγει ένα καινούριο κεφάλαιο στην καλλιτεχνική δημιουργία και πράξη. Η αρμονία και το μέτρο, ο

⁸³⁶ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 195-7.

⁸³⁷ Marsilio Ficino, "Commentarium in Convivium", στο *Opera Omnia*, 1135.

⁸³⁸ Γεώργιος Στείρης, "Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση", στο *Ο Αυλικός Φιλόσοφος*, επιμ. Γ. Αραμπατζής (Αθήνα: ΕΚΠΑ/Γραφείο Δημοσιευμάτων, 2017), 23-30.

αριθμός και η τάξη συνιστούν την πηγή κάθε καλλιτεχνικής έκφρασης.⁸³⁹ Πιο συγκεκριμένα, η τάξη, η διάταξη, η συμμετρία, η ευρυθμία, η ευπρέπεια και η κατανομή είναι τα έξι στοιχεία πάνω στα οποία βασίζονται οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις του αναγεννησιακού αισθητικού σύμπαντος.

Η ωραιότητα των σωμάτων δεν έγκειται στις σκιές, αλλά στη λάμψη και τη γοητεία, όχι στην άμορφη αταξία, αλλά στην ακτινοβόλο αρμονία, όχι στην αδρανή μάζα, αλλά στον αριθμό και το ορθό μέτρο.⁸⁴⁰ Τα δύο τελευταία στοιχεία απηχούν την έννοια της ευθυμίας, η οποία ορίζεται ως η υπέρβαση της αριθμητικής συμμετρίας μέσα από την "χάρη" και την "κομπόση",⁸⁴¹ καταδεικνύοντας ότι η συμμετρία αποτελεί το μέσο για να επιτευχθεί το κάλλος και η τέλεια διάταξη στη φιλοσοφική σφαίρα. Ωστόσο, το φως και το χρώμα έχουν πρωταγωνιστικό ρόλο στην καλλιτεχνική δημιουργία των αναγεννησιακών κανόνων και αντανακλούν τη νέα αναζήτηση της κίνησης, κάτι που αποτυπώνεται στην αρχιτεκτονική, τη γλυπτική και τη ζωγραφική της εποχής.

Η μεταφυσική του φωτός αναπτύσσεται έντονα από τον 11ο αιώνα, προκαλώντας αναμφίβολα κατόπιν ένα έντονο ενδιαφέρον για την χρήση του φωτός στο χώρο της νέας αισθητικής, όπου, από τον 15ο αιώνα, πολλοί θεολόγοι και φιλόσοφοι κάνουν αναφορά στο φως σε συμβολικό και μεταφορικό επίπεδο. Την περίοδο της Αναγέννησης το φως έχει καταλυτικό

⁸³⁹ Eugenio Garin, "Il culto della bellezza", στο *Il Rinascimento italiano*, επιμ. E. Garin (Firenze:Cappelli, 1980), 193-194:194.

⁸⁴⁰ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 202.

⁸⁴¹ Silvio Ferri, "Introduzione a Vitruvio", στο *Architettura (libri I-VII)*, reseña del texto, trad. y notas de Silvio Ferri (Roma: Palombi, 1960).

ρόλο στην οριοθέτηση της αναλογίας και της ομορφιάς ενός αντικειμένου, διότι ο τρόπος κατανομής των φωτισμών και των χρωμάτων δίνει μορφή στο χώρο και διεγείρει την επιθυμία του θεατή να μυηθεί στην υπέρτατη απόλαυση του έργου.

Είναι ενδιαφέρον, λοιπόν, εκκινώντας από το γεγονός ότι η επαναδιαπραγμάτευση των πλατωνικών και νεοπλατωνικών θεμάτων ξεκίνησε από τα τέλη του 14ου αιώνα στην Ιταλία, να αναφέρουμε πως η μεταφυσική του φωτός των προαναφερθέντων φιλοσόφων της κλασικής αρχαιότητας επέδρασε και αποτυπώθηκε στα έργα πολλών μετέπειτα καλλιτεχνών και φιλοσόφων στην αισθητική παραγωγή της Αναγέννησης.

Καταρχήν, οι Νεοπλατωνικοί επανειλημμένα και συστηματικά παραπέμπουν στην ιδέα του φωτός, με σκοπό να επισημάνουν τη σχέση ανάμεσα στο παράδειγμα και την εικόνα. Χωρίς το φως, το αντικείμενο όχι μόνο δεν φαίνεται ωραίο, αλλά δεν μπορεί να είναι ωραίο. Έτσι, η ομορφιά ενός ωραίου αντικειμένου εμφανίζεται στη λάμψη. Το φως δεν αναγνωρίζεται αποκλειστικά με την φωτεινότητά του, είναι ορατό όταν καθιστά ορατά τα άλλα αντικείμενα.⁸⁴² Είναι μια αισθητική παράδοση που κληρονομήθηκε από τους βυζαντινούς και έχει αποτυπωθεί στα αντικείμενα, καλλιτεχνική ή μη, δημιουργώντας την αισθητική εμπειρία των εικόνων. Αυτό σημαίνει ότι οι κύριες ποιότητες (γραμμές, μεγέθη, χρώματα, συμμετρία, αρμονία και ρυθμός)

⁸⁴² Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, eds., *Neoplatonism and Western Aesthetics*, Volume 12 in *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, επιμ. R. Baine Harris (Albany: State University of New York Press, 2002), 33.

που συνθέτουν τη μορφή της εικόνας, χρησιμοποιήθηκαν με ένα συγκεκριμένο τρόπο ή τεχνική, ορίζοντας τον χαρακτήρα της αισθητικής εμπειρίας.⁸⁴³

Καταρχήν, στην βυζαντινή εικονολογία διατηρείται η μη ρεαλιστική απόδοση της εικόνας, όπως αναφέρει ο Grabar,⁸⁴⁴ ένα είδος υπερφυσιοκρατίας, η οποία εμποδίζει την απόλυτη ταύτιση του θεατή με το αντικείμενο και γι' αυτό άλλωστε δημιουργεί απόσταση με εκείνον, τον οιονδήποτε που παρουσιάζεται μπροστά στο βλέμμα του θεατή. Στόχος της βυζαντινής εικονολογίας είναι η μείωση της απόστασης που δημιουργείται εξαιτίας της απειρότητας του άλλου - Θεού και της μη ταύτισης με το ιερό πρόσωπο που επιθυμεί να ταυτιστεί. Γενικότερα, η σύλληψη του κόσμου μέσω της οπτικής πραγματοποιείται με τη διάδοση του φωτός και κατ' επέκταση η μεταφυσική σύλληψη του φωτός, μεταξύ 11ου και 12ου αιώνα, βρίσκει πρόσφορο έδαφος ανάπτυξης και προσέλκυσης υλικών αντικειμένων, όπως τα διαφορετικά είδη γυαλιού, οι πολύτιμοι λίθοι, τα κρύσταλλα, τα οποία, διακοσμώντας την ύλη, επιτυγχάνουν όχι μόνο οικονομική αλλά και αισθητική και πνευματική ευμάρεια.

Ιδιαίτερως σημαντική η συμβολή του βυζαντινού λογίου, φιλοσόφου και πολιτικού Μιχαήλ Ψελλού, ο οποίος συνδέει τη βυζαντινή αισθητική και εικονικότητα με μια θεωρία των ορίων και του πλαισίου της όρασης.⁸⁴⁵ Η

⁸⁴³ Aphrodite Alexandrakis, "Neoplatonic Influences on Eastern Iconography: A Greek - rooted Tradition", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis (Albany: State University of New York Press, 2002), 75-85:79.

⁸⁴⁴ Γεώργιος Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012), 17-19.

⁸⁴⁵ Charles Barber, *Contesting the Logic of Painting. Art and Understanding in the 11th Century Byzantium* (Leiden: Brill, 2007), 61-98.

εικόνα είναι το κέντρο μιας δύναμης που είναι κοινή, αλλά πολλαπλάσια λόγω του πλήθους των συμμετεχόντων σε αυτήν. Η θεία δύναμη ασκείται, δημιουργεί, μορφοποιεί και μεταβάλλει το αντικείμενό της, και παρακάμπτοντας τις ιδιαίτερες εκφραστικές δυνάμεις του καθενός, απευθύνεται στις δυνάμεις της ψυχής.⁸⁴⁶ Για τον Ψελλό, εφόσον μόνο η επίκληση προς το θείο είναι ψυχική, η εικόνα, πέρα από παρουσία και αλήθεια, είναι υπέρβαση του υλικού και τεχνικού.⁸⁴⁷

Δεν είναι ο φιλόσοφος αυτός που διακρίνει την έλλαμψη του θείου στα εγκόσμια παραδείγματα αλλά ο κοινός νους που συνδέει, με κάποιο τρόπο, την εικόνα με το αρχέτυπο. Η εικόνα του αγίου είναι, ταυτόχρονα, φαινόμενο και λατρεία προς τον άγιο και δεν έχει ανάγκη καμιάς ιδιαίτερης προετοιμασίας και προϋπάρχουσας παιδείας για να διακριθεί.⁸⁴⁸ Η απλή όραση δεν είναι ζήτημα γνωσιακού ελέγχου, ενώ η έλλειψη θέασης είναι κάτι σαν ηλιακή έκλειψη. Η όραση απαιτεί το χώρο μεταξύ του θεατή και του αντικειμένου του και ο τόπος αυτός είναι ασώματο, νοητικό μέγεθος που αντικαθιστά την επαφή, ενώ η αντισωματικότητα της όρασης γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στο χρωματισμό των εικόνων.⁸⁴⁹ Άλλωστε, η ποικιλία των χρωμάτων της εικόνας καταδεικνύει την κατεύθυνσή της προς το ευμετάβλητο και συνάμα υποδηλώνει της φυσική και υπερφυσική, εγκόσμια και υπερβατική υπόστασή της, αναλόγως της έντασης

⁸⁴⁶ Γεώργιος Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός. Η νεωτερική αισθητική θέσμιση του βυζαντινού κόσμου* (Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Καρδαμίτσα, 2018), 71-72.

⁸⁴⁷ Paul Gautier, "Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos, moine à l'Olympe," *Byzantina* 6 (1974): 51, 491-52.

⁸⁴⁸ Barber, *Contesting the Logic of Painting...*, 83 κ. επ.

⁸⁴⁹ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός...*, 72.

των χρωματικών τόνων που χρησιμοποιούνται και της αντίστοιχης έντασης του φωτός που εκπέμπεται στο θεατή.

Ο αββάς Συζέρ, ο οποίος ανακαίνισε την Εκκλησία του Σαιν Ντενί (saint - Denis), αποτελεί το υπόδειγμα της ικανότητας του καλλιτέχνη για τον τρόπο διακόσμησης του οίκου του Θεού με μια ποικιλία θεμάτων και χρωμάτων. Στο έργο του, που τονίζεται ιδιαίτερος η λαμπρότητα της διακόσμησης των οροφών και οι φωτεινές δέσμες που διεισδύουν από τα παράθυρα σε συνδυασμό με "την ανεκτίμητη λαμπρότητα του γυαλιού",⁸⁵⁰ κάνει αναφορά στη θεωρία που εκτίθεται στο έργο *Περί τῆς Οὐράνιας Ἱεραρχίας (De caelesti Hierarchia)* του Ψευδο-Διονυσίου.

Το σημείο, που προξένησε το ενδιαφέρον του Συζέρ αφορά τη διάχυση του θείκου φωτός, το οποίο ακολουθώντας καθοδική πορεία εξασθενεί μέχρι να σβήσει εντελώς, όταν φτάσει στην ύλη. Αντιθέτως, όλα τα ορατά αντικείμενα, όντας υλικά, αντανakλούν τα νοητά, προκειμένου να φτάσουν στο αληθινό φως, δηλαδή το Θεό.⁸⁵¹ Η διαδικασία της μετάβασης από το υλικό στο άυλο ορίζεται ως αναγωγική, με άλλα λόγια, μια ανοδική πορεία από το σκότος της ύλης στο φως του Ενός. Έτσι, επινόησε ένα σύμπαν φωτός, που αναδύεται από πολλά μικρά φώτα, τα οποία απεικονίζουν το πλήθος των πολύτιμων λίθων, που κόσμησαν τα λειτουργικά του αντικείμενα, όπως περιγράφει την κοσμηματοθήκη του Καρλομάγνου.⁸⁵² Η ανθρώπινη ικανότητα, λοιπόν,

⁸⁵⁰ Teofilo, "Diversarum artium schedula", στο *Storia documentaria dell' arte, dal Medioevo al XVIII secolo*, επιμ. Elizabeth G. Holt (Μιλάνο: Feltrinelli, 1972), 7-8.

⁸⁵¹ Erwin Panofsky, "Suger abate di Saint-Denis", στο *Il significato nelle arti visive*, επιμ. E. Panofsky (Torino: Einaudi, 1962), 128.

⁸⁵² Erwin Panofsky, ed. and tr., *Abbot Suger and Its Art Treasures on the Abbey Church of St.-Denis*, 2nd edn. (Princeton: Princeton University Press, 1979), 62-64.

συνδεδεμένη με την ύλη, μετατρέπεται από κοινού με αυτό που η φύση εκθέτει στον ουρανό, σε "εικόνες φωτός άυλες και προπαντός εικόνες του αληθινού φωτός".⁸⁵³

Το φως, για τον Πλωτίνο, διακρίνεται από την ικανότητά του να προσεγγίσει τα όρια του ασώματου,⁸⁵⁴ τοποθετείται στην κορυφή του λογικού και κατανοητού κόσμου. Η υλική φύση διαπερνάται και μετασχηματίζεται από τη θεία στις εικόνες των Θεών.⁸⁵⁵ Ο Πλωτίνος είναι ο δεύτερος φιλόσοφος μετά τον Πλάτωνα που κάνει εκτενή χρήση της εικόνας.⁸⁵⁶ Ο φιλόσοφος κλείνει το χάσμα ανάμεσα στους ουράνιους και χερσαίους κόσμους με τις εκβολές ή την υπερχείλιση του φωτός από την ουράνια πηγή στην επίγεια μέσω της Ιεραρχίας. Υπάρχει μια κατιούσα φορά από το Εν στην ύλη και αντιστρόφως μια ανιούσα φορά από την ύλη στο Εν μέσα από τις ενδιάμεσες οντολογικές βαθμίδες του Νου και της Ψυχής. Επομένως, γίνεται αντιληπτό ότι το Εν είναι πρότυπο του Νου και ο νους εικόνα του Ενός. Ομοίως, ο νους είναι πρότυπο της ψυχής και η ψυχή εικόνα του νου. Η ψυχή πρότυπο της ύλης και η ύλη εικόνα της ψυχής. Η θέαση της εικόνας οδηγεί στη θέαση του προτύπου. Η εικόνα, λοιπόν, *μιμείται τό άρχέτυπον πανταχῆ*⁸⁵⁷, εφόσον κατέχει τις ιδιότητες του προτύπου, μπορεί να τις χρησιμοποιήσει αναλόγως και να τις συμπεριλάβει με οιονδήποτε τρόπο, παντού. Ακόμη, η εικόνα μετέχει στο πρότυπο, διότι η εξωτερική ενέργεια της εικόνας είναι αδιάσπαστη με την εσωτερική, εφόσον η μια λειτουργεί ως εικόνα της άλλης και ως ενέργημα του προτύπου.

⁸⁵³ Panofsky, "Suger abate di Saint-Denis", 132.

⁸⁵⁴ Ενν. I,6,3,18.

⁸⁵⁵ Ενν. IV,3,11.

⁸⁵⁶ Γιώργος Ζωγραφίδης, *Εικαστική φιλοσοφία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998), 48.

⁸⁵⁷ Ενν. V, 8, 12, 15.

Με δεδομένο ότι η κάθοδος της ψυχής δημιουργεί μια εικόνα της, το μη ον, η μετοχή της φυσικής εικόνας στο πρότυπό της τη διασώζει από την ανυπαρξία, δείχνοντας ταυτόχρονα τον απόλυτο βαθμό εξάρτησής της από το ανώτερο της οντολογικό επίπεδο. Τόσο ο νους όσο και η ψυχή αποτελούν εξαρτημένες από το Εν πραγματικότητες. Ωστόσο, η διάρκεια της ύπαρξης της ψυχής είναι άμεσα συνυφασμένη με τη διάρκεια του προτύπου της, διότι βρίσκεται στο κατώτερο επίπεδο της οντολογική κλίμακας με πιθανότητα έκπτωσής της στο σώμα. Γι' αυτό το λόγο, ο Πλωτίνος, κατασκευάζει μια ιεραρχία, στην οποία η αναγωγή από τις κατώτερες βαθμίδες είναι δυνατή επειδή υφίσταται η σχέση προτύπου-εικόνας.⁸⁵⁸

Γενικά, για την αισθητική του Πλωτίνου μπορούμε να πούμε ότι η "Πραγματικότητα αποτελείται από μια συνεχή σειρά επιπέδων που το καθένα τους βρίσκεται όλο και μακρύτερα από το κεντρικό φως του Είναι και το καθένα είναι κατά κάποιο τρόπο μίμηση όσων βρίσκονται πιο κοντά σε αυτό, οπότε όλες οι ομορφιές, όσο αμυδρές και αν είναι, πρέπει, σε τελευταία ανάλυση, να συνδέονται με το Απόλυτο Ωραίο, το οποίο υπαινίσσονται".⁸⁵⁹ Η σκέψη του ακολουθεί μια πλατωνική κατεύθυνση, κατά την οποία, το ωραίο είναι ωραίο, επειδή ενυπάρχει σε αυτό η Ιδέα, η μορφή του ωραίου. Για παράδειγμα, ένα λαξευμένο άγαλμα, όπου ο καλλιτέχνης έχει αποτυπώσει την μορφή και του έχει δώσει σχήμα, διαφέρει από έναν άμορφο ογκώδη λίθο, όπου δεν έχει υποστεί καμιά επεξεργασία και στέκει χωρίς να δείχνει ότι ο εκάστοτε δημιουργός έχει συλλάβει μια Ιδέα στο νου του. Ως απόρροια των παραπάνω,

⁸⁵⁸ Ζωγραφίδης, *Εικαστική φιλοσοφία*, 49-50.

⁸⁵⁹ Monroe C. Beardsley, *Ιστορία τῶν αἰσθητικῶν θεωριῶν*, μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ - Παύλος Χριστοδουλίδης (Αθήνα: Νεφέλη, 1989), 80.

το ωραίο σχετίζεται με τη μορφή, και το είδος που ενυπάρχει στο νοητό κόσμο, τόσο ως εννόημα του Νου όσο και ως σύλληψη του καλλιτέχνη.⁸⁶⁰

Υπάρχει, το μεν ορατό κάλλος της εικόνας που τέρπει τις αισθήσεις, μετατρέποντας την εικόνα σε αυτάρκη οντότητα, η οποία επιζητεί να αιχμαλωτίσει την όραση του θεατή,⁸⁶¹ το δε νοητό κάλλος που αφορά τη νόηση, είναι απρόσιτο για τις απλές αισθήσεις και γίνεται αντιληπτό με την ενατένιση, καθώς προϋποθέτει την ύπαρξη κάποιων προτύπων, τα οποία προέρχονται από έναν ανεξάρτητο χώρο των Ιδεών.⁸⁶² Σύμφωνα με τον άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό, η ωραιότητα υπάρχει παντού, επειδή τα πάντα δημιουργήθηκαν και πηγάζουν από την κατεξοχήν ωραιότητα, τον Θεό. Έτσι γίνεται δυνατή η υπέρβαση του εμπειρικού και η αναγωγή του αισθητού κάλλους⁸⁶³ στο νοητό. Η εικόνα "*φτάνει μακρύτερα από την αντίληψη του ανθρώπινου οφθαλμού στη φυσική εμπειρία, δείχνοντας τι βρίσκεται πέρα από το βασίλειο της οπτικής εμπειρίας*".⁸⁶⁴ Ο Δαμασκηνός δεν αναφέρεται στο αισθητό και ορατό, αλλά προχωρεί την έρευνά του στο νοητό και το αόρατο,⁸⁶⁵ καθώς θεωρεί ότι η χρήση της εικόνας είναι κομβικής σημασίας ως μέσο ανάβασης του θεατή προς

⁸⁶⁰ Beardsley, *Ιστορία τῶν αἰσθητικῶν θεωριῶν*, 79.

⁸⁶¹ Γιώργος Ζωγραφίδης, *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*, β' εκδ. (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997), 55.

⁸⁶² Ζωγραφίδης, *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*, 56-58.

⁸⁶³ Mary Mothersill, *Beauty restored* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 262 κ.εξ.

⁸⁶⁴ Mosche Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York University Press, 1992), 219.

⁸⁶⁵ Ζωγραφίδης, *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*, 298.

το πρότυπο και κατάβασης του προτύπου, ένας τρόπος ομιλίας και συνάντησης με το Θεό.⁸⁶⁶

Κατά τον Δαμασκηνό, η εικόνα βρίσκεται πάντοτε στο πρότυπο ("έν αὐτῷ αἰεί ὄντα"), όχι απλώς συνυπάρχει με το πρότυπο, αλλά "ἐξ ἀρχῆς συνυπάρχειν", διότι η γέννηση της εικόνας είναι εφικτή χωρίς να μεσολαβήσει κάποιο χρονικό διάστημα, όπως συμβαίνει με την ανθρώπινη γέννηση, θεωρώντας και τα δύο ως "ένωμένες ἀσυγχύτως" υποστάσεις μίας και απλής/ασύνθετης ουσίας του Θεού.⁸⁶⁷ Η σχέση εικόνας - προτύπου είναι ανάλογη της ακόλουθης μεταφοράς φωτός - πυρός. Το φως είναι η εικόνα και έχει την προέλευσή του στο πυρ. Το πυρ είναι το πρότυπο, το οποίο τίθεται σε λειτουργία μέσω του φωτός. Το πρότυπο υφίσταται "διά" της εικόνας, όπως το πυρ φωτίζει μέσω του φωτός του πυρός. Επομένως, οι ενέργειες του προτύπου είναι συγχρόνως και ενέργειες της εικόνας, καθώς η τελευταία είναι πάντοτε σε εξάρτηση με το πρότυπο, χωρίς δυνατότητα αυτόνομης δράσης και δικής της ιδιαίτερης ενέργειας.⁸⁶⁸

Οι ενέργειες του θείου, που αποτυπώνονται στην εικόνα, φανερώνονται σε μας από τα αποτελέσματά της, συνιστώντας τη "δύναμη της εικόνας". Η θέαση των εικόνων επενεργεί ως σωτηρία στον άνθρωπο, παρέχοντας προστασία, μεσολαβώντας, θαυματουργώντας και αγιάζοντας τους πιστούς,⁸⁶⁹ αποτελώντας

⁸⁶⁶ Jean-Luc Marion, "Fragments sur l' idole et l' icône", *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979): 433-45.

⁸⁶⁷ Ζωγραφίδης, *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*, 114-15.

⁸⁶⁸ *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, εισαγωγή - κείμενο - μετάφραση - σχόλια Ν. Ματσούκας (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1976), 13,71-72 (Π.40).

⁸⁶⁹ Δημήτριος Τσελεγγίδης, *Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καί ἡ ἀνθρωπολογική σημασία της* (Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη, 1984), 164 κ.εξ. ; Leslie W. Barnard, *The Graeco-roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, *Byzantina Neerlandica* 5

το συνδυαστικό κρίκο με το υπερβατικό και το μοναδικό τρόπο νόησης και συνομιλίας με το Θεό. Τα εξωτερικά στοιχεία της εικόνας αναγγέλλουν το αισθητό κάλλος, το οποίο θεάται το βλέμμα του θεατή. Ο νους κατ' επέκταση ενατενίζεται και καταναγάζεται από το "νοητόν κάλλος", τον Θεό.⁸⁷⁰ Επομένως, η εικόνα εικονίζει την υπόσταση⁸⁷¹ και όχι τη φύση, επιδιώκει να σπάσει το προκάλυμμα και να αποκαλύψει το "κεκρυμμένον κάλλος", που είναι η αλήθεια.⁸⁷² Έτσι, δεχόμενοι την "εικονική" σχέση Πατρός και Υιού ταυτοχρόνως γίνεται αποδεκτή και η "εικονική" σχέση του Χριστού -Υιού με την ζωγραφική του παράσταση, όπου η εικόνα δεν λατρεύεται η ίδια ως αντικείμενο αλλά μέσω αυτής το εικονιζόμενο πρότυπο, μετέχοντας στη θεϊκή ενέργεια και καταδεικνύοντας την υλικότητα της φύσης και την σωματικότητα του ανθρώπου μέσα από τη συνεχή αναφορά του κτιστού στο άκτιστο.

Η ιδέα ότι το θείο είναι παρόν σε μια υλική εικόνα, με αποτέλεσμα η υλική φύση να διαπερνάται από το θείο, είναι μια πεποίθηση που υποστηρίζεται στη χρήση των εικόνων, η οποία αφορμάται από τον Πυθαγόρα και τον Πλούταρχο, και συνεχίστηκε από τον Πλωτίνο και τους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους. Στην πραγματικότητα, ο Ιάμβλιχος απέδωσε στα αγάλματα μια θαυματουργή καταγωγή, ενώ για τον Πρόκλο τα αγάλματα ήταν κατάλληλα να

(Leiden: Brill, 1974), 53 κ. εξ. ; Hieronymus Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus* (Kallmünz: Laßleben, 1937), 176 κ. εξ.

⁸⁷⁰ Joannes D. Mansi, ed., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XIII (Florence: Zatta, 1767), 220E.

⁸⁷¹ Ζωγραφίδης, *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*, 226 κ. εξ.

⁸⁷² Ιωάννης Δαμασκηνός, *Διαλεκτικά*, εισαγωγή Χ. Γιανναρά, κείμενο - σχόλια Ι. Σάκαλη (Αθήνα: Παπαζήσης, 1978), α' 37-41 (I.54).

λάβουν το θεϊκό φωτισμό, όπως οι Θεοί,⁸⁷³ αφού από την αρχαιότητα επείχαν τη θέση των μεταγενέστερων εικόνων. Οι εικόνες είχαν ευρεία χρήση κατά τη διάρκεια των πρώτων αιώνων της Χριστιανοσύνης, ιδίως στην Κωνσταντινούπολη. Οι εικόνες του Χριστού και της Παναγίας χρησίμευαν να δίνουν κουράγιο στα στρατεύματα την ώρα της μάχης, αποκτώντας χαρακτήρα αγιοσύνης και το συνδετικό κρίκο με τον Θεό, μεταφέροντας το μήνυμα της Λύτρωσης και της ελευθερίας. Επομένως, η εικόνα έγινε η ορατή έκφραση του αόρατου δεσμού που συνέδεε την κοινότητα με τη μεσολάβηση του προστάτη Αγίου.⁸⁷⁴ Μέσω της ενσάρκωσης του Υιού του Θεού, το λογικό και ορατό αποτελούν τον ορίζοντα, στον οποίο το αόρατο και θείο εμφανίζεται.

Αντίστοιχα, για τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, η σχέση ανάμεσα στο θείο και την εικόνα είναι όμοια με εκείνη του φωτός και της εμφάνισής του. Η ορατή εικόνα είναι μια αναπαράσταση του θείου φωτός, της θείας ομορφιάς. Η ακτίνα φωτός που προέρχεται από το θείο είναι παρούσα στην εικόνα, η σφραγίδα του σε κάθε εντύπωση.⁸⁷⁵ Το ίδιο το θείο είναι μέσα στην εικόνα και η εικόνα είναι η εκδήλωση ("έκφανσις")⁸⁷⁶ του θείου. Η εικόνα κατέχεται από το θεϊκό φως. Ο Αρεοπαγίτης θεωρεί ότι η εικόνα, προκειμένου να γίνει ένα πεπερασμένο σύμβολο του θείου, αναλαμβάνει το καθήκον της καθοδήγησης και της ανύψωσης του ανθρώπου προς το θείο μέσω των μορφών του. Η ψυχή

⁸⁷³ Barnard, *The Graeco - Roman And Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, 85.

⁸⁷⁴ Barnard, 62.

⁸⁷⁵ PG3, *De div. nom.*, 2, 5, 644 A: οι εικόνες είναι "έκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἄλλου φωτοδοσίας".

⁸⁷⁶ PG3, *De div. nom.*, 4, 967C: "διὸ καὶ φωτωννμικῶς ὑμνεῖται τ' ἄγαθόν, ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον".

του πιστού εισέρχεται στην περιοχή του θείου (*συμβολικῶς και ἀναγωγικῶς*)⁸⁷⁷ μέσω της εικόνας. Έτσι, η εικόνα συνιστά έναν πραγματικό τρόπο για την ψυχή να ελευθερωθεί από τα γήινα πάθη και να φθάσει στην περιοχή του θείου, μια μεταφυσική σχέση του ορατού και αόρατου θείου, που η λογική μορφή είναι αδιαχώριστα συνδεδεμένη με το νόημα και την παρουσία της θείας υπόστασης.

Στο μεταφυσικό σύστημα του ψευδο - Διονυσίου, η έννοια της τάξης, συμπεριλαμβανομένης και της ουράνιας, μπορεί να συσχετισθεί με την έννοια της δομής, η οποία παράγει τις ανωτέρω δομικές αναλογίες, συγκροτώντας μια "δομική ομολογία",⁸⁷⁸ η οποία επιτρέπει τη διάδραση μεταξύ διαφορετικών πεδίων, όπως η θεολογία και η καλλιτεχνική πράξη. Η εν λόγω αισθητική λειτουργεί ως αντίσταση στο κακό και ως δυναμική μέριμνα αναγωγής προς τη θεαρχική πηγή της τελειότητας, εκτρέποντας το πυρ προς τη θεμελιακή αρχή του φωτός και την παιδαγωγική του αξία.⁸⁷⁹ Το φως και ο ήλιος είναι ο ίδιος Θεός, ο οποίος, με τις ακτίνες Του ακτινοβολεί τις ιεραρχικές εντολές των Αγγέλων και της Εκκλησίας. Τα αντικείμενα που συμμετέχουν στις ιδιότητες της πηγής του φωτός συμμετέχουν επίσης στο ίδιο φως και στις φωτιζόμενες ακτίνες του. Με το φωτισμό ξεφεύγουν από το σκοτάδι.⁸⁸⁰ Τα χρώματα, που είναι ορατά στην επιφάνεια των σωμάτων προέρχονται από την υπάρχουσα σύγκρουση μεταξύ φωτός και σκότους. Τα ορατά αντικείμενα μεταφέρουν το μεγαλείο της λάμψης τους από την επαφή τους με το φως, ενώ ταυτόχρονα το

⁸⁷⁷ PG3, *De div. nom.*, 1, 2, 121 A.

⁸⁷⁸ Αραμπατζής, *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία*, 25-27.

⁸⁷⁹ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 172-3 ; *De Ecclesiastica Hierarchia*, 425A 23 - 425B 6 στο Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Corpus Dionysiacum II*, G. Heil, A. M. Rittereds (Berlin, De Gruyter, 2012).

⁸⁸⁰ PG3, *De div. nom.*, 4,31,732C.

ίδιο το φως παραμένει *άμερές*⁸⁸¹ και πάνω από οτιδήποτε άλλο. Ο Πλωτίνος, καταλήγει ότι η ομορφιά ενός χρώματος συνίσταται στην απλότητα της μορφής της ως απόρροια της επικράτησης της πάνω στο σκότος της ύλης μέσω της παρουσίας του φωτός, το οποίο είναι ασώματο και λόγος και Είδος.⁸⁸²

Επομένως, το φως που ακτινοβολεί πάνω στην ύλη πιθανότατα οφείλεται στην αντανάκλαση της πηγής του, δηλαδή του Ενός. Ομοίως, ο Θεός ταυτίζεται με την ακτινοβολία ενός είδος φωτεινού ρεύματος⁸⁸³ που διατρέχει ολόκληρο το σύμπαν. Αυτές οι ιδέες απηγούν και στα έργα του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, όπου η ομορφιά και το φως προσκαλούν όλους σε μια κοινή όραση. Στα κείμενα του ο Θεός περιγράφεται ως "φως", "φωτιά", "φωτεινή πηγή".⁸⁸⁴

Επηρεασμένος από τη νεοπλατωνική σκέψη, ο Ρόμπερτ Γκροστέστ, τον 13ο αιώνα θα θεμελιώσει τη θεωρία του φωτός σε ένα μεταφυσικό αισθητικό πεδίο. Στο έργο του *Εξαήμερον (Hexaëmeron)* υποστηρίζει ότι η ομορφιά προέρχεται από την λαμπρότητα, ορίζοντας το φως ως τη μεγίστη των αναλογιών⁸⁸⁵ και το αδιαίρετο κάλλος του Δημιουργού.⁸⁸⁶ Στην προσωπική του ερμηνεία έχει ως οδηγό την σκέψη του Πλωτίνου,⁸⁸⁷ ώστε να επεξεργαστεί την εικόνα ενός

⁸⁸¹ PG3, *De coel. hier.*, 15, 2, 329 A.

⁸⁸² Ενν. I, 6.

⁸⁸³ *Περί θείων ονομάτων*, IV · Έκο, *Ιστορία της Ομορφιάς*, 104.

⁸⁸⁴ PG3, *De coel. hier.*, XV, 2 και PG3, *De div. nom.*, IV.

⁸⁸⁵ Roberto Grosseteste, *Commentaire sur l' Hexaëmeron*, στον Pouillon 1946, 322-323, (*Hexaëmeron*, R. C. Dales and S. Gieben, eds., London: Oxford University Press, 1982, 322).

⁸⁸⁶ Έκο, *Η Ιστορία της Ομορφιάς*, 126.

⁸⁸⁷ Ενν. I, 6, 1.

σύμπαντος που αποτελείται από μια μοναδική εισροή φωτεινής ενέργειας και συνάμα συνιστά πηγή ομορφιάς και ύπαρξης. Από το ενιαίο φως προκύπτουν με βαθμιαίες αραιώσεις και πυκνώσεις, οι αστρικές σφαίρες και οι φυσικές ζώνες των στοιχείων και κατ' επέκταση οι αναρίθμητες αποχρώσεις του χρώματος και οι όγκοι των πραγμάτων, αποδίδοντας έτσι στο φως θεμελιώδη ρόλο στη δημιουργία του σύμπαντος.⁸⁸⁸ Ο Θεός δημιούργησε από το μηδέν το φως, πρώτη σωματική μορφή, λογική και απαραβίαστη, παρούσα σε κάθε δημιούργημα, στο οποίο προσέδωσε το βαθμό της τελειότητας.⁸⁸⁹ Το φως αφ' εαυτού διαχέεται προς πάσα κατεύθυνση, έτσι ώστε από ένα φωτεινό σημείο γεννιέται μια μεγάλη σφαίρα φωτός.⁸⁹⁰ Συνοπτικά, η εικόνα της πλάσης είναι τελικά το ίδιο το κάλλος, τόσο λόγω των αναλογιών που προκύπτουν με τη βοήθεια της ανάλυσης, όσο και λόγω της άμεσης ενέργειας του φωτός που είναι εξωραϊστική στο έπακρο και δηλωτική ωραιότητας.⁸⁹¹

Προς την ίδια κατεύθυνση συλλογισμού κινούνται πολλοί φιλόσοφοι, όπως ο Μποναβεντούρα και ο Θωμάς Ακινάτης, υποστηρίζοντας το Θεό ως φως. Συγκεκριμένα, ο Μποναβεντούρα θεωρεί το φως ουσιαστική μορφή⁸⁹² των

⁸⁸⁸ Etienne Gilson, *Η Φιλοσοφία του Μεσαίωνα. Από τις Πατερικές αρχές μέχρι το τέλος του 14ου αιώνα (La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo)* (1952) (Φλωρεντία: La Nuova Italia, 1973), 566.

⁸⁸⁹ Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Münster: Aschendorff, 1912), 5.

⁸⁹⁰ Robert Grosstest, *De luce*, στον Baur 1912, 51 (ιταλ. μτφρ. στο *Metafisica della luce*, Φιλοσοφικά και επιστημονικά έργα, επιμ. P. Rossi, Μιλάνο: Rusconi, 1986), 113.

⁸⁹¹ Έκο, *Η Ιστορία της Ομορφιάς*, 129 · Του ίδιου, *Τέχνη και Κάλλος στην Αισθητική του Μεσαίωνα*, 82.

⁸⁹² Bonaventure, "Commentarii in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi", στο *Opera Omnia*, II (Quarrachi: Collegium S. Bonaventurae, 1885), II, 12, 1 και II, 13, 2.

σωμάτων. Υπό αυτή την έννοια, το φως αποτελεί την αρχή κάθε κάλλους, μπορεί να θεωρηθεί ως *maxime delectabilis* (εξαιρετικά ευχάριστο), γιατί μέσω αυτού δημιουργείται η διαφοροποίηση των χρωμάτων και της φωτεινότητας, της γης και του ουρανού. Γι' αυτό άλλωστε, χάρη στις νεοπλατωνικές επιρροές της φιλοσοφίας του, κατέληξε να υπογραμμίσει τις κοσμικές όψεις της αισθητικής του φωτός. Θεωρεί ότι το κάλλος στο σώμα του αναγεννηθέντος στην ανάσταση ατόμου, θα λάμψει ως φως με τις τέσσερις βασικές του ιδιότητες: την *claritas*(λαμπρότητα), την *apathia* (χάρη στην οποία τίποτα δεν μπορεί να το αλλοιώσει), την ταχύτητα και την διεισδυτικότητα (χάρη στην οποία διασχίζει τα διαφανή σώματα, χωρίς να τα διασπά).⁸⁹³

Εντούτοις, ο άγιος Θωμάς ο Ακινάτης υποστηρίζει ότι το φως θα αναχθεί σε ενεργό ιδιότητα, η οποία απορρέει από την ουσιώδη μορφή του ήλιου και βρίσκει στο διαφανές σώμα την τάξη, που θα το δεχτεί και θα το μεταδώσει, ενώ το διαφανές σώμα περιέρχεται σε μια νέα "κατάσταση" ή "τάξη", τη φωτεινή. Η ίδια η συμμετοχή ή επίδραση του φωτός στο διαφανές σώμα ονομάζεται *lumen*.⁸⁹⁴ Για το κάλλος, απαιτούνται τρία δεδομένα: πληρότητα ή τελειότητα (γι' αυτό το λόγο τα ατελή πράγματα είναι άσχημα), η δέουσα αναλογία ή αρμονία μεταξύ των μερών και η καθαρότητα.⁸⁹⁵ Ωστόσο, για τον

⁸⁹³ Etienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1960), 1943b.

⁸⁹⁴ Thomas Aquinas, "Sentencia libri de anima", στο *Opera omnia*, επιμ. R. A. Gauthier, том. XLV/1 (Ρώμη-Παρίσι: Commissio Leonina - Urin, 1984), (ιταλική μετάφραση με επιμέλεια A. Caparello, Ρώμη: Ed. Abete, 1975), II, 14, 21.

⁸⁹⁵ Thomas Aquinas, "Summa Theologiae", στο *Opera Omnia*, τόμ. XIII-XV, επιμέλεια και μελέτη fratrum Phaedicatorum, Ρώμη, 1882-1906, 39, 8 και ιταλ. μτφρ. III, 259-260.

άγιο Μποναβεντούρα το φως προτού καταστεί μια φυσική αλήθεια, είναι αναμφισβήτητα μια μεταφυσική αλήθεια.⁸⁹⁶

Αν στο 13ο αιώνα το φως και η όραση εξυμνούνται ως αντικείμενο στοχασμού, μέσα στον επόμενο αιώνα θα αναπτυχθεί κυρίως η φυσική του φωτός, χωρίς ωστόσο να εγκαταλειφθεί η μεταφυσική θεώρηση. Ο μηχανισμός της όρασης εξηγείται βάσει του φυσικού φαινομένου της αντανάκλασης, όπου το φωτεινό αντικείμενο εκπέμπει ακτίνες και παράγει το είδωλό του σε έναν καθρέφτη. Ο Βιτέλο στο έργο του *De Perspectiva*, διακρίνει δύο είδη αντίληψης των αισθητών μορφών: μια κατανόηση των αισθητών μορφών μέσω της διαίσθησης και μόνον και μια (κατανόηση) μέσω της διαίσθησης και μιας προϋπάρχουσας γνώσης.⁸⁹⁷ Η πρώτη είναι η αντίληψη με την οποία συλλαμβάνουμε το φως και τα χρώματα, υπάρχει όμως και η πιο σύνθετη πραγματικότητα που δεν αρκεί μόνο η όραση για να την εννοήσει, παρά χρειάζεται η συνδρομή και άλλων πράξεων της ψυχής. Εδώ, στις σύνθετες όψεις, στο χρώμα προστίθεται και η αναλογία, ώστε ο συσχετισμός των δύο όψεων προσδίδει μια νέα και πιο αισθητή ομορφιά.

Εκείνη την περίοδο, ο Ουλρίχος του Στρασβούργου γράφει το *Liber de Summo bono*, όπου εκθέτει μια αισθητική αντίληψη για τις έννοιες της μορφής, του φωτός και της αναλογίας. Σε ένα χωρίο αναφέρει ότι "εφόσον κάθε μορφή είναι αποτέλεσμα του πρώτου νοητού φωτός, που δρα μέσω της ουσίας του, κατ' ανάγκην το φως μετέχει, λόγω ομοιότητας, στο αίτιό του... Μια μορφή είναι τόσο

⁸⁹⁶ Έκο, *Τέχνη και Κάλλος στην Αισθητική του Μεσαίωνα*, 84.

⁸⁹⁷ Vitellion, "De Perspectiva", στο *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher*, επιμ. Clemens Baeumker, (Münster: Aschendorff, 1908), 127-178: 143, 145 και 174 ; Edgar De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, 3 vols. (Μπρουγκέ: De Tempel, 1946), III, 239-251 ; Rosario Assunto, *La critica d' arte nel pensiero medioevale* (Μιλάνο: Il Saggiatore, 1961), 167-169.

πιο άσχημη, όσο λιγότερο συμμετέχει σε αυτό το φως, λόγω της σκιάς που επιφέρει η ύλη· και είναι τόσο πιο όμορφη, όσο περισσότερο κατέχει αυτό το φως, λόγω της ανυψώσεως πάνω από την ύλη".⁸⁹⁸ Για τον Ουλρίχο το κάλλος είναι *splendor formae*, αλλά η μορφή έχει όλα τα χαρακτηριστικά του νεοπλατωνικού φωτός. Στη *Summa* που αποδίδεται στον Αλέξανδρο του Χείλζ, το σύμπαν αποτελεί ένα όλο και πρέπει να εκτιμηθεί στο σύνολό του, όπου οι σκιές συμβάλλουν να γίνει πιο ορατή η λάμψη των φώτων, διότι ακόμα και αυτό που φαίνεται άσχημο, είναι απαραίτητο στην τάξη του σύμπαντος.⁸⁹⁹

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

Στις αρχές του 15ου αιώνα, η ανακάλυψη της προοπτικής στην Ιταλία, η διάδοση νέων τεχνικών μεθόδων στη Φλάνδρα, η επιρροή του νεοπλατωνισμού στις ελευθέριες τέχνες, επέφερε την επίδραση διαφορετικών αλλά συγκλινόντων παραγόντων, με αποτέλεσμα η ομορφιά αντιμετωπίζεται τόσο ως μίμηση της φύσης όσο και ως θέαση ενός βαθμού υπερφυσικής τελειότητας, που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με την όραση γιατί δεν ολοκληρώνεται στον υποσελήνιο χώρο.

Γενικότερα, στον νεοπλατωνισμό της Αναγέννησης, η υλικότητα των έργων τέχνης διαμορφώνει και τη λογική της έκφρασής τους,⁹⁰⁰ καθώς η εικόνα δεν είναι πλέον το φάντασμα ενός πράγματος, αλλά εμφανίζεται ως είδωλο της πραγματικότητας με αποτέλεσμα της επικράτηση του αντικειμενισμού πάνω

⁸⁹⁸ Ουλρίχος του Στρασβούργου, *Liber de summo bono II*, τρ. 3, c. 5, στον Pouillon, 1946, 328.

⁸⁹⁹ Έκο, *Η Ιστορία της Ομορφιάς*, 148.

⁹⁰⁰ Αραμπατζής, *Αισθητικός βυζαντινισμός*, 130.

στην τέχνη.⁹⁰¹ Αναφορικά, στον τομέα της ζωγραφικής, η προοπτική της αναγεννησιακής τέχνης ωθεί τους θεατές να δουν προσεκτικά όχι το άγνωστο, αλλά αυτό που γνωρίζουν καλά, καθώς στο εκάστοτε αντικείμενο που θεώνται κυριαρχεί το φως και μετατρέπει την υλική φύση του αντικειμένου σε θεϊκή πράξη. Αυτό το φως, εν μέρει φυσικό, αλλά και εν μέρει τεχνητό είναι το πρωταρχικό χαρακτηριστικό της ζωγραφικής του 15ου αιώνα.

Ο Αλμπέρτι στο *Περί ζωγραφικής* (1435) προσφέρει τον ορισμό της ζωγραφικής ως "*διατομής της οπτικής πυραμίδας σύμφωνα με δοσμένη απόσταση, έχοντας τοποθετήσει το κέντρο και έχοντας δημιουργήσει τους φωτισμούς, σε μια συγκεκριμένη επιφάνεια, που αναπαρίσταται περίτεχνα με γραμμές και χρώματα*".⁹⁰² Έτσι, το φως και το χρώμα κατέχει πρωταρχικό ρόλο στην τέχνη του, ένεκα ότι συνιστούν ένα από τα τρία μέρη της ζωγραφικής που υπέδειξε ως τον φωτισμό ("*receptio luminum*"), αναθέτοντας στο φως την αποστολή να αποκαλύψει τη μορφή. Πράγματι, ο Αλμπέρτι, αποσκοπεί να αποδείξει την παρέμβαση του φωτός και της σκιάς στα αντικείμενα, με βάση τη θέση και την ποιότητα του "φωτισμού". Εκκινώντας από τη διάκριση του λευκού και του μαύρου χρώματος, τα οποία στη ζωγραφική δεν θεωρούνται χρώματα, αλλά "ρυθμιστές" που δημιουργούν την ψευδαίσθηση του τρισδιάστατου και επιτρέπουν να υλοποιηθεί και απεικονιστεί το ανάγλυφο αποτέλεσμα, αποκτούν για τον Αλμπέρτι λάμψη εξαιτίας του φωτός. Δηλαδή,

⁹⁰¹ Pierre Rodrigo, *L' étoffe del' art* (Paris: Desclée de Brouwer, 2001), 111-129.

⁹⁰² Leon Battista Alberti, *De pictura*, φωτοτυπ. ανατύπ. επιμ. C. Grayson (Ρώμη - Μπάρι: Laterza, 1975), I, 12 ; Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-couriers dans l' art de l' Occident* (Paris: Edité par Flammarion, 1976), 132 [in English, Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (New York - London: Harper & Row, 1972) -- Trans.].

όπως γράφει χαρακτηριστικά, "ας πούμε ότι το άσπρο και το μαύρο στο ζωγράφο εκφράζουν τη σκιά και το φως και ότι όλα τα άλλα χρώματα είναι για τον ζωγράφο σαν ύλη στην οποία προσθέτει περισσότερη ή λιγότερη σκιά ή φωτισμό".⁹⁰³

Ως άμεσο επακόλουθο των παραπάνω λεχθέντων, το φως, κατά τον Αλμπέρτι, είναι βασικό στοιχείο "της φυσικής, καθώς και της ζωγραφικής όψης των πραγμάτων".⁹⁰⁴ Η θεωρία του φωτός του Αλμπέρτι αναπτύσσεται από κοινού με εκείνη του χρώματος, κάτι που αποτυπώνεται και αναγνωρίζουμε στην τεχνική του Μαζάτσιο. Το έργο του *Αγία Τριάδα* (1426-28), στο παρεκκλήσι της Santa Maria Novella στη Φλωρεντία, αποτελεί ένα από τα πιο αντιπροσωπευτικά έργα της ιταλικής αναγεννησιακής τέχνης και θεωρείται επιτομή της κεντρικής προοπτικής ζωγραφικής.

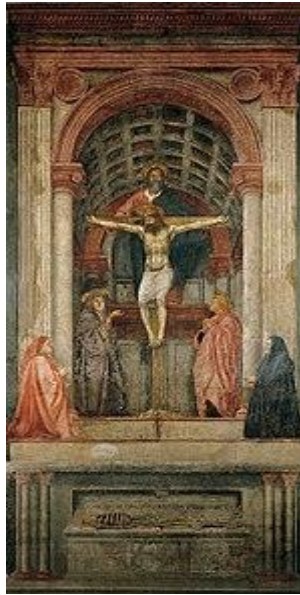
Ο Πανόφσκυ αντιλαμβάνεται την προοπτική ως την ικανότητα να παρίσταται ένας αριθμός αντικειμένων και ένα μέρος του χώρου ολόγυρα με τέτοιο τρόπο, ώστε η σύλληψη της εικόνας αντικαθίσταται εντελώς από τη σύλληψη ενός διαφανούς επιπέδου μέσω του οποίου έχουμε την πεποίθηση ότι εξετάζουμε ένα φανταστικό χώρο. Αυτός ο χώρος περιλαμβάνει το σύνολο των αντικειμένων σε προφανή ύφεση σε βάθος, χωρίς να οριοθετείται από τις άκρες της εικόνας, απλώς αποκόπτεται".⁹⁰⁵ Η απεικόνιση της σκηνής στον Γολγοθά

⁹⁰³ Alberti, *De pictura*, II, 46, 80 ; Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 82.

⁹⁰⁴ Giovanni Santinello, "Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti. Pensieri sul bello e sull' arte", στο *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Covegno Interuniversitario di Bressanore nel 1960* (Florence: G. C. Sansoni, 1962), 3-39:7.

⁹⁰⁵ Erwin Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, μτφ. C. Wood (New York: Zone Books, 1991), 77, σημ. 5.

δείχνει ότι το έργο έχει προοπτική, όταν η εικόνα είναι "κατασκευασμένη με ακρίβεια και με ομοιόμορφο τρόπο"⁹⁰⁶, ωστόσο ο ζωγράφος επιδιώκει μέσω της προοπτικής να δείξει ότι "το θείο γίνεται απλό υποκείμενο για την ανθρώπινη συνείδηση".⁹⁰⁷ Το φως αμβλύνει την ακρίβεια και οδηγεί στην καθυπόταξη των στοιχείων.



Εικ.1: Μαζάτσιο, *Η Αγία Τριάδα*, Santa Maria Novella, Φλωρεντία

Όλες οι μορφές του έργου είναι ανθρώπινες και γήινες, διότι ο τρόπος κλιμάκωσής τους στην ιεραρχική τάξη υποδηλώνει την πραγματική, και όχι τη συμβολική τους διάσταση. Ο φωτισμός ("receptio luminum") δεν είναι κάτι υπερβατικό, αλλά διοχετεύεται από μια καθορισμένη πηγή και διαμορφώνει μέσω του χρώματος τα σώματα, αποτυπώνοντας μια νέα αισθητική διάσταση, η οποία, επιδιώκοντας να μιμηθεί τη φύση στην ολότητά της, μετατρέπει τις μορφές σε τρισδιάστατες οντότητες, αναδεικνύοντας τα ανθρώπινα σώματα ως πραγματικά. Ως άμεσο επακόλουθο των παραπάνω λεχθέντων, το θρησκευτικό

⁹⁰⁶ Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, 62.

⁹⁰⁷ Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, 72.

θέμα βρίσκεται στο επίκεντρο και παρουσιάζεται σε ανθρώπινο επίπεδο, ενώ ταυτόχρονα ο θεατής νιώθει ότι γίνεται μάρτυρας του θείου δράματος.

Η μεταφορά του φωτός χρησιμοποιείται κυρίως σε θρησκευτικά θέματα,⁹⁰⁸ θέλοντας κυρίως να τονίσει και να αναδείξει τη συμβολική του χρήση σε άμεση συνάφεια με την ικανότητα της γεωμετρικής απόδοσης των χώρων και των αντικειμένων. Συγκεκριμένα, στον πίνακα της *Αγίας Τράπεζας των Μερόντε* (1425-30) του Ρομπέρ Καμπέν, μια μυστική ακτίνα φωτός πέφτει πάνω στην Παρθένο, περνώντας μέσα από ένα γυάλινο παραθυράκι, συμβολίζοντας την Ενσάρκωση του Χριστού. Αυτό το ακτινοβόλο φως, που διαχέεται στο περιβάλλον, παραλλάζει σημαντικά ακολουθώντας τις αλλαγές της ζωγραφικής τεχνοτροπίας. Και μάλιστα σε συνδυασμό με τις σκιές, οι οποίες προκαλούν μια αισθητική απόλαυση,⁹⁰⁹ μεταβάλλεται τόσο η συμβολική χρήση όσο και η σημασία του φωτός.



Εικ.2: Ρομπέρ Καμπέν, *Αγία τράπεζα των Μερόντε ή Τρίπτυχο του Ευαγγελισμού*, Νέα Υόρκη

⁹⁰⁸ Millard Meiss, "Light as Form and Symbol in Some Fifteenth - Century Paintings", *The Art Bulletin* 27 (1945): 175-181.

⁹⁰⁹ Mosche Barasch, *Luce e colore nella teoria artistica del Rinascimento* (Genova: Marietti, 1992), 28-29.

Η πραγματικότητα μιμείται τη φύση χωρίς να είναι ο απόλυτος καθρέφτης της και αναπαράγει λεπτομερώς την ομορφιά των πραγμάτων. Η χρήση της προοπτικής στη ζωγραφική έχει ως αποτέλεσμα τη σύμπτωση επινόησης και μίμησης.⁹¹⁰ Για κάθε μέλος, ο ζωγράφος θα δώσει την προσβλέπουσα σημασία όχι μόνο στην ομοιότητα αλλά και στην ομορφιά, διότι στη ζωγραφική οι ιδιότητες του κάλλους καθιστούν ένα έργο αρεστό και χρέος του εκάστοτε ζωγράφου είναι να τις συγκεντρώσει και να τις αναδείξει μέσα στο έργο του. Αντιστοίχως, η ομορφιά για τον Πλωτίνο δεν αντλείται από την εξωτερική μορφή της ύλης, αλλά από την εσωτερική μορφή, η οποία υπάρχει στην ψυχή του καλλιτέχνη, συμπληρωμένη από διανοητική διαίσθηση, και εκδηλώνεται σε μια λογική ύλη. Ο Πλωτίνος εκφράζει την ομορφιά ως "*μᾶλλον τὸ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ ἐπιλαμπόμενον ἢ τὴν συμμετρίαν*".⁹¹¹ Η τέχνη θεωρείται ο ιεροφάντης της διάνοιας. Δεν μιμείται φυσικές μορφές, απλά τις χρησιμοποιεί να εκφράσει μεταφυσικές έννοιες.⁹¹² Η εικόνα γίνεται η λογική παρουσία του παραδείγματος, είναι και μια σκιά και μια λογική μορφή (*εἶδωλον*) της ιδέας.

Αυτός ο εξευγενισμός του ειδώλου επιτυγχάνεται στη ζωγραφική τόσο με τη ρύθμιση των τεχνικών της προοπτικής απεικόνισης όσο και με τη διάδοση της ελαιογραφίας στη Φλάνδρα, που η τελευταία φτάνει στο απόγειό της με τον Φλαμανδό ζωγράφο, Για βαν Άικ. Η τεχνική της ζωγραφικής με λάδι εξασφάλιζε απεριόριστη διαφάνεια των χρωματικών τόνων, καθώς χρησιμοποιούνται αλληπάλληλες στρώσεις χρώματος και δημιουργούνται αδιαφανείς, διαφανείς και ημιδιαφανείς χρωματικές επιφάνειες, πετυχαίνοντας

⁹¹⁰ Έκο, *Η Ιστορία της Ομορφιάς*, 180.

⁹¹¹ Ενν. VI, 7, 22, 25-26.

⁹¹² Ενν. VI, 2, 22, 36-44.

εύκολα την απόδοση της πραγματικότητας και κάθε δυνατή λεπτομέρεια των αντικειμένων και των μορφών.⁹¹³

Συγκεκριμένα, στο *Πορτρέτο των Αρνολφίни* (1434) του Γιαν βαν Άικ, αποτυπώνεται με απόλυτη ακρίβεια η ασυνήθιστη, για τα δεδομένα της εποχής, προσωπογραφία ενός ζευγαριού. Η γυναίκα κοιτάζει τον άντρα της, ενώ εκείνος σηκώνει το χέρι του με την πρόθεση να μιλήσει και να τη συστήσει στους δύο άντρες που μπαίνουν εκείνη τη στιγμή στο δωμάτιο, όπως μας δείχνει το είδωλό τους στον κυρτό καθρέφτη που στέκεται στο τοίχο.⁹¹⁴ Ενδιαφέρουσα σημειολογική αναφορά αποτελεί ο καθρέφτης, όπου αντικατοπτρίζεται ο ίδιος ο ζωγράφος και μάρτυρας της όλης σκηνής.⁹¹⁵ Ο Φλαμανδός καλλιτέχνης έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην ακριβή αναπαραγωγή αντικειμένων, στη λεπτομερή αναπαράσταση των ανθρώπων και στην ανάδειξη των συναισθημάτων τους, δίνοντας έμφαση σε φυσικά φαινόμενα, όπως το φως, οι σκιές και οι ανακλάσεις. Η απεικόνιση του χώρου, ώστε ο θεατής να έχει μόλις εισέλθει στο δωμάτιο, που βρίσκονται οι δύο μορφές, είναι καίριας σημασίας, καθώς επικεντρώνει το βλέμμα του θεατή στο φωτισμό που εισέρχεται από το παράθυρο, ο οποίος φωτισμός αποδίδεται μέσα από τις αντανάκλασεις του

⁹¹³ Τζένη Αλμπάνη και Μαριλέννα Κασιμάτη, *Η Ιστορία των Τεχνών στην Ευρώπη, Εικαστικές Τέχνες στην Ευρώπη από τον Μεσαίωνα ως τον 18ο αιώνα*, τομ. Α' (Πάτρα: Ε.Α.Π., 2008), 117 ; Ernst Hans Gombrich, *Το Χρονικό της Τέχνης*, μτφρ. Λ. Κασδαγλή (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1998), 240-43.

⁹¹⁴ Τζέφρι Τσιπς Σμιθ, *Η Αναγέννηση στη Βόρεια Ευρώπη*, μτφ. Ιωάννα Βετσοπούλου (Αθήνα: Καστανιώτη, 2004), 102-3.

⁹¹⁵ Αλμπάνη και Κασιμάτη, *Η Ιστορία των Τεχνών στην Ευρώπη...*, 118 ; Gombrich, *Το Χρονικό της Τέχνης*, 240-44.

φωτός επάνω στις επιφάνειες και από τον πλάγιο φωτισμό, και όχι από την αυστηρή εφαρμογή των κανόνων της προοπτικής. Η ζωγραφική του Βαν Άικ βασίζεται σε μια προσεκτική ανάλυση της οπτικής εμπειρίας. Το φως είναι το κυρίαρχο στοιχείο, που ενοποιεί και υποβάλει το χώρο.



Εικ.3: Γιαν Βαν Άικ, *Πορτρέτο των Αρνολφίνι*, Εθνική Πινακοθήκη Λονδίνου

Είναι άξιο αναφοράς, ακόμη, ο πίνακας του *Η Παρθένος του καγκελάριου Ρολέν* (1435), όπου βλέπουμε ένα ανοιχτό παράθυρο στο εσωτερικό του οποίου ο προοπτικός χώρος πολλαπλασιάζει τα επίπεδα, καθώς αποτελεί μια αλληλουχία αυστηρά ενοποιημένων "ρήξεων" που βρίθουν φωτός και χρώματος.⁹¹⁶ Η επεξεργασία του χρώματος με λάδι προσδίδει φως και οι μορφές, που απεικονίζονται στον πίνακα, εξαιτίας της λάμψης και της διαβάθμισης του φωτός και του χρώματος, που αντανακλάται στην επιφάνειά τους, φαίνονται υπερφυσικές.

⁹¹⁶ Έκο, *Η Ιστορία της Ομορφιάς*, 183.



Εικ.4: Γιαν βαν Άικ, *Η Παρθένος του καγκελαρίου Ρολέν*, Παρίσι, Μουσείο του Λούβρου

Αξιόλογο, επίσης, είναι το έργο του *Η Σταύρωση* (1420-1425), που αποτελεί ένα από τα τελειότερα παραδείγματα προοπτικής της Αναγέννησης, μιας τεχνικής, που μπορεί να θεωρηθεί ως μια πολιτισμική εφεύρεση μέσω της οποίας ο κόσμος μπορεί να αναδιαμορφωθεί. Η αντίληψη της εικόνας ως "διάταξη του οπτικού φαινομένου",⁹¹⁷ δεν είναι ένα αφηρημένο σημείο αναφοράς, αλλά η μεταβαση από ένα συνολικό χώρο σε ένα συστηματικό χώρο, ο οποίος χώρος, όπως επεξεργάστηκε στην Αναγεννησιακή φιλοσοφία, έπρεπε να αφήσει τη φύση του και να δημιουργηθεί εκ νέου ως σύμπλεγμα γραμμών, όπου κάθε σημείο συντελεί σε μια γεωμετρική λειτουργία. Η ψευδαίσθηση της εικόνας, τονίζεται, αφενός από τα σύννεφα και τους ποικίλους σχηματισμούς τους και αφετέρου από την εικόνα του φεγγαριού, που βρίσκεται στη χάση του.

Ακόμη, οι σκιές υποδηλώνουν την παρουσία του ήλιου επάνω και πίσω από τον θεατή, η καθαρότητα των περιγραμμάτων, η λεπτομέρεια και το χρώμα

⁹¹⁷ Panofsky, *Perspective of Symbolic Form*, 72.

φθίνουν σταδιακά, καθώς το μάτι μας ταξιδεύει στο βάθος του πίνακα.⁹¹⁸ Έτσι, το φως αποκτά μεγαλύτερο εύρος και σημασία στη ζωγραφική του 15ου αιώνα, διακηρύσσει τη συμβολική χρήση του σε συνδυασμό με την ικανότητα γεωμετρικής απόδοσης των χώρων, ενώ ταυτόχρονα συμβιώνει με τις σκιές. Με αυτό τον τρόπο, ο παρατηρητής ή θεατής προσθέτει στο αντικείμενο την ομορφιά, όπως την επινοεί με τη φαντασία του ο ίδιος, δηλαδή το υποκείμενο.

Η τέχνη, για τον Πλωτίνο, ως μίμηση πρέπει να ακολουθήσει τις υψηλές αξίες που διαμένουν στην παγκόσμια Ψυχή και στο Νου. Επομένως, ο καλλιτέχνης ως ανθρώπινος παράγων έχει τη δυνατότητα να προσθέσει στο φυσικό θέμα των λογικών οντοτήτων την ομορφιά του πνεύματος και να σώσει το θείο μέσω πράξεων ανώτερης δημιουργικότητας.⁹¹⁹ Η προοπτική αποτελεί προϋπόθεση της ανθρώπινης σχέσης με τον κόσμο.

⁹¹⁸ Σμιθ, *Η Αναγέννηση στη Βόρεια Ευρώπη*, 144.

⁹¹⁹ John P. Anton, "Beauty and the Ontic Hierarchies in Plotinus", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis (Albany: State University of New York Press, 2002), 134 - 136.



Εικ.5: Γιαν βαν Αικ, Σταύρωση, Νέα Υόρκη, Μητροπολιτικό Μουσείο

Ο Λεονάρντο Ντα Βίντσι παρουσιάζει μέσα από τους πίνακές του έναν κόσμο ιδεατό, ξεπερνώντας την απλή μίμηση της φύσης. Ωστόσο, αυτό συμβαδίζει σε μεγάλο βαθμό τόσο με τη συνεχή μελέτη όσο και με την παρατήρηση κάθε φυσικής λεπτομέρειας, καθώς θεωρεί ότι ο ζωγράφος οφείλει να γνωρίζει τα πράγματα που αναπαριστά σε κάθε τους λεπτομέρεια. Η ομορφιά δίνεται όχι από τον άμεσο ή από τον υπερβολικά σκοτεινό φωτισμό, αλλά από τον "ενδιάμεσο".⁹²⁰ Ο Ντα Βίντσι στέκεται στις αντιθέσεις φωτός και σκότους και αναφέρει ότι "το σώμα που θα βρεθεί σε μέτριο φως δεν θα διαφέρει

⁹²⁰ Barasch, *Luce e colore nella teoria artistica*, 82.

πολύ από εκείνο που είναι στη σκιά, αυτό συμβαίνει όταν βραδιάζει ή όταν έχει συννεφιά και τα έργα που γεννιούνται τότε είναι γλυκά. Μέσα σε αυτό το φως κάθε είδους πρόσωπο γίνεται χαριτωμένο, αφού σε κάθε πράγμα οι υπερβολές είναι δυσάρεστες. Το υπερβολικό φως προσδίδει τραχύτητα, το υπερβολικό σκοτάδι δεν επιτρέπει να δεις. Η μέση οδός είναι η καλύτερη".⁹²¹

Ακόμη, ο Ντα Βίντσι πραγματεύεται το ειδικό φως, δηλαδή αυτό που προέρχεται μόνο από μια κατεύθυνση και πέφτει πάνω στο σώμα πραγματοποιώντας τη συντομότερη διαδρομή και προκαλώντας πολύ έντονους φωτισμούς και πολύ έντονες σκιές. Αυτό το είδος φωτός ορίζει ως "costretto" ("συγκρατημένο"), όπου σε εξωτερικό χώρο προέρχεται από τον ήλιο και σε εσωτερικό από ένα παράθυρο ή μια πόρτα, ή οποιοδήποτε άνοιγμα στον τοίχο. Έτσι, στη θεωρία του "ειδικού φωτισμού" ή καλύτερα του "ενδιάμεσου", ο Λεονάρντο βασίζει την περίφημη τεχνική του *sfumato*⁹²² (βαθμιαία μετάβαση από το φως στη σκιά), στην ικανότητα του εκάστοτε καλλιτέχνη να μεταβαίνει αργά από ένα φωτεινό τόνο σε ένα σκιερό, επιτυγχάνοντας να απομακρύνει τη σκληρότητα των χρωμάτων, να απαλύνει τα περιγράμματα των μορφών και να δημιουργήσει την αίσθηση του βάθους, γνωστή ως ατμοσφαιρική προοπτική. Ο Ντα Βίντσι επιμένει ότι η ζωγραφική μέσω της τεχνικής του *sfumato*, δίνει χώρο στις συσκοτίσεις του φωτός, καθώς τα σκοτάδια και τα σύννεφα

⁹²¹ Barasch, *Luce e colore nella teoria artistica*, 82.

⁹²² Helmut Ruhemann, "Leonard's Use of Sfumate", *British Journal of Hellenic Studies* LXVII (1947): 10-21 ; R. Zpinskoh, "Light and Shadow in the Late Writings of Leonardo da Vinci", *Raccolta Vinciana* XIX (1962): 259-266.

χρησιμοποιούνται με σκοπό τη δημιουργία θεαματικότητας, θέλοντας να προβάλει την ουσία της μεταβλητότητας των στοιχείων.⁹²³

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το έργο του *Μυστικός Δείπνος* (1495-1498), όπου πρόκειται για μια τοιχογραφία που φιλοτέχνησε για το μοναστήρι της Χάριτος στο Μιλάνο. Η μορφή του Χριστού βρίσκεται στο κέντρο του έργου, απομονωμένη από του μαθητές, φανερώνοντας την μοναξιά που βιώνει, καθώς τους έχει αναγγείλει ότι ένας από αυτούς θα τον προδώσει. Το αξιοσημείωτο στοιχείο είναι η είσοδος του φωτός από τα τρία παράθυρα που συμβολίζουν αντίστοιχα τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα. Όλη αυτή η εικαστική σύνθεση δεν επιτρέπει στο θεατή επικεντρωθεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο ή να διακρίνει κάποιο μεμονωμένο στοιχείο, αλλά μάλλον τον προκαλεί να αδράξει όλα τα μέρη την ίδια στιγμή, να δει τη συνολική εικόνα χωρίς να προσκολληθεί σε καμία λεπτομέρεια του έργου.⁹²⁴ Ο χειρισμός του φωτός γίνεται με τρόπο ώστε να μοιάζει ότι προέρχεται από ολόκληρο το στερέωμα και όχι από μια σημειακή πηγή.

⁹²³ Hubert Damisch, *Teoria della nuvola. Per una storia della pittura* (Genova: Costa & Nolan, 1984), 224.

⁹²⁴ Gombrich, *Το Χρονικό της τέχνης*, 316-319 ; Arnold Hauser, *Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης - Αναγέννηση - μανιερισμός - Μπαρόκ*, μτφ. Τάκης Κονδύλης, τομ. 2 (Αθήνα: Κάλβος, 1980), 19-20.



Εικ.6: Λεονάρντο ντα Βίντσι, *Μυστικός Δείπνος*, μοναστήρι Santa Maria delle Grazie, Μιλάνο

Την ίδια περίοδο, ο Ραφαήλ Σάντι έδωσε οριστική μορφή στο ιδανικό της αρμονίας που επεδίωκε η ιταλική τέχνη, και με τη *Σχολή των Αθηνών* (1509-1510) απέδωσε παραστατικά το νεοπλατωνικό ιδεώδες του ανθρώπινου μεγαλείου, μαρτυρώντας την αντίληψη των Ανθρωπιστών της Αναγέννησης, οι οποίοι υποστήριζαν ότι η χριστιανική διδασκαλία και η ελληνική φιλοσοφία είναι συνυφασμένες μεταξύ τους, έχοντας δεσμούς συμβατότητας και πνευματικής αρμονίας. Η *Σχολή των Αθηνών* βρίσκεται στην Stanza della Segnatura (Αίθουσα της Υπογραφής), στο Βατικανό. Κάτω από το θόλο ενός τεράστιου ναού, βρίσκονται όλοι οι εκπρόσωποι της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Στο πάνω μέρος του έργου, τα αγάλματα του Απόλλωνα και της Αθηνάς, θεών του πνευματικού φωτός και της σοφίας, έχουν περίοπτη θέση. Στο κέντρο της τοιχογραφίας, δεσπόζουν οι μορφές των δύο Ελλήνων κορυφαίων φιλοσόφων, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ο μεν δείχνει προς

τον ουρανό, ο δε προς τη γη.⁹²⁵ Όλοι οι υπόλοιποι φιλόσοφοι περιστρέφονται γύρω από αυτούς.⁹²⁶ Ο Ραφαέλλο δημιουργεί αριστοτεχνικά το παιχνίδι τους φωτός και της σκιάς, καθώς τα χρώματα του περιβάλλουν και προσδιορίζουν δυναμικά μέσα στο χώρο τις μορφές, αποδίδοντας τες με τέτοιο τρόπο στην ανάλογη θέση, χωρίς να επικρατούν εις βάρος του σχεδίου. "Μια ποικίλη χρωματική κλίμακα, διάχυτη και γεμάτη ακτινοβολία, τις ζωντανεύει δίνοντάς τους ταυτόχρονα ουσία και υλική υφή, εκφράζοντας έτσι την ίδια τη διπολικότητα της ζωής".⁹²⁷



Εικ.7:Ραφαήλ Σάντι, *Σχολή των Αθηνών*, Stanza della Segnatura, Βατικανό

Την τριάδα των κορυφαίων καλλιτεχνών της περιόδου της κλασικής Αναγέννησης, μαζί με τον Λεονάρντο ντα Βίντσι και τον Ραφαήλ Σάντι, κλείνει

⁹²⁵ Luitpold Dussler, *Raphael. A Critical Catalogue of His Pictures, Wall - Paintings and Tapestries* (London: Phaidon, 1971), 73.

⁹²⁶ Henry Beyle Stendhal, *Promenades dans Rome*, vol. 1 (Paris: François Maspero, 1980), 134.

⁹²⁷ M. G. Ciardi Durpé, ed., "Ρωμαϊκή περίοδος: το απαύγασμα της ωριμότητας", στο *ΟΙ ΜΕΓΑΛΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΙΙ - Από την Αναγέννηση στον Γκρέκο* (Μιλάνο: Fabbri - Αθήνα: Μέλισσα, 1977), 41.

ο Μιχαήλ Άγγελος.⁹²⁸ Επηρεασμένος από τις νεοπλατωνικές θεωρίες, προσπάθησε να συνδυάσει την κλασική αρχαιότητα με το χριστιανικό πνεύμα. Ο Μιχαήλ Άγγελος ζωγράφιζε τα χρώματα και τις μορφές πάνω στον καμβά του, χωρίς να δίνει σημασία στην απεικόνιση των φυσικών λεπτομεριών, καθώς αντιλαμβανόταν την τέχνη ως μια εσωτερική δύναμη, που απορρέει από την πνευματική αναζήτηση, αποβλέποντας να φανερώσει το κάλλος της δύναμης και όχι να μιμηθεί τη φύση.

Συγκεκριμένα στο έργο του *Δευτέρα Παρουσία* (1534-1541), που βρίσκεται στην Καπέλα Σιξτίνα, η μορφή του Χριστού βγαίνει ως κριτής μέσα από μια έντονη φωτεινή δόξα. Το έργο παριστάνει την ημέρα της "μέλλουσας κρίσης". Ο Χριστός εμφανίζεται ως Κριτής, με σκοπό να κρίνει ζώντες και νεκρούς. Δίπλα του στέκεται η Παναγία, όπου στο πρόσωπο της μεταφέρεται η ιδιότητα του ελέους. Πρόθεση του Μιχαήλ Άγγελου ήταν να αναπαραστήσει την Δευτέρα Παρουσία, όπως θα έπρεπε να είναι και βασίστηκε στα κείμενα του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου. Ο Χριστός απεικονίζεται με αυστηρότητα και περιβάλλεται από το φωτεινό γνόφο του Άκτιστου φωτός, υποδηλώνοντας την άχρονη και θεία του υπόσταση. Συγκεκριμένα, το γεγονός ότι η μορφή του Χριστού είναι ζωγραφισμένη στο ένα τρίτο του ύψους της νωπογραφίας, επιτυγχάνει να απομονώσει τα υπόλοιπα μέρη της σύνθεσης και να συγκεντρώσει εκεί το βλέμμα και τη προσοχή του θεατή.⁹²⁹ Πρόκειται για ένα

⁹²⁸ Serge Berstein and Pierre Milza, *Ιστορία της Ευρώπης: Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη 5ος-18ος αιώνας*, μτφ. Α. Κ. Δημητρακόπουλος, τόμ. 3 (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1997), 313.

⁹²⁹ Γεράσιμος Γ. Γερολυμάτος, *Τα φυσικά πρότυπα στην τέχνη και τη θρησκεία* "Μια επισκόπηση της ανάπτυξης του πολιτισμού, Γ' Μέρος: Νεότεροι Χρόνοι, κεφ. 6, Η

μεγάλο ταξίδι, από τη σκιά στο φως, όπου το χρώμα, "με τις φωτεινές αποχρώσεις και τις χτυπητές αντιθέσεις συμβάλλει στη ζωντάνια του συνόλου".⁹³⁰



Εικ. 8: Μιχαήλ Αγγελος, *Δευτέρα Παρουσία*, Καπέλα Σιξτίνα, Βατικανό

Ο Λομάτσο κάνει διάκριση μεταξύ φωτός και χρώματος, ασκώντας κριτική στους περιπατητικούς φιλοσόφους, οι οποίοι αντίθετα μιλούσαν για την

Αναγέννηση και η Νεότερη Τέχνη της Δύσης - Το ιστορικό πλαίσιο της Αναγέννησης, παρ.

6.8: Τα πρόσωπα στην τέχνη της ώριμης Αναγέννησης (Αθήνα, 2006).

⁹³⁰ Stefano Bottari, ed., "Ο Μιχαήλ Αγγελος στην Καπέλλα Σιξτίνα", στο *ΟΙ ΜΕΓΑΛΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ II - Από την Αναγέννηση στον Γκρέκο* (Μιλάνο: Fabbri - Αθήνα: Μέλισσα, 1977), 6.

ενότητα φωτός και χρώματος. Στην *Πραγματεία περί τέχνης*, εμπνεόμενος από και αναφέροντας τον Φιτσίνο και άλλους νεοπλατωνικούς συγγραφείς, υποστηρίζει ότι οι φωτισμοί όχι μόνο εγγυώνται μια απόλυτη ευχαρίστηση του έργου, αλλά όταν είναι αναλόγως και ορθώς κατανοημένοι σε οποιοδήποτε, ακόμα και κακοσχεδιασμένο και χωρίς μύες, σώμα, προκαλούν περισσότερη έξαψη και περιέργεια στο θεατή.⁹³¹

Στην *ιδέα του ναού της ζωγραφικής* (1590) ο Λομάτσο είχε αναπτύξει τη θεωρία των "παιδιών των πλανητών" και των αποκλίσεών τους, σε άμεση συνάρτηση με τα επτά στυλ φωτός και χρώματος, τα οποία είχε εξετάσει ανάλογα με τη φύση των επτά πλανητών,⁹³² θέλοντας να προσδιορίσει τους τρόπους που διαχέονται οι φωτισμοί πάνω στις επιφάνειες των σωμάτων. Ο συλλογισμός του ζωγράφου αποσκοπεί να αντιληφθεί ο αναγνώστης τη συμβολική χρήση των φωτισμών, επηρεασμένος από την πλατωνική διδασκαλία του Φιτσίνο. Άλλωστε, κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης προσδίδουν χαρακτηριστικά στα άστρα, καθώς τα διάφορα επίπεδα του σύμπαντος γίνονται αντιληπτά ως μια στιγμιαία αντανάκλαση του πνεύματος, της ικανοποίησης της διάνοιας, η οποία οδηγεί στην άνευ όρων εκτίμηση των

⁹³¹ Lomazzo, *Trattato dell' arte della pittura...*, II, 7-589:187 ; Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 90.

⁹³² Για παράδειγμα, για τον Μιχαήλ Άγγελο χρησιμοποιεί μερικές φορές τον όρο τρομερός, ή για τον Πολύδωρο (Κρόνος) λέει πως ο φωτισμός και τα χρώματα έχουν πολεμικό χαρακτήρα. Βλ. Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 90 ; Robert Klein, *La forma el' intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l' arte moderna*, επιμ. A. Chastel (Torino: Einaudi, 1975),150-177.

αστερισμών και των πλανητών, ένεκα της πολλαπλότητας των μορφών που παίρνουν και της λαμπερής ομορφιάς τους.⁹³³

Ο Φιτσίνο με την οραματική ερμηνεία του των ουρανών, στην *Πραγματεία κατά της κρίσεως των αστρολόγων* (1477),⁹³⁴ συμβάλλει στη διαμόρφωση μιας αστρολογικής αισθητικής. Η πλατωνική παράδοση είχε διδάξει να διαβάζουμε μέσα στην πραγματικότητα κάποια συμβολικά στοιχεία, τα οποία υπαινίσσονται και παραπέμπουν σε κάτι άλλο, γι' αυτό ο Φιτσίνο είχε αναγνωρίσει το σύμπαν όχι ως σώμα, αλλά ως ψυχή.⁹³⁵ Ως εκ τούτου, προσπαθεί να ερμηνεύσει την εικόνα του σύμπαντος, παρουσιάζοντας μια μίμησή του όσο γίνεται πιο κοντά στον ουρανό και "*προσθέτοντας τα χρώματα των τριών Χαρίτων, δηλαδή το πράσινο, το χρυσό, το ζαφειρένιο μπλε και αυτό των χρυσών άστρων*".⁹³⁶ Με αυτό τον τρόπο, τον 15ο αιώνα, οι εικόνες κατακλύζουν το αστρολογικό σύμπαν μέσω των μορφών και των χρωμάτων που μνημονεύει ο Φιτσίνο.⁹³⁷

Η αντιπαράθεση του γήινου και του ουράνιου κόσμου είναι συχνό θέμα στα έργα του Έλληνα ζωγράφου Ελ Γκρέκο. Στη ζωγραφική του αναπτύσσει

⁹³³ Castelli, *Η Αισθητική της Αναγέννησης*, 248.

⁹³⁴ *Ficini Epistolarum*, 781-782 (βιβλίο IV).

⁹³⁵ Eugenio Garin, "Immagini e simboli in Marsilio Ficino", στο *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche* (Bari: Gius, Laterza and Figli, 1954), 288-310: 281.

⁹³⁶ Ficino, *De vita*, III, 1.

⁹³⁷ Nicolas Weill - Parot, "Pénombre ficinienne: le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés", στο *Marsile Ficin ou Les Mystères platoniciens, actes du XLIIe colloque international d' études humanistes, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999*, επιμ. Stéphane Toussaint, *Les Cahiers de la Humanisme Sér. 2* (Paris: Les Belles Lettres, 2000), 71-90.

σταδιακά έναν τρόπο καλλιτεχνικής έκφρασης που αποφεύγει τον γήινο ρεαλισμό για χάρη της ενσάρκωσης μιας φιλοσοφικής και θρησκευτικής προοπτικής, η οποία θεωρεί τον υλικό κόσμο όχι ως κάτι τελικό από μόνο του, αλλά μάλλον ως έκφραση μιας υπερβατικής πνευματικής πραγματικότητας.⁹³⁸ Τα σώματα των αγίων του και μερικές φορές ακόμη και το σώμα του νηπίου Ιησού απεικονίζονται λουσμένα με μια λευκή ακτινοβολία, η οποία φαίνεται να τους τραβά άνωθεν, προς το Ένα. Η πραγματικότητα που συνήθως καθιστά γνωστή την παρουσία της μόνο μέσα από τα ρήγματα στα σύννεφα καταιγίδας που πρέπει να διεισδύσουν προτού οι επίδοξες ψυχές μπορέσουν να επιτύχουν το πεπρωμένο που τους περιμένει στην ουράνια σφαίρα.⁹³⁹ Εκείνη η σφαίρα, όπως φαίνεται μέσα από τη ζωγραφική του Θεοτοκόπουλου, έχει μια πραγματικότητα που υπερβαίνει αυτή του εφήμερου κόσμου κάτωθεν, του δίνει τη ζωή που είναι ικανή να δεχθεί και την επαναφέρει προς τον εαυτό της. Ακόμα και οι ψυχές που βρίσκονται σε θέση καταδίκης, δεν χάνουν ποτέ την αφή της παραγώγου ακτινοβολίας, γεγονός που υποδηλώνει ότι η ίδια η φύση μιας ψυχής δεν μπορεί να χαθεί εντελώς.⁹⁴⁰

Η φιλοσοφία του είναι ξεκάθαρα επηρεασμένη από τον Πλωτίνο και τους χριστιανούς Νεοπλατωνικούς, βλέποντας τον φυσικό κόσμο όχι ως αδρανής ουσία, αλλά ως ζωντανή και ρευστή, όπου υπάρχει άμεση σύνδεση του γήινου

⁹³⁸ Robert M. Helm, "The Neoplatonic Tradition in the Art of El Greco", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, 91.

⁹³⁹ Helm, "The Neoplatonic Tradition...", 96.

⁹⁴⁰ Bernard S. Myers and Trewin Copplestone, eds., *Art Treasures in Spain: Monuments, Masterpieces, Commissions and Collections* (New York: McGraw-Hill, 1969), 85.

με τον ουράνιο κόσμο μέσω της σύλληψης του φωτός.⁹⁴¹ Όλα τα παραπάνω, νοούνται καλύτερα μέσα από το έργο του, *Η Κοίμηση της Θεοτόκου* (1565-1567), όπου είναι έκδηλη η απόδοση της λάμψης και του εσωτερικού φωτός που εκπέμπουν οι μορφές. Την κύρια θέση στο κέντρο της σύνθεσης καταλαμβάνει η λάμψη φωτός, η οποία αποτελεί το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στη νεκρή Παναγία και την "έν δόξη" δεσπόζουσα στον ουρανό. Η έκρηξη των χρωμάτων και κυρίως του χρυσού, που είναι κυρίαρχο στην εικόνα, υποδηλώνει την ιδιοφυή χρήση του φωτός, καθώς το συνδύασε ευρηματικά με σκοπό αφενός να δημιουργήσει ένα καθαρά προσωπικό λόγο και αφετέρου να ενώσει τον υπερβατικό με τον πραγματικό κόσμο.



Εικ. 9: Ελ Γκρέκο, *Η Κοίμηση της Θεοτόκου*, Μονή της Κοίμησης της Θεοτόκου, Ερμούπολη

⁹⁴¹ Robert Byron and David Talbot Rice, *The Birth of Western Painting* (New York: Hacker Art Books, 1968), 3.

Η εικαστική του διαδρομή σηματοδοτείται με φωτεινές αντιθέσεις όμοιες προς τις ιδέες του σκοτούς νοούμενου ως "ελάχιστου φωτός". Άλλοι ζωγράφοι της Αναγέννησης είχαν λούσει τις σκηνές του σε μια ουράνια φωτεινότητα που προίκιζε τα ζωντανά, βασισμένα στη γη χρώματα, και χρησιμοποιούσαν μια ακτινοβολία που καθιστούσε έντονη την παρουσία του Θεού στη φύση. Ο Ελ Γκρέκο, Στην *Πέμπτη Σφραγίδα της Αποκάλυψης* (1608-1614),⁹⁴² χρησιμοποιεί διαφορετικά χρώματα. Δε φαίνονται να προέρχονται από τις γήινες ουσίες συνολικά. Η γιγαντιαία φιγούρα του Αγίου Ιωάννη στα αριστερά τονίζεται από ένα καθαρό λευκό φως που πρέπει να έχει την πηγή του στο ουράνιο βασίλειο, βλέποντας πίσω τα στροβιλισμένα σύννεφα, τα οποία φαίνονται να κινούνται σε μια γραμμή παράλληλη με το τεντωμένο χέρι του Αγίου και το σώμα του μικρού αγγέλου, που φαίνεται να επιπλέει στο πάνω δεξιά μέρος της ζωγραφικής.⁹⁴³ Ο Ιωάννης, όπως φαίνεται, ικετεύει το Θεό εξ' ονόματος των ψυχών (γυμνές μορφές) για τη λύτρωσή τους. Δεν υπάρχει σωστή ανατομία, καθώς οι άνθρωποι μοιάζουν με άυλες φόρμες, ελαστικές και γιγάντιες, οι οποίες έλκονται από ουράνιες δυνάμεις. Στο χώρο του Ελ Γκρέκο παρατηρούμε ότι τα τονισμένα σημεία των σωμάτων λάμπουν με τον καθαρό λευκό φωτισμό και μοιάζουν να αντανακλούν μια ηλιακή λευκότητα. Αυτή η λευκότητα δεν ακτινοβολεί μόνο στον ήλιο αλλά και στο σώμα που είναι απαλλαγμένο από κάθε σκοτεινότητα. Ο ήλιος, λοιπόν, ακόμα και τη στιγμή της έκλειψης, δεν μπορεί να μειώσει τη λαμπρότητά του και αντανακλά εξωτερικά αυτό που

⁹⁴² *Revelation, Holy Bible, Authorized King James Version* (Nashville: Thomas Nelson, 1976), 6:9-11.

⁹⁴³ Helm, "The Neoplatonic Tradition...", 92.

υπάρχει στο εσωτερικό του άστρου.⁹⁴⁴ Κυριαρχεί ένας ιδιότυπος φωτισμός, που δεν ακολουθεί τους φυσικούς νόμους και δεν προέρχεται από μια συγκεκριμένη πηγή, απλώς καθιστά τις μορφές αυτόφωτες και αντανακλούν φως.



Εικ.10: Ελ Γκρέκο, *Η Πέμπτη Σφραγίδα της Αποκάλυψης*, Μητροπολιτικό Μουσείο Τέχνης

Τα έργα του Ελ Γκρέκο παρουσιάζουν μια εγγύτητα με τα κείμενα του Φραντσέσκο Πατρίτσι. Ο τελευταίος, στην αρχή του έργου του *Παναγία* πραγματεύεται μέσα σε σύντομα κεφάλαια το θέμα του φωτός,⁹⁴⁵ αξιοποιώντας πολλά πλατωνικά και νεοπλατωνικά θέματα. Ωστόσο, είναι φανερό ότι απομακρύνθηκε από την άποψη του Φιτσίνο για την ανύψωση της ψυχής από τα χαμηλά στα υψηλά, από το σκότος στο ακτινοβόλο φως,⁹⁴⁶ επιδιώκοντας να ορίσει το πρώτος φως και τον πρώτο φωτισμό μέσα στη διάσταση του

⁹⁴⁴ Francisci Patricii, *Nova de universis philosophia*, Ferrariae, ex typographia Benedicti Mammarelli, 1591, I, φ. 3 όπισθεν.

⁹⁴⁵ Patricii, *Nova de universis philosophia*, ό.π., φ. 1 έμπροσθεν (*Panaugia*, I, I) ; Adele Spedicati, "Sulla storia della luce in Francesco Patrizi", *Bollettino di storia della filosofia dell' Università degli Studi di Lecce*, V (1977): 244-263.

⁹⁴⁶ Marsilii Ficini *Epistolarum*, στο *Opera omnia*, I, 607-964:763 (Βιβλίο IV).

θεικού.⁹⁴⁷ Περιγράφει το σύμπαν ως διαποτισμένο από το θεικό φως, όπου το σκοτάδι νοείται ως στέρηση του πρωταρχικού και δευτερεύοντος φωτός, δηλαδή ως ένα ελάχιστο φως. Υπάρχει διάχυτη, σε όλο το έργο του Πατρίτσι, η αναφορά για το εσωτερικό φως του σύμπαντος, που δεν αποσκοπεί να θολώσει το φως της μέρας και βρίσκεται σε αντιστοιχία με τον ήλιο και τα αστέρια, τα οποία θεωρεί αξεχώριστα και το πώς εξαιτίας αυτής του της υπεροχής είναι πλησιέστερα στην θεική ουσία.⁹⁴⁸

Τα κριτήρια του Βαζάρι για την αξιολόγηση της τέχνης είναι επηρεασμένα σε μεγάλο βαθμό από τον νεοπλατωνισμό του Μαρσίλιο Φιτσίνο. Η αισθητική του Βαζάρι ασχολείται με τη φύση του ωραίου όπως υπάρχει στην τέχνη ή στην τέχνη και στη φύση καθώς και με τη φυσικότητα και τη πνευματικότητα του ωραίου.⁹⁴⁹ Αντιλαμβάνεται το ωραίο ως τον καθρέφτη της ανθρώπινης ψυχής που αντανακλάται στο μεταφυσικό φως και συνδέει το ωραίο με το φως του Φιτσίνο της μοναδικής αρχής του σύμπαντος (*De amore*) και με την έννοια του Πλωτίνου της "ουράνιας Αφροδίτης", ακτινοβολία ή λάμψη, ένα στοιχείο που προκύπτει από την ποιότητα της ενότητας που είναι εγγενές στο αντικείμενο.⁹⁵⁰

Στο έργο του, *Η τουαλέτα της Αφροδίτης* (1558), ο Βαζάρι επιλέγει σκόπιμα την εικόνα της Αφροδίτης ως εκδήλωση της ζωηρότητας, ακτινοβολίας και

⁹⁴⁷ Patricii, *Nova de universis philosophia*, ό.π., φ. 73 όπισθεν.

⁹⁴⁸ Vasoli, "Su alcuni temi della "filosofia della luce" nel Rinascimento...", 86.

⁹⁴⁹ Sears Jayne, ed. and trans., *Marsilio Ficino: Commentary on Plato's Symposium on Love* (Dallas: Spring Publications, Inc., 1985), 89-91 ; Laura Westra, "Love and Beauty in Ficino and Plotinus", στο *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, επιμ. Konrad Eisenbichler and Olga Zorzi Pugliese (Toronto: Dovehouse Editions, 1986), 179-180.

⁹⁵⁰ Evv. 5, 8, 13. John P. Anton, "Plotinus' Conception of the Functions of the Artist", *The Journal of Aesthetic and Art Criticism*, 26 (1967): 91-100.

χάρης μέσα στην εικόνα, η οποία γίνεται αντιληπτή μέσω της λογικής και της όρασης, προκειμένου να κινηθεί η ψυχή και να χαρεί το πνεύμα,⁹⁵¹ ακολουθώντας την εξήγηση του ωραίου στο Φιτσίνο, ως "μια διαδικασία ανόδου από την αισθησιακή γνώση της γήινης ομορφιάς μέχρι την αντίληψη του αθάνατου ιδεώδους της ίδιας της ομορφιάς".⁹⁵²

Έτσι, γοητευμένος με το θέμα της ομορφιάς και της αγάπης που ενσωματώνεται στην εικόνα της Αφροδίτης, ο Βαζάρι την απεικόνισε ντυμένη να κοσμεύεται από τις τρεις Χάριτες με πολυάριθμα τριαντάφυλλα, μυρτιά και ένα ζευγάρι περιστέρια, υπαινισσόμενος τόσο την πνευματική όσο και την ερωτική αγάπη.⁹⁵³ Με την επιλογή του κλασικού θέματος της Αφροδίτης, μέσω του οποίου, τονίζεται παρατηρώντας τον συγκεκριμένο πίνακα, ο τρόπος που εκδηλώνει την ομορφιά της και θαυμάζει τον εαυτό της, βλέποντας το είδωλο της στον καθρέφτη, προκαλώντας διέγερση ταυτόχρονα στο βλέμμα του θεατή, ο Βαζάρι καταδεικνύει τη φυσικότητα μιας εικόνας που ενσωματώνει την αισθητική της γυναικείας μορφής. Ο ζωγράφος θεωρώντας ότι εκπροσωπεί και την Αγάπη και τον Πόθο, αφενός υπαινίσσεται τις αστρολογικές παραδόσεις και αφετέρου αναφέρεται στις χριστιανικές ιδιότητες, επιδιώκοντας με αυτό τον

⁹⁵¹ Erwin Panofsky, *Idea: A Concept in Art Theory* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1968), 129-141.

⁹⁵² Jayne, *Marsilio Ficino: Commentary on Plato's Symposium on Love*, 90 ; Westra, "Love and Beauty in Ficino and Plotinus", 185 ; Liana De Girolami Cheney, *Botticelli's Neoplatonic Images* (Potomac, MD: Scripta Humanistica, 1993), 32-34.

⁹⁵³ Jane D. Reid, ed., *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts: 1300-1900s* (New York: Oxford University Press, 1993), 475-80; 13-44.

τρόπο την αφομοίωση του Αναγεννησιακού νεοπλατωνισμού και της χριστιανικής θρησκείας.⁹⁵⁴



Εικ.11: Βαζάρι, *Η τουαλέτα της Αφροδίτης*, Στουτγάρδη

Επίσης, ο Βαζάρι ταυτίζεται με πολλούς Αναγεννησιακούς ποιητές (Μπαλτάσαρ Καστιλιόνε, Άντζελο Πολιτσιάνο, Πιέτρο Μπέμπο), οι οποίοι θεωρούν, ότι μια ωραία γυναικεία εικόνα αντικατοπτρίζει "μια γυναικεία ομορφιά που οδηγεί τον ποιητή ή φιλόσοφο άνωθεν στην εμπειρία μια θεϊκής ή ουράνιας ομορφιάς",⁹⁵⁵ αφομοιώνοντας την νεοπλατωνική αισθητική των ποιητών, Πετράρχη και Δάντη.⁹⁵⁶ Για τους πλατωνικούς φιλοσόφους (Πλάτων,

⁹⁵⁴ Paul Barolsky, *The Faun in the Garden* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994), 10, fig. 5.

⁹⁵⁵ Philip P. Wiener, *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. III (New York: Scribner's Sons, 1974), 508.

⁹⁵⁶ Olga Zorzi Pugliese, "Varianos on Ficino's *De amore*: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione", στο *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, επιμ. K. Eisenbichler and O. Z. Pugliese (Ottawa: Dovehouse Press, 1986), 113-121 ; Mary Rogers, "The Decorum of

Πλωτίνο, Φιτσίνο), οι πλανητικοί θεοί και θεές αντιπροσωπεύουν ποιητικές αναλογίες ουράνιων και ψυχολογικών λειτουργιών. Περιέγραψαν τις λειτουργικές αρχές της δράσης, της καρδιάς και του νου, δηλαδή την ψυχή, στην οποία συναισθήματα, ένστικτα και σκέψη περιστρέφονται γύρω από τους φωτισμούς του εαυτού και του Εγώ. Επομένως, η Αφροδίτη, ως γυναικείο σύμβολο, αντιστοιχεί στην πλανητική σφαίρα της Σελήνης, εκφράζοντας την ενεργή και ενστικτώδη επιθυμία για ευχαρίστηση και αγάπη⁹⁵⁷, κυβερνώντας τις τέχνες. Πτυχές που σχετίζονται άμεσα με την πνευματική καλλιέργεια και αναζωογόνηση.

Από την αρχαιότητα, η εικόνα της Αφροδίτης έχει οριστεί στα όρια της φυσικής ομορφιάς. Στα λατινικά, η λέξη Αφροδίτη (φώσφορος) σήμαινε το φωτεινό. Αυτή η ονομασία έχει διττή σημασία, άλλοτε ως πλανήτης και άλλοτε ως θεά.⁹⁵⁸ Οι κλασικές αναπαραστάσεις απεικονίζουν στην κατοχή της έναν καθρέφτη για να αντικατοπτρίζει την ομορφιά της, υποδηλώνοντας την Αφροδίτη μαγικά συνδεδεμένη με την αντανάκλασή της ή την πηγή της ζωής. Ο καθρέφτης επιτυγχάνει μια μετάθεση της ορατότητας και έχει πολλαπλή λειτουργία στην ερμηνεία ενός πίνακα, καθώς καταδεικνύει αυτό που κοιτάζεται αλλά δεν είναι ορατό, έλκει το φως και ανοίγει μια πόρτα στο βάθος του πίνακα.⁹⁵⁹

Λαμβάνοντας υπόψη, το *Πορτρέτο των Αρνολφίνι* (εικ.3) του Γιαν Βαν Άικ, όπου αποτελεί ένα από τα πιο πρώιμα έργα της Αναγέννησης, είναι εμφανές ότι

Women' s Beauty: Trissino, Firenzuola, Luigini and the Representation of Women in Sixteenth-Century Painting", *Renaissance Studies* 2 (1988): 47-87.

⁹⁵⁷ Jayne, *Marsilio Ficino...*, 120.

⁹⁵⁸ Jayne, *Marsilio Ficino...*, 116-117.

⁹⁵⁹ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 32.

ο καθρέφτης βρίσκεται στο κέντρο της σύνθεσης, πίσω από το ζεύγος. Είναι μια αποκατάσταση της ορατότητας του εκτός του βλέμματος, υπερβαίνει ένα αόρατο που δεν είναι απόκρυφο, ενώ καθιστά έκδηλο αυτό που τα πρόσωπα κοιτούν ήδη, αυτό που είναι εξωτερικό του πίνακα ως αναπαράσταση ενός χώρου.⁹⁶⁰ Βέβαια, οι μορφές στον καθρέφτη είναι οι πιο ευαίσθητες στην όλη αναπαράσταση, διότι μία αλλαγή στον φωτισμό ή μια διαβάθμιση του χρώματος, μπορεί να επιφέρει σημαντικές αλλοιώσεις στην εικόνα τους μέχρι και την εξαφάνισή τους.

Στον αντίποδα, βρίσκεται το έργο *Οι Ακόλουθες ή Οι δεσποινίδες των Τιμών* (1656) του Βελάσκειθ, όπου αποτελεί δείγμα του μπαρόκ, άμεσο επακόλουθο της όψιμης αναγεννησιακής τέχνης. Ο ζωγράφος είναι ο βασιλιάς της ορατότητας, όπου τοποθετεί τον εαυτό του να εργάζεται σε ένα μεγάλο καμβά εκτός του εικονιζόμενου χώρου, στη θέση που κανονικά θα στεκόταν ο θεατής του πίνακα.⁹⁶¹ Στο φόντο υπάρχει ένας καθρέφτης, που αντανακλά το άνω μέρος των σωμάτων του βασιλιά και της βασίλισσας. Ο καθρέφτης είναι, τελικώς, ένα τυφλό σημείο, ελκύει αυτό που είναι εξωτερικό στον πίνακα, δηλαδή το βλέμμα του θεατή και την υποκειμενικότητα του ζωγράφου. Η ποικιλία του κατευθυνόμενου και ανακλώμενου φωτός, οι δυνατές αντιθέσεις φωτός και σκιάς (καθώς οι άλλοι πίνακες στον τοίχο συνιστούν μια νύχτα χωρίς βάθος), τα ζεστά και φωτεινά χρώματα καθώς και το σημείο της ανοιχτής πόρτας που στέκεται ένας άντρας και παρακολουθεί τη σκηνή, πλαισιωμένος από το φως πίσω του, κάνουν διακριτή τη διαδικασία της αναπαράστασης,

⁹⁶⁰ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 31.

⁹⁶¹ Julian Callego, *Vision et symboles dans la peinture espagnole du siècle d' or* (Paris: Klincksieck, 1968), 252-254.

υφαίνοντας μια αλληλεγγύη μεταξύ της ορατότητας του πίνακα και της αορατότητας του θεατή.⁹⁶²



Εικ.12: Ντιέγκο Βελάσκειθ, *Οι Ακόλουθοι ή Δεσποινίδες των Τιμών*, Μαδρίτη Μουσείο ντελ Πράδο

Ο Τζορντάνο Μπρούνο εκκινεί από το κλασικό νεοπλατωνικό σχήμα της συμπαντικής αρμονίας που πηγάζει από το Θεό, με σκοπό να στραφεί στο φυσικό γίνεσθαι ως απαραίτητο συστατικό του θείου, του οποίου η φυσική αρμονία είναι η φύση. Σ' ένα σημαντικό μέρος του έργου *Περί τῶν σκιῶν τῶν ἰδεῶν* (*De umbris idearum*), ο Μπρούνο τονίζει ότι μόνο οι ιδεατές σκιές μας κατευθύνουν να γνωρίσουμε το αληθινό σε αντίθεση με τις φυσικές και άλλες σκιές. Οι σκιές δεν είναι σκοτάδι, αλλά συγχώνευση σκότους και φωτός, όπως οι ιδέες των ανθρώπων που δεν είναι ούτε το απόλυτο ψέμα ούτε η απόλυτη αλήθεια. Επηρεασμένος από θέματα της Παλαιάς Διαθήκης, ο Μπρούνο βλέπει και περιγράφει τη σκιά μέσα στο πλαίσιο μιας αντίθεσης όχι με το φως, αλλά με

⁹⁶² Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 33.

το σκοτάδι. Γι' αυτό το λόγο, η "βαθιά σκιά" δεν είναι παρά ένα σκαλοπάτι για την κατάβαση στο απόλυτο σκοτάδι.⁹⁶³

Ακόμη, βασισμένος στο πλατωνικό πρότυπο, ο Μπρούνο στο έργο *Περί τῶν ἥρωικῶν μανιῶν (De gli eroici furori)* αποκαλύπτει ότι οι σκιές είναι "εἰδῶλα αὐτῶν (τῶν ιδεῶν), ὅπως ἐκεῖνοι που εἶναι μέσα στη σπηλιά και ἔχουν ἀπὸ τὴ γέννησή τους τις πλάτες γυρισμένες πρὸς τὴν εἴσοδο τοῦ φωτός και τὸ πρόσωπό τους στραμμένο πρὸς τὸ βάθος τῆς σπηλιάς· και δὲν βλέπουν αὐτὸ που ἀληθινὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ τις σκιές αὐτοῦ που οὐσιαστικά βρῖσκεται ἐξῶ ἀπὸ τὴ σπηλιά".⁹⁶⁴ Ωστόσο, ἡ πολλαπλὴ χρῆση τῶν σκιῶν δὲν καταλήγει ποτέ στὴν ταύτιση με τὸ σκοτάδι, οὔτε τὸ φῶς ὑπάρχει μέσα στο σκοτάδι, καθὼς ὅπως ἀναφέρει στο ἔργο του *De la causa*, "τίποτα δὲν εἶναι μέσα στο σκοτάδι". Ὅμως, γιὰ τὸν φιλόσοφο, "τὸ φῶς που εἶναι μέσα στὴν ἀδιαφάνεια τῆς ὕλης λάμπει [...] μέσα στο σκοτάδι",⁹⁶⁵ διασαφηνίζοντας ἔτσι τὴ σημασία του.

Επομένως, ὁ Μπρούνο υποστηρίζει τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη ὅτι οἱ μορφές τῶν πραγμάτων ἐνυπάρχουν στὶς ιδέες,⁹⁶⁶ οἱ οποίες γίνονται ἀντικείμενο μίμησης μέσα στὴ φύση. Οἱ μορφές εἶναι παρμένες ἀπὸ τὴ φύση

⁹⁶³ *Εκκλῆσ.* VII, 24.

⁹⁶⁴ Giordano Bruno, "De gli eroici furori", στο *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, πρόσφατη ἀνατύπωση με σημειώσεις τοῦ Giovanni Gentile, ἐπιμ. G. Aquilecchia (Florence: Sansoni, 1958), 925-1178: 1159.

⁹⁶⁵ Bruno, *De gli eroici furori*, 1123.

⁹⁶⁶ Giordano Bruno, "De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera libri tres", στο *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], τόμοι 3, σε 8 μέρη, Νεάπολη [- Φλωρεντία], 1879-91 (φωτοτυπ. ἀνατύπ. Στουτγάρδη - ΜπαντΚάνστατ, Frommann, 1962), "De umbris idearum", II, 48.

όπως η εικόνα μέσα στον καθρέφτη, η οποία μιμείται την μορφή του αντικειμένου που βρίσκεται μπροστά του. Στη συνέχεια, εμπιστεύεται στο φως το έργο της συνένωσης της νοήμονος ζωής, της πρώτης μονάδας και όλων των ειδών κάθε τάξης και επιπέδου στην πληρότητα και στο σύνολό τους.

Με βάση όλα τα παραπάνω, είναι γεγονός ότι το ενδιαφέρον για το πλατωνικό και νεοπλατωνικό πρότυπο στην Αναγέννηση δημιούργησε νέες μορφές σκέψης και γραφής, όπως αποτυπώνεται σε επιστολές, εγχειρίδια και ζωγραφικούς πίνακες, τα οποία αντανακλούν τη νέα αναζήτηση της κίνησης, κάτι που χαρακτηρίζει κάθε καλλιτεχνική μορφή έκφρασης (αρχιτεκτονική, γλυπτική, ζωγραφική) της εποχής. Οι Αναγεννησιακοί καλλιτέχνες κατόρθωσαν να καταστήσουν εν τέλει φυσιολογικό αυτό που αρχικά είχε θεωρηθεί ασυνήθιστο - μέσω των τεχνικών της προοπτικής και του χρώματος, αλλά και τη χρήση των αναλογιών, του φωτός και της κίνησης - αντιστρέφοντας με αυτό τον τρόπο τις υπάρχουσες συμβάσεις στην αναζήτηση της φυσικής ομορφιάς.⁹⁶⁷ Η νέα αισθητική εκδηλώνεται μέσω της ακτινοβολίας του φωτός, ορίζοντας το φωτεινό χαρακτήρα της Αναγέννησης σε αντιδιαστολή με το σκότος του Μεσαίωνα.

Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ

Οι βυζαντινές εκκλησίες και καθεδρικοί ναοί στη Δύση επηρεάστηκαν από το νεοπλατωνικό και διονυσιακό δόγμα, εκφράζοντας υπέροχα το αισθητικό

⁹⁶⁷ Robert Ritchie, *Ιστορικός Άτλας της Αναγέννησης*, μτφ. Α. Κατσικέρος (Αθήνα: Σαββάλας, 2005), 35.

κλίμα και των δύο δοξασιών. Μέσω της τάσης για επιτάχυνση και ανύψωση της δύναμης και του εσωτερικού φωτισμού, τα εκκλησιαστικά κτίρια έγιναν οι εικόνες του κατανοητού και υπερ-κατανοητού κόσμου, όπου απηχεί το πνεύμα μιας νέας Ουράνιας Ιεραρχίας. Οι μορφές (συνθέσεις) παρείχαν στους αρχιτέκτονες έναν τρόπο σκέψης, έναν τρόπο όρασης του κόσμου που εφάρμοσαν στην αρχιτεκτονική.

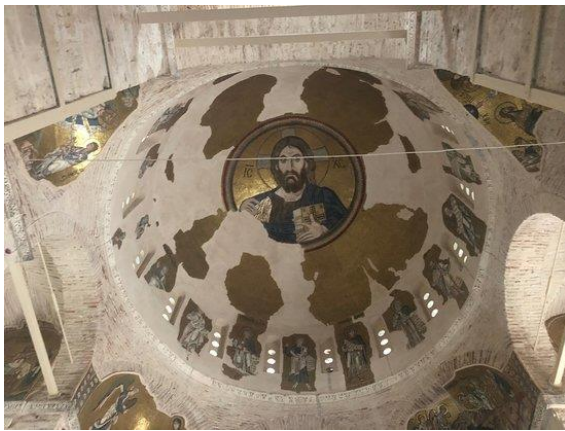
Συγκεκριμένα, μια ιστορική περίοδο που κράτησε πάνω από 1000 χρόνια, από τον 4ο μέχρι και τον 15ο αιώνα, οι καλλιτέχνες είτε υπό τη μορφή της νωπογραφίας είτε του ψηφιδωτού παρουσιάζουν μια στοχαστική χρήση του φωτός. Οι μορφές αποτελούσαν σε μεγάλο βαθμό αφαιρετικές αναπαραστάσεις, οι οποίες δε φαίνονταν να υπάγονται σε μια κατανομή φωτός προερχόμενη από κάποια φυσική πηγή από συγκεκριμένη κατεύθυνση,⁹⁶⁸ καθώς το φως έμοιαζε να αποτελεί ιδιότητα των προσώπων και η διαβάθμιση της έντασής του ποικίλε αναλογικά με την ιεραρχία της φώτισης.

Η μονή Δαφνίου αποτελεί, χάρη στην εντυπωσιακή αρχιτεκτονική της και την ιδιαίτερη ψηφιδωτή διακόσμηση του ναού της, ένα από τα πλέον εξαιρετικά μνημεία της βυζαντινής τέχνης. Η πηγή είναι ο Χριστός Παντοκράτωρ, που κατέχει την κεντρική θέση και πλαισιώνεται ολόγυρα από τα υπόλοιπα φυσιοποιημένα ιερά πρόσωπα, τα οποία είναι τοποθετημένα σε διάφορους βαθμούς εγγύτητας προς την Αρχή, ως ένα είδος "μεταφυσικής σύνθεσης".⁹⁶⁹ Θέλοντας να τονίσουμε τη διαφορά με την τέχνη της Αναγέννησης, το κύριο στοιχείο δεν είναι η έλλειψη γνώσεων ή των τεχνικών (προοπτική της

⁹⁶⁸ Ιάκωβος Ποταμιάνος, *Τέχνη και φως, ζωγραφική-γλυπτική-θέατρο-αρχιτεκτονική* (Αθήνα: Αντιώλη, 2013), 17.

⁹⁶⁹ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 154.

Αναγέννησης), αλλά κυρίως το γεγονός ότι στη βυζαντινή τέχνη "η δομή της εκπόρευσης της εσωτερικής άρθρωσης του Είναι υπερτερούσε πάντοτε της απλής ενορατικής και χωρικής αναπαράστασης".⁹⁷⁰ Τα μωσαϊκά, λοιπόν, της Μονής Δαφνίου είναι ένας "μικρόκοσμος της μεταφυσικής πραγματικότητας".⁹⁷¹ Το είδος φωτός που περιβάλλει ένα πρόσωπο ή σώμα είναι ξεχωριστό, υποδεικνύοντας την ατομικότητα του και συνάμα στο περιβάλλοντα χώρο φωτεινά και σκιερά μέρη εναλλάσσονται με τέτοιο τρόπο, θέλοντας να τονίσουν το ανάγλυφο του εδάφους των αντικειμένων ή των κτιρίων. Ο κόσμος του Βυζαντίου δεν παράγει την κίνηση αλλά ένα είδος ευσεβούς και ιερατικού φωτός, παρόμοιο με το μυστικό της τέχνης του ψηφιδωτού.⁹⁷²



Εικ.13: Μονή Δαφνίου, Παντοκράτωρ



Εικ. 14: Εσωτερικό Μονής Δαφνίου

⁹⁷⁰ Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 154 ; Michel Henry, *La barbarie* (Paris: P.U.F./Quadrige, 1987), 60.

⁹⁷¹ Ο.π.

⁹⁷² Αραμπατζής, *Αισθητικός Βυζαντινισμός*, 106.

Οι Βυζαντινοί δίνουν ιδιαίτερη σημασία στο χώρο και το φως, καθώς θεωρούν ότι αυτά τα δύο στοιχεία χρησιμοποιούνται με τέτοιο τρόπο ώστε να εκφράζουν την ψυχή των μορφών που απεικονίζονται στο εκάστοτε έργο και παράλληλα μπορούν να προσεγγίσουν κάτι τόσο απρόσιτο και φευγαλέο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, οι γοθτικοί καθεδρικοί ναοί αντιπροσωπεύουν ένα είδος μικρόκοσμου, όπου το επιβλητικό αρχιτεκτονικό τους ύψους λειτουργεί ως ο συνδετικός κρίκος μετάδοσης του θρησκευτικού μηνύματος της μεγαλοσύνης του Θεού και της ταπεινότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο κληρικός Συζέρ (Suger, 1080-1151), υπήρξε ο ηγούμενος της μονής του Saint - Denis στο Παρίσι και συνάμα ο ιδρυτής του γοθτικού στυλ στην αρχιτεκτονική στη Γαλλία τον 12ο αιώνα, δημιουργώντας μια νέα τομή στον τρόπο κατασκευής των ναών, αφού υπό την εποπτεία του η μονή μετατράπηκε από Ρωμανικό στυλ σε αυτήν τη νέα τεχνοτροπία και θεωρείτο η πρώτη μονή γοθτικού ρυθμού.⁹⁷³ Επηρεασμένος από τη θεωρία του ψευδο - Διονυσίου, είδε την τέχνη ως βοήθεια για να επιτύχει την αναγωγή στο θείο.⁹⁷⁴ Συγκεκριμένα, μέσω της θεολογικής σύλληψης του Διονυσίου, δημιουργήθηκε ένα όραμα, το οποίο βασίζεται στην ιδέα ότι το φως και ο τρόπος εκπομπής των ακτινοβολιών του στο μάτι του θεατή με τέτοιο τρόπο που να οδηγεί το νου σε ανάλογες φωτεινές και ανώτερες σκέψεις, αποβλέπει να αναγάγει τον άνθρωπο σε ανώτερες σφαίρες.⁹⁷⁵ Για να εισέλθει όσο το δυνατόν περισσότερο φως στο

⁹⁷³ Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (London: Thames and Hudson, 1957), 20, 28.

⁹⁷⁴ Albert Lecoy de la Marche, "Libellus Alter de Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii", στο *Oeuvres Complètes de Suger, recueillies, annotées et publiées d'après les manuscrits* (Paris: Jules Renouard, 1865), 211-238.

⁹⁷⁵ Ποταμιάνος, *τέχνη και φως*, 165.

εσωτερικό της εκκλησίας επινοούνται μέθοδοι νευρώσεων, που επιτρέπουν στα δομικά φορτία να κατέλθουν μέσω αυτών στο έδαφος. Ακολουθώντας προσεκτικά την προδιαγεγραμμένη πορεία, αυτά τα φορτία διοχετεύονται μέσω των νευρώσεων στις κολώνες απελευθερώνοντας έτσι μεγάλες επιφάνειες τοίχων, με αποτέλεσμα οι τοίχοι να μετατρέπονται σε διαφανή γυάλινα διαφράγματα.⁹⁷⁶ Με την επικάλυψη αυτών των γυάλινων επιφανειών με υαλογραφήματα (βιτρώ), ο χώρος μετατρέπεται σε ένα σύνολο φωτεινών εικόνων και ακτινοβολιών.⁹⁷⁷ Επίσης, ο ρόλος των βιτρώ ήταν και συμβολικός ταυτίζοντας τον Χριστό με το "Φως του κόσμου". Η επιθυμία για φως και η τάση ανύψωσης προς τον ουρανό και ψυχικής επέκτασης, απαιτούσε όλο και μεγαλύτερο ύψος, με αποτέλεσμα σε πολλούς καθεδρικούς ναούς το ύψος του κεντρικού κλίτους να φτάνει τα 30 μέτρα.

Το πιο αντιπροσωπευτικό μνημείο είναι ο ρόδακας στην *Παναγία των Παρισίων* (1163-1250). Πρόκειται για ένα κυκλικό παράθυρο με σκελετό από πέτρινες νευρώσεις που έχουν ακτινωτή διάταξη. Ο συνδυασμός των υλικών συνέθετε μια μεγάλη μεγέθους γυάλινη επιφάνεια, εμπεριείχε ένα αραχνοϋφαντο ιστό από μολυβένιους αρμούς και οι ενδιάμεσες ημιδιαφανείς επιφάνειες ήταν έγχρωμες. Έτσι, το μεγαλύτερο μέρος του φωτός σταματούσε πάνω σε αυτές τις έγχρωμες επιφάνειες, δημιουργώντας μια νέα πηγή φωτός, ενώ ένα μικρό μέρος φωτός τις διαπερνούσε και προσέπιπε πάνω στα υλικά τοιχώματα, μη μπορώντας να προσδώσει έντονη φωτεινότητα στο εσωτερικό

⁹⁷⁶ Spiro Kostof, *A History of Architecture: Settings and Rituals* (New York: Oxford University Press, 1985), 330-331.

⁹⁷⁷ Robert G. Calkins, *Medieval Architecture in Western Europe: From A.D. 300 to 1500* (New York: Oxford University Press, 1998), 173-77.

χώρο του ναού, αλλά τον διατηρούσε σε ένα ημίφως, καταβάλλοντας υπέρτατη προσπάθεια να κατανικήσει τη σκιώδη υπόσταση του χώρου.⁹⁷⁸ Η πρόθεση του Συζέ μέσω του οράματος του ήταν να δημιουργήσει ένα κόσμο, όπου η χρήση του γυαλιού θα λειτουργήσει αναγωγικά και θα ενέπνεε τον πνευματικό οφθαλμό του πιστού για ψυχική ανάταση, πνευματική περισυλλογή και ένωση με το υπέρτατο ον, το Θεό.



Εικ. 15: Παναγία των Παρισίων, ρόδακας

Έτσι, η αρχιτεκτονική έγινε ένα οπτικό μοντέλο των φιλοσοφικών συστημάτων, που αναπτύχθηκε στη νεοπλατωνική παράδοση, μια παράδοση συνυφασμένη με τον πλατωνισμό και τον αριστοτελισμό, τη φιλοσοφία και τη θεολογία. Στοιχεία της Μπαρόκ αρχιτεκτονικής, μπορούν να φανούν ως μια καλλιτεχνική έκφραση εκείνων των συστημάτων και ένα αποκορύφωμα εννοιολογικής ανάπτυξης από τα Νεότερα Μεσαιωνικά χρόνια μέχρι την Αναγέννηση.⁹⁷⁹

⁹⁷⁸ Ποταμιάνος, *τέχνη και φως*, 168-9.

⁹⁷⁹ John Hendrix, "Neoplatonism in the Design of Baroque Architecture", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis (Albany:

Συνεπώς, η καλλιτεχνική θεωρία έθιξε την επιτακτική ανάγκη να ενώσει τον ανθρώπινο νου με το μυστήριο του φυσικού κόσμου στις οπτικές τέχνες, και συγκεκριμένα στην αρχιτεκτονική, εμπλέκοντας τη νεοπλατωνική ιδέα, που συνδέει τη δημιουργική διαδικασία του καλλιτέχνη με τη διαδικασία της δημιουργίας στη φύση. Στο νεοπλατωνισμό, η συμβολική αναπαράσταση της κοσμικής αρμονίας και η διανοητική "Ιδέα του Ωραίου", συνδέονται άρρηκτα με τη Χριστιανική Θεολογία.

Άλλωστε, ο Πλωτίνος αναφέρει στις *Εννεάδες*, "Ένας που έχει επιτύχει το όραμα της Πνευματικής Ομορφιάς και της Ομορφιάς της Αυθεντικής Διάνοιας θα είναι σε θέση να καταλάβει τον Πατέρα και την Υπέρβαση αυτού του Θείου Όντος".⁹⁸⁰ Ο Θεός, ο οποίος έχει δημιουργήσει τον άνθρωπο κατ' εικόνα Του, έδωσε τη δυνατότητα στον άνθρωπο να δημιουργήσει ένα νέο κατανοητό σύμπαν μέσω του έργου τέχνης, δηλαδή ένα δεύτερο σύμπαν ως αντανάκλαση της αυθεντικής θείας Δημιουργίας. Έτσι, "οι καλλιτέχνες δεν παράγουν απλώς το ορατό, αλλά αυτοί επιστρέφουν στα αρχέτυπα, στα οποία η ίδια η φύση βρήκε την καταγωγή της".⁹⁸¹

Ο Τζιοβάνι Αγκάτσι (Giovanni Agucchi) στο *Discourse* (1611), με τη βοήθεια του Γαλιλαίο Γαλιλέι (Galileo Galilei), ανέπτυξε ένα μεταφορικό σύστημα του σύμπαντος, όπου το κέντρο είναι ο θεϊκός ήλιος, ο οποίος, όπως η αρχή, επανέρχεται και ενώνει όλα τα πράγματα. Είναι η πηγή της ομορφιάς και "αληθινή μορφή και ιδέα", η αρχή και το τέλος ολόκληρης της κίνησης, και το

State University of New York Press, 2002), 113-130:114 ; Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (New York: Harper & Row, 1963).

⁹⁸⁰ Plotinus, *The Six Enneads* (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), 239.

⁹⁸¹ Panofsky, *Idea: A Concept in Art Theory*, 26.

κέντρο του ανακυκλούμενου σύμπαντος.⁹⁸² Ο Αγκάτσι (Agucchi) αναφέρει ότι αυτή η θεωρία "συμμορφώνεται με την Χριστιανική αλήθεια".⁹⁸³ Ο Ριστόρο ντι Αρέτζο (Ristoro d' Arezzo) έγραψε στο *Composizione del mondo* ότι ο κόσμος είναι "ένα καλά οργανωμένο σπίτι ή ένας επίσημος ναός, με έναν ουρανό με σημεία των αστεριών όπως ένα ιστοριογραφημένο παράθυρο από βιτρό με ιερές εικόνες, το οποίο φέρει το σημάδι του Θεού που αναδύεται από μια χορωδία των αγγέλων".⁹⁸⁴ Ο ρόλος του καλλιτέχνη ήταν να παρατηρήσει τη φύση έτσι ώστε να ανακαλύψει τη συνείδηση των όντων και έπειτα να τα διαβάσει και να τα απεικονίσει.

Στο σχεδιασμό πολλών Αναγεννησιακών και Μπαρόκ εκκλησιών, η ανάληψη των μορφών από το ισόγειο μέχρι τον τρούλο και το φανάρι, που βρίσκεται στην κορυφή της οροφής, μπορεί να απεικονιστεί ως ένα πέρασμα, που ο πιστός βιώνει, από το σωματικό κόσμο στον κόσμο του Θεού, και αντιπροσωπεύεται από το καθαρό φως, το οποίο λάμπει μέσα από το φανάρι. Το φως, που λάμπει μέσω του ματιού στο τέλος του ναού του Αγίου Αντρέα του Αλμπέρτι μπορεί να θεωρηθεί ως η επίτευξη της απόλυτης ενότητας του Θεού, η οποία προκύπτει από ένα πέρασμα μέσα από μια πολλαπλότητα μορφών στα υψώματα του ναού, όπου τα γεωμετρικά σχήματα και αρχιτεκτονικά στοιχεία εμφανίζονται σε μια περίπλοκη ποικιλία μεγεθών, θέσεων και αλληλεπιδράσεων. "Οι σχέσεις μεταξύ της πολλαπλότητας των μορφών δηλώνουν τη μια τελική Αιτία της Αρμονίας",⁹⁸⁵ δημιουργώντας την

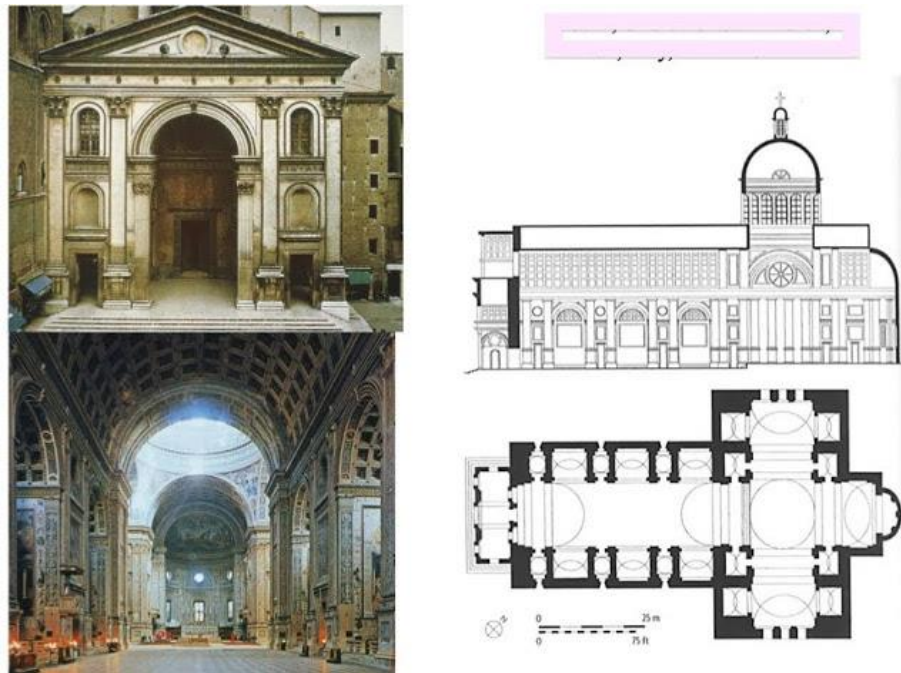
⁹⁸² Karl Noehles, *La Chiesa dei SS Luca e Martina* (Roma: Ugo Bozzi Editore, 1970), 172.

⁹⁸³ Noehles, *La Chiesa ...*, 173.

⁹⁸⁴ Noehles, *La Chiesa ...*, 48.

⁹⁸⁵ Joan Gadol, *Leon Battista Alberti: Universal Man of the Early Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 138.

εντύπωση της ενότητας μέσω της πολυμορφίας και την εντύπωση της αρμονίας μέσω της πολλαπλότητας, ως μικρόκοσμος της τάξης του σύμπαντος, όπως ακριβώς η μοναδικότητα της ψυχής σχετίζεται με την οικουμενικότητα του σύμπαντος στη νεοπλατωνική σκέψη.



Εικ. 16: Αλμπέρτι, Ναός του Αγίου Ανδρέα, Μάντουα, 1470

Κατά την πρώτη Αναγέννηση, το 1429, ο περίφημος αρχιτέκτονας και γλύπτης Φίλιπο Μπρουνελέσκι (Filippo Brunelleschi) αναλαμβάνει να σχεδιάσει ένα οικογενειακό παρεκκλήσι. Ο επισκέπτης με την πρώτη ματιά δεν αντιλαμβάνεται ότι πρόκειται για ναό, καθώς μια από τις πιο εύπορες οικογένειες της Φλωρεντίας, αυτή των Pazzi, του το αναθέτει ως επέκταση του ναού του Τιμίου Σταυρού στη Φλωρεντία. Τα κύρια χαρακτηριστικά του ναού είναι η ισορροπία και η αρμονία κάθε μέρους τόσο με τα άλλα μέρη όσο και με

το σύνολο,⁹⁸⁶ εκφράζοντας το θρησκευτικό συναίσθημα και το σεβασμό προς το Θείο, άποψη που παραπέμπει στον ορισμό της συμμετρίας του Βιτρούβιου βασισμένη σε αρχαίες ελληνικές πραγματείες.⁹⁸⁷ Το παρεκκλήσι των Pazzi είναι "ασκητικά πνευματικό", καθώς στο εσωτερικό του ναού κυριαρχεί το φως, η αυστηρή λιτότητα στα διακοσμητικά του στοιχεία και απόλυτη καθαρότητα στους γεωμετρικούς όγκους των μερών του. Οι λευκοί γυμνοί τοίχοι χωρίζονται από εντοιχισμένους γκρίζους πεσσούς, οι οποίοι διακοσμούν έναν αβαθή τρούλο, που στην κορυφή φέρει έναν κυκλικό φανό. Η κεντρική αψίδα επεκτείνεται μέχρι το δεύτερο πάτωμα. Σκοπός του καλλιτέχνη είναι ο τονισμός του σχήματος και η ανάδειξη των όμορφων αναλογιών.⁹⁸⁸



Εικ. 17: Μπrouνελέσκι, Παρεκκλήσι dePazzi, Σάντα Κρότσε, Φλωρεντία, 1429

⁹⁸⁶ Hugh Honour and John Fleming, *Ιστορία της Τέχνης* (Αθήνα: Υποδομή, 1998), 370.

⁹⁸⁷ Hanno-Walter Kruft, *Architectural Theory from Vitruvius to the Present* (New York: Princeton Architectural Press, 1994), 24.

⁹⁸⁸ Gombrich, *Το Χρονικό της Τέχνης*, 228-229.



Εικ. 18: Μπρουνελέσκι, Ο τρούλος στο Παρεκκλήσι dePazzi, Φλωρεντία, 1429

Στην *Πλατωνική Θεολογία* και τα *Σχόλια* στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, ο Φιτσίνο κατατάσσει τα στοιχεία στην ιεραρχία του όντος σε αύξουσα σειρά: σώμα, φύση, ψυχή, νους, αντιστοιχώντας σε αυτά τα τέσσερα στοιχεία του φυσικού κόσμου. Συγκεκριμένα, αναφέρει "*όπως μια ακτίνα του ήλιου φωτίζει τα τέσσερα σώματα (φωτιά, αέρα, νερό και γη), έτσι και μια ακτίνα του Θεού φωτίζει το νου, την ψυχή, τη φύση και την ύλη*".⁹⁸⁹ Σύμφωνα με τα *Σχόλια* του Φιτσίνο, "*όπως απορρέουν από Αυτόν έτσι επιστρέφουν σε Αυτόν... ο Νους, η Ψυχή, η Φύση και η Ύλη, ξεκινώντας από το Θεό, προσπαθούν να επιστρέψουν στην αρχική τους υπόσταση*".⁹⁹⁰ Η κίνηση κατευθύνεται τόσο από και προς την θείκη πηγή προέλευσης όσο και από το φως του φανού, ώστε να μπορεί να

⁹⁸⁹ Ficino, *Commentary on Plato's Symposium...*, 51.

⁹⁹⁰ Ficino, *Commentary...*, 47.

συναχθεί ότι η τελεολογία της ανάληψης και της απόλυτης γνώσης είναι η ίδια.⁹⁹¹

Στην παράδοση του Κουζάνου, η αρχιτεκτονική υφίσταται στη γνώση και όχι την ύπαρξη του Θεού ή την καθολική νοημοσύνη. Η θεωρία του βασίζεται στην αισθητική του φωτός και των χρωμάτων. Τα χρώματα γίνονται ορατά χάρη σε ένα ορθολογικό φως που η όραση δεν μπορεί να δει, αν και συμμετέχει σε αυτό. Άλλωστε, το φως καθιστά ορατά τα χρώματα και το χρώμα και η αναγνωσιμότητα του είναι το ίδιο το φως.⁹⁹² Θα μπορούσε να είναι μια δομική αναλογία μεταξύ της εννοιολογικής διαδικασίας και της δομής του σύμπαντος, που απεικονίζεται με όρους δομής και κίνησης τόσο στη σκέψη όσο και στη φυσική πραγματικότητα.⁹⁹³

Στη νεοπλατωνική φιλοσοφία, το ανθρώπινο ον είναι ένας μικρόκοσμος του σύμπαντος, όπου εσωτερικές σχέσεις και κινήσεις συνδέονται με κοσμικές σχέσεις και κινήσεις, και η ατομική ψυχή συμμετέχει στο Θείο νου. Ο Φιτσίνο περιέγραψε, λοιπόν, τον άνθρωπο ως ένα μικρόκοσμο λειτουργικό και οργανωμένο κατά τα πρότυπα του μακρόκοσμου του σύμπαντος, με βάση "τη δυναμική αρχή της Πλατωνικής αγάπης, έτσι ώστε η ψυχή ακολουθώντας το δρόμο της, μπορεί να γίνει ολόκληρο το σύμπαν".⁹⁹⁴ Ο Κουζάνος πάλι έχει την πεποίθηση ότι "η ανθρώπινη φύση περιέχει μέσα της τις διανοητικές και λογικές φύσεις, επομένως, αγκαλιάζοντας μέσα της όλα τα πράγματα,

⁹⁹¹ Hendrix, "Neoplatonism in the Design of the Baroque Architecture, στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, 122.

⁹⁹² Nicolaus Cusanus, "Directio speculantis seu de non aliud", στο *Opera Omnia*, επιμ. Ludwig Baur and Paul Wilpert (Leipzig: Meiner, 1944), XIII, 7.

⁹⁹³ Hendrix, "Neoplatonism in the Design...", 122.

⁹⁹⁴ Donald R. Kelley, *Renaissance Humanism* (Boston: Twayne Publishers, 1991), 42.

ονομάζεται μικρόκοσμος ή κόσμος σε μικρογραφία".⁹⁹⁵ Έτσι, οι Αναγεννησιακοί καλλιτέχνες είδαν την εκκλησία, το ναό του Θεού, ως μια μικροκοσμική ανασύσταση του σύμπαντος⁹⁹⁶ και κατ' επέκταση η αρχιτεκτονική μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένας συνδυασμός ιεραρχίας και κίνησης, ή δυναμικό πέρασμα, ως ένας μικρόκοσμος της δομής του σύμπαντος.⁹⁹⁷

Στην Αναγέννηση, λοιπόν, αυτό το πέρασμα διαμέσου της ιεραρχίας της ύπαρξης, της συνυφασμένης φυσικής ύλης και του πολλαπλασιασμού των σωμάτων, προς την επίλυση των μορφών στην καθαρότητα και το υπέρμετρο φως του φανού, είναι φανερό στην *Κοίμηση της Θεοτόκου* στον Καθεδρικό ναό της Πάρμα από τον Κορέτζιο (Correggio) το 1526, όπου τα εμπλεκόμενα σώματα περικυκλώνουν και δίνουν τη θέση τους σε ένα εκτυφλωτικό άφατο φως, το φως του ήλιου και τη Θεία σοφία. Για τον Φιτσίνο, "ο Θεός είναι το κέντρο όλων των πραγμάτων, εντελώς ενιαίος, απλός και ακίνητος. Ωστόσο, όλα τα πράγματα που παράγονται από Αυτόν είναι πολλά, σύνθετα και κατά κάποιον τρόπο κινητά".⁹⁹⁸

⁹⁹⁵ Nicolaus Cusanus, *Of learned Ignorance* (Westport: Hyperion Press, 1979), 135.

⁹⁹⁶ Joan Gadol, *Leon Battista Alberti: Universal Man of the Early Renaissance* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 135.

⁹⁹⁷ Ernst Cassirer, *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 193.

⁹⁹⁸ Ficino, *Commentary on Plato's Symposium*, 47.



Εικ. 19: Κορέτζιο, Κοίμηση της Θεοτόκου, Καθεδρικός Ναός της Πάρμα, 1526

Το κενό στο κέντρο ενός κύκλου είναι στοιχείο της νεοπλατωνικής σκέψης και της διονυσιακής αποφαιτικής θεολογίας, όπου δηλώνει ότι ο Θεός είναι άγνωστος και απρόσιτος. Ο κύκλος εκφράζει την τέλεια εκδήλωση του Θεού, και συνάμα την απόλυτη άγνοια. Στις αναγεννησιακές πραγματείες περί σχεδίου του θεάτρου, ο Αλμπέρτι περιέγραψε τη σκηνή του θεάτρου ως το κενό στο κέντρο.⁹⁹⁹ Ομοίως, ο κενός χώρος, που υπάρχει στο κέντρο στην οροφή ορισμένων ρωμαϊκών μπαρόκ τοιχογραφιών, μπορεί να θεωρηθεί ότι αντιπροσωπεύει τον άγνωστο και ανυπόληπτο Θεό, καθώς και την πηγή του φωτός στο θόλο της μπαρόκ Εκκλησίας.

Ο Κορέτζιο, στο θόλο του καθεδρικού ναού της Πάρμας, χρησιμοποίησε το χρώμα και το φως με τέτοιο τρόπο ώστε να εξισορροπεί τα στοιχεία μιας

⁹⁹⁹ Ferruccio Marotti, *Storia documentaria del teatro italiano, Lo spettacolo dall' Umanesimo al Manierismo, Teoria e tecnica* (Milano: Feltrinelli Editore, 1974), 70.

σύνθεσης και να τονίζει τις μορφές εκείνες, που επιθυμεί να στραφεί η προσοχή του θεατή. Ολόκληρη η αρχιτεκτονική επιφάνεια αντιμετωπίζεται ως ενιαία εικονογραφική μονάδα τεραστίων διαστάσεων μέσω της ζωγραφικής αναπαράστασης των μορφών, ώστε ο θόλος να δίνει την ψευδαίσθηση στον παρατηρητή ότι αντικρίζει την Βασιλεία των Ουρανών και όχι την κορυφή ενός κτιρίου.



Εικ. 20: Κορέτζιο, Θόλος στον Καθεδρικό Ναό της Πάρμας, 1526

Μετάπειτα, ο χριστιανικός ναός του *Σαν Κάρλο (San Carlo alle Quattro Fontane)* στη Ρώμη, αποτελεί έργο ενός μεγάλου Ιταλού αρχιτέκτονα, του Φραντσέσκο Μπορομίνι και κατασκευάστηκε κατά την περίοδο 1638 -1641. Θεωρείται ένα από τα αριστουργήματα της μπαρόκ αρχιτεκτονικής και περιέχει τη συμφιλίωση των αντιφάσεων: εναλλασσόμενα κιγκλιδώματα, κυρτές και

κοίλες ανυψώσεις που περικλείουν ένα χώρο, ταυτόχρονη περίφραξη και επέκταση μέσω της ψευδαίσθησης των εκτεταμένων θυλάκων του κυλίνδρου από τον κεντρικό χώρο.



Εικ. 21: Μπορομίνι, Σαν Κάρλο αλ Κουάτρο Φοντάνε, Ρώμη, 1641

Στο εσωτερικό του ναού οι χυτές καμπύλες προσθέτουν φως, ο οβάλ θόλος είναι διακοσμημένος με ένα περίπλοκο γεωμετρικό σχέδιο ανάγλυφων οβάλ, οκτάγωνων και εξάγωνων σταυρών, όπου αυτή η περίπλοκη συνένωση και αλληλουχία των γεωμετρικών σχημάτων οριοθετεί τις ποικίλες ανυψώσεις του χώρου λατρείας, του τρούλου και του φανού,¹⁰⁰⁰ αντιστοιχώντας στον υποσελήνιο, σωματικό κόσμο της φύσης και του σώματος, όπου το θείο φως έχει διαφθαρεί και διαχέεται, με αποτέλεσμα την ατελή ομορφιά και την κρυμμένη γνώση σχετικά με τον κόσμο των εικόνων. Η κατανομή και

¹⁰⁰⁰ Βλ. παράθεμα στο Leo Steinberg, *Borromini's San Carlo alle Quattro Fontane: A Study in Multiple Form and Architectural Symbolism* (New York: Garland Publishing, 1977).

παράθεση των γεωμετριών στο τμήμα της θόλου αντιστοιχούν στην ψυχή, το κατώτερο μέρος του Νου, που μεσολαβεί ανάμεσα στο σωματικό και πνευματικό, εξορθολογώντας τις μορφές που βρέθηκαν στη χαοτική σφαίρα της ύλης. Ακόμη, η εμφάνιση των ίδιων γεωμετρικών σχημάτων στο φανό, που βρίσκεται στο πιο υψηλό τμήμα της οροφής, εκφράζει την απόλυτη, ενιαία και καθαρή μορφή του Θείου πνεύματος και Νου, την πηγή και σημείο απόρροιας του φωτός και της μορφής, ακτινοβολώντας στον ιερατικό χώρο. Οι μορφές του φανού είναι αδιάφθορες και απρόσιτες, "*περιλαμβάνοντας τα πρωτότυπα όλων εκείνων, τα οποία βρίσκονται στην κατώτερη ζώνη*".¹⁰⁰¹ Το κτίριο, λοιπόν, έχει συλληφθεί ως ένας εννοιολογικός μικρόκοσμος, ένα μεταφυσικό σύστημα, βασισμένο στις ιεραρχίες της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας.



Εικ. 22: Μπορομίνι, Το εσωτερικό του Ναού του Σαν Κάρλο, Ρώμη

¹⁰⁰¹ Erwin Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (New York: Harper & Row, 1962), 132.



Εικ. 23: Μπορομίνι, Ο θόλος του Ναού του σαν Κάρλο, Ρώμη

Επιπροσθέτως, η νεοπλατωνική φιλοσοφία έπαιξε ρόλο στη σύλληψη του σχεδίου της Ρωμαϊκής Μπαρόκ, αρχιτεκτονικής του 17ου αιώνα, καθώς ο αρχιτέκτονας χρησιμοποιεί κάθε διαθέσιμο μέσο έχοντας ως σημείο εκκίνησης τον κλασικισμό, αλλά δημιουργεί κάτι εντελώς καινούριο και διαφορετικό, γεννά μια νέα τέχνη. Ο Φιτσίνο έγραψε στα Σχόλια του, *"αν κάποιος σας ρωτήσει με ποιο τρόπο η μορφή του σώματος μπορεί να συσχετιστεί με τη Μορφή και το Λόγο του Νοῦ και της Ψυχής, επιτρέψτε του να εξετάσει το κτίριο του αρχιτέκτονα"*.¹⁰⁰² Όλες οι μαθηματικές σχέσεις και αριθμολογικές αναλογίες που βρέθηκαν στο φυσικό σύμπαν είναι εκδηλώσεις του οργάνου του Θεού, του σύμπαντος και της θείας διάνοιας. Οι αρχιτέκτονες - καλλιτέχνες του Μπαρόκ μαθαίνουν από τους αρχαίους, αλλά ενστερνίζονται νέες ιδέες, όπως η επιρροή

¹⁰⁰² Ficino, *Commentary on Plato's Symposium*, 92.

που ασκεί το φως έχει τη δύναμη εξέλιξης και μετατροπής της εικόνας σε κάτι μαγικό.

Χαρακτηριστικά παραδείγματα των προθέσεών τους να συμπεριλάβουν τη φιλοσοφία του νεοπλατωνικού συστήματος στην αρχιτεκτονική τους, αποτελούν ο Γκουαρίνο Γκουαρίνι και ο Μπερνάρντο Βιτόνε. Ο Γκουαρίνι περιέγραψε τη γεωμετρία ως "τον καθρέφτη του κόσμου".¹⁰⁰³ Επηρεασμένος από τον Μπορομίνι, κατασκεύασε κτίρια, τα οποία χαρακτηρίζονται από κοίλους και κυρτούς γεωμετρικούς όγκους, εκμεταλλευόμενος τη μέγιστη αντοχή των υλικών και τους ακριβείς στατικούς πειραματισμούς. Τα θαυμάσια πλέγματα των τρούλων του από μακρόστενα τμήματα μαρμάρου, όπως της *εκκλησίας του Αγίου Λαυρεντίου* (1666-1679), δημιουργούν μια αίσθηση ενός δικτύου που φαίνεται να αιωρείται μέσα από τη φωτεινή σύνδεση των λωρίδων. Αυτό το εξάισιο δημιούργημα του Γκουαρίνι αποτελεί μια σύμπραξη του χώρου, του φωτός και του όγκου.



Εικ. 24: Γκουαρίνο Γκουαρίνι, Ο θόλος του ναού του Αγίου Λαυρεντίου, Τορίνο

Το εξωτερικό στο Παρεκκλήσι της Επίσκεψης (1738-1740) στο Βαλινότο του Βιτόνε, αποκαλύπτει μια τρι - επίπεδη ιεραρχία στο χώρο λατρείας, τον

¹⁰⁰³ Hendrix, "Late Baroque Architecture", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, 124.

τρούλο και το φανό, όπως και στο ναό του σαν Κάρλο.¹⁰⁰⁴ Ο Βιτόνε αναφέρει σχετικά με την εκκλησία, στο έργο του *Εναλλακτικές οδηγίες για την πολιτική Αρχιτεκτονική*, ότι "η ματιά του επισκέπτη ταξιδεύει μέσα από τους χώρους που δημιουργούνται από το κρυφό φως και απολαμβάνει την ποικιλία της ιεραρχίας που σταδιακά αναπτύσσεται".¹⁰⁰⁵



Εικ. 25: Μπερνάρντο Βιτόνε, Παρεκκλήσι της Επίσκεψης (Cappelladella Visitazione, Vallinotto, Τορίνο

Συμπεραίνουμε, ότι το φως εμφανίζεται στα κείμενα των νεοπλατωνικών φιλοσόφων ως μεταφορά της πνευματικής αλήθειας. Στην πορεία των αιώνων, και συγκεκριμένα τον 15ο αιώνα, μέσω διαφόρων τεχνοτροπιών και ποικίλων διαβαθμίσεων, το φως είναι απόλυτα συνυφασμένο με το θεϊκό στοιχείο, και η παρουσία του στα έργα τέχνης έγκειται σε μεταφυσικό, συμβολικό και αλληγορικό επίπεδο από τον καλλιτέχνη. Ο Αναγεννησιακός δημιουργός είναι στραμμένος στην ανακάλυψη μιας αφηρημένης ιδέας της ομορφιάς, επεξεργάζεται νέες αναλογίες που καθίστανται ωραίες μέσω του φωτός, το οποίο δίνει μορφή στο χώρο και καθιερώνει μια νέα οπτική υπόσταση και αισθητική εμπειρία.

¹⁰⁰⁴ Hendrix, "Late Baroque Architecture", στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, 124.

¹⁰⁰⁵ Rudolf Wittkower, *Art and Architecture in Italy 1600-1750* (New York: Penguin Books, 1958), 427.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η αναβίωση της διδασκαλίας του νεοπλατωνισμού στην προνεωτερική Ευρώπη αποτελεί μια επιβεβαίωση του μεγαλείου του ελληνικού πολιτισμού, διότι τα δημιουργήματά του εξακολουθούν να ταξιδεύουν μέσα στο χρόνο προς διάφορες κατευθύνσεις, αποτελώντας τη γέφυρα μεταφοράς ιδεών σε ξεχωριστούς μεταξύ τους πολιτισμούς, όπως το Ισλάμ, το Βυζάντιο και η λατινική Δύση, καθώς και σε ετερόκλητες μεταξύ τους εποχές, όπως ο Μεσαίωνας, η Αναγέννηση και η εποχή των πρώιμων Νεότερων Χρόνων.

Παρά τις απρόσμενες συγκυρίες και τις δραματικές αλλαγές που συνέβησαν στο πέρασμα των αιώνων, η επίδραση της νεοπλατωνικής διδασκαλίας στη μεταγενέστερη διανόηση δεν περιορίστηκε απλώς στον χώρο της φιλοσοφίας, αλλά βρήκε πρόσφορο έδαφος να αναπτυχθεί στο χώρο της λογοτεχνίας, της αισθητικής, ακόμα και της τέχνης, δημιουργώντας παράλληλα τις κατάλληλες συνθήκες για την ανανέωση και μετεξέλιξη των ιδεών του νεοπλατωνισμού.

Για τον νεοπλατωνισμό, η ομορφιά σχετίζεται με την ιδανική πραγματικότητα, είναι μια εμφάνιση του Θεού πέρα από τα αντικείμενα του κόσμου. Οποδήποτε λάμπει το θείο φως, παράγεται ομορφιά. Η ομορφιά δεν βασίζεται μόνο στην αναλογία, αλλά και στην ίδια την ενότητα, στο κάλλος της αρμονίας και στο κάλλος της λαμπρότητας. Το ωραίο, όπως αναφέρει ο Πλωτίνος, είναι πνευματική ιδιότητα της μορφής που εκπηγάει από το Θεό, την πηγή των ιδεών. Έτσι, το ωραίο αποκαλύπτεται μέσω του ρυθμού, της αναλογίας και του φωτός.

Καταρχήν, στο πρώτο κεφάλαιο της εργασίας, παρουσιάστηκε πώς ο Πλωτίνος διέκρινε τον κόσμο σε τέσσερα επίπεδα: το Εν, ως υπέρτατη αρχή

από την οποία προήλθαν τα πάντα, και το οποίο εξισώνεται με το αγαθό ή Θεό, το Νου, που συνιστά την άυλη αιτία από την οποία προήλθε η ψυχή, αυτή λογίζεται ως τρίτη στη σειρά κατάταξης και ως αιτία μεταμορφώσεως της ύλης από μια άμορφη και απροσδιόριστη οντότητα σε αισθητό κόσμο και στο τελευταίο επίπεδο, την ύλη, που αποτελεί το συστατικό από το οποίο δημιουργήθηκε ο αισθητός κόσμος της φύσης. Έτσι, οι ανώτερες υποστάσεις του Ενός - Νου - Ψυχής δια της θεάσεως - θεωρίας παράγουν τον αισθητό κόσμο, και μάλιστα ο φιλόσοφος παραλληλίζει τη δημιουργική δράση του Ενός με το λαμπρό φως του ήλιου που περιβάλλει τον ήλιο και γεννιέται αδιάλειπτα από τη μη μεταβαλλόμενη ουσία του. Βέβαια, είναι δυνατόν, επειδή κάθε υπόσταση προέρχεται από το απορρέον πλεόνασμα της άλλης, να ταυτίζονται (οι υποστάσεις) ως προς την ουσία τους, ωστόσο υπόκεινται σε ιεραρχική διαβάθμιση, καθώς το Εν λαμβάνει την κορυφαία βαθμίδα στην κλίμακα της πραγματικότητας.

Με βάση την παραπάνω κλιμάκωση, ο Πλωτίνος εντοπίζει την ομορφιά στη φύση, αλλά και στην τέχνη, η οποία κατεργάζεται τα υλικά της φύσης, εισάγοντας σε αυτή τη Μορφή και την Ιδέα. Δεν είναι μια απλή παθητική αναπαραγωγή, αλλά ενέχει την έννοια της ευρηματικότητας και της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Οι περισσότεροι καλλιτέχνες της Αναγέννησης είδαν τον ρόλο τους αναπαράγοντας τη φύση στην οποία σημαντικό ρόλο έχει το φως. Η οπτική εμπειρία κατέχει σημαντική θέση στις σκέψεις που διατυπώνει ο Πλωτίνος για το ωραίο, υποστηρίζοντας ότι η αναλογία είναι το κύριο συστατικό της ομορφιάς μαζί με τη συγκίνηση των αισθήσεων και τη σύλληψη του νου.

Ακολούθως, στο δεύτερο κεφάλαιο, παρουσιάστηκε πώς ο Πρόκλος εισηγείται έμμεσα τους κανόνες δόμησης ενός φιλοσοφικού συστήματος, υποστηρίζοντας την άποψη του Πλωτίνου, ότι κάθε οντολογικό επίπεδο - με εξαίρεση το πρώτο και απόλυτα υπερβατικό - είναι κατώτερο από το προηγούμενό του και ανώτερο από το επόμενο του. Το Εν αποτελεί την πρώτη αρχή, είναι υπεράνω και πέρα από κάθε αίσθηση και νόηση. Κατά την πρόκληση διδασκαλία, οι Ενάδες αποτελούν τις αναγκαίες συμπληρωματικές πραγματικότητες και αυθύπαρκτες υποστάσεις, οι οποίες γεννούν, τελειοποιούν, ρυθμίζουν και εξαρτούν από τον εαυτό τους όλες τις πρωταρχικές ουσίες για να καταστεί λογικά και οντολογικά εφικτή η παραγωγική κίνηση του Ενός προς τα επιμέρους μεταφυσικά όντα.

Ο Πρόκλος αναφέρεται στην ποιότητα που έχει η έκβαση ή η ολοκλήρωση μιας διαδικασίας για τη συνάντηση του θείου, καθώς πρόκειται για μια επώδυνη πορεία, κατά τη διάρκεια της οποίας ο άνθρωπος εξαγνίζεται από τα πάθη του και τα ελαττώματά του. Παρουσιάζει τον κόσμο της εμπειρίας ως μια πραγματικότητα, η οποία έχει δομηθεί από το θείο έλλογα και με ποικιλία λειτουργιών, αποβλέποντας στην παραγωγική παρέμβαση του ανθρώπου και την ενατένιση του θείου φωτός.

Εδώ, ο φιλόσοφος προβάλλει μια αυστηρή αναλογία ανάμεσα στο οντολογικό και ηθικό επίπεδο, αντιδιαστέλλοντας έμμεσα την ηθική καθαρότητα από την αντίθετή της κατάσταση, το φως της αληθείας από το σκότος της άγνοιας. Για να κατορθώσει ο άνθρωπος να προσεγγίσει πραγματικότητες θείου χαρακτήρα, άθικτες από οποιαδήποτε φθαρτή ουσία, πρέπει στη ψυχή του να υπάρχει γνησιότητα και να ακολουθεί μια πορεία μυστηριακή, ώστε να απολαύσει την ευδαιμονία και μακαριότητα των θείων

καταστάσεων. Αυτό σημαίνει να υπερβεί οποιαδήποτε κατάσταση τον συνδέει με τον αισθητό κόσμο, και αυτό επιτυγχάνεται, όταν λάβει τις πνευματικές ιδιότητες, οι οποίες κατακτώνται από τα πρόσωπα εκείνα που έχουν υπερβεί τις δεσμεύσεις τους από αυτές τις δυνάμεις που αλλοιώνουν και φθείρουν την υπόστασή τους. Γι' αυτό, άλλωστε, οι ανθρώπινες ψυχές ιεραρχούνται ηθικά ή αξιολογικά αναλόγως του τρόπου ζωής τους.

Έπειτα, στο τρίτο κεφάλαιο, αναφέρεται το πώς τα πονήματα του ψευδο-Διονυσίου αποτέλεσαν τη βάση ανάπτυξης της θεολογικής σκέψης και του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει το Θεό και να εκφράσει λόγο για την ύπαρξή Του. Η άνοδος στο ύψος της Θεολογίας μπορεί να παρομοιαστεί με την ανάβαση στην πιο υψηλή κορυφή του όρους, ως καρπός του φωτισμού του ανθρώπινου πνεύματος από την Αγία Τριάδα. Η ιεραρχία είναι ιερή τάξη, γνώση και ενέργεια που αποβλέπει στην ένωση και αφομοίωση του ανθρώπου με το Θεό. Κάθε πρόσωπο που ανήκει σε μια ιεραρχία γίνεται τελειότερο σύμφωνα με τη δύναμη μιμήσεως και τις ανάλογες ικανότητες να λάβει το θείο φως και να γίνει συνεργός του Θεού. Ο Θεός, ο οποίος υπερβαίνει κάθε ανθρώπινη σκέψη, αποκαλύπτει τις ενέργειές Του στην ανθρωπότητα. Ο άνθρωπος, με τη σειρά του μπορεί να συλλάβει τη γνώση της ανώτερης πραγματικότητας, μέσω της σωστής λήψης και χρήσης αυτών των ενεργειών καθώς και με το φωτισμό του νου από το Θεό, δημιουργώντας ονόματα, που είτε αυτά αφορούν στο τι είναι ο Θεός (καταφατική θεολογία), είτε αφορούν στο τι δεν είναι ο Θεός (αποφατική θεολογία).

Ωστόσο, υπάρχει μια διαλεκτική αντίθεση μεταξύ του υλικού φωτός που υπάρχει στα όντα και του θείου φωτός που περιβάλλει τον Θεό. Το υλικό φως, που είναι ορατό από τους οφθαλμούς των ανθρώπων φαίνεται φωτεινό, αλλά

αποδεικνύεται σκοτεινό όταν αναφέρεται στο είναι του Θεού. Αντίθετα, το θείο φως παρουσιάζεται ως γνόφος (σκότος), αλλά αποτελεί το αληθινό φως που περιβάλλει τη θεία φύση. Ο φωτισμός της ανθρώπινης διάνοιας από το Άγιο Πνεύμα δίνει την ευκαιρία στον άνθρωπο να αποκτήσει αληθινή γνώση για το Θεό και το θέλημα Του, κατανοώντας τα σύμβολα και ερμηνεύοντας με σαφήνεια την αλήθεια, με σκοπό να αναγάγει το έλλογον από τα γνωστά στα άγνωστα, από τα αισθητά στα νοητά και από τις εικόνες και τα απομιμήματα, στο αρχέτυπο και άρρητο θείο κάλλος.¹⁰⁰⁶

Στο τέταρτο κεφάλαιο εξηγώ την επίδραση του Ιταλού φιλοσόφου και νεοπλατωνιστή Μαρσίλιο Φιτσίνο στην τέχνη της εποχής του 15ου αιώνα, η οποία υπήρξε καταλυτική και σήμανε την αρχή της Αναγέννησης. Ο Φιτσίνο δεν ενδιαφέρεται για το έργο τέχνης ως υλικό αντικείμενο, αλλά για την εμπειρία του κάλλους ως μέσου άμεσης επαφής με το υπερφυσικό κάλλος. Υποστηρίζει ότι το ωραίο πρέπει να είναι άυλο, όπως ακριβώς και το φως είναι άυλο, αποδίδοντας με αυτό τον τρόπο ένα υπερβατικό στοιχείο σε καθετί ωραίο. Το ωραίο, αποπνέοντας την αγάπη μπορεί να οδηγήσει στην απομάκρυνση ή την απόσπαση, έως ένα βαθμό, της ψυχής από το σώμα, στρέφοντας το ενδιαφέρον της χάρη στη δύναμη της αγάπης, στη θέαση του θείκου φωτός και κατ'επέκταση στην ηθική ανύψωση της ψυχής στο Εν. Η ανθρώπινη ψυχή αποτελεί το συνδετικό κρίκο του κόσμου, διότι αφενός στρέφεται προς το Θεό, μετουσιώνεται με το φως της αληθείας και εξαγνίζεται, αφετέρου υποπίπτει στο σώμα και κυριαρχεί στη φύση, μετέχει στην πλάνη και την αμαρτία.

¹⁰⁰⁶ I. Μ. Φουντούλης, "Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας", στο *Τελετουργικά Θέματα*, τόμ. Α' (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2002), 54.

Είναι αξιοσημείωτο, ότι ο Φιτσίνο υπερασπίζεται την αντανάκλαση της ουράνιας ιδέας πάνω στην ύλη, που προσπαθεί να εξομοιωθεί με το Θεό μέσω του φωτός, το οποίο έχει συμβολική και αλληγορική διάσταση, αποβλέποντας τόσο στην κατάκτηση της αληθείας και της θέασης της αιώνιας τάξης των πραγμάτων όσο και στη σύζευξη της φιλοσοφίας και της τέχνης, αφού σε κάθε τέχνη απαιτείται μια προσήλωση σε αυτό που δεν υπάρχει ακόμη παρά μονάχα ως κάτι ιδεατό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα, ο Μποτιτσέλι που ζωγραφίζει τους πίνακές του υπό την καθοδήγηση του Φιτσίνο και οι αλληγορίες και τα σύμβολά που εμπεριέχονται σε αυτούς απηχούν τις πλατωνικές και ερμητικές αντιλήψεις του φιλοσόφου.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, παραθέτω ορισμένους πίνακες ζωγραφικής της τέχνης της Αναγέννησης, όπου είναι εμφανής η επικράτηση νέων τεχνικών, όπως η φωτοσκίαση, η προοπτική και η ελαιογραφία, που αποβλέπουν στην ανάδειξη του χρώματος μέσω του φωτός, στο διαχωρισμό του γήινου και ουράνιου κόσμου και σε μια ρεαλιστική απόδοση της πραγματικότητας, η οποία απεικονίζεται στο έργο τέχνης. Το ίδιο ισχύει και με την παράθεση κάποιων αρχιτεκτονικών κτιρίων, τα οποία αποτελούν έργα μνημειώδους ιστορικής και πολιτιστικής σημασίας, σηματοδοτώντας την αλλαγή, η οποία επήλθε την περίοδο της Αναγέννησης, όπου η τέχνη στρέφεται προς την κατάκτηση του φυσικού χώρου και την ερμηνεία του πραγματικού κόσμου μέσω συμβόλων, όπως το φως. Το φως λειτουργεί ως το κυρίαρχο στοιχείο της καλλιτεχνικής δημιουργίας, ενοποιώντας τον πνευματικό με τον υλικό κόσμο, περιβάλλοντας τα έργα με μια μυσταγωγική διάθεση και ενατένιση της εικονικής πιστότητας τους.

Με την πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η χριστιανική διδασκαλία άρχισε σταδιακά να ακμάζει και η εικόνα λειτούργησε ως γέφυρα επικοινωνίας ανάμεσα στον άνθρωπο και στο θείο. Το μεταβατικό διάστημα, που χαρακτηρίστηκε από τη συνύπαρξη της ρωμαϊκής παράδοσης με τα πρότυπα της ύστερης αρχαιότητας και των χριστιανικών επιδράσεων κράτησε λίγο και τα κλασικά χαρακτηριστικά γρήγορα εξαφανίζονται και εισάγονται μέσω του Βυζαντίου, οι ανατολικοί τύποι και στοιχεία. Οι δογματικές θέσεις της Εκκλησίας την περίοδο του Μεσαίωνα, υιοθετώντας την προϋπάρχουσα φιλοσοφία, τοποθέτησαν τη θεότητα ως τη μοναδική αιτία τόσο της υλικής όσο και της πνευματικής δημιουργίας. Η ομορφιά ταυτίστηκε με τη θεία ουσία στην οποία συμμετέχουν όλα τα πράγματα και επέβαλαν την αισθητική του φωτός, θέλοντας να τονίσουν την υπερβατικότητα του κόσμου της Βασιλείας του Θεού.

Ο τρόπος απεικόνισης και σύλληψης των θρησκευτικών σκηνών από τον βυζαντινό αγιογράφο πλάθεται με φως, χωρίς να φαίνεται η συγκεκριμένη πηγή του, αποσκοπώντας να τονίσει τον χαρακτήρα της ζωγραφικής της περιόδου του Μεσαίωνα και προσπαθώντας να αναπλάσει αυτή την ολόφωτη υπέρ-πραγματικότητα που δεν είδε ποτέ αλλά οραματίστηκε. Το φως διαχέεται σε όλη την εικόνα με αποτέλεσμα να υπάρχουν πολλές πηγές φωτισμού, ιδιαίτερη για κάθε μορφή ή για ομάδες μορφών.

Ωστόσο, μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, η ελληνική παιδεία μεταλαμπαδεύτηκε στη Δύση και οι διανοούμενοι, που πυροδότησαν την Αναγέννηση, η οποία χαρακτηρίστηκε από μια εξαιρετικά έντονη πνευματική και καλλιτεχνική κίνηση, αναζήτησαν τα πλαίσια αναφοράς στην τελευταία ένδοξη εποχή του Δυτικού κόσμου, την κλασική αρχαιότητα. Ως εκ τούτου, η

περίοδος της Αναγέννησης επέφερε αλλαγές στο πολιτικό, κοινωνικό και επιστημονικό γίγνεσθαι, με την ανανέωση της φιλοσοφικής σκέψης, επιχειρώντας την ανάδειξη των αρχαίων μύθων και την επικράτηση του νεοπλατωνισμού, θέτοντας τον άνθρωπο στο κέντρο του κόσμου.

Συγκεκριμένα, στο χώρο της ζωγραφικής, η ροπή προς την εξιδανίκευση των μορφών, η αναζήτηση του μέτρου, της αρμονίας και της ισορροπίας, σε συνδυασμό με την ψευδαίσθηση που δημιουργείται στο θεατή ότι αντικρίζει ένα οικείο περιβάλλον, ενώ στην ουσία βρίσκεται αντιμέτωπος με μια κλειστή μεταφυσική κοινότητα, αποτελούν στοιχεία με έκτυπη τη σφραγίδα του νεοπλατωνικού δόγματος,¹⁰⁰⁷ αξιοποιημένα σε διαφορετικό πλαίσιο. Η τέχνη στηρίχθηκε στη συμβολή του φωτός και της σκιάς για να δώσει βάθος και αληθοφάνεια στην εικόνα, χρησιμοποιώντας ταυτόχρονα, το συμβολικό και μυστηριώδες δυναμικό τους.

Το φυσικό φως, ως εξωτερική πηγή, μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε αυτό που ο καλλιτέχνης έχει αποτυπώσει στη ζωγραφική επιφάνεια, καθώς αναλόγως της οπτικής γωνίας και κατεύθυνσης που πέφτει πάνω στα εικονιζόμενα πρόσωπα και πράγματα, δίνεται η αίσθηση μιας εικονικής πραγματικότητας. Ο θεατής επιζητεί, τόσο από την κοσμική όσο και από τη θρησκευτική ζωγραφική στην Αναγέννηση, μια ψευδαίσθηση του πραγματικού με σχέδιο και χρώμα, όπου οι μορφές φαντάζουν ανάγλυφες και η αλληλεπίδραση του φωτός προσδίδει χρηστικότητα, ζωντάνια και αμεσότητα.

Είναι φανερό ότι οι νέες μέθοδοι ζωγραφικής και η επιρροή του νεοπλατωνισμού, που πρέσβευε την ταύτιση της ομορφιάς με τη μίμηση της

¹⁰⁰⁷ Μαρίνα Λαμπράκη - Πλάκα, *Ιταλική Αναγέννηση: τέχνη και κοινωνία - τέχνη και αρχαιότητα* (Αθήνα: Καστανιώτη, 2004), 100-101.

πραγματικότητας, αλλά συνάμα το μέτρο και την αναλογία που μπορούν να τέρπουν την όραση χωρίς να έχουν άμεση σχέση με την πραγματικότητα,¹⁰⁰⁸ παρείχαν τη δυνατότητα στους καλλιτέχνες να καινοτομήσουν και να επεξεργάζονται νέες αναλογίες στα έργα τους, οι οποίες καθίστανται ωραίες μέσω του φωτός, προκειμένου να δώσουν μορφή στο χώρο και ζωή στο δημιούρημά τους.

Διαπιστώνουμε, ότι η φιλοσοφία συνδέθηκε γενικότερα με την τέχνη στην Αναγέννηση, όχι μόνο γιατί προσδιόρισε εξαρχής τον πνευματικό ορίζοντα της καλλιτεχνικής δημιουργίας, αλλά και γιατί ουμανιστές, φιλόσοφοι και καλλιτέχνες συνεργάζονται ποικιλοτρόπως πάνω στις ζωγραφικές συνθέσεις. Με την ολοκλήρωση της μελέτης, ο αναγνώστης θα έχει την ικανότητα να αντιληφθεί ότι ένας πίνακας δεν αποτελεί απλώς απεικόνιση μιας πραγματικότητας ή ενός συμβάντος, αλλά θα εστιάζει στις διαβαθμίσεις φωτός - σκιάς, απομονώνοντάς τες από άλλα στοιχεία του πίνακα και αναγνωρίζοντας τον τρόπο που κατανέμονται, έτσι ώστε αποκτά συνείδηση ότι ένα καλλιτεχνικό έργο αποσκοπεί στη γένεση αισθήσεων και νοημάτων, εξυπηρετώντας κάποιο συγκεκριμένο στόχο.

Συνεπώς, η ομορφιά στην καλλιτεχνική πράξη και δημιουργία του 15ου αιώνα είναι στην ουσία της μια πράξη φωτός, απαλλαγμένη εντελώς από κάθε στοιχείο του παρελθόντος, η οποία διαποτίζει τα πάντα: τοπία, σώματα, αντικείμενα, και μάλιστα, καθώς υπάρχει έντονο το θρησκευτικό στοιχείο, προβάλλει ξεκάθαρα μια φωτεινή ατμόσφαιρα, η οποία κατορθώνει να μεταμορφώνει το περιεχόμενο της ύλης σε θεϊκή πράξη, κάνοντας το φως πρωταρχικό στοιχείο έλξης.

¹⁰⁰⁸ Έκο, *Η ιστορία της ομορφιάς*, 37.

Συγκεφαλαιώνοντας, η μεταφυσική του φωτός στην τέχνη της Αναγέννησης θεωρείτο η υπέρτατη έκφραση της πνευματικής αναζήτησης και της ένωσης του ανθρώπου με το υπέρτατο Εν, τον Θεό. Η κατανομή, η ένταση και η κλιμάκωση του φωτός στις αναπαραστάσεις υποδηλώνει την ιεραρχία της φώτισης και την ενορατική ενατένιση του ανθρώπου, όπως άλλωστε στο νεοπλατωνικό δόγμα, η αναγωγή του ανθρώπου προς το θείο του παρείχε τη δυνατότητα να ατενίσει έναν κόσμο έτερο από τον κόσμο της διαφθοράς, να δει και να οραματισθεί τον αιώνιο κόσμο της καλοσύνης και της ομορφιάς. Μέσα από μια ηθική ζωή, απαλλαγμένη από το σκοτάδι της άγνοιας, συμμετέχει στο φως της Νοημοσύνης, ένα φως καθαρό χωρίς σκιές, το φως της αληθείας και της πληρότητας. Και όπως χαρακτηριστικά έχει σημειώσει η Elisabeth Kübler - Ross, *οι άνθρωποι είναι σαν τα παράθυρα βιτρώ. Γυαλίζουν και αστράφτουν όσο ο ήλιος λάμπει απ' έξω, αλλά όταν πέσει το σκοτάδι, η πραγματική τους ομορφιά αποκαλύπτεται μόνο από ένα εσωτερικό φως.*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Συντομογραφίες

- ΒΕΠΕΣ** Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, Αθήναι: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος
- Βυζαντινά** Επιστημονικό Όργανο του Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου, Θεσσαλονίκη 1969 κ.ε.
- Γρηγόριος Παλαμάς** *Γρηγόριος Παλαμάς*, Διμηνιαίον Θεολογικόν και Εκκλησιαστικόν Περιοδικόν-Όργανον της Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1917 κ.ε.
- ΕΕΒΣ** Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών, Αθήναι 1924κ.ε.
- ΜΙΕΤ** Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης
- CCP** L. P. Gerson(ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1996.
- CCSG** Corpus Scriptorum, Series Graeca, Turnhout: Brepols,1976-).
- Collins** A. B. Collins, *The Secular is Sacred: Platonist and Thomist in Ficino's Platonic Theology*, The Hague: Nijhoff, 1974.
- Le Néoplatonisme** CNRS, Actes du Colloque International sur le Néoplatonisme (Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris 1971.
- PG** Migne, Jaques-Paul, ed. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. 161 vols. Paris: Migne. 1857-1866.
- PL** Migne, Jacques-Paul, ed. *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. 221 vols. Paris: Migne. 1844-1891.
- Philologus** Academie der Wissenschaften der DDR. Zentralinstitut für alte Geschichte und Archaeologie, Βερολίνο, εκδ. F.W. Schneidewin, Ernst von Lentsch, O. Crusius.

- SC** Sources Chrétiennes (Παρίσι).
- SCBO** Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
- SVF** J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta I-IV*, Leipzig 1903-24 (Stuttgart 1968).

A) Πηγές

Εκδόσεις και Μεταφράσεις Έργων του Διονυσίου του Αρεοπαγίτη

Corpus Dionysiacum I. *Pseudo-Dionysius Areopagita De Divinis Nominibus*. εκδ. B. R. Suchla. Patristische texte und Studien 33. Βερολίνο - Ν. Υόρκη: Walter de Gruyter, 1990.

Corpus Dionysiacum II. *Pseudo-Dionysius Areopagita De Coelesti Hierarchia, De ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. εκδ. G. Heil und A. M. Ritter, Patristische texte und Studien 36. Βερολίνο - Ν. Υόρκη: Walter de Gruyter, 1991.

Denys l' Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, εκδ. G. Heil - Maurice de Candillac, εισαγωγή R. Roques, Sources Chrétiennes 58. Παρίσι: Les éditions du Cerf, 1970.

Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, μτφ. Colm Luibheid. New York: Paulist Press, 1987.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί ἐκκλησιαστικής καί οὐράνιας Ἱεραρχίας*. Εισαγωγή - μετάφραση - σημειώσεις Ιγνάτιος Μ. Σακαλής. τ. Α'. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2005.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Όνομάτων, Περί Μυστικής Θεολογίας, Έπιστολές, Λειτουργία*. Εισαγωγή - μετάφραση - σημειώσεις Ιγνάτιος Μ. Σακαλής. τ. Β'. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2005.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Όνομάτων, Περί μυστικής Θεολογίας*, πρόλογος Χρήστος Αθ. Τερέζης. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2008.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Μυστικής θεολογίας*, εισ. Vladimir Lossky, μτφ. Σωτήρης Γουνελάς. Αθήνα: Αρμός, 2002.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Τίς ό θεϊός γνόφος (Έκ τών Περί Μυστικής θεολογίας)*, μτφ. Φώτης Κόντογλου. περ. *Κιβωτός* 22. Αθήναι: Οκτώβριος 1953, 401-402.

Επιστολές Α-Ι, (Εισαγωγή, Μετάφραση, Σημειώσεις Ι. Μ. Σακαλής, τ. Β'). Θεσσαλονίκη : Π. Πουρναράς, 2000.

Επιστολές Α-Ι, (Εισαγωγή, Κείμενο, Μεταφράσεις, Σχόλια Π. Κ. Χρήστου). Θεσσαλονίκη : "ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ", 1986.

Sfântul Dionisie Areopagitul- Opere Complete și Scoliile Sfântu lui Maxim Mărturisitorul (Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και τα σχόλια του Αγίου Μάξιμου του Ομολογητού), μετάφραση-εισαγωγή-υποσημειώσεις από τον Pr. Stăniloae, Dumitru. București: Paidea, 1996.

Εκδόσεις και Μεταφράσεις έργων του Πλωτίνου

Plotinus, *Enneads*, edited and translated by A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, 7 vols. Cambridge, MA. and London: Harvard University Press, 1969-1988.

Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna. London: Faber, 1956.

Plotinus, *The Six Enneads*. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.

Plotin Ennéades. Texte établi par Émile Bréhier. Paris. τ. 6 (1ère partie) 1936. τ. 6 (2e partie) 1938.

Plotini Opera. Paul Henry et Hans - Rudolf Schwyzer. Enneades I-III (1951), Enneades IV-V (1959). Paris-Bruxelles.

Plotinus. *Opera omnia*, μτφ. M. Ficino. Florence, 1492.

The Essential Plotinus, μτφ. E. O'Brien, Indianapolis, 1964.

Πλωτίνου Έννεάς Πρώτη, αρχ. κείμενο, μτφ, σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήναι: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της Ακαδημίας Αθηνών, 2009.

Πλωτίνου Έννεάς Δευτέρα, αρχ. κείμενο, μτφ, σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήναι: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της Ακαδημίας Αθηνών, 2009.

Πλωτίνου Έννεάς Τρίτη, αρχ. κείμενο, μτφ, σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήναι: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της Ακαδημίας Αθηνών, 2009.

Πλωτίνου Έννεάς Τετάρτη, αρχ. κείμενο, μτφ, σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήναι: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της Ακαδημίας Αθηνών, 2009.

Πλωτίνου Έννεάς Πέμπτη, αρχ. κείμενο, μτφ, σχόλια Παύλος Καλλιγιάς. Αθήναι: Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής και Λατινικής Γραμματείας της ακαδημίας Αθηνών, 2009.

Εκδόσεις και Μεταφράσεις έργων του Πρόκλου

Proclus. *The Elements of Theology. A Revised Text Proclus with translation, introduction and commentary* by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Proclus. *Theologie platonicienne*, επιμ. Henri-Dominique Saffrey and Leendert Gerrit Westernik. 6 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1968-1997.

Proclus' commentary on Plato's Parmenides, translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Proclus. *Commentarium in Platonis Parmenidem*, επιμ. V. Cousin, 617-1258. Paris: Durand, 1864. Reprinted Hildsheim: Olms, 1961.

Proclus. "De Malorum subsistentia." Στο *Procli Diadochi tria opuscula*, επιμ. H. Boese. Βερολίνο: de Gruyter, 1960.

Πρόκλος. Εἰς Ἀλκιβιάδην: L. G. Westerink. *Procli in Alcibiadem. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Critical Text and Indices*. Ἀμστερνταμ, 1954.

Πρόκλος. Εἰς τὸν Πρῶτον Ἀλκιβιάδην: Proclus sur le premier Alcibiade de Platon, επιμ. A. Ph. Segonds. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

Πρόκλος. Εἰς Κρατύλον: G. Pasquali. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*. Λειψία, 1908.

Πρόκλος. Εἰς Πολιτείαν: Proclus In Platonis Rempublicam commentarii, επιμ. G. Kroll. τ. I-II [Bibliotheca Teubneriana] Λειψία, 1899/1901.

Πρόκλος. Εἰς Τίμαιον: *Proclus In Platonis Timaeum commentaria*, επιμ. E. Diehl. τ. I-III. Leipzig: Teubner, 1903 (ανατ. Amsterdam: Hakkert, 1965).

Πρόκλος. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, I-IV, επιμ. H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, 1968-1981.

Πρόκλος. *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*. V-VI. επιμ. E. Portus. Hambourg, 1618.

Πρόκλος. *Στοιχείωσις Θεολογική*, Εισαγωγή E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1933.

Εκδόσεις και Μεταφράσεις έργων του Φιτσίνο

Ficin, Marsile. *Commentaire sur le Banquet de Platon*, Ed. and tr. by Raymond Marcel. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Ficin, Marsile. *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l' amour/ Commentarium in Convivium Platonis, De amor*, Ed. and tr. by P. Laurens. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

Ficino, Marsilio. *Theologia Platonica. De animarum Immortalitate*, in modern edition: *Théologie platonicienne de l'immortalité des Ames*, Edited and translated by Raymond Marcel. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1964-1970.

Marsilio Ficino: Commentary on Plato's Symposium on Love, Translated with an introduction and notes by Sears Jayne. Dallas: Spring Publications, 1985.

Ficino, Marsilio. "De sole." Στο *Prosatori latini del Quattrocento*, επιμ. E. Garin, 970-1009. Milano-Napoli: Ricciardi, 1952.

Ficino, Marsilio. *Iamblichus De mysteriis [...] Proclus in Platonicum Alcibiadem [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate* (Venice, 1497, fac simile

edition with an introduction by Stephane Toussaint: Enghien-Les-Bains: Editions du Miraval, 2006).

Ficino, Marsilio. *Lettere. Vol. I. Epistolarum familiarium liber I*, edited by Sebastiano Gentile. Istituto nazionale di studi sul Rinascimento - Carteggi umanistici, 4. Florence: Leo S. Olschki, 1990. *Lettere. Vol. II* (2010).

Ficino, Marsilio. *Opera omnia*. 2 vols. Basel: Officina Henricpetrina, 1576. Reprinted Turin. Bottega d' Erasmo, 1962.

Marsilio Ficino: Platonic Theology, translated by Michael J. B. Allen, edited by James Hankins with William Bowen. I Tatti Renaissance Library. 6 vols. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2001-2006.

Ficino, Marsilio. *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone* a cura di G. Rensi. Carabba: Lanciano, 1914.

Schiavone, Michele, ed. *Marsilio Ficino Teologia Platonica*. 2 vols. Bologna: Zanichelli editore, 1965.

Ficino, Marsilio. "The Book of The Sun (*De Sole*)." Translated by Geoffrey Cornelius, Darby Costello, Graeme Toby, Angela Voss and Vernon Wells. *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts* 6 (1994): 123-48.

Ficino, Marsilio. *The Letters of Marsilio Ficino*. translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. 8 vols. to date (London: Shephard-Walwyn, 1975–).

Marsilio Ficino: The Philebus Commentary, edited by M. J. B. Allen, translated by M. J. B. Allen. Berkeley/Los Angeles/London: University of California

Press, 1975. Reprinted Tempe Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2000.

Marsilio Ficino: Three Books on Life, A Critical Edition and Translation with introduction and notes, edited by Card V. Kaske and John R. Clark. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Text and Studies, 1989.

Stephen Clucas, Peter J. Forshaw and Valery Rees, eds. *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*. Leiden, Boston: Brill, 2011.

Β) Άλλες πηγές

Αβερρόης

Averroes. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edited by F. Stuart Crawford. Cambridge, Mass: Medieval Academy, 1953.

Αβικέννας

Avicenna, *Opera: Avicene peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera* (n.pl, 1508; repr. Frankfurt am Main:Minerva, 1961).

Avicenna (ibn Sina, 980-1037). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Edition of the medieval Latin translation by Simon van Riet. 2 vols. Louvain: Éditions orientalistes and Leiden: E. J. Brill, 1968.

Avicenna (ibn Sina, 980-1037). *Liber de viribus cordis*, μτφ. στα λατινικά από τον Arnald of Villanova και δημοσιεύθηκε μαζί με το *Liber canonis* του. Venice 1507, repr. Hildesheim, 1964.

Lizzini, Olga and Pasquale Porro, eds. *Avicenna: Metafisica*. Testo arabo a fronte, testo latino in note. Milan: Bompiani, 2002.

Αριστοτέλης

[Για τα έργα του Αριστοτέλη χρησιμοποιούνται οι εκδόσεις της σειράς εκδόσεων: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis].

Αυγουστίνος

Augustine of Hippo. *The Trinity, vol 1/5 The Works of Saint Augustine: A New Translation for the 21st Century.* trans. and ed. Edmund Hill, OP. ed. John E. Rotelle, OSA. Hyde Park, NY: New City Press, 1991.

Αυρήλιος Αυγουστίνος

s. Aurelius Augustinus: "De libero arbitrio libri tres." Στο *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 74, επιμ. W. Green. Vienna: Hölder - Pichler - Tempsky, 1961.

s. Aurelius Augustinus: "De vera religione liber unus." Στο *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 77, επιμ. W. Green. Vienna: Hölder - Pichler - Tempsky, 1961.

s. Aurelius Augustinus: Soliloquiorum libri duo; De immortalitate animae; De quantitate animae;". Στο *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, επιμ. W. Hörmann. vol. 89. Vienna: Hölder - Pichler - Tempsky, 1986.

Γρηγόριος Ναζιανζηνός.

Λόγοι: Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Λόγοι. έκδ. J. Bernardi, Grégoire de Nazianze, Discours 1-3 (=Sources Chrétiennes 247) 1978· Discours 4-5 (=SC 309) 1983· J. Mossay, G. Lafontaine, Grégoire de Nazianze, Discours 20-23 (=SC 270) 1980· P. Gallay, M. Jourjon, Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (=SC 250)

1978· C. Moreschini, P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Discours 32-37 (=SC 318) 1985.

Γρηγόριος Νύσσης

Γρηγόριος Νύσσης. Βίος Μωυσέως: Gregorius Nyssenus. De Vita Moysis, επιμ. H. Musurillo. Gregorii Nysseni Opera. VII 1. Leiden. 1964.

—. *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως*, PG 44, 297-431.

Γρηγόριος Παλαμάς

Γρηγόριος Παλαμάς. *Συγγράμματα*, επιμ. Π. Χρήστου, τόμοι 5. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992.

—. "Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων". Στο *Συγγράμματα*. τομ. Α'. Θεσσαλονίκη: Π. Χρήστου, 1962.

—. "Περὶ θεοποιῦ μεθέξεως". Στο *Συγγράμματα*. επιμ. Παν. Χρήστου. τ. Β'. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος Παλαμάς, 1966.

Θωμάς Ακινάτης

Aquinas, Thomas. "Sentencia libri de anima." Στο *Opera omnia*, επιμ. R. A. Gauthier. τόμ. XLV/1. Ρώμη - Παρίσι: Commissio Leonina-Urin, 1984 (ιτ. μετάφραση με επιμ. A. Caparello. Ρώμη: Ed. Abete, 1975).

Aquinas, Thomas. "Summa Theologiae." Στο *Opera omnia*. τόμ. XIII-XV, επιμέλεια και μελέτη fratrum Phaedicatorum. Ρώμη, 1882-1906.

Thomas Aquinas Doctoris Angelici Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles, edited P. Marc with the help C. Pera, and P. Caramello. 3 vols. Turin: Marietti, 1961.

Ιάμβλιχος

Ιάμβλιχος. *Περί μυστηρίων*: Jamblique. *Les Mystères d' Égypte*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

—. *De Mysteriis: Translation with an introduction and Notes*, επιμ. Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.

Ιωάννης Δαμασκηνός.

Ἐκδοσις ἀκριβής: Ιωάννη Δαμασκηνού, Ἐκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. έκδ. B. Kotter. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. τ. II [Patristische Texte und Studien]. Βερολίνο - Ν. Υόρκη: de Gruyter, 1973.

Ιωάννης Δαμασκηνός. Ἐκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, εισαγωγή - κείμενο - μετάφραση - σχόλια Ν. Ματσούκας. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1976.

Ιωάννης Δαμασκηνός. *Διαλεκτικά*. Εισαγωγή Χ. Γιανναρά. Κείμενο - σχόλια Ι. Σάκαλη. Αθήνα: Παπαζήσης. 1978.

Καινή Διαθήκη: Novum Testamentum (έκδ. Nestle - Aland).

Λεόντιος ο Βυζάντιος, *Σχόλια θεολογικά*, PG 86, 1212-1216.

Λέων Μπατίστα Αλμπέρτι

Alberti, Leon Battista. *De pictura*, φωτοτυπ. ανατύπ. επιμ. C. Grayson. Ρώμη - Μπάρι: Laterza, 1975.

Μάξιμος ο Ομολογητής

Μάξιμος ο Ομολογητής. *Σχόλια εις τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4.29-432.

—. *Σχόλια εις τὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου*, PG 4.527-576.

—. *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90. 244-785.

—. *Μυσταγωγία*, PG 91.657-717.

—. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον, (Ambigua)*, PG 91, 1027-1417.

Mansi, Joannes D., ed., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XIII. Florence: Zatta, 1767.

Μέγας Βασίλειος

—. *Ὁμιλῖαι εἰς τοὺς ψαλμοὺς*, PG 29, 209-493.

—. *Ὁμιλῖαι*, PG 31, 164-619.

Μποναβεντούρα

Bonaventure. "Commentarii in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Opera Omnia, II." Στο *Opera Omnia*. Quarrachi: Collegium S. Bonaventurae, 1885.

Μπρούνο Τζιορντάνο

Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita. recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], τόμοι 3, σε 8 μέρη, Νεάπολη [-Φλωρεντία], 1879-91 (φωτοτυπ. ανατύπ. Στουτγάρδη - Μπαντ Κάνστατ, Fromman, 1962).

Όμηρος

Homeri Opera. Recognoverunt brevique ad notatione criticains truxerunt D. B. Monro - T. W. Allen, τ. I-V [τ. Ιλιάδα, τ. III-IV: Οδύσσεια, τ. V: Ομηρικοί Ύμνοι]. Οξφόρδη, 1902-1912(ανατ. 1976).

Ουλρίχος του Στρασβούργου

Liber de summo bono II. tr. 3, c. 5, στον Pouillon, 1946, 327-328.

Παλαιά Διαθήκη:Septuaginta (έκδ. A. Rahlfs).

Παχυμέρης. Παράφραση: Γεωργίου Παχυμέρη, Προλεγόμενα και Παράφρασις. PG 3 και 4.

Πλάτων: Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, I-V. Οξφόρδη 1903 (ανατ. 1965).

Πλάτων. *Φίληβος*, 11-67, SCBO II.

Πλάτων. *Γοργίας*, 447-527, SCBO III.

—*Opera omnia*, tr. by M. Ficino. 2 vols. Florence, 1484.

—*Opera quae ad nos extant omnia*, tr. by Janus Cornarius. Basel, 1561.

—*Opera quae extant omnia*, tr. by Johannes Serranus. 3 vols. Paris, 1578.

—Του Θείου Πλάτωνος άπαντα τα σωζόμενα, *Divini Platonis opera omnia quae exstant Marsilio Ficino interprete*. Frankfurt, 1602.

—*Dialogues*, tr. by B. Jowett. 2 vols. London, 1892.

—Hamilton E. and H. Cairns, eds. *The Collected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press, 1964.

Πλούταρχος

Plutarch. *De facie quae in orbe lunae apparet*, ed. and tr. by H. Cherniss. Στο *Moralia*. 15 vols. Cambridge, Mass., and London, 1927-76, vol. XII (1957).

Ροβέρτος Γκρόστεστ

Grosseteste, Robertus. *Commentaire sur l' Hexaëmeron*. Στον Pouillon 1946. (κριτ. έκδ. *Hexaëmeron*. edited by R. C. Dales and S. Gieben. London: Oxford University Press, 1982).

Grosseteste, Robertus. *De luce*. Στον Baur 1912, (ιταλ. μτφρ. στο *Metafisica della luce*. Φιλοσοφικά και επιστημονικά έργα. επιμ. P. Rossi. Μιλάνο: Rusconi, 1986.

Φραντσέσκο Πατρίτσι

Patricii, Francisci. *Nova de universis philosophia*. Vol. I. Ferrariae, ex typographia Benedicti Mammarelli, 1591.

Γ) ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αναστάσιος ο Σιναΐτης. *Ὁ Ὁδηγὸς τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου τοῦ Σιναΐτου.* Αθήνα: Α. Ζ. Διαλησμά, 1909.

Abrams, Meyer Howard. *Ὁ καθρέφτης καὶ τὸ φῶς,* μτφ. Α. Μπερλής. Αθήνα: Κριτική, 2001(τίτλος πρωτοτύπου: *The Mirror and the Lamp:romantic theory and the critical tradition.*Oxford: Oxford University Press, 1953).

Αλμπάνη, Τζένη και Μαριλέννα Κασιμάτη. *Η Ιστορία των Τεχνών στην Ευρώπη. Εικαστικές Τέχνες στην Ευρώπη από τον Μεσαίωνα ως τον 18ο αιώνα.* τόμ Α'. Πάτρα: Ε.Α.Π, 2008.

Αραμπατζής, Γεώργιος. *Αισθητικός Βυζαντινισμός. Η νεωτερική αισθητική θέσμιση του βυζαντινού κόσμου.* Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου - Καρδαμίτσα, 2018.

—. *Βυζαντινή Φιλοσοφία και Εικονολογία.* Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2012.

Beardsley, Monroe C. *Ιστορία τῶν αἰσθητικῶν θεωριῶν,* μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ - Παύλος Χριστοδουλίδης. Αθήνα: Νεφέλη, 1989.

Berstein, Serge και Pierre Milza. *Ιστορία της Ευρώπης: Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα ευρωπαϊκά κράτη 5ος - 18ος αιώνας,* μτφ. Α. Κ. Δημητρακόπουλος, τόμ. 3. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1997.

Bottari, Stefano, ed. "Ὁ Μιχαήλ Ἄγγελος στην Καπέλα Σιξτίνα." Στο *ΟΙ ΜΕΓΑΛΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΙΙ - Από την Αναγέννηση στον Γκρέκο.* Μιλάνο: Fabbri - Αθήνα: Μέλισσα, 1977.

Bychkov, Viktor. *Βυζαντινή Αισθητική: Θεωρητικά Προβλήματα*, μτφ. Κωνσταντίνος Π. Χαραλαμπίδης. Αθήνα: Ε. Τζαφέρης, 1999.

Βιζυηνός, Γεώργιος. *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ καλοῦ παρὰ Πλωτίνῳ*, ἐν Αθήναις: Ἐκ τοῦ τυπογραφείου ἀττικοῦ μουσείου, 1884.

Castelli, Patrizia. *Ἡ Αἰσθητική της Αναγέννησης*, μτφ. Καίτη Μαράκα. Αθήνα: Πολύτροπον, 2008.

Γερολυμάτος, Γεράσιμος Γ. *ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ ΠΡΟΤΥΠΑ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΘΡΗΣΚΕΙΑ "Μια επισκόπηση της ανάπτυξης του πολιτισμού"*. Αθήνα, 2006.

Γεωργούλης, Κώνσταντίνος Δ. *Πλάτωνος Πολιτεία - ἡ Περί δικαίου πολιτικός*. Αθήνα: Ι. Σιδέρης, 1963.

Ciardi-Durpé, M. G., ed., "Ρωμαϊκή περίοδος: το απαύγασμα της ωριμότητας." Στο *ΟΙ ΜΕΓΑΛΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΙΙ - Από την Αναγέννηση στον Γκρέκο* Μιλάνο: Fabbri - Αθήνα: Μέλισσα, 1977.

Έκο, Ουμπέρτο. *Ιστορία της Ομορφιάς*, μτφ. Δήμητρα Δότση και Χρήστος Ρομποτής. Αθήνα: Καστανιώτη, 2004.

—. *Τέχνη και Κάλλος στην αισθητική του Μεσαίωνα*. β' εκδ. Αθήνα: Γνώση, 1994.

Ελύτης, Οδυσσέας. "Τὰ μικρὰ ἔψιλον." Στο *Ἐν λευκῷ*, 201-302. Αθήνα: Ἴκαρος, 1992.

Gilson Etienne. *Τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία*, μτφ. Θ. Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστήμιο Εκδόσεις Κρήτης, 2009.

—. *Η Φιλοσοφία του Μεσαίωνα. Από τις Πατερικές αρχές μέχρι το τέλος του 14ου αιώνα (La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo)* (1952). Φλωρεντία: La Nuova Italia, 1973.

Gombrich, Ernst Hans. *Το Χρονικό της Τέχνης*, μτφ. Λ. Κασδαγλή. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1998.

Ζωγραφίδης, Γιώργος. *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας*. β' εκδ. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.

—. *Εικαστική φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998.

Hauser, Arnold. *Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης - Αναγέννηση - μανιερισμός - Μπαρόκ*. μτφ. Τάκης Κονδύλης. τόμ. 2. Αθήνα: Κάλβος, 1980.

Honour, Hugh and John Fleming. *Ιστορία της Τέχνης*. Αθήνα: Υποδομή, 1998.

Καλλιακμάνης, Πρωτ. Βασίλειος. *Ο εκκλησιαστικός χαρακτήρας της ποιμαντικής*. Θεσσαλονίκη: Μυγδονία, 2005.

Καμαριώτης, Ματθαίος. *Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του*. Θεσσαλονίκη: Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών, 2002.

Καρπούζος, Αλέξης. *Μεταμορφώσεις της Σκέψης, 03. Ελληνιστικοί Χρόνοι*. Αθήνα: Εργαστήριο Σκέψης, 2014.

Κουτσογιαννόπουλος-Θηραΐος, Δημήτριος Ι. "Υπόστασις, Ἡ ἐνότης τῆς ἐλληνικῆς μεταφυσικῆς." *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Ἔτους 1966-1967*, 305-337. Ἀθῆναι, 1967.

Λαμπράκη - Πλάκα, Μαρίνα. *Ιταλική Αναγέννηση: τεχνη και κοινωνία - τέχνη και αρχαιότητα.* Αθήνα: Καστανιώτη, 2004.

Lloyd, A. C. *Οι Υστεροι Νεοπλατωνικοί.* Αθήνα: Ενάλιος, 2006.

Λουδοβίκος, Πρωτ. Νικόλαος. *Η Αποφατική Εκκλησιολογία του Ομοούσιου, Η αρχέγονη Εκκλησία σήμερα.* Αθήνα: Αρμός, 2003.

Μάνος, Ανδρέας. *Εν και Πολλά. Η λειτουργία της μεθέξεως στο μεταφυσικό σύστημα του Πρόκλου.* Αθήνα: Ελληνική Εταιρία Φιλοσοφικών Μελετών, 1990.

—. *Η μεταφυσική τῆς τέχνης καὶ τοῦ ὀραίου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας.* Αθήνα: Σύλλογος πρὸς διάδοσιν Ὠφέλιμων Βιβλίων, 1999.

—. *Πρόκλος Ο Πλατωνικός Διάδοχος.* Αθήνα: Γρηγόρη, 2006.

—. *Προσωκρατική, πλατωνική και μεταπλατωνική διανόηση. Ἄξιολογικὲς Ἔρευνες,* β' εκδ. Αθήνα: Τυπωθήτω - Γ. Δάρδανος, 2005.

Μαρτζέλος, Γεώργιος Δ. *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περι ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας.* Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1993.

—. "Κατάφαση και απόφαση κατά την ορθόδοξη πατερική Παράδοση." Στο *Ορθόδοξο Δόγμα και Θεολογικός Προβληματισμός, Μελετήματα Δογματικής θεολογίας,* τ. Δ', 273-288. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 2011.

Ματσούκας, Νίκος Α. *Δογματική και συμβολική θεολογία.* τομ. Α' - Β'. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1992.

—. *Ιστορία της Βυζαντινής φιλοσοφίας. Με παράρτημα το σχολαστικισμό του δυτικού Μεσαίωνα*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 1994.

—. *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο Ομολογητή*. Αθήνα: Γρηγόρη, 1980.

—. *Το πρόβλημα του κακού. Δοκίμιο πατερικής θεολογίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1992.

Mattéi, Jean-François. *Ο Πυθαγόρας και οί Πυθαγόρειοι*, μτφ. Κ. Καψαμπέρη. Αθήνα: Μ. Καρδαμίτσα, 1995.

Μεθώνης, Νικόλαος επίσκοπος. *Ανάπτυξις Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου*. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών/ Leiden: E. J. Brill, 1984.

Μέμμος, Νικ. *Η Πολιτεία του Πλάτωνα*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1994.

Παπαδόπουλος, Στυλιανός Γ. *Πατρολογία*. τόμ. Α' Δ'. Αθήνα: Γρηγόρη, 2000.

Ποταμιάνος, Ιάκωβος. *Τέχνη και φως, ζωγραφική - γλυπτική - θέατρο - αρχιτεκτονική*. Αθήνα: Αντιώλη, 2013.

Ritchie, Robert. *Ιστορικός Άτλας της Αναγέννησης*, μτφ. Α. Κατσικέρος. Αθήνα: Σαββάλας, 2005.

Ross, William David. *Αριστοτέλης*. μτφ. Μαριλίζα Μήτσου, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2001.

Σιάσος, Λάμπρος. "Έραστές της αληθείας. Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη." Διατριβή επί διδακτορία, Θεσσαλονίκη, 1984.

Σμιθ, Τζέφρι Τσιπς. *Η Αναγέννηση στη Βόρεια Ευρώπη*, μτφ. Ιωάννα Βετσοπούλου. Αθήνα: Καστανιώτη, 2004.

Σταμούλης, Χρυσόστομος. "Καλόν Υπερούσιον. Η Διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας για την Αγία Τριάδα. Το παράδειγμα του Διονυσίου Αρεοπαγίτη." Στο *Κάλλος το Άγιον*. Αθήνα: Ακρίτας, 2004.

Στείρης, Γεώργιος. "Κάλλος και αισθητική του τρόπου στην Αναγέννηση." Στο *Ο Αυλικός Φιλόσοφος*, επιμ. Γ. Αραμπατζής, 23-30. ΕΚΠΑ/Γραφείο Δημοσιευμάτων, 2017.

Taylor, Alfred E. *Πλάτων. Ο Άνθρωπος και το Έργο Του*. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1991.

Τερέζης, Χρήστος. "Όψεις της έννοιας της Διακοσμήσεως στις "αρεοπαγίτικες" συγγραφές." *Βυζαντινά* 20 (1999): 183-198.

—. *Πλάτων - Αριστοτέλης: Προς μια συμφιλίωση*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2011.

—. *Πρόκλος, Διαλεκτική και θεωρία*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2005.

Τριαντάρη - Μαρά, Σωτηρία. *Η έννοια του κάλλους στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Θεωρητική προσέγγιση της βυζαντινής τέχνης. Συμβολή στην αισθητική φιλοσοφία*. Θεσσαλονίκη: Ηρόδοτος, 2002.

Τσελεγγίδης, Δημήτριος. *Η θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της*. Διδακτορική Διατριβή, Θεσσαλονίκη, 1984.

—. *Χάρη και Ελευθερία κατά την Πατερική Παράδοση του ΙΔ' αιώνα, Συμβολή στην Σωτηριολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 1987.

Χατζηδάκη, Ρένα. *ΟΙ ΜΕΓΑΛΟΙ ΖΩΓΡΑΦΟΙ ΙΙ - Από την Αναγέννηση στον Τζιόττο*. Μιλάνο: Fabbri - Αθήνα: Μέλισσα, 1977.

Φουντούλης, Ιωάννης Μ. "Η συμβολική γλώσσα της θείας λατρείας." Στο *Τελετουργικά Θέματα*. τόμ. Α. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2002.

Vegetti, Mario. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφ. Γιάννης Α. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Π. Τραυλός, 2000.

Wallis, R. T. *Νεοπλατωνισμός*, μτφ. Γιάννης Σταματέλλος. Αθήνα: Αρχέτυπο, 2002.

White, Nicholas P. *Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα*, μτφ. Χρυσούλα Γραμμένου, επιμ. Γιώργος Καραμανώλης. Gutenberg: Γιώργος & Κώστας Δαρδάνος, 2012.

Zeller, Eduard and Wilhelm Nestle. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. πρόλογος-μετάφραση Χαράλαμπος Θεοδωρίδης. Αθήνα: Εστία, 2008.

Δ) ΔΕΥΤΕΡΟΓΕΝΗΣ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Albertini, Tamara. "Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind." Στο *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, επιμ. M. J. B. Allen and V. Rees, 203-226. Leiden: Brill, 2002.

Allen, Michael J. B. trans, ed. and introd. *Marsilio Ficino. The Philebus Commentary*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1975.

—*Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1981.

—. *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

—. *Plato's Third Eye: Studies on Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*. Aldershot: Variorum, 1995.

—. "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity." *Renaissance Quarterly*, 37 (1984): 555-584.

—. *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*. Florence: Leo S. Olschki, 1998.

—. "Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides*." *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12 (1982): 19-44.

—. *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his 'Phaedrus' Commentary, its Sources and Genesis*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

—. and Valery Rees (eds.), with M. Davies. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden and Boston: Brill Academic Publishers, 2002.

Annas, Julia. "Understanding and the Good: Sun, Line, Cave." Στο *Praise for Plato's Republic: Critical Essays*, επιμ. Richard Kraut, 146-7. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.

Anton, John P. "Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry." *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 23 (1964): 233-7.

—. *Plotinus' Conception of the Functions of the Artist*. *The Journal of Aesthetic and Art Criticism* 26 (1967): 91-100.

—."Beauty and the Ontic Hierarchies in Plotinus." Στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, 134-36. Albany: State University of New York, 2002.

Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, eds. *Neoplatonism and Western Aesthetics*. Volume 12 in *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, edited by R. Baine Harris. Albany: State University of New York Press, 2002.

Alexandrakis, Aphrodite. "Neoplatonic Influences on Eastern Iconography: A Greek - rooted Tradition." Στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, 75-85. Albany: State University of New York Press, 2002.

Armstrong, Arthur H. *An Introduction to Ancient Philosophy*. London: Methuen & Co. (1947), 1977.

—."Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus." Στο *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to C. J. de Vogel*, επιμ. J. Mansfeld and L. M. de Rijk, 159-60. Assen: Van Gorcum, 1975.

—."«Emanation» in Plotinus." *Mind* 46 (1937): 63-6.

—."Salvation, Plotinian and Christian." *Downside Review* 75 (1957): 126 - 139. Reprinted in Armstrong (1979), VI.

—. *The Architecture of the intelligible Universe in the philosophy of Plotinus. An analytical and historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press. 1940.

— ed. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*.
Cambridge: At The Univ. Press, 1967.

Arnou, René. *Le Désir de Dieu dans le Philosophie de Plotin*. Paris: Alcan,
1921.

Assunto, Rosario. *La critica d' arte nel pensiero medioevale*. Μιλάνο: Il
Saggiatore, 1961.

Athanassiadi, Polymnia. "The Chaldean Oracles: Theology and theurgy." Στο
Pagan monotheism in late Antiquity, επιμ. P. Athanassiadi και M. Frede, 149-
83. Oxford: Clarendon, 1999.

Atkinson, Michael. *Plotinus, Ennead V.1: On the Three Principal Hypostases*.
A Commentary with Translation. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Baeumker, Clemens. *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der
Philosophie*. Münster: Aschendorff, 1927.

Baltes, Matthias. *Die Weltentstehung des Timaios nach den antiken
Interpreten*. Vol. 1. Leiden: Brill, 1976-8.

Balthasar, Hans Urs von. *The Glory of the Lord*. Edinburgh: T&T Clark Ltd,
1995.

Banacou-Caragouni, Niki-Chara. "Observations sur la descente des âmes
dans les corps chez Plotin." *Διοτίμα* 4 (1976): 58-64.

Barasch, Mosche. *Luce e colore nella teoria artistica del Rinascimento*.
Genova: Marietti, 1992.

—. *Icon: Studies in the History of an Idea*. New York: New York University Press, 1992.

—. *Theories of Art: From Plato to Winckelmann*. New York: New York University Press, 1985.

Barber, Charles. *Contesting the Logic of Painting. Art and Understanding in the 11th Century Byzantium*. Leiden: Brill, 2007.

Barnard, Leslie W. *The Graeco-roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*. *Byzantina Neerlandica* 5. Leiden: Brill, 1974.

Barnes, Hazel E. "Katharsis in the Enneades of Plotinus." *TAPhA* 73 (1942): 358-82.

Barolsky, Paul. *The Faun in the Garden*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Baur, Ludwig. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* Münster: Aschendorff, 1912.

Beierwaltes, Werner. "Die metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15 (1961): 334-362.

—. *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Heidelberg: Carl Winter, 1980.

—. "Plotins Metaphysik des Lichtes." Στο *Die Philosophie des Neoplatonismus*, επιμ. Clemens Zintzen, 75-117. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

—.*Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

—.*Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen.* Frankfurt/ M. Klostermann, 1991.

Biblioteca Nazionale Centrale Florence, MS. Magl. XX, 58 the *codex unicus* of Ficino's *Disputatio contra iudicium astrologorum*, Florence.

Blumenthal, Henry J. "Plotinus *Ennead* IV, 3, 20-21 and its Sources: Alexandre, Aristotle and Others." *AGPh* 50 (1968): 25-38.

—."Plotinus in the light of twenty years' scholarship, 1951-1971." *ANRW* II:36.1 (1987): 528-70.

—.*Plotinus' Psychology: His doctrine of the Embodied Soul.* Martinus Nijhoff/The Hague, 1971.

—."Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus." Στο *Le Néoplatonisme*, 55-63. Paris: CNRS Éditions, 1971.

Boyancé, Pierre. "Théurgie et téléstique néoplatoniciennes." *Revue de l'histoire des Religions* 49 (1955): 189-209.

—.*Le Culte des Muses chez les philosophes Grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses.* Collection de l' École française de Rome. Paris: E. de Boccard, 1936.

Bréhier, Émile. "Ἀρεταὶ καθάρσεις." *REA* 42 (1940): 53-8. (Reprinted in Bréhier, *Études de philosophie antique*, 1955, 237-43).

—. "Images plotiniennes, images bergsoniennes." *Les Études Bergsoniennes* 2 (1949): 105-128.

—. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1961.

Brennan, Rose Emmanuella. "The Philosophy of Beauty in the Enneads of Plotinus." *The New Scholasticism, a Quarterly Review of Philosophy* 14 (1940): 1-32.

Brunner, Fernand. "Le premier traité de la Cinquième *Ennéade*. Des Trois Hypostases Principielles." *RThph* 105 (1973): 135-72.

Bruno, Giordano. *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*. πρόσφατη ανατύπωση με σημειώσεις του Giovanni Gentile, επιμ. G. Aquilecchia. Firenze: Sansoni, 1958.

—. "De gli eroici furori." Στο *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, πρόσφατη ανατύπωση με σημειώσεις του Giovanni Gentile, επιμ. G. Aquilecchia, 925-1178. Firenze: Sansoni, 1958.

—. "De imaginum, signorum et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera libri tres." Στο *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], τόμοι 3, σε 8 μέρη, Νεάπολη [- Φλωρεντία], 1879-91 (φωτοτυπ. ανατύπ. Στουτγάρδη - ΜπαντΚάνστατ, Frommann, 1962).

Buchner, Hans. *Plotins Möglichkeitslehre, Epimeleia* 16. München und Salzburg: Anton Pustet, 1970.

Bultmann, Rudolf. "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum."
Philologus 97 (1948): 1-36.

Bussanich, John. *The One and its Relation to Intellect: A Commentary on Selected texts.* Leiden: Brill, 1997.

Butorac, David D. and Danielle A. Layne. *Proclus and His Legacy.*
Millennium Studies (Book 65). GmbH & Co KG: De Gruyter, 2017.

Byron, Robert and Rice David Talbot. *The Birth of Western Painting.* New
York: Hacker Art Books, 1968.

Calkins, Robert G. *Medieval Architecture in Western Europe: From A.D.
300 to 1500.* New York: Oxford University Press, 1998.

Callego, Julian. *Vision et symboles dans la peinture espagnole du siècle d' or.*
Paris: Klincksieck, 1968.

Cassirer, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.*
New York: Harper & Row, 1963.

—. *The Renaissance Philosophy of Man.* Chicago: University of Chicago
Press, 1948.

—. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* 6th edn.
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

Charles-Saget, A. "Note sur l' ANEIPON chez Plotin and Proclus." *Annales
de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d' Aix* 43 (1967): 147-161.

Cherniss, H. *Plutarch's Moralia XIII part I.* Cambridge, MA/London: Harvard
University Press, 1976 (LCL).

Chlup, Radek. *Proclus. An Introduction.* Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2012.

Clark, Gordon H. "Plotinus' Theory of Sensation." *Philosophical Review* 51 (1942): 357-382.

Cochez, Jos. "L'esthétique de Plotin." *Revue Néo - Scolastique de la Philosophie* 18 (1911): 328-340.

—."L'esthétique de Plotin." *Revue Néo - Scolastique de la Philosophie* 20 (1913):165-192, 294-338, 431-454 και 21 (1914): 165-192.

Collette-Dučić, Bernard. *Plotin et l'ordonnement de l'Être.* Paris: Vrin, 2007.

Collins, Ardis B. *The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology.* The Hague: Nijhoff, 1974.

Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and Sophist of Plato.* London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1935.

Copenhaver, Brian and Charles B. Schmitt. *Renaissance Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Court, Raymond. *Sagesse de l'art: Ars plastiques, musique, philosophie.* Paris: Editions Ereme, 2006.

Creuzer, F. *Plotini liber de pulcritudine.* Heidelberg: Ex officina Mohrii et Zimerii academica, 1814. (Reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1976).

Cusanus, Nicolaus. "Directio speculantis seu de non aliud." Στο *Opera Omnia*, επιμ. Ludwig Baur and Paul Wilpert, XIII. Leipzig: Meiner, 1944.

—. *Of learned Ignorance*. Westport: Hyperion Press, 1979.

D' Ancona, Cristina. *Plotino: La discesa dell' anima nei corpi (ENN. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica*. Padova: Il Poligrafo, 2003.

Damisch, Hubert. *Teoria della nuvola. Per una storia della pittura*. Genova: Costa & Nolan, 1984.

De Andia, Ysabel. *L' Union à Dieu chez Denys l'Areopagite*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

De Bruyne, Edgar. *Études d'esthétique médiévale*. 3 vols. Μπρουγκέ: De Tempel, 1946.

De Gandillac, M. "Astres, anges and génies chez Marsile Ficin." Στο *Umanesimo e esoterismo*, επιμ. E. Castelli, 85-109. Padova: Cedam, 1960.

De Girolami Cheney, Liana. *Botticelli's Neoplatonic Images*. Potomac, MD: Scripta Humanistica, 1993.

De Groot, J. C. "Philoponus on *De anima* II.5, *Physics* III.3 and the Propagation of Light." *Phronesis* 28 (1983): 177-96.

De Keyser, Eugénie. *La signification de l' Art dans les Ennéades de Plotin*. Louvain: Bibliothèque de l' Université, 1955.

De Rijk, Lambertus M. "Causation and participation in Proclus: The pivotal role of scope distinction in his metaphysics." Στο *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, επιμ. E. Bos and P. A. Meijer. Leiden, 1-34. Cologne and New York, NY: Brill, 1992.

Declerck, José H. *Maximi confessoris Quaestiones et Dubia.* (Corpus Christianorum. Series graeca 10). Turnhout: Brepols/ Leuven: Leuven University Press, 1982.

Des Places, Edouard, ed. *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens.* Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Deuse, Werner. *Untersuchungen zur Mittelplatonischen und Neuplatonischen Seelenlehre.* Wiesbaden: F. Steiner, 1983.

Diehl, Ernst. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria,* 3 vols. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1965.

Diels, Hermann and W. Kranz, eds. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch.* vols. 3. Berlin: Weidmann, 1906-1910.

Dodds, E. R. *Proclus. The Elements of Theology.* Oxford: Clarendon Press, (1933) 1963.

—. *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism. Journal of Roman Studies* 37 (1947): 55-59.

—. "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus." *Journal of Roman Studies* 50 (1960): 1-7.

—. "New Light on the Chaldaean Oracles." *Review of Hans Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire (Cairo, 956).* Harvard Theological Review LIV (1961): 263-273.

Doherty, Kevin F. "St Thomas and the Pseudo-Dionysian symbol of Light."

New Scholasticism 34 (1960): 170-189.

Dörrie, Heinrich. "Υπόστασις, Wort- und Bedeutungs." Στο *Platonica*

Minora. *Studia et Testimonia Antiqua* 8, επιμ. H. Dörrie, 12-69. München:

W. Fink Verlag, 1976.

Dress, Walter. *Die Mystik des Marsilio Ficino*. Leipzig and Berlin: Verlag Von

Walter De Gruyter & Co, 1929.

Dussler, Luitpold. *Raphael. A Critical Catalogue of His Pictures, Wall -*

Paintings and Tapestries. London: Phaidon, 1971.

Emilsson, Eyjólfur Kjalar. *Plotinus on Sense - Perception: A Philosophical*

Study. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

—."Plotinus and Soul - Body Dualism." Στο *Psychology: Companions to*

Ancient Thought, επιμ. S. Everson, 148-65. New York: Cambridge University

Press, 1991.

—.*Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

—."Remarks on the Relation between the One and Intellect in Plotinus." Στο

Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon, επιμ. J. J. Cleary,

271-290. Aldershot: Ashgate, 1999.

—."Soul and μερισμός." Στο *Studi sull' anima in Plotino*, επιμ. R. Chiaradonna,

79-93. Naples: Bibliopolis, 2005.

—.*The World according to Plotinus*. New York : Rontledge. 2017.

Evangeliou Christos, "Aristotle's Categories and Porphyry." Στο *Philosophia Antiqua*. The Netherlands: E. J. Brill, 1988.

Ewing, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.

Ferri, Silvio. "Introduzione a Vitruvio." Στο *Architettura (libri I-VII)*, reseña del texto, trad. y notas de Silvio Ferri. Roma: Palombi, 1960.

Ferwerda, R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen: J. B. Wolters, 1965.

Festugiere, André - Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1936.

—. "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus." Στο *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, επιμ. U. Bianchi, 7-18. Messina: Università di Messina, 1968. (Reprinted in *Études de philosophie Grecque*, επιμ. A. J. Festugiere, 585-596. Paris:Vrin, 1971).

Findlay, John N. "The Logical Peculiarities of Neoplatonism." Στο *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, επιμ. R. Baine Harris, 1-10. Albany, New York: SUNY Press, 1982.

Fleet, Barrie. *Plotinus: Ennead III.6, On the Impassibility of the Bodyless*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Florenski, Pavel. *Stâlpul și temelia adevărului (Στόλος και εδραίωμα της αλήθειας)*. Iași: Polirom, 1998.

Friedländer, Paul. *Platon I-3*. Berlin: Walter de Gruyter, 1960-1964.

Gadol, Joan. *Leon Battista Alberti: Universal Man of the Early Renaissance.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Garin, Eugenio. "Immagini e simboli in Marsilio Ficino." Στο *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, 288-310. Bari: Gius, Laterza and Figli, 1954.

—. "Per la storia della cultura filosofica del Rinascimento." *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957): 3-21.

—. *Storia della filosofia italiana*. 3 vols. Torino: Einaudi, 1978.

—. "Il culto della bellezza." Στο *Il Rinascimento italiano*, επιμ. E. Garin, 193-194. Firenze: Cappelli, 1980.

Gautier, Paul. "Éloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos, moine à l' Olympe." *Byzantina* 6 (1974): 51, 491-52.

Gentile, Sebastiano, ed. *Lettere, I: Epistolarum familiarum liber I.* Florence: Olschki, 1990.

Gentile, Sebastiano, ed. *Lettere, II: Epistolarum familiarum liber II.* Florence: Olschki, 2010.

—. "Quid est felicitas." Στο *Lettere I - Epistolarum familiarum liber I.* Florence: Leo S. Olschki, 1990.

Gersh, S. E. *Κίνησις Ακίνητος. A Study of Sspiritual Motion in the Philosophy of Proclus.* Leiden: E. J. Brill, 1973.

Gerson, L. P. ed. *The Cambridge Companion to Plotinus.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gillet, Suzanne Stern, and Kevin Corrigan, eds. "Plotinus: Omnipresence and Transcendence of the One in VI 5 [23]." Στο *Reading Ancient Texts, Vol. II: Aristotle and Neoplatonism*. Leiden: Brill, 2007.

Gilson Etienne. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1960.

Golitzin, Alexander Hieromonk. *ET INTROIBO AD ALTARE DEI, The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*. Analecta Vlatadon 59. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994.

Gritti, E. "La phantasia plotiniana tra illuminazione intellettuale a impassibilità dell' anima." Στο *Studi sull' anima in Plotino*, επιμ. R. Chiaradonna, 251-274. Naples: Bibliopolis, 2005.

Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy, 4, Plato, the Man and his Dialogues: Earlier period*. Cambridge: The University Press, 1975.

Hadot, Pierre. "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin." Στο *Entretiens sur l' Antiquité Classique*, vol. 5, 105-57. Vandoeuvres - Genève: Fondation Hardt, 1960.

—. "La conception plotinienne de l' identité entre l' intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d' Aristote." Στο *Corps et Âme. Sur le De anima d' Aristote*, επιμ. G. Romeyer-Dherbey, 367-76. Paris, 1996.

—. *Plotinus or the Simplicity of Vision, translated by Michael Chase, with an introduction by Arnold I Davidson*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin.* Stuttgart: Teubner, 1992(BzA 9).

—. *Plotin und der Neuplatonismus.* München: Verlag C. H. Beck, 2004.

Ham, Bertrand. *Plotin, Traité 49 (V 3), Introduction, traduction, commentaire et notes.* Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

Hankins, James. *Plato in the Italian Renaissance.* 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1990.

—. "Lorenzo de' Medici as a student of Ficino: The De summo bono." Στο *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance.* 2 vols. Rome: Edizione di Storia e Letteratura, 2003-2004.

Happ, Heinz. *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff.* Berlin: de Gruyter, 1971.

Harris, R. Baine. "A Brief Description of Neoplatonism." Στο *The Significance of Neoplatonism*, επιμ. R. Baine Harris. Albany: International Society for Neoplatonic Studies, 1976.

Heidegger, Martin. *Τι είναι μεταφυσική; Προλεγόμενα-μετάφραση-σχόλια Π. Κ. Θανασάς.* Αθήνα: Πατάκη, 2000.

Helm, Robert M. "The Neoplatonic Tradition in the Art of El Greco." Στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, 89-98. Albany: State University of New York Press, 2002.

Hendrix, John. "Neoplatonism in the Design of Baroque Architecture." Στο *Neoplatonism and Western Aesthetics*, επιμ. Aphrodite Alexandrakis & Nicholas J. Moutafakis, 113-130. Albany: State University of New York Press, 2002.

Henry, Michel. *La barbarie*. Paris: P.U.F./Quadrige, 1987.

Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan Press, 1966.

Hills, P. *The Light of Early Italian Painting*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Horn, Christoph. *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*. Stuttgart - Leipzig: Teubner, 1995.

Hunt, David P. "Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus." *Apeiron: A Journal for ancient Philosophy and Science* 15 (1981): no 2, 71-79.

—. "Plotinus Meets the Third Man." Στο *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, επιμ. J. J. Cleary, 119-32. Leuven: Leuven University Press, 1997.

Igal, Jesus. "Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino." *Pensamiento* 35 (1979): 315-46.

—. "Introducción general a su edición de las cuatro primeras Enéades I." Στο *Porfirio Vida de Plotino. Plotino Enéades I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

—. "Sobre *Plotini Opera, III*, de P. Henry y H.-R. Schwyzer." *Emerita* 43 (1975): no 1, 169-96.

Il neoplatonismo nel Rinascimento, επιμ. P. Prini Ρώμη: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993.

Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Jackson, B. D. "Plotinus and the *Parmenides*." *JHPH* 5 (1967): 315-27.

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Random House, Inc., 1929.

Jayne, Sears, tr. and ed. *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*. University of Missouri Studies in Language and Literature, vol. 19, no. 1 (1944).

Kalligas, Paul. "Living Body, Soul, and Virtue in the Philosophy of Plotinus." *Dionysius* 18 (2000): 25-38.

Karamanolis, George. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Kelley, Donald R. *Renaissance Humanism*. Boston: Twayne Publishers, 1991.

Kersting, Wolfgang. *Platons «Staat»*. Darmstadt: Werkinterpretationen, 1999.

Al-Kindi. "De radiis." Επιμ. M. T. D' Alverny and F. Hudry. *Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 41 (1974): 139-260.

Kissling, Robert Christian. "The ὄχημα-πνεῦμα of the Neoplatonists and the Insomniis of Synesius of Cyrene." *American Journal of Philology* 43 (1922): 318-330.

Klein, Robert. "L'enfer de Marsile Ficin." Στο *Umanesimo e esoterismo*, επιμ. E. Castelli, 47-84. Padova: Cedam, 1960.

—. *La forma el'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l' arte moderna*, επιμ. A. Chastel, 150-177. Torino: Einaudi, 1975.

Kohnke, F. W. "Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν." *Phronesis* 1 (1955-1956) και 2 (1957): 32-40.

Kording, Carl R. "The Mathematics of Mysticism: Plotinus and Proclus." Στο *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, επιμ. R. Baine Harris, 114-121. Albany, New York: SUNY Press, 1982.

Kosman, L. A. "Substance, being, and energeia." *Oxford Studies in Ancient philosophy* 2 (1984): 123-7.

Kostof, Spiro. *A History of Architecture: Settings and Rituals*. New York: Oxford University Press, 1985.

Krämer, Hans Joachim. *Der Ursprung Der Geistmetaphysik: Untersuchungen Zur Geschichte Des Platonismus Zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: Schippers, 1964.

Kraut, Richard, ed. *Praise for Plato's Republic: Critical Essays*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

Kristeller, Paul O. *Marsilio Ficino and his Work after Five Hundred Years*. Florence: Leo S. Olschki, 1987.

—. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. 2nd edn. Florence: Le Lettere, 1988.

—. "Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and The Renaissance." Στο *Proclus Lector et Interpète des Anciens*, επιμ. J. Pépin and H. D. Saffrey, 191-211. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

—. *Supplementum Ficinianum*. 2 vols. Florence: Olschki, 1937.

—. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, μτφ. V. Conant. New York: Columbia University Press, 1943. (Reprinted Gloucester, Mass: P. Smith, 1964).

Kroll, Wilhelm. *Analecta Graeca*. Greifswald: Druck von J. Abel, 1901.

Kruft, Hanno-Walter. *A History of Architectural Theory from Vitruvius to the Present*. New York: Princeton Architectural Press, 1994.

Kutash, Emilie. *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*. London/New York: Bristol Classical Press, 2011.

Lecoy de la Marche, Albert. "Libellus Alter de Consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii." Στο *Oeuvres Complètes de Suger, recueillies, annotées et publiées d'après les manuscrits*, 211-238. Paris: Jules Renouard, 1865.

Leinkauf, Thomas. "Amor in supreme opificis mente redens: Athanasius Kirchers Auseinandersetzung mit der Schrift De amore des Marsilio Ficino. Ein Beitrag zur weiteren Rezeptionsgeschichte des platonischen Symposions." *Zeitschrift für philosophische* 43 (Forchung, 1989): 265-300.

Liebeshütz, Hans. *Fulgentius Metaforalis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter*. Leipzig: Teubner, 1926.

Lloyd, A. C. "Procession and Division in Proclus." Στο *Soul and the Structure of Being in Later Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, επιμ. H. J. Blumenthal & A. C. Lloyd, 18-45. Liverpool: Liverpool University Press, 1982.

—. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

—. "The Later Neoplatonists." Στο *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval History*, επιμ. Arthur H. Armstrong, 269-325. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

—. "The Principle that the Cause is greater than its Effect." *Phronesis* 21 (1976): 146-56.

Lobsien, Verena Olejniczak. *Transparency and Dissimulation*. London: Walter de Gruyter, 2010.

Lohr, Charles H. "Metaphysics." Στο *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, επιμ. C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye, 535-638. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lomazzo, Giovanni Paolo. *Trattato dell' arte della pittura, scoltura et architettura*), ed. R. P. Ciardi, 2 vols., 7-589. Φλωρεντία: Centro Di, 1974.

Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press. 1976.

—. *Vederea lui Dumnezeu, (H'Οραση του Θεού) traducere de Maria Cornelia Oros.* studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu: Deisis, 1995.

—. *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu, (Κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού)*, traducere Anca Manolache. București: Humanitas, 1998.

Louth, Andrew. *Originile tradiției mistice creștine, De la Platon la Dionisie Areopagitul (Οι πηγές της χριστιανικής μυστικής παράδοσης, από τον Πλάτωνα έως τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη)*, trad. rom. Elisabeta Sita. Sibiu: Deisis, 2002.

—. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Lowry, J. M. P. *The Logical Principles of Proclus' ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ* as *Systematic Grounds of the Cosmos.* Amsterdam: Rodopi, 1980.

Ludwig, C. H. Chen. *Acquiring knowledge of the Ideas: A study of Plato 's Methods on the Phaedo, the Symposium and the central books on the Republic.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.

Mac Rae, G. "Sleep and Awakening in Gnostic Texts." Στο *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, επιμ. U. Bianchi, 496-507. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Marcel, Raymond. *Marsile Ficin.* Paris: Les Belles Lettres, 1958.

Marion, Jean-Luc. "Fragments sur l'idole et l'icône." *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979): 433-45.

Marotti, Ferruccio. *Storia documentaria del teatro italiano, Lo spettacolo dall' Umanesimo al Manierismo, Teoria e tecnica.* Milano: Feltrinelli Editore, 1974.

McEvoy, James. "The metaphysics of light in the Middle Ages." *Philosophical Studies* 26 (1978): 126-145.

Meiss, Millard. "Light as Form and Symbol in Some Fifteenth - Century Paintings." *The Art Bulletin* 27 (1945): 175-181.

Merlan, Ph. "Plotinus and Magic", *Isis The University of Chicago Press* 44, n. 4 (1953): 341-348.

Menges, Hieronymus. *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus.* Kallmünz: Laßleben, 1937.

Menn, Stephen. *Plato on God as Nous.* Carbondale: Southern Illinois University Press, 1995.

Mihăescu, Florin. *Simbol, imagine a lumii(Το Σύμβολο, εικόνα του κόσμου).* Rev. IANUS, Sacralizare și locuire, Nr. 5-6, București 2002, 123-128.

Moore, Thomas. *The Planets Within, The Astrological psychology of Marsilio Ficino.* London: Associated University Press, 1982.

Moreau, Joseph. "Origine et expressions du beau suivant Plotin." Στο *Néoplatonisme: Mélanges Jean Trouillard*, 249-63. Fontenay aux Roses: École Normale Supérieure, 1981.

Morgan, Michael L. "Plato and Greek Religion." Στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut, 227-247. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Morrow, Glenn R. and John M. Dillon. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Mothersill, Mary. *Beauty restored.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Moutsopoulos, Evanhélos A. *Les structures de l' imaginaire dans la philosophie de Proclus.* Paris: Les belles Lettres, 1985.

—."Sur la notion d'eidolon chez Proclus." Στο *Le Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, 265-274. Paris: Les Cahiers de Fontenay, 1981.

—."Ἐπέκεινα. L' idée de la transcendance dans la philosophie de Proclus." Στο *La transcendance dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne.* Paris: J. Vrin, 2006.

Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good.* London: Routledge, 1970.

Murray, Penelope. "What is a Muthos for Plato?" Στο *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, επιμ. R. Buxton, 251-262. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Myers, Bernard S. and Trewin Coplestone, eds., *Art Treasures in Spain: Monuments, Masterpieces, Commissions and Collections.* New York: McGraw-Hill, 1969.

Narbonne, Jean Marc. *Plotin: Les deux matières [Ennéade II, 4 (12)].* Paris: Vrin, 1993.

Nardi, B. "Metafisica della luce." Στο *Enciclopedia filosofica*, V. Roma: Epidem, 1979.

Nettleship, R. L. *Lectures on the Republic of Plato.* London: Macmillan, 1901[paperback, 1963].

Noehles, Karl. *La Chiesa dei SS Luca e Martina nell' opera di Pietro da Cortona.* Roma: Ugo Bozzi Editore, 1970.

Nohrnberg, James. *The Analogy of the Faerie Queene*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Nygren, Anders. *Eros und Agape*, μτφ. Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

O' Brien, Denis. "Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin." *RPhilos* 167 (1977): 401-22.

—. "Plotinus on Evil". *Le Néoplatonisme*, 113-46.

—. "Plotinus on Matter and Evil." Στο *The Cambridge Companion to Plotinus*, επιμ. L. P. Gerson, 171-95. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

—. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: E. J. Brill, 1993.

O' Daly, Gerard J. P. *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press, 1973.

Opsomer, Jan. "La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus." *Les Études Classiques* 71 (2003): 5-49.

Ortega, Gerónimo. *Los Salmos de David y Cánticos Sagrados: interpretados en una brevísima paráfrasis en sentido propio y literal*, μτφ. Jaimes Serrano. Πανεπιστήμιο Complutense της Μαδρίτης: por Gerónimo Ortega, 1802.

Panofsky, Erwin. ed and tr. *Abbot Suger and Its Art Treasures on the Abbey Church of St.-Denis*. 2nd edn. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Panofsky, Erwin. *Idea: A Concept in Art Theory*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1968.

—. *Gothic Architecture and Scholasticism*. London: Thames and Hudson, 1957.

—. *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheori*. Berlin: Verlag Bruno Hessling, 1960.

—. *La Renaissance et ses avant-couriers dans l' art de l' Occident*. Paris: Flammarion, 1976.

—. *Perspective as Symbolic Form*, μτφ. C. Wood. New York: Zone Books, 1991.

—. *Renaissance and Renascences in Western Art*. New York-London: Harper & Row, 1972.

—. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York: Harper & Row, 1962.

—. "Suger abate di Saint-Denis(1946)." Στο *Il significato nelle arti visive*, επιμ. E. Panofsky. Τοπιο: Einaudi, 1962.

—. *Cupido Cieco. Studi di iconologia. I temi umanistici nell' arte del Rinascimento*. Τοπίο: Einaudi, 1975.

Pearson, Birger A. "Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus' Conception of Theurgy." Στο *Neoplatonism and Gnosticism*, επιμ. R. T. Wallis, 253-276. Albany: SUNY Press, 1992.

Penner, Terry. "Socrates and the Early Dialogues." Στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut, 121-169. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Pépin J. and H. D. Saffrey, eds. *Proclus. Lecteur et Interprète des anciens, actes du colloque international du CNRS Paris(2-4 octobre 1985)*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

Perpeet, Wilhelm. *Antike Ästhetik*. Freiburg/München: Alber, 1961.

Phillips, John. *Order from Disorder, Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*. Leiden - Boston: Brill, 2007.

Plessner, Martin and Hellmut Ritter, eds. *Picatrix. Das Ziel des Weisen von pseudo-Măgrīti*. Vol. 27. London: The Warburg Institute University of London, 1962.

Pouillon, H. "Le premier traité des propriétés transcendantes." *Revue Néoscholastique de Philosophie* 41 (1939).

—."La beauté, propriété transcendante chez les Scolastiques (1220-1270)." *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15 (1946).

Pugliese, Olga Zorzi. "Varianos on Ficino's *De amore*: The Hymns to Love by Benivieni and Castiglione." Στο *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, επιμ. K. Eisenbichler and O. Z. Pugliese, 113-121. Ottawa: Dovehouse Press, 1986.

Quandt, Wilhelm., ed. *Orphei Hymni*. 4th edn. Dublin: Weidmann, 1973.

Raven, J. E. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Reid, Jane D., ed. *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts: 1300-1900s*. New York: Oxford University Press, 1993.

Revelation, Holy Bible, Authorized King James Version. Nashville: Thomas Nelson, 1976.

Rist, John M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

—."Plotinus on Matter and Evil." *Phronesis* 6 (1961): 154-66.

—."The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus." *Classical Quarterly* 12 (1962): 99-107.

Rodrigo, Pierre. *L' étoffe de l' art*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

Rogers, Mary. "The Decorum of Women's Beauty: Trissino, Firenzuola, Luigini and the Representation of Women in Sixteenth-Century Painting." *Renaissance Studies* 2 (1988): 47-87.

Roques, René. *L' Univers Dionysien, Structure Hiératique Du Monde Selon Le Pseudo - Denys*. Paris: Aubier. 1954.

Rosán, Laurence Jay. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos, 1949.

Ruhemann, Helmut. "Leonard's Use of Sfumato." *British Journal of Hellenic Studies* LXVII (1947): 10-21.

Saffrey, H. D. *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance*, Παρίσι: Vrin, 1987.

Santa Cruz De Prunes, Maria Isabel. "L' Un est-il intelligible?" Στο *La Connaissance de Soi. Sur le Traité 49 de Plotin*, dans M. Dixsaut (dir.) avec la collaboration de P. - M. Morel et K. Tordo-Rombaut, 73-90. Paris : Vrin, 2002.

Santas, Gerasimos. "The Form of the Good in Plato's Republic." Στο *Plato I, Metaphysics and Epistemology*, επιμ. G. Fine, 247-274. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Santinello, Giovanni. "Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti. Pensieri sul bello e sull' arte." Στο *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Covegno Interuniversitario di Bressanore nel 1960*, 3-39. Florence: G. C. Sansoni, 1962.

Schäfer, Christian. *Philosophy of Dionysius the Areopagite: an introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Schöndorf, H. *Plotins Unformung der platonischen Lehre vom Schönen*. Bonn: Habelt, 1974.

Schöne, R. *Damianos Schrift über Optik, mit Auszügen aus Geminus*. Berlin: Reichsdruckerei, 1897.

Schröder, E. *Plotini librum Πόθεν τὰ κακά (Ev. I.8)*. Diss. Rostock, Borna - Leipzig, 1916.

Schroeder, Frederic M. "Conversion and Consciousness in Plotinus, "Enneads" 5, 1 [10], 7." *Hermes* 114 (1986): 186-95.

—.*Form and Transformation: A Study in the Philosophy of Plotinus.* Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1992.

—. "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus." *Hermes* 112 (1984): 239-248.

Schwyzler, H.-R., "Ein Beitrag zur Interpretation von Plotin, *Enn.* IV 7, 6." *Philologus* 89 (1934): 459-61.

—. "Zu Plotins Interpretation von Platons *Timaeus* 35 A." *RhM* 84 (1935): 360-8.

—. "Plotin und Platons "Philebos." *RIPh* 92 (1970): 181-93.

Schultzinger, Caroline Ewa. "The Metaphysics of Light." Στο *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed, vol. 8. Detroit: Gale, 2002.

Sheppard, Anne D. R. "Proclus' attitude to theurgy." *Classical Quarterly* 32 (1982): 211-224.

Sherrard, Philip. *Christianity: Lineaments of a Sacred Tradition.* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998.

—. *Church, Papacy and Schism. A Theological Enquiry.* Limni, Evia, Greece: Denise Harvey, 1996.

Siorvanes, Lucas. *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science.* Edinburg: Edinburg University Press, 1996, 1997.

Smith, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Spedicati, Adele. "Sulla storia della luce in Francesco Patrizi." *Bollettino di storia della filosofia dell' Università degli Studi di Lecce* V (1977): 244-263.

Pr. Stăniloae Dumitru. *Teologia Dogmatică Ortodoxă, (Η Ορθόδοξος Δογματική Θεολογία)*, τόμ. Β. Bucuresti: EIBMBOR, 1997.

—*Sfântul Dionisie Areopagitul- Opere Complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul, (Τα Άπαντα του Αγίου Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και τα σχόλια του Αγίου Μάξιμου του Ομολογητού)* traducere, introduce și note de (μετάφραση, Εισαγωγή και Υποσημειώσεις από τον pr. Stăniloae, Dumitru), București: Paidea, 1996.

Steel, Carlos. "Proclus et Aristotele sur la causalité efficiente de l' intellect divin." Στο *Proclus, Lecteur et Interprète des anciens, actes du colloque international du CNRS Paris (2-4 octobre 1985)*, επιμ. J. PÉPIN and H. D. Saffrey, 213-225. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

—*The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, and Priscianus.* Brussels: Paleis der Academiën, 1978.

—."Theology as First philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics ." *Quaestio* 5(2005): 3-21.

Steinberg, Leo. *Borromini's San Carlo alle Quattro Fontane: A Study in Multiple Form and Architectural Symbolism.* New York: Garland Publishing, 1977.

Stendhal, Henry Beyle. *Promenades dans Rome.* Vol. 1. Paris: François Maspero, 1980.

Szulakowska, Urszula. *The Alchemy of Light: Geometry and Optics in Late Renaissance Alchemical Illustration.* Leiden/Boston: Brill, 2000.

Tambrun-Krasker, Brigitte. *Oracles Chaldaïques, recension de Georges Gémiste Pléthon.* Athens: Academy of Athens, 1995.

Tarán, Leonardo. "Proclus on the Old Academy." Στο *Proclus. Lector et Interprète des anciens, actes du colloque international du CNRS Paris (2-4 octobre 1985)*, επιμ. J. Pépin and H. D. Saffrey, 229-276. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

Taylor, Alfred E. *A Commentary on Plato's Timaeus.* Oxford: Clarendon Press, 1928.

Taylor, Thomas. *The Fragments that remain of the Lost Writings of Proclus.* London: Printed for the author, 1821.

Teofilo. "Diversarum artium schedula." Στο *Storia documentaria dell' arte, dal Medioevo al XVIII secolo*, επιμ. Elizabeth G. Holt, 7-8. Μιλάνο: Feltrinelli, 1972.

Theodorakopoulos, Johannes. *Plotins Metaphysik des Seins.* Buhl/Baden: Verlag der konkordia AG, 1928.

Thom, Johan Carl. *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary.* Leiden: E. J. Brill, 1995.

Tornau, Christian. "Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins." *PhJ* 112 (2005): 271-291.

Toussaint, Stéphane. "Zoroaster and the flying egg: Psellos, Gerson and Ficino." Στο *Laus Platonici Philosophi, Marsilio Ficino and His Influence*, επιμ. Stephen Clucas, Peter J. Forshaw and Valery Rees, 105-116. London: Brill, 2001.

—. "Sensus naturae, Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle." Στο *La magia nell' Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del convegno (Firenze 2-4 ottobre 2003)*, επιμ. Fabrizio Meroi with Elisabetta Scapparone. Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni vol. 23, 2 vols., 1vol., 107-45. Florence: Leo S. Olschki, 2007.

Trinkaus, Charles. *In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought.* 2 vols. Chicago and London: University of Chicago Press, 1970. (Reprinted by Notre Dame, Ind., 1995).

Trismegistus, Hermes. *Corpus Hermeticum*, επιμ. και μτφ. A. D. Nock and A.-J. Festugière. 4 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1945-1954.

Trouillard, Jean. " L' impeccabilité de l'esprit, selon Plotin." *Revue de l'Histoire des Religions* 143 (1953): 19-29.

—. *L' Un et l' âme selon Proclus.* Paris: Les Belles Lettres, 1972.

—. *La Purification plotinienne.* Paris: P.U.F., 1955.

—. *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Uzdavinys, Algis. "Divine Light In, Plotinus and Al-Suhrawardi." Στο *Contemporary Philosophical Discourse in Lithuanian Philosophical Studies IV*, επιμ. Jurate Baranova, 271 - 28. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005.

Van Den Berg, Robert M. *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden: Brill, 2001.

—. "Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the forms." Στο *Proclus et la Théologie Platonicienne, Actes du Colloque international de Louvain*, επιμ. A. Ph. Ségonds and C. Steel, 425-443. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Van Riel, G. "Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus." Στο *Proclus et la Théologie Platonocienne*, επιμ. A. Ph. Segonds and C. Steel, 399-414. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Vasoli, Cesare. "Ficino e il *De christiana religione*." Στο *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, επιμ. C. Vasoli, 19-73. Napoli: Guida, 1988.

—ed., *Il pensiero medievale. Orientamenti bibliografici*. Bari: Laterza, 1971.

—. "Per le fonti del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino." *Rinascimento* 28 (1988): 135-233.

—. *Quasi sit Deus: Studi su Marsilio Ficino*. Lecce: Conte, 1999.

—. "Su alcuni temi della filosofia della luce nel Rinascimento: Ficino (*De sole e De lumine*) e Patrizi (*L. I della Paunagia*)." *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Università di Cagliari* IX 46 (1998): 63-89.

Verbeke, Gérard. *L' évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin.* Paris:Desclée de Brouwer/Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1945.

Vitellion. "De Perspectiva." Στο *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher*, επιμ. Clemens Baeumker, 127-178. Münster: Aschendorff, 1908.

Vitruvius, *On Architecture*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

Wagner, Christoph Theodor. "Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik." Dissertation, Heidelberg, 1957.

Wagner, Michael F. "Realism and the foundations of science in Plotinus." *Ancient Philosophy* 5 (1985): (2), 269-292.

Wallis, R. T. "Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas." Στο *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in honor of A. H. Armstrong*, επιμ. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, 223-35. London: V.R., 1981.

Wear, Sarah Klitenic. *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides.* Boston: Brill 2011.

Wear, Sarah Klitenic and John M. Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition.* Aldershot: Ashgate, 2007.

Weill - Parot, Nicolas. "Pénombre ficinienne: le renouveau de la théorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés." Στο *Marsile Ficin ou Les Mystères platoniciens, actes du XLIIe colloque international d' études humanistes, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999*, επιμ. Stéphane Toussaint. Les cahiers de l' Humanisme Sér. 2, 71-90. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Westerink, L. G. *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. 2 vols. Amsterdam: Oxford: North Holland, 1976-77.

—. *Mnemosyne* 30 (1977), 321-2.

Westra, Laura. "Love and Beauty in Ficino and Plotinus." Στο *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, επιμ. Konrad Eisenbichler and Olga Zorzi Pugliese, 179-180. Toronto: Dovehouse Editions, 1986.

White, Nicholas P. "Plato's Metaphysical Epistemology." Στο *The Cambridge Companion to Plato*, επιμ. R. Kraut, 277-310. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Whittaker, J. "The Historical Background of Proclus' Doctrine of Αὐθυπόστατα." Στο *De Jamblique a Proclus (Entretiens sur l' Antiquite Classique, 21)*, επιμ. H. Dorrie, 193-237. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1974.

Wiener, Philip P. *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. III. New York: Scribner's Sons, 1974.

Wilberding, J. *Plotinus' Cosmology, A Study of Ennead II.I(40), Text, translation and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Wind, Edgar. *Pagan Mysteries in the Renaissance.* London and New Haven, Conn.: Yale University Press, 1958.

Wittkower, Rudolf. *Art and Architecture in Italy. 1600-1750,* New York: Penguin Books, 1958.

Zpinski, R. "Light and Shadow in the Late Writings of Leonardo da Vinci." *Raccolta Vinciana* XIX (1962): 259-266.