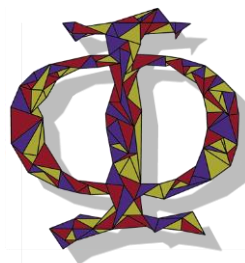




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

για την απόκτηση Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στην
ειδίκευση: Ιστορία της Φιλοσοφίας και των Ιδεών

ΘΕΜΑ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Η Ιδέα του Αγαθού στον Πλάτωνα και η Έννοια του
Θεού στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη

Επιβλέπων: καθηγητής Γεώργιος Στείρης

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ

Κωνσταντίνος Λαπαρίδης

A.M.: 7573112100051

Μέλη τριμελούς επιτροπής:

Καθηγητής Ιωάννης Καλογεράκος

Αναπληρώτρια καθηγήτρια Ελένη Περδικούρη

Αθήνα, 2024

~ 1 ~

Διπλωματική Εργασία για την απόκτηση Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών
στην ειδίκευση: Ιστορία της Φιλοσοφίας και των Ιδεών

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα
Φιλοσοφίας, Κωνσταντίνος Λαπαρίδης © 2024 - Με την επιφύλαξη παντός
δικαιώματος

Ευχαριστίες

Η συγκεκριμένη εργασία αποτέλεσε την ιδανική ευκαιρία να ολοκληρώσω το συγκεκριμένο μεταπτυχιακό πρόγραμμα με μία θεματική που βρίσκεται στο επίκεντρο των ερευνητικών μου ενδιαφερόντων και να ενισχύσει σημαντικά την ειδίκευσή μου στην μεσαιωνική φιλοσοφία γενικά. Το γεγονός αυτό το οφείλω στον επόπτη μου καθηγητή κύριο Γεώργιο Στείρη, ο οποίος πάνω απ' όλα μου έδωσε την ευκαιρία να συνεργαστώ μαζί του και να επεκτείνω την ακαδημαϊκή μου δραστηριότητα στο υψηλότερο επίπεδο. Ο κύριος Στείρης με εμπιστεύτηκε και αυτό ήταν η μεγαλύτερη τιμή για μένα. Γενικά είμαι πολύ ικανοποιημένος από το συνολικό μεταπτυχιακό πρόγραμμα, το οποίο μέσα από το εξαιρετικό πρόγραμμα σπουδών με ποικιλία μαθημάτων και τις άρτιες υπηρεσίες και παροχές του, μου επέτρεψαν να έχω πρόσβαση στο διδακτικό προσωπικό, στις βάσεις δεδομένων, στις ηλεκτρονικές υπηρεσίες, στην βιβλιοθήκη και πραγματικά να μην συναντήσω καμιά δυσκολία στην περάτωση της εργασίας αυτής. Κλείνοντας θα ήθελα να ευχαριστήσω από τα βάθη της ψυχής μου αυτό που αντιλαμβάνομαι εγώ ως μοίρα ή πεπρωμένο ή ακόμα και Θεό, το χρονικό σημείο που ήρθε στην ζωή μου το συγκεκριμένο μεταπτυχιακό πρόγραμμα μαζί με όλες τις προεκτάσεις του.

Αφιερωμένο σε όσους μπορούν να δουν τον
Θεό όχι μόνο ως Αποτέλεσμα, αλλά κυρίως ως
Συνέχεια.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	5
Κεφάλαιο 1 ^ο : Πλάτωνας και Διονύσιος Αρεοπαγίτης: Φιλοσοφία και Χριστιανισμός	9
1.1 Πλάτωνας.....	9
1.2 Διονύσιος Αρεοπαγίτης.....	11
Κεφάλαιο 2 ^ο : Η ιδέα του Αγαθού και το Ένα στο Πλάτωνα.....	14
2.1 Πολιτεία.....	14
2.2 Παρμενίδης.....	21
2.3 Τίμαιος.....	25
Κεφάλαιο 3 ^ο : Η έννοια του Θεού στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη.....	29
3.1 Η Αποφατική και η Καταφατική πορεία.....	29
3.2 Θεός Γνώφος.....	31
3.3 Ο Θεός ως το Αόρατο Φως.....	34
3.4 Ο Ων	37
3.5 Η Γνώση της Αγνωσίας.....	39
Κεφάλαιο 4 ^ο : Ο Θεός ως σύνθεση του πλατωνισμού και του Χριστιανισμού.....	43
4.1 Ορθός Λόγος και Πίστη.....	43
4.2 Ο Θεός ως Ένας και Αγαθός.....	45
4.3 Άρνηση – Φως – Αγαθό.....	51
4.4 Το Αγαθό ως Προορισμός.....	57
4.5 Τελικό Πόρισμα.....	60
Επίλογος.....	63
Πηγές	66
Μελέτες	67
Ελληνική και Αγγλική Περίληψη	70

Εισαγωγή

Το αντικείμενο της συγκεκριμένης εργασίας είναι η διερεύνηση της έννοιας ή καλύτερα της φύσης του θεού, σε δύο φιλοσόφους που εννοιολογικά συγγενεύουν μεταξύ τους. Πρόκειται για τον Πλάτωνα και τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Βεβαίως ισχύει η εδραιωμένη άποψη ότι η αρεοπαγίτικη φιλοσοφία εντάσσεται στο ρεύμα του νεοπλατωνισμού, όχι μόνο λόγω του χρονολογικού κριτηρίου, αλλά και το έργο του Διονυσίου όντως διέπεται από πολλά στοιχεία που συναντάμε στον Πλωτίνο και τον Πρόκλο, για παράδειγμα. Παρόλα αυτά όμως τα θεμέλια προφανώς και του νεοπλατωνισμού βρίσκονται στον Πλάτωνα, οπότε η σύνδεση με τον θεό του Αρεοπαγίτη αναμένεται να βρει πολλές κοινές συνιστώσες. Ο σπουδαιότερος συνδετικός κρίκος και η έννοια που θα δώσει την πρόσβαση στην φύση του θεού θα αποτελέσει η έννοια του φωτός. Το φως δεν θα αποτελέσει μόνο την οντολογική και γνωσιολογική προκείμενη για την πρόσβαση στον θεό ως προϋπόθεση του οράν, αλλά θα αποτελέσει σε τελική ανάλυση και τον τρόπο μέσω του οποίου θα οριστεί η φύση του θεού. Για να δώσω ίσως αμέσως το τελικό αποτέλεσμα, στον Πλάτωνα ο θεός θα αποδειχθεί ότι είναι το καθαυτό ορατό φως, ενώ στον Αρεοπαγίτη το αόρατο καθαυτό φως.

Αρχίζοντας από τον Πλάτωνα, οι πρώτες επισημάνσεις που χρειάζονται να γίνουν αναφέρονται στην εποχή του αφενός και αφετέρου στο φιλοσοφικό σύστημα που χρησιμοποιεί. Δηλαδή, ο πλατωνικός θεός είναι ένας μοναδιαίος και ενικός, σε αντίθεση με το κλίμα της εποχής και το κυριότερο ότι ο τρόπος προσδιορισμού και προσέγγισης του περνάει μέσα από τον ορθό λόγο και όχι από την πίστη. Το σύστημα του Πλάτωνα είναι σαφώς φιλοσοφικό ως προς τον μηχανισμό και πολύ λιγότερο θεολογικό. Από εκεί και πέρα πρέπει επίσης να διευκρινιστεί ότι ο ίδιος ο Πλάτωνας δεν αναφέρεται ρητά στον έναν θεό με τον τρόπο που θα αναμέναμε σε μια πιο σύγχρονη πραγματεία, αλλά εξάγεται μέσα από τους διαλόγους του το ποια θεωρεί ως την ανώτατη αρχή των πάντων. Κατά συνέπεια συμπεραίνεται ότι αυτή η έσχατη αρχή εντοπίζεται στο όνομα της *Ιδέας του Αγαθού*, από την πλατωνική 'Πολιτεία' ως η ανώτατη ιδέα σε σχέση με όλες τις άλλες πλατωνικές ιδέες. Υπό αυτή την έννοια έστω σε ερμηνευτικό επίπεδο μπορεί να θεωρηθεί τούτη ως ο πλατωνικός θεός. Αυτή τώρα η έννοια συναντάται επίσης και στον πλατωνικό 'Παρμενίδη' αλλά με διαφορετικό όνομα, στην οποία επίσης όμως τα χαρακτηριστικά που την διέπουν παραπέμπουν στην έσχατη αρχή. Πρόκειται για την έννοια του *Ενός*, η οποία ερμηνευτικά συγκεντρώνει όλα εκείνα τα γνωρίσματα ώστε να προσδιοριστεί η φύση του θεού, αλλά και φυσικά ο τρόπος σύνδεσης με το Είναι και τα όντα. Με αντίστοιχο τρόπο θα εντοπιστούν και από τον πλατωνικό 'Τίμαιο' γνωρίσματα της φύσης του θεού. Συνθέτοντας τώρα όλα αυτά θα οδηγηθούμε σε μια ενιαία σύλληψη αυτού που θα ονομάζαμε θεό, με τρόπο που θα ευνοηθεί ο παραλληλισμός με τον Διονύσιο και θα σχηματιστεί ένα φιλοσοφικό σύστημα θεμελίωσης και απόδειξης αυτού.

Από την άλλη πλευρά όταν εξετάσουμε τον θεό στον Αρεοπαγίτη εκεί τα πράγματα διευκρινίζονται ίσως περισσότερο. Ο Διονύσιος σε δύο κυρίως έργα του,

στο *Περί θείων ονομάτων* και στο *Περί μυστικής θεολογίας* πραγματοποιεί την ανάπτυξη της συλλογιστικής του, με σαφή όμως προσανατολισμό ως προς τον έναν και υπερουράνιο θεό που θα αντιλαμβανόμασταν και σήμερα. Ο θεός στον Διονύσιο είναι μια μίξη πολλών πλατωνικών μεταβλητών που εγκαθιδρύουν το φιλοσοφικό θεμέλιο, ώστε να στηρίξει την επιχειρηματολογία του και την αποδεικτική διαδικασία και καταλήγει σε έναν προσδιορισμό του θεού που διέπεται από στοιχεία θρησκευτικής φύσεως, οριοθετώντας την μορφή του θεού εντός της χριστιανικής πίστεως. Επομένως, η ειδοποιός διαφορά σε σχέση με τον Πλάτωνα είναι ότι στον Διονύσιο έχουμε ρητή αναφορά στον ένα και μοναδικό χριστιανικό θεό κι ακόμα κρισιμότερα, η προσέγγιση αυτού του θεού θα συμπεριλάβει πέρα από τον ορθό φιλοσοφικό λόγο, την έννοια της πίστεως. Μέσω αυτής ο θεός θα αποσυνδεθεί περισσότερο από τα ανθρώπινα και θα γίνει πιο θεός. Ο Αρεοπαγίτης μάλιστα θα μπορούσε να αποτελέσει και πρότυπο της σύνδεσης του πλατωνισμού με τον χριστιανισμό υπό μία έννοια. Από εκεί και πέρα το εννοιολογικό οπλοστάσιο στον Διονύσιο περιλαμβάνει πληθώρα πλατωνικών μεταβλητών και θεμελιώνεται σε μια σύνθεση στοιχείων, που βρίσκονται επέκεινα του Είναι με μια ονοματολογία τις αγίας τριάδας. Παρόλα αυτά και στον Διονύσιο το όνομα του θεού είναι το *Αγαθός*, αλλά από την χριστιανική προσέγγιση.

Ως προς την δομή της εργασίας τώρα έχω ακολουθήσει την εξής πορεία. Το πόνημα αυτό αποτελείται από μία εισαγωγή, τέσσερα κεφάλαια, έναν επίλογο και ένα γλωσσάρι, τα οποία αναλύονται ως εξής: Το πρώτο κεφάλαιο είναι και το πιο σύντομο, στο οποίο επιδιώκω μια σύντομη παρουσίαση σε γενικές γραμμές του έργου των δύο φιλοσόφων. Για παράδειγμα παρουσιάζω εποπτικά το φιλοσοφικό μοντέλο του Πλάτωνα, (όπως το τι είναι οι πλατωνικές ιδέες και το αγαθό) και γενικά εξοικειώνω τον αναγνώστη με την δομή – μορφή του πλατωνικού συστήματος για θέματα βεβαίως που αφορούν την θεματική αυτή. Αντίστοιχα και για τον Διονύσιο θα γίνουν αναφορές στον τρόπο με τον οποίο συγκροτεί την φιλοσοφική και θεολογική του προσέγγιση, ώστε να έχει ο αναγνώστης ένα μικρό υπόβαθρο για καλύτερη κατανόηση του τρόπου σκέψης των δύο φιλοσόφων. Στο δεύτερο κεφάλαιο τώρα ασχολούμαι αποκλειστικά με τον Πλάτωνα και παρουσιάζω το πώς αντιλαμβάνεται ο ίδιος την έννοια του θεού. Εκεί αναπτύσσονται εκτενώς η επιχειρηματολογία από την ‘Πολιτεία’ με τις τρεις παραβολές, ο πλατωνικός *Παρμενίδης* και ο *Τίμαιος*. Γενικά δηλαδή παρουσιάζεται μέσα από τα κείμενα και την επιχειρηματολογία, το ποιος είναι ο πλατωνικός θεός και το φιλοσοφικό σύστημα που τον υποστηρίζει. Το τρίτο κεφάλαιο αναλαμβάνει αυτή την ίδια διαδικασία για τον Αρεοπαγίτη, όπου εκεί αναλύεται μέσα από τα κείμενα το ποιος είναι ο θεός στον Διονύσιο αξιοποιώντας κυρίως τα δύο έργα του που είναι το ‘Περί θείων ονομάτων’ και το ‘Περί μυστικής θεολογίας’. Στο κεφάλαιο αυτό θα αναδειχθεί το φιλοσοφικό και θεολογικό μοντέλο του Αρεοπαγίτη και θα δούμε το πώς προσδιορίζει ο ίδιος τον θεό. Τα δύο αυτά κεφάλαια δεύτερο και τρίτο θα είναι περίπου ίδιου μεγέθους και αποβλέπουν ίσως όχι τόσο σε σχολιασμό, όσο σε ανάλυση και παρουσίαση σε γνωσιολογικό επίπεδο των δύο φιλοσόφων. Τέλος, το τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο που θα είναι και το ογκωδέστερο θα αποτελέσει την πεμπτουςία της εργασίας. Στην ενότητα αυτή θα

συνθέσω τα δύο συστήματα με αναλύσεις, σχόλια και βεβαίως με προσωπική ερμηνεία, πραγματοποιώντας το ερευνητικό μέρος της εργασίας. Στο κεφάλαιο αυτό θα αναδειχθούν τα πορίσματα της εργασίας, θα ενταχθούν οι απόψεις άλλων ερευνητών, θα συγκριθούν τα δύο συστήματα και τέλος θα παρουσιασθεί η καινοτομία και συνεισφορά της συγκεκριμένης εργασίας. Το κεφάλαιο αυτό θα αποτελέσει το ερευνητικό σκέλος της εργασίας και ευελπιστώ να συμβάλει στην ακαδημαϊκή έρευνα.

Θα επιχειρήσω επίσης τώρα εντός της εισαγωγής να συνοψίσω την κεντρική ιδέα που θα δεσπόσει την προβληματική που θα αναπτυχθεί. Ο προσδιορισμός της φύσης του θεού και στους δύο φιλοσόφους θα αξιοποιήσει την αναλογία της χρήσης του φωτός, ως αυτό που είναι η προϋπόθεση του οράν. Φιλοσοφικά θα γίνει η προϋπόθεση του νοείν. Η θέαση του θεού είναι το τελικό ζητούμενο και η επίτευξη αυτού θα περιλαμβάνει μια 'ανάβαση', της οποίας το κυρίαρχο γνώρισμα θα είναι η αφαίρεση όλων των κατηγορηματικών προσδιορισμών. Ο θεός ως θεός είναι επέκεινα της ουσίας και του Είναι και απόλυτη προϋπόθεση για την προσέγγισή του αποτελεί η θέαση μόνο της ενικής του δύναμης ως μια συνεκτική ενότητα έξω από τις ιδιότητες, των οποίων το γνώρισμα είναι το κοινό στοιχείο. Και στους δύο φιλοσόφους έχουμε την ανοδική πορεία, η οποία διέπεται από το στοιχείο του αποφαιτισμού. Η μορφή της πορείας κορυφώνεται μέσω της μεθέξεως ως μια έκσταση και έρωτας για τον θεό. Αυτή η δύναμη ουσιαστικά οδηγεί εκτός του εαυτού του το υποκείμενο. Από την άλλη πλευρά υπάρχει η καθοδική πορεία, η οποία αποκαλύπτει τις παροχές του θεού προς τα όντα. Όλοι οι προσδιορισμοί που μπορούμε και αποδίδουμε όπως ότι ο θεός είναι αλήθεια, καλός, ωραίος, δίκαιος και αγαθός, είναι τα ονόματα που προκύπτουν από την υπερούσια φωτοχυσία, η οποία εκδηλώνεται με δύο τρόπους, σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Το φως είναι αιτία της γένεσης των όντων, δηλαδή του Είναι και φορέας της αλήθειας και την ίδια στιγμή προϋπόθεση για τη θέαση του θεού. Βεβαίως ένα σύνολο από αναλογίες θα προκύψουν ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους, όπου η αντιπαράθεση ανάμεσα στον νοητό και πραγματικό κόσμο θα έρθει αντιμέτωπη με τον αισθητό κόσμο των ειδώλων. Κρίσιμες επίσης αναλογίες θα παρουσιάσω εντός των οντολογικών κατηγοριών όπως και έννοιες, όπου στον Διονύσιο συναντάμε το *καθαυτό είναι* σε σχέση με τις πλατωνικές ιδέες. Σε τελική ανάλυση ο θεός στον Διονύσιο θα καταλήξει να είναι απλώς *ο υπάρχων*, ενώ ως προς το όνομα του θεού οι δύο φιλόσοφοι θα συγκλίνουν εξαιρετικά αποδίδοντας στον θεό το όνομα ο *Αγαθός*. Πάντως και στους δύο στο πολύ τέλος ο θεός είναι το απόλυτο φως.

Η πιο κρίσιμη διαφορά και νομίζω το σημαντικότερο σκέλος της εργασίας, θα αποτελέσει η διαφορά που θα αναδείξω ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Διονύσιο. Στην περίπτωση του Πλάτωνα ο θεός είναι το καθαυτό φως, το οποίο όμως όταν το νοών υποκείμενο καταφέρει να το δει, θα έχει ταυτιστεί με αυτό το φως και ο θεός θα έχει γίνει ορατός. Υπό αυτή την έννοια στον Πλάτωνα η μορφή του θεού είναι ορατή, εφόσον το υποκείμενο έχει υπερβεί τον εαυτό του έχοντας προηγουμένως αναμετρηθεί με αυταπάτες και πλάνες από εξωτερικές αιτίες, όσο και αν η διαδικασία

αυτή συνεπάγεται αφαίρεση όλων των ιδιοτήτων και των προσδιοριστικών όρων του θεού. Από την άλλη πλευρά στον Διονύσιο το σκεπτικό της αφαίρεσης των ιδιοτήτων παραμένει κοινό, όμως έχουμε μια πολύ πιο έντονη αποσύνδεση του θεού από τα όντα. Στον Διονύσιο ο θεός δεν μπορεί να γίνει ορατός με κανέναν τρόπο, κάτι που οδηγεί όχι σε μια θέαση του θεού, αλλά απλώς σε μια ανάβαση στο μέρος που στάθηκε ο θεός. Για τον Διονύσιο ο θεός είναι ο *θείος γνώφος*, είναι δηλαδή σκοτάδι όχι ως καθαυτός θεός, αλλά ως αυτό που θα είναι το ορατό από το υποκείμενο που θα καταφέρει να τον θεαθεί. Η προσέγγιση του θεού στον Διονύσιο συντελείται μέσω της απόλυτης αγνωσίας, ώστε όταν το υποκείμενο πραγματώσει την ανάβαση να έχει καταστεί εντελώς αόμματο. Το επιδιωχθέν αυτό σκότος είναι ζητούμενο, διότι ο θεός είναι το αόρατο φως και όχι το ορατό όπως στον Πλάτωνα, διότι μόνο έτσι η αποσύνδεση από τα όντα είναι απόλυτη. Στον Διονύσιο το σκέλος της αυταπάτης έχει εσωτερική προέλευση και το εμπόδιο είναι ο ίδιος ο εαυτός. Υπό αυτή την έννοια το νεοπλατωνικό στοιχείο εδώ είναι πιο έντονο. Κατά συνέπεια για να επιτευχθεί μια τέτοια κλίμακας αγνωσία και έλλειψη φωτός, σημαίνει ότι το νοών υποκείμενο θα πρέπει να πραγματώσει μια τέτοια εναντίωση στην ουσία του που θα σημαίνει έξοδος από τον εαυτό του. Αυτή η έξοδος από τον εαυτό (συνεπώς και η τυφλότητα) είναι που θέτει οντολογικά τον θεό τόσο πολύ εκτός του Είναι. Ο καθαυτός θεός βέβαια παραμένει απόλυτη φωτοχυσία και λάμψη που τυφλώνει, αλλά μόνο ως αόρατο φως.

Κεφάλαιο 1^ο

Πλάτωνας και Διονύσιος Αρεοπαγίτης: Φιλοσοφία και Χριστιανισμός

1.1 Πλάτωνας

Όταν το αντικείμενο της παρούσας εργασίας είναι η διερεύνηση της φύσης του θεού, τότε από την φιλοσοφική και ειδικότερα από την πλατωνική σκοπιά, το υλικό που παρέχεται αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της μεταφυσικής. Εκτός του ότι ο Πλάτωνας ήταν πολυγραφότατος, σώζεται ολόκληρο το έργο του, το οποίο σε διάφορα σημεία του προσεγγίζει το ζήτημα αυτό με πολλούς τρόπους. Δεν είναι μόνο η πλατωνική *Πολιτεία* και η ιδέα του Αγαθού κορυφαία παραδείγματα. Καθοριστικά για την διερεύνηση της φύσης του θεού αποτελούν επίσης τα έργα του στον *Φαίδωνα* και τον *Μένωνα*, όπου τίθεται το θέμα της αθανασίας της ψυχής αλλά και βεβαίως το ζήτημα των πλατωνικών ιδεών. Ειδικά δε μάλιστα στον *Μένωνα* υποστηρίζεται η αθανασία της ψυχής και η μετεμψύχωση, τα οποία εξελίσσονται ακόμα περισσότερο στον *Φαίδωνα*. «Εκεί με αφορμή τον επικείμενο θάνατο του Σωκράτη ο Πλάτων προσφέρει τέσσερις αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής. (α) Το επιχείρημα των «εναντίων» (70c-72e): όπως τα πάντα, έτσι και η ζωή παράγεται από τον αντίθετό της θάνατο, ο οποίος με τη σειρά του την διαδέχεται σε έναν αέναο κύκλο. (β) Το επιχείρημα της «ανάμνησης» (72e-77a): αφού η γνώση των Ιδεών προϋπάρχει των αισθήσεων, οι ψυχές μας ήρθαν σε επαφή με τις Ιδέες προτού γεννηθούμε, και άρα προϋπήρχαν του σώματος και της γέννησής μας. (γ) Το επιχείρημα της «συγγένειας» (78b-80e): η ψυχή είναι συγγενής με τις νοητές Ιδέες, οπότε το πιθανότερο είναι να κατευθυνθεί προς τον χώρο του νοητού και του αιώνιου, ενώ το σώμα προς τον χώρο του θνητού και μεταβλητού. (δ) Τέλος ένα τελευταίο επιχείρημα (102a-107a): καθώς οι ενάντιες ιδέες αλληλοαποκλείονται, αφού η ψυχή μετέχει εξ ορισμού στη ζωή, δεν είναι συμβατή με τον θάνατο, και επομένως δεν πεθαίνει ποτέ».¹

Το σκέλος της αθανασίας της ψυχής είναι η πρώτη φάση της επαφής με το αιώνιο και αμετάβλητο, το οποίο μάλιστα ήδη αρχίζει να φαίνεται το πώς έχει δανειστεί και ο Διονύσιος όταν περιγράφει την ψυχή. Ειδικά μάλιστα στην περίπτωση του επιχειρήματος του κύκλου η ομοιότητα είναι χαρακτηριστική. Όπως και να έχει η άνοδος προς τις πλατωνικές ιδέες γίνεται εντονότερη με την τριμερή διαίρεση της ψυχής. Το *επιθυμητικό*, το *θυμοειδές* και το *λογιστικό* διακρίνονται σε σχέση με το σώμα και ως τριμερές στεγάζει τον λόγο και την ορθή κρίση. Από εδώ ξεκινά η προσέγγιση των ιδεών. Η ψυχή παραμερίζει τον κόσμο των αισθήσεων και χρησιμοποιώντας μόνο τη νόηση διατυπώνει έγκυρες κρίσεις για τα πράγματα. Κατά τον Πλάτωνα το θεμέλιο των κρίσεων αυτών που στηρίζεται στις ιδέες επιτυγχάνεται μέσω της ανάμνησης, η οποία αποτελεί την προϋπάρχουσα εισχώρηση των ιδεών στην ψυχή με αποτέλεσμα και την αθανασία της. Το κρίσιμο όμως σημείο είναι ότι αυτή η ανάμνηση ουσιαστικά αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της θέασης των ιδεών, κάτι

¹ Βασίλης Κάλφας. *Η Εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα*. Η Αθανασία της Ψυχής και το δόγμα της Μετεμψύχωσης. [Η Εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα - Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού \(academia.gr\)](http://www.academia.gr)

που μας ενδιαφέρει πολύ. Κάθε φορά η έννοια ή ικανότητα της θέασης περιλαμβάνει την ικανότητα του νοείν, η οποία αξιοποιεί την προϋπόθεση που είναι το φως. Αυτή η βαθμιαία εξέλιξη της ψυχής και βεβαίως η αποσύνδεση του αισθητού από το νοητό κόσμο εισαγάγει το νου σε έναν κόσμο που είναι αιώνιος και αμετάβλητος, με ακόμα πιο κρίσιμη παράμετρο το γεγονός ότι σε αυτό τον χώρο αποκτούν υπόσταση οι γενικές έννοιες. Αυτό το στοιχείο της αιωνιότητας και της νοηματοδότησης των επιμέρους κορυφώνεται με την ιδέα του Αγαθού, η οποία ενοποιεί το όλον σε ένα και την ίδια στιγμή δεν έχει εαυτό.

Όπως γίνεται αντιληπτό ο αισθητός κόσμος είναι συνεχώς μεταβλητός χωρίς σταθερότητα, υπόκειται στα δεδομένα των αισθήσεων και κατά συνέπεια στην υποκειμενικότητα. Οι πλατωνικές ιδέες ως αντικείμενα της καθαρής σκέψης θεμελιώνονται πάνω στην γλώσσα και τους λόγους. Το γεγονός τώρα ότι αυτές οι ιδέες είναι αγέννητες και άφθαρτες, βεβαίως μας εισάγει στο περιβάλλον του θεού παρόλο που δημιουργούνται μεγάλα ζητήματα. Το πρώτο ζήτημα είναι ότι οι γενικές έννοιες αποτελούν τα περιεχόμενα του νου ούτως ή άλλως και δεν είναι παρατηρήσιμες στον εξωτερικό κόσμο², με συνέπεια να προκύπτει η αναγκαιότητα της εξήγησης ώστε αυτές οι ιδέες να βρουν τον δικό τους τόπο. Το πρόβλημα αυτό λύνεται σύμφωνα με τον Πλάτωνα, διότι η αλήθεια βρίσκεται στο νοητό κόσμο· οπότε έτσι επιτυγχάνεται συμβατότητα ανάμεσα στο νοητό και τις ιδέες, χωρίς να υπάρχει πρόβλημα που οι ιδέες είναι κατά τα άλλα έννοιες. Επιπρόσθετο ζήτημα που επίσης αποτελεί την διασύνδεση ανάμεσα στις ιδέες και την ιδέα του Αγαθού, είναι η ίδια η φύση των ιδεών ως προς το νόημα. Δηλαδή όλα έννοιες είναι και όλα ιδέες είναι, με κριτήριο την πολλαπλότητα. Αλλά όταν το κριτήριο γίνεται το νόημα, σε τι βαθμό είναι της ίδιας αξίας ή τάξεως οι μαθηματικές έννοιες σε σχέση με τις ηθικές έννοιες για παράδειγμα; Πάντως η μετοχή στις ιδέες είναι αυτή που δίνει την ιδιότητα και υπό αυτή την έννοια αποκτούμε πρόσβαση στο γενικό καθολικό. Αλλιώς δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εάν κάτι είναι ωραίο ή δίκαιο.

Το ζήτημα αυτό είναι ένα επίσης καθοριστικό πρόβλημα, το οποίο ο Πλάτων το θέτει και γι' αυτό ακριβώς τον λόγο δίνει προτεραιότητα σε συγκεκριμένες ιδέες, όπως είναι οι ιδέες της *αρετής*, της *σωφροσύνης*, της *δικαιοσύνης* και της *ανδρείας*. Σε μεγάλο βαθμό οι πλατωνικές ιδέες προέκυψαν, ώστε να δοθεί ικανοποιητική απάντηση στον ηθικό συσχετισμό. Την ίδια στιγμή όμως το είδος της υπεροχής των ανωτέρω ιδεών αποτελούν ένα πλέγμα ιδιοτήτων, οι οποίες με μη τυχαίο τρόπο χαρακτηρίζουν την ιδέα του Αγαθού. Υπό αυτή την έννοια στον Πλάτωνα εντός των ιδεών παρεισφρεί το νόημα, κάτι το οποίο έχει σημασία, διότι θα συνδεθεί το αγέννητο και αμετάβλητο των ιδεών με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τα οποία δεν περιλαμβάνουν μόνο την μέθεξη. Υπό αυτή την έννοια η κορυφαία ιδέα του Αγαθού μη τυχαία έχει το όνομα ο *Αγαθός*, όσα και αν η συγκεκριμένη ιδέα δεν διέπεται από καμία ιδιότητα. Οπότε, κάπως έτσι έχουμε μια ιεράρχηση των ιδεών στην βάση της οποίας η γνώση είναι αρετή. Υπό αυτή την έννοια η πλατωνική διαλεκτική είναι η ανάβαση της νόησης προς το Αγαθό, το οποίο αποτελεί την ανυπόθετη πρώτη αρχή

² Πλάτων *Παρμενίδης*, 132b4 – 132c12.

του παντός. Αυτή η σύνδεση της ηθικής με την ενικότητα και άρα της γνώσης ως αρετής με την αλήθεια, αποτελεί εντέλει το κύριο γνώρισμα της ανυπόθετης αρχής. Δηλαδή, η κατάκτηση των ιδεών δεν είναι μόνο γνωστική πρόοδος, αλλά κυρίως ηθική βελτίωση και ο δρόμος προς την ευδαιμονία. Σε τελική ανάλυση η οντολογική προτεραιότητα του Αγαθού είναι ηθικής τάξεως.

Ο Πλάτωνας ως θεμελιωτής της δυτικής φιλοσοφίας, όπως θα ανέμενε κανείς ασχολήθηκε και με την έννοια του θεού. Ο πλέον κρίσιμος όρος στην πλατωνική φιλοσοφία κατά την γνώμη μου είναι αυτός της *μεθέξεως*, διότι αποτελεί την εξήγηση της ομοιότητας. Οι πλατωνικές ιδέες προφανώς συνδέουν τον νοητό με τον αισθητό κόσμο και φέρνουν στο προσκήνιο το πρόβλημα της ύπαρξης και του Είναι. Η ιδέα του Αγαθού που συναντάμε στον Πλάτωνα είναι η ανώτερη από τις πλατωνικές ιδέες και φυσικά διέπεται από εκείνα τα γνωρίσματα που προσδιορίζουν αυτό που θα είναι επέκεινα του Είναι. Ο Πλάτωνας όρισε ουσιαστικά την έννοια του θεού, ότι ως υπερβατική οντότητα θα πρέπει να συμπεριλάβει όλες τις δυνατές μορφές ενόσω ο Ίδιος δεν θα έχει καμιά μορφή. Όταν ένα αντικείμενο είναι ωραίο, είναι ωραίο επειδή μετέχει στην ιδέα του ωραίου. Οπότε προκύπτει αμέσως μετά το ερώτημα, εάν η ιδέα του ωραίου είναι ωραία. Η ιδέα αυτή θα είναι ωραία προφανώς αλλά επειδή μετέχει στην ιδέα του αγαθού, η οποία όμως θα πρέπει να συμπεριλάβει όλους τους δυνατούς προσδιορισμούς χωρίς η ίδια να είναι κανένας από αυτούς. Οπότε, ο Πλάτωνας στην ουσία όρισε την ιδέα του Αγαθού ως μια ενοποιό δύναμη, που συγκεντρώνει όλες τις ακτίνες με τον ίδιο τρόπο που λειτουργεί ο ήλιος. Αυτή η άπειρη φωτοχυσία είναι η αιτία της γένεσης των όντων και παράλληλα η προϋπόθεση του νοείν, δηλαδή αυτού που κάνει τα όντα να είναι αυτά που είναι.

1.2 Διονύσιος Αρεοπαγίτης

Τα συγγράμματα με το όνομα του Διονυσίου Αρεοπαγίτη γράφτηκαν στις αρχές του 6^{ου} αιώνα μ.Χ και αποτελούν την προσπάθεια αυτού του χριστιανού συγγραφέα, να κατανοήσει μέσω της φιλοσοφικής νεοπλατωνικής γλώσσας την θεολογία και το λειτουργικό τυπικό. Χρησιμοποίησε νεοπλατωνική γλώσσα, διότι θεωρούσε ότι αυτό θα βοηθήσει στην καλύτερη κατανόηση των Γραφών. Υπό αυτή την έννοια η πλατωνική ανάγνωση των κειμένων στην ουσία θα αναδείξει το χριστιανικό πρόσωπο των γραφών. Ο Αρεοπαγίτης αποτελεί ίσως ένα από τα πιο σημαντικά πρόσωπα που ενώνουν την πλατωνική φιλοσοφία με τον χριστιανισμό. Η βασική δομή στην σκέψη του Διονυσίου ήταν ότι από την στιγμή που ο στόχος μας είναι να μιλήσουμε για τον θεό (πόσο δε μάλλον όταν θέλουμε μέσω της θέωσης να ενωθούμε με αυτόν), τότε το θεμέλιο της αλήθειας της γνωσιοθεωρίας θα πρέπει να υπερβαίνει τον λόγο. Η γλώσσα και ο νους έχουν όρια, με συνέπεια ακόμα και η πλατωνική προσέγγιση η οποία κινήθηκε στα έσχατα όρια του νοητού κόσμου, ούτε αυτή θα μπορούσε να είναι επαρκής για να περιγράψει τον θεό. Οπότε κεντρικός στόχος του Διονυσίου ήταν να ενσωματώσει πάνω στο πλατωνικό θεμέλιο τις υπερουσίες δυνατότητες που του δίνει η θεολογία και ο χριστιανισμός, με την δυνατότητα να του προσφέρουν την θεώρηση του θεού εντός μιας απόλυτης και αμέθεκτης πραγματικότητας.

Γι' αυτό ακριβώς τον λόγο δημιούργησε δύο πορείες προσέγγισης του θεού. Η πρώτη είναι η *καταφατική* η οποία εκδηλώνεται στο 'Περί Θείων Ονομάτων' και περιγράφει τα χαρακτηριστικά του θεού. Η κατεύθυνση αυτή είναι καθοδική και θα μπορούσαμε να την χαρακτηρίσουμε ως το φιλοσοφικό μέρος. Όπως είναι αναπόφευκτο σε αυτή ολισθαίνει ο ανθρωπομορφισμός και αποδίδονται όχι ακριβώς οι καθαυτές ιδιότητες στον θεό, όσο αυτές είναι που απορρέουν από αυτόν και εκ των πραγμάτων τον χαρακτηρίζουν. Από την άλλη πλευρά είναι η *αποφατική* ανοδική πορεία, η οποία αφορά την επιδιωκόμενη ένωση της ψυχής με τον θεό. Εδώ τα φιλοσοφικά γνωρίσματα περιορίζονται λίγο και επιστρατεύεται ο θεολογικός λόγος της πίστης. Ενδεικτικό της ορολογίας του Διονυσίου δεν είναι ακριβώς η άρνηση ως άρνηση, αλλά ως υπεροχή της ιδιότητας. Δηλαδή ο θεός δεν είναι αγαθός, αλλά υπεράγαθος. Αντίστοιχα είναι υπερούσιος και υπερνοητός. Επομένως με την κάθαρση, τον φωτισμό της ψυχής και κινητήρια δύναμη τον έρωτα θα προσεγγίσει τον θεό, αλλά όχι όμως με τις δικές του δυνάμεις και υπό αυτή την έννοια έχουμε σημαντική διαφορά με τον πλατωνισμό.

Ένα από τα μεγάλα ζητήματα που ανακύπτουν στην ακαδημαϊκή έρευνα αποτελεί ο βαθμός επηρεασμού του πλατωνισμού που διέπει τα αρεοπαγιτικά κείμενα. Το εντυπωσιακό όμως είναι ότι στα κείμενα του Διονυσίου δοκιμάζονται τα όρια της χριστιανικής σκέψης που γίνεται εμπρόθετα φιλοσοφική, διότι δεν θέλει να χάσει την θεολογική φύση της και στην συνέχεια γίνεται η ενσωμάτωση της πλατωνικής παράδοσης. Σύμφωνα μάλιστα με τον Λούθηρο ο Διονύσιος ήταν περισσότερο πλατωνικός παρά χριστιανός και άρα συντέλεσε στην διάδοση της χριστιανικής πίστης από την φιλοσοφία. Ο Ficino τον ονόμασε χριστιανό Πρόκλο και γενικά θεωρήθηκε περισσότερο φιλοσοφικός και πλατωνικός παρά χριστιανός και ίσως ακόμα περισσότερο ένας νεοπλατωνικός δυϊστικός μυστικιστής. «Η θεουργία του ενσωματώνει εκείνη του Ιάμβλιχου, αλλά είναι λειτουργική. Ο χριστιανός θεουργός είναι ενταγμένος στον θεσμό της εκκλησίας και η ίδια η λειτουργία θεωρείται τελετουργία που επιφέρει τη γνωστική και οντολογική μετάβαση στους συμμετέχοντες, ενώ αποτελεί τύπο και παρουσία του έπερχομένου αιώνας. Υπό αυτή την έννοια, θεωρήθηκε μια μορφής 'εκκλησιασμού' του πλατωνισμού, ένας «χριστιανός και ταυτοχρόνως αληθινός πλατωνικός» (Beierwaltes), ένα από τα υψηλότερα δείγματα συμβατότητας χριστιανισμού και (ύστερου) πλατωνισμού, και γενικότερα φιλοσοφίας».³

Σε γενικές γραμμές πάντως θεωρώ ότι με τον ίδιο τρόπο που ο Αρεοπαγίτης ακροβατεί ανάμεσα στον χριστιανισμό και τον πλατωνισμό, με αντίστοιχο τρόπο γίνεται και εξαιρετική αξιοποίηση των εννοιολογικών όρων· όπου η επιφανειακή αντίφαση όχι μόνο δεν μειώνει το έργο, αλλά παρέχει τα εργαλεία για την μέγιστη εμπάθυνση. Χαρακτηριστικό είναι ότι τα ζεύγη 'ρητό – άρρητο', 'ορατό – αόρατο', 'γνώση – αγνωσία', 'υπερβατικό – ενδοκοσμικό', όχι μόνο δεν αποτελούν άλυτες αντινομίες για τον Διονύσιο, αλλά η διαλεκτική τους σχέση προσφέρει μια

³ Γεώργιος Ζωγραφίδης. *Η Εγκυκλοπαίδεια Του Πλάτωνα*. 2. Οι Βασικές Ιδέες και ο 'πλατωνισμός' του Διονυσίου. [Η Εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα - Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού \(academia.gr\)](http://www.academia.gr)

συμπληρωματικότητα η οποία συντονίζεται με αντίστοιχα ζεύγη 'λόγος – αποκάλυψη', 'πλατωνισμός – χριστιανισμός', 'φιλοσοφία – θεολογία'. Αυτή η συμπληρωματικότητα θεωρώ ότι του επιτρέπει να αξιοποιήσει πολύ περισσότερο την σχέση του πλατωνικού νοητού με το αισθητό, διότι εδώ μέσα εγκολπώνεται η έννοια της άρνησης ως έξοδος από τον εαυτό υπό το πρίσμα της αιτίας ως εσωτερική αυταπάτη. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια άρνηση ως στέρηση, αλλά για μια υπέρβαση της έννοιας, όπως όταν λέμε τον θεό ατελή εννοούμε ότι είναι πιο πάνω από το τέλειος. Αυτό που διακυβεύεται είναι η ίδια η αμφισημία μέσω της οποίας και ο θεός μπορεί και παραμένει αποσυνδεδεμένος από το Είναι, αλλά και την ίδια στιγμή προσφέρει το Είναι και την αλήθεια. Αυτή η αμφισημία στο επίπεδο του νοώντος υποκειμένου εκδηλώνεται από την επιδιωκόμενη υπέρβαση του πώς μπορεί να ξεπεραστεί ότι: πρέπει να είμαι αυτό που είμαι, για να υπάρξει κάτι το οποίο όταν αναιρεθεί θα αποκαλύπτει την αλήθεια.

Κεφάλαιο 2^ο

Η ιδέα του Αγαθού και το Ένα στον Πλάτωνα

2.1 Πολιτεία

Για την ανάλυση της ιδέας του Αγαθού έχει πολύ μεγάλη σημασία η αναλογία που επικαλείται ο Πλάτωνας, ώστε να γίνει αντιληπτή η φύση του Αγαθού. Η αναλογία είναι ανάμεσα στο νοητό και το ορατό, η οποία σχέση θα αναλυθεί πιο εμπειριστατωμένα με τις υποδιαίρεσεις που έχει και θα το δούμε στο παράδειγμα της γραμμής. Σε αυτό το σημείο όμως τίθενται οι αρχικές προκειμένες, με βασικότερο άξονα την αναλογία που αφορά το νοητό να εμπίπτει στο νοών και το νοούμενο, ενώ για το ορατό ανάμεσα στην όραση και το ορώμενο. Εμφανίζονται δηλαδή δύο όροι για την κάθε περίπτωση, με σπουδαιότερο όμως παράγοντα ότι τίθενται σε λειτουργία και οι δύο περιπτώσεις εξαιτίας ενός τρίτου όρου, ο οποίος αποτελεί την προϋπόθεση για να υπάρξει η σχέση. Στην περίπτωση του νοούντος με το νοούμενο η προϋπόθεση θα είναι η ιδέα του Αγαθού και στην περίπτωση της όρασης και του ορώμενου θα είναι το φως από τον ήλιο. Όπως αντιλαμβάνεται κανείς η αναλογία ολοκληρώνεται στην αντιστοίχιση ανάμεσα στην ιδέα του Αγαθού και τον ήλιο. Οπότε, στην ενότητα αυτή θα εστιάσω στον ορισμό της ιδέας του Αγαθού, η οποία όπως θα δειχθεί σαφέστατα από τον Πλάτωνα θα επιτελέσει δύο τεράστιας σημασίας λειτουργίες, οι οποίες σε τελική ανάλυση θα αναδείξουν την φύση του πλατωνικού θεού.

Η όραση όμως και το ορατό δεν βλέπεις πως χρειάζονται;

Πώς;

Όσο και να 'χουν τα μάτια τη δύναμη να βλέπουν, και αν επιχειρήσει εκείνος που την έχει να τη μεταχειριστεί και αν τα αντικείμενα που θέλει να δει έχουν τα χρώματά τους, ξέρεις πως ούτε η όραση θα δει τίποτα και τα χρώματα θα μείνουν αόρατα, αν δεν [507e] υπάρξει και ένα τρίτο ακόμα, προορισμένο από τη φύση γι' αυτόν ακριβώς το σκοπό.

Ποιό εννοείς;

Αυτό που λες εσύ φως.

Έχεις δίκιο.

Η αίσθηση λοιπόν που βλέπει και η δύναμη [508a] που βλέπονται τα αντικείμενα έχουν ζευχτεί μ' έναν ζυγό όχι μικρής σημασίας και πολυτιμότερο από κάθε άλλη σύζευξη, αν βέβαια το φως δεν είναι πράγμα χωρίς αξία. Δεν είναι λοιπόν ο ήλιος όχι βέβαια όραση και ο ίδιος αλλά ο αίτιός της, που όμως πάλι βλέπεται απ' αυτή την ίδια;

Έτσι είναι.

Αυτόν λοιπόν να φαντασθείς πως εννοώ, όταν μιλώ για το παιδί του αγαθού, που το γέννησε το αγαθό ανάλογο με τον εαυτό του, και ό,τι [508c] είναι αυτό στον νοητό κόσμο σχετικά με το νου και τα νοούμενα, το ίδιο είναι και το παιδί του, ο ήλιος, στον ορατό κόσμο σχετικά με την όραση και τα ορατά αντικείμενα.⁴

⁴ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ. Μτφ. Ι. Γρυπάρης. Μνημοσύνη: Ψηφιακή Βιβλιοθήκη της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας.

Στην διαδικασία αυτή ο Πλάτωνας ξεχωρίζει από τις αισθήσεις εκείνη της οράσεως σε αντιπαράβολή με την ακοή και την φωνή. Η ουσιώδης διαφορά και η οποία εισαγάγει την προϋπόθεση της λειτουργίας έγκειται στο γεγονός ότι η ακοή και η φωνή μπορούν να λειτουργήσουν από μόνες τους, διότι η ακοή ακούει και η φωνή ακούγεται χωρίς να προστεθεί κάποιο τρίτο. Πιο συγκεκριμένα η ίδια η φωνή ακούγεται και η ακοή ακούει μέσω του εαυτού της.⁵ Όταν όμως πάμε να εφαρμόσουμε αυτή την λειτουργία στην όραση διαπιστώνεται ότι η όραση δεν συντελείται μέσω της δύναμης των ματιών. Με άλλα λόγια, η όραση και το οράν δεν προσφέρεται από τα μάτια και τα οποία δεν είναι ο φορέας της δύναμης του οράν, αλλά από την προϋπόθεση του οράν, η οποία είναι το φως. Εάν η καθαυτή όραση θα είχε την δύναμη να βλέπει και στο σκοτάδι θα σήμαινε ότι το οράν οφείλεται σε αυτή την ίδια. Οπότε εδώ αναφερόμαστε στην σχέση ανάμεσα στην όραση και το ορατό, η οποία σχέση τίθεται σε λειτουργία εντός ενός πλαισίου στο οποίο η αίσθηση ως μέρος της όρασης και το φως ως η δύναμη που τα ορατά βλέπονται, είναι συνδεδεμένα με ένα ζυγό μείζονος σημασίας. Επομένως, έχουμε σύζευξη της αίσθησης με την δύναμη, η οποία θα αποτελέσει τον τρόπο ένωσης της ιδέας του Αγαθού με το παιδί του που είναι ο νοών. Αυτή η σχέση είναι η μετάβαση από τον πατέρα στο παιδί.

[508e] Αυτό λοιπόν που χορηγεί στα νοητά αντικείμενα την αλήθεια και στην ψυχή τη δύναμη να τα γνωρίζει, αυτό να λες πως είναι η ιδέα του αγαθού κι αυτό έχε στον νου σου πως είναι η αιτία της επιστήμης και της αλήθειας, όταν γίνεται αντικείμενο της γνώσης· και ενώ είναι τόσο ωραία και καλά και τα δυο τους, κι η αλήθεια και η γνώση, μπορείς να είσαι βέβαιος, χωρίς φόβο ν' απατηθείς, πως αυτό είναι διαφορετικό και πολύ ακόμα, πολύ πιο ωραιότερό τους· [509a] και όπως εκεί το σωστό είναι να νομίζομε το φως και την όψη πως ηλιοφέρνουν, όχι όμως και πως είναι ήλιος, έτσι κι εδώ το σωστό είναι να νομίζομε πως και τα δυο τους αυτά έχουν ομοιότητα και αναλογία με το αγαθό, δεν είναι όμως σωστό να νομίζομε όποιο από τα δυο τους πως είναι το αγαθό, αλλά πολύ μεγαλύτερη αξία πρέπει να δίνομε στην ιδέα του αγαθού.⁶

Ο φορέας του φωτός είναι φυσικά ο ήλιος, ο οποίος δεν είναι βέβαια η όραση, αλλά η αιτία της οράσεως. Ο ήλιος δεν είναι ούτε η όραση ως ενέργημα, αλλά ούτε και το μάτι. Είναι αυτό που θα τα υπερβαίνει. Περνώντας τώρα στο επίπεδο του νου με τα νοούμενα, με αντίστοιχο τρόπο εμφανίζεται και εδώ η αναγκαιότητα της προϋπόθεσης, ώστε να μπορέσει ο νους να νοήσει τα νοούμενα. Με τον ίδιο τρόπο που η όραση έβλεπε τις εικόνες και προσπαθούσε να φτάσει το αντικείμενο ως αλήθεια, με τον ίδιο τρόπο και εδώ η νόηση θα νοήσει τώρα ιδέες μέσω των οποίων θα προσπαθήσει να φτάσει στην απροϋπόθετο αρχή. Η πράξη όμως είτε της οράσεως είτε της νοήσεως θα απαιτήσει χρήση της προϋπόθεσης. Στην περίπτωση της οράσεως διαχέεται το φως πάνω στα αντικείμενα και γίνονται αυτά ορατά. Τώρα η ίδια η ιδέα του Αγαθού χορηγεί στα νοητά αντικείμενα την αλήθεια, ώστε να νοήσει ο

⁵ Η προνομιακότητα της οράσεως είναι σχετική, αφού και η ακοή ως φωνή στο κενό δεν μεταδίδεται. Επομένως έχουμε και εδώ προϋπόθεση. Παρόλα αυτά η όραση όντως είναι ξεχωριστή αίσθηση και αντιστοιχεί στο νοεόν.

⁶ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

νους και η ψυχή να αποκτήσει την δύναμη να τα γνωρίσει. Εδώ λοιπόν στο [508e] έχουμε τον ορισμό της ιδέας του Αγαθού, σύμφωνα με τον οποίο έχει προσφέρει την αλήθεια στα αντικείμενα, δηλαδή τα έχει δώσει ουσία και την ίδια στιγμή προσφέρει την δύναμη στο νου να νοήσει. Ο νους νοεί δηλαδή όχι επειδή απλώς υπάρχει το νοούμενο, αλλά επειδή γίνεται χρήση της προϋπόθεσης που είναι η ιδέα του Αγαθού. Η προκείμενη της προϋπόθεσης είναι επιβεβλημένη ώστε να τεθεί σε λειτουργία ο νους, υπό την έννοια ότι για να κάνει αυτό που είναι να κάνει, πρέπει πρώτα να σχηματιστεί. Και ο νους θα σχηματιστεί όταν θα πράξει αυτό το οποίο είναι για να κάνει, δηλαδή να νοεί. Οπότε ο νους είναι νους επειδή νοεί, διότι αυτό είναι που τον κάνει να είναι αυτό που είναι. Την ικανότητα όμως αυτή την αποκτάει από την ιδέα του Αγαθού και υπό αυτή την έννοια είναι παιδί του.

[509b] Πώς;

Ο ήλιος, πιστεύω να παραδέχεσαι, πως όχι μόνο δίνει στα ορατά αντικείμενα τη δύναμη να βλέπονται, αλλά και τη γέννηση και την αύξηση και την τροφή, χωρίς να είναι αυτός η γέννηση.

Βέβαια.

Κατά τον ίδιο τρόπο λοιπόν πρέπει να λέμε πως και τα αντικείμενα της νόησης στο αγαθό χρωστούν όχι μόνο το ότι γνωρίζονται, αλλά πως από κείνο έχουν και το είναι και την ουσία τους, χωρίς να είναι ουσία το αγαθό, αλλά πολύ παραπέρα και ψηλότερα από την ουσία κατά τα πρωτεία και τη δύναμη.⁷

Το κρίσιμο πόρισμα που συμπεραίνεται για την ιδέα του Αγαθού είναι ότι επιτελεί δύο πολύ μεγάλες λειτουργίες. Η πρώτη είναι ότι αποτελεί την δύναμη, ώστε τα ορατά να ορώνται και τα νοούμενα να νοούνται. Δηλαδή τα αντικείμενα της νόησης 'χρωστούν' στο Αγαθό το ότι γνωρίζονται ή αλλιώς το ότι νοούνται. Στο επίπεδο του νοητού νομίζω ότι αυτό αποτελεί σημαντικό επιχείρημα, που δείχνει ότι για να είναι νοητό ένα αντικείμενο πρέπει να γίνει αναγωγή στην ιδέα του αντικειμένου. Για να είναι κάτι δίκαιο σημαίνει ότι μετέχει στην ιδέα της δικαιοσύνης, οπότε η νόηση της καθαυτής ιδέας της δικαιοσύνης σημαίνει νόηση του πραγματικού νοούμενου. Μπορούμε να γνωρίζουμε κάτι μόνο όταν αυτό μετέχει στην ιδέα, οπότε εμείς την ιδέα πρέπει να γνωρίσουμε. Επομένως, η μία συνιστώσα είναι ότι η ιδέα του Αγαθού αποτελεί την προϋπόθεση για την ίδια την διαδικασία και εκφράζει το γνωσιολογικό πρότυπο. Η δεύτερη συνιστώσα της ιδέας του Αγαθού είναι η οντολογική μεταβλητή, διότι αυτή είναι που προσφέρει την ουσία όχι μόνο στα αντικείμενα, αλλά και στο νου και την όραση. Ο νους είναι 'παιδί' του Αγαθού, διότι η ίδια του η σύσταση προκύπτει από το Αγαθό, επειδή έγινε νους διότι νόησε και νόησε χάρη στο Αγαθό. Αντίστοιχα ισχύει και για την όραση με το φως. Η ίδια η συγκρότηση και σύσταση του νου αποτελεί την μετάβαση της ουσίας, η οποία συντελείται και στα ίδια τα αντικείμενα τα οποία οφείλουν την ουσία τους στο Αγαθό, ενόσω το ίδιο παραμένει αμέτοχο σε αυτή.

Ο Πλάτων χρησιμοποιεί την αναλογία της «τετμημένης γραμμής» στην *Πολιτεία*, ώστε να δώσει μια αναλογία όχι μόνο για την έννοια της ιδέας του Αγαθού,

⁷ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

αλλά μία κάτοψη όλου του επιστητού. Στην παραβολή της γραμμής εμφανίζονται οι δομές εκείνες, οι οποίες περιλαμβάνουν την έννοια της διαλεκτικής και κυρίως των σχέσεων μεταξύ των εννοιών. Οι κρίσιμες και σκόπιμα αντιθετικές έννοιες, όπως 'αλήθεια' και 'δόξα', 'υποκείμενο' και 'αντικείμενο', 'εικόνα' και 'αντικείμενο νοητό και αισθητό', 'υπαρκτό' και 'απροϋπόθετο', συγκροτούν και συνθέτουν σχέσεις, των οποίων το βασικό γνώρισμα είναι η ανάδειξη μιας αρμονικής και ανοδικής πορείας προς την ιδέα του Αγαθού. Η ουσιαστική αντιπαράθεση βέβαια η οποία θεμελιώνει την σχέση, είναι αυτή ανάμεσα στο νοητό και το ορατό. Η ιδέα του Αγαθού είναι ο βασιλιάς του νοητού κόσμου και αντιστοιχεί αναλογικά στον ήλιο, ο οποίος είναι ο βασιλιάς του ορατού κόσμου. Και στις δύο περιπτώσεις ο βασιλιάς αυτός αποτελεί την προϋπόθεση για την ύπαρξη του αντίστοιχου κόσμου. Δηλαδή το νοητό είναι απόρροια – τέκνο της ιδέας του Αγαθού και το ορατό απόρροια του ήλιου. Και όταν λέμε απόρροια εννοούμε την δύναμη μέσω του οποίου υφίσταται.

[509d] Φαντάσου λοιπόν πως το αγαθό και ο ήλιος είναι, καθώς λέμε, δυο βασιλιάδες, ο ένας του νοητού κόσμου και ο άλλος του ορατού, για να μην πω του ουρανού και νομίσσεις πως θέλω να παίξω με τη λέξη. Έχεις λοιπόν στο νου σου αυτά τα δυο είδη, το νοητό και το ορατό;

Τα έχω.

Φαντάσου τώρα μια γραμμή κομμένη σε δυο άνισα τμήματα και διαίρεσε πάλι το καθένα απ' αυτά τα δυο τμήματα, του ορατού και νοητού, κατά την ίδια αναλογία· κι έτσι θα έχεις, σχετικά με τη σαφήνεια και ασάφεια μεταξύ τους, στο [509e] ορατό τμήμα, στην πρώτη υποδιαίρεσή του, εικόνες· και λέγω εικόνες [510a] πρώτα τις σκιές, έπειτα τα αντικαθρεφτίσματα επάνω στην επιφάνεια του νερού ή επάνω σε πυκνά, γυαλιστερά, διάφανα και παρόμοια σώματα, αν με εννοείς.⁸

Το παράδειγμα της γραμμής περιλαμβάνει ουσιαστικά δύο γραμμές, την μία δίπλα στην άλλη διαφορετικού μήκους μεταξύ τους. Η μία γραμμή αντιπροσωπεύει το νοητό και η άλλη το ορατό. Οι δύο αυτές γραμμές είναι σαφές ότι βρίσκονται σε σχέση μεταξύ τους, ως ανήκουσες σε μια αρχική γραμμή η οποία κόπηκε σε αυτά τα δύο τμήματα. Την σχέση αυτή θα την αναλύσω λίγο παρακάτω μαζί με τις άλλες σχέσεις των επόμενων διαιρέσεων. Οπότε στην συνέχεια χωρίζουμε περαιτέρω την κάθε μία από τις δύο αρχικές γραμμές πάλι σε δύο άνισα τμήματα, αλλά με την ίδια αναλογία χωρισμού που είχε διαιρεθεί η αρχική γραμμή του νοητού και ορατού. Οπότε, ο χωρισμός του ορατού σε δύο μέρη δημιουργεί μια νέα σχέση ανάμεσα στα δύο τμήματα, από τα οποία το ένα είναι το ορατό ως εικόνες και το άλλο τμήμα είναι τα ίδια τα αντικείμενα. Το μέρος που αντιστοιχεί στις εικόνες περιλαμβάνει όλα εκείνα τα ερμηνευτικά χαρακτηριστικά που εκφράζονται ως γνώμες – απόψεις, αντιστοιχώντας στις σκιές, στις εικόνες, στα καθρεφτίσματα και γενικά εκφράζουν τα διαμεσολαβούμενα πορίσματα. Από την άλλη πλευρά η αρχική υποδιαίρεση του ορατού είναι το ίδιο το αντικείμενο. Υπό αυτή την έννοια η σχέση ανάμεσα στα δύο τμήματα αντιστοιχεί ανάμεσα στην αλήθεια ως γνώση και τις εικόνες της που είναι οι γνώμες. Το αντικείμενο είναι φορέας αλήθειας, διότι εκφράζει την αντικειμενικότητα

⁸ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

και συνυφαίνεται με την γνώση. Οπότε συμπερασματικά η αναλογία μεταξύ αντικειμένου και εικόνας αντιστοιχεί στην αναλογία μεταξύ αλήθειας και δόξας. Προφανώς και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για σχέση των δύο εννοιών με ιεραρχική δομή, που μεταβαίνει από το ορατό στο αντικειμενικό – πραγματικό.

Στην συνέχεια ο Πλάτων αναφέρεται στην διαίρεση σε δύο τμήματα της αρχικής γραμμής, δηλαδή του νοητού. Τα δύο αυτά μέρη του νοητού έχουν προκύψει αναλογικά ισότιμα με την διαίρεση που συντελέστηκε στο αρχικό ορατό. Φυσικά θα υπάρξει σχέση ανάμεσα σε αυτά τα δύο μέρη, αλλά ακόμα πιο ενδιαφέρον έχει η σχέση που θα εμφανιστεί ανάμεσα στα μέρη του νοητού και του ορατού. Πάντως τα δύο μέρη του νοητού αποτελούνται από την μια πλευρά από τις εικόνες, οι οποίες έχουν πραγματική υπόσταση και από την άλλη πλευρά έχουμε την ανυπόθετη αρχή. Το πρώτο μέρος της υποδιαίρεσης που είναι οι εικόνες, έχει προέλθει ουσιαστικά από την υποδιαίρεση του ορατού και υπό αυτή την έννοια λειτουργεί ως συνδετικός κρίκος, ώστε να εμφανιστεί στο αντίστοιχο μέρος της υποδιαίρεσης του νοητού. Αυτό νομίζω έχει μεγάλη σημασία, διότι θεμελιώνει το ενδιάμεσο είδος σχέσης που συντελείται ανάμεσα στο αρχικό νοητό με το αρχικό ορατό. Επιπλέον, είναι κρίσιμο διότι παραλαμβάνει το νοητό μέρος την έννοια του αντικειμένου ως εικόνα, που είναι όμως φορέας γνώσης και όχι δόξας και μέσω αυτής θα γίνει η μετάβαση μετά προς τις ιδέες. Με το να έχει διασφαλιστεί η αντικειμενικότητα του αντικειμένου από τον ορατό κόσμο με μορφή εικόνας (διότι ο νους δουλεύει μόνο με εικόνες), έχει αρθεί η προκείμενη της αυταπάτης που ελλοχεύει στον ορατό κόσμο και μπορεί πλέον ο νους να προχωρήσει, νοώντας ένα νοούμενο που είναι αληθινό και όχι νοητικό προϊόν.

[510b] Πρόσεξε τώρα πώς πρέπει να διαιρεθεί και το νοητό τμήμα.
Πώς;

Σε δυο πάλι υποδιαίρεσεις· η πρώτη είναι εκείνη όπου η ψυχή, παίρνοντας σαν εικόνες τα πραγματικά αντικείμενα από το ορατό τμήμα, αναγκάζεται να αναζητά την αλήθεια στηριγμένη επάνω σε υποθέσεις και έτσι δεν πηγαίνει προς την αρχή αλλά προς το τέλος· στη δεύτερη υποδιαίρεση, που διευθύνεται προς μιαν ανυπόθετη αρχή, προχωρεί έξω από κάθε υπόθεση και χωρίς τις εικόνες εκείνες της άλλης, αλλά ακολουθώντας τις ίδιες τις καθαρές ιδέες και αυτές μόνο χρησιμοποιώντας στην αναζήτηση της αλήθειας.⁹

Υπό αυτή την έννοια περνάμε στην συνέχεια στο τρίτο επίπεδο της σχέσης, η οποία συντελείται στην εσωτερική υποδιαίρεση του νοητού. Εδώ έχει πολύ ενδιαφέρον, διότι θα εξηγηθεί η μετάβαση στις πλατωνικές ιδέες και φυσικά στην ιδέα του Αγαθού. Βρισκόμαστε εντός του νου όπου τα αντικείμενα ως εικόνες είναι αναπαραστάσεις, δηλαδή περιεχόμενα του νου με αξιόπιστη προέλευση από την αλήθεια του ορατού και νοώντας ο νους μεταβαίνει στις ιδέες που είναι τα καθαντά. Δηλαδή, αφήνει πλέον τις ίδιες τις εικόνες και συλλαμβάνει την εκάστοτε ιδέα ως αιτία της ιδέας της αναπαραστάσης. Αυτές θα είναι καθαρές ιδέες, οι οποίες θα μορφοποιούν – νοηματοδοτούν το νοούμενο. Για παράδειγμα, κάτι είναι ωραίο ή δίκαιο, επειδή μετέχει στην αντίστοιχη ιδέα του ωραίου ή του δικαίου. Η ίδια η ιδέα

⁹ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

της δικαιοσύνης όμως δεν είναι δίκαιη όπως το αντικείμενο, αλλά είναι το καθαυτό δίκαιο ως μορφή. Το πέρασμα τώρα στην ανυπόθετη αρχή θα γίνει μέσα από την νόηση των πλατωνικών ιδεών, των οποίων η καθαυτή μορφοποίηση θα οφείλεται στην ιδέα του Αγαθού και η οποία θα είναι τελείως άμορφη. Θα είναι η αιτία της ουσίας υπό την έννοια ότι αποδίδει την ουσία στην κάθε ιδέα. Οπότε η κάθε ιδέα θα αποτελεί μια ουσία, η οποία θα μοιράζεται στην συνέχεια στην πολλαπλότητα των εικόνων.

Ο Πλάτωνας για να διευκρινίσει ακόμα καλύτερα το παράδειγμα της *τετμημένης γραμμής*, επικαλείται την γεωμετρία των μαθηματικών. Ο Πλάτωνας εννοεί ότι όλα τα αντικείμενα στην φύση διαθέτουν ένα σχήμα (κάποιες διαστάσεις), τα οποία όμως χαρακτηριστικά τους ανάγονται στις καθαυτές έννοιες των μαθηματικών. Δηλαδή μελετάμε την στρογγυλάδα του μήλου, αλλά με σκοπό να ορίσουμε τον κύκλο ο οποίος θα αποτελεί και την καθαυτή ιδέα, η οποία αρχικά έδωσε το σχήμα στο μήλο. Οι έννοιες ως ιδέες βρίσκονται στα ίδια τα νοητά, διότι πρεσβεύουν τις αρχές μέσω των οποίων αποκτούν μορφή στον εμπειρικό κόσμο τα αντικείμενα. Αυτή η συλλογιστική τώρα χρειάζεται να αξιοποιηθεί, ώστε να μεταβούμε στην ιδέα του Αγαθού· όπου ο καθαρός λόγος με την διαλεκτική δύναμη παίρνοντας τις βάσεις ως θεμέλια και όχι ως αρχές θα επιδιώξει να ανυψωθεί, ώστε να αγγίξει την ανυπόθετη αρχή χωρίς να χρησιμοποιήσει τίποτα το αισθητό. Το σκεπτικό είναι να μείνει μόνος του ο νους μαζί με τις ιδέες του, έχοντας αποβάλλει οτιδήποτε το αισθητό και να νοήσει τις ίδιες τις ιδέες ώστε να καταλήξει πάλι σε ιδέες. Το βασικό ζητούμενο είναι να προκριθεί η αρχή της διαλεκτικής, η οποία εντέλει είναι η εσωτερική διεργασία της διάνοιας. Στόχος του Πλάτωνα είναι να αποβάλλει το μέρος της αίσθησης, διότι αυτό είναι ο φορέας της αυταπάτης. Γι' αυτό ακριβώς τον λόγο η προϋπόθεση του οράν είναι το φως, που αποτελεί την νοητική αρχή και όχι τα ίδια τα μάτια τα οποία συνδέονται με το 'αισθητικό' μέρος.

Κατάλαβε τώρα και όσα θα πω και για τη δεύτερη υποδιαίρεση του νοητού, όπου ενεργεί ο ίδιος ο καθαρός λόγος με τη διαλεκτική δύναμη, χωρίς να παίρνει τις βάσεις ως αρχές αλλά σαν πραγματικά θεμέλια, σαν πάτημα δηλαδή απλώς και αφετηρία για να πάρει τη φόρα του να υψωθεί και ν' ανέβει ως την ανυπόθετη αρχή του παντός και, αφού την αγγίξει, στηριγμένος πάλι σε κείνα που στηρίζονται σ' αυτή, έτσι να κατέβει ως το τέλος [511c] χωρίς διόλου να χρησιμοποιήσει τίποτα αισθητό, αλλά αποκλειστικά τις καθαρές και πάντα ίδιες στις μεταξύ των σχέσεις ιδέες, για να καταλήξει πάλι σε ιδέες.¹⁰

Η μετάβαση στη διάνοια ως δύναμη είναι αυτή που αξιοποιεί την προϋπόθεση, η οποία είναι και η ιδέα του Αγαθού. Αυτά τα τέσσερα τμήματα στα οποία χωρίστηκε η διαδικασία, αποτελούν κατά σειρά [1] το *νου* για το ανώτατο, [2] την *διάνοια* για το επόμενο, το [3] τρίτο είναι η *πίστη* και το [4] τελευταίο η *εικασία*. Σε αυτό το σημείο αναπτύσσονται οι σχέσεις μεταξύ των κατηγοριών, όπου η σχέση ανάμεσα στο νου και την διάνοια αντιστοιχεί στην ιδέα του Αγαθού και τις ιδέες, ως το νοητό μέρος της γραμμής. Ενώ η σχέση ανάμεσα στην πίστη και την εικασία, αντιστοιχεί στην

¹⁰ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

σχέση αντικειμένου και σκιάς ως εικόνας. Νομίζω ότι στην παραβολή της τετμημένης γραμμής είναι εμφανής η ανοδική πορεία που καλείται να εκτελέσει το υποκείμενο, ξεκινώντας από τις σκιές των αισθητών και την πολλαπλότητα των ερμηνειών μέχρι να αντικειμενοποιήσει την γνώση οδηγώντας σε καθαυτές ιδέες. Από εκεί και πέρα ο καθαρός λόγος αναλαμβάνει να συνδέσει τις ιδέες με την ιδέα του Αγαθού. Η παραβολή αυτή αποτελεί τον έναν τρόπο παρομοίωσης με την ιδέα του Αγαθού δείχνοντας και την λογική της πορείας. Με αντίστοιχο τρόπο ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί και την παραβολή του σπηλαίου την οποία θα αναπτύξω αμέσως τώρα, η οποία επίσης περιγράφει την ανοδική πορεία εμπεριέχοντας τα αντίστοιχα στάδια της γραμμής. Απλώς, είναι πιο αναπαραστατική και ενσωματώνει καλύτερα την ιδέα του Αγαθού ως τον ήλιο.

Στην παραβολή του σπηλαίου έχει πολύ μεγάλη σημασία ότι οι άνθρωποι που βρίσκονται εκεί είναι αλυσοδεμένοι. Πρόκειται μάλιστα για δεσμά τα οποία έχουν εγγενή χαρακτηριστικά, κάτι που ερμηνευτικά παραπέμπει σε μια φυσική αδυναμία αντίδρασης και θέασης των πραγμάτων. Φυσικά αυτό συνδέεται με την ανάγκη της αισθητότητας και της όποιας πραγματικότητας προσφέρουν οι αισθήσεις, από τις οποίες δεν γίνεται αρχικά να βγούμε. Εντός αυτού του πλαισίου μέσα στον περιορισμό της αισθητότητας ανήκει και η φωτιά που βρίσκεται σε κάποιο σημείο, η οποία παρέχει κρίσιμα το φως. Το φως είναι η προϋπόθεση του οράν και στην δική μας την περίπτωση προϋπόθεση για να λειτουργεί η αισθητότητα. Το φως της φωτιάς είναι η προσφερόμενη πραγματικότητα των αισθήσεων, η οποία συντελείται μέσω της οράσεως και όχι μέσω του λόγου και της διάνοιας. Οπότε η αισθητή πραγματικότητα είναι αποτελούμενη από εικόνες, των οποίων όμως η αλήθεια είναι προερχόμενη από το φως της φωτιάς. Μοιραία ο Πλάτωνας αντιστοιχεί τις εικόνες αυτές ως σκιές από το φως της φωτιάς πάνω στον τοίχο που υπάρχει εντός του σπηλαίου. Επομένως, από την μια πλευρά τα δεσμά και από την άλλη οι εικόνες που οφείλονται σε καθρεφτίσματα της φωτιάς (δηλαδή σκιές), συνθέτουν τον αισθητό κόσμο των ανθρώπων μέσα στο σπήλαιο και την μόνη πραγματικότητα που μπορούν να γνωρίζουν. Σε αυτό το σημείο ο Πλάτων αναδεικνύει την αυταπάτη που έχει προέλευση από τις αισθήσεις, διότι οι άνθρωποι αυτοί νομίζουν ότι οι σκιές και οι ήχοι που ακούνε ότι είναι πραγματικά αντικείμενα. Χαρακτηριστικό το παράδειγμα όπου μια φωνή από αντίλαλο που θα ακούγονταν, θα αποδίδονταν σε άνθρωπο που δεν τον βλέπουν αλλά βλέπουν την σκιά αυτού.

Και πώς να δουν, αφού είναι αναγκασμένοι να κρατούν ακίνητα
τα [515b] κεφάλια όλη τους τη ζωή;

Ακόμα και από τα αντικείμενα που περνοδιαβαίνουν, άλλο τίποτα από τις σκιές
των;

Τί άλλο βέβαια;

Κι αν θα μπορούσαν να μιλούν μεταξύ τους, δε νομίζεις να πιστεύουν πως τα
ονόματα που δίνουν στις σκιές που βλέπουν να διαβαίνουν εμπρός τους,
αναφέρονται σ' αυτά τα ίδια τα αντικείμενα;

Αναγκαστικά.

Κι αν ακόμα η φυλακή τους έστελνε αντίλαλο από αντικρύ τους, όταν θα

μιλούσε κανείς απ' όσους περνούν, νομίζεις πως τίποτ' άλλο θα φαντάζονταν,
παρά ότι η σκιά είναι εκείνη που μιλά;
Τί άλλο βέβαια;
[515c] Και εξάπαντος, τίποτ' άλλο οι τέτοιοι δε θα πίστευαν αληθινό, παρά
μονάχα εκείνες τις σκιές.¹¹

Το μεγάλο πρόβλημα είναι ότι αυτού του τύπου η πραγματικότητα η προσαρμοσμένη στις αισθήσεις, επειδή είναι πολύ συμβατή με τα αρχικά – ιδρυτικά χαρακτηριστικά του όντος γίνεται και πολύ επιθυμητή. Μοιραία εάν απελευθερωνόταν ένας δεσμώτης και θα του δίνονταν η δυνατότητα να στραφεί προς την ίδια την φωτιά (δηλαδή την αιτία της αισθητότητας), θα του προκαλούνταν άρνηση. Η αναλογία είναι ότι το ίδιο το φως της φωτιάς θα τον τύφλωνε και το οποίο αντιστοιχεί στην μεγάλη δυσκολία της θέασης της προϋπόθεσης του οράν, δηλαδή του φωτός. Η όραση χρησιμοποιεί το φως ως δύναμη για να βλέπει, όταν όμως κληθεί να δει το ίδιο το φως πρέπει να αναχθεί η ίδια στην αιτία του εαυτού της. Το φως εδώ δεν χρειάζεται άλλο φως για να γίνει ορατό, αλλά είναι το ίδιο καθαυτό. Υπό αυτή την έννοια δεν θα έχουμε χρήση της προϋπόθεσης, αλλά πρέπει να γίνει η ίδια η όραση προϋπόθεση του εαυτού της. Άρα κατά κάποιον τρόπο να βγει έξω από τον εαυτό της. Αναπόφευκτα θα υπάρξει αντίδραση σε αυτό και υπό αυτή την έννοια γίνεται επώδυνη η διαδικασία. Οπότε έτσι ξεκινάει αυτή η διαδικασία ως η βαθμιαία μετάβαση από τις σκιές, τα είδωλα και τα καθρεφτίσματα και στην συνέχεια μεταβαίνει στον έναστρο ουρανό με το φως του φεγγαριού. Τέλος, η θέαση θα καταλήξει στο ίδιο το φως του ήλιου, δηλαδή στον ίδιο τον ήλιο.

Αυτός λοιπόν ο κόσμος που βρίσκεται εκτός του σπηλαίου είναι ο νοητός κόσμος, που όταν καταφέρει να τον αντικρύσει μια φορά κανείς δεν θα μπορεί να επιστρέψει στον ορατό κόσμο του σπηλαίου. Στον νοητό κόσμο φυσικά εδρεύει η ιδέα του Αγαθού η οποία είναι φορέας του καλού και του αγαθού, τα οποία είναι επιθυμητά μόνο από αυτούς που μπορούν να αντικρύσουν το Αγαθό. Γι' αυτό πρόκειται για μια ανοδική πορεία επίπονη, διότι για να θεαθεί το Αγαθό πρέπει να γίνει κανείς άξιος αυτού. Οπότε ακόμα και αν επέστρεφε κανείς από τον νοητό έξω κόσμο στο σπήλαιο, ώστε να παροτρύνει τους δεσμώτες να λύσουν τα δεσμά και να μην πιστέψουν στις σκιές, θα έβρισκε μεγάλη αντίδραση. Ο λόγος είναι ότι πρόκειται για μια διαδρομή που μόνο αν την διανύσει κανείς μπορεί να δει και δεν μεταφέρεται μέσα από τα λεγόμενα. Υπό αυτή την έννοια έχουμε την διατάραξη της ψυχής, λόγω της μετάβασης από το σκοτάδι στο φως και το αντίστροφο. Εδώ θα διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο η παιδεία, η οποία θα συμβάλλει προς την στροφή της ψυχής προς το φως και την ιδέα του Αγαθού.

2.2 Παρμενίδης

Πέρα λοιπόν από την πλατωνική *Πολιτεία* στην οποία έχουμε έναν σαφή ορισμό της ιδέας του Αγαθού, υπάρχει ακόμα ένας σημαντικός πλατωνικός διάλογος από τον οποίο θεωρώ ότι μπορεί να αντληθεί σπουδαίο υλικό που παραπέμπει στην

¹¹ Πλάτων *Πολιτεία*, Βιβλίο ΣΤ.

έννοια του θεού στον Πλάτωνα. Πρόκειται για τον πλατωνικό *Παρμενίδη*. Ένα έργο το οποίο θεωρείται ιδιαίτερα δυσνόητο, στο οποίο δεσπόζει η έννοια της μετοχής των αισθητών στις ιδέες. Γίνεται με άλλα λόγια μια διεξοδική ανάλυση της έννοιας του ‘μετέχειν’ και της φύσης των ιδεών (δηλαδή ποια είναι η προέλευσή τους). Κυρίως όμως ο διάλογος αυτός εκ των πραγμάτων καταλήγει να διερευνά την απόλυτη αρχή των ιδεών, η οποία αυτή την φορά δεν ονομάζεται ιδέα του Αγαθού, αλλά *Ένα*. Πρόκειται για ένα άλλο όνομα της ιδέας του Αγαθού, αλλά η ονομασία του δεν είναι τυχαία: αφού η διερεύνηση της φύσης του θεού στον Πλάτωνα είναι μια σχέση της απροϋπόθετης αρχής που οφείλει να είναι μία, σε σχέση με την πολλαπλότητα των ιδεών. Αυτή η σχέση βέβαια είναι πιο ευκρινής και στην διαδικασία του ‘μετέχειν’ των αισθητών ως ‘πολλά’, σε σχέση με την καθαυτή ιδέα του πράγματος η οποία είναι μία. Αξίζει ακόμα να αναφέρω σε αυτή την εισαγωγική παράγραφο ότι πρόκειται για έναν διάλογο, ο οποίος νομίζω φαινομενικά ασκεί δριμυία κριτική μέσω του Παρμενίδη στην καθαυτή ύπαρξη των ιδεών και φυσικά του Ενός. Αλλά μέσα από μια πολύ επιδέξια ακολουθία οκτώ υποθέσεων, θεωρώ ότι θα καταλήξει ο Πλάτωνας στην αναγκαιότητα της ύπαρξης του *Ενός* και των ιδεών αναδεικνύοντας μάλιστα τον αποφαιτικό χαρακτήρα του *Ενός*.

Έχει επίσης μεγάλη σημασία το γεγονός ότι στον διάλογο αυτό η ιδέα του Αγαθού αντιστοιχεί στο *ένα*. Η τροποποίηση της έννοιας εξυπηρετεί πολύ την εννοιολογική διαχείριση, διότι ο παραλληλισμός θα γίνει με τον θεό του Αρεοπαγίτη. Στον Διονύσιο το σύστημα είναι πιο δομημένο εντός των νεοπλατωνικών όρων και ειδικότερα του Πλωτίνου, οπότε η εισαγωγή του *Ενός* από τον Πλάτωνα θα επιτρέψει την σύγκριση των δύο θεών σε μια καλύτερη αναλογία. Ο πλατωνικός *Παρμενίδης* αποτελείται από δύο μέρη. Στην πρώτη ενότητα που είναι σαφώς μικρότερη έχουμε κριτική στην ύπαρξη των πλατωνικών ιδεών, με έναν Σωκράτη υπέρμαχο αυτών και έναν Παρμενίδη που αναδεικνύει τα αδιέξοδα ουσιαστικά του ‘μετέχειν’. Κορυφαίο αντικείμενο αντιπαράθεσης και μέγα ζητούμενο αποτελεί η προέλευση των ιδεών, δηλαδή εάν είναι απόρροια του νου ή διαθέτουν καθαυτή οντολογική ύπαρξη. Στο δεύτερο όμως μέρος του διαλόγου που μας ενδιαφέρει πολύ περισσότερο, παρουσιάζονται οκτώ υποθέσεις μέσα σε μια μη τυχαία σειρά, οι οποίες αρχίζουν και τελειώνουν με την φύση του *Ενός*. Οι πρώτες τέσσερις αντιστοιχούν στην υπόθεση του «τι συμβαίνει εάν το ‘ένα’ υπάρχει, τότε τι συμβαίνει σε σχέση με τον εαυτό του και σε σχέση με τα ‘άλλα’», ενώ οι επόμενες τέσσερις αφορούν την υπόθεση του «τι συμβαίνει εάν το ‘ένα’ δεν υπάρχει, τότε τι συμβαίνει σε σχέση με το ‘ένα’ και τον εαυτό του και τα ‘άλλα’». Επιπλέον, η συλλογιστική και η δομική διάταξη των υποθέσεων αυτών είναι τέτοια, που ξεκινάει η πορεία με μια επέκεινα ύπαρξη του ‘ενός’ μη μετέχοντας στην ουσία: ακολουθώντας μια βαθμιαία και συμμετρική καθοδική πορεία για να καταλήξει όχι απλώς στην μη ύπαρξη του *ενός*, αλλά στο ίδιο το ‘τίποτα’ ως ισχυρότερο ακόμα και της έννοιας του μηδενός.

Στην εργασία αυτή μας ενδιαφέρει σαφέστατα η πρώτη υπόθεση. Σε αυτή την υπόθεση έχουμε την περιγραφή του ‘ενός’ με όρους πλήρους αποφαιτισμού, όπου το ‘ένα’ υπάρχει μην υπάρχοντας. Είναι σαν να παρέχει όλα τα άλλα (δηλαδή τις ιδέες),

με το ίδιο να είναι τόσο αποσυνδεδεμένο από αυτές που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτές δεν μετέχουν σε αυτό. Το σημείο αυτό θα μας φέρει πολύ κοντά στον Διονύσιο όπως θα δούμε. Πιο συγκεκριμένα Του αποδίδουμε μια ύπαρξη ως ότι «το ένα είναι ένα».¹² Δεν αποτελείται από μέρη, δεν είναι ον, δεν εμπεριέχεται από κάτι και φυσικά επειδή δεν μετέχει στο Είναι δεν έχει εαυτό¹³. Όλοι αυτοί οι στερητικοί προσδιορισμοί είναι που το επιτρέπουν να υπάρχει αποφαστικά έτσι ώστε να επιτελεί τον ρόλο του. Αυτός είναι το να είναι το 'ένα', διότι εάν οτιδήποτε του αποδίδαμε θα γινόταν 'δύο' και ως εκ τούτου μπορούν να είναι όλα τα άλλα απορρέοντα από αυτό, κάτι που θα συμβεί στις επόμενες τρεις υποθέσεις. Υπό αυτή την έννοια ο ρόλος του είναι να αποτελεί την απόλυτη πρώτη αρχή, η οποία αρχή είναι οντολογικά αποσυνδεδεμένη από τα παραγόμενα ώστε να διασφαλίζεται η αυτονομία της, μη μετέχοντας σε αιτιακές σχέσεις που ανήκουν στο νόημα και το Είναι¹⁴. Αυτή η αποδέσμευση από το 'νοείν' όσο και αν εκφράζει μια νεοπλατωνική ερμηνεία, απελευθερώνει το κύρος της πρώτης αρχής.

Λοιπόν κάτι διαφορετικό είναι το περιέχον και διαφορετικό το περιεχόμενο. Γιατί ολόκληρο το ίδιο πράγμα δεν θα παθαίνει και δεν θα ενεργεί ταυτόχρονα. Και έτσι το ένα δεν θα ήταν πλέον ένα αλλά δύο. Δεν γίνεται αυτό. Άρα το ένα δεν υπάρχει κάπου, ούτε μέσα στον εαυτό του, ούτε ενυπάρχοντας μέσα σε κάτι άλλο. Δεν υπάρχει κάπου.¹⁵

Σε αυτή λοιπόν την πρώτη υπόθεση ο Παρμενίδης παρουσιάζει μια έννοια η οποία διέπεται από όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που συναντούμε στην ιδέα του Αγαθού. Κανένας κατηγορηματικός προσδιορισμός δεν μπορεί να του αποδοθεί, το ίδιο είναι χωρίς εαυτό και ανύπαρκτο, ενώ ακόμα καλύτερα ως προς την σύνδεση με τον Διονύσιο το Αγαθό δεν γνωρίζεται. Παρόλα αυτά θα αποτελέσει αιτία για την ύπαρξη των ιδεών. Οπότε εκτιμώ ότι το 'ένα' της 1^{ης} υπόθεσης μπορεί να βρει εξαιρετική αντιστοιχία με αυτό που θα ονομάζαμε θεό στον Πλάτωνα. Αυτή τώρα η 1^η υπόθεση που σαφέστατα θεμελιώνει την αποφαστική ιδέα του Αγαθού στην πλέον ενδεικτική μορφή της, παρουσιάζει μια πολύ ενδιαφέρουσα εννοιολογική συγγένεια με την αντίστοιχη 5^η υπόθεση του συγκεκριμένου διαλόγου. Ο λόγος είναι ότι στην 5^η υπόθεση εμφανίζεται η καταφατική μορφή του θεού που θα δούμε στον Διονύσιο. Πιο συγκεκριμένα στην 5^η υπόθεση υποστηρίζεται ότι υπάρχει 'το ένα που δεν υπάρχει'. Το ενδιαφέρον σε αυτή την υπόθεση είναι ότι τώρα αυτή η ανυπαρξία του 'ενός' μετέχει στο υπάρχουν, με αποτέλεσμα να εμφανιστούν προκειμένες προσέγγισής του. Σε κάποιον βαθμό έχουμε μια γνώση της αγνωσίας, αφού θα γνωρίσουμε την μη ύπαρξη. Στην 5^η υπόθεση η μη ύπαρξη αφορά το ίδιο το 'ένα', αλλά έχουμε όμως μετοχή και επομένως ενεργοποιείται μια γνωσιακή διαδικασία που

¹² Gregory Vlastos, *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου. (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1990), 483.

¹³ Reginald E. Allen, *The Dialogues of Plato Volume 4: Plato's Parmenides*, Revised Edition (New Haven and London: Yale University Press, 1997), 246.

¹⁴ Francis Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides Way of Truth and Plato's Parmenides* (Routledge & Kegan Paul 3rd edition, 1951), 178.

¹⁵ Πλατων, *Παρμενίδης* μτφρ – σχολ. Μ. Δενδρινός – Α. Γρίβα. (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2021), 349 – 351.

καθιστά κάτι υπαρκτό από την πλευρά του γνωστικού υποκειμένου. Δηλαδή στο επίπεδο της υλοποίησης πρόκειται ουσιαστικά για δύο νοήματα. Ένα νόημα αυτοαναφοράς σύμφωνα με το οποίο το 'ένα' δεν υπάρχει όταν 'μιλάει' για τον εαυτό του μετέχοντας στο 'μη Είναι' και ένα άλλο νόημα ετεροαναφοράς, σύμφωνα με το οποίο υπάρχει η 'μη ύπαρξή' του, επειδή είναι κάτι που το ισχυριζόμαστε 'εμείς' ώστε να νομιμοποιήσουμε την μη ύπαρξή του. Πολύ χαρακτηριστικό το απόσπασμα που ακολουθεί.

Πρώτον λοιπόν πρέπει σε αυτό το ένα να υπάρχει το εξής, δηλαδή να υπάρχει γνώση αυτού, διαφορετικά ούτε θα γνωρίζει τι λέει, όταν κάποιος πει αν το ένα δεν υπάρχει...Και βέβαια το ένα που δεν υπάρχει μετέχει και του εκείνου και του κάποιου και αυτού... ούτε θα μπορούσε να λέγεται κάτι, εάν αυτό το ένα δεν μετείχε του κάποιου ούτε των άλλων τοιούτων.... Δεν μπορεί λοιπόν το ένα να υπάρχει, εάν βέβαια δεν υπάρχει, τίποτα όμως δεν το εμποδίζει να μετέχει των πολλών...¹⁶

Το πιο εντυπωσιακό στοιχείο σύνδεσης μεταξύ των δύο υποθέσεων είναι το γεγονός ότι στην πρώτη θετική υπόθεση το 'ένα' δεν μετέχει της ουσίας, ενώ στην 5^η και πρώτη αρνητική το 'ένα που δεν υπάρχει' μετέχει της ουσίας. Στο 'ένα' της πρώτης που υπάρχει δεν αποδίδεται κανένας προσδιορισμός, μέχρι που φτάνουμε στο σημείο που να μην το γνωρίζουμε, να μην υπάρχει, να μην λέγεται και τίποτα να μην μπορεί να του αποδοθεί ως κατηγορικός προσδιορισμός. Αντίθετα στο μη ον το 'ένα που δεν υπάρχει' να μπορούν να του αποδοθούν όλοι οι προσδιορισμοί, δηλαδή μετέχει της ουσίας πάνω απ' όλα, αλλά και κινείται και στέκεται και γνωρίζεται και βεβαίως δεν εμποδίζεται η ύπαρξη των άλλων 'πολλών'. Επομένως, έχουμε μια ύπαρξη με σημείο αναφοράς τον εαυτό του 'ενός' που δεν υπάρχει όμως ως προς εμάς, αφού δεν μετέχει του 'υπάρχειν' και μια μη ύπαρξη ως προς τον εαυτό του 'ενός', η οποία μετέχει του 'υπάρχειν' ως προς εμάς. Αυτή η σχέση του 'ενός' με τα 'πολλά' δηλαδή τις ιδέες, είναι στην πραγματικότητα η σχέση του νοώντος υποκειμένου ως γνωστική δύναμη με την ιδέα του Αγαθού. Στην 1^η υπόθεση έχουμε ρήγμα στο μετέχειν, το οποίο όμως εξυπηρετεί την αυτονόμηση του 'ενός' και το οποίο υπάρχει ως προς τον εαυτό του και όχι ως προς εμάς. Στην 5^η υπόθεση αντιστρέφεται η διαδικασία αλλά χάνεται η αιτιακή σύνδεση, διότι απαξιώνεται η μη ύπαρξη του 'ενός' και μένουν οι ιδέες χωρίς προέλευση.

Πάντως σε γενικές γραμμές και νομίζω ότι αυτό είναι και το κρίσιμο ζήτημα, η 1^η υπόθεση εκπροσωπώντας αυτόν τον αποφασισμό αναδεικνύει την ύπαρξη του θεού ως επέκεινα του Είναι. Αυτός ο αποφαστικός χαρακτήρας του επιτρέπει να μην υπάρχει, αλλά την ίδια στιγμή να παράγονται από αυτό οι ιδέες. Η μη ύπαρξή του αφορά το γνωσιακό σκέλος εμποδίζοντας την μετοχή των ιδεών σε αυτό. Αυτή την κατάφαση την βρίσκουμε βέβαια στην 5^η υπόθεση όπου έχουμε μετοχή, αλλά εκεί η ανυπαρξία του 'ενός' λαμβάνει απαξιωτικά γνωρίσματα. Εμάς μας ενδιαφέρει μια ανυπαρξία του 'ενός' υπό το πρίσμα του αοράτου και όχι του μη υπαρκτού με κριτήριο τον εαυτό του. Πρόκειται για μια αντίφαση στην οποία το ον μετέχει στο 'μη

¹⁶ Πλάτων *Παρμενίδης*, 160d4, 160e2 – 161a3, Δενδρινός, 455.

είναι' και το μη ον μετέχει στο 'είναι', διότι κάθε φορά συγκρούονται η οπτική του βλέποντος με το ορώμενο. Σε γενικές γραμμές πάντως νομίζω ότι η συνολική θεματική της πρώτης υπόθεσης συνοψίζεται στο παρακάτω απόσπασμα, το οποίο περιλαμβάνει τα βασικά γνωρίσματα του 'ενός' ως την ιδέα του Αγαθού.

Επομένως το ένα με κανένα τρόπο δεν μετέχει στην ουσία. Δεν φαίνεται να μετέχει. Επομένως με κανένα τρόπο το ένα δεν υπάρχει. ... Επομένως ούτε ονομάζεται ούτε λέγεται ούτε υπάρχει δόξα γι' αυτό ούτε μπορούμε να το γνωρίσουμε, ούτε κάποιο από τα όντα έχει αίσθηση αυτού.¹⁷

2.3 *Τίμαιος*

Μέχρι στιγμής στις δύο προαναφερθείσες ενότητες προσδιορίστηκε η έννοια του θεού στον Πλάτωνα, ως η έννοια του Αγαθού προερχόμενη από την *Πολιτεία* και ως το ένα το οποίο το συναντήσαμε στον *Παρμενίδη*. Και στις δύο περιπτώσεις τα γνωρίσματα είναι ερμηνευτικά παραπλήσια όχι μόνο στο επίπεδο του καθαυτού θεού, αλλά και στις επόμενες κατηγορίες με προεξέχοντα τις πλατωνικές ιδέες. Κάτι αντίστοιχο θα επιδιώξω να αναδείξω και εδώ σε ένα ακόμα σπουδαίο έργο του για τον εντοπισμό της έννοιας του θεού στον Πλάτωνα, αλλά και των νοητών ιδεών. Το υλικό αυτό μπορεί να εντοπιστεί στον πλατωνικό *Τίμαιο*, στον οποίο ενδεχομένως η έννοια του θεού να μην είναι τόσο emphatic όπως στα άλλα δύο έργα, αλλά εμφανίζεται μια άλλη οντολογική κατηγορία ανώτερη των ιδεών που είναι η *Υποδοχή*. Στον *Τίμαιο* η έννοια του θεού ίσως γίνει πιο αμφιλεγόμενη, αφού ερμηνευτικά θα μπορούσε ο θεός να είναι το *υπόδειγμα* χωρίς όμως να είναι σαφές από τα κείμενα. Το ενδιαφέρον όμως είναι ότι η *Υποδοχή* που ούτως ή άλλως βρίσκεται πολύ κοντά στην θεϊκή οντότητα, θα μπορούσε να αντιστοιχήσει στο αρεοπαγитικό *καθαυτό είναι*. Εδώ πρόκειται για μια αναλογία που δεν νομίζω ότι την συναντάμε στην *Πολιτεία* και τον *Παρμενίδη*. Υπό αυτή την έννοια ενώ έχουμε έναν πιο «ήπιο» θεό, εμφανίζεται με άλλο τρόπο κάτι ανώτερο από τις ιδέες.

Αραγε υπάρχει μια φωτιά, πλήρως αυτόνομη και αυτάρκης; Υπάρχουν όλες αυτές οι οντότητες για τις οποίες χρησιμοποιούμε πάντοτε την έκφραση «αυτό καθαυτό»; Η μήπως όσα βλέπουμε με τα μάτια μας και όσα άλλα συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις του σώματός μας είναι και τα μόνα αληθινά; Μήπως δεν υπάρχει απολύτως τίποτε άλλο πέρα από αυτά, οπότε μάταια ισχυριζόμαστε ότι υπάρχει μια νοητή Ιδέα κάθε πράγματος; Μήπως η ιδέα δεν είναι τίποτα περισσότερο από απλή λέξη;¹⁸

Ο Πλάτωνας λοιπόν στον *Τίμαιο* χρησιμοποιεί μια ακόμα αναλογία σύμφωνα με την οποία θεωρούμε ότι κάποιος έχει κατασκευάσει από χρυσό όλα τα δυνατά γεωμετρικά σχήματα, τα οποία με την σειρά τους προσφέρουν ύπαρξη σε νέες οντότητες από το υλικό τους. Για παράδειγμα, μια χρυσή σφαίρα στο αισθητό επίπεδο, ενδεχομένως να προέκυψε από το χρυσό γεωμετρικό σχήμα της σφαίρας και

¹⁷ Πλάτων, *Παρμενίδης*, 141e7 – 142a7. Στο ίδιο, 367.

¹⁸ Πλάτων *Τίμαιος*, 51c – 51d. Εισαγωγή Μετάφραση Σχόλια. Βασίλης Κάλφας. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, έκτη έκδοση, 2020, σελ. 243.

το χρυσό γεωμετρικό σχήμα του τριγώνου να έδωσε ένα χρυσό τριγωνικό σκεύος. Όταν όμως θελήσουμε να ρωτήσουμε για την αλήθεια του όντος που θα οδηγήσει στην ανώτατη αρχή, θα πρέπει να εννοήσουμε την παραχθείσα πολλαπλότητα όχι μόνο στο επίπεδο του αρχικού σχήματος το οποίο έχει μορφή τριγώνου ή κύκλου, αλλά στο έσχατο που είναι το καθαυτό υλικό το οποίο είναι ο χρυσός. Ο χρυσός δηλαδή προηγείται από την μορφή, αφού είναι το πρώτο και μετά έρχονται τα σχήματα έστω και σε θεωρητικό πλαίσιο. Εξάλλου τα αισθητά όντα απλά μοιάζουν με την ιδέα του τριγωνικού, ενώ και η χρυσή ιδέα του τριγωνικού έχει προκύψει από τον ενιαίο χρυσό. Τα διάφορα σχήματα και τα παραγόμενά τους είναι απλώς μετασχηματισμοί, γι' αυτό και παράγονται οι υποκατηγορίες. Εκείνο όμως που παραμένει αμετάβλητο, κοινό και κυρίως αμέτοχο της διαδικασίας είναι ο χρυσός καθαυτός, ο οποίος δέχεται όλα τα σώματα ως ιδέες. Υπό αυτή την έννοια μπορεί να του αποδοθεί η ίδια και μοναδική ονομασία.

Υποθέστε ότι κάποιος έχει κατασκευάσει από χρυσό όλα τα δυνατά γεωμετρικά σχήματα, αλλά, αντί να σταματήσει, συνεχίζει διαρκώς να πλάθει νέα από το υλικό των παλαιότερων. Αν τώρα έρθει κάποιος και, δείχνοντας ένα από τα σχήματα, ρωτήσει τι ακριβώς είναι, η πλησιέστερη στην αλήθεια απάντηση είναι ότι είναι χρυσός· δεν πρέπει ποτέ να απαντήσουμε με τρόπο που να δίνει την εντύπωση ότι το τρίγωνο και όλα τα άλλα σχήματα που πλάθονταν μέσα στον χρυσό εξακολουθούν να υπάρχουν, ενώ έχουν ήδη μετασχηματιστεί... Το ίδιο ισχύει και για την οντότητα που δέχεται όλα τα σώματα. Πρέπει πάντοτε να της αποδίδεται η ίδια ονομασία. Γιατί δεν ξεφεύγει ποτέ και στο παραμικρό από τη δική της δικαιοδοσία – δέχεται αιωνίως τα πάντα, χωρίς ωστόσο η ίδια να αφομοιώνει ποτέ ούτε και το ελάχιστο από τα χαρακτηριστικά που έχουν τα εισερχόμενα. Λειτουργεί επομένως ως φυσικό εκμαγείο για το καθετί· εκμαγείο που κινείται και αναδιαμορφώνεται από τα εισερχόμενα, έτσι ώστε εξαιτίας τους να δημιουργείται η εντύπωση ότι κατά καιρούς αλλοιώνεται.¹⁹

Αυτή λοιπόν η θεϊκή οντότητα δέχεται αιωνίως τα πάντα χωρίς ωστόσο η ίδια να τα αφομοιώνει ούτε στο ελάχιστο από τα χαρακτηριστικά του εισερχόμενου. Πρόκειται για ένα φυσικό εκμαγείο στο οποίο εισέρχονται και εξέρχονται τα όντα, χωρίς το εκμαγείο να τροποποιείται στο ελάχιστο. Ο κρίσιμος ρόλος ωστόσο του εκμαγείου είναι ότι αυτός δίνει την εκάστοτε μορφή, ενόσω το ίδιο είναι άμορφο. Παρόλο που τα εισερχόμενα μορφοποιούνται σύμφωνα με αρχές από τα αιώνια όντα όπου τα αποτυπώματά τους αποφεύγει ο Πλάτων να αναφέρει εδώ την προέλευση, έχουμε όμως την υποδοχή η οποία σχηματίζει το αποτύπωμα. Ενδεχομένως ο 'προγραμματισμός' της υποδοχής να γίνεται από κάπου αλλού (οδηγίες ως εντολές για το τρίγωνο), αλλά την μορφοποίηση ως εκτέλεση την πραγματοποιεί η υποδοχή. Μοιάζει να μην είναι δική της απόφαση, αλλά αυτή είναι που μορφοποιεί. Επί της ουσίας η υποδοχή κυοφορεί όλα τα δυνατά ενδεχόμενα, μετατρέπόμενη η ίδια σε μια κοινή άμορφη βάση, απαλλαγμένη η ίδια από όλες τις μορφές και χωρίς να επηρεάζει η δική της όψη. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που αναφέρει ο Πλάτωνας, όπως ότι αυτή η υποδοχή θα μπορούσε να παρομοιαστεί ως η βάση των αρωματικών

¹⁹ Πλάτων *Τίμαιος*, 50a – 50c, σελ 239 – 240.

ουσιών· δηλαδή η χρήση τελείως άοσμων υγρών τα οποία θα δεχθούν την μίξη των αρωματισμένων και των οποίων η σύνθεση που θα συντελεστεί χάρη στην βάση, θα δώσει το παραχθέν άρωμα. Αντίστοιχα η υποδοχή είναι η τελείως λεία επιφάνεια που να μην διαθέτει κανένα σχήμα, ώστε να αποτυπώσουμε πάνω της το σχήμα που θέλουμε.

...για να μπορέσει το αποτύπωμα να παρουσιάσει όλη την ποικιλία όλων των δυνατών μορφών, η μοναδική λύση είναι η κατάλληλη προετοιμασία της ίδιας της Υποδοχής μέσα στην οποία θα έρθει να σχηματιστεί το αποτύπωμα· κι αυτό σημαίνει ότι η Υποδοχή πρέπει να είναι απολύτως απαλλαγμένη από όλες τις μορφές που μέλλει να δεχθεί απ' έξω. Γιατί, αν διατηρούσε ομοιότητα με κάποιο από τα εισερχόμενα, κάθε φορά που θα υποδέχονταν το αντίθετο ή το εντελώς διαφορετικό, θα το παραμόρφωνε αφού θα παρενέβαλλε τη δική της όψη. Επομένως, αυτό που θα δεχθεί στο εσωτερικό του τα πάντα πρέπει να είναι απαλλαγμένο από κάθε μορφή..²⁰

Συνοψίζοντας τώρα την συνολική λειτουργία ο Πλάτωνας αποδίδει στην υποδοχή τα γνωρίσματα του άμορφου και του αμετάβλητου, υπό την έννοια ότι δεν επηρεάζεται από την λειτουργία που επιτελεί. Παρόλο που η υποδοχή αποσυνδέεται από τις μορφοποιημένες ιδέες, δεν είναι ο θεός στον Πλάτωνα. Ο Πλάτωνας αντιστοιχεί το εκμαγείο ως την υποδοχή με την μητέρα, διότι μέσα σε αυτό γεννιέται το εξερχόμενο το οποίο είναι το 'παιδί', δηλαδή αυτό που γεννιέται. Το τρίτο και έσχατο όμως είναι το υπόδειγμα, το οποίο είναι ο 'πατέρας' δηλαδή ο φορέας του αποτυπώματος. Το σημείο αυτό δεν το αναλύει ο Πλάτωνας περαιτέρω αλλά σε ερμηνευτικό επίπεδο είναι αυτός που αποφασίζει την μορφή, δηλαδή είναι η αιτία της μορφής. Ιδωμένο έτσι το υπόδειγμα όσο και αν παραπέμπει στις καθαυτές ιδέες αρχικά, δεν νομίζω ότι εκφράζει αυτές. Περισσότερο θεωρώ ότι το υπόδειγμα αναφέρεται στην αιτία των ιδεών όχι υπό το σκέλος της πραγματώσεως, όσο υπό το πρίσμα της χορηγούμενης εντολής στο εκμαγείο για την υλοποίηση και υπό αυτή την έννοια εντοπίζω στο υπόδειγμα (που είναι και ο πατέρας) τον πλατωνικό θεό. Εξάλλου αυτό το αποτύπωμα θα προκύψει σύμφωνα με την εικόνα και την μίμηση του αρχετύπου και όταν αναφερόμαστε συνολικά στην αιτία του αρχέτυπου, είναι σαν να αναφερόμαστε σε ένα αρχέτυπο (δυνάμει DNA) το οποίο περικλείει όλες τις δυνατές μορφές πριν ακόμα αυτές μορφοποιηθούν από την υποδοχή. Το γεγονός ότι η υποδοχή μορφοποιεί σίγουρα δημιουργεί ζητήματα, διότι τίθεται το πρόβλημα ως προς το που βρίσκονται δυνάμει αυτές οι δυνατές μορφές.

Το ενδιαφέρον πάντως από αυτή την σχέση 'πατέρα, μητέρας και παιδιού' είναι ότι όσο και αν δεν είναι τόσο ορατή η φύση του θεού εδώ ως υπόδειγμα, έχουμε την υποδοχή· η οποία είναι μια κατηγορία που εκτιμώ ότι μοιάζει με την αρεοπαγιτική κατηγορία του καθαυτό είναι. Το καθαυτό είναι διαμεσολαβεί ανάμεσα στον θεό και τις ιδέες ίσως με τον ίδιο τρόπο που και εδώ έχουμε την υποδοχή. Η τελευταία δίνει ύπαρξη κυρίως αφού πραγματώνει, εμπειρόχοντας από κάπου αλλού όλες τις δυνατές μορφές ενόσω η ίδια δεν έχει καμιά μορφή. Το καθαυτό είναι όπως θα δούμε

²⁰ Πλάτων *Τίμαιος*, 50e – 51a. Σελ. 241.

αργότερα προσφέρει περισσότερο την ύπαρξη παρά την μορφή, όπως και ο χρυσός δίνει την ύλη και όχι την μορφή. Η αιτία της μορφής μοιάζει να παραπέμπει σε αυτόν που χειρίζεται το εκμαγείο. Στον *Τίμαιο* πάλι αμέσως μετά ο Πλάτωνας αναφέρεται σε τρία είδη όντων τα οποία δομούν την σύνολη πραγματικότητα. Πρόκειται για το [1] *Είναι*, [2] το *Γίνεσθαι* και [3] την *Χώρα*. Σε αυτού του τύπου τον διαχωρισμό στην κορυφή βρίσκεται το *είναι*, το οποίο επίσης ο Πλάτωνας το ονομάζει το 'Ον'. Αυτό τώρα το *είναι* ο Πλάτωνας στους στίχους 52a – b, το περιγράφει σύμφωνα με όλα εκείνα τα γνωρίσματα που αποδίδουμε στον θεό. Πιο συγκεκριμένα το χαρακτηρίζει αμετάβλητο είδος, αγέννητο και ανώλεθρο. Δεν δέχεται στο εσωτερικό του τίποτα άλλο από πουθενά και βεβαίως δεν εισέρχεται το ίδιο πουθενά. Είναι αόρατο και εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις, αλλά υπόκειται στην εποπτεία της νόησης.

Αφού έτσι έχουν τα πράγματα, πρέπει να συμφωνήσουμε ότι υπάρχουν τρία είδη όντων. Πρώτο είναι το αμετάβλητο είδος, το αγέννητο και ανώλεθρο· δεν δέχεται στο εσωτερικό του τίποτα άλλο από πουθενά, ούτε όμως και το ίδιο εισέρχεται σε κανένα άλλο· είναι αόρατο και εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις, υπόκειται όμως στην εποπτεία της νόησης.²¹

Αναλύοντας τα παραπάνω δεδομένα εκτιμώ ότι σε αυτό το σημείο ο Πλάτωνας περιγράφει ένα ον, το οποίο είναι κάτι ανάμεσα στην ιδέα του Αγαθού και το εκμαγείο δηλαδή την υποδοχή. Εμφανίζονται στοιχεία της θεϊκής φύσης όπως είναι το αόρατο, το αγέννητο και το αμετάβλητο, αλλά την ίδια στιγμή υπόκειται στην εποπτεία της νόησης. Είναι ανώτερο αυτό το Ον από την υποδοχή, αφού δεν δέχεται στο εσωτερικό του κάτι και εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις. Υπό αυτή την έννοια πρόκειται για ένα Ον που μοιάζει με το *καθαυτό είναι* του Αρεοπαγίτη, αλλά με ανώτερα χαρακτηριστικά από την αντιστοιχία της *υποδοχής* με το *καθαυτό είναι*. Υπό αυτή την έννοια αυτό θα μπορούσε να είναι το 'πλατωνικό καθαυτό είναι' που έχουμε στον Διονύσιο, αλλά σε ένα ανώτερης τάξεως επίπεδο σε σχέση με την υποδοχή.

²¹ Πλάτων *Τίμαιος*, 52a – 52b. Σελ. 245.

Κεφάλαιο 3^ο

Η έννοια του Θεού στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη

3.1 Η Αποφατική και η Καταφατική πορεία

Στο κεφάλαιο αυτό θα γίνει η παρουσίαση της έννοιας του θεού που συναντάμε στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Το βασικό σύγγραμμα στο οποίο ο Διονύσιος παρουσιάζει τις απόψεις του είναι το *Περί Μυστικής Θεολογίας*. Πρόκειται για ένα σύντομο έργο στο οποίο ο θεός ορίζεται ως ο ‘θείος γνώφος’. Προτού ξεκινήσω την παρουσίαση των απόψεων του Αρεοπαγίτη, κρίνω σκόπιμο να αναφέρω ότι έχει καθιερωθεί στην ακαδημαϊκή έρευνα η σύγκριση της έννοιας του θεού στον Διονύσιο σε σχέση με το πλωτινικό Εν και τον γενικότερο νεοπλατωνισμό. Αυτό είναι κάτι που το βρίσκω απόλυτα δικαιολογημένο, λαμβάνοντας υπόψη και την χρονική περίοδο που γράφει ο Διονύσιος, το να είναι επηρεασμένος σαφέστατα από την νεοπλατωνική παράδοση στην οποία καθοριστικός είναι και ο Πρόκλος. Βασικός άξονας και αιτία αυτής της συγκριτικής αποτελεί το γεγονός ότι στην νεοπλατωνική παράδοση τον ρόλο του θεού καταλαμβάνει το Εν. Το Εν ανήκει σε μια ιεραρχική διαδικασία και αποτελεί την προϋπόθεση του νου με το νοούμενο. Ο βασικότερος όμως λόγος της παραδοσιακής συγκριτικής του Διονυσίου με τον νεοπλατωνισμό, βρίσκεται στο γεγονός ότι το εμπόδιο προς την θέαση του Ενός βρίσκεται στο ίδιο το υποκείμενο ως νόηση και όχι εκτός του εαυτού του. Αυτή νομίζω ότι αποτελεί και την μεγαλύτερη διαφορά με τον Πλάτωνα.

Η περιγραφή όμως της φύσης του θεού στον Διονύσιο μπορεί να γίνει πιο ολοκληρωμένη, όταν είναι ιδωμένη και από την οπτική του υποκειμένου. Όσο και αν το γενικό σκεπτικό απαιτεί αποσύνδεση από το νοών υποκείμενο, νομίζω ότι έχει σημασία να αξιοποιηθεί και η καταφατική θεολογία, η οποία αφορά τις ίδιες τις ενέργειες του θεού εκφρασμένες στο Είναι. Τα κείμενα που εστιάζουν στην πορεία αυτή τα συναντούμε κυρίως στο *Περί Θείων Ονομάτων* και το βασικό γνώρισμα της πορείας αυτής είναι ότι πρωταγωνιστεί η νόηση, ενώ έχουμε αποκάλυψη των ενεργειών του θεού. Πρόκειται για μια βιωματική εμπειρία μέσω της αποκαλύψεως στην οποία αποκαλύπτονται εικόνες και ιδέες που μπορούν να μας κατευθύνουν, δεν αποτελούν διατύπωση λογικών σχέσεων και εννοιών που προσφέρουν στις νοητικές μας ικανότητες μια θετική γνώση της θείας φύσης, αλλά εικόνες που μπορούν να μας διαπλάσουν για την θεωρία Εκείνου που υπερβαίνει κάθε σύλληψη²². Η καθοδική πορεία της καταφατικής θεολογίας αναμένεται να βρει έντονη εννοιολογική συγγένεια με τις πλατωνικές ιδέες, οι οποίες αποτελούν τον διαμεσολαβητικό παράγοντα ανάμεσα στον αισθητό κόσμο των ειδώλων και στον νοητό όπου και ανήκουν. Πιο συγκεκριμένα, η περιοχή στην οποία αναφέρεται η καταφατική θεολογία αντιστοιχεί στο φιλοσοφικό επίπεδο με ζητήματα που άπτονται της αιτίας

²² Διονυσίου Αρεοπαγίτου. *Περί Μυστικής Θεολογίας*. Μτφ. Σ. Γουνελάς, (Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 2002). Vladimir Lossky. *Theologie mystique de l' Eglise d' Orient*, Aubier 1994. Vladimir Lossky. *Ο Θείος Γνώφος*, 34.

των όντων και των πρώτων αρχών. Όλες οι αρχές των όντων, επειδή μετέχουν στο Είναι γι' αυτό και υπάρχουν και είναι αρχές, πρώτα υπάρχουντας και έπειτα όντας αρχές. Σε γενικές γραμμές πάντως βρισκόμαστε στον κόσμο του Είναι και στο αιτιακό εκείνο πλαίσιο σύνδεσης του νοητού με το αισθητό.

Στην παρούσα εργασία όμως η συγκριτική διαδικασία στρέφεται σε σχέση με τον πλατωνικό θεό, ο οποίος γενικά προσδιορίζεται ως η ιδέα του Αγαθού. Επειδή όμως στον Διονύσιο η έννοια του θεού συγγενεύει περισσότερο με το πλωτικό Έν (παρόλη την σπουδαία οντολογική διαφορά που θα αναδειχθεί και εδώ), νομίζω θα αποδεικνύονταν πολύ χρήσιμο να συμπεριληφθεί στην σύγκριση και το πλατωνικό ένα που συναντούμε στον *Παρμενίδη*. Ειδικά μάλιστα το σκέλος του αποφασισμού που είναι πολύ έντονο στην 1^η υπόθεση του συγκεκριμένου πλατωνικού διαλόγου, θα αποδειχθεί πολύ χρήσιμο για να αναδειχθούν οι αναλογίες σε σχέση με το είδος του θεού στον Διονύσιο. Βέβαια σε όλες τις περιπτώσεις κάθε φορά όταν φτάνουμε στον προσδιορισμό της φύσης του θεού έχουμε υπέρβαση της κλασικής αντινομίας ανάμεσα στο ένα και το πολλαπλό (δηλαδή ανάμεσα στο νοών και το νοούμενο), απλώς αλλάζει η ένταση της αποσύνδεσης του θεού από τα παραγόμενά του. Στην περίπτωση του Αρεοπαγίτη η αποσύνδεση αυτή θα λάβει τα πιο ακραία χαρακτηριστικά όπως θα δούμε. Έχει επίσης μεγάλη σημασία να αναφερθεί το γεγονός ότι κατά αναλογία με τον Πλάτωνα θα συναντήσουμε στον Διονύσιο επίσης δύο πορείες, μία καταφατική και μία αποφατική. Η αποφατική θα είναι αυτή της ανόδου προς την θέαση του ενός, ενώ η καταφατική ο τρόπος που παράγονται το είναι και τα κατηγορήματα από τον θεό.

Για τον Διονύσιο οι δύο αυτοί άξονες αντικατοπτρίζουν δύο πορείες: Η μία είναι η **καταφατική** και η άλλη είναι η **αποφατική**. Η καταφατική βεβαίως προσφέρει μια ορισμένη γνώση του θεού, αφού ουσιαστικά εκφράζεται μέσα από τα παραγόμενα τα οποία είναι φορείς των ιδιοτήτων και του *είναι*. Η κρίσιμη όμως πορεία είναι η αποφατική – αρνητική, της οποίας επειδή ακριβώς το κύριο γνώρισμά της είναι ότι η άγνοια θα αποτελέσει την τέλεια οδό. Βρισκόμαστε ουσιαστικά στην σοφία της αγνωσίας, διότι μόνο έτσι μπορούμε να αποβάλλουμε τον εμποδιστικό παράγοντα προς την θέαση του θεού, που είναι η ίδια η γνώση ως πράξη του νοείν. Εδώ φυσικά βρίσκεται και η ουσιαστική αντιστοιχία με τον Πλωτίνο. Πιο συγκεκριμένα, ο Διονύσιος υποστηρίζει ότι η πράξη της επίγνωσης της θέασης του θεού συνεπάγεται μη θέαση του ίδιου του θεού, αλλά θέαση της καθαυτής αντίληψης ότι αυτό είναι θεός. Πρέπει να μην γνωρίζουμε το τι βλέπουμε, διότι ο καθαυτός θεός υπερβαίνει αυτό που θα ονομάζαμε γνώση. Προβαίνοντας με αρνήσεις υψωνόμαστε από τις κατώτερες βαθμίδες του *είναι* και πλησιάζουμε τον Άγνωστο μέσα στον τέλειο γνώφο της αγνωσίας. Ο τελικός σκοπός ουσιαστικά είναι η απαλλαγή από καθετί ορατό, δηλαδή τόσο από το υποκείμενο που πραγματοποιεί την σύλληψη όσο και από το αντικείμενο που είναι το ορώμενο.

3.2 *Θείος Γνόφος*

Αρχίζοντας την ανάλυση θα ήθελα να τονίσω την λέξη ‘γνόφος’, η οποία είναι ένας μεσαιωνικός όρος και σημαίνει σκοτάδι. Επομένως ο Διονύσιος μας καλεί να δούμε το σκοτάδι; Όχι ακριβώς, αλλά εδώ βρίσκεται και μια σπουδαία διαφορά σε σχέση με Πλάτωνα και Πλωτίνο. Το φως για τον Διονύσιο είναι η γνώση, η οποία επίσης είναι και η προϋπόθεση του οράν. Επειδή όμως στον Αεροπαγίτη ο θεός είναι πιο πάνω από την προϋπόθεση του οράν θα προκύψει αναγκαιότητα της απόρριψης της προϋπόθεσης του οράν, ώστε να ανεβούμε ακόμα πιο πάνω. Ο τελικός σκοπός δεν είναι η θέαση του σκοταδιού μιας και προφανώς ο θεός δεν είναι το σκοτάδι, αλλά η εξάλειψη του καθαυτού φωτός, διότι αυτό ως φως εμποδίζει την θέαση αυτού που θέλουμε να δούμε. Υπό αυτή την έννοια ο θεός στον Διονύσιο δεν είναι ότι είναι ανύπαρκτος ως μη υπάρχων, αλλά έχει σημασία να μην είναι ορατός. Είναι άλλο πράγμα η εγγενής αδυναμία θέασης του θεού ως απόρροια της συγκρότησης του νοώντος υποκειμένου και άλλο πράγμα η καθαυτή ανυπαρξία του θεού, που δεν ισχύει. Ορατός δεν είναι και όχι ανύπαρκτος. Υπό αυτή την έννοια το άπλετο φως καθιστά τα σκότη αόρατα, με τον ίδιο τρόπο που με το φως της ημέρας τα άστρα δεν είναι ορατά. Το φως όμως είναι γνώση και προϋπόθεση του οράν και κατ’ επέκταση θα απαιτηθεί εναντίωση σε αυτό φως, δηλαδή επιδίωξη είναι η αγνωσία.

Αυτή η φαινομενική αντίφαση ανάμεσα στο φως και το σκοτάδι είναι η συνάρτηση που έχει ως κομβική μεταβλητή την αγνωσία, την ιδιαίτερη αυτή λογική έννοια μέσω της οποίας μπορούμε να φτάσουμε προς τον θεό. Στο «πολύ τέλος» ο θεός δεν είναι αυτό που φαίνεται επειδή έχουμε αποβάλλει το φως, αλλά είναι η καθαυτή λάμψη που επειδή τυφλώνει τον καθιστά αόρατο. Απλώς αυτή η λάμψη για να εμφανιστεί πρέπει να έχει προηγηθεί το σκοτάδι, επειδή η λάμψη είναι φωτεινή σε σχέση με το σκοτάδι. Υπό αυτή την έννοια δεν έχουμε ταύτιση με το φως, αλλά θέαση της λάμψης. Γι’ αυτό και στον Διονύσιο το κορυφαίο ζητούμενο δεν είναι η ένωση με το φως, αλλά ουσιαστικά η έξοδος από τον εαυτό. Εάν στην περίπτωση του Πλάτωνα ισχύει η φράση του Ναζιανζηνού ότι είναι αδύνατο να εκφράσουμε τον θεό αλλά ακόμα αδυνατότερο να τον νοήσουμε, στην περίπτωση του Αεροπαγίτη έχουμε μια ακόμα αυστηρότερη και απαιτητικότερη συνθήκη. Για τον Διονύσιο η έξοδος είναι απόλυτη από τον εαυτό μας, ώστε να προσεγγίσουμε τον υπέρνοο γνόφο και καλούμαστε να χάσουμε τελείως την μιλιά μας και το νου μας. Σε τελική ανάλυση το μέγιστο ζητούμενο είναι η ένωση με τον *Άλεκτο*. Η εξάλειψη της προϋπόθεσης δηλαδή του φωτός είναι η έξοδος από τον εαυτό και εμφανίζει τον θεό με όρους υπαρξής που έχουν αναφορά τον εαυτό του και τον μετατρέπουν στον ‘υπάρχοντα’. Οι έννοιες της γνώσης και της όρασης αφορούν μόνο τα υποκείμενα και όχι τον θεό.

Η καταφατική πορεία αναδεικνύει τις ιδιότητες του θεού οι οποίες είναι πολύ καθοριστικές, διότι θα κατευθύνουν το νούν υποκείμενο προς τα χαρακτηριστικά που θα απαιτηθεί να υιοθετήσει και το ίδιο. Η καταφατική θεολογία η οποία συναντάται κυρίως στο *Περί Θείων Ονομάτων*, περιλαμβάνει υλικό το οποίο αξιοποιεί τις πιο σημαντικές πλατωνικές αρχές και αξιώματα. Για παράδειγμα οι ιδέες, η μέθεξη, ο κόσμος των ειδώλων, αλλά και ενδεχομένως το πλατωνικό σύστημα των αρετών, της

δικαιοσύνης και της έκστασης. Ενδεικτικά θα αναφέρω από το έργο *Περί Θείων Ονομάτων* στο 8^ο κεφάλαιο ο Διονύσιος αποδίδει στον θεό τέσσερα ονόματα, τα οποία είναι η δύναμη, η δικαιοσύνη, η σωτηρία και η απολύτρωση²³. Στο ηθικό αυτό σκέλος της αρεοπαγίτικης φιλοσοφίας νομίζω ότι μπορούν να γίνουν συνδέσεις με τον Σωκράτη, αφού ακόμα και η έννοια της αγνωσίας είναι ιδιαίτερα συγγενική σε μια ούτως ή άλλως επιδιωκόμενη κάθαρση. Στο 9^ο κεφάλαιο του *Περί Θείων Ονομάτων* αποδίδονται ορισμένα γνωρίσματα του θεού όπως το ότι είναι όμοιος με τον εαυτό του και πηγή της αυτοομοιότητάς του²⁴. Αυτή όμως η ομοιότητα του θεού με τον εαυτό του δεν περιορίζεται στο άκτιστο, αλλά μεταφέρεται και στον κτιστό κόσμο των δημιουργημάτων. Πάντως όσο και αν ο θεός είναι χωριστός και έξω απ' όλα, διατηρείται η δυνατότητα μέσω της δύναμης της θείας ομοιότητας η επιστροφή των κτισμάτων στον κτίστη, κάτι που είναι πολύ κεντρικό ζήτημα της καταφατικής θεολογίας.

Η καταφατική θεολογία του Διονυσίου στο *Περί θείων ονομάτων* μάλιστα επειδή αποτελεί και ένα σύγγραμμα σαφώς ογκωδέστερο σε σχέση με την *Μυστική θεολογία*, ειδικά στα τελευταία κεφάλαια προβαίνει σε ένα σύνολο χαρακτηρισμών της φύσης του θεού. Εκεί ο Διονύσιος του αποδίδει ένα σύνολο από ονόματα τα οποία κάθε φορά υπερβαίνουν το ίδιο το όνομα. Για παράδειγμα ότι ο θεός είναι ένας ή τέλειος, αλλά ότι υπερβαίνει την τελειότητα ή την μονάδα. Η απόδοση των ονομάτων και η αμέσως μετά αναίρεση αυτών είναι μια εποικοδομητική αντίφαση, η οποία θα αξιοποιηθεί στο έπακρο όταν ονομάσουμε τον θεό ως υπέρφωτο γνόφο. Μια αντίφαση που όμως συνοψίζει και συγκεντρώνει ταυτόχρονα το τι είναι ο θεός και πώς τον βλέπουμε. Η σχέση του 'είναι' με το 'δεν είναι' είναι τέτοια που συγκλίνει το γνωσιοθεωρητικό με το οντολογικό πρότυπο. Εάν θελήσουμε μάλιστα να κάνουμε και μια σύγκριση με την ιδέα του Αγαθού, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η ιδέα των ιδεών, αλλά δεν είναι ιδέα. Στον Διονύσιο έχει μεγάλη σημασία το γεγονός ότι στο *Περί θείων ονομάτων* υιοθετεί το σύνολο των πλατωνικών θέσεων με κυρίαρχο το σημείο της σχέσης ανάμεσα στο αίτιο και το αιτιατό. Το σημείο αυτό φυσικά φέρνει στο προσκήνιο την σύγκλιση φιλοσοφίας και θεολογίας, διότι η έννοια η οποία λειτουργεί ταυτόχρονα ως εξηγητικός μηχανισμός αιτίου, αποτελέσματος και επιστροφής, λαμβάνει την ίδια στιγμή φιλοσοφικές και θεολογικές διαστάσεις. Σε αυτή την βάση νομίζω ότι ο πλέον κρίσιμος όρος που αποτελεί και μέγιστο φιλοσοφικό πρόβλημα είναι ο μηχανισμός της μεθέξεως.

Ο μηχανισμός της μέθεξης αποτελεί το πλέον άλτο φιλοσοφικό πρόβλημα, αφού συνδέει το 'ένα' με τα 'πολλά' και την ίδια στιγμή αποτελεί την εξήγηση της ομοιότητας στο αισθητό επίπεδο. Παρόλο λοιπόν που σε φιλοσοφικό επίπεδο η μέθεξη είναι εκτεθειμένη σε έντονη κριτική, διότι με το να υπάρχουν καθαυτό ιδέες προϋποθέτουμε έναν υπερουράνιο τόπο· την ίδια στιγμή η θεωρία αυτή βρίσκει εξαιρετική κάλυψη από την θεολογική σκοπιά, η οποία σαφώς ευκολότερα θα δεχθεί

²³ Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Ονομάτων και Περί Μυστικής Θεολογίας*. Μτφ. Δ. Χατζημιχαήλ. (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2008), 79.

²⁴ Στο ίδιο, 82.

τον υπερουράνιο τόπο των ιδεών. Το σχήμα αιτίου και αιτιατού θα μπορούσε να βάλει στην εξίσωση και τον Αριστοτέλη, αφού στον Διονύσιο ο θεός είναι κρίσιμο να είναι ακίνητος παρόλο που θέτει την κίνηση. Η διαδικασία της μεθέξεως γενικά υστερεί σαν εξηγητικό σχήμα, διότι δέχεται την ύπαρξη μιας αφηρημένης οντότητας η οποία επειδή ακριβώς δεν προσδιορίζεται, μπορεί να μοιραστεί στις άπειρες πραγματώσεις. Το ενδιαφέρον της υπόθεσης είναι ότι ο Διονύσιος στο 11^ο κεφάλαιο λύνει αυτό το πρόβλημα παρόλο που υιοθετεί την μέθεξη. Το πετυχαίνει αυτό αποδίδοντας στον θεό την *αυτοζωή*,²⁵ μια μορφή υπόστασης ως αιτία όλων των όντων. Εξίσου αποδίδει τους όρους *αυτοείναι* και *αυτοθεότητα*,²⁶ οι οποίοι σημαίνουν αυτή την υπερουσία αιτία από την οποία παράγεται μέσω μεθέξεων ο κτιστός κόσμος. Την ίδια όμως στιγμή αυτή η *αυτοθέωση* διατηρεί έναν αμέθεκτο²⁷ θεό, στον οποίο όμως μπορούν να μετέχουν όλα τα παραγόμενα όπως σε μια αντίστοιχη πλατωνική δυνατότητα μέθεξης και έκστασης.

Οι εννοιολογικές συνδέσεις του Διονυσίου με το πλατωνικό έργο είναι βέβαια ενδεικτικές σε πολλά σημεία. Θα ήθελα να αναφέρω πάνω σε αυτό ως προέκταση της μεθέξεως και των ιδεών, την αναλογία του αισθητού με το νοητό στο επίπεδο της έκφρασης των ειδώλων. Οι έννοιες των εικόνων και των ειδώλων σε ένα πρώτο επίπεδο περιγράφουν την σχέση των ιδεών με τα αισθητά αντικείμενα, δηλαδή των αρχετύπων σε σχέση με τα αντικείμενα, τα οποία γι' αυτό είναι και πολλαπλά. Πρόκειται για ένα σχήμα που το υιοθετεί ο Διονύσιος. Εκείνο όμως που έχει ακόμα πιο πολύ ενδιαφέρον και αφορά την φύση του θεού, είναι ότι και ο θεός του Αρεοπαγίτη είναι ένα αρχέτυπο των αρχετύπων, όπου τα πολλαπλά αρχέτυπα είναι ουσιαστικά εικόνες και είδωλα για το αρχετυπικό αρχέτυπο. Επομένως και η σχέση του θεού με τις ιδέες (δηλαδή εντός του νοητού), είναι ανάλογη με αυτή του αισθητού και νοητού. Το σχήμα αυτό συναντά επίσης ενδιαφέρουσα αναλογία και με το γεγονός ότι συναντούμε στο *Περί Θείων Ονομάτων* την επίσης πλατωνική προκειμένη, ότι το Αγαθό είναι υπεράνω όλων και προσφέρει μορφή στο άμορφο. Πέρα από την παραπομπή στον πλατωνικό *Τίμαιο* και την 'υποδοχή' ως δημιουργία του κόσμου, νομίζω ότι έχει μεγάλη σημασία ότι εδώ τίθεται το ζήτημα κατά πόσο οι ιδέες είναι άμορφες και μορφοποιούνται από το Αγαθό. Λύνεται ίσως το πρόβλημα του πώς γίνεται η ιδέα για παράδειγμα της δικαιοσύνης να είναι δίκαιη, χωρίς την ίδια στιγμή αυτή η μορφοποίησή της να λειτουργεί ως ιδιότητα. Αντίθετα ενώνεται το ενικό με το πολλαπλό, διότι είναι ενική ως η καθαυτή δίκαιη και ταυτόχρονα ως κατηγορούμενο θα επιμεροποιήσει – πολλαπλασιάσει τα αισθητά.

Εξάλλου έχουμε ήδη το πρόβλημα της μετάβασης από το άμορφο αρχέτυπο στις μορφοποιημένες ιδέες, δηλαδή πάλι της ενικότητας με το πολλαπλό των αρχετυπικών ιδεών. Αντίστοιχα βέβαια η μη ουσία δίνει την ουσία, αλλά με τελική κατάληξη αυτό να συμπεριλαμβάνει και το ίδιο το Αγαθό, γιατί αυτό πέρα από απλώς ο 'Υπάρχων' στον Διονύσιο θα είναι και αγαθός, έστω ως μη τυχαίο όνομα. Σε

²⁵ Στο ίδιο, 86.

²⁶ Στο ίδιο, 86.

²⁷ Στο ίδιο, 87.

γενικές γραμμές στον Διονύσιο το αρχέτυπο αποτυπώνεται στην εικόνα και εκτιμώ ότι αυτή η διασύνδεση θεμελιώνει την μεθευτική του διαδικασία. Το αρχέτυπο βέβαια είναι νοητό φως, ως υπεράνω κάθε φωτός μια φωτοχυσία και αρχέτυπο του φωτός. Αυτή η σχέση βέβαια αρχετύπου και ιδεών εκφράζεται ανάμεσα στις μετοχές και τα μετέχοντα, όπως είναι το ωραίο και η ωραιότητα. Οι δύο αυτές έννοιες στον βαθμό που δεν διαχωρίζονται εκπροσωπούν την ενότητα του Αγαθού.

Μπορεί ενδεχομένως στο *Περί Μυστικής Θεολογίας* να έχουμε άμεση περιγραφή της φύσης του θεού, αλλά στο *Περί Θείων Ονομάτων* συναντούμε ενδεχομένως το όνομα του θεού με τρόπο που πραγματικά γίνεται ο άκτιστος. Ο Διονύσιος ονομάζει τον θεό ως ο 'Ων' και εδώ γίνεται η διασύνδεση με το Είναι. Δηλαδή ο Ων δίνει υπόσταση στο *καθαυτό είναι*. Αυτό το *καθαυτό είναι* θα μπορούσε να είναι ο ενδιάμεσος χώρος ανάμεσα στον θεό και τις ιδέες. Σύμφωνα με τον Διονύσιο ο Ων κατέχει εκ των προτέρων το να προϋπάρχει και να υπάρχει υπεράνω όλων και έδωσε από πριν υπόσταση στο Είναι. Ο Διονύσιος δίνει μια προτεραιότητα στην 'ύπαρξη', αφού ενδεικτικά αναφέρει ότι πρώτα υπάρχουν και έπειτα είναι αρχές. Η οντολογική προτεραιότητα του Είναι επιτρέπει κάτι να υπάρχει χωρίς να είναι επιφορτισμένο από την ιδιότητα, η οποία είναι και η αιτία που το καθιστά πολλαπλό. Το νόημα βρίσκεται στην ιδιότητα διότι τότε είναι 'κάτι', ενώ η ύπαρξη απλώς μόνο το θέτει.

Επομένως, δικαιολογημένα ο Θεός, χάρη στην ανώτερη από τις άλλες δωρεές του, ονομάζεται, κατά τρόπο εξαιρετικό σε σχέση με όλα τα άλλα, «ο ων». Γιατί, κατέχοντας εκ των προτέρων κατά τρόπο υπεροχής το να προϋπάρχει και το να υπάρχει υπεράνω όλων των άλλων, έδωσε από πριν υπόσταση σε όλο το είναι, εννοώ αυτό καθαυτό το είναι, και με αυτό το καθαυτό είναι έδωσε υπόσταση σε όλα τα επιμέρους είδη ύπαρξης.²⁸

3.3 Ο Θεός ως το Αόρατο Φως

Ξεκινώντας τον προσδιορισμό της φύσης του θεού μέσα από τα κείμενα νομίζω έχει μεγάλη σημασία να αναδειχθούν κρίσιμες έννοιες από το *Περί Θείων Ονομάτων*, στο οποίο συναντούμε τις ιδιότητες του θεού και τον τρόπο υπέρβασής τους. Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται ότι ο ανθρώπινος νους έχει την ιδιαίτερη δύναμη να νοεί γενικά. Αυτή η δύναμη του επιτρέπει να νοεί τα νοητά, αλλά πολύ πιο κρίσιμα χάρη σε αυτή την δύναμη μπορεί να νοήσει μια ένωση που υπερβαίνει την φύση του νου του. Αυτή η ένωση συνάπτει όσα βρίσκονται επέκεινα του εαυτού του. Οπότε επειδή αυτή η ένωση αφορά τα θεία, από εδώ προκύπτει η αναγκαιότητα εξόδου από τον εαυτό, αφού η ένωση αυτή υπερβαίνει τον εαυτό και αφορά το ανήκειν στο θεό. Από αυτό το σημείο αρχίζει μια διαδικασία στην οποία ο Διονύσιος προσαρμόζει τους αρνητικούς προσδιορισμούς όχι ως στερήσεις, αλλά ως πλεονεκτήματα. Παρουσιάζει τον θεό ως 'ά-λογο', 'α-νόητο' και με «μωρή» σοφία, διότι έτσι μετατρέπει την

²⁸ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων*, κεφ, Ε 5. 184. Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Ονομάτων και Περί Μυστικής Θεολογίας*. Μτφ. Δ. Χατζημιχαήλ. (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2008), 341.

στέρηση σε αιτία της ίδιας της σοφίας. Στην ουσία όμως δεν πρόκειται για στέρηση αλλά για υπεροχή, υπό την έννοια ότι βρίσκεται έξω από το κατηγορούμενο και μπορεί και λειτουργεί ως αιτία. Δηλαδή η πάνσοφη και υπεράνω αιτία της σοφίας δίνει υπόσταση στην καθαυτό σοφία, στην συνέχεια στην όλη σοφία και τέλος στις επιμέρους σοφίες.

Πρέπει να γνωρίζουμε ότι ο ανθρώπινος νους έχει από τη μια τη δύναμη να νοεί, δύναμη με την οποία αντιλαμβάνεται τα νοητά, και από την άλλη την ένωση που υπερβαίνει τη φύση του νου, με την οποία συνάπτεται με όσα βρίσκονται επέκεινα του εαυτού του. Σύμφωνα λοιπόν μ' αυτήν την ένωση πρέπει να εννοούμε τα θεία και όχι σύμφωνα με τα ανθρώπινα μέτρα.²⁹

Στην επόμενη παράγραφο ο Διονύσιος ρητά δηλώνει ότι η γνώση του θεού δεν συνάγεται μέσα από τις υποδιαίρεσεις, τις αισθήσεις και τον αναλυτικό λόγο. Δηλαδή καταργεί τον επαγωγικό συλλογισμό και μεταβαίνει αυτόματα στο νοερό, το άυλο και ενιαίο. Αποδίδοντας ο Διονύσιος στον θεό αυτό το γνώρισμα της μη μετοχής, αλλά την ίδια στιγμή ο ανθρώπινος νους να του αποδίδει όλα εκείνα τα γνωρίσματα σύμφωνα με τα οποία υμνείται ο θεός ως σοφία, νους, λογική και γνώση, προκύπτει ένα αρχικό παράδοξο. Θεωρούμε ότι ο θεός γνωρίζει όλα τα αισθητά, τα νοητά και την σοφία, ενώ δεν διαθέτει νοερές ενέργειες. Αυτή όμως η φαινομενική αδυναμία του θεού (δηλαδή το ότι δεν διαθέτει νου και αίσθηση), πρέπει να εκληφθεί ως υπεροχή και την ίδια στιγμή όχι ως μη γνώση. Με αντίστοιχο τρόπο αναφέρει ο Διονύσιος ότι ο όρος 'ά-λογο' είναι αυτός που είναι υπεράνω λογικής και την 'ατέλεια' σε αυτόν που είναι πρότερος της τελειότητας. Υπό αυτή την έννοια δεν έχουμε στέρηση γνώσης σαν να είναι ο θεός το τίποτα, αλλά έχουμε υπέρβαση της γνώσης ως μια άλλου τύπου ανώτερη γνώση, της οποίας το βασικότερο γνώρισμα είναι ότι δεν είναι ορατή από το νου αλλά είναι όμως υπαρκτή.

Σε αυτό το σημείο ο Διονύσιος αναφέρει τον σημαντικότερο κατά την γνώμη μου προσδιορισμό του θεού ως 'υπέρφωτο γνώφο'. Ο τελευταίος σημαίνει φωτεινό σκοτάδι. Η έννοια του σκοταδιού δεν εξυπηρετεί μόνο την αναγκαιότητα του να καθίσταται κάτι ορατό, επειδή το φως εμποδίζει την θέασή του. Ο ακόμα πιο κρίσιμος ρόλος του σκότους εδώ είναι ότι αντιστοιχεί ο θεός σε σκοτάδι επειδή είναι αόρατος. Το σκοτάδι εκφράζει το μη ορατό, το οποίο μη ορατό είναι ορώμενο ως μη ορατό, επειδή ακριβώς δεν υπάρχει φως. Είναι σκοτάδι επειδή πρόκειται για ένα αόρατο φως και ως εκ τούτου είναι απρόσιτο και αόρατο. Δεν σημαίνει όμως ότι δεν είναι και υπαρκτό. Ο τρόπος του υπάρχειν του βεβαίως είναι το εκτυφλωτικό φως ως λάμψη. Επομένως αφαιρούμε το φως ώστε να δούμε το μη ορατό, το οποίο είναι σκοτάδι. Υπό αυτή την έννοια όλοι οι αρνητικοί προσδιορισμοί εκφράζουν το μη ορατό και όχι την ανυπαρξία. Αυτό το αόρατο φως υπερέχει αντίστοιχα από το ορατό φως, το οποίο το αποβάλλουμε με τον ίδιο τρόπο που θα πρέπει να αποβληθεί η γνώση. Η γνώση είναι εμπόδιο με τον ίδιο τρόπο που το φως εμποδίζει τη θέαση του μη ορατού. Σε τελική ανάλυση ο Διονύσιος περιγράφει ένα μοντέλο υπεροχής το οποίο καταλήγει στην μη γνώση ως αόρατο από την οπτική του υποκειμένου, αλλά

²⁹ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Ζ, 1. 194, σελ. 363.

από την οπτική του θεού είναι να συγκεράσει στον εαυτό του την αιτία των πάντων και την γνώση όλων των όντων.

Σύμφωνα με την Αγία Γραφή είναι αυτός που γνωρίζει τα πάντα πριν από την γέννησή τους. Το ορατό δηλαδή εμπεριέχεται στο αόρατο, με τον ίδιο τρόπο που το σκοτάδι είναι γνώσιμο μέσα από το φως. Λαμβάνοντας υπόψη ότι ο θεός είναι το αόρατο φως, κατά την αιτία έχει λάβει εκ των προτέρων στον εαυτό του την γνώση του σκότους και ως εκ τούτου το σκοτάδι είναι απόρροια του φωτός. Το σκοτάδι είναι η έλλειψη του φωτός, αλλά όπως προαναφέρθηκε μιλάμε για μια αξιακή έλλειψη υπό το πρίσμα του αοράτου. Ο θεός δεν λαμβάνει από τα όντα την γνώση, ούτε μαθαίνει από αυτά, αλλά αυτός είναι που προέρχεται από τον εαυτό του και διαμέσου της δικής του της γνώσης. Πρόκειται για την θεόμορφη νόηση, δηλαδή μια νόηση που μορφοποιείται από τον θεό προς τον εαυτό του. Ο τρόπος με τον οποίο ο θεός περιλαμβάνει εκ των προτέρων τον εαυτό του υμνείται από τις ιερές γραφές ως *λόγος*, διότι έτσι ενώνει τις αιτίες των πάντων. Παράλληλα βέβαια χορηγεί την λογική, την σοφία και το νου. Προχωρεί διαμέσου των πάντων φτάνοντας μέχρι το τέλος των πάντων. Σε γενικές γραμμές η αγνωσία είναι η εγκατάλειψη του εαυτού, ώστε να ενωθεί με τις υπέρφωτες ακτίνες. Η τέλεια αγνωσία είναι ουσιαστικά η αόρατη γνώση και αιτία της ορατής γνώσης.

Όλα τα ονόματα που αποδίδονται στον θεό έχουν κατά κανόνα το χαρακτηριστικό της υπεροχής της έννοιας. Δηλαδή 'άγιος των αγίων', 'βασιλεύς των βασιλέων', 'θεός των θεών'. Τα δύο όμως ονόματα που ξεχωρίζουν κατά την γνώμη μου είναι τα εξής: 'τέλειος' και 'ένας'. Ειδικά μάλιστα το δεύτερο με την παραπομπή του σε Πλάτωνα και Πλωτίνο αποκτά μεγάλη φιλοσοφική σημασία. Η τελειότητα του θεού έγκειται στο ότι καθορίζεται από τον εαυτό του κατά τρόπο μονότροπο, αλλά και επειδή υπερβαίνει το τέλειο. Η έννοια του 'ενός' τώρα είναι κομβική για δύο λόγους. Πρώτα απ' όλα επειδή είναι φορέας ενός ιδιαίτερου νοήματος, μιας και από την μονάδα εκπορεύεται όχι μόνο η πολλαπλότητα, αλλά έχουμε και την μετοχή όλων των όντων στην μονάδα. Επίσης το 'ένα' συγκροτεί και την ενότητα του θεού ως μεταβιβάζουσα ένωση. Ο δεύτερος πολύ κρίσιμος λόγος είναι ότι αυτή η μονάδα βγαίνει και έξω από το νόημα που την αυτοπροσδιορίζει. Με άλλα λόγια δεν είναι το πλωτινικό Εν, το οποίο ανήκει στο ιεραρχικό μοντέλο από το οποίο εκπορεύεται ο διπλός νους και ακολούθως η πολλαπλή ψυχή. Αυτό το 'ένα' του Αρεοπαγίτη είναι έξω από το σχήμα του ένα προς δύο, είναι έξω από τα πάντα της ιεραρχίας δηλαδή. Επομένως αυτό το 'ένα' υπάρχει υπεράνω του καθαυτού όντος 'ενός' και ορίζει το καθαυτό ον 'ένα'. Ο λόγος είναι ότι το καθαυτό 'ένα' που υπάρχει μέσα στα όντα εμπεριέχει την έννοια του αριθμού και ο αριθμός μετέχει στην ουσία. Βέβαια με αντίστοιχο τρόπο το θεϊκό 'ένα' είναι πιο πάνω και από την μονάδα και από την τριάδα. Το αποτέλεσμα είναι να μην μπορεί να αποδοθεί ούτε ακόμα και το όνομα της αγαθότητας, το οποίο είναι το πιο σεβάσιμο. Γι' αυτό και στο πολύ τέλος η σχέση αοράτου και ορατού εκδηλώνεται και στην απόδοση ονόματος, όπου το όνομα του θεού είναι **το υπεράνω κάθε ονόματος**. Αυτή η απόλυτη θεότητα είναι υπερυψωμένη στην περιοχή του άβατου με τρόπο απόλυτο και υπερούσιο.

3.4 Ο Ων

Στην ενότητα αυτή θα παρουσιάσω την μορφή του θεού όσο πιο αναλυτικά μπορώ σύμφωνα με τον Διονύσιο. Νομίζω ότι το περισσότερο που μπορεί να λεχθεί για τον θεό, είναι με το να μην του αποδοθεί κανένα όνομα και να λεχθεί ο 'Ων' δηλαδή ο Υπάρχων. Για να πετύχει ο Αρεοπαγίτης πλήρη αποσύνδεση από καθετί ορατό, γνώσιμο και νοήσιμο δημιουργεί αυτή την υπαρκτική προϋπόθεση προϋπαρξης, της οποίας το κύριο γνώρισμα είναι να διασφαλίζει την υπεροχή απέναντι σε οτιδήποτε θα έχει Είναι. Επιπλέον δεν ανήκει σε καμιά οντολογική κατηγορία. Οπότε από το Ων εκπορεύεται η πρώτη οντολογική κατηγορία που είναι το *καθαυτό Είναι* από το οποίο θα προκύψουν οι αρχές των όντων, δηλαδή ο διαμοιρασμός των επιμέρους Είναι. Το σημαντικό είναι ότι αυτό το *καθαυτό Είναι* είναι ενικό και ως εκ τούτου διαμεσολαβεί ανάμεσα στο Ων και τις αρχές. Σε ερμηνευτικό πλαίσιο το *καθαυτό Είναι* σε κάποιον βαθμό αντιστοιχεί στην πλατωνική ιδέα του Αγαθού ακόμα και στο πλωτινικό Εν, ενώ οι εκπορευόμενες αρχές εύκολα παραπέμπουν στις πλατωνικές ιδέες. Υπό αυτή την έννοια ο Διονύσιος δημιουργεί μια καινούρια οντολογική κατηγορία το *καθαυτό Είναι*, το οποίο είναι ο θεός του ορατού κόσμου και σε αυτόν μετέχουν οι αρχές ως πλατωνικές ιδέες. Άρα το σκέλος της μετοχής ανήκει σε αυτά που μπορούν να υπάρξουν αποκτώντας 'είναι', επειδή μετέχουν στο Είναι. Η απόδειξη της ανωτερότητας του *καθαυτό Είναι* δηλώνεται από τον Διονύσιο, όπου το χαρακτηρίζει ανώτερο από την καθαυτό ζωή, την σοφία και την καθαυτό ομοιότητα. Έτσι υφίσταται το να 'υπάρχουν' και να 'μετέχονται'.

Η ονομασία του θεού ως Ων αντλείται από το *Περί θείων ονομάτων* και συνδέεται εννοιολογικά με την αγαθότητα, διότι προσφέρει αγαθή ύπαρξη. Αυτός ο Ων όμως δεν έχει Είναι και υπό αυτή την έννοια το Είναι είναι μέσα του και όχι αυτός στο Είναι. Ο ίδιος υπάρχει πριν από την ουσία και το ον και αποτελεί μέτρο του Είναι. Ο τρόπος που υπάρχει είναι υπερούσιος και υμνείται ως 'ήταν, είναι και θα είναι και έγινε και γίνεται και θα γίνει'. Δεν πρόκειται για ένα είδος ήλιου ο οποίος επιτελεί τον διπλό πλατωνικό ρόλο της γένεσης των όντων και της προϋπόθεσης της αυτοσυνειδησίας του νου. Πρόκειται για έναν ήλιο που είναι εγγενώς άορατο φως, ο οποίος προκαλεί την στέρηση του φωτός όχι ως αδυναμία αλλά ως υπεροχή. Η απουσία του είναι η προϋπόθεση του ορατού και όχι του ορώμενου όπως στον Πλάτωνα. Αυτός είναι και ο λόγος που στον Διονύσιο η έννοια της εξόδου από τον εαυτό πρόκειται να συντελεστεί σε ένα πολύ πιο αυστηρό – απαιτητικό πλαίσιο. Οπότε αυτός ο Ων αποτελεί την υπερούσια υποστατική αιτία όλου του Είναι και λέγεται βασιλεύς των αιώνων, αφού γύρω από αυτόν υπάρχει και υφίσταται όλο το Είναι, ενώ ο ίδιος δεν είναι σε χρόνο. Η επιχειρηματολογία αυτή αντλείται από το *Περί θείων ονομάτων*, στο οποίο ο θεός δηλώνεται κυρίως ως Αγαθός και ως Ων. Η αντιστοίχιση όμως με το φως και η ονομασία του ως θείος γνώφος κορυφώνει την περιγραφή της φύσης του, την οποία και συναντάμε στο *περί μυστικής θεολογίας*.

Ο Διονύσιος σε μια πρώτη ανάγνωση της έννοιας του θεού πράγματι τον αντιπαραβάλλει με τον ήλιο. Η περιγραφή του θεού ως φως συναντάται στον Πλάτωνα και τον Πλωτίνο ως προϋπόθεση του οράν, δηλαδή ως μέσον του νοείν και

αιτία της γένεσης. Στον Διονύσιο όμως ο θεός δεν είναι αυτό το ορατό φως των προγενεστέρων του, αλλά το αόρατο φως. Υπό αυτή την έννοια ο θεός του είναι ένα είδος σκοταδιού (γνόφος), το οποίο ως ορατό καθιστά ορατό τον αόρατο ήλιο. Για τον Διονύσιο ο θεός είναι ο υπέρφωτος γνόφος ή θείος γνόφος, δηλαδή ένα σκοτάδι το οποίο είναι προϋπόθεση του οράν. Αυτή η αξιακή έλλειψη του φωτός ως υπεροχή όμως δημιουργεί τις αναγκαίες συνθήκες για να καταστεί ορατός ο αόρατος. Ο καθαυτός θεός θα είναι βέβαια λάμψη και φως εκτυφλωτικό, αλλά μη ορατό, όχι επειδή τυφλώνει αλλά επειδή είναι αόρατο. Αυτή η έλλειψη ως υπεροχή γίνεται πλέον προϋπόθεση του αοράτου τώρα, αλλά και του ορατού στον βαθμό που αυτό είναι σκοτάδι, δηλαδή ενδεχομένως το εγκόσμιο *καθαυτό Είναι* ως αυτογνωσία. Διότι το μεγάλο ερώτημα είναι το πώς επιτυγχάνεται η αγνωσία, εάν λάβουμε υπόψη μας ότι έχει προηγηθεί η γνώση του εαυτού και του αγαθού.

Αντιλαμβάνεται λοιπόν κανείς ότι στην προσπάθεια προσέγγισης ενός αόρατου φωτός, το πλαίσιο και τα ειδικά γνωρίσματα αυτού θα διέπονται από μια αξιακή αντίφαση. Επομένως δηλώνει ο Αρεοπαγίτης σε αναλογία με το σκοτάδι, ότι εντός του υπέρφωτου γνόφου συντελείται μια μυστική σιγή και μέσα στο εντελώς ανέγγιχτο και αόρατο ξεχειλίζει η υπέρλαμπρη ωραιότητα. Τις χωρίς υλικούς οφθαλμούς αγγελικές νοήσεις. Πρόκειται για μια διαδικασία έκστασης, όπου θα αφαιρεθούν τα πάντα μέχρι να επιτευχθεί η ένωση με την υπερούσια ακτίνα του θείου σκότους. Επίσης χαρακτηριστική η φράση του Αρεοπαγίτη, όπου ο θεός έχει κάνει το σκότος κρυψώνα του. Το πλέον όμως κρίσιμο στον μηχανισμό του Διονυσίου είναι η ακόλουθη φράση του, η οποία περιλαμβάνει ταυτόχρονα τις δύο πορείες του καταφατισμού και του αποφατισμού. Η κατάφαση ως γνώση αποτελεί όντως μέρος του θεού, κάτι που τον καθιστά αγαθόμορφο και βέβαια μεταβιβάζονται τα γνωρίσματα στον άνθρωπο. Υπό αυτή την έννοια σωστά τον περιγράφουμε και είναι αιτία των πάντων. Την ίδια στιγμή όμως πρέπει να αρνηθούμε και να αφαιρέσουμε όλα αυτά τα στοιχεία από τον θεό και κυρίως χωρίς να θεωρούμε ότι οι αρνήσεις είναι αντίθετες προς τις καταφάσεις. Αυτό ακριβώς είναι και το επιχείρημα στο οποίο στηρίζεται η συλλογιστική ότι πρόκειται για υπεροχή και όχι για έλλειψη.

Είναι λοιπόν αναγκαίο να αποδίδουμε καταφατικά σ' αυτήν όλα τα γνωρίσματα των όντων, επειδή είναι η αιτία των πάντων, και ακόμη κυριολεκτικότερα να τα αρνούμαστε όλα αυτά τα γνωρίσματα απ' αυτήν, γιατί υπάρχει απολύτως υπεράνω όλων, χωρίς μάλιστα να νομίζουμε ότι οι αρνήσεις είναι αντίθετες στις καταφάσεις, αλλά ότι πολύ πιο μπροστά αυτή βρίσκεται υπεράνω των στερήσεων, αφού είναι υπεράνω κάθε άρνησης και κάθε κατάφασης.³⁰

Επιπρόσθετα στοιχεία που προσδιορίζουν την φύση του θεού μπορούν να θεωρηθούν, όπως το ότι αυτή η αγαθή αιτία είναι εντελώς ανέκφραστη επειδή δεν έχει λόγο ούτε και νόηση. Γι' αυτό ακριβώς τον λόγο και είναι ορατός μόνο σε αυτούς που μπορούν να δουν το αόρατο, διότι σημαίνει ότι έχουν επέμβει στο οράν τους. Προφανώς εδώ ο Διονύσιος αναφέρεται σε μια διαδικασία κάθαρσης με άξονα την αρετή, αλλά κυρίως στην λογική μιας πορείας και ενός δρόμου πίσω από

³⁰ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Μυστικής Θεολογίας* κεφ Α 2 143, σελ. 463.

ουράνιους λόγους και ήχους που καθοδηγούν. Το σχήμα της πορείας και της διαδρομής είναι πλατωνικό και νεοπλατωνικό, με έναν θεό ως ίχνος του άμορφου που το συναντούμε και εδώ. Στον Διονύσιο όμως είναι πιο σαφές και οδηγεί σε μια ψηλή κορυφή θείων αναβάσεων. Σε αυτήν την κορυφή όμως αυτής της μη τυχαίας διαδρομής δεν θα συναντήσει κανείς τον θεό, διότι είναι αθέατος, αλλά θα έχει καταφέρει να σταθεί και να δει μόνο τον τόπο στον οποίο στάθηκε ο θεός. Εκτιμώ ότι η όραση του τόπου αντιστοιχεί στο θεατό (δηλαδή στο σκοτάδι), το οποίο είναι το τέρμα του ορατού. Εκεί βρίσκεται ο θεός αλλά είναι εξορισμού αόρατος. Ο τόπος αυτός είναι ουσιαστικά το τελευταίο όριο της γνώσης, διότι η κορύφωση της γνωστικής λειτουργίας που εμπεριέχει την αγαθότητα και την αρετή καλείται να δώσει την θέση της στην αγνωσία, ώστε να καταστεί ορατό το αόρατο φως. Για την διείσδυση στον πραγματικά μυστικό γνώφο της αγνωσίας το υποκείμενο θα πρέπει να απαρνηθεί όλες τις γνωστικές αντιλήψεις, ώστε να οδηγηθεί στο εντελώς αψηλάφητο και αόρατο. Το τελευταίο είναι επέκεινα των πάντων και δεν ανήκει σε κανέναν, ούτε στον εαυτό του. Το αποτέλεσμα είναι να επιτευχθεί ένωση με τον παντελώς άγνωστο, του οποίου η γνώση καθίσταται εφικτή υπεράνω της νοητής γνώσης επειδή ακριβώς δεν γνωρίζει τίποτα.

Ευχόμαστε να βρεθούμε και εμείς σ' αυτόν τον υπέρφωτο γνώφο, έτσι ώστε χωρίς να βλέπουμε και να γνωρίζουμε να δούμε και να γνωρίσουμε αυτόν που βρίσκεται υπεράνω θέας και γνώσης, με μέσο ακριβώς αυτό, το να μη βλέπουμε και να μη γνωρίζουμε – γιατί αυτό είναι πραγματικά το να βλέπουμε και να γνωρίζουμε – και να υμνήσουμε τον υπερούσιο με υπερούσιο τρόπο μέσω της αφαίρεσης όλων των όντων.³¹

3.5 Η Γνώση της Αγνωσίας

Ο Αρεοπαγίτης περιγράφει τις συνθήκες που συναντούμε ή καλύτερα το τι βλέπουμε χάρη στην έλλειψη του φωτός. Με τον ίδιο τρόπο που έχουμε την φαινομενική αντίφαση ότι ο θεός είναι το υπέρφωτο σκοτάδι και συνθήκη αγνωσίας, ως έλλειψη της προϋπόθεσης του οράν· αντίστοιχα μπορούμε να δούμε τον θεό χωρίς να τον βλέπουμε και να γνωρίσουμε τον θεό που βρίσκεται υπεράνω θέας και γνώσης, με μέσον ακριβώς το να μην βλέπουμε και το να μην γνωρίζουμε. Η μη θέαση και μη γνώση εντός των όρων και του πλαισίου του σκοταδιού είναι το πραγματικό οράν και η πραγματική γνώση, αφού πρόκειται περί θέασης του αοράτου. Το επιδιωκόμενο είναι η γνώση της αγνωσίας που θα αντιστοιχήσει στο καθαυτό φως. Αυτός ο υπερούσιος γνώφος είναι προσβάσιμος μέσα από την αφαίρεση ουσιαστικά όλου εκείνου του φωτός που υπάρχει μέσα στα όντα. Αυτά τα στοιχεία της σιγής, της έλλειψης νου και λόγου καθιστούν τον θεό ανεκλάλητο, χωρίς να σημαίνει ότι δεν μεταδίδει τον λόγο και την αγαθότητα. Ο θείος γνώφος είναι το απρόσιτο φως, στο οποίο κατοικεί ο θεός. Η εξαιρετική του λαμπρότητα και η υπερούσια φωτοχυσία του τον καθιστούν απρόσιτο, όταν το μέσο θέασής του γίνεται η σχέση της προϋπόθεσης δηλαδή του εαυτού του. Υπό αυτή την έννοια απαιτείται

³¹ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Μυστικής Θεολογίας* κεφ Β 145, σελ. 467 – 468.

έξοδος από τον εαυτό, ο οποίος όταν βλέπει απλώς δεν συνειδητοποιεί ότι βλέπει τον εαυτό του γιατί αλλιώς δεν θα διέθετε εαυτό. Το ζήτημα όμως εδώ είναι να δει όχι τον εαυτό του, αλλά την αιτία αυτού.

Στην επιστολή Α' στον μοναχό Γάιο³² νομίζω ότι ο Διονύσιος πλέον περιγράφει πώς είναι αυτό το καθαυτό φως, δηλαδή πώς είναι το αόρατο φως που υπάρχει χωρίς να φαίνεται. Το σκοτάδι πλέον εξαφανίζεται εξαιτίας της υπερφωτοχυσίας με τον ίδιο τρόπο που εξαφανίζεται η αγνωσία από την πολύ γνώση. Όλο αυτό το σχήμα πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα της υπεροχής και όχι της στέρησης. Οπότε η κατά θεό αγνωσία, δηλαδή το καθαυτό αόρατο, δεν μπορεί να είναι ορατό από αυτούς που χρησιμοποιούν ως προϋπόθεση του οράν το ορατό φως δηλαδή την γνώση. Η χρήση αυτού του φωτός δίνει πρόσβαση στα όντα του Είναι. Γι' αυτό πολύ χαρακτηριστικά αυτό το επιδιωκόμενο σκότος καλύπτεται από όλο το ορατό φως, το οποίο προσφέρει γνώση και θέαση εμπεριέχοντας ταυτόχρονα επίγνωση του οράν. Αυτή την επίγνωση εδώ ο Διονύσιος αποδομεί (και έρχεται κοντά στον Πλωτίνιο) ως εναντίωση στο νοείν, όπου δηλώνει ότι όποιος είδε τον θεό και κατάλαβε τι είδε, τότε δεν είδε τον θεό αλλά είδε τον εαυτό του και αυτά που κατέχει. Ο ίδιος ο θεός είναι θεμελιωμένος επέκεινα του νου και της ουσίας και γνωρίζεται με το να μην γνωρίζεται και υπάρχει με το να μην υπάρχει. Καταλήγοντας θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε εδώ τον ορισμό της έννοιας του θεού, όπου αυτή η παντελής αγνωσία στην ανώτατη μορφή της συνιστά την γνώση του θεού που βρίσκεται επέκεινα όλων όσων γνωρίζονται.

...ότι η κατά Θεόν αγνωσία διαφεύγει από όσους κατέχουν το φως που είναι ον και τη γνώση των όντων.... Και όποιος είδε τον Θεό και κατάλαβε αυτό που είδε, δεν είδε εκείνον, αλλά κάτι από τα δικά του, που ανήκει στα όντα και μπορεί να γίνει γνωστό. Ενώ ο ίδιος ο Θεός, καθώς είναι θεμελιωμένος επέκεινα του νου και της ουσίας, ακριβώς με το να μην γνωρίζεται καθόλου και να μην υπάρχει, συμβαίνει και να υπάρχει κατά τρόπο υπερούσιο και να γνωρίζεται υπεράνω του νου. Και αυτή η παντελής αγνωσία, στην ανώτερη της μορφή, συνιστά τη γνώση αυτού που βρίσκεται επέκεινα όλων όσα γνωρίζονται.³³

Οι δύο κρίσιμοι όροι που προσδιορίζουν τον θεό ουσιαστικά συγκροτούν το γνωσιολογικό και οντολογικό υπόβαθρο ενοποιώντας τα σε ένα. Έχει ήδη αναφερθεί ότι το βασικότερο στοιχείο του θεού είναι το αόρατο, στο οποίο ως προεκτάσεις είναι η αγνωσία, η αμορφία και όλα εκείνα τα στερητικά. Αυτές όμως οι προσεγγίσεις δεν παύουν να αποτελούν την ανθρώπινη οπτική προσέγγισης του θεού. Τι γίνεται όμως με την ίδια την φύση του θεού υπό το πρίσμα του πώς παράγει την αγαθότητα και το Είναι; Η γνωσιολογία με την οντολογία ενώνονται όταν αναφερόμαστε στην σχέση του θεού με τον εαυτό του. Επισημαίνεται ότι ιδωμένος ο θεός ως φως εμπεριέχει μέσα του την έννοια του σκότους, επειδή ακριβώς ο ίδιος είναι φως. Η ύπαρξη του σκότους που αντιστοιχεί στην γνώση (δηλαδή στο ορατό μέρος) είναι η χορηγία του

³² Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Ονομάτων και Περί Μυστικής Θεολογίας*. Μτφ. Δ. Χατζημιχαήλ. (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2008), 481.

³³ Στο ίδιο, 481.

θεού, αλλά και ο ίδιος ο θεός είναι αυτό που είναι επειδή υπάρχει αυτό που μεταδίδει. Το φως είναι φως επειδή νοηματικά αντιδιαστέλλεται στο σκοτάδι, όσο και αν το σκοτάδι δεν διαθέτει οντολογική αυτονομία όπως το φως. Η εκ των προτέρων γνώση του θεού ως προς την έννοια του σκοταδιού (το οποίο όχι μόνο δεν έχει αρνητική σημασία αλλά ενέχει την προκειμένη της αξιακής αρνητικότητας, δηλαδή το να καταστεί ορατό το αόρατο) δίνει εαυτότητα στον θεό, δηλαδή γνώση του εαυτού του. Αυτό που χρησιμοποιεί επομένως ο θεός για να γνωρίζει τον εαυτό του, αφού μέσω του σκότους ο ίδιος είναι φως, το χορηγεί ως γνώση. Άρα το σκοτάδι που είναι η γνώση γιγνώσκεται από την οπτική του υποκειμένου χάρη στο φως, το οποίο όμως χορήγησε το σκοτάδι για να μπορεί το ίδιο να είναι φως.

Όπως ακριβώς και το φως κατά την αιτία έχει λάβει εκ των προτέρων στον εαυτό του τη γνώση του σκότους: με κανένα άλλο τρόπο δεν γνωρίζει το σκοτάδι παρά μόνο από το φως. Η θεϊκή σοφία, λοιπόν, γνωρίζοντας τον εαυτό της γνωρίζει τα πάντα, κατά τρόπο άυλο τα υλικά... Δεν θα λάβει από τα όντα τη γνώση τους, αλλά αντίθετα θα χορηγήσει στα διάφορα είδη τη γνώση των εαυτών τους, καθώς και τη μεταξύ τους αμοιβαία γνώση.³⁴

Το συμπέρασμα είναι ότι ο τρόπος με τον οποίο παράγεται το Είναι και η γνώση από τον θεό συνθέτουν την αυτογνωσία του θεού και ταυτόχρονα την υπαρκτική του σύσταση, αφού ενοποιείται, διότι το κριτήριο της ύπαρξης είναι η επίγνωση του εαυτού. Ο θεός για να γνωρίσει τον εαυτό του πρέπει πρώτα να τον ιδρύσει. Επειδή όμως δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει κάποια προϋπόθεση (όπως οι άνθρωποι το φως για να δουν ή καλύτερα να το εκλείψουν ώστε να δουν το απόκρυφο), γίνεται ο ίδιος σκοτάδι ώστε να αυτοπροσδιοριστεί ως φως. Χρησιμοποιεί δηλαδή το ενάντιο ως προϋπόθεση, ώστε να μπορέσει να γίνει μετά ο ίδιος προϋπόθεση στην προϋπόθεση όχι του εαυτού του, αλλά των παραγόμενων. Οπότε το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι ο θεός δεν γνωρίζει τα όντα διαμέσου της γνώσης των όντων, αλλά διαμέσου της δικής του της γνώσης. Αυτό λοιπόν που είναι η γνώση του θεού (διότι μέσω αυτής γνωρίζονται τα όντα) ανήκει στον θεό και μετουσιώνεται στον άνθρωπο σε αγνωσία, διότι αν πει να λειτουργήσει με αντίστοιχο τρόπο και ο νους, τότε η γνώση θα γίνει γνώση του εαυτού και όχι του θεού. Ο θεός δεν αυταπατάται διότι είναι η προέλευση της γνώσης, εν αντιθέσει με τον νου που η αυτογνωσία του οδηγεί σε αυταπάτη ως προς την καθαυτή γνώση. Η φράση ότι γνωρίζει τα όντα και τα πάντα πριν από τη γένεσή τους, είναι επειδή μαθαίνει τα όντα μέσα από τον εαυτό του και όχι από τα όντα.

Πολύ περισσότερο, λοιπόν, για αυτόν που αποτελεί την αιτία και του ήλιου και όλων των όντων πρέπει να δεχθούμε ότι προϋπάρχουν σ' αυτόν όλα τα «παραδείγματα» των όντων σε μια υπερούσια ένωση. Γιατί παράγει ουσίες μόνο κατά την έξοδο από την ουσία. Λέγοντας «παραδείγματα» εννοούμε βέβαια τους λόγους που προϋπάρχουν κατά τρόπο ενιαίο στον θεό και προσφέρουν την ουσία στα όντα. Αυτούς τους λόγους η θεολογία τους αποκαλεί «προορισμούς» και θεία και αγαθά θελήματα, που καθορίζουν και δημιουργούν τα όντα. Με βάση

³⁴ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Ζ, 2. 197, σελ. 371.

αυτούς τους λόγους ο υπερούσιος προκαθόρισε και παρήγαγε το σύνολο των όντων.³⁵

Στο σημείο αυτό τίθεται επίσης το ζήτημα της ουσίας. Πολύ χαρακτηριστικά αναφέρει ο Διονύσιος τον τρόπο μετάδοσης αλλά και την προύπαρξη των ουσιών εντός του θεού. Ο Αρεοπαγίτης χρησιμοποιεί τον όρο 'παραδείγματα' μέσω των οποίων εννοεί τους λόγους που προϋπάρχουν και μεταδίδονται. Αυτά τα παραδείγματα είναι οι παραγόμενες ουσίες ενόσω ο καθαντός θεός τις παράγει μόνο κατά την έξοδο του από την ουσία. Θα μπορούσε ενδεχομένως ο όρος παραδείγματα να αντιστοιχήσει σε αυτά που είναι τα είδη και βέβαια ο παραλληλισμός με τις πλατωνικές ιδέες είναι εμφανής. Τα παραδείγματα αυτά αποτελούν τους λόγους και η θεολογία σύμφωνα με τον Διονύσιο τα αποκαλεί προορισμούς και θεία και αγαθά θελήματα που καθορίζουν και δημιουργούν τα όντα. Ο κρίσιμος όρος εδώ είναι ότι πρόκειται για προορισμούς, κάτι που αναδεικνύεται από την θεολογική φράση: *Δεν σου τα υπέδειξα αυτά για να πορεύεσαι πίσω από αυτά.*³⁶ Υπό αυτή την έννοια τα παραδείγματα όσο και αν αποτελούν τις ουσίες ή ιδέες, ενδεχομένως από την θεολογική σκοπιά ενόσω συγκροτούν το Είναι (δηλαδή κάνουν κάτι να είναι αυτό που είναι), την ίδια στιγμή ζητούν από το νοών υποκείμενο να αναιρέσει αυτή την λειτουργία. Ο σκοπός είναι να ανέλθουμε με την αναλογική γνώση προς την αιτία των πάντων, κάτι που απαιτεί αναίρεση αυτού του τύπου της ενότητας. Πολύ χαρακτηριστική η φράση του Διονυσίου ότι πρόκειται για μια φωνή που είναι μία, αλλά ακούγεται από πολλούς.

³⁵ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Ε, 8. 188, σελ. 351.

³⁶ Στο ίδιο, 351.

Κεφάλαιο 4^ο

Ο Θεός ως σύνθεση του πλατωνισμού και του Χριστιανισμού

4.1 Ορθός Λόγος και Πίστη

Το κεφάλαιο αυτό θα είναι το τελευταίο της συγκεκριμένης εργασίας και θα αποτελέσει μια ενότητα στην οποία θα επιδιώξω τα εξής: Πρώτα απ' όλα με την ευρύτερη έννοια στο κεφάλαιο αυτό θα πραγματοποιηθεί η συζήτηση και η ερμηνεία της συνολικής εργασίας υπό το πρίσμα των αποτελεσμάτων της έρευνας, της παρουσίασης απόψεων άλλων ερευνητών, της καινοτομίας της εργασίας σε συνάρτηση με τα πορίσματα και γενικά θα επιδιώξω μια σύνθεση όλων των παραπάνω, ώστε να προκύψει η συνεισφορά και το «discussion» της εργασίας. Αφού παρουσιάστηκαν στα δύο προηγούμενα κεφάλαια αναλυτικά και ξεχωριστά οι απόψεις των δύο κορυφαίων φιλοσόφων, θα επιχειρήσω σε αυτό το κεφάλαιο να αναπτύξω μια ενοποιημένη συλλογιστική η οποία: 1) Θα αναδείξει τις ομοιότητες και τις διαφορές, 2) την επιρροή του Πλάτωνα στον Διονύσιο και 3) τα σημεία αντιπαράθεσης και ενδεχομένως την αναμέτρηση της φιλοσοφίας με την θεολογική πίστη. Ευελπιστώ ότι αυτός ο εποικοδομητικός διάλογος που θα προσπαθήσω να αναπτύξω εδώ, να ενοποιήσει την θεματική της εργασίας και να συμβάλει σε αυτό το μεταφυσικό ζήτημα της διερεύνησης της φύσης του θεού. Οπότε σκοπός είναι να αναδειχθεί η σκέψη αυτών των δύο φιλοσόφων, ώστε η αξιοποίηση του έργου τους να ευνοήσει τον συγκερασμό ανάμεσα στην φιλοσοφία και την φιλοσοφική θεολογία, δηλαδή ανάμεσα στον ορθολογισμό και την πίστη. Το κεφάλαιο αυτό θα εμπλουτιστεί επίσης και από την προσωπική μου οπτική.

Ξεκινώντας την ανάλυση θέλω να αναφέρω ίσως το σημαντικότερο σημείο διαφοροποίησης μεταξύ των δύο συστημάτων. Από το σημείο αυτό θα προκύψει και η απόκλιση ανάμεσα στον ορθό λόγο και την πίστη. Και στους δύο φιλοσόφους ως τελικό αποτέλεσμα ο θεός είναι το φως ως ήλιος. Η μεγάλη διαφορά όμως είναι ότι ο πλατωνικός ήλιος είναι ορατός, ενώ ο αρεοπαγитικός ήλιος είναι αόρατος. Μοιραία ο πλατωνικός ήλιος είναι προσεγγίσιμος φιλοσοφικά, ενώ ο διονυσιακός ήλιος θα χρειαστεί το άλμα της πίστης. Για να το διατυπώσω πιο άμεσα, ο θεός στον Διονύσιο είναι πολύ πιο απρόσιτος σε σχέση με τον πλατωνικό θεό που είναι συγκριτικά πιο προσιτός. Και αν αυτό αφορά την φύση του καθαυτού θεού, δεν περιορίζεται μόνο εκεί αυτή η διαφορά. Ο λόγος είναι ότι αυτό προκαλεί αντίκτυπο στο ίδιο το υποκείμενο, το οποίο στην προσπάθεια προσέγγισης του πλατωνικού θεού όσο και αν απαιτηθεί να εναντιωθεί στον εαυτό του και στο νοείν του, σε κάποιο βαθμό θα παραμείνει και εντός του εαυτού του. Αντίθετα στην περίπτωση προσπάθειας του υποκειμένου προσέγγισης του θεού στον Διονύσιο, η διαδικασία αποσύνδεσης από τον εαυτό είναι απόλυτου διαχωρισμού, σε σημείο που έχουμε το περιθώριο να μιλάμε για απόλυτη έξοδο από τον εαυτό. Η αυστηρότητα σε αυτή την διαδικασία θα προκαλέσει τέτοια εναντίωση στο νοείν ως γνώση, που αναπόφευκτα θα προκριθεί πολύ περισσότερο η πίστη έναντι του λόγου. Αντίθετα στον Πλάτωνα έχουμε

περισσότερο αξιακή αυτοαναίρεση του λόγου και όχι αντικατάστασή του από την πίστη.

Ο Αρεοπαγίτης θεωρώ επίσης ότι αποδίδει στον θεό ένα είδος εποικοδομητικής αμφισημίας που εκδηλώνεται από την έκφραση *υπέρφωτος γνώφος*. Πρόκειται για ένα φωτεινό σκοτάδι ή αλλιώς *θείος γνώφος*. Η ενσωμάτωση του σκότους είναι καθοριστικής σημασίας, διότι μέσω αυτού ο θεός ως φως αποσυνδέεται πολύ περισσότερο σε σχέση με το πλατωνικό φως. Το σκότος ως έλλειψη φωτός είναι ο ορατός θεός και το καθαυτό φως ο αόρατος θεός. Με αυτόν τον τρόπο διαχωρισμού σκότους και φωτός όχι υπό το πρίσμα της στέρησης αλλά αυτό της υπεροχής, επιτυγχάνει ο Διονύσιος διαχωρισμό του κτιστού από το άκτιστο, με τον ίδιο τρόπο διαχωρισμού ορατού από το αόρατο. Ερμηνευτικά μιλώντας ο Διονύσιος αφήνει το αξιακό σκότος να αντιστοιχίσει στο απορρέον του θεού που είναι το *καθαυτό είναι*, στο οποίο γίνονται οι μετοχές και τα μετέχοντα. Υπό αυτή την έννοια στον Διονύσιο έχουμε πολύ μεγαλύτερη αποσύνδεση από τον μηχανισμό της μετοχής σε σχέση με τον Πλάτωνα, στον οποίο οι ιδέες μετέχουν στην ιδέα του Αγαθού.

Η συζήτηση αυτή φέρνει στο προσκήνιο το κρίσιμο ζήτημα που αφορά τον νου και την γνώση. Στην περίπτωση του Αρεοπαγίτη αναδεικνύεται η σοφία της αγνωσίας, η οποία εξυπηρετεί αυτή την εποικοδομητική αμφισημία για την φύση του θεού. Αυτού του τύπου η αγνωσία είναι νομίζω οντολογικού επιπέδου και ξεπερνάει καθοριστικά αυτό που θα ονομάζαμε αυταπάτη. Εδώ τώρα ανοίγει μια ιδιαίτερη κουβέντα που αφορά το πλαίσιο εναντίωσης στον εαυτό ή στο νοείν. Σύμφωνα με την προσωπική μου θεώρηση εκτιμώ ότι το πλαίσιο εναντίωσης στον Αρεοπαγίτη, είναι πιο κοντά στον Πλωτίνο και όχι στον Πλάτωνα. Στην περίπτωση του Πλωτίνου έχουμε σαφή εναντίωση σε αυτό που κάνει κάτι να είναι αυτό που είναι. Στον άνθρωπο αυτό το κάτι είναι το νοείν, οπότε και η άρνηση αφορά την πράξη του νοείν που μετουσιώνεται σε επίγνωση εαυτού. Στον Αρεοπαγίτη η συλλογιστική θεωρώ πως είναι η ίδια, οπότε προκύπτει και ο νεοπλατωνισμός του που απλώς αποκτά πολύ ισχυρότερη ένταση. Το σκεπτικό όμως είναι κοινό υπό την έννοια ότι το αίτιο της αυταπάτης είναι εσωτερικό, προερχόμενο από το υποκείμενο και όχι από μια εξωτερική αιτία. Η εναντίωση στον εαυτό και στις δύο περιπτώσεις όμως παραπέμπει σε έξοδο από τον εαυτό, αφού το πρόβλημα είναι εγγενές και κυρίως οντολογικό. Αυτός είναι και ο λόγος που εμφανίζεται η αμφισημία, διότι ζητάμε από κάτι που είναι για να κάνει αυτό που κάνει, να το πάψει. Είναι σαν να ζητάμε από τον νου να σταματήσει να νοεεί. Δηλαδή να διακόψει αυτό που τον κάνει να είναι αυτό που είναι, το οποίο είναι αυτό μέσα από το οποίο αυτοπροσδιορίζεται. Αυτό είναι πολύ κρίσιμο, διότι περιλαμβάνει την ίδια την εσωτερική σύγκρουση με το σκεπτικό ότι ενώ ζούμε για την γνώση και πρέπει να την επιδιώξουμε, θα χρειαστεί κάποια στιγμή να την εναντιωθούμε ως νόημα αυτοπροσδιορισμού.

Πρόκειται για διαδικασία βέβαια που δεν ακυρώνει τον εαυτό της, οπότε και οι δύο πορείες που τις συναντούμε και στους τρεις προαναφερθέντες φιλοσόφους. Διανύουμε όλη την πορεία προς την γνώση, για να αντιληφθούμε την αξία της αγνωσίας. Μπορούμε και ζούμε χάρη στην αξιακή αυταπάτη, ώστε να αγωνιστούμε

για τα νοήματα και στην συνέχεια να τα αποβάλλουμε. Αλλιώς αν το ξέρουμε από την αρχή δεν θα διανυθεί η διαδρομή. Από την άλλη πλευρά στον Πλάτωνα, εκτιμώ ότι το σκέλος της αυταπάτης έχει εξωτερική προέλευση. Στον Πλάτωνα όσο και αν έχουμε ανοδική πορεία εντός αποφασισμού και πράγματι το παράδειγμα με το σπήλαιο εμπεριέχει δεσμά τα οποία δεν θέλουμε να απαρνηθούμε, παρόλα αυτά μοιάζει το εμπόδιο να μην είναι τόσο ο οντολογικός εαυτός, όσο οι εξωτερικές συνθήκες. Οποσδήποτε ιδωμένο υπό το πρίσμα της αρετής ο δρόμος θα εμπεριέχει την αφαίρεση και την κάθαρση, αλλά στον Πλάτωνα δεν συναντούμε αυτή την εναντίωση στο ιδρυτικό στοιχείο του εαυτού. Άμεση συνέπεια αυτού είναι και ο πλατωνικός θεός να είναι πιο προσιτός, αφού το νοών υποκείμενο περισσότερο τελειοποιεί τον εαυτό του σύμφωνα με τα πρότυπα του Αγαθού. Στον Πλάτωνα η εξωτερική πραγματικότητα είναι ο αντίπαλος περισσότερο, όσο και αν υπάρχει ο αντίστοιχος 'προγραμματισμός' του ανθρώπινου νου να είναι ορθά συντονισμένος σε σχέση με αυτή. Η αναζήτηση εντός των ίδιων των ιδεών στον Πλάτωνα, αφήνει το υποκείμενο μόνο του με τις δικές του δυνάμεις να αγωνίζεται να αποσυνδεθεί από την απατηλή εξωτερική πραγματικότητα, η οποία ως αιτία το κρατάει στα αισθητά και εγκόσμια.

Αντίθετα στον Διονύσιο το νοών υποκείμενο βιώνει την αυταπάτη όχι από αιτία τις αισθήσεις, όσο από νοήματα που είναι αληθείς ιδέες, οι οποίες ενόσω το αυτοπροσδιορίζουν την ίδια στιγμή του στερούν την θέαση του Αγαθού. Η επίτευξη ουσιαστικά στον Διονύσιο του ορατού στόχου που είναι το σκότος, είναι η αλήθεια του εαυτού, διότι μόνο αυτό είναι ορατό και το οποίο για να επιτευχθεί έχει προηγηθεί η εναντίωση στο φως. Αυτό το φως ήταν η προϋπόθεση της αυτοσυνειδησίας, την οποία έπρεπε να αποβάλλουμε ώστε να δούμε τον κενό εαυτό μας. Όσο διατηρούμε επίγνωση εαυτού δηλαδή κάνουμε χρήση του φωτός, τα πιο τέλεια περιεχόμενα των εντυπώσεων θα στερούν την θέαση. Η έλλειψη φωτός αντιστοιχεί στην κατάργηση της αυτοσυνειδησίας, ώστε να καταστεί ορατό το μέρος του εαυτού χωρίς εαυτό. Εδώ είναι η 'απογύμνωση'. Συμπερασματικά στον Πλάτωνα το ζητούμενο είναι η ταύτιση με την προϋπόθεση του οράν που είναι το φως, ενώ στον Διονύσιο είναι η κατάργηση της απόρριψης της προϋπόθεσης. Στον Πλάτωνα έχουμε θέαση του ορατού ως ένωση, ενώ στον Διονύσιο το ορώμενο είναι αόρατο έτσι ώστε το νοών υποκείμενο να μην διαθέτει νοούμενο καθόλου. Το καθαυτό αόρατο εκλαμβάνεται ως υπεροχή σε σχέση με το ορατό, με τον ίδιο τρόπο που υπερέχει η αγνωσία ως προς την γνώση.

4.2 Ο Θεός ως Ένας και Αγαθός

Η νεοπλατωνική αλλά ακόμα περισσότερο η αρχαία Ελληνική παράδοση θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μονοθεϊστικές, υπό την έννοια ότι ο πλατωνικός ή ο πλωτινικός ή ο θεός του Πρόκλου βρίσκονται σε σύνδεση με τις επόμενες κατηγορίες, όπως για παράδειγμα τις εννάδες στον Πρόκλο. Στον Αρεοπαγίτη όπου έχουμε πλέον το χριστιανικό ορθόδοξο υπόβαθρο ο θεός είναι ένας κατά βάση, αλλά με την πολύ σημαντική επισήμανση ότι ο θεός είναι τριαδικός εντός ενός ιδιότυπου συστήματος ιεραρχίας. Στην περίπτωση αυτή ο θεός είναι 'Πατήρ, Υιός και 'Άγιο

Πνεύμα'. Πρόκειται για τρεις υποστάσεις οι οποίες είναι ομοούσιες, επειδή τους ενώνει μία φύση ή ουσία. Αυτή η διαφορά από τον πλατωνισμό προκαλεί σύμφωνα με τον Louth³⁷ κάποιου τύπου αντίφαση και παραδοξότητα στο αρεοπαγитικό σύστημα. Πιο συγκεκριμένα υποστηρίζει ο Louth ότι ο Διονύσιος αποδίδει στον θεό δύο λειτουργίες σε μία: οι οποίες είναι η πρώτη ότι ο θεός είναι απλά ο *υπάρχων* ως όντως Ον και η δεύτερη ότι αποτελεί την αιτία των υπάρξεων. Εδώ ερμηνεύω ότι αυτό αντιστοιχεί στο ότι είναι η αιτία του *καθαυτό είναι*. Αντίθετα τώρα στον Πρόκλο γίνεται επίκληση σε δύο διακριτές οντότητες, οι οποίες πρόκειται να ικανοποιήσουν τα δύο παραπάνω αιτήματα. Δηλαδή ο Πρόκλος ξεχωρίζει τον θεό ως το ένα το οποίο αντιστοιχεί στον *υπάρχοντα* και αποδίδει την πηγή ή αιτία των υπάρξεων σε μια άλλη οντότητα που είναι οι *εννάδες*. Αυτή η λογική απλοποίηση σύμφωνα με τον Louth (δηλαδή να ενσωματώνει τις δύο λειτουργίες στον ένα και αυτό θεό) εξυπηρετεί τον Διονύσιο, ώστε να μπορεί να περιγράφει όλα τα χαρακτηριστικά του θεού και να του τα αποδίδει, την ίδια στιγμή που αυτός ο θεός είναι έξω από όλα αυτά τα χαρακτηριστικά. Είναι σαν να έχουμε μια διάκριση σύμφωνα με την οποία μπορούμε να Του τα αποδίδουμε επειδή εμείς το λέμε, αλλά Εκείνος είναι έξω από αυτά.

Σε συνέχεια αυτού του σχολιασμού συναντάμε επίσης στον Louth³⁸ τις δύο πορείες, δηλαδή τον αποφατισμό και τον καταφατισμό. Το ενδιαφέρον της υπόθεσης εδώ είναι ότι ο Louth παραπέμπει τις δύο αυτές πορείες σε αντιστοίχιση με το πλατωνικό έργο τον διάλογο του *Παρμενίδη*. Η αναφορά στον διάλογο αυτό με βρίσκει αρκετά σύμφωνο και νομίζω ότι όντως θέτει το ζήτημα του προβλήματος αυτού, της διάκρισης ανάμεσα στην ύπαρξη και την ουσία. Οι δύο αυτές έννοιες θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχούν ως εξής: η μεν ύπαρξη περιγράφει το σκέλος του αποφατισμού, αφού αναφέρεται στην καθαυτή φύση του θεού ως ο *υπάρχων* ενώ η καταφατική πορεία που εμπεριέχει τα κατηγορήματα του θεού, αναπόφευκτα θα συνδεθεί με την ουσία του θεού. Το ενδιαφέρον είναι ότι εάν αξιοποιήσουμε από την πλατωνική παράδοση τον διαχωρισμό των δύο διαδικασιών σε μια διπλή φύση θεού, τότε μπορούμε να εντοπίσουμε τις δύο αυτές πορείες στην μορφή του πλατωνικού θεού.

Το σκεπτικό αυτό νομίζω μπορεί να βρει εξαιρετική εφαρμογή στον πλατωνικό *Παρμενίδη*, όπου μπορούμε να αποδώσουμε την πορεία του αποφατισμού στην πρώτη υπόθεση. Στην υπόθεση αυτή το 'ένα' απλώς υπάρχει χωρίς να κάνει τίποτα, χωρίς ουσία και χωρίς να υπάρχουν τα 'άλλα'. Είναι τόσο ισχυρή η ένταση του αποφατισμού που ιδωμένο από το υποκείμενο ούτε το 'ένα' υπάρχει. Οπότε η 1^η υπόθεση καλύπτει την αποφατική πορεία πολύ χαρακτηριστικά. Από την άλλη πλευρά η καταφατική πορεία εκδηλώνεται νομίζω στην 2^η υπόθεση, όπου το 'ένα που υπάρχει' μετέχει πλέον στην ουσία. Προφανώς το ίδιο το 'ένα' είναι άπειρο, αλλά το κρίσιμο σημείο είναι ότι το 'ένα που τώρα υπάρχει' είναι διαφορετικό από την ουσία του. Η κρίσιμη φράση που υποδηλώνει την 2^η υπόθεση είναι ότι 'το *ένα υπάρχει*'. Στην φράση αυτή υπάρχουν δύο όροι από τους οποίους ο καθένας εκδηλώνει δύο

³⁷ Andrew Louth, *Denys the Areopagite*. (London: Continuum, 1989), 87.

³⁸ Andrew Louth, "Apophatic Theology: Denys the Areopagite", *Hermathena* 165 (1998): 74.

διαφορετικά πράγματα. Ο όρος ‘υπάρχει’ υποδηλώνει την φράση ότι το *ένα είναι ον*, κάτι που σηματοδοτεί την μετοχή του στο Είναι. Είναι το σκέλος εισχώρησης της ουσίας και της μετοχής στην ύπαρξη, διότι με το να γίνει ο θεός ον μπορεί στην συνέχεια να γίνει αιτία των όντων. Ο άλλος ο όρος που είναι το καθαυτό ή ίδιο ‘ένα’, αντιστοιχεί στην φράση ότι το ‘Ον είναι ένα’. Αυτό αναφέρεται όχι στην ουσία, αλλά στο ίδιο το ‘ένα’ και μας πληροφορεί όχι για την ύπαρξη, αλλά για την ιδιοσύνη του θεού ως ο εαυτός χωρίς επίγνωση. Σε τελική ανάλυση είναι άλλο πράγμα η ουσία και άλλο το ‘ένα’ που εμπεριέχονται στην φράση ότι *το ένα υπάρχει*. Σε γενικές γραμμές πάντως στην 2^η υπόθεση έχουμε το *ένα* και το *είναι* να βρίσκονται σε σύνδεση, με τον ίδιο τρόπο που είδαμε στον Αρεοπαγίτη την σχέση του θεού με το *καθαυτό είναι*. Υπό αυτή την έννοια η 2^η υπόθεση στο σύνολό της προκρίνει την καταφατική πορεία, η οποία προφανώς εμπεριέχει την μετοχή στο Είναι. Αυτός είναι και ο λόγος που στην 2^η υπόθεση πλέον το ‘ένα’ γίνεται και ‘πολλά’, αφού μετατρέπεται στις ιδέες.

Σύμφωνα τώρα με τον Louth³⁹ ο Διονύσιος εισαγάγει μια διάκριση ανάμεσα στην έννοια της ‘ένωσης’ και της ‘διάκρισης’. Ορισμένα ονόματα του θεού σχετίζονται με την λογική της *ένωσης* και άλλα ονόματα με την *διαφοροποίηση* του θεού. Τα ονόματα της ένωσης έχουν εφαρμογή σε ολόκληρη την έννοια της θεότητας και συνήθως τα καλούμε κοινά ονόματα. Οι φράσεις που χρησιμοποιούνται είναι ‘αγαθότητα’, ‘ον’ και ‘ενότητα’. Τα ονόματα αυτά μπορούν με ισότιμο τρόπο να βρίσκουν εφαρμογή σε οποιαδήποτε μέρος της τριαδικότητας του θεού, δηλαδή εφαρμογή για το καθένα. Από την άλλη πλευρά τα διαφοροποιημένα ονόματα τα οποία είναι ‘Πατέρας’, ‘Υιός’ και ‘Άγιο Πνεύμα’ δεν εφαρμόζονται στο σύνολο της θεότητας, αλλά αφορούν αποκλειστικά το κάθε μέρος της τριαδικότητας, δηλαδή χωρίς την δυνατότητα της κοινής χρήσης. Οπότε μπορούμε να πούμε ότι ο Louth⁴⁰ υποστηρίζει ότι τα ονόματα της ένωσης αναφέρονται αποκλειστικά στον θεό και υπό αυτή την έννοια καλύπτουν το σκέλος του αποφασισμού. Πρόκειται δηλαδή για τα κρυφά και αξεχώριστα θεμέλια της έσχατης πραγματικότητας του απρόσιτου και ανέφικτου. Το σκέλος αυτό μάλιστα αντιπροσωπεύει το πρώτο μέρος της διαδρομής «αδράνεια – διαδικασία – επιστροφή». Από την άλλη πλευρά έχουμε τα διαφοροποιημένα ονόματα, τα οποία εκφράζουν την καταφατική πορεία: την οποία συνδέει με την θεώρηση ότι κάποιες ενώσεις είναι συμβατές με την λογική της διαφοροποίησης, σε αντίθεση με τα ονόματα τα οποία παραπέμπουν σε μια ένωση. Χρησιμοποιεί μάλιστα ο Louth και το εξής παράδειγμα, όπου μέσα σε ένα δωμάτιο υφίστανται ορισμένες διακριτές λάμπες οι οποίες φωτίζουν ταυτόχρονα το δωμάτιο. Το συνολικό φως που παράγεται είναι τα ονόματα ως ένωση αφού εκφράζουν το ενιαίο φως, ενώ η διακριτότητα της προέλευσης του φωτός εκφράζει την διάκριση των ονομάτων, παρόλο που όλα μαζί συμβάλλουν στην αιτιακή παραγωγή του συνολικού φωτός. Το τελικό φως του δωματίου είναι ένα και αδιαίρετο, σε αντίθεση με την αιτία που το προκαλεί.

³⁹ Louth, *Denys the Areopagite*, 89.

⁴⁰ Στο ίδιο, 89.

Το γεγονός ότι αυτή η απόλυτη πρώτη υπερβατολογική αρχή προσδιορίζεται από έννοιες όπως το Έν, το φως, η αρετή και το νοεόν σίγουρα δεν είναι τυχαίο, ενώ την ίδια στιγμή προσφέρει σύγκλιση σε όλες τις οπτικές προσέγγισης. Ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ζητήματα αυτής της έρευνας αποτελεί η μετάβαση της φιλοσοφίας στην θεολογία. Αυτή η μετάβαση σε επίπεδο εννοιών συντελείται στην μετατροπή του Ενός σε θεό. Το ζήτημα αυτό γίνεται ακόμα πιο ενδιαφέρον όταν εμπλέκεται και ο ρόλος της φύσης, η οποία είναι ήδη ένας συνδυασμός νοητότητας και αισθητότητας. Το σημείο αυτό το επισημαίνει πολύ εύστοχα ο Στείρης⁴¹, ο οποίος αναφέρεται στον Eriugena στον οποίο έχουμε χριστιανικό νεοπλατωνισμό. Σύμφωνα με τον Eriugena το ακίνητο αυτοπροσδιοριζόμενο Έν είναι η *natura*, συναιρώντας τον θεό με την φύση. Μέσω του διονυσιακού *corpus* ο Eriugena μετασχηματίζει την πλατωνική διαλεκτική του Ενός σε θεολογική προσέγγιση του θεού, δημιουργώντας το πλαίσιο της δυτικής μυστικής θεολογίας⁴². Στο *Periphyseon* εντέλει παρουσιάζει μια εκχριστιανισμένη εκδοχή των πλατωνικών ιδεών, χρησιμοποιώντας την πλατωνική εκδοχή της μετενσάρκωσης.

Αναφέρθηκε προηγουμένως ότι ο Διονύσιος αποδίδει στον θεό ένα είδος διττής φύσης, σύμφωνα με την οποία ο θεός καθ'αυτός Είναι και την ίδια στιγμή γίνεται και αιτία του Είναι. Η διττή αυτή φύση ερμηνευτικά μάλλον εξυπηρετεί ως εξής: η πρώτη συνθήκη την λογική του αποφασισμού και η δεύτερη ως αιτία τον καταφατισμό. Το σχήμα αυτό διαφοροποιείται σε σχέση με τον πλατωνισμό, όπου εκεί είναι πιο διακριτοί οι ρόλοι για τις δύο πορείες. Παρόλα αυτά όμως το σκεπτικό του Διονυσίου όχι μόνο αποσυνδέει τον θεό εντονότερα από το αισθητικό επίπεδο, αλλά κυρίως εισάγει την θεολογική χριστιανική οπτική. Το σκεπτικό αυτό το παρουσιάζει ο Perczel⁴³, ο οποίος στο συγκεκριμένο άρθρο ουσιαστικά αντικατοπτρίζει τις δύο πορείες στην διττή φύση του θεού, όπου προσδιορίζει τον θεό ως 1] *μονάδα* και 2] *εννάδα* δηλαδή ένωση. Η συλλογιστική του καταλήγει σε μια σύγκριση και με τον Ωριγένη, με τελικό σκοπό να αναδειχθεί και ο θεολογικός χαρακτήρας του θεού. Το μεγάλο διακύβευμα είναι να εξηγηθεί από την μια πλευρά η μοναδικότητα του θεού και από την άλλη πλευρά η αριθμητική του εναδικότητα ως ενοποιητική δύναμη. Η είσοδος του αριθμητικού στοιχείου που παραπέμπει στις *εννάδες* του Πρόκλου, ουσιαστικά εξυπηρετεί την επικείμενη διαιρετότητα. Για να το υποστηρίξει αυτό ο Perczel επικαλείται το εξής απόσπασμα.⁴⁴

⁴¹ Γεώργιος Στείρης, “Μεσαιωνικές Αναγνώσεις του Πλάτωνα,” στο *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, (Αθήνα: Τόμος ΜΔ΄ 2019 – 2020), 142.

⁴² Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 103 – 122.

⁴³ István Perczel, “God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon,” *Central European University Budapest*, : 4.

⁴⁴ DN I. 4, 589 D, 112, 7-14: Καὶ πᾶσαν, ὡς εἶπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεοουμίας διασκεδάζουσαν· ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὀρώμεν ἱερῶς ὑμνουμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα, διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας· ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιοῦ δυνάμεως ἐνιζόμεθα, καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων, εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν· [...]

Σύμφωνα με το απόσπασμα αυτό ο Διονύσιος ονομάζει τον θεό ως *μονάδα* και ως *ένωση*. Από τους δύο αυτούς όρους η *μονάδα* εκφράζει την απλότητα και είναι ο όρος που περιγράφει αποκλειστικά τον καθαυτό θεό με σημείο αναφοράς τον εαυτό του. Ο άλλος όρος είναι η *εναδικότητα*, δηλαδή η ένωση η οποία παραπέμπει στην ιδιότητα του θεού ως ενοποιητική δύναμη που συνέχει ώστε να επιτευχθεί το ‘ένα’. Βέβαια η ένωση είναι μία όταν συντελείται, αφού δημιουργεί την θεόμορφη μονάδα υπό τους όρους της θεομίμητης ένωσης. Παρόλα αυτά όμως αυτή η μοναδική ένωση αναφέρεται σε πολλές πραγματώσεις, οπότε καλείται να εφαρμοστεί ώστε να συμπεριλάβει την διασύνδεση με την ουσία και τις αρχές. Εντέλει η ενοποιός δύναμη είναι η ουσία του θεού ως ενέργεια. Την διπλή αυτή ονομασία του θεού ως *μονάδα* και *εννάδα* την συναντούμε επίσης στον Ωριγένη, όπως επίσης και στον Ευσέβιο από την Καισαρεία, όπου αναφέρεται στον μοναδικό και εναδικό αριθμό του θεού του κόσμου. Σε ερμηνευτικό επίπεδο η έννοια της *εννάδας* ή ένωσης διαφοροποιείται από την μοναδικότητα ως εξής. Η *μονάδα* σημαίνει ‘ένας’ εκτός του αριθμητικού πλαισίου, δηλαδή μοναδικός με αποφαιτικούς όρους. Η *εναδικότητα* παραπέμπει στην ενικότητα ή στο ‘ένας’ εντός της ιεραρχικής καταφατικής πορείας με το να είναι η κορυφή της πυραμίδας. Ως τέτοια επιτρέπει τις μετοχές και εξηγεί την διαιρετότητα των αρχών και των κατηγορημάτων.

Το σκέλος της *μονάδας* εκφράζει την φύση του θεού δηλαδή μια υπερφυσική αδιαιρετότητα, ενώ το σκέλος της *εννάδας* την ενοποιητική δύναμη, η οποία πραγματοποιεί την θεόμορφη μονάδα σε εμάς ως ένωση μίμηση του θεού. Η θεολογική εδώ ομοιότητα είναι εμφανής σύμφωνα με τον Perczel⁴⁵, διότι παραπέμπει στο κείμενο της *Γένεσης* 1:26, δηλαδή στο κατ’ εικόνα και καθ’ όμοίωσιν, τα οποία αντιπροσωπεύουν τον μοναδικό και εναδικό χαρακτήρα του θεού. Σύμφωνα με τον Perczel το απόσπασμα αυτό παραπέμπει στον πλατωνικό Τίμαιο, όπου ο Πλάτωνας αναφέρεται στην δημιουργία της ψυχής. Έχουμε την αδιαίρετη υπόσταση, η οποία παραμένει αμετάβλητη και από την οποία προκύπτουν οι πολλαπλότητες. Με αντίστοιχο τρόπο ο Διονύσιος χωρίζει την ψυχή σε δύο μέρη, το αμέριστο και το χωριστό. Χαρακτηριστική επίσης και η φράση του Πλωτίνου⁴⁶ σύμφωνα με την οποία εάν συνενώσουμε ή ‘συμβληθήσουμε’ την αλλότητα, τότε δεν μένει τίποτα άλλο παρά μόνο η αιωνιότητα της ομοιότητας. Σύμφωνα με τον Perczel αυτή η υπερβατική αδιαιρετότητα είναι ο υπερβατολογικός νους, ο οποίος ενώνει την ψυχή σύμφωνα με την κατ’ εικόνα και καθ’ όμοίωσιν του θεού. Τέλος η συσχέτιση των δύο αυτών όρων *ένας* και *εννάδα* βρίσκει επίσης ενδιαφέρουσα αντιστοιχία στο απόσπασμα του Ωριγένη⁴⁷, σύμφωνα με το οποίο έχουμε την μία *εννάδα*. Από όλα τα έλλογα όντα θα υπάρχει μία *εννάδα*.

⁴⁵ Στο ίδιο, 6.

⁴⁶ Στο ίδιο, 8. Πλωτίνος *Ενεάδα* III. 7 [45], 3. 11 – 20 οὕτω δὴ καὶ συνθεὶς πάλιν αὖ εἰς ἓν ὁμοῦ [Theiler] εἶναι ζῶν ἰσότητα, ἐν τούτοις τὴν ἑτερότητα συστειλάς, καὶ τῆς ἐνεργείας τὸ ἄπαυστον καὶ τὸ ταυτὸν, καὶ οὐδέποτε ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο νόησιν ἢ ζῶν, ἀλλὰ τὸ ὡσαύτως καὶ αἰεὶ ἀδιαστάτως, ταῦτα πάντα εἰδὼν αἰῶνα εἶδεν [...]

⁴⁷ Στο ίδιο, 12.

Εντός αυτού του ερμηνευτικού συλλογισμού θα μπορούσε να ενταχθεί ένα είδος ενσωμάτωσης της εναδικότητας στην μονάδα εξαιτίας της τριαδικής φύσης του θεού. Ο τρισυπόστατος θεός που αποτελείται από τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα, είναι μια τριαδική μονάδα: η οποία περικλείει ταυτόχρονα την έννοια της αποσυνδεδεμένης μονάδας σε σχέση με το ιεραρχικό σύστημα του 'ενός' με τα 'πολλαπλά' και την ίδια στιγμή την εναδικότητα ως ένωση, αφού τα τρία αυτά μέρη είναι αυτόνομα αλλά και ενωμένα υπό την μονάδα. Σύμφωνα με την Κατσαρού⁴⁸ το σχήμα αυτό προκαλεί αντίκτυπο στην ονοματολογία του θεού. Τα ενωμένα ονόματα αναφέρονται σε όλη την θεότητα και χωρίζονται σε δύο κατηγορίες. Η [1] πρώτη είναι η *υπεροχική αφαίρεση* με ονόματα όπως «υπεράγαθο, υπέρθεο, υπερούσιο αθάνατο, αναίτιο και άναρχο». Η [2] δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει ονόματα αιτιολογικά όπως «το αγαθό, το καλό, το ον» που σχετίζονται με τις δωρεές του. Τα διακεκριμένα ονόματα είναι αυτά που αποδίδονται στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας καθώς και όσα προέρχονται από την ενανθρώπιση του υιού του θεού που πραγματώθηκε με την φιλανθρωπία του.

Η παραπάνω συλλογιστική νομίζω ότι βρίσκει επίσης αντιστοιχία με την άποψη του Fran O' Rourke⁴⁹, ο οποίος ξεχωρίζει το γεγονός ότι αποδίδεται στον θεό το όνομα *Αγαθός*. Το όνομα *Αγαθός* το διακρίνει από οποιοδήποτε άλλο όνομα ο Διονύσιος, κυρίως σε τρία σημεία στα έργα του. Ειδικά μάλιστα αυτό γίνεται πολύ εμφανές με το να ονομαστεί ο θεός εντός αυτού του δίπολου που είχαμε και πριν. Με τον ίδιο τρόπο που προηγουμένως ο θεός ήταν ένας και εναδικός, εδώ γίνεται ομόθεος και ομοάγαθος. Το στοιχείο της αγαθότητας θεωρώ πως αντιστοιχεί στον όρο της εναδικότητας, αφού αυτό είναι που απορρέει από τον αμετάβλητο θεό και μεταδίδεται σε όλα τα όντα. Η ουσία των όντων είναι η αγαθότητα και υπό αυτή την έννοια μετουσιώνεται σε ενοποιητική δύναμη, αφού αυτή τα συνέχει. Για τον Διονύσιο ο θεός είναι μια απεριόριστη ουσία αγαθότητας, η οποία μεταδίδεται ως προς το διαιρετό σκέλος. Το δίπολο ανάμεσα στο 'ένας' και 'αγαθός' μεταφράζεται τώρα στο ότι είναι 'απλός' και 'απεριόριστος', όπου ο όρος 'απλός' αντιστοιχεί στην μοναδικότητα και ο όρος 'απεριόριστος' στην μεταδιδόμενη ουσία του που είναι η αγαθότητα. Το παρακάτω απόσπασμα αναφέρει ότι η θεϊκή ουσία είναι η καθαυτή αγαθότητα, ενώ τα παραγόμενα όντα την αποκτούν μέσα από την μέθεξη.

Ονομάζοντας δηλαδή την θεαρχική ύπαρξη «αγαθότητα», την τοποθετούν, όπως νομίζω, κατ' απόλυτη υπεροχή πάνω από όλη την κτίση, πράγμα που σημαίνει ότι το αγαθό με την ύπαρξή του, ως η ουσία του αγαθού, εξαπλώνει την αγαθότητα σε όλα τα όντα.⁵⁰

⁴⁸ Γεωργία Κατσαρού, *Η Μεταφυσική του Φωτός στη Φιλοσοφία και την Τέχνη της Ιταλικής Αναγέννησης*, Αδημοσίευτη Διδακτορική διατριβή ΕΚΠΑ: 2020, 100.

⁴⁹ Fran O' Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, (Leiden: Brill, 2005), 66.

⁵⁰ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων*, κεφ. Δ, 1. 144, σελ. 239.

4.3 Άρνηση – Φως – Αγαθό

Παραμένοντας εντός αυτού του ερμηνευτικού πλαισίου κρίνω απαραίτητο να αναπτύξω σε αυτή την ενότητα τους τρεις πιο σημαντικούς όρους που προσδιορίζουν την φύση του θεού. Ακόμα πιο κρίσιμα οι συγκεκριμένες έννοιες αποτελούν τον κοινό τόπο σύγκλισης, αλλά και εποικοδομητικής αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο κορυφαίων διανοητών. Ο πλατωνισμός του Αρεοπαγίτη ως σύστημα μπορεί να εκπροσωπείται από τις δύο πορείες την αποφαιτική και την καταφατική. Υπό αυτή την έννοια θα έχουμε τον αποφατισμό για να προσεγγίζουμε τον επέκεινα της ουσίας θεό και από την άλλη πλευρά τον καταφατισμό, που αντιπροσωπεύει την ανοδική πορεία του ανθρώπινου νου προς την θέωση μαζί με την αποκάλυψη των ιδιοτήτων του θεού που δείχνουν την πορεία. Ως σχήματα είναι σε γενικές γραμμές παραπλήσια. Εκεί που βρίσκεται όμως η πολυπλοκότητα των εννοιών αφορά τα εννοιολογικά εργαλεία, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνουμε ειδικά τις τρεις προαναφερθείσες έννοιες.

Η έννοια της *άρνησης* νομίζω είναι η πιο κομβική, αφού αυτή είναι που συνδέεται με τον αποφατισμό. Ενδεχομένως στον Πλάτωνα να μην αναδεικνύεται τόσο έντονα, αλλά υπάρχει πιστεύω σύνδεση λόγω της ερμηνευτικής προσέγγισης που θα συμπεριλάβει την χρήση της γλώσσας. Αρκετοί μελετητές των αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων προσεγγίζουν την έννοια της άρνησης όχι ενταγμένη στο οντολογικό επίπεδο, αλλά την εντάσσουν στο σημασιολογικό και συμβολικό επίπεδο ερμηνείας. Θεωρούν δηλαδή ότι πρόκειται για μια μορφή γλωσσικού χαρακτηριστικού μειώνοντας τα οντολογικά χαρακτηριστικά της και θέλοντας να καταλήξουν ότι πρόκειται για ένα είδος άρνησης με γλωσσικά μόνο στοιχεία. Υπό αυτή την έννοια αυτό θα επιτρέψει σύγκλιση με τον Πλάτωνα, στον οποίο επίσης ο θεός είναι αυτός που δεν μπορεί να συνταχθεί από την γλώσσα. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Jones⁵¹ σύμφωνα με τον οποίο έχουμε δύο είδη αρνήσεων. Το πρώτο είδος είναι η άρνηση που αφορά ένα συγκεκριμένο ον και η δεύτερη άρνηση αυτή που θα αναφέρεται με τέτοιο τρόπο που θα συμπεριλαμβάνει όλα τα όντα. Αυτού του τύπου η άρνηση θεωρεί ότι είναι αυτή του Αρεοπαγίτη. Επιπρόσθετα θεωρεί ότι αυτού του τύπου η αρνητική θεολογία δεν είναι η ίδια ως προς την εαυτό της αρνητική, αλλά ούτε και αυτοαναιρετική. Αναφέρει μάλιστα πολύ χαρακτηριστικά ότι ο τρόπος που συλλαμβάνει την διονυσιακή άρνηση είναι η εξής.⁵²

God is not a being and so cannot be known or spoken of as beings are known or spoken of.

Ο Θεός δεν είναι ον και έτσι δεν μπορεί γνωσθεί ή να ειπωθεί όπως στα όντα τα οποία είναι γνώσιμα και μπορούν να λεχθούν.

Ο θεός δεν είναι ον και κατά συνέπεια δεν μπορεί να γνωσθεί ούτε να ειπωθεί, ενώ τα όντα είναι 'γνώσιμα' και γίνεται λόγος γι' αυτά. Σύμφωνα με αυτή την φράση

⁵¹ John N. Jones, "Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology", *The Harvard Theological Review* 89 (1996): 369.

⁵² Στο ίδιο, 369.

προκύπτει το ερώτημα εάν αυτή η δήλωση περιγράφει τον θεό με θετικό τρόπο, υπό την έννοια ότι κάθε κατηγορούμενο που μπορούμε να συλλάβουμε θα ανήκει στα όντα και όχι στον θεό. Σύμφωνα με τον Jones⁵³ η λογική της άρνησης απόδοσης χαρακτηριστικών, συνεπάγεται μια άλλου τύπου κατάφαση και υπό αυτή την έννοια η ‘άρνηση’ είναι δήλωση ενός άλλου πράγματος. Αναφέρει το παράδειγμα όπου εάν κάποιος πει ότι το χ είναι άσπρο, ο ακροατής ακούει ότι το χ δεν είναι κόκκινο. Ταυτόχρονα ισχύει και το αντίστροφο όπου εάν κάποιος πει ότι το χ δεν είναι κόκκινο, ο ακροατής θετικοποιεί την δήλωση ότι το χ θα είναι κάτι άλλο ας πούμε άσπρο. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό όταν αναφερόμαστε στον θεό που είναι ένας, ο κάθε όρος που του αρνούμαστε αυτόματα μας παγιδεύει στο να αποδίδουμε το όνομα σε κάτι που είναι ενικό, με συνέπεια η δήλωση να είναι πάντα θετική. Η χρήση της γλώσσας δηλαδή αντανακλά πάνω στην μοναδικότητα αυτού που αναφερόμαστε συμπεριλαμβάνοντας το κατηγορούμενο. Οπότε σύμφωνα με τον Jones⁵⁴ πρόκειται για μια χρήση της γλώσσας καταφατικού χαρακτήρα χρησιμοποιώντας γενικές λέξεις, όπως ότι ο θεός είναι δύναμη και αλήθεια, οι οποίες αποσυνδέουν σε τελική ανάλυση τον θεό από τα όντα. Με το να είναι ο θεός και δύναμη και αλήθεια, επειδή πρόκειται για δύο έννοιες που ενώ δεν έχουν σχέση μεταξύ τους μπορούν και αποδίδονται στο ίδιο πράγμα, μπορεί και γίνεται η αποσύνδεση από το ον. Ουσιαστικά το ον είναι ο φορέας και η αιτία της αντινομίας. Με άλλα λόγια ο θεός μπορεί να συμπεριλάβει αντικρουόμενες έννοιες όχι από την φύση τους, αλλά επειδή δεν μπορούν να αποδοθούν ταυτόχρονα σε κανένα ον. Το αντεστραμμένο σκεπτικό όμως της άρνησης δεν θα οδηγούσε πουθενά, διότι εάν κανείς έλεγε⁵⁵ ότι ο θεός δεν είναι ούτε δύναμη, ούτε αλήθεια, δεν θα προέκυπτε κανένα συμπέρασμα, αφού πάλι ο θεός θα μπορούσε να είναι ένα λιοντάρι. Συμπερασματικά ο θεός αποσυνδέεται από τα όντα λόγω της χρήσης της γλώσσας.

Πολύ ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Fisher⁵⁶ σύμφωνα με την οποία η έννοια της άρνησης εντάσσεται σε μια σημειωτική προσέγγιση. Ο Fisher επικαλείται το παρακάτω απόσπασμα στο οποίο εστιάζει στον όρο ‘προβολή’.

...πως εμείς έχουμε γνώση του θεού, ενώ δεν υπόκειται ούτε στη νόηση ούτε στην αίσθηση, ούτε είναι γενικά κάποιο από τα όντα. Μήπως λοιπόν είναι αληθινό να πούμε ότι το θεό δεν τον γνωρίζουμε από την φύση του – τούτο είναι άγνωστο και ξεπερνά κάθε λογική και κάθε νόηση. Αλλά από την διάταξη όλων των όντων, επειδή από αυτόν έχει τακτοποιηθεί και έχει κάποιες εικόνες και κάποια ομοιώματα των θείων του παραδειγμάτων, ανεβαίνουμε προχωρητικά και με τάξη, κατά την δύναμή μας, στο πέρα από τα πάντα μέσα στην αφαίρεση και το ξεπέραςμα των πάντων και μέσα στην αιτία που ενώνει τα πάντα. Γι’ αυτό και ο θεός αναγνωρίζεται και μέσα σε όλα και χόρια από όλα· και με τη γνώση γνωρίζεται ο θεός και με την αγνωσία· και υπάρχει και νόηση του θεού και

⁵³ Στο ίδιο, 358.

⁵⁴ Στο ίδιο, 360.

⁵⁵ Στο ίδιο, 361.

⁵⁶ Jeffrey Fisher, “The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius”, *The Journal of Religion* 81 (2001): 532.

λόγος γι' αυτόν και επιστήμη και επαφή και αίσθηση και γνώμη και φαντασία και όνομα και όλα τα άλλα. Και πάλι ούτε που νοείται ούτε λέγεται ούτε ονομάζεται· δεν είναι κάποιο από τα όντα ούτε αναγνωρίζεται σε κάποιο από τα όντα· είναι τα πάντα μέσα στα πάντα και σε κανένα από αυτά δεν είναι κάτι.⁵⁷

Η έννοια της προβολής σύμφωνα με τον Fisher υπηρετεί έναν επιστημονικό σημειωτικό ρόλο περισσότερο, παρά εκφράζει την οντολογική λειτουργία. Ο όρος προβολή παραπέμπει σε μια προέκταση ή 'ακρωτήρι'. Υπό αυτή την έννοια με σημειωτικούς όρους παραπέμπει στην έννοια της αρχής ως προσέγγιση της αιτίας. Αυτή η σημασιολογική σταθερά όπου η έννοια της προβολής αποκτά ρόλο ως ένα όριο, προσδίδει μία σημασία ως εάν κάτι να γίνεται ένα σύμβολο, του οποίου το νόημα δεν μπορεί να φτάσει στην βάση του. Ο θεός σύμφωνα με τον Fisher γίνεται εδώ ένα σύμβολο το οποίο αντιπροσωπεύει το σημασιολογικό περιεχόμενο της αρχής, που δεν ανήκει όμως στο νόημα των όντων. Ο Fisher ενισχύει την άποψη του από το επιχείρημα ότι ο θεός είναι γνώσιμος μέσα σε όλα τα όντα με την μορφή συμβόλου και διακριτός από όλα τα όντα όταν προβάλλεται ως προστασία. Το αποτέλεσμα αυτής της συλλογιστικής οδηγεί τον Fisher⁵⁸ στην άποψη ότι ο Stephen Gersh αντιλαμβάνεται τον σχηματισμό μιας τρίτης υπόθεσης ανάμεσα στις δύο πρώτες υποθέσεις του πλατωνικού *Παρμενίδη*. Σύμφωνα με τον Fisher⁵⁹ ο Διονύσιος ακροβατεί ανάμεσα στον κίνδυνο ενός μηδενισμού της έννοιας του θεού, αφού ο θεός είναι πέρα· είτε από την θετικότητα, είτε και πέρα από την αρνητικότητα, εφόσον η αρνητικότητα γίνει με δηλωτικό χαρακτήρα. Αυτού του τύπου η συμβολική λογική⁶⁰ όπου εμφανίζει τον θεό ως σύμβολο, επιτρέπει ταυτόχρονα τα πάντα να μπορούν να είναι και όμοια και ανόμοια με τον θεό. Με το να είναι κάτι και ταυτόχρονα με το να μην είναι, σύμφωνα με την συμβολική λογική κάτι μπορεί να σημαίνει θεό και την ίδια στιγμή να μην σημαίνει θεό.

Η χρήση αυτής της συμβολικής και σημασιολογικής λογικής δεν βρίσκει όμως μόνο εφαρμογή στον Αρεοπαγίτη, αλλά ακόμα περισσότερο ενδεχομένως στον Πλάτωνα. Στην περίπτωση τώρα του Πλάτωνα ο θεός ως η ιδέα του Αγαθού συμβολίζεται από τον ήλιο και το φως. Ο ήλιος υπερβαίνει την παραβολή του σπηλαίου και της τεμημένης γραμμής και αποτελεί μια όχι μόνο ξεχωριστή παρομοίωση, αλλά μία σύνδεση με την θέαση και την αλήθεια. Ως προς το όνομα του θεού εδώ τώρα ο θεός είναι 'το Αγαθό', το οποίο θα αντιστοιχίσει στον ήλιο ο οποίος θα είναι η αιτία του φωτός. Στην συνέχεια το φως θα γίνει αιτία των όντων ως προς την γένεσή τους, αλλά ακόμα κρισιμότερα προϋπόθεση της θέασης, δηλαδή της έλλογης νόησης. Αυτή την σύνδεση αγαθού και ήλιου την αξιοποιεί στο άρθρο του ο Wheeler⁶¹, ο οποίος για να προσδιορίσει την φύση του θεού εστιάζει στο

⁵⁷ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* μτφ. Ιγνάτιος Σάκαλης. Εκδόσεις Παπαζήση, 1978. Κεφ. Ζ, 3, σελ. 113.

⁵⁸ Fisher (2001), 534.

⁵⁹ Στο ίδιο, 535.

⁶⁰ Στο ίδιο, 536.

⁶¹ Samuel C. Wheeler III, "Plato's Enlightenment: The Good as the Sun", *History of Philosophy Quarterly* 14 (1997): 175.

γνωσιοθεωρητικό σκέλος. Το ζήτημα το οποίο θίγει αφορά το γεγονός ότι η γνώση ενός όντος είναι κάτι διαφορετικό από την γνώση των ιδιοτήτων του όντος. Υπάρχει δηλαδή πρόβλημα στο ότι δεν μπορεί να αποσυνδεθεί το κάθε ον από τα διάφορα κατηγορούμενα που το προσδιορίζουν, με αποτέλεσμα εμείς να μην γνωρίζουμε το καθαυτό ον αλλά τις ιδιότητες που το προσδιορίζουν. Πρόκειται για μια αναπόφευκτη λειτουργία του νου, διότι οι ιδιότητες και τα κατηγορούμενα μορφοποιούν και είναι συμβατά με το νου λόγω της πολλαπλής τους εφαρμογής, εν αντιθέσει με το καθαυτό ον στο οποίο πρέπει να προσδιοριστεί η ενότητα που το συνέχει.

Σύμφωνα με τον Wheeler ο Πλάτωνας θεωρεί ότι η γνώση ενός όντος επιτυγχάνεται όχι με το να γνωρίσουμε τις ιδιότητες του συγκεκριμένου όντος, αλλά με το να γνωρίσουμε το ίδιο καθαυτό το ον. Την συλλογιστική αυτή την αντιλαμβάνομαι ως εξής: Εάν κάποιος μας πει ότι έχουμε τις ιδιότητες όπως την όραση, την έλλογη σκέψη, την ακοή, τα χέρια και τα πόδια, οποιοσδήποτε θα μπορούσε να σπεύσει να πει ότι πρόκειται για το ανθρώπινο είδος. Το πρόβλημα όμως είναι ότι τα στοιχεία αυτά θα μπορούσαν να αποδοθούν και σε ένα ρομπότ. Αντίστοιχα το φως, το χρώμα κίτρινο και οι ακτίνες δεν προκύπτουν μόνο από τον ήλιο, αλλά και από μία λάμπα. Η ουσία ενός πράγματος δεν είναι οι ιδιότητές του, αλλά αυτές ως κατηγορούμενα αποτελούν αποκλειστικά τις μορφές που αντιλαμβάνεται ο νους. Αυτός είναι και ο λόγος που τα κατηγορούμενα είναι κοινά σε πολλά όντα, αλλά και την ίδια στιγμή εξηγούν την ομοιότητα μέσω της μετέξεως. Η συνάθροιση βεβαίως των επιμέρους ιδιοτήτων συγκροτούν και συνθέτουν το επιμέρους ον, το οποίο σε τελική ανάλυση είναι το σύνολο των ιδιοτήτων του που απλώς ενώθηκαν κάτω από ένα συγκεκριμένο μοτίβο. Άρα για να εντοπιστεί το όν ουσιαστικά ψάχνουμε το είδος της ένωσης από τα κατά τα άλλα κοινά χαρακτηριστικά. Υπό αυτή την έννοια καταλήγουμε να αναζητούμε αποκλειστικά την μορφή της ένωσης, η οποία συγκροτεί το επιμέρους ον. Άρα αναζητούμε⁶² τις εσωτερικές μορφές, δηλαδή δομές οι οποίες στην συνέχεια θα συνδεθούν με τις υπερδομές μορφών όπως είναι η ύπαρξη, η ομοιότητα και η ενότητα.

Αυτή η συλλογιστική βρίσκει εφαρμογή όταν αναφερόμαστε στα νοητά αντικείμενα, τα οποία όμως εκφράζουν αναπαραστάσεις ή εικόνες καλύτερα των αντικειμένων. Στον βαθμό όμως που τα αντικείμενα γίνονται ιδέες, μετουσιώνονται σε μορφές και οι οποίες στην ανώτερη εκδοχή τους καταλήγουν στο Αγαθό ως ένα. Τι είναι αυτό που κάνει το ένα να είναι ένα; Το γεγονός ότι έχουν αφαιρεθεί όλα τα δυνατά κατηγορούμενα και υπό αυτή την έννοια προφανώς θα γίνει μη γνώσιμο και έχει απομείνει μόνο ο ενοποιητικός χαρακτήρας αυτού που συνέχει την ενικότητα. Επειδή όμως η ενικότητα είναι μία, συνέχει τελικά αυτό που ήδη είναι. Πρόκειται για μία ένωση η οποία δεν συνέχει ιδιότητες, αλλά μόνο 'συγκρατεί' το άμορφο σώμα⁶³ προσφέροντας την έννοια του ενός. Το συμπέρασμα είναι και αυτό μας ενδιαφέρει για τον προσδιορισμό της φύσης του θεού, ότι είναι άλλο πράγμα το ίδιο το ον καθαυτό και άλλο πράγμα οι ιδιότητες γενικά. Οι ιδιότητες ως κατηγορούμενα *προστίθενται*

⁶² Στο ίδιο, 176.

⁶³ Στο ίδιο, 178.

στον και υπό αυτή την έννοια είναι γνώσιμες, επειδή είναι κοινές. Εμείς για να γνωρίσουμε τον θεό πρέπει να αποσυνδεθούμε από τα κατηγορήματα, ώστε να μείνει μόνο του το χωρίς τα κατηγορούμενα. Υπό αυτή την έννοια θα μείνει ως γνώσιμο αυτό που δεν μπορεί να γνωσθεί, διότι δεν θα έχει ιδιότητες αλλά και γι' αυτό ακριβώς τον λόγο θα είναι και ένα.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο της λειτουργίας των ιδεών και της εικονικής – σημειωτικής προσέγγισης, αξίζει νομίζω να γίνει αναφορά και στον Ficino. Στην πλατωνική θεωρία των ιδεών το κρίσιμο ζήτημα είναι ως προς το πώς γίνεται η μετάβαση της αμετάβλητης ιδέας στο συγκεκριμένο και κατά τα άλλα μεταβλητό είδος. Αυτό μας ενδιαφέρει, διότι σε τελική ανάλυση θα συνδέσει το νοητό με την ύλη. Οπότε έτσι ο Ficino⁶⁴ για παράδειγμα θεωρεί ότι οι ιδέες μετουσιώνονται σε εικόνες, οι οποίες όταν αισθητικοποιούνται αποκτούν μεταβλητότητα και η οποία παραπέμπει στο είδος. Η συλλογιστική αυτή αναπτύσσεται στον σχολιασμό του Ficino⁶⁵ ως προς τον Ηράκλειτο και αποτυπώνεται με τον ίδιο τρόπο που οι εικόνες των άστρων αντανakλούν σε ένα κινούμενο ποτάμι. Φαινομενικά οι εικόνες είναι αμετάβλητες, αλλά λόγω του τρεχούμενου νερού συνεχώς αλλάζουν. Με αντίστοιχο τρόπο οι ιδέες προέρχονται από τον θεό, οι οποίες όμως συνεχώς αλλάζουν επειδή αποκτούν ύλη. Επομένως το νοητό μέρος είναι το αμετάβλητο της εικόνας, η οποία όταν γίνεται είδος αποκτά ύλη, με συνέπεια να αμφισβητείται ακόμα και η σταθερότητα των ιδεών.

Αυτή τώρα η σύνδεση κατηγορούμενων και όντων, βρίσκει αντίκρισμα στον Πλάτωνα πάνω στην λειτουργία του ήλιου και του φωτός που εκπέμπει. Το φως ως εκπορευόμενο θα αντιστοιχήσει στην αλήθεια αναλογικά. Τα κατηγορήματα σύμφωνα με τον Notopoulos⁶⁶ συλλαμβάνονται από τον λόγο και αντιστοιχούν στις ιδέες, ενώ το κάθε συγκεκριμένο ον μπορεί να συλληφθεί μέσω της θέασης. Η θέαση είναι μια προνομιακή λειτουργία διότι αυτή είναι που χρησιμοποιεί το φως (δηλαδή την αλήθεια), με αποτέλεσμα να αποκτηθεί πρόσβαση στο ίδιο το ον. Βέβαια πρέπει να διευκρινισθεί ότι το καθαυτό Αγαθό είναι ο ίδιος ο ήλιος και όχι το φως. Το φως είναι αυτό που παρέχεται από το Αγαθό (δηλαδή τον ήλιο) και επιτελεί τις δύο λειτουργίες. Δηλαδή 1] επιτρέπει στο μάτι την θέαση ως αιτία του οράν και 2] είναι φορέας της αλήθειας και της δημιουργίας των όντων. Σύμφωνα με τον Notopoulos ο Πλάτωνας θεωρεί ότι το μάτι είναι το κοντινότερο αναλογικά με τον ήλιο, υπό την έννοια ότι είναι ηλιόμορφο. Όσο και αν η αιτία της θέασης είναι εξωτερική για το μάτι (δηλαδή η ύπαρξη του φωτός), παρόλα αυτά το ίδιο το μάτι εκφράζει αυτόν τον συμβολισμό όπου επιτυγχάνεται η γνώση του θεού. Ο συμβολισμός βέβαια του ήλιου ως το Αγαθό έχει σημασία, διότι εκφράζει την αυτονομία του θεού· υπό την έννοια ότι το φως προκύπτει από τον ήλιο, με τον ίδιο τον ήλιο να είναι αιτία του εαυτού

⁶⁴ Georgios Steiris, "Searching for the routes of philosophy Marsilio Ficino on Heraclitus", *Mediterranea International Journal on the Transfer of Knowledge* 4 (2019): 64.

⁶⁵ Στο ίδιο, 65.

⁶⁶ James A. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II", *Classical Philology* 39 (1944): 226.

του. Ο Notopoulos⁶⁷ δίνει την εξής αναλογία, όπου έχουμε ‘ήλιος – φως’ και ‘θεός – γνώση’. Το πρώτο σκέλος αντιστοιχεί στον ορατό τόπο και το δεύτερο στον νοητό τόπο.

Η έννοια της ιδέας του Αγαθού μέχρι στιγμής έχει παρουσιαστεί εντός ενός πλαισίου που υπερβαίνει τις πλατωνικές ιδέες και γενικά μοιάζει να ενοποιεί τις επιμέρους ιδέες κάτω υπό την σκέπη της. Παρόλα αυτά όμως υπάρχουν και απόψεις ερευνητών που ασκούν κριτική σε αυτή, σε σημείο που η ιδέα του Αγαθού μοιάζει περιττή και άσκοπη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας επιχειρηματολογίας είναι η άποψη της Jelinek⁶⁸ σύμφωνα με την οποία η μορφή της ιδέας του Αγαθού δεν υφίσταται και κυρίως δεν αποτελεί κάποια υπέρτατη αρχή, πόσο δε μάλλον την έσχατη αιτία. Η Jelinek υιοθετώντας και την άποψη του Santas⁶⁹ θεωρεί ότι το κάθε αισθητό ον μετέχει προφανώς στην αντίστοιχη πλατωνική ιδέα, μέσω της οποίας λαμβάνει και την μορφή που έχει. Για παράδειγμα ο αισθητός κύκλος μετέχει στην ιδέα του κύκλου και σχηματοποιείται αντιστοίχως. Αυτό το γνώρισμα είναι όμως το εξατομικευμένο του στοιχείου, την ίδια στιγμή που αυτή η ιδέα μετέχει παράλληλα και σε κάποια άλλα κρίσιμα γνωρίσματα όπως είναι η αιωνιότητα, το αμετάβλητο, το τέλειο, το αγέννητο· τα οποία ως γνωρίσματα προφανώς δεν τα διαθέτει μόνο η ιδέα του κύκλου, αλλά ανήκουν σε όλες τις ιδέες. Άρα αυτού του τύπου οι κοινές έννοιες όπως αναφέρθηκαν θα πρέπει να έχουν και αυτές μορφή και ακόμα κρισιμότερα ως κοινές που είναι, θα μπορούσαν να αποτελέσουν αυτό που θα ονομάζαμε την μορφή της ιδέας του Αγαθού. Υπό αυτή την έννοια η ιδέα του κύκλου για να πάρει τα λοιπά και κοινά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα θα πρέπει να μετέχει στην ιδέα του Αγαθού, η οποία θα παρέχει αυτές τις μορφές.

Επομένως η μορφή του κύκλου ως η ίδια η ιδέα του κύκλου θα είναι αναγκαστικά κυκλική, ενώ η ιδέα της ομορφιάς θα έχει όμορφη μορφή δηλαδή θα είναι όμορφη. Αυτά είναι τα επιμερισμένα χαρακτηριστικά και θα χρειαστούμε ένα τρίτο είδος μορφής, το οποίο θα ενώνει την μορφή του κύκλου με την μορφή της αιωνιότητας ή του καλού για παράδειγμα. Θα πρέπει δηλαδή η ιδέα του κύκλου να μετέχει στην ιδέα του καλού και άρα να υπάρχει μια τρίτη μορφή που θα κάνει αυτή την ένωση. Το σκεπτικό αυτό σύμφωνα με την Jelinek⁷⁰ απορρίπτεται, διότι δεν μπορεί λογικά να γίνει σύνδεση ανάμεσα στην ιδέα του κύκλου και την ιδέα του αγαθού ή του καλού μεταξύ τους. Ο λόγος είναι ότι αλλιώς και η ιδέα του κύκλου θα είναι καλή, αλλά και η ιδέα του μη κύκλου θα είναι επίσης καλή. Αυτή η λογική αντίφαση την οδηγεί στο συμπέρασμα ότι δεν μπορεί η ιδέα του Αγαθού να διαθέτει δική της μορφή· και επομένως εκείνο που συμβαίνει είναι ότι όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά τα οποία είναι κοινά και αποδίδονται σε όλες τις ιδέες δεν διαθέτουν χωριστή μορφή, αλλά αντίθετα υπάρχουν ενσωματωμένα στις πλατωνικές ιδέες ως έχουν. Δηλαδή στην ίδια την ιδέα του κύκλου υπάρχει και το καλό, το ωραίο και το

⁶⁷ Στο ίδιο, 229.

⁶⁸ Elizabeth Jelinek, “Is the Form of the Good a Final Cause for Plato?”, *History of Philosophy Quarterly* 33 (2016): 103.

⁶⁹ Gerasimos Santas, “The Form of the Good in Plato’s *Republic*”, *Philosophical Inquiry* 2 (1980): 396.

⁷⁰ Jelinek (2016), 104.

αμετάβλητο από την φύση της ιδέας του κύκλου και όχι με το να μετέχει αυτή σε μια άλλη μορφή. Εξάλλου αντί να γίνει ενικοποίηση της ιδέας του Αγαθού, όχι μόνο αυτό δεν συμβαίνει, αλλά δημιουργούμε μια περαιτέρω πολλαπλότητα, στην οποία μετέχουν ενικότητες λαμβάνοντας χαρακτηριστικά που τα έχουν από την φύση τους. Η ιδέα του κύκλου από την φύση της είναι τέλεια και αιώνια.

4.4 Το Αγαθό ως Προορισμός

Οδεύοντας σταδιακά προς την ολοκλήρωση της συγκεκριμένης εργασίας θα επιδιώξω να αναπτύξω σε αυτή την ενότητα την τελική προσέγγιση, δηλαδή τον προορισμό προς το Αγαθό. Εδώ έχουμε οπωσδήποτε ένα κορυφαίο σημείο σύγκλισης μεταξύ Πλάτωνα και Αρεοπαγίτη και αφορά την επίτευξη της θέωσης. Όπως έχει αναφερθεί μέχρι στιγμής, στην περίπτωση του Πλάτωνα έχουμε ένωση με το θείο φως έχοντας γίνει το ίδιο το υποκείμενο φως, ενώ στην περίπτωση του Διονυσίου ο προορισμός είναι το μέρος όπου στάθηκε ο θεός. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε μια ανάβαση προς το φως, το οποίο ως ερωμένο καθοδηγεί προς το Αγαθό. Αυτή η ανοδική πορεία θα καταλήξει στην λεγόμενη έκσταση· η οποία όμως είναι διαφορετική ως προς το ότι στον Πλάτωνα το θεϊκό φως θα είναι ορατό, ενώ στον Διονύσιο είναι σκοτάδι όχι επειδή ο θεός είναι σκότος, αλλά επειδή το υποκείμενο είναι αόμματο. Εκείνο που αλλάζει είναι το νοών υποκείμενο που στην περίπτωση του Πλάτωνα βλέπει, ενώ στον Αρεοπαγίτη είναι αόμματο. Και στις δύο περιπτώσεις ο θεός παραμένει φως, αλλά αλλάζοντας η οπτική του υποκειμένου προκαλείται εντονότερη απροσιτότητα του θεού. Στον Διονύσιο ο θεός είναι σκοτάδι επειδή όταν φτάνει στην κορυφή το υποκείμενο είναι τυφλό, δηλαδή έχει πετύχει την αγνωσία. Υπό αυτή την έννοια η θέαση του θεού απαιτεί έξοδο από τον εαυτό. Κατά συνέπεια το ορατό είναι σκοτεινό χωρίς ο θεός να είναι σκότος και έτσι διατηρείται η αυτονομία του θεού.

Το κοινό σημείο όμως σύγκλισης είναι ότι ο θεός είναι φως και ακόμα κρισιμότερα ότι στο επίπεδο των ονομάτων είναι το Αγαθό. Η χρήση του ονόματος αυτού είναι καθοριστική, διότι δείχνει τα χαρακτηριστικά της ανοδικής πορείας. Δεν είναι τυχαίος ο όρος, αφού σύμφωνα με τον Pupaza⁷¹ πολλοί πατέρες της εκκλησίας το χρησιμοποίησαν. Για παράδειγμα ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς έλεγε ότι ο θεός ανέκαθεν ομολογείται αγαθός, ο άγιος Βασίλειος ο μέγας θεωρούσε ότι ο θεός είναι ο λότητα όλων των αγαθών, ενώ ο Γρηγόριος ο Νύσσης έλεγε ότι ο θεός είναι ο πρώτος και κυρίως αγαθός ενώ η θεία φύση είναι η αγαθότητα. Τέλος ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής έλεγε ότι το νοητό θείο αγαθό είναι προ πάντων των αιώνων, αγέννητο και άφθαρτο. Σύμφωνα με την συλλογιστική του Διονυσίου όμως, η απροσιτότητα του θεού οφείλεται στην υπερούσια φωτοχυσία του η οποία είναι εκτυφλωτική. Αυτή η υπεροχική λαμπρότητα τον καθιστά αόρατο και προκαλεί την μη όραση και άρα σκότος στο υποκείμενο. Νομίζω πάντως ότι σε αυτή την ανοδική πορεία αξίζει να ξεχωρίσουμε την αναλογία με τον Μωυσή, του οποίου η συνάντηση

⁷¹ Daniel Pupaza, *Η Θεολογία του Καλού και του Αγαθού στον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη* (I.M. Βατοπαιδίου, 2015), 65.

με τον θεό συντελέστηκε ουσιαστικά φτάνοντας ο ίδιος στο μέρος που στάθηκε ο θεός και όχι βλέποντας τον θεό. Ο Μωυσής όταν φτάνει σε αυτή την κορυφή έχει γίνει αόμματος υπό το πρίσμα του νοείν και υπό αυτή την έννοια βρίσκεται στην θέση που ο θεός είναι ορατός, επειδή το υποκείμενο έχει χάσει την όραση που το έκανε να είναι αυτό που είναι. Η ακτίνα του θείου γνόφου αποτελεί την πρώτη ανάβλυση του απρόσιτου φωτός, η οποία υπερβαίνει και την δύναμη της θέωσης.

Σε αυτή την καταληκτική ενότητα θα προσπαθήσω να περιγράψω την φύση του θεού σε Πλάτωνα και Αρεοπαγίτη από την οπτική του υποκειμένου, που οδηγείται σε μια μορφή έκστασης. Και στους δύο φιλοσόφους έχουμε ένα σχήμα μέθεξης, αφού καταλήγει το ηλιόμορφο μάτι να βλέπει σύμφωνα με το δικό του φως. Η ένωση με τον θεό ήλιο από την οπτική του υποκειμένου είναι μια όραση με φως που έχει εσωτερική προέλευση. Το κρίσιμο όμως σημείο είναι να δούμε τι σημαίνει αυτό ως προς την λειτουργία του νοείν, το οποίο είναι μια σχέση ανάμεσα στο νοών υποκείμενο και το νοούμενο αντικείμενο. Αυτή η διπλή φύση του νοούντος υποκειμένου είναι ζητούμενο να μετουσιωθεί σε μια ενικότητα μονάδας, που να απομείνει μόνο το αντικείμενο. Αυτό τώρα το σημείο προσδιορισμού του θεού ως αντικείμενο της θέασης – νόησης, εκτιμώ ότι αναδεικνύει περισσότερο τον νεοπλατωνικό χαρακτήρα του Αρεοπαγίτη. Στον Πλάτωνα δεν είναι τόσο εμφανής η διπλή φύση του νου, παρόλο που και ο Πλάτωνας εντέλει υπερβαίνει το νόημα μέσα από τα σημαινόμενα. Πάντως ως προς την μέθεξη, την συναντούμε στην διαδικασία της έκστασης όπως αυτή περιγράφεται στο πλατωνικό *Συμπόσιο*. Εκεί μπορεί να υμνείται ο έρωτας, αλλά το εξηγητικό σχήμα που τον θεμελιώνει εστιάζει περισσότερο σε μια περαιτέρω ‘ενίσχυση’ του εαυτού και όχι σε μια έξοδο από αυτόν. Με άλλα λόγια στον Πλάτωνα ο διπλός νους και η ερωτική μέθεξη ως προς την λειτουργία τους, διατηρούν την φύση του θεού περισσότερο σε ένα ανθρωπομορφικό μοντέλο τελείωσης και θέωσης.

Από την άλλη πλευρά στον Διονύσιο θεωρώ ότι ως προς αυτό το σημείο έχουμε μια μίξη του νεοπλατωνικού στοιχείου του διπλού νου και της ερωτικής μεθέξεως από την αριστοτελική οπτική. Η τόσο έντονη αποσύνδεση και η έξοδος του νου από τον εαυτό του εκφράζεται πολύ ρητά στον Πλωτίνο, όπου εκεί το εμπόδιο προς τον θεό είναι το ίδιο το νοείν. Δηλαδή αυτό που κάνει το υποκείμενο να είναι αυτό που είναι. Η εσωτερικοποίηση της αιτίας της αυταπάτης είναι σαφώς πιο έντονη σε σχέση με τον Πλάτωνα. Οπότε στον Αρεοπαγίτη νομίζω ότι έχουμε ουσιαστικά την ακραία μορφή της πλωτινικής εναντίωσης στο ίδιο το νοείν. Η έξοδος από τον εαυτό είναι τόσο ριζική, που υπερβαίνει το σκέλος της αναίρεσης του ορθού λόγου και το μέγιστο σημείο ανόδου που επιτρέπει είναι η επίτευξη του σκότους, που αντιπροσωπεύεται όχι από την θέαση του θεού, αλλά από το σημείο που στάθηκε ο θεός. Με άλλα λόγια εάν το υποκείμενο φτάσει στην αγνωσία θα έχει γίνει το αντικείμενο και ο μη νοών υπό αυτή την έννοια θα έχει σκότος, αφού χωρίς νόηση δεν βλέπει τίποτα αλλά και παρόλα αυτά θεό δεν θα βλέπει. Η μετατροπή του υποκειμένου σε αντικείμενο δηλαδή είναι απλώς η προϋπόθεση, ώστε να συνειδητοποιηθεί ότι ο θεός είναι έξω **και** από το αντικείμενο. Υπό αυτή την έννοια η

έλλειψη εαυτού και νόηση από το υποκείμενο δεν επηρεάζει τον θεό, ο οποίος ακόμα και αν διέθετε εαυτό και κάποιου τύπου νόηση, είναι έξω από το οντολογικό σχήμα υποκειμένου και αντικειμένου. Σε τελική ανάλυση ότι και αν είναι ο θεός δεν μπορεί να γνωσθεί, γι' αυτό και στην επιστολή Α' προς τον μοναχό Γάιο δεν απομένει κανένας χαρακτηρισμός. Με το να μετατραπεί το υποκείμενο σε ένα μη νοών αντικείμενο οπότε προκύπτει και η αγνωσία, έχουμε καταστήσει ορατό τον θεό υπό την έννοια ότι συνειδητοποιήσαμε ότι υπερβαίνει ακόμα και το οράν.

Αυτή τώρα η προσέγγιση του Διονυσίου ως προς την μεθευτική διαδικασία συγγενεύει αρκετά με το αριστοτελικό πρότυπο όπως επίσης και με την προέλευση της νόησης νοήσεως. Μέσα λοιπόν σε αυτό το πλαίσιο περιγραφής της φύσης του θεού ο καλύτερος τρόπος να εκφραστεί η μέθεξη είναι η έκσταση. Ο Αρεοπαγίτης⁷² στο *Περί Θείων Ονομάτων* αναφέρεται σε τρεις κινήσεις της ψυχής. Από αυτές η [1] πρώτη είναι η **ευθύγραμμη** η οποία αναφέρεται στην επικοινωνία της ψυχής σε σχέση με τα άλλα, τα οποία επίσης είναι αισθητά. Η [2] δεύτερη κίνηση είναι η **ελικοειδής**, η οποία είναι η σχέση της ψυχής με τον εαυτό της και ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται η ταυτότητα της. Τέλος η [3] τρίτη κίνηση που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι η **κυκλική κίνηση**, η οποία γίνεται γύρω από ένα κέντρο το οποίο είναι ο θεός. Η κίνηση αυτή είναι αιώνια και συνεχής χωρίς αρχή και τέλος. Το σκεπτικό αυτής της κινήσεως είναι ότι η λειτουργία της είναι να συνέχει απλώς κάτω από μια ενοποιούσα δύναμη, η οποία συγκροτεί την μονάδα καθατή ως ον έξω από τις ιδιότητες. Πρόκειται για το σύνολο των συνεκτικών δυνάμεων σε μια μονοειδή φύση, που απομονώνει το πράγμα από τις ιδιότητές του. Είναι ο τρόπος που η ουσία του όντος είναι μια ενικότητα χωρίς ιδιότητες.

Επομένως αυτού του τύπου η ένωση είναι η περιστροφή της ψυχής γύρω από αυτό το κέντρο, η οποία κίνηση δεν είναι απλώς όπως η βαρυτική δύναμη του ήλιου πάνω στην γη που την κρατά σε περιφορά. Πρόκειται για μια ερωτική δύναμη η οποία δεν αφήνει τους εραστές να ανήκουν στους εαυτούς τους, αλλά στους ερωμένους.⁷³ Η αναλογία εδώ με το αριστοτελικό *Πρώτο Κινούν Ακίνητο* είναι εμφανής.⁷⁴ Βεβαίως αυτό το ερώμενο είναι φορέας νοήματος, αφού επειδή είναι ωραίο, καλό και αγαθό μπορεί και προκαλεί αυτή την δύναμη. Υπό αυτή την έννοια αυτό το απροσδιόριστο ερώμενο διέπεται από ιδιότητες οι οποίες επενεργούν στην ψυχή, χωρίς όμως αυτές οι δυνάμεις του να το προσδιορίζουν. Είναι το υπερούσιο φως⁷⁵ το οποίο επιτελεί την υπερούσια ένωση επιστρέφοντας στον εαυτό του. Οπότε νομίζω συμπερασματικά ότι ο Διονύσιος ως προς το σκέλος του μηχανισμού, υιοθετεί το πλωτινικό σχήμα για να δείξει το εμπόδιο και την έξοδο από τον εαυτό και το αριστοτελικό ως κινούμενο από την ερωτική δύναμη. Βέβαια και στις δύο

⁷² Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Δ, 8 – 9. 153 – 154, σελ. 263 – 266.

⁷³ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Δ, 13. 159, σελ. 275.

⁷⁴ Το αντικείμενο του έρωτα παραμένει ακίνητο, αλλά ασκεί μια τέτοιου τύπου δύναμη, η οποία όχι μόνο κινεί, αλλά στην περίπτωση του Αρεοπαγίτη εξηγεί την έξοδο από την ταυτότητα του αρχικού εαυτού και την ένωση με το ορώμενο.

⁷⁵ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, *Περί Θείων Ονομάτων* κεφ. Δ, 14. 160, σελ. 279.

περιπτώσεις ο Αρεοπαγίτης προσαρμόζει την συλλογιστική του και οπωσδήποτε αφήνει το προσωπικό του στίγμα.

Στο σημείο αυτό αξίζει επίσης να αναφέρω ότι ενδέχεται να προκύψουν ορισμένες παρερμηνείες, εξαιτίας μια σχετικής σύγχυσης των όρων ‘αγάπη’ και ‘έρως’· αλλά και λόγω του ότι η έννοια της *έκστασης* δεν διευκρινίζεται εάν συντελείται στην ανοδική ή την καθοδική πορεία στην περίπτωση του Αρεοπαγίτη. Αυτό το σημείο το επισημαίνει ενδεικτικά ο Βασιλάκης⁷⁶, ο οποίος διακρίνει πρώτα απ’ όλα την διαφορά ανάμεσα στην αγάπη και τον έρωτα. Ο έρωτας εδώ αποκτά διαφορετική σημασία από την αγάπη, η οποία παραπέμπει στην φιλανθρωπία. Ο κρίσιμος όμως όρος είναι αυτός της έκστασης, σύμφωνα και χάρη στην οποία το υποκείμενο βγαίνει έξω από τον εαυτό του. Σύμφωνα με τον Βασιλάκη όταν συντελείται η έκσταση καταργείται η κατεύθυνση της αγάπης και πλέον δεν είναι όχι μόνο διακριτό εάν έχουμε ανοδική ή καθοδική πορεία, αλλά ακόμα κρισιμότερα δεν έχει και σημασία. Αυτός είναι ο θεϊκός έρωτας και σύμφωνα με τον Βασιλάκη είναι η αιτία που η αρμονία του σύμπαντος ενοποιείται, είτε πρόκειται για την ανοδική είτε για την καθοδική πορεία. Ο τρόπος που γίνεται αυτό είναι έχοντας από την μια πλευρά την ανοδική έκσταση, η οποία εκδηλώνεται μέσα από το παράδειγμα του Παύλου, ο οποίος δεν είναι πλέον ο εαυτός του αλλά ζει μέσα του ο Χριστός. Από την άλλη πλευρά έχουμε την καθοδική έκσταση ή αλλιώς αδημιούργητη αγάπη, η οποία επίσης οδηγεί έξω από τον εαυτό αλλά ως μια θεόλστατη φροντίδα για τα πάντα. Και στις δύο περιπτώσεις⁷⁷ έχουμε μια αμφίδρομη σχέση ανάμεσα στον εραστή και τον ερώμενο, με αποτέλεσμα οι δύο ρόλοι να μην ξεχωρίζουν πλέον μεταξύ τους. Οπότε σαν αποτέλεσμα όταν συνδέουμε την αρχετυπική θεόλστατη φροντίδα με την έννοια της έκστασης, τότε χάνεται η έννοια της κατεύθυνσης, είτε ανοδική είτε καθοδική και εκείνο που μένει είναι αυτή η ενοποιητική δύναμη. Αυτή τώρα η κατάργηση της κατεύθυνσης ευνοεί την τοποθέτηση των δύο συμμετεχόντων εραστή και ερώμενου, δηλαδή υποκειμένου και θεού στο ίδιο επίπεδο.

4.5 Τελικό Πόρισμα

Σε αυτή την πολύ μικρή και καταληκτική ενότητα θα επιθυμούσα να παρουσιάσω συνοπτικά αυτό που θεωρώ ως το σημαντικότερο πόρισμα της εργασίας και ταυτόχρονα αποτελεί την προσωπική μου ερμηνευτική θέση. Και στους δύο φιλοσόφους ο τελικός σκοπός είναι η ένωση με τον θεό – ήλιο, δηλαδή το νοών υποκείμενο να γίνει φως. Επιπρόσθετα μπορούμε να πούμε ότι όντως και στους δύο ο θεός είναι καθαυτός φως. Με αντίστοιχο τρόπο υφίσταται χαρακτηριστική ομοιότητα στην ύπαρξη της ανοδικής και καθοδικής πορείας, αλλά και στον προσδιορισμό του θεού ως προς την αφαίρεση όλων των κατηγορικών προσδιορισμών. Εκεί όμως που βρίσκεται η θεμελιώδης διαφορά είναι η πρόσληψη από την οπτική γωνία του νοώντος υποκειμένου για το ποιον θεό βλέπει, κάτι το οποίο έχει κρίσιμο αντίκτυπο

⁷⁶ Dimitrios Vasilakis, *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy* (London: Bloomsbury Academic 2021), 152.

⁷⁷ Στο ίδιο, 153.

στο ποιο θα είναι το εμπόδιο το οποίο πρέπει να υπερβεί ώστε να δει τον θεό. Στην περίπτωση του Πλάτωνα το εμπόδιο δεν είναι ακριβώς ο εαυτός, αφού το αίτιο της αυταπάτης είναι εξωτερικό, με συνέπεια ο θεός ως φως να είναι ορατός τελικά. Αντίθετα στον Διονύσιο επειδή το εμπόδιο είναι εσωτερικό δηλαδή το ίδιο το νοείν, η αυταπάτη είναι εσωτερική, με συνέπεια να απαιτείται μια ολική εναντίωση στον εαυτό σε συνθήκες εξόδου από αυτόν. Το αποτέλεσμα είναι αυτή η αλλαγή στην οπτική του υποκειμένου να μετατρέπει τον θεό σε θείο γνώφο ως προς το ορατό μέρος και τον θεό τελικά σε αόρατο φως.

Αναλύοντας πιο εμπεριστατωμένα τον άνωθεν συλλογισμό, ο Πλάτωνας όσο και να αφαιρεί από τον θεό κάθε κατηγορικό προσδιορισμό, περιορίζει σε μια διαδικασία ανάβασης το νοών υποκείμενο που δεν πρόκειται να χάσει τον εαυτό του· αλλά να τον τελειοποιήσει είτε μέσω της αρετής, είτε μέσω της θέασης της αλήθειας με την χρήση του φωτός. Ο θεός του Πλάτωνα όσο και αν είναι η ιδέα του Αγαθού, δεν παύει να είναι η κορυφαία ιδέα η οποία ενοποιεί όλες τις ιδέες, απαλλάσσεται από όλες τις ιδιότητες, είναι επέκεινα του Είναι, αλλά παραμένει υπό μία έννοια εντός του λόγου γι' αυτό και είναι ορατή. Η επίδραση φαίνεται στην διαδικασία της έκστασης, όπου η ανοδική πορεία είναι μια τελείωση απελευθέρωσης από τα δεσμά του σπηλαίου, δηλαδή του αισθητού κόσμου. Οποσδήποτε υπάρχει αποφαιτικό περιεχόμενο στην προσέγγιση του πλατωνικού θεού, αλλά σε τελικό αποτέλεσμα ο θεός γίνεται ορατός διότι το υποκείμενο καταφέρνει να δει αυτό το καθαυτό φως. Ο θεός στον Πλάτωνα επικοινωνεί περισσότερο με τον αισθητό κόσμο και γίνεται φορέας του Είναι και της αλήθειας. Στον Πλάτωνα το φως είναι η προϋπόθεση του οράν, με την απαίτηση βέβαια το υποκείμενο να γίνει άξιο και ηλιόμορφο ώστε να δει το φως. Στον Πλάτωνα έχουμε ταύτιση με την προϋπόθεση, ενώ στον Διονύσιο απόρριψη αυτής. Στον Πλάτωνα δεν είναι τόσο σαφής η διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο και δεν εμφανίζεται ο νους με τόση ένταση ως διπλός.

Από την άλλη πλευρά στον Διονύσιο το γεγονός ότι ο θεός είναι πιο απρόσιτος, δηλαδή αόρατο φως, έχει σημαντική επίδραση στην λογική της ανοδικής πορείας του υποκειμένου. Αυτή η επιδιωκόμενη αγνωσία θα καταστήσει το υποκείμενο τελείως αόμματο και σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, η θέαση δεν είναι αυτή η έξοδος από το σπήλαιο και η θέαση του πραγματικού φωτός, αλλά αντίθετα είναι η θέαση του σκότους επειδή το υποκείμενο έχει αδειάσει από τα πάντα. Εδώ πρόκειται για έξοδο από τον εαυτό, το οποίο φιλοσοφικά αντιστοιχεί σε μια κατάργηση της αυτοσυνειδήσης. Όταν λέμε έξοδο εννοούμε αυτή την αποσύνδεση από τον διπλό νου, δηλαδή την σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο. Στον Πλάτωνα ο θεός βρίσκεται μέσα σε αυτή την σχέση όταν το αντικείμενο του οράν γίνεται θεός και έχοντας το υποκείμενο μετουσιωθεί σε αντικείμενο. Αντίθετα στον Διονύσιο το αντικείμενο του οράν που είναι ο θεός, είναι έξω από αυτή την σχέση. Είναι ένα 'οράν' που βλέπει την αυτοσυνειδησία. Η συνθήκη αυτή βεβαίως δεν διέπεται από απαξιωτικά χαρακτηριστικά, αλλά από μια σκόπιμη εξουδετέρωση του εαυτού ώστε να επιτευχθεί η υπέρβαση του Είναι.

Κατά συνέπεια το περισσότερο που οδηγεί η έκσταση μέσω της ανοδικής πορείας είναι η θέαση του σκότους, κάτι το οποίο όμως ως αξιακότητα προσφέρει την όραση αυτού που δεν φαίνεται όταν υπάρχει το φως. Η αποκάλυψη του σκότους φανερώνει ένα άλλο φως, το οποίο είναι ορατό μόνο στο σκοτάδι. Υπό αυτή την έννοια μπορεί να μην καθίσταται ακριβώς ο θεός ορατός, αλλά γίνεται ορατό το μέρος όπου στάθηκε ο θεός και το υποκείμενο βρίσκεται σε μια αξιακή αγνωσία και μια αξιακή ατέλεια. Η αρχική άρνηση μετατρέπεται σε υπερουσιότητα ως υπέρβαση του ζητουμένου, διατηρώντας όμως τα όρια της πρόσβασης στον θεό με τέτοιον τρόπο που ο θεός διατηρεί την αποσύνδεσή του. Είναι δηλαδή προσιτός ως αυτό που φαίνεται (άστρο των αστεριών), αλλά και το υποκείμενο δεν γίνεται θεός, αφού ο θεός είναι το αόρατο φως. Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι το νοών υποκείμενο εναντιώθηκε στο *είναι* του, ως εάν να πρέπει να αναπτύξει μια συνείδηση έξω από την συνειδησιακή ενότητα. Δηλαδή στον Διονύσιο το φως δεν είναι απλώς προϋπόθεση του οράν, αλλά γίνεται εναντίωση στην προϋπόθεση του *είναι*.

Επίλογος

Έχοντας πλέον ολοκληρωθεί η συγκεκριμένη εργασία θα προσπαθήσω στον επίλογο να συνοψίσω και να συνθέσω το σύνολο των πορισμάτων, αλλά και την προσωπική μου άποψη για την προβληματική που αναπτύχθηκε. Το αντικείμενο της θεματικής ήταν η διερεύνηση της φύσης του θεού στους Πλάτωνα και Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Νομίζω ότι πρόκειται για μια εξαιρετική συσχέτιση δύο διανοητών, οι οποίοι πραγματεύονται ένα ζήτημα που από την φύση του είναι μεταφυσικό και θεολογικό. Υπό αυτή την έννοια η σύνθεση φιλοσοφίας και χριστιανισμού θεωρώ ότι προσέφερε τις βέλτιστες προϋποθέσεις για την διερεύνηση ενός θέματος που βρίσκεται επέκεινα του λόγου. Ο Πλάτωνας θεμελιωτής της μεταφυσικής και κορυφαίος εκπρόσωπος της φιλοσοφίας εν γένει και από την άλλη ο Διονύσιος, ο οποίος εμπρόθετα στην φιλοσοφία ενσωμάτωσε το χριστιανικό πλαίσιο. Ο Διονύσιος συμβάλλει καθοριστικά στην θεματική, διότι είναι σαφές το ότι διερευνά τον έναν και μοναδικό θεό και τον αποσυνδέει από το Είναι με έναν τρόπο πολύ πιο απόλυτο σε σχέση με τον Πλάτωνα, αξιοποιώντας τα εννοιολογικά εργαλεία συνδυαστικά που αφορούν φιλοσοφία και θεολογία. Η προσωπική μου συμβολή στην αντιμετώπιση αυτού του προβλήματος, είναι η ερμηνευτική προσέγγιση του τρόπου υπεροχής του αόρατου φωτός του Διονυσίου σε σχέση με το ορατό φως του Πλάτωνα.

Είδαμε αναλυτικά ότι στον Πλάτωνα αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί θεός είναι μια μίξη της *ιδέας του αγαθού* και του *Ενός* από τον πλατωνικό 'Παρμενίδη'. Βεβαίως αξιοποιήθηκε και κάποιο υλικό από τον 'Τίμαιο', αλλά και νύξεις από το 'Συμπόσιο' ώστε να φανεί η μέθεξι με το θείο. Ο πλατωνικός θεός είναι η ιδέα του αγαθού ή αλλιώς το Ένα, το οποίο όσο και αν παραμένει απροσδιόριστο, διατηρεί την εσωτερική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου. Το φως ως προϋπόθεση του οράν δημιουργεί τον διπλό νου, με απώτερο σκοπό την μετατροπή του υποκειμένου σε αντικείμενο του οράν. Υπό αυτή την έννοια έχουμε αφαίρεση όλων των κατηγορημάτων. Σε γενικές γραμμές είδαμε και μέσα από τις τρεις παραβολές αλλά και από τον πλατωνικό Παρμενίδη, ότι βεβαίως έχουμε μια ανοδική και καθοδική πορεία: ότι το Ένα είναι μια συνεκτική ενοποιός δύναμη με αποφαστικά χαρακτηριστικά, από την οποία προκύπτουν οι πλατωνικές ιδέες, το γίνεσθαι και η αλήθεια.

Από την άλλη πλευρά παρουσιάστηκε ο πλατωνικός χριστιανισμός του Αρεοπαγίτη, στον οποίο όσο και αν δεσπόζει το πλατωνικό στοιχείο του φωτός, στην θεωρία του οδηγείται επηρεασμένος και από τον χριστιανισμό σε μια πολύ πιο έντονη αποσύνδεση του θεού από το Είναι. Στην περίπτωση του Διονυσίου μάλιστα εμφανίζεται και η οντολογική κατηγορία του *καθ'αυτό είναι*, η οποία πηγάζει από τον θεό. Στον Αρεοπαγίτη επίσης έχουμε το έργο του το 'περί θείων ονομάτων' το οποίο ως σαφώς ογκωδέστερο περιγράφει την καταφατική πορεία, η οποία παρουσιάζει όλες εκείνες τις ορατές ιδιότητες του θεού. Βέβαια κυριαρχεί το όνομα του 'αγαθού', αλλά και ο κρίσιμος όρος ότι ο θεός είναι ο *υπάρχων* έξω από οποιαδήποτε ιδιότητα, αλλά μόνο ως συνεκτική δύναμη. Αυτός ο τρόπος του υπάρχειν ευνοεί την υπέρβαση

της ουσίας, αλλά ακόμα περισσότερο αναδεικνύει τον ενικό χαρακτήρα του θεού. Η ανοδική πορεία δεν αποτελεί απλώς μια διαδικασία ένωσης – θέωσης με τον θεό, αλλά ακόμα κρισιμότερα εμφανίζει τις ιδιότητες του θεού οι οποίες τον περιγράφουν από την οπτική του υποκειμένου. Για να μπορέσουμε να περιγράψουμε την απροσιτότητα του θεού με κάποιον τρόπο πρέπει να μιλήσουμε για το αόρατο και το απροσδιόριστο. Είδαμε επίσης την χρήση των συμβόλων, την σημασιολογική και συμβολική λειτουργία της γλώσσας και του λόγου, που επίσης αποτελούν πλατωνικά στοιχεία τα οποία ενσωματώνονται και στην συλλογιστική του Αρεοπαγίτη.

Η κατεξοχήν βέβαια περιγραφή της φύσης του θεού γίνεται στο ‘περί μυστικής θεολογίας’, το οποίο όσο και αν είναι ένα σύντομο έργο, καταλήγει σε αυτό που είναι ο θεός, δηλαδή το απρόσιτο φως. Η έννοια βέβαια αυτή του αοράτου διέπεται από μια οντολογική συγγένεια με κάτι που είναι ορατό, δηλαδή το σκότος. Οπότε κάπως έτσι ο θεός για τον Διονύσιο είναι ο θείος γνώφος, δηλαδή μια αγνωσία τέτοιας κλίμακας που υπερβαίνει την απόλυτη γνώση. Η απρόσιτη φύση του θεού αφενός αποσυνδέει τον θεό από το Είναι σε έσχατο βαθμό και την ίδια στιγμή αναγκάζει το νοών υποκείμενο να υπερβεί τον ορθό λόγο και την φιλοσοφία, μέσα σε μια μεταφυσική υπέρβαση της συγκρότησης του νοείν. Ο καθαυτός θεός βέβαια είναι υπερούσιο φως και η αιτία που είναι αόρατος, είναι από υπερβολική λάμψη. Αλλά από την οπτική του υποκειμένου είναι σίγουρα πολύ κρίσιμο το γεγονός ότι, η ορατότητα του θεού είναι εφικτή μόνο εντός ενός σκότους που καθιστά ορατό αυτό που φαίνεται, επειδή ακριβώς δεν υπάρχει φως.

Έχει πολύ μεγάλη σημασία ότι η έννοια του φωτός συνδέεται με την προϋπόθεση του οράν, διότι το φως γίνεται αιτία της γνώσης στον Πλάτωνα. Αντίθετα στον Διονύσιο θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αναλογικά σκεπτόμενοι ότι το σκότος είναι η προϋπόθεση της αγνωσίας, αφού μέσω του σκότους είναι ορατό το αόρατο. Το κρίσιμο σημείο όμως είναι ότι αυτή η γνωσιοθεωρητική διαδικασία δεν είναι εντέλει μια νοητική εποπτεία αποσυνδεδεμένη από την αρετή. Περισσότερο η γνώση εδώ είναι αρετή και επομένως αναμέτρηση με τον εαυτό, που στην περίπτωση του Αρεοπαγίτη τον αφανίζει. Δεν είναι τυχαίο ότι στον Πλάτωνα ορισμένες ιδέες έχουν ιεραρχική προτεραιότητα, όπως αυτές που συνδέονται με τις ηθικές προκείμενες, ενώ και στον Διονύσιο το όνομα του θεού είναι ένας συνδυασμός του ‘Αγαθού’ με τον ‘Υπάρχοντα’. Δηλαδή μια μίξη της οντολογίας και της αρετής. Βεβαίως η λογική της ανοδικής πορείας είτε πρόκειται για την έξοδο από το σπήλαιο, είτε πόσο δε μάλλον η ανάβαση σαν τον Μωυσή, τελικά δίνουν μορφή στο άμορφο σχηματίζοντας τον θεό, ο οποίος προϋπάρχει μη υπάρχοντα. Η σχέση ανάμεσα στα αντίθετα ζεύγη ορατό και αόρατο μοιάζει να είναι μια σχέση ανάμεσα στο νόημα και το μη νόημα, δηλαδή παραπέμπει στην εσωτερική σύγκρουση που θα βιώνει το υποκείμενο ανάμεσα σε αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι και την ίδια στιγμή αποτελεί το εμπόδιο προς την αλήθεια.

Ολοκληρώνοντας πλέον την συγκεκριμένη εργασία νομίζω ότι ο προσδιορισμός της φύσης του θεού και στους δύο φιλοσόφους, αξιοποιεί στο έπακρο την μετατροπή της έννοιας του φωτός σε μια γνωσιοθεωρητική προκείμενη που

συνδέεται με την αρετή. Δεν είναι τυχαίο ότι είτε έχουμε την αφαίρεση όλων των κατηγορικών προσδιορισμών, είτε την επιδιωκόμενη αγνωσία, ότι το όνομα του θεού παραμένει το *Αγαθός*. Πρόκειται για μια συλλογιστική η οποία συνδέει την διάνοια ως νου με τον λόγο ως μέρος του φιλοσοφικού μηχανισμού, σε μια αναμέτρηση με τον εαυτό και εκεί είναι που το φως και η γνώση ως αγνωσία αποτελούν τα εννοιολογικά εργαλεία. Όταν όμως η διαδικασία οδηγείται σε αυτά τα έσχατα όρια που οι απαντήσεις είναι μια σιγή και μια εκκρεμότητα του επέκεινα, τότε αναλαμβάνει ρόλο η ηθική διάσταση του θέματος. Εκτιμώ ότι και στους δύο φιλοσόφους η κρίσιμη σύγκλιση βρίσκεται στην διέξοδο που δίνει η εισχώρηση της αρετής στο όνομα *Αγαθός*. Αυτή η απροσδιόριστη απροϋπόθετη αρχή εντέλει ελέγχεται, όταν μπορούμε και μιλάμε γι' αυτή και την προσδιορίζουμε παρόλο που την έχουμε απογυμνώσει στο έσχατο, όταν όλα καταλήγουν σε ένα ηθικό περιεχόμενο. Ενδεχομένως οι ίδιες οι πράξεις της αρετής και της κάθαρσης να αποτελούν φορείς της απάντησης για την φύση του θεού και με έναν θεό που να είναι ο ίδιος αυτή η διαδικασία και η πορεία προς την αρετή. Η απροσδιόριστη φύση του να έγκειται στο γεγονός ότι οι απαντήσεις δεν υπάρχουν εκ των προτέρων, αλλά διαμορφώνονται μέσα από τον αξιακό δρόμο της αρετής.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

Dionysius the Areopagite: The Divine Names and Mystical Theology. trans. C. E. Rolt. London: Society for the Propagation of Christian Knowledge, 1920.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Ονομάτων*. Μτφ. Ι. Σακαλής. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση, 1978.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Θείων Ονομάτων και Περί Μυστικής Θεολογίας*. Μτφ. Δ. Χατζημιχαήλ. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2008.

Διονύσιος Αρεοπαγίτης. *Περί Μυστικής Θεολογίας*. μτφρ. Σ. Γουνελάς, εισ. VI. Lossky. Αθήνα: Εκδόσεις Αρμός, σειρά «Γέφυρες», 2002.

Luibheid, C. και Rorem, P. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, μτφ. C. Luibheid, foreword, notes και trans. collaboration by P. Rorem, preface by R. Roques, intro. J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich, New York/Mahwah: Paulist Press, 1987.

Πλάτων *Παρμενίδης*. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια Δενδρινός – Γρίβα. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος, 2021.

Πλάτων *Σοφιστής*. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια Δημήτρης Γληνός. Αθήνα: Εκδόσεις «Ι. Ζαχαρόπουλος», 1940.

Πλάτων *Τίμαιος*. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Βασίλης Κάλφας. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», 2013.

Πλάτων *Πολιτεία*. Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: ΠΟΛΙΣ, 2014.

Riordan, W. *The Mystical Theology by Dionysius the Areopagite*, facing page translation with introduction and commentary by W. Riordan, Sapientia Press, Ave Maria Univ., The Catholic University of America Press, 2020.

Rorem, P. *The Dionysian Mystical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Σακαλής, Ι.Μ. (επιμ.) (2008), *Διονυσίου Αρεοπαγίτου Συγγράμματα. Α' Μέρος: Περί Εκκλησιαστικής και Ουράνιας Ιεραρχίας. Β' Μέρος: Περί Θείων Ονομάτων, Περί Μυστικής Θεολογίας, Επιστολές, Λειτουργία*, γενική εισαγωγή Χρ. Αραμπατζής, εισ.-μτφρ.- σημειώσεις Ιγν.Μ. Σακαλής, Θεσσαλονίκη: Π.Σ. Πουρναράς (1985).

Μελέτες

- Allen, E. Reginald. *The Dialogues of Plato Volume 4: Plato's Parmenides*. Revised Edition New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- Beggiani, S. J. 'Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius', *Theological Studies*, 57 (1996): 201–223.
- Coakley, S. and C.M. Stang eds. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Directions in modern theology. MA, Oxford and Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Cornford, Francis. *Plato and Parmenides: Parmenides Way of Truth and Plato's Parmenides*. Routledge & Kegan Paul 3rd edition, 1951.
- Fine, G. ed. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Fisher, Jeffrey. "The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius", *The Journal of Religion* 81 (2001): 529 – 548.
- Golitzin, A. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*. ed. by B.G. Bucur. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2013.
- Harrington, L. M. *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris*. Leuven: Peeters, 2004.
- Jelinek, Elizabeth. "Is the Form of the Good a Final Cause for Plato?". *History of Philosophy Quarterly* 33 (2016): 99 – 116.
- Jones, N. John. "Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology". *The Harvard Theological Review* 89 (1996): 355 – 371.
- Jugrin, D. 'Negative Theology in Contemporary Interpretations', *European Journal for Philosophy of Religion*, 10 (2018): 149-170.
- Γεωργία Κατσαρού, *Η Μεταφυσική του Φωτός στη Φιλοσοφία και την Τέχνη της Ιταλικής Αναγέννησης*, Αδημοσίευτη Διδακτορική διατριβή ΕΚΠΑ: 2020
- Kraut, R. ed. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Louth, Andrew. "Apophatic Theology: Denys the Areopagite". *Hermathena* 165 (1998): 71 – 84.
- Louth, A. *Denys, the Areopagite*. Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989.
- Louth, A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Moran, Dermot. *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Notopoulos, A. James. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II". *Classical Philology* 39 (1944): 223 – 240.

O' Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 2005.

Perczel, Istvan. "God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the Peri Archon," *Central European University Budapest*

Perl, E. D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: State University of New York Press, 2008.

Pupaza, Daniel. *Η Θεολογία του Καλού και του Αγαθού στον Άγιο Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη*. I.M. Βατοπαιδίου, 2015.

Rorem, P. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. NY, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Santas, Gerasimos. "The Form of the Good in Plato's *Republic*", *Philosophical Inquiry* 2 (1980):

Schäfer, C. *The philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names*. Leiden, Boston: Brill, 2006.

Σιάσος, Α. *Εραστές της αληθείας: Έρευνα στις αφηρητές και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη*. Θεσσαλονίκη, 1984. (Διδακτορική διατριβή, τμήμα θεολογίας, ΑΠΘ).

Stang, C.M., Coakley, S. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Steiris, G. - Edwards, M. - Pallis, D. (eds): *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Steiris, G. «Pletho». *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. G. Steiris, M. Edwards, D. Pallis, (eds). Oxford: Oxford University Press, 2022: 299-312.

Steiris, Georgios. "Searching for the routes of philosophy Marsilio Ficino on Heraclitus". *Mediterranea International Journal on the Transfer of Knowledge* 4 (2019): 57 – 74.

Στείρης, Γεώργιος. "Μεσαιωνικές Αναγνώσεις του Πλάτωνα," στο *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, (Αθήνα: Τόμος ΜΔ' 2019 – 2020), 131 – 147.

Taylor, A. E. *Πλάτων Ο Άνθρωπος και το Έργο του*. Μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2009.

Turner, D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Vasilakis, Dimitrios. *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy*. London: Bloomsbury Academic, 2021.

Vasilakis, D.A. (2019). “On the Meaning of Hierarchy in Dionysius the Areopagite”, in Pavlos, P.G. - Janby, L.F. - Emilsson, E.K. - Tollefsen, T.T. (eds), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London and New York: Routledge, 181-200.

Vlastos, Gregory. *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1990.

Wear, S. K. and Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Wheeler III, C. Samuel. “Plato’s Enlightenment: The Good as the Sun”. *History of Philosophy Quarterly* 14 (1997): 171 – 188.

[Η Εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα - Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού \(academia.gr\)](http://academia.gr)

Ελληνική Περίληψη

Η συγκεκριμένη διπλωματική εργασία διερευνά την έννοια του θεού που συναντάμε σε δύο φιλοσόφους, οι οποίοι βρίσκονται κοντά μεταξύ τους στο εννοιολογικό κοσμοείδωλο. Όσο και αν στον Πλάτωνα η ιδέα του Αγαθού αποτελεί την υπέρτατη αρχή χωρίς να είναι ο θεός έτσι όπως τον εννοούμε σήμερα, ενώ στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη έχουμε τον χριστιανικό ορθόδοξο θεό· παρόλα αυτά η φιλοσοφική προσέγγιση που συντελείται από τους δύο, επιτρέπει μια πολύ ενδιαφέρουσα σύγκλιση μεταξύ των θεωριών τους. Στην περίπτωση του Πλάτωνα εξετάζονται τρία έργα του, η *Πολιτεία*, ο *Παρμενίδης* και ο *Τίμαιος*, όπου εντοπίζονται η 'ιδέα του Αγαθού', το 'Ένα' και η 'Υποδοχή'. Αυτή η υπέρτατη λοιπόν αρχή στον Πλάτωνα αντιστοιχεί στην έννοια του φωτός, το οποίο αποτελεί την προϋπόθεση του οράν αλλά και την αιτία των όντων. Το κρίσιμο σημείο είναι ότι ο πλατωνικός θεός είναι το ορατό φως το οποίο για να ιδωθεί απαιτεί από το υποκείμενο να γίνει άξιο του φωτός. Η προσέγγιση τώρα του Διονυσίου Αρεοπαγίτη θεμελιώνεται στην πλατωνική βάση, αλλά προσδιορίζει τον θεό ακόμα πιο απρόσιτα. Για τον Διονύσιο ο θεός πλέον γίνεται το αόρατο φως και ο τρόπος προσέγγισής Του, απαιτεί από το υποκείμενο την αξιακή 'τύφλωσή' του. Δηλαδή, το ορατό ως ζητούμενο γίνεται το σκοτάδι. Πρόκειται για την γνώση της αγνωσίας, ως μια αντίληψη του ότι το εμπόδιο προς την θέαση του θεού είναι ο ίδιος ο εαυτός. Αυτή η προσέγγιση διέπεται από έναν μυστικό νεοπλατωνισμό, που συνδέεται όμως έντονα από το χριστιανικό ορθόδοξο πλαίσιο που μετουσιώνει την γνώση σε πίστη.

Αγγλική Περίληψη

This particular thesis explores the concept of god found in two philosophers, who are close to each other in the conceptual worldview. Although in Plato the idea of the Good is the supreme principle without being the god as we understand him today, while in Dionysius the Areopagite we have the Christian orthodox god; nevertheless, the philosophical approach carried out by the two allows for a very interesting convergence between their theories. In the case of Plato, three of his works are examined, the Republic, Parmenides and Timaeus, where the 'idea of the Good', the 'One' and the 'Reception' are found. So this supreme principle in Plato corresponds to the concept of light, which is the condition of the viewing, but also the cause of beings. The crucial point is that the Platonic god is the visible light, which in order to be seen requires the subject to become worthy of the light. The approach of Dionysius the Areopagite is founded on the Platonic basis, but defines the god even more inaccessible. For Dionysius, the god now becomes the invisible light and the way of approaching Him, requires from the subject to become 'blindness'. That is, the visible as desired becomes darkness. It is about the knowledge of ignorance, as a realization that the obstacle to seeing God is the self itself. This approach is governed by a mystical Neo-Platonism, which is however strongly linked by the Christian orthodox framework which transforms knowledge into faith.