

## ΕΙΔΟΣ ΚΑΙ ΥΛΗ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΝΙΚΟΛΑΟ ΜΕΘΩΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟΝ ΠΑΧΥΜΕΡΗ

ΧΡΗΣΤΟΥ ΤΕΡΕΖΗ

Η σχέση του «είδους» — της μορφοποιητικής δηλαδή, διακοσμητικής και προσδιοριστικής των αισθητών όντων οντολογικής πραγματικότητας — με την «ύλην» — τον παράγοντα δηλαδή που υφίσταται ένα πλήθος από έλλογους σχηματισμούς και αποτελεί το υπόστρωμα των εξειδικεύσεων και επιμέρους διαφοροποιήσεων που εμφανίζει ο αισθητός κόσμος — κατέχει κεντρική θέση στην προβληματική της αρχαίας Ελληνικής οντολογίας και κοσμολογίας. Από την εποχή του Πλάτωνα έως και τους τελευταίους νεοπλατωνικούς φιλοσόφους η θεματική που αναφέρεται στην ουσία της «ύλης» και στις ποιοτικές και ποσοτικές εξειδικεύσεις ή διαμορφώσεις της κυριάρχει στις φιλοσοφικές και θεολογικές αναζητήσεις. Η θεματική αυτή είναι σ' εντυπωσιακό βαθμό παρούσα και στη θεολογία του Χριστιανισμού της Ανατολής, παρουσία που ασφαλώς οφείλεται στο ότι δεν είναι δυνατόν μια κοινωνία με σταθερούς θεοκεντρικούς προσανατολισμούς — όπως η βυζαντινή — να μη θέτει στο κέντρο των ενδιαφερόντων της οντολογικά και κοσμολογικά θέματα καίριας σημασίας για τον προσδιορισμό της σχέσης του Θεού με αισθητά όντα και, κατ' επέκταση βέβαια, με τον άνθρωπο.

Ανάμεσα όμως στην αρχαία ελληνική και τη βυζαντινή σκέψη παρατηρούνται ουσιαστικές διαφορές όσον αφορά στη σχέση «είδους»-«ύλης», οι οποίες οφείλονται στον ιδιαίτερο ερμηνευτικό προσανατολισμό που η καθεμιά τους έχει στο θέμα της παραγωγής του αισθητού κόσμου. Συγκεκριμένα, η αρχαία ελληνική σκέψη, σχεδόν σε όλους τους θεωρητικούς βηματισμούς της, αποδέχεται — με διάχυτη την τάση της προς το δυϊσμό και απορρίπτουσα την εκδοχή για την *ex nihilo* δημιουργία των όντων<sup>1</sup> — το αυθύπαρκτον της «ύλης» και την εκλαμβάνει είτε ως μορφοποιούμενη από την κοσμοποιητική παρέμβαση των νοητών αρχετυπικών «είδων» (πλατωνισμός)<sup>2</sup> είτε ως έχουσα μια δυναμική αυτοδιαμόρφωσης με τα ενυπάρχοντα στο χώρο της «είδη» (αριστοτελισμός)<sup>3</sup>. Αντίθετα στο Βυζάντιο η θεωρία για τη δημιουργία του κόσμου αποκτά μια διαφορετική προοπτική, αφού εδώ απορρίπτεται κάθε εκδοχή δυϊσμού, ενώ συγχρόνως η *ex nihilo* παραγωγή των όντων είναι ρητά δεδομένη<sup>4</sup>. Για τους βυζαντινούς θεολόγους η «ύλη» θεωρείται ως στερούμενη αυθυπαρξίας και εκλαμβάνεται ως το λογικό προϊόν της παραγωγικής βούλησης και ενέργειας του τριαδικού Θεού που την οδηγεί στην ύπαρξη από την ανυπαρξία προσδίδοντάς της συγχρόνως τις μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται ως ένα αρμονικό σύνολο λογικών σχέσεων, ως ένας κτιστός κόσμος. Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης: «Τά ὄντα πάντα οὐκ ἐκ τινος ὑποκειμένης ὕλης πρὸς τό φαινόμενον μετεσκευάσθη, ἀλλά τό θεῖον θέλημα ὕλη καί οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο»<sup>5</sup>. «Ἡ ὁρμή τῆς θείας προαιρέσεως ὅταν ἐθέλη πρᾶγμα γίνεται καί οὐσιούται τό βούλευμα εὐθύς ἢ φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἄν σαφῶς τε καί τεχνικῶς ἐθέλη, μή ἀνυπόστατον ποιούσης τό θέλημα. Ἡ δέ τοῦ θελήματος

ὑπαρξίς οὐσία ἐστί»<sup>6</sup>. Στη χριστιανική προοπτική για τη δημιουργία, η «ὕλη» και οι μορφές με τις οποίες εκδηλώνεται δεν είναι δύο ξεχωριστά μεταξύ τους οντολογικά μεγέθη, αλλά συναποτελούν την ουσία των όντων. Κατά τον Μέγα Βασίλειο: «εἰς νοῦν βαλόμενος (sc. ὁ Θεός) καὶ ὀρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρῆ τόν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησε»<sup>7</sup>.

Η ουσία και η μορφοποίηση της «ὕλης» καθώς και το περιεχόμενο και η λειτουργία των «εἰδῶν» αποτελούν αντικείμενα επεξεργασίας στα έργα των χριστιανών θεολόγων Νικολάου Μεθώνης (- περ. 1165) και Γεωργίου Παχυμέρη (1242-1310). Αν και η αναφορά των δύο στοχαστών στα οντολογικά και κοσμολογικά —ή επιτυχέστερα, κατά την άποψη του Ι. Ζηζιούλα<sup>8</sup>, κτισσιολογικά— αυτά θέματα δεν είναι συστηματική, στις σκέψεις τους συναντώνται με αυστηρή συνέπεια οι βασικές αρχές του Χριστιανισμού για τη δημιουργία. Ο Νικόλαος Μεθώνης στο έργο του *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου πλατωνικοῦ φιλοσόφου* επιχειρεῖ να παρουσιάσει τη χριστιανική εκδοχή για τη σχέση του «εἶδους» με την «ὕλην», αντικρούοντας παράλληλα τις σχετικές απόψεις του Πρόκλου. Ο Γεώργιος Παχυμέρης, στο υπομνηματιστικό έργο του *Παράφρασις εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων* του ψευδο-Διονυσίου του Αρεοπαγίτη, εξετάζει το ίδιο θέμα επιχειρώντας να καταστήσει πιο σαφείς τις θέσεις του κειμένου που σχολιάζει.

Αξίζει να σημειωθεί ότι τόσο ο Νικόλαος όσο και ο Παχυμέρης, έχοντας αφομοιώσει γόνιμα το πνεύμα των αρεοπαγιτικών συγγραφών και την παράδοση που το συνεχίζει, καταθέτουν τις απόψεις τους κινούμενοι σαφώς στο πλαίσιο του οντολογικού ρεαλισμού του Χριστιανισμού της Ανατολής, της ρητής δηλαδή θέσης του ότι τα «καθόλου» —τα «εἶδη», οι «ιδέες», οι «λόγοι»— κατέχουν μια *a priori* και πραγματική ὑπαρξή έξω και ανεξάρτητα από την ανθρώπινη σκέψη. Πιο συγκεκριμένα, η ορθόδοξη πατερική θεολογία εκλαμβάνει —χωρίς με αυτό να αποκλείει την *a posteriori* νοητική σύλληψή τους και λεκτική διατύπωσή τους<sup>9</sup>— τα «καθόλου» να κινούνται σε δύο επίπεδα, στο υπερβατικό και στο ενδοκοσμικό. Αρχικά βρίσκονται, ανεξάρτητα από τις αισθητές φανερώσεις τους, ως υπερβατικές παραγματικότητες και ως νοητό σχέδιο του κτιστού κόσμου, στο χώρο του τριαδικού Θεού<sup>10</sup>. Με καθαρά χριστιανικούς όρους, είναι οι άκτιστες δυνάμεις, ενέργειες, «πρόοδοι» του Θεού, η φανέρωση της θείας βούλησης<sup>11</sup>. Στη συνέχεια αποτελούν μέσα από τη λογική και παραγωγική συμπλοκή τους το οντολογικό υπόστρωμα ανάδυσης και συγκρότησης του αισθητού κόσμου, των μεμορφωμένων δηλαδή υλικών όντων<sup>12</sup>. Όπως γίνεται σαφές, για τη χριστιανική σκέψη αποκλείεται η εξαρχής εννοιοκρατική ή νομιμαλιστική εκδοχή των «καθόλου»<sup>13</sup>.

Παρόλο που οι απόψεις του Νικολάου και του Παχυμέρη κινούνται στο ίδιο θεωρητικό επίπεδο και αντιπροσωπεύουν εξίσου τη θεολογική παράδοση της βυζαντινής σκέψης, θα τις παρουσιάσουμε για λόγους καθαρά μεθολογικούς και πρακτικής χρησιμότητας ξεχωριστά.

## Α) Νικόλαος Μεθώνης

Κατά τον Νικόλαο τα «είδη» των όντων είναι θεία νοήματα<sup>14</sup>. Με την άποψη του αυτή ο χριστιανός στοχαστής τοποθετείται στη γραμμή εκείνων που είχαν υποστηρίξει ότι τα «είδη» είναι έννοιες-νοήσεις του Θεού, λογικά σχήματα-σχεδιασμοί, που συλλαμβάνει ο Θεός στη σκέψη του και με τους οποίους παράγει τον κτιστό κόσμο. Με άλλους λόγους, πρόκειται για ενδιάθετες στο θείο Νου πραγματικότητες. Η άποψη αυτή είναι δεδομένη στη χριστιανική σκέψη<sup>15</sup>, αλλά η ιστορικοφιλοσοφική πηγή της τοποθετείται στην αρχαία ελληνική οντολογία. Ήδη από τον 1ο αι. π.Χ. (Ποσειδώνιος, Φίλων, Σενέκας κ.ά.) κυριαρχεί η αντίληψη —μέσα από μια ιδιότυπη, όσο βέβαια και γόνιμη για την εξέλιξη της θεωρίας για τα «καθόλου», συγχώνευση των σχετικών πλατωνικών (περί υπερβατικότητας των αρχετύπων «ειδῶν» απέναντι στα αισθητά όντα) με τις αριστοτελικές απόψεις (τα «είδη» ως τα ενυπάρχοντα στην «ύλην» μορφοποιητικά στοιχεία της)— ότι τα «είδη» αποτελούν το έμφυτο νοητό σχέδιο του Θεού για την παραγωγή του κόσμου, το περιεχόμενο του θείου Νου<sup>16</sup>.

Στο σημείο αυτό όμως είναι απαραίτητο να σημειώνουμε ότι η εκδοχή περί εμφύτου των «ειδῶν» δεν είναι δυνατόν να γίνει αποδεκτή από τη χριστιανική σκέψη, διότι οδηγεί χωρίς δυσκολία στη θέση ότι οι νοητικοί αυτοί σχεδιασμοί ενυπάρχουν εξ αρχής στο χώρο του Θεού. Για τους Χριστιανούς, αποδεκτή είναι άποψη ότι τα «είδη» ενυπάρχουν στο Θεό, με την αποκλειστική όμως έννοια ότι αναπτύσσονται στο νου του ως προϊόντα, όπως θα φανεί πληρέστερα στη συνέχεια, της βούλησής του. Τα «είδη», ως εξειδικευμένες προδιαγραφές της κτίσης, δεν είναι δυνατόν να ενυπάρχουν εξ αρχής στην ουσία ή στη σκέψη του Θεού, διότι στην περίπτωση αυτή ο κτιστός κόσμος υπό τη μορφή των νοητών αρχετύπων του θα ήταν σύμφυτος με τον Θεό. Το αποτέλεσμα θα ήταν να δεχτούμε χωρίς καμιά σχεδόν επιφύλαξη ότι ο Θεός διαχέεται παραγωγικά με αυτό που είναι, δηλαδή ωθούμενος από μια αναγκαιότητα που του έθεταν οι σύμφυτές του έννοιες και όχι από τη βούλησή του. Φυσικά μια τέτοια εκδοχή θα εκλόγιζε τον προσωπικό χαρακτήρα του χριστιανικού Θεού και θα απέκλειε την αγαπητική σχέση του με τα όντα, αφού ήδη θα τα περιείχε εξ αρχής στο χώρο του υπό τη μορφή αϊδίων εννοιών. Η προσωπική σχέση δεν ορίζεται από κάτι που τίθεται ως ανάγκη, αλλά αποκλειστικά από μια ελεύθερη εκδήλωση της βούλησης, που υπερβαίνει τους περιορισμούς της ουσίας και τις προδιαγραφές της σκέψης. Ο τριαδικός Θεός των Χριστιανών οδηγεί στην ύπαρξη μια πραγματικότητα εντελώς νέα και όχι κάτι που το κατείχε αϊδίως και σε κάποια στιγμή θα το καθιστούσε, ανεξάρτητα από τη βούλησή του, αισθητό κόσμο<sup>17</sup>.

Συγχρόνως όμως θα βρισκόμασταν έξω από την αλήθεια, εάν υποστηρίζαμε ότι ο θείος νους και η θεία ενέργεια δεν είναι σύμφυτες με τη θεία ουσία πραγματικότητες. Θα ήταν απόλυτα ξένα προς τις χριστιανικές θέσεις η εκδοχή ότι ο Θεός βρίσκεται σ' ένα πρώτο επίπεδο της ύπαρξής του χωρίς σκέψη και χωρίς ενέργεια<sup>18</sup>. Τα στοιχεία αυτά συνυπάρχουν αϊδίως με την ουσία του και εκδηλώνονται υστερογενώς με εξειδικευμένο περιεχόμενο και με προτυπωτικούς του κτιστού κόσμου σχεδιασμούς, ωθούμενα από τη θεία βούληση, που και αυτή βέβαια είναι σύμφυτη

με τη θεία ουσία<sup>19</sup>. Αναμφίβολα η ουσία κέκτηται οντολογική προτεραιότητα, ως προϋπόθεσή τους, απέναντι στην ενέργεια, τη σκέψη και τη βούληση, αλλά και σε καμιά περίπτωση δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ότι αρχικά τα στερείται. «'Ανάγκη πάντως τό αεί ὄν καί τήν οἰκείαν ἐνέργειαν συμπαρατεινομένην ἔχειν· ἢ μή ταύτην ἔχον μηδ' αὐτό εἶναι, εἴ γε μή μέλλοι τότε μάτην εἶναι, ὅτε τῆς κατά φύσιν ἐνεργείας ἐστέρηται»<sup>20</sup>. Εάν τα εστερείτο, θα οδηγείτο, ωθούμενη από την ένδειά της, να τα προσλάβει ἔξωθεν, πράγμα που θα σήμαινε παράλληλα ότι θα μετέπιπτε στην κατάσταση της σύνθεσης.

Με το να εκλαμβάνει ο Νικόλαος τα «εἶδη» ως το νοητικό —και όχι ως το κατά φύσιν, αφού δεν είναι ουσίες αλλά έννοιες— περιεχόμενο του Θεού, καταλήγει στην άποψη ότι υπάρχουν στον Θεό πριν από την αισθητή παρουσία τους. «Τά θεῖα νοήματα, ἃ προὔφεστηκεν ἐν τῷ Θεῷ ὡς εἶδη τῶν ὄντων...»<sup>21</sup>. Ἔχουν δηλαδή έναν *a priori* χαρακτήρα (*ante res*) και η ύπαρξή τους είναι απόλυτα ανεξάρτητη από τα πράγματα του αισθητού κόσμου. Χωρίς αμφιβολία ο χριστιανός στοχαστής κινείται αυστηρά στο πλαίσιο της ρητής αποδοχής του υπερβατικού ρεαλισμού και της προτεραιότητάς του απέναντι στον ενδοκοσμικό (τα «εἶδη» *in rebus*). Παράλληλα τα «εἶδη» αποτελούν για τα αισθητά ὄντα νοερές —και άρα ανώτερες τους οντολογικά— πραγματικότητες<sup>22</sup>, ενώ συγχρόνως είναι ενδεικτικά, με βάση το νοητικό χαρακτήρα τους, του ότι ο Θεός γνωρίζει και προορίζει τα ὄντα προτού τα οδηγήσει από την ανυπαρξία στην ύπαρξη: «... καθά καί προεγνῶσθαι αὐτῷ (sc. τῷ Θεῷ) πάντα καί προωρίσθαι λέγεται...»<sup>23</sup>. Τα «εἶδη» δηλαδή συνθέτουν τον *a priori* και νοητό σχεδιασμό του αισθητού κόσμου, θέση που υπάρχει ήδη στις αρεοπαγιτικές συγγραφές<sup>24</sup>.

Επίσης ο Νικόλαος, ακολουθώντας πιστά τον Αρεοπαγίτη και όλη την πατερική παράδοση, υποστηρίζει ότι τα ενυπάρχοντα στον Θεό «εἶδη» είναι τα αγαθά θελήματά του. «Ὅθεν ὁ θεῖος καί τά θεῖα πολὺς Διονύσιος ἰδέας τῶν ὄντων ἐν τῷ Θεῷ προὔφεστῶσας τά θεῖα λέγει καί ἀγαθά ταῦτα θελήματα»<sup>25</sup>. Και στην περίπτωση αυτή διαπιστώνουμε ότι τα «εἶδη» δεν αποτελούν το οντολογικό περιεχόμενο της ουσίας του Θεού, κάτι εξαρχής σύμφυτο με την ουσία του, μια άλλη ουσία της ίδιας οντολογικής υφής με τη δική του —μια τέτοια εκδοχή θα οδηγούσε φυσικά στον απορριπτέο από τη χριστιανική σκέψη πανθεισμό— αλλά εκφράζουν τις βουλευτικές προβολές του προς την κτίση. Ο Νικόλαος σημειώνει ότι ο Θεός «αὐτῷ τῷ εἶναι μή θέλων... παράγει τῶν ὄντων οὐδέν»<sup>26</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι η κτίση δεν έχει οντολογική σχέση με τη θεία ουσία και δεν αποτελεί ένα ατελές ἔκτυπό της.

Εκτός από τις παραπάνω ιδιότητές τους τα «εἶδη» αναπτύσσονται στο χώρο του Θεού ως ένα σύνολο ενιαίο αλλά και εσωτερικά διαφοροποιημένο. Συγκεκριμένα μεταξύ τους υπάρχει μια αδιάλυτη ενότητα, αλλά και συγχρόνως το καθένα διακρίνεται από τα υπόλοιπα με το εξειδικευμένο περιεχόμενο της δικής του ιδιότητας —και σε καμιά περίπτωση της δικής του ουσίας— με την καθαυτή κατάσταση της αρχετυπικής ιδιαιτερότητάς του. Επαναλαμβάνοντας ανάλογες θέσεις του Πρόκλου<sup>27</sup> και του Αρεοπαγίτη<sup>28</sup>, ο Νικόλαος τονίζει ότι: «πάντα γάρ τά τοιαῦτα εἶδη καί ἦνωται ἐν τῷ Θεῷ καί καθ' ἑαυτά ἕκαστον διακέκριται ἀσυγχύτως ἠνωμένα καί ἀμερίστως διακεκριμένα»<sup>29</sup>. Για να μπορέσουμε να συλλάβουμε το σκεπτικό της

θέσης για τη διττή αυτή παρουσία των «είδων» είναι απαραίτητο να στηριχτούμε στη χριστιανική προοπτική για το μονοθεϊσμό και για την παραγωγή. Σύμφωνα με την προοπτική αυτή, από τη μια πλευρά τα «είδη» πρέπει να βρίσκονται σε μια αδιάλυτη ενότητα, επειδή αποτελούν νοητικές συλλήψεις του ενός Θεού και όχι επιμέρους παραγωγικές θείες οντότητες με αυθυπαρξία και με δική τους ιδιαίτερη ουσία. Η ενότητα προκύπτει από το ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν οντολογικές διατομές στο χώρο του ενός Θεού — συλλογισμός βέβαια που ισχύει και αντίστροφα. Από την άλλη πλευρά, τα «είδη» έχουν εξειδικευμένο περιεχόμενο, επειδή αποτελούν τις νοητές προδιαγραφές ενός κόσμου αρθρωμένου με συγκεκριμένες ποιοτικά και ποσοτικά οντικές εκφάνσεις και με σαφώς οριοθετημένες μεταξύ τους οντότητες. Η διάκριση των «είδων» αποτελεί το νοητό και αρχετυπικό πρόπλασμα των επιμερισμών της κτίσης.

Στη σκέψη του Νικόλαου<sup>30</sup> ο κτιστός κόσμος εκλαμβάνεται ως το αισθητοποιημένο σχέδιο των ενεργειών-νοήσεων του Θεού. Τα αισθητά θεωρούνται ως σώματα, στα οποία δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στην «ύλην» τους και τις μορφές με τις οποίες παρουσιάζονται. Ο χριστιανός θεολόγος, εξετάζοντας τη σχέση του υλικού υποστρώματος των όντων με τις μορφικές φανερώσεις τους, παρατηρεί ότι δεν είναι δυνατόν να εκλάβουμε την «ύλην» στερημένη των «είδων», παρά μόνο σ' ένα καθαρά θεωρητικό επίπεδο. Το χωριστό από την «ύλην» «είδος» δεν υπάρχει παρά μόνο ως συλλαμβανόμενο από μια αφαιρετική σκέψη, στο χώρο της οποίας νομιμοποιούνται για καθαρά μεθοδολογικούς σκοπούς η διάκριση και η ανάλυση. Αυτό σημαίνει ότι στην πραγματικότητα τέτοιος χωρισμός δεν υφίσταται. Μόνο με νοητικές ενέργειες μπορούν να συλληφθούν ξεχωριστά μεταξύ τους το «είδος» και η «ύλη». Στην πράξη μια τέτοια εκδοχή είναι επιστημολογικά επικίνδυνη, διότι θα οδηγούσε σε μια ριζοσπαστική ανατροπή της χριστιανικής κοσμοεικόνας και, κατ' επέκταση, του όλου σκεπτικού για τη δημιουργική εκδήλωση του Θεού.

Πιο συγκεκριμένα η «ύλη» δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ανεξάρτητα από τις μορφές με τις οποίες παρουσιάζεται, διότι τότε θα έπρεπε να δεχτούμε ότι ο Θεός δημιουργεί αρχικά την «ύλην», στερημένη των ποιοτικών και των ποσοτικών σχηματισμών της και, κατ' επέκταση, ευρισκομένη σε μια κατάσταση ατελή, πράγμα που στη συνέχεια τον ωθεί να παρέμβει με τα «είδη» για να διορθώσει μια όχι εύστοχη παραγωγική κίνησή του. Κάτι τέτοιο θα οδηγούσε φυσικά σε μια υστερογενή έστω, μορφή δυϊσμού στο χώρο της κτίσης. Παράλληλα, ο δυϊσμός αυτός θα οδηγούσε —αν δεν την προϋπόθετε— στην αποδοχή μιας οντολογικής και αξιολογικής υπεροχής των «είδων» απέναντι στην «ύλην», αφού η τελευταία θα εκλαμβανότο ως χυδαία, απροσδιόριστη και στερημένη των στοιχείων εκείνων που θα την καθιστούσαν έλλογο κτίσμα. Συγχρόνως βέβαια, θα είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε τα «είδη» ως συμβεβηκότα, ως υστερογενείς δομικές και μορφοποιητικές της «ύλης» πραγματικότητες, άποψη όμως που είναι εντελώς ξένη προς τη χριστιανική αντίληψη για τη δημιουργία. Για τους Χριστιανούς τα αποτελέσματα των παραγωγικών ενεργειών του Θεού είναι σε κάθε περίπτωση ουσίες εξαρχής μεμορφωμένες και συγκεκριμένες<sup>32</sup>.

Σύμφωνος με το παραπάνω σκεπτικό, ο Νικόλαος παρατηρεί ότι το κάθε αισθητό ον είναι ένα σώμα μη τεμνόμενο σε δύο διαφορετικές —και υστερογενώς συνδεό-

μενες—πραγματικότητες αλλά υπάρχον εξαρχής ως ενότητα και ως ολότητα. Ο Θεός δεν εδημιούργησε την «ύλην» άποσο, άποιο και στερημένη από τα «είδη», αλλά κατασκεύασε τον ουρανό, τη γη και τα μεταξύ τους κοσμικά στοιχεία, που είναι σώματα καθ' εαυτά και εξειδικευμένα στην ποσοτική και ποιοτική παρουσία τους. «... ἐν ἀρχῇ... ἐποίησεν ὁ Θεός οὐχ ὕλην ἄποσον, ἄποιον πάσης ιδέας ἐστερημένην ἀλλά τόν οὐρανόν καί τήν γῆν καί τά μεταξύ τούτων λοιπά κοσμικά στοιχεία· τό ὕδωρ διά τῆς ἀβύσσου δηλωθέν καί τόν ἀέρα διά τοῦ σκότους ὡς καθ' αὐτόν ἀλαμπῆ, οἷς εὐθύς καί τήν πυρώδη συνῆψεν οὐσίαν, ἦν φῶς ἐκ τῆς κρείττονος καί χρειωδεστέρας τέως ἐνεργείας ὠνόμασε, σώματα πάντα πεποσωμένα τε καί πεποιωμένα καθ' ἑαυτά»<sup>33</sup>. Την εκδοχή αυτή για την ποσοτική και ποιοτική φανέρωση της «ύλης» είχε ήδη τονίσει ο Μέγας Βασίλειος<sup>34</sup>, ενώ ανάλογες απόψεις συναντάμε και στον Γρηγόριο Νύσσης: «Τά πάντα δι' ὧν ἡ ὕλη συνίσταται, τό κοῦφον, τό βαρύ, τό ναστόν, τό ἀραιόν, τό μαλακόν, τό ἀντίτυπον, τό ὑγρόν, τό ξηρόν, τό ψυχρόν, τό θερμόν, τό χρῶμα, τό σχῆμα, τήν περιγραφὴν, τό διάστημα· ἅ πάντα μὲν καθ' ἑαυτά ἔννοιαί εἰσιν ψιλαί... οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλά συνδραμόντα πρός ἄλληλα ὕλη γίνεται»<sup>35</sup>.

Χωρίς αμφιβολία, με το να προβάλλει ο Νικόλαος τον *a priori* και υπερβατικό χαρακτήρα των «είδων» δεν είναι μακράν του πλατωνισμού. Από την άλλη πλευρά όμως με το να δέχεται ότι η «ύλη» δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί χωριστή από τα «είδη», παρά μόνο με μια λογική αφαίρεση κινείται, στην αριστοτελική προοπτική. Έτσι, μπορούμε με κάθε άνεση να υποστηρίξουμε ότι, στηριζόμενος στις χριστιανικές απόψεις περί δημιουργίας, επιτυγχάνει ένα θεμελιωμένο συνδυασμό των σχετικών πλατωνικών με τις αριστοτελικές απόψεις. Εφόσον τα «είδη» είναι νοήσεις του Θεού, δεν είναι δυνατόν να στερούνται του *a priori* και υπερβατικού χαρακτήρα σε σχέση με τις αισθητές εκφάνσεις τους. Παράλληλα όμως, με το να μη παρεμβαίνουν για να κοσμοποιήσουν μια αυθύπαρκτη και προϋπάρχουσα της σχηματοποίησης της «ύλην» αλλά και με το να συγκροτούν εξαρχής σώματα αποτελούμενα συγχρόνως από ύλη και μορφή δεν είναι παρά οι δομικές προδιαγραφές των όντων, οι τρόποι με τους οποίους εμφανίζεται ο αισθητός κόσμος.

Σύμφωνα με τα όσα εξετάσαμε, πιστεύουμε ότι έχουμε τις απαραίτητες προϋποθέσεις για να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι για το Νικόλαο τα «είδη» κινούνται σε δύο επίπεδα, στο υπερβατικό και το ενδοκοσμικό. Αρχικά αποτελούν την έκφραση της βούλησης και της νόησης του Θεού και, στη συνέχεια, αισθητοποιούνται με το να παράγουν τα κτιστά όντα-σώματα. Ο χριστιανός στοχαστής με τις θέσεις του για τα «είδη» επαναλαμβάνει την περίφημη χριστιανική θεωρία περί των «ἐνεργειῶν» του τριαδικού Θεού, του παραγωγικού δηλαδή τρόπου παρουσίας του. Σημειωτέον ότι αρχικά οι «ἐνέργειες» είναι ο ίδιος ο Θεός ως ενεργώσα και δραστήρια ουσία και στη συνέχεια αποτελούν τις μεσολαβητικές παραγωγικές-αρχετυπικές πραγματικότητες με τις οποίες το θείο θέλημα καθίσταται αισθητός κόσμος<sup>36</sup>. Έτσι ο Νικόλαος, μένοντας απόλυτα σταθερός στη ρεαλιστική εκδοχή του Χριστιανισμού της Ανατολής για τη δημιουργία, προβαίνει σε μια γόνιμη σύνθεση του πλατωνισμού με τον αριστοτελισμό διασώζοντας την υπερβατικότητα—και, κατ' επέκταση, τον θείο χαρακτήρα—των «είδων» και καθιστώντας δυνατό τον αποκλεισμό ενός ενδοκοσμικού δυϊσμού, που δεν θα μπορούσε να αιτιολογή-

σει πειστικά τον τρόπο παρουσίας του νοητού στα αισθητά ή καλύτερα τον τρόπο της ουσιοποίησης του θείου θελήματος.

### *B) Γεώργιος Παχυμέρης*

Για τον Παχυμέρη η δημιουργία του κτιστού κόσμου είναι μια πράξη της θείας βούλησης και σκέψης και όχι το αποτέλεσμα της διάχυσης του θείου είναι, της παραγωγικής απορροής της θείας ουσίας<sup>37</sup>. Χρειάζεται όμως να αναφέρουμε ότι ο υπομνηματιστής των αρεοπαγιτικών συγγραφών ιδιαίτερα ευφυώς επισημαίνει ότι ο Θεός με την πράξη της δημιουργίας του δεν υφίσταται μερισμούς και τομές σε επιμέρους νοήσεις. Τέτοιες διακρίσεις θα συνέβαιναν βέβαια μόνο στην περίπτωση ενός μεριζόμενου νου: «Ἄλλως τε ἐπειδὴ διανοηθεὶς ὁ Θεός βουλευτικῶς πάντα ὑπέστησεν, οὐχ οἷα τις νοῦς εἰς νοήσεις μερισθεὶς ἐπολυπλασιάσθη, ἀλλὰ μείνας καὶ μένων ἐν τῇ ἐνάδι ἀμερῶς καὶ ἀσκεδάστως, πάντα τὰ ἐν τῇ κτίσει καὶ ὑπέστησε καὶ ὑφίστησιν»<sup>38</sup>. Σημειωτέον ότι μια τέτοια εκδοχή μερισμού εντοπίζεται στα κείμενα του Πρόκλου. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος<sup>39</sup> υποστηρίζει ότι τα «εἶδη» αποτελούν το περιεχόμενο του «Νοῦ», του τρίτου δηλαδή όρου της περίφημης τριάδας του «Εἶναι»-«Ζωή»-«Νοῦς»<sup>40</sup>. Για τον Πρόκλο ο «Νοῦς», μέσα από μια εσωτερική εξειδικευτική διάκρισή του, έχει αναπτυχθεί σ' ένα πλήθος νόων και ο κάθε επιμέρους νους είναι, σύμφωνα με την οντολογική και αξιολογική τάξη του, πλήρωμα των «εἰδῶν». Οι κατώτεροι νόες περιέχουν με τρόπο μερικότερο ό,τι οι ανώτεροι με τρόπο καθολικότερο. Στην περίπτωση αυτή —όπως βέβαια και σε όλα τα επίπεδα του συστήματός του— ο φιλόσοφος ακολουθεί σαφώς τις νεοπλατωνικές θέσεις περί οντολογικών και αξιολογικών ιεραρχήσεων-διαβαθμίσεων<sup>41</sup>. Ἐτσι δέχεται ό-τι υπάρχει μια ιεραρχία υπεραισθητῶν νόων, η οποία συντελεῖ στην ιεραρχημένη παρουσία των «εἰδῶν». Οι κατώτεροι νόες εξειδικεύουν και διακρίνουν τα «εἶδη» και έτσι καθιστούν πιο συγκεκριμένο το ειδοποιητικό έργο των ανωτέρων. Είναι απαραίτητο επίσης να αναφέρουμε ότι ο Πρόκλος αναπτύσσει μια ιεραρχία οντολογικών διαβαθμίσεων-υποβιβασμών στον υπεραισθητό κόσμο της θείας πραγματικότητας, για να καταστήσει δυνατή την παραγωγική και αρχετυπική επικοινωνία της με τα αισθητά όντα. Στο χώρο της τελευταίας οντολογικά θείας τάξης υποστηρίζει ότι έχει αρθρωθεί πλήρως το νοητό σχέδιο του αισθητού κόσμου και ότι συγχρόνως το θείο «εἶναι» έχει υποβιβασθεί σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι εφικτή πλέον η μετατροπή του σε φυσική κοσμική πραγματικότητα<sup>42</sup>.

Όπως είναι φυσικό, τέτοιες απόψεις περί οντολογικών διατομών και υποβιβασμών του θείου είναι ριζικά ξένες προς τη θεολογική σκέψη του Παχυμέρη. Ακολουθώντας πιστά ο χριστιανός στοχαστής τη βυζαντινή πατερική παράδοση, παρατηρεῖ<sup>43</sup> ότι ο Θεός, παραμένοντας αμερίστως στην ενότητά του, πληθύνεται με τις προνοητικές δυνάμεις του, που έχουν βουλευτικό χαρακτήρα και, ως εκ τούτου, δεν ταυτίζονται με την ουσία του. Η θεία θέληση κινούμενη παραγωγικά μερίζεται. Η κίνηση όμως αυτή του Θεού προς τη δημιουργία των επιμέρους κτιστῶν όντων γίνεται αμερῶς, χωρίς δηλαδή να υφίστανται οποιονδήποτε μερισμό η «ενότητα» και η απλότητά του. Ἄρα ο μερισμός πρέπει να νοείται αποκλειστικά ως καταμε-

ρισμός των παραγωγικών εκδηλώσεων του Θεού σε συγκεκριμένες κτιστές φανερώσεις<sup>44</sup>. Παράλληλα ο Παχυμέρης επισημαίνει<sup>45</sup> ότι οι προνοητικές «πρόοδοι» του Θεού σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει να εκληφθούν ως πολλοί θεοί που συμπληρώνουν τον ένα Θεό, όπως τα πολλά «είδη» συγκροτούν με τους συνδυασμούς τους τον κτιστό κόσμο. Ο Θεός δεν είναι σύνθετος, δεν αποτελεί το προκύπτον από μια σύνδεση άλλων παραγόντων. Πολύ περισσότερο βέβαια δεν είναι το πλήρωμα ενός συνόλου παραγωγικών θεοτήτων, αφού μια τέτοια εκδοχή θα οδηγούσε στη ριζικά απορριπτέα από τη χριστιανική σκέψη πολυθεΐα.

Σε άλλη συνάφεια, ο Παχυμέρης παρατηρεί<sup>46</sup> ότι ο Θεός έχει προπεριλάβει στον εαυτό του τα «είδη» ή τους προορισμούς των κτιστών όντων, προτού εκδηλωθεί δημιουργικά. Πρόκειται για τη νοητική σύλληψη ενός σχεδίου, το οποίο θα υλοποιηθεί στη συνέχεια. Οι προορισμοί των όντων κατέχουν μια χρονική —αν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ο όρος— προτεραιότητα έναντι των εκδηλώσεών τους, πράγμα που σημαίνει ότι ο Παχυμέρης αποδέχεται ρητά τον υπερβατικό ρεαλισμό, τη χωριστή δηλαδή ύπαρξη των «ειδών» έναντι της ενδοκοσμικής παρουσίας τους. Παράλληλα στον θείο χώρο τα «είδη» ή οι δημιουργικοί λόγοι των όντων ενυπάρχουν ενιαίως. Η ενότητά τους αυτή δε σημαίνει ότι συγχέονται μεταξύ τους, αφού η εξειδικευμένη διάκρισή τους είναι δεδομένη με το να κατέχει το κάθε «είδος» σταθερό και μη αναγώγιμο τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της προνοητικής παραγωγικής δυναμικής του<sup>47</sup>. Συγχρόνως δεν πρέπει να εκλάβουμε την ενύπαρξή τους στον Θεό με έννοιες χώρου —αφού ο Θεός υπερβαίνει οποιαδήποτε κατηγορία περιγράφει την κοσμική πραγματικότητα<sup>48</sup>— αλλά να θεωρήσουμε ότι περιέχονται στο θείο χώρο χωρίς οντολογικούς μερισμούς— κατά κάποιο τρόπο με τη μορφή διακεκριμένων μεταξύ τους εννοιολογικών δομών, προερχομένων όμως από την ίδια πηγή: «... οί δημιουργικοί λόγοι έν τῷ δημιουργῷ καί τά εἶδη πάντων, καί πάντες εἰσί καί ἀσύγχυτοι μένουσι, πλήν έν αὐτῷ εἰσιν οὐχ ὡς έν τόπῳ (οὔτε γάρ αὐτός έν τόπῳ, οὔτε τά έν αὐτῷ) ἀλλ' ἔχει αὐτά ὡς ἑαυτόν ἔχει, πάντων μέν ὁμοῦ ὄντων, διακεκριμένων δέ έν τῷ μέρει ἀμερῶς<sup>49</sup>».

Σημειωτέον επίσης ότι για τον Παχυμέρη τα «είδη» ή τα παραδείγματα των όντων δεν είναι πραγματικότητες που ενυπάρχουν σε κάτι έτερο οντολογικά προς αυτές, αλλά είναι οι αΐδιες νοήσεις του Θεού, η ενεργητική εκδήλωση της σκέψης του: «οί γάρ φύσεως ἀπάσης λόγοι έν αὐτῷ εἰσιν ὡς αἰτίῳ πάσης δημιουργίας· αἱ τε γάρ ιδέαι καί τά παραδείγματα, οὐχ ἕτερα ὄντα έν ἑτέρῳ, ἀλλά νοήσεις αἰδΐαι οὔσαι, έν αὐτῷ εἰσι»<sup>50</sup>. Χωρίς αμφιβολία ο Παχυμέρης στηρίζει την άποψή του αυτή στην περίφημη διάκριση του Χριστιανισμού της Ανατολής ανάμεσα στην ουσία και τις ενέργειες του Θεού. Οι ενέργειες —η εξειδικευμένη έκφραση της θείας ενέργειας— δεν είναι οντολογικά διαφορετικές από την ουσία του Θεού, αλλά δηλώνουν τους τρόπους της παραγωγικής κίνησής του. Εάν διέφεραν από τη θεία ουσία, αυτό θα σήμαινε ότι στο χώρο του Θεού υπάρχουν δύο πραγματικότητες φύσει διαφορετικές και, κατ' επέκταση, ότι αναπτύσσεται μια διθεΐα και ίσως μια πολυθεΐα, αφού η θεία ενέργεια έχει μια δυναμική ανάπτυξης σε τέτοιο βαθμό ανεξάντλητη, ώστε να καθίσταται αδύνατη οποιαδήποτε αριθμητική σύλληψη των εκδηλώσεων της από την ανθρώπινη σκέψη<sup>51</sup>. Παράλληλα, μια τέτοια εκδοχή οδηγεί αυτόματα στην άρση της απλότητας του Θεού και στην ανάπτυξη μιας συν-



θετικής —και σ' ένα άλλο επίπεδο διχαστικής— κατάστασής του, στοιχείο που δεν έχει βέβαια θέση στη χριστιανική θεολογία. Οι ενέργειες ή τα «είδη» αποτελούν τα θελήματα του Θεού. Και σ' αυτό ακριβώς το σημείο ο Παχυμέρης εντοπίζει τη διαφορά των αρεοπαγιτικών συγγραφών —και φυσικά όλης της χριστιανικής θεολογίας— από τον Πλάτωνα και γενικά απ' όλη την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. «Καί ὁ μὲν Πλάτων τάς ἰδέας καί τὰ παραδείγματα ταπεινῶς καί ἀναξίως Θεοῦ ἐξείληφε· ὁ δὲ πατήρ (sc. ὁ Διονύσιος) τῇ μὲν λέξει ἐχρήσατο, τὴν δε ἔννοιαν εὐσεβῶς ἐξηγήσατο, παραδείγματα λέγων τοὺς προῦφεστῶτας λόγους, καί τὰ ἀφοριστικά θεῖα θελήματα (μόνον γάρ τῷ βούλεσθαι τὰ πάντα ὑπέστησεν)»<sup>52</sup>.

Για τον Παχυμέρη τα «είδη», ως οι αἰδίες νοήσεις του αἰδίου Θεού, είναι το «εἶναι», η «ζωή», η «σοφία» και τα συναφή, δηλαδή οι αρεοπαγιτικές «πρόοδοι»: «... ἐν τῷ Θεῷ ἐστὶ τό εἶναι, ὡς ἐν καί αὐτό τῶν ἑτέρων θείων εἰδῶν καί νοήσεων, τῆς ζωῆς, τῆς σοφίας, καί τῶν τοιούτων»<sup>53</sup>. Πρόκειται για τις αρχές εκείνες που αποτελούν την παραγωγική και την αρχετυπική προϋπόθεση των κτιστῶν ὄντων. Συγχρόνως ὁμως αποτελούν και τελικά αίτια, αφού ορίζουν τις προϋποθέσεις εκείνες, που είναι απαραίτητες για να οδηγηθεί στην τελείωσή της η κτίση. Τέλος ο Παχυμέρης υποστηρίζει ότι τα «είδη» είναι ειδικές και στοιχειώδεις αρχές, με την έννοια ότι περιέχουν τα δομικά συστατικά με τα οποία θα συγκροτηθεί ο αισθητός κόσμος<sup>54</sup>.

Σε άλλη συνάφεια<sup>55</sup>, ο χριστιανός θεολόγος παρουσιάζει τον προεμπειρικό χαρακτήρα των «εἰδῶν» χαρακτηρίζοντάς τα ως νοητές, ασώματες και απλές ουσίες καθώς και ως ενάδες. Αυτό σημαίνει ότι αποδέχεται τη χωριστή ύπαρξή τους σ' ένα νοητό επίπεδο, την ανεξαρτησία τους από οποιαδήποτε εκ των υστέρων αισθητή έκφρασή τους. Η ανεξαρτησία τους ὁμως αυτή δεν σημαίνει ότι αποτελούν αυθυπόστατες φύσεις, ολικῶς ἢ μερικῶς ανεξάρτητες από τον Θεό κατά το πρότυπο των νεοπλατωνικῶν θεογονιῶν<sup>56</sup>. Τα «είδη», οι προς τα ἔξω εκδηλώσεις της θείας ενέργειας, αποτελούν μόνο την οντολογική βάση, από την οποία οδηγήθηκαν στην ύπαρξη ὅλα τα ὄντα. «'Εκ ταύτης τῆς αἰδίου ζωῆς (sc. τοῦ Θεοῦ) ἡ αὐτοζωή καί πᾶσα ζωή. Αὐτοζωὴν νοητέον τὸν ἐν τῷ Θεῷ παραδειγματικόν λόγον τῆς ζωῆς· ...Ταῦτα δὲ κατὰ τῶν πρεσβευόντων ἰδέας αὐθυποστάτους καί συναϊδίους τῷ δημιουργῷ λέγονται»<sup>57</sup>. Ἐτσι ο Παχυμέρης αποφεύγει τόσο τον κίνδυνο του πολυθεϊσμοῦ —αφού η αυθυπαρξία υποδηλώνει θεία εκ φύσεως ιδιότητα— ὅσο και του πανθεϊσμοῦ —αφού η συναϊδιότητα θα οδηγούσε στην εξαρχής συνύπαρξη και φυσικά στην ταύτιση της θείας ουσίας με την ουσία του κόσμου υπό τη μορφή των νοητῶν αρχετύπων του.

Εξετάζοντας τη σχέση του «εἶδους» με την «ὑλην» ο Παχυμέρης παρατηρεῖ<sup>58</sup> καταρχὴν ὅτι οι φιλόφοι χαρακτηρίζουν ως θέση την κατάσταση κατὰ την οποία τα «είδη» τοποθετοῦνται ἐπὶ της «ὑλης», ἐνῶ η αφαίρεση την απογύμνωση της «ὑλης» ἀπὸ τις ποιότητες που της παρέχουν τα «είδη», ὅπως π.χ. την αφαίρεση ἀπὸ τη γη των ποιοτήτων του ξηροῦ και του βαρέος. Η στέρηση αὐτή παρουσιάζει τυχαίες και αδιαμόρφωτες εκφάνσεις της «ὑλης», στοιχείο που φυσικά είναι ξένο προς τη ρητὴ θέση της χριστιανικῆς θεολογίας περί λογικῆς κατασκευῆς του κτιστοῦ κόσμου. Με βάση το σκεπτικὸ αὐτὸ η «ὑλη», ὅταν δέχεται το «εἶδος», αποκτὰ οροθετημένες και ἔλλογες εκφάνσεις και δεν οδηγείται στη φθορά και την αμορ-

φία<sup>59</sup>. Παράλληλα ο Παχυμέρης παραμένοντας ακόμη για μεθοδολογική ευκολία στη διάκριση ανάμεσα στην «ύλην» και το «εἶδος», χρησιμοποιεί την έννοια της αριστοτελικής «έντελέχειας» και σημειώνει ότι η «ύλη» έχει μια μόνιμη ροπή προς το «εἶδος», το οποίο ονομάζει «οὐ ἔνεκα» και «τέλος». Τα «εἶδη», ως αποτελούντα το σκοπό προς τον οποίο τείνει το σύνολο της κτιστής φύσης, είναι το αντικείμενο της εφετικής αναφοράς και της «ύλης». «... ὡς εὐθέως ἐφιεμένης τῆς ὕλης τοῦ εἴδους καί καθ' αὐτό· διό καί τό εἶδος οὐ ἔνεκα λέγεται, οἶονεὶ τό τέλος πρός ὄπερ ἡ φύσις εὐθέως τρέχει, μή εἰς ἄλλα καί ἄλλα ἐλισσομένη, ἀλλ' εἰς αὐτό ἀφορῶσα τό σκοπιμώτατον»<sup>60</sup>.

Ακολουθώντας περίπου το ίδιο σκεπτικό με το Νικόλαο, ο Παχυμέρης παρατηρεί ότι η «ύλη» δεν είναι δυνατό να θεωρηθεί ανεξάρτητα από τα «εἶδη» και τις ποιότητες με τις οποίες συγκροτείται: «Οὐδέποτε οὖν δειχθήσεται ἡ ὕλη δίχα τοῦ εἴδους καί τῶν ποιότητων· πότε γάρ γέγονε τό πῦρ ἄνευ θερμότητος ἢ φωτός, ἢ τό ὕδωρ ἄνευ ψυχρότητος καί ὑγρότητος καί τοῦ κυανίζοντος χρώματος;»<sup>61</sup>. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο μια καθαρή κατάσταση της «ύλης» αποτελεί ένα εννοιολογικό κατασκευάσμα και είναι θεωρητή μόνο με μια αφαιρετικά λειτουργούσα σκέψη και δε συλλαμβάνεται με την αίσθηση. Ο όρος «ύλη» αποτελεί μια πλαστή κατηγορία της σκέψης, ένα διανοητικό αποκύημα ή ένα όνομα με το οποίο χαρακτηρίζουμε μια πραγματικότητα ανύπαρκτη καθ' εαυτήν. Είναι σαφές ότι ο Παχυμέρης εντάσσει τον όρο «ύλην» σ' ένα εννοιοκρατικό και νομιναλιστικό πλαίσιο απόλυτα ξένο προς την αλήθεια, στις «κατ' ἐπίνοιαν» και μη πραγματικές έννοιες<sup>62</sup>. «Διά τοῦτο καί λόγῳ θεωρητή ἐστίν ἡ ὕλη, καί οὐκ αἰσθήσει ληπτή, καί νόθῳ λογισμῷ καταλαμβάνεσθαι λέγεται»<sup>63</sup>.

Εφόσον λοιπόν απορρίπτονται η απόλυτη παρουσία και η αυτονομία της «ύλης» επόμενο είναι να μη θεωρείται ικανή να λειτουργήσει ως η οντολογική αρχή και αιτία των αισθητών όντων. Ο Παχυμέρης παρατηρεί<sup>64</sup> ότι η «ύλη» αποτελεί —όπως φυσικά και τα «εἶδη» στην καθαρή μορφή τους— το οντολογικό υπόστρωμα που είναι αναγκαίο, για να παρουσιαστεί στο πλήρωμά του ο αισθητός κόσμος. Όπως είναι επόμενο —σε μια θεωρητική βέβαια σύλληψη των όρων— κάθε αισθητό ον είναι ανώτερο οντολογικά από την «ύλην», διότι μετέχει και στα «εἶδη»<sup>65</sup>. Με άλλους λόγους μπορούμε με κάθε άνεση να υποστηρίξουμε ότι τα αισθητά όντα, ως το πλήρωμα του συνδυασμού της «ύλης» με τα «εἶδη», αποτελούν για τη σκέψη του Παχυμέρη τη μόνη κτιστή εγκόσμια πραγματικότητα. Η χριστιανική κοσμολογία δεν αναφέρεται ούτε σε «ύλην» ούτε σε «εἶδη» αλλά σε κτίσματα, των οποίων η διάταξη αποτελεί τον εξεικονισμό των ενυπαρχόντων στον Θεό παραδειγμάτων-σχεδιασμών. «Ἡ γάρ τῶν κτισμάτων διάταξις εἰκόνες τινές καί ὁμοιώματα τῶν ἐν τῷ Θεῷ παραδειγμάτων καί δημιουργικῶν λόγων εἰσί... ἦσαν γάρ τά τῶν κτισμάτων παραδείγματα, ὧν εἰκόνες τά τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα»<sup>66</sup>. Και αυτά τα αποτελέσματα-κτίσματα είναι εξειδικευμένα σώματα, που προκύπτουν από μια ιδιαίτερη σε κάθε περίπτωση σύνδεση δυνάμεων και ποιότητων<sup>67</sup>.

Παράλληλα ο Παχυμέρης, στηριζόμενος στο δεδομένο ότι η «ύλη» δεν είναι δυνατόν να εκληφθεί χωριστά και ανεξάρτητα από τα «εἶδη», σημειώνει ότι βρισκόμαστε έξω από την πραγματικότητα εάν τη θεωρήσουμε ως κακόν. Η «ύλη» μετέχει του κάλλους και δεν αποτελεί μια άμορφη και ασχημάτιστη μάζα. Είναι μια δια-

κοσμημένη εξαρχής πραγματικότητα. «Οὐδέ ὕλη τό κακόν, ὡς φασί τινες. Πρῶτον μὲν ὅτι οὐχ εὐρεθήσεται πώποτε γυμνή τοῦ εἶδους ἀνείδεος· μετά εἶδους δέ, ὡς γοῦν μετέχουσα εἶδους, κόσμου μετέχει καί καλλονῆς»<sup>68</sup>. Επομένως ἀπό τὴν «ὑλην» πρέπει νὰ ἀφαιρεθεῖ κάθε ἐκδοχή περὶ ἀπειρότητας καὶ ἀοριστίας τῆς<sup>69</sup>. Ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἀγαθότητος τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ ὡς περατοειδῆς ἡ «ὑλη» ἐκφράζει τὸ κοσμικὸ κάλλος τῆς κτίσεως. Ὅπως εἶναι φυσικὸ, μιὰ τέτοια ἀντίληψη γιὰ τὴν «ὑλην» ἀποκλείει ριζικὰ τὴν ἀντίθεσή τῆς με τὸν Θεὸ καθὼς καὶ τὴν ἀξιολόγησή τῆς ὡς κάτι τὸ ἀρνητικόν. Ὁ αἰσθητὸς κόσμος, ὡς ἐκφραση τῆς ἐρωτικῆς ἐξόδου τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν εαυτό του, δὲν τοποθετεῖται στὴν κατώτερη βαθμίδα μιᾶς κλίμακας ἀξιών, ἀλλὰ ἀποτελεῖ θετικὸ μέγεθος, ἀνάδειξη καὶ ἀποκάλυψη τῶν θείων ἐνεργειῶν. Ὁ Παχυμέρης, ἀπόλυτα ἀντίθετος σε ὁποιαδήποτε μανιχαϊστικὴ ἐρμηνεῖα τῆς ζωῆς, ἐντοπίζει στὰ αἰσθητὰ ὄντα τὸν ἐνεργούντα Θεὸ, τὸ οὐσιοποιηθέν θέλημά του. Ἡ θεολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ανατολῆς τηρεῖ μιὰ αἰσιόδοξη στάση ἀπέναντι στὴ ζωὴ καὶ ἀποκαθιστᾷ τὸν αἰσθητὸν κόσμον στὴν πραγματικὴ βάση του<sup>70</sup>.

Σε ἄλλη συνάφεια<sup>71</sup>, ὁ Παχυμέρης ἐπιτίθεται ἀπροκάλυπτα ἐναντίον ἐκείνων ποὺ υποστηρίζουν ὅτι ἡ «ὑλη» εἶναι «μὴ ὄν» καὶ «ἔσχατον αἴσχος» ὄχι ὅμως με τὴν ἐννοία τῆς ἀνυπαρξίας ἀλλὰ τῆς ἀντίθεσης πρὸς τὸ «ὄν». Ἀπὸ τὴν πλευρὰ του ἀντιπροτείνει τὴ θέση ὅτι ἡ «ὑλη» ὡς κτιστὴ πραγματικότητα βρισκόταν ἀρχικὰ —προτοῦ δηλαδὴ ἐκδηλωθεῖ τὸ δημιουργικὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ— στὴν κατάσταση τῆς ἀνυπαρξίας. Μόνον με αὐτὴ τὴν προοπτικὴ μπορούμε νὰ χαρακτηρίσουμε τὴν «ὑλην» ὡς «μὴ ὄν» καὶ ὄχι με τὴν ἀντίθεσή τῆς πρὸς κάποια ἄλλη πραγματικότητα. Ἐτσι, ὁ χριστιανὸς στοχαστὴς ἀπορρίπτει κάθε ἀνυπαρξία —καὶ φυσικὰ τὴν προὑπαρξὴ τῆς πρὶν ἀπὸ τὴ διαμόρφωσή τῆς —τῆς «ὑλης» καὶ δέχεται τὸν παραγόμενο *ex nihilo* καὶ ἐτεροκαθοριζόμενο χαρακτήρα. Επομένως ἀποκλείει τὸν ὄντολογικὸ δυῖσμό καὶ τὴν ἠθικὴ —ἀξιολογικὴ διάκριση καλὸ (ὁ Θεὸς καὶ τὰ νοητὰ «εἶδη») — κακὸ (ὁ αἰσθητὸς κόσμος) καὶ καταφάσκει τὴν κτίση ὡς ἀνάδυση τοῦ θεοειδούς κάλλους<sup>72</sup>.

Με βάση τὰ ὅσα ἐξετάσαμε, πιστεύουμε ὅτι μπορούμε νὰ ὀδηγηθούμε με κάθε ἀνεση στὶς ἀκόλουθες δύο διαπιστώσεις:

α) Ὁ Νικόλαος καὶ ὁ Παχυμέρης εἶναι ριζικὰ ἀντίθετοι σε κάθε ἐκδοχὴ τοῦ Exemplarismus. Ἀπορρίπτοντας τὸν ἀνυπόστατο χαρακτήρα τῶν «εἰδῶν» βρίσκονται ἀπόλυτα ἔξω ἀπὸ τὴ θέση, ὅτι ὁ Θεὸς χρειάζεται παραδειγματικὰ ἀρχέτυπα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν εαυτό του, γιὰ νὰ δημιουργήσῃ τὸν κτιστὸν κόσμον<sup>73</sup>. Στὸ ἔργο τους τὰ «εἶδη» παρουσιάζονται ἀρχικὰ ὡς ἡ ἐσωτερικὴ ἐξειδίκευση τῆς θείας βούλησης, σκέψης καὶ ἐνέργειας καὶ ἀκολούθως ὡς ἡ ὄντολογικὴ βάση ἀνάδυσης τῶν ὄντων στὸ εἶναι.

β) Καὶ οἱ δύο χριστιανοὶ στοχαστὴς εἰσηγούνται γιὰ τὸ χώρο τῆς κτίσεως ἕναν ἀμερὴ καὶ ἀτμητὸ ὑλομορφισμό. Μπορεῖ νὰ ἐκλαμβάνουν, σε μιὰ θεωρητικὴ ἐπεξεργασία τῶν ὀρων, τὴν «ὑλην» ὡς *causam materialem* καὶ τὸ «εἶδος» ὡς *causam formalem*, ἀλλὰ κανέναν ἀπὸ τοὺς δύο δὲν ταυτίζουν με τὴν οὐσία τῶν ὄντων. Ἡ κτιστὴ οὐσία ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμή τῆς φανέρωσής τῆς εἶναι τὸ «ἔξ ἀμφοῖν» ἀποτελούμενο.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. ενδεικτικά, Αριστοτέλους, *Τά μετά τά φυσικά*, Ζ, 7, 1032β: «ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδέν προϋπάρχοι· ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει, φανερόν· ἡ γάρ ὕλη μέρος (ἐνυπάρχει γάρ καί γίνεται αὐτή)». Εξαίρεση στη δυϊστική τάση της αρχαίας ελληνικής σκέψης αποτελούν οι υλοζωιστές φιλόσοφοι Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξίμανης, Ηράκλειτος, οι Ελεάτες φιλόσοφοι Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Ζήνων, οι ατομικοί φιλόσοφοι Λεύκιππος, Δημόκριτος και ο Επίκουρος.
2. Βλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος*, 30α 2-6. Επίσης, I.N. Μπούσουλα, *Πλάτωνος Φίληβος ἢ περί ἡδονῆς*, Θεσσαλονίκη, 1978, 59-66 (όπου και σχετική βιβλιογραφία). Για την έννοια και το περιεχόμενο της «ὕλης» στην πλατωνική φιλοσοφία, βλ. D.J. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn, 1966; Th. g. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, 1968.
3. Βλ. Αριστοτέλους, *Τά μετά τά φυσικά*, Η, 1042α-1045β. Χρειάζεται να σημειώσουμε ότι κατά τον Αριστοτέλη η «ὕλη» αποκτά τη δυναμική της αυτοδιαμόρφωσής της από την παρέμβαση του «πρώτου κινούντος ἀκινήτου»· βλ. ὅ.π., Λ, 1071β-1073α.
4. Βλ. Vl. Lossky, *Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944 (ελλην. μετάφρ. Σ. Πλευράκη, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη, 1973), 103-127 της ελλην. μετάφρ.
5. *Ὁμιλία εἰς τὴν Α' Κορινθίους*, 15, 28, P.G. 44, 1312α.
6. *Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 124β.
7. *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον*, 2, 2, P.G. 29, 33α. Βλ. επίσης, Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωσ*, Αθήνα, 1987<sup>3</sup>, 122-123.
8. Βλ. σελ. 539-540 του άρθρου του *Ελληνισμός και Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων*, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Εκδοτική Αθηνών, τ. VI, 519-559.
9. Η καταφατική θεολογία είναι ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο η χριστιανική σκέψη συλλαμβάνει και διατυπώνει την παρουσία των «καθόλου» στον αισθητό κόσμο ή, με άλλους λόγους, τη δημιουργία των κτιστών όντων από τις θείες ενέργειες. Τα κείμενα *Περί θείων ονομάτων* του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου και *Περί θείων ενεργειών καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως* του Γρηγορίου Παλαμά είναι ενδεικτικά του ότι η χριστιανική καταφατική γνωσιολογία προϋποθέτει το ότι η δημιουργική εκδήλωση της ενέργειας του Θεού προηγείται της νοητικής σύλληψής της. Για την α posteriori γνώση των «καθόλου» στη Νεοπλατωνική σχολή της Αλεξάνδρειας και στο Βυζάντιο, βλ. Α. Μπενάκη, «*Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών*», *Φιλοσοφία* 8-9(1978-79), 311-340.
10. Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 5, 8, P.G. 3, 824C.
11. Βλ. Μαξίμου Ομολογητού, *Πρός Θαλάσσιον περί διαφόρων άπόρων*, P.G. 90, 239d-296a *Περί διαφόρων άποριών*, P.G. 91, 1080a.
12. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, P.G. 46, 124C. Νικηφόρου Βλεμμύδου, *Εἰσαγωγικῆς Ἐπιτομῆς Α'*, *Περί Λογικῆς*, εκδ. Λειψίας, 40-41.
13. Βλ. Α. Μπενάκη, *Το πρόβλημα των γενικών εννοιών...*, 326-337. Για το ρεαλισμό του Νικολάου, βλ. Démétracopouylos, *Bibliothèque ecclésiastique*, I 232-324. Επίσης, Β.Ν. Τατάκη, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία* (μετάφρ. από τη γαλλική έκδοση Ε. Καλπουρτζή — Εποπτεία και βιβλιογραφική ενημέρωση Α. Μπενάκη), Αθήνα, 1977, 209-210.
14. Βλ. *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*, 154.15.
15. Βλ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί Τριάδος* 11, P.G. 77, 1145β. Μιχαήλ Ψελλού, *Περί τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει* (κριτ. έκδ. Α. Μπενάκη, *Φιλοσοφία*, 1975-76) (5-6), 393-423, 15·47·68.
16. Βλ. N.M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, *Mnemosyne*, 7(1954), 123-133. Α. Μπενάκη, *Μιχαήλ Ψελλού, Περί τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, 395-400, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.
17. Ο Γ. Φλωρόφσκι, στο άρθρό του *Η κτίσις και το κτιστόν*, *Ανατομία προβλημάτων της πίστεως* (μετάφρ. Μ. Καλαμαρά), Θεσσαλονίκη, 1977, 22, παρατηρεί: «Η ιδέα του κόσμου, δηλ. το θείον σχέδιον, η περί του κόσμου θεία βουλή είναι βεβαίως αιωνία, δεν είναι όμως και εξ ολοκλήρου συνατωνία και συναΐδιος με αυτόν, αφού είναι εκδήλωση της βουλήσεως Του και όχι της ουσίας Του. Ἡ ορθότερον, η θεία ιδέα του κόσμου είναι μεν αιωνία, αλλά βάσει μιας άλλης αιωνιότητας, διαφορετικής από εκείνην που διέπει την ουσίαν και αυτοσυνειδησίαν του Θεού».
18. Βλ. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως* (κριτ. έκδ. Π. Χρήστου, τ. Β', Θεσσαλονίκη, 1966), 103.5-9.
19. Βλ. ὅ.π., 102.22-24: «... ὁ δὲ προορισμός καὶ τό θέλημα τό θείον καὶ ἡ πρόγνωσις καὶ σύνεισιν ἐξ αἰδίου τῆ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἀναρχά τε καὶ ἄκτιστά ἐστι».

20. 'Ανάπτυξις..., 56.2-4. Βλ., επίσης, Μαξίμου Ομολογητού, *Πρός Μαρίνον*, P.G. 91, 200β.
21. 'Ανάπτυξις..., 154.15.
22. Βλ. ό.π., 154.16.
23. 'Ο.π., 154.16-17.
24. Βλ. *Περί θείων όνομάτων*, 5, 8 P.G. 3, 824C.
25. 'Ανάπτυξις..., 79.10-12.
26. 'Ο.π., 79.12-13.
27. Βλ. Πρόκλου, *Είς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 757.4-11. Επίσης, W. Beirwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1979<sup>2</sup>, 32-34.
28. Βλ. *Περί θείων όνομάτων*, 2, 4, P.G.3, 640d-641α· 2, 5, 641d-644α· 2, 7, 644d-645α. Επίσης, E. Corsini, *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo Dionigi et i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, Pubblicazioni della Facolta di Lettere e Filosofia, XIII, 4, 1962, 39-42.  
Τη θεωρία περί «ένώσεων-διακρίσεων» θα την αναπτύξει συστηματικά ο Γρηγόριος Παλαμάς στην πραγματεία του *Ποσαχώς ή θεία ένωσις και διάκρισις* (βλ. κριτ. έκδ. Π. Χρήστου, τόμ. Β', 69-95).
29. 'Ανάπτυξις..., 154.17-19.
30. Βλ. ό.π., 76.31-77.1.
31. Βλ. ό.π., 62.20-21· 93.16-18.
32. Βλ. Εύσεβίου Καισαρείας, *Εύαγγελική απόδειξις* 4, 1, P.G. 22, 25d. Γρηγορίου Νύσσης, *Περί ψυχής και αναστάσεως*, P.G. 46, 124β. *Είς τήν 'Εξαήμερον*, P.G. 44, 69c. Επίσης, Λ. Μπενάκη, *Νικηφόρου Χούμνου, Περί τής ύλης και τών ιδεών. Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση*, *Φιλοσοφία*, 3(1973), 347-348.
33. 'Ανάπτυξις..., 77.1-7.
34. Βλ. *Είς τήν 'Εξαήμερον*, 1, 1 ομιλία Α', P.G. 29, 8a-11e.
35. *Είς τήν 'Εξαήμερον*, 7, P.G. 44, 69c. Βλ., επίσης Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωσ*, 123.
36. Βλ. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών και τής κατ' αὐτάς μεθέξεως*, 112.2-32.
37. Βλ. *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων όνομάτων*, 1, 5, P.G. 3, 628d.
38. ό.π., I, 4, 617c.
39. Βλ. Πρόκλου, *Στοιχείωσις θεολογική*, 176-177, 154.3-156.24. Επίσης, S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978, 86-88· 105-106.
40. Βλ. Πρόκλου, *Περί τής κατά Πλάτωνα θεολογίας*, IV, 6.16-7.13. *Στοιχείωσις θεολογική*, 101-103, 90.17-92.29. Επίσης, E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1963<sup>2</sup>, 252-254· W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge...*, 93-118· P. Hadot, *Porphyrius et Victorinus*, I, Paris, 1968, 213-246, 260-272.
41. Βλ. *Περί τής κατά Πλάτωνα θεολογίας*, IV, 10.21-13.18.
42. Βλ. Πρόκλου, *Είς τόν Πλάτωνος Παρμενίδην*, 801.27-804.17. Επίσης Χρ. Τερέζη, *Η ρεαλιστική εκδοχή των «καθόλου» στον Πρόκλο*, Πάτρα, 1989, 37-40.
43. Βλ. *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων όνομάτων*, II, 10, 677β.
44. Βλ. ό.π., I 5, 625c. «'Επιβολήν δέ νοητέον τήν εἰς τό καθ' έν τών παραγομένων μεριζομένην άμερώσ θέλησιν τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν εἰς τήν έκάστου παραγωγήν».
45. Βλ. ό.π., II, 10, 677β.
46. Βλ. ό.π., IV, 7, 764β.
47. Βλ. ό.π., V, 6, 844β.
48. Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί μυστικῆς θεολογίας*, P.G. 3, IV, 1040d· V, 1045d-1048b. Επίσης, Χρ. Γιανναρά, *Χάϊντεγγερ και Αρεοπαγίτης*, Αθήνα 1988<sup>2</sup>, 74-89.
49. *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων όνομάτων*, V, 6, 844β.
50. ό.π., VII, 4, 888β.
51. Βλ. Γρηγορίου Παλαμά, *Περί θείων ενεργειών και τής κατ' αὐτάς μεθέξεως*, 106.21-24.
52. *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων όνομάτων*, V, 8, 848β.
53. ό.π., , 8, 845α.
54. ό.π., IV, 10, 769b-c.
55. ό.π., VIII, 9, 908d.
56. Βλ. Πρόκλου, *Στοιχείωσις θεολογική*, 40-51, 42.8-50.6. Επίσης, E.R. Dodds, *Proclus...*, 223-225. J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, 187-206.
57. *Παράφρασις εἰς τό Περί θείων όνομάτων*, VI, 1, 860α-861α.
58. Βλ. ό.π., II, 4, 665α.

59. Βλ. ό.π., IV, 1, 749α.  
 60. ό.π., IX, 9, 934c.  
 61. ό.π., IV, 15, 781α.  
 62. Για τα «κατ' επίνοιαν» ονόματα στον Ευνόμιο και τον Μέγα Βασίλειο, βλ. VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1862 (μετάφρ. Μελ. Καλαμαρά, *Η θέα του Θεού*, Θεσσαλονίκη, 1973), 102-107 της ελλην. μετάφρ.  
 63. *Παράφρασις εις τό Περί θείων ονομάτων*, VI, 20, 781α-β.  
 64. Βλ. ό.π., IV, 20, 781α.  
 65. Βλ. ό.π., IV, 20, 781α: «Καί τό αισθητόν ούκ άνευ μέν ύλης έστί, κρείττον δέ τής ύλης, είδους όπωσοϋν μετέχον».  
 66. ό.π., VII, 3, 885β.  
 67. Βλ. ό.π., II, 4, 665d.  
 68. ό.π., IV, 28, 804α-β.  
 69. Βλ. ό.π., XI, 1, 960β-γ.  
 70. Για τη χριστιανική σκέψη το «κακόν» είναι οντολογικά ανυπόστατο. Βλ. Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων ονομάτων*, 4, 18-29, P.G. 3, 716β-733α. Επίσης, Λ. Σιάσου, *Εραστές της αλήθειας. Έρευνα στις αφετηρίες και στη συγκρότηση της θεολογικής γνωσιολογίας κατά τον Πρόκλο και το Διονύσιο Αρεοπαγίτη*, Θεσσαλονίκη, 1984, 131-146.  
 71. Βλ. *Παράφρασις εις τό Περί θείων ονομάτων*, VI, 15, 781α.  
 72. Για τη λογική και θεοειδή σύσταση της «ύλης» στη χριστιανική σκέψη, βλ. Χρ. Γιανναρά, *Το πρόσωπο και ο έρωας*, 123-129.  
 73. Βλ. για το θέμα αυτό, Λ. Μπενάκη, Νικηφόρου Χούμνου, *Περί τής ύλης καί τών ιδεών*, 348-349, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

ΔΡ ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ  
 ΛΕΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
 ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ