



## ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΓΕΩΡΓΙΟ ΠΑΧΥΜΕΡΗ

Λυδία Χριστ. Πετρίδου\*

Δρ. Φιλοσοφίας,  
Πανεπιστημίου Πατρών,  
Καβάλα-Ελλάδα

### Περίληψη:

Στην μελέτη αυτή προσεγγίζουμε τον τρόπο διά τού οποίου ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-π.1310), ο οποίος εντάσσεται στο πλαίσιο της Αρεοπαγίτικης παράδοσης αλλά δραστηριοποιείται συγγραφικώς κατά την Παλαιολόγεια Αναγέννηση, πραγματεύεται το ερώτημα περί τής θείας υπερβατικότητας σε γνωσιολογικό επίπεδο. Το πώς δηλαδή, ενώ ο Θεός ευρίσκεται υπεράνω κάθε ουσίας και κάθε γνώσης, είναι εφικτό να λάβει ένα συγκεκριμένο όνομα. Η μελέτη μας αρθρώνεται σε οκτώ επιμέρους θεματικές ενότητες, διά των οποίων παρακολουθούμε το πώς τεκμηριώνεται συλλογιστικώς από τον χριστιανό διανοητή η αρρητότητα της θείας ουσίας. Συμπερασματικώς, η Γνωσιολογία δεν συνιστά για τον Παχυμέρη ένα ενιαίο ερευνητικό μοντέλο, καθώς η ανθρώπινη συνείδηση ενεργοποιεί για κάθε επίπεδο –θείο-κτιστό– αντίστοιχες γνωστικές δυνάμεις. Αναφορικά με το θείο επίπεδο και δεδομένης τής οντολογικής ετερότητάς του ως προς το κτιστό, κυριαρχεί ο ρεαλισμός. Όθεν, οι θεωνυμίες οι οποίες αποδίδονται από τα έλλογα κτιστά όντα στην θεία πραγματικότητα, αφορούν αποκλειστικά στις προβολές των θείων ενεργειών, καθότι η θεία υπερβατικότητα παραμένει υπό οιαδήποτε οπτική γνωστικώς απροσπέλαστη.

### Article info:

Received: February 17, 2022  
Correction: April 11, 2022  
Accepted: June 1, 2022

### Λέξεις-Κλειδιά:

Γεώργιος Παχυμέρης,  
θεία ουσία,  
θεία ονόματα,  
Γνωσιολογία,  
θεολογικός ρεαλισμός.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ευρισκόμενοι στην καρδιά τής Παλαιολόγειας Αναγέννησης, μίας ιστορικής περιόδου, αφενός, ακμής των γραμμάτων και των τεχνών και, αφετέρου, νέας υφολογίας στις πνευματικές διαδρομές, κατά την οποία το χριστιανικό δόγμα έχει πλέον αποκρυσταλλωθεί με την χρήση μίας ορισμένης μεθοδολογίας η οποία, ως κριτήριο



εγκυρότητας και αντικειμενικότητας, έχει εγκατασταθεί στους διανοητικούς κύκλους ήδη από τον ένατο αιώνα, το ερώτημα εκείνο το οποίο εξακολουθεί να αναζητά περαιτέρω θεμελιώσεις στον θεολογικό τομέα αφορά στο πώς η μεταφυσική τής υπερβατικότητας συναντά την μεταφυσική τής εμμένειας. Έμφαση μάλιστα δίδεται και στην γνωσιολογική οπτική και διεξόδευση του. Στο πώς δηλαδή το Θείον παραμένει απρόσιτον από την γνωσιολογική δυνατότητα του κτιστού την στιγμή κατά την οποία τού αποδίδονται κατηγοριακοί προσδιορισμοί. Το ζήτημα σαφώς μπορεί να συνδεθεί και με το γενικότερο θεωρητικό πλαίσιο περί των θείων ενώσεων και των θείων διακρίσεων και, βεβαίως, περί τής θείας ουσίας, των θείων ενεργειών και των –σαφώς προθετικών και όχι ντετερμινιστικά αυτοματικών– προβολών τους. Η παραπομπή μάλιστα στο σχήμα «ἀμέθεκτον-μεθεκτόν» και στις ανάλογες θεωρητικές επενδύσεις του αναδεικνύεται αβίαστα. Συνεπώς, αντλώντας το κειμενικό πλαίσιο αναφοράς μας από την πέμπτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου της *Παράφρασης* του Γεωργίου Παχυμέρη στο *Περί θείων ονομάτων* τού Διονυσίου τού Αρεοπαγίτου (P.G.3, 624 C-628 C), και με εφελτήριο το οντολογικό δεδομένο ότι, ενώ ο Θεός ευρίσκεται υπεράνω κάθε ουσίας και κάθε γνώσης, είναι εφικτό να λάβει ένα συγκεκριμένο όνομα, στην μελέτη που ακολουθεί, θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Γεώργιος Παχυμέρης (1242-π.1310) πραγματεύεται το ερώτημα περί τής θείας υπερβατικότητας σε γνωσιολογικό επίπεδο.

Όσον αφορά στην πνευματική φυσιογνωμία τού συγκεκριμένου χριστιανού διανοητή, θα σημειώναμε ευσύνοπτα ότι πρόκειται για μία πολυμαθή προσωπικότητα η οποία κινείται κατά βάση συνθετικά, στο πλαίσιο μίας αυστηρής επιστημολογίας η οποία συμπεριλαμβάνει αναλυτικά και ερμηνευτικά, προκειμένου να καταλήξει σε μετα-αναλυτικές και σε μεθερμηνευτικές κρίσεις, ποικίλες διαστάσεις, οι οποίες ενδύονται την φιλοσοφική εννοιολογία κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να διατυπωθεί με, όσον ένεστι, περαιτέρω σαφήνεια η χριστιανική αλήθεια. Ο στόχος του βυζαντινού διανοητή σε κάθε περίπτωση είναι να δοθούν διευκρινίσεις σε ερωτήματα τα οποία επαναληπτικά προκύπτουν λόγω του υπερβατικού περιεχομένου τους, όπως αυτό περί τής αποφαιτικής, της καταφατικής –αλλά και της υπερθετικής– θεολογίας, με τις πρώτες δύο υποθέσεις τού πλατωνικού διαλόγου *Παρμενίδης* να αξιοποιούνται –τουλάχιστον εμμέσως–, καθώς μετασχηματίζονται χριστιανικώς στην συγκρότηση της επιχειρηματολογίας του.<sup>1</sup> Σημειωτέον, επιπλέον, ότι ο εγκυκλοπαιδισμός αλλά και η εκλεκτικιστική τάση του στην εσωτερική διάρθρωση των κειμένων του –και, βεβαίως, στην *Παράφρασή* του στο αρεοπαγιτικό *Περί θείων ονομάτων*– είναι αξιοσημείωτος.

<sup>1</sup> Αναφορικά με το πώς αξιοποιείται ο *Παρμενίδης* στο πλαίσιο της Αρεοπαγιτικής παράδοσης, καθώς και τους κοινούς τόπους αλλά και τις διαφορές με την νεοπλατωνική σκέψη, ενδεικτικά αναφέρομε την εμβληματική μελέτη τού Corsini 1962.



## ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΘΕΙΕΣ ΕΝΕΡΓΕΙΕΣ. ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΚΩΝ ΑΠΟΔΟΣΕΩΝ

Λαμβάνοντας υπόψη του ότι το όνομα είναι δηλωτικό τού υποκειμένου αναφοράς του –ότι δηλαδή σε μία παραδοσιακή όδευση το όνομα αντιπροσωπεύει το λεκτικό αποκύημα μίας γνωσιολογικής πορείας την οποία αναπτύσσει το νοούν υποκείμενο με το νοούμενο αντικείμενο της αναφοράς του και δηλώνει έναν ορισμένο τρόπο ύπαρξης, ή, μάλλον, μέθεξη στον τρόπο ύπαρξης–, ο Γεώργιος Παχυμέρης επισημαίνει, με την έναρξη του συλλογισμού του στην πέμπτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου της *Παράφρασης* του, ότι κατανοεί την δυσκολία τού εγχειρήματος να εκφράσει ο ανθρώπινος λόγος, με τις οικείες του δυνατότητες, τα περί των θείων ονομάτων.<sup>2</sup> Σαφώς το πρίσμα του σε αυτήν την περίπτωση συνίσταται στους όρους τούς οποίους θέτει η μεταφυσική τής υπερβατικότητας, η οποία αναγνωρίζει το *Ἔν* ως την απολύτως υπερούσια οντότητα η οποία δεν υπόκειται σε ουδένα κατηγοριακό προσδιορισμό. Στην πραγματικότητα, προβάλλεται ένας ιδιότυπος αποφατισμός, ο οποίος αναδεικνύει την αγνωσία –όχι όμως τον άγνοο αγνωστικισμό– ως την μόνη κατάσταση η οποία γνωσιολογικώς προσιδιάζει στην θεία ουσία.<sup>3</sup> Ἐτι περαιτέρω, ο βυζαντινός στοχαστής διατυπώνει τις επιφυλάξεις του για το αν δύναται ο νους να τοποθετηθεί, κατηγοριακά ή και συλλογιστικά, περί τής ουσίας τού επέκεινα.<sup>4</sup> Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο αναδύεται εκ τού ότι ο Θεός, όπως εξηγεί ο ίδιος ο Παχυμέρης, περιλαμβάνει και συλλαμβάνει το σύνολο του υπαρκτού, αφού είναι ο δημιουργός και προνοεί για όλη την κτίση.<sup>5</sup> Κάθε λόγος και κάθε γνώση εμπεριέχεται στην ίδια την ύπαρξή του. Δεν είναι, λοιπόν, απλώς άληπτος αλλά, έτι μάλλον, καθίσταται μη εφικτό από τον άνθρωπο να αρθρώσει οιαδήποτε έννοια, φράση ή χαρακτηρισμό, ο οποίος να προσδιορίζει την θεία ύπαρξη καταφατικά. Συνεπώς, πρόκειται για έναν αποκλεισμό συναμφότερης θεμελίωσης. Αντίστοιχα,

2 Βλ. *Παράφρασις εις το Περί θείων ονομάτων*, P.G.3, (εις το εξής: *Παράφρασις*) 624 C-D.

3 Ο Lossky 1973, 25, επισημαίνει σχετικώς τα ακόλουθα: «Διά της αγνωσίας γνωρίζει τις Εκείνον ο Οποίος ευρίσκεται υπεράνω όλων των αντικειμενικών των δυνατών γνώσεων. Εκκινών τις εξ αρνήσεων, ανέρχεται εκ των κατωτέρων βαθμίδων τού είναι εις τα ύψη παραμερίζων προοδευτικώς ο,τιδήποτε δύναται να γίνη γνωστόν, ώστε να πλησιάση τον Άγνωστον υπό τον γνόφον της τελείας αγνωσίας. Διότι καθώς το φως –και κυρίως το άπλετον φως– καθιστά τα σκότη αόρατα, ούτως η γνώσις των δημιουργημάτων –και κυρίως η υπερβολή γνώσις– καταργεί την αγνωσίαν, η οποία είναι η μόνη οδός διά να φθάση τις εις Αυτόν τον ίδιον τον Θεόν».

4 Παραπέμπουμε σε αυτό το σημείο στον Νησιώτη 1986, 19-20, ο οποίος σημειώνει σχετικώς: «Το ακατάληπτον μυστήριον δεν είναι μόνον αλήθεια επιβεβαιουμένη, δεν είναι μόνον το αποτέλεσμα της οιασδήποτε και υπό οιοδήποτε σοφού απόπειρας κατανοήσεως του Θεού, αλλ' η πρώτη εντολή, η οποία καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Ο Θεός είναι και πρέπει να παραμείνη όχι ο ά-γνωστος αλλά το μυστήριον διά το τα πάντα καθορίζον λογικόν του ανθρώπου, διότι ο Θεός δεν είναι δυνατόν να γίνη "τι" μεταξύ των λοιπών πραγμάτων της Δημιουργίας Του. Δεν είναι μόνον Δημιουργός, αλλά και Κύριος των πάντων και η Κυριότης αυτή δεν είναι νοητή πλέον εάν γίνη κατανοητή μεταξύ των αντικειμένων υπό του ανθρώπου. Διότι, τότε, ο φορέυς ταύτης μετεβλήθη εις έννοιαν, εις ιδέαν, αντικείμενον του ανθρωπίνου λογικού, άρα και κατώτερος ως αντικείμενον του σκεπτομένου υποκειμένου. Ο Θεός όμως δεν γίνεται αντικείμενον σκέψεως όπως τα άλλα αντικείμενα: Είναι το κατ' εξοχήν ζων υποκείμενον εν εντελώς ιδιαζούση σημασία, ήτοι εν τη τριαδική αυτού υποστάσει. Τούτο είναι το παράδοξον αφ' ενός και μυστηριώδες του Θεού ως αντικείμενου και συγχρόνως ως του ασυλλήπτου Υποκειμένου, διά την σκέψιν, αλλά τούτο οδηγεί αφ' ετέρου εις την βαθυτέραν κατανόησιν της ενεργείας Αυτού και της παροχής άλλης δυνατότητος γνώσεως εκτός αυτής του τα πάντα ερευνώντος και υποτάσσοντος ανθρωπίνου λόγου». Συνάγεται εκ των ανωτέρω ότι το ακατάληπτον αποτελεί την μόνη θεολογική αλήθεια, η οποία οδηγεί στο να αντιληφθεί ο άνθρωπος την φύση της ανθρωπίνης σκέψεως, ούτως ώστε να αποφύγει άσκοπες φανταστικές περιπλανήσεις και αφηρημένες ιδέες.

5 *Παράφρασις*, 624 D.



οιοσδήποτε σχετικός λόγος, ο οποίος υπάγεται στην καταφατική θεολογία, προκύπτει αποκλειστικά εκ των αιτιατών και αφορά στις προβολές των θείων ενεργειών, δηλαδή σχετίζεται καθαρά με δωρεές-χορηγίες-ιδιότητες κατά την *ad extra* προβολή τους.

Ο Παχυμέρης, ωστόσο, προκειμένου σε αυτό το σημείο τής Παραφράσεώς του να τονίσει ότι η ανώτατη Αρχή κατέχει οιαδήποτε ιδιότητα στον απόλυτο βαθμό, προβαίνει σε εκτενή χρήση λέξεων με το δηλωτικό πρόθεμα «αυτό-», το οποίο βεβαίως καταγράφει και αρχετυπία. «Ἔστι δὲ πᾶσιν οὐχ ἄπλῶς καθόλου καὶ κυρίως ἄληπτος, ἀλλὰ αὐτοκαθόλου, καὶ αὐτοκυρίως, καὶ αὐτοπαντελῶς. Τὸ γὰρ αὐτοάπειρον, καὶ αὐτοκαθόλου ἄληπτον».<sup>6</sup> Απαιτείται μάλιστα προσοχή εδώ αναφορικά με το πώς θα εκλάβουμε την συναϊδιότητα. Ὅθεν, περίπτωση ανεξάρτητης παρουσίας των αρχετύπων κατά το σκεπτικό τού Πλάτωνα δεν υφίσταται. Αντιθέτως, εδώ τα αρχέτυπα συνιστούν τρόπο εκδήλωσης της ανώτατης θείας πραγματικότητας, ως επιμέρους νοήσεις της. Αν τις εκλάβουμε υπό τον τύπο αυτόν, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η συναϊδιότητά τους με την θεία ουσία είναι αναντίλεκτη, χωρίς όμως να επεισάγουν στην υφή τους όρους αναγκαιότητας. Σαφέστατα, επίσης, έχουν και βουλευτικό περιεχόμενο, σύμφωνα με το οποίο ωθούνται στην εκδήλωσή τους. Αφ' ἧς στιγμῆς όμως λειτουργούν ως αρχέτυπα, διακρίνονται από την θεία ουσία, διότι διαφορετικά θα εισήγαγαν στην περιοχή της ὅ,τι θα επρόκειτο να εμφανισθεί στο φυσικό σύμπαν. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι οι αρχετυπικώς λειτουργούσες πλατωνικές Ἰδέες στο πλαίσιο του παχυμέρειου στοχασμού θα πρέπει να ταυτιστούν με τις θείες ενέργειες. Προσοχή όμως στην εξής προϋποθετική ανάγνωση: κάθε ενέργεια ως «πρόδος» μπορεί να εκληφθεί ως αρχέτυπο, το οποίο μέσα από συνδυασμούς θα οδηγήσει στην ἔλλογη συγκρότηση του φυσικού σύμπαντος. Χριστιανικῶς δηλαδή, οι προδιαγραφές συνυπάρχουν αϊδίως με τον Θεό.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Παράφρασις*, 624 D.

<sup>7</sup> Αναφορικά με την θεωρία των αρχετύπων στην Αρεοπαγιτική παράδοση αλλά και για μία συγκριτική εξέταση με τα ὅσα υποστηρίζονται από τούς νεοπλατωνικούς φιλοσόφους και, ειδικῶς, από τον Πρόκλο, βλ. την διδακτορική διατριβή του Τερέζη 1986, ἡ οποία κινεῖται πρωτίστως στον ἄξονα τῆς Οντολογίας (τόσο τῆς μεταφυσικῆς ὅσο και τῆς φυσικῆς) και τῆς Γνωσιολογίας.



## ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΤΙΚΕΣ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Προοδεύοντας την σκέψη του, ο βυζαντινός σχολιαστής τονίζει την προαναφερθείσα ανθρώπινη αδυναμία, στηριζόμενος στην εκτίμηση ότι το θείο είναι ασύλληπτο, αφού δεν υπάρχει για την υπόστασή του ούτε αίσθηση, ούτε φαντασία, ούτε έστω και η ελάχιστη διατύπωση, στην οποία να μπορεί να προβεί ο αισθητός νους, δηλαδή ο εξαντλών την εμβέλειά του στα υποκείμενα στην αισθητηριακή εμπειρία όντα –ή, πιο σωστά– στα γινόμενα.<sup>8</sup> Όπως, μάλιστα, συμπληρώνει, δεν μπορεί κάποιος να φανταστεί –δηλαδή να προσεγγίσει με έναν δημιουργικά γνωσιολογικό τρόπο– το άθεατο. «Πώς οὖν φαντασθήσεται τὸ άθεατον; Οὔτε δόξη, οἰονεὶ τοιᾶδέ τινη ὑπολήψει κατὰ τὸ δοκοῦν φαινομένη· εἰ γὰρ καὶ μᾶλλον τῆς φαντασίας ἢ δόξα πεπέρασται, καὶ ἔστι πρὸς τῷ ἐνὶ σύνεγγυς τοῦ νοός· ὅτι καὶ αὐτὴ ἐπιβάλλει ἀσυλλογίστως τοῖς τῶν πραγμάτων συμπεράσμασιν, ὡσπερ ὁ νοῦς καθ' ἀπλήν ἐπιβολὴν, τῆς φαντασίας πλῆθος ἄπειρον καὶ ἀόριστον ἐχούσης, ἀλλ' οὐχ οἷα τέ ἐστὶν ἢ δόξα ἐπιβάλλειν τοῖς ὑπὲρ κατάληψιν».<sup>9</sup> Θα προσθέταμε ότι, ακόμη και αν καταφύγουμε στην ενόραση –η οποία, ως ανοικτότητα χωρίς όρια και χωρίς την διαμεσολάβηση οιοιδήποτε συλλογισμού, οδηγεί στην μυστική πορεία της ανθρώπινης ύπαρξης<sup>10</sup> –, δεν είναι εφικτό να υπερβούμε ό,τι ορίζεται ως θεία προβολή. Επιπλέον, δεν είναι εφικτό να εκφρασθεί μία πραγματικότητα η οποία δεν υποπίπτει σε ένα συγκεκριμένο όνομα, ενώ, επιπροσθέτως, δεν υπάρχει ουδεμία γνώση για το πώς μπορεί να ονομασθεί το επέκεινα, το οποίο, σημειωτέον, υπερβαίνει τα ανώτατα όρια της ανθρώπινης αντιληπτικότητας, ερωτηματοθεσίας και ονοματολογίας.

8 *Παράφρασις*, 625 Α. Κινούμενοι σε ένα συγκριτικό πλαίσιο με την φιλοσοφική παράδοση, θα μπορούσαμε σε αυτό το σημείο να ανακαλέσουμε τα όσα διατυπώνονται και στον πλατωνικόν *Παρμενίδη*, 142 Α, 5-6, όπου διαβάζουμε: «οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται». Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης, Πρόκλου, *Στοιχειώσις θεολογική*, πρ.123, σσ.108.25-110.9, όπου ο νεοπλατωνικός διανοητής υποστηρίζει πως οτιδήποτε θείο είναι από μόνο του, λόγω τῆς υπερουσίας ἐνώσῆς του, ἀπόρητο, ἀγνωστο σε όλα τα κατώτερα του και, ἐν ταυτῷ, ἀντιληπτό και γνωστό από όσα μετέχουν στο ίδιο. Ὄθεν, μόνον το πρώτο είναι παντελῶς ἀγνωστο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς είναι ἀμέθεκτο. Ὁ συλλογισμὸς θεμελιώνεται αιτιολογικά στο ότι οιαδήποτε λογική γνώση ἀνήκει στα ὄντα και ἀφορᾶ σε όσα υποπίπτουν στην ἀντίληψη τους, ἐν ἀντιθέσει με το θείο το οποίο δεν είναι ἀντιληπτό οὔτε ἀπὸ την δοξασία οὔτε ἀπὸ την διανόηση οὔτε ἀπὸ την νόηση. Ἐτι ἐιδικότερα, κάθε ὄν είναι εἴτε αἰσθητό και, συνεπῶς, ἀντιληπτό διὰ τῆς δοξασίας, εἴτε ἀληθινὸ και, ως ἐκ τούτου, ἀντιληπτό ἀπὸ την νόηση, εἴτε μεταξὺ αὐτῶν των δύο, οπότε ἀντιληπτό διὰ τῆς διανόησης. Οἱ θεοί, ὁμῶς, ως υπερουσιοὶ και ἔχοντες λάβει υπόσταση πρὶν ἀπὸ τα ὄντα, δεν υποπίπτουν στις περιγραφές οὔτε τῆς δοξασίας οὔτε τῆς ἐπιστήμης οὔτε τῆς διανόησης οὔτε τῆς νόησης. Ἀντιθέτως, οἱ ιδιότητές τους καθίστανται γνῶριμες ἀπὸ όσα ἐξαρτῶνται ἀπὸ αὐτούς, παράμετρος η οποία προκύπτει ἀναγκαῖα. Το ότι η πρώτη Ἀρχή είναι ἀγνωστη ἀποτελεῖ μία σταθερὴ ἀρχή στον στοχασμὸ τῶν Πρόκλου, η οποία είναι διάχυτη στους συλλογισμούς του. Ἐνδεικτικὰ, μάλιστα, παραθέτουμε το ἐξῆς ἐδάφιο ἀπὸ την πραγματεία του *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, Β, 65.12-65.15: «καὶ ὡς θεός ἐστι θεῶν ἀπάντων, καὶ ὡς ἐνὰς ἐνάδων, καὶ ὡς τῶν ἀδύτων ἐπέκεινα τῶν πρώτων, καὶ ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον, καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἀγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς».

9 *Παράφρασις*, 625 Α.

10 Βλ. σχετικῶς, Νησιώτης 1986, 123-127. Για ἕναν ὀρισμὸ τῆς ἐννοίας τῆς «ἐνοράσεως», παραπέμπουμε και στον Μουτσόπουλο 1975, 76-79.



Συνεπώς, με ουδεμία από τις τέσσερις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής –αίσθηση, φαντασία, δόξα, νους– ή με έναν ορισμένο επιστημονικό ή διανοητικό τρόπο δεν είναι δυνατό να ονομασθεί ο Θεός.<sup>11</sup> Δεν θα πρέπει να διαφεύγει των επισημάνσεών μας πως ό,τι ισχύει για το όλον, ισχύει και για τα μέρη του και έτσι οι ονοματοθεσίες που περιγράφουν τις θείες ενέργειες εδράζονται αποκλειστικά στα αιτιατά.

Αναφορικά με την αρρητότητα την οποία ο Παχυμέρης τόσο δυναμικά υπογραμμίζει, θα μπορούσαμε να παραπέμψουμε ακόμη και στον Δαμάσκιο, ο οποίος έφθασε στο σημείο να θεωρήσει ως το νομιμότερον όλων θείο όνομα, το «Άρρητον». Βεβαίως, δεν θα πρέπει να προβούμε σε απλουστευτικές αντιστοιχίες, διότι υπάρχει η εξής κρίσιμη διαφοροποίηση: ο Δαμάσκιος είχε αναγάγει τον σκεπτικισμό σε άξονα των ερευνητικών ανησυχιών του. Στην πραγματικότητα υπηρετούσε έναν ακραίο αγνωστικισμό, ο οποίος όμως δεν έχει θέση στο πλαίσιο εκτύλιξης των συλλογισμών του Παχυμέρη, καθότι ο εν λόγω χριστιανός διανοητής προτίθεται απλώς να επισημάνει την σαφή οντολογική διαφορά μεταξύ κτιστού-ακτίστου και τις γνωσιολογικές συνέπειες αυτής της διάκρισης, προκειμένου να αποφύγει τον πανθεισμό. Επιπλέον, αδιαπραγμάτευτη είναι η διαφορά μεταξύ του νεοπλατωνικού πολυθειστικού-πολυαιτιακού και του χριστιανικού μονοθειστικού-μονοαιτιακού παραδείγματος.<sup>12</sup>

## ΘΕΙΑ ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Όσον αφορά στην επιστήμη και στις δυνατότητές της, κινούμενος σε ειδικότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, ο βυζαντινός στοχαστής εξηγεί ότι ως έλλογη διανοητική κατασκευή αποτελείται από το σύνολο των γνώσεων, οι οποίες όμως δεν αφορούν στο Θείον, τουλάχιστον ως προς την υποστατική καθεαυτότητά του.<sup>13</sup> Και εδώ το πλαίσιο αναφοράς δεν είναι άλλο από τις θείες ενέργειες. Σε αυτό το σημείο δηλαδή, ο Παχυμέρης διακρίνει την θεία από την οντική γνώση, με εφιαλτήριο, καταρχάς, το ιδιαίτερο κατά περίπτωση αντικείμενο αναφοράς. Σημειωτέον ότι ο όρος «έπιστήμη» δεν μπορεί να περιγράψει, να διατυπώσει ή να ορίσει την γνώση μας προς τον Θεό, διότι

11 *Παράφρασις*, 625 B. Μεταφέροντες εκ νέου το ζήτημα στον πρόκλειο στοχασμό και κινούμενοι σε ένα συγκριτικό πλαίσιο, παραπέμψουμε στην μελέτη του Τερέζη, 1991, 300-314, όπου σημειώνεται ότι ο Πρόκλος προβάλλει έντονα τις γνωστικές δυνάμεις της ψυχής, προσβλέποντας σε μία, στον ανώτερο δυνατό βαθμό, θεοποίηση του ανθρώπου. Στην προσπάθειά του, ενδεχομένως, να αποτρέψει την, κατά την άποψή του, χωρίς όρια πτωτική διάχυση και συντριβή του αποκομμένου από οιονδήποτε παρεμβατικό κοινωνικό ρόλο ανθρώπινου είναι και, εκ παραλλήλου, να ανακαλύψει μία λυτρωτική οδό σωτηρίας, υποστηρίζει την ψυχική θεουργία. Θεωρεί ότι ο άνθρωπος, ακολουθώντας μία μακρά και συνεπή πορεία ψυχικής κάθαρσης, θα επαναλάβει τον τρόπο ύπαρξης της ανώτατης Αρχής και θα διαφύγει από την πληθώρα των ποικίλων και αλλοιωτικών της υπόστασής του κοσμικών περισπασμών. Στο πλαίσιο αυτό δεν αποφεύγει, παρά τον αναμφισβήτητο ρεαλιστικό προσανατολισμό του συστήματός του, μία μορφή εννοιοκρατίας, την οποία συνδέει με την ουσία και τις ενέργειες της ψυχής, στον χώρο της οποίας θεωρεί ότι αναπτύσσεται η δομή του υπαρκτού και συγκροτείται ο ηθικός προσανατολισμός του ανθρώπου. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. επίσης, Sambursky, 1965, 3-11· Beierwaltes 1979, 261-388· Moutsopoulos 1985, 97-176· Siorvanes 1996, 48-51.

12 Αναφορικά με την θεώρηση του Δαμάσκιου για την ανώτατη Αρχή ως Άρρητη, παραπέμψουμε στην πραγματεία του με τίτλο *Απορία και λύσεις περί των πρώτων αρχών*, II, και, εντελώς ενδεικτικά, στο εδάφιο 2.1-10, όπου διαβάζουμε: «Αὕτη μὲν γὰρ ἤδη κορυφή τῶν ὄντων ἐστίν, ἐκείνη δὲ τὰ πάντα ἐκβέβηκεν· καὶ ταύτης μὲν ἐξήπται ἰδίως ὁ πατρικὸς νοῦς, ἐκείνης δὲ τὸ πάμπαν ἄρρητος». Για μία προσέγγιση του ζητήματος, βλ. Metry-Tresson 2012, 133-142.

13 *Παράφρασις*, 625 B: «ἡ γὰρ ἐπιστήμη διὰ τινων προὔπαρχουσῶν γνώσεων γίνεται. Ποία δὲ ἂν εἴη γνώσις Θεοῦ προὔπαρχουσα;»



ως περιληπτική έννοια αναφέρεται στο μορφοποιημένα αισθητό και στο χωροχρονικά διαπιστώσιμο, το αντικειμενικά βεβαιώσιμο, το ποσοτικά μετρήσιμο, το υπακούον σε ισχύουσες και αμετακίνητες αρχές κανονικότητας, καθώς επίσης και το προβλέψιμο ως προς τις λειτουργίες που θα επιτελέσει. Δηλαδή, η επιστήμη είναι άμεσα συνδεδεμένη με την υποκείμενη στην αντιληπτικότητα κοσμική πραγματικότητα και με ό,τι μπορεί να αποδειχθεί με βάση τους ερεθισμούς τους οποίους προκαλούν τα εμπειρικά δεδομένα.<sup>14</sup> Όθεν, ενέχει έναν διαυγαστικό-δυναμοκρατικό χαρακτήρα, ο οποίος σαφέστατα διαφοροποιείται από την απόλυτη γνώση την οποία κατέχει το θείον. Υπάγεται στον σχετικισμό και, συνεπώς, ως προς τις κατακτήσεις και τις αποτυπώσεις της δεν είναι κεκορεσμένη.<sup>15</sup>

Ωστόσο, πρέπει να σημειώσουμε ότι, επειδή καταγράφει τον τρόπο ύπαρξης του κόσμου τής αισθητής εμπειρίας, εντάσσεται από κοινού με αυτόν στον ίδιο τελολογικό σχεδιασμό. Η συλλογιστική διαδρομή έχει ως εξής: η επιστήμη είναι δημιούργημα του δημιουργήματος –εκδοχή η οποία επικυρώνει τον άνθρωπο ως συνδημιουργό και φέρει στο προσκήνιο την προοπτική τής αξιοποίησης του «κατ' εικόνα»-, οπότε βάσει τής αρχής ότι το αιτιατό δεν δύναται ποτέ να υπερβεί το αίτιό του, η επιστήμη καθίσταται εντελώς αδύναμη ως προς το να περιγράψει την θεία πραγματικότητα. Λαμβάνοντας, μάλιστα, υπόψη ότι μεταξύ αυτής και του Θεού μεσολαβεί ο άνθρωπος, δηλαδή ότι η μεταξύ τους σύνδεση δεν μπορεί να είναι άμεσα διαλεκτική, καθίσταται έτι μάλλον κατανοητή η εν λόγω αδυναμία η οποία κληροδοτείται από το δημιουργήμα-άνθρωπο στο δημιουργήμα του δημιουργήματος-επιστήμη, οπότε και πολλαπλασιάζεται. Και η εν λόγω απόσταση όσον αφορά στην γνωσιολογική προσέγγιση δεν αφορά μόνον στην θεία ουσία αλλά και στις τρεις υποστάσεις της. Με άλλους όρους, η επιστήμη όχι μόνον είναι περιορισμένης εμβέλειας, καθότι αδυνατεί να συλλάβει το μεταφυσικό επίπεδο και τον τρόπο τής λειτουργίας του, αλλά, έτι μάλλον, αρνείται να αποδεχθεί, εκ τού ότι επικεντρώνει τις δυνατότητές της στην ερμηνεία αποκλειστικά των φαινομένων, δηλαδή κινείται γνωσιοθεωρητικώς εντός της μικροκοσμικής κλίμακας, ότι υφίσταται το μακροκοσμικόν επέκεινα.

14 Τερέζης 1993, 27, όπου για το ίδιο θέμα ο συγγραφέας σημειώνει ότι, συγχρόνως, ο επιστημονικός στοχασμός έχει ένα διηλεκτικό χαρακτήρα στην ερευνητική πορεία του, αφού η γνωστική αναφορά του στα –υπάρχοντα και τελούμενα– αντικείμενά του ακολουθεί συγκεκριμένους αναβαθμούς μετάβασης από το ήδη γνωστό σε αυτό το οποίο εκάστοτε ανακαλύπτεται μέσα από την μεθοδικότερη και διεισδυτικότερη προσέγγιση του αισθητού κόσμου ή σε αυτό που προκύπτει στο κοσμικό γίγνεσθαι ύστερα από νέους συνδυασμούς των φυσικών παραγόντων. Προφανώς ένα τέτοιο σκεπτικό θα προϋποθέτει ως ρήτρα ότι η θεία Αποκάλυψη είναι συνεχής.

15 Θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι εδώ αντιπαράβλλονται τρόπων τινά οι έννοιες της «επιστήμης» και της «μεταφυσικής». Κατά τον Παχυμέρη η επιστήμη, ως δημιούργημα του δημιουργήματος, δεν δύναται να περιγράψει τον Δημιουργό. Δεν πρόκειται όμως για μία κατά τον καντιανό συλλογισμό προβληματική τής μεταφυσικής, βάσει τής οποίας η γνωστική πορεία προς τον Θεό συνιστά ένα εγχείρημα στο κενό, επειδή η μεταφυσική αναγκάζεται να εγκαταλείψει την εμπειρία και, κατ' επέκταση, δεν υφίσταται τον έλεγχο. Σαφέστατα το ερώτημα περί τού «τι είναι Θεός» δεν αφορά στην αισθητηριακή αντιληπτικότητα, υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος δεν πρόκειται να βρει ποτέ κριτήριο ελέγχου τού Θεού στον κόσμο τής αισθητής εμπειρίας. Κατά τον βυζαντινό στοχαστή όμως, αυτό συμβαίνει διότι ο Θεός είναι η απόλυτη γνώση και διότι η πορεία προς αυτήν συνίσταται στο υποκρυπτόμενο εν τη Αγία Γραφή καθήκον τής επιγνώσεως του Θεού, εκδοχή η οποία, ωστόσο, δεν παραβιάζει την ρήτρα του ακαταλήπτου τής ουσίας του. Ιδιαίτερος διαφωτιστική επί τού θέματος είναι η μελέτη του Φαράντου 2008.



Πρόκειται σε κάθε περίπτωση για ένα κρίσιμο έλλειμμα με ποικίλες συνέπειες, οι οποίες θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι συνδέονται ακόμη και με τα αιτήματα της συνάρθρωσης του Πρακτικού με τον Θεωρητικό Λόγο, η οποία στο χριστιανικό πλαίσιο είναι αδιαμφισβήτητη και αποτελεί την βάση για την αναγνώριση του ανθρώπου, αφενός, ως φαινομένου και, αφετέρου, ως πράγματος καθεαυτού, του οποίου η ύπαρξη σε κάθε περίπτωση θεμελιώνεται επί τής έννοιας της «ελευθερίας», της σαφώς παραπέμπουσας στην εκ Θεού, βάσει τού «κατ' εικόνα», χορηγούμενης ελευθερίας, η οποία με την σειρά της θα οδηγήσει στην πραγμάτωση του «καθ' όμοίωσιν». Συνεπώς, μπορεί οι αναγκαιότητες στις οποίες ο άνθρωπος ως φαινόμενο υπόκειται να αποτελούν ζήτημα προς διερεύνηση –και εδώ υπεισέρχεται ο ρόλος τής επιστήμης–, αλλά ως δημιουργήματα συνιστά εν ταυτώ και μέτοχο κορυφαίων μεταφυσικών καταστάσεων, καθότι υπάγεται σε μία ανώτατη Αιτία και με την αναγωγή του στην πραγματικότητα της πληρούται τελολογικά. Η γνωσιολογική, ωστόσο, δυνατότητά του διατηρεί σε μόνιμη κλίμακα τους περιορισμούς της.

## ΤΡΙΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ

Προοδεύοντας στον συλλογισμό του, ο Παχυμέρης υπογραμμίζει ότι ο άνθρωπος δεν έχει την ικανότητα να εκφράσει ή να εννοήσει την τριαδική ενότητα –μία κατάσταση η οποία υπερβαίνει οιαδήποτε αριθμητική σχέση–, διότι αυτή είναι ανεννόητη και άφθεγκτη.<sup>16</sup> Σε μόνιμη κλίμακα πρέπει να επισημαίνεται το χριστιανικό παράδοξο ότι ο αριθμός «τρία» δεν καταγράφει αριθμηση αλλά τρόπους σχέσης, στο πλαίσιο των οποίων το κάθε θείο πρόσωπο δεν αντανάκλα έναν συγκεκριμένο αριθμό. Στην εδώ συνάφεια μάλιστα δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε το πλατωνικό ζεύγος «έν-άοριστος δυάς», το οποίο δηλώνει εξέλιξη. Το μόνο που μπορούμε να διατυπώσουμε στο ακραίο αυτό αποφαιτικό σχήμα είναι ότι το τρία δεν “επιτρέπει” περαιτέρω πολλαπλασιασμό των θείων προσώπων, καθότι δηλώνει την επιστροφή στο «έν». Το κατεξοχήν το οποίο προκύπτει, είναι ότι δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε την έννοια «πλήθος» στην μεταφυσική περιοχή και στον τρόπο υπάρξεως του Θεού, καθότι πρόκειται για έναν όρο ο οποίος παραπέμπει στην έννοια της «συνθέσεως». Συνεπώς, πρόκειται για όρο ο οποίος ευρίσκει την εφαρμογή του αποκλειστικά στην περιοχή της Κτισσιολογίας και παραπέμπει σε υστερογενή συνάρθρωση μη συμβατών μεταξύ τους όρων από την οποία προκύπτει μία συγκεκριμένη οντότητα. Υπό αυτό το πρίσμα, κάθε παραγόμενο είναι ένα πλήθος πλείστων παραγόντων-αρχικών πυρήνων οι οποίοι, συνδυαζόμενοι, αποδίδουν ένα ορισμένο υποστατικό ιδιόλεκτον. Αντιθέτως, στην θεία περιοχή, η έννοια η οποία κυριαρχεί αφορά στην «ενότητα». Οτιδήποτε, ακόμη και οι θείες ενέργειες, οι οποίες κατά τις προβολές τους θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως «πλήθος» κατ' οικονομίαν, συνιστούν ενότητες, ή πιο ορθά, πρόκειται για ένα ιδιότυπο πλήθος απολύτων ενοτήτων, από τον συνδυασμό των οποίων και ακριβώς λόγω τής ενότητάς τους, θα προκύψει το σύνολο του υποκείμενου στην δημιουργία σύμπαντος. Με άλλους λόγους, η έννοια του «πλήθους» παραπέμπει στην πραγματικότητα στην έννοια της «πλήθυνσης», η οποία όμως λειτουργεί απολύτως αντιφατικά ως προς την αυτοϊδρυτική κατάσταση της θείας πραγματικότητας. Η τριαδικότητα όμως δεν συνιστά μία εναλλακτική διαδρομή

<sup>16</sup> *Παράφρασις*, 625 B-C.





προσέγγισης και ένωσης με το Θείον. Και η εν λόγω πρόταση αφορά σε όλα τα κτιστά όντα, ανεξαρτήτως της πνευματικότητάς τους και της εγγύτητάς του με την ανώτατη Αρχή.<sup>17</sup>

## ΑΓΓΕΛΟΙ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΙΟΥ

Με εφιαλτήριο τα προαναφερθέντα, επισημαίνεται από τον βυζαντινό διανοητή ότι ακόμη και οι άγγελοι, μόνον μέχρις ενός ορισμένου βαθμού έχουν την δυνατότητα να ενωθούν με τον Θεό ως τριάδα, στο μέτρο πάντα που τους το έχει επιτρέψει ο ίδιος.<sup>18</sup> Προφανώς το εν λόγω όριο οφείλεται στο ότι και οι ίδιοι είναι κτίσματα, οπότε η υπαρξιακή εμβέλειά τους είναι συγκεκριμένη και βεβαίως δεν είναι εφικτό να υπερβεί τα όρια των θεοφανειών, παρά το ότι ευρίσκονται σαφώς εγγύτερα από κάθε άλλο κτιστό στην θεία πραγματικότητα.<sup>19</sup> Στο σημείο αυτό μάλιστα διευκρινίζεται από τον χριστιανό φιλόσοφο ότι οι θείες αυτές ενώσεις ονομάζονται «έπιβολές» ή «παραδοχές» και, επιπλέον, ότι είναι άρρητες και άγνωστες. «Αὐται οὖν αἱ ενώσεις ἃς εἶτε ἐπιβολὰς εἶτε παραδοχὰς χρὴ φάναι τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ, ἄρρητοι καὶ ἄγνωστοὶ εἰσιν. Ἐπιβολὴν δὲ νοητέον τὴν εἰς τὸ καθ' ἓν τῶν παραγομένων μεριζομένην ἀμερῶς θέλησιν τοῦ Θεοῦ, τούτέστιν εἰς τὴν ἐκάστου παραγωγὴν. Ἄλλ' ἐπεὶ οὐ συμβιβάζονται καὶ αἱ παραδοχαὶ κατὰ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν τῆς ἐπιβολῆς, ἄλλως νοητέον τὸ ῥητὸν ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, ὃ καὶ μᾶλλον, ὅτι καὶ ἐπιβολαὶ καὶ παραδοχαὶ τῶν ἀγγέλων πρὸς τὸ Θεῖον λέγονται».<sup>20</sup>

Πριν από οιαδήποτε συζήτηση, και υπό την προοπτική ότι εδώ διακινείται η σχέση μεταξύ αιτίου και αιτιατού, θα σημειώναμε ότι εντός της ένωσης διακρίνεται σαφώς η χορηγία από την πρόσληψη και, άρα, διαφοροποιούνται σαφώς και οι μεταξύ τους αναλογίες. Με μία εξειδίκευση, λοιπόν, των αναφορών διευκρινίζεται από τον βυζαντινό σχολάρχη με ακρίβεια η διάκριση μεταξύ των δύο εννοιών –«παραδοχής» και «έπιβολής»–, το αποτέλεσμα της οποίας είναι να ορίζεται η πρώτη ως η αποκάλυψη της θείας αγαθότητας και η δεύτερη ως ο βαθμός προσέγγισης του Θεού από τους αγγέλους, ανάλογα με την θέση τους στην ιεραρχική κλίμακά τους και με βάση την αξιακή ποιότητα των αρμοδιοτήτων που έχουν αναλάβει. «Ἐπιβολὴ μὲν, καθ' ἣν ἐπιβάλλουσι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀξίαν τῇ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ· παραδοχὴ δὲ ἡ τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος αὐτοῖς ἀποκάλυψις».<sup>21</sup>

17 Με την μόνιμη επισήμανση ότι η τριαδικότητα στον Παχυμέρη δεν σημαίνει πολυθεϊσμό ή πανθεϊσμό και σε μία απόπειρα να εξετάσουμε συνδυαστικά τις έννοιες «ενότης», «τριαδικότης» και πλήθος, θα σημειώναμε ότι η στο πλαίσιο της *Παραφράσεως* εντοπίζεται μία τριπλή αναφορά, με την διάκριση να εξασφαλίζεται σε κάθε περίπτωση. Όθεν, μπορούμε να διακρίνουμε ως ακολούθως: α) ο Θεός και το πλήθος των όντων τόσο εντός της οντολογικής περιοχής της όσο και εκτός αυτής. β) μία εκ των τριών θείων υποστάσεων και των πλήθους των όντων, εκ νέου, εντός και εκτός της οντολογικής περιοχής της. γ) Ένας Θεός και η ενότητα των τριών θείων υποστάσεων εντός της οντολογικής περιοχής του. Οι δύο πρώτες περιπτώσεις αντιπαραβάλλουν την ενότητα του Θεού με το πλήθος των κτιστών όντων. Η τρίτη περίπτωση εστιάζει στην τριαδικότητα. Βλ. σχετικώς, Brons 1976, 99· Ματσούκας 2003, 109-112.

18 *Παράφρασις*, 625 C. Για το ίδιο ζήτημα, βλ. Roques 1954, 307-308, 310-311.

19 Οι άγγελοι δεν γνωρίζουν την ουσία του Θεού, αλλά, όπως σημειώνει ο Gersh 1978, 25, είναι εξαγγελτικοί της θείας σιγής ή, με άλλους όρους, αποτελούν το μέσον διά τού οποίου εκφράζεται η αρρητότητα του Θεού.

20 *Παράφρασις*, 625 C.

21 *Παράφρασις*, 625 D.



Είναι σαφές ότι η εδώ προτεινόμενη ιεράρχηση ορίζεται ακριβώς ως προς τον βαθμό μετοχής και ό,τι προϋποθέτει και όχι σε οντολογικές εξαρτήσεις ανάμεσα στις μη αισθητές αυτές δυνάμεις. Σημειωτέον ότι οι προαναφερθείσες ενώσεις δεν αφορούν σε όλους τους αγγέλους, αλλά μόνον σε αυτούς οι οποίοι έχουν αξιωθεί για μία τέτοια επίδοση. Η εν λόγω διευκρίνιση ισχυροποιεί έτι περαιτέρω την ιεραρχική διάρθρωσή τους σε τάξεις αρμοδιοτήτων, ζήτημα το οποίο είχε συστηματικά αναπτυχθεί από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη στην πραγματεία *Περί τής ουράνιας ιεραρχίας*.

## ΤΑ ΓΝΩΣΙΟΛΟΓΙΚΑ ΟΡΙΑ ΤΩΝ ΘΕΟΛΟΓΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΡΟΦΗΤΩΝ

Μεταφέροντας ακολούθως το ζήτημα των όσων τελούνται στην υπεραισθητή περιοχή στα όρια της φυσικής δυνατότητας που έχουν οι άνθρωποι, ο βυζαντινός φιλόσοφος σημειώνει ότι αναλόγως προς τις αγγελικές ενώσεις με το θείο, προκύπτουν και οι ενώσεις των θεοειδών νοών των θεολόγων και των προφητών, οι οποίοι, μιμούμενοι τους αγγέλους, εκδιπλώνουν την θέασή τους με βάση την αφαιρετική διαδικασία την οποία επιτελεί κάθε νοερή ενέργεια, δηλαδή εκείνη που έχει υπερβεί την αισθητηριακή εμπειρία, ή τις πλάνες στις οποίες ενδεχομένως μπορεί να οδηγήσει.<sup>22</sup> Πρόκειται για μία υποχρεωτική ρήτρα, προκειμένου να έλθουν σε εμπειρία του πώς ο Θεός, ευρισκόμενος σε κατάσταση οντολογικής ακινησίας –αντιπροσωπευόμενης από την «μονήν»–, αποκαλύπτει την γνώση στους ίδιους, συνθήκη που εκφάινεται ως «πρόοδος». Διά τής αφαιρέσεως, λοιπόν, ως γνωστικής και ευρύτερα υπαρξιακής μεθόδου τα έλλογα όντα υμνούν τον Θεόν ως αίτιον των πάντων, χωρίς όμως να τον κατονομάζουν με εξειδικευμένες οριστικές αποφάνσεις. Πρόκειται για έναν τρόπο προσδιορισμού του Θείου, ο οποίος υποδηλώνεται από την αφαιρετική (ως ριζική άρνηση) –σε αντιδιαστολή με την καταφατική– θεολογία, με την πρώτη να προσδιορίζει τι δεν είναι Θεός.<sup>23</sup> Το όλο σκεπτικό εδράζεται στο ότι η αφαιρετική μέθοδος θέτει βαθμιαία στο περιθώριο όλα τα ιδιώματα τα οποία ανήκουν στην κτίση, προκειμένου να έλθει ο φορέας της σε σχέση προσώπου προς το πρόσωπον με τις *ad extra* προβολές του Θεού. Πρόκειται για μία κλίμακα αναγωγών που απαιτεί αυστηρή οριογράμμιση των κινήσεων. Σε οιαδήποτε όμως τέτοια περίπτωση, υπόκειται ως προϋπόθεση ότι μονίμως αναδύεται η εφετική τάση για διείσδυση στην χαρακτηριζόμενη ως μυστική θεολογία, στην πορεία τής οποίας οι γνωστικές διακλαδώσεις επιχειρούν να προσλάβουν όρους προσομοίωσης με τις θείες ενέργειες.

<sup>22</sup> *Παράφρασις*, 625 D. Η αρχή τής αναλογίας ως προς τις ιδιότητες και ως προς την εκδήλωση χορηγιών κατά τον τρόπο τής πρόσληψής τους κατέχει σημαίνουσα θέση στην αρεοπαγίτικη παράδοση. Ενδεικτικώς για το ζήτημα, βλ. Lossky 1930, 279-309.

<sup>23</sup> *Παράφρασις*, 628 A.



## ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΥΠΕΡΘΕΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Στον επόμενο συλλογιστικό αναβαθμό, ο βυζαντινός στοχαστής επισημαίνει ότι ο άνθρωπος εκείνος, ο οποίος είναι εραστής της αλήθειας, γνωρίζει ότι δεν μπορεί να περιγράψει το Θείο ούτε ως λόγο ούτε ως δύναμη, ούτε, γενικότερα, ως οτιδήποτε άλλο.<sup>24</sup> Ο θεολογικός ρεαλισμός προβάλλεται και εδώ με ιδιαίτερη έμφαση και φέρει στο προσκήνιο τον μόνιμο, για τα χριστιανικά δεδομένα, αυτορρυθμιστικό επαναπροσδιορισμό τής ανθρώπινης συνείδησης, δηλαδή τον διάχυτο γόνιμο σκεπτικισμό. Σε αυτό ακριβώς το σημείο και με την προοπτική των συγκριτικών συνεξετάσεων, ο Παχυμέρης εισάγει τους ορισμούς τής υπερθετικής θεολογίας, με την οποία καθίσταται σαφές ότι ο Θεός ευρίσκεται εξ αρχής σε απόλυτη κατάσταση αυτοπροσδιορισμού, αυτοδιαμόρφωσης και αυτοενεργοποίησης, ως στοιχείων της αυτοϊδρύσής του. Ο υπερούσιος Θεός, συνεπαγωγικώς, είναι η υπερύπαρξη και η υπεραγαθότητα, καθώς τίθεται ως δημιουργός και πηγή, υπεράνω οιασδήποτε ύπαρξης. Ωστόσο, από τα γενικότερα συμφραζόμενα προκύπτει ότι, εάν θέτουμε τον Θεό με βάση το κριτήριο της υπερβατικότητας σε συγκριτική αντιστοίχιση με τα κτιστά όντα, τον υπάγουμε έστω και σε έναν απειροελάχιστο βαθμό σχετικισμού. Το ορθόν είναι να παραπέμπουμε στις απόλυτες εκείνες καταστάσεις οι οποίες ορίζουν τρόπους ύπαρξης που δεν χρήζουν καταφυγής, προκειμένου να επιβεβαιωθούν, σε οιαδήποτε μορφή αναλογίας.

Κατ' αυτό το σκεπτικό, όλα τα ονόματα του αποσπάσματος κινούνται στο υπερβατικό επίπεδο του Θεού και περιγράφουν –με μη περιγραφικούς όρους βεβαίως– την καθαυτό κατάστασή του. Σε τέτοιες περιπτώσεις, ό,τι προκύπτει, δεν είναι παρά η “εξουδετέρωση” των κανόνων της τυπικής Λογικής, καθότι η όποια περιγραφική απόπειρα αναλαμβάνεται, απαιτεί αυτομάτως και την κατάργησή της. Παρά ταύτα, το αίτημα για την, όσον ένεστι, συστηματικότητα δεν αίρεται. Συγκεκριμένα, τα ονόματα με το πρόθεμα «υπέρ-» αναφέρονται στη θεία ουσία και είναι δηλωτικά του ότι αυτή δεν μπορεί να περιγραφεί ούτε να γνωσθεί από τον άνθρωπο, καθώς, ενώ περιλαμβάνει οιαδήποτε οντική κατάσταση θα αναχθεί στην ύπαρξη, η ίδια είναι ασύλληπτη τόσο από τις αισθήσεις όσο και από την ανθρώπινη διάνοια και επιστήμη.<sup>25</sup> Όθεν, σε κάθε τέτοια περίπτωση, είναι αναγκαίο να διευκρινίζεται το τι σημαίνει εμμένει. Σημειωτέον ότι, με το να μην συνιστά συναϊδιότητα η περίληψη, δεν εξασφαλίζει τις προϋποθέσεις για κατηγοριακές αποδόσεις στον περιεκτικό αιτιατό παράγοντα. Πρόκειται για δύο ρητές απριοδικές βάσεις, οι οποίες οδηγούν στον απόλυτο αποκλεισμό τού πανθεισμού, μονίμως συμπεριλαμβανομένης και της γνωστικής παραμέτρου. Με άλλους λόγους, ευρίσκεται έξω από τα όρια της δυνατότητας η υπερούσια θεότητα να περιγραφεί με ονόματα, διότι αυτά μπορούν να παραπέμψουν μόνον σε ενδοκοσμικά στοιχεία, όχι όμως και στην υπερκόσμια ουσία του Θεού. Άρα, με καντιανούς όρους, τα ονόματα αποδίδονται κατηγοριακά μόνον στα αντικείμενα της αισθητηριακότητας και όχι στο «πράγμα καθαυτό», χωρίς βεβαίως να τίθενται προβληματισμοί για την αντικειμενική ύπαρξή του. Ό,τι κυριαρχεί πάντως είναι η πίστη, η οποία ούτως ή άλλως και με βάση την ενόραση εκκινεί με αρχές αξιωματικότητας.

24 *Παράφρασις*, 628 Β.

25 Για την υπερθετική θεολογία στην αρεοπαγιτική παράδοση, βλ. ενδεικτικώς, Grondijs 1959, 438-447.



## Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΑΓΑΘΟΤΗΤΑΣ

Ακολουθώντας, ενισχύεται η ανωτέρω θέση με την οριστικού τύπου διατύπωση ότι η απόλυτη ύπαρξη της απόλυτης αγαθότητας ευρίσκεται πέρα από κάθε έξη και κάθε κίνηση –εννοώντας ως έξη την έμμονη διάθεση και ως κίνηση το αντίθετο της ηρεμίας<sup>26</sup>–, αλλά και πέρα από κάθε διάνοια και νόηση –σημειώνοντας ως διάνοια την επιστημονική έξη της ψυχής και ως νόηση την ενέργεια του νου, σύμφωνα με τους ορισμούς των Ελλήνων.<sup>27</sup> Στα ανωτέρω δηλαδή συμπεριλαμβάνεται το σύνολο των γνωστικών κέντρων και ενεργημάτων, των οποίων αναγνωρίζεται η σχετικότητα, καθότι δεν έχουν τις προϋποθέσεις να υπερβούν την μεταβλητότητα, τουλάχιστον έως ότου πραγματοποιηθεί ο τελολογικός σχεδιασμός. Σημειώνεται, λοιπόν, ότι όλα έχουν ένα συγκεκριμένο πέρασ, όπως η γραμμή την στιγμή ή ο χρόνος το παρόν.<sup>28</sup> Αλλά εδώ χρειάζεται προσοχή, ώστε να μην αναδειχθούν μινιμαλιστικές εκδοχές αναφορικά με το χωροχρονικό συνεχές: το παρόν, δηλαδή, δεν είναι επί της ουσίας το τέλος τού χρόνου, αλλά απλώς ένα μέρος του. Χρήζει μάλιστα αναφοράς ότι ο χρόνος χριστιανικά θεωρείται ένα αντικειμενικό μέγεθος, το οποίο πορεύεται αναλόγως με την εξέλιξη του φυσικού σύμπαντος. Αναφορικά με τον χώρο, θεωρείται ότι κέκτηται αντικειμενικότητας, αλλά η συζήτηση για το περιεχόμενό του δεν είναι στον ίδιο βαθμό ενδελεχής, καθότι η εξέλιξή του ως διάσταση δεν είναι με άνετο τρόπο κατανοητή. Ο συλλογισμός τού Παχυμέρη υποδεικνύει ότι τα αναφερθέντα παραπέμπουν στην θεία ύπαρξη ως απόλυτη κατάσταση, αλλά όχι κατά την καθεαυτότητά της. «Ἄ ταῦτα οὐκ οὐσία εἰσὶν, ἀλλὰ περὶ οὐσίαν ὁρᾶται. Ταύτης δὲ πάλιν τῆς οὐσίας τὸ Θεῖον ὑπέρκειται, καὶ ὑπερούσιόν ἐστι καὶ ὑπέρθεον».<sup>29</sup> Ἄλλωστε, ο Θεός υπερβαίνει κάθε ουσία ως υπερούσιος και υπέρθεος, λεπτομέρεια η οποία μονίμως έχει καίριες συνέπειες για το πώς θα οριογραμμισθούν οι κατηγορηματικοί προσδιορισμοί. Θα είναι σαφώς μίας ορισμένης εμβέλειας και υπό το ενδεχόμενο της ανακατασκευής, καθότι ο δημιουργός τους ελέγχεται από τις συμβατικές συνθήκες τού γίνεσθαι.

26 Αναφορικά με την έννοια της «κινήσεως», οι χριστιανοί διανοητές διατυπώνουν με ποικίλους βαθμούς εννοιολογικής ακρίβειας την σχέση τού εν λόγω όρου με τον Θεό. Στο συγκεκριμένο σημείο, ο Παχυμέρης τονίζει ότι η ανώτατη Αρχή υπερβαίνει το δίπολο της «κινήσεως» και της «στάσεως». Επιπλέον, θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι χριστιανικώς ο Θεός μπορεί να περιγραφεί και ως «ἀκίνητος», έννοια η οποία ως σημαίνουσα την σταθερότητα λειτουργεί αντιθετικά ως προς την διαρκή πρόοδο της κτιστής πραγματικότητας επί τα βελτίω, αλλά και ως η πραγματικότητα η οποία ούτε κινείται παντελώς ούτε ἴσταται. Πρόκειται για διαφορετικές προτάσεις, οι οποίες όμως όλες έχουν ως στόχο να καταδείξουν, αφενός, ότι η «κίνησις» και η «στάσις» αφορούν στον αισθητό κόσμο και, αφετέρου, ότι ως τέτοιες δεν σχετίζονται ούτε στον ελάχιστο βαθμό με την θεία φύση, καθώς ο Θεός δεν υπόκειται στην ανάγκη τῆς ανάπαυσης ως αναγκαίας ἐπειτα από την κίνηση. Για μία εισέτι φορά, τόσο η «κίνησις», όσο και η «στάσις» –με την δεύτερη έννοια να τίθεται ως ἔλλειψη ὅσον αφορά στην πρώτη– σηματοδοτούν μόνον ὅ,τι υποπίπτει στην αισθητηριακή αντίληψη και, αναφερόμενες στον Θεό, κινούνται σε ένα αποφαιτικό πλαίσιο διατυπώσεων, προκειμένου να διαμορφωθούν οι προϋποθέσεις ὁδευσης της ἀνθρώπινης διάνοιας προς την ὁδὸ τῆς ἀγνωσίας, και διὰ μέσου αὐτῆς στην ἔνωση με το θεῖο.

27 *Παράφρασις*, 628 B-C.

28 *Παράφρασις*, 628 C.

29 *Παράφρασις*, 628 C.



## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ο Γεώργιος Παχυμέρης, καθώς, καταρχάς, αποδέχεται ως συνεπής με το χριστιανικό δόγμα, την βασική αρχή τής χριστιανικής Οντολογίας σύμφωνα με την οποία το υπαρκτό αποτελείται από δύο επίπεδα, το φυσικό και το υπερφυσικό, κινείται στο να επιλέξει την αντίστοιχη κατά περίπτωση γνωστική διαδρομή για την προσέγγιση του κάθε ενός εξ αυτών με βάση τούς ειδικούς ερεθισμούς που δέχεται το νοούν υποκείμενο. Για κάθε δηλαδή οντολογικό επίπεδο, σύμφωνα με το σκεπτικό του, η ανθρώπινη συνείδηση ενεργοποιεί αντίστοιχες γνωστικές δυνάμεις, επιλεγείσα και επιλεκτέα μέθοδος η οποία υποδηλώνει ότι η Γνωσιολογία δεν συγκροτεί ένα ενιαίο ερευνητικό μοντέλο με κοινά κατηγοριακά σχήματα, αλλά ότι έχει εσωτερική διάρθρωση με ποικίλες και όλο διευρυνόμενες εξακτινώσεις.

Αναφορικά με τον τρόπο διά τού οποίου σχετίζεται το θείο με το κτιστό επίπεδο, το εφελτήριο του στοχασμού τού βυζαντινού διανοητή εντοπίζεται στην βασική εκείνη χριστιανική αρχή σύμφωνα με την οποία, παρά το ότι ο Θεός δημιουργεί –και μάλιστα με όρους αποκλειστικής αιτιότητας– το φυσικό σύμπαν, ωστόσο δεν εκχέεται διά των ουσιακών συστατικών του, αλλά μόνον διά των ενεργειών του, ή πιο σωστά, διά των όσων προκύπτουν από τους –άπειρους ποσοτικά– συνδυασμούς τους. Με βάση την εν λόγω διήκουσα θέση, η οποία αποκλείει κάθε υποψία πανθεϊσμού –αλλά και πολυθεϊσμού–, οι οντολογικές και οι δομικές παραλληλότητες μεταξύ κτιστής φύσης και Θεού αποκλείονται εξ ορισμού ρητώς. Η συλλογιστική αυτή κατεύθυνση έχει βεβαίως τις συνέπειές της και στον γνωσιολογικό τομέα.

Συνεπώς, όπως και σε όλα τα υπόλοιπα σχετικά χριστιανικά εγχειρήματα, έτσι και εδώ θα υποστηρίξαμε ότι αναδεικνύεται από τον βυζαντινό φιλόσοφο ένας συνεπής ρεαλισμός, ο οποίος δεν παρέχει πεδίο στον ιδεαλισμό για να διεκδικήσει αρμοδιότητες, χωρίς βεβαίως να τίθενται στο περιθώριο τα γνωστικά καθήκοντα –ή επίσης και οι εφέσεις– πρωτοβουλιών που πρέπει να αναλάβει το νοούν υποκείμενο. Αναφορικά με τον εν λόγω ρεαλισμό, θα σημειώναμε ότι καθίσταται και μεταφυσικός –καθώς τα κατηγοριακά σχήματα τα οποία διαμορφώνονται, δεν αποτελούν μόνον εννοιολογικές αποτυπώσεις αλλά εκφράζουν και την διαλεκτική επικοινωνία μεταξύ των δύο οντολογικών επιπέδων, υπό την αρχική βεβαίως πρωτοβουλία τού μεταφυσικού– και ενδοκοσμικός, ο οποίος καλύπτει την γνωσιολογική δυνατότητα του κτιστού.

Όθεν, στο πλαίσιο της διάκρισης μεταξύ των θείων καταστάσεων τόσο τα προσωπικά όσο και τα ενεργειακά και τα βουλητικά στοιχεία τού Θεού θεωρούνται από τον Γεώργιο Παχυμέρη ότι μπορούν να εκφραστούν από την γνωστική ικανότητα των νοητών και των νοερών όντων και να περιγραφούν, ως έναν βαθμό, με κατηγοριακές αποδόσεις, τουλάχιστον ως προς τις προβολές τους ως θεοφάνειες στην περιοχή του κτιστού. Από την άλλη πλευρά, σαφώς οι θείες αυτές καταστάσεις έχουν τεθεί αυτοϊδρυτικά και δεν ιεραρχούνται σε κατιούσα κλίμακα ως προς την θεία ουσία, η οποία διατηρεί τον απαραβίαστο γνωσιολογικά χαρακτήρα της σε μόνιμη κλίμακα. Η θεία λοιπόν πραγματικότητα, η οποία αναπτύσσει συγκεκριμένες διεργασίες –ό,τι θα ορίζαμε ως θεία «πρόοδον» αποκαλυπτόμενη μέσω των θεοφανειών– προσεγγίζεται χωρίς ουδεμία υποψία πυραμοειδούς προβολής-εξέλιξης την στιγμή κατά την οποία δεν τίθεται ουδέν



ερωτηματικό περί τής εκδήλωσης της θείας υπερβατικότητας, τόσο σε οντολογικό όσο και σε γνωσιολογικό επίπεδο. Εν συνόψει, η μεταφυσική τής εμμένειας δεν παραβιάζει την απόλυτη αρρητότητα της θείας ουσίας, οπότε εξασφαλίζονται οι γνωσιολογικές αναφορές τού νοούντος υποκειμένου σε ό,τι το υπερβαίνει αλλά μόνον ως έναν βαθμό. Ουσιακώς ο Θεός παραμένει υπό οιαδήποτε οπτική απροσπέλαστος.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Beierwaltes Werner (1979): *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.
- Brons Bernhard (1976): *Gott und die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen.
- Corsini Eugenio (1962): *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Università di Torino, εκδόσεις Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia", Torino.
- Gersh Stephen (1978): *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, εκδόσεις E. J. Brill, Leiden.
- Grondijs Lodewijk Hermen (1959): *Sur la terminologie Dionysienne*, Bulletin De l'Association. Guillaume Budé 3, 438-447.
- Lossky Vladimir (1930): *La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 279-309.
- Lossky Vladimir (1973): *Η μυστική θεολογία της ανατολικής Εκκλησίας*, μτφρ. Στ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη.
- Metry-Tresson Carolle (2012): *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, εκδόσεις Brill, Leiden-Boston.
- Moutsopoulos Evanhélos (1985): *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, εκδόσεις Les Belles Lettres, Paris.
- Roques René (1954): *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, εκδόσεις Montaigne, Paris.
- Sambursky Shmuel (1965): *Plato, Proclus, and the Limitations of Science*, Journal of the History of Philosophy 3, 3-11.
- Siorvanes Lucas (1996): *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*, εκδόσεις Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Ματσούκας Νικόλαος (2003): *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τ. Β', εκδόσεις Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Μουτσόπουλος Ευάγγελος (1975): *Η πορεία του πνεύματος. Αι ιδέαι*, τ.2, εκδόσεις Ερμής, Αθήναι.
- Νησιώτης Νικόλαος (1986): *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν*, εκδόσεις Μήνυμα, Αθήνα.
- Τερέζης Χρήστος (1986): *Διάμεσα-Αρχέτυπα στον Πρόκλο και στον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη: Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της βυζαντινής σκέψης*, Ιωάννινα.
- Τερέζης Χρήστος (1991): *Η αποφατική γνωσιολογία και οι γνωστικές δυνάμεις της ψυχής κατά Πρόκλον*, Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση 8, 300-314.
- Τερέζης Χρήστος (1993): *Η θεολογική γνωσιολογία της Ορθόδοξης Ανατολής*, εκδόσεις Γρηγόρης, Αθήνα.
- Φαράντος Μέγας (2008): *Θεός και θρησκεία στις Φυσικές Επιστήμες*, εκδόσεις Έννοια, Αθήνα.



## GNOSEOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE DIVINE TRANSCENDENCE IN GEORGE PACHYMERES

### Summary:

George Pachymeres, who is consistent with the Christian doctrine, first of all accepts the basic principle of Christian Ontology that the world consists of two levels, the natural and the supernatural. Accordingly, he chooses the analogous cognitive method for approaching each one of them based on the specific stimuli received by the thinking subject. According to his rationale, for each ontological level human consciousness activates analogous cognitive powers, a chosen method that also needs to be chosen which suggests that Epistemology does not constitute a coherent research model with common predicates but has an internal structure with various and ever-expanding aspects.

Regarding the way in which the divine is related to the created level, the Byzantine thinker's thought relies on the basic Christian principle according to which, despite the fact that God creates –actually in terms of exclusive causality– the natural universe, he does not emanate through his essential components, but only through his energies, or rather, through those that result from their –infinite in number– combinations. According to this position, which excludes any possibility of pantheism –but also polytheism–, ontological and structural parallels between the created nature and God are explicitly excluded by definition. This line of reasoning certainly has its consequences in the field of Epistemology.

Therefore, as in all other relevant Christian attempts, here as well we would argue that the Byzantine philosopher reveals a consistent realism, which does not leave any room for idealism to emerge, while at the same time the cognitive responsibility –or even tendency– of the thinking subject is actually allowed. With regard to this realism, we need to mention that it is also both metaphysical –since the predicates which are formed are not only conceptual representations but also express the dialectical communication between the two ontological levels, after the first initiative of the metaphysical one– and inner-worldly, which covers the epistemological potentiality of the created.

So, in the context of the distinction between the divine conditions, both the personal and the energetic and volitional elements of God are considered by George Pachymeres to be able to be expressed by the cognitive ability of the intelligible and intellectual beings and to be described, to a certain extent, with attributes, at least regarding their projections as theophanies in the created world. On the other hand, clearly these divine conditions are established in a self-founding way and cannot be hierarchized in a descending order in relation to the divine essence, which from an epistemological point of view permanently preserves its inviolable nature. So the divine reality, which develops specific processes –what we would define as divine “procession” which is revealed through theophanies– is approached without any suspicion of pyramidal projection-evolution while no question on the manifestation of the divine transcendence is raised, in both the ontological and epistemological level. In short, metaphysics of immanence does not violate the absolute unutterability of the divine essence, thus the thinking subject is able to make epistemological references to what exceeds it but only to some extent. Essentially God remains from any point of view inaccessible.

### Keywords:

George Pachymeres,  
Divine essence,  
Divine names,  
Gnoseology,  
Theological realism.