

Σχεδιάσμα πρόσληψης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν στή νεότερη ἑλληνική θεολογία:

*Μὲ εἰδική ἀναφορὰ στή γενιὰ τοῦ '60 **

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΠΑΛΛΗ**

Εἰσαγωγή

Ἡ ἐν λόγῳ σχηματική παρουσίαση ἐπιδιώκει νὰ ἐξυπηρετήσῃ δύο σκοπούς. Πρῶτον, νὰ διαγράψῃ σχηματικά καὶ νὰ ἀξιολογήσῃ τὰ στάδια στήν πρόσληψη τῶν ἀρεοπαγιτικῶν κειμένων στήν ἐγχώρια θεολογική συγγραφική παραγωγή μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση στή γενιὰ τοῦ '60. Δεύτερον, νὰ συμπληρώσῃ καὶ νὰ προεκτείνει τὴν πρόσφατη ἐργασία τοῦ διακόνου Καθηγητῆ Paul Gavriluk¹ μὲ τὴν προσθήκη τῆς νεοελληνικῆς ἀφομοίωσης τοῦ corpus καὶ τῆς θεολογίας του.

Ἡ ἀξιοποίηση τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν σὲ συστηματικὲς θεολογικὲς μελέτες, καθὼς καὶ ἡ ἐμβάθυνση ἀπὸ μονογραφίες ἀποκλειστικὰ ἐπικεντρωμένες στήν ἀρεοπαγιτική θεολογία, προσέδωσε στή νεότερη ἑλληνική θεολογία συνολικὰ «ῶθηση» καὶ τὴν ὀδήγησε σὲ μία ἀναγέννηση σὲ σύγκριση μὲ τὰ προωμότερα στάδιά της. Μέσα ἀπὸ αὐτὰ τὰ πυκνὰ σὲ φιλοσοφικοὺς καὶ θεολογικοὺς

* Προγενέστερες ἐκδοχὲς τῆς ἐν λόγῳ παρουσίας δόθηκαν μὲ τὴ μορφή σεμιναριακῶν διαλέξεων στὰ Πανεπιστήμια Winchester Ἀγγλίας καὶ Ἀθηνῶν κατὰ τοὺς τελευταίους μῆνες. Θεομὲς εὐχαριστίες πρέπει νὰ ἐκφραστοῦν πρὸς τοὺς ἐπίσκοπο Διοκλείας Κάλιστο Ware, Ὁμότιμο Καθηγητῆ Φιλοσοφίας τοῦ Παντείου Πανεπιστημίου κ. Χρῆστο Γιανναρᾶ καὶ Ἀναπληρωτῆ Καθηγητῆ Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Winchester π. Ἀνδρέα Ἀνδρεόπουλο γιὰ τὶς δημιουργικὲς συζητήσεις γύρω ἀπὸ τὴ νεότερη ἑλληνική μελέτη τοῦ ἔργου τῶν Πατέρων καὶ τὶς προϋποθέσεις της, οἱ ὁποῖες λειτούργησαν ὡς ἐφαλτήριο γιὰ περαιτέρω προσωπικὴ ἐμβάθυνση καὶ προβληματισμὸ ἐπὶ τοῦ θέματος. Εὐγνωμοσύνη ὀφείλεται, ἐπίσης, στὸν Δρα κ. Πορφύριο Νταλιάνη, ὁ ὁποῖος ἐπιμελήθηκε τὸ κείμενο καὶ πρότεινε γόνιμες ἀλλαγὲς ἐπ' αὐτοῦ. Τυχὸν ἀβλεψίαις βαρύνουν ἀποκλειστικὰ τὸν συγγραφέα.

** Ὁ Δημήτριος Πάλλης εἶναι ὑπ. Δρ Φιλοσοφίας.

όρους και έννοιες κείμενα, ανακαλύφθηκαν εκ νέου θεμελιώδεις διαστάσεις της ορθόδοξης θεολογικής παράδοσης, ενώ, όχι σπάνια, λόγω της ασυνείδητης άλλοτρώσεως, αντιμετώπιστηκαν από εκπροσώπους των πανεπιστημιακών θεολογικών κύκλων με δυσπιστία και επιφύλαξη μέχρι και σχετικά πρόσφατα. Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί ότι στον βαθμό που το άρεοπαγίτικο έργο αφομοιώνεται σταδιακά από τη νεοελληνική θεολογική διάνοηση, εκείνη αναδιαμόρφωσε με γόνιμο τρόπο την πνευματική της αυτοσυνειδησία.

Η ακαδημαϊκή θεολογική ένασχόληση με το έργο των Πατέρων στον έλλαδικό χώρο φαίνεται να παρουσιάζει σημαντικές ιδιαιτερότητες ως προς τον τρόπο, με τον όποιον έκλαμβανόταν, και τα κριτήρια, με τα όποια προσεγγίζονταν, ή πατερική παράδοση έως και τις τελευταίες δεκαετίες του προηγούμενου αιώνα. Δεν ήταν ασυνήθιστο να εστιάζεται το έρευνητικό ενδιαφέρον αποκλειστικά σε επιλεγμένα πρόσωπα ή γεγονότα από την ιστορία της Έκκλησίας ή ακόμη να αφιερώνονται ολόκληρες μελέτες σε ζητήματα δευτερεύοντος χαρακτήρα υπό ένα αυστηρά «ακαδημαϊκό» πρίσμα και έρμηνευτικά κριτήρια, τα όποια καθιστούσαν τις προσεγγίσεις αυτές ένδεεις ύπαρξιακού βάθους. Μία τέτοια άκαμπτη «έπιστημοσύνη» αποτελούσε το κύριο χαρακτηριστικό της πλειονότητας των θεολογικών προσεγγίσεων του 19ου αιώνα και του μεγαλύτερου μέρους του 20ού. Πολύ ένδεικτικά, θα μπορούσε κανείς να επισημάνει την ένασχόληση με τις προσωπικότητες του Διονυσίου του Άρεοπαγίτη και του Μαξίμου του Όμολογητή, οι όποιες, με ελάχιστες εξαιρέσεις, μελετήθηκαν με πιο συστηματικό και έμβριθή τρόπο όχι νωρίτερα από τις τελευταίες δεκαετίες του προηγούμενου αιώνα².

Ένα επιπλέον χαρακτηριστικό στή μελέτη των Πατέρων, το όποιο δεν μπορεί να παραβλεφθεί, είναι ο άρρηκτος δεσμός των έρμηνευτών με ιδεολογικά ρεύματα της δυτικής διάνοησης – συχνά με μεταπρατικό πνεύμα και άκριτο

1. «The Reception of Dionysius in Twentieth-Century Eastern Orthodoxy», *Modern Theology*, 24:4 (2008), σσ. 707-723 (= *Rethinking Dionysius the Areopagite*, ed.: Sarah Coakley-Charles M. Stang, Wiley-Blackwell, Malden, MA-Oxford-Chichester 2009 [*Directions in Modern Theology* 8], σσ. 177-193). Στη συγκεκριμένη κριτική άνασκόπηση ό P. Gavrilyuk δεν έχει υπόψη του τη νεοελληνική θεολογία (με έξαιρέση την περίπτωση του Χρήστου Γιανναρά).

2. Ό άγιος Μάξιμος κατέστη άντικείμενο σοβαρής θεολογικής μελέτης και έρευνας μόλις κατά το τελευταίο τέταρτο του είκοστου αιώνα με άφετηριακές συμβολές, για μία σε βάθος κατανόησή του, αυτές των Νικολάου Ματσούκα και μητροπολίτη Περγάμου Ίωάννη Ζηζιούλα, ενώ ό Διονύσιος λίγο νωρίτερα με πρώτη προσέγγιση το σχετικό κλασικό έργο του Χρήστου Γιανναρά για τον άρεοπαγίτικο άποφατισμό και τη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία.

ένστερνοιισμό τῶν ἀπόψεών τους–, ὁ ὁποῖος ἀπέτρεψε τὴν ἀντικειμενικὴ ἐκτίμησι τῆς πνευματικῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὑπαρξιακοῦ βάρους πολλῶν πατερικῶν ἔργων. Συνεπῶς, ὀδηγήθηκαν, ἀναπόφευκτα, σὲ μία ἄκαρπη ἐρμηνεία, ἡ ὁποία ἀπεῖχε κατὰ πολὺ ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ καὶ θεολογικὸ πλοῦτο τῆς σκέψης ἑνός, λόγου χάριν, Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη, Μαξίμου Ὁμολογητῆ ἢ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ.

Εἰδικότερα σὲ σχέση μὲ τὴ θεολογικὴ γενιὰ τοῦ '30, παρατηρεῖται μία «αἰχμαλωσία», σὲ μικρότερο ἢ μεγαλύτερο βαθμὸ, ἀνάλογα μὲ τὴν προσωπικὴν περίπτωσι πάντοτε, σὲ ἀνεπεξέργαστα δάνεια σχημάτων σκέψης ἀπὸ ἀλλότριες φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς τάσεις καὶ ρεύματα, ὅπως π.χ. ὁ θετικιστικὸς ἀπολογητισμὸς, ὁ νεοκαντιανὸς ἰδεαλισμὸς καὶ ἡ ἀξιολογικὴ ἐκδοχὴ του, καθὼς καὶ ἡ νεοσχολαστικὴ συλλογιστικὴ δομὴ προσέγγισις. Μὲ ἓνα σύντομο σχόλιο στὸ σημεῖο αὐτό, τὸ ἴδιο δύναται νὰ εἰπωθεῖ, σὲ σαφῶς μεγαλύτερο βαθμὸ, γιὰ τοὺς προκατόχους τῆς γενιᾶς αὐτῆς στὸν χῶρο τῶν γραμμάτων, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἀπουσίαζαν τὰ ρωμαλέα πνευματικὰ ἀναστήματα, τὰ ὁποῖα ἐπιδόθηκαν, κυρίως, στὸν θρησκευτικοφιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ θεολογία³.

Γιὰ νὰ ἐπανεέλθουμε στὴν ἐλλαδικὴ πανεπιστημιακὴ θεολογία, ὡς μήτρα τῶν πνευματικῶν αὐτῶν ἐπιρροῶν, θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἡ Γερμανία⁴. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι ὅλοι σχεδὸν οἱ θεολόγοι, οἱ ὁποῖοι σταδιοδρόμησαν κατόπιν, ὡς Καθηγητές, στὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, κατὰ τὴν πρώτη ἑκατονταετία ἀπὸ τὴν ἰδρυσή του (1837-1935), ἦταν κάτοχοι διδακτορικῶν τίτλων ἀπὸ γερμανικὰ πανεπιστημιακὰ ἰδρύματα, πλὴν μερικῶν ἐξαίρεσεων Καθηγητῶν μὲ σπουδῆς

3. Γιὰ διεξοδικὴ θεώρησι τῶν τάσεων ποὺ ἀναπτύχθηκαν κατὰ τὰ τέλη τοῦ 19^{ου} καὶ τὶς ἀρχῆς τοῦ 20^{ου} αἰῶνα βλ. ΠΑΛΛΗ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας στὴ γενιὰ τοῦ Μεσοπολέμου: Ἡ περίπτωση τοῦ Ε. Π. Παπανούτσου*, Ἀθήνα 2012, ἰδ. σσ. 9-40.

4. Ὁ.π.: Τὸ γεγονός αὐτὸ μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ μὲ δύο πιθανὰς ἐξηγήσεις, οἱ ὁποῖες δὲν ἀλληλοαναιροῦνται ἀλλὰ, ἀντίθετα, ἀλληλοενισχύονται. Ἡ πρώτη εἶναι ἡ στενὴ ἐπαφὴ τῶν δύο χωρῶν μετὰ τὴν ἐθνικὴ ἀνεξαρτησία μὲ τὴν προσπάθεια προσαρμογῆς τοῦ νεοσύστατου ἐλλαδικοῦ κράτους σὲ ἓνα δυτικὸ πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ μοντέλο. Ἡ δευτέρη σχετίζεται μὲ τὴν διαμόρφωσι τῶν θεολογικῶν σπουδῶν στὸ νεοσύστατο πανεπιστήμιον τῆς Ἀθήνας, ἡ ὁποία ἐπρεπε νὰ καταδείξει τὴν ἐπιστημονικὴ ὑφὴ τῆς καὶ τὴν ἰσότητι θέσι μεταξὺ τῶν ἄλλων ἐπιστημονικῶν κλάδων. Γιὰ μία γενικὴ εἰκόνα βλ. PODSKALSKY GERHARD, «Οἱ γνώσεις γιὰ τὴν ἐλληνικὴν θεολογία στὴ Γερμανία καὶ ἡ ἐπιρροὴ τῆς γερμανικῆς θεολογίας στὴν ἐλληνικὴ Ὁρθοδοξία», *Ἐνας νέος κόσμος γεννιέται: Ἡ εἰκόνα τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ στὴ γερμανικὴ ἐπιστήμη κατὰ τὸν 19^ο αἰ.*, ἐπιμ.: Εὐαγγέλου Χρυσοῦ, ἐκδ. Ἀκριτίας, Ἀθήνα 1996, σσ. 191-206, 355-360, ἰδ. σσ. 201-206, 358-360.

στή Ρωσία⁵. Όστόσο, ἐξίσου δέσμια στὸν ἐκδυτικισμό της, ἡ ρωσικὴ πνευματικὴ αὐτοσυνειδησία δὲν θὰ διαφοροποιηθεῖ ἀπὸ τὴν προηγούμενη γενικευμένη, ὡστόσο ρεαλιστικὴ, παρατήρηση⁶. Διόλου ἄσχετη πρὸς τὴν ἑλληνικὴ προβληματικὴ ἦταν καὶ ἡ ἐγγενὴς δυσκολία τῆς διοικούσας Ἐκκλησίας νὰ διαλεχθεῖ μὲ τὶς πολιτικὲς, κοινωνικὲς καὶ ἰδεολογικὲς προκλήσεις τῆς περιόδου τοῦ μεσοπολέμου καὶ νὰ διανοίξει νέους ὀρίζοντες. Τὴν ἴδια ἐποχὴ, παράλληλα μὲ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς φορεῖς, ἀναπτύχθηκε καὶ ἡ δραστηριότητα τῶν νεοπαγῶν χριστιανικῶν σωματείων, γνωστῶν ὡς «ἀδελφοτήτων», γεγονός τὸ ὁποῖο λειτούργησε ὡς ἀποπροσανατολιστικὸς παράγοντας στὴ διαμόρφωση τῆς πολιτισμικῆς ταυτότητας τοῦ Νεοέλληνα⁷.

5. Βλ. PODSKALSKY, σ. 202· RUSSELL NORMAN, «Modern Greek Theologians and the Greek Fathers», *Philosophy and Theology*, 18:1 (2006), σ. 79· TSIRPANLIS ZACHARIAS N., «Die Ausbildung der Griechen europäischen Universitäten und deren Rolle im Universitätsleben des modernen Griechenland (1800-1850)», *Wegenetz europäischen Geistes: Wissenschaftszentren und geistige Wechselbeziehungen zwischen Mittel- und Südosteuropa vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg.: Richard Georg Pläschka-Karlheinz Mack, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1983 [*Schriftenreihe des Österreichischen Ost- und Südeuropa-Instituts* 8], σ. 264· ΜΠΕΛΕΖΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Οἱ διδάκτορες τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν κατὰ τὰ ἔτη 1911-2006*, ἐκδ. Διήγηση, Ἀθήνα 2007, σ. 12 σμμ. 14.

6. Σὲ ἐπίρρωση αὐτῶν ἄς ἀνατρέξει ὁ ἀναγνώστης στὰ κλασικὰ ἔργα: ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεότερη Ἑλλάδα*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1992 καὶ FLOROVSKY GEORGES, *Collected Works*, Vols. 5-6: *Ways of Russian Theology*, ed.: Richard S. Haugh, transl.: Robert Nichols, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, Liechtenstein, 1987, ἀντίστοιχα.

7. Γιὰ μία κριτικὴ προσέγγιση τοῦ φαινομένου τῶν ὀργανώσεων βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ (1992), σσ. 348-405 καὶ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Καταφύγιο Ἰδεῶν: Μαρτυρία*, ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα *2011 [1987]· Γιὰ γενικὰ στοιχεῖα βλ. CONSTANTELOS DEMETRIOS J., «The Zoe Movement in Greece», *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 3:2 (1959), σσ. 11-25· BRATSIOTIS PANAGIOTIS, «Die Theologen-Bruderschaft ZOE», *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 12:4 (1960), σσ. 371-384· PSILOPOULOS EMMANUEL, *La confrérie des théologiens "Zoi": Un mouvement spirituel dans l'Église grecque contemporaine* (διδασκαρικὴ διατριβή, Πανεπιστήμιο τοῦ Στρασβούργου), Strasbourg 1965· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Le mouvement "Zoi" dans l'Église orthodoxe de Grèce», *Revue des Sciences Religieuses*, 40:3 (1966), σσ. 258-289· ΓΙΟΥΛΤΣΗ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ Τ., «Κοινωνιολογικὴ θεώρησης τῶν θρησκευτικῶν ἀδελφοτήτων», *Θέματα κοινωνιολογίας τῆς Ὁρθοδοξίας*, ἐπιμ.: Γεωργίου Μαντζαρίδου, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1975, σσ. 169-203· ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, «Οἱ χριστιανικὲς ἀδελφοτήτες στὴν Ἑλλάδα», *Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ*, ἀναθεωρημένη ἔκδοσις, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1995 [1977], σσ. 302-314· ΜΑΚΡΙΔΕΣ VASILIOS N., «The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece», *Greek Orthodox Theological Review*, 33:2 (1988), σσ. 167-187· ΓΟΥΣΙΔΗ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ, *Οἱ χριστιανικὲς ὀργανώσεις: Ἡ περιπτώσις τῆς ἀδελφότητος θεολόγων ἢ «Ζωή»: Κοινωνιολογικὴ προσέγγιση*, ἀνανεωμένη ἔκδοσις,

Με αυτές, συνεπώς, τις άφετηριακές προϋποθέσεις, πραγματοποιείται μία άληθινή «κοσμογονία» τη δεκαετία του '60, η όποια σηματοδότησε έλπιδοφόρες αλλαγές στον θεολογικό όρίζοντα του τόπου, με τὸ σκηνικό πλέον νὰ μεταβάλλεται ἄρδην. Ἡ συγγραφική παραγωγή τῶν ἐκπροσώπων τῆς γενιᾶς αὐτῆς ἀπετέλεσε ἕναυσμα καὶ ἰσχυρὸ ἔρεισμα γιὰ τὴν ἀλλαγὴ παραδείγματος στὴν ἐγγῶρια θεολογικὴ διανόηση ποὺ ἀκολούθησε. Μέσα ἀπὸ μία παρόμοια διαδρομὴ πρὸς τὸ γενικὸ αὐτὸ περιγράμμα διήλθε καὶ τὸ ἀρεοπαγιτικὸ ἔργο στὸ διάβα τῶν δύο αὐτῶν αἰῶνων σχεδὸν ἀπὸ τὴν ἴδρυση τοῦ πρώτου ἐθνικοῦ πανεπιστημιακοῦ ἰδρύματος μέχρι σήμερα. Παρόλ' αὐτά, μία τέτοια διαπίστωση δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐφαρμοστεῖ γενικὰ καὶ ἀδιάκριτα, ἀφοῦ τὰ ἀρεοπαγιτικὰ συγγράμματα συνιστοῦν μία τόσο κομβικὴ καὶ συνάμα βαθυστόχαστη θεολογικὴ σύνθεση, ἡ ὅποια δὲν θὰ μποροῦσε παρὰ νὰ ἀποτυπώσει τὸ στίγμα τῆς ἀνεξίτηλα σὲ κάθε πτυχὴ καὶ ἔκφραση τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ⁸.

Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία πρὶν τὸ '60

Ἀπὸ τοὺς 18^ο καὶ 19^ο μέχρι καὶ τὸν πρώιμο 20^ο αἰῶνα, δὲν παρατηρεῖται οὐσιαστικὴ ἔρευνα καὶ εἰς βάθος κατανόηση τῶν ἀρεοπαγιτικῶν κειμένων ἀνάμεσα στοὺς ἐκπροσώπους τῆς νεοελληνικῆς πανεπιστημιακῆς θεολογίας. Τὸ ἐνδιαφέρον παρέμεινε θεωρητικὸ καὶ σταθερὰ ἐστιασμένο στὸ ἐρώτημα γύρω ἀπὸ τὴν ταυτότητα τοῦ συγγραφέα, καθὼς καὶ σὲ ζητήματα ἱστορικοῦ καὶ φιλολογικοῦ χαρακτῆρα⁹. Οἱ θεολόγοι ἀναλώθηκαν μόνο στὴν προβληματικὴ

ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2^η1993 [1989]: MACZEWSKI CHRISTOPH, *Ἡ κίνηση τῆς «Ζωῆς» στὴν Ἑλλάδα: Συμβολὴ στὸ πρόβλημα τῆς παραδόσεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (διδακτορικὴ διατριβή, Πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης), μτφρ.: π. Γεωργίου Μεταλληνοῦ, ἐκδ. Ἄρμος, Ἀθήνα 2002: GIANNAKOPOULOS ANGELOS, «Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland: Eine religionssoziologische Betrachtung der griechischen Erweckungsbewegung», *Journal of Eastern Christian Studies*, 55:3-4 (2003), σσ. 283-314.

8. Γιὰ μία πρόσφατη προσέγγιση τῆς πρόσληψης τῶν συγγραφῶν στὴ νεοελληνικὴ λογοτεχνία βλ. τὴν εἰσαγωγή στὸ: ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων, Περὶ μουσικῆς θεολογίας*, πρὸλ.: Χρήστου Τερέζη, εἰσ.: Ἀναστασίου Ὁμ. Πολυχρονιάδη, μτφρ.-σχόλ.: Δημητρίου Κ. Χατζημχαήλ, ἐκδ. Ζῆτρος, Θεσσαλονίκη 2008 [*Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς* 13], σσ. 95-163.

9. Γιὰ τὴ ματαιότητα τέτοιων ἐγχειρημάτων καὶ τὴν κριτικὴ ἀποτίμηση τῶν ἤδη ὑπαρχουσῶν θεωριῶν (ἀπὸ τὶς κλασικὲς ἕως τὶς πολὺ πρόσφατες) ἔχω διατυπώσει ἀναλυτικὰ τὴ ἄποψή μου στὸ: PALLIS DIMITRIOS, *The Liturgical Theology of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Reading of the Areopagitic Writings in the Context of the Christian and Neoplatonist Tradition* (μεταπτυχιακὴ διατριβή, Πανεπιστήμιο τοῦ Winchester), Winchester 2013, σσ. 19-40, ἰδ. σσ. 26-35.

ἐκείνη, ἡ ὁποία ἀφοροῦσε ἀποκλειστικά στὴ φυσιογνωμία τοῦ ἀγνώστου συγγραφέα τοῦ corpus, ἀναπαράγοντας τὴν ἤδη ἀνεπτυγμένη συζήτηση στὴ Δύση καὶ διατυπώνοντας ἀντίστοιχα ἐπιχειρήματα ὑπὲρ ἢ κατὰ τῆς ταύτισης τοῦ Πατέρα τῶν ἀποστολικῶν χρόνων μὲ τὸν ἄγνωστο συγγραφέα τοῦ βου αἰῶνα. Ὅπως ἐπισημαίνει στὰ τέλη τοῦ 19^{ου} αἰῶνα ὁ Καθηγητὴς Ἀναστάσιος Διομήδης Κυριακός:

«ἐκ τῶν ἡμετέρων δὲν ἀποδέχονται τὴν γνησιότητα θεωροῦντες τὰ συγγράμματα ταῦτα ὡς ἔργα μεταγενέστερα τοῦ ε' ἢ στ' αἰῶνος ὁ Μελέτιος [Τυπάλδος], ὁ [Γεώργιος] Βενδότης, ὁ Εὐγένιος [Βούλγαρης], ὁ Ἄνθιμος Γαζής, ὁ Νικόλαος Λογάδης, ὁ [Θεόκλητος] Φαρμακίδης, ὁ [Φιλάρετος] Βαφειδής, ὁ Ρῶσος Φιλάρετος [Drozdon, πατριάρχης Μόσχας] καὶ ἄλλοι¹⁰».

Μεταξὺ τῶν ἀντιτιθεμένων στὴν ταύτιση τῶν προσώπων θὰ μπορούσαν ἀκόμη νὰ συμπεριληφθοῦν οἱ ἐξῆς Καθηγητές: ὁ ἴδιος ὁ Ἄν. Δ. Κυριακός (1843-1923)¹¹, ὁ Γεώργιος Δέρβος (1854-1925)¹², ὁ ἀρχιμ. Βασίλειος Στεφανίδης (1878-1958)¹³ καὶ ὁ Δημήτριος Μπαλᾶνος (1878-1959)¹⁴. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, ὑπῆρχαν καὶ οἱ «ρομαντικοὶ» ὑποστηρικτὲς τῆς ὑποτιθέμενης ἀποστολικότητας τοῦ συγγραφέα¹⁵, δύο ἀπὸ τοὺς τελευταίους θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν ὁ

10. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπὸ τῆς ιδρύσεως τῆς Ἐκκλησίας μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων ἐκ διαφόρων πηγῶν ἐρανοσθεῖσα, ἐπαυξημένη ἔκδοσις, τ. Α', ἐν Ἀθήναις 21897 [1881], σσ. 397-398 (δικές μου προσθήκες).*

11. Βλ. ὅ.π., σσ. 394-398.

12. Βλ. τὸ ἔργο του *Λόγος περὶ τοῦ χρηματίσαντος πρώτου ἐπισκόπου Ἀθηνῶν (ἐκφωνηθεὶς τῇ 24ῃ Νοεμβρίου 1913)*, ἐν Ἀθήναις 1913. Στὴ συγκεκριμένη ὁμιλία του ὁ Γ. Δέρβος ἐπιχειρεῖ νὰ καταδείξει ὅτι ὁ Διονύσιος ἦταν ὁ πρῶτος ἐπίσκοπος Ἀθηνῶν καὶ ὅτι ἡ παράδοση, ἡ ὁποία τὸν τοποθετεῖ μετὰ τὸν Ἰερόθεο, ὡς δεύτερο χρονολογικά, ἦταν ἐσφαλμένη. Ὡστόσο πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι στὴ μελέτη αὐτή, ὅπως καὶ σὲ ἄλλες παρεμφερεῖς, ἐπικρατεῖ μία σύγκριση τῶν ἱστορικῶν πληροφοριῶν.

13. Βλ. τὴ θέση του στὸ *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία: Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον, ἀναθεωρημένη ἔκδοσις, ἐκδ. Ἀστήρ, Ἀθήνα 21959 [1948], σσ. 331-333.*

14. Βλ. τίς ἀναφορές του στὰ ἀκόλουθα ἔργα: *Πατρολογία: Οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῶν ὀκτῶ πρώτων αἰώνων*, ἐν Ἀθήναις 1930, σσ. 513 σημ. 3, 514-515· *Μεγάλοι μορφαὶ τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Ἀετός, Ἀθήναι 1942, σσ. 113-114· *Οἱ Πατέρες καὶ συγγραφεῖς τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήνα 1949 [*Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας* 14], σσ. 118-119.

15. Πρὸβλ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ (1930), σ. 516 σημ. 1· ΑΘΗΝΑΓΟΡΑ, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΑΡΑΜΥΘΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΡΓΑΣ, *Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδοδομένων συγγραμμάτων*, ἐν Ἀθήναις 1932, σσ. 8-9 σημ. 1. Στὸν διεθνή χῶρο, ἴσως οἱ J. Parker καὶ J. Leonissa πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ὡς οἱ τελευταῖοι ὑποστηρικτὲς τῆς ὑποτιθέμενης ἀποστολικῆς ιδιότητος τοῦ συγγραφέα τῶν πραγματειῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐπιστολῶν.

Κωνσταντίνος Οικονόμος ἐξ Οικονόμων (1780-1857)¹⁶ καὶ ὁ Καθηγητὴς Κωνσταντίνος Κοντογόνης (1812-1878)¹⁷. Εἰδικὰ ὁ Κ. Κοντογόνης λειτούργησε ὡς ἕνας σθεναρὸς ὑπέρομαχος τῆς ταύτισης τοῦ ἀγνώστου συγγραφέα τοῦ βου αἰῶνα μὲ τὸν πρῶτο ἐπίσκοπο Ἀθηνῶν. Μάλιστα, στὸ πλαίσιο τῆς ἀπολογητικῆς του προσπάθειας νὰ ἀνατρέψει τὶς δυτικὲς θεωρίες τῆς ἐποχῆς, οἱ ὁποῖες προέβαιναν στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ δύο πρόσωπα, ἀντέταξε μία μεθοδικὰ δομημένη ἐπιχειρηματολογία¹⁸.

Μεταβαίνοντας στὴν ἐποχὴ τοῦ μεσοπολέμου, μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ἡ προσέγγιση τῶν συγγραφῶν ἀρχίζει νὰ μεταβάλλεται βαθμιαία ἀπὸ θεωρητικὴ ἐνασχόληση σὲ μία πρώτη οὐσιαστικὴ συνάντηση μὲ τὴ σκέψη τοῦ συγγραφέα καὶ προσπάθεια κατανόησής της, ἂν καὶ ἰδιαίτερα στοὺς θεολογικοὺς κύκλους, τὸ ἐνδιαφέρον ἐπικεντρωνόταν μονίμως σὲ ζητήματα γραμματολογικῆς σκοπιᾶς. Ἡ ἀναμφισβήτητα καινοτόμος προσέγγιση τῶν κειμένων αὐτῶν προέρχεται ἀπὸ θεολογοῦντες φιλοσόφους τῆς γενιᾶς, ὅπως οἱ Κωνσταντίνος Λογοθέτης (1883-1975), Κωνσταντίνος Γεωργούλης (1894-1968) καὶ Βασίλειος Τατάκης (1897-1986)¹⁹. Ἐπιστρέφοντας τώρα στὴ θεωρητικὴ ἐνασχόληση μὲ τὴν ἀρεοπαγικὴ κληρονομία κατὰ τὸ μεσοπολεμικὸ διάστημα, μία γνωστὴ περίπτωση θεολογικοῦ διαλόγου, ποὺ ἀνακυκλωνόταν στὴν «ἀσφάλεια» ἀμιγῶς ἱστορικῶν καὶ φιλολογικῶν ζητημάτων, ἦταν αὐτὴ μεταξὺ μητροπολίτη Παραμυθίας καὶ Πάργας Ἀθηνάγορα (1869-1944) καὶ Δημητρίου Μπαλάνου²⁰.

16. Βλ. *Περὶ τῶν Ὁ' ἐρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς*, τ. Δ', Ἀθήνησι 1849, σ. 421.

17. Βλ. *Φιλολογικὴ ἱστορία τῶν ἀπὸ τῆς Α' μέχρι τῆς Η' ἑκατονταετηρίδος ἀγκμασάντων ἀγίων τῆς Ἐκκλησίας Πατέρων, καὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*, τ. Α', ἐν Ἀθήναις 1851, σσ. 139-171.

18. Ἀφοῦ ἐκθέτει τὴν ἐπιστημονικὴ προβληματικὴ τῆς ἐποχῆς ἐπὶ τοῦ θέματος καὶ τὴν ἀναπτυχθεῖσα συζήτηση γιὰ τὸ πρόσωπο τοῦ συγγραφέα τῶν διασωζομένων ἔργων (σσ. 142-146), ἀποτολμᾷ νὰ ἀντιπαρατεθεῖ ἀπολογητικά, ἀντικρούοντας τὰ ἐπιχειρήματα τῆς ἄλλης πλευρᾶς, στὴν ἐπιδίωξή του νὰ καταστήσει σαφῆ τὴν ἀποστολικότητα καὶ χριστιανικότητα τοῦ Διονυσίου (σσ. 146-159).

19. Ἡ φιλοσοφικὴ προσέγγιση τῶν κειμένων εἶχε ἤδη ἀρχίσει ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 19^{ου} αἰ. μὲ τὴν διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ ἀρχιμ. Ἰλαρίωνα Κανάκη, *Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt* (Πανεπιστήμιο τῆς Λειψίας), Rossberg, Leipzig 1881.

20. Γιὰ τὰ ἔργα τοῦ Μπαλάνου βλ. σημ. 14. Τὰ ἔργα τοῦ μητροπολίτη Ἀθηνάγορα γιὰ τὰ ἀρεοπαγικὰ εἶναι τὰ ἀκόλουθα κατὰ χρονολογικὴ διάταξη: Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδομένων συγγραμμάτων, ἐν Ἀθήναις 1932: Ἐν λειτουργικῶν πρόβλημα σχετικῶν πρὸς τὸ μέγα πρόβλημα τῶν διονυσιακῶν ἔργων, ἐν Ἀθήναις 1933α [= Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 32 (1933), σσ. 9-51]: Μία ἐπιστολὴ ἀποσταλεῖσα τῷ σοφῷ φίλῳ Καθηγητῇ κυρίῳ Δημητρίῳ Μπαλάνῳ εἰς ἀπάντησιν μίας κριτικῆς αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ «γνησίου συγγραφέως», ἐν Ἀθήναις 1933β.

Ὁ μὲν Ἀθηναγόρας εἶχε τὴν ἀκράδαντη πεποίθησι ὅτι ἡ Ἀλεξανδρεία καὶ τὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον τῆς ἦταν ἡ περιοχή, ἀπὸ ὅπου προῆλθαν τὰ ἀρεοπαγιτικά συγγράμματα, καταλήγοντας στὴν ταύτιση τοῦ συγγραφέα μὲ τὸν ὁμώνυμο ἐπίσκοπο τοῦ 3ου αἰῶνα, Διονύσιο Ἀλεξανδρείας. Θεωροῦσε ὅτι τὸ corpus ἦταν πνευματικὸς καρπός, ὁ ὁποῖος ἀντανάκλουσε τὴν ἀκμάζουσα τοπικὴ μυστικὴ καὶ θεολογικὴ παράδοσι²¹ καὶ ὅτι ἦταν ἀδύνατον ὁ συγγραφέας του νὰ μὴ συνδεόταν μὲ τοὺς θεολογικοὺς κύκλους τοῦ Κλήμεντα τοῦ Ἀλεξανδρέα²². Ἐπεκτείνοντας τὴν παραγωγικὴ αὐτὴ συλλογιστικὴ πορεία, ὀδηγήθηκε στὴ μορφὴ τοῦ Διονυσίου τοῦ Μεγάλου ὡς συγγραφέα²³. Ὡστόσο, τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ δὲν ἦταν τόσο ἰσχυρά, ὥστε νὰ δικαιολογήσουν μίαν τέτοια ὑπόθεσι καί, ὅπως εἶναι σήμερα πλέον εὐρύτερα ἀποδεκτὸ μεταξὺ τῶν ἐρευνητῶν, στὸ θέμα τῆς ἀναζήτησι τοῦ πραγματικοῦ συγγραφέα δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ καμία ὀριστικὴ ἀπάντησι, ἐλλείπει σχετικῶν στοιχείων, ποὺ νὰ πιστοποιοῦν μὲ ἀκρίβεια καὶ βεβαιότητα τὸν συγγραφέα²⁴. Ὁ δὲ Δ. Μπαλᾶνος, σὲ γενικὲς γραμμές,

21. Βλ. ἐνδεικτικὰ ΑΘΗΝΑΓΟΡΑΣ (1932), σσ. 31-32· πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1933α).

22. Βλ. π.χ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1933β), σ. 6.

23. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1932), σ. 68· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1933α)· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1933β), σσ. 7, 25, 35. Στὶς παραπάνω προσπάθειες ταύτισι τοῦ συγγραφέα μὲ κάποια χριστιανικὴ φυσιογνωμία μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ καὶ ἡ μεταγενέστερη θεωρία ποὺ διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν Ὁμότιμο Καθηγητὴ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας Βλάσιο Φειδᾶ (1936-), ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει -ὄχι χωρὶς ἀντιρροήσι καὶ γιὰ τὸ ἀντίθετο- ὅτι πρόκειται περὶ τοῦ μονοφυσίτη ἐπισκόπου Ἀντιοχείας τοῦ 5ου αἰ., Πέτρου Γραφέα (βλ. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, τ. Α΄: Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν εἰκονομαχία, ἐκδ. Διήγησι, Ἀθήνα 2002 [1992], 666-667).

24. Πολὺν εὐστοχα, σημειώνεται στὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ ἐπισκόπου Alexander Golitzin ὅτι: «λόγω τῆς ἔλλειψις νέων δεδομένων σχετικὰ μὲ τὴ φυσιογνωμία τοῦ συγγραφέα, τυχὸν ἀπόπειρες ἀναζήτησι του ἀναμφίβολα δὲν θὰ εἶναι ἰκανές νὰ πείσουν κάποιον πέραν τῶν εἰσηγητῶν τῶν ἀντίστοιχων θεωριῶν. Τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ἔχει συμβεῖ καὶ μὲ ὄλες τὶς προγενέστερες προσπάθειες» (*Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in Eastern Christian Tradition* (Πανεπιστήμιο τῆς Ὁξφόρδης), ἐκδ. Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1994 [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 59], σ. 24 σὲ STANG CHARLES M., *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I"* (διδακτορικὴ διατριβή, Πανεπιστήμιο Harvard), Oxford University Press, Oxford-New York, NY, 2012 [*Oxford Early Christian Studies*], σ. 29). Ἐνα παρεμφερὲς σχόλιο γιὰ τὸ ἴδιο θέμα ἔχει ἐκφραστεῖ νωρίτερα καὶ ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο π. Georges Florovsky (βλ. *Οἱ Βυζαντινοὶ Ἀσκητικοὶ καὶ Πνευματικοὶ Πατέρες*, μφρ.: Παναγιώτου Κ. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναροῦ, Θεσσαλονίκη 2006 [1992], σ. 341). Βλ. σχετικὰ μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ συγγραφέα RITTER ADOLF MARTIN, «Einleitung», *Über die Mystische Theologie und Briefe*, Einl.-Übers.-Anm.: Adolf Martin Ritter, Anton Hiersemann, Stuttgart 1994 [*Bibliothek der griechischen Literatur* 40], σσ. 1-31.

διατήρησε μία πιό μετριοπαθή στάση ως προς τὸ θέμα τοῦ συγγραφέα, τοποθετώντας τὸν μυστικισμό του σὲ ἓνα χριστιανικὸ πλαίσιο²⁵.

Ἀπὸ τὴν ομάδα τῶν φιλοσόφων, ὁ Κ. Λογοθέτης, ὁ ὁποῖος ἦταν ὁ πρῶτος Νεοέλληνας φιλόσοφος ποὺ συνέγραψε *Φιλοσοφία τῶν Πατέρων* (σχεδὸν δύο δεκαετίες πρὶν τὴν ἔκδοση τοῦ διεθνῶς γνωστοῦ ἔργου τοῦ Β. Τατάκη, ἐνταγμένου στὴ σειρά τοῦ Émile Bréhier²⁶, καὶ τοῦ συναφοῦς ἄρθρου τοῦ Κ. Γεωργούλη²⁷), ἔκανε μία πρώτη ἐπιτυχέστερη ἀνάγνωση καὶ συστηματικὴ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τοῦ Διονυσίου²⁸. Παρόμοιο ἦταν καὶ τὸ ἐγγεῖρημα τοῦ Γεωργούλη μὲ ἄξονα τὴ δομὴ τῆς σκέψης τοῦ Ἀρεοπαγίτη²⁹. Παρόλ' αὐτά, κατὰ πᾶσα πιθανότητα, ὁ Β. Τατάκης προχώρησε ἓνα βῆμα παραπέρα ἀπὸ τοὺς ἄλλους δύο στὴν προσπάθειά του νὰ ἐμβαθύνει μὲ πιό οὐσιαστικὸ τρόπο στὴ φιλοσοφικὴ παρακαταθήκη τῆς αἰνιγματικῆς αὐτῆς μορφῆς στὴν ἱστορία τοῦ Χριστιανισμοῦ³⁰.

25. Βλ. τίς σχετικὲς μὲ τὸν Δ. Μπαλᾶνο ἀναφορὲς τοῦ παρόντος ἄρθρου.

26. Βλ. *La Philosophie Byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris 1949 [*Histoire de la Philosophie: fascicule supplémentaire No II*], τὸ ὁποῖο κυκλοφόρησε ἀργότερα καὶ στὴν ἑλληνικὴ σὲ μετάφραση τῆς Εὐᾶς Καλπουτζῆ (1977). Εἶχε βέβαια ἤδη κυκλοφορήσει στὴν Ἑλλάδα τὸ ἔργο τοῦ γνωστοῦ παλαιοκαθολικοῦ θεολόγου τοῦ 19ου αἰῶνα Johannes Huber (1830-1879), *Die Philosophie der Kirchenväter* (1859), σὲ μετάφραση ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Ἰγνάτιο Μοσχάκη (1847-1903) τὸ 1883.

27. Βλ. «Ἡ ἑλληνικὴ χριστιανικὴ φιλοσοφία», *Νεώτερον Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν «Ἡλίου»*, τ. Ζ', ἐκδ. Ἐγκυκλοπαιδικῆ ἐπιθεώρησης «Ἡλίου», Ἀθήναι 1949, σσ. 679-725 (= *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, βελτιωμένη ἔκδοση, πρόλ.-πίν.-ἐπιμ.: Δ. Ν. Σακκά, βιβλ. ἐνημ.: Βασ. Α. Κύρκος, ἐκδ. Παπαδημα, Ἀθήνα 2008 [1975], 608-825). Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὴν ἴδια χρονιά, ποὺ εἶδαν τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας οἱ δύο αὐτὲς μελέτες, κυκλοφόρησε καὶ τὸ ἐξίσου κεφαλαιώδες ἔργο τοῦ Καθηγητῆ Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλου (1900-1981), *Χριστιανικὰ καὶ φιλοσοφικὰ μελετήματα*, ἐκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήναι 1949 [*Βιβλιοθήκη Ἀποστολικῆς Διακονίας* 18].

28. Βλ. *Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων τοῦ μέσου αἰῶνος*, μέρος Α', ἐκδ. Βιβλιοπωλεῖον τῆς ἐστίας, ἐν Ἀθήναις 1930, σσ. 364-374.

29. Βλ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ (1949), σσ. 689-692 [= (2008), σσ. 649-665].

30. Βλ. *Ἡ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, μτφρ.: Εὐᾶς Κ. Καλπουτζῆ, ἐποπτ.-βιβλ. ἐνημ.: Λίνου Μπενάκη, ἐκδ. Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καὶ Γενικῆς Παιδείας, Ἀθήνα 1977 [1949], σσ. 39-40, 93-95, 140-141, ἰδ. σσ. 40, 95· *Χριστιανικὴ καὶ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, ἐκδ. Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήνα 2007 [1952], σσ. 113-120, 229, ἰδ. σ. 114· *Ἡ Ἑλληνικὴ Πατερικὴ καὶ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία*, ἐπιμτρ.: Ν. Μασσούκα, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2000 [*Γέφυρες ἀναδημοσίευση ἀπὸ τὸ περιοδικὸν Δευκαλιῶν*, 4:14 (1975), σσ. 146-202, μτφρ.: Κλείτου Ἰωαννίδη], σσ. 86-89, ἰδ. σ. 87.

Ἐξετάζοντας τὸ ζήτημα μέσα ἀπὸ ἓνα ἀνάλογο πρῶσιμα μὲ αὐτὸ τοῦ Δ. Μπαλάνου³¹, τὸ ὁποῖο ὡς πιθανότερο υἱοθέτησε ἀπὸ αὐτόν, ὁ Β. Τατάκης ἐπεχείρησε νὰ δώσει ἐξήγηση στὸν ἰδιότυπο συγκερασμὸ στοιχείων ἀπὸ τὴ νεοπλατωνικὴ καὶ τὴ χριστιανικὴ παράδοση, μὲ ἐμφανεῖς, ὅμως, ἰδεολογικὲς τάσεις «ἐκχριστιανοποίησης» τοῦ ἀγνώστου συγγραφέα. Σύμφωνα μὲ αὐτόν, ἡ σύνθεση ὑστερης νεοπλατωνικῆς καὶ χριστιανικῆς σκέψης στὸ ἔργο τοῦ Διονυσίου ἔγινε μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ ἀποτέλεσμα ποὺ προέκυψε νὰ εἶναι συμβατὸ μὲ τὸ χριστιανικὸ δόγμα³². Τὴν ἴδια προοπτικὴ ἐμφανίζει καὶ ἡ ἀντίληψη τοῦ Κ. Γεωργούλη γιὰ τὸ συγκεκριμένο ζήτημα³³, ὁ ὁποῖος, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἀσπαζόταν, ὡς παιδαγωγὸς καὶ φιλόσοφος, συντηρητικὲς θέσεις.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς παραπάνω διανοουμένους, ὁ φιλόσοφος Σπύρος Κυριαζόπουλος (1932-1977) διατυπώνει μία διαφορετικὴ καὶ, κατὰ πᾶσα πιθανότητα, πιὸ ἰσορροπημένη τοποθέτηση στὸ ἴδιο θέμα. Κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ συγχώνευση τῶν δύο αὐτῶν παραδόσεων ἐπέφερε ἓνα κρᾶμα, τὸ ὁποῖο, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, δὲν μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ οὔτε ὡς ἀμιγῶς χριστιανικὸ οὔτε ὡς νεοπλατωνικό³⁴. Ἐντούτοις, οὔτε προσλήψεις, ὅπως ἡ προκειμένη, ἐκφεύγουν τῶν ὀρίων ἰδεολογικῶν ἐκτιμήσεων, ἀφοῦ ἡ ἀνάδειξη τῆς χριστιανικότητος ἢ τοῦ νεοπλατωνισμοῦ τοῦ συγγραφέα τῶν κειμένων ἢ καὶ τῆς σύγκρασής τους δὲν πρέπει νὰ τίθεται ὡς ἐρμηνευτικὸς σκοπὸς τοῦ μελετητῆ, ὁ ὁποῖος, ἂν σκοπεύει νὰ ἐργαστεῖ σὲ βάθος, εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ἀναζητήσῃ πιὸ δόκιμες ἐρμηνευτικὲς βάσεις καὶ συνθετότερα κριτήρια στὸν πλοῦτο τῶν φιλοσοφικῶν-θεολογικῶν ἐννοιῶν καὶ τὸν ὄντολογικὸ ἄξονα τῆς σκέψης τοῦ Διονυσίου, ὁ

31. Βλ. ἰδ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ (1932), σ. 515: «γνώστης τῶν νεοπλατωνικῶν διδαγμάτων, ἐζήτησε νὰ συνδυάσῃ χριστιανικῶς διεσκευασμένης νεοπλατωνικᾶς θεωρίας καὶ χριστιανικὰ δόγματα εἰς ἐνιαῖον σύστημα χριστιανικῆς μυστικῆς, ἧς ἐγένετο πατήρ, ἐν ὀρθοδόξῳ πλαισίῳ» πρβλ. ΤΑΤΑΚΗΣ (2007), σ. 114.

32. Βλ. λ.χ. ΤΑΤΑΚΗΣ (2000), σ. 87: «ὁ ψευδο-Διονύσιος ἐκπονεῖ ἓνα χριστιανικὸ μυστικισμὸ θεμελιωμένο στὶς πλατωνικὲς θέσεις, φροντίζοντας νὰ τὶς συμβιβάζῃ μὲ τὸ χριστιανικὸ δόγμα».

33. Βλ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ (1949), σ. 692: «παρ' ὅλην τὴν πλησίαιν του πρὸς τὰς νεοπλατωνικὰς δοξασίας ὁ Διονύσιος γνωρίζει νὰ κρατῆται ἐντὸς τῶν δογμάτων τῆς χριστιανικῆς Ὀρθοδοξίας» [= (2008), σ. 665].

34. Βλ. *Προλεγόμενα εἰς τὴν ἐρώτησιν περὶ Θεοῦ* (διδακτορικὴ διατριβή, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν), ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2000 [1960], σ. 31: «ὁ Διονύσιος ἠθέλησε νὰ συγχωνεύσῃ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν εἰς μίαν ὑψηλοτέραν ἐνότητα, τελικῶς ὅμως κατεσκευάσεν ἐν μίγμῃ, τὸ ὁποῖον οὔτε ὡς ὀρθόδοξος χριστιανικὴ διδασκαλία μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ οὔτε ὡς ἀμιγῆς νεοπλατωνισμός».

όποιος φαίνεται να είναι σταθερά προσανατολισμένος στη λειτουργική όντολογία και την κοσμική διάσταση του ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος³⁵.

Μὲ ἄλλα λόγια, εἶναι οὐσιαστικὸ νὰ διερευνηθεῖ ὁ «ἐκκλησιασμός» τοῦ ἑλληνισμοῦ στὴ σκέψη τοῦ Διονυσίου, στίς φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς διαστάσεις του, μὲ κέντρο τὴ μυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, παρὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ κάποιου εἶδους μονομερῆς ἐστίαση σὲ ὅρους ἢ ἔννοιες πού ἦταν κοινὲς καὶ στὴν ὑστερὴ νεοπλατωνικὴ παράδοση, μὲ συχνά, ὅμως, διαφορετικὴ χρῆση³⁶. Θὰ ἦταν ἰδιαίτερα γόνιμη μία σκιαγράφηση τῆς προσωπικότητος τοῦ συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν μὲ ἀφαιρετικὸ τρόπο, ἔχοντας ὡς σημεῖο ἐκκίνησης τὰ ἴδια τὰ κείμενά του, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν καὶ τὴν πιὸ ἀντικειμενικὴ καὶ ἀψευδῆ μαρτυρία.

Ἐρμηνευτικὲς τάσεις στὴ γενιὰ τοῦ '60

Ἡ μετάβαση στὴ μεταπολεμικὴ περίοδο σηματοδότησε ραγδαῖες ἀλλαγὲς στὴ νεοελληνικὴ θεολογικὴ σκηνή. Ἐπαναλαμβάνοντας τὰ λόγια τοῦ Χρήστου Γιανναροῦ στὸ σημεῖο αὐτό, κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60, συνέβη μία ἱστορικὴ «θεολογικὴ μεταστροφή»³⁷. Μερικὰ ἀπὸ τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς περιόδου

35. Γιὰ μία ἀρχικὴ ἀναζήτηση βλ. GOLITZIN ALEXANDER, «The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?», *Mystics Quarterly*, 19:3 (1993), σσ. 98-114, ἰδ. σσ. 101, 110: «γιὰ τὸν Διονύσιο ἡ Εὐχαριστία εἶναι κομβικὴ μεταξὺ τῶν μυστηρίων, τὸ κέντρο γιὰ κάθε τί στὴ χριστιανικὴ ζωή... ἐὰν θὰ μπορούσε νὰ τοποθετηθεῖ ὁ μυστικισμὸς του σὲ κάποιο πλαίσιο, αὐτὸ θὰ ἦταν ἐντὸς τῆς λειτουργικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Στὸ σημεῖο αὐτό, ἀκόμη, ὁ Διονύσιος βρίσκεται πλήρως εὐθυγραμμισμένος μὲ τὴν εὐρύτερη χριστιανικὴ καὶ πατερικὴ γραμμὴ σκέψης... αὐτὸς ἀκριβῶς ἦταν ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο κατανοήθηκε ὁ Διονύσιος ἀπὸ τοὺς συγχρόνους καὶ μεταγενεστέρους τοῦ στὴ χριστιανικὴ Ἀνατολή». Γιὰ περισσότερα βλ. PALLIS (2013), σσ. 29-35, 151-152.

36. Δανεῖζομαι ἐδῶ τὸν εὐστοχο ὄρο «ἐκκλησιασμός» τοῦ ἑλληνισμοῦ πού χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Μάριο Μπέγχο στὸ: *Διόνυσος καὶ Διονύσιος: Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμὸς στὴ Συγκριτικὴ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα '2009 [2000] [Θρησκευολογία 25].

37. Βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ (1992), σ. 440. Βλ. τὴν πιὸ συστηματικὴ καὶ ἐμβριθῆ ἀνάλυση τῆς θεολογίας τοῦ '60 στὸ ΚΑΛΑΪΤΖΙΑ Η. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Θ. Ν.-ΑΜΠΑΤΖΙΑ Η. ἑπιμ., *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία: Ἡ «θεολογία τοῦ '60»*, πρακτικὰ συνεδρίου (Βόλος, 6-8 Μαΐου 2005), ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήνα 2009. Ὁ ἀναγνώστης θὰ πρέπει νὰ διαπεράσει μὲ ἀπροκατάληπτη κριτικὴ ματιὰ τίς εἰσηγήσεις καὶ νὰ διαλεχθεῖ ὁ ἴδιος μὲ σημεῖα πού θεωρεῖ ὅτι αὐτὴ διέλαθε τοῦ εἰσηγητῆ. Πρὸβλ. RUSSELL, σσ. 77-92, ἰδ. σσ. 79-90.

αυτής ήταν η έξοικειωση με την πατερική σκέψη της καθ' ἡμᾶς ἀνατολικῆς παραδόσης καὶ ἡ παράλληλη ἐμβάθυνση στὸν θεολογικὸ της πλοῦτο, ὁ προβληματισμὸς ἐπὶ τῶν πηγῶν καὶ ἡ γόνιμη συνέχιση καὶ προέκταση τῆς πρότασης αὐτῆς ὡς συστατικὸ ποῦ συγκροτεῖ ἰδιαίτερο πολιτισμὸ. Εἶναι λυπηρὸ ὅτι καὶ κατὰ τὴ νέα αὐτὴ φάση ἐξέλιξης τῆς νεοελληνικῆς θεολογικῆς σκέψης δὲν ἔλειψαν κάποιοι, οἱ ὁποῖοι συνέχιζαν νὰ ἐμφοροῦνται ἀπὸ σχολαστικὲς ἰδεολογικὲς ἀρχὲς καὶ σχήματα σκέψης, καθὼς καὶ ἀπὸ μία ἀνευδοίαστη ἐμπιστοσύνη πρὸς τὰ προαναφερθέντα εἰσαγόμενα ρεύματα τῆς φιλοσοφίας καὶ θεολογίας τοῦ '30³⁸.

Πιὸ συγκεκριμένα, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐνδιατριβὴν στὴν ἀρεοπαγιτικὴ θεολογία, ἀφετηρία συνιστᾷ, στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '60, ἡ συγκριτικὴ μελέτη τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ (1935-) γιὰ τὸν Heidegger καὶ τὸν Ἀρεοπαγιτή³⁹, ἡ ὁποία ἐμπλούτισε τὸν θεολογικὸ χῶρο μὲ νέες προοπτικὲς, προσφέροντας μία φιλοσοφικὴ ἐρμηνεία τοῦ corpus ἐντὸς ἐνὸς περσοναλιστικοῦ πλαισίου. Ἀναμφίβολα, ὡς πρὸς τὶς ἔννοιες τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἀποφατισμοῦ, στὴ σκέψη τοῦ Γιανναρᾶ εἶναι εὐδιάκριτο τὸ στίγμα τοῦ Vladimir Lossky (1903-1958), ἀπὸ τὸν ὁποῖον ἐμπνέεται καὶ λαμβάνει ἀφορμὲς, στὶς ὁποῖες προσδίδει θεολογικὲς προεκτάσεις⁴⁰. Στὸ ἴδιο πλαίσιο πρέπει νὰ ἐνταχθεῖ καὶ ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ του γιὰ τὴν ὄντολογία τοῦ προσώπου⁴¹, ἡ ὁποία εἰσήγαγε στὰ νεοελληνικά

38. Βλ. ὀ.π., σσ. 320-347. Μὲ μία δόση ὑπερβολῆς, ὁ Χρ. Γιανναρᾶς θὰ τονίσει ὅτι: «ὁ ἀνεπίγνωτος ἐκδυτικισμὸς εἶναι σίγουρα ὁ γενικὸς κανὼνας – οἱ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, μετὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60, ἀπλῶς τὸν βεβαιώνουν» (σ. 321).

39. Βλ. *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ ἀγνοσίας τοῦ Θεοῦ: Μὲ ἀναφορὰ στὶς ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές καὶ στὸν Martin Heidegger*, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα 1967. Τὸ 1988 κυκλοφόρησε σὲ ἀναθεωρημένη ἐκτενέστερη ἐκδοση. Σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα ἀπὸ τὴν πρώτη ἐκδοση τῆς ἐν λόγῳ μονογραφίας δημοσιεύθηκε καὶ ἡ ἐργασία τοῦ Σταύρου Πάνου (1939-) γιὰ τὴν ἀποφατικὴ θεογνωσία («Aporphatische Gotteserkenntnis», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 13:3 (1971), σσ. 280-314), ἡ ὁποία, ὡπωσδήποτε, δὲν εἶχε ἀντίστοιχο ἀντίκτυπο στὸν ἐλληνικὸ κόσμο τῆς διανόησης.

40. Γιὰ τὸν δεσμό του μὲ τοὺς Ρώσους θεολόγους τῆς διασπορᾶς τοῦ Παρισιοῦ βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Τὰ καθ' ἑαυτὸν*, ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα '2005 [1995], σσ. 87-94, ὅπου χαρακτηρίζει τὸν V. Lossky ὡς τὸν «σημαντικότερο συστηματικὸ θεολόγο τῆς διασπορᾶς» (σ. 88). Ὡς πρὸς τὰ δύο αὐτὰ ἔργα, ἡ φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ Χρ. Γιανναρᾶ φαίνεται νὰ ἔχει τὶς καταβολές της καὶ στὸ θρησκευτοφιλοσοφικὸ ἔργο μὲ ὑπαρξιακὸ βάθος τῶν Β. Τατάκη καὶ Ν. Νησιώτη, τοὺς ὁποῖους συνεχίζει δημιουργικά.

41. Βλ. *Τὸ ὄντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου*, Ἀθήνα 1970 (τὸ μόνο ἔργο του συγγραμμένο στὴν καθαρεύουσα). Ἡ παρούσα διατριβὴ εἶναι ἐνσωματωμένη στὸ ἔργο *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*ς (1976), στὸ ὁποῖο ἐκφράζεται ἡ πρόταση τοῦ συγγραφέα πρὸς συστηματικὰ καὶ διεξοδικὰ.

γράμματα τὶς ἔννοιες τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς σχεσιακῆς ὄντο-
λογίας τοῦ προσώπου σὲ μία συγκροτημένη σύνθεση καὶ φιλοσοφικὴ πρόταση.
Ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, πρέπει νὰ ἀναγνωριστῆ καὶ ἡ συμβολὴ του στὴ συνειδητο-
ποίηση τῆς σπουδαιότητος τῆς κεντρικῆς θέσης ποὺ καταλαμβάνει ἡ διάκριση
οὐσίας-ἐνεργειῶν στὴν ἴδια συνάφεια⁴², ἡ ὁποία δὲν εἶχε ἐλκύσει τὴν ἀπαραί-
τητη προσοχὴ τῆς προηγούμενης γενιᾶς θεολόγων (λ.χ. τῶν δογματολόγων
Χρήστου Ἀνδρούτσου καὶ Παναγιώτη Τρεμπέλα)⁴³.

Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ καινοτόμος αὐτὴ θεολογικὴ ἀπόπειρα, ἡ ὁποία
ἄσκησε ἔντονη ἐπίδραση σὲ ἀρκετοὺς διανοουμένους (συμπεριλαμβανομένου
τοῦ μητροπολίτη Περγάμου, Ἰωάννη Ζηζιούλα), δὲν εἰσέπραξε πάντοτε δίκαιη
κριτικὴ στὸν θεολογικὸ χῶρο καὶ κατηγορήθηκε εἴτε γιὰ ροπή πρὸς τὸν ἀγνω-
στικισμό καὶ τὴν ἀθεΐα⁴⁴, εἴτε γιὰ «ἀντιδυτικὴ» στάση⁴⁵. Ἡ αἰτία τῆς ἀμφισβή-
τησης θὰ πρέπει, κατὰ τὴν ἄποψή μου, νὰ ἀναζητηθεῖ στὸν ρόλο «ἀποδόμησης»
ποὺ διαδραμάτισε τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ πρὸς τὰ σύγχρονά του «νοητὰ εἰδῶλα»
τῆς ἐπικρατοῦσας ἐκκλησιαστικῆς καὶ παρα-ἐκκλησιαστικῆς ἰδεολογίας⁴⁶.

42. Βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ (1988), σσ. 103 κ. ἐξ.· πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «The distinction between essence and energies and its importance for theology», transl.: Peter Chamberas, *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 19:4 (1975), σσ. 232-245· WARE KALLISTOS, «God Hidden and Revealed: the Apathetic Way and the Essence-Energies Distinction», *Eastern Churches Review*, 7:2 (1975), σσ. 125-136.

43. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1992), σσ. 325 καὶ 338, ἀντίστοιχα.

44. Βλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1988), σσ. 9-10. Ἀκόμα καὶ σήμερον, πολλοὶ ἐρευνητές, συγχέοντας τὴ
λειτουργία τοῦ ἀποφατισμοῦ στὸ ἔργο τοῦ Χρ. Γιανναρά μὲ ἐκεῖνη στὸ ἔργο τοῦ Jean-Luc
Marion, περιπίπτουν σὲ ἐρμηνευτικὰ σφάλματα ταυτίζοντάς τις καὶ συνάγοντας μὴ συμβατοὺς
παραλληλισμούς.

45. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀφήνονται κατὰ μέρος οἱ, κατὰ καιροὺς, ἐκπεφρασμένες αἰχμές γιὰ
ἀντιδυτικὴ στάση, οἱ ὁποῖες ἤδη κάνουν τὴν πρώτη ἐμφάνισή τους μὲ τὰ κριτικὰ σχόλια στὰ δύο
σχετικὰ κείμενα τοῦ ἀειμνήστου Καθηγητῆ Νικολάου Μασοῦκα, «Γνώσις καὶ ἀγνωσία τοῦ Θε-
οῦ», *Κληρονομία*, 2:1 (1970), σσ. 53-87 καὶ «Περὶ τὴν ἔννοιαν τῆς ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ
Θεοῦ (ἐξ ἀφορμῆς τῆς μελέτης τοῦ Χ. Γιανναρά, *Ἡ θεολογία τῆς ἀπουσίας καὶ ἀγνωσίας τοῦ
Θεοῦ*)», *Κληρονομία*, 2:2 (1970), σσ. 409-421, καὶ συνεχίζονται ἀπὸ ἄλλους μέχρι σήμερον. Πρέ-
πει, ἐδῶ, νὰ διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑφίσταται τέτοιου εἶδους θέμα, εἰδικὰ ἀπὸ
τὴ στιγμὴ ποὺ γίνεταί ἀναφορὰ σὲ προσωπικότητες πνευματικὰ γαλουχημένες στὴ Δύση καὶ μὲ
συγκεκριμένη πρόταση πολιτισμοῦ γιὰ τὰ κοινωνικοπολιτικὰ πράγματα.

46. Ἀντιπροσωπευτικὸς εἶναι καὶ ὁ ὀρισμὸς τοῦ ἀποφατισμοῦ, ὁ ὁποῖος παρέχεται ἀπὸ τὸν
Χρ. Γιανναρά. Ὅπως ὑπογραμμίζει: «ὁ ἀποφατισμὸς εἶναι πρωταρχικὰ μία *στάση* ἀπέναντι στὴ
γνώση καὶ στὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης. Εἶναι ἄρνηση τῶν «νοητῶν εἰδῶλων», ἄρνηση τῶν ψυ-
χολογικῶν στηριγμάτων ἐγκεντρικῆς ἐξασφάλισης καὶ συναισθηματικῆς προστασίας ποὺ πα-
ρέχουν οἱ νοητικῆς βεβαιότητες» [(1988), σ. 11· πρβλ. ὅ.π., σ. 69].

Ἡ σπουδαιότερη συνεισφορὰ τοῦ βιβλίου αὐτοῦ πρέπει νὰ ἐντοπιστεῖ στὴν προβολὴ καὶ βαθιὰ κατανόηση τῆς κομβικῆς γιὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία ἔννοιας τοῦ ἀποφατισμοῦ, ἡ ὁποία, σὰν λυδία λίθος, διακρίνει ἀνάμεσα σὲ διαφορετικούς πολιτισμούς⁴⁷. Μόνο τυχαῖο δὲν εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἔννοια αὐτὴ ἀντιμετωπιζόταν μὲ ἐπιφύλαξη καὶ σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις μὲ πολεμικὴ διάθεση τὴν ἐποχὴ ἐκείνη (βλ. λ.χ. τὶς ἀντιδράσεις τῶν Καθηγητῶν Παναγιώτη Τρεμπέλα καὶ Κωνσταντίνου Μουρατίδη)⁴⁸. Καὶ ἀργότερα, ὅμως, ἐμφανίστηκαν ἐξίσου ἀδιάλλακτες ἀντιλήψεις –ἐκγονες τῶν προηγουμένων– σχετικὰ μὲ τὴ συγκεκριμένη θεμελιώδη θεολογικὴ ἀρχή, ὅπως λ.χ. αὐτὴ τοῦ ἀειμνήστου Καθηγητῆ Πατρολογίας Στυλιανοῦ Παπαδόπουλου (1935-2012)⁴⁹. Ἡ ἀποτίμησή της ἀπὸ τοὺς παραπάνω Καθηγητὲς ἄγγιξε τὰ ὅρια ἐνὸς ὑπερκαταφατικοῦ θετικισμοῦ, ὁ ὁποῖος δὲν ἄφηνε περιθώρια γιὰ μία διαλλακτικότερη θεολογικὴ ἐκτίμηση καὶ συνάντηση μὲ τὶς προκλήσεις τοῦ καιροῦ.

Μὲ τὴ βαθυστόχαστη ἀναμόχλευση τοῦ πλοῦτου τῶν κειμένων αὐτῶν ὁ Χρ. Γιανναρᾶς θὰ ἐστιάσει στὴν κεντρικὴ αὐτὴ ἔννοιά τους καὶ θὰ προσδώσει στὴ φιλοσοφικὴ του πρόταση θεολογικὴ εὐρύτητα καὶ διαλεκτικὴ διάσταση σὲ ὅλα τὰ πεδία, τὰ ὁποῖα κατὰ καιροὺς τὸν ἔχουν ἀπασχολήσει (λ.χ. μεταφυσικὴ,

47. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει στὸν πρόλογο τῆς δευτέρας ἔκδοσης ὁ Χρ. Γιανναρᾶς γιὰ τὴ διαφορὰ μεταξύ ἑλληνικῆς καὶ δυτικῆς κατανόησης τοῦ ἀποφατισμοῦ τῆς γνώσης, γράφει ὅτι αὐτὸς ἀποτελεῖ «τὸ κείμενο καὶ ἀφετηριακὸ θέμα πού κρίνει κάθε ἄλλη διαφορὰ τῶν δύο παραδόσεων ἢ πολιτισμῶν» (ὁ.π., σ. 9). Ὅστόσο, πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ τὸ μονοδιάστατο τῆς συγκεκριμένης διατύπωσης, ἀφοῦ ταυτίζει μία ὁλόκληρη πολιτισμικὴ παράδοση μὲ μία συγκεκριμένη ἔκφασή της.

48. Βλ. λ.χ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ (1992), σ. 319 σημ. 20.

49. Βλ. γιὰ παράδειγμα στὸ ἐγχειρίδιο *Πατρολογίας* του, ὅπου τονίζει ἐμφατικὰ ὅτι: «ὁ ἀποφατισμὸς εἶναι μέθοδος φιλοσοφικὴ, μὲ τὴν ὁποία ἐργάζεται ὁ φιλόσοφος πού θέτει τὸ πρόβλημα περὶ τοῦ Θεοῦ: τί τὸ ὄντως ὄν καὶ πῶς φθάνει κανεὶς εἰς αὐτό. Στὴ θεολογία τῶν Πατέρων δὲν ἔχομε ἀποφατικὴ μέθοδο. Ὁ ἀποφατισμὸς δὲν εἶναι τρόπος μέσῳ τοῦ ὁποίου ὁ πιστὸς φθάνει στὴ θεοπτία, στὴ γνώση τοῦ Θεοῦ... οἱ Πατέρες ὅμως δὲν ἔθεταν τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ, διότι τὸν εἶχαν. Ἀγωνιοῦσαν νὰ ζήσουν ἐντονώτερα τὸ Θεό, νὰ βρεθοῦν ἐν αὐτῷ· ἐπιθυμοῦσαν τὴν ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι τὴ νοησιαρχικὴ γνώση τοῦ Θεοῦ... οἱ Πατέρες προσβλέποντας στὴ θεία χάρις, ἢ μετοχὴ στὴν ὁποία σημαίνει τὴ θέωση, χρειάζονταν ἀπλῶς νὰ δηλώσουν ὅτι στὴ φύση του ὁ Θεὸς εἶναι ἀκατάληπτος· αἰσθάνονταν τὴν ἀνάγκη ἀπλῶς νὰ ἐκφράσουν μὲ ἀποφατικὴ ὀρολογία τὰ ταπεινόφρονα αἰσθήματά τους ἔναντι τοῦ ἀπείρου Θεοῦ. Ἔτσι μπορούμε ἴσως νὰ μιλάμε καταχρηστικὰ γιὰ διάθεση ἀποφατικὴ σὲ κάποιες στιγμὲς τῆς πατερικῆς θεολογίας, ἀλλὰ εἶναι τεράστιο σφάλμα νὰ χαρακτηρίσωμε τὴν πατερικὴ θεολογία ἀποφατικὴ, σὰν νὰ ἦταν τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ὁ ἀποφατισμὸς, ἢ ἀποφατικὴ μέθοδος» (τ. Α': *Εἰσαγωγή*, Β' καὶ Γ' Αἰῶνες, Ἀθήνα 1982 [1977], σσ. 156-157· δικές μου ὑπογραμμίσεις).

γνωσιολογία, φιλοσοφία της γλώσσας, φιλοσοφική ήθικη). Δεν θα ήταν υπερβολή να λεχθεί πως όλα τα θεολογικά και φιλοσοφικά έργα του Γιανναρά διαπνέονται από μία έντονη αποφατική διάθεση.

Την ίδια στιγμή ο κάποτε δάσκαλός του, Παναγιώτης Τρεμπέλας (1886-1977), με άνυποχώρητη στάση θεωρούσε πως ο Γιανναράς θα κατέληγε στον άγνωστικισμό και την άθεϊα (βλ. σημ. 44). Έπιλογικά, ο ίδιος σχολιάζει αναφορικά προς τέτοιου είδους θεολογικά έγχειρήματα στο σχετικό με τον αποφατισμό απολογητικό έργο του ότι:

«έτεροι δέ πάλιν και από φιλοσοφικών ενδιαφερόντων κινούμενοι και την άγνωσίαν του κεκολοβωμένου αποφατισμού ως άφετηρίαν των έλευθέρων σκέψεων και υποθέσεων αυτών έχοντες καταλήγουν εις συνοθηλεύματα υπαρξιακά ή έγελιανά μετ' άμαλγάματος τινός μυστικού και γνοφώδους και ταυτα προβάλλουσιν ως σύγχρονον αποφατισμόν»⁵⁰.

Η αδιάλλακτη και έν πολλοίς πολεμική στάση του Π. Τρεμπέλα δεν περιορίστηκε σέ αυτό τό επίπεδο μόνο, αλλά ένέπεσε στην παγίδα της παρανόησης και του ίδιου του άγνωστου συγγραφέα των άρεοπαγιτικών έργων. Μεταξύ άλλων, διερευνώνται με καχυποψία οί προθέσεις του συγγραφέα λόγω της άνωνυμίας του⁵¹, ένω τό δεδομένο αυτό άξιολογείται και ως παράγοντας που έδρασε αποπροσανατολιστικά στον μεταγενέστερο παραλήπτη και σχολιαστή του corpus άγιο Μάξιμο τον Όμολογητή, ό όποιος τό «άποκάθαρε» σέ ικανό βαθμό από άσαφείς διατυπώσεις⁵². Σύμφωνα με τον Π. Τρεμπέλα, ό συγγραφέ-

50. *Μυστικισμός – Αποφατισμός – Καταφατική Θεολογία*, τχ. Α' -Β', έκδ. Άδελφότης θεολόγων «Ό Σωτήρ», Άθήναι 1980-1981 [1974-1975]: τχ. Β', σσ. 83-84. Για τό δίτευχο αυτό δημοσίευμα βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ (1992), σσ. 341-348. Πρβλ. και τον επικείμενο τόμο με τά πρακτικά του συνεδρίου της Άκαδημίας Θεολογικών Σπουδών του Βόλου (Άθήνα, 19 Μαρτίου 2011· βλ. ιδ. τίς είσηγήσεις των Παντελή Καλαϊτζίδη, π. Δημητρίου Μπαθρέλλου και Γεωργίου Βλαντή).

51. Βλ. ό.π., σ. 36: «δέν είναι δυνατόν [ό ψευδό-Διονύσιος] να καταριθμηθή εις τους άγίους πατέρας, οίτινες πάντες υπήρξαν όνομαστοί και πεφημισμένοι μεταξύ του χριστιανικού πληρώματος».

52. Βλ. ό.π.: «ό υπό ψευδωνυμίαν κρυπτόμενος συγγραφέας των άρεοπαγιτικών έπεξήτησε και έν σοβαρώ μέτρω έπέτυχε να ύφαρπάση και σφετερισθή κύρος άποστολικού πατρός έπιβληθείς διά της πλαστοπροσωπείας προκαταβολικώς έπί πατέρων Όρθοδόξου όμολογίας ύπερ αυτής άγωνισαμένων και άθλησάντων, οίος μεταξύ άλλων παλαιότερος και προτεύων Μάξιμος ό Όμολογητής. Άκριβώς δέ, διότι ή μεγάλη αυτή της Όρθοδόξου καθολικής Έκκλησίας προσωπικότης, ή και ως άγία τιμωμένη έν τε τη Άνατολή και τη Δύσει, παρεπλανήθη υπό της πλαστογραφίας ταύτης, έκλαμβάνουσα τά άρεοπαγιτικά ως γνήσιον έργον του Διονυσίου του εις τό

ας δὲν συνεισέφερε τίποτα νέο στὴν προγενέστερη ἀποφατικὴ θεολογία τῶν Πατέρων μὲ τὸν κατάλληλα προσαρμοσμένο στὸν Χριστιανισμό νεοπλατωνισμό του⁵³. Μάλιστα, ἀποδίδει τὴ θεοκεντρικότητα τῆς σκέψης τοῦ συγγραφέα στὴν ὑποτιθέμενη κλίση του πρὸς τὸν μονοφυσισισμό⁵⁴.

Ἀναφορικὰ πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ἀποφατισμοῦ, στὴν ἴδια γραμμὴ κινοῦνται καὶ οἱ θέσεις τοῦ Στ. Παπαδόπουλου στὸ μελέτημά του γιὰ τὴ σχέση θεολογίας καὶ γλώσσας⁵⁵, ὅπου συναντᾷ ὁ ἀναγνώστης μίαν ἐνδεχομένως εἰσέτι δορυμύτερη ἀντιμετώπιση τοῦ ἀποφατισμοῦ, μὲ τὴν ἐκτίμησή του ὡς μίας «μεθόδου» τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐθνικῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ παράδοση⁵⁶. Μάλιστα, τὸν ταυτίζει μὲ τὴ σχολαστικὴ *via negativa*⁵⁷, ἐνῶ προβαίνει σὲ μίαν προβληματικὴ διάκριση μεταξὺ φιλοσοφικῆς ἀποφατικῆς «τεχνολογίας» καὶ πατερικῆς ἐμπειρικῆς ἐμβίωσης τῆς θεολογίας τῆς ἀποκάλυψης⁵⁸. Ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Παπαδόπουλου δὲν θὰ διαφύγει καὶ τὸ κλασικὸ

κήρυγμα τοῦ θείου Παύλου πιστεύσαντος καὶ ἐπιστραφέντος καὶ μετ' εὐλαβείας σχολιάσασα καὶ ἀποκαθάρασα αὐτὰ ἐν μέτρῳ ἱκανῶ κακοήχων διατυπώσεων, ὀφείλεται τὸ ὅτι ταῦτα δὲν ἐξεβλήθησαν ἐκ τῆς περιοχῆς τῆς Ὁρθοδόξου γραμματείας ἅμα τῇ ἐμφανίσει των (δικές μου ὑπογραμμίσεις). Ἴσως στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ ἔχει ὑπόψη του καὶ τὴν ἀντίστοιχη ἀντίληψη τοῦ Β. Στεφανίδη [πρὸβλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ (1959), σ. 333].

53. Βλ. ὁ.π., σ. 119: «τὸ μόνον δὲ ὅπερ θὰ ἠδύνατο νὰ θεωρηθῆ ὡς πλεονάζουσα τοῦ Ψευδοδιονυσίου συμβολή, εἶναι ἡ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς προϋπαρχούσης συμφωνίας τῶν Πατέρων συμμόρφωσις καὶ ὑπὸ ὀμυχλῶδες ἔνδυμα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ προσηρμοσμένον εἰς τὰ μέτρα τοῦ Χριστιανισμοῦ ἐμφάνισις τοῦ ἀποφατισμοῦ ἐν τῇ πράξει» (δικές μου ὑπογραμμίσεις).

54. Βλ. ὁ.π., σ. 71: «ἡ θεοκεντρικότης τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ὀφείλεται εἰς τὸ ὅτι ὁ ἐν τῷ νεοπλατωνισμῷ μαθητεύσας παλαιότερον συγγραφεὺς αὐτῶν καὶ ἀπὸ τούτου ἐκκλυσθεὶς εἰς τὸν Χριστιανισμόν προσέκλινεν ἐμφανῶς εἰς τὸν μονοφυσισισμόν» (δικές μου ὑπογραμμίσεις). Εἶναι ἀρεκτὰ πιθανὸ ὁ Π. Τρεμπέλας νὰ ἔχει ὑπόψη του τὰ σχόλια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἱστορικοῦ Β. Στεφανίδη, ὁ ὁποῖος συνδέει ἄρρηκτα μυστικισμό καὶ μονοφυσισισμό [ΣΤΕΦΑΝΙΔΗΣ (1959), σσ. 220, 471].

55. *Θεολογία καὶ Γλῶσσα: Ἐμπειρικὴ θεολογία – Συμβατικὴ γλῶσσα*, βελτιωμένη ἔκδοσις, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2002 [1988]. Βλ. ἰδ. τὸ κεφάλαιο μὲ τίτλο «Γιατί δὲν εἶναι ἡ θεολογία ἀποφατικὴ» (σσ. 133-148). Πρὸβλ. σημ. 49. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι πρὸς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του μετρίασε κάπως τὶς προηγούμενες ἀντιλήψεις του, χωρὶς, ὡστόσο, ἡ νέα τοποθέτησις νὰ συνοδευτεῖ ἀπὸ κάποια ἀνάλογη δημοσίευσσις, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο καθιστᾷ δυσχερῆ τὴν πιστοποίησίν τῆς.

56. Βλ. ὁ.π.

57. Βλ. λ.χ. ὁ.π., σ. 136: «ἡ ἀποφατικὴ μέθοδος οὔτε θέλει οὔτε μπορεῖ νὰ μιλήσει γιὰ τὴν κοινῶνία ἢ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ἀφοῦ μόνον ἀπαριθμεῖ ὅσα δὲν εἶναι ἡ ἀλήθεια... ἡ θεολογία ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας, ἐνῶ ἡ ἀποφατικὴ μέθοδος ἀγνοεῖ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀλήθειας (ἢ ὡς μέθοδος δὲν τὴν ἐπιδιώκει)».

58. Βλ. ὁ.π., σσ. 136 κ. ἐξ., 140 κ. ἐξ. Ὡς πρὸς τὸ στοιχεῖο αὐτὸ, οἱ ἀπόψεις τοῦ Στ. Παπα-

ἔργο τοῦ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944)⁵⁹, ἐνῶ θὰ ἐκφράσει καὶ τὴ διαφωνία πρὸς ὄσους ὀρθοδόξους θεολόγους ἐπαναλαμβάνουν τὴν ὑπερβολικὴ ἔμφαση τοῦ V. Lossky στὸν ἀποφατισμό⁶⁰. Ἀκολουθώντας πιστὰ τὶς παραπάνω ἀρχές στὴ συλλογιστικὴ του πορεία δὲν θὰ ἀποφύγει μονομέρειες, ἢ ἔκθεση καὶ συζήτηση τῶν ὁποίων ἀπαιτεῖ ξεχωριστὴ πραγμάτευση πού δὲν δύναται νὰ περιληφθεῖ στὸ πλαίσιο τοῦ παρόντος ἄρθρου.

Πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ἐδῶ ὅτι ἀνάμεσα στοὺς φιλοσόφους εἶχε ἤδη παρουσιαστῆ ἔνδιαφέρον γιὰ ἀντίστοιχα θέματα ἀπὸ ὄντολογικὴ καὶ γνωσιολογικὴ προοπτικὴ. Τέτοια δείγματα λ.χ. ἀποτελοῦν ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Σπ. Κυριαζόπουλου⁶¹ καὶ οἱ σχετικὲς μὲ τὴ θεωρία τῆς γνώσεως ἀντιλήψεις τοῦ φιλοσόφου καὶ θεολόγου Εὐαγγέλου Παπανούτσου (1900-1982)⁶². Παρότι τὸ ἔδαφος στοὺς κύκλους τῶν ἀκαδημαϊκῶν θεολόγων δὲν ἦταν ἰδιαίτερα πρόσφορο γιὰ ἀνάλογες θρησκευοφιλοσοφικὲς ἀναζητήσεις, ὑπῆρξαν καὶ ἐξαιρέσεις στὸν κανόνα, ὅπως οἱ Καθηγητὲς Νικόλαος Νησιώτης (1924-1986)⁶³ καὶ Κωνσταντῖνος Παπαπέτρο (1936-2007)⁶⁴.

δόπουλου φαίνεται νὰ ὁμοιάζουν πρὸς τὴν ἀνάλογη στάση τῆς ὕστερης φάσης τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη.

59. Βλ. ὅ.π., σ. 135. Λέγει χαρακτηριστικὰ γιὰ τὴ γνωστὴ φράση τοῦ V. Lossky, ὅτι δηλαδὴ «κάθε ἀληθινὴ θεολογία εἶναι κατὰ βάθος μία ἀποφατικὴ θεολογία», πῶς «συνιστᾶ τὴν πιὸ ἀθεολόγητη φράση του» (ὅ.π.).

60. Βλ. ὅ.π., σσ. 143-144.

61. Βλ. σημ. 34.

62. Βλ., κυρίως, «Εἰσαγωγή εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῆς θρησκείας», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, 25 (1926), σσ. 285-398, 26 (1927), σσ. 41-65 [ἀνεπίσημη διδακτορικὴ διατριβὴ στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν]: *Ὁ Κόσμος τοῦ Πνεύματος*, τ. Γ': *Γνωσιολογία*, ἐκδ. Νόηση, Ἀθῆνα 42002 [1954] [*Φιλοσοφία*], σσ. 435-486. Γιὰ ἐμπειριστατωμένη ἀνάλυση βλ. ΠΑΛΛΗΣ (2012).

63. Βλ. *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν: Τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δυνατότης γνώσεως αὐτοῦ* (διατριβὴ ἐπὶ ὕφηγεσιν, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν), ἐκδ. Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθῆνα 31984 [1965]: *Φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ φιλοσοφικὴ θεολογία: Σκέψεις ἐπὶ τοῦ προβλήματος τῆς θέσεως τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ συστηματικῇ θεολογίᾳ*, ἐκδ. Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθῆνα 31984 [1965].

64. Βλ. *Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώσις αὐτοῦ κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυριλλίου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον* (διδακτορικὴ διατριβὴ, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν), Ἀθῆνα 1969· *Ἡ οὐσία τῆς θεολογίας: Συστηματικὴ μελέτη ἐπὶ ἐνὸς πατερικοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἔργου* (διατριβὴ ἐπὶ ὕφηγεσιν, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν), Ἀθῆνα χ.χ.: *Ἡ ὀρθόδοξος ἀπολογητικὴ εἰς τὴν ἐποχὴ μας, παράρτημα: Ἡ σχέσις δογματικῆς καὶ ἀπολογητικῆς ἐξ ἐπόψεως τῆς ἐγκυκλοπαιδείας τῆς θεολογίας*, Ἀθῆνα

Ίδιαίτερης σπουδαιότητας είναι και η διάκριση μεταξύ φιλοσοφικοῦ και θεολογικοῦ ἀποφατισμοῦ, τὴν ὁποία προέβαλε ὁ μακαριστὸς Καθηγητὴς Νικόλαος Μαρτσούκας (1934-2006), γιὰ νὰ καταδείξει τὴ σπουδαιότητα τοῦ ἀποφατισμοῦ γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θεολογία, ἐπανασυνδέοντας τὸν ἀποφατισμὸ τοῦ Διονυσίου μὲ τὸ περιβάλλον ἔμπνευσής του, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ πράξι καὶ ἐμπειρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος⁶⁵. Ὁ ἴδιος διαχωρισμὸς ἀπὸ ἄλλη ἔποψη ἀποτελεῖ διορθωτικὴ ἐνέργεια καὶ κριτικὴ στάση ἀπέναντι σὲ ἀκράειες θεολογικὲς ἀπόψεις περὶ ἀποφατικῆς μεθόδου. Δίχως ἀμφιβολία, ἡ θεώρηση αὐτὴ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας σὲ σχέση μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγτικῶν ἔργων ἀπὸ τὸν Ν. Μαρτσούκα θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἡ πιὸ ἰσορροπημένη ἀπὸ τὶς ἕως τώρα ἀναφερθεῖσες.

Στὸν ἴδιο θεολόγο πρέπει νὰ πιστωθεῖ καὶ ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ὄντολογικῆς λειτουργικῆς ἀνάγνωσης τῶν κειμένων στὸν νεοελληνικὸ θεολογικὸ χῶρο, τὴν ὁποία ἀναμφισβήτητα ἐμπνεύστηκε ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη ρηξικέλευθη ἰδέα τοῦ π. Georges Florovsky (1893-1979)⁶⁶. Ὁ ἴδιος δείχνει ἀπόλυτα πεπεισμένος ἀπὸ τὸ βαθυνούστατο καὶ ἐπιτυχὲς θεολογικὸ ἐγχείρημα τοῦ Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη, ὄντας ταυτόχρονα ἀνένδοτος –σχεδὸν σὲ κάθε βιβλίό του, ὅπου πραγματοποιεῖ ἀντίστοιχη ἀναφορὰ– ὡς πρὸς τὴ χρῆση τοῦ ἀρνητικὰ φορτισμένου

χ.χ.: Πίστη καὶ γνώση, Ἀθήνα 1987 [ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν 27^ο τόμο «Ἐπίσημοι λόγοι» περιόδου ἀπὸ 1.9.1982 ἕως 18.5.1983 (πρυτανεῖα Σπ. Μουλόπουλου)].

65. Βλ., κυρίως, Κόσμος, Ἄνθρωπος, Κοινωνία κατὰ τὸν Ἅγιο Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1980· Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία, τ. Α' -Δ', ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1985-1999 [Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 2· 3· 34· 38] «Ἐπίμετρο», ΤΑΤΑΚΗ Β. Ν., Ἡ Ἑλληνικὴ Πατερικὴ καὶ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2000 [Γέφυρες], σσ. 153-188· Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας: Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς-Βυζαντινῆς-Δυτικοευρωπαϊκῆς: Μὲ σύντομη εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2002 [Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 47]· «Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων (Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας PG 3, 556B-C)», Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 69:714 (1986), σσ. 474-489 (= Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καὶ ἄλλα μελετήματα, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992 [Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 24], σσ. 11-37).

66. FLOROVSKY GEORGES, *Collected Works*, Vol. 10: *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, gen. ed.: Richard S. Haugh, transl.: Raymond Miller, Anne-Marie Döllinger-Labriolle, and Helmut Wilhelm Schmiedel, Buchvertriebsanstalt, Vaduz, Liechtenstein, 1987, σσ. 204-229 (= *Οἱ βυζαντινοὶ ἀσκητικοὶ καὶ πνευματικοὶ Πατέρες*, μτφρ.: Παναγιώτου Κ. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2006 [1992] [Ἔργα 8], σσ. 339-376)· πρβλ. GOLITZIN ALEXANDER, «A Contemplative and a Liturgist»: Father Georges Florovsky on *Corpus Dionysiacum*, *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 43:2 (1999), σσ. 131-161.

προθέματος «ψευδο-», την οποία και διαορήδην απορρίπτει. Στην ίδια κατεύθυνση κινήθηκαν και οι λειτουργικές αναγνώσεις του επισκόπου Alexander Golitzin και του π. Andrew Louth. Η αντίστοιχη πρόσληψη του σπουδαίου λουθηρανού μελετητή του Διονυσίου, Paul Rorem, ή όποια πρέπει να συγκαταριθμηθεί στις παραπάνω, είναι διαφορετική ως προς τις έρμηνευτικές προϋποθέσεις της⁶⁷. Η σπουδαιότητα της έρμηνευτικής πρότασης των θεολόγων αυτών συνετέλεσε άποφασιστικά στην περαιτέρω πρωτοποριακή αναδίφηση στον ύπαρξιακό άξονα της σκέψης του συγγραφέα, άφοϋ δέν πραγματοποιείται μία λειτουργική προσέγγιση ιστορικοφιλολογικών προδιαγραφών, παρόμοια με αυτές που κατά καιρούς έπιχειροϋν έρμηνευτές στον ορθόδοξο χώρο⁶⁸.

Με τη θεολογική όπτική γωνία του ό Ν. Ματσούκας έπαναφέρει τó corpus σέ ένα εύχαριστιακό-έκκλησιαστικό επίπεδο κατανόησης και έρμηνείας⁶⁹, θεμελιώνοντάς το σέ μία άκλόνητη έρμηνευτική βάση, καθώς τó συνδέει με την προγενέστερη και μεταγενέστερη έκκλησιαστική θεολογία των Πατέρων⁷⁰. Δέν

67. Για όλες αυτές τις λειτουργικές προσλήψεις του corpus βλ. PALLIS (2013), σσ. 28-38.

68. Βλ. λ.χ. BEBIS GEORGE S., «“The Ecclesiastical Hierarchy” of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation», *Greek Orthodox Theological Review*, 19:2 (1974), σσ. 159-175· HIEROMONK AUXENTIOS-THORNTON JAMES, «Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy: A Comparative Treatment», *Greek Orthodox Theological Review*, 32:3 (1987), σσ. 285-308, ίδ. σσ. 285-296. Προβλ., έπίσης, τις άποκλειστικά ιστορικές και φιλολογικές παρατηρήσεις στο λειτουργικό έγχειρίδιο του π. Γεωργίου Μεταλληνού με τίτλο *Η θεολογική μαρτυρία της έκκλησιαστικής λατρείας*, έκδ. Άρμός, Άθήνα 1996 [1995] και την πρόσφατη διδακτορική διατριβή του Kosta Simić, *Λειτουργική έρμηνευτική κατά τά άρεοπαγτικά συγγράμματα* (Έθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Άθηνών), Άθήνα 2012.

69. Για μία σύνοψη όλων των θεολογικών λειτουργικών προσλήψεων του corpus στον ακαδημαϊκό χώρο βλ. PALLIS (2013), σσ. 35-40. Είναι άξιοσημείωτο ότι, προ και μετά της παρουσίας του Ν. Ματσούκα, ή νεοελληνική θεολογία, όταν έπέλεξε να έρμηνεύσει λειτουργικά τά κείμενα, περιορίστηκε σέ ιστορικές παρατηρήσεις και σχόλια.

70. Με βρίσκει σύμφωνο ή θεώρηση του Καθηγητή Ν. Ματσούκα, ώστόσο, ή συγκριτική μελέτη των κειμένων, ως προς τη λειτουργική τους θεολογία, μεταξύ της συριακής χριστιανικής και της παγανιστικής-νεοπλατωνικής παράδοσης, οι όποιες προηγήθηκαν, θά απέδιδε περισσότερο καρπούς για μία άκριβέστερη έκτίμηση. Τό ότι παγανιστές φιλόσοφοι, όπως λ.χ. ό Ίάμβλιχος, πρέπει να είχαν κοινή καταγωγή με τόν Διονύσιο, δηλαδή τη Συρία, πρέπει έκ των πραγμάτων να άπασχολεί κάθε εύσυνειδητο έρευνητή αυτής της πτυχής του corpus. Παλαιότερες μελέτες στον διεθνή χώρο, οι όποιες έπιχείρησαν να αναδείξουν τη σχέση με την «έλληνική» παράδοση, ως προς τη θεουργία του Ίαμβλίχου και τη θεολογία των άρεοπαγιτικών, παρά τó έλκυστικό περιεχόμενό τους, είχαν περιθωριακές θέσεις στην προσπάθειά τους να δικαιολογήσουν ουσιαστική συγγένεια (βλ. κυρίως τις μελέτες του Gregory Shaw). Φυσικά άκολούθησαν και άλλοι, οι όποιοι έπιχείρησαν να αναδείξουν ουσιαστική σχέση με τόν Πρόκλο στο ίδιο θέ-

άποτελεῖ σύμπτωση ἐν προκειμένῳ ὅτι ἡ λειτουργικὴ ὄντολογία τοῦ ἁγίου Μαξιμίου τοῦ Ὁμολογητῆ ἀφορμᾶται ἀπὸ τὴν ἀρεοπαγιτικὴ μυστηριακὴ ἐκκλησιολογία ἢ ἀκόμη ὅτι ἡ μυσταγωγικὴ θεολογία τοῦ Διονυσίου ἔχει στενοὺς δεσμοὺς μὲ αὐτὴ τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου, ἢ ὅποια προηγήθηκε⁷¹.

Συνοψίζοντας τὴ λειτουργικὴ ἀνάγνωση καὶ ἐπεξηγώντας τὴ μὲ δικά μου σχόλια, τὸ γεγονός ὅτι ἐπῆλθε μία σταδιακὴ σταθεροποίηση τῆς λειτουργικῆς ζωῆς μέχρι τὸν 5ο αἰῶνα, ἀδιαμφισβήτητα, λειτούργησε ὡς ἀφεταιριακὴ προϋπόθεση γιὰ τὸν ἄγνωστο συγγραφέα τοῦ corpus. Μία τέτοια πρόσληψη ἐνισχύεται, ἐπίσης, ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ Εὐχαριστία πρέπει νὰ συνήρασε τὸν δεινὸ αὐτὸν πάλαι μαθητὴ τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου καί, πολὺ πιθανῶς, μετέπειτα στραφέντα στὸν Χριστιανισμό (χωρὶς νὰ ἀποκλείεται καὶ ἡ ἀνάστροφη πορεία), γιὰ νὰ δομήσει τὴν «ἱερουργικὴ» ὄντολογία του στὴ βάση τοῦ εὐχαριστιακοῦ γεγονότος στὶς συμπαντικὲς του διαστάσεις. Περιγράφοντας καὶ αὐτοεξηγώντας τὴν ἐμπειρία του, λοιπόν, ὁ Διονύσιος μᾶς κληροδότησε τὴν πρώτη ὄντολογικὴ πρόσληψη τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος καὶ συστηματοποίηση τῆς λειτουργικῆς ζωῆς κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο, τὴν ὅποια, ὁμως, ἐντάσσει μὲ ὀλιστικὸ τρόπο στὸ μυστήριό τῆς πίστεως καὶ δὲν προβαίνει σὲ σχολαστικὲς διχοτομήσεις καὶ κατηγοριοποιήσεις. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ μὲ τὴ «συμβολικὴ ἱερουργία», ἢ ὅποια ἀναπτύσσεται στὰ συγγράμματα αὐτὰ καὶ ὀφείλεται στὰ χαρακτηριστικὰ στοιχεῖα, τὰ ὅποια προσέλαβε ἡ λειτουργικὴ ζωὴ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη καὶ τὴν ἀνάγκη θεμελίωσής τους⁷².

μα, χωρὶς ὁμως νὰ διαφύγουν τὶς ὑπερβολές (λ.χ. ὁ Dylan Burns). Πάντως, τὸ γεγονός ὅτι ὑπῆρχαν φιλόσοφοι μὲ ροπὴ πρὸς τὴν «ἱερατικὴ» τέχνη, ὅπως οἱ Ἰάμβλιχος, Συριανὸς καὶ Πρόκλος, κατὰ τὴ γνωστὴ φράση τοῦ Δαμασκίου, μόνο ἀσυγκίνητο δὲν πρέπει νὰ ἀφήνει κάθε εὐσυνείδητο μελετητὴ τοῦ Διονυσίου.

71. Βλ. PALLIS (2013). Εἶναι, πράγματι, πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἡ κατανόηση τῆς μυστικῆς θεολογίας τοῦ Διονυσίου ὡς μυσταγωγικῆς καὶ ἡ παραβολὴ τῆς μὲ τὴν εὐχαριστιολογία τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου, στὴν ὅποια προβαίνει ὁ A. Golitzin.

72. Γιὰ διεξοδικὴ μελέτη τῆς ἀρεοπαγιτικῆς «συμβολικῆς ἱερουργίας» καὶ σημειωτικῆς βλ. ὀ.π., ἰδ. σσ. 22-23, 30-31, 37-38, 96-104, 106-113, 148-149, 154-156. Ἡ συμβολικὴ θεολογία τοῦ Ἀρεοπαγιτῆ καὶ ἡ γνωσιολογία ποὺ διαμορφώνεται ἀπὸ τὴ διάκριση ὄρατου-ὕλικου καὶ ἀόρατου-ἀϋλου στὰ ἔργα του, παράλληλα μὲ τὴν ὄντολογικὴ ὑπέρβασή τῆς σὲ χριστολογικὸ ἐπίπεδο καὶ τὴ θετικὴ ἀποτίμηση τῆς ὕλης, θὰ ἀποτελέσει τὴν βάση γιὰ τὴν ἐντάξη καὶ ἀνάπτυξή τῆς στὴ σκέψη τοῦ Μαξιμίου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ σὲ λειτουργικὸ καὶ εἰκονολογικὸ ἐπίπεδο, ἀντίστοιχα. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο εἰσήχθη στὴ βυζαντινὴ σκέψη ἓνα νέο εἶδος γνωσιολογικῆς θεωρίας.

Ὁ διαπρεπὴς ἐκκλησιολόγος μητροπολίτης Περγάμου, Ἰωάννης Ζηζιούλας (1931-), δὲν φαίνεται μᾶλλον νὰ ἀποδίδει τὴν ἀπαραίτητη προσοχὴ στὰ ἀρεοπαγιτικά, ἂν καὶ θὰ μπορούσε νὰ εἰπωθεῖ γενικὰ πὼς τὰ ἔχει «σπουδάσει» ὅσο λίγοι, ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους μελετητὲς τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ διεθνῶς⁷³. Ἐνδεχομένως, ἡ στάση αὐτὴ ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι εἶναι, συνήθως, ἀρκετὰ ἐπιφυλακτικὸς –καὶ δικαιολογημένα– ἀπέναντι στὸν χριστιανικὸ «μυστικισμό», λόγῳ τοῦ ὑπολανθάνοντος κινδύνου τοῦ πλατωνισμοῦ.

Δὲν παύει, ὡστόσο, ὅσον ἀφορᾷ τὸν συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν, νὰ προξενεῖ ἀπορία ἢ μὴ ἐστίαση στὴν πτυχή αὐτὴ τοῦ *corpus* μὲ συστηματικὸ τρόπο, καθότι ἕως τώρα συνηθίζοταν ἡ ἀνάγνωση τοῦ Μαξίμου ὑπὸ τὸ ἀρεοπαγιτικὸ πρῶσμα, ἐνῶ, τώρα, θὰ ἦταν ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἔρευνα νὰ διαβαστεῖ ὁ Διονύσιος μὲ ἐξηγητικὴ βάση τὸν Μάξιμο, ὡς φορέας μίας κοινῆς παράδοσης θεολογίας, στὴν ὁποία προτάσσεται ἡ ἐμπειρικὴ προσοικειώση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος καὶ ἀναπτύσσονται οἱ ὄντολογικὲς του διαστάσεις θεολογικά. Στὴν εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Μαξίμου συναντᾶται ὁ καρπὸς τοῦ σπόρου ποὺ ἐμφύτευσε στὸ ἔδαφος τῆς πατερικῆς θεολογίας τῆς Ἀνατολῆς ὁ Διονύσιος καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἀπαραίτητο νὰ διονυχιστοῦν οἱ καταβολὲς αὐτῆς τῆς ἔξοχης ἐκκλησιολογικῆς δημιουργίας μὲ συγκριτικὸ τρόπο.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι, ἐπίσης, τόσο ἡ πατρολογικὴ ἱστορικοκριτικὴ παρουσίαση τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ Παναγιώτη Χρήστου

73. Ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας στὶς μελέτες του, στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται στὸν Ἀρεοπαγίτη, ἔστω καὶ σποραδικὰ, δὲν ἀναπτύσσει οὐσιαστικὲς πτυχὲς τοῦ ἔργου τοῦ τελευταίου καί, ὅταν τὸ κάνει αὐτό, δὲν φαίνεται νὰ ἀποδίδει κεντρικὸ ρόλο σὲ βασικὲς ἀρχὲς τῶν κειμένων, ὅπως ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογικὴ θεολογία, τὴν ὁποία δομεῖ ὁ Ἀρεοπαγίτης. Ὡστόσο, καὶ πάλι δὲν θὰ πρέπει νὰ εἴμαστε ἀπόλυτοι ἀφοῦ στὸ ἔργο *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed.: Paul McPartlan, fwd.: Archbishop Rowan Williams, T. & T. Clark, London-New York, NY, 2006, σσ. 148-149 πραγματοποιεῖ μίαν νύξιν σὲ αὐτὴ τὴν πλευρὰ τῶν ἀρεοπαγιτικῶν, χωρὶς ὡστόσο νὰ τὴν ἀναπτύσσει καὶ συνολικὰ στὸ ἔργο του. Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ ἐκφραστοῦν ἰδιαίτερες εὐχαριστίες στὸν Δρα κ. Σταῦρο Γιαγκάζογλου γιὰ τὴν ὑπόδειξη ὅτι ὁ Ἰ. Ζηζιούλας τόνιζε στὶς προφορικὲς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις του ὅτι ὁ Διονύσιος ἦταν ἓνας εὐχαριστιακός-μυστηριοκεντρικὸς θεολόγος μὲ συναφειακὴ γλῶσσα καὶ ὀρολογία. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἐπομένως, θὰ μπορούσαν νὰ ἀναζητηθοῦν οἱ καταβολὲς μίας τέτοιας κατανόησης στὸν μέντορα τοῦ μητροπολίτη Περγάμου, π. Georges Florovsky, ὁ ὁποῖος πρωτοεισηγήθηκε τὴ «μυσταγωγικὴ» ἐξήγηση τῆς μυστικῆς θεολογίας τοῦ Ἀρεοπαγίτη μὲ συστηματικὸ τρόπο σὲ διεθνὲς ἐπίπεδο. Παρόλ' αὐτά, πρέπει νὰ ὑπογραμμιστεῖ ἐδῶ πὼς στὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἰ. Ζηζιούλα ἀπουσιάζει ἡ συστηματικὴ ἐστίαση στὴ σκέψη τοῦ Διονυσίου.

(1917-1996)⁷⁴, όσο και η ανάγνωση τῶν κειμένων ένταγμένη σέ ένα παλαμικό πλαίσιο από τόν π. Ἰωάννη Ρωμανίδη (1927-2001)⁷⁵. Ὁ μὲν Π. Χρήστου μᾶς χάρισε μία πρώτη γνωριμία μὲ τὸ έννοιολογικὸ περιεχόμενον τοῦ ἀποφατισμοῦ καὶ τῆς σχετικῆς μὲ τὰ κείμενα αὐτὰ προβληματικῆς, ὁ δὲ π. Ἰ. Ρωμανίδης ἀντέταξε μία διαφορετικὴ προσέγγιση τοῦ παλαμισμού, διορθώνοντας τὴ γνωστὴ ἐρμηνεία τοῦ π. John Meyendorff (1926-1992), ποὺ μιλοῦσε γιὰ «χριστολογικὴ διόρθωση» τοῦ νεοπλατωνικοῦ συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν ἀπὸ τὸν Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ. Τὸν προβληματικὸ χαρακτῆρα τῆς θεωρίας τοῦ π. J. Meyendorff ἔχω ἐξηγήσει σὲ ἄλλη συνάφεια⁷⁶.

Ὀλοκληρώνοντας τὴν ἔκθεση τῶν ἐρμηνευτικῶν προτάσεων τῶν ἐκπροσώπων τῆς γενιᾶς, πρέπει νὰ γίνῃ μνεία στὸν Μέγα Φαράντο (1937), ὁ ὁποῖος σὲ σχετικὸ ἄρθρο του συντάσσεται μὲ μία ἄποψη ποὺ δὲν ἀντιπροσωπεύει τὸν

74. Βλ. ἰδ. «Ἀποφατικὴ Θεολογία», *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. Β' (1963), σσ. 1226-1233· *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία: Πατέρες καὶ θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*, τ. Α', ἐκδ. Κυρομᾶνος, Θεσσαλονίκη 2005 [1971], σσ. 288-293· *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, τ. Ε': *Πρωτοβυζαντινὴ περίοδος: Ε'-Στ' αἰῶνες*, ἐκδ. Κυρομᾶνος, Θεσσαλονίκη 2006 [1992], σσ. 74-100. Ἡ μελέτη τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ corpus ἀπὸ τὸν Π. Χρήστου δὲν ἦταν μόνο ἀπὸ ἐρευνητικὸ ἐνδιαφέρον, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ ένταχθεῖ στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τῆς προσπάθειάς του νὰ καταστήσει τὸ ἔργο τῶν Πατέρων προσβάσιμο στὸ σύγχρονό του νεοελληνικὸ κόσμον, εἴτε μὲ μεταφραστικά καὶ ἐκδοτικά ἐγχειρήματα μεγάλης ἔκτασης, εἴτε μὲ τὴ δημιουργία ἐνὸς πραγματικοῦ «ἐργαστηρίου» σπουδῆς στὴν Παράδοση στὸ Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης μὲ εὐρὸν κύκλον μαθητῶν καὶ συνεργατῶν, οἱ ὁποῖοι συνέχισαν τὸ ἔργο του. Νὰ σημειωθεῖ πὼς, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιο Σακαλῆ, καὶ ὁ Π. Χρήστου μετέφρασε τὰ ἀρεοπαγιτικά ἔργα στὴ δημοτικὴ γλῶσσα καὶ, ἀκόμη, τὰ σχολίασε.

75. Βλ. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics», *Greek Orthodox Theological Review*, 6:2 (1960-1961), σσ. 186-205, 9:2 (1963-4), σσ. 225-270.

76. Βλ. PALLIS (2013), σσ. 99 κ. ἐξ., ὅπου ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ πὼς ἡ ἀντίληψη τοῦ π. J. Meyendorff γιὰ τὸν Διονύσιο συμπαρέσυρε καὶ τὸν μαθητὴ του, π. Kenneth-Paul Wesche (1954-), ὁ ὁποῖος ἀντάλλαξε καὶ ἀντιρρητικὴ ἀρθρογραφία μὲ τὸν Α. Golitzin κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ '90, μὲ ἀφορμὴ τὴν τοποθέτηση τοῦ πρώτου σὲ σχέση μὲ τὸν συγγραφέα τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεολογίας του (βλ. ὁ.π., σ. 104 σημ. 203). Γιὰ μία κριτικὴ σύνοψη τῶν σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ J. Meyendorff βλ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ, «Ἡ ἀποδεικτικὴ μέθοδος στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ», *Φιλοσοφία καὶ Ὁρθοδοξία*, Πρακτικά Ε' Διεθνούς Συνεδρίου Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας (Σάμος-Πάτιμος, 20-28 Αὐγούστου 1993), ἐπιμ.: Κωνσταντίνου Βουδούρη, Ἀθήνα 1994 [*Μελέτες Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας* 15], σ. 61 σημ. 9· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Κοινωνία Θεώσεως: Ἡ σύνθεση Χριστολογίας καὶ Πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (διδασκαρικὴ διατριβή, Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης), ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2001, σσ. 27-28, 234-235 σημ. 95, 240 σημ. 113, 429-430 σημ. 148.

Διονύσιο⁷⁷. Μὲ ἓνα περιληπτικὸ σχόλιο, τὸν ἐκλαμβάνει ὡς ἄκριτο μιμητὴ καὶ ἀντιγραφέα τοῦ κοσμολογικοῦ συστήματος τοῦ Προκλου⁷⁸, ἐνῶ ταυτίζει τὸ θεολογικό-φιλοσοφικὸ σύστημά του μὲ τὸν πανθεισμό⁷⁹, καὶ τελικὰ τὸ ἀξιολογεῖ ὡς συγγενὲς φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ ἐγελιανισμοῦ⁸⁰. Πρέπει νὰ ὑπογραμμιστεῖ, ἐδῶ, ὅτι ἡ θέαση αὐτὴ μᾶλλον συμβαδίζει μὲ τὴ γραμμὴ Τρεμπέλα, τὴν ὁποία ἐπεκτείνει μὲ παρόμοιες ἐσφαλισμένες παραμέτρους.

Στοὺς ἀντίποδες τέτοιων ἀπόψεων, ἐφανίστηκαν, περίπου δύο δεκαετίες ἀργότερα, ἰσάξια κομβικὲς, ὡς πρὸς τὸ θεολογικὸ βάθος, γιὰ τὰ ἑλληνικὰ δεδομένα θεολογικὲς παραγωγὲς μὲ τὶς συμβολὲς τῶν Χρ. Γιανναροῦ καὶ Ν. Μαστούκα. Ὡς τέτοιες θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν οἱ διδακτορικὲς διατριβὲς τῶν Λάμπρου Σιάσου⁸¹ καὶ Χρήστου Τερέζη⁸², οἱ ὁποῖες ἐμβάθυναν στὴν ἀρεοπαγιτικὴ γνωσιολογία καὶ τὴ μεταφυσικὴ καὶ ἔφεραν γόνιμο ὕλικὸ στὴν ἐπιφάνεια.

77. Βλ. «Τὸ φιλοσοφικὸν ὑπόβαθρον τῆς θεολογίας τοῦ Ψευδο-Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου», *Θεολογία*, 64:3 (1993), σσ. 399-427, ἰδ. σσ. 407 κ. ἔξ.

78. Βλ. ὁ.π., σ. 425 σημ. 54: «ὁ Διονύσιος ἀντιγράφει, κατ' οὐσίαν, τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Πρόκλου, κατὰ τὸ ὁποῖον δὲν προέρχεται κάτι ἐξ ἄλλου τινὸς ὄντος, ἀλλὰ αὐτὸ τοῦτο τὸ Ἔν, διαμένον, κατ' ἀρχάς, ἐν ἑαυτῷ (μονή), αὐτο-ἐκδιπλοῦται εἰς πολλὰ (πρόοδος), διὰ νὰ ἐπιστρέψει καὶ πάλιν εἰς ἑαυτὸ (ἐπιστροφή)».

79. Βλ. ὁ.π., σ. 425: «τὸ φιλοσοφικόν-θεολογικὸν σύστημα τοῦ Διονυσίου εἶναι καθαρὸς πανθεισμός ἀπορροῆς πάντων τῶν ὄντων ἐκ τοῦ Ἐνός-Ἄγαθοῦ καὶ ἐπιστροφῆς αὐτῶν εἰς αὐτό, ἔνεκα τῆς φυσικῆς ἐρωτικῆς τῶν ἐφέσεως».

80. Πρόκειται, ὅπως τονίζει ἀναφορικὰ μὲ τὸ σύστημα τοῦ Πρόκλου, τὸ ὁποῖο προσεταιρίζεται ὁ Διονύσιος, γιὰ «μία διαλεκτικὴ (παν-λογισμός), ἥτις προσδιορίζει καὶ τὸ σύστημα τοῦ Hegel» (ὁ.π., σ. 425 σημ. 54).

81. Ἐραστὲς τῆς ἀλήθειας: Ἐρευνα στὶς ἀφετηρίες καὶ στὴ συγκρότηση τῆς θεολογικῆς γνωσιολογίας κατὰ τὸν Πρόκλο καὶ τὸ Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη (Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 1984 [*Επιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Παράρτημα: 45]. Εἶχε προηγηθεῖ ἡ διδακτορικὴ του διατριβὴ καὶ εὐρύτερη σπουδὴ τοῦ Πρόκλου δίπλα στὸν μεγάλο εἰδικὸ στὸν Πλάτωνα Καθηγητὴ, Pierre Hadot, ἡ ὁποία ἀναντίλεκτα πρέπει νὰ θεωρηθεῖ καὶ ὡς ἡ ἀφετηρία τῆς ἐν λόγῳ μελέτης.

82. Διάμεσα-Ἀρχέτυπα στὸν Πρόκλο καὶ τὸν Ψευδο-Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη: Ἀπὸ τὸν ὕστερο Νεοπλατωνισμὸ στὶς ἀπαρχὲς τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας (Πανεπιστήμιον Ἰωαννίνων), Ἰωάννινα 1986. Παράλληλα μὲ τὴ διατριβὴ αὐτὴ, ὁ Χρ. Τερέζη ἔχει συγγράψει καὶ δεκάδες ἄρθρα σχετικὰ μὲ τὸν νεοπλατωνισμὸ καὶ τὴν ἀρεοπαγιτικὴ φιλοσοφικὴ θεολογία, τὰ ὁποῖα θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν ὡς καρπὸς γόνιμου ἀναστοχασμοῦ ἐπὶ τῶν πηγῶν. Εἶχε προηγηθεῖ τῶν δύο αὐτῶν διατριβῶν ἐκείνη τοῦ Νικολάου Κλαδόπουλου, *Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ κατὰ Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην* (Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 1978, ἡ ὁποία, ἐντούτοις, δὲν ἐπηρέασε στὸν ἴδιο βαθμὸ τὴ νεοελληνικὴ θεολογικὴ σκέψη μὲ τὶς ἐν λόγῳ μελέτες.

Με την ἔλευση τῆς δεκαετίας τοῦ '90 καὶ τὰ πρῶτα δείγματα γραφῆς ἀντιπροσωπευτικῶν μορφῶν τῆς θεολογίας τῆς γενιᾶς αὐτῆς δρέπονται οἱ πρῶτοι καρποί, οἱ ὁποῖοι παρέχουν τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν ἀνάδειξη ἀνεξερευνήτων πτυχῶν τῆς θεολογίας τοῦ ἀρεοπαγιτικοῦ ἔργου καὶ συμβάλλουν στὴ γόνιμη προέκταση τῶν ἀρχῶν τῆς σκέψης τοῦ Διονυσίου. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀρεοπαγιτικῆς ἔμπνευσης ὁ περαιτέρω θρησκευτικοφιλοσοφικός προσδιορισμός τῆς λειτουργίας τοῦ ἀποφατισμοῦ⁸³, ἡ ἐφαρμογὴ του σὲ ἕνα λειτουργικό-εὐχαριστιακὸ ἐκκλησιολογικὸ πλαίσιο⁸⁴, ἡ προβολὴ του στὴ διαμόρφωση μίας διαλεκτικῆς θεολογίας πρὸς τὸ διαφορετικὸ⁸⁵, ἡ «ἀποδόμησις» τῶν νοητῶν εἰδώλων σκέψης καὶ συμπεριφορικῶν προκαταλήψεων καὶ σχηματοποιήσεων⁸⁶ ἢ ἀκόμη καὶ ἡ αἰσθητικὴ πρόσληψη τῶν συγγραφῶν⁸⁷. Εἶναι δεδομένο πὼς ὑπάρχουν καὶ ἄλλες παράμετροι, οἱ ὁποῖες ἐνδέχεται νὰ διαφεύγουν στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴν προσοχὴ μου, ἀφοῦ ὁ πολυδιάστατος θεολογικὸς χαρακτήρας τῶν συγγραφῶν αὐτῶν ἐπιτρέπει διαφορετικὲς ἀναγνώσεις τους καὶ συ-

83. Βλ., μεταξὺ ἄλλων, BEGZOS MARIOS P., «Der Aporphatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 27 (1986), σσ. 179-216 (διαθέσιμο καὶ στὴν ἀγγλικὴ σὲ μετάφραση τοῦ σχετικὰ πρόσφατα ἐκδημήσαντος Καθηγητῆ Harold Oliver)· VENTIS HARALAMBOS, «Fleshless Idealism and Word Incarnate: A Re-examination of Eastern Orthodox Aporphaticism on the Heels of Contemporary Philosophical Immanentism», *Θεολογία*, 73:2 (2002), σσ. 457-515· ΒΛΑΝΤΗ ΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Ἡ λειτουργία τοῦ ἀποφατισμοῦ στὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου* (μεταπτυχιακὴ διατριβή, Ἐθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν), Ἀθήνα 2004, ἰδ. σσ. 24-39.

84. Βλ. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου: Ἡ ἀρχέγονη Ἐκκλησία σήμερα*, ἐκδ. Ἄρμος, Ἀθήνα 2002 [1992]· πρβλ. PALLIS DIMITRIOS, «Ecclesiological Comments on the Use of the Term "Hierarchy" in the Aepapagitic Writings» (ἐπίκειται).

85. Βλ. λ.χ. VLANTIS GIORGOS, «The Aporphatic Understanding of the Church and Ecumenical Dialogue», *Ecumenical Review*, 62:3 (2010), σσ. 296-301· πρβλ. PALLIS (2013), σσ. 142-146.

86. Βλ. ΠΙΑΝΝΑΡΑ ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, ἐκδ. Ἴκαρος, Ἀθήνα 2007 [1979].

87. Βλ. ΣΤΑΜΟΥΛΗ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Κάλλος τὸ ἅγιον: Προλεγόμενα στὴ φιλόκαλη αἰσθητικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2010 [2004], ἰδ. σσ. 135-159. Ἐνδιαφέρουσα ἀφομοίωση τοῦ corpus στὸ πλαίσιο τῆς θεολογίας τῆς τέχνης συναντᾶται καὶ στὸ: ΠΑΠΑΔΑΚΗ ΑΝΝΑΣ-ΜΑΡΙΑΣ, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Πνεύματος: Ἀποφατικὴ Θεολογία καὶ Ἀφαιρετικὴ Τέχνη* (διδακτορικὴ διατριβή, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης), Λάρισα, 2010. Βλ. καὶ τὶς ἀρκετὰ διαφορετικὲς ὡς πρὸς τὶς προϋποθέσεις τους ἀκόλουθες μελέτες: ΤΡΙΑΝΤΑΡΗ-ΜΑΡΑ ΣΩΤΗΡΙΑΣ, *Ἡ ἔννοια τοῦ κάλλους στὸ Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη: Θεωρητικὴ προσέγγιση τῆς βυζαντινῆς τέχνης*, ἐκδ. Ἡρόδοτος, Ἀθήνα 2002· ΓΑΡΙΤΣΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Ὁρασις Ἀοράτου: Ἡ διδασκαλία τοῦ Ὁραίου στὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη*, ἐκδ. Θεσβίτης, Θῆρα 2002.

ναφειακές «μεταφράσεις» τους, οι οποίες ἐδράζονται στίς ἐκάστοτε ἀνάγκες τοῦ σύγχρονου πολιτισμοῦ.

Ἐντούτοις, πρέπει νὰ καταστῆ σαφές ὅτι ὁ ἀποφατισμός, κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογία, τὴν ὁποία ἐκπροσωπεῖ ὁ Διονύσιος, δὲν μπορεῖ νὰ νοηθῆ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ καταφατικὰ ὄριά του. Ἡ κατάφαση, εἴτε ὡς λειτουργικὴ ἔκφραση, εἴτε ὡς θεσμικὸ πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας, ἀποτελεῖ τὴν ἀδιάσειστη θεολογικὴ βάση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐκκινεῖ ὁ Διονύσιος γιὰ νὰ θεολογήσει. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἐννοια, νέες ἐρμηνευτικὲς προτάσεις, οἱ ὁποῖες προβαίνουν σὲ ἀνάλυση τῶν κειμένων, ἢ ἄλλα ἐγχειρήματα, τὰ ὁποῖα ἀφορμῶνται ἀπὸ τὶς βασικὲς ἀρχές τους, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ συνεξετάζονται μὲ τὴ δυνατότητα νὰ οἰκοδομοῦν γιὰ τὸ μέλλον καὶ ὄχι μόνο νὰ «ἀποδομοῦν» παλαιότερες θεολογικὲς προσπάθειες.

Ἐπίλογος

Συμπερασματικά, θὰ μπορούσε νὰ εἰπωθῆ ὅτι ἡ σπουδὴ τῆς αἰνιγματικῆς, ἀλλὰ κεντρικῆς γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ παράδοση Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, φυσιογνωμίας τοῦ αὐτοαποκληθέντος «Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη», διῆλθε διάφορα στάδια ὡς πρὸς τὴν ἐμβάθυνση στὸ περιεχόμενό της. Ἄρχισε μὲ τὸν μεταπρατισμό, ἐξελίχθηκε σὲ μία πρώτη διάσταση μὲ τὴ «Δύση», ἀπέκτησε πατρολογικὸ ἐνδιαφέρον, γιὰ νὰ φτάσουμε, τελικὰ, σὲ ἐμβριθεῖς προσεγγίσεις καὶ ἔρευνα ἐπὶ τῶν πηγῶν, ἡ ὁποία κορυφώθηκε μὲ τὴ δημιουργικὴ συνέχιση καὶ γόνιμη προέκταση τοῦ πνεύματος τῶν κειμένων στίς φιλοσοφικὲς καὶ θεολογικὲς πτυχώσεις του.

Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ ἐπισημανθῆ ὅτι μέσα ἀπὸ τὰ στάδια τῆς μελέτης καὶ ἀφομοίωσης ἑνὸς πατερικοῦ κειμένου, ὅπως τὰ ἀρεοπαγτικὰ συγγράμματα ἐν προκειμένῳ, λαμβάνει κανεὶς ἕνα δείγμα τῆς «Ὁρθοδοξίας» καὶ «Δύσης» στὴ νεότερη Ἑλλάδα. Εἶναι γεγονός ἀδιαμφισβήτητο πὼς παρόμοια διαδρομὴ ἀκολούθησαν τὰ κείμενα καὶ ἄλλων πατερικῶν συγγραφέων, μὲ χαρακτηριστικὲς, μεταξὺ ἄλλων, τὶς περιπτώσεις τῶν Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.

Συνεπῶς, κατὰ τοὺς 18^ο καὶ 19^ο αἰῶνα, ἡ νεοελληνικὴ θεολογικὴ σκέψη, δίχως ἄλλη ἐπιλογή, «ἀντήχησε» τὴν ὅλη προβληματικὴ καὶ τὰ ἐρωτήματα, τὰ ὁποῖα εἶχαν τεθεῖ ἀπὸ τὴ δυτικὴ ἔρευνα.

Κατὰ τὴ μετάβαση στὸν μεσοπόλεμο, παρότι ἡ ἐγχώρια φιλοσοφία καὶ θεολογία ἔδειχναν νὰ τελοῦν ὑπὸ ἀναζήτησι ταυτότητας, τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν στά-

θηκε εμπόδιο στην εμφάνιση άκρως ένθαρρυντικῶν συμβολῶν κυρίως ἐκ μέρους τῶν φιλοσόφων, οἱ ὅποιοι παρῆσαν τὰ πρῶτα ἐρεθίσματα γιὰ συστηματικότερη μελέτη καὶ ἐμβάθυνση.

Στὴν ἐπόμενη γενιὰ στοχαστῶν, ἔχουμε μία πραγματικὴ «κοσμογονικὴ» ἀλλαγὴ στὴ θεολογικὴ διάνοηση, χωρὶς, ὅμως, νὰ λείπουν ἐκεῖνες οἱ περιπτώσεις ἐρμηνευτῶν, οἱ ὅποιοι παρέμειναν ἐμμονικὰ πιστοὶ στὸν προγενέστερό τους ἐγκώριο «νεοσχολαστικισμό». Ἡ ὁμάδα αὐτὴ θεολόγων, ἡ ὁποία «πρωτοτύπησε» μὲ τὴν ἐπαναγεφύρωση τοῦ χάσματος μὲ τὴν παράδοση, θὰ ἀφήσει ἀνεξίτηλο τὸ στίγμα τῆς στὴ γενιὰ μελετητῶν τοῦ corpus, ἡ ὁποία τὴ διαδέχθηκε, καὶ θὰ σηματοδοτήσει μία νέα ἐποχὴ στὴν κατανόηση τῶν ἀρεοπαγιτικῶν κειμένων, μὲ τὸν ἀναστοχασμὸ ἐπ' αὐτῶν καὶ τὴν ἀξιοποίησή τους σὲ συνθετικὲς θεολογικὲς προτάσεις, οἱ ὅποιοι εἶναι σὲ θέση νὰ διαλέγονται μὲ τὶς σύγχαιρινές τους προκλήσεις καὶ τὶς ὑπαρξιακὲς ἀναζητήσεις καὶ ἀγωνίες τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οἱ ἀρεοπαγιτικὲς συγγραφές, ὅπως καὶ ἄλλα πατερικὰ ἔργα, κατὰ τὴν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας κατέληξαν στὴν ἀφάνεια λόγῳ τῆς καταπίεσης καὶ τῆς συνεπακόλουθης ἀναπότρεπτης ἀλλοτρίωσης τοῦ ὀρθόδοξου θεολογικοῦ ἡθους, μολονότι τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός δὲν ἔπαψε νὰ ἀποτελεῖ τὴν «ἀνάσα» τοῦ ὑπόδουλου ἐλληνισμοῦ. Μὲ τὴν ἐθνικὴ ἀνεξαρτησία καὶ τὴν ἐπακολουθησασα ἀνάκαμψη ἡ ἐγκώρια θεολογία, σὲ πανεπιστημιακό, πλέον, ἐπίπεδο, κλήθηκε νὰ μελετήσῃ καὶ νὰ ἐρμηνεύσῃ ἐκ νέου τὰ κείμενα αὐτὰ μὲ διαφορετικὲς θεωρητικὲς ὑποδομὲς καὶ «δυτικὴ» ἀκαδημαϊκὴ θεωράκιση. Ἡ παρούσα ἐργασία ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξετάσῃ κριτικὰ τὰ μεταβατικὰ στάδια στὴν πρόσληψη τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραφῶν κατὰ τὴν περίοδο ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ αὐτονόμηση μέχρι καὶ σήμερα σὲ ὅλες τὶς κύριες φάσεις τῆς, δηλαδὴ τὸν 19ο αἰ., τὴν περίοδο τοῦ μεσοπολέμου, τὴν «ἐπανάσταση» τοῦ '60 καὶ τὴ γενιὰ τοῦ '90.