

«Ἡ ὁμορφιὰ θὰ σώσει τὸν κόσμον»: ἡ διαμόρφωση τῆς βυζαντινῆς πνευματικότητος*

Π. ANDREW LOUTH**

Τρεῖς συγκεκριμένοι αἰῶνες –ὁ ἕκτος, ἕβδομος καὶ ὄγδοος– ἦταν ἀποφασιστικοὶ στὴ διαμόρφωση τῆς χαρακτηριστικῆς πνευματικότητος τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησίας: αὐτὴ ἡ πνευματικότητα κληροδοτήθηκε τὸν ἕνατο καὶ δέκατο αἰῶνα στὸ σλαβικὸ κόσμον, καθὼς αὐτὸς ἀγκάλιασε τὸ Χριστιανισμὸ στὴν Ὁρθόδοξη βυζαντινὴ του μορφή. Σ' αὐτὸ τὸ σύντομον ἄρθρον θὰ ἤθελα νὰ περιγράψω κάποιον ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς πνευματικότητος, ἐπιλέγοντας διαδοχικὰ μίαν μορφὴν ἀπὸ καθέναν ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς τρεῖς αἰῶνες: τὸ Διονύσιον Ἀρεοπαγίτη (περ. 500), ἀπὸ τὸν ἕκτον αἰῶνα, τὸ Μάξιμον Ὁμολογητὴ (580-662), ἀπὸ τὸν ἕβδομον, καὶ τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό (περ. 655 - περ. 750), ἀπὸ τὸν

* Τὸ παρὸν δοκίμιον ἀποτελεῖ ἐξελληνισμένη μορφὴ τῆς ἐργασίας, τὴν ὁποία ὁ π. Andrew Louth δημοσίευσε πρῶτον ἀπὸ σχεδὸν μίαν δεκαετίαν στὸ περιοδικὸν *Theology Today* μὲ θέμα τὴν βυζαντινὴν φιλοκαλικὴν πνευματικότητα, ἐστιάζοντας στὶς προσωπικότητες τῶν Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτη, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ [βλ. ANDREW LOUTH, «“Beauty will save the world”: The Formation of Byzantine Spirituality», *Theology Today* (2004) 61 (1), σσ. 67-77]. Ἡ σπουδαιότητα τοῦ παρόντος δοκιμίου ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἀποτελεῖ πεντόσταγμα μακροχρονίων ἐρευνῶν τοῦ συγγραφέα στὸ χῶρον αὐτό. Ἀναφορικὰ μὲ τὸ ἐγχείρημα ἀπόδοσης τοῦ κειμένου καὶ ἐνδελεχέστερης παρουσιάσεώς του, θὰ ἤθελα νὰ ἐκφράσω τὶς θερμὰς μου εὐχαριστίας πρὸς τὸν Δρα Ὁρθόδοξης Θεολογίας, Ἀναπληρωτὴ Καθηγητὴ στὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Winchester (UK), διάκονο π. Ἀνδρέα Ἀνδρεόπουλον καὶ τὴν Δρα Κλασικῆς Φιλολογίας, Ἐκπαιδευτικὸν Δ.Ε., κ. Εὐφροσύνην Κλαμπανιστὴν, οἱ ὅποιοι πρόθυμα καὶ δόλοθυμα προσφέρθηκαν νὰ μελετήσουν τὸ κείμενον μου καὶ νὰ συνδράμουν στὴν ἀρτίωσίν του μὲ τὶς ὑποδείξεις τους. Γιὰ τὶς παραπομπὰς τῶν πατερικῶν χωρίων χρησιμοποιεῖται, κυρίως, ἡ συλλογὴ *Patrologia Graeca* τῆς ἐκδόσεως τοῦ J.-P. Migne καί, κατὰ περίπτωσιν, παραπέμπω καὶ σὲ κριτικὰς ἐκδόσεις.

** Ὁ π. Andrew Louth εἶναι Ὁμολογητὴς καὶ Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Durham, ὅπου καὶ διδάσκει Πατερικὴ καὶ Βυζαντινὴ Θεολογία μέχρι τὸ 2010. Κατὰ τὸ παρελθόν, ἔχει διδάξει, ἐπίσης, στὸ Πανεπιστήμιον τῆς Ὁξφόρδης καὶ τὸ Κολλέγιον Goldsmiths τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Λονδίνου. Μετὰ τὴν ἀποχώρησίν του ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιον τοῦ Durham, διδάσκει ὡς ἐπισκέπτῃς Καθηγητὴς καὶ εἶναι ἀκαδημαϊκὸς ὑπεύθυνος τοῦ Κέντρου γιὰ Ἀνατολικὴν Ὁρθόδοξον Θεολογίαν (ACEOT) τοῦ Ἐλευθέρου Πανεπιστημίου (VU) τοῦ Ἀμστερνταμ.

ὄγδοο αἰῶνα. Ἀλλὰ πρῶτα θὰ ἦταν χρήσιμο νὰ σκιαγραφήσω, πολὺ σύντομα, τὴν ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὴν περίοδο αὐτή.

Ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία θεωροῦσε τὸν ἑαυτό της ὡς μέρος τῆς Ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας. Ὁ ὅρος «Βυζαντινός» εἶναι ἕνας μεταγενέστερος νεολογισμός¹. Ὁ ἕκτος αἰῶνας εἶδε τὴν ἀνάκαμψη τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μετὰ τὸν πέμπτο αἰῶνα, κατὰ τὸν ὁποῖο οἱ δυτικὲς ἐπαρχίες εἶχαν ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὸ βυζαντινὸ ἔλεγχο καὶ εἶχαν ὑποταχθεῖ στὰ διάφορα γερμανικὰ φύλα, τὰ ὁποῖα σχημάτισαν ξεχωριστὰ βασιλεία: οἱ Βησιγότθοι στὴν Ἰσπανία, οἱ Φράγκοι στὴ Γαλατία, οἱ Ὀστρογότθοι στὴν Ἰταλία καὶ οἱ Βάνδαλοι στὴ Βόρεια Ἀφρική. Ἡ βυζαντινὴ ἀνάκτηση τοῦ βου αἰῶνα ἦταν ἀτελής· ἡ Βόρεια Ἀφρική ἀνακτήθηκε, καθὼς καὶ ἡ Ἰταλία, μετὰ ἀπὸ ἕνα μακροχρόνιο καὶ αἱματηρὸ πόλεμο, ἐνῶ οἱ Βυζαντινοὶ ἐγκατέστησαν μιὰ ἀποικία καὶ στὴ Νότια Ἰσπανία. Ὡστόσο, ἡ βασιλεία τοῦ αὐτοκράτορα Ἰουστινιανοῦ Α' (527-565) εἶδε μιὰ ἀναλαμπὴ τοῦ ἰδανικοῦ τῆς Ρωμαϊκῆς ἢ Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, μὲ τὸ ἰδανικὸ αὐτὸ τῶρα νὰ προσλαμβάνει μιὰ συγκεκριμένη χριστιανικὴ μορφή. Τὸ σπουδαιότερο ἴσως σύμβολο αὐτῆς τῆς ἀναλαμπῆς ἦταν ἡ μεγάλη ἐκκλησία, πού ὁ Ἰουστινιανὸς ἔκτισε στὴν Κωνσταντινούπολη, ἀφιερωμένη στὴν Ἁγία Σοφία², ἡ ὁποία δεσπόζει ἀκόμη καὶ σήμερα. Αὐτὴ ἡ ἐκκλησία ἔμοιαζε μὲ ἕνα μικρόκοσμο, μιὰ μικρογραφία τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου· ὁ πελώριος θόλος φαινόταν σὰ νὰ ἐπιπλέει ὑπεράνω τοῦ κλειστοῦ χώρου τῆς ἐκκλησίας, πλημμυρισμένος ἀπὸ φῶς, ὅπως ὁ οὐρανὸς σχηματίζει ἕνα στέγαστρο πάνω ἀπὸ τὴ γῆ. Τὸ ὄραμα τοῦ Ἰουστινιανοῦ δὲν διήρκεσε ὅμως πολὺ. Ὁ ἕβδομος αἰῶνας εἶδε τοὺς Πέρσες καὶ ἔπειτα, σὲ πιὸ μόνιμη βάση, τοὺς Ἄραβες νὰ εἰσβάλλουν στὶς ἀνατολικὰς καὶ νότιες ἐπαρχίες τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, ἀφήνοντας στὸ Βυ-

1. Οἱ ὅροι «Βυζάντιο», «Βυζαντινός» καὶ ἄλλοι παρεμφερεῖς ἀποτελοῦν διαρρηθὴν δυτικὴ ἐπινόηση τοῦ 16ου αἰ. καὶ πρωτοχρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τὸν Ἱερώνυμο Βόλφ στὸ πολῦτομο ἔργο του «Corpus Historiae Byzantinae», τὸ ὁποῖο οὐσιαστικὰ ἀποτελοῦσε συλλογὴ βυζαντινῶν πηγῶν. Ὡστόσο, δὲν ἦταν πρὶν τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰ., ὅταν ἡ χρῆση τους διευρύνθηκε. Βλ. γιὰ περισσότερα ΔΙΟΝ. Α. ΖΑΚΗΘΥΝΟΥ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία 324-1071*, ἐν Ἀθήναις 1977², σσ. 9-18, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Οἱ περιπέτειες τῶν ἐθνικῶν ὀνομάτων τῶν Ἑλλήνων*, ἐκδ. Κυρομάνος Θεσσαλονίκης 1989², σσ. 93-103, ἰδ. σσ. 98-100, ΙΩΑΝΝΟΥ ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὸ Βυζαντινὸ Κράτος*, ἐκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001⁴, σ. 51, ΒΛΑΣΙΟΥ ΙΩ. ΦΕΙΔΑ, *Βυζάντιο: Βίος - Θεομοί - Κοινωνία - Ἐκκλησία - Παιδεία - Τέχνη*, Ἀθήναι 1997⁴, σσ. 13-14, ΧΡΗΣΤΟΥ ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήναι 1992, σσ. 15-16, ΕΛΕΝΗΣ ΓΛΥΚΑΤΖΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ, *Ἡ πολιτικὴ ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, Μετάφραση: Τούλα Δρακοπούλου, ἐκδ. Ψυχογιός, Ἀθήναι 2011⁴, σσ. 20-21 (Σ.τ.Μ.).

2. Τὰ πλάγια γράμματα στὸ κείμενο εἶναι πάντοτε τοῦ συγγραφέα (Σ.τ.Μ.).

ζάντιο λίγο περισσότερο από την ίδια τη βασιλεύουσα. Οί έπαρχίες του στη Μικρά Άσία ρημαγμένες από άραβικές επιδρομές και τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς περιοχῆς, πὸν σήμερα ὀνομάζουμε Ἑλλάδα, ἐποικισμένο ἀπὸ σλαβικά φύλα, ἀκόμη τότε εἰδωλολατρικά, τὰ ὁποῖα εἶχαν κατακλύσει τὶς περιοχὲς νότια τοῦ Δούναβη. Κατὰ καιροῦς, φαινόταν σὰν ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία νὰ βρισκόταν στὸ τέλος καί, παρότι ὑπῆρχαν σημάδια ἀνανεωμένης δύνამης κατὰ τὸν ὄγδοο αἰῶνα, δὲν ἦταν πρὶν τὸν ἔνατο, ὅταν οἱ Βυζαντινοὶ ἄρχισαν ν' ἀνακάμπτουν. Κατὰ τὸν ὄγδοο αἰῶνα, ἐπίσης, βλέπουμε μιὰ κίνηση, πὸν ἀντιπροσώπευε τὸ πιὸ ἰσχυρὸ πλῆγμα στὴν αὐτοπεποίθηση τῶν Βυζαντινῶν. Ἡ αὐτοκρατορικὴ εἰκονομαχικὴ πολιτικὴ, ἡ ὁποία γιὰ περισσότερο ἀπὸ ἕναν αἰῶνα (ἀπὸ τὸ 726 ἕως τὸ 843, μὲ μιὰ περίοδο διακοπῆς ἀπὸ τὸ 786 μέχρι τὸ 815), ἀπαγόρευσε κάθε εἶδος θρησκευτικῆς ἀπεικόνισης στὴ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία. Χρησιμοποιῶ τὸ χαρακτηρισμὸ «αὐτοπεποίθηση», γιατί, μέχρι ἐκείνη τὴ χρονικὴ στιγμή, ἡ τιμὴ τῶν εἰκόνων εἶχε καταστῆ ἕνα τόσο κεντρικὸ σημεῖο τῆς βυζαντινῆς πνευματικότητος, τόσο στὸ δημόσιο, ὅσο καὶ στὸν ἰδιωτικὸ βίον, ὥστε ἡ ἐπικήρυσή τους νὰ ἰσοδυναμῆ μὲ ἀπάρνηση κάποιου οὐσιώδους στοιχείου τῆς βυζαντινῆς ψυχῆς.

Ἄν θέλουμε ν' ἀντιληφθοῦμε τὴν ὁμορφίαν τοῦ Θεοῦ, χρειάζομαστε ὀφθαλμοῦς, γιὰ νὰ τὴ δοῦμε ἔχουμε ἀνάγκη νὰ μεταμορφωθοῦμε ἀπ' αὐτὴν, νὰ καθαρῶμε, νὰ φωτισθοῦμε καὶ τελικὰ νὰ ὀδηγηθοῦμε στὴ μεταμορφωτικὴ ἔνωση.

Τὸ ἱστορικὸ αὐτὸ σχεδίασμα ἐνδεχομένως νὰ φαίνεται ἄποιο σὲ ἕνα ἄρθρο περὶ πνευματικότητος, ἀλλὰ αὐτὸ θὰ ἦταν ἀλήθεια μόνον ἐὰν ἡ πνευματικότης ἦταν ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἱστορία, πράγμα τὸ ὁποῖο δὲν ἰσχύει. Ἐχει μιὰ ἐπιπλέον σημασία γιὰ τοὺς σκοποῦς μας, μιᾶς καὶ οἱ τρεῖς μορφές, πὸν ἔχουμε ἐπιλέξει, θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν περιθωριακὲς ὡς πρὸς τὶς πολιτικὲς δομὲς τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας. Ὁ Διονύσιος ἦταν ἕνας Σύρος μοναχὸς στὴ μεθόριον τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ὁ Μάξιμος, ἂν καὶ μᾶλλον γεννημένος στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ κάτοχος μιᾶς ὑψηλῆς θέσης στὴν αὐτοκρατορικὴ αὐλή, πέρασε μεγάλο μέρος τῆς παραγωγικῆς ζωῆς του στὴν ἔξορία - στὴ Βόρεια Ἀφρική, ἡ ὁποία ἤδη ἀντιμετώπιζε προβλήματα ἀπὸ τοὺς μουσουλμάνους καὶ σύντομα θὰ κυριευόταν ἀπὸ αὐτοὺς, καθὼς καὶ στὴν Ἰταλία. Ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνός, ἐπίσης, εἶχε διατελέσει διακεκριμένος κρατικὸς ἀξιωματοῦχος, ὅπως παραδόξως, τοῦ χαλίφη τῆς Δαμασκού καὶ ἔζησε ὅλη του τὴ ζωὴ ἐκτὸς τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, συγγράφοντας τὶς θεολο-

γικές του πραγματείες στη σκιά τῶν μεγάλων τζαμιῶν, πού οἱ μουσουλμάνοι εἶχαν ἀνεγείρει στό Ὅρος τοῦ Ναοῦ στήν Ἱερουσαλήμ. Ἐπομένως, ἀπενίζοντας αὐτές τίς μορφές, δέν διερευνοῦμε τή θεολογία καί τήν πνευματικότητα τῆς θριαμβικῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ἀλλά περιθωριακῶν μορφῶν, καί, στίς περιπτώσεις τοῦ Μαξίμου καί τοῦ Ἰωάννη, ἀνθρώπων πού ἀνέπτυξαν τή χριστιανική τους σκέψη στό χωνευτήρι τῆς ἡττας. Καί οἱ τρεῖς ἦταν μοναχοί: ἕνα γεγονός ὄχι μικρῆς σημασίας, διότι αὐτό σημαίνει ὅτι ἦταν ἄνθρωποι τῆς προσευχῆς, οἱ ὅποιοι εἶχαν ἀπαρνηθεῖ τόν κόσμον καί εἶχαν παραδοθεῖ ὀλοκληρωτικά στό Χριστό - *μοναχοί*, οἱ ὅποιοι, ὅπως λέει ὁ Διονύσιος, ὀνομάζονται ἔτσι «ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καί θεραπείας, καί τῆς ἀμερίστου καί ἐνιαίας ζωῆς, ὡς ἐνοποιοῦσης αὐτούς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν, εἰς θεοειδῆ μονάδα καί φιλόθεον τελείωσιν»³.

Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης

Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης δέν γνώριζε τήν ἐκκλησία τῆς Ἁγίας Σοφίας, ἀλλά αὐτό, πού ἀντιπροσωπεύει ὁ ναός, εἶναι κεντρικῆς σημασίας γιά τή θεώρησή του, ἐπειδή ἡ λατρεία βρίσκεται στήν καρδιά τῶν θεολογικῶν του ἐνδιαφερόντων: ἡ κίνηση, τὸ μέλος, οἱ ἀκολουθίες, ἀκόμα καί τὸ θυμίαμα. Καί αὐτή καθεαυτή ἡ λατρεία εἶναι μιὰ ἔκφραση καί μιὰ ἀπάντηση στό κάλλος τῆς φανέρωσης τοῦ Θεοῦ στὸν κόσμον. Τὸ κάλλος γιά τοὺς Ἑλληνες ἦταν κάτι ὄρατὸ καί ἡ γλῶσσα καί οἱ εἰκόνες τοῦ Διονυσίου εἶναι ἔντονα ὀπτικές. Τὸ κάλλος εἶναι γι' αὐτὸν μιὰ ἡχώ, σὲ μεγαλύτερο ἢ μικρότερο βαθμὸ ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τὴν περικαλλῆ δημιουργικότητα τοῦ Θεοῦ. Ὁ κόσμος ὀλόκληρος εἶναι, γιά ἐκείνον, μιὰ θεοφάνεια, μιὰ φανέρωση τοῦ Θεοῦ σὲ κτιστὴ μορφή, τόσο πνευματική, ὅσο καί ὑλική. Ἐνδιαφέρεται ἔντονα γιά τὸν πνευματικὸν κόσμον, τὸ βασίλειον τῶν οὐρανίων ὑπάρξεων, καί ἔχει καταστειῖ αὐθεντία σὲ τέτοια θέματα γιά ὅλες τίς μελλοντικὲς γενεὲς Χριστιανῶν, τόσο τῆς Ἀνατολῆς, ὅσο καί τῆς Δύσης, ὅσο θὰ ὑπάρχει αὐτὸ τὸ ἐνδιαφέρον. Ὁ πνευματικὸς κόσμος, στίς λαμπρὲς καί διαβαθμισμένους τοῦ ἱεραρχίης, ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν κοινωνία τοῦ Θεοῦ. Ἀκριβῶς αὐτό: ἡ κοινωνία τοῦ Θεοῦ, ὄχι ἡ κοινωνία κάποιου *μηνύματος* ἀπὸ τὸ Θεό, ἀλλὰ ἡ κοινωνία μὲ τὸν ἴδιον τὸ Θεό, μιὰ κοινωνία, ἡ ὁποία εἶναι

3. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, VI, 1, 3 [= PG 3, 533A].

μεταμορφωτική, και μάλιστα θεωτική⁴. Οί κλιμακούμενες ιεραρχίες είναι ένα μέσο διαφυγής στη σφαίρα της πολλαπλότητας και της σύγχυσης, ακόμα και στον κόσμο της άμαρτίας και των αντιθέσεων, και αυτό, που είναι σημαντικό για τις ιεραρχίες -είτε ούρανια, είτε εκκλησιαστική- δεν είναι η κλιμακούμενη ύποταγή (αν και κανείς δεν μπορεί να κατέβει, αν δεν υποκύψει), αλλά η μεταμορφωτική τους δύναμη⁵. Κατά το Διονύσιο, ό οποίος φαίνεται να επινόησε τη λέξη, ιεραρχία σημαίνει «τάξιν ιεράν, και έπιστήμην, και ένέργειαν προς τὸ θεοειδές ὡς έφικτὸν άφομοιουμένην, και προς τὰς ένδιδομένας αὐτῇ θεόθεν

4. Σ' αυτό το σημείο, αξίζει να επισημανθεί η διαφοροποίηση του Διονυσίου από τους προγενεστέρους του νεοπλατωνικούς φιλοσόφους, αφού, για εκείνον, προέχει η μετοχή του Θεού σε μία κατάσταση έκστατικής άμοιβαιότητας (όπως αναφέρει στο *Περί τῆς Ουρανιας Ιεραρχίας* III, 2 ὁ άνθρωπος γίνεται «Θεοῦ συνεργός» [= PG 3, 165B]. Πρβλ. *Α' Κορ.* 3:9, *Α' Θεσ.* 3:2), χωρίς να περιορίζεται σε μιá μοναχική απόπειρα γνώσης του Άπολύτου, ή όποια ν' αποτελεί αυτόσκοπό, όπως λ.χ. για τὸν Πλωτῖνο ή τὸν Πρόκλο. Πολύ χαρακτηριστικά επισημαίνει «οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ και παθὼν τὰ θεία» (*Περί Θεῶν Ὀνομάτων* II, 9 [= PG 3, 648B]). Βέβαια, για να είμαστε δίκαιοι, στὸν Πρόκλο, ειδικά, συναντάται πιὸ φανερά ένα είδος άμοιβαιότητας του άτόμου προς τὸ θεῖο συναρτημένης με τὴν έρωτική φύση και τὴν υποκειμενική προθεσιακότητα για συνεργασία με τὸ θεῖο. Φυσικά, μιá τέτοια θεολογία έκστατικής, διαλογικῆς άμοιβαιότητας του Διονυσίου, θ' άποτελέσει πρόπλασμα για τὴν περαιτέρω ανάπτυξη και θεμελίωση της στη θεολογική σκέψη του Μαξίμου και του Ἰωάννη του Δαμασκηνοῦ (Σ.τ.Μ.).

5. Ἰδιαίτερης προσοχῆς χρῆζει ή έρμηνεία τῶν τάξεων τῆς ιεραρχίας στην άρεοπαγίτικη έκκλησιολογία, για να μην υποπέσουμε, ὡς επισημαίνει ὁ π. Νικόλαος Λουδοβίκος, στην παγίδα ενός «νεοπλατωνίζοντος υπερβατικου θεσμοκεντρικου δομισμού». Πιὸ συγκεκριμένα, στὸ Διονύσιο, «δεν υπάρχει μετάδοση του «είναι» από τάξη σε τάξη, ὡς π.χ. στὸν Πρόκλο, ἀλλὰ ὅλες οἱ τάξεις ἔχουν τὸ «είναι» κατὰ τὴν μετοχή τους στην μιá «θεαρχική άγαθότητα» του Θεοῦ... ή εκκλησιαστική ιεραρχική δομή άφορᾶ στὸ εἶναι, άποτελεῖ ὄντολογία, τρόπον ύπάρξεως του καθόλου πιστου εἶναι... ενώ στὸν Πρόκλο ή άγιαστική δύναμη τῶν ιερατικών τάξεων έξαρτάται, παγανιστικά και νατουραλιστικά, από τὸ ὄντολογικὸ επίπεδο που κατέχουν, στὸν Άρεοπαγίτη από τὴν μετοχή τους στὸν Θεό, ή μάλλον εἶναι Αὐτός ὁ Ἴδιος που μέσω τῶν ιερατικῶν τάξεων ενεργεῖ τὰ τῆς καθάρσεως, φωτισμοῦ και τελειώσεως στους πιστούς... διὰ του Θεοῦ και ἐν τῷ Θεῷ κάθε ιερατικός βαθμὸς ισχύει ὡς άναφορὰ στὸ καθόλου - κάθε ιερατικός βαθμὸς ύφίσταται και δρᾷ μετὰ του Θεοῦ, ὡς ένιαία έκφανση δηλαδή τῆς καθολικοποιητικῆς τῶν ἐπιμέρους χαρισμάτων θείας ενεργείας. Κάθε ιερατικός βαθμὸς ἔτσι παρουσιάζει, ὑπὸ μιá ὀρισμένη του μορφή, τὸ ὅλον τῆς καθολικοποιητικῆς ενεργείας του Θεοῦ» (π. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Ἡ άποφατική εκκλησιολογία του ὁμοουσίου: Ἡ άρχέγονη Έκκλησία σήμερα*, εκδ. Ἀριός, Ἀθήνα 2002³, σσ. 57-58, 60-61). Ἡ άμοιβαία περιχώρηση τῶν εκκλησιαστικῶν τάξεων ή χαρισμάτων με εὐχαριστιακή μάλιστα βάση, ή όποία συναντάται στὸν Άρεοπαγίτη σε στερματική μορφή, θά βρεῖ συστηματικότερη και έναργέστερη έκφραση στὸ Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ (δ.π., σσ. 68-93). Πρβλ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, Πρεσβυτέρου, *Ἡ Εὐχαριστιακή Ὀντολογία: Τὰ εὐχαριστιακά θεμέλια του εἶναι, ὡς ἐν κοινωνία γίγνεσθαι, στην έσχατολογική ὄντολογία του Ἁγίου Μαξίμου του Ὁμολογητῆ* (διδασκορική διατριβή), εκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1992 (Σ.τ.Μ.).

ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένην»⁶. Αὐτὴ ἡ μεταμορφωτικὴ ἐνέργεια, πὺν συνίσταται στὴν ἱεραρχία, λειτουργεῖ μέσῳ μιᾶς τριπλῆς διαδικασίας καθάρσεως, φωτισμοῦ καὶ ἐνώσεως ἢ τελειώσεως. Ὅπως ὅλοι γνωρίζουν, «ἡ ὁμορφιά βρῖσκεται στὸν ὀφθαλμὸ τοῦ θεατῆ»⁷. Ἐπομένως, ἐὰν θέλουμε ν' ἀντιληφθοῦμε τὴν ὁμορφιά τοῦ Θεοῦ, χρειάζομαστε ὀφθαλμούς, γὰρ νὰ τὴ δοῦμε - ἔχουμε ἀνάγκη νὰ μεταμορφωθοῦμε ἀπ' αὐτὴν, νὰ καθαρθοῦμε, νὰ φωτισθοῦμε καὶ τελικὰ νὰ ὀδηγηθοῦμε στὴ μεταμορφωτικὴ ἔνωση. Γιὰ τὸ Διονύσιο, οἱ οὐράνιες ἱεραρχίες, μέσῳ τῆς καθαρότητάς τους, μᾶς καθιστοῦν ἱκανοὺς νὰ θεωρήσουμε τὴν ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας, τὴν ὁποία αὐτὸς ἐφαρμόζει στὰ μυστήρια καὶ τὶς τελετὲς τῆς χριστιανικῆς λειτουργίας.

Τὰ μυστήρια εἶναι ὑλικά. Χρησιμοποιοῦν νερό, λάδι, ψωμί, κρασί, λιβάνι καί, ἐπίσης, βιβλία (εἰδικὰ τὸ Εὐαγγέλιο), ἄμφια καὶ εἰκόνες. Εἶναι ὑλικά, ἐπειδὴ προορίζονται γὰρ ἐμᾶς πὺν εἴμαστε ὑλικοί. Ὑπάρχει ἡ ἀρχὴ ἐδῶ (ἢ ἐνδεχομένως ἓνα περαιτέρω στάδιο) στὴ μεταμόρφωση τῆς ἀντίληψης τοῦ ὑλικοῦ καὶ σωματικοῦ πὺν συντελέσθηκε στὸ Βυζάντιο, ἔτσι ὥστε μέχρι τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ, συναντοῦμε νὰ λέει ὅτι, ἐπειδὴ ἐμεῖς εἴμαστε ὑλικοί, καθὼς καὶ πνευματικοί, ἐπειδὴ μποροῦμε νὰ μετέχουμε στὸ Σῶμα καὶ τὸ Αἷμα τοῦ Χριστοῦ, εἴμαστε στὴν πραγματικότητα ἀνώτεροι ἀπὸ τοὺς ἀγγέλους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ἀπλῶς πνευματικοί, καὶ τῶν ὁποίων ἡ ἐμπειρία τοῦ θείου, ὡς ἐκ τούτου, εἶναι λιγότερο πλούσια ἀπὸ τὴ δική μας. Ἡ τέλεση τῶν μυστηρίων εἶναι περικαλλῆς, ἐπίσης, διότι κάλλος εἶναι τὸ κάλεσμα τοῦ θείου πρὸς τὰ πλάσματα του, καλώντας τα σὲ ἔνωση μὲ Αὐτόν (ὁ Διονύσιος γνωρίζει καὶ συνδέει τὴ λέξη γὰρ τὴν ὁμορφιά, *κάλλος*, μὲ τὸ ρῆμα *καλῶ*)⁸. Πλὴν, ὁμως, ἀποσκοποῦμε

6. ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* III, 1 [= PG 3, 164D].

7. Τὸ παρὸν γνωμικὸ ἀποτελεῖ γνωστὴ ἀγγλικὴ φράση, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται, γὰρ νὰ δηλώσει τὴν ὑποκειμενικότητα τῆς ὁμορφιάς, σύμφωνα μὲ τὰ κριτήρια τοῦ θεατῆ. Ἡ παραπάνω φράση συναντάται αὐτοῦσια γὰρ πρώτη φορὰ στὸ ἔργο *Molly Bawn* (1878) τῆς γνωστῆς Ἰρλανδῆς μυθιστοριογράφου τοῦ 19^{ου} αἰ. Margaret Wolfe Hungerford, τὰ περισσότερα βιβλία τῆς ὁποίας ἔχουν ἐκδοθεῖ μὲ τὸ καλλιτεχνικὸ ψευδώνυμο «The Duchess» («ἡ Δούκισσα»). Παρ' ὅλ' αὐτὰ, ὡς σύλληψη, ὑπάρχουν στὸν ἀγγλόφωνο χῶρο καὶ ποικίλες ἀντίστοιχες φράσεις, οἱ ὁποῖες εἶχαν διατυπωθεῖ προγενέστερα, μεταξύ ἄλλων, ἀπὸ τὸ δραματοῦργό John Lyly, τὸν ποιητὴ καὶ θεατρικὸ συγγραφέα William Shakespeare, τὸ διάσημο πολυμαθὴ Benjamin Franklin καὶ τὸ φιλόσοφο David Hume (Σ.τ.Μ.).

8. Εἶναι σαφὲς ἐδῶ ὅτι ὁ π. Andrew Louth ἀναφέρεται στὸ χωρίο *Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων* IV, 7 [= PG 3, 701C-D] τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη, τὸ ὁποῖο οὐσιαστικὰ δανεῖζεται ὁ Διονύσιος ἀπὸ τὸν *Κρατύλο* τοῦ Πλάτωνος. Ἡ συσχέτιση μεταξύ κάλλους καὶ καλέσματος («καλεῖν»)

νά αίνουµε τὸ Θεὸ σὲ ἀπάντηση πρὸς ἐκεῖνο τὸ κάλεσµα, ἓνα κάλεσµα δηλούµενο ὄχι μονάχα στὸ σιωπηρὸ κάλλος τῆς δημιουργίας, ἀλλὰ, ἐπίσης, στὴν ἀναζήτηση τοῦ Θεοῦ σὲ «θεουργίας»⁹, κατ' ἐξοχήν, στὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἐκφράσεις µας στὴ λειτουργία τῆς Ἐκκλησίας εἶναι, πρωτίστως, δοξαστικὲς ἐκφράσεις, στίς ὁποῖες ἐκφράζουµε τὸ θαῦµα καὶ τὴ δόξα τοῦ Θεοῦ. Ἀλλὰ πῶς χρησιµοποιοῦµε λέξεις, ἀνθρώπινες λέξεις, γιὰ νὰ ὑµνήσουµε τὸ Θεό; Γιὰ τὸ Διονύσιο, ἐπιστρέφουµε στὸ Θεὸ τὶς λέξεις πού µᾶς ἔχει δώσει στίς ἀποκεκαλυµµένες Γραφές· λαμβάνουµε αὐτό, πού ἔχει ἀποκαλύψει ὁ Θεὸς γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ ἐπιστρέφουµε σ' ἐκεῖνον καταφάσκοντάς το. Ἀλλ' ὁ Θεὸς εἶναι πέρα ἀπὸ τὴ διάνοιά µας· εἶναι ὑπεράνω ἀκόµη καὶ τῆς ἀποκάλυψης τοῦ ἑαυτοῦ του, τουλάχιστον, στὸ βαθµό, πού µποροῦµε νὰ τὴν κατανοήσουµε. Ἔτσι, ὄχι µόνο πρέπει νὰ ἀποδεχθοῦµε αὐτό, τὸ ὁποῖο ἔχει ἀποκαλύψει ὁ Θεὸς γιὰ τὸν ἑαυτό του στίς Γραφές, ἀλλὰ πρέπει καὶ νὰ τὸ ἀρνηθοῦµε¹⁰. Διότι ὁ

θά πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς τίποτα παραπάνω ἀπὸ ἓνα ποιητικὸ λογοπαίγνιο. Τὸ ἴδιο λογοπαίγνιο συναντᾶται καὶ σὲ ἔργα τοῦ Πρόκλου. Ὁ Διονύσιος ἀκολουθεῖ τὸν Πλάτωνα γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους χωρὶς νὰ ἔχει καὶ τὴν ἀξίωση τῆς ἱστορικῆς ἀναλυτικῆς ἐτυμολογίας (Σ.τ.Μ.).

9. Παρότι ὁ ὄρος «θεουργία», τὸν ὁποῖο καὶ χρησιµοποιεῖ ὁ Διονύσιος µαζὶ µὲ ἄλλες συγγενεῖς λέξεις, ὑπάρχει καὶ στοὺς προγενεστέρους του παγανιστὲς καὶ νεοπλατωνικοὺς φιλοσόφους (λ.χ. Ἰάμβλιχο, Πρόκλο -ὁ Πλωτῖνος χρησιµοποιεῖ τὸν παλαιότερο ὄρο «γοητεία»-), ἐντούτοις, πρέπει νὰ ἐρµηνευθεῖ σὲ μιὰ διαφορετικὴ συνάφεια, ἀφοῦ, γιὰ ἐκεῖνον, συνδέεται ἄρρηκτα µὲ τὴ µυστηριακὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Λόγου. Βλ. ἐνδεικτικὰ Andrew Louth, «Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite», *Journal of Theological Studies* (1986) 37 (2), σσ. 432-438, ἰδ. σ. 434: «ἡ λειτουργία αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ εἶναι ἓνας ἑορτασµὸς τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ, φανερωῶν, κατ' ἐξοχήν, στὴν ἐνανθρώπιση. Ὁ Διονύσιος φαίνεται πολὺ περισσότερο Χριστοκεντρικὸς ἀπ' ὅ,τι συχνὰ ἔχει γίνεαι δεκτό». Πρὸβλ. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Translation by Colm Luibheid, Foreword, notes, and translation collaboration by Paul Rorem, Preface by René Roques, Introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, *The Classics of Western Spirituality*, Paulist Press, New York-Mahwah 1987, σ. 52 σημ. 11 καὶ τὴν πρόσφατη μελέτη CHARLES M. STANG, «From the Chaldean Oracles to the Corpus Dionysiacum: Theurgy between the third and the sixth centuries», *Journal for Late Antique Religion and Culture* 5 (2011), σσ. 1-13, ἰδ. σσ. 9-12 (Σ.τ.Μ.).

10. Ἐδῶ θὰ πρέπει νὰ σηµειωθεῖ, ὅπως ἀργότερα θὰ φανεῖ καὶ ἀπὸ τὰ λεγόμενα τοῦ π. Andrew Louth, ὅτι ἀπόφαση δὲν σηµαίνει μιὰ *theologia negativa*, ὅπως, συχνά, παρερµηνεύεται ὁ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης στὴ Δύση. Ἐντελῶς δειγµατοληπτικὰ θὰ ἀναφέρω μιὰ ἀπὸ τίς πιὸ κραυγαλέες παρανοήσεις ἀναφορικὰ µὲ τὸ ἔργο τοῦ Ἀρεοπαγίτη, αὐτὴ τοῦ Καθηγητῆ Denys Turner. Γι' αὐτόν, λοιπόν, «ἀποφατισµός» εἶναι τὸ ἴδιο πρῶγα µὲ αὐτὸ πού ἡ λατινικὴ Παράδοση ὀνόµασε *via negativa*, τὴν ἀρνητικὴ ὁδὸ (!) ἢ ἀκόµη δέχεται ὅτι ἡ ἀρνητικὴ θεολογία, τὴν ὁποία ταυτίζει µὲ τὸν ἀποφατισµό, εἶναι μιὰ ἀντιθετικὴ ἀναλογία ἐξαιτίας τῆς διαφορᾶς στὴν

Θεός είναι πέρα από κάθε ανθρώπινη αντίληψη γι' αυτόν και η Γραφή συνίσταται σε ανθρώπινες λέξεις και έννοιες· δεν είναι η άκτιστη έκφραση του ίδιου του Θεού. Δανειζόμενος από το νεοπλατωνισμό της εποχής, ο Διονύσιος αποκαλεί αυτή την κατάφαση και άρνηση καταφατική και αποφατική θεολογία: τρόπους χρήσεως των λόγων του Θεού καταφάσκοντας (καταφατική) και αποφάσκοντάς τους (αποφατική). Η αποφατική θεολογία, η οποία βρίσκει την πλήρωσή της στη σιωπή της προσευχής, είναι εκείνη, η οποία είναι πιό αληθινή για το Θεό. Ο Διονύσιος, λοιπόν, παρουσιάζει αμφοτέρους, μία λειτουργικά άρθρωμένη κοσμική θεώρηση της αυτοαποκάλυψης του Θεού στον κόσμο και, ταυτόχρονα, μία πνευματική οδό αυτογύμνωσης και κάθαρσης, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να συλλάβουμε αυτή την κοσμική θεώρηση και να περάσουμε πέραν αυτής προς το υπερβατικό κάλλος του ίδιου του Θεού.

Μάξιμος ο Όμολογητής

Ο Μάξιμος ήταν βαθιά επηρεασμένος από το Διονύσιο – ο δικός του σχολιασμός της Θείας Λειτουργίας (ή *Μυσταγωγία*) παρουσιάζεται ως συμπλήρωμα στην *Εκκλησιαστική Ιεραρχία* του Διονυσίου. Άλλ' ακόμη χρησιμοποίησε στο θεολογικό του έργο θεολογικές και άσκητικές πηγές, που είχαν μικρή επιρ-

ουσία μεταξύ χριστού και ακτίστου (DENYS TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, σσ. 19, 43). Σ' αυτό το σημείο, δεν θα ήταν καθόλου άτοπο, να παραθέσουμε, πολύ συνοπτικά, την Όρθόδοξη κριτική, όπως διατυπώνεται από το Χρήστο Γιανναρά, ότι «η διάκριση ουσίας και ενεργειών είναι η άφετηρία και προϋπόθεση της αποφατικής γνώσης του Θεού. Άγνοούμε ολοκληρωτικά το τί είναι ο Θεός - την Ουσία Του. Μας είναι όμως προσιτός στην έμπειρία ο τρόπος ύπαρξεως του Θεού. Και μιλάμε για τον τρόπο ύπαρξεως του Θεού, έπειδη γνωρίζουμε τις θείες Ένεργειες... η Δύση απέρριψε τη διάκριση ουσίας και ενεργειών έχοντας αποκλείσει τον έμπειρισμό της σχέσης τόσο από την γνωσιολογία όσο και από την οντολογία της. Γι' αυτό και ταύτισε τον αποφατισμό με τη «θεολογία των άρνήσεων» ή της συναισθηματικής «ένατένισης» (contemplatio) του απολύτου» (ΧΡΗΣΤΟΥ ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Χάϊντεγκερ και Άρεοπαγίτης ή περί άπουσίας και άγνωσίας του Θεού*, έκδ. Δόμος, Άθήνα 1988², σσ. 103, 107). Για τη συχνή σύγχυση και ένιστε ταύτιση του περιεχομένου των όρων «αποφατισμός» και «άρνητική θεολογία» (“theologia negativa”) στο δυτικό χώρο βλ. τις ακόλουθες κριτικές Όρθόδοξες τοποθετήσεις: Μ. BEGZOS, «Der Aporphatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute», *ΕΕΘΣΠΑ* 27 (1986), σσ. 180-184 και ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΒΛΑΝΤΗ, *Η λειτουργία του αποφατισμού στο έργο του Πλάτωνα και του Γρηγορίου του Θεολόγου* (άδημοσίευτη μεταπτυχιακή διατριβή), Άθήνα 2004, σσ. 37-39 (Σ.τ.Μ.).

ροή στο Διονύσιο. (Ἡ κοσμολογία καὶ ἀνθρωπολογία του, ἐπίσης, ἀντλοῦν ἀπὸ πηγές, πού, μόνο ἀμυδρά, συναντῶνται στὸ Διονύσιο). Θεολογικά, ὁ Μάξιμος ἦταν κληρονόμος δύο σχεδὸν αἰώνων σπουδῆς ἐπὶ τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ καὶ ἔριδας γύρω ἀπὸ αὐτό, ἡ ὁποία εἶχε ἀπασχολήσει τὸν ἑλληνικὸ θεολογικὸ κόσμο ἀπὸ τὴ Σύνοδο τῆς Χαλκηδόνος (451). Ὁ ἴδιος εἶχε ἐμπλακεῖ σ' ἓνα προχωρημένο στάδιο τῆς χριστολογικῆς αὐτῆς διαμάχης καὶ ἡ ἀπὸ μέρους του ρωμαλεὰ ὑπεράσπιση τῆς χριστιανικῆς ὀρθοδοξίας, ἡ ὁποία διέσωξε τὴν ἀύθικτη ἀκεραιότητα τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ, ὁδήγησε σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τὴν αὐτοκρατορικὴ αὐλή, στὴν καταδίκη, τὸν ἀκρωτηριασμό καὶ τὸ θάνατό του στὴν ἐξορία μετὰ ἀπὸ σύντομο χρονικὸ διάστημα· ἐξ οὗ καὶ ἡ προσωνυμία του, «ὁ Ὁμολογητῆς». Κατὰ τὴ διάρκεια τῶν δύο αἰώνων μετὰ τὴ Χαλκηδόνα, ἡ διαμάχη εἶχε προκαλέσει παρατεταμένες συζητήσεις γιὰ τὴ σημασία τῆς ὑποστάσεως καὶ τὸ πῶς αὐτὴ διαφέρει ἀπὸ τὴ φύση. Τὸ μεγαλύτερο μέρος αὐτῆς τῆς διαφωνίας ἦταν ἀνούσιο καὶ ἀφηρημένο. Ὁ Μάξιμος τὴν ὑπερβαίνει ἀπόλυτα. Ἐπίσης, ὁ Μάξιμος ἦταν κληρονόμος τῆς ἀσκητικῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας τριῶν ἢ καὶ τεσσάρων αἰώνων. Ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ Μαξίμου ἦταν στὸ νὰ συνοψίσει ὅλες αὐτὲς τὶς τάσεις –δογματικὴ, ἀσκητικὴ, κοσμολογικὴ καὶ ἀνθρωπολογικὴ– σὲ μιὰ ἐρευνητικὴ σύνθεση¹¹. Δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ χαρακτηρίσουμε αὐτὴ τὴ σύνθεση συνοπτικά, ἀλλὰ θὰ τὸ ἐπιχειρήσουμε, ἐστιάζοντας στὴν ἐρμηνεία ἀπὸ τὸ Μάξιμο δύο γεγονότων ἀπὸ τὸ Εὐαγγέλιο: τῆς Μεταμόρφωσης τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀγωνίας του στὸν κῆπο τῆς Γεθσημανῆ.

Ἡ θεραπεία, πὺ παρέχει ὁ ἀσκητισμός, ἀγγίζει ὄχι μόνο τὴν κατακερματισμένη φύση τῆς καρδιᾶς τοῦ καθενὸς καὶ τὶς προσωπικὲς μας σχέσεις, ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρο τὸν κόσμο.

Ὁ Μάξιμος στοχάζεται σὲ σχέση μὲ τὴ Μεταμόρφωση τοῦ Χριστοῦ ἀρκετὲς φορές, ἰδίως στὰ πρῶμα ἔργα του. Στὴ Μεταμόρφωσή του τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἦταν «ἕτερον» (Λουκ. 9:29) ἢ «ἔλλαμψεν ὡς ὁ ἥλιος» (Ματθ. 17:2), τὰ ἐνδύματά του ἔγιναν λευκὰ σὰν τὸ φῶς καὶ ἐφανίστηκαν ὁ Μωυσῆς καὶ ὁ Ἥλιος νὰ συνομιλοῦν μὲ αὐτόν. Ἀντλώντας ἀπὸ μιὰ μακρὰ παράδοση χριστιαν-

11. Βλ. ἐνδεικτικὰ ΝΙΚΟΥ ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Κόσμος, ἄνθρωπος, κοινωνία κατὰ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητῆ*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 1980· HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988³· ALAIN RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1973· ANDREW LOUTH, *Maximus the*

νικῆς ἐρμηνείας, ὁ Μάξιμος ἐρμηνεύει τὸ γεγονός ὡς ἐξῆς: ἡ λάμψη τοῦ προσώπου τοῦ Χριστοῦ δηλώνει «τὴν χαρακτηριστικὴν τῆς οὐσίας αὐτοῦ κρυφιοτήτα»¹², τὰ ἀπαστρέπτοντα ἱμάτια ὑποδηλώνουν τὴ φύση καὶ τὴ Γραφή, ὅπως φανερώνουν τὴν ἐσωτερικὴ τους σημασία, ἐνῶ ἡ παρουσία τοῦ Μωυσῆ καὶ τοῦ Ἡλία φανερῶνει ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι τὸ πλήρωμα τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτῆ, ἡ «χαρακτηριστικὴ τῆς οὐσίας αὐτοῦ κρυφιοτήτης», τὸ πρόσωπο, μαρτυρεῖ τὸ μυστήριον τοῦ προσώπου, ἀκοινωνητο καὶ ἀποκεκαλυμμένο μονάχα σὲ μιὰ ἄμεση συνάντηση. Ἡ φανέρωση φύσης καὶ Γραφῆς ἐξηγεῖται μὲ ἀναφορὰ στοὺς λόγους (λόγοι, ἔννοιες ἢ ἀρχές), πού περιέχουν. Στὸ Χριστό, οἱ Γραφεὲς καθίστανται σαφεῖς (αὐτό, ἐπίσης, σηματοδοτεῖται ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ Μωυσῆ καὶ τοῦ Ἡλία), ἀλλὰ στὸ Χριστό, ἐπίσης, οἱ λόγοι τῆς φύσης ἢ δημιουργίας μποροῦν νὰ συλληφθοῦν. Γιὰ τὸ Μάξιμο, οἱ λόγοι τῆς δημιουργίας εἶναι τὸ νόημα πού ὁ Θεὸς ἔχει δώσει στὸ κάθε τί, τόσο ξεχωριστά, ὅσο καὶ συλλογικά. Οἱ λόγοι εἶναι ὁ σκοπός, ἡ πρόθεση ἢ ἡ βουλὴ τοῦ Θεοῦ γιὰ κάθε δημιούργημα καὶ εἶναι ἀπαραβίαστοι· τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ καταστρέψει ἢ νὰ διαστρεβλώσει τοὺς λόγους. Ὡστόσο, ὁ τρόπος, πού ἀντιλαμβανόμαστε τοὺς λόγους, μπορεῖ νὰ εἶναι διαστρεβλωμένος ὡς ἀποτέλεσμα τῆς πώσης. Γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ δυνατότητα τῆς πώσης, ὁ Μάξιμος ἀναπτύσσει μιὰ ἀντίθεση (ἤδη φανερὴ στὴν προγενέστερη χριστιανικὴ σκέψη) ἀνάμεσα στὸ λόγο τῆς φύσης καὶ τὸν τρόπο τῆς ὑπαρξης: αὐτὸ πού εἴμαστε καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχουμε. Γιὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς δημιουργίας, αὐτὰ εἶναι ταυτόσημα, ἀλλὰ, γιὰ τὶς ἀνθρώπινες ὑπάρξεις, ἐπειδὴ εἴμαστε δημιουργημένοι κατ' εἰκόνα Θεοῦ καί, κατ' ἐπέκταση, ἐλεύθεροι, εἶναι δυνατό γιὰ τὸν τρόπο νὰ ἐναντιωθεῖ στὸ λόγο· εἶναι δυνατό νὰ ἐναντιωθοῦμε στὴν οὐσία τῆς ὑπαρξῆς μας, κάτι πού ὅλοι μας ἔχουμε διαπράξει κατὰ κάποιον τρόπο - αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς πώσης. Ὡς ἐπακόλουθο τῆς πώσης, ὁ τρόπος πού ἀντιλαμβανόμαστε τὴ δημιουργία ἔχει διαστρεβλωθεῖ. Δὲν μποροῦμε πιά νὰ προσλάβουμε τοὺς λόγους

Confessor, Routledge, London and New York 1996· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor», *International Journal for the Study of the Christian Church* (2004) 4 (2), σσ. 109-120· MELCHISEDEC TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of Saint Maximus the Confessor* (διδασκαρικὴ διατριβή), Oxford University Press, Oxford-New York 2007 (Σ.τ.Μ.).

12. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφορῶν κεφαλαίων ἀπορουμένων*, 191 [= JOSÉ H. DECLERCK, *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, Leuven University Press, Turnhout-Brepols 1982, σ. 134].

καί, κατά συνέπεια, παρανοοῦμε καὶ καταχρώμαστε τὴ δημιουργία. Γιὰ τὸ Μάξιμο, στὴ Μεταμόρφωση βλέπουμε ὄχι μόνο τὸ πρόσωπο τοῦ Σαρκομένου Θεοῦ στὸ ἀπόλυτό του μυστήριο, ἀλλ' ἀκόμη τὴν ἀληθινὴ φύση τοῦ κόσμου, ἂν καὶ καλυμμένη ἐξαιτίας τῆς ἁμαρτίας μας.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἡ ἀσκητικὴ παρακαταθήκη τοῦ Μαξίμου ἀποδεικνύεται χρήσιμη, γιατί, ἐνῶ ἡ ἀντιστροφή τῶν συνεπειῶν τῆς πώσης εἶναι ἀποκλειστικὰ ἀποτέλεσμα τῆς ἐνανθρώπησης τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς πασχάλιας νίκης, γιὰ τὸν καθένα ἀπὸ ἐμᾶς αὐτὴ ἡ νίκη πρέπει νὰ προσληφθεῖ προσωπικά, κάτι πὸν ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ὁδὸ τοῦ ἀσκητισμοῦ. Στὸ *Περὶ ἀποριῶν* - στοχασμοὶ στὶς δυσκολίες στὰ ἔργα (κυρίως) τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου (329/330-389/390), ὁ Μάξιμος σχολιάζει αὐτὸ πὸν ἀργότερα ὀνομάστηκε «διαιρέσεις τῆς φύσεως»: ἡ διαφορὰ τῆς κτιστῆς φύσης ἀπὸ τὸν ἄκτιστο Θεό· ἐντὸς τῆς δημιουργίας, ἡ διαίρεση μεταξὺ ὄρατοῦ καὶ ἀοράτου· ἐντὸς τῆς ὄρατῆς δημιουργίας, ἐκείνη μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς· ἐντὸς τῆς ἐπίγειας δημιουργίας, ἐκείνη μεταξὺ παραδείσου καὶ οἰκουμένης· καί, ἐντὸς τῆς οἰκουμένης, ἐκείνη μεταξὺ ἀρσενικοῦ καὶ θηλυκοῦ¹³. Ὁ σκοπὸς τοῦ ἀνθρωπίνου γένους εἶναι νὰ διαμεσολαβεῖ σ' αὐτὲς τὶς διαιρέσεις καὶ ν' ἀποτελεῖ «σύνδεσμον τῆς κτίσεως», σχηματίζοντας μιὰ πλούσια ἁρμονία ἀπὸ τὴν ποικιλότητα τῆς φύσης. Αὐτὸς ὁ σκοπὸς ματαιώθηκε ἀπὸ τὴν πώση καὶ αὐτὲς οἱ διαιρέσεις ἔγιναν διαχωριστικὲς γραμμές, πὸν ἐκθέτουν τὴν ἀλλοτρίωση καὶ τὴν ἀσυνέχεια τοῦ πεπτωκότος ἀνθρωπίνου γένους. Ἔτσι, γιὰ παράδειγμα, ἡ διαίρεση, ἐγγύτερα σ' ἐμᾶς, αὐτῆς μεταξὺ τῶν φύλων, ἡ ὁποία ἀποσκοποῦσε στὸ νὰ παράσχει τὴν πιὸ βαθυστοχάστη ἀνθρώπινη ἐμπειρία τῆς ἐνότητας, ἔχει καταστῆ μιὰ ἰσχυρὴ αἰτία χωρισμοῦ καὶ ἀλλοτρίωσης, κατακερματισμοῦ καὶ πόνου. Ὁ Χριστὸς, στὴ ζωὴ, τὸ θάνατο καὶ τὴν Ἀνάστασή του, ἔχει ὑπερβεῖ αὐτὲς τὶς διαιρέσεις καὶ ὁ δρόμος τοῦ ἀσκητισμοῦ μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ κάνουμε τὴ νίκη του δική μας. Ὁ ἀσκητισμὸς, ἐπομένως, δὲν ἔχει ἀπλῶς ἓνα προσωπικὸ στόχο, ἀλλὰ ἓνα κοσμικό· ἡ θεραπεία πὸν παρέχει ἀγγίζει ὄχι μόνο τὴν κατακερματισμένη φύση τῆς καρδιάς τοῦ καθενὸς καὶ τὶς προσωπικὲς μας σχέσεις, ἀλλὰ, μ' ἓνα τρόπο δύσκολο νὰ κατανοηθεῖ, ἐπενεργεῖ καὶ σὲ ὁλόκληρο τὸν κόσμο.

Κάθε τί, ὡστόσο, ἔγκειται στὸ ὅτι ὁ Χριστὸς πλήρωσε τὸν κοσμικὸ ρόλο τοῦ ἀνθρωπίνου γένους στὴν πεπτωκυῖα κατάσταση τοῦ κόσμου. Αὐτό, πὸν περι-

13. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον: Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου, εἰς τό, «Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται»* [= PG 91, 1304D-1316A].

λαμβάνει, είναι τὸ θέμα τῶν προβληματισμῶν τοῦ Μαξίμου γιὰ τὴν ἀγωνία τοῦ Χριστοῦ στὸν κῆπο τῆς Γεθσημανῆ, μὲ τὸ ὅποιο ἀσχολεῖται σὲ πολλές ἀπὸ τὶς μετέπειτα πραγματείες του. Διότι ἡ ἀγωνία στὸν κῆπο τῆς Γεθσημανῆ ἀποκτᾶ νόημα μόνον ἐὰν ὁ Χριστὸς εἶναι τέλειος ἄνθρωπος, δηλαδή, ἐὰν κατέχει τὴν πληρότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς ἀνθρώπινης θέλησης. Ἡ χριστολογικὴ αἵρεση, πού κατέστη αὐτοκρατορικὴ πολιτικὴ τὸν ἔβδομο αἰῶνα, ὀνομάζεται μονοθελητισμός, δηλαδή, τὸ δόγμα ὅτι ὁ Χριστὸς ἔχει μόνον (ἓνα) θέλημα καὶ ὅτι τὸ θέλημά του εἶναι θεῖο. Ὁ προβληματισμὸς πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴν αἵρεση ἦταν ὅτι, ἐὰν ὁ Χριστὸς εἶχε δύο θελήματα, ἓνα θεῖο καὶ ἓνα ἀνθρώπινο, ἡ ἐνότητα τοῦ προσώπου του θὰ ἐτίθετο ὑπὸ ἀμφισβήτηση. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Μαξίμου σ' αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα ἦταν, ἀπὸ τὴ μία πλευρὰ, ὅτι, ἐὰν ὁ Χριστὸς δὲν κατέιχε τὸ λόγο τῆς ἀνθρωπότητας ἀναλλοίωτο, τότε θὰ φαινόταν ὅτι ὁ Θεὸς δὲν σέβεται τὴν ἀκεραιότητα τῆς δημιουργίας του (μιὰ προϋπόθεση ἀδιανόητη γιὰ τὸ Μάξιμο). Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ, χωρὶς ἀνθρώπινο θέλημα, ἡ ἐμπειρία τοῦ Χριστοῦ δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι μιὰ ἐμπειρία ἀνθρώπινης ὑπακοῆς, οὔτε θὰ μπορούσαν τὰ ἀνθρώπινά μας θελήματα νὰ θεραπευθοῦν ἀπὸ τὸ δικό του (ἀκολουθώντας τὴν ἀρχὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, «τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον»¹⁴). Στὴν ἀγωνία στὸν κῆπο, οἱ λόγοι τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἔνδειξη ὅτι ὑπέταξε τὸ ἀνθρώπινό του θέλημα στὸ θεῖο, βιώνοντας τὴ φυσικὴ ἀνθρώπινη κένωση μπροστὰ στὸ θάνατο· αὐτὴ ἡ κένωση, ὡστόσο, δὲν συνιστᾶ παραβίαση τῆς τέλειας ὑπακοῆς του στὸν Πατέρα· ἦταν, μᾶλλον, ἓνα μέτρο τοῦ τιμήματος αὐτῆς τῆς ὑπακοῆς.

Στὸ Μάξιμο, συναντοῦμε μιὰ κοσμικὴ θεολογία ἀπόλυτα ἐπικεντρωμένη στὸ μυστήριο τοῦ Χριστοῦ καὶ μιὰ βαθιὰ ἐνότητα τοῦ λειτουργικοῦ, ἀσκητικοῦ καὶ κοσμικοῦ. Συναντοῦμε, ἐπίσης, μιὰ ἀπαιτητικὴ πνευματικὴ καὶ μιὰ προσεκτικὰ μελετημένη θεολογία, οἱ ὁποῖες σχηματίζουν ἓνα ὁμοιογενὲς σύνολο. Τὸ δόγμα τοῦ Χριστοῦ ἔχει ἐντελῶς ἀπορροφηθεῖ στὴ θεώρηση τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ, κάτι πού γίνεται σαφὲς καὶ στὰ δύο παραδείγματά μας, στὸ στοχασμὸ ἐπὶ τῆς Μεταμορφώσεως καὶ τῆς ἀγωνίας στὸν κῆπο. Ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὸν Ἀρεοπαγίτη, οἱ συλλογισμοὶ τοῦ Μαξίμου ἔχουν ἔντονα ὀπτικὸ χαρακτῆρα. Ἡ θεολογικὴ ἐπιχειρηματολογία (συχνὰ πολὺ λεπτομερῆς) καὶ οἱ ἀσκητικὲς προδιαγραφὲς ἀποκτοῦν μιὰ διαφάνεια στὴ θεώρηση τοῦ μυστηρίου

14. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Ἐπιστολὴ 101: Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατὰ Ἀπολλινάριου* [= PG 37, 181C].

τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὸ τὸ βῆμα μου φαίνεται ἀποφασιστικά σημαντικό γιὰ τὴν κατανόηση τῆς βυζαντινῆς πνευματικότητας, ἐπειδὴ ἀποκαλύπτει τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ἡ φυσικὴ εἰκόνα¹⁵, μιὰ ὀπτικὴ ἐστία προσευχῆς καὶ εὐλάβειας, κατέστη τόσο κεντρικὴ γιὰ τοὺς Βυζαντινοὺς, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο μᾶς ὀδηγεῖ στὴν τελευταία μας μορφή, τὸν Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό.

Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς

Ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς εἶναι, ἴσως, εὐρύτερα γνωστὸς στὴ Δύση γιὰ τὴν υπεράσπιση τῆς τιμῆς τῶν εἰκόνων ἀπέναντι στὴν αὐτοκρατορικὴ εἰκονοκλαστικὴ πολιτικὴ, ποὺ ἐγκαινιάσθηκε ἀπὸ τὸ Βυζαντινὸ αὐτοκράτορα Λέοντα Γ' (717-741) τὸ 726. Ὁ Ἰωάννης ἀπάντησε ἀμέσως καί, κατὰ τὴ διάρκειά τῶν ἐπομένων δεκαπέντε, περίπου, ἐτῶν, σφράφηκε στὴν υπεράσπιση τῶν εἰκόνων, κληροδοτώντας μας τρεῖς πραγματεῖες ἢ καλύτερα τρεῖς ἐκδοχὲς τῆς ἴδιας πραγματείας¹⁶. Ἐπίσης, ἀφῆρωσε ἓνα κεφάλαιο (κεφ. 89) τῆς σπουδαίας του Ἐκδόσεως τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως στὸ θέμα τῶν εἰκόνων¹⁷. Σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα, ὁ Ἰωάννης ἐπικαλεῖται τὴν υπεράσπιση τῶν εἰκόνων, ποὺ εἶχε ἤδη διατυπωθεῖ τὸν 7ο αἰῶνα ὡς ἀπάντηση στὶς ἰουδαϊκὲς κατηγορίες περὶ εἰδωλολατρίας ἐνάντια στὴ χριστιανικὴ τιμὴ τῶν εἰκόνων (καὶ τῶν λειψάνων καὶ τοῦ σταυροῦ), ὅπως αὐτὴ τοῦ Λεοντίου Νεαπόλεως, ἀλλ' ἀναπτύσσει κι ἐμβαθύνει αὐτὴ τὴν υπεράσπιση πολὺ περισσότερο. Θεωρῶ πὼς ὑπάρχουν τουλάχιστον τρεῖς κεντρικὰ ση-

15. Μὲ τὸν ὄρο «icon», στὴν ὀρολογία τοῦ π. Andrew Louth, σημαίνεται ἡ φυσικὴ εἰκόνα, ἐνῶ, γιὰ ν' ἀναφερθεῖ σ' ἄλλα εἶδη εἰκόνων, τὰ ὁποῖα ὀλοκληρώνουν τὴν ἀλυσίδα εἰκόνων τῆς πραγματικότητας, χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «image». Βλ. εἰδικὰ τὶς ἀναφορὲς τοῦ κειμένου στὸ τμῆμα γιὰ τὸν Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό (Σ.τ.Μ.).

16. Βλ. ST. JOHN OF DAMASCUS, *Three Treatises on the Divine Images*, translated with an introduction and notes by Andrew Louth, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood-New York 2003, σ. 10, ANDREW LOUTH, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, σσ. 199-200 (Σ.τ.Μ.).

17. ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, πθ': Περὶ εἰκόνων [= PG 94, 1168C-1176A: B. Kotter ἐκδ., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1973, σσ. 206-208 (ἀπὸ ἐδῶ καὶ στὸ ἔξης Kotter)· καὶ σὲ νεοελληνικὴ μετάφραση ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο Καθηγητὴ Νικόλαο Ματσούκα στὴ μνημειώδη ἔκδοσις: ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου Πίστεως, Κείμενο-Μετάφραση-Εἰσαγωγή-Σχόλια Νίκου Ματσούκα, ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1976, σσ. 390-395] (Σ.τ.Μ.).

μεία στη διδασκαλία του Ἰωάννη γιὰ τὶς εἰκόνες. Πρῶτον, ὑπάρχει τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ Θεὸς δημιούργησε τὸ ἀνθρώπινο γένος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν του. Ἐπομένως, ὁ πρῶτος, πὺν δημιούργησε εἰκόνες, ἦταν ὁ Θεὸς καὶ τὸ ἀνθρώπινο γένος ἦταν ἡ εἰκόνα, πὺν αὐτὸς δημιούργησε.

Δεύτερον, οἱ εἰκόνες εἶναι ἓνα θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τῆς πραγματικότητας, τόσο τῆς πραγματικότητας τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ τῆς πραγματικότητας τοῦ κόσμου, πὺν αὐτὸς δημιούργησε, καὶ τῆς ἱστορίας του. Ὁ Ἰωάννης ἀναφέρει ὅτι ὑπάρχουν πολλὰ διαφορετικὰ εἶδη εἰκόνων· πρῶτ' ἀπ' ὅλα, ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἶναι μιὰ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ Πατρὸς καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα μιὰ εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ· δεύτερον, ὑπάρχουν στὸ Θεὸ εἰκόνες καὶ παραδείγματα ὧσων προδίδει στὸν κόσμο (πρβλ. *λόγους* τοῦ Μαξίμου)· τρίτον, ὑπάρχουν ὄρατὲς εἰκόνες ἀόρατων ὑπάρξεων, ἀναγκαῖες, ἐὰν ἐμεῖς, τὰ ψυχοσωματικὰ δημιουργήματα, πρόκειται νὰ κατανοήσουμε τὴν ἀόρατη πραγματικότητα· τέταρτον, ὑπάρχουν εἰκόνες ἢ τύποι τοῦ μέλλοντος, ὅπως ἡ προτύπωση τῆς Παναγίας Μητέρας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν Κιβωτὸ τῆς Διαθήκης, τὸ ἔρπετό τοῦ Μωυσῆ πὺν προεικονίζει τὸ Χριστό, ὁ ὁποῖος ἀνέβηκε πάνω στὸ σταυρὸ ἢ τὸ πέρασμα τῆς Ἐρυθρᾶς Θαλάσσης πὺν προεικονίζει τὴ σωτηρία μας διὰ τοῦ βαπτίσματος· πέμπτον, ὑπάρχουν εἰκόνες ἀνθρώπων καὶ γεγονότων τοῦ παρελθόντος, οἱ ὁποῖες βοηθοῦν στὸ ν' ἀνανεώνουμε τὶς μνήμες μας καὶ αὐτὲς περιλαμβάνουν καὶ γραπτὲς ἀναφορὲς καὶ ζωγραφισμένες ἀπεικονίσεις ἢ εἰκόνες¹⁸.

Ἄλλὰ, τρίτον, καὶ σημαντικότερο, οἱ ὑλικὲς εἰκόνες δικαιολογοῦνται ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπηση, κατὰ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς ὁ ἴδιος, ὁ ὁποῖος εἶναι πέρα ἀπὸ κάθε εἶδους ἀναπαράσταση, ὀπτική ἢ νοητική, προσλαμβάνει ἀνθρώπινη μορφή, καὶ μάλιστα μιὰ ὑλικὴ μορφή. Ἀξίζει νὰ ἐπικεντρώσουμε τὴν προσοχή μας στὴν καταγραφή τῶν εἰκόνων, πὺν ὁ Ἰωάννης παρέχει ὡς δικαιολογία γιὰ τὶς εἰκόνες (τὸ δεύτερό μου ἐπιχείρημα). Ὁ Ἰωάννης ὑποστηρίζει ὅτι οἱ εἰκόνες βρίσκονται στὸ ἐπίκεντρο τῆς πραγματικότητας· στίς σχέσεις Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἐντὸς τῆς Τριάδος, τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Θεὸς κυβερνᾷ τὸν κόσμο μὲ τὴν πρόνοιά του (παραδείγματα ἢ *λόγοι*), τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ πνευματικὸς καὶ ὑλικὸς κόσμος σχετίζονται καὶ τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας περιέχει μιὰ μαρτυρία ὑπόσχεσης καὶ ἐκπλήρωσης, μέχρι

18. ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Λόγος πρῶτος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, 9-13 [= PG 94, 1240C-1244A: Kotter, III, σσ. 83-87]. Πρβλ. ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Λόγος δεύτερος πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, 18-23 [= PG 94, 1337C-1344A: Kotter, III, σσ. 126-130].

καὶ τοὺς τρόπους, μὲ τοὺς ὁποίους προσπαθοῦμε νὰ διατηρήσουμε νωπὰ στὶς μνήμες μας ἀνθρώπους καὶ γεγονότα τοῦ παρελθόντος, πού εἶναι σημαντικά γιὰ ἐμᾶς. Οἱ εἰκόνες, ἐπομένως, ἀφοροῦν στὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὀλόκληρη ἡ δημιουργία τοῦ Θεοῦ σχετίζεται. Ἐὰν ἀφαιρεθοῦν οἱ εἰκόνες, φαίνεται νὰ διατείνεται ὁ Ἰωάννης, ἀφαιρεῖται κάθε νόημα ἀπὸ τὴ δημιουργία καὶ τὴν ἱστορία καί, παρομοίως, κάθε τρόπος προσπέλασης αὐτοῦ τοῦ νοήματος ἀπὸ ἐμᾶς.

Ἡ πρώτη ἀπὸ τὶς παραπάνω ἐπισημάνσεις ἀναπτύσσει περαιτέρω αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα· ἡ πρώτη εἰκόνα εἶναι τὸ ἀνθρώπινο εἶδος, δημιουργημένο ἀπὸ τὸ Θεὸ κατ' εἰκόνα του. Αὐτὸ δείχνει, ὄχι μόνον ὅτι τὸ ἀνθρώπινο εἶδος εἶναι εἰκόνα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ, πιὸ βαθυστόχαστα, ὅτι, ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ εἰκονοπλάστη, ἡ δημιουργία εἰκόνων εἶναι ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ νὰ εἶναι κανεὶς ἄνθρωπος. Ἡ ἀνθρώπινη ἀναζήτηση γιὰ νόημα, συσχετίζοντας τὰ διάφορα στοιχεῖα μεταξὺ τους, πραγματοποιεῖται διὰ τῆς δημιουργίας εἰκόνων. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἰωάννη ἐνάντια στοὺς εἰκονοκλάστες εἶναι πολὺ πιὸ θεμελιώδες ἀπὸ μιὰ ἀντίκρουση τῆς κατηγορίας τους γιὰ εἰδωλολατρία. Εἶναι, μᾶλλον, μιὰ ἐκθεση τῆς οὐσιαστικῆς θέσης πού διαδραματίζει ἡ εἰκονοουργία στὴν ἀνθρώπινη γνώση, κάτι πού ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ἔχει καταστήσει γνωστὸ στὴν ἀνθρώπινη δημιουργία του. Ἡ ἀπαγόρευση τῶν φυσικῶν εἰκόνων -τὸ τελευταῖο εἶδος εἰκόνας, πού ἀναφέρει ὁ Ἰωάννης- στὴν πραγματικότητα ἀπεμπολεῖ ὀλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρώπινης γνώσης¹⁹. Δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνα ζήτημα κάποιας ἰδιαίτερης λατρευτικῆς πρακτικῆς, ἀλλὰ ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴ δυνατότητα νὰ χρησιμοποιοῦμε τὴ θεόδοτη ἰκανότητά μας νὰ κατανοοῦμε καὶ νὰ γνωρίζουμε τὸ Θεὸ καὶ τὴ δημιουργία του. Ὁ Ἀγγλο-ουαλὸς ποιητῆς καὶ καλλιτέχνης David Jones, τὸ εἶχε κατανοήσει αὐτό, ὅταν ἔγραφε:

«Ἐνας ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ μόνον νὰ μυρίζει τὰ τριαντάφυλλα (μερικὰ θηρία πιθανὸν νὰ τὸ κάνουν αὐτό, γιατί λέγεται ὅτι ἡ λεβάντα ἐκτιμᾶται στὴ φωλιά τῶν λιονταριῶν), ἀλλὰ μπορεῖ καὶ κόβει καὶ ὀφείλει νὰ κόψει τριαντάφυλλα καὶ μπορεῖ καὶ νὰ ἐπιχειρηματολογεῖ. Μπορεῖ νὰ κάνει σύμβολο (*signum*) τὰ τριαντάφυλλα. Μπορεῖ νὰ φτιάξει ἓνα ἀπόσταγμα (*attar*) ἀπὸ τριαντάφυλλα. Μπορεῖ νὰ φτιάξει ἓνα στεφάνι μὲ αὐτὰ καὶ νὰ τὰ κάνει ἀναθήματα. Αὐτὸ ἐνδεχομένως νὰ εἶναι σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, δὲν ὑπάρχει κανένας ἄλλος πού νὰ μπορεῖ νὰ τὸ κάνει. Οὔτε οἱ Ἄγγελοι οὔτε τὰ θηρία.

19. LOUTH (2002), σ. 217, JAROSLAV PELIKAN, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Yale University Press, New Haven and London 1990, σ. 182 (Σ.τ.Μ.).

Εἶναι ἐπόμενο ὅτι ἡ θεολογία θεωρεῖ τὸ σῶμα ὡς ἓνα μοναδικὸ ἀγαθό. Χωρὶς σῶμα δὲν ὑπάρχει μυστήριο. Μὲ τοὺς ἀγγέλους μόνο δὲν ὑπάρχει μυστήριο. Μὲ τὰ θηρία μόνο δὲν ὑπάρχει μυστήριο. Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς μυστήριο σὲ κάθε ἔκφραση τῆς ζωῆς του καὶ ὅλα τὰ ἐπίπεδά του «κοσμικοῦ» καὶ τοῦ «ἱεροῦ» στὸ ἀσήμαντο καὶ τὸ σημαντικό, δὲν ἔχουν καμία διαφυγὴ ἀπὸ τὸ μυστήριο»²⁰.

Ὅπου ὁ David Jones ἀναφέρει «μυστήριο», ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς θὰ ἔλεγε «εἰκόνα».

Πιθανῶς, ὅμως, νὰ ὑπάρχει κάτι τὸ ἐξωπραγματικὸ σ' αὐτὴ τὴν εἰκόνα τῆς δημιουργηθείσας τάξης καὶ τῆς ζωῆς μας μέσα σ' αὐτὴν συσχετιζόμενη διὰ μέσου μιᾶς ἀλληλουχίας εἰκόνων. Ἀσφαλῶς καὶ ἡ ἐμπειρία μας δὲν περιέχει μόνο συγγενικότητα, ἀλλ' ἀκόμη, ἀποτυχημένες προσπάθειες συσχέτισης - διάσπαση καὶ διαίρεση, πὺν κατακερματίζουν τὸ ἀνθρώπινο γένος. Δὲν εἶναι ἡ εἰκόνα, πὺν ἔχω παρουσιάσει, ὑπερβολικὰ ἰδανικὴ; Θὰ μπορούσε, ἐὰν σταματούσαμε ἐκεῖ: ὡστόσο, δὲν σταματᾷ ἐκεῖ, καθότι τὸ τρίτο ἐπιχείρημα τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ, τὸ ὁποῖο ἀναφέραμε παραπάνω, προχωρᾷ πέρα ἀπ' τὸ νὰ εἶναι ἀπλὰ μιὰ βάση, ἀπὸ τὴν ὁποία οἱ φυσικὲς εἰκόνας μπορούν νὰ ὑπερασπισθοῦν. Ἡ ἐνανθρώπηση δὲν ἔχει νὰ κάνει μόνο μὲ τὴ φανέρωση τοῦ Θεοῦ σὲ ἀνθρώπινη μορφή, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ ἀπεικονιστεῖ. Ἡ ἐνανθρώπηση ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ νοήματος καὶ τῆς δυνατότητας σχέσεων τῆς κτιστῆς τάξης καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου ἐντὸς αὐτῆς ἀπὸ τὸ Θεὸ μὲ τὴν εἴσοδό του στὴν «τάξη τῶν σημείων» (γιὰ νὰ δανειστῶ μιὰ φράση ἀπὸ τὸ David Jones), γιὰ νὰ θεραπεύσει τὸν κατακερματισμὸ καὶ ν' ἀνακεφαλαιώσῃ τὸ νόημα καὶ τὴ συγγενικότητα. Στὴν ἐνανθρώπηση, ὁ Θεὸς ἐνώνεται μὲ τὸ ὑλικὸ κομμάτι τῆς κτίσης, γιὰ ν' ἀνανεώσῃ τὴν ἱερὴ τῆς δύναμη καὶ νὰ κάμψῃ τὴν ἔλλειψη σχέσης, ἡ ὁποία ὀφείλεται στὴν πώση. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἰωάννης: «Οὐ προσκυνῶ τῇ ὕλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ὕλης δημιουργόν, τὸν ὕλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ὕλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι' ὕλης τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον, καὶ σέβων οὐ παύσομαι τὴν ὕλην, δι' ἧς ἡ σωτηρία μου εἴργασται»²¹.

20. DAVID JONES, «Art and Sacrament», *Epoch and the Artist*, Faber and Faber, London 1959, σσ. 166-167.

21. ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Λόγος πρῶτος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, 16 [= PG 94, 1245A-B; Kotter, III, σ. 89]. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Λόγος δεῦτερος πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, 14 [= PG 94, 1300B; Kotter, III, σ. 105] (Σ.τ.Μ.).

Ἡ ὁμορφιά τοῦ Θεοῦ μᾶς καλεῖ, φέροντάς μας κοντά του, δίνοντάς μας τὴ δυνατότητα νὰ ξεπεράσουμε τὴν ἁμαρτία καὶ νὰ καταστήσουμε τὸν πόνο ἕνα μέσο, πού πλαταίνει τὴν καρδιά μας, ἔτσι ὥστε νὰ κατανοήσουμε βαθύτερα τὴν πληρότητα τῆς ὁμορφιάς τοῦ Θεοῦ.

Ἦταν μόνο μὲ τὴν πρόσληψη ὑλικῆς μορφῆς, πού ὁ Χριστὸς μπόρεσε νὰ ὑποφέρει γιὰ ἐμᾶς. Ἕνας μεταγενέστερος ὑπέρμαχος τῶν εἰκόνων, ὁ ἅγιος Θεόδωρος ὁ Στουδίτης (759-826), ἀναφώνησε ἐναντίον ἐκείνων, πού εἶπαν ὅτι ὁ Χριστὸς δὲν μπορούσε νὰ ἀπεικονισεῖ, ἐπειδὴ, ὡς Θεός, δὲν μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ: «οὐ τί που ἀνέγνω ὅτι συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἔδησαν αὐτόν, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν πρὸς Ἄνναν πρῶτον τὸν ἀρχιερέα;»²². Γιὰ τὸν Θεόδωρο, ἡ εἰκονομαχία ἀπέιλησε τὴν ἀντίληψη τῆς ἐκκλησίας ὅτι, στὴν ἐνανθρώπηση, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ κατέστησε τὸν ἑαυτό του εὐάλωτο στοὺς ἀνθρώπους.

Ἐπάρχει, ἐπιπλέον, μιὰ ἀκόμη πλευρὰ στὴν υπεράσπιση τῶν φυσικῶν εἰκόνων τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ. Ὅπως εἶδαμε, εἶναι, γενικότερα, μιὰ υπεράσπιση τῶν εἰκόνων - τοῦ ρόλου τῶν εἰκόνων στὴν ἀνθρώπινὴ μας προσπάθεια νὰ κατανοήσουμε τὸ Θεὸ καὶ τὰ σχέδιά του γιὰ τὸν κόσμο. Ὅπως ὁ Διονύσιος, ἔτσι καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς κατανόησε ὅτι οἱ ιδέες καὶ οἱ ἔννοιές μας γιὰ τὸ Θεὸ ὑπολείπονται αὐτοῦ καὶ ὅτι, τελικὰ, τιμοῦμε τὸ Θεό, πὺ ὀρθά, μὲ τὴ σιωπηρὴ ἄρνηση τῶν ἀντιλήψεών μας στὴν ἀποφατικὴ θεολογία. Ἄλλ' αὐτὴ ἡ ἐπίγνωση δὲν σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχει κάτι, πού μπορούμε νὰ ποῦμε γιὰ τὸ Θεό· μᾶλλον, σημαίνει ὅτι, ἀντὶ νὰ χρησιμοποιοῦμε τὶς ἔννοιες, πού ἐπιζητοῦμε, γιὰ νὰ συλλάβουμε τὴν πραγματικότητα τοῦ Θεοῦ, μπορούμε νὰ ἐκφράσουμε τὴν ἐμπειρία μας γιὰ τὸ Θεὸ πληρέστερα μὲ τὴ γλῶσσα τῶν εἰκόνων, μὲ τὴν τέχνη καὶ τὴν ποίηση²³. Διότι οἱ εἰκόνες δὲν ἀποσκοποῦν σὲ μιὰ ὀριστικὴ σύλληψη τῆς πραγματικότητας, ὅπως συμβαίνει μὲ τὶς ἔννοιες. Ἀντίθετα, ἡ διαλεκτικὴ τῶν εἰκόνων προκαλεῖ μιὰ ἐκτυλισσόμενη δυναμικὴ αἴσθηση τοῦ θεοῦ καὶ ἀνοίγει τὶς καρδιές μας στὴ δική τους ἐμπειρία τοῦ θεοῦ. Ἐπομένως, θὰ ἔλεγα, ἡ υπεράσπιση τῶν εἰκόνων τοῦ Ἰωάννη βρίσκει τὴν πληρέστερή της ἐκφραση ὅχι σὲ ἐπιχειρήματα (ἂν καὶ τὰ ἐπιχειρήματά του ἐκθέτουν μιὰ πληρέστερη κατανόηση τῆς σημασίας τῶν εἰκόνων ἀπ' ὅ,τι ἐνδεχομένως ἔχει ὑπο-

22. ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΤΟΥ ΣΤΟΥΔΙΤΟΥ, *Ἐπιστολὴ 380: Ναυκρατίω τέκνω* [= G. Fatouros ἐκδ., *Theodori Studitae Epistulae*, Vol. 2, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1992, σ. 514].

23. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, θὰ μπορούσε νὰ εἰπωθεῖ πὺς ὁ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς μεταθέτει τὴν ἔννοια τῆς ἀμοιβαίας ἔκστασης πού συναντᾶται στὸ Διονύσιο καὶ τὸ Μάξιμο σὲ εἰκονολογικὸ ἐπίπεδο (Σ.τ.Μ.).

στηριχθεί), αλλά στη λειτουργική ποίηση, για την οποία είναι ακόμα πιο γνωστός στον Ὁρθόδοξο χῶρο. Ὁ Ἰωάννης διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο στην πραγματική ἔκρηξη τῆς λειτουργικῆς ποίησης, ἡ ὁποία χαρακτηρίσε τὸ μοναστικό κόσμο τῆς Ἱερουσαλήμ, στὸν ὁποῖο αὐτὸς ἐντάχθηκε ὅταν παραιτήθηκε ἀπὸ τὴν αὐλὴ τοῦ χαλίφη. Σ' αὐτὴ τὴν ἀτμόσφαιρα τιμῆς τῶν ἀληθειῶν τῆς Ὁρθόδοξης πίστεως σὲ μία Ἰσλαμικὴ αὐτοκρατορία, ὅπου ὄλο καὶ περισσότερο παραμερίζονταν, κατέληξαν οἱ μοναχοὶ νὰ ἐορτάζουν μὲ ποίηση τὰ μυστήρια τῆς πίστεως τους. Πρωτίστως, στὸν κανόνα, πὸν κατέληξε νὰ σχηματίσει τὸ κεντρικὸ μέρος τῆς ἑωθινῆς ἀκολουθίας τοῦ ὄρθρου, οἱ μοναχοὶ στοχάζονταν τὴν πίστη τους ἔμμετρα καὶ δοξολογοῦσαν μὲ ὕμνους τὸ Θεό, πὸν λάτρευαν. Ὁ πιο γνωστός ἀπὸ τοὺς κανόνες τοῦ Ἰωάννη εἶναι αὐτὸς πὸν συνέθεσε γιὰ τὸ Πάσχα, ὁ ὁποῖος ψάλλεται ἀκόμη σήμερα, ὁ ὁποῖος ἀρχίζει:

«Ἀναστάσεως ἡμέρα, λαμπρυνθῶμεν λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα·
Ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν, Χριστὸς ὁ Θεὸς
ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπινίκιον ἄδοντας.
Καθαρθῶμεν τὰς αἰσθήσεις, καὶ ὀψόμεθα τῷ ἀπροσίτῳ φωτὶ τῆς ἀναστάσεως
Χριστὸν ἐξαστράπτοντα, καὶ χαίρετε φάσκοντα
τρανῶς ἀκουσόμεθα, ἐπινίκιον ἄδοντες.
Οὐρανοὶ μὲν ἐπαξίως εὐφραινέσθωσαν, γῆ δὲ ἀγαλλιάσθω·
ἐορταζέτω δὲ κόσμος ὄρατὸς τὸ ἅπας καὶ ἀόρατος·
Χριστὸς γὰρ ἐγήγερται, εὐφροσύνη αἰώνιος»²⁴.

Ἐπίλογος

Ἐὰν ὑπάρχει ἓνα κοινὸ θέμα, πὸν νὰ διατρέχει αὐτὸ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς βυζαντινῆς πνευματικότητας στὴν καθοριστικὴ αὐτὴ περίοδο ἀπὸ τὸν 6ο ἕως τὸν 8ο αἰῶνα, εἶναι τὸ θέμα τῆς ὁμορφιάς καὶ τῆς ἐορτῆς. Ὅπως εἶδαμε, αὐτὸ δὲν εἶναι ἀπλὰ μιὰ αἰσθητικὴ ἀκρότητα πὸν ἀγνοεῖ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν πόνου τοῦ κόσμου· μᾶλλον, εἶναι ἡ πεποίθησις ὅτι ἡ ὁμορφία τοῦ Θεοῦ μᾶς καλεῖ, φέρνοντάς μας κοντὰ του, δίνοντάς μας τὴ δυνατότητα νὰ ξεπεράσουμε τὴν ἁμαρ-

24. ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Εἰς τὴν Κυριακὴν τοῦ Πάσχα* [= PG 96, 840C: W. Christ - M. Paraniakas ἐκδ., *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, B. G. Teubner, Lipsiae 1871, σ. 218].

τία και να καταστήσουμε τὸν πόνο ἕνα μέσο, πὸν πλαταίνει τὴν καρδιά μας, ἔτσι ὥστε νὰ κατανοήσουμε βαθύτερα τὴν πληρότητα τῆς ὁμορφιάς τοῦ Θεοῦ. Πράγματι, προχωράει περὶ ἀπ' αὐτό, δίνοντάς μας τὴ δυνατότητα ν' ἀναγνωρίσουμε σ' αὐτόν, πὸν δὲν εἶχε «εἶδος οὐδὲ κάλλος» (Ψαλμ. 53:2), αὐτόν, πὸν εἶναι «ὠραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων» (Ψαλμ. 45:2, Ο' 44:3)²⁵. Ἡ τιμὴ τῶν φυσικῶν εἰκόνων, τὸ θαυμάσιο τελετουργικὸ τῆς Ὁρθόδοξης λατρείας, ἡ ἐξάισια ὑμνωδία· ὅλ' αὐτὰ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἕνα περιττὸ στολίδι. Εἶναι ἀπόλυτα ταιριαστό. Ὅταν οἱ ἀπεσταλμένοι τοῦ πρίγκηπα Βλαδιμήρου τοῦ Κιέβου ἐπέστειψαν ἀπὸ τὴ Θεία Λειτουργία στὴν Ἁγία Σοφία ἀναφωνώντας, «δὲν μποροῦμε νὰ ξεχάσουμε αὐτὴ τὴν ὁμορφιά»²⁶, εἶχαν διακρίνει κάτι οὐσιαστικὸ. Ἀλλὰ ἐξίσου οὐσιαστικοὶ εἶναι καὶ οἱ ὀφθαλμοί, οἱ αἰσθήσεις, κεκαθαρμένες, γιὰ νὰ διακρίνουν αὐτὴ τὴν ὁμορφιά· μιὰ κάθαρση, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ ἕναν ἀσυμβίβαστο ἀσκητισμὸ κι ὄχι μιὰ ἐπιφανειακὴ ἐπανειράρχηση τῶν ἀξιῶν μας. Ἔτσι, ὅταν ὁ πρίγκηπας Μίσκιν στὸν *Ἡλίθιο* (1869) τοῦ Ντοστογιέφσκι χλευάστηκε γιὰ τὴν πεποίθησή του ὅτι «ἡ ὁμορφιά θὰ σώσει τὸν κόσμο»²⁷, μᾶλλον ἦταν ὁ χλευασμὸς, πὸν ἦταν ἐπιφανειακός, ἐπειδὴ ὁ πρίγκηπας εἶχε ἀντιληφθεῖ κάτι ἀπὸ τὴν πεμπτουσία τῆς βυζαντινῆς πνευματικότητας.

Περίληψη

Κατὰ τὴν περίοδο ἀπὸ τὸν 6ο ἕως τὸν 8ο αἰῶνα, ἡ βυζαντινὴ πνευματικὴτητα προσέλαβε τὴ χαρακτηριστικὴ τῆς μορφὴ. Ὁ αὐτοαποκληθεὶς Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητὴς καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός, ὅλοι τους, διαδραμάτισαν σημαντικὸ ρόλο στὴν ἔκφραση αὐτῆς τῆς

25. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον: Θεωρία εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου* [= PG 91, 1128A].

26. *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, Translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Oldgerd P. Scherbowitz-Wetzor, The Medieval Academy of America, Cambridge-Massachusetts 1953, σ. 111. Ἐπιπλέον, ἐπιλεγμένα ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ *Χρονικὸ τῶν Περαισμένων Χρόνων ἢ Χρονικὸ τοῦ Νέστορος ἢ Πρῶτο Ρωσικὸ Χρονικὸ* διατίθενται σὲ ἀγγλικὴ μετάφραση καὶ στοὺς ἰστοτόπους τῶν Πανεπιστημίων τοῦ Oregon καὶ τοῦ Toronto (βλ. <http://www.pages.uoregon.edu/kimball/chronicle.htm> καὶ <http://www.utoronto.ca/elul/English/218/PVL-selections.pdf>, ἀντίστοιχα) [Σ.τ.Μ.].

27. ΦΙΟΝΤΟΡ ΝΤΟΣΤΟΠΙΕΦΣΚΙ, *Ὁ Ἡλίθιος*, Μετάφραση ἀπὸ τὰ Ρωσικά - Πρόλογος: Ἑλένη Μπακοπούλου, ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήναι 2011², σ. 658 (Σ.τ.Μ.).

πνευματικότητας, στο κέντρο της οποίας βρίσκεται η θεία όμορφιά, που ανακαλεί όλη την κτίση. Μια όμορφιά, που εκφράζεται στην κτίση και την ανθρώπινη δημιουργία της κτιστής, υλικής πραγματικότητας, δηλαδή της ακτινοβολίας της αγάπης του Θεού, η οποία μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο μέσω από τις κεκαθαρωμένες μας αισθήσεις.

Μετάφραση - Σχολιασμός - Έπιμέλεια: Δημήτριος Πάλλης