

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ, ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Νικόλαος Ε. Κατσιαβριάς

**Η ΚΟΣΜΟΑΝΤΙΛΗΨΗ
ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ
(1296-1359)**

Κοσμικές και θεολογικές προσεγγίσεις το 14ο αιώνα

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Αθήνα 2001

Εισηγητής: Καθηγητής Κ. Γαβρόγλου

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών δεν υποδηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα. (Ν. 5343/32, άρθρο 202, παρ. 2)

Πρόλογος

Όταν το Μάιο του 1993 επισκέφτηκα παντελώς άγνωστος στη Θεσσαλονίκη τον, μακαρίτη πια, Καθηγητή Γιώργο Γκουνταρούλη, σκεφτόμουν να συζητήσω για ένα διδακτορικό στην ιστορία της ευρωπαϊκής επιστήμης. Στη διάρκεια της πρώτης μας συζήτησης του είπα ότι εκτός από Φυσική έχω σπουδάσει και Θεολογία. Για το τελευταίο έδειξε αμέσως ενδιαφέρον και με ξαναρώτησε για να το επιβεβαιώσω. Στην καταφατική μου απάντηση ανακάθισε στην πολυθρόνα του και μου είπε:

—Οι δυνατότητες που έχεις μάλλον θα' πρεπε να σε οδηγήσουν στην ιστορία της βυζαντινής επιστήμης. Με την ευρωπαϊκή επιστήμη έχουν ασχοληθεί και ασχολούνται πολλοί και ψάχνουμε ακόμα και λεπτομέρειες. Ενώ η βυζαντινή είναι θέμα άγνωστο, ανεξερεύνητο σχεδόν πλήρως, έχει ενδιαφέρον και στο κάτω κάτω έχει σχέση με την πατρίδα μας, τον τόπο μας. Εγώ θα' λεγα να το ξανασκεφτείς.

Η πρότασή του ήταν πλέον για μένα πρόκληση και την αποδέχτηκα ύστερα από λίγο στην ίδια συνάντηση.

Στην παραπέρα προσπάθεια τα πράγματα ήταν μάλλον δύσκολα. Έπρεπε να ασχοληθώ ουσιαστικά με όλα σχεδόν τα θέματα που απασχολούν τον άνθρωπο. Αν το ήξερα από την πρώτη στιγμή, θα το θεωρούσα υπερβολικό για τις δυνάμεις μου και σχεδόν ύβρη, με την αρχαία έννοια της λέξης. Η αμέριστη και φιλική έως αδελφική συμπαράσταση του Γ. Γκουνταρούλη ήταν ούριος άνεμος. Έτσι πέρασα όλα τα πρώτα σημάδια δυσκολίας του εγχειρήματος χωρίς καλά καλά να κατάνοήσω τι σημαίνουν.

Ο κύβος είχε ριφθεί. Ο ούριος άνεμος σε κάποια στιγμή δεν υπήρχε και έπρεπε να τα βγάλουμε πέρα μόνοι μας. Μεγάλη ευλογία ήταν η επιλογή του έργου του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά ως κύριου αντικειμένου της εργασίας. Το διάβασα και το διαβάζω ευχαρίστως και, μάλιστα, με πολύ ενδιαφέρον και έκπληξη.

Το εγχείρημα που έπρεπε να διεκπεραιώσω ήταν ιδιαίτερα δυσχερές. Και σήμερα, όταν μιλάμε για κοσμολογία, εννοούμε αυστηρή συνεργία όλων των ανθρώπινων επιστημών, ώστε να περιγραφεί ο κόσμος, να δημιουργηθεί η εικόνα του κόσμου, όπως τον κατανοούμε σήμερα. Ωστόσο η κοσμολογία ενώ χρησιμοποιεί ό, τι είναι απαραίτητο από τη Φυσική, τα Μαθηματικά, τη Βιολογία, τη Φιλοσοφία ..., δεν είναι τίποτα από αυτά. Πρόκειται δηλαδή για μια πολύ λεπτή άσκηση. Ακριβώς τέτοια έπρεπε να είναι και η δική μου προσπάθεια. Έπρεπε να χρησιμοποιήσω ό, τι είχα στη διάθεσή μου για να δώσω μια εικόνα του κόσμου των Βυζαντινών μέσα από τα κείμενα του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά. Φιλοσοφία, Φυσική, Θεολογία, Ιστορία. Αλλά δεν έπρεπε να μείνω προσανατολισμένος στη Φυσική, τη Θεολογία, την Αστρονομία. Είναι, επομένως, πολύ φυσιολογικό η εργασία μου στους επί μέρους

τομείς να φαίνεται ελλιπής και αποσπασματική. Το δικό μου ενδιαφέρον ήταν να δώσω την εικόνα του κόσμου και να είμαι συνεπής με τα δεδομένα, που είχα διαθέσιμα. Επί πλέον σε σχέση με τον σύγχρονο κοσμολόγο είχα και ένα ακόμα πρόβλημα. Ενώ αυτός είναι μέρος της εικόνας που περιγράφει, εγώ έπρεπε να περιγράψω την κοσμοεικόνα των προγόνων μας πριν από έξι αιώνες.

Εδώ οφείλω μια σημείωση, έτσι για την ιστορία: Όταν στην αρχή ψάχναμε τα Βυζαντινά κείμενα για να βρούμε πώς θα προσεγγίσουμε τη Βυζαντινή Κοσμολογία, οδηγοί μας ήταν *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία* του Β. Τατάκη και η *Βυζαντινή Λογοτεχνία* του Η. Hunger. Είναι αλήθεια ότι οι αναφορές του Β. Τατάκη στον Παλαμά δε με ενθάρρυναν να ασχοληθώ με τον τελευταίο. Όσο για τη *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, αυτή τον αναφέρει ελάχιστα, και ίσως ευλόγως. Συνέβη όμως τον καιρό που ήμουν φοιτητής στο Φυσικό τμήμα του Πανεπιστημίου Αθηνών να γνωρίσω ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον έργο του Γρηγορίου Παλαμά, τα *Κεφάλαια εκατόν πενήντα*, με τον εξής τρόπο: Κάπου κοντά στην πλατεία Συντάγματος είχε οργανωθεί έκθεση έργων των Ν. Γ. Πεντζίκη και του μαθητή του Γ. Μενεσίδη. Πήγα να την επισκεφτώ και συνέπεσε να βρω εκεί τον ίδιο τον, συχωρεμένο πια, Πεντζίκη και να είναι εύκαιρος. Μιλήσαμε περίπου τρεις ώρες. Μεταξύ των άλλων μου συνέστησε να μελετήσω τα εκατόν πενήντα κεφάλαια. Μου είπε μάλιστα να μην το διαβάσω γρήγορα αλλά μόνο από ένα κεφάλαιο τη μέρα. Τότε κυκλοφορούσαν ευρέως μόνο στη *Φιλοκαλία* του αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτη, που είχε ιδεί το φως της δημοσιότητας από τις εκδόσεις «Αστήρ». Πήρα το σχετικό τόμο και διάβασα τα κεφάλαια. Πρέπει να πω πως δεν κατάλαβα και πολλά πράγματα και δεν είχα ούτε υπομονή ούτε χρόνο να επιμείνω. Όταν έψαχνα για το θέμα της διατριβής τα πράγματα είχαν αλλάξει. Είχα κάπως μπει στο νόημα της ιστορίας της επιστήμης και κατανοούσα τη μεταβολή του πλαισίου στο οποίο εκφράζεται κάθε εποχή. Θυμήθηκα τις αναφορές στη φυσική και την κοσμολογία και παίρνοντάς το είδα ότι είχε ενδιαφέρον. Ψάχνοντας βρήκαμε και σε άλλα παλαμικά κείμενα ενδιαφέροντα για το θέμα μας χωρία. Τα πράγματα είχαν ήδη πάρει το δρόμο τους.

Αν η εργασία μου έχει κάποια αξία, εννοείται ότι αυτό οφείλεται πρωτίστως στον αείμνηστο Γιώργο Γκουνταρούλη που την ξεκίνησε και τη στήριξε στην αρχή. Ύστερα στον κ. Κ. Γαβρόγλου, που μου παρέσχε «στέγη» και μερίμνησε για τη διατριβή μετά την εκδημία του Γ. Γκουνταρούλη. Ο κ. Ευθύμιος Νικολαΐδης του ΚΝΕ του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών ήταν πάντα κοντά μου και πάντοτε χρήσιμος. Η εργασία θα ήταν αδύνατη χωρίς αυτόν. Η συμπεριφορά του πάντα φιλική. Από τότε που η διατριβή μεταφέρθηκε στο ΜΙΘΕ, στήριγμα και οδηγός μου έγινε και ο Καθηγητής κ. Μιχάλης Βέλλας. Για τον τρόπο του ισχύουν όσα ανέφερα για το κ. Νικολαΐδη. Οι Καθηγητές της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Δημήτρης Γόνης (αυτός με μύησε και στήριξε τα πρώτα μου βήματα στις ιστορικές σπουδές), και π.

Νικόλαος Ιωαννίδης στάθηκαν επίσης φιλικά δίπλα μου τα χρόνια των δυσκολιών. Στον κ. Γόννη οφείλεται και όση αρτιότητα από άποψη εμφάνισης έχει η διατριβή (εννοείται πως για τα όποια λάθη ευθύνεται ο γράφων). Η δημιουργία αυτής της ομάδας στήριξης και καθοδήγησης οφείλεται στη μεθοδικότητα του κ. Γαβρόγλου. Σε όλους τους παραπάνω είμαι υποχρεωμένος και τους ευχαριστώ.

Αισθάνομαι επίσης υποχρεωμένος να αναφερθώ στη σύζυγό μου Μαρία. Τα χρόνια της ενασχόλησής μου με το έργο του Γρηγορίου Παλαμά αποχτήσαμε τρία παιδιά και ουδέποτε παραπονέθηκε για το χρόνο που αφαιρούσα από την οικογένεια.

Και σχετικά με το αποτέλεσμα τι; Είναι ευτύχημα, κατά τη γνώμη μου, το ότι ο καρπός κάθε επιστημονικής εργασίας είναι α ρίογι πεπερασμένος και ατελής. Κρίνοντας όμως από τα περί κοσμολογίας κεφάλαια των έργων Δυτικών μελετητών, πίστευα πως πρέπει και εμείς ως Έλληνες να δώσουμε τη συμβολή μας. Τελειώνοντας έχω να πω, πως έκανα ό, τι καλύτερο μπορούσα. Αν αποδειχθεί ότι κατόρθωσα να προσφέρω καλή εικόνα του Βυζαντινού κόσμου, και αν η εργασία μου φανεί χρήσιμη στην καλύτερη κατανόηση του κόσμου των Βυζαντινών προγόνων μας, έστω και ως έναυσμα, θα το θεωρήσω επιτυχία και ανταμοιβή των κόπων μου.

Εικ. 1. Φορητή εικόνα που απεικονίζει τον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά.
Θεωρείται του 14ου αιώνα και φυλάσσεται στο Μουσείο Πούσκιν της
Μόσχας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	σ. 3
ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ.....	7

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΤΟ ΘΕΜΑ, Ο 14ος ΑΙΩΝΑΣ ΚΑΙ Ο ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ

1. ΛΙΓΑ ΔΙΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ	11
2. ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ ΚΑΙ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. ΛΟΓΙΟΙ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΑΤΑ.....	23
α. Στην Ανατολή	23
β. Στη Δύση.....	25
γ. Η συνάντηση.....	27
3. Η ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΗ ΕΡΙΔΑ - ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ	28
α. Καταγωγή - οικογενειακό περιβάλλον	29
β. Η εκπαίδευσή του.....	29
γ. Μοναχός.....	31
γ. Πρεσβύτερος	32
δ. Αρχιερέας.....	34
4. ΤΑ ΓΡΑΠΤΑ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ.....	35

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

ΤΟ ΑΙΣΘΗΤΟ ΣΥΜΠΑΝ

1. Οι πηγές των σχετικών γνώσεων.....	39
2. Για το μεταβλητό των κοσμοεικόνων στην ιστορία	46
3. Δημιουργία	53
α. Η κτίση έργο της Αγίας Τριάδος.....	59
β. Ο Θεός συνέχει την κτίση.....	61
γ. Πέραν των έξι ημερών.....	64
4. Αρχή και τέλος	69
5. Μορφή του σύμπαντος	76
α. Τα τέσσερα στοιχεία και ο αιθέρας	77
β. Το ορατό σύμπαν, το σχήμα και η φύση του	79
γ. Δεν υπάρχει κοσμική ψυχή	86
δ. Ο ήλιος και το φως του	90
ε. Πνευματικός ουρανός και πνευματικό φως.....	94
6. Ο φυσικός κόσμος	99
α. Τα μετέχοντα μόνο στο είναι	101
β. Τα φυτά και τα άλογα ζώα	107
γ. Ο (προπρωτικός) άνθρωπος	109
δ. Η πτώση των πρωτοπλάστων και οι συνέπειές της	117

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄
Ο «ΑΟΡΑΤΟΣ» ΚΟΣΜΟΣ

1. Πηγές της θεολογίας	128
2. Ο Θεός (Αγία Τριάδα)	
.....	138
α. Για τη φύση του Θεού	138
β. Το μυστήριο της οικονομίας	140
γ. Χριστοκεντρική θεολογία	
.....	142
δ. Τριάδα ομοούσιος και αχώριστος	143
ε. Η τάξη στην Τριάδα	147
στ. Οι άκτιστες θείες ενέργειες	148
ζ. Καταφατική και αποφατική και θεολογία	159
η. Περί ενώσεως και διακρίσεως	163
θ. Τελικά στα περί θεολογίας	165
3. Οι άγγελοι	
.....	168
4. Οι δαίμονες	172
5. Η σάρκωση του Θεού και η θέωση του κτιστού ανθρώπου.	179

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄
ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΒΕΒΑΙΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΣΜΟΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ

1. Η αγιότητα, η θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος	
.....	193
2. Αξιολόγηση των θέσεων. Θύραθεν παιδεία και αγιότητα	
.....	213
3. Ονοματοκρατία-πραγματοκρατία	229
4. Ζωή σε άλλη οικουμένη;	
.....	236
5. Ο χρόνος, ο χώρος και η θεοποιός χάρις	
.....	243
6. Η ταπεινοφροσύνη ως τρόπος ζωής. Σχόλια στο Ε΄ κεφάλαιο	
	252

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄
ΑΛΛΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΟ 14^Ο ΑΙΩΝΑ

1. Θεόδωρος Μετοχίτης	265
2. Βαρλαάμ Καλαβρός	271

3. Γρηγόριος Ακίνδυνος	278
4. Νικηφόρος Γρηγοράς	281
5. Νικόλαος Καβάσιλας	290
6. Δημήτριος Κυδώνης	294
7. Περσικές επιδράσεις	299
8. Κάλλιστος Αγγελικούδης	301
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	303
ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ	307
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	309
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ.....	333

1. ΛΙΓΑ ΔΙΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ

Ο Thomas Kuhn στις αρχές της σταδιοδρομίας του προσπάθησε να κατανοήσει τον Αριστοτέλη. Διάβαζε *τα Φυσικά* του Σταγειρίτη φιλοσόφου και απορούσε με τις ανοησίες και τις απλοϊκές απόψεις που περιείχαν. Είχε μάθει όμως ότι ο Αριστοτέλης είναι πολύ μεγάλος. Κατόρθωσε να εντάξει σε ένα πλαίσιο όλες τις γνώσεις του καιρού του, ενώ είχε ασχοληθεί με τεράστια ποικιλία θεμάτων. Προκειμένου ο Κουν να συμβιβάσει το μεγάλο, που γνώριζε, με το μικρό, που έβλεπε, άλλαξε τον τρόπο με τον οποίο κατανοούσε την εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης. Και μαζί του κατανόησε περισσότερα πράγματα σ' αυτό τον τομέα όλη η ανθρωπότητα. Διεισδύοντας, κατά κάποιο τρόπο, στη σκέψη του Αριστοτέλη είδε την όλη αρμολογία των στοιχείων που αποτελούσαν τον κόσμο του. Η κοσμοεικόνα του Αριστοτέλη, καλώς ή κακώς, δε μοιάζει με τη σημερινή, με αποτέλεσμα να βλέπουμε τμήματά της ως ανόητα και ασήμαντα¹.

Αυτό σημαίνει γενικά, ότι όταν ερευνούμε περασμένες εποχές και προσπαθούμε να κατανοήσουμε τα κείμενα που μας άφησαν συγγραφείς του παρελθόντος, καλό είναι να τα κρίνουμε με όρους της εποχής και όχι να προβάλλουμε τη δική μας - σύγχρονη - αντίληψη πάνω σε παλαιά δεδομένα. Η ιδέα μπορεί να ήταν καινούρια στο χώρο της ιστορίας των Φυσικών Επιστημών, όμως στο χώρο της γερμανικής Θεολογίας στις αρχές του αιώνα μας, Γερμανοί ερμηνευτές της *Βίβλου* είχαν προτείνει, πως πρέπει να βρίσκουμε τη θέση, που είχε ο κάθε λόγος της στη ζωή της πρώτης χριστιανικής κοινότητας (*Sitz im Leben* που σημαίνει θέσις ἐν τῷ βίῳ)². Εννοείται ότι η κίνηση είναι παρόμοια μ' αυτή του Κουν. Ανεξάρτητα από το αν ήταν αρκετή ή όχι η πρότασή τους για τη μελέτη των βιβλικών κειμένων, η προσπάθεια για έλλειψη κρίσεων κατά προβολή στο παρελθόν είναι βασική προϋπόθεση σε κάθε ιστορική έρευνα.

Τα σημειώνουμε αυτά εδώ, γιατί με την ιστορία του μεσαιωνικού ελληνικού μορφώματος, το ανατολικό Ρωμαϊκό κράτος, που ατυχώς

¹ KUHN TH., «Αντιφώνηση του Thomas S.», *Νεύσις*, 6 (1997) 13-15 και γενικότερα KUHN TH., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* (μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β., Κάλφας), Αθήνα, Σύγχρονα Θέματα, Χ·Χ·.

² Γ. ΓΑΛΙΤΗ, *Ερμηνευτικά της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1984⁷, σ. 137-138.

επεκράτησε να λέγεται Βυζάντιο, συμβαίνει το εξής περίεργο: Ενώ είναι ένα κρατικό μόρφωμα που έζησε και δέσποσε στην οικουμένη πάνω από χίλια χρόνια, ως υψηλός πολιτισμός κατά τις αναλύσεις εγκρίτων ιστορικών, ο κόσμος του παρουσιάζεται πολλές φορές αφελής, ανόητος και οπισθοδρομικός³. Είναι αλήθεια ότι ο ασχολούμενος με τα βυζαντινά κείμενα βρίσκεται πολλές φορές σε δύσκολη θέση με αυτά που συναντά. Η παράθεση κάποιων κειμένων μπορεί να δείξει τι εννοούμε:

1. Είναι βεβαιωμένη η διάσωση των κλασικών κειμένων τουλάχιστον σε δύο φάσεις. Η πρώτη μετά τον Μέγα Κωνσταντίνο, την εποχή του Κωνσταντίου του Β' (337-361)⁴, και η δεύτερη μετά την έριδα της εικονομαχίας, την εποχή του αυτοκράτορα Θεόφιλου (829-842)⁵.

2. «Ένας από τους αρχιτέκτονες τῆς Ἁγίας Σοφίας στὴν Κωνσταντινούπολη ἦταν ἀπόλυτα ἰκανὸς νὰ κατασκευάσει μιὰ ἀτμομηχανὴ (κάπου 1200 χρόνια πρὶν τὴν ἀνακαλύψει ὁ James Watt) ἀλλὰ χρησιμοποίησε τὶς ἰκανότητές του μόνο γιὰ νὰ κάνει τὸ σπίτι ὅπου ἔμενε νὰ τρέμει, σὰ νὰ γινόταν σεισμὸς, μὲ σκοπὸ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ ἓνα δυσάρεστο γείτονα πὸν ζοῦσε στὸ ἐπάνω πάτωμα»⁶.

3. Ο θεμελιωτής του αγιορείτικου μοναχισμού, ὁσιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης (+930 στην Τραπεζούντα - +1000), παρατήρησε ότι κάποιοι από τους αδελφούς του μοναστηριού του, ενώ κατέβαλλαν ασκητικούς κόπους και επιδίδονταν σε πνευματικούς αγώνες, δεν είχαν την ανάλογη πρόοδο. Κατανόησε ο Αθανάσιος ότι αιτία και εμπόδιο ήταν η αγραμματοσύνη τους, που δεν επέτρεπε την κατανόηση των ιερών κειμένων. Οικοδόμησε, λοιπόν, ειδικά κτίσματα, στα οποία ὀρισε «ἡγουμένους τοῦ λόγου», ανθρώπους επιφορτισμένους να διδάσκουν

³ Ἦδη το 1857 ο Σπ. Ζαμπέλιος αναλύει το φαινόμενο (ΣΠ. ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ, *Βυζαντιναί μελέται...*, Αθήναι, εκδ. Καραβία, 1857¹, σ. 11). Αναφέρεται σε Ευρωπαίους λογίους (Μοντεσκιέ, Γίββων κ.λπ.) και λέει ότι ὅπου βρουν καλὸ το αποδίδουν στο Ρωμαίον, ἐνὼ τα στραβά αποδίδονται στον Ἕλληνα ἢ Γραικόν. Μάλιστα αὐτό συμβαίνει (ὁ. π., σ. 16) και ὅταν πρόκειται γιὰ πράξεις ἐνὸς και τοῦ αὐτοῦ προσώπου! Ἀλλὰ και γενικότερα ἔχει διαδοθεῖ ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ κράτος, που το κατέστρεψαν οἱ μοναχοί, ὅτι ἦταν μονολιθικόν, θεοκρατικόν ... Λέγονται δε αὐτά τὴ στιγμή που ἀγνοοῦνται τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐν λόγῳ περιόδου. Ὅσο ὅσον ἐν ἐπιστημονικῷ χώρῳ τὰ πράγματα ἔχουν πια ἀλλάξει.

⁴ Ρ. LEMERLE, *Ὁ πρῶτος βυζαντινὸς οὐμανισμὸς*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1985², σσ. 50, 54 και ἐξῆς.

⁵ Ρ. LEMERLE, *Ὁ πρῶτος βυζαντινὸς οὐμανισμὸς*, σ. 108 και ἐξῆς.

⁶ ΡΗ. SHERRARD, «Ὁ ἀπανθρωπισμὸς τοῦ ἀνθρώπου» (μτφρ. Απ. Αποστολίδης), *Δυο κείμενα περὶ ἐπιστήμης*, Αθήνα, εκδ. Σύναξη, 1986, σ. 16. Ἐπίσης Β. Τατάκη, *Θέματα Χριστιανικῆς και Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία, 1952, σ. 203.

τους αγράμματους μοναχούς αλλά και να ερμηνεύουν τα όσα έγραφαν τα αναγινωσκόμενα στο ναό ιερά κείμενα⁷.

4. Ο Νικηφόρος Γρηγοράς (+1292-1360) διορθώνει το ισχύον ημερολόγιο και κατασκευάζει αστρολάβο⁸.

5. Ο διαβόητος για τις στρατιωτικές του ικανότητες στρατηγός και μετέπειτα αυτοκράτορας Νικηφόρος Φωκάς (963-969), όταν επρόκειτο να εκστρατεύσει κατά των Σαρακηνών κατακτητών της Κρήτης, έχοντας πίστη στη βοήθεια του Θεού περισσότερο από την ισχύ του στρατού του, έστειλε επιστολές στα διάφορα μοναστικά κέντρα (όρη Κυμινά, Ολύμπου της Βιθυνίας) αλλά και όπου ζούσαν ασκητές και ερημίτες. Ζητούσε από αυτούς «συμμαχίαν και συμάχους ούκ άσπίδα φέρο-ντας, ού δόρυ σείοντας, ού νευράν τείνοντας, άλλ' έκτάσει χειρῶν μόνη πολεμίους ώς Μωϋσῆς Ἄμαλήκ τροπουμένους»⁹. Πήρε μάλιστα και κάποιους μαζί του. Μεταξύ αυτών και τον ανεψιό του και πνευματικό του οδηγό Αθανάσιο τον Αθωνίτη. Και αυτή του η εκστρατεία έληξε νικηφόρα και η Κρήτη απαλλάχθηκε από τον αραβικό ζυγό.

6. Κατά τη διάρκεια της τελευταίας πολιορκίας της Πόλης οι επιτιθέμενοι έβλεπαν «φῶς άστράπτον καταβαΐνον έξ ούρανῶν και δι' όλης τῆς νυκτός άνωθεν τῆς πόλεως έστος διέσκεπεν αὐτήν. Και ώς είδον αὐτό τὸ φῶς, έν πρώτοις έλεγον ότι ὁ Θεός ώργίσθη τοῖς χριστιανοῖς και ἤθελεν αὐτούς κατακαῦσαι και ἡμῖν παραδῶσαι δούλους. Ἐπειτα δέ ώς είδον ότι πάντοτε μετὰ αἰσχύνης έκ τῶν τειχῶν και τῶν κλιμάκων άπεκρημνίζοντο και τοσαύτας μηχανάς ποιούντες και οὐδέν ἴσχυσαν ... πάλιν περι τοῦ φωτός εκείνου έλεγον ότι ὁ Θεός ὑπέρ τῶν Χριστιανῶν πολεμεῖ και σκέπει αὐτούς και αντίληπτωρ αὐτῶν έστί, διὸ και ἡμεῖς άνευ θελήματος αὐτοῦ οὐ δυνάμεθα ποιῆσαι οὐδέν. Και διὰ ταύτας τὰς αίτίας ὁ άμηράς, ώς είπομεν και πᾶς ὁ στρατός αὐτοῦ λυπούμενος και κατηφής ὑπῆρχον: ὅς βουληθεῖς ἐπὶ τὴν αὐριον έγερθῆναι και τὴν πολιορκίαν λῦσαι. Τῆ δέ αὐτῆ έσπέρα έν ἧ ἐπὶ τὴν αὐριον έβούλοντο ἴνα άπέλθωσιν, ὀρῶσι πάλιν, ώς σύνηθες, τὸ φῶς έκ τῶν ούρανῶν καταβαΐνον. Και οὐχ ἤπλωτο, ώς σύνηθες τὸ πρότερον, ἕως άνωθεν τῆς πόλεως ἰστᾶ-ναι δι' όλης τῆς νυκτός, άλλ' έκ μακροῦ μόνον έφάνη και εὐθὺς δια-σκορπισθέν άφανές έγένετο. Ὡς οὖν είδον αὐτό ὁ άμηρᾶς και πάντες οἱ αὐτοῦ, χαρᾶς πολλῆς πλησθέντες έλεγον: Ὁ Θεός τὰ νῦν έγκατέλιπεν αὐτούς... και οὕτως πάντες έλπίδας είχον χρηστὰς ὦν και

⁷ ΠΑΥΛΟΥ (μοναχού) ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ, *Όσιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης*, Αθήνα 1994, σ. 97.

⁸ Κ. VOGEL, «Η βυζαντινή επιστήμη», *Η ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας* του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ (μτφρ. Ντουντού Σαούλ), Αθήνα, Μέλισσα, τόμος Β', 1979, σ. 813. Επίσης στο κεφ. Δ' παρ. 4 του παρόντος.

⁹ ΠΑΥΛΟΥ (ΜΟΝ.) ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ, *Όσιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης*, σ. 45.

ἐπέτυχον διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν»¹⁰. Ἀς σημειωθεί ότι και ο συγγραφέας του παραπάνω αποσπάσματος Γεώργιος Φραντζής ήταν από τους υψηλόβαθμους αξιωματούχους της αυτοκρατορίας και άνθρωπος με πολύ καλή μόρφωση. Και ενώ η διήγηση σώζεται σχεδόν με το ίδιο περιεχόμενο και από άλλες πηγές, όπως στο ρωσικό χρονικό του Νέστορα Ισκεντέρη¹¹, ο σημερινός ιστορικός το θεωρεί ανάξιο λόγου. Το πολύ να το δει ως θρύλο. Δε θα' πρεπε σε τέτοια σημεία να κάνουμε, τουλάχιστον, λόγο για ασυμβατότητα κοσμοαντιλήψεων;

7. Στο Βίο του αγίου Γρηγορίου του Σιναΐτη (1255-1347), ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Κάλλιστος γράφει ότι ο Γρηγόριος ήταν ο δάσκαλος της θεωρητικής και πρακτικής κατά Θεόν ζωής στο Άγιον Όρος. Φτάνοντας δε στο Άγιον Όρος και περιερχόμενος «ὅλα τὰ ἐκεῖ Μοναστήρια, τὰς Σκήτας, τὰ κελλία, ἀκόμη δὲ καὶ τοὺς ἐρημικοὺς καὶ ἀβάτους τόπους, ἔκρινεν εὐλογον νὰ ἐπισκεφθῆ ὅλους τοὺς Ὀσίους Πατέρας ... εἶδε πολλοὺς ἀγωνιστὰς ἐστολισμένους μὲ πολλὴν σύνεσιν καὶ σεμνότητα καὶ ἄλλας πολλὰς ἀρετὰς, οἱ ὅποιοι ὅλην τὴν σπουδὴν των καὶ τὸν ἀγῶνα των ἔκαμνον διὰ τῶν πρακτικῶν ἀρετῶν». Ὄταν δε τους ρώτησε αν γνωρίζουν κάτι περί νήψεως και φυλακής του νου, του απάντησαν πως δεν εγνώριζαν ούτε την ύπαρξη τέτοιων πραγμάτων. Μόνο στη σκήτη του Μαγουλά, απέναντι από την ιερά Μονή Φιλοθέου, βρήκε τρεις ασκητές που καταγίνονταν και λίγο με τη θεωρητική άσκηση. Κοντά σ' αυτούς έκτισε κελλιά και συνέχισε τον αγώνα του¹².

Συνήθως θεωρείται προφανές ότι οι παραπάνω λόγοι έχουν το στοιχείο της υπερβολής, καθώς ο άγιος Κάλλιστος ήθελε να δείξει την προσφορά του δασκάλου του στον εν λόγω τομέα. Γνωρίζουμε ότι την ίδια εποχή ζούσε στον Άθωνα ο όσιος Νικηφόρος. Την ίδια ζωή ως παράδοση βλέπουμε να διδάσκει ο μητροπολίτης Φιλαδελφείας Θεόκλητος στο μαθητή του Γρηγόριο Παλαμά στην Κωνσταντινούπολη. Λησμονούμε όμως το γεγονός ότι οι περισσότεροι που ασχολούνται με το Βυζάντιο είναι άγευστοι και ανυποψίαστοι για το τι είναι πρακτικός

¹⁰ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΦΡΑΝΤΖΗ, *Χρονικόν*, ΡG 156, 858B-859B, ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΦΡΑΝΤΖΗ, *Εάλω η Πόλις, Χρονικόν - Περί της βασιλείας κυρ Κωνσταντίνου του Παλαιολόγου και της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως και ετέρων τινών* (Κατά την έκδοσιν J. P. Migne), Αθήνα, Βιβλιοπωλείον «Δωδώνη», χ.χ, σσ. 57-58.

¹¹ ΝΕΣΤΟΡΑ ΙΣΚΕΝΤΕΡΗ, *Η πολιορκία και η άλωση της Πόλης - Ρωσικό χρονικό* (απόδοση από τα ρωσικά Μ. Αλεξανδρόπουλος), Αθήνα, Κέδρος, 1978, σ. 65-66. Ενώ ο Φραντζής ήταν μέσα στην Πόλη ο Νέστορας ήταν μεταξύ των πολιορκητών.

¹² ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ Α΄, *Βίος και πολιτεία του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου του Σιναΐτου* (εκδ. Ι. Πομιαλόφσκι, Αγία Πετρούπολη, Τυπογραφείο Αυτοκρατορικής Ακαδημίας Επιστημών, 1894, σ. 10, ΜΑΤΘ. ΛΑΓΓΗ, *Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (έκδοση παλαιών συναξαριών με γλωσσική επεξεργασία), Αθήναι, τ. 6ος, 1984⁵, σ. 146.

βίος και θεωρητική άσκηση. Θα ήταν παράξενο αν κάποια μέρα παρουσιαζόταν ένας ιστορικός με σχετική εμπειρία που θα μας εξηγούσε τι παρουσίασε και δίδαξε ο Γρηγόριος Σιναΐτης;

8. Την εποχή του Ηρακλείου (610-641) και ενώ ο αυτοκράτορας πολεμούσε στην Περσία, ο Χοσρόης πείθει τον Χαγάνο, ηγέτη των Αβάρων, να εκστρατεύσει εναντίον της Κωνσταντινουπόλεως. Η Πόλη βρίσκεται ανέτοιμη, ο Ηράκλειος με το στρατό μακριά, την πόλη πολιορκούν από στεριά και θάλασσα 100.000 περίπου Άβαροι. Οι κάτοικοι προστρέχουν στην προστάτιδα της πόλης τους, την Παναγία. Εχθροί και μη τη βλέπουν να επεμβαίνει στις επάλξεις υπέρ των αμυνομένων. Τέλος οι Άβαροι λύνουν την πολιορκία και φεύγουν. Η λύτρωση της Πόλης αποδίδεται στην «υπέρμαχο στρατηγό». Προς τιμήν της συντίθενται ο «Ακάθιστος Ύμνος» και το γνωστό «Τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια»¹³. Η Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου, που γενικά έχει καλοπροαίρετη και θετική στάση έναντι του βυζαντινού κόσμου, γράφει: «Τὴν ἐπικρατήσασαν θρησκευτικὴν ἔξαρσιν ἀνευρί-σκομεν καὶ εἰς ἀφηγήσεις, ἔξαπτύσας τὴν λαϊκὴν φαντασίαν, συνήθεις εἰς κρίσιμους περιστάσεις εἰς ἐνίσχυσιν τοῦ ἀγωνιστικοῦ φρονήματος». Και στη συνέχεια παραθέτει χωρίο από το Πασχάλιο Χρονικό: «Ἐλεγεν ὁ ἄθεος χαγάνος τῷ καιρῷ τοῦ πολέμου ὅτι ἐγὼ θεωρῶ γυναῖκα σεμνοφοροῦσαν περιτρέχουσαν εἰς τὸ τεῖχος μόνην οὔσαν ...»¹⁴. Η αναντιστοιχία μεταξύ δεδομένων και σύγχρονης περι-γραφῆς είναι παρούσα ακόμα και σε «φιλικό» για τους Βυζαντινούς κείμενο!

9. Ο Θεόδωρος Κορρές, Καθηγητής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, ερεύνησε σχολαστικά τα στοιχεία που έχουν σωθεῖ σχετικά με το υγρό πυρ. Η μελέτη του οδήγησε στο συμπέρασμα ότι το υγρό πυρ δεν ήταν τόσο θαυμαστό στη χημική του παρασκευή. Ήταν ένα αναφλεγόμενο μίγμα με κύριο συστατικό το αργό πετρέλαιο. Μπορούσε επίσης να περιέχει ρετσίνη, ασβέστη, θειάφι και διάφορα άλλα υλικά προς ενίσχυση. Εκείνο που έκανε θρυλικό αυτό το όπλο ήταν η θαυμαστή χρήση του από τους μαχητές που τους επέλεγαν «εὐψύχους καὶ ρωμαλέους καὶ προθύμους εἰς τὴν κατὰ τῶν ἐναντίων ἐγχείρησιν». Πρόσεχαν επίσης να έχουν «τὴν θεῖαν εὐμένειαν καὶ συμμαχίαν διὰ καθαρότητος βίου καὶ δικαιοσύνης πρὸς τε τοὺς συντελεστάς καὶ πρὸς τοὺς πολεμίους»¹⁵. Ὅσον αφορά το μίγμα καθαυτό σε κάποιες εποχές έπεσε και σε εχθρικά χέρια και υπήρχαν εποχές που το διέθεταν και οι αντίπαλοι. Δεν ήταν λοιπόν «θείο δῶρο που επέτρεψε στην ανίκανη αυτοκρατορία να συνεχίσει να υπάρχει». Συνοψίζει δε ότι «palladium του Βυζαντίου δεν ήταν το υγρόν πυρ, αλλά η άριστη διοικητική και

¹³ ΑΙΚ. ΧΡΙΣΤΟΦΙΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία Β'1 (610-867)*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1984, σσ. 23-25.

¹⁴ ὁ. π., σ. 25.

¹⁵ ΛΕΟΝΤΟΣ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, *Ναυμαχικά* 1, 39 (εκδ. Α. Dain), Paris, Les Belles Lettres, 1943.

στρατιωτική παράδοση, κληρονομιά ρωμαϊκή που διατήρησε ζωντανή η αυτοκρατορία, μια παράδοση που συνυφασμένη με την ελληνική ναυτική αρετή, της επέτρεπε να παρατάσσει στόλους και άνδρες ικανούς να δημιουργούν θαύματα και θρύλους»¹⁶.

10. Ο Η. - G. Beck¹⁷ απορεί πώς κάποια παγανιστικά στοιχεία επέζησαν στο Βυζαντινό κόσμο. Θεωρεί μάλιστα δικαιολογημένη την παρατήρηση «ὅτι τὸ χριστιανικὸ κήρυγμα δὲν κατόρθωσε παρὰ μόνο μερικῶς νὰ ἀπομυθοποιήσῃ τὸν εἰδωλολατρικὸν κόσμον». Κατ' αὐτὸν ἡ επιβίωση αὐτῶν των στοιχείων οφείλεται στη δύναμη ενός κοσμοειδώλου, το οποίο απέδιδε τα φυσικά φαινόμενα και τις μεταπτώσεις της ζωῆς σε δυνάμεις, οι οποίες απλῶς υπήρχαν. Δεν ἦταν απαραίτητο να αλληλοεξαρτώνται σε καθοριστικό βαθμό ἢ να εντάσσονται σε μια ιεραρχία. Αντιθέτως, ἐνδιάμεσα ὄντα, που υπήρχαν ἀπὸ μόνα τους, ἐπιδρούσαν ἀυτόνομα στον κόσμο. Ἡ δράση τους μάλιστα μπορούσε να διαπιστωθεῖ καθημερινά. Τὶς δυνάμεις ὁμως, που κρύβονταν ἀπὸ πίσω της, τὶς ἐπλάθε μια φαντασία με πολὺ ἐντονη ροπή προς τὴν προσωποποίηση. Ἐτσι οἱ Βυζαντινοὶ συμφιλιώνονταν με τὸν κόσμο, ἀναγνωρίζοντας τὸν ἀμφιδύναμο χαρακτήρα. Βλέποντας τέτοιες δυνάμεις ὡς υποστάσεις, με τὶς ὁποῖες συνδιαλέγονταν χωριστά, ἤξεραν τὰ ὀνόματά τους, μπορούσαν να τὶς επικαλεστούν ἢ να τὶς καταραστούν. Ὑποψιάζονταν στο βάθος μια ἀδυσώπητη μοίρα, στην ὁποία ἦταν ὑποταγμένοι ἀκόμα και οἱ ὕψιστοι θεοί. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο δὲν υπήρχε ἓνα ολοκληρωτικὸ υπερκόσμιο σύστημα ευθυνῶν και λογοδοσίας, με ἄλλα λόγια δὲν υπήρχε ουσιαστικὰ πρόβλημα θεοδικίας.

Με τέτοιες προϋποθέσεις διαπιστώνει τέλος ὅτι «πρόκειται γιὰ θεμελιακὲς ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος, σφιχτοδεμένες μεταξύ τους. Ὁ χριστιανισμὸς ἔκοψε τὰ σχοινιά πὸς τὶς συγκρατοῦσαν καὶ πίστευε ὅτι πέτυχε ἔτσι κάτι ἀποφασιστικὸ. Ἀλλὰ ἡ ἐπιτυχία ἦταν μόνο ὅτι οἱ παλιῆς ἰδέες παράδερναν τώρα σὰν ξύλα ἀνάμεσα στὶς ὄχθες καὶ μπλέκονταν ἐδῶ καὶ ἐκεῖ»¹⁸.

Ὅπως δὲν μπορεί κανεὶς να συμφωνήσει σε ὅλα τὰ σημεῖα μ' αὐτὴ τὴν περιγραφή του κοσμοειδώλου των Βυζαντινῶν. Παρὰ ταῦτα ἔχει μερικὰ θετικὰ στοιχεία, ὅπως τὴ συνέχεια με τὴν ἀρχαιότητα (ἡ Ἐκκλησία, παρὰ τὶς ἀντίθετες ἀπόψεις ἴσως και ἐνέργειες μερικῶν φανατικῶν, ποτέ δὲ θέλησε να γκρεμίσει ὅ, τι ἀξίζε και ἴσως ποτέ δὲν εἶχε τέτοια δυνατότητα), τὸ στοιχείο τῆς προσγείωσης των τότε ἀνθρώπων στα πράγματα και τὴν ἐνότητα φυσικοῦ και μὴ κόσμου στην κοσμοαντίληψη των Βυζαντινῶν. Στὸ σύνολό της ὁμως ἡ παραπάνω

¹⁶ Θ. ΚΟΡΡΕΣ, *Το υγρὸν πυρ, ἓνα ὄπλο τῆς βυζαντινῆς ναυτικῆς τακτικῆς*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1989², σ. 150

¹⁷ Η. - G. BECK, *Ἡ Βυζαντινὴ Χιλιετία* (μτφρ. Δημοσθ. Κουτροβίκ), Ἀθήνα, ΜΙΕΤ, 1992², σ. 361.

¹⁸ ὁ. π., σ. 362.

περιγραφή φαντάζει μάλλον ιδεολόγημα και προβολή των σημερινών δυτικοευρωπαϊκών αντιλήψεων στο βυζαντινό κόσμο. Σε κάθε περίπτωση δεν είναι παρά μια θέαση, μια εκδοχή του κόσμου των Βυζαντινών.

11. Θα παραθέσουμε και μια εντελώς διαφορετική προσέγγιση. Προέρχεται από τον π. Δημήτριο Στανιλοάε, ένα Ρουμάνο ορθόδοξο κληρικό: «Δὲν ἀνάμειξε ἡ Ὁρθοδοξία τὰ ἐπιφανειακὰ ἀραβουργήματα τῆς ἀνθρώπινης διανόησης μὲ τὴν ἀπλῆ, τὴν μυστηριώδη, τὴν μεγαλειώδη, τὴν μόνιμη καὶ ἀναπόφευκτα βιούμενη οὐσία τῶν θεμελιωδῶν δεδομένων τοῦ μυστηρίου τῆς σωτηρίας.

Ἔτσι, μπορούμε νὰ ποῦμε, πὼς ἡ Ὁρθοδοξία διατήρησε ἕνα λαϊκὸ χαρακτῆρα, γιατί ὁ λαὸς στὴν ἀπλότητά του εἶναι λιγότερο εὐαίσθητος στὶς ἰδεολογίες τῶν διαφόρων ἱστορικῶν περιόδων, πολὺ ὅμως πιὸ ἀνοιχτός στὰ πραγματικὰ καὶ οὐσιαστικὰ προβλήματα ὅλων τῶν ἐποχῶν»¹⁹.

Επιφυλασσόμαστε να θυμηθούμε αυτή την περιγραφή στο τέλος της εργασίας μας. Ωστόσο τα παραπάνω αποσπάσματα δημιουργούν κάποια ερωτηματικά: Τι περίμεναν οι χριστιανοί της Ανατολής από τα κλασσικά κείμενα των αρχαίων, εν πολλοίς ειδωλολατρών, συγγραφέων; Τι περίμενε ένας έμπειρος στρατηγός από τους νηστευτές μοναχούς; Άραγε μόνο ψυχολογική τόνωση του στρατού του; Οι αντιλήψεις για ενότητα υλικού και πνευματικού κόσμου, που υποδηλώνουν αυτά τα περιστατικά, ήταν αντιλήψεις αφελών της εποχής του μεσαίωνα; Είναι παρόμοιες μ' αυτές των δυτικών της εποχής; Ήταν δυνατό σ' έναν κόσμο τόσο πολύ αναπτυγμένο τεχνικά και πνευματικά να υπάρχουν τόσο αφελείς και χονδροειδείς απόψεις; Μήπως τελικά οι Βυζαντινοί είχαν αυτή την πίστη συνειδητά και κατόπιν κάποιας κριτικής αναλύσεως; Και μήπως αυτή η αντίληψη στηριζόταν σε κάποια γεγονότα και εμπειρίες; Και εν τέλει δεν πρέπει να δούμε πώς έβλεπαν αυτά τα στοιχεία, να κατανοήσουμε το πλαίσιο στο οποίο τα ενέτασσαν;

Είναι πρόδηλο ότι αυτά τα ερωτηματικά είναι νευραλγικά και κεντρικά για την κατανόηση του κόσμου των προγόνων μας των μέσων χρόνων. Η επανερμηνεία της ιστορίας της βυζαντινής εποχής είναι δύσκολη, επειδή εξετάζουμε την εποχή με προϋποθέσεις σημερινές, με αποτέλεσμα να προβάλλουμε τις σημερινές αντιλήψεις στο βυζαντινό κόσμο. Γενικά ο άνθρωπος, και γιατί όχι και ο ιστορικός, είναι δύσκολο να εξέλθει από την κοσμοαντίληψη του καιρού του.

Από όσα είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, ουδείς έχει ασχοληθεί με την προσέγγιση του κόσμου, τη γενικότερη κοσμοαντίληψη των κατοίκων της Ρωμανίας, της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης. Μόνο κάποιοι έγκριτοι ιστορικοί σε γενικότερα έργα τους εντάσσουν κεφάλαια

¹⁹ Πρωτ. Δ. ΣΤΑΝΙΛΟΑΕ, *Η Ορθοδοξία. Μερικά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα* (απόδοση από τα Γαλλικά π. Δ. Τζέρπος), Αθήνα, εκδ. Τήνος, 1995, σ. 16.

με θέμα την κοσμοαντίληψη των Βυζαντινών²⁰. Θα δούμε όμως πως γενικά αδικούν τους ανθρώπους της αυτοκρατορίας.

Από την άλλη μεριά διαθέτουμε πολύ καλές προσεγγίσεις στην κοσμολογία των Καππαδοκών Πατέρων. Ήδη το 1958 ο J. Callachan δημοσιεύει εργασία με θέμα «Greek philosophy and the cappadocian cosmology»²¹ και ο Ευθύμιος Νικολαΐδης το 1991 με θέμα «Η κοσμολογία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας - Μέγας Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης»²². Και οι δύο εργασίες παρά την εγκυρότητά τους δεν καλύπτουν επαρκώς το θέμα της περιγραφής της κοσμοαντιλήψεως των Βυζαντινών. Η πρώτη εστιάζεται στη σχέση της φιλοσοφίας των Καππαδοκών και κυρίως του Μ. Βασιλείου με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Η δεύτερη είναι στραμμένη στο φυσικό κυρίως κοσμοείδωλο προσπαθώντας να εξαγάγει κάποια συμπεράσματα από τις διαφοροποιήσεις των σχετικών κειμένων του Βασιλείου και του Γρηγορίου Νύσσης.

Εμείς είχαμε βάλει στόχο να βρούμε έναν τρόπο να εξετάσουμε όχι μόνο το φυσικό αλλά το γενικότερο κοσμοείδωλο της Ρωμανίας στα ύστερα χρόνια της, ώστε να κατανοήσουμε πώς εντάσσονταν οι φυσικές και οι μη φυσικές, για μας, διηγήσεις σε ένα ενιαίο πλαίσιο. Ή αλλιώς πώς κατανοούσαν τη σύνδεση ετερόκλητων, για τη σημερινή αντίληψη, πραγμάτων. Εννοείται ότι το εγχείρημα δεν ήταν εύκολο. Δεν ήταν δυνατό να διερευνηθεί στα πλαίσια μιας τέτοιας εργασίας όλη η σχετική γραμματεία, ώστε να δει κανείς ποια είναι τα κύρια στοιχεία και ποιες οι αποκλίσεις. Να ερευνήσουμε πού εντοπίζεται το κοινό αίσθημα των Ρωμαίων και πού βρίσκεται η λαϊκή έκφραση και ο θρύλος. Έπρεπε λοιπόν να επισημάνουμε κείμενα τέτοια που να εκπληρώνουν τις ακόλουθες προϋποθέσεις:

- Να είναι περιεκτικά, αν είναι δυνατόν, ολόκληρης της χιλιετούς συνέχειας της αυτοκρατορίας.
- Ο συγγραφέας να έχει λόγια κατάρτιση και να έχει ουσιαστική αναφορά στο φυσικό κοσμοείδωλο.
- Να αναφέρεται όσο το δυνατό περισσότερο ξεκάθαρα στο μη αισθητό κόσμο.
- Να μας εξηγεί πώς αυτά τα δύο μέρη συνδέονται, με ποιο τρόπο αλληλεπιδρούν.

²⁰ C. MANGO, *Βυζάντιο - Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης* (μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1990², σσ. 181-271 και Η. - G. BECK, *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, σ. 353 και εξής.

²¹ J. CALLACHAN, «Greek philosophy and the cappadocian cosmology», *Dumbarton Oaks Papers*, 11 (1958) 29-57.

²² ΕΥ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, «Η κοσμολογία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας - Μέγας Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης», *Βυζαντιακά* 11 (1991) 203-230.

- Αν είναι δυνατόν, να περιγράψουν τα τεκμήρια με τα οποία κατανοούσαν ότι επιβεβαιωνόταν η κοσμοαντίληψή τους.

Οι προκαταρκτικές έρευνες²³ μας οδήγησαν στο ύστερο Βυζάντιο κατ' αρχήν και στη συνέχεια στον Γρηγόριο τον Παλαμά. Εκτιμήσαμε ότι αν προσδιοριζόταν η κοσμοαντίληψη του Παλαμά, θα είχαμε μια πρώτης τάξεως εικόνα του κόσμου των κατοίκων της Ρωμανίας. Διαπιστώσαμε ότι ο Παλαμάς ήταν ό, τι ζητούσαμε. Επειδή:

α. Έζησε περί το τέλος του «πολιτεύματος» των Βυζαντινών και μπορούσε να εκφράσει το σύνολο των διεργασιών που έγιναν στον τομέα που μας ενδιαφέρει. Οι μαρτυρίες των ίδιων των κειμένων ενθάρρυναν κατ' αρχήν και τελικά επιβεβαίωσαν τις προσδοκίες μας.

β. Ο Παλαμάς ήταν εγκρατής της παιδείας των Βυζαντινών. Κατά τον Π. Χρήστου τελείωσε νωρίς τη φιλοσοφία και τη ρητορική με μεγάλη επιτυχία, Τόση, ώστε θαυμάζεται από όλους τους λογίους της πρωτεύουσας. Στη συνέχεια παρακολούθησε με παρόμοια επιτυχία μαθήματα φυσικής και λογικής, με βάση τα συγγράμματα του Αριστοτέλη²⁴.

γ. Ήταν επίσης άνθρωπος ευφυής με δημιουργικό νου και μάλιστα ήταν γνώστης του πώς έβλεπαν τη γνώση και τη θύραθεν παιδεία οι Βυζαντινοί. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο συγκρούστηκε με λογίους που εισήγαν στοιχεία ξένα προς τη βυζαντινή παράδοση. Με τα έργα του έδωσε τη φωνή αυτής της παράδοσης στην πρόκληση των καιρών.

δ. Είχε άριστη θεολογική, ακόμα και με την έννοια που έδιναν οι Βυζαντινοί και ο ίδιος, κατάρτιση. Η διδασκαλία του εγκρίθηκε ως ορθόδοξη από πολλές συνόδους (1341, 1347, 1351), που έχουν μεγάλο κύρος στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Μερικές από αυτές έχουν για τους ορθοδόξους κύρος ίδιο με των Οικουμενικών Συνόδων²⁵. Ενδιαφέρουσα, σχετικά, είναι η ακόλουθη διήγηση που μας παραδίδει ο βιογράφος του Γρηγορίου Παλαμά, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως (1353-1354, 1364-1376) άγιος Φιλόθεος ο Κόκκινος:

Ένας αγιορείτης ασκητής, που δεν είχε ταξιδέψει στην Κωνσταντινούπολη, είδε σε όραμα ότι βρισκόταν στην Αγία Σοφία. Μέσα στο ναό συνεδρίαζε χορεία αγίων Πατέρων, όπως οι: Μέγας Αθανάσιος, Μέγας Βασίλειος, άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος, άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, άγιος Κύριλλος και άλλοι. Τα συμπεράσματα της Συνόδου δεν μπορούσαν να επικυρωθούν χωρίς τον Παλαμά. Εστάλη μοναχός να τον φέρει στη σύναξη, αλλά τον βρήκε να συνομιλεί με το

²³ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή Φιλοσοφία* (μτφρ. Εύας Καλπουρτζή), Αθήνα, ΕΣΝΠ&ΓΠ, 1997 και Η. HUNGER, *Βυζαντινή Λογοτεχνία*, τ. 1ος (μτφρ. Λ. Μπενάκης κ.λπ.), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1991 και τ. 3ος (μτφρ. Γ. Μακρής κ.λπ.), Αθήνα, ΜΙΕΤ 1994.

²⁴ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 9.

²⁵ Δ. ΚΟΥΤΣΟΥΡΗ, *Σύνοδοι και θεολογία για τον ησυχασμό*, Αθήνα, Ιερά Μητρόπολις Θηβών και Λεβαδείας, 1977.

Χριστό. Η Σύνοδος ανέμενε την άφιξή του. Όταν ο Γρηγόριος έφθασε στη σύνοδο, έγινε δεκτός με φιλοφροσύνη. Κάθισε ανάμεσά τους και επικυρώθηκε η απόφασή τους, που δεν ήταν άλλη παρά τα λόγια των αγίων Πατέρων ερμηνευμένα και συνδυασμένα, χάριτι Θεού, από τον εφάμιλλο των παλαιών Πατέρων Γρηγόριο τον Παλαμά. Όσα οι παλαιοί Πατέρες «κατὰ διαφόρους αἰτίας καὶ χρόνους» εθεολόγησαν τώρα τελευταία ο Παλαμάς, αφού τα συγκέντρωσε «θείᾳ δυνάμει καὶ χάριτι», τα συνδύασε, τα επεξεργάστηκε καλά ο ίδιος «θείῳ Πνεύμα-τι», και τους έδωσε ισχύ. Έτσι κατέρριψε τις νέες αιρέσεις και κατόρθωσε να αναδείξει τους δικούς του λόγους «συμπέρασμα καὶ ἀνάπτυξιν ἱερὰν τῶν ἱερῶν ἐκείνων λόγων»²⁶.

Το κύρος των παλαιών Πατέρων της Εκκλησίας στο βυζαντινό κόσμο ήταν πολύ μεγάλο. Το απόσπασμα καθιστά ευνόητο ότι, κατά την άποψη των συγχρόνων του ορθοδόξων, ο Παλαμάς είναι ισοστάσιός τους. Πρέπει μάλιστα να προσεγγίζει κανείς τους παλαιούς, έχοντας αφομοιώσει και εγκολπωθεί τα έργα του Παλαμά. Διαφορετικά είναι πιθανό να πλανηθεί στον ολισθηρό δρόμο των νέων αιρέσεων.

ε. Επί πλέον το έργο μας διευκολυνόταν από το γεγονός ότι το σύνολο των παλαμικών έργων είχε εκδοθεί²⁷ και ότι τα γραπτά του είναι εύκολα κατανοητά από τον σύγχρονο εγκεφαλικό άνθρωπο.

²⁶ ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 587-588, *Βίος*, σ. 510-514.

²⁷ Παρά την έντονη ζύμωση που προκάλεσε το έργο του Παλαμά στην εποχή του, στα χρόνια της Τουρκοκρατίας φαίνεται μάλλον ξεχασμένο. Βεβαίως το λείψανό του υπήρχε στη Θεσσαλονίκη και οι χριστιανοί τιμούσαν τη μνήμη του. Στα τέλη του 18ου αιώνα παρουσιάζεται ενδιαφέρον, που εκδηλώνεται με την έκδοση του, γραμμένου από τον άγιο Φιλόθεο Κόκκινο, Βίου του, σε μετάφραση του οσίου Αθανασίου του Παρίου το 1784 στη Βιέννη.

Η απουσία των έργων είχε σαν αποτέλεσμα ακόμα και σπουδαίοι και παραδοσιακοί λόγιοι, που δεν ευτύχησαν να ζήσουν στον Άθωνα-όπως ο Νικηφόρος Θεοτόκης- να μην το γνωρίζουν.

Εξαιρεση αποτελεί ο όσιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Εργαζόμενος στις πλούσιες βιβλιοθήκες του Αγίου Όρους, επεσήμανε χειρόγραφα με τα έργα του Παλαμά και προετοίμασε την έκδοσή τους περί το 1790. Στον πρόλογο που είχε συντάξει τότε θρηνεί για τον καιρό που δεν είχαν εκδοθεί τα «πάνσοφα καὶ θαυμαστὰ καὶ θεόβροντα συγγράμματα τοῦ μεγάλου φωστῆρα τῆς Θεσσαλονίκης Γρηγορίου». Αιτία που έμειναν τέσσερες αιώνες παραπεταμένα και μόλις σώθηκαν από τη φθορά θεωρεί τον ανθρώπινο και το διαβολικό φθόνο. «'Ας χαθῆ ὁ φθόνος! Μᾶλλον δὲ ὁ πατήρ τοῦ φθόνου» (ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. κη').

Δυστυχώς η έκδοση δεν έγινε. Τα χειρόγραφα είχαν σταλεί για εκτύπωση στη Βιέννη, στο τυπογραφείο των αδελφών Μακριδών

στ. Τέλος αποδείχτηκε ότι ο Παλαμάς ήταν ιδιαίτερα πρακτικός, ώστε να γράψει για τη σύνδεση και την αλληλεπίδραση του ορατού με τον αόρατο κόσμο.

Πούλιου, αλλά επειδή στο ίδιο τυπογραφείο είχαν τυπωθεί και οι επαναστατικές προκηρύξεις του Ρήγα Βελεστινλή, κατεστράφη από τους Αυστριακούς και «διηρπάγησαν τὰ ἐν αὐτῷ, μεταξύ τῶν ὁποίων καὶ τὰ χειρόγραφα τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου» (ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, Αθήνα, εκδ Αστήρ, 1959, σ. 210). Η Εκκλησία και ο κόσμος για μια ακόμα φορά στερήθηκε το έργο του αγίου Γρηγορίου. Η θλίψη του αγίου Νικοδήμου, όταν έμαθε το γεγονός, ήταν τόση που δεν άντεξε να μείνει στο κελί του. Κλαίοντας και «ὄδυρόμενος» το παράτησε και πήγε σε φιλική συνοδεία για να παρηγορηθεί (ό. π., σ. 219).

Ο ίδιος ο άγιος Νικόδημος είχε επίσης συμπεριλάβει τα «εκατόν πενήκοντα» κεφάλαια και κάποια άλλα έργα του Παλαμά στην έκδοση της Φιλοκαλίας των ιερών Νηπτικών, που από τότε κυκλοφορούσε ανελλιπώς. Και βέβαια στα έργα του τον επικαλείται και τον μνημονεύει προκειμένου να στηρίξει τις ορθόδοξες απόψεις.

Κάποια από τα έργα του Παλαμά (*Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, Προς την Σεμνοτάτην Ξένην, Εἰς τον Βίον του Οσίου Πέτρου*, κ.λπ.) εξέδωσε ο J. - P. Migne στην PG (τ. 150 - 151) μεταξύ 1844 και 1890, έχοντας προτάξει ως εισαγωγή έργα αντιησυχαστών.

120 χρόνια μετά τον άγιο Νικόδημο, το 1911, ο Γρηγόριος Παπαμιχαήλ εκδίδει στην Αγία Πετρούπολη βιβλίο με τίτλο *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*.

Από τότε κάθε συζήτηση για το παλαμικό έργο εξέλιπε. Στα μέσα του αιώνα μας παρουσιάζεται γι' αυτόν έντονο ενδιαφέρον, το οποίο έκτοτε αυξάνει. Πρωτοστάτησαν σ' αυτό ο π. Ιωάννης Μέγεντορφ στο Παρίσι (J. MEYENDORFF, *St. Gregoire Palamas*, Paris 1959, του ίδιου, *Introduction a l' etude de Gregoire Palamas*, Paris 1959) και ο π. Θεόκλητος Διονυσιάτης με κάποια άρθρα του το 1959 (*Αθωνικά Άνθη* τ. Α', Αθήνα, Αστήρ, 1993²).

Το Νοέμβριο του 1959 η Ιερά Μητρόπολη Θεσσαλονίκης και η Θεολογική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου οργάνωσαν εκδηλώσεις για τα 600 χρόνια από την κοίμηση του Παλαμά, οι οποίες διήγειραν το ενδιαφέρον της Σχολής για την έκδοση των Απάντων του. Πράγματι εκδόθηκαν κριτικά όλα τα συγγράμματα, εκτός των ομιλιών, σε 5 τόμους. Την επιμέλεια του έργου είχε ο καθηγητής της Θεολογικής Σχολής Π. Κ. Χρήστου. Παράλληλα ο ίδιος από το 1981 έως το 1994 ετοίμασε και εξέδωσε ολόκληρο το έργο του Παλαμά, και τις ομιλίες, συνοδευόμενο με μετάφραση και σχόλια. Αναλυτικά οι εν λόγω εκδόσεις στις Συντομογραφίες.

Οπωσδήποτε το έργο της παρουσίασης της κοσμοαντίληψης των Βυζαντινών ήταν και παραμένει δυσχερές. Παρά τις προσπάθειες που έχουν κατά καιρούς καταβληθεί ο βυζαντινός κόσμος, στα μάτια του εγκεφαλικού ανθρώπου της εποχής μας, φαντάζει μυθικός, παράξενος και στην ουσία του δυσπρόσιτος. Για το σημερινό επιστήμονα αποτελεί μια ακροβασία μεταξύ Φιλοσοφίας, Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Θεολογίας, Ιστορίας και Κοσμολογίας. Και βέβαια κάθε ακροβασία είναι και επικίνδυνη. Αν δε αναλογιστούμε το ότι είμαστε «εξ απαλών ονύχων» εθισμένοι να απορρίπτουμε ό, τι μας φαίνεται μη φυσικό και «εξωλογικό», λες και δε γνωρίζουμε ότι η οπτική γωνία μας είναι γωνία και δεν είναι το τέλος της Ιστορίας, τότε η ακροβασία μας είναι ακόμα πιο επικίνδυνη. Και ποιος έχει τέτοια εφόδια;

Να μείνουμε λοιπόν άναυδοι και άπρακτοι μπροστά στον κόσμο των Βυζαντινών και την ιστορία του; Ασφαλώς όχι. Εδώ όμως είναι απαραίτητο αυτό που γράψαμε στην αρχή για τον Κυην. Πρέπει να αφήσουμε κατά μέρος τη δική μας γνώμη και να δούμε τη σκέψη του άλλου, να κατανοήσουμε πως «δουλεύει» ο κόσμος του.

Είναι όμως καιρός, πριν περάσουμε στο Α' κεφάλαιο, να εξετάσουμε κάποια στοιχεία σχετικά με τη δομή του.

Συνηθίζεται, και πολύ ορθά, να προτάσσεται του κυρίως θέματος μια περιγραφή του ιστορικού πλαισίου, μέσα στο οποίο έζησε το πρόσωπο με το οποίο ασχολούμαστε. Στην προκειμένη περίπτωση έπρεπε να γίνει αναφορά στην ησυχαστική έριδα, αλλά κάτι τέτοιο θα ήταν ούτε λίγο ούτε πολύ λήψη του ζητουμένου. Αλλιώς φαίνεται η έριδα ορθοδόξως και με την κοσμοαντίληψη του Παλαμά και αλλιώς με τις κοσμικές προϋποθέσεις που κυριάρχησαν στον ευρωπαϊκό χώρο. Περιοριστήκαμε επομένως σε κάποια κατατοπιστικά στοιχεία, τέτοια που να μην αδικούν κανένα και να μην προκαταλαμβάνουν τίποτα. Μετά την ανάπτυξη της κοσμολογίας του Παλαμά οι διαφορές θα φανούν μόνες τους.

2. ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΣΤΗΝ ΕΥΡΩΠΗ ΚΑΙ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ. ΛΟΓΙΟΙ ΚΑΙ ΓΡΑΜΜΑΤΑ

α. Στην Ανατολή.

Το 1204, όταν η Κωνσταντινούπολη έπεσε στα χέρια των Φράγκων σταυροφόρων, η κύρια φάση της ζωής της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης φτάνει στο τέλος της. Οι πολιτικές δυνάμεις της άλλοτε κραταιάς αυτοκρατορίας μοιράζονται και αγωνίζονται να επιβιώσουν ως αυτοκρατορία της Νίκαιας της Βιθυνίας, Αυτοκρατορία της Τραπεζούντας και «Δεσποτάτο» της Ηπείρου. Η ανάκτηση της

πρωτεύουσας από το στρατηγό του Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγου (1259-1261 Νίκαια, 1261-1282 Κωνσταντινούπολη) Αλέξιο Στρατηγόπουλο, το 1261, δίνει παράταση περίπου 200 χρόνων ζωής στην αυτοκρατορία.

Τα πράγματα όμως τώρα δεν είναι τόσο απλά όσο στο παρελθόν. Είναι σαφές, και όσο ο καιρός περνάει γίνεται σαφέστερο, ότι η Ρωμανία²⁸, η αυτοκρατορία των Ρωμαίων, που από τον Ιερώνυμο Wolf ονομάστηκε περί το 1562 Βυζάντιο²⁹, οδηγείται προς το τέλος της. Εκτός από τα ερείπια των σταυροφοριών έχει ν' αντιμετωπίσει την επέκταση των Οθωμανών προς τα δυτικά, την προσπάθεια των Βουλγάρων να καταλάβουν τη Θεσσαλονίκη (1207) και την επεκτατική πολιτική των Σέρβων, ο κράλης των οποίων Στέφανος Δουσάν (1331-1355) αυτοανακηρύχτηκε τσάρος και επεχείρησε να γίνει «Αυτοκράτορας Ρωμαίων και Σέρβων» και κύριος «όλης της Ρωμανίας». Την ίδια στιγμή οι Βενετοί και οι Γενουάτες κατέτρωγαν από μέσα τον ιστό της αυτοκρατορίας με τα εμπορικά προνόμια που είχαν αποσπάσει.

Παρά την ευρύτατη πολιτική αστάθεια η αυτοκρατορία αντέχει, ανασυντάσσεται και δημιουργεί την τελευταία της αναγέννηση. Τα πολιτισμικά της θεμέλια αποδείχτηκαν ισχυρότατα. Η ορθόδοξη παράδοση αποτελεί, όπως πάντα, την κύρια συνιστώσα του κορμού της Ρωμιοσύνης. Παράλληλα συνυπάρχει η παράδοση των «θύραθεν» γραμμάτων. Όπως κατά καιρούς στη χιλιόχρονη ζωή της, παρατηρείται «αναβίωση του ενδιαφέροντος για τους κλασσικούς συγγραφείς», έτσι και τώρα παρατηρείται η πλέον εκπληκτική αναβίωση αυτού του ενδιαφέροντος³⁰.

Και αυτή τη φορά ο μεσαιωνικός Ελληνισμός προσλαμβάνει γνώσεις από τους Πέρσες, μέσω της αυτοκρατορίας της Τραπεζούντας, τους Άραβες και για πρώτη φορά από τη Δύση. Με μια σειρά λαμπρών λογίων αυτά τα στοιχεία αφομοιώνονται και εντάσσονται στο ευρύ πλαίσιο του βυζαντιακού πολιτισμού. Ο 13ος αιώνας σημαδεύεται από τη μορφή του Νικηφόρου Βλεμμίδα (1197-1272) και των μαθητών του

²⁸ Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Ρωμιοσύνη*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1975 και Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Οι περιπέτειες των εθνικών ονομάτων των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Κυρομάνος, 1993⁴.

²⁹ Οι ίδιοι οι πολίτες από τον 4ο αιώνα ονόμαζαν το κράτος τους Ρωμανία (Δ. ΖΑΚΗΘΥΝΟΥ, *Βυζαντινή Ιστορία (324-1071)*, Αθήνα - Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1989, σ. 13). Ο Ιερώνυμος Wolf επεχείρησε να εκδώσει τα ιστορικά κείμενα σε σειρά με τίτλο *Corpus Byzantinae Historiae* (ό. π., σ. 12). Σε 120 χρόνια, το όνομα Βυζαντινός, αποκαθαρμένο από μειωτικούς και χλευαστικούς (!) χαρακτηρισμούς, επεκράτησε πλήρως στην επιστήμη (ό. π., σ. 13). Επίσης Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ό. π., σ. 98.

³⁰ ST. RUNCIMAN, *Η τελευταία Βυζαντινή αναγέννηση*, Αθήνα, Δόμος 1980, σ. 13 και Η. HUNGER, *Βυζαντινή λογοτεχνία*, τ. 1ος, σ. 47 και εξής και σ. 104 και εξής και τ. 3ος, σ. 47 και εξής.

Γεωργίου Ακροπολίτη (1217 - 1282) και του κατοπινού αυτοκράτορα Νικαίας Θεοδώρου Β΄ του Λασκάρως (γεν. 1222, 1254-1258 αυτοκρ.). Μαζί μ' αυτούς, στην Κωνσταντινούπολη πλέον ο ιεροδιάκονος Γεώργιος Παχυμέρης (1242-1310), ο μοναχός Μάξιμος Πλανούδης (1260-1310) και οι ανώτατοι αξιωματούχοι Νικηφόρος Χούμνος (1261 - 1327) και Θεόδωρος Μετοχίτης (1260 - 1331). Περνώντας στο 14ο αιώνα συναντάμε: το Μανουήλ Μοσχόπουλο, το Νικόλαο Ραβδά, τον Ιωάννη Πεδιάσιμο, το γιατρό Γρηγόριο Χιονιάδη (ιατρός και αστρονόμος στην αυλή της Τραπεζούντας στα τέλη του 13ου αιώνα), το Γεώργιο Χρυσοκόκη (μέσα 14ου αιώνα, μαθητής του Χιονιάδη), το μαθητή του Μετοχίτη Νικηφόρο Γρηγορά (1296 - 1359 ή 60) και τους λόγιους που συμμετείχαν στην ησυχαστική έριδα.

Με τον τρόπο του ο καθένας συνεισφέρει στην παιδεία του Γένους. Ο Βλεμμίδης συγγράφει Λογική και Φυσική και ασχολείται γόνιμα με την πολιτική ως επιστήμη. Με τα ίδια θέματα ασχολούνται και οι μαθητές του. Ο Παχυμέρης συγγράφει αξιόλογη Τετρακτύ (Quadrivium). Ο Μετοχίτης αποκαθαίρει την αστρονομία από τα στοιχεία της αστρολογίας και ο μαθητής του Γρηγοράς αναθεωρεί και διορθώνει το ιουλιανό ημερολόγιο και κατασκευάζει δικό του αστρολάβο. Η δεινότητα του τελευταίου, που είναι ενδεικτική της διαφοράς μεταξύ της παιδείας της Ανατολής και της παιδείας της Δύσης, αποδεικνύεται στο δημόσιο διάλογό του με τον Βαρλαάμ τον Καλαβρό. Ο Μετοχίτης, ο Γρηγοράς, όπως και άλλοι³¹, γράφουν ενδιαφέρουσες ιστορίες. Ο Πεδιάσιμος επαναφέρει την πυθαγόρεια αριθμολογία και ο Ραβδάς προσλαμβάνει την ινδική ψηφοφορία. Αυτή την εποχή απλώνεται σε Ανατολή και Δύση η γνώση της συνεισφοράς των Ινδών στα μαθηματικά, το αριθμητικό δηλαδή σύστημα. Η γενικευμένη όμως χρήση του καθυστερεί. Τέλος με την ησυχαστική διαμάχη επανέρχεται στο προσκήνιο και ξεκαθαρίζει η διάκριση μεταξύ θύραθεν και «έσω» παιδείας και επανατοποθετούνται τα όρια της πρώτης καθώς και οι διαφορές με τη Δυτική Θεολογία³².

Ο S. Runciman παρατηρεί ότι ποτέ άλλοτε δεν υπήρχαν τόσο λόγιοι που να ήταν αφιερωμένοι στην ερμηνεία και την ανανέωση της αρχαίας ελληνικής σκέψης και στη διαφύλαξη της ελληνικής παράδοσης. Θεωρεί μάλιστα πως ήταν ευτύχημα για τον πολιτισμό όλης της Ευρώπης ότι αυτή η τελευταία Βυζαντινή αναγέννηση εμφανίστηκε σε μια στιγμή της ιστορίας, όταν οι Δυτικοί λόγιοι ήταν προετοιμασμένοι να ανακαλύψουν και να εκτιμήσουν το μορφωτικό κόσμο, που κρατούσαν ζωντανό οι Βυζαντινοί λόγιοι³³.

Σε άλλο σημείο θα δούμε ότι η παραπάνω παρατήρηση είναι σωστή μόνον εν μέρει, αφού οι Δυτικοί είδαν το μορφωτικό πλούτο των

³¹ Ο Ιωάννης Καντακουζηνός (1347 - 1354).

³² Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 216 και εξής και S. RUNCIMAN, *Η τελευταία Βυζαντινή αναγέννηση*, σ. 65 και εξής.

³³ S. RUNCIMAN, ό. π.

Βυζαντινών με διαφορετικές προϋποθέσεις και υπό άλλο πρίσμα. Οι Ανατολικοί λόγιοι ήταν φορείς της τεράστιας πείρας, την οποία διέθετε το χωνευτήρι των λαών και των πολιτισμών της Ανατολικής Μεσογείου. Ίσως χρειαζόταν περισσότερη μαθητεία των Δυτικών κοντά τους, για να αφομοιώσουν οι τελευταίοι την πείρα και τις γνώσεις τους. Ή, πράγμα πιθανότερο, οι προϋποθέσεις που προκάλεσαν την απόσχιση της Δύσης από την Ανατολή δεν επέτρεψαν να γίνει σωστά ούτε η μορφωτική προσέγγιση.

β. Στη Δύση.

Από το 715, όταν στο Πουατιέ ο Κάρολος Μαρτέλος ανέκοψε την προέλαση των Αράβων στην Ευρώπη, παρατηρείται μεταφορά των γραμμάτων και των επιστημών των Αράβων στον Ευρωπαϊκό χώρο. Ολόκληρη σχεδόν η Ευρώπη ενώνεται στο βασίλειο του Καρλομάγνου (768-814). Μετά το θάνατό του το 843 (συνθήκη του Βερντέν) το βασίλειο μοιράζεται σε τρία μέρη από τους εγγονούς του. Πριν κλείσει ο 9ος αιώνας άρχισε να αναπτύσσεται το σύστημα της φεουδαρχίας, σε τέτοιο βαθμό, που η δύναμη των τοπικών αρχόντων παραμέριζε την εξουσία των βασιλιάδων. Οι φεουδάρχες, κυνηγώντας συμφέροντα και πλούτη, χρησιμοποίησαν τις σταυροφορίες, για να επεκτείνουν τη δύναμή τους. Εκμεταλλεύτηκαν τον πόθο των ευρωπαίων προσκυνητών για τους αγίους Τόπους και τον έστρεψαν εναντίον της Ανατολικής Αυτοκρατορίας, την οποία και διέλυσαν. Οι σταυροφορίες με τη σειρά τους εξασθένησαν τη δύναμη των φεουδαρχών. Οι συνθήκες που διαμορφώθηκαν επέτρεψαν την ανάπτυξη των αστών και το σχηματισμό εθνικών βασιλείων. Δηλαδή, θα μπορούσε κανείς να πει ότι την εποχή που η πολιτική δύναμη και η ζωντάνια της Ανατολής οδεύει προς τη δύση της παρατηρείται η αυγή της πολιτικής ισχύος της Δύσης. Αυτό το είχαν αντιληφθεί οι Βυζαντινοί, ιδιαίτερα μάλιστα εκείνοι που συνόδεψαν τους αυτοκράτορες Μανουήλ Παλαιολογο (1391 - 1425) το 1399 και το γιο του Ιωάννη τον Η΄ (1425 - 1448) το 1437 στα ταξίδια τους στην Ευρώπη. Ο πρώτος μάλιστα έφτασε έως τη μακρινή Αγγλία³⁴.

Είδαμε προηγουμένως ότι οι Δυτικοί άρχισαν, μέσω των δόσοληψιών τους με τους Άραβες να οικειοποιούνται την Αραβική επιστήμη. Στην πραγματικότητα κάποια έργα των αρχαίων Ελλήνων σοφών, μέσω μεταφράσεων από τα αραβικά, προστέθηκαν στα ήδη υπάρχοντα. Ο Αραβικός γνωστικός πλούτος, καθίσταται κατ' αρχήν προσιτός μέσω των εμπορικών ανταλλαγών με τη Βόρεια Αφρική. Αργότερα, το 12ο αιώνα, σαν κυριότερα κέντρα για τη διάδοση της αραβικής επιστήμης κατ' αρχήν και αργότερα της ελληνικής στην

³⁴ Κ. ΝΤΙΛ, *Βυζαντινές μορφές* (μτφρ. Στέλλα Βουρδούμπα), Αθήνα, Δελφοί, χ.χ., σσ. 468-471.

Ευρώπη διαμορφώθηκαν η Ισπανία και η Σικελία. Εκεί οι συνθήκες³⁵ επέτρεψαν τη συνύπαρξη Αράβων, Ελλήνων και Λατίνων λογίων³⁶. Υπάρχουν πληροφορίες ότι την ίδια εποχή, μαζί με τους θησαυρούς, που μετέφεραν οι σταυροφόροι στη Δύση, μεταφέρθηκαν και «φορτώματα» χειρογράφων³⁷. Ανεξάρτητα από το πόσο αυτές αληθεύουν, η Δύση αρχίζει να γνωρίζει νέα συγγράμματα, όχι πλέον από αραβικές μεταφράσεις αλλά κατ' ευθείαν από τα ελληνικά.

Το 12ο αιώνα ο Αδελάρδος της Bath προσανατολίζει τη σκέψη του σε περισσότερο φυσικές εξηγήσεις³⁸ και αργότερα ο R. Bacon (1219-1292) έχει αφομοιώσει το πνεύμα των Αράβων, σε ό, τι αφορά τους σκοπούς της γνώσεως. Τους Άραβες ενδιέφερε κυρίως «η γνώση που θα επέτρεπε να εξουσιάσουμε τη φύση»³⁹. Ο R. Bacon δέχεται αυτή την άποψη και αναπτύσσει μια αντίληψη, που οδηγεί στο επιστημονικό πείραμα⁴⁰ και καθοδηγεί τη γνώση, βάζοντάς της στόχους όπως περίπου οι σημερινοί: «Και αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἀνώτερη ἀπ' ὅλες τὶς προηγούμενες, γιατί μᾶς φέρνει σημαντικότερα ἀγαθὰ, ἀφοῦ μπορεῖ ὄχι μόνο νὰ μᾶς φέρει πλούτη καὶ πολλὰ ἄλλα πράγματα γιὰ τὸ κοινὸ καλὸ, ἀλλὰ καὶ νὰ διδάξει τὸν ἄνθρωπο πῶς νὰ ἀνακαλύπτει τρόπους γιὰ νὰ παρατείνει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ γιὰ πολὺ μεγαλύτερες περιόδους ἀπ' ὅσο μπορεῖ νὰ τὸ κατορθώσει ἡ φύση ... Αὐτὴ ἡ ἐπιστήμη λοιπὸν κάνει εἰδικὴ χρῆση αὐτῆς τῆς φύσης, ...»⁴¹. Ἡ «τὰ μυστικὰ τῆς φύσης ἀποκαλύπτονται πιὸ εὐκόλα ὅταν τὰ βασανίζει ἡ τέχνη παρὰ ὅταν ἀφήνονται νὰ ἀκολουθοῦν ἀνενόχλητα τὸ δρόμο τους» και «τὸ καλύτερο εἶναι νὰ ἐξετάζουμε τὴν ὕλη, τὴ σύστασή της καὶ τὶς μεταβολές αὐτῆς τῆς σύστασης, τὴν ἴδια της τὴ δράση, καθὼς καὶ τὸ νόμο αὐτῆς τῆς δράσης ὅταν ἐκτυλίσσεται»⁴².

Οι προϋποθέσεις που θα προσανατόλιζαν την επιστήμη στην πειραματική διαδικασία, είναι ήδη φανερές.

Η απόκτηση των αριστοτελικών συγγραμμάτων από τους Άραβες οδήγησε κατ' αρχήν τους Δυτικούς στο να τα απολυτοποιήσουν. Βρέθηκαν εφοδιασμένοι με μια πλήρη εξήγηση του υλικού σύμπαντος και της λειτουργίας της φύσης. Το εφόδιο τους φάνηκε θαυμαστό και

³⁵ Ανακατάληψη Τολέδου το 1085 από τον Αλφόνσο τον ΣΤ' και κατάληψη της Σικελίας από τους Νορμανδούς το 1060.

³⁶ A. CROMBIE, *Από τον Αυγουστίνο στο Γαλιλαίο*, τ. Α', (μτφρ. Θεοδώρα Τσίρη, Ιορδ. Αρζόγλου), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1989, σσ. 54-55.

³⁷ A. CROMBIE, ό. π., σ. 55.

³⁸ A. CROMBIE, ό. π., σ. 47.

³⁹ A. CROMBIE, ό. π., σ. 69.

⁴⁰ A. CROMBIE, ό. π., σ. 71.

⁴¹ Παρά A. CROMBIE, ό. π., σ. 71.

⁴² Παρά H. Butterfield, *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης (1300-1800)* (μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου, Αντ. Χριστοδουλίδης), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1988, σ. 101.

έγιναν σκλάβοι του φιλοσοφικού αυτού συστήματος, κάτι που δε θα συνέβαινε, αν το ανακάλυπταν οι ίδιοι, δημιουργώντας το σταδιακά με δικές τους πρωτότυπες έρευνες.⁴³ Προφανώς σ' αυτό επηρεάστηκαν και από τη διδασκαλία του Αβερρόη, κατά την οποία τον Αριστοτέλη τον δημιούργησε και μας τον δώρισε η Θεία Πρόνοια, για να μάθουμε ό, τι είναι δυνατό να μάθει κανείς⁴⁴. Από τη δουλική στάση έναντι του Αριστοτέλη απάλλαξαν τη Δύση οι διαδοχικοί σχολιαστές του και κυρίως μια εκκλησιαστική σύνοδος, που συγκλήθηκε το 1277 στο Παρίσι και καταδίκασε κάποιες από τις διδασκαλίες του⁴⁵. Από εκεί και πέρα οι λόγιοι είχαν την ελευθερία να κάνουν υποθέσεις και να τις δοκιμάζουν, αδιαφορώντας για την αριστοτελική αυθεντία.

Η σύνθετη αυτή διεργασία φανερώνει σαφώς ότι αυτή την εποχή έμπαιναν στη Δύση τα θεμέλια, που θα οδηγούσουν αργότερα στην Αναγέννηση και στην ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας με τη μορφή χιονοστιβάδας.

γ. Η συνάντηση.

Το ενδιαφέρον ζήτημα που παρουσιάζεται σε κάθε φιλολογική και φιλοσοφική αναγέννηση είναι η ερμηνεία των διαθέσιμων κειμένων, το πώς δηλαδή θα τα προσεγγίσει κανείς και πώς θα τα μεταφέρει στο σύγχρονό του τρόπο του σκέπτεσθαι. Είδαμε παραπάνω ότι τον 13ο - 14ο αιώνα οι λόγιοι της Ανατολής στρέφονται για πρώτη φορά προς την αναπτυσσόμενη Δύση, μελετούν τα επιτεύγματά της και μεταφράζουν στην ελληνική λατινικά βιβλία. Είναι επίσης σαφές ότι ο τρόπος του σκέπτεσθαι των Δυτικών βρίσκει οπαδούς και στην Ανατολή (αδελφοί Δημήτριος και Πρόχορος Κυδώνης). Ταυτόχρονα υπάρχει και η αντίστροφη κατεύθυνση⁴⁶.

Η ανατολική και η δυτική παράδοση συναντώνται στην Ανατολή το 14ο αιώνα. Φορέας της δυτικής παράδοσης ήταν ο δυτικοθρεμμένος, Έλληνας από την Καλαβρία της Νότιας Ιταλίας, μοναχός Βαρλαάμ. Συνοδοιπόροι του διάφοροι Βυζαντινοί με εξέχοντες τους αδελφούς Κυδώνη. Η ησυχαστική έριδα είναι η αντιπαράθεση των δύο κοσμοαντιλήψεων που προϋποθέτουν οι δύο τρόποι προσέγγισης της

⁴³ Η. BUTTERFIELD, ό. π., σ. 80. Αντίθετα οι Έλληνες, που είχαν δημιουργήσει την αριστοτελική σύλληψη καθώς και άλλες θεωρίες, ουδέποτε τις απολυτοποίησαν.

⁴⁴ Α. CROMBIE, ό. π., σ. 74.

⁴⁵ Α. CROMBIE, ό. π., σ. 80 και Η. BUTTERFIELD, ό. π., σ. 20.

⁴⁶ Κ. ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Μεσαιωνικός Δυτικός πολιτισμός και οι κόσμοι του Βυζαντίου και του Ισλάμ* (μτφρ. Π. Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Κυρομάνος, 1993.

γνώσης και του κόσμου, του παραδοσιακού ορθόδοξου με τον νέο ευρωπαϊκό, που ήδη αναπτυσσόταν⁴⁷.

3. Η ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΗ ΕΡΙΔΑ - ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ

Θα κλείσουμε αυτή την έκθεση του ιστορικού πλαισίου με σύντομες αναφορές στην, αποκληθείσα, ησυχαστική έριδα και στη ζωή του Γρηγορίου Παλαμά. Γνωρίζουμε ότι αλλιώς φαίνεται η ησυχαστική έριδα από την πλευρά του Παλαμά και διαφορετική από την πλευρά των αντιπάλων του, πράγμα που θα φανεί καλύτερα μετά την έκθεση της κοσμοαντίληψης των Βυζαντινών. Η απόκλιση προς τη μια ή την άλλη ίσως αποτελεί, όπως είδαμε, και λήψη του ζητουμένου. Είναι όμως απαραίτητη η έκθεση κάποιων στοιχείων, μιας και ο Παλαμάς εξ αφορμής της έγραψε ό, τι έγραψε και μέσα στη δίνη της αντιπαράθεσης συνέταξε τα περισσότερα έργα του.

Το 1326 εμφανίζεται στη Θεσσαλονίκη ο μοναχός Βαρλαάμ ο Καλαβρός. Ο Βαρλαάμ ήταν ευφυέστατος, γνώστης του Ευκλείδη, του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα⁴⁸. Στη Θεσσαλονίκη εμφανίστηκε ως δάσκαλος και γνήσιος ορθόδοξος κατά την πίστη. Ύστερα από τρία χρόνια μεταβαίνει στην Κωνσταντινούπολη, όπου συνεχίζοντας την ίδια τακτική, συγκεντρώνει γύρω του μαθητές και συνάπτει δεσμούς φιλίας με διάφορους αξιωματούχους. Κερδίζει μάλιστα και την εκτίμηση του αυτοκράτορα και του παραχωρείται θέση καθηγητή στο πανεπιστήμιο της Κωνσταντινουπόλεως. Αυτό το διάστημα επαίρεται και προκαλεί όλους σχεδόν τους λογίους της Ανατολής, που τους χαρακτηρίζει αμαθείς. Ταπεινώνεται όμως από το Νικηφόρο Γρηγορά σε δημόσιο διάλογο, που αναφερόταν σε φιλοσοφικά και επιστημονικά ζητήματα της εποχής⁴⁹. Ταυτόχρονα εμφανίζεται και ως ζηλωτής της ορθοδοξίας. Ιδιαίτερα το φθινόπωρο του 1333, όταν έφτασαν στην Πόλη απεσταλμένοι του Πάπα Βενεδίκτου Γ΄ να διαπραγματευτούν το ζήτημα της ενώσεως, ο Βαρλαάμ έσπευσε να προβάλει τις θέσεις του. Η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιούσε ανησύχησε τους ορθόδοξους, επειδή είχε διαλεκτική μορφή και κατέληγε σε αγνωστικισμό. Ο Βαρλαάμ θεωρούσε ότι η απαίτηση των Λατίνων ότι το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται και εκ του Υιού στερείται νοήματος, αφού ο Θεός είναι ακατάληπτος⁵⁰.

⁴⁷ Περιοριζόμαστε απλώς στην επισήμανση του γεγονότος της συνάντησης. Εκτενέστερα παραθέτουμε στα βιογραφικά του Παλαμά, που ακολουθούν, και στο Κεφάλαιο Δ΄, μέσω της παρουσίασης των διαφόρων λογίων.

⁴⁸ ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, σ. 44.

⁴⁹ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 14.

⁵⁰ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 15.

Οι ορθόδοξοι προσέφυγαν στον ησυχάζοντα σε κελί έξω από τη μονή της Μεγίστης Λαύρας Γρηγόριο Παλαμά. Από ετούτο το σημείο και πέρα η ιστορία είναι συνυφασμένη με το πρόσωπό του. Το χρονικό της ονομασθείσας ησυχαστικής έριδας περιπλέκεται, επομένως, από εδώ και πέρα με τα απαραίτητα βιογραφικά στοιχεία του κυρίου πρωταγωνιστή της.

α. Καταγωγή - οικογενειακό περιβάλλον.

Ο Γρηγόριος γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη περί το φθινόπωρο του 1296. Ήταν το πρώτο από τα πέντε τέκνα του Κωνσταντίνου Παλαμά και της συζύγου του Καλλονής. Ο βιογράφος του άγιος Φιλόθεος Κόκκινος παρέχει την πληροφορία ότι οι γονείς προέρχονταν από την Ανατολή⁵¹(Καππαδοκία;) και μετοίκησαν στην Πόλη. Πιθανότατα ήλθαν εκεί λόγω της ραγδαίας επέλασης των Οθωμανών. Ο Κωνσταντίνος ήταν αρκετά πλούσιος και διέθετε καλή μόρφωση. Το κυριότερο στοιχείο που τον χαρακτήριζε ήταν η ειλικρινής πίστη του και η μεγάλη του ευσέβεια. Τα προσόντα του Παλαμά τον οδήγησαν στην αυλή του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Β΄ του Παλαιολόγου (1282-1328). Εκεί εργαζόταν ως παιδαγωγός και δάσκαλος του εγγονού του αυτοκράτορα και διαδόχου του θρόνου Ανδρονίκου του Γ΄ (1328-1341) καθώς και ως συγκλητικός. Μεταξύ του αυτοκράτορα και Κωνσταντίνου Παλαμά υπήρχε στενή φιλία.

β. Η εκπαίδευσή του.

Το περιβάλλον στο οποίο μεγάλωναν τα τέκνα του Κωνσταντίνου Παλαμά τους επέτρεπε να λάβουν την ανώτερη παιδεία, που διέθετε η αυτοκρατορία. Ο Γρηγόριος, όταν έφτασε γύρω στα επτά του χρόνια, πήγε στο προκαταρκτικό σχολείο⁵². Συνήθως αυτό διαρκούσε τέσσερα χρόνια, τα δε παιδιά διδάσκονταν εκεί τα πρώτα γράμματα και τη

⁵¹ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 429, *Βίος*, σ. 28.

⁵² Για την εκπαίδευση στην αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης βλ. TAMARA TALBOT - RICE, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών*, Αθήνα, εκδ. Παπαδήμα, 1988⁴, σσ. 255-305. Επίσης στο Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕ, *Βυζαντινών Βίος και πολιτισμός*, τ. Α1 (Σχολεία - παιδων ανατροφή - παίγνια), Αθήναι, Collection de l' institute Francais d' Athenes, 1948, Αρχιμ. Ηλία ΜΑΣΤΡΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, *Βυζάντιον*, Αθήναι, ΖΩΗ, 1967, σ. 296 και εξής καθώς και στο C. CONSTANTINIDES, *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca.1310)*, Nicosia, Cyprus Research Center, 1982.

μαθηματική προπαιδεία⁵³. Ο Γρηγόριος μάθαινε προσευχόμενος, ζώντας σε κλίμα γενικής εκτίμησης και κοντά στην αυτοκρατορική αυλή⁵⁴. Σύντομα τελείωσε με τη γραμματική (11 ετών;) και μπήκε στο σχολείο της ρητορικής, το οποίο πιθανότατα τελείωσε σε δύο χρόνια. Ύστερα διδάχτηκε μαθήματα Φυσικής και Λογικής και γενικά όλα τα αριστοτελικά μαθήματα. Είναι βέβαιο από τα συγγράμματά του ότι είχε πάρα πολλές ικανότητες και έφτασε σε υψηλό επίπεδο μόρφωσης και γνώσεων. Ο ίδιος, όταν κατηγορήθηκε για απαιδευσία από τον Νικηφόρο Γρηγορά, υπενθύμισε⁵⁵ ότι, όταν ήταν ακόμη δεκαεπταετής, σε συζήτηση περί της Λογικής του Αριστοτέλη στο Παλάτι, μπροστά στον αυτοκράτορα, απέσπασε το θαυμασμό του Μεγάλου Λογοθέτη και φημισμένου λογίου Θεοδώρου του Μετοχίτη. Το περιστατικό περιγράφει και ο Φιλόθεος Κόκκινος⁵⁶, που μας μεταφέρει και τους λόγους του Μετοχίτη: « Καὶ αὐτὸς Ἄριστοτέλης εἶ παρῶν ἄκροατῆς καθίστατο τούτου, ἐπήνεσεν ἂν οὐ μετρίως, ὡς ἐγὼ νομίζω. Ἐγὼ δ' ἐκεῖνο λέγω τέως, ὅτι τοιαύτας ἔδει τὰς ψυχὰς καὶ τὰς φύσεις εἶναι τῶν μετιόντων τοῦ λόγου, καὶ μάλιστα τὰ τῶν Ἄριστοτέλει τουτῶν διὰ πολλῶν φιλοσοφηθέντα καὶ συγγραφέντα». Ο Φιλόθεος πιθανότατα είχε πηγή τον ίδιο τον Παλαμά, που έγραψε σε γ' πρόσωπο τον πρώτο λόγο του κατά Γρηγορά, επειδή του είχαν απαγορεύσει να γράφει. Πρέπει όμως να θεωρήσουμε το περιστατικό αληθινό. Αν δεν ήταν αληθινό, ο Γρηγοράς, που ήταν από τους πλέον διακεκριμένους μαθητές του Μετοχίτη και γνώριζε τα πράγματα από πρώτο χέρι, θα το διέψευδε. Άλλωστε είναι λογικό να δεχθούμε ότι ο Παλαμάς το αναφέρει, απευθυνόμενος στο Γρηγορά, για να του θυμίσει κάτι που ήξερε. Επί πλέον τα κείμενα του Παλαμά, όπως θα δούμε, μαρτυρούν το μέγεθος και την ευρύτητα της μόρφωσής του.

Παράλληλα με τις σπουδές του ο Παλαμάς συχνάζει κοντά σε άγιους ασκητές, αναθερμαίνοντας και διευρύνοντας την πνευματική⁵⁷ παράδοση, που είχε παραλάβει από το οικιακό περιβάλλον. Κυριότερος μεταξύ των πνευματικών του δασκάλων ήταν ο Θεόληπτος, παλιός αγιορείτης ασκητής, και, τότε, μητροπολίτης Φιλαδελφείας. Ζούσε όμως στην Κωνσταντινούπολη, επειδή η μητρόπολή του είχε καταληφθεί από τους Τούρκους.

⁵³ ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 436-437, *Βίος*, σσ. 48-49.

⁵⁴ ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 437, *Βίος*, 50.

⁵⁵ κΓρηγορά α', 14.

⁵⁶ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 437-438, *Βίος*, σ. 52.

⁵⁷ Ο όρος χρησιμοποιείται εδώ σύμφωνα με την έννοια που του δίνει ο Παλαμάς και η γενικότερη ορθόδοξη παράδοση. Σημαίνει τον κτιστό κόσμο που είναι χαριτωμένος από τις άκτιστες θείες ενέργειες και όχι τον κόσμο των λογίων και διανοουμένων. Βλ. Γ. ΜΑΤΖΑΡΙΔΟΥ, *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1986, σ. 64 και εξής.

γ. Μοναχός.

Παρά τις άριστες επιδόσεις, που επέδειξε στις σπουδές του ο Παλαμάς, δεν έκρινε αξιόλογο να αφιερωθεί ούτε σ' αυτές, ούτε στα κρατικά αξιώματα. Αντί της κοσμικής επιτυχίας και ζωής επέλεξε το μοναχικό στάδιο. Ο πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος μας πληροφορεί ότι ο Παλαμάς από νέος άκουσε τη συμβουλή των Πατέρων και αγάπησε πολύ την ευτέλεια στα υποδήματα, τα ενδύματα και τα άλλα απαραίτητα της ζωής. Και τόσο είχε επιδοθεί στην εγκράτεια, τη νηστεία και την αγρυπνία, ώστε αρνήθηκε και τον πρωινό ύπνο, που παλαιότερα του ήταν ιδιαίτερα αγαπητός, περιόρισε μάλιστα την τροφή του σε τόσο ψωμί και νερό, όσα ήταν απαραίτητα στον οργανισμό να ζήσει⁵⁸. Γύρω στα εικοσιένα του χρόνια βρίσκεται στο Παπίκιο όρος στη Θράκη, όπου τότε υπήρχε ακμάζον μοναστικό κέντρο. Εδώ φάνηκαν οι δυνατότητές του, όταν αντιμετώπισε με μεγάλη επιτυχία τους Μασσαλιανούς ή Ευχίτες της περιοχής. Έμεινε στο Παπίκιο γύρω στους επτά μήνες⁵⁹. Από εκεί κατευθύνεται στον Άθωνα, όπου στη μονή Βατοπαιδίου κείρεται μοναχός από τον Νικόδημο, άνδρα θαυμαστό «κατά τε τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν»⁶⁰, παραδίδοντας τον εαυτό του σε τέλεια υποταγή. Ζει με αυστηρότατη άσκηση - νηστεία, αγρυπνία, προσευχή. Κατανοεί πλήρως την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης και απευθύνει το Θεό με την επίμονη παράκληση «φώτισόν μου το σκότος».

Γενικά ο Γρηγόριος Παλαμάς στον Άθωνα δοκίμασε κάθε μορφή ασκητικής ζωής. Μετά το θάνατο του Νικοδήμου (κοντά του ασκήτευσε 3 χρόνια) έζησε στη Μεγίστη Λαύρα άλλα τρία χρόνια ως κοινοβιάτης, ύστερα ως ησυχαστής στη σκήτη των Γλωσσίων (σημερινή Προβάτα). Εδώ έμεινε μόνο δυο χρόνια. Ληστρικές επιδρομές Τούρκων τον ανάγκασαν να καταφύγει στη Θεσσαλονίκη.

δ. Πρεσβύτερος.

Ήταν ήδη 30 ετών όταν χειροτονήθηκε ιερέας. Πιθανότατα⁶¹ τον χειροτόνησε ο τότε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Ιωάννης Καλέκας (1322-1334), ο μετέπειτα πατριάρχης και αντίπαλος του στη διαμάχη. Συνοδευόμενος από ομάδα δέκα περίπου ασκητών κατευθύνθηκε προς τη Βέροια. Αλλά και οι εδώ συνθήκες ύστερα από πέντε χρόνια κατάντησαν άσχημες. Αναγκάστηκε, λοιπόν, να μεταβεί και πάλι στον Άθωνα, όπου έζησε ως ησυχαστής σε ένα κελί κοντά στη Λαύρα (+1331). Είναι ήδη γνωστός στους πατέρες του Άθωνα ως έμπειρος

⁵⁸ ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 439-440, *Βίος*, σ. 58.

⁵⁹ Ο Π. Χρήστου υπολογίζει από φθινόπωρο 1317 έως την άνοιξη του 1318 (*Βίος* σ. 63 και 79).

⁶⁰ ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 446, *Βίος*, σ. 78.

⁶¹ Επισήμανση του Π. Κ. Χρήστου (ΦΙΛΟΘΕΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 103).

ασκητής και θεοφόρος. Καλείται ως ηγούμενος στη Μονή Εσφιγμένου, την οποία ποιμαίνει θεάρεστα και θαυμαστά για ένα - δύο χρόνια.

Επιστρέφει στη Λαύρα, ως ερημίτης αυτή τη φορά, στο κελί του αγίου Σάββα το 1331. Κατόπιν οράματος, που τον προτρέπει, αρχίζει να γράφει. Πρώτο έργο είναι το *Εις τον βίον του Οσίου Πέτρου του Αθωνίτου*.

Τότε ήταν που εμφανίστηκε το πρόβλημα με το Βαρλαάμ. Σε επαφές με τους Δυτικούς για την ένωση των Εκκλησιών (1333-1334), όπως είδαμε ήδη, τους Ορθοδόξους εκπροσώπησε ο Βαρλαάμ. Πολέμησε μεν την προσθήκη του *filioque* με το επιχείρημα ότι εφ' όσον δεν είναι δυνατό να γνωρίσουμε το Θεό, τι νόημα έχει να διαιρούμαστε για τέτοιες λεπτομέρειες. Αργότερα (1339) ο Βαρλαάμ εστάλη σε ειδική αποστολή στον Πάπα, που τότε είχε την έδρα του στην Αβινιόν.

Τα επιχειρήματα του Βαρλαάμ ήταν διανοητικά και ξένα προς την ορθόδοξη παράδοση της Ανατολής. Θορύβησαν τους λόγιους κύκλους της Θεσσαλονίκης, μεταξύ των οποίων ήταν οι Ιγνάτιος και Ιωσήφ Καλόθετοι και ο μετέπειτα πατριάρχης Ισίδωρος Βουχεράς. Αυτοί ενημέρωσαν σχετικά τον Παλαμά. Στο Λαυριώτικο ησυχαστήριό του ο Παλαμάς το 1335 γράφει δύο *Αποδεικτικούς λόγους περί εκπορεύσεως του αγίου Πνεύματος*. Σκόπιμα παραθέτει τον όρο αποδεικτικοί και εννοεί λογική διαδικασία με βάση τα θεόπνευστα κείμενα, για να διαφοροποιηθεί από τη διαλεκτική, που χρησιμοποιούσε ο Βαρλαάμ, βασιζόμενος στο μυαλό του⁶².

Τα δύο έργα ανέτρεψαν τις πλάνες και κακοδοξίες του Καλαβρού και ο τελευταίος θεώρησε σκόπιμο, προκειμένου να αμυνθεί, να προσβάλει τον τρόπο ζωής και ασκήσεως των μοναχών της Ανατολής. Οι λόγιοι μοναχοί της Θεσσαλονίκης κάλεσαν τότε τον Παλαμά να εξέλθει από το Όρος και να ασχοληθεί με το θέμα. Το 1337 ο Παλαμάς έρχεται στη Θεσσαλονίκη. Από το 1338 έως το 1341 απαντώντας σε διάφορες προκλήσεις του Βαρλαάμ γράφει σε τρεις τριάδες *Λόγους υπέρ των ιερών ησυχάζοντων*. Την άνοιξη του 1341 ο, πατριάρχης πλέον, Ιωάννης Καλέκας καλεί τον Παλαμά και τους περί αυτόν στην πρωτεύουσα. Τους κατηγορούσε για δημιουργία παρασυναγωγών και ήθελε να τους τιμωρήσει διοικητικά. Αυτοί επέμεναν ότι το ζήτημα ήταν θεολογικό και έπρεπε να συγκληθεί σύνοδος. Την άποψή τους συμμερίστηκε και η αυτοκράτειρα Άννα και περίμεναν την έλευση του απόντος αυτοκράτορα Ανδρονίκου του Γ'.

Η σύνοδος συνήλθε στις 10 Ιουνίου του 1341 και οι εργασίες της διήρκεσαν μόνο μία μέρα. Έλαβαν μέρος ο αυτοκράτορας και η σύγκλητος, ο πατριάρχης με τους επισκόπους και επί πλέον πλήθος λαού, επειδή το ζήτημα προκαλούσε ενδιαφέρον. Ο Παλαμάς εξέφρασε την ορθόδοξη διδασκαλία και όλοι έκλιναν προς το μέρος του. Ο

⁶² Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 15.

Βαρλαάμ στράφηκε προς τον Καντακουζηνό, παλιό του προσάτη, ο οποίος τον προέτρεψε να ζητήσει συγγνώμη και σε τέτοια θέματα να εμπιστεύεται τους μοναχούς. Ο Βαρλαάμ ζήτησε συγγνώμη και η σύνοδος έληξε. Η αποδοχή των απόψεων του Παλαμά από μια τόσο ευρείας σύνθεσης σύνοδο φανερώνει κοινότητα εμπειρίας στο χώρο της Ορθοδοξίας και ίδιο τρόπο θέασης του κόσμου.

Ο Βαρλαάμ έφυγε για την Ιταλία. Ο πάπας Κλήμης ο Ε΄ τον χειροτόνησε επίσκοπο Ιέρακος⁶³, ενισχύοντας έτσι και τις υποψίες ότι ήταν πράκτορας του παπισμού⁶⁴, που είχε έρθει στην Ανατολή με σκοπό να προλειάνει την κατάσταση για την, οικεία στο Βαρλαάμ, ουνίτικου τύπου ένωση, την υποταγή, δηλαδή, της Ορθοδοξίας στον Παπισμό. Στην Ιταλία ο Βαρλαάμ⁶⁵ δίδαξε τους ποιητές Πετράρχη και Βοκκάκιο, οι οποίοι τον τιμούσαν ιδιαίτερω, και κατέστη ένας από τους θεμελιωτές της Νεώτερης Άλγεβρας⁶⁶.

Αμέσως μετά τη σύνοδο του Ιουνίου 1341 ο Ανδρόνικος πέθανε. Εμφανίστηκε τότε στο προσκήνιο ο Γρηγόριος Ακίνδυνος, βουλγαρικής καταγωγής, λόγιος και μοναχός, που διακήρυττε μεν ότι δεν υπάρχει διάκριση ουσίας και ενέργειας στο Θεό (συμφωνώντας με το Βαρλαάμ), αλλά ταυτόχρονα δεχόταν σωστή την άσκηση των μοναχών της Ανατολής (διαφωνώντας με το Βαρλαάμ και συμφωνώντας με τους Ορθοδόξους). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Ακίνδυνος, σε έργο που έγραψε για την ουσία και την ενέργεια του Θεού, μεταφράζει πολλά αποσπάσματα από έργο του Θωμά Ακινάτη⁶⁷. Όπως και ο Βαρλαάμ δέχεται ότι η διανοητική θεώρηση του Θεού είναι επιστήμη και γνώση, έτσι και ο Ακίνδυνος έχει τη γνώμη ότι η γνώση είναι το μοναδικό αλάνθαστο φως⁶⁸.

Τον Αύγουστο του ίδιου έτους 1341 συγκαλείται και πάλι σύνοδος υπό την προεδρία του Ιωάννου Καντακουζηνού ως επιτρόπου του ανηλικού αυτοκράτορα Ιωάννου Ε΄ του Παλαιολόγου. Καταδικάζεται η διδασκαλία του Ακινδύνου και εκδίδεται *Τόμος*, που διασαφηνίζει την ορθόδοξη παράδοση και διδασκαλία στα σχετικά ζητήματα.

⁶³ ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, σ. 190.

⁶⁴ Την εκτίμηση αυτή των ησυχαστών δε φαίνεται να δέχεται ο π. Ιωάννης Meyendorff. Αντί τούτου προτείνει λογική εκτίμηση ότι ό, τι έγινε από το Βαρλαάμ δεν ήταν προσχεδιασμένο αλλά φυσικό επακόλουθο της ελληνικής του καταγωγής, της ορθόδοξης πίστης του και της αναγεννησιακής παιδείας του (J. MEYENDORFF, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η ορθόδοξη μυστική παράδοση* (μτφρ. από τα γαλλικά Ελ. Μάινας), Αθήνα, Ακρίτας, 1983, σ. 108).

⁶⁵ Περισσότερα στο Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 245.

⁶⁶ S. RUNCIMAN, *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, σ. 82.

⁶⁷ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σ. 247.

⁶⁸ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία*, σσ. 246-247.

Ο εμφύλιος πόλεμος (1341-1347), που ξέσπασε τότε μεταξύ της συμμαχίας Αλεξίου Αποκαύκου και πατριάρχη Καλέκα αφ' ενός, και Ιωάννου Καντακουζηνού αφ' ετέρου, αναζωπύρωσε το ζήτημα. Όταν ο Καλέκας κατέστη ισχυρός, έθεσε τον Παλαμά σε πεντάμηνο περιορισμό σε μοναστήρι κατ' αρχήν, και από τον Απρίλιο του 1343 τον έκλεισε σε φυλακή. Η φυλάκιση διήρκεσε τελικά τέσσερα έτη. Ταυτόχρονα ο Καλέκας χειροτόνησε τον Ακίνδυνο ιερέα. Ο εμφύλιος κόστισε πάρα πολλά στην ήδη αδύνατη αυτοκρατορία. Τότε για πρώτη φορά πέρασαν οι Τούρκοι στο ευρωπαϊκό έδαφος, για να ενισχύσουν σα μισθοφόροι το στρατό του Καντακουζηνού. Έμελλε και μετά από επτά αιώνες να βρίσκονται ακόμα εκεί!

ε. Αρχιερέας.

Το 1347 ο Καντακουζηνός εισέρχεται στην Πόλη θριαμβευτής και επέρχεται συμφιλίωση. Πατριάρχης εκλέγεται ο, εκ των ησυχαστών, Ισίδωρος Βουχεράς και ο Παλαμάς αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Δεν μπορεί όμως να μεταβεί στην έδρα του λόγω του κινήματος των Ζηλωτών. Μετέβη, λοιπόν, στο Άγιο Όρος πρώτα και ύστερα στη Λήμνο. Μόνο όταν το 1350 ο Καντακουζηνός εισήλθε στη Θεσσαλονίκη και ξεκαθάρισε η πολιτική κατάσταση, εγκαταστάθηκε εκεί και ο Παλαμάς.

Το ποιμαντικό του έργο έμελλε να διακοπεί και πάλι. Τη σκυτάλη της ηγεσίας των αντιησυχαστών αναλαμβάνει τώρα ο Νικηφόρος Γρηγοράς και αρχίζει να κατηγορεί τους μοναχούς για διθειία, ισχυριζόμενος παράλληλα ότι διαφωνεί με το Βαρλαάμ. Νέα σύνοδος το Μάιο του 1351 και τον Ιούλιο του ίδιου έτους διατύπωσαν ξεκάθαρα την ορθόδοξη διδασκαλία με ερωτήματα, που έθεσε ο αυτοκράτορας Ιωάννης Καντακουζηνός, και απαντήσεις, που διατύπωσε ο Παλαμάς. Συντάχθηκε επίσης τόμος με τα πρακτικά και τις αποφάσεις της συνόδου. Τα αναθέματα του τόμου προστέθηκαν στο Συνοδικό της Κυριακής της Ορθοδοξίας.

Το Μάρτιο του 1354, ο Παλαμάς μεταβαίνοντας από την Τένεδο στην Κωνσταντινούπολη συνελήφθη αιχμάλωτος στην Καλλίπολη και οδηγήθηκε από τους Τούρκους στην, υπόδουλη πλέον, Μικρά Ασία. Τόνωσε τους υπόδουλους χριστιανούς και συνομίλησε με μωαμεθανούς δασκάλους. Το επόμενο έτος αφέθηκε ελεύθερος, αφού πληρώθηκαν λύτρα στον εμίρη των Τούρκων Ορχάν.

Ο Γρηγόριος επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη. Ο Καντακουζηνός είχε παραιτηθεί από το αυτοκρατορικό του αξίωμα και εκάρη μοναχός. Ο πατριάρχης Κάλλιστος είχε απομακρυνθεί από το θρόνο και στη θέση του είχε ανέλθει ο φίλος και κατοπινός βιογράφος του Παλαμά Φιλόθεος Κόκκινος. Ο, υπό περιορισμό στη μονή της Χώρας ευρι-

σκόμμενος από το 1351, Γρηγοράς είχε πλέον ελευθερία κινήσεων. Ανακίνησε και πάλι το ζήτημα κατηγορώντας τους μοναχούς. Σε συζήτηση ενώπιον του αυτοκράτορα Ιωάννου Παλαιολόγου ο δεινός Γρηγοράς υπέστη ήττα και ο αντιησυχασμός δέχτηκε τα τελειωτικά του χτυπήματα.

Ο Παλαμάς κατόπιν τούτων επιστρέφει στη Θεσσαλονίκη. Ποιμαίνει την επαρχία του με ζήλο, μιλώντας, διδάσκοντας και θαυματουργώντας! Πολλές από τις ομιλίες του σώζονται. Τις τελευταίες του μέρες προτρέπει συχνά: «τὰ ἐπουράνια, τὰ ἐπουράνια», υπενθυμίζοντας στους γύρω του πώς να αξιολογούν τα πράγματα. Στις 14 Νοεμβρίου του 1359 επήλθε το τέλος της επίγειας ζωής του.

Ἦδη ενώ βρισκόταν εν ζωή γινόταν λόγος για τα θαύματά του. Αμέσως μετά το θάνατό του άρχισε να τιμάται ως άγιος στη μονή της Μεγίστης Λαύρας και την Καστοριά. Με πράξη της συνόδου του Απριλίου του 1368 αναγνωρίστηκε επίσημα η αγιότητά του.

Το πρόγραμμα των πατριαρχών Καλλίστου Α΄ και Φιλοθέου Κοκκίνου στέριωσε την Ορθόδοξη διδασκαλία και ζωντάνεψε την Εκκλησία. Ήταν η τελευταία προετοιμασία πριν από τις διχαστικές ψευδο - ενώσεις και την ασιατική λαίλαπα, που ερχόταν.

4. ΤΑ ΓΡΑΠΤΑ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ

Ο Παλαμάς, όταν εισήλθε στις τάξεις των μοναχών, εγκατέλειψε εκούσια και σκόπιμα κάθε κοσμική απασχόληση, μεταξύ αυτών και τη μελέτη και τη συγγραφή λόγων. Ο ίδιος απευθυνόμενος στον Ακίνδυνο γράφει πως ο τελευταίος πρέπει να έχει στο νου του ότι από τότε που πόθησε την «άνωτάτω σοφίαν» εγκατέλειψε κάθε είδους λόγους και μελέτες και έστρεψε όλο του το ενδιαφέρον στην άνω σοφία⁶⁹. Αναγκάζεται όμως να γράφει επειδή κινδυνεύει αυτό, που είναι πρώτο μέλημα των μοναχών, δηλαδή η πίστη. Τώρα, γράφει, «ἄκων ἐπὶ τὸ γράφειν ἦλθον ὑπ' ἀνάγκης ἀπαραιτήτου»⁷⁰.

Στην αρχή της πολεμικής είναι διαλακτικός. Στο τέλος γίνεται δεινός. Πάντα όμως είναι φιλόανθρωπος. Η αυστηρότητά του απευθύνεται στην πλάνη και το δόλο. Οι λόγοι του είναι μεθοδικοί, επαγωγικοί, σφιχτοί και προσγειωμένοι. Φαίνεται σ' αυτούς η διαλεκτική του δεινότητα, η απίστευτη τόλμη του και οι πολλές και ξεκάθαρες γνώσεις του συγγραφέα, καθώς και η μεγάλη του θεολογική κατάρτιση, που έχει και εμπειρικό και θεωρητικό χαρακτήρα.

⁶⁹ ΕΠΑ α΄, 14.

⁷⁰ ΕΠΑ α΄, 1.

Τα έργα του Παλαμά είναι πολλά και ποικίλα, από άποψη είδους. Είναι μάλιστα ευτύχημα ότι έχουν σωθεί σχεδόν όλα. Τα πρώτα του έργα είναι κυρίως αντιρρητικού χαρακτήρα. Αναιρεί σε αυτά βήμα βήμα έργα αντιπάλων και στηρίζει, με την αποδεικτική μέθοδο, τις ορθόδοξες, παραδοσιακές θέσεις. Η έλλειψη χρόνου και η ανάγκη της αντιπαράθεσης έχουν σαν αποτέλεσμα να μη διαθέτουν οι λόγοι επεξεργασμένη δομή και να παρατηρούνται πολλές φορές επαναλήψεις. Σε πολλές περιπτώσεις μάλιστα παρατηρούμε την ύπαρξη ολόκληρων παραγράφων κοινών σε διάφορα έργα. Προφανώς τις μετέφερε από προηγούμενα έργα σε επόμενα. Ουσιαστικά πάντοτε εκείνο που τον ενδιέφερε δεν ήταν η δημιουργία φιλολογικών προτύπων και η παραγωγή πρωτύπων ιδεών, αλλά η υπεράσπιση της πίστης του. Ο ίδιος, μιλώντας για τους αποδεικτικούς περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος λόγους, αναφέρει ότι ο Ιωσήφ Καλόθετος, επιστρέφοντας από το Άγιο Όρος στη Θεσσαλονίκη «σπεύδων, αὐτοσχεδίους σχεδόν ἤρπασε παρ' ἡμῶν, οἷον ἀρτιτόκους παῖδας, μή τυχόντας τῆς προσηκούσης φρο-ντίδος»⁷¹. Εξηγεί όμως αμέσως ότι «πρὸς ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἀλλ' οὐ κάλλους ἐπίδειξιν ἐξενηνόχεται ...»⁷².

Εκτός των αντιρρητικών έργων σώζονται και επιστολές, καθώς και ομιλίες ποιμαντικού χαρακτήρα, τις οποίες εκφώνησε στη Θεσσαλονίκη ως μητροπολίτης της, προς το λαό, στη διάρκεια ακολουθιών. Τα τελευταία έργα είναι απλούστερα από τα πρώτα, επειδή το κοινό, στο οποίο απευθύνονται, δεν είναι τόσο καλλιεργημένο στα γράμματα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι υστερούν σε δύναμη και σε θεολογική αξία. Άλλωστε παντού δίνει προεκτάσεις στο επίκαιρο θέμα της εποχής, δηλαδή στον ησυχασμό.

Ανάμεσα στα έργα του Παλαμά είναι και το «*Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, φυσικά και θεολογικά, ηθικά τε και πρακτικά και καθαρτικά της Βαρλααμίτιδος λύμης*». Πρόκειται ίσως για το περιεκτικότερο και συνοπτικότερο έργο του. Δεν θα υπερβάλλαμε, αν λέγαμε ότι είναι το καταστάλαγμα της διδασκαλίας του. Ο Π. Κ. Χρήστου δέχεται ότι ο Παλαμάς συνέτασσε τα κεφάλαια κατά ομάδες από καιρό σε καιρό και τα συνέδεσε σε μια ενότητα, σε εποχή κατά την οποία είχε και ελευθερία κινήσεων και άνεση χρόνου⁷³. Τοποθετεί δε αυτό το χρόνο στα έτη 1349 και 1350. Η εκτίμηση μπορεί να φαίνεται ικανοποιητική αλλά δεν είναι τελική. Μπορεί να συμπληρωθεί με την άποψη ότι ο Παλαμάς κατανοούσε το άχαρο της μορφής των αντιρρητικών του έργων. Έτσι αποφάσισε, πιθανότατα και κατόπιν προτροπής φίλων και συνεργατών, να δώσει μια σύνοψη των όσων ήδη είχε γράψει. Γι' αυτό και επέλεξε τη μορφή των κεφαλαίων ως περισσότερο εύληπτη.

⁷¹ ΕΠΑ α', 14.

⁷² ό. π.

⁷³ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 8, σ. 30.

Ανέλαβε, λοιπόν, το έργο και περιέγραψε σε μορφή κεφαλαίων, με αρκετή μεθοδικότητα, πώς βλέπει τον κόσμο, τον άνθρωπο, τον άνθρωπο εντός του κόσμου, το Θεό και τις άκτιστες ενέργειές του, τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους, καθώς και διάφορα προβλήματα του καιρού του, όπως η ύπαρξη ζωής σε άλλη, άγνωστη τότε, περιοχή της γης. Ο τίτλος υποδηλώνει διαίρεση των κεφαλαίων σε τέσσερις ενότητες, που τείνουν στη μορφή:

Α΄ Κεφάλαια φυσικά 1-33,

Β΄ και θεολογικά 34-40,

Γ΄ ηθικά τε και πρακτικά 41-67

Δ΄ και καθαρτικά της Βαρλααμίτιδος λύμης 68-150⁷⁴.

Καταλήγει βέβαια και αυτό στην αντιπαράθεση με τους αντιησυχαστές, που, όπως είδαμε, είναι το κεντρικότερο για την εποχή του ζήτημα. Εννοείται ότι η λεπτομερής αναφορά σε αυτό οφείλεται στην αξία που έχει για την παρούσα εργασία.

Άλλο ιδιαίτερα ενδιαφέρον έργο για μας είναι η πραγματεία με μορφή επιστολής *«Προς την σεμνοτάτην Ξένην, περί παθών και αρετών και των τικτομένων εκ της κατά νουν σχολής»*.

Οπωσδήποτε ενδιαφέρον παρουσιάζει όλο το έργο του και είναι πολλαπλώς χρήσιμο. Είδαμε πως το ότι δεν έγραψε πραγματείες καθαρά φυσικής ή αστρονομίας ήταν θέμα επιλογής του. Υπήρξε όμως τέτοια η φύση της έριδας που αναγκαζόταν πάντοτε να αναφέρεται στην ανθρωπολογία, την κοσμολογία, τη φιλοσοφία και τη Θεολογία. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες για τη σκοπιά μας είναι οι ομιλίες προς τους πιστούς, στην εκκλησία. Εδώ έπρεπε να είναι κατανοητός και απλός, παρόλο που, όπως ο ίδιος λέει πολλές φορές, το εκκλησίασμα ήταν αρκετά πεπαιδευμένο⁷⁵. Παρά ταύτα δεν είναι δυνατό να μη συνυπάρχει σε αυτές τις ομιλίες και να φανερώνεται έστω και έμμεσα, μια περισσότερο κοινή και λαϊκότερη αντίληψη της εποχής σχετικά με τον κόσμο, τη φύση, τη ζωή και την πίστη.

⁷⁴ Για την υποδιαίρεση: Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 8, σ. 8.

⁷⁵ Ενδεικτικά μπορεί να δει κανείς την ομιλία ΙΖ΄. Ενώ στόχος του Παλαμά ήταν εξηγήσει γιατί έχει μεγάλη αξία η έβδομη ημέρα της δημιουργίας, για τους «ελλογιμότερους» των συγκεντρωμένων, όπως χαρακτηριστικά λέει, αναφέρεται και σε ερμηνείες παλαιότερων φιλοσόφων όπως του Φίλωνα του Αλεξανδρέα, του Φλάβιου Ιωσήπου (Ομιλία ΙΖ, 3).

ΤΟ ΑΙΣΘΗΤΟ ΣΥΜΠΑΝ¹

1. Οι πηγές των σχετικών γνώσεων.

Ο άνθρωπος από τότε που συνειδητοποιεί την ύπαρξή του, κατανοεί τον κόσμο στον οποίο βρίσκεται και του οποίου αποτελεί τμήμα. Παρατηρεί γύρω του

«τὸ μέγα τοῦτο δεῖγμα τοῦ Θεοῦ, τὸν μέγαν τοῦτον κόσμον, ... τὴν γῆν, τὰ περὶ τὴν γῆν, τὴν ἐπιμιξίαν τῶν στοιχείων, τὴν τῶν ἐναντίων ἀρίστην συμφωνίαν, οὐρανὸν τὸν μέγαν τοῦτον ὄρον, ὃς πάνθ' ὅσα τῆς αἰσθητῆς μοίρας ἔχει συλλαβὸν, τὸ πλῆθος τῶν ὄντων ἐστηριγμένων ἄστρων ἐν αὐτῷ, τὴν τούτων ποικίλην τε καὶ θαυμασίαν θέσιν, καὶ τὴν μήθ' ἀπλῆν μήτ' αὖθις ἐναντιωτάτην, ἀλλ' ἐναρμόνιον καὶ ἐμμελῆ καὶ μουσικωτάτην τῶν ἀστέρων κίνησιν, τὰς τούτων κατ' αὐτὴν περιόδους, τὰς συνόδους, τὰς συνδρομάς, τὰς παραλλάξεις, τοὺς ἐντεῦθεν πολὺ-σήμους σχηματισμούς, ὡς οἱ περὶ ταῦτ' ἔχοντές φασι, τᾶλλ' ὅσα πάντα λόγῳ φύσεως τελούμενα τὸν ὑπὲρ ταῦτα Θεὸν κηρύττει δι' αἰῶνος»².

Τα ὅσα βλέπει και παρατηρεῖ δεν οδηγούν ὅλους τους ανθρώπους στις ἴδιες σκέψεις και ἐννοιες. Ἐτσι βλέπουμε τον Αβραάμ και τον Μελχισεδέκ, «κατιδόντας» τα ὅσα το παραπάνω χωρίο περιγράφει, να ἔρχονται μόνοι τους προς τον αληθινό Θεό, τον ποιητὴ του κόσμου³. Από την ἄλλη μεριά εἶναι κοινός τόπος ο ἀπεριόριστος θαυμασμός μέχρι και λατρείας πολλῶν φιλοσόφων

¹ Θα επιχειρήσουμε την περιγραφή της κοσμοαντίληψης του Παλαμά και την ἀνίχνευση των πηγῶν ἀπὸ τις οποίες ἐπηρεάστηκε στη διαμόρφωσή της χωρίζοντάς την σε δύο ἐνότητες. Το αἰσθητὸ σύμπαν και ο «ἀόρατος» κόσμος. Ἀς μη μας διαφεύγει, θα το διαπιστώσουμε ἄλλωστε ἀναλυτικότερα παρακάτω, ὅτι κατὰ τον Παλαμά ἀκόμα και ο ἀόρατος κόσμος (Θεός, ἄγγελοι κ.λπ.) εἶναι ὑπὸ κάποιες προϋποθέσεις ορατός. Παρὰ ταῦτα ἐδῶ χρησιμο-ποιούμε τον ὄρο «ἀόρατος», ἐπειδὴ αὐτὸν γενικά χρησιμοποιεῖ ἀκόμα και ο Παλαμάς (κΑκινδ στ', 18), ἀκολουθώντας τον Θεολόγο Γρηγόριο. Παραθέτει το χωρίο που λέει ὅτι θέλοντας ο Θεός να κατασκευάσει αὐτὸν τον κόσμο να συνίσταται ἐξ «ὄρατῶν καὶ ἀοράτων» για τους θεοειδεῖς ἀγγέλους φως εἶναι ο ἴδιος (Λόγος 44. *Εἰς την καινήν Κυριακήν*, PG 36, 609 BC).

² Ομιλία ΝΓ', 28.

³ ὁ. π.

για το αδημιούργητο σύμπαν. Είναι, άραγε, όλα σχετικά; Είναι όπως το πάρει κανείς; Μήπως όλοι τελικά έχουν δίκιο;

Αν θέλουμε να έχουμε μια προσέγγιση της εικόνας που είχαν για τον κόσμο οι κάτοικοι της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης, μέσα από τα κείμενα του Γρηγορίου Παλαμά, πρέπει να επιστημόνουμε τις πηγές από τις οποίες κατά τον Παλαμά ο άνθρωπος ευρισκόμενος σ' αυτόν τον κόσμο αποκτά γνώση. Αυτές είναι τρεις: Οι αισθήσεις, η πίστη και η λογική επεξεργασία των όσων η πίστη και η γνώση του προσπορίζουν.

α. Οι αισθήσεις. Παρατηρώντας τον περιβάλλοντα κόσμο που είναι πραγματικός, σχηματίζονται στο εσωτερικό του ανθρώπου εικόνες. Αυτές καίτοι υλικές -σωματικά- δεν είναι τα σώματα. Μπορεί κανείς να το κατανοήσει σκεπτόμενος την όραση και μάλιστα αυτό που συμβαίνει στα κάτοπτρα⁴.

β. Η πίστη. Είναι αδύνατο για τον άνθρωπο να ξεπεράσει τα όσα του παρέχουν οι έννοιες, που αποκτά από την παρατήρηση των όντων. Το ίδιο έπαθαν και οι σοφοί των Ελλήνων. Βλέποντας ότι τίποτα δεν προέρχεται από την ανυπαρξία, το μη όν, θεώρησαν τον κόσμο αγένητο. Αλλά η πίστη «υπεραναβῆσα», ξεπερνώντας, τα όρια της ανθρώπινης λογικής και σκέψης, ένωσε τον άνθρωπο με το Θεό, που είναι πάνω από όλα, και του έδωσε επίσης απλή και ακατασκέυαστη αλήθεια. Και «κατενοήσαμεν», λέει ο Παλαμάς, ότι όλος ο κόσμος είναι δημιούργημα, που το έπλασε ο Θεός μόνο με το λόγο του. Ποια διάνοια μπορεί να το φανταστεί αυτό, ότι δηλαδή όλα έγιναν από το μη όν; Τι πράγμα είναι αυτή η πίστη; Είναι δύναμη φυσική ή υπερφυσική; Είναι οπωσδήποτε υπερφυσική και χαρίζει στους ανθρώπους υπερκόσμιους οφθαλμούς, με τους οποίους «εἶδον καὶ ἐσεβάσθησαν»⁵, απαντάει ο ίδιος ο Παλαμάς.

Η πίστη, λοιπόν, κατά τον Παλαμά, δεν είναι κοσμικό γεγονός προσδιοριζόμενο πλήρως με μόνη την τυπική λογική. Είναι γεγονός υπερφυσές, σχετιζόμενο με τις άκτιστες θείες ενέργειες. Με τα μάτια της πίστεως βλέπει κανείς ό, τι δε βλέπουν τα φυσικά μάτια και ακόμα αυτά που η διάνοια δε φτάνει. Σε ό, τι δε αφορά την δια της πίστεως κατανόηση ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από το Θεό ο Παλαμάς είναι σύμφωνος με τον απόστολο Παύλο, που γράφει: «πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ρήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι»⁶. Τι είναι αυτές οι άκτιστες ενέργειες θα δούμε παρακάτω.

⁴ Κ150, 15.

⁵ υΗσ 2, 3, 42.

⁶ Εβρ 11, 3.

Για τον Παλαμά η ζωή της πίστης είναι και πηγή ανώτερης γνώσης. Αυτή η γνώση είναι εκ Θεού δωρεά⁷. Ο Παλαμάς παραθέτει χωρίο από τη *Μυσταγωγία*⁸ του Μαξίμου του Ομολογητή: «Ὁ γὰρ ἀξιωθεὶς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι, πάντα εἶσεται τοὺς ἐν αὐτῷ τῶν ὄντων προϋφεστῶτας λόγους καθ' ἄπλην τινα καὶ ἀδιαίρετον γνῶσιν». Αυτή η μορφή γνώσης, από το Θεό προς τα κτίσματα, έχει διαφορετική κατεύθυνση από αυτό που ο Παλαμάς ονομάζει «φυσικό νόμο». Κατ' αυτόν πορεύεται κανείς από την κτίση προς το δημιουργό, νοούμενο πάντοτε ορθοδόξως. Είναι δε φυσικός νόμος η γνώση του Θεού διά των κτισμάτων. Είναι ο δρόμος δια του οποίου το ανθρώπινο γένος επέστρεψε προς το Θεό και πρό των πατριαρχών και του γραπτού νόμου⁹, δηλαδή του Μωσαϊκού.

γ. Η λογική. Χρησιμοποιείται και στο φυσικό κόσμο και στα αόρατα. Και στα δύο όμως με διάκριση ως προς τις προϋποθέσεις. Ο Παλαμάς φαίνεται να γνωρίζει πολύ καλά τους κανόνες της αριστοτελικής λογικής. Και στη διαμάχη με τους αντιησυχαστές τους χρησιμοποιεί πολλές φορές. Απευθυνόμενος στον Βαρλαάμ λέει ότι: «Η απόφαση πάντοτε αντίκειται στην κατάφαση. Και πάντοτε είναι ψευδής η μία αν αληθεύει η άλλη. Το να μιλήσει κανείς ταυτόχρονα καταφατικά και αποφατικά για το ίδιο πράγμα δεν είναι σύμφωνο με την αλήθεια»¹⁰. Το απόσπασμα βέβαια θυμίζει Αριστοτέλη, αλλά ο Παλαμάς δεν είναι μόνο κατ' επίφαση λογικός. Σε πολλά σημεία των λόγων του εκθέτει με μεθοδικότητα τις σκέψεις του. Ιδιαίτερα σε θεολογικά θέματα δείχνει το λάθος των αντιπάλων του χρησιμοποιώντας την απαγωγή σε άτοπο¹¹.

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να δούμε πώς κατά τον Παλαμά χρησιμοποιεί τα δεδομένα της εμπειρίας η επαγωγή: Είδα την έκλειψη του ηλίου να γίνεται, όταν βρίσκεται σε σύνοδο, και ύστερα από αυτή άλλη και πολλές άλλες. Με τη δύναμη που υπάρχει μέσα μου και συνταιριάζει τα όμοια έλαβα την καθόλου γνώση. Το ίδιο και με την παρατήρηση της συνεχούς κινήσεως του ουρανού οδηγήθηκα στο καθόλου. Με αυτό τον τρόπο βγαίνουν οι νόμοι που γνωρίζουμε για τον κόσμο που μας περιβάλλει.

Όμως η γενίκευση της εξ εμπειρίας γνώσης είναι σφαλερή, λέει ο Παλαμάς. Άρα και η εξ επαγωγής γνώση είναι ατελής¹².

⁷ υΗσ 3, 3, 10.

⁸ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Μυσταγωγία*, PG 91, 681B.

⁹ υΗσ 2, 3, 44.

¹⁰ ΠΕΑΠν Α Προλογος. Και αλλού.

¹¹ Ο. π.

¹² ΕπΒ Β, 57. Άξιο προσοχής είναι το γεγονός ότι στη Δύση ήδη από την εποχή του R. Bacon (1220-1292) τίθενται οι βάσεις για μια πειραματική επιστήμη, οι γνώσεις της οποίας θα είναι χρήσιμες και θα βοηθήσουν στο να αποκτήσει ο άνθρωπος κάποια κυριαρχία

Ισχυρίζεται¹³ μάλιστα ότι συμφωνεί με τον Αριστοτέλη σε ό,τι αφορά τα φθαρτά όντα, επειδή και ο τελευταίος έχει γράψει πως «τῶν φθαρτῶν ἀπόδειξις οὐκ ἔστι». ¹⁴ Σημειώνουμε ότι παρόμοια πρέσβευαν ο Αριστοτέλης και όλοι γενικά οι αρχαίοι Έλλη-νες¹⁵. Βέβαια δεν έχουμε ταύτιση μεταξύ αυτών και του Παλαμά.

Αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στα κτιστά ο Παλαμάς βρίσκει τον, ονομαζόμενο από τον ίδιο, αποδεικτικό συλλογισμό¹⁶ πολύ χρήσιμο σε ό,τι αφορά τα θεολογικά και δογματικά θέματα. Σε αυτά η γνώση είναι «ακλινής», δε σφάλλει. Γι' αυτό και δεν επιδέχονται διαλακτικούς συλλογισμούς που αναφέρονται στο «ἔνδοξον καὶ πιθανὸν καὶ πεφυκὸς ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν καὶ νῦν μὲν ὄν, νῦν δὲ οὐκ ὄν, καὶ ποτὲ μὲν ἀληθές, ποτὲ δὲ μῆ». Όταν πρόκειται να εκτεθεί η ευσέβεια, αρμόδιος είναι ο αποδεικτικός συλλογισμός, ο

στην κτίση. Βλ. ενδεικτικά στο Η. Butterfield, *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης*, σ. 99.

¹³ ΕπΒ Β, 56.

¹⁴ *Αναλυτικά Ὑστερα* 1, 8.

¹⁵ Γενικά οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι δεν επέμεναν στην εμπειρία. Θεωρούσαν ανώτερη γνώση τη φιλοσοφία, τη διανοητική προσέγγιση της αλήθειας. «Η ύψιστη ενέργεια της ψυχής είναι η νόηση που δεν έχει πρακτικούς σκοπούς» λέει ο Αριστοτέλης στον *Προς Θεμισθωνα προτρεπτικό Β*, 27 (Ι. DURING, *Ο Αριστοτέλης, παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του* (μτφρ. Π Κοτζιά-Παντελή και Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα), 2 τόμοι, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1994, τ. Β', σ. 201). Κατά τον Πλάτωνα (*Τίμαιος* 89d-90d), ο φιλόσοφος που αφιερώνεται με την καρδιά του στη φιλοσοφική ζωή εξομοιώνεται με το Θεό (Ι. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 200). Ακόμα και ο Αριστοτέλης, που μιλάει συχνότατα για τη φύση των πραγμάτων και προσπαθεί να τα προσεγγίσει, δεν ελέγχει την εμπειρία του και βρίσκεται αιχμάλωτος των συλλογισμών του (Ο. π., σσ. 322, 350). Όταν μάλιστα αναφέρεται στα ουράνια σώματα, παραδέχεται και ο ίδιος τη λειψή εμπειρία (*Περί Ουρανού* 286a).

¹⁶ Τι είναι αποδεικτικός συλλογισμός; Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι είναι η με βάση τα ιερά κείμενα - *Γραφή* και *Πατέρες* - λογική αντιμετώπιση ενός θέματος, πάντοτε μέσα στο φως και τη ζωή της παράδοσης. Αντικατοπτρίζει την άποψη του Παλαμά ότι ο Θεός φανερώνεται στην Ιστορία και σαρκώθηκε. Επομένως τα περί Αυτόν και η σχέση του με τον άνθρωπο και τον κόσμο είναι και μυστήρια αλλά και υποκείμενα σε λογική εξέταση. Παράδειγμα μπορεί κανείς να δει την από τον Παλαμά αντιμετώπιση κάποιων θεμάτων. Στην παρούσα εργασία: Οι άκτιστες θείες ενέργειες (Κεφάλαιο Β'), Ο χώρος, ο χρόνος και η θεοποιός χάρις (Κεφάλαιο Γ'). Εννοείται ότι άνθρωπος που στερείται αγιότητας δεν είναι δυνατό να χρησιμοποιήσει τον αποδεικτικό συλλογισμό με επιτυχία.

αναφερόμενος στο «ἀναγκαῖον καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀληθὲς ὄν καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον»¹⁷.

Εἶναι ευνόητο επομένως πως, κατά τον Παλαμά, τα ὅσα προσπορίζουν στον ἄνθρωπο αυτές οι τρεῖς πηγές δεν εἶναι οπωσδήποτε ισότιμα. Ἐνα ασφαλές κριτήριο ουσιαστικῆς διάκρισης εἶναι ο θάνατος. Για ὅσους ἔχουν προσκολληθεῖ στα πράγματα αὐτοῦ του κόσμου ο θάνατος εἶναι συμφορά, ἀφού φεύγουν γυμνοὶ και εγκαταλείπουν ἐδῶ τα πάντα. Ὅσοι ὅμως φρόντισαν και επεδίωξαν τα ωφέλιμα για το «μέλλοντα κόσμο» ο θάνατος εἶναι μετάβαση σε ἀσύγκριτα καλύτερη πραγματικότητα¹⁸.

Σημειώνουμε πως ο Αριστοτέλης, ἀν και ἀναγνωρίζει πως τα θεία πράγματα εἶναι ἀνώτερα, τα θεωρεῖ σχεδόν ἀσύλληπτα. Ἐτσι για την ἐπιστήμη, κατ' αὐτόν, προτιμῶνται τα φθαρτά, μια και γι' αὐτά μπορεί ο ἄνθρωπος να ἀποκτήσει ουσιαστικῆ και σφαιρικῆ γνώση¹⁹.

Πάντως η κατανόηση της ἰσορροπίας ἀνάμεσα σ' αυτές τις τρεις πηγές και της αξιολογικῆς ταξινόμησής τους σ' ἓνα ενιαῖο πλαίσιο θα ἦταν ουσιαστικῆ προσέγγιση της γενικότερης κοσμολογίας των Βυζαντινῶν. Και βέβαια για να γίνει αὐτό πρέπει να δοθεῖ η εἰκόνα που εἶχαν για τον κόσμο.

Στα ὅσα λίγα ἔχουν ἐκτεθεῖ βλέπουμε τον Παλαμά, σε ὅ, τι ἀφορὰ τα της πίστεως, να κινεῖται μάλλον σε Βιβλικό περιβάλλον και να βρίσκεται περισσότερο κοντά στα χωρία των ἐπιστολῶν των Αποστόλων που παραθέτει, παρά σε μια φιλοσοφικῆ επεξεργασία των διαφόρων δεδομένων. Ὁ, τι ἀποκαλεῖ πίστη δεν εἶναι συνειδητές ἢ ἀσυνειδητες παραδοχές ἀλλά βεβαιότητες που παρέχονται στον ἄνθρωπο ἀπό το Θεό. Παρά ταῦτα εἶναι γνώστης της φιλοσοφικῆ γλώσσας της ἐποχῆς του. Σε ἄλλη συνάφεια θα διαπιστώσουμε πῶς η θρησκευτικῆ ἐμπειρία των ὀρθοδόξων τον ἐπηρεάζει και τον διαφοροποιεῖ ἀπ' αὐτή των φιλοσόφων της ἐποχῆς του και την ἀντίστοιχη θρησκευτικῆ της Δύσεως.

Προχωρώντας προς την ἐκθεση της παλαμικῆς κοσμοαντίληψης πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ὅτι ο κόσμος του Γρηγορίου Παλαμά δεν χωρίζεται σε πραγματικό και μη πραγματικό. Διαβάζοντας κανεῖς τα κείμενά του κατανοεῖ ὅτι εἶναι μακριά ἀπό την κοσμολογία των Βυζαντινῶν το να μιλάει κανεῖς για «ἰδεατό κόσμο του Βυζαντίου»²⁰. Ο Γρηγόριος θεωρεῖ και συνειδητοποιεῖ τον κόσμο ενιαῖο. Για να εἴμαστε κοντά στην

¹⁷ ΕπΑ Α 13.

¹⁸ Ομιλία ΙΘ, 21.

¹⁹ *Περί ζώων μορίων* α, 5. Και I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 315-316.

²⁰ C. MANGO, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, σ. 179.

αντίληψη των κατοίκων της Ρωμανίας, θα ήταν σωστότερο, σε ό, τι αφορά τον αόρατο κόσμο, να μιλήσουμε για «γεωγραφία» και εμπειρία του επέκεινα²¹.

2. Το μεταβλητό των κοσμοεικόνων στην ιστορία

Ο Παλαμάς αναφέρει τις γνωστές σ' αυτόν και παρωχημένες πλέον για την εποχή του φυσικές κοσμοεικόνες. Σ' ένα χωρίο, απευθυνόμενος στο Βαρλαάμ, σημειώνει: «Πώς δεν είναι σκοτισμένοι και ατελείς οι πλείστοι των αγίων, σύμφωνα με αυτά που λές, αφού οι μεν (άγιοι της Παλαιάς Διαθήκης) σύσσωμοι δεν έχουν λάβει ελληνική παιδεία και από όσους έλαβαν άλλοι μεν θεωρούν τον κόσμο στερεωμένο ωσαν σκηνή και θέλουν τον ουρανό πάνω του να είναι καμάρα, και όταν επαναφέρουν τον ήλιο από τα βόρεια μέρη της γής, (στο σημείο) απ' όπου ανατέλλει και όταν δέχονται κοίλες περιοχές πέρα από τα ουράνια, όπου συγκρατούνται τα ύδατα, τότε έχοντας άγνοια, αυτό που συθεωρείς ότι είναι το κυρίως σκότος τη ψυχής»²²;

Το χωρίο είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον για το θέμα μας. Οι αντίπαλοί του Παλαμά στη διαμάχη, και εν προκειμένω ο Βαρλαάμ, υποστήριζαν την άποψη ότι οι στερούμενοι κοσμικής γνώσεως, οι έχοντες άγνοια, είναι σκοτισμένοι, ενώ, όσοι κατατρίβονται στα γράμματα, είναι φωτισμένοι. Ο Παλαμάς, θέλοντας να δείξει ότι έχουν λάθος, αναφέρει τα παραπάνω. Και στην πρώτη περίπτωση έχει κατά νου το κοσμοείδωλο που περιγράφεται στον Ησαΐα²³.

²¹ Παρόμοια ορολογία χρησιμοποιεί J. le GOFF, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης* (μτφρ. Ρίκα Μπενεβίτσε), Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1993, σ. 8. Αυτό, βέβαια, δε σημαίνει αναγκαστικά ότι έχουμε ταύτιση των εικόνων Ανατολής και Δύσης την ίδια εποχή.

²² υΗσ 2,1, 36.

²³ *Ησαΐας* 40, 42. Σχετικά και στο P. COUDERC, *Η ιστορία της Αστρονομίας* (μτφρ. Κ. Κυριακόπουλος), Αθήνα, Δαίδαλος - Ι. Ζαχαρόπουλος, χχ., σ. 18 και εξής.

Εικ. 2. Η κοσμοεικόνα των αρχαίων Εβραίων (όπως τη δίνει ο P. Couderc) και αυτή που δίνει το χειρόγραφο του Ινδικοπλεύστη (τ. 1, σ. 557). Και οι δυο είναι παρόμοιες με το τριώροφο σύστημα των αρχαίων Ελλήνων: Άφθαρτος και θεός ουρανός κατοικία των αθανάτων θεών, φθαρτός επίγειος κόσμος και ο υποχθόνιος Άδης.

Αυτή η γνωστή στους Εβραίους αντίληψη είχε παρουσιαστεί στο κοινό της αυτοκρατορίας στα μέσα του 6ου αιώνα από τον Κοσμά τον Ινδικοπλεύστη²⁴. Ο Κοσμάς θεωρεί την ελληνιστική (πτολεμαϊκή) σύλληψη ψευδή και κακόδοξη. Αρνείται ακόμα και τη σφαιρικότητα της γης. Περιγράφει τον κόσμο σα μεγάλο κιβώτιο. Κάλυμμα του είναι ο ανώτερος ουρανός. Κάτω από αυτό υπάρχει οριζόντιο χώρισμα, που χωρίζει το σύμπαν σε δύο. Αυτό αποτελεί το στερέωμα ή τον κατώτερο ουρανό. Το μεταξύ των δύο ουρανών διάστημα είναι κατοικία του Θεού και των αγίων, το δε κάτω του στερεώματος η κατοικούμενη γη. Προτείνει γενικότερα ο Κοσμάς ότι οι χριστιανοί πρέπει να δέχονται ως αληθή την κοσμοαντίληψη της Παλαιάς Διαθήκης, την αρχαία, δηλαδή, εβραϊκή.

Διαβάζοντας κανείς το έργο του Κοσμά, εντυπωσιάζεται από όσα γράφει. Έχουν ήδη προηγηθεί οι Καππαδόκες Πατέρες εδώ και δυο αιώνες. Τον 6ο αιώνα έχουμε την προσπάθεια του Πρόκλου να ενισχύσει τη διδασκαλία για την αιδιότητα του κόσμου και τη, με φιλοσοφικά επιχειρήματα, απάντηση του Ιωάννου Φιλοπόπου²⁵. Ο Κοσμάς, αδιάφορος για όλα, επαναφέρει στο προσκήνιο το φυσικό κοσμοείδωλο των αρχαίων Εβραίων. Είναι επίσης εντυπωσιακό το ότι το έργο του, δεν παραδίδεται στη λήθη αλλά σώζεται στην πορεία τόσων αιώνων. Όσον αφορά τον Παλαμά, αυτός ούτε καν αναφέρει τον Ινδικοπλεύστη.

Την ίδια τακτική ακολουθεί, ο Παλαμάς, γράφοντας περί «κοῖλα τὰ οὐράνια νῶτα πρὸς ὑποδοχὴν ὑδάτων δοξάζοντες». Σ' αυτό το σημείο έχει υπ' όψη του προφανώς το Μέγα Βασίλειο. Ο τελευταίος θέλοντας, στην *Εξαήμερό* του, να ερμηνεύσει το χωρίο της *Γενέσεως*, που μιλάει για τη δημιουργία του στερεώματος²⁶, αναγκάζεται να ασχοληθεί με το εξής ζήτημα: Το στερέωμα είναι σφαιρικό, όπως και η όψη του φανερώνει. Αλλά το νερό στην κυρτή επιφάνεια κυλάει προς τα κάτω. Πώς γίνεται να μένει νερό πάνω από το στερέωμα;²⁷ Ο Βασίλειος απαντάει: Εμείς βλέπομε κοίλο το εσωτερικό του στερεώματος όχι όμως και το εξωτερικό του. Η δική μας εμπειρία δε σημαίνει τελεσίδικα ότι και η εξωτερική

²⁴ Χριστιανική τοπογραφία, COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chretienne*, Paris, Les editions du Cerf, 1968, τ. 1 [Sources Chretiennes no 141], σ. 543.

²⁵ Σχετικά στο Λ. ΣΙΑΣΟΥ, *Η ενάργεια των πραγμάτων, αξιωματικές εφαρμογές στη διαμάχη για την αιωνιότητα του κόσμου (6ος αι.)*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1994.

²⁶ «Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς Γεννηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος, καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα· καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος» (Γεν. 1, 6-7).

²⁷ *Εξαήμερος* Γ', 15-16, PG 29, 60B-C.

επιφάνεια του στερεώματος είναι σφαιρική και εντελώς λεία (ώστε να μην μπορεί να συγκρατήσει νερό σε κάποιες κοιλοότητες). Παρόμοιο, άλλωστε, πράγμα δε συμβαίνει, διερωτάται ο Βασίλειος, και σ' αυτούς, που βρίσκονται στο εσωτερικό των λουτρών; Βλέπουν από μέσα τη θολωτή οροφή αλλά βγαίνοντας βλέπουν τη σκεπή να είναι, για παράδειγμα, επίπεδη!²⁸ Υπαινίσσεται δηλαδή ο Βασίλειος, ακριβώς αυτό που λέει ο Παλαμάς. Την, πιθανή έστω, υπαρξη κοιλοτήτων στο εξωτερικό του στερεώματος, στις οποίες να συγκρατείται το νερό.

Η συλλογιστική του Παλαμά δείχνει το άτοπο των αντιπάλων του. Κατά τη Γραφική αντίληψη και την ορθόδοξη παράδοση ο Ησαΐας ήταν άγιος. Ο Παλαμάς φέρει τους αντιπάλους του σε δύσκολη θέση, καθώς ρωτάει: Ήταν σκοτισμένος ή φωτισμένος ο Ησαΐας; Και ο Βασίλειος; Ήταν και αυτός σκοτισμένος;

Σε μεταγενέστερη φάση της διαμάχης ο Παλαμάς απευθυνόμενος στον Γρηγόριο Ακίνδυνο, που κατ' αυτόν αντιλέγει σε όλα χωρίς ο ίδιος να θεωρεί κάτι σταθερό, λέει ότι η γλώσσα του Ακινδύνου «μηδαμοῦ δ' ἴσταμένη, καθάπερ ὁ τοῦ Πλάτωνος μῦθος λέγει περὶ τῆς ἔτ' ἀκόσμου καὶ ἀνειδέου τοῦ παντὸς ὕλης ...»²⁹, παραπέμποντας στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα³⁰. Ἐμμεσα κατανοούμε πως ο Παλαμάς γνωρίζει την κοσμολογία, που ο Πλάτωνας περιγράφει στον *Τίμαιο*.

Κατανοεί ο Παλαμάς σαφώς τη διαφοροποίηση των φυσικῶν κοσμοειδῶλων στη διάρκεια της ιστορίας; Προφανῶς ναι. Ἴσως, αν δεν υπήρχε η διαμάχη για τον ησυχασμό και δινόταν κατάλληλη ευκαιρία, θα ἦταν περισσότερο ανοιχτός και σαφής. Εἶναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ὅτι στο παραπάνω απόσπασμα δε λέει ὅτι σ' αυτό το σημείο οι Ησαΐας και Βασίλειος ἔκαναν λάθος. Και τα δύο αντίπαλα μέρη της διαμάχης βασίζονταν στους Πατέρες, για να δείξουν το δίκιο τους. Και ο Παλαμάς εκπροσωπεί την ἄποψη ὅτι οι Πατέρες στα της πίστεως δεν κάνουν λάθος. Βέβαια ἐδῶ το λάθος δεν εἶχε σχέση με την πίστη και την αγιότητα, ἀλλὰ με το φυσικό κοσμοεἶδωλο της εποχῆς τους, το οποίο ἐν τῷ μεταξύ ξεπεράστηκε. Προφανῶς, για να μη δώσει λαβή στους αντιπάλους του, ἀποφεύγει να ἀποδώσει ευθέως λάθος στους Πατέρες της Εκκλησίας. Δέχεται ὅμως ὅτι εἶχαν ἀγνοία, πράγμα φυσικό, ἀφοῦ οι κοσμοεἰκόνες ἀλλάζουν στην ιστορία. Σε ἄλλο σημείο ὅμως φαίνεται να γνωρίζει τις διαφορετικές προσεγγίσεις των «ἐξωθεν»

²⁸ *Εξαήμερος Γ'*, 16, PG 29, 60B-C. Γενικότερα για το σχολιασμό των σχετικῶν χωρίων της *Εξαήμερου* στο ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Η Κοσμολογία ...», σ. 221.

²⁹ κΑκινδ ΣΤ', 49.

³⁰ *Τίμαιος* 30α.

φιλοσόφων για την κτίση. Μάλιστα η διαφοροποίηση και η ατέλεια των κοσμοεικόνων είναι, γι' αυτόν, εγγενής στη θύραθεν γνώση. «Διὸ καὶ διάφοροι περὶ κτίσεως μὲν εἰσὶν οἱ τῶν ἕξωθεν λόγοι, πάντες δ' ὅτι μὴ ἀληθεῖς, εἰσὶν οἱ τούτων ἐπιστήμην συνέθεντο τὴν δεικνῦσαν ὅτι δὲ εἰς τις τῶν διαφορομένων τάληθές αὐχεῖ, οὐδεμία τούτων ἐπιστήμη δύναται δεῖξαι ἢ ὅλως ἐπινενόηται»³¹. Και είναι βέβαια σύμφωνος με αυτά που έλεγε για τις δυνατότητες της γνώσης, που πηγάζουν από την εμπειρία και τη λογική διερεύνηση των εμπειρικών γνώσεων, που προέρχονται από αυτή.

Υπάρχει όμως και άλλος λόγος που, κατά τον Παλαμά, δεν πρέπει η θύραθεν αντίληψη περί κόσμου να απολυτοποιείται. Αυτός σχετίζεται με την πίστη ότι ο Θεός μπορεί να αλλάξει κάποια πράγματα του κόσμου ή μόνιμα ή προσωρινά, αν το ζητήσουν οι πιστοί του. Αυτή η πεποίθηση παρέχει τη δυνατότητα στον πιστό να βλέπει και από άλλη μια άποψη τον κόσμο μεταβαλλόμενο και μάλιστα προς δικό του όφελος. Αυτό του δίνει ελευθερία απέναντι στην κτίση και δεν τον αφήνει να αισθάνεται ότι καταδυναστεύεται από τη φυσική νομοτέλεια. Στο κεφάλαιο «*η αγιότητα, η θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος*» θα δοθεί η δυνατότητα να μιλήσουμε εκτενέστερα για τις συνέπειες αυτού του γεγονότος. Εδώ ας δούμε πώς ο Παλαμάς εκτιμά την αξία των σήμερα λεγομένων φυσικών νόμων.

Απευθυνόμενος στην αρχή της διαμάχης προς το Βαρλαάμ αναπτύσσει τον τρόπο, με τον οποίο από τις παρατηρήσεις οδηγούμαστε διά της επαγωγής στην «καθόλου» γνώση³². Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα³³ τη σκέψη του. Ο Παλαμάς γνωρίζει καλά τη μεθοδολογία της θύραθεν γνώσεως. Ασυνειδητες ή συνειδητές προϋποθέσεις που σε κάποια εποχή φαίνονται αξιωματικές και χρησιμοποιούνται ως τέτοιες. Ταυτόχρονα γίνονται συστηματικές παρατηρήσεις και τα συμπεράσματά τους ευλόγως επεκτείνονται -επαγωγή- στο χρόνο και θεωρούνται νόμοι αναλλοίωτοι, οι οποίοι, θεωρούμε ότι ισχύουν και στο παρελθόν και στο μέλλον. Αλλά, ρωτάει ο Παλαμάς, πού γνωρίζουμε όλα όσα έγιναν πριν από εμάς; Και με ποιο δικαίωμα προεξοφλούμε και το τι θα γίνει στο μέλλον; Είναι περισσότερες οι περιπτώσεις που αντιλήφθηκες ή αυτές που δεν αντιλήφθηκες; «Πάντως οὐδ' ἀριθμῶ περιλαβεῖν ἔστι τὸ πλεονάζον τῆς ἀναισθησίας». Αλλά τότε πώς «ἐπισυνῆψας τὸ καθόλου ἐξ ἐπαγωγῆς, μὴ πάντα συμπεριλαβὼν τὰ μερικά»; Ἄλλωστε, όπως και η ίδια η επαγωγή προϋποθέτει, ο Παλαμάς αναγνωρίζει ότι πολύ σωστά το έθεσε ο αντίπαλος του

³¹ υΗσ 2, 1, 41.

³² ΕπΒ Β, 59.

³³ *Οι πηγές των σχετικών γνώσεων*, Κεφάλαιο Α'.

Βαρλαάμ, τη γνώση όλων των επιμέρους, ώστε να συναχθεί το αποτέλεσμα, ο νόμος. «Λόγος γὰρ οὗτος ὑμέτερος καὶ ἀληθής ὡς, εἰ μέλλει τις τὴν δι' ἐπαγωγῆς γνῶσιν ἀκριβῆ λαβεῖν, πάντων ἐπαφὴν σχεῖν τῶν μερικῶν ἀνάγκη τῷ ἐν ἡμῖν πρὸς ἕκαστον καταλλήλῳ κριτηρίῳ, καὶ τῶν μὲν ἀκουστῶν ἀκοῦσαι ἕκαστον, τὰ δὲ ὄρατὰ ἰδεῖν»³⁴. Δεν είναι επομένως εύλογο να πεί κανείς ότι έτσι, όπως εφαρμόζεται η επαγωγή, οδηγεί στο να δεχόμαστε ως ασφαλή και βέβαιη κάποια υπόθεση, που πιθανόν είναι ψευδής και σφαλερή;

Η ανάλυση του Παλαμά είναι τυπικά λογική. Τα όσα λέει και ως κριτική της επιστημονικής γνώσεως κάθε εποχής. Είναι η επιθυμία για διερεύνηση, που ωθεί τον Παλαμά στην κριτική της μεθόδου; Ή μήπως η πίστη; Ή μήπως η λογική που ξεκινάει από δεδομένα της πίστεως ωθεί τον Παλαμά σε κριτική; Θα δούμε παρακάτω³⁵ ότι δέχεται άλλες απόψεις των θύραθεν προκειμένου να στηρίξει κάποια θέση του. Όποια όμως και να είναι η απάντηση ο Παλαμάς δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει τα δεδομένα που του παρέχει η πίστη, για να στηρίξει τις θέσεις του. Άλλωστε οι αντίπαλοί του ισχυρίζονται ότι πιστεύουν και στηρίζονται στις ίδιες πηγές: Τη *Γραφή* και τους Πατέρες της Εκκλησίας. Ο Παλαμάς σε πολλές περιπτώσεις φανερώνει το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγείται ο Βαρλαάμ με τον τρόπο που βλέπει τα πράγματα, δείχνοντας ταυτόχρονα ότι αγνοεί την ορθόδοξη παράδοση. Το ίδιο κάνουν και τα όσα παραθέτει παρακάτω:

Είναι γνωστό από τη *Γραφή* ότι η κίνηση του ήλιου διακόπηκε επί Ιησού του Ναυή³⁶ και κατά την εποχή του Εζεκία³⁷ ο ήλιος κινήθηκε προς τα πίσω και έτσι «τὴν ἐντεθησαυρισμένην τοῦ καθόλου γνῶσιν ἐξεφόρησέ σου τῆς ψυχῆς». Και το σκοτάδι που σκέπασε την Αίγυπτο³⁸ πώς μπορεί να ερμηνευτεί; Είναι δυνατό «τρεῖς ἔφεξις ἡμέρας συνελθεῖν ἡλίῳ τὴν σελήνην»; Και η έκλειψη³⁹

³⁴ ΕπΒ Β, 60.

³⁵ Κεφάλαιο Δ', *Ζωή σε άλλη οικουμένη*;

³⁶ Ιη. Ναυή 10, 12-13.

³⁷ Δ' Βασ. 20,11.

³⁸ Εξοδ. 10, 22.

³⁹ Σύμφωνα με τον ευαγγελιστή Ματθαίο (27, 45) από την ώρα της σταύρωσης (12 μ.) σκοτείνιασε η γη για τρεις περίπου ώρες (ως την 3η μ.μ.). Ο Παλαμάς κάνει λόγο για έκλειψη, εννοείται ηλίου, αφού σκοτείνιασε η περιοχή. Είναι γνωστό ότι, για να συμβεί έκλειψη ηλίου, πρέπει η σελήνη να βρεθεί ανάμεσα στον ήλιο και τη γη. Όταν έχουμε σελήνη δεκατεσσάρων ημερών, τότε βρίσκεται η γη ανάμεσα στη σελήνη και τον ήλιο. Επομένως, είναι αδύνατο να συμβεί έκλειψη ηλίου. Σχετικά με το θέμα υπάρχει μελέτη με τίτλο «Περὶ τοῦ πόσα καὶ ποῖα θαύματα περιέχει ἐν αὐτῷ τὸ ἐν θαῦμα τῆς ἀπὸ τῆς σταυρώσεως τοῦ Κυρίου γενομένης ὑπερφυσικῆς ἐκλείψεως

που έγινε στο πάθος του Χριστού δεν έγινε, όταν η σελήνη ήταν δεκατεσσάρων ημερών, «ήνίκα τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην κατὰ κάθετον εἶναι τῶν πάντη ἀδυνάτων ἦν»;

Στη συνέχεια η ανάλυση του Παλαμά στρέφεται στα μέλλοντα να συμβούν⁴⁰. Η αμφισβήτηση των στοιχείων της θύραθεν κοσμοεικόνας γίνεται πλέον με βιβλικά δεδομένα. Ιδιαίτερα αξιοσημείωτο είναι ότι όλα τα σχετικά γραφόμενα (θαύμα Ιησού του Ναυή, ...) των ιερών κειμένων, παρελθόντα και μέλλοντα θεωρούνται δεδομένα. Και με τέτοιες προϋποθέσεις οδηγούμαστε στην κατανόηση των ορίων του από εμάς ονομαζόμενου φυσικού νόμου.

Μήπως από αυτά συμπεραίνει ο Παλαμάς ότι η γνώση των κινήσεων των αστέρων και των εποχών είναι ανυπόστατη και άχρηστη; Όχι. Αλλού είναι το ενδιαφέρον του. «Τῆς οὖν ἀριστοτελικῆς ἀποδείξεως μὴ ὄν φανείσης, πῶς ὑπὲρ αὐτὴν λέγοντες τὸ θεῖον σεμνυνοῦμεν;» Δεν είναι δυνατό να τιμήσουμε το Θεό λέγοντας ότι τα περί αυτού είναι ανώτερα από την αριστοτελική απόδειξη. Και βέβαια ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει και δεν είχε γεννηθεί, όταν αυτά γράφονταν. Ο Βαρλαάμ όμως ισχυρίζεται ότι πιστεύει. Αλλά εμείς, λέει ο Παλαμάς, αναφερόμενος στον εαυτό του και τους Ορθοδόξους, «τοῖς ἑωρακόσι πιστεύοντες τὰ ἐκείνου (του Αριστοτέλη) καταργοῦμεν»⁴¹.

Ο Παλαμάς, λοιπόν, δεν αρνείται την ισχύ και τη σχετική χρήση των φυσικών νόμων. Αλλά είναι βέβαιο ότι δεν τους απολυτοποιεί, ώστε να θεωρεί καθολική την ισχύ τους. Γιατί όσα συνέβησαν και αναφέρονται στους αγίους να μην είναι δυνατόν να συμβούν και στη ζωή κάθε πιστού, που φρονεί και πράττει όμοια μ' αυτούς;

Οι παρατηρήσεις αυτές είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες, αν κανείς αναλογιστεί ότι την ίδια εποχή στη Δύση κυριαρχεί η μελέτη του Αριστοτέλη. Εδώ ο Παλαμάς αποδεικνύει την αριστοτελική απόδειξη «μὴ ὄν», ανύπαρκτη. Η ερώτηση «πῶς ὑπὲρ αὐτὴν λέγοντες τὸ θεῖον σεμνυνοῦμεν;» αναφέρεται στην περί Θεού αντίληψη των Βαρλαάμ και Παλαμά, που θα εξετάσουν σε άλλες ενότητες.

τοῦ ἡλίου». ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Συμβουλευτικόν Εγχειρίδιον. Περί φυλακῆς των πέντε αισθήσεων...* (εκδ. Σωφρονίου Αγιορείτου), Αθήνα, εκδ. «Ο άγιος Νικόδημος», χ.χ., όπου και αναφορά στις σχετικές πηγές.

⁴⁰ «Ἴνα δέ σοι καὶ περὶ μελλόντων εἴπωμεν, πῶς πεσοῦνται τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ, εἰ ἀδιάκοπος ἡ κύκλω κίνησις; Πῶς εἰς αἷμα τοῦ ἡλίου μεταστρεφομένου ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς; Εἶδες ἔκλειψιν σελήνης ἄνευ διαφράξεως τῆς γῆς» (ΕΠΒ Β, 61).

⁴¹ ΕΠΒ Β, 62.

Πάντως η κατανόηση της σχετικότητας, στην οποία οδηγεί η διαλεκτική την κάνει ανάρμοστη να γενικευθεί στο χώρο της θεολογίας, κάτι που στη Δύση τουλάχιστον από τον Ακινάτη και ύστερα εθεωρείτο φυσικό. Για τον Παλαμά στη διαλεκτική κάθε λόγος αντιμάχεται άλλον και αυτός αντιπολεμείται από άλλον⁴².

Αυτός που μελετάει τον Παλαμά δεν έχει δυσκολία να προσδιορίσει τις διαθέσιμες σ' αυτόν πηγές ή τουλάχιστον τις κυριότερες απ' αυτές. Ιδιαίτερα μάλιστα, όταν πρόκειται για τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα. Φαίνεται να γνωρίζει λεπτομέρειες από το έργο τους και το έχει αφομοιώσει σε βάθος. Αυτό το πιστοποιεί και η μεθοδικότητα με την οποία επεξεργάζεται τα εκάστοτε θέματά του και η οποία θυμίζει έντονα αυτή του Σταγειρίτη φιλοσόφου⁴³.

Από τα εκτεθέντα ως εδώ χωρία μπορούμε να πάρουμε μια πρώτη και σαφή γεύση της ισορροπίας που επιχειρεί ο Παλαμάς και οι περί αυτόν Ορθόδοξοι της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης μεταξύ εμπειρίας, πίστεως και γνώσεως. Σε ότι μάλιστα αφορά το φυσικό νόμο, είδαμε ότι τον δέχεται μεν, αλλά βρίσκοντας τα όριά του και τη σχετικότητα της αξίας του. Μπροστά στο Θεό και τους αγίους η ύπαρξή του καταργείται. Ή, όπως θα δούμε καλύτερα στα περί της δημιουργίας του σύμπαντος, αυτό και οι νόμοι του βρίσκονται στα «χέρια» του Θεού. Και αυτός φιλόανθρωπα τους προσαρμόζει προς ωφέλεια των αγίων του. Ο Παλαμάς επιβεβαιώνει την αντίληψη περί κυριαρχίας της πίστης, που είχαν οι ορθόδοξοι, παραφράζοντας τον Παύλο ⁴⁴: «' Επιλείψει δέ με ὁ

⁴² «' Ἡ ἀπόδειξις, φησίν, οὐκ ἀντιλέγεται, καὶ τὸ ἀντι-λεγόμενον ἀπόδειξις οὐκ ἔστιν'. Ἐπεὶ τοίνυν ἀντιλέγουσι τοῖς ἡμετέροις οἱ κακόδοξοι, τῶν ἀδυνάτων εἶναι ἀπόδειξιν τὰ ἡμέτερα. Τί οὖν; Οὐδ' ἕνεκα παλαίει πᾶς λόγος', δηλαδή καὶ ἀντιπαλαίεται, λόγος δὲ ἢ ἀπόδειξις; Σὺ τοίνυν τὴν σὴν ἢ φῆς ἀπόδειξιν ἢ ἀλογίαν εἶναι δέξαι, ἢ λόγον καὶ μὴ ἀπόδειξιν καὶ γὰρ πᾶς λόγος ἀντιλέγεται. Τὸ μὴ ὄν οὐκοῦν τοῖς οὖσι μὴ παράβαλλε, τῇ καθ' ἡμᾶς ἐπὶ τῶν θείων ἐκ τῶν τῆς ἀληθείας λογίων ἀποδείξει τὴν κατ' Ἀριστοτέλην ἀπόδειξιν καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτὴν» (ΕΠΒ Β, 63).

⁴³ Ο Ιγκόρ Σεβτσένκο μελετώντας μια μικρότερης εκτάσεως διαμάχη μεταξύ Θεοδώρου Μετοχίτη και Νικηφόρου Χούμνου, που έγινε μισό περίπου αιώνα πριν από την ησυχαστική έριδα, έδειξε πως γνώριζαν τους αρχαίους από υπομνήματα. Θα ήταν ενδιαφέρον να γίνει μια διερεύνηση των πηγών που γνώριζε ο Παλαμάς (IJOR SEVCENCO, *Etudes sur la polemique entre Theodore Metochite et Nichephore Choumnos*, Bruxelles, [Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae - Subsidia III], 1962).

⁴⁴ Εβρ. 11, 32.

χρόνος διηγούμενον, περιὶ Ἰησοῦ καὶ τῶν μετ' αὐτῶν κριτῶν καὶ προφητῶν, Δαβίδ τε καὶ τῶν μετ' αὐτόν, οἱ τῶ μυστηρίῳ τοῦ σταυροῦ ἐνεργούμενοι, ποταμοὺς ἀνέκοψαν, ἥλιον ἔστησαν» καὶ λοιπά. Ἡ πίστις εἶναι δύναμις πρὸς σωτηρία καὶ γι' αὐτό «πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι»⁴⁵.

Αὐτὰ ὅλα καθορίζουν τὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου καὶ μάλιστα τοῦ πιστοῦ ἐναντὶ τῆς κτίσεως καὶ τῆς χρήσης τῶν υλικῶν ἀγαθῶν. Αὐτὰ, λέει Παλαμάς, πρέπει νὰ τὰ χρησιμοποιοῦμε ὅπως οἱ κάτοικοι μίας πόλεως τοὺς ἀγροὺς τῆς. Σὲ καιρὸ εἰρήνης ἀσχολοῦνται με αὐτὰ. Ὅταν ὅμως ἐλθοῦν ἐπιδρομὲς, μαζεύονται στὴν ἀσφάλεια, μέσα στα τείχη τῆς πόλης. Αὐτὸ ἐννοούμενο πνευματικὰ θέλει νὰ πει ὅτι κατὰ τὴν χρῆσιν πρέπει νὰ ἔχει κανεὶς συνείδηση ὅτι τίποτε δὲν εἶναι δικό του ἀλλὰ οἱ ἀνθρώποι εἶναι διαχειριστὲς τῶν ἀγαθῶν τοῦ κόσμου⁴⁶.

Καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση βλέπει κανεὶς τὴν ἀποδόμησιν μίας κοσμικῆς θέσεως με ἐργαλεῖο τὴν πίστιν καὶ τὴν ἐμπειρία τῶν ἀγίων. Τὰ τελευταῖα λειτουργοῦν ὡς πολιορκητικὸς κριὸς γιὰ τὴν καθάρσιν κάποιων κοσμικῶν θέσεων ποὺ εἶναι ἀσυμβίβαστες με τὴν πίστιν⁴⁷. Ἐδῶ τέτοιο εἶναι ἡ κατάχρησις τοῦ κόσμου, τῶν διαφόρων ἀγαθῶν. Μόνον αὐτὸς ποὺ ἔχει συναίσθησιν τῶν χρονικῶν ὁρίων τοῦ καὶ τῶν περιορισμένων τοῦ δυνατοτήτων δὲν περνᾷ ἀπὸ τὴν χρῆσιν στὴν κατάχρησιν. Φαινομενολογικὰ αὐτὴ ἡ τοποθέτησις μοιάζει με τὴν «ὑβρὴν» τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων. Διαφέρουν ὅμως στο ὅτι ἡ τελευταῖα εἶναι ἐμπειρικὴ προσέγγισις με ἀδιερεύνητες προϋποθέσεις, ἐνῶ αὐτὴ τοῦ Παλαμά ἔχει ὡς στήριγμα τὴν ἐμπειρία τῶν ἀγίων.

Σὲ μίαν περίπτωση βλέπουμε τὸν Παλαμά νὰ παρουσιάζει στοιχεῖα ἀπὸ τὸ ἀρχαῖο ἐβραϊκὸ κοσμοεἶδωλον στὴν ἐποχὴ τοῦ. Σὲ μίαν προσευχὴν, ποὺ ἔγραψε σὲ περίοδο ἀνομβρίας, ἀπευθύνεται στο Θεὸ λέγοντας πως εἶναι «ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῶα καὶ τιθεὶς νέφη τὴν ἐπίβασιν αὐτοῦ» καὶ «ὁ ἀνάγων νεφέλαις ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς καὶ ποτίζων ὄρη ἐκ τῶν ὑπερώων»⁴⁸. Τὰ παραπάνω ἀποσπάσματα εἶναι χωρὶα ἀπὸ τὸ βιβλίον τῶν *Ψαλμῶν*⁴⁹ καὶ παραπέμπουν στὸν κόσμον τῆς ἐποχῆς τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ὁ Παλαμάς τὰ χρησιμοποιεῖ τὸ 14ο αἰῶνα, ἐνῶ, ὅπως θὰ δοῦμε, ἡ εἰκόνα ποὺ ἔχει γιὰ τὸν κόσμον εἶναι διαφορετικὴ.

3. Δημιουργία.

⁴⁵ Ομιλία ΙΑ', 15.

⁴⁶ Ομιλία ΙΘ', 19-20.

⁴⁷ Β' Κορ 10, 4.

⁴⁸ *Ευχὴ ἐπὶ ἀνομβρία.*

⁴⁹ Ψαλμ. 103, 3, 13.

Στη διάρκεια της μακρόχρονης πορείας του ανθρώπου πάνω στη γη ποτέ δεν ήταν όλοι οι άνθρωποι σύμφωνοι σε ό, τι αφορά τη δημιουργία του κόσμου, που τους περιβάλλει. Μερικοί βλέποντας τον κόσμο και τα θαυμάσιά του του αποδίδουν θεότητα και αιδιότητα. Ο Παλαμάς απορρίπτει μια τέτοια αντιμετώπιση. «Μὴ ἴδης τοῦ οὐρανοῦ τὸ μέγεθος καὶ τὸ πολυειδὲς τῆς τούτου κινήσεως, τὸ περιλαμπές τοῦ ἡλίου, τὴν τῆς σελήνης φανότητα, τῶν ἄλλων ἀστέρων τὸ διαυγές, τὸ ἐς ἀναπνοᾶς τοῦ ἀέρος εὐχρηστον, τῆς θαλάσσης καὶ τῆς γῆς τὸ πάμπορον, καὶ θεοποιήσεις τι τῶν τοιούτων»⁵⁰. Αντί τούτου προτείνει τη δημιουργία όλων εκείνων που πέφτουν στην αντίληψη των αισθήσεων από το Θεό. Στην πρώτη ενότητα του τρέχοντος κεφαλαίου είδαμε ότι θεωρεί την όλη κίνηση υπερφυές αποτέλεσμα της πίστεως. «Πάντα γὰρ τοῦ μόνου Θεοῦ εἶσι δοῦλα καὶ κτίσματα, τῷ λόγῳ αὐτοῦ ἐκ μὴ ὄντων γενόμενα. Αὐτὸς γὰρ εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν, αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν»⁵¹. Η τελευταία φράση είναι σύμφωνη με τη διήγηση της *Γενέσεως* για τη δημιουργία του κόσμου και προέρχεται από το βιβλίο των *Ψαλμών*⁵².

Η περί υπάρξεως Δημιουργού άποψη, αν και όχι καινούρια, δεν είχε πάντοτε την ίδια μορφή. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτωνας αποδίδει στη Θεότητα μορφοποίηση της ήδη προϋπάρχουσας ύλης⁵³. «Οὐτῶ δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν (ο δημιουργός) οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον»⁵⁴. Είδαμε ἤδη ότι ο Παλαμάς αναφέρεται σ' αυτό το χωρίο, για να περιγράψει τη γλώσσα του Ακινδύνου. Την άποψη ότι ο Θεός δημιούργησε, χρησιμοποιώντας προϋπάρχουσα ύλη απέρριψε ἤδη από τον 4ο αιώνα ο Μέγας Βασίλειος. Στην *Εξαήμερό* του λέει ότι τέτοια θεώρηση οφείλεται στη γενίκευση της παρατήρησης της ανθρώπινης δημιουργίας. Ο εριουργός χρησιμοποιεί το μαλλί, ο μαραγκός το ξύλο ... Ο δημιουργός του *Τιμαίου* κατ' εικόνα των ανθρώπων - δημιουργών έδωσε μορφή στην προϋπάρχουσα ύλη δημιουργώντας όχι το ίδιο το σύμπαν - το παν - αλλά κάποιες άλλες μορφές εντός του. Κατά το Βασίλειο οι σκεπτόμενοι κατ'

⁵⁰ Δεκάλογος 1.

⁵¹ Δεκάλογος 1.

⁵² Ψαλμ. 148, 5.

⁵³ Σχετικά με το αν ο Τίμαιος ή ο Πλάτων κυριολεκτούσαν σ' αυτή τη φράση έχουν γραφεί στη διάρκεια της ιστορίας διάφορα (Α. TAYLOR, *Πλάτων - ο άνθρωπος και το έργο του*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1992², σ. 503 και εξής). Το γεγονός αυτό βέβαια δεν καταργεί τη συγκεκριμένη φράση, της οποίας το νόημα είναι προφανές και σ' αυτό αναφερόμαστε εδώ.

⁵⁴ *Τίμαιος* 30a.

αυτό τον τρόπο πάσχουν από «λογισμῶν ταπεινότητα»⁵⁵. Ο Παλαμάς μάλιστα αποκαλεί την όλη Πλατωνική διήγηση «μῦθος»⁵⁶.

Να σημειώσουμε εδώ ότι στη διήγηση του Πλάτωνα η πιθανολόγηση προκειμένου να βρεθεί το σωστό, χρησιμοποιώντας την κοινή λογική, και το προφανές, εκτός του ότι είναι φανερα διάχυτη στον *Τίμαιο*, ομολογείται συχνά από τον ίδιο το φιλόσοφο⁵⁷.

Παρόμοια αντίληψη, ως προς την ανθρώπινη διερευνητική προσπάθεια, αν και λιγότερο μυθική απ' αυτήν του Πλάτωνα, βρίσκουμε και στον Αριστοτέλη. Εδώ η προσέγγιση ξεκινάει από το ότι υπάρχουν πράγματα, που ουδείς δημιουργός φάνηκε να πραγματοποιεί, όπως τα βουνά, τα ποτάμια, ο ουρανός, το σύμπαν. Αυτά έτσι βρέθηκαν. Ο κόσμος -το παν- επομένως είναι αιώνιο και αμετάβλητο. Ο Αριστοτέλης, συνεπής με τον εαυτό του, βασίζεται στην εμπειρία -χωρίς να τη βασανίζει- και τη λογική. Σε όλο το χρονικό διάστημα που πέρασε, σύμφωνα με όσα η μνήμη παραδίδει από γενεά σε γενεά, «οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθέν»⁵⁸. Επομένως κατά τον Αριστοτέλη το σύμπαν είναι «ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον», επειδή κάθε τι γίνεται από κάποιο αντίθετό του υπόστρωμα. Και πάλι φθείρεται προς κάποιο αντίθετό του υπόστρωμα, όπως είπαμε προηγουμένως. Των αντιθέτων οι κινήσεις είναι αντίθετες μεταξύ τους. Αλλά προς την κυκλική κίνηση δεν υπάρχει αντίθετο. Άρα προς το σύμπαν, που κινείται κυκλικά, δεν υπάρχει αντίθετο σώμα. Φαίνεται, επομένως, σωστό ότι «ἡ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων», αφού μεταξύ των εναντίων συμβαίνει γένεση και φθορά⁵⁹. Είναι σα να υπάρχει κάποια δυναμική ισορροπία μεταξύ των διαφόρων μερών του. Το παν όμως είναι αναύξητο, ἀφθαρτο και αναλ-λοίωτο⁶⁰.

Η προσέγγιση του Παλαμά είναι διαφορετική. Σε τόσο μεγάλης σημασίας θέματα δεν πιθανολογεί. Και δεν υπάρχει λόγος, αφού κατά τη γνώμη του υπάρχει διαθέσιμη διδασκαλία, που ο ίδιος ο δημιουργός του κόσμου έδωσε στο Μωυσή: «ὁ Μωυσῆς ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ μεταγενέστερος θεωρὸς τῆς ἐπὶ πολὺ προ-

⁵⁵ *Εξαήμερος* B, 8-9, PG 29, 32C.

⁵⁶ Ακινδ. ΣΤ', 49.

⁵⁷ *Τίμαιος* 7d, 28c, 29 γενικά και ιδίως στα c-d.

⁵⁸ *Περί Ουρανού* 270b.

⁵⁹ *Περί Ουρανού* 270a.

⁶⁰ «Εἰ δ' ἐστὶ καὶ ἀναύξητον καὶ ἄφθαρτον, τῆς αὐτῆς διανοίας ἐστὶν ὑπολαβεῖν καὶ ἀναλλοίωτον εἶναι» (*Περί Ουρανού* 270a).

γενεστέρας αὐτοῦ καταβολῆς τοῦ κόσμου»⁶¹. Τα σχετικά θέματα τα δίδαξε στον ίδιο και τους άλλους Ορθοδόξους ο Μωυσής, ο οποίος κατά κάποιο τρόπο «είδε» την πολύ προγενέστερη από αυτόν «καταβολή», αρχή του κόσμου. Ἡ μάλλον το «Πνεῦμα το ἅγιον» δια της γλώσσης του Μωυσή ενήχησε στις ψυχές και στα αυτιά αυτή τη διδασκαλία.

Αλλά πώς έφτασε σ' αυτή τη διδασκαλία ο Μωυσής; Ἡ, για να είμαστε ουσιαστικότεροι, πώς κατόρθωσε να μιλάει ο Θεός με τη γλώσσα του; Και γιατί έχει τόσο μεγάλη σημασία η διδασκαλία του για τον Παλαμά; Ο Μωυσής δεν ψάχνει με τη σκέψη του πιθανές και λογικές εκδοχές. Καίτοι είχε λάβει την ανώτατη παιδεία των Αιγυπτίων, αφού είχε ανατραφεί στον οίκο του Φαραώ, δε βασίζεται σε αυτά. Με πολυήμερη νηστεία και προσευχή αγωνίζεται να γίνει ευάρεστος στο Θεό, το δημιουργό του κόσμου. Και ο Θεός τον οδηγεί ο ίδιος στα όσα του χρειάζονται. «Μωϋσῆς μὲν γὰρ πολυήμερον νηστείαν ἄγων ... ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων κατὰ τὸ γεγραμμένον ὁρᾷ Θεὸν» και συζητά και απευθύνεται προς το Θεό «καθάπερ εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον». Ἐτσι μαθαίνει από το Θεό και στη συνέχεια διδάσκει όλους τα περί αυτού. Ὅτι δηλαδή: α) Αυτός είναι που υπάρχει πάντα και δεν προχωρεί στην ανυπαρξία, β) αλλά και τα μη όντα καλεί ως όντα και γ) αφού παράγει τα πάντα από το μη όν, δεν τα αφήνει να πέσουν στο μη όν. Αυτός «πρῶτον μὲν νεύματι καὶ θελήματι μόνῳ τὴν αἰσθητὴν κτίσιν σύμψασαν ἀθρόαν ἐξ οὐκ ὄντων προήγαγεν»⁶², σύμφωνα με το μωσαϊκό «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»⁶³.

Ἦδη στον *Τίμαιο* βλέπουμε τον ίδιο τον Λοκρό σοφό να αισθάνεται την ανάγκη να επικαλεστεί τη βοήθεια των Θεών, ώστε τα όσα θα πεί στην επικείμενη κοσμολογική συζήτηση να είναι ευάρεστα πρώτα σ' αυτούς⁶⁴. Αυτή όμως η ευχή δε μοιάζει και πολύ με την πολυήμερη νηστεία που, όπως η *Γένεση* παραδίδει, και ο Παλαμάς εδώ αναφέρει, έκανε ο Μωυσής. Βρίσκουμε όμως το Μ. Βασίλειο, στο ξεκίνημα της *Εξαήμερου*, εν όψει δηλαδή της ενάρξεως των κοσμολογικών του ομιλιών, να λέει στους ακροατές του: Ποια ακοή είναι άξια του μεγέθους των λεγομένων; «Πῶς προκατασκευασμένην ψυχὴν πρὸς τὴν τῶν τηλικούτων ἀκρόασιν προσῆκεν ἀπαντᾶν; καθαρεύουσαν τῶν παθῶν τῆς σαρκός, ἀνεπισκόπητον μερίμναις βιωτικαῖς, φιλόπονον, ἐξεταστικὴν, πάντοθεν περισκοποῦσαν εἴ ποθεν λάβοι ἀξίαν ἔννοιαν τοῦ Θεοῦ»⁶⁵, προτείνοντας δηλαδή εμμέσως προσευχή και νηστεία. Ἄλλωστε

⁶¹ Ομιλία ΙΖ', 2.

⁶² Ομιλία ΣΤ', 6.

⁶³ Γεν. 1, 1.

⁶⁴ *Τίμαιος* 27 c-d.

⁶⁵ *Εξαήμερος* Α', 1, PG 29, 4A.

γνωρίζουμε ότι οι κοσμολογικές ομιλίες του Βασιλείου έγιναν σε καιρό νηστείας, πιθανότατα της πρό του Πάσχα, στην αρχή της οποίας διαβάζεται στις εκκλησίες το σχετικό κείμενο της *Γενέσεως*⁶⁶.

Εδώ έχουμε ένα σημείο στο οποίο ο Παλαμάς διαφοροποιείται από τις κοσμικές κοσμολογίες. Υπάρχει δυνατότητα να φτάσει ο άνθρωπος το δημιουργό και με τη βοήθειά Του να «δει» τα της καταβολής και της φύσεως του κόσμου! Και εφ' όσον μπορεί το μείζον, γιατί να περιοριστεί στο έλασσον; Βασίζεται μάλιστα στο Μωυσή, επειδή «διὰ τοσούτων έργων και λόγων ἔξαισίων ἀναντιρρήτους παρέσχετο πίστεις τῆς καθ' ἑαυτὸν ἀληθείας»⁶⁷. Ἄλλωστε γνωρίζουμε αυτούς που βρήκαν όλες τις τέχνες, τους νομοθέτες των νόμων και αυτούς που υπήρξαν άρχοντες στις πολιτείες, ακόμα όσους έγγραφαν για οτιδήποτε, αλλά «οὐδένα τούτων ὀρῶμεν ὑπερβαίνοντα τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἰστόρησεν ὁ Μωυσῆς»⁶⁸. Με άλλα λόγια ο Παλαμάς, για να ελέγξει την αξιοπιστία της *Γενέσεως*, εξετάζει πρώτα τη ζωή του συγγραφέα της, όπως και ο Βασίλειος στην *Εξαήμερο*⁶⁹. Ταυτόχρονα εξετάζει την ουσία των λεγομένων. Όσο για τους πληθυντικούς (ἴσμεν, ὀρῶμεν) πρέπει μάλλον να αποδοθούν στην αίσθηση του Παλαμά ότι είναι μέλος της κοινότητας της Εκκλησίας. Φαίνεται όμως ότι και ο ίδιος είχε γνώσεις σχετικές με όσα αναφέρει. Σε άλλο χωρίο, διακηρύσσοντας την πίστη των χριστιανών στη δημιουργία, λέει: «Ἄλλ' ἡμῖν οὐ συνδοκεῖ». Δε συμφωνούμε στα σχετικά θέματα με τους κοσμικούς λογίους. Αντιθέτως μάλιστα «περὶ αὐτῶν δοξάζομεν σοφοί τε καὶ ἰδιῶται, γεγενῆσθαι μὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων ἅπανθ' ὑπὸ τοῦ Θεοῦ»⁷⁰, επιβεβαιώνοντας την παρατήρησή μας.

Ένα άλλο ζήτημα που αναφύεται είναι το τι σχέση έχει με τα πράγματα αυτό που ο Μωυσής είπε και η κοινότητα των Ορθοδόξων πιστεύει. Ο Παλαμάς βλέπει όσα έχουν σχέση με το Θεό ως μυστήρια και ως εκ τούτου την πλήρη διερεύνησή τους αδύνατη. Αποκαλύπτονται εν μέρει στον άνθρωπο αλλά είναι

⁶⁶ Το δείχνουν εσωτερικές μαρτυρίες της *Εξαήμερου*. Π ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Δ', σ. 38 και ΣΤ. ΣΑΚΚΟΥ, Εισαγωγή, στο Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Έργα 4*, Θεσσαλονίκη, ΕΠΕ, 1973, σ. 16 και ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Η Κοσμολογία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας», σ. 208.

⁶⁷ Κ 150 1.

⁶⁸ ό. π.

⁶⁹ Ο Μέγας Βασίλειος αναπτύσσει διεξοδικά τα σχετικά με την αξιοπιστία του Μωυσή ανατρέχοντας στο βίο του. *Εξαήμερος Α'*, 2-5, PG 29, 5A-B.

⁷⁰ ΕπΒ Β, 55.

άγνωστο στην ουσία και τις λεπτομέρειες πώς γίνεται. Δίνεται δηλαδή γνώση αλλά λείπει το πώς⁷¹. Έτσι ο Μωυσής δεν αναφέρεται στο πώς από το χώμα έγιναν νεύρα και οστά ούτε πώς από την πλευρά του Αδάμ προήλθε η Εύα. Αποκαλύπτει όμως ότι έτσι έγιναν⁷².

Τα τελευταίο χωρίο φαίνεται να προσδιορίζει το χώρο, στον οποίο αφήνεται η ανθρώπινη λογική να σχεδιάσει, να υποθέσει, να ερευνήσει, να βρεί και, ενδεχομένως, να σφάλει. Πιθανότατα εδώ πρέπει να αποδώσουμε την ευελιξία της Ορθοδοξίας και τη συμβατότητά της με τα στοιχεία των εμπειρικών επιστημών και την τεχνολογία.

Αλλά ας επανέλθουμε στους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Είδαμε ήδη ότι ο Παλαμάς θεωρεί εγγενή στην κοσμική σκέψη τη διαφωνία σε ένα θέμα, αφού «λόγω παλαίει πᾶς λόγος ...», όπως σε κάθε ευκαιρία επαναλαμβάνει. Ο Παλαμάς, όπως και ο Βα-σίλειος⁷³, συμφωνεί, διαπιστώνει ότι οι θύραθεν σοφοί διαφωνούν μεταξύ τους και στο θέμα της δημιουργίας. Μάλιστα κάποιοι εφεκτικοί αντιλέγουν σε όλους⁷⁴. Και βέβαια βρίσκει μάλλον φυ-σιολογική τη διαφωνία τους σ' αυτό το σημείο, αφού, όπως είδαμε, αποτελεί γι' αυτόν «μυστήριο», εν τέλει απροσπέλαστο στην ανθρώπινη σκέψη. Στη συνέχεια παραπέμπει ο ίδιος στον Αριστοτέλη⁷⁵. «Καὶ μὴν ἐκ μηδαμῆ μηδαμῶς γίνεσθαί τι κοινῆ πᾶσιν ἔννοια τῷ Ἀριστοτέλει δέδοκται καὶ τὸ ὑλικὸν αἴτιον αἰεὶ τοῦ ὑλικοῦ προεῖναι καὶ πλεῖσθ' ἕτερα τοιαῦτα τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον»⁷⁶. Θα τολμούσε κανείς να προσθέσει πως ο Παλαμάς στο πλαίσιο του Αριστοτέλη αυτή την προσέγγιση τη βλέπει σωστή. Αυτό όμως δεν είναι δυνατό να το αποδεχτεί η πίστη του Παλαμά και των Ορθοδόξων. Κατ' αυτήν, ο κόσμος έχει δημιουργηθεί εκ μη

⁷¹ Ο Βασίλειος κατανοεί με τον ίδιο τρόπο το θέμα. Το ότι ο κόσμος δημιουργείται αποκαλύπτεται. Το πώς δημιουργείται μπορεί να εξευρεθεί («Οὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἢ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἔκκληξις, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι των παραδόξων ἐξευρεθῆ» *Εξαήμερος Α' 40*, PG 29, 25A). Σχετικά Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, «Μα-θηματικές, φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες σε πατερικά κείμενα», *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, 65 (1982) 259-279, σ. 275.

⁷² Ομιλία ΙΔ', 2.

⁷³ «Πολλὰ περὶ φύσεως ἐπραγματεύσαντο οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοί, καὶ οὐδὲ εἷς παρ' αὐτοῖς λόγος ἔστηκεν ἀκίνητος καὶ ἀσάλευτος, αἰεὶ τοῦ δευτέρου τὸν πρὸ αὐτοῦ καταβάλλοντος ὥστε ἡμῖν μηδὲν ἔργον εἶναι τὰ ἐκείνων ἐλέγχειν ἄρκοῦσι γὰρ ἀλλήλοις πρὸς τὴν οἰκείαν ἀνατροπὴν» (*Εξαήμερος Α', 6-7*, PG 29, 8A).

⁷⁴ ΕπΒ Β, 55.

⁷⁵ *Φυσικά* 250b-252b και I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β, σ. 64.

⁷⁶ ΕπΒ Β, 55.

όντων. Γι' αυτό συνεχίζει λέγοντας πως όλοι οι πιστοί, σοφοί και ιδιώτες, αρνούνται τη λογική του κόσμου και δέχονται τα της πίστεως⁷⁷.

Δεχόμενος, δηλαδή, ο Παλαμάς τη διδασκαλία της πίστεως, δεν αρνείται ότι οι φιλοσοφικές προσεγγίσεις έχουν κάποια λογική. Κάπου μάλιστα διακαιολογεί τον Αριστοτέλη και τους θύραθεν σοφούς. Αυτοί, λέει, βλέποντας να μη δημιουργείται τίποτα από το μηδέν και να μην εξαφανίζεται τίποτα στο μη ον, οδηγήθηκαν στο να δέχονται τον κόσμο αγένητο και ατελεύτητο⁷⁸. Κατά τον Παλαμά η επιμονή σε αυτή τη λογική αυτή είναι μάλλον δυσκολία και εμπόδιο στην προσέγγιση της ορθής διδασκαλίας, δηλαδή της διδασκαλίας των αγίων. Παραδέχεται ότι δεν είναι εύκολο να χωρέσει τέτοια διδασκαλία ο ανθρώπινος νους⁷⁹. Η μυστηριώδης όμως πίστη, την οποία εκπροσωπεί ο Παλαμάς, ξεπερνά τα εμπόδια και ενώνει τον άνθρωπο με το Δημιουργό του κόσμου. Και τότε κατανοεί τα πράγματα καλύτερα από τις υποκείμενες σε σχετικότητα ανθρώπινες θεωρίες. «'Αλλ' ὑπερναβᾶσα ἡ πίστις τὰς ἀπὸ τῆς τῶν κτισμάτων θεωρίας ἐγγινομένης ἐννοίας ἤνωσεν ἡμᾶς τῷ πάντων ὑπερανφικισμένῳ λόγῳ καὶ τῇ ἀκατασκευῇ καὶ ἀπλῆ ἀληθείᾳ καὶ κατενόησαμεν κρεῖττον ἢ κατὰ ἀπόδειξιν, ὡς οὐ μόνον ἐκ μὴ ὄντων ἀλλὰ καὶ μόνῳ ρήματι Θεοῦ ἅπαντα παρήχθη»⁸⁰. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτού του είδους η πίστη είναι σαν «εμφυτευμένη» στον κόσμο, ξένη προς τη λογική του. Είναι σχεδόν «τρέλα» γι' αυτόν που δεν την έχει, που στερείται την εμπειρία της⁸¹.

α. Η κτίση έργου της αγίας Τριάδας.

Ένα σημείο στο οποίο ο άγιος Παλαμάς επιμένει και βέβαια διαφοροποιείται ριζικά από τους αρχαίους σοφούς είναι το ποιος Θεός δημιούργησε από την ανυπαρξία το σύμπαν. Γι' αυτόν είναι σαφές ότι αυτός ο Θεός δεν είναι άλλος από την Αγία Τριάδα. Το σύμπαν δημιούργησαν από κοινού ο Πατήρ, ο Υιός και το Αγιο Πνεύμα. «' Η δημιουργική ἀρχὴ μία ἐστίν, ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ

⁷⁷ ΕπΒ Β, 55.

⁷⁸ υΗσ 2, 3, 42.

⁷⁹ υΗσ 2, 3, 42.

⁸⁰ υΗσ 2, 3, 42.

⁸¹ Κλείνοντας αυτή την ενότητα προτείνουμε μια πολύ καλή θεολογική προσέγγιση στο θέμα της, κατά τον Παλαμά, δημιουργίας του κοσμου. Ν. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Η υπό του όντος εξ ουκ όντων δημιουργία των όντων κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά», *Παλαμάς - Βατοπαιδίου*, σσ. 289-404.

Πνεῦμα τὸ ἅγιον» γράφει, εξηγώντας ότι, όταν μιλάμε για την κτίση, αρχή και πηγή και αίτιο είναι και τα τρία πρόσωπα⁸².

Είναι λοιπόν, κατά τον Παλαμά, το σύμπαν έργο και των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας. Είπαμε ήδη ότι παρήχθη από το μη όν, την ανυπαρξία. Είναι δε προφανές ότι σε αυτό το σημείο δεν είναι γραμματολογικά σύμφωνος με τη διήγηση της *Γενέσεως*. Θα δούμε σε άλλο σημείο ότι η διαφορά δεν τον απασχολεί. Ήδη ο Παλαμάς διαθέτει πίσω του ολόκληρη σειρά Πατέρων και Οικουμενικών Συνόδων, που έχουν ξεκαθαρίσει ότι ο Θεός της *Γενέσεως* είναι η Αγία Τριάδα. Πρώτα απ' όλα το Μέγα Βασίλειο, ο οποίος, αναφερόμενος στο χωρίο Γεν. 1, 2 «καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος», εξηγεί και προτρέπει να θεωρείται το ἅγιο Πνεῦμα, «τὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος συμπληρωματικόν»⁸³. Αλλά και στη διήγηση της πλάσης του Αδάμ, το «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν»⁸⁴, κατά το Βασίλειο πρέπει να ερμηνευτεί ως υποδήλωση, έμμεση φανέρωση των τριών προσώπων στη δημιουργία⁸⁵.

Μάλιστα, όπως είδαμε στο πρώτο χωρίο αυτής της ενότητας, ο Παλαμάς δε μένει εκεί. Εξηγεί σαφώς ότι η Κτίση δεν είναι έργο της ουσίας του Θεού, αλλά των ακτίστων θείων ενεργειών, οι οποίες είναι κοινές των τριών προσώπων της μιας θεότητας. Αισθάνεται μάλιστα ότι είναι σύμφωνος με όλη τη διδασκαλία των πρό αυτού Πατέρων της Εκκλησίας και ειδικότερα των θεολόγων⁸⁶. Κατ' αυτούς, τα κτίσματα έχουν προέλθει όχι από την ουσία του Θεού αλλά από την ενέργειά του, η οποία με θαυμαστό τρόπο είναι κοινή και των τριών προσώπων. Τα κτίσματα κατά τους θεολόγους δεν είναι της θείας φύσεως, όπως η προαιώνια γέννηση του Υιού, «ἀλλὰ τῷ θέλει ὁ Θεὸς προήγαγεν»⁸⁷ την κτίση. Σε άλλο σημείο γράφει πως των τριών προσώπων, που είναι αλληλοπεριχω-ρούμενα ολικώς και ασυγχύτως, η ενέργεια είναι μία, πράγμα που δε συμβαίνει σε κανένα από τα κτιστά⁸⁸.

Χρησιμοποιώντας το υλικό των προ αυτού Πατέρων ο Παλαμάς θεωρεί ότι ό, τι οι προ αυτού θεολόγοι ονόμασαν «προορισμούς» (ἀπόστολος Παῦλος) ή «νοήσεις» (Διονύσιος Αρε-

⁸² ΕΠΑ Α, 5.

⁸³ *Εξαήμερος Β'*, 28, PG 29.

⁸⁴ Γεν. 1, 26.

⁸⁵ *Εξαήμερος Θ'*, 34-40, PG 29, 204C.

⁸⁶ Θα δούμε παρακάτω (Κεφ. 3, ενότητα 1, *Η αγιότητα, η θεοπτία*, ...) την έννοια που δίνει στον όρο ο Παλαμάς.

⁸⁷ ΠΕΑΠν Β, 22.

⁸⁸ Κ150, 112.

οπαγίτης) ή «λόγους των οντων» (Μάξιμος Ομολογητής) σχετίζονται με ό, τι ο ίδιος ονομάζει άκτιστες θείες ενέργειες⁸⁹.

Μια από αυτές είναι και η αγαθότητα του Θεού. Ο J. Callachan⁹⁰, ερευνώντας την κοσμολογία των Καππαδοκών και τη σχέση της με την ελληνική φιλοσοφία, διαπιστώνει ότι κατά το Βασίλειο η δημιουργία του κόσμου είναι έργο της αγαθότητας και της βουλήσεως⁹¹ του Θεού. Όσον αφορά την αγαθότητα, αυτή μνημονεύεται και στον *Τίμαιο*⁹² του Πλάτωνα. Εδώ ο Παλαμάς μας προσφέρει ένα εντελώς διαφορετικό πλαίσιο για να κατανοήσουμε τι εννοείται στην ορθόδοξη παράδοση με τους όρους αγαθότητα και βούληση του Θεού. Θεωρεί μάλιστα την πρότασή του ως περαιτέρω ανάπτυξη των όσων είπε ο Βασίλειος, και επί πλέον της διηγήσεως της *Γενέσεως*.

Επί πλέον η προσέγγιση του Παλαμά διαφοροποιείται από τους αρχαίους και ως προς το σημείο που, οι τελευταίοι, πιθανολογούν για κάποιας φύσεως ανώτερη δύναμη, το δημιουργό⁹³. Εδώ ο Θεός είναι γνωστός. «Μιλάει» στους ανθρώπους, όπως «μίλησε» στο Μωυσή, «καθάπερ εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον»⁹⁴.

β. Ο Θεός συνέχει την κτίση.

Σε διάφορα χωρία ο Παλαμάς μας δίνει φράσεις όπως: «παρ' αὐτοῦ γὰρ (του Θεού) δεδημιούργηται καὶ δι' αὐτοῦ συνέχονται καὶ πρὸς αὐτὸν ἐπιστρέφονται τὰ ὄντα πάντα»⁹⁵ και «ἐκ μὴ ὄντων τὰ πάντα παραγαγὼν καὶ πρὸς τὸ μὴ ὄν διαπεσεῖν οὐκ ἔων»⁹⁶. Αυτό σημαίνει

⁸⁹ Η πρόνοια, η αγαθότητα του Θεού, είναι η μία και αυτή κοινή ενέργεια των τριών προσώπων της μίας Θεότητας. «... Καὶ ἀλλαχοῦ πάλιν ἄναρχός ἐστι, φησὶν [ο ἅγιος Μάξιμος], ἡ πρόνοια, ὡς καὶ πρὶν ἢ παραχθῆναι πάντων ὄντων ἐν ταῖς αἰδίαις τοῦ Θεοῦ νοήσεσιν, ἃς προορισμοὺς ὠνόμασεν ὁ θεὸς Παῦλος, καθ' ἃς νοήσεις τοῦ Θεοῦ τὰ τε μέλλοντα παράγεσθαι προετυποῦτο καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ ἀνάρχως προὑπῆρχε πάσης κτίσεως. Προνοίας γὰρ ἦν θείας, ἥτοι προενοήσεως, τὸ βούλεσθαι παραγαγεῖν κτίσιν τὴν ἀπολαύσασαν τῆς προνο-ητικῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος.» (κΓρηγορά Β, 57).

⁹⁰ J. CALLACHAN, «Greek philosophy and the Cappadocian cosmology», σσ. 34, 35.

⁹¹ *Εξαήμερος Α'*, 10, PG 29, 9A.

⁹² *Τίμαιος* 29e.

⁹³ Είδαμε τα σχετικά με την πιθανολογία και στην υποσημείωση 51 του παρόντος κεφαλαίου.

⁹⁴ Ομιλία ΣΤ', 6.

⁹⁵ ΠΕΑΠν Α, 25.

⁹⁶ Ομιλία ΣΤ', 6.

προφανώς ότι η κτίση, και επομένως και ολόκληρο το σύμπαν, υπάρχει, όπως υπάρχει, επειδή το συγκρατεί με κάποιον τρόπο ο Θεός. Από τον καιρό του Καρτέσιου (1596-1650) έχει διαμορφωθεί η άποψη ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, όπως ο ρολογάς ένα ρολόι. Στη συνέχεια το άφησε να «δουλεύει» μόνο του⁹⁷. Με αυτή τη λογική ορίζεται, ακόμα και στις μέρες μας, ως θαύμα η επέμβαση του Θεού στον κόσμο και η προσωρινή κατάλυση των φυσικών νόμων. Η παραπάνω θέση του Καρτεσίου φαίνεται να έχει και θεολογικό προηγούμενο στη Δύση. Ο Θωμάς Ακινάτης δέχεται ότι η σχέση Θεού και κόσμου είναι έμμεση (κτιστή χάρη) και ότι ο Θεός, φτιάχνοντας τον κόσμο, ρύθμισε τα πάντα από την αρχή, ακόμα και τα θαύματα⁹⁸. Ο Παλαμάς, βέβαια, εδώ λέει κάτι εντελώς διαφορετικό. Ότι δηλαδή αυτά που ονομάζουμε φυσικούς νόμους υπάρχουν, επειδή ο Θεός «συνέχει» την κτίση. Ο κόσμος ολόκληρος είναι στο «χέρι του Θεού», χωρίς να επιτρέψει δεν γίνεται τίποτα. Ο Θεός θέλει να αισθανόμαστε την ύπαρξη των φυσικών νόμων και γι' αυτό οι άνθρωποι το βλέπουν έτσι. Η ίδια η ύπαρξη των φυσικών νόμων είναι αποτέλεσμα των ακτίστων θείων ενεργειών.

Αυτή η αντίληψη του Παλαμά, αν και διαφορετική στη διατύπωση, είναι κατ' ουσίαν εντελώς σύμφωνη με μια σειρά χωρίων της Καινής Διαθήκης. Ιδιαίτερα αναφέρουμε τα Ματθ. 6, 25-34 και το Ματθ. 10, 29 που λέει: «οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν». Για τον άνθρωπο του 20ου αιώνα φαίνεται πολύ λογικό το ότι ένας κυνηγός σημαδεύει καλά ένα πουλί και το χτυπάει. Στη συνέχεια το μαγειρεύει και το τρώει. Η διαδικασία είναι εντελώς μηχανιστική, νομοτελειακή. Αλλά κατά τα αναφερθέντα ευαγγελικά χωρία και τον Παλαμά όλα γίνονται, επειδή ο Θεός συνέχει την κτίση! Δε γίνεται μάλιστα τίποτα χωρίς την ευδοκία του Θεού ή χωρίς ο Θεός να το επιτρέψει.

Εννοείται ότι αυτή η άποψη προϋποθέτει την πανταχού παρουσία του Θεού, κάτι που στον κόσμο του Παλαμά είναι βέβαιο και απολύτως φυσιολογικό. « Ἐν τῷ παντὶ δὲ ἐστὶν ὁ Θεός καὶ τὸ πᾶν ἐν τῷ Θεῷ, ὁ μὲν ὡς συνεχῶν, τὸ δὲ ὡς ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενον. Οὐκοῦν καὶ τῆς συνεκτικῆς ἐνεργείας, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας, τὰ πάντα μετέχει

⁹⁷ Η άποψη ότι ο κόσμος δουλεύει σα ρολόι εκφράζει, ως ένα σημείο, τις επιδράσεις που δέχτηκε η Δύση από τους Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Ασφαλώς όμως οφείλεται και στην τεχνολογική πρόοδο της αυτή την εποχή. Βλ. σχετικά στο H. BUTTERFIELD, *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης*, σσ. 19, 119. Η άποψη εξελίχτηκε και έφτασε στο απόγειό της με το Δαίμονα του Laplace (1749-1827). Σχετικά στο Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Αιτιότης και ελευθερία βουλήσεως*, Αθήναι, 1981, σ. 30.

⁹⁸ Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Το προπαιτορικόν αμάρτημα*, σ. 53.

τοῦ Θεοῦ. Ταῦτ' ἄρα καὶ οἱ θεολόγοι ἐνέργειάν φασι Θεοῦ τὸ εἶναι τοῦτον πανταχοῦ»⁹⁹. Με μυστηριώδη τρόπο ο Θεός είναι παντού ως συνέχων, συγκρατῶν το σύμπαν, το δε σύμπαν είναι υπ' αυτού συνεχόμενο. Εξηγεί όμως ότι τα κτίσματα μετέχουν της συνεκτικής ἐνέργειας του Θεού και ὄχι της ουσίας του και ὅτι το να εἶναι ο Θεός παντού εἶναι ἐνέργειά του.

Εφ' ὅσον ἔχουν ἔτσι τα πράγματα ἔχουν νόημα και τα λόγια των εκκλησιαστικῶν ακολουθιῶν. Σε μια ευχή του Παλαμά, που ο ἴδιος χρησιμοποίησε σε περίοδο ανομβρίας, λέει ὅτι ο Θεός, που δημιούργησε τον κόσμο, σηκώνει σύννεφα ἀπὸ τα ἔσχατα μέρη της γῆς, σηκώνει το νερό ἀπὸ τη θάλασσα και με φροντίδα το ρίχνει σε ὅλη τη γῆ, ὥστε ἀπὸ τον καρπὸ των ἔργων του να χορτάζεται ολόκληρη¹⁰⁰. Ερμηνεύει ἔτσι με τον καλύτερο τρόπο τα ὅσα παραπάνω εἶπαμε. Οι εκφράσεις φέρνουν στη μνήμη το βιβλίο των *Ψαλμῶν* ἀλλά η λογική εἶναι η ἴδια. Ο κόσμος εἶναι στο χέρι του Θεού και αν τον παρακαλέσει κανείς - αυτό κάνει ο Παλαμάς στην αναφερθεῖσα προσευχή - μπορεί να ἀλλάξει για χάρη του ο Θεός τις καιρικές συνθήκες. Αυτό κάνει και ο Παλαμάς στο τέλος της αναφερθείσας ευχῆς.

Ο Βασίλειος στην *Εξαήμερό* του προτρέπει να μην ψάχνει κανείς με τη λογική του το πού στηρίζεται η γῆ. «Ἰλιγγιάσει γὰρ καὶ οὕτως ἢ διάνοια, πρὸς οὐδὲν ὁμολογούμενον πέρας διεξιόντος τοῦ λογισμοῦ»¹⁰¹ γράφει και στη συνέχεια παρουσιάζει τα ἀδιέξοδα των διαφόρων θεωριῶν. Παρακάτω στην ἴδια παράγραφο εξηγεί το χωρίο των *Ψαλμῶν* «ἐγὼ ἔστερέωσα τοὺς στύλους αὐτῆς»¹⁰² και υποστηρίζει ὅτι με το στύλους της γῆς πρέπει να εννοεῖ κανείς «τὴν συνεκτικὴν αὐτῆς δύναμιν». Στη συνέχεια, ἀφοῦ ἀναφέρει και ἄλλο παράδειγμα, λέει ὅτι δεν πρέπει κανείς να ξεφεύγει ἀπὸ την ευσεβῆ διάνοια, το να παραδέχεται, δηλαδή, ὅτι «πάντα ὁμοῦ συγκρατεῖσθαι ὁμολογεῖν τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος»¹⁰³. Γιατί αυτό εἶναι και ωφέλιμο στους ἀκούοντας ἀλλά και ἀσφαλές. Ὅπως και ο Παλαμάς, ο Βασίλειος ἀντιπαρέρ-χεται τις διάφορες θεωρίες και κρίνει ἀσφαλέστερο και ωφελιμότερο να συμφωνεῖ κανείς με τον *Ψαλμὸ* λέγοντας «Ἐν τῇ χειρὶ τοῦ Θεοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς»¹⁰⁴.

Καθὼς η Δύση πορευόταν προς το Δαίμονα του Laplace, η σχέση Θεοῦ και σύμπαντος ἀπασχόλησε και τον Ισαάκ Νεύτωνα

⁹⁹ Κ150, 104.

¹⁰⁰ *Ευχή ἐπὶ ἀνομβρία*. ΣΠ 5, σ. 279-280, ΣΠΜΕ 8, σ. 534.

¹⁰¹ *Εξαήμερος*, Α', 33, PG 29, 21B.

¹⁰² *Ψαλμ.* 74, 4.

¹⁰³ *Εξαήμερος*, Α', 35-37, PG 29, 24B.

¹⁰⁴ *Ψαλμ.* 94, 4.

(1642- 1727). Κατά τον H. Butterfield¹⁰⁵ ο Νεύτωνας πίστευε ότι το σύστημα του Καρτέσιου, παρά το ότι συνεπαγόταν έναν πλάστη, που θα το έβαζε σε κίνηση, όπως ο ωρολογοποιός τον ωρολογιακό μηχανισμό, δημιουργούσε επίσης τον κίνδυνο του συμπεράσματος ότι, αφού το σύμπαν μπήκε σε λειτουργία, ο Θεός είναι περιττός. Ο Μπούλ διαφωνούσε με τον Καρτέσιο. Πίστευε ότι ο Θεός είναι απαραίτητος, όχι μόνο για να θέσει τα πράγματα σε λειτουργία και να θεσπίσει τους νόμους της κίνησης, αλλά, επίσης, για να συγκροτεί τα άτομα ή σωματίδια στα αξιοθαύμαστα εκείνα αρχιτεκτονικά συστήματα, που τους δίνουν τη δυνατότητα να αποτελέσουν ένα ζωντανό κόσμο. Ο Νεύτων ήταν πρόθυμος να δεχτεί ότι η βαρύτητα, η οποία αλλιώς φαινόταν ανεξήγητη, αντιπροσώπευε την αδιάκοπη δράση ενός ζωντανού όντος, που η ύπαρξή του διαποτίζει ολόκληρο το χώρο. Και ήταν έτοιμος να υποστηρίξει ότι ορισμένοι ειδικοί συνδυασμοί, που συμβαίνουν¹⁰⁶ σπο-ραδικά στον ουρανό, προξενούν μικρές μηχανικές ανωμαλίες και παροδικές αταξίες, οι οποίες κάνουν απαραίτητη την παρέμβαση μιας άγρυπνης θεότητας¹⁰⁷.

Ο H. Butterfield, σημειώνει ότι στις αρχές του 17ου αιώνα καταβάλλονταν προσπάθειες για τη δημιουργία ενός μαθηματικά συγχρονισμένου μοντέλου του σύμπαντος, που θα φανέρωνε τη λογική του Θεού και την ανάγκη ύπαρξης μιας απαραίτητης αρχιτεκτονικής διάνοιας ως δημιουργού. Πριν τελειώσει ο 17ος αιώνας οι μαθητές και διάδοχοι των πρώτων ερευνητών άρχισαν να ανησυχούν για το ότι το κατασκεύασμα των δασκάλων τους οδηγούσε στην πεποίθηση ότι ο μηχανισμός είναι υπερβολικά αυτόνομος και ο Θεός περιττός. Ο H. Butterfield θεωρεί το όλο συμβάν αξιοπερίεργο¹⁰⁸.

Το απόσπασμα φανερώνει τη διαφορά, με την οποία ο Παλαμάς και οι ευρωπαίοι σοφοί έβλεπαν το ζήτημα. Και είναι τουλάχιστονon περίεργο το ότι, ενώ στην περίπτωση του Παλαμά ολόκληρες Σύνοδοι αποδέχτηκαν την προσέγγισή για τη σχέση Θεού και κόσμου, στην περίπτωση των Δυτικών σοφών οδηγηθήκαμε τελικά στην επικράτηση της μηχανιστικής αντίληψης και, φυσικά, χωρίς το Θεό. Είναι άραγε η λογική που άλλαξε; Ή μήπως τα δεδομένα που ήταν κάθε φορά διαθέσιμα ήταν εντελώς

¹⁰⁵ H. BUTTERFIELD, *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης*, σ. 125.

¹⁰⁶ Για παράδειγμα, ασυνήθιστες συγκυρίες ή το πέρασμα των κομητών πάνω σε τροχιά, που τύχαινε να πλησιάσει πολύ κοντά σε κάποιο άλλο ουράνιο σώμα.

¹⁰⁷ H. BUTTERFIELD, ό.π. και R. WESTFALL, *Η ζωή του Ισαάκ Νεύτωνα* (μτφρ. Διον. Γιαννίμπας), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1999.

¹⁰⁸ H. BUTTERFIELD, ό. π.

διαφορετικά; Και αν ισχύει το δεύτερο, ποια από τα δεδομένα υπήρξαν τόσο καθοριστικά;

γ. Πέραν των 6 ημερών.

Είδαμε στα προηγούμενα ότι ο κόσμος υπάρχει κατά τον Παλαμά, επειδή η χάρις του Θεού τον συγκρατεί και τον συνέχει. Οπωσδήποτε ένας τέτοιος Θεός μπορεί να επεμβαίνει και να παρεμβαίνει στον κόσμο ανά πάσα στιγμή. Και όχι μόνον αυτό. Ο Θεός «δύναται δὲ προσθεῖναι τοῖς ποιήμασι εἰ βούλοιτο», αφού, κατά τον Παλαμά, το να υποστεί μεταβολή (να πάθει) ο Θεός και να προσλάβει κάτι κατά τη φύση του είναι χαρακτηριστικό ασθένειας, άρα ορθοδόξως απαράδεκτο, αλλά το να προσθέσει στα κτίσματα όποτε θελήσει, είναι ίδιο «θεοπρεποῦς καὶ παντο-κρατορικῆς ἰσχύος»¹⁰⁹.

Αλλά οι επεμβάσεις του Θεού στον κόσμο έχουν ουσιαστικότερο χαρακτήρα. Η δυνατότητα αυτή έχει μεγάλη σημασία, κατά τον Παλαμά, ιδιαίτερα μετά την πτώση του Αδάμ και την έξοδο των πρωτοπλάστων από τον Παράδεισο. Τα σχετικά χωρία είναι και από την άποψη του φυσικού κοσμοειδώλου ενδιαφέροντα, γιατί εκτός των άλλων φανερώνουν πώς ο Παλαμάς κατανοεί την «ημέρα» της διηγήσεως της δημιουργίας, που δίνει η *Γένεση*, κύρια γι' αυτόν πηγή.

Οι σχετικές με αυτό το θέμα απόψεις του Παλαμά βρίσκονται στην ΙΖ' ομιλία του. Εκεί αναφέρεται στο χωρίο «καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν· ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι»¹¹⁰. Ο Παλαμάς δέχεται ότι ο Θεός άρχισε τη δημιουργία του κόσμου και την τελείωσε σε έξι μέρες. Κατά τη διάρκεια αυτών των ημερών έπλασε και τον άνθρωπο, το μοναδικό ζωντανό ον, που αποτελείται από αίσθηση και νου, και του έδωσε την ηγεμονία των ζώων και των φυτών, που υπάρχουν γύρω του¹¹¹. Αυτά τα δίδαξε, όπως είδαμε, ο Μωυσής, ο οποίος, αν και πολύ μεταγενέστερος των γεγονότων της δημιουργίας του κόσμου, με τη δύναμη του Πνεύματος μίλησε ορθά γι' αυτά¹¹². Αυτά βέβαια είναι τα έργα του Θεού, που έχουν αρχή. Σε άλλο σημείο ο Παλαμάς δέχεται ότι υπάρχουν έργα του Θεού που είναι άναρχα, δεν έχουν αρχή¹¹³. Αλλά γι' αυτά θα κάνουμε λόγο στην ενότητα 3στ' του δευτέρου κεφαλαίου.

¹⁰⁹ Κ150, 133.

¹¹⁰ Γεν. 2, 3.

¹¹¹ Ομιλία ΙΖ', 2.

¹¹² Ομιλία ΙΖ', 2.

¹¹³ Ομιλία ΙΖ', 8.

Πριν εξηγήσει ο Παλαμάς τους λόγους, για τους οποίους ο Θεός ευλόγησε την εβδόμη ημέρα, αναφέρει τα καλά της κάθε ημέρας της δημιουργίας. Φθάνοντας όμως στην εβδόμη, πρίν δώσει την απάντηση, αισθάνεται την ανάγκη να ελέγξει τους παλαιότερους, που έδωσαν λαθεμένη ερμηνεία, «διὰ τοὺς ἔλλογιμωτέρους τῶν συνειλεγμένων»¹¹⁴. Αναφέρεται στους Ιουδαίους Φίλωνα (25/30 π. Χ. - 45/50 μ. Χ.) και Ιώσηπο (37/38 -100 μ. Χ. περίπου) και όσους τους ακολούθησαν, αποδίδοντας σεβασμό στον αριθμό επτά. Αυτοί θεώρησαν τον αριθμό αυτό αγέννητο αλλά και παρθένο, ως μη γεννώντα. Έτσι είναι, κατά τη γνώμη τους, το θείο. Αλλά, τονίζει ο Παλαμάς, δεν μπόρεσαν να κατανοήσουν ότι το θείο και όταν γεννάει δεν χάνει την παρθενία, γιατί γεννάει «ἀσυνδυάστως, ἀρρεύστως καὶ ἀπαθῶς». Με την ερμηνεία των δυο Ιουδαίων φιλοσόφων αθετείται το γόνιμο του Θεού, αλλά και το γεγονός ότι ο αριθμός επτά, όπως και οι άλλοι αριθμοί, παράγεται από τη μονάδα και άρα δεν είναι αγέννητος¹¹⁵.

Τα επιχειρήματα όμως των Φίλωνα και Ιωσήπου δε σταματούν εδώ. Ξεφεύγουν τα αντεπιχειρήματα των αριθμών και φεύγουν, λέει ο Παλαμάς, στη σελήνη και τους πόλους. Και βρίσκουν τους πόλους επτά, αλλά και τη σελήνη σε επτά ημέρες να γίνεται μισή και πάλι σε επτά πανσέληνος. Αλλά σ' αυτό το χώρο της κοσμικής σκέψης, όπως συχνά γράφει ο Παλαμάς, «λόγω παλαίει πᾶς λόγος». Πάντοτε υπάρχουν επιχειρήματα, που ανατρέπουν τα προηγούμενα. Αν αρχίσει κανείς να ερευνά με αυτό τον τρόπο, θα βρει ένα τον ουρανό, μια τη σελήνη, ένα τον ήλιο και ένα το σύμπαν¹¹⁶. Γιατί, λοιπόν, ο επτά να είναι περισσότερο αξιοσέβαστος από τη μονάδα;

Δεν ερμηνεύουν, επομένως, σωστά το σχετικό χωρίο της *Γενέσεως* οι Φίλων και Ιώσηπος, αποδίδοντας την αξία της έβδομης ημέρας στον αριθμό επτά. Το ίδιο αναγκαίους και χρήσιμους για την ύπαρξη του παντός, εκτός του αριθμού ένα, ο Παλαμάς βρίσκει και τον δύο¹¹⁷, τον τρία και όλους¹¹⁸.

¹¹⁴ Ομιλία ΙΖ', 3.

¹¹⁵ Ομιλία ΙΖ', 3.

¹¹⁶ Ομιλία ΙΖ', 4.

¹¹⁷ Ενδιαφέρουσα είναι η δικαιολογία και του αριθμού 2: «Εἰ δὲ καὶ περιφερὴς τῶν τε ἀστέρων καὶ τῶν πόλων ἕκαστος καὶ κύκλῳ τότε τὸ πᾶν, ὁ δὲ κύκλος ἐκ δυοῖν σημείου τε καὶ γραμμῆς, καὶ τῶν δύο χωρὶς οὐδ' ἂν ἦν οὐδὲν μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, καὶ δύο λοιπὸν ἀριθμὸς» (Ομιλία ΙΖ', 5).

¹¹⁸ Ομιλία ΙΖ', 6 Ἄλλωστε, όπως λέει αμέσως παρακάτω, «ὁ ἀριθμὸς ὑπὸ Θεοῦ τοῖς οὐσι συνεκτίσθη πᾶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κτισθέντα πάντα καλὰ τε καὶ καλὰ λίαν, ὡς διὰ Μωσέως αὐτὸς ἐπεμαρτύρησεν ὁ κτίσας, ὃ τις ἂν τοῦ ἀριθμοῦ μέρος ἀπολαβὼν

Πώς πρέπει, λοιπόν, να ερμηνευθεί το χωρίο; Ο Παλαμάς βρίσκει το λόγο στο ίδιο το κείμενο της *Γενέσεως*¹¹⁹. Ο ίδιος ο Μωυσής δίνει την αιτία της ευλογίας προσθέτοντας στο «καὶ εὐλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν» το ότι κατά την εβδόμη «κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ποιῆσαι»¹²⁰.

Ο Θεός, αφού με φιλανθρωπία δημιούργησε τον αισθητό κόσμο, κατά την εβδόμη ημέρα επανήλθε θεοπρεπῶς στο οικείο ὕψος, εισήλθε στην ευλογημένη κατάπαυση¹²¹. Εγκατέλειψε δηλαδή τα έργα που έχουν αρχή και είναι «καταδεέστερα» και επανήλθε στα ἀναρχα, που είναι ανώτερα. Εννοείται βέβαια ότι δεν είχε εγκαταλείψει καθόλου το «οικείο ὕψος», για να προβεί στη δημιουργία.

Σε αυτό το σημείο ο Παλαμάς βρίσκει κάτι πρακτικό και ωφέλιμο για τον άνθρωπο. Δια του Μωυσή ο Θεός διδάσκει και τους ανθρώπους να ζητούν να εισέλθουν σε αυτή την κατάπαυση «ἥτις ἐστὶν ἡ κατὰ νοῦν ἡμῶν θεωρία καὶ ἡ διὰ ταύτης πρὸς Θεὸν ἀνάνευσις...»¹²². Ἄλλωστε γι' αυτό ο Μωυσής καθιέρωσε την τελευταία ημέρα της εβδομάδας ως αργία. Προτρέποντας στην κατάπαυση των ωφέλιμων για το σώμα έργων, «τῶν δὲ τῆ ψυχῆ προσηκόντων ἐνέργειαν»¹²³.

Επισημαίνουμε για ακόμα μια φορά τη διαφορά της άποψης του Παλαμά με αυτή των θύραθεν σοφών. Εδώ στο ρόλο των δεύτερων βρίσκονται οι Φίλων και Ιώσηπος, οι οποίοι, επηρεασμένοι προφανώς από την θεωρία των Πυθαγορείων πιθανολογούν, εικάζουν κάποια ερμηνεία. Ο Παλαμάς στα περί Θεού θεωρεί πως ακολουθεί το θεόπτη Μωυσή.

Αλλά για την εργασία μας περισσότερο ενδιαφέρον έχει ο δεύτερος λόγος που βρίσκει ο Παλαμάς για τη ιδιαίτερη τιμή του Σαββάτου. Ο Θεός προέβλεπε την πτώση του Αδάμ και τη δική Του σάρκωση. Το έργο, λοιπόν, της εβδόμης ήταν η προετοιμασία της ανακαινίσεως του πεπτωκότος ανθρώπου. Το όλο μυστήριο προετοιμάστηκε αφανώς την εβδόμη ημέρα και αναφάνηκε καθαρά κατά την όγδοη ημέρα, οπότε και αναστήθηκε ο Χριστός. Γι' αυτό και οι Χριστιανοί τιμούν ως ημέρα του Κυρίου τη μέρα μετά το

ἐξεταστικῶς κατίδοι, καλὸν εὐρήσει καὶ καλὸν λῖαν, ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις λόγοις ἀναλογίας ἐμπρέπον θαυμασίως». Εμμέσως βλέπουμε ότι εκ πίστεως ο Παλαμάς δέχεται ό, τι υπάρχει στον κόσμο πολύ καλό.

¹¹⁹ Ομιλία ΙΖ', 6.

¹²⁰ Γεν. 2, 2-3.

¹²¹ Ομιλία ΙΖ', 7.

¹²² Ομιλία ΙΖ', 7.

¹²³ Ομιλία ΙΖ', 10.

Σάββατο, δηλαδή Κυριακή¹²⁴. Το Σάββατο δηλαδή ήταν όπως για τους Εβραίους η Παρασκευή, ημέρα προετοιμασίας της ογδούς ημέρας.

Είναι φανερό ότι, κατά τον Παλαμά, η έβδομη μέρα της δημιουργίας διαρκεί ως τη σταύρωση και την κάθοδο του Χριστού στον Άδη. Η ανάσταση του Χριστού σηματοδοτεί την ογδόη «ημέρα», την οποία και διάγει ο κόσμος. Η ογδόη είναι η όντως τιμία και, επειδή αυτήν προετοίμασε η εβδόμη, η εβδόμη ήταν σημαντικότερη από τις άλλες έξι. Στην εβδόμη συνέβη η πτώση των πρωτοπλάστων, το κήρυγμα των προφητών και η σάρκωση του Θεού. Η ογδόη τώρα είναι πρώτη σχετικά με την ελπιζόμενη εν Χριστώ ανάσταση των ανθρώπων, ακόμα και των κεκοιμημένων, που θα γίνει στη δεύτερη παρουσία του Χριστού. Είναι δηλαδή η τελευταία του παρόντος σχήματος του κόσμου και η πρώτη του προσδοκωμένου. Το ίδιο γίνεται και με την Κυριακή¹²⁵. Είναι πρώτη της εβδομάδας που ακολουθεί αλλά και ογδόη αυτής που έληξε. Είναι η καινούρια ημέρα και η αρχή όλων. Ο χρόνος αρχίζει και κλείνει με το Χριστό. Για να δείξει, επομένως, ο Μωυσής ότι είναι ξεχωριστή από τις επόμενες, κάλεσε την πρώτη μέρα της Δημιουργίας «μίαν» και όχι πρώτην. Παρακάτω μιλάει για δεύτερη, τρίτη, τέταρτη και λοιπά.

Κατά τον Παλαμά, λοιπόν, οι «ημέρες» της *Γενέσεως* δε σχετίζονται με το ηλιακό ημερονύκτιο αλλά είναι εκτενή χρονικά διαστήματα, στη διάρκεια των οποίων εκτυλίσσεται κάποια συγκεκριμένη ενέργεια του Θεού. Ο κόσμος, επομένως, βρίσκεται σε μια συνεχή πορεία και πέραν των έξι ημερών.

Ο Βασίλειος αναφερόμενος στο «ημέρα μία» στην *Εξαήμερο* βρίσκει δύο λόγους να διαφοροποιείται η πρώτη από τις επόμενες ημέρες. Ο ένας είναι ότι καθορίζει ο Θεός ως μονάδα του χρόνου το εικοσιτετράωρο ημερονύκτιο¹²⁶. Η διάρκεια του ημερονυκτίου παραμένει σταθερή, παρά τις αυξομειώσεις της διάρκειας της ημέρας και της νύχτας, που γίνονται εντός του.

Ο δεύτερος λόγος, που κατά το Βασίλειο είναι και κυριότερος και «ἐν ἀποκρύφους παραδιδόμενος λόγος»¹²⁷, βρίσκεται στο ότι ο, κατάσκευάσας το χρόνο, Θεός θέτει μέτρα και σημεία τα διαστήματα των ημερών και την εβδομάδα, την οποία διατάζει να

¹²⁴ Ομιλία ΙΖ', 12.

¹²⁵ Ο Παλαμάς μάλιστα θεωρεί ότι η δεύτερη παρουσία του Χριστού θα γίνει ημέρα Κυριακή. Τα προνόμια της Κυριακής υποστήριξε στα τέλη του 18ου αιώνα και ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης (1749-1809), χρησιμοποιώντας χωρία του Παλαμά (ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Ομολογία πίστεως ...*, Βενετία, 1819, σ. 50 και εξής τα «Περί προνομίων της Κυριακής»).

¹²⁶ *Εξαήμερος Β'*, 41, PG 29, 49AB.

¹²⁷ *Εξαήμερος Β'*, 42, PG 29, 49BC.

ανακυκλώνεται. Την εβδομάδα πάλι αποτελεί η «ημέρα μία», η κεφαλή του χρόνου επαναλαμβανόμενη επτά φορές. Την κεφαλή του χρόνου, την πρώτη ημέρα, ονόμασε μία, «ἵνα καὶ ἐκ τῆς προσηγορίας τὸ συγγενὲς ἔχη πρὸς τὸν αἰῶνα»¹²⁸. Δείχνοντας το χαρακτήρα του μοναδικού και του μη έχοντος σχέση με τα άλλα, προσφυώς την ονόμασε ο Μωυσής «μία».

Η ερμηνεία που δίνει ο Παλαμάς σαφώς δεν έχει σχέση με όσα ο μεγάλος Καππαδόκης είχε προτείνει. Παρά τη γενική προσπάθεια του Βασιλείου για προσκόλληση στο κείμενο της *Γενέσεως*, που υποχρεώνει τον J. Callachan να διαπιστώσει ότι ο Βασίλειος μένει πιστός στο γραπτό κείμενο, που ερμηνεύει¹²⁹, η ερμηνεία του Παλαμά είναι πιο κοντά στη *Γένεση*. Η *Γένεση* ουσιαστικά αναφέρει το ηλιακό ημερονύκτιο μόνο την τέταρτη μέρα της δημιουργίας.

Κατά την έκθεση των παραπάνω είχαμε, ακόμα μια φορά, την ευκαιρία να παρακολουθήσουμε τη δομή της σκέψης του Παλαμά. Πως αποδομεί και κρίνει τα δεδομένα των φιλοσόφων και δομεί τη ζυμωμένη με τη θεολογία κοσμολογία. Είδαμε επίσης τη διαφοροποίηση της επιχειρηματολογίας των αγίων διαφόρων εποχών και διαφορετικών κοσμοεικόνων.

Με τα παραπάνω επανέρχεται το ζήτημα της συνεχούς δράσεως του Θεού στον κόσμο, κάτι που είναι γνωστό στους Πατέρες γενικώς. Είδαμε προηγουμένως τα όσα λέει και ο Βασίλειος σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου και το πνεύμα που εφέρετο πάνω στην άβυσσο. Ενδεικτικώς εδώ αναφέρουμε τον Μέγα Αθανάσιο, που λέει¹³⁰ ότι το «χέρι», που έπλασε τον Αδάμ, τώρα και πάντοτε τους μετά από εκείνον πλάττει και αναπλάττει¹³¹.

4. Αρχή και τέλος.

Είδαμε πως, κατά τον Παλαμά, το σύμπαν δημιουργήθηκε μόνο με λόγο του Θεού από το μη ον. Διαπιστώσαμε επίσης πως αυτή η άποψη βασίζεται στην εξέταση της ζωής του Μωυσή, ο οποίος έγραψε για την αρχή της γενέσεως του κόσμου, «διὰ τούτων ἔργων καὶ λόγων ἐξαισιῶν ἀναντιρρήτους παρέσχετο πίστεις τῆς καθ' ἑαυτὸν ἀληθείας»¹³². Μεγάλη δηλαδή σημασία έχει η όλη

¹²⁸ *Εξαήμερος Β΄*, 43, PG 29, 49C.

¹²⁹ J. CALLACHAN, «Greek philosophy and the cappadocian cosmology», σ. 32.

¹³⁰ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Επιστολή, ότι η εν Νικαία Σύνοδος εωρακυία την πανουργίαν των περί τον Ευσέβιον*, PG 25, 429.

¹³¹ Εκτενέστερα για το θέμα Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Το προπατορικόν αμάρτημα*, σ. 54 και εξής.

¹³² K150, 1.

παρουσία του ανδρός, που έγραψε ό, τι έγραψε. Μάλιστα, στην περίπτωση του Μωυσή έγιναν θαυμαστά γεγονότα, που επιβεβαιώνουν τα λεγόμενά του. Τόσο, που έπεισε όλο το γένος των ανθρώπων, να καταγελά όλους εκείνους που φρονούν αντίθετα.

Στα *Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα* ο Παλαμάς επιχειρεί μια σύνοψη της ορθόδοξης διδασκαλίας. Γράφει, λοιπόν, εκεί ότι το σύμπαν έχει αρχή και θα έχει και τέλος¹³³. Αρχίζει με την αρχή και το τέλος του κόσμου και, εκτός των *Γραφικών* επιχειρημάτων, που ως τώρα έχουμε εκθέσει, παρουσιάζει και λογικά που στηρίζουν τις ίδιες απόψεις. Η ίδια η φύση του κόσμου μαρτυρεί ότι το σύμπαν έχει αρχή. Η διαπίστωση ότι η ίδια η φύση αυτού του κόσμου, που για να συντηρηθεί χρειάζεται κάποια αρχή, παριστάνει και υποδεικνύει την πρώτη της αρχή. Η πρώτη αρχή, που δεν προήλθε από άλλη αρχή (εννοείται φυσική)¹³⁴.

Το ότι ο κόσμος έχει αρχή το κατανοούμε και λογικά, αφού όλα τα του κόσμου (τέχνες, εφευρέσεις, νόμοι κ.λπ.) έχουν κάποιον εφευρέτη και κάποια αρχή. Είδαμε προηγουμένως τι διδάσκει η φύση. Αλλά το ίδιο διδάσκει και η ιστορία. «Σχεδόν γὰρ τεχνῶν ἀπασῶν ἴσμεν τοὺς εὐρετάς καὶ τοὺς νομοθέτας τῶν νόμων καὶ τοὺς τὴν ἀρχὴν κεκρημένους ταῖς πολιτείαις»¹³⁵. Αλλά αυτός που γνωρίζει όλους όσους έγραψαν για την αρχή του κόσμου - ο Παλαμάς διατείνεται ότι γνωρίζει αυτός και οι μετ' αυτού - διαπιστώνει ότι κανένας δεν ξεπέρασε «τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἰστόρησεν ὁ Μωϋσῆς»¹³⁶. Σημειώνουμε παρεμπιπτόντως ότι ο Μωυσής περιέγραψε τη γένεση του κόσμου και του χρόνου. Μέσα στον πρώτο, κατά τον Παλαμά, περιέχεται και ο δεύτερος¹³⁷.

¹³³ Κ150, 1, 2.

¹³⁴ Κ150, 1.

¹³⁵ Κ150, 1.

¹³⁶ Κ150, 1.

¹³⁷ Κατά τον 6ο μ. Χ. αιώνα ο νεοπλατωνικός Πρόκλος, διευθυντής της Σχολής των Αθηνών, υποστήριξε εκ νέου την αιδιότητα του κόσμου, την αιώνια δηλαδή ύπαρξή του. Του απάντησε ο Ιωάννης Φιλόππος, στέλεχος της Εκκλησίας και της σχολής της Αλεξανδρείας της Αιγύπτου, που δεν θεωρείται απολύτως ορθόδοξος αλλά μάλλον μονοφυσίτης, με φιλοσοφικά επιχειρήματα, υποστηρίζοντας την ύπαρξη αρχής. Η ενδιαφέρουσα αντιπαράθεση αποτελεί αντικείμενο μιας μελέτης του Λ. Σιάσου (Λ. ΣΙΑΣΟΥ, *Η ενάργεια των πραγμάτων, αξιωματικές εφαρμογές στη διαμάχη για την αιωνιότητα του κόσμου (6ος αι.)*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1994). Η εποχή μας είχε το προνόμιο να δει τη βιβλική και χριστιανική άποψη να δικαιώνεται στα μέσα του 20ου αιώνα από την Αστροφυσική. Η ανακάλυψη της απομάκρυνσης

Είναι σαφές ότι στον κόσμο του Παλαμά δεν καταργείται η λογική. Εδώ τον βλέπουμε να χρησιμοποιεί επιχειρήματα από την παρατήρηση του περιβάλλοντος κόσμου, όπως ακριβώς έκαναν και οι αρχαίοι φιλόσοφοι. Τα επιχειρήματα όμως αυτά, έχοντας εφόδιο και τα εκ της πίστεως δεδομένα, τον κάνουν να αισθάνεται άνεση και υπεροχή έναντι των θύραθεν σοφών και να διαφοροποιείται από αυτούς.

Τα παραπάνω έχουν σημασία και για την κατανόηση και αξιολόγηση του φυσικού κόσμου, του παντός. Όπως ένα σύμπαν αϊδίο και αιώνιο είναι πολύ σημαντικό και αυταξία, έτσι και ένα σύμπαν που έχει αρχή και τέλος έχει και σχετική και όχι απόλυτη αξία. Και μόνο η αρχή του σύμπαντος το κάνει να υφίσταται για τον Παλαμά «τροπή», μεταβολή δηλαδή και φθορά. «Πᾶν δὲ τὸ ἔχον ἀρχὴν , καὶ τροπὴν ὑφίσταται, τροπὴ γάρ τις ἢ ἀρχὴ ἐστὶ»¹³⁸. Ο Θεός μάλιστα είτε θέλει την προς το καλύτερο «τροπή», είτε επιτρέπει την προς το χειρότερο. «Αὐτὸς ὁ Θεὸς μόνος ... αὐτὸς πάντα τρέπων ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὡς βούλεται, αὐτὸς παραχωρῶν ἐπὶ τὸ χειρὸν τρέπεσθαι τὰ τοῦτο πάσχοντα»¹³⁹. Αλλά τα λογικά όντα έχουν τη δυνατότητα να γίνουν καλύτερα ή χειρότερα με τη θέλησή τους¹⁴⁰.

Παρόμοια άποψη βρίσκουμε σχετικά και στην *Εξαήμερο*. Ο Μέγας Βασίλειος λέει¹⁴¹ για το σύμπαν ότι, αφού τα μέρη του σύμπαντος υπόκεινται σε φθορές και αλλοιώσεις, είναι ανάγκη και το σύνολο κάποτε να υποστεί τα όσα υφίστανται τα μέρη του.

Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον το ότι ο Παλαμάς, ξεφεύγοντας από τη διήγηση της *Γενέσεως*, κάνει λόγο και για το τι υπήρχε προ της αρχής του κόσμου. Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος, αναφερόμενος σε χωρίο της *Εξαήμερου* του Μ. Βασιλείου, υποστήριξε πως το πρώτο φως αποκλείστηκε εκτός του κόσμου, του παντός, με τη δημιουργία του στερεώματος. Αποδίδει μ' αυτό τον τρόπο στον Παλαμά την άποψη ότι θεωρεί το φυσικό φως «υφειμένη θεότητα». Το χωρίο του Μ. Βασιλείου είναι το εξής:

«Ποίου τοίνυν φωτὸς ἄμοιρος αἰφνιδίως ὁ ἐν τῷ κόσμῳ τόπος εὐρέθη; ὥστε τὸ σκότος ἐπάνω εἶναι τοῦ ὕδατος; λογιζόμεθα τοίνυν ὅτι εἴπερ τι ἦν πρὸ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ φθαρτοῦ κόσμου

των γαλαξιών και άλλες πειραματικές μετρήσεις καθώς και θεωρητικά μοντέλα υποδεικνύουν την ύπαρξη αρχής στο σύμπαν. Σχετικά Αρχιμ. ΑΣΤΕΡΙΟΥ ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Ο άνθρωπος μέσα στο σύμπαν*, Αθήνα, εκδ. Ο Σωτήρ, 1996³, όπου και εκτενέστερη βιβλιογραφία.

¹³⁸ Ομιλία ΚΒ', 3.

¹³⁹ Ομιλία ΚΒ', 3.

¹⁴⁰ Ομιλία ΚΒ', 3.

¹⁴¹ *Εξαήμερος* Α', 13, PG 29, 9BC.

συστάσεως, ἐν φωτὶ ἂν δῆλον ὅτι. οὔτε γὰρ αἱ τῶν ἀγγέλων ἀξίαι, οὔτε πᾶσαι αἱ ἐπουράνιαι στρατιαί, οὔτε ὅλως εἴ τί ἐστιν ὀνομασμένον ἢ ἀκα-τονόμαστον τῶν λογικῶν φύσεων καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων, ἐν σκότῳ διῆγεν, ἀλλ' ἐν φωτὶ καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ τὴν πρέπουσαν ἑαυτοῖς κατάστα-σιν εἶχε. καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, οὐκουν ὅστις γε τὸ ὑπερουράνιον φῶς ἐν ταῖς τῶν ἀγαθῶν ἐπαγγελίαις ἐκδέχεται, περὶ οὗ Σολομών φησι· Φῶς δικαίους διὰ παντὸς· καὶ ὁ ἀπόστολος· Εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς ἐν τῇ μερίδι του κλήρου τῶν ἀγίων ἐν τῷ φωτὶ ἐπεὶ οὖν ἐγένετο ὁ οὐρανὸς προστάγματι Θεοῦ ἀθρώως περιταθεὶς τοῖς ἐντὸς ὑπὸ τῆς οἰκείας αὐτοῦ περιφερείας ἀπειλημμένοις, σῶμα ἔχον συνεχῆς ἱκανὸν τῶν ἔξω διαστῆσαι τὰ ἔνδον, ἀναγκαίως τὸν ἐναπολειφθέντα αὐτῷ τόπον ἀφεγγῆ κατέστησε, τὴν ἔξωθεν αὐγὴν διακόψας»¹⁴².

Παρακάτω ο Βασίλειος γράφει ὅτι αὐτὸ ἐγένε, ὅπως ὅταν κανεὶς στήσει σκηνὴν το μεσημέρι. Στο εσωτερικὸ της σκηνῆς θα ὑπάρχει σκοτάδι, το ὁποῖο προφανῶς δεν εἶναι φυσικὸ καὶ πρωτογενές, ἀλλὰ ἔλλειψη το φωτός. Το ἄκρο, λοιπόν, το ἀφώτιστο ἀέρα εφραπτόνταν στην ἀβύσσο - το πλήθος τῶν ὑδάτων ποῦ περιέβαλαν τὴ γῆ - καὶ γι' αὐτὸ ἡ Γένεση¹⁴³ λέει «καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου»¹⁴⁴.

Το χωρίο το παραθέτει ολόκληρο ο Παλαμάς. Βέβαια ο Βασίλειος ἔχει στόχο να απορρίψει τὴ διδασκαλία τῶν γνωστικῶν¹⁴⁵ κυρίως, κατὰ τὴν ὁποία στον κόσμο ὑπάρχουν δύο ἀντίπαλες δυνάμεις καὶ μάλιστα πρωτογενεῖς, το φως καὶ το σκοτάδι, ἢ ἡ ἀρχὴ το καλοῦ καὶ το κακοῦ.

Ἐχοντας διαφορετικὸ στόχο, ο Βασίλειος, χειρίζεται το βιβλικὸ ὑλικὸ διαφορετικά. Παρά ταῦτα διατυπώνει δύο πράγματα: Ὅτι αὐτὸ το φως εἶναι πνευματικὸ, θεϊκὸ καὶ αἰδίο καὶ ὅτι αὐτὸ θα εἶναι ἡ τρυφή τῶν ἀγγέλων, καὶ τῶν δικαίων. Ἦδη στις ἀρχές τῆς πρώτης ομιλίας ο Βασίλειος¹⁴⁶ ἔχει πει ὅτι αὐτὸ το φως εἶναι προκόσμιο, δεδομένου ὅτι ο χρόνος ἀρχίζει με τὴ δημιουργία το

¹⁴² *Εξαήμερος Β', 24-27, PG 29, 40C-41B.*

¹⁴³ Γεν. 1, 2.

¹⁴⁴ Ο. π.

¹⁴⁵ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Α', Αθήνα, 1977, σ. 145.

¹⁴⁶ «Ἦν γὰρ τι, ὡς ἔοικε, καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃ τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρητόν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη, διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι καὶ νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον. ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἢ ὑπέρχρονος, ἢ αἰώνια, ἢ αἰδίοις ...» (*Εξαήμερος Α', 17-18, PG 29, 13A*).

κόσμου¹⁴⁷. Εννοείται επίσης ότι αυτό το προκόσμιο φως δεν ταυτίζεται με το φυσικό φως, που δημιουργήθηκε στην αρχή της υλικής κτίσεως.

Ο Ακίνδυνος, διαβάζοντας το χωρίο του Βασιλείου, θέτει το ερώτημα: Πώς είναι δυνατό το ουράνιο φως να εμποδίζεται, αφού οι άγγελοι περνούν το στερέωμα¹⁴⁸; Ο Παλαμάς θεωρεί ότι ο Ακίνδυνος διαβάσει τα κείμενα του Βασιλείου με λαθεμένο τρόπο. Ο ίδιος δέχεται ότι αυτό το προκόσμιο και υπερκόσμιο φως είναι παντού και κανένα εμπόδιο δεν το εμποδίζει με φυσικό τρόπο. Απλώς δεν είναι φανερό στο αισθητό σύμπαν επειδή τα όντα δεν είναι δεκτικά αυτού του φωτός. « Ἀπόκρύπτεται δὴ τουτὶ τὸ φῶς ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖσι φωτός, οὐχ ὡς μὴ διὰ πάντων χωροῦν, ἀλλ' ὡς τῶν ὄντων πάντων φυσικῇ δυνάμει μὴ ἐκφαίνειν τοῦτ' ἐχόντων»¹⁴⁹.

Είναι μάλλον δύσκολο στο σημερινό αναγνώστη του Βασιλείου να μη θεωρήσει το περιγραφόμενο στερέωμα φυσικό εμπόδιο του φωτός. Ωστόσο ο Καππαδόκης Πατέρας λέει ότι στο συγκεκριμένο θέμα εκφέρει τη γνώμη του, δε μιλάει απόλυτα. Πάντως και εδώ σημειώνουμε πως ο Παλαμάς απόφεύγει να πει πως ο Βασίλειος κάνει λάθος, έστω και εκφέροντας τη γνώμη του. Αρκείται μόνο στο να αναγνωρίσει το ασαφές της διατυπώσεως του Βασιλείου¹⁵⁰. Στη συνέχεια κάνει λόγο για το πώς πρέπει να ερμηνεύονται τα ασαφή χωρία των ιερών κειμένων χρησιμοποιώντας αποσπάσματα από το *Υπόμνημα εις Ησαΐαν*, έργο, που αποδιδόταν παλαιότερα στο Βασίλειο, αλλά στον καιρό μας όμως το ζήτημα της γνησιότητας έχει δεχθεί και αμφισβητήσεις¹⁵¹.

Παρόμοια επιχειρηματολογία με αυτή που δίνει για την αρχή παρουσιάζει ο Παλαμάς και σε ό, τι αφορά το τέλος το σύμπαντος. Και το τέλος του κόσμου φαίνεται από τη φύση του. Τα μέρη του συνεχώς παθαίνουν και φθείρονται και παρουσιάζουν το τέλος του συνόλου ως ενδεχόμενο¹⁵². Αναντίρρητη μάλιστα βεβαιότητα θεωρεί ο Παλαμάς την «προφητεία τῶν τε ἄλλων ἐνθέων καὶ Χριστοῦ τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ»¹⁵³. Δέχεται δε ότι αυτές οι προφητείες δεν έχουν αξία μόνο για τους πιστούς αλλά και για τους απίστους,

¹⁴⁷ ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, «Η Κοσμολογία των Πατέρων της Εκκλησίας», σσ. 211-212.

¹⁴⁸ κΑκινδ. ΣΤ', 11.

¹⁴⁹ κΑκινδ. ΣΤ', 27.

¹⁵⁰ κΑκινδ. ΣΤ' 12.

¹⁵¹ κΑκινδ. ΣΤ', 24. Για την αυθεντικότητα του έργου στα ΣΤ. ΣΑΚΚΟΥ, *Εισαγωγή*, Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Έργα*, ΕΠΕ 1, σ. 26 και Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Δ', σ. 39.

¹⁵² Κ150, 2.

¹⁵³ Κ150, 2.

αφού και οι δεύτεροι τους βλέπουν να αληθεύουν σε όσα έχουν προείπει¹⁵⁴.

Από τις προφητείες των αγίων και τα λόγια του Χριστού μαθαίνουμε τα σχετικά με το τέλος του κόσμου και το τι θα επικρατήσει μετά απ' αυτό. Η άποψη ότι το σύμπαν θα έχει τέλος και το ότι μετά θα υπάρχει κάτι είναι σύμφωνη με την άποψη του Παλαμά ότι το σύμπαν βρίσκεται στα χέρια του Θεού και το ότι όλα έγιναν για τον άνθρωπο. Όταν δεν θα υφίσταται λόγος υπάρξεως, ο Θεός θα το καταστρέψει ή θα το μεταπλάσσει και θα φτιάξει κάτι άλλο.

Χρονικός προσδιορισμός του τέλους του κόσμου δεν επιχειρείται. Γνωστό είναι ότι θα έλθει ανυποψίαστα. Διηγήσεις της *Γραφής* παρουσιάζουν παρόμοια γεγονότα. Όταν οι άνθρωποι του Θεού τα είχαν προ-βλέψει, ουδείς τους πίστευε. Παρά ταύτα αυτά είναι πλέον ιστορία. Ενδεικτικά αναφέρονται οι περιπτώσεις του Ιωνά και του Νώε¹⁵⁵, γνωστές από την Παλαιά Διαθήκη¹⁵⁶.

Συνυπάρχει όμως το τέλος του κόσμου με τη δεύτερη και ένδοξη, αυτή τη φορά, παρουσία του Χριστού. Είναι γνωστό ότι κατ' αυτήν θα πραγματοποιηθεί η ανάσταση όλων των κεκοιμημένων και η γενική κρίση. Πριν όμως από αυτή θα έλθει ο Αντίχριστος. Η παρουσία του θα είναι βαρύτερη για την Εκκλησία αλλά ο Θεός, που θα του επιτρέψει να δράσει στον κόσμο, θα περιορίσει το χρόνο δράσης του. Διαφορετικά δεν θα σωζόταν κανείς¹⁵⁷, γράφει ο Παλαμάς, όντας κυριολεκτικά Γραφικός και χρησιμοποιώντας τα κείμενα όχι για προσπορισμό γνώσης αλλά για την οικοδομή του πληρώματος της Εκκλησίας. Συμφωνεί μάλιστα ως προς τον καθορισμό του στόχου της μελέτης με τον Μ. Βασίλειο¹⁵⁸.

Αμέσως μετά την παρουσία του Αντιχρίστου το σύμπαν θ' αρχίσει να κλονίζεται. Το ουράνιο κύτος θα συμπτυχθεί, τα τρόπον τινά θεμέλια θα αναμοχλευθούν και η γή θα ανακατευθεί με το πυρ και τα αστέρια θα πέσουν σαν αναρίθμητες φωτιές. Ύστερα θα λάβουν χώρα η δεύτερη παρουσία του Χριστού και η ανάσταση των νεκρών. Ο Παλαμάς θεωρεί ότι η ανάσταση των νεκρών θα

¹⁵⁴ Κ150, 2.

¹⁵⁵ Ομιλία ΚΘ', 11.

¹⁵⁶ Για τον Ιωνά στο βιβλίο *Ιωνάς* της Παλαιάς Διαθήκης και για το Νώε στη *Γένεση* 6-9.

¹⁵⁷ Ομιλία Δ', 4.

¹⁵⁸ *Εξαήμερος* Γ', 1-3, PG 29, 52C-53B. Αλλά και το γενικότερο πλαίσιο της εκφώνησης των ομιλιών της *Εξαήμερου* τον ίδιο στόχο μαρτυρεί. Οικοδομή και αγιασμός των πιστών.

γίνει με ένα εμφύσημα, όπως δόθηκε ζωή στον πρώτο άνθρωπο¹⁵⁹.

Σε άλλη ομιλία αναφέρει το χωρίο, στο οποίο βασίζεται η παραπάνω περιγραφή του τέλους του κόσμου, που μοιάζει με τα σημερινά σενάρια για τη θερμική καταστροφή του σύμπαντος¹⁶⁰. Είναι το χωρίο 3, 10-12 της Β΄ επιστολής του αποστόλου Πέτρου¹⁶¹. Και πάλι, καθώς σκέφτεται τα τέλη του κόσμου, γεμίζει με δέος η ψυχή του και καλεί το εκκλησίασμα σε μετάνοια. Παρατηρεί όμως ότι, όσα λέγονται, λέγονται συγκαταβατικώς, προφανώς επειδή δεν υπάρχει γνώση και εμπειρία αυτών των πραγμάτων¹⁶².

Τα σχετικά με τη δεύτερη, ένδοξη αυτή τη φορά, παρουσία του Χριστού, την ανάσταση των νεκρών και τη γενική κρίση, είναι πράγματα, που μόνο όσοι έχουν φωτισμό Θεού τα δέχονται¹⁶³. Βασίζεται και εδώ προφανώς σε χωρία της *Βίβλου*. Κατά τον Παλαμά και τους πιστούς, είναι κοσμολογία. Ο Χριστός θα έλθει εν ήχω σάλπιγγος, ως αστραπή σε όλη τη σφαιρική επιφάνεια της γης ταυτόχρονα, καθήμενος επί θρόνου¹⁶⁴.

Ενδιαφέρον είναι το ότι στα εν λόγω χωρία ο Παλαμάς θεωρεί τα μελλοντικά αυτά γεγονότα, τα οποία παρουσιάσαμε, ουσιαστικά απρόσιτα στην ανθρώπινη διάνοια. Κατ' οικονομία Θεού έχουν οι άνθρωποι περιγραφές, που είναι κοντά στις γνωστές τους παραστάσεις. Αυτά λέγονται «συγκαταβατικῶς», όπως είδαμε να λέει στην προηγούμενη παράγραφο. Παραθέτει επίσης τον απόστολο Πέτρο¹⁶⁵: «Καινὸν οὐρανὸν καὶ καινὴν γῆν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν». Σε αυτή την παράθεση βα-

¹⁵⁹ Ομιλία Δ΄, 9. Ο Θεός ενεφύσησε στο (χωματένιο) Αδάμ «πνοὴν ζωῆς» (Γεν. 4, 7).

¹⁶⁰ Για τα σενάρια περί το μέλλον του κόσμου στα Γ. ΚΟΝΤΟΠΟΥΛΟΥ - Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Κοσμολογία*, Αθήνα 1982, σ. 253 και εξής και Ν. ΠΡΑΝΤΖΟΥ, «Ο θάνατος του σύμπαντος», *Το περιοδικό της Επιστήμης*, 49 (Ιούνιος 1982), σσ. 81-91 και 97. Για το κλειστό σύμπαν σ. 85 και για το ανοιχτό σ. 87 και εξής.

¹⁶¹ «Ἦξει δὲ ἡ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί, ἐν ἧ ὀυρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται. Τούτων οὖν πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ἡμᾶς ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται!» (Β΄ Πέτρ. 3, 10-12).

¹⁶² Ομιλία Δ΄, 4.

¹⁶³ Β΄ Κορ. 2, 9.

¹⁶⁴ Ομιλία Δ΄, 3.

¹⁶⁵ Β. Πέτρ. 3, 13.

σίζεται η άποψη ότι ο κόσμος δε θα αφανιστεί στο μη ον, στην ανυπαρξία, αλλά θα υπάρξει κάτι και μετά το τέλος. Πάντως ο Απόστολος, χαρακτηρίζοντας εκείνον τον κόσμο καινούριο, φανερώνει ότι ετούτος είναι παλαιός. Και είναι γνωστό ότι «πᾶν τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον εἰς ἀφανισμόν»¹⁶⁶ πορεύεται.

Αλλά τι θα μείνει από αυτόν τον κόσμο; Προς τι η ανάσταση των νεκρών σωμάτων; Κατά τον Παλαμά είναι βέβαιο ότι ο παρών κόσμος δε θα αφανιστεί στο «μὴ ὄν» αλλά «μετασκευασθήσεται πρὸς τὸ θεϊότερον, λυθείς τε καὶ μεταστοιχειωθείς»¹⁶⁷. Ἄλλω-στε θα μεταστοιχειωθούν «τῇ δυνάμει τοῦ θείου πνεύματος» και τα ανθρώπινα σώματα, οπότε ο κόσμος, στον οποίο θα ζήσουν, πρέπει να είναι ανάλογος με αυτά. Αυτός ο κόσμος θα είναι ο προσδοκώμενος παράδεισος των δικαίων. Παραθέτει ο Παλαμάς και το Γρηγόριο Θεολόγο¹⁶⁸, που λέει πως τότε δε θα είναι οι άνθρωποι πολλά, όπως τώρα με τα κινήματα των παθών, αλλά «ὄλοι θεοειδεῖς, ὄλου Θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου»¹⁶⁹. Τέτοια θεωρεῖ και ο Γρηγόριος Θεολόγος και ο Παλαμάς την τελειότητα, προς την οποία με σπουδὴ στοχεύουν οι χριστιανοί. Κατά τον Θεολόγο Γρηγόριο αυτό εννοεῖ και ο Παύλος, λέγοντας ότι δεν έχει σημασία το αν κανεῖς εἶναι Ἕλληνας ἢ Ιουδαῖος ἢ βάρβαρος αλλά ότι «τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός»¹⁷⁰.

Στα μεταπλασμένα σώματα της νέας κτίσεως τροφή και ἔνδυμα και ἀέρας και φως δε θα χρειάζονται. Τα πάντα θα εἶναι το ἀκτιστο φως της υπερουσίας Τριάδας. Αυτό το φως έχει ιδιαίτερη σημασία στην κοσμοαντίληψη του Παλαμά. Εν αὐτῷ υπήρχαν οι ταξιαρχίες των αγγέλων πρὸ της δημιουργίας του σύμπαντος. Αυτές οι ἀκτιστες ἐνέργειες το συνεχουν σήμερα αλλά ἀδήλως. Αυτό θα εἶναι ο μέλλων αἰώνας. Εἶναι μάλιστα ορατό και στους φυσικούς οφθαλμούς των ἁγίων, όπως θα δούμε στα περί Θεού. Η μετοχή σ' αὐτό πιστοποιεῖ τη βεβαιότητα των ὄσων οι ἅγιοι τη εμπνεύσει του ἰδίου του Θεοῦ εἶπαν.

Υπενθυμίζουμε για ἀκόμα μια φορά ότι ο Αριστοτέλης θεωρεῖ το σύμπαν αἰώνιο, ἀγέννητο και ἀμετάβλητο και ότι το ἴδιο περίπου υπόβαθρο έχει και ο Πλάτωνας. Σημειώνουμε επίσης ότι με κάποιες διαφοροποιήσεις παρόμοιο υπόβαθρο έχει και ο Ἰνδουϊσμός με το Βουδδισμό¹⁷¹.

¹⁶⁶ υΗσ 2,3, 45.

¹⁶⁷ Κ150, 2.

¹⁶⁸ Λόγος 30. Θεολογικός 4ος, ΡG 36, 112B.

¹⁶⁹ κΑκινδ ΣΤ', 9.

¹⁷⁰ Κολ. 3, 11.

¹⁷¹ Α. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, *Ὅψεις Ἰνδουϊσμοῦ - Βουδδισμοῦ*, Αθήνα, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, 1985.

Τέλος πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι στο σχετικό θέμα δεν ήταν πάντοτε τόσο ξεκάθαρες οι τοποθετήσεις των Βυζαντινών. Στις 19 Μαΐου του 1346 έγινε στην Πόλη σεισμός. Μια από τις συνέπειές του ήταν η πτώση του τρούλλου του ναού της Αγίας Σοφίας. Μερικοί το θεώρησαν σημάδι καταστροφής. Ο Γρηγοράς το απέδωσε στην αποδοχή της διδασκαλίας του Παλαμά¹⁷²!

Πολύς κόσμος πίστευε ότι η Πόλη θα έχει ζωή ορισμένης διάρκειας. Μαζί με το τέλος της τοποθετούσαν και το τέλος του κόσμου. Θεωρούσαν επίσης ότι η Γέννηση του Χριστού έγινε το 5500 από κτίσεως κόσμου. Τοποθετούσαν το τέλος της έκτης χιλιετίας το 492 και το τέλος της εβδομής το 1491-1492, οπότε και περίμεναν το τέλος του κόσμου¹⁷³. Έχοντας αυτά ως υπόβαθρο έβλεπαν παντού σημεία κατάστροφών. Τα όσα είπαμε τελευταία τονίζουν περισσότερο τα όσα είδαμε στον Παλαμά.

5. Μορφή του ορατού σύμπαντος.

Οι, διάσπαρτες στο έργο του αγίου Παλαμά, πληροφορίες, που αναφέρονται στη μορφή του σύμπαντος, είναι δυνατόν να ταξινομηθούν σε πέντε ενότητες: α) τα τέσσερα στοιχεία και ο αιθέρας, β) το σύμπαν είναι σφαιρικό από τη φύση του, γ) δε χρειάζεται να υπάρχει και δεν υφίσταται κοσμική ψυχή, δ) για τον ήλιο και το φως του, και ε) ο πνευματικός ουρανός των πιστών. Τα όσα στοιχεία δίνονται σε κάθε τομέα είναι και εδώ πολύ ενδιαφέροντα.

α. Τα τέσσερα στοιχεία και ο αιθέρας.

Όπως ο Μ. Βασίλειος¹⁷⁴ θεωρεί σα δεδομένο την άποψη που έρχεται από τους αρχαίους Έλληνες σοφούς¹⁷⁵, ότι δηλαδή ο κόσμος αποτελείται από τέσσερα θεμελιώδη στοιχεία, το ίδιο κάνει και ο Παλαμάς. Τα τέσσερα πρώτα από τα πέντε στοιχεία του

¹⁷² ΚΟΥΡΟΥΣΗ ΣΤ., «Αι αντιλήψεις περί των εσχάτων του κόσμου και η κατά το έτος 1346 πτώσις του τρούλλου της Αγίας Σοφίας», *ΕΕΒΣ* 37(1969/70) 211-250, σ. 228.

¹⁷³ Ο. π., σ. 215.

¹⁷⁴ Για παράδειγμα *Εξαήμερος Γ'*, 21, PG 29, 61BC και αλλού.

¹⁷⁵ Σχετικά με τα στοιχεία στο D. DICKS, *Η πρώιμη ελληνική αστρονομία* (μτφρ. Μ. Παπαθανασίου), Αθήνα, Δαίδαλος - Ι. Ζαχαρόπουλος, 1991, σσ. 65, 69, 283 κ.λπ. Μια άλλη προσέγγιση στα σχετικά με το σχήμα του κόσμου κατά τους αρχαίους Έλληνες στο P. COUDERC, *Η ιστορία της Αστρονομίας* (μτφρ. Κ. Κυριακόπουλος), Αθήνα, Δαίδαλος - Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ., σ. 43 και εξής.

κόσμου, η γη, το νερό, ο αέρας και το πυρ, είναι ισομερή, καταλαμβάνουν όμως όγκο διαφορετικό λόγω της διαφορετικής τους πυκνότητας. Μεγαλύτερο απ' όλα όγκο καταλαμβάνει ο αιθέρας, ο οποίος εκτείνεται γύρω απ' όλα τα υπόλοιπα. Μικρότερο χώρο καταλαμβάνει η γη¹⁷⁶. Σ' αυτό το σημείο ο Παλαμάς θεωρεί ότι είναι σύμφωνος με τον Αριστοτέλη, από τον οποίο αναφέρει χωρίο: «Πέντε γάρ εἰσι, φησὶ, στοιχεῖα, ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰετῆς ἐλάττονος τῆς μείζονος γῆς μὲν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἀέρι, ἀέρος δὲ πυρὶ, πυρὸς δὲ αἰθέρι. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κόσμος»¹⁷⁷. Το χωρίο προέρχεται από το έργο *Περὶ κόσμου*¹⁷⁸, που σήμερα θεωρείται ως μη προερχόμενο από τον Αριστοτέλη¹⁷⁹. Εν πάση περιπτώσει σ' αυτό τον τομέα βλέπουμε τον Παλαμά να βασίζεται σε θύραθεν πηγές, και μάλιστα εκτενώς.

Η αποδοχή της θεωρίας των τεσσάρων στοιχείων¹⁸⁰, η οποία είναι βαθειά ριζωμένη στους αρχαίους Έλληνες σοφούς, δε δίνει στατική εικόνα του κόσμου. Αντίθετα τα τέσσερα στοιχεία συνυπάρχουν δυναμικά. Γράφει ο Παλαμάς: «καθάπερ ἐπὶ τῆς τετρακτύος τῶν αἰσθητῶν τοῦ περὶ ἡμᾶς τοῦδε κόσμου στοιχείων ἀἰρ μεσιτεύει πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πάλιν ἀέρος καὶ γῆς, καὶ οὕτω συνδεῖται τὰ ἐναντία καὶ τὰ μαχόμενα σπένδεται, τὰς κατ' ἀλλήλων ἀμυντηρίους δυνάμεις μηδαμῶς ἀποθέμενα. Οὕτως ὁ μέγας τῷ ποσῷ κόσμος, ...»¹⁸¹.

Η περιγραφή θυμίζει τους αρχαίους και την *Εξαήμερο* του Μ. Βασιλείου. Στην τελευταία αναφέρεται ότι το πυρ μάχεται και αφανίζει το ὕδωρ και γι' αυτό ο Πλάστης, δημιουργώντας τον κόσμο, δημιούργησε μεγάλες ποσότητες ὕδατος. Τόσες ώστε η ζωή του κόσμου να παρατείνεται χρονικώς¹⁸². Θεωρεί μάλιστα την ύπαρξη του ὕδατος απαραίτητη για την ύπαρξη του κόσμου.

¹⁷⁶ Κ150,10.

¹⁷⁷ Κ150,10.

¹⁷⁸ *Περὶ κόσμου* 3, 393a. Σχετικά στον *Τίμαιο* αναφέρεται ότι «πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείας, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπερ-γασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀἰρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνε-στήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτόν» (*Τίμαιος* 32b). Για τη δυναμική σχέση των στοιχείων *Τίμαιος* 56c-e.

¹⁷⁹ Σχετικά I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, σ. 13 και εξής.

¹⁸⁰ Για τα τέσσερα στοιχεία και τον αιθέρα μπορεί κανείς να δει στον ίδιο τον Αριστοτέλη, *Περὶ ουρανοῦ* 270b. Στην ύπαρξη των τεσσάρων στοιχείων, άλλωστε, ο Αριστοτέλης στηρίζει εν μέρει τη θεωρία του για την κίνηση (Ο. π., 268b-269a).

¹⁸¹ Ομιλία ΝΓ', 55.

¹⁸² *Εξαήμερος* Γ', 23, PG 29, 64C-65. Επίσης ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Η κοσμολογία ...», σ. 223.

Εθεωρείτο βέβαια σταθερή και η ποσότητα του πυρός, αν και κυρίως ήταν κατανεμημένη στα ανώτερα στρώματα του σύμπαντος, στους ουρανοί. Τόση ήταν η δύναμη που απέδιδαν στο πυρ. Άλλωστε θεωρούσαν το τέλος του κόσμου κάτι σαν θερμικό θάνατο, πράγμα που, όπως ήδη είδαμε, θυμίζει και σημερινές απόψεις για το τέλος του κόσμου. Θα μπορούσε κανείς να δεχτεί ότι το αντίστοιχο του πυρός στη σημερινή επιστημονική γλώσσα είναι η θερμική ενέργεια. Εξάλλου από τα δύο θερμοδυναμικά αξιώματα¹⁸³ απορρέει το συμπέρασμα ότι κάθε άλλη μορφή ενέργειας υποβαθμίζεται μεταβαλλόμενη σε θερμική.

Ο Παλαμάς, λοιπόν, θεωρεί τη θεωρία των τεσσάρων στοιχείων δεδομένη και δε χρειάζεται καν να την υπερασπιστεί. Η αποδοχή της ήταν ευρύτατη, αφού, άλλωστε, δεν υπήρχε άλλη αξιόλογη πρόταση για να την αντικαταστήσει. Αυτούσια τη δέχονταν Πατέρες και διδάσκαλοι της Εκκλησίας. Εκτός από τα έργα του Βασιλείου, που προφανώς γνώριζε ο Παλαμάς, ο ίδιος αναφέρεται και στο έργο του Διονυσίου Αρεοπαγίτη¹⁸⁴. Άλλος, βέβαια, ήταν ο σκοπός για τον οποίο ο Παλαμάς μνημονεύει¹⁸⁵ το σχετικό χωρίο. Τα τέσσερα στοιχεία όμως είναι δεδομένο και για τον Διονύσιο, κάτι που ο Παλαμάς γνώριζε.

Εκτός από τους παραπάνω λόγους υπάρχει ακόμα ένας που είχε καταστήσει τη θεωρία των τεσσάρων στοιχείων ακλόνητη και τόσο ευρέως παραδεκτή. Έδινε απλή, προφανή και σωστή περιγραφή των τότε κατανοητών φαινομένων. Παραδείγματα που δίνει ο Παλαμάς θα τα δούμε σε άλλη συνάφεια¹⁸⁶.

β. Το ορατό σύμπαν, το σχήμα και η φύση του.

Σε ό,τι αφορά τη μορφή του σύμπαντος υπάρχουν δύο χωρία πολύ ενδιαφέροντα και χρήσιμα για να ανοίξουμε τη διαπραγματεύση:

Όταν «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν»¹⁸⁷, δεν τα ἐφτιαξε ἀδειανά, χωρίς να υπάρχει τίποτα ανάμεσά τους αλλά «ὕδατι μὲν γὰρ ἀναμιξ ἦν ἡ γῆ, κυφόρον δὲ ἐκάτερον ἀέρος τε καὶ τῶν κατ' εἶδος ζώων τε καὶ φυτῶν, ὁ δὲ οὐρανὸς τῶν διαφόρων φώτων τε καὶ πυρῶν, ἐν οἷς τὸ σύμπαν ὑφέστηκεν»¹⁸⁸.

¹⁸³ Ενδεικτικά, σχετικά με τα θερμοδυναμικά αξιώματα στο HALLIDAY - RESNICK, *Φυσική* (μτφρ. Γ. Πνευματικός - Γ. Πεπονίδης), Αθήνα, εκδ. Γ. Α. Πνευματικός, τ. Α', 1976, σσ. 560 και εξής και 619 και εξής.

¹⁸⁴ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ, *Περί ουρανίου ιεραρχίας* 15, 2-9, PG, 3.

¹⁸⁵ ΕΠΒ Β, 45.

¹⁸⁶ Παρακάτω: Τα μετέχοντα μόνο στο είναι.

¹⁸⁷ Γεν. 1, 1.

¹⁸⁸ Ομιλία ΣΤ', 6.

Ο Θεός την «γῆν ἐθεμελίωσεν, ἐφήπλωσε θάλασσαν, πλουσίως ἐπ’ αὐτὰ τὸν ἀέρα ἐξέχεε καὶ ὑπὲρ τοῦτον ἀνῆψε περαιτέρω πανσόφως τὴν πυρὸς φύσιν, ἵνα καὶ τοῦ ψυχους τῶν κάτω θραύῃ τὴν ἀμετρίαν ...»¹⁸⁹.

Ἐχοντας αὐτὰ ὑπ’ ὄψιν του, μπορεῖ κανεὶς ἀβίαστα να συμπεράνει ὅτι, κατὰ τον Παλαμά, ὅταν ο Θεός δημιούργησε τον ουρανό και τη γῆ, σύμφωνα με το χωρίο 1, 1 της *Γενέσεως*, αὐτὰ δὲν ἦταν κενὰ σχήματα ἀλλὰ μέσα τους κυοφοροῦσαν ὅλα τα μετέπειτα ἀναπτυχθέντα στοιχεῖα. Στὴ γῆ που ἦταν ἀναμιγμένη με ὕδωρ ἀναπτύχθηκαν ζῶα και φυτὰ και στον ουρανό τα διάφορα φῶτα και πυρά. Σ’ αὐτὸ το σημεῖο βλέπουμε τον Παλαμά ἀφ’ ἐνός μεν να δέχεται κυριολεκτικὰ ὅσα λέει ἡ *Γραφή*, ἀφ’ ἐτέρου δε να προσπαθεῖ με λογικὰ σχήματα να κατανοήσῃ κάποιες διεργασίες ἐντάσσοντάς τες πάντοτε στὴν εἰκόνα που δίνει το Γραφικὸ πλαίσιο.

Και στα δύο χωρία φαίνεται ἡ ἀποδοχὴ τῆς θεωρίας των τεσσάρων στοιχείων, για τὴν ὁποία ἤδη μιλήσαμε στα προηγούμενα. Στον Παλαμά ἔχουμε βιβλικὸ προσανατολισμό, ἐκλεκτικὴ χρῆση των θύραθεν γνώσεων και ἀποδοχὴ τῆς γλώσσας τῆς ἐποχῆς του. Αὐτὴ ἡ εἰκόνα φανερώνεται σε ὅλες τις μαρτυρίες που υπάρχουν σχετικὰ με το θέμα σε ὅλο του το ἔργο. Τα χωρία, στα ὁποία συνυπάρχει ἡ γλώσσα τῆς *Βίβλου* και ἡ λόγια κατανόηση, ἐκτός του ὅτι φωτίζουν τον τρόπο τῆς διεργασίας ἔχουν και ἀξία αἰσθητικὴ:

«Πρὸ ἡμῶν δι’ ἡμᾶς παντὶ τῷ αἰσθητῷ τούτῳ κόσμῳ τὸν οὐρανὸν περιέτεινεν, οἷόν τινα σκηνὴν ὡς ἅπασι κοινὴν καὶ ὁμότιμον ἀνεγείρας ἡμῖν ἐν τῇ παροδικῇ ζωῇ ταύτῃ, τὸν αὐτὸν ἀεικίνητον καὶ πολυκίνητον καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν, ἵνα μὴ μεταπίπτον καὶ φθορὰν ἐπάγῃ τοῖς ἐνοικοῦσι πολυκίνητον δέ, ὡς ἂν ἀντιρρόπως κινούμενος αὐτὸς ἑαυτὸν κατὰ χώραν ἐπέχη· ἀεὶ δὲ κινούμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν πληθὺν τῶν ἄστρον κοσμίως συμπεριφέροντα, ἵν’ ἡμεῖς ὁμοῦ τε διδασκώμεθα τὸ παροδικὸν τῆς ἡμετέρας ζωῆς καὶ πάντων ἀπολαύομεν τῶν κατ’ αὐτόν, ἄλλοτε ἄλλων ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν γενομένων. Δι’ ἡμᾶς πρὸ ἡμῶν τὸν μέγαν ἐποίησε φωστῆρα εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός· καὶ ἔθετο αὐτούς τε καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἐν τῷ στερεώματι, συγκινουμένους καὶ ἀντικινουμένους αὐτῷ, συνιόντας τε καὶ παραλλάσ-σοντας πολυειδῶς, ἵν’ ὧσιν ἡμῖν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἐνιαυτούς· ὧν οὐδενὸς χρῆζει, οὔτε ἡ νοερὰ φύσις ὑπὲρ αἴσθησιν οὔσα, οὔτε ἡ τῶν ἀλόγων ζῶων κατ’ αἴσθησιν μόνην ζῶσα. Δι’ ἡμᾶς οὐκοῦν γέγονε, τοὺς αἰσθήσει μὲν ἀπολαύοντας τῆς τε

¹⁸⁹ Ομιλία Γ’, 6.

ἄλλης χρείας καὶ τοῦ κάλλους ὀρωμένων, νῶ δὲ δι' αἰσθήσεως τῶν τοιούτων σημείων εἰς κατανόησιν ἔχοντας»¹⁹⁰.

Το απόσπασμα προέρχεται από ομιλία. Κατ' αρχήν παρατηρούμε ότι παρομοιάζει τον κόσμο με σκηνή. Να υποθέσουμε ότι αυτή η εικόνα ήταν η αρμοδιότερη για το εκκλησίασμα; Ότι και οι πεπαιδευμένοι την ανέχονταν και τους απαίδευτους δεν προκαλούσε; Πιθανότατα είναι έτσι. Επανερχόμαστε στο χωρίο: Ο κόσμος έγινε πριν το ανθρώπινο γένος αλλά δημιουργήθηκε γι' αυτό. Ο δημιουργός άπλωσε γύρω τον ουρανό σαν κάποια σκηνή. Ο Παλαμάς εδώ χρησιμοποιεί την κοσμοεικόνα, που υπάρχει στην Παλαιά Διαθήκη. Η σκηνή είναι κοινή για όλους τους ανθρώπους, στη διάρκεια της παροδικής τους ζωής. Αυτός ο ουρανός είναι ταυτόχρονα πολυκίνητος και αεικίνητος, και ακίνητος. Και είναι μεν ακίνητος και ευσταθής, ώστε να μην μεταπίπτει και προκαλεί φθορά στους ενοίκους της σκηνής. Είναι πολυκίνητος, ώστε να συγκρατείται στο χώρο με τις αντίρροπες κινήσεις του. Τέλος, είναι πολυκίνητος κατά τον εαυτό του και περιφέρει κόσμια κατά την κίνησή του το πλήθος των άστρων, ώστε οι άνθρωποι αφ' ενός να διδάσκονται ότι όλα κινούνται και είναι παροδικά και αφ' ετέρου δε να απολαμβάνουν όσα είναι στον ουρανό, βλέποντας να μεταβάλλεται η εικόνα, που είναι πάνω από τα κεφάλια τους. Και δεν είναι μόνο αυτά. Για το ανθρώπινο γένος έβαλε ο δημιουργός το μεγάλο φωστήρα, τον ήλιο, να κυριαρχεί την ημέρα, και το μικρό, τη σελήνη, να κυριαρχεί τη νύχτα. Αυτούς και τους άλλους αστέρες τους έθεσε στο στερέωμα, ώστε να κινούνται μαζί του και να κινούνται και αντίθετα απ' αυτό, να συνυπάρχουν και να παραλλάσσονται σε πολλές μορφές (πολυειδῶς) έτσι που να είναι σημάδια για καιρούς και χρόνους. Από όλα αυτά καθίσταται φανερό ότι όλα έγιναν για τους ανθρώπους. Δεν είναι απαραίτητα ούτε για τους αγγέλους, ούτε για τα ζώα. Μόνο οι άνθρωποι είναι σε θέση να απολαύσουν το κάλλος των ὀρωμένων, να αξιοποιήσουν τις δυνατότητες για τις ανάγκες τους και τέλος να τα κατάνοήσουν.

Τα πάντα είναι μεταβαλλόμενα και ταυτόχρονα σταθερά. Και όλα για τον άνθρωπο. Σε αυτό το χωρίο το γεωκεντρικό σύστημα δεν υπονοείται καν. Σε χωρίο αντιρρητικού λόγου όμως ο Παλαμάς αναφέρεται στο πλανητικό σύστημα και σε όσα γνωρίζουν καλά, «ἐπιστημόνως ἴσασιν οἱ περὶ τὴν ἀστροθεάμονα μάθησιν ἐσχολακότες»¹⁹¹:

«Ὁ γὰρ ἥλιος μέσος περιπορευόμενος τῶν πλανωμένων,... Ὅτι δὲ καὶ τὴν σελήνην ἐπὶ τῆς τῶν σφαιρῶν ἐσχάτης ποιουμένην τὴν περίοδον, ἀκωλύτως ἐπιλάμπων ἄνωθεν, ἄλλον τινὰ φωστήρα

¹⁹⁰ Ομιλία Γ', 5.

¹⁹¹ κΑκινῶ ΣΤ', 19.

μέγαν οἶον μετ' αὐτὸν ἀπογεννᾷ καὶ καταμικρὸν ὡσπερὶ τρέφων, ὅταν ἔχη πρὸς αὐτὸν πλείστην τὴν ἀπόστασιν, τέλειον τοῦτον ἀποφαίνει, μηδαμῶς τῶν μεταξύ τοσοῦτων περιφερειῶν καὶ διαστάσεων προσισταμένων ...»¹⁹².

Εδώ έχουμε σαφή ένδειξη αναφοράς στο γεωκεντρικό σύστημα. Πρόκειται για τη γεωκεντρική κοσμοαντίληψη της εποχής του με τις σφαίρες του ἡλίου και των πλανωμένων. Είναι τα αστέρια που περιφέρονται και ονομάστηκαν πλανήτες σε αντίθεση με τα ακίνητα (απλανείς). Είναι, βέβαια, το κοσμοεἶδωλο των αρχαίων Ελλήνων σοφῶν¹⁹³, το οποίο φτάνει στο 14ο αἰώνα επεξεργασμένο από τον Πτολεμαίο¹⁹⁴. Αν εξαιρέσουμε την προσωρινή έκλαμψη της ηλιοκεντρικής σύλληψης του Αριστάρχου¹⁹⁵, ουδείς αμφισβήτησε σοβαρά το γεωκεντρικό σύστημα, που και τελειοποιήθηκε με τους επικύκλους του Πτολεμαίου. Έτσι υπάρχει ως δεδομένο και σε πολλούς Πατέρες, για να μην πούμε σε όλους. Αυτό δέχεται κατ' αρχήν και ο Παλαμάς. Άλλωστε, αυτές οι γνώσεις ήταν διαθέσιμες στην εποχή του. Θα τις βρούμε στο Θεόδωρο Μετοχίτη και το Νικηφόρο Γρηγορά, πιθανότατα δάσκαλο και συμμαθητή του Παλαμά αντίστοιχα, καθώς και στον Νικόλαο Καβάσιλα¹⁹⁶. Υπενθυμίζουμε τη δυναμική κατανόηση της συνύ-παρξης των τεσσάρων στοιχείων.

Κέντρο του σύμπαντος¹⁹⁷ (παντός) και κατά τον Παλαμά είναι η ακίνητη σφαιρική¹⁹⁸ γη και γύρω απ' αυτή υπάρχει ο ουρανός, που περιστρέφεται, ώστε ο κόσμος ολόκληρος να είναι ταυτόχρονα και σταθερός και κινούμενος¹⁹⁹. Η τελευταία παρατήρηση μας παρέχει τη δυνατότητα να καταλάβουμε

¹⁹² κΑκινδ ΣΤ', 19.

¹⁹³ Το βρίσκουμε στον Αριστοτέλη. Πρβλ. D. DICKS, *Η πρώτη ημεληνική αστρονομία*, σ. 263 και εξής.

¹⁹⁴ ΚΛΑΥΔΙΟΥ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ, *Μεγίστη Μαθηματική σύνταξις της Αστρονομίας (Αλμαγέστη)*, στο Claudii Ptolemaei, *Opera quae exstant omnia*, I, *Syntaxis mathematica*, (2τ.) Leipzig, 1898-1903, εκδ. Teubner.

¹⁹⁵ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Το φυσικό κοσμοεἶδωλο της κλασσικής Ελλάδος*, Αθήναι 1984, σ. 41.

¹⁹⁶ Εκτενέστερα στο κεφάλαιο Δ'.

¹⁹⁷ Σχετικά στον *Τίμαιο* 62d. Ο ουρανός είναι σφαιρικός, το κέντρο βρίσκεται σε ίση απόσταση από τα άκρα και το σύμπαν είναι παντού ομοιόμορφο.

¹⁹⁸ Το τεκμηριώνει ο Αριστοτέλης στο *Περί ουρανού* B14, 279. Το αποδέχεται και ο Βασίλειος. Σχετικά στο ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Η Κοσμολογία των Πατέρων της Εκκλησίας», σσ. 220, 228.

¹⁹⁹ Κ150, 22.

καλύτερα τι εννοούσε στο προηγούμενο χωρίο μιλώντας για κόσμο ακίνητο και ταυτόχρονα αεικίνητο.

Αν κανείς δεχτεί το γεωκεντρικό σύστημα, είναι αναγκασμένος να δεχτεί και την κίνηση του ουρανού. Το ουράνιο σώμα, λοιπόν, περιστρέφεται²⁰⁰. Η περιστροφή οφείλεται στην ανάγκη του να κινείται. Προφανώς η ανάγκη οφείλεται στο ότι αυτό είναι που παρατηρείται. Λένε, λοιπόν, κατά τον Παλαμά, ότι επειδή είναι ανάγκη να κινείται το ουράνιο σώμα και δεν υπάρχει τόπος παραπέρα ώστε να κινηθεί, να προχωρήσει «ἐπαναστρέφει πρὸς ἑαυτό, καὶ τὸ προΐεναι τούτου στρέφεσθαί ἐστίν»²⁰¹. Με το «λένε» αναφέρεται προφανώς στους αρχαίους. Και ιδιαίτερα στον Πλάτωνα, που για να ερμηνεύσει την κίνηση του ουρανού υπέθεσε την ύπαρξη κοσμικής ψυχής. Κατά τον Παλαμά δε χρειάζεται να υποθέσει κανείς την ύπαρξη κοσμικής ψυχής, για να ερμηνεύσει την περιστροφή του ουρανού σώματος²⁰². Στην προσπάθειά του να δείξει περιιτή την ύπαρξη της κοσμικής ψυχής περιγράφει με μεθοδικότητα και επιμέλεια τα σχετικά με την κίνηση του ουρανού²⁰³.

Ο Παλαμάς συμφωνεί σχεδόν με το ότι είναι ανάγκη να στρέφεται ο ουρανός και μάλιστα αναλύει την άποψη και τη συμπληρώνει. Αν λέει μπορούσε να κινηθεί, θα πήγαινε όλο και πιο πάνω όπως το πυρ. Και επειδή δε γίνεται να ανεβαίνει όλο και περισσότερο, περιστρέφεται. Μάλιστα αυτή είναι μια κίνηση απλά φυσική. Εδώ μάλλον πρέπει να υπονοήσουμε την άποψη του Αριστοτέλη για την κίνηση. Κατ' αυτήν τα σώματα είτε είναι βαρέα, οπότε κινούνται κατακόρυφα προς τα κάτω, είτε είναι ελαφρά, και κινούνται κατακόρυφα προς τα άνω²⁰⁴. Μόνο το πέμπτο σώμα, που δεν είναι ούτε βαρύ ούτε ελαφρό, έχει την ιδιότητα να κινείται κυκλικά, αυτή είναι η φυσική του κίνηση²⁰⁵. Σε αυτό βρίσκονται τα ουράνια σώματα. Επομένως, όντας έτσι, το σύμπαν, κατά τον Αριστοτέλη, δεν μπορεί να επεκταθεί.

Ο Παλαμάς όμως έχει επίγνωση, ότι διαφοροποιείται από τους αρχαίους στην παραπάνω άποψη, στο σημείο που ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει χώρος έξω από το ουράνιο σώμα, στον οποίο αυτό να επεκταθεί²⁰⁶. Χώρος κατά τον

²⁰⁰ K150, 4.

²⁰¹ K150, 4.

²⁰² K150, 4.

²⁰³ Εκτενέστερα παρακάτω (επόμενη) ενότητα με τίτλο *Δεν υπάρχει κοσμική ψυχή*.

²⁰⁴ *Φυσικά V*, 230 b 12 και D. DICKS, ό. π., σ. 277.

²⁰⁵ *Μετεωρολογικά I*, 3, 340b και D. DICKS, ό.π.

²⁰⁶ Αριστοτέλη, *Περί ουρανού* 275b, I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β, σ. 104.

Παλαμά υπάρχει και εκτός του ουρανού. Ο ουρανός είναι ψηλότερος, όχι γιατί δεν υπάρχει εκτός αυτού χώρος, αλλ' «ὅτι πᾶν σῶμα συμπεριεῖληφεν ὁ οὐρανός, καὶ μηδὲν ἕτερόν ἐστιν ἐπέκεινα σῶμα»²⁰⁷. Στην περίπτωση που κάποιο σώμα θα μπορούσε να περάσει στον εκτός του ουρανού χώρο δεν υπάρχει λόγος να είναι απαράδεκτο. Θεωρεί την άποψη παραδοχή των ευσεβών, στην οποία τον οδηγεί η πίστη: «ὥσπερ ἡμῖν τοῖς εὐσεβέσι καὶ πιστεῦεται»²⁰⁸. Ο τα «πάντα πληρῶν» Θεός φτάνει και εκεί, όπως πληρούσε τον κενό χώρο και πρό της δημιουργίας. Είναι λοιπόν δυνατό να υπάρξει και εκεί υλικό σώμα²⁰⁹.

Υπάρχει λοιπόν χώρος και εκτός ουράνιας σφαίρας και είναι δυνατόν να υπάρξει και εκεί ύλη. Είναι άραγε γεωμετρικός αφηρημένος χώρος που εκτείνεται στο άπειρο, ή απλώς εφ' όσον ο Θεός είναι πανταχού παρών και τα πάντα πληρών, παντού μπορεί να υπάρξει υλικό σώμα; Μήπως ο Παλαμάς γνωρίζει την ύπαρξη ουράνιων σωμάτων και έξω από την, τότε ορατή, σφαίρα των απλανών; Το πιθανότερο είναι ότι ο Παλαμάς βασιζόμενος στην πίστη προβάλλει τις γνώσεις του εκτός και βλέπει άπειρο γεωμετρικό χώρο. Αλλά πώς δικαιολογεί το πεπερασμένο του σύμπαντος στον δυνητικά άπειρο χώρο; Κατά τον Παλαμά αυτό γίνεται μηχανικά, η φύση των πραγμάτων είναι τέτοια.

Είδαμε πως θεωρεί τον κόσμο στο «χέρι του Θεού», ο Θεός συνεχίζει τον κόσμο. Θα μπορούσε να πει απλά ότι ο Θεός έτσι τον έπλασε, έτσι θέλει να είναι και έτσι είναι. Αντί τούτου προσπαθεί να στηρίξει την άποψή του με κοσμικά, επιστημονικά θα λέγαμε σήμερα, επιχειρήματα, απορρίπτοντας τη θεωρία της κοσμικής ψυχής. Παρουσιάζει τον κόσμο κατά κάποιον τρόπο μηχανιστικά, πώς δηλαδή άλληλεπιδρούν κάποια μέρη του. Ας δούμε το συλλογισμό του:

« Ἐπειδή, φασίν, ἀνάγκη κινεῖσθαι τὸ οὐράνιον σῶμα, περαιτέρω δὲ τόπος οὐδεὶς, εἰς ὃν ἂν προῖτοι, ἐπαναστρέφει πρὸς ἑαυτό, καὶ τὸ προῖεναι τούτου στρέφεσθαι ἐστίν. Εὖγε! Εἰ γοῦν εἶχε τόπον, ἄνω ἂν ἐφέρετο, καθάπερ καὶ τὸ πῦρ, καὶ αὐτοῦ δὲ μᾶλλον τοῦ πυρός, ἐπεὶ καὶ κοῦφον τὴν φύσιν τοῦ πυρός μᾶλλον. Αὕτη δὲ οὐ φύσεως ψυχῆς κίνησις, ἀλλὰ φύσεως κουφότητος»²¹⁰.

Η αριστοτελική γλώσσα είναι εμφανής και επιβεβαιώνεται ακόμα μια φορά η πληροφορία ότι ήταν θαυμαστός γνώστης του Αριστοτέλη από τη μαθητική ηλικία του. Εμφανής είναι επίσης και ο μηχανιστικός τρόπος, με τον οποίο εξετάζει τα πράγματα. Ο ουρανός, λοιπόν, το ουράνιο σώμα, βρίσκεται εκεί ψηλά από τη

²⁰⁷ K150, 6.

²⁰⁸ K150, 6.

²⁰⁹ K150, 6.

²¹⁰ K150, 4.

φύση της ελαφρότητάς του. Εκεί βρίσκεται το πέμπτο στοιχείο, ο αιθέρας, που είναι ελαφρότερος από το πύρ, ενώ γύρω από τον αιθέρα είναι περιχυμένο το «ουράνιο πλάτος»²¹¹.

Είναι επομένως το σύμπαν κατά σφαίρες φτιαγμένο. Στο κέντρο η σφαίρα της γής. Γύρω της η σφαίρα του ύδατος, ύστερα του αέρα, ύστερα αυτή του πυρός, κατόπιν του αιθέρος και γύρω απ' αυτό το ουράνιο πλάτος. Και όπως η γή είναι το βαρύτερο και το στασιμότερο και βρίσκεται κάτω απ' όλα, έτσι και το τελευταίο είναι ελαφρότερο και κινητικότερο και «επιπολάζον» πάνω από όλα. Είναι όμως από τη φύση του ανάγκη να κινείται και να επιπολάζει και δεν είναι δυνατό να χωριστεί από τη φύση του και επειδή αυτά πάνω στα οποία επιπολάζει είναι σφαιρικά, «κατ' ανάγκην θεῖ περι αὐτὰ ἀπαύστως». Η φύση, επομένως, της κινήσεως δεν είναι ψυχική αλλά «σωματοειδής τε καὶ οἰκεία», λέει ο Παλαμάς, χρησιμοποιώντας επιλεκτικά τον Αριστοτέλη. Τέτοια, σωματοειδής και οικεία, είναι και η αντικειμενική στάση, που παρατηρείται σε διαφορετικά σώματα²¹². Μεταξύ αυτών πρέπει να θεωρήσουμε την ακίνητη και σφαιρική γή.

Θα μπορούσε κανείς να διερωτηθεί: Τι είναι αυτό που κάνει τον Παλαμά να σκεφτεί ότι το ελαφρότερο επιπολάζει πάνω από τα άλλα και ως εκ τούτου δεν εκτείνεται παραπέρα; Μα οι διαθέσιμες σ' αυτόν φυσικές παραστάσεις. Το ίδιο δε γίνεται με τους ανέμους, οι οποίοι κινούνται «επιπολάζοντες», παραμένοντας στην επιφάνεια άλλων σωμάτων, στα οποία είναι φτιαγμένοι να επιπολάζουν; Δεν ανεβαίνουν ψηλότερα όμως γιατί τα εκεί στρώματα είναι ελαφρότερα²¹³.

Στα όσα έχουν εκτεθεί ήδη, που σχεδόν όλα προέρχονται από τα *Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα*, φαίνεται πως ο Παλαμάς συγχωνεύει σε ενιαίο σύνολο δεδομένα από ετερόκλητες πηγές όπως οι *Θύραθεν σοφοί* και οι *Γραφές*. Όλα δε τα δεδομένα ο Παλαμάς τα επεξεργάζεται κριτικά. Επισημαίνουμε τη γενίκευση των αμέσων φυσικών παρατηρήσεων και την, με κάποιες προϋποθέσεις, μεταφορά τους στον ουράνιο χώρο. Οπωσδήποτε η κίνηση των γύρω μας ανέμων διαφέρει από την κίνηση των ανωτάτων στρωμάτων, που είναι και ελαφρότερα και κινητικότερα. Και σ' αυτό το σημείο έρχεται στο νου μας η σύγχρονη κοσμολογία, που δέχεται σαν αξίωμα ότι οι ιδιότητες της ύλης είναι σε όλη την έκταση του σύμπαντος ίδιες²¹⁴ και ότι μπορούμε να εξερευνήσουμε τις διάφορες εσχαιές του χρησιμοποιώντας τα επιστημονικά μοντέλα, τα οποία έχουν επινοήσει από την έρευνα

²¹¹ Εκτενέστερα στο χωρίο Κ150, 5.

²¹² Κ150, 7.

²¹³ Κ150, 8.

²¹⁴ Γ. ΚΟΝΤΟΠΟΥΛΟΥ - Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Κοσμολογία*, σ. 258 και εξής.

του γύρω από εμάς αισθητού κόσμου. Η διαχρονικότητα αυτής της διαδικασίας είναι τουλάχιστον αξιοσημείωτη. Επί πλέον ας έχουμε πάντοτε κατά νου ότι παράλληλα με αυτή την κατανόηση του κόσμου «από τη φύση του» υπάρχει και αυτή κατά την οποία ο Θεός συνεχίζει την κτίση και υπάρχει ως έχει.

Η αντίληψη του Παλαμά για το φυσικό κοσμοείδωλο δεν είναι μια επινόηση με δεδομένη αφορμή. Είναι κάτι που διαπνέει τα κείμενά του. Ακόμα και στο Βίο του οσίου Πέτρου του εν τω Άθω, ένα καθαρά θεολογικό κείμενο, το πρώτο που έγραψε ο Παλαμάς και μάλιστα πριν αρχίσει η διαμάχη για τον ησυχασμό, αναφέρει ότι οι κορυφές των ψηλών βουνών κτυπούνται λιγότερο από του ανέμους της γής, επειδή η κίνηση του περιφερόμενου ουρανού φτάνει ως αυτές και είναι ασθενέστερη από τις κινήσεις των επίγειων ανέμων. Δέχεται επίσης ότι στα ψηλότερα σημεία οι προσβολές του ήλιου είναι εντονότερες και ότι έτσι ερμηνεύεται ο μύθος του Ικάρου²¹⁵. Η τελευταία παρατήρηση δείχνει ότι ο Παλαμάς, έχει αφομοιώσει ένα υψηλού διανοητικού επιπέδου φυσικό κοσμοείδωλο και κινείται άνετα σ' αυτό.

Σ' αυτόν τον κόσμο, στον ουρανό του βρίσκονται πολλά «φῶτα καὶ πυρά». Όμως «εἷς ... ἐπιλάμπει ἥλιος ἡμᾶς, πλείους δὲ φωστῆρες, πλεῖστοι δὲ ἀστέρες»²¹⁶. Από αυτά τα ουράνια σώματα άλλα βρίσκονται πλησιέστερα στη γη και άλλα μακρύτερα. Ο άνθρωπος καταλαβαίνει τη διαφορά της απόστασης από τη λαμπρότητα. Έτσι, για παράδειγμα, από το μη στίλβειν της σελήνης και το στίλβειν των Πλειάδων κατανοούμε (τεκμαιρόμεθα) ότι οι τελευταίες βρίσκονται μακρύτερα²¹⁷. Επί πλέον η έλλειψη λαμπρότητας είναι κάτι το ομογενές για τη σελήνη, ενώ η ύπαρξη λαμπρότητας είναι ομογενής για τις Πλειάδες.

γ. Δεν υπάρχει κοσμική ψυχή.

Αναφορά στην ύπαρξη κοσμικής ψυχής βρίσκουμε κατ' αρχήν στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα. Κατά τον Πλάτωνα²¹⁸ ο Θεός

²¹⁵ ΟσΠ 34.

²¹⁶ ΕπΒ Β, 30.

²¹⁷ ΕπΑ Α, 11.

²¹⁸ *Τίμαιος* 34b. Η ομοιότητα της ιδέας της κοσμικής ψυχής με την ινδουϊστική αντίληψη περί του μπράχμαν, απρόσωπη ανώτατη αρχή απλωμένη παντού, που περιλαμβάνει τα πάντα, είναι προφανής. Σε συνδυασμο με τη διδασκαλία του Πλάτωνα για τη μετεμψύχωση και το ιδιότυπο Κάρμα (Τίμ. 42c, 90e) καθώς και την εννοούμενη προϋπαρξη της ύλης (Τίμ. 30a) φανερώνουν ινδουϊστικές επιδράσεις στον Πλάτωνα ή κοινή ρίζα. Για τον Ινδουϊσμό βλ. Α. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, *Όψεις Ινδουϊσμού - Βουδδισμού*, Αθήνα, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, 1985, σ. 29 και εξής.

έφτιαξε τον κόσμο ενιαίο και από τέλεια συστατικά. Και αφού έβαλε ψυχή στο μέσον του και την άπλωσε παντού την περικάλυψε με σώμα. Και έθεσε έναν ουρανό να περιφέρεται κυκλικά. Έτσι «διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο». Ο κόσμος, δηλαδή, είναι θεῖος ἢ θεϊκός. Αυτή η ψυχή είναι υπεύθυνη για την κίνηση του ουρανού. Όταν ολοκληρώθηκε η σύνθεσή της, ο Θεός δημιούργησε και το σώμα. Στη συνέχεια συνέδεσε το κέντρο του ενός με το κέντρο του άλλου. «Ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸ τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περι-καλύψασα, αὐτῇ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὄρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχῇ, τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων»²¹⁹.

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει την ιδέα του Πλάτωνα, ὅτι η ψυχή είναι «απαρχή της κίνησης» με τη δική του θεωρία για την κίνηση. Όλα τα σώματα «καὶ μένει καὶ κινεῖται καὶ κατὰ φύσιν καὶ βία»²²⁰. Υποστηρίζει ὅτι, για να υπάρχει μετακίνηση, πρέπει να διατίθεται «στερεὸ ἔδαφος», λέει ο I. During και θεωρεῖ το «ἀκί-νητο» φυσική πραγματικότητα²²¹. Δε μπορεί ὅμως να εντάξει αβίαστα την κυκλική κίνηση του ουρανού στο γενικότερο σύστημά του²²². Παρά την αμφισβήτηση του Πλάτωνα, και ο ἴδιος παραδέχεται ὅτι το σύμπαν κινεῖται σαν ἐμπυχος οργανισμὸς και, επομένως, θεωρεῖ εὐλόγο να ορίσει πάνω - κάτω, μπρός - πίσω και λοιπά²²³. Ὅσον αφορά την κίνηση της ουράνιας σφαίρας, ο Αριστοτέλης την αποδίδει στο «ἀκίνητο κινούν»²²⁴.

Από ὅσα ἔχουμε ὡς τώρα εκθέσει για την κοσμοαντίληψη του Παλαμά δε θα περίμενε κανείς να χωράει θεωρία περί κοσμικής ψυχῆς στον κόσμο του. Ο Παλαμάς προσπαθεῖ να ἀποδείξει ὅτι δεν υφίσταται ἀνάγκη να δεχθεῖ κανείς την ὑπαρξη κοσμικής ψυχῆς. Η πορεία ὅμως, που ακολουθεῖ, δε μοιάζει μ' αὐτή του Αριστοτέλη σε ὅ, τι αφορά το περιεχόμενο. Ἀλλά η μεθοδικότητα, με την οποία χειρίζεται το θέμα, θυμίζει πολύ τον Αριστοτέλη και επιβεβαιώνει τις πληροφορίες, που ἔχουμε ὅτι τον εἶχε μελετήσει εξαιρετικά καλά.

²¹⁹ *Τίμαιος* 36e-37a.

²²⁰ *Περὶ ουρανοῦ* 276a, *Επίστης Φυσικά* 215a.

²²¹ Σχετικά βλ. I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 74 και εξής.

²²² I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 96-98.

²²³ *Περὶ ουρανοῦ* 285a 29-30 και I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 100.

²²⁴ Σχετικά I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 62 και εξής και Αριστοτέλη, *Φυσικά* 252b και εξής.

Είδαμε σε προηγούμενη ενότητα την προσπάθεια να δείξει ότι το ουράνιο σώμα περιστρέφεται από τη φύση του. Αφού με αξιόλογα επιχειρήματα στηρίζει την άποψή του, αναφέρει σε κάποιο σημείο ότι, εφ' όσον το να στρέφεται είναι φυσική κίνηση του ουρανού, δεν είναι ανάγκη να υπάρχει ουράνια ή παγκόσμια ψυχή²²⁵. Αποδεικνύοντας, δηλαδή, το φυσικό της περιστροφής του ουρανού σώματος χτυπάει καίρια την ανάγκη αποδοχής της ύπαρξης κοσμικής ψυχής. Έτσι επιβεβαιώνεται η χριστιανική άποψη ότι η μοναδική ψυχή, που υπάρχει στον κόσμο, είναι η ανθρώπινη. «' Αλλά μόνη λογική ψυχή ἔστιν ἡ ἀνθρωπίνη, οὐκ οὐράνιος, ἀλλ' ὑπερουράνιος, οὐ τόπω ἀλλὰ τῇ ἐαυτῆς φύσει, ἅτε νοερά ὑπάρχουσα οὐσία»²²⁶.

Ο Παλαμάς απορρίπτει την ύπαρξη κοσμικής ψυχής και με άλλα επιχειρήματα. Αφιερώνει μάλιστα γι' αυτό το σκοπό ολόκληρο το 3ο από τα *Εκατόν πενήκοντα Κεφάλαια*, το οποίο είναι ιδιαίτερα εκτενές. Αμφισβητεί την άποψη των Ελλήνων σοφών ότι την ύπαρξη κοσμικής ψυχής διδάσκει το δίκαιο και ο λόγος. «Ποῖον δίκαιον; Τίνα λόγον;»²²⁷ Αν ο ουρανός, γράφει ο Παλαμάς, στρεφόταν με την επίδραση της κοσμικής ψυχής που υπάρχει παντού και είναι αεικίνητη, γιατί δεν περιστρέφεται μαζί του και η γή και το ὕδωρ²²⁸ ;

Ύστερα τίθεται θέμα της φύσεως αυτής της ψυχής. Ποια είναι, λοιπόν, η φύση της; Είναι λογική; Αλλά αν ήταν λογική, θα ήταν κάποτε αυθαίρετη και θα εκινείτο σε διάφορες εποχές με διαφορετικό τρόπο. Και τι ἶχνος λογικής βλέπουμε στην κατώτατη αυτή σφαίρα, τον κόσμο που μας περιβάλλει; Και τι στο ὕδωρ και τον αέρα και ακόμα και στο ίδιο το πυρ; Πώς γίνεται να είναι ταυτόχρονα τα μεν άψυχα, τα δε ἔμψυχα; Γιατί αυτοί οι ίδιοι λένε²²⁹ ότι όλα τα μέταλλα, οι λίθοι, το νερό και ο αέρας κινούνται «τῇ ἐαυτοῦ φύσει» το καθένα. Δεν υπάρχει επομένως κοσμική ψυχή. Και πώς θα δεχτούμε ότι αυτή είναι η μητέρα των ψυχών μας, όπως αυτοί δέχονται²³⁰; Στο χωρίο αυτό αναφέρεται βέβαια στην ψυχή, αλλά φορτίζει προφανώς τον όρο με το χριστιανικό του περιεχόμενο. Η ψυχή έχει το αυτεξούσιο και άρα μπορεί να αυθαιρετήσει. Προφανώς δεν εννοούσαν το ίδιο ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης.

²²⁵ K150, 4

²²⁶ K150, 4

²²⁷ K150, 3

²²⁸ K150, 3

²²⁹ Πιθανότατα αναφέρεται στον Αριστοτέλη, *Περί ουρανού*, 268b:

«Τὴν γὰρ φύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμέν».

²³⁰ K150, 3.

Λογική, όπως την εννοεί ο Παλαμάς, η ψυχή δεν είναι. Μήπως όμως μπορεί να είναι φυτική ή αισθητική; Εδώ, για ν' απαντήσει, παραθέτει χωρίο του Αριστοτέλη: « Ἡ γοῦν ψυχὴ ἐντελέχεια σώματός ἐστιν ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος»²³¹. Αλλά για να υπάρξει τέτοιας μορφής ψυχή, θα έπρεπε να υφίσταται οργανικό μέλος, που να συντίθεται από διάφορα στοιχεία και να είναι δυνατό να ζήσει, κάτι που δεν παρατηρούμε ούτε στον ουρανό ούτε στη γη ούτε στα άλλα στοιχεία. Πώς, επομένως, είναι δυνατό, «ἂν ὅλως ἔχοι ψυχὴν, ὃ ζῆν ἀδυνάτως ἔχει;»²³² Εννοείται πως ὅ,τι εννοεί ψυχή ο Παλαμάς, δεν εξαντλείται με αυτό που ορίζει το παράθεμα του Αριστοτέλη.

Η υπόθεση της κοσμικής ψυχής φανερώθηκε να έχει πολλά αδιέξοδα. Τόσο που να απορεί κανείς για το λόγο που επινοήθηκε. Εδώ, λοιπόν, ο Παλαμάς βρίσκει θέμα να ελέγξει τη μάταιη κοσμική σοφία για την αμετρία της και την αδιακρισία της, να δέχεται θεωρίες που αγγίζουν την ανοησία. Αυτό μάλιστα δεν γίνεται μόνο από διάφορους φιλοσοφούντες αλλά και από τους κορυφαίους από αυτούς. Η ύπαρξη αστροφόρου κοσμικής ψυχής τάσσεται από τον Παλαμά στην ίδια κατηγορία με τη θεοποίηση λίθων και διάφορων άλλων κτιστών αντικειμένων. « Ἄλλ' οἱ ματαιωθέντες ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, ἐξ ἀσυνέτου καρδίας ἡ ψυχὴν ἀνέπλασαν, τὴν μήτε οὔσαν μήθ' ὑπάρξασαν μήτε ἐσομένην». Η ὅλη διδασκαλία δεν είναι παρά «ἀνάπλασμα διανοίας κακοδαίμονος»²³⁴.

Μαζί με την κοσμική ψυχή απορρίπτει και απόψεις των Αριστοτέλη και Πλάτωνα, που αναφέρονται σε περιόδους ψυχών και θεών πλήθος, που ελέγχουν διάφορες δυνάμεις: αυτά ελέγχονται από τον Παλαμά ως πλάνες²³⁵. Σε ότι δε αφορά τον Πλάτωνα, ο Παλαμάς θεωρεί δεδομένο ότι αυτά ήταν έμπνευση δαιμόνων. Εμυήθη ο Πλάτωνας από δαίμονες να δέχεται ψυχήν αιθέρος και περιόδους ψυχών, θεούς πρώτους και δεύτερους με ταπεινότερη φύση και δύναμη. Και ότι οι πρώτοι να κυριαρχούν στο κυρτό μέρος της ουράνιας σφαιρας ενώ οι δεύτεροι στο κοίλο μέρος της. Και επι πλέον άλλους εγγείους και άλλους υπογείους, οι οποίοι είναι κύριοι των τεθνηκότων²³⁶.

²³¹ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Περί ψυχής* 412 και εξής.

²³² Κ150, 3.

²³³ Ρωμ. 1, 21.

²³⁴ Κ150, 3.

²³⁵ Εδώ καλά είναι να θυμηθούμε ὅσα εἶδαμε (στα Διερευνητικά της Εισαγωγῆς) να παρουσιάζει ο Η. - G. Beck. Ἄλλα τέτοια ἔχουμε περιλάβει στα περί Δαιμόνων (Κεφάλαιο Β').

²³⁶ Προφανώς αναφορά στον *Τίμαιο* 34-37, 43 ac, 39e-40e, ΕπΒ Α, 50.

Αλλά και ο Αριστοτέλης στο συγκεκριμένο θέμα δεν έκανε λάθη λιγότερα από τον Πλάτωνα. Και αυτός παραδέχεται πλήθος θεοτήτων και την τάξη των δαιμόνων ανώτερη από την ανθρωπινή²³⁷.

Στις τελευταίες παραγράφους είδαμε πως, ξεκινώντας από την κοσμοαντίληψη του, απομυθοποιεί ο Παλαμάς τους μεγάλους Έλληνες φιλοσόφους. Οπωσδήποτε δεν χρειαζόταν τέτοια επιχειρήματα να αρνηθεί την κοσμική ψυχή, ούτε οι περισσότεροι σύγχρονοί του, για να απορρίψουν τη θεοποίηση λίθων, δυνάμεων και αντικειμένων. Φαίνεται, όμως κατ' αρχήν πολύ περίεργο το γεγονός ότι ο Παλαμάς προσπαθεί με πολλή επιμέλεια να φανερώσει το άχρηστο της παραδοχής της κοσμικής ψυχής. Βρήκε μήπως ένα εύκολο σημείο να δείξει το λάθος της θύραθεν σκέψης; Προφανώς στόχος του ήταν η στήριξη της ορθόδοξης παράδοσης μπροστά στην αναδυόμενη «αυτονόμηση» της σκέψης, που με μοχλό τα αρχαία κείμενα έφτανε από τη Δύση. Γνωρίζουμε ότι ο Νικηφόρος Γρηγοράς σχεδόν παραδεχόταν την ύπαρξη κοσμικής ψυχής. Αλλά περί αυτών στο Δ' κεφάλαιο.

Μιλώντας για ψυχή, πρέπει να επισημάνουμε ότι άλλο ψυχή κατά το χριστιανό Παλαμά και άλλο κατά τους εκάστοτε φιλοσόφους και μάλιστα τους αρχαίους. Με την όλη επιχειρηματολογία του ο Παλαμάς ήθελε μάλλον να δείξει στους συγχρόνους του ότι, συμφωνώντας άκριτα με τους αρχαίους, έχουν χάσει την ορθοδοξία.

Ο Παλαμάς, έχοντας κάποιες βεβαιότητες από την πίστη, οδηγείται σε κριτική των όσων παραδίδουν οι θύραθεν και όσων δέχονται κάποιοι λόγιοι του καιρού του. Είδαμε επίσης ότι η κριτική των θύραθεν είναι κάτι που γίνεται εκτεταμένα και με θεολογικά και με κοσμικά επιχειρήματα. Αξίζει να σημειώσουμε ότι στη Δύση πενήντα με εξήντα χρόνια πριν ο Παλαμάς γράψει τα έργα του, το 1277 σύνοδος²³⁸ υπό τον επίσκοπο του Παρισιού Etienne Tempier καταδίκασε, μεταξύ άλλων και, τη διδασκαλία περί αιωνιότητας της ύλης του Αριστοτέλη. Η σύνοδος θεωρείται σταθμός²³⁹ στην ιστορία της σύγχρονης επιστήμης, επειδή αμφισβητώντας τον κυρίαρχο Αριστοτέλη, παρότρυνε προς την ελεύθερη σκέψη στο δυτικό κόσμο. Εδώ ήδη έχουμε δει πολλές φορές τον Παλαμά να επιλέγει, να κρίνει και να ελέγχει τις θέσεις των Πλάτωνα και Αριστοτέλη και ενίοτε με ιδιαίτερη οξύτητα. Εφ' όσον μάλιστα ο Παλαμάς αναγνωρίστηκε συνοδικώς ως ορθόδοξος φαντάζει πλέον περίεργη η άποψη διαφόρων φιλοσόφων και θεολογούντων

²³⁷ ΕΠΒ Α, 51.

²³⁸ P. DUHEM, *Le Systeme du Monde*, Paris, 1974, τ. IV, σσ. 3-122.

²³⁹ A. CROMBIE, *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο*, τ. Α', σ. 80, H. BUTTERFIELD, *Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης*, σ. 20.

ότι οι Πατέρες έχουν επηρεαστεί από τον Πλάτωνα ή τους Νεοπλατω-νικούς.

δ. Ο ήλιος και το φως του.

Είναι, κατά τον Παλαμά, κοινοτοπία να υποστηρίξει κανείς ότι το φως προέρχεται από τον ήλιο²⁴⁰. Η γήινη ατμόσφαιρα, λάμποντας από φώς, δεν δείχνει τη δική της λάμψη αλλά αυτή του ήλιου: «Ὡς γὰρ ὁ ἀήρ ἐξ ἡλίου πληρούμενος φωτός, οὐ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἡλίου δόξαν τε καὶ λαμπρότητα δείκνυσιν ἡμῖν»²⁴¹. Ο προσανατολισμός στην παρατήρηση είναι εμφανής. Αλλά και γενικότερα σε ό,τι αφορά τον αισθητό κόσμο, θα μπορούσε κανείς να πει πως ο Παλαμάς έχει σα βασικό του στόχο να συμφωνεί με τα δεδομένα της καθημερινής εμπειρίας. Την ίδια τοποθέτηση ο I. During διαπιστώνει και στον Αριστοτέλη. Βρίσκει όμως ο τελευταίος, κρίνοντας τον Αριστοτέλη τον 20ο αιώνα, πως, παρά το ότι η βάση της κοσμολογίας του Αριστοτέλη «συνίσταται σὲ ἕναν μικρὸ ἀριθμὸ στοιχειωδῶν καὶ σωστῶν παρατηρήσεων», τα υπόλοιπα είναι «ἢ πῶς ἀνθαίρετα καὶ ἐκκεντρικὴ κατασκευὴ πὸς μὴ μποροῦμε νὰ διανοηθοῦμε»²⁴². Από τη μελέτη των σχετικών χωρίων του Παλαμά εκτιμούμε ότι σε γενικές γραμμές δεν ακο-λουθεί τον Αριστοτέλη στις διάφορες αυθαιρεσίες του. Ίσως επειδή δεν τον ενδιαφέρει να αναπτύξει συστηματικά τα σχετικά ζητήματα.

Αλλά ας έπιστρέψουμε στο φως: Ο Θεός από την αρχή της δημιουργίας, συνάγοντας στον ήλιο το φώς της ημέρας, τον έβαλε να περιπολεί ακριβώς στο μέσο του ζωδιακού κύκλου²⁴³. Το φως, επομένως, δεν ταυτίζεται με τον ήλιο και προϋπάρχει αυτού. Ώσπου να συναχθεί το φως στον ηλιακό δίσκο, τα πράγματα δεν ήταν έτσι. Το φώς ήταν σκορπισμένο παντού, αλλά ο Θεός το συμάζεψε σε ένα σώμα. Αυτό έγινε, κατά τον Παλαμά πάντοτε, μόνο την τετάρτη μέρα της δημιουργίας, πράγμα που είναι απολύτως σύμφωνο με την ερμηνεία που έχει δώσει στο «ημέρα» της διηγήσεως της δημιουργίας στη *Γένεση*. «Ἦν ὅτε τὸ ἡλιακὸν τοῦτο φῶς οὐκ ἦν ὡς ἐν σκεύει τῷ δίσκῳ τούτῳ· τὸ μὲν γὰρ πρωτόγονόν ἐστι, τὸν δὲ δίσκον τῇ τετάρτῃ τῶν ἡμερῶν παρή-γαγεν ὁ τὰ πάντα παραγαγὼν, ἐνάψας αὐτῷ τὸ φῶς καὶ οὕτως ὑποστήσας ἡμεροποιὸν ἅμα καὶ ἡμεροφανῆ φωστῆρα»²⁴⁴. Ο ήλιος δέχτηκε το διασκορπισμένο φως, που δημιουργήθηκε την πρώτη ημέρα. Έγινε κάτι σαν

²⁴⁰ ΕΠΒ Β, 3.

²⁴¹ Ομιλία ΛΓ', 7.

²⁴² I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σσ. 94-95.

²⁴³ Ομιλία ΞΑ', 2.

²⁴⁴ Ομιλία ΛΕ', 5.

φορέας του και όχημά του. Ο Θεός έποίησε πρώτα το φως απολύτως σκεδαννύμενο και έπειτα τον ήλιο, που το δέχτηκε²⁴⁵.

Σύμφωνα με τον Γρηγόριο Θεολόγο το φυσικό φως αρχικά ήταν ασώματο και ανήλιο. Ύστερα δόθηκε στον ήλιο, για να φωτίζει την οικουμένη²⁴⁶.

Σημειώνουμε εδώ ότι στη διήγηση της *Γενέσεως* δε γίνεται καμιά αναφορά σε συγκέντρωση του διασκορπισμένου φωτός. Αλλά τα όσα λέει ο Παλαμάς δεν είναι και αντίθετα στο νόημα της *Γένεσης*. Μάλλον φαίνονται επεξηγήσεις του βιβλικού κειμένου και στην προσπάθεια, που κάνει ο Παλαμάς, να εκφράσει τα δεδομένα της πίστεως στην κοσμοαντίληψη του καιρού του. Στο συγκεκριμένο σημείο ακολουθεί τη γραμμή των Πατέρων. Αξίζει σε αυτό το σημείο να παρατηρήσουμε πως αυτά τα χωρία του Παλαμά συμφωνούν με τα κοσμολογικά μοντέλα της εποχής μας, σύμφωνα με τα οποία τα ουράνια σώματα είναι συγκεντρώσεις διάχυτης ύλης, που προήλθε από ηλεκτρομαγνητική ακτινοβολία, και ακτινοβολίας²⁴⁷.

Καθώς ο ήλιος περιφέρεται ανάμεσα (στο μέσον) στους πλανήτες, το φως του φτάνει παντού. Από τις εσχατιές του ουρανού ως τους πυθμένες των θαλασσών. Είναι δε φανερό ότι αυτό το φως κατά κάποιο τρόπο δημιουργεί και τρέφει και το δεύτερο φωστήρα, τη σελήνη, που περιφέρεται στην κατώτερη σφαίρα. Η σελήνη δηλαδή είναι ετερόφωτη. Βέβαια κινείται στη μικρότερη σφαίρα και είναι το πλησιέστερο στη γη ουράνιο σώμα. Καθώς η σελήνη περιφέρεται, ο ήλιος τη φωτίζει ακωλύτως από επάνω «ἄλλον τινὰ φωστῆρα μέγαν οἶον μετ' αὐτὸν ἀπογεννᾷ καὶ καταμικρὸν ὥσπερ εἰ τρέφων». Όταν ο ήλιος βρίσκεται στη μεγαλύτερη απόσταση από τη σελήνη, τότε την καθιστά πλήρη φωστήρα, έχουμε δηλαδή πανσέληνο.

Το φως του ήλιου φτάνει και στον πυθμένα των θαλασσών, αν και είναι γνωστό ότι το ύδωρ είναι παχύτερο του αέρα, όσο αυτός του «οὐρανίου καὶ τοῦ αἰθερίου σώματος». Το παχύ και συνεχές αυτών των στρωμάτων δε διακόπτει το φως του ήλιου, της σελήνης και των άλλων αστεριών του νυχτερινού ουρανού, ακόμα και αυτών που στηρίζονται στη σφαίρα των απλανών²⁴⁸. Η παρατήρηση αυτή υποδεικνύει ότι έγιναν κάποιες μορφής πειραματισμοί, τα πορίσματα των οποίων διδάχθηκε ο Παλαμάς.

²⁴⁵ Ομιλία ΝΓ', 11.

²⁴⁶ Λόγος 44. *Εἰς τὴν Καινὴν Κυριακὴν*, ΡG 36, 609D.

²⁴⁷ Γ. ΚΟΝΤΟΠΟΥΛΟΥ - Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Κοσμολογία*, σ. 206, Γ. ΜΠΑΝΟΥ, *Στοιχεία Αστρονομίας και Διαστημικής*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1987, σσ. 85, 123 και εξής και Κ. ΣΑΓΚΑΝ - Ι. ΣΚΛΟΦΣΚΙ, *Το σύμπαν*, Αθήνα, Ωρόρα, 1985, σ. 113.

²⁴⁸ Ακινδ ΣΤ', 19.

Στα παραπάνω, όπως ήδη έχουμε σημειώσει, φαίνεται σαφώς ως υπόβαθρο η θεωρία των σφαιρών του Πτολεμαίου. Εκτός αυτού φαίνεται πως ο Παλαμάς βλέπει το ηλιακό φως να διατρέχει το σύμπαν. Φτάνει ως τη σφαίρα των απλανών και ως τα βάθη της θάλασσας. Μας φανερώνει επίσης πως σ' αυτό το σημείο δεν διατυπώνει κάτι δικό του αλλά όσα οι ειδικοί γνωρίζουν καλά. Όσο για τ' άλλα αστέρια της απλανούς σφαίρας, που φαίνονται τη νύχτα, τη μέρα δε μεταπίπτουν στην ανυπαρξία. Όπως και η σελήνη δε φαίνονται και δε χρειάζεται να φαίνονται λόγω της λαμπρότητας του ηλίου²⁴⁹. Δηλαδή το φως των απλανών είναι ηλι-ακό!

Ο ήλιος μεταδίδει αμείωτα φως και θερμή, που είναι ουσιώδεις ενέργειές του²⁵⁰. Και παρόλο που ενεργεί και στους ασθενείς οφθαλμούς²⁵¹, όταν κρύβεται, βρίσκεται «ὑπὸ γῆν», δεν βλέπουμε το φως του. Μένει όμως στον επίγειο χώρο η θερμή και όσα αυτή προκαλεί²⁵².

Αλλά ποιος θα μπορούσε να είναι ο μηχανισμός της οράσεως; Πώς ο άνθρωπος βλέπει; Το ηλιακό φως είναι αχώριστο της ακτίνας, που φτάνει ως εμάς, αλλά και της εκείθεν εκπεμπόμενης θερμής. «... τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, τῆς ἀκτίνος καὶ τῆς δι' αὐτῆς χορηγουμένης θερμῆς ἀχώριστόν ἐστιν ...»²⁵³. Ο αν-θρώπινος οφθαλμός ανακατεύεται με το φως και έτσι ενώνεται κατά κάποιο τρόπο με τον ήλιο, που το αναβλύζει²⁵⁴. Σαφέστερη όμως εικόνα παρέχει και το ακόλουθο χωρίο: «... ἢ ἐν ὀφθαλμοῖς αὐγῆ, ἐνωθεῖσα ταῖς ἡλιακαῖς αὐγαῖς, φῶς ἐντελεχεία γίνεται καὶ οὕτως ὀρᾷ τὰ αἰσθητὰ»²⁵⁵. Ο Παλαμάς αντιμετωπίζει το θέμα όπως ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο*²⁵⁶.

²⁴⁹ Ακινδ Γ', 90.

²⁵⁰ Κ150, 92.

²⁵¹ « Ὁ αἰσθητὸς ἥλιος κάπὶ τὰς ἀμβλείας ὄψεις ἐνεργεῖ, καίτοι διὰ τὸ ὑπερβάλλον τῆς λαμπρότητος μηδὲ προσατενίζειν ὅλως συγχωρῶν τὴν αἴσθησιν» (ΕπΒ Β', 13).

²⁵² Κ150, 92.

²⁵³ Κ150, 94.

²⁵⁴ Κ150, 92.

²⁵⁵ υΗσ, 1, 3, 17.

²⁵⁶ Ο Αλκμαίων ερμήνευε την όραση δεχόμενος ότι το «πύρινο στοιχείο» του ματιού εκπέμπει μια οπτική ακτίνα. Ο Εμπεδοκλής και οι Ατομικοί υποστήριζαν ότι ακτινοβολίες από τα αντικείμενα περνούν στο μάτι. Όταν ο Πλάτωνας έγραψε τον *Μένωνα*, υιοθέτησε τη θεωρία του Εμπεδοκλή. Στον *Τίμαιο* συνδυάζει και τις δύο θεωρίες και εξηγεί ότι η οπτική ακτίνα, η οποία ξεκινά από το μάτι, συναντά την ακτινοβολία, η οποία προέρχεται από τα

Τέλος πρέπει να σημειώσουμε ότι όσα προκαλεί ο ήλιος στην επιφάνεια της γής είναι τρεπτά, μεταβάλλονται δηλαδή και χάνονται και μάλιστα γρήγορα. Αυτός είναι ο λόγος που κάνει απαραίτητη τη συνεχή επανεμφάνιση του ήλιου, κάτι που γίνεται κάθε μέρα²⁵⁷.

Έχει ήδη φανεί πως ο Παλαμάς έχει στο νού του σφαιρικό σύμπαν και τον ήλιο να στρέφεται γύρω από τη σφαιρική γή. Υπάρχουν όμως περιπτώσεις όπου, αναφερόμενος σε γραφικά χωρία, μιλάει σχεδόν στον δικό τους κοσμο, εγκαταλείποντας τη δική του κοσμοαντίληψη. Γράφει σε κάποια ομιλία του, αναφερόμενος στο χωρίο 18, 7 των *Ψαλμών*:

«... τοῦ ἡλίου ἐκ διαλειμμάτων ἀνίσχοντος ἡμῖν καὶ διηνεκῶς περιτρέχοντος ἐν κύκλῳ, οὐκ ἔστιν ὃς ἀπό-κρυβήσεται τῆς θέρμης αὐτοῦ κατὰ τὸ γεγραμμένον (ἄπο ἄκρου γάρ, φησί, τοῦ οὐρανοῦ ἢ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ²⁵⁸, δηλονότι οὗ ἔξῆλθεν) ...»²⁵⁹.

Εννοείται ότι στο σφαιρικό πτολεμαϊκό σύστημα, όπως το δέχεται ο Παλαμάς, δεν υφίστανται άκρα. Τα άκρα του ουρανού παραπέμπουν, όπως είδαμε, στο αρχαίο εβραϊκό κοσμοείδωλο και στον Κοσμά Ινδικοπλεύστη.

ε. Πνευματικός «ουρανός» και πνευματικό φως.

Ένα άλλο ενδιαφέρον σημείο των κειμένων του Παλαμά είναι ότι μας παρέχουν τη δυνατότητα να διερευνήσουμε τη σημασία, με την οποία χρησιμοποιείται ο όρος «ουρανός». Στα έως εδώ εκτεθέντα είδαμε μόνο τη μια άποψη. Πώς, δηλαδή, βλέπει τον φυσικό ουρανό με τα αστέρια και τους φωστήρες. Υπάρχουν όμως χωρία, στα οποία ο όρος ουρανός χρησιμοποιείται με έννοια μη φυσική:

Η φύση της προσευχής είναι τέτοια που «ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν ἀνάγει τὸν ἄνθρωπον, καὶ πᾶν ἐπουράνιον ὑπερβᾶσα καὶ ὄνομα καὶ ὕψωμα καὶ ἀξίωμα, αὐτῷ παρίστησι τοῦτον τῷ ἐπὶ πάντων Θεῷ»²⁶⁰.

Η προσευχή ανεβάζει τον άνθρωπο στον ουρανό, και, αφού ξεπεράσει κάθε τι επουράνιο, τον παρουσιάζει μπροστά στο Θεό!

αντικείμενα, δημιουργώντας κάποιας μορφής ανάμιξη (I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, σ. 383).

²⁵⁷ Ομιλία ΝΓ', 33.

²⁵⁸ « Ἐπὸ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἢ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται τῆς θέρμης αὐτοῦ» (Ψαλμ. 18, 7).

²⁵⁹ Ομιλία ΝΓ', 32.

²⁶⁰ Ομιλία Β', 4.

Αν εκλάβουμε τον ουρανό ως συνήθως, με φυσική σημασία, πρέπει να υποθέσουμε ότι κάπου ψηλά, έξω από τις ουράνιες σφαίρες, βρίσκεται ο Θεός και ότι η προσευχή φτάνει τον άνθρωπο εκεί.

Η άποψη ότι ο ουρανός είναι τόπος του Θεού ήταν διαδεδομένη στον αρχαίο κόσμο. Ήδη ο Αριστοτέλης μας βεβαιώνει για το γεγονός, αποδεχόμενος και ο ίδιος την κοινή γνώμη²⁶¹. Κατά περίεργο τρόπο και σήμερα ο πολύς κόσμος αναφερόμενος στο Θεό δείχνει τον ουρανό.

Σχετικό με το περιεχόμενο της λέξης ουρανός θέμα δημιουργείται και από χωρία της *Βίβλου*. Παράδειγμα: «Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ...»²⁶². Είδαμε ήδη πως, για τον Παλαμά, ο Θεός είναι πανταχού παρών και συνέχει το παν, βρίσκεται δε και εκτός αυτού. Πώς, λοιπόν, πρέπει να δούμε τον όρο «ουρανός» σε τέτοιου είδους χωρία;

Είδαμε σε προηγούμενη ενότητα ότι στη διάρκεια της διαμάχης για τους ησυχαστές τέθηκε ζήτημα σχετικά με το φως, που υπήρχε πρίν από την αρχή του υλικού σύμπαντος. Η αντιπαράθεση στράφηκε γύρω από σχετικά χωρία του Μ. Βασιλείου (*Εξαήμερος Α΄*, 17 και Β΄, 26). Ο Ακίνδυνος, εκτιμώντας ότι σύμφωνα μ' αυτά το προκόσμιο φως είναι υλικής φύσεως ή κάτι σχετικό, χρησιμοποιεί το δεύτερο χωρίο του μεγάλου Καππαδόκη για να στηρίξει την άποψή του. Ο Ακίνδυνος ρωτάει: Πώς είναι δυνατό το ουράνιο φως να εμποδίζεται, αφού οι άγγελοι περνούν το στερέωμα²⁶³; Μια πρόχειρη προσέγγιση δείχνει ότι ο Ακίνδυνος στο συγκεκριμένο σημείο έχει δίκαιο. Κατά τον Παλαμά όμως, που θεωρεί ότι είναι σύμφωνος με την ορθόδοξη παράδοση και ερμηνεύει σωστά τα κείμενα των Πατέρων, κάτι που του αναγνωρίστη-κε συνοδικώς, αυτό το προκόσμιο φως είναι πνευματικό. Έχοντας μάλιστα και εμπειρία αυτού του φωτός (περί αυτού εκτενέστερα παρακάτω) ισχυρίζεται ότι αυτό αποτελεί άκτιστες ενέργειες του Θεού, που είναι και μεθεκτές στους αγίους. Ούτως εχόντων των πραγμάτων, αυτό το φως είναι μη φυσικό, είναι πανταχού παρόν και συνέχει την κτίση. Αυτό το ίδιο το φως

²⁶¹ *Περί ουρανού* 270b: «Ἔοικε δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ· πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. Εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον, ὡσπερ ἔστι, καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς».

²⁶² Ματθ. 6, 9.

²⁶³ κΑκινδ ΣΤ΄, 11. Αναλυτικότερη εξέταση των χωρίων στην ενότητα *Αρχή και τέλος* του παρόντος.

είναι, κατά τον Παλαμά, ο «πνευματικός» ουρανός και σ' αυτό προσεγγίζουν και μετέχουν οι προσευχόμενοι.

Αξίζει να παραθέσουμε κάποια χωρία, όπου εκθέτει τις απόψεις του. Ο ησυχαστής Παλαμάς δε χρησιμοποιεί το Βασίλειο, για να κατανοήσει. Γνωρίζει μόνος του, έχει εμπειρία του φωτός αυτού και είναι μέλος κοινότητας, που έχει την ίδια εμπειρία. Χρησιμοποιεί μάλιστα τη λογική, για να δείξει τα αδιέξοδα στα οποία πέφτει ο Ακίνδυνος με τις θέσεις που παίρνει. Ο τελευταίος θεωρεί πρό της υπάρξεως και της δημιουργίας της ύλης υλικό και σωματοειδές φώς, ενώ ο Παλαμάς θεωρεί γνωστό από τους Πατέρες και το Θεολόγο Γρηγόριο ότι «βουληθείς ὁ Θεὸς τὸν δε τὸν κόσμον συστήσασθαι τὸν ἐξ ὀρατῶν καὶ ἀοράτων συνεστηκότα τοῖς μὲν αἰδίοις, δηλονότι τοῖς θεοειδέσιν ἀγγέ-λοις, αὐτός ἐστι φῶς καὶ οὐκ ἄλλο...»²⁶⁴.

Ἐχοντας αυτά κατά νου ο Παλαμάς θεωρεί ότι είναι δείγμα ανοίας η ερμηνεία του Ακινδύνου. Στέκεται ἀφ' ενός στο ότι ο Ακίνδυνος παραδέχεται υλικό φως προ της υπάρξεως του υλικού κόσμου και ἀφ' ετέρου στο ότι δεν είναι δυνατό να μην είναι υλικό το φως που περιορίζεται ἀπὸ υλικό διάφραγμα. Το ότι ο Ακίνδυνος χρησιμοποιεί κείμενα των αγίων Πατέρων δε σημαίνει και πολλά πράγματα. Υπενθυμίζουμε ότι στη διαμάχη ὅλοι ισχυρίζονταν ότι ἦταν χριστιανοὶ ὀρθόδοξοι και χρησιμοποιούσαν τις ίδιες πηγές. Γι' αυτό στη συνέχεια ο Παλαμάς ἀμφισβητεῖ τη σύνεση και την ερμηνεία του Ακινδύνου, επειδή ο τελευταίος «κέχρηται τοῦ μεγάλου Βασιλείου πυνθανόμενος ἅ προσήνεγκεν αὐτὸς»²⁶⁵. Οι διαφορές τους οφείλονταν, προφανώς, στην ετερότητα των προϋ-ποθέσεων, με τις οποίες ἐξέταζαν τα ίδια δεδομένα.

Ἄλλο ἐπιχείρημα του Παλαμά είναι ότι μ' αὐτή τη θέση ο Ακίνδυνος θεωρεῖ το ουράνιο στερέωμα φράγμα και ἐμπόδιο του πνευματικού φωτός, ενώ, ὅπως εἶδαμε, θεωρεῖται σωστό ότι το φυσικό ηλιακό φῶς διαπερνάει τα ἄκρα του παντός. Θεωρεῖ αὐτό το φως κτιστό και σωματικό, ενώ κατά τον Παλαμά και την παράδοση πρόκειται για το «μέγιστον τοῦτο φῶς, τὸ φωτιστικὸν τῶν αἰδίων καὶ θεοειδῶν ἀγγέλων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς ἀνθρώπων, ὃ μηδὲν

²⁶⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 44. *Εἰς τὴν καινὴν Κυριακὴν*, PG 36, 609BC και ΚΑΚΙΝΘ ΣΤ', 18. Το χωρίο είναι το εξής: «βουληθείς ὁ Θεὸς τὸν δε τὸν κόσμον συστήσασθαι τὸν ἐξ ὀρατῶν καὶ ἀοράτων συνεστηκότα, τὸν μέγαν καὶ θαυμαστὸν τῆς μεγαλειότητος αὐτοῦ κήρυκα, τοῖς μὲν αἰδίοις αὐτός ἐστι φῶς καὶ οὐκ ἄλλο, τί γὰρ ἔδει φωτὸς δευτέρου τοῖς τὸ μέγιστον ἔχουσι; τοῖς κάτω δὲ καὶ τὰ περὶ ἡμᾶς πρώτην ἐκλάμπει τὴν τοῦ φωτὸς τούτου δύναμιν. Καὶ γὰρ ἔπρεπε τῷ μεγάλῳ φωτὶ τῆς δημιουργίας ἐκ φωτὸς ἄρξασθαι, ᾧ λύει τὸ σκότος και τὴν ἀπέχουσαν τέως ἀκοσμίαν και ἀταξίαν».

²⁶⁵ ΚΑΚΙΝΘ ΣΤ', 16.

ἄλλο ἢ ὁ Θεός ἐστιν αὐτός»²⁶⁶. Αυτό το φως είναι που φωτίζει τους αγγέλους και τους ανθρώπους, όταν είναι αγγελοειδείς. Το φως αυτό είναι ο ίδιος ο Θεός. Εάν ο Παλαμάς δεν ήταν μέλος μιας κοινότητας, που να έχει εμπειρία αυτού του φωτός, θα έπρεπε να θεωρείται τολμηρός έξω από τα ανθρώπινα όρια και ότι εγγίζει τα όρια της παράνοιας. Δεν είναι όμως ούτε το ένα ούτε το άλλο. Περιγράφει πραγματικότητες και την εμπειρία του εκκλησιαστικού σώματος των αγίων και αυτοί τον αναγνωρίζουν ως άνθρωπο δικό τους.

Εάν ο Ακίνδυνος είχε δίκαιο με όσα λέει, καταργεί την πίστη στην πανταχού παρουσία του Θεού, ορίζοντας τόπο του το εξωτερικό, το «κυρτόν» της ουράνιας σφαίρας. Μ' αυτό τον τρόπο, λέει ο Παλαμάς, ξεπερνά τον Αριστοτέλη, που θεωρεί κατώτερο τόπο της θείας παρουσίας τη σφαίρα της σελήνης²⁶⁷. Από τον τρόπο που εκφράζεται φαίνεται ότι θεωρεί τα όσα υποστηρίζει ο Ακίνδυνος φαιδρότητες.

Αλλά τα πράγματα δεν έχουν όπως ισχυρίζεται ο Ακίνδυνος. Το πνευματικό φως, ο νοητός ουρανός, δεν αποκόπτεται από την ουράνια περιφέρεια, που είναι αισθητή, αλλά επειδή δεν είναι δεκτικά της λαμπρότητάς του όλα τα αισθητά. Ακόμα και οι άνθρωποι, όταν ζουν μόνο κατά την αίσθηση, είναι ανεπίδεκτοι αυτού του φωτός. Όσοι όμως ζουν κατά Θεόν αυτοί μετέχουν σ' αυτό και τίποτα δεν τους εμποδίζει να το προσεγγίσουν²⁶⁸. Άλλωστε είναι γνωστό ότι με την παρακοή έχασε ο Αδάμ αυτό το φως, που ήταν το ένδυμά του, και ένοιωσε γυμνός, σύμφωνα με τον Ιωάννη Χρυσόστομο²⁶⁹. Πρέπει, λοιπόν, να δεχτούμε ότι με την παρακοή έγινε πυκνότερο το ουράνιο σώμα και γι' αυτό χωριστήκαμε από τους αγγέλους; Αλλά Χρυσόστομος πάλι γράφει ότι αυτό το φως, που έχασε ο Αδάμ, ξαναντύθηκαν στο Θαβώρ οι Μωυσής και Ηλίας. Ύστερα, πώς λέει πάλι η *Γραφή* «ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τοὺς οὐρανοὺς ἀνεωγότας καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ Θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου»²⁷⁰;

Επομένως η ερμηνεία του Ακινδύνου στα χωρία της *Εξαήμερου* είναι αυθαίρετη και αδιέξοδη. Πρέπει να δούμε ότι ο Βασίλειος είπε απλά ότι χωρίστηκαν τα μέσα από τα έξω του ουρανού. Ο πνευματικός κόσμος και ο αισθητός κόσμος χωρίστηκαν λόγω του ότι δεν είναι δεκτικά των πνευματικών τα όντα, που ζουν μόνον κατ' αίσθηση. Γι' αυτό ούτε και εκείνοι από τους ανθρώπους «οἱ κατὰ σάρκα ζῶντες καὶ τὸ λογικὸν κενοῦντες ἅπαν ἐπὶ

²⁶⁶ κΑκινδ ΣΤ', 18.

²⁶⁷ κΑκινδ ΣΤ', 19.

²⁶⁸ κΑκινδ ΣΤ', 27.

²⁶⁹ Ομιλία 16. *Εἰς Γένεσιν* PG 53, 128 -131.

²⁷⁰ Ιω. 1, 52.

τὴν ταύτης ἐπιμέλειαν ἀγγέλων δέξαιντ' ἂν ἐπιδημίαν τε καὶ ὁμιλίαν»²⁷¹.

Το Πνεῦμα του Θεοῦ, το φως το πνευματικό, ο νοητός ουρανός, εἶναι ἡ ἀκτιστὴ χάρις του τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ εἶναι πανταχοῦ παρούσα καὶ τίποτα δὲν τὴν ἐμποδίζει νὰ φανερωθεῖ ἐδῶ ἢ ἐκεῖ παρά μόνο ἡ δεκτικότητα των ἀνθρώπων. Ὄταν ὁμως ἐμφανίζεται, φαίνεται στους ἀγίους σαν νὰ σχίζονται οἱ οὐρανοὶ στη φανέρωσή του. Παραδείγματα υπάρχουν πολλά ἀπὸ τὴ ζωὴ του Χριστοῦ καὶ τους Βίους των ἀγίων. Χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Παλαμάς τὴ Βάπτισις του Χριστοῦ, τὴ φανέρωσις του Χριστοῦ στον ἀρχιδιάκονο Στέφανο τον πρωτομάρτυρα, ἐνῶ βρισκόταν στο συνέδριον²⁷², καὶ τὴ φανέρωσις στον ἅγιο Ἀντώνιο τὸ Μέγα, ὅταν οἱ δαίμονες τον πολεμοῦσαν στο μνήμα²⁷³.

Παρόμοια ἀναφέρονται καὶ στα *Εὐαγγέλια*. Καλὸ παράδειγμα ἡ περιγραφὴ τῆς βάπτισις του Χριστοῦ. Τότε χωρίστηκαν καὶ ἀνοίχθηκαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τίποτε δὲν ἐμπόδισε τὴ διέλευσις του Πνεύματος²⁷⁴.

Το φως αὐτὸ καίτοι υπερφυσικὸ καὶ αἰώνιο εἶναι μεριστὸ καὶ ταυτόχρονα ἀμέριστο. Καὶ τὸ γεγονὸς δὲν εἶναι καθόλου παράξενο. Ὁ Ἀκίνδυνος δυσκολεύεται νὰ το δεχτεῖ. Ὁ Παλαμάς ἐξηγεῖ τὴν ἐμπειρία των ἀγίων καὶ λέει: Ἐδῶ μερίζεται ἀμερίστως τὸ αἰσθητὸ φῶς καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τέτοιο τὸ αἰώνιο καὶ υπερφυσικὸ²⁷⁵;

²⁷¹ κΑκινδ ΣΤ, 28.

²⁷² Πραξ. 7, 54-56.

²⁷³ Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Βίος καὶ πολιτεία του οσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου*, ΡG 26, 857B-860A, ΕΠΕ 11, σ. 36-38. Ἐπίσης Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Ὁ Μέγας Ἀντώνιος - Βίος καὶ πολιτεία*, Θεσσαλονίκη, Β. Ρηγόπουλος, χ.χ., σ. 46. Στον πρωτομάρτυρα Στέφανο ἀναφέρεται ὁ Παλαμάς ὡς ἐξῆς: Ὁ πρωτομάρτυρας Στέφανος εἶδε «τοὺς οὐρανοὺς ἀνωγμένους». «Εἰ οὖν ἀθέατος μὴ τῶν οὐρανῶν ἀνωγμένων, καὶ διαφράττεται λοιπὸν ἐκ τούτων πῶς οὖν ἄκτιστος καὶ ἄυλός ἐστιν; Ἄλλ' οὔτε ἡ τοῦ οὐρανοῦ περιφέρεια σχίζεται καὶ διανοίγεται ποτε οὔτε τῇ συνεχείᾳ ταύτης ἢ ἄνωθεν δόξα καὶ φωτοχυσία διαφράττεται, ἀλλὰ διὰ τῶν τοιούτων ἡ Γραφὴ παρίστησιν ὅτι τοῖς μὴ Πνεύματος ἀγίου κτησαμένοις δύνάμιν, ἀλλὰ τῇ κτιστῇ καὶ φυσικῇ δυνάμει, καὶ μάλιστα τοῖς κατ' αἴσθησιν ὀρῶσιν, ἀχώρητα καὶ ἀθεώρητα παντελῶς ἐστὶ τὰ θεῖα. Τοῖς δὲ θεοειδεῖ δυνάμει τὰς τοιαύτας ὀρῶσι θεοπτίας ἀφανὲς γίνεται πᾶν ἐπιπροσθὲν δοκοῦν, οὐ διαπίπτον ἢ πρὸς τὸ μὴ ὄν χωροῦν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀνεκφράστου ἐπιφανείας τοῦ φωτὸς ἐκείνου ἐκνικώμενα» (κΑκινδ. ΣΤ', 30). Για τὸ Βίον του Μεγάλου Ἀντωνίου: κΑκινδ. ΣΤ', 31.

²⁷⁴ κΑκινδ ΣΤ', 29.

²⁷⁵ κΑκινδ Ζ', 39: «Εἰ γὰρ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν φωστήρων τε καὶ φῶτων ἀμέριστος ὀρᾶται μερισμός, τί θαυμάζεις ...».

Παράδειγμα μερισμού αισθητού φωστήρος, που παρά ταύτα μένει αμέριστος, φέρει τον ήλιο. Ο ήλιος, ενώ εδώ γίνεται φως, πιο πέρα πάλι φως και παραπέρα θερμή παρά ταύτα μένει αναλλοίωτος. Μας δίνει έτσι έμμεσα να καταλάβουμε ότι θεωρούσαν τον ήλιο αναλλοίωτο.

Ας σημειώσουμε, τέλος, ότι απευθυνόμενος σ' ένα κόσμο που θεωρούσε από αιώνες τον αισθητό ουρανό σα χώρο ιδανικό, φώτων και φωστήρων, παίρνει από εκεί παραδείγματα να παρομοιώσει θαυμαστούς αγίους. Οι Πέτρος και Παύλος είναι στον κόσμο «φωστήρες». Και τόσο ξεπερνούν τους άλλους στην ευσέβεια και την αρετή, όσο «τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἥλιος ἢ ὡς οὐρα-νῶν οὐρανοί». Μάλιστα οι Απόστολοι διοχετεύουν φως πνευματικό και άφθαρτο²⁷⁶. Ο Παλαμάς δηλαδή δε φοβάται ούτε τις λέξεις ούτε τις ιστορικές έννοιες. Αρκεί να μη διακυβεύεται το κατ' αυτόν πρωτεύον. Αν αυτό σωθεί, όλα τα άλλα μπορούν να είναι χρήσιμα.

6. Ο φυσικός κόσμος.

Εκείνη την εποχή διαιρούσαν τη γη στην ισημερινή ζώνη, που βρίσκεται περί τον ισημερινό, τις εκατέρωθεν της ισημερινής δύο εύκρατες και τους δύο πόλους. Το 13ο αιώνα στην Ανατολή ο ιεροδιάκονος Γεώργιος Παχυμέρης (1242 - 1310) θεωρεί ακατοίκητους τους πόλους και την ισημερινή ζώνη. Οι πολικές περιοχές είναι ακατοίκητες²⁷⁷ λόγω του ψύχους και η ισημερινή περιοχή λόγω της υπερβολικής ζέστης. Έτσι «μόνα τὰ ὑπὸ τοὺς δύο τούτους καὶ τροπικούς μέρη τῆς γῆς εὐκράτα εἶναι, διὰ τὴν ἀμφοτέρωθεν σύγκρασιν τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ»²⁷⁸. Κατά τον Παχυμέρη και οι δύο πόλοι είναι κατεψυγμένοι «μὴ φθάνοντος τοῦ Ἡλίου μέχρις ἐκείνων, ἀλλὰ περὶ τοὺς τροπικούς διατρίβοντος»²⁷⁹. Ισημερινός είναι ο κύκλος, όπου «ἴσας τὰς ἡμέρας ταῖς νυξὶ ποιοῦντος τοῦ Ἡλίου, ὅταν ἐν αὐτῷ γέ-νηται»²⁸⁰. Έχει όμως ξεκαθαρισμένο ο Παχυμέρης ότι, όταν γίνεται λόγος για περιοχές εκτός της γνωστής στον τότε κόσμο, δεν υπάρχουν δεδομένα αλλά εικασίες. «Οὐ κατὰ ἱστορίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰκόσ». Εικάζοντας όμως πιστεύουν ότι μπορεί να υπάρξουν τέσσερες οικουμένες,

²⁷⁶ Ομιλία ΚΗ', 3.

²⁷⁷ Παρόμοια δέχεται και ο Αριστοτέλης. Σχετικά: D. DICKS, *Η πρώτη ελληνική αστρονομία*, σ. 295.

²⁷⁸ P. TANNERY, *Quadrivium de Georges Pachymere* (κείμενο R. P. E. Stefanou A. A.), Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MCMXL, [Studi e Testi 94], σ. 377.

²⁷⁹ ό. π.

²⁸⁰ ό. π.

κατοικούμενες περιοχές. Δύο στο ένα ημισφαίριο και δύο στο άλλο. «Μίαν μὲν ἔχειν ἡμᾶς τοὺς ἱστορουμένους ἀνθρώπους· μίαν δὲ τοὺς καλουμένους περι-οίκους, οἳ ἐν τῇ αὐτῇ εὐκράτῳ ὑπάρχοντες ἡμῖν, τὸ δοκοῦν ὑπὸ γῆν οἰκοῦσι κλίμα· τρίτην δὲ τοὺς ἀντοίκους· τετάρτην δὲ τοὺς ἀντίποδας, οἵτινες ἔχουσι μὲν τὴν ἀντεύκρατον, εἰσὶ δὲ αὐτῶν, οἱ μὲν, τὸ ὑπὲρ γῆν ἔχοντες κλίμα, ἀντοικοὶ ἡμῶν, οὓς καὶ ἀντώμους καλοῦσιν, οἱ δὲ, τὸ ὑπὸ γῆν, ἀντίποδες, ὡς ἐναντίας τὰς τῶν ποδῶν βάσεις πρὸς ἡμᾶς ἔχοντες, διὰ τὸ κυκλικὸν ἢ μᾶλλον σφαιροειδὲς σχῆμα τῆς γῆς»²⁸¹.

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο Παχυμέρης, αν και γνωρίζει ότι δεν διαθέτει γνώση, δέχεται την πιθανότητα ύπαρξης ζωής και στις άλλες τρεις εικαζόμενες οικουμένες. Φαίνεται επίσης ότι αυτό το βασίζει στο συμπέρασμα ότι και εκεί οι συνθήκες είναι ευνοϊκές για την ύπαρξη ζωής, όπως ακριβώς ευνοϊκές ήταν και στη γνωστή του οικουμένη. Δεν θα ήταν άτοπο να υποθέσουμε ότι με αυτή την άποψη συμφωνούσαν και άλλοι λόγιοι της Ανατολής. Από το συσχετισμό των χρονολογιών μπορούμε να εικάσουμε ότι ο Παχυμέρης, αν δεν ήταν δάσκαλος του Παλαμά, ανήκε τουλάχιστον στη γενιά των δασκάλων του.

Ο Παλαμάς δέχεται ότι υπάρχει ζωή μόνο στη δική του «οικουμένη». Σ' αυτή την περιοχή υπάρχει και η μόνη λογική ψυχή, αυτή του γένους των ανθρώπων καθώς και από τα άλογα ζώα τα χερσαία²⁸².

Εκτός του ανθρώπου υπάρχουν εδώ και άλλα όντα. Άλλα είναι αισθητά και άλλα νοερά. Άλλα έμψυχα και άλλα όχι. Ο Παλαμάς τα διακρίνει ως ακολούθως:

« Ἐπεὶ δὲ καὶ πολυειδὲς ὑπέστησε τὸ πᾶν ὁ προαγωγεὺς καὶ κοσμήτωρ τοῦ παντός, ἀνεικάστω ἀγαθότητος ὑπερβολῇ,

τὰ μὲν εἶναι μόνον ἐθελήσας,

τὰ δὲ πρὸς τῷ εἶναι κεκτῆσθαι καὶ ζωὴν,

καὶ τὰ μὲν νοερᾶς ταύτης εὐμοιρεῖν,

τὰ δὲ μόνης ἀπολαύειν τῆς κατ' αἴσθησιν,

ἔστι δ' ἂ καὶ μικτὴν ταύτην ἐξ ἀμφοτέρων ἐσχηκέναι...»²⁸³.

Πρώτη, δηλαδή, κατηγορία είναι αυτά που μετέχουν μόνο στο είναι. Προφανώς είναι αυτά που εμείς ονομάζουμε άψυχη ύλη ή ανόργανες ουσίες. Στη δεύτερη κατηγορία προφανώς ανήκουν αυτά που εκτός του είναι μετέχουν στην αίσθηση. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκουν όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί και ο άνθρωπος. Υπάρχει και η τάξη αυτών που έχουν ζωή νοερά. Είναι οι άγγελοι. Βέβαια ο άνθρωπος εκτός της κατ' αίσθησιν ζωής μετέχει και στη νοερή, τη ζωή των αγγέλων.

²⁸¹ ό. π., σ. 377.

²⁸² Κ150, 14.

²⁸³ Κ150, 91.

Παρόμοια διάταξη θα προσπαθήσουμε να ακολουθήσουμε και εμείς στη διερεύνηση του σχετικού υλικού που μας δίνεται στο έργο του Γρηγορίου Παλαμά. Για τους αγγέλους θα μιλήσουμε σε άλλη ενότητα. Λόγω όμως της ιδιαίτερης θέσης που έχει στο έργο του Παλαμά ο άνθρωπος, και, εφ' όσον κλειδί για την κατανόησή του είναι το προπατορικό αμάρτημα, θα εξετάσουμε τον άνθρωπο σε δύο φάσεις. Πρίν και μετά την πτώση των πρωτοπλάστων. Έχουμε λοιπόν τις ακόλουθες ενότητες:

- α'. Τα μετέχοντα μόνο στο είναι.
- β'. Τα φυτά και τα άλογα ζώα.
- γ'. Ο (προπτωτικός) άνθρωπος.
- δ'. Η πτώση των πρωτοπλάστων και οι συνέπειές της.

α'. Τα μετέχοντα μόνο στο είναι.

Οι αναφορές του Παλαμά στα μετέχοντα μόνο στο είναι²⁸⁴ πρέπει να κατανοηθούν μέσα στα πλαίσια των δημιουργημάτων, όπως είδαμε, του Θεού. Είναι όλα δημιουργήματα του Θεού, είναι καλά λίαν και υπάρχουν λόγω της συνεκτικής χάρις του Θεού. Χωρίς αυτή είναι αδύνατο να υφίστανται. Σ' αυτό το γενικότερο (θεολογικό, με την έννοια που δίνει ο Παλαμάς) πλαίσιο, στις παλαμικές αναφορές μπορούμε να επισημάνουμε δύο άξονες, δύο σταθερές. Την ήδη αναφερθείσα θεωρία των τεσσάρων στοιχείων και τις συστηματικές και μεθοδικές περιγραφές των διαφόρων φαινομένων. Στο δεύτερο ο Παλαμάς αν δεν είναι αριστοτελικός, είναι σαφώς επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη, του οποίου η «γλώσσα» και η μεθοδικότητα φαίνεται στο έργο του. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η ανάλυση σε γένος, όρο, είδος και συμβεβηκός: «... ὡς ἐν κεφαλαίῳ τέτταρα τὰ πάντα, γένος, ὄρος, εἶδος καὶ τὸ συμβεβηκός; ... τῆς γὰρ πληθύος διαστολῆς δεομένων ταῦθ' ἅπαντὰ ἐστὶν ...»²⁸⁵, πράγμα που παραπέμπει στους Αριστοτέλη, Πλάτωνα και Πλωτίνο²⁸⁶. Σε άλλο δε λόγο του επιβεβαιώνεται ακόμα μια φορά η σπουδή του στον Αριστοτέλη. Στο σχετικό χωρίο εξηγεί τη σχέση φύσεως και συμβεβηκός²⁸⁷.

²⁸⁴ Εννοείται ότι δεν πρόκειται για το είναι των φιλοσόφων. Περιοριζόμαστε στην έννοια που του παρέχει ο Παλαμάς καθώς και στα όσα σχετικά μας δίνει.

²⁸⁵ ΕΠΒ Β, 17.

²⁸⁶ Σχετικά με τον Αριστοτέλη: γένος - είδος: I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 452, όρος, ό. π., σ. 229, συμβεβηκός: *Φυσικά* 191b κλπ.

²⁸⁷ ΑΚυζίκου, 42: «Τὸ γὰρ ὁπωσδήποτε ὄν, πρᾶγμα, κἂν μὲν μὴ ἐν ἑτέρῳ θεωρῆται, φύσις, τῶν δ' ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων καὶ μὴ καθ'

Όσον αφορά τώρα τα διάφορα φυσικά φαινόμενα, που περιγράφει, κι τις ερμηνείες, που δίνει σ' αυτά, πρέπει να πούμε ότι είναι λογικά σωστές, αν και σχεδόν πάντοτε χρησιμοποιούνται σαν βοηθήματα για την κατανόηση θεολογικών θεμάτων, ή κατά τον Παλαμά «πραγματικοτήτων» αϊδίων. Ας δούμε κάποια παραδείγματα, αρχίζοντας από δυο -τρεις περιγραφές, που χρησιμοποιούνται ως βοηθήματα:

α. Δεν μπορεί κανείς παρά να θαυμάσει τον αέρα για τη λαμπρότητά του κατά τη διάρκεια της ημέρας. Είναι προφανές ότι αυτή οφείλεται στο ηλιακό φως. Ίδιο όμως του αέρα δεν είναι η λαμπρότητά του, αλλά η δεκτικότητα τέτοιας λαμπρότητας. «... ὥσπερ οὐδὲ τῷ ἀέρι χάρις αἰσθητῶς πεφωτισμένῳ, οὐ γὰρ ἡ λαμπρότης ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ φωτίζοντος ἡλίου, τοῦ δ' ἀέρος μόνον τὸ διαφανὲς ἐπίχαρι, ὡς καὶ τοῖς θεοφόροις τὸ ...»²⁸⁸.

Ο Παλαμάς χρησιμοποιεί την παρομοίωση, για να δείξει ότι η δόξα των αγίων δεν είναι δική τους αλλά του Θεού. Δική τους είναι η προσπάθεια, ο αγώνας για να γίνει κανείς δεκτικός αυτής της χάρις.

β. Σε άλλη περίπτωση, μιλώντας για το τριαδικό δόγμα, κατά το οποίο ο Πατήρ γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα, χρησιμοποιεί σαν παράδειγμα το πυρ. Αυτό, όταν φτάσει σε καύσιμη ύλη, δίνει ταυτόχρονα φως και ατμό. Αυτά όμως τα δίνει διαφορετικά. Το φως είναι σα να το γεννά και τον ατμό σα να τον εκπορεύει: «Ας κάνουμε την έννοια σαφή με παραδείγματα: Από τη φωτιά προέρχονται αμέσως το φως και ο ατμός. Δεν προέρχεται το ένα από το άλλο. Το πυρ λοιπόν όταν αγγίσει ξύλα έχει εκ φύσεως την ιδιότητα να ατμίζει και να φωτίζει. Και είναι σα να γεννά το φως, τον δε ατμό να τον εκπορεύει. Και ο ατμός και το φως προέρχονται από το πυρ και όχι το ένα από το άλλο»²⁸⁹.

γ. Σε άλλο σημείο, εξηγώντας τα σχετικά με τη θεοποιό δωρεά του Πνεύματος, η οποία όντας φως απόρρητο «φῶς ποιεῖ θεῖον τοὺς πλουτήσαντας αὐτήν, οὐ φωτὸς μόνον πληρώσασα τούτους αἰδίου, ἀλλὰ καὶ γνῶσιν καὶ ζωὴν θεοπρεπῆ χαρι-σαμένη», χρησιμοποιεί παρομοίωση, που παίρνει από άγνωστο συγγραφέα, κάνοντας ταυτόχρονα αναφορά στα δύο από τα πέντε στοιχεία. Ο αέρας, λέει, καθώς σπρώχνεται προς τα πάνω, ωθού-μενος από

ἐαυτὰ ὑφεστηκότων, τὰ μὲν φυσικῶς ἐστι, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός. Κατὰ συμβεβηκός μὲν οὖν πρόσεστι Θεῷ οὐδέν, φυσικῶς δὲ τὰ προαπηριθμημένα τῷ μεγάλῳ πάντα».

²⁸⁸ ΕΠΑ Α, 12.

²⁸⁹ ΠΕΑΠν Β, 55.

τη βία του ανέμου, γίνεται φωτοειδής, αλλοιούμενος από την καθαρότητα του εκεί υπάρχοντος αιθέρος²⁹⁰. Στη συνέχεια προσθέτει και δική του παρομοίωση: «Το ίδιο βλέπουμε να γίνεται και στη γη σε κάτοπτρα ή σε υδάτινη επιφάνεια. Αφού δεχτούν την ηλιακή ακτίνα, παράγουν αφ' εαυτών άλλη»²⁹¹

Στα αναφερθέντα παραδείγματα διαφαίνεται η λογική εξήγηση των φαινομένων. Σε άλλες περιπτώσεις είναι ακόμα σαφέστερη η «φυσική» γλώσσα στην περιγραφή. Χρησιμοποιεί μάλιστα χωρίο του Μ. Βασιλείου²⁹². Εκεί ο Καππαδόκης ιεράρχης παρομοιάζει τους αγίους με το σίδηρο. Και όπως ο σίδηρος, μπαίνοντας στη φωτιά, δε χάνει τη φύση του και παραμένει σίδηρος, αλλά από τη σφοδρή έκθεσή του στη φωτιά πυρακτώνεται και δέχεται στο σώμα του όλη τη φύση του πυρός, μεταβαλλόμενος και κατά το χρώμα και κατά την ενέργεια προς το πυρ²⁹³. Η αναλογία είναι προφανής: Έτσι και οι άγιοι δε χάνουν την ανθρώπινη φύση, μετέχοντας στη χάρη, αλλά καθίστανται θεοειδείς.

Ο Παλαμάς γίνεται ευκρινέστερος, όταν περιγράφει τη μετατροπή του πηλού σε κεραμίδι με το ψήσιμό του. Η περιγραφή του φαινομένου είναι καθαρά λογική, βασιζόμενη στη θεωρία των τεσσάρων στοιχείων, όπως τότε την καταλάβαιναν. Μπαίνοντας στη φωτιά ο πηλός χάνει το νερό, κλείνουν οι εσωτερικοί του πόροι και δεν απορροφά νερό, έστω και αν περιβρέχεται από αυτό. Διατηρεί και μετά την πύρωσή του ιδιότητες και του πυρός και της γής από την οποία προήλθε ο πηλός.

«... μετέχει μὲν πυρὸς τὸ κεραμοῦν τρυβλίον καὶ μετὰ τὸ πρὸς χρῆσιν ἀποληφθῆναι τῆς καμίνου πυρὸς ἴχνη διασῶζον. Τό τε γὰρ τοῦ χρώματος ἐρυθροειδὲς καὶ τὸ ἐπιεικῶς αὐτὸν καὶ στερρὸν τῆς ὕλης ἄντικρυς ἐκ τοῦ πυρός· ἀναλίσκομένου γὰρ ἐκεῖθεν τοῦ ὑγροῦ καὶ τοῦ πυρὸς τοῦτο διαβοσκομένου καὶ μελαίνοντος τῆ καύσει συνεπιπλέκεται τὸ τοῦ πυρὸς ξανθὸν τῆ τοῦ γεώδους φυσικῆ λευκότητι καὶ οὕτως ἐκ ξανθοῦ καὶ λευκοῦ καὶ μέλανος διαμειγμένων ἄκρως ἢ βαφὴ πυρουμένῳ τῷ πεφυραμένῳ ἐπιγίνεται

²⁹⁰ «Ὡς γὰρ ὁ περίγειος», φησίν, «οὗτος ἀὴρ ἀνωσθεὶς ὑπὸ τῆς βίας τοῦ πνεύματος φωτοειδὲς γίνεται, τῷ καθαρῷ τοῦ αἰθέρος ἐναλλοιούμενος, ...». Το χωρίο δεν έχει ανιχνευθεί (Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 2, σ. 633). Παρόμοιο θεολογικῶς υπάρχει στην *Κλίμακα* του Ιωάννου του Σιναΐτου (6ος αι.) (κεφ. 26, PG 88, 1033B).

²⁹¹ Όλα τα χωρία της παραγράφου προέρχονται από το υΗσ 3,1, 35.

²⁹² *Κατά Ευνομίου* 3, PG 29, 660 B

²⁹³ πΘΕνεργειών 17.

καὶ τὸ χαῦνον τοῦ γεώδους σφίγγεται τῶν ἐν τῷ βάθει πόρων οὕτω μεμυκότεν ὑπὸ τῆς βίας τοῦ πυρός, ὡς μηκέτι τῷ ὕδατι παχυμερεῖ ὄντι παρείσδυσίν τινα διδόναι. Ταῦτ' ἄρα καὶ περιρ-ρεόμενον ὕδατι τούντεῦθεν ἀδιάλυτον ὡς ἔτεγκτόν ἐστι· ἀλλὰ καὶ λίθου καὶ χοδῶς ἰσομετρήτου πολλῶν κουφότερόν τε καὶ θερμότερον, ἂ παρὰ τοῦ πυρός δήπου προσελάβετο. Μετέχει γοῦν τὸ κεράμιον καὶ πρὸς χρῆσιν ἤδη προκείμενον πυρός μετέχει δὲ καὶ ὀπηνίκ' ἂν ἐπικέηται τῇ καμίνῳ καιομένῃ καὶ διαπε-πυρακτωμένον ἤ, συνημμένον τῷ πυρί. Ἄλλὰ τότε μὲν οὐ τῶν ἀποτελεσμάτων μόνων, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν μικροῦ πασῶν μετέχει τοῦ πυρός, θερμότητός τε καὶ τῆς καυστικῆς δυνάμεως οὐκ ἀπολείπεται. Μεταδοίη δ' ἂν καὶ τῆς ἐνεργείας, ἧς αὐτὸ μεταλαμβάνει, παντὶ τῷ προσπελάσαντι ραδίως, εἴπερ ἐπιτηδείως ἔχει πρὸς μετάληψιν ἐκεῖνο, καίτοι τὴν φύσιν ἀμετάβλητον ἔχον καὶ γῆ τυγχάνων κατ' αὐτήν. Τὸ δ' ἔξω τῆς καμίνου πρὸ χρῆσιν μετακομισθέν τῶν μὲν ἀποτελε-σμάτων τῆς ἐνεργείας τοῦ πυρός μετείληχε, τῶν δὲ ἐνεργειῶν οὐκέτι»²⁹⁴.

Εφ' ὅσον οἱ μετατροπές στο σύμπαν περιγράφονται με τη θεωρία των τεσσάρων στοιχείων, που ελέγχεται κατάλληλη για το φυσικό κόσμο, είναι προφανές ότι το σύμπαν θεωρεῖται ενιαίο.

Ἄλλη μια ενδιαφέρουσα περιγραφή είναι αὐτή της δομῆς του χιονιοῦ καὶ της δημιουργίας του. Επειδὴ, γράφει ο Παλαμάς, το νέφος δεν μπόρεσε να συσταθεῖ εντελῶς, αποβάλλοντας τον αέρα που περιείχε, πῆγνυται περιέχον λεπτές φουσκίτσες. Ἔτσι εμφανίζεται λευκό μὲν ἀλλὰ ὄχι καὶ στίλβον. Ἡ επιφάνειά του εἶναι ανώμαλη λόγω του τρόπου που δημιουργήθηκε²⁹⁵.

Ἡ θεωρία των τεσσάρων στοιχείων εκτός που υπῆρξε αρχαία καὶ ἐγίνε δεκτὴ ἀπὸ τους παλαιότερους Πατέρες ἦταν καὶ λογική. Ὡστόσο ο Παλαμάς τη συνδέει καὶ με ὅσα γνωρίζει ἀπὸ τις θείες *Γραφές*: Ἀπὸ ὅλα τα σώματα, λέει, ἰσχυρότερα εἶναι τα απλούστερα. Μάλιστα απλούστερο ἀπὸ τα τέσσερα στοιχεία δεν εἶναι κανένα ἄλλο σῶμα. Γιατί ἡ γῆ καλεῖται «παμμήτωρ»; Μήπως ἐπειδὴ «χωρὶς τῶν ὁμοστοίχων, τᾶλλα μικροῦ πάντα παρ' ἐαυτῆς προάγειν κατὰ τὸ θεῖον δυναμένη πρόσταγμα»; Με τις αισθήσεις αντιλαμβανόμεστε ὅτι στα φυσικά σώματα μεγαλύτερη δύναμη ἔχουν τα απλούστερα. Ἐνα παράδειγμα λαμβάνεται ἀπὸ τη γεωργία. Μπορούμε να κατανοήσουμε τι εἶναι τα απλούστερα παρατηρώντας τὴν κοπριά. Μόνο ὅταν αποσυντεθεῖ, καθίσταται δυνατὴ να ενισχύσει πολυδυνάμως τα διάφορα φυτά²⁹⁶. Σε ἄλλη

²⁹⁴ πΜεθέξεως 18.

²⁹⁵ Ομιλία ΛΕ', 6.

²⁹⁶ Διάλεξις Ο-Β 52.

περίπτωση αναφέρει ότι αυτά τα απλούστερα σώματα είναι και μονιμότερα²⁹⁷.

Η ευκολία, με την οποία ο Παλαμάς διεκπεραιώνει αυτές τις περιγραφές των φυσικών φαινομένων, είναι τουλάχιστον αξιοσημείωτη. Έχουμε εξ' άλλου βεβαιωμένο ότι ο Παλαμάς από πολύ νωρίς εστράφη στην ησυχαστική ζωή, εγκαταλείποντας τα κοσμικά μαθήματα. Μπορούμε επομένως να συμπεράνουμε ασφαλώς ότι είχε αφομοιώσει το σχετικό υλικό κατά τη διάρκεια της παιδικής του ηλικίας, όταν δηλαδή ήταν μαθητής. Και αυτό με τη σειρά του αφ' ενός βεβαιώνει την εξαιρετική του οξύνοια, για την οποία τον θαύμαζαν και οι σύγχρονοί του, και αφ' ετέρου μας δίνει γεύση των δυνατοτήτων, που είχε ο κάτοχος της ανώτατης κλίμακας της παιδείας, την οποία παρείχε η αυτοκρατορία.

Επισημαίνουμε ότι και σε αυτή τη συνάφεια η λογική κατανόηση του φυσικού κόσμου, που ήδη σκιαγραφήσαμε, συνυπάρχει με το θεολογικό πλαίσιο του Παλαμά. Το ότι δηλαδή ο Θεός συνέχει την κτίση, την έχει στο «χέρι» Του. Γι' αυτό το λόγο υπάρχει και γι' αυτό ισχύουν οι αναφερθέντες νόμοι και εξηγήσεις. Αλλά το ένα δεν υποκαθιστά το άλλο. Είναι σα να συνυπάρχουν δύο γλώσσες. Θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τη μία «θεολογική» και την άλλη «φυσική». Άλλος ο στόχος της μιας και άλλος της άλλης. Κατά τον Παλαμά και τους συγχρόνους του Ρωμαίους εκτός από τη «φυσική» γλώσσα, βασίζεται σε ανθρώπινη εμπειρία και η «θεολογική». Το ίδιο είδαμε να κάνει και ο Μ. Βασίλειος στην *Εξαήμερο*²⁹⁸.

Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο Παλαμάς ποτέ δεν θεωρεί την αλήθεια θέμα τυπικής γλώσσας. Μπορεί για διαφορετικά πράγματα να χρησιμοποιείται η ίδια λέξη: «... ἐπεὶ μηδ' ἥλιον ἕνα καὶ φῶς ἓν αὐτοῦ νομίζειν, τὸ καὶ τὴν ἀκτῖνα ἥλιον καλεῖσθαι»²⁹⁹. Άλλωστε, όπως ο ίδιος εξηγεί, λέγοντας ἥλιο εννοούμε τρία πράγματα: Τον ίδιο, το απαύγασμά του και την ακτίνα του. Μάλιστα δέχεται ότι η ακτίνα «καταβαίνει» ως εμάς χωρίς να αποχωρίζεται από τον ἥλιο³⁰⁰. Για την ιστορία αξίζει να σημειώσουμε ότι το ίδιο παράδειγμα (ἥλιος, ακτίνα, απαύγασμα) για τον ίδιο ακριβώς

²⁹⁷ Ομιλία ΙΣΤ', 8.

²⁹⁸ Εξαήμερος Α', 36 (PG 29, 24AB) και εξής αλλά και Εξαήμερος Δ', 2-3 (PG 29, 80C-84C) όπου ταυτίζει το πρόσταγμα του Θεού με ό, τι ονομάζουμε φυσικό νόμο (επίσης PG 29, 81C). ΕΥΘ. ΝΙΚΟ-ΛΑΪΔΗ, «Η κοσμολογία ...», σ. 224.

²⁹⁹ υΗσ 3, 2, 10.

³⁰⁰ Κ150, 68.

σκοπό χρησιμοποιεί στις Διδαχές του ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός³⁰¹.

Η με διάκριση συνύπαρξη των δύο γλωσσών στην περιγραφή του κόσμου από τον Παλαμά του παρέχει τη δυνατότητα να ενσωματώνει στον κόσμο του με πολλή ευκολία το θαύμα. Για τον Παλαμά είδαμε ότι η ύπαρξη του κόσμου είναι θείο θαύμα. Βρίσκεται στο χέρι του Θεού. Και για τους αγίους η μηχανιστική λειτουργία του κόσμου δεν είναι περιοριστική. Πολύ φυσικά μας περιγράφει στο Βίο του Οσίου Πέτρου του εν τω Άθω ότι, ενώ βρισκόταν στη φυλακή και προσευχόταν αλυσοδεμένος, τον επισκέφτηκε ο όσιος Συμεών ο Θεοδόχος. Με μια «χρυσή ράβδο» ήρεμα «ψαύει τῶν δεσμῶν καὶ χρυσῶ τὸν σίδηρον ὡς ἀράχνης, ὃ φασιν, ἰστὸν ἀπονητὶ διατέμνει»³⁰². Του έκοψε με μια απλή κίνηση τις αλυσίδες και τον έβγαλε από τη φυλακή στον ύπαιθρο, χωρίς και ο ίδιος να καταλάβει τι γίνεται. Είναι μια επέμβαση του αόρατου κόσμου στον αισθητό, η νομοτέλεια του οποίου δεν είναι αδιαπέραστο τείχος για τον άνθρωπο του Θεού.

Ο κόσμος του Παλαμά, λοιπόν, δεν είναι απλά ανοικτός στο θαύμα: η επέμβαση του Θεού στο κοσμολογικό πλαίσιο των Ρωμαίων της Ανατολής του 14ου αιώνα είναι κάτι το σύνηθες. Το θαύμα είναι η καθημερινή πραγματικότητα της ζωής των αγίων.

Ας έλθουμε τώρα σε άλλα χαρακτηριστικά των φυσικών σωμάτων, όπως τα βρίσκουμε στα παλαμικά κείμενα. Αντιπαραβάλλοντας στη διάρκεια της διαμάχης το άκτιστο με το φυσικό φώς ο Παλαμάς παρατηρεί ότι το τελευταίο έχει «σχήμα» και «ποιότητα» και «όγκο»³⁰³. Εννοείται ότι το άκτιστο δεν υπόκειται σε αυτές τις κτιστές κατηγορίες, τις οποίες σημειωτέον τις βρίσκουμε στον Αριστοτέλη³⁰⁴. Ό, τι περιγράφεται με τις κατηγορίες είναι μεταβαλλόμενο, κατά τον Παλαμά τρεπτό. Δε συμβαίνει όμως το ίδιο με τη θεία φύση. Και όταν ακόμα ενεργεί, η ίδια μένει απαθής και αναλλοίωτη³⁰⁵.

Όριο των κτιστών είναι η αρχή και το τέλος τους. Αρχή και τέλος όμως δεν είναι δυνατό να συμβούν χωρίς «τροπή», μεταβολή³⁰⁶. Όσον δε αφορά τα υλικά σώματα και τις γενικότερες μεταβολές τους ο Παλαμάς φαίνεται να δέχεται κάποια μορφή

³⁰¹ ΚΟΣΜΑ του ΑΙΤΩΛΟΥ, *Διδαχή Α1*, ΚΟΣΜΑ ΑΙΤΩΛΟΥ, *Διδαχές (και βιογραφία)* (εκδ. Ι. Μενούνου), Αθήνα, Τήνος, 1979, σ. 119-120.

³⁰² οσΠ 8. Και άλλη ενδιαφέρουσα περιγραφή θαύματος χρήσιμη για να φανεί η υπέρβαση της φυσικής νομοτέλειας στο οσΠ, 16.

³⁰³ υΗσ 2, 3, 6.

³⁰⁴ Ι. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Α', σ. 124 και εξής, τ. Β', σ. 423.

³⁰⁵ πΔΑίνου, 8.

³⁰⁶ ΑΚυζίκου, 36.

αφθαρσίας της ύλης κατ' αυτές, εφ' όσον δεν ενεργήσει βέβαια η χάρις του Θεού. Μπορεί, λοιπόν, τα σώματα να αλλάζουν σχήματα, αλλά ουσιαστική φθορά της ύλης δεν υπάρχει. Γράφει, απευ-θυνόμενος στο Γρηγορά: «Τῷ δὲ σχήματι καὶ τῷ τύπῳ τῆς ἐπιφανείας οὐ διενήνοχε (ο ἥλιος και η σελήνη) καί, κατά τινα τῶν ἔξω σοφῶν, φθείρεται τῶν γινομένων οὐδέν, κρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο μορφήν ἑτέραν ὑπέδειξεν»³⁰⁷. Το να σκεφτεί κανείς το Δημόκριτο³⁰⁸ εδῶ δεν είναι δύσκολο. Σε ό, τι όμως αφο-ρά την αλλαγή του σχήματος ο λόγος του Παλαμά μοιάζει με την μαρτυρία του Αριστοτέλη στα *Φυσικά*³⁰⁹.

Και κάτι σχετικά με την τέχνη: Η ανθρώπινη τέχνη βασίζεται στην εκτίμηση των ανθρώπων ότι προσθέτει κάποια ομορφιά (καλλονήν) ο καλλιτέχνης στη φύση των σωμάτων³¹⁰.

β'. Τα φυτά και τα άλογα ζώα.

Οι αναφορές του Γρηγορίου Παλαμά στα άλογα ζώα με κανέναν τρόπο δεν είναι δυνατόν να ονομαστούν συστηματικές. Ούτε άλλωστε ο ίδιος ήθελε να τους δώσει τέτοια μορφή. Εξηγεί όμως με σαφήνεια στα *150 Κεφάλαια* σύνοψη του τι είναι αυτά και τι είδους είναι η ζωή που έχουν. Από εκεί και πέρα οι αναφορές, που γίνονται στον κόσμο των αλόγων ζώων, σχετίζονται με διάφορα χαρακτηριστικά τους, τέτοια που του χρειάζονται για να παρομοιάσει διάφορα γεγονότα. Απ' όσο γνωρίζουμε τέτοιες ήταν και οι αναφορές του Μ. Βασιλείου, στην *Εξαήμερό* του, στα άλογα ζώα³¹¹.

Κατ' αρχήν, λοιπόν, ο Παλαμάς δέχεται ότι τα άλογα ζώα έχουν ζωή. Αυτή όμως δεν οφείλεται σε κάποια οντότητα αλλά είναι αποτέ-λεσμα της δομής του σώματός τους. Ακριβώς δε γι' αυτόν το λόγο με το θάνατο του ζώου δεν υφίσταται τίποτα άλλο, εκτός από την αποδομη-μένη ύλη. « Ἡ τῶν ἀλόγων ζῶων ἐκάστου ψυχῆ, ζωὴ ἐστὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἐμψύχου σώματος καὶ οὐκ οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν ἔχει ταῦτα τὴν ζωὴν, ὡς πρὸς ἕτερον οὐσαν ἀλλ' οὐ καθ'

³⁰⁷ κΓρηγορά Γ', 10.

³⁰⁸ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ (Αποσπάσματα διασωθέντα) 37, 41, 42, 43 (H. Di-els, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchha-ndlung, 1906, σσ. 37).

³⁰⁹ *Φυσικά* 184b.

³¹⁰ Ομιλία ΛΕ', 7. Κατά τον Αριστοτέλη η τέχνη μιμείται τη φύση, η οποία είναι βέβαια τέλειος κατασκευαστής (I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 200).

³¹¹ Είναι πολλές οι αναφορές στην *Εξαήμερο*. Ενδεικτικά Ε', 20 (PG 29, 101BC), Ε', 21 (PG 29, 101CD), Η', 21 (PG 29, 173C-176A), Η', 23 (PG 29, 176B) κ.λπ.

αὐτήν. Αὕτη γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἔχουσα ὁρᾶται, ὅτι μὴ τὰ ἐνεργούμενα διὰ τοῦ σώματος»³¹². Εννοείται ὅτι ἐδῶ οἱ ὅροι ζωὴ καὶ ψυχὴ εἶναι μᾶλλον ταυτόσημοι. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει σε μερικές περιπτώσεις καὶ στη *Γένεση*. Ἐτσι τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀλόγα ζῶα, κατὰ τὸν Παλαμά, μετέχουν στὸ εἶναι καὶ στὴν κατ' αἴσθησιν ζωὴ, ἀλλὰ δὲν εἶναι λογικά, με τὴν ἐννοία που δίνει ὁ Παλαμάς στὸν ὅρο ὄντα.

Ἡ ζωὴ τῶν φυτικῶν κυρίως ὀργανισμῶν ἀλλὰ καὶ ὄλων τῶν ἐμβίων ὄντων ἐξαρτάται ἀπὸ τὶς φυσικὲς καιρικὲς συνθήκες. Ἀναφε-ρόμενος στα φυτὰ ὁ Παλαμάς λέει ὅτι αὐτὰ ἀναπτύσσονται με τὸ φῶς καὶ τὴ θέρμη, που προέρχεται ἀπὸ τὸν ἥλιο. Μάλιστα ἡ τελευταία παραμένει καὶ ἐνεργεῖ ὠφέλιμα ἀκόμα καὶ ὅταν ὁ ἥλιος εἶναι κρυμμένος στὴν ἄλλη πλευρὰ τῆς γῆς, τότε που δὲν ὑπάρχει φῶς³¹³.

Ἀλλὰ γιὰ τὴ σωστὴ τους ἀνάπτυξη δὲν εἶναι ἀπαραίτητες μόνο οἱ λεγόμενες καλὲς καιρικὲς συνθήκες, ἀλλὰ καὶ ὁ χειμῶνας με τὸ κρῦο καὶ τὶς παγωνιῆς δὲν εἶναι μόνο ὠφέλιμος ἀλλὰ καὶ ἀπαραίτητος. Χωρὶς αὐτὰ «οὐδὲν οὐδαμῶς τῶν ἐπὶ γῆς φυομένων τελεσφορῆσαί ποτε δυνήσεται»³¹⁴. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο μάλιστα ἐπιμένει. Ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση που φερθούμε κάπως προστατευτικά στα φυτὰ, βάζοντας τοὺς περιτειχίσματα καὶ καλύμματα, γιὰ νὰ μὴν εἶναι ἐκτεθειμένα στὴ βία τῶν καιρικῶν συνθηκῶν, δὲν βλέπουμε καρποφορία καὶ προκοπὴ. Ἀντίθετα, προκοπὴ βλέπουμε στὴν περίπτωση, που τὰ ἀφήνουμε νὰ υποφέρουν τὰ πάντα καὶ οἱ ἐπεμβάσεις μας εἶναι φειδωλὲς καὶ με διάκριση. Τότε οἱ καρποὶ εἶναι πλούσιοι καὶ καλοὶ³¹⁵, λέει ὁ Παλαμάς, φανερώνοντας ὅτι εἶναι γνώστης καὶ τῶν παρατηρήσεων τῶν ἀγροτῶν. Μποροῦμε μάλιστα νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς δείχνουν προσανατολισμὸ περισσότερο στὴ φυσικὴ λειτουργία τῶν πραγμάτων παρά στὴν παρέμβαση.

Παρόμοια θὰ διαπιστώσουμε νὰ ἀναφέρονται καὶ στὸν ἄνθρωπο. Ὅπωςδὴποτε φανερώνουν τὴν ἀντίληψη τοῦ μέσου Βυζαντινοῦ γιὰ τὸ τι εἶναι φυσιολογικὴ ζωὴ.

Θὰ εἶχε ἐνδιαφέρον νὰ δοῦμε συμπληρωματικά καὶ τὴν ἀναφορὰ σε ἕνα ζῶο. Ἐδῶ ἀσχολεῖται ὁ Παλαμάς με τὸν ἐλέφαντα. Στόχος του εἶναι νὰ δείξει τι συνέβη στὴν Παπικὴ Δύση. Ἡ ἐκεῖ Ἐκκλησία ἔπεσε καὶ ἀπὸ τὸ βάρος τῆς υπερηφάνειάς της δὲν μπορεῖ πλέον νὰ σηκωθεῖ. Γράφει, λοιπόν, ὅτι ὁ ἐλέφαντας, ἀκόμα καὶ ὅταν κοιμάται, δὲν κατακλίνεται γιὰ νὰ ξεκουραστεῖ. Ἀναπαύεται, λοιπόν, ὁ ἐλέφαντας λυγίζοντας ἀπλὰ τὰ δύο πλάγια ἄκρα ... Αἰτία εἶναι τὸ μεγάλο του βάρος καὶ ἡ ἀνοικονόμητη παχυσαρκία, που τὸν πιέζει πρὸς τὰ κάτω σαν βαρύτατο

³¹² Κ150, 31.

³¹³ πἘνώσεως-Διακρίσεως, 30.

³¹⁴ ΣσμΞ, 44.

³¹⁵ ΣσμΞ, 45.

μολύβι³¹⁶. Παρόμοιες ανα-φορές βρίσκουμε, όπως είδαμε, και στο Βασίλειο. Παραδείγματα από το ζωικό βασίλειο χρησιμοποιούνται, για να βοηθήσουν στην κατανόηση δύσκολου νοήματος ή ακόμα και για λόγους αγωγής.

γ'. Ο (προπτωτικός) άνθρωπος.

Με περισσή φροντίδα και σπουδή και σε μεγάλη έκταση ανα-πτύσσει ο Παλαμάς τα σχετικά με τον άνθρωπο. Το γεγονός οφείλεται στο ότι η κατανόηση του ανθρώπου είναι κι ο κύριος στόχος της γενικότερης κοσμοαντίληψης του. Άλλωστε, κατά τον ίδιο, όλο το σύμπαν και όλος ο ορατός και ο αόρατος κόσμος έγιναν πριν από τον άνθρωπο αλλά για τον άνθρωπο. Όλα έγιναν έτσι, ώστε να μπορεί ο άνθρωπος όχι απλώς να ζήσει, αλλά να ζήσει και μετά την πτώση του και τη έξοδο από τον παράδεισο. Υπάρχει μια σειρά με πολύ ενδιαφέροντα χωρία στην ομιλία Γ', που σχετίζονται μ' αυτό το θέμα. Θα παραθέσουμε κάποια απόσπασματα:

«Πρὸ ἡμῶν δι' ἡμᾶς παντὶ τῷ αἰσθητῷ τούτῳ κόσμῳ τὸν οὐρανὸν περιέτεινεν, οἷόν τινα σκηνὴν ὡς ἅπασιν κοινήν καὶ ὁμότιμον ἀνεγείρας ἡμῖν ἐν τῇ παροδικῇ ζωῇ ταύτῃ, τὸν αὐτὸν ἀεικίνητον καὶ πολυκίνητον καὶ ἀκίνητον τὸ μὲν, ἵνα μὴ μεταπίπτον καὶ φθορὰν ἐπάγῃ τοῖς ἐνοικοῦσιν πολυκίνητον δέ, ὡς ἂν ἀντιρρόπως κινούμενος αὐτὸς ἑαυτὸν κατὰ χώραν ἐπέχη· αἰεὶ δὲ κινούμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν πληθὺν τῶν ἄστρον κοσμίως συμπεριφέροντα, ἵν' ἡμεῖς ὁμοῦ τε διδασκώμεθα τὸ παροδικὸν τῆς ἡμετέρας ζωῆς καὶ πάντων ἀπολαύομεν τῶν κατ' αὐτόν, ἄλλοτε ἄλλων ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν γενομένων. Δι' ἡμᾶς πρὸ ἡμῶν τὸν μέγαν ἐποίησε φωστῆρα εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός· καὶ ἔθετο αὐτούς τε καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ἐν τῷ στερεώματι, συγκινουμένους καὶ ἀντικινου-μένους αὐτῷ, συνιόντας τε καὶ παραλλάσσοντας πολυειδῶς, ἵν' ὧσιν ἡμῖν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς ὧν οὐδενὸς χρήζει, οὔτε ἡ νοερὰ φύσις ὑπὲρ αἴσθησιν οὔσα, οὔτε ἡ τῶν ἀλόγων ζῶων κατ' αἴσθησιν μόνην ζῶσα. Δι' ἡμᾶς οὐκοῦν γέγονε, τοὺς αἰσθήσει μὲν ἀπολαύοντας τῆς τε ἄλλης χρείας καὶ τοῦ κάλλους ὀρωμένων, νῶ δὲ δι' αἰσθή-σεως τῶν τοιούτων σημείων εἰς κατανόησιν ἔχοντας»³¹⁷.

«Δι' ἡμᾶς πρὸ ἡμῶν γῆν ἐθεμελίωσεν, ἐφήπλωσε θα-λασσαν, πλουσίως ἐπ' αὐτὰ τὸν ἀέρα ἐξέχεε καὶ ὑπὲρ τοῦτον ἀνῆψε περαιτέρω πανσόφως τὴν πυρὸς φύσιν, ἵνα καὶ τοῦ ψύχους τῶν κάτω θραυῆ τὴν ἀμετρίαν περιημμένον καὶ τὴν οἰκείαν ἀμετρίαν ἐπι

³¹⁶ ΠΕΑΠν Β, 2.

³¹⁷ Ομιλία Γ', 5.

χώραν μένη κατέχον· εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλογα τῶν ζώων τούτων χρήζει πρὸς σύστασιν, ἀλλὰ καὶ ταῦτα εἰς δουλείαν τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο πρὸ ἡμῶν, καὶ ὁ Προφήτης ψάλλει Δαβίδ»³¹⁸.

«Τοῦτον μὲν οὖν τὸν σύμπαντα κόσμον διὰ τὴν τοῦ σώματος ἡμῶν σύστασιν ὁ πλάσας ἡμᾶς, πρὸ τῆς ἡμῶν πλάσεως, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήγαγε. Πρὸς δὲ βελτίωσιν ἡθῶν καὶ ὁδηγίαν πρὸς ἀρετὴν, τί οὐκ ἐποίησεν ὁ φιλάγαθος δεσπότης; Αὐτὸν τὸν αἰσθητὸν πάντα κόσμον, οἷόν τι κάτοπτρον ἀπειργάσατο τῶν ὑπερκοσμίων, ἵνα διὰ τῆς κατ' αὐτὸν πνευματικῆς θεωρίας, ὡς διὰ τινος θαυμασίας κλίμακος πρὸς ἐκεῖνα φθάνωμεν»³¹⁹.

Ἡ ἀνάγνωσή τους και μόνο φέρνει στο νου την ανθρωπολογική ἢ ανθρωπική ἀρχὴ τῆς σύγχρονης κοσμολογίας³²⁰. Ἡ σύγκριση εἶναι συντριπτική υπὲρ του Παλαμά, ἐπειδὴ αὐτὸς μιλάει με βεβαιότητα ἐνῶ ἡ σύγχρονή μας ανθρωπολογική ἀρχὴ εἶναι μια ὑπόθεση, που θα δούμε ὡς πού θα τραβήξει. Ἄλλωστε ὁ κόσμος των Βυζαντινῶν δὲν πᾶσχει ἀπὸ τῆς μηχανιστικῆς κυριαρχίας, που ἔχει καταπλακώσει τὴ συνείδηση τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου. Μια ἐπίσκεψη σε οἰποιοδήποτε ὑστεροβυζαντινὸ ναὸ ἀρκεῖ για να φανερώσει πόσο φιλικὴ πρὸς τὸν ἀνθρώπο ἦταν ἡ ἐποχὴ. Ἀς συντομεύσουμε ὁμῶς τὸ λόγο περὶ αὐτῶν.

Ἀλλὰ τι εἶναι ὁ ἀνθρώπος; Πῶς δημιουργήθηκε και ἀπὸ τι συνίσταται ἡ ὑπαρξὴ του; Για τὸ θέμα αὐτὸ ὁ Παλαμᾶς ἀντλεῖ πληροφορίες ἀπὸ τὴ Βίβλο και ἰδιαίτερα τὴ Γένεση. Τα στοιχεῖα αὐτὰ ὁμῶς προσεγγίζονται με τὸ πνεῦμα των προ αὐτοῦ ἀγίων πατέρων, ἀλλὰ με αὐτὸ θα ἀσχοληθούμε διεξοδικά σε ἄλλη ἐνότητα.

Εἶναι, λοιπὸν, ὁ ἀνθρώπος ὑπαρξὴ ἐνιαία συγκείμενη ἀπὸ ὑλικὸ σῶμα και ἀφθαρτὴ και ἀύλη ψυχὴ. Ἡ ψυχὴ αὐτὴ δόθηκε ἀπὸ τὸν Χριστὸ στον πρῶτο χωματένιο³²¹ ἀνθρώπο, ὅταν τοῦ «ἐνεφύσησεν πνοὴν ζωῆς»³²². Ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ «ἐνεφύσησεν καὶ τὴν ἀρχὴν εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ πρώτου πλάσματος». Ἀλλὰ τι ἦταν αὐτὸ που ἐνεφύσησε και διαφοροποιεῖ τὸν ἀνθρώπο ἀπὸ τα αἰσθητὰ ὄντα; Προσπαθεῖ και ὁ Παλαμᾶς να δώσει ἀπάντηση: «Τί δὲ ἐνεφύσησε; Πνοὴν ζωῆς. Τι ἐστὶ πνοὴ ζωῆς; Ψυχὴν ζῶσαν», ἀπαντᾷ, παραπέμποντας στον ἀπόστολο Παῦλο³²³. Ἀλλὰ πάλι τίθεται τὸ

³¹⁸ Ομιλία Γ', 6.

³¹⁹ Ομιλία Γ', 7

³²⁰ Κοντόπουλου - Κωτσάκη, *Κοσμολογία*, σσ. 202, 280 και ἐξῆς, ΑΣΤΕΡΙΟΥ ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΑΟΥ (Ἀρχιμ.), *Ὁ ἀνθρώπος μέσα στο σύμπαν*, σ. 58 και ἐξῆς.

³²¹ Χααδαμά = ἡ γη, Ἀδάμ = γήινος, χωματένιος.

³²² Γεν. 2, 7.

³²³ Α' Κορ. 15, 45: «... ἐγένετο ὁ πρῶτος ἀνθρώπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν».

ερώτημα: Τι είναι η ζώσα ψυχή; Τα όσα είχε πει ως εδώ ήταν λόγια των παλαιότερων και η απορία παραμένει. Από εδώ και πέρα όμως είναι λόγια του Παλαμά και βρίσκονται πιο κοντά στη δική μας σκέψη. Ψυχή ζώσα, λοιπόν, θα πει: «'Αείζωον, ἀθάνατον, ταῦτόν δ' εἶπεῖν λογικὴν - ἢ γὰρ ἀθάνατος λογικὴ - καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ κεχαριτωμένην θείως». Τέτοια είναι η ζώσα ψυχή. Και αν θέλετε, προσθέτει ο Παλαμάς, αυτό είναι «τὸ κατ' εἰκόνα ... καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν»³²⁴. Η ψυχή αυτή, εν αντιθέσει με ό,τι συμβαίνει στα ζώα, είναι αθάνατη και λογική. Η συνύπαρξή της με το χοϊκό ανθρώπινο σώμα είναι γεγονός θαυμαστό. Κατά το Γρηγόριο αυτή η θεϊκή πνοή είναι το κατ' εἰκόνα και καθ' ομοίωση του Θεού. Ενδιαφέρον για την κοσμοαντίληψη του Παλαμά είναι ο χαρακτηρισμός «κεχαριτωμένην θείως». Μόνο τότε, κατ' αυτόν, είναι ζώσα η ψυχή. Τότε ο άνθρωπος λέγεται, και είναι, πνευματικός.

Σε ένα άλλο χωρίο μας βοηθάει να κατανοήσουμε καλύτερα πώς βλέπει τον αυθεντικό, τον πλασμένο κατ' εἰκόνα και ομοίωση Θεού άνθρωπο, που περιγράφεται στη *Γένεση*. Κατά τον Παλαμά, για να υπάρξει πνευματικός άνθρωπος, χρειάζονται τρία πράγματα. Υλικό σώμα, λογική ψυχή και χάρη Αγίου Πνεύματος³²⁵. Έτσι ήταν ο προπρωτικός άνθρωπος! Και επομένως μόνο έτσι καταξιώνεται ο κάθε άνθρωπος. Αν δε ζει έτσι, νοσεί.

Μερικές φορές, ακόμα και στις μέρες μας, γίνεται λόγος και για πνεύμα του ανθρώπου. Ουδέποτε όμως συναντήσαμε σαφή περιγραφή του τι εννοούμε. Δεν μπορέσαμε ούτε στο έργο του Παλαμά να βρούμε τέτοια περιγραφή. Γνωρίζουμε βέβαια ότι κατά την ορθόδοξη παράδοση ο άνθρωπος καθεαυτόν αποτελείται από σώμα και ψυχή. Ωστόσο ο Παλαμάς μας λέει ότι, μιλώντας για πνεύμα του ανθρώπου, δεν εννοούμε κάτι που εκπορεύεται από αυτόν αλλά κάτι που βρίσκεται εντός του³²⁶, είναι μάλιστα πιθανό να εννοεί την αυτοσυνειδησία του ανθρώπου.

Η πλάση ανθρώπου δεν έγινε ούτε αυτόματα ούτε εν κρυπτώ. Την «έβλεπαν» με εξαιρετικό θαυμασμό οι πρό αυτού δημιουργηθέντες άγγελοι και οι εκπεσόντες από αυτούς, οι δαίμονες. Το συνημμένο με αθάνατη ψυχή και μεταμορφωμένο στη θεία χάρη ανθρώπινο σώμα (ο πνευματικός, κατά τον Παλαμά,

³²⁴ ΠΕΑΠν Β, 8. Για το κατ' εἰκόνα Π. ΝΕΛΛΑ, «Η Θεολογία του 'κατ' εἰκόνα'», *Κληρονομία* 2 (1970) 293-320, όπου και βιβλιογραφία.

³²⁵ υΗσ, 1, 3, 43.

³²⁶ ΠΕΑΠν Β, 29: «Πνεῦμα μὲν ἀνθρώπου λέγεται, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὡς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ὄν ...»

άνθρωπος!) φαινόταν θαυμαστή ύπαρξη, άλλος θεός πάνω στη γή νοερός, όπως οι άγγελοι, και ταυτόχρονα μετέχων στα αισθητά³²⁷.

Είδαμε προηγουμένως ότι για τον άνθρωπο έγιναν όλα πρό αυτού. Είναι, λοιπόν, ένα μικρό πλάσμα, που ανακεφαλαιώνει όλη την κτίση, νοερή και αισθητή, και που κοσμεί και τις δύο. Και, για να παραθέσουμε πάλι χωρίο του Παλαμά, ο Θεός «τὸν ἄνθρωπον ἀπειργάσατο παραδόξως, εἰς ἓν καὶ βραχὺ πλάσμα συνα-θροίσας, καὶ οἷον συγκεφαλαιώσας τὴν ἅπασαν κτίσιν» Γι' αυτό και τον δημιούργησε τελευταίο από όλα τα κτίσματα³²⁸, ώστε να στολίζει και τους δύο κόσμους, τον ορατό και τον αόρατο.

Ο Παλαμάς βλέπει μεγάλη συγγένεια μεταξύ ανθρώπου και κόσμου, αφού είναι έργα του ίδιου τεχνίτη. Υπερέχουν όμως αλλήλων στο ότι ο άνθρωπος είναι συνετός ενώ ο κόσμος μέγας. Παρομοιάζει μάλιστα ο Παλαμάς τον άνθρωπο, μέσα στον κόσμο, σαν ένα πανάκρι-βο αντικείμενο μέσα σε ένα βασιλικό παλάτι³²⁹.

Είναι εντυπωσιακά τα νοήματα που περιέχουν τα σχετικά κείμενα του Παλαμά. Γι' αυτό επιμένουμε σ' αυτά και ενίοτε παραθέτουμε κάποια εκτενή απ' αυτά. Σ' αυτά που μόλις παρουσιάσαμε, φανερώνεται πώς κατανοεί τη συγγένεια του ανθρώπου με το περιβάλλον του. Ο δρόμος του είναι διαφορετικός από αυτόν της σύγχρονης Βιολογίας και Οικολογίας. Ο Παλαμάς δεν πορεύεται δια των πραγμάτων, ελπίζοντας ότι θα βρει κάτι, αλλά ξεκινά με αφετηρία την αποκάλυψη: Ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο ως ον που ανακεφαλαιώνει ολόκληρη την κτίση και στολίζει και την ορατή και την αόρατη. Γι' αυτό ο άνθρωπος είναι το ακριβότερο πράγμα στον κόσμο.

Ο άνθρωπος, λοιπόν, κατά τον Παλαμά, είναι μέρος του φυσικού περιβάλλοντος, παρόλο που διαφέρει στο ότι μετέχει και του αοράτου κόσμου, αφού έχει λογική ψυχή. Η σύγχρονη επιστήμη μόλις στην εποχή μας κατόρθωσε να αποβάλει την κατακτητική³³⁰ και ακραία χρηστική στάση του ανθρώπου έναντι του φυσικού περιβάλλοντος και να κατανοήσει ότι ο άνθρωπος είναι ο κρίκος μιας αλυσίδας και ότι, αν οι άλλοι κρίκοι καταστραφούν, κινδυνεύει η βιολογική του ύπαρξη. Πιθανόν το φρόνημα, που μόλις είδαμε στον Παλαμά, εγκατεστημένο στη

³²⁷ ΠΕΑΠν Β, 9.

³²⁸ Ομιλία ΚΣΤ', 1.

³²⁹ Ομιλία ΚΣΤ', 1.

³³⁰ Κατά τον Α. Crombie αυτή η θέση της ευρωπαϊκής επιστήμης προήλθε από τους Άραβες (Α. CROMBIE, *Από τον Αυγουστίνο στο Γαλιλαίο*, τ. Α, σσ. 69, 71).

συνείδηση των Βυζαντινών, να έδωσε τα μνημεία που μας φαίνονται εκπληκτικά ταιριαστά με το περιβάλλον τους³³¹.

Συνεχίζει όμως ο Παλαμάς, εξηγώντας τη διαφορά και υπεροχή του ανθρώπου έναντι της κτίσεως. Ο άνθρωπος είναι ανώτερος του ουρανού, εφ' όσον είναι εικόνα Θεού και το μόνο εγκόσμιο πλάσμα, που γνωρίζει το Θεό, και αν θέλει γίνεται θεός. Η αίσθηση πάλι του ανθρώπου διαφέρει από την αίσθηση των άλλων γηίνων, καθόσον ο άνθρωπος όχι μόνο αντιλαμβάνεται μέτρα και ποικίλες ιδιότητες της γης, αλλά έφτασε να κατανοεί τις ουράνιες σφαίρες και τις κινήσεις τους, τις συνόδους των αστεριών και την αρχή των επιστημών³³².

Ο τρόπος, επομένως, της δημιουργίας του ανθρώπου έχει μεγάλη σημασία, αφού καθορίζει τις μετέπειτα δυνατότητές του. Ο άνθρωπος είναι το μοναδικό πλάσμα στον κόσμο που μπορεί να γνωρίσει, να αποκτήσει γνώσεις με δύο τρόπους: Ο ένας είναι, όπως ήδη είδαμε, ο δρόμος μέσω των αισθήσεων. Το ότι ο άνθρωπος έχει συνημμένη την αίσθηση με το λογικό του παρέχει τη δυνατότητα να αποκτά πείρα και να δημιουργεί τη γεωργία, την οικοδομική και να προάγει τέχνες και επιστήμες³³³.

Υπάρχει όμως για τον άνθρωπο και άλλος τρόπος προσπορισμού γνώσεως. Είναι ο τρόπος, δια του οποίου γνωρίζουν οι στε-ρούμενοι υλικού σώματος, και ως εκ τούτου αισθήσεων, οι άγγελοι. Οι άγγελοι γνωρίζουν με θεοειδή δύναμη και «μηδὲν τῶν ὀπωσ-δήποτε παρόντων ἢ παρωχηκότων ἢ μελλόντων ἀποκρύπτεσθαι δύναται»³³⁴ αυτών. Το ίδιο γίνεται και με τους ανθρώπους, όταν μετέχουν στη θεία χάρη. Τότε και αυτοί «αἰσθήσει τε καὶ νῶ» βλέπουν τα όσα ξεπερνούν κάθε αίσθηση και διάνοια³³⁵. Παραθέτει μάλιστα ο Παλαμάς χωρίο του Γρηγορίου Θεολόγου, λέγοντας πως αυτό γίνεται όπως γνωρίζει ο Θεός και αυτοί στους οποίους αυτά ενεργούνται³³⁶.

Ο τρόπος, λοιπόν, γνώσης των θεοειδών αγγέλων είναι δυνατός και για τον πνευματικό, κατά τον Παλαμά, άνθρωπο. Σε αυτούς είναι διαθέσιμη η γνώση των όντων ανάλογα με την πνευματική τους κατάσταση³³⁷. Η ανθρώπινη μάλιστα ψυχή έχει

³³¹ Χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι τα μοναστήρια του Αγίου Όρους, ο Μυστράς, τα Μετέωρα και άλλα (δες εικόνες σ. 116).

³³² Ομιλία ΚΣΤ', 2.

³³³ Κ150, 63.

³³⁴ Κ150, 64.

³³⁵ Τόμος 6.

³³⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λογος 28. Θεολογικός 2ος, PG 36, 52B: «Οἶδεν ὁ τῶν προφητῶν Θεός, καὶ οἱ ταῦτα ἐνεργού-μενοι».

³³⁷ Κ150, 65.

τις προνοητικές δυνάμεις του σώματος, έστω και αν εκκοπούν οι οφθαλμοί και αν κουφαθούν τα αυτιά³³⁸.

Έτσι πλασμένος ο άνθρωπος είναι «μύστης και προσκυ-νητής επίγειος»³³⁹ της Τριαδικής θεότητας. Η δόμηση της ύπαρξής του, η μορφή του κόσμου αλλά και οι υποσχέσεις του δημιουργού του παρέχουν τη δυνατότητα να επιβιώσει και να γίνει ακόμα και κατά χάριν Θεός. Για να γίνει αισθητή, γεγονός αυτή δυνατότητα, είναι απαραίτητο να μην υφίσταται η προσήλωση όλης της ύπαρξής του στα εγκόσμια. Μπορεί το σώμα ακόμα και ο λογισμός να είναι στραμμένα σε κάποια εργασία και ταυτόχρονα να είναι η ψυχή στραμμένη προς το δημιουργό της. Διαφορετικά η ευαγγελική εντολή «ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ἡμῖν»³⁴⁰ δε θα ήταν εφαρμόσιμη. Αντίθετα, ο Παλαμάς είναι βέβαιος ότι, εάν κανείς έχει στην ψυχή του την κατά Θεόν μελέτη, μαζί με τη σωτηρία της ψυχής του εξασφαλίζει ανελλιπώς και τα απαραίτητα για τις σωματικές ανάγκες³⁴¹.

Θα μπορούσε κανείς να εκλάβει την τελευταία αναφορά ως μορφή οκνηρίας, στον κόσμο όμως του Παλαμά το να ζητάει κανείς τη «βασιλεία του Θεού» είναι η ύψιστη εργασία, είναι από άποψη πρακτικής ιδιαίτερα επώδυνη και χωρίς τη χάρη του Θεού ακατόρθωτη. Μάλλον σ' αυτό το τελευταίο σημείο πρέπει να δούμε τις δύο γλώσσες με τις οποίες περιγράφει τα γεγονότα. Ο Θεός «ανοίγει το χέρι του» και πλημμυρίζει όλα τα ζωντανά ευδοκία. Αυτός τρέφει και θα δώσει τροφή στον άνθρωπο που εργάζεται και φροντίζει γι' αυτήν. Όντας σίγουρος γι' αυτό ο άνθρωπος, προσπα-θεί ταπεινά και ήρεμα ό, τι δύναται και στη συνέχεια ευχαριστεί το Θεό για όσα απολαμβάνει. Διαχειρίζεται έτσι τα υπάρχοντά του ως δωρεά. Διαφορετικά ταυτίζεται με αυτά και με τις εργασίες του και χάνει εκεί το πρόσωπό του.

Κατά τον Παλαμά, στη χάρη του Θεού δε μετέχει μόνο η ψυχή αλλά και το σώμα. Αλλά το ιδιαίτερα ενδιαφέρον σημείο είναι ότι κατ' αυτον και τους συγκαιρινούς του ορθόδοξους Ρωμαίους, η πηγή από την οποία μας παρέχονται τα σχετικά με τον άνθρωπο και τις δυνατότητές του δεν είναι μόνο τα σχετικά κεφάλαια της *Γενέσεως* και η *Βίβλος* αλλά και η δική τους εμπειρία. Εμπειρία παρόμοια μ' αυτή του Μωυσή και των αποστόλων του Χριστού αλλά και όλων των αγίων, που τους βοηθάει στην κατανόηση των όσων ο Μωυσής και οι προηγούμενοί τους έγραψαν.

Κατά τη διάρκεια της διαμάχης τέθηκε θέμα ουσιαστικά ερμηνείας των όσων η *Γένεση* γράφει για τον άνθρωπο. Ιδιαίτερα

³³⁸ υΗσ 3, 2, 22.

³³⁹ ΠΕΑΠν Β, 18.

³⁴⁰ Ματθ. 6, 33.

³⁴¹ Ομιλία ΚΣΤ', 6.

αν η χάρη του Θεού είναι άκτιστη και αν μετέχει σ' αυτή και το ανθρώπινο σώμα. Κατά τον Βαρλαάμ και τους συν αυτώ τελειότητα και απάθεια είναι η καθ' ἑξιν νέκρωση του παθητικού της ψυχής. Η παρατήρηση αυτή θυμίζει τη βουδδιστική *νιρβάνα*³⁴², το σβήσιμο δηλαδή κάθε επιθυμίας του ανθρώπου. Ο Παλαμάς θεωρεί τη θέση απαράδεκτη. Αυτός που υποστηρίζει κάτι τέτοιο αρνείται ουσιαστικά το δυνατόν και την ύπαρξη της αγιότητας των ορθόδοξων. Απαντάει μάλιστα με τον *Αγιορειτικό Τόμο*, που υπογράφεται από σεβαστούς αγιορείτες πατέρες, και βεβαιώνει ότι κατά την ορθόδοξη άσκηση δε νεκρώνεται το παθητικό της ψυχής αλλά ο ασκούμενος το στρέφει προς τα ανώτερα³⁴³. Όποιος αυτό δεν το δέχεται αρνείται την ορθόδοξη αγιότητα και τη δυνατότητα να ζει ο άνθρωπος τη μέλλουσα ζωή με το σώμα. Εάν πρόκειται τότε το σώμα να συμμετάσχει των αιώνιων αγαθών, γιατί και τώρα να μη συμμετέχει στη χάρη που αγιάζει την ανθρώπινη ψυχή³⁴⁴ των κεκαθαρμένων;

Θεωρεί δε σκόπιμο να στηρίξει την άποψή του σε έργα των Διαδόχου Φωτικής, Γρηγορίου του Θεολόγου και Μαξίμου του Ομολογητού. Κλείνοντας μάλιστα τον *Αγιορειτικό Τόμο* γράφουν: «Ταῦτα ὑπὸ τῶν γραφῶν ἐδιδάχθημεν, ταῦτα παρὰ τῶν ἡμετέρων πατέρων παρελάβομεν, ταῦτα διὰ τῆς μικρᾶς ἐγνώκαμεν πείρας»³⁴⁵ αναγνωρίζοντας ότι τα όσα δέχονται δεν τα υποστηρίζουν μόνο επειδή αναφέρονται στις Γραφές και τα έχουν μελετήσει αλλά και επειδή αυτή ήταν η εμπειρία των δικών τους κατά πνεύμα πατέρων αλλά και της δικής τους «μικράς» πείρας!

Αλλά γιατί τόσος κόσμος και τόση φροντίδα για τον άνθρωπο; Ποιος ο λόγος να φορτωθεί με τόσες χάρες και δεξιότητες; Ο λόγος κατά τον Παλαμά βρίσκεται στο ότι ο Θεός προγνώριζε την επικείμενη πτώση του πλάσματός του καθώς και τη δική του σάρκωση. Η ανθρώπινη φύση θα γινόταν φύση του Θεού. Έπρεπε επομένως να είναι κατάλληλη γι' αυτό³⁴⁶. Σχετικά όμως με αυτό σε επόμενη ενότητα³⁴⁷.

³⁴² Α. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, *Όψεις Ινδουισμού - Βουδδισμού*, σ. 137.

³⁴³ Στο Μάξιμο Ομολογητή βρίσκουμε περίπου την ίδια παρατήρηση. Στα κεφάλαια περί θεολογίας λέει ότι και τα πάθη είναι καλά για τους σπουδαίους. Την επιθυμία τη στρέφουν να ορέγεται τα ουράνια αγαθά. Την ηδονή στην απόλαυση των θείων χαρισμάτων, το φόβο στο να φοβούνται τη μέλλουσα τιμωρία (ΜΑΞΙΜΟΥ, *Κεφάλαια περί θεολογίας*, εκατοντάδα 1η κεφ. ζστ', PG 90, 1205).

³⁴⁴ ΑΤόμος 6.

³⁴⁵ ΑΤόμος 7.

³⁴⁶ Ομιλία ΚΣΤ, 3.

³⁴⁷ Ενότητα 5 του Β' κεφαλαίου.

Εικ 3. Τα ανθρώπινα έργα και το φυσικό περιβάλλον, όπως φαίνονται σε μοναστήρια του Αγίου Όρους (Κάρτες έκδοσης Μ. Τουμπή). Τα κτίσματα παρά το μεγάλο όγκο τους «δένουν» με το περιβάλλον. Χρώμα, υλικό, βλάστηση και αναβαθμίδες δημιουργούν ένα αρμονικό, ευχάριστο και ταπεινό σύνολο. Αν και τα περισσότερα οικοδομήματα είναι μεταβυζαντινά, δικαίως θεωρούνται δείγματα βυζαντινής αρχιτεκτονικής.

δ'. Η πτώση των πρωτοπλάστων και οι συνέπειές της.

Στον κόσμο των Βυζαντινών και του Παλαμά κακό κατ' ουσίαν δεν υπάρχει. Άλλωστε όλα μπροστά στο Θεό είναι καλά λίαν³⁴⁸. Τα λογικά όμως όντα, οι έχοντες λογική ζωή άγγελοι και οι έχοντες σύνθετη, από κατ' αίσθηση και λογική ζωή ταυτόχρονα, άνθρωποι, έχουν τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουν το αυτεξούσιό τους κατά τρόπο που να εκτρέπονται από την πορεία προς το δημιουργό τους³⁴⁹.

Οπωσδήποτε η λεγόμενη φύση του Θεού και η φύση των κτισμάτων είναι πράγματα εντελώς διαφορετικά, μη επιδεχόμενα καμιά σύγκριση. Μπορεί, βέβαια, να λέει κανείς ότι φύση πάντων των όντων είναι ο Θεός, αλλά τότε πρέπει να έχει υπ' όψη του ότι, λέγοντας κάτι τέτοιο, εννοεί ότι τα πάντα υφίστανται με τη μέθεξη στο Θεό. Διαφορετική ερμηνεία αυτού του λόγου είναι για τους ορθόδοξους και τον Παλαμά απαράδεκτη και αιρετική³⁵⁰.

Πώς λοιπόν λέει ότι πλησιάζει ο άνθρωπος στο Θεό; Μήπως προσεγγίζει τη φύση του; Αλλά κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. Ο Παλαμάς υποστηρίζει ότι μετέχουν στην ενέργεια του Θεού, η οποία, όπως θα δούμε, είναι άκτιστη, μερίζεται και είναι και μεθεκτή στα κτίσματα. Η μέθεξη στην ενέργεια του Θεού νοείται κατά δύο τρόπους:

α. *Φυσικώς*, όπως μετέχουν όλα τα κτίσματα, έμψυχα ή άψυχα, όσο υπάρχουν. Συνέχονται και συνίστανται από τη χάρη του Θεού. «Τοῦτο κοινόν ἐστὶ πάντων τῶν κτισμάτων». Διαφορετικά θα ήταν αδύνατο να υπάρξουν.

β. Υπάρχει όμως και δυνατότητα τα λογικά όντα να μετέχουν στο Θεό (άκτιστες ενέργειες) και *κατά προαίρεση*, καθιστάμενοι κατά χάριν θεοί, αν πλησιάζουν, ή σκοτεινοί και άθλιοι, αν κατά προαίρεση απομακρύνονται απ' αυτόν.

Σε καμμία περίπτωση το προσεγγιζόμενο και μετεχόμενο δεν είναι η φύση του Θεού, αλλά οι ενέργειές του. «Προαίρεσις δὲ μόνον τῶν λογικῶν ἐστὶ. Ταῦτα οὖν μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων, ἢ μακρὰν ἢ ἐγγὺς γίνεται Θεοῦ, δι' ἀρετῆς ἢ κακίας, ἢ ἐγγίζοντα ἢ μακρυνόμενα. Ταῦτα τοιγαροῦν μόνον καὶ δεκτικά ἐστὶν ἀθλιότητος ἢ μακαριότητος»³⁵¹, γράφει ο Παλαμάς και σπεύδει να προτρέψει ότι πρέπει να ακολουθείται ο δρόμος, που οδηγεί στη μακαριότητα.

Εφ' όσον η χάρη μετέχεται, η διδασκαλία και εδώ δεν είναι θεωρητική. Ο Παλαμάς δέχεται ότι είναι μια ιδεατή σύλληψη, για να δικαιολογήσει την ανυπαρξία δεύτερης αρχής, της αρχής του

³⁴⁸ Γεν. 1.

³⁴⁹ π. Διονύσιον Ομολογία 6.

³⁵⁰ Κ150, 78.

³⁵¹ Κ150, 78.

κακού κοντά στο καλό³⁵². Και εδώ πρόκειται για ζήτημα, σχετικά με το οποίο οι ορθόδοξοι Ρωμαίοι της Ανατολής καταλαβαίνουν ότι έχουν εμπειρία αυτής της διαδικασίας. Να προσεγγίζουν δηλαδή το Θεό κατά προαίρεση και να φωτίζονται ή να τον αρνούνται και να σκοτίζονται. Σχεδόν όλη η ασκητική και η αγιολογική γραμματεία (συναξάρια) βρίθει τέτοιων παραδειγμάτων.

Θέμα προαιρέσεως για την αξία των ανθρωπίνων πράξεων θέτει και ο Αριστοτέλης. Κατά τον I. During³⁵³ αυτός πρώτος επεσήμανε και τη δομή μιας ηθικής επιλογής και εξακρίβωσε το ρόλο της αγαθής βούλησης σε μια πράξη. Μπορούμε, κατά τον Αριστοτέλη, να αξιολογήσουμε ηθικά μια πράξη μόνο με την προϋπόθεση ότι ο πράττων γνωρίζει τι πράττει. Ο πράττων πρέπει να έχει κάνει επιλογή και πρέπει να έχει επιλέξει αυτή τη συγκεκριμένη πράξη για χάρη αυτής της ίδιας. Επιπλέον, η επιλογή της πράξης του πρέπει να προκύπτει από ένα σταθερό φρόνημα. Τα φρόνημα αυτό, το να θέλει να πράττει το καλό, πρέπει να αποτελεί συστατικό της ουσίας του. Η εξωτερική τιμιότητα δεν αξίζει πολύ. Όλα βασίζονται στην αγαθή βούληση. Επί πλέον κατά τον Αριστοτέλη το τι είναι καλό η κακό καθορίζεται από τον ίδιο τον άνθρωπο³⁵⁴.

Μπορεί η προαίρεση του Παλαμά να έχει κάποια στοιχεία κοινά με αυτή του Αριστοτέλη, αλλά γενικότερα οι θέσεις τους δεν ταυτίζονται. Κατ' αρχήν είναι το πλαίσιο διαφορετικό. Εν συνεχεία ο Αριστοτέλης έχει στόχο αυτή καθ' αυτή την πράξη ενώ ο Παλαμάς την προσέγγιση στο Θεό.

Για μια ακόμα φορά επισημαίνουμε πως η αλήθεια για τον Παλαμά δεν είναι θέμα λόγων, τυπικής λογικής. Μπορούμε, γράφει, να πούμε αυτό το λόγο υπό τον όρο ότι εννοούμε ετούτο ή το άλλο. Ή μπορούμε να δεχτούμε τον άλλο λόγο υπό τον όρο ότι σκεφτόμαστε με εκείνο τον τρόπο. Η διαδικασία αυτή υποδηλώνει διαφορά εκφράσεως και εμπειρίας με τους φιλοσόφους. Ο Παλαμάς εμμένει στην πρώτη, γιατί δε θέλει να χάσει τη δεύτερη.

Το όλο πλαίσιο του Παλαμά είναι τουλάχιστον λογικό, με την έννοια ότι υπάρχει σ' αυτό εσωτερική αρμονία και συμβατότητα. Ας δούμε, λοιπόν, πώς ήλθε το κακό στον κόσμο. Πρώτοι χρησιμοποίησαν κακώς το αυτεξούσιό τους μια μερίδα αγγέλων. Αυτοί στερήθηκαν τη χάρη του Θεού, εκπεσόντες της δόξας, που είχαν

³⁵² Πρόκειται για τη λεγόμενη διαρχία ή δυαλισμό. Ήταν παραδοχή του συστήματος των Γνωστικών, αιρετικών των πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού. Διέκριναν δύο Θεούς τον αγαθό, που είναι απρόσιτος και αμέτοχος του κόσμου, και το δημιουργό, που φέρει την ευθύνη για το φυσικό και ηθικό κακό στον κόσμο. ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Α', σ. 146.

³⁵³ I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 246.

³⁵⁴ Συμπληρωματικά I. DURING, *Ο Αριστοτέλης*, τ. Β', σ. 242-243.

από το Θεό. Πρόκειται για τους δαίμονες, που είναι νεκρά πνεύματα, με την έννοια ότι δε μετέχουν πλέον κατά προαίρεση στη θεία χάρη, που είναι η όντως ζωή. Δεν υπάρχει ουσία νεκρότητας. Νέκρωση κατά πνεύμα είναι η απουσία της όντως ζωής, της χάρις του Θεού. Σ' αυτή την κατάσταση φθάσαντες οι εκπεσόντες άγγελοι δεν μπορούσαν να χορτάσουν την ορμή προς την κακία και με δόλο παρέσυραν στην αθλιότητά τους και τον άνθρωπο³⁵⁵.

Είδαμε ότι οι άγγελοι «έβλεπαν» τη δημιουργία του ανθρώπου. Παρατηρούσαν όμως και οι δαίμονες. Ο φθόνος τους και η απροσεξία των πρωτοπλάστων, καθώς δε φύλαξαν με την προαίρεσή τους το εκφρασμένο πρόσταγμα του Θεού, έφεραν στον αρχικά «καλόν λίαν» κόσμο του Θεού το κακό και την αθλιότητα. Ο άνθρωπος ντύθηκε σα ρούχο το σκοτάδι³⁵⁶.

Η παράβαση της θείας εντολής από τους πρωτοπλάστους στέρησε από την ανθρώπινη ύπαρξη τη μετοχή της στη θεία λαμπρότητα, κάτι για το οποίο είδαμε να παραπέμπει στον Ιωάννη Χρυσόστομο. Αμέσως αμαυρώθηκε η λαμπρότητα της ψυχής. Από εκεί και πέρα ήρθαν στην πεσούσα ανθρώπινη φύση πολλά δεινά ως συνέπειες. Όχι ως τιμωρία του πανάγαθου Θεού, που ακόμα και τότε ελεεί και σκοπεί το του πλάσματός του συμφέρον, αλλά ως φυσική συνέπεια. Όπως τα λιθάρια, που αρχίζουν να πέφτουν από την κορυφή ενός βουνού, θα καταρακυλήσουν σε πολλούς γκρεμούς, έτσι και η γη γέμισε αγκάθια και τριβόλια και ο ανθρώπινος βίος έγινε σχεδόν οδύνη και λύπη³⁵⁷.

Μεταξύ των άλλων δεινών ήταν και ο σωματικός, βιολογικός θάνατος. Η κατά προαίρεση απομάκρυνση από τη θεία δόξα και κοινωνία με τη δαιμονική νεκρότητα θα επέφερε αμέσως και το σωματικό θάνατο, την άμεση διάλυση του ανθρωπίνου σώματος στα εξων συνετέθη. Το τελευταίο αποφεύχθηκε με την επέμβαση της φιλανθρωπίας του Θεού, που έθεσε πριν από το θάνατο το μεσοδιάστημα της ζωής. Ο σωματικός θάνατος έχει, λοιπόν, κατά τον Παλαμά, αιτία την αμαρτία. Το ίδιο και τα σωματικά νοσήματα³⁵⁸.

Δεν είναι, κατ' αυτόν, επομένως, αίτιος του σωματικού θανάτου ο Θεός. Ο θάνατος υπήρξε φυσική συνέπεια της παρακοής και θα ήταν άμεσος, αν δεν επενέβαινε η φιλανθρωπία του Θεού να τοποθετήσει προ του σωματικού θανάτου το μεσοδιάστημα της ζωής. Δε συμβαίνει βέβαια το ίδιο με την ψυχή. Αυτή, έχοντας διαφορετική προέλευση απ' ό,τι το σώμα, δεν μπορεί να διαλυθεί στα εξων συνετέθη. Είναι τρόπον τινά «καταδικασμένη» να είναι

³⁵⁵ Ομιλία ΛΑ', 12.

³⁵⁶ ΠΕΑΠν Β, 9.

³⁵⁷ Ομιλία ΙΔ', 3.

³⁵⁸ Ομιλία ΛΑ', 13.

αθάνατη³⁵⁹, με την έννοια να μην έχει τέλος. Θάνατος όμως της ψυχής είναι ο χωρισμός της από το Θεό. « Ἡ τῆς ψυχῆς παρὰ Θεοῦ ἐγκατάλειψις καὶ ὁ ἐξ αὐτῆς τούτου χωρισμὸς θάνατός ἐστι ψυχῆς τρόπον ἕτερον ἀθανάτου μενούσης»³⁶⁰, όπως θάνατος του σώματος είναι ο χωρισμός της ψυχής από αυτό. Η στέρηση της χάρις του Θεού καθιστά την ψυχή αισχρή και αχρεία.

Βέβαια ο Θεός με τη σάρκωσή του αποκατέστησε την ανθρώπινη φύση στο αρχικό της κάλλος³⁶¹. Αυτό όμως δε σταμάτησε τον τότε κατήφορο της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι ο πρώτος που απόκτησε άρρωστο σώμα ήταν ο Κάιν. Αυτό έγινε και πάλι λόγω της διάστροφης αντιμετώπισης της αδελφικής αγάπης και της μετατροπής της σε μίσος. Αιτία, δηλαδή, ήταν πάλι η δική του προαίρεση. Στο κείμενο του Παλαμά περιγράφεται και με τον θύραθεν τρόπο η σχετική αρρώστια. Αιτία της όμως είναι η πνευματική νόσος. Θεωρούμε χρήσιμο να παραθέσουμε όλο το απόσπασμα:

«Διὰ τοῦτο καὶ ὁ πρῶτος νοσερὸν κτησάμενος σῶμα, ᾧ καὶ διηνεκεῖ κλόνῳ συζῶν ὁ Κάιν, ἐκ τῆς ἀμαρτίας εἰς ταύτην ἦλθε τὴν καχεξίαν ὁ γὰρ τρόμος, ὃν σπασμὸν ἰατρῶν ὀνομάζουσι παῖδες, ἀπροαίρετός ἐστι κίνησις ἐν τοῖς τὰ μέλη συνέχειν καὶ συνδεῖν πεφυκόσι μορίοις τοῦ σώματος ὃς ὅταν ἐξ ἐνδείας ἐπιγένηται τοῦ ἐμφύτου ὑγροῦ, οὐδ' εἴκει τῇ τέχνῃ, οὐδὲ ἴασις εἰς τὸ ἐξῆς ἐπιδέχεται. Ἐπεὶ οὖν ὁ Κάιν κακῶς εἰς τέλος διέθηκε τὸν ἐκ φύσεως ἐνυπάρχοντα πρὸς τὸν οἰκεῖον ἀδελφὸν σύνδεσμον, τὴν ἀγάπην περιτρέψας εἰς μῖσος, γεννηθὲν μὲν ἐκ φθόνου, τελευτήσαν δὲ εἰς φόνον, διὰ τοῦτο, τῆς ἐκ τοῦ φθόνου τεκηδόνος συνερ-γαζομένης τὸ πάθος, ἀνηκέστῳ καταλλήλῳ παιδεύεται νόσῳ, τῇ κατὰ τὰ νεῦρα καὶ τοὺς μῦας πληγῇ, ἧ σύνδεσμος ὑπάρχει τοῦ σώματος»³⁶².

Σ' αυτό το πλαίσιο σαφώς κατανοεῖ κανείς ότι δεν υπάρχει χώρος για τη διαρχία. Το κακό είναι ανυπόστατο. Όπως το σκοτάδι είναι ἔλλειψη φωτός. Όλα τα δεινά προέρχονται από την εκ προαιρέσεως απομάκρυνση από το Θεό. Τίθεται όμως και ένα άλλο ζήτημα. Τα δεινά και οι ασθένειες των αγίων και των δικαίων πώς ερμηνεύονται; Αυτοί είναι κοντά στο Θεό και μετέχουν της

³⁵⁹ Με τίτλο «' καταδικασμένοι' να είναι αθάνατοι» έγραψε ενδιαφέρον άρθρο ο Αρχιμ. Ιουστίνος Πόποβιτς το 1936. Υπάρχει μεταφρασμένο στα ελληνικά στο: Ι. ΠΟΠΟΒΙΤΣ, *Άνθρωπος και Θεάνθρωπος* (μετφρ. Ιερομ. Αθανασίου Γιέβτιτς), Αθήνα, Αστήρ, 1974, σσ. 40-49. Η έκφραση είναι μια ακόμα επιβεβαίωση της κοινότητας του φρονήματος των αγίων Πατέρων στη διάρκεια της ιστορίας.

³⁶⁰ Ομιλία ΙΣΤ', 7.

³⁶¹ ΠΕΑΠν Β, 9.

³⁶² Ομιλία ΛΑ', 14.

αγιαστικής χάρης. Ίσως ακόμα θεραπεύουν τις ασθένειες των συνανθρώπων τους. Πώς γίνεται να αρρωσταίνουν; Ο Παλαμάς υποστηρίζει ότι αυτά είναι αγωνίσματα, που θέτει ο Θεός στους αξίους, για να τους στεφανώσει και να τους κατάστησει τελειότερους. Τέλος θα φανερώνεται η εκ προαιρέσεως αφοσίωσή τους προς αυτόν³⁶³. Παρόμοια διδασκαλία βρίσκουμε στο Βίο του αγίου Αθανασίου του Αθωνίτη (927/930 - 1001 περίπου), που έζησε 300 περίπου χρόνια πρό του Παλαμά³⁶⁴.

Η γενικότερη κοσμοαντίληψη του Παλαμά έχει συνέπειες γενικότερες στην περιγραφή παθολογικών καταστάσεων του ανθρώπου. Σε κάποια του ομιλία ο Παλαμάς περιγράφει την κατάσταση, στην οποία βρίσκεται ένας δαιμονισμένος. Η περιγραφή είναι σε πλήρη λογική σχέση με την υπόλοιπη κοσμοαντίληψη και ταυτόχρονα δείχνει το μέγεθος της έκπτωσης, της απομακρυνθείσας από το Θεό ανθρώπινης ύπαρξης. Θεωρούμε σκόπιμο να παραθέσουμε και πάλι το χωρίο:

«Πῶς οὖν ἤφριζεν οὗτος καὶ ἔτριζε τοὺς ὀδόντας καὶ ἐξηραίνετο; Τοῦ δαιμονῶντος πρῶτόν τε καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων μορίων τοῦ σώματος ὁ ἐγκέφαλος πάσχει τῷ γὰρ ἐν τούτῳ ψυχικῷ πνεύματι ὡς ὀχήματι χρῆται ὁ δαίμων καὶ ἀπὸ τούτου, καθάπερ ἐξ ἀκροπόλεως τινος, καταδυναστεύει παντὸς τοῦ σώματος. Τοῦ δὲ ἐγκεφάλου πάσχοντος, σύρ-ροιά τις ἐκεῖθεν ἀφίεται φυσώδης ὁμοῦ καὶ φλεγματώδης ἐπὶ τὰ νεῦρα καὶ τοὺς μῦας τοῦ σώματος, τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος τὰς διεξόδους ἐμφράττουσα καὶ κλόνος ἐντεῦθεν καὶ ρῆξις καὶ κίνησις ἀπροαίρετος πᾶσι τοῖς προαιρετικοῖς μορίοις ἐγγίνεται, μάλιστα δὲ ταῖς γνάθοις, ὡς μάλιστα πλησιαζούσαις τῷ πρωτοπαθήσαντι μορίῳ. Πολλοῦ δὲ τοῦ ὑγροῦ μᾶλλον ἐπὶ τὸ στόμα καταφερομένου, διὰ τε τὸ χῶρημα τῶν πόρων καὶ τὴν πρὸς τὸν ἐγκέφαλον ἐγγύτητα, τῆς τε ἀναπνοῆς ἀθρόας διεκπνεῖσθαι μὴ δυναμένης διὰ τὴν τῶν ὀργάνων ἄτακτον συγκίνησιν, ἀλλὰ καὶ τῷ πλήθει τοῦ ὑγροῦ συναναφυρομένης, ὁ ἀφρὸς ἐπιγίνεται τοῖς πάσχουσιν. Οὕτως ἤφριζέ τε καὶ ἔτριζε τοὺς ὀδόντας, δεινῶς προσαρασσομένους καὶ μανικῶς ἐπιθηγομένους ὁ δαίμων ἐκεῖνος. Ἐξηραίνετο δὲ μετὰ ταῦτα ὑπὸ τῆς σφοδροτέρας ἐπηρείας τοῦ δαιμονίου. Καθάπερ γὰρ ὑπὸ τῆς θερμῆς τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος οἱ ἀτμοὶ κινούμενοι, ἂν αὕτη σφοδροτέρα ἦ, ὑπ' αὐτῆς πάλιν καὶ ἀφανίζονται τελείως διαφορηθέντες. Οὕτω καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ δαίμονος ἐπηρείας, ἢ τῶν σπλάγχων ὑγρότης ἐκδιδομένη, ἂν ἐκείνη σφοδροτέρα ἦ, μετ' οὐ πολὺ δαπανᾶται καὶ ἢ τῆς σαρκὸς ἔμφυτος ἰκμᾶς καὶ ὁ δαιμονῶν ἐκεῖνος καταξη-ραίνεται»³⁶⁵.

³⁶³ Ομιλία ΞΓ', 1.

³⁶⁴ ΠΑΥΛΟΥ μοναχού, *Άγιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης*, σ. 114.

³⁶⁵ Ομιλία ΙΒ', 4.

Το χωρίο είναι πολύ καλό δείγμα της σύνδεσης αισθητού και μη κόσμου στον τομέα της ιατρικής. Επισημαίνουμε το σημείο, το οποίο αναφέρεται στον εγκέφαλο. Ελέγχοντάς τον ο δαίμονας, όπως κάποιος κατακτητής την ακρόπολη, καταδυναστεύει το όλο σώμα και επιβάλλει τη θέλησή του³⁶⁶.

Και σ' αυτό το σημείο πρέπει να επαναλάβουμε πως πηγή από την οποία αντλεί ο Παλαμάς τις σχετικές με την πτώση των πρωτοπλάστων πληροφορίες, δεν είναι μόνο η *Γένεση* και η *Βίβλος* γενικότερα. Η δεινότητα των περιγραφών μαρτυρεί εμπειρία. Ο Παλαμάς δεν περιγράφει θεωρητικές συλλήψεις αλλά την καθολική εμπειρία των ορθοδόξων της εποχής του, που είναι κοινή με αυτή των Πατέρων. Γι' αυτό και από τις τότε συνόδους δικαιώθηκε.

Το ίδιο συμβαίνει και στο προκείμενο θέμα. Τα όσα έγιναν στους πρωτόπλαστους και είχαν καθολικές συνέπειες στο ανθρωπίνο γένος δεν είναι παρελθόν. Επαναλαμβάνονται σε κάθε εποχή, εφόσον οι διάφοροι άνθρωποι κατά προαίρεση εγγίζουν το Θεό τηρούντες τις εντολές του ή απομακρύνονται απ' αυτόν αθετούντες τις και παραβαίνοντες τις. Ο Παλαμάς λέει ότι κάνουν λάθος όσοι ασχολούνται με την αντιμετώπιση και υπέρβαση των συνεπειών της αμαρτίας και όχι με τη ριζική αντιμετώπιση του ζητήματος, την αποχή δηλαδή από την αμαρτία και την προς το Θεό επιστροφή: «Τὴν μὲν γὰρ τῶν ἐπιχειρῶν λύσιν ποθοῦμέν τε καὶ ζητοῦμεν, τοῖς δὲ πταίσμασι δι' ἃ παιδεύομεθα καὶ προστίθεμεν»³⁶⁷. Εννοείται ότι με αυτό τον τρόπο ριζική λύση των προβλημάτων δεν υπάρχει.

Κεντρικό σημείο στην όλη διαδικασία της προσέγγισης ή απομάκρυνσης από το Θεό είναι ο ανθρωπίνος νους. Απ' όσα έχουμε μέχρι στιγμής αναφέρει λέγοντας νου, κατά τον Παλαμά, δεν εννοούμε τη λεγόμενη σήμερα διάνοια, το λογιστικό. Ο νους κατά κάποιο τρόπο είναι κέντρο της αθάνατης ψυχής και μπορεί να

³⁶⁶ Τα τελευταία χρόνια καθώς, εκδίδονται και μελετώνται τα πατερικά κείμενα, γίνεται πολύς λόγος για την καρδιά. Εκτιμώ ότι κατά τον Παλαμά κέντρο του ανθρώπου είναι ο νους, η άυλη ψυχή και μάλλον όχημά της είναι ο εγκέφαλος. Η καρδιά φαίνεται να είναι όργανο ανακλαστικού χαρακτήρα, που εξωτερικεύει, ανακλώντας ως κάτοπτρο ό, τι υπάρχει στην ψυχή. Τα παραπάνω λέγονται με κάθε επιφύλαξη. Δεν έχουμε εμπειρία τέτοιων καταστάσεων και ο κίνδυνος του λάθους ελλοχεύει σε κάθε εγχείρημα και προσπάθεια. Σχετικά μπορεί κανείς να δει Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Το προπατορικό αμάρτημα*, Αθήνα, Δόμος, 1992 καθώς και ΙΕΡΟΘΕΟΥ ΒΛΑΧΟΥ (μητροπ.), *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία (Πατερική θεραπευτική αγω-γή)*, Λεβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1986 και άλλα έργα του τελευταίου.

³⁶⁷ Ομιλία ΛΘ', 7.

είναι στραμμένος στο Θεό και να προσεύχεται, ακόμα και όταν ο άνθρωπος εργάζεται χειρωνακτικά ή σκέπτεται. Από την τοποθέτηση και προαίρεση του νού έρχεται ή η αγιότητα ή οι κακίες και τα πάθη.

Ο Χριστός έχει πει «μακάριοι οί καθαροί τῆ καρδία ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται»³⁶⁸. Θα δούν δηλαδή το Θεό. Το λεγόμενο, κατά τον Παλαμά, δεν πρέπει να εξηγηθεί και να ερμηνεύεται μεταφορικά αλλά κυριολεκτικά. Το μαρτυρεί η εμπειρία των αγίων, της οποίας μέτοχος ήταν ο ίδιος. Γνωρίζουν καλά, «ἴσασιν οἱ κεκαθαρμένοι τὴν καρδίαν διὰ τεκμηρίου τῆς ἐγγινομένης ἐν ἑαυτοῖς ἱερᾶς φωτοφανείας», ότι μετέχουν της θείας λαμπρότητας, όπως ο Αδάμ πρό της πτώσεώς του. Και γνωρίζουν επίσης ότι αυτή η λαμπρότητα δεν είναι δική τους αλλά του Θεού. Συμβαίνει ότι και με τον αέρα. Δε λάμπει, παρα μόνο αν τον φωτίσει ο ήλιος³⁶⁹.

Το αντίστροφο συμβαίνει με τους ανθρώπους, που μένουν στη διαστροφή της πτώσης τους. Ο νους τους, απομακρυνόμενος από το Θεό, που είναι το όντως ορεκτό, διασπάται και έλκεται από δευτερεύουσας αξίας πράγματα, δηλαδή τροφές, δόξες, φροντίδες. Και όσο διαστρέφεται ο άνθρωπος, τόσο αφομοιώνεται σ' αυτά, και δεν μπορεί ούτε τον ήλιο και τον αέρα να χαρεί³⁷⁰. Η στέρηση της κτίσεως φαίνεται να είναι απώλεια, κατά τον Παλαμά, αφού το όλο ανθρώπινο περιβάλλον το θεωρεί δωρεά του Θεού σε κάθε άνθρωπο που έρχεται στον κόσμο³⁷¹.

Απαντώντας στους λόγους του Γρηγορά, ο Παλαμάς γράφει ότι ο Γρηγοράς, επιλέγοντας να ακολουθήσει την επιστημονική διδασκαλία και να παραμερίσει την πνευματική, εγκαταλείφθηκε από το Θεό και έχασε και την από τη μάθηση προερχόμενη επιστήμη³⁷². Στη συνέχεια περιγράφει πώς ο Γρηγοράς έκανε λάθος στον ορισμό της μορφής. Στην όλη συνάφεια ο Παλαμάς φανερώνει την πίστη του στο ότι με την προσκόλληση και μετοχή στη χάρη προμηθεικές και σισύφειες καταστάσεις δεν υφίστανται. Όλα είναι καλά λίαν.

Η προσπάθεια των ανθρώπων να καταστούν άγιοι, να φτάσουν δηλαδή στη ζωή με τη χάρη του Θεού, δεν είναι χωρίς πτώσεις και χωρίς αμαρτία. Κατά τις πτώσεις έχουν την εμπειρία της στέρησης της χάρης και κατανοούν εμπειρικά τι συνέβη στον Αδάμ. Την εμπειρία αυτή είχε και ο Παλαμάς και αυτή η παρατήρηση είναι δυνατόν να εξηγήσει την ενάργεια των περιγραφών του: «Νοῦς γὰρ ἀποστὰς τοῦ Θεοῦ, ἢ κτηνώδης γίνεται ἢ δαιμο-νιώδης,

³⁶⁸ Ματθ. 5, 8.

³⁶⁹ ΕπΑ Α, 12.

³⁷⁰ Ομιλία Γ', 15.

³⁷¹ Ομιλία ΝΑ', 1.

³⁷² κΓρηγορά Γ', 11.

καὶ τῶν ὄρων ἀποστατήσας τῆς φύσεως ἐπιθυμεῖ τῶν ἀλλοτρίων καὶ κόρον φιλοκερδείας οὐκ οἶδε ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις ἔκδοτον ἑαυτὸν ποιεῖ, καὶ μέτρον ἡδονῆς οὐ γινώσκει...»³⁷³, γράφει ὁ Παλαμάς, παρουσιάζοντας τὴν παθο-λογία τοῦ ἀνθρώπου καὶ δίνοντας ευρύτερα καὶ ἄκρα ὅρια κίνησης τοῦ νοῦ. Συνηθέστερη περίπτωση εἶναι ἡ προσήλωση στὴν κτίση καὶ τὰ βιοτικά. Αὐτὴ ἡ προσήλωση τοῦ πορῶνει τὴν καρδιά καὶ δε θέλει νὰ ἀκούσει τοὺς λόγους τοῦ πνεύματος³⁷⁴.

Τὰ ἴδια φαινόμενα, οἱ πρακτικὲς συνέπειες τῆς αμαρτίας, κατὰ τὸν Παλαμά, μαρτυροῦνται στὶς Γραφές. Ἐτσι οἱ Ἰσραηλίτες διέρχονται χώρες κατοικούμενες καὶ ἀκατοίκητες καὶ εἶναι πάντοτε ἀήττητοι. «Ὡς δὲ πορνεία ὑπέπεσαν, ἐπεὶ τοσοῦτον ἠττήθησαν, ὡς καὶ ἀποθανεῖν ἐν τῷ πολέμῳ πάραυτα τότε εἰκοσιτρεῖς χιλιάδας³⁷⁵»³⁷⁶. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ βιβλικὴ διήγηση ἀποδίδει τὴν ἥττα στὴν αμαρτωλότητα. Καὶ εἴαν δὲν παρουσιαζόταν ὁ Φινεές, κινούμενος ἀπὸ ζήλο, νὰ φονεύσει μαζί με τὴν πόρνη καὶ τὸν διαπράξαντα τὴν πορνεία, θὰ χάνονταν ὅλοι³⁷⁷. Εἶναι σα νὰ ἰσχύει κάποιος πνευματικὸς, κατὰ τὸν Παλαμά, νόμος. Παρακάτω, στὸν ἴδιο λόγο, ἀναφέρει ὅτι ἡ διάδοση τῆς πορνείας ἦταν ευρύτατη στὸ χώρο τῆς αυτοκρατορίας. Ὅλοι συμπράττουν καὶ κανεὶς δὲν ἐμποδίζει. Ἐκτιμᾷ δὲ ὅτι «διὰ τοῦτο θανάτου καὶ πανωλεθρίας πάντες ἐσμὲν ἄξιου»³⁷⁸.

Ἀντίθετα ἀπὸ τὴν αμαρτία ἀποτελέσματα ἔχει ἡ προσευχή. Ἀλλάζει ἀκόμα καὶ τοὺς ὅρους τῆς φύσεως. Δὲν ἦταν μήπως ἡ προσευχὴ πρὸς τὸ Θεὸ που ἐβγαλε σῶο καὶ ἀκέραιο τὸν Ἰωνά ἀπὸ τὴν κοιλιὰ τοῦ κήτους³⁷⁹; Σὲ αὐτὴ τὴν τοποθέτηση, που εἶναι ἀπολύτως σύμφωνη με τὴν κοσμοαντίληψή τους, οφείλεται καὶ ἡ τόση ἐπιμονὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν Βυζαντινῶν γενικότερα στὶς προσευχές. Ἐπαναφέρουν τὸν ἄνθρωπο κοντὰ στὸ Θεὸ καὶ εἶναι γενικότερη πηγὴ ἀγαθῶν γιὰ ὅλη τὴν κτίση³⁸⁰. Κατὰ τὸν Ἰωάννη τὸν Σιναΐτη, συγγραφέα τῆς Κλίμακος, ἡ προσευχὴ εἶναι μητέρα

³⁷³ Ομιλία ΝΑ', 10. Το «νοῦς ἀποστάς ... δαιμονιώδης» εἶναι τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ (ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ ἀγάπης κεφάλαια*, ἑκατοντάδα β' κεφ. νβ'. Στὴ *Φιλοκαλία*, Ἀθήνα, Ἀστήρ, 1975⁴, τ. Β', σ. 21, PG 90, 1001). Ὁ Παλαμάς τὸ ἐντάσει στὸ κείμενό του, τὸ ἐξηγεῖ καὶ τὸ συμπληρώνει.

³⁷⁴ Ομιλία ΜΖ', 15.

³⁷⁵ Αριθμ. 25, 1-9.

³⁷⁶ Ομιλία ΛΘ', 3.

³⁷⁷ Ομιλία ΛΘ', 3.

³⁷⁸ Ομιλία ΛΘ', 3. Μήπως ἡ τουρκικὴ λαίλαπα, που ἦρθε σὲ λίγα χρόνια δὲν ἦταν πανωλεθρία καὶ θάνατος;

³⁷⁹ Ομιλία ΝΑ', 13.

³⁸⁰ Ομιλία ΝΑ', 12.

όλων των αρετών³⁸¹, πράγμα που συμφωνεί και με όσα λέει στο συγκεκριμένο χωρίο ο Παλαμάς.

Είδαμε ότι ο Παλαμάς θεωρεί ότι πηγή κάθε ανθρώπινου κακού είναι η αμαρτία³⁸². Με την έννοια βέβαια ότι απομακρύνεται η χάρη του Θεού και επέρχονται τα δεινά. Ο εμπαθής και αμαρτωλός βίος έχει και άλλη άσχημη επίδραση στον άνθρωπο. Του φθείρει και του ταλαιπωρεί το σώμα. Με όσα αναφέραμε φανερώνεται ότι η γνώση του προπατορικού αμαρτήματος αλλοίωσε τον κόσμο και επέφερε δεινά στον οικήτορα του κόσμου τον άνθρωπο. Η γνώση του προπατορικού αμαρτήματος δεν περιορίζεται μόνο στη βιβλική διήγηση. Τεκμαίρεται και βεβαιώνεται από τους Πατέρες και από την καθημερινή εμπειρία του πνευματικού αγώνα της εκκλησι-αστικής κοινότητας, στην οποία ο Παλαμάς ανήκει.

³⁸¹ *Κλίμαξ* κεφ. 28, τίτλος, PG 88, 1129A: «Προσευχὴ κατὰ μὲν τὴν αὐτῆς ποιότητα συνουσία καὶ ἔνωσις ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ· κατὰ δὲ τὴν ἐνέργειαν κόσμου σύστασις».

³⁸² Ομιλία ΛΑ΄, 15.

Ο «ΑΟΡΑΤΟΣ» ΚΟΣΜΟΣ

Δε θα περίμενε κανείς σε έναν κόσμο σαν του Παλαμά και των κατοίκων της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης να δει ότι διακρίνονται απολύτως τα διάφορα μέρη, που συνιστούν τον κόσμο τους. Η διαπιστωμένη ενότητα άλλωστε ήταν και η αφορμή να προσέξουμε αυτόν τον κόσμο, που κατά κοινή ομολογία είναι μυστηριώδης.

Αναπτύσσοντας τα σχετικά με το φυσικό κοσμοείδωλο στοιχεία του Γρηγορίου Παλαμά αναγκαστήκαμε ήδη να κάνουμε κάποιες αναφορές και στο λεγόμενο «αόρατο» κόσμο. Έχοντας πλέον μπροστά μας στόχο την περιγραφή του αόρατου κόσμου των Βυζαντινών, μπορούμε να συνοψίσουμε τα κύρια σημεία, τα οποία ήδη έχουν αναφερθεί:

Κατά τον Παλαμά, λοιπόν, το αισθητό σύμπαν, ο κόσμος έχει αρχή, αφού δημιουργήθηκε από την Αγία Τριάδα εκ του μηδενός, και τέλος. Η Αγία Τριάδα δεν είναι κάποιος φιλοσοφικός Θεός. Με τον όρο φιλοσοφικός εννοούμε το Θεό, που προκύπτει από τη διανοητική διερεύνηση. Καθώς, δηλαδή, ο άνθρωπος διερωτάται ποιος έφτιαξε αυτό ή το άλλο, τον κόσμο ολόκληρο. Ή τέλος πώς υπάρχει η κτίση. Ο Θεός του Παλαμά είναι προσωπικός. Αποκαλύφθηκε ο ίδιος στο Μωυσή και συζήτησε μαζί του. Ο τελευταίος, στη συνέχεια, έπεισε όλο τον κόσμο ότι αυτά που έλεγε είναι ορθά και αληθή, με τα θαυμαστά γεγονότα που πραγματοποίησε. Έτσι όλοι βεβαιώνονταν ότι ο Μωυσής ήταν θεοφώτιστος και ο Θεός του συνεργούσε σε όσα έκανε.

Δεύτερο στοιχείο είναι ότι, κατά τον Παλαμά, η κτίση υπάρχει όπως φαίνεται, επειδή ο Θεός τη «συνέχει». Ο Θεός είναι πανταχού παρών, αμέριστος και απρόσιτος κατά την ουσία αλλά μεριζόμενος και μεθεκτός κατά τις ενέργειες. Όλα τα όντα μετέχουν στη δημιουργική ενέργεια του Θεού και γι' αυτό υπάρχουν. Τα λογικά εξ αυτών μετέχουν και στην αγιαστική ενέργεια κατά την προαίρεσή τους. Παραδείγματα ο Μωυσής και γενικώς οι άγιοι.

Τέλος ο Θεός με μια ιδιαίτερη διαδικασία «έπλασε» τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι διφυής, αποτελούμενος από φθαρτό και αισθητό σώμα αλλά και αόρατη ψυχή, την οποία του «ενεφύσησε» ο Δημιουργός και η οποία είναι «συμφυής» και μυστηριωδώς ενωμένη με το σώμα. Η ανθρώπινη ύπαρξη υπέστη τραγική αλλοίωση με την πτώση των πρωτοπλάστων. Από εκεί και πέρα πρέπει ο άνθρωπος αυτοπροαίρετα να βιάσει τον εαυτό του, ώστε να συμμετάσχει στην αγιαστική ενέργεια του Θεού, επανερχόμενος στην παραδείσια κατάσταση. Τα προβλήματα του βίου (κάθε είδους φυσικά και ψυχικά δεινά) οφείλονται στην έλλειψη αυτής της

αγιαστικής χάρις και στην εκούσια και αυτοπροαίρετη απομάκρυνση του αυτεξούσιου ανθρώπου από το Θεό.

Ήλθε πλέον η ώρα να αναπτύξουμε αυτές τις θέσεις εκτενέστερα και να βρούμε τα κύρια στοιχεία τους. Αλλά πριν απ' όλα καλό είναι να εξετάσουμε τις πηγές της παλαμικής Θεολογίας.

1. Πηγές της θεολογίας.

Στην προσπάθειά του να στηρίξει τις θέσεις του ο Παλαμάς σαφώς χρησιμοποιεί τους προ αυτού Πατέρες και βασίζεται επίσης στην Παλαιά και την Καινή Διαθήκη. Μπορεί κανείς να πεί ότι περιορίζονται σε αυτά οι πηγές της θεολογίας του; Η απάντηση είναι μάλλον αρνητική. Αλλά τότε τι είναι η θεολογία για τον Παλαμά και ποιες είναι οι πηγές από τις οποίες αρύεται τις σχετικές γνώσεις;

Ο μόνος δοτήρας της Θεολογίας είναι, κατά τον Παλαμά, ο ίδιος ο αληθινός Θεός, που φανερώθηκε με θαυμαστά σημεία στην ιστορία. Γράφει ο Παλαμάς στον πρόλογο του *Περί εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος* λόγου του:

«... ὁ Θεός τοῦ παντός, ὁ μόνος δοτήρ καὶ φύλαξ τῆς ἀληθινῆς θεολογίας καὶ τῶν κατ' αὐτὴν δογμάτων καὶ ρημάτων, ἡ μόνη μοναρχικωτάτη τριάς, οὐ μόνον ὅτι μόνη τοῦ παντὸς ἄρχεις, ἀλλ' ὅτι καὶ μίαν ἐν σεαυτῇ μόνην ἔχεις ὑπεράρχιον ἀρχήν, τὴν μόνην ἀνάιτιον μονάδα, ἐξ ἧς προάγεσθον καὶ εἰς ἣν ἀνάγεσθον ἀχρόνως καὶ ἀναιτίως ὁ Υἱός τε καὶ τὸ Πνεῦμα, Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς ἐκπορευτῶς τὴν ὑπαρξιν ἔχον, καὶ δι' Υἱοῦ τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσιν εἰς σὲ καὶ διδόμενον καὶ πεμπόμενον καὶ φαινόμενον· Υἱὸς μονογενές, ἐκ Θεοῦ Πατρὸς γεννητῶς τὴν ὑπαρξιν ἔχων καὶ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ταῖς καρδίαις τῶν εἰς σὲ πιστευόντων ἐμμορ-φούμενος καὶ ἐνοικῶν καὶ ἀοράτως ὀρώμενος· Πάτερ ἀγέννητε μόνε καὶ ἀνεκπόρευτε, καί, τὸ σύμπαν εἰπεῖν, ἀνάιτιε, ὁ μόνος πατήρ τῶν ἀνεκφοιτήτων καὶ ὁμοτίμων σοι φώτων, ἐν κράτος, μία δύναμις, ἡ δημιουργός τῶν ποιητῶν καὶ ὑπὸ χεῖρά σοι φώτων, ἡ πάσης γνώσεως δότειρα, ἡ πολυειδεῖς ἰδέας παραγαγοῦσα γνωστικῶν τε καὶ γνωστῶν καὶ καταλλήλως τοῖς γινώσκουσι καὶ φυσικῶς ἐνθεῖσα τὰς γνώσεις, τοῖς μὲν νοεροῖς ἀπλὰς καὶ ἀπαθεῖς νοήσεις, τοῖς δὲ αἰσθητικοῖς πολυμερεῖς καὶ παθητάς αἰσθήσεις, τοῖς δὲ μικτοῖς ἡμῖν ἀμφότερα· ἡ καὶ τὴν περὶ σοῦ κατὰ τὸ ἐγγωροῦν γνῶσιν μόνοις τοῖς λογικοῖς σου κτίσμασιν ἀφάτῳ χρηστότητι χαριζομένη, δὸς καὶ ἡμῖν ἀρτίως εὐαρέστως σοι

θεολογήσαι καὶ τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἔργῳ σοι καὶ λόγῳ εὐαρεστήσασι συμφώνως»¹.

Το σχετικά εκτενές αυτό χωρίο αναφέρεται οπωσδήποτε και σε θέματα που δε μας ενδιαφέρουν άμεσα σ' αυτή τη συνάφεια, αλλά θα μας φανούν χρήσιμα αργότερα. Μπορούν όμως να γίνουν εδώ οι εξής επισημάνσεις:

1. Για τον Παλαμά η πηγή και ο φύλακας της αληθινής Θεολογίας είναι η αγία Τριάδα.
2. Σ' αυτούς που πιστεύουν ορθά παρέχεται το Πνεύμα το άγιο. Έχουν επίσης στις καρδιές τους «ενοικούντα», «εμμορφούμενον» και «αοράτως ορώμενον» το Θεό.
3. Ο Παλαμάς θεωρεί ότι ο Θεός είναι πηγή κάθε γνώσης που παρέχεται στα κτίσματα ανάλογα με τις ικανότητές τους. Άλλη δίνεται στους αγγέλους, άλλη στα αισθητά και άλλη στους ανθρώπους, που μετέχουν και στις νοερές και στις αισθητές υπάρξεις.
4. Τέλος σημειώνουμε ότι ο Παλαμάς προσεύχεται στο Θεό του, ενώ πρόκειται να ασχοληθεί με τη Θεολογία, ώστε να τον αξιώσει να θεολογήσει έτσι, που να είναι ευάρεστη η θεολογία του στο Θεό αφ' ενός και να είναι όσα πει σύμφωνα με όσα θεολόγησαν οι κατά καιρούς «έργῳ και λόγῳ» ευαρεστήσαντες το Θεό αφ' ετέρου.

Αμέσως τίθεται ένα ζήτημα: Τι είναι πρώτα απ' όλα «αληθής θεολογία»; Πώς θα κατανοήσουμε τα παραπάνω; Πώς δίνει ο Θεός γνώση και Θεολογία σ' αυτούς που πιστεύουν ορθά; Μήπως πρόκειται για φραστικές συνήθειες των ευσεβών της εποχής που δεν έχουν κανένα αντίκρουσμα στα πράγματα και ξεπεράστηκαν στην ιστορία; Ή μήπως έχουν αντίκρουσμα στην πραγματικότητα; Και εν τέλει, τι γνώμη έχει ο ίδιος ο Παλαμάς και πού βασίζεται για ό, τι ισχυρίζεται;

Κατά τον Παλαμά υπάρχει κάτι από το Θεό, στο οποίο οι άνθρωποι μετέχουν, έχουν εμπειρία αυτού του κάτι. Αναγκαία προϋπόθεση είναι να έχουν ορθή πίστη. Κάποια πράγματα τα είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο και θα τα δούμε αναλυτικότερα καθώς θα εκτυλισσεται το παρόν. Αυτή η μετοχή, που οδηγεί στην αληθή θεολογία, ανθρωπίνως έχει ως βάση της την αρετή. Η αρετή, που ασκείται αυτοπροαίρετα, ή η κακία εγγίζουν ή απομακρύνουν τον άνθρωπο από το Θεό. Εννοείται, βέβαια, ότι δεν υπάρχει μετοχή στην ουσία του Θεού. «Ἄλλ' οὐδεμίαν ἔχει ἢ ἕξει κοινωνίαν ἢ ἐγγύτητα πρὸς τὴν ἀνωτάτω φύσιν τῶν κτιστῶν ἀπάντων οὐδὲ ἕν»². Τα κτίσματα δε μετέχουν στη φύση ή ουσία του

¹ ΠΕΑΠν, Α, πρόλογος.

² Κ150, 78.

Θεού, αλλά στην ενέργεια. «Εἶπερ οὖν τις γέγονε πλησίον τοῦ Θεοῦ, τῇ ἐνεργείᾳ πάντως ἐπλησίασεν αὐτοῦ»³. Και μάλιστα ἐδῶ το ενδιαφέρον εἶναι ὄχι ἡ μετοχή κατα φυσικό τρόπο, πράγμα που συμβαίνει με ὅλα τα κτίσματα, «κοινόν ἐστὶ πάντων τῶν κτισμάτων», ἀλλά κατά προαίρεση, πράγμα που συμβαίνει μόνο στα λογικά ὄντα. Τα λογικά ὄντα «μόνα τῶν ἄλλων ἀπάντων, ἢ μακρὰν ἢ ἐγγὺς γίνεται Θεοῦ, δι' ἀρετῆς ἢ κακίας, ἢ ἐγγίζοντα ἢ μακρυνόμενα. Ταῦτα τοιγαροῦν μόνα καὶ δεκτικά ἐστὶν ἀθλιότητος ἢ μακαριότητος»⁴.

Εἶναι επομένως θεμέλιο της θεολογίας του Παλαμά ἡ μετοχή του ἀνθρώπου στις ἐνέργειες του Θεοῦ. Ἡ μετοχή γίνεται λόγω της ἀνθρώπινης ἀρετῆς. Ἡ θεολογία του Παλαμά, λοιπόν, θα μπορούσε να χαρακτηριστεῖ ἐμπειρική. Το λέει καὶ ὁ ἴδιος στον Ἀγιορειπικό Τόμο, που τον υπέγραψαν ἐξέχουσες προσωπικότητες του Ἁγίου Ὁρους: Τα ὅσα υποστηρίζουμε σχετικά με το ἀναφυσέν περί τον ἡσυχασμό ζήτημα «ὐπὸ τῶν Γραφῶν ἐδιδάχθημεν, ταῦτα παρὰ τῶν ἡμετέρων πατέρων παρελάβομεν, ταῦτα διὰ τῆς μικρᾶς ἡμῶν ἐγνώκαμεν πείρας»⁵.

Τα σχετικά με τις Γραφές τα ἀναγνώριζαν καὶ οἱ ἀντίπαλοί του. Ἡ διαφοροποίηση του Παλαμά βρίσκεται στις ἄλλες δύο προϋποθέσεις, δηλαδή τὴ μαθητεία σε ἁγίους Πατέρες καὶ τὴν προσωπική ἐμπειρία. Στους λόγους του *υπερ τῶν ἱερώς ἡσυχάζοντων* ὁ Παλαμάς ἀναφέρει τα ὀνόματα ἁγίων τῆς ἐποχῆς του, στους ὁποίους μαθήτευσε ὁ ἴδιος. Αὐτοὶ ἦταν οἱ Θεόκλητος Φιλαδελφείας, ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Ἀθανάσιος, ὁ Νεῖλος ὁ ἐξ Ἰταλῶν καὶ οἱ Ἡλίας, Γαβριήλ καὶ Ἀθανάσιος, που ἀξιώθηκαν μάλιστα καὶ προφητικοῦ χαρίσματος⁶. Αὐτοὶ, λέει ὁ Παλαμάς, καὶ ἄλλοι πρὶν ἀπὸ αὐτοὺς μίλησαν ἀπὸ προσωπική πείρα. Ἄλλωστε οἱ ἅγιοι «ὐπὸ τοῦ Πνεύματος αὐτοὶ μνηθέντες ἐμυσταγόγησαν»⁷. Ἐνῶ οἱ «νέοι δάσκαλοι», ὅσοι διαφοροποιοῦνται ἀπὸ τὴν πατερική παράδοση, μίλησαν ἀπὸ φλυαρία καὶ προσπαθοῦν να ἐξουθενώσουν τὴν ἐμπειρική θεολογία. Με αὐτὸν τους τὸν τρόπο καὶ με αὐτὴ τὴ θεολογία κανένα δὲν ωφελοῦν⁸.

Κάνοντας λόγο για προσωπική πείρα καὶ μεταφορὰ παραδόσεως ὁ Παλαμάς εἶναι σύμφωνος τουλάχιστον με τὴ *Γραφή* ἀλλὰ καὶ με τους παλαιούς Πατέρες. Ἦδη τὴν Καινὴ Διαθήκη οἱ Εὐαγγελιστὲς διακηρύσσουν ὅτι οἱ ἀπόστολοι δὲν

³ Κ150, 78.

⁴ Κ150, 78.

⁵ ΑΤόμος 7. Για τὴ μελέτη τῶν *Γραφῶν* καὶ τὴ θεοπτία στο Μ. Βασίλειο βλ. ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ ζωὴ ἐνός Μεγάλου*, σ. 131.

⁶ υἩσ. 1, 2, 12.

⁷ κΑκινδ Γ', 40

⁸ υἩσ 1, 1, 12.

έλεγαν κάτι δικό τους, αλλά, όπως οι ίδιοι έλεγαν, ό, τι «ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς»⁹. Ο Παύλος αναφέρεται σε εμπειρία, κατά την οποία «ἤρπαγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσε ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι»¹⁰. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφερόμενος στον Αλεξανδρείας Αθανάσιο¹¹ λέει ότι εθεολόγησε φωτισθείς από το Θεό¹². Το ίδιο γράφουν ο Αθανάσιος για το Μέγα Αντώνιο¹³, ο Γρηγόριος Νύσσης για τον αδελφό του Μέγα Βασίλειο¹⁴ και ο ίδιος Γρηγόριος Θεολόγος δημοσιεύει και τις δικές του θεοπτίες¹⁵. Ο Παλαμάς γνωρίζει αυτή τη συμφωνία στον τρόπο θεολογίας. Παρότι αγωνίζεται να αποκρύψει τις δικές του εμπειρίες θεοπτίας, οι περιγραφές των σχετικών καταστάσεων είναι τέτοιες που φανερώνουν ότι και ο ίδιος είχε εμπειρίες των όσων περιέγραφε. Αναφερόμενος σε αυτή την κατάσταση λέει ότι τότε ο νους σταματάει να προσεύχεται και επιδίδεται σε ακατάληπτα πράγματα. Το φως, που έχει καταλάβει το νου, είναι αποκαλυπτικό αλλά όχι αισθητών σωμάτων, στρέφει το νου προς εαυτόν και ο νους δε βλέπει τέλος στο περιλάμπον αυτόν φως: «ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἴ τις ἦν ἡλιος ἀπειροπλασίως λαμπρότερός τε καὶ μείζων τοῦ παντός μέσον δ' ἔστηκεν αὐτός, ὦν ὄλος ὀφθαλμός». Κάπως έτσι είναι λέει η κατάσταση αυτή¹⁶. Οι ορθόδοξοι του καιρού του τον αναγνώριζαν ως θεόπτη, ως ἔμπειρο δηλαδή θεολόγο.

Χρήσιμη επί πλέον είναι και άλλη μια μαρτυρία του Παλαμά. Γράφει ότι ο Ακίνδυνος πήγε κοντά του και θεωρούσε μεγάλη τιμή να τον θεωρεί δάσκαλό του. Αφού ἔμεινε εκεί λίγο καιρό, αποκά-

⁹ Α' Ιωάν. 1, 13.

¹⁰ Β' Κορ. 12, 4.

¹¹ Λόγος 21. *Εἰς τὸν Μέγαν Αθανάσιον ἐπίσκοπον Αλεξανδρείας*, PG 35, 1084C, 1085B, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία* τ. Β', σ. 281.

¹² Για τη θέση των Πατέρων και Διδασκάλων της Εκκλησίας σε αυτή, βλ. ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Α', σσ. 2 - 90.

¹³ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Βίος και πολιτεία του ...Αγίου Αντωνίου*, PG 26, 857B-860A. Στο: *Ο Μέγας Αντώνιος*, εκδ. Β. Ρηγοπούλου (για θεοφάνεια στον Αντώνιο) σ. 45.

¹⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Επιτάφιος εἰς Βασίλειον*, PG 46, 809C και 812C, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 383. Του αυτού, *Η ζωή ενός Μεγάλου*, σσ. 131-132.

¹⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Λόγος 31 (θεολογικός 5ος), Περί του αγίου Πνεύματος*, PG 36, 136, του αυτού, *Λόγος 28 (θεολογικός 2ος), Περί Θεολογίας*, PG 36, 29A, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία* τ. Β', σ. 497 και εξής.

¹⁶ υΗσ 1, 3, 21.

λυσε στον Παλαμά ότι, όποτε μείνει μονος και προσπαθήσει να συμμαζέψει το νου του, «πρὸς ἑαυτὸν ἐπιχειροῖη στρέφειν τὸν οἰκεῖον νοῦν», βλέπει φῶς το οποίο «ὑπορρηγνύμενον πυκνῶς, διαφαίνειν ἔνδοθεν ἀνθρώπειόν τι πρόσωπον»¹⁷. Η εμπειρία του Ακινδύνου είναι εντελῶς διαφορετική από τη θεοπτία των αγίων που ἤδη είδαμε στον Παλαμά. Ο Παλαμάς αποφάνθηκε ότι πρόκειται για δεινή πλάνη και χλευασμό και σατανικό παιχνίδι. Προσφέρθηκε μάλιστα να τον κρατήσει κοντά του, ελπίζοντας πως με τη χάρη του Θεού θα τον λυτρώσει από την κακοήθη πλάνη. Ο ηγούμενος ὁμως του μοναστηριού δεν επέτρεψε να γίνει δεκτός ο Ακίνδυνος στη Μεγίστη Λαύρα.

Ο Παλαμάς θεωρεῖ ότι αυτή η πλάνη είναι που ενεργεί στον Ακίνδυνο και τον οδηγεί στην αντίθεσή του στην Εκκλησία. Μάλιστα, επειδή ο ίδιος ο Παλαμάς του εξουθένωσε αυτή την πλάνη, ἔχει στραφεί με μεγάλη μανία εναντίον του.

Ανάμεσα στις δύο αυτές ακραίες καταστάσεις του να θεολογεί κανείς ἔχοντας φτάσει σε κατάσταση θεοπτίας και του να φλυαρεῖ περί Θεού κινούμενος ενδεχομένως από κάποια πλάνη υπάρχει και η κατάσταση εκείνων που θεολογούν με βάση τη λογική, πειθόμενοι στους αγίους¹⁸. Εννοείται ότι αυτοί ἔχουν την ίδια πίστη με τους θεόπτες και αποτελούν το εκκλησιαστικό σώμα, την κοινότητα των πιστών. Αυτό πρέπει να ἔχει στο νου του ο Παλαμάς, όταν γράφει προς τον Ακίνδυνο ότι ενώ ἦταν ἀγευστος θείας θεωρίας «τοῖς ἐκ πείρας λαλοῦσιν οὐκ ἐπίστευσας». Μάλιστα τον κατηγορεῖ επειδή, ὄχι μόνο δεν πείστηκε στους αγίους, αλλά και «ἐπήρθη ἔμμανῶς» εναντίον τους. Γι' αυτό «ἤρθη καὶ ἦν ἐδόκει εἶχειν πρὸς Θεὸν πίστιν ἀπὸ σοῦ. Καὶ πρὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης

¹⁷ κΑκινδ Ζ', 59.

¹⁸ Ο Αγιορείτης π. Γεώργιος Καψάνης συνοψίζοντας τα περί θεολογίας του Παλαμά συμπεραίνει ότι υπάρχουν τριών ειδών θεολογίες:

α. Η ασφαλῆς και μυστική των θεοπτῶν, οι οποίοι θεολογούν από προσωπική εμπειρία.

β. Η φιλόσοφος θεολογία, αυτών που δεν ἔχουν μεν προσωπική θεοπτία αλλά πείθονται στους θεόπτες και συμφωνούν με τα ὅσα αυτοί θεολογούν και

γ. Η «καινή» θεολογία των θρασέων θεολόγων, που απορρίπτουν τις εμπειρίες των θεοπτῶν και διαλέγονται περί Θεού με βάση προσωπικές και φιλοσοφικές απόψεις (Αρχιμ. ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΚΑΨΑΝΗ, «Θεολογία και εμπειρία κατά τον ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά και την αγιορειτική παράδοσι», *Κοινωνία*, 38 (1989) 119).

ἐδιχοτομήθη, εὖ ἴσθι, καὶ μετὰ τῶν ἀπίστων ἐτέθη καὶ κείση πάντως»¹⁹.

Ενεργώντας έτσι ο Ακίνδυνος αποκόπηκε από την κοινότητα των πιστών και μένει με τους απίστους. Ἔτσι θα παραμείνει «εἰ μὴ μετὰ μελλον λήψη καὶ μεταμαθεῖν σπεύσεις πρὸς εὐσέβειαν»²⁰. Σ' αυτό το χωρίο γίνεται φανερό, πως ο Παλαμάς θεωρεῖ την πίστη και ως δωρεά, που αἱρεται, όταν κανείς δεν πείθεται στους αγίους, τους εμπείρους της θείας θεωρίας. Προφανώς εδῶ ως τέτοιοι εννοούνται ὅλοι οι ἅγιοι Πατέρες, μεταξύ δε αυτών και οι συγκαιρινοί.

Αντίθετη με την πορεία του Ακινδύνου βρίσκουμε στο βίο του Παλαμά. Ὅπως εἶδαμε ἤδη στα βιογραφικά του, ο Γρηγόριος ἀπὸ μικρὴ ηλικία, παράλληλα με τις σπουδές του, πλησιάζει ἁγιασμένους κληρικούς και ασκητές και διδάσκεται ἀπὸ αυτούς την κατὰ Χριστὸν τελείωση, τον ἁγιασμό. Και ὕστερα, ενώ εἶναι ἀπὸ διανοητικὴ ἀποψη ὠριμος και διδάσκαλος, τον βλέπουμε να πηγαίνει σε ἁγιορείτες αγίους ασκητές και να ασκείται με τη δική τους καθοδήγηση. Και ὅλα αυτά βέβαια - γνώσεις, ἀσκηση, υπακοή - γίνονται ἐντὸς της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Εξ ἄλλου συχνά πυκνά στα κείμενά του αναφέρεται στο «οὕτω παρελάβομεν»²¹.

Αυτὴ ἡ στάση χαρακτηρίζεται ἀπὸ τον Παλαμά «ευσεβὲς φρόνημα»²². Οι Ορθόδοξοι το διατηροῦν και οι αιρετικοὶ το ανατρέπουν. Εἶναι μια κατάσταση, την οποία βλέπει κανείς ως γεγονός στους κατὰ Θεὸ δασκάλους και οδηγούς του. Φορέας της μάλιστα εἶναι και ο ἴδιος ο Παλαμάς²³.

¹⁹ κΑκινδ Β', 71.

²⁰ κΑκινδ Β', 71.

²¹ Ἔτσι στο κΑκινδ Γ', 48 γράφει: «διὸ καὶ πολλὰς θείας ἐνεργείας λέγειν ἐδιδάχθημεν ...», στο κΑκινδ Β', 33, 34, 35 ο Παλαμάς ελέγχει τον Ακίνδυνο ὅτι ἐλέγχοντας ὅσα ο ἴδιος γράφει, ουσιαστικά ἀγγίζει ὅσα ο Παλαμάς παρέλαβε ἀπὸ τα ἔργα των ἁγίων.

²² Ενδιαφέρον σχετικά ἔχει το ΙΕΡΟΘΕΟΥ ΒΛΑΧΟΥ (μητροπ.), *Εκκλησιαστικὸ φρόνημα*, Λεβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1993².

²³ ΠΕΑΠν Α, 11. Γράφει στο Βαρλαάμ, αναφερόμενος στο filioque: «Τὸ δὲ σὸν οὐ προσθήκη λέγοιτ' ἂν κυρίως, ἀλλὰ σαφὴς ἐναντιότης καὶ ἀνατροπὴ τοῦ εὐσεβοῦς φρονήματος περιτρέπει γὰρ τὴν τῶν ἀκουόντων διάνοιαν εἰς τούναντίον καὶ ἀντὶ τῆς μιᾶς δύο δίδωσι δοξάζειν ἐπὶ τῆς μιᾶς θεότητος ἀρχὰς καὶ τῆ πολυθέῳ πλάνη πάροδον παρέχει».

Η ευσεβής διάνοια από μόνη της οδηγείται στην ορθή διδασκαλία. Γράφοντας προς το Βαρλαάμ ο Παλαμάς λέει πως ο ίδιος παρατηρώντας μόνο τα δημιουργήματα βλέπει και αποδεικνύει ότι ο Θεός είναι ένας κατά τη φύση. «Πάντα γὰρ ὁρῶ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς βουλήσεως καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δεόμενα γενέσθαι ἐκ μὴ ὄντων· μία δὲ βούλησις ἅμα καὶ σοφία καὶ δύναμις μιᾶς φύσεώς ἐστὶν εἷς ἄρα τῆ φύσει ὁ δημιουργὸς Θεὸς ἡμῶν»²⁴.

Εἶναι επομένως δυνατό τα ἴδια πράγματα - ἐδῶ τα κτίσματα - ἄλλος να τα βλέπει και να θεολογεί και ἄλλος να μη θεολογεί. Αἰτία δεν εἶναι το ορώμενο ἀλλὰ ἡ ευσεβής ἢ μη διάνοια. Αυτό, λοιπόν, το «ευσεβές φρόνημα» εἶναι το κριτήριο τῆς ορθότητος, που ἔχει ο Παλαμάς, ὅταν πρόκειται να κρίνει κάποια ἀποψη θεολογικῶς. Δεν εἶναι τόσο τα κείμενα ἀλλὰ το φρόνημα με το οποίο τα βλέπει ο ἄνθρωπος. Με αυτό, λοιπόν, το φρόνημα ο ἄνθρωπος δέχεται ὅτι εἶναι δημιούργημα τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ. Αυτό το φρόνημα εἶχαν οἱ προ τοῦ Παλαμά θεολογήσαντες ἅγιοι Πατέρες. Το ἴδιο, φρονεῖ ὅτι, ἔχει και αὐτός. Γι' αὐτό αγωνιὰ να εἶναι σύμφωνος μαζί τους.

Ὅλοι οἱ αιρετικοὶ βασίζονταν στις *Γραφές* ἀλλὰ αὐτό δεν τους εξασφάλισε τὴν Ὀρθοδοξία. Ἐπειδὴ δεν πείθονταν στους ἁγίους, ἀπόλυτοποιοῦσαν μιὰ φράση και ἀπέρριπταν σωρεία ἄλλων²⁵. Ἐτσι ο Σαβέλλιος, διαβάζοντας το «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν», ἀπέρριπτε τις υποστάσεις των προσώπων στην Τριάδα. Ἀν ακολουθοῦσε τους θεοφόρους Πατέρες και πείθονταν σε αὐτούς, θα κατανοοῦσε ὅτι, ἐνῶ κατά τὴν οὐσία εἶναι ἓνα, κατά τις υποστάσεις εἶναι διάφοροι.

Ὁ Παλαμάς λέει ἐπίσης ὅτι, ἀκόμα και στην περίπτωση που κάποιος χρησιμοποιοῖ λέξεις που δεν υπάρχουν στις *Γραφές*, δεν χάνει τὴν Ὀρθοδοξία²⁶, «ἕως ἂν εὐσεβῆ τὴν διάνοιαν ἔχη». Οἱ αιρετικοὶ ὁμως, ἀφού στεροῦνται τοῦ ευσεβοῦς φρονήματος,

²⁴ ΕΠΒ Β, 25.

²⁵ κΑκινδ Β', 1, 2.

²⁶ Και σε αὐτό το σημεῖο ο Παλαμάς εἶναι σύμφωνος με τὴν παράδοση τῆς Εκκλησίας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα των ὄσων ἀναφέρει εἶναι ὁ ὅρος «ομοούσιο». Δεν υπάρχει στη *Βίβλο* ἀλλὰ ἐγινε δεκτός ἀπὸ τὴν Α' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο τῆς Νίκαιας τῆς Βιθυνίας. Βλ. Μ. ΟΡΦΑΝΟΥ, «Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατά τον ἱερόν Φῶτιον», *Θεολογία* 50 (1979) 47-70, του αὐτοῦ, «The procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers», *Θεολογία* 50 (1979) 763-778, 51 (1980) 87-107, 276-299, 436-461, 739-747. Ἐπίσης ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Α', σ. 33.

ακόμα και αν χρησιμοποιούν τις *Γραφές*, δεν είναι λιγότερο ύποπτοι και λιγότερο διεφθαρμένοι στο νου²⁷.

Η θεολογία, κατά τον Παλαμά, είναι πρώτα εμπειρία των θείων και ύστερα διάνοηση με λογικούς, βέβαια, κανόνες. Κάτι από τη θεία πραγματικότητα - και αυτόν το λόγο υπό όρους μπορούμε κατά τον Παλαμά να τον χρησιμοποιήσουμε - είναι προσιτό και μεθεκτό στον άνθρωπο. Η προσέγγιση και μετοχή αυτής της πραγματικότητας είναι κεντρική παράδοση της Ορθοδοξίας. Όποιος στερείται αυτή την εμπειρία και δεν την έχει γευθεί, δεν μπορεί να την κατανοήσει, έστω και αν ασχολείται μ' αυτή διανοητικά. Μάλιστα, όποιος προσπαθεί να περιγράψει αυτή την κατάσταση σε άγευστους ανθρώπους μοιάζει με εκείνον που προσπαθεί να περιγράψει το μέλι²⁸ σε κάποιον που δεν το γεύτηκε²⁹. Για το τελευταίο ο Παλαμάς παραθέτει χωρίο της Κλίμακας³⁰ του Ιωάννου Σιναΐτου. Εκεί λέει ότι η έλλαμψη δεν είναι γνώση αλλά «ἄρρητος ενέργεια ὀρωμένη ἀοράτως», δηλαδή, μη αισθητῶς και «νοουμένη ἀγνώστως», δηλαδή, μη συλλογιστικῶς!

Είναι, λοιπόν, προφανές ότι, για τον Παλαμά, δεν μπορείς να περιγράψεις και να δώσεις σε άγευστο να κατανοήσει τα της πίστεως και της ορθόδοξης Θεολογίας. Άλλωστε αυτό δεν μπορείς να το κάνεις ούτε με το μέλι, που είναι φυσικό προϊόν. Είναι επίσης φανερό ότι προέχει ο τρόπος ζωής και έπεται η σκέψη, η διάνοηση. Μιλάει ο Παλαμάς για το πῶς να δείξει τα πράγματα.

Η προσέγγιση στα πράγματα γίνεται με την απέκδυση της επάρσεως και του υπερήφανου φρονήματος της αυτάρκειας, της

²⁷ κΑκινῶ Α', 63. Ο Παλαμάς θεωρεί ότι η σκέψη είναι του Μ. Βασιλείου τον οποίο και παραθέτει. Ο εκδότης του κειμένου Π. Χρήστου δηλώνει πως το χωρίο δεν ανιχνεύτηκε. Ωστόσο ο Παλαμάς εξηγεί στα παρακάτω τι εννοεί.

²⁸ Παρόμοια αναφέρει και ο Ακίνδυνος, γράφοντας στο Βαρλαάμ πριν αναμιχθεί εχθρικά προς τον Παλαμά στην έριδα: «... ὅταν δὲ ζητῆς λόγους, οἷ σε ταῦτα πείσουσι ἐκ τῶν πραγμάτων, πῶς σοι τὰ πράγματα δείξει τις, ᾧ πάντα ὑφ' ὑπόδειξιν ἄγων, ὧν τὴν εὐρετικὴν φεύγει ὁδόν, ἥτις ἐστὶν ὁ κατ' ἐκεῖνα βίος; Φασὶ γὰρ πάντες οἱ τῶν θείων ἡμμένοι οὐκ εἶναι ἀπόχρῶσαν ἀπόδειξιν πρὸς τὸ μὴ ἀψαμένους, ὥσπερ οὐδὲ γλυκύτητος μέλιτος πρὸς τὸ μὴ γευσάμενους ... » (Ακινδύνου, *Επιστολές*, 10, σ. 46). Είναι πολύ πιθα-νό να πρόκειται για γνωστή παρομοίωση, χρησιμοποιούμενη από τους τότε Πατέρες, τους οποίους είχαν αναστραφεί και ο Παλαμάς και ο Ακίνδυνος. Το ὄλο πλαίσιο απηχεί το «πρᾶξις θεωρίας ἐπίβασις» του Γρηγορίου Θεολόγου (*Λόγος 20. Περί δόγματος ...*, PG 35, 1080).

²⁹ υΗσ 1, 3, 53.

³⁰ *Κλίμαξ* 7, PG 88, 813 B.

χωρίς το Θεό ζωής, και την ένδυση της εν ταπεινώσει ζωής. Η ταπείνωση είναι επίγνωση της αλήθειας, καθότι αυτή είναι κατανόηση των «οϊκείων μέτρων» και δι' αυτής ο άνθρωπος καρπούται την ειρήνη προς το Θεό και τον συνάνθρωπο. Αυτή πείθει αυτόν που την κατέχει να προσέχει τον εαυτό του και να αποφεύγει τις κάθε είδους παρεκτροπές - υπερβολές και ελλείψεις. Έτσι οδεύει τη μέση και βασιλική οδό που οδηγεί απλανώς στο Θεό³¹. Δεν το λέει ο Παλαμάς αλλά εξυπακούεται ότι αυτές οι καταστάσεις του ευσεβούς φρονήματος και της ταπεινοφροσύνης είναι αδύνατες χωρίς τη χάρη του Θεού.

Είναι πλέον σαφές ότι για τον Παλαμά ο προσπορισμός της θεολογικής γνώσης δεν είναι διανοητική άσκηση αλλά ψηλάφηση πραγματικοτήτων, εμπειρία στην οποία οδηγεί η ενάρετη, σύμφωνα με τις εντολές του Θεού, ζωή. Εννοείται ότι στόχος δεν είναι η κτητική, εξουσιαστική και χρηστικά αξιοποιήσιμη γνώση, με την οποία είμαστε συνηθισμένοι σήμερα. Σκοπός, κατά τον Παλαμά, είναι η μεταμόρφωση προς το θειότερο της σύνολης ανθρώπινης ύπαρξης, πράγμα που θεωρείται ως η ουσιαστική καταξίωσή της.

Και θεολογία του Παλαμά, ύστερα από όσα είπαμε, φαίνεται να είναι η θέαση και καταγραφή της άκτιστης πραγματικότητας. Σκοπός αυτής της καταγραφής δεν είναι η κτητική, εξουσιαστική και χρηστική γνώση, αλλά η μεταμόρφωση προς το θειότερο της σύνολης ανθρώπινης φύσης, πράγμα που θεωρείται και ως ουσιαστική καταξίωσή της. Άλλωστε όλα αυτά (καταγραφή, μεταμόρφωση, κ. ά.) δεν είναι δυνατό να γίνουν παρά μόνο με τη βοήθεια του ίδιου του Θεού κατά το μέτρο που αυτός ευδοκεί. Μ' αυτή την έννοια μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Jacques le Goff «γεωγραφία του επέκεινα»³². Η εμπειρία του ακτίστου και η καταγραφή της από τους θεοφόρους³³ είναι η θεολογία του Παλαμά. Μέσο, δια του οποίου καθίσταται δυνατή η θεολογία αυτού του είδους, είναι ο υγιής νους των κεκαθαρμένων, των αγίων, εκείνων που ζούν σύμφωνα με τις εντολές του Θεού.

Θα δούμε παρακάτω³⁴ πόσο αυτή η προσέγγιση μοιάζει μ' αυτές των αρχαίων ελλήνων σοφών και μ' αυτή του Ακινάτη.

³¹ ΕπΒ Α' 42

³² J. le GOFF, *Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, σ. 8.

³³ «Ίσασιν οί κεκαθαρμένοι τήν καρδίαν διὰ τεκμηρίου τῆς ἐγγι-νομένης ἐν ἑαυτοῖς ἱερᾶς φωτοφανείας» (ΕπΑ Α, 12). Η νοερά δε ουσία διαφέρει από τη διάνοια (κΑκινδ Β', 14).

³⁴ Κεφάλαιο Γ', ενότητα *Αξιολόγηση των θέσεων. Θύραθεν παιδεία και αγιότητα*.

Συνοψίζοντας, σημειώνουμε ότι κατά τον Παλαμά πηγή της θεολογίας είναι ο ίδιος ο Τριαδικός Θεός, που φανερώνεται στην ιστορία, οδηγώντας τους αγίους ανθρώπους στο πώς πρέπει να θεολογούν. Η κατάσταση, στην οποία συνυπάρχουν ο άνθρωπος και η αγιαστική χάρη του Θεού - άκτιστη ενέργεια του Θεού, χαρακτηρίζεται από ουσιαστική γνώση των ορίων της ανθρώπινης φύσης, κατάσταση που ονομάζεται ταπεινοφροσύνη. Ο Παλαμάς έχει αυτή την εμπειρία και γι' αυτό φαίνεται στα γραπτά του απόλυτα βέβαιος, όταν λέει πως όποιοι αντιτίθενται στις διδασκαλίες, που παρουσιάζει «κατὰ τὴν ἐπιμετρηθεῖσαν ἡμῖν παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν»³⁵, αντιτίθενται και στις πατερικές και επομένως στην Εκκλησία και αλλοίμονό τους τη μέρα της κρίσεως. Οι στερούμενοι εμπειρίας της θεοπτίας πρέπει να θεολογούν, έχοντας σα βάση τη θεολογία των θεοφόρων³⁶.

Εάν δεν κατανοηθούν στο πλαίσιό τους τα παραπάνω ο Παλαμάς φαίνεται απόλυτος και μη διαλλακτικός. Ίσως μάλιστα και φανατικός. Απομένει, λοιπόν, να πούμε ότι η όλη θεολογία του Παλαμά και επομένως και η Τριαδολογία που ακολουθεί πρέπει να κατανοηθεί στο ήδη διαγραφέν πλαίσιο.

Εδώ μπορούμε να κάνουμε μια παρέκβαση και να δούμε κάτι σχετικό από του αρχαίους Έλληνες. Σημειώνει ο Αριστοτέλης περί Θεού και «παντός» στο *Περί ουρανού*: «Ἔοικε δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ· πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτῳ τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. Εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον, ὡσπερ ἔστι, καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς»³⁷. Είναι σαφές ότι Αριστοτέλης είναι ενταγμένος στο τριώροφο σύστημα του κόσμου, που ήταν διαδεδομένο σε λαούς της ανατολικής Μεσογείου. Τυπική του μορφή είδαμε ήδη στον Κοσμά Ινδικοπλεύστη.

³⁵ κΑκινδ Β', 6.

³⁶ Εννοείται ότι, κατά τον Παλαμά, η θεολογία δεν είναι φιλολογία των πατερικών κειμένων. Θυμίζουμε ότι οδηγός είναι η ταπείνωση και η ευσεβής διάνοια. Παρόμοια βρίσκουμε και σε νεώτερους Πατέρες, όπως στον Νικόδημο (1749 - 1809) τον Αγιορείτη: «Ἡμῖν οὐ μέλει τί εἶπον, ἢ τί ἐφρόνησαν μερικοὶ Πατέρες. Ἄλλὰ τί λέγει ἡ Γραφή, καὶ αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι, καὶ ἡ κοινὴ τῶν Πατέρων δόξα. Οὐ γὰρ δόγμα συνιστᾷ ἡ γνώμη τινῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ» (ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Πηδάλιον*, Αθήναι, εκδ. Αστήρ, 1976, σ. 7 (σχόλιο στον ε' απόστολικό)).

³⁷ *Περί ουρανού*, 270b.

Επισημαίνουμε πάλι τη διαφορά στη μέθοδο. Ο Αριστοτέλης ψάχνει με την κοινή λογική, πιθανολογώντας, ενώ ο Παλαμάς θεωρεί ότι έχει αλήθεια εξ αποκαλύψεως και είναι γι' αυτό που λέει «θεόθεν» βέβαιος.

3. Ο Θεός (Αγία Τριάδα).

α. Για τη φύση του Θεού.

Ας ξεκινήσουμε με όσα σχετίζονται με τη φύση του Θεού. Τι είναι δηλαδή ο Θεός και τι σχέση έχει η φύση του με τα αισθητά όντα που οι άνθρωποι γνωρίζουν με τις αισθήσεις τους. Κατά τον Παλαμά υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ Θεού και κτισμάτων. Τόση, που αν πούμε ότι ο Θεός είναι φύση, τα άλλα δεν είναι φύσεις. Αν πούμε τα άλλα όντα, ο Θεός δεν είναι όν. «Πᾶσα φύσις ὡς πορρωτάτῳ ἐστὶ καὶ παντάπασι ξένη τῆς θείας φύσεως. Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς φύσις, τ' ἄλλα οὐκ ἔστι φύσις· εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕκαστον φύσις, ἐκεῖνος οὐκ ἔστι φύσις ὡς οὐδ' ὄν ἐστιν, εἰ τ' ἄλλα ὄντα ἐστὶν· εἰ δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὄν, τ' ἄλλα οὐκ ἔστιν ὄντα»³⁸. Αναφερόμενοι, επομένως, κατά τον Παλαμά, στο Θεό και τα κτίσματα, μιλάμε για εντελώς διαφορετικές υπάρξεις, πράγματα κατ' ουσίαν ασύγκριτα.

Ο Αλεξανδρείας Αθανάσιος θεωρεί το Λόγο έχοντα την ίδια ουσία με τον Πατέρα, υπάρχοντας σε όλη την κτίση και διακοσμώντας με τις «δυνάμεις» του βρίσκεται κατά την ουσία εκτός του παντός³⁹. Αλλά τη διάκριση αυτή μεταξύ Θεού και κτισμάτων, ότι δηλαδή τα κτίσματα είναι εντελώς ξένα της ουσίας, της φύσεως του Θεού, τη βρίσκουμε κοινή και στους Ορθοδόξους και στους οπαδούς του Αρείου την εποχή της σχετικής έριδας. Ο Ι. Σ. Ρωμανίδης⁴⁰ θεωρεί ότι επρόκειτο για κοινή βιβλική και πατερική παράδοση που δεν την αμφισβητούσε κανείς. Ό, τι δηλαδή μετέχει της ουσίας του Θεού είναι Θεός κατ' ουσίαν.

³⁸ Κ150, 78.

³⁹ *Περί ενανθρωπήσεως* 17, PG 25, 125A: «ἐκτὸς μὲν τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς αὐτοῦ δυνάμεσι». Επίσης ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 266.

⁴⁰ Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, «Κριτικός έλεγχος των εφαρμογών της θεολογίας», *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1977, (473-509), σ. 490.

Ο ίδιος ο π. Ρωμανίδης⁴¹ επισημαίνει ότι, κατά τη διάρκεια της Ιστορίας, διαφοροποίηση σε αυτή την άποψη παρουσιάζεται στον Αυγουστίνο, ο οποίος γράφει ότι δε θα διστάσει να αναζητήσει την ουσία του Θεού είτε δια των Γραφών είτε δια των κτισμάτων⁴².

Ωστόσο ο Παλαμάς σπεύδει να εξηγήσει ότι ο Θεός είναι και λέγεται φύση όλων των όντων εξαιτίας του ότι όλα συνίστανται από τη μετοχή τους στο Θεό. Οπωσδήποτε όμως «οὐ τῆ μεθέξει τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἅπαγε, ἀλλὰ τῆ μεθέξει τῆς αὐτοῦ ἐνεργείας»⁴³. Μόνο με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός «καὶ ὄντοτης ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ εἶδος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς εἰδεάρχης καὶ σοφία τῶν σοφιζομένων καὶ ἀπλῶς τὰ πάντα πάντων» και ταυτόχρονα να ισχυριζόμαστε ότι δεν είναι «φύσις, ὡς ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν, καὶ οὐκ ὢν, ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐκ ὢν οὐδ' ἔχων εἶδος, ὡς ὑπὲρ εἶδος ὢν»⁴⁴.

Ἐχουμε ἤδη σημειώσει ότι κατά τον⁴⁵ Παλαμά η κτίση ὅλη μετέχει στη δημιουργική και συνεκτική ἐνέργεια του Θεού καθώς και ότι με την αυτοπροαίρετη ἀρετὴ ὁ ἄνθρωπος γίνεται δεκτικὸς τῆς ἁγιαστικῆς ἐνεργείας του Θεού. Η φύση του Θεού επομένως εἶναι ἐντελῶς ἀμέθεκτη και ἀπρόσιτη στα κτίσματα.

Παρόμοια τοποθέτηση βρίσκουμε και στον Ιωσήφ Βρυέννιο. Η θεία φύση εἶναι ἐντελῶς ἀκατάληπτη και δεν ὑπάρχει ὄνομα να καλεῖται. Κάθε ὄν που ἔχει ὄνομα, ονομάζεται ἀπὸ κάτι ἀνώτερο, για να καλεῖται ἀπὸ αὐτό. Ποιος εἶναι σε θέση να ονομάσει τὴ θεία φύση; Αὐτό που ἀποκαλούμε με τὸ ὄνομα Θεός δεν εἶναι παρὰ ἡ κοινὴ ἐνέργεια των τριῶν προσώπων.

Υπευθυμίζουμε ότι κατά τον Πλάτωνα εἶναι δύσκολο να νοῆσει κανεὶς τὸ Θεό και ἀδύνατο να τον περιγράψει, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται τὴν ὑπαρξὴ του Θεού στον ουρανό, υιοθετώντας τὴν κοινὴ γνώμη.

⁴¹ Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, «Κριτικὸς ἐλεγχος των εφαρμογῶν τῆς θεολογίας», σ. 480.

⁴² *De Trinitate* II, pref.

⁴³ K150, 78.

⁴⁴ K150, 78.

⁴⁵ Ν. ΙΩΑΝΝΙΔΗ (πρεσβ.), *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Βίος - Ἔργο - Διδασκαλία*, Αθήνα, εκδ. Συμμετρία, 1999, σ. 143..

β. Το μυστήριο της οικονομίας.

Ενδιαφέρον, μετά από όσα εκθέσαμε, είναι να δούμε πώς η οικουμενική ορθοδοξία, η κοινότητα των ευσεβών, έφτασε σ' αυτή τη μυστηριώδη γνώση και εμπειρία του Θεού. Και εδώ ο Παλαμάς ακολουθεί τους προ αυτού Πατέρες⁴⁶ μιλώντας για το μυστήριο της οικονομίας, τη σταδιακή φανέρωση του ίδιου του Θεού στην ιστορία. Εννοείται ότι το μυστήριο της θείας οικονομίας εκτυλίσσεται μετά την πτώση και έξοδο των πρωτοπλάστων από τον παράδεισο. Οι πρωτόπλαστοι προ της πτώσεως «έβλεπαν»⁴⁷ το Θεό. Πρώτα, λοιπόν, το σκοτισμένο γένος των ανθρώπων γνώρισε τον Πατέρα «τῆς αὐτοῦ θεότητος φανερωθείσης τε καὶ πιστευ-θείσης ἀμυδρῶς», όπως ήταν συμφέρον στους ανθρώπους. Το ανθρώπινο γένος ήταν σε νηπιώδη κατάσταση και ήταν αδύνατο να κατανοήσει ότι ο Πατήρ προβάλλει τον Υιό γεννητῶς και το Πνεύμα εκπορευτῶς. Αλλά το όνομα ήταν κοντά στην τότε κατάσταση των ανθρώπων, όταν προσκυνούσαν τα είδωλα. Έτσι, φιλόφροντα δέχτηκε ο Θεός να ονομασθεί Πατέρας, υπέκλεψε κατά κάποιο τρόπο τη διάνοια των ανθρώπων με σοφία και τους μετέφερε «ἀπὸ τῆς τοῦ πονηροῦ δουλείας καὶ ψευδοδοξίας καὶ ψευδολατρίας ἐπὶ τὴν οἰκείαν δεσποτείαν πρὸς θεογνωσίαν». Ταυτόχρονα αποκαλούμενος Πατήρ υποδήλωνε την ύπαρξη και του Υιού. Ὑστερα φανερώθηκε ο Υιός στον κόσμο «διὰ σαρκὸς ἡμῖν ὄφθεις καὶ συναναστραφεῖς». Και αυτός με έργα και με λόγια υποδείκνυε το Πνεύμα βεβαιώνοντας το «συνημμένον φύσει καὶ ὁμότιμον ἑαυτῷ καὶ τῷ Πατρί». Κατόπιν «ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ» το Πνεύμα το άγιο. Το Πνεύμα αποστέλλεται προς κάποιους όχι απλά και απόλυτα αλλά χρονικῶς και «δι' αἰτίαν». Εκπορεύεται επίσης το Πνεύμα από τον Πατέρα «οὐ δι' αἰτίαν ὅλως, οὐδὲ χρονικῶς ἢ πρὸς τινας, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπολύτως πάντη, ὡς ὁμόθεον καὶ ὁμοούσιον

⁴⁶ Ιδιαίτερα στο Γρηγόριο τον Θεολόγο, *Λόγος 31 (Θεολογικός 5ος), Περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 36, 160D-164B. Επίσης ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 500 και εξής.

⁴⁷ Ο π. Ι. Ρωμανίδης θεωρεί ότι το προπατορικό αμάρτημα συνίσταται στη συσκότιση του νου και στην υποταγή του στη διάνοια, τα πάθη και το περιβάλλον. Είναι κάτι το οποίο κάθε άνθρωπος το υφίσταται αυτεξουσίως (Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, «Κριτικός έλεγχος των εφαρμογών της θεολογίας», σ. 505). Η τοποθέτηση δεν έρχεται σε σύγκρουση με το όλο πλαίσιο του Παλαμά και παρέχει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε καλύτερα τον κόσμο του.

καὶ τῆς αὐτῆς οὐχ ἦττον ἐξημμένον τῷ Υἱῷ αἰτίας καὶ ἀρχῆς, παρ' ἑαυτοῦ δὲ ἐρχόμενον ὡς κύριον καὶ αὐτεξούσιον»⁴⁸.

Σταδιακά, λοιπόν, στη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας φανερώνεται ο Θεός με τρόπο, που είναι κατάλληλος στην ανθρώπινη ασθένεια και αδυναμία να συλλάβει αυτά τα νοήματα και να τα οικειωθεί στη ζωή του. Τα παραπάνω είναι και μια καλή και συνοπτική έκφραση της Τριαδολογίας του Παλαμά, που συνοδικῶς ψηφίστηκε σύμφωνη με αυτή των Πατέρων και των Οικουμενικῶν Συνόδων. Η επιμονή στη λεπτόλογη διατύπωση περί το ἅγιο Πνεῦμα οφείλεται στην πρόταση του filioque από τους παπικούς και στην αγνωστικιστική απάντηση του Βαρλαάμ που προκάλεσε τις λεγόμενες ησυχαστικές ἐριδες.

Σημειώνουμε πάλι ότι κατά τον Παλαμά η θεολογία είναι θέμα που πρέπει να το αφήνουμε στους αγίους και σ' αυτούς πρέπει οι ἄλλοι να βασίζονται. Εδώ ο Παλαμάς χρησιμοποιεῖ χωρίο του Γρηγορίου του Θεολόγου⁴⁹: «Οὕτω φρονοῦμεν καὶ οὕτως ἔχομεν, ὡς ὅπως μὲν ἔχει ταῦτα σχέσεώς τε καὶ τάξεως, αὐτῇ μόνῃ τῇ Τριάδι συγχωρεῖν εἰδέναι καὶ οἷς ἂν ἡ Τριάς ἀποκαλύψῃ κεκαθαρμένοις, ἢ νῦν ἢ ὕστερον»⁵⁰. Βέβαια η Θεο-λογία και η Τριαδολογία του Παλαμά είναι χριστοκεντρική και θεανθρωποκεντρική αλλά από το χωρίο αυτό φαίνεται ότι ο Θεός ὅποτε θέλει μπορεί να αποκαλύψει κάτι που να σχετίζεται με τον εαυτό του δια των αγίων. Και αυτή η αποκάλυψη εντάσσεται στο μυστήριο της Οικονομίας.

Η παραπάνω τοποθέτηση δε σημαίνει ότι ο οποιοσδήποτε μπορεί να προσθέτει ή να αφαιρεί κάτι στην περί Τριάδος διδασκαλία, ισχυριζόμενος θολά ότι το έμαθε από αγίους. Πρέπει να μαρτυρεῖται ἔργω και λόγῳ, ὅπως εἶδαμε στην περίπτωση του Μωυσῆ, ως θεοφόρος και θεόπτης. Σχετικά ο Παλαμάς αναφέρεται το περιστατικό που ο Μ. Βασίλειος πληροφορήθηκε πως ο Ευνόμιος υποστήριζε ότι έμαθε από τους αγίους πως το Πνεῦμα είναι τρίτο κατά την τάξη και το αξίωμα. Τότε ο Βασίλειος ἔγραψε: «Παρὰ τῶν ἁγίων εἶπε μεμαθηκέναι τίνες δὲ οἱ ἅγιοι καὶ ἐν ποίοις αὐτῶν λόγοις τὴν διδασκαλίαν πεποιήνται εἶπεῖν οὐκ ἔχει»⁵¹. Εδώ υποδηλώνεται η συνείδηση, την οποία εν αγίῳ Πνεύματι ἔχει η Εκκλησία περί των αγίων και της διδασκαλίας τους και είναι το ἔσχατο κριτήριο ανθρωπίνως ή καλύτερα θεαθρο-πίνως⁵². Ἔτσι

⁴⁸ ΠΕΑΠν Α, 34.

⁴⁹ Λόγος 23,11.

⁵⁰ ΠΕΑΠν Α, 33.

⁵¹ Κατὰ Ευνομίου 3, 1.

⁵² Ανάπτυξη της σημασίας του θεανθρωπίνου χαρακτήρα της χριστιανικῆς διδασκαλίας ἔκανε ο π. Ιουστίνος Πόποβιτς (1894-1979). Στα ελληνικά ἔχει εκδοθεῖ σειρά δοκιμίων (ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ

εξασφαλίζεται η κοινή διδασκαλία των θεοφόρων. Γι' αυτό ο Παλαμάς συμπληρώνει: «Δῆλον ὡς οὐκ ὄντων τῶν εἰπόντων ἁγίων»⁵³.

γ. Χριστοκεντρική θεολογία.

Είδαμε ήδη πως κατά τον Παλαμά ο Θεός ενεργεί στους κεκαθαρμένους, και ότι αυτοί καθίστανται θεοφόροι. Στο χωρίο της σελίδας 128, αρχίζοντας την ενότητα *Πηγές της Θεολογίας*, είδαμε πως ο Υιός του Θεού δια του Αγίου Πνεύματος μορφώνεται στις καρδιές των πιστευόντων σε αυτόν. Είδαμε επίσης⁵⁴ ότι ο Χριστός είναι ο Υιός του Θεού, το δεύτερο πρόσωπο της αγίας Τριάδας, το οποίο εισήλθε στην ανθρώπινη ιστορία, αφού γεννήθηκε ως άνθρωπος από την Παρθένο Μαρία, η οποία γι' αυτό ονομάζεται και Θεοτόκος. Έτσι είναι, κατά τον Παλαμά, και μ' αυτό το μοναδικό τρόπο θεοδίδακτοι οι ορθόδοξοι χριστιανοί. Γι' αυτό και με κανένα τρόπο δε θα δεχτούν αλλαγή στην πίστη τους και την Τριαδολογία τους. Ο Παλαμάς γράφει σχετικά το εξής: «Παρ' οὗ Λόγου, διὰ σαρκὸς ὁμιλήσαντος ἡμῖν, καὶ τὸ ὄνομα τῆς διαφόρου παρὰ τοῦ Πατρὸς ὑπάρξεως ἐδιδάχθημεν τοῦ Πνεύματος καὶ μὴ τοῦ Πατρὸς εἶναι τοῦτο μόνον ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ. Τὸ Πνεῦμα γάρ, φησί, τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται⁵⁵, ἴν' ἡμεῖς ἐπιγνῶμεν οὐ Λόγον μόνον, ἀλλὰ καὶ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐ γενώμενον, ἀλλ' ἐκπορευόμενον ὃν δὲ καὶ τοῦ Υἱοῦ, παρὰ τοῦ Πατρὸς τοῦτ' ἔχοντος ὡς ἀληθείας καὶ Σοφίας καὶ Λόγου Πνεῦμα»⁵⁶. Το μυστήριο δηλαδή της αγίας Τριάδας αποκαλύφθηκε από το Λόγο, που έγινε άνθρωπος. Αλλά είναι ενδιαφέρον να δούμε και παρακάτω το χωρίο. Λόγος είναι «ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ Σοφία τῶ γεννήτορι κατάλληλος, ὃς τῶ Πατρὶ ἐπ' αὐτῷ χαίροντι, συγχαίρει κατὰ τὸ παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Σολομῶντος εἰρημένον ἔγὼ ἤμην ἢ συνέχαιρον αὐτῷ⁵⁷». Και συνεχίζει ο Παλαμάς λέγοντας ότι ο Σολομώντας δεν είπε «ἔχαιρον» αλλά «συνέχαιρον». Και αυτό έγινε, επειδή αυτή είναι «ἡ Πατὴρ τε καὶ Υἱοῦ προαιώνιος χαρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, ὡς κοινὸν μὲν αὐτοῖς κατὰ τὴν χρῆσιν, δι' ὃ παρ' ἀμφοτέρων καὶ πρὸς τοὺς ἀξίους πέμπεται,

ΠΟΠΟΒΙΤΣ, *Άνθρωπος και Θεάνθρωπος*, Αθήναι, εκδ. Αστήρ, 1974³.

⁵³ ΠΕΑΠν Α, 33.

⁵⁴ Βλ. ανωτέρω, *Το μυστήριο της οικονομίας*.

⁵⁵ Ιωάν. 15, 26.

⁵⁶ Κ150 36.

⁵⁷ *Παροιμ.* 8,30, «ἢ προσέχαιρον».

μόνου δὲ τοῦ Πατρὸς καθ' ὑπαρξιν ὑπάρχον, δι' ὃ καὶ παρ' αὐτοῦ μόνου ἐκπορεύεται καθ' ὑπαρξιν»⁵⁸.

Πρόκειται για ἄλλη ἐκφραση των ἰδίων πραγμάτων. Ἐγινε και εδῶ ξεκάθαρα φανερό, πως στη φάση εκείνη του μυστηρίου της Οικονομίας ο σαρκωθείς Υἱός του Θεοῦ αποκαλύπτει την ὑπαρξη και του Πνεύματος και δηλώνει ἐπίσης ὅτι τούτο ἐκπορεύεται ἀπὸ τον Πατέρα. Μας δίνεται ἐπίσης μια γεύση για το πῶς βλέπει ο Παλαμάς την *Παλαιά Διαθήκη*. Πολλές εἰκόνες της προτυπώνουν μυστήρια που θα γίνουν φανερά αργότερα. Πάντα ὁμως δι' ἀποκαλύψεως στους αγίους.

Το ὅτι ο Χριστός εἶναι κέντρο της θεολογίας φαίνεται ὄχι μόνο ἀπὸ το ὅτι ἦλθε και συναναστράφη το ἀνθρώπινο γένος ἀλλά και ἀπὸ το ὅτι δια της μεταλήψεως γίνεται σύσσωμος με τους πιστούς, «συνανακίρνῃ»⁵⁹ αὐτούς με το σῶμα του, στο ὁποῖο κατοικεῖ «πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς»⁶⁰.

Πρόκειται γι' αὐτό που ο Γρηγόριος ο Θεολόγος ονομάζει δεύτερο «σεισμό» κατὰ τη μετάθεση του ἀνθρωπίνου γένους στη θεογνωσία. Και σε ὅ, τι ἀφορὰ τη θεογνωσία ὕστερα ἀπὸ τη σάρκωση του Λόγου ο Παλαμάς βλέπει αὐτούς, που προστρέχουν στους θύραθεν σοφούς σαν ἐκείνους που, ἐνῶ χάραξε η ἡμέρα, ψάχνουν να βροῦν τεχνητό φυτίλι⁶¹. Η ἀληθεια και η θεογνωσία ως ἡμέρα, ἐννοεῖται, γλυκοχάραξε στις καρδιές των πιστῶν⁶².

δ. Τριάδα ὁμοούσιος και ἀχώριστος.

Ο Παλαμάς εἶναι ἀπόλυτα σύμφωνος με τη διδασκαλία της Ἐκκλησίας που θέλει το Θεό «Τριάδα ὁμοούσιο και ἀχώριστο»⁶³ και με τις ἐκκλησιαστικές Συνόδους που ὄρισαν να λατρεύεται μία ουσία σε τρεῖς ὑποστάσεις⁶⁴. Εξηγεῖ μάλιστα με ἀναφορές στο ἀνθρώπινο γένος πῶς πρέπει να κατανοηθοῦν οἱ ὅροι «ουσία» και «ὑπόσταση»: Εφ' ὅσον το ἀνθρώπινο γένος προέρχεται ἀπὸ τον Ἀδάμ, ὅλοι οἱ ἀνθρωποὶ ἔχουν την ἴδια ουσία με αὐτόν, προέρχονται ἀπὸ αὐτόν κατὰ την ουσία τους. Δεν προέρχονται ὁμως και ἀπὸ την ὑπόστασή του. Η Εὐα προέρχεται ἀπὸ την ουσία του Ἀδάμ ἀλλά και ἀπὸ την ὑπόστασή του. Ὑπόσταση

⁵⁸ Κ150, 36.

⁵⁹ υἩσ 1, 3, 38.

⁶⁰ Κολ. 2, 9.

⁶¹ υἩσ 1, 1, 5.

⁶² Β' Πέτρ. 1, 19.

⁶³ Λειτουργικός ὕμνος.

⁶⁴ Μ. ΦΑΡΑΝΤΟΥ, *Η περί Θεοῦ Ὁρθόδοξος διδασκαλία*, Ἀθήνα 1985, σ. 379 και ἐξῆς.

εννοείται το ίδιο του Αδάμ και του κάθε προσώπου, και ουσία τα κοινά της ανθρώπινης φύσης.

Ο Κάιν προήλθε από την ουσία και την υπόσταση του Αδάμ, εφ' όσον μια ανδρική ουσία και υπόσταση υπήρχε. Αλλά ο γιός του Κάιν, ο Ενώχ, προήλθε από την ουσία του Αδάμ αλλά όχι και από την υπόστασή του. Προήλθε όμως από την ουσία και την υπόσταση του Κάιν⁶⁵.

Αυτό είναι ένα καλό παράδειγμα, από τα διάφορα που δίνει ο Παλαμάς, για να γίνει κατανοητή η διάκριση ουσίας και υποστάσεων στην Τριάδα. Χρησιμοποιώντας χωρία του Γρηγορίου Θεολόγου ο Παλαμάς εκθέτει τα περί την Τριάδα. Γράφει ο Ναζιανζηνός θεολόγος: «'Επὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι, τὸ ἀγέννητον εἰσάγομεν καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον»⁶⁶. Δηλαδή από τα τρία πρόσωπα ίδιο του Πατέρα θεωρείται το ότι είναι αγέννητος, ίδιο του Υιού το ότι προέρχεται από τον Πατέρα γεννητώς και ίδιο του Αγίου Πνεύματος είναι το ότι προέρχεται από τον Πατέρα εκπορευτώς. Και συμπληρώνει πάλι με χωρίο του Καππαδόκη θεολόγου: «Εἰ μέγα τῷ Πατρὶ τῷ μηδαμόθεν ὠρμηῆσθαι, οὐκ ἔλαττον τῷ Υἱῷ τὸ ἐκ τοιοῦτου Πατρὸς... Καὶ πρόσσεσι τῷ Υἱῷ τὸ τῆς γεννήσεως πρᾶγμα τοσοῦτον»⁶⁷. Ο Πατήρ, λοιπόν, είναι αγέννητος ενώ ο Υιός γεννητός εκ του Πατρός. Και επειδή απέναντι του ο Παλαμάς έχει τον αγνωστικισμό του Βαρλαάμ και το filioque των Παπικών υποστηρίζει: Ο Γρηγόριος Θεολόγος αγωνιζόταν να δείξει το ισότιμο του Υιού προς τον Πατέρα. Αν εκπορευόταν το Πνεύμα και από τον Υιό, δεν θα το έλεγε για να ενισχύσει τη θέση του Υιού⁶⁸; Δεν το λέει όμως, επειδή δεν συμβαίνει στη θεότητα. Έτσι είναι τα πράγματα και με αυτά αγωνίζεται να είναι σύμφωνος ο Παλαμάς. Αυτά είναι που έχουν αποκαλυφθεί από το Θεό δια των αγίων. Εννοείται ότι η θεία ουσία είναι παντελώς απρόσιτη. Αυτά είναι γνωστά και εκφρασμένα ως λόγος ανθρώπινος.

Επισημαίνουμε πάλι τη διάσταση προσέγγισης και περιγραφής πραγματικοτήτων, που υφίσταται στη Θεολογία του Παλαμά. Αλλά ας επανέλθουμε σε αυτόν.

Ο Παλαμάς παραθέτει χωρίο του Μ. Βασιλείου, που λέει ότι «γνωριστικόν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος σημεῖον ἔχει (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον), τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι καὶ ἐκ

⁶⁵ ΠΕΑΠν Β, 66.

⁶⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, Λόγος 29 (Θεολογικός 3ος), *Περί Υιού*, PG 36, 76C και ΠΑΛΑΜΑ, ΠΕΑΠν Α, 22

⁶⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, ό.π., PG 36, 89A και ΠΑΛΑΜΑ, ΠΕΑΠν Α, 21.

⁶⁸ ΠΑΛΑΜΑ, ΠΕΑΠν Α, 21.

τοῦ Πατρὸς ὑφ'εστάναι»⁶⁹. Το Ἅγιο Πνεῦμα επομένως κατά τον Παλαμά εκπορεύεται εκ του Πατρὸς, ὅπως ἐξ αὐτοῦ γεννήθηκε ὁ Υἱός. «Ὡς γὰρ οἱ ἔνθεοι θεολόγοι διδάσκου-σιν ἡμᾶς», καταλήγει τὴν ἀνάλυσή του ὁ Παλαμάς, ὁ Υἱός καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιο ἔχουν αἰτία τὸν Πατέρα. Ὁ Υἱός «γεννητῶς» ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ Πνεῦμα «ἐκπορευτῶς» ἐκ τοῦ Πατρὸς⁷⁰. «Μόνος γὰρ τεθεολόγηται θεότης θεογόνος ὁ Πατήρ»⁷¹. Ἐτσι στὴ θεότητα ὑπάρχει μόνο μιὰ ἀρχή.

Αὐτὴ εἶναι ἡ Τριαδολογία τῶν πρώτων δύο Οἰκουμενικῶν Συ-νόδων, ὅπως διαμορφώθηκε κυρίως ἀπὸ τοὺς Ἀθανάσιο, Βασίλειο καὶ Γρηγόριο Θεολόγο. Ὁ Παλαμάς δὲν ἀλλάζει τίποτε. Ἴσως τονίζει μόνο τὸ πῶς γνωρίζεται ὁ Θεός, μετεχόμενος ἀπὸ τοὺς πιστοὺς καὶ οδηγώντας τὴν αὐξηση⁷² τῆς θεολογίας ἀπὸ τοὺς ἁγίους. Ἡ χάρις καὶ ἡ σωτηρία εἶναι ἴδια. Αὐξηση δίνεται σε κάποιες πτυχές τοῦ μυστηρίου, ὅταν ἀπὸ τοὺς αἰρετικούς προκαλεῖται σύγχυση. Δὲν ἐπιτρέπει ὅμως ὁ Παλαμάς στὸν εαυτό του νὰ προσθέσει ἢ νὰ ἀφαιρέσει κάτι σε αὐτὰ που οἱ Πατέρες παρέδωσαν. Ἐτσι δὲν εἶναι διατεθειμένος νὰ προσθέσει τὴ λέξη «μόνου» καὶ νὰ πεί ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεται ἐκ μόνοῦ τοῦ Πατρὸς. Ἴσως φαίνεται λογικὸ κάτι τέτοιο. Ὁ Παλαμάς ὅμως δὲν παρέλαβε κάτι τέτοιο καὶ δὲν προχωρεῖ. Γράφει, ἀπευθυνόμενος στὸ Βαρλαάμ, ὅτι ὁ Μέγας Ἀθανάσιος⁷³, ρωτώντας «τί ἐστὶ Θεὸς ὁ Πατήρ;», ἀπαντᾷ: Ἡ ἀρχὴ τῶν ὅλων κατὰ τὸν Ἀπόστολο⁷⁴, που λέει «εἷς Θεὸς ὁ Πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα». Καὶ προσθέτει ὁ Ἀθανάσιος ἀμέσως: «καὶ γὰρ ὁ λόγος ἐξ αὐτοῦ γεννητῶς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ ἐκπορευτῶς». Βλέπεις, λέει ὁ Παλαμάς, ὅτι χρησιμοποιοῖ καὶ γιὰ τὰ δύο πρόσωπα τὸ «ἐξ αὐτοῦ» καὶ πουθενά δε λέει τὸ «μόνου». Στὴ συνέχεια παραθέτει σχετικὰ χωρία ἀπὸ πολλοὺς Πατέρες καὶ

⁶⁹ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Γρηγορίῳ ἀδελφῷ περὶ διαφορὰς οὐσίας καὶ υποστάσεων*, PG 32, 329C, ΠΕΑΠν Α, 22.

⁷⁰ ΠΕΑΠν Α, 22.

⁷¹ ΠΕΑΠν, Α, 14.

⁷² Τὸν ὄρο αὐξηση τῆς θεολογίας ἔχει χρησιμοποήσει ὁ Στ. Παπαδόπουλος (Στ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Α', σ. 32 καὶ ἐξῆς), θέλοντας νὰ ἐπισημάνει τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπάρχει ἐξέλιξη στὴ διατύπωση τῶν δογμάτων, ἐνῶ τὸ γεγονὸς τῆς σωτηρίας, ἡ ἐμπειρία τῆς αγιότητος, παραμένει ἀναλλοιωτὸ στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Με αὐτὴ τὴν ἐννοία χρησιμοποιοῦμε καὶ ἐμεῖς τὸν ἐν λόγω ὄρο.

⁷³ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ (ψευδ.) *Μαρτυρία ἐκ τῆς Γραφῆς* 48, PG 26, 72D. Στὴν PG κατατάσσεται μετὰ τῶν ἔργων τοῦ Ἀθανασίου. Ὅμως οἱ Π. Χρήστου καὶ Στ. Παπαδόπουλος δὲν τὸ αναφέρουν οὔτε μετὰ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἔργων τοῦ Ἀθανασίου.

⁷⁴ Α' Κορ. 8, 6.

οικτίζει τους δυτικούς που αντιμετωπίζουν με περιέργεια και έπαρση τέτοια θέματα⁷⁵.

Η ίδια στάση ακριβείας φαίνεται και σε μια άλλη περίπτωση. Ο Παλαμάς από τα κείμενα του Βαρλαάμ συμπεραίνει ότι ο τελευταίος δέχεται ότι το Πνεύμα εκπορεύεται δια του Υιού «διαβατικῶς τε καὶ παροδικῶς (ως δια σωλήνος)»⁷⁶. Σε τέτοια θέματα μένει πολύ κοντά στη διατύπωση ὅσων ἔχουν παραδοθεῖ. Δέχεται ότι το Πνεύμα φανερώνεται εκ του Υιού και δια του Υιού, ὄχι ὁμως ὅτι εκπορεύεται⁷⁷.

Η διαφοροποίηση στη διατύπωση τέτοιων νοημάτων, ἀπὸ ὅσα ο ἴδιος ο Θεός αποκάλυψε και οι ἔνθεοι ἅγιοι δίδαξαν και περιέγραψαν, αποκόπτει δικαίως, κατὰ τον Παλαμά, ἀπὸ την κοινωνία των ἁγίων και οδηγεί στην ασέβεια⁷⁸. Ο λόγος εἶναι προφανῶς ὅτι δε λατρεύεται ο αληθινός και ζωντανός θεός που φανερώνεται και αγιάζει ἀλλὰ ἓνα εἶδωλο, που ἔχει κατασκευάσει ἡ ἀνθρώπινη διάνοια. Η λαθεμένη πίστη οδηγεί εκτός Εκκλησίας και ἀποστερεῖ τον ἄνθρωπο της δυνατότητας του αγιασμοῦ και της σωτηρίας.

Ο Θεός φανερούμενος και ἀποκαλυπτόμενος σε τρεῖς υποστάσεις δε σημαίνει ὅτι δεν εἶναι ἓνας. Σεβόμαστε, γράφει ο Παλαμάς, «ἓνα Θεὸν ἀληθῆ τε καὶ τέλειον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἀληθιναῖς καὶ τελείαις οὐ τριπλοῦν, ἅπαγε, ἀλλ' ἀπλοῦν. Οὐ γὰρ τριπλῆ τίς ἐστίν ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ τριάς ἀγαθοτήτων, ἀλλὰ τριάς ἁγία καὶ σεβασμία καὶ προσκυνητή, ἢ ἀνωτάτω ἀγαθότης ἐστίν, ἐξ ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν χεομένη ἀρρεύστως καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἐστῶσα πρὸ αἰώνων θεοπρεπῶς, ἀόριστός τε οὔσα καὶ παρὰ μόνης ἑαυτῆς ὠρισμένη, καὶ τὰ πάντα ὀρίζουσα καὶ πάντων ὑπερεκτεινομένη, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἐκτὸς ἑαυτῆς ἔῶσα»⁷⁹.

Σημειώνουμε ἐπίσης ὅτι κατὰ την οικονομική φανέρωση του μυστηρίου της ἁγίας Τριάδας στην ἱστορία σε ὅλες τις φάσεις συνυπήρχαν τα τρία πρόσωπα, τα ὁποῖα εἶναι ἀσυγχύτως ἐνωμένα. Το ἴδιο εἶδαμε να διαπιστώνει ο Μ. Βασίλειος στη βιβλική διήγηση της Δημιουργίας⁸⁰. Ὅσον ἀφορὰ τη θεότητα, λοιπόν, ἀρχή

⁷⁵ ΠΕΑΠΝ Α, 5.

⁷⁶ ΠΕΑΠν Β, 60.

⁷⁷ ὁ. π.

⁷⁸ « Ἄλλ' ὄρῳς, ὅπως παρ' ἡμῶν δικαίως ἀπελήλασθε τῆς κοινωνίας, οὐκ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων καὶ τῆς εὐσεβείας ἰστάμενοι;», λέει ο Παλαμάς στο Βαρλαάμ και τους Δυτικούς για το filioque (ΠΕΑΠν α, 22).

⁷⁹ Κ150 37.

⁸⁰ Κεφ. Α'. Το φυσικό κοσμοεἶδωλο, στην ἐνότητα Η κτίση ἔργο της ἁγίας Τριάδος.

είναι ο Πατήρ. Όσον αφορά τα κτίσματα όμως αρχή είναι ολόκληρη η Τριάδα. « Ἡ δημιουργικὴ ἀρχὴ μία ἐστίν, ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅταν οὖν ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος προηγμένα λέγωμεν, τὴν τε ἀγαθότητα, δι' ἣν τὸ εἶναι ἔσχον, ... »⁸¹. Μ' αυτή την έννοια κατανοεῖται σωστά και αυτό που λέει η *Αποκάλυψη* για τον Υιό, αποκαλώντας τον «ἀρχὴ τῶν κτισμάτων τοῦ Θεοῦ»⁸². «Οὐχ ὡς καταρχή, ἄπαγε, Θεὸς γάρ, ἀλλ' ὡς δημιουργὸς αὐτῶν»⁸³.

Μπορεῖ κάποιος να πει μαζί με το Γρηγόριο Θεολόγο «πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ ἄνευ τῆς αἰτίας»⁸⁴; Ο Παλαμάς απαντᾶει θετικά. Αρκεί να μην εννοεῖ την αρχή των κτισμάτων. Επειδὴ αὐτῶν «ἀρχὴ καὶ αἴτιος καὶ ὁ Υἱός». Επομένως, αυτό μπορούμε να το πούμε, εφ' ὅσον λάβουμε κατά νου ὅτι ο Θεολόγος λέει «ἄνευ τῆς αἰτίας καὶ ἀρχῆς τῆς ἐν Τριάδι νοουμένης θεότητος». Επειδὴ ο Υἱός ἔχει ὅλα ὅσα ἔχει ο Πατήρ «ἄνευ τοῦ ἀρχῆ καὶ αἴτιος εἶναι καὶ αὐτὸς τῆς θεότητος τοῦ Πνεύ-ματος»⁸⁵.

Αυτὰ δε χρειάζεται να αγωνίζεται κανεῖς να τα αποδείξει. Κατὰ τον Παλαμά τα γνωρίζουμε εκφρασμένα στα λόγια των θεόπνευστων ανδρῶν, πράγμα που τα κάνει να εἶναι βεβαιότερα ἀπὸ την ἀπόδειξη⁸⁶. Επιβεβαιώνονται ἔτσι, για μια ἀκόμα φορά, ὅσα ἔχουμε αναπτύξει για τις πηγές της θεολογίας του και το κύρος τους.

ε. Η τάξη στην Τριάδα.

Εἶδαμε λοιπὸν πῶς ο Παλαμάς βλέπει τα σχετικά με την Τριαδολογία, πῶς μπορεί και συζητᾶει γι' αὐτὰ και πήραμε μια γεύση για το τι εἶναι γι' αὐτὸν ευσεβές φρόνημα και χρήση των πηγῶν.

Με τη ἴδια λογική αντιμετωπίζει την τάξη των τριῶν προσώπων. Η τάξη υποστάσεων της αγίας Τριάδας, η σειρά με την οποία εκφέρονται, - Πατήρ, Υἱός και Πνεῦμα - , σχετίζεται πρῶτα ἀπ' ὅλα με την ἀδυναμία των ανθρώπων να προφέρουν

⁸¹ ΠΕΑΠν Α, 14.

⁸² Αποκ. 3, 14.

⁸³ ΠΕΑΠν Α, 14.

⁸⁴ Λόγος 34, 10.

⁸⁵ ΠΕΑΠν Α, 18.

⁸⁶ «Καὶ τοῦτ' ἐσμὲν εἰδότες κρεῖττον ἢ κατὰ ἀπόδειξιν, διὰ τῶν θεοπνεύστων λογίων τρανῶς ἐκπεφασμένον» (ΠΕΑΠν Α, 14).

ταυτόχρονα και τα δύο, όπως προήλθαν από τον Πατέρα⁸⁷, (ο μὲν Υἱὸς γεννητῶς το δε Πνεῦμα εκπορευτῶς). Ἄλλωστε στην ιστορία μ' αὐτὴ τη σειρά αποκαλύφθηκαν. Ο Παλαμάς παρουσιάζει ἕνα σχετικὸ απόσπασμα του Ιωάννου του Χρυσοστόμου⁸⁸:

«Κηρυτέσθω Πνεῦμα ἅγιον ὑψούσθω ὁ μονογενὴς δο-ξαζέσθω ο Πατὴρ. Μηδεὶς ἀνατετράφθαι τὴν ἀξίαν νομι-ζέτω, εἰ Πνεύματος πρῶτον μνημονεύομεν, εἶτα Υἱοῦ, εἶτα Πατρὸς ἢ Υἱοῦ πρῶτον, εἶτα Πατρός. Οὐ γὰρ ἔχει τάξιν ὁ Θεός, οὐχ ὡς ἄτακτος, ἀλλ' ὑπὲρ τάξιν ὢν. Οὐδὲ γὰρ σχῆμα ἔχει ὁ Θεός, οὐχ ὡς ἀσχήμων, ἀλλ' ὡς ἀσχη-μάτιστος»⁸⁹.

Τα ὅσα ἔχουν αποκαλυφθεῖ ἔχουν σχέση και με τον αποδέκτη, που εἶναι ο περιορισμένος ἄνθρωπος. Ο Θεός εἶναι πέρα από κάθε τάξη και σχῆμα. Ὅχι ως ἄτακτος ἀλλά ως πάνω από κάθε τάξη. Ὅχι ως ἀσχημος ἀλλά ως ἀσχημάτιστος.

Προκειμένου να υποστηρίξει τη διάκριση των τριῶν υποστάσεων ο Μ. Βασίλειος ἀναγκάστηκε να χρησιμοποιήσει τη θεωρία των ἀριθμῶν και των συνεχῶν και μη ποσοτήτων. Ἐτσι, ἀφού ο ἀριθμὸς εἶναι σημεῖο, που δηλώνει πλήθος, η συναρίθμηση των προσώπων δε σημαίνει υποβιβασμὸ κάποιου⁹⁰.

Εἶναι ἕνα παράδειγμα χρήσης της ἐπιστημονικῆς γνώσης από τη θεολογία. Ἐχουμε δε, παρεμπιπτόντως, και ἕνα δείγμα ἀποφατικῆς θεολογίας.

στ. Οι ἀκτιστες θείες ἐνέργειες.

Συνεχίζοντας την ἀνάπτυξη της γενικότερης κοσμοαντίληψης του Παλαμά φτάσαμε και στο θέμα, που κατέστη ἀιχμή της δια-μάχης ησυχαστῶν και ἀντιησυχαστῶν. Ο λόγος, λοιπόν, περὶ το ἀν η θεότητα ἐνεργεῖ ἢ ὄχι⁹¹.

⁸⁷ ΠΕΑΠν Α, 34. «Μὴ δυναμένων γὰρ ἡμῶν ἄμφω προφέρειν διὰ γλώττης ἅμα, ὡσπερ ἄρα και ἐκ τοῦ Πατρὸς προῆλθον».

⁸⁸ ΙΩ. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Λόγος εἰς το ρητόν του Ἀβραάμ* (θὲς τὴν χεῖρά σου ὑπὸ τὸν μηρόν μου, Γεν. 24, 2) 2, PG 56, 555.

⁸⁹ ΠΕΑΠν Α, 3.

⁹⁰ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Περὶ του Ἁγίου Πνεύματος* 17, PG 32, 148AB, Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, «Μαθηματικές, ...», σ. 265 και ἐξής.

⁹¹ Ὑπενθυμίζουμε, προς ἀποφυγὴν παρεξηγήσεων, ὅτι η διαμάχη για τον ησυχασμὸ δεν ξεκίνησε από αὐτὸ το σημεῖο. Ἐφτασε ὁμως και σε αὐτὸ το καίριο σημεῖο. Ὅπως θα δούμε στην τρέχουσα ἐνότητα από την ἀπάντηση σε αὐτὸ ἐξαρτώνται και τα περὶ ἀποδεικτικὸ η διαλεκτικὸ συλλογισμὸ, τα περὶ σωματικῆς

Ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός υποστήριξε την άποψη ότι «μηδεμίαν ἄλλην εἶναι ὄντοτητα μεταξύ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν γενητῶν»⁹². Δεν υπάρχει κατά τον Βαρλαάμ τίποτε μεταξύ Θεού και κτισμάτων ἢ ακριβέστερα μεταξύ τῆς οὐσίας του Θεοῦ και των κτισμάτων. Η άποψη αυτή απορρίπτεται από τον Παλαμά. Αν συνέβαινε ὄ, τι λέει ο Βαρλαάμ, θα έπρεπε τα κτιστά να μετέχουν τῆς οὐσίας του Θεοῦ. Εάν αναφερόμαστε σ' εκείνη «τὴν ὑπερούσιον, κἀνταῦθα καὶ ἀμέθεκτον, κρυφιοτήτᾳ φησι, τὴν ἐν ἀποκρύφοις ὑπερανιδρυμένην» και λέμε ὅτι μεταξύ «ταύτης καὶ τῶν γενητῶν μηδεμίαν ἄλλην εἶναι ὄντοτητα», τότε θα πρέπει να δεχθούμε «τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ὄντοτητα τῶν γενητῶν ὡς μεθεκτὴν ὑπάρχειν»⁹³.

Η σκέψη του Παλαμά είναι απλούστατη. Όλοι, ησυχαστές και αντιησυχαστές, παραδέχονται ὅτι για να υπάρξει κάτι, «χρόνος ἢ τόπος καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς», πρέπει να μετέχουν στο εἶναι, σε κάτι θεῖο. «Πῶς δὲ ἔσται ἢ αἰὼν ἢ χρόνος ἢ τόπος καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, εἰ μὴ τοῦ εἶναι, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν ὄντοτητος μετέχει»; Εφ' ὅσον δε ο Βαρλαάμ δεν παραδέχεται τίποτα μεταξύ Θεοῦ και κτισμάτων, πρέπει να παραδεχτεί ὅτι τα κτίσματα μετέχουν μόνο τῆς οὐσίας του Θεοῦ. «Μεθέξουσι ἄρα τὰ γενητὰ πάντα τῆς ἀμέθεκτου οὐσίας τοῦ Θεοῦ», πράγμα προφανές, αφού δεν υφίσταται ἄλλη. Και μάλιστα θα μετέχουν ὅλα τα ὄντα και ὅλες οι οὐσίες ὅσες υπάρχουν και ὅσες δεν υπάρχουν. Και δεν είναι άτοπο να δεχτούμε ὅτι «οὐδὲ οὐσίαι ἔσονται τὰ οὐσίας μετέχοντα, καὶ ταῦτα θείας»;⁹⁴

Εἶναι επομένως ἀνάγκη να παραδεχτεί κανείς ὅτι υπάρχει κάτι ἀνάμεσα στο Θεό και τα κτίσματα. Τα κτίσματα μπορεί να μετέχουν σε αὐτό το κάτι, να υπάρχουν λόγω αὐτῆς τῆς μετοχῆς, ἀλλά, ταυτόχρονα, να μην εἶναι κατ' οὐσίᾳ θεοί. «Πῶς οὖν οὐκ εἰσὶν οὗτοι μεταξύ τοῦ ἀμέθεκτου καὶ τῶν μετεχόντων; Οὐ μὴν ἄλλ' ἐπειδήπερ εἰσὶ τὰ μετέχοντα Θεοῦ, ἢ δὲ ὑπερούσιος οὐσίας τοῦ Θεοῦ παντάπασιν ἀμέθεκτος, ἔστιν ἄρα τι μεταξύ τῆς ἀμέθεκτου οὐσίας καὶ τῶν μετεχόντων, δι' οὗ ταῦτα τοῦ Θεοῦ μετέχουσιν»⁹⁵. Αὐτὴ ἡ «μεθεκτὴ ὄντοτης» του Θεοῦ δεν εἶναι ἓνα, κατά τον Παλαμά, ἀλλά

ασκήσεως καθὼς και τα περὶ αγιότητος και πραγματικῆς ἢ μη σωτηρίας.

⁹² ΒΑΡΛΑΑΜ, Παράθεμα του Παλαμά (υΗσ 3, 2, 23). Δεν το επισημάναμε στα διαθέσιμα σ' εμάς κείμενα του Καλαβρού.

⁹³ υΗσ 3, 2, 23.

⁹⁴ υΗσ 3, 2, 23.

⁹⁵ υΗσ 3,2, 24.

πολλά, όσα ακριβώς και τα μετέχοντα⁹⁶, και είναι, κατά τον Παλαμά πάντοτε, αυτό που ονομάστηκε λόγοι των όντων (Μάξιμος Ομολογητής⁹⁷), τα παραδείγματα που ενυπάρχουν και προϋπάρχουν στο δημιουργό και που σύμφωνα με αυτούς έγιναν τα πάντα⁹⁸.

Αυτοί οι λόγοι των όντων μετέχονται από τα κτίσματα και ταυ-τόχρονα μένουν αχώριστοι, της αμέθεκτης στα κτίσματα, Θείας ουσίας. «Ἔστιν ἄρα τι μεταξὺ τῶν γενητῶν καὶ τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος ἐκείνης, οὐχ ἔν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅποσα δὴ καὶ τὰ μετέχοντα. Ταῦτα δ' οὐ καθ' ἑαυτά, τὰ μέσα ἐκεῖνα δηλαδή». Πρόκειται μάλιστα για «δυνάμεις ... τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης», που με τρόπο μοναδικό και ενιαίο έχει προλάβει και συλλάβει όλο το πλήθος των μεθεκτών. Αυτή η οντότης, ενώ είναι «κατὰ τὰς προόδους πολυπλασιαζομένη καὶ μετεχομένη παρὰ πάντων ἀνεκφοιτήτως ἔχεται τοῦ ἀμεθέκτου καὶ ἐνός»⁹⁹.

Τον όρο δυνάμεις τον είδαμε¹⁰⁰ στον Αλεξανδρείας Αθανάσιο ενώ τις προόδους χρησιμοποιούν τα Αρεοπαγιτικά συγγράμματα¹⁰¹. Το να συνυπάρχουν ασυγχύτως όλες αυτές οι οντότητες στη θεότητα δεν είναι αδύνατο. Άλλωστε «καὶ τὸ τοῦ κύκλου κέντρον, ἔχον τὴν τοῦ ἀφιέναι παρ' ἑαυτοῦ πάσας τὰς τοῦ κύκλου γραμμὰς δύναμιν ἐν ἑαυτῷ οὐ δύο ἢ πολλὰ ἐστὶ σημεῖα»¹⁰² γράφει ο Παλαμάς, δίνοντας πάλι ένα αισθητό παρά-δειγμα ακτίστων πραγματικοτήτων και προσφέροντας σε μας τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε ότι το σχετικό θέμα του κέντρου του κύκλου το κατανοεί όπως εμείς σήμερα.

Για τις μεθεκτές στα κτίσματα δυνάμεις της θείας υπερουσιότητος ο Παλαμάς βρίσκει ότι εθεολόγησαν και οι Διονύσιος Αρεοπαγίτης και Μ. Βασίλειος. Γράφει ο Παλαμάς ότι είναι «ἢ δι'

⁹⁶ υΗσ 3, 2, 25.

⁹⁷ Για τους λόγους των όντων βλ. Κ. ΖΑΧΟΥ, *Η χαμένη οικειότητα - Η οικολογική κρίση υπό το φως της σκέψης του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητή*, Λάρισα, Έλλα, 1998, όπου και εκτενέστερη βιβλιογραφία.

⁹⁸ «Καὶ μὴν αἰ τοιαῦται ἅπασαι ἀρχαὶ οὐδὲν ἕτερόν εἰσιν ἢ οἱ λόγοι τῶν ὄντων καὶ τὰ παραδείγματα, μεθεκταὶ μὲν τοῖς οὕσιν, ἐξηρημένοι δὲ τῶν ὄντων, ὡς τῷ δημιουργικῷ νῷ ἐνυπάρχοντες καὶ προϋπάρχοντες, καθ' οὓς γέγονε τὰ πάντα» (υΗσ 3, 2, 24).

⁹⁹ υΗσ 3, 2, 25.

¹⁰⁰ Βλ. ανωτέρω *Για τη φύση του Θεού*.

¹⁰¹ *Περὶ θείων ονομάτων* 13, 2, PG 3, 980A, ο δε ΠΑΧΥΜΕΡΗΣ σχολιάζοντας τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη κάνει λόγο για προόδους και βουλεύματα (PG 3, 980D).

¹⁰² υΗσ 3, 2, 25.

ἀγαθότητα πρὸς τὰ καταδεέστερα τοῦ Θεοῦ ἐπιστροφή»¹⁰³. Αὐτές οἱ θεῖες δυνάμεις εἶναι καὶ λέγονται πολλές. «Πολλαὶ πρόνοιαι τε καὶ ἀγαθότητες καὶ εἰσι καὶ λέγονται» καὶ εἶναι «ἀμερίστως ἐν τοῖς μεριστοῖς μεριζόμεναι καὶ ποικιλλόμεναι». Τέτοιες εἶναι ἡ προγνωστικὴ, ἡ δημιουργικὴ, ἡ συνεκτικὴ, ἡ αγιαστικὴ καὶ λοιπά. «Τὴν μὲν προγνωστικὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν καλεῖσθαι κατὰ τὰς ἀνωτέρω εἰρημένας, τὴν δὲ δημιουργικὴν τε καὶ συνεκτικὴν, τούτων δ' αὖ, κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον, τὰς μὲν οὐσιώσεις, τὰς δὲ ζωώσεις, τὰς δὲ σοφοποιήσεις». Ἡ ἀναλογία με τοὺς ὅρους τοῦ Διονυσίου εἶναι φανερὴ. Κάθε μία ἀπὸ αὐτῶν εἶναι κοινὴ τῶν τριῶν υποστάσεων τῆς Τριάδος. «Ἐκάστη δὲ τούτων κοινὴ ἐστὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ κατ' αὐτὴν ἕκαστη τὴν περὶ ἡμᾶς ἀγαθὴν καὶ θεῖαν θέλησιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστὶν ἡ οὐσιοποιὸς καὶ ζωοποιὸς καὶ σοφοποιὸς ἐνέργειά τε καὶ δύναμις»¹⁰⁴ καὶ ὅλα εἶναι ἐνέργειες τοῦ Ζώντος Θεοῦ, κοινές τῶν τριῶν προσώπων.

Παρόμοια διατύπωση βρῖσκει καὶ στο Μ. Βασίλειο. Ὁ Βασίλειος εἶναι πράγματι αὐτός, που φανερά διατύπωσε ὅτι δε μετέχει ὁ ἄνθρωπος τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ¹⁰⁵. Ὁ Καππαδόκης ιεράρχης παράλληλα χρησιμοποιεῖ καὶ τὸν ὄρο δυνάμεις τοῦ Ἀθανασίου. Εἰς φαίνεται, κατὰ τὸν Παλαμά, ἡ προαιώνια ὑπαρξὴ αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν. Γι' αὐτὸ καὶ τις ἀποκαλεῖ ὁ Παλαμᾶς «ἀναρχες». Ἐπισημαίνει μάλιστα τὸ ὅτι ὁ Βασίλειος δὲν εἶπε «ὅτι ἐν ἡμῖν αὐτὰ γίνονται» ἀλλὰ «πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν». Αὐτὸ οφείλεται στο ὅτι οἱ ἐνέργειες προϋπάρχουν, εἶναι ἀναρχες. «Ὡς τῆς πρὸς ἡμᾶς προϊούσης ἐκεῖθεν ἐνεργείας ἀεὶ οὔσης ἀνάρχως ἐν αὐτῷ τε καὶ περὶ αὐτόν»¹⁰⁶. Εφ' ὅσον οἱ ἐνέργειες αὐτῶν εἶναι ἀναρχες (δὲν ἔχουν ἀρχή), εἶναι ἐπομένως καὶ ἀκτιστες.

Εἰς ὁ Παλαμᾶς φέρει τὸ παράδειγμα τοῦ τεχνίτη καὶ τῆς δυνάμει τοῦ. «Ἡ γὰρ τοῦ τεχνίτου δύναμις τῷ τεχνίτη συνημμένη καὶ τοῖς ὑπὸ τῆς τέχνης ἀποτελεσθεῖσιν ἐπιφαίνεσθαι πέφυκεν, οὐκ αὐτὴ πάντως οὔσα τὸ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ τοῖς τεχνητοῖς τοῦ τεχνίτου μεθεκτόν»¹⁰⁷. Ἐννοεῖται ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ παράδειγμα πρέπει νὰ νοηθεῖ ὄχι κυριολεκτικὰ, κατὰ ἀπόλυτη ἀντιστοιχία, ἀλλὰ ἔχοντας ὑπ' ὄψη τὰ ἀναφερθέντα ἤδη περὶ τοῦ Θεοῦ. Στὰ ἐπόμενα δύο

¹⁰³ πΕνώσεως Διακρίσεως 16.

¹⁰⁴ πΕνώσεως Διακρίσεως 16.

¹⁰⁵ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Ἐπιστολὴ 234, 1, καὶ 3, *Τῷ αὐτῷ (Ἀμφιλοχίῳ) πρὸς ἄλλο ἐρώτημα*, PG 32, 868-872 καὶ ἐξῆς. Ἐπίσης ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 369 καὶ ἐξῆς.

¹⁰⁶ πΘΕνεργειῶν 39.

¹⁰⁷ πΘΕνεργειῶν 39.

κεφάλαια του ίδιου έργου του¹⁰⁸ ο Παλαμάς εκθέτει και σχετικά χωρία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού.

Και σ' αυτό το σημείο φαίνεται πώς ο Παλαμάς αντιμετωπίζει τους Πατέρες. Οι αναφορές του εκτείνονται από τον Παύλο, στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, τον Μάξιμο ομολογητή και το Δαμασκηνό. Και είναι ακριβής και λεπτολόγος, όντας και ο ίδιος φορέας της ίδιας παράδοσης. Γράφει προς τον Ακίνδυνο: «Τὴν ἄκτιστον ἐνέργειαν ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι μεμνήμεθα, τὴν δ' ἄκτιστον οὐσίαν οὐδεὶς ποτ' εἶπεν ἐκ τῆς ἐνεργείας»¹⁰⁹. Επισημαίνουμε και πάλι την παράδοση στη θεολογία, που φαίνεται με το «μεμνή-μεθα».

Η κτίση, επομένως, δεν ταυτίζεται με αυτές τις ενέργειες του Θεού. Η κτίση είναι το αποτέλεσμα της δημιουργικής δύναμης Του και υπάρχει χάρη στη μετοχή της στη συνεκτική θεία ενέργεια. Το ίδιο επιβεβαιώνεται και από το ακόλουθο χωρίο: «Οὐδὲν ἄρα κτιστὸν ἐνέργειά ἐστι θεία» αλλά «τῶν γὰρ θείων ἐνεργειῶν ἀποτελέσματά ἐστι τὰ κτίσματα»¹¹⁰. Παρόμοια χωρία μπορούμε να βρούμε πολλά.

Είναι πλέον δυνατό να κατανοήσουμε και τη διαφορά που υφίσταται μεταξύ του «ἐκ τοῦ Θεοῦ» της κτίσεως και «ἐκ τοῦ Θεοῦ», που λέμε για τον Υἱό: «Ὁ μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς μόνος ἀχρόνως γεγέννηται, ἡ δὲ κτίσις οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ θελήματι αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη»¹¹¹. Ο Παλαμάς είναι σύμφωνος με όσα ήδη εκθέσαμε. Παραπέμποντας στους Αλεξανδρείας Αθανάσιο και Ιωάννη Δαμασκηνό¹¹² λέει ότι ο Υἱός προέρχεται εκ της ουσίας του Πατρός και είναι ομοούσιος μ' αυτόν, ενώ η κτίση είναι αποτέλεσμα των κοινών στα τρία πρόσωπα της μιας θεότητας ενεργειών.

Το αν οι θείες ενέργειες είναι κτιστές ή άκτιστες είναι καίριας σημασίας για τους αντιμαχομένους του 14ου αιώνα. Γι' αυτό στους κατά Γρηγορά λόγους ο Παλαμάς επανέρχεται σε αυτό το θέμα και παραπέμπει σε χωρία του Μαξίμου, όπου αυτός με τη σειρά του παραπέμπει στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη και στον απόστολο Παύλο:

Την κοινή των τριών προσκυνητῶν προσώπων άκτιστη δύναμη και ενέργεια του Θεού «οὐχ ἐνιαίως ἀεὶ προάγουσιν οἱ θεολόγοι. Καὶ μάρτυς ἀξιόπιστος ὁ θεῖος Μάξιμος πολλαχοῦ

¹⁰⁸ πΘΕνεργειῶν 40-41.

¹⁰⁹ κΑκινδ Γ', 47.

¹¹⁰ κΑκινδ Γ', 47.

¹¹¹ κΑκινδ Ε', 40.

¹¹² Το χωρίο του Αθανασίου παραθέτει μεν ο Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ (*Ἐκδοσις ακριβής ...*, 4, 8, PG 94, 1116 BC) αλλά δε στάθηκε δυνατό να ανιχνευθεί στα έργα του Αθανασίου (Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 6, σ. 178).

γράφων, κἄν τοῖς πρὸς τὸν μέγαν Διονύσιον Περι τοῦ ὄντος συγγραφόμενον Σχολίοις, ... Ἐν δὲ ταῖς νοήσεσι τοῦ Θεοῦ καὶ πάντα ὁμοῦ ἦσαν ὄντα καὶ ἀσυγχύ-τως καὶ οὐκ ἐν τόπῳ οὐ γὰρ σώματά εἰσιν, οὐκ ἐν σώματι, ἀλλ' ἐν αἰδίῳ νοήσεσιν, αἰτίνες εἰσι παραδείγματα τῶν ὄντων. Ὅθεν καὶ πάντων ἀρχὴ ὁ Θεός. Ἀρχὴ γὰρ ἐστὶ πᾶν τὸ προϋφεστὸς τοῦ γινομένου»¹¹³.

Καὶ πάλι σε ἄλλο χωρίο «ἀναρχὸς ἐστὶ ἡ πρόνοια, ὡς καὶ πρὶν ἢ παραχθῆναι πάντων ὄντων ἐν ταῖς αἰδίῳ τοῦ Θεοῦ νοήσεσιν, ἃς προορισμοὺς ὠνόμασεν ὁ θεῖος Παῦλος¹¹⁴, καθ' ἃς νοήσεις τοῦ Θεοῦ τά τε μέλλοντα παράγεσθαι προετυποῦτο· καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ ἀνάρχως προὑπῆρχε πάσης κτίσεως. Προνοίας γὰρ ἦν θείας, ἥτοι προενοή-σεως, τὸ βούλεσθαι παραγαγεῖν κτίσιν τὴν ἀπολαύσασαν τῆς προνοητικῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος»¹¹⁵.

Εφ' ὅσον εἶναι ἀναρχες οἱ ἐνέργειες, κατὰ τον Παλαμά, θα εἶναι καὶ ἀναλλοίωτες: «... πῶς οὐκ ἀναλλοίωτον τὸ ἀναρχόν τε καὶ ἄχρονον; Πᾶν γὰρ ἀλλοιωτόν, ἐν χρόνῳ»¹¹⁶, γράφει πρὸς τον Ἀκίνδυνο.

Ἡ ὑπαρξὴ τῆς διάκρισης μεταξύ θείας οὐσίας καὶ ακτίστων ἐνεργειῶν φαίνεται με ἄλλο τρόπο στο θέμα τῆς βουλήσεως του Θεοῦ. Ἐδῶ ο Παλαμάς χρησιμοποιεῖ χωρίο του Ιουστίνου, φιλοσόφου καὶ μάρτυρα των πρώτων αἰώνων. Ὁ Θεός δεν δημιουργεῖ με το εἶναι ἀλλὰ με το βούλεσθαι. Καὶ παρόλο που εἶναι ἕνας καὶ ἀπλός εἶναι ποιητής, δημιουργός πολλῶν οὐσιῶν¹¹⁷. Παραθέτει ο Παλαμάς:

«Τὸ βούλεσθαι ἢ οὐσία ἐστίν, ἢ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ· ἀλλ' εἰ μὲν οὐσία ἐστίν, οὐκ ἔστιν ὁ βουλούμενος, εἰ δὲ προσέσει τῇ οὐσίᾳ, ἐξ ἀνάγκης ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν. Οὐκ ἔστι γὰρ τὸ ὄν καὶ τὸ προσὸν ταυτόν»¹¹⁸.

Ἡ ταύτιση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν ἢ εἶναι καὶ ἔχειν στο Θεό οδηγεῖ σε άτοπα. Καταργεῖ οὐσιαστικά τὴν οὐσία καὶ τις ἐνέργειες. Το ἴδιο συμβαίνει καὶ με τὴ βούληση. Πάλι ο Παλαμάς παραθέτει τον Ιουστίνου:

¹¹³ Μαξίμου, *Σχόλια εἰς το περί θείων ὀνομάτων*, 5, 7, PG 4, 324 AB / κΓρηγορά Β', 57.

¹¹⁴ Ρωμ. 8, 29.

¹¹⁵ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Σχόλια εἰς Διονυσίου Ἐπιστολήν* 9, 3, PG4, 569CD / κΓρηγορά Β', 57.

¹¹⁶ κΑκινδ Δ', 47.

¹¹⁷ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Ἐρωτήσεις χριστιανικαί πρὸς Ἕλληνας* 3, 2, PG 6, 1433B / κΑκινδ Β', 97.

¹¹⁸ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Ἐρωτήσεις ...* 3, 2, PG 6, 1433B / κΑκινδ Β', 98.

«Οὐκ οἰητέον ὥσπερ ἐν ἡμῖν ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ εἶναι, ἄλλο δὲ τὸ βούλεσθαι, οὕτω καὶ ἐν τῷ Θεῷ ... Ὁ γὰρ ἐστὶ καὶ βούλεται, καὶ ὁ βούλεται καὶ ἐστὶ, καὶ οὐδεμία διαίρεσις ἐπὶ τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ αὐτοπάρακτον εἶναι τὸν Θεόν»¹¹⁹.

Μάλιστα, κατὰ τον προσφιλή του τρόπο, δίνει και σχετικό παράδειγμα από τα κτιστά: «... οὐδὲ γὰρ τὸ ἡλιακὸν ἀπαύγασμα φῶς ἕτερον παρὰ τὸν ἥλιον, οὐδὲ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτὶς ἕτερός ἐστὶν ἥλιος παρὰ τὸν ἕνα ... »¹²⁰.

Ἄλλο ἓνα στήριγμα ἀναζητεῖ ο Παλαμάς στο Γρηγόριο Νύσσης. Ο τελευταῖος ἐπισημαίνει διαφορά στο περιεχόμενο των ὀρων «Θεός» και «θεότης» και υποστηρίζει ὅτι ἡ λέξη «Θεός» ἐνεργοῦντα δηλοῖ, θεότης δὲ ἐνέργειαν. Οὐδὲν δὲ τῶν τριῶν ἐνέργεια, ἀλλὰ μᾶλλον ἐνεργοῦν ἕκαστον αὐτῶν»¹²¹. Ἄρα διαφέρει «τῆς θείας οὐσίας ἢ τοιαύτη δύναμις τε καὶ ἐνέργεια ». Ἐπομένως πρέπει, κατὰ τον Παλαμά, να δεχτούμε ὅτι « ἔχει τὴν ἀπεργαστικὴν τῶν ἐκτὸς καὶ μὴ ὁμοουσίῳν ἑαυτῷ δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν ὁ Υἱὸς σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Καὶ μὴ μόνον τὴν ἀπεργαστικὴν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐποπτικὴν καὶ προνο-ητικὴν αἰδίως ἔχει δύναμιν, θεᾶται γὰρ ὡς Θεὸς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»¹²².

Οι ἀκτιστες θείες ἐνέργειες εἶναι μεθεκτές στα κτίσματα. Μερικὲς ἀπὸ αὐτές εἶναι μεθεκτές σε ὅλα. Τέτοιες εἶναι, ὅπως εἶδαμε, ἡ δημιουργικὴ και ἡ συνεκτικὴ, με τις ὁποῖες ἡ κτίση ἔχει τὴν ὑπάρξη. Ὑπάρχει ὁμως και ἡ ἁγιαστικὴ ἐνέργεια του Θεοῦ στην ὁποία μετέχουν ὅσοι αὐτοπροαίρετα με τὴ ζωὴ τους ἐγγίζουσιν στο Θεό¹²³. Ἐννοεῖται ὅτι πρόκειται για λογικά ὄντα.

¹¹⁹ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Ερωτήσεις ...* 3, 2, PG 6, 1428D και 1429C / ΚΑΚΙΝΘ Β', 20.

¹²⁰ Ομιλία ΙΔ', 4.

¹²¹ ΓΡ. ΝΥΣΣΗΣ, *Προς Αβλάβιον περί του μη εἶναι τρεῖς Θεοῦς*, PG 45, 124D-125A.

¹²² κΓρηγορά Β', 43.

¹²³ Σύντομη ἀναφορά ἐγένετο ἤδη στα σχετικὰ με τις πηγές τῆς θεολογίας . Ξαναγράφουμε τὸ σχετικὸ χωρίο: « Εἶπερ οὖν τις γέγονε πλησίον τοῦ Θεοῦ, τῇ ἐνεργείᾳ πάντως ἐπλησίασεν αὐτοῦ. Πῶς οὖν; Ὡς μετέχων ἐκείνης φυσικῶς; Ἄλλὰ τοῦτο κοινόν ἐστὶ πάντων τῶν κτισμάτων. Οὐκοῦν οὐ τοῖς ἐκ φύσεως προσοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἐκ προαιρέσεως προσγινομένοις, πλησίον τις ἢ μακρὰν γίνεται Θεοῦ. Προαίρεσις δὲ μόνον τῶν λογικῶν ἐστὶ. Ταῦτα οὖν μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων, ἢ μακρὰν ἢ ἐγγὺς γίνεται Θεοῦ, δι' ἀρετῆς ἢ κακίας, ἢ ἐγγίζοντα ἢ μακρυνόμενα. Ταῦτα τοιγαροῦν μόνον καὶ δεκτικὰ ἐστὶν ἀθλιότητος ἢ μακαριότητος» (Κ150, 78).

Ο Παλαμάς πιστεύει και επιμένει ότι η άρνηση ύπαρξης αυτής της «μεθεκτής οντότητας» μεταξύ Θεού και κτισμάτων είναι μεγάλη ζημιά για την ανθρωπότητα. Οδηγεί σε παραδοχή Θεού, ο οποίος δεν είναι προσεγγίσιμος από τον άνθρωπο και, επομένως, άχρηστος. «Ἐάν δὲ σὺ ἀνέλῃς τὸ μεταξὺ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ τῶν μετεχόντων, ὡς τῆς ζημίας, διέστησας ἡμᾶς Θεοῦ, τὸ συνδοῦν ἐκ μέσου ποιησάμενος καὶ χάσμα μέγα καὶ ἀδιάβατον μεταξὺ θέμενος ἐκείνου καὶ τῆς γενέσεως καὶ διοικήσεως τῶν γενητῶν»¹²⁴. Ακριβώς η σημασία που δίνει σε αυτές τις ενέργειες είναι το κίνητρο που τον οδηγεί στο να υπερασπίζεται την πίστη και την παράδοση με τόση επιμονή.

Είναι αυτές οι ενέργειες που είναι μεθεκτές στους αγίους. Είναι αυτές στις οποίες στηρίζεται η ύπαρξη σε όλα τα επίπεδα. Είναι αυτές από τις οποίες οι μετέχοντες οδηγούνται στη θεολογία και στην κατανόηση των ορίων της φύσεως.

Για τον Παλαμά δεν έχει νόημα να ασχολείται κανείς με Θεό ανενέργητο, «μόνον, αὐτοτελῆ, αὐτενέργητον, αὐτὸν ἑαυτὸν δι' ἑαυτοῦ θεώμενον» και καθ' ἑαυτὸν τέλειο. Μπορεί κάτι τέτοιο να αρκεί σε διάφορους φιλοσόφους, αλλά για τον Παλαμά και τους Ορθοδόξους δεν αρκεί. Αν τους παρουσιάσουν τέτοιο Θεό, τότε:

«δεῖ δὴ ζητεῖν ἡμᾶς Θεὸν ἕτερον... καὶ ἀγαθὸν, οὕτω γὰρ οὐκ ἀρκεσθήσεται κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ μὴδ' ἀνευδεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερπληρέστατον, οὕτω γὰρ βουλόμενος ὡς ἀγαθὸς τοῦ εὖ ποιεῖν οὐκ ἀδυνάτως ἔξει μὴδ' ἀκίνητον μόνον ἀλλὰ καὶ κινούμενον, οὕτω γὰρ ἅπασι παρέσται ταῖς δημιουργικαῖς καὶ προνοητικαῖς προόδοις τε καὶ ἐνεργείαις. Καὶ ἀπλῶς δεῖ ζητεῖν ἡμᾶς Θεὸν ὄντα πως μεθεκτὸν, οὗ μετέχοντες ἕκαστος οἰκείως ἑαυτοῦ κατὰ τὴν τῆς μεθέξεως ἀναλογίαν ὄντες καὶ ζῶντες καὶ ἔνθεοι ἐσόμεθα»¹²⁵.

Είναι, δηλαδή, κατά τον Παλαμά, αίτημα της ανθρώπινης ύπαρξης Θεός ενεργών και δυνατός να αγιάζει τους ανθρώπους ουσιαστικά. Άλλη μορφή θεότητας είναι κατ' ουσίαν αδιάφορη. Μάλιστα θεωρεί ότι η διαστρέβλωση της διδασκαλίας και η εγκατάλειψη του Θεού της παράδοσης και των αγίων είναι για την ανθρωπότητα ολέθριες.

Τώρα μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τις θέσεις του Παλαμά. Δεν είναι ο Θεός ανθρώπινο κατασκεύασμα να έχει ιδιότητες, αλλά Θεός ενεργών, που, όπως ήδη είδαμε, δημιούργησε και συνέχει την κτίση, αλλά και αγιάζει ουσιαστικά, μεταμορφώνει κατά κάποιον τρόπο και θεοποιεί τον άνθρωπο. Αυτός είναι ο Θεός που λάτρεψαν και παρέδωσαν οι Πατέρες. Σε

¹²⁴ υΗσ 3, 2, 24.

¹²⁵ υΗσ 3, 2, 24.

αυτού του Θεού τις ενέργειες μετείχαν. Γι' αυτό «ποιότητα τοιγαροῦν ἐπὶ τῆς θείας ὑπερουσιότητος λέγειν οἱ πατέρες ἀπηγόρευσαν, ἐνεργείας δέ φασιν οὐ μίαν οὐδὲ δύο οὐδὲ τρεῖς, ἀλλὰ καὶ πολλῶ πλείους καὶ ἀκτίστους πάσας»¹²⁶. Ο όρος «ποιότητα» είναι αριστοτελικός και σε γενικές γραμμές αντιστοιχεί στο σημερινό μας «ιδιότητα». Στον κόσμο του Παλαμά, όπου ο Θεός δεν είναι ιδεατός, δεν μπορεί να έχει ιδιότητα, επειδή κατά αυτή την ιδιότητα «παθαίνει» και άρα αλλοιώνεται. «Ὅτι κατὰ μὲν τὴν ποιότητα πεποιῶται καὶ πέπονθε μᾶλλον ἢ ποιεῖ τὸ πεποιῶμενον κατ' αὐτήν». Δε συμβαίνει όμως το ίδιο στο Θεό που ενεργεί. Σε αντίθεση με τα κτιστά, τα οποία και ενεργούνται κάτι παθαίνουν, ο Θεός ενεργών μένει απαθής: «Κατὰ δὲ τὴν ἐνέργειαν οὐχ οὕτως τὸ γὰρ πρῶτως ἐνεργοῦν ἀκάματον καὶ ἀπαθές, ὡς ἐν τοῖς τεχνητοῖς ἢ τέχνη, καὶ ὁ ταύτης ἐπιγνώμων νοῦς. Εἰ δὲ τὰ κτιστὰ καὶ ἐνεργοῦντα πάσχει τι (βελτίων γὰρ ἢ τέχνη γένοιτ' ἂν ἑαυτῆς ἐνεργουμένη καὶ ὁ ταύτην κεκτημένος νοῦς), ἀλλ' ἢ αὐτοτελής καὶ ἀπαθής καὶ ἀναλλοίωτος φύσις, τὴν θεῖαν δύναμιν ἐκφαίνουσα διὰ τῆς ἐνεργείας, ἀπαθής καὶ ἐνεργοῦσα μένει»¹²⁷.

Τελειώνοντας τα σχετικά με τις άκτιστες θείες ενέργειες, πρέπει να σημειώσουμε ότι χωρίς αυτές είναι αδύνατη η ορθόδοξη θεολογία. Με αυτές η θεολογία είναι εμπειρία και «γεωγραφία» του ακτίστου αλλά και των ορίων του ακτίστου με το κτιστό. Την πληροφορία για την ύπαρξη τέτοιων οντοτήτων οι άγιοι αποκτούν από αυτές τις ίδιες καθώς μετέχουν σε αυτές στην εμπειρία της αγιότητας και ιδιαίτερα της θεοπτίας. Δηλαδή οι ίδιες οι ενέργειες «πληροφορούν» τον άγιο για τη φύση τους.

Υπάρχει όμως και η λογική πλευρά του θέματος. Ο Παλαμάς δε μένει στο να δηλώσει ότι «έτσι πληροφορούνται οι άγιοι», αλλά παρουσιάζει και τη λογική του ζητήματος ως επείχειρημα. Νομίζουμε ότι δεν σφάλουμε περιγράφοντας τις προτάσεις της επιχειρηματολογίας του ως εξής:

Σύμφωνα με την παράδοση και τη συνείδηση της εκκλησιαστικής κοινότητας των ορθοδόξων, οι άγιοι έχουν πραγματική εμπειρία της Θεότητας, μετέχουν δηλαδή σε κάτι θεϊκό που τους αγιάζει και βεβαιώνεται με κάποια τεκμήρια¹²⁸.

Ο Θεός είναι κατά την ουσία του αμέθεκτος. Μόνο όντα της ίδιας ουσίας μετέχουν το ένα στην ουσία του άλλου. Αν ο άνθρωπος μετείχε στην ουσία του Θεού, θα ήταν κατά φύσιν Θεός, πράγμα που δεν συμβαίνει.

¹²⁶ πΔΑίνου 7.

¹²⁷ πΔΑίνου 8.

¹²⁸ Σχετικά στο κεφ. Δ', *Η αγιότητα, η θεοπτία ... του παρόντος*.

Εφ' όσον ο Θεός δεν είναι ιδέα αλλά ύπαρξη, δεν μπορεί παρά να ενεργεί. Ανενεργός και αμέθεκτος θεός είναι ανύπαρκτος. Ό, τι θεολογούν οι εκτός Εκκλησίας αναφέρονται σε φανταστικά είδωλα.

Έχοντας τα παραπάνω ως δεδομένα και ως εφόδια την εμπειρία και τη λογική, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η χάρη του Θεού, αυτό που μετέχουν οι άγιοι, είναι η θεία ενέργεια, που είναι κοινή στα πρόσωπα της Τριάδος. Η ενέργεια του Θεού, σε αντίθεση με την ουσία, είναι αμερίστως μεριζομένη και μεθεκτή. Θεός ανενεργός και αμέθεκτος είναι ανάξιος ακόμα και λόγου. Αφήνει τον Παλαμά αδιάφορο. Η διάκριση του Θεού σε ουσία και ενέργειες δε σημαίνει ότι ο Θεός είναι σύνθετος, όπως δεν είναι σύνθεση η διάκριση των τριών προσώπων στην Τριάδα.

Παρατηρούμε και εδώ ότι βασικό στοιχείο του συλλογισμού είναι η εμπειρία του εκκλησιαστικού σώματος, όπου ο συγκεκριμένος Θεός είναι «γνωστός» μέσω των ενεργειών Του. Αυτός είναι προφανώς και ο λόγος, για τον οποίο τέτοια θεολογία δεν αναπτύχθηκε σε φιλοσοφικούς χώρους και πολεμήθηκε από τους φιλοσόφους του 14ου αιώνα. Επισημαίνουμε και πάλι το σημείο ότι ο Παλαμάς εκφράζει με λόγους και επιχειρήματα το μυστήριο της πίστεως. Μπορεί αυτό να είναι υπέρ λόγον αλλά δεν είναι άλογο.

Φαίνεται επίσης ότι στη Δυτική Χριστιανοσύνη χάθηκε αυτή η εμπειρία και επομένως και η θεολογία που τη συνοδεύει. Είδαμε ήδη τον Αυγουστίνο να ισχυρίζεται ότι με κάθε μέσο θα αναζητήσει την ουσία του Θεού. Ο Θωμάς Ακινάτης, προφανώς στερούμενος προσωπικής εμπειρίας αλλά και εκκλησιαστικής μαρτυρίας, ταυτίζει την ενέργεια και την ουσία στο Θεό, προσπαθώντας να διατηρήσει την απλότητα στο Θεό¹²⁹. Είναι όμως ο Θεός φιλοσοφική ιδέα, για να καθορίσουμε τις προδιαγραφές της ή είναι μεθεκτός, οπότε τον περιγράφουμε όπως αποκαλύπτεται, χωρίς προδιαγραφές; Ο Παλαμάς και οι περί αυτόν Ορθόδοξοι απαντούν ότι ο Θεός είναι «γνωστός» και οι μετέχοντες στις άκτιστες ενέργειές του καθίστανται κατά χάρη «χριστοειδείς» και «θεοειδείς».

Σκεπτόμενος έτσι ο Ακινάτης πολύ φυσικά, για να σώσει και τη διαφορετικότητα Θεού και κτίσεως, οδηγείται στην άποψη ότι τα κτίσματα μετέχουν στη χάρη του Θεού, αλλά αυτή είναι κτιστή. Επομένως δεν υφίσταται ουσιαστική μετοχή των κτισμάτων και ανάκρασή τους στο Θείο. Η τοποθέτηση έρχεται προφανώς σε

¹²⁹ *Summa Theologica*, μερ. Α', κεφ. 22, αρ. 1, απόκρ. Β', αρ. 3, κεφ. 43, αρ. 3, αποκ. 1, κεφ. 1103, αρ. 6, κεφ. 110, αρ. 2, αποκρ. 3.

αντίθεση με όσα γνώριζαν οι Πατέρες Αθανάσιος και Καππαδόκες, που είδαμε εδώ, αλλά και άλλοι¹³⁰.

Στο πλαίσιο όμως του Ακινάτη ο Θεός δεν ενεργεί. Αν ενεργούσε, θα καταστρεφόταν η απλότητα και θα υπήρχε μεταβολή στην ουσία, και επομένως η πρόνοιά του στα κτίσματα και η «διακυβέρνησή» τους περιορίζεται στο ότι όλα έχουν ρυθμιστεί πάνσοφα από την αρχή, ακόμα και αυτά τα θαύματα¹³¹.

¹³⁰ Ο Ι. Ρωμανίδης στη διδακτορική του διατριβή (Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Το προπατορικό αμάρτημα*) εξέτασε τα σχετικά με το προπατορικό αμάρτημα στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς των τριών πρώτων αιώνων και, μεταξύ άλλων, διαπίστωσε ότι το κοσμολογικό τους πλαίσιο μοιάζει με αυτό του Παλαμά, ιδιαίτερα σε ό, τι αφορά τη σχέση Θεού και κόσμου, και διαφοροποιείται ριζικά με αυτό των Αυγουστίνου και Θωμά Ακινάτη (σ. 38 και εξής).

¹³¹ *Summa Theologica*, μερ. Α', κεφ. 105, αρ. 6, απόκρ. 3. Κατόπιν τούτων φαίνεται πού μπορεί να βρέθηκε η ιδέα του Καρτέσιου ότι το σύμπαν είναι σαν ένα κουρδισμένο ρολόι. Ακόμα και ο Νεύτωνας αυτό αγωνιζόταν να περιγράψει, τους κανόνες δηλαδή με τους οποίους είχε ρυθμιστεί από την ύψιστη διάνοια να «δουλεύει» αυτός ο κόσμος (R. WESTFALL, *Η ζωή του Ισαάκ Νεύτωνα*, σ. 480 και 487). Ο Νεύτωνας μπορούσε να δεχθεί ότι ο Θεός δεν είναι περιττός και μερικές φορές χρειάζεται να κάνει διορθωτικές παρεμβάσεις. Δε δυσκολευόταν επίσης να παραδεχθεί ότι ο άπειρος χώρος ήταν κάτι σαν «αισθητήριο» του Θεού στον κόσμο (ό. π., σ. 426), ιδέα για την οποία ο Λαϊμπνιτς τον χλεύασε (ό. π., σ. 428).

ζ. Καταφατική και αποφατική θεολογία.

Είθισται, όταν κάνουμε λόγο σχετικά με αποφατική και κατάφατική θεολογία, να έχουμε κατά νου τη διερεύνηση ιδιοτήτων που έχει το Θείο. Η ενέργεια αυτή γίνεται άλλοτε αποφατικώς, ξεκινώντας από την παραδοχή «ότι ο Θεός είναι το «τελείως άλλο», «αλλότριον» προς ότιδήποτε μπορεί να γνωρίσει ο άνθρωπος»¹³² και άλλοτε καταφατικώς, χρησιμοποιώντας «έννοιες και όρους παρμένους απ' την καθημερινή ζωή, την επιστήμη, τη φιλοσοφία»¹³³. Η καταφατική θεολογία «με συνηθισμένες λέξεις προσπαθεί να πεί τι είναι και τι ιδιότητες έχει ο Θεός»¹³⁴.

Στον κόσμο του Παλαμά είδαμε ότι δεν πρέπει να γίνεται λόγος για ιδιότητες στο Θεό αλλά για ενέργειες άναρχες και άκτιστες, μεθεκτές στα κτίσματα. Ήδη αναφερόμενοι στην ουσία του Θεού, διαπιστώσαμε ότι ο Παλαμάς θεωρεί πως κάτι τέτοιο είναι έξω και πάνω από όλες τις ανθρώπινες συλλήψεις και κατηγορίες¹³⁵. Πως λοιπόν να μην οδηγηθεί σε αποφατισμό με τέτοιες προϋποθέσεις;

Υπάρχουν περιπτώσεις, κατά τις οποίες ο Παλαμάς εκφράζεται ως ακολούθως:

«Ὁ ἀνωτάτω νοῦς, τὸ ἄκρον ἀγαθόν, ἡ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος φύσις, πάντη τε καὶ πάντως ἀνεπίδεκτος οὕσα τῶν ἐναντίων, φανερώς οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. Διὸ καὶ πᾶν ὅπερ ἐννοήσῃς εἰς τὴν ἀγαθόν, ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἐκεῖνό ἐστι καὶ πᾶν ὅπερ ἐν

¹³² ΚΙΡΜΙΖΗ Α., ΛΙΑΛΙΑΜΠΗ Π., ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗ Β., *Θεολογία, Λατρεία και ζωή της Εκκλησίας*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1994⁹ σ. 16.

¹³³ ό. π.

¹³⁴ ό. π.

¹³⁵ Παραθέτουμε και εδώ το σχετικό χωρίο: «Πᾶσα φύσις ὡς πορωτάτω ἐστὶ καὶ παντάπασι ξένη τῆς θείας φύσεως. Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς φύσις, τ' ἄλλα οὐκ ἔστι φύσις· εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕκαστον φύσις ἐκεῖνος οὐκ ἔστι φύσις· ὡς οὐδ' ὄν ἐστίν, εἰ τ' ἄλλα ὄντα ἐστίν· εἰ δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὄν, τ' ἄλλα οὐκ ἔστιν ὄντα. ... Ἔστι δὲ καὶ λέγεται φύσις τῶν ὄντων πάντων ὁ Θεός, ὡς αὐτοῦ πάντων μετεχόντων καὶ τῇ μεθέξει τούτου συνεστώτων· οὐ τῇ μεθέξει τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἀπαγε, ἀλλὰ τῇ μεθέξει τῆς αὐτοῦ ἐνεργείας. Οὕτω γὰρ καὶ ὄντοτης ἐστὶ τῶν ὄντων καὶ εἶδος ἐν τοῖς εἶδεσιν ὡς εἰδεάρχης καὶ σοφία τῶν σοφιζομένων καὶ ἀπλῶς τὰ πάντα πάντων· καὶ οὐκ ὢν φύσις, ὡς ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν, καὶ οὐκ ὢν ὄν, ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐκ ὢν οὐδ' ἔχων εἶδος, ὡς ὑπὲρ εἶδος ὄν. Πῶς οὖν ἡμεῖς πλησίον τοῦ Θεοῦ γενώμεθα; Ἄρα τῇ φύσει πλησιάζοντες αὐτοῦ; Ἄλλ' οὐδεμίαν ἔχει ἢ ἔξει κοινωνίαν ἢ ἐγγύτητα πρὸς τὴν ἀνωτάτω φύσιν τῶν κτιστῶν ἀπάντων οὐδὲ ἓν» (Κ150, 78).

ἐκεῖνῳ τίς ἐννοήσειεν, ἀγαθόν ἐστὶ, μᾶλλον δὲ ἀγαθότης καὶ ὑπεράγαθος ἀγαθότης ἐστὶ»¹³⁶.

Το «ἀκρον ἀγαθόν» εἶναι φύση υπέρ την ζωὴν καὶ υπέρθεος. Ἐχει φανερώς οὐσίαν τὴν ἀγαθότητα. Ἡ ἀγαθότητα ἀραγε εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ; Ἡ μήπως καὶ αὐτὴ εἶναι ἐνέργεια; Μᾶλλον πρέπει νὰ ἐννοήσουμε τὸ δεύτερον, ἀφοῦ λέει «φανερώς». Πάντως καὶ ἐδῶ ὁ ἀποφατισμὸς εἶναι προφανής. Τὰ συνήθη ἐπίθετα εἶναι ἀνεπαρκῆ καὶ τὰ εφευρισκόμενα πάλι δε φτάνουν. Ὅ, τι γίνεται με τὴν ἀγαθότητα συμβαίνει καὶ με τὴν ζωὴν: «Καὶ ἡ ζωὴ ἐν αὐτῷ ἐστὶ, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν ἡ ζωὴ· ἀγαθὸν γὰρ ἡ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ ζωὴ»¹³⁷. Τὸ ἴδιον καὶ με τὴν σοφίαν, τὴν αἰδιότητα¹³⁸. Καὶ ὅλα αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ τὰ περιέχει ἡ θεότητα καὶ παραμένει ἀπλούστατη. «Πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκεῖνη συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως καὶ ἀπλουστάτως συμπεριβάλλει καὶ ἐκ πάντων καὶ νοεῖται καὶ καλεῖται τῶν ἀγαθῶν, καὶ ἐν καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅπερ ἂν τις ἐννοήσειε καὶ εἴποι περὶ αὐτῆς ἀγαθόν»¹³⁹. Ὅ, τι ἀγαθὸν ἀννοήσῃ κανεὶς καὶ τὸ ἀποδώσῃ τῇ θεότητι, ὑφίσταται.

Ἀλλὰ αὐτὸ δε φτάνει. Ἀκόμα καὶ ἀν προσφύγει τοῖς «πνευματοκίνητους» θεολόγοις, πάλι ὑπολείπεται τοῦ νὰ κατανοήσῃ τὸ Θεῖο. Ἡ Τριάδα

«ἐκεῖνη δὲ οὐ τοῦτό ἐστὶ μόνον, ὅπερ ἀληθῶς νοεῖται καὶ παρ' αὐτῶν τῶν θεοσόφῳ νῶν νοούντων καὶ πνευματοκινήτῳ γλώσσει θεολογούντων, ἀλλ' ὡς ἄρρητός τε καὶ ἀπερι-νόητος, καὶ ὑπὲρ ταῦτά ἐστὶ, καὶ τοῦ ἐνιαίου καὶ τῆς ὑπερ-φυοῦς ἀπλότητος οὐκ ἀπολείπεται, μία οὕσα πανάγαθος καὶ ὑπεράγαθος ἀγαθότης»¹⁴⁰.

Τίθεται καὶ πάλι ζήτημα τι εἶναι αὐτὰ που λέμε γιὰ τὸ Θεὸν καὶ ποῦ ἀναφέρονται οἱ λέξεις που χρησιμοποιούμε. Κατὰ τὸν Παλαμά ἀναφέρονται στὶς ἐνέργειες: «Κατὰ τοῦτο γὰρ μόνον καὶ νοεῖται καὶ καλεῖται, καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ μόνων τῶν πρὸς τὴν κτίσιν οἰκείων ἐνεργειῶν ὁ ποιητὴς καὶ δεσπότης τῆς κτίσεως, ὅτι ἐστὶ πανάγαθος καὶ ὑπεράγαθος ἀγαθότης, οὐσίαν ἔχων τὴν ἀγαθότητα»¹⁴¹.

¹³⁶ Κ150, 34.

¹³⁷ Ὁ. Π.

¹³⁸ «Καὶ ἡ σοφία ἐν αὐτῷ ἐστὶ, μᾶλλον δὲ αὐτός ἐστιν· ἀγαθὸν γὰρ ἡ σοφία καὶ ἀγαθότης ἐν αὐτῷ ἡ σοφία, καὶ ἡ αἰδιότης καὶ ἀπλῶς ἅπαν, ὅτις ἂν ἐννοήσειεν ἀγαθόν. Καὶ οὐκ ἐστὶν ἐκεῖ διαφορὰ ζωῆς καὶ σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων» (Ὁ. Π.).

¹³⁹ Κ150, 34.

¹⁴⁰ Κ150, 34.

¹⁴¹ Κ150, 34. Ὁ Π. Χρήστου βρίσκει στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ὅτι ὁ Παλαμάς εἶναι σύμφωνος, χωρὶς μαρτυρία βέβαια, με τὸν Διονύσιο

Η διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και θείων ενεργειών δίνει στην καταφατική και αποφατική θεολογία άλλο περιεχόμενο; Θα μπορούσε κανείς να πεί ότι αποφατικά μιλάμε για την ουσία και καταφατικά για τις θείες ενέργειες; Ένα παρά-δειγμα αποφατικής θεολογίας είναι το ακόλουθο:

«Αὐτὸς ὁ Θεὸς μόνος ὁ αὐτὸς ἐστὶν αἰεὶ πρὸ τῶν αἰῶνων καὶ εἰς αἰῶνας καὶ ἔτι, ἀναλλοίωτος διαμένων, οὐκ ἀρχόμενος, οὐ παυόμενος, οὐ γινόμενος, οὐ φθειρόμενος, οὐκ ἀυξόμενος, οὐ μειούμενος, οὐδενὶ τρόπῳ ἢ τόπῳ μετα-βαλλόμενος, ἄναρχος, ἄκτιστος, ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπεριόριστος, αὐτὸς πάντα τρέπων ἐπὶ τὸ κρεῖττον ὡς βούλεται, αὐτὸς παραχωρῶν ἐπὶ τὸ χειρὸν τρέπεσθαι τὰ τοῦτο πάσχοντα»¹⁴².

Ἄλλωστε «πᾶν τὸ ἔχον ἀρχήν, καὶ τροπὴν ὑφίσταται, τροπὴ γάρ τις ἢ ἀρχὴ ἐστὶ»¹⁴³. Δεν είναι δυνατό το άκτιστο να έχει αρχή. Αν είχε αρχή, θα υφίστατο κάποια μεταβολή, πράγμα απαράδεκτο.

Οι άκτιστες ενέργειες βέβαια δεν χωρίζονται από τη θεία ουσία. Μπορεί οι ενέργειες να προέρχονται από την τρισυπόστατη θεότητα και να «κατέρχονται» προς την κτίση θεοπρεπώς, όπως λέει ο Μ. Βασίλειος, είναι όμως πάντοτε εκείνης μη χωριζόμενες. Κάθε ενέργεια όμως από τα κτίσματα και «γνωρίζεται τε και όνομάζεται κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον»¹⁴⁴. Τα γνωριζόμενα επομένως από τα κτίσματα είναι οι ενέργειες, στις οποίες αυτά μετέχουν.

Σαφέστατα, δηλαδή, όταν μιλάμε καταφατικώς περί Θεού, αναφερόμαστε στις ενέργειες. Να ένα παράδειγμα, όπου γίνεται αναφορά στο δημιουργικό του Θεού:

«Ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν ἐνθεωρουμένων τοῖς κτίσμασιν οὐκ ἔστι (ενν. ἡ ἐνέργεια) - κάκεῖνα γὰρ ἀποτελέσματα - τῶν ἐνθεωρουμένων ἄρα τῷ Θεῷ ἐστὶ κατ' αὐτὴν γὰρ ὁ Θεὸς ποιητὴς τε καὶ δημιουργὸς καλεῖται»¹⁴⁵.

Μόνο αν θεωρήσει κανείς έτσι τα πράγματα ορθοδοξει¹⁴⁶. Διαφορετικά ή οδηγείται στην άρνηση της αγιότητας και την αθεία ή στον πανθεισμό και την ειδωλολατρία.

Αρεοπαγίτη (Περὶ θείων ονομάτων 4, 1 και εξής, PG 3, 589) (Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 8, σσ. 110-111).

¹⁴² Ομιλία ΚΒ', 3.

¹⁴³ Ομιλία ΚΒ', 3.

¹⁴⁴ κΑκινδ Β', 26.

¹⁴⁵ Ακινδ ΣΤ', 73.

¹⁴⁶ «Οὕτω μὲν ὦν καὶ τὸ ἀδιαίρετον ἡμεῖς καλῶς ἐτηρήσαμεν τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας, τῷ κτιστῷ καὶ άκτίστῳ μὴ διαστήσαντες, καὶ τὴν

Ένα χωρίο του Ιωάννου Δαμασκηνού, το οποίο παραθέτει ο Παλαμάς¹⁴⁷, οδηγεί στη λύση σχετικά με το πού αναφέρονται όσα αποφαιτικώς και καταφατικώς αποδίδονται στο Θεό: «Οὐ τὰ ἀποφατικὰ μόνα ἀλλὰ καὶ ὅσα καταφατικῶς λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ, οὐ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ, κἂν αγαθόν, κἂν σοφόν, κἂν δίκαιον, κἂν ἄλλο τι εἴπῃς»¹⁴⁸. Ἄρα, λοιπόν, δεν τίθεται ζήτημα διακρίσεως ως προς το πού αναφέρονται όσα καταφατικώς ή αποφαιτικώς αποδίδονται στο Θεό.

Θα ήταν ελλιπής η αναφορά μας, αν δεν προσθέταμε ότι ο Παλαμάς δεν αρκείται στο σχήμα αποφαιτισμού και καταφατισμού. Γι' αυτόν το ζητούμενο είναι η μετοχή στις άκτιστες θείες ενέργειες, και μάλιστα στην αγιαστική. Σ' αυτή τη θέση βασίζεται και η εγκατάλειψη των σπουδών του και των γραμμάτων γενικώς αλλά και η ασκητική του βιοτή. Με την κραυγή «φώτισόν μου το σκότος»¹⁴⁹, με την οποία προσευχόταν στην Παναγία, αυτό ζητούσε.

Συνοψίζοντας με τον Παλαμά στο συγκεκριμένο θέμα πρέπει να πούμε ότι «τὸ πάσχειν τὰ θεῖα» είναι ανώτερο και του καταφατικώς και του αποφαιτικώς θεολογεῖν¹⁵⁰. Φέρει μάλιστα το εξής παράδειγμα: Ας υποθέσουμε ότι κάπιοι μπορούν να δούν τον ήλιο αμέσως, ενώ κάπιοι άλλοι μόνο μέσα από κάτοπτρα. Οι δεύτεροι καταλαβαίνουν ότι κάτι πολύ ανώτερο υπάρχει αλλά δεν μπορούν να δουν το αρχέτυπο. Αν κάπιοι από αυτούς διδαχθούν από τους ορώντες, έχουν μια διανοητική εικόνα του τι συμβαίνει αλλά στερούνται τη θέα του πρωτοτύπου.

Ο παραλληλισμός είναι προφανής. Οι εκτός πίστεως καταλαβαίνουν ή υποθέτουν ίσως την ύπαρξη της θεότητας. Όσοι πείθονται στους αγίους, είναι σαν αυτούς που και το είδωλο του καθρέφτη βλέπουν και κατανοούν την ύπαρξη του πρωτοτύπου. Οι άγιοι μετέχουν της μακαρίας ενώσεως με την άκτιστη χάρη της υπερουσίας Θεότητας¹⁵¹. Αλλού πάλι γράφει ότι η θεολογία

διαφορὰν εὐσεβῶς καὶ τοῖς πατράσιν ὁμολόγως εἰρήκαμεν» (κΑκινδ Β', 26).

¹⁴⁷ κΑκινδ Β', 17, 85.

¹⁴⁸ Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις ακριβῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1,4, PG 94, 800BC. Ἄλλο σχετικό χωρίο που παραθέτει ο Παλαμάς (κΑκινδ. Β, 11, 44) είναι του ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ (*Περὶ μυστικῆς Θεολογίας* 1, 2, PG 3, 1000B). Γράφει ο Αρεοπαγίτης: «Καὶ πάντα ἀποφάσκομεν καὶ πάντα καταφάσκομεν ἐπὶ Θεοῦ καὶ αἱ ἀφαιρέσεις ὑπερέχουσι τῶν θέσεων. Αὐτὸς δὲ πάλιν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν οὐ μόνον θέσιν, ἀλλὰ καὶ ἀφαίρεσίν».

¹⁴⁹ Για τη σχετική διήγηση βλ. ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 447.

¹⁵⁰ υΗσ 2, 3, 26.

¹⁵¹ ό. π.

διαφέρει από τη θεοπτία όσο το να γνωρίζεις κάτι από το να το κατέχεις¹⁵². Με τέτοιο υπόβαθρο η θεολογία, κατά τον Παλαμά και τους Ορθοδόξους, παύει να είναι αποκλειστικά διανοητική απασχόληση, που έχει και αυτή την αξία της, αλλά γίνεται δρόμος που οδηγεί στην αγιότητα και τη θέωση.

η. *Περί ενώσεως και διακρίσεως.*

Η Θεολογία και η Τριαδολογία ειδικότερα είναι, όπως είδαμε, για τον Παλαμά μυστήριο. Παρά τις ανθρώπινες προσπάθειες και τα διάφορα υποδείγματα η ουσία του Θεού παραμένει πάντοτε ξένο προς τον άνθρωπο και τον κόσμο¹⁵³. Έχει όμως ουσιαστικό λόγο να θεολογεί ο άνθρωπος και να αναφέρεται στο μυστήριο της θεότητας, εφ' όσον από τη μετοχή σε αυτές τις ενέργειες της υπερούσιας θεότητας ζει και αγιάζεται.

Ένας άλλος τρόπος περιγραφής αυτού του μυστηρίου, κατά το ανθρωπίνως δυνατό, δίνεται από τον Παλαμά, όταν κάνει λόγο περί ενώσεως και διακρίσεως στα σχετικά με το Θεό¹⁵⁴. Σ' αυτό το κείμενο ξεκινάει κυρίως βασιζόμενος στο *Περί θείων ονομάτων* έργο του Διονυσίου Αρεοπαγίτη. Σύντομα μπορούμε να πούμε πως, κατά τον Παλαμά, δεν ενδιαφέρουν τα λόγια αλλά τα υπό των λόγων σημαινόμενα. Παραθέτει τον Διονύσιο: «Οὕτως ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἐνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται»¹⁵⁵. Υπάρχει, επομένως, και ένωση και διάκριση στα θεία. Ταυτόχρονα έχουμε ακόμα μια ένδειξη για το ότι η θεολογία έχει για τους Πατέρες και τον Παλαμά διάσταση και υφή «γεωγραφίας». Πάντοτε με διάκριση μεταξύ όρων και περιεχομένου¹⁵⁶.

¹⁵² υΗσ 1, 3, 40.

¹⁵³ Α. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος*, σ. 103.

¹⁵⁴ Συστηματικά αντιμετωπίζεται το θέμα στην πραγματεία που έχει τίτλο: *Ποσαχώς θεία ενωσις και διάκρισις*, ΣΠ 2, σ. 69-95, ΣΠΜΕ 3, σσ. 132-211.

¹⁵⁵ ΔΙΟΝ. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περί θείων ονομάτων* 2, 66, ΡG 3, 644CD / πΕνώσεωςΔιακρίσεως, ό. π.

¹⁵⁶ Διάκριση όρου και περιεχομένου βρίσκουμε και στους Καππαδόκες. Η στάση του Βασιλείου εκφράζει τη θέση ότι ο θεολόγος που διακρίνει σε μορφή, γλώσσα και περιεχόμενο θεολογεί ορθά, είναι (ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 359). Κατά δε τον Γρηγόριο Θεολόγο άλλο το περιεχόμενο των φιλοσοφικών όρων και άλλο η αλήθεια που φανερώνεται με αυτά (ό. π., σ. 497). Για τη σχέση της θεολογίας του Γρηγορίου του Θεολόγου και της φιλοσοφίας του Πλωτίνου βλ. ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Γρηγόριος ο Θεολόγος...*, Αθήνα 1980, σ. 89-98).

Ο Παλαμάς πιστεύει ότι επαναλαμβάνει τα όσα ο Διονύσιος διατύπωσε και τα διευκρινίζει κατά το δυνατό δίνοντας πίστη σε όσα ο Αρεπαγίτης γράφει. Και οι ενώσεις, όπως και οι διακρίσεις, πρέπει να νοούνται θεοπρεπώς. Αναφέροντας τα τρία πρόσωπα της Τριάδας, προβαίνουμε σε διάκριση των τριών υποστάσεων. Αλλά ταυτόχρονα (ενώνοντας) μιλάμε για ένα Θεό ομοούσιο και ομοδύναμο. Ενώ το να πεις κάτι τέτοιο για το φυσικό κόσμο είναι απαράδεκτο, στην Τριαδολογία είναι αποδεκτό και επιβεβλημένο, εφ' όσον έτσι αποκαλύπτεται ο Θεός. Με τον ίδιο τρόπο, ενώ γίνεται διάκριση ουσίας και ενεργείας πρέπει ταυτόχρονα ενώνοντας να κατανοούνται αμφοτέρως άκτιστες. Ο Διονύσιος αναφέρει πως «τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται», ενώ ο Παλαμάς συμπληρώνει: «οὐχὶ τὰ κτίσματα καὶ ὁ Θεός»¹⁵⁷. Και συνεχίζει: «Τοιγαροῦν ταῖς τοῦ Θεοῦ ἐνώσεσιν αἱ διακρίσεις πᾶσαι καταλλήλως ἔχουσι καὶ ἄκτιστοι διατελοῦσιν, ἐπειδήπερ αἱ ἐνώσεις ἄκτιστοι». Με αυτά ως προϋπόθεση ο Παλαμάς κρίνει πως όπως στο παρελθόν οι «Ἄρειος καὶ Εὐνόμιος οὐδὲ πάσας τὰς ὑποστάσεις ἐτίθεντο κτιστάς», έτσι και οι «Βαρλαάμ δὲ καὶ Ἀκίνδυνος πάσας τὰς θεοπρεπεῖς τῆς τρισυποστάτου θεότητος προόδους τε καὶ ἐνεργείας εἰς κτίσμα κατασπῶσιν»¹⁵⁸. Μ' αυτό τον τρόπο προχωρούν εναντίον των ενεργειών του Θεού, άλλοτε υποβιβάζοντές τες σε κτίσμα και άλλοτε συγχέοντάς τες με τη θεία ουσία. Φτιάχνουν, λέει ο Παλαμάς, προγεφυρώματα, για να τις καταργήσουν όπως οι Αλωάδες. Αυτοί οι τεραστίων διαστάσεων άνθρωποι έφτιαξαν το Πήλιο και την Όσσα με σκοπο να πατήσουν τον Όλυμπο και να εκδιώξουν από εκεί το Δία¹⁵⁹. Και είδαμε πόση σπουδαιότητα αποδίδει ο Παλαμάς σε αυτές τις ενέργειες και δι' αυτών στο ανθρώπινο γένος. Η άρνηση μεθεκτών ακτίστων ενεργειών οδηγεί τον άνθρωπο στην αθεΐα, με την έννοια ότι δε λατρεύει τον αληθινό Θεό, αλλά δική του ιδέα που έχει ανυψώσει σε θεότητα. Το ίδιο βρίσκουμε και σε άλλους Πατέρες, όπως τους Βασίλειο και Αθανάσιο αλλά και παλαιότερους.

θ. Τελικά στα περί θεολογίας.

Μια τέτοια περί θεότητας σύλληψη δεν είναι δυνατόν να είναι φανταστική, ιδεατό σύστημα, όπως των φιλοσόφων. Ο Θεός του Παλαμά δεν είναι φιλοσοφικός, γι' αυτό και δε γράφει ο Παλαμάς

¹⁵⁷ ΔΙΟΝ. ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περί θείων ονομάτων* 2, 66, PG 3, 644CD / πΕνώσεωςΔιακρίσεως 5.

¹⁵⁸ πΕνώσεωςΔιακρίσεως 4.

¹⁵⁹ ό. π.

σύστημα Τριαδολογίας¹⁶⁰. Γι' αυτό και επισημαίνει ότι με όσα υποστηρίζει δεν ενδιαφέρεται να πείσει με τη λογική συσχέτιση των εννοιών κυρίως όσο με το να δείξει, με βάση τα διαθέσιμα σ' αυτόν κείμενα, ποια είναι η ορθόδοξη διδασκαλία και ποια η πλάνη. Όταν κανείς διαβάζει στον Παλαμά (και προσπαθεί να αποδώσει σωστά τη σχετική διδασκαλία του), «οὐχ ὑπὸ τῶν ὀνομάτων, τὰ πράγματα μετασκευάζεται, τοῖς δὲ πράγμασι καταλλήλως ἢ τῶν νοημάτων σημασία μεθέλκεται καὶ μετατάττεται τῶν γὰρ ὀνομάτων αἷτια τὰ πράγματα, οὐ τῶν πραγμάτων τὰ ὀνόματα»¹⁶¹ αισθάνεται ότι ο Παλαμάς κάνει κάτι σαν περιγραφή πραγματικότητας, που έχει ενώπιόν του. Η πλήρης παρακολούθησή του είναι μάλλον αδύ-νατη¹⁶². Γι' αυτό σ' αυτό το σημείο, επιλέγοντας και κρατώντας αυτό το ακριβώς το στοιχείο, θα σταματήσουμε την ανάπτυξη των στοιχείων της Τριαδολογίας του. Με όσα γράψαμε καλύπτονται οι στόχοι της παρούσας ενότητας.

Τελειώνοντας τα σχετικά με τη θεολογία και την Τριαδολογία του Παλαμά πρέπει να σημειώσουμε και δυό ακόμα πράγματα:

1. Το πρώτο είναι ότι κατά τον Παλαμά τα σχετικά με τον τριαδικό Θεό είναι αναλλοίωτα στο χρόνο. Ό, τι έχει αποκαλύψει η Τριάδα στην ιστορία είναι αμετάβλητο. Η τοποθέτηση αυτή βέβαια έρχεται σε αντίθεση με τη γνώμη του για το φυσικό κοσμοεἶδωλο, όπου θεωρεί την εκάστοτε εικόνα - της κάθε εποχής δηλαδή - διαφορετική.

2. Το δεύτερο είναι ότι ο Παλαμάς αποδίδει στα θεολογικά θέματα και ιδίως στα ζητήματα της Τριαδολογίας καίρια σημασία για την ανθρώπινη ζωή. Καθώς αναπτύσσει¹⁶³ τα σχετικά με τη

¹⁶⁰ ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΥ ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Το μυστήριον της αγίας Τριάδος*, σ. 93.

¹⁶¹ κΑκινδ Α, 68.

¹⁶² Εννοούμε ότι αυτά είναι κατανοητά σε όλη τους την έκταση μόνο από όσους έχουν την εμπειρία της θεοπτίας. Ωστόσο εκτενέστερα για την Τριαδολογία του Παλαμά μπορεί κανείς να δει στο μνημονευθέν έργο: ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΥ ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Το μυστήριον της αγίας Τριάδος κατά τον άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*.

¹⁶³ «Ύ Οτι μὲν γὰρ ἅμα ἐξ ἀλλήλων ἐχόμενα αἰδίου ὁ Υἱός τε καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν ἀλλήλοις τε ὄντα καὶ δι' ἀλλήλων ἐχόμενα καὶ δι' ἀλλήλων ἀφύρτως τε καὶ ἀμιγῶς χωροῦντα, καὶ ὅτι τούτων ἕκαστον τάξεώς τε καὶ σχέσεως εἶδος, καὶ ὡς ὁ Υἱός τε καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἅμα, εἰ καὶ οὐχ ὡσαύτως, καὶ ὅτι ὁμότιμα ἐξ ὁμοτίμου, καὶ ὅτι τὸ ἐκπορεύειν ιδιότης ὄν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως οὐκ ἔστιν εἶναι τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὡς ὁ λέγων καὶ τὸν Υἱὸν τὸ ἐκπορεύειν ἔχειν

σχέση των τριών προσώπων στην Τριάδα, γράφει, παραθέτοντας χωρίο το Γρηγορίου του Θεολόγου: «... ἴδει γὰρ, φησὶ καὶ Γρηγόριος¹⁶⁴ ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος, ἵνα τὰς ἰδιότητας μένειν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, ἵνα μὴ σύγχυσις ἢ παρὰ θεότητι τῇ καὶ τὰ ἄλλα εἰς τάξιν ἀγαγούσῃ - ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀνωμολογημένην τάξιν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἴσμεν τὴν δὲ δευτέρον μὲν ἐκ τοῦ Υἱοῦ, τρίτον δὲ ἀπὸ Πατρὸς τιθεῖσαν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐθ' ἡμεῖς ἴσμεν οὔτε οἱ διδάσκαλοι καὶ προασπισταὶ τῆς Εκκλησίας»¹⁶⁵. Δεν εξηγεί σαφέστερα ἀλλὰ εἶναι προφανές ὅτι, γιὰ τὸν Παλαμά, σύγχυσις στὴν πίστι καὶ στὸ δόγμα οδηγεῖ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ σὲ ἀδιέξοδες ἀτραπούς. Ἡ τάξις, δηλαδὴ, στὴ θεότητα φέρει τάξι καὶ σὲ ὅλα τὰ ἄλλα. Ἐπομένως τὸ λεγόμενον ἀπὸ ἐμᾶς σήμερον ἐκκλησιαστικὸ δόγμα καὶ θεωρούμενον ὡς ἀφηρημένη διανοητικὴ παραδοχὴ ἔχει, κατὰ τὸν Παλαμά, ἐπιπτώσεις ἀκόμα καὶ στὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Λαθεμένο δόγμα σημαίνει λαθεμένη προσέγγισις τῆς ζωῆς. Ἀκόμα καὶ ἀρνήσῃ τῆς. Μ' αὐτὸ τὸ ὑπόβαθρον πρέπει νὰ δοῦμε καὶ τὴν ἀνάμιξί του στὶς ἐριδὲς ἀλλὰ καὶ τὶς διαφορὰς ἀποστροφῆς τοῦ κατὰ τῶν αἰρετικῶν:

«Λατῖνοι δέ, ὧ τῆς ἀνοίας ὁμοῦ καὶ ἀπονοίας, τὴν μὲν εὐσεβῆ καὶ ἀνωμολογημένην ἐκείνην ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξιν ἀθετοῦσιν, ἃ δὲ Βασίλειος ὁ μέγας καὶ Γρηγόριος ὁ θεολόγος ὑπὲρ τὴν οἰκείαν γνῶσιν ὁμολογοῦσιν εἶναι ὡς ἀπόρρητα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς, αὐτοὶ καταλαβεῖν ἀνχοῦσι καὶ περὶ τὴν ἄφραστον τε καὶ ἀπερινόητον ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος καινοφωνοῦσι, βλασφημοῦσι δὲ εἰπεῖν οἰκείωτερον, ἔμμεσόν τε καὶ ἄμεσον αὐτὴν λέγοντες καὶ προσεχῆ καὶ πόρρω, δι' ὧν κινδυνεύουσι καὶ εἰς κτίσμα κατασπᾶν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον»¹⁶⁶.

Οἰκίρει τοὺς Λατίνους ἐπειδὴ με ἐπαρση καὶ αὐθάδεια περιεργάζονται, ὅσα θεοφόροι ἄνδρες, ὅπως οἱ Καππαδόκες ἅγιοι, ὁμο-λογοῦν ὅτι εἶναι ἐπάνω ἀπὸ τὶς δυνάμεις τοὺς. Μποροῦμε ἐδῶ νὰ ἀνιχνεύσουμε τὴν ἔλλειψη τοῦ εὐσεβοῦς φρονήματος.

Γι' αὐτὸ καὶ πάντοτε ἐπιμένει καὶ λεπτολογεῖ στὴν ἀκρίβεια ὅσων ἔχουν παραδοθεῖ. Οἱ παραλλαγές μπορεῖ νὰ φαίνονται μικρές καὶ ἀσήμαντες ἀλλὰ «οὐ μικρὸν ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ τὸ παραμικρόν». Ἐφ' ὅσον δεχθεῖ κανεὶς τὸ πρῶτο ἀτοπὸ σὲ τέτοια θέματα, ἀμέσως πέφτει σὲ πολλὰ¹⁶⁷.

σύγχυσις ποιεῖ τῶν θείων ὑποστάσεων, δυσσεβῶς ἀθετῶν τὴν ἀνωμολογημένην τάξιν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ» (ΠΕΑΠν Α, 33).

¹⁶⁴ Λόγος 31, 29.

¹⁶⁵ ΠΕΑΠν Α', 33.

¹⁶⁶ ΠΕΑΠν Α', 33.

¹⁶⁷ ΠΕΑΠν πρόλογος.

Σχετικά με τη διερεύνηση των πηγών του Παλαμά ενδιαφέρον είναι να δούμε ακόμα ένα χωρίο. Σε αυτό ο Αγιορείτης ασκητής παραπέμπει στους Ψαλμούς του Δαυΐδ: «Καὶ ὁ θεῖος ὠδικὸς Δαβὶδ, ἴσως μὲν Κυρίου τοὺς οὐρανοὺς στερεωθῆναι ψάλλον, Ἰνεύματι δὲ τὰς τῶν οὐρανῶν δυνάμεις οὐχ ὡσπερ τῷ Υἱῷ, οὕτω καὶ τῷ Πνεύματι, τὴν δημιουργικὴν ἀρχὴν προσμαρτυρεῖ»¹⁶⁸; Είναι προφανές ότι, αν δει κανείς το ψαλμικό χωρίο γραμματολογικά, δεν πάει ο νους του να ταυτίσει τα δύο πρόσωπα της Τριάδος με το «λόγος» και «Πνεύμα». Η ταύτισή τους όμως από τον Παλαμά αφ' ενός δε φαίνεται αυθαίρετη και αφ' ετέρου φαίνεται να φανερώνει το κρυφό νόημα του κειμένου. Είναι επίσης φανερό ότι ο Παλαμάς δε μένει στο γράμμα του κειμένου. Γνωρίζει από την παράδοση και την εμπειρία το νόημα και το βλέπει ως κρυμμένο σε μια παλιά ρήση. Προφανώς ζει στο ίδιο κοσμολογικό πλαίσιο, την ίδια κοσμοεικόνα, όσον βέβαια αφορά τα «αόρατα», με τον ψαλμωδό.

Μόνο έτσι φρονώντας, θεωρεί ο Παλαμάς ότι θεολογεί ορθά κάνοντας διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργείας. «Οὕτω μὲν οὖν καὶ τὸ ἀδιαίρετον ἡμεῖς καλῶς ἐτηρήσαμεν τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας, τῷ κτιστῷ καὶ ἀκτιστῷ μὴ διαστήσαντες, καὶ τὴν διαφορὰν εὐσεβῶς καὶ τοῖς πατέρας ὁμολόγως εἰρήκαμεν»¹⁶⁹. Η σωστή θεολογία είναι και ευσεβής και σύμφωνη με όσα έχουν παραδοθεί από τους αγίους Πατέρες. Και δίνοντας το λόγο στον Παλαμά συνοψίζουμε:

« Ἡ μὲν γὰρ ἐκ τῆς τρισυποστάτου καὶ προσκυνητῆς οὐσίας ἐστὶ καὶ πρὸς τὴν κτίσιν κάτεισι θεοπρεπῶς, ἐκείνης μὴ χωριζομένη, καὶ ἀπὸ τῶν κτισμάτων γνωρίζεται τε καὶ ὀνομάζεται κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον. Ἡ δ' οὐσία, ταύτης αἰτία, καὶ παντάπασιν ἀπερινόητος καὶ ἀπρόσιτος καὶ ἀνώνυμος καὶ καθ' ἑαυτὴν ἀπάσης ὑπερκειμένη καταληπτικῆς ἐπινοίας καὶ σημαντικῆς ἐπωνυμίας καὶ στοχαστικαῖς ὑπονοίαις πάμπαν ἀνέπαφος. Οὐ γὰρ ἐστίν, οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ὄντων, ὃ γνωστικὴν ἴσχει δύναμιν τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως, τὴν δὲ ταύτης δημιουργικὴν καὶ προνοητικὴν ἐνεργεῖαν τε καὶ δύναμιν καὶ παρ' ἑαυτῶν συνορᾷ τὰ τῶν κτιστῶν λογικά»¹⁷⁰.

3. Οι ἄγγελοι.

¹⁶⁸ Ψαλμ. 32, 6 / ΠΕΑΠν Α', 13.

¹⁶⁹ κΑκινδ Β', 26.

¹⁷⁰ κΑκινδ Β', 26. Παρόμοια βρίσκουμε στο Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Ἐκδοσις ακριβῆς Ὁρθόδοξου πίστεως*. Ιδιαίτερα για τις ἐνεργεῖες καὶ τὴν ἔλλαμψη στο Α' 14. Στὴν ἐκδόση Ν. Ματσούκα, σ. 94.

Άλλα όντα που υπεισέρχονται στον κόσμο της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης είναι οι άγγελοι. Η ύπαρξη και η περιγραφή τους έχουν κατανοηθεί κατά διάφορους τρόπους¹⁷¹. Ήδη από την εποχή της *Παλαιάς Διαθήκης* έχουμε αναφορές για την ύπαρξή τους και περισσότερες στην *Καινή*¹⁷². Από αυτές ιδιαίτερα ανδιαφέρουσα είναι αυτή, που παρουσιάζεται στο βιβλίο *Τωβίτ* της Παλαιάς Διαθήκης. Ο αρχάγγελος Ραφαήλ μεταφέρει τις προσευχές του ευσεβούς Τωβίτ στο Θεό και τον συνοδεύει αφανώς στα δύσκολα καθήκοντά του. Στη συνέχεια συνοδεύει ως άνθρωπος τον γιό του Τωβίτ Τωβία σε αποστολή από τη Νινευή στα Εκβάτανα και τους Ράγους της Μηδείας (γύρω στον 8ο αιώνα π. Χ.). Στη διάρκεια του ταξιδιού ενεργεί θαυματουργικές επεμβάσεις και στο τέλος φανερώνεται στους Τωβίτ και Τωβία¹⁷³.

Διερευνώντας τις αναφορές του Παλαμά στους αγγέλους ο αναγνώστης τουλάχιστον εκπλήσσεται με τις λεπτομερείς περιγραφές κάποιων χαρακτηριστικών ιδιοτήτων τους.

Είδαμε ότι ένας από τους θεμέλιους λίθους της κοσμοαντίληψης του Παλαμά είναι «τὸ κατ' εἰκόνα γεγονότας ἡμᾶς αὐτοὺς εἶδέναι τοῦ κτίσαντος, οὐδὲ τὸν νοητὸν κόσμον θεοποιεῖν συγχωρεῖν»¹⁷⁴. Ξεκινάει δηλαδή από τον άνθρωπο. Ανώτερο στον άνθρωπο δεν είναι παρά ο νους, ο οποίος κτίσθηκε από το Θεό. «Τί πότ' ἄρα δυσχερὲς συνιδεῖν, μᾶλλον δὲ πῶς οὐκ αὐτόθεν κατάδηλον, ὡς ὁ ποιητὴς τοῦ καθ' ἡμᾶς νοεροῦ, ἐκεῖνος καὶ παντὸς νοεροῦ ποιητὴς ἐστι;»¹⁷⁵ Επομένως «σύνδουλος οὐκοῦν ἡμῖν ἐστι πᾶσα νοερὰ φύσις καὶ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος». Τη λέξη «σύνδουλος» χρησιμοποιεῖ

¹⁷¹ Ο C. Mango διαπιστώνει διαφορά μεταξύ της θεολογικής και της λαϊκής αντιλήψεως σε ό, τι αφορά τον αόρατο κόσμο στο Βυζάντιο. Ισχυρίζεται ότι φαντάζονται την ουράνια ιεραρχία όπως την αυτοκρατορική και στη συνέχεια αντιστρέφουν τα πράγματα θεωρώντας την εγκόσμια βασιλεία αντίγραφο της ουράνιας. Μέσα σε αυτή οι άγγελοι αυστηρά ιεραρχημένοι και άπειροι σε αριθμό αποτελούσαν το στρατό του Θεού και διεκπεραίωναν διάφορες αποστολές. Ο Mango βασίζεται σε πηγές που θεωρεί λαϊκές και μάλλον απόκρυφες (C. MANGO, *Βυζάντιο. Η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης*, σ. 181 και εξής).

¹⁷² Εβρ. κεφάλαιο 1. Μπορεί επίσης κανείς να δει σχετικά χωρία ανα-τρέχοντας σε λεξικά. Ένα παράδειγμα: Γ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Λεξικόν των αγίων Γραφών*, Αθήναι, Γρηγόρη, 1973, σ. 23.

¹⁷³ Στο σχετικό βιβλίο της *Παλαιάς Διαθήκης* και Αρχιμ. ΙΓΝ. ΜΑΔΕΝΛΙΔΗ, *Τωβίτ*, Αθήνα, εκδ. Σωτήρ, 1996.

¹⁷⁴ Κ150, 27.

¹⁷⁵ Κ150, 27.

και ο άγγελος, που μιλάει στο συγγραφέα της Αποκαλύψεως, όταν ο τελευταίος επιχειρεί να τον προσκυνήσει¹⁷⁶. Αν και σύνδουλος των ανθρώπων ως κτίσμα του Θεού, η τάξη των αγγέλων είναι από τους ανθρώπους «τιμιώτεροι, ὡς σωμάτων ὄντες ἐκτός, καὶ τῆ ἀσωμάτῳ παντάπασι καὶ ἀκτίστῳ φύσει μᾶλλον ἐγγίζοντες». Το ασώματο των αγγέλων τους κάνει να είναι πλησιέστερα στην άκτιστη φύση. Αυτό βέβαια δεν ισχύει για τους δαίμονες, όπως και παρακάτω θα δούμε. «Οἱ μὲν φυλάξαντες τούτων τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ τὸ πρὸς ὃ γεγονάσι στέργοντες, εἰ καὶ ὁμόδουλοι, ἀλλ' ἡμῖν τίμοι καὶ ἡμῶν τῆ τάξει πολλῶ τιμιώτεροι»¹⁷⁷.

Οι άγγελοι είναι όντα άυλα, που όπως οι άνθρωποι έχουν «παρὰ Θεοῦ νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα, συμφυῆ τὰ τρία ταῦτα, καὶ τῷ δημιουργῶ Νῶ καὶ Λόγῳ καὶ Πνεύματι καθ' ἡμᾶς ὀφείλου-σι πείθεσθαι»¹⁷⁸. Σε άλλη συνάφεια περιγράφει διαφορετικά το τριπλό της φύσεως των αγγέλων. «Ἔχει μὲν οὖν καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων νοερά καὶ λογικὴ φύσις νοῦν τε καὶ λόγον ἐκ τοῦ νοῦ, καὶ πρὸς τὸν λόγον ἔρωτα τοῦ νοῦ, ὃς καὶ αὐτός ἐστιν ἐκ τοῦ νοῦ καὶ σύνεστιν αἰεὶ τῷ τε λόγῳ καὶ τῷ νῶ, καὶ πνεῦμα ἂν καλοῖτο, ὡς τῷ λόγῳ φύσει συμπαρομαρτῶν»¹⁷⁹. Επειδὴ όμως οι άγγελοι δεν έχουν φυσικό σώμα να ζωοποιήσουν, το πνεύμα τους δεν έχει ζωοποιό δύναμη: «Ἄλλ' οὐκ ἔχει καὶ ζωοποιὸν τὸ πνεῦμα τοῦτο· οὐδὲ γὰρ συνημμένον εἴληφεν ἐκ γῆς παρὰ Θεοῦ σῶμα, ἵνα καὶ ζωοποιὸν τε καὶ συνεκτικὴν λάβῃ πρὸς τοῦτο δύναμιν»¹⁸⁰.

Οι άγγελοι, όπως είδαμε, πλεονεκτούν και είναι τιμιότεροι των ανθρώπων. Βρίσκει όμως ο Παλαμάς και σημεία, στα οποία υστερούν της ανθρωπίνης φύσεως. «Καὶ πλεονεκτοῦσι μὲν ἡμῶν ἐν πολλοῖς, ἔστι δ' ἐφ' ὧν ἡμῶν ἀποδέουσιν, ... πρὸς τὸ τελεῖν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, δι' ἃ καὶ μᾶλλον ἐκείνων ἡμεῖς κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονάμεν»¹⁸¹. Η ανθρωπίνη ύπαρξη επλάσθη περισσότερο από τους άγγελους κατ' εικόνα Θεού. Σημείο στο οποίο οι άνθρωποι υπερέχουν είναι, κατά τον Παλαμά, το ότι οι άγγελοι έχουν πλασθεῖ μόνο να άρχονται ενώ στους ανθρώπους έχει δοθεῖ δυνατότητα και να άρχονται και να άρχουν: «Ἐπιτετεῖν ὠρισμένων δυνατῶς τῶν ἀγγέλων τῷ κτίσαντι καὶ μόνον ἄρχε-σθαι κληρωσαμένων, ἄρχειν δὲ τῶν μετ' αὐτοῦ οὐ ταχθέντων, εἰ μὴ ἄρα πεμφθεῖεν εἰς τοῦτο παρὰ τοῦ

¹⁷⁶ Αποκ. 22, 9.

¹⁷⁷ Κ150, 27.

¹⁷⁸ Κ150, 43.

¹⁷⁹ Κ150, 38.

¹⁸⁰ Κ150, 38.

¹⁸¹ Κ150, 43.

κρατοῦντος τῶν ὅλων»¹⁸². Οι ἄγγελοι υπηρετοῦν τους ανθρώπους κατ' ἐντολήν του Θεοῦ, βοηθώντας το ἔργο της σωτηρίας τους: «Διάκονοι γὰρ εἰσιν ἀποστελλόμενοι διὰ τους μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν»¹⁸³, γράφει ὁ Παλαμάς παραπέμποντας στην προς Εβραίους ἐπιστολή του ἀποστόλου Παύλου.

Οἱ ἄγγελοι προϋπάρχουν τῆς φυσικῆς κτίσεως, καίτοι εἶναι καὶ αὐτοὶ κτίσματα του Θεοῦ, ἔχουν δηλαδὴ καὶ αὐτοὶ ἀρχή. Ὁ Παλαμάς, ὅπως εἶδαμε¹⁸⁴, παραπέμποντας στους Βασίλειο καὶ Γρηγόριο Θεολόγο, υποδεικνύει ὅτι υπήρχαν, ὅπως καὶ τώρα υπάρχουν, σε περιβάλλον πνευματικῆς φωτός¹⁸⁵. Τώρα μποροῦμε νὰ πούμε ὅτι αὐτὸ το φῶς εἶναι ἡ ἀκτιστὴ ἀγιαστικὴ ἐνέργεια τῆς Τριάδας.

Ἰδιαιτέρα ἐνδιαφέρον εἶναι καὶ ἄλλο ἓνα χωρίο, στο ὁποῖο ὁ Παλαμάς ἀναφέρεται στὴ γνώση τῆς υλικῆς κτίσεως που ἔχουν οἱ νοεροὶ ἄγγελοι. Μετέχοντας στο ἀκτιστὸ φῶς, τους παρέχεται δι' αὐτοῦ καὶ θαυμαστὴ φυσικὴ γνώση. Τέτοια που δὲν τους δια-

¹⁸² Κ150, 44.

¹⁸³ Κ150, 43 / Εβρ. 1, 14.

¹⁸⁴ Ἐνότητα *Αρχή καὶ τέλος* του προηγουμένου κεφαλαίου.

¹⁸⁵ Για τὴν ἀριότητα καὶ αὐτῆς τῆς ἐνότητος ἀναφέρουμε καὶ ἐδῶ τις παραπομπές του στα χωρία τῶν μεγάλων Καππαδοκῶν:

«Φησὶ τοίνυν ὁ μέγας Βασίλειος ὡς «εἴπερ τι ἦν πρὸ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ τούτου καὶ φθαρτοῦ κόσμου συστάσεως, ἐν φωτὶ ἂν ἦν δηλονότι. Οὔτε γὰρ αἱ τῶν ἀγγέλων ἀξίαι ... ἐν σκότῳ διῆγεν, ἀλλ, ἐν φωτὶ καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ τὴν πρέπουσαν ἑαυτοῖς κατάστασιν εἶχε» (*Εξαήμερος* 2, 5, PG 29, 40C-41A)» (κΓρηγορά Γ', 24).

«Τί δέ ἐστὶ τὸ τῶν ἀγγέλων φῶς διδασκέτω νῦν ἡμᾶς δι' ὀλίγων Γρηγόριος ὁ τῆς θεολογίας ἐπώνυμος. Ἐν γὰρ τῇ καινῇ Κυριακῇ πανηγυρίζων «βουληθεὶς», φησὶν, «ὁ Θεὸς τόνδε τὸν κόσμον συστήσασθαι, τὸν ἐξ ὀρατῶν καὶ ἀοράτων συνεστηκότα, τὸν μέγαν καὶ θαυμαστὸν τῆς ἑαυτοῦ μεγαλειότητος κήρυκα, τοῖς μὲν αἰδίοις αὐτὸς ἐστὶ φῶς καὶ οὐκ ἄλλο, τί γὰρ ἔδει φωτὸς δευτέρου τοῖς τὸ μέγιστον ἔχουσι;» (*Λόγος* 44. *Εἰς τὴν Καινὴν Κυριακὴν*, PG 36, 609BC). Καὶ ἀλλαχοῦ πάλιν «ὁ τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς ὁ Θεός» (*Λόγος* 40. *Εἰς τὸ ἅγιον Βάπτισμα*, PG 36, 364). Οὐκοῦν ὁ κτιστὸν εἶναι λέγων τὸ τῶν ἐπουρανίων ἀγγέλων φῶς, καθ' ὃ καὶ ὁ Χριστὸς ἐπ' ὄρους ἔλαμψεν, ὃ καὶ τοῦ μέλλοντός ἐστὶν αἰῶνος φῶς, φανερῶς κτίσμα τὸν Θεὸν ποιεῖ καὶ ἄθεός ἐστὶ σαφῆς καὶ ἀπηλλοτριωμένος τῶν θεοσεβῶν ἀπάντων» (κΓρηγορά Δ', 35).

φεύγουν ούτε τα παρόντα, ούτε τα παρελθόντα ούτε τα μέλλοντα. «Έχουσι δ' έντεϋθεν οί αγαθοί τῶν ἀγγέλων καί τήν τῶν αἰσθητῶν γνῶσιν. Οὐ γάρ αἰσθητικῇ καί φυσικῇ δυνάμει τούτων ἀντιλαμβάνονται, ἀλλά θεοειδεῖ δυνάμει γινώσκουσιν αὐτά: ἤς μηδέν τῶν ὅπωςδήποτε παρόντων ἢ παρωχηκότων ἢ μελλόντων ἀποκρύπτεσθαι δύναται»¹⁸⁶.

Ἡ περιγραφή των ἀγγέλων ἀπό τον Παλαμά δε μοιάζει με αὐτή που θέλει τους ἀγγέλους να περιφέρουν τους πλανήτες στο στερέωμα¹⁸⁷, ὅπως μας λέει τον 6ο αἰῶνα ο Κοσμάς Ἰνδικοπλεύστης. Ο τελευταῖος στο ευαγγελικό χωρίο «αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται»¹⁸⁸ ἐννοεῖ δυνάμεις τους ἀγγέλους, διαφοροποιούμενος σαφῶς ἀπό τον Παλαμά. Κατά τον Ἰνδικοπλεύστη οἱ ἀγγελοὶ εἶναι δεσμευμένοι στο να κρατοῦν τον κόσμον και να κινοῦν τα ἀστρα. Θα ἀπαλλαγοῦν ἀπό αὐτό το ἔργο στη συντέλεια του κοσμου¹⁸⁹.

Θα μπορούσε κανεῖς να χαρακτηρίσει τις περιγραφές του Παλαμά ως ὅμοιες με αὐτές της *Γραφῆς*. Ἀκόμα και οἱ ἐπεκτάσεις και οἱ ἐρμηνείες του ἔχουν ως πυρήνα τα δεδομένα των *Γραφῶν*. Γενικά εἶναι σύμφωνος με αὐτό που θεωρεῖται παραδοσιακά ὀρθόδοξη περὶ ἀγγέλων διδασκαλία. Σε ὅ, τι δε ἀφορὰ τα σχετικά με τὴ γνώση και το νοῦ στους ἀγγέλους θα μπορούσε να λεχθεῖ ὅτι ο Παλαμάς εἶναι ἐμπειρικός, ἀφοῦ, ὅπως λέει, και ο ἄνθρωπος ἔχει νοῦ και πνεῦμα και ψυχῆ. Ἡ δική του νοερά οὐσία, κινούμενη μεταξύ ἁγιασμοῦ - προσεγγίσεως του Θεοῦ και - ἀρνησῆς του ἁγιασμοῦ, τοῦ παρέχει δυνατότητα να κατανοῆσει και τα σχετικά με τους ἀγγέλους και τα σχετικά με τους ἐκπεσόντες ἀγγέλους¹⁹⁰.

4. Οἱ δαίμονες.

¹⁸⁶ Κ150, 64.

¹⁸⁷ ΚΟΣΜΑ ἸΝΔΙΚΟΠΛΕΥΣΤΗ, *Χριστιανική τοπογραφία*, τ. 3, σ. 221.

¹⁸⁸ Ματθ. 24, 29.

¹⁸⁹ Ο Π. Τρεμπέλας ἐρμηνεύοντας το χωρίο Ματθ. 24, 29 δέχεται ὅτι οἱ οὐράνιες δυνάμεις των ἀγγέλων, οἱ ὁποῖες ἤδη συγκρατοῦν τὴν τάξη του σύμπαντος, θα σαλευθοῦν και θα μετακινηθοῦν ἀπό τὴ βαθειά τους συγκίνηση Κάτι τέτοιο δεν ἀναφέρεται στο χωρίο ἀλλὰ οὔτε και στα χωρία, που δίνονται στο κριτικό υπόμνημα (Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑ, *Ἡ Καινὴ Διαθήκη μετὰ συντόμου ἐρμηνείας*, Ἀθήναι, ἐκδ. Σωτήρ, 1975¹⁸, σ. 106).

¹⁹⁰ Ενδιαφέρουσα για τα περὶ ἀγγέλων εἶναι ἡ ἐργασία τῆς ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ Μοναχῆς, *Οἱ Ἄγγελοι. Μια ζωντανὴ παρουσία* (μτφρ. Ελένης Γκανούρη), Ἀθήνα, ἐκδ. «Ἡ Ἐλαφος», 1994.

Ο Beck παρατηρεί ότι «ὁ χριστιανισμὸς ἄφησε ζωντανὲς τὶς μυθικὲς ὑποστάσεις καὶ τὶς ἐξόρισε σὲ ἓνα χῶρο τὸν ὁποῖο δὲν μπορούσε παρὰ νὰ ἀναγνωρισε ὡς κόσμος τῶν δαιμόνων, στὸν γνώριμο καὶ στὸν χριστιανὸ χῶρο τῶν ἐκπεσόντων ἀγγέλων, τῶν ἀντιπάλων τοῦ Δημιουργοῦ ...»¹⁹¹. Σημαντικὸ ρόλο, κατὰ τον Beck πάντα, στην αποδοχὴ των δαιμόνων ως μερῶν του κόσμου διαδραμάτισαν οἱ ασκητὲς τῆς ἐρήμου. Σύμφωνα με τον ἐν λόγῳ βυζαντινὸ γραμματολόγο ο «ἐρημίτης, ἀπομονωμένος ἀπὸ τὸν κόσμος, ξεκομμένος ἀπὸ τὴν ποικιλία τῶν ἐρεθισμάτων του, ... ἔβλεπε ὅτι βρισκόταν τώρα ἀντιμέτωπος μὲ βιώματα καὶ ἐμπειρίες ποὺ ἀπειλοῦσαν τὴν ἐγκαρτέρηση καὶ τὴ σωματικὴ καὶ ψυχικὴ ἀντοχὴ του. Αὐτὰ τὰ βιώματα, αὐτὲς τὶς ἐμπειρίες ἤθελε νὰ τὶς ἐρμηνεύσει. Τὶς προϋποθέσεις γιὰ νὰ τὶς θεωρήσει ψυχικὰ φαινόμενα μάλλον δὲν ταὶς εἶχε ἔτσι πρόβαλε αὐτὲς τὶς ἐμπειρίες πρὸς τὰ ἔξω: ὁ πειρασμὸς προσωποποιεῖται, γίνεται ὑπόσταση, ποὺ ἀντικαθιστᾷ τὰ παγανιστικὰ στοιχεῖα τῆς φύσης, ἡ ἔρημος πλημμυρίζει ἀπὸ καινούριους δαίμονες»¹⁹².

Ο ἴδιος βυζαντινολόγος αναφερόμενος στον Θεοφάνη Κεραμέα, ἐπίσκοπο Ταυρομενίου τῆς Σικελίας το 12ο αἰώνα¹⁹³, γράφει ὅτι ο Θεοφάνης «κάνει λόγο σὲ ἓνα κήρυγμά του γιὰ ἀνθρώπους ποὺ ἰσχυρίζονται ἀπερίφραστα ὅτι δὲν ὑπάρχει δράση τοῦ διαβόλου, ὅτι τέτοια φαινόμενα μπορούν νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ φυσικὸ τρόπο». Αὐτὸ ἤδη εἶναι ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον. Φανερώνει πως υπήρχαν ἀνθρωποαρνούμενοι τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας. Ωστόσο «γιὰ τὸν Θεοφάνη αὐτοὶ οἱ ἀνθρωποεῖναι ἄθεοι» συνεχίζει ο Beck καὶ συμπεραίνει: «δηλαδὴ γι' αὐτόν (το Θεοφάνη) ὁ ἐνεργὸς διάβολος εἶναι τὸ ἀπαραίτητο συμπλήρωμα τῆς ἔννοιας τοῦ Θεοῦ»¹⁹⁴.

Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἐξαιρετικὰ υπερβολικὸ, γιὰ νὰ εἶναι σωστό. Δεν μπορεῖ κανεὶς νὰ το δεχτεῖ γιὰ τους Βυζαντινοὺς. Στὴ συνέχεια βέβαια λέει πως ο Θεοφάνης «στηλιτεύει καὶ ἐκείνους ποὺ θέλουν τὸν ἀνθρωπο παραδομένο ψυχῇ τε καὶ σώματι στὴ δύναμη τοῦ Σατανᾶ». Ἡ ἀλήθεια, κατὰ τον Beck, βρῖσκεται στὴ μέση¹⁹⁵.

Εἶδαμε ἄλλο ἓνα παράδειγμα, κατὰ το οποίο, προσπαθώντας νὰ περάσουμε ἀπὸ τὸν ἓνα κόσμος στὸν ἄλλο, οδηγούμαστε σὲ ἐξάμβλωμα. Ωστόσο ο C. Mango δηλώνει ὅτι θὰ ἦταν λάθος ο βυζαντινολόγος νὰ απορρίψει τους δαίμονες ὡς δεισιδαιμονία ἀνάξια προσοχῆς, ἀφοῦ γιὰ τὸν ἀνθρώπο τῆς αυτο-

¹⁹¹ Η. - G. BECK, *Η Βυζαντινὴ Χιλιετία*, σ. 362.

¹⁹² Ο. π.

¹⁹³ Οἱ λόγοι του στὴν PG τ. 132.

¹⁹⁴ Η. - G. BECK, *ὁ. π.*, σ. 362.

¹⁹⁵ Ο. π.

κρατορίας ήταν πραγματικότητα και όλη του τη ζωή την έβλεπε ως πεδίο μάχης μεταξύ των δυνάμεων του καλού και του κακού¹⁹⁶.

Αλλά ας έλθουμε σε σχετικά με τους δαίμονες χωρία, που μας προσφέρει το παλαμικό έργο:

Οι άγγελοι «οί μὴ φυλάξαντες τὴν ἑαυτῶν τάξιν ἀλλ' ἀποστατήσαντες καὶ τὸ πρὸς ὃ γεγονάσιν ἀθετήσαντες, τῶν ἐγγιζόντων Θεῶν γεγονότες ὡς πορρωτάτω, καὶ τῆς τιμῆς ἐκπεπτώκασιν»¹⁹⁷. Άγγελοι, λοιπόν, ήταν οι δαίμονες¹⁹⁸, που δε φύλαξαν την «τάξη» τους, τον όρο που έβαλε ο Θεός στα τάγματα των αγγέλων. Έπρεπε ο πεσών άγγελος και με την πτώση του γενόμενος Σατανάς (και οι ακολουθήσαντες αυτόν) «οἴκοθεν ὑποταττόμενος καὶ κολλώμενος τῇ ἀεννάῳ τῆς ἀγαθότητος πηγῆ, μέτοχος εἶη τῆς ὄντως ζωῆς»¹⁹⁹. Ήταν αναγκαίο να υποτάσσεται οικειοθελώς και να προσκολλάται προς το Θεό αυτοπροαιρέτως, επειδή και οι άγγελοι είναι όντα αυτεξούσια. «Ὁ δὲ πονηρός, οὐ πονηρίαν ἀλλὰ ζωὴν ἔχων τὴν οὐσίαν, δι' ὃ καὶ ἀθάνατος διαμένει κατ' αὐτήν, δεκτικὴν μέντοι ταύτην καὶ κακίας ἔχων καὶ αὐτεξουσιότητα τετιμημένος»²⁰⁰.

Αντί να «κολληθεῖ» στο Θεό, «ὁ Σατὰν ἄρχειν ἐπεθύμησεν ὑπερηφάνως παρὰ γνώμην τοῦ κτίσαντος». Εγκατέλειψε, λοιπόν, αυτός και όσοι τον ακολούθησαν την «τάξη» τους και «ἐγκαταλιμπάνεται δικαίως παρὰ τῆς ὄντως ζωτικῆς καὶ φωτιστικῆς πηγῆς, καὶ θάνατον ἐνδύεται καὶ ζόφον αἰώνιον»²⁰¹. Είναι εντυπωσιακό πόσο μεγάλη σημασία έχει η απλή αλλαγή στάσης έναντι του Θεού. Κατέληξε ο δαίμονας νεκρός και νεκροποιός, αφού ο ίδιος στερήθηκε το άκτιστο φως της θεότητας, μέσα στο οποίο ζούσαν και ζούν οι αγαθοί άγγελοι. Σ' αυτό το σημείο ο Παλαμάς επιμένει: Δεν έγιναν οι δαίμονες νεκροί κατά την ουσία. Δεν υπάρχει ουσία

¹⁹⁶ C. MANGO, *Βυζάντιο ...*, σ. 191.

¹⁹⁷ K150, 27.

¹⁹⁸ Γ. ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, *Λεξικόν των αγίων Γραφών*, σ. 279 και 258.

¹⁹⁹ K150, 41.

²⁰⁰ K150, 41. Διαβάζοντας τα σχετικά χωρία ο νους μου πάει στις προδιαγραφές και τις οδηγίες χρήσης, που δίνουν οι κατασκευαστές των διαφόρων μηχανημάτων. Όποιος υπερβεί τα όρια χρεώνεται και τη ζημιά!

²⁰¹ K150, 44. Σε άλλο κεφάλαιο γράφει: «τοσοῦτο κατώτερός τε καὶ χείρων ἀπάντων, ὅσον ἐπεθύμησεν ὑπερηφάνως ἐξομοιωθῆναι κατ' ἐξουσίαν τῷ κτίσαντι παρ' οὗ τοσοῦτον ἐγκατελείφθη δικαίως, ὅποσον αὐτὸς φθάσας αὐτὸν ἐγκατέλειπε τοσοῦτο δὲ ἐγκατέλειπεν, ὡς ἀντίθετος ἐκείνῳ καὶ ἀντικείμενος καὶ φανερῶς ὑπεναντίος τελέσαι» (K150, 41).

νεκρότητας. Έγιναν νεκροί ως στερηθέντες, οικειοθελώς, την όντως ζωή, τη μετοχή στην αγιαστική ενέργεια του Θεού. «Έπει πρὸς τὴν κακίαν ἐκὼν οὗτος ἀπηυτομόλησε, στερεῖται τῆς ὄντως ζωῆς, ἀπωσθεῖς ταύτης δικαίως, ἧς ἀπέδρα φθάσας αὐτός, καὶ νεκρὸν γίνεται πνεῦμα, οὐ κατ' οὐσίαν (οὐ γάρ ἐστὶν οὐσία νεκρότητος), ἀλλὰ κατὰ ἀποβολὴν τῆς ὄντως ζωῆς»²⁰².

Αφού αποβάλλουν την όντως ζωή οι δαίμονες στερούνται της ζωής και βρίσκονται σε πνευματικό θάνατο. Εντεύθεν καθίστανται και νεκροποιοί, καθώς προσπαθούν να παρασύρουν και τον άνθρωπο στην εγκατάλειψη του Θεού: «Ὁ δὲ κόρον μὴ λαμβάνων τῆς πρὸς κακίαν ὀρμῆς καὶ προστιθεὶς ἀθλιώτατα νεκροποιὸν ἑαυτὸν ποιεῖ πνεῦμα σπεύδων ἐπισπᾶν καὶ τὸν ἄνθρωπον πρὸς κοινωνίαν τῆς οἰκείας νεκρώσεως»²⁰³. Ἔτσι, εκτός του ότι έγιναν αχρεῖοι και άτιμοι, στερηθέντες την τιμή που είχαν, κατάντησαν και αντίθεοι και πολέμιοι του ανθρώπινου γένους: «Εἰ δὲ καὶ ἡμᾶς συνεπισπᾶν ἐπιχειροῦσι πρὸς ἔκπτωσιν, οὐκ ἀχρεῖοι καὶ ἄτιμοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀντίθεοι καὶ ἡμῶν τῷ γένει λυμαντικοὶ καὶ πολεμιώτατοι»²⁰⁴.

Ὡς αἰτία αὐτοῦ του μίσους του Σατανά πρὸς τον ἄνθρωπο ο Παλαμάς βρίσκει το ὅτι «ὁ ἄνθρωπος, οὐκ ἄρχεσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄρχειν τέτακται τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων»²⁰⁵. Γι' αὐτό, με κάθε τρόπο επιχειρεῖ να αφαιρέσει ἀπὸ τον ἄνθρωπο την εξουσία. Δεν μπορεῖ ὅμως να ασκήσει βία. Τον εμποδίζει ο δημιουργός, που έπλασε τη λογική φύση ελεύθερη και αυτεξούσια²⁰⁶. Προσφέρει ὅμως ο διάβολος στον ἄνθρωπο με δόλο τη συμβουλή, που θα τον καθαιρέσει ἀπὸ την αρχή και θα του στερήσει την εξουσία. Αὐτή η συμβουλή τον προτρέπει να παραβλέψει και να αθετήσει τη βούληση του Θεού. Ἡ ἀκόμα να αντιπαχθεῖ σε αὐτή. Ἔτσι ο ἄνθρωπος, γενόμενος κοινωνός της ἀποστασίας του διαβόλου, γίνεται κοινωνός και της νεκρώσεώς του²⁰⁷.

²⁰² Κ150, 41.

²⁰³ Κ150, 41.

²⁰⁴ Κ150, 27.

²⁰⁵ Πρβλ. ΓΡΗΓ. ΝΥΣΣΗΣ, *Περί κατασκευῆς του ανθρώπου* 4, ΡG 44, ΝΙΚ. ΣΤΗΘΑΤΟΥ, *Περί Ψυχῆς* 45 / Κ150, 44.

²⁰⁶ «... πάση μηχανῇ χρῆται τοῦτον τῆς ἀρχῆς καθελεῖν. Βία δ' οὐκ ἔχων, ἄτε κωλυόμενος παρὰ τοῦ πάντων κρατοῦντος, ὃς τὴν λογικὴν φύσιν ἐδημιούργησεν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον» (Κ150, 44).

²⁰⁷ «Σὺν δόλῳ προσάγει τὴν καθαιρήσουσαν τῆς ἀρχῆς συμβουλήν· καὶ κλέπτει, μᾶλλον δὲ πείθει, τὸν ἄνθρωπον, περιδεῖν μὲν καὶ παρ' οὐδὲν θέσθαι καὶ ἀθετῆσαι, μᾶλλον δὲ ἀντιτάξασαι καὶ τάναντία πρᾶξαι τῆς παρὰ τοῦ κρείττονος δεδομένης ἐντολῆς τε καὶ συμβουλῆς, καὶ ὡς

Η περιγραφή παραπέμπει σαφέστατα στη βιβλική διήγηση για το προπατορικό αμάρτημα²⁰⁸. Αλλά μένει ανοιχτή για εφαρμογή στη ζωή του καθενός ανθρώπου κάθε εποχής. Θύματα της δολιότητας του Σατανά έπεσαν πολλοί στη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Μεταξύ αυτών και διάφοροι θεωρούμενοι μεγάλοι σοφοί: « Ἄλλ' οἱ φυσιολόγοι τε καὶ ἀστροθεάμονες καὶ τὰ πάντα εἰδέναι καυχώμενοι, μηδὲν ἐκ τῶν προειρημένων ἐκ τῆς φιλοσοφίας συνιδεῖν δυναθέντες, καὶ τὸν ἄρχοντα τοῦ νοητοῦ σκότους καὶ τὰς ὑπ' αὐτὸν ἀποστατικὰς δυνάμεις πάσας, οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦς μόνον ἀλλὰ καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ ναοῖς ἐτίμησαν καὶ θυσίας αὐτοῖς προσήνεγκαν καὶ ἑαυτοῦς ὑπέταξαν τοῖς πανωλέθοις ἐκείνων θεσπίσασιν, ὑφ' ὧν ἐνεπαίχθησαν εἰκότως ἐπὶ πολὺ, δι' ἱερῶν ἀνιέρων καὶ καθαρ-μῶν μολυνόντων, καὶ προστιθέντων τὴν ἐξάριστον

κοινωνήσαντα τῆς ἀποστασίας κοινωνῆσαι καὶ τοῦ καθ' ἑαυτὸν αἰώνιου ζόφου καὶ νεκρώσεως» (Κ150, 44).

²⁰⁸ Είναι ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε εδώ ἔστω και σε παραπομπή, μια περιγραφή του προπατορικού αμαρτήματος από τον Παλαμά:

« Ὡς σκολιὸς τοὺς τρόπους καὶ πολλὸς ἐν δόλοισι ὁ τῆς νεκρώσεως μεσίτης καὶ πρόξενος, τὸν σκολιὸν ὑποδύεται ὄφιν ἐν τῷ τοῦ Θεοῦ παραδείσῳ ποτέ, οὐκ ὄφισ αὐτὸς γεγονῶς (οὐδὲ γὰρ δύναται, ὅτι μὴ κατὰ φαντασίαν, ἧ δεῖν οὐκ ἔγνω τηνικαῦτα χρήσασθαι, μὴ ἄρα φωραθείη δεδιώς), ἀλλὰ μὴ θαρρῶν τὴν φανερὰν ὁμιλίαν, προκρίνει τὴν δολερὰν, καὶ ταύτην, καθ' ἣν μᾶλλον ἐθάρρει λαλεῖν ἴν' ὡς φίλος ὀρώμενος τὰ τῶν ἐχθίστων ἀφανῶς εἰσηγήσεται καὶ τῷ ἐξαισίῳ τῆς προσλαλιᾶς (οὐδὲ γὰρ ἦν λογικὸς ὁ αἰσθητὸς ὄφισ, οὐδ' ἐφαίνετο δύνασθαι φωνὴν ἀφιέναι πρότερον) ἐκστήσει καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὄλην ἐπισπάσεται καὶ ταῖς μηχαναῖς εὐχείρωτον ποιήσεται τὴν ἀκούουσαν, ἵνα γυμνάσῃ ταύτην εὐθὺς ἐντεῦθεν τοῖς χείροσιν ὑπο-τάσσεσθαι καὶ δουλεύειν ἐκείνοις, ὧν βασιλεύειν ἀξίως ἔλαχεν, ὡς μόνη τῶν κατ' αἴσθησιν ζώντων χειρὶ Θεοῦ καὶ λόγῳ τετιμημένη καὶ κατ' εἰκόνα γενομένη τοῦ κτίσαντος. Ἐνδίδωσι δὲ ὁ Θεὸς, ἴν' ἰδὼν ὁ ἄνθρωπος προσαγομένην τὴν συμβουλήν ἐκ τοῦ χείρονος (πόσῳ γὰρ χείρων ὄφισ ἀνθρώπου καὶ πόσῳ σαφῶς!) συνῆ μηδαμῶς οὐσαν λυσιτελῆ, καὶ ἀναξιοπαθήσῃ τὴν πρὸς τὸ φανερῶς χεῖρον ὑποταγήν, καὶ φυλάξῃ τὴν οἰκείαν ἀξίαν, ἅμα δὲ καὶ τὴν πρὸς τὸν κτίσαντα πίστιν, τὴν ἐκείνου τηρῶν ἐντολήν καὶ νικητῆς ραδίως τελέσῃ τοῦ ἐκπεσόντος τῆς ὄντως ζωῆς καὶ λάβῃ δικαίως τὴν μακαρίαν ἀθανασίαν καὶ διαμένη ζῶν ἐνθεὸς εἰς τοὺς αἰῶνας» (Κ150, 42).

οἷσιν, καὶ προφητῶν καὶ προφητίδων τῆς ὄντως ἀληθείας ἀποβουκο-λούντων ὡς πορρωτάτω»²⁰⁹.

Μέσα σε τέτοια πλαίσια είναι ευνόητο πώς μπορούν να τεθούν οι αιρέσεις κάθε εποχής αλλά και οι αιρέσεις που εμφανίζονται το 14ο αιώνα. Γράφει ο Παλαμάς ήδη από την αρχή της διαμάχης απευθυνόμενος προς το Βαρλαάμ: ««Πάλιν ὁ δεινὸς καὶ ἀρχέκακος ὄφιν, τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν καθ' ἡμῶν διαίρων, ὑποψιθυρίζει τὰ τῆς ἀληθείας ἀντίθετα. Μᾶλλον δὲ τὴν μὲν κεφαλὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ συντριβεῖς, τῶν δὲ κατὰ γενεὰς πειθομένων ταῖς ἀπολουμέναις ὑποθήκαις αὐτοῦ κεφαλὴν ἑαυτοῦ ποιούμενος ἕκαστον καὶ οὕτω πολλὰς ἀντὶ μιᾶς κατὰ τὴν ὕδραν ἀναδοὺς κεφαλὰς, δι' αὐτῶν ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλῶν οὐκ ἀνίησιν»²¹⁰.

Η ανακίνηση, δηλαδή, του ησυχαστικού ζητήματος ήταν από παρότρυνση του Σατανά. Αυτός «υποψιθυρίζει» στα αυτιά ὄσων είναι δεκτικοί στο κήρυγμά του και τους καθιστά κεφαλές στον πόλεμό του κατά της αληθείας και της Εκκλησίας. Πάλι εδώ ο Παλαμάς έχει ως αφετηρία τη θέση ότι ο Σατανάς είναι παντελῶς ανίσχυρος και τούτο οφείλεται στη δύναμη του Θεού, η οποία τον έχει αχρηστεύσει. Ἐτσι, αφού δε μπορεί να πλήξει το ανθρώπινο γένος άμεσα βρίσκει ανθρώπους με κατάλληλη προδιάθεση. Σ' αυτούς υποψιθυρίζει τη διδασκαλία του και αυτοί γίνονται οι ηγέτες στον κατά της αληθείας, της ορθοδοξίας, αγώνα του. Ο Θεός επιτρέπει σ' αυτούς να κηρύξουν την πλάνη τους, σεβόμενος το αυτεξούσιό τους. Οι παρατηρήσεις αυτές είναι καθ' όλα σύμφωνες με τα άλλα της κοσμοαντίληψης του Παλαμά, που έχουμε ήδη παρουσιάσει.

Τα κείμενα του Παλαμά παραπέμπουν στο προπατορικό αμάρτημα. Είναι μάλιστα κάτι, που ο Παλαμάς το λέει και ρητῶς. Μιλώντας για την αντίθετη με την παράδοση των αγίων άποψη του Βαρλαάμ και των Δυτικών, ότι δεν γνωρίζουμε μια αρχή στην Αγία Τριάδα, λέει: «Τοιαῦτα τὰ βαθεὰ τοῦ Σατανᾶ, τὰ τοῦ πονηροῦ μυστήρια, ἃ τοῖς ὑπέχουσιν αὐτῷ τὰ ὄτα ψιθυρίζει οὐ χαλῶν καὶ ὑπεκκλύων τὸν τόνον τῆς φωνῆς, ἀλλὰ τὸ βλαβερὸν ὑποκρύπτων τοῦ νοήματος. Οὕτως καὶ τῇ Εὐα, ὡς ἐγῶμαι, ἐψιθύρισεν»²¹¹.

Ο τρόπος δηλαδή που εισήχθησαν οι αιρέσεις, καθώς και η πτώση των πρωτοπλάστων έχουν κοινό τη δόλια υποκίνηση του σατανά. Από τα παρατεθέντα χωρία κατανοεῖ κανείς ότι η διαδικασία, που ακολουθήθηκε για την αποπλάνηση της Εύας και του Αδάμ είναι κάτι που επαναλαμβάνεται σε κάθε στιγμή.

²⁰⁹ Κ150, 28.

²¹⁰ ΠΕΑΠν, πρόλογος.

²¹¹ ΠΕΑΠν, πρόλογος.

Μπορεί άραγε να πεί κανείς ότι ο Γρηγόριος Παλαμάς δέχεται ότι η πλάνη δημιουργεί παράδοση; Κάπως έτσι πρέπει να κατανοήσουμε αυτό που λέει ότι ο διάβολος προσέδεσε πίσω από το έρπον σώμα του Αρείου, Απολλιναρίου, Ευνομίου, Μακε-δονίου και άλλους και με τη γλώσσα τους έρριξε το δηλητήριό του κατά της Εκκλησίας. Στόχος του ήταν να καταστρέψει το, νεαρό τότε, δέντρο της πίστεως, που ανέδιδε πλούσια ωραίου καρπούς, αλλά δεν κατόρθωσε να το κάνει. Οι διδασκαλίες του νικήθηκαν από εκείνους, που αληθινά είχαν κεφαλή τους το Χριστό²¹².

Στην ίδια σειρά των μεγάλων αιρετικών ο Παλαμάς τοποθετεί και τους Λατίνους αλλά και το Βαρλαάμ. Ο διάβολος, «τὸ πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταῖον κακόν, ὁ πονηρὸς καὶ τὴν χαμερπῆ καὶ γήινην πονηρίαν ἀεὶ σιτούμενος, ὁ τῆς πτέρνης, δηλαδὴ τῆς ἀπάτης, ἐπιτηρητῆς ἀκάματος, ὁ πρὸς πᾶσαν θεοστυγῆ δόξαν ποριμώτατος σοφιστῆς καὶ ἀμηχάνως εὐμήχανος», βρήκε εκείνη την εποχή τους Λατίνους να έχουν δεκτικό γι' αυτόν ους και τους προτείνει νέους όρους στην πίστη, οι οποίοι δεν είναι ευδιάκριτα κακοί.

Η κατανόηση όμως της δολιότητας του διαβόλου φανερώνεται με τη μαθητεία στους αγίους Πατέρες της Εκκλησίας. «'Αλλ' ἡμεῖς διδαχθέντες ὑπὸ τῆς θεοσοφίας τῶν Πατέρων αὐτοῦ τὰ νοήματα μὴ ἀγνοεῖν, ἀφανῆ τὴν ἀρχὴν ὡς ἐπίπαν τοῖς πολλοῖς τυγχάνοντα, οὐδέποτ' ἂν ὑμᾶς κοινωνοὺς»²¹³. Ο Παλαμάς είναι απόλυτα βέβαιος γι' αυτά που λέει. Και αυτό το οφείλει στους συγχρόνους αγίους, στους οποίους και ο ίδιος μαθήτευσε. Από αυτούς, ο ίδιος και οι άλλοι μοναχοί και ασκητές είχαν πληροφορία ότι θα παρουσιαστεί στα χρόνια τους μεγάλος πειρασμός αιρέσεως²¹⁴. Παρατηρώντας τη διαμάχη για τον ησυχασμό, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι οι αιρετικοί δεν ευθύνονται για το λάθος της σκέψης τους. Ευθύνονται όμως για την εμμονή τους στον πλανεμένο δρόμο, αν και υποδεικνόταν σ' αυτούς ο ορθός συνοδικώς.

Δεν είναι όμως μόνον οι αιρέσεις το πρόβλημα. Ο Σατανάς όντας «ἐν τῶν τῆς ψυχῆς τῆς καθ' ἡμᾶς χειρόνων καὶ μᾶλλον καὶ πάνυ μᾶλλον τῶν ἄλλων χειρὸν ἄγγελος νῦν τῆς καθ' ἑαυτὸν πονηρίας ἐκ τῆς πρὸς ἀνθρώπους πονηρᾶς ὑποθήκης γενό-μενος»²¹⁵ έχει υποδείξει ποικίλες μορφές πλάνης, οι οποίες περιβάλλουν πλέον τον άνθρωπο ως κόσμος. «Ὅρᾶτε τὴν πλάνην καὶ τὴν ἀπάτην τοῦ κόσμου τούτου, πόσον ἐστὶ ποικίλη, πόσοις ἡμᾶς περιβάλλει κακοῖς, διὰ

²¹² ΠΕΑΠν, πρόλογος.

²¹³ ΠΕΑΠν, πρόλογος.

²¹⁴ *Βίος Παλαμά*, σσ. 474-475, *Βίος*, σ. 167.

²¹⁵ Κ150, 41.

πόσων ἡμᾶς χωρίζει ἀπὸ τοῦ Θεοῦ»²¹⁶; Και όλες αυτές έχουν ως στόχο να απόμακρύνουν τον άνθρωπο από την απάθεια και την εγγύτητά του προς τον απαθή Θεό. «Μυριοπαθεῖς γὰρ ἡμᾶς ποιήσασα πολυτρόπως δίστησι τοῦ ἀπαθοῦς». Γι' αὐτόν το λόγο και ο ἴδιος ο «Κύριος ἔλεγεν, “ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται”²¹⁷, καὶ κοσμοκράτορα²¹⁸ ἐκάλει τὸν διάβολον, ὡς ἄρχοντα τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου». Από αυτό όμως, παρατηρεῖ, δεν πρέπει να νομίζουμε ὅτι ο Σατανάς εἶναι κυρίαρχος του σύμπαντος κόσμου. «Μὴ γὰρ δὴ νομίσητε κρατεῖν τὸν πονηρὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μεταξὺ τούτων κτισμάτων τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τοῦτο κοσμοκράτορα καλεῖσθαι τοῦτον - ἄπαγε τῆς ἀσυνέτου γνώμης - οὐ γὰρ οὗτος ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Ὁ γὰρ μετρῶν τὸν οὐρανὸν σπιθαμῆ, κατὰ τὸν προφήτην, καὶ κατέχων τὴν γῆν δρακί, μόνος ἐστὶν ὁ τούτων δημιουργός», κύριος και εξουσιαστής²¹⁹.

Ἡ λαθεμένη αντιμετώπιση και χρήση των διαφόρων στοιχείων του κόσμου ἀπὸ τον ἄνθρωπο εἶναι ἡ αἰτία να εξουσιάζει ο διάβολος τον κόσμο. Ἐνῶ όλα τα κτίσματα εἶναι καλά λίαν, θα ἔπρεπε ἡ χρήση τους να εἶναι ευλογία. Ἡ στρεβλή ὅμως στάση του ἀνθρώπου ἐναντι των κτισμάτων, δημιουργεῖ εξάρτηση, ἡ ὁποία και γίνεται μοχλός του σατανά. «Ἄλλ' ἢ παράχρησις τῶν ὄντων, ἢ ἐμπαθῆς τῶν ἐφ' ἡμῖν διοικήσεις, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἢ πονηρὰ ἐπιθυμία και ἢ ἀλαζονεία, καθά φησιν ὁ ἡγαπημένος τῷ Χριστῷ θεολόγος, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς. Οὗτος οὖν ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται διὰ τῆς ἡμετέρας παραχρήσεως και σφαλερᾶς διοικήσεως· και οὗτος ἐστὶν ὁ κόσμος, οὗ κοσμοκράτωρ ἐστὶν ὁ σατανᾶς, ὁ προκατηριθμημένος τῶν παθῶν ὄχλος, ὃς ἐκ τῆς φιλαμαρτήμονος ἡμῶν γνώμης κτίζεται συνεργεῖα τοῦ πονηροῦ· δι' ἧς οἱ μὴ διὰ τῆς μετανοίας ἐλευθερώσαντες ἑαυτοὺς αὐτοκράτορα ποιοῦσιν ἑαυτῶν τὸν διάβολον»²²⁰. Απομένει πλέον στον, εγκλωβισμένο στην πλάνη και υποδουλωμένο στα στοιχεῖα του κόσμου, ἄνθρωπο ἡ οδός της μετάνοιας. Ἡ μετάνοια εἶναι ακριβῶς ἡ επίπονη πορεία που οδηγεῖ στην ἀποκατάσταση της υγείας του πεσόντος ἀνθρώπου, στην ἐπιαναφορά στη θεογνωσία και στην ἀπελευθέρωση ἀπὸ τη δουλεία στα στοιχεῖα του κόσμου.

4. Ἡ σάρκωση του ἀκτιστου Θεοῦ και ἡ θέωση του

²¹⁶ Ομιλία ΛΓ', 14.

²¹⁷ Α' Ιω. 5, 19.

²¹⁸ Εφ. 6. 12.

²¹⁹ Ομιλία ΛΑ', 13.

²²⁰ Ομιλία ΛΓ', 14.

κτιστού ανθρώπου.

Είδαμε²²¹ ήδη πώς, κατά τον Παλαμά, με την ανάσταση του Χριστού ο κόσμος εισέρχεται στην όγδοη «ημέρα» από τη δημιουργία του. Είδαμε²²² επίσης ότι ο άνθρωπος επλάσθη με τρόπο ιδιαίτερο και ξεχωριστό από τα άλλα κτίσματα, επειδή επρόκειτο η ανθρώπινη φύση να γίνει περιβολή, ένδυμα του άκτιστου και υπερούσιου Θεού.

«Κατεκόσμησε γὰρ τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ Θεὸς οὕτως, ὡς οἰκείαν ἐσομένην περιβολὴν ἐπειδὴ περ ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἐνδύσεσθαι ταύτην ἔμελλε, καὶ κρειττόνως μετασκευάσειν καὶ ἄνω θήσειν, ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴτε ἐν τῷ (νῦν) αἰῶνι εἴτε ἐν τῷ μέλλοντι. Τοῦτο δὴ καὶ προοικονομῶν σοφῶς ἅμα καὶ φιλανθρώπως, οὕτω πολλαῖς, μᾶλλον δὲ παντοδαπαῖς, αὐτὴν ἐτίμησε χάρισιν ἐπειδὴ δὲ καὶ διπλᾶς, μᾶλλον δὲ καὶ πολλαπλᾶς ἡμῖν ἔδωκε τὰς γνωστικὰς δυνάμεις, νοῦν τε καὶ αἴσθησιν, καὶ τὰ μεταξὺ χαρισάμενος, διὰ τοῦτο καὶ τῶν εἰς γνῶσιν καὶ πρᾶξιν προκειμένων ἡμῖν διπλοῦν τε καὶ πολλαπλοῦν πεποίηκεν ἕκαστον»²²³, γράφει ο Παλαμάς περιγράφοντας το μεγαλείο της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο Χριστός βεβαίως δεν είναι ένας τυχαίος άνθρωπος, αλλά ο Υιός του Θεού, το δεύτερο πρόσωπο της Τριάδας, που γεννήθηκε ως άνθρωπος. Ο δημιουργός του σύμπαντος κόσμου δηλαδή, αυτός που συνέχει την κτίση, αισθητή και λογική, γεννιέται ως απλός άνθρωπος. Εισέρχεται δηλαδή στην ιστορία και ως κτίσμα χωρίς να πάψει να είναι και Θεός. Αυτή είναι η διδασκαλία των πρώτων συνόδων, που ξεκαθαρίστηκε σαφώς με το δόγμα της Συνόδου της Χαλκηδόνας (451)²²⁴. Ο Παλαμάς, αγωνιζόμενος να είναι κατά πάντα σύμφωνος με τους Πατέρες, τη διδασκαλία και το φρόνημά τους, δέχεται αυτή τη διδασκαλία. Τα όσα σχετικά βρίσκουμε στα κείμενά του υπομνηματίζουν και ερμηνεύουν την παράδοση. Αυτό ήδη είναι ενδιαφέρον. Επιπλέον η μεθοδικότητα του Παλαμά σε μερικές περιπτώσεις διαφωτίζει κάποια δύσκολα σημεία.

Δεν είναι δυνατόν, κατά τον Παλαμά, η αλήθεια να περιοριστεί σε διανοητικούς συλλογισμούς. Αλήθεια είναι ο Θεός. Ο προαιώνιος Θεός, «ὃς αὐτόχρομα ὢν ἀλήθεια», έγινε άνθρωπος

²²¹ Ενότητα *Περαν των εξι ημερών* του προηγουμένου κεφαλαίου.

²²² Ενότητα *Ο προπρωτικός άνθρωπος* του προηγουμένου κεφαλαίου.

²²³ Ομιλία ΚΣΤ', 3.

²²⁴ Ν. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Θέματα Ορθοδόξου δογματικής Θεολογίας*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1984, σσ. 73-79 (ιδιαίτερα σ. 78).

στο πρόσωπο του Χριστού. Έτσι ο ίδιος ο Θεός από φιλανθρωπία κατέστη για τους ανθρώπους θεολόγος και κήρυκας της αλήθειας. Έτσι ο Χριστός είναι η «αὐτοαλήθεια». Ἦλθε στον κόσμο, «ἵνα μαρτυρήσῃ τῇ ἀληθείᾳ»²²⁵. Γι' αυτό «καὶ πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας καὶ ταύτην ἐν ἀληθείᾳ ζητῶν, ἐπαίει τῆς ἀληθινῆς φωνῆς»²²⁶.

Ο Χριστός είναι η κατ' εξοχή θεοφάνεια, η φανέρωση της μιας υποστάσεως της θεότητας στον κόσμο. Ἦδη από τη γέννησή του τα πράγματα αλλάζουν. Η κτίση γνωρίζει στο βρέφος τον δημιουργό της. Τα σύμβολα της παρουσίας του φτάνουν στη μακρινή Περσία. Ένα αστέρι οδηγεί τους μάγους και τους υπηρετεί, για να τους οδηγήσει στο νεογέννητο Χριστό. Ὅπου στέκονται να ξεκουραστούν, τους περιμένει. Κρύφτηκε όμως όταν πήγαν στον Ηρώδη, αλλά όταν έφυγαν από τα Ιεροσόλυμα, ξαναφάνηκε:

«Καὶ ὁρᾶτε τῆς ἀπορρήτου συναφείας καὶ τῆς ἐξ αὐτῆς ὠφελείας καὶ ἐπὶ τοὺς πόρρω κεχυμένης εὐθὺς τὰ σύμβολα. Ἄστηρ συνοδεύει μάγους, καταλύουσι συγκατα-λύων καὶ κινουμένοις συµμεταβαίνων αὐτοῖς, μᾶλλον δὲ πρὸς τὴν ὁδὸν αὐτὸς ἐκείνους ἔλκων καὶ ἐκκαλούμενος, ἄρχων τε πορείας καὶ προάγων αὐτούς, καὶ κινουμένοις μὲν πρὸς ὁδηγίαν ἑαυτὸν ἐμπαρέχων, ἐν καιρῷ δὲ τὴν φύσιν διαναπαύουσιν εἰκὼν αὐτὸς ἐκείνοις καὶ μένων καὶ αὐτὸς ἐπὶ χώρας, ὡς ἂν μὴ τούτους ἀπολιπὼν ἀνιάσῃ τῇ ἀπουσίᾳ δόξας ἀτελεῖ τὴν ποδηγίαν καταλιπεῖν· καὶ γὰρ οὐ μετρίως αὐτοὺς ἠνίασε κρυβεῖς ἀπ' αὐτῶν, ἠνίκα τοῖς Ἱεροσολύμοις προσῆλθον»²²⁷.

Ακόμα και τα ουράνια σώματα, χώρος που ὡς τότε εθεωρεῖτο ιερός και τόπος της Θεότητας, υπηρετοὺν τους ανθρώπους να ἔλθουν προς το Χριστό. Αλλά και γενικότερα η παρουσία του Χριστού αλλάζει τη ροή των γεγονότων του κόσμου. Υπάρχοντας ὡς τέλειος Θεός και τέλειος ἄνθρωπος ο Χριστός στον κόσμο δρα και ενεργεῖ και διδάσκει με φιλανθρωπία αλλά και εξουσία. Αγιάζει και θεραπεύει τις ψυχές και τα σώματα των ανθρώπων. Και ο λόγος του γίνεται ευθύς ἔργο. Αυτό γράφει χαρακτηριστικά ο μητροπολίτης Θεσσαλονίκης Γρηγόριος Παλαμάς σε μια του ομιλία, όταν λέει:

«Προσδέχεται τὴν ἀπωσμένην, καθαίρει τὴν ρερυπωμένην, θεραπεύει καὶ ἀγιάζει μετὰ τῆς θυγατρὸς καὶ τὴν ἐκείνης ψυχὴν, καὶ ταῦτα μετ' ἐγκωμίων, λέγων πρὸς αὐτὴν ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γεννηθήτω σοι ὡς θέλεις'. Αὐτῇ παρέχει τὴν ἐξουσίαν, ὡς

²²⁵ ΠΕΑΠν Α, Πρόλογος.

²²⁶ ΠΕΑΠν Α, Πρόλογος.

²²⁷ Ομιλία ΝΗ', 10.

μηδὲ διάλειμμα γενέσθαι μεταξὺ τοῦ λόγου καὶ τῆς ἰάσεως»²²⁸. Γι' αὐτὸ «ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης»²²⁹, ὅπως καὶ τα εὐαγγέλια παραδίδουν.

Αναφέρεται βέβαια στο περιστατικό, κατὰ το οποίο ο Χριστὸς θεράπευσε τὴ δαιμονιζόμενη κόρη τῆς Χαναναίας, θαυμάζοντας βέβαια τὴν πίστη τῆς καὶ φανερώνοντας τὴν ταπεινοφροσύνη τῆς²³⁰. Ἄλλωστε, κατὰ τὸν Παλαμά, κάθε θαῦμα φανερώνει τὴ θεότητα τοῦ Χριστοῦ καὶ γίνεται κατανοητὸ καὶ αντιληπτὸ με τὶς αἰσθήσεις²³¹.

Ὁ θεάνθρωπος Χριστὸς προσέλαβε τὴν ἀνθρώπινη φύση καὶ «διὰ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς ἐν αὐτῷ τοῦ θεοῦ Πνεύματος χάριτος ἡμᾶς ἀνεγέννησεν»²³². Κατὰ τὴ Βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ φανερῶνεται τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος. Εἶδαμε πῶς τὸ ἴδιο εἶχε γίνῃ καὶ με τὴν πλάση τοῦ Ἀδάμ. Με τὴ Βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἀνθρώπινη φύση ἀναπλάττεται. «Τίνος δὲ ἕνεκεν τοῦ ἀνθρώπου πλαττομένου τε καὶ ἀναπλαττομένου (Βάπτισμα Χριστοῦ) τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φανεροῦται μυστήριον;»²³³. Ὅχι μόνο ἐπειδὴ ὁ ἀναπλαττόμενος ἀνθρώπος εἶναι ὁ «μόνος μύστης καὶ προσκυνητὴς ἐπίγειός ἐστιν αὐτῆς, ἀλλ' ὅτι καὶ μόνος κατ' εἰκόνα ταύτης». Καὶ σὴν συνέχεια ἐξηγεῖ ὅτι τὰ μὲν ζῶα «πνεῦμα μόνον ἔχει ζωτικόν, ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο καθ' ἑαυτὸ ὑφίστασθαι δυνάμενον, νοῦ δὲ καὶ λόγου τελέως ἀμοιρεῖ». Ἡ νοερά κτίσις «ἄγγελοί τε καὶ ἀρχάγγελοι, ἅτε νοεροὶ καὶ λογικοὶ, νοῦν ἔχουσι καὶ λόγον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πνεῦμα ζωοποιόν, ἐπεὶ μηδὲ σῶμα τὸ παρ' αὐτοῦ ζωοποιούμενον». Μόνον ὁ ἀνθρώπος «κατ' εἰκόνα τῆς τρισυποστάτου φύσεως νοῦν ἔχει καὶ λόγον καὶ πνεῦμα τοῦ σώματος ζωοποιόν, ἐπεὶ καὶ σῶμα τὸ ζωοποιούμενον». Ἐτσι «ἀναπλαττομένης τῆς ἡμῶν φύσεως ἐν Ἰορδάνῃ φανερωθείσης τῆς ἀνωτάτω τε καὶ παντουργοῦ Τριάδος, οἷά τινος ἀρχετύπου τῆς κατὰ ψυχὴν ἡμῶν εἰκόνας». Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ λόγος πῶς ὅσοι βαπτίζονται μετὰ Χριστόν πραγματοποιοῦν τρεῖς καταδύσεις στο νερό, ἐνῶ ὁ Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος μία²³⁴.

Ὁ Παλαμάς πολλές φορές παρατηρεῖ ὅτι πρὸς τὸν σαρκωθέντα Θεὸ ἐβλεπε ἡ δημιουργία. «... Καὶ ἡ ἀπ' ἀρχῆς γὰρ

²²⁸ Ομιλία ΜΓ', 5.

²²⁹ Ματθ. 15, 28.

²³⁰ Ματθ 15, 21-28. Θυμίζουμε ὅτι ἡ Χαναναία εἶπε ὅτι τὰ σκυλάκια τρώνε τὰ ψίχουλα, πῶς πέφτουν ἀπὸ τὰ τραπέζια τῶν κυρίων τους.

²³¹ Ομιλία ΙΔ', 6.

²³² Ομιλία Γ', 9.

²³³ Ομιλία Ξ', 4.

²³⁴ Ομιλία Ξ', 4.

καταβολή τοῦ κόσμου πρὸς τοῦτον ἔβλεπε, τὸν κάτω μὲν ὡς Υἱὸν ἀνθρώπου βαπτιζόμενον, ἄνωθεν δὲ Υἱὸν ἀγαπητὸν μόνον μαρτυρούμενον Θεοῦ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, καθάπερ ὁ ἀπόστολός φησιν»²³⁵.

Ἡ αναπλασθεῖσα καὶ ανακαινισθεῖσα στο πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἀνθρώπινη φύση βρέθηκε στον οὐρανὸ με τὴν Ἀνάληψή του. Τὴν εορτὴ τῆς Ἀναλήψεως, λέει ὁ Παλαμάς, τὴν «διάβασιν τῆς ἐν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ) φύσεως ἡμετέρας ἐορτάζομεν, οὐκ ἀπὸ τῶν ὑπογείων ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' ἀπὸ γῆς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν ἐπέκεινα τούτου θρόνον τοῦ τὰ πάντα δεσπόζοντος»²³⁶.

Ἡ ολοκλήρωση τῶν δωρεῶν τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν ἀποκατάσταση καὶ τὸν ἁγιασμό τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ολοκληρῶνεται με τὴν Πεντηκοστή. Κατ' αὐτὴν αὐτός, που σὴν ἀρχὴ ἐπλασε τὸν ἀνθρώπο καὶ τοῦ ἔδωσε ψυχὴ «δι' ἐμφυσήματος», τῶρα «τοῖς μαθηταῖς ἐμφυσᾷ καὶ δι' οἰκείου λόγου φανεροῖ τὸ δῶρημα· οὐκ αὐθις λέγων ψυχὴν ἐντίθημι, ἀλλὰ Πνεῦμα, καὶ Πνεῦμα θεῖον αὐθις τῇ μεταδόσει τῶν χαρισμάτων τὴν ψυχὴν ἀπεργάζομαι ... Αὐτὴν, φησί, συνάπτων, ὡς ἐκεῖνος ἂν εἶπε, τῷ ἐμῷ πνεύματι καὶ οἷον πνέειν μετ' ἐμοῦ τοὺς ἐμούς καὶ κατὰ χάριν ἔχειν διὰ τῆς πρὸς ἐμὲ συναφείας τὴν τῷ θεῷ Πνεύματι φυσικῶν προσοῦσαν τοῦ λύειν καὶ δεσμεῖν ἐξουσίαν»²³⁷. Εἶναι ἀλήθεια ἐντυπωσιακὴ ἡ θέση, σὴν ὁποῖα ἐξυψώνει ἡ παράδοση τοῦ Παλαμά τὸν ἀνθρώπο, ἢ, κατὰ τὸν Παλαμά, τὸ ἀνθρώπινο γένος. «Διὰ τοῦ Πνεύματος οἱ ἐν Χριστῷ πιστεύοντες ἀποκοτῶν τὴν μορφήν τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ ἐμμορφοῦνται καὶ ἐνοικεῖ εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ὁ Χριστός, ἄοράτως ὀρώμενος»²³⁸ καὶ ἀγνώστως γνωριζόμενος. Ὁ Υἱός, ὁ ἐμμορφούμενος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, χαρίζει εἰς αὐτὸν τὴν ἁγιοποιὸν ἀπλότητα καὶ ἐπαναφέρει αὐτὸν πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ Πατρὸς ἐνό-τητα»²³⁹.

Ἡ μετοχὴ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν ἦταν δυνατὴ καὶ τὴν ἐποχὴ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, πρὶν ἀπὸ τὴν σάρκωση τοῦ Χριστοῦ δηλαδὴ. Αὐτὸ φαίνεται σὲ διάφορα χωρία²⁴⁰. Ἀλλὰ ἡ ἀνακαίνιση τῆς πεσοῦσας ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς δὲν ἦταν δυνατὴ. Ἔτσι, ἡ ἀνακαίνιση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἦταν καὶ ἀπὸ τοὺς προφῆτες ζητούμενο.

²³⁵ Ομιλία Ξ', 19.

²³⁶ Ομιλία ΚΑ', 1.

²³⁷ ΠΕΑΠν Β', 9.

²³⁸ ΠΕΑΠΝ Α', Ευχή, ΠΕΑΠν Β', 78 καὶ 81.

²³⁹ Α. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος*, σ. 77.

²⁴⁰ Ὁ προφῆτης Ἡλιοῦ ἦταν θεόπτης: υἭσ 1, 2, 10 καὶ υἭσ 1, 3, 24.

Κατά τον Παλαμά οι μαθητές του Χριστού, κατά τη Μεταμόρφωσή του στο Θαβώρ, είδαν το άκτιστο φως της θεότητας με σωματικούς οφθαλμούς. Αν αυτό ήταν προοίμιο της εν δόξη «μελλούσης ὀρατῆς Θεοῦ θεοφανείας», γιατί οι «καθαροὶ τῆ καρδία» να μην είναι δυνατό «καὶ τὸ προοίμιον καὶ τὸν ἄρραβῶνα τῆς κατὰ νοῦν αὐτοῦ θεοφανείας ὀφθαλμοῖς νῦν ... ψυχῆς» να λάβουν; Αυτά τα σημεία δεν πρέπει να φαίνονται υπερβολικά, αφού ο Χριστός δεν ἦλθε μόνον και συναναστράφη τους ανθρώπους αλλά και ενώνεται με τις ανθρώπινες υποστάσεις «τῶν πιστευ-όντων ἐκάστην συνανακρινῶν ἑαυτὸν διὰ τῆς τοῦ ἁγίου σώματος μεταλήψεως, καὶ σύσσωμος ἡμῖν γίνεται καὶ ναὸν τῆς ὅλης θεότητος ἡμᾶς κατεργάζεται». Κατά τη Μεταμόρφωση το φως εκείνο, εκπορευόμενο από το σώμα του Χριστού, φώτισε τους μαθητές απ' ἔξω. Εννοείται ότι κατά παρόμοιο τρόπο φωτιζόταν και ο προφήτης. Τώρα «ἀνακραθὲν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν ὑπάρχων εἰκό-τως ἔνδοθεν περιουγάξει τὴν ψυχὴν»²⁴¹.

Με αυτά ως προϋπόθεση κατανοεῖ κανεὶς και τον ἄλλο λόγο του Παλαμά. Ὅτι δηλαδή, ἐνὸς ξημέρωσε, μερικοὶ ψάχνουν στη σοφία των θύραθεν φυτίλι για να φέξουν²⁴². Ο υπαινιγμός είναι φανερός: Εδῶ ο Χριστός αναμίχθηκε με την ανθρώπινη φύση, με κάθε υπόστασή της, και την ανακαίνισε. Τι να ζητήσει κανεὶς σε ἄλλες θρησκείες και στη θύραθεν σοφία;

Εκεί ὅμως που δε φεῖδεται λόγων ο Παλαμάς είναι ὅταν αναφέρεται στο πρόσωπο της Θεοτόκου. Και βέβαια ὅσα λέει είναι σύμφωνα με το γενικότερο πλαίσιο που ἔχουμε εκθέσει. Ὅσα ἔδωσε ο Θεός ἐντολή στον ἄνθρωπο ἐξ ἀρχῆς στον Παράδεισο δεν υπήρχε δυνατότητα να μείνουν ἀτέλεστα²⁴³. Ετελέσθησαν, λοιπόν, με το μυστήριο της θείας οικονομίας. Την ανθρώπινη σάρκα ἔλαβε ο Χριστός ἀπὸ τη μητέρα του, η οποία αφού ἐγέννησε μυστηρι-ωδῶς το Θεό, δικαίως ονομάζεται Θεοτόκος. Ο Θεός θέλησε

«εἰκόνα στήσασθαι παντὸς καλοῦ καὶ τὴν ἑαυτοῦ περὶ ταῦτα δύναμιν καθαρῶς ἐνδείξασθαι καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις, ὀρατῶν καὶ ἀοράτων κοινὸν ὑποστήσας κόσμον, μᾶλλον δὲ θείων τε καὶ

²⁴¹ υἩσ 1, 3, 38.

²⁴² υἩσ 1, 1, 5.

²⁴³ «Ὅν γὰρ ἂν ἔθηκεν ὁ θεὸς, εἴπερ εἰς ἅπαν ἔμελλε διαμένειν ἀτέλεστος καὶ τὰ μετ' αὐτὸν ὑπὸ Θεοῦ εἰρημένα καὶ τετε-λεσμένα σχεδὸν πάντα δι' αὐτόν, εἰ μὴ τις ἐρεῖ καλῶς καὶ τὰ ὑπερκόσμια πάντα, τὰς ἀγγελικὰς λέγω φύσεις τε καὶ τάξεις καὶ τὰς ἐκεῖ θεσμοθεσίας, πρὸς τοῦτο τείνειν ἀπ' ἀρχῆς τὸ τέλος, τὴν θεανδρικὴν οἰκονομίαν λέγω, ἣ καὶ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους διηκόνησαν» (Ὁμιλία Ξ', 20).

ἀνθρωπίνων ἀπασῶν χαρίτων κοινὸν ὑποδείξας κρᾶμα καὶ καλλονὴν ὑπερτέραν ἀμφοτέρους ἐπικοσμοῦσαν τοὺς κόσμους, οὕτω ταύτην οὕτω παγκάλην ὄντως ἐξειργάσατο πάντα συνελών, οἷς πάντα διελών ἐκόσμησε, τρόπον τῆς αὐτῷ διαφερούσης μόνῳ δημιουργικῆς δυνάμεως ἡμῶν ἐπιδεικνὺς ἐξάϊσιον καὶ ὄντως προσήκοντα τῇ τοῦ φωτὸς μητρὶ»²⁴⁴.

Στην ἴδια ομιλία περιγράφει το ἴδιο πράγμα με παράδειγμα: Ὅπως, λέει, στην ἀρχὴ τῆς δημιουργίας δημιουργήθηκε το φῶς ἀπόλυτα διασκορπιζόμενο καὶ ὕστερα ὁ ἠλιακὸς δίσκος ὡς πηγὴ καὶ ὄχημα αὐτοῦ τοῦ φωτός²⁴⁵, ἔτσι καὶ τὴν αειπάρθενη που τὸν γέννησε τὴν φανέρωσε λαμπτήρα «θείου τε καὶ ἀπορρήτου καὶ παντὸς τοῦ κατ' ἀρετὴν φωτός». Αὐτὸ το φῶς που ἦταν διασκορπισμένο σε ὅλους «συνεληλυθότως δ' ὕστερον ὑπὲρ πάντα νοῦν καὶ λόγον ἐπ' αὐτῆς παντὸς τε ἀρετῆς εἶδους καὶ ὅσον αὐτὴ ὑπερναβεβήκει...»²⁴⁶. Ἐντεῦθεν φαίνεται ἡ μεγάλη δόξα τῆς Θεοτόκου στὸν κόσμο τῶν Βυζαντινῶν. Μετὰ το Χριστὸ ἡ Θεοτόκος!

Κινούμενος πάντοτε με τὸν ἴδιο θαυμασμό πρὸς τὸ πρόσωπο τῆς Παναγίας, ὁ Παλαμάς γράφει ἐπίσης πως, ἐνῶ ὅλο το ἀνθρώπινο γένος ἔχει παραχθεῖ «ὅπως οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ὄντων ἐν τούτοις ὡς αἰσθητῶν ἀπάντων αἰσθανόμενοι καὶ διὰ τούτων ἐπὶ τὰ τῶν ἀοράτων κάλλη διαβαίνοντες τῷ νῷ τὸν κοινὸν ἀπάντων δημιουργὸν Θεὸν ὑμνοῖεν», θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ πει ὅτι ἡ Θεοτόκος δε γεννήθηκε γι' αὐτὸ ἀλλὰ «διὰ θαύματος ἄγειν ἀναπεῖθειν τὸν δημιουργήσαντα τοὺς πρὸς αὐτὴν ὀρῶντας, θαῦμα θαυμάτων ἐπὶ γῆς αὐτὴν φανεῖσαν πολὺ-τρόποις καλλοναῖς καὶ τοὺς οὐρανόσιους ὑπερλάμπουσιν φωστῆ-ράς τε καὶ νόας. Εἰκότως οὐ γάρ, εἰ τῆς θυγατρὸς τοῦ βασι-λέως ἢ πᾶσα δόξα ἔσωθεν, τὰ ἔξω καὶ περὶ αὐτὴν ἀπάδοντα, συνφδὰ δι' ἐπιεικῶς τοῖς ἐντὸς καὶ φίλια»²⁴⁷.

Τὸ γεγονός τῆς σάρκωσης τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Τριάδας ἔχει μεγάλη πρακτικὴ σημασία γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος. Ὅπως, λέει ὁ Παλαμάς, δημιουργεῖται «φίλτρο» στὸ ἐσωτερικὸ αὐτῶν που ἐπιμελοῦνται κάποια πράγματα, οἱ ποιμένες τὰ πρόβατα, οἱ γονεῖς τὰ τέκνα τους, ἔτσι καὶ ὁ Θεὸς ἐγένετο πατέρας πάντων τῶν ἀνθρώπων, «ἐπεὶ καὶ δι' ἡμᾶς ἐγένετο ἄνθρωπος καὶ διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος καὶ τῆς ἐν αὐτῷ τοῦ θείου Πνεύματος χάριτος ἡμᾶς ἀνεγέννησεν»²⁴⁸.

²⁴⁴ Ομιλία ΝΓ', 10.

²⁴⁵ Ομιλία ΝΓ', 11.

²⁴⁶ Ομιλία ΝΓ', 11.

²⁴⁷ Ομιλία ΝΓ', 16.

²⁴⁸ Ομιλία Γ', 9.

Η όλη θεολογία στόχο έχει να διαφυλάξει αυτή την αλήθεια. Τη δυνατότητα που παρέσχε ο Θεός στον άνθρωπο να γίνει ίδιος με το Χριστό κατά χάρη. Έτσι για παράδειγμα ο Απολλινάριος (310-390 περίπου), διδάσκοντας ότι ο Χριστός είχε τη σαρκώδη φύση και πέρασε από την Παρθένο Μαρία σαν από σωλήνα, καταργεί την πρόσληψη της ανθρώπινης φύσεως και τη θέωσή της από το Χριστό. Παρόμοια γίνεται με τη διδασκαλία των Ευτυχούς και Διοσκόρου (περί τις αρχές του 5ου αιώνα -454). Αυτοί δέχτηκαν και δίδαξαν ότι ο Χριστός προσέλαβε την ανθρώπινη φύση, αλλά πρόσθεσαν ότι αυτή είχε υποστεί πρώτα μεταβολή και συμφυρμό, ώστε να μην είναι πλέον κτιστή αλλά συνενωμένη εντελώς σε ένα και το αυτό με τη θεία. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι πάλι η ανθρώπινη φύση δεν αγιάστηκε και δεν ανακαινίστηκε στο πρόσωπο του Χριστού και μάλιστα έγινε κάτι που δεν ήταν πριν προσληφθεί και θεωθεί. Καταδικάστηκαν οι διδασκαλίες τους στην Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο της Χαλκηδόνας το 451.

Η Ορθόδοξη διδασκαλία, όπως την παρουσιάζει ο Παλαμάς, προϋποθέτει τα δόγματα και τη διδασκαλία όλων των Οικουμενικών Συνόδων. Συνυπάρχουν στο Χριστό δύο φύσεις και δύο θελήσεις, η θεία και η ανθρώπινη, ασυγχύτως και αδιαιρέτως. Στο Χριστό υπάρχει ολη η χάρη, το πλήρωμα της Θεότητας. Μπορεί ο Χριστός να είναι ένας αλλά στην Εκκλησία υπάρχει η δυνατότητα να γίνουν «χριστοειδείς»²⁴⁹ πολλοί. «Εἷς Χριστός, διὰ τὴν μίαν καὶ παντάπασιν ἀμέριστον ὑπόστασιν τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ»²⁵⁰. Είναι όμως πολλοί οι «χριστοειδεῖς» «καὶ οὐ μόνον πολλοὶ ἀλλὰ καὶ διαφέροντες ἀλλήλων τῷ ποσῷ τῆς μεθέξεως, ἀμερίστως μεριζομένης τῆς θεουργοῦ ταύτης ἐνεργείας καὶ χάριτος»²⁵¹. Κάτι που λένε οι παλαιοὶ Πατέρες και τα εκκλησιαστικὰ μέλη²⁵².

²⁴⁹ κΑκινδ Γ΄, 6, 13.

²⁵⁰ κΑκινδ Γ΄, 6, 13

²⁵¹ κΑκινδ Γ΄, 6, 14.

²⁵² Κατά το Μ. Αθανάσιο ο Θεός ενηθρώπησε για να θεοποιηθεί ο άνθρωπος (ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Περί ενανθρωπήσεως 54, PG 25, 125B, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β΄, σ. 269). Κατά τον Θεολόγο Γρηγόριο ο Θεός προσέλαβε όλη την ανθρώπινη φύση και την θεράπευσε, επειδή «τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον» (ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ, *Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατά Απολλινάριου*, PG, 37, 181C, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., σ. 506-510). Κατά το Δοξαστικό του εσπερινού του Ευαγγελισμού, «ἄνθρωπος γέγονεν ὁ Θεός, ἵνα θεὸν τὸν Ἄδὰμ ἀπεργάσῃται» (*Μηναίον Μαρτίου*, Αθήναι, Αποστολική Διακονία, 1992, σ. 264).

Αποφεύγοντας την αμαρτία και στρεφόμενοι στην αγάπη του Θεού²⁵³, οι άνθρωποι αποκτούν χάρη, όχι βέβαια το πλήρωμα που υπάρχει στο Χριστό, αυτό είναι αδύνατο, αλλά κατά το μέτρο της αρετής τους. Η θέωση δε σημαίνει ότι απαρνήθηκαν την ανθρωπίνη φύση τους, αλλά στο πρόσωπό τους συνυπάρχει η χάρη της Θεοτητας και η ανθρωπίνη φύση. Ο Παλαμάς παραθέτει χωρία διαφόρων Πατέρων, όπως: « Ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος καὶ ἐξ ἐφημέρου αἰδίου καὶ τὸ ὅλον Θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος· ὁ γὰρ Θεοῦ Υἱὸς γενέσθαι καταξιωθείς, ἕξει πάντως ἐν ἑαυτῷ τοῦ Πατρὸς τὸ ἀξίωμα καὶ πάντων γίνεται τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος»²⁵⁴. Η επιμονή στο μυστήριο και την παράδοση δεν είναι τυχαία ούτε απόρροια φανατισμού. Οφείλεται στην κατανόηση του γεγονότος ότι χωρίς αυτή τη διδασκαλία, χωρίς τη μετοχή στο άκτιστο η ανθρωπίνη ζωή θα επανέλθει στα τραγικά όρια της, στον εγκλεισμό του ανθρώπου στο κτιστό. Την υποδούλωση του κατ' εικόνα του ακτίστου και απείρου Θεού πλασθέντος ανθρώπου στον κτιστό κόσμο, κάτι που είναι δυνατό μόνο αν τον λωβοτομήσουν, του αποκόψουν δηλαδή ένα μέρος της ύπαρξής του.

²⁵³ κΑκινδ Γ', 3, 6.

²⁵⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος 7, Εἰς Μακαρισμούς*, PG 44, 1280C /κΑκινδ Γ', 3, 6. Άλλα χωρία στα περί αυτό κεφάλαια. Άλλα εξαιρετικά ενδιαφέροντα χωρία του Γρηγορίου Νύσσης στο κΑκινδ Ζ', 19 (ΣΠΜΕ 6, σσ. 399-401).

ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΒΕΒΑΙΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΣΜΟΑΝΤΙΛΗΨΗΣ ΤΟΥ
ΠΑΛΑΜΑ

Ήδη έχουν παρουσιαστεί τα μέρη του κόσμου όπως τα ήθελε η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης - Κωνσταντινουπόλεως. Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ο κόσμος των Βυζαντινών αποτελείται από δύο μέρη, το αισθητό και το νοητό. Όσον αφορά το αισθητό μέρος είναι αυτό που και σήμερα ονομάζουμε φυσικό κοσμοείδωλο. Αποτελείται από οτιδήποτε αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος μέσω των αισθήσεων του και όσα προκύπτουν από τη λογική επεξεργασία των δια των αισθήσεων προσλαμβανομένων. Από αυτό το μέρος λείπουν μυθικές αιτιολογήσεις και περιγραφές. Τα διάφορα φαινόμενα περιγράφονται με φυσική, νομοτελειακή σειρά κατά την εξέλιξή τους. Ο Παλαμάς θεωρεί ότι η εικόνα, που έχει ο άνθρωπος γι' αυτό το τμήμα του κόσμου, υπόκειται σε μεταβολές, οι οποίες εξαρτώνται από τις γνώσεις, που είναι διαθέσιμες σε κάθε εποχή.

Ο κόσμος όμως, στον οποίο ζει ο Παλαμάς, δεν περιορίζεται στο φυσικό κοσμοείδωλο. Τον περιορισμό ο Παλαμάς τον θεωρεί φρίκη. Η κοσμοαντίληψη των Βυζαντινών είναι ανοικτή και σε άλλο κόσμο, το νοητό. Δεν πρόκειται για ιδεατό κόσμο που τον έχει πλάσει η φαντασία κάποιου ή κάποιων φιλοσόφων αλλά για κόσμο νοερών δυνάμεων, οντοτήτων που δεν είναι υλικές αλλά με τις οποίες έρχεται σε κοινωνία ο άνθρωπος, αφού είναι ύπαρξη μικτή αποτελούμενη και από υλικό σώμα αλλά και από άυλη ψυχή που έχει και αυτή νου. Υπέρτατος νους, δημιουργός του νοητού και του υλικού κόσμου είναι ο Θεός, απρόσιτος κατά την ουσία στον άνθρωπο, αλλά προσιτός και μεθεκτός κατά τις ενέργειές του.

Έχοντας εμπειρία αυτών των θείων πραγματικοτήτων ο άνθρωπος δεν πιθανολογεί στα διάφορα κοσμολογικά ερωτήματα. Γνωρίζει -εξ αποκαλύψεως- ότι ο Θεός εποίησε τον κόσμο εκ του μηδενός, αυτός συνέχει την κτίση, αυτός κάποτε θα καταργήσει αυτόν τον κόσμο και θα τον μεταμορφώσει σε πνευματικότερο. Η αποκάλυψη έχει δύο μορφές. Αφ' ενός ο Δημιουργός του κόσμου Θεός εισήλθε στην ιστορία του φυσικού κοσμοειδώλου ως άνθρωπος και αποκατέστησε την ανθρώπινη φύση θεραπεύοντας τις ασθένειες, που προσέδωσε σ' αυτή η πτώση των πρωτοπλάστων. Ταυτόχρονα αποκάλυψε ό, τι ήταν χρήσιμο και απαραίτητο για να έλθει ο άνθρωπος σε θεογνωσία. Αφ' ετέρου υπάρχει η δυνατότητα ο άνθρωπος να γίνει θεόπτης και κατά τη διάρκεια της έλλαμψής του από τη θεία χάρη να του αποκαλυφθούν διάφορες αλήθειες. Η θέωση του ανθρώπου και η δια της θεοπτίας απόκάλυψη είναι εκκλησιαστικό γεγονός και αναφέρεται στο τώρα. Οι

πιστοί του κάθε σήμερα μπορούν να έχουν την εμπειρία του Μωυσή στο Σινά και των αποστόλων στο Θαβώρ.

Ό, τι σχετίζεται με αυτό το δεύτερο μέρος του κόσμου είναι σταθερό και αναλλοίωτο και πρέπει ο άνθρωπος να προσέχει με ευλάβεια τη διατύπωση των όρων, που έχει παραλάβει από τους αγίους Πατέρες, αλλά κυρίως να διατηρήσει το ευσεβές φρόνημα. Διαφορετικά κινδυνεύει να χάσει την πίστη του και να στερηθεί τη χάρη του Θεού και να απομονωθεί στο φυσικό κοσμοείδωλο, γενόμενος ταυτόχρονα θύμα του διαβόλου και αρνούμενος, ουσιαστικά, τη ζωή.

Σχηματικά θα μπορούσαμε να αποδώσουμε τον όλο κόσμο των Ρωμιών ως ακολούθως:

Εικ. 4. Θεός και κόσμος πρό Χριστού και μετά Χριστόν

Η πίστη διευρύνει τον κόσμο στον οποίο ζει ο άνθρωπος. Η διεύρυνση του κόσμου κάνει τον άνθρωπο να αισθάνεται πλήρης, ελεύθερος και καταξιωμένος. Αυτό έχει σχέση με την ίδια την κατασκευή του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, πλασθείς κατ' εικόνα του Θεού, έχει εκτός από το αισθητό σώμα και αόρατη, άυλη ψυχή. Ο διευρυμένος κόσμος των αγίων, των μετεχόντων δηλαδή αφ' ενός στο φυσικό κοσμοείδωλο και αφ' ετέρου στον κόσμο του Θεού και των άλλων νοερών ουσιών είναι κάτι που ταιριάζει στον όλο άνθρωπο, σε αυτόν που έχει αποκαταστήσει και κατανοήσει την ύπαρξη του «κατ' εικόνα» μέσα του.

Εικ. 5. Κόσμος αγίου.

Εικ. 6. Κόσμος αρνούμενου
το άγιο

Είναι προφανές ότι αυτή η σύλληψη φαντάζει τουλάχιστον περίεργη στα μάτια το σύγχρονου ανθρώπου που θέλει να παραμείνει απόλυτα πιστός στις αισθήσεις του και στη λογική του. Αυτή άλλωστε είναι και μια αιτία που δεν μπορούμε να κατανοήσουμε σωστά ακόμα και να διαβάσουμε σωστά τις πηγές που αναφέρονται σ' αυτόν τον κόσμο.

Τίθεται πλέον σειρά ερωτημάτων: Πώς είναι δυνατό άνθρωποι πιστεύοντας σε μη αισθητές πραγματικότητες να υπήρξαν για τόσο πολύ καιρό πολιτισμικό πρότυπο του κόσμου; Πώς αυτή η έξω ή έστω πάνω από την τυπική λογική διδασκαλία επέζησε τόσο πολύ καιρό; Είχαν κάποια εσωτερικά τεκμήρια που να επιβεβαιώνουν την πίστη τους; Ποια η συμπεριφορά αυτών των ανθρώπων έναντι της κτίσεως και της καθημερινής ζωής; Ποια η σχέση τους με τη θύραθεν σοφία και τους εκπροσώπους της; Τελικά υπάρχει κάτι από αυτή στον κόσμο μας;

Να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα και σε όλο τους το εύρος είναι μάλλον αδύνατο. Διαπιστώνουμε όμως ότι κλειδί για την κατανόηση και την τεκμηρίωση της κοσμοαντίληψης του Παλαμά είναι ο άγιος. Είναι ύπαρξη που μετέχει σε όλες τις

διαστάσεις του γενικότερου κόσμου και ακόμα πιστοποιεί και επιβεβαιώνει το μη αισθητό μέρος του. Θα καταβληθεί, λοιπόν, προσπάθεια σ' αυτή την ενότητα να διερευνηθεί τι είναι για τον Παλαμά άγιος, πώς ζει, πώς επηρεάζει το περιβάλλον του και τι ερεθίσματα δέχεται από αυτό;

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι το γεγονός της πίστεως, κατά τον Παλαμά, είναι μυστηριώδες και οπωσδήποτε διαφέρει από τη θεωρητική ή μαθηματική παραδοχή. Είδαμε επίσης την επιμονή του Παλαμά στα συνοδικά δόγματα και τους όρους της πίστεως. Αν κανείς αποτολμήσει να «λογικοποιήσει τὸ μυστήριον τοῦτο τῶν μυστηρίων (της Αγίας Τριάδας), ὁδηγεῖται ἀναποφεύκτως εἰς τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ, καταδικάζων ἑαυτὸν εἰς τὸν ἀσφυκτικὸν κλοιὸν τῶν στενῶν ὁρίων τῆς ἀνθρωπίνης πτωχείας καὶ τῆς ὑπαρκτικῆς ἀθλιότητος»¹. Παρά ταῦτα εἶναι ευνόητο και αναγνωρίζεται ὅτι «καταλαμβάνει τὸν ἄνθρωπον οἶονεῖ τις δαιμονικὸς φόβος, ὅταν καλεῖται νὰ διασπᾶσῃ τὸν κλοιὸν τῆς λογικῆς καὶ μεταπτωτικῆς πτωχείας αὐτοῦ»². Ἡ διεύρυνση τῆς λογικῆς με παράγοντες που αὐτὴ δεν μπορεῖ νὰ προσεγγίσει εἶναι ἰδιαίτερα δύσκολη. Ὁ μητροπολίτης Ἀμφιλόχιος Ράντοβιτς παραδέχεται ὅτι ὁ Θεός, ὅπως ἡ Τριάδα Μονάδα, εἶναι μια σταύρωση τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς και ὁ «θάνατός» τῆς. Παρομοίως εἶναι «θα-νατος» και τῶν νόμων ἐπὶ τῶν ὁποίων αὐτὴ θεμελιώνεται³. Αὐτὸ βέβαια δε σημαίνει τὴν κατάργηση τῆς λογικῆς και τὴ δημιουργία παράλογων ἢ ἐξωλογικῶν ὄντων. Εἶδαμε τὸν Παλαμά σε ὅ, τι ἀφορὰ τὸ φυσικὸ κόσμον νὰ εἶναι ἀπόλυτα λογικὸς και σε θέματα που δεν ἀπτονται τῆς πίστεως νὰ βασίζεται στους θύραθεν σοφούς. Τὸ πρόβλημα τῆς λογικῆς ἀρχίζει ἐκεῖ που ὁ ἄνθρωπος προσεγγίζει τὸ ἀκτιστό, τὸ υπερούσιο. Ἐκεῖ εγκαταλείπεται ἡ πιθανολογία τῆς ἀνθρώπινης γνώσης και ὁ ἄνθρωπος εἰσέρχεται στο μυστήριον. Ὁ προαναφερθεὶς ἀπὸ τὸ Ράντοβιτς «θάνατος» τῆς ἀνθρώπινης λογικῆς⁴ «δὲν ἐκμηδενίζει, ἀλλὰ μεταμορφώνει καὶ ἀποκαλύπτει τὸ πλῆρωμα τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι διὰ τῆς γνώσεως καὶ ἀποδοχῆς τοῦ Πληρώματος τῆς Τριαδικῆς Ἀληθείας»⁵. Με αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ

¹ Α. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος*, σ. 102.

² Ο. π.

³ Ο. π.

⁴ Προσωπικά θα προτιμούσα τὴν ἐκφραση «τυπικῆς» λογικῆς ἢ «κλειστά τυπικῆς» λογικῆς. Ἄλλωστε ὁ κόσμος τοῦ Παλαμά δεν φαίνεται νὰ εἶναι παράλογος, ἀλλὰ διευρυμένος με ἐπὶ πλέον στοιχεῖα.

⁵ Α. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ, *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος*, σ. 102.

άνθρωπος κατανοεί τα όρια της λογικής του και έρχεται, όπως είδαμε, κοντά στα πράγματα.

Είδαμε πώς ο άνθρωπος κατά τον Παλαμά ομοιώνεται μυστηριωδώς με το Χριστό, εκτός βέβαια της θείας ουσίας. Έτσι γίνεται και ο ίδιος θεάνθρωπος (έστω και κατά χάριν). Και επομένως η λογική γίνεται Χριστο-λογική, η σκέψη Χριστο-σκέψη ..., για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του π. Ιουστίνου Πόποβιτς. Αυτός ο άνθρωπος που ζεί και σκέπτεται έτσι είναι ο άγιος της Ορθόδοξης Εκκλησίας, ο άγιος των ησυχαστών και του Παλαμά. Και όπως η πίστη του είναι μυστήριο έτσι και αυτός είναι μυστήριο.

1. Η αγιότητα, η θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος.

Ένα σημείο, γύρω από το οποίο κινήθηκε η διαμάχη για τους ησυχαστές, ήταν αυτό του τι είναι άγιος. Είναι μάλιστα κατ' αρχήν περίεργο το ότι άνθρωποι χριστιανοί αποκαλούν τους αρχαίους σοφούς (Πλάτωνα, Αριστοτέλη κ.λπ.) «θείους» και χρησιμοποιούν τα έργα τους ως πηγές της θεολογίας, όπως και αυτά των Πατέρων. Είδαμε τα σχετικά περί θεολογίας και «αοράτου» κόσμου του Παλαμά και υπενθυμίζουμε πως κατά τον Παλαμά, αφού ο Λόγος εσαρκώθη και ενανθρώπησε και έγινε θεολόγος, το να ζητάει κανείς στους αρχαίους θεολογία είναι σα να ψάχνει φυτίλι για να φέξει τη μέρα. Το ιδιαίτερα περίεργο είναι το ότι οι εν λόγω λόγιοι του 14ου αιώνα δεν έλεγαν τα όσα πρέσβευαν ως λόγιοι και διανοητές αλλά προσπαθούσαν να τα επιβάλουν ως πίστη της Εκκλησίας. Και μάλιστα όταν άλλοι εκκλησιαστικοί παράγοντες, εν προκειμένω οι μοναχοί αλλά και πλήθος λαϊκών, διατύπωναν άλλη άποψη, αυτοί επέμεναν ότι εκφράζουν την Εκκλησία και αγωνίζονταν με κάθε μέσο να επιβάλουν τις απόψεις τους.

Ο Παλαμάς απευθυνόμενος στον Ακίνδυνο ξεκαθαρίζει το τι κατά την Εκκλησία θεωρείται άγιο, τι εννοούν οι Πατέρες με αυτή τη λέξη:

«Κὰν γὰρ τι τῶν κτισμάτων ὑπὸ τῶν πατέρων προσαγορευόμενον ἀκούσης θεῖον, μὴ διὰ τὴν οἰκείαν φύσιν τὴν κτιστὴν οὖσαν εἰρῆσθαι νόμιζε τοιοῦτον, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικοῦσαν αὐτῷ θεῖαν δωρεὰν τοῦ Πνεύματος, αὐτὴν δὲ τὴν θεουργὸν χάριν καθ' αὐτὴν οὖσαν ἴσθι θεῖαν τε καὶ ἄκτιστον, ὡς καὶ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα φῶς καθ' ἑαυτὴν»⁶.

⁶ κΑκινδ Ζ', 3.

Δεν είναι κάτι θεϊκό από τη φύση του, που, ως γνωστόν, είναι κτιστή, αλλά ονομάζεται από τους Πατέρες θείο κάτι, εφ' όσον ανοικεί σε αυτό θεία δωρεά του αγίου Πνεύματος, θεουργός χάρη. Χάρη δηλαδή που το θεοποιεί. Εδώ πλέον μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον αγώνα που έγινε για τις άκτιστες θείες ενέργειες. Η διδασκαλία περί Θεού και περί αγιότητας είναι συνδεδεμένες. Η δεύτερη προϋποθέτει την πρώτη και η πρώτη βεβαιώνεται από τη δεύτερη.

Άγιος, λοιπόν, είναι μόνον ο Θεός. Από τα κτίσματα οι Πατέρες αποκαλούν άγια όσα κτίσματα μετέχουν στη θεουργό χάρη του Θεού. Εννοείται ότι οι αντίπαλοι του Παλαμά, όντας αποκλεισμένοι εκούσια στο φυσικο κοσμοείδωλο, θεωρούν θείους τους ανθρώπους που είναι λόγιοι, έχουν πολλές γνώσεις και προβληματίζονται και στοχάζονται διάφορα περί Θεού, κόσμου και επιστημών. Τέτοιοι υπήρξαν οι Αριστοτέλης και Πλάτωνας στην ιστορία και οι ίδιοι το 14ο αιώνα. Αλλά για τον Παλαμά κριτήριο είναι οι Πατέρες, οι άγιοι Πατέρες.

Η ζωή της αγιότητας, αν και είναι σκάνδαλο και μωρία για τη λογική του πεπτωκότος ανθρώπου, είναι κατά τον Παλαμά ταιριαστή στον άνθρωπο. Ο κατ' εικόνα Θεού κτισθείς ανθρωπίνους και η σχέση του με την «παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ διηνεκῶς ὑπάρχουσαν γνῶσιν» είναι εικόνα του ανωτάτου έρωτος, δηλαδή του αγίου Πνεύματος⁷. Αυτού του πράγματος τεκμήριο είναι δυνατόν, κατά τον Παλαμά, να λάβουν ακόμα και αυτοί που δεν μπορούν να δουν ευκρινώς το εσωτερικό τους. Τεκμήριο είναι η ακόρεστη έφεση όλων των ανθρώπων για γνώση. «Καὶ τούτου δεῖγμα ἐναργέστατον καὶ τοῖς μὴ τὰ ἐνδοτάτω ἑαυτῶν δυναμέ-νοις καθορᾶν ἢ πρὸς τὸ εἶδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις»⁸.

Ο άνθρωπος δια του προπατορικού αμαρτήματος, αφού έφαγε από τον απαγορευμένο καρπό, απογυμνώθηκε «τῶν ἐκ τῆς ἄνωθεν αἴγλης φωτεινῶν καὶ ζωτικῶν ἐνδυμάτων»⁹, στερηθείς τη χάρη και τη δόξα, με τις οποίες ο Θεός τον είχε περιβάλει από την αρχή. Αυτή τη χάρη μπορεί να την ξαναβρεί, αν φυλάξει την τάξη του. Την έκφραση είδαμε και στα σχετικά με τους αγγέλους. «Ἡ μετὰ τὴν ἀνωτάτω τριάδα τριαδικὴ φύσις, ὡς παρ' ἐκείνης κατ' εἰκόνα ἐκείνης πεποιημένη μᾶλλον τῶν ἄλλων, νοερά, λογικὴ τε καὶ πνευματικὴ¹⁰ (τοιαύτη δέ ἐστὶν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ), φυλάττειν ὀφείλει τὴν ἑαυτῆς τάξιν»¹¹.

⁷ Κ150, 37.

⁸ Κ150, 37.

⁹ Κ150, 46.

¹⁰ Η Θεότητα είναι τριμερής: Νους, Λόγος, Πνεύμα. Η κατ' εικόνα της πλασθείσα ανθρωπίνη ψυχή είναι επίσης, κατά τον Παλαμά,

Οι άνθρωποι έχοντας λογική ψυχή, κατ' εικόνα Θεού, και οι νοερές αγγελικές δυνάμεις οφείλουν να φυλάξουν την τάξη τους. Η ανθρώπινη ψυχή οφείλει να είναι μόνο με το Θεό, σε αυτόν να υποτάσσεται, προς αυτόν «ὄρᾶν μόνον» και να στολίζει τον εαυτό της με τη συνεχή μνήμη του Θεού «καὶ τῆ θερμοτάτῃ πρὸς αὐτὸν καὶ διαπύρρῳ ἀγάπῃ». Με τέτοια εφόδια και στολισμό ἔλκεται προς τον εαυτό της¹². Τότε η χάρη αυτή αποκαθιστά το κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν, την αγιάζει και την καθιστά θεία. «Καὶ τῆνικαῦτα τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν ὡς ἀληθῶς ἔχει, ἐπίχαρις καὶ σοφὴ καὶ θεία διὰ ταύτης ἐκτελουμένη»¹³.

Εἶναι προφανὴς ἡ εμπειρική διάσταση των περιγραφῶν του Παλαμά. Η χάρη αυτή μπορεί να παρουσιάζεται εμφανῶς ἢ να προσεγγίζει τον ἄνθρωπο αφανῶς. Σε κάθε περίπτωση ὁμως διδάσκει στον ἄνθρωπο τα ἴδια πράγματα:

«Διδάσκεται γὰρ δι' αὐτῆς, ἡ παρούσης ἐμφανῶς ἢ ἐγγιζούσης ἀφανῶς, ὡς ἐπὶ μᾶλλον νῦν,
τὸν μὲν Θεὸν ὑπὲρ ἑαυτήν,
τὸν δὲ πλησίον ὡς ἑαυτὴν ἀγαπᾶν,
κάντεῦθεν καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀξίαν τε καὶ τάξιν εἰδέναι καὶ συντηρεῖν,
καὶ ἑαυτὴν ὡς ἀληθῶς ἀγαπᾶν»¹⁴.

Τα τελευταία σημεῖα εκφράζουν την τήρηση των εντολῶν του Θεού. Το να ζει σύμφωνα με αυτές είναι κάτι φυσιολογικό για τον ἄνθρωπο. Ἰδιαίτερα μετὰ την πτώση των πρωτοπλάστων είναι και αναγκαίο, καθότι ἡ ψυχή πλέον μορφώνεται, παίρνει το σχῆμα των ὄσων πράττει¹⁵. Την ἀποψη αὐτή ο Παλαμάς τη χρησιμοποιεῖ,

τριμερῆς: νοερῆ, λογική, πνευματική. Ο Ν. Στηθάτος αποδίδει την αντιστοιχία στο τριμερές του ἀνθρώπου, το οποίο συνίσταται ἀπό: ψυχή, νοῦ και λόγο (ΝΙΚΗΤΑ ΣΤΗΘΑΤΟΥ, *Περὶ ψυχῆς*, 22, στο: Νικήτα Στηθάτου, *Μυστικά συγγράμματα* (εκδ. Π. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, 1957, σ. 97 και εξής. Επίσης Δ. ΤΣΑΜΗ, *Η τελείωσις του ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τον Στηθάτον*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 11], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1971). Γενικά το κατ' εικόνα δεν είναι δυνατό να προσδιοριστεῖ ἀπολύτως, μια και εἶναι εικόνα του ἀκατάληπτου Θεού (Σχετικά βλ. Π. ΝΕΛΛΑ, *Ζῶν θεούμενον. Προοπτικὲς για μια ὀρθόδοξη κατανόηση του ἀνθρώπου*, Αθήνα, εκδ. Εποπτεία, 1979, σ. 20)

¹¹ Κ150, 40.

¹² Κ150, 40.

¹³ Κ150, 40.

¹⁴ Κ150, 40.

¹⁵ ΕπΒ Β, 50. Γενική θέση πολλῶν Πατέρων. Ο Παλαμάς παραθέτει χωρίο του Μ. Μακαρίου (*Ομιλία 16*, PG 34, 617). Το ἴδιο βρίσκουμε και στην *Κλίμακα* του Ιωάννη Σιναΐτη (*Κλίμαξ 28*, PG

για να στηρίξει τη σωματική άσκηση, δια της οποίας οι μοναχοί συνόδευσαν τον αγώνα τους ενώ οι φιλόσοφοι δεν μπορούσαν να κατανοήσουν.

Δεν υπάρχει τίποτε ανώτερο από το να φυλάττει την εαυτού τάξη. Τότε γνωρίζει καλά τον εαυτό του και το Θεό, τηρεί όσα μαθαίνει από αυτόν και έχει το Θεό σύμβουλό του, γράφει¹⁶ ο Παλαμάς. Ακόμα και από το να γνωρίσει όλη την από του Αδάμ φυσική φιλοσοφία¹⁷, ακόμα και από το να θεολογεί καταφατικώς η αποφατικώς¹⁸ (κατά αφαίρεση).

Μια παρατήρηση σχετικά με την εμφανή παρουσία της αγιαστικής χάρης του Θεού: Εννοείται ότι αυτή είναι θεία ενέργεια μεθεκτική από τους ανθρώπους και μεριζόμενη ανάλογα με την προαίρεση και την αρετή του καθενός. Συνήθως στους πιστούς είναι αφανής. Ύψιστη μορφή της μετοχής στη χάρη είναι η θεοπτία. Είδαμε ως τώρα ότι ο νους ελλάμπεται από τη χάρη. Αλλά στον αγιασμό μετέχει και το σώμα. Με μια τέτοια θεοπτία ως προϋπόθεση ο Παλαμάς ερμηνεύει τα όσα έγιναν κατά τη Μεταμόρφωση του Χριστού:

«Ὡς ὅφθην μὲν ἔσθ' ὅτε καὶ ὀφθαλμοῖς σώματος ἐκεῖνο τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχὶ τῇ κτιστῇ καὶ κατ' αὐτοὺς αἰσθητικῇ δυνάμει (μετασκευασθεῖσι ὑπὸ τοῦ Πνεύματος) ὥπται τοῦτο γὰρ αὐτὸ τὸ σῶμα κἂν τῷ μέλλοντι αἰῶνι συνδια-ωνίσει θεώμενον τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἀλλὰ πνευματικὸν γεγονός, ὡς ὁ ἀπόστολος ὑφηγήσατο¹⁹»²⁰.

88, 1133 B: «Ἐν γὰρ τοῖς ἀτελέσι ὁ νοῦς τῷ σώματι συσχῆμα-τίζεται») αλλά και στο Μ. Βασίλειο (*Περὶ ταπεινοφροσύνης* 7, PG 31, 537B, ΕΠΕ 6, 126: «Τοῖς γὰρ ἐπιτηδεύμασιν ὁμοιοῦται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς ἃ πράττει τυποῦται καὶ πρὸς ταῦτα σχηματίζεται»). Σχετικά επίσης στο Ν. ΙΩΑΝΝΙΔΗ (πρεσβ.), «*Η άσκηση ως τήρηση των εντολών του Θεού*», *Τιμητικό αφιέρωμα εις τον μητροπολίτην Ὑδρας Ιερόθεον, Δήμος Ὑδραίων, Ὑδρα 1997*, σσ. 439-460

¹⁶ Κ150, 43: «Οὐδὲν ἀνθρώπου κρεῖττον, ὥστε βουλευσασθαι καὶ γνώμην εἰσενεγκεῖν καὶ δι' αὐτῆς γνῶναι καὶ πορίσασθαι τὸ συνοῖσον, μόνον εἰ φυλάττει τὴν ἑαυτοῦ τάξιν καὶ γινώσκει ἑαυτὸν καὶ τὸν μόνον ἑαυτοῦ κρεῖττω καὶ τηρεῖ μὲν ἅ παρ' ἐκείνου μάθοι, σύμβουλον ἐκεῖνον μόνον συμπαραλαμβάνει βουλευῶν».

¹⁷ υΗσ 1, 1, 3.

¹⁸ υΗσ 2, 3, 26.

¹⁹ Α' Κορ. 15, 44.

²⁰ κΑκινδ Γ', 2, 3.

Όταν η χάρη εμφανίζεται, έχει ήδη μεταμορφώσει τον άνθρωπο και με μεταμορφωμένους τους οφθαλμούς βλέπει αυτός το Θεό ως φως υπέρλαμπρο.

Με την άσκηση, το πένθος και τη μετάνοια έρχεται ο άνθρωπος στη μετοχή της θείας χάρης και στη θεοπτία. Το ίδιο συνέβη και με το Μωυσή. Με πολυήμερη νηστεία καθαρθείς αξιώθηκε να δει το Θεό «έν είδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων» και να γίνει συνόμιλός Του²¹. Είδαμε στα σχετικά χωρία το λόγο του Μωυσή, που έχει αποκαλυφθεί, ως λόγος περί τη δημιουργία του σύμπαντος. Ο Μωυσής «είδε», όπως οι άγγελοι. Αλλά το ίδιο συνέβη και με όλους τους θεοφόρους ανθρώπους και τους αγίους αγγέλους. Όλοι βέβαια μετέχουν μόνο σε μια «ρανίδα» της χάρης και όχι σε όλη:

«Πάντων τοίνυν ὁμοῦ καὶ τῶν θεοφόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, διὰ μόνης θεουμένων τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας, καὶ ταύτης οὐ πάσης ἀλλὰ μικροῦ τινος μέρους καὶ οἷον ρανίδος ὡς πρὸς τὸ πέλαγος ἐκεῖνο βραχείας»²².

Η αγιότητα, η θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος, λοιπόν, σχετίζονται και βασίζονται στο μεθεκτό της αγιαστικής χάρης του Θεού, που είναι άκτιστη ενέργεια; Είναι προφανές πως ναι! Οι άγιοι έχουν φανερώσει ο, τι διδάχθηκαν από το Θεό. Γι' αυτό είναι σημαντικοί οι λόγοι των αγίων. Ας θυμηθούμε εδώ πόσο ο Παλαμάς επιμένει πάντοτε ότι πρέπει να πείθεται κανείς στους θεοφόρους.

Βέβαια, δεν σημαίνει ότι η θεολογία και η θεοπτία ταυτίζονται. Κατά τον Παλαμά μάλιστα η θεοπτία είναι ανώτερη της θεολογίας. Το φως που έλαμψε στον Παύλο, λέει ο Παλαμάς, κατά την πορεία προς τη Δαμασκό, «δι' οὗ καὶ εἰς τρίτον οὐρανὸν ἦρται καὶ μυστηρίων ἀλαλήτων ἀκουστικῆς ἐγένετο, οὐ νοημάτων καὶ γνώσεως φωτισμὸς ἦν, ἀλλὰ δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις»²³. Το χωρίο είναι παράθεμα του Παλαμά από το *Περί ελευθερίας νοός* έργο του Μακαρίου του Μεγάλου²⁴. Ο Παλαμάς ελέγχει τον Ακίνδυνο, επειδή ο τελευταίος απαγορεύει

«τὸ πνευματικῶς ὀφθαλμοῖς ὀρᾶσθαι τὸν θεόν, τοῖς περὶ θεὸν νοουμένοις τὴν μυστικὴν συγγέων ἐποψίαν καὶ μηδεμίαν διαστολήν εἰδῶς θεοπτίας καὶ θεολογίας ... Ἄγνοεῖ γὰρ ὡς ἡ ἀπόρρητος ἐκείνη θέα, ὑπὲρ πᾶσαν οὔσα θεολογίαν, οὔτ' αἴσθησίς ἐστιν οὔτε νόησις, ἀλλ' ἄρρητος ἐνέργεια, ὀρωμένη ἀοράτως καὶ

²¹ Ομιλία ΣΤ', 6.

²² κΑκινδ Ε', 25.

²³ κΑκινδ Ε', 6, 23.

²⁴ ΜΑΚΑΡΙΟΥ (του Μεγάλου), *Περί ελευθερίας νοός* 23, PG 34, 957AB.

νοουμένη ἀγνώστως²⁵ τοῖς καταξιωμένοις ... ἀλλ' οὐδ' αὐτὴ ἢ ἀνερμήνευτος καὶ θέα καὶ μέθεξις ἐτέρως ἀποκαλύπτεται πλὴν διὰ πίστεως²⁶. Ἄλλο, λοιπόν, το κατατρίβεσθαι με τα περί Θεοῦ, ἔστω και ευσεβῶς, και ἄλλο η ορθόδοξη θεοπτία, ὅπως εἶδαμε και στα περί Θεολογίας (κεφ. Β΄.)

Η κατά τον Παλαμά αγιότητα δεν είναι εφετό μόνο των μοναχών και ασκητών αλλά και των λαϊκών. Και οι λαϊκοί οφείλουν να συντάσσονται με το Χριστό, να επιθυμούν τη χάρη του και αποφεύγουν τον πειρασμό τηρώντας τις εντολές του Θεού. Αυτός που πορεύεται έτσι, έχει χάρη Θεού και μπορεί να χρησιμοποιήσει σωστά τον εδῶ κόσμος και να απολαύσει και τα μέλλοντα και επηγγελμένα αγαθά²⁷. Εννοείται ότι η μετοχή στη χάρη δε σχετίζεται με τη θέση του εντός της Εκκλησίας αλλά με την προθυμία του στο να αγαπά το Θεό και να ζει κατά Θεόν. Την εκτίμησή μας αυτή επιβεβαιώνουν και τα ακόλουθα χωρία: Απευθυνόμενος προς το εκκλησίασμα της Θεσσαλονίκης προτρέπει τους χριστιανούς να αφήνουν τις πολύμοχθες φροντίδες για τα βιωτικά και να ακολουθούν τη διδασκαλία του Πνεύματος²⁸. Δίνει επίσης οδηγίες για το πώς μπορεί κανείς, λαμβάνοντας τους «λόγους τούτους ἐν νῶ» και «τούτους ἐμμελετῶν»²⁹, να οδηγηθεῖ στη θεοπτία, που είναι η κατάπαυση της ἔβδομης ἡμέρας³⁰.

Προϋπόθεση της κατά Θεόν ζωής και αγιότητας είναι να εξαντλήσει κανείς τις δικές του δυνατότητες και να πείθεται στους αγίους. Αφού ο άνθρωπος κάνει ό, τι μπορεί, ἔρχεται η χάρη του Θεού και τον θεοποιεί. Δεν είναι η θέωση του ανθρώπου και ο αγιασμός του θέμα θεωρητικό με την έννοια να σκεφτεῖς ανώτερα, να αναπτύξεις τη λογική και το συναίσθημα, ὅσο θέμα πρακτικό. Αυτά ἤδη διαφαίνονται στο ἔργο του Παλαμά. Η πορεία προς τη θέωση ἢ τη διαβολοποίηση είναι θέμα κυρίως της αυτεξούσιας επιλογής του ανθρώπου. Φαίνεται ὅμως και στο παρακάτω απόσπασμα. Ο Παλαμάς απευθυνόμενος με επιστολή «προς την εαυτου Εκκλησίαν» από την αλωθείσα Νίκαια της Μικράς Ασίας, αιχμάλωτος και ο ἴδιος, γράφει:

«... Καὶ παρὰ σοῦ ὅμως ἡμεῖς οὐ τὴν θεϊκὴν, ἀλλὰ τὴν ἀνθρωπίνην ζητοῦμεν ἀρετὴν. Δὸς σὺ τὴν ἀρχὴν ταύτης, ὁ δὲ Θεὸς παράσχηται τὴν τελείωσιν. Ἀπόστα τῆς κακίας, ἐν τῇ χώρᾳ γενοῦ

²⁵ ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Κλίμαξ* 7, PG 88, 813B: «Ἐλλαμψίς ἐστὶν ἄρρητος ἐνέργεια, νοουμένη ἀγνώστως καὶ ὀρωμένη ἀοράτως».

²⁶ κΑκινδ Δ, 14, 36.

²⁷ Ομιλία ΛΓ, 15.

²⁸ Ομιλία ΙΖ΄, 9.

²⁹ Ομιλία ΙΖ΄, 10.

³⁰ Ομιλία ΙΖ΄, 10.

τῆς ἀρετῆς, ἐπιλαβοῦ τῶν ἔργων τῆς μετανοίας, καὶ προσμένων παρὰ Θεοῦ λήψη οὐ μόνον τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς τὴν τελειώσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰς προσκτήσῃ τὰς θεϊκὰς ὑπερφυῶς ἀρετὰς διὰ τῆς τοῦ θείου Πνεύματος ἐνοικήσεως. Οὕτω γὰρ θεοποιεῖται ὁ ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ κολλώμενος διὰ τῶν ἔργων τῆς ἀρετῆς τῷ Θεῷ, ἐν Πνεῦμα μετὰ τοῦ Θεοῦ γίνεται διὰ τῆς τοῦ θείου Πνεύματος χάριτος»³¹.

Το πρόσωπο, στο οποίο απευθύνεται ο Παλαμάς, είναι ο κάθε πιστός της Εκκλησίας της Θεσσαλονίκης, που δυσκολεύεται να ζήσει κατά Θεόν.

Ἡ κατά Θεόν ζωή, ἡ ζωή τῆς αγιότητος, εἶναι κατά τον Παλαμά ο μόνος δρόμος που ἔπρεπε να ἐπιλέγει με το ελεύθερο αὐτεξουσίό του ὁ ἄνθρωπος. Αὐτή τὴ διαπίστωση τὴ βασίζει στο γεγονός ὅτι ὁ Θεός «τὸ συμφέρον ἡμῖν μάλιστα καὶ φιλεῖ καὶ γινώσκει καὶ δύναται... ὃ, τι ποτ' ἂν μὲν ἡμῖν κἂν ἀκουσίως ἐπέρχηται παρ' ἐκείνου, καὶ συμφερόντως πάντως ἡμῖν ἐπέρχεται»³². Πρὸς τὸ συμφέρον που μας προτείνει ὁ Θεός εἴτε ἀμέσως, ὅπως στους πρωτοπλάστους, εἴτε ἐμμέσως, ὅπως στον παλαιὸ Ἰσραὴλ δια τῶν προφητῶν, εἴτε ἀργότερα δια τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν διαδόχων τους, πρέπει «ἡμεῖς ἐκουσίως αὐτομολήσωμεν, ὡς αὐτεξουσίου τυχόντες φύσεως»³³. Ὅποιος προτείνει τὸ ἀντίθετο εἶναι ἀντίπαλος καὶ ἐχθρὸς τῆς ζωῆς. «Κἂν τις τοῦθ' ἡμῖν προτείνῃ καὶ πρὸς τοῦτο σπεύδειν ἐνάγη, λόγοις πείθων ἢ προσφιλεῖ θέλων σχήματι, φανερῶς οὗτος ὑπεναντίος ἡμῶν ἐστὶ τῇ ζωῇ καὶ πολέμιος»³⁴. Ἡ ἀξιολόγηση τῶν συνεπειῶν τῆς κάθε ἐπιλογῆς τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ὁδηγήσει τὸν Παλαμά να ἀπορρίψει τὴν ἰσοτίμη ἐπιλογή μετὰ ἀρετῆς καὶ κακίας. Ἡ φρόνιμη ἐπιλογή εἶναι αὐτή που ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο κοντὰ στο Θεό. Αὐτή πρέπει κανεὶς να ἐπιδιώκει αὐτοβούλως εἴτε ἀπὸ ἀγάπη στο Θεό εἴτε, ἐστὼ, ἀπὸ φόβο τῶν συνεπειῶν τῆς ἀμαρτίας³⁵.

³¹ Ἐκκλησίαν 35.

³² Κ150, 47.

³³ Κ150, 47.

³⁴ Κ150, 47.

³⁵ «Ἔδει τοίνυν ἢ πόθω τοῦ ζεῖν ποθοῦντος ἡμᾶς ... ἢ τῷ γινώσκειν μᾶλλον ἡμῶν εἶδέναι τὸ συμφέρον ἡμῶν ἐκεῖνον (πῶς γὰρ οὐκ ἀσυγκρίτως μᾶλλον ὁ παρασχὼν ἡμῖν τὴν γνῶσιν καὶ τῶν γνώσεων Κύριος;), ἢ φοβηθέντας αὐτοῦ τὸ παντοδύναμον κράτος, μὴ κλαπῆναι, μὴ θελχθῆναι, μὴ πεισθῆναι τῆνικαῦτα τὴν ἐντολὴν ἐκείνου καὶ συμβουλήν ἀθετῆσαι, καθάπερ οὐδὲ νῦν τὰς μετ' ἐκείνην ἡμῖν δεδομένας σωτηρίους ἐντολάς τε καὶ συμβουλάς» (Κ150, 48).

Είδαμε ήδη τι είναι η αγιότητα. Κύρια τεκμήρια δια των οποίων αναγνωρίζεται είναι η εκκλησιαστικότητα, η τήρηση των εντολών, η συμμόρφωση με τους Πατέρες και η μαθητεία στους αγίους της εποχής. Αυτά τα βλέπουμε και από τη βιοτή του Παλαμά. Υπάρχουν όμως κατ' αυτόν και άλλα τεκμήρια αυτής της ύψιστης για τον άνθρωπο εμπειρίας, με τα οποία θα ασχοληθούμε κατωτέρω. Αυτά τα τεκμήρια σχετίζονται με τα χαρίσματα που παρέχει στους άξιους η φιλανθρωπία του Θεού. Αλλά δεν είναι φρόνιμο να ζητάει κανείς χαρίσματα και οι άγιοι δεν το κάνουν.

Η κατά Θεόν άσκηση και το μακάριο πένθος είναι κατά τον Παλαμά η μόνη αρμόζουσα στο εστερημένο χάριτος άνθρωπο. Αυτή η κατάσταση είναι δρόμος που μεγάλο «ὑψος ἀναφέρει τὸ μακάριον πένθος τοὺς ταπεινοὺς τῆ καρδίᾳ καὶ πτωχοὺς τῷ πνεύματι»³⁶. Οι κατά Θεόν ησυχάζοντες έχουν προεπιλέξει και αγωνίζονται να συγκεντρώσουν όλες τις δυνάμεις της ψυχής και να τις επιστρέψουν στο νού και στην κατά τη φύση του και κατά τον Θεό ενέργεια:

«Προὔργου δὲ αὐτοῖς ἡ τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή καὶ σύννευσις, μᾶλλον δὲ πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, εἰ καὶ θαυμαστὸν εἶπειν, πρὸς τὸν νοῦν ἐπιστροφή καὶ ἡ κατ' αὐτὸν τε καὶ Θεὸν ἐνέργεια, δι' ἧς ἐπεσκευασμένοι πρὸς τὸ πρωτότυπον εὖ διατίθενται, τὸ ἀρχαῖον ἐκεῖνο καὶ ἀμήχανον κάλλος ἐπαναγαγούσης τῆς χάριτος»³⁷.

Ἔτσι αφού αυτοί είναι καλά προετοιμασμένοι, η χάρη τούς επαναφέρει στο αρχαίο κάλλος, την προπρωτική παραδείσια κατάσταση. Στόχος των ασκητών δεν είναι τα χαρίσματα³⁸ αλλά η σωτηρία της όλης ύπαρξής τους. Ωστόσο, αυτός που παρατηρεί τη δέσμη του ηλιακού φωτός, άθελά του παρατηρεί και τα μόρια που

³⁶ ΣεμΞ 62.

³⁷ ΣεμΞ, 62.

³⁸ οσΠ, 20: «Σκοπὸς δὲ αὐτοῖς ἡ κατὰ μοναχοὺς ὑπερτελῆς τελειότης, ἡ ἀληθῆς ἡσυχία, μᾶλλον δὲ ὁ τῆς ἀληθοῦς ἡσυχίας, ὃν ἔφημεν καρπὸς· τὸ δὲ δυστέκμαρτον καὶ δυσεκλάλητον καὶ δυσεπίτευκτον χρῆμα, κἂν ἡμᾶς τὸ τῆς ὑποθέσεως ὑπερβάλλον καὶ περὶ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ἐπῆρε διὰ βραχέων ὑποσημῆναι τὰ νῦν». Ἐνα ἀκόμα σημεῖο ὅπου φαίνεται ἡ διαφορὰ τῆς εποχῆς ἀπὸ τῆ δικῆ μας. Εἶναι προφανές ὅτι ἐνῶ σε ἐμᾶς αὐτὰ δε διασαφηνίζουν τὴν κατάσταση, τὴν εποχὴ τοῦ Παλαμά φανέρωναν τὸ σκοπὸ τῆς κατὰ Χριστὸν ἡσυχίας τῶν ασκητῶν. Χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦμε τὸ θέμα, σημειώνουμε ὅτι στόχος εἶναι ἡ ἀνακαίνιση τῆς ὑπαρξῆς καὶ ἡ ἀποκατάστασή τῆς στο ἀρχαῖο κάλλος. Ἡ ομοίωση καὶ ἐνωση με τὸ Χριστό.

κινούνται μέσα της, έστω και αν δεν έχει τέτοιο σκοπό³⁹. Οι άγιοι όμως μετέχουν στις «θείες ακτίνες», στις οποίες εκ φύσεως προϋπάρχει και η αποκάλυψη όλων. Στις άκτιστες θείες ενέργειες «φύσει πρόσσεστιν ή πάντων άποκάλυψις, ουχι τών όντων μόνον ή και γεγενημένων, αλλά και τών έπειτ' έσομένων»⁴⁰. Μπροστά, δηλαδή, στη χάρη του Θεού όλα είναι γνωστά. Τα πάντα είναι αδιάλειπτο παρόν.

Σε όσους λοιπόν «καθαρώς όμιλοῦσιν» με αυτές τις άκτι-στες ενέργειες «όδοῦ πάρεργον ως άληθῶς ή τούτων προσγίνεται γνῶσις κατὰ αναλογίαν τῆς καθαρότητος»⁴¹. Τα χαρίσματα αυτά έρχονται επιπρόσθετα, ως επι πλέον δωρεά. Και είναι τεκμήρια της μετοχής τους και οικειότητας στο μη αισθητό κόσμο. Το να προλέγει κανείς το μέλλον ή να γνωρίζει το παρελθόν είναι ένα τεκμήριο της αγιότητας. Και είναι κάτι που μαζί με άλλα μεταφέρει, κατά τον Παλαμά, ο θεόπτης νους στο συνημμένο με την ψυχή σώμα. Ας αφήσουμε τον ίδιο τον Παλαμά να περιγράψει αυτά τα τεκμήρια:

«'Αλλ' ό κατηξιωμένος τοῦ φωτός εκείνου νοῦς και πρὸς τὸ συνημμένον σῶμα πολλά διαπορθμεύει τοῦ θείου κάλλους τεκμήρια, χάριτί τε θεία και σαρκὸς παχύτητι μεσιτεύων και δύναμιν τῶν αδυνάτων έντιθείς⁴². 'Εντεῦθεν ή κατ' άρετήν θεοειδῆς και άπαράμιλλος έξις και τὸ πρὸς κακίαν ὅλως ακίνητον ή δυσκίνητον. 'Εντεῦθεν ό διατρανῶν τοὺς τῶν ὄντων λόγους λόγος και ανακαλύπτων οἴκοθεν εκ καθαρότητος τὰ τῆς φύσεως μυστήρια δι' ὧν αναλογίας λόγοις πρὸς κατάληψιν τῶν ὑπὲρ φύσιν τὸ διανοούμενον άνιμάται τῶν πιστῶς ακροωμένων, ήν αὐτὸς ό τοῦ λόγου πατήρ άύλοισ έπαφαῖς κατείληφεν. 'Εντεῦθεν αἱ τ' άλλαι ποικίλαι θαυματοποιῖαι, και τὸ διορᾶν τε και προορᾶν και περι τῶν πόρρω που συμβαινόντων ως ὑπ' ὀφθαλμοὺς διαλέγεσθαι»⁴³.

Μερικές εξηγήσεις για κάποιους όρους του παραθέματος είναι απαραίτητες. Πρώτα απ' όλα για την απάθεια. Κατά το

³⁹ ΣεμΞ, 62. Και οσΠ, 20: Καθάπερ «τις ὀρφή πρὸς ήλιακὴν ακτῖνα και τῶν έναερίων άτόμων αισθάνεται, καν μὴ τοῦτο τῷ προσορῶντι σκοπός».

⁴⁰ ΣεμΞ, 62.

⁴¹ ΣεμΞ, 62.

⁴² Παρόμοια έκφραση βρίσκεται και στο Ακινδ Ζ', 39: «'Αλλ' ό τῆς ενεργείας ταύτης έν μεθέξει γεγονῶς και κατηξιωμένος τοῦ φωτός εκείνου νοῦς και πρὸς τὸ συνημμένον σῶμα πολλά διαπορθμεύει τοῦ θείου κάλλους τεκμήρια, χάριτί τε θεία και σαρκὸς παχύτητι μεσιτεύων και δύναμιν τῶν αδυνάτων έντιθείς».

⁴³ ΣεμΞ, 62.

Βαρλαάμ απάθεια σημαίνει την ολοκληρωτική νέκρωση του παθητικού της ψυχής, που γεννάται από την άσκηση της αρετής. Δεν μπορεί ο Βαρλαάμ να κατανοήσει ότι απαθής είναι αυτός που έχει ενεργές τις ψυχικές του δυνάμεις και απλώς δεν εκτελεί την κάθε διάθεση. Η τοποθέτηση αυτή, από μια άποψη σωστή, μοιάζει με τη νιρβάνα του Ινδουισμού και του Βουδδισμού⁴⁴.

Ο Παλαμάς διαφωνεί με αυτή την τοποθέτηση. Δεν «έδιδάχθημεν», λέει, τέτοιο πράγμα. Όπως και προηγουμένως είδαμε, η απάθεια κατ' αυτόν σχετίζεται με τη μετοχή του πιστού στη θεία χάρη. Κατά τον Παλαμά το παθητικό της ψυχής δε νεκρώνεται. Δεν είναι, άλλωστε, σωστό να νεκρωθεί ένα δώρο του Θεού στον άνθρωπο ή έστω ένα μέρος της ύπαρξής του. Και στους απαθείς αγίους είναι ζωντανό και «τὰ κρείττω ἐνεργοῦν»⁴⁵. Αυτό σημαίνει ότι όλη η ψυχική ροπή και ζωντάνια του ανθρώπου δε στρέφεται πλέον στα πάθη αλλά στην αγάπη και το θέλημα του Θεού. Κατά τον Παλαμά απάθεια σημαίνει

«τὴν ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττω μετάθεσιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα καθ' ἕξιν ἐνέργειαν, ὀλικῶς ἀπε-στραμμένον τὰ πονηρὰ καὶ ἐπεστραμμένον πρὸς τὰ καλά, καὶ οὗτος ἡμῖν ἀπαθής, ὁ τὰς πονηρὰς ἕξεις ἀποκτησά-μενος καὶ ἐν ταῖς ἀγαθαῖς πλουτήσας, ὁ οὕτω ποιωθείς ταῖς ἀρεταῖς ὡς οἱ ἐμπαθεῖς ταῖς μὴ καλαῖς ἡδοναῖς»⁴⁶, ὁ οὕτως ὑποτάξας τὸ θυμικόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, ἃ συναμφοτέρα ἐστὶ τὸ τῆς ψυχῆς παθητικόν, τῷ γνωστικῷ καὶ κριτικῷ τὸ λογιζόμενον· παράχρησις γάρ ἐστὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τῶν παθῶν ἀποτρόπαια φύουσα, καθάπερ καὶ τὴν μεμωραμένην σοφίαν ἢ τῆς γνώσεως τῶν ὄντων παράχρησις· εἰ δέ τις καλῶς ταύταις χρῶτο, διὰ μὲν τῆς γνώσεως τῶν ὄντων πνευματικῶς ἐκλαμβανομένων τὴν θεογνωσίαν πορίσεται, διὰ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς παθητικοῦ, δι' ὃ πρὸς Θεοῦ πεποιήται κινουμένου, τὰς καταλλήλους ἀρετὰς ἐργάσεται, τῷ μὲν ἐπιθυμητικῷ τὴν ἀγάπην ἐνστερ-νίζόμενος, τῷ δὲ θυμοειδεῖ τὴν ὑπομονὴν κατακτώμενος. Οὐχ ὁ νεκρώσας τοίνυν, ἐπεὶ καὶ πρὸς τὰς θείας ἕξεις καὶ σχέσεις καὶ διαθέσεις ἔσται ἀκίνητός τε καὶ ἀνεργήτος, ἀλλ' ὁ τοῦθ' ὑποτάξας, ὥστε διὰ τοῦ πείθεσθαι τῷ νῷ, φύσει λαχόντι τὴν ἡγεμονίαν, πρὸς Θεοῦ ἀγόμενον ἢ δέον,

⁴⁴ Νιρβάνα είναι η μακαριότητα στην οποία βρίσκεται όποιος έχει σβήσει κάθε επιθυμία (Α. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, *Όψεις Ινδουισμού - Βουδδισμού*, σ. 137).

⁴⁵ υΗσ 2, 2, 24.

⁴⁶ ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Κλίμαξ* 29, PG 88, 1149A: « Ἀπάθειαν ἔχει ἡ ψυχὴ ἢ οὕτω ποιωθείσα ταῖς ἀρεταῖς ὡς οἱ ἐμπαθεῖς ταῖς ἡδοναῖς ».

ἀνατείνασθαι διὰ τῆς ἀδιαλείπτου μνήμης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ δι' αὐτῆς εἰς ἕξιν ἀφικνεῖσθαι τῆς θείας διαθέσεως καὶ εἰς ἀρίστην ἕξιν προβιβάζειν ταύτην, ἥτις ἐστὶν ἡ πρὸς Θεὸν ἀγάπη, δι' ἣν πληροῖ κατὰ τὸ λόγιον τὰς τοῦ ἀγαπωμένου ἐντολάς, ἐξ ὧν διδάσκεται καὶ ἐνεργεῖ καὶ κτᾶται τὴν εὐκρινῆ τε καὶ τελείαν πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπην, αἷς μὴ συνεῖναι τὴν ἀπάθειαν, τῶν ἀδυνάτων»⁴⁷.

Διαφορετικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος, ὅπως εἶναι αὐτὴ τοῦ Βαρλαάμ, ὁ Παλαμάς τὴ θεωρεῖ καταστροφή ἢ ευνουχισμό τοῦ ἀνθρώπου με τὴν ἀφαίρεση κάποιου συστατικοῦ του. Ἡ θέση τοῦ Παλαμά στο προκειμένο ζήτημα εἶναι σπουδαίας ἀνθρωπολογικῆς σημασίας. Εἶναι μάλιστα σύμφωνη με αὐτὸ που λέει σχετικὰ καὶ ὁ Μάξιμος ὁ Ομολογητῆς⁴⁸.

Επί πλέον τὸ παραπάνω χωρίο εἶναι ἓνα καλὸ παράδειγμα, γιὰ νὰ δοῦμε πῶς στοιχεῖα τῆς θύραθεν σοφίας, ὅπως τὸ πλατωνικὸ τρίμερές τῆς ψυχῆς καὶ ὁ νους τῶν νεοπλατωνικῶν, χρησιμοποιοῦνται ὡς ὅροι στο μεταγενέστερο χριστιανικὸ πλαίσιο. Ἐννοεῖται ὅτι τὸ περιεχόμενό τους δὲν ταυτίζεται πλέον με αὐτὸ τῶν θύραθεν σοφῶν.

Ἄλλο σημεῖο - τεκμήριο τῆς ἀγιότητος εἶναι ἡ διόραση⁴⁹. Πρόκειται γιὰ χάρισμα, κατὰ τὸ ὁποῖο ὁ ἅγιος ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ βλέπει τὶς κρυφές αἰτίες καὶ τὰ κίνητρα τῶν πράξεων τῶν ἀνθρώπων, ἢ ἀκόμα πίσω ἀπὸ βουνὰ καὶ κάτω ἀπὸ τὴ γῆ⁵⁰, ἐνῶ με τὸ «προοράν» ἐννοεῖται ἡ δυνατότητα νὰ «βλέπει» με τὴ χάρι τῆς Θεοῦ τὰ μελλοντικὰ γεγονότα ὡς παρόντα. Ἐννοεῖται ὅτι ὁ ἀνθρώπος δὲ γίνεται παντογνώστης ὅπως ὁ Θεός. Οἱ ἀκτιστές θείες ἐνέργειες εἶναι ἀμερίστως μεριζόμενες καὶ μεθεκτές στα κτίσματα. Ἔτσι καὶ ἡ ἀγιαστικὴ χάρις δίνεται στοὺς ἀξίους ἀνάλογα

⁴⁷ υἩσ 2, 2, 19.

⁴⁸ ΜΑΞΙΜΟΥ, 4η Ἐκατοντάδα: *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, κεφ. οε', ΡG 90, 1065. Ἐπίσης 2η Ἐκατοντάδα κεφ. νβ', ὁ. π., 1001.

⁴⁹ Ὅπως εἶδαμε, γενικὰ στα θεολογικὰ ζητήματα ὁ Παλαμάς ἀκολουθεῖ τοὺς Πατέρες. Ἐννοεῖται ὅτι καὶ στο ζήτημα τῆς προοράσεως που τὸ εἶδε ὡς ἐμπειρία στοὺς δασκάλους του εἶναι σύμφωνος με τοὺς Πατέρες. Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος ἀποδίδει στον ἅγιο Ἀντώνιο τέτοιο χάρισμα. Μάλιστα παραδίδει ὅτι ὁ Ἀντώνιος εἶπε πῶς ὅποιος θέλει νὰ προγνώσει κάτι, ἀς κρατᾷ τὴν ψυχὴν του καθαρῆ. Στὴν καθαρὴν ψυχὴν, καθαρότητα χωρὶς χάρι Θεοῦ δὲν εἶναι δυνατὴ, ἡ πρόγνωση ἐρχεται φυσικῶς (Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Ὁ Μέγας Ἀντώνιος. Βίος καὶ πολιτεία*, σ. 82).

⁵⁰ Κ. ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ, *Ὁ Γέρον Πορφύριος*, σ. 83.

με την προαίρεσή τους. Αλλά οπωσδήποτε το άπειρο δεν χωράει σε κτιστό σκεύος.

Τεκμήρια αγιότητας είναι επίσης και οι ποικίλες θαυματοποιή-ες, που η χάρη του Θεού ενεργεί δια των αγίων, θεραπεύοντας ασθένειες και καλύπτοντας άλλες ανάγκες των πιστών. Ο Θεός όμως είναι άπειρος και η πορεία του ανθρώπου προς αυτόν ατελείωτη. Στα ήδη δοθέντα χαρίσματα είναι δυνατόν πάντοτε να προστεθούν άλλα. Αρκεί τα πρώτα να αντιμετωπιστούν με διάθεση ευχαριστίας⁵¹. Έτσι και τα σχετικά περί χαρισμάτων και τεκμηρίων είναι μόνο ενδεικτικά.

Τα από την εμπειρία της θεοπτίας αποτελέσματα μεταφέρονται και στο σώμα και στα υλικά αντικείμενα (ρούχα, εργαλεία,...) που περιβάλλουν το θεόπτη παραμένουν μάλιστα σε αυτά και μεταταύτα. Ο Παλαμάς αναγκάζεται να φέρει παράδειγμα από τη φύση. Γίνεται, λέει, όπως και με τον ήλιο που ακόμα και όταν δεν έχει μείνει ίχνος από το φως του, επειδή έχει κρυφθεί πίσω από τη γη, η θερμότητα που απόκτησαν τα σώματα στη διάρκεια της ηλιοφάνειας παραμένει⁵². Αυτή είναι μια αμυδρή εικόνα από τα αισθητά, που μας δείχνει τι συμβαίνει σε εκείνους, οι οποίοι «τῷ ὑπερφυεῖ καὶ θειοτάτῳ φωτὶ τῆς θεοποιῶν χάριτος εὐλικρινῶς μετέχειν καὶ δι' αὐτῆς ἠνῶσθαι τῷ Θεῷ»⁵³. Έτσι αγιάζεται και το ανθρώπινο σώμα. «Συμμεταλαμβάνει καὶ τὸ σῶμα τῆς ἁγιο-σύνης, τὴν ἀπραξίαν τῶν κακῶν κτησάμενον»⁵⁴.

Έτσι μπορεί να κατανοηθεί το ότι στην Εκκλησία προσφέρονται για τιμητική προσκύνηση και διάφορα άλλα αντικείμενα, θεωρούμενα και αυτά ιερά. Ο σταυρός, οι εικόνες, λείψανα αγίων, αντικείμενα που έχουν χρησιμοποιηθεί από αγιασμένα πρόσωπα. Ο Παλαμάς κάνει μνεία και γι' αυτά:

«Πρὸς τούτοις προσκυνούμεν σχετικῶς τὴν ἁγίαν εἰκόνα τοῦ περιγραφέντος, ὡς δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος, Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὸ πρωτότυπον ἀναφέροντες εὐσεβῶς τὴν προσκύνησιν, καὶ τὸ τίμιον τοῦ σταυροῦ ξύλον καὶ τὰ σύμβολα πάντα τῶν αὐτοῦ παθημάτων, ὡς ὄντα τρόπαια θεῖα κατὰ τοῦ κοινοῦ πολεμίου τοῦ γένους ἡμῶν. Πρὸς δὲ καὶ τὸν τύπον τοῦ τιμίου σταυροῦ, ὡς ὄπλον σωτήριον, καὶ τοὺς θείους ναοὺς καὶ τόπους καὶ τὰ ἱερά σκεύη καὶ

⁵¹ « Ἐπεὶ δὲ τῶν χαρισμάτων ἀέναος καὶ ἀνεξάντλητος ὑπάρχων ὁ Θεὸς πηγὴ τοὺς δοξάζοντας πολλαπλασίως ἀντιδοξάζει, καὶ προστίθησι ταῖς ἐξ ἀρχῆς εὐεργεσίαις τοῖς μετ' εὐχαριστίας τῆς προσηκούσης ταύτας προσιεμένοις » (Ομιλία ΝΑ', 2).

⁵² Κ150, 92.

⁵³ Κ150, 92.

⁵⁴ Ομιλία ΙΒ, 11.

θεοπαράδοτα λόγια, διὰ τὸν ἐν αὐτοῖς ἐνοικοῦντα Θεόν. Ὡσαύτως προσκυνοῦμεν καὶ τὰς τῶν ἁγίων πάντων εἰκόνας, διὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀγάπην καὶ τὸν Θεόν, ὃν οὗτοι ἀληθῶς καὶ τελείως ἠγάπησάν τε καὶ ἐθεράπευσαν, ἐν τῇ προσκυνήσει πρὸς τὰς ἐκείνων μορφὰς ἀναφέροντες τὴν διάνοιαν. Προσκυνοῦμεν καὶ τὰς αὐτῶν ἁγίας σορούς, ὡς τῆς ἁγιαστικῆς χάριτος τῶν αὐτῶν οὐκ ἀποπτώσεως ἱερωτάτων ὀστέων, ὡσπερ οὐδὲ τοῦ δεσποτικοῦ σώματος ἐν τῷ τριημέρῳ ἢ θεότης διηρέθη θανάτῳ»⁵⁵.

Εἶναι καθαρὸς παραλογισμὸς μετὰ ἀπὸ τέτοιες περιγραφές νὰ πει κανεὶς πῶς ὁ Παλαμάς δὲν εἶχε ἐμπειρία αὐτῶν τῶν κατάστασεων. Εξίσου ἐνδιαφέρουσες εἶναι οἱ παρατηρήσεις καὶ περιγραφές τῶν φυσικῶν φαινομένων, πῶς με τόση ἀκρίβεια δίνει ὡς ἀνάλογα ὅσων θέλει νὰ παρουσιάσει. Καὶ, θέλοντας καὶ μὴ, ἀναφύονται τὰ ἐρωτήματα: Κατανοεῖ κανεὶς τὰ φυσικὰ φαινόμενα ἀπὸ τὴν χάρη τοῦ Θεοῦ, χωρὶς νὰ τα διδαχθεῖ ἀπὸ ἀνθρώπους; Πόση σχέση ἔχουν αὐτές οἱ περιγραφές τοῦ Παλαμά με τὴν μάθησιν στο σχολεῖο καὶ πόση με τὴν χάρη;

Φοβούμαστε ὅτι δε θα δώσουμε ολοκληρωτικὴ ἀπάντησιν. Θα δοῦμε ὅμως τὸ θέμα αὐτὸ στὴ μεθεπόμενη ἐνότητα. Μπορεῖ ὅμως ἐδῶ νὰ γίνῃ μιὰ παρατήρησις: Θα μπορούσε κανεὶς νὰ σκεφθεῖ ὅτι ἡ συνειδητὴ ἀναγνώρισις καὶ ἐνταξίς τοῦ ἀκτίστου στὴν κοσμοεἰκόνα θα υποβίβαζε τὸ κτιστό, θέτοντάς το σε δευτέρη μοῖρα. Συμβαίνει ὅμως τὸ ἐντελῶς ἀντίθετο. Ἀντὶ νὰ το υποτιμᾷ, τὸ τιμᾷ περισσότερο. Ὁ ἅγιος ἐξαντλεῖ τὶς δυνατότητες τοῦ κτιστοῦ, προκειμένου νὰ ἀξιωθεῖ τοῦ ἀκτίστου. Ἐκτός τοῦ ὅτι τὸ κτιστό καθίσταται μέσο γιὰ τὴν μετοχὴν στὸ ἀκτίστο, στὸ τέλος ἀγιάζεται καὶ τὸ υλικὸ σῶμα. Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὁ ἄνθρωπος ὄχι μόνο δε μπορεῖ νὰ εἶναι ράθυμος ἀλλὰ θα πρέπει νὰ εἶναι ἐξαντλητικὰ φιλόπρονος καὶ ἐργατικὸς. Ταυτόχρονα ὅμως εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴν κάθε μορφὴν υποδούλωσιν στὸ περιβάλλον.

Ὁ Παλαμάς, ἐκτός ἀπὸ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ Θεὸ καὶ τὸν ἁγιασμό, δίνει καὶ τὴν παθολογία τῆς μακρᾶν τοῦ Θεοῦ καὶ χωρὶς ἀγιότητα ζωῆς.

Ἡ στερημένη τοῦ Χριστοῦ ψυχὴ, αὐτὴ πῶς δὲν πενθεῖ, «ἀλλὰ διαχεομένη καὶ ταῖς ἡδοναῖς ἑαυτὴν ἐφειῖσα καὶ σπαταλῶσα, ζῶσα (καὶ γὰρ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἀθάνατος) τέθνηκε»⁵⁶. Πέθανε παρόλο πῶς τὸ σῶμα ζεῖ. Ἐννοεῖται ὅτι θάνατός τῆς εἶναι ἡ ἐκούσια καὶ αυτοπροαίρετη ἀπομάκρυνσις ἀπὸ τὴν θεία χάρη. Αὐτὸς εἶναι ὁ πνευματικὸς θάνατος. Μέγιστο κακό, πῶς νεκρώνει τὴν ψυχὴν εἶναι

⁵⁵ ΠΔιονύσιον Ὁμολογία.

⁵⁶ Κ150, 45.

η αμαρτία. Ο άνθρωπος, που δεν οδηγείται στον αγιασμό δια της ζωής της πίστεως και της τηρήσεως των εντολών του Θεού, απομακρύνεται από αυτόν διαπράττοντας αμαρτίες⁵⁷. Η αμαρτία είναι δυνατόν να διαπράττεται, ακόμα και αν το σώμα είναι ακίνητο. «Τοῦ γὰρ σώματος ἀπρακτοῦντος ἐνι λογιστικῶς τὴν ἀμαρτίαν ἐνεργεῖσθαι». Γι' αυτό πρέπει η ψυχή εσωτερικά να αντιστέκεται με πνευματικά όπλα⁵⁸. Ο Παλαμάς λέει ότι ο Χριστός είπε να αφήνει κάποιος «τοὺς νεκροὺς θάπτειν τοὺς νεκρούς, τοὺς ἐνταφι-αστὰς ἐκείνους, κατὰ σῶμα ζῶντας, νεκροὺς πάντως κατὰ ψυχὴν ἀπεφήνατο»⁵⁹.

Η ανθρώπινη ψυχή όντας λογική είναι δυνατό μεν να μετάσχει «ζωῆς τῆς ἀμείνονος», είναι όμως δεκτική και «θανάτου τοῦ χειρόνος»⁶⁰. Μπορεί μάλιστα να νεκρωθεί, ακόμα και όταν ζωοποιεί το σώμα στο οποίο βρίσκεται: «Ὅτι δὲ καὶ ἡ λογικὴ ψυχὴ ἔστιν ὡς νεκροῦται, καίτοι ζῶν ἔχουσα τὸ εἶναι, Παῦλος ὁ μέγας ἐδίδαξε⁶¹». Γι' αυτό πρέπει η ψυχή, που στερείται το Χριστό να είναι

⁵⁷ Εδῶ μπορεί κανείς να θυμηθεί και τα κείμενα του Ιωάννου του Χρυσοστόμου: «Οὔτε σταμάτησα νὰ λέγω, οὔτε θὰ σταματήσω, ὅτι ἓνα εἶναι καὶ μοναδικὸ λυπηρό, ἡ ἀμαρτία: ὅλα δὲ τὰ ἄλλα σκόνη καὶ καπνός. Γιατὶ σὲ τί βλάπτει νὰ κατοικήσης σὲ φυλακὴ καὶ νὰ δεθῆς μὲ ἀλυσίδα; Τί κακὸ εἶναι νὰ ὑποφέρης, ὅταν τὸ νὰ ὑποφέρης γίνεται ἀφορμὴ τόσο μεγάλου κέρδους; Τί κακὸ ἡ ἐξορία; Τί ἡ δήμευση; Λόγια εἶναι αὐτά, μακριὰ ἀπὸ τὴν φοβερὴ πραγματικότητα, ἀπλᾶ πικρὰ λόγια. Γιατὶ ἂν πῆς θάνατο, λὲς τὸ χρέος πρὸς τὴ φύση, τὸ ὁποῖο πρέπει ἐξάπαντος νὰ ὑπομείνης, ἀκόμη καὶ ὅταν κανεὶς δὲν τὸν προκαλεῖ ἂν πῆς ἐξορία, τίποτε ἄλλα δὲν λὲς παρὰ μιὰ χώρα καὶ τὸ νὰ βλέπης πολλὰς πόλεις καὶ ἂν πῆς δήμευση χρημάτων, ἐλευθερία λὲς καὶ ἄνεση...» (14η ἐπιστολὴ πρὸς Ολυμπιάδα, PG 52, 617-618). Ἡ «ἓνα εἶναι κακὸ μόνο ἡ ἀμαρτία. Διότι βέβαια ὅλα τὰ ἄλλα [ενν. δεινά], ἐὰν εἶσαι ἄγρυπνος καὶ καθαρὸς, θὰ ἀποτελέσουν μεγάλη ἀφορμὴ κερδῶν (πνευματικῶν) καὶ θὰ σοῦ φέρουν ἄφθονα τὰ ἀπόρρητα ἐκεῖνα ἀγαθὰ στοὺς οὐρανοὺς» (Ἐπιστολὴ 102α Θεοδότῳ ἀναγνώστη, PG 52, 662. Μετάφραση αρχιμ. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ, *Αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου - Αυτοβιογραφικές σελίδες και απάνθισμα κειμένων του*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία, 1998, σσ. 88 και 101).

⁵⁸ Ομιλία ΙΒ', 11. Την προσοχή, την προσευχή, τη μνήμη του θανάτου, το κατά Θεόν πένθος ...

⁵⁹ Κ150, 45.

⁶⁰ Κ150, 45.

⁶¹ Α' Τιμ. 5, 6: «Ἡ σπαταλῶσα χήρα ζῶσα τέθνηκεν».

«συνεσταλμένη καὶ πενθοῦσα καὶ τὸν στενὸν καὶ τεθλιμμένον βίον τῆς μετανοίας ἀνύουσα»⁶².

Ο ἄνθρωπος, που δεν αγωνίζεται αυτοπροαίρετα να προσεγγίζει το Θεό ζώντας σύμφωνα με τις εντολές του, δεν αγαπά τον συνάνθρωπό του αλλά την αδικία. Ο «... ἄγαπῶν τὴν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, καὶ τὸ κατ' εἰκόνα εἶναι τοῦ Θεοῦ διασπῶν τε καὶ ἀχρεῖων»⁶³, παθαίνει παρόμοια με αυτούς που τους πιάνει μανία και χωρίς συναίσθηση κατακόβουν τις σάρκες τους: « Ἀνεπαισθήτως γὰρ καὶ αὐτὸς λυμαίνεται καὶ ἀθλιώτατα διασπαράττει τὴν ἔμφυτον ἑαυτοῦ καλλονὴν, διαρρήσσω ἀφρόνως τὸν ὑπὸ τῆς ἀγάπης ἔνδον συμπληρούμενον τριαδικὸν καὶ ὑπερκόσμιον κόσμον τῆς ἰδίας ψυχῆς»⁶⁴.

Σε ἄλλο χωρίο φαίνεται ἡ διαδικασία εἰδωλοποίησης κτιστῶν πραγμάτων. Αὐτὴ οφείλεται στο ὅτι ο νοῦς «μαλακίζεται», εφ' ὅσον ἡ ἀγάπη τῆς ψυχῆς ξεφεύγει ἀπὸ αὐτό που θα τὴν πληρώσει, το Θεό. Τότε ἡ δύναμη τῆς ψυχῆς διασπάται καὶ σκορπίζεται σε ἀντικείμενα, που δεν ἔχουν ἀξία καθ' ἑαυτά, ἀλλὰ τοὺς δίνει ἡ ἐκπτώση τῆς ψυχῆς. Γράφει ο Παλαμάς:

«Τοῦ δὲ νοῦ μαλακισθέντος, ἢ πρὸς τὴν ὄντως ἀγάπην τῆς ψυχῆς δύναμις ἐκπίπτει τοῦ ὄντως ὀρεκτοῦ καὶ πρὸς τὰς ποικίλας ὀρέξεις τῆς ἡδυπαθείας διασπῶμένη, σκορπίζεται ἐντεῦθεν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωμάτων οὐκ ἀναγκαίων, ἐκεῖθεν πρὸς ἐπιθυμίαν σωμάτων οὐκ εὐσχημόνων, ἐτέρωθεν πρὸς ἐπιθυμίαν οὐκ εὐχρήστων χρημάτων, ἄλλοθεν πρὸς ἐπιθυμίαν τῆς κενῆς καὶ ἀδόξου δόξης μεθελκομένη. Καὶ οὕτω κατακερματιζόμενος ὁ ἄθλιος ἄνθρωπος καὶ ταῖς ποικίλαις περὶ ταῦτα φροντίσι κατατεινόμενος, οὐδὲ τὸν ἥλιον αὐτὸν οὐδὲ τὸν ἀέρα, τὸν κοινὸν πᾶσι πλοῦτον, ἠδέως ἀναπνεῖ τε καὶ θεωρεῖ»⁶⁵.

Ο ἄνθρωπος φθειρόμενος συνεχῶς, καθὼς εξαντλεῖται ἀπὸ τὴν περὶ τα εἰδωλά του φροντίδα, φτάνει σε σημεῖο να μην μπορεῖ να χαρεῖ τον ἥλιο καὶ τον ἀέρα που ἀναπνέει. Απομακρυνόμενος ἀπὸ το Θεό ο ἄνθρωπος περιπίπτει σε ἀθλιότερες καταστάσεις καὶ εξαχρειώνεται πλήρως, ἕως ὅτου φτάνει να γίνεῖ ἀνθρωποκτόνος.

«Νοῦς γὰρ ἀποστὰς τοῦ Θεοῦ, ἢ κτηνώδης γίνεται ἢ δαιμονιώδης»⁶⁶, καὶ τῶν ὄρων ἀποστατήσας τῆς φύσεως ἐπιθυμεῖ

⁶² K150, 45.

⁶³ K150, 40.

⁶⁴ K150, 40.

⁶⁵ Ομιλία Γ', 15.

⁶⁶ ΜΑΞΙΜΟΥ, 2η *Εκατοντάδα περὶ ἀγάπης* κεφ. νβ' (PG 90, 1001). Για τὴν μετουσία του κατὰ τὴν θεῖα ἐλλαμψη στὴν ἴδια ἑκατοντάδα

τῶν ἀλλοτριῶν καὶ κόρον φιλοκερδεΐας οὐκ οἶδε ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις ἔκδοτον ἑαυτὸν ποιεῖ, καὶ μέτρον ἡδονῆς οὐ γινώσκει. Τιμᾶσθαι βούλεται παρὰ πάντων ὁ δι' ἔργων ἑαυτὸν ἀτιμάζων, καὶ πάντας ἐθέλει κολακεύειν καὶ συναινεῖν καὶ συμπράττειν ταῖς ἐκείνου γνώμαις, καὶ μὴ τούτου τυγχάνων (πῶς γάρ;) ὀργῆς ἀκαθέκτου πληροῦται καὶ ὁ θυμὸς αὐτῷ καὶ ἡ κατὰ τῶν ὁμοφύλων ὀρμή, κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως καὶ ἀνθρωποκτόνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, καὶ τῷ ἐξ ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνῳ σατᾶν ἀφομοιωμένος ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ γεγονώς»⁶⁷.

Τα χωρία των δύο προηγουμένων παραγράφων είναι πολύ καλές περιγραφές της παθολογίας της ανθρωπίνης ύπαρξης, κατά τον Παλαμά. Κύριος μοχλός της περιγραφῆς είναι ο ανθρώπινος νους. Εκτιμούμε ότι ο νους ανήκει στην ψυχή. Η ψυχή με τη σειρά της είδαμε ότι είναι πνευματική, άυλη οντότητα. Και όπως το σώμα που θρέφεται και ασκείται σωστά βρίσκεται σε κατάσταση ευεξίας και είναι υγιές, έτσι και η ψυχή. Αν ασκείται στην προσευχή, τη μελέτη των ιερών κειμένων και θρέφεται με τα μυστήρια της Εκκλησίας, είναι, κατά τον Παλαμά, ζωντανή και υγιής. Τότε μετέχει και της αγιαστικής χάριτος του Θεού, εγγίζοντας στο Θεό. Σε αντίθετη περίπτωση απομακρύνεται από το Θεό και περιπίπτει σε μαλθακότητα, που την οδηγεί σε ειδωλοποιήσεις ή, πράγμα χειρότερο, καθίσταται δαιμονιώδης ή κτηνώδης και ο άνθρωπος καταντά ανθρωποκτόνος. Κάπως έτσι, νομίζουμε, πρέπει να κατανοήσουμε αυτά τα χωρία.

Παρατηρούμε επίσης ότι κλειδί για τον αγιασμό ή τη δαιμονοποίηση και απανθρωποποίηση του ανθρώπου είναι ο νους. Ο νους φύσει λαχών την εξουσίαν⁶⁸ ή θα στραφεί στην αγάπη του Θεού και θα μεταμορφώνεται και θα εξαγιάζεται ή θα απομακρύνεται από το Θεό και ο άνθρωπος θα γίνεται δαιμονιώδης.

Τελειώνοντας με τις μαρτυρίες του Παλαμά, που σχετίζονται με τον άγιο, το άγιο και το ιερό μπορούμε μαζί του να συνοψίσουμε: Από όλα όσα υπάρχουν και γίνονται στον κόσμο άλλα είναι φυσικά και εξελίσσονται φυσικά και άλλα δεν είναι φυσικά. «Πάντων τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων, τὰ μὲν φύσει τέ ἐστι καὶ ἐκ φυσικῆς ἀκολουθίας γίνεται, τὰ δὲ οὐ κατ' αὐτήν»⁶⁹. Από τα μη γενόμενα κατά φύση, άλλα είναι παρά φύσιν και άλλα είναι υπέρ

κεφ. μη´ (PG 90, 1000). Με τα όσα γράφει ο Παλαμάς υπάρχει ταύτιση.

⁶⁷ Ομιλία ΝΑ´, 10.

⁶⁸ υΗσ 2, 2, 19.

⁶⁹ Ακίνδ Ε´, 82.

αυτήν. «Τῶν δὲ μὴ κατὰ φύσιν, τὰ μὲν παρ' αὐτήν ἐστι, τὰ δὲ ὑπὲρ αὐτήν»⁷⁰. Από τα υπέρ φύσιν γενόμενα άλλα σχετίζονται με τα κτίσματα και ἢ ἔχουν γίνει ἢ γίνονται ἢ θα γίνουν. « Ἄλλὰ καὶ τῶν ὑπερφυῶν, ὅσα μὲν ἐν τοῖς ἄλλοις κτίσμασιν ἢ τετέλεσταί ποτε ἢ τελεῖται νῦν ἢ εἰσαῦθις τελεσθήσεται ζητεῖν»⁷¹. Υπάρχουν ὁμως και υπερφυσικά πράγματα γενόμενα στους αγίους, αυτούς που ζούν κατά Θεόν. Ὅποιος αξιωθεῖ κάτι ἢ κάποια από αυτά εἶναι ενεργούμενος και κινεῖται από το ἅγιο Πνεῦμα, γι' αὐτό και καλεῖται πνευματικός. « Ὅσα δὲ τούτων τοῖς κατὰ Θεὸν ζῶσι πρόσεστι και ἐπιτελεῖται, ὧν ἑνός τις ἢ πλειόνων εὐμοιρῶν, ἔστι τε καὶ λέγεται πνευματικός, ὡς ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἐνεργούμενός τε και κινούμενος, ταῦτ' ἔστι τὰ πνευματικὰ χαρίσματα»⁷². Το ἅγιο δηλαδή και το πνευματικο ταυτίζονται.

Τα ὅσα ἔχουμε δεῖ να ἐκτίθενται στα παλαμικά χωρία, που ἔχουν παρατεθεῖ, δε φαίνεται να εἶναι κάτι καινοφανές στη ζωὴ της Εκκλησίας. Μελετώντας τη ζωὴ διαφόρων αγίων της Εκκλησίας θα δεῖ κανεῖς να γίνεται λόγος για θεοππίες και θεοφάνειες, που τους οδήγησαν σε Θεολογία, σε θαυματοποιῖες, προοράσεις και ἄλλα υπερφυὴ χαρίσματα, που ο Παλαμάς θεωρεῖ πνευματικά. Εκτιμούμε ὅτι χαρακτηριστικότερη εἶναι ἡ περίπτωση του Μ. Βασιλείου. Ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφέρει ὅτι καθῶς ἀσκήτεψε στο ἀσκητήριο του Ἴρι ποταμοῦ στον Πόντο, ἐβλεπαν τις νύχτες το ἀσκητήριο του Βασιλείου να περιλούζεται από υπερκόσμιο φῶς⁷³. Η μετοχή του Βασιλείου στη χάρη, του δίδαξε την προς το Θεό και τον ἄνθρωπο ἀγάπη. Αυτές οι ἐμπειρίες ἦταν το κίνητρο και ἡ βάση της ομολογίας της πίστεως, σε μια ἐποχή που ὅλα φαίνονταν ταραγμένα και χαμένα, ἀλλά και της διανομῆς της περιουσίας του, και της οργανωμένης ευποιίας και της μέριμνας για ὅλους και για ὅλα⁷⁴. Η, κατὰ τον Παλαμά, ἀγιότητά του μαρτυρεῖται από πολλά. Δια των λόγων του «τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐτράνωσε». Δια των προρρήσεων του οδήγησε ἀνθρώπους στην πίστη και ἄλλους θεράπευσε από τα πάθη τους οδηγώντας και αὐτούς στην κατὰ

⁷⁰ Ἀκίνδ Ε', 82.

⁷¹ Ἀκίνδ Ε', 82.

⁷² Ἀκίνδ Ε', 82.

⁷³ ΓΡ. ΝΥΣΣΗΣ, *Επιτάφιος εἰς τον .. Μ. Βασίλειον*, PG 46, 809BC και 812C: «Ἔγνωμεν αὐτὸν πολλάκις ἐντὸς γνόφου γενόμενον οὗ ἦν ὁ Θεός», ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Η ζωὴ ἐνός Μεγάλου*, Ἀθήνα, Ἀποστολικὴ Διακονία, 1988², σ. 131.

⁷⁴ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Η ζωὴ ἐνός Μεγάλου*, σ. 352 τα σχετικὰ με τη Βασιλειάδα.

Θεόν ζωή και σωτηρία⁷⁵. Παρόμοια μπορούμε να επισημάνουμε και σε άλλους αγίους. Ποιος μπορεί να πει ότι αυτά δεν είναι σύμφωνα με όσα ο Παλαμάς έχει γράψει;

Κείμενα που μοιάζουν λίγο με αυτά του Παλαμά βρίσκουμε και σε αρχαίες θρησκείες ακόμα και στους Πλάτωνα και Νεοπλατωνικούς. Οι ομοιότητες θεωρήθηκαν τόσο εκτενείς ώστε πολλοί να μιλούν για πλατωνικές και νεοπλατωνικές επιδράσεις στο χριστιανισμό. Κατά τον Πλάτωνα, η διάνοια έχει την ικανότητα να βλέπει, να εποπτεύει (θεάται) τις ανώτερες αλήθειες, που κατά τον Πλάτωνα πάλι είναι οντότητες, τις ιδέες⁷⁶. Παρόλο που στα συγγράμματα του Έλληνα φιλοσόφου τα σχετικά σημεία γράφονται συνεσταλμένα για να μην προκληθεί ο ορθολογισμός της εποχής, δεν λείπουν σημεία όπως: «τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεία δόσει»⁷⁷.

Συστηματικότερη διατύπωση και εκτενέστερη βρίσκουμε στον Πλωτίνο (205-270 μ. Χ.). Για να φτάσει κανείς σε ανώτερη γνώση απαιτείται η αποταγή και η απομόνωση, «ἀποστὰς πάντων ὁ μόνος εἶναι». Τότε ο άνθρωπος «ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπὸ τινος Μούσης» ξεπερνάει κάθε γνώση και επιστήμη. «Ἐπεὶ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῆ ἐκβαίνειν τὸ ἔν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν»⁷⁸.

Παρά το παραπλήσιο της διατύπωσης τα πράγματα δεν είναι ίδια. Στον Παλαμά πρόκειται για αποκατάσταση του όλου ανθρώπου με το μυστήριο της Θείας Οικονομίας. Η μετοχή στη χάρη είναι γεγονός εκκλησιαστικό και δεν σχετίζεται με τη μόνωση και τις τεχνικές παρά μόνο δευτερευόντως. Εδώ πρέπει να επισημάνουμε την εκκλησιαστική διάσταση του αγιασμού. Στη Θεία Ευχαριστία, γράφει ο Παλαμάς, γίνεται ανάκραση της ανθρωπίνης ύπαρξης με το Σώμα του Χριστού. Έτσι το αγιάζον φως της θεοφανείας δεν φωτίζει πλέον εξωτερικά τον άνθρωπο αλλά από μέσα του. Έτσι η χριστιανική άσκηση δεν είναι για να αποκτήσει κανείς ιδιότητες που δεν έχει, αλλά για να μην καταστούν ανενεργά όσα έλαβε από τα μυστήρια, και ιδίως τη Θεία Ευχαριστία⁷⁹. Γι' αυτό η ζωή των μοναστηριών είναι ευχαριστιακή και λειτουργιοκεντρική. Πηγή των εμπειριών δεν είναι η μόνωση. Η θεοφάνεια του αρχιδιακόνου Στεφάνου συμβαίνει, όταν βρίσκεται

⁷⁵ Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας (Ιανουάριος), Αθήναι, εκδ. Ματθ. Λαγγή, 1982⁶, σ. 26-51.

⁷⁶ Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Εστίας, 1982², σ. 244.

⁷⁷ Φαίδρος 244α.

⁷⁸ Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, σ. 245.

⁷⁹ υΗσ 1, 3, 38.

μπροστά στο Συνέδριο. Δεν πρόκειται για άσκηση που γίνεται στην ερημία. Αλλά τα σχετικά με το πώς αντιμετωπίζει ο Παλαμάς τη διδασκαλία του Πλάτωνα και του Πλωτίνου θα τα δούμε στην επόμενη ενότητα.

Πρέπει ακόμα να παρατηρήσουμε ότι συνδυετικός κρίκος μεταξύ κτιστού και ακτίστου στον κόσμο την Νέας Ρώμης είναι οι άκτιστες ενέργειες του Θεού. Από αυτές τις ενέργειες η αγιαστική χάρη είναι αυτή, που καθίσταται μεθεκτή μόνο σε λογικά όντα που εγγίζονται το Θεό αυτοβούλως δια των αγαθών έργων τους. Αυτή η χάρη, κατά τον Παλαμά, θεοποιεί τα άξια μέλη της Εκκλησίας, δημιουργώντας τους αγίους. Ο άγιος είναι ο αισθητός κρίκος, που φανερώνει αυτό που συνδέει τον αισθητό και τον μη αισθητό κόσμο. Το γεγονός της αγιότητας κατέχει πλέον κεντρική θέση στην όλη κοσμοαντίληψη του Παλαμά. Και αυτή η θέση δεν στηρίζεται μόνο στο ότι ο Θεός γι' αυτό ενανθρώπησε και ίδρυσε την Εκκλησία, για να αγιάζονται οι άνθρωποι. Ο άγιος είναι επιβεβαίωση της ορθότητας της πίστεως αλλά και του μη αισθητού μέρους του κόσμου. Η αγιότητα είναι η πηγή της Θεολογίας⁸⁰, το κλειδί της κατανόησης των ιερών κειμένων. Ακόμα και όταν οι άγιοι δε θεολογούν, όπως οι άγιοι Πατέρες της Εκκλησίας, η παρουσία τους δείχνει ότι η Θεολογία δεν είναι διανοητική ενασχόληση και κατασκευή ιδεών μοντέλων. Η παρουσία των αγίων δείχνει πως η Θεολογία είναι ρεαλιστική - με τη σημερινή βέβαια έννοια - και όντως κάτι «σαν γεωγραφία του επέκεινα», του ακτίστου και μη αισθητού κόσμου και της σχέσης του με την υλική και αισθητή κτίση.

Ο άγιος είναι επίσης παρηγοριά και ενίσχυση στη ζωή της αυτοκρατορίας. Προσφορά αγάπης και πρότυπο θυσίας μακριά από αγυρτίες και είδωλα. Ακόμα ιατρεία ανιάτων νοσημάτων που δεν μπορεί να προσφέρει η ιατρική της εποχής. Η μεγάλη η εξοικείωση⁸¹ των Βυζαντινών με τη ζωή της αγιότητας και τους αγίους φαίνεται από τη ζωή του Παλαμά, αλλά και από το γεγονός

⁸⁰ «Εἰ θεολόγος εἶ προσεύξη ἀληθῶς. Καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύχη θεολόγος εἶ», λέει ο ὀσιος Νείλος, Σιναΐτης ασκητής του 5ου αιώνα. Καταγόταν από την Κωνσταντινούπολη και ήταν μαθητής του Χρυσοστόμου (*Εκατόν πενήντα τρία κεφάλαια περί προσευχής*, κεφ. ξα', *Φιλοκαλία...*, τ. Α', σ. 182).

⁸¹ Αυτό φανερώνεται άλλωστε πολύ απλά και από τα παραδοσιακά κάλαντα της Πρωτοχρονιάς κατά τα οποία:

«Αρχή που βγήκε ο Χριστός άγιος και πνευματικός
στη γη να περπατήσει και να μας καλοκαρδίσει».

Είναι εντυπωσιακό πως η Παράδοση έβαλε την ορθόδοξη θεολογία στα στόματα των μικρών παιδιών!

ότι στις συνόδους των μέσων του 14ου αιώνα (1341, 1347, 1351) οι σύνοδοι συμφωνούσαν με όσα υποστήριζε. Ακόμα και λαϊκά μέλη. Σ' αυτό το σημείο μπορεί να γίνει κατανοητή και η μέριμνα των κατά καιρούς ηγετών για την ίδρυση μοναστηριών, τα οποία ουσιαστικά είναι εργαστήρια αγιότητας, το μεδούλι του πολιτισμού της αυτοκρατορίας. Σε μια ρήση του αγίου Ιωάννου της Κλίμακος (6ος αι.) αναφέρεται πως πρότυπο των μοναχών είναι οι άγγελοι ενώ, πρότυπο των λαϊκών χριστιανών το μοναχικό πολίτευμα⁸². Παρεμπιπτόντως εδώ να σημειώσουμε ότι δια της αγιότητος υ-πογραμμίστηκε και ενισχύθηκε ο υπερεθνικός χαρακτήρας που κληρονομήθηκε από την ελληνιστική εποχή. Όταν η χάρη του Θεού επισκιάσει έναν άνθρωπο και του παράσχει όλα τα τεκμήρια του ιδανικού προτύπου, δηλαδή της αγιότητας, δεν μπορεί κανείς να ερευνά για ανωτερότητα τάξεως και εθνικής προελεύσεως⁸³ και εννοείται έτσι ότι δεν υπάρχει χώρος για ρατσισμό. Τα αγιολόγια βρίθουν Αιθίοπων, Αιγυπτίων, Εβραίων, Περσών, βαρβάρων κάθε είδους, ακόμα και μετανοημένων εγκληματιών.

Με όλα τα παραπάνω κατά νου, έχουμε τη δυνατότητα να κατανοήσουμε τη διαπίστωση του Ν. Ματσούκα ότι στο βυζαντινό χώρο η Θεολογία ως κατ' εξοχήν φιλοσοφία παίρνει τη θέση της φιλοσοφίας, ως κορωνίδα των επιστημών. Ότι κάθε επί μέρους κλάδος της ανθρώπινης γνώσης εντάσσεται στο πλαίσιο, που η Θεολογία δημιουργεί. Γίνεται έτσι η Θεολογία η αληθινή σοφία, η όντως σοφία και η γλώσσα της περριρρέουσας ατμόσφαιρας του βυζαντινού κράτους⁸⁴. Εκτιμούμε ότι τα παραπάνω χωρίς την αγιότητα ως πρότυπο και χωρίς τη ζύμωση της κοινωνίας με αυτή, ως εμπειρικά γνωστή κατάσταση, θα ήταν αδύνατα.

⁸² ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Κλίμαξ* 26, PG 88, 1020D.

⁸³ Το επιχείρημα, από όσα γνωρίζουμε, χρησιμοποίησε πρώτος ο απόστολος Πέτρος. Όταν οι εξ Ιουδαίων χριστιανοί, δεσμιοί ακόμα της εβραϊκής παραδόσεως, του ζήτησαν εξηγήσεις γιατί πήγε και συνέφαγε με μη περιτμημένους, τους απάντησε: Καθώς άρχισα να τους μιλάω «ἐπέπεσε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ» (*Πράξ.* 11, 15). Το όλο ζήτημα στις Πράξεις κεφ. 10 και 11. Αργότερα έχουμε και το λόγο του Παύλου «Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ» (*Γαλ.* 3, 28). Τα χωρία επιβεβαιώνουν και το μυστηριακό χαρακτήρα του σώματος του Χριστού, της Εκκλησίας, αλλά και την εμπειρία του αγίου Πνεύματος στους πρώτους χριστιανούς.

⁸⁴ Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, «Μαθηματικές, ...», σ. 278.

2. Αξιολόγηση των θέσεων - θύραθεν παιδεία και αγιότητα.

Αν κάποιος θεωρήσει πρόχειρα την κοσμοαντίληψη του Παλαμά και των Βυζαντινών, μπορεί να πει ότι, εφ' όσον υπάρχει ως πρώτη αξία και ύψιστος στόχος η θέωση και η θεοπτία, τα άλλα όλα είναι άχρηστα και επομένως και η θύραθεν παιδεία. Μια τέτοια αντίληψη είναι ιδεολογική και επομένως οδηγεί σε θεοκρατία. Θα εκπλαγεί όμως, όταν θα διαπιστώσει μαζί με το Paul Lemerle⁸⁵, ότι κατά τη διάρκεια της υπερχιλιόχρονης αυτοκρατορίας η θύραθεν παιδεία, τα θύραθεν κείμενα, απαγορεύτηκαν για τους χριστιανούς μόνο από τον Ιουλιανό (361-363)! Μάλιστα αυτό έγινε, επειδή ο αυτοκράτορας θεωρούσε τους πιστούς χριστιανούς ανάξιους για τόσο μεγάλους θησαυρούς.

Προσεκτικότερη όμως προσέγγιση στο Βυζαντινό κόσμο οδηγεί σε άλλες απόψεις. Αν κανείς έχει κατά νου τη γενικότερη κοσμολογία αλλά και την ανθρωπολογία του Παλαμά αλλά και όσα περί αγίων έχουν παρουσιαστεί, μπορεί να κάνει μια λογική υπόθεση για τη θέση της θύραθεν σοφίας σ' αυτόν τον κόσμο. Ο άνθρωπος μπορεί ως άγιος να γνωρίζει, να αποκτά γνώση και δια των αισθήσεων του αλλά και από τη χάρη του Θεού, όπως οι άγγελοι. Αυτοί που δε φτάνουν σε τέτοια μέτρα αγιότητας αρκεί σε θέματα πίστεως να ακολουθούν την Εκκλησία και να πείθονται στους αγίους. Αλλά και ο άγιος, όπως είδαμε, γίνεται χριστοειδής, ενώ ο Χριστός, κέντρο της κοσμοαντίληψης των Βυζαντινών, ήταν τέλειος Θεάνθρωπος, άνθρωπος δηλαδή και Θεός ταυτόχρονα. Εφ' όσον λατρεύεται ο Θεάνθρωπος Χριστός, δεν είναι δυνατό παρά να καταφάσκεται και ό, τι είναι ανθρώπινο. Μαζί με αυτά και η επιστήμη. Εκτός και αν κανείς δεχθεί ότι η επιστήμη δεν περιλαμβάνεται στα ανθρώπινα.

Άρα υπάρχει χώρος για τη θύραθεν γνώση, την κοσμική γνώση που αποκτάται από τα αισθητήρια. Και θα έλεγε κανείς ότι όχι μόνο υπάρχει χώρος αλλά η κοσμική γνώση είναι απαραίτητη στην καθημερινή ζωή του πιστού. Αν η κοσμική, η δια των αισθητηρίων αποκτηθείσα, γνώση απορριφθεί, τότε ο κάθε πιστός καταδικάζεται σε απραξία. Διότι πώς θα ζήσει χωρίς να γνωρίζει την ώρα, τις εποχές, χωρίς να έχει την παρηγοριά της ιατρικής, τη γνώση των φυσικών φαινομένων, την πείρα των προηγούμενων γενεών σε ό, τι αφορά τις καλλιέργειες, την πλεύση, την αλιεία και τόσα άλλα; Χωρίς την κοσμική γνώση ο άνθρωπος αρνείται το φυσικό μέρος του κόσμου και καταδικάζει τον εαυτό του σε θάνατο. Αν επι πλέον λάβει κανείς υπ' όψη του ότι η ζωή της πίστεως και της αγιότητας είναι θέμα ελεύθερης προαίρεσης και

⁸⁵ P. LEMERLE, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, σσ. 50-51.

δεν μπορείς να την επιβάλεις, αλλά και το ότι λίγοι την επιλέγουν ιδίως στην απόλυτη μορφή της, τότε αναγκαστικά σε κάθε κοινωνία υπάρχουν άνθρωποι, οι οποίοι μπορεί να είναι και αδιάφοροι αλλά και αντίθετοι στην πίστη ή ακόμα και άλλοθρησκοι. Μπορεί κανείς να επιβάλει τη ζωή της πίστης σε τόσο κόσμο; Μπορεί σε τέτοιες κοινωνίες να καταργήσει κανείς την κοσμική γνώση που είναι η κοινή συνισταμένη όλων των κοινωνικών στρωμάτων και όλων των τάσεων;

Η δεύτερη, η θεολογική, προσέγγιση είναι περισσότερο κοντά στα πράγματα και όχι η πρώτη, η θεοκρατική. Γι' αυτό και όταν στην αυγή της χριστιανικής αυτοκρατορίας παρουσιάστηκε ο αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-363) και απαγορεύει στους χριστιανούς τη μελέτη των θύραθεν σοφών, οι πιστοί αντέδρασαν. Οι Καππαδόκες Βασίλειος και Γρηγόριος ο Θεολόγος πρωτοστάτησαν σε αυτή την αντιπαράθεση. Ο Βασίλειος στην ομιλία του «Προς τους νέους ...» δέχεται πως η θύραθεν σοφία δεν είναι ο καρπός του δέντρου, αλλά το φύλλωμα⁸⁶. Το δέντρο είναι χρήσιμο, όταν δίνει στον καιρό του τον καρπό αλλά είναι όμορφα και τα κλαδιά με το φύλλωμα. Προστατεύουν τον καρπό και χαρίζουν όμορφη θέα. Παρόμοια βρίσκουμε και στο Γρηγόριο Θεολόγο, τον Αθανάσιο και λοιπά.

Είναι τέτοιος ο σύνδεσμος της πίστης με τη θύραθεν γνώση, ώστε μερικοί να μιλούν για πλατωνικές επιδράσεις στη Θεολογία. Ταυτόχρονα διαπιστώνουμε ότι οι Πατέρες διακηρύττουν πως η Γραφή είναι αυτάρκης, για να δείξει την αλήθεια⁸⁷.

Η παράδοση που δημιούργησαν οι Πατέρες των πρώτων αιώνων είναι σύμφωνη με τη δεύτερη υπόθεση που κάναμε στην αρχή της ενότητας βασιζόμενοι στην ήδη εκτεθείσα κοσμοαντίληψη και ανθρωπολογία του Παλαμά. Καιρός είναι πλέον να ερευνήσουμε τις σχετικές αναφορές σε δικά του κείμενα.

Είδαμε ότι σε πολλές περιπτώσεις ο Παλαμάς παραπέμπει και αναφέρει τον Αριστοτέλη⁸⁸ και στηρίζεται σ' αυτόν, ιδίως για μη θεολογικά ζητήματα. Στα αντιρρητικά του κείμενα είναι τυπικά λογικός και μερικές φορές αναφέρει και κανόνες της λογικής⁸⁹.

⁸⁶ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 360. Γενικότερα βλ. Θ. ΖΗΣΗ, *Ο Μ. Βασίλειος και η θύραθεν παιδεία*, Αθήνα, Σήμαντρο, χχ.

⁸⁷ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, τ. Β', σ. 280: Ο Αθανάσιος γνωρίζει τον Πλάτωνα και τον χρησιμοποιεί.

⁸⁸ Στο κεφάλαιο *Το φυσικό κοσμοείδωλο* και παρακάτω στην ενότητα *Ζωή σε άλλη οικουμένη*;

⁸⁹ ΠΕΑΠν, πρόλογος 20, ΕπΒ Β, 37 (περί μέσου όρου) κ.λπ.

Συνήθως με τη λογική φανερώνει το άτοπο και ασυμβίβαστο των θέσεων των αντιπάλων του με την εκκλησιαστική παράδοση και το σύμφωνο με αυτή των δικών του θέσεων. Άλλοτε πάλι μνημονεύει τον Πλάτωνα⁹⁰ και άλλοτε στοιχεία της ελληνικής μυθολογίας⁹¹. Σχετικά με τον Αριστοτέλη είδαμε⁹² ότι υπάρχουν μαρτυρίες, που μας βεβαιώνουν ότι σπούδασε τα έργα του ειδικά και μάλιστα με εξαιρετική επιτυχία.

Υπάρχουν χωρία του Παλαμά, στα οποία ο συντάκτης μιλάει πολύ περιφρονητικά για τους θύραθεν σοφούς. Αυτά τα χωρία είναι ιδιαίτερα πολλά και χαρακτηρίζονται από μεγάλη οξύτητα. Είδαμε ήδη να λέει ο Παλαμάς ότι όποιος ψάχνει για θεολογικά θέματα στους κοσμικούς σοφούς μετά τη γέννηση του Χριστού είναι σα να ψάχνει τεχνητό φυτίλι, για να φωτίσει τη μέρα⁹³.

Σε κάποιον που δεν έχει μνηθεί στο πνεύμα του 14ου αιώνα προξενεί εξαιρετική εντύπωση το πώς αυτός ο τόσο λόγιος μοναχός και κατόπιν επίσκοπος καταφέρεται συστηματικά εναντίον της ελληνικής ή της θύραθεν παιδείας. Αξίζει, επομένως, τον κόπο να διερευνήσουμε τα σχετικά χωρία του, για να κατανοήσουμε καλύτερα τη στάση του.

Ο Παλαμάς στα *Εκατόν πενήκοντα κεφάλαια*, αφού έχει εκθέσει την ορθόδοξη διδασκαλία για τη δημιουργία κόσμου και ανθρώπου και τη δόξα με την οποία έχει τιμηθεί ο άνθρωπος, διακηρύττει ότι σε αυτές τις διδασκαλίες υπάρχει η αληθινή σοφία και η σωτήρια γνώση, που είναι πρόξενος της παρά Θεού διδόμενης ευτυχίας. Ποιανού φιλοσόφου διάνοια τα συνέλαβε και με ποια αίσθηση έγιναν αντιληπτά;

«Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν οἷς ἔστιν ἡ ἀληθὴς σοφία καὶ ἡ σωτήριος γνῶσις ἢ τῆς ἄνω μακαριότητος πρόξενος. Τίς δ' Εὐκλείδης, τίς Μαρῖνος, τίς Πτολεμαῖος συνιδεῖν ἐδυνήθη; Τίνες Ἰμπεδοκλεῖς καὶ Σωκράται καὶ Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες,

⁹⁰ Ο Πλάτωνος μύθος, που αναφέρεται στην άμορφη και ασχημάτιστη εισέτι ύλη (*Τίμαιος* 30α). Η γλώσσα και η διάνοια του Ακινδύνου ταλαντεύεται εδώ και εκεί και δε στέκεται πουθενά, όπως η ασχημάτιστη ύλη του Πλάτωνα.

⁹¹ Ποταμός Αμέλητος κΑκινδ Ζ', 12, 41 που ποτίζει τα λιβάδια της λήθης. Αναφέρεται από τους Πλάτωνα και Πλούταρχο, ο οποίος γράφει ότι δεν είναι δυνατόν να κρατηθεί το νερό αυτού του ποταμού σε αγγείο (Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια (Π. Δρανδάκη), Αθήναι, εκδ. Φοίνιξ, χ. χ., τ. 4ος, σ. 207).

⁹² ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος Παλαμά*, σ. 438, *Βίος*, σ. 52.

⁹³ υΗσ 1, 1, 5.

λογικαῖς μεθόδοις ἢ μαθηματικαῖς ἀποδείξεσι; Μᾶλλον δὲ ποία αἴσθησις ἀντελάβετο τῶν τοιούτων; Ποῖος ἐπέβαλλε νοῦς;»⁹⁴.

Εἰς ἔχουμε ἄλλη μια επιβεβαίωση ὅτι ὁ Παλαμάς θεωρεῖ τὴν διδασκαλία τοῦ Πνεύματος, τὴν ἐκκλησιαστικὴν διδασκαλία, ἀπροσπέλαστη, καὶ πιστεύει ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ δημιουργηθῆ ἀπὸ μόνη τῆς τὴν ἀνθρώπινη διάνοια. Τὸ νὰ ὑπάρχουν ἄνθρωποι ποὺ ἐπιμένουν στὴ φυσικὴ φιλοσοφία καὶ θεωροῦν ἀσήμαντη τὴν πνευματικὴ αὐτὸ δὲ μειώνει τὴν τελευταία. Ἀντίθετα φανερώνει τὴ μωρία τῶν ἀρνητῶν. Αὐτοὶ ἔχουν τὴν ἀληθινὴ σοφία, ὅση τὰ ἀλογα ζῶα μετὰ τὴν θύραθεν. Τους ἐπιμένοντες στὴ φυσικὴ φιλοσοφία καὶ ἀπολυτοποιοῦντες τὴν ὁ Παλαμάς τους παρομοιάζει ἐπίσης μετὰ παιδάκια, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ἐκτιμήσουν σωστὰ τὴν ἀξία τῶν πραγμάτων καὶ προτιμοῦν τὰ γλυκίσματα καὶ τὰ παιχνιδάκια τους παρά τὸ βασιλικὸ στέμμα:

«Εἰ δ' ἐκείνοις τῆ φύσει φιλοσοφοῦσι καὶ τοῖς κατ' ἐκείνους χαμαίζηλος ἔδοξεν ἢ κατὰ πνεῦμα σοφία, κἀντεῦθεν τὸ καθ' ὑπερβολὴν ὑπερέχον αὐτῆς παρίσταται. Σχεδὸν γάρ, ὡς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων πρὸς τὴν ἐκείνων σοφίαν ἔχουσιν (εἰ δὲ βούλει καθάπερ τὰ παιδάκια, οἷς κρεῖττω δόξαιεν ἂν οἱ μετὰ χειρᾶς πλακοῦντες τοῦ βασιλικοῦ διαδήματος ἢ καὶ τῶν ἐκείνοις ἐγνωσμένων ἀπάντων), οὕτως ἔχουσιν οὗτοι πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ ὑπερανωκισμένην σοφίαν καὶ διδασκαλίαν τοῦ πνεύματος»⁹⁵.

Σε ἄλλη σειρά χωρίων ὁ Παλαμάς δείχνει ὅτι μερικοὶ ἀπὸ τους θεωρουμένους μεγάλους φιλοσόφους ἦταν ὑπὸ τὴν ἐπήρεια δαιμόνων. Συγκεκριμένα ἀναφέρει τους Πλάτωνα, Σωκράτη καὶ τους νεοπλατωνικοὺς Πλωτῖνο, Πρόκλο καὶ Πορφύριο. Ὅλοι αὐτοί, μετὰ κάποιον τρόπο, μίλησαν γιὰ ἐποψία, κάτι ποὺ θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀνάλογο μετὰ τὴν ἐποπτεία τῶν ἀγίων, τὴν ὁποῖα ἐπιτυχῶς ὑπερασπίστηκε ὁ Παλαμάς. Αὐτοὶ μετὰ λίγα λόγια ἦταν ὅλοι, κατὰ τὸν Παλαμά, δαιμονόπληκτοι. Ἡ θέση τοῦ Παλαμά στηρίζεται σὲ στοιχεῖα παρμένα ἀπὸ τους βίους τῶν ἐν λόγῳ φιλοσόφων:

«Ὁ Σωφρονίσκου Σωκράτης, ὃν συμπαρομαρτοῦν ὑπῆρχε δαιμόνιον, ὃ καὶ διετέλει διὰ βίου πειθόμενος τάχα δὲ καὶ τὴν σοφίαν ἄριστος⁹⁶ ὑπ' αὐτοῦ μεμαρτύρηται, προτε-λεσθεὶς δὴ ποὺ τῷ ψευδεῖ φωτὶ τούτου τῆς ἀληθείας ὑφηγεῖσθαι τάναντιώτατα»⁹⁷.

Ὁ Σωκράτης, λοιπόν, ποὺ ἐθεωρεῖτο κατὰ τὴν σοφία ἄριστος εἶχε συμπαρομαρτοῦν δαιμόνιο, στὸ ὁποῖο ἐπείθετο διὰ βίου. Ἀπὸ

⁹⁴ K150, 25.

⁹⁵ K150, 25.

⁹⁶ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περὶ Πλωτίνου βίου* 22-23 (ἐκδ. E. Brechier: *Enneades*), Paris, Les Belles Lettres, 1924, τ. 1, σ. 25-26.

⁹⁷ κΑκινδ Ζ', 24.

αυτό οδηγήθηκε στο να διδάξει τα αντίθετα στην αληθινή σοφία και τον άνθρωπο. Ως τέτοια ο Παλαμάς θεωρεί την πτώση των ανθρωπίνων ψυχών από τον ουρανό, την ψυχή του αιθέρος, τις περιοδείες των ψυχών⁹⁸ και γενικότερα όλη την κοσμολογία που κυρίως παρουσιάζει ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο*.

Παρόμοια ισχύουν και για τον νεοπλατωνικό Πλωτίνου: «Μετὰ Πλάτωνα καὶ Σωκράτην ὁ Πλατωνικὸς ὀνομασμένος Πλωτῖνος ἀνεφάνη τοιοῦτος, λέγων ἀνάγει τὸ ἐν αὐτῷ θεῖον εἰς τὸ ἀνωτάτω θεῖον, περιῶν τε καὶ τελευτῶν ἤδη»⁹⁹. Ο Πλωτίνος ισχυριζόταν ότι το ευρισκόμενο μέσα του θείο τον ανέβασε στο ανώτατο θείο. Ο Παλαμάς όμως κρίνοντας από την εν γένει βιοτή του Πλωτίνου αλλά και από το δράκοντα που φάνηκε να έρπει κάτω από αυτόν όταν πέθανε, αλλά και από άλλα στοιχεία, που διέσωσαν αυτοί οι οποίοι εξιστόρησαν τη ζωή του¹⁰⁰, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι πίσω από αυτές τις θεοφάνειες και αυτή τη διδασκαλία κρύβεται ο πατέρας του ψεύδους, διάβολος. Και λέει ο Παλαμάς:

«Τί δὲ θαυμαστὸν εἶ παρὰ τῷ τοῦ ψεύδους πατρὶ τὸ μὲν σκότος πρὸς ἀπάτην δείκνυται φῶς, μεταβάλλει δ' ἐψευσμένως εἰς ἄλληλα μετὰ τῶν πραγμάτων καὶ τὰ ὀνόματα, τὸ λοξὸν τε καὶ τὸ ὀρθόν»¹⁰¹;

⁹⁸ «Τίνα ταῦτα; Καὶ τίς οὐκ οἶδε τὸν πλατὺν λῆρον καὶ τὴν τερατολογίαν ἐκείνην τὴν τῶν ἀνθρωπίνων κατακεχυμένην ψυχῶν, ἣ προχεῖ ταύτας οὐρανόθεν καὶ μετεγχεῖ, πλαζομένας ἐν γῆς ἀπὸ σωμάτων εἰς σώματα μὴ κατάλληλα, πρὶν καταδῦναι ἢ ἀναδῦναι, ὡς ἐκάστη ροπῆς ἐδυστύχησεν ἢ εὐμοίρησε; Τίς ἀγνοεῖ τοὺς νόμους ἐκείνους καὶ τοὺς γάμους τοὺς ἀθεμίτους, τοὺς ἐν τοῖς παρὰ φύσιν ἀνεράστους ἔρωτας καὶ τοὺς ὑπὲρ τούτων λόγους, τὰ περὶ θεοῦ καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας ἄθεά τε καὶ ἐναγώνια δόγματα, τὸν κενὸν ἐκεῖνον καὶ ἰδιαίτατον αὐτῷ φλήναφον, τὰς ὑφεστώσας ἰδέας; Ταῦτ' ἐμυήθη τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀπόρρητα ὑπὸ τοῦ διὰ φωτὸς ἐπιφανέντος τε καὶ συζυγέντος αὐτῷ καὶ τῆς ἄνωθεν θεας... τὰς θεωρίας καὶ τὰ ψευδώνυμα φῶτα, δι' ὧν ἐκεῖνον τοῖς ἀπατηλοῖς δαίμοσι συνεζεύγη καὶ δι' ὧν ἐμυήθη ψυχὴν αἰθέρος εἶναι καὶ ψυχῶν περιόδους καὶ μὴ ὅτι κακοὺς ἀλλὰ καὶ ἀγαθοὺς εἶναι δαίμονας καὶ θεοὺς διαφόρους τὴν φύσιν τε καὶ τὴν δύναμιν, ὧν οἱ μὲν τὸ κυρτὸν τῆς οὐρανίου σφαίρας ἐπιπορεύονται, οἱ δ' ὑπὸ τὸ κοῖλον περινοστοῦσιν, οἱ δ' ἔγγειοι καὶ ὑπόγειοι, μηκέθ' οὗτοι θνητῶν ἀλλὰ τεθηκότων αὐτοκράτορες ὄντες» (ΚΑΚΙΝΔ Ζ', 24).

⁹⁹ ΚΑΚΙΝΔ Ζ', 25.

¹⁰⁰ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περὶ Πλωτίνου βίου*, 23, ὁ. π., σ. 27.

¹⁰¹ ΚΑΚΙΝΔ Ζ', 9, 25.

Η παράδοση των δαιμονοδιδάκτων σοφών συνεχίζεται και με τον Πρόκλο¹⁰². Η φωτοφάνεια που εμφανίστηκε κάποτε στη ζωή του ήταν αποτέλεσμα του δαίμονα που φάνηκε να έρπει στο κεφάλι του μετά το θάνατό του. Άλλωστε και ο ίδιος, γράφει ο Παλαμάς, δε ντράπηκε να πει ότι έφτασε σ' αυτό το φως χρη-σιμοποιώντας χαλδαϊκούς καθαρμούς¹⁰³.

Το ίδιο γίνεται και σε ό, τι αφορά τον Πλάτωνα, που μίλησε συγκαλυμμένα, για να μην προκαλέσει την εποχή του¹⁰⁴. Ο μόνος που δεν κατηγορείται ως δαιμονόπληκτος είναι ο Αριστοτέλης.

Η σοφία των αρχαίων Ελλήνων ξεπεράστηκε με την εμφάνιση της πνευματικής, πνευματικής κατά τον Παλαμά και τους ορθοδόξους πάντοτε, σοφίας. Δεν είναι απαραίτητο να φτάσει κανείς σε ύψη αγιότητας, για να συγκριθεί με τους θύραθεν σοφούς. Απλά και μόνο το να γνωρίσει «τίνα τόπον ἔχει ὁ ἄνθρωπος παρὰ τῷ Θεῷ», είναι ασυγκρίτως «κρεῖττον τῆς καθ' ἑλληνικὰς φιλοσοφίας»¹⁰⁵. Είδαμε ότι μόνον ο άνθρωπος από όλα τα επίγεια και τα επουράνια εκτίσθη κατ' εικόνα του Θεού, ώστε το Θεό να βλέπει, αυτόν να αγαπά και αυτού «μύστης καὶ προσκυνητῆς εἶη, καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν πίστει καὶ νεύσει καὶ διαθέσει τὴν οἰκείαν καλλονὴν συντηροίη»¹⁰⁶. Μπροστά σε αυτή τη δυνατότητα «πάντα δὲ τᾶλλ' ὅσα γῆ καὶ οὐρανὸς ὅδε φέρει, κατώτερα ἑαυτοῦ εἰδείη καὶ νοῦ παντάπασιν ἄμοιρα»¹⁰⁷.

Το να γνωρίσει κανείς ότι είναι πλασμένος κατ' εικόνα του δημιουργού του κόσμου δεν του επιτρέπει να ειδωλοποιεί τα κτίσματα. «Τὸ κατ' εἰκόνα ἡμᾶς αὐτοὺς εἰδέναι τοῦ κτίσαντος, οὐδὲ τὸν νοητὸν κόσμον θεοποιεῖν συγχωρεῖ»¹⁰⁸. Ο Παλαμάς επαναλαμβάνει ότι το κατ' εικόνα δεν σχετίζεται με τη θέση και την κατασκευή του σώματος αλλά με τη φύση του νου. «Τὸ ἐν ἡμῖν κρεῖττον νοῦς, τοῦτο δὲ εἰ καὶ κατ' εἰκόνα θεῖαν, ἐκτίσθη δ' οὖν ὅμως ὑπὸ Θεοῦ»¹⁰⁹.

¹⁰² « Ἄλλὰ καὶ μετὰ τοῦτον (ενν. τον Πλωτῖνο) αὐτὸ ὕστερον ἐπετίως ἄγοντος πλατώνεια καὶ σωκράτεια Πρόκλου τοῦ Λυκίου, φῶς ὠράθη ποτὲ τοῖς συμμύσταις τὴν κεφαλὴν περιθέον ...» (ΚΑΚΙΝΘ Ζ', 26).

¹⁰³ ΚΑΚΙΝΘ Ζ', 26, ΜΑΡΙΝΟΥ, *Βίος του Πρόκλου* 23 (εκδ. J. F. Boissonade), Paris 1862, σ. 162-163.

¹⁰⁴ Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, σ. 244.

¹⁰⁵ Κ150, 26.

¹⁰⁶ Κ150, 26.

¹⁰⁷ Κ150, 26.

¹⁰⁸ Κ150, 27.

¹⁰⁹ Κ150, 27.

Αυτό το κατ' εικόνα δεν μπόρεσαν να κατανοήσουν οι σοφοί των Ελλήνων¹¹⁰. Γι' αυτό «ἠτίμωσαν τὴν καθ' ἡμᾶς φύσιν, ἠσέ-βησαν εἰς θεόν, ἔσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα»¹¹¹, τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἀναισθήτοις ἀστράσι νοῦν περιθέντες καὶ τούτων ἐκάστῳ τοῦ κατὰ σῶμα μεγέθους ἀνάλογον ἐν δυνάμει καὶ ἀξιῶματι. Καὶ τοῦτ' ἀθλίως σεβόμενοι καὶ θεοὺς μείζους καὶ ἐλάττους προσαγορεύσαντες, τὴν κυριότητα τοῦ παντὸς ἐπέτρεψαν»¹¹². Ἡ εἰδωλοποίηση τῶν κτιστῶν καὶ ἀναισθήτων πραγμάτων καταβίβασε τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀθλιότητα. Διερωτάται ὁ Παλαμάς: « Ἄρ' οὐκ ἐκ τῶν αἰσθη-τῶν οὗτοι καὶ τῆς κατὰ ταῦτα φιλοσοφίας αἴσχος καὶ ἀδοξίαν καὶ πενίαν ἐσχάτην ταῖς οἰκείαις ψυχαῖς προσετρίψαντο καὶ νοητὸν ὄντως καὶ κολαστήριον σκότος»¹¹³;

Δεν εἶναι μόνο τὸ «εἰδέναι μόνον Θεὸν» καὶ τὸ «τὸ γινώσκειν τὸν ἄνθρωπον ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν» «ὕψηλοτέρα γνῶσις ... φυσιολογίας καὶ ἀστρονομίας καὶ πάσης τῆς περὶ αὐτὰς φιλοσοφίας»¹¹⁴, ἀλλὰ καὶ τὸ να γνωρίσει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἀσθένειά του καὶ να ζητεῖ να τὴν θεραπεύσει εἶναι ἀσυγκρίτως ἀνώτερο κάθε φυσικῆς γνώσεως. « Ἄλλὰ καὶ τὸ εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν καὶ ταύτην ἰάσασθαι ζητεῖν πολλῶ κρεῖττον ἀσυγκρίτως ἂν εἶη τοῦ εἰδέναι καὶ διερευνᾶν ἄστρον μεγέθη καὶ φύσεων λόγους, γενέσεις τε τῶν κάτω καὶ περιόδους τῶν ἄνω , τροπὰς τε καὶ ἐπιτολάς, στηριγμοὺς καὶ ἀναποδισμοὺς, ἀποστάσεις τε καὶ συνελύσεις, καὶ πᾶσαν ἀπλῶς τὴν ἐκ πολυκινησίας ἐκεῖ πολυειδέστατον σχέσιν»¹¹⁵. Ἐπειδὴ, ἀν ὁ νοῦς ἀντιληφθεῖ τὴν ἀσθένειά του, βρήκε τὴν πύλη ἀπ' ὅπου θα εἰσέλθει καὶ θα βρεῖ σοφία καὶ γνώση, που δὲν καταλύεται με τὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ κόσμου. « Ὁ γὰρ νοῦς τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν νοῦς, εὔρεν ὅθεν ἂν εἰσέλθοι πρὸς σωτηρίαν καὶ ἐγγίσει τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως καὶ λάβοι σοφίαν ἀληθῆ καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ μὴ συγκαταλυομένην». Καυχᾶται δὲ ὁ Παλαμάς ὅτι τὸ «εἰδέναι μόνον Θεὸν» καὶ τὸ «τὸ γινώσκειν τὸν ἄνθρωπον ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν», στοιχειώδεις κατὰ τὴν πίστη διδασκαλίες, εἶναι διαθέσιμα καὶ κτήματα καὶ σε ἐκείνους ἀπὸ τοὺς χριστιανούς που

¹¹⁰ Κ150, 26. Κατὰ πάσα πιθανότητα ἐδῶ με τὴν ἐννοια εἰδωλολατρῶν, συνηθισμένη στα πατερικὰ κείμενα· υπήρχαν ἄλλωστε καὶ Ἕλληνες εὐσεβεῖς καὶ ἅγιοι. Μεταξύ αὐτῶν καὶ ὁ Παλαμάς.

¹¹¹ Ρωμ. 1, 25.

¹¹² Κ150, 26.

¹¹³ Κ150, 26.

¹¹⁴ Κ150, 29.

¹¹⁵ Κ150, 29.

θεωρούνται χαμηλής νοημοσύνης. « Ἄ καὶ τοῖς νομιζομένοις ἰδιώταις, Χριστιανοῖς οὖσι, πρόσσεσι νῦν»¹¹⁶.

Τα ὅσα παρατίθενται εἶναι σύμφωνα με τὸ γενικὸ πλαίσιο τῆς κοσμοαντίληψης τοῦ Παλαμά. Εἰδώ βάση τῆς ἀνθρωπολογίας εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα καὶ τὸ αὐτεξούσιο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἀρετὴ εἶναι τὸ νὰ ὁμοιάζει κανεὶς με τὸ Θεὸ καὶ κακία τὸ νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ αὐτόν. Τὸ πρόσκαιρο τοῦ κόσμου καὶ ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς καθιστοῦν ἀνώτερα αὐτὰ που μένουν ἀπὸ αὐτὰ που παρέρχονται. Ἡ ὑπαρξὴ τῶν ἀγίων με τὰ χαρίσματά τους υποστηρίζουν τὸ ἀληθές καὶ ἀξιόπιστο τῆς διδασκαλίας.

Ἐνα τέτοιο παράδειγμα εἶναι ἡ βιβλικὴ διήγησις γιὰ τὸν κατακλυσμὸ τῆν ἐποχὴ τοῦ Νῶε¹¹⁷. Αὐτὸ τὴ χάρι, που εἶχε ὁ πατριάρχης ἀπὸ τὸ Θεὸ γιὰ τὸν εὐσεβῆ βίον του, πληροφορήθηκε γιὰ τὸν ἐπερχόμενον κατακλυσμὸ. Οὐδεμία ὁμῶς εἰδησιὴ ἔλαβαν γιὰ τὸ ζήτημα οἱ μελετώντες τὰ ἀστρά τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ φυσικὰ φαινόμενα¹¹⁸. Μετὰ ἀπὸ αὐτὰ ρωτᾷ, ἀπευθυνόμενος προφανῶς πρὸς τὸν Βαρλαάμ: «Τί οὖν; ἢ τοῖς χριστιανοῖς ἐνυπάρχουσα θεογνωσία καὶ ἢ δι' αὐτὴν σωτηρία διὰ γνώσεως φιλοσοφίας ἢ διὰ

¹¹⁶ Κ150, 29.

¹¹⁷ Γεν. 7, 11.

¹¹⁸ Θεωροῦμε τὸ χωρίον ἐνδιαφέρον καὶ τὸ παραθέτομε ὁλόκληρον: « Ἄλλ' ἔδειξεν ἢ διὰ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῶν πραγμάτων ἔκβασις τὴν πίστιν οὐκ ἀφροσύνην οὖσαν, ἀλλὰ γνῶσιν πάντα λογισμὸν ὑπερέχουσαν. Νῶε δ' αὖθις ἀπὸ τῆς κυρτῆς οὐρανοῦ περιφερείας ἀβύσσους προσεδόκησεν ὑδάτων. Ποῦ τὰ τῆς παρὰ σοὶ σεπτῆς φιλοσοφίας ληρήματα; Ἐπὶ τὸ κάτω καὶ μέσον φύσει πάντα φέρεται τὰ βάρη· τὰ κοῦφα καθ' ὅσον κοῦφα, κατὰ τοσοῦτο ἀπέχειν τοῦ μέσου. Ποῦ σοὶ τὸ μανὸν καὶ συμπεπλημένον, τὸ μὲν οὐκ ἔχον στέγειν, τὸ δὲ διαδύνον, καὶ τὰ μὴ πάνυ ἀραιὰ τὴν φύσιν; Ποῦ τὰ ἀκριβῆ σφαιρώματά τε καὶ κυρτώματα καὶ αἱ πολυειδεῖς καὶ τάχιστα κινήσεις, δι' ὧν σὺ τὴν ἐν τοῖς οὖσι ἀλήθειαν ζητῶν σαυτὸν καὶ τοὺς σοὶ πειθομένους ἀποβουκολήσεις ταύτης καὶ παρανάλωμα κατακλυ-σμοῦ ποιήσεις, ἃ διὰ τῆς γνώσεως κακῶς ἠγνόησαν, ταῦτα διὰ τῆς πείρας μανθάνοντας; Ἡ δὲ πίστις καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως δι' ἀγνωσίας καλῶς προσάξει τῇ ἀληθείᾳ καὶ ἀπειράστους παντάπασι καὶ ἀπαθειῶς κακῶν διὰ τῆς πείρας ποιήσεται καὶ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν μωρὰν ἀποδείξει τὴν ἔξω πᾶσαν φιλοσοφίαν, μήτε τότε μήτε νῦν εἰδυῖαν τὸ ὑπὸ τοῦ μεγάλου Πέτρου εἰρημένον, ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶντες, δι' ὧν ὁ πάλαι κόσμος ὕδατι κατακλυ-σθεὶς ἀπώλετο· οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ τεθησαυρισμένοι εἰσι πυρὶ, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν' » (Β' Πέτρ. 3, 5-7 / υἩσ 2, 3, 43).

πίστεως, ἥτις δι' ἀγνώσιας τὴν ταύτης γνῶσιν καταργεῖ»¹¹⁹; Ἀν συμβαίνει το τελευταίο, ἡ σωτηρία δηλαδή να προέρχεται ἀπὸ τὴν κοσμική γνῶση, ἡ πίστις δεν ἔχει νόημα, ἀδειασε. «Ἄλλ' εἰ διὰ γνώσεως, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ λέγουσα ἐπαγγελία ὅτι, ἔὰν πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου Κύριον Ἰησοῦν σωθήσῃ»¹²⁰¹²¹. Καὶ ἐπειδὴ εἶναι ἀδύνατο να κενωθεῖ ἡ πίστις «οὐχ ὁ τὴν ὄντων γνῶσιν ἔχων ἐν καρδίᾳ διὰ ταύτην ἔχει τὸν Θεόν, ἀλλ' ὁ πιστεύσας ἐν τῇ καρδίᾳ Κύριον Ἰησοῦν διὰ τῆς ἀπεριέργου πίστεως ἐν ἑαυτῷ ἐνιδρυμένον ἔχει τὸν Θεόν»¹²².

Ἡ σύγκριση εἶναι ἐπομένως τελειωμένη. Ἡ κατὰ θεὸν σοφία εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴν τοῦ κόσμου. Ἀν κανεῖς ἀπομονώσῃ αὐτὰ τα χωρία, μπορεῖ να ἐννοήσῃ ὅτι στὸν κόσμον τοῦ Παλαμά ἡ θύραθεν σοφία εἶναι ἀπαράδεκτη. Ἀλλὰ τότε ὁ Παλαμάς θα ἔπρεπε να διαφέρει ἀπὸ τοὺς ἄλλους Πατέρες, στῶν ὁποίων τα ἴχνη θεωρεῖ ὅτι βαδίζει. Ἐπειτα δεν εἶναι ἐντυπωσιακή ἡ γνῶση τῶν θύραθεν σοφῶν που ἔχει; Καὶ δεν εἶναι κριτική τῆς θύραθεν σοφίας αὐτὸ που κάνει; Καὶ ἀφοῦ εἶναι κριτική, δεν μπορεῖ παρὰ να σχετίζεται με αὐτή. Ὑστερα ἡ ὅλη θεολογική προσφορά τοῦ Παλαμά δεν μπορεῖ να χαρακτηριστεῖ ὡς ἐκφραση τῆς ζωῆς τῆς ἀγιότητος στὸ φιλοσοφικὸ περιβάλλον τῶν λογίων τῆς ἐποχῆς; Καὶ δεν ἔχουν σχέση με τὴν θύραθεν σοφία οἱ ἀστρονομικὲς γνῶσεις, ἡ ἰατρική καὶ ἡ τεχνική, τῶν ὁποίων τὴ χρησιμότητα παραδέχεται ὁ Παλαμάς;

Κατ' ἀρχὴν ἀπὸ τις περὶ τὴ θύραθεν παιδεία θέσεις τοῦ Παλαμά θορυβήθηκαν οἱ ἀντίπαλοί του. Ὁ ἴδιος μαρτυρεῖ ὅτι ὁ Βαρλαάμ τὸν παρομοίασε με τὸν Ἰουλιανό, ἐπειδὴ τάχα ἀπαγόρευε στοὺς μοναχοὺς τὴ μελέτη λόγων¹²³. Καὶ ρωτᾷ: Πῶς τόλμησες ἐσύ να με βάλεις, ἐμένα που λέω τα ἴδια με τοὺς Πατέρες, στὴν ἴδια θέση με τὸν Ἰουλιανό τὸν ἀποστάτη; «Ἐκεῖνος χριστιανὸς ὡς ἀναξίους τῶν λόγων ἀποστερεῖν ἐπεχείρησεν, ἐγὼ δ' οὐκ ἀποστερεῖν μοναχοὺς»¹²⁴. Ἡ μελέτη τῆς ἐξω παιδείας δεν εἶναι ἀπαγορευμένη για τοὺς χριστιανούς. Καὶ κυρίως για ὅσους δεν ἐπέλεξαν τὸ μοναχικὸ βίον.

«Τὴν ἐξω παιδείαν μετιέναι τοὺς βουλομένους τῶν μὴ τὸν μονήρη βίον ἐπανελομένων οὐκ ἂν ἀπείρξαιμεν, διὰ τέλους δὲ ταύτη προσεσηκέναι παραινῶμεν ἡκιστα τῶν ἀπάντων οὐδένα. Προσδοκᾶν δὲ τι τῶν θείων ἀκριβῶς παρ' αὐτῆς εἶσεσθαι καὶ

¹¹⁹ υἩσ 2, 3, 43.

¹²⁰ Ρωμ. 10, 9.

¹²¹ υἩσ 2, 3, 43.

¹²² υἩσ 2, 3, 43.

¹²³ υἩσ 2, 1, 33.

¹²⁴ υἩσ 2, 1, 35.

τελέως ἀπαγορεύομεν οὐ γάρ ἐστὶν ἐξ αὐτῆς διδαχθῆναί τι περὶ Θεοῦ ἀσφαλές»¹²⁵.

Εἰς λοιπὸν εἶναι τὸ διακριτικὸ σημεῖο. Δὲν ἀπαγορεύεται σε κανένα ἢ θύραθεν παιδεῖα. Ἀλλὰ καὶ κανένας δὲν παραινείται νὰ ἀφοσιωθεῖ σε αὐτὴ δια βίου. Ἀλλὰ ταυτόχρονα ἀπαγορεύεται τελείως νὰ προσδοκᾷ, ὁ ἐνασχολούμενος με τοὺς λόγους τῶν ἕξωθεν, νὰ βρεῖ κάτι ἀκριβές περὶ τῶν θείων. Τίποτε ἀσφαλές σχετικὸ με τὰ θεία δὲν ὑπάρχει ἐκεῖ.

Ὁ Θεὸς «εμῶρανεν»¹²⁶ τὴν ἕξω παιδεῖα. Ὅχι με τὴν ἐννοία ὅτι τὴ δημιουργήσῃ μωρὴ -το φῶς, λέει ὁ Παλαμάς δὲν ἦταν δυνατόν νὰ σκοτίσῃ - ἀλλὰ τὴν ἀπέδειξε μωρὴ. Καὶ ἐδῶ δὲν πρέπει νὰ ἐννοήσουμε ὅτι τὴν ἀπέδειξε μωρὴ δια τῆς συγκρίσεως με τὴ δική του, τὴν πνευματικὴν. Ἀν λέγαμε κάτι τέτοιο, θὰ λέγαμε τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸ μωσαϊκὸ νόμο. Ἀλλὰ ἐκεῖνος ἦταν ἐκ Θεοῦ καὶ γι' αὐτὸ με τὴν ἐμφάνισή τῆς χάριτος δὲν ἐμωράνθη. Ἡ εἰδωλολατρικὴ ὅμως σοφία ἐμωράνθη, «καθότι οὐκ ἐκ Θεοῦ πᾶν δὲ ὃ μὴ θεόθεν, οὐκ ὄν διὰ τοῦτο ἢ σοφία τῶν Ἑλλήνων ψευδώνυμος»¹²⁷. Βέβαια ὁ ἀνθρώπινος νους, ποὺ βρήκε τὴν ἕξω σοφία, εἶναι πλάσμα Θεοῦ. Ἀλλὰ τότε γιὰ τὸ δημιουργημὰ του εἶναι ψευδώνυμο; Ἐπειδὴ ἐξέπεσε ἀπὸ τὸν ἀρμόζοντα στὴ θεογνωσίᾳ σκοπὸ. «Ταύτην δὲ τοῦ προσήκοντος τέλους τῆς θεογνωσίας ἐκπεσοῦσαν, ἐκπτωσιν σοφίας καὶ σοφίαν ἠλογημένην, ταῦτὸν δ' εἰπεῖν μεμωραμένην δικαιότερον ἂν τις σοφίαν προσείποι»¹²⁸. Εἶναι μωραμένη, κατὰ τὸν Παλαμά, καὶ ἐκπτώσις σοφίας ἢ θύραθεν γνώσις «ὡς τὰ τοῦ αἰῶνος τούτου ζητοῦσαν καὶ τὸν προαιώνιον Θεὸν μὴ γνοῦσαν μηδὲ γνῶναι βουλομένην»¹²⁹.

Εἶναι, λοιπὸν, αὐτὸ τὸ σημεῖο ποὺ υποχρεώνει τὸν Παλαμά νὰ εἶναι ἀρνητικὸς στὴν ἕξω παιδεῖα. Δὲν πρόκειται γιὰ τὰ διάφορα στοιχεῖα ποὺ περιέχει (παρατηρήσεις ἀστεριῶν, φυτῶν, ὀργανισμῶν καὶ τὴν τεχνολογικὴ γνώσις ἢ τὰ μαθηματικά), ἀλλὰ γιὰ τὸν ἐκούσιον προσανατολισμὸ τῆς στα κτίσματα καὶ ἡ ἀρνήσις τῆς νὰ ἀναζητήσῃ τὴ σοφία τοῦ Θεοῦ καὶ τὴ σωτηρία, ποὺ δια τῆς μετοχής τῆς χάριτος ἐπαγγέλλεται καὶ κηρύττει ἡ χριστιανικὴ πίστις. Τοῦτο, ὅπως εἶδαμε, σημαίνει τὸν ἀκρωτηριασμὸ τοῦ ἀνθρώπου, τὴν κολόβωσή του καὶ τὸν περιορισμὸ του στὴ βιολογικὴ ὑπαρξή.

¹²⁵ υἩσ 1, 1, 12 «Μωρὸς δὲ τῷ κόσμῳ γίνεται ὁ τὴν ἕξωθεν ἀτιμάζων σοφίαν καὶ πεπεισμένος μηδὲν αὐτὴν συντελεῖν πρὸς τὴν τῆς πίστεως κατάληψιν» (ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Ὁμιλία στὴν Α΄ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή* 10, 1, PG 61, 82).

¹²⁶ Α΄ Κορ 1, 20.

¹²⁷ υἩσ 1, 1, 12.

¹²⁸ υἩσ 1, 1, 12.

¹²⁹ υἩσ 1, 1, 12.

Γι' αυτό και δεν απαγορεύεται η ενασχόληση με αυτή στους λαϊκούς. Να γνωρίζουν όμως οι ασχολούμενοι με αυτήν ότι αφ' ενός δε θα βρουν σε αυτή τίποτα βέβαιο περί Θεού και αφ' ετέρου ότι δεν είναι σωστό να ασχολούνται αποκλειστικά με αυτή και μάλιστα δια βίου.

Αυτά γενικώς. Ως προς τους μοναχούς όμως τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά. Τι άτοπο πράττομε, ρωτάει ο Παλαμάς απευθυνόμενος προς το Βαρλαάμ,

«εἰ τὸν πρὸς τὴν ἐνοειδῆ συνέλιξιν τοῦ νοῦ κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν ἐπειγόμενον, ἀφέμενον τῆς κατὰ τὰ πολυειδῆ μαθήματα μελέτης, ὑπερβῆναι ἀξιοῦμεν τὰς ἐν τούτοις μεριστὰς καὶ μεταβατικὰς νοήσεις καὶ τοὺς αἰσθητοὺς λόγους καὶ τὰς ἐξ αἰσθήσεως ἐχούσας γνώσεις τὴν ἀρχὴν; Πῶς δ' ἂν ὁ ἔσω ἄνθρωπος κατασταίῃ μοναχὸς κατὰ λόγον τῆς ὑπερκειμένης ἐνιαίας ζωῆς, εἰ μὴ τὸν ἐπίκτητον κόσμον ὑπεραναβαίῃ καὶ πάσας τὰς ἀνθρωπικὰς μαθήσεις καὶ ἐνιαίως καὶ μοναχῶς πρὸς θεὸν ἀνατείνει συντόμως ἑαυτόν»¹³⁰;

Ο ορθόδοξος μοναχισμός που εκπροσωπεί ο Παλαμάς δεν έχει καμιά σχέση με τα ιδανικά πρότυπα του Βαρλαάμ και είναι εντελώς ασυμβίβαστος με την άσκηση και τριβή της έξω σοφίας. Στις αιτιάσεις μάλιστα ότι ο Χριστός δεν απαγόρευσε κάτι τέτοιο, ο Παλαμάς απαντάει ότι πολλά ακατάκριτα, που ενεργούνται από τους χριστιανούς, τα έχουν αρνηθεί οι μοναχοί¹³¹. Τέτοια είναι η συνοίκηση με γυναίκα και η κρεοφαγία, που επιτρέπονται στους εγγάμους. Πληροφορεί μάλιστα ότι μερικοί μοναχοί δεν επιτρέπουν στον εαυτό τους ούτε το λουτρό, ούτε ακόμα την ιατρική βοήθεια. Εξαρτούν τον εαυτό τους απόλυτα από το Θεό και περιμένουν άφοβα τα πάντα. Δεν θεωρούν όμως αποτρόπαιους αυτούς που δε φτάνουν σε αυτό το ύψος της αρετής.

Μάλιστα αυτοί οι αυστηροί ασκητές μερικές φορές συγκαταβαίνουν και στους αδυνάτους. Υπάρχουν μάλιστα περιπτώσεις που συγκαταβαίνουν και στην περίπτωση της ενασχόλησης με τους λόγους. Δεν ήταν όμως αρκετός ο χρόνος, που αφιερώθηκε στην έξωθεν σοφία πριν από τη μοναχική κουρά; Λοιπόν, λέει ο Παλαμάς, εγώ δεν απαγορεύω κανέναν αλλά τους παρακαλώ στα ανώτερα.

« Ἄποστερῶ, καὶ παρακαλῶ πρὸς τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ὡς ἀπαγγειλαμένους πρὸς τοῦτο σπεύδειν, οὐκ ἔλλει-πτικῶς ἀλλ' ὑπεροχικῶς ἐξάγων τῶν λόγων τοὺς μακαριστῶς ἐπομένους τῆς

¹³⁰ υΗσ 2, 1, 35.

¹³¹ υΗσ 2, 1, 35.

γὰρ περὶ λόγους τριβῆς καθ' ὑπερβολὴν ὑψηλοτέρα ἐστὶν ἢ πρὸς τὸν Θεὸν ἐν προσευχῇ προσεδρεΐα»¹³².

Αισθάνεται δηλαδή ο Παλαμάς ότι ακολουθεί τους Πατέρες και στο θέμα της θύραθεν παιδείας. Δεν απαγορεύει τους λόγους, αλλά αξιολογεί ανώτερη την ευσέβεια και την κατ' αυτή πρόοδο. Πόσο μάλλον για τους μοναχούς, οι οποίοι επέλεξαν οικειοθελώς και υποσχέθηκαν να εγκαταλείψουν τα πάντα για την αγάπη του Θεού!

Δεν απαγορεύεται, λοιπόν, οριστικά η θύραθεν παιδεία στους χριστιανούς. Συγκατάβαση μάλιστα γίνεται και για τους αδύνατους μοναχούς. Η συνύπαρξη σε ένα και το αυτό πρόσωπο της έξω παιδείας και της άσκησης της ευσεβείας οπωσδήποτε δεν είναι αδύνατη. Δεν είναι όμως εύκολη αλλά μάλλον επώδυνη. Προφανώς ο Παλαμάς έχει κατά νου τους μεγάλους Πατέρες της Εκκλησίας. Όλοι σχεδόν ήταν κάτοχοι ευρείας παιδείας και ταυτόχρονα είχαν εμπειρία αγιότητας. Έτσι, στο ερώτημα αν υπάρχει κάτι το χρήσιμο για τους χριστιανούς στη θύραθεν σοφία, ο Παλαμάς απαντάει: «Πάνυ γε»¹³³, που θα μπορούσαμε να το αποδώσουμε με το σημερινό «βεβαιότατα». Ο Παλαμάς, εξηγώντας τη θέση του, προβαίνει στη συνέχεια στην εξής παρομοίωση: Υπάρχει στη θύραθεν σοφία κάτι χρήσιμο, όπως υπάρχει και στις σάρκες των φιδιών υλικό κατάλληλο για φάρμακο. Αυτό το δηλητήριο, ανακατωμένο όπως το μέλι με το κώνειο, πρέπει να ξεκαθαρίζεται με πολλή προσοχή. Διαφορετικά υπάρχει κίνδυνος να μείνει σ' αυτό που λαμβάνεται ως χρήσιμο φάρμακο και κάποιο θανατηφόρο υπόλοιπο και να προκαλέσει μεγάλη ζημία¹³⁴. Επανερχόμενος στη σχέση θύραθεν και κατά Θεόν σοφίας παρατηρεί ότι, αν «ἐξετάσης, ἴδοις ἂν πάσας ἢ πλείστας τῶν δεινῶν αἰρέσεων ἐντεῦθεν λαβούσας τὰς ἀρχάς»¹³⁵. Οι αιρέσεις, δηλαδή, προέρχονται από φιλοσοφικό λήμμα, που χρησιμοποιείται χωρίς διάκριση. Το ίδιο έπαθαν και οι αντίπαλοί του και εν προκειμένω ο Βαρλαάμ, τους οποίους ο Παλαμάς ονομάζει «εικονογνώστες», επειδή λένε ότι «ἐκ τῆς γνώσεως τὸ κατ' εἰκόνα τὸν ἄνθρωπον λαμβάνειν καὶ δι' αὐτῆς κατὰ Θεὸν μορφοῦσθαι τὴν ψυχὴν»¹³⁶. Την ικανότητα της διακρίσεως έχουν πολύ λίγοι, αυτοί που έχουν τα

¹³² υΗσ 2, 1, 35.

¹³³ υΗσ 1, 1, 20.

¹³⁴ υΗσ 1, 1, 20.

¹³⁵ υΗσ 1, 1, 20. Την ίδια θέση βρίσκει κανείς και στον Ιππόλυτο. (ΙΠΠΟΥΛΟΥ, *Κατὰ Αιρέσεων*, προοίμιο, PG 16, 3018-3454, ΒΕΠΕΣ 5, σ. 198 κ. εξής. Στην PG αποδίδεται στον Ωριγένη. Τώρα πλέον θεωρείται ότι προέρχεται από τον Ιππόλυτο (ΒΕΠΕΣ 5, σ.194).

¹³⁶ υΗσ 1, 1, 20.

αισθητήρια της ψυχής γυμνασμένα προς διάκριση καλού και κακού¹³⁷. Ούτως εχόντων των παραγμάτων, ο Παλαμάς δεν κατανοεί το λόγο, για τον οποίο πρέπει κανείς να κοπιάζει και να διακινδυνεύει, αφού είναι δυνατό να δει τη σοφία του Θεού στα κτίσματα όχι μόνο χωρίς κίνδυνο αλλά και με πολλή ωφέλεια. Ως τέτοιο δρόμο θεωρεί την αμέριμνη ζωή, που προέρχεται από την κατά Θεόν ελπίδα και που «φυσικῶς κινεῖ τὴν ψυχὴν πρὸς κατανόησιν τῶν κτισμάτων του Θεοῦ»¹³⁸. Τότε η ψυχή καταλαμβάνεται από θαυμασμό, καθώς εμβαθύνει στα της κτίσεως, και ταυτόχρονα παραμένει στη δοξολογία του κτίστη. Έχοντας αυτά σαν εφόδια χειραγωγείται «πρὸς τὰ μείζω». Κλειδί για την είσοδο σε απερίγραπτους θησαυρούς¹³⁹ είναι η προσευχή. Για το τελευ-ταίο ο Παλαμάς παραπέμπει στον Ισαάκ το Σύρο¹⁴⁰

Έχοντας διαθέσιμο αυτόν το συντομότατο και πολυωφέλιμο δρόμο γιατί κανείς να κατατρίβεται με τη θύραθεν σοφία και μάλιστα δια βίου; Η κρίση είναι προφανής. Ωστόσο ο Παλαμάς συνεχίζει να κουβεντιάζει το θέμα, προφανώς επειδή πολλοί θέλουν τη θύραθεν παιδεία. Όποιος θέλει να ασχοληθεί με την τελευταία «δεῖ πρῶτον τὸν ὄφιν ἀποκτεῖναι», που σημαίνει να καθαιρέσει (καθελόντα) την έπαρση, που του δίνει η ενασχόληση με την θύραθεν σοφία¹⁴¹. Και αφού γίνει το πρώτο βήμα, πράγμα που ο Παλαμάς θεωρεί εξαιρετικά δυσκατόρθωτο, πρέπει ο επιθυμών να ασχοληθεί με τη θύραθεν σοφία και να μη ζημιωθεί, «διελεῖν καὶ διατριῖναι κεφαλὴν τε καὶ οὐραν, ὡς ἄκρα καὶ ἄκρατα κακά»¹⁴². Κεφαλή είναι η «περὶ τῶν νοερῶν καὶ θείων καὶ ἀρχῶν σαφῶς πεπλανημένη δόξα», ενώ ουρά η «ἐν τοῖς κτίσμασι μυθολογία». Σε ό,τι απομένει, στο σώμα δηλαδή του όφεως ή τους περι της φύσεως λόγους της θύραθεν σοφίας, πρέπει «ὡς οἱ φαρμακοποιοὶ πυρὶ καὶ ὕδατι τὰς τῶν ὄφεων σάρκας ἀπό-καθαίρουσιν ἔψοντες, οὕτω δὲ τῷ τῆς ψυχῆς ἐξεταστικῷ καὶ θεωρητικῷ τῶν βλαβερῶν διακρίναι νοημάτων»¹⁴³.

Αλλά και τότε, συνεχίζει ο Παλαμάς, ύστερα από την επώδυνη διαδικασία, κανείς δεν μπορεί να πει ότι το χρήσιμο υπόλοιπο της έξωθεν σοφίας αποτελεί κυρίως δώρο του Θεού ή πνευματικό. Είναι και αυτό φυσική γνώση.

¹³⁷ υΗσ 1, 1, 20, Απ. ΠΑΥΛΟΣ, Εβρ. 5, 14.

¹³⁸ υΗσ 1, 1, 20.

¹³⁹ Α΄ Κορ 2, 9: «Ἦ ὀφθαλμὸς οὐκ οἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε ... ».

¹⁴⁰ Ομιλία 72, εκδ. Ι. Σπετσιέρη, σ. 314.

¹⁴¹ υΗσ 1, 1, 21.

¹⁴² υΗσ 1, 1, 21.

¹⁴³ υΗσ 1, 1, 21.

Βλέπουμε ότι και εδώ ο Παλαμάς είναι σύμφωνος με το γενικότερο πλαίσιο του. Πνευματικό δεν είναι οι ανώτερες ιδέες και σκέψεις αλλά αυτό που μετέχει της αγιαστικής χάριτος του αγίου Πνεύματος.

Πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι η θύραθεν παιδεία των αρχαίων διαφέρει από τη σημερινή. Η ενασχόληση με τη χειρωνακτική εργασία και επομένως και οι πειραματισμοί θεωρούνταν περιφρονητά¹⁴⁴. ως ανώτερο επίτευγμα θεωρούσαν την αφαιρετική διάνοηση. Έτσι και η τεχνική εθεωρείτο κατώτερη της φιλοσοφίας. Κατά την επιστημονική επανάσταση έγινε σύζευξη τεχνικής και φιλοσοφίας στο πλαίσιο των φυσικών επιστημών. Προκειμένου να γνωρίσουμε κάτι, δεν πιθανολογούμε πλέον αλλά προχωρούμε σε μετρήσεις και πειραματισμούς. Κλασσικά παραδείγματα αποτελούν οι Γαλιλαίος¹⁴⁵ και Νεύτωνας¹⁴⁶. Όταν ο Παλαμάς αναφέρεται σε θύραθεν παιδεία, δεν γνωρίζει την επιστήμη του 20ου αιώνα.

Με αυτές τις προϋποθέσεις κρίνει την επιστήμη της εποχής του και την αρχαία. Αναφερόμενος στους θύραθεν σοφούς εν σχέσει με την αρχή του κόσμου, διαπιστώνει ότι «οὐδὲν εὐρίσκειται πᾶσιν συνωμολογημένον τε καὶ ἀνωμολογημένον· εἰσὶ δ' ἔφεκτικοί τινες οἱ καὶ κοινῇ πᾶσιν ἀντιλέγουσι». Και στον Αριστοτέλη φαίνεται λογικό ότι τίποτα δεν δημιουργείται από το τίποτα και ότι του υλικού προϋπάρχει υλικό αίτιο. Σε αυτά λέει διαφωνούν οι χριστιανοί, αποδεχόμενοι τη διδασκαλία των αγίων¹⁴⁷.

Τέτοιας επιστημονικής γνώσεως συλλογισμούς πρότεινε ο Βαρλαάμ και για τα θεολογικά θέματα, αντικείμενα των οποίων ήταν πραγματικότητες, των οποίων οι χριστιανοί της Ανατολής είχαν συνειδητή εμπειρία και μάλιστα ως εκκλησιαστικό σώμα και εκ παραδόσεως. Αντί της πιθανολογίας και του διαλεκτικού συλλογισμού ο Γρηγόριος Παλαμάς πρότεινε για τα θεολογικά ζητήματα τον αποδεικτικό συλλογισμό. Πρόκειται για απόδειξη του ορθού των θέσεων με βάση την αποκάλυψη και τις εμπειρίες των αγίων:

¹⁴⁴ Τουλάχιστον έτσι εκφράστηκε από τον Πλάτωνα και γενικώς επεκράτησε (BEN. FARRINGTON, *Η επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα* (μτφρ. Ν. Ραΐση), Αθήνα, Κάλβος, 1989², σ. 118 και εξής). Διαφοροποιήσεις όπως του Αριστοτέλη και των προσωκρατικών δεν έγιναν κανόνας. Αλλά και μ' αυτές η επιστήμη δε μοιάζει με αυτή που οραματίστηκε ο F. Bacon.

¹⁴⁵ S. DRAKE, *Γαλιλαίος* (μτφρ. Τ. Κυπριανίδης), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1993.

¹⁴⁶ R. WESTFALL, *Η ζωή του Ισαάκ Νεύτωνα* (μτφρ. Διον. Γιαννίμπας), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1999.

¹⁴⁷ ΕΠΒ Β, 55.

«... ὁ μὲν οὖν (ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς) περὶ τὸ ἀναγκαῖον καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀεὶ ἀληθὲς ὄν καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον, ὁ δὲ διαλεκτικὸς περὶ τὸ ἔνδοξον καὶ πιθανὸν καὶ πεφυκὸς ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν καὶ νῦν μὲν ὄν νῦν δ' οὐκ ὄν καὶ ποτὲ μὲν ἀληθὲς ποτὲ δὲ μή»¹⁴⁸.

Τον τρόπο αυτό τον έχουμε ήδη παρουσιάσει ικανοποιητικά. Εκτιμούμε πως μοιάζει με αυτό των σημερινών φυσικῶν επιστημῶν. Η θεωρητικὴ εικόνα πάντοτε προσαρμόζεται, ὥστε να συμφωνεῖ με τα πειραματικὰ δεδομένα. Αυτό μας κάνει να πιστεύουμε πως ο Παλαμάς σήμερα θα αντιμετώπιζε διαφορετικὰ την πειραματικὴ γνώση, ἀλλὰ θα αρνιόταν τα θεωρητικὰ εργαλεία που δεν ἔχουν τεκμηριωθεῖ επαρκῶς και εννοεῖται ἐναντιώνονται στην παράδοση των αγίων. Δε σημαίνει ὅμως με κανένα τρόπο ὅτι θα παρότρυνε τους μοναχοὺς σε τέτοια δραστηριότητα. Η προς τὴ θέωση πορεία εἶναι σηματοδοτικότερη και αξιολογικὰ ἀνώτερη.

Μπορούμε ἐπίσης να σημειώσουμε ὅτι, κατὰ το Νικηφόρο Θεοτόκη (1747-1800), οἱ πρώτιστες ἀρχές τῆς φύσεως εἶναι ἀκατάληπτες και γνωστὲς μόνο στο δημιουργό¹⁴⁹. Ἐπομένως σκοπὸς τῆς επιστημονικῆς ἐρευνας δεν εἶναι να βρεθοῦν αὐτές και να παρουσιαστοῦν με ἀναντίλεκτες ἀποδείξεις, ἀλλὰ να διερευνηθοῦν οἱ ἐνέργειες και οἱ ιδιότητες των σωμάτων και να αναπτυχθοῦν οἱ υφιστάμενοι σε αὐτὰ νόμοι¹⁵⁰. Κάτι τέτοιο υποστηρίζει και ο Παλαμάς, λέγοντας ὅτι κτίση ἐδράζεται στις ἀκτίστες θεῖες ἐνέργειες. Διαφέρει μόνο ἡ γλώσσα, ἡ ορολογία. Ο Θεοτόκης ἔχει τέτοια προσέγγιση, που αν γνώριζε τὴ διδασκαλία του Παλαμά, θα υιοθετοῦσε και τὴν ορολογία του στο θέμα των ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Ο Νικηφόρος Θεοτόκης ἀποδέχεται πλήρως τὸ φυσικῶς σκέπτεσθαι και εἶναι ἐλεύθερος να δεχθεῖ τα πορίσματα των νέων επιστημῶν. Εἶναι μάλιστα ο πρώτος, που ἐκδίδει τὴ νέα Φυσικὴ (1765). Το βιβλίο του, κατὰ τον Κ. Κούμα¹⁵¹, γίνεται κοινὸ ἀνάγνωσμα των μαθητῶν ὅλων των Ἑλληνικῶν σχολείων πενήντα περίπου χρόνια προ του '21.

¹⁴⁸ ΕΠΑ Α, 13.

¹⁴⁹ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΘΕΟΤΟΚΗ, *Στοιχεῖα Φυσικῆς*, τ. Α', Λειψία, 1766, σ. 12.

¹⁵⁰ Ὁ. Π.

¹⁵¹ Κ. ΚΟΥΜΑ, *Ἱστορία ἀνθρωπίνων πράξεων*, τ. 12, Βιέννη, 1832, σ. 570.

3. Ονοματοκρατία - πραγματοκρατία

Η διαμάχη μεταξύ ονοματοκρατίας (nominalismus) και πραγματοκρατίας (realismus) αναπτύχθηκε στη Δύση κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, στα πλαίσια του σχολαστικισμού. Έναυσμα για τη δημιουργία της ονοματοκρατίας ήταν η μετάφραση του έργου του Αριστοτέλη «Περί κατηγοριών» στη λατινική από τον Βοήθιο. Στα σχόλιά του ο Βοήθιος (τέλη 5ου - αρχές 6ου αιώνα) αναφέρει πως ο Αριστοτέλης δεν εξετάζει τα πράγματα αλλά τα ονόματα. Η θέση αυτή ήταν γνωστή στη Δύση, αλλά συστηματοποιήθηκε από το Γάλλο φιλόσοφο Ροσσελίνο (1050-1123) και κάποιο δάσκαλό του ονομαζόμενο Ιωάννη. Αργότερα η άποψη υποστηρίχθηκε από τον Άγγλο Γουλιέλμο Όκκαμ (1300-1350). Σύμφωνα με την ονοματοκρατία οι αφηρημένες και γενικές έννοιες που χρησιμοποιούμε στη λογική και τις επιστήμες δεν υφίστανται ως υποστάσεις αλλά είναι στη διάνοιά μας απλά και μόνον ονόματα, δια των οποίων εκφράζονται τα πράγματα.

Αντίθετα με το νομιναλισμό η πραγματοκρατία θεωρούσε ότι υπάρχουν οντότητες ενός ιδεώδους κόσμου, ο οποίος υφίσταται εκτός της ανθρώπινης διάνοιας και εκτός των πραγμάτων. Αυτές οι οντότητες ανταποκρίνονται στις γενικές ιδέες, που συλλαμβάνει το ανθρώπινο μυαλό. Οι Άνσελμος Κανταουρίας (1033-1106) και W. von Champeaux (1070-1121) δέχονταν ότι τα λογικά στοιχεία, οι γενικές ιδέες, προϋπάρχουν των πραγμάτων (ante rem). Άλλη ομάδα πραγματοκρατών αποτελούν οι Αλβέρτος ο Μέγας (1193-1280), Θωμάς Ακινάτης (1225-1274) και Δούνς Σκώτος (1270-1308) οι οποίοι υποστήριζαν ότι τα λογικά στοιχεία υπάρχουν μέσα στα πράγματα (in rem)¹⁵².

Ο Π. Κ. Χρήστου¹⁵³ διαπιστώνει ότι ο Ακίνδυνος δέχεται το Θεό ως ενέργεια. Ό, τι καλούμε απλώς ενέργεια του Θεού είναι κάτι το κτιστό ή δημιούργημα. Επομένως τα ονόματα που απόδίδουμε στο Θεό δεν είναι παρά απλά ονόματα. Ό, τι δηλώνεται με αυτά δεν είναι παρά η καθαρή ουσία. Αλλά και ο Νικηφόρος Γρηγοράς ενώ στα περί Θεού εκπροσωπεί έναν ιδιότυπο νομιναλισμό, στα σχετικά με την κτίση βρίσκεται κοντά στην πραγματοκρατία, αφού παραδέχεται τα πρότυπα των όντων ως υφιστάμενα εκτός των σωμάτων¹⁵⁴. Επιπροσθέτως στον αρχιδιάκονο Γεώργιο Παχυμέρη επισημαίνουμε την άποψη ότι τα μαθήματα είναι όπως οι κλίμακες, που οδηγούν από τα αισθητά

¹⁵² Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό 'Ηλιος', Αθήνα, χ.χ., λήματα Κ. Δ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *ονοματοκρατία*, τ. 14, σ. 907, *πραγματοκρατία*, τ. 16, σσ. 345-346.

¹⁵³ ΣΠΜΕ 5, εισαγωγή, σ. 13.

¹⁵⁴ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός;* σ. 205 και εξής.

προς τα νοητά. «Ἡ πάντως ὅτι μεταξύ εἶσι τῶν τε αἰσθητῶν καὶ τῶν νοητῶν, ἐν ὕλῃ μὲν κατανούμενα, ἀφαιρεῖσθαι δὲ τῆς ὕλης οἷά τε ὄντα»¹⁵⁵, που εἶναι οικεία στο νοῦ. Το ὅλο πλαίσιο εἶναι κοσμικό και παραπέμπει σε ιδιότυπη πάλι πραγματοκρατία. Ὅλα τα παραπάνω αποτέλεσαν την αφορμή να διερευνήσουμε την τοπο-θέτηση, αν βέβαια υφίσταται, του Παλαμά σε σχέση με τα δυο αυτά φιλοσοφικά ρεύματα. Αν, δηλαδή, θα μπορούσε με κάποιο τρόπο να χαρακτηριστεί ο Παλαμάς προσκείμενος στην ονοματοκρατία ἢ την πραγματοκρατία; Τέλος το θέμα τον απασχόλησε ἢ όχι;

Ὅπως εἶδαμε στα παραπάνω, το κύριο ζήτημα που απασχολοῦσε το Βοήθιο και τους μετὰ αὐτόν φιλοσόφους ἦταν τι εἶναι αὐτό που διαχειρίζεται ἡ ἀνθρώπινη διάνοια. Κατὰ τους οπαδοὺς τῆς ονοματοκρατίας το διαχειριζόμενο εἶναι ονόματα ἐνῶ κατὰ τους οπαδοὺς τῆς πραγματοκρατίας το διαχειριζόμενο εἶναι ιδέες, οἱ ὁποῖες ἀνταποκρίνονται σε οντότητες, που εἴτε προϋπάρχουν τῶν πραγμάτων εἴτε βρίσκονται μέσα σε αὐτά.

Με το τι εἶναι το διαχειριζόμενο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη διάνοια εἶδαμε ἤδη ὅτι ἀσχολήθηκε ὁ Παλαμάς. Οἱ εἰκόνες τῶν ἐξω πραγμάτων δημιουργοῦνται στὴν ἀνθρώπινη διάνοια δια τῶν αἰσθητηρίων. Ἀς ἐξετάσουμε τὴ διαδικασία δημιουργίας και ἀπό-θήκευσης τῆς γνώσεως καθὼς και τὴ διαδικασία τῆς μνήμης, παρακολουθώντας τα χωρία τοῦ Παλαμά.

«Ἐκ τῶν χρωμάτων καὶ τῶν σχημάτων, πολυειδῶς διακειμένων μορφοῦνται ἢ ὄψεις, ἢ δὲ ὄσφρησις ἐκ τῶν ἀτμῶν, γεῦσις δὲ ἐκ τῶν χυμῶν, ἐκ δὲ τῶν ψόφων ἢ ἀκοή· ἢ δὲ ἀφή ἐκ τῶν τραχέων ἢ λείων κατὰ τὴν θέσιν»¹⁵⁶.

Αἰτία τῶν ἐξωτερικῶν ἐντυπώσεων εἶναι τὰ ἴδια τὰ πράγματα. Αὐτὰ με κάποιο τρόπο - εἶδαμε σε ἄλλη θέση πῶς κατὰ τὸν Παλαμά λειτουργεῖ ἡ ὄραση¹⁵⁷ - διεγείρουν τὶς αἰσθήσεις. Τι εἶναι ὁμως αὐτό που δημιουργεῖται ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου;

«Αἰ δὲ κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐγγινόμεναι μορφώσεις, ἐκ σωμάτων μὲν εἶσιν, ἀλλ' οὐ σώματά εἶσιν, εἰ καὶ σωματικά· οὐ γὰρ ἀπλῶς ἐκ σωμάτων εἶσιν, ἀλλ' ἐκ τῶν κατὰ τὰ σώματα εἰδῶν. Ἄλλ' οὐδ' αὐτὰ εἶσι τὰ τῶν σωμάτων εἶδη, ἀλλὰ τὰ ἐκτυπώματα αὐτῶν καὶ οἷόν τινες εἰκόνες ἀχωρίστως χωριζόμεναι τῶν κατὰ τὰ σώματα

¹⁵⁵ P. TUNNERY, *Quadrinium de George Pachymere*, (κείμενο R. P. E. Stefanou A. A.), Citta del Vaticano, MCMXL, Biblioteca Apostolica Vaticana, [σειρά Studi e Testi αρ. 94], σ. 7.

¹⁵⁶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς*, 2, 6. 418α / K150, 15.

¹⁵⁷ Βλ. σ. 93.

εἰδῶν. Καὶ τοῦτο δὴ μᾶλλον ἐκ τῆς ὄψεως, καὶ μάλιστα ἐκ τῶν δι' ἐσόπτρων ὀρωμένων»¹⁵⁸.

Μορφώνονται, λοιπόν, στο εσωτερικό του ανθρώπου κάτι σαν εκτυπώματα - εικόνες των εξωτερικών πραγμάτων. Οι εικόνες αυτές «χωρίζονται ἀχωρίστως» από τα πράγματα, λέει ο Παλαμάς. Εκτιμούμε ότι θέλει να πεί ότι έχουν σχέση πιστότητας με τα πράγματα και με τα διάφορα χαρακτηριστικά τους αλλά δεν είναι ούτε τα ίδια τα πράγματα ούτε τα χαρακτηριστικά τους. Αυτό άλλωστε πιστοποιείται και με αυτό που γράφει για τις εικόνες που σχηματίζουν τα κάτοπτρα.

Στη συνέχεια το φανταστικό μέρος της ψυχής χωρίζει εντελώς αυτές τις εικόνες - εκτυπώματα από τα σώματα που τις προκάλεσαν.

«Τὰ γοῦν κατὰ τὰς αἰσθήσεις ἐκμαγεῖα ταῦτα τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικὸν ἐκ τῶν αἰσθήσεων αὐ̃ προσοικειού-μενον, οὐκ αὐτὰς τὰς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὰς ἐν αὐτοῖς ἅς ἔφημεν εἰκόνας τελέως χωρίζει τῶν σωμάτων καὶ τῶν κατ' αὐτὰ εἰδῶν»¹⁵⁹.

Αυτά τα «ἐκμαγεῖα» τα αποθηκεύει το φανταστικό της ψυχής και τα έχει διαθέσιμα ακόμα και όταν τα σώματα, που δι' ερεθισμού των αισθήσεων τα προκάλεσαν, απουσιάζουν.

«Καὶ ἐναποκειμένας ἔχει καθάπερ θησαυροὺς ἄλλοτε ἄλλην, καὶ μὴ παρόντος σώματος, πρὸς χρῆσιν οἰκείαν ἔνδοθεν καταλλήλως προβαλλόμενον, ὁρατὰ τε καθιστῶν ἑαυτῶ πάντα, καὶ τὰ ἀκουστὰ καὶ τὰ γευστὰ καὶ τὰ ὀσφραντὰ καὶ τὰ ἀπτὰ»¹⁶⁰.

Τα διαθέσιμα, πλέον, εκμαγεῖα¹⁶¹ η ψυχή έχει τη δυνατότητα κάθε φορά να τα ανακαλεί και να καθιστά τα πάντα «ορατά» ενώπιόν της, είτε αυτά τα εκτυπώματα προέρχονται από τη γεύση είτε από την αφή. Με αυτόν τον τρόπο ο Παλαμάς έχει ήδη απορρίψει την ύπαρξη των πλατωνικών ιδεών αλλά και των νομιναλιστικών και των πραγματοκρατικών απόψεων. Αλλά η ανάπτυξη του θέματος συνεχίζεται από τον Παλαμά ως και αυτή τη δημιουργία της επιστήμης.

Μετά από τα όσα είπε για τις εντυπώσεις και τη μνήμη αισθάνεται την ανάγκη να ξεκαθαρίσει πού γίνεται αυτή η διαδικασία, τι είναι το φανταστικό της ψυχής. «Τοῦτο δὴ τὸ τῆς

¹⁵⁸ K150, 15.

¹⁵⁹ K150, 16.

¹⁶⁰ K150, 16.

¹⁶¹ Κατά μια σχολή της σύγχρονης ψυχολογίας και νευροβιολογίας, για κάθε εντύπωση δημιουργείται στις συνάψεις των νευρικών κυττάρων ένα σύμπλοκο μόριο. Εκεί αποθηκεύεται η κάθε πληροφορία (W. RUSSEL - A. DEWAR, *Εξηγώντας τον εγκέφαλο* (μτφρ. Βίβιαν Κατσουλάκου), Αθήνα, Τροχαλία, 1992, σ. 139.

ψυχῆς φανταστικὸν ἐν τῷ λογικῷ ζῳῷ νοῦ καὶ αἰσθήσεως μεθόριον γίνεται»¹⁶². Η περιγραφείσα διαδικασία γίνεται στο φανταστικό της ψυχῆς, που είναι μεθόριο του ασώματου και άυλου νου και των υλικῶν αισθήσεων. Οι εικόνες αυτές, ανήκουσες πλέον και στο νου, είναι ασώματες. Από τη στάση του νου απέναντι σε αυτές τις εικόνες, καθώς τις αναλογίζεται και συλλογίζεται με κάθε τρόπο, προέρχονται οι περισσότερες αρετές και κακίες, κάθε κακοδοξία και ευδοξία.

«Τὰς γὰρ ἐν αὐτῷ παρὰ τῶν αἰσθήσεων προσειλημμένας εἰκόνας, ὡς κεχωρισμένας σωμάτων καὶ ἄσωμάτων ἤδη γεγενημένας, καθορῶν καὶ περιστρέφων ὁ νοῦς, ποκίλως καὶ τοὺς λογισμοὺς ἀπεργάζεται, διαλογιζόμενός τε καὶ ἀναλογιζόμενος καὶ συλλογιζόμενος πολυειδῶς, ἐμπαθῶς, ἀπαθῶς, μέσως, πεπλανημένως τε καὶ ἀπλανῶς, ἀφ' ὧν αἱ πλεῖστα ἀρεταὶ καὶ κακίαι, εὐδοξίαι τε καὶ κακοδοξίαι τίκτονται»¹⁶³.

Αλλά δεν εξαντλούνται οι λογισμοί του νου σε όσα του φέρουν οι αισθήσεις. Ως ασώματος έχει και άλλες πηγές. Το φωτισμό του τον είδαμε σε προηγούμενη ενότητα¹⁶⁴. Είναι εύλογο να βάλουμε εδώ και την από τους δαίμονες επίδραση, κάτι που, όπως είδαμε, συνέβη στην Εύα και συμβαίνει και σε κάθε άνθρωπο, όπως η πείρα των αγίων επιβεβαιώνει. Γι' αυτό, εξηγεί ο Παλαμάς, συμβαίνουν οι περισσότερες κακίες ή αρετές.

« Ἐπεὶ γὰρ οὐ πᾶς τῷ νῷ λογισμὸς ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων, ἀλλ' ἔστιν ἃ τις ἂν εὖροι καὶ τῶν αἰσθήσει μὴ δυναμένων ὑποπίπτειν, ὑπὸ τοῦ νοῦ τῷ λογισμῷ διδόμενα, διὰ τοῦτ' ἔφην μὴ πᾶσαν ἀλήθειαν ἢ πλάνην καὶ ἀρετὴν ἢ κακίαν ἐν τοῖς λογισμοῖς ἀπὸ φαντασίας ἔχειν τὴν ἀρχὴν»¹⁶⁵.

Σε αυτή τη συνάφεια εντάσσεται η θεολογική γνώση στην πρακτική της μορφή. Αυτή χορηγείται στον άνθρωπο με μυστηριώδη τρόπο και λέγεται πίστη. Είναι, όπως είδαμε, αποτέλεσμα συνέργειας της ανθρώπινης βούλησης και της χάρις του Θεού. Δεν πρέπει να κατανοούμε την πίστη να είναι διανοητική διαδικασία, όπως η μαθηματική παραδοχή, αλλά να σχέση πιστότητας με το πιστευόμενο. Στα από εκεί και πέρα στοιχεία ο Παλαμάς δέχεται την τυπική λογική και σε μερικές περιπτώσεις αναφέρει κάποιους από τους κανόνες της, πράγμα που αφ' ενός επιβεβαιώνει την παιδεία του και αφ' ετέρου δείχνει πως ό, τι κάνει, γίνεται συνειδητά.

¹⁶² Κ150, 17.

¹⁶³ Κ150, 17.

¹⁶⁴ Στην ενότητα *η αγιότητα η Θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος* του παρόντος.

¹⁶⁵ Κ150, 17.

Ο Παλαμάς στέκεται και θαυμάζει πολύ και θεωρεί άξια παρατηρήσεως τη διαδικασία κατά την οποία από αισθητές εντυπώσεις γεννάται στον ανθρώπινο νου μόνιμο κάλλος ή αίσχος: «Σφόδρα θαυμάζειν ἄξιον καὶ κατασκοπεῖν πῶς ἀπὸ τῶν προσκαίρων καὶ αἰσθητῶν μόνιμον ἐγγίνεται τῇ ψυχῇ κάλλος ἢ αἴσχος, πλοῦτος ἢ πενία, δόξα ἢ ἀδοξία· καὶ ἀπλῶς ἢ νοητὸν φῶς ζωῆς αἰωνίου παρεκτικὸν ἢ νοητὸν καὶ κολαστήριον σκότος»¹⁶⁶. Εννοείται ότι δε θαυμάζει μόνο τη διαδικασία δημιουργίας (αφηρημένων) σκέψεων, καθόσον η δόξα, η αδοξία και το νοητό φως εξαρτώνται, όπως είδαμε, από τη στάση του νου έναντι των διαφόρων αισθητών ή μη εντυπώσεων.

Μας προσφέρει επιπλέον ο Παλαμάς χωρία που αναφέρονται στον τρόπο δημιουργίας της επιστημονικής γνώσης. «Τῷ φανταστικῷ τῆς ψυχῆς ἐποχούμενος ὁ νοῦς καὶ ταῖς αἰσθήσεσι διὰ τούτου συγγινόμενος, σύμμικτον ἀπογεννᾷ τὴν γνῶσιν»¹⁶⁷. Η γνώση, λοιπόν, είναι σύμμικτη. Στη συνέχεια δίνει ένα παράδειγμα της περιγραφείσας διαδικασίας:

«Εἰ γάρ τις αἰσθητῶς προσίδοι δυομένῳ τῷ ἡλίῳ, τηνικαῦτα δὲ καὶ τὴν σελήνην παρεπομένην καὶ μικρῷ πεφωτισμένην μέρει, τῷ τετραμμένῳ πρὸς τὸν ἥλιον, εἶτα κατὰ μικρὸν τε ἐν ταῖς ἐφεξῆς ἡμέραις καὶ φωτιζομένην μᾶλλον μέχρις ἂν γένοιτο καταντικρῦ, πάλιν δὲ κατὰ μικρὸν ἐγγίζουσιν θατέρῳ μέρει καὶ τὸ φῶς μᾶλλον καὶ μᾶλλον μειουμένην καὶ ἀποτιθεμένην, ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔλαβε τοῦ φωτισμοῦ, ταύτας διὰ τοῦ νοῦ σημειωσάμενος τὰς θεάς, ὡς τὰς μὲν προλαβούσας ἐν τῇ φαντασίᾳ ἔχων, τὴν δ' αἰεὶ παροῦσαν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, συνῆκεν ἐξ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας καὶ νοήσεως, ἐξ ἡλίου μὲν τὸ φῶς ἔχειν τὴν σελήνην, προσγειότερον δὲ τὸν ταύτης εἶναι πόλον καὶ πολλῷ τοῦ ἡλίου κατώτερον»¹⁶⁸.

Τα σχετικά με τη σελήνη είναι ένα καλό παράδειγμα. Παρόμοια διαδικασία συμβαίνει και με όσα έχουν σχέση με τον ήλιο, τους πλανήτες, τη γνώση του φυσικού κόσμου τις τέχνες και όλες τις δραστηριότητες του ανθρώπου¹⁶⁹. Η διαδικασία

¹⁶⁶ K150, 18.

¹⁶⁷ K150, 19.

¹⁶⁸ K150, 19.

¹⁶⁹ «Οὐ τὰ κατὰ τὴν σελήνην μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ τὸν ἥλιον, τὰς κατ' αὐτὸν ἐκλείψεις καὶ τοὺς κατ' αὐτὰς συνδέσμους, τῶν τε ἄλλων κατ' οὐρανὸν πλανήτων τὰς παραλλάξεις τε καὶ διαστάσεις καὶ τοὺς κατ' αὐτὰς πολυειδεῖς σχηματισμούς, καὶ ἀπλῶς ὅσα τῶν κατ' οὐρανὸν ἴσμεν, πρὸς δὲ καὶ φύσεως λόγους, μεθόδους τε καὶ τέχνας πάσας, καὶ ἀπλῶς πᾶσαν πάντων γνῶσιν τὴν ἐκ μερικῶν συνηγμένην καταλήψεων, ἐξ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας συνειλόχαμεν διὰ τοῦ νοῦ» (K150, 20).

αναφέρεται απλά σε «πᾶσαν πάντων γνῶσιν τὴν ἐκ μερικῶν συνηγμένην καταλήψεων, ἐξ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας συνειλό-χαμεν διὰ τοῦ νοῦ»¹⁷⁰. Κάθε ανθρώπινη γνώση έχει σαν πηγή την αίσθηση και τη φαντασία, που επεξεργάζεται τα δεδομένα των αισθήσεων.

Ο Παλαμάς συμπληρώνει ότι αυτή η διαδικασία είναι φυσική και δεν σχετίζεται με την πνευματική γνώση: «Καὶ οὐδεμία ποτ' ἂν κληθεῖ πνευματική, φυσική δὲ μᾶλλον, ἢ μηδὲ χωρεῖ τὰ τοῦ πνεύματος»¹⁷¹. Η τελευταία παρατήρηση ότι η φυσική γνώση δεν «χωρεῖ τὰ τοῦ πνεύματος» βρίσκεται στον Απόστολο Παύλο¹⁷².

Για τη διδασκαλία του Πνεύματος και την πνευματική γνώση έχουμε παρουσιάσει ἤδη αρκετά. Είναι η θεολογική γνώση που εξαρτάται από τον ανθρώπινο αγιασμό, τη μετοχή δηλαδή του ανθρώπου στην άκτιστη αγιαστική Χάρη του Θεού.

Σε ό, τι σχετίζεται με τον ορατό ή τον άορατο κόσμο νομίζουμε ότι είμαστε κοντά στη σκέψη του και τον τρόπο που κατανοούσε τα πράγματα, αν πούμε ότι στόχος και μέριμνά του είναι να παραμείνει κοντά στα παρατηρούμενα, κοντά στα πράγματα, όπως συνήθως λέει¹⁷³.

Βλέπουμε δηλαδή τον Παλαμά σε ότι αφορά στα αισθητά να τονίζει την υλική διεργασία της γνώσης¹⁷⁴. Έχει επομένως μια προσέγγιση στα πράγματα παρόμοια με αυτή των σημερινών θετικών επιστημών. Με αυτή την έννοια μπορούμε να τον χαρακτηρίσουμε πραγματιστή και ρεαλιστή. Σχετική γνώση μπορεί να δοθεί κατά μυστηριώδη τρόπο στους αγίους, όπως χορηγείται και στους αγγέλους. Εξ άλλου, σε ότι αφορά το Θεό, είδαμε ότι, ο Παλαμάς δέχεται ότι τα ονόματα που δίνουμε σε Αυτόν έχουν αντίκρουσμα, αφού αναφέρονται στις μεθεκτές άκτιστες ενέργειές

¹⁷⁰ K150, 20.

¹⁷¹ K150, 20.

¹⁷² Β' Κορ. 1,14.

¹⁷³ Σχετικά χωρία έχουμε παραθέσει και αυτούσια. Για τα αισθητά βλ. σ. 103. Για τα μη αισθητά βλ. σ. 144.

¹⁷⁴ Υπενθυμίζουμε ότι ο Πλάτωνας θεωρεί τις γνώσεις αναμνήσεις της ψυχής από τον κόσμο των ιδεών. Εκεί η ψυχή έχει μάθει τα πάντα, αφού τα είδε. Στο διάλογο *Μένων* ο Σωκράτης «αφυπνίζει» τη μνήμη ενός δούλου, δείχνοντάς του ότι η διαγώνιος ενός τετραγώνου είναι αριθμός ασύμμετρος (*Μένων* 82b-85e). Αυτή η γνωσιολογία υποστηρίζει, όπως και αλλού είδαμε, την άρνηση του πειράματος και διακρίνει τα όντα σε νοητά και αισθητά (*Τίμαιος* 52a-b). Σχετικά και Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, «Μαθηματικές ...», σ. 263 και Β. FARRINGTON, *Η επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα*, σ. 118.

Του¹⁷⁵. Εννοείται ότι σε αυτές τις γνώσεις προστίθενται και οι δημιουργημένες από την ανθρώπινη φαντασία. Με κανένα όμως τρόπο δε νομίζουμε ότι μπορούμε να του προσδώσουμε το χαρακτηρισμό του οπαδού του ρεαλισμού ή της πραγματοκρατίας του καιρού του.

Ο Παλαμάς, και μαζί του το κύριο σώμα των ορθοδόξων κατοίκων της Ρωμανίας, δεν αποκλίνουν ούτε προς το νομιναλισμό ούτε σε κάποιο από τα παρακλάδια του ρεαλισμού της εποχής. Με μια διαδικασία γνώσης σύμφωνη με την κοσμολογία, την ανθρωπολογία και τη θεολογία τους ξεπερνούν τη διαμάχη των σοφών της Δύσεως. Η γνώση που προέρχεται από παρατήρηση και αφαιρέσεις και ταξινόμηση των δεδομένων είναι φυσική και δεν σχετίζεται με την πνευματική, αυτή που προέρχεται από τους αγίους, όπως αυτοί κατανοούνται από την ορθόδοξη Παράδοση.

Φαίνεται πως διάφοροι λόγιοι στον κόσμο της Ανατολής, μεταξύ αυτών και ο Ακίνδυνος, μελετώντας δυτικά κείμενα είχαν παρεξηγήσει τα πράγματα και θεωρούσαν τη σχολαστική γνώση σαν πνευματική. Είχαν επίσης αποδεχτεί την ονοματοκρατία και την πραγματοκρατία¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Ο Μ. Βασίλειος (*Κατά Ευνομίου* 6 και 7) ονομάζει «ἐπίνοια» τη διαδικασία επινόησης ονομάτων του Θεού και των πραγμάτων. Δέχεται μάλιστα ότι τα επινοούμενα για το Θεό ονόματα δεν είναι γυμνά λόγια αλλά έχουν αντίκρουσμα. Ας σημειωθεί ότι ο ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ εκτιμά ότι μπορούμε να αποδώσουμε στο Βασίλειο κάποια μορφή ονοματοκρατίας τύπου Γ. Όκκαμ (*Πατρολογία*, τ. Β', σ. 366).

¹⁷⁶ Ο Δ. Μόσχος εκτιμά ότι υπήρχε κάποιος ιδιότυπος εγχώριος νομιναλισμός, αλλά οι λόγιοι αντιησυχαστές στο Βυζάντιο εκπροσωπούσαν ένα μετριοπαθή ρεαλισμό (Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 206).

4. Ζωή σε άλλη οικουμένη;

Εκείνη την εποχή, όπως και σήμερα, διαιρούσαν τη γη στην ισημερινή ζώνη, που είναι περί τον ισημερινό, τις εκατέρωθεν της ισημερινής δύο εύκρατες και τους δύο πόλους. Είναι μάλλον φυσικό να ετίθετο πάντα το θέμα της ύπαρξης ζωής σε άλλα μέρη της γης. Ήδη τον 8ο αιώνα ο Βέδας ο αιδέσιμος στη Δύση πιστεύει ότι από αυτές τις ζώνες κατοικήσιμη είναι μόνο η βόρεια εύκρατη¹⁷⁷. Το 13ο αιώνα στην Ανατολή ο ιεροδιάκονος Γεώργιος Παχυμέρης (1242 - c. 1310) θεωρεί ακατοίκητους τους πόλους και την ισημερινή ζώνη. Οι πόλοι θεωρούνταν ακατοίκητοι λόγω του υπερβολικού ψύχους και η ισημερινή ζώνη λόγω της υπερβολικής ζέστης. Επομένως μόνο οι δύο τροπικές περιοχές είναι κατοικημένες «διὰ τὴν ἀμφοτέρωθεν σύγκρασιν τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ»¹⁷⁸.

*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*

Εικ. 7. Οι πέντε ζώνες της γης και οι τέσσερες πιθανές οικουμένες

Κατά τον Παχυμέρη οι πόλοι «ἀμφοτέροι καὶ κατεψυγ-μένοι εἰσί, μὴ φθάνοντος τοῦ Ἡλίου μέχρις ἐκείνων, ἀλλὰ περὶ τοὺς τροπικοὺς διατρίβοντος»¹⁷⁹. Ισημερινός είναι ο κύκλος όπου «ἴσας τὰς ἡμέρας ταῖς νυξὶ ποιοῦντος τοῦ Ἡλίου, ὅταν ἐν αὐτῷ γένηται»¹⁸⁰. Είναι όμως ξεκάθαρο για τον Παχυμέρη ότι, όταν γίνεται λόγος για περιοχές εκτός της γνωστής στον τότε κόσμο οικουμένης, δεν υπάρχουν δεδομένα αλλά εικασίες. «Πάλιν οὖν τούτων τῶν δύο ἐκατέραν εἰς δύο μέρη διαιροῦντες, κατὰ τε τὸ ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν δοκοῦν ἡμισυ, τέσσαρας οἰκουμένας ἐκ τοῦ εἰκότος φασίν, οὐ κατὰ ἱστορίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτὸ εἶκός». Εικάζεται, λοιπόν, ότι εκτός της «ιστορουμένης» οικουμένης, του γνωστού κόσμου, υπάρχουν και

¹⁷⁷ CROMBIE, *Από τον Αυγουστίνο στο Γαλιλαίο*, Α', σ. 40.

¹⁷⁸ P. TANNERY, *Quadrivium de Georges Pachymere*, σ. 376.

¹⁷⁹ Ο. Π.

¹⁸⁰ Ο. Π.

άλλες τρεις. Η δεύτερη βρίσκεται στην ίδια εύκρατη ζώνη με την πρώτη και οι κάτοικοί της καλούνται περίοικοι. Η τρίτη κατοικείται από τους αντοίκους και η τέταρτη από τους αντίποδες. Άνοικοι ή άντωμοι ονομάζονται όσοι βρίσκο-νται μεν στην άλλη εύκρατη ζώνη αλλά βρίσκονται στο «ὕπερ γῆν κλίμα». Αντίποδες είναι αυτοί που έχουν τα πέλματά τους απέ-ναντι από αυτά των Βυζαντινών. Οι διάφορες θέσεις οφείλονται στο «κυκλικὸν ἢ μᾶλλον σφαιροειδὲς σχῆμα τῆς γῆς»¹⁸¹.

Φαίνεται επίσης ότι η εικασία βασίζεται στην εκτίμηση ότι και εκεί οι συνθήκες είναι ευνοϊκές για την ύπαρξη ζωής, όπως ακριβώς ευνοϊκές ήταν και στη γνωστή του οικουμένη. Δεν θα ήταν άτοπο να υποθέσουμε ότι με αυτή την άποψη συμφωνούσαν και άλλοι λόγιοι της Ανατολής. Από το συσχετισμό των χρονολογιών μπορούμε να εικάσουμε ότι ο Παχυμέρης, αν δεν ήταν δάσκαλος του Παλαμά, ανήκε τουλάχιστον στη γενιά των δασκάλων του.

Η ύπαρξη σχετικής συζήτησης στους κόλπους των βυζαντινών λογίων ώθησε το Γρηγόριο να καταθέσει και τη δική του γνώμη σχετικά με το θέμα, στα *Εκατόν πενήκοντα κεφάλαια*. Ο Γρηγόριος αποκλείει όχι μόνο την ύπαρξη ζωής σε άλλη οικουμένη, αλλά και τη δυνατότητα ύπαρξης άλλης οικουμένης. Οπωσδήποτε δεν είχε απέναντι του τα τεκμηριωμένα στοιχεία και τον απρόσβλητο συλλογισμό και η διαφοροποίηση δεν είναι το κυρίως ενδιαφέρον. Εκείνο όμως που εκπλήσσει στην προκειμένη περίπτωση και ταυτόχρονα μπορεί να διαφωτίσει τους στόχους του κεφαλαίου μας είναι ο συλλογισμός πάνω στον οποίο βασίζει τη θέση του.

Ο Γρηγόριος γνωρίζει όσα ήδη έχει εκθέσει ο Παχυμέρης και τα αποδίδει στους «των Ελλήνων σοφούς». «Δύο ζῶναι τῆς γῆς εἰσιν ἀντεύκρατοι καὶ οἰκήσιμοι, κατὰ τοὺς τῶν Ἑλλήνων σοφούς, ὧν ἑκατέρα εἰς δύο οἰκουμένας μεριζομένη, τέσσαρας εἶναι ταύτας παρασκευάζουσι. Διὸ καὶ τέσσαρα γένη τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς εἶναι δισχυρίζονται, πρὸς ἄλληλα διαβαίνειν ἀδυνάτως ἔχοντα»¹⁸². Και συνεχίζει, αναφέροντας τις οικουμένες και τους κατοίκους τους. Ὡς εδῶ η περιγραφή είναι παρόμοια με του Παχυμέρη. Ο Παλαμάς όμως στέκεται κριτικά απέναντί της. Αυτά όμως τα λένε «οι των Ελλήνων σοφοί», επειδή κατ' αυτόν αγνόησαν ότι «πλὴν τοῦ δεκάτου μέρους τῆς κατὰ τὴν γῆν σφαίρας, τᾶλλο σχεδὸν ἅπαν τῆ ἀβύσσω περικλύζεται τῶν ὑδάτων»¹⁸³. Στη συνέχεια εξηγεί πού στηρίζει αυτή την άποψή του.

¹⁸¹ Ο. π., σ. 377.

¹⁸² Κ150, 9.

¹⁸³ Κ150, 9.

Ο Παλαμάς ξεκινάει από το δεδομένο - άποψη ότι τα στοιχεία, από τα οποία αποτελείται το σύμπαν, είναι πέντε: η γη, το νερό, ο αέρας, το πυρ και ο αιθέρας. Τα τέσσερα πρώτα, από τα οποία αποτελείται ο «κόσμος» είναι ισομερή, έχουν δηλαδή την ίδια ποσότητα ύλης. Το κάθε στοιχείο απ' αυτά έχει διαφορετική «αραιότητα», πυκνότητα θα λέγαμε σήμερα, και καταλαμβάνει μεγαλύτερο όγκο, περιέχοντας έτσι άλλο το οποίο έχει μικρότερη πυκνότητα. « Ἴσομοιρίαν μὲν ἔχει τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, κατὰ λόγον δὲ τῆς οἰκείας ἀραιότητος τούτων ἕκαστον ἑτέρου πολλαπλάσιον ἔχει τὸ τῆς σφαίρας οἰκεῖον μέγεθος, ὡς καὶ τῶ Ἀριστοτέλει συνδοκεῖ»¹⁸⁴.

Σ' αυτό το σημείο μάλιστα χρησιμοποιεί το χωρίο 3,393α από το *Περί κόσμου*, που αποδιδόταν στον Αριστοτέλη, αλλά δεν θεωρείται πλέον δικό του:

«Πέντε γάρ εἰσι στοιχεῖα, ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης ἀεὶ τῆς ἐλάττονος τῆ μείζονι γῆς μὲν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἀέρι, ἀέρος δὲ πυρί, πυρὸς δὲ αἰθέρι. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κόσμος»¹⁸⁵.

Εννοείται ότι αυτά είναι στοιχεία παρμένα από τη θύραθεν, την έξω σοφία. Ο Παλαμάς δε διστάζει να θεωρήσει το περιεχόμενο τους σωστό, στα πλαίσια βέβαια της σχετικότητας, με την οποία βλέπει τη θύραθεν γνώση, και πάνω σ' αυτά να δομήσει μια λογική θεωρία.

Χρησιμοποιώντας αυτά ως δεδομένα προχωράει με βοήθεια τη λογική βάσανο:

«Αἰθὴρ μὲν οὖν περιφανέστατα τοῦ πυρὸς¹⁸⁶, ὃ καὶ ὑπέκκαυμα καλεῖται, καὶ τῆς ἀεριώδους σφαίρας τὸ πῦρ πολλαπλάσιον ἔχει τὸν ὄγκον καὶ ἀὴρ πάλιν ὕδατος, καὶ τὸ ὕδωρ τῆς γῆς, ἥτις, ἄκρως συμπεπιλημένη, ἐλαχίστη τὸν ὄγκον ἐν τοῖς ὑπ' οὐρανὸν τέσσαρσιν ἐστι»¹⁸⁷.

Επειδή το νερό έχει μικρότερη πυκνότητα από τη γη, ο όγκος του νερού είναι μεγαλύτερος. Επομένως αν το κέντρο της σφαίρας του νερού ταυτιζόταν με αυτό της γης, όλη η επιφάνεια της γης θα κατακλυζόταν από το νερό και ακάλυπτη δεν θα ήταν ούτε η γνωστή τους οικουμένη. Αναγκαστικά λοιπόν έπρεπε το κέντρο της σφαίρας των υδάτων να μή συμπίπτει με το κέντρο της γήινης σφαίρας¹⁸⁸. «Κατωτέρω ἄρα ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐστι καὶ αὐτοῦ τοῦ τῆς γῆς κέντρου τὸ κέντρον τῆς τοῦ ὕδατος σφαίρας»¹⁸⁹.

¹⁸⁴ K150, 10.

¹⁸⁵ K150, 10 / ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ (ψευδ.), *Περί κόσμου* 3, 393α.

¹⁸⁶ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, *Μετεωρολογικά* 1, 4. 341β / K150, 11.

¹⁸⁷ K150, 11.

¹⁸⁸ K150, 11.

¹⁸⁹ K150, 11.

Η επιχειρηματολογία του Παλαμά συνεχίζεται: Μένει τώρα να ζητηθεί πόσο απέχει το κέντρο της γήινης σφαίρας από το κέντρο της υδάτινης σφαίρας «ἐπὶ τὸ δοκοῦν πρὸς ἡμᾶς»¹⁹⁰, γράφει. Δεδομένου ότι από τις πέντε ζώνες της γης πάνω από τα νερά ήταν μόνο η μισή, η γνωστή τότε οικουμένη, δηλαδή το 1/10 της γης, για να αφήσει ακάλυπτο τόσο μέρος η υδάτινη σφαίρα, το κέντρο της θα έπρεπε να είναι περίπου στην απέναντι της γνωστής οικουμένης επιφάνεια της γήινης σφαίρας. Αυτό έχει σαν αποτέλεσμα η διάμετρος της σφαίρας των υδάτων ($\delta_u = 2R_u$) να είναι διπλάσια της διαμέτρου της γης¹⁹¹ ($\delta_g = 2R_g$). Αν είναι έτσι τα πράγματα, η γεωμετρία μας λέει ότι ο όγκος της υδάτινης σφαίρας είναι οχταπλάσιος του όγκου της γήινης.

$$V_g = 4/3 \pi R_g^3$$

$$V_u = 4/3 \pi R_u^3 = 4/3 \pi (2R_g)^3 = 2^3 V_g = 8 V_g$$

*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*
*

Εικ. 8. Ό, τι απορρίπτει και ό, τι προτείνει ο Παλαμάς για τη σχετική θέση των σφαιρών της γης και του ύδατος.

Δίνει επίσης ο Γρηγόριος και το παραπάνω (δεξιά) υπάρχον διάγραμμα με σχετικές εξηγήσεις. Τα όσα έχει αναλύσει σημαίνουν ότι το 1/8 της σφαίρας των υδάτων συνυπάρχει με τη σφαίρα της ξηράς, πράγμα που εξηγεί την ύπαρξη πολλών υδάτων στην οικουμένη:

¹⁹⁰ Κ150, 12.

¹⁹¹ Ο εηζθ κύκλος «εὐρεθήσεται γὰρ τὸ μὲν ὡς πρὸς ἡμᾶς κάτω πέρασ τοῦ ἐν αὐτῷ κύκλου κέντρον τοῦ ἔξωθεν περιηγμένου, διπλασίων δὲ ὑπάρχων οὗτος τὴν διάμετρον» (Κ150, 13. Είναι Ευκλείδεια γεωμετρία (ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, Γεωμετρία (εισαγ. - κειμ. - μετφρ. Ευ. Σταμάτη), Αθήναι, εκδ. Ν. Σάκουλα, τ. 1, σ. 110 και εξής).

«Συμβαίνει γε μὴν τὸ ὄγδοον τῆς ὑγρᾶς ταύτης σφαίρας, ἀναμιξέμπεριελήφθαι τῇ γῆ. Διὸ καὶ πηγαὶ ἀναρρή-γνυνται παρ' αὐτῆς πλεῖσται, καὶ ποταμῶν ἀναδίδονται δαψιλέστατα καὶ ἀέναα ρεύματα, καὶ θαλασσῶν οὐκ ὀλίγων ἐγγέονται ταύτη κόλποι καὶ λιμναίων ὑδάτων ἀναχέονται πλήθη. Καὶ οὐκ ἔστι σχεδὸν οὗ τῆς γῆς ὀρύξας τις οὐχ ὑπορρέον ὕδωρ εὐρήσει»¹⁹².

Επόμενο είναι, ὕστερα ἀπὸ τέτοια ἀνάλυση, τὸ συμπέρασμα ὅτι ἄνθρωποι καὶ ζῶα καὶ οἰκουμένη δὲν ὑπάρχουν πλὴν τῆς γνωστῆς με ὅ, τι υφίσταται πάνω τῆς, ἀφοῦ «τᾶλλα πάντα πολλῶ τῶ ὕδατι περικλυζόμενα κατοικεῖσθαι ἀδυνάτως ἔχει»¹⁹³.

Απὸ αὐτὴ τὴν ἀνάλυση ὁ Παλαμάς κατ' ἀρχὴν συμπεραίνει ὅτι «πλὴν τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης μηδεμίαν ἑτέραν εἶναι» καὶ στὴ συνέχεια προσθέτει:

« Ἐπὶ μόνῃς δὲ τῆς κατὰ γῆν οἰκουμένης λογικὴν ψυχὴν ἐνσώματον εἶναι προαναπέφηνεν, ἥτις, μία οὖσα νῦν ἢ καθ' ἡμᾶς αὕτη, μόνῃ προαναπέφηνεν. Ἀκόλουθον οὖν ἐν ταύτῃ μόνῃ καὶ τῶν ἀλόγων ζῶων κατοικεῖν τὰ χερσαῖα»¹⁹⁴.

Ἡ ἱστορία δικαίωσε τὴν ἀποψη, με τὴν ὁποία ὁ Παλαμάς διαφωνοῦσε. Λογικὴ ψυχὴ υπήρχε καὶ σὲ ἄλλο μέρος τῆς γῆς. Μία ἀκόμα καλὰ δομημένη θεωρία, που ἀποδείχτηκε λαθεμένη. Εἶναι ὠστόσο ἓνα καλὸ δείγμα καὶ ἀφορμὴ νὰ διερευνήσουμε τὴ σχέση θύραθεν σοφίας καὶ ἀγιότητος: Εἶναι προφανές ὅτι ὁ Θεός, κατὰ τὸν Παλαμά, γνωρίζει τὰ πάντα¹⁹⁵ καὶ γνῶριζε καὶ τὴν ὑπαρξὴ

¹⁹² Κ150, 13. Παρόμοια ἀποψη, ὅτι δηλαδὴ ἡ γνωστὴ οἰκουμένη πολιορκεῖται ἀπὸ νερό, χωρὶς βέβαια τὴν ἀνάλυση τοῦ Παλαμά, παρουσιάζει καὶ ὁ Βασίλειος στὴν *Εξαήμερο*: «Οὕτως ὁ τῆς καθ' ἡμᾶς οὐκουμένης τόπος ὕδατι περιεῖληπται, πελάγεσί τε ἀπλέτοις ἐνδεδεμένος καὶ μυρίοις ποταμοῖς ἀεννάοις κατάρρυτος, διὰ τὴν ἄρρητον σοφίαν τοῦ τὴν ἀντίπαλον τῶ πυρὶ φύσιν δυσεξανάλωτον εἶναι οἰκονομήσαντος» (*Εξαήμερος* Γ', 30). Βέβαια στὴ γνωστὴ οἰκουμένη ὁ Βασίλειος ἴσως ἐννοεῖ μεγάλο μέρος τῆς Ἀφρικῆς. Αναφέρει μάλιστα καὶ ποταμούς, ὅπως ὁ «Αἰγῶν καὶ ὁ Νύσης τε καὶ ὁ καλούμενος Χρεμέτης», που χύνο-νται ἔξω ἀπὸ τὴ Μεσόγειο!

¹⁹³ Κ150, 14.

¹⁹⁴ Κ150, 14.

¹⁹⁵ Ἀπὸ βιογραφίες ἀγίων τοῦ 20οῦ αἰῶνα μποροῦμε νὰ πάρουμε δύο στοιχεῖα, χρήσιμα γιὰ τὴν προβληματικὴ μας:

α). Ὁ π. Πορφύριος Μπαϊρακτάρης, «ἐβλεπε» παρελθόντα, μακρινὰ καὶ μέλλοντα γεγονότα. Γνώριζε σκέψεις καὶ μυστικὰ διαφόρων καὶ δοκίμαζε ὑπόγια νερά! ... (Κ. ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ, *Κοντὰ στὸ γέροντα Πορφύριο*, Α. ΚΑΛΛΙΑΤΣΟΥ, *Ὁ πατήρ Πορφύριος, ὁ*

ζωής σε άλλες, άγνωστες τότε, περιοχές της γης. Κατά τον Παλαμά, οι άγιοι δε γίνονται παντογνώστες, αλλά τους αποκαλύπτει μόνο ρανίδα της χάρις¹⁹⁶. Αλλά πάλι το ερώτημα παραμένει: Τι ώθησε τον Παλαμά να δημιουργήσει τέτοια θεωρία; Πώς κατέληξε σε λάθος και δεν «ρώτησε» με κάποιο τρόπο το Θεό; Άλλωστε μέσα στο πλαίσιο που ζούσε κάτι τέτοιο είναι δυνατό.

Πρέπει σ' αυτό το σημείο να κάνουμε μια σειρά από παρατηρήσεις:

1. Ο Παλαμάς σε αυτό το σημείο φαίνεται ότι ήταν απολύτως αφομοιωμένος στο παράδειγμα, κατά την έννοια του Th. Κυρη, του καιρού του. Τα τέσσερα στοιχεία κατ' αρχήν και μια παρατήρηση του Αριστοτέλη και ύστερα λογική επεξεργασία. Παρά την έντονη αμφισβήτηση των θύραθεν σε άλλες περιπτώσεις (όταν έρχονται

διορατικός, ο προορατικός, ο ιαματικός, Αθήναι, εκδ. Ορθοδόξου Τύπου, 1993² κ.λπ.).

β). Ο π. Παΐσιος (Εζνεπίδης) Αγιορείτης γράφει ότι οι άγιοι στον καιρό τους είχαν δει πράγματα, που, αν τα δημοσιοποιούσαν, θα αναστατώνονταν ο κόσμος. «Το άγιο Πνεύμα τους μετέφερε στα βάθη της θαλάσσης, τους έδειχνε και έβλεπαν τη γη να γυρίζει γύρω από τον ήλιο και άλλα πολλά». Αλλά οι ίδιοι συγκαταβαίνοντας στους συνανθρώπους τους,μίλαγαν σ' αυτούς σύμφωνα με τις γνώσεις της εποχής! (ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Σκεύος Εκλογής*, Άγιον Όρος, 1996, σ. 142). Και οι δύο αναφερθέντες θεωρούνται άγιοι με έκτακτα χαρίσματα του Αγίου Πνεύματος.

¹⁹⁶ Στο βιβλίο *Ο Γέροντας Σιλουανός του Άθω*, ο Σιλουανός (1866-1938) διδάσκει ότι οι τέλειοι δε λένε τίποτα δικό τους παρά μόνο ότι τους δίνει το Πνεύμα (σ. 57). Ο συγγραφέας του έργου π. Σωφρόνιος Σαχάρωφ, που θεωρείται αγία μορφή του 20ού αιώνα μιλάει για «μυστήριο τῆς γεννήσεως στήν καρδιά λόγου ἔμπνευ-σμένου ἀπὸ τῆ θεία χάριη» (σ. 58). Ωστόσο αλλού σημειώνει ότι το να μιλάει κανείς για τέτοια θέματα δεν είναι ακίνδυνο, δεδομένου ότι συνήθως κινούμαστε σε άτονη πνευματικότητα (σ. 86). Ο ίδιος υπενθυμίζει ότι ο όσιος Σεραφείμ του Σάρωφ είχε πει ότι, όποτε βασιζόταν στο μυαλό του, γίνονταν λάθη, άλλοτε μικρά και άλλοτε μεγάλα. Παρατηρεί μάλιστα ότι ο λόγος του Πνεύματος στην καρδιά «δὲν χορηγεῖται πάντα στὸν ἴδιο βαθμὸ οὔτε καὶ σ' αὐτοὺς πὸν πλησίασαν τὴν τελειότητα ἄλλωστε καὶ οἱ Ἄποστολοι καὶ οἱ ὑπόλοιποι ἄγιοι δὲν ἔκαναν πάντοτε θαύματα οὔτε τὸ προφητικὸ Πνεῦμα ἐνεργοῦσε ὁμοιόμορφα στοὺς Προφήτες, ἀλλὰ ἄλλοτε ἐνεργοῦσε μὲ μεγάλη δύναμη καὶ ἄλλοτε τοὺς ἐγκατέλειπε» (Αρχιμ. ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΣΑΧΑΡΩΦ, *Ο Γέροντας Σιλουανός του Άθω* (μτφρ. από τα Ρωσικά), Έσσεξ Αγγλίας, I. M. Τιμίου Προδρόμου, 1978², σ. 86).

σε αντίθεση με τη πίστη), εδώ έχουμε υπερβολική ταύτιση. Ωστόσο ο ίδιος παραδέχεται ότι οι θεωρίες των θύραθεν αντιφάσκουν και κανείς δε συμφωνεί με τον άλλο.

2. Ο τρόπος με τον οποίο έβλεπε ο Παλαμάς το δεδομένο σημείο στήριζε την πίστη του, ιδιαίτερα σε ό, τι αφορά την ύπαρξη κοσμικής ψυχής.

3. Εκτιμούμε ότι στο γενικό πλαίσιο του Παλαμά η αναγνώριση της ύπαρξης ανθρώπων σε άλλη περιοχή της γής δεν αλλοιώνει ούτε προσβάλλει την εμπειρική, χριστιανική πίστη του. Δε βλέπουμε άλλωστε σε τι θα την πρόσβαλλε. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι βρίσκεται πρόσκομμα στην ιδέα περί οικουμένης, που είχαν οι Βυζαντινοί. Αλλά ο Παλαμάς σε πολλές περιπτώσεις φαίνεται προσγειωμένος¹⁹⁷ άνθρωπος με συγκροτημένη σκέψη και ευρεία μόρφωση, για να σκαλώσει σε τέτοια ιδέα.

4. Εκτιμάται ότι τα *Εκατόν πενήντα κεφάλαια*, όπου και η εν λόγω αναφορά, γράφτηκαν γύρω στα 1349-1350¹⁹⁸. Τότε ο Παλαμάς ήταν γύρω στα 55 χρόνια του και μάλλον ταλαιπωρημένος από τους αγώνες και τις δοκιμασίες. Ήταν δυνατό να επινόησε τότε αυτή τη θεωρία;

5. Ας δούμε και την άλλη άποψη για το θέμα. Το τι, δηλαδή, προτεινόταν ως εναλλακτική θέση: Εικάζονταν, χωρίς δεδομένα, τέσσερες οικουμένες σε συγκεκριμένες θέσεις και απορριπτόταν η δυνατότητα επικοινωνίας μεταξύ τους. Μήπως, τελικά, και αυτή η θεωρία αποδείχτηκε σωστή;

6. Τέλος θυμίζουμε ότι δυο αιώνες αργότερα και ο Κολόμβος μάλλον την ίδια γνώμη είχε, όταν επιχειρούσε το ταξίδι του στον Ατλαντικό ωκεανό. Πίστευε ότι πλέοντας δυτικά θα βρεθεί στις Ινδίες. Μήπως λοιπόν η γνώμη του Παλαμά δεν ήταν αποκλειστικά δική του;

Κατόπιν τούτων θεωρούμε πιθανό να συνέβη το εξής: Ο Παλαμάς κατερχόμενος στον αγώνα του επέστρεψε στα γράμματα και τους λόγους. Η θεωρία περί κοσμικής ψυχής ήταν φανερά γι' αυτόν λαθεμένη. Γνώσεις περί Αριστοτέλη υπήρχαν από τα νειάτα του πολλές. Η διάνοιά του ήταν σίγουρα οξύτατη. Ίσως αυτή τη θεωρία την είχε δημιουργήσει στα χρόνια των σπουδών του ή την είχε ακούσει από συμμαθητή ή δάσκαλο. Την πήρε, λοιπόν, έτοιμη και στη διάρκεια της αντιπαράθεσης τη χρησιμοποίησε. Όπως και να έχουν τα πράγματα, η εξέλιξη της έριδας και η ανάμιξη σ' αυτή προσωπικών και πολιτικών σκοπιμοτήτων δεν επέτρεπε στα

¹⁹⁷ Ως παράδειγμα μπορεί κανείς να δει τα σχετικά με την αιχμαλωσία του στους Τούρκους (Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 7, σ. 56 και εξής).

¹⁹⁸ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 8, σ. 30.

αντίπαλα μέλη να ακούσουν και να διαλεχθούν και να κατανοήσουν το πρόχειρο κάποιων επιχειρημάτων τους. Άλλωστε η επιστημονική γνώση ήταν ακόμα στα σπάργανα και κυριαρχούσε η πιθανολογία.

Με οσα τελευταία εκθέσαμε επιβεβαιώνεται η άποψη για τις δυνατότητες της έξω σοφίας, αλλά και τη χρήση και την αναγκαιότητά της, που έχουμε ήδη εκθέσει¹⁹⁹. Επιβεβαιώνεται και αυτός, που υποστήριξε ότι με τη χριστιανική ζωή και άσκηση διορθώνεται ο νους και ο άνθρωπος «βλέπει» το Θεό και γίνεται εμπειρικός και άριστος θεολόγος. Για να γίνει όμως άριστος επιστήμονας, πρέπει να μελετήσει και να εργασθεί αναλόγως²⁰⁰. Η διερεύνησή μας απέδειξε τον Παλαμά σύμφωνο με τους Πατέρες και θεολόγους της Εκκλησίας. Αλλά ενώ τον βρήκε άρτιο στο συλλογίζεσθαι, στο συγκεκριμένο θέμα, που διαφοροποιήθηκε από κάποιους λογίους της εποχής του, αποδείχτηκε άστοχος. Ευτυχώς γι' αυτόν δε θεωρεί απόλυτες όλες τις επιστημονικές απόψεις γενικώς, αλλά και μερικές του καιρού του ειδικότερα²⁰¹.

Τα παραπάνω είναι ένα καλό παράδειγμα, για το πώς μπορούν να πλανήσουν θέσεις, οι οποίες ενώ θεωρούνται κοινοτοπία δε στηρίζονται σε εμπειρικά δεδομένα: Μια ρήση του Αριστοτέλη, που ούτε του Αριστοτέλη ήταν, οδήγησε τον οξυνούστατο Παλαμά σε σφάλμα. Τέλος βλέπουμε με πόση προσοχή και διάκριση πρέπει κανείς να μελετά τους Πατέρες: τη θέση υιοθετεί και ο Παλαμάς.

5. Ο χρόνος, ο χώρος και η θεοποιός χάρη.

Εφ' όσον ο Θεός δημιούργησε τα πάντα, κατά τον Παλαμά, δε θα ήταν έξω από τη λογική του να πούμε ότι ο Θεός είναι δημιουργός και του χώρου και του χρόνου. Δεν περιμέναμε να

¹⁹⁹ Στην ενότητα *Αξιολόγηση των θέσεων - Θύραθεν παιδεία και αγιότητα* του παρόντος κεφαλαίου.

²⁰⁰ Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, «Κριτικός έλεγχος των εφαρμογών της θεολογίας», σ. 503.

²⁰¹ Κλείνοντας την ενότητα πρέπει να σημειώσω ότι το όλο θέμα το βρίσκω ιδιαίτερα ενδιαφέρον. Εκείνο όμως που μου προκαλεί μεγάλη εντύπωση είναι πώς μέσα από τέτοιες συζητήσεις δε βρέθηκε κάποιος να προτείνει ή να τολμήσει ένα ταξίδι, ώστε να λυθεί το ζήτημα! Σκέφτομαι, βέβαια, πως ίσως η γενική παρακμή είχε αποκαρδίωσε τον κόσμο. Ακόμα και το κίνητρο του συμφέροντος δεν υπήρχε, αφού και να ανακάλυπταν κάτι δεν ήταν σε θέση να το αξιοποιήσουν, δεν υπήρχαν προοπτικές. Είναι πάντως ένα ενδιαφέρον ζήτημα, που θα μπορούσε να ερευνηθεί.

βρούμε συστηματικές μαρτυρίες γι' αυτές τις έννοιες στο έργο του. Ωστόσο είδαμε²⁰² πως κατανοεί το χώρο μάλλον ευκλείδια, με την έννοια ότι είναι τρισδιάστατος και εκτείνεται και πέρα από την ύλη σε όλες της τις μορφές. Είναι δηλαδή άπειρος. Ο Παλαμάς κατανοεί ότι και ο χρόνος έχει αρχή ως δημιουργήμα. Μόνο ο Θεός αλλά και οι άκτιστες ενέργειές Του είναι άναρχες. Θεωρεί ωστόσο ότι οι άγγελοι δημιουργήθηκαν πριν από την υλική κτίση²⁰³.

Είδαμε ήδη ότι στη διάρκεια της έριδας για την ησυχαστική παράδοση ο Παλαμάς είχε διατυπώσει την άποψη ότι ο Θεός ενεργεί και ότι οι άκτιστες ενέργειές του είναι μεθεκτές στα κτιστά. Ιδιαίτερα μας ενδιαφέρει η αγιαστική χάρη του Θεού, η οποία χορηγείται στους αγίους. Η χάρη αυτή ονομάζεται θεουργός και καθιστά τους αγίους με μυστηριώδη και θαυμαστό τρόπο όμοιους με το Χριστό, εκτός βεβαίως της ουσίας της θεότητας. Σε αυτή την κατά-σταση οι άγιοι γνωρίζουν και όπως οι άγγελοι παρελθόντα και μέλλοντα. Κάνουν επίσης θαύματα, αλλοιώνοντας την ισχύ των φυσικών νόμων, και ιδιαίτερα θεραπείες ασθενών.

Μετά από αυτό δεν είναι περίεργο να πει ο Παλαμάς ότι οι άγιοι γίνονται με τη χάρη του Θεού **άχρονοι**, εφ' όσον μετέχουν στην άχρονη και αΐδια θεία χάρη. Ο Ακίνδυνος λοιδόρησε τον Παλαμά γι' αυτό²⁰⁴. Ο Παλαμάς, μετά τη λοιδορία και την επίθεση του Ακινδύνου, όχι μόνο δεν αρνήθηκε και δε διόρθωσε τα όσα διατύπωσε, αλλά με βάση τους Πατέρες και την παράδοση της Εκκλησίας τα υποστήριξε.

Ας δούμε όμως το ζήτημα αναλυτικά. Είναι και τούτο ένα καλό παράδειγμα, για την προσέγγιση του γενικότερου τρόπου σκέψης των Βυζαντινών, κοσμικών και ορθοδόξων, αλλά και της έριδας. Είδαμε ότι ο Παλαμάς ήταν γνωστός με τον Γρηγόριο Ακίνδυνο. Ο τελευταίος μάλιστα τον είχε επισκεφτεί στο Άγιο Όρος, όταν ασκήτευε στη Λαύρα. Παρόλο που δεν ήταν ομόφρονες απόλυτα μεταξύ τους²⁰⁵, οι σχέσεις τους θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν φιλικές, Κατ' αρχήν ο Ακίνδυνος υποστήριζε τους ησυχαστές. Ο Παλαμάς όταν βρήκε το *Κατά Λατίνων* έργο του Βαρλαάμ «συνεταράχθη από την μέθοδο και από το περιεχόμενό» του και ήθελε να βρεί τον Βαρλαάμ και να συζητήσει μαζί

²⁰² Βλ. ανωτέρω, σ. 83.

²⁰³ Μια ιστορική αναφορά στην εξέλιξη των εννοιών χώρος και χρόνος στην ιστορία υπάρχει στο: Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 1982², σ. 303 και εξής.

²⁰⁴ κΑκινδ Γ', κεφ. 3 και εξής.

²⁰⁵ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 394.

του. Επειδή όμως βρισκόταν στο Όρος, δεν ήταν εύκολο κάτι τέτοιο. Έχοντας όμως μάθει ότι ο Ακίνδυνος τον γνώριζε και έμενε κάπου κοντά του στη Θεσσαλονίκη, έγραψε προς τον τελευταίο δύο επιστολές. Ο Ακίνδυνος γίνεται περίπου μεσάζων των δύο ανδρών και προσπαθεί να γεφυρώσει τις διαφορές. Τρίτη επιστολή απευθύνει ο Παλαμάς προς τον Ακίνδυνο, όταν ο Βαρλαάμ και ο Ακίνδυνος βρίσκονται στην Κωνσταντινούπολη και ο ίδιος απόφασίζει να πάει να τους συναντήσει. Η επιστολή, όπως και όλες του Παλαμά προς τους δύο άνδρες, έχουν τη μορφή πραγματειών. Εμμέσως ο Παλαμάς δίνει στον Ακίνδυνο επιχειρήματα -παρά τις προσωπικές δυσκολίες του Ακινδύνου ο Παλαμάς τον θεωρεί ορθόδοξο και εκτιμά την παιδεία του- αλλά και του ζητάει να κρατήσει τον Βαρλαάμ στην Πόλη, γιατί ο τελευταίος σύμφωνα με τη συνήθειά του μόλις θα μάθαινε την έλευση του Παλαμά θα έφευγε²⁰⁶.

Μεταξύ των άλλων ο Παλαμάς γράφει προς τον Ακίνδυνο ότι οι άγιοι γίνονται άναρχοι:

«Σαφῶς οὖν ἄκτιστος ἢ χάρις αὕτη, καὶ τοσοῦτο σαφῶς, ὡς καὶ τὸ ταύτης ἀποτέλεσμα, τῶν κεχαριτωμένων θείως καὶ τεθεωμένων ἕκαστον, φημὶ ἄναρχον, αἰδιον, ἀτελεύτητον, ταῦτὸ δ' εἰπεῖν ἄκτιστον καλεῖσθαι κατ' αὐτήν»²⁰⁷.

Είδαμε τα σχετικά με το άκτιστο των θείων ενεργειών και την εμπειρία της αγιότητας σε προηγούμενες ενότητες. Στην εν λόγω συνάφεια ο Παλαμάς παρουσιάζει χωρία κυρίως του Μαξίμου Ομολογητή και του Μ. Βασιλείου, στα οποία στηρίζεται. Είναι δε αυτά τα ακόλουθα:

- Τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλιον «πρεσβεία Θεοῦ [καὶ παράκλησις] πρὸς ἀνθρώπους δι' Υἱοῦ σαρκω-θέντος καὶ [τῆς πρὸς τὸν Θεὸν καταλαγῆς]* μισθὸν δωρουμένου τοῖς αὐτῷ πειθομένοις τὴν ἀγέννητον θέωσιν»²⁰⁸.
- Ἡ θεία χάρις «μένει κἂν τῇ μεθέξει τῶν ἀπολαούντων αὐτῆς ἀκατάληπτος, ὅτι κατὰ φύσιν ὡς ἀγέννητος ἔχει τὴν ἀπειρίαν»²⁰⁹.
- «Πάσχομεν ὡς ὑπὲρ φύσιν οὔσαν κατὰ χάριν, ἀλλ' οὐ ποιοῦμεν τὴν θέωσιν»²¹⁰.

²⁰⁶ Εκτενέστερα για τις συνθήκες συγγραφής των επιστολών προς τον Ακίνδυνο στην εισαγωγή του Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σσ. 375-395.

²⁰⁷ ΕΠΑ Γ 16.

* Τα εντός αγκυλών είναι διαφορές του κειμένου του Παλαμά με την ΡG. Το νόημα δεν αλλοιώνεται.

²⁰⁸ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Προς Θαλάσσιον*, ΡG 90, 637C.

²⁰⁹ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Προς Θαλάσσιον*, ΡG 90, 644D - 645 A.

- «Μόνης τῆς θείας χάριτος ἴδιον τοῦτο πέφυκεν εἶναι τὸ ἀναλόγως τοῖς οὕσι χαρίζεσθαι θέωσιν, [καὶ] λαμπ-ρυνούσης τὴν φύσιν τῷ ὑπὲρ φύσιν φωτὶ καὶ τῶν οἰκείων ὄρων αὐτὴν ὑπεράνω κατὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς δόξης ποιουμένης»²¹¹.
- «Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξέχεεν ἐφ’ ἡμᾶς ὁ Θεὸς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξέχεεν, οὐκ ἔκτισεν, ἐχαρίσατο, οὐκ ἐδημιούργησεν [ἐποίησεν], ἔδωκεν, οὐκ ἐποίησε [ἐδημιούργησεν]»²¹².
- «Οὐχ ὁ Θεός, ἀλλ’ ἡ χάρις ἐκχεῖται»²¹³.
- «Ὁ τοῦ ἀεὶ εἶναι λόγος κατὰ χάριν τοῖς ἀξίοις παραγίνεται τὸν Θεὸν ἐπιφερόμενος τὸν πάσης ἀρχῆς καὶ τέλους κατὰ φύσιν ἀνώτερον, ποιῶντα τοὺς ἀρχὴν ἔχοντας κατὰ φύσιν καὶ τέλος ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους»²¹⁴.

Στη συνέχεια ο Παλαμάς συμπεραίνει ὅτι «ὁ μέγας Παῦλος τὴν χρονικὴν μηκέτι ζῶν ζωὴν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐνοικήσαντος λόγου θείαν καὶ αἰδίου»²¹⁵ ἀναρχος γέγονε καὶ ἀτελευτήτος χάριτι, καὶ Μελχισεδέκ οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν, οὔτε ζωῆς τέλος ἔσχεν²¹⁶, οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν, δι’ ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατο καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἀκτιστον καὶ ἀεὶ οὔσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ χρόνον ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντως Θεοῦ»²¹⁷.

Το ἴδιο, συνεχίζει ο Παλαμάς, συνέβη καὶ με τὸν Παῦλο. Ὅσο ζούσε τὴ ζωὴν τὴν γενομένην κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ Θεοῦ, τὴ φυσικὴν ζωὴν, ἦταν κτιστός. Ὄταν ὁμως ἐνοίκησε σὲ αὐτὸν ἡ χάρις τότε ἐγένετο κατὰ χάριν ἀκτιστός²¹⁸.

Τὰ ἐκτεθέντα χωρία δίνουν καὶ ἓνα καλὸ δείγμα τοῦ τι ἐννοοῦσε ὁ Παλαμάς λέγοντας «ἀποδεικτικὴ μέθοδος». Αὐτὰ τὰ κείμενα, ἀν θεωρηθοῦν δεδομένα καὶ ἀληθῆ, δὲν μπορεῖ παρά να τεθοῦν στο πλαίσιο, ποῦ ὁ Παλαμάς τὰ τοποθετεῖ. Ἐννοεῖται ὅτι ὁ

²¹⁰ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Προς Θαλάσσιον*, PG 90, 324 A.

²¹¹ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Προς Θαλάσσιον*, PG 90, 321 A.

²¹² ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Κατὰ Εὐνομίου* 5, PG 29, 772D. Αποδίδεται πλέον σὲ ἄνθρωπο τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Μ. Βασιλείου, ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟ-ΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία Β΄*, σ. 400.

²¹³ ΙΩ. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Προς Τίτον* ομιλία 6, 5, PG 62, 696.

²¹⁴ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1144C.

²¹⁵ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1144C.

²¹⁶ Γεν. 14, 18 / Εβρ 7, 3 καὶ ΜΑΞΙΜΟΥ, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1144C.

²¹⁷ ΕΠΛ Γ, 16

²¹⁸ Αὐτόθι

Παλαμάς κινείται σε κοινότητα που έχει την εμπειρία αυτών, τα οποία περιγράφουν τα πατερικά κείμενα. Από άποψη τυπικής λογικής ο Παλαμάς είναι σωστός. Ταυτόχρονα δεν τίθεται ζήτημα ερμηνευτικής των κειμένων. Υπάρχει κοινότητα και ταυτότητα εμπειρίας και ερμηνεύονται κυριολεκτικά, εφ' όσον περιγράφουν εμπειρικές καταστάσεις της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Ο Ακίνδυνος από την άλλη μεριά δεν διαθέτει αυτή την εμπειρία και δεν πείθεται σε αυτούς που την έχουν. Η αλήθεια είναι ότι όσα λένε οι Πατέρες και τα αναγνωρίζει απερίφραστα ο Παλαμάς ως κυριολεκτικά σωστά είναι ιδιαίτερα τολμηρά. Είναι μάλιστα σκάνδαλο για τη διάνοια των μη εξοικειωμένων δια της εμπειρίας με αυτά. Έτσι ο Ακίνδυνος μένει διαλεκτικός, σύγχρονος με το κοσμικό πνεύμα της εποχής του, αλλά είναι φανερό ότι δε ζεί στον κόσμο του Παλαμά. Παρόλο που θεωρείται χριστιανός και έχει μελετήσει τα πατερικά κείμενα, δεν μπορεί να αναγνωρίσει τα περιγραφόμενα. Στην προσπάθειά του να τα ερμηνεύσει με διαφορετικό τρόπο οδηγείται προφανώς σε άτοπα. Έτσι στην προκειμένη περίπτωση λοιδορεί τον Παλαμά ως «αν-αρχο».

Με αυτή την τοποθέτηση ο Ακίνδυνος απομακρύνεται από τα κείμενα και αμέσως τίθεται ζήτημα ερμηνείας, την οποία ψάχνει να βρεί διαλεκτικά. Πώς δηλαδή θα προσεγγίσει τα κείμενα με τη σκέψη του, πώς θα τα κατανοήσει φιλοσοφικά.

Ο Παλαμάς όχι μόνο δεν αρνείται αλλά και επιμένει, αποδεχόμενος εμμέσως ότι έχει και αυτός την ίδια με τους αγίους εμπειρία. Στον τρίτο μάλιστα αντιρρητικό λόγο του προς τον Ακίνδυνο αφιερώνει πέντε κεφάλαια, για να πείσει και πάλι ότι ο ίδιος θεολογεί σύμφωνα με τους Πατέρες, ενώ ο Ακίνδυνος διαφορετικά²¹⁹. Η αντιμετώπιση του θέματος είναι εκτενέστερη αλλά σε γενικές γραμμές τα πράγματα είναι ίδια με όσα εκθέσαμε. Μόνο είναι περισσότερο λεπτόλογη η αντιμετώπιση του Ακινδύνου.

Επί της ουσίας τώρα: Ο Παλαμάς αλλά και όλη η παράδοση των αγίων λέει ότι το ανθρώπινο γένος έχει δια της αγιότητας τη δυνατότητα να υπερβαίνει τα όρια του χρόνου και του χώρου, όρια που περιορίζουν τον άνθρωπο και μάλιστα μερικές φορές βασανιστικά. Και ο χώρος και ο χρόνος είναι δημιουργήματα του Θεού. Είναι από αυτά που ο Θεός είπε και εγενήθησαν, αποτελέσματα των ακτίστων θείων ενεργειών. Ίσως θα έπρεπε να δεχθούμε ότι αλλοιώθηκαν προς το χειρότερο με την πτώση των πρωτοπλάστων. Είναι όμως δεδομένο ότι η ανθρώπινη ζωή, ακόμα και οι μεγαλύτερες φιλοσοφικές συλλήψεις κινούνται μέσα

²¹⁹ κΑκινδ Γ', κεφάλαια 3-8.

σε αυτά τα πλαίσια. Ο άγιος με τη χάρη της θεώσεως, που λαβαίνουν από το Θεό, εξέρχονται από αυτά τα όρια.

Το ζητούμενο είναι τι σημαίνει αυτό πρακτικά; Θα ήταν ενδιαφέρον να υπήρχαν κάποια παραδείγματα αυτών των κατάστασεων. Διαφορετικά μένουν προτάσεις, των οποίων δεν έχουμε έλεγχο, και δεν μπορούμε να κατανοήσουμε για τι πράγμα μιλάνε. Έτσι είναι λειψή η κατανόηση των εσωτερικών στηριγμάτων της παλαμικής κοσμοαντίληψης.

Αν και η εποχή μας δεν είναι εξοικειωμένη με αυτά τα πράγματα, ακόμα και στο χώρο των ορθοδόξων, θα τολμήσουμε προσπάθεια, ώστε με κάποια παραδείγματα να διαφωτίσουμε τα όσα λέει ο Παλαμάς. Με κάθε επιφύλαξη βέβαια, εφ' όσον, όπως είδαμε, η έλλειψη εμπειρίας εγκυμονεί κινδύνους παρανοήσεων.

Σαν πρώτο και σημαντικό παράδειγμα νομίζουμε ότι μπορούμε να πάρουμε τη διήγηση της δημιουργίας από το Μωυσή. Κατά τον Παλαμά, ο Μωυσής αξιώθηκε να γίνει θεόπτης. Θεώθηκε κατά χάριν και σε αυτή την υπέρχρονη κατάσταση ο Θεός του αποκάλυψε, του έδειξε, τη δημιουργία του κόσμου σε διάφορα στάδια. Τα όσα είδε ο Μωυσής τα περιέγραψε στη γλώσσα βέβαια του καιρού του²²⁰.

Μια άλλη ένδειξη του τι σημαίνουν τα παραπάνω βρίσκουμε στο Βίο του οσίου Μαξίμου του Καυσοκαλύβη. Είναι ένα κείμενο γραμμένο το 14ο αιώνα. Ο Μάξιμος καταγόταν από ένα χωριό της Λαμψάκου. Δεν έτυχε ιδιαίτερης μόρφωσης αλλά είχε πόθο ησυχίας. Αφού περιπλανήθηκε σε διάφορα μέρη, κατέληξε στο Άγιον Όρος, όπου έγινε μοναχός. Περιφερόταν σε ερημικά μέρη και κατά καιρούς έφτιαχνε καλύβη, την οποία σε σύντομο διάστημα έκαιγε. Από αυτό πήρε και το χαρακτηρισμό «καυσοκαλύβης». Λόγω αυτής της ενέργειας αλλά και άλλων σαλοτήτων που έκανε οι πατέρες ήταν κάπως επιφυλακτικοί μαζί του²²¹. Έκρυβε τα χαρίσματά του, ώσπου συνάντησε τον όσιο Γρηγόριο το Σιναΐτη, μοναχό ερχόμενο από το Σινά, που είχε ασκητέψει για ένα διάστημα και στην Κρήτη²²². Ο Γρηγόριος Σιναΐτης ήταν έμπειρος

²²⁰ Κ150, 1, Ομιλία ΙΖ', 2. Επίσης στο κεφάλαιο Α' ενότητα *Δημιουργία*.

²²¹ Βίος Καυσοκαλύβη, *Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (Ιανουάριος), Αθήναι, εκδ. Ματθ. Λαγγή, 1982⁶, σ. 254-277.

²²² ΜΑΞΙΜΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΗ, Βίος, σ. 87: Ο Θεός «... ἐντίθησι τῷ νοί θεωρίας ὑψηλοτάτας, τὰς ἀπλανεῖς πρώτην τὴν ἀκατάλη-πτον δύναμιν τὴν ποιητικὴν, τὴν τὸ πᾶν συστησαμένην ἐκ μὴ ὄντος ὑπ' οὐδενός, τὴν συνεκτικὴν καὶ τὴν προνοοῦσαν οὕτω τὸ πᾶν, τῆς

σε τέτοια ζητήματα και κατάλαβε ότι ο Μάξιμος ήταν ένας θεοφόρος, που κρυβόταν στη σαλότητα. Τον κάλεσε λοιπόν και συζήτησαν. Στην επιμονή του Σιναΐτη μοναχού ο Μάξιμος Κουσοκαλύβης αποκάλυψε κάπως τις εμπειρίες του. Μεταξύ των άλλων του είπε πως

«ὅταν ὑπάγη εἰς τὸν ἄνθρωπον ἡ χάρις τοῦ Παναγίου Πνεύματος, τοῦ μαζώνει τὸν νοῦν καὶ τὸν κάνει νὰ εἶναι προσεκτικὸς καὶ ταπεινὸς... προξενεῖ εἰς τὸν νοῦν ὑψηλαῖς καὶ ἀληθιναῖς θεωρίαις· ἀ' διὰ τὴν ἀκατανόητον δύναμιν τοῦ Θεοῦ, πῶς μὲ ἓνα λόγον ἐδημιούργησεν ὅλα τὰ πάντα ἀπὸ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι· β' διὰ τὴν ἀπειρόν του δύναμιν, ὅπου συγκρατεῖ καὶ κυβερνεῖ τὰ πάντα καὶ ἔχει ὅλων τὴν πρόνοιαν ...»²²³.

Στη *Φιλοκαλία* ο συντάκτης συμπληρώνει: «Ἀκούοντας αὐτὰ ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης, ἔμεινεν ἐκστατικὸς καὶ ἐθαύμαζεν εἰς ἐκεῖνα ὅπου τοῦ ἔλεγεν ὁ θεῖος Μάξιμος, καὶ πλέον δὲν τὸν ὠνόμαζεν ἄνθρωπον, ἀλλὰ Ἄγγελον ἐπίγειον»²²⁴.

Τα εκτεθέντα αποσπάσματα είναι απολύτως σύμφωνα με όσα έχει περιγράψει ο Παλαμάς και επιβεβαιώνουν το κοινό της εμπειρίας των ορθοδόξων. Να σημειωθεί ότι ο Σιναΐτης δεν είχε την ίδια πηγή παράδοσης με τον Παλαμά και πιθανότατα ούτε τον γνώριζε. Μαθητής του Σιναΐτη ήταν ο Κάλλιστος, μετέπειτα Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και από τους συνεργάτες του Παλαμά στον κατά των αιρετικών αγώνα του. Ο Μάξιμος εκτός των στοιχειωδών μοναχικών καθηκόντων, της πρακτικής ζωής, στα υπολοιπα ήταν θεοδίδακτος, όπως φαίνεται από το Βίο του.

Στη συνάφειά μας μας ενδιαφέρει κυρίως το ότι με τη χάρη του αγίου Πνεύματος εξέρχεται ο πιστός από τα όρια του χώρου και του χρόνου και του αποκαλύπτονται πράγματα μυστηριώδη και μεγάλα. Έτσι έχουμε ακόμα μία ένδειξη του τι σημαίνουν αυτά που έγραψε ο Παλαμάς ακόμα και πως «είδε» ο Μωυσής τη Δημιουργία.

Ένα άλλο στοιχείο που μας παρέχει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε το «άχρονο» των αγίων προέρχεται από μια σύγχρονη σε μας μορφή. Πρόκειται για τον γέροντα Πορφύριο Μπαϊρακτάρη (1906 - 1991), που έζησε τα τελευταία χρόνια του στο Μήλεσι της Αττικής. Ο γέροντας τυπικά είχε γνώσεις δημοτικού σχολείου. Από μικρή ηλικία εκάρη μοναχός στο Άγιο Όρος. Είναι συνείδηση της Εκκλησίας ότι η χάρη του Θεού, οι άκτιστες θείες

τρисуποστάτου θεότητος τὸ ακατάληπτον καὶ ἀνεξιχν-νίαστον πέλαγος ...
».

²²³ *Φιλοκαλία*, τ. 5, σσ. 106-107.

²²⁴ *Φιλοκαλία*, τ. 5, σ. 107.

ενέργειες κατά τον Παλαμά, αναπαυόταν πάνω του και τελεσιου-ργούσε μεγάλα και θαυμαστά. Πολλοί βεβαιώνουν ότι με τη χάρη του Θεού ο γέροντας γνώριζε τα μύχια των συνομιλητών του, μετρούσε αποστάσεις από μακριά, «έβλεπε» τα υπόγεια ρεύματα του νερού και δοκίμαζε την ποιότητά τους, «παρακολουθούσε» αγρυπνίες που γινόταν σε μοναστήρια τρεις ώρες μακριά από το μοναστήρι του, συνεννοείτο με αλλόγλωσσους, που δεν ήξεραν ελληνικά, χωρίς να γνωρίζει τη γλώσσα τους, και άλλα²²⁵.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για μας στην παρούσα συνάφεια έχει ένα περιστατικό, κατά το οποίο μια ομάδα μοναζουσών από μια μοναστική αδελφότητα έκανε ταξίδι συνήθως δυόμισι έως τριών ωρών σε τρία τέταρτα της ώρας. Η μετάβαση αυτή δεν οφειλόταν σε μεγαλύτερη ταχύτητα (αυτόπτες μάρτυρες ήταν πολλοί), ο γέροντας το γνώριζε πριν του το αναγγείλουν και το απέδωσε στην «υπακοή» των μοναστριών²²⁶.

Σε αυτή την υπερκόσμια κατάσταση πρέπει να αποδώσουμε και τα άλλα «τεκμήρια», που κατά τον Παλαμά διαπορθμεύει ο νους στο σώμα, όταν αξιώνεται να μετάσχει στο άκτιστο φως, μαζί και θαυματουργικές θεραπείες, που είδαμε στην ενότητα *Η αγιότητα, η θεοπτία και ο αποκαλυπτικός λόγος*.

Αυτά τα σημεία είναι τεκμήρια του ότι η διδασκαλία της πίστεως είναι αληθής. Αυτά με τη σειρά τους επιβεβαιώνουν τη διδασκαλία για το μη αισθητό κόσμο και για τη διευρυμένη μορφή της κοσμοαντίληψης σ' αυτόν. Έτσι διαφωτίζεται και η θέση των αγίων, των θεοφόρων ανδρών στην αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης - Κωνσταντινουπόλεως. Άλλωστε αυτοί που δεν είναι άγιοι ή δεν αγωνίζονται να γίνουν σαν αυτούς θεωρούνται ότι έχουν ασθένεια από την πτώση του Αδάμ και στερούνται της δυνατότητας να δούν τον κόσμο στο σύνολό του.

Η τέτοια επιβεβαίωση του κόσμου από τους αγίους καθιστά τον κόσμο ρεαλιστικό και τη θεολογική γνώση σα «γεωγραφία του επέκεινα». Διαφορετικά η θεολογία του Παλαμά θα ήταν ίσως ένα εντυπωσιακό και παράδοξο ιδεολόγημα, αν δεν είχαν πρακτική ανταπόκριση, συνέπειες δηλαδή στο φυσικό κόσμο, και στην κατανόησή του. Έχουμε δει βέβαια πόσο βέβαιος είναι ο Παλαμάς ότι τα περιγραφόμενα και κατανοούμενα δια της πίστεως είναι προσέγγιση μη φυσικών πραγματικοτήτων. Η προσέγγιση και η

²²⁵ Κ. ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ, *Κοντά στο γέροντα Πορφύριο*, εκδ. Ι. Ησυχαστηρίου 'Η Μεταμόρφωσις του Σωτήρος', Αθήνα 1995 και σε άλλα σχετικά βιβλία.

²²⁶ «Όταν κάνης υπακοή γίνονται θαύματα και η Γερόντισσα βρίσκεται ξαφνικά εις το Μοναστήρι της», ό. π., σ. 144.

μαθητεία στους αγίους βοηθούν στην κατανόηση των όσων διδάσκει η Εκκλησία και στους αμυήτους ή αρχαρίους φαίνονται παράξενα.

Ο υλικός κόσμος και η σχέση του με το Θεό κατά τον Παλαμά δεν παρουσιάζει προβλήματα, όπως συνέβαινε με την κατανόησή τους από τον Καρτέσιο (1596-1650). Κατά τον τελευταίο ύλη και έκταση είναι το ίδιο πράγμα. Τέθηκε λοιπόν ζήτημα: «Αφού η έκταση είναι πραγματική είτε ιδιότητα κάθε πραγματικού, δεν μπορεί να λείπει από την απόλυτη πραγματικότητα, το Θεό. Έχει ο Θεός έκταση; Και αν έχει είναι διαιρετός στο ατελείωτο;»²²⁷

Το ζήτημα προσπάθησαν να λύσουν οι μαθητές του Καρτέσιου (π.χ. Spinoza (1632-1677)). Στο πλαίσιο του Παλαμά ο υλικός κτιστός κόσμος και ο ζων άκτιστος Θεός είναι εντελώς έτερα. Ο ύπαρξη του κόσμου στηρίζεται στις άκτιστες θείες ενέργειες. Για όσους δεν έχουν υγιή νου ο κόσμος φαίνεται αυτόνομος. Σε όλες τις διαστάσεις του παλαμικού πλαισίου υπάρχει εκ μέρους του ανθρώπου μια εμπειρική και απλή προσέγγιση: Στον υλικό δια των αισθήσεων και στο νοητό και άορατο δια του νου. Υπενθυμίζουμε ότι ο νους κατά τον Παλαμά διαφέρει από τη διάνοια.

²²⁷ Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, ό. π., σ. 306.

6. Η ταπεινοφροσύνη ως τρόπος ζωής - Σχόλια στο 3ο κεφάλαιο.

Ένα ακόμα στοιχείο - τεκμήριο που πιστοποιεί τον κόσμο των Βυζαντινών και την αρμολογία φυσικού και «αόρατου» κόσμου είναι η ταπεινοφροσύνη.

Για τον ορθόδοξο Βυζαντινό δεν τίθεται θέμα ύπαρξης ή μη του Θεού. Πιστεύεται και βεβαιώνεται από την ύπαρξη της Εκκλησίας και των αγίων. Είναι παντοδύναμος και δημιουργός του κόσμου. Εντός του σύμπαντος δε γίνεται τίποτε χωρίς το θέλημα του Θεού. Ο Θεός βεβαίως σέβεται το αυτεξούσιο των λογικών του κτισμάτων. Ανέχεται ακόμα και την άρνηση. Βέβαια, οι άγγελοι, οι οποίοι αρνήθηκαν την αγιαστική χάρη του Θεού κατόνησαν «νησίδες» της όλης υπόλοιπης ευλογημένης βέβαια κτίσης, κτίσματα στα οποία δεν υπάρχει χάρη. Γι' αυτό στις βυζαντινές εικόνες παρουσιάζουν τους δαίμονες σκοτεινούς, μη φωτιζόμενους από το φως της θείας χάρης. Οι άγγελοι έγιναν δαίμονες εξ αιτίας της επάρσεώς τους, της θέλησής τους δηλαδή να υπάρξουν αυτόνομα, χωρίς τη θεία χάρη. Παρόμοια συμβαίνουν και με τον αρνητή άνθρωπο.

Ο άγιος, ο άνθρωπος που αυτεξουσίως συντάσσεται με το Χριστό και ζει εν τη Εκκλησία τηρώντας τις θείες εντολές, είναι κατά κάποιον τρόπο «σύμφωνος» με την ευλογημένη κτίση. Αυτή ή κατάσταση ονομάζεται ταπεινοφροσύνη. Στους ταπεινούς αναπαύεται η χάρη του Θεού²²⁸. Πτωχεία του πνεύματος είναι το να θέλει κανείς το θέλημα του Θεού. Η εν ταπεινοφροσύνη ζωή, αφού είναι ζωή με τη χάρη του Θεού, είναι και φιλική και συμπονετική κατανόηση και προσέγγιση στον κόσμο, την πλάση του Θεού. Είναι επίσης ο άγιος βαθειά ανθρωπίνος²²⁹.

Ο Παλαμάς βέβαια δεν κάνει πολλές αναφορές στο θέμα. Η διαμάχη, που καθόρισε κυρίως τη μορφή και το αντικείμενο των γραπτών του, δεν είχε στραφεί προς αυτό το σημείο. Ήδη όμως είδαμε ένα χωρίο του, στο οποίο ο Παλαμάς θεωρεί την ταπείνωση αληθείας επίγνωση.

« Ἐπαινετὸς γὰρ ἀληθῶς ὁ εἰπὼν τὴν ταπείνωσιν εἶναι ἀληθείας ἐπίγνωσιν αὕτη γὰρ τῶν οἰκείων μέτρων ἐστὶ κατάληψις καὶ δι' αὐτῆς πρὸς τὸν Θεὸν εἰρήνην καὶ πρὸς τὸν πλησίον καρπούμεθα. Αὕτη πείθει τὸν κεκτημένον ἑαυτῷ μὲν προσέχειν καὶ τὰς ἐφ'

²²⁸ «Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν» (Ματθ. 5, 2).

²²⁹ Εφ' ὅσον ἰδανικὸ πρότυπο του ἀνθρώπου εἶναι ὁ ἅγιος, ὁ Παλαμάς ἀποκαλεῖ τὸν κατέχοντα μόνον θύραθεν παιδεῖα μὴ ἀνθρώπο! (υἩσ 2, 1. 17).

ἐκατέρας παρεκτροπᾶς, ὑπερβολᾶς, φημί, καὶ ἐλλείψεις ἀποτρεπομένων, τὴν βασιλικὴν ὁδεύειν καὶ μέσσην καὶ πρὸς τοὺς οὐρανοὺς καὶ Θεὸν ἀπλανῶς φέρουσα»²³⁰.

Ἡ ταπεινοφροσύνη εἶναι δηλαδὴ προσγείωση στα πράγματα, ἀρα καὶ προσέγγιση τῆς ἀλήθειας. Δεν εννοοῦμε, ὅπως εἶδαμε, ἀπόκτηση επιστημονικῆς γνώσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς κατανόηση καὶ χρῆση τοῦ κόσμου. Φαίνεται ὅμως ὅτι ὑπάρχει ἕνας τρόπος, πού ἔχει σχέση με τὴν ἀγιότητα καὶ τὴν καθαρότητα, ὅπως κατανοοῦνται ἀπὸ τὸν Παλαμά, με τὸν ὁποῖο ὁ ἅγιος βρίσκεται κοντὰ στη φύση καὶ τὴν κτίση γενικότερα καὶ εἶναι φιλικὸς ἐναντὶ τῆς²³¹. Ταυτόχρονα φτάνει στὴν κατανόηση τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ προσανατολίζεται πρὸς τὴ μετοχὴ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ. Με τὸ σημεῖο αὐτὸ σχετίζονται πολλὰ θαυμαστά γεγονότα πού πιστοποιοῦν τὸ ὅτι οἱ ἅγιοι εἶναι θεοφόροι. Ὁ Παλαμάς εἶδαμε νὰ ἀναφέρει ἀπλᾶ ποικίλες θαυματοποιεῖς. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἔγραψε κυρίως λόγῳ τῆς διαμάχης δὲν τοῦ ἔδωσε ἴσως τὴν ἀφορμὴ νὰ ἀσχοληθεῖ γραπτῶς με αὐτά. Μπορεῖ κανεὶς νὰ πάρει μιὰ γεύση αὐτῶν τῶν καταστάσεων διαβάζοντας τὸν Ἀββᾶ Ἰσαάκ τὸ Σύρο, κείμενα τοῦ ὁποῖου ἄλλωστε ὁ Γρηγόριος Παλαμάς συχνὰ χρησιμοποιεῖ. Θὰ ἀσχοληθούμε με τὸ θέμα, ἐπειδὴ ἀπὸ αὐτὸ μπορούμε νὰ δούμε τὴν κοινωνικὴ διάσταση τῆς κοσμοαντίληψης τοῦ Παλαμά.

Ὁ Ἀββᾶς Ἰσαάκ, λοιπὸν, ἀναφέρει πὼς ἡ ταπεινοφροσύνη εἶναι τὸ ἔνδυμα, με τὸ ὁποῖο ντύθηκε ὁ Θεὸς καὶ ἦλθε στὸν κόσμο. Ἔτσι ὅλα τὰ κτίσματα καὶ τὰ ζῶα βλέποντας τὸν ταπεινὸ ἅγιο - χριστοειδῆ κατὰ τὸν Παλαμά - χαίρονται νὰ βρίσκονται κοντὰ τοῦ

²³⁰ ΕΠΒ Α, 42.

²³¹ Αὐτὸς ὁ τρόπος προσέγγισης στα πράγματα στις μέρες μας εἶναι ζητούμενο. Ὁ συνάδελφος π. Γεώργιος Αναγνωστόπουλος τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θράκης διερευνᾷ τὰ ὅρια τῆς κτητικῆς, καταναλωτικῆς, ἀναλυτικῆς καὶ χρηστικῆς ἀντιμετώπισης τῶν πραγμάτων τοῦ σήμερα καὶ τῆς ευχαριστιακῆς, πού προτείνεται ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Ἐνα παιδάκι δοκιμάζει φράουλες καὶ βρίσκει νὰ τοῦ θυμίζουν τσίχλα-φράουλα. Στὸν π. Γεώργιο δίνεται ἕνα ἄθλιο φρούτο ἀπὸ ἐγκατελειμμένο περιβόλι. Τέτοιο πού δε θυμίζει τίποτα ἀπὸ ὅσα κυκλοφοροῦν στις ἀγορές. Ὅταν ὅμως τὸ δοκιμάζει βρίσκεται με ἐκπληξη μπροστὰ στὴν ἀγνή θαυμάσια γεύση τοῦ μὴ «ἀξιοποιημένου» (π. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΝΑΓΝΩ-ΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, «Περιβάλλον καὶ ἠθική», Εισήγηση στο *Ζ' Κοινὸ Συνέδριο τῆς Ἐνωσης Ἑλλήνων Φυσικῶν καὶ τῆς Ἐνωσης Κυπρίων Φυσικῶν*, Ζάκυνθος, Φεβρουάριος 2000).

και υποτάσσονται σε αυτόν αναγνωρίζοντας εκεί τον Πλάστη τους²³².

Οι περιγραφές του Αββά Ισαάκ δείχνουν το μεγαλείο της αγιότητας αφ' ενός και τη δόξα της εν ταπεινοφροσύνη ζωής αφ' ετέρου. Εδώ δεν έχει σημασία η προβολή αλλά η αφάνεια. Δόξα δεν είναι η δύναμη και η επιρροή αλλά η «αδυναμία» και η εγκατάλειψη στο έλεος του Θεού. Σοφία δεν είναι η απόκτηση γνώσεων, η διαρκής έρευνα και μάθηση αλλά η, κατά Θεόν βέβαια, μωρία. Ο Θεός σαρκωθείς και εισελθών στην ιστορία δεν ήλθε ούτε ως σοφός, ούτε ως ηγέτης, ούτε ως εξουσία! Ήλθε ντυμένος την ταπεινοφροσύνη και έχοντας εν αυτό όλο το πλήρωμα της θεότητας σωματικώς. Η κτίση αναγνώρισε σε αυτόν το δημιουργό της και υποτάχτηκε σ' αυτόν. Απομένει στον άνθρωπο να ακολουθήσει το παράδειγμά του και να γίνει και αυτός, όπως

²³² Ο επίσκοπος Νινευί Ισαάκ ο Σύρος, ασκητής του 7ου αιώνα, γνωστός ως αββάς Ισαάκ, λέει ότι η ταπεινοφροσύνη

«στολή ...Θεότητός ἐστιν. Ὁ λόγος ἐνανθρωπήσας, αὐτὴν ἐνεδύσατο, καὶ ὠμίλησεν ἡμῖν δι' αὐτῆς ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. καὶ πᾶς ἀμφιεσάμενος αὐτὴν, ἀληθῶς ἀφοιώθη τῷ κατά-βάντι ἐκ τοῦ ἑαυτοῦ ὕψους» (Αββά ΙΣΑΑΚ του Σύρου, *Οι ασκητικοί λόγοι*, λόγος κ', Αθήνα, εκδ. Ιωακείμ Σπετσιέρη, χ.χ., σ. 76). Και αλλού: «... Διὰ τοῦτο πᾶς ὃς τὴν στολὴν, ... ἀμφιεσθεῖη, αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐνεδύσατο. Διὰ τοῦτο πάντα ἄνθρωπον, τὸν τοῦτο τὸ ὁμοίωμα ἐνδεδυμένον, θεω-ροῦσα ἢ κτίσις ἢ λογικὴ, καὶ σιωπητικὴ κατὰ τὸν δεσπότην προσκυνεῖ αὐτῷ, διὰ τὴν τιμὴν τοῦ ἑαυτῆς δεσπότη, ὃν ἐθεάσατο ἐνδεδυμένον αὐτὴν ... Προσεγγίζει ὁ ταπει-νόφρων τοῖς φθορεῦσι θηρίοις. Καὶ ὅταν ἐπιβλέψη ἢ ὄρασις αὐτῶν ἐπ' αὐτῷ ἡμεροῦται ἢ ἀγριότης αὐτῶν, καὶ προσπελάζουσιν αὐτῷ ὡς δεσπότη ἑαυτῶν, καὶ σαίνουσι τὰς κεφαλὰς ἑαυτῶν, καὶ λείχουσι τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ τοὺς πόδας. Διότι ἐκείνην τὴν ὀσμὴν τὴν ἐκπνεύσασαν ἐκ τοῦ Αδάμ ... ὠσφράνθησαν ἐξ' αὐτοῦ ... Πάλιν προσεγγίζει τοῖς ἐπετοῖς τοῖς θανατηφόροις, καὶ εὐθὺς ἠνίκα πλη-σιάζει ἢ αἰσθησις τῆς χειρὸς ἑαυτοῦ, καὶ ἄψεται τοῦ σώματος αὐτῶν, ἢ ὀξύτης καὶ ἢ σκληρότης τῆς πικρότητος αὐτῶν τῆς θανατηφόρου παύεται. Καὶ ἐν ἑαυτοῦ χερσὶν ὡς τὴν ἀκρίδα ψάχει αὐτά. Προσεγγίζει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ ὡς τὸν Κύριον προσέχουσιν εἰς αὐτόν ... Ἄλλὰ καὶ οἱ δαίμονες μετὰ τῆς σφοδρότητος αὐτῶν, καὶ τῆς πικρίας, καὶ πάσης μεγαλαυχίας τοῦ φρονήματος ἑαυτῶν, ἠνίκα φθάσωσι πρὸς αὐτόν γίνονται ὡς χοῦς. Καὶ μωραίνεται πᾶσα ἢ κακία αὐτῶν, καὶ καταλύονται αἱ μηχαναὶ αὐτῶν, καὶ ἀργοῦσι τὰ πανουργεύματα αὐτῶν» (ὁ. π. σ. 77-78).

είδαμε, χριστοειδής. Η κατάσταση αυτή απαιτεί την ελεύθερη βούληση και συνέργεια του ανθρώπου αλλά και τη μετοχή στην αγιαστική χάρη.

Αντιθέτως ο άνθρωπος που επαναστατεί κατά του Θεού (το κατανοούμε από την παράβαση των εντολών και την έλλειψη μετάνοιας), γίνεται εχθρικός προς την κτίση και κατακτητικός προς τον κόσμο που τον περιβάλλει. Αρνούμενος τη χάρη του Θεού, πράττει ό, τι κάνει ο διάβολος, δηλαδή διαβολοποιείται και ο ίδιος. Παράλληλα όλη η κτίση «συστενάζει και συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν», κατά τον απόστολο Παύλο²³³.

Στους βίους των αγίων βρίσκουμε πολλά περιστατικά που φανερώνουν την αγάπη τους στην κτίση και την ανταπόκριση άγριων ζώων στην αγάπη τους. Ο άγιος Γεράσιμος ο εν Ιορδάνη (7ος αιώνας) είχε φιλία με ένα λιοντάρι, ο άγιος Σεραφείμ του Σάρωφ (19ος αιώνας) τάιζε άγρια αρκούδα, ο άγιος Σιλουανός ο Αθωνίτης (20ος αιώνας) έλεγε πως η χάρη το Θεού δεν αφήνει την ταπεινή ψυχή να κόψει ένα κλαράκι χωρίς λόγο²³⁴.

Για τη σχέση ταπεινοφροσύνης και αγιότητας έχουν γράψει σχεδόν όλοι ο Πατέρες. Στον *Περί ταπεινοφροσύνης* λόγο του Μ. Βασιλείου διαβάζουμε:

«Πῶς οὖν εἰς τὴν σωτήριον ταπεινοφροσύνην κατάβη-σόμεθα, τὸν ὀλέθριον ὄγκον τῆς ὑπερηφανείας καταλιπό-ντες; Ἐὰν διὰ πάντων ἀσκῶμεν τὸ τοιοῦτο, καὶ μηδὲν παρορῶμεν ὡς οὐ παρὰ

²³³ Ρωμ. 8, 22.

²³⁴ Αρχιμ. ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ, *Ο Γέροντας Σιλουανός του Άθω*, σ. 99 και εξής. Χαρακτηριστικό της αγιότητας είναι η ανιδιοτελής αγάπη προς όλα τα πλάσματα του Θεού. Γράφει ο αββάς Ισαάκ:

«Καὶ τί ἐστὶ καρδία ελεήμων; Καῦσις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὀρνέων καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν δαιμόνων καὶ ὑπὲρ παντὸς κτίσματος. Καὶ ἐκ τῆς μνήμης αὐτῶν καὶ τῆς θεωρίας αὐτῶν ρέουσιν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ δάκρυα. Ἐκ τῆς σφοδρᾶς καὶ ἐλεημοσύ-νης τῆς συνεχούσης τὴν καρδίαν καὶ ἐκ τῆς πολλῆς καρτερίας σμικρύνεται ἡ καρδία αὐτοῦ καὶ οὐ δύναται βαστάσαι ἢ ἀκοῦσαι ἢ ἰδεῖν βλάβην τινά, ἢ λύπην μικρὰν ἐν τῇ κτίσει γινομένην. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν τῆς ἀληθείας καὶ ὑπὲρ τῶν βλαπτόντων αὐτὸν ἐν πάσῃ ὥρᾳ εὐχὴν μετὰ δακρύων προσφέρει, τοῦ φυλαχθῆναι αὐτοὺς καὶ ἰλασθῆναι αὐτοῖς ὁμοίως καὶ ὑπὲρ τῆς φύσεως τῶν ἐρπετῶν ἐκ τῆς πολλῆς αὐτοῦ ἐλεημοσύνης τῆς κινουμένης ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀμέτρως καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ» (ΙΣΑΑΚ το Σύρου, *Λόγοι ασκητικοί*, πα', εκδ. Ι. Σπετσιέρη, σ. 306).

τοῦτο βλαβησόμενοι. Τοῖς γὰρ ἐπιτηδεύμασιν ὁμοιοῦται ἡ ψυχὴ καὶ πρὸς ἃ πράττει τυποῦται καὶ πρὸς ταῦτα σχηματίζεται. Ὑποτάξω σοι καὶ σχῆμα καὶ ἱμάτιον καὶ βάδισμα καὶ καθέδρα καὶ τροφῆς κατάστασις καὶ στρωμνῆς παρασκευὴ καὶ οἶκος καὶ τὰ ἐν οἴκῳ σκευὴ πάντα πρὸς εὐτέλειαν ἡσκημένα ...»²³⁵.

Καὶ συνεχίζει προτείνοντας τρόπους ἀσκήσεως στὴν ταπεινοφροσύνη, που ἀγκαλιάζουν ὅλο το φάσμα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Τέλος ὁ λίγο κατοπινότερός του ἀββᾶς Δωρόθεος Γάζης (6ος αἰώνας) λέει πῶς

«καθ' ἓνα ἀπὸ τῶν ἁγίων, διὰ τῆς ταπεινοφροσύνης ἐπεριπάτησε, καὶ μὲ τὸν κόπον ἐκόντευσε τὴν στρατάν, καθὼς λέγει ἴδε τὴν ταπείνωσίν μου καὶ τὸν κόπον μου, καὶ ἄφες πάσας τὰς ἁμαρτίας μου· διότι δύναται μὲν καὶ μοναχὴ ἢ ταπείνωσις νὰ μᾶς φέρει εἰς τὴν Βασιλείαν, καθὼς ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης, ἀλλὰ ἀργεῖ περισσότερον»²³⁶.

Εἶναι σαφές ὅτι προτείνεται ὁ συνδυασμὸς τοῦ σωματικοῦ κόπου καὶ τῆς πνευματικῆς ἀσκήσεως ὡς ἡ συντομότερη οδὸς που οδηγεῖ στὴν ταπεινοφροσύνη, τῆς ὁποίας τὴν ἀξία εἶδαμε παραπάνω. Μποροῦμε νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὸ χωρίο τοῦ ἀββᾶ Δωροθέου, διαβάζοντας συναξάρια ἁγίων ἀσκητῶν, ἀκόμα καὶ νεωτέρων. Εκκεῖ βλέπουμε ἀνθρώπους νὰ ἀγωνίζονται ὑπέρμετρα σὲ σωματικούς κόπους, ἔστω καὶ πρακτικὰ ἀχρηστους.

Σε ἓνα ἄλλο κείμενο περιγράφεται ὁ ἅγιος ἄνθρωπος καὶ ἡ εὐτυχία αὐτοῦ που τὸν γνῶρισε καὶ ἐζήση κοντά του. Φαίνεται καὶ ἐδῶ πόση μεγάλη σημασία ἀποδίδεται στὸν ἅγιο. Ρώτησαν, λοιπόν, κάποτε τὸν ἰδρυτὴ τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ ἀββᾶ Παχώμιο τι ὁράματα βλέπει, ὅταν βρίσκεται σὲ κατάσταση ὑψηλῆς προσευχῆς. Ἀπάντησε ὅτι εἶναι ἀμαρτωλὸς κατὰ τὴν γνώμη του νὰ ζητᾶει κανεὶς ὁράσεις θαύματα. Τέτοιο πράγμα εἶναι παρά τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Προτείνει ὁμῶς ὅτι:

«Ἐὰν ἴδῃς ἄνθρωπον, ἀγνεία συζῶντα καὶ ταπεινοφροσύνης ἐξηρητημένον, ἐλεήμονα, πρᾶον, χρηστὸν, συμπαθῆ, φιλόθεον, φιλάδελφον, πάσαις, ἀπλῶς κομῶντα ταῖς ἀρεταῖς, ὃ οἴου ὁράματος ἔτυχες· αὐτὸν γὰρ τὸν ἀόρατον Θεὸν ἰδεῖν ἡξιώθης ἐν τῷ ὁρωμένῳ ἐκείνου ναῶ καὶ τῇ εἰκόνι αὐτοῦ»²³⁷.

²³⁵ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ τοῦ Μεγάλου, *Περὶ ταπεινοφροσύνης*, 7, ΕΠΕ, Ἔργα 6, σ. 126, ΡG 31, 537ΑΒ.

²³⁶ Αββᾶ ΔΩΡΟΘΕΟΥ, *Οἱ κατανοκτικοὶ λόγοι*, Βόλος, εκδ. Υἱῶν Σωτ. Σχοινά, 1975², σ. 27.

²³⁷ *Βίος τέταρτος ἁγίου Παχωμίου*, ΒΕΠΕΣ, τ. 41, σ. 110.

Το κείμενο προέρχεται από τον 4ο αιώνα²³⁸ και είναι πολύ τολμηρό αφ' ενός και σύμφωνα με το όλο πλαίσιο του Παλαμά και με όσα έχουμε σημειώσει για τη σημασία του αγίου για την κοσμοεικόνα του Παλαμά και της εποχής του αφ' ετέρου. Βλέπουμε επίσης πόσο σημαντική είναι η παρουσία του αγίου ως ιδανικό πρότυπο αλλά και πόσο σημαντική είναι η θέση του για τη θεολογία. Ύστερα πώς να επιβιώσει η θεωρητική θεολογία, αυτή που περιορίζεται σε διαλεκτική έρευνα;

Από αυτό το υπόβαθρο φαίνεται να απορρέουν συμβουλές για την απόκτηση της ταπεινοφροσύνης, δηλαδή ουσιαστικά της αγιότητας. Με αυτές τις προϋποθέσεις μπορούμε να κατανοήσουμε την επιδραση των αγίων στους λαούς του Βυζαντινού κράτους. Από τους Βίους των διαφόρων αγίων έχουμε επίσης τη δυνατότητα να δούμε πώς ήταν οι αξιωματούχοι εξοικειωμένοι με τη ζωή και την πίστη των αγίων αλλά και πώς επιδρούσαν οι άγιοι στη ζωή των κατοίκων της αυτοκρατορίας.

Ο τύπος του αγίου, που εκπροσωπεί ο Παλαμάς, είναι αφ' ενός ρωμαλέος και δυναμικός και αφ' ετέρου βαθειά ανθρωπίνος, αισιόδοξος και ρεαλιστικός. Δεν ήταν δυνατό παρά να είναι και ελκτικός ως ιδανικό πρότυπο για τους ούτως ή άλλως θρήσκους Έλληνες των τελευταίων ρωμαϊκών χρόνων. Νομίζουμε πως αυτό ήταν και ο κύριος λόγος της μεταστροφής των ειδωλολατρών στο χριστιανισμό²³⁹. Όσα και να λέγονται για εκχριστιανισμό δια της

²³⁸ Είναι εντυπωσιακή η διαφορά με αυτή της σημερινής φιλοσοφίας. Εδώ διατυπώνει την άποψη ότι αν δεις άγιο, είδες τον ίδιο το Θεό. Παρόμοια βρίσκουμε σε κείμενα του 20ου αιώνα. Έτσι ο ολιγογράμματος αλλά κατά την ορθόδοξη παράδοση θεοφόρος και θεοδίδακτος Σιλουανός ο Αθωνίτης (1866-1938) (Αρχιμ. ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΣΑΧΑΡΩΦ, *Ο Γέροντας Σιλουανός του Άθω*, σ. 106) είναι σύμφωνος με όσα εδώ είδαμε να λέει πριν δεκαέξη αιώνες ο αββάς Παχώμιος. Ως αντίποδας ο Σαρτρ έλεγε ότι ο άλλος είναι η κόλασή μου (J. Sartre, *Κεκλεισμένων των θυρών* (μτφρ. Ελένη Γερογιάννη), Αθήνα, εκδ. Της Πορείας, σ. 49).

²³⁹ Ε. ΑΡΒΕΛΕΡ, *Μοντερνισμός και Βυζάντιο*, Αθήνα, Ιδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 11, 1992. Μάλιστα την εποχή του Ιουστινιανού (565-610) κυριάρχησε το αίτημα για χριστιανική αντιμετώπιση των προβλημάτων της κοινωνίας και του κράτους. Πρότυπα ήταν οι μοναστικοί κύκλοι. Οι βένετοι στασιώτες έχοντας ως πρότυπα τους μοναχούς συμμόρφωναν την εμφάνισή τους με αυτή των μοναχών (γένεια, μαλλιά κ.λπ.) και πίεζαν τους πλουσίους για έμπρακτη χριστιανική αγάπη, μοίρασμα της περιουσίας τους στους φτωχούς (ΔΙΟΝΥΣΙΑ ΜΙΣΙΟΥ, «Η πολιτική στην καθημερινή ζωή του Βυζαντίου. Οι βένετοι στασιώτες στην εποχή του Ιουστινιανού», *Η*

βίας δε φαίνονται σωστά ως κανόνας μεταστροφής της οικουμένης από την ειδωλολατρία στο χριστιανισμό. Αν ήταν δυνατό, η Εκκλησία θα εξουδετέρωνε και όλες τις αιρέσεις, πράγμα που δεν έγινε παρά τις προσπάθειες κάποιων αυτοκρατόρων. Γνωρίζουμε επίσης την ύπαρξη ελλήνων ειδωλολατρών τουλάχιστον ως τα χρόνια του Κωνσταντίνου του Πορφυρογέννητου (10ος αιώνας) και το ότι η ειδωλολατρική διάνοηση είχε περιθωριοποιηθεί τουλάχιστον από τα χρόνια του Ιάμβλιχου²⁴⁰, νεοπλατωνικού φιλοσόφου (τέλος 3ου αιώνα), που καταγόταν από τη Συρία και υπήρξε μαθητής του Πλωτίνου. Αλλά και γενικότερα βλέπουμε στο Βυζάντιο μεγάλη ανοχή στο διαφορετικό, στους κάθε λογής περιθωριακούς²⁴¹. Η εξωτερικά διαπιστούμενη ανοχή εσωτερικά ενισχύεται από τη διδασκαλία των αγίων για τη φιλανθρωπία, η οποία είναι και πολιτειακός θεσμός²⁴².

καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο (πρακτικά Α' Διεθνούς Συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / ΕΙΕ, 1989, σσ. 43-73).

²⁴⁰ ΗΛ. ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗ, «Η θέση των ειδωλολατρών στο Βυζάντιο - η περίπτωση των 'Ελλήνων' του Πορφυρογέννητου», στο: *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 1999, σ. 41 - 47. Φαίνεται ότι η ύπαρξη τέτοιων πληθυσμών ήταν και μια αιτία για την εγκατάσταση του Γεωργίου Γεμιστού στη Λακωνία. Στη *Γυφτοπούλα* (ΑΛ. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ, *Η Γυφτοπούλα* (Άπαντα, εκδ. Ν. Τριανταφυλλόπουλος), Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1981, τ. 1ος, σσ. 345-658) με σκηνικό τη Λακωνία ο Σκιαθίτης λογοτέχνης περιγράφει την προσπάθεια του Γεμιστού (Πλήθωνα) να αναβιώσει την αρχαία ελληνική θρησκεία. Βέβαια παρουσιάζει τους χωρικούς να είναι αντίθετοι στο Γεμιστό (σ. 480) και να σταυροκοποούνται, βλέποντας τα καμώματά του (σ. 618), όταν οργάνωνε τελετές με τους οπαδούς του (σ. 480). Κατά τον Παπαδιαμάντη ο Γεμιστός ήταν «Φοιβόληπτος (σ. 619 και εξής, 625 και εξής) και ως λόγιος επιχειρούσε τη σύζευξη της «πλατωνικής ἐξάρσεως καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς ἐρέυνης» (σ. 623). Η διδασκαλία του προλείανε τον εκλατινισμό όσων από τους μαθητές του μετέβησαν μετά την άλωση της Πόλης στη Δύση, επειδή «ἀποβαλόντες οἴκοι πᾶσαν χριστιανικὴν πεποίθησιν, εὐρέθησαν ἔτοιμοι νὰ δεχθῶσιν ἐν τῇ ἀλλοδαπῇ ἐμπορίας χάριν, πᾶσαν ἄλλην ἢν ἤθελε προτείνει τις εἰς αὐτοὺς» (σ. 621).

²⁴¹ *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο* (πρακτικά ημερίδας), Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 1999.

²⁴² ΛΕΩΝ. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗ, «Όψεις της φιλανθρωπίας στο Βυζάντιο», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α'

Απομένει, κατά τη γνώμη μας, ως μόνη ρεαλιστική η θέση ότι ο εκχριστιανισμός έγινε από τη ζύμωση των διαφόρων λαών με τους αγίους και με τη δυναμική που αυτή είχε.

Ένα δείγμα της ζύμωσης του αγίου με το λαό παίρνουμε από την εργασία του Στέφανου Ευθυμιάδη²⁴³. Από όσα παρουσιάζει ο Στ. Ευθυμιάδης, διερευνώντας διάφορα συναξάρια, οδηγείται κανείς στο συμπέρασμα ότι η επίδραση του αγίου οφείλεται κατά κύριο λόγο στην παρουσία του. Ο άγιος ζεί κατά κανόνα εκτός των πόλεων και οι πιστοί προστρέχουν σε αυτόν για συμβουλές. Επίσης οι άγιοι στηρίζουν τους πιστούς σε διάφορες ανάγκες τους, όπως αρρώστιες, επιδημίες, καταστροφές των κτημάτων τους και λοιπά.

Σε μια άλλη εργασία²⁴⁴ βλέπουμε τη ζύμωση των αγίων με τους πληθυσμούς σε μια εποχή αιχμής, όπως αυτή της εικονομαχίας. Προσεκτική αναγνώση αυτού του βιβλίου δείχνει ότι η μετάβαση της αυτοκρατορίας από την εικονομαχία στην αποκατάσταση των εικόνων ουσιαστικά ήταν επανευαγγελισμός και μετάβαση του κοινού της αυτοκρατορίας από την ασέβεια, στην οποία είχε πέσει, στη θεογνωσία. Μέσο μεταφοράς και μετάθεσης του λαού ήταν ο αγώνας και οι κακοπάθειες των αγίων της εποχής.

Η ζωή δηλαδή των αγίων τεκμηριώνει τη γενικότερη κοσμοεικόνα των κατοίκων της αυτοκρατορίας. Βεβαιώνει δηλαδή ότι η αποκάλυψη είναι ζωντανή και πραγματική. Η παρουσία και η ζύμωσή των αγίων με τον κόσμο διατήρησε την Ορθοδοξία ως υπαρκτό, κοσμικό μέγεθος. Οι παλαιές παραδόσεις και η θύραθεν παιδεία μπολιάζονταν με την πίστη, ζυμώνονταν με την παρουσία των αγίων και το αποτέλεσμα ήταν η Ορθοδοξία. Μπορούμε μάλιστα να κατανοήσουμε την Ορθοδοξία και ως δρόμο που οδηγεί στην αγιότητα.

Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 147-152.

²⁴³ Για τον τρόπο λειτουργίας των αγίων στη βυζαντινή κοινωνία έχουν γραφεί διάφορα. Βλ. Stefanos Efthimiadis, «The function of the Holy Man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period», *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-12ος αι)* [ΕΙΕ - Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών -Διεθνή Συμόσια 6], Αθήνα, Κέντρο για τη Μελέτη του Ελληνισμού «Σπύρος Βασίλειος Βρυώνης», 1998, σσ. 151- 161.

²⁴⁴ BERNARDIN MENTHON, *Μοναστήρια και άγιοι του Ολύμπου της Βιθυνίας* (μτφρ, Ναταλίας Βασιλοπούλου), Θεσσαλονίκη, Ορθόδοξος Κυψέλη, 1980.

Οι άγιοι συμφωνούν μεταξύ τους²⁴⁵, λέει ο Παλαμάς. Και πώς θα γινόταν διαφορετικά, αφού έχουν το ίδιο φρόνημα και κοινή εμπειρία. Όταν όμως μιλάμε για αγίους, δεν εννοούμε μόνο τους ονομαστούς και θαυματουργούς. Υπάρχουν διαβαθμίσεις ανάλογα με την προαίρεση, από τον αρχάριο ως τον θεόπτη. Και ακριβώς αυτή η πορεία προς την αγιότητα στηρίζονταν με τα διάφορα μοναστήρια και ησυχαστήρια. Το κράτος στηρίζοντάς τα ουσιαστικά ενίσχυε τον πολιτισμό του, στήριζε το λαό στις δυσκολίες της ζωής και έδινε αγωγή σύμφωνα με την πίστη του πολιτεύματος, σύμφωνα με τα πρότυπα και τα ιδανικά της τότε κοινωνίας.

Έως τώρα έχουμε αναφερθεί στον άγιο και τον τρόπο ζύμωσής του στην κοινωνία. Αλλά ποια τα αποτελέσματα; Ποιες οι εκφράσεις αυτής της διεργασίας; Εκτιμούμε ότι υπάρχουν αρκετά και ενδιαφέροντα τεκμήρια, που φανερώνουν την αλλοίωση των πληθυσμών από την παρουσία της εμπειρίας της αγιότητας και τη ζύμωσή τους με αυτή. Σε επίπεδο ανώτερης τάξης τοποθετούμε τα όσα μπορούμε να δούμε στο *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου και στα *Ναυμαχικά*. Θα περιοριστούμε σε κάποια ενδεικτικά:

* Ο συγγραφέας του *Στρατηγικού*, γόνος αριστοκρατικής οικογένειας της Γεωργίας που εντάχθηκε στην αυτοκρατορία των Ρωμαίων, ζει ως ασκητής κατενώπιον του Θεού. Εξαντλεί τις δυνατότητες που του δίνει η φύση, ελέγχει τη συνειδησή του όπως οι ασκητές. Έτσι συμβουλεύει και το γιό του να ζει και να φέρεται²⁴⁶.

* Το ίδιο βλέπουμε να κάνει και ο συγγραφέας των *Ναυμαχικών* λέγοντας ότι είναι αδύνατο να τα προβλέψει κανείς όλα. Έτσι, προτείνει, αφού προετοιμάσει ο στρατηγός ό, τι είναι δυνατό, να αναθέτει τα πάντα στη θεία πρόνοια και να δέεται του Θεού να τον φωτίσει να πράττει τα δέοντα²⁴⁷. Στην αρχή, είδαμε ότι, συμβουλεύει το στρατηγό να επιλέγει για στρατιώτες άνδρες ευψύχους και καθαρούς, που να έχουν εξασφαλισμένη την προστασία της θείας χάριτος.

* Στο επίπεδο των λαϊκότερων στρωμάτων νομίζουμε ότι μπορούμε να έχουμε τεκμήριο τη ζωή των χριστιανικών κοινοτήτων στις περιοχές της Μικράς Ασίας και του Πόντου ακόμα και στις αρχές του αιώνα μας. Θεωρούμε τον τρόπο ζωής αυτών των εποχών ως απόηχο τουλάχιστον της ζωής σε αυτά τα μέρη την περίοδο της Αυτοκρατορίας. Ας περιοριστούμε μόνο σε ένα χώρο,

²⁴⁵ υΗσ 2, 1, 17.

²⁴⁶ ΚΕΚΑΥΜΕΝΟΥ, *Στρατηγικόν*, εκδ. Κανάκη, 1996.

²⁴⁷ ΛΕΟΝΤΟΣ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, *Ναυμαχικά* 58.

για τον οποίο έχουμε τεκμηριωμένη εργασία: Στην Τρίπολη του Πόντου.

Η Τατιάνα Γρίτση - Μιλλιέξ²⁴⁸, ερευνώντας τα υπάρχοντα στοιχεία και τις μαρτυρίες προσφύγων που ήλθαν από εκεί μας έχει δώσει μια πολύ καλή και τεκμηριωμένη εικόνα. Φαίνεται εδώ μια χαρούμενη, παρά τα συγγενή βάσανα, ζωή σκληρής δουλειάς και μεγάλης ευσέβειας.

Οι κάτοικοι της Τρίπολης του Πόντου είχαν παράδοση νοικοκυροσύνης και εργατικότητας. Είτε ως ναυτικοί, είτε ως αγρότες, είτε ως ξενιτεμένοι πρόκοβαν και ζούσαν καλά. Όλη τους η ζωή στρεφόταν γύρω από την Εκκλησία και τις γιορτές της. Για τις δυσκολίες της ζωής (ασθένειες, ξενιτειά, στείρωση κ.λπ.) πρόστρεχαν με πίστη στους αγίους και συχνότατα λάβαιναν το ποθούμενο. Όλη η κοινοτική ζωή στόχο είχε να κάνει τον άνθρωπο κοινωνικό, πρόσχαρο, αφιλόγυρο και με ένα λόγο χρήσιμο για τους άλλους. Σχετικά μπορεί να σημειώσει κανείς τις εγκοιμήσεις²⁴⁹, τις συγχωρήσεις των εχθρών τη μέρα που γεννήθηκε η αγάπη²⁵⁰, δηλαδή τα Χριστούγεννα, και το χατζηλίκι. Ιδιαίτερα το τελευταίο μπορούσε να είναι στόχος ζωής. Εκτός από τα έξοδα που ήταν πολλά σήμαινε και μετάθεση τρόπου ζωής. Ο χατζής, επιστρέφοντας ήταν σεβαστό πρόσωπο, έπρεπε να στηρίζει και να οικοδομεί τους άλλους και να έχει αγία ζωή. Χατζής τσιγκούνης για παράδειγμα απεκαλείτο ψευτοχατζής, πράγμα που ήταν μεγάλη προσβολή²⁵¹.

Μελετώντας το εν λόγω βιβλίο διαπιστώνει κανείς σπουδαίου επιπέδου κοινοτική ζωή με κέντρο τη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας. Το μόνο πρόβλημα που εντοπίζεται, εξετάζοντας με τα σημερινά δεδομένα αυτόν τον κόσμο, σχετίζονται με την πολιτική διοίκηση. Ήταν τέτοια, που η επιρροή των πλουσίων μπορούσε να γίνει απολύτως καθοριστική²⁵².

Από όσα εκθέσαμε έγινε φανερό ότι όλη η ζωή ήταν οργανωμένη με τέτοιο τρόπο που να βοηθάει τον άνθρωπο να γίνει άγιος. Μαρτυρίες τέτοιες έχουμε και από άλλες περιοχές. Τώρα είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε την αξία που δίνουν οι πηγές μας (Παλαμάς, Φιλόθεος Κόκκινος) για τις Συνόδους και την

²⁴⁸ ΤΑΤΙΑΝΑ ΓΚΡΙΤΣΗ - ΜΙΛΛΙΕΞ, *Η Τρίπολη του Πόντου*, Αθήνα, Καστανιώτης, 1991⁴.

²⁴⁹ Συχνά έβλεπε κανείς στην πόλη έναν άντρα ή μια γυναίκα με τα στρωσίδια στους ώμους να πορεύεται ξυπόλητος σε κάποιο ξωκκλήσι για να περάσει τη νύχτα προσευχόμενος (ό.π., σ. 128).

²⁵⁰ Όποιος κράταγε κακία και δεν συγχωρούταν με τον εχθρό του τούτη τη μέρα, δεν τον θεωρούσανε καλό χριστιανό (ό.π., σ. 136).

²⁵¹ Ό. π., σ. 128 και εξής.

²⁵² Τέτοια περίπτωση ήταν του πολύ - Μαυρίδη (ό. π., σ. 74-75).

παρουσία σε αυτές μοναχών, κληρικών, αξιωματούχων και πλήθους κόσμου. Για το σημερινό άνθρωπο ίσως φανεί υπερβολικό και ακατανόητο να ασχολούνται όλοι με τέτοια εξειδικευμένα θεολογικά θέματα. Τώρα φαίνεται ότι η αξία που δίνουμε στις Συνόδους οφείλεται στο γεγονός ότι θεωρούμε τις αποφάσεις τους εκφράζουσες την κοινή συνείδηση της κοινωνίας, την κοινή εμπειρία της. Περιπτώσεις όπως αυτές του Κεκαυμένου, του συγγραφέα των Ναυμαχικών και των κατοίκων της Τρίπολης του Πόντου επιβεβαιώνουν τη θέση μας.

Έχοντας σα δεδομένο τη μεγάλη επίδραση των αγίων αυτών ασκητών στο βυζαντινό λαό μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη φιλοπονία του. Έχουμε έτσι και ένα λόγο να κατανοήσουμε και να προσεγγίσουμε το φρόνημα που δημιούργησε πολύ-πλοκα μικρογλυπτά, που έκτισε και καλλιέργησε βραχώδεις εκτάσεις κ.λπ.

Ένα άλλο ενδιαφέρον ζήτημα που προκύπτει από την ανάλυση που κάναμε είναι το τι έχει μείνει από τη γενική κοσμοαντίληψη των Βυζαντινών στα κατοπινά χρόνια της Τουρκοκρατίας και στις μέρες μας. Γνωρίζουμε όσα γράφονται για Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο και τη διατήρηση της Βυζαντινής παράδοσης μετά την άλωση της Πόλης²⁵³. Εκτιμούμε ότι στοιχείο της κοσμοαντίληψης των Βυζαντινών θα ήταν η ανεύρεση της κοσμικής κοσμοεικόνας (εννοείται της τότε εποχής) επεξεργασμένης και διαμορφωμένης από την παρουσία της αγιότητας. Μια τέτοια μορφή έχουμε ανιχνεύσει στο πρόσωπο του Νικηφόρου Θεοτόκη²⁵⁴. Στο Θεοτόκη βρίσκουμε διακριτική συνύπαρξη εμπειρίας της αγιότητας και αφομοίωση της κοσμικής και επιστημονικής σκέψης του 18ου αιώνα, κάτι που λειτουργικά το θεωρούμε ίδιο με αυτό που έκανε ο Παλαμάς και παλαιότερα οι Καππαδόκες. Από το πλαίσιο όμως του Θεοτόκη λείπει η διάκριση ουσίας και ενεργειών στη Θεότητα, πράγμα που πρέπει μάλλον να αποδοθεί στην αμάθεια, που ενέσκηψε με την Τουρκοκρατία.

Ο Θεοτόκης ήταν γόνος της Κέρκυρας, όπου κατέφυγαν μετά την άλωση κάτοικοι της Κωνσταντινούπολης. Αλλά και ο Αλέξανδρος Στούρτζας, διπλωμάτης και λόγιος του 19ου αιώνα, θεωρεί το Θεοτόκη φορέα της βυζαντινής παράδοσης, κατά την

²⁵³ Ενδεικτικά μπορεί κανείς να δει Ν. JORGA, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο* (μτφρ. Γ. Καράς), Αθήνα, Gutenberg, β' ανατύπωση 1989 και J. YANNIAS (επιμέλεια), *Η βυζαντινή παράδοση μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1994 κ.λπ.

²⁵⁴ Έχουμε εκπονήσει εργασία με τίτλο *Ο δάσκαλος του γένους Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) μεταξύ της θεολογίας και των Θετικών - φυσικών επιστημών*, που είναι ακόμα ανέκδοτη.

οποία η θεολογία και τα γράμματα συνυπάρχουν. Κατά το Στούρτζα αυτή η παράδοση υφίσταται και στα λαϊκά ορθόδοξα στρώματα σαν κάποια αγαθοποιός δεισιδαιμονία²⁵⁵.

Η τελευταία παρατήρηση του Στούρτζα επιβεβαιώνεται στο έργο του Ιωάννου Πρίγκου, αγράμματος έμπορα από τη Ζαγορά του Πηλίου. Στον Πρίγκο βρίσκουμε εξαιρετική δίψα για μάθηση, έμφυτες εμπορικές ικανότητες και ταυτόχρονα ειλικρινή και άδολη πίστη²⁵⁶.

Θεωρούμε τις παραπάνω διαπιστώσεις του Στούρτζα σωστές, αλλά με την υπενθύμιση ότι με τη σκλαβιά χάθηκαν πολλά. Το τελευταίο το παραδέχεται και ο Στούρτζας.

²⁵⁵ Α. ΣΤΟΥΡΤΖΑ, *Αναμνήσεις και εικόνες - Ευγένιος Βούλγαρις και Νικηφόρος Θεοτόκης. Πρόδρομοι της νοητικής και εθνικής εξεγέρσεως της Ελλάδος* (μτφρ. από τα γαλλικά Κ. Σούτσου), Αθήναι, 1858, σ. 3 και εξής .

²⁵⁶ Β. ΣΚΟΥΒΑΡΑ, *Ο Ιωάννης Πρίγκος και η ελληνική κοινότητα του Άμστερνταμ*, Αθήνα, Ιστορική και λαογραφική εταιρία των Θεσσαλών, 1964.

ΑΛΛΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΟ 14ο ΑΙΩΝΑ

Το 14ο αιώνα σε ό, τι απέμεινε από την αυτοκρατορία της Ανατολής υπάρχει πλειάδα λογίων. Από αυτούς έχουν φτάσει ως εμάς πολλά και ενδιαφέροντα κείμενα. Στόχος του κεφαλαίου αυτού είναι η επισήμανση και άλλων στάσεων στην προσέγγιση του κόσμου διαφορετικών από αυτή του Παλαμά. Είναι, επομένως, ευνόητο πως θα κάνουμε επιλογή. Επιλογή που εξαρτάται αφ' ενός από τη θεματική του κάθε συγγραφέα και αφ' ετέρου από το διαθέσιμο των κειμένων του. Σε γενικές γραμμές οι προσεγγίσεις αυτές δεν είναι δυνατόν να είναι εξαντλητικές. Κάποια έργα δεν έχουν εκδοθεί και δεν ήταν δυνατή η διεξοδική μελέτη όλων αυτών στα πλαίσια αυτής της εργασίας. Ωστόσο κρίναμε ότι η παράθεση των διαφορετικών θέσεων ήταν απαραίτητη, επειδή έτσι εξασφαλίζουμε καλύτερη εικόνα για τις διαφορετικές τάσεις της εποχής, πιστοποιείται η άποψη ότι ο Παλαμάς έγραψε απαντώ-ντας σε ζητήματα που άλλοι έθεταν και αποκτούμε γνώση της πολυπλοκότητας της κοινωνίας των λογίων κατά την παλαιολόγια περίοδο.

1. Θεόδωρος Μετοχίτης.

Από τους πλέον πολυμαθείς ανθρώπους της εποχής του ο Μετοχίτης εκτός από το βάθος και το εύρος των γνώσεών του είχε αναλάβει και υψηλά πολιτικά αξιώματα στην αυτοκρατορία. Γεννήθηκε περί το 1270 και πέθανε το 1332¹. Ήταν σίγουρα δάσκαλος του Νικηφόρου Γρηγορά² και πιθανότατα και του ίδιου του Παλαμά³.

Ο πατέρας του Γεώργιος Μετοχίτης ήταν στενός συνεργάτης του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ του Παλαιολόγου και στενός φίλος του φιλενωτικού πατριάρχη Ιωάννου Βέκκου. Αφού έχασε την επιρροή του, φυλακίστηκε από το 1283 έως το 1328, οπότε και απέθανε. Πέρασε δηλαδή φυλακισμένος 45 χρόνια.

¹ PLP 17982. Η. HUNGER, *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, τ. Γ΄ (μτφρ. Γ. Μακρής κ. λπ.), 1994, σ. 51 και εξής.

² Κ. VOGEL, *Η βυζαντινή επιστήμη*, στο *Η Ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας* Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ (μτφρ. Ντ. Σαούλ) Αθήνα, Μέλισσα, τ. Β΄, σ. 813.

³ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Βίος 2*, 27 και Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Αυγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς*, σ. 70.

Ο γιος του Θεόδωρος, που είχε πολύ μεγάλες ικανότητες, στάθηκε και αυτός «Εὐνοϊκός εἰς τὰς διαπραγματεύσεις μὲ τὴν Ῥωμαϊκὴν Ἐκκλησίαν εἰς τὸ ζήτημα τῆς ἐνώσεως τῶν Ἐκκλησιῶν»⁴. Από το 1290, οπότε και τράβηξε την προσοχή του Ανδρο-νίκου Β΄, ανέλαβε σειρά αξιωμάτων. Το 1305 έγινε λογοθέτης του γενικού και το 1321 μέγας λογοθέτης, το μεγαλύτερο αξίωμα της τότε αυλής, που το κατείχε έως το 1328, έτος θανάτου του Ανδρονίκου.

Τα διάφορα πολιτικά αξιώματά του και η μέριμνα που του επέβαλαν αυτά δεν κατόρθωσαν να τον αποσπάσουν από τα γράμματα. Αφού κατανάλωνε την ημέρα του στις κρατικές υποθέσεις, τη νύχτα βυθιζόταν στη μελέτη των επιστημών και της φιλοσοφίας. Η δίψα του για μάθηση δεν ορρωδούσε προ ουδενός⁵. Κατόρθωσε μάλιστα να γίνει ένας από τους σοφότερους ανθρώπους της εποχής του.

Αν και η καρδιά του Μετοχίτη ήταν δοσμένη στη μόρφωση, δαπάνησε πολύ χρόνο και πολλές από τις δυνάμεις του στην πολιτική. Ο ίδιος λέει ότι ο κίνδυνος της πατρίδας μόνο στον αδιάφορο επιτρέπει την απόσταση από την πολιτική⁶. Πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η φρικιαστική ατμόσφαιρα κινδύνου, εν όψει της καταστροφής που έρχεται, είναι το κλίμα της εποχής. Όλοι το γνωρίζουν. Και ο Παλαμάς και ο Γρηγοράς και ο Μετοχίτης. Ο τελευταίος μάλιστα έφτασε να καταραστεί τη μέρα που νυμφεύτηκε και αυτή που έγινε πατέρας⁷. Έχοντας αυτό κατά νου, τα έργα τους φαντάζουν ακόμα περισσότερο μεγαλειώδη.

Το σύγγραμμά του «Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί»⁸ είναι ουσιαστικά μια ιστορία της φιλοσοφίας. Ο Μετοχίτης εκθέτει σε αυτό τη διδασκαλία των διαφόρων φιλοσόφων κρίνοντας με θαυμασμό και διατυπώνοντας ενδιαφέροντα σχόλια. Η ιδιαίτερη εκτίμησή του προς τον Πλάτωνα δεν κρύβεται. Σε σχέση με ό, τι μας αφορά σε αυτή την εργασία, παραδέχεται ότι από τις ανθρώπινες γνώσεις ξεχωρίζουν για τη βεβαιότητά τους μόνο τα μαθηματικά. Μόνο αυτά έχουν το «αστασίαστο». Ακόμα

⁴ Θ. ΜΕΤΟΧΙΤΗ, *Ηθικός ή περί παιδείας* (Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας -1), Εισαγωγή- κριτική έκδοση, μετάφραση- σημειώσεις Ιωάννης Δ. Πολέμης, Αθήνα, 1995, Κανάκη, Εισαγωγή, σ. 7 και ΓΡ. ΝΟΒΑΚ, «Μετοχίτης Θεόδωρος», *ΘΗΕ* 8 (1966) 1099.

⁵ Η. HUNGER, ό. π., σ. 51.

⁶ ΓΡ. ΝΟΒΑΚ, ό. π., στ. 1101.

⁷ Ό. π.

⁸ Θ. ΜΕΤΟΧΙΤΗ, *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί*, επιμ. Jano Bloch, Haunie, Excudebant Nikolaus Moller et filius aulae regiae typograph, MDCCXC. και εκδ. C. G. Muller & M. T. Kiesling, *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί*, Leipzig 1821, ανατύπωση Amsterdam 1966. Το έργο είναι γνωστό και ως *Miscellanea*.

και τα σχετικά με τη φυσική είναι αβέβαια⁹. Τα μαθηματικά και η γεωμετρία βρίσκουν πρακτική χρησιμότητα «διὰ τὰ τε ἄλλα πλεῖστα τοῦ βίου καὶ διὰ τὰ τῶν μηχανικῶν ἔργα»¹⁰. Στις τεχνικές εφαρμογές των μαθηματικών δε βρίσκει τίποτα ανάρμοστο, αφού δε θίγουν τη θεωρητική αξία των μαθηματικών και ταυτόχρονα είναι χρήσιμες στη ζωή¹¹.

Η εκτίμηση του Μετοχίτη στα μαθηματικά οφείλεται και στην αγάπη του και την καλή γνώση της αστρονομίας. Θεωρεί τον Κλαύδιο Πτολεμαίο «τελευταῖον καὶ τελεώτατον ἐπὶ πᾶσι γνώμονα πάσης μαθηματικῆς επιστήμης»¹². Την εποχή εκείνη, η αστρονομία δεν ήταν σε υπόληψη, κυρίως λόγω της ανάμιξής της με την αστρολογία. Έτσι ήταν δύσκολο να κατανοήσει κανείς ακόμα και τη Μεγίστη του Πτολεμαίου¹³. Ο Μετοχίτης «στὴ σπουδὴ τῆς Ἀστρονομίας ὁδηγήθηκε ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς Μουσικῆς καὶ τῆς Ἄρμονικῆς, τὴν ὁποία ἀποκαλύπτουν οἱ ἁρμονικὲς κινήσεις τῶν ἄστρον κατὰ τοὺς Πυθαγορείους»¹⁴. Σε ηλικία 43 ετών βρήκε δάσκαλο, στο πρόσωπο του Μανουήλ Βρυεννίου, που τον εισήγαγε στην κατανόηση της αστρονομίας. Ο Μετοχίτης με το κύρος του και το εύρος των γνώσεών του αποκατέστησε την αστρονομία ως επιστήμη¹⁵. «Προϋπολόγισε με μεγάλη ακρίβεια σεληνιακές και ηλιακές εκλείψεις, υπέβαλε δε σε αυστηρό κριτικό έλεγχο τις δοξασίες των προγενεστέρων αστρονόμων»¹⁶. Οι ακριβείς προβλέψεις του είχαν, όπως ήταν εύλογο, σαν αποτέλεσμα την αύξηση της αξιοπιστίας της αστρονομίας στο κοινό και της αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος γι' αυτή. Παράλληλα ο Μετοχίτης έγραψε αστρονομικά βιβλία με αποδείξεις καταληπτές από τους συγχρόνους του¹⁷. Μπορεί κανείς να πει με βεβαιότητα ότι ο Μετοχίτης δεν μένει σε ό, τι παραλαμβάνει. Δημιουργεί, συνθέτει, κρίνει¹⁸. Την παράδοση αυτή στο θέμα της μελέτης των

⁹ Υπομνηματισμοί, κ. κβ' και κγ'.

¹⁰ Ο. π., κ. ο'.

¹¹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 232.

¹² Υπομνηματισμοί, κ. ιγ' (σ. 54).

¹³ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Αστρονομία και αστρολογία στο Βυζάντιο* [Κοσμολογικά θέματα, τ. 10], Αθήνα, Ζωή, 1983, σ. 49.

¹⁴ Ο. π.

¹⁵ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 236.

¹⁶ Ο. π., σ. 50.

¹⁷ Γενικά, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων, ανέκδοτα. Σχετικά Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, ό. π., σ. 50. Κατάλογο έργων θετικών επιστημών μπορεί κανείς να βρει στο Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ - ΡΟΥΛΑΣ ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ - ΔΕΣΠΟΙΝΑΣ ΤΡΑΥΛΟΥ, *Οι Θετικοί επιστήμονες της Βυζαντινής Εποχής*, Αθήνα, Αίθρα, 1996, σ. 111 και εξής.

¹⁸ Ο. π., σ. 51.

αρχαίων και την αστρονομία κληροδότησε στο μαθητή του Νικηφόρο Γρηγορά, στον οποίο συμπεριφέρθηκε σα να ήταν γιος του.

Στο έργο του *Στοιχείωσις επί τη αστρονομική επιστήμη* επιχειρεί να πετύχει τη χρυσή τομή ανάμεσα στο διεξοδικό έργο του Πτολεμαίου αφ' ενός και στους Πρόχειρους κανόνες, που προοριζόταν για πρακτική χρήση, του Πτολεμαίου ή του Θέωνα αφ' ετέρου¹⁹.

Ο Μετοχίτης στην αστρονομία μπορεί να φαίνεται ότι επιμένει στο έργο του Πτολεμαίου. Εργάζεται όμως δημιουργικά και «προμηνύει τους αστρονόμους του ιζ' αιώνας»²⁰. Την ικανότητα και την άνεσή του στην αστρονομία εκμεταλλεύτηκε και στη διαμάχη του με τον Νικηφόρο Χούμνο. Μετέφερε τη διαφορά στην αστρονομία και ταπείνωσε τον αντίπαλό του²¹.

Ο Μετοχίτης μπορεί με κάποια λογική να θεωρείται πλατωνικός. Αυτό δεν είναι απόλυτο και δε σημαίνει ότι αγνοούσε τον Αριστοτέλη και δεν είχε αφομοιώσει μερικά στοιχεία από τα έργα του²². Θεωρεί τον Αριστοτέλη απaráμιλλο στη *Φυσική* και τη *Λογική*. Διαφωνεί όμως με αυτόν, όταν πρόκειται για *Τα μετά τα φυσικά*. Θα ήταν καλύτερο για τον Σταγειρίτη να μην τα είχε γράψει²³. Ήταν δηλαδή ο Μετοχίτης εκλεκτικός.

Σχετικά με τη γνώση του Θεού ξεκινάει από τη δυσκολία του ανθρώπου για αντικειμενική γνώση και κρίση. Ύστερα, συνεχίζει, και να κατανοήσουμε κάτι, είναι ιδιαίτερα δύσκολο να το εκφράσει κανείς απόλυτα. Και τέλος συμφωνεί με τον Πλάτωνα «ὅτι Θεὸν μὲν νοῆσαι χαλεπὸν, φράσαι δὲ καὶ διερμηνεῦσαι ἀδύνατον»²⁴.

Παραδέχεται ο Μετοχίτης ότι τα εκ Θεού δόγματα, που αναφέρονται στο Θεό, είναι τίμια, αξιοσέβαστα και ασφαλή. Αντίθετα οι διάφορες φιλοσοφικές απόψεις συγκρούονται η μία με την άλλη, δημιουργώντας άσπονδες μάχες. Παρατηρεί ότι οι άνθρωποι συνηθίζουν να «εναντιολογούν» όχι μόνο με τους συνανθρώπους τους αλλά ακόμα και με τον εαυτό τους²⁵. Οι παρατηρήσεις αυτές δεν οδηγούν το Μετοχίτη στη στάση του Παλαμά έναντι του

¹⁹ Η. HUNGER, ό. π., σ. 52.

²⁰ ΓΡ. NOBAK, ό. π., σ. 1100.

²¹ Ι. SEVCENCO, *Etudes sur la polemique entre Theodore Metochite et Nichephore Choumnos* (Corpus bruxellense historiae byzantinae -subsidia III), Edition de *Byzantion*, Bruxelles 1962, σ. 51.

²² Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ κ. λπ., ό. π., σ. 115.

²³ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 233.

²⁴ *Υπομνηματισμοί*, ό. π., σ. 47 και Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 237.

²⁵ *Υπομνηματισμοί*, κ. νδ'.

μοναχισμού, της θύραθεν σοφίας και της ζωής γενικότερα. Παραδέχεται μιν ότι πολλοί άνθρωποι ποθούν τον απράγμονα βίο, αλλά, συμπληρώνει ότι, περισσότεροι προτιμούν την περί το «πράττειν» ασχολία²⁶. Ο Μετοχίτης προτιμά την εν τω κόσμω χριστιανική ζωή. Αν δεν ήταν δυνατόν στους χριστιανούς να ζουν ως έγγαμοι, η χριστιανική πίστη θα οδηγούσε στην εξαφάνιση του ανθρώπινου γένους²⁷.

Η αστρονομία, κατά το Μετοχίτη, δε σχετίζεται με την πίστη και η γνώση της φύσης δε συνεπάγεται κίνδυνο για τη δεύτερη. Επίσης η αστρονομία και η φυσικές γνώσεις δεν προσφέρουν καμιά χρησιμότητα στην πίστη, αφού δεν είναι παρά μεθοδική γνώση των δημιουργημένων όντων²⁸.

Ο Μετοχίτης χαρακτηρίζει τη θεωρητική ζωή απάτη και λήρο²⁹. Χρησιμοποιεί βέβαια τον όρο θεωρητικός βίος με την «αρχαία ελληνική έννοια της αταραξίας και της απάθειας»³⁰. Ο Ι. Δ. Πολέμης διαπιστώνει ότι «σὲ κανένα χωρίο τοῦ Ἡθικοῦ, ἢ τῶν Ὑπομνηματισμῶν δὲν γίνεται λόγος γιὰ τὴ μυστικὴ ἔνωση τῆς ψυχῆς μετὰ τὸ Θεό, στὴν ὁποία ἔτεινε ὁ θεωρητικὸς βίος, ὅπως αὐτὸς εἶχε ὀρισθεῖ ἀπὸ τοὺς νηπτικοὺς θεολόγους». Και συμπληρώνει ότι όταν ο Μετοχίτης στο κεφ. 32 του *Ηθικού* περιγράφει την ελευθερία του νου του πνευματικού ανθρώπου, ο οποίος θαυμάζει τις «αμύθητες αρμονίες των όντων», δεν προχωρεί πέρα από το στάδιο της φυσικής θεωρίας των μυστικών θεολόγων. Ενώ οι μυστικοί, κατά τον Πολέμη πάντα ο όρος, θεωρούν τη φυσική θεωρία, που συνίσταται στη μελέτη των λόγων των όντων ως προεισαγωγικό στάδιο στην πορεία του ανθρώπου προς την ένωση με το Θεό, ο Μετοχίτης φαίνεται να τη θεωρεί αυτοσκοπό, ή τουλάχιστον είναι αδιάφορος για το τι υπάρχει πέρα από αυτή³¹.

Κατά τον Ι. Πολέμη, η «Ηθική» του Μετοχίτη δεν είναι η ίδια με των άλλων Βυζαντινών, που επηρεάζονται από τη μυστική θεολογία, αλλά στηρίζεται αποκλειστικά και μόνο στο λόγο. Και συμφωνεί ο Πολέμης με τον Beck, στον οποίο και παραπέμπει, σημειώνοντας ότι ο Μετοχίτης αποδίδει ξανά στην «Ηθική» τη σημασία που είχε στην αρχαιότητα. Με αυτό τον τρόπο ο Μετοχίτης συμμετέχει στην απόπειρα αποδέσμευσης³² της «Ηθι-

²⁶ *Υπομνηματισμοί* κ. μστ'-νγ'.

²⁷ ΓΡ. ΝΟΒΑΚ, ό. π., σ. 1100.

²⁸ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 236.

²⁹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 237.

³⁰ Θ. ΜΕΤΟΧΙΤΗ, *Ηθικός ή περί παιδείας*, εισαγωγή Ι. Πολέμη σ. 45.

³¹ Ό. π.

³² *Ηθικός*, εισαγωγή, σ. 45, όπου και η παραπομπή στον Beck.

κής» από το χριστιανικό κήρυγμα γενόμενος πρόδρομος των Βαρλαάμ και Γρηγορά³³.

Μπορεί αυτά να είναι εν μέρει σωστά. Και μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι μια παρόμοια προσέγγιση μοιάζει με αυτή του Πλάτωνα και των αρχαίων Ελλήνων και αντιστοιχεί με το πρώτο στάδιο της πορείας των ανθρώπων προς τη χριστιανική τελειότητα. Θα ήταν απόλυτα σωστά, αν ο Μετοχίτης είχε πει μόνο αυτό. Αλλά σε προηγούμενα κεφάλαια μιλάει για πίστη με παιδική απλότητα³⁴. Ο ίδιος βρίσκει ότι πρώτα απ' όλα είναι απαραίτητο τιμά ευσεβώς «τὰς περὶ Θεοῦ δόξας ἀληθεῖς»³⁵ καθώς και τη σάρκωση του Θεού³⁶. Δέχεται αβίαστα και απερίεργα τα όσα κατά καιρούς θέσπισαν οι Πατέρες της Εκκλησίας και τους ιερούς κανόνες και ζει σύμφωνα με αυτά³⁷. Μας πληροφορεί επίσης ότι ο ίδιος προσευχόταν στους αγίους, πέτυχε αυτά που ήθελε και ευχαρίστησε το Θεό με ό, τι πολυτιμότερο είχε, δηλαδή με λόγους³⁸. Έτσι λοιπόν παρά τη μόρφωση και την εκτενή γνώση των αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων ο Μετοχίτης μένει στο πλαίσιο των Ορθοδόξων. Ασθενής στην πίστη αλλά μέλος της Εκκλησίας.

Τα παραπάνω είναι πολύ ενδιαφέροντα και από άλλη άποψη. Μας δείχνουν πόσο επηρεασμένος από τη θύραθεν σοφία μπορεί να είναι ένας άνθρωπος, που γεννήθηκε και πέθανε ορθόδοξος χριστιανός, όπως ο Μετοχίτης. Βέβαια με τις συνόδους που έγιναν για το ησυχαστικό ζήτημα ξεκαθαρίστηκε: Όσους οι Πολέμης, Beck κ. λπ. αποκαλούν μυστικούς δεν είναι παρά μέρος της ορθόδοξης παράδοσης. Αυτοί είναι οι απόλυτα αφιερωμένοι στην πίστη. Οι αναμίξεις με θύραθεν προσεγγίσεις, όπως η περίπτωση του Μετοχίτη, δεν είναι γνήσια στοιχεία της αλλά ανεκτά στους ασθενεστερούς, ως οικονομία. Ο ίδιος ο Μετοχίτης, αναφερόμενος στα θεολογικά ζητήματα αναγνωρίζει ότι δεν πρέπει κανείς να καταπιάνεται εύκολα με αυτά, επειδή για πολλούς αυτό είναι ανέφικτο. Με αυτό τον τρόπο αποφεύγει τα σχόλια των κακοήθων κουτσομπόληδων αλλά και προφυλάσσεται από το ενδεχόμενο μιας αποτυχίας³⁹.

Ο Μετοχίτης δεν θεολογεί αλλά στοχάζεται. Ταυτόχρονα μένει στην Εκκλησία. Η προοπτική ήταν ανοιχτή στο πλαίσιο των Βυζαντινών να βελτιωθεί στα της πίστεως. Πολλές φορές αυτή η ανοχή έπιανε τόπο. Ο ίδιος ο Μετοχίτης ένα χρόνο πριν το θάνατό του, το 1330, αποσύρθηκε οριστικά στη Μονή της Χώρας, την

³³ *Ηθικός*, εισαγωγή, σ. 46.

³⁴ *Ηθικός* 7, 28 και εξής.

³⁵ *Ηθικός* 6, 10.

³⁶ *Ηθικός* 6, 23 και εξής.

³⁷ *Ηθικός* 7, 18-27.

³⁸ *Ηθικός* 63, 23.

³⁹ *Ηθικός* XX, 16-24.

οποία είχε ανακαινίσει και στολίζει με τα περίφημα μωσαϊκά της, και εκάρη μοναχός.

Τέλος να σημειώσουμε ότι μας δίνει ο Μετοχίτης και μια ερμηνεία για το ουράνιο τόξο. Το μεσημέρι μέσα στην κάψα του καλοκαιριού, όταν ξαφνικά βρέξει, οι σταγόνες του νερού συνδυάζονται και ενώνονται με τις ακτίνες του ήλιου. Κάνουν τότε τις ακτίνες να διαθλώνται και να δημιουργείται ένας ωραίος συνδυασμός που είναι αναπάντεχος και χαίρεται κανείς και να τον βλέπει⁴⁰.

2. Βαρλαάμ ο Καλαβρός.

Γεννήθηκε περί το 1290 στη Σεμιναρία της Καλαβρίας της Νότιας Ιταλίας και πέθανε το 1348⁴¹. Το αρχικό όνομά του ήταν Βερνάρδος. Την εποχή εκείνη το Βατικανό επέτρεπε στους Έλληνες και έως πρότινος ορθόδοξους κατοίκους της περιοχής να κρατούν όλες τις παραδόσεις τους, αρκεί μόνο να αναγνωρίζουν την επικυριαρχία και το πρωτείο του πάπα. Σε τέτοιο ουνιτικό περιβάλλον μεγάλωσε ο Βαρλαάμ.

Διδάχτηκε μαθηματικά, φυσικές επιστήμες και φιλοσοφία. Ο Ιωάννης Καντακουζηνός γράφει γι' αυτόν ότι ήταν ως προς το «νοῆσαί τε ὄξυν καὶ τὰ νοηθέντα ἐξηγήσασθαι ἱκανώτατον καὶ τὰ τοῦ Εὐκλείδου καὶ Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος ἐκμελετήσαντα καὶ διαβόητον περὶ ταῦτα ὄντα»⁴². Και ο Βοκάκιος, που ήταν μαθητής του, σε μια επιστολή του γράφει ότι ο Βαρλαάμ ήταν μικρόσωμος στο ανάστημα αλλά μέγας στις γνώσεις. Ήταν τόσο σπουδαίος στα μαθήματα, ώστε βασιλιάδες και μεγιστάνες και σοφοί του καιρού του να παραδέχονται ότι όχι μόνο στη δική τους εποχή αλλά και στην ιστορία γενικότερα δεν πέρασε άνθρωπος με τόση αληθινή σοφία και τόσες αμέτρητες γνώσεις⁴³. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο Βαρλαάμ ήταν δεινός στη συλλογιστική και τις επιστήμες, κάτι που φαίνεται και από τα κείμενά του⁴⁴.

⁴⁰ *Ηθικός* 26, 20.

⁴¹ PLP 2284, H. HUNGER, ό. π., σ. 55.

⁴² Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ, ό. π., σ. 120.

⁴³ Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ, ό. π., σ. 119.

⁴⁴ BARLAAM CALABRO, *Opere contro i Latini*, έκδ. Antonis Fyrigos (Introduzione, Storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici), [Studi e Testi 347 - 348], Biblioteca apostolica vaticana, Cita del Vaticano, 1998. Στον τόμο 348 περιέχονται τα έργα του: *Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος, Λεγάτος ή Περί Πνεύματος, Ανασκευή εις την πεμφθείσαν αυτώ επιστολήν παρά των πρέσβων του πάπα και Ευχή*.

Γύρω στο 1326 άλλαξε το όνομά του, φόρεσε μοναχικά ενδύματα και αποβιβάστηκε στην Άρτα ως μοναχός Βαρλαάμ⁴⁵. Κατά τον Π. Χρήστου, ο Βαρλαάμ είχε μορφωθεί ελληνικά και «ἤθελε τώρα νὰ γνωρίσῃ τὴν πατρίδα τῶν προγόνων του, εἰς τὴν ὁποῖαν εἶχον ζήσει οἱ ὑπ' αὐτοῦ θαυμαζόμενοι φιλόσοφοι Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ εἰς τὴν ὁποῖαν ἔζων οἱ ὁμόδοξοί του. Ἡσθάνετο πολλὴν ἔθνικὴν ὑπερηφάνειαν καὶ ἐφαντάζετο πιθανῶς εὐκόλον τὴν ἀναβίωσιν τῆς παλαιᾶς αἰγλῆς τοῦ Βυζα-ντίου καὶ τὴν ὀλοκληρωτικὴν ἀναγέννησιν τῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἐπιστημῶν, εἰς τὴν ὁποῖαν ὁ ἴδιος θὰ ἦτο πρωταγωνιστὴς»⁴⁶.

Ο Ιωάννης Καντακουζηνός, προστάτης της αναγέννησης⁴⁷ των γραμμάτων εκείνη την εποχή, τον διόρισε καθηγητή στο πανεπιστήμιο της Πόλης. Η διδασκαλία του Βαρλαάμ σε φιλοσοφικά, φυσικά και θεολογικά θέματα είχε μεγάλη επιτυχία και τα συγγράμματά του γνώρισαν μεγάλη διάδοση. Αυτά του εξέθρεψαν την έπαρση και άρχισε να προκαλεί χαρακτηρίζοντας ως αμαθείς όλους τους λογίους της Πόλης, όπως και ο φιλικά διακείμενος προς αυτόν Ακίνδυνος παραδέχεται⁴⁸.

Στις προκλήσεις του απάντησε ο Νικηφόρος Γρηγοράς, που ήλθε σε δημόσια αντιπαράθεση με τον Βαρλαάμ. Κατά το Γρηγορά η συλλογιστική, που ήταν τόσο προσφιλής στους Λατίνους και το Βαρλαάμ, είναι μέθοδος που απευθύνεται στα μέτρια μυαλά⁴⁹. Η

⁴⁵ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, «Βαρλαάμ Καλαβρός», *ΘΗΕ* 3 (1963) 624.

⁴⁶ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *ΣΠΜΕ* 1, σ. 14.

⁴⁷ Σε πολλούς συγγραφείς αναφέρεται ότι οι Βαρλαάμ, Ακίνδυνος και Γρηγοράς ήταν πρόδρομοι και στυλοβάτες της Αναγέννησης (ο εκδότης μάλιστα κάποιων έργων του Γρηγορά Η. - V. Beyer τελειώνοντας την εισαγωγή του γράφει: «Βαρλαάμ, Ακινδύνου και Γρηγορά αιωνία η μνήμη», θεωρώντας τους προφανώς θεμέλιους λίθους του Δυτικού πολιτισμού). Θα έπρεπε όμως να έχουμε ξεκαθαρίσει τι είναι Αναγέννηση. Αν Αναγέννηση είναι η αυτόνομη του ανθρώπου από το Θεό και η εκ μέρους των Ορθόδοξων απεμπόληση των παραδόσεών τους, θα έπρεπε πατέρες και στυλοβάτες της Αναγέννησης της να θεωρούνται ο Κάιν και οι πρωτόπλαστοι. Αν είναι αποτίναξη ενός εκκλησιαστικού ή κρατικού ζυγού, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι τούτο δεν συνέβη στην Ανατολή, επειδή απλούστατα δεν υφίστατο τέτοιος ζυγός. Αν όμως είναι μια περίοδος ακμής ενός κράτους, ανάπτυξης των γραμμάτων και των τεχνών και βελτίωση της ζωής των πολιτών, τότε μπορούμε να μιλάμε για πολλές αναγεννήσεις στα βυζαντινά χρόνια και για την τελευταία βυζαντινή αναγέννηση, όπως κάνει ο Runciman.

⁴⁸ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *ΣΠΜΕ* 1, σ. 14.

⁴⁹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 339.

ανθρώπινη επιστήμη από μόνη της είναι ανίκανη να φτάσει με τα δικά της μέσα ως την αληθινή ύπαρξη των πραγμάτων. Εκεί, κατά τον Γρηγορά, μας ανυψώνει μόνο η θρησκεία⁵⁰. Κατά το *Φλωρέντιο*, διάλογο του Γρηγορά στον οποίο προσπαθεί να μιμηθεί τον Πλάτωνα και περιγράφει τα της αντιπαράθεσής του με το Βαρλαάμ, ο τελευταίος είναι ο τύπος του σοφιστή, του επιφανειακά μορφωμένου ανθρώπου, ενός σχεδόν απατεώνα, τον οποίο προσπαθεί να αποκαλύψει⁵¹. Ο Γρηγοράς αντιπαρατίθεται στη συλλογιστική του Αριστοτέλη μάλλον, που θέλει να αναγάγει τα πάντα σε σειρά συλλογισμών. Τη στάση του Γρηγορά ο Τατάκης την αποδίδει στον πλατωνισμό του⁵². Έτσι θεωρεί ο Γρηγοράς ότι ξεσκεπάζει την αμάθεια του Βαρλαάμ και την επιστημονική καθυστέρηση του δυτικού κόσμου.

Μετά την αντιπαράθεσή του με το Γρηγορά, που του καταλογίστηκε ως ήττα, ο Βαρλαάμ κατέφυγε στη Θεσσαλονίκη, όπου ίδρυσε σχολή και δίδασκε πλήθος μαθητών με μεγάλη επιτυχία. Έτσι είχαν τα πράγματα ως το φθινόπωρο του 1333, οπότε έφτασαν στην Κωνσταντινούπολη οι παπικοί απεσταλμένοι Φραγκίσκος ντα Καμερίνο και Ριχάρδος αρχιεπίσκοπος Χερσώνας. Ανατέθηκε στο Βαρλαάμ η εκπροσώπηση της Ορθοδοξίας, πράγμα που δείχνει και την εκτίμηση που υπήρχε προς το πρόσωπό του. Ο Βαρλαάμ τότε υπεράσπισε μεν τα ορθόδοξα δόγματα αλλά οι φιλοσοφικές του προϋποθέσεις ήταν τέτοιες που αντιμετώπιζαν τα ζητήματα με διαφορετική επιχειρηματολογία από ό, τι ήταν παράδοση στην Ανατολή. Συγκεκριμένα ο Βαρλαάμ, αρνιόταν τη δυνατότητα επακριβούς καθορισμού και της ουσίας του Θεού και των τριαδικών σχέσεων⁵³. Επομένως γι' αυτόν δεν είχε νόημα το δόγμα των παπικών για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος και εκ του Υιού.

Η επιχειρηματολογία του Βαρλαάμ όμως ήταν ξένη για τους Ορθοδόξους⁵⁴. Ο κατοπινός πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος, που

⁵⁰ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 240.

⁵¹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 240.

⁵² Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 239-240. Το ίδιο κάνει και ο Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ στο *Νικολάου Καβάσιλα - Κατά Πύρρωνος, Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και αριστοτελικός αντισκεπτικισμός στη βυζαντινή διάνοηση του 14ου αιώνα*, Αθήνα, Παρουσία, 1999, σ. 93, 122.

⁵³ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, «Βαρλαάμ ο Καλαβρός», *ΘΗΕ* 3 (1963) 624.

⁵⁴ Ενδεικτικά σημειώνουμε ότι ο Βαρλαάμ ονομάζει προόδους την εκπόρευση του αγίου Πνεύματος και τη γέννηση του Υιού στην Τριάδα (*Opere contro i latini*, σ. 270 - 272 και 288). Κάτι τέτοιο για τους Ορθοδόξους είναι καταφανώς απαράδεκτο, αφού υποβιβάζει Υιό και Πνεύμα σε κτίσματα. Εννοείται ότι δεν διέφυγε της κριτικής του Παλαμά.

έζησε τα γεγονότα, γράφει ότι ο Βαρλαάμ, ελέγχοντας δήθεν το άτοπο των Λατίνων, «κακῶ τὸ κακὸν ἰόμενος ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ἐφαίνετο, κατὰ δὴ τινα τρόπον εἰ καὶ μὴ κατ' ἐκείνους καὶ αὐτὸς τὸ ἄτοπον συγχωρῶν, καὶ τὰς μὲν κατὰ τῶν αἰρέσεων συλλογιστικὰς ἀποδείξεις τῶν σοφῶν θεολόγων παραγραφόμενος, τοὺς δὲ τῶν Ἑλλήνων σοφούς, Ἀριστοτέλην φημί καὶ Πλάτωνα, καὶ ὅσοι τοῦ κατ' αὐτοὺς συνεδρίου θείου τινὰς καὶ παρὰ Θεοῦ πεφωτισμένους ἀποκαλῶν»⁵⁵.

Όταν ο Παλαμάς έλαβε τους λόγους του Βαρλαάμ στα χέρια του, τους εξέτασε, τους κατανόησε και διέγινωσε καλά ότι ο έλεγχος κατά των Λατίνων ήταν πλαστός και κάτω από αυτόν κρυβόταν σαφής δόλος κατά της αλήθειας⁵⁶. Τότε έγραψε τους δύο *Λόγους αποδεικτικούς περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος*, όπου στη συλλογιστική μέθοδο του Βαρλαάμ αντιπαραθέτει την αποδεικτική⁵⁷, που τη θεωρεί παραδοσιακή και σύμφωνη με τους Πατέρες. Συντάσσοντας τους λόγους βάλλει κατά των Δυτικών και παρέχει την εντύπωση πως δεν είχε στα χέρια του τους λόγους του Βαρλαάμ. Φαίνεται όμως ότι είχε πληροφορηθεί επακριβώς για τη θεματολογία και τη μεθοδολογία τους. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι δεν επεξεργάστηκε τους δικούς του λόγους καλά, γιατί τους άρπαξε από τα χέρια του πρόωρα ο «καλός Ιωσήφ» (πιθανότατα ο Καλόθετος)⁵⁸. Φαίνεται, δηλαδή, ότι οι λόγιοι μοναχοί της Θεσσαλονίκης είχαν ενημερώσει τον Παλαμά για την επιχειρηματολογία του Βαρλαάμ και τις γενικότερες διδασκαλίες του. Οι λόγοι του Παλαμά εξέφραζαν την παραδοσιακή ορθόδοξη άποψη για το ζήτημα και έδειχναν ότι οι προσπάθειες του Βαρλαάμ ήταν ανεπαρκείς και ξένες προς την Ορθοδοξία. Αυτό ήταν κάτι που εξόργισε τον Βαρλαάμ. Ο Ακίνδυνος μας πληροφορεί ότι ο Βαρλαάμ, ευρισκόμενος σε κατάσταση οργής, δήλωσε ότι θα ταπεινώσει τον Παλαμά⁵⁹.

Ο Γρηγόριος Παλαμάς, που ασκήτευε στο Άγιο Όρος, προσπάθησε να επικοινωνήσει με τον Βαρλαάμ μέσω του Ακινδύνου. Φαίνεται ότι ο Ακίνδυνος είχε γνωριστεί με το Βαρλαάμ και συμμετείχε στον γύρω από αυτόν κύκλο. Ο Βαρλαάμ όμως, για να ταπεινώσει τον Παλαμά, νόμισε ότι βρήκε τρόπο με το να στρέψει τα πυρά του εναντίον των μοναχών. Κατηγορεί, λοιπόν, τους μοναχούς ως Μασσαλιανούς, Ευχίτες, ομφαλοσκόπους και ομφαλοψύχους, απορρίπτει τη μέθοδο άσκησής τους και γενικά την ασκητική διδασκαλία της ορθόδοξης Ανατολής. Τους κατηγορεί

⁵⁵ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, Βίος, σ. 162.

⁵⁶ Ο. π.

⁵⁷ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 60.

⁵⁸ ΕΠΑ Α, 13.

⁵⁹ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 15.

δηλαδή ως επικίνδυνους αιρετικούς. Τότε μοναχοί της Θεσσαλονίκης συσκέφθηκαν και αποφάσισαν να καλέσουν εκεί τον Παλαμά. Σε συναντήσεις του Παλαμά με το Βαρλαάμ ο τελευταίος αναγνώριζε το δίκαιο των θέσεων των Ορθοδόξων και έδινε υποσχέσεις ότι θα έπαυε τις κατ' αυτών επιθέσεις. Υπαναχωρούσε όμως και μιλούσε και συνέγραφε εναντίον τους (*Κατά Μασσαλιανών*), με αποτέλεσμα οι ορθόδοξοι μοναχοί με τον Παλαμά να ζητήσουν τη σύγκλιση Συνόδου.

Γράφουμε τα παραπάνω, γιατί μέσα από την αντιπαράθεση φαίνονται οι θέσεις του Βαρλαάμ, αλλά ταυτόχρονα καθίσταται σαφές ότι η βυζαντινή κοινωνία ως σώμα διέγνωσε και καταδίκασε τις ξένες προς την παράδοσή της διδασκαλίες. Οι ορθόδοξοι της Πόλης και της Θεσσαλονίκης ενημέρωσαν τον ερημίτη Παλαμά και τον κάλεσαν αργότερα για την υπεράσπιση της παράδοσής τους. Τέλος ολόκληρο το κοινωνικό σώμα καταδίκασε τις απόψεις του Βαρλαάμ ως αιρετικές. Η συνοδική διαδικασία κινήθηκε κατ' επανάληψη από το 1340 ως το 1351 και πάντοτε οι αποφάσεις των Συνόδων στην ουσία ήταν ίδιες. Μπορεί ο Παλαμάς να ήταν η αιχμή του δόρατος των Ορθοδόξων, αλλά με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να μιλάμε για παλαμισμό ή Παλαμίτες⁶⁰.

Αλλά ας επιστρέψουμε στο Βαρλαάμ. Ύστερα από την καταδικαστική γι' αυτόν απόφαση της Συνόδου του 1341 επεχείρησε να συνεχίσει τον αγώνα του, αλλά είχε πλέον χάσει την υποστήριξη πολλών, ακόμα και του Καντακουζηνού. Έτσι αποφάσισε να επιστρέψει στη Δύση, όπου, όπως είδαμε και στην εισαγωγή, χειροτονήθηκε επίσκοπος Ιέρακος. Συνέχισε τις εργασίες του ως φιλόσοφος και μεταξύ άλλων δίδαξε ελληνικά στους Πετράρχη και Βοκκάκιο.

Κατά τον Π. Χρήστου, η θέση του ήταν άσχημη και στην Ανατολή και στη Δύση, αφού στην πρώτη θεωρήθηκε προδότης και στη δεύτερη αντιμετωπίστηκε ως πρόσφυγας⁶¹. Παρά ταύτα θεωρεί το Βαρλαάμ τέκνο της Αναγέννησης, που υπέφωσκε, και μάλιστα «ἐκ τῶν ἐπισημοτέρων σκαπανέων» της. Τα συγγράμματά του στην Ανατολή ξεχάστηκαν και μερικά χάθηκαν. Ο Βαρλαάμ περιόριζε την αποκάλυψη στους βιβλικούς χρόνους και αρνιόταν τη μέθεξη του Θεού στην τρέχουσα ζωή της Εκκλησίας. Αναζητούσε επίσης άλλη αυθεντία αληθείας παράλληλα με την εκκλησιαστική και κυρίως στα πρόσωπα των φιλοσόφων της

⁶⁰ Ενδεικτικά Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 255 κ.λπ. Ο Γ. Δημητρακόπουλος δέχεται ότι η μετά το θάνατο του Γρηγορά προσχώρηση των αντι - ησυχαστών στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία οφείλεται κυρίως στην ταύτιση της ορθοδοξίας με τον παλαμισμό! (Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Νικολάου Καβάσιλα - Κατά Πύρρωνος*, σ. 191).

⁶¹ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΘΗΕ 3 (1963) 626.

αρχαιότητας⁶². Όλη η ανθρώπινη γνώση και κάθε μορφής ηθική καθαρότητα προέρχονται από τη φιλοσοφία⁶³. Έτσι μπορεί κανείς να γνωρίσει κάτι αναφορικά με τον κόσμο μόνο δια των αισθητηρίων. Σε ό, τι αφορά τα θεολογικά, κατά τον Βαρλαάμ, ο Θεός είναι πέρα από κάθε έννοια και γνώση. Στα φυσικά δηλαδή είναι σύμφωνος με τον Αριστοτέλη και στα θεολογικά με τον Πλάτωνα και επηρεασμένος από τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη. Η επέμβαση του Θεού στον κόσμο είναι, κατ' αυτόν, πράγμα αντιφατικό. Δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για ενέργειες του Θεού, γνωρίζεται επομένως η ουσία του. Ό, τι λέγεται για τα ιδιώματα του Θεού δεν είναι παρά πλάσματα της ανθρώπινης φαντασίας ή σύμβολα. Γι' αυτό τα δόγματα δεν έχουν αξία ουσιαστική αλλά διαλεκτική⁶⁴.

Ως μαθηματικός σχολίασε το δεύτερο βιβλίο του Ευκλείδη και συνέθεσε μια αριθμητική σε έξη βιβλία. Γνώριζε τους τύπους του Ήρωνα για τις διαδοχικές προσεγγίσεις των τετραγωνικών ριζών και είχε τη γνώμη ότι θα μπορούσαν να συνεχιστούν επ' άπειρο. Συνέθεσε επίσης μια πραγματεία για την ηθική των Στωϊκών⁶⁵ και άλλα θεολογικά συγγράμματα⁶⁶. Ο S. Runciman⁶⁷ τον θεωρεί έναν από τους θεμελιωτές της νεώτερης άλγεβρας. Ωστόσο ο Β. Σπανδάγος εκτιμά ότι αυτό γίνεται χωρίς ο άγγλος ερευνητής να προσκομίζει ικανά επιχειρήματα⁶⁸. Σώζεται επίσης δική του τετρακτύς, μερικά τμήματά της οποίας έχουν εκδοθεί.

Ας προστεθεί τέλος ότι, κατά το Γρηγορά, ο Βαρλαάμ «διήκει βέβαια τὰ παρὰ τῶν ἀστέρων ἐνδεικνύμενος πεπρωμένα»⁶⁹. Ο

⁶² Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ό. π., στ. 626.

⁶³ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 46.

⁶⁴ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΘΗΕ, ό. π. στ. 627.

⁶⁵ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 245.

⁶⁶ Κατάλογο έργων του Βαρλαάμ μπορεί κανείς να βρει στο Π. Χ ΧΡΗΣΤΟΥ, ΘΗΕ, ό. π., καθώς και νεώτερη (1998) βιβλιογραφία του ANT. SYRIGOS, Barlaam Calabro, *Opere contro i latini*, τ. Ι [Studi e testi 347] σ. XXIII και εξής.

⁶⁷ S. RUNCIMAN, *Η τελευταία Βυζαντινή αναγέννηση*, σ. 82.

⁶⁸ Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ, ό. π., σ. 120.

⁶⁹ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ, *Λόγοι αντιρρητικοί*, σ. 165. Για την αστρολογία απόλυτα αρνητικός είναι ο Μ. Βασίλειος στην *Εξαήμερο ΣΤ'*, 36 και εξής. Κάπως διαφορετική στάση επισημαίνουμε στον Ιωάννη Δαμασκηνό, ο οποίος παραδέχεται ότι πολλές φορές σχηματίζονται κομήτες, που δεν είναι από τα αστέρια, που δημιουργήθηκαν από τις αρχές, και μας προειδοποιούν για κάποια σημαντικά γεγονότα (θάνατοι βασιλέων, γέννηση Χριστού) και μετά πάλι διαλύονται. Η στάση αυτή βέβαια δεν πρέπει να εκληφθεί φιλική προς την αστρολογία. Ο Δαμασκηνός έχει ήδη ξεκαθαρίσει

Γρηγοράς στο σημείο αυτό του ανταπαντά ότι δεν γίνονται όλα αναγκαστικά, ότι υπάρχει ελεύθερη βούληση και ευθύνη των ανθρώπων για τα έργα τους. Αυτό σημαίνει ότι ο Βαρλαάμ, ακολουθώντας το συρμό της εποχής, παραδεχόταν την αστρολογία.

Ο Βαρλαάμ θεωρεί ότι στη σοφία συμβαίνει ό, τι και στην υγεία. Είναι ενιαία και δεν είναι άλλη αυτή που δίνεται από το Θεό και άλλη αυτή που μας εξασφαλίζει ο γιατρός⁷⁰. Έτσι βασίζεται για την απόκτηση της σοφίας και στους θύραθεν σοφούς. Καθώς διαβάζει κανείς τα έργα του, θαυμάζει την ελληνική του παιδεία και την ωραία του γλώσσα. Οι μαθηματικές και φυσικές του γνώσεις είναι προφανείς και στα θεολογικά του κείμενα. Είναι πολύ δεινός στη διαλεκτική. Στα δογματικά και θεολογικά ζητήματα δέχεται ότι δεν μπορεί να πείσει κανένα διαλεκτικώς για την αλήθειά τους⁷¹. Δεν απευθύνεται όμως σε αδιάφορους θρησκευτικά αλλά σε ανθρώπους που παραδέχονται το κύρος της πατερικής γραμματείας⁷². Τα κείμενα των Πατέρων τα αντιμετωπίζει όπως τα μαθηματικά αξιώματα και στοχάζεται και διαλέγεται βάσει αυτών⁷³. Δεν του ήταν δυνατό να κατανοήσει ότι το πλαίσιο ζωής, στο οποίο έγραψαν οι Πατέρες, είναι πραγματικότητα στη ζωή της Εκκλησίας και μπορούσαν να παραχθούν και στον καιρό του τέτοια κείμενα. Μάλλον πρέπει να πούμε ότι αρνείται κάτι τέτοιο. Αυτό σημαίνει ότι δέχεται την παράδοση στατικά, κάτι που δημιουργήθηκε στο παρελθόν και πρέπει να το σεβόμαστε ως γραμματεία. Αυτό, όπως είδαμε, κατά τον Παλαμά και τους Ορθοδόξους ισοδυναμεί με κρυμμένη αθεΐα⁷⁴.

ότι οι άνθρωποι, έχοντας γίνει από το Θεό αυτεξούσιοι, είναι κύριοι της ζωής και των πράξεών τους (Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* (Κείμενο- μετάφραση- εισαγωγή - σχόλια Νίκου Ματσούκα), Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1989, [Β' (7) 21] ή σσ. 125 -129).

⁷⁰ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 1, σ. 46.

⁷¹ BARLAAM CALABRO, *Opere contro i latini*, σ. 400-404.

⁷² BARLAAM CALABRO, *Opere contro i latini*, σ. 412.

⁷³ BARLAAM CALABRO, *Opere contro i latini*, σ. 406, 408.

⁷⁴ Κλείνοντας τα περί Βαρλαάμ μπαίνουμε στον πειρασμό να προσθέσουμε, έστω και ως παρέκβαση, αποσπάσματα από λόγους του:

« Ἡμεῖς δὲ εἰδότες ὅτι οἱ καθόλου τῶν ὄντων λόγοι - εἴτε ἀπόρροιαί τινές εἰσιν ἐκ τοῦ πρώτου τῶν ὄντων εἰς τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν προϋποστάντα καὶ ἄνευ τούτου ἀπορρυ-εἶσαι, εἴτε αὐτοὶ ἢ τοῦ νοῦ τυγχάνουσιν ὄντες οὐσία ἐκ τῶν καθέκαστά τε συλλεγέντες καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν παραγε-νόμενοι, ἢ τὴν ἀρχὴν ἐνυπάρχοντες τῷ ἐν αὐτοῖς φαινομένῳ ἀναγκαίῳ ἢ ἀδυνάτῳ- οὐ

3. Γρηγόριος Ακίνδυνος.

Πρόσωπο που διαδραμάτισε σημαντικότερο ρόλο στην ησυχαστική έριδα ως ηγετική μορφή της μερίδας των αντιησυχαστών. Ωστόσο δεν είναι γνωστά γι' αυτόν ούτε ο τόπος καταγωγής του ούτε η χρονολογία ούτε ακόμα το ακριβές κοσμικό του όνομα⁷⁵. Το Γρηγόριος είναι όνομα που πήρε κατά τη μοναχική κουρά. Ο Παλαμάς μας πληροφορεί ότι το οικογενειακό του όνομα ο Ακίνδυνος δεν το φανέρωσε, επειδή δεν ταίριαζε στην σεμνότητα που απέκτησε. Προσθέτει επίσης ο Παλαμάς⁷⁶ ότι απέφευγε και το μοναχικό του όνομα, χρησιμοποιώντας το Ακίνδυνος, κυρίως για λόγους κύρους και προπαγάνδας⁷⁷, θέλοντας να προβάλλει την ορθότητα του φρονήματός του.

Ο πατριάρχης Κάλλιστος μας πληροφορεί ότι ο Ακίνδυνος καταγόταν από την περιοχή της Πελαγονίας, το σημερινό Βιτόλι

τήν τῶν ὄλων ἀρχὴν ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ὑποκειῖσθαι ἀναγκάζουσιν, οὐ τούτοις οἰόμεθα δεῖν χρῆσθαι ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ λόγοις οὐδὲ μέλει τι ἡμῖν κἂν τι τούτων ἀναιρεθῆ. Διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς τοῦ πρώτου λόγου αὐτὸ τοῦτο διεμαρτυράμην, ὡς τὰ ἐν τῇ πίστει ζητούμενα οὐ πρὸς τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀναφέροντες ζητοῦμεν εἰ αὐταῖς ὁμοφωνεῖ, ἀλλ' εἶπερ ἄρα τοῖς ὁμολογουμένοις τῆς Ἐκκλησίας δόγμασιν ὁμοφω-νοῦντα δείξαιμεν, κἂν πάντα συμβῆ ἀναιρεῖσθαι τὰ κατὰ φιλοσοφίαν δόγματα, ἐξαρκεῖν ἡμῖν» (*Opere contro i latini*, σ. 290-292).

«Οἱ γὰρ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ κείμενοι λόγοι, ἐξ ὧν αἱ ἀποδείξεις, τῶν ὄντων εἰσὶ περιεκτικοί, οὐ μὴν ἐκείνων ἃ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα εἶναι μεμαρτύρηται. Ὡστε οὐκ ἂν εἶη τῶν περὶ Θεοῦ ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς» (*Opere contro i latini*, σ. 384).

«Τῶν ὑπὲρ νοῦν ὄντων οὐκ ἐφάπτεται νοῦς οὐδὲ περιγίγνεται» (*Opere contro i latini*, σ. 386), όπου φαίνεται ότι άλλο νους κατά τον Παλαμά και άλλο κατά το Βαρλαάμ.

Τέλος είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι ο Π. Χρήστου στις εισαγωγές των έργων του Παλαμά, αν και έχει κατά κανόνα υπ' όψιν του μόνο τα παραθέματα και τις αναιρέσεις του Παλαμά, περιγράφει πολύ καλά τις θέσεις του Βαρλαάμ!

⁷⁵ ANGELA CONSTANTINIDES HERO, *Letters of Gregory Akindynos* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXI], Washigton, Dumbarton Oaks Texts, 1983, σ. IX. Ο Β. ΔΕΝΤΑΚΗΣ τον θεωρεί βουλγαρικής καταγωγής που γεννήθηκε στις αρχές του 140ου αιώνα στον Πρίλαπο (Β. ΔΕΝΤΑΚΗ, «Ακίνδυνος Γρηγόριος», *ΘΗΕ* 1 [1962] 1207, όπου και σύντομη βιβλιογραφία).

⁷⁶ ΚΑΚΙΝΔ Γ', 106.

⁷⁷ «Prestige» λέει η Α. Κωνσταντινίδου (Α. CONSTANTINIDES, ό. π.).

(Μοναστήρι)⁷⁸. Ο ίδιος παραδέχεται ότι προέρχεται από γένος κτηνοτρόφων⁷⁹. Πρέπει να γεννήθηκε στις αρχές του 14ου αιώνα. Αναγκάστηκε να εγκαταλείψει τη γενέτειρά του και κατέφυγε στη Θεσσαλονίκη, όπου παρακολούθησε μαθήματα κοντά στο Θωμά Μάγιστρο και τον αρχιδιάκονο Βρυέννιο. Αργότερα τον βρίσκουμε πάλι στη Θεσσαλονίκη κοντά στο Βαρλαάμ. Στο χρόνο που μεσολάβησε μεταξύ της μαθητείας του στους δύο πρώτους και τη σχέση του με το Βαρλαάμ γνώρισε τον Παλαμά, που ασκήτευε στη Βέρροια. Επεχείρησε μάλιστα να καρεί μοναχός στο Άγιο Όρος. Παρά τις προσπάθειές του δεν έγινε πουθενά δεκτός. Για ένα διάστημα έμεινε κοντά στον Παλαμά, από τον οποίο ζητούσε συμβουλές σα να ήταν πνευματικός του οδηγός. Ο Παλαμάς τον συμπάθησε και συνδέθηκε μαζί του με καλή φιλία, αλλά ο ηγούμενος της Λαύρας του απαγόρευσε να τον πάρει κοντά του⁸⁰.

Όταν άρχισε η διαμάχη με τον Βαρλαάμ, ο Ακίνδυνος προσπάθησε να συμβιβάσει τα πράγματα, ζητώντας και από τους δύο να μετριάσουν τις απόψεις τους. Τον Ιούνιο του 1341 συγκαλείται σύνοδος, όπως είδαμε, στην οποία οι ησυχαστές απαλλάσσονται από τις κατηγορίες του Βαρλαάμ και όλοι λαμβάνουν εντολές να μην υποκινούν δογματικά ζητήματα⁸¹. Ο Βαρλαάμ φεύγει στη Δύση και ο Ακίνδυνος αρχίζει να διαφοροποιείται από τις θέσεις του Παλαμά. Τελικά καταλήγει αρχηγός των αντιησυχαστών. Τον Αύγουστο του 1341 συγκαλείται νέα σύνοδος, η οποία επαναβεβαιώνει τα όσα αποφασίστηκαν στις συνόδους του Ιουνίου και υποχρεώνει τον Ακίνδυνο να υποβάλει ορθόδοξη ομολογία πίστεως⁸². Η ομολογία αποδείχτηκε υποκριτική. Θεώρησε ότι ταπεινώθηκε και άρχισε αμέσως να αγωνίζεται κατά του Παλαμά.

Για να ενισχύσει τη θέση του, ο Ακίνδυνος προσχώρησε στη φατρία του πατριάρχη Ιωάννου Καλέκα, ο οποίος, όντας κληρικός διοίκησης αλλά άγευστος της μυστηριακής ζωής, δεν ήθελε συζητήσεις για δογματικά ζητήματα. Ενεπλάκη στην έριδα για τη διαδοχή του Ανδρονίκου Γ' (1328-1341 Ιούλιος), ίσως επειδή φοβόταν ότι ο Ιωάννης Καντακουζηνός (πενθερός του ανήλικου διαδόχου Ιωάννου Ε') διεκδικούσε το θρόνο για τον εαυτό του. Πιθανότατα ο Καλέκας θεωρούσε ότι έπρεπε να είναι ο ίδιος αντιβασιλέας, ώσπου να ενηλικιωθεί ο διάδοχος. Για να πολεμήσει τον Ιωάννη Καντακουζηνό, που τον έβλεπε να διάκειται φιλικά προς τους ορθοδόξους ησυχαστές, επέτρεψε στον Ακίνδυνο να γράφει και να μιλάει κατά του Παλαμά. Μάλιστα θέλησε να τον

⁷⁸ Α. CONSTANTINIDES, ό. π., σ. Χ.

⁷⁹ ό. π., σ. ΙΧ.

⁸⁰ κΑκινδ Ζ', 59.

⁸¹ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, «Γρηγόριος ο Παλαμάς», *ΘΗΕ* 4 (1964) 778.

⁸² Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *ΣΠΜΕ* 5, σ. 10.

κάνει και επίσκοπο, αλλά ματαίωσε το σχέδιό του η βασίλισσα. Φαίνεται ότι και ο Καντακουζηνός και η χήρα βασίλισσα Άννα κατανοούσαν ότι η Εκκλησία δεν θα μπορούσε να ειρηνεύσει, αν δεν έμενε πιστή στα αποφασισθέντα στις συνόδους του Ιουνίου του 1341, πράγμα το οποίο αποδείχτηκε τελικά σωστό.

Το 1344 ο Καλέκας, εν μέσω του εμφυλίου που είχε ξεσπάσει, συγκαλεί σύνοδο, η οποία αποφασίζει τη φυλάκιση του Παλαμά και τη χειροτονία πολλών φίλων του Ακινδύνου σε αρχιερείς. Ο Παλαμάς τότε φυλακίστηκε. Ελευθερώθηκε το 1347, οπότε αλλάζουν τα πράγματα με την είσοδο του Καντακουζηνού, νικητή πια, στην πρωτεύουσα. Τότε ο Ακίνδυνος καταδικάζεται επωνύμως από τις νέες συνόδους και ο Παλαμάς εκλέγεται μητροπολίτης Θεσσαλονίκης. Το κλίμα στην πρωτεύουσα δεν ήταν ευχάριστο για τον Ακίνδυνο. Αναγκάζεται, λοιπόν, να απομακρυνθεί από αυτή, για να πεθάνει τελικά εξόριστος.

Στο πλευρό του Ακινδύνου στάθηκε και άλλο ένα επιφανές πρόσωπο. Πρόκειται για την μοναχή Ευλογία, που ηγουμένευε σε κάποιο μοναστήρι της Πόλης. Η Ευλογία (κατά κόσμον Ειρήνη) ήταν κόρη του Νικηφόρου Χούμνου, υπουργού του Ανδρονίκου Β΄ (1282-1328) και σε παιδική ηλικία παντρεύτηκε το γιο του Ανδρονίκου Β΄ Ιωάννη, που είχε το αξίωμα του δεσπότη. Όταν ήταν δεκαεπτά χρόνων, ο δεσπότης Ιωάννης πέθανε και η Ειρήνη οδηγήθηκε στο μοναχισμό από το μητροπολίτη Φιλαδελφείας Θεόληπτο και έλαβε το όνομα Ευλογία. Όπως είδαμε, ο Θεόληπτος, ήταν και πνευματικός οδηγός του Παλαμά, πριν ο τελευταίος γίνει μοναχός. Άγνωστο για ποιους λόγους η Ευλογία στήριξε τον Ακίνδυνο και μερικές φορές ίσως τον έκρυβε στο μοναστήρι της, όπως καταγγέλλει το Παλαμάς, χωρίς ποτέ να αφήνει περιθώρια για υπονοούμενα⁸³.

Ο Ακίνδυνος πέθανε αυτοεξόριστος και νοσταλγώντας την Πόλη πριν από το Μάιο του 1348⁸⁴.

Από τα έργα του Ακινδύνου έχουν εκδοθεί σχετικά πρόσφατα οι *Επιστολές*⁸⁵ του, οι *Αντιρρητικοί κατά Παλαμά* καθώς και *Διάλογος Ορθοδόξου μετά βαρλααμίτου*⁸⁶. Ο Π. Χρήστου από όσα έργα του Ακινδύνου είχε στη διάθεσή του διαπιστώνει ότι τα κείμενα του Ακινδύνου «μαρτυροῦν λιπαρὰν γνῶσιν τῆς κλασσικῆς καὶ τῆς πατερικῆς γραμματείας, ἱκανὴν γραμματικὴν κατάρτισιν, ἀσυνήθη

⁸³ κΑκινδ Ζ΄, 5, 9-10.

⁸⁴ Εκτιμάται ότι γεννήθηκε περί το 1300 (PLP 495).

⁸⁵ A. CONSTANTINIDES HERO, *Letters of Gregory Akindynos* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXI], Washington 1983.

⁸⁶ GREGORII ACINDYNI, *Opera*, εκδ. J. Nadal Canelas, *Refutationes duae operis Gregorii Palamae, cui titulus dialogus inter orthodoxum et barlamitam*, Leuven University Press, 1995.

ἄνεσιν ἐκφράσεως καὶ πολλὴν δεξιότητα εἰς τὴν σαφῆ διατύπωσιν». Ταυτόχρονα δείχνουν «ἀδυναμίαν εἰς τὴν μεθοδικὴν διαπραγματεύσιν, ἰδίως εἰς τὸν περιορισμὸν εἰς τὰ ἀπαραίτητα, καὶ ἔλλειψιν δισταγμοῦ ἐνώπιον τοῦ ὄγκου καὶ τῆς πολυλογίας»⁸⁷. Τα ἴδια επιβεβαιώνονται και με τις νέες εκδόσεις.

Ο Ακίνδυνος στα περί την πίστη φιλοσοφεί. Δέχεται μεν τη μοναστική πρακτική, που είχε προσβάλει ο Βαρλαάμ, αλλά απορρίπτει τη διάκριση ουσίας και ενεργειών στο Θεό, καθώς και τη διδασκαλία για το φως της Μεταμορφώσεως. Στην προσπάθειά του να συστηματοποιήσει τη διδασκαλία τη δική του και του Βαρλαάμ συνθέτει μια πραγματεία σε επτά λόγους. Οι δύο πρώτοι είναι σχεδόν παράθεση αυτούσιων αποσπασμάτων⁸⁸ από το έργο *Suma contra Gentiles* του Θωμά Ακινάτη. Ως φιλόσοφοι οι Ακινάτης, Βαρλαάμ και Ακίνδυνος σκανδαλίζονται έντονα από την άποψη των ησυχαστών ότι ο Θεός είναι ορατός. Κατά τον Ακίνδυνο, μόνο αλάνθαστο φως είναι η γνώση και ο λόγος είναι το μοναδικό όργανο για να συλλάβουμε το Θεό⁸⁹. Παραδέχεται ότι ο Θεός είναι απρόσιτος και όσα λέγονται γι' αυτόν δεν αντιστοιχούν σε υπάρχουσες ενέργειες αλλά αποτελούν απλά ονόματα⁹⁰. Αν τα πράγματα είναι διαφορετικά, ξεπερνάει κανείς, κατά τον Ακίνδυνο πάντοτε, στην πολυθεΐα και τους αρχαίους Έλληνες.

4. Νικηφόρος Γρηγοράς.

Από τους μεγαλύτερους λογίους του 14ου αιώνα. Γεννήθηκε μεταξύ 1291 και 1295 στην Ηράκλεια του Πόντου και πέθανε περί το 1361⁹¹ στην Κωνσταντινούπολη. Στη μελέτη της αστρονομίας τον εισήγαγε ο Θεόδωρος Μετοχίτης. Ακολουθώντας τα ίχνη του δασκάλου του ο Γρηγοράς αφ' ενός απέκτησε φήμη σπουδαίου δασκάλου και αφ' ετέρου αναμίχτηκε στα πολιτικά πράγματα της εποχής του. Ουδέποτε όμως θέλησε να δεσμευτεί με αξιώματα. Από τον Μετοχίτη κληρονόμησε και την αδυναμία και απόκλιση που είχε προς τον Πλάτωνα. Έγραψε φιλοσοφικά και θεολογικά έργα καθώς και αστρονομικά.

⁸⁷ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 5, σ. 11.

⁸⁸ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., σ. 247.

⁸⁹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, ό. π., Ο Τατάκης σημειώνει ότι, για να υπερασπίσει τη θέση του ο Ακινάτης, απέρριψε τη διδασκαλία του Αυγουστίνου, που υποστήριζε τη γνώση μέσω της θείας ελλάψεως.

⁹⁰ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 5, σ. 13, κΑκινδ Ε', 26, 104.

⁹¹ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός; Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά* (1293-1361), Αθήνα, Παρουσία, 1998, σ. 16 (για τη γέννηση) και σ. 61 (για το θάνατο). Επίσης PLP 4443, Η. HUNGER, ό. π., σ. 53 εξής.

Όταν ξέσπασε η διαμάχη για το ζήτημα των ησυχαστών, δεν αναμίχτηκε, πιθανότατα επειδή περιφρονούσε το θέμα. Ο Στ. Παπαδόπουλος εκτιμά ότι η στάση του ήταν ευεξήγητη, δεδομένου του ότι ο ουμανιστής Γρηγοράς «ένδιεφέρετο διὰ τὴν γνῶσιν, τὴν φιλοσοφίαν, τὰς ἀνακαλύψεις καὶ τὰς ἀνθρωπιστικὰς σπουδὰς, ἐνῶ οἱ ἡσυχασταὶ ἀπεμακρύνοντο πάντων τούτων»⁹². Παρά ταύτα εισηγήθη στη διαμάχη περί το 1346 με 1347, δηλαδή μετά την καταδίκη του Ακινδύνου, «κολακευθείσης τῆς φιλοπρωτίας του»⁹³, όταν του προτάθηκε να αναλάβει την αρχηγία του εναντίον του Παλαμά αγώνα.

Τα παραπάνω αν, και αληθινά και τα δύο, δεν αρκούν να ερμηνεύσουν την αρχική αποχή αλλά και την κατοπινή ανάμιξη του Γρηγορά στην ησυχαστική διαμάχη. Ο Δ. Μόσχος εξετάζοντας το θέμα καταλήγει στο εξής συμπέρασμα:

Στη βυζαντινή κοινωνία είχε δημιουργηθεί άκαμπτos μηχανισμός εκκλησιαστικής εξουσίας, που εκείνα τα χρόνια είχε κέντρο τον πατριάρχη Ιωάννη Καλέκα, και ήταν αποκομμένος από το κυρίως εκκλησιαστικό σώμα⁹⁴. Αυτός ο μηχανισμός επέβαλε σε σύνοδο του 1341 τον όρο να μην αναμινγύονται σε δογματικές συζητήσεις όσοι δεν είναι επίσκοποι⁹⁵. Ο Γρηγοράς αφ' ενός ανήκε στην ομάδα των παραδοσιοκρατών, που ήθελαν να διασφαλίσουν κυρίως την κοινωνική τάξη και τα προνόμιά τους, και αφ' ετέρου δεν ήταν επίσκοπος. Έτσι τυχόν ανάμιξή του θα δημιουργούσε προβλήματα στην ομάδα του⁹⁶. Ωστόσο ο Γρηγοράς, αν και σεβόταν τους μοναχούς ως μέρος της κοινωνίας, δε συμφωνούσε με τη θεολογία των ησυχαστών. Ο αγνωστικισμός του ξεπέρναγε αυτόν του Βαρλαάμ⁹⁷ και θεωρούσε ότι η Εκκλησία οφείλει να υπακούει στην αλήθεια, όπως την όριζε η θεσμική ιεραρχία (οι λογάδες της Εκκλησίας, οι του ιερού καταλόγου), μέσα από μια ακαδημαϊκή διαδικασία⁹⁸. Έτσι απέρριπτε την αγιότητα των Ορθοδόξων και τη δυνατότητα να μιλούν για την αλήθεια αγιασμένα μέλη της Εκκλησίας.

Όσο οι διδασκαλίες του Γρηγορά περιοριζόταν σε ένα μικρό ακαδημαϊκό κύκλο, δεν ασχολούνταν με το Γρηγορά ούτε οι Ορθόδοξοι αλλά ούτε και ο κρατικός μηχανισμός.

⁹² ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, «Γρηγοράς Νικηφόρος», *ΘΗΕ* 4 (1964) (690-695), στ. 694.

⁹³ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., στ. 691.

⁹⁴ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 29.

⁹⁵ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 32.

⁹⁶ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 57.

⁹⁷ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 56.

⁹⁸ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 98.

Με αυτές τις προϋποθέσεις φτάνουμε στο 1347. Τότε οι αντιησυχαστές είναι μια σχισματική ομάδα με αντίπαλο την εκκλησιαστική πλειοψηφία αλλά και τον αυτοκράτορα. Ο τελευταίος τύχαινε φίλος του Γρηγορά. Ο Γρηγοράς ήταν φίλος με τον Εφέσου Ματθαίο, από τους ηγέτες των αντιησυχαστών, και κείρεται μοναχός στη Μονή των Οδηγών, που ήταν κυπριακή με χαλαρή εξάρτηση από το πατριαρχείο Αντιοχείας⁹⁹. Αυτό του παρείχε τη δυνατότητα να ενεργεί εκ του ασφαλούς.

Με αυτά τα εφόδια πλέον και δεδομένου ότι δεν υπήρχε θεωρητικός εκφραστής των αντιησυχαστών, ανέλαβε ο ίδιος.

Αναλαμβάνοντας την αρχηγία των αντιησυχαστών αναγκάστηκε να υποστηρίξει τις θέσεις του Βαρλαάμ, τον οποίο είχε ταπεινώσει στην αρχή. Η μοναχική του κουρά δεν τον ωφέλησε σε τίποτα. Έμεινε αποκλεισμένος στη Μονή της Χώρας ως το 1354, οπότε ελευθερώθηκε από τον Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγο. Ο πιθανότερος λόγος του αποκλεισμού του ήταν ότι διέδιδε πως τα δεινά του κράτους οφείλονταν στην αποδοχή της διδασκαλίας των ησυχαστών¹⁰⁰, προκαλώντας σύγχυση και ενδεχομένως πανικό. Ήταν ο τελευταίος των αντιησυχαστών που πέθανε ορθόδοξος.

Από τότε που ανέλαβε τη αρχηγία των αντιησυχαστών ο Γρηγοράς καταφέρεται με τρόπο σκαιό και απροκάλυπτα υβριστικό κατά του Παλαμά. Αποκαλεί τους ησυχαστές καινοφωνούντες¹⁰¹, Μασσαλιανούς¹⁰² και εμμέσως τους αποδίδει τη μομφή ότι υπολήπτονται τα ούρα του δασκάλου τους και τα αναμιγνύουν με το φαγητό τους¹⁰³, καθώς και την κατηγορία της υπνομαντείας¹⁰⁴. Αποδίδει τη διδασκαλία του Παλαμά σε αμάθεια και στην εξ αυτής έλλειψη δυνατότητας να κατανοήσει σωστά τα πατερικά κείμενα¹⁰⁵.

⁹⁹ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 70.

¹⁰⁰ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 64-65 και ΣΤ. ΚΟΥΡΟΥΣΗ, «Αι αντιλήψεις περί των εσχάτων του κόσμου και η κατά το έτος 1346 πτώσις του τρούλλου της Αγίας Σοφίας», *ΕΕΒΣ* 37(1969/70) 211-250, σ. 228-229.

¹⁰¹ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΓΡΗΓΟΡΑ, *Λόγοι αντιρρητικοί κατά των καινοφωνούντων* 1-3, έκδ. Η. - V. Beyer: Nikephoros Gregoras, *Antirrhētika I* (Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen), Wien 1976 [Wiener Byzantinistische Studien 12], σ. 123, 223.

¹⁰² Ό. π., σ. 131, 211 και αλλού.

¹⁰³ Ό. π., σ. 131.

¹⁰⁴ Ό. π., σ. 257.

¹⁰⁵ Τα σχετικά σημεία είναι πάμπολλα. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στο *Λόγο δογματικό α΄* εκτοξεύει τη μομφή ότι ο Παλαμάς από το κουπί μεταφέρθηκε στο βήμα και τη στρατηγία (PG 149, 249C). Στον ίδιο λόγο (252B) τον κατηγορεί για αμάθεια. Επίσης στο έργο

Γενικά παραποιεί τη διδασκαλία του Παλαμά και των ησυχαστών, ώστε να φαίνεται ευάλωτη: Κατηγορεί τον Παλαμά ότι διδάσκει την ουσία του Θεού ορατή με σωματικά μάτια¹⁰⁶, κάτι που διδάσκαν οι Μασσαλιανοί, ενώ, όπως είδαμε, κατά τον Παλαμά μόνο οι ενέργειες της θείας ουσίας είναι μεθεκτές στους αγίους. Και όταν είναι ορατές, όπως στη Μεταμόρφωση, οι οφθαλμοί τους έχουν ήδη μεταμορφωθεί από τη χάρη, ώστε να είναι δεκτικοί της θεοφάνειας. Επίσης κατηγορεί τον Παλαμά ότι παραδέχεται την ύπαρξη πολλών «ύφειμένων» θεοτήτων¹⁰⁷, βασιζόμενος στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα¹⁰⁸. Ενώ, όπως είδαμε, αυτές, κατά τον Παλαμά, δεν είναι τίποτα άλλο παρά οι άκτιστες ενέργειες, που είναι κοινές των τριών προσώπων της Αγίας Τριάδας, η οποία κατά την ουσία της είναι εντελώς απρόσιτη και αμέθεκτη στον άνθρωπο.

Σε ό, τι αφορά αυτή την εργασία πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Γρηγοράς διαφωνεί με την άποψη της όλης Εκκλησίας ως προς το βασικότερο σημείο. Το εάν δηλαδή η σωτηρία των πιστών είναι ουσιαστική. Ενώ, όπως είδαμε, η θέση του Παλαμά, που επικυρώθηκε συνοδικώς ως εκφράζουσα την εμπειρία της Εκκλησίας, ήταν ότι οι πιστοί μετέχουν στην αγιαστική χάρη του Θεού, στο έργο του Γρηγορά βρίσκουμε άρνηση ακόμα και της ύπαρξης αυτής της χάρης. Ο Γρηγοράς ταυτίζει ουσία και ενέργεια. Παραδέχεται ότι «ἐκ τῶν σωματικῶς θεωρουμένων ἐνεργειῶν, εἴτουν τῶν ἔργων καὶ ποιημάτων γνωρίζειν ἡμᾶς τὰ ἀσώματα καὶ μὴ φαινόμενα»¹⁰⁹. Και αλλού, παραθέτοντας διάφορα πατερικά χωρία, ρωτάει: « Ὁρᾶς, πῶς ἄνω καὶ κάτω τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ φασὶν οἱ πατέρες παρεῖναι τοῖς οὐσι καὶ πάντα ποιεῖν καὶ ὑπὸ πάντων μετέχεσθαι καὶ πάντα φωτίζειν καὶ ἀγιάζειν καὶ οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν τρισυπόστατον οὐσίαν τοῦ θεοῦ νοοῦσι τὴν ἐνέργειαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ, οὐδ' ἐνεργεῖσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ;»¹¹⁰.

Ο Γρηγοράς, ακόμα και όταν φτάνει να αντιμετωπίσει χωρία των Μ. Βασιλείου, Γρηγορίου Νύσσης και Μαξίμου Ομολογητού, τα οποία είναι σαφώς υπέρ των θέσεων του Παλαμά¹¹¹ και των

του Λόγοι Αντιρρητικοί (ό. π., σσ. 287, 303-305, 325) του αποδίδει αμάθεια και κακοτροπία ...

¹⁰⁶ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σσ. 137, 179, *Λόγος δογματικός α'*, PG 149, 240C-D και αλλού.

¹⁰⁷ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σσ. 189, 195.

¹⁰⁸ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 213 και *Τίμαιος* 40α.

¹⁰⁹ PG 149, 256A.

¹¹⁰ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 231. Παρόμοια στη σ. 235 και αλλού.

¹¹¹ Γράφει, για παράδειγμα, ο Βασίλειος: « Ἡ θεία φύσις ἐν πᾶσι τοῖς ἐπινοουμένοις, καθ' ὃ ἐστί, μένει ἀσήμαντος, ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος. Εὐεργέτην γὰρ καὶ κριτὴν ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον καὶ ὅσα τοιαῦτα ,

Ορθοδόξων εν γένει, αρνείται να δεχτεί τις ορθόδοξες θέσεις. Γι' αυτόν δεν υπάρχει θέμα διακρίσεως ουσίας και ενεργείας στο Θεό. Όσα λένε οι άγιοι είναι ποικιλία ονομάτων για τη (διανοητική μάλλον) γνώση του Θεού. Το γεγονός είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον, αφού φανερώνει την ύπαρξη αυτονόμησης από την Εκκλησία και μάλιστα χωρίς επιπτώσεις.

Σε ένα σημείο υποστηρίζει ότι ο Θεός ονομάζεται από τις ποικιλίες των ευεργεσιών. Ονομάζεται λοιπόν φως, όταν εξαφανίζει το σκοτάδι της άγνοιας, ζωή όταν χειραγωγεί από την πλάνη προς την αλήθεια και λοιπά¹¹². Στη συνέχεια παραθέτει δύο χωρία: «Θεός μὲν γὰρ αὐτός ἐστι, κάμὲ θεὸν ἐκάλεσεν ἐκεῖ πρᾶγματος ἀληθείᾳ τε καὶ φύσιν, ἔνταῦθα δ' ὀνόματος τιμή». Επίσης το «Υἱὸς Θεοῦ ὁ Χριστός, κάμὲ δ' οὕτω καλεῖ ἡ Γραφή ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν κατὰ φύσιν καὶ μονογενῆ, ἐμὲ δὲ κατὰ χάριν»¹¹³. Ούτε λίγο ούτε πολύ φαίνεται να θέλει να πεί ότι το κατά χάριν δεν διαφέρει από την τιμή του ονόματος.

Στα διάφορα σημεία, που έχουν παρουσιαστεί στην έκθεση των απόψεων του Παλαμά, ο Γρηγοράς άλλοτε συμφωνεί και άλλοτε διαφοροποιείται:

Αποδέχεται τη θεωρία του Πλάτωνα περί ενιαίας ψυχής στον κόσμο. Επίσης, κατά τον Γρηγορά, ενιαίο σύνολο αποτελούν ο φυσικός και πνευματικός, ο ουράνιος και γήινος κόσμος. Ο κόσμος απαραίτητως διευθύνεται από τη θεία βούληση¹¹⁴. Δεν καταλήγει όμως σε μοιρολατρία. Αρνείται το πεπτρωμένο. Βρίσκει παράλογο το να πιστεύουμε ότι ο κλέφτης κλέβει εξ ανάγκης και πάλι εξ ανάγκης ο νομοθέτης τον τιμωρεί. Συμπεραίνει λοιπόν ότι

οὐδὲν μᾶλλον διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν κατανοήσεως ἐπιγνῶναι δυνάμεθα ...» (*Επιστολή προς Ευστάθιον περί Τριάδος*, PG 32, 696AB). Ο Γρηγοράς το παραθέτει (*Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 373). Και αλλού: «Τὸ ἀγέννητος εἶ ὄνομα, οὐκ οὐσία· τῶν γὰρ οὐσιῶν σημαντικὰ τὰ ὀνόματα, οὐκ αὐτὰ οὐσίαι. Εἰ δ' αὐτὸ οὐσία τὸ ἀγέννητος, λεγέτωσαν τὸ ὄνομα αὐτῆς οὐ γὰρ ἐκ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζομεν καὶ μάλιστα τὰ ἀσώματα» (χωρίο που δεν ανιχνεύθηκε). Ο Γρηγοράς το αποδίδει στο Μ. Βασίλειο και παραθέτει στο *Λόγος δογματικός α'* (PG 149, 253D-256A).

¹¹² *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 373.

¹¹³ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 373. Τα χωρία δεν έχουν ανιχνευθεί.

¹¹⁴ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, «Γρηγοράς Νικηφόρος», *ΘΗΕ* 4 (1964) 692. Γενικά για την εικόνα του κόσμου ο Γρηγοράς προσπαθεί να συνθέσει διάφορα πράγματα. Σχετικά βλ. Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ό. π., σ. 135 και εξής.

«διοικεῖται πάντα κατὰ θεῖαν πρόνοιαν»¹¹⁵. Με αυτό το επιχείρημα αντιμετώπισε την πίστη του Βαρλαάμ στην αστρολογία.

Παραθέτει τον Πτολεμαίο, για να δείξει ότι όλα τα ανθρώπινα δεν γίνονται από ανάγκη και δε σχετίζονται με τα ουράνια σώματα. Ο Πτολεμαίος υποστηρίζει ότι η κίνηση των ουράνιων σωμάτων «ἐξ αἰῶνος ἄτρεπτον κατὰ γένεσιν θεῖαν καὶ τάξιν ἀποτε-λεῖσθαι, τὴν γε μὴν τῶν ἐπιγείων ὑπὸ φύσεως μὲν διοικεῖσθαι» και κατά τον Γρηγορά έχει συμφυές το να μεταβάλλεται και να ρέει¹¹⁶. Στη συνέχεια απορρίπτει τη σύνδεση του ανθρώπινου χαρακτήρα με τα όσα συμβαίνουν στον ουρανό. Επικαλείται τη σύμφωνη γνώμη του Πτολεμαίου και του Μ. Βασιλείου.

Έχει τη γνώμη ότι το να συζητάει κανείς και να αντιλέγει σε θέματα που αφορούν φυσικά φαινόμενα, όπως το φως του ήλιου και της σελήνης, και να αναπτύσσει καινούριες απόψεις γι' αυτά δεν προκαλεί βλάβη στην ψυχή. Απεναντίας το να καινοτομεί στα περί την πίστη και το Θεό είναι επικίνδυνο¹¹⁷. Παρά ταύτα ο ίδιος μεταφέρει φιλοσοφικές θέσεις στα της πίστεως. Έτσι χρησιμοποιεί τον ακόλουθο συλλογισμό: Οτιδήποτε σχετικό με τα όντα που βρίσκεται εκτός της ουσίας τους είναι ή συμβεβηκός ή ανύπαρκτο. Η θέση του αποτελεί συγκερασμό του πλατωνικού του υποβάθρου και της αριστοτελικής σκέψης και λογικής. Τη μεταφέρει αυτούσια στη θεολογία και λέει: «Τῆς γὰρ τοῦ ὄντος φωνῆς εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκὸς διαιρουμένης φρασάτω μοι παρελθὼν αὐτός, καθ' ὁπότερον τούτοις τίθεται τὴν παρ' αὐτοῦ πλαττομένην ἄκτιστόν τε καὶ ἀνούσιον θεότητα. Ἐπεὶ γὰρ οὐσίαν εἶναι οὐ συγχωρεῖ, λείπεται εἶναι συμβεβηκός. Σύνθετος ἄρα ὁ τοῦ Παλαμᾶ θεός ...»¹¹⁸. Τα ίδια κάνει και αλλού αρνούμενος να δεχτεί και να αναφερθεί στην περί ενώσεως και διακρίσεως ορθόδοξη διδασκαλία που εκφράζει ο Παλαμάς.

Βασίζεται στους Πατέρες και τις Γραφές, αν και τις εκλαμβάνει διαφορετικά από τον Παλαμά. Ζητάει από τον Παλαμά γραφικές μαρτυρίες¹¹⁹ για όσα υποστηρίζει. Δέχεται ότι «οὐ γὰρ ἂν εἶεν ἑαυταῖς αἱ Γραφαὶ μαχόμεναι, εἴ τις μετ' ἐπιστήμης ἀρμοττούσης αὐτὰς ὀρφή»¹²⁰.

Η ανθρώπινη γνώση είναι, κατά τον Γρηγορά, σκιά των πραγμάτων. Γράφει: «Σκιαὶ γὰρ οἰονεῖ τινές εἰσι τῶν πραγμάτων αἱ φωναί, πρὸς τὰς κινήσεις τῶν ὑφεστώτων σχηματιζόμεναι καὶ ὀνόμασι καὶ ῥήμασι κεραννύμεναι οὐδὲ γὰρ φύσει τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα, ναὶ μὴν οὐδὲ φύσις, ἀλλὰ κατὰ συνθήκην καὶ συμφωνίαν ἀνδρῶν

¹¹⁵ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 167.

¹¹⁶ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 165.

¹¹⁷ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 187.

¹¹⁸ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σ. 189.

¹¹⁹ *Λόγος δογματικός α'*, PG 149, 244BC.

¹²⁰ *Ό. π.*, 245 A.

σοφῶν καὶ συνετῶν ἐπιγίγνονται τοῖς πράγμασιν αἱ σημαντικαὶ τῶν πραγμάτων προσηγορίαι ...»¹²¹. Τελικά ο Γρηγοράς παραδέχεται ὅτι τα ὄντα ἔχουν ουσίες, στις οποίες ο ἀνθρώπινος νους (ἡ διάνοια μάλλον καὶ ὄχι ὄ, τι ο Παλαμάς ονομάζει νου) δὲν προσεγγίζει. Δια τῶν αισθητηρίων ο ἀνθρώπινος νους «τὰς τῶν ὄντων καὶ γινομένων ἀναγινώσκει ποιότητας καὶ οὐκ οὐσίας»¹²². Ἐχοντας αὐτὴ τὴν ἀποψη, πλατωνικὴ σὴν οὐσία τῆς, γιὰ τὰ πράγματα θέτει τὸ ἐρώτημα¹²³: Ἐάν ἀπὸ τις ἐγκόσμιες οὐσίες δὲν εἶναι καμία οὐτε ἀπτή οὐτε ορατὴ καθ' ἑαυτὴν, πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ορατὴ ἡ υπερκόσμια οὐσία;

Στὸ ἔργο του *Υπόμνημα εἰς τὰ ὄνειρα τοῦ Συνεσίου*¹²⁴ ἀποδίδει σὴν φαντασία ἰδιότητες προφητικὲς καὶ δυνατότητα νὰ προγνωρίζει τὰ μέλλοντα με τὴ μελέτη τῆς κινήσεως τῶν πλανητῶν καὶ ἄλλων οὐράνιων σωμάτων¹²⁵.

Ὅσον ἀφορὰ τὸ φυσικὸ κόσμο ο Γρηγοράς προβληματίζεται ἀπὸ τὴν ποικιλία καὶ τὴ μεταβολὴ που παρατηροῦνται σ' αὐτόν. Αναζητὰ τὸ στοιχεῖο που προκαλεῖ ἐνώσεις καὶ διακρίσεις¹²⁶. Δέχεται τὴν ὑπαρξη «αρμονικῶν λόγων», που διέπουν τὸ σύμπαν. Ἡ ἀνακάλυψή τους εἶναι ἐπιθυμητὴ ἀλλὰ σε αὐτοὺς δε φαίνεται νὰ υποτάσσονται ὅλα τὰ φαινόμενα¹²⁷. Καυχάται ο Γρηγοράς ἐπειδὴ ἀπορρίπτει τὴν ποιοτικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἀριστοτέλειου φυσικοῦ μοντέλου καὶ προτείνει μία δική του ἐπινοήσεως «μαθηματικὴ» ἐρμηνεία τοῦ κόσμου. Στις περιγραφές του τῶν ἀστρικών φαινομένων μιλάει γιὰ πάθη, ἐκλείψεις¹²⁸ καὶ λοιπά. Στις περιγραφές τῶν ἐπιγείων φαινομένων (π. χ. μέθη¹²⁹) φαίνεται μεν ἀριστοτελικός ἀλλὰ ο Παλαμάς εἶναι δεινότερος ἀπὸ αὐτόν.

Ἀπαντώντας σὸν Παλαμά ο Γρηγοράς χρησιμοποιεῖ τους ἴδιους Πατέρες καὶ ἀκόμα καὶ τὰ ἴδια κείμενα. Ἴσως ἀκόμα καὶ τις ἴδιες ἰδέες περὶ τὴν ἐρμηνεία καὶ μελέτη αὐτῶν τῶν κειμένων. Παρὰ ταῦτα δὲν μπορεῖ νὰ δεχτεῖ τις συνοδικὲς ἀποφάσεις καὶ γι' αὐτὸ γράφει καὶ μετὰ τις συνόδους τῶν ἐτῶν 1341 καὶ 1347. Σε αὐτὸ τὸ σημεῖο μάλλον πρέπει νὰ δοῦμε τὴ διαφορὰ τοῦ ἀπὸ τους Ὀρθοδόξους. Αὐτοὶ πιστεύουν ὅτι με τὴ χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος

¹²¹ Ὁ. π., 249C-252A.

¹²² *Λόγοι ἀντιρρητικοί*, ὄ. π., σ. 199.

¹²³ Ὁ. π.

¹²⁴ Βρίσκεται σὴν PG 149, 251-642.

¹²⁵ ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, ὄ. π., σ. 692. Ἐπίσης σχετικὰ ΣΤ. ΚΟΥΡΟΥΣΗ, «Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου καὶ ἡ κατὰ τὸ ἔτος 1346 πτώσις τοῦ τροῦλλου τῆς Ἁγίας Σοφίας», σ. 212.

¹²⁶ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ὄ. π., σ. 136.

¹²⁷ Δ. ΜΟΣΧΟΥ, ὄ. π., σ. 138.

¹²⁸ *Λόγοι ἀντιρρητικοί*, ὄ. π., σ. 209.

¹²⁹ *Λόγοι ἀντιρρητικοί*, ὄ. π., σ. 193.

οι σύνοδοι αποφασίζουν ορθά για οποιοδήποτε προκύπτει ζήτημα. Ο Γρηγοράς, διαφωνώντας, φανερώνει ότι έχει γνώση των πατερικών κειμένων αλλά κρατάει τον εγκέφαλό του, τη δική του διάνοια, πάνω από την κοινή συνείδηση της Εκκλησίας. Αυτό σημαίνει ότι έχει γνώση αλλά δεν έχει εμπειρία της εν χάριτι ζωής¹³⁰ που διαθέτει το υπόλοιπο εκκλησιαστικό σώμα. Γι' αυτό και αναγκαστικά φιλοσοφεί με βάση τα κείμενα των Πατέρων. Επόμενο, λοιπόν, είναι να δέχεται τη θύραθεν παιδεία ως βοηθητική στην εξεύρεση και μελέτη των δογμάτων της πίστεως.

Ο Γρηγοράς, στερούμενος της εμπειρίας της αγιαστικής χάριτος του Θεού, δεν μπορεί να αναγνωρίσει την ορθότητα των επιχειρημάτων των ορθοδόξων ησυχαστών. Αντί να θεολογεί με βάση την εμπειρία, δημιουργεί ένα φιλοσοφικό κράμα, στο οποίο συγχωνεύει Γραφή και πατερικά κείμενα, στοιχεία των Αριστοτέλη και Πλάτωνα και τελικά αποκλίνει προς τον πλατωνισμό. Είναι ξένος με τη ζωή της Εκκλησίας. Διαβάζοντας τα όσα αναφέρει για το Μάξιμο Ομολογητή, έχει κανείς την εντύπωση πως, αν ο Γρηγοράς ζούσε στον καιρό του Μαξίμου, μάλλον θα συμμαχούσε με τους αντιπάλους του πατρός¹³¹.

Αν κανείς τον προσεγγίσει έχοντας ως προϋπόθεση την ορθόδοξη θεολογία και παράδοση, δεν θα πεισθεί για το ορθόδοξο της διδασκαλίας του. Κατανοεί τότε γιατί δεν πείστηκαν στα επιχειρήματά του και τα μέλη των Συνόδων, που έγιναν στον καιρό του.

Στην αστρονομία ο Γρηγοράς διαδέχτηκε το Θεόδωρο Μετοχίτη και συνέχισε την παράδοσή του. Στη διδασκαλία του προσπάθησε να κινήσει το ενδιαφέρον των μαθητών του προς την αστρονομία. Μάλιστα διδάσκοντας χρησιμοποιούσε εποπτικά μέσα¹³². Καταπολέμησε και αυτός, όπως ο δάσκαλός του Μετοχίτης, την αστρολογία. Γνώριζε την επίδραση της σελήνης στη δημιουργία του φαινομένου των παλιρροιών και παραδεχόταν κάποια επίδραση των άστρων στη γη και τους ανθρώπους¹³³. Χαρακτηρίζεται ως πλατωνικός, που πολέμησε με σφοδρότητα τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη¹³⁴, ωστόσο ο ίδιος θεωρεί ως βάση της επιστημονικής γνώσεως την εμπειρία και την αίσθηση. Σε

¹³⁰ Πρβλ. Β' Τιμ. 3, 5: «... ἔχοντες μὲν μορφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἡρνημένοι ...».

¹³¹ *Λόγοι αντιρρητικοί*, ό. π., σσ. 389-393.

¹³² Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Αστρονομία και αστρολογία στο Βυζάντιο*, σ. 54.

¹³³ Ό. π., σ. 55.

¹³⁴ Ό. π., σ. 55.

επιστολή¹³⁵ του μάλιστα παραθέτει το αριστοτελικό «αἴσθησις μὲν γὰρ ἐμπειρία ποιεῖ, ἡ δὲ ἐμπειρία τὰς ἀρχὰς δίδωσι τῇ ἐπι-στήμῃ»¹³⁶.

Πολύ ενδιαφέρουσα ήταν η εργασία του Γρηγορά στο θέμα των εκλείψεων. Απόκτησε μεγάλη ευχέρεια στους σχετικούς υπολογισμούς και υπολόγισε όλες τις εκλείψεις που έγιναν από τον καιρό του Θεοδοσίου του Β΄ έως τις μέρες του. Τέλος κατόρθωσε να προβλέψει άλλες που έγιναν τα επόμενα χρόνια¹³⁷.

Αναφερόμενος κανείς στο Νικηφόρο Γρηγορά ως λόγιο, πρέπει να σταματήσει σε δύο σημεία, που έχουν σχέση με την αστρονομία. Την εργασία του για την κατασκευή αστρολάβου και τη διόρθωση του ημερολογίου.

Σε ό, τι αφορά το πρώτο ο Γρηγοράς έχοντας κατά νου εργασίες διαφόρων λογίων (2ου έως 5ου αιώνα) και μελετώντας τις «επέτυχε μια καινοτομία στον τομέα αυτό»¹³⁸. Συγκεκριμένα κατασκεύασε όχι απλό αστρολάβο, που έχει τη δυνατότητα να στοχεύει τους αστέρες και να προσδιορίζει τα ύψη τους πάνω από τον ορίζοντα, αλλά, εξελιγμένο όργανο με τη βοήθεια του οποίου ο αστρονόμος μπορούσε να βρίσκει «μὲ ὠρισμένη μέθοδο, τὶς θέσεις τῶν ἀστέρων μὲ κάθε δυνατὴ ἀκρίβεια, σὲ δεδομένο χρόνο ἢ καὶ νὰ λύη διάφορα ἄλλα ἀστρονομικὰ προβλή-ματα»¹³⁹.

Άλλο μεγάλο επίτευγμα, που φανερώνει ότι ο Γρηγοράς ως λόγιος δεν περιοριζόταν στο αναμάσημα των παραδοθεισών γνώσεων, ήταν η διόρθωση του ημερολογίου¹⁴⁰. Διαπίστωσε το σφάλμα του Ιουλιανού ημερολογίου και συνέταξε σχέδιο διόρθωσής του. Παρουσίασε το έργο του σε μια σύναξη λογίων και αξιωματούχων στο Παλάτι, ενώπιον του αυτοκράτορα Ανδρονίκου του Β΄ το 1324. Όλοι συμφώνησαν μαζί του αλλά δεν έγινε η διόρθωση λόγω της παρακμής του κράτους. Φοβήθηκαν ότι μπορεί να δημιουργηθεί σχίσμα και διαμάχη στο λαό. Είχαν συνειδητοποιήσει ότι δεν διέθεταν πλέον την πολιτική επιρροή για να πείσουν και άλλους ηγέτες να τους ακολουθήσουν¹⁴¹.

Ο Δημ. Κωτσάκης σημειώνει¹⁴² ότι αυτή η αλλαγή έγινε το 1578 από τον πάπα Γρηγόριο το ΙΓ΄.

¹³⁵ R. GUILLARD, *Correspondance de Nicephore Gregoras*, texte et traduit, Paris 1927, σ. 77.

¹³⁶ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, ό. π., σ. 56, όπου υπάρχει και κατάλογος των σημαντικότερων αστρονομικών έργων του Γρηγορά.

¹³⁷ Ό. π.

¹³⁸ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, ό. π., σ. 57.

¹³⁹ Ό. π.

¹⁴⁰ K. VOGEL, *Η βυζαντινή επιστήμη*, σ. 813.

¹⁴¹ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, ό. π., σσ. 59-61.

¹⁴² Ό. π., σ. 61.

5. Νικόλαος Καβάσιλας.

Καταγόταν από τη Θεσσαλονίκη και το πατρικό του όνομα ήταν Χαμαετός¹⁴³. Υπερίσχυσε όμως το επώνυμο της οικογένειας της μητέρας του και του θείου του Νείλου Καβάσιλα, που υπήρξε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης. Γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη περί το 1322 και πέθανε λίγο μετά το 1392¹⁴⁴. Μετά τις καλές σπουδές που είχε κάνει στην πατρίδα του, την εγκατέλειψε προκειμένου να τις συνεχίσει στην Πόλη. Εκεί σπούδασε ρητορική, φυσικές επιστήμες και θεολογία. Στη συνέχεια ανέλαβε διάφορες πολιτικές υποθέσεις και αξιώματα. Πάντοτε ήταν σεμνός, ουσιαστικός και αθόρυβος.

Του Νικολάου Καβάσιλα σώζονται διάφορα έργα. Τα πλέον γνωστά είναι τα: *Ερμηνεία της θείας Λειτουργίας*¹⁴⁵ και *Περί της εν Χριστώ ζωής*¹⁴⁶. Τα φιλοσοφικά του έργα, μεταξύ των οποίων και μια αστρονομική μελέτη, στην οποία προσπαθεί να συμπληρώσει τα κενά των αλεξανδρινών αστρονόμων, ο Π. Κ. Χρήστου τα θεωρεί φοιτητικά δοκίμια¹⁴⁷.

Τα δύο προαναφερθέντα θεολογικά έργα του είναι πρωτότυπα και ουσιαστικά. Αν και δεν χρησιμοποιεί την ορολογία των ησυχαστών, βοήθησε τον αγώνα τους. Το Σεπτέμβριο του 1347 συνόδευσε τον Παλαμά στο ταξίδι του προς τη Θεσσαλονίκη για την ενθρόνιση του συμπατριώτη του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο. Τελικά αυτή, λόγω αντιδράσεως των Ζηλωτών να τον δεχτούν στην πόλη, δεν πραγματοποιήθηκε. Έτσι ο Νικόλαος συνόδευσε τον Παλαμά στο Άγιο Όρος¹⁴⁸.

Το ότι Καβάσιλας και Παλαμάς ασχολούνται με διαφορετικά θέματα και έχουν διαφορετική ορολογία δεν πρέπει να θεωρείται

¹⁴³ ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ ΑΘ., *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός*. Η ζωή και το έργον αυτού, [Ανάλεκτα Βλατάδων 5], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1970, σ. 18 και εξής.

¹⁴⁴ Ο. π., σ. 21 (γεν.) και 77 (τελ.), Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, εισαγωγικά, στο ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Εις την Θείαν Λειτουργίαν και Περί της εν Χριστώ ζωής*, (Κείμενον, μετάφρασις, σχόλια Π. Χρήστου), [Φιλοκαλία των νηπτικών και των ασκητικών τ. 22], Θεσσαλονίκη, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1979, σ. 8, Η. HUNGER, ό. π., σ. 60.

¹⁴⁵ ΡΓ 150, 368-492.

¹⁴⁶ ΡΓ 150, 493-727.

¹⁴⁷ Σε αυτά τα έργα περιλαμβάνεται και το *κατά Πύρρωνος* που εκδόθηκε πρόσφατα από τον Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟ, *Νικολάου Καβάσιλα - Κατά Πύρρωνος*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1999.

¹⁴⁸ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ό. π., σ. 9.

άρνηση από τη μεριά του Καβάσιλα του κινήματος των ησυχαστών και της διδασκαλίας τους αλλά μάλλον συμπληρωματικές προσεγγίσεις του ενός μυστηρίου της πίστεως, στο οποίο μετείχαν και οι δύο. Όπως είδαμε στον Παλαμά, οι ησυχαστές θεωρούν κέντρο της ζωής τους τη μυστηριακή και λειτουργική ζωή. Αλλά και ο Καβάσιλας πρέπει να ασκούσε την προσευχή και την πρακτική άσκηση των ησυχαστών¹⁴⁹. Άλλωστε η όλη έριδα τελικά κρίθηκε στο αν η χριστιανική ζωή οδηγεί πραγματικά στη θέωση και αν το μετεχόμενο ήταν οι άκτιστες θείες ενέργειες. Ορθοδόξως οι ησυχαστές πίστευαν και είχαν εμπειρία ότι οι άγιοι γίνονται κατά χάριν θεοί και χριστοειδείς. Οι Μωυσής και Ηλίας στη Μεταμόρφωση του Χριστού, ο Παύλος στην πορεία του προς τη Δαμασκό, ο διάκονος Στέφανος λιθοβολούμενος, ο Μέγας Αντώνιος και άλλοι είχαν την ίδια κατά τον Παλαμά εμπειρία. Άλλωστε ο Παλαμάς διδασκε την ίδια ζωή και σε λαϊκούς και κατά τη διαμάχη δεν επέμενε πολύ στη μέθοδο. Αν αρχικά δόθηκε έμφαση στον ησυχασμό, τούτο οφειλόταν στο ότι αυτός προσβαλλόταν από το αντίθετο στρατόπεδο.

Αν κανείς δεν θεωρήσει τη λειτουργική ζωή και τη μοναχική άσκηση συμπληρωματικά και επιμένει να βλέπει τα πράγματα διαφορετικά, θα αναγκαστεί να πέσει σε αντιφάσεις. Ο Β. Τατάκης παραθέτει ένα χωρίο, στο οποίο ο Καβάσιλας γράφει πως για να προσεγγίσει κανείς το Θεό δεν είναι απαραίτητο να γίνει μοναχός, να κάνει ασκήσεις και προετοιμασίες, αλλά αρκεί να στραφεί προς αυτόν σε κάθε τόπο και ώρα. Αυτός θα είναι κοντά μας και μέσα μας λόγω της αγαθότητάς του. Αμέσως μετά παρατηρεί ότι «είναι δύσκολο να έκφραστεϊ κανείς περισσότερο κατηγορηματικά κατὰ τοῦ ἀναχωρητισμοῦ»¹⁵⁰. Ταυτόχρονα γνωρίζει ότι ο Καβάσιλας και ο Παλαμάς ανήκουν στο ίδιο στρατόπεδο και είναι φορείς της παράδοσης του Συμεών του Νέου Θεολόγου¹⁵¹. Γι' αυτό και σημειώνει ότι ο Καβάσιλας «χαρακτήρισε τὰ κείμενα τοῦ Παλαμά ἀπολύτως ἀλάνθαστα»¹⁵². Επειδή δεν έχει ξεκαθαρίσει ότι η λειτουργική και η ασκητική παράδοση είναι εκφράσεις της χριστιανικής ζωής γράφει, ότι ο άνθρωπος μπορεί να «μείνει σπίτι του, καὶ χωρὶς νὰ χάσει τίποτα ἀπὸ τὰ ἀγαθὰ του νὰ βρίσκεται πάντα στὸ στοχασμὸ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου, στὸ στοχασμὸ γιὰ τὴ συγγένεια τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θεῖο ἢ σὲ κάθε ἄλλο στο-χασμὸ αὐτοῦ τοῦ

¹⁴⁹ Δεν είναι καθόλου απίθανο τα δύο μνημονευθέντα έργα του Καβάσιλα να γράφηκαν μετά από παρότρυνση των ησυχαστών στα πλαίσια της προσπάθειας για τόνωση της λειτουργικής ζωής.

¹⁵⁰ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 258.

¹⁵¹ Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 141.

¹⁵² Β. ΤΑΤΑΚΗ, *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, σ. 257

εἰδούς»¹⁵³. Αλλά αν ήταν έτσι τα πράγματα, προς τι η έριδα; Δε μίλησαν οι ορθόδοξοι για στοχασμό και συγγένεια, γνωστά από διάφορους φιλοσόφους, ούτε για άσκηση, που μπορεί κανείς να τη βρει και στον Πλωτίνο και αλλού. Επέμεναν όμως και μίλησαν για μετοχή στη χάρη του Θεού, για πραγματικό αγιασμό των ανθρώπων, για ανάκραση θείου και ανθρωπίνου στα μυστήρια της Εκκλησίας.

Ο Γ. Δημητρακόπουλος¹⁵⁴ υποδεικνύει πειστικά ότι ο Νικόλαος Καβάσιλας είχε διαβάσει όλα σχεδόν τα λατινικά κείμενα, που είχαν μεταφραστεί στην ελληνική γλώσσα. Άλλωστε για πολλά χρόνια ήταν φίλος με το συμπατριώτη του Δημήτριο Κυδώνη.

Ο ίδιος ερευνητής περιγράφει τους Μετοχίτη και Γρηγορά ως πλατωνικούς και φιλοσκεπτικούς και θεωρεί το *κατά Πύρρωνος* του Νικολάου Καβάσιλα ως προσπάθειά του να αντιπαρατάξει τον δικό του αριστοτελικό αντισκεπτικισμό. Έτσι το παράτησε, όταν ο Γρηγοράς πέθανε¹⁵⁵. Επίσης ο ίδιος υποστηρίζει ότι ο Νικόλαος Καβάσιλας προσχώρησε στην (πολιτικά νοούμενη) παράταξη των Παλαμικών σχετικά απρόθυμα και δεν προσυπέγραψε πουθενά τη διδασκαλία για τη διάκριση θείας ουσίας και θείων ενεργειών¹⁵⁶. Αμέσως παρακάτω παραθέτει ένα χωρίο του Καβάσιλα και ένα χωρίο του Παλαμά, στα οποία μιλούν και οι δύο για «ανάκραση» θείου και ανθρωπίνου στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας και κάνει λόγο για «ευχαριστιακό ρεαλισμό»¹⁵⁷.

Εκτιμούμε ότι σε τέτοιες περιπτώσεις προβαίνουμε σε απαράδεκτες υπερβάσεις. Επειδή δεν έχουμε κατανοήσει το όλο πλαίσιο, κατατριβόμαστε ανεπιτυχώς με τα χωρία. Κατ' αρχήν πρέπει να σημειώσουμε ότι δεν υπάρχει Παλαμισμός αλλά Ορθόδοξια. Ο Παλαμάς δεν έφτιαξε δικό του σύστημα αλλά υπεράσπισε την ορθόδοξη πίστη. Σε πολύ αντίξοες συνθήκες (πολιτική εξασθένιση της αυτοκρατορίας, φιλενωτικοί πολιτικοί ηγέτες, αδιάφοροι πατριάρχες) η διδασκαλία του αναγνωρίστηκε ως τέτοια, δηλαδή ορθόδοξη. Αν ήθελε ο Καβάσιλας, θα μπορούσε να εκφράσει την αντίθεσή του και ή να ακολουθήσει το δρόμο του Γρηγορά ή το δρόμο του Δημητρίου Κυδώνη και τόσων άλλων, ακόμα και να προσχωρήσει στον Παπισμό. Όμως έμεινε εντός της Εκκλησίας, έζησε ασκητικά και ευχαριστιακά και αγίασε και θεωρείται ένας από τους μεγάλους Πατέρες και διδασκάλους της Εκκλησίας. Εννοείται ότι πρόκειται για ελεύθερη επιλογή του. Στον ορθόδοξο χώρο ακόμα και οι εκκλησιαστικές σύνοδοι κρίνονται από το πώς τις

¹⁵³ Ο. π., σ. 258.

¹⁵⁴ Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Νικολάου Καβάσιλα - Κατά Πύρρωνος*, Αθήνα, Παρουσία 1999, σ. 25 και εξής.

¹⁵⁵ Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., σσ. 117-118.

¹⁵⁶ Γ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., σ. 74.

¹⁵⁷ ό. π., σ. 75 και 76.

αποδέχεται το εκκλησιαστικό σώμα. Στην περίπτωση του Παλαμά και του Νικολάου Καβάσιλα είδαμε τι είπε το σώμα της όλης Εκκλησίας.

Μπορεί ο Καβάσιλας να αμφιταλαντεύτηκε, όταν ο Ιωάννης Ε΄ Παλαιολόγος (1341-1391) και ο κύριος σύμβουλός του Δημήτριος Κυδώνης προσχώρησαν προσωπικά στους Παπικούς, αλλά παρά ταύτα το 1353 (ο Καβάσιλας είναι λίγο παραπάνω από τριάντα ετών!) τον βρίσκουμε στο τριπρόσωπο για την εκλογή Πατριάρχη. Στη συνέχεια τον βλέπουμε στο πλευρό του Πατριάρχη Φιλοθέου Κοκκίνου (1353 - 1355 και 1364 -1376), που έδωσε πνοή στον ξεκαθαρισμένο ορθόδοξο λόγο και υλοποίησε το πρόγραμμα των ορθοδόξων ησυχαστών. Τέλος φαίνεται ότι ο Νικόλαος Καβάσιλας έγινε μοναχός και ιερέας και πέρασε τα τελευταία χρόνια της ζωής του στη μονή Μαγγάνων¹⁵⁸.

Στα έργα του *Περί της εν Χριστώ ζωής και Ερμηνεία της θείας λειτουργίας* είναι απολύτως σύμφωνος με την ορθόδοξη πίστη και παράδοση. Δέχεται, όπως ήδη είδαμε, ότι ο αγιασμός των πιστών είναι ουσιαστικός και ότι η ανθρώπινη φύση αλλοιώθηκε προς το χειρότερο με το προπατορικό αμάρτημα. Ο παλαιός Αδάμ επλάσθη με αρχέτυπο τον νέο Αδάμ, δηλαδή το Χριστό¹⁵⁹. Ο άνθρωπος δηλαδή από τη δημιουργία του είναι χριστοειδής. «Λογισμὸν ἐλάβομεν, ἵνα τὸν Χρῆστον γινώσκομεν, ἐπιθυμίαν, ἵνα πρὸς ἐκεῖνον τρέχωμεν, μνήμην ἔσχομεν, ἵν' ἐκεῖνον φέρωμεν, ἐπεὶ καὶ δημιουργουμένοις αὐτὸς ἀρχέτυπον ἦν»¹⁶⁰.

Στον τομέα των φυσικῶν επιστημῶν ο Καβάσιλας προσπάθησε να ανασυντάξει το, χαμένο, 3ο βιβλίο τη *Μεγίστης* του Πτολεμαίου. Σε μια επιστολή του επιχειρεί ερμηνεία του ουράνιου τόξου. Στην ίδια επιστολή του αποδίδει τις παλίρροιες στην έλξη, την οποία προκαλεί η σελήνη και η οποία διαδίδεται ευθύγραμμα, μαζί με το φως της. Είναι πιθανό να έκανε πειράματα οπτικής (διάθλαση)¹⁶¹.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η επιχειρηματολογία του Καβάσιλα, την οποία αναπτύσσει, απαντώντας σε ερώτημα φίλου. Ο Νικόλαος ήταν τότε 25 περίπου ετών και το ερώτημα ήταν: «Πῶς ἀτελεῖς εἰσιν οἱ μὴ μετὰ λόγου τὴν ἀρετὴν μετιόντες;» Ο Καβάσιλας απάντησε ως ακολούθως:

Κάθε ύπαρξη, που δεν αξιοποιεί το αγαθό, το οποίο υπάρχει σε αυτή δύναμει, είναι ατελής. Κάθε άνθρωπος έχει δύναμει τη δυνατότητα ανάπτυξης των μορφωτικῶν του λειτουργιῶν. Αυτός

¹⁵⁸ Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ό. π., σσ. 10-11, ΑΘ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., σ. 74.

¹⁵⁹ *Περί της εν Χριστώ ζωής* 6, 58.

¹⁶⁰ Ο. π.

¹⁶¹ Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ κλπ., ό. π., σσ. 139-140.

που δεν τις καλλιεργεί (τις έχει δυνάμει) είναι ατελής, εκτός εάν γίνει σοφός, όπως οι Απόστολοι, με υπερφυσικό τρόπο. Οι ασκούντες την αρετή, αν δεν καλλιεργούν την παιδεία τους, είναι άγιοι αλλά ταυτόχρονα ατελείς ως προς αυτό. Έτσι βλέπουμε τον άγιο Αμφιλόχιο Ικονίου να ζητάει συμβουλές από τον πεπαιδευμένο Μ. Βασίλειο¹⁶².

Η απάντηση αυτή του Καβάσιλα φανερώνει την αξία του νεαρού ακόμα λογίου και την ευστοχία του.

6. Δημήτριος Κυδώνης

Σπουδαίος λόγιος και πολιτικός, που καταγόταν από τη Θεσσαλονίκη και ήταν περίπου συνομήλικος του Νικολάου Καβάσιλα¹⁶³. Αυτός και αδελφός του Πρόχορος είχαν μελετήσει τη θεολογία των παπικών, ιδιαίτερα του Θωμά Ακινάτη και είχαν επηρεαστεί από αυτή. Ο Πρόχορος είχε γίνει μοναχός στη Μεγίστη Λαύρα και διακρίθηκε και για την ευσέβεια και το ήθος του. Εκτός από την αντίθεσή του στην ορθόδοξη άσκηση των μοναχών αρνήθηκε να δεχτεί και τη διδασκαλία περί θείας ουσίας και θείων ενεργειών. « Ἡ συλλογιστικὴ μέθοδος ἀπετέλει δι' αὐτὸν τὸ φῶς πάσης θεολογικῆς ἀναπτύξεως»¹⁶⁴. Επειδὴ ἦταν ιερομόναχος καταδικάστηκε από σύνοδο (1368). Πέθανε νέος, λίγο μετά την καταδίκη του, όχι μόνο αρνούμενος να δεχτεί τις συνοδικές αποφάσεις αλλά και επιτιθέμενος εναντίον του Πατριάρχη και γράφοντας προς στήριξη και διάδοση των απόψεών του.

Ο Δημήτριος αρνήθηκε επιμελώς σε όλη του τη ζωή να καταλάβει εκκλησιαστικά αξιώματα¹⁶⁵. Αντιθέτως έλαβε πολιτικά. Γεννήθηκε περί το 1324. Πολύ νέος ορφάνεψε και εισήλθε στην υπηρεσία του Ιωάννου Καντακουζηνού (1347-1354). Έφτασε σε πολύ υψηλές θέσεις και κοντά στον Καντακουζηνό και στη βασιλεία του αυτοκράτορα Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγου. Το 1353 είχε τελειώσει τη μετάφραση του έργου *Suma contra Gentiles* του Θωμά Ακινάτη. Βοηθήθηκε σε αυτό του το έργο από τους διερχόμενους από την Πόλη λατινομαθείς διπλωμάτες και το κλιμάκιο των εκεί Δομηνικανών μοναχών. Αργότερα μετέφρασε και τη *Suma theologiae* του ίδιου συγγραφέα¹⁶⁶. Ενώ το 1356 ήταν

¹⁶² ΑΘ. ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, ό. π., σ. 28-29.

¹⁶³ Η. HUNGER, ό. π., σ. 60.

¹⁶⁴ ΑΜΑΛΙΑΣ ΣΠΟΥΡΛΑΚΟΥ, «Κυδώνης Πρόχορος», *ΘΗΕ* 7 (1965) 1079.

¹⁶⁵ ΑΜΑΛΙΑΣ ΣΠΟΥΡΛΑΚΟΥ, ό. π., στ. 1075 και εξής.

¹⁶⁶ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΥΔΩΝΗ, *Θωμά Ακινάτου - Σούμα θεολογική εξελληνισθείσα*, [Corpus philosophorum Graecorum recentiorum,

αντίθετος στην ένωση με τη Ρώμη, λίγο προ του 1365 προσχώρησε σ' αυτή. Ως σύμβουλος του Ιωάννου Ε' συνόδευσε τον αυτοκράτορα στο ταξίδι του (1369-1371) στη Ρώμη. Σύμβουλος και αυτοκράτορας προσχώρησαν στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Το παράδειγμά τους ακολούθησαν μόνο ελάχιστοι λόγιοι. Ωστόσο δεν κατόρθωσαν να πείσουν το λαό να τους ακολουθήσει.

Μεταξύ των δασκάλων του Δημητρίου ήταν ο Νείλος Καβάσιλας, θείος του Νικολάου Καβάσιλα και διάδοχος του Παλαμά στο μητροπολιτικό θρόνο της Θεσσαλονίκης. Κατά τη διάρκεια των ετών 1391-1396 διετέλεσε μαθητής του Δημητρίου ο Μανουήλ Καλέκας¹⁶⁷, ένας άλλος λόγιος, που προσχώρησε στους Παπικούς. Πιθανότατα ο Κυδώνης πέθανε το 1399 στη Βενετία.

Από το Δημήτριο Κυδώνη και ύστερα όλοι οι αντίθετοι στους ησυχαστές προσχωρούν στον Παπισμό. Ο τελευταίος αντίπαλός τους, που, καίτοι διαφοροποιημένος, πέθανε ως μέλος της Ορθόδοξης Εκκλησίας ήταν ο Γρηγοράς.

Σχετικά με το ησυχαστικό ζήτημα και τη διάκριση ουσίας και ενεργειών συμφωνούσε με τον αδελφό του, τον οποίο προσπάθησε να αποκαταστήσει μετά θάνατον. Θεωρούσε τους νέους Λατίνους εκκλησιαστικούς συγγραφείς ίσου κύρους με τους Ορθοδόξους. « Ἡ συλλογιστικὴ μέθοδος εἰς τὴν ἀπόδειξιν τῶν θεολογικῶν δογμάτων εἶχε δι' αὐτὸν τὴν ἐγγύησιν τοῦ κύρους τοῦ Ἀκινάτου»¹⁶⁸.

Στο ἔργο του *Κατὰ του Παλαμά*¹⁶⁹ ο Δημήτριος εμφανίζεται να εἶναι καλά καταρτισμένος και ιδιαίτερα μεθοδικός. Ἐχει διαβάσει και σε γενικές γραμμές εκθέτει σωστά τη διδασκαλία του Παλαμά. Αναφέρει¹⁷⁰ ὅτι ο Παλαμάς γράφει πως μετά την πτώση η ψυχὴ ομοιώνεται με τα εξωτερικά σχήματα, πράγμα που το εἶπε κάποιος μεγάλος Πατέρας¹⁷¹. Αναγνωρίζει με αυτό ὅτι η μέθοδος και η

Διεύθυνση Ε. Μουτσοπούλου], ἔκδοση Ἰδρύματος Ερεῦνης και ἐκδόσεων Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, Αθήνα, τ. 15 το 1976, τ. 16 το 1979 και τ. 17 το 1980.

¹⁶⁷ Εἶχε γεννηθεῖ στην Κωνσταντινούπολη και πέθανε στη Λέσβο το 1410 ως Δομηνικανός μοναχός. Το 1400 βρίσκεται στην Κρήτη και μάλλον τα ἔτη 1401-1403 στην Ἰταλία. (R. LOERENTZ, *Correspondance de Manuel Calecas*, Vatican, 1950 και PG 152: 11-661, 154: 864-958).

¹⁶⁸ ΑΜΑΛΙΑΣ ΣΠΟΥΡΛΑΚΟΥ, «Κυδώνης Δημήτριος», στ. 1076

¹⁶⁹ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΥΔΩΝΗ, *Κατὰ του Παλαμά*, εν *Opuscula aurea theologica*, Romae, MDCLXX

¹⁷⁰ *Κατὰ του Παλαμά*, ὁ. π., σ. 412.

¹⁷¹ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Περί ταπεινοφροσύνης* αλλά και ἄλλοι Πατέρες. Σχετικά αναπτύξαμε στο κεφ. Γ', *Η ταπεινοφροσύνη ως τρόπος ...*

στάση του σώματος ήταν βοηθητικά. Ύστερα σημειώνει ότι «φῶς ἐν ὑποστάσει, φασίν, πνευματικῶς ὁρᾶν», πράγμα που το γνωρίζουν εμπειρικά: «τοῦτο διὰ τῆς πείρας ἴσασι»¹⁷². Ο Παλαμάς «διὰ πολλῶν ἀποδεικνύει» ότι το φως είναι ορατό «καὶ ἀνακράσεις τινὰς καὶ μίξεις τοῦ τοιούτου φωτὸς μετὰ τῶν ὁρῶντων ἀποτελεῖσθαι»¹⁷³. Γράφει επίσης για τη μετάδοση της λαμπρότητας στο σώμα, την απόκτηση πνευματικῶν χαρισμάτων (αγάπη, ειρήνη, ἀπάθεια) καθώς και για τον ισχυρισμό των ορθόδοξων ότι αυτό είναι εμπειρία¹⁷⁴.

Και ενώ όλα αυτά τα γνωρίζει¹⁷⁵, τα θεωρεῖ πλάνη, διδασκαλία ὄχι παραδοσιακή ἀλλὰ ἐμβόλιμη στον ἐκκλησιαστικό

¹⁷² *Κατά του Παλαμά*, ὁ. π., σ. 412.

¹⁷³ *Κατά του Παλαμά*, ὁ. π., σ. 412.

¹⁷⁴ *Κατά του Παλαμά*, ὁ. π., σ. 412.

¹⁷⁵ Οι διαφορές αυτές καθώς και το γεγονός ότι πολλοί από τους ηγέτες των αντιησυχαστῶν προσχώρησαν στην Ἐκκλησία του Πάπα, γενόμενοι μάλιστα πανηγυρικῶς δεκτοί ἀπὸ αὐτή, μας οδήγησαν στη σκέψη ὅτι θα ἔπρεπε ἡ ἀγιότητα των Ὀρθοδόξων νὰ εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴ των Παπικῶν. Ἀν εἶναι ἔτσι τὰ πράγματα, ἡ διαφορὰ υφίσταται καὶ σήμερα.

Αὐτὸς ὁ προβληματισμὸς ἔφερε τὴν ἰδέα νὰ ερευνήσουμε κείμενα ἁγίων τῆς Δύσης μετὰ τὸ σχίσμα ἢ βιβλία που ἀναφέρονται στὴ ζωὴ τους. Πριν δοῦμε τὰ μετὰ τὸ σχίσμα καλὸ εἶναι νὰ σημειώσουμε ὅτι ἐνῶ στα κείμενα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου τοῦ Μεγάλου (540-604) (ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ, *Διάλογοι* (μετάφραση Στεφάνου δ. μ.), Ἁγία Ἄννα - Ἁγίου Ὁρους, Κελλίον Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου, 1988), Πάπα Ρώμης, ἔχουμε ταυτότητα με τὴν Ἀνατολή στὸ ζήτημα τῆς ἀγιότητας, βλέπουμε τὸ Βοήθιο (5ος-6ος αἰώνας), ἅγιο γιὰ τὴ Ρώμη, νὰ φιλοσοφεῖ μᾶλλον παρά νὰ θεολογεῖ (ΒΟΗΘΙΟΥ, *Ἡ παραμυθία τῆς φιλοσοφίας* (Εἰσαγωγή- μετάφραση- σχόλια Ἀντώνης Σακκελαρίου), Ἀθήνα, Πατάκης, χχ.). Διαφοροποίηση σχετικά με τὸ ἴδιο ζήτημα παρατηροῦμε στὴ Δύση καὶ στὸν Αυγουστίνου (354-430). (Πολλές διαφορές ἔχουν ἐπισημανθεῖ ἀπὸ τὸν π. Ι. Ρωμανίδη. Βλ. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Τὸ προπατορικὸν ἀμάρτημα*).

Μπορέσαμε νὰ βρούμε τὰ ἀκόλουθα βιβλία:

α. ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΒΙΔΑΛΗ, *Τ' ἀδέλφια μας οἱ ἅγιοι*, Ἀθήνα 1990. Ὁ Νικηφόρος Βιδάλης εἶναι ἱερέας καὶ παρουσιάζει βίους παλαιῶν καὶ νεώτερων ἁγίων ὅλου τοῦ ἔτους. Τὸ ἔργο προλογίζει ὁ ἀρχιεπίσκοπος «των ἐν Ἀθήναις Καθολικῶν» Νικόλαος.

β. IGNACIO de LOYOLA, *Πνευματικὲς ἀσκήσεις* (εἰσαγωγή, σχόλια, μετάφραση Ν. Ε. Λογιάδης), Ἀθήνα ἐκδ. Πίστη καὶ Ζωή, 1977. Ὁ Λογιόλα ἦταν ἰδρυτὴς τοῦ τάγματος των Ἰησουϊτῶν. Τὸ ἐν λόγω ἔργο εἶχε μεγάλη ἐπιτυχία στὸ Δυτικὸ κόσμο. Ἡ ἐκδοσὴ προέρχεται ἀπὸ τὸ μοναστήρι των Ἰησουϊτῶν τῆς Ἀθήνας.

γ. J. JOERGENSEN, *Ο άγιος Φραγγίσκος της Ασίζης* (μετάφραση Ν. Καζαντζάκη), Αθήνα, Καλός Τύπος, χ.χ.

δ. Αγίου ΒΙΚΕΝΤΙΟΥ ντε ΠΩΛ, *Περί νοεράς προσευχής* (Συλλογή και παρουσίαση των αποσπασμάτων Β. Koch, μετάφραση Μιχαήλ Πρίντεζης), Αθήνα, Γραφείο Καλού Τύπου, χ.χ.

ε. π. ROSARIO SCOGNAMIGLIO, *Το φωτεινό πρόσωπο του αγίου Δομηνίκου*, Αθήνα, εκδ. Πίστη και Ζωή, 1996. Παρουσιάζει τη ζωή του ιδρυτή του τάγματος των Δομηνικανών, παράρτημα του οποίου υπήρχε το 14ο αιώνα στην Κωνσταντινούπολη και στήριξε τις μεταφράσεις των έργων του Θωμά Ακινάτη.

στ. Αγία ΘΗΡΕΣΙΑ του ΒΡΕΦΟΥΣ ΙΗΣΟΥ, *Ιστορία μιάς ψυχής - Αυτοβιογραφία* (μετάφραση Σωτηρία Κροντήρη), Αθήνα, Γραφείο Καλού Τύπου, χ.χ. Πρόκειται για ένα κείμενο που θεωρείται «μυστικό».

ζ. Αγίου ΙΩΑΝΝΗ του ΣΤΑΥΡΟΥ, *Πνευματικό άσμα* (Ισπανική βιβλιοθήκη 9), Αθήνα, Οι εκδόσεις των φίλων, 1985. Θεωρείται και αυτό από τα κείμενα των μυστικών της Δύσης.

Η σύγκριση αυτών των κειμένων με την εικόνα που είδαμε στον Παλαμά κάνει τη διαφορά αισθητή. Οι δυτικοί άγιοι φαίνεται ότι αγωνίζονται γύρω από το θείο, ενώ οι Ορθόδοξοι μετέχουν σε αυτό. Όταν μιλούν για νοερά προσευχή, ουσιαστικά πρόκειται για σκέψεις και στοχασμούς γύρω από θρησκευτικά θέματα ενώ όπως είδαμε στον Παλαμά η σκέψη την ώρα της προσευχής υποτάσσεται εντελώς. Άλλο νους αυτών, μάλλον ταυτίζεται με τη διάνοια, άλλο νους για τον Παλαμά. Δεν υπάρχει μετοχή στη θεότητα όπως στον κόσμο του Παλαμά. Όλοι οι άγιοι της Δύσης αγωνίζονται να προσφέρουν έργο, να κάνουν καλές πράξεις. Αυτά είναι αστεία για την Ανατολή. Τέλος μιλούν για κάποιες «απονεκρώσεις», στις οποίες επιδίδονται οι άγιοι. Είδαμε πως ο Παλαμάς αρνείται να νεκρώσει την ψυχή. Αγιότητα σημαίνει αποκατάσταση της υγείας της με τη στροφή των δυνάμεών της στην αγάπη του Θεού, κάτι που γίνεται με τη μαθητεία στους αγίους, αυτών που ήδη μετέχουν στη χάρη.

Εννοείται ότι αυτά απορρέουν από μια σύντομη διερεύνηση. Το θέμα είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον και αξίζει να ερευνηθεί εκτενέστερα. Γενικά όμως έχει κανείς την εντύπωση πως οι ορθόδοξοι άγιοι είναι μέσα σε ένα σπίτι με το Θεό και χαίρονται τη μετοχή της δόξας του. Έξω από αυτό είναι οι άγιοι της Δύσης. Κάνουν δραματικές προσπάθειες, υφίστανται κακοπάθειες, ταλαιπωρίες και βάσανα αλλά όχι μόνο δεν έχουν τη χάρη του Θεού ζώσα και τεκμήρια της κατά τον Παλαμά αγιότητας αλλά αρνούνται ότι αυτό συμβαίνει στους Ορθοδόξους, όπως έκανε ο

χώρο. Και ο Δ. Κυδώνης κατηγορεί τους περί τον Παλαμά ότι δημιουργούν νέα θεολογία, τα όσα δηλαδή διακηρύσσουν είναι νεωτερισμοί, που δεν έχουν σχέση με την εκκλησιαστική παράδοση¹⁷⁶. Κατ' αυτόν, η ησυχαστική παράδοση (μιλάει για ομφαλοσκοπία) εισήχθη από τον Συμεών (957-1035), τον αποκαλούμενο Θεολόγο, και υποψιθυριζόταν από καιρό μεταξύ των ησυχαστών¹⁷⁷. Την πλάνη τους φανέρωσε ο Βαρλαάμ, ο οποίος έδειξε πως οι περί τον Παλαμά «σαφώς τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ὄρατὴν καὶ πνευστὴν κατασκευάζων, ἐκφεύγειν δῆθεν τὸ ἄτοπον, χεῖροσι κακῶ θεραπεύειν τὴν αἴρεσιν ἐπεχείρησε. Καὶ τολμᾷ τὴν ὑπερουσίον ὑπαρξίν τοῦ Θεοῦ πραγματικῆ διακρίσει εἰς οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐνεργείας διελέσθαι»¹⁷⁸. Υπάρχουν λοιπόν σημεία στα οποία παρεξηγεί και διαστρέφει όσα είπε ο Παλαμάς, ενεργώντας όπως και ο Γρηγοράς.

Επίσης ο Δ. Κυδώνης παρατηρεί ότι «ἐτόλμησαν οἱ πάντ' ἀναιδεῖς εἰπεῖν, ὅτι ἀνάλογόν ἐστιν ὡσπερ τὰ ἐν τῷ νόμῳ μυστήρια πρὸς τὰς τῶν εὐαγγελικῶν κηρυγμάτων παραδόσεις, οὕτω καὶ ταῦτα πρὸς τὰ νέα Παλαμικὰ δόγματα»¹⁷⁹. Είναι βέβαια κατηγορία, την οποία θεωρεί βαριά, όμως δεν την αποδίδει τόσο στον Παλαμά όσο στον πατριάρχη Φιλόθεο Κόκκίνο, στου οποίου τον τόμο παραπέμπει.

Τέλος στη Θεολογική Σούμα του Ακινάτη, που παρέδωσε εξελληνισθείσα ο Δ. Κυδώνης, επισημαίνουμε ένα σχολαστικό σχολιασμό σε όλη τη διδασκαλία των Ευαγγελίων και των Πατέρων. Ο Ακινάτης φαίνεται σαφώς ότι υπόβαθρο έχει τον Αριστοτέλη και είναι μάλλον σχολιαστής παρά εμπειρικός θεολόγος, με την έννοια των Βυζαντινών. Επίσης εδώ αναφέρεται ότι η αρετή έχει σχέση «έξεως προς το αντικείμενο»¹⁸⁰.

Έχουν σωθεί σχόλια του Δ. Κυδώνη στον Ευκλείδη. Ανακάλυψε περικοπές από έργα του Διοφάντου, τα οποία και σχολίασε. Στις επισκέψεις του στη Δύση μεταλαμπάδευσε πολλές «πολύτιμες μαθηματικές γνώσεις»¹⁸¹.

Με αφορμή το λόγο για τον Κυδώνη μπορούμε να σταθούμε λίγο στη στάση των αντιησυχαστών: Ο Κυδώνης γνωρίζει ότι ο

Δημήτριος Κυδώνης. Παράλληλα επιθυμούν και αγωνίζονται να μεταδώσουν την κατάστασή τους ως ύψιστη αξία.

¹⁷⁶ DEMETRIUS CYDONES, *Correspondance*, εκδ. Guiseppe Cammelli, (texte inedit, etabli et traduit par ...), Societe d' edition «les belles lettres», Paris, 1930, σ. 10.

¹⁷⁷ Κατά του Παλαμά, ό. π., σ. 408.

¹⁷⁸ Κατά του Παλαμά, ό. π., σ. 412-213.

¹⁷⁹ Ό. π., σ. 440.

¹⁸⁰ Δ. ΚΥΔΩΝΗ, *Θωμά Ακινάτου- Σούμα θεολογική ...*, ό. π. σ. 66.

¹⁸¹ Β. ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ, ό. π. σ. 133.

Παλαμάς και οι Ορθόδοξοι μιλούν για «ανάκραση», πραγματική δηλαδή εμπειρία του Θεού. Γνωρίζει δηλαδή σωστά τη διδασκαλία των Ορθοδόξων, αλλά αρνείται να παραδεχτεί τη δυνατότητα να αληθεύουν τέτοια πράγματα. Προτιμάει ουσιαστικά το κλειστό αισθητό σύμπαν, έστω με χριστιανική επίφαση. Και επιμένει ότι έχει δίκαιο, ακόμα και όταν αλληπάλληλες σύνοδοι επιμένουν για το δυνατό και αληθές των ορθοδόξων θέσεων. Κατά τον Δημήτριο Κυδώνη μόνο η διανοητική προσέγγιση και η ενατένιση του Θεού είναι δυνατή. Το ίδιο βέβαια με μικρές διαφοροποιήσεις γίνεται και στους Βαρλαάμ, Ακίνδυνο και Γρηγορά. Οι διαφορές προϋπήρχαν. Ο Βαρλαάμ ο Καλαβρός ήταν απλώς η αφορμή της σύγκρουσης.

Στο σημείο αυτό πρέπει να δούμε ότι επιβεβαιώνεται η υπόθεση του P. Lemerle για την ύπαρξη παράδοσης κοσμικής παιδείας στο βυζαντινό κόσμο¹⁸² και επομένως και ρεύματος κοσμικών σοφών, αυτονομημένων από την Εκκλησία. Όταν εξετάζεται το ζήτημα από την πλευρά του Παλαμά και των Βυζαντινών, αυτό δεν φαίνεται παράξενο. Και η Εύα και ο Ιούδας είναι περιπτώσεις αυτονόμησης από το Θεό και κλείσιμο του κόσμου στο αισθητό μόνο μέρος του. Η ορθόδοξη αγιότητα, όπως την είδαμε στον Παλαμά, δεν αρκείται στη θρησκευτική αποδοχή, αλλά απαιτεί ενεργή κατάφαση, κάτι που δεν είναι εύκολα αποδεκτό από όλους. Η διαφοροποίηση είναι αναμενόμενη και το κοσμικό ρεύμα υφιστάμενο. Άλλωστε και τα αγωνιώδη κηρύγματα των Πατέρων, που προσπαθούν να εμφυτεύσουν στον κόσμο την αγιότητα, αυτό επιβεβαιώνουν.

7. Περσικές επιδράσεις.

Οι επιστήμες ήκμαζαν επίσης και στην αυτοκρατορία της Τραπεζούντας του Πόντου την εποχή των Μεγάλων Κομνηνών (1204-1461). Μάλιστα ήταν τόση η επιτυχία με την οποία δίδασκαν εκεί αστρονομία και μαθηματικά οι Γρηγόριος Χιονιάδης, ο κληρικός Μανουήλ και ο Κωνσταντίνος Λυκίτης, ώστε σπουδαστές της Κωνσταντινουπόλεως να μεταβαίνουν στην Τραπεζούντα, για να παρακολουθήσουν τα μαθήματά τους¹⁸³.

Στην Τραπεζούντα ήδη από τα μέσα του προηγούμενου αιώνα φτάνουν οι γνώσεις της περσικής αστρονομίας. Στα βόρεια του Ιράν με τη μογγολική κατάκτηση δημιουργούνται συνθήκες για την ανάπτυξη των επιστημών. Το 1259 ο μικρός γιος του Τσέγκις Χαν ιδρύει αστεροσκοπείο στη Μαράγα, νότια της Ταυρίδας, που επρόκειτο να αποβεί ένα από τα μεγαλύτερα αστεροσκοπεία του

¹⁸² Π. χ. P. LEMERLE, *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, σσ. 49, 94, 95.

¹⁸³ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, *Αστρονομία και αστρολογία στο Βυζάντιο*, σ. 25.

Ισλάμ¹⁸⁴. Μεταξύ των ετών 1295 και 1304 ιδρύθηκε άλλο ένα αστεροσκοπείο στην ίδια την Ταυρίδα. Έτσι η πόλη αυτή έγινε διεθνές σημείο συνάντησης αστρονόμων, φιλοσόφων και μαθητών. Ο Γεώργιος ή Γρηγόριος Χιονιάδης (πέθανε λίγο πριν το 1300), ιατροφιλόσοφος, ταξίδεψε στην Ταυρίδα, όπου μαθήτευσε κοντά στον Σαμψ Μπουχαρή¹⁸⁵. Ο τελευταίος είχε υπόψη του αραβικά αστρονομικά κείμενα.

Τα κείμενα που έγραψε ο Χιονιάδης φαίνεται ότι τα πήρε κάποιος (άγνωστος αλλιώς) ιερέυς Μανουήλ και από αυτόν ο Γεώργιος Χρυσοκκόκης, που συνέγραψε την *Εξήγησιν εις την σύνταξιν των Περσών*¹⁸⁶ το 1346.

Δεν έχουμε στοιχεία για το πώς έφτασε και αν έφτασε στην Τραπεζούντα ο απόηχος της ησυχαστικής διαμάχης, που ταλαιπώρησε την αυτοκρατορία της Κωνσταντινούπολης. Από το Γρηγορά πληροφορούμαστε ότι μεταξύ των ετών 1328 και 1341 εμφανίστηκε μια περσικής επιδράσεως αίρεση. Οι καταφυγόντες στην περιοχή Πέρσες δίδασκαν μεταξύ άλλων ότι, εάν συμβεί ταυτόχρονα έκλειψη ηλίου και σύνοδος του Κρόνου και του Άρη, θα παρουσιαστούν στην επιφάνεια της γης κυκεώνες ανέμων, πόλεων καταστροφές και αναμοχλεύσεις ορέων! Σε περίπτωση που τα παραπάνω αστρικά φαινόμενα δε συμβούν, όλα στην επιφάνεια της γης (πόλεις, βουνά κ. λπ.) θα στέκονται καλά!

Μετά από όσα είδαμε για το επίπεδο γνώσεων και τα θέματα τα οποία συζητούνταν στα απομεινάρια της κραταιάς αυτοκρατορίας της Ανατολής, μπορούμε να υποθέσουμε την τύχη αυτών των φαινομένων. Ο Γρηγοράς τα αποκαλεί αρρώστια και πλημμελείς ήχους σπασμένης λύρας. Πιστεύει μάλιστα ότι, χαρακτηρίζοντας αυτά επιστήμη Περσών και Χαλδαίων, διασύρουν το χρηστό της πραγματικής επιστήμης¹⁸⁷. Τέλος ο μητροπολίτης Τραπεζούντος Χρύσανθος (1881-1949), μετέπειτα αρχιεπίσκοπος Αθηνών, στο έργο του για την Εκκλησία της Τραπεζούντας γράφει ότι αυτές οι διδασκαλίες, που δεν διέφεραν από τα ημίξηρα άνθη, σε λίγο καιρό ξεχάστηκαν¹⁸⁸.

Δεν ήταν βέβαια όλα όσα έρχονταν από την Περσία σαν τα παραπάνω ημίξηρα άνθη. Ήδη γνωρίζουμε ότι κάποιος κληρικός

¹⁸⁴ ANNE TIHION, «L' astronomie byzantine (du V au XV Siecle)», *Byzantion*, 51(1981) 603-624, 615 και εξής.

¹⁸⁵ K. VOGEL, ό. π., σ. 814.

¹⁸⁶ Έχει εκδοθεί η *Περσική σύνταξις αστρονομίας* από τον D. PINGREE, *The astronomical works of Gregory Chioniadēs*, *Corpus des Astronomes Byzantines II*, Amsterdam 1985, σ. 35 και εξής.

¹⁸⁷ Δ. ΚΩΤΣΑΚΗ, ό. π., σσ. 82-83.

¹⁸⁸ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΧΡΥΣΑΝΘΟΥ, *Η Εκκλησία Τραπεζούντος*, Αθήναι, 1933, σσ. 358-359.

Μανουήλ, που δεν είναι απίθανο να είναι ο άνθρωπος που μύησε το Μετοχίτη στη γνώση της αστρονομίας, χρησιμοποίησε περσικά εγχειρίδια και ύστερα πειραματίστηκε με τις παραμέτρους του Δία, της Σελήνης και του Κρόνου¹⁸⁹.

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι για την περίπτωση μας μια ομολογία πίστεως του Χιονιάδη, που έχει σωθεί. Φαίνεται πως η ευκολία, με την οποία κατηγορούσε ο ένας τον άλλο για αίρεση, για την οποία μας πληροφορεί ο Μετοχίτης¹⁹⁰, ίσχυσε και για τον Χιονιάδη. Όπως λέει ο ίδιος ο ιατροφιλόσοφος, οι αστρονομικές γνώσεις δεν επηρέασαν καθόλου την πίστη του, την οποία ομολογεί. Σημειώνει επίσης ότι οι προφήτες έπραξαν θαυμαστά και ότι ο Μωυσής με τη βοήθεια του Θεού «ετερατούργησε» τα διάφορα θαύματα. Και εδώ φαίνεται το πλαίσιο των Βυζαντινών, όπως το έδωσαν οι σύνοδοι του 14ου αιώνα¹⁹¹.

8. Κάλλιστος Αγγελικούδης.

Ο Κάλλιστος ήκμασε κατά το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα ως μοναχός στο όρος Μελένικο¹⁹². Ο Κάλλιστος, ζώντας μακριά από την Πόλη τη μετά από τις συνόδους του 14ου αιώνα εποχή, αισθάνεται την ανάγκη να απαντήσει στον πλέον διακεκριμένο εκπρόσωπο της Δυτικής θεολογίας. Γράφει, λοιπόν, απαντώντας στις θέσεις που ο Θωμάς Ακινάτης παραθέτει στο *Suma contra Gentiles*. Τα κείμενα του Καλλίστου επιβεβαιώνουν την ύπαρξη της διάμαχης και μετά την επικράτηση των ορθοδόξων, με τους οποίους βέβαια ο ησυχαστής του Μελενίκου συντάσσεται¹⁹³. Αρκεί

¹⁸⁹ ΕΥΘ. ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ, «Δυο πρόσφατες εκδόσεις του *Corpus de Astronomes Byzantins*», *Νεύσις*, 3 (1995) 209.

¹⁹⁰ Θ. ΜΕΤΟΧΙΤΗ, *Ηθικός* 8, 13-17.

¹⁹¹ L. G. WESTERNIK, «La profession de foi de Gregoire Chionides», *Revue des etudes byzantins* 38 (1980) 233-245.

¹⁹² ΣΤ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά Ακινάτου* (Εισαγωγή-Κείμενον), Αθήναι 1970, του αυτού, *Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Φιλοθωμιστά και αντιθωμιστά εν Βυζαντίω*, Αθήναι 1967, σσ. 156-172, και του αυτού, *Ορθόδοξη και σχολαστική Θεολογία*, ΟΕΔΒ, Αθήναι χ.χ.

¹⁹³ Παρατηρώντας της εξέλιξη της έριδας και του εμφυλίου, μπορεί κανείς να δει στο βυζαντινό κόσμο μια ιδιότυπη «δημοκρατία». Δεν αφανίζονται οι διάφορες τάσεις της κοινωνίας αλλά ισορροπούν. Μπορεί η ισορροπία και οι αλλαγές στην κορυφή να μη γίνονται ανώδυνα, όπως στις περισσότερες σημερινές δημοκρατίες, αλλά άγρια και επώδυνα με εμφυλίους, δολοφονίες και λοιπά. Γεγονός όμως είναι ότι οι ισορροπίες διατηρούνται (Α. ΚΑΖΗΔΑΝ - ΑΝΝ ΕΡΣΤΕΙΝ, *Αλλαγές στον Βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο*

ακόμα για να φανερώσει ότι και στον απόηχο της διαμάχης υπάρχει γόνιμη συζήτηση.

αιώνα (μτφρ. Α. Παππάς, Δημ. Τσουγκαράκης), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1997). Ο Παλαμάς δεν πείθει δια της εξουσίας αλλά εξηγεί, γράφει και επιμένει. Με την αλληλογραφία και τις εξηγήσεις διάφοροι λόγιοι της εποχής μεταστρέφονται από οπαδοί των αντιπάλων σύμμαχοι (Είναι να θαυμάζει κανείς τον Παλαμά βλέποντάς τον και από τη φυλακή ακόμα να γράφει επιστολές, να εξηγεί και να διαφωτίζει. Για παράδειγμα βλ. Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΣΠΜΕ 5, σσ. 5, 8-9, 14, 20 κ. λπ. Ο δε Δημήτριος Κυδώνης παρά την άρνησή του να δεχτεί τις συνοδικές αποφάσεις, παραμένει σε μεγάλο αξίωμα.

Ζ'. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Τελειώνοντας τη διερεύνηση του κόσμου του Γρηγορίου Παλαμά μπορούμε πλέον να συμπεράνουμε τα ακόλουθα:

1. Το 14ο αιώνα, σε ό, τι είχε απομείνει από την αυτοκρατορία Νέας Ρώμης, δημιουργούνται μεγάλες εντάσεις σχετικά με το πώς βλέπουν οι κάτοικοί της το γενικότερο κόσμο. Το κύριο σώμα της κοινωνίας αποδέχεται την κοσμοαντίληψη του Παλαμά και των (καλουμένων) ησυχαστών. Αυτοί είναι που εκφράζουν την κοινή αντίληψη της κοινωνίας, την ορθόδοξη παράδοση. Τέσσερις Σύνοδοι (1341, 1347, 1351 και 1368) αναγνώρισαν και επικύρωσαν τις θέσεις του Παλαμά ως ορθές και ορθόδοξες και ακολούθως η κοινωνία τις αποδέχτηκε ως τέτοιες. Οι αποδεχόμενοι τις διαφοροποιήσεις από αυτή τη συνιστώσα, τις θέσεις των αντιησυχαστών, ήταν μειοψηφία, χαρακτηρίστηκαν ως αιρετικοί και απομονώθηκαν ενώ οι δοξασίες τους απορρίφθηκαν ως λαθεμένες. Οι κύριοι εκφραστές αυτών των θέσεων, οι ηγέτες της μερίδας των αντιησυχαστών αφορίστηκαν και αποκόπηκαν από το εκκλησιαστικό σώμα ως ξένα προς αυτό μέλη.

2. Ως προς τη μορφή η κοσμοεικόνα των Ορθοδόξων της Νέας Ρώμης χαρακτηρίζεται από συνειδητή και λειτουργική σύνδεση των δύο κυρίων μερών της, του αισθητού και του «αόρατου» δηλαδή κόσμου. Καλούμε το δεύτερο μέρος «αόρατο», επειδή ο κόσμος θεωρείται αόρατος στη φυσική όραση, αλλά χάριτι Θεού είναι και ορατός με τα σωματικά μάτια και μεθεκτός. Τα στοιχεία, επομένως, που συνιστούν τα δύο μέρη της κοσμοεικόνας των Ορθοδόξων του 14ου αιώνα προέρχονται από την εμπειρία! Στον αισθητό κόσμο - που περιγράφεται σαν φυσικό κοσμοείδωλο - πηγή γνώσης είναι οι αισθήσεις. Δεν υπάρχει στο πλαίσιο του Παλαμά χώρος να υποστηρίξει κανείς ότι υπάρχουν ενδιάθετοι λόγοι στον άνθρωπο. Δια των αισθήσεων δημιουργούνται εικόνες. Οι συνεχείς παρατηρήσεις δημιουργούν συνειρμούς και από αυτούς κατανοούνται οι νόμοι που διέπουν τα φαινόμενα του αισθητού κόσμου. Τα δεδομένα τα ταξινομεί, τα επεξεργάζεται και τα ελέγχει η ανθρώπινη λογική. Λόγος για πείραμα δε γίνεται, αλλά υπάρχει σαφής προσπάθεια να μείνουν κοντά στα δεδομένα της παρατήρησης και βέβαια δεν αποκλείεται ο πειραματισμός. Αντίθετα φαίνεται να υπάρχει όπου είναι δυνατόν. Είναι όμως αδύνατο να μιλήσουμε για πείραμα σε συστηματικό πλαίσιο, όπως αυτό το βρίσκουμε αργότερα στον Φ. Βάκωνα.

3. Η περιγραφή των φαινομένων του φυσικού κόσμου είναι κοινή για πιστούς και μη. Μάλιστα οι περιγραφές των φαινομένων που δίνει ο Παλαμάς μπορούν να χαρακτηριστούν ρεαλιστικές και μηχανιστικές.

4. Η εικόνα του φυσικού σύμπαντος μοιάζει με αυτή του Πτολεμαίου και του Αριστοτέλη, χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται απόλυτα με καμιά. Ο Παλαμάς έναντι των θύραθεν είναι κριτικός. Η γη είναι κέντρο του κόσμου. Ο κόσμος αποτελείται από τα πέντε στοιχεία (γη, ύδωρ, αήρ, πυρ και αιθήρ). Υπάρχει ο ουρανός ο πρώτος (σύννεφα, μετεωρολογικά φαινόμενα) και ο δεύτερος όπου βρίσκονται τα αστέρια. Ένα χωρίο του Αριστοτέλη βοηθάει τον Παλαμά να υποστηρίξει ότι η γη - εκτός από μια μικρή επιφάνεια, τη γνωστή οικουμένη - βρέχεται από νερό. Αυτό σημαίνει ότι πλην της οικουμένης η υπόλοιπη γη δεν είναι κατοικήσιμη για τους ανθρώπους. Επομένως η μόνη ψυχή που βρίσκεται στο σύμπαν είναι η ανθρώπινη. Κοσμική ψυχή (τη διδασκαλία τη βρίσκουμε στον Πλάτωνα και την επαναφέρει στο προσκήνιο του 14ου αιώνα ο Γρηγοράς) δεν υπάρχει. Το σύμπαν, κατά τον Παλαμά, λειτουργεί μηχανιστικά, επειδή έτσι είναι πλασμένο από τη φύση του. Αν το κινούσε κοσμική ψυχή θα έπρεπε, κατά τον Παλαμά πάντα, να παρατηρείται αυθαιρεσία στις διάφορες εκφάνσεις του, πράγμα όμως που δεν παρατηρείται.

4. Παράλληλα με τη φυσική γλώσσα, που περιγράφει τα φαινόμενα μηχανιστικά, συνυπάρχει και μια θεολογική κατά την οποία τα φαινόμενα εκτυλίσσονται, επειδή ο Θεός δημιούργησε και συνέχει την κτίση.

5. Όπως έχει εμπειρική προέλευση η δόμηση του φυσικού κοσμοειδώλου του Παλαμά, το ίδιο εμπειρική έχει και ο σχηματισμός της εικόνας του μη αισθητού με τις φυσικές αισθήσεις κόσμου, δηλαδή η θεολογία του. Με τη μυστηριώδη πίστη ο άνθρωπος κατανοεί με παρατηρήσεις ότι είναι διφυής, πλασμένος από φυσικό - υλικό σώμα και άυλη ψυχή, που είναι άρρηκτα δεμένη με το υλικό σώμα. Ένας τέτοιος άνθρωπος δε μπορεί να μένει κλεισμένος σε υλικό μόνο σύμπαν. Η ανθρωπολογία και η κοσμολογία αλληλοεπηρεάζονται ώστε ο διφυής άνθρωπος να ζει σε διφυή κόσμο.

6. Με την εκκλησιαστική ζωή και την τήρηση των εντολών του Θεού η ψυχή θρέφεται, δυναμώνει, γίνεται υγιής (διδασκαλία πτώσης του Αδάμ και ανακαίνισης με το νέο Αδάμ το Χριστό) και ο νους (μέρος της ψυχής ή και η ίδια) μετέχει στη θεία χάρη γενόμενος θεόπτης. Ενώ στη φυσική γνώση την πρωτοβουλία έχει ο ενεργών άνθρωπος, στην πνευματική, κατά τον Παλαμά, γνώση την πρωτοβουλία έχει η χάρη του Θεού. Απαιτείται όμως και η ανθρώπινη συνέργεια, η κατάφαση του ανθρώπινου αυτεξουσίου. Η ίδια αυτή αγιαστική χάρη μεταμορφώνει και αγιάζει και τα σώματα των αγίων. Η αγιότητα δεν είναι αποτέλεσμα ασκήσεων αλλά εκκλησιαστικό γεγονός, εμπειρία της κοινότητας των

ορθοδόξων χριστιανών. Ο άγιος μετέχοντας στη χάρη του Θεού, γίνεται κατά χάριν Θεός, χριστοειδής, και βλέπει τα παρελθόντα, τα μέλλοντα, «ανακρίνει» τη φύση και τα μύχια των ανθρώπων αναγνωρίζοντας τα κίνητρα των πράξεών τους. Τότε τα άλογα ζώα είναι φιλικά απέναντί του και του υποτάσσονται χωρίς τεχνάσματα, γίνεται οικείος των αγγέλων και πολέμιος των δαιμόνων.

7. Στον ιδεαλιστικό Θεό των αντιπάλων του ο Παλαμάς αντιπαραθέτει τη διδασκαλία των Ορθοδόξων. Η διδασκαλία του δεν προέρχεται από τη διαδικασία των φιλοσόφων. Δεν πρόκειται για «εικασίες» αλλά για βεβαιότητες που προέρχονται από την εκκλησιαστική εμπειρία. Είναι πράγματα, που ο Θεός αποκαλύπτει στους άξιους. Κατά τη διερεύνηση των λόγων των αγίων δεν βασίζεται απόλυτα σε γραμματολογική έρευνα αλλά εξετάζει και την άποψη που είχε για τον συγγραφέα και το πλήρωμα της εκκλησιαστικής κοινότητας. Αυτό κρίνει για της ορθότητα της εμπειρίας του κάθε αγίου.

8. Η αγιότητα ως εκκλησιαστικό γεγονός και η παρουσία αγίων, που ζυμώνονται με την κοινωνία, στηρίζει την επέκταση του κόσμου στο «αόρατο» μέρος. Επιβάλλει κριτική στάση έναντι της θύραθεν παιδείας και δημιουργεί την αληθή φιλοσοφία, προτείνοντας άλλη αξιολόγηση.

9. Αν θέλαμε να επανέλθουμε σε κάποια παραθέματα της εισαγωγής, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο κόσμος που προβάλλει από το έργο του Γρηγορίου Παλαμά είναι πολύ κοντά στην προσέγγιση του π. Δημητρίου Στανιλοάε και εντελώς διάφορος με αυτή του Η. - G. Beck.

Εικ. 9. Ψηφιδωτά από τη Μονή της Χώρας στην Κωνσταντινούπολη. Μπορεί κανείς να διαβάσει, ότι η ονομασία Μονή της Χώρας προήλθε από το ότι βρισκόταν στην ύπαιθρο. Ωστόσο μέσα στο ναό ο Χριστός εικονίζεται ως «η χώρα των ζώντων» και η Θεοτόκος ως «η χώρα του αχωρήτου». Το παλαιότερο μοναστήρι ανακαινίσθηκε και στολίστηκε με θαυμάσια μωσαϊκά από τον Μέγα Λογοθέτη Θεόδωρο Μετοχίτη. Η παρατιθέμενη σύνθεση παριστάνει τους προπάτορες του Χριστού, Ιωακείμ και Άννα, να «κολα-κεύουν» τη μικρή Θεοτόκο. Το μωσαϊκό βρίσκεται στον τρούλο του ναού και είναι μια καλή μαρτυρία για το πως οι Βυζαντινοί της εποχής που μελετάμε τιμούσαν την ύλη, το κάλος, την πίστη και την οικογενειακή ζωή.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

- ΒΕΠΕΣ Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, Αθήναι, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1955 και εξής.
- ΕΕΒΣ Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών, Αθήναι 1924 και εξής.
- ΕΕΘΣΠΑ Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών (Αθήναι).
- ΕΕΘΣΑΠΘ Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, (Θεσσαλονίκη).
- ΕΠΕ Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Πατερικά εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», Θεσσαλονίκη.
- ΕΣΝΠ&ΛΠ Εταιρία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Αθήνα).
- ΘΗΕ Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία (έκδ. Αθ. Μαρτίνου), τ. 1-12, Αθήναι, 1962-1968.
- ΙτΕΕ Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών.
- CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, εκδ. Βόννης.
- MB Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, έκδ. Κ. Σάθα, Βενετία - Παρίσι, 1872-1894.
- ΜΙΕΤ Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.
- ΟΕΔΒ Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα.
- ΠΙΠΜ Πατριαρχικό Ίδρυμα Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη.
- PG J.- P. Migne, Patrologia cursus completus - series Graeca, Parisiis, 1844-1890.
- PLP Prosopgraphisches Lexikon der Palaiologenzeit, Wien 1977 .
- ΣΠ Γρηγορίου του Παλαμά, *Συγγράμματα* (έκδοση Π. Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη.
Το έτος έκδοσης κάθε τόμου και οι συνεργάτες είναι:
τ. Α΄, 1962, Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου.
τ. Β΄, 1966, Π. Κ. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκάς.

τ. Γ΄, 1970, Π. Κ. Χρήστου, Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης.

τ. Δ΄, 1988, Π. Κ. Χρήστου, Β. Φανουργάκης, Β. Ψευτογκάς.

τ. Ε΄. (εκδ. Κυρομάνος) 1992, Π. Κ. Χρήστου.

ΣΠΜΕ

Γρηγορίου του Παλαμά, *Άπαντα τα έργα* (Εισαγωγή - μετάφρασις - σχόλια υπό Π. Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, Πατερικαί εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1981-1994, (βασίζεται στο κείμενο της προηγούμενης), τ. 1ος το 1981, τ. 2ος το 1982, τ. 3ος το 1983, τ. 4ος το 1983, τ. 5ος το 1987, τ. 6ος το 1987, τ. 7ος το 1994, τ. 8ος το 1994, τ. 9ος το 1985, τ. 10ος το 1985 και τ. 11ος το 1986.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
(ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ)

ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Αυτοβιογραφικές σελίδες και απάνθισμα κειμένων του*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία, 1998.

ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ ΑΘ., *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός. Η ζωή και το έργο του*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 5], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1970.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ του ΜΕΓΑΛΟΥ, *Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός ημών Αντωνίου*, PG 26, 857B-860A.

_, *Λόγος κατά Ελλήνων*, PG 25, 3-95.

_, *Λόγος περί της ενανθρωπήσεως του Λόγου, και της διά σώματος προς ημάς επιφανείας αυτού*, PG 25, 96-208.

_, *Μαρτυρία εκ της Γραφής*, PG 28, 29-80.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ του ΜΕΓΑΛΟΥ, *Ο Μέγας Αντώνιος - Βίος και πο-λιτεία* (εισαγωγή, επιμέλεια π. Ειρηναίος Δελεδήμος), Θεσσαλονίκη, Β. Ρηγόπουλος, χ.χ.

ΑΚΙΝΑΤΗ ΘΩΜΑ, *Σούμμα θεολογική εξελληνισθείσα* (υπό Δημητρίου Κυδώνη), Αθήνα, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, Corpus philosophorum Graecorum recentiorum (Διεύθυνση Ν. Μουστοπούλου) τ. 15 το 1976, τ. 16 το 1979, τ. 17 το 1980.

_, *Σούμμα Θεολογική* (μτφρ. Ι. Καρμίρη), Αθήναι, 1935.

_, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Domination Province, New York, 1947-1948.

ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΣ ΜΟΝΑΧΗΣ, *Οι άγγελοι. Μια ζωντανή παρου-σία* (μτφρ. Ελένης Γκανούρη), Αθήνα, εκδ. «Η Έλαφος», 1994.

ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ ΜΕΔΙΟΛΑΝΩΝ (αγίου), *Εξαήμερον* (μτφρ. Στυλιανός Δ. Βασιλόπουλος), Αθήνα, εκδ. Νεκτ. Παναγόπουλος, 1998.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗ ΗΛ., «Η θέση των ειδωλολατρών στο Βυζάντιο - Η περίπτωση των 'Ελλήνων' του Πορφυρογεννήτου», *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 1999, σσ. 41-47.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ Γ. (Ιερ.), *Η γνωσιολογία της επιστημονικής γνώσης και η λειτουργική γνωσιολογία του Αγ. Ι. Χρυσοστόμου* (Λόγος πανηγυρικός στον επίσημο εορτασμό της μνήμης των τριών Ιεραρχών), Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Ξάνθη, 2000.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ Γ. (Ιερ.), *Περιβάλλον και ηθική* (Εισή-γηση στο Ζ΄ Κοινό Συνέδριο της Ένωσης Ελλήνων Φυσικών και της Ένωσης Κυπρίων Φυσικών), Ζάκυνθος, Φεβρουάριος 2000.

ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ Θ., ΓΑΒΡΟΓΛΟΥ Κ. κ.λπ., *Ιστορία των επιστημών και της τεχνολογίας*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1999.

ΑΡΒΕΛΕΡ ΕΛΕΝΗ, *Μοντερνισμός και Βυζάντιο*, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 1992.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Aristotelis opera* (Ex recensione I, Becce-ri), Βερολίνο, Academia Regia Borussica, 1831-1870, τ. 1, 2 κείμενο.

_, *Αναλυτικά ύστερα*, τ. 1, σ. 71-100.

_, *Μετά τα Φυσικά*, 2, 980-1093.

_, *Μετεωρολογικά*, 1, 338-390.

_, *Περί ζώων μορίων*, 1, 639-697.

_, (ψευδ), *Περί κόσμου*, 1, 391-401.

_, *Περί ουρανού*, 1, 268-313.

_, *Περί ψυχής*, 1, 402-435.

_, *Φυσικής ακροάσεως*, 1, 184-267.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περί ουρανού* (εισαγωγικά προλεγόμενα και μετάφραση Π. Παναγιώτου), Αθήνα, εκδ. Νέα Σύνορα, 1989.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Τα φυσικά* (αρχ. κείμενον - εισαγωγή - μετάφρασις - σημειώσεις Νικ. Κυργιοπούλου), Αθήνα, εκδ. Πάπυρος, 1975.

ΑΣΗΜΟΜΥΤΗ Β., ΓΡΥΝΤΑΚΗ Γ. κ.λπ., *Η πολιτισμική προσφορά του ελληνισμού από την αρχαιότητα ως την αναγέννηση*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1998².

ΒΑΡΛΑΑΜ ΚΑΛΑΒΡΟΥ, *Λόγοι κατά Λατίνων*, εκδ. A. Fyrigos, BARLAAM CALABRO, *Opere contro i Latini* (Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di ...), [Studi e Testi 347-348], Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ του ΜΕΓΑΛΟΥ, *Επιστολή 38. Γρηγορίω Αδελφώ περί διαφοράς ουσίας και υποστάσεως*, PG 32, 325-339.

_, *Επιστολή 234. Τω αυτώ (Αμφιλοχίω) προς άλλο ερώτημα*, PG 32, 868-872.

_, *Εξαήμερος: Ομιλίες εις την Εξαήμερον*, PG 29, 3-208, ΕΠΕ 4 (Εισαγωγή, Κείμενον- μετάφρασις- σχόλια Στ. Σάκκου), Θεσσαλονίκη, 1973.

_, *Κατά Ευνομίου 3ος. Περί του Αγίου Πνεύματος*, PG 29, 653-671.

_, *Περί ταπεινοφροσύνης*, PG 31, 525-539.

_, *Προς Ευστάθιον περί Τριάδος*, PG 32.

ΒΕΪΚΟΥ Θ., *Το κοσμοείδωλον του Μεγάλου Βασιλείου*, Ιωάννινα, 1973.

ΒΙΔΑΛΗ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ, *Τ' αδέρφια μας οι άγιοι*, Αθήνα 1990.

ΒΙΚΕΝΤΙΟΥ ΝΤΕ ΠΩΛ (αγίου), *Περί νοεράς προσευχής* (Συλλογή και παρουσίαση των αποσπασμάτων Β. Koch, μετάφραση Μιχαήλ Πρίντεζης), Αθήνα, Γραφείο Καλού τύπου, χ.χ.

(ΑΝΩΝΥΜΟΥ) *Βίος τέταρτος Παχωμίου: Βίος και πολιτεία και θαυμάτων διήγησις του οσίου Πατρός ημών και θαυματουργού Παχωμίου*, ΒΕΠΕΣ 41, 81-117.

ΒΛΑΧΟΥ ΙΕΡΟΘΕΟΥ (μητροπολίτου Ναυπάκτου), *Εκκλησιαστικό φρόνημα*, Λειβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1993².

_, *Η ζωή μετά το θάνατο*, Λειβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1999⁵ (1994¹).

_, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς ως Αγιορείτης*, Λειβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας),

_, *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. Πατερική θεραπευτική αγωγή*, Λειβαδειά, εκδ. Ι. Μ. Γενεσίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1986.

ΒΛΕΤΣΗ ΑΘ., *Το προπατορικό αμάρτημα στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού. Έρευνα στις απαρχές μιας οντολογίας των κτιστών*, Κατερίνη, εκδ. Τέρτιος, χ.χ.

ΒΛΗΣΙΔΗ Θ., *Γενική ιστορία των επιστημών* (τ. Α' Από τις πηγές έως το 1500 μ. Χ., τ. Β' 16ος - 19ος αι.), Αθήναι, εκδ. Δ. Βογιατζή, 1957.

ΒΟΗΘΙΟΥ, *Η παραμυθία της φιλοσοφίας* (Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Αντώνης Σακκελαρίου), Αθήνα, Πατάκης, χ.χ.

BECK H. - G., *Η Βυζαντινή Χιλιετία* (μτφρ. Δημοσθένης Κουτροβίκ), ΜΙΕΤ, Αθήνα 1992.

_, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Handbuch der Altrtuswissenschaft XII/5, 2, 1: Byzantinisches Handbuch II/ 1], Munchen, 1959.

_, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, Munchen, 1952.

BOGOMOLOV A. S., *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας* (Ελλάδα και Ρώμη) (μτφρ. Φαν. Βύρος), Αθήνα, Ειρμός, 1995.

BRAGUE R., «Οι αθέατοι μεσάζοντες. Ανάμεσα στους Έλληνες και εμάς οι Ρωμαίοι και οι Άραβες», *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και εμείς. Η επικαιρότητα του αρχαίου κόσμου* (μτφρ. Κ. Κουρεμένος), Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992, σσ. 24-43.

BRUNSCHWIG J., «Τα ερωτήματά μας προς τους Έλληνες είναι ρωμαϊκά ερωτήματα;», *Οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι και εμείς. Η επικαιρότητα του αρχαίου κόσμου* (μτφρ. Κ. Κουρεμένος), Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1992, σσ. 44-72.

BUTTERFIELD H., *Η καταγωγή της συγχρονης επιστήμης (1300-1800)* (μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Αντώνης Χριστοδουλίδης), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1988².

BAYNES N. H. - MOSS H. ST. L. B., *Βυζάντιο. Εισαγωγή στο Βυζαντινό πολιτισμό*, (μτφρ. Δ. Σακκά), Αθήνα, εκδ. Δ. Παπαδήμα, 1983.

VOGEL K., «Byzantine Science», *The Cambridge Medieval History*, Cambridge, 1967, τ. IV, σ. 264-305, «Η βυζαντινή επιστήμη» (μτφρ. Ντουντού Σαούλ), *Η ιστορία της Βυζαντινής αυτοκρατορίας του Πανεπιστημίου του Καίμπριτζ*, Αθήνα, Μέλισσα, τ. Β', 1979, σσ. 806-833.

WESTERINK L., «La profession de foi de Gregoire Chioniates», *Revue des Etudes Byzantines* 38 (1980) 233-245.

WESTFALL R., *Η ζωή του Ισαάκ Νεύτωνα* (μτφρ. Διον. Γιαννίμπας), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 1999.

ΓΑΒΡΙΛΗ Κ., ΜΕΤΑΞΑ ΜΑΡΓΑΡΙΤΑ κ.λπ., *Στοιχεία αστρονομίας και διαστημικής*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1999.

ΓΑΛΙΤΗ Γ., *Ερμηνευτικά της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1984⁷.

ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ ΣΤ., *Προλεγόμενα στη θεολογία των ακτίστων ενεργειών - Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, Κατερίνη, Τέρτιος, 1992.

ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Κ., *Βυζαντινή Ανατολή και Λατινική Δύσις* (μτφρ. Κ. Δ. Κυριαζή), Αθήνα, εκδ. Εστίας, 1966.

—, *Μεσαιωνικός Δυτικός πολιτισμός και οι κόσμοι του Βυζαντίου και του Ισλάμ* (μτφρ. Π. Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Κυρομάνος, 1993.

—, *Ο αυτοκράτωρ Μιχαήλ Παλαιολόγος και η Δύσις 1258-1282- Μελέτη επί των Βυζαντινο - Λατινικών σχέσεων* (μτφρ. Κ. Πολίτη), Αθήνα, εκδ. Α. Καραβία, 1969. Ανατύπωση: εκδόσεις Κουλτούρα.

ΓΙΑΝΝΑΡΑ ΑΝ., *Μαθήματα εισαγωγής στη Φιλοσοφία και Φιλοσοφίας της φύσεως (Πανεπιστημιακές παραδόσεις)*, Αθήνα, Εκδ. Παπαζήση, 1976.

ΓΙΑΝΝΙΤΣΙΩΤΗ Κ., *Κοντά στο γέροντα Πορφύριο*, Αθήνα, εκδ. Ι. Ησυχαστηρίου 'Η Μεταμόρφωσις του Σωτήρος', 1995.

ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ ΑΝ., *Όψεις Ινδουισμού - Βουδδισμού*, Αθήνα, εκδ. Πανεπιστημίου Αθηνών, 1985.

ΓΙΑΤΣΗ ΣΩΤ, «Μορφές άθλησης στην πρωτοβυζαντινή περίοδο (325-521)», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 451-462.

ΓΚΡΙΤΣΗ - ΜΙΛΛΙΕΞ ΤΑΤΙΑΝΑ, *Η Τρίπολη του Πόντου*, Αθήνα, Καστανιώντης, 1991⁴.

ΓΟΝΗ Δ., *Το συγγραφικόν έργον του Οικουμενικού Πατριάρχου Καλλίστου Α΄* (Διδακτορική διατριβή), Αθήναι, 1980.

ΓΡΗΓΟΡΑ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ, **Αλληλογραφία:**, *Correspondance de Nicephore Gregoras* (εκδ. R. Guillard), Paris, Texte et traduit, 1927.

_, **Λόγοι αντιρρητικοί 1-3: Λόγοι αντιρρητικοί κατά των καινοφωνούντων 1-3**, εκδ. H.-V. Beyer, Nikephoros Gregoras, *Antirheika I* (Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von) [Wiener Byzantinischen Studien Band XII], Wien, Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1976.

_, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, [CB τ. I-III], Bonnae 1829, 1830, 1855.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΑΚΙΝΔΥΝΟΥ, **Επιστολές**: Constantinides A. Hero, *Letters of Gregory Akindynos*. Greek Text and English Translation [Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXI], Washington, Dumbarton Oaks, 1983.

_, **Λόγοι αντιρρητικοί**, εκδ. J. Nadal Canelas, *Gregorii Acindyni, Orera*, Brepols - Turnhout, Leuven University Press [Corpus christianorum Series Graeca 31], 1995.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ, *Διάλογοι* (μτφρ. Στεφάνου δοκ. Μοναχού, από έκδοση A. De Vogue [Sources Chretiennes 251, 260, 265]), Αγία Άννα Αγίου Όρους, εκδ. συνοδείας Ιερομ. Ιωάννου - Κελλίων Κοιμήσεως της Θεοτόκου, 1988.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ, *Εις τον Μέγαν Βασίλειον, επιτάφιος*, PG 36, 493-606.

_, *Λόγος 20. Περί δόγματος ...*, PG 35, 1065-1080.

_, *Λόγος 21. Εις τον Μέγαν Αθανάσιον επίσκοπον Αλεξανδρείας*, PG 35, 1081-1131.

_, *Λόγος 28. Θεολογικός 2ος, περί θεολογίας*, PG 36, 26-72.

_, *Λόγος 29. Θεολογικός 3ος, περί Υιού*, PG 36, 73-103.

_, *Λόγος 30. Θεολογικός 4ος, περί Υιού*, PG 36, 104-132.

_, *Λόγος 31. Θεολογικός 5ος, περί του αγίου Πνεύματος*, PG, 36, 133-172.

_, *Λόγος 40. Εις το άγιον Βάπτισμα*, PG 36, 360-427.

_, *Λόγος 44. Εις την Καινήν Κυριακήν*, PG 36, 608-623.

_, *Επιστολή 101. Προς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατά Απολλιναρίου*, PG 37, 176-192.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Απολογητικός προς Πέτρον τον αδελφόν αυτού περί της Εξαήμερου*, PG 44, 61-124, ΕΠΕ 5, 248-360 (Εισαγωγή, κείμενο, μετάφρασις, σχόλια Π. Χρήστου), Θεσσαλονίκη 1987.

_, *Επιτάφιος: Επιτάφιος λόγος εις τον ίδιον αδελφόν τον Μέγαν Βασίλειον*, ΡG 46, 788-819.

_, *Περί κατασκευής του ανθρώπου*, ΡG 44, 124-256, ΕΠΕ 5, 18-245 (Εισαγωγή, κείμενο - μετάφρασις- σχόλια Παναγιώτη Χρήστου), Θεσσαλονίκη 1987.

_, *Περί του μη είναι τρεις Θεούς προς Αβλάβιον*, ΡG 45, 116-135.

_, *Λόγος 7 εις τους Μακαρισμούς*, ΡG 44, 1277-1291.

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ*

ΑΚυζίκου: *Επιστολή. Προς τον ελλογιμώτατον και θεοφιλέστατον αρχιεπίσκοπον Κυζίκου Αθανάσιον ...*, ΣΠ 2 (σ. 411-454), ΣΠΜΕ 4, (σ. 258-353).

Ατόμος: *Αγιορειτικός τόμος υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων εξ αφορμής ...*, ΣΠ 2 (σ. 567-578), ΣΠΜΕ 3 (σ. 496-514).

Δεκάλογος: *Δεκάλογος της κατά Χριστόν νομοθεσίας ήτοι της Νέας Διαθήκης*, ΣΠ 5 (σ. 157-159), ΣΠΜΕ 8 (σ. 484-505).

Διάλεξις Ο-Β: *Διάλεξις Ορθοδόξου μετά Βαρλααμίτου κατά μέρος ανασκευάζουσα την Βαρλααμίτιδα πλάνην*, ΣΠ 2 (σ. 164-218), ΣΠΜΕ 3 (σ. 262-163).

Διάλεξις Θφ-Θτ: *Ορθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις προς τον από Βαρλααμιτών επιστρέψαντα Θεότιμον ή περί Θεότητος και του κατ' αυτήν αμεθέκτου τε και μεθεκτού*, ΣΠ 2 (σ. 219-262), ΣΠΜΕ 3 (364-449).

Εκκλησίαν: *Επιστολή προς την εαυτού Εκκλησίαν*, ΣΠ 4 (σ. 120-141), ΣΠΜΕ 7 (σ. 159-197).

Επα Α', Β', Γ': α', β' και γ' *Επιστολή προς Ακίνδυνον*, ΣΠ 1 (α' σ. 203-219, β' σ. 220-224, γ' 296-312), ΣΠΜΕ 1 (α' σ. 398-433, β' σ. 434-443, γ' σ. 588-621).

* Σε όσα έργα παραπέμπουμε συχνότερα χρησιμοποιούμε συντομογραφίες. Για κάθε έργο του Παλαμά δίνεται εδώ ακριβής παραπομπή και στις δύο εκδόσεις των παλαμικών έργων, που ήδη υπάρχουν. Υπενθυμίζεται ότι όπου:

ΣΠ αριθμός: εννοούμε τόμο της πεντάτομης κριτικής έκδοσης, Γρηγορίου του Παλαμά, Συγγράμματα (έκδοση Π. Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη.

ΣΠΜΕ αριθμός: παραπέμπουμε στην ενδεκάτομη έκδοση Γρηγορίου του Παλαμά, Άπαντα τα έργα (Εισαγωγή - μετάφρασις - σχόλια υπό Π.Κ. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, Πατερικά εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1981-1994, που βασίζεται στο κείμενο της προηγούμενης. Αναλυτικότερα στοιχεία των εν λόγω εκδόσεων στις Συντομογραφίες.

ΕπΒ Α΄, Β΄: α΄ και β΄ Επιστολή προς Βαρλαάμ, ΣΠ 1 (α΄ σ. 225-259, β΄ σ. 260-312), ΣΠΜΕ 1 (α΄ σ. 444-513, β΄ σ. 514-587).

Ευχή επί ανομβρία, ΣΠ 5 (σ. 279-280) ΣΠΜΕ 8 (σ. 511).

Κ150: *Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, φυσικά και θεολογικά, ηθικά τε και πρακτικά και καθαρτικά της βαρλααμίτιδος λύμης*, ΣΠ 5 (σ. 37-119), ΣΠΜΕ 8 (σ. 74-261)

κΑκινδύνου Α΄, Β΄, Γ΄: *Λόγος αντιρρητικός προς Ακίνδυνον α΄, β΄, γ΄*, ΣΠ 3 (σ. 39-239) και ΣΠΜΕ 5.

κΑκινδύνου Δ΄, Ε΄, ΣΤ΄, Ζ΄: *Λόγος αντιρρητικός προς Ακίνδυνον δ΄, ε΄, στ΄, ζ΄*, ΣΠ 3 (σ. 241-506), ΣΠΜΕ 6.

κΓρηγορά Α΄, Β΄, Γ΄ και Δ΄: *Περί της του Γρηγορά ψευδογραφίας ομού και δυσσεβείας λόγοι α΄, β΄, γ΄ και δ΄*, ΣΠ 4 (σ. 231-377) και ΣΠΜΕ 7(σ. 260-533).

Λδιασαφών: *Λόγος διασαφών εν επιτόμω την του Βαρλαάμ και Ακινδύνου δόξαν*, ΣΠ 5 (σ. 85-100), ΣΠΜΕ 7 (σ. 122-144).

ΟσΠ: *Λόγος εις τον θαυμαστόν και ισάγγελον βίον του οσίου και θεοφόρου πατρός ημών Πέτρου του εν τω Αγίω Όρει τω Άθω ασκήσανος*, ΣΠ 5 (σ. 161-192), ΣΠΜΕ 8 (σ. 274-345).

Ομιλία χ, ψ: *Ομιλία - αριθμός - παράγραφος.*

Οι **1-20** στο **ΣΠΜΕ 9**.

Οι **21- 42** στο **ΣΠΜΕ 10** και

οι **43-62** στο **ΣΠΜΕ 11**.

πΔΑίνου: *Επιστολή. Προς τον ιερώτατον και τα θεία σοφόν Μητροπολίτην Αίνου κυρ Δανιήλ*, ΣΠ 2 (σ. 375-394), ΣΠΜΕ 4 (σ. 178-220).

πεΑΠν Α΄, Β΄: *Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος λόγος α΄ (ΣΠ 1, σσ. 23-77, ΣΠΜΕ 1, σσ. 68-180) και β΄ (ΣΠ 1, σσ. 78-153, ΣΠΜΕ 1, σσ. 182-337).*

πΕνώσεως-Διακρίσεως: *Ποσαχώς θεία ένωσις και διάκρισις και ότι μη κατά τας υποστάσεις μόνον ...*, ΣΠ 2 (σ. 69-95), ΣΠΜΕ 3 (σ. 76-129).

πΔιονύσιονΟμολογία: *Επιστολή. Προς τον ευλαβέσταον εν μοναχοίς κυρ Διονύσιον - Ομολογία*, ΣΠ 2 (σ. 479-499), ΣΠΜΕ 4 (σ. 404-450)

πΘΕνεργειών: *Απολογία διεξοδικότερα προς τους οιομένους ... ή περί θείων ενεργειών και της κατ' αυτάς μεθέξεως*, ΣΠ 2 (σ. 96-136), ΣΠΜΕ 3 (σ. 132-211).

πΜεθέξεως: *Περί θείας και θεοποιού μεθέξεως ή περί της θείας και υπερφυούς απλότητος*, ΣΠ 2 (σ. 137-163), ΣΠΜΕ 3 (σ. 212-261).

σεμΞ: *Προς την σεμνοτάτην εν μοναζούσαις Ξένην*, ΣΠ 5 (σ. 193-230) και ΣΠΜΕ 8 (σ. 348-430)

υΗσ χ, ψ: (Τρεις τριάδες) *Λόγοι υπέρ των ιερών ησυχάζοντων* (αριθμ. Τριάδας, αριθμός λόγου), ΣΠ 1 (σ. 359-694) και ΣΠΜΕ 2 (σ. 60-724). Η πρώτη Τριάδα βρίσκεται και στο *Ρωμαίοι ή Ρωμηοί Πατέρες της Εκκλησίας τ. 1* (εκδ. Δ. Κοντοστέργιου, πρόλογος, εισαγωγή Ι. Ρωμανίδη), Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1984, σσ. 196-467).

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΣΙΝΑΪΤΗ, *Εις τον βίον του οσίου Πατρός ημών Μαξίμου Καυσοκαλύβη* (απόσπασμα), *Φιλοκαλία*, τ. 5. σ. 104-107.

GOFF J., *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, μτφρ. Ρίκας Μπενεβίτσε, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1993.

GRAVES R., *Κόμης Βελισάριος* (μτφρ. Τάσος Δαρδέρης) Αθήνα, Μέδουσα, 1989.

ΔΕΛΗΓΙΑΝΝΗ - ΔΩΡΗ ΕΛΕΝΗ, *Επιβίωση της βυζαντινής και μορφές της μεταβυζαντινής αρχιτεκτονικής*, Αθήνα, Ίδρυμα Γουλανδρή - Χορν, 2000.

ΔΕΛΗΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ Α., *Η εξέλιξη της μυστικής θεολογίας στην Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία, 1992.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Γ., *Αυγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς. Τα προβλήματα των αριστοτελικών κατηγοριών και της τριαδικής ψυχοθεολογίας*, Αθήνα, Παρουσία, 1997.

_, *Is Gregory Palamas an existentialist?*, Αθήνα, Παρουσία, 1996.

_, *Νικολάου Καβάσιλα - Κατά Πύρρωνος, Πλατωνικός φιλοσκεπτικισμός και αριστοτελικός αντισκεπτικισμός στη βυζαντινή διάνοηση του 14ου αιώνα*, Αθήνα, Παρουσία, 1999.

_, *Φιλοσοφία και πίστη κατά τον Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα, Παρουσία, 1996.

ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ (Αποσπάσματα διασωθέντα): H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

ΔΙΟΓΕΝΗ ΛΑΕΡΤΙΟΥ, *Οι επτά σοφοί της αρχαιότητας* (μετάφραση - εισαγωγή Περικλής Ροδάκης), Αθήνα, Παρασκήνιο, 2000.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, *Περί θείων ονομάτων*, PG 3, 585-977.

_, *Περί μυστικής Θεολογίας*, PG 3, 997-1045.

_, *Περί της ουρανίας ιεραρχίας*, PG 3, 120-325.

ΔΩΡΟΘΕΟΥ αββά, *Οι κατανυκτικοί λόγοι*, εν Βόλω, εκδ. Υιών Σωτ. Σχοινά, 1975².

DICKS D., *Η πρώιμη ελληνική αστρονομία* (μτφρ. Μ. Παπαθανασίου), Αθήνα, Δαίδαλος - Ι. Ζαχαρόπουλος, 1991.

DRAKE S., *Γαλιλαίος* (μτφρ. Τ. Κυπριανίδης), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1993.

DUHEM P., *Le systeme du monde*, Paris 1974.

DURING I., *Ο Αριστοτέλης, παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α' (μτφρ. Π. Κοτζιά - Παντέλη), τ. Β', (μτφρ. Α. Γεωργίου - Κατσιβέλα), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1994.

Εξαήμερος ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ, Ομιλίες εις την Εξαήμερον, ΡΓ 29, 4-208, ΕΠΕ 4 (Εισαγωγή, Κείμενον- μετάφρασις- σχόλια Στ. Σάκκου), Θεσσαλονίκη, 1973.

ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ, Γεωμετρία (Εισαγωγή - αρχ. κείμεν. - μετάφρ. Ευ. Σταμάτη), Αθήναι, τ. 1, εκδ. Ν. Σάκουλα, 1952, τ. 2, ΟΕΔΒ, 1953.

ΕΦΡΑΙΜ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΝΟΥ (αρχιμ.), «Η αξία του ανθρωπίνου σώματος στη διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά», *Παλαμάς - Μ. Βατοπαιδίου*, σσ. 217-227.

ΕΦΘΗΜΙΑΔΙΣ ΣΤ., «The function of the Holy Man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period», *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6ος-12ος αι.)* [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών - Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών - Διεθνή Συμπόσια 6], Αθήνα, Κέντρο για τη Μελέτη του Ελληνισμού «Σπύρος Βασίλειος Βρυώνης», 1998, σσ. 151- 161.

ΖΑΜΠΕΛΙΟΥ ΣΠ., *Βυζαντιναί μελέται. Περί πηγών Νεοελληνικής εθνότητος από Α' άχρι Ι' εκατονταετηρίδος μ. Χ.*, εν Αθήναις, Βιβλιοπωλείο Διον. Νότη Καραβία, Αθήνα ΜСМХСΙХ (1857¹).

ΖΑΚΥΘΗΝΟΥ Δ., *Βυζαντινή Ιστορία (324-1071)*, Αθήνα-Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1989 (1957¹).

ΖΑΧΟΥ Κ., *Η χαμένη οικειότητα - Η οικολογική κρίση υπό το φως της σκέψης του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητή*, Λάρισα, εκδ. Έλλα, 1998.

ΖΗΖΙΟΥΛΑ Ι., «Από το προσωπεύον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής Θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη, ΠΙΜΠ, 1977, σσ. 287-323.

_, «Αποκάλυψη και φυσικό περιβάλλον» (μτφρ. από τα αγγλικά Ι. Ροηλίδης), *Σύναξη*, τ. 66, Οκτώβριος - Δεκέμβριος 1995, σσ. 13-21.

_, «Ελληνισμός και χριστιανισμός. Ο ελληνισμός στις ιστορικές καταβολές του χριστιανισμού», *ΙτΕΕ*, τ. 6, σ. 519-559.

_, *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1990.

_, *Η κτίσις ως ευχαριστία*, Αθήνα, Ακρίτας, 1992.

ΖΗΣΗ ΘΕΟΔΩΡΟΥ (πρωτοπρ.), «Άγιος Γρηγόριος Παλαμάς. Η σπουδαιότητα του προσώπου και του έργου του», *Πρακτικά διημερίδας: Το μοναστήρι του τιμίου Προδρόμου («σκήτη Βεροίας»)*, Βέροια, εκδ. Ι. Μ. Βεροίας και Ναούσης [αρ. 25], 1994, σσ. 23-40.

—, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος, Βίος - συγγράμματα - διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ [Ανάλεκτα Βλατάδων 30], 1988².

—, «Η χρήση των αποδείξεων στη θεολογία κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά», *Παλαμάς - Μ. Βατοπαιδίου*, σσ. 147-157.

—, *Άνθρωπος και κόσμος εν τη οικονομία του Θεού κατά τον ιερών Χρυσόστομον*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 9], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1971.

—, *Πλατωνικά. Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βρυέννιος, 1995.

ΖΗΣΗ Θ., *Ο μέγας Βασίλειος και η θύραθεν παιδεία*, Αθήνα, Σήμαντρο, χ.χ.

JEANS J. (Sir.), *Φυσική και φιλοσοφία* (μτφρ. Θ. Μ. Χρηστίδης), Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 1993.

JOERGENSEN J., *Ο άγιος Φραγκίσκος της Ασίζης* (μτφρ. Ν. Καζαντζάκη), Αθήνα, Καλός Τύπος, χ.χ.

JORGA N., *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο* (μτφρ. Γιάννης Καρράς), Αθήνα, Gutenberg, β΄ ανατύπωση 1989.

ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Αθήνα, Εστία, 1982².

ΘΕΟΚΛΗΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ (μον.), *Αθωνικά άνθη*, τ. Α΄, Αθήνα, Αστήρ, 1993².

—, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς. Ο βίος και η θεολογία του. 1296-1359*, Άγιον Όρος - Θεσσαλονίκη 1976.

—, *Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης. Ο βίος και τα έργα του 1749-1809*, Αθήνα, εκδ Αστήρ, 1959.

ΘΕΟΤΟΚΗ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (ιερομ.), *Στοιχεία Φυσικής εκ των νεωτέρων συνεργανισθέντα*, τ. Α΄, Λειψία, 1766, τ. Β΄, Λειψία, 1767.

ΘΗΡΕΣΙΑ ΤΟΥ ΒΡΕΦΟΥΣ ΙΗΣΟΥ (αγία), *Ιστορία μιας ψυχής. Αυτοβιογραφία* (μτφρ. Σωτηρία Κροντήρη), Αθήνα, Γραφείο Καλού Τύπου, χ.χ.

ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ, *Ερωτήσεις χριστιανικά προς Έλληνας*, PG 6, 1401-1490.

ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ, *Κατά αιρέσεων*, PG 16, 3018-3454.

ΙΣΑΑΚ (αββά) του ΣΥΡΟΥ, *Τα ευρεθέντα ασκητικά* (εκδ Νικηφόρου Θεοτόκη) Λειψία, 1778. Επανεκδοση αρχιμ. Ιωακείμ Σπετσιέρη, χ. χ.

- _, *Οι ασκητικοί λόγοι* (μεταγλωττισθέντες παρά Καλλινίκου Παντοκρατορινού (1884)), Αθήνα, εκδ. Απόστολος Βαρνάβας, χ.χ.
- ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ (αγίου), *Πνευματικό άσμα* [Ισπανική βιβλιοθήκη 9], Αθήνα, Οι εκδόσεις των Φίλων, 1985.
- ΙΩΑΝΝΙΔΗ Ν. (πρεσβ.), *Ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Βίος - Έργο - Διδασκαλία*, Αθήνα, εκδ. Συμμετρία, 1999.
- _, «Η άσκηση ως τήρηση των εντολών του Θεού», *Τιμητικό αφιέρωμα εις τον μητροπολίτην Ύδρας Ιερόθεον*, Δήμος Υδραίων, Ύδρα 1997, σσ. 439-460.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Κλίμαξ*, PG 88, 632-1209.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΣΙΝΑΪΤΟΥ, *Κλίμαξ* (Εισαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια, πίνακες υπό αρχιμ. Ιγνατίου), Ωρωπός Αττικής, Ι. Μ. Παρακλήτου, 1978.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως*, PG 94, 789-1228.
- _, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* (Κείμενο - μετάφραση - εισαγωγή - σχόλια Ν. Ματσούκα), Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1989.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Επιστολή 14. Προς Ολυμπιάδα*, PG 52, 612-619.
- _, *Επιστολή 102. Θεοδότη αναγνώστη*, PG 52, 662.
- _, *Λόγος εις το ρητόν του Αβραάμ (θές τήν χειραν σου υπό τόν μηρόν μου ...)*, PG 56, 553-562.
- _, *Ομιλία 6. Εις την Προς Τίτον*, PG 62, 695-702.
- _, *Ομιλία 16. Εις την Γένεσιν*, PG 53, 125-134.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Πνευματικές ασκήσεις* (εισαγωγή, σχόλια, μετάφραση Ν. Ε. Λογιάδης), Αθήνα, Εκδ. Πίστη και Ζωή, 1977.
- IRMSCHER JOH., «Η πορνεία στο Βυζάντιο», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 253-258.
- ΚΑΒΑΣΙΛΑ ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Ερμηνεία της θείας λειτουργίας*, PG 150, 367-492.
- _, *Περί της εν Χριστώ ζωής*, PG 150, 494-726.
- _, *Εισαγωγή εις την θείαν λειτουργίαν και Περί της εν Χριστώ ζωής*, (Κείμενο - μετάφρασις- σχόλια Π. Χρήστου), ΕΠΕ [Φιλοκαλία των νηπτικών και ασκητικών 22], Θεσσαλονίκη, 1989.
- _, *Επτά λόγοι ανέκδοτοι το πρώτον νυν εκδιδόμενοι* (εισαγωγή, κείμενον, σχόλια Β. Ψευτογκάς), Θεσσαλονίκη, 1976.
- ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ Α΄ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ, *Βίος και πολιτεία του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου του Σιναΐτου* (εκδ. Ι. Πομιαλόφσκι,

Αγία Πετρούπολη, Τυπογραφείο Αυτοκρατορικής Ακαδημίας Επιστημών [ΖΙΦΙΣΥ 35], 1894.

ΚΑΛΛΙΑΤΣΟΥ Α., *Ο πατήρ Πορφύριος, ο διορατικός, ο προορατικός, ο ιαματικός*, Αθήναι, εκδ. Ορθοδόξου Τύπου, 1993².

ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ι., *Η Βυζαντινή ιστορία από τις πηγές*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1996² (1987¹).

_, *Πηγαί βυζαντινής ιστορίας*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1987.

ΚΑΡΠΟΖΗΛΟΥ ΑΠ., *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι τ. Α' (4ος - 7ος αι.)*, Αθήνα, Κανάκης, 1997.

ΚΑΡΤΣΩΝΑΚΗ Μ., «Η 'Σύνοψις των Φυσικών' του Συμεών Σήθ», αδημοσίευτο.

_, «Φυσική και αστρονομία στο βυζαντινό κράτος του 13ου αιώνα. Προλεγόμενα για την 'Επιτομή Φυσικής' του Νικηφόρου Βλεμμίδη», *Ορθοδοξία και Φυσικές Επιστήμες*, Αθήνα, Σαββάλας - Ένωση Ελλήνων Φυσικών (Παράρτημα Ανατολικής Κρήτης), 1996, σ. 67-78.

_, «Antiperistasis in ancient and medieval physics. A new approach on the question of vacuum's existence», αδημοσίευτο.

_, «Greek philosophy and christian principles on nature at Nikephoros Blemmydes' 'Επιτομή Φυσικής'», αδημοσίευτο.

_, «Some notes on Symeon Seths 'Summary of Physics' (11th century)», αδημοσίευτο.

ΚΑΤΣΙΑΒΡΙΑ Ν., *Ο δάσκαλος του γένους Νικηφόρος Θεοτόκης (1731 - 1800) μεταξύ Θεολογίας και Θετικών - Φυσικών Επιστημών* (διπλωματική εργασία), Θεσσαλονίκη, 1994.

ΚΑΨΑΝΗ ΓΕΩΡΓΙΟΥ (Αρχιμ.), «Θεολογία και εμπειρία κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά και την αγιορειτική παράδοσι», *Κοινωνία* 38(1995) 117-124.

ΚΕΚΑΥΜΕΝΟΥ, *Στρατηγικόν* (Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Τσουγκαράκης), Αθήνα, Κανάκης, 1996. Κριτική έκδοση: J. Litavrin, *Sovety i rasskazy Kekavmena*, Μόσχα, 1972.

ΚΕΣΕΛΟΠΟΥΛΟΥ ΑΝ., *Άνθρωπος και φυσικό περιβάλλον*, Αθήνα, Δόμος, β' επανεκδ. 1992.

_, *Πάθη και αρετές στη διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά*, Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1986.

ΚΙΡΜΙΖΗ Α., ΛΙΑΛΙΑΜΠΗ Π., ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΙΔΗ Β., *Θεολογία, λατρεία και ζωή της Εκκλησίας*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1994⁹.

ΚΟΝΤΟΠΟΥΛΟΥ Γ. - ΚΩΤΣΑΚΗ Δ., *Κοσμολογία. Η Δομή και η εξέλιξη του σύμπαντος*, Αθήνα, 1982.

ΚΟΡΡΕ ΘΕΟΔ., *Το υγρόν πυρ, ένα όπλο της βυζαντινής ναυτικής τακτικής*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1989².

ΚΟΣΜΑ ΑΙΤΩΛΟΥ, *Διδαχές (και Βιογραφία)*, (έκδοση Ι. Μενούνου), Αθήνα, Τήνος, 1979.

ΚΟΣΜΑ ΙΝΔΙΚΟΠΛΕΥΣΤΗ, *Χριστιανική τοπογραφία*, PG 88, 52-461.

ΚΟΣΜΑ ΙΝΔΙΚΟΠΛΕΥΣΤΗ, *Χριστιανική τοπογραφία*: COSMAS INDICOPEUSTES, *Topographie Chretienne*, Paris, Les editions du Cherf, tome I [Sources Chretiennes no 141] 1968, tome II [Sources Chretiennes no 159] 1970, tome III [Sources Chretiennes no 197] 1973.

ΚΟΥΚΟΥΛΕ Φ., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός, τ. Α1* (Σχολεία - παιδων ανατροφή - παίγνια), Αθήνα, Collection de l' Institute Francais d' Athenes, 1948.

ΚΟΥΜΑ Κ., *Ιστορία των ανθρωπίνων πράξεων*, τ. 12, Βιέννη, 1832.

ΚΟΥΡΟΥΣΗ ΣΤ., «Αι αντιλήψεις περί των εσχάτων του κόσμου και η κατά το έτος 1346 πτώσις του τρούλλου της Αγίας Σοφίας», *ΕΕΒΣ* 37(1969/70) 211-250.

ΚΟΥΤΣΟΥΡΗ Δ. (πρεσβ.), *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η αντιησυχαστική κακοδοξία του ιδ' αιώνα. Έλεγχος των μη θεαρέστως θεολογούντων*, Αθήνα, Τροχαλία, 1996.

ΚΟΥΤΣΟΥΡΗ Δ. (πρεσβ.), *Σύνοδοι και θεολογία για τον ησυχασμό*, Αθήνα, Ιερά μητρόπολις Θηβών και Λεβαδείας, 1997.

ΚΡΙΚΩΝΗ Δ., *Αι κυριώτεροι κοσμολογικοί θεωρήσεις*, Αθήνα, 1978.

ΚΥΔΩΝΗ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Αλληλογραφία*, εκδ. G. Cammelli: Cydones Demetrius, *Correspondance* (texte inedit. Etabli et traduit par...), Paris, «Les Belles Lettres», 1930.

_, *Κατά του Παλαμά*, στο *Opuscula aurea theologica, Romae, MDCLXX*.

ΚΥΡΚΟΥ Β., «Η οικουμενικότητα του ελληνικού πολιτισμού και η συνάντησή του με τον χριστιανισμό», *ΙτΕΕ*, τ. 6, σ. 392-395.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Γ., *Λεξικόν των αγίων Γραφών*, Αθήνα, Γρηγόρη, 1973.

ΚΩΤΣΑΚΗ Δ., *Αιτιότης και ελευθερία της βουλήσεως*, Αθήνα, εκδ. Ζωή, 1981.

_, *Αστρονομία και αστρολογία στο Βυζάντιο*, Αθήνα, εκδ. Ζωή, 1983.

_, *Νέοι ορίζοντες στην αστρονομία*, Αθήνα, εκδ. Ζωή, 1977.

_, *Το φυσικό κοσμοείδωλο της κλασσικής Ελλάδος*, Αθήνα, εκδ. Ζωή, 1984.

CALLAHAN J., «Greek philosophy and the Cappadocian cosmology», *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 29-57.

CHALMERS A. F., *Τι είναι αυτό που το λέμε Επιστήμη;* (μτφρ. Γ. Φουρτούνης), Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1994.

CONSTANTINIDES HERO A., *Letters of Gregory Akindynos*. Greek Text and English Translation [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XXI], Washington, Dumbarton Oaks, 1983.

CONSTANTINIDES C., *Higher education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca.1310)*, [Texts and studies of the History of Cyprus], Nicosia, Cyprus Research Center, 1982.

COUDERC P., *Η ιστορία της Αστρονομίας* (μτφρ. Κ. Κυριακόπουλος), Αθήνα, Δαίδαλος - Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

CROMBIE A., *Από τον Αυγουστίνο στο Γαλιλαίο*, τ. Α' (μτφρ. Θεοδώρα Τσίρη, Ιορδ. Αρζόγλου), τ. Β' (Μαριλένα Ιατρίδου, Δημοσθ. Κουτροβίκ), Αθήνα, MIET, 1989.

KAZDAN A. - EPSTEIN A. W., *Αλλαγές στο Βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα* (μτφρ. Α. Παππάς, Δ. Τσουγκαράκης), Αθήνα, MIET, 1997.

KUHN Th., «Αντιφώνηση του Thomas S. Kuhn», *Νεύσις* 6 (1997) 13-17.

—, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, (μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας), Αθήνα, Σύγχρονα θέματα, χ.χ.

ΛΑΓΓΗ ΜΑΘ., *Ο Μέγας Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας* (Παλαιά συναξάρια επεξεργασμένα κατά τη γλώσσα), τόμοι 12, Αθήναι, δ. χ.

ΛΑΪΟΥ ΑΓΓΕΛΙΚΗ, «Η ιστορία ενός γάμου: Ο βίος της αγίας Θωμαΐδος της Λεσβίας», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, 237-251.

ΛΕΟΝΤΟΣ (ΣΤ') ΒΑΣΙΛΕΩΣ, *Ναυμαχικά* (εκδ. A. Dain), Paris, Les Belles Lettres, 1943.

LEMERLE P., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός* (μτφρ. Μαρία Νυσταζοπούλου - Πελεκίδου), Αθήνα, MIET, 1985².

LLOYD G. E. R., «Greek cosmologies», *Methods and problems in Greek Science* (Selected papers), Cambridge etc, Cambridge University Press, 1991, σσ. 141-163.

LORENTZ R. J., *Correspondance de Manuel Calecas*, [Studi e Testi 152], Vatican, 1950.

ΜΑΔΕΝΛΙΔΗ ΙΓΝ., *Τωβίτ*, Αθήνα, Σωτήρ, 1996.

ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΤΟΥ ΑΙΓΥΠΤΙΟΥ, *Ομιλίες πνευματικάί*, PG 34, 449-820.

ΜΑΞΙΜΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΗ Βίος: «Deux vies de s. Maxime le Kausokalube ermite au mont Athos (XIV^e s.)» (εκδ. -εισαγωγή Fr. Halkin S. I.), *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 42-65 (Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός ημών Μαξίμου του Αθωνίτου και Καυσοκαλύβη λεγομένου, συγγραφείς παρά του οσίου πατρός ημών Νήφωνος ιερομονάχου), 65-109 (Βίος και πολιτεία και άσκησις και φαιδροί αγώνες και θαύματα του οσίου και θεοφόρου πατρός ημών Μαξίμου του την καλύβην του πυρπολούντος εν τω Αγίω Όρει τω Άθωνι. Ποίημα και πόνημα Θεοφάνους του Περιθεωρίου και προηγουμένου του Βατοπεδίου).

Άγιος ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΓΡΑΙΚΟΣ, ο φωτιστής των Ρώσων (μετάφρασις-επιμέλεια Ιερά Μονή οσίου Γρηγορίου Αγίου Όρους), εκδ. Αρμός, Αθήνα 1991.

ΜΑΞΙΜΟΥ του ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, Κεφάλαια περί αγάπης (400), PG 90, 960-1073.

—, *Μυσταγωγία* (Εισαγωγή - σχόλια π. Δ. Στανιλοάε, μτφρ. ΙγνάσιδΑΣΓΥΓΧ½δRΧ@·α΄ΥΑΙΓδΑαΟΗΗδ@b΄ΙΧΑfP½ΎΒΧΑfαίηι ΙΧΣΥΟΑ%οΣΓΥή[ΎΩΒΧ@brrn΄@Pbrn΄R\→ ΎΧΑ™ληιΓHσΗΩΒΑαΛγ΄ΥΑίικΑιΩΎσιΆηϋΩΕίΧΒΑΙΒΑΥΓίΕΑΙΟΪΑΓΗΩΓΪΑ<ΥΥΧΟηΩΓΪΑΛα΄ΥΑΙΟδΑηλΎΉέΛσδΑΙΛΧίϋΩΛΎΒΑΥΓΡ»ηιΟΥΛίΧ@ Ž@rbX@ljnZnbn\@→ ΎΧΑ™Λγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαίγΣύΙΧ@ Ž@rbX@b`ffZbhbn\→ ΎΧΑ™γίδα΄ΓΧΗηηΣίί@ΑιίΪΑίηΣύιΓίίΑαγΛηΕϋιΛγίΪΑΥΓ□ΑΟΗίι[ΩΛΎίΪΑαΛγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαωγσίΑΙΟδΑΡΛΩΓδΑϋγΓν½δΑΛΣδΑΛγσι½ηΛΣδΑΥΓ□ΑΓαίΥγΩηΛΣδΧ@ Ž@r`X@dhhZnpj\→ ΎΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑ%οΣίΎληΩίκΑΛαΣηίΧ½ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfγΛίαΓΗΣιΣΥΕ\→ ΎΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑιήΑ™Λγ΄ΥΑΡΛΩσίΑΪΎΩΗισΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfγΛή[αΓΗΣιΣΥΕ\→ ΎΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις-εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθόδοξος Κυψέλη, 1978².

ΎΧΑ™ληιΓHσΗΩΒΑαΛγ΄ΥΑίικΑιΩΎσιΆηϋΩΕίΧΒΑΙΒΑΥΓίΕΑΙΟΪΑΓΗΩΓΪΑ<ΥΥΧΟηΩΓΪΑΛα΄ΥΑΙΟδΑηλΎΉέΛσδΑΙΛΧίϋΩΛΎΒΑΥΓΡ»ηιΟΥΛίΧ@ Ž@rbX@ljnZnbn\@→ ΎΧΑ™Λγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαίγΣύΙΧ@ Ž@rbX@b`ffZbhbn\→ ΎΧΑ™γίδα΄ΓΧΗηηΣίί@ΑιίΪΑίηΣύιΓίίΑαγΛηΕϋιΛγίΪΑΥΓ□ΑΟΗίι[ΩΛΎίΪΑαΛγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαωγσίΑΙΟδΑΡΛΩΓδΑϋγΓν½δΑΛΣδΑΛγσι½ηΛΣδΑΥΓ□ΑΓαίΥγΩηΛΣδΧ@ Ž@r`X@dhhZnpj\→ ΎΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑ%οΣίΎληΩίκΑΛαΣηίΧ½ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfγΛίαΓΗΣιΣΥΕ\→ ΎΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑιήΑ™Λγ΄ΥΑΡΛΩσίΑΪΎΩΗισΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfγΛή[αΓΗΣιΣΥΕ\→ ΎΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις-εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθόδοξος Κυψέλη, 1978².

ΎΧΑ™Λγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαίγΣύΙΧ@ Ž@rbX@b`ffZbhbn\→ ΎΧΑ™γίδα΄ΓΧΗηηΣίί@ΑιίΪΑίηΣύιΓίίΑαγΛηΕϋιΛγίΪΑΥΓ□ΑΟΗίι[ΩΛΎίΪΑαΛγ΄ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαωγσίΑΙΟδΑΡΛΩΓδΑϋγΓν½δΑΛΣδΑΛγσι½ηΛΣδ

AYΓ□ΑΓαίΥγΩηΛσδΧ@ Ž@r`X@dhhZnpj\→`ΥΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑ %οΣίΎληΩίκΑλαΣηίΧ½ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfyλίαΓΗσιΣΥΕι\→`ΥΧΑξω ΧΣΒΑΛΣδΑιήΑ`Λγ`ΥΑΡΛΩσίΑίΎίΩΪσιΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfyλή[αΓ ΗσιΣΥΕι\→`ΥΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις- εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθό-δοξος Κυψέλη, 1978².

`ΥΧΑ`γίδα`ΓΧΗηηΣίΪ@ΑιΪΑίηΣύιΓιΪΑαγληΕυιΛγίΪΑΥΓ□ΑΟΗί ι[ΩΛΎΪΑαΛγ`ΥΑΙΣΓνωγσίΑΓαωγσίΑιΟδΑΡΛΩΓδΑϋγΓν½δΑΛΣδΑΛ γσι½ηΛΣδΑΥΓ□ΑΓαίΥγΩηΛσδΧ@ Ž@r`X@dhhZnpj\→`ΥΧΑξωΧΣ ΒΑΛΣδΑ%οΣίΎληΩίκΑλαΣηίΧ½ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfyλίαΓΗσιΣΥΕι\→

`ΥΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑ%οΣίΎληΩίκΑλαΣηίΧ½ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒ ΑfyλίαΓΗσιΣΥΕι\→`ΥΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑιήΑ`Λγ`ΥΑΡΛΩσίΑίΎίΩΪσι ΪΧ@ Ž@hΧΑηιΒΑfyλή[αΓΗσιΣΥΕι\→`ΥΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις-εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθό-δοξος Κυψέλη, 1978².

`ΥΧΑξωΧΣΒΑΛΣδΑιήΑ`Λγ`ΥΑΡΛΩσίΑίΎίΩΪσιΪΧ@ Ž@hΧΑ ηιΒΑfyλή[αΓΗσιΣΥΕι\→`ΥΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις-εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθό-δοξος Κυψέλη, 1978².

`ΥΧ Τα 400 κεφάλαια περί αγάπης (Μετάφρασις-εισαγωγή-σχόλια Θεοκλήτου μον. Διονυσιάτου), Θεσσαλονίκη, εκδ. Ορθό-δοξος Κυψέλη, 1978².

ΜΑΡΙΝΟΥ, Βίος του Πρόκλου, εκδ. J. Boissonade, Paris, 1862.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΥ Α, «Η οργάνωση του σχολείου. Παράδο- ση και εξέλιξη», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 325-333.

ΜΑΣΤΡΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Η., *Βυζάντιον*, Αθήναι, Ζωή, 1967.

ΜΑΤΖΑΡΙΔΗ Γ., *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1986.

_, «Η κοινωνία με τον Θεό κατά τον άγ. Γρηγόριο Παλαμά», *Πρακτικά διημερίδας: Το μοναστήρι του τιμίου Προδρόμου («σκήτη Βεροίας»)*, Βέροια, εκδ. Ι. Μ. Βεροίας και Ναούσης [αρ. 25], 1994, σ. 255 - 260.

_, *Παλαμικά*, Θεσσαλονίκη, 1973.

ΜΑΤΣΟΥΚΑ Ν., *Ελληνορθόδοξη παράδοση και δυτικός πολιτισμός*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Μήνυμα, 1985.

_, *Επιστήμη, Φιλοσοφία καί Θεολογία στην Εξαήμερο του Μ. Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1990.

—, *Ιστορία της βυζαντινής φιλοσοφίας - Με παράρτημα το σχολαστικισμό του Δυτικού Μεσαίωνα*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, α' ανατύπωση 1998.

—, «Μαθηματικές, φιλοσοφικές και θεολογικές έννοιες σε πατερικά κείμενα», *Γρηγόριος ο Παλαμάς*, 65 (1982) 259-279.

—, «Φιλοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού», *ΕΕΘΣΑΠΘ* 14 (1969) 251-324.

ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗ ΛΕΩΝ., «Όψεις της φιλανθρωπίας στο Βυζάντιο», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 147-152.

ΜΕΤΟΧΙΤΗ ΘΕΟΔΩΡΟΥ, *Ηθικός ή περί παιδείας*, (Εισαγωγή, κριτική έκδοση, μετάφραση, σημειώσεις Ιωάννης Δ. Πολέμης), [Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας - 1], Αθήνα, Κανάκης, 1995.

—, *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικάί* (το έργο είναι γνωστό και ως *Miscellanea*) (επιμέλεια Jano Block), Haunie, Excudebant Nikolaus Moller et filius aulae regiae typgraph, MDCCXC.

—, *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικάί*, εκδ. C. G. Muller & M. T. Kesling, Leipzig, 1821 (ανατύπωση Amsterdam 1966).

Μηναίον Μαρτίου, Αθήναι, Αποστολική Διακονία, 1992.

ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ Ν., *Θέματα ορθοδόξου δογματικής θεολογίας*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1984.

ΜΙΣΙΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑ, «Η πολιτική στην καθημερινή ζωή του Βυζαντίου. Οι βένετοι στασιώτες στην εποχή του Ιουστινιανού», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α' Διεθνούς συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 43-73.

ΜΠΑΛΑΝΟΥ Δ., *Οι βυζαντινοί συγγραφείς, από του 800 - 1453*, Αθήναι, Αποστολική Διακονία, 1951.

ΜΠΑΝΟΥ Γ., *Στοιχεία αστρονομίας και διαστημικής*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1987.

ΜΠΕΝΑΚΗ Λ., «Νικηφόρου Χούμνου, Περί της ύλης και των ιδεών» (εισ.- κριτ. έκδ- μτφρ.), *Φιλοσοφία* 3 (1973) 339-381.

—, «Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των Βυζαντινών», *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-79) 311-340.

ΜΠΙΤΣΑΚΗ ΕΥΤ., *Ο δαίμων του Αϊνστάϊν. Αιτιότητα και τοπικότητα στη Φυσική*, Αθήνα, Gutenberg, 2000.

ΜΟΙΣΙΟΔΑΚΟΣ ΙΩΣΗΠΟΥ, *Απολογία* (μέρος πρώτον) (επιμ. Άλκ. Αγγέλου), Αθήνα, Εκδοτική Ερμής (Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη), 1992.

ΜΟΣΧΟΥ Δ., *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός; Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά (1293-1361)*, Αθήνα, Παρουσία, 1998.

MANGO C., *Βυζάντιο, η αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης* (μτφρ. Δ. Τσουγκαράκης), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1990².

MENTHON BERNARDIN, *Μοναστήρια και άγιοι του Ολύμπου της Βιθυνίας* (μτφρ. Ναταλίας Βασιλοπούλου), Θεσσαλονίκη, Ορθόδοξος Κυψέλη, 1980.

MEYENDORFF J., *Introduction a l' etude de Gregoire Palamas*, [Patristica sorbonensia 3] Paris, 1959.

_, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η ορθόδοξη μυστική παράδοση* (μτφρ. Ελ. Μάινας), Αθήνα, εκδ. Ακρίτας, 1983.

ΝΕΙΛΟΥ ΣΙΝΑΪΤΗ, *Εκατόν πενήντα τρία κεφάλαια περί προσευχής*, Φιλοκαλία τ. Α'.

ΝΕΛΛΑ Π., *Ζώνον θεούμενον. Προοπτικές για μια ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*, Αθήνα, εκδ. Εποπτεία, 1979.

_, «Η Θεολογία του 'κατ' εικόνα'», *Κληρονομία* 2 (1970) 293-320.

ΝΙΚΗΤΑ ΣΤΗΘΑΤΟΥ, *Περί ψυχής* (εκδ. Π. Χρήστου), στο Νικήτα Στηθάτου, *Μυστικά συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη, 1957, σ. 89-126.

ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ ΕΥΘ., «Δυο πρόσφατες εκδόσεις του Corpus des Astronomes Byzantins», *Νεύσις*, 3 (1995) 207-210.

_, *Η κοσμολογία ...: «Η κοσμολογία των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας. Μέγας Βασίλειος και Γρηγόριος Νύσσης»*, *Βυζαντιακά*, 11 (1991) 207-230.

ΝΙΚΟΛΑΪΔΗ Ν., «Η υπό του όντος εξ ουκ όντων δημιουργία των όντων κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά», *Παλαμάς - Μ. Βατοπαιδίου*, σσ. 289-404.

ΝΕΣΤΟΡΑ ΙΣΚΕΝΤΕΡΗ, *Η πολιορκία και η άλωση της Πόλης - ρωσικό χειρόγραφο* (απόδοση από τα ρωσικά Μ. Αλεξανδρόπουλος), Αθήνα, Κέδρος, 1978.

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *Ομολογία πίστεως ...*, Βενετία, 1819.

ΝΤΙΛ Κ., *Βυζαντινές μορφές* (μτφρ. Στέλλα Βουρδούμπα), Αθήνα, Δελφοί, χ.χ.

NEUGEBAUER O., *Οι θετικές επιστήμες στην αρχαιότητα*, (μτφρ. Χρυσούλα Ζερμπίνη - Ιορδάνης Αρζόγλου), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1990.

ΟΡΦΑΝΟΥ Μ., «Η εκπόρευσις του Αγίου Πνεύματος κατά τον ιερόν Φώτιον», *Θεολογία* 50 (1979) 47-70.

_, «The procession of the Holy Spirit according to certain Greek Fathers», *Θεολογία* 50 (1979 (763-778, 51(1980) 87-107, 276-299, 436-461, 739-747.

_, *Η ψυχή και σώμα του ανθρώπου κατά Δίδυμον Αλεξανδρέα (τον τυφλόν)*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 21], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1974.

OSTROGORSKY G., *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους τ. Α΄ - Γ΄*, (μτφρ. Ι. Παναγόπουλος), Αθήνα, Ιστορικές εκδόσεις Στέφανος Βασιλόπουλος, 1997.

ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ - ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΥ Ρ., ΚΟΥΚΟΠΟΥΛΟΥ ΑΡΝΕΛΛΟΥ Γ., *Τα κοσμολογικά. Γνωριμία με την κοσμολογική σκέψη δίομιση χιλιάδων χρόνων*, Αθήνα, Τυπωθήτω - Γιώργος Δάρδανος, 1999.

Παλαμάς-Μ. Βατοπαιδίου: *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν. Πρακτικά διεθνών επιστημονικών συνεδρίων Αθηνών και Λεμεσού, Άγιον Όρος, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2000.*

ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ ΑΛ., *Η Γυφτοπούλα*, εκδ. Ν. Τριανταφυλλόπουλος, Άπαντα, τ. Α΄, Αθήνα, Δόμος, σσ. 345-658.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ ΣΤ., *Γρηγόριος ο Θεολόγος και οι προϋποθέσεις της θεολογίας αυτού*, Αθήναι, 1980.

_, *Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Φιλοθωμιστάι και αντιθωμιστάι εν Βυζαντίω*, Αθήναι 1967.

_, *Η ζωή ενός μεγάλου (Βασίλειος Καισαρείας)*, Αθήναι, Αποστολική Διακονία, 1988.

_, *Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά Ακινάτου (Εισαγωγή - Κείμενον)*, Αθήνα 1970.

_, *Ορθόδοξη και σχολαστική θεολογία*, ΟΕΔΒ, Αθήναι, χ.χ.

_, *Πατρολογία*, Αθήνα, τ. Α΄, 1977, τ. Β΄, 1990.

ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ - ΤΣΑΝΑΝΑ ΟΛΥΜΠΙΑ, *Η Ανθρωπολογία του Μεγάλου Βασιλείου*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 7], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1970.

ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Μ., *Κοσμολογικά και κοσμογονικά αντιλήψεις εις την Ελλάδα κατά την Β΄ χιλιετία π. Χ. (διδακτορική διατριβή)*, Αθήναι, 1978.

ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ ΓΡ., *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Αγία Πετρούπολη, 1911.

ΠΑΠΑΣΩΤΗΡΙΟΥ ΧΑΡ., *Βυζαντινή υψηλή στρατηγική 6ος - 11ος αιώνας*, Αθήνα, εκδ. Ποιότητα [Σειρά Μελετών Διπλωματίας και Στρατηγικής 4], 2000.

ΠΑΥΛΟΥ (μοναχού) ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ, *Όσιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης*, Αθήνα, 1994.

ΠΑΧΥΜΕΡΗ Γ., *Σύνταγμα των τεσσάρων μαθημάτων - αριθμητικής, μουσικής, γεωμετρίας και αστρονομίας* (εκδ. Ρ. Stephanou), [Studi e Testi 94], Vaticano, MCMXL.

ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος - Κριτίας* (εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Ορ. Περγικίδης), Αθήνα, εκδ. Κάκτος, 1993.

—, *Φαίδρος*, (εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια Δ. Τσιλιβέρδης), Αθήνα, εκδ. Κάκτος, 1993.

ΠΟΠΟΒΙΤΣ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ (αρχιμ.), *Άνθρωπος και θεάνθρωπος* (μτφρ. ιερομ. Αθανασίου Γιέβτιτς), Αθήνα, Αστήρ, 1974.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Περί Πλωτίνου βίου* (εκδ. E. Brehier): Plotin, *Enneades*, τ. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

ΠΡΑΝΤΖΟΥ Ν., «Ο θάνατος του σύμπαντος», *Το περισκόπιο της Επιστήμης*, 49 (Ιούνιος 1982) 81-91 και 97.

ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ Κ., *Μεγίστη μαθηματική σύνταξις της Αστρονομίας (Αλμαγέστη)*, στο: CLAUDII PTOLEMAEI, *Opera quae exstant omnia I, Syntaxis mathematica*, 2 pts, Leipzig, Teubner, 1898-1903.

PINGREE D., *The astronomical works of Gregory Chionides* [Corpus des Astronomes Byzantines II], Amsterdam, 1985.

ΠΡΑΝΤΖΟΣ Ν., *Our cosmic future. Humanity's fate in the universe* (translated by Stephen Lyle), Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΥ, *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος κατά τον άγιον Γρηγόριον τον Παλαμάν*, Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1973.

ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ Ι., «Κριτικός έλεγχος των εφαρμογών της Θεολογίας», *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1977, σ. 473-509.

—, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς (1296-1359). Εισαγωγή εις την θεολογίαν και πνευματικότητα της Ρωμαιοσύνης έναντι της Φραγκοσύνης*, εισαγωγή στο: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *Ρωμαίοι ή Ρωμηοί Πατέρες της Εκκλησίας* (Έκδοση της πρώτης τριάδας λόγων του Παλαμά υπέρ των ιερών ησυχάζόντων με επιμέλεια Δέσποινας Δ. Κοντοστέργιου), Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1984.

—, *Ρωμιοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη*, Θεσσαλονίκη, Π. Πουρναρά, 1975.

—, *Το προπατορικόν αμάρτημα*, Αθήνα, Δόμος, πρώτη επανέκδοση (της 1989²) 1992.

ROSSUM J., «Η θεολογία του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά και ο Θωμισμός», *Παλαμάς - Μ. Βατοπαιδίου*, σσ. 319-328.

RUNCIMAN S., *Η Βυζαντινή θεοκρατία* (μτφρ. Ιωσ. Ροηλίδης), Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1982.

_, *Η τελευταία Βυζαντινή αναγέννηση*, (μτφρ. Λ. Καμπερίδης), Αθήνα, εκδ. Δόμος, 1980.

RUSSEL W. R. - DEWAR A. J., *Εξηγώντας τον εγκέφαλο* (μτφρ. Βίβιαν Κατσουλάκου), Αθήνα, Τροχαλία, 1992.

ΣΑΒΒΙΔΗ ΑΛ., ΔΕΡΙΖΙΩΤΗ ΛΑΖ., *Ιστορία του Βυζαντίου με αποσπάσματα από τις πηγές*, τ. Α' 284-717μ. Χ., Αθήνα, εκδ. Πατάκη, 1996².

ΣΚΟΥΒΑΡΑ Β., *Ο Ιωάννης Πρίγκος και η ελληνική κοινότητα του Άμστερνταμ*, Αθήνα, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία των Θεσσαλών, 1964.

ΣΑΓΚΑΝ Κ. - ΣΚΛΟΦΣΚΙ Ι., *Το σύμπαν*, Αθήνα, Ωρόρα, 1985.

ΣΙΑΣΟΥ Λ., *Η ενάργεια των πραγμάτων, αξιωματικές εφαρμογές στη διαμάχη για την αιωνιότητα του κόσμου (6ος αι.)*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1994.

ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ Β., ΣΠΑΝΔΑΓΟΥ Ρ., ΤΡΑΥΛΟΥ ΔΕΣΠ., *Οι θετικοί επιστήμονες της Βυζαντινής εποχής*, Αθήνα, Αίθρα, 1996.

ΣΤΑΝΙΛΟΑΕ ΔΗΜ. (πρωτοπρ.), *Η Ορθοδοξία. Μερικά χαρακτηριστικά της γνωρίσματα* (μτφρ. π. Δημ. Τζέρπος), Αθήνα, εκδ. Τήνος, 1995.

ΣΤΕΦΑΝΙΔΗ ΜΙΧ., *Εισαγωγή εις την ιστορίαν των φυσικών επιστημών*, Αθήναις, 1938.

ΣΤΟΥΡΤΖΑ ΑΛΕΞ., *Αναμνήσεις και εικόνες - Ευγένιος Βούλ-γαρις και Νικηφόρος Θεοτόκης. Πρόδρομοι της νοητικής και εθνικής εξεγέρσεως της Ελλάδος* (μτφρ. από τα γαλλικά Κ. Σούτσου), Αθήναι 1858.

ΣΩΦΡΟΝΙΟΥ ΣΑΧΑΡΩΦ (Αρχιμ.), *Ο Γέροντας Σιλουανός του Άθω (1866-1938)* (μτφρ. από τα ρωσικά), Έσσεξ Αγγλίας, Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου, 1978.

_, *Οψόμεθα τον Θεόν καθώς εστί*, Έσσεξ Αγγλίας, Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου, 1992.

SARTR J., *Κεκλεισμένων των θυρών* (μτφρ. Ελένης Γερογιάννη), Αθήνα, εκδ. «Της πορείας», 1965.

SCHRODINGER E., *Η φύση και οι Έλληνες. Ο κόσμος και η φυσική (Οι διαλέξεις Shearman)* (μτφρ. Δρ. Θεοφ. Γραμμένος), Αθήνα, Π. Τραυλός - Ε. Κωσταράκη, 1995.

SCOGNAMIGLIO ROSARIO (π.), *Το φωτεινό πρόσωπο του αγίου Δομηνίκου*, Αθήνα, εκδ. Πίστη και Ζωή, 1996.

SEVCENCO I, *Etudes sur la polemique entre Theodore Metochite et Nicephore Choumnos*, Bruxelles, edition de Byzantion, 1962.

SHERRARD P.H., «Ο απανθρωπισμός του ανθρώπου» (μτφρ. Απ. Αποστολίδης), *Δύο κείμενα περί επιστήμης*, Αθήνα, έκδοση περ. Σύναξη, 1986, σσ. 9 - 63.

TAMIAΔΟΥ ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ (Μητροπολίτου Σηλυβρίας), *Ο ιερός Αυγουστίνος*, Θεσσαλονίκη, Χριστιανική Ελπίς, 1988.

TATAKH B., *Η Βυζαντινή Φιλοσοφία* (μτφρ. από τη γαλλική Εύα Καλππουρτζή), Αθήνα, εκδ. Εταιρεία Σπουδών καί Γενικής Παιδείας, 1977.

_, «Η ελληνική πατερική και Βυζαντινή φιλοσοφία» (μτφρ. Κλ. Ιωαννίδη), *Δευκαλίων* 14(1975)146-202.

_, *Θέματα Χριστιανικής και Βυζαντινής Φιλοσοφίας*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία, 1952.

ΤΡΕΜΠΕΛΑ Π., *Η Καινή Διαθήκη μετά συντόμου ερμηνείας*, Αθήναι, Σωτήρ, 1975¹⁸.

ΤΡΩΪΑΝΟΣ ΣΠ., «Η μαγεία στα βυζαντινά νομικά κείμενα», *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο. Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση* (Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Συμποσίου), Αθήνα, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / Ε. Ι. Ε., 1989, σσ. 549-572.

ΤΣΑΜΗ Δ., *Η τελείωσις του ανθρώπου κατά Νικήταν τον Στηθάτον*, [Ανάλεκτα Βλατάδων 11], Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ, 1971.

_, *Εισαγωγή στη σκέψη των Πατέρων της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη, 1992⁴.

TALBOT - RICE TAMARA, *Ο δημόσιος και ο ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών* (μτφρ. Φ. Βώρος), Αθήνα, Παπαδήμα, 1988⁴.

TAUB L., *Ptolemy's universe. The natural philosophical and ethical foundations of Ptolemy's astronomy*, Chicago and LaSalle (Illinois), 1993.

TAYLOR A., *Πλάτων*, (μτφρ. Ιορδ. Αρζόγλου), Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1992².

THOREN V., *The lord of Uraniborg*, Cambridge etc, Cambridge University Press, 1990.

TIHON A., «L' astronomie Byzantine (du Ve au XVe siecle)», *Byzantion* 51 (1981) 603-623.

TSIRPANLIS C., «The career and the writings of Nicolas Cabasilas», *Byzantion* 69 (1979) 414-427.

YANNIAS J. (επιμέλεια), *Η Βυζαντινή παράδοση μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1994.

ΦΑΡΑΝΤΟΥ Μ., «Επιστήμη και θρησκεία», *Θεολογία* 64 (1993) 30-39, 581-652, 65 (1994) 22-79, 498-517, 679-722, 66 (1995) 54-111, 420-470, 607-645, 67 (1996) 268-293, 402-430, 616-662, 68 (1997) 93-133, 501-535, 754-398, 69 (1998) 41-77, 244-287.

- , *Η περί Θεού ορθόδοξος διδασκαλία*, Αθήναι, 1985.
- Φιλοκαλία:** *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών συνεργανισθείσα παρά των αγίων και θεοφόρων πατέρων ημών*, Αθήνα, Αστήρ, τ. 1ος 1974, τ. 2ος 1975, τ. 3ος 1976, τ. 4ος 1976, τ. 5ος 1976.
- ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, **Βίος Παλαμά:** *Λόγος εις τον εν αγίοις πατέρα ημών Γρηγόριον αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης* (έκδ. Δημ. Τσάμη), στο ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ του ΚΟΚΚΙΝΟΥ, *Αγιολογικά Έργα*, τ. Α΄, Θεσσαλονικείς άγιοι, Θεσσαλονίκη, Κέντρον Βυζαντινών σπουδών, 1985, σ. 427-591). Το ίδιο κείμενο: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, **Βίος:** *Βίος Γρηγορίου του Παλαμά* (Εισαγωγή, κείμενο- μετάφρασις- σχόλια Π. Χρήστου), Θεσσαλονίκη, ΕΠΕ, 1984. Επίσης στην PG 151, 551-678.
- ΦΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΥ Κ., «Αριστερός και δεξιός τρόπος αντίληψης», *Εκπαιδευτική κοινότητα*, τεύχος 9-10 (Πρακτικά 1ου Συμποσίου Εκπαιδευτικής Κοινότητας), σ. 21-29.
- ΦΡΑΝΤΖΗ Γ., *Εάλω η Πόλις, Χρονικόν - Περί της βασιλείας κυρ Κωνσταντίνου Παλαιολόγου και της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως και ετέρων τινών* (κατά την έκδοσιν J. P. Migne), Αθήνα, Βιβλιοπωλείον «Δωδώνη», χχ.
- , *Χρονικόν*, PG 156, 641-1078.
- ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ π. Γ., *Αγία Γραφή - Εκκλησία - Παράδοσις* (μτφρ. Δ. Τσάμη), Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1976.
- , «Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η πατερική παράδοσις», *Αγία Γραφή - Εκκλησία - Παράδοσις*, (μτφρ. Δ. Τσάμη), Θεσσαλονίκη, εκδ. Π. Πουρναρά, 1976, σσ. 144-165.
- FARRINGTON BEN., *Η επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα* (μτφρ. Ν. Ραΐση), Αθήνα, Κάλβος, 1989².
- FYSH R. - LUCAS K., «Religious beliefs in science classrooms», *Research in Science Education*, 28 (1998) 399-427.
- ΧΑΤΖΗΝΙΚΟΛΑΟΥ ΑΣΤΕΡΙΟΥ (Αρχιμ.), *Αρχή και τέλος του κόσμου. Κοσμολογία και Αγία Γραφή*, Αθήναι, εκδ. Ο Σωτήρ, 2001.
- , *Ο άνθρωπος μέσα στο σύμπαν*, Αθήναι, εκδ. Ο Σωτήρ, 1996³.
- ΧΙΟΝΙΑΔΗ ΓΡΗΓ., *Περσική σύνταξις αστρονομίας*, εκδ. D. PINGREE, *The astronomical works of Gregory Chionides*, [Corpus des Astronomes Byzantines II], Amsterdam, 1985.
- ΧΡΗΣΤΟΥ Π., *Ελληνική Πατρολογία*, Θεσσαλονίκη, ΠΙΠΜ - Κυρομάνος, τ. Α΄ (εισαγωγή) 1976, τ. Β΄ (περίοδος διωγμών) 1978, τ. Γ΄ (εκδ. «Το Βυζάντιον», 4ος-5ος αιώνες) 1987, τ. Δ΄ (4ος-5ος αιώνες) 1989, τ. Ε΄ (6ος-9ος αιώνες) 1992.
- , «Η έννοια της διπλής γνώσεως κατά τον Γρηγόριον Παλαμάν», *ΕΕΘΣΑΠΘ* 7(1962), 119-130.

—, *Οι περιπέτειες των εθνικών ονομάτων των Ελλήνων*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Κυρομάνος, 1993⁴.

—, **ΣΠΜΕ χ, ψ**: Όπου χ ο αριθμός του τόμου, ψ ο αριθμός σελίδας. Στις εισαγωγές και τα σχόλια του Π. Κ. Χρήστου στην ενδεκάτομη έκδοση των έργων του Παλαμά με μετάφραση.

—, *Το μυστήριο του ανθρώπου*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Κυρομάνος, 1991.

ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ (ιερομ.), *Σκεύος εκλογής*, Αγιον Όρος 1996.

ΧΡΥΣΑΝΘΟΥ (Μητροπολίτου), *Η Εκκλησία Τραπεζούντος*, Αθήναι, 1933.

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΑΤΟΥ, *Θεός Λόγος και ανθρωπίνος λόγος. Οι ενέργειες της ψυχής στην πατερική ανθρωπολογία*, Άγιον Όρος, Ι. Μ. Αγ. Διονυσίου, 1988.

HALLIDAY D.- RESNICK R., *Φυσική* (μτφρ. Γ. Πνευματικός - Γ. Πεπονίδης), Αθήνα, εκδ. Γ. Α. Πνευματικός, τ. Α' και Β' 1976.

HUNGER H., *Βυζαντινή λογοτεχνία, Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, τ. Α' (μτφρ. Λ. Μπενάκη, Ι. Αναστασίου, Γ. Μακρή), 1991², τ. Γ' (μτφρ. Γ. Μακρή, Ι. Οικονόμου - Αγοραστού, ...), 1994².

ΨΕΥΤΟΓΚΑ Β., «Ο Νικόλαος Καβάσιλας ήταν ησυχαστής ή αντιησυχαστής;», *Πρακτικά θεολογικού συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του σοφωτάτου και λογιωτάτου και τοις όλοις αγιωτάτου οσίου Πατρός ημών Νικολάου Καβάσιλα του Χαμαετού, 17-20 Ιουνίου 1982 (Θέματα Πατερικής Θεολογίας)*, Θεσσαλονίκη, 1995, σσ. 161-187.

—, «Όψεις και προοπτικές στην εσχατολογία του Νικολάου Καβάσιλα (Μια πρώτη προσέγγιση του θέματος)», *ΕΕΘΣΑΠΘ Νέα σειρά* (τμήμα Θεολογίας) 2 (1991-1992) 229-289.