



π. Ευαγγέλου Μάγεια

ΟΙ ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΕΣ ΕΡΙΔΕΣ ΤΟΥ 14^{ου} ΑΙΩΝΑ

π. Ευαγγέλου Μάγαιρα

ΟΙ ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΕΣ ΕΡΙΔΕΣ
ΤΟΥ 14^{ου} ΑΙΩΝΑ

ΑΘΗΝΑ 2020

Η δημοσίευση, η ανατύπωση και η μετάφραση του βιβλίου σε οποιαδήποτε γλώσσα επιτρέπονται ελεύθερα.

ISBN: 978-618-84452-3-9

εικόνα εξωφύλλου: Ο αυτοκράτορας Ιωάννης ΣΤ΄ Καντακουζηνός ανάμεσα στους πατέρες της συνόδου του 1351 στην Κωνσταντινούπολη (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 5v).

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στο χρονικό διάστημα από τον 9^ο ως τις αρχές του 13^{ου} αιώνα οι πολιτικές, πολιτισμικές και θεολογικές διαφορές που υπήρχαν ανάμεσα στην ανατολική και τη δυτική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία εξελίχθηκαν βαθμιαία σε αγεφύρωτο χάσμα. Οι δύο κόσμοι απομακρύνθηκαν ο ένας από τον άλλο σε κάθε επίπεδο¹.

Η χαριστική όμως βολή στις σχέσεις των δύο κόσμων δόθηκε το έτος 1204. Με την άλωση και τη λεηλασία της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους το έτος αυτό και τον διαμελισμό της Αυτοκρατορίας, το πολιτικό-πολιτισμικό-θεολογικό σχίσμα έγινε οριστικό², καθώς ο μέσος πολίτης συνειδητοποίησε ότι η Δύση ήταν ο χειρότερος εχθρός του. Όσο μάλιστα η κυριαρχία των δυτικών δυνάμεων σε μέρος των εδαφών της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας παρετεινέτο, το μίσος του απλού λαού για τους Δυτικούς γινόταν καθολικό³.

¹ Είναι πολύ χαρακτηριστική για το γεγονός αυτό η ομιλία του μετέπειτα προσχωρήσαντος στον Ρωμαιοκαθολικισμό μοναχού Βαρλαάμ προς τον Πάπα στην Αβινιόν το 1339, στην οποία ισχυρίστηκε ότι η αιτία που ο λαός εκδήλωνε έντονη αντίθεση για την ένωση των δύο Εκκλησιών ήταν όχι τόσο οι δογματικές διαφορές, όσο το μίσος προς τους Δυτικούς, αποτέλεσμα των πολυάριθμων δεινών που υπέστη απ' αυτούς: «Μάθετε και αυτή την αλήθεια: Διαχωρίζει τις καρδιές των Ελλήνων από εσάς όχι τόσο η διαφορά των δογμάτων, όσο το μίσος που εισήλθε στις ψυχές τους εναντίον των Λατίνων, εξ αιτίας των πολλών και μεγάλων δεινών, τα οποία σε διάφορες περιόδους οι Έλληνες υπέστησαν από τους Λατίνους και ακόμα καθημερινά υφίστανται... Όπως ήδη είπα, μεγάλο μίσος εισήλθε στις ψυχές των Ελλήνων εναντίον των Λατίνων, εξ αιτίας των πολλών δεινών που υπέστησαν απ' αυτούς. Εάν πρώτα δεν βγει αυτό το μίσος από μέσα τους, κανείς δεν θα μπορέσει να πείσει τους Έλληνες να ενωθούν μαζί σας» {«scitote et hoc vere, quia non tantum differentia dogmatum separat corda

Τα αισθήματα αυτά των βυζαντινών αποτυπώνονται ανάγλυφα στην επιστολή του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Αθανασίου προς τον αυτοκράτορα Ανδρόνικοⁱ, όταν ο δεκατετράχρονος γιος του αυτοκράτορα Θεόδωρος επρόκειτο να μεταβεί στο μαρκησάτο του Μονφεράτουⁱⁱ για να διαδεχθεί τον θείο του που είχε πεθάνει άτεκνος.

«Ποιος θα τολμήσει να εγγυηθεί γι' αυτό», γράφει ο Πατριάρχης, «ότι έστω θα διατηρήσει την πίστη άμεμπτη σε τόσο νεανική ηλικία και σε ξένη χώρα που κατοικείται από βαρβάρους (αλλοεθνείς), από λαό με υπεροψία στο ακρότατο σημείο, ο οποίος έχει χάσει εντελώς τη λογική του;»ⁱⁱⁱ.

Η εποχή κατά την οποία οι βυζαντινοί θεωρούσαν ότι η ρίζα του κράτους τους βρίσκεται στη Ρώμη⁴ –και επομένως τα εδάφη της ανατολικής και της δυτικής Ευρώπης ανήκαν στη μία και ενιαία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία– ήταν πολύ μακριά. Η Δύση ήταν πια «ξένη χώρα» και οι κάτοικοί της όχι Ρωμαίοι αλλά «βάρβαροι», και μάλιστα με διαφορετική πίστη^{iv}.

Έτσι, ενώ η κατάσταση που είχε διαμορφωθεί τον 14^ο αιώνα

Graecorum a vobis, quantum odium, quod intravit in animos eorum contra Latinos ex multis et magnis malis, quae per diversa tempora passi sunt Graeci a Latinis et adhuc patiuntur per singulos dies... Quod ergo jam dixi magnum odium, intravit in animas Graecorum contra Latinos ex multis malis, quae passi sunt ab eis; quod odium nisi prius ejiciatur, nemo poterit docere Graecos vestram unionem» (Barlaami de Seminaria, *Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habitata coram Benedicto XII Pontifice Maximo*, PG 151, 1336B-C)}.

ⁱ Ανδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος (1259-1332).

ⁱⁱ Το Μονφεράτο ήταν περιοχή στο δυτικό τμήμα των Ιταλικών Άλπεων, βόρεια της Γένοβας, κοντά στο Τορίνο.

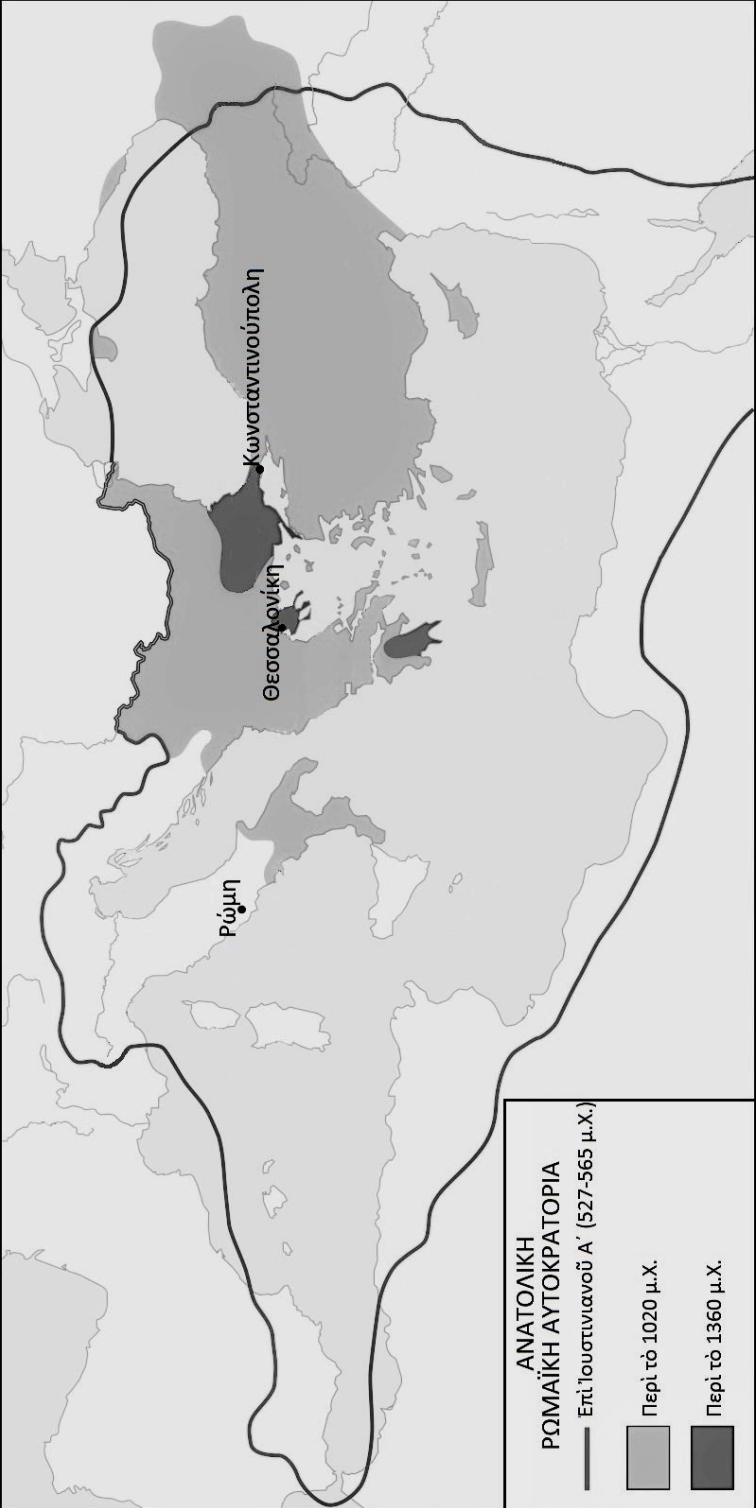
ⁱⁱⁱ «Τίς γάρ ὁ ἐγγύας δοῦναι θαρρῶν περὶ τοῦ ρηθέντος, εἰ κἂν τηρήσῃ τὴν πίστιν ἀμώμητον ἐν τοιαύτῃ νεότητι καὶ ἀλλοδαπεῖ γῇ βαρβάροις κατοικουμένη καὶ ἔθνει κατάκρως ὑπερηφάνῳ καὶ ἀπονενοημένῳ τὰ μέγιστα;» (Α.-Μ. Μ. Talbot, 1975, 84, στ. 43-46).

^{iv} Παρόμοια επιστολή έστειλε μετά από είκοσι χρόνια και ο Πάπας Ιωάννης ΚΒ΄, όταν η Ιωάννα της Σαβοΐας επρόκειτο να ανέβει στον θρόνο του Βυζαντίου, δίπλα στον άνδρα της Ανδρόνικο Γ΄ (Μ. Hinterberger, 2004, σ. 16).

υποχρέωνε τους αυτοκράτορες να επιδιώκουν την ένωση των Εκκλησιών, με σκοπό να προσεταιριστούν τις δυτικές δυνάμεις στον αγώνα τους εναντίον των Τούρκων⁵, η συντριπτική πλειοψηφία του κλήρου και του λαού έμενε ανυποχώρητη στην πίστη και στις παραδόσεις της και εναντιωνόταν κατηγορηματικά σε κάθε προσπάθεια ένωσης των δύο Εκκλησιών⁶. Το γεγονός αυτό οδηγούσε τις διαπραγματεύσεις σε πολύ αργούς ρυθμούς και μέσα σε πνεύμα, όπως εύστοχα σημειώνεται, «ύπουλης αλληλεξαπάτησης και των δύο μερών»⁷.

Το κλίμα έντονης αντιπάθειας προς κάθε τι το δυτικό και διαφύλαξης της Ορθόδοξης Παράδοσης, μέσα στο οποίο διεξήχθησαν οι ησυχαστικές έριδες του 14^{ου} αιώνα, ήταν καθοριστικό για την εξέλιξή τους.

Με την άλωση και τη λεηλασία της Κωνσταντινούπολης από τους Σταυροφόρους και τον διαμελισμό της Αυτοκρατορίας, το πολιτικό-πολιτισμικό-θεολογικό σχίσμα έγινε οριστικό.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα μελέτη μας θα ασχοληθούμε με τις ησυχαστικές έριδες του 14^{ου} αιώνα. Μέσα από την παράθεση της προγενέστερης ησυχαστικής και θεολογικής παράδοσης, την ανάλυση των αιτίων που οδήγησαν στη διαφοροποίηση ανατολικής και δυτικής θεολογικής σκέψης, καθώς και την παρουσίαση της διδασκαλίας ησυχαστών και αντιησυχαστών, θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε ότι η διαμάχη είχε υπόβαθρο πολιτισμικό και θεολογικό. Στα πρόσωπα των πρωταγωνιστών της έριδας συγκρούστηκαν το πνεύμα της Δύσης (με κυρίαρχο στοιχείο τον Ορθολογισμό) και η παραδοσιακή Ορθοδοξία, που αγωνιζόταν να μείνει πιστή στο πνεύμα της Αγίας Γραφής και των Πατέρων της Εκκλησίας.

Η σημασία της νίκης των ησυχαστών, για την ανάπτυξη της αυτοσυνειδησίας των χριστιανών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και για τη διατήρηση της ορθόδοξης ταυτότητάς τους στα δύσκολα χρόνια, που λίγο μετά τις έριδες ακολούθησαν, ήταν τεράστια.



Άγ. Γρηγόριος Παλαμάς
(Παραεκκλήσι Αγ. Αναργύρων, Ι. Μονή Βατοπεδίου, Άγιον Όρος)

ΣΥΝΤΟΜΗ ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1359) καταγόταν από αριστοκρατική οικογένεια της Μικράς Ασίας. Γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 1296. Έχασε τον πατέρα του σε ηλικία επτά ετών, αλλά συνέχισε τις σπουδές του με βασιλικές δαπάνες. Σπούδασε στην Πανεπιστημιακή Σχολή της Πόλης και διακρίθηκε στη γνώση της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Εν τούτοις, επειδή εγκατέλειψε την Κωνσταντινούπολη πολύ νωρίς, είναι ελάχιστα πιθανό να προχώρησε πολύ πιο πέρα από την «ἐγκύκλιον παιδείαν»¹, που κάθε βυζαντινός έπρεπε να ολοκληρώσει προκειμένου να συγκαταριθμηθεί στην καλλιεργημένη κοινωνία ή να συνεχίσει τις σπουδές του στη θεολογία και τη φιλοσοφία.

Σε ηλικία είκοσι ετών ακολούθησε τον μοναχικό βίο. Ασκήτησε στο όρος Παπίκιον (που βρισκόταν ανάμεσα στη Μακεδονία και τη Θράκη), στο Άγιον Όρος και στη Βέροια. Το 1326 χειροτονήθηκε ιερέας. Το 1347 εξελέγη αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης.

Στις αρχές του 1354 ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, κατευθυνόμενος με πλοίο προς την Κωνσταντινούπολη, έπεσε αιχμάλωτος στα χέρια Τούρκων και οδηγήθηκε στη Μικρά Ασία. Τελικά απελευθερώθηκε την άνοιξη του 1355, με την καταβολή –μάλλον από τους Σέρβους– ενός σεβαστού ποσού ως λύτρα.

¹ Η «ἐγκύκλιος παιδεία» αντιστοιχούσε στη σημερινή «μέση εκπαίδευση» (Γυμνάσιο και Λύκειο). Διαρκούσε τέσσερα χρόνια και αποτελείτο από δύο κύκλους, στον πρώτο διδάσκονταν γραμματική, ρητορική και φιλοσοφία και στον δεύτερο αριθμητική, μουσική, γεωμετρία και αστρονομία. Με την ολοκλήρωση των σπουδών μπορούσε ο μαθητής να προχωρήσει στην ανώτερη εκπαίδευση.

Πέθανε από βαριά ασθένεια στις 14 Νοεμβρίου 1359. Ο λαός τον τίμησε αμέσως ως άγιο, πριν από την επίσημη ανακήρυξη της αγιότητάς του στη σύνοδο του 1368⁸.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς ήλθε σε ολομέτωπη σύγκρουση με τους ορθόδοξους θεολόγους που είχαν εκείνη την εποχή επηρεαστεί από τη δυτική θεολογική σκέψη.

Στην προσπάθειά του να υπερασπιστεί την πατερική διδασκαλία από την επίθεση που αυτή δεχόταν, ανέπτυξε και συστηματοποίησε την ορθόδοξη θεολογία. Καταπολεμώντας την απολυτοποίηση της θείας ουσίας και την εισαγωγή της φιλοσοφίας ως αναγκαίας προϋπόθεσης γνώσεως του Θεού, στηρίχθηκε στη διάκριση μεταξύ αμέθεκτης θείας ουσίας και μεθεκτών ενεργειών (που έχουν ως πηγή τους τη θεία ουσία) και ανέδειξε τη γνώση του Θεού όχι ως αποτέλεσμα νοητικής διεργασίας αλλά ως προσωπικό γεγονός μετοχής στον ίδιο τον Τριαδικό Θεό (μετέχοντας στις άκτιστες θείες ενέργειες κοινωνούμε με τον Θεό προσωπικά, αφού ο Θεός δεν είναι μια απρόσωπη ουσία αλλά κοινωνία προσώπων).

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς ήλθε σε ολομέτωπη σύγκρουση με τους ορθόδοξους θεολόγους που είχαν εκείνη την εποχή επηρεαστεί από τη δυτική θεολογική σκέψη.

Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΤΟΥ ΗΣΥΧΑΣΜΟΥ

Το κίνημα του Ησυχασμού δεν εμφανίστηκε ξαφνικά τον 14^ο αιώνα. Οι ρίζες του φθάνουν στον 4^ο αιώνα, στις αρχές δηλαδή του μοναχισμού⁹.

Ήδη τον 4^ο αιώνα ο αναχωρητισμός είχε υιοθετηθεί από τον Μ. Αντώνιο (251-356), που, κατά τον βιογράφο του Μ. Αθανάσιο, ήταν ο ιδρυτής της μοναστικής κίνησης και έγινε το υπόδειγμα για όλους τους μεταγενέστερους αναχωρητές¹. Η εμφάνιση του κοινοβιακού μοναχισμού με τον Μ. Παχώμιο (292-348), δεν εμπόδισε την περαιτέρω εξέλιξη του ερημιτισμού και τη συνύπαρξη κοινοβίων και αναχωρητών¹⁰.

Στα τέλη του 4^{ου} αιώνα, η ησυχαστική πνευματικότητα επηρεάστηκε πολύ από τα έργα ενός αγνώστου συγγραφέα, που χρησιμοποίησε το ψευδώνυμο του Μακαρίου του Αιγυπτίου. Το κέντρο της ανθρώπινης συνείδησης και της θείας παρουσίας στον άνθρωπο εστιάζεται στα κείμενα αυτά όχι στον νου, αλλά στην καρδιά. Για τον ψευδο-Μακάριο ο σκοπός της προσευχής δεν είναι η εξαύλωση του νου, αλλά η μεταμόρφωση του όλου ανθρώπου¹¹.

Στη χερσόνησο του Σινά, μετά την ίδρυση της μονής της Αγ. Αικατερίνης από τον Ιουστινιανό (527), αναπτύχθηκε μια πνευματικότητα με πανορθόδοξη ακτινοβολία. Κέντρο της πνευματικότητας

¹ Μπροστά σε μια Εκκλησία πανευτυχή για την αυτοκρατορική προστασία, οι αναχωρητές αποφάσισαν να διασώσουν για την εκκλησιαστική κοινότητα το ιδανικό που θα έπρεπε η Εκκλησία να κρατήσει. Το καινούργιο δηλαδή δεν ήταν ο μοναχισμός, αλλά η νέα «εκκλησιαστική» συνείδηση και ζωή των ιεραρχών και της μάζας των μεταστραφέντων νεοχριστιανών (J. Meyendorff, 1989, σ. 19).

αυτής υπήρξε η επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού¹².

Η αδιάλειπτη «προσευχή του νου» τίθεται κατά την εποχή αυτή και από τον Ευάγριο (6^{ος} αι.) στο κέντρο της ησυχαστικής ερημικής ζωής¹³.

Η προσευχή του Ιησού τελικά πήρε τη μορφή της συνεχούς επανάληψης μιας σύντομης φράσης, όπως: «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν»¹⁴. Συν τῷ χρόνῳ δε διαμορφώθηκε μια ιδιαίτερη ψυχοσωματική μέθοδος προσευχής, που συνδέει την επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού με τη λειτουργία της αναπνοῆς¹⁵. Ο Ιωάννης της Κλίμακος (525-606), ο οποίος διετέλεσε ηγούμενος της μονῆς Σινά, αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ἡ μνήμη του Ἰησοῦ ας ενωθεῖ με την αναπνοή σου και τότε θα γνωρίσεις της ησυχίας την ωφέλεια»ⁱⁱ.

Μεγάλος διδάσκαλος της προσευχής του Ιησού ήταν επίσης και ο Διάδοχος Φωτικής (5^{ος} αι.), ο οποίος, όπως και ο Ιωάννης της Κλίμακος, διατήρησε την ησυχαστική παράδοση σε άμεση σχέση με την Αγία Γραφή και την πατερική σκέψη¹⁶.

Το αρχαιότερο ίσως έργο που περιγράφει την ησυχαστική μέθοδο προσευχής είναι μια πραγματεία με τίτλο *Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσοχῆς καὶ προσευχῆς ἢ Περί τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς*, που αποδίδεται στον Συμεών τον Νέο Θεολόγο (949-1022), στην πραγματικότητα όμως είναι έργο νεώτερο, ίσως του 12^{ου} αιώνα¹⁷.

Ο σημαντικότερος διδάσκαλος της νοεράς προσευχής κατά την ύστερη αυτή βυζαντινή περίοδο ήταν ο Γρηγόριος Σιναΐτης (1255-1347). Σκοπός της πνευματικής ζωῆς κατά τον Γρηγόριο Σιναΐτη είναι η φανέρωση της χάρις του Αγ. Πνεύματος. Ο πιο σύντο-

ⁱ Η αρχική μορφή της προσευχής αυτής μπορεί να θεωρηθεί το «Κύριε, ἐλέησον», που χρησιμοποιείται ήδη από τον 4^ο αιώνα (Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 14).

ⁱⁱ «Ἡ Ἰησοῦ μνήμη ἐνωθήτω τῇ πνοῇ σου καὶ τότε γνώση ἡσυχίας ὠφέλειαν» (Ιωάννης Σιναΐτης, *Κλίμαξ* 27, PG 88, 1112C).

μος δρόμος για να φθάσει κανείς στον σκοπό αυτό είναι η μεθοδική επίκληση του Ιησού Χριστού¹⁸. Η διδασκαλία του βρήκε απήχηση στις βυζαντινές επαρχίες και κυρίως στον Άθωνα¹⁹.

Στα τέλη του 13^{ου} αιώνα, μερικές γραπτές «μέθοδοι» της προσευχής του Ιησού προτείνουν μια αναπνευστική τεχνική, η οποία θα χρησιμοποιηθεί από τους μοναχούς ευρύτατα²⁰.

Από τη σύντομη αυτή ανασκόπηση διαπιστώνουμε ότι ο Ησυχασμός δεν είναι τίποτε άλλο, παρά η συνέχιση του αρχικού μοναχισμού, με τη διαφορά ότι με το πέρασμα του χρόνου στη μοναχική παράδοση διείσδυσε και μια βοηθητική μέθοδος για την επίτευξη του πρωταρχικού σκοπού, δηλαδή της κοινωνίας του Αγίου Πνεύματος και της θέωσης²¹. Παράλληλα με τον κοινοβιακό μοναχισμό, υπήρχε πάντοτε η εσωτερική σιωπή των αναχωρητών. Οι δύο αυτές μορφές μοναχισμού αλληλοσυμπληρώνονταν χωρίς καμμία αντίθεση²².

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς δεν επιμένει στη μέθοδο της νοεράς προσευχής, ούτε ασχολείται με την περιγραφή της. Δεν δέχεται προπαντός ότι η μέθοδος αποτελεί ένα μηχανικό τρόπο για την απόκτηση της θείας χάρης. Εκείνο στο οποίο επιμένει, προκειμένου να αντικρούσει τις κατηγορίες του Βαρλαάμ, είναι η αρχαιότητα της μεθόδου, την οποία ανάγει στον Ιωάννη της Κλίμακος και τον Μακάριο τον Αιγύπτιο, καθώς και η θεολογική και ψυχολογική της θεμελίωση²³.

Πράγματι, η μέθοδος της νοεράς προσευχής αποτελεί μια διαχρονική μορφή προσευχής στη μοναστική ζωή, ένα ιδιαίτερο είδος της επικοινωνίας με τον Θεό, που ξεκινώντας από τον πρώιμο χριστιανικό αναχωρητισμό, εξελίχθηκε αδιάλειπτα διαμέσου των αιώνων στον χριστιανικό μοναχισμό. Κατά την εποχή του αγίου Γρηγορίου Παλαμά έφθασε σ' ένα κορυφαίο σημείο που στους κατοπινούς χρόνους ούτε αμφισβητήθηκε ούτε ξεπεράστηκε²⁴.



Θωμάς Ακινάτης, ο κυριότερος εκπρόσωπος του Σχολαστικισμού
(Benozzo Gozzoli, Musée du Louvre, Paris, INV 104)

ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΩΝ ΕΡΙΔΩΝ

Η πρώτη φάση (1336-1341)

Η σύγκρουση του Βαρλαάμⁱ και του αγίου Γρηγορίου Παλαμά είχε αρχικά καθαρά θεολογικό χαρακτήρα²⁵. Οι επαφές του Βαρλαάμ με τη δυτική σκέψη και η ένταξή του στο «ουμανιστικό» κλίμα, τον ωθούσαν όχι απλώς στην ενθουσιώδη υποστήριξη του Αριστοτέλη και των Νεοπλατωνικών, αλλά στην αναγωγή τους σε ουσιώδη κριτήρια της χριστιανικής σκέψης και σε όρο για την αληθινή γνώση του Θεού²⁶. Αντίθετα ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς πίστευε ότι η διαλεκτική δεν μπορεί να ερευνά τα άκτιστα, παρά μόνο τα κτιστά²⁷. Η αρχαία δε ελληνική φιλοσοφική παράδοση έπρεπε να αναδομηθεί εκ

ⁱ Ο Βαρλαάμ (1290-1348) γεννήθηκε στη Σεμιναρία της Καλαβρίας γύρω στο 1290. Ήταν ελληνικής καταγωγής και μόρφωσης, μοναχός και φιλόσοφος, επηρεασμένος από το πνεύμα της Ιταλικής Αναγέννησης. Επιθυμώντας να εμβαθύνει στην αριστοτελική και πλατωνική φιλοσοφία, πήγε στην Άρτα (1326), πέρασε στη Θεσσαλονίκη και κατέληξε στην Κωνσταντινούπολη (1330). Ο Ιωάννης Καντακουζηνός, προστάτης των κλασικών γραμμάτων, του προσέφερε έδρα φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Πόλης. Γρήγορα όμως ο Βαρλαάμ ήλθε σε ρήξη με τους άλλους βυζαντινούς φιλοσόφους, επειδή συμπεριφερόταν απέναντί τους με υπεροψία. Σε δημόσιο διάλογο που είχε με τον φιλόσοφο Νικηφόρο Γρηγορά, ο Βαρλαάμ ηττήθηκε κατά κράτος, καθώς το περιβάλλον των Ελλήνων διανοουμένων δεν ήταν εξοικειωμένο στην επιχειρηματολογία του Βαρλαάμ, που ως βάση είχε τον συλλογισμό και τον δυτικό Σχολαστικισμό. Ταπεινωμένος έφυγε από την Κωνσταντινούπολη και εγκαταστάθηκε στη Θεσσαλονίκη, όπου ίδρυσε δική του σχολή. Μετά από την καταδίκη των θεολογικών του θέσεων στη σύνοδο της 10^{ης} Ιουνίου 1341 πήγε στην Ιταλία. Εκεί ασπάστηκε το λατινικό δόγμα και τελικά χειροτονήθηκε επίσκοπος Ιέρακος από τον Πάπα Κλήμεντα ΣΤ' (Β. Ραντύνοβιτς, 1998, 1999, σ. 36. Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 58-59).

θεμελίων και μόνο έτσι –ανακαινισμένη, «αναστημένη»– να ενταχθεί στην παράδοση της Εκκλησίας²⁸.

Γρήγορα ο Βαρλαάμ άρχισε να κατηγορεί τους ησυχαστές ως αιρετικούς. Αντιτάχθηκε στη θέση των ησυχαστών ότι το σώμα μπορεί και πρέπει να συμμετέχει στη νοερά προσευχή²⁹ και θεωρούσε το θαβώριο φως φθαρτό και πεπερασμένο σύμβολο της θεότητας, καθώς –όπως ισχυριζόταν– αν ήταν άκτιστο, θα ήταν η ουσία του Θεού³⁰. Κατηγορούσε επίσης τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά ότι με το να διακρίνει στον Θεό την ουσία από την ενέργεια εισάγει δύο θεούς³¹.

Ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος Γ' ⁱ, όταν είδε ότι η διαμάχη παίρνει μεγάλες διαστάσεις και ότι και οι δύο εμπλεκόμενοι ζητούν τη σύγκληση συνόδου (ο Βαρλαάμ για να καταδικαστεί ο Γρηγόριος Παλαμάς ως αιρετικός και ο Παλαμάς για να αποδειχτεί το αβάσιμο της κατηγορίας), αναγκάστηκε να δώσει την άδεια για τη σύγκλησή της³².

Η σύνοδος συγκλήθηκε στις 10 Ιουνίου 1341, δεν περιορίστηκε δε στο να καταδικάσει απλώς τον Βαρλαάμ, αλλά αναγνώρισε τη διάκριση ουσίας και ενέργειας στον Θεό, ως βάση της κοινωνίας με τον Θεό και της οντολογικής θέωσης του ανθρώπου³³.

Ο Βαρλαάμ, βλέποντας ότι δεν έχει καμμία ελπίδα επιτυχίας, πήγε στην Ιταλία. Εκεί ασπάστηκε το λατινικό δόγμα και τελικά χειροτονήθηκε επίσκοπος Ιέρακος από τον Πάπα Κλήμεντα ΣΤ'³⁴.

Με τη φυγή του Βαρλαάμ στην Ιταλία, η έριδα δεν έληξε, καθώς κατά την παραμονή του στο Βυζάντιο είχε αποκτήσει πολλούς φίλους και μαθητές. Τη θέση του Βαρλαάμ στον κύκλο που είχε δημιουργηθεί ανέλαβε τώρα ο Γρηγόριος Ακίνδυνοςⁱⁱ³⁵.

ⁱ Ανδρόνικος Γ' Παλαιολόγος (1297-1341).

ⁱⁱ Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος (1300-1348) καταγόταν από την Πρίλαπο της Βόρειας Μακεδονίας και ήταν βουλγαρικής καταγωγής. Σπούδασε αρχικά στην πατρίδα του και συνέχισε τις σπουδές του στη Θεσσαλονίκη. Εκεί παρακολούθησε τη

Ο Γρηγόριος Ακίνδυνος, άνθρωπος μετριοπαθής, αισθάνθηκε ότι ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς τον πρόδωσε, καθώς πριν από τη σύνοδο είχαν συμφωνήσει να μη θιγεί το θεολογικό πρόβλημα της διάκρισης ουσίας και ενέργειας στο είναι του Θεού. Έτσι αποδύθηκε σ' έναν αγώνα που δεν τον ήθελε, αμφισβητώντας ότι η σύνοδος είχε αποφανθεί για το επίμαχο θεολογικό θέμα³⁶.

Η αμφισβήτηση αυτή κατέστησε αναγκαία τη σύγκληση νέας συνόδου τον Αύγουστο του 1341, η οποία καταδίκασε τον Βαρλαάμ και τους ομόφρονές του³⁷.

Η έριδα με την απόφαση της συνόδου του Αυγούστου του 1341 και την οριστική καταδίκη του Βαρλαάμ θα είχε λήξει, αλλά η ιστορία άλλαξε τη ροή των πραγμάτων³⁸.

Η δεύτερη φάση (1341-1347)

Τον θάνατο του αυτοκράτορα Ανδρόνικου Γ' (15 Ιουνίου 1341) ακολούθησε μια κατάσταση χαώδης. Ο Πατριάρχης Ιωάννης Καλέκας, με την υποστήριξη του Μεγάλου Δούκαⁱ Αλεξίου Απόκαυκου, εκμεταλλευόμενος το γεγονός ότι ο κανονικός επίτροπος του ανήλικου διαδόχου Ιωάννης Καντακουζηνόςⁱⁱ έλειπε σε εκστρατεία, έπεισε τη βασιλομήτορα Άνναⁱⁱⁱ και από κοινού προέβησαν στην καθαίρεση

διδασκαλία του Βαρλαάμ, όμως ταυτόχρονα έτρεφε βαθιά εκτίμηση για το πρόσωπο του Γρηγορίου Παλαμά και κατά τη σύνοδο του Ιουνίου του 1341 οργάνωσε την υπεράσπισή του. Ως προς την πρακτική των ησυχαστών μοναχών, δεν ερχόταν σε σύγκρουση μαζί τους όχι διότι την αποδεχόταν, αλλά επειδή πίστευε ότι ο καθένας μπορεί να ακολουθεί όποιο δρόμο εκκλησιαστικής εμπειρίας θέλει (Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 37. Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 61-62).

ⁱ Ο Μέγας Δουξ ήταν ένα από τα υψηλότερα αξιώματα στο Βυζάντιο. Ήταν αρχηγός του στόλου. Ο τίτλος καθιερώθηκε από τον Αλέξιο Α' Κομνηνό (1057-1118). Τον 14^ο αιώνα ο Μέγας Δουξ απέκτησε και τη δικαιοδοσία να προεδρεύει της βυζαντινής αριστοκρατίας και γραφειοκρατίας, ως πρωθυπουργός και βοηθός του αυτοκράτορα.

ⁱⁱ Ιωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός (1295-1383).

ⁱⁱⁱ Ιωάννα (Άννα) της Σαβοΐας (1306-1365).

του Ιωάννη Καντακουζηνού από κάθε κρατική εξουσία. Ο στρατός όμως δεν δέχτηκε την απόφαση αυτή και ανακήρυξε τον Ιωάννη Καντακουζηνό αυτοκράτορα³⁹.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς τάχθηκε ανοιχτά με το μέρος του Ιωάννη Καντακουζηνού. Ο Πατριάρχης, βλέποντας πλέον τον Παλαμά ως εχθρό του, επανερμήνευσε τις αποφάσεις των συνόδων του 1341. Ισχυρίστηκε ότι οι ησυχαστές δικαιώθηκαν μόνο ως προς το θαβώριο φως και την ησυχαστική μέθοδο προσευχής και όχι στο δογματικό ζήτημα. Σε αλληπάλληλες συνοδικές συσκέψεις πέτυχε τη συνοδική καταδίκη των συγγραμμάτων του Γρηγορίου Παλαμά και το φθινόπωρο του 1342 τον έκλεισε στη μονή Ακαταλήπτου, ενώ την άνοιξη του 1343 στις φυλακές των ανακτόρων ως πολιτικό κρατούμενο. Τον Νοέμβριο επίσης του 1344 τον αφόρισε και έβαλε το κείμενο του αφορισμού μαζί με τα πρακτικά μιας συνόδου που το διάστημα εκείνο έλαβε χώρα⁴⁰.

Περνώντας ο καιρός, ο Ιωάννης Καντακουζηνός γινόταν κύριος της κατάστασης. Έτσι η βασιλομήτωρ Άννα κατάλαβε ότι δεν έπρεπε πλέον να στηρίζει τον Πατριάρχη. Την ίδια μέρα, πριν ο Καντακουζηνός εισέλθει νικητής στην Κωνσταντινούπολη, η βασιλομήτωρ Άννα συγκάλεσε σύνοδο, η οποία προχώρησε στην καταδίκη του Γρηγορίου Ακινδύνου και των ομοφρόνων του, στην απαλλαγή του αγίου Γρηγορίου Παλαμά και των ομοφρόνων του και στην καθαίρεση του Ιωάννη Καλέκα⁴¹.

Μετά από διαπραγματεύσεις ο Ιωάννης Καντακουζηνός και ο ανήλικος διάδοχος Ιωάννης Παλαιολόγοςⁱ ανακηρύχθηκαν συναυτοκράτορες και έτσι ο εξαιτής εμφύλιος πόλεμος έληξε. Ο Ιωάννης Καλέκας πέθανε από ασθένεια τον Δεκέμβριο του 1347, ο δε Γρηγόριος Ακίνδυνος πέθανε το 1348⁴².

ⁱ Ιωάννης Ε΄ Παλαιολόγος (1332-1391).

Η τρίτη φάση (1347-1368)

Με τον θάνατο του Ιωάννη Καλέκα την ηγεσία του αντιησυχαστικού αγώνα ανέλαβε ο Νικηφόρος Γρηγοράςⁱ. Η συνέχιση της διαμάχης καθιστούσε αναγκαία τη συγκρότηση νέας συνόδου, η οποία και συνεκλήθη στις 28 Μαΐου 1351 από τον Ιωάννη Καντακουζηνό και τον Πατριάρχη Κάλλιστο. Η σύνοδος δικαίωσε τις ησυχαστικές θεολογικές θέσεις για τη διάκριση θείας ουσίας και άκτιστης θείας ενέργειας, αναθεμάτισε δε τον Βαρλαάμ, τον Ακίνδυνο και όλους τους ομόφρονές τους⁴³. Ο Νικηφόρος Γρηγοράς τέθηκε υπό περιορισμό στη μονή της Χώρας, της οποίας ήταν μοναχός⁴⁴. Όταν αργότερα απελευθερώθηκε είχε χάσει πλέον την επιρροή του⁴⁵.

Με τον θρίαμβο της Παλαμικής θεολογίας στη σύνοδο του 1351, έληξαν ουσιαστικά οι ησυχαστικές έριδες. Μια ανακίνηση του ζητήματος προκάλεσαν κάποιοι θεολόγοι που είχαν έλθει σε επαφή με τη σχολαστική θεολογία της Δύσης, όπως ο Δημήτριος Κυδώνηςⁱⁱ,

ⁱ Ο Νικηφόρος Γρηγοράς (1295-1360) καταγόταν από την Ηράκλεια του Πόντου και από νωρίς εισήλθε στην υπηρεσία των ανακτόρων. Δίδαξε φιλοσοφία στη νεοϊδρυθείσα μονή της Χώρας. Ήταν ανθελωτικός και φίλος και οπαδός του Ιωάννη Καντακουζηνού, ακόμα και στην περίοδο του εμφυλίου πολέμου. Το 1349 ο Ιωάννης Καντακουζηνός του προσέφερε τον πατριαρχικό θρόνο, με τον όρο να σταματήσει τον αγώνα εναντίον του Ησυχασμού. Ο Γρηγοράς όμως αρνήθηκε να εγκαταλείψει τις αντιλήψεις του. Την αντίθεση Νικηφόρου Γρηγορά και Γρηγορίου Παλαμά ορισμένοι αποδίδουν όχι τόσο σε σοβαρές δογματικές διαφωνίες, όσο στην τρωθείσα φιλαντία του φιλοσόφου από την κυριαρχία της προσωπικότητας του αγίου Γρηγορίου Παλαμά στη βυζαντινή κοινωνία. Πέρα όμως από τους οποιουσδήποτε προσωπικούς λόγους και παρ' ότι με την πρώτη ματιά δίνει την εντύπωση πως εισήλθε στην έριδα κατά λάθος, είναι γεγονός ότι ο Νικηφόρος Γρηγοράς είχε τις ίδιες σχολαστικές προϋποθέσεις και αντιλήψεις με τους άλλους αντιησυχαστές (Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 83. Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 63, 65. Β. Ραντύνουβιτς, 1998, 1999, σ. 75. Γρ. Παπαμιχαήλ, 1910, σ. 392εξ. Δ. Μόσχος, 1994, 2001, σ. 252).

ⁱⁱ Ο Δημήτριος Κυδώνης (1324-1397), γόνος αρχοντικής οικογένειας από τη Θεσσαλονίκη, υπηρέτησε ως ανώτερος υπάλληλος στο παλάτι του Ιωάννη Καντακουζηνού. Έμαθε τη λατινική γλώσσα από έναν ισπανό δομινικανό μοναχό.

ο οποίος θεωρείται ως ο επίσημος εισηγητής της σχολαστικής θεολογίας στο Βυζάντιο⁴⁶.

Μια τελευταία αναταραχή στο Άγιον Όρος αντιμετωπίστηκε με τη σύνοδο του 1368, η οποία με την καταδίκη του μοναχού Πρόχορου Κυδώνη¹ και την αναγνώριση της αγιότητας του Γρηγορίου Παλαμά θέτει το οριστικό τέρμα στις ησυχαστικές έριδες⁴⁷. Οι αντιησυχαστικές απόψεις περιορίστηκαν πλέον μόνο μεταξύ των λατινοφρόνων⁴⁸.

Ελλείπει διδακτικών βιβλίων, ο δάσκαλος του Κυδώνη του έδωσε ένα βιβλίο ως παράδειγμα λατινικού κειμένου, στο οποίο μπορούσε να μελετήσει την εφαρμογή των γραμματικών κανόνων. Επρόκειτο για το περίφημο *Summa contra gentiles* του Θωμά Ακινάτη. Τόσο πολύ εντυπωσίασε η σκέψη του Ακινάτη τον Δημήτριο Κυδώνη που αποφάσισε να μεταφράσει το βιβλίο, για να γίνει το περιεχόμενό του προσιτό και στους συμπατριώτες του. Έτσι μετέφρασε ολόκληρη τη *Summa contra gentiles*, ένα μέρος της *Summa Theologiae* και άλλα συγγράμματα λατίνων θεολόγων. Ως υπουργός επί Ιωάννου Ε΄ Παλαιολόγου, άκρως φιλενωτικός, συνόδευσε τον αυτοκράτορα το 1357 στη Ρώμη, όπου μαζί προσχώρησαν στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Ο Δημήτριος Κυδώνης δημιούργησε όχι απλώς μια λατινόφιλη, αλλά μια λατινική παράταξη στο Βυζάντιο, στην οποία εντάχθηκαν διακεκριμένα στελέχη της βυζαντινής κοινωνίας, χωρίς όμως να μπορέσει να έχει επιρροή και στον απλό λαό. Πέθανε το 1397 στην Κρήτη ως Ρωμαιοκαθολικός (M. Hinterberger, 2004, σ. 20-24. Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 66-67).

¹ Ο Πρόχορος Κυδώνης (1335-1369), αδελφός του Δημητρίου Κυδώνη, υπήρξε ο ανανεωτής της ησυχαστικής έριδας κατά την τελευταία αυτή περίοδο. Γεννήθηκε στη Θεσσαλονίκη και εκάρη μοναχός στη Μ. Λαύρα. Συμπλήρωσε τη μετάφραση της *Summa Theologiae* του Θωμά Ακινάτη και μετέφρασε έργα του Αυγουστίνου και του Βοηθίου. Με το έργο του *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* άσκησε έντονη κριτική εναντίον των ησυχαστών στο θεολογικό πεδίο. Άλλα έργα του είναι: *Έλεγχος εἰς τὰς παραχρήσεις τῶν κειμένων ρήτῶν ἐν τῷ κατὰ τοῦ Έφέσου καὶ Γρηγοῤά τόμῳ* και *Απάντησις πρὸς τοὺς Παλαμίτας μοναχοὺς τοῦ Αγίου Όρους*. Στα έργα του μπορεί κανείς εύκολα να παρατηρήσει ότι το ορθολογιστικό πνεύμα της δυτικής θεολογίας είχε κυριαρχήσει ολοκληρωτικά στη σκέψη του. Οι μοναχοί της Μ. Λαύρας και ο επίσκοπος Ιερισσού και Αγίου Όρους, αναθεμάτισαν τον Πρόχορο και έστειλαν επιστολή εναντίον του στον Πατριάρχη Φιλόθεο Κόκκινο, ο οποίος στις 16 Απριλίου 1368 συγκάλεσε σύνοδο, που καταδίκασε, καθάίρεσε και αναθεμάτισε τον Πρόχορο Κυδώνη (B. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 112, 117-118, 124-125. Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 68-69).

ΤΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΕΡΙΔΑΣ

Ουσιοκρατία και θεολογία των ακτίστων ενεργειών

Τον 5^ο αιώνα σημειώνεται η κατάλυση της δυτικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, τα εδάφη της οποίας αποκόπτονται πλέον από την ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Το γεγονός αυτό, σε πολιτισμικό επίπεδο, έχει ως συνέπεια την αποκλειστική χρήση της λατινικής γλώσσας στην παιδεία του δυτικού Χριστιανισμού. Μαζί με τους πολιτικούς λύνονται και οι ασθενείς πολιτισμικοί δεσμοί ανάμεσα στους ανατολικούς-ελληνόφωνους και τους δυτικούς-λατινόφωνους χριστιανούς.

Από τους πρώτους αιώνες, οι Έλληνες Πατέρες μορφώνονταν σε μεγάλα παιδευτικά κέντρα ρητορικής και φιλοσοφίας του Ελληνισμού. Έτσι μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν άνετα την ελληνική φιλοσοφία και να την τροποποιήσουν με ευχέρεια, μεταστρέφοντάς την και αναδεικνύοντας σε σταθερή οντολογική κατηγορία την πριν οντολογικά ασταθή έννοια του προσώπου¹, προκειμένου να ερμηνευτεί σωστά η χριστιανική θεολογία.

Αντιθέτως, η λατινόφωνη-δυτική θεολογία αδυνατούσε να

¹ Η αρχαία ελληνική σκέψη δημιουργεί έναν «ωραιότατο κόσμο», μια δηλαδή ενότητα και αρμονία, και –ως εκ τούτου– έναν κόσμο σταθερό και αμετάβλητο στην ουσιώδη του δομή και σύνθεση. Το απρόοπτο και η ελευθερία και ό,τι άλλο απειλεί αυτή την αρμονία είναι απορριπτέο, κάθε δε ετερότητα θεωρείται ως «μη είναι», εφ' όσον δεν συνδέεται με το ενιαίο αυτό είναι. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές η έννοια του προσώπου είναι οντολογικά αδύνατη. Η ψυχή, η οποία εξασφαλίζει το «είναι» του ανθρώπου, δεν συνδέεται μόνιμα με τον συγκεκριμένο, «ατομικό» άνθρωπο. Η αδυναμία για τη σύνθεση μονιμότητας και ατομικότητας χαρακτηρίζει την αρχαία ελληνική σκέψη στο σύνολό της (Ι. Ζηζιούλας, 2002, σ. 75-77).

προβεί στη μεταστροφή της αρχαιοελληνικής ουσιοκρατικής σκέψης (καθώς δεν διέθετε την ελληνική παιδεία) και έτσι παρέμεινε εγκλωβισμένη στην προτεραιότητα της ουσίας σε βάρος του προσώπου⁴⁹.

Την καταδίκη της ουσιοκρατικής δυτικής οπτικής από την Ορθόδοξη Παράδοση εκφράζει χαρακτηριστικά ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς όταν αντικρούοντας τις αντιλήψεις των αντισηχαστών λέει: «Και όταν φανερώθηκε στον Μωυσή ο Θεός, δεν είπε: “εγώ είμαι η ουσία”, αλλά: “εγώ είμαι αυτός που υπάρχει”. Γιατί δεν είναι της ουσίας αυτός που υπάρχει, αλλά η ουσία είναι αυτού που υπάρχει, επειδή όταν κάποιος υπάρχει συγκεντρώνει στον εαυτό του ολόκληρο το είναι του»ⁱ. Ο τρόπος δηλαδή ύπαρξης του όντος δεν είναι δευτερογενής όρος ως προς την ουσία τουⁱⁱ⁵⁰.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς τονίζει ότι δεν υπάρχει ουσία απομονωμένη από την υπόσταση, όπως δεν υπάρχει και υπόσταση χωρίς ουσίαⁱⁱⁱ⁵¹. Η άρνηση να ταυτίσει τον Θεό αποκλειστικά με την

ⁱ «Καὶ τῷ Μωϋσῇ δὲ χρηματίζων ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν “ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν”· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* 3,2,12, 1988B, σ. 666).

ⁱⁱ Για τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά και γενικότερα για τους Έλληνες Πατέρες, στον Θεό δεν προϋπάρχει η κοινή ουσία και κατόπιν αναδύονται τα πρόσωπα. Έτσι το πρόσωπο δεν επέχει κάποια δευτερεύουσα θέση έναντι της ουσίας, ούτε αυτή αποτελεί από μόνη της το πρωταρχικό αίτιο της ύπαρξης (Στ. Γιαγκάζογλου, 2006, σ. 98-99).

ⁱⁱⁱ «Όταν λέμε κεφάλι ή καρδιά ανθρώπου, δεν ισχυριζόμαστε ότι ο άνθρωπος υπάρχει χωρίς κεφάλι και καρδιά, ούτε όταν λέμε ότι σε σχέση με τον νου υπάρχουν η γνώμη και η σκέψη, ισχυριζόμαστε ότι ο νους υπάρχει χωρίς αυτές, ούτε αν αναφέρει κανείς σε σχέση με την ουσία τις υποστάσεις, ισχυρίζεται ότι υπάρχει ουσία χωρίς υπόσταση ή υπόσταση χωρίς ουσία» {«οὐ γὰρ ὅτε λέγομεν κεφαλὴν ἢ καρδίαν ἀνθρώπου χωρὶς κεφαλῆς καὶ καρδίας ἀνθρώπου εἶναι φαμεν, οὐδ’ ὅτε περὶ τὸν νοῦν εἶναι τὴν δόξαν καὶ τὴν διάνοιαν, εἶναι νοῦν λέγομεν χωρὶς αὐτῶν, οὐδ’ εἰ τὰς ὑποστάσεις περὶ τὴν οὐσίαν εἴποι τις, εἶναι λέγει χωρὶς ὑποστάσεως οὐσίαν ἢ χωρὶς οὐσίας ὑπόστασιν» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Πρὸς Ἰωάννην Γαβριῆλ* 19, 1966B, σ. 346)}. «Εἶναι αδύνατο να υπάρχει υπόσταση

ουσία του, τον οδηγεί από τη διάκριση ουσίας και υποστάσεων στη διάκριση ουσίας και ενεργειών στην ύπαρξη του Θεού⁵².

Οι άκτιστες θείες ενέργειες μπορούν να κοινοποιούνται στην κτίση προσωπικά, διότι ακριβώς η θεία φύση κατέχεται από τα θεία πρόσωπα⁵³.

Η θεολογία λοιπόν των ακτίστων ενεργειών, που διακρίνονται χωρίς να διαιρούνται από την ουσία, έχει ως βάση το πρόσωπο και αποκλείει κάθε ουσιοκρατική αντίληψη υποτίμησής του.

Σχολαστικισμός και ησυχαστική θεολογία

Τον 12^ο αιώνα η γέννηση της σχολαστικής θεολογίας, με τον Πέτρο Λομβαρδό (1100-1160), επιδείνωσε το σχίσμα μεταξύ των δύο Εκκλησιών. Εγκαταλείπεται η παραδοσιακή θεολογία και δεν υπάρχει πλέον κοινή γλώσσα μεταξύ των δύο Εκκλησιών. Κεντρική φυσιογνωμία της σχολαστικής θεολογίας αναδεικνύεται ο Θωμάς Ακινάτης (1225-1274)⁵⁴.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς με τη διδασκαλία του περί θείων ενεργειών και μετοχής του ανθρώπου στο άκτιστο φως, περί μυστικής ζωής και νοερής προσευχής, πολέμησε τον δυτικό Σχολαστικισμό⁵⁵.

Η ίδια δε η νίκη των ησυχαστών επιβεβαιώνει ότι αυτοί εξέ-

χωρίς ουσία και ενέργεια» {«Υπόστασιν δὲ χωρὶς οὐσίας καὶ ἐνεργείας εἶναι ἀδύνατον» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Πρὸς Δαμιανόν* 18, 1966A, σ. 474)}. «Διακρίνουμε την υπόσταση από την ουσία και όταν συζητάμε γι' αυτή παρουσιάζουμε τη διαφορά της μ' εκείνη, όμως δεν είναι δυνατό να υπάρξει υπόσταση χωρίς ουσία» {«Καὶ τὴν ὑπόστασιν γὰρ τῆς οὐσίας διαιροῦμεν καὶ τὴν πρὸς ἐκείνην διαφορὰν ἐπιδείκνυμεν περὶ αὐτῆς διαλεγόμενοί τισιν, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἰδεῖν ὑπόστασιν χωρὶς οὐσίας» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Πρὸς Ἰωάννην Γαβρᾶν* 30, 1966B, σ. 358-359)}.

ⁱ «Καθὼς τρία εἶναι ὁ Θεός: οὐσία, ἐνέργεια, τῆς Τριάδος θείες υποστάσεις» {«Τριῶν ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, Τριάδος ὑποστάσεων θείων» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά* 75, PG 150, 1173B)}.

φραζαν το ζωντανό φρόνημα της Εκκλησίας. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι ο Ησυχασμός δεν είχε αναφορά μόνο σε ένα τμήμα της Εκκλησίας (τους ιεράρχες ή τους ασκητές) αλλά σε όλα τα μέλη και επίπεδα του εκκλησιαστικού σώματος⁵⁶.

Η διαμάχη λοιπόν ανάμεσα στους αντιησυχαστές και τον Γρηγόριο Παλαμά, που ανέλαβε την υπεράσπιση των «ιερῶς ἡσυχάζοντων», είχε υπόβαθρο πολιτισμικό και θεολογικό. Στα πρόσωπα των πρωταγωνιστών της έριδας συγκρούστηκαν δύο πολιτισμοί: το δυτικό πνεύμα (με κυρίαρχο στοιχείο τον Ορθολογισμό) και η παραδοσιακή Ορθοδοξία, που αγωνιζόταν να μείνει πιστή στο πνεύμα της Αγίας Γραφής και των Πατέρων της Εκκλησίας. Στην προτεραιότητα που ο Βαρλαάμ και οι άλλοι ουμανιστές (Γρηγόριος Ακίνδυνος, Νικηφόρος Γρηγοράς κ.ά.) έδιναν στη φιλοσοφία, ο Παλαμάς διείδε τον κίνδυνο νοθεύσεως της Ορθόδοξης Παράδοσης. Η διορατικότητά του αυτή δικαιώθηκε απόλυτα στην τελευταία κυρίως φάση της έριδας με τη στάση των αντιησυχαστών θεολόγων, οι οποίοι, σαγηνευμένοι από τον δυτικό πολιτισμό και τη σχολαστική θεολογία, στην πλειοψηφία τους τελικά προσχώρησαν στη Δυτική Εκκλησία⁵⁷.

<i>Στα πρόσωπα των πρωταγωνιστών της έριδας συγκρούστηκαν δύο πολιτισμοί: το δυτικό πνεύμα και η παραδοσιακή Ορθοδοξία.</i>
--

ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΩΝ

Σχέση ουσίας και ενεργειών

Η περί ουσίας και ενέργειας διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά δεν αποτελεί καρπό ατομικού φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά συνέχεια και ανακεφαλαίωση της προγενέστερης βιβλικής και πατερικής παράδοσης⁵⁸.

Ήδη στην Παλαιά Διαθήκη γίνεται διάκριση του «προσώπου» και των «οπίσω» του Θεούⁱ. Ενώ στην Καινή διαθήκη ο Θεός, ως «ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν», χαρακτηρίζεται μεν απρόσιτος και άγνωστος στους ανθρώπουςⁱⁱ, συγχρόνως όμως έρχεται σε πραγματική σχέση με τον κόσμο, όχι μόνο δια της δημιουργίας, στην οποία φανερώνεται «η αιώνια δύναμή του και η θεϊκή του ιδιότητα»ⁱⁱⁱ, αλλά και δια «τῆς ἐνεργείας» του, η οποία ανιστά την ανθρώπινη φύση του Χριστού^{iv}. Το Άγιο Πνεύμα επίσης παρουσιάζεται να ενεργεί και να

ⁱ Έξ. 33, 13-23

ⁱⁱ «ὁ μόνος που έχει αθανασία, που κατοικεί σε φως απλησίαστο, τον οποίο κανείς άνθρωπος δεν είδε, ούτε μπορεί να δει» {«ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται» (Α΄ Τιμ. 6, 16)}.

ⁱⁱⁱ «Από τότε δηλαδή που δημιουργήθηκε ο κόσμος, η αιώνια δύναμή του και η θεϊκή του ιδιότητα, αν και είναι αόρατες, φαίνονται καθαρά δια μέσου των δημιουργημάτων με τα μάτια της διανοίας» {«τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθαροῦνται, ἥ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης» (Ρωμ. 1, 20)}.

^{iv} «Θαφτήκατε μαζί του κατά το βάπτισμα, κατά το οποίο και αναστηθήκατε μαζί, διότι πιστεύσατε στην ενέργεια του Θεού, ο οποίος τον ανέστησε εκ νεκρών» {«συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς

διανέμει, σύμφωνα με τη βούλησή του, τα χαρίσματα στην Εκκλησίαⁱ.

Κυρίως όμως η διάκριση ουσίας και ενέργειας είναι γνωστή στη θεολογική σκέψη από την περίοδο των Απολογητών⁵⁹. Ο Αθηναγόρας (2^{ος} αι.) διακρίνει ρητώς την ουσία από τις ενέργειες του Θεούⁱⁱ. Ο Θεόφιλος δε Αντιοχείας (2^{ος} αι.), αν και χρησιμοποιεί διαφορετική ορολογία, αναφέρεται ουσιαστικά στη διάκριση αυτήⁱⁱⁱ. Περισσότερο όμως η διάκριση ουσίας και ενεργειών του Θεού αναπτύσσεται στον Ειρηναίο (2^{ος}-αρχές 3^{ου} αι.), ο οποίος ανασκευάζει μ'

πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν» (Κολ. 2, 12)}.

ⁱ «Ὅλα αὐτά [τα χαρίσματα] τα ενεργεῖ το ἓνα και το αὐτό Πνεῦμα, και τα διανέμει ἰδιαιτέρως στον καθένα ὅπως θέλει» {«πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν και τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται» (Α΄ Κορ. 12, 11)}.

ⁱⁱ «Τίποτε ἀληθινὸ δὲν ἄφησαν αὐτοὶ χωρὶς να το συκοφαντήσουν, οὔτε την οὐσία του Θεοῦ, οὔτε τη γνώση του, οὔτε την ἐνέργειά του, οὔτε ὅσα μετὰ ἀπὸ αὐτά κατὰ σειρά ἀκολουθοῦν και μας σφραγίζουν τη διδασκαλία της εὐσεβείας» {«Οὐδὲν γὰρ τῶν ἀληθῶν οἱ τοιοῦτοι κατέλιπον ἀσυκοφάντητον, οὐ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, οὐ τὴν γνώσιν, οὐ τὴν ἐνέργειαν, οὐ τὰ τούτοις ἐφεξῆς καθ' εἰρμὸν ἐπόμενα, καὶ τὸν τῆς εὐσεβείας ἡμῖν ὑπογράφοντα λόγον» (Αθηναγόρας, *Περὶ Ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* 1, PG 6, 976A)}.

ⁱⁱⁱ «Η μορφή του Θεοῦ εἶναι ἀρρητη και ἀνέκφραστη και δὲν μπορεῖ να γίνεῖ ορατὴ ἀπὸ σάρκινα μάτια. Εἶναι στη δόξα ἀχώρητος, στο μέγεθος ἀκατάληπτος, στο ὕψος ἀπερινόητος, στην ἰσχύ ἀσύγκριτος, στη σοφία ἀπαράβλητος, στην ἀγαθοσύνη ἀμίμητος, στην ἀγαθοποιΐα ἀνεκδιήγητος. Εἴαν τον ονομάσω φως, το δημιούργημά του λέω... Εἴαν τον ονομάσω ἰσχύ, την ἐξουσία του λέω. Εἴαν τον ονομάσω δύναμη, την ἐνέργειά του λέω... δὲν μπορεῖ να γίνεῖ ορατός ἀπὸ ἀνθρώπινα μάτια, δια μέσου δε της προνοίας του και των ἐργων του βλέπεται και νοεῖται» {«τὸ μὲν εἶδος τοῦ Θεοῦ ἄρρητον και ἀνέκφραστον και μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνους ὁραθῆναι. Δόξη γὰρ ἐστὶν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχυὶ ἀσύγκριτος, σοφία ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνη ἀμίμητος, καλοποιΐα ἀνεκδιήγητος. Εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποῖημα αὐτοῦ λέγω... ἰσχὺν ἐὰν εἶπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἶπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω... μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων· διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται» (Θεόφιλος Αντιοχείας, *Πρὸς Αὐτόλυνκον* 1, 3-5, PG 6, 1028B-1032A)}.

αυτή τις διδασκαλίες των Γνωστικώνⁱ. Η δημιουργική και προνοητική θεία δύναμη αποτελεί, κατά τον Ειρηναίο, την αιτία όλης της δημιουργίας και συνιστά την ενέργεια του Θεούⁱⁱ.

Η διάκριση ουσίας και ενέργειας στον Θεό απαντά επίσης και στους αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμεντα (2^{ος}-αρχές 3^{ου} αι.) και Ωριγένη (τέλη 2^{ου}-3^ο αι.). Αλλά οι φιλοσοφικές επιδράσεις που χαρακτηρίζουν τη θεολογία τους, συντελούν στη διαφοροποίησή τους από την προγενέστερη θεολογική σκέψη⁶⁰.

Σταθμό στη θεολογία της διακρίσεως ουσίας και ενέργειας αποτελέσε ο Μ. Αθανάσιος (4^{ος} αι.), ο οποίος ανέπτυξε την οντολογική σημασία της διάκρισης αυτής, ώστε να διακρίνεται πλέον σαφώς η ουσία των προσώπων της Αγίας Τριάδος από την ουσία των κτισμάτων, με τα οποία –κατ’ αυτόν τον τρόπο– Αυτή σχετίζεται μόνο δια των ενεργειών⁶¹.

Ο Μ. Βασίλειος (4^{ος} αι.) τη διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και ενεργειών την συνδύασε με τη διάκριση μεταξύ θείας ουσίας και υποστάσεων⁶². Τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος σχετίζονται, κατά τον Μ. Βασίλειο, μεταξύ τους κατ’ ουσία ενώ προς τον κόσμο κατ’ ενέργεια⁶³.

Έτσι στους Έλληνες Πατέρες διαφυλάσσεται η απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού και συγχρόνως απομακρύνεται κάθε κίνδυνος αγνωστικισμού, καθώς ο Θεός γίνεται γνωστός και καταληπτός. Και, ενώ για τη Δύση η χάρη είναι μια ποιότητα υπερβατική αλλά κτιστή, και αντιπροσωπεύει τον όρο που επιτρέπει να μας καταλογιστεί νομικά η δικαίωση, αντίθετα, για την Ανατολή, η χάρη, η ενέργεια του

ⁱ Ειρηναίος Λουγδούνου, *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* 3, 24, 1-2, PG 7, 966A-967B.

ⁱⁱ «Ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ δημιουργικὴ καὶ προνοητικὴ αἰτία κάθε χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνα καὶ κάθε εἶδους φύσεως» {«Θέλῃσις καὶ ἐνέργεια Θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία» (Ειρηναίος Λουγδούνου, *Fragmenta deperditorum operum* 5, PG 7, 1232B)}.

Θεού, θεοποιεί τον άνθρωπο οντολογικά, κάνοντάς τον αυθεντική «καινήν κτίσιν», πάντα όμως «κατὰ χάριν»⁶⁴.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, όπως προαναφέραμε, ανέπτυξε και συστηματοποίησε οργανικά την παλαιά διδασκαλία της εκκλησιαστικής παράδοσης για τη διάκριση μεταξύ της αμέθεκτης θείας ουσίας και των μεθεκτών θείων ενεργειών⁶⁵.

Η θεολογική σκέψη του αγίου Γρηγορίου Παλαμά ξεκινάει από τη βιβλική αντίληψη για τη δημιουργία. Η αντίληψη αυτή έχει ως απόρροια την ιδέα για την ύπαρξη δύο απολύτως διαφορετικών φύσεων, της ακτίστου φύσεως του Θεού και της κτιστής φύσεως του κόσμου. Μεταξύ Θεού και δημιουργίας υπάρχει ακατάλυτο οντολογικό χάσμα, το οποίο αποκλείει την κατ' ουσία μεταξύ τους κοινωνία⁶⁶. Η θεολογική λοιπόν αρχή που προϋποθέτει ο Παλαμάς είναι ότι ο Θεός σε κάθε περίπτωση παραμένει απόλυτα υπερβατικός ως προς την ουσία του⁶⁷.

Ύπαρξη όμως σημαίνει ενεργητική έκφανση, κίνηση και ζωή. Ένας Θεός που δεν ενεργεί, δεν υπάρχειⁱ. Έτσι οι ενέργειες συνδέονται οντολογικά και χαρακτηρίζουν την ουσία του Θεού, που συνιστά την πηγή υπάρξεώς τουςⁱⁱ⁶⁸.

Ο άκτιστος χαρακτήρας των ενεργειών με τον ισχυρό τονισμό της προσωπικής ταυτότητάς τους, δεν ευνοεί οποιαδήποτε έννοια πανθεϊσμού ή θείων απορροών, κατά τα νεοπλατωνικά πρότυπα, ενώ

ⁱ «Ό,τι δεν έχει ενέργεια δεν ενεργεί κι ό,τι δεν ενεργεί δεν υπάρχει» {«Τὸ δὲ μὴ ἔχον ἐνέργειαν ἀνενέργητόν ἐστι, τὸ δὲ ἀνενέργητον καὶ ἀνύπαρκτον» («Συνοδικός τόμος του 1351», σε: Ι. Καρμίρης, 1952, σ. 322)}. Πρβλ. Γρηγόριος Παλαμάς, *Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικός πρῶτος* 1, 15, 1970Α, σ. 50. Αὐτόθι 32, σ. 62. Γρηγόριος Παλαμάς, *Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικός δεύτερος* 2, 48, 1970Β, σ. 120. Γρηγόριος Παλαμάς, *Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον* 3, 1988Α, σ. 297. Γρηγόριος Παλαμάς, *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 3, 1, 24, 1988Β, σ. 637.

ⁱⁱ Πρβλ. «δεν είναι δυνατό ούτε να υπάρχει ούτε να γίνεται γνωστή η φύση χωρίς ενέργεια» {«οὔτε εἶναι οὔτε γινώσκεισθαι τὴν φύσιν δυνατόν ἐνεργείας δίχα» (Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως* 3, 15 (59), 2009, σ. 282)}.

διασφαλίζει την εν Χριστώ μεταμόρφωση του ανθρώπου και μέσω αυτού σύνολης της δημιουργίαςⁱ⁶⁹.

Κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, η μετοχή στη θεία ενέργεια έχει χριστοκεντρική και μυστηριακή βάση. Ο Λόγος, το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, προσλαμβάνοντας την ανθρωπότητα στην πληρότητά της, έγινε, με το σώμα του, η πηγή και ο τόπος της θεώσεως. Η ανθρωπότητα του Χριστού διαπερνάται από τη θεία ενέργεια. Η κοινωνία ανάμεσα στη θεότητα και την ανθρωπότητα δεν σημαίνει σύγχυση φύσεων. Η «θεανθρώπινη ενέργεια του Χριστού»ⁱⁱ αποτελεί την αέναη πηγή της προσωπικής ένωσης του προσωπικού Θεού με το συγκεκριμένο προσωπικό κτίσμα⁷⁰.

Κατ' αυτόν τον τρόπο η ανθρώπινη φύση του Χριστού έναντι των θείων ενεργειών δεν περιορίζεται σε έναν τυπικό ρόλο, αλλά γίνεται η πηγή του θείου φωτός και της θεώσεως. Η ευχαριστιακή κοινωνία στη θεωμένη ανθρωπότητα του Χριστού με τη μορφή του άρτου και του οίνου, έχει ακριβώς αυτό το νόημα. Έτσι η Εκκλησία, που ιδρύθηκε πάνω στη μυστηριακή κοινωνία και τη ζωή εν Χριστώ, προσφέρει τη μετοχή στην ίδια την πραγματικότητα της θείας ζωής⁷¹.

Στην Παλαμική λοιπόν σκέψη η ηθική ζωή συνδέεται άρρηκτα με την έννοια του προσώπου και δεν εκπίπτει σε ηθικολογία που αντικειμενοποιεί τα ηθικά βιώματα του ανθρώπου. Κατά συνέπεια δεν

ⁱ Αντίθετα για τον Βαρλαάμ ο Θεός είναι ταυτόσημος με την ουσία του και αφού δεν υπάρχει πραγματική δυνατότητα κοινωνίας του ανθρώπου με τη θεία ουσία, ο «φωτισμός» θεωρείται κατ' ανάγκη ως μια κτιστή κατάσταση και είναι προσιτός με τη μεσολάβηση των αγγελικών ιεραρχιών (Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 239).

ⁱⁱ Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς μιλάει για τη «θεανθρώπινη ζωοποιό ενέργεια του Χριστού» {«τὴν θεανδρικὴν τοῦ Χριστοῦ ζωοποιὸν ἐνέργειαν» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Ὁμιλία ΜΒ'*, *Εἰς τὸ τῆς τρίτης Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον*, PG 151, 532C)}, θέλοντας να δείξει ότι, αν και η κάθε φύση διατηρεί στο πρόσωπο του Χριστού τα δικά της υποστατικά ιδιώματα (και τη θέληση και την ενέργεια), ωστόσο η ανθρώπινη φύση του Χριστού λόγω της ενώσεώς της με τη θεία, αγιάστηκε και θεώθηκε. Στο πρόσωπο δηλαδή του Θεού Λόγου η χάρη της θεότητος έγινε χάρη της ανθρωπότητας (Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, σ. 97).

διακρίνει τους ανθρώπους ανάλογα με τις αρετές ή τις κακίες τους, αλλά τους βλέπει μέσα από τη διάθεσή τους να μετανοήσουν ή να βρίσκονται μακριά από τον Θεό⁷².

Η θύραθεν παιδεία

Ο Βαρλαάμ –και μαζί του η μεσαιωνική λατινική θεολογική παράδοση– κατανόησε την κοσμική γνώση ως προϋπόθεση του φωτισμού της θείας χάριτος. Για την παράδοση, αντίθετα, των Ελλήνων Πατέρων, η θέα του Θεού ήταν αδιανόητο να εξαρτηθεί από την ανθρώπινη γνώση⁷³.

Ήδη ο Κλήμης Αλεξανδρεύς (2^{ος}-αρχές 3^{ου} αι.) είχε παρατηρήσει ότι για τον Θεό δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει κανείς επιστημονικές αποδείξεις, γι' αυτό ως προς την επιστημονική μέθοδο ο Θεός μένει αναπόδεικτοςⁱ.

Ο δε Μ. Βασίλειος (4^{ος} αι.) σε πολλά μέρη του συγγράμματός του *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* διατυπώνει απόψεις, οι οποίες ανταποκρίνονται σε επιστημονικές θέσεις της εποχής του, διακρίνοντας έτσι το «ποιος» έκανε τον κόσμο από το «πώς» έγινε ο κόσμος. «Ο θαυμασμός μας», λέει ο Μ. Βασίλειος, «για το μεγαλείο της δημιουργίας δεν μειώνεται, αν μάθουμε τον τρόπο με τον οποίο έγιναν τα θαυμαστά αυτά έργα»ⁱⁱ. Η χρήση της επιστήμης και της φιλοσοφικής γλώσσας γίνεται δηλαδή από τον Μ. Βασίλειο μόνο για την έρευνα κτιστών πραγμάτων, καθώς και για την αποσαφήνιση των δογματικών διδασκαλιών⁷⁴.

Οι Έλληνες Πατέρες διακρίνουν σαφώς τη φιλοσοφία από τη

ⁱ «Ο Θεός λοιπόν είναι αναπόδεικτος και γι' αυτό δεν υπάγεται στην επιστήμη» {«Ο μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός» (Κλήμης Αλεξανδρεύς, *Στρωματεῖς* 4, 25, PG 8, 1365A)}.

ⁱⁱ «Οὐ γὰρ ἐλαττοῦται ἡ ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἐκπληξίς, ἐπειδὴν ὁ τρόπος καθ' ὃν γίνεται τι τῶν παραδόξων ἐξευρεθῇ» (Μ. Βασίλειος, *Εἰς τὴν Ἑξαήμερον* 1, 10, PG 29, 25A).

θεολογία, τη θύραθεν από τη θεία γνώση. Σκοπός της πρώτης είναι η γνώση των κτιστών, της δεύτερης η γνώση των ακτίστων⁷⁵.

Γι' αυτό οι Πατέρες ακολουθούν διπλή γνωσιολογική μέθοδο: τη φιλοσοφική-νοησιαρχική, που έχει εφαρμογή στην περιοχή των διαφόρων επιστημών, και τη θεολογική-εμπειρική, που έχει εφαρμογή στον χώρο των θείων πραγμάτων⁷⁶. Έτσι η εμπειρία της θεολογίας και η επιστημονική γνώση συνδέονται λειτουργικά χωρίς να συγχέονται μεταξύ τους. Αυτός ακριβώς είναι και ο λόγος που στη ζωή της Εκκλησίας συνδυάζονται αρμονικά η λόγια παράδοση και η απλοϊκή πνευματικότητα⁷⁷.

Η διαφορά όμως Βαρλαάμ και Γρηγορίου Παλαμά δεν βρίσκεται απλώς στο πρόβλημα της θεογνωσίας, αλλά κυρίως στη σχέση της θύραθεν παιδείας με τη σωτηρία.

Ο Βαρλαάμ θεωρούσε πως η κάθαρση και η τελείωση του ανθρώπου δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς την ανθρώπινη γνώση και την αρχαία ελληνική παιδεία⁷⁸.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, αν και θεωρεί τη φιλοσοφία και γενικά την παιδεία χρήσιμη στον άνθρωποⁱⁱ, εξεγείρεται εναντίον της αντιλήψεως αυτής. Αποκρούει την υπερτίμηση της φιλοσοφίας και την απόδοση σωτηριολογικής αξίας στους «αριστοτελικούς συλλογι-

ⁱ «ότι δεν μπορεί να υπάρξει άγιος χωρίς να έχει λάβει τη γνώση των όντων (των κτισμάτων) και να έχει καθαριστεί από αυτή την άγνοια» {«οὐκ ἔστιν ἅγιον εἶναι μὴ τὴν γνῶσιν εἰληφότα τῶν ὄντων καὶ τῆς ἀγνοίας ταύτης κεκαθαρμένον» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 2, 1, 34, 1988B, σ. 495)}.

ⁱⁱ Στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά δεν υπάρχει καμμία υποτίμηση της ανθρώπινης γνώσης, ούτε αντίθεση στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Όχι μόνο ο ίδιος οφείλει πολλά στην εκπαίδευσή του στην αριστοτελική λογική, αλλά και ο βιογράφος του Φιλόθεος Κόκκινος κοσμεί τα γραπτά του με αναφορές στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς. Εξ άλλου, υπέρ της αναγέννησης των γραμμάτων ήταν πολλοί ησυχαστές, όπως ο Ιωάννης Καντακουζηνός και ο Νικόλαος Καβάσιλας (Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 57). Επιπλέον ο θρίαμβος του Παλαμισμού δεν ανέκοψε την «Παλαιολόγια Αναγέννηση», που συνεχίστηκε μέχρι τις τελευταίες ανάσες της Αυτοκρατορίας (Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 225).

σμούς»⁷⁹.

Βάση της θεογνωσίας και κατ' επέκταση της σωτηρίας θέτει όχι τη νοησιαρχική προσέγγιση του Θεού, αλλά την προσωπική εμπειρία, την πραγματική δηλαδή ένωση του ανθρώπου με τον Θεό, που τελεσιουργεί η «θεοποιός χάρις» του Αγίου Πνεύματος. Προϋπόθεση δε για τη θέα του θείου φωτός θέτει την άσκηση και τον καθαρισμό της καρδιάς⁸⁰.

Η κάθαρση, ως ανθρώπινη συνέργεια στη χάρη του Θεού, δεν εξαρτάται από τις διανοητικές ικανότητες του ανθρώπου, αλλά από την αγνότητα της καρδιάς και τη θέλησή του να εφαρμόσει το θείο θέλημα. Η κάθαρση από τα πάθη βρίσκει την αληθινή της διάσταση στον μυστηριακό χώρο της Εκκλησίας. Έτσι δεν τοποθετείται στο πλαίσιο του συναισθηματικού βιώματος, αλλά αποτελεί την προσπάθεια του ανθρώπου να ζήσει τη θεία καθαρότητα μέσα στην κοινωνία με τον Θεό και τους συνανθρώπους του⁸¹.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς είναι κατηγορηματικός: Δεν αποδέχεται την ηθικιστική θεώρηση της πνευματικής ζωής. Η θεολογία θεμελιώνεται πάνω στα «έργα» και τον «βίο», πράγματα αληθινά και ασφαλή, πρόκειται δηλαδή για την εμπειρία της Εκκλησίαςⁱ. Γι' αυτό η θεολογία του είναι «θεολογία γεγονότων» ή καλύτερα «θεοπτία», που βρίσκει τη λεκτική της διατύπωση όταν το επιβάλλουν οι ανάγκες της Εκκλησίας⁸².

Αντίθετα με τις θεολογικές αυτές αρχές, στη Δύση, κυρίως στη σχολαστική θεολογία, κυριάρχησε μια ενιαία μεθοδολογία. Η προπαιδεία στις θύραθεν επιστήμες δεν θεωρήθηκε απλώς ένα γύμνασμα

ⁱ «Εμείς δεν θεωρούμε αληθινή δοξασία, τη γνώση που ανακαλύπτεται με λόγια και συλλογισμούς, αλλά αυτή που αποδεικνύεται με τα έργα και τη ζωή. Αυτή είναι όχι μόνο αληθινή, αλλά και ασφαλής και αμετάβλητη» {«*Ἡμεῖς δὲ οὐ τὴν διὰ λόγων καὶ συλλογισμῶν εὕρισκομένην γνῶσιν δόξαν ἀληθῆ νομίζομεν, ἀλλὰ τὴν δι' ἔργων τε καὶ βίου ἀποδεικνυμένην, ἥ καὶ μὴ μόνον ἀληθὴς, ἀλλὰ καὶ ἀσφαλὴς ἐστὶ καὶ ἀπερίτρεπτος*» (Γρηγόριος Παλαμάς, *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* 2, 1, 1, 1988B, σ. 423)}.

του νου, αλλά απαραίτητη προϋπόθεση για τη θεολογική επιστήμη, καθώς η θεολογία ήταν κατά τη μέθοδο και το περιεχόμενο συνέχεια του αντικειμένου των άλλων επιστημών. Τα πάντα ανάγονταν στην αριστοτελική φιλοσοφία⁸³.

Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς στα πρόσωπα του Βαρλαάμ, του Γρηγορά και των άλλων αντιησυχαστών δεν αρνήθηκε τη φιλοσοφία, αλλά τον αυτονομημένο Ανθρωπισμό, αποτέλεσμα μιας θεολογίας χωρίς Θεό⁸⁴.

Η διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά δεν αποτελεί καρπό ατομικού φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά συνέχεια και ανακεφαλαίωση της προγενέστερης βιβλικής και πατερικής παράδοσης.

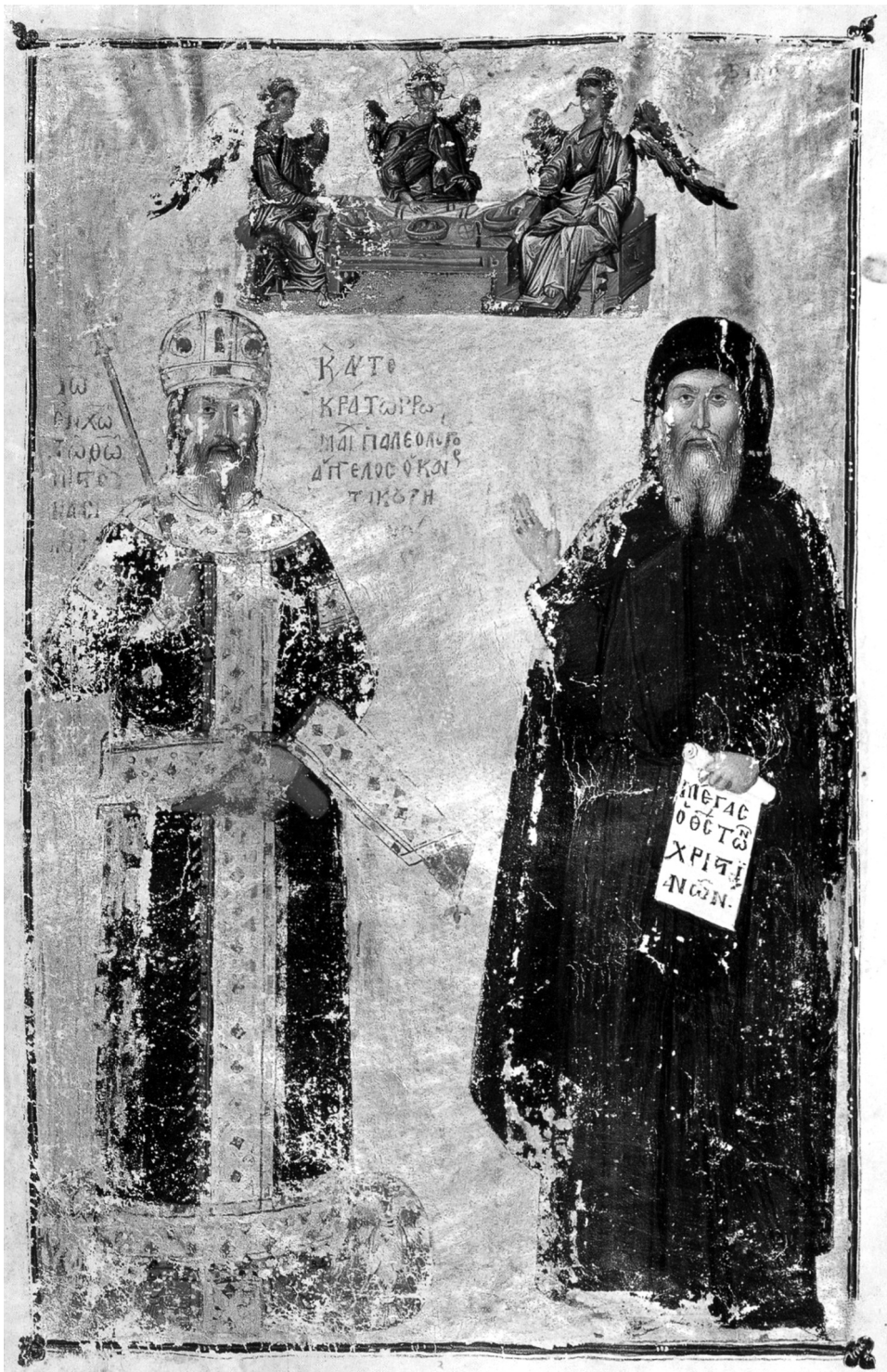


Αλέξιος Απόκαυκος
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 2144, fol. 11a)

Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΝΙΚΗΣ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΩΝ

Η επίδραση της ησυχαστικής θεολογικής διδασκαλίας στα χρόνια που ακολούθησαν τις ησυχαστικές έριδες ήταν μεγάλη και συνεισέφερε στην καθαρότητα της Ορθοδοξίας από τις δυτικές επιδράσεις και στην αποφυγή της υποταγής της Ανατολικής Εκκλησίας στη Δυτική. Με τον τερματισμό της έριδας, η Αυτοκρατορία στράφηκε στην παράδοσή της⁸⁵. Η πνευματικότητα του Ησυχασμού μεταδόθηκε επίσης στη Ρωσία και σε όλες τις ορθόδοξες χώρες⁸⁶.

Στα δύσκολα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας, που δεν βράδυναν να έλθουν, η νίκη των ησυχαστών συνέβαλε τα μέγιστα στη διατήρηση της ορθόδοξης πίστης⁸⁷. Δυστυχώς όμως στα δύσκολα αυτά χρόνια επήλθε σταδιακή έλλειψη αυτοσυνειδησίας της ορθόδοξης θεολογικής σκέψης. Αρκετοί λόγιοι κατά την περίοδο αυτή σπουδάζουν στη Δύση και αποδέχονται αναντίρρητα τις βασικές αρχές της δυτικής νοοτροπίας, τις οποίες μεταφέρουν στην ορθόδοξη Ανατολή. Πρόκειται για τη μακρά περίοδο «αιχμαλωσίας» των ορθοδόξων στις αρχές της δυτικής μεταφυσικής⁸⁸. Η πορεία επανασύνδεσης της σύγχρονης ορθόδοξης θεολογίας με τη μεγάλη παράδοση που εκπροσωπεί ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, στις ημέρες μας ακόμα συνεχίζεται⁸⁹.



Ιωάννης ΣΤ' Καντακουζηνός ως αυτοκράτορας και ως μοναχός
(Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ms. grec 1242, fol. 123v)

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η πολιτική, πολιτισμική και γλωσσική διάσταση μεταξύ ανατολικής και δυτικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, οδήγησε με το πέρασμα του χρόνου σε σταδιακή διαφοροποίηση και στον εκκλησιαστικό χώρο, η οποία κατέληξε σε αγεφύρωτο χάσμα.

Η κατάλυση του δυτικού τμήματος της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και η καθολική επικράτηση της λατινικής γλώσσας στη Δύση, είχαν ως αποτέλεσμα οι δυτικοί εκκλησιαστικοί συγγραφείς να μην έχουν ελληνική παιδεία. Έτσι, μετά από μια μακρά περίοδο συνεχούς απομακρύνσεως των δύο κόσμων μεταξύ τους, ήλθε ως ώριμος καρπός τον 12^ο αιώνα η σχολαστική θεολογία. Μ' αυτή εγκαταλείπεται οριστικά στη Δύση η παραδοσιακή θεολογία και δεν υπάρχει πλέον κοινή γλώσσα μεταξύ των δύο Εκκλησιών.

Με την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως από τους Σταυροφόρους (1204) και τη δυτική κυριαρχία σε μεγάλο μέρος των εδαφών της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η σχολαστική θεολογία εισβάλλει στον ορθόδοξο χώρο. Όμως στην είσοδο αυτή υπάρχει ένα εμπόδιο. Ο λαός, βλέποντας τους Δυτικούς να καταλύουν την Αυτοκρατορία του και να τον καταδυναστεύουν, αισθάνεται ότι αυτοί είναι οι χειρότεροι εχθροί του. Το αίσθημα δε αυτό δεν περιορίζεται μόνο προς τους ίδιους τους Δυτικούς, αλλά επεκτείνεται σε κάθε τι λατινικό.

Η αντίδραση στη δυτική θεολογική σκέψη και οπτική αποτελεί φυσιολογική αντίδραση της συνείδησης του λαού. Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς δεν δρα μεμονωμένα, αλλά ως εκφραστής του σώματος της Εκκλησίας. Γι' αυτό και η θεολογία του δεν αποτελεί καρπό ατομικού φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά συνέχεια και ανακεφαλαίω-

ση της προγενέστερης βιβλικής και πατερικής παράδοσης.

Τα κύρια χαρακτηριστικά της δυτικής θεολογικής σκέψης, που πολέμησε η ορθόδοξη χριστιανική αυτοσυνειδησία, είναι τα εξής:

- 1) Η Ουσιοκρατία.
- 2) Ο Ορθολογισμός.
- 3) Η απολυτοποίηση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και μάλιστα της αριστοτελικής.

Η απάντηση του αγίου Γρηγορίου Παλαμά στις προκλήσεις αυτές ήταν καταλυτική:

1) Η άρνηση να ταυτίσει τον Θεό αποκλειστικά με την ουσία του, οδηγεί τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά από τη διάκριση ουσίας και υποστάσεων στη διάκριση ουσίας και ενεργειών στην ύπαρξη του Θεού. Οι άκτιστες θείες ενέργειες έχουν ως πηγή τους τη θεία ουσία και κοινοποιούνται στην κτίση προσωπικά, αφού η θεία φύση κατέχεται από τα θεία πρόσωπα.

2) Ο Ορθολογισμός δεν έχει θέση στην πατερική θεολογία, καθώς αυτή θεμελιώνεται πάνω στην εμπειρία της Εκκλησίας. Η θεολογία αυτή είναι «θεολογία γεγονότων» ή καλύτερα «θεοπτία», που βρίσκει τη λεκτική της διατύπωση όταν το επιβάλλουν οι ανάγκες της Εκκλησίας.

3) Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς, αν και θεωρεί τη φιλοσοφία και γενικά την παιδεία χρήσιμη στον άνθρωπο, αποκρούει την υπερτίμησή της και την απόδοση σωτηριολογικής αξίας στους «αριστοτελικούς συλλογισμούς». Η φιλοσοφία διακρίνεται με σαφήνεια από τη θεολογία. Σκοπός της πρώτης είναι η γνώση των κτιστών, της δεύτερης η γνώση των ακτίστων. Η κάθαρση, ως ανθρώπινη συνέργεια στη χάρη του Θεού, δεν εξαρτάται από τις διανοητικές ικανότητες του ανθρώπου.

Η διδασκαλία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά αποκηρύχθηκε από τη Ρώμη ως αιρετική⁹⁰. Η σχολαστική θεολογία επισημοποιήθηκε και εισήλθε χωρίς καμμία αμφισβήτηση σε κάθε πτυχή της δυτικής σκέψης και ζωής.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ

- Barlaami de Seminaria, «Barlaami Oratio Pro Unione, Avenione habita coram Benedicto XII Pontifice Maximo», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 151, Paris 1865, στ. 1331-1342.
- Ioannis Cantacuzeni Eximperatoris (Ιωάννης Καντακουζηνός ἀπὸ βασιλέως), *historiarum libri IV (Ἱστοριῶν Βιβλία Δ')*, cura L. Schopeni, Impensis Ed. Weberi, Bonnae 1831. Ανατύπωση της εκδόσεως της Βόννης: εκδ. Επικαιρότητα, τ. Β', Αθήνα 2008.
- Αθηναγόρας, «Περὶ Ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 6, Paris 1857, στ. 973-1024.
- Μ. Βασίλειος, «Εἰς τὴν Ἑξαήμερον», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 29, Paris 1857, στ. 3-208.
- Γρηγόριος Παλαμάς, «Ἐπιστολὴ Γ' πρὸς Ἀκίνδυνον», *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Α', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988⁴Α, σ. 296-312.
- Γρηγόριος Παλαμάς, «Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 150, Paris 1865Α, στ. 1121-1226.
- Γρηγόριος Παλαμάς, «Ὁμιλία ΜΒ', Εἰς τὸ τῆς τρίτης Κυριακῆς τοῦ Λουκᾶ Εὐαγγέλιον», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 151, Paris 1865Β, στ. 525-536.
- Γρηγόριος Παλαμάς, «Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς πρῶτος», *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Γ', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970Α, σ. 39-84.

-Γρηγόριος Παλαμάς, «Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικὸς δεῦτερος», *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Γ', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970B, σ. 85-159.

-Γρηγόριος Παλαμάς, «Πρὸς Δαμιανόν», *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Β', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1966A, σ. 455-477.

-Γρηγόριος Παλαμάς, «Πρὸς Ἰωάννην Γαβρᾶν», *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Β', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1966B, σ. 325-362.

-Γρηγόριος Παλαμάς, «Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων», *Λόγοι* 1-3, *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* τ. Α', επιμ. Π. Χρήστου, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988⁴B, σ. 359-694.

-Ειρηναῖος Λουγδούνου, «Fragmenta deperditorum operum», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 7, Paris 1857A, στ. 1224-1264.

-Ειρηναῖος Λουγδούνου, «Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 7, Paris 1857B, στ. 431-1224.

-Θεόφιλος Αντιοχείας, «Πρὸς Αὐτόλυκον», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 6, Paris 1857, στ. 1023-1168.

-Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδοσις Ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως*, κείμενο-μετάφραση-εισαγωγή-σχόλια Ν. Ματσούκας, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009.

-Ιωάννης Σιναΐτης, «Κλίμαξ», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 88, Paris 1864, στ. 631-1164.

-Κλήμης Αλεξανδρεύς, «Στρωματεῖς», Migne J.P., *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca)*, τόμος 8, Paris 1857, στ. 685-1382.

ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

-Hinterberger Martin, «Από το ορθόδοξο Βυζάντιο στην καθολική Δύση. Τέσσερις διαφορετικοί δρόμοι», *Το Βυζάντιο και οι απαρχές της Ευρώπης*, επιμ. Ελένη Γραμματικοπούλου, εκδ. Εθνικό Ίδρυμα

Ερευνών, Αθήνα 2004, σ. 11-30.

-Meyendorff Jean, *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η Ορθόδοξη Μυστική Παράδοση* («Ορθόδοξη Μαρτυρία» 12), μτφρ. Ελ. Μαϊνάς, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1989².

-Ostrogorsky Georg, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, μτφρ. Ιω. Θ. Παναγόπουλος, Ιστορικές Εκδόσεις Στέφανος Δ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1978.

-Runciman Steven, *Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1980.

-Talbot Alice-Mary Maffry, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople* (“Corpus Fontium Historiae Byzantinae” 7), Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 1975.

-Zizioulas John D., “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”, *Scottish Journal of Theology* 28(n^o5)/1975, σ. 401-447.

-Αναστασίου Ιωάννης Ε., *Εκκλησιαστική Ιστορία τ. Β΄*, εκδ. Επίκεντρο, Θεσσαλονίκη χ.χ.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Κοινωνία θεώσεως. Χριστολογία και πνευματολογία στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, διατριβή επί διδακτορία υποβληθείσα στο τμήμα θεολογίας του Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1995.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, *Προλεγόμενα στη θεολογία των ακτίστων ενεργειών. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, εκδ. «Τέρτιος», Κατερίνη 1992.

-Γιαγκάζογλου Σταύρος, «Πρόσωπο και ετερότητα. Δοκίμιο για μια θεολογία της ετερότητας», *Τνδικτος* 21/2006, σ. 87-125.

-Ευδοκίμοφ Παύλος, *Η Ορθοδοξία* («Βιβλιοθήκη Ορθοδόξου Μαρτυρίας» 1), μτφρ. Αγαμ. Τ. Μουρτζόπουλος, εκδ. Β. Ρηγόπουλος, χ.τ. 1972.

-Ζηζιούλας Ιωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, «Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», *Ιμάτια Φωτός Αρρήτου, διεπιστημονική προσέγγι-*

ση του προσώπου, επιμ. Λ. Σιάσος, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 73-123.

-Καραγιαννόπουλος Ιωάννης, *Το βυζαντινό κράτος*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2001⁴.

-Κεσελόπουλος Ανέστης, *Πάθη και Αρετές στη διδασκαλία του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1982.

-Μάγιεντορφ Ιωάννης, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφρ. Δ. Μόσχος, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1999.

-Μαρτζέλος Γεώργιος Δ., *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, εκδ. Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1984.

-Ματσούκας Νίκος Α., *Δογματική και συμβολική θεολογία Α. Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία*, εκδ. Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2009.

-Μεταλληνός Γεώργιος, «Η πρώτη Άλωση της Πόλης», εφημερίδα *Χριστιανική*, 681(994)/6-5-2004, σ. 10.

-Μόσχος Δημήτριος, *Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1994, Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης 4/7/2001.

-Μπέγζος Μάριος, «Οι πρώτες διαφοροποιήσεις ανατολικού (ελληνόφωνου) και δυτικού (λατινόφωνου) Χριστιανισμού», Μ. Μπέγζος, Στ. Πορτελάνος, Αλ. Καριώτογλου και Γ. Μεταλληνός, *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση τ. Β΄*, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Ε.Α.Π.), Πάτρα 2001, σ. 19-46.

-Παπαμιχαήλ Γρηγόριος, «Αί ήσυχαστικαὶ ἔριδες τοῦ ἰδ' αἰῶνος», *Εκκλησιαστικός Φάρος* 5/1910, σ. 289-320, 385-425.

-Πορτελάνος Σταμάτης, «Το σχίσμα Ρώμης-Κωνσταντινουπόλεως και η πολεμική αντιπαράθεση Ορθοδοξίας και Ρωμαιοκαθολικισμού», Μ. Μπέγζος, Στ. Πορτελάνος, Αλ. Καριώτογλου και Γ. Με-

ταλληνός, *Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά: Η Ορθόδοξη Εκκλησία σε Ανατολή και Δύση* τ. Β΄, εκδ. Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο (Ε.Α.Π.), Πάτρα 2001, σ. 47-100.

-Ραντούνοβιτς Βέλικο, *Τα έργα του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά στη σερβική γραμματεία του 14^{ου} αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη 1998, Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης 14/4/1999.

-Σταμούλης Χρυσόστομος Α., *Άσκηση αυτοσυνειδησίας* («Λειμών Αμφιλαφής» 7), εκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη 2004.

-Σταμούλης Χρυσόστομος Α., *Περί φωτός. Προσωπικές ή φυσικές ενέργειες; Συμβολή στη σύγχρονη περί Αγίας Τριάδος προβληματική στον Ορθόδοξο χώρο*, εκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη 1999.

-Τατάκης Βασίλειος, *Η ελληνική και πατερική βυζαντινή φιλοσοφία*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2000.

-Φειδάς Βλάσιος Ιω., *Εκκλησιαστική Ιστορία Β΄. Από της εικονομαχίας μέχρι της αλώσεως (726-1453)*, Αθήναι 1983.

-Χρήστου Παναγιώτης Κ., *Εκκλησιαστική Γραμματολογία. Πατέρες και Θεολόγοι του Χριστιανισμού* τ. Β΄, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2003².

-Χρήστου Παναγιώτης Κ., *Η Κοινωνιολογία του Μεγάλου Βασιλείου*, Αθήναι 1951.

-Χριστοφορίδης Βενιζέλος, *Οι ησυχαστικές έριδες κατά το ιδ΄ αιώνα*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1993².

-
- 1 M. Hinterberger, 2004, σ. 11.
 - 2 Αυτόθι, σ. 12.
 - 3 Γ. Μεταλληνός, 2004, σ. 10.
 - 4 Ι. Καραγιαννόπουλος, 2001, σ. 103.
 - 5 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 34.
 - 6 G. Ostrogorsky, 1978, σ. 359.
 - 7 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 35.
 - 8 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 213-217.
 - Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 35, 106-110.
 - 9 Αυτόθι, σ. 13.
 - 10 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 208.
 - 11 Αυτόθι, σ. 210.
 - 12 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 14.
 - 13 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 209.
 - 14 Αυτόθι, σ. 212-213.
 - 15 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 14.
 - 16 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 212.
 - 17 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 16.
 - 18 Αυτόθι, σ. 17-18.
 - 19 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 64.
 - 20 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 213.
 - 21 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 65.
 - 22 Π. Ευδοκίμοφ, 1972, σ. 35.
 - 23 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 21.
 - 24 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 65-66.
 - 25 Βλ. Ι. Φειδάς, 1983, σ. 204.
 - 26 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 219, 223.
 - 27 Ν. Α. Ματσούκας, 2009, σ. 161-162.
 - 28 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 223-224.
 - 29 Αυτόθι, σ. 231.
 - 30 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 44.
 - 31 Β. Τατάκης, 2000, σ. 123.
 - 32 Ioannis Cantacuzeni, 1831 / 2008, σ. 550εξ.

-
- 33 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 52-53.
34 Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 59.
35 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 56.
36 Αυτόθι, σ. 56-58.
37 Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 61.
38 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 25.
39 Αυτόθι, σ. 68.
40 Αυτόθι, σ. 69-73.
41 Αυτόθι, σ. 75-77.
42 Αυτόθι, σ. 77-80.
43 Αυτόθι, σ. 85, 96-98.
44 Ι. Ε. Αναστασίου, χ.χ., σ. 103.
45 Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 63-64.
46 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 110-111.
47 Αυτόθι, σ. 26.
48 Π. Κ. Χρήστου, 2003, σ. 69.
49 Μ. Μπέγζος, 2001, σ. 25-27.
50 J. D. Zizioulas, 1975, σ. 416.
51 Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, σ. 46.
52 Αυτόθι, σ. 66.
53 Αυτόθι, σ. 72.
54 Στ. Πορτελάνος, 2001, σ. 90.
55 Αυτόθι, σ. 92.
56 Δ. Μόσχος, 1994, 2001, σ. 40.
57 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 127.
58 Α. Κεσελόπουλος, 1982, σ. 11.
59 Γ. Δ. Μαρτζέλος, 1984, σ. 18.
60 Αυτόθι, σ. 20.
61 Αυτόθι, σ. 21.
62 Αυτόθι, σ. 25.
63 Π. Κ. Χρήστου, 1951, σ. 24.
64 Π. Ευδοκίμοφ, 1972, σ. 37.
65 Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, σ. 11.

-
- 66 Γ. Δ. Μαρτζέλος, 1984, σ. 15.
- 67 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 228.
- 68 Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, σ. 67.
- 69 Αυτόθι, σ. 11.
- 70 Χρ. Α. Σταμούλης, 1999, σ. 135.
- 71 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 235-237.
- 72 Α. Κεσελόπουλος, 1982, σ. 211, 213.
- 73 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 225.
- 74 Ν. Α. Ματσούκας, 2009, σ. 142-143, 148.
- 75 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 33-34.
- 76 Αυτόθι, σ. 34.
- 77 Ν. Α. Ματσούκας, 2009, σ. 147-148.
- 78 Αυτόθι, σ. 39.
- 79 Β. Χριστοφορίδης, 1993, σ. 39, 127.
- 80 Ι. Ε. Αναστασίου, χ.χ., σ. 99.
- 81 Α. Κεσελόπουλος, 1982, σ. 214.
- 82 Αυτόθι, σ. 16.
- 83 Ν. Α. Ματσούκας, 2009, σ. 150-152.
- 84 Χρ. Α. Σταμούλης, 2004, σ. 157-158.
- 85 Β. Ραντούνοβιτς, 1998, 1999, σ. 81.
- 86 Ι. Μάγιεντορφ, 1999, σ. 217.
- 87 Αυτόθι.
- 88 Στ. Γιαγκάζογλου, 1995, σ. 17.
- 89 Στ. Γιαγκάζογλου, 1992, σ. 12.
- 90 St. Runciman, 1980, σ. 63.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	3
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7
ΣΥΝΤΟΜΗ ΒΙΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ	9
Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΟΡΕΙΑ ΤΟΥ ΗΣΥΧΑΣΜΟΥ	11
ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΙΚΩΝ ΕΡΙΔΩΝ	
Η πρώτη φάση (1336-1341)	15
Η δεύτερη φάση (1341-1347)	17
Η τρίτη φάση (1347-1368)	19
ΤΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΕΡΙΔΑΣ	
Ουσιοκρατία και θεολογία των ακτίστων ενεργειών	21
Σχολαστικισμός και ησυχαστική θεολογία	23
ΟΙ ΒΑΣΙΚΕΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΩΝ	
Σχέση ουσίας και ενεργειών	25
Η θύραθεν παιδεία	30
Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΝΙΚΗΣ ΤΩΝ ΗΣΥΧΑΣΤΩΝ	35
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	37
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	39

«Καταπολεμώντας την απολυτοποίηση της θείας ουσίας και την εισαγωγή της φιλοσοφίας ως αναγκαίας προϋπόθεσης γνώσεως του Θεού, στηρίχθηκε στη διάκριση μεταξύ αμέθεκτης θείας ουσίας και μεθεκτών ενεργειών (που έχουν ως πηγή τους τη θεία ουσία) και ανέδειξε τη γνώση του Θεού όχι ως αποτέλεσμα νοητικής διεργασίας αλλά ως προσωπικό γεγονός μετοχής στον ίδιο τον Τριαδικό Θεό (μετέχοντας στις άκτιστες θείες ενέργειες κοινωνούμε με τον Θεό προσωπικά, αφού ο Θεός δεν είναι μια απρόσωπη ουσία αλλά κοινωνία προσώπων)» (σ. 10).