

## **Η έκσταση ως κάθοδος: Το παλαμικό υπόβαθρο της Θεολογίας του π. Σωφρονίου.**

Η θεολογική συζήτηση για τη θεολογία του π. Σωφρονίου, παρότι μόλις άρχισε, προμηνύεται εξόχως σημαντική για την ταυτότητα της Ορθόδοξης θεολογίας στο άμεσο μέλλον. Και τούτο διότι ο π. Σωφρόνιος δεν είναι, όπως ελπίζω να φανεί στη συνέχεια, απλά ένας «ασκητικός συγγραφέας», όπως επικράτησε να ονομάζεται μια μερίδα συγγραφέων οι οποίοι επικεντρώνουν την προσοχή τους πάνω σ' αυτό που κακώς ονομάζεται «πνευματικότητα» και ορθότερα ίσως «νηπτική παράδοση». Πράγματι, πολλοί απ' τους «νηπτικούς», όπως συνήθως λέγονται, συγγραφείς, ελάχιστο ή μηδαμινό ενδιαφέρον επιδεικνύουν για την ενσωμάτωση του συνόλου της θεολογίας στο έργο τους. Αυτό φυσικά κάθε άλλο παρά μειώνει το έργο αυτό, αφού πράγματι αυτό που εξίσου ενδιαφέρει την Ορθόδοξη θεολογία είναι η άκρως εμπειρική, νηπτική και μετανοιακή, θεολογική γνωσιολογία, άνευ της οποίας κάθε είδους ευχαριστιακής ή εκκλησιολογικής οντολογίας κινδυνεύει ν' αποτελεί έωλο και ακατανόητο υπερβατικό εκστατισμό. Πολύ λίγοι πάντως από τους Πατέρες, μεταξύ των οποίων οι άγιοι Γρηγόριος Νύσσης, Βασίλειος ο Μέγας, Μάξιμος Ομολογητής και Γρηγόριος Παλαμάς, επιχειρούν την βαθιά συναίρεση της νηπτικο-ασκητικής παράδοσης με τις ανθρωπολογικές και θεολογικές προϋποθέσεις και συνέπειές της. Ο π. Σωφρόνιος Σαχάρωφ φρονώ πως ανήκει σ' αυτήν την τελευταία ακριβώς κατηγορία Πατέρων (διότι πράγματι πρόκειται για ένα νεότερο Πατέρα της Εκκλησίας) και αυτό είναι κάτι το οποίο θα επιθυμούσα, εντελώς εισαγωγικά, να δείξω στην παρούσα εισήγηση. Σκοπός πράγματι του κειμένου που ακολουθεί, είναι ν' αποδείξει προεισαγωγικά πως η θεολογία του π. Σωφρονίου ανήκει ειδικά στην παράδοση του Ορθοδόξου Ησυχασμού, όπως μάλιστα αυτός εκφράστηκε, με τη δημιουργική συναίρεση των προ αυτού Πατέρων, από τον αγ. Γρηγόριο Παλαμά, καθώς επίσης πως η θεολογία αυτή ανήκει στην παράδοση των μεγάλων θεολογικών συνθέσεων, όπου ακριβώς, με τον εγκυρότερο τρόπο, ολόκληρο το φάσμα της πατερικής θεολογίας (ειδικότερα μάλιστα, εν προκειμένω, της θεολογικής ανθρωπολογίας) αναδεικνύεται ξανά.

## II

Κάτι τέτοιο μας υποχρεώνει να ανιχνεύσουμε καταρχήν το νόημα της εκστάσεως, της ασκητικής ανάβασης δηλαδή προς τον Θεό, στα όρια της ελληνικής πατερικής παράδοσης. Προς τον σκοπόν αυτό, είμαστε νομίζω υποχρεωμένοι ν' ανιχνεύσουμε δυο είδη τέτοιας εκστάσεως προς το Θεό, στα όρια πάντοτε της παραπάνω παράδοσης: α) την πλατωνίζουσα έκσταση και β) την ησυχαστική έκσταση, της οποίας η έκφραση κορυφώνεται πράγματι στο παλαμικό έργο (αν και αποτελεί περιεχόμενο του μεγαλύτερου μέρους της παλαιότερης πατερικής γραμματείας). Ας δούμε τα δυο αυτά είδη έκστασης χωριστά.

Η πλατωνίζουσα έκσταση είναι αυτή η οποία έλαβε την κορυφαία έκφρασή της στα έργα του Ωριγένη. Είναι συγγενής με την ανάλογη θεωρία φιλοσοφικής γνώσης του Ενόσ, του νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πλωτίνου (ο οποίος υπήρξε, κατά πάσα πιθανότητα, συμμαθητής του Ωριγένη στη φιλοσοφική σχολή του πρώην χριστιανού και μετέπειτα νεοπλατωνικού φιλοσόφου Αμμωνίου Σακκά). Υπενθυμίζω πως ο Πλωτίνος θεωρεί πως η ψυχή του ανθρώπου, που αποτελεί και την ουσία του, είναι κατά φύσιν συγγενής με το θείο και, περιπολώντας καταρχήν σε ουράνιους τόπους,

εξέπεσε από λάθος της σε τούτη τη γη και τιμωρήθηκε προσδεδεμένη στο υλικό αυτό σώμα το οποίο είναι παντελώς ξένο προς την πραγματική «θεία» ουσία του ανθρώπου. Ο φιλόσοφος οφείλει να ξαναβρεί το θείον μέσω της εκ-στατικής θεωρίας, (η οποία ακριβώς εξέρχεται από την ύλη και τη δημιουργία, αφού αυτές ουσιαστικά ταυτίζονται με το μη – ον ή το κακό), είναι «ο δια θεωρίας το είναι έχων», κατά το φιλόσοφο. Η ψυχή λοιπόν στον Πλωτίνο χωρίζεται σε ανώτερη ψυχή, της οποίας ουσία είναι ο νους, και σε κατώτερη ψυχή, συνδεδεμένη με το παθητικό μέρος της ψυχής και προσδεδεμένη στις ανάγκες του σώματος. Ο φιλόσοφος οφείλει να εγκαταλείψει τόσο το σώμα όσο και την κατώτερη αυτή ψυχή και δια του νοός του να αναμειχθεί με το Εν ωστόσο αφομοιωθεί ολοκληρωτικά απ' αυτό, εις τρόπον ώστε να γίνει ένα μ' αυτό – «έν άμφω». Παρόμοια ο χριστιανός Ωριγένης θεωρεί πως η ψυχή του ανθρώπου είναι κατά φύσιν συγγενής με το Θεό και χωρίζεται σε ανώτερη η οποία έχει ως ουσία της το νου και προϋπήρχε του συγκεκριμένου ανθρώπου, ουρανοδρομώντας αΰλως μέχρι τη φοβερή στιγμή του κόρου, όπου ακριβώς λόγω κορεσμού θα επισυμβεί και η πτώση της στην υλικότητα και σε κατώτερη ψυχή, αποτελούμενη από το θυμικό και το επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Αυτό το κατώτερο μέρος υποτίθεται πως προσετέθη μετά την πτώση (η οποία δεν είναι άλλη από τη δημιουργία του ανθρώπου, αφού στον Ωριγένη η δημιουργία και η πτώση ταυτίζονται) και οφείλεται ακριβώς στην πρωτική τάση της ψυχής να συνδέεται μ' ένα σώμα. Πνευματικότητα και εδώ είναι η θεωρία του Θεού, μέσω της εκ-στατικής αναχώρησης από την σωματικότητα, δια του συγγενούς προς τον Θεό ανθρώπινου νου. Ο Ωριγένης είναι τριχοτομιστής: παραδέχεται, πλην της ψυχής και του σώματος, την παρουσία επίσης και πνεύματος στον άνθρωπο. Πνεύμα ανθρώπινο είναι εδώ ένα είδος κτιστής συμμετοχής στο Πνεύμα του Θεού, καθώς και ο τόπος αυτού του τελευταίου μέσα στον άνθρωπο, ασχέτως αν αυτός είναι βαπτισμένος ή όχι – μια ακόμη πλατωνική κληροδοσία. Το σώμα είναι βεβαίως μόνον τιμωρία της ψυχής, πλην όμως ο χριστιανός Ωριγένης δεν μπορεί παρά να θεωρεί πως θα υπάρξει μια μορφή επιβίωσής του στα έσχατα, υπό τη μορφή του «αιθερίου» σώματος των αγγέλων. Το «αιθέριο» σώμα είναι μια εφεύρεση που μας απαλλάσσει τόσο από την υλικότητα, όσο και από την πιθανότητα της τέλει πνευματοκρατικής εξαφάνισης της υλικής δημιουργίας στα έσχατα – δεν ανήκει όμως επ' ουδενί στη χριστιανική θεολογία...

### III

Αυτή η μονοδιάστατη πλατωνίζουσα πνευματικότητα που αφήνει έξω από την κοινωνία με το Θεό το σώμα και την υλική δημιουργία καθώς και το παθητικό μέρος της ψυχής είναι το ακριβώς αντίθετο του Ησυχασμού. Η διόρθωσή της δεν περίμενε φυσικά τον αγ. Γρηγόριο τον Παλαμά, αλλά άρχισε αμέσως και μάλιστα με τους Καππαδόκες Πατέρες. Ακόμη και ο θεωρούμενος ως δήθεν πλατωνικότερος όλων, ο αγ. Γρηγόριος Νύσσης, καταδικάζει τη θεωρία πως ο νους του ανθρώπου είναι κατά φύσιν συγγενής με το Θεό: ο νους, όπως και η ψυχή είναι κτιστός, δημιουργημένος, ενώ Εκείνος είναι άκτιστος. Το χάσμα μεταξύ τους είναι απέραντο και γεφυρώνεται μόνο από τη χάρη του Θεού. Η μετοχή στο Θεό συμβαίνει όχι μόνον δια του νοός αλλά δια του όλου ανθρώπου, λέγει ο Γρηγόριος, αν και κάποτε μοιάζει να αμφιταλαντεύεται για το αιώνιο μέλλον του παθητικού της ψυχής.

Εκείνος που καθοριστικά μίλησε για ένωση ανθρώπου και Θεού, ως «συνέργεια» (κάτι που ο Νύσσης αποκαλούσε «συνενέργειαν») μεταξύ τους,

είναι βεβαίως ο αγ. Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης και κορυφώνεται η τάση αυτή αναμφίβολα στον αγ. Μάξιμο τον Ομολογητή. Ο Ομολογητής αρνείται ρητώς πως ουσία του ανθρώπου είναι η ψυχή μόνη ή το σώμα μόνον ή ακόμη το άθροισμα των δυο, και αποφαίνεται αινιγματικά ότι ο άνθρωπος είναι το «όλον αυτού». Η τελευταία αυτή φράση σημαίνει πως ο άνθρωπος δεν είναι απλώς ένα ψυχοσωματικό σύνολο αλλά είναι επίσης και ο τόπος του Όλου, έχει τη δυνατότητα δηλαδή να γίνει μια ξεχωριστή, ιδιαίτερη και ανεπανάληπτη υπόσταση όλου του κτιστού και ακτίστου είναι, κατά χάρη. Ας μην λησμονούμε πως η θεολογία του αγ. Μαξίμου περί των ακτίστων λόγων μας λέγει τελικά ακριβώς αυτό: πως ο Θεός «λέγει», προτείνει δηλαδή στα όντα τον τρόπο του είναι τους, αναμένοντας από αυτά το δικό τους κτιστό λόγο, την απάντησή τους δηλαδή, η οποία θα οδηγήσει, μέσω αυτού του θεανθρωπίνου (συνεργητικού ή συνενεργητικού) διαλόγου, του οποίου η Ενσάρκωση του Λόγου είναι το έσχατο πλαίσιο, στην πληρότητα του κατά φύσιν τρόπου υπάρξεως των όντων στα έσχατα, στη Βασιλεία του Θεού.

Λαμπρό άνθος της παράδοσης αυτής είναι αναμφίβολα το έργο του αγ. Συμεώνος του Νέου Θεολόγου. Δεν υπάρχει χώρος στην εισήγηση αυτή για εκτενέστερη αναφορά, πλην όμως όλοι οι αναγνώστες του κορυφαίου αυτού ασκητικοθεολογικού έργου γνωρίζουν πως εδώ η ένωση ανθρώπου και Θεού εν Χριστώ περιγράφεται ως ένα γεγονός στο οποίο λαμβάνει μέρος, στην κυριολεξία, κάθε μέλος του σώματος και κάθε τμήμα της ψυχής του πιστού, χωρίς καμία εξαίρεση. Όλος ο άνθρωπος γίνεται Θεός κατά χάριν, χωρίς σύγχυση κτιστού και ακτίστου αλλά και χωρίς καμία διάσταση μεταξύ τους.

Κληρονόμος λοιπόν και κορυφαίος εκφραστής της πνευματέμφορης αυτής παράδοσης, που δεν είναι τίποτα άλλο από αυτό που ονομάζουμε Ησυχασμό, είναι αναμφίβολα ο αγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Οι ορθόδοξοι θεολόγοι έχουμε δυστυχώς ελάχιστα συνειδητοποιήσει το γεγονός πως αυτό που κυρίως πολεμά η παλαμική θεολογία είναι ακριβώς η νεοπλατωνίζουσα ανθρωπολογία και γνωσιολογία (εντός ή εκτός της Εκκλησίας) όπως αυτή περιγράφηκε παραπάνω. Όλος αυτός ο ιερός και συνάμα βαθύτατα αντι-ιδεαλιστικός και θα λέγαμε στην κυριολεξία «υλιστικός» χαρακτήρας του Ησυχασμού, είναι ακριβώς αυτό που τον καθιστά βαθύτατα σύγχρονο και βαθύτατα ικανό ν' απαντήσει στα πιο συγκλονιστικά ερωτήματα που εγείρουν σήμερα τόσο η φιλοσοφία όσο και οι επιστήμες του ανθρώπου, της νευροεπιστήμης συμπεριλαμβανομένης. Τα κύρια χαρακτηριστικά εν προκειμένω του έργου του Παλαμά είναι τα εξής: πρώτον, πλήρης αποδοχή του παθητικού μέρους της ψυχής, δηλαδή των συναισθημάτων και της επιθυμίας, στην προοπτική της κοινωνίας μετά του Θεού. Οι άγιοι δεν είναι μόνον «θεωροί» αλλά και «κοινωνοί» του Θεού λέγει ο Παλαμάς υπονοώντας εδώ την Μακαριανή ένωση νου και καρδίας: δεν σκεπτόμαστε μόνον το Θεό αλλά επίσης Τον αγαπούμε και Τον ποθούμε και μόνον έτσι μετέχουμε σ' Αυτόν. Δεύτερον, πλήρης αποδοχή του σώματος. Το σώμα διαθέτει κατά τις Τριάδες υπέρ των ιερώς ησυχάζοντων «ενσημαιομένας πνευματικές διαθέσεις» μπορεί δηλαδή να πνευματοποιηθεί ως ευλογημένο δημιούργημα του Θεού μαζί με την ψυχή και να «συνδιαιωνίσει» μαζί της και συνεπώς, τρίτον, η ένωση μετά του Θεού είναι ένωση καρδιακή και νοερά και σωματική. Τα πάθη μας λέγει ο ησυχαστής αρχιεπίσκοπος της Θεσσαλονίκης, όχι μόνον

δεν πρέπει να χαθούν, όπως μας δίδαξαν λόγου χάριν οι Στωικοί, αλλά πρέπει να μεταμορφωθούν εν Αγίω Πνεύματι, αλλάζοντας προσανατολισμό και αντικείμενο, προκειμένου να εναγκαλισθεί όλος ο πραγματικός άνθρωπος όλον τον πραγματικό Θεό κατά χάρη.

Προσεγγίζουμε κατόπιν τούτων την ουσία του θέματός μας. Ποιος είναι ο τρόπος αυτής της νέας, μη πλατωνικής αυτή τη φορά, ανάβασης ή έκστασης προς το Θεό; Η περιγραφή στην οποία προβαίνει ο αγ. Γρηγόριος στο Ζ' Αντιρρητικό του (11, 36) μοιάζει εκπληκτική. Δυο είδη ανόδου προς το Θεό υπάρχουν μας λέγει. Η πρώτη γίνεται δια του νοός και μόνον. Αυτή είναι η άνοδος των φιλοσόφων προς τον Θεό και ο Παλαμάς δεν διστάζει να την ονομάσει απερίφραστα «φανταστικήν», μη πραγματική δηλαδή και γεμάτη με φανταστικά είδωλα για το Θεό. Το δεύτερο είδος ανόδου είναι αυτή των ασκητών-θεολόγων. Αυτή συμβαίνει, όπως συγκλονιστικά το περιγράφει ο ησυχαστής άγιος, «μετά παντός είδους κτίσεως, ίνα το της εικόνας απηκριβωμένον ή» – με ολόκληρη τη δημιουργία, ούτως ώστε να είναι πλήρες το κατ' εικόνα.

Ευρισκόμαστε στη θεολογική και ανθρωπολογική καρδιά του Ησυχασμού. Η έκσταση-άνοδος προς τον Θεό προϋποθέτει, μας λέγει μ' άλλα λόγια ο Παλαμάς, για να είναι πραγματική και αληθινή, μια προηγούμενη βαθύτατη κίνηση καθόδου ή κένωσης, ούτως ώστε ο άνθρωπος να βαστάσει και να σηκώσει προς το Θεό όχι μόνον εαυτόν αλλά ολόκληρη μαζί τη δημιουργία – του άλλους ανθρώπους αλλά και τα υπόλοιπα κτιστά όντα. Ο σταυρός αυτής της καθόδου αποτελεί τη μόνη απaráβατη προϋπόθεση για την αναστάσιμη άνοδο του πιστού προς τον Θεό. Η έκσταση δεν είναι έτσι μια κίνηση έξω από τη φύση των όντων (όπως ακριβώς αντιλαμβάνονται σήμερα το πρόσωπο οι σημερινοί ορθόδοξοι περσοναλιστές θεολόγοι, θεωρώντας το ακριβώς, κατά πλατωνίζοντα τρόπο, ως έκσταση/έξοδο από την, ταυτιζόμενη με την τυφλή αναγκαιότητα ή και την πτώση, φύση) αλλά είναι μια έκσταση προσωπική της ίδιας της κτιστής φύσεως προς τον Θεό. Επιπλέον η έκσταση/άνοδος αυτή είναι αποφασιστικά και μόνον κοινωνική, όχι υπό την έννοια πως το συγκεκριμένο πρόσωπο καταργείται αλλά, αντιθέτως, τούτο το τελευταίο ακριβώς καθολικοποιείται. Έκσταση και κοινωνική καθολικοποίηση φαίνεται έτσι να συμπίπτουν: η μια αποδεικνύει την αλήθεια της άλλης. Το γεγονός αυτό μας επιτρέπει να ομιλούμε για την έκσταση καταρχήν ως κάθοδο, κίνηση σταυρική προς περιχώρηση και βασταγμό όλου του Είναι, η οποία, αυτή και μόνη, αποδεικνύει ότι η έκσταση ως άνοδος είναι πραγματική και κατά Θεόν αληθινή. Είναι μ' αυτήν ακριβώς την έννοια που μπορούμε ακριβώς να υποστηρίξουμε πως ο ορθόδοξος Ησυχασμός, όταν είναι θεολογικά υγιής, δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά βιωμένη εκκλησιολογία...

#### IV

Ας έλθουμε λοιπόν τώρα κατόπιν τούτων στην περίπτωση του έργου του π. Σωφρονίου και μάλιστα σ' ένα ζήτημα το οποίο πολύ απασχολεί τους μελετητές του, το ζήτημα δηλαδή της κένωσης. Είναι νομίζω εφικτό να δείξουμε ότι ο π. Σωφρόνιος είναι ένας ησυχαστής και μάλιστα υπό την έννοια του παλαμικού Ησυχασμού όπως τον είδαμε παραπάνω.

Θεωρώ πως δυο είναι οι μορφές της κένωσης, αλληλοσυμπληρούμενες μάλιστα, στο έργο του π. Σωφρονίου. Πρώτη είναι η μορφή της θεοεγκατάλειψης. Αν η θεοεγκατάλειψη θεωρηθεί ως μια σοφή παιδαγωγία της αγάπης του Θεού προς τον ασκητή, τότε αυτή η παιδαγωγία τι άλλο είναι παρά μια προσπάθεια να μας θεραπεύσει ο Θεός από κάθε ίχνος μιας «ηδυπαθούς» ατομιστικής απόλαυσης της χάρης, μια τάση η οποία ενδημεί ασυνειδήτως μέσα στον πεπτωκότα άνθρωπο, ωθώντας τον ανεπίγνωστα σ' έναν πιθανό πειρασμό ναρκισσικής αδολεσχίας, ακόμα και μέσα στο φως της χάρης του Θεού; Τι άλλο είναι δηλαδή αυτή η σοφή παιδαγωγία της θεοεγκατάλειψης παρά μια φιλόανθρωπη ώθηση του Θεού για ένα κοινωνικό άνοιγμα της ψυχής του ασκητή προς τον κενωτικό εναγκαλισμό του πάσχοντος συνανθρώπου και της πάσχουσας κτίσης, προκειμένου ν' ανεβεί μαζί τους, και μόνο μαζί τους, στο Θεό; Έτσι εξηγείται ίσως και το γεγονός ότι την μεγαλύτερη θεοεγκατάλειψη δεν την υφίστανται συνήθως οι απλοί πιστοί αλλά κυρίως οι διανοούμενοι ασκητές και πιστοί (και τέτοιοι βεβαίως είναι συνήθως οι περισσότεροι των Πατέρων) αφού αυτοί κυρίως έχουν μεγαλύτερο πειρασμό από τους άλλους να αδολεσχήσουν σε μιαν ατομική-νοητική θεωρία του Θεού με τον πιθανό ναρκισσισμό της, αφήνοντας την υπόλοιπη δημιουργία κάπως στο περιθώριο.

Όπως φάνηκε ήδη, το δεύτερο είδος κένωσης, στο οποίο οδηγεί παιδαγωγικά και φιλόανθρωπα, ως θεοεγκατάλειψη, είναι η χάρη της περιχωρήσεως, είναι μ' άλλα λόγια ακριβώς αυτό το οποίο ο π. Σωφρόνιος ονομάζει γένεση της υποστάσεως μέσα στη Γεθσημάνειο προσευχή – ασκητική και λειτουργική – για όλον τον κόσμο. Υπ' αυτήν την έννοια, χάρις στην πρώτη κένωση δίδεται η χάρη για τη δεύτερη. Ως σοφή θεραπεία της ρίζας της φιλαυτίας, η θεοεγκατάλειψη, έτσι, όχι μόνο δε γεννά απελπισία αλλά ευγνωμοσύνη και δοξολογία για την εν αληθεία αγάπη του Θεού η οποία οδηγεί στην οντολογική ολοκλήρωσή του τον άνθρωπο:

«Φερόμενοι πνεύματι Θεού προς την υπέρ όλου του κόσμου προσευχήν, προς συμμετοχήν εις την εν Γεθσημανή προσευχήν του Κυρίου, βλέπομεν αίφνης εν εαυτοίς Θεϊόν θαύμα: Ανατέλλει εντός ημών ο πνευματικός ήλιος, το όνομα του οποίου είναι υπόστασις (πρόσωπον). Τούτο είναι εν ημίν η αρχή καινής μορφής υπάρξεως, ήδη αθανάτου. Τότε δεχόμεθα την Αποκάλυψιν της Υποστατικής Αρχής εν τη Αγία Τριάδι, ουχί επιφανειακώς, ουχί διανοητικώς, αλλ' εν τοις εγκάτοις του είναι ημών. Ενορώμεν εν τω Φωτί το μέγιστον μυστήριον του Ανάρχου Είναι: τον Υποστατικόν Θεόν, τον Ζώντα· τον Ένα εν Τριάδι Υποστάσεων· τον Θεόν της αγάπης, τον Μόνον αληθινόν».

Με την προσευχή υπέρ όλου του κόσμου δίνουμε πλέον υπόσταση στην κοινήν ανθρώπινη ουσία. Με την προσευχή της αγάπης προς την ομοούσιά μας ανθρωπότητα γινόμαστε δυναμικά υποστάσεις της όλης ανθρώπινης ουσίας καθώς και όλης της κτίσης, ενώ προηγουμένως υπαρξιακά ήμασταν απλώς λογικά τμήματα της ανθρώπινης και της κτιστής εν γένει ουσίας. Έχουμε εδώ ξανά δηλαδή την ουσία του παλαμικού Ησυχασμού: έκσταση δια καθόδου, ο άνθρωπος να δίδει ταπεινά υπόσταση σ' όλη τη δημιουργία, ανεβάζοντάς την στο Θεό, μιμούμενος δηλαδή κατά χάρη το έργο ακριβώς και την κίνηση του ενανθρωπήσαντος Λόγου. Ή, με τα λόγια του π. Σωφρονίου:

«δι' Αυτού (του Χριστού) απεκαλύφθη εις ημάς ο χαρακτήρ του Θεού της αγάπης. Η τελειότης αυτή έγκειται εις το ότι η αγάπη αυτή είναι ταπεινή, τουτέστι προσφέρεται

άνευ επιφυλάξεως. Ο Πατήρ εν τη γεννήσει του Υιού κενούται ολοτελώς. Αλλά και ο Υιός επιστρέφει το παν εις τον Πατέρα. Αυτήν ακριβώς την πράξιν της τελείας κενώσεως ετέλεσεν ο Κύριος εν τη σαρκώσει Αυτού, εν τη Γεθσημανή και επί του Γολγοθά».

Αυτό το οποίο συνεπώς διδάσκει τελικά ο Θεός τον άνθρωπο δεν είναι τίποτε λιγότερο από τον ίδιο τον δικό Του τρόπο υπάρξεως. Δεν πρόκειται όμως για αφηρημένη αποκάλυψη αρχών αλλά για συγκλονιστική κοινωνία Θεού εν τη υπάρξει: το πρόσωπο-υπόσταση είναι ενεργούμενο γεγονός εν-χριστώσεως δια της χάριτος και όχι αναπαυτική έκσταση προς μια φανταστική ελευθερία η οποία στο βάθος περιφρονεί και ταυτίζει με την πτώση και την τυφλή αναγκαιότητα, κατά Πλατωνικό ή Καντιανό τρόπο, την φύση των όντων, όπως θέλουν κάποιοι περιώνυμοι σύγχρονοι ορθόδοξοι προσωπολόγοι. Με τον μαρτυρικό-ασκητικό αυτό τρόπο καθίσταται ο άνθρωπος

«φορέυς του πληρώματος του θεανθρωπίνου είναι δια της ενώσεως μετά του Χριστού εν τη προσευχή, ήτις εξομοιού αυτόν προς Εκείνον. Σπάνιον προνόμιον συνδυάζοντας ακραίας καταστάσεις των παθημάτων της αγάπης και τον θρίαμβον αυτής. Ο άνθρωπος, αναγεννηθείς εκ τοιαύτης προσευχής, δια μέσου του ζωοποιού πόνου εισέρχεται βραδέως εις ενεργόν αίσθησιν της αναστάσεως της εαυτού ψυχής».

Βρισκόμαστε στον βαθύ πυρήνα του Ησυχασμού. Βλέπουμε εδώ την ταύτιση της προσωπικής ανάστασης, της εκστατικής δηλαδή ανόδου προς τον Θεό, με την ζώσα περιχώρηση των πάντων, με το κουβάλημα δηλαδή όλης της πάσχουσας δημιουργίας στα πόδια του Θεού. Η ανθρώπινη εσωτερικότητα συμβαδίζει εδώ με την πιο βαθιά κοινωνικότητα, εις τρόπον μάλιστα ώστε η μια να επαληθεύει την άλλη. Η αυθεντική εσωστρέφεια εκφράζεται έτσι ως ταπεινή κενωτική – σταυρική κοινωνικότητα, η οποία με τη σειρά της, μόνο με την ταπεινή κένωση του έσω ανθρώπου είναι δυνατόν να επιτευχθεί.

Στη σκέψη των νεότερων ορθόδοξων προσωπολόγων συναντά κανείς μιαν αγιάτρευτη αλλεργία προς οποιαδήποτε μορφή εσωτερικότητας, εσωστρέφειας ή ακόμα και συνειδητής ασκητικής ζωής, πράγματα τα οποία εκλαμβάνονται συλλήβδην ως δήθεν ψυχολογισμός. Οι θεολόγοι αυτοί ελάχιστα δυστυχώς κατανοούν την πατερική ασκητική παράδοση και, εν προκειμένω, τη θεολογία του π. Σωφρονίου. Εδώ η εσωτερικότητα ή η εσωστρέφεια δεν είναι ψυχολογισμός αλλά καθαρή οντολογία. Ο «έσω άνθρωπος» (έκφραση καθαρά ως γνωστόν Βιβλική) δεν είναι εδώ παρά ο χώρος του γνωμικού θελήματος, της ελευθερίας δηλαδή του ανθρώπου, ο χώρος δηλαδή όπου τελεσιουργείται (συνειδητά βεβαίως και εν συναισθήσει και όχι ασυνειδήτως ή ασυναισθήτως!) το μυστήριο της καθολικοποίησης του ανθρώπου, μέσω της ταπεινής και κενωτικής «συνεργίας» του θελήματος του ανθρώπου με το θέλημα του Θεού εν Χριστώ.

V

Μια έσχατη παρατήρηση: έχει διατυπωθεί η άποψη πως ο π. Σωφρόνιος ως προς τη θεολογία της κένωσης ακολουθεί την Ρωσική θρησκευτικοφιλοσοφική γραμμή όπως αυτή εκφράζεται κυρίως στη θεολογία

του Σεργίου Μπουλγκάκωφ. Πράγματι ο π. Σωφρόνιος μπορεί να έλαβε μια εξωτερική έμπνευση από το Μπουλγκάκωφ, διόρθωσε όμως βαθιά το πρόσλημμα το οποίο, ούτως ή άλλως, αρδεύεται από τις φιλοσοφίες του Χέγκελ και του Σέλλινγκ. Στις φιλοσοφίες αυτές τόσο η ενότητα όσο και η κένωση είναι λογικά προεπινοημένες διαλεκτικές αναγκαιότητες, αναγκαστικά αφηρημένες και απράγματες. Στον π. Σωφρόνιο, αντίθετα, η ενότητα, ως κενωτική περιχώρηση των όντων και ανύψωσή τους στο Θεό δεν είναι προεπινοημένη αναγκαιότητα ούτε αφηρημένη διανοητική έκσταση, αλλά βήμα προς βήμα θυσιαστικά ενεργούμενη αγάπη. Όπως στον αγ. Γρηγόριο τον Παλαμά, το ομοούσιο εδώ ενεργείται μέσα στην κτίση σταυρικά, μ' όλη την ψυχή, με νου, με καρδιά, με αγάπη και μ' όλο το σώμα που μαρτυρικά μετέχει κι αυτό στον ασκητικό αγώνα. Όλος ο άνθρωπος γίνεται αγάπη εισερχόμενος, εν κοινωνία με ολόκληρη την κτίση στο φως της πραγματικής θείας γνώσης. Υπάρχει όμως μια λεπτή διαφορά ανάμεσα στην κένωση του Χριστού και στη δική μας κένωση: ενώ ο Χριστός κενούται υπέρ ημών, εμείς κενούμεθα, όπως είπαμε, πρώτον υπέρ της ατέλειας του εαυτού μας (θεοεγκατάλειψη) και δεύτερον υπέρ των άλλων (περιχώρηση). Μόνο μετά την πρώτη φάση, ως παιδαγωγία στην υπαρξιακή διάνοιξη, είναι δυνατόν για τον άνθρωπο ν' ακολουθήσει το Χριστό στον Άδη του υπέρτατου ναρκισσικού τραύματος που είναι η ανανταπόδοτη αγάπη της ομοούσιας περιχώρησης των άλλων. Μόνον όμως έτσι, μόνον δηλαδή μετά απ' αυτήν την παράδοξη εκστατική κάθοδο είναι δυνατή η πραγματική άνοδος προς τον Θεό...

## VI

Δεν μπορώ ωστόσο να κλείσω την εισήγηση αυτή χωρίς δυο ακροτελεύτια λόγια για την οικουμενική σημασία της θεολογίας του π. Σωφρονίου. Μια ολόκληρη εισήγηση θα μπορούσε ν' αφιερωθεί στο θέμα αυτό, αλλά δεν υπάρχει χώρος για κάτι τέτοιο πλέον. Άκρως ενδεικτικά θα ήθελα να τονίσω πως η Δυτική θεολογία γνωρίζει πολύ καλά τη διανοητική άνοδο προς το Θεό, χωρίς το σώμα και την κοινότητα, μέσω κυρίως του Θωμά Ακινάτη. Βρίσκεται στο κρίσιμο σημείο μάλιστα του ν' αρχίσει να κατανοεί τον μάταιο ιδεαλισμό, τον φρούδο ατομικισμό αλλά και την παθητικότητα που εγκλείει η άνοδος αυτή, αφού δεν διαθέτει ούτε πραγματική κοινωνικότητα, ούτε διαλογική συνεργία Θεού και ανθρώπου. Είναι μεγάλη ανάγκη να βρεθούν ορθόδοξοι θεολόγοι σήμερα να μιλήσουν στη Δύση γι' αυτήν την άνοδο δια της περιχωρητικής καθόδου, για την ψυχοσωματική και κοινωνική μετά πάντων των όντων μετοχή στο Θεό η οποία διορθώνει την ολέθρια φανταστική – διανοητική θέα Του. Η ορθόδοξη θεολογία έχει απίστευτα καθυστερήσει στο να τα καταλάβει και να εξηγήσει όλα αυτά...

## VII

Όσο μεγαλύτερος είναι ο διανοητικός πλούτος, μας λέγει ο π. Σωφρόνιος, τόσο πιο ανεξήγητα επώδυνη είναι η θεοεγκατάλειψη προς κοινωνική διάνοιξη της ψυχής. Αλλά βρισκόμαστε πάντα στα ευλογημένα πλαίσια του Ησυχασμού. Όπως ο αγ. Γρηγόριος ο Παλαμάς έτσι και ο π. Σωφρόνιος ανεβαίνει στο Θεό χωρίς κανένα εσωτερικό διχασμό, καμιά

ψυχοσωματική διαίρεση, κανένα χωρισμό από τους άλλους, καμιά απώθηση κανενός πάθους – αφού είναι δυνατόν όλα να μεταμορφωθούν. Όπως ο αγ Γρηγόριος ο Παλαμάς, έτσι και ο π. Σωφρόνιος, υπήρξε μια παρουσία του Χριστού στον κόσμο...