



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ:

«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«Νηπτική Προσευχή και Διαλογισμός»

ΟΝΟΜΑ ΦΟΙΤΗΤΗ:

Χρήστος Κ. Διαμαντικός

ΟΝΟΜΑ Α΄ ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΑ ΚΑΘΗΓΗΤΗ:

Αναστάσιος Μαράς

ΟΝΟΜΑ Β΄ ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΑ ΚΑΘΗΓΗΤΗ:

Γεώργιος Φίλιας

ΠΑΤΡΑ

Μάιος, 2015.



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.



HELLENIC OPEN UNIVERSITY

SCHOOL OF HUMANITIES

COURSE OF STUDIES:

«ORTHODOX THEOLOGY STUDIES»

DISSERTATION:

«Watchfulness Prayer and Meditation»

STUDENT NAME:

Christos Diamantikos

A' SUPERVISOR'S NAME:

Anastasios Maras

B' SUPERVISOR'S NAME:

Georgios Filias

PATRA

May, 2015



©ΕΑΠ, 2015

Η παρούσα διατριβή, η οποία εκπονήθηκε στα πλαίσια της ΘΕ ΟΡΘ, και τα λοιπά αποτελέσματα της αντίστοιχης Διπλωματικής Εργασίας (ΔΕ) αποτελούν συνιδιοκτησία του ΕΑΠ και του φοιτητή, ο καθένας από τους οποίους έχει το δικαίωμα ανεξάρτητης χρήσης και αναπαραγωγής τους (στο σύνολο ή τμηματικά) για διδακτικούς και ερευνητικούς σκοπούς, σε κάθε περίπτωση αναφέροντας τον τίτλο και το συγγραφέα και το ΕΑΠ όπου εκπονήθηκε η ΔΕ καθώς και τον επιβλέποντα και την επιτροπή κρίσης.



Αφιερώνεται προσευχητικά στην οσία μνήμη των αγίων Καλλίστου Α' και Καλλίστου Β', Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως, και στην οσία μνήμη των θεοφόρων ασκητών Καλλίστου Αγγελικούδη και Ιγνατίου του Ξανθοπούλου, οι οποίοι δόξασαν την παντεποπτική Τριάδα και κήρυξαν πώς κληρικοί, μοναχοί και λαϊκοί δύνανται να ακολουθήσουν, εντός ή και εκτός του κόσμου, την ησυχαστική οδό της πράξης και της θεωρίας, και να οδηγηθούν μέσω αυτών στην κάθαρση, τον φωτισμό και τη θέωση του Νοῦ.



Νηπτική Προσευχή και διαλογισμός.

Χρήστος Κ. Διαμαντικός

Α΄ Επιβλέπων

Β΄ Επιβλέπων

Αναστάσιος Μαράς

Γεώργιος Φίλιας

Περίληψη:

Προσευχή και ινδοϊστικός διαλογισμός: Μια σύγκριση βασισμένη στην εμπειρία των τριών Καλλίστων, των ησυχαστών του 14^{ου} αιώνα.

Εστιάζοντας στην σύγκριση προσευχής και διαλογισμού προσπαθήσαμε να την εντάξουμε σε πλαίσιο σύγκρισης ορθόδοξου Χριστιανισμού και Ινδοϊσμού ως διακριτών ολοτήτων.

Χριστιανισμός και Ινδοϊσμός βασίζονται σε διαφορετικές κοσμοθεωρητικές προϋποθέσεις, οι οποίες απαιτούν μεγάλη προσοχή σε κάθε απόπειρα σύγκρισης, ώστε να αποφεύγονται οι παγίδες εξωτερικών ομοιοτήτων.

Ο Ινδοϊσμός, είτε ως πολυθεϊσμός ή ως ενοθεϊσμός, λειτουργεί σε διαφορετική βάση από αυτήν του μονοθεϊστικού χαρακτήρα του Χριστιανισμού. Ο παγανισμός και ο πανθεϊσμός χαρακτηρίζουν τον ινδοϊστικό διαλογισμό και προσδίδουν στην ινδοϊστική θρησκευτικότητα έναν ειδικό χαρακτήρα.

Ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός εργάζεται στη βάση της μοναδικότητας της ενανθρώπισης του Ιησού Χριστού στη γη και στους καρπούς της ενανθρώπισης, δηλαδή τη θέωση της ανθρώπινης φύσης μέσα από τη συμμετοχή στα Μυστήρια και την ασκητική ζωή. Όλες αυτές οι εμπειρίες αποτελούν συμμετοχή στις θείες ενέργειες, που προκύπτουν από το θεωμένο Σώμα του Ιησού Χριστού.



Ο Ινδοϊσμός λειτουργεί με το σύνθημα των πολλών ενσαρκώσεων του θείου, των διαφόρων δηλαδή Αβατάρα (Avatāra). Ο Χριστιανισμός βασίζεται στη μοναδική και, κατά τη διδασκαλία του, μόνη σωτηριώδη σάρκωση του θείου Λόγου.

Στον Ινδοϊσμό υπάρχουν μερικά ίχνη του «σπερματικού λόγου», με την έννοια που του αποδίδει ο Άγιος Ιουστίνος ο Φιλόσοφος και Μάρτυς¹, αλλά η ομοιότητα δεν αποτελεί και ταυτότητα. Ο διαλογισμός, είτε στην ανατολική είτε στη δυτικού τύπου μορφή του έχει κάποιες ομοιότητες με αυτό που αποκαλούμε «θεωρία» στην ορθόδοξη νηπτική παράδοση, τίποτε όμως παραπάνω.

Προσευχή, θεωρία και πράξη στηρίζονται στη συνεργία της Θείας Χάριτος και της ανθρώπινης προσπάθειας που κατευθύνεται σαν ένα είδος «πνευματικού ερωτισμού», στην απόλυτη πηγή του πόθου, τον ίδιο τον Ιησού Χριστό και μέσω Αυτού, στην Αγία Τριάδα.

Η «αυτο-απορρόφηση» και ο διαλογισμός που οδηγούν τελικά είτε στην εξαφάνιση της προσωπικότητας, είτε στην ταύτιση με έναν από τα εκατομμύρια των ινδοϊστικών θεοτήτων, είτε στην ένωση με το αφηρημένο «Brahman», δεν είναι η ίδια εμπειρία της επίκλησης «Αββά ο Πατήρ» στον ορθόδοξο χριστιανικό χώρο.

Η προσευχή και η θεωρία αποτελούν εμπειρίες που βασίζονται στην παρουσία και την συνέργεια του ίδιου του Χριστού. Δεν συγκρίνονται με τις αφηρημένες ινδικές θεολογίες της απελπισίας, της ψευδαίσθησης ή της ανυπαρξίας που απαιτούν την «moksha», την απελευθέρωση και την υπέρβαση του τεράστιου κύκλου των συνεχών μετενσαρκώσεων, δηλαδή την «shamsara». Ο ορθόδοξος Χριστιανισμός δεν φοβάται την ιστορία και την εσχατολογία, αλλά συνθέτει το ιστορικό παρόν με το μέλλον.

Τέλος, η χριστιανική ορθόδοξη εμπειρία της πράξης και της θεωρίας, αποτελεί μια ριζοσπαστική διαμαρτυρία ενάντια σε κάθε μορφή θρησκευτικής υποβάθμισης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως γίνεται στην Ινδία με το καστικό σύστημα κατά των Ντάλιτ (καταπιεσμένων παριών). Για τον ορθόδοξο Χριστιανισμό η διάκριση μεταξύ καθαρού και ακαθάρτου είναι αδιανόητη, με πρώτη διαγραφή από την Καινή Διαθήκη των ιουδαϊκών αντιλήψεων περί καθαρότητας.

¹ Άγιος Ιουστίνος, *Απολογία Β΄*, PG 6, 465B.



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.

Το τελικό μήνυμα της Φιλοκαλίας και της χριστιανικής Θεολογίας της προσευχής είναι να οδηγήσει τους χριστιανούς στην οδό της αγάπης κατά την ομοιότητα της καινοποιοῦ αγάπης του Ιησού Χριστού στον Σταυρό για την ανθρωπότητα σύμπασα, συμπεριλαμβανομένων και των Ινδών. Κάθε άλλο κριτήριο, το οποίο διαχωρίζει τον άνθρωπο με βάση τις καρμικές μοιρολατρίες και τις καστικές διαβαθμίσεις, πρέπει να έχει μία και μόνη απάντηση, ένα ισχυρό χριστιανικό ΟΧΙ.

Λέξεις- κλειδιά: Προσευχή, Διαλογισμός, Ινδοϊσμός, Νηπτικοί Πατέρες ΙΔ΄ αιώνα, Πράξη, Θεωρία. Dalits, Ορθοδοξία.



Watchfulness Prayer and Meditation.

Chistos Diamantikos

A' Supervisor's name:

Anastasios Maras

B' Supervisor's name:

Georgios Filias

Abstract

Prayer and Hindu meditation: A comparison based on the experience of the three hesychasts Kallistoi of the 14th century.

Working on the comparison between prayer and meditation, we approached the subject by introducing the terms compared into the global framework of Orthodox Christianity and Hinduism. Christianity and Hinduism are based on different worldview presuppositions, which make the comparatist very careful to avoid the pitfalls of external similarities.

Hinduism, either as polytheism or as henotheism, works on a different basis from that of the radical monotheism of Christianity. Paganism and pantheism are correlated in Hindu meditation and give to the Hindu religious situation a special character.

Orthodox Christianity working on the basis of the unique Incarnation of Jesus Christ on earth deals with its fruits, which are the divinization of human nature through participation to the Mysteries and the ascetic life. All these experiences are participation in the Divine Energies, arising from the divinized Body of Christ.



Hinduism operates under the motto of many incarnations of divine, the various avatars (Avatāra). Christianity is based on the unique and, according to his doctrine, the only salvific incarnation of the divine Logos.

In Hinduism there are some traces of the "seminal Word" (logos spermatikos), an idea which is ascribed to St. Justin the Philosopher and Martyr, but the similarity is not identity. Meditation in the eastern or in the westernized form has some similarities with what we call "theoria" in the Orthodox tradition of watchfulness, but that's all. Prayer, "theoria" (contemplation) and "praxis" are based on the synergy of Divine Grace and human effort directed to the nuptial unity, in a spiritual erotic way, to the ultimate source of desire, Jesus Christ and through him to the Holy Trinity.

Self - absorption and meditation which leads either to the annihilation of personality, or the identification to one of the millions of Hindu gods, or even to abstract Brahman, is not the same experience with "Abba the Father". Prayer and "theoria" is a christologically mediated experience and is not convertible into abstract Indian theologies of despair, of illusion or nothingness requiring "moksha" (liberation from rebirth or "shamsara"). Orthodox Christianity is not afraid of history and its eschatology synthesizes the realized, the historical and the future.

Finally, the Christian Orthodox experience of "praxis" and "theoria", is a radical protest against any form of religious degradation of the human dignity, as it is done in India with the caste system against Dalits. The ultimate message of the "Philokalia" and the Christian theology of prayer is to lead Christians into a way of loving in the likeness of kenotic love of Jesus for humanity on the Cross. Any other criterion, which separates human beings on the basis of karmic fatalism and out casting has to have one and only one possible reply, a radical Christian NO.



Περιεχόμενα

Σελ.

1. Εισαγωγή.

1.1 Περί προσευχής.....	14
1.2 Ινδοϊστικός διαλογισμός και προσευχή.....	19

2. Η χριστιανική ορθόδοξη εμπειρία περί προσευχής μέσα από τα έργα τεσσάρων ησυχαστών του ΙΔ΄ αιώνα.

2.1. Το ζήτημα της προσευχής κατά τον Κάλλιστο Β΄.....	28
2.2. Οι προϋποθέσεις της προσευχής.....	31
2.3. Η «φυσική» μέθοδος της προσευχής.....	38
2.4. Η καθολική και τελειότατη διάκριση «παρά φύσιν», «κατά φύσιν» και «υπέρ φύσιν» ζωής.....	39
2.5. Η τάξη και οι προϋποθέσεις της ησυχίας.....	42
2.6. Οι καρποί της προσευχής.....	44
2.7. Οι πλάνες.....	46
2.8. Ο χώρος των πνευματικών ηδονών-περί Θείων Μυστηρίων.....	49
2.9. Ο βασικός κίνδυνος για τον ησυχαστή και η εμπειρία των πνευματικών ηδονών.....	51
2.10. Οι τρεις τρόποι ανάβασης του νου στην θεωρία του Θεού.....	55



2.11. Το υπερκόσμιο «Έν».....	56
2.12. Το ερώτημα της προτεραιότητας της πράξης έναντι της θεωρίας.....	58
2.13. Η ένωση με τον Θεό. Ο ένας, συμπυκνόμενος και καθολικός «έρωτας».....	59
2.14. Θεωρία και προσευχή: Η θεωρία ως προσευχή.....	61

3. Ινδοϊστικός διαλογισμός στον ανατολικό και στον δυτικό

χώρο.

3.1. Οι ινδοϊστικές προϋποθέσεις του διαλογισμού.....	69
3.2. Η ένταξη του διαλογισμού στην τυπολογία των ινδοϊστικών σωτηριολογιών.....	75
3.3. Γιόγκα και διαλογισμός.....	77
3.4. Ινδοϊστικοί τύποι διαλογισμού.....	81
3.5. Η μορφή της μεταφοράς του διαλογισμού από την Ανατολή στη Δύση.....	84

4. Συγκριτικές προσεγγίσεις χριστιανικής προσευχής και

ινδοϊστικού διαλογισμού.

4.1. Μια αξιολόγηση του διαλογισμού εντός της «Νέας Εποχής» από τον Ρωμαιοκαθολικισμό.....	89
4.2. Το ζήτημα του λεγόμενου «χριστιανικού διαλογισμού» αξιολογούμενο από τον Ρωμαιοκαθολικισμό.....	93
4.3. Η απάντηση του Οικουμενικού Πατριάρχη Βαρθολομαίου Α΄ στο ζήτημα της «Νέας Εποχής».....	98
4.4. Το πρόσωπο του Ιησού Χριστού στον Ινδοϊσμό. Η άρνηση του Ινδοϊσμού	



να αποδεχθεί τη σημασία της μοναδικότητας του ανθρωπίνου προσώπου....	101
4.5. Οι λειτουργικές αρχές πνευματικής νοηματοδότησης κάθε μορφής προσευχής σε αντιστοίχιση με τις ινδοϊστικές τελετουργικές προϋποθέσεις του διαλογισμού.....	104
4.6. Η χριστιανική προσευχή ως επέκταση του προφητικού κηρύγματος για την απελευθέρωση από τις στερεότυπες ινδοϊστικές καστικές δομές. Η χριστιανική Θεολογία των Dalits της Ινδίας (Dalit Theology).....	110
4.7. Η σύγχρονη θεολογική σκέψη ως αρωγός στην προσπάθεια μετάβασης από μια α-πολιτική πνευματικότητα στην πνευματικότητα της απελευθέρωσης....	114
4.8. Απόπειρα σύγκρισης Ορθοδοξίας και ανατολικών θρησκειών.....	116
4.9. Χριστιανική πνευματικότητα και παγκόσμιο φαινόμενο της έξαρσης των νέων θρησκειών.....	119
5. Συμπεράσματα.....	123
6. Βιβλιογραφικές αναφορές.....	126



Συντομογραφίες:

GCS: Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Berlin.

PG: J. P. Migne *Patrologia Graeca* (ή *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*), Paris:1857–1866.

SCh: Sources Chrétiennes, Paris.

ΑΠΘ: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Αποκ: Αποκάλυψη του Ιωάννου.

Α΄ Κορ: Α΄ προς Κορινθίους Επιστολή.

Α΄ Ιω: Α΄ Επιστολή Ιωάννου.

Γαλ: Προς Γαλάτας Επιστολή.

Γεν: Γέννεσις.

ΕΕΘΣΠΘ: Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

ΕΚΠΑ: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

ΕΠΕ: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.

Ιω: Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο.

Κολ: Προς Κολλοσαείς Επιστολή.

Λουκ: Κατά Λουκάν Ευαγγέλιο.

Μκ: Κατά Μάρκον Ευαγγέλιο.

Μτ: Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο.

Π.Σ.Ε.: Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών.

Ρωμ: Προς Ρωμαίους Επιστολή.



1. Εισαγωγή

1.1 Περί προσευχής.

Η προσευχή ως κατεξοχήν πρόσβαση στην δια της καθαρτικής οδού μυστική εμπειρία είναι το καθολικώς ζητούμενο σε μια θεολογία η οποία δεν μπορεί να περιορίζεται σε μια ενδοκοσμική πολιτιστική εμπειρία ορθόδοξου τύπου. Αξιοσημείωτο, όσο και ελπιδοφόρο, είναι το γεγονός ότι τέτοια αιτήματα περί μυστικής εμπειρίας δεν προέρχονται μόνο από ορθόδοξους θεολογικούς κύκλους, αλλά τα συναντάμε και σε μη ορθόδοξους θεολόγους της Δύσης.

Για παράδειγμα, ο J. Moltmann, αποπειρώμενος να επικαιροποιήσει τη Θεολογία σήμερα, χτυπά είτε εκούσια, είτε ακούσια την καρδιά της χριστιανικής αυτοσυνειδησίας. Γράφει ότι, όλο και περισσότερο, η χριστιανική θεολογία ενστερνίζεται την πράξη ως ένα σημαντικό κριτήριο αληθείας. Θεωρεί ότι η εργαλειοποίηση της ανθρώπινης λογικής την έκανε μεν αποτελεσματικότερη, αλλά φτωχότερη. Οι πιο παλιές μορφές της ενατενιστικής και ολιστικής συναίσθησης των πραγμάτων και των ανθρώπων ξενίζουν πια τους ανθρώπους της νεωτερικής εποχής. Αυτή η πτώχευση για τους ανθρώπους του σύγχρονου κόσμου βιώνεται σαν μια προσωπική αποξένωση. Τονίζει δε ότι η νεώτερη πολιτική θεολογία έχει ήδη από νωρίς προχωρήσει σε μια θετική πρόσληψη της κατανόησης της σημαντικότητας της μυστικής εμπειρίας.²

Μια προεισαγωγική επισκόπηση της παράδοσης των ορθόδοξων Πατέρων αποδεικνύει τρία τινά:

Πρώτον, η διάκριση μεταξύ Νηπτικών, οι οποίοι δίνουν έμφαση στην εσωτερική πνευματική τελειότητα, αλλά και Κοινωνικών Πατέρων, αυτών που τονίζουν το κοινωνικό έργο, δεν ευσταθεί. Αυτό συμβαίνει γιατί η Νήψη έχει κοινωνικές συνέπειες, αλλά και η κοινωνική εμπειρία έχει νηπτικές προϋποθέσεις.

² Jürgen Moltmann, *Τι είναι η θεολογία σήμερα; Δύο μελετήματα για την επικαιροποίησή της*, μετάφρ. Πέτρος Γιατζάκης, (Αθήνα: Άρτος ζωής, 2008), 145-146.



Δεύτερον, ακόμα και οι αυστηρότεροι αναχωρητές Πατέρες θεωρούν την πράξη ως μορφή προσευχής διήκουσα σε όλο τον ανθρώπινο βίο και ουδέποτε περιοριζόμενη σε φραστική επαναληψιμότητα. Ο λόγος της προσευχής είναι έμπρακτος και η πράξη ελλόγιμη.

Τρίτον, η προσευχή και μάλιστα η αδιάλειπτη προσευχή δεν είναι πρακτική που περιορίζεται στους μονάζοντες και κληρικούς, αλλά αφορά εξ' ίσου κάθε μορφή του χριστιανικού βίου, δηλαδή αφορά κληρικούς και λαϊκούς, μοναχούς και κοσμικούς ανεξαιρέτως.

Μια προσεκτική ανάγνωση έργων, όπως αυτό του αγίου Μάρκου του Ασκητή με τίτλο «Περὶ τῶν οἰόμενων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι»³, είναι αρκετή για να πείσει για την τραγικότητα αυτών των μονομερών εικόνων περί προσευχής. Για τον άγιο Μάρκο τον Ασκητή κάθε ασκητικό έργο, αφενός μεν δεν συνιστά αξιομισθία, αφετέρου δε, δεν είναι τίποτε άλλο παρά φύλαξη της καθαρότητας της χάριτος η οποία δόθηκε με το Βάπτισμα. Άρα, η ορθόδοξη προσευχή σημαίνει, πάνω απ' όλα, ορθόδοξη βαπτισματική θεολογία.

Η πρωτοτυπία της παρούσας εργασίας έγκειται σε έξι βασικούς παράγοντες, οι οποίοι, σύμφωνα με την έρευνά μας, απουσιάζουν ή αναφέρονται πολύ επιφανειακά, τουλάχιστον στην ελληνική βιβλιογραφία:

α) Υιοθετούμε ένα μοντέλο σύγκρισης θεολογικών προϋποθέσεων ινδοϊστικού διαλογισμού και προσευχής, χωρίς να παραμένουμε στη στενή σύγκριση προσευχητικών και διαλογιστικών πρακτικών.

β) Αξιοποιούμε σχετικά πρόσφατες ανακαλύψεις χειρογράφων τα οποία διευρύνουν την υπάρχουσα ορθόδοξη κειμενική παράδοση.

γ) Αξιοποιούμε τις κοινωνιολογικές παραμέτρους της συσχέτισης του Ινδοϊσμού με το πρόβλημα των παριών (Dalits).

δ) Προχωράμε σε ολιστικές συγκρίσεις γεωγραφικής κινητικότητας διαλογισμού και προσευχής, σε ασιατικό, ευρωπαϊκό και αμερικανικό επίπεδο, δείχνοντας την

³ Άγιος Μάρκος ο Ασκητής, *Περὶ τῶν οἰόμενων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι*, PG 65, 929C-968A.



κινητικότητα και τη σκοπιμότητα της κινητικότητας των θρησκειών (cross-cultural μελέτη).

ε) Θα προσπαθήσουμε με αυτή την εργασία να πραγματοποιήσουμε μια μικρή και ίσως ατελή απόπειρα να συσχετισθεί η προσευχή με τις μυστηριολογικές προϋποθέσεις της διότι, όπως λέγει ο άγιος Νικόλαος Καβάσιλας, σε τελευταία ανάλυση, η Εκκλησία «σημαίνεται ἔν τοῖς μυστηρίοις»⁴.

στ) θα επιχειρήσουμε, άμεσα ή έμμεσα, μέσω αναφορών και παραπομπών να επισκοπήσουμε την σημαντικότερη ελληνική και ξένη περί του θέματος βιβλιογραφία που εντοπίσαμε.⁵

Οι χριστολογικές και πνευματικές προϋποθέσεις της προσευχής και ακριβέστερα οι τριαδολογικές προϋποθέσεις είναι *conditio sine qua non* της ορθόδοξης περί προσευχής διδασκαλίας, αν δεν θέλουμε να την καταστήσουμε αφηρημένη και ανεξάρτητη τεχνική θρησκευτικού βολονταρισμού. Στην προοπτική αυτή, θα δοκιμάσουμε ακροθιγώς να δείξουμε αυτόν τον ολιστικό χαρακτήρα της προσευχής και την ένταξή του στην συνολική ορθόδοξη εμπειρία.

Επιλεκτικά θα ακολουθήσουμε την μεθοδολογία της δόμησης του όλου χριστιανικού ορθοδόξου βίου, η οποία προτείνεται από τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, ως κλίμακα που ακολουθεί τους Μακαρισμούς, οι οποίοι διατυπώθηκαν στην επί του Όρους Ομιλία του Ιησού Χριστού. Η προσευχή νοείται ως «ἔνοειδής

⁴ Νικόλαος Καβάσιλας, *Εκ τῆν θεϊαν λειτουργίαν*, PG 150, 452 C.

⁵ Ενδεικτικά αναφέρουμε τα εξής έργα ελληνικής ή μεταφρασμένης στα ελληνικά βιβλιογραφίας: **α)** Αλέξανδρος Σμέμαν, *Η Εκκλησία προσευχομένη. Εισαγωγή στη λειτουργική Θεολογία*, μετάφρ. Δημήτριος Τζέρπος (Αθήνα: Ακρίτας, 2003), **β)** Κωνσταντίνος Μ. Φούσκας, «Η ατομική προσευχή : κατά την διδασκαλίαν των Ελλήνων Πατέρων και Εκκλ. συγγραφέων μέχρι του Δαμασκηνού» (Δρ Θεολογίας, ΕΚΠΑ, 1980), **γ)** π.. Αντώνιος Αλεβιζόπουλος, *Διαλογισμός ή Προσευχή; Ορθόδοξη θεώρηση*. (Αθήνα: Διάλογος, 1997), **δ)** Λεωνίδας Κατσίρας «Η Ορθόδοξη ησυχαστική παράδοση και οι ανατολικές θρησκείες (Γιόγκα)», *ανάτυπο από το Δελτίο της «Πανελληνίου Ενώσεως Θεολόγων», Κοινωνία, (Ιανουάριος-Μάρτιος 2009)*, (Αθήνα: 2009) :33-47, **ε)** Στέλιος Λ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Ανατολικές Θρησκείες*, (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013), **στ)** Διονύσιος Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τ. 2 και τ. 3 (Αθήνα: Έννοια, 2007), **ζ)** Γρηγόριος Δ. Ζιάκας, *Θρησκείες και πολιτισμοί της Ασίας. Ινδοϊσμός, Ταοϊσμός, Κομφουκισμός, Βουδισμός, Θιβέτ και Ιαπωνία*. (Θεσσαλονίκη: Σφακιανή Κορνηλία, 2006), **η)** Eliade, Mircea, *Γιόγκα : Αθανασία και ελευθερία*, μετάφρ. Έλση Τσουτή (Αθήνα: Χατζηνικολής, 1980), **θ)** Αναστάσιος Γιαννουλάτος, Αρχιεπίσκοπος Τυράνων, *Ιχνη από την αναζήτηση του υπερβατικού. Συλλογή θρησκειολογικών μελετημάτων: Θρησκεία, ινδουισμός, βουδδισμός, Ισλάμ, αφρικανικά θρησκευματα, μυστικισμός*. (Αθήνα: Ακρίτας, 2004). **ι)** Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994).



συνέλιξις»⁶, όπως αναφέρει ο Γρηγόριος Παλαμάς. Δηλαδή η επιστροφή προς τα έσω, η συνάντηση στα εσώτερα βάθη της καρδιάς του προσευχομένου ανθρώπου με την ενοικούσα εντός μας χάρη του Βαπτίσματος, δηλαδή με τον ίδιο τον Θεό. Αυτό συνιστά ένα όραμα και μια ολιστική πρόκληση για κάθε χριστιανό ο οποίος εκλαμβάνει ως «θεολογούνται γνησίως», τον αληθώς προσευχόμενο.

Η ίδια μεθοδολογία θα ακολουθηθεί και ως προς την παρουσίαση του διαλογισμού στο πλαίσιο του Ινδοϊσμού, για να μπορέσουμε να κάνουμε μια αυστηρά επιστημονική σύγκριση. Ο σκοπός της παρούσας εργασίας δεν είναι ούτε η απολογητική έναντι της αίρεσης, ούτε το οικουμενικό άνοιγμα σε οποιαδήποτε μορφή διαθρησκευτικότητας. Θα περιοριστούμε σε μια αυστηρή συγκριτική μελέτη, ελπίζοντας ότι η σύγκριση από μόνη της οδηγεί σε συμπεράσματα που πρέπει να ληφθούν υπόψη από τους ειδικούς του πρακτικού κλάδου της Θεολογίας, χωρίς αυτά να συνοδεύονται από καμία παράθεση απολογητικών υπερβολών.

Ιδιαίτερη συμβολή αυτής της εργασίας αποτελεί το γεγονός ότι αξιοποιεί για πρώτη φορά στην ελληνική βιβλιογραφία ορισμένα σχετικά πρόσφατα ανακαλυφθέντα κείμενα νηπτικού χαρακτήρα, τα οποία συνιστούν ώριμη σύνοψη της ησυχαστικής εμπειρίας. Συγκεκριμένα, επιλέξαμε συγγραφείς της δεύτερης γενιάς των ησυχαστών του ΙΔ΄ αιώνα, διότι, αφ' ενός μεν συνοψίζουν κατά τον καλύτερο τρόπο την προηγηθείσα εμπειρία, αφ' ετέρου έχουν μια θεολογική ευρύτητα η οποία, παράλληλα με την ενιαία προσευχή, ασχολείται και ειδικότερα με τη λεγόμενη «θεωρία», γεγονός που διευκολύνει τη σύγκριση με καταστάσεις που περιγράφει η έννοια «διαλογισμός».

Επιλέξαμε τα κείμενα του Καλλίστου Α΄ και των Καλλίστου Β΄ και Ιγνατίου των Ξανθόπουλων, αλλά και του Καλλίστου Αγγελικούδη διότι, αφενός μεν ο τρίτος έχει δώσει δείγματα εξαιρετικής γραφής διάκρισης με τους Δυτικούς στο έργο του «Κατά Θωμά τοῦ Ἀκινάτου»⁷. Από την άλλη, οι Καλλίστος Β΄ και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι περιγράφουν αυτό που σήμερα στη Δύση περιγράφεται ως «acquired» και «infused contemplation»⁸. Την εν λόγω κατάσταση περιγράφουν οι μεν Ξανθόπουλοι ως «κατ'

⁶ Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Λόγος υπέρ των ιερῶς ησυχάζόντων, των προτέρων ο δεύτερος, απόκρισις δευτέρα*, PG 151, 120-145.

⁷ Στυλιανός Γ. Παπαδόπουλος, *Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά του Ακινάτου*, (Αθήνα:1970).

⁸ Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Abindon, Oxon: Routledge 2011), IX-X και XV-XVI.



επιβολήν» και «κατά παραδοχήν» θεωρητική κίνηση της ψυχής⁹, ο δε Κάλλιστος Αγγελικούδης ως «αυτοκίνητη» και «ετεροκίνητη» κίνηση¹⁰, όπως θα αναλύσουμε στην παρούσα εργασία μας.

Μέρος των υπό εξέταση κειμένων ανακαλύφθηκαν πριν από μισό περίπου αιώνα. Συγκεκριμένα, το 1970, στη βιβλιοθήκη της Αγίας Παρασκευής στο χωριό Ματσούκι στα δυτικά Τζουμέρκα ανακαλύφθηκε ένα χειρόγραφο 1092 σελίδων. Το κείμενο αυτό συνιστά κατά τη γνώμη μας μια αληθή Φιλοκαλία. Το χειρόγραφο αυτό μελετήθηκε επιστάμενα από τον Βενετό βυζαντινολόγο Α. Rigo, ο οποίος στο εν λόγω χειρόγραφο ανακάλυψε και τα 109 κεφάλαια «περί της καθαρότητας της καρδιάς», τα οποία θεωρούνταν απολεσθέντα. Ταυτόχρονα, στο ίδιο κείμενο ο Rigo βρήκε το «περί ιεραρχιών» έργο Γρηγορίου του Σιναΐτη, το οποίο και εξέδωσε.¹¹

Σημειωτέον ότι ο Πατριάρχης Κάλλιστος ο Α΄ ανήκει στη σχολή του Γρηγορίου του Σιναΐτη, του οποίου υπήρξε και ο βιογράφος. Τόσο στο έργο του Πατριάρχη Κάλλιστου Α΄, όσο και στην περιγραφή του - εν μέρει- ανέκδοτου χειρογράφου του «περί Ησυχαστικής παρηγορίας» την οποία κάνει ο Συμεών Κούτσας¹², η πνευματική ζωή συνδέεται με τον ρόλο του Χριστού και του Αγίου Πνεύματος. Συγκεκριμένα το Άγιο Πνεύμα έχει το ρόλο του κλειδιού, ενώ ο Χριστός το ρόλο της εισόδου.

Ένα άλλο ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της εν λόγω εργασίας είναι ότι αξιοποιεί τα τελευταία πορίσματα της κριτικής των κειμένων. Ακολουθούμε την άποψη ότι οι τέσσερις Κάλλιστοι οι οποίοι αναφέρονται στην Φιλοκαλία δεν είναι παρά τρεις: Ο Πατριάρχης Κάλλιστος Α΄, ο Πατριάρχης Κάλλιστος Β΄ και ο Κάλλιστος Αγγελικούδης, ησυχαστής στο Μελένικο, πόλη της Μακεδονίας βόρεια των Σερρών¹³. Σήμερα το Μελένικο βρίσκεται στην βουλγαρική επικράτεια και έχει το όνομα Melnik. Το όνομα «Κάλλιστος Τηλικούδης» στην Φιλοκαλία αποτελεί

⁹ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 750-752.

¹⁰ Κάλλιστος Καταφυγιώτης (Κάλλιστος Αγγελικούδης), *Περί θείας ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 840.

¹¹ Επαρκείς πληροφορίες μπορεί ο αναγνώστης να αντλήσει από τα εξής έργα : Α. Rigo, «I Capitoli sulla purezza dell'anima del patriarca Callisto I'», *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007):779-784. Του ίδιου, «Callisto Patriarca. I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima», *Byzantion* 80 (2010): 333-407, ιδιαίτερα σε Introduction: 333-343.

¹² Archim. Symeon Koutsas, «Calliste Angelicoudes. Quatre traites hesychastes inédites. Introduction, texte critique et notes», *Θεολογία* 67 (1997): 109-156, 316-360, 518-529, 696-755 και 68 (1998): 212-247 και 536-573.

¹³ Arcdeacon Ioan I. Icair, «The Kallistoi of the Philokalia and their Hesychastic Writings-Enigmas, Discoveries and Recent Restitution», *Revista Theologica* 3 (2012): 211-237.



παραφθορά του ονόματος «Κάλλιστος Αγγελικούδης». Η σύνοψη της ερευνητικής εμπειρίας η οποία ενοποιεί τα ονόματα Κάλλιστος Αγγελικούδης, Κάλλιστος Καταφυγιώτης και Κάλλιστος Τηλικούδης είναι αυτή του ερευνητή Giovanni Mercati.¹⁴

Μια άλλη συμβολή της παρούσας εργασίας είναι ότι, χρησιμοποιώντας κείμενα που παρουσίασε και εν μέρει δημοσίευσε ο Συμεών Κούτσας, διευρύνει το corpus των κειμένων τα οποία παρουσιάζονται στην Φιλοκαλία με το όνομα των Καλλίστων. Συνεπώς δημιουργούμε μια ευρύτερη ερευνητική βάση, καθώς και μια σφαιρικότερη αντίληψη των δογματικών προϋποθέσεων των εν λόγω συγγραφέων.

1.2 Ινδοϊστικός διαλογισμός και προσευχή.

Ο Ινδοϊσμός δεν αποτελεί ένα ενιαίο θρησκευμα. Αποτελείται από διάφορα ρεύματα, πολλά εκ των οποίων είναι αντίθετα μεταξύ τους, αν και σ' αυτόν υπάρχουν κοινές δογματικές προϋποθέσεις οι οποίες διέπουν το όλο ινδικό κοσμοείδωλο. Πολύ συχνά στη Δύση, ο διαλογισμός εκλαμβάνεται ως μια μέθοδος χαλάρωσης, το οποίο μπορεί βέβαια να ισχύει σε κέντρα «υγιεινιστικής διατροφής», αλλά συνιστά μάλλον επιφανειακό τρόπο σύγκρισης, εξ επόψεως συγκριτικής θρησκευσιολογίας. Πολλές φορές δε, παραλείπεται εσκεμμένα και για λόγους ινδοϊστικής ιεραποστολικής πρακτικής η αναφορά στο θρησκευτικό περιεχόμενο του Ινδοϊσμού, με στόχο να τον κάνει πιο ελκυστικό στα μάτια του δυτικού υποψήφιου για προσηλυτισμό.¹⁵

Η έρευνά μας, χρησιμοποιώντας τα πορίσματα της κριτικής θεωρίας¹⁶, αλλά και της μετα-αποικιοκρατικής θεωρίας (post- colonial theory)¹⁷, προσπαθεί να πάει πέρα από τα δεδομένα της φαινομενολογίας της θρησκείας. Αυτή κρίθηκε ως

¹⁴ G. Mercati, «Callisto Angelicudes Meleniceota», *Bessarione* 31 (1915): 79–86.

¹⁵ Συνολική και, κατά την άποψή μας, επαρκής μελέτη αυτών των ιεραποστολικών πρακτικών αναφέρονται στο εξής έργο: Διονύσιος Δακουράς, *Συγκριτική θρησκευσιολογία*, τ. Γ' (Αθήνα: Έννοια, 2007).

¹⁶ Ενδεικτικά έργα για περαιτέρω έρευνα περί της κριτικής θεωρίας δύναται να αντλήσει κανείς από τα εξής έργα: 1) Απόστολος Νικολαΐδης, *Κριτική Θεωρία και κοινωνική λειτουργία της θρησκείας* (Αθήνα: Γρηγόρης, 2009). 2) Warren Goldstein, *Marx, Critical theory and Religion, a Critique of Rational choice* (Brill, 2006)

¹⁷ Χαρακτηριστικό έργο περαιτέρω έρευνας για την Μετα-αποικιοκρατική θεωρία: Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing* (Massachusetts: Harvard University Press, 1999).



ψευδοαναγωγιστική σε δήθεν κοινούς παρονομαστές, από τη γαλλική θρησκευολογική σχολή¹⁸. Η τελευταία αναφέρει «fait religieux» μόνο στον πληθυντικό, δηλαδή αποδέχεται ξεχωριστές πραγματικότητες οι οποίες πρέπει να εξετάζονται ως δεδομένα, εντασσόμενα σε ολόκληρες παραδόσεις και όχι να ανάγονται σε υποτιθέμενες κοινές αφηρημένες κατηγορίες που προέκυψαν από τη δυτική ιδεολογία και εξαγωγιστικότητα του δυτικού επιστημονικού θρησκευολογικού αποικισμού. Ο τελευταίος ελάχιστη σχέση έχει με τη χριστιανική οδό της ιεραποστολής, αν δεν αντιτίθεται σ' αυτή ριζικά. Ο πλουραλισμός αποτελεί ασφαλέστερη βάση σύγκρισης από την αναγωγή σε υποτιθέμενες κατηγορίες τύπου «ιερό», «βέβηλο», κλπ.

Ένας άλλος ανεπαρκής τρόπος της συγκριτικής των θρησκειών είναι η μεθοδολογία της ομαδοποίησης των θρησκευτικών φαινομένων. Μια τελευταία τάση της θρησκευολογίας κατακρίνει έντονα αυτή την ένωση ετερογενών στοιχείων¹⁹. Προτιμά οι θρησκείες να θεωρούνται στην αυτονομία τους και να συγκρίνονται ως όλον προς όλον. Αυτό γίνεται χρησιμοποιώντας πρωτογενείς πηγές από τους ίδιους τους θεμελιωτές και διδασκάλους των θρησκειών και όχι βασιζόμενες σε τεχνητές αναγωγικότητες δυτικών θρησκευολόγων.

Η επιστημονική σύγκριση αποτελεί προϋπόθεση διανοητικής τουλάχιστον εντιμότητας και ειρηνικής κατανόησης του «άλλου». Η ταυτόχρονη εμβάθυνση στο «ίδιον» της χριστιανικής ορθόδοξης αυτοσυνειδησίας είναι το δεύτερο ζητούμενο, ώστε να κατανοούνται τόσο οι δυνατότητες των επαφών με τον «άλλο», όσο και τα όριά τους. Η προσέγγιση, δηλαδή, να μην καταλήγει σε αφελείς συγκρητισμούς, αλλά σε σαφή συναίσθηση, τόσο των ορίων όσο και των δυνατοτήτων ειρηνικής συνύπαρξης σε επίπεδο τουλάχιστον ανθρώπινης επαφής.

Θα επιχειρήσουμε λοιπόν να εξετάσουμε πώς ο διαλογισμός εντάσσεται, τόσο στις θεωρητικές προϋποθέσεις του ινδοϊστικού πανθέου, όσο και στο λατρευτικό τυπικό, το οποίο προϋποθέτει και υλοποιεί. Η μέθοδός μας ας θεωρηθεί ως μια μικρή

¹⁸ Πρόκειται για την Ecole pratique des hautes etudes (EPHE). Για περισσότερες πληροφορίες, στην επίσημη ιστοσελίδα της σχολής: <https://www.ephe.fr/> (ημερομηνία ανάκτησης, 12/05/2015).

¹⁹ Επαρκείς πληροφορίες περί των τελευταίων αυτών θρησκευολογικών τάσεων αναφέρονται στα κάτωθι δύο έργα: α) Regine Azria και Daniele Hervieu- Leger. (επιμ.) *Dictionnaire des faits religieux*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), β) Jean Paul Willaime και Daniele Hervieu- Leger, *Sociologies et Religion, approches classiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001).



υποσημείωση στην υπόδειξη του Moltmann να ξαναδούμε τις θρησκείες ως ολιστική συναίσθηση των πραγμάτων²⁰. Δηλαδή, να μην συγκρίνουμε μέρη προς μέρη, αλλά μέρη εντασσόμενα σε διαφορετικές συνολικότητες. Σε τελευταία ανάλυση, θα επιχειρήσουμε μια αδρομερή σύγκριση ξεχωριστών ολοτήτων προς διαφορετικές ολότητες με διαφορετικές ολικές υπαρξιακές συνέπειες.

Η λέξη «διαλογισμός» (όπως θα εξετάσουμε στο κύριο μέρος της εργασίας μας) στην ελληνική και διεθνή βιβλιογραφία, από άποψη χριστιανικής ορθόδοξης αξιολόγησης, έχει περάσει από διάφορα στάδια. Ένα μέρος της βιβλιογραφίας αναφέρεται σε καθαρά χριστιανικό διαλογισμό, όπως τον εκλαμβάνει ο καθηγητής Πρακτικής Θεολογίας Edmund P. Clowney²¹. Ο διαλογισμός από την Ανατολή στη Δύση πέρασε από μια σειρά μετασχηματισμών. Στην Ανατολή ήταν σαφώς εντεταγμένος στο τελετουργικό σύστημα του Ινδοισμού. Στη Δύση, είτε για λόγους ιεραποστολής αποκρυβόταν από σκοπιμότητα η θρησκευτική του φύση, ώστε να διευκολύνεται η προσέλευση οπαδών σε διάφορες ινδοϊστικές σέκτες, είτε κατέληξε σε τεχνική χαλάρωσης.²²

Κατά την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, όπως διευκρίνισε σε επίσημο κείμενο η επιτροπή για την χριστιανική διδασκαλία του Βατικανού η οποία φέρει τη σφραγίδα του μετέπειτα Πάπα Βενέδικτου ΙΣΤ΄ και τότε Καρδινάλιου Joseph Ratzinger, τόσο η προσευχή, όσο και ο χριστιανικός διαλογισμός ορίζονται ως σχέσεις με τον Ιησού Χριστό²³. Δηλαδή έχουν αποκλειστικά χριστοκεντρικό χαρακτήρα και ουδέποτε αφηρημένο και τεχνικό. Στο σημείο αυτό η Δύση ακολουθεί την καθ' ημάς Ανατολή. Υπενθυμίζουμε ότι ο πατήρ Σωφρόνιος του Έσσεξ θεωρούσε ως το μεγαλύτερο πρόβλημα της σύγχρονης εποχής τη λεγόμενη «αφηρημένη σκέψη», δηλαδή την σκέψη η οποία αρνείται την κεντρική πραγματικότητα της χριστοκεντρικής εμπειρίας.²⁴

²⁰ Jürgen Moltmann, *Τι είναι η θεολογία σήμερα; Δύο μελετήματα για την επικαιροποίησή της*, μετάφρ. Πέτρος Γιατζάκης (Αθήνα: Άρτος ζωής, 2008), 145-146.

²¹ Edmund P. Clowney, *Christian Meditation*, (Vancouver: Regend College Publishing, 2002).

²² Διονυσίος Δακουράς, *Συγκριτική θρησκειολογία*, τ. Γ΄ (Αθήνα: Έννοια, 2007) :15-36.

²³ J. Ratzinger, «Congregation for the doctrine of the faith. Letter to the Bishops of the Catholic Church on some aspects of Christian Meditation», <http://w2.vatican.va> (Ημερομηνία ανάκτησης: 05/08/2014).

²⁴ Αρχιμανδρίτης Σωφρόνιος Σαχάρωφ, *Οψόμεθα τον Θεόν καθώς εστί* (Αθήνα: Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου Έσσεξ Αγγλίας, 2010).



Όλοι οι άνθρωποι, ακόμα και όταν ακολουθούν ριζικά διαφορετικές θρησκείες, δεν παύουν να είναι άνθρωποι που έχουν την ίδια φύση και αξίζουν ως άνθρωποι του ίδιου σεβασμού. Πρέπει να προστεθεί όμως σε αυτή τη βαθειά ανθρωπιστική σκέψη και η πικρή παρατήρηση ότι αυτή είναι και η αντίληψη του χριστιανικού αλλά και του κοσμικού ανθρωπιστικού λόγου. Ο Ινδοϊσμός, έχοντας θεσμοθετήσει το σύστημα του ριζικού αποκλεισμού των παριών από την ιεραρχία των Καστών, όχι μόνο δεν δέχεται την ενότητα της ανθρώπινης φύσης, αλλά νομοθετεί σε ψυχολογικό και κοινωνικό επίπεδο μια τέτοια ανθρωπολογία που ακόμα και η αυστηρή μαρξιστική ταξική ανάλυση αδυνατεί να περιγράψει. Διότι δεν πρόκειται απλώς για οικονομικές διαφορές, όπως περιγράφει ο Μαρξισμός, αλλά για ένα πολυχρόνιο, μεταφυσικά εδραιωμένο και μοιρολατρικά διαιωνιζόμενο σύστημα καθυπόταξης των καθαρών Βραχμάνων στους κατώτερους παρίες (dalits), οι οποίοι δεν έχουν καμιά ελπίδα προόδου και σωτηρίας, επειδή το Κάρμα δεν τους ευνόησε. Πρέπει να διευκρινίσουμε ότι αυτό δεν συνιστά δυτική ή δυτικότροπη χριστιανική κριτική του Ινδοϊσμού, διότι μια ολόκληρη θρησκεία που πήγασε από την Ινδία, αυτή του Βουδισμού, συνιστά «αντεπανάσταση» κατά του βραχμανικού-καστικού συστήματος.

Η ίδια η Ινδία παρήγαγε λοιπόν τα αντι-συστήματά της, έστω και μερικώς μέσω του Βουδισμού, γεγονός που επιβάλλει να βλέπουμε την Ανατολή, όχι σαν ενιαίο πεδίο, αλλά και σαν πεδίο μεγάλων υπαρξιακών συγκρούσεων. Οι συγκρούσεις αυτές όμως δυστυχώς δεν έφτασαν στο να αναγνωρίσουν τον Θεό ως πρόσωπο αλλά και τον άνθρωπο ως πρόσωπο. Παρέμειναν έτσι αυτά τα αντι-ρεύματα θύματα της αντίληψης περί αιωνίου επιστροφής, όπως την περιέγραψε ο M. Eliade²⁵.

Όπως γράφει ο καθηγητής Πολύκαρπος Καραμούζης, η διαθρησκευτική αγωγή δεν συνιστά πράξη αναγνώρισης και γνωριμίας με τη θρησκευτική διαφορετικότητα, αλλά και διερεύνηση κριτηρίων συνεργασίας πάνω στα θεμελιώδη ζητήματα που απασχολούν τον άνθρωπο και την κοινωνία του σε τοπικό και παγκόσμιο επίπεδο. Ο ίδιος επίσης επισημαίνει ότι οι άλλοι άνθρωποι, οι οποίοι έχουν διαφορετική κοσμοθεωρητική κατασκευή θρησκευτικού ή άλλου τύπου, δεν αποτελούν

²⁵ Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris: Idées, 1969).



διαφορετικά όντα²⁶. Μια ενδιαφέρουσα προσέγγιση διαθρησκειακού διαλόγου στον χώρο του Ινδοϊσμού και του Χριστιανισμού, η οποία δεν αποκρύπτει τις χριστιανικές της προϋποθέσεις υποδεικνύει η λεγόμενη σχολή της Ινδολογίας της Καλκούτα (Calcutta School of Indology).²⁷

Η σχολή της Ινδολογίας της Καλκούτα (γνωστή και ως σχολή της Βεγγάλης) αποτελείται από μια ομάδα Ιησουιτών με έδρα την Καλκούτα. Μεγάλοι εκπρόσωποι της σχολής αυτής ήταν οι William Wallace²⁸, Georges Dandoy Joseph Putz, Joseph Bayart, Robert Antoine, Carmille Bulcke, Michael Ledrus, Pierre Fallon και ο Jan Feys²⁹. Κοινός συνδετικός κρίκος όλων αυτών ήταν ο Animananda, διακεκριμένος μαθητής του γνωστού Swami Brahmabandav Upadhyay (1861-1907), Ινδού θεολόγου, κατ' αρχήν Αγγλικανού και μετέπειτα Ρωμαιοκαθολικού δημοσιογράφου και μυστικιστή. Η ομάδα αυτή, υπό την πνευματική καθοδήγηση του ανωτέρω Swami οραματίστηκε και εν πολλοίς επέτυχε την δημιουργία μιας πρωτότυπης και ανανεωτικής συνάντησης μεταξύ του Χριστιανισμού και του Ινδοϊσμού. Ο άνθρωπος ο οποίος συνέβαλε καθοριστικά στην επίτευξη αυτού του στόχου ήταν ο William Wallace. Χάρη στις γνωριμίες του τελευταίου στην επαρχία των Ιησουιτών του Βελγίου, απεστάλησαν επιστήμονες Ιησουίτες όπως ο Pierre Johans και ο Georges Dandoy για να μελετήσουν σε βάθος τις πηγές της ινδοϊστικής θρησκείας.³⁰

Η σχολή της Καλκούτα παρουσιάζεται για πρώτη φορά στην ελληνική βιβλιογραφία με την παρούσα εργασία. Αποτελεί μια σχολή η οποία κατορθώνει, κατά την γνώμη μας να μην προδίδει την χριστιανική ιδιαιτερότητα αλλά και να είναι παράλληλα ανοιχτή στην διαφορετικότητα, την οποία και ενσωματώνει στην διδασκαλία της. Χρησιμοποιεί το μοντέλο της «χριστιανικής ινδικότητας» (Christian Indianess). Μέσω της σχολής αυτής αποκτούμε ένα δείγμα των αναλογιών

²⁶ Πολύκαρπος Καραμούζης, *Πολιτισμός και διαθρησκειακή αγωγή* (Αθήνα:Επίκεντρο, 2012) 05 κ. εξής.

²⁷ Για τις πληροφορίες αυτές αλλά και για περαιτέρω μελέτη για την σχολή της Βεγγάλης, προτείνουμε το έργο του Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations: The Journey of Indian Theology* (Madras: Dept. of Christian Studies at the University of Madras, 1993) 37–38.

²⁸ Chris Brown, *William Wallace. The True Story of Braveheart*. (Stroud: Tempus Publishing Ltd, 2005).

²⁹ Karl Muller, "George Dandoy." *Biographical Dictionary of Christian Missions*, (New York: Macmillan, 1998), 168.

³⁰ Gregory Blake Spindlove, *A Critical Study of the Life and Thought of Brahmabandhab Upadhyay* (Deerfield: Trinity International University, 2005), 52-57.



και την δυνατότητα ύπαρξης μιας ζεύξης μεταξύ της χριστιανικής και της ινδικής σκέψης.

Χαρακτηριστικό έργο της θεολογικής προοπτικής της επαφής μεταξύ Χριστιανισμού και Ινδοϊσμού του Swami Brahmabandav Upandhyay είναι ο περίφημος ύμνος «Vande Saccidananda» (Άσμα προς την Αγία Τριάδα)³¹. Σήμερα το άσμα αυτό ψάλλεται στις χριστιανικές εκκλησίες όλης της Ινδίας. Δημοσιεύτηκε τον Οκτώβριο του 1898 και θεωρείται ένα πραγματικό στολίδι της χριστιανικής ινδικής υμνολογίας³². Αποτελεί μια από τις συμβολές του Upandhyay στην ινδική χριστιανική θεολογία. Μέσα από αυτόν τον ύμνο διακρίνεται η προσπάθειά του να συνδυάσει ιδέες μέσα από την Αγία Γραφή, από ελληνικές και ινδοϊστικές πηγές και να προσαρμόσει την χριστιανική πίστη στα πολιτισμικά ινδικά θρησκευτικά πρότυπα. Τον παραθέτουμε στο αγγλικό κείμενο, με παράλληλη δική μας μετάφραση:

CANTICLE TO THE TRINITY

I bow to Him who is
Being, Consciousness and
Bliss.

I bow to Him whom worldly minds
loathe, Whom pure minds yearn for,

The Supreme Abode.
He is the Supreme,
The Ancient of days,
The Transcendent,

ΥΜΝΟΣ ΣΤΗΝ ΑΓΙΑ ΤΡΙΑΔΑ.

Υποκλίνομαι σ' Αυτόν που υπάρχει
Σ' Αυτόν που είναι Ύπαρξη,
Συνειδητότητα και Ευλογία.

Υποκλίνομαι σ' Αυτόν που τα
κοσμικά μυαλά απεχθάνονται,
Τον οποίον τα καθαρά μυαλά
λαχταρούν,

σαν την υπέρτατη διαμονή.
Είναι ο υπέρτατος,
ο παλαιός των ημερών
ο υπερβατικός,

³¹J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. (Delhi: OUP, 1999): Xv.



Indivisible Plenitude, Immanent yet above all things.	η αδιαίρετη πληρότης ο εμμενής, αλλά και ο πάνω από όλα τα πράγματα
Three-fold relation, Pure, unrelated knowledge beyond knowledge.	η τριπλή σχέση ο καθαρός, η άσχετη γνώση πέραν της γνώσης.
The Father, Sun Supreme Lord, unborn,	ο Πατήρ, ο Υιός, ο υπέρτατος Λόγος ο αγέννητος.
The seedless seed of the tree of becoming, The cause of all, Creator, Providence, Lord of the Universe.	Ο άνευ σποράς σπόρος του δένδρου του γίνεσθαι, η αιτία των όλων ο Δημιουργός, η Πρόνοια, ο Κύριος του Σύμπαντος,
The infinite and perfect Word, The Supreme person begotten, Sharing in the Father's nature, Conscious by essence, Giver of true Salvation. He who proceeds from Being and Consciousness Replete with the breath of perfect bliss The purifier, the Swift,	ο άπειρος και τέλειος Λόγος, το υπέρτατο γεννηθέν πρόσωπο, το μετέχον στη φύση του Πατρός, συνειδητός κατ'ουσίαν, χορηγός της αληθούς Σωτηρίας. Αυτός ο οποίος πηγάζει από το Είναι και τη Συνειδητότητα, πλήρης από την πνοή της τέλειας ευλογίας, ο εξαγνίζων, ο Ταχύς, ο αποκαλύπτων τον Λόγο του Ζωοδότου.
The Revealer of the Word the Life-giver.	

Εκτός από όλα αυτά που προαναφέραμε, υπάρχει και μια πάρα πολύ σκοτεινή πλευρά της ινδοϊστικής κοινωνίας, την οποία δεν θέλει να αποκρύψει η παρούσα



εργασία, ειδικότερα στο πλαίσιο της «post - colonial critique»³³, η οποία δεν αφορά μόνο τον αποικισμό της Δύσης στην Ανατολή, αλλά και τον εσωτερικό ύπουλο αποικισμό των βραχμάνων προς τους παρίες. Οι παρίες αποτελούν ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού της ινδικής κοινωνίας. Δυστυχώς, ο Ινδοϊσμός όπως θα τον προσεγγίσουμε με την παρούσα έρευνα, δεν δύναται να αντιμετωπισθεί ούτε ως αθώο θρησκευολογικό φαινόμενο το οποίο αντιμετωπίζεται από μια δήθεν αθώα ουδετερόθηρη θρησκευολογία, ούτε ως ένα χαριτωμένο σύστημα μυθολογικής ετερότητας. Πρέπει να θεωρηθεί ως ένα ανοικτό σύστημα στρωμάτωσης της ινδικής κοινωνίας σε, κατ' αυτήν, φωτισμένους βραχμάνους και σε μολυσμένους παρίες.

Ο ευγενής απελευθερωτικός αγώνας των dalits, των καταπιεσμένων δηλαδή της ινδικής κοινωνίας, έχει βρει ανταπόκριση τόσο στους χριστιανούς επισκόπους της Ινδίας όσο και στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Αμφότεροι οι φορείς κατέστησαν σαφές ότι δεν μπορείς να είσαι χριστιανός και να μην υποστηρίζεις τους dalits, αφήνοντας να εννοηθεί ότι ο λόγος περί θρησκείας δεν είναι μόνο λόγος κατανόησης και καταλλαγής. Ταυτόχρονα είναι «οξύτομος μάχαιρα» έναντι των δυνάμεων εκείνων, οι οποίες χρησιμοποιούν την δήθεν πνευματική ανωτερότητά τους και έναν δήθεν μυστικιστικό λόγο, σαν όργανο ισοπέδωσης των φτωχών. Στην παρούσα εργασία δεν επιθυμούμε να παραλείψουμε σε καμία περίπτωση και αυτή τη σοβαρή διάσταση.

Βασιζόμενο λοιπόν στο Μτ. 6:24 χωρίο της Καινής Διαθήκης³⁴, το Εθνικό Συμβούλιο των Εκκλησιών της Ινδίας κατέληξε σε δήλωση πίστης σύμφωνα με την οποία, κανένας δεν μπορεί να υπηρετεί τον Χριστό και ταυτόχρονα να αποδέχεται τις κάστες. Αυτή η δήλωση πίστης διατυπώθηκε στην Εθνική Οικουμενική Συνδιάσκεψη για την δικαιοσύνη για τους Dalits από την N.C.C.I. (National Council of Churches of India) σε συνεργασία με το Π.Σ.Ε. στο Δελχί το 2010³⁵.

Υπάρχουν διακόσια εκατομμύρια Dalits (καταπιεσμένοι) στην Ινδία σήμερα, οι οποίοι αποτελούν το 17% του συνολικού πληθυσμού της. Όντως υπάρχουν ιερά ινδοϊστικά κείμενα τα οποία αναφέρουν: «εάν ένας sudra (παρίας) ακούσει την

³³ Επαρκείς πληροφορίες δύναται ο αναγνώστης να αντλήσει για την κριτική αυτή στο βιβλίο: Geeta Chowdhry και Sheila Nair, *Postcolonialism and international relations*, (Abington Oxon : Routledge, 2004).

³⁴ «Οὐδείς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῶ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ», Μτ. 6:24.

³⁵ World Council of Churches, «Affirmation of faith on Justice for Dalits»: <http://www.oikoumene.org> (ημερομηνία ανάκτησης 01 Νοεμβρίου 2014).



απαγγελία των Βεδών, τα αυτιά του πρέπει να γεμίσουν με λιωμένο μολύβι» ή «αν αναγνώσει Βεδικά κείμενα ο ίδιος ο sudra, θα του κόβεται η γλώσσα» ή πάλι «αυτός που μιλάει για θρησκευτικό νόμο σε έναν sudra και αυτός που διδάσκει θρησκευτικές τελετές, και αυτός και ο sudra, βυθίζονται στα σκοτεινά της κόλασης που ονομάζεται Asamvritta»³⁶.

Όταν λοιπόν κάποιος διαλογίζεται μ' αυτούς τους όρους αποκλείοντας τους άλλους από αυτή την διαδικασία με αυτόν τον απαράδεκτο και επαίσχυντο τρόπο, δεν μπορεί να αναφέρεται σε θρησκευτική ουδετερότητα ή δήθεν αντικειμενική επιστημονική πολιτική ίσων αποστάσεων. Γιατί όπως έλεγε ένα ρητό του Ρωμαϊκού Δικαίου, «qui pacis consentire» (ο σιωπών συναινεί).

³⁶ Vinay Lal και Borin Van Loon, *Introducing Hinduism* (London: Icon books, 2005), 30.



2. Η χριστιανική ορθόδοξη εμπειρία περί προσευχής μέσα από τα έργα τεσσάρων ησυχαστών του ΙΔ΄ αιώνα.

2.1 Το ζήτημα της προσευχής κατά τον Κάλλιστο τον Β΄.

Όταν αναφερόμαστε στην ορθόδοξη θεολογία στον όρο προσευχή δεν πρέπει να την εκλαμβάνουμε ούτε ως μια απλή τυπική τελετουργική- λειτουργική διαδικασία εντός της εκκλησιαστικής ζωής του πιστού, ούτε ως ατομική διαδικασία που εντάσσεται σε μια λίστα θρησκευτικών υποχρεώσεων της προσωπικής του ζωής. Η προσευχή αποτελεί πράξη ελευθερίας, οντολογικό αίτημα, τρόπο καθημερινής ζωής του ανθρώπου και απαραίτητη οδό προς την θέωση και την τελείωσή του³⁷. Αν δεχθούμε ότι απώτερος σκοπός του χριστιανού είναι η κάθαρση και η νήψη της ψυχής του, ώστε να προσεγγίσει το θείο και να φθάσει στο ύψιστο σημείο της μέθεξης των θείων Ενεργειών του Θεού, η προσευχή αποτελεί μέσο επίτευξης του στόχου αυτού σύμφωνα και με τον Κάλλιστο τον Β΄.

Συγκεκριμένα, ο Κάλλιστος, ο οποίος συνοψίζει τον δέκατο τέταρτο αιώνα με τρόπο μοναδικό την όλη πατερική διδασκαλία περί προσευχής, είναι σαφής για την σχέση πιστού και προσευχής. Αναφέρει στο έργο του «Μέθοδος και κανών ακριβής»³⁸, και συγκεκριμένα στο ανακεφαλαιωτικό εννηκοστό πέμπτο κεφάλαιο, ότι η λεγόμενη «έλλογη νήψη» επιτυγχάνεται με καθαρή και προσεκτική προσευχή μέσα στην καρδιά με την εισπνοή και με απερίσπαστη προσοχή στα λόγια της προσευχής «Κύριε Ίησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἔλεήσόν με τὸν ἁμαρτωλόν».³⁹ Επικαλείται μάλιστα τον άγιο Διάδοχο Φωτικής, ο οποίος αναφέρει στο έργο του «Τα εκατό πρακτικά

³⁷ Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης, *Χριστιανική Ηθική*, τ. 2, 2^η έκδοση (Θεσσαλονίκη: Παν. Πουρναράς, 2004), 169 κ.εξ.

³⁸ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 635-812.

³⁹ Στο ίδιο, 804.



κεφάλαια»⁴⁰, ότι η ακατάπαυστη μελέτη του ονόματος του Χριστού στο βάθος της καρδιάς του πιστού, τον οδηγεί και στον φωτισμό του νου του. Ο Κάλλιστος Β΄ θεωρεί ότι ο φωτισμός της καρδιάς οδηγεί στον φωτισμό του νου, ο οποίος με τη σειρά του εξασφαλίζει στον προσευχόμενο και την θέα όσων υπάρχουν πέρα από τις αισθήσεις και την δυνατότητα να ανοίξει η ουράνια πύλη της ισάγγελης ζωής και κατάστασης. Έτσι αποκαλύπτονται τα ουράνια μυστήρια, αλλά ανασύρονται και τα πνευματικά χαρίσματα του ανθρώπου, όπως η διάκριση, η προόραση, η διόραση κ.ά.⁴¹. Με την προσευχή λοιπόν εξασφαλίζεται ο φωτισμός, η φωτιστική δύναμη του Αγίου Πνεύματος, η οποία με την σειρά της εξασφαλίζει την εξύψωση του ανθρώπου από το γήινο προς το θείο, από το κτιστό και φθαρτό προς το άκτιστο και άφθαρτο του Θεού. Η αδιάλειπτη προσευχή αποτελεί για τον Κάλλιστο, αλλά και για την συνολική Πατερική Θεολογία περί προσευχής που αυτός συνοψίζει, το μέσο την ασφαλή οδό η οποία οδηγεί στην νήψη και κατ' επέκταση στη θέωση του ανθρώπου.

Στο άλλο ανακεφαλαιωτικό μέρος (εννεηκοστό έκτο κεφάλαιο), αναλύει τις προϋποθέσεις της «εν Χριστώ» ζωής και της πνευματικής τελείωσης του ανθρώπου, αλλά και της προσευχής. Η ησυχία με πλήρη αμεριμνία, η προσοχή και η προσευχή αποτελούν κατά τον Κάλλιστο τις μεγάλες αρετές του ανθρώπου⁴². Το σημείο αυτό του έργου του είναι ιδιαίτερα σημαντικό διότι αποτελεί την σύζευξη θεωρίας και πράξης, έργων και λόγων του ανθρώπου. Δείχνει όχι μόνο τον τρόπο της προσευχής, αλλά καθορίζει και το πλαίσιο μέσα στο οποίο πρέπει να πραγματοποιείται αυτή, τον τρόπο ζωής του ανθρώπου, εντός του οποίου πραγματοποιείται η προσευχή, με τους όρους αμεριμνία, ησυχία και προσοχή. Αν δεχθούμε ότι η τελείωση του ανθρώπου θεωρείται η απάθεια και η ανάσταση της ψυχής του πριν από την ανάσταση των σωμάτων κατά τη Δευτέρα Παρουσία, ο Κάλλιστος παρουσιάζει την κλιμακωτή οδό η οποία εξασφαλίζει στον άνθρωπο τον απώτερο αυτό στόχο του.⁴³ Τα στάδια που επικαλείται, τα αναφέρουμε σχηματικά πιο κάτω. Σημειώνουμε δε, ότι με κόκκινο χρώμα απεικονίζονται τα στάδια της κάθαρσης, με πράσινο το ένα και μόνο του φωτισμού, ενώ με μπλε χρώμα η τελική θέωση.

⁴⁰ Διάδοχος Φωτικής, *Τα εκατό πρακτικά κεφάλαια*, PG 65, 1204.

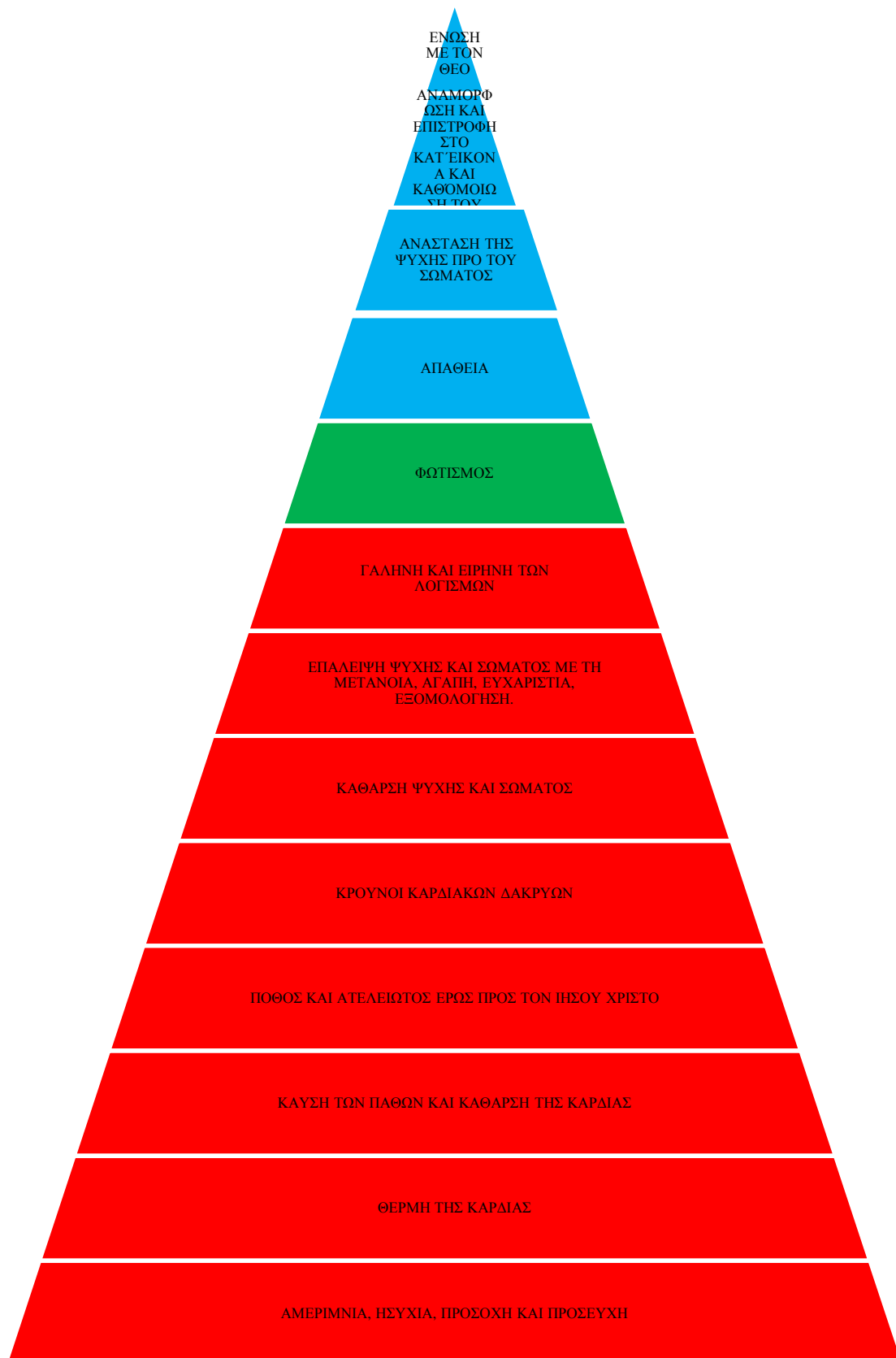
⁴¹ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 804.

⁴² Στο ίδιο, 806.

⁴³ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 806.



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.



Εικόνα 1 :Σχηματική απεικόνιση των πνευματικών σταδίων της άσκησης κατά τον Κάλλιστο τον Β΄.



Αν δεχθούμε ότι η ανωτέρω προοδευτική- κλιμακωτή προσπάθεια του ανθρώπου προς τη θέωση αποτελεί όχι μόνο την άποψη του Καλλίστου, αλλά και το «consensus Patrum» της πατερικής διδασκαλίας για το θέμα αυτό, αντιλαμβανόμαστε ότι ακρογωνιαίο λίθο και απαραίτητη προϋπόθεση της μέθεξης του Θεού αποτελεί η νήψη μέσα από την αδιάλειπτη προσευχή, συνοδευόμενη όμως από την αμεριμνησία, την προσοχή και την ησυχία. Δίχως αυτές τις βασικές προϋποθέσεις, όλα τα υπόλοιπα στάδια της θέωσης του ανθρώπου μοιάζουν ακατόρθωτα. Η προσευχή αποτελεί το κλειδί της πρώτης θύρας προς την απόλυτη προσέγγιση του Θεού, άνευ του οποίου καμιά από τις υπόλοιπες θύρες των πνευματικών σταδίων δεν θα ανοίξει για να εισέλθει ο άνθρωπος. Η βαρύτητα της προσευχής λοιπόν για την πορεία του ανθρώπου προς την ένωσή του με τον Θεό είναι πολύ μεγάλη. Ας εξετάσουμε λοιπόν αναλυτικότερα τις απόψεις του Καλλίστου στο έργο του «Μέθοδος και κανών ακριβής»⁴⁴, στα κεφάλαια 01-91 ανά θεματικούς τομείς:

2.2 Οι προϋποθέσεις της προσευχής.

Κατά τον Κάλλιστο, βασική επιδίωξη του ανθρώπου οφείλει να είναι η βιωτή σύμφωνα με τις εντολές του Σωτήρα, ώστε με την τήρησή τους να δύναται να επανέλθει στην κατάσταση της «ιερής κολυμβήθρας», δηλαδή στην τέλεια πνευματική αναμόρφωση και ανάπλαση της θείας Χάριτος. Κατ' αυτόν τον τρόπο θα επιτευχθεί η απέκδυση του παλαιού πτωτικού Αδάμ και η ένδυση του νέου και πνευματικού Αδάμ, του Ιησού Χριστού.⁴⁵

Κορυφαία στιγμή στη μυστηριακή ζωή του ανθρώπου, κατά τον συγγραφέα, αποτελεί η ώρα του Βαπτίσματος. Αναδεικνύει έτσι το ιερό Βάπτισμα ως καθοριστικό βήμα στην πορεία του ανθρώπου προς τη σωτηρία. Η σχέση Βαπτίσματος και θείας Χάριτος είναι καθοριστική, αφού δια του Βαπτίσματος η ψυχή καθαίρεται από το Άγιο Πνεύμα και λάμπει περισσότερο και από τις ακτίνες του ηλίου, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει⁴⁶. Τονίζει βέβαια ότι οι βιοτικές μέριμνες, αλλά και τα

⁴⁴ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 635 κ. εξ.

⁴⁵ Στο ίδιο, 640-641.

⁴⁶ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 640.



πάθη του ανθρώπου αμαυρώνουν την θεία αυτή μυστηριακή λάμψη που αποκτά με το Βάπτισμα, με αποτέλεσμα να μειώνει οικειοθελώς αυτή τη χάρη και τη δύναμη του θείου αυτού Μυστηρίου μέσα του και κατ' επέκταση της θείας Χάριτος εντός του, παραβαίνοντας την εντολή του Χριστού «Λέγω δέ, πνεύματι περιπατείτε και ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελήσητε»⁴⁷.

Η δωρεά της θείας Χάριτος δια του Βαπτίσματος στον άνθρωπο αμαυρώνεται και συγκαλύπτεται από τα πάθη αλλά, κατά το Κάλλιστο, καθαίρεται πάλι με την εκπλήρωση των θείων εντολών⁴⁸. Συνεπώς ο άνθρωπος έχει μια ευκαιρία ακόμη με την τήρηση των θείων εντολών να βελτιώσει την ζημία που έχει προκαλέσει στην υιοθεσία της θείας Χάριτος μέσα του με τα πάθη και την αμαρτία. Η δε σχέση Χάριτος και θείων εντολών είναι αλληλένδετη, αφού η φανέρωση της πρώτης έχει να κάνει με την ποιοτική και ποσοτική τήρηση ή μη των εντολών αυτών εκ μέρους του πιστού.

Ενώ τονίζει ότι η Χάρις η χορηγηθείσα με το Βάπτισμα δεν είναι ανακλητή εκ μέρους του Θεού, επισημαίνει ότι η τήρηση των εντολών είναι καθοριστική για την αποκατάσταση της αμαύρωσης της Χάριτος αυτής εντός του ανθρώπου⁴⁹. Και για να τονίσει την σπουδαιότητα της τήρησης αυτών, επικαλείται με αγιογραφικά χωρία, μεταξύ άλλων, και τους λόγους του ίδιου του Ιησού Χριστού, με τους οποίους καθιστά σαφές ότι οι τηρούντες τις εντολές Του είναι αυτοί οι οποίοι πραγματικά τον αγαπούν και τον ακολουθούν πιστά.

Στο σημείο αυτό χρησιμοποιεί τα εξής χωρία της Αγίας Γραφής: «Λύχνος τοῖς ποσί μου ὁ νόμος σου καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου»,⁵⁰ «Ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον»,⁵¹ «...καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ Πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν»,⁵² «...αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν»,⁵³ «...ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ

⁴⁷ Γαλ. 5: 16.

⁴⁸ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 641.

⁴⁹ Στο ίδιο, 644.

⁵⁰ Ψλ. 118: 105.

⁵¹ Α' Κορ. 12: 7

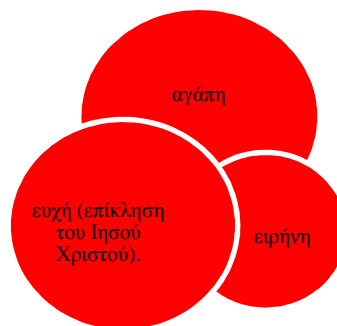
⁵² Α' Ιω. 3: 24.

⁵³ Α' Ιω. 5: 3.



τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτὸν. Λέγει αὐτῷ Ἰουδάς, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης; Κύριε, καὶ τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν. ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ· καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμός, ἀλλὰ του πέμψαντός με πατρός»,⁵⁴ κ.ά.

Αφού επισημαίνει την αναγκαιότητα της επίκλησης του ονόματος του Ιησού Χριστού πριν από κάθε ενέργεια του ανθρώπου, απεικονίζει μια αξιοθαύμαστη αλληλοπεριχώρηση της ευχής, της αγάπης και της ειρήνης, αφού εμφανίζει την ευχή να προκαλεί και να γεννά την αγάπη αλλά και να προϋποθέτει την ύπαρξή τους για να γίνει εύληπτη από τον άνθρωπο.⁵⁵ Την εν λόγω διδασκαλία απεικονίζει το κάτωθι σχήμα:



Εικόνα 2: Σχηματική απεικόνιση της σχέσης αγάπης, ευχής και ειρήνης.

Η σπουδαιότητα και των τριών είναι σημαντική: Με την επίκληση του ονόματος δημιουργείται η ελπίδα της πρόσληψης του ελέους και της αληθινής «εν Χριστώ» ζωής. Με την ειρήνη κατορθώνει ο άνθρωπος να συμφιλιωθεί με τον Θεό και με τον πλησίον του. Τέλος, με την αγάπη, ο άνθρωπος ενώνεται καθολικά με Αυτόν, αφού ο Θεός «ἀγάπη ἐστὶ»⁵⁶. Στο δέκατο κεφάλαιο ο Κάλλιστος πραγματοποιεί μια αξιόλογη

⁵⁴ Ιω. 14: 21-24

⁵⁵ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 644.

⁵⁶ Α' Ιω. 4: 16.



αγιογραφική τεκμηρίωση για την ανάδειξη των τριών αυτών ενεργειών από τον ίδιο τον Ιησού Χριστό.⁵⁷

Αξίζει δε να σημειωθεί ότι ο Κάλλιστος εξαίρει την αρετή και ενέργεια της υπακοής, η οποία πρέπει να συνοδεύει την ησυχία. Βασικό μέλημα του πιστού οφείλει να είναι η ησυχία, συνοδευόμενη όμως από την υποταγή σε έναν οδηγό και διδάσκαλο, έναν πνευματικό καθοδηγητή στον δύσκολο αγώνα της ασκητικής ζωής. Τονίζει μάλιστα ότι η ευθύνη της εύρεσης τού κατάλληλου γέροντα ανήκει αποκλειστικά στον ίδιο τον πιστό.

Η αναγκαιότητα της υποταγής για την σωτηρία ανάγεται στην μίμηση του ίδιου του Ιησού Χριστού, ο οποίος υποτάχθηκε στο θέλημα του Πατρός με τα Πάθη Του, κορύφωση των οποίων υπήρξε η σταυρική θυσία Του. Όταν λοιπόν ο ίδιος ο Θεάνθρωπος επιδεικνύει τέτοια αφοσίωση και υποταγή στο θέλημα του Πατρός, ο άνθρωπος ως «μιμητής Χριστού» πρέπει να στοχεύει στην υποταγή και υπακοή στο θέλημα του Θεού, μέσω της πλήρους υποταγής και υπακοής του στον πνευματικό του δάσκαλο⁵⁸. Στον «γέροντά του» όπως λέγεται στην εκκλησιαστική γλώσσα.

Εκτενώς αναφέρεται ο Κάλλιστος στην αρετή της υποταγής. Δεν περιορίζεται μόνο στην θεολογική και αγιογραφική θεμελίωση της αναγκαιότητάς της για τον ησυχαστή, αλλά προχωρά και στην εκτενή αναφορά περί των αρετών των οποίων πρέπει να κατέχει για να κατακτήσει την πραγματική και αληθινή υποταγή. Οι εν λόγω αρετές είναι πέντε συνολικά: α) Η πίστη προς τον πνευματικό πατέρα, β) η αλήθεια στους λόγους του, στα έργα του και στην εξομολόγησή του, γ) η άρνηση της υπακοής στο δικό του θέλημα, δ) η απουσία της φιλονικίας και της αντιλογίας και ε) η ακριβής και ειλικρινής εξομολόγηση στον γέροντα.⁵⁹

Ο Κάλλιστος αναφέρει δε την υπακοή ως «ρίζα και θεμέλιον» της αληθινής ασκητικής ζωής⁶⁰. Παράλληλα, τονίζει και τους καρπούς, τα αποτελέσματα της υπακοής, κατά την βαθμίδα που καταγράφει ο άγιος Ιωάννης της Κλίμακος. Από τον τελευταίο φαίνεται ότι ο Κάλλιστος έχει επηρεαστεί στις απόψεις του περί

⁵⁷Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 616-618.

⁵⁸ Στο ίδιο, 650-652.

⁵⁹ Στο ίδιο, 654-664.

⁶⁰ Στο ίδιο, 644-646.



υπακοής⁶¹. Συνεπώς η υπακοή δεν είναι μόνο θεμελιώδης αρετή της ασκητικής ζωής αλλά και αιτία προέλευσης των καρπών της, δηλαδή της ταπεινώσης, της διάκρισης, της διόρασης και, τέλος της προόρασης, η οποία αποτελεί ύψιστη αρετή αποκτηθείσα από τους μακαρίους οι οποίοι έχουν φθάσει στο ύψιστο σημείο της θέας του Θεού.

Η σύζευξη ορθόδοξης πίστης και αγαθών έργων αναφέρεται στο δέκατο έκτο κεφάλαιο του εν λόγω έργου του Καλλίστου ως αναγκαία συνύπαρξη στη ζωή του ησυχαστή. Ησυχία, πίστη και αγαθά έργα αποτελούν τρεις αλληλένδετες αρετές, εντασσόμενες στην καθημερινότητα του ασκουμένου. Το αγιογραφικό χωρίο που επικαλείται είναι καταλυτικό στην ανωτέρω οδηγία, δια στόματος Ιησού Χριστού⁶². Δεν αρκεί η επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού, αν δεν συνοδεύεται και από έμπρακτη απόδειξη της τήρησης των εντολών του Θεού.

Επίσης, στο ίδιο κεφάλαιο τονίζει την διάκριση μεταξύ γενικής και ειδικής πίστης με την έννοια ότι η γενική πίστη αφορά όλους τους βαπτισμένους ορθόδοξους χριστιανούς, ενώ η άλλη αφορά τους φωτισμένους από τη θεία Χάρη, αυτούς που με την σκληρή άσκηση προσέγγισαν το «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωσιν» του Θεού. Η διαφορά της ειδικής από την γενική πίστη εντοπίζεται στην άμεση ανταπόκριση του Θεού στα αιτήματα του προσευχομένου, ο οποίος δεν ολιγοπιστεί όπως ο κοινός πιστός αλλά γνωρίζει ότι ο Θεός θα πραγματοποιήσει το αίτημά του. Από τα πολλά αγιογραφικά χωρία που χρησιμοποιεί ο Κάλλιστος στο δέκατο έκτο κεφάλαιο, αυτό που επιβεβαιώνει τη δύναμη της πίστης έρχεται δια στόματος του ιδίου του Ιησού Χριστού ως απάντηση στους μαθητές Του, όταν Του ζήτησαν να τους οπλίσει περαιτέρω με πίστη⁶³.

⁶¹ «Ἐξ ὑπακοῆς ταπεινώσεις, ὡς καὶ ἤδη φθάσαντες εἴπομεν· ἐκ ταπεινώσεως διάκρισις, ὡς καὶ τῷ μεγάλῳ Κασσιανῷ ἐν τῷ περὶ διακρίσεως αὐτοῦ λόγῳ πεφιλοσόφηται κάλλιστα τε καὶ ὑψηλότατα. Ἐκ διακρίσεως διόρασις· ἐκ δὲ ταύτης, προόρασις. Καὶ τίς ἄρα μὴ δράμῃ ἐν τῷ καλῷ τούτῳ τῆς ὑπακοῆς δρόμῳ τοιοῦτων ἀγαθῶν ἐτοιμασίας ὁρῶν ἔμπροσθεν αὐτοῦ; Περὶ ταύτης τῆς μεγάλης ἔλεγεν ὁ καλὸς Ψάλτης ἐκεῖνος· Ἡτοίμασας ἐν τῇ χρηστότητί σου τῷ πτωχῷ ὑπηκόῳ, ὁ Θεός, τὴν σὴν παρουσίαν ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ». (Ιωάννης ο Σιναΐτης, *Ουρανόδρομος Κλίμαξ λόγος τέταρτος, Περὶ ὑπακοῆς*, PG 88, 709).

⁶² «Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι Κύριε Κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς». (Μτ. 7:21).

⁶³ «...ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε, ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται· καὶ πάντα ὅσα ἐὰν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες, λήψεσθε». (Μτ. 21: 21-22).



Κατά το τέλος του ιδιαίτερα εκτενούς δεκάτου έκτου κεφαλαίου, ο Κάλλιστος κάνει μνεία και άλλων αρετών, απαραίτητων για την ησυχαστική ζωή. Αναφέρεται στην ειρήνη, ως αρετή συμφιλίωσης με τους ανθρώπους, το απερίσπαστο της «κατά Χριστόν» ζωής από τις υλικές- κοσμικές σκέψεις και την σιωπή με την έννοια της αποφυγής της φλυαρίας και της καταλαλιάς. Επίσης, εξαιρεί την ησυχία, την συνεχή ευχαριστία προς τον Θεό, την αρετή της αναγνώρισης- επίγνωσης της αδυναμίας του ανθρώπου έναντι του Θεού, την γενναία υπομονή έναντι των πειρασμών και τέλος την εναπόθεση της ελπίδας του πιστού στον Θεό και την προσδοκία ότι ο Θεός θα πράξει κατά το συμφέρον του ανθρώπου.⁶⁴

Ο Κάλλιστος αφιερώνει το δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο κεφάλαιο σε άλλες δύο αρετές. Πρόκειται για τη διάκριση του φόβου του Θεού σε φόβο των αρχαρίων και τέλειο θείο φόβο, καθώς και την αρετή της θυσίας της ζωής του ασκουμένου χάριν του Κυρίου σε περίπτωση αναγκαιότητας της θυσίας αυτής.⁶⁵ Όσον αφορά τη διάκριση του φόβου αναφέρει ότι οι αρχάριοι στην άσκηση φοβούνται τον Θεό και με αυτόν τον τρόπο οδηγούνται στην τήρηση των εντολών Του. Αντίθετα ο τέλειος θείος φόβος προκύπτει από την αγάπη της αρετής και την αποφυγή της αλλοίωσης, καθώς και με τον πόθο των αρετών και το έλεος του Θεού. Τέλος, τονίζει ότι η υπεράσπιση της τήρησης των θείων εντολών δύναται να φθάσει και μέχρι τη σωματική θυσία, αφού και σε αυτό το σημείο ο λόγος του Χριστού είναι κατηγορηματικός⁶⁶.

Ο ησυχαστής, κατά το Κάλλιστο, πρέπει την προσευχή και την συγκέντρωσή του να την πράττει σε ήσυχο και σκοτεινό μέρος, χωρίς την πρόσβαση στη θέα του εξωτερικού περιβάλλοντος, το οποίο δύναται να τον αποσπάσει από τον σκοπό της πλήρους συγκέντρωσης κατά την προσευχή του. Περιορίζονται με τον τρόπο αυτό το βλέμμα και η όραση και έτσι αποφεύγεται ο διασκορπισμός και ο διαμερισμός της διανοίας. Στο εικοστό τέταρτο κεφάλαιο όμως, αναφέρεται κάτι, το οποίο, κατά τη γνώμη μας, είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Η τεχνική της αναπνοής αναφέρεται μόνο ως ένα μέσο απουσίας και αποφυγής ρεμβασμού και όχι αυτοσκοπός. Ο συγγραφέας σ' αυτό το σημείο είναι σαφής. Αυτός που πραγματοποιεί την κάθαρση και την συγκέντρωση του νου είναι ο ίδιος ο Χριστός και η θαυματουργή επίκληση του

⁶⁴ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 672-673.

⁶⁵ Στο ίδιο, 676-677.

⁶⁶ «..ὅς γάρ ἂν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἔνεκεν ἑμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, οὗτος σώσει αὐτήν». (Μκ. 8:35).



ονόματός Του μέσω της ευχής. Η τεχνική της αναπνοής, η φυσική μέθοδος εισόδου του νου στην καρδιά με την αναπνοή, το σκοτεινό και ήσυχο μέρος της προσευχής λειτουργούν επικουρικά, ως μέσα και όχι ως αυτοσκοπός ή πανάκεια στον ησυχαστή, ούτε υποκαθιστούν την ευεργετική θεϊκή παρέμβαση του Χριστού στον αγώνα του ησυχαστή για την λύτρωση της ψυχής του⁶⁷. Αργότερα, στο κεφάλαιο του Ινδοϊσμού θα κατανοήσουμε την σημαντικότητα αυτής της λεπτομέρειας περί των τεχνικών προσευχής και επίκλησης.

Ακολουθεί περιγραφή του ημερησίου προγράμματος του ησυχαστή με λεπτομερειακές διαδικασίες στις οποίες δεν θεωρούμε ότι πρέπει να εισέλθουμε αναλυτικά στην παρούσα εργασία. Αρκεί να αναφέρουμε την συμβουλή του συγγραφέα προς τους ησυχαστές να προσεύχονται σε ήρεμο και σκοτεινό μέρος μετά την δύση του ηλίου με την επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού και με την τεχνική που προαναφέραμε, στάδιο που θα τους οδηγήσει στα καρδιακά δάκρυα, με τα οποία θα καθαρθούν από τα πάθη και τους μολυσμούς των κακών λογισμών, με σκοπό πάντα τη σταδιακή προσέγγιση της σωτηριώδους διαδικασίας⁶⁸. Ακολουθεί το Μικρό Απόδειπνο και ο ύπνος μέχρι την Ανατολή του ηλίου.

Εν συνεχεία, από τον όρθρο μέχρι το πρωί, ο ησυχαστής, κατά τον ιερό συγγραφέα, πρέπει να προσευχηθεί με την καρδιακή προσευχή περί τη μία ώρα, μετά να ψάλλει το Μεσονυκτικό, τους Αίνους, την Δοξολογία, την πρώτη Ώρα και μετά την Απόλυση. Αυτό πρέπει να γίνει με τα χείλη του, δηλαδή χαμηλόφωνα και όχι εσωτερικά.⁶⁹ Κατόπιν ακολουθεί το πρόγραμμα από το πρωί μέχρι την ώρα του φαγητού, στη διάρκεια του οποίου ο ασκητής συνεχίζει πάλι με την καρδιακή προσευχή, με την ανάγνωση του Ψαλτηρίου, του Αποστόλου και του ιερού Ευαγγελίου. Ακολουθούν η ανάγνωση των Ωρών και λοιπών αγιογραφικών κειμένων, πάντα όμως αποφεύγοντας την αργία και τα πάθη, τα οποία επιτρέπουν στον Διάβολο να εισέλθει στη ζωή και στους λογισμούς του ασκητή και να καταστρέψουν την όλη αυτή καθαριστική διαδικασία.⁷⁰

⁶⁷Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 672-673.

⁶⁸ Στο ίδιο, 684.

⁶⁹ Στο ίδιο, 685-688.

⁷⁰ Στο ίδιο, 688-689.



Αξίζει να σταθούμε ιδιαίτερα στο εικοστό ένατο κεφάλαιο. Σ' αυτό ο Κάλλιστος κάνει ιδιαίτερη μνεία περί της αναγκαιότητας του αδιάλειπτου της προσευχής. Θεωρεί, βασιζόμενος και στην πατερική διδασκαλία του Χρυσοστόμου, ότι η απουσία του αδιάλειπτου της προσευχής επιτρέπει στο κακό να εισχωρήσει στον πιστό και να τον διαβάλει. Εξασφαλίζεται έτσι με την συνεχή προσευχή μια θωράκιση του ανθρώπου έναντι του Διαβόλου και μια συνεχής τροφοδοσία της ψυχής με πνευματική τροφή, απαραίτητη για την ύπαρξή της, όπως η τροφή είναι αναγκαία για την διατήρηση του σώματος. Μάλιστα η δύναμη της προσευχής είναι τέτοια που οπλίζει τον προσευχόμενο με απίστευτη δύναμη για όλες τις άλλες δραστηριότητές του, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει για τον Παύλο, ο οποίος, με όπλο του την προσευχή και την πίστη, ταξίδευσε παντού και υπέμεινε κακουχίες και φυλακίσεις⁷¹.

Από το τριακοστό έως το τριακοστό πέμπτο κεφάλαιο ο Κάλλιστος αναλύεται σε συμβουλές περί νηστείας και σωματικής δίαιτας του ησυχαστή καθ' όλη την εβδομάδα, καθώς και κατά την Τεσσαρακοστή. Τονίζει την αναγκαιότητα του λιτού της διατροφής και την ευλογία της κακοπάθειας, οι οποίες αδυνατίζουν το σώμα αλλά ευεργετούν την ψυχή του πιστού, διότι η πολυφαγία εξαίρει και ανασύρει τα πάθη του ανθρώπου στην επιφάνεια. Αναφέρει ακόμα ότι η εγκράτεια στην διατροφή συμβάλει αποφασιστικά στην υποταγή των αισθήσεων και στη νήψη του νου, άνευ των οποίων δεν καθίσταται δυνατή ούτε η προσέγγιση του Θεού, ούτε η ηρεμία και η προσοχή που συμβάλλουν στην προσέγγιση αυτή. Οι λοιπές αναλυτικές αναφορές περί διατροφής και νηστείας δεν θα αναφερθούν στη παρούσα εργασία.

2.3 Η «φυσική» μέθοδος της προσευχής.

Ακολουθεί η σύνοψη από το Κάλλιστο όλης της πατερικής ησυχαστικής διδασκαλίας περί του τρόπου προσευχής και του τρόπου αναπνοής κατά την προσευχή. Κύριο μέλημα, ως αποτέλεσμα επίπονης άσκησης από τον ησυχαστή, εμφανίζεται η προσπάθεια περιορισμού του νου στην καρδιά, ο οποίος εισέρχεται σε αυτήν με την αναπνοή. Μαζί με τον εισπνεόμενο αέρα δηλαδή, ο ασκητής της προσευχής προσπαθεί να κατεβάσει και το νου προς τα μέσα, προς την καρδιά.

⁷¹Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 692-695.



Τονίζει ότι το δύσκολο και δυσάρεστο για τον νου κατά την διαδικασία αυτή αποτελεί το γεγονός ότι ο νους από τη φύση του επιθυμεί την περιπλάνηση και όχι τον εγκλωβισμό του. Με την πάροδο βέβαια του χρόνου και με την επίμονη άσκηση, προσαρμόζεται σε αυτήν την διαδικασία των περιορισμών του. Έτσι, μετά από κάποιο χρονικό διάστημα, ο νους δεν περιφέρεται πλέον σε άσχετους λογισμούς και δεν ασχολείται με το εξωτερικό περιβάλλον κατά τη διάρκεια της προσευχής.⁷²

Η παραμονή του νου λοιπόν στην καρδιά με την είσοδό του σε αυτή με την τεχνική της αναπνοής, εξασφαλίζει τον περιορισμό του και την αποφυγή της τύρβης σε κοσμικά πράγματα. Το δεύτερο στάδιο είναι η απασχόληση του νου εντός της καρδιάς με την προσευχή της επίκλησης του ονόματος του Ιησού Χριστού διαρκώς, ώστε, στην παραμονή του σε αυτήν να μην κάθεται άεργος, αλλά να ασχολείται εποικοδομητικά με αυτήν. Και βέβαια, όπως ο συγγραφέας του έργου πάντοτε πράττει, αναφέρει και άλλους Πατέρες οι οποίοι έχουν ασχοληθεί με το συγκεκριμένο ζήτημα της αναπνοής, όπως ο μακάριος Νικηφόρος, ο ιερός Χρυσόστομος, ο Ιωάννης της Κλίμακος και ο άγιος Ησύχιος.⁷³

2.4 Η καθολική και υπέρτατη διάκριση της «κατά φύσιν», «ὕπὲρ φύσιν» και «παρά φύσιν» ζωής.

Ο Κάλλιστος δίδει ιδιαίτερη σημασία στον όρο «διάκριση», αρετή για την οποία θεωρούμε ότι πρέπει και εμείς να δώσουμε ιδιαίτερη προσοχή. Στο τριακοστό έκτο κεφάλαιο, αναφέρει λίγα στοιχεία περί της διάκρισης, λέγοντας ότι οποιαδήποτε προσπάθεια νηστείας και γενικότερα στέρησης δεν έχει το ποθητό αποτέλεσμα όταν δεν συνοδεύεται με διάκριση και λόγο.⁷⁴ Στο τεσσαρακοστό πρώτο κεφάλαιο όμως ανάγει την διάκριση στην σημαντικότερη και μεγαλύτερη από όλες τις άλλες αρετές

⁷² Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 679-681.

⁷³ Στο ίδιο, 679-681.

⁷⁴ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 704-705.



του πιστού, ως καθολική και τελειότατη διάκριση της «παρά φύσιν», «κατά φύσιν» και «ὕπέρ φύσιν» ζωής.⁷⁵

Ο «παρά φύσιν» άνθρωπος είναι αυτός που συχνά ονομάζουμε «σαρκικός». Δεν ασχολείται με την ψυχή και το πνεύμα του παρά μονάχα με το σώμα και τις επίγειες απολαύσεις. Αυτός, κατά το Κάλλιστο, έχει απολέσει εντελώς την αρετή της διάκρισης. Ο άλλος τύπος ανθρώπου είναι ο «κατά φύσιν» ή «μέσος» όπως τον ονομάζει, ο οποίος είναι σαφώς πιο ενάρετος από τον σαρκικό. Αυτός βρίσκεται σε αρχικό στάδιο διακρίσεως που αρμόζει σε αρχάριο, χαρακτηρίζεται περισσότερο από την διάκριση του «καλώς πράττειν», αλλά περιορίζεται μόνο στις αγαθοεργίες και στην αποφυγή των κακών πράξεων. Το θετικό όμως είναι ότι είναι δεκτικός στο να ακούσει την διδασκαλία, οπότε ως αρχάριος βρίσκεται στο αρχικό στάδιο της διάκρισης. Παρόλα αυτά έχει σίγουρα ελπίδες να προχωρήσει πνευματικά⁷⁶. Ο ζων «κατά φύσιν- ψυχικός» άνθρωπος δρα και σκέφτεται με βάση την λογική και τη σκέψη του, ενώ η κρίση του επηρεάζεται από το εγωιστικό-ατομικό πρίσμα μέσα από το οποίο εξετάζει τα πράγματα. Ανάλογη άποψη εκφράζει ο Παύλος, από τον οποίον δείχνουν να έχει αντλήσει σκέψεις ο Κάλλιστος περί του ψυχικού ανθρώπου.⁷⁷

Στην τελευταία δε βαθμίδα της διάκρισης, υπάρχει, κατά το Κάλλιστο ο «ζων υπέρ φύσιν και πνευματικά», ο οποίος έχει ανέλθει πιο πάνω από την βαθμίδα του μέσου και αρχαρίου. Είναι αυτός ο οποίος έχει την «καθολική και τελειότατη διάκριση»⁷⁸, και έχει τα κάτωθι χαρακτηριστικά κατά τον ιερό συγγραφέα: α) ξεπερνά τα όρια του μέσου και του αρχαρίου, β) προκόβει στην τελειότητα, με την χάρη του Ιησού Χριστού ως αρωγού στις προσπάθειές του, γ) προσεγγίζει τον ενυπόστατο φωτισμό και την τελειότατη διάκριση. Αντλεί τέλος από την σκέψη του Αποστόλου Παύλου για να τονίσει ότι ο πνευματικός άνθρωπος βλέπει και διακρίνει καθαρά τους άλλους αλλά δεν διακρίνεται από τους άλλους, εξετάζει αλλά δεν εξετάζεται από τους

⁷⁵ Στο ίδιο, 713-714.

⁷⁶ Στο ίδιο, 713-716.

⁷⁷ «...ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστὶ, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται». Α΄ Κορ. 2:14.

⁷⁸ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 716.



υπόλοιπους. Ο Παύλος αναφέρει σχετικά: «Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται».⁷⁹

Ο ιερός συγγραφέας προσπαθεί να καταστήσει σαφές ότι κανένας ασκητής και ησυχαστής δεν έχει προσεγγίσει την απόλυτη τελειότητα. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι σε αλλοιώσεις και μεταβολές υπόκεινται όλοι οι ησυχαστές, ακόμα και αυτοί που έχουν φτάσει σε υψηλά επίπεδα πνευματικά. Στη συνέχεια το αιτιολογεί ως απόρροια της φυσικής αδυναμίας του καθενός, αφού το κακό διεισδύει ακόμα και στους πιο φωτισμένους. Το αναλλοίωτο και το αμετάβλητο αφορά τον μέλλοντα αιώνα και όχι την επίγεια ζωή του πιστού, στην οποία συνυπάρχει και επηρεάζεται, λίγο ή πολύ, ανάλογα με το βαθμό άσκησης που έχει ο καθένας.⁸⁰

Για τον μεταπτωτικό άνθρωπο η πτώση, ως ανθρώπινο αμάρτημα, είναι δεδομένη, σε όποιο βαθμό ασκητικότητας και να έχει φθάσει. Αυτές όμως οι πτώσεις και αλλοιώσεις δεν πρέπει να κλονίζουν τον ασκητή σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αποδυναμώνεται και να εγκαταλείπει τη συνεχή προσπάθειά του στην άνοδο της πνευματικής ασκητικής βαθμίδας. Άλλωστε πολύτιμος αρωγός σ' αυτή τη δύσκολη διαδικασία είναι ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός ο οποίος, δια του Αγίου Πνεύματος και της θείας Χάριτος, αποδυναμώνει τον Διάβολο και βοηθά τον ασκητή να υπερβεί τις δυσάρεστες καταστάσεις της πτώσης, αλλά και να επαναπροσδιοριστεί στο πνευματικό του αγώνα. Πολύτιμο εφόδιο του πιστού είναι η αγάπη προς το Θεό, η οποία εξασφαλίζει μια ακόμα οδό προς τη τελείωση.

Ένας άλλος παράγοντας που εμφανίζεται από το συγγραφέα ως άξιος μνείας και ανάλυσης είναι η αξία της ταπείνωσης⁸¹. Η ταπείνωση είναι η αρετή η οποία οδηγεί τον άνθρωπο με την παρέμβαση του Αγίου Πνεύματος στα ύψιστα πνευματικά επίπεδα προς τη θέωση. Η ταπείνωση λειτουργεί, κατά το Κάλλιστο, ως κλειδί που ανοίγει τη θύρα της καρδιάς του ανθρώπου και συνεπώς επιβάλλεται. Η ταπείνωση του πιστού είναι αυτή η οποία, μαζί με την αγαθοεργία αναβιβάζουν τον ασκητή σε υψηλά πνευματικά επίπεδα, ενώ από την άλλη, οποιαδήποτε άσκηση χωρίς τη

⁷⁹ Α' Κορ. 2, 15.

⁸⁰ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 716.

⁸¹ Στο ίδιο, 717-720.



πραγματική ταπείνωση, εμποδίζεται από τις διαβολικές δυνάμεις και οδηγεί σε πνευματικό αδιέξοδο και παρακωλύει τη θεωρία του Θεού.⁸²

Τέλος, αναφέρει τρεις πολύ σημαντικές, κατά τη γνώμη μας αρετές: την μετάνοια, την καθαρότητα και την εξομολόγηση. Ως μετάνοια ορίζει ο Κάλλιστος την αρετή κατά την οποία ο ασκητής απεκδύεται τις προηγούμενες αμαρτίες του και αισθάνεται λύπη γι' αυτές⁸³. Ως καθαρότητα ορίζει την κατάσταση στην οποία ο ασκητής νιώθει μια «σπλαχνική καρδιά» για όλη την δημιουργία, δηλαδή μια ζέση της καρδιάς για όλη την κτίση, για όλα τα δημιουργήματα⁸⁴. Τέλος, στο βάθος της ταπείνωσης και της εγκατάλειψης όλων των ορατών και αοράτων μεριμνών βρίσκεται η τελειότητα, η οποία είναι και η ύψιστη αρετή των ανθρώπων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο ασκητής εμφανίζει μια αμεριμνησία για όλα τα επίγεια⁸⁵.

2.5 Η τάξη και οι προϋποθέσεις της ησυχίας.

Όσον αφορά την ησυχία, αρετή και πνευματική κατάσταση απαραίτητη στον ησυχαστή, το έργο του Κάλλιστου «Μέθοδος και κανών ακριβής» προσφέρει επαρκείς πληροφορίες και πρακτικές. Κατ' αρχήν τονίζει ότι ο αρχάριος ησυχαστής πρέπει να εκτελεί πέντε βασικές εργασίες, οι οποίες θα τον βοηθήσουν στην απόκτηση της ησυχίας.

Η πρώτη εργασία είναι η προσευχή, η οποία συνίσταται στην επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού, συνοδευόμενη από την τεχνική της αναπνοής που έχουμε προαναφέρει για να μετατραπεί η προσευχή σε καρδιακή προσευχή. Σ' αυτή τη προσπάθεια η απουσία της φαντασίας, η ταπείνωση, η εγκράτεια στη τροφή και στον ύπνο, αποτελούν ενέργειες οι οποίες θα ενισχύσουν την ορθή και αποτελεσματική τέλεση της προσευχής⁸⁶. Ακολουθεί η ψαλμωδία και η ανάγνωση

⁸² Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 717-720.

⁸³ Στο ίδιο, 720-722.

⁸⁴ Στο ίδιο, 721-724.

⁸⁵ Στο ίδιο, 721-724.

⁸⁶ Στο ίδιο, 721-724.



ιερών κειμένων, όπως τα Ευαγγέλια, το Ψαλτήριο και ο Απόστολος, αλλά και η μελέτη πατερικών κειμένων, ιδίως αυτών που αφορούν στην προσευχή και τη νήψη του ασκητή. Τέλος, το εργόχειρο αποτελεί την τελευταία των πέντε εργασιών, αρκεί να γίνεται περιορισμένα, με φειδώ για να μην υποπέσει ο ησυχαστής στο σφάλμα της ακηδίας⁸⁷.

Κατόπιν αναφέρει πέντε βασικές αρχές οι οποίες προϋποτίθενται για την επίτευξη της αληθινής ησυχίας: Ο φόβος Θεού, η κατά το δυνατόν πιστή εκπλήρωση όλων των θεοποιών εντολών, η αμεριμνία για άνευ ουσίας πράγματα του κόσμου, η πίστη, η πλήρης αποφυγή των αμαρτιών και, τέλος, η γνήσια κλίση προς το Θεό από τον ησυχαστή. Η ορθή τέλεση όλων αυτών οδηγεί το πιστό ησυχαστή στον θείο έρωτα μέσα από τη καρδιακή προσευχή, ως πρόδρομο της πνευματικής προσευχής, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην έκσταση, τη δημιουργία δηλαδή της πνευματικής εκείνης κατάστασης, η οποία οδηγεί στην ένωση με το Θεό, το καθολικά ζητούμενο δηλαδή του πιστού ησυχαστή⁸⁸.

Όλες αυτές οι τακτικές πρέπει να συνοδεύονται, για να μπορέσουν άλλωστε να εφαρμοστούν, από τη μόνωση και την ησυχία του ασκητή, η οποία εξασφαλίζεται με την παραμονή στο κελί του, και την περιορισμένη χρονικά συναναστροφή του με τους υπολοίπους. Με αυτού του είδους την ησυχία, εξασφαλίζεται η αμεριμνησία για τα εξωτερικά γεγονότα και η μέριμνα για τις εσωτερικές κινήσεις της ησυχίας.

Η συνέπεια στην χρονική επανάληψη της καρδιακής προσευχής «Κύριε Ίησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἔλεήσόν με τὸν ἁμαρτωλόν»⁸⁹, μεταφέρεται στον έσω άνθρωπο. Συγκεκριμένα, μεταφέρεται στην καρδιά του ανθρώπου, με αποτέλεσμα την ταπείνωση, αλλά και την αντίδραση του διαβολικού στοιχείου, το οποίο έχει φωλιάσει σε κάποιο μέρος της καρδιάς και της ψυχής του ανθρώπου. Η συνεχής, όσο είναι δυνατόν, επίκληση του ονόματος του Ιησού Χριστού καθ' όλη τη διάρκεια του εικοσιτετράωρου, οδηγεί τον ησυχαστή σε μια βαθμιαία προσέγγιση ως και ένωση με τον Ιησού Χριστό, πνευματική κατάσταση η οποία αποτελεί και το τελικό βραβείο του ησυχαστή για τη δύσκολη πορεία του προς τη γνώση και εμπειρία του Θεού.⁹⁰

⁸⁷ Στο ίδιο, 721-724.

⁸⁸ Στο ίδιο, 721-724.

⁸⁹ Στο ίδιο, 804-805.

⁹⁰ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 725-728.



Μεταξύ των Πατέρων τους οποίους επικαλείται ο Κάλλιστος προς επίρρωση των όσων αναφέρει για τη καρδιακή προσευχή και τη σημασία της, επιλέγουμε τον άγιο Διάδοχο Φωτικής⁹¹. Επίσης σημαντικό είναι το γεγονός ότι ο Κάλλιστος ανάγει στους αποστολικούς ήδη χρόνους τη πνευματική προέλευση της καρδιακής προσευχής, αναφέροντας ότι οι κορυφαιοί Απόστολοι Πέτρος, Παύλος και Ιωάννης έχουν αναφερθεί σπερματικά στην αναγκαιότητα της επίκλησης του ονόματος του Ιησού Χριστού, η οποία φαίνεται ότι δεν αποτελεί εφεύρημα των ησυχαστών, ούτε μεταγενέστερη άποψη περί της προσευχής. Απεναντίας ενυπάρχει στους λόγους των Αποστόλων⁹².

2.6 Οι καρποί της προσευχής.

Κρίνουμε σημαντική την άποψη του Καλλίστου περί της αναγκαιότητας του διαρκούς αγώνα του ησυχαστή, ώστε να καρποφορήσει η προσευχή μέσα στην καρδιά του. Τονίζει ότι η φράση «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱέ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με» δεν δρα μαγικά και αυτόματα επί του επικαλούμενου το όνομα του Ιησού Χριστού. Για να καρποφορήσει χρειάζεται επίμονος, συνεχής και πολύχρονος αγώνας για να απολαύσει ο ησυχαστής τα ευεργετικά πνευματικά αποτελέσματα της προσευχής στη καρδιά και τη ψυχή του⁹³. Μόνο η συνεχής και αδιάλειπτη προσευχή διώκει τις

⁹¹ Ο Διάδοχος Φωτικής αναφέρει χαρακτηριστικά στο πεντηκοστό ένατο κεφάλαιο του έργου του «Τα εκατό γνωστικά κεφάλαια»: «Ἀπαιτεῖ ὑμᾶς πάντως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτοῦ πάσας τάς διεξόδους τῆς μνήμης ἀποφράξωμεν τοῦ Θεοῦ, ἔργον ὀφείλον πληροφορεῖν αὐτοῦ τὴν ἐντρέχειαν. Δεῖ οὖν αὐτῷ διδόναι το, «Κύριε Ἰησοῦ» μόνον εἰς ὀλόκληρον πραγματείαν τοῦ σκοποῦ. «Οὐδεῖς» γὰρ, φησί, «λέγει Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ». (PG 65, 1183).

⁹² Ο Απόστολος Παύλος αναφέρει: «...διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ». (Α΄ Κορ. 12:3). Ο Απόστολος Ματθαῖος πάλι αναφέρει: «...ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπε· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος». (Μτ. 16:16). Ο δε Απόστολος Ιωάννης τονίζει: «...ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔστι». (Α΄ Ιω. 4:2). Αλλά και ο ίδιος ο Ιησούς Χριστός, μέσα από τους λόγους του βεβαιώνει τη καταλυτική συμβολή της επίκλησης του ονόματός Του, τη ζωοποιό δύναμη της παρουσίας Του στη ζωή των πιστών και προεικονίζει τη καρδιακή προσευχή λέγοντας: «ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν» (Ιω. 15:5) Και πάλι: «...ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω» (Ιω. 14:14). Τέλος αναφέρει ο Ἰδιος: «...καὶ ὅ,τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.» (Ιω. 14:13).

⁹³ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 733-736.



σατανικές δυνάμεις μέσα από τη καρδιά του προσευχομένου και μόνο με αυτή τη συνέχεια και επιμονή ο προσευχόμενος ενδύεται τον Ιησού Χριστό μέσα του⁹⁴.

Από τα παραπάνω αντιλαμβανόμαστε, μεταξύ άλλων, δύο τινά. Πρώτον ότι, κατά το Κάλλιστο, αλλά και σύμφωνα με πολλούς Πατέρες που ασχολήθηκαν με τη προσευχή, οι οποίοι και μνημονεύονται από το Κάλλιστο στο έργο του όπως ο άγιος Ησύχιος, ο άγιος Χρυσόστομος, ο Ισαάκ ο Σύρος και άλλοι, με επιμονή και υπομονή ο προσευχόμενος δύναται να κατορθώσει την προσέγγιση της καθαρής καρδιακής προσευχής. Η προσπάθεια αυτή δεν γίνεται με μια αυτοματοποιημένη διαδικασία, ούτε κατακτάται απόλυτα από την αρχή, αλλά αποτελεί προϊόν συνεχούς προσπάθειας και αγώνα του προσευχομένου να παραμείνει ο νους εντός της καρδιάς και όχι να περιφέρεται στο γύρω περιβάλλον ή σε λογισμούς που του αποσπών τη συγκέντρωση στη καρδιά. Οι εμπαθείς μνήμες και οι κακοί λογισμοί σταδιακά υποχωρούν με τη πάροδο του χρόνου και τη πνευματική πρόοδο του ησυχαστή. Δεύτερον, η καθαρή και καρδιακή προσευχή κατά το Κάλλιστο είναι η μόνη ασφαλής οδός προσέγγισης του Θεού και ένδυσης του ίδιου του Ιησού Χριστού.⁹⁵

Οι καρποί λοιπόν της καθαρής και αρρέμβαστης προσευχής κατά το Κάλλιστο είναι οι εξής: α) Η καρδιακή θερμότητα, μια φωτιά δηλαδή εντός της καρδιάς που βιώνει ο προσευχόμενος, η οποία και τον συγκλονίζει εσωτερικά. β) Από τη θερμότητα αυτή γεννιέται η ανάβλυση των δακρύων. Ασταμάτητων δακρύων που προκαλούνται λόγω της αμαρτωλότητας του ανθρώπου, αλλά και λόγω της ψυχικής αναστάτωσης που προκαλεί η καρδιακή αυτή θερμότητα. γ) Τα ασταμάτητα δάκρυα προκαλούν την ειρήνη των λογισμών, οι οποίοι σταματούν να εμποδίζουν την αδιάλειπτη προσευχή, με αποτέλεσμα ο νους του ησυχαστή να συγκεντρώνεται απόλυτα εντός της καρδιάς. δ) Η ειρήνη των λογισμών προκαλεί καθαρότητα του νου, η οποία εφοδιάζει το προσευχόμενο με τη δυνατότητα θέας των μυστηρίων του Θεού.⁹⁶ ε) Η καθαρότητα του νου οδηγεί τον ησυχαστή στο τελικό στάδιο της θέας αποκαλύψεων και σημείων, δηλαδή της θεωρίας του ίδιου του Θεού.

Η θερμότητα λοιπόν η οποία διακατέχει τον προσευχόμενο κατά την ώρα της προσευχής, θα μπορούσε να ερμηνευτεί και ως ένα ψυχικό άλγος για τη

⁹⁴ Στο ίδιο, 736.

⁹⁵ Στο ίδιο, 736.

⁹⁶ Στο ίδιο, 736-737.



συνειδητοποίηση της αμαρτωλότητας του ανθρώπου. Η μνήμη όμως του Θεού η οποία έρχεται στον άνθρωπο με την καρδιακή προσευχή αδιάλειπτα, απαλύνει το ψυχικό άλγος και η καρδιά του καθαρίζεται από τους λογισμούς και την επιρροή του κακού εντός της.

Με αυτόν τον τρόπο το γήινο φρόνημα της καρδιάς δίδει τη θέση του στην κεκαθαρμένη καρδιά, η οποία είναι έτοιμη να δεχθεί την ενσωμάτωση, την «ένδυση» με τον ίδιο τον Ιησού Χριστό. Είναι προετοιμασμένη πλέον να αισθανθεί τον θείο πόθο και έρωτα για τον μνημονευόμενο Ιησού.⁹⁷ Με αυτόν τον τρόπο η σαρκική επιθυμία εξουδετερώνεται, δίνοντας τη θέση της στην πνευματική επιθυμία και πορεία του ανθρώπου κατά τις εντολές του Ιησού Χριστού: «Λέγω δέ, πνεύματι περιπατείτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε»⁹⁸.

2.7 Οι πλάνες.

Στην πνευματική πορεία αυτή του διαρκούς αγώνα του προσευχομένου για την προσέγγιση της καθαρής καρδιακής προσευχής, ενυπάρχουν και διάφορες πλάνες, οι οποίες δύνανται να τον αποπροσανατολίσουν ή να τον εξαπατήσουν. Ο όσιος Μάρκος ο Ασκητής αναφέρει χαρακτηριστικά ότι υπάρχει ενέργεια της Χάριτος η οποία αγνοείται από τον αρχάριο προσευχόμενο, και υπάρχει και ενέργεια της κακίας η οποία παρομοιάζει με την αρετή⁹⁹. Κατά τον Κάλλιστο αυτή η πνευματική πλάνη διευκρινίζεται στον ασκητή από τον διδάσκαλό του, τον καθοδηγητή γέροντά του. Ο τελευταίος, εφ' όσον είναι φωτισμένος και απλανής, δύναται να διακρίνει την ενέργεια της κακίας από την αλήθεια. Αν, τονίζει, δεν έχει βρει ακόμα αυτόν τον διδάσκαλο, να απευθύνεται προσευχόμενος στον Θεό για να τον φωτίσει να κατανοήσει το αγαθό ή το πονηρό της εκπόρευσης αυτής¹⁰⁰.

Ομοίως και ο φωτισμός του ησυχαστή δύναται να μην είναι ο αληθής, αλλά να προέρχεται εκ του πονηρού και να είναι ψευδής. Ο διαχωρισμός είναι πολύ δύσκολος για τον ασκητή αν δεν είναι πραγματικά φωτισμένος ή είναι νήπιος ακόμα στην

⁹⁷ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 740-741.

⁹⁸ Γαλ. 5: 16.

⁹⁹ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 744.

¹⁰⁰ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 743-744.



πνευματική προκοπή. Μια άλλη πλάνη είναι κατά τον Κάλλιστο η φαντασία, η οποία διαχωρίζεται σε ευπρεπή και απρεπή. Ως ευπρεπής φαντασία ορίζεται η απόσπασση του νου σε άλλες, πλην της προσευχής και της επίκλησης, ενθυμήσεις ή παραστάσεις. Απρεπής φαντασία είναι η αναπόληση και ενθύμηση απρεπών σκέψεων, οι οποίες φυσικά προέρχονται εκ του πονηρού και πρέπει να είναι τελείως αποβλητέες από τον ασκητή.

Για τους αρχάριους ησυχαστές όμως, ο Κάλλιστος αναφέρει ότι δύνανται να χρησιμοποιούν, «κατ' οικονομίαν» θα λέγαμε, την ευπρεπή φαντασία μόνο για λόγους πνευματικής βοήθειας για να εξουδετερώσουν μέσα τους την απρεπή φαντασία. Για τους προχωρημένους ασκητές, ο Κάλλιστος θεωρεί ότι τόσο η απρεπής, όσο και η ευπρεπής φαντασία πρέπει να απουσιάζουν τελείως από τη διαδικασία της προσευχής¹⁰¹. Εδώ ο Κάλλιστος αναφέρει τον Μάξιμο τον Ομολογητή, ο οποίος είναι αρκετά πιο αναλυτικός και επεξηγηματικός στο ζήτημα της φαντασίας. Αναφέρει λοιπόν ο Μάξιμος ότι : α) Υπάρχει σαφής διάκριση μεταξύ φαντασίας και νόησης, β) Η διαφορά των δύο αυτών δυνάμεων βρίσκεται στην κίνηση, γ) Η νόηση αποτελεί ενέργεια και δημιουργία, ενώ η φαντασία είναι πάθος που αναγγέλλει κάποιο αισθητό πράγμα ή οφείλεται σε κάτι αισθητό, δ) Θεωρεί την φαντασία ως μια αντιληπτική κίνηση της ψυχής, η οποία διαιρείται σε τρεις κατηγορίες: Την εικονιστική, η οποία εικονίζει και κάνει αισθητά όσα συνέλαβε η αντίληψη, την ανατυπωτική, η οποία συνθέτει από τα παλιά απομεινάρια των προηγουμένων φαντασιών χωρίς να στηρίζει πουθενά της εικόνες της και τέλος, εκείνη στην οποία ανασυγκροτείται κάθε ηδονή και κάθε φαντασία υποτιθέμενου κακού ή καλού που συνοδεύεται με λύπη, ένα είδος στερητικής αναπόλησης¹⁰².

Ο καθαρός νους λοιπόν, κατά τον Κάλλιστο, έχει απαλλαγεί από κάθε κοσμικό νόημα. Απεκδύεται τον παλαιό Αδάμ και την αμαρτωλότητά του και ενδύεται τον νέο Αδάμ, τον άνθρωπο της χάριτος. Αυτή είναι που τον αναγεννά μέσα από το Βάπτισμα και τον ακολουθεί με τη βοήθεια του Αγίου Πνεύματος, όχι αυτόματα βέβαια, αλλά με παράλληλο πνευματικό αγώνα του ανθρώπου. Είναι ο νους εκείνος ο οποίος έχει απαλλαγεί από τα εξωτερικά ερεθίσματα και προσεύχεται χωρίς φαντασίες και

¹⁰¹ Στο ίδιο, 746-748.

¹⁰² Στο ίδιο, 748-749.



εξωτερικά σχήματα, οδεύοντας προς τα ίχνη των Αγίων. Αν δεν το κατορθώνει αυτό, ο προσευχόμενος αποκαλείται «φαντασιαστής» και όχι «ησυχαστής»¹⁰³.

Στη συνέχεια ο Κάλλιστος αναφέρεται στη σχέση νου και ψυχής και στο λεγόμενο «ψυχικό» και «πνευματικό» άνθρωπο¹⁰⁴. Κατ' αυτόν, ο νους βρίσκεται σε μια φυσική σχέση με την ψυχή, αποτελεί μια δύναμη της ψυχής και εξουσιάζεται απ' αυτήν, παρά το γεγονός ότι κατέχει και δικές του αυτόνομες δυνάμεις. Όταν λοιπόν αναφερόμαστε στον «ψυχικό» άνθρωπο, αναφερόμαστε στον άνθρωπο εκείνο, στον οποίο ο νους βρίσκεται σε φυσική σχέση με την ψυχή και τις δυνάμεις της. Όταν αναφερόμαστε στον «πνευματικό» άνθρωπο εννοούμε τον άνθρωπο στον οποίο ο νους απελευθερώνεται από τις σωματικές και ψυχικές σχέσεις και κινήσεις που τον περιβάλλουν.

Ο πνευματικός άνθρωπος είναι η τελειότερη μορφή νου, ο οποίος υπερβαίνει την ίδια τη φύση του και καθίσταται ελεύθερος, αυτεξούσιος και αυτοτελής έναντι οιαδήποτε κοσμικού και γήινου. Ο νους αυτός έχει φθάσει στην ένωση με τον Θεό χωρίς να διαχέεται και να αποσπάται από κάθε είδους εξωτερικό παράγοντα και εξωτερική αίσθηση κατά την ώρα της προσευχής. Πρόκειται για τον νου ο οποίος επαναπροσλαμβάνει το «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωση»¹⁰⁵. Η κίνηση αυτή του νου, ο οποίος στρέφεται και ενώνεται με τον εαυτό του και δια μέσω του εαυτού του με τον ίδιο το Θεό, ονομάζεται από τον Κάλλιστο «κυκλική» κίνηση του νου.

Μια άλλη κίνηση της ψυχής και του νου είναι η λεγόμενη «ελικοειδής»¹⁰⁶. Κατά την κίνηση αυτή, η ψυχή προσλαμβάνει τις θείες γνώσεις λογικά και αποδεικτικά, όχι νοερά και ενιαία, αλλά με δικές της λογικές, σύνθετες και μεταβατικές ενέργειες. Τέλος, αναφέρει και την «κατ' ευθείαν» κίνηση της ψυχής¹⁰⁷, στην οποία η ψυχή δεν εισέρχεται στον εαυτό της, αλλά προχωρεί προς τα γύρω της εξωτερικά ερεθίσματα και ανυψώνεται η ίδια στη θεωρία του Θεού.

Η τρίτη αυτή κίνηση είναι η κίνηση της ψυχής των τελείων προσευχομένων, αυτών που έχουν φθάσει στα ανώτατα στάδια της προσευχής, των οποίων ο νους παύει τη

¹⁰³ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 748-749.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, 758-759.

¹⁰⁵ Γεν. 1:26.

¹⁰⁶ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 759.

¹⁰⁷ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανόν ακριβής*, PG 147, 760.



φυσική κίνηση και σχέση με ότι δεν είναι Θεός, διατηρεί την μακάρια σιγή και ενώνεται με τον Θεό. Όταν λοιπόν ο νους, κατά τον Κάλλιστο ούτε βοηθείται από την ψυχή να κινείται προς τον Θεό, ούτε ο ίδιος επιστρέφει στον εαυτό του για να προσεγγίσει το Θείο, αλλά ενώνεται αντί αυτών με την φαντασία, απομακρύνεται από τον ίδιο τον Θεό και χάνει την επαφή και ένωση μ' Αυτόν¹⁰⁸.

Τελειώνοντας το κεφάλαιο αυτό αξίζει να μνημονεύσουμε τη διάκριση του Καλλίστου μεταξύ απαθείας του νου και αληθινής προσευχής. Αναφέρει ότι ο ησυχαστής που έχει κατορθώσει την απάθεια, δηλαδή την πλήρη αποχή από οποιοδήποτε σαρκικό πάθος, δεν έπεται ότι είναι και αληθώς προσευχόμενος. Μπορεί κάποιος να είναι απαθής αλλά μακριά απ' τον Θεό. Αυτό γίνεται διότι η πλήρης απάθεια δεν σημαίνει και κατ' ανάγκη ένωση με το θείο. Αυτός που κατέχει βέβαια την αληθινή προσευχή έχει και το νου του απαθή. Όμως ο απαθής νους δεν είναι ενωμένος με το Θεό χωρίς την αληθινή προσευχή. Και εδώ έγκειται και μια από τις διαφορές της «κατ' επιβολήν» και της «κατά παραδοχήν» πνευματικής εργασίας. Διότι στην «κατ' επιβολήν» εργασία, τον πρώτο λόγο έχουν οι ποικίλες θεωρίες, ενώ στην «κατά παραδοχήν» εργασία, δεσπόζοντα ρόλο έχει η αληθινή προσευχή.

2.8 Ο χώρος των πνευματικών ηδονών-περί Θείων Μυστηρίων.

Ο Κάλλιστος, προσπαθώντας στη συνέχεια να αναλύσει τα περί θείας ηδονής ως αποτέλεσμα της καθαρής προσευχής, εντοπίζει ένα πρόβλημα, το οποίο και κατά την ταπεινή μας άποψη, όντως υφίσταται. Η θεία ηδονή δεν αποτυπώνεται ούτε εξηγείται εγγράφως, αλλά βιώνεται από τον ανώτερο πνευματικά προσευχόμενο. Δεν περιγράφεται με λόγια, αλλά κατανοείται και βιώνεται μόνο μέσω της προσωπικής εμπειρίας του προσευχομένου. Αναφέρει δε χαρακτηριστικά και γλαφυρά ο Κάλλιστος, ότι σε αυτόν που δεν έχει γευθεί το μέλι, δεν είναι εύκολο κάποιος να του εξηγήσει την γλυκύτητα του μελιού¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Στο ίδιο, 757-762.

¹⁰⁹ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 768.



Αναφέρει λοιπόν κάποιες φραστικές προσπάθειες περιγραφής της πνευματικής ηδονής. Την περιγράφει ως μυστική, υπερφυσική, ζώηρρυτη, και ενυπόστατη λάμψη, υπέρφωτο γνώφο, ασύλληπτο κάλλος, ακρότατο των επιθυμητών, εποψία, θεοπτία και θέωση. Παρά τους χαρακτηρισμούς όμως αυτούς, παραμένει ανώνυμη, με την έννοια ότι δεν μπορεί να υπάρξει ακριβής περιγραφή παρά μόνο προσωπική εμπειρία αυτής¹¹⁰. Επίσης, αναφέρεται στον καλό και εκστατικό έρωτα και στο θείο κάλλος, ως αναπόσπαστα μέρη των θείων ηδονών. Ο πόθος του ησυχαστή, αλλά και ο εκστατικός και καρδιακός έρωτας, στρέφονται προς το θεϊκό κάλλος, τον τελικό στόχο, αλλά και τον πόθο του ησυχαστή. Στον αγώνα που κάνει προς την εμπειρία του θεϊκού κάλλους, όλα τα προσκόμματα, οι αγώνες, τα πνευματικά εμπόδια και όλα τα ψυχικά και σωματικά βασανιστήρια που υφίσταται αποτελούν περισσότερο ευχαρίστηση παρά πόνο και ταλαιπωρία, διότι μπροστά του αντικρίζει το ποθούμενο, τον τελικό του στόχο, το θείο κάλλος.

Σημαντική είναι επίσης, κατά τη γνώμη μας, η αναφορά του Κάλλιστου για την απάθεια και την πατερική διδασκαλία περί αυτής που ο ίδιος παραθέτει. Από όλες τις απόψεις των Πατέρων που αναφέρει, επιλέγουμε αυτή του Διαδόχου Φωτικής, ο οποίος λέγει ότι απάθεια δεν είναι να μην μας πολεμούν οι δαίμονες, γιατί τότε θα έπρεπε να φύγουμε από τον κόσμο, κατά τον Απόστολο¹¹¹. Αλλά ενώ μας πολεμούν, να μείνουμε απολέμητοι¹¹². Απάθεια λοιπόν δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν περιβάλλεται από κανένα πάθος, ότι είναι δηλαδή αναμάρτητος. Αυτό είναι γνώρισμα μόνο του ιδίου του Θεού. Ούτε οι άγιοι ήσαν αναμάρτητοι. Απάθεια σημαίνει ότι ο άνθρωπος βρίσκεται σε διαρκή πόλεμο με τα πάθη και, με αρωγό το Άγιο Πνεύμα, προσπαθεί αποτελεσματικά να τα αποβάλει και να τα απομακρύνει από τη ζωή του. Αυτό φυσικά δεν είναι μια διαδικασία στατική αλλά είναι διαρκής αγώνας, επαναλαμβανόμενος καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του ησυχαστή. Απλά, όσο περισσότερο προοδεύει πνευματικά, τόσο δυσκολότερα επηρεάζεται από τα ανθρώπινα πάθη, αφού η δαιμονική παρέμβαση που τα προκαλεί γίνεται διαρκώς όλο και πιο ανίσχυρη πάνω τους.

¹¹⁰ Στο ίδιο, 768-769.

¹¹¹ Α' Κορ. 5:10.

¹¹² Διάδοχος Φωτικής, *Τα εκατό πρακτικά κεφάλαια*, PG 65, 1209.



Εάν ο Κάλλιστος δεν έφθανε στο τέλος του συγκεκριμένου έργου του, χωρίς να αναφέρει τα περί θείων Μυστηρίων, ο αναγνώστης του θα διατηρούσε αμφιβολίες περί της παρουσίας αυτών στη ζωή του ησυχαστή και στην πνευματική κλίμακα που αυτός ακολουθεί. Το εννεηκοστό και εννεηκοστό πρώτο κεφάλαιο του έργου του, αποτελούν την καταφατική απάντηση στο ερώτημα αν η παρουσία των Μυστηρίων είναι απαραίτητο μέρος της ζωής του ησυχαστή. Μέσα στο έργο του «Μέθοδος και κανών ακριβής» δίδει έμφαση στην βαπτισματική Θεολογία, αφού τονίζει ότι η παρουσία της θείας Χάριτος και του Αγίου Πνεύματος αρχίζει στον άνθρωπο με το Μυστήριο του Βαπτίσματος και τον ακολουθεί ως οδηγός, αλλά και βοηθός του στην πορεία της πνευματικής του ζωής. Στα κεφάλαια 91 και 92 αναφέρεται στη Θεία Ευχαριστία. Θεωρεί ότι η Κοινωνία των Αχράντων Μυστηρίων είναι ο αποτελεσματικότερος τρόπος για το φωτισμό του νου, την κάθαρση της ψυχής, τον αγιασμό του σώματος, την αθανασία και την αποτροπή των παθών και των δαιμόνων. Επικαλείται τους λόγους του ίδιου του Ιησού Χριστού, κατά το Μυστικό Δείπνο, ο οποίος αναφέρει ότι ο μεταλαμβάνων τη Σάρκα και το Αίμα Του έχει μετοχή στην αιώνια ζωή¹¹³. Η Μετάληψη των Μυστηρίων ονομάζεται Κοινωνία, διότι μας χαρίζει την ένωση με τον Ιησού Χριστό και με την αιώνια Βασιλεία Του. Αναφέρει δε ότι ο μοναχός ειδικά, πρέπει να κοινωνεί κάθε μέρα σχεδόν, διότι αλλιώς, απομακρύνεται από τα θεία Μυστήρια και συνεπώς απομακρύνεται από τον ίδιο τον Θεό¹¹⁴. Τέλος, αναφέρει ότι το Βάπτισμα και η θεία Κοινωνία, μαζί με τον Σταυρό που φοράει ο χριστιανός αποτελούν τα τρία βασικά εμπόδια των δαιμονικών δυνάμεων για να προσεγγίσουν και να μολύνουν τον χριστιανό¹¹⁵.

2.9 Ο βασικός κίνδυνος για τον ησυχαστή και η εμπειρία των πνευματικών ηδονών.

Όλη η φροντίδα του ασκητή είναι να μην ξεπέσει από το ύψος της η ψυχή με την επανάσταση των ηδονών. Το ελεύθερο βλέμμα της ψυχής προς το συγγενικό της νοητό φως, το καθηλώνει προς τα κάτω η σαρκική ηδονή. Προϋπόθεση της αποφυγής

¹¹³ Ιω. 6: 48, 50-51, 53-58.

¹¹⁴ Ο ίδιος ο Χριστός είπε: «..ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔν ἐμοὶ μένει, κἀγὼ ἐν αὐτῷ». (Ιω. 6:56).

¹¹⁵ Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 796.



αυτής της καθήλωσης είναι η άσκηση της εγκράτειας, η οποία είναι ασφαλής φύλακας της σωφροσύνης. Το «αμετεώριστο» του νου στη δόξα του Θεού είναι μια άλλη αναγκαία προϋπόθεση. Γι' αυτό χρειάζεται μεγάλος αγώνας αλλά και σύμφωνος με τους νόμους του Θεού για να μην δεχθούμε μάταια τη Χάρη, αλλά να διαπλάσουμε τον εσωτερικό άνθρωπο σύμφωνα με την εικόνα του Δημιουργού. Έτσι ο άνθρωπος θα φτάσει «εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν»¹¹⁶. Η διάπλαση του εσωτερικού ανθρώπου συνίσταται στην απομάκρυνση του παλαιού ανθρώπου, ο οποίος ταυτίζεται με τα επί μέρους αμαρτήματα και τους μολυσμούς, και στη βίωση του «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός»¹¹⁷.

Ενώ ο αγώνας πρέπει να είναι ταχύς έναντι της πυρπόλησης με παλιές αμαρτωλές αναμνήσεις, πρέπει να αναθέτουμε την επιτυχία του στην προσευχή και στην επίκληση της ουράνιας συμμαχίας για την κατάργηση του πολέμου και την αποτροπή των τοξευμάτων του διαβόλου. Ο προσεκτικός ασκητής, έχοντας το σώμα σαν μοναστήρι και ασφαλές κατάλυμα της ψυχής, είτε σε αγορά βρίσκεται, είτε σε πανηγύρι, είτε σε βουνό ή χωράφι ή σε μεγάλο πλήθος ανθρώπων, είναι εγκατεστημένος στην φυσική του μονή, ανάγοντας μέσα του το νου και ασκώντας όσα πρέπει σε αυτόν. Ο ράθυμος είναι δυνατόν να κάθεται στο σπίτι του και εντούτοις να περιπλανώνται οι λογισμοί του. Εκείνος που προσέρχεται να κοινωνήσει με το Σώμα και το Αίμα του Χριστού δεν πρέπει να είναι μόνο ελεύθερος από κάθε μολυσμό σαρκικό ή πνευματικό, ώστε να μην φάει και να πει την καταδίκη του. Θα πρέπει να δείχνει και έμπρακτα ότι έχει το φρόνημα Αυτού που πέθανε και αναστήθηκε για χάρη μας, με το να μη μένει μόνο καθαρός από κάθε αμαρτία, αλλά και να νεκρώνεται για την αμαρτία και τον κόσμο και τον εαυτό του, και να ζει για τον Θεό.

Το ιδανικό για τον ασκητή είναι να μην επιτρέψει να διεισδύσει κανένας λογισμός στην καρδιά του, ούτε «δεξιός», ούτε «αριστερός», εκτός από την ικεσία προς το Θεό και την έλλαμψη και την ακτινοβολία που έρχεται από τον Ουρανό στο νου, ο οποίος αποτελεί και το ηγεμονικό μέρος της ψυχής. Χρειάζεται γι' αυτό μεγάλος αγώνας και χρόνος στις προσευχές για να «ουρανοποιηθεί» η καρδιά. Ο νους δεν θα δει μέσα του τον τόπο του Θεού, αν δεν υψωθεί πιο πάνω από όλα τα νοήματα των πραγμάτων.

¹¹⁶ Κολ. 3:10.

¹¹⁷ Γαλ. 2:20.



Ακόμα δε θα υψωθεί πιο πάνω από αυτά αν δεν αποβάλει τα πάθη που τον δένουν μέσω των νοημάτων με τα αισθητά πράγματα. Τα πάθη θα τα αποβάλει με τις αρετές, τους ψιλούς λογισμούς με την πνευματική θεωρία, την θεωρία τέλος, όταν του φανερωθεί το φως.

Προχωρώντας στην περί προσευχής μελέτη, θα αναφερθούμε σε ένα άλλο πολύ σημαντικό έργο. Πρόκειται για το έργο του Καλλίστου Καταφυγιώτη, όπως αναφέρεται στην Φιλοκαλία, «Περί της κατά Θεόν ενώσεως και βίου θεωρητικού». Το έργο αυτό χρονολογείται επίσης κατά τον ΙΔ΄ αιώνα, ενώ φαίνεται ότι οι Κάλλιστος Καταφυγιώτης και Κάλλιστος Αγγελικούδης είναι ένα και το αυτό πρόσωπο¹¹⁸.

Στο έργο αυτό λοιπόν ο Κάλλιστος Αγγελικούδης αναπτύσσει την έννοια των πνευματικών ηδονών. Κατ' αυτόν η ηδονή, όπως και η ανάπαυση, αποτελούν φυσικά ιδιώματα του ανθρώπου, αλλά και γενικά κάθε ζωντανής ύπαρξης. Ο άνθρωπος όμως, ως ύπαρξη με νοητικό και πνευματικό υπόβαθρο, τείνει να απολαμβάνει μεγάλες ηδονές όταν ασχολείται ο νους του με τα «ανώτερα» και τα «αγαθά», δηλαδή όταν ο νους προσανατολίζεται στο Θεό και τις αρετές Του και όχι στις γήινες και κοσμικές απολαύσεις¹¹⁹.

Αυτός ο ανώτερος και πνευματικός προσανατολισμός του ανθρώπου εδράζεται στις πνευματικές καταβολές του ανθρώπου λόγω της δημιουργίας του από τον ίδιο τον Θεό «κατ' εικόνα» και «καθ' ομοίωσή» Του. Αφού λοιπόν κάθε γέννημα ομοιάζει με τον γεννήτορά του, έτσι και ο άνθρωπος είναι πνεύμα, αφού έχει γεννηθεί από το ίδιο το Πνεύμα, τον Θεό¹²⁰. Αυτή η πνευματικότητα του ανθρώπου υποστασιοποιεί και τη «θεωρία» του, τον καθιστά δηλαδή «θεωρητικό», αφού ο ίδιος ο Θεός ονομάζεται Θεός επειδή «θεωρεί». Έτσι ο άνθρωπος, λόγω της θεϊκής του καταβολής καθίσταται μέτοχος μιας μοναδικής θεωρητικής δύναμης ακούσια. Ο μη θεωρητικός άνθρωπος, αυτός δηλαδή που δεν έχει επίγνωση της θεϊκής δύναμης της θεωρίας του Θεού, μπορεί να αγνοεί τη δύναμη αυτή αλλά εκ φύσεως την κατέχει, απλά δεν

¹¹⁸ Στην εισαγωγή έχουμε ήδη αναφερθεί στο φιλολογικό ζήτημα της ταυτοποίησης του Καλλίστου Καταφυγιώτη και του Καλλίστου Αγγελικούδη.

¹¹⁹ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 836.

¹²⁰ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 836.



απολαμβάνει την ενέργεια της θεωρίας της και τα πρακτικά αποτελέσματά της στην πνευματική πορεία του.

Όσον αφορά την κινητικότητα του ανθρώπινου νου, ο Κάλλιστος Αγγελικούδης αναφέρει ότι ο νους, ως προερχόμενος από τον ίδιο τον Θεό, κινείται αδιάκοπα και απεριόριστα, προσλαμβάνοντας την αέναη κινητικότητα αυτή από το «αικίνητο» του ίδιου του Θεού και κτίστη του¹²¹. Η θεϊκή αυτή δωρεά της δυνατότητας της απεριόριστης και αδιάκοπης κινητικότητας του ανθρώπινου νου δεν πρέπει να περιορίζεται και να αναλώνεται με περιορισμένα και πεπερασμένα πράγματα, διότι τότε ο νους περιορίζεται στην κίνησή του προς το άπειρο, προς τον ίδιο τον Θεό. Πρέπει λοιπόν ο νους να είναι πάντα προσανατολισμένος με τις ανώτερες πνευματικές καταστάσεις και έννοιες εκείνες, οι οποίες τον οδηγούν σε μια αδιάκοπη πορεία προς τα άνω, προς τον ίδιο τον Θεό, προς τον τελικό προορισμό του¹²².

Με τα ανωτέρω, αντιλαμβανόμαστε ότι το έργο αυτό του Καλλίστου Αγγελικούδη αποτελεί μια αριστοτεχνική εισαγωγή στην έννοια της χριστιανικής Ενολογίας. Της θεωρίας δηλαδή του Ενός, με την οποία από τα πολλά αισθητά οδηγούμαστε στο υπερκόσμιο Εν, στον ίδιο το Θεό¹²³. Η υπέρτατη ηδονή του νου του ανθρώπου είναι αυτή η πορεία του νου από τα πολλά, τα γήινα, τα κοσμικά, προς το απόλυτο Εν, τον ίδιο το Θεό. Η κορύφωση της ηδονής αυτής θα έλθει μόνο με την πλήρη ταύτιση του ανθρώπου με τον ίδιο το Θεό, δηλαδή με τη θέωσή του. Τότε θα επέλθει στο νου η απόλυτη ηρεμία και ανάπαυση, η οποία δεν εξασφαλίζεται με το να αναλώνεται στα γήινα, στα κτιστά και στα κοσμικά. Το κτιστό και το πεπερασμένο από τη φύση τους θα εμπόδιζαν την αικινήσια του νου και θα τον εγκλωβίζαν μακριά από τον θεϊκό του προορισμό. Τέλος, τονίζει ότι η θεωρία του προσώπου του Θεού, ως τελευταίος προορισμός της αικινήσιας του νου, εξασφαλίζεται μόνο όταν ο άνθρωπος γίνεται μέτοχος του Αγίου Πνεύματος. Χωρίς το Άγιο Πνεύμα δεν καθίσταται δυνατή η θέα του φωτός του Θεού – Πατέρα¹²⁴.

¹²¹ Στο ίδιο, 838.

¹²² Στο ίδιο, 837-840.

¹²³ Στον ελληνικό θεολογικό χώρο ο κατ' εξοχήν μελετητής της ενολογικής δομής της ορθόδοξου θεολογίας είναι ο καθηγητής Χρήστος Τερέζης. Ενδεικτικά αναφερόμαστε στο έργο: Χρήστος Τερέζης, *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην ορθόδοξη ανατολή : σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1995).

¹²⁴ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 839-844.



2.10 Οι τρεις τρόποι ανάβασης του νου στη θεωρία του Θεού.

Στα πρώτα έξι κεφάλαια του έργου του ο Κάλλιστος Αγγελικούδης εξηγεί την αναγκαιότητα της θεωρίας του Θεού από το νου του ανθρώπου. Στα δύο επόμενα κεφάλαια προχωρά στην εξήγηση των τριών τρόπων με τους οποίους αναβαίνει ο νους στη θεωρία αυτή¹²⁵. Αυτοί οι τρεις τρόποι ονομάζονται «αυτοκίνητος», «ετεροκίνητος» και «μεικτός». Με τον αυτοκίνητο τρόπο, ο νους ανεβαίνει προς το Θεό χρησιμοποιώντας τη θέλησή του και τη φαντασία, με αποτέλεσμα να απολαμβάνει τη θεωρία των σχετικών με το Θεό. Ο ετεροκίνητος τρόπος χρειάζεται και τη συνέργεια του Θεού με τη θέληση και το φωτισμό αυτού, γι' αυτό και αποκαλείται και «υπερφυσικός».

Σε αυτή την πνευματική κατάσταση ο νους γεύεται τα απόρρητα μυστήρια του Θεού, αρπάζεται κυριολεκτικά σε θείες αποκαλύψεις και έχει δυνατότητα όρασης της έκβασης των μελλόντων. Τέλος, ο μεικτός τρόπος αποτελεί συνδυασμό των δύο προηγούμενων και έχει να κάνει με τον τρόπο που ο νους εργάζεται προς τη θεωρία του Θεού. Όταν δηλαδή ο νους εργάζεται με τη δική του φαντασία και θέληση, εργάζεται «αυτοκίνητα». Όταν ενώνεται με τον εαυτό του με θεία έλλαμψη και βλέπει το Θεό πέρα από τη νοερή αυτή ένωση, εργάζεται «ετεροκίνητα».

Αξιόλογη, τέλος, είναι και η ζεύξη πίστης, ελπίδας και αγάπης με την κινητικότητα του νου κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη¹²⁶. Στην πίστη οδηγείται ο νους όταν κάνει χρήση της φαντασίας του προς τη θέα του Θεού. Η αποδοχή από το νου της έλλαμψης της Χάριτος βεβαιώνεται με την ελπίδα. Η αγάπη είναι το τελικό αίσθημα του νου για τους ανθρώπους και για τον ίδιο τον Θεό, όταν αρπάζεται κυριολεκτικά από το θείο Φως. Συνεπώς για το Κάλλιστο, η ένωση με τον Θεό και η θεωρία Του από το νου του ανθρώπου, επιτυγχάνεται με τους τρεις προαναφερόμενους τρόπους κινητικότητας του νου, σε συνδυασμό με την πίστη, την ελπίδα και την αγάπη προς το Θεό και τον άνθρωπο.

¹²⁵ Στο ίδιο, 840-842.

¹²⁶ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 842-844.



2.11 Το «υπερκόσμιο Εν».

Από το ένατο έως το δέκατο έβδομο κεφάλαιο, ο Κάλλιστος Αγγελικούδης συνοψίζει με μεγάλη σαφήνεια και πληρότητα τη χριστιανική Ενολογία. Αναφέρει λοιπόν εξ' αρχής ότι το πραγματικό Εν, το «όντως Εν», είναι μόνο το άκτιστο, το οποίο ταυτίζεται με τον Θεό. Η μοναδικότητα αυτή του Θεού να είναι το μόνο Έν πηγάζει από τα ιδιώματά Του ως απλός, άναρχος, ατελεύτητος, απεριόριστος και άπειρος. Ο ανθρώπινος νους λοιπόν, προοδευτικά τείνει προς αυτό το Εν, προς τον ίδιο τον Θεό, με τη βοήθεια πάντα του Αγίου Πνεύματος.

Σε αυτή του την πνευματική πορεία πρέπει ο νους να βρίσκεται απερίσπαστος και αδιάσπαστος από οτιδήποτε κοσμικό και κτιστό. Σε διαφορετική περίπτωση ο νους θα διασπάται, θα μερίζεται δηλαδή ασχολούμενος με τα «μεριστά» κτιστά και δεν θα μπορεί να εστιάζεται ενοποιημένος στην τελική του αποστολή, στη θεωρία του Θεού. Όσο ο νους διασπάται, τόσο δυσκολότερο είναι να εστιάσει στη θέα του Θεού. Για να κατανοήσουμε την ενολογία αυτή του Καλλίστου, ας φανταστούμε ένα μικροσκόπιο. Όσο πιο πολύ εστιάζει σε ένα συγκεκριμένο σημείο, τόσο καλύτερη και ευκρινέστερη εικόνα έχουμε του εξεταζομένου αντικειμένου. Όταν μειώνεται η εστίασή του, τόσο θολώνει και καθίσταται ανεπαρκής η αποτύπωση της εικόνας του. Το ίδιο πράττει και ο νους. Όταν αναλύσεται στην θεωρία των πολυσχιδών και αναρίθμητων κτιστών πραγμάτων, τόσο δυσκολότερα τείνει προς τη θεωρία του ενός και μοναδικού Όντος, του «όντως Όντος», του ιδίου του Θεού. Οφείλουμε λοιπόν κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη να παραμένουμε προσηλωμένοι στον ένα και μοναδικό Θεό, Του οποίου η τριπλή υπόσταση δεν εμποδίζει την ενότητά Του, αφού ο Θεός είναι ένας στην ουσία, τη δύναμη, τη θέληση και την ενέργειά Του. Σε αυτή την προσπάθεια του ανθρώπου πολύτιμος και αναγκαίος αρωγός είναι το Άγιο Πνεύμα, δίχως τη Χάρη του οποίου καθίσταται αδύνατη η νοητική αυτή κινητικότητα προς το Θεό.

Όπως αναφέρει ο Απόστολος Παύλος, «... ἔξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας»¹²⁷. Αν λοιπόν τα πάντα υπάρχουν από το Θεό και μέσω του Θεού και αποβλέπουν σε Αυτόν, το ίδιο ισχύει και για τον νου, ο οποίος δεν είναι ένα απλό κτιστό δημιούργημα του Θεού, αλλά είναι το κορυφαίο δημιούργημα ως εικόνα Θεού. Η κινητικότητα του νου, επομένως, δεν έχει μόνο τάση

¹²⁷ Ρωμ. 11:36.



γραμμικής πορείας προς το Θεό, αλλά και κίνηση επιστροφής σε Αυτόν. Αυτό σημαίνει ότι η εκπόρευση όλων των κτιστών από τον ένα και μοναδικό άκτιστο Θεό, οδηγεί τον νου σε μια και μοναδική αποστολή. Την θεϊκή πορεία του, την θεωρία του ίδιου του Θεού. Ακόμα και η σωστή θεωρία από τον νου της κτιστής δημιουργίας οδηγεί πάλι στη θεωρία του Ενός, αφού όλη η κτίση προέρχεται από τον Ένα, τον ίδιο τον Θεό.

Σύμφωνα με τον Κάλλιστο Αγγελικούδη, η προοδευτική ανάβαση του νου προς κάτι ανώτερο από αυτόν δεν θα μπορούσε να έχει κτιστό προσανατολισμό αφού η πρωταρχική αιτία του κτιστού είναι το ίδιο το άκτιστο, ο δημιουργός Θεός. Ο νους δηλαδή τείνει προς την ανακάλυψη ή και την ένωση με την πρωταρχική αιτία των όντων, αλλά όχι με την πολυσχιδή και πολυμερή οντολογική κτιστότητα. Αυτό θα τον οδηγούσε σε έναν διαρκή και άτοπο προορισμό. Αυτό συμβαίνει διότι η αναζήτηση στο κλειστό πλαίσιο και τα όρια της κτιστότητας περιορίζει την κινητικότητα του νου σε πεπερασμένα και περιορισμένα πεδία. Απεναντίας η κινητικότητα του νου προς τον Θεό τον οδηγεί απευθείας στην αιτία των όντων, στην πηγή και απαρχή της κτιστότητας που είναι ο ίδιος ο άκτιστος Θεός. Όλα τα υπόλοιπα πλην Θεού κάποτε δεν υπήρχαν, άρα έπονται του άπειρου και άχρονου Θεού.

Η κινητικότητα αυτή του νου προς το θείο είναι αποτέλεσμα ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου και όχι εξαναγκαστικής παρέμβασης του Θεού προς αυτόν. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Κάλλιστος Αγγελικούδης, ο Κύριος οδηγεί αυτούς που τον ακολουθούν, όχι αυτούς που στρέφονται πίσω¹²⁸. Αυτό σημαίνει ότι για να οδηγηθεί ο ανθρώπινος νους στον Θεό δεν χρειάζεται μόνο η βοήθεια του Θεού δια της Χάριτος του Αγίου Πνεύματος. Χρειάζεται και η βούληση του ίδιου του νου να απελευθερωθεί από τα πάθη και να προσανατολιστεί ο ίδιος προς τα άνω.

Στο σημείο αυτό αναδύεται ένα εύλογο ερώτημα: πως ο ανθρώπινος νους μπορεί να κινηθεί προς το άκτιστο Εν, τον ίδιο τον Θεό, ενώ είναι κτιστός και κυρίως αφού περιβάλλεται από τα κτιστά; Πώς μπορεί να έχει θέα του ακτίστου, αφού δραστηριοποιείται μέσα στην κτίση; Πως μπορεί να μην ασχολείται με τις κοσμικές έννοιες αφού υπάρχει μέσα στον κόσμο; Ο Κάλλιστος Αγγελικούδης έρχεται να

¹²⁸ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 848.



απαντήσει στο ερώτημα αυτό με το δέκατο έβδομο κεφάλαιο του έργου του¹²⁹. Ο ανθρώπινος νους οφείλει να ασχολείται με τα κτιστά και μέσω αυτών να οδηγείται ανοδικά προς τον Θεό υπό έναν όρο. Να συνειδητοποιεί ότι τα κτιστά δεν υπάρχουν αφ' εαυτά, ούτε χαρακτηρίζονται από καμιά αυτόνομη πληρότητα και επάρκεια, αλλά υπάρχουν διότι ο Θεός τα δημιούργησε. Πρέπει δηλαδή, ατενίζοντας τα κτιστά, να κατανοεί πάντα ότι είναι δημιουργήματα του ενός και άκτιστου Θεού.

Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, όπως όταν κοιτάμε έναν καθρέπτη δεν βλέπουμε τον ίδιο τον καθρέπτη αλλά την εικόνα μας μέσω του καθρέπτη, έτσι και ο ανθρώπινος νους, ατενίζοντας κάθε τι το κτιστό, πρέπει να βλέπει μέσα από αυτό την αιτία της υπαρξής του, τον ίδιο τον Θεό, το άκτιστο. Στην περίπτωση αυτή, η ενασχόληση με τα κτιστά όχι μόνο δεν λειτουργεί ανασταλτικά για την ανοδική πορεία του νου, αλλά επικουρεί και συμβάλλει στην ανοδική αυτή πορεία του. Συνεπώς, η ορθή παρατήρηση των όντων ως αποτέλεσμα της δημιουργικής θέλησης του Θεού, οδηγούν στην αιτία της δημιουργίας τους, στον ίδιο τον ένα και μοναδικό Θεό.

2.12 Το ερώτημα της προτεραιότητας της πράξης έναντι της θεωρίας.

Από τα ανωτέρω διαπιστώσαμε ότι ο νους επέχει θέση οφθαλμού της ψυχής και καθοδηγεί τον άνθρωπο με κύριο όργανό του την καρδιά. Στην προσπάθειά του ο νους να απαλλαγεί από τα πάθη, οδεύει ανοδικά προς το υπερούσιο Εν, σε μια εξελικτική και αγαπητική σχέση προς αυτό. Η τελική του πορεία είναι να εισχωρήσει μέσα στο θείο και υπέρτατο γνώφο, εκεί δηλαδή που τελούνται τα θεία και υπερφυσικά μυστήρια της αγάπης και της πνευματικής ένωσης.

Ο Κάλλιστος Αγγελικούδης, στο δέκατο όγδοο κεφάλαιο θίγει και ένα άλλο πνευματικό ζήτημα, αυτό της θεωρίας και της πράξης. Η σχέση θεωρίας και πράξης δεν ορίζεται σε ακριβή χρονική σχέση, δηλαδή δεν προηγείται πάντα η θεωρία της πράξης ή το αντίθετο. Η πράξη αναφέρεται στο σώμα, στην σωματική δηλαδή

¹²⁹ Στο ίδιο, 848-849.



προσπάθεια να χαλιναγωγηθούν οι ορμές του σώματος, με σκοπό την ενδυνάμωση του νου, ώστε να δύναται ο τελευταίος να ασχολείται με τα νοητά, τα ανώτερα δηλαδή των κτιστών και των πρακτικών θέματα. Η θεωρία έχει ως αφετηρία το νου, την πνευματική νόηση και τείνει πάντα σε μια εξελικτική πορεία προς το «υπέρ νουν», δηλαδή προς τον ίδιο το Θεό. Στο τέλος αυτής της ανοδικής προς τον Θεό πορείας ενοποιείται με Αυτόν. Επιγραμματικά δηλαδή, ο Κάλλιστος Αγγελικούδης αναφέρει ότι ο νους, όντας ένας και μοναδικός κατά την ουσία του, τείνει προς τον ένα Θεό, ο οποίος και Αυτός είναι ένας κατά την ουσία Του. Όπως ο Θεός είναι ένας κατά την ουσία Του, αλλά διαιρείται στις ενέργειές Του, έτσι και ο νους στην ουσία του είναι ένας, αλλά διασπάται και μεταβάλλεται στις ενέργειές του¹³⁰.

Συμπερασματικά λοιπόν, υπάρχει, κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη, σαφής διάκριση θεωρίας και πράξης του νου. Τόσο όμως η θεωρία όσο και η πράξη έχουν την ίδια κατεύθυνση, τον ίδιο σκοπό. Δηλαδή έχουν την τάση προς τον ένα και μοναδικό Θεό, με σκοπό την πλήρη ενότητα και ταύτιση με Αυτόν. Συνεπώς, αν και διακρίνονται κατά την ενεργητικότητά τους, ενώνονται και ομογενοποιούνται κατά την τελική αποστολή τους.

2.13 Η ένωση με το Θεό - ο ένας, συμπτυγμένος και καθολικός «έρωτας».

Στο δέκατο ένατο κεφάλαιο του έργου του ο Κάλλιστος Αγγελικούδης ανακεφαλαιώνει τα προηγούμενα δεκαοκτώ κεφάλαια, αφιερώνοντάς το στην ένωση Θεού και ανθρώπου. Θεωρία και Θεός ταυτίζονται εννοιολογικά, αφού ο Θεός έχει λάβει το όνομά Του από την έννοια του «θεωρείν». Η προσπάθεια πλήρους ταύτισης και ένωσης με τον Θεό είναι κλιμακωτή: Η θεωρία εξασφαλίζει στον άνθρωπο την νοερή ενέργεια, δηλαδή την δυνατότητα να ενεργεί ο άνθρωπος νοερά. Αυτή η νοερή θεώρηση οδηγεί στη θεία ομοίωση, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στη θεία ένωση του νου με τον ίδιο τον Θεό. Η ταύτιση θείου και ανθρωπίνου έχει ενεργητικές και παθητικές προεκτάσεις. Δηλαδή ο νους όταν θεωρεί, πάσχει ταυτοχρόνως. Δεν βλέπουμε μόνο το θείο, αλλά το «παθαίνουμε» την ίδια στιγμή.

¹³⁰ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 849-852.



Όπως το θείο είναι απλό και ένα, χωρίς διαιρετότητα και πολυμορφία, έτσι και ο νους, εισερχόμενος στον θείο γνόφο, παύει να είναι καταμερισμένος και διασπασμένος και τρέπεται σε έναν, απλό, ασχημάτιστο, άναρχο και άπειρο νου. Αφού λοιπόν τελικός σκοπός του νου και κατ' επέκταση του ανθρώπου είναι η θεία και υπέρλογη αυτή ένωση με το θείο, ο νους οφείλει να τείνει συνεχώς προς την ανύψωσή του προς τον Θεό και με συνέργεια του Αγίου Πνεύματος στην ενατένιση, αλλά και στην ταύτιση με το υπερκόσμιο Εν, τον ίδιο τον Θεό¹³¹.

Όπως αναφέρει ο Κάλλιστος Αγγελικούδης, αν ήσαν δύο τουλάχιστον τα εραστά ή υπήρχαν τουλάχιστον δύο έρωτες ή μοιραζόταν σε δύο ο ένας έρωτας, δεν θα μπορούσε να ονομαστεί ένας και συμπτυγμένος¹³². Τώρα όμως, αφού ο καθολικός έρωτας λέγεται πως είναι ένας και συμπτυγμένος, είναι ευνόητο ότι είναι ένα και το εραστό. Το εραστό προϋπάρχει του έρωτά του και δεν υπάρχει τρόπος πριν θεωρήσει κανείς το εραστό να δοκιμάσει αυτόν τον έρωτα. Ο έρωτας αντίστοιχα αποτελεί την έντονη αγάπη που απαιτείται τόσο από τον φυσικό, όσο και από τον γραπτό νόμο του Θεού. Είναι αδύνατο όταν ο νους ανέβει στο «υπέρ νουν Ένα» να μην γίνει εραστής Του. Αυτό συμβαίνει διότι συναντά άρρητο και ακατανόητο κάλλος, το οποίο πηγάζει από Αυτό, όπως από «παντοκρατορική ρίζα»¹³³.

Συνεπώς, σύμφωνα με τον Κάλλιστο Αγγελικούδη, αυτό παθαίνει ο νους από τις θείες ελλάμψεις. Ομοιάζει δηλαδή με δίχτυ που κινδυνεύει να σκιστεί από το βάρος των πολλών ψαριών που έπιασε και εκπλήσσεται θεωρώντας το «υπέρ νουν» κάλλος, και μεθά σαν από κρασί και σαν τρελός εξίσταται και θαυμάζει. Αναγνωρίζει στο «υπέρ νουν Ένα» το πρωταρχικό αίτιο των πάντων που από ξεχύλισμα αγαθοποιού δύναμης παρήγαγε τις ωραιότητες και τις αγαθότητες όλων των ωραίων και αγαθών, ενώ το Ίδιο στέκεται άπειρες φορές πάνω από οποιαδήποτε καλλονή και αγαθότητα επειδή είναι το υπερκόσμιο, το ασύγκριτο και το απόλυτο Εν.

¹³¹ Κάλλιστος Καταφυγιώτης, *Περί της κατά Χριστόν ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 849-852.

¹³² Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Περί θείας ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 856-857.

¹³³ Στο ίδιο, 856.



2.14 Θεωρία και προσευχή: Η θεωρία ως προσευχή.

Από τα προηγούμενα κεφάλαια ανακύπτει ένα βασικό ερώτημα, αυτό του ορισμού της προσευχής και της θεωρίας, αλλά και το ερώτημα αν τελικά προσευχή και θεωρία αποτελούν ταυτόσημες έννοιες για τους ησυχαστές. Την απάντηση αυτή, και μάλιστα εμπειριστατώμενα και τεκμηριωμένα, την βρίσκουμε στα περίφημα «Κεφάλαια»¹³⁴, τα οποία αποδίδονται από τους συγγραφείς της Φιλοκαλίας στον Κάλλιστο Αγγελικούδη. Κατά νεώτερους ερευνητές, τα πρώτα δεκατέσσερα κεφάλαια «Περί Προσευχής» αποδίδονται στον Κάλλιστο τον Α΄, ενώ τα υπόλοιπα εξήντα επτά κεφάλαια στον Κάλλιστο Αγγελικούδη¹³⁵. Από το δέκατο ένατο Κεφάλαιό του «περί Προσευχής» και εξής, βρίσκουμε σαφή απάντηση στο ερώτημα αυτό¹³⁶, ή τουλάχιστον βρίσκουμε μια σαφή και εμπειριστατώμενη τοποθέτηση επί του ζητήματος ενός διακεκριμένου και φωτισμένου νηπτικού συγγραφέα του ΙΔ΄ αιώνα.

Από τα περιεχόμενα λοιπόν των Κεφαλαίων διαπιστώνουμε ότι η διδασκαλία του Καλλίστου Αγγελικούδη κινείται εντός του πλαισίου του παραδοσιακού Ησυχασμού του ΙΔ΄ αιώνα. Σ' αυτόν διακρίνουμε δυο βασικά ρεύματα, αυτό της καρδιακής προσευχής και εκείνο της νοερής θεωρίας. Πολλοί ησυχαστές είτε ακολουθούν το ένα ή το άλλο ρεύμα, είτε ακολουθούν μια αναλογία των δύο ρευμάτων, η οποία άλλοτε ρέπει περισσότερο στο ένα και άλλοτε στο άλλο ρεύμα. Γεγονός όμως είναι, όπως μπορούμε να διακρίνουμε στο εν λόγω έργο του Καλλίστου Αγγελικούδη ότι τόσο η καρδιακή προσευχή, όσο και η νοερά θεωρία, οδηγούν στο ίδιο αποτέλεσμα. Οδηγούν στη θεία ένωση, ως δύο μέθοδοι με έναν κοινό σκοπό. Ο Κάλλιστος στο παρόν έργο φαίνεται να τείνει σαφώς προς τη θεωρητική μέθοδο, ακολουθώντας μια μακραίωνη παράδοση που έχει ως αφετηρία τα αρεοπαγίτικα συγγράμματα, διέρχεται από τον Ευάγριο τον Ποντικό, τον Μάξιμο τον Ομολογητή και φθάνει ως τον Γρηγόριο τον Παλαμά.

¹³⁴ Κάλλιστος Πατριάρχης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, PG 147, 813 και εξής.

¹³⁵ Τα πρώτα δεκατέσσερα κεφάλαια «Περί Προσευχής» υπάρχουν στην PG. Τα υπόλοιπα εξήντα επτά απουσιάζουν από την PG, υπάρχουν καταγεγραμμένα όμως στην Φιλοκαλία. Εμείς παραπέμπουμε στην ΕΠΕ όσον αφορά αυτά τα κεφάλαια, η οποία περιέχει και το πρωτότυπο κείμενο. Όσον αφορά την πατρότητα των εν λόγω κεφαλαίων, παραπέμπουμε σε δύο νεώτερους ερευνητές που υιοθετούν την άποψη που μνημονεύουμε. α) A. Rigo, «I Capitoli sulla purezza dell'anima del patriarca Callisto I'», *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007):779-784, β) του ιδίου, «Callisto Patriarca. I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell'anima», *Byzantion* 80 (2010) : 333-407, ιδιαίτερα σε Introduction: 333-343, και γ) Arcdeacon Ioan I. Icair, «The Kallistoi of the Philokalia and their Hesychastic Writings-Enigmas, Discoveries and Recent Restitution», *Revista Theologica* 3 (2012) : 211-237.

¹³⁶ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 39 κ. εξ.



Ο Κάλλιστος Αγγελικούδης λοιπόν τονίζει εξ' αρχής ότι ο ανθρώπινος νους είναι οπλισμένος με την ιδιότητα του «θεωρείν κατά χάριν», με το Μυστήριο του Βαπτίσματος. Όποιος λοιπόν πιστός δεν χρησιμοποιεί αυτό το δώρο της θεωρίας βρίσκεται σε πλάνη, ενώ αναφέρει ότι πολλοί αγωνιστές του Ησυχασμού, είτε από άγνοια είτε από έλλειψη γνώσης, στερούν από τον εαυτό τους την θεωρητική αυτή δύναμη και υποβαθμίζουν έτσι εκείνες τις καθολικές-νοητικές δυνάμεις οι οποίες θα τους οδηγούσαν στην ποθητή θεία ένωση¹³⁷.

Κατ' αυτόν, ο θεωρητικός βίος είναι ομόστεγος με την ιερή προσευχή, ως βλαστοί του νοερού μέρους της ψυχής. Η θεωρία είναι αναγκαία για την προσευχή, ενώ ο νους χωρίς θεωρητική δύναμη δεν μπορεί να προσευχηθεί αποτελεσματικά. Η προσευχή του θεωρητικού, λόγω της καθαρής διανοίας την οποία του εξασφαλίζει η θεωρητική γνώση, αποτελεί και τον καλύτερο και επαρκέστερο τρόπο προσευχής¹³⁸. Στο εικοστό πέμπτο κεφάλαιο του έργου του, ο Κάλλιστος Αγγελικούδης θίγει το ζήτημα της αναγκαιότητας της ταπείνωσης του ανθρώπινου νου, ώστε να δύναται να ασκηθεί στον θεωρητικό βίο. Η «υποποιός θεωρία» απαιτεί πρώτα ταπείνωση, αφού χαρακτηριστικά αναφέρει ότι αρχή της θεωρίας είναι η ταπείνωση και τελείωση της ταπείνωσης η θεωρία¹³⁹.

Η κοσμική σοφία δεν δύναται να εξασφαλίσει την υποποιό θεωρία διότι απουσιάζει, μεταξύ άλλων, από αυτήν η ταπείνωση. Με τη διαδικασία αυτή, ο νους ταπεινώνεται υψούμενος και υψούται ταπεινούμενος. Όσο δηλαδή ταπεινώνεται, τόσο υψώνεται προς την τελική του κατεύθυνση, τη θεωρία και την ταύτισή του με το θείο. Η ταπείνωση του νου συνίσταται στο γεγονός ότι, με αρωγό τη θεία Χάρη, αρχικά πενθεί και θρηνεί, ώστε να καθαρθεί η καρδιά από τα πάθη της. Αυτό αποτελεί μια επώδυνη διαδικασία θρήνου, πόνου και πένθους, αλλά όταν ολοκληρωθεί, ο πιστός έχει επιτύχει μέσω της ησυχίας την πραγματική κάθαρση, η οποία του εξασφαλίζει τη δυνατότητα να βλέπει τα νοητά και να υψώνεται σταδιακά προς τον Θεό και τη δόξα Του.

Η διαδικασία της ταπείνωσης είναι συνεχής και όχι στατική διαδικασία του νου, αφού συνεχώς αμαρτάνει και μετά από κάθε αμαρτία πάλι ταπεινώνεται και πάσχει. Η

¹³⁷ Στο ίδιο, 39.

¹³⁸ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α', 38-42.

¹³⁹ Στο ίδιο, 58-61.



συνεχής αυτή όμως διαδικασία τον φέρνει όλο και πιο κοντά στον Θεό, ο οποίος εξελικτικά του αποκαλύπτεται όλο και περισσότερο. Συνεπώς, όποιος δεν έχει εισέλθει στην επώδυνη, αλλά λυτρωτική αυτή διαδικασία, δεν έχει λάβει γνώση ούτε για το θείο, ούτε για το ανθρώπινο νόημα των πραγμάτων¹⁴⁰.

Παρά το γεγονός ότι ο άνθρωπος θεωρεί ότι η αρμονία και η αναλογία της κτιστής πραγματικότητας, της Δημιουργίας αποτελεί τεκμήριο της πανσοφίας του ίδιου του Θεού, ο Κάλλιστος Αγγελικούδης θεωρεί ότι πρόκειται για μια ελάχιστη απόδειξη της δύναμης της σοφίας και της δημιουργικότητας Αυτού. Αποτελεί μια μόνο σταγόνα στον ωκεανό της θεϊκής δύναμης. Παρά το γεγονός αυτό όμως, ο νους οφείλει να γνωρίζει και να αναγνωρίζει την πνευματική αυτή σταγόνα, δηλαδή να γνωρίζει την αρμονία της κοσμικής δημιουργίας, να υμνεί και να ευχαριστεί διαρκώς το Θεό για αυτό το δημιούργημά Του. Με αυτή τη διαδικασία δύναται ευκολότερα να επιτύχει την προοπτική της σταδιακής ένωσης και ταύτισης με το θείο, με αρωγό πάντα τη Χάρη του Αγίου Πνεύματος¹⁴¹.

Συνεχίζει ο ίδιος με μια αξιολογη διάκριση πρακτικού και θεωρητικού ησυχαστή, τονίζοντας την σαφή κατ' αυτόν ανωτερότητα του θεωρητικού. Η κύρια διαφορά τους, όπως επισημαίνει, είναι ότι ο πρακτικός προσπαθεί με την προσευχή, την ψαλμωδία, την ανάγνωση, να φθάσει σε αυτό το σημείο στο οποίο ο θεωρητικός φθάνει μόνο με τη σιωπή του. Το έργο της θεωρίας είναι ανώτερο από οποιοδήποτε πρακτικό έργο, αφού ο θεωρητικός συναντά το Θεό μέσω της σιωπής. Η βαθιά ηρεμία οδηγεί τον νου σε απλές και ειρηνικές νοήσεις, οι οποίες οδηγούν με τη σειρά τους στην ένωση με το θείο. Αυτό δηλαδή που προσπαθεί ο πρακτικός με την πράξη και τις αισθήσεις να κατακτήσει, ο θεωρητικός ήδη έχει αποκτήσει με τη θεωρία¹⁴².

Μια άλλη διαφορά που εντοπίζεται μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού, αποτελεί το γεγονός ότι ο πρακτικός ησυχαστής βρίσκεται σε μακαριότητα μέσω μόνης της πίστης του, χωρίς να έχει θέα των θείων πραγμάτων. Ο θεωρητικός όμως υπερτερεί, κατά τον Κάλλιστο διότι πορεύεται αφ' ενός με την πίστη του, αλλά αφ' ετέρου είναι μέτοχος τόσο της θέας, όσο και της θεωρίας. Ταυτόχρονα ζει πραγματικά μέσα στην

¹⁴⁰ Στο ίδιο, 60-62.

¹⁴¹ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α', 62-68.

¹⁴² Στο ίδιο, 68-71.



καρδιά του τις θείες αναβάσεις, σε μια πορεία εξελικτικής θεωρίας σε καθημερινή βάση¹⁴³.

Επίσης, άλλη διάκριση του θεωρητικού και του πρακτικού η οποία εμφανίζεται στο έργο του Καλλίστου Αγγελικούδη, στο τριακοστό κεφάλαιο «περί Προσευχής» είναι το γεγονός ότι ο θεωρητικός υπερτερεί του πρακτικού και για τον εξής λόγο: Ο θεωρητικός ξεκινά από τα σύνθετα, με όπλο την λογική του επεξεργασία, καταλήγει στην εξέταση των απλών κτιστών πραγμάτων και μέσω αυτών οδηγείται στην άκτιστη πραγματικότητα, με τελικό σκοπό την τελική πνευματική διείσδυση προς τον εαυτό μας και τον Θεό μέσα από την «ενοειδή» διαδικασία¹⁴⁴. Η θεωρία δηλαδή έναντι της πράξης παρέχει τη δυνατότητα στον ησυχαστή να αντιλαμβάνεται και να ζει νοερά και να ανυψώνεται προς τον Θεό, αφού η θεία Πρόνοια έχει φροντίσει σε όλα τα αισθητά πράγματα να συνυπάρχουν διάσπαρτα νοητά, τα οποία αντιλαμβάνονται οι θεωρητικοί.

Ο θεωρητικός έχει δηλαδή τη δυνατότητα της επιλογής των αοράτων μέσα από τα ορατά, τα κτιστά. Απολαμβάνει την λαμπρότητα και την ωραιότητα αυτών και μέσα από αυτά οδηγείται στα άκτιστα νοητά του Θεού. Ο πρακτικός δεν έχει, ή δεν θέλει, κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη, να έχει τη δυνατότητα να οδηγείται από τα κτιστά στο άκτιστο, αφού χρησιμοποιεί τη φύση, την κτιστή πραγματικότητα περιορισμένα για την ικανοποίηση των σωματικών του αναγκών και αρκείται στην εξέταση και ερμηνεία του γράμματος της Αγίας Γραφής. Επιγραμματικά λοιπόν, θα λέγαμε ότι ο θεωρητικός οδηγείται μέσα από την κτίση στην άκτιστη πραγματικότητα, ενώ ο πρακτικός αναζητεί το άκτιστο εκτός της φύσης, με οδηγό το γράμμα της Αγίας Γραφής¹⁴⁵.

Η πίστη, η ελπίδα και η αγάπη είναι η ανταμοιβή της ψυχής του θεωρητικού. Μια τριάδα πνευματικών εφοδίων που, κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη, οδηγεί στην ένωση με την Αγία Τριάδα¹⁴⁶. Αξιόλογη δε κρίνεται η αναφορά στις τρεις τριαδικές τάξεις μυστηρίων, βάσει των οποίων ο ησυχαστής οδηγείται προς την ένωσή του με

¹⁴³ Στο ίδιο, 69-70.

¹⁴⁴ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 72-77.

¹⁴⁵ Στο ίδιο, 72-77.

¹⁴⁶ Στο ίδιο, 77-79



το Θεό. Η «προσωπική», η «φυσική» και η «ακόλουθη της φυσικής»¹⁴⁷. Η σχέση αυτών των μυστηριακών σταδίων είναι εξελικτική. Η πρώτη, η «προσωπική» έχει να κάνει με την μυστηριακή προσέγγιση του Θεού μέσα από τα θεόπνευστα Ιερά Γράμματα. Η δεύτερη, η «φυσική», προσεγγίζει τον άνθρωπο μέσα από τη φύση και την προσπάθεια κατανόησης της κτιστής πραγματικότητας, ενώ η τρίτη, οδηγεί στο θείο μέσα από τη λογική αλήθεια.

Με το πρώτο στάδιο ο ησυχαστής συναντά το απρόσιτο. Με το δεύτερο νοιώθει χαρά, σοφία, αλλά και έκπληξη, προερχόμενες από την προσπάθεια της οντολογικής κατανόησης της κτίσης. Τέλος, στο τρίτο και τελικό στάδιο εισδύει στον θείο γνόφο, όπου βρίσκεται ο ίδιος ο Θεός¹⁴⁸. Με την κατάκτηση των ανωτέρω αρετών, ο θεωρητικός γίνεται δέκτης της θείας Χάριτος, η οποία του δίδεται με τρεις τρόπους, προερχόμενη πάνω από τον κόσμο, γύρω από τον κόσμο και μέσα στον εαυτό του, μέσα σε μια πνευματική κατάσταση αγάπης και ευφροσύνης που πλημμυρίζουν κυριολεκτικά την καρδιά του ησυχαστή. Με αυτόν τον τρόπο, ο νους αντιλαμβάνεται τον Θεό ως έρωτα, φως και έλλαμψη¹⁴⁹.

Όσον αφορά την θεωρία μέσω της αναφοράς στον Ιησού Χριστό, ο συγγραφέας αναφέρει πέντε λόγους εξ' αιτίας των οποίων νοεί ο θεωρητικός: τη δόξα, την αγάπη, την χάρη, την ειρήνη και την ανάπαυση. Τη δόξα την βλέπει επειδή όλα τα ορατά και τα αόρατα δημιουργήθηκαν από Αυτόν. Την αγάπη, επειδή ο ίδιος ο Χριστός είναι αγάπη, αφού ο Λόγος σαρκώθηκε και κατοίκησε ανάμεσά μας¹⁵⁰. Τη χάρη, αφού ο ίδιος ο Χριστός με τη δωρεά του Αγίου Πνεύματος μάς χαριτώνει. Την ειρήνη, αφού ο Χριστός με την επίγεια ζωή Του και τη διδασκαλία Του κόμισε το νόημα και το μήνυμα της ειρήνης στον κόσμο, αλλά και για το γεγονός ότι ειρηνοποίησε και συμφιλίωσε τα ουράνια με τα επίγεια, με το Πάθος και την Ανάστασή Του¹⁵¹. Τέλος, βλέπει την ανάπαυση, επειδή γίναμε κληρονόμοι της Βασιλείας του Θεού μέσω του Ιησού Χριστού. Με εφόδιο λοιπόν αυτούς τους τρεις λόγους, ο θεωρητικός δύναται να κατανοήσει το μυστήριο της μιας, αλλά ταυτόχρονα τριαδικής θεότητας, σε συνδυασμό με αγάπη, εγκράτεια, αγρυπνία, ανάγνωση και προσευχή. Παράλληλα ο

¹⁴⁷ Στο ίδιο, 79-81.

¹⁴⁸ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 78-81.

¹⁴⁹ Στο ίδιο, 80-83.

¹⁵⁰ Ιω. 1: 4.

¹⁵¹ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 83



θεωρητικός οδηγείται σταδιακά στις θεωρητικές φανερώσεις του Θεού και γίνεται μέτοχος των χαρισμάτων του Αγίου Πνεύματος, ως ναός του Θεού¹⁵².

Ο νους κατά τον ιερό συγγραφέα λειτουργεί ως δέκτης της λάμψης της θείας φανέρωσης. Ο ίδιος τονίζει ότι ο νους δεν λειτουργεί όπως ο αισθητός χώρος, ο οποίος, όσο πιο ευρύς και μεγάλος είναι, τόσα περισσότερα πράγματα χωράει. Ο νους, όσο συστέλλεται, όσο περιορίζεται, τόσο καλύτερα είναι προετοιμασμένος να δεχθεί τα μεγαλύτερα, δηλαδή τα θεία νοήματα. Η βασική διαφορά θεωρητικού και πρακτικού αποτελεί το γεγονός ότι ο θεωρητικός θεωρεί τον Ιησού Χριστό ασκούμενος στη σιωπή. Αντίθετα ο πρακτικός για να επιτύχει το ίδιο αποτέλεσμα της θεωρίας του Ιησού Χριστού, ασχολείται με πολλούς τρόπους, ψάλλοντας, διαβάζοντας, καταπονώντας το σώμα του, ενώ ενίοτε κατηγορεί ως αδρανείς αυτούς που δεν πράττουν πολλά, δηλαδή τους θεωρητικούς.

Συμπερασματικά, θα αναφέραμε ότι ο θεωρητικός, χωρίς να διασπά το νου του και να ασχολείται με πολλές σωματικές δραστηριότητες, σε καθεστώς πλήρους ησυχίας και αμεριμνίας, θεωρεί τον Θεό μέσα από την κτιστή πραγματικότητα, «δι' ἑσόπτρου ἕν αἰνίγματι»¹⁵³. Μέσα δηλαδή από τη θεϊκή προέλευση των κτιστών, οδηγείται στην πραγματική αλήθεια. Η αλήθεια που περιέχεται στην κτιστή πραγματικότητα, είναι εικόνα της πραγματικής αλήθειας της επουράνιας Βασιλείας.

Ακόμα και η παρούσα επίγεια γνώση είναι μεν ατελής ως κτιστή, αλλά βοηθάει τον άνθρωπο να θεωρήσει την τέλεια ουράνια γνώση εντός της κτιστής πραγματικότητας. Όσον αφορά τον τρόπο της πίστης του θεωρητικού στον Θεό, αναφέρει ότι πρόκειται για πίστη ενυπόστατη, βασιζόμενη στη θεωρία του Θεού και σε όσα την περιβάλλουν και όχι απλά σε λόγια. Η τελική θεωρία του Θεού βέβαια, δεν αποτελεί θεωρία της υπόστασης του Θεού, ο οποίος δεν οράται υποστατικά αλλά μέσω του θείου γνόφου, δηλαδή της θείας Δόξας και του υπέρλαμπρου φωτός Του¹⁵⁴.

Η προσευχή αποτελεί μέρος της θεωρίας, αποτιμώμενη από τους Πατέρες ως προσευχή. Ο θεωρητικός βίος ακολουθεί αχώριστα την προσευχή. Νοούνται ως δύο βλαστοί του νοερού μέρους της ψυχής, καθώς αποτελούν δύο αχώριστα έργα της

¹⁵² Στο ίδιο, 82-85.

¹⁵³ Α' Κορ. 13: 12.

¹⁵⁴ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 120-131.



ψυχής, τα οποία την ακολουθούν στην πορεία της προς τη θέωση. Η θεωρία μπορεί να εκληφθεί και ως πράξη του νου, η οποία βρίσκεται στην μελέτη του Θεού και στην αδιάκοπη προσευχή, ενώ πραγματοποιείται μέσα στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής. Η θεωρία είναι αναγκαία για την προσευχή, ως αρωγός της τελευταίας στην προσπάθεια της να απελευθερωθεί από τα γήινα και να υψωθεί ολοκληρωτικά προς τον Θεό. Λειτουργεί καθαρτικά για τον νου, ο οποίος με μόνη την προσευχή δεν μπορεί να φθάσει στην θεωρητική γνώση¹⁵⁵.

Σε τελική ανάλυση, κτίση και Αγία Γραφή κατά τον Αγγελικούδη ανάγονται στην απλότητά τους με τη βοήθεια του λόγου του Θεού και υποστηρίζουν τον νου στην κατανόηση του ίδιου του Θεού, εφ' όσον βέβαια θεωρούνται πνευματικά¹⁵⁶. Απαραίτητη προϋπόθεση αποτελεί όμως η ενέργεια και κίνηση του Πνεύματος στην καρδιά, ως θεία αρωγή σ' αυτήν την προσπάθεια. Μάλιστα επικαλείται τον Δαβίδ¹⁵⁷, ο οποίος στους Ψαλμούς μάς διδάσκει ότι με τον λόγο του Κυρίου εδραιώθηκαν οι Νόες, οι «ουρανοί» όπως τους αποκαλεί, και όλη η δύναμή τους με την πνοή του στόματός Του. Η καρδιά μας, η «νοητή γή», καθίσταται «τοῦ ἑλέους Κυρίου πλήρης»¹⁵⁸. Δηλαδή είναι γεμάτη από πνευματοκίνητη ενέργεια, δύναμη και κίνηση. Ο νους αισθάνεται την ενέργεια αυτή μέσα στην καρδιά, ώστε να αποκτήσει την στερεότητα που προέρχεται από την πνευματική και θεωρητική μελέτη της κτίσης και της Αγίας Γραφής. Αν δεν συμβεί αυτό, υπάρχει η πιθανότητα ο νους να οδηγηθεί στην απώλεια με το να σχηματίσει λαθεμένες φαντασίες οι οποίες θα τον αποπροσανατολίσουν¹⁵⁹.

Όποιος επιθυμεί λοιπόν, κατά τον Κάλλιστο Αγγελικούδη να ασχοληθεί με την θεωρία του Θεού μέσω της Αγίας Γραφής και της κτιστής πραγματικότητας, συμπτύσσει με τρόπο ενοειδή και μονοειδή τους πολλούς λόγους των όντων, και τα θεωρήματα σε ένα λόγο και πνεύμα¹⁶⁰. Με αυτόν τον τρόπο, θα διακρίνει μια

¹⁵⁵ Κάλλιστος Καταφυγιώτης (Αγγελικούδης), *Περί θείας ενώσεως και βίου θεωρητικού*, ΕΠΕ 21, 160-162.

¹⁵⁶ Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α, 122.

¹⁵⁷ «...ὅτι εὐθὺς ὁ λόγος τοῦ Κυρίου, καὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πίστει· ἀγαπᾷ ἔλεημοσύνην καὶ κρίσιν, τοῦ ἑλέους Κυρίου πλήρης ἡ γῆ. τῷ λόγῳ τοῦ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν». (Ψλ. 32:5-6).

¹⁵⁸ Ψλ. 32: 5.

¹⁵⁹ Κάλλιστος Καταφυγιώτης (Αγγελικούδης), *Περί θείας ενώσεως και βίου θεωρητικού*, ΕΠΕ 21, 160-161.

¹⁶⁰ Στο ίδιο, 161.



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.

άμορφη, αλλά ωστόσο ενιαία θεωρία, μέσα στην απεριοριστία, την απειρία και την αναρχότητα του ίδιου του Θεού. Καθήκον, λοιπόν, του ανθρώπου αποτελεί η διαρκής αναζήτηση του κρυμμένου θησαυρού ο οποίος υπάρχει μέσα στην καρδιά του και η συνεχής δέηση προς τον Θεό για να γεμίσει τη «γη μας» με το έλεός Του. Έτσι θα επιτύχουμε την ελεύθερη ύψωση του νου μας προς την κατανόηση του Θεού, με τη βοήθεια του Λόγου και του Αγίου Πνεύματος¹⁶¹.

¹⁶¹ Στο ίδιο, 162-163.



3. Ινδοϊστικός διαλογισμός στον ανατολικό και στον δυτικό χώρο.

3.1 Οι ινδοϊστικές προϋποθέσεις του διαλογισμού.

Η διαρκής αναθεωρητική τάση και συνεχής εξέλιξη των ινδοϊστικών ερευνών δυσχεραίνει το έργο ενός σαφούς ορισμού του Ινδοϊσμού. Από την συνοπτική έρευνά μας περί του θέματος, προκύπτει ότι υπάρχουν δυο βασικά επιστημονικά ρεύματα περί Ινδοϊσμού: Το πρώτο ρεύμα, παλαιότερο και αποδυναμωμένο αλλά ωστόσο υπαρκτό, θεωρεί τον Ινδοϊσμό ως μία θρησκεία, με ενότητα των θρησκευτικών παραδόσεων, κάτω από κάποια κοινά και ενωτικά στοιχεία των ινδοϊστικών ρευμάτων.

Η κοινή συνισταμένη που χρησιμοποιεί αυτή η θεωρία είναι οι Βέδες¹⁶², τις οποίες εκλαμβάνουν ως ενοποιητική βάση και ως κοινή αρχέγονη προέλευση όλων των ινδοϊστικών ρευμάτων. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε, από τους νεώτερους ερευνητές αυτής της θεωρίας, τους Brian Smith και Andrew Nicholson, οι οποίοι θεωρούν ότι οι Βέδες ενοποιούν τον Ινδοϊσμό διαχρονικά, αλλά και ότι ο Ινδοϊσμός προϋπήρχε της αποικιοκρατίας ως μία και ενιαία θρησκεία, συνεπώς δεν ήταν η αποικιοκρατία του δυτικού κόσμου αυτή η οποία επέβαλε την ενότητα των ινδοϊστικών ρευμάτων¹⁶³.

Η δεύτερη θεωρία, σαφώς μεταγενέστερη της πρώτης, τονίζει ότι η προσπάθεια ενοποιητικής προσέγγισης του Ινδοϊσμού ως μίας και ενιαίας θρησκείας αποτελεί εφεύρημα των δυτικών αποικιοκρατών. Απορρίπτουν την λεγόμενη «αποικιοκρατική θεωρία», σύμφωνα με την οποία επιχειρείται υπερτονισμός των κοινών σημείων των ινδοϊστικών ρευμάτων εις βάρος της σημαντικότητας των διαφορών τους. Εισάγουν έτσι ως απάντηση στη θεωρία αυτή την «μετααποικιοκρατική θεωρία» (post-colonial theory). Σύμφωνα με αυτήν, η ουσιοκρατική αντίληψη περί ινδοϊστικών ρευμάτων

¹⁶² Ιεροί ύμνοι και τελετουργικοί στίχοι, που έχουν συντεθεί στην αρχαϊκή Σανσκριτική και είναι γνωστοί μεταξύ των λαών που μιλούσαν ινδοευρωπαϊκή γλώσσα και πέρασαν στις Ινδίες από περιοχές της Περσίας. Θα αναφερθούμε εκτενέστερα στην πορεία του κεφαλαίου.

¹⁶³ α) Brian Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998) και β) Andrew Nicholson, *Unifying Hinduism – Philosophy and Identity in Indian Intellectual History* (New York: Columbia University Press, 2010).



και η προσπάθεια ομογενοποίησης αυτών υπό τον όρο «Ινδοϊσμός» αδικεί τις σημαντικές διαφορές μεταξύ των ρευμάτων αυτών, οι οποίες ενίοτε, μπορεί να είναι σημαντικότερες από τις ομοιότητες. Κατακρίνουν τον δυτικό παρεμβατισμό των αποικιοκρατών επί της ινδοϊστικής παράδοσης, ως προσπάθεια υποβάθμισής της με σκοπό την ανάδειξη του δυτικού πολιτισμού έναντι των ανατολικών πολιτισμών και θρησκειών. Αυτήν την προσπάθεια ουσιοκρατικής θεώρησης των ανατολικών θρησκειών, και εν προκειμένω του Ινδοϊσμού, την εντάσσουν στη γενικότερη δυτική αποικιοκρατική προσπάθεια, κατά την οποία π.χ. οι Ινδοί είναι ιθαγενείς που χρήζουν δυτικού εκπολιτισμού και εκχριστιανισμού, και η θρησκεία τους, ο Ινδοϊσμός αποτελεί γραφική και παρωχημένη θρησκεία μυθολογικής προέλευσης. Δυο από τους σημαντικότερους ινδολόγους ερευνητές οπαδούς της μετααποικιοκρατικής θεωρίας, είναι ο Richard Davis και ο Gavin Flood, οι οποίοι κινούνται στην προαναφερθείσα κατεύθυνση¹⁶⁴.

Συνεπώς, διακρίνουμε δύο σημαντικές θεωρίες περί του ορισμού του Ινδοϊσμού, δηλαδή την ενοποιητική – κεντρομόλο (centralist) θεωρία και την πλουραλιστική (pluralist). Η δεύτερη, η οποία προσεγγίζει κατά την άποψή μας περισσότερο την πραγματικότητα, θεωρεί ότι ο Ινδοϊσμός αποτελεί ένα σύνολο διαφορετικών θρησκειών και όχι μια ενιαία θρησκεία, χωρίς να αποκλείεται ότι οι διάφορες μορφές ινδοϊστικής θρησκευτικότητας δεν έχουν και κοινά σημεία μεταξύ τους. Υιοθετούμε την άποψη του Klaus K. Klostermaier, ο οποίος αναφέρεται σε «οικογένεια θρησκειών» («family of religions»), η οποία αναγνωρίζει την ποικιλομορφία των ινδοϊστικών ρευμάτων, χωρίς να τα θεωρεί άσχετα μεταξύ τους ως έχοντα κοινές καταβολές και αφετηρίες λατρείας και πίστης, σημείο σύγκλισης το οποίο αποτυπώνεται με τον όρο «οικογένεια»¹⁶⁵.

Στο εγκυκλοπαιδικό έργο μείζονος διεθνούς σημασίας και εμβέλειας στον χώρο των ινδοϊστικών μελετών που τιτλοφορείται «Brills Encyclopedia of Hinduism», ο Ινδοϊσμός αναλύεται υπό την παραδοχή ότι οι παραδόσεις που τον συνθέτουν είναι πολύ παλαιότερες του ίδιου του όρου «Ινδοϊσμός». Μάλιστα υπογραμμίζεται ότι ο τελευταίος αποτελείται από την συσπείρωση τοπικών ινδικών θρησκευτικών

¹⁶⁴ Richard Davis, *Lives of Indian Images* (Princeton: Princeton University Press, 1997), και Flood Gavin, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹⁶⁵ Klaus K. Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism* (Oxford: One World Publications, 1998) 1-2.



παραδόσεων, την ίδια στιγμή που αποτελεί θρησκεία παγκόσμιας εμβέλειας. Ταυτόχρονα τον θεωρεί ως: α) Πανάρχαια θρησκευτική παράδοση, αλλά και μια ζωντανή παράδοση που ανθεί στον σύγχρονο κόσμο. β) Μια προφορική παράδοση, με τεράστιο όμως αριθμό ιερών κειμένων στους κόλπους του. γ) Μια θρησκευτική ταυτότητα, αλλά και ταυτόχρονα ένα αντικείμενο ακαδημαϊκής γνώσης¹⁶⁶.

Ένα άλλο έγκριτο και πρόσφατο εγκυκλοπαιδικό έργο στον χώρο αυτό είναι η ενδεκάτομη «Encyclopedia of Hinduism». ¹⁶⁷ Είναι αξιοσημείωτο ότι η εγκυκλοπαίδεια αυτή θέλει να παρουσιάσει τον Ινδοϊσμό ως ένα σύστημα γνώσης (εμείς θα το αποκαλούσαμε ακριβέστερα «σύστημα γνωστικισμού»). Σύμφωνα με τους συγγραφείς του έργου, ο Ινδοϊσμός είναι ένας τρόπος ζωής. Δεν αποτελείται από μια θρησκεία, αλλά από πολλές επιστήμες, από πολλά δηλαδή πνευματικά μονοπάτια επιστήμης και φιλοσοφίας.

Ο Karan Singh, πρόεδρος του ινδοϊστικού Πανεπιστημίου του Benares της Ινδίας, προλογίζοντας τον πρώτο τόμο του έργου αυτού, αναφέρει ότι ο Ινδοϊσμός αυτοαποκαλείται ως «Sanatana Dharma» (αιώνια πίστη) διότι βασίζεται όχι στη διδασκαλία ενός μοναδικού διδασκάλου, αλλά στη συλλογή, σοφία και έμπνευση των μεγάλων προφητών και σοφών από την αυγή του Ινδικού πολιτισμού¹⁶⁸. Κατά τη γνώμη μας, η άποψη αυτή αποτελεί ένα από τα ιδεολογήματα της Ινδίας, το οποίο έχει διαψεύσει η ιστορικό - θρησκευτολογική έρευνα, η οποία έχει αποδείξει ότι ο Ινδοϊσμός αποτελεί μεταγενέστερο κατασκεύασμα «γνωστικιστικού τύπου», το οποίο προήλθε από την γνωστικιστική παρερμηνεία του Χριστιανισμού, τον οποίο κήρυξε ο Απόστολος Θωμάς στην Ινδία.

Απόδειξη αυτού αποτελεί ο ισχυρισμός του Gavin Flood, σύμφωνα με τον οποίο, η βασική έννοια της μετενσάρκωσης δεν απεικονίζεται με καθαρό τρόπο στους βεδικούς ύμνους¹⁶⁹. Υποστηρίζεται από τον ίδιο η άποψη ότι η ιδέα του Κάρμα και

¹⁶⁶ Η παρούσα αναφορά υπάρχει στην εισαγωγή περί του έργου που κάνει στο διαδίκτυο ο εκδοτικός οίκος Brill, ο οποίος ανέλαβε την έκδοση του εξάτομου αυτού έργου. Για περισσότερες πληροφορίες, βλ.: http://www.brill.com/products/reference-work/brills-encyclopedia-hinduism-6-vols#REVQUO_1, ημερομηνία ανάκτησης 09/03/2015.

¹⁶⁷ Το έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά από το Indian Heritage Research Foundation, η διεθνής έκδοσή του όμως σε ένδεκα τόμους ξεκίνησε στις 26/09/2013 από το Πανεπιστήμιο της Νότιας Καρολίνας των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής.

¹⁶⁸ Encyclopedia of Hinduism, τ. Α' (Indian Heritage Foundation, 2013), 58-62.

¹⁶⁹ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 86-90.



της Σαμσάρα είναι τελείως άγνωστη, τόσο στις βεδικές, όσο και στις sramana παραδόσεις των θρησκειών των φυλών του Γάγγη ποταμού, αλλά και των δραβιδικών παραδόσεων της Νοτίου Ινδίας. Η τελευταία λέξη της έρευνας είναι η ιστορία της επίδρασης διαφόρων εξω-ινδικών ρευμάτων, μεταξύ των οποίων και ο Χριστιανισμός, αλλά και της κοινωνιολογικής ανάλυσης νικητών και ηττημένων. Οι νικητές επέβαλαν το «καστικό» σύστημα και τη «βραχμανοποίηση» της κοινωνίας για να δικαιολογήσουν τα προνόμια της κατάκτησής τους. Αυτό δεν συνιστά μαρξιστική ανάγνωση της ινδικής ιστορίας, αλλά σκληρή θρησκευολογική εμπειρία, της οποίας τις συνέπειες έχει βιώσει και ο ελληνικός χώρος¹⁷⁰.

Εντοπίζονται τρία κύρια ινδοϊστικά ρεύματα: α) ο Βισνουισμός (Vishnuism ή Vashnaism), με κύριο θείο στοιχείο τον Θεό Βισνού (Vishnu), β) ο Σιβαϊσμός (Shivaism ή Shaivism), με κύριο στοιχείο τον Θεό Σίβα (Shiva) και γ) ο Σακτισμός (Shaktism), με κύριο θείο στοιχείο την Ντέβι ή Σάκτι (Devi, Shakti), χωρίς να μειώνεται η σπουδαιότητα και άλλων δευτερευόντων ινδοϊστικών ρευμάτων.¹⁷¹

Εκτός των τριών προαναφερομένων μεγάλων θρησκευτικών συνιστωσών στον Ινδοϊσμό, υπάρχουν πολλές άλλες, όπως οι θρησκείες που εστιάζουν σε μια θεότητα η οποία αποσπάται στην ουσία από τον ινδοϊστικό λατρευτικό κορμό και τρέπεται σε αυτόνομη λατρεία, όπως ο Γκανέσα ή ο Σουρία, η Ντουργκά και η Κάλι. Επίσης υπάρχουν θεότητες της ινδικής υπαίθρου, θρησκείες που λατρεύουν κάποιον άγιο, όπως ο Σάϊ Μπάμπα. Αυτές αποκαλούνται και «νέες θρησκείες της Ινδίας» (Νέο - Ινδοϊσμός). Ως θρησκείες εντός του Ινδοϊσμού δύνανται να θεωρηθούν και η αστρολογία, αλλά και το σύστημα των Καστών, εφ' όσον προσλαμβάνουν έντονα θρησκευτικό χαρακτήρα.

Η μεγαλύτερη σε πληθυσμιακή βάση ινδοϊστική θρησκεία είναι ο Βισνουισμός, έχοντας στους κόλπους του τα δύο τρίτα των ινδοϊστών της Ινδίας. Ακολουθεί ο Σιβαϊσμός και τέλος ο Σακτισμός. Κατ' αυτόν τον τρόπο παρέχεται στον ινδοϊστή

¹⁷⁰ Κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας ο ελληνικός πληθυσμός θεωρείτο ως «Dhimmi», ως «ζιμίδες». Ο τουρκικός όρος περιγράφει τους κατακτημένους ανθρώπους του βιβλίου, δηλαδή χριστιανούς και εβραίους, τους υποτελείς φόρου στους πιστούς μουσουλμάνους, οι οποίοι επέβαλαν το δικό τους ιδιότυπο «καστικό» σύστημα. Κατά το Κοράνι δεν υπάρχει χώρος για φόρου υποτέλεια για τους ειδικολάτρες, αλλά μόνο για εκτέλεση. Για περαιτέρω μελέτη προτείνουμε εξής βιβλίο, Bat Ye'or, *The Dhimmi, Jews and Christians under Islam* (New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 1985).

¹⁷¹ Στέλιος Α. Παπαλεξανδρόπουλος, *Ανατολικές θρησκείες* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013) 31-32.



πιστό η δυνατότητα να επιλέξει το υποκείμενο της λατρείας του μεταξύ του Βισνού, του Σίβα ή της Σάκτι, ακόμα και αν δεν εντάσσεται πλήρως θρησκευτικά στα τρία αυτά βασικά ινδοϊστικά ρεύματα. Όσον αφορά την προέλευση των ινδοϊστικών ρευμάτων, οι περισσότεροι ερευνητές συγκλίνουν στην κοινή καταγωγή από μια παλαιότερη θρησκεία, αυτή του πολιτισμού της Κοιλιάδας του Ινδού ποταμού. Η αφετηρία του εν λόγω πολιτισμού ανάγεται στην έβδομη χιλιετία π.Χ., βάσει ανασκαφών οι οποίες ξεκίνησαν το 1872 και συνεχίζονται μέχρι σήμερα¹⁷².

Δεν υπάρχει τίποτα στον Ινδοϊσμό, το οποίο να είναι ενδογενώς ιερό. Η ιερότητα του χρόνου, των αντικειμένων ή των προσώπων εξαρτώνται από την ανά περίπτωση συνάφεια, καθώς τα όρια μεταξύ του ιερού και του καθημερινού είναι ρευστά. Ένας χορευτής τελετουργικού χορού που καταλαμβάνεται μια μέρα από έναν Θεό και θεωρεί ότι διαμεσολαβεί μεταξύ της κοινότητας και του θείου, την επόμενη μέρα θα είναι πάλι ένας απλός καθημερινός άνθρωπος.

Το υπερβατικό αποκαλύπτεται στην «ιερή λογοτεχνία», η οποία ονομάζεται Vedda και στους κώδικες τελετουργικής, κοινωνικής και ηθικής συμπεριφοράς, η οποία ονομάζεται Dharma, την οποία αυτή η λογοτεχνία αποκαλύπτει. Οι δύο όροι Vedda και Dharma είναι οι δύο βασικοί όροι της ινδοϊστικής αυτοσυνειδησίας. Οι ινδοϊστές μεταρρυθμιστές του 19^{ου} αιώνα αναφέρονται στον Ινδοϊσμό σαν μια αιώνια θρησκεία ή νόμο, θεωρία που αποδέχονται και οι σύγχρονοι ινδοϊστές.

Όπως αναφέρει ο Gavin Flood, το Dharma αναφέρεται στο καθήκον των ινδοϊστών της ανώτερης κάστας. Χαρακτηριστικό του Ινδοϊσμού είναι ότι η πρακτική προηγείται της πίστης. Για τον ινδοϊστή το τί πράττει είναι πιο ενδιαφέρον από το τί πιστεύει. Η πρακτική και η εκτέλεση μερικών τελετουργικών καθηκόντων ορίζεται από την «νταρμική» κοινωνική ιεράρχηση. Και ειδικότερα από την ενδογαμία εντός της κοινωνικής ομάδας ή κάστας και από το φύλο. Η κοινωνική ιεραρχία κυβερνάται από τη διάκριση μεταξύ καθαρού και μολυσμένου, αλλά και τη διάκριση μεταξύ καθαρών καστών στην κορυφή της δομής και κατωτέρων μολυσμένων και «μολυνουσών» καστών στη βάση¹⁷³.

¹⁷² Στέλιος Α. Παπαλεξανδρόπουλος, *Ανατολικές θρησκείες* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013), 37-39.

¹⁷³ Gavin Flood, *An introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 11-12.



Όπως αναφέρει ο Frits Staal, ο ινδοϊστής μπορεί να είναι θειστής, πανθειστής, αθειστής, κομμουνιστής ή να πιστεύει ότι θέλει, αλλά αυτό που τον κάνει ινδοϊστή είναι οι τελετουργικές πρακτικές τις οποίες εκτελεί και η εκτέλεση των κανόνων εντός της κάστας. Όλα αυτά βέβαια, τα δημιούργησε η ανώτερη κάστα των βραχμάνων¹⁷⁴. Κατά βάση, υπάρχουν τρεις ινδοϊστικές παραδόσεις. Οι παραδόσεις της βραχμανικής ορθοπραξίας, οι παραδόσεις των ασκητών και οι λαϊκές τοπικές παραδόσεις. Οι παραδόσεις των ασκητών, αν και ως προς το αξιολογικό σύστημα των βραχμάνων οικογενειάρχων διαφοροποιούνται, ωστόσο συνδέονται στενά με τη βραχμανική θρησκευτικότητα.

Όπως σημειώνει ο G. Flood, κατά την «Bhagavad Gīta»¹⁷⁵, ένας οικογενειάρχης δύναται να είναι ταυτόχρονα και ασκητής, αφού η εργασία για την ελευθερία του μπορεί να ασκηθεί παράλληλα με τις κοσμικές ενασχολήσεις του. Η δε διαδικασία μέσω της οποίας η βραχμανική παράδοση επηρεάζει την λαϊκή θρησκευτικότητα έχει ονομαστεί «σανσκριτικοποίηση». Στο πλαίσιο αυτό οι τοπικές θεότητες ταυτίζονται με τις μεγάλες θεότητες της βραχμανικής παράδοσης και οι τοπικοί μύθοι ταυτίζονται με τους μεγάλους «παν-ινδοϊστικούς» μύθους¹⁷⁶.

Ο ινδοϊστικός λόγος είναι κατ' ουσίαν ο λόγος των ανδρών. Οι γυναίκες έχουν πρακτικά περιθωριοποιηθεί. Όπως αναφέρει ο Απόστολος Μιχαηλίδης, η βεδική κοινωνία είναι μια κατ' εξοχήν πατριαρχική κοινωνία στην οποία η γυναίκα απολαμβάνει μιας σχετικής εκτίμησης λόγω της τεκνοποιίας και της φροντίδας των οικογενειακών και οικιακών υποχρεώσεων¹⁷⁷. Μετά την ισχυροποίηση της βραχμανικής κάστας όμως, η περιθωριοποίησή της είναι δεδομένη. Η γυναίκα εξισώνεται με τον άνδρα παρία (κατώτερης κοινωνικής τάξεως άνδρα) και θεωρείται ακάθαρτη. Δεν έχει την δυνατότητα του μοναχισμού, ενώ αναφέρονται ακόμα και τελετουργικά αποτροπής σύλληψης και τεκνοποιίας θήλεων τέκνων, τα οποία επικεντρώνονται στην σπουδαιότητα και προτεραιότητα στην σύλληψη αρρένων τέκνων, ως συνεχιστών της «αρείας» βραχμανικής κάστας.

¹⁷⁴ F. Staal, *Rules Without Meaning, Ritual, Mantras and the Human Sciences* (New York: Peter Lang, 1989), 389.

¹⁷⁵ Ινδοϊστικό κείμενο, μέρος του ινδοϊστικού έπους της Mahabharata.

¹⁷⁶ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Great Britain: Cambridge University Press, 1996), 14.

¹⁷⁷ Απ. Γ. Μιχαηλίδης, «Η θέση της γυναίκας στον Ινδουισμό» (Δρ. Θεολογίας, Τμήμα Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α., 2004), 240-247.



3.2 Η ένταξη του διαλογισμού στην τυπολογία των ινδοϊστικών σωτηριολογιών.

Πριν την εισβολή των Αρείων στην Ινδία υπήρχε στην περιοχή της Ινδίας ο πολιτισμός Χαραππά (Harrapā Culture). Τα αρχαιολογικά ευρήματα μας παραπέμπουν σε μια φαλλική λατρεία η οποία, είτε συνδέεται με το ανδρικό γεννητικό μόριο, είτε με το αντίστοιχο θηλυκό. Επίσης υπήρχε λατρεία ιερών δένδρων και ζώων, ιδίως του ταύρου. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι θρησκείες των φυλών της Νότιας Ινδίας είναι συχνά ανταγωνιστικές των Βραχμάνων και τονίζουν την απελευθέρωση από την κοινωνική καταπίεση και όχι την σωτηρία μέσω της αρνησικοσμίας.

Είναι σύνηθες να κατηγοριοποιείται η ινδοϊστική Φιλοσοφία σε έξι συστήματα (Darśanas). Συγκεκριμένα ταξινομούνται σε τρία ζεύγη και κάθε ζεύγος θεωρείται αμοιβαία συμπληρωματικό. Τα ζεύγη αυτά είναι τα εξής: Nyāya-Vaiśeṣika, Sāṃkhya-Yoga και Mīmāṃsā-Vedānta¹⁷⁸.

Η Nyāya εστιάζει στη λογική. Ο καθαρός λογικός συλλογισμός θεωρείται οδός προς τη σωτηρία, ενώ παρατίθενται και αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού. Η Nyāya- nyāya κομίζει νέα ορολογία και τεχνικές επιχειρηματολογίας για την θεϊκή ύπαρξη. Η Vaisesika έδωσε έμφαση στη μεταφυσική. Η ύλη έχει ατομικό προσδιορισμό. Επίσης, κάθε άτομο έχει μια ιδιαιτερότητα, η οποία τη διακρίνει από άλλα άτομα. Το να κατανοεί κάποιος την ατομική φύση του σύμπαντος και τη διαφορά του από την ψυχή, οδηγεί στη σωτηρία.

Η Σάμκβα (Sāṃkhya) αρχικά ξεκίνησε ως αθεϊστικό σύστημα, στο οποίο η Ψυχή (Purusa) και η πρωτογενής Ύλη (Praktri) ήσαν απόλυτα διακεκριμένες. Με την γνώση της Purusa, της Praktri και των είκοσι τριών εξελίξεων της Praktri, η Ψυχή που αγνοεί, τελικά καταλαβαίνει ότι δεν έχει να κάνει τίποτα με την ύλη και επιτυγχάνει την απελευθέρωσή της. Το δεύτερο μέρος του ζεύγους, η Γιόγκα, εξελίχθηκε σε

¹⁷⁸ Noel Sheth., «Story of Indian Philosophy», στο δίτομο έργο *ACPI ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*, τόμος Α' (Bangalore- India: Asian Trading Corporation, 2010), 678- 685.



σύστημα από τον Patanjali¹⁷⁹. Δίνει έμφαση σε μια ψυχο-φυσική εξάσκηση και πρακτική ως μέσα για να επιτύχει την απελευθέρωση. Η Γιόγκα πρόσθεσε μια αρχή στην πρώην αθεϊστική Σάμκβα, την Ισβάρα (Īsvara). Αυτή δεν ήταν θεότητα «εξ απορροής», αλλά μια ειδική ψυχή (Purusa) που δεν εμπλεκόταν ποτέ με την ύλη και με αυτόν τον τρόπο λειτουργούσε ως πρότυπο για τις ψυχές που είχαν άγνοια.

Η αρχική Βασιλική Γιόγκα (Rāja Yoga) του Patanjali εξελίχθηκε σε διάφορα συστήματα Γιόγκα, όπως: α) Η Γιόγκα της δύναμης (Hathayoga), η οποία δίνει έμφαση στις φυσικές στάσεις και σε μερικές περιπτώσεις εμπειρεί και σεξουαλική πράξη σαν μέθοδο απελευθέρωσης, β) Η Γιόγκα στην δυναμική της φόρμουλα (Mantrayoga), ή Γιόγκα του Ήχου (Nādayoga) και γ) Η Γιόγκα του «κουλουριάσματος» (Kountalinī- Yoga). Στην τελευταία, η κοιμισμένη ενέργεια της συνείδησης διεγείρεται με υλικές πρακτικές. Αξίζει να σημειωθεί ότι στον ινδικό Ρωμαιοκαθολικό Χριστιανισμό υιοθετήθηκαν γιογκικές τεχνικές χωρίς να γίνονται αποδεκτές οι φιλοσοφικές απόψεις που εμπλέκονται με τις τεχνικές αυτές¹⁸⁰.

Η Μιμάμσα (Mīmāṃsā) ή Πούρβα (πρωιότερη) Μιμάμσα (Pūrva Mīmāṃsā), εξελίχθηκε σε ένα σύστημα ερμηνευτικών αρχών για την ερμηνεία των Βεδών. Αργότερα εξελίχθηκε σε σύστημα λογικής και σημασιολογίας. Τελικά κατέληξε σε μια σχολή η οποία θεωρούσε ότι η απελευθέρωση επιτυγχάνεται με την σωστή εκτέλεση των Βεδικών τελετουργιών. Η Βεντάντα ή ύστερη Μιμάμσα είναι σύστημα που βασίζεται στις Ουπανισάδες (Upanisads). Η κλασσική Βεντάντα είναι η Κεβαλαντβάϊντα (Kevalādvaita), ο απόλυτος Μονισμός. Σύμφωνα με αυτή τη σχολή, ο Μπράχμαν (Brahman) αποτελεί την μόνη πραγματικότητα. Κατά τη φάση της απελευθέρωσης της ψυχής (η οποία φάση μπορεί να πραγματοποιηθεί και εν ζωή και μόνο μέσω της γνώσης, της jñāna-mārga), η ψυχή που βρίσκεται σε κατάσταση άγνοιας αντιλαμβάνεται ότι ταυτίζεται με τον Μπράχμαν, δηλαδή τον Θεό.

Διάφορες άλλες θεϊστικές παραδόσεις στις οποίες η σωτηρία θεωρείται ότι κερδίζεται με διάφορες μορφές αφιέρωσης, διεκδικούν να ονομαστούν και αυτές «Βεντάντα», αν και βασίζονται σε μεταγενέστερες Γραφές, όπως αυτές των

¹⁷⁹ Σοφός του Ινδουισμού, ο οποίος έζησε μεταξύ δευτέρου και πρώτου αιώνα π.Χ., η προσωπικότητα και το έργο του οποίου στην ινδουιστική διδασκαλία έχει πάρει σχεδόν μυθικές διαστάσεις.

¹⁸⁰ Noel Sheth, «Story of Indian Philosophy», στο δίτομο έργο *ACPI Encyclopedia of Philosophy*, τ. Α' (Bangalore: Asian Trading Corporation, 2010), 680.



Πουράνας (Purānas)¹⁸¹. Στη σύγχρονη εποχή, ορισμένοι ινδοϊστές υιοθέτησαν δυτικές πρακτικές με ενθουσιασμό, άλλοι οπισθοδρόμησαν στο παρελθόν και αντέδρασαν θετικά και μια τρίτη ομάδα προσπάθησε να αναμορφώσει τον Ινδοϊσμό. Για παράδειγμα ο Raja Ram Mohan Roy, αντέδρασε κατά του πολυθεϊσμού και της πρακτικής της Σάτι (Sati), δηλαδή του εθίμου να καίνε την εν ζωή γυναίκα του θανόντος συζύγου στην ίδια φωτιά που καιγόταν το πτώμα του!

Ο Dayananda Sarasvati κατέκρινε τον πολυθεϊσμό, τις Κάστες και τον παιδικό γάμο, όπως και την λατρεία των εικόνων. Τον 6^ο αιώνα π.Χ. εμφανίστηκαν διάφορα κινήματα τα οποία αντέδρασαν κατά των υπερβολικών τελετουργικών στοιχείων της Βεδικής θρησκείας και πρότειναν ορισμένες πιο πρακτικές λύσεις έναντι των δυσνόητων εικασιών και πρακτικών των Ουπανισάδων. Ο Τζαϊνισμός και ο Βουδισμός ήσαν δύο απ' αυτές τις κινήσεις που επιζούν μέχρι σήμερα¹⁸². Κοινό δε χαρακτηριστικό όλων αυτών των φιλοσοφιών είναι ότι αποδέχονται τη θεωρία του Κάρμα και της Μετενσάρκωσης¹⁸³.

3.3 Γιόγκα και διαλογισμός.

Για να κατανοήσουμε την ακριβή έννοια του διαλογισμού στην Ινδία δεν αρκεί να κατανοήσουμε μόνο πόσα πράγματα είναι ο Ινδοϊσμός, αλλά και πόσα πολλά πράγματα είναι η αποκαλούμενη «Γιόγκα». Όπως αναφέρει ο επιφανής θρησκευολόγος Mircea Eliade στο έργο του «Techniques du Yoga», η Γιόγκα είναι ένας όρος ασαφής. Η σημασία της έχει αλλάξει από τον ένα αιώνα στον άλλο και από τη μια παράδοση στην άλλη. Υπάρχει μια κλασσική και μια λαϊκή Γιόγκα. Υπάρχει μια ασκητική και μια ερωτική Γιόγκα. Σε ορισμένες παραδόσεις ή αιρέσεις, η Γιόγκα αποτελεί πρώτα ένα σύστημα από μαγικές πρακτικές και σε άλλες παραδόσεις είναι ένα σύστημα που λειτουργεί κατά κύριο λόγο ως μέσο για την απόκτηση της ένωσης της ανθρώπινης ψυχής με τη θεία ψυχή. Αυτή η άκρα διαφοροποίηση της σημασίας

¹⁸¹ Noel Sheth,, «Story of Indian Philosophy», στο δίτομο έργο *ACPI Encyclopedia of Philosophy*, τ. Α' (Bangalore- India: Asian Trading Corporation, 2010), 681.

¹⁸² Γρηγόριος Δ. Ζιάκας, *Ιστορία των θρησκευμάτων. Α' Τα Ινδικά θρησκευματα* (Θεσσαλονίκη: Παν. Πουρναράς, 1986), 279 κ. εξ., 341 κ. εξ.

¹⁸³ Στο ίδιο, 683.



στη Γιόγκα είναι αποκαλυπτική του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιείται η Γιόγκα στο πλαίσιο του Ινδοϊσμού¹⁸⁴.

Πολλές φορές σε γενικά θρησκευολογικά έργα και εγχειρίδια δίδεται ένας ομοιόμορφος ορισμός της Γιόγκα και θεωρείται σαν κάτι σχεδόν δεδομένο το γεγονός ότι η ομοιόμορφη αυτή αντίληψη περί Γιόγκα χαρακτηρίζει όλη την Ινδική φιλοσοφία και θρησκευτικότητα. Μια συμβολή της παρούσας εργασίας έγκειται στην προσπάθεια μεταφοράς των αποτελεσμάτων ενός τριετούς επιστημονικού ερευνητικού προγράμματος με τον τίτλο «Yoga between Switzerland and India: the history and hermeneutics of an encounter», το οποίο χρηματοδοτήθηκε από το Ελβετικό Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών και διευθύνθηκε από τους καθηγητές Maya Burger (University of Lausanne) και Peter Schreiner (University of Zurich), όπως αναδεικνύεται στο αξιόλογο έργο της C. Guggenbühl¹⁸⁵.

Στο πλαίσιο αυτού του ερευνητικού προγράμματος προέκυψε το εξής ενδιαφέρον συμπέρασμα: Ο Dasgupta υπήρξε ο καθηγητής του M. Eliade στην Καλκούτα της Ινδίας. Σε αντίθεση με τον μαθητή του Eliade και άλλους σύγχρονους δυτικούς θρησκευολόγους, ούτε ωραιοποίησε τη Γιόγκα, ούτε θεώρησε ότι η Γιόγκα εκφράζει το σύνολο του Ινδικού θρησκευτικού πολιτισμού. Σημειωτέον είναι ότι ο Dasgupta με τις σπουδές του στο Cambridge είχε αποκτήσει ευρεία εποπτεία τόσο της δυτικής φιλοσοφίας όσο και της Ινδικής φιλοσοφίας, της οποίας υπήρξε ένας από τους μεγαλύτερους ιστορικούς¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Mircea Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris: Gallimard, 1975).

¹⁸⁵ Claudia Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta. The History of their Encounter. Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga. A Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion.* (Zürich:2008), στην ιστοσελίδα:

http://archiv.ub.uniheidelberg.de/savifadok/149/1/Guggenbuehl_Eliade_DasGupta_Gesamt2.pdf,

ημερομηνία ανάκτησης:14/03/2015. Πληροφορίες δε για το βιογραφικό και τα έργα της αξιόλογης ερευνήτριας αυτής στο:http://www.meditationszentrum.com/downloads/cg_wiss_ausbildung.pdf, ημερομηνία ανάκτησης 15/03/2015.

¹⁸⁶ Για να γίνει κατανοητή η έκταση της συμβολής του Dasgupta, παραθέτουμε τα έργα του, τα οποία είναι εντυπωσιακά και σε έκταση και σε βάθος:

1) Dasgupta Surendranath. «Philosophy of Dependent Emergence» στο S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead, *Contemporary Indian Philosophy*, (London: George Allen & Unwin, 1952), 251-285. (αρχική έκδοση 1936).

2) Dasgupta Surendranath, *Philosophical Essays*. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990) (πρώτη έκδοση στην Καλκούτα το 1941).

3) Dasgupta Surendranath, *Fundamentals of Indian Art*. (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954).

4) Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*. τ. I (Cambridge:University Press, 1922).



Ο Eliade έκανε τη διδακτορική διατριβή του πάνω στο θέμα της Γιόγκα¹⁸⁷ και έγραψε τρία βιβλία γι' αυτήν. Μάλιστα έκανε και μια αυτοκριτική στο έργο του «Yoga, Immortality and Freedom», αναφέροντας ότι το πρώτο του έργο δεν ήταν και τόσο ακριβές. Ο Eliade παρουσιάζει τη Γιόγκα και στα τρία έργα του σαν ένα πανινδοϊστικό χαρακτηριστικό, το οποίο συνδυαζόμενο με το μύθο της «Αιώνιας Επιστροφής» («Retour Éternel»), προσπαθεί να βγάλει τον άνθρωπο από τις ψευδαισθήσεις της καθημερινότητας και να τον πείσει ότι αυτή καθεαυτή αποτελεί μια ψευδαίσθηση (ινδ. Mawa).

Ο Dasgupta δεν συγκινείται από αυτές τις γενικεύσεις περί Ινδοϊσμού. Θεωρεί ότι όλη αυτή η ιδέα ότι ο κόσμος συνιστά μια ψευδαίσθηση, συνιστά μια από τις μεγαλύτερες ατυχίες της Ινδίας και βασική αιτία που η κοινωνία αυτή οπισθοδρομεί. Είναι μάλιστα τόσο κατηγορηματικός, ώστε θεωρεί ότι το βασικό πρόβλημα της Ινδίας είναι οι «τέσσερις τοίχοι του αναπόδεικτου δόγματος»¹⁸⁸. Τα τέσσερα αναπόδεικτα δόγματα θεωρεί ότι αποτελούν μια παγίδα που έχει στηθεί από το σύστημα της Vedanta. Αυτά είναι τα εξής:

α) το δόγμα του αλάθητου της Βεδικής σοφίας.

β) το δόγμα της απελευθέρωσης από τις υποτιθέμενες ψευδαισθήσεις της πραγματικότητας.

5) Dasgupta Surendranath, «The Philosophy of Humanity» στο S. P. Dubey *The Philosophy of Life* (New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998), 62-65.

6) Dasgupta Surendranath, «Yoga Mysticism» στο *Hindu Mysticism*. (New York: Frederick Ungar Publ., 1959), 61-82 (πρώτη έκδοση 1927).

7) Dasgupta Surendranath. *Religion and the Rational Outlook*. (Allahabad: Law Journal Press, 1954).

8) Dasgupta Surendranath, *The Study of Patanjali* (Calcutta: University of Calcutta, 1920).

9) Dasgupta Surendranath. *Yoga as Philosophy and Religion*. (London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1924).

10) Dasgupta, *Surama. An Ever-Expanding Quest of Life and Knowledge*. (Bombay: Orient Longman, 1971).

11) Dasgupta Surendranath «An Interpretation of the Yoga Theory of the Relation of Mind and Body» σε *Dasgupta, Philosophical Essays* (Delhi: MLBD, 1982) 276-320.

12) Dasgupta Surendranath «Science, Philosophy and Religion» ανάτυπα από το: *40th Session Indian Science Congress, Lucknow University: Souvenir Volume* (Lucknow: Prasad, 1953).

13) Dasgupta Surendranath, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. (Calcutta: University, 1930).

14) Dasgupta Surendranath, «Yoga Psychology», σε *Dasgupta, Essays*, 179-197.

¹⁸⁷ Mircea Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris: Gallimard, 1975).

¹⁸⁸ Dasgupta, Surendranath. «Philosophy of Dependent Emergence.» στο S. Radhakrishnan και J. H. Muirhead *Contemporary Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1952), (αρχική έκδοση 1936), 253.



γ) το δόγμα του νόμου του Κάρμα.

δ) το δόγμα της μετενσάρκωσης.

Αυτό μονάχα το τετράεδρο των ινδικών πεποιθήσεων εκθεμελιώνει κυριολεκτικά τον πυρήνα όχι μόνο του Ινδοϊσμού, αλλά και όλων αυτών που χαρακτηρίζουν την υποτιθέμενη ινδική θρησκευτική πραγματικότητα. Ο Dasgupta είναι ακόμη πιο κάθεται, διότι θεωρεί όλα αυτά τα τέσσερα δόγματα ως «στημένες» καταστάσεις για να οδηγήσουν τους ανθρώπους σε μια ταξική παθητικότητα και να θεωρήσουν ότι η μοίρα τους δεν είναι κοινωνικά κατασκευασμένη από τους κατακτητές, από ανθρώπους που χειρίζονται τις ιδέες για να κάνουν τους ανθρώπους δούλους, αλλά δήθεν είναι αποτέλεσμα μιας μοίρας που την ορίζει το Κάρμα, το οποίο δεν δύναται να αλλάξει στην παρούσα ζωή στη γη. Όπως αναφέρει ειρωνικά, η ελπίδα της σωτηρίας αναβάλλεται διαρκώς μέσω των προϋποθέσεων πρακτικά ατελειώτων διαδοχικών μετενσαρκώσεων¹⁸⁹.

Η Vedanta λοιπόν, η οποία παρουσιάζεται ως το πιο εξευγενισμένο σύστημα της Ινδικής Φιλοσοφίας, βρίσκει τον Dasgupta όχι απλά αδιάφορο, αλλά απόλυτα αντίθετο. Όσον αφορά τη Γιόγκα, ο ίδιος την ορίζει ως εξής: [...Η λέξη γιόγκα χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει {...} την σύλληψη των ψυχικών διεργασιών και όλων των φυσικών, διανοητικών και ηθικών καταστάσεων που συνδέονται με αυτές. Η λέξη γιόγκα, επίσης, χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει την ψυχική ενέργεια με την οποία ο νους είναι πειθαρχημένος, ώστε ο στόχος της Γιόγκα να επιτυγχάνεται. Ο Patañjali ορίζει ως Γιόγκα την μερική και πλήρη ή προσωρινή και μόνιμη διακοπή ή παύση των πνευματικών καταστάσεων]¹⁹⁰. Ο Dasgupta είναι κατηγορηματικός: Η Γιόγκα δεν χαρακτηρίζει το σύνολο της Ινδικής σκέψης, αλλά ούτε και πρέπει να την χαρακτηρίζει.

Το συμπέρασμα της Claudia Guggenbühl είναι ότι Dasgupta κατανόησε καλύτερα από τον Eliade τη Γιόγκα και τα προβλήματα που αναφέρονται απ' αυτήν, καθώς ο

¹⁸⁹ Claudia Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta. The History of their Encounter. Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga. A Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion.* (Zürich:2008) 49. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/149/1/Guggenbuehl_Eliade_DasGupta_Gesamt2.pdf (Ημ. ανάκτησης: 05/05/2015).

¹⁹⁰ Dasgupta Surendranath, «An Interpretation of the Yoga Theory of the Relation of Mind and Body» σε *Philosophical Essays* (Calcuta: University of Calcuta, 1941), 276.



τελευταίος παρουσιάζει μια βαρύτατα απλοποιημένη μορφή του τί είναι η Γιόγκα¹⁹¹. Ο Dasgupta απέφυγε την παγίδα να ενοποιήσει πράγματα, όπως κάνει ο Eliade και έδειξε τις αντιφατικές πλευρές εντός της παράδοσης του Patañjali. Εάν ο Eliade έψαχνε τα πράγματα βαθύτερα, ίσως δεν θα μπορούσε να στήσει το επιβλητικό ινδοϊστικό σύστημά του. Αλλά η θεωρία περί γενικευμένων συστημάτων μιας υποτιθέμενης Ινδικής πνευματικότητας ήταν κάτι από το οποίο οι βαθιές μελέτες του Dasgupta μας προφύλαξαν.

Κατόπιν όλων αυτών, για να εξετάσουμε τον Διαλογισμό μπορούμε να λάβουμε υπ' όψη και τις αντιφάσεις του συστήματος του Patañjali, αλλά και τις αντιφάσεις μεταξύ άλλων συστημάτων ινδικής σκέψης. Σύμφωνα με τα ανωτέρω καθίσταται σαφές ότι η δομή της σκέψης στην Ινδία δεν έχει κάποια εσωτερική λογική, αλλά είναι σχεδόν χαοτική. Αν αυτό συνδυαστεί δε με τους τρόπους που εξήχθη η Γιόγκα στη Δύση, είτε για λόγους ιεραποστολικούς είτε για λόγους Marketing ως μεθόδου χαλάρωσης, η εικόνα γίνεται πιο απελπιστική.

Έχοντας υπ' όψιν αυτό το ερευνητικό πλαίσιο, θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ορισμένα στοιχεία αυτής της διαλογιστικής και της γιογκικής παράδοσης, τόσο στον ανατολικό, όσο και στον δυτικό χώρο, ώστε να καταστεί σαφές ότι, κατ' ουσίαν, η σύγκριση με την Ορθοδοξία αποτελεί σύγκριση μεταξύ πνευματικής τάξης και χαοτικών συστημάτων. Η διαπίστωση αυτή δεν είναι κρίση ορθόδοξου μεγαλείου η οποία πραγματοποιείται «αφ' υψηλού», αλλά απλή εμπειρική παρατήρηση, η οποία πραγματοποιείται μέσα από τις μελέτες του ευφυέστερου, ίσως, ιστορικού της ινδικής Φιλοσοφίας, του Dasgupta.

3.4 Ινδοϊστικοί τύποι του διαλογισμού.

Οι λάτρεις του Βισνού και των πολλών ενσαρκώσεών του εξέλιξαν μια μορφή ενεργητικού συναισθηματικού διαλογισμού, στην οποία η ψαλμωδία, το τραγούδι και ο χορός χρησιμοποιήθηκαν για να προκαλέσουν απορρόφηση στη Θεότητα. Η πιο

¹⁹¹ Claudia Guggenbühl,, ο.π, 211.

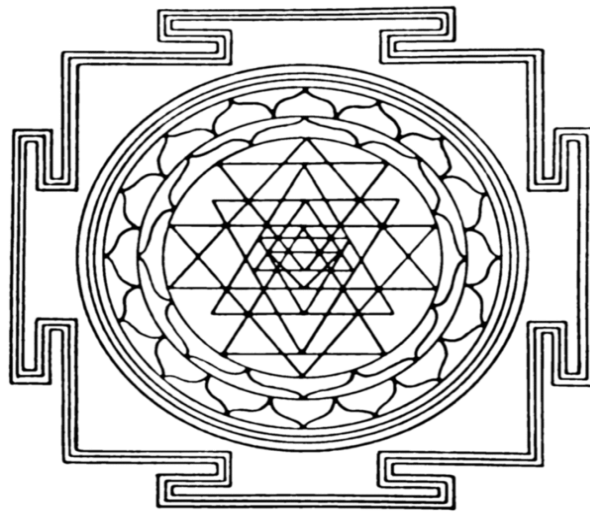


δημοφιλής ενσάρκωση του Βισνού είναι ο θεός Κρίσνα (Khrisna), του οποίου η λατρεία είναι Bhakti (αφιέρωση). Εκτός από την εκτέλεση ψαλμών και χορών, ο αφιερωμένος πρέπει να έχει διαρκώς στο μυαλό του το αντικείμενο της αφιέρωσής του. Σε ανταπόδοση η θεότητα επεκτείνει την χάρη και την αγάπη προς αυτόν. Υπάρχουν τέσσερις διαλογιστικοί τύποι, οι οποίοι προσδιορίζονται από τη μορφή της σχέσης με την υπέρτατη θεότητα. Αυτές οι σχέσεις εκτείνονται στο να θεωρούν τον Κρίσνα σαν υπέρτατη θεότητα, σαν φίλο, σαν θεό και σαν εραστή. Ο διαλογισμός, η ψαλμωδία και ο χορός πρέπει να συνεχίζονται μέχρι ο αφιερωμένος να αισθανθεί ότι είναι πλέον φίλος ή εραστής του Κρίσνα. Συνεχής απορρόφηση σ' αυτούς τους ποικίλους ρόλους καθιστά δυνατή τη λογική του διαλογιζομένου να νοιώσει την αγάπη και την προσωπικότητα της θεότητας. Αυτό συνιστά μια μορφή εκστατικής και υπνωτικής απορρόφησης στη θεότητα και αποτελεί το βασικό σύστημα του διαλογισμού στον Βισνουισμό¹⁹².

Στον Σιβαϊσμό και στον Σακτισμό οι αφιερωμένοι στον Shiva και στη Sakti δημιούργησαν τις δικές τους μορφές λατρείας. Η μία είναι η ανάπτυξη της λατρείας που αφιερώνεται στη Σάκτι, τη γυναίκα σύντροφο του θεού Σίβα. Η Σάκτι είναι η ενεργός θηλυκή ενέργεια του σύμπαντος σε αντιδιαστολή με την παθητική - θεωρητική ενέργεια του ίδιου του Σίβα. Ο Σακτισμός κατέστη ένα ενδιαφέρον μέρος των ταντρικών εκδηλώσεων και μορφών του Ινδοϊσμού. Ο ταντρικός Ινδοϊσμός δημιούργησε διάφορες μορφές διαλογισμού, συμπεριλαμβανομένης και της Γιάντρα (Yandra). Η Γιάντρα είναι ένα γεωμετρικό διάγραμμα το οποίο αναπαριστά μια αφηρημένη μορφή ή εκδήλωση της θεότητας. Οι θεότητες είναι κατ' ουσίαν άμορφες εντός της φύσης, αλλά θεωρείται ότι εκδηλώνονται σε μια κίνηση από το λεπτότερο στο χονδροειδέστερο με τη μορφή ήχου και γεωμετρικών μορφών, της Γιάντρα και του Μούρτι (Murti), δηλαδή της εικόνας του γλυπτού¹⁹³.

¹⁹² Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 14 κ.εξ.

¹⁹³ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 14-15.



Εικόνα 3 Κλασική μορφή Γιάντρας (Sri Yantra).

Η Γιάντρα, όπως παρατηρούμε και στο ανωτέρω σχήμα, είναι μια σειρά τριγώνων και κύκλων που εκβάλλουν από ένα κεντρικό σημείο και βοηθούν τον νου του διαλογιζομένου να συγκεντρωθεί. Ο σκοπός του ταντρικού διαλογισμού είναι η απόλυτη ενοποίηση σώματος, λόγου και νου με το σώμα, το λόγο και το νου της επιλεγμένης θεότητας. Χρησιμοποιούνται επίσης και γλυπτές ή ζωγραφικές μορφές της θεότητας για να επιτευχθεί ένας υψηλός βαθμός απορρόφησης που θα οδηγήσει από την εξωτερική μορφή του ζωγραφιζομένου θεού στο άυλο επίπεδο.

Ο ταντρικός Γιόγκι χρησιμοποιεί επίσης Μάντρες (Mantras), συμβολικούς δηλαδή ήχους ή φράσεις που αντιστοιχούν στην ηχητική μορφή της θεότητας. Επίσης χρησιμοποιεί Μούντρας (Mudras) που χρησιμοποιούνται στον διαλογισμό ως συμβολικές χειρονομίες των χεριών και του σώματος και αναπαριστούν διάφορες φάσεις ενοποίησης με την θεότητα. Στην Κουνταλίни Γιόγκα (Kuntalini Yoga), η μακροκοσμική Σάκτι ταυτίζεται εντός του μικρόκοσμου του ανθρωπίνου σώματος σαν Κουνταλίни. Η Κουνταλίни αναφέρεται σαν τον οραματισμό της Σάκτι ως μιας ενέργειας εντός του σώματος με την μορφή κοιμωμένου φιδιού. «Κουνταλίни», κατά γράμμα, σημαίνει «κουλουριασμένο»¹⁹⁴.

Ο σκοπός του διαλογισμού και των φυσικών ασκήσεων είναι να ξυπνήσει την κοιμώμενη ενέργεια της Σάκτι, η οποία είναι κουλουριασμένη στη βάση της

¹⁹⁴ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τ. Β', *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 58-61.



σπονδυλικής στήλης, και να ανέβει προς τα πάνω για να ενωθεί, αφού πρώτα ενεργοποιήσει τις έξι Τσάκρες, με την τελευταία Τσάκρα προς τα πάνω, δηλαδή να ενωθεί με τον Σίβα που περιμένει. Κατ' αυτόν τον τρόπο πιστεύουν ότι το σώμα του Γιόγκι και το σώμα του κόσμου επανακτούν την πρωτογενή ενότητά τους.

3.5 Η μορφή της μεταφοράς του διαλογισμού από την Ανατολή στην Δύση.

Η διείσδυση του Ινδοϊσμού στη Δύση, εντασσόμενη στο γενικότερο πλαίσιο της διείσδυσης στη Δύση των ανατολικών θρησκευτικών διδασκαλιών δεν αποτελεί πρόσφατο φαινόμενο. Η ίδια η θρησκείολογία κατ' αρχήν ως επιστήμη συνέβαλε κατά πολύ τόσο στην κατανόηση των εξωχριστιανικών θρησκειών, όσο και στη βελτίωση του διαθρησκειακού διαλόγου. Στην προοπτική αυτή συνέβαλαν οι διάφορες διαθρησκειακές συναντήσεις και τα διεθνή συνέδρια για τις θρησκείες που ήδη από το 1970 πραγματοποίησαν μια αισθητή εμφάνιση στον διεθνή θεολογικό χώρο¹⁹⁵.

Πολύ νωρίτερα όμως, ήδη από τον 19^ο αιώνα, πολλοί επιφανείς εκπρόσωποι του πνεύματος στη Δύση επηρεάστηκαν από ανατολικές θρησκευτικές διδασκαλίες, συνεπώς και από τις αντίστοιχες ινδοϊστικές. Για παράδειγμα, ήδη από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ο Schopenhauer επιδεικνύει υψηλό ενδιαφέρον για την ινδοϊστική φιλοσοφία, το οποίο εξελίχθηκε τόσο, ώστε να τον ωθήσει να δημιουργήσει έναν τύπο μεταφυσικής φιλοσοφίας, επηρεασμένος τόσο από τον Ινδοϊσμό, όσο και από τον Βουδισμό με τελικό αποτέλεσμα να υιοθετήσει την ιδέα της μετεμψύχωσης. Ακολούθησαν υπό την επιρροή του και άλλοι, όπως ο Nietzsche, ο Hartmann, ο Ziegler και πολλοί άλλοι¹⁹⁶.

Σημαντική συνεισφορά στη διάδοση, μεταξύ άλλων, και του Ινδοϊσμού στη Δύση απετέλεσε η λεγόμενη «Θεοσοφία», μια κίνηση με χρονική αφετηρία το 1875. Η

¹⁹⁵ Στο ίδιο, 24-25.

¹⁹⁶ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκείολογία*, τ. Β', *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 26-27.



Θεοσοφία ή Θεοσοφισμός είναι σύστημα αποκρυφιστικών δοξασιών με έντονα συγκρητικό χαρακτήρα, το οποίο στηρίζεται στην πεποίθηση ότι ψήγματα της θεϊκής ή αιώνιας αλήθειας μπορούν να αναζητηθούν σε όλες τις θρησκείες της ανθρωπότητας. Το σύστημα αυτό αναπτύχθηκε κυρίως μέσα από τα γραπτά της Ελένα Μπλαβάτσκι (Helena Petrovna Blavatsky)¹⁹⁷, η οποία αποτελεί και την ιδρύτρια της Θεοσοφικής Εταιρείας το 1875, στη Νέα Υόρκη. Αποτελεί ευρωπαϊκό και αμερικανικό εγχείρημα και δεν προέρχεται από την Ινδία, ενώ απεικονίζει την δηλωθείσα από τους δυτικούς ανάγκη κατανόησης των ινδοϊστικών και βουδιστικών διδασκαλιών. Η «Θεοσοφία» δεν αναγνωρίζει αποκλειστική λυτρωτική πράξη στον Ιησού Χριστό, όπως και σε κανέναν άλλο ηγέτη άλλης θρησκείας. Η δε αλήθεια, δεν ανιχνεύεται για τη Θεοσοφία σε κάποια συγκεκριμένη θρησκεία ή επικεφαλής ηγέτη θρησκείας, αλλά στην σύγκριση μεταξύ θρησκειών. Εθνικές θεοσοφικές εταιρείες έχουμε πλέον σε πολλές ευρωπαϊκές πόλεις. Από αυτή τη βάση προέρχονται και νεώτερα αυτής ρεύματα, όπως η Νέα Εποχή¹⁹⁸.

Κατά το 1919 εμφανίζεται και η «Ανθρωποσοφία», η οποία προήλθε από τη δυσaréσκεια της Δύσης για τον αποκλειστικά ινδοϊστικό χαρακτήρα της Θεοσοφίας. Ιδρυτής της είναι ο R. Steiner, ο οποίος υιοθέτησε και αυτός πολλές ινδοϊστικές δυαλιστικές διδασκαλίες, χωρίς όμως τελική αξιολογήσή της στον ευρύτερο δυτικό χώρο¹⁹⁹.

Συγγενής με την Ανθρωποσοφία είναι η λεγόμενη «Κοινότητα Χριστιανών» η οποία εμφανίζεται κατά την δεύτερη δεκαετία του εικοστού αιώνα. Δραστηριοποιείται κυρίως στη Βόρεια Ευρώπη και υιοθετεί διαστάσεις της Ανθρωποσοφίας, ενδεδυμένες όμως με μανδύα χριστιανικής διδασκαλίας και πίστης. Δεσπόζουσα προσωπικότητα και ιδρυτής της είναι ο Π. Στάινερ, αφού τα Μυστήρια και η ερμηνεία της Βίβλου υπόκεινται στην δική του προσωπική ερμηνεία και επεξήγηση. Υιοθετεί στοιχεία του Ινδοϊσμού σε μεγάλο βαθμό, εφ' όσον αναφέρεται σε αποδοχή των διδασκαλιών περί μετενσάρκωσης, Κάρμα, και της κυκλικής εικόνας

¹⁹⁷ Γρηγόριος Κωνσταντίνου, *Νέα Εποχή, Μασονία και Σιωνισμός* (Θεσσαλονίκη: χ.ε., 2013) 45-46, 63 κ.εξ.

¹⁹⁸ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τ. Β', *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 27-28.

¹⁹⁹ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τόμος Β', *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 31-35.



ανθρώπου και κόσμου²⁰⁰. Εντάσσεται στις προσπάθειες άμβλυνσης της πνευματικής αντίθεσης μεταξύ Ανατολής και Δύσης, θεωρώντας ότι ο δυτικός άνθρωπος δεν μπορεί να έλθει σε επαφή με τις ανατολικές θρησκείες αν δεν συλλάβει το νόημα της μετεμψύχωσης ή της τύχης. Τέλος, αν και το εν λόγω κίνημα αυτοαποκαλείται ως «Εκκλησία», δεν συμμετέχει στο Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών (Π.Σ.Ε.) διότι αρνείται να δημοσιοποιήσει τα λειτουργικά του βιβλία, η γνώση των οποίων αποτελεί μυστικό προνόμιο μόνο των τελετουργών της, υπό το πρόσχημα της μη βεβήλωσης των ιερών κειμένων από την ευρεία δημοσιοποίησή τους. Επιγραμματικά αναφέρουμε και την παρουσία της «Νέας Πνευματικής Κίνησης», της «Κίνησης Karl Lange και Johannes Müller» και την «Κίνηση της Νεολαίας», οι οποίες, αν και εμπεριέχουν στοιχεία ινδοϊστικής διδασκαλίας, έχουν περισσότερο βουδιστικές επιρροές²⁰¹.

Αξίζει να αναφερθούμε ιδιαίτερα στο κίνημα της «Νέας Εποχής» (New Age Movement), λόγω και της παρουσίας του στον ελληνικό χώρο τα τελευταία χρόνια²⁰². Πρόκειται για αμερικανικής καταγωγής κίνηση, η οποία χρονολογείται στα μέσα του προηγούμενου αιώνα. Αποτελεί μια κίνηση για προσπάθεια πνευματικής αναμόρφωσης του ανθρώπου, ή καλύτερα, «αυτομεταμόρφωσης» αυτού. Δεν χαρακτηρίζεται ως κίνηση με ενιαία ιεραρχική δομή ή ενότητα διδασκαλίας, ούτε έχει δική της δογματική, αφού αποτελείται από ινδοϊστικές, αποκρυφιστικές, και νεοειδωλολατρικές διδασκαλίες²⁰³. Κύριο μέλημά της αποτελεί ο μετασχηματισμός του ανθρώπου «επί το πνευματικότερο» σε πανανθρώπινη διάσταση. Αποδέχεται την ύπαρξη του Χριστού, Τον οποίο όμως δεν θεωρεί λυτρωτή, αλλά λυτρωμένο και επιτυγχάνοντα τον τελευταίο βαθμό της συνείδησης. Εκτός των αποκρυφιστικών και πνευματιστικών στοιχείων, υπάρχουν και απόψεις περί αποδοχής ύπαρξης ωφέλειας του ανθρώπου από δαιμονικές και σατανιστικές δυνάμεις²⁰⁴.

Εκτός όμως των προαναφερομένων κινήσεων, οι οποίες αναφέρονται στην παρούσα εργασία διότι εγκολπώνουν ινδοϊστικές διδασκαλίες, υπάρχει και απ' ευθείας

²⁰⁰ Στο ίδιο, 34-37.

²⁰¹ Στο ίδιο, 34-41.

²⁰² Γρηγόριος Κωνσταντίνου, *Νέα Εποχή, Μασονία και Σιωνισμός* (Θεσσαλονίκη: χ.ε., 2013), 195 κ.εξ.

²⁰³ Γρηγόριος Κωνσταντίνου, *Νέα Εποχή, Μασονία και Σιωνισμός* (Θεσσαλονίκη: χ.ε., 2013), 49 κ. εξ.

²⁰⁴ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τόμος Β', *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 41-45.



δραστηριοποίηση στη Δύση ινδοϊστικών σχολών και ιεραποστολών²⁰⁵. Αξίζει να τις μνημονεύσουμε επιγραμματικά:

α) Ιεραποστολή Γκαουντίγια (Gaudiya Mission): Θεωρείται ινδική αίρεση η οποία δραστηριοποιήθηκε στο χώρο του Ηνωμένου Βασιλείου τον προηγούμενο αιώνα, άνευ μεγάλης σημασίας και ανταπόκρισης.

β) Σαρβοντάγια (Sarvodaya): Κίνηση ιδρυθείσα από τον Mahatma Gandhi το 1907. Αποτελεί περισσότερο πολιτική κίνηση παρά θρησκευτική διδασκαλία. Πρεσβεύει την μεταβολή του «ορθόδοξου» Ινδοϊσμού επί το ουμανιστικότερο, με σκοπό την καλύτερευση του επιπέδου ζωής των Ινδών πολιτών. Δεν ευοδώθηκε ως προσπάθεια, λόγω πολλών αιρετικών διασπάσεων στους κόλπους της.

γ) Ιεραποστολή Ραμακρίσνα (Ramakrishna Mission). Ιδρύθηκε από τον Βραχμάνο Ραμακρίσνα στα μέσα του 19^{ου} αιώνα και συνεχίστηκε από τον μαθητή του Vivekananda. Αποτελεί την πρώτη προσπάθεια ιεραποστολής σε Ευρώπη και Αμερική από τον ινδικό χώρο, πρεσβεύουσα ότι η διδασκαλία της Vedanta αποτελεί τη μόνη θρησκευτική οδό. Θεωρεί ότι όλες οι υπόλοιπες θρησκείες αποτελούν απλά μέσο κατανόησης της ύψιστης αλήθειας. Η Vedanta αποτελεί την δεσπόζουσα διδασκαλία της, σε συνδυασμό με την προσπάθειά της να συμφιλιώσει θρησκεία και επιστήμη. Τέλος, διδάσκει ότι μόνο ο Ινδοϊσμός έχει το προνόμιο της κτίσης της αλήθειας. Αξιοσημείωτο είναι ότι οι οπαδοί της ιεραποστολής αυτής αποδέχονται τον Χριστό ως μια μεγάλη ιδέα του Ινδοϊσμού. Δεν πρόκειται όμως για τον Χριστό της χριστιανικής πίστης, αλλά για μια ινδική «Αβατάρα»²⁰⁶, δηλαδή μυθική ενσάρκωση του Ινδού θεού Βισνού (Vishnu). Αποτελεί συγκρητιστική διδασκαλία χριστιανικών διδασκαλιών και διδασκαλιών της Vedanta. Έχουν ιδιαίτερα ανεπτυγμένα μοναστικά

²⁰⁵ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 250 κ.εξ.

²⁰⁶ Αβατάρ ή Αβατάρα, (σανσκριτικά: Avatāra) ονομάζεται στον Ινδουισμό η θεία ενσάρκωση ανώτερων όντων ή του Υπέρτατου Όντος (Θεού) στη Γη. Οι «κάθοδοι» αυτές του υπέρτατου όντος στον φυσικό κόσμο είναι επανειλημμένες και η μορφή μπορεί να είναι ανθρώπινη, ζώου ή και συνδυασμού των δύο. Ο σκοπός της καθόδου είναι η επαναφορά στην τάξη και η καταπολέμηση του κακού. Για παράδειγμα ο Βισνού, ο Σίβα, ο Γκανέσα και άλλοι, θεωρείται πως έρχονται ή έχουν έλθει στη Γη με μορφή Αβατάρ, το ίδιο και ο Κρίσνα και ο Βούδας. (Βλ.Γρηγ. Κωνσταντίνου, ο.π., 51).



τάγματα στην Ινδία αλλά και εκτός αυτής, ενώ αναπτύσσει και αξιόλογο κοινωνικό και ανθρωπιστικό έργο²⁰⁷.

Δεν αποσκοπούν τόσο στην ανάδειξη του πνευματικού πλούτου ή του υψηλού θρησκευτικού πνεύματος του Ινδοισμού, αλλά εγκολπώνουν, σε μεγάλο βαθμό υποβαθμισμένα προϊόντα ινδοϊστικής πνευματικότητας. Επίσης, έχουν εμπορευματοποιηθεί τόσο πολύ, ώστε προκαλούν ακόμα και τον γέλωτα αλλά και την οργή των γνησίων ή «ορθόδοξων» Γκουρού της Ινδίας. Αυτό βέβαια δεν τις εμποδίζει να προκαλούν συγκρητιστικές αλλοιώσεις στη δυτική πνευματικότητα, αλλά και περίεργες πνευματικές συγχύσεις σε μια Δύση που αναζητά μυστικιστικές εμπειρίες²⁰⁸.

Τέλος, σημαντικό είναι το γεγονός ότι η επιχειρούμενη αποστασιοποίηση της Γιόγκα από τα θρησκευτικά και πνευματικά ινδοϊστικά στηρίγματά της δεν ευσταθεί, όσο και να υποστηρίζεται κάτι τέτοιο από τους σύγχρονους εφαρμοστές της στη Δύση. Η Γιόγκα δεν αποτελεί μόνο γυμναστική ή υγιεινή του σώματος, όπως διαφημίζεται, αλλά έχει έντονα θρησκευτικό, ως και τελετουργικό περιεχόμενο. Αυτά όμως τα αναλύουμε στο ιδιαίτερο περί Γιόγκα κεφάλαιο της εργασίας.

Επιγραμματικά αναφέρουμε και άλλες κινήσεις ινδοϊστικής εξάπλωσης προς τη Δύση, όπως για παράδειγμα, την ISKON (International Society for Khrisna – Consiousness), την κίνηση των Νεοσάννυας (Neo– Sannyas), και την Αδελφότητα της « Αυτοπραγματοποίησης» (Self – Realisation Fellowship)²⁰⁹.

²⁰⁷ Επαρκείς πληροφορίες δύνανται να λάβει πρωτογενώς από την επίσημη ιστοσελίδα της κίνησης αυτής: <http://www.belurmath.org/>. Ημερομηνία ανάκτησης, 11/03/2015.

²⁰⁸ Edmund P. Clowney, *Christian Meditation* (Vancouver: Regend College Publishing, 2002), 7-15.

²⁰⁹ Δ. Γ. Δακουράς, *Συγκριτική Θρησκειολογία*, τ. Β΄, *Τα Ασιατικά θρησκευόμενα και η προβολή τους* (Αθήνα: Έννοια, 2007), 66 κ. εξ.



4. Συγκριτικές προσεγγίσεις χριστιανικής προσευχής και ινδοϊστικού διαλογισμού.

4.1 Μια αξιολόγηση του διαλογισμού εντός της «Νέας Εποχής» από τον Ρωμαιοκαθολικισμό.

Αναφερόμενοι στην Νέα Εποχή, θεωρούμε ότι αξίζει να μνημονεύσουμε ένα κείμενο το οποίο αποτελεί καρπό πολυετούς μελέτης του φαινομένου της. Πρόκειται για το κείμενο « Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life, a Christian Reflection on the New Age». Αποτελεί καρπό έρευνας του Ποντιφικού Συμβουλίου για τον Πολιτισμό (Pontifical Council for Culture) και του Ποντιφικού Συμβουλίου για τον διαθρησκευτικό διάλογο (Pontifical Council for Interreligious Dialogue)²¹⁰. Το κείμενο, αν και ετερόδοξο, θεωρούμε ότι έχει εντρυφήσει βαθειά στον ορισμό, στις αιτίες και στις καταβολές του φαινομένου της Νέας Εποχής.

Σύμφωνα με αυτό το κείμενο, η 3^η χιλιετία για εμάς τους Χριστιανούς έρχεται απλά δύο χιλιάδες χρόνια μετά την Γέννηση του Ιησού Χριστού. Για τους περισσότερους αστρολόγους όμως, σηματοδοτεί το τέλος της χριστιανικής εποχής, την οποία αποκαλούν «Εποχή των Ιχθύων», και την έναρξη μιας νέας εποχής, της «Εποχής του Υδροχόου». Στην αστρολογική αυτή αντίληψη, σύμφωνα με το κείμενο, εδράζεται η θεωρία περί Νέας Εποχής.

Το κείμενο επισημαίνει την γενικότερη κρίση ταυτότητας των ανθρώπων στην σημερινή παγκόσμια πραγματικότητα και την εντάσσει στο γενικότερο πλαίσιο της κρίσης των θεσμών, των αξιών, της πολιτικής και της επιστήμης. Ο σημερινός άνθρωπος νοιώθει ότι πνίγεται κυριολεκτικά από την κρίση αυτή. Ενοχλημένος από μια εκτίμησή του περί χριστιανικής πίστης ως πατριαρχικής και αυταρχικής, αναζητά εναλλακτικούς θεσμούς. Πιστεύει ότι αυτοί οι νέοι θεσμοί θα ανταποκριθούν στις βαθύτερες ανάγκες του. Το εν λόγω κείμενο αντικατοπτρίζει μια στροφή από την

²¹⁰ Το κείμενο υπάρχει αυτούσιο στην επίσημη ιστοσελίδα του Βατικανού, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html. Ημερομηνία ανάκτησης, 20/03/2015.



δόμηση των «εναλλακτικών κοινοτήτων» της δεκαετίας του '70, οι οποίες χαρακτηρίζονται από την αντίληψη μιας χαοτικής και αδόμητης βιωτής, στην αναζήτηση μιας νέας μορφής «εναλλακτικής κοινότητας» με ορισμένη δομή και πειθαρχία. Η μοναξιά και η ατομική ερημία που βιώνει σήμερα ο άνθρωπος, τον οδηγεί στην αγωνιώδη αναζήτηση του «ανήκειν» σε κάποια κοινότητα. Μάλιστα η ατομοκεντρική θεώρηση του ανθρώπου, οδηγεί και στην ιεροποίηση του Εγώ, του εαυτού του.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο έρχεται η Νέα Εποχή να αναπτυχθεί με σχετική ευκολία, αφού έρχεται να καλύψει αυτή τη στροφή του ανθρώπου προς τον εαυτό του, έχοντας φροντίσει, προς επίτευξη αυτού του στόχου, να απεκδυθεί μερικώς ή και ολικώς πολλές φορές την έννοια του θείου και του Θεού, προωθώντας την ιεροποίηση και θεοποίηση του ατόμου, του Εγώ. Η Νέα Εποχή οδηγεί, κατά το παρόν έγγραφο, τους ανθρώπους σε μια ενδοσκοπική στροφή προς τον έσω άνθρωπο, αντίθετα με την χριστιανική ανθρωπολογία, η οποία θέτει τον άνθρωπο σε κατάσταση εξωστρεφούς αναζήτησης του θείου και όχι παθολογικού αποκλεισμού σε ένα ατομικό Εγώ, με κύριο άξονα την αγάπη, η οποία εμπεριέχει ούτως ή άλλως την εξωστρέφεια, αφού τείνει προς τον πλησίον.

Ακόμη, σύμφωνα με το εν λόγω κείμενο, μια άλλη αιτία ανάπτυξης του φαινομένου της Νέας Εποχής είναι η τεχνολογική επανάσταση στο χώρο της επικοινωνίας. Με αυτήν ο σημερινός άνθρωπος βομβαρδίζεται κυριολεκτικά από πληροφορίες, διαδικτυακές κυρίως, των οποίων η αξιοπιστία, η αυθεντικότητα και η ίδια η ιδεολογική τους ταυτότητα δεν ανιχνεύονται ούτε ελέγχονται πάντα. Μέσα σε αυτό το νέφος της πληροφορίας, ενυπάρχει και η παραπληροφόρηση, αφού για παράδειγμα πολλές πληροφορίες για την Εκκλησία και τον Χριστιανισμό περιέχουν απόψεις και δογματικές διδασκαλίες οι οποίες μπορεί να είναι αβάσιμες και ψευδείς. Το αποτέλεσμα είναι ο άνθρωπος που τις εκλαμβάνει ως γνήσιες, να απογοητεύεται και να στρέφεται προς κινήματα όπως είναι η Νέα Εποχή.

Οι Ρωμαιοκαθολικοί συντάκτες του κειμένου θεωρούν ότι λίγα πράγματα στη Νέα Εποχή είναι τελείως νέα. Θέτουν τις ρίζες της στον Ροδοσταυρισμό και τον Ελευθεροτεκτονισμό της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης, ενώ παράλληλα την θεωρούν σαν αναπόσπαστο μέρος του Δυτικού Εσωτερικισμού



(Western Esotericism), ο οποίος με τη σειρά του προέρχεται από τα Γνωστικά κινήματα των πρωτοχριστιανικών αιώνων. Η δε εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου και η υιοθέτησή της στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό, μαζί με την σύγχρονη θεοποίηση των φυσικών δυνάμεων και των κρυφών εσωτερικών δυνάμεων του ανθρώπου, αύξησαν την διεισδυτικότητα της Νέας Εποχής στον σύγχρονο κόσμο. Στην κατεύθυνση αυτή θεωρούν ότι συνέβαλε και η ανάπτυξη του Σχετικισμού, ο οποίος οδήγησε σε αντιπάθεια ή αδιαφορία του σύγχρονου ανθρώπου για την χριστιανική πίστη.

Το κείμενο, επίσης, τονίζει την περίεργη στροφή του δυτικού κόσμου προς τη νοσταλγία και την περιέργεια για την σοφία (Wisdom) και τα αρχαία τελετουργικά (Rituals) αρχαιότερων εποχών, όπως για παράδειγμα την Κέλτικη πνευματικότητα (Celtic spirituality) και άλλες αρχαίες θρησκείες, με τις οποίες φαίνεται να συνδέεται η πνευματικότητα της Νέας Εποχής. Με όλους αυτούς τους τρόπους, υποστηρίζει ο Πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄, το αρχαίο πρόβλημα του Γνωστικισμού που ταλάνισε την Εκκλησία τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, επανέρχεται και πάλι διεμβολίζοντας τους κόλπους της σύγχρονης χριστιανικής πίστης, μέσω του κινήματος της Νέας Εποχής και άλλων σύγχρονων φιλοσοφικών κινήματων, θρησκειών και κυρίως παραθρησκειών.

Η φρούδα αναζήτηση μιας βαθιάς πνευματικότητας σε κινήματα τέτοιου είδους, υποδηλώνει μια ταυτόχρονη αδυναμία της Εκκλησίας να εκφράσει και να μεταγγίσει με πειστικότητα την μεγάλη και βαθιά χριστιανική πνευματικότητα. Καθήκον λοιπόν της Εκκλησίας, για να μην κατηγορηθεί ότι κωφεύει στις πνευματικές επιθυμίες και αναζητήσεις του σύγχρονου ανθρώπου, αποτελεί η προσπάθεια να τον φέρει εγγύτερα στον Χριστό και να του μεταλαμπαδεύσει την πίστη σε Αυτόν, ως πίστη στην μια και μοναδική και αληθινή οδό της ζωής, και να τον καταστήσει ικανό να ανταποκριθεί στο κάλεσμα του «θείου έρωτα» του Χριστού.

Το κείμενο δεν εντάσσει τη Νέα Εποχή ούτε στις θρησκείες, ούτε στις αιρέσεις, αφού τονίζει ότι δεν αποτελεί μια ενιαία και ομοιόμορφη κίνηση. Αποτελεί ένα «δίκτυο», μια συγκρητιστική δομή ποικίλων στοιχείων, τάσεων, πρακτικών και συμπεριφορών. Αποτελεί μια δομή σκέψεων και απόψεων, οι οποίες επιτρέπουν στους ανθρώπους να μοιράζονται τα ίδια ενδιαφέροντα, τις ίδιες σκέψεις αλλά



παράλληλα, με διαφορετικές διαβαθμίσεις, τόσο στην πρόσληψη και την υιοθέτηση αυτών των ιδεών, όσο και στη δέσμευση απέναντί τους.

Όσον αφορά τον ρόλο, αλλά και τις ευθύνες της Εκκλησίας για την στροφή αυτή του σύγχρονου ανθρώπου προς τη Νέα Εποχή και τα παρόμοια με αυτή κινήματα, αναφέρουν χαρακτηριστικά ότι η ποιμαντική αποτελεσματικότητα της Εκκλησίας στη τρίτη χιλιετία εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την προετοιμασία της αποτελεσματικής επικοινωνίας του μηνύματος του Ευαγγελίου στον κόσμο. Εκτός από την υιοθέτηση στοιχείων διαφόρων παραδόσεων (αρχαίες αιγυπτιακές αποκρυφιστικές πρακτικές, Καββαλισμός, πρωτοχριστιανικός Γνωστικισμός, μεσαιωνική Αλχημεία, αναγεννησιακός Ερμητισμός, Ζεν, Βουδισμός, Γιόγκα κλπ), η Νέα Εποχή προσπαθεί να ενδυθεί και σύγχρονο φιλοσοφικό υπόβαθρο, αυτό της λεγόμενης «αλλαγής παραδείγματος».

Η «αλλαγή παραδείγματος» έγινε ευρέως γνωστή με τον Thomas Kuhn, αμερικανό ιστορικό της Επιστήμης, και συνιστά φιλοσοφική άποψη κατά την οποία υφίσταται μια μετατόπιση από το ένα κοινωνικό μοντέλο στο άλλο, χωρίς την παρέμβαση σταδιακής ανάπτυξης. Εκεί ακριβώς τοποθετείται η Νέα Εποχή, υιοθετώντας την άποψη ότι αποτελεί μια μετάβαση από το χριστιανικό μοντέλο στο δικό της νέο-εποχίτικο μοντέλο. Επιγραμματικά αναφέρουμε από το κείμενο αυτό την άποψή του για το τί ισχυρίζεται η Νέα Εποχή ότι προσφέρει στον άνθρωπο:

α) Γοητεία, αφού επικαλούνται υπερφυσικές οντότητες.

β) Αρμονία και κατανόηση, μέσω των λεγομένων «δονήσεων υψηλής συχνότητας» ή « Good Vibrations». Η αγάπη για παράδειγμα είναι μια ενέργεια, μια δόνηση υψηλής συχνότητας και το ζητούμενο για τον άνθρωπο είναι η κατάκτηση της εμπειρίας αυτής, προκειμένου να απολαύσει την ειρήνη και την ευτυχία.

γ) Υγεία, μέσω της ολιστικής Ιατρικής και της στροφής προς τον έσω-άνθρωπο.

δ) Ολότητα, με την έννοια της αποφυγής του Δυισμού. Για την Νέα Εποχή δεν υφίστανται ως διαφορετικές οι έννοιες Καλό-Κακό ή Δημιουργός-Δημιούργημα, Άνθρωπος-Φύση, Πνεύμα-Ύλη κλπ. Αντίθετα επικρατεί το πνεύμα της ενωτικής συνείδησης (unitive consciousness) το οποίο οδηγεί στην ιδέα της «παγκόσμιας δικτύωσης» (global networking).



Τέλος, αναφέρουμε ότι στο εν λόγω κείμενο πραγματοποιείται και μια αξιολόγηση διαφοροποίηση του χριστιανικού μυστικισμού από τον νεο-εποχίτικο μυστικισμό. Στον Χριστιανισμό η πνευματική ζωή αποτελεί σχέση με τον Θεό, η οποία σταδιακά γίνεται όλο και πιο ουσιαστική και βαθειά. Στην Νέα Εποχή, πνευματικότητα σημαίνει την βίωση καταστάσεων της συνείδησης η οποία κυριαρχείται από την αίσθηση της αρμονίας και της σύντηξης με το Όλον, μέσω της υπαρξιακής στροφής προς τον έσω- άνθρωπο.

Το εν λόγω κείμενο αναφέρει χαρακτηριστικά ότι όλες οι τεχνικές διαλογισμού εξαγνίζονται μέσω της αυτοπεποίθησης και της αλαζονείας. Η χριστιανική προσευχή δεν αποτελεί μια αίτηση στον αυτοστοχασμό, την ακινησία και την αυτο-κένωση. Είναι διάλογος αγάπης, η οποία συνεπάγεται μια διάθεση μεταβολής, μια πτήση από το εγώ στο Εσύ του Θεού. Οδηγεί σε μια όλο και πιο πλήρη υποταγή στο θέλημα του Θεού, σύμφωνα με το οποίο καλούμαστε σε μια βαθειά και ουσιώδη αλληλεγγύη με τους αδελφούς και τις αδελφές μας.

4.2 Το ζήτημα του λεγόμενου «χριστιανικού διαλογισμού» αξιολογούμενο από τον Ρωμαιοκαθολικισμό.

Ένα επίσης αξιολογικό κείμενο περί του Διαλογισμού και της δυνατότητας ύπαρξης μιας μορφής χριστιανικού Διαλογισμού στον χώρο της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας αποτελεί άλλο έγγραφο της προαναφερόμενης Συνόδου για το Δόγμα της πίστης (Congregation for the doctrine of the faith). Το συνέταξε το 1989 ο τότε Καρδινάλιος και μετέπειτα Πάπας της Ρώμης Joseph Ratzinger, απευθυνόμενος πάλι στους Επισκόπους της Καθολικής Εκκλησίας με τίτλο: «Επιστολή προς τους Επισκόπους της Καθολικής Εκκλησίας επί ορισμένων θεωρήσεων του Χριστιανικού Διαλογισμού» («Letter to the Bishops of the Catholic Church on some aspects of Christian Meditation»)²¹¹.

²¹¹ Το κείμενο αυτούσιο υπάρχει στην επίσημη ιστοσελίδα του Βατικανού, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_en.html. Ημερομηνία ανάκτησης, 25/03/2015.



Κατά τον J. Ratzinger, η άνοδος της τάσης του Διαλογισμού στις μέρες μας αιτιολογείται ως έντονη επιθυμία του σύγχρονου ανθρώπου να βιώσει μια βαθύτερη και αυθεντικότερη εμπειρία προσευχής, παρά τις δυσκολίες που παρουσιάζονται για πνευματικές αναζητήσεις στον σύγχρονο τρόπο ζωής και στο αντίστοιχο πολιτιστικό τοπίο. Έτσι στρέφονται σε διάφορες ανατολικές θρησκείες και πρακτικές για λόγους ψυχοθεραπευτικούς. Πολλοί σύγχρονοι Χριστιανοί, εξ αιτίας της απουσίας πνευματικότητας στην τεχνολογικά προηγμένη σημερινή κοινωνία, αντί να στραφούν προς τη χριστιανική διδασκαλία και την Προσευχή, αναζητούν άλλες μορφές πνευματικότητας.

Σύμφωνα με το εν λόγω κείμενο οι Χριστιανοί προσπαθούν να ικανοποιήσουν την ανάγκη τους για εσωτερική ειρήνη και ψυχική ισορροπία. Η στροφή αυτή βέβαια οφείλεται εν μέρει και στην ατονία ή και την απουσία κάποιες φορές εκ μέρους της Εκκλησίας του αντίστοιχου «χριστιανικού Διαλογισμού», με την έννοια της Προσευχής και της βαθύτερης πνευματικότητας. Η Προσευχή για τον J. Ratzinger αποτελεί συστατικό γεγονός της χριστιανικής πίστης, στην οποία αντικατοπτρίζονται η ίδια η αλήθεια του Θεού και της κτιστής πραγματικότητας. Η Προσευχή ορίζεται ως ο βαθύτερος διάλογος μεταξύ Θεού και ανθρώπου, μια «πτήση», όπως αναφέρει, από το εγώ στο Εσύ του Θεού. Η χριστιανική προσευχή έχει ταυτόχρονα και αυθεντικές προσωπικές, αλλά και κοινωνικές προεκτάσεις. Δεν περιλαμβάνει απρόσωπες τεχνικές και εγωιστικές αυτό-συγκεντρώσεις, όπως αυτές του Διαλογισμού, αλλά αποτελεί ένα εξωστρεφές άνοιγμα προς τον ίδιο τον Θεό. Ο Ratzinger τονίζει ότι το κριτήριο για οποιαδήποτε συζήτηση και θεώρηση εντός της Εκκλησίας για μορφές χριστιανικού Διαλογισμού, αποτελεί το στοιχείο της αυθεντικής χριστιανικής προσευχής, με την οποία επιτυγχάνεται η συνάντηση δύο ελευθεριών, αυτής της άπειρης ελευθερίας του Θεού και αυτής της πεπερασμένης ελευθερίας των ανθρώπων.

Ο ίδιος, αφού επιχειρήσει μια σύνδεση Τριαδολογίας, Αποκάλυψης και προσευχής, τονίζει ότι η προσευχή κάθε Χριστιανού είτε σε συλλογικό επίπεδο εντός του ιερού ναού είτε σε προσωπικό επίπεδο, εντάσσεται στο πλαίσιο της κοινωνίας των Αγίων, εντός αλλά και δια μέσω της οποίας προσεύχεται, είτε ιδιωτικά είτε συλλογικά. Ακόμα δηλαδή και στις προσωπικές στιγμές της προσευχής, ο πιστός προσεύχεται όχι



για τον εαυτό του μόνο, αλλά και για το καλό όλης της Εκκλησίας με ταυτόχρονη ένωση με τον Ιησού Χριστό, με το Άγιο Πνεύμα και με όλους τους Αγίους.

Στη συνέχεια ο J. Ratzinger τονίζει ότι οι εσφαλμένες και αιρετικές μορφές προσευχής, όπως αυτές του διαλογισμού, έχουν μακρά ιστορία στον χώρο του Χριστιανισμού, με αφετηρία ήδη στους πρωτοχριστιανικούς αιώνες. Αργότερα εμφανίστηκε το πρόβλημα του Ψευδο-γνωστικισμού, τον οποίον αντιμετώπισαν αποφασιστικά οι Πατέρες της Εκκλησίας, διδάσκοντας ότι η θεία Χάρη δεν προέρχεται από τον ίδιο τον άνθρωπο, αλλά αποτελεί δώρο του Θεού προς αυτόν. Κατά συνέπεια η γνώση, ως φωτισμός του Αγίου Πνεύματος δεν κάνει την χριστιανική πίστη περιττή, ούτε έρχεται σε καμιά μορφή ρήξης με αυτή. Για τους Πατέρες, το αυθεντικό σημείο της ανώτερης γνώσης, ο καρπός της προσευχής, είναι πάντα η χριστιανική αγάπη.

Ο διαλογισμός του Χριστιανού κατά την ώρα της Προσευχής επιδιώκει να γίνει καταληπτό το βάθος του θείου στα σωτηριώδη έργα του Θεού «έν Ἰησοῦ Χριστῷ», του Σαρκωθέντος Λόγου του Θεού προς τον άνθρωπο. Αυτή τη γνήσια μορφή Διαλογισμού εντός της χριστιανικής προσευχής αλλοιώνουν οι διάφορες μορφές εξωχριστιανικού Διαλογισμού, προερχόμενες από τις ανατολικές θρησκείες. Με αυτόν τον τρόπο επέρχεται μια αλλοίωση του γνήσιου πνευματικού χριστιανικού χαρακτήρα της προσευχής, αφού κάποιοι για παράδειγμα χρησιμοποιούν διάφορες μεθόδους ανατολικού Διαλογισμού ως ψυχοσωματική προετοιμασία για μια χριστιανική πνευματική περισυλλογή. Άλλοι χρησιμοποιούν τεχνικές διαλογισμού για να φθάσουν σε εμπειρίες παρόμοιες αυτών που περιγράφονται από χριστιανούς μυστικιστές. Η «αρνητική» δε θεολογία που πρεσβεύει ο ανατολικός μυστικισμός, δηλαδή η άρνηση ότι εντός της κτιστής πραγματικότητας υπάρχει κάτι το θεϊκό και η αναζήτηση του υπερβατικού εκτός του κόσμου, έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη χριστιανική διδασκαλία που καθαγιάζει την κτίση, ως δημιούργημα του ίδιου του Θεού.

Θεωρεί λοιπόν ότι αυτή η συγκρητιστική τάση ανατολικού και χριστιανικού Διαλογισμού αποτελεί επικίνδυνη πρακτική για την Εκκλησία. Ενώ η κάθαρση του ανθρώπου στον ανατολικό τύπο Διαλογισμού περνά μέσα από ατομικές προσπάθειες προσέγγισης της κάθαρσης του ανθρώπου, στον Χριστιανισμό η έννοια της κάθαρσης



έρχεται ως θεία παρέμβαση του Θεού δια της Χάριτος του Αγίου Πνεύματος, μέσω της λυτρωτικής μυστηριακής διαδικασίας του Βαπτίσματος και της Θείας Ευχαριστίας.

Ο φωτισμός που επέρχεται στον Χριστιανό μέσω του Βαπτίσματος, αναφέρεται ήδη από τους συγγραφείς της πρωτοχριστιανικής περιόδου. Μέσα από τα Μυστήρια επέρχεται η γνώση, η οποία περνά μέσω του ίδιου του Ιησού Χριστού και της «έν Ίησοῦ Χριστῷ» αγάπης. Μάλιστα η χριστιανική προσευχή εξασφαλίζει με τη βοήθεια και τη Χάρη του Θεού αυτή τη μυστική-μυστηριακή ένωση με τον Θεό, η οποία απουσιάζει από όλες αυτές τις μορφές ανατολικού μυστικιστικού Διαλογισμού.

Όσον αφορά τις διάφορες τεχνικές Διαλογισμού, ο J. Ratzinger αναφέρει ότι ο γνήσιος χριστιανικός μυστικισμός δεν συνδέεται με καμιάς μορφής τεχνικές. Παραμένει πάντα ένα θείο δώρο και επέρχεται μέσω της συνειδητοποίησης της αναξιοτήτας και της αμαρτωλότητας του ίδιου του ανθρώπου έναντι του Θεού. Επιχειρεί δε μια αξιόλογη επιχειρηματολογία για να τονίσει την διαφορά μεταξύ των μυστικιστικών- υπερφυσικών ιδιοτήτων που πρεσβεύουν ότι κατέχουν οι διαλογιστές της Ανατολής με μιας ορισμένης μορφής μυστικιστικές χάρες (mystical graces) που κατέχουν ορισμένοι χριστιανοί ασκητές οι οποίοι έχουν φθάσει σε υψηλά στάδια πνευματικότητας. Τονίζει ακόμη ότι η χάρη αυτή των αγίων της Εκκλησίας είναι αυστηρά προσωπική εμπειρία, ως δώρο Θεού μέσω της προσευχής και δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο μίμησης και φιλοδοξίας για τους υπολοίπους πιστούς. Πρόκειται για προσωπική εμπειρία και απόδοση της χάριτος του Θεού σε προσωπικό επίπεδο, η οποία ούτε κληρονομείται, ούτε κληροδοτείται μέσω πρακτικών στους υπολοίπους.

Όπως αντιλαμβανόμαστε, ο J. Ratzinger αναφέρεται στην αντίληψη του ανατολικού Διαλογισμού, κατά την οποία οι διάφορες τεχνικές οδηγούν αυτόματα στον καθαγιασμό του διαλογιστή, χωρίς καμιά θεία παρέμβαση, αλλά απλά μέσω μιας μηχανιστικής- μηχανικής βερμπαλιστικής επανάληψης λέξεων ή σωματικών ασκήσεων. Ο ίδιος τονίζει ότι τα χαρίσματα κάθε διαλογιζομένου αφορούν την δική του πνευματική προκοπή και τελείωση, ενώ στους κόλπους της Εκκλησίας, όπως αναφέρει και ο Απόστολος Παύλος, τα χαρίσματα παραχωρούνται στους ανθρώπους προς όφελος του υπολοίπου πληρώματος της Εκκλησίας ως Μυστικού σώματος του



Χριστού και όχι για τον εαυτό τους ατομικά. Έξοχο αγιογραφικό τεκμήριο αυτής της διδασκαλίας αποτελεί ο λόγος του Αποστόλου Παύλου²¹².

Επιχειρώντας να αντιπαραβάλει την συγκεκριμένη στάση του σώματος κατά την ώρα της προσευχής που περιγράφουν τόσο οι ανατολικοί όσο και οι δυτικοί Πατέρες και συγγραφείς, με τις συγκεκριμένες στάσεις του σώματος που περιγράφονται στον Διαλογισμό, στη Γιόγκα κλπ., ο J. Ratzinger κάνει δύο αξιόλογες αναφορές. Στην πρώτη παραδέχεται ότι στη Δυτική Εκκλησία απουσιάζει αυτός ο ψυχο-φυσικός συμβολισμός (psychophysical symbolism) που υπάρχει στην ανατολική προσευχητική εμπειρία. Αναφέρεται στην άσκηση της «Ευχής», η οποία διδάσκεται στην Ανατολή με συγκεκριμένη στάση του σώματος και έλεγχο της αναπνοής. Αναγνωρίζει επίσης το ευεργετικό της αποτέλεσμα, το οποίο απουσιάζει στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Δεύτερον, επισημαίνει ότι η συγκεκριμένη σωματική άσκηση και πρακτική δεν αφορά όλους τους προσευχόμενους, καθώς υπάρχουν βαθμίδες πνευματικής τελείωσης και προσευχητικής εξάσκησης. Διαφοροποιεί την προσευχή και τη σωματική άσκηση της «Ευχής» από τον Διαλογισμό, τονίζοντας ότι η στάση του σώματος ή η τεχνική της αναπνοής για τον ανατολικό Χριστιανισμό δεν είναι αυτοσκοπός ή μαγικός τρόπος πνευματικής εξέλιξης, αλλά αποτελεί έναν συμβολισμό. Σύμφωνα με αυτόν, ο πιστός δεν εστιάζει στο «υλικό σημάδι» (material sign) της τεχνικής, αλλά προσπαθεί να περάσει στην πνευματική πραγματικότητα μέσω της μεθόδου αυτής.

Προς το τέλος του εν λόγω εγγράφου, ο J. Ratzinger υιοθετεί μια τολμηρή και αρκετά παρακινδυνευμένη (κανονικά και δογματικά) άποψη περί χριστιανικού

²¹² «Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Οἴδατε ὅτι, ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδῶλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι. Διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ. Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσὶ, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς ἐστὶ Θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον, ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ Πνεύματος δίδεται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, ἑτέρῳ δὲ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ Πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ Πνεύματι, ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλῳ δὲ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἔρμηνεα γλωσσῶν· πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται». Α΄ Κορ. 12: 1-13.



Διαλογισμού. Συγκεκριμένα αναφέρει ότι υπάρχουν ορισμένες πρακτικές Διαλογισμού που προέρχονται από την χριστιανική Ανατολή αλλά και από μεγάλες ανατολικές θρησκείες, οι οποίες καθίστανται ελκυστικές για τον σημερινό άνθρωπο, ο οποίος είναι πνευματικά διασπασμένος και αποπροσανατολισμένος. Οι εν λόγω τεχνικές δύνανται να καταστούν ένα κατάλληλο εργαλείο για να βοηθηθεί ο Χριστιανός στην προσευχητική του προσπάθεια και προσέγγιση. Επίσης μπορούν να τον βοηθήσουν στην απόκτηση μιας εσωτερικής ψυχο-πνευματικής ειρήνης. Τελειώνοντας όμως επαναλαμβάνει ότι καμιά σωματική ή πνευματική τεχνική δεν υποκαθιστά ούτε τη θεία Χάρη, η οποία εκπορεύεται από τον ίδιο τον Θεό, ούτε την αγάπη του Θεού προς τον άνθρωπο, η οποία και αποτελεί και την πεμπουσία και τον σκοπό όλου του χριστιανικού πνευματικού οικοδομήματος.

4.3 Η απάντηση του Οικουμενικού Πατριάρχη Βαρθολομαίου στο ζήτημα της «Νέας Εποχής».

Μια αρκετά εμπεριστατωμένη τοποθέτηση του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινούπολης στο ζήτημα της Νέας Εποχής συναντάμε στο έργο του Olivier Clément «Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I»²¹³. Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαίος Α΄ ήδη από το 1996 εντοπίζει την αυξανόμενη επιρροή της Νέας Εποχής στον σύγχρονο δυτικό κόσμο, μαζί με αυτή του Βουδισμού, ο οποίος δείχνει να κερδίζει έδαφος στη Δύση έναντι του Ινδοισμού. Η Νέα Εποχή κατά τον Βαρθολομαίο εισχωρεί στην εποχή μας όλο και περισσότερο.

Ο Πατριάρχης ως αιτία αυτής της επιρροής θεωρεί την αντικατάσταση της θρησκευτικότητας του Χριστιανισμού με την πνευματικότητα που προσβέυει η Νέα Εποχή. Θεωρεί δηλαδή ότι ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος έχει ταυτίσει την έννοια της θρησκείας με την απουσία της ανεκτικότητας (intolerance) και με το μίσος και την εμπάθεια (hatred). Σ' αυτή την προοπτική η Νέα Εποχή θεωρείται λιγότερο απαιτητική για τον σύγχρονο άνθρωπο και αντικαθιστά την προσευχή με τον Διαλογισμό. Δεν χρησιμοποιεί τον όρο «πίστη» ο οποίος παραπέμπει σε θρησκευτική

²¹³ Olivier Clément, *Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997).



λατρεία, αλλά τον όρο «εμπειρία» (experience). Μια εμπειρία η οποία χρησιμοποιεί μια μεθοδολογία, της οποίας η επιτυχία θεωρείται εκ των προτέρων εξασφαλισμένη.

Ο Βαρθολομαίος Α΄ μιλά και για την αστρολογική θεωρία του περάσματος από την «Εποχή των Ιχθύων» στην «Εποχή του Υδροχόου». Αντιπροσωπεύει την λεγόμενη «αλλαγή παραδείγματος» (paradigm shift), μια νέα συνειδησιακή κατάσταση και έναν νέο πολιτισμό. Το αναμενόμενο «νέο παράδειγμα» απορρίπτει κάθε έννοια Θετικισμού (Positivism), ο οποίος περιορίζει την πραγματικότητα σε μια μετρίσιμη «εξωτερικότητα». Η Νέα Εποχή απορρίπτει, επίσης, την βιβλική και χριστιανική παράδοση, ενώ υποβαθμίζει και την θεότητα, αλλά και την σωτηριώδη παρουσία του Ιησού Χριστού στη γη²¹⁴.

Η Νέα Εποχή κατά τον Βαρθολομαίο, έγινε αιτία αναβίωσης μιας αρχαίας θρησκευτικής «ιερότητας» στην οποία η έννοια του «θείου» εμφανίζεται σαν το βαθύτερο νόημα του κόσμου. Σε όλη αυτή τη θεωρητική βάση, έρχεται να προστεθεί και η χρησιμοποίηση διαφόρων επιστημονικών ερευνών, καθώς και της απολυτοποίησης των θετικών επιστημών, της Ψυχολογίας και της Παραψυχολογίας. Ο ίδιος τονίζει ότι η έννοια του θείου για την Νέα Εποχή δεν έχει προσωπικό χαρακτήρα, όπως στον Χριστιανισμό, αλλά αποτελεί ενέργεια και πνεύμα. Το θείο αποκαλύπτεται στην βαθύτερη έννοια της ύπαρξης του ανθρώπου, σε μια ενδο-κοσμική και ενδο-ατομική παρά θεϊστική διάσταση. Άλλωστε δανείζεται την βουδιστική προοπτική περί του θείου σύμφωνα με την οποία το Εγώ (Atman) ταυτίζεται με το θεϊκό (Brahman). Ως αποτέλεσμα της ενδο-κοσμικής και ενδο-ατομικής θεώρησης του θείου επέρχεται με την Νέα Εποχή μια αποθέωση της κτιστής πραγματικότητας, όπως η ιεροποίηση της Φύσης γενικά, αλλά και η ιεροποίηση και επιμέρους φυσικών φαινομένων ή στοιχείων, όπως για παράδειγμα τα φυτά. Κατά τον Οικουμενικό Πατριάρχη, ο τρόπος αντιμετώπισης του φαινομένου της Νέας Εποχής, αλλά και του Νεοπαγανισμού που επιχειρεί να προωθήσει στον δυτικό κόσμο, βρίσκεται στη χρήση της Θεολογίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας και ιδιαίτερα της Μυστικής Θεολογίας²¹⁵.

²¹⁴ Olivier Clément, *Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), 215.

²¹⁵ Olivier Clément, *Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), 217.



Η Μυστική Θεολογία, αποφατική και αντινομική στη βάση της, κατ' αρχήν δεν αναφέρεται στον Θεό ως «υπερβατικό Όν», ή ως «ουράνια Ύπαρξη». Ο Θεός της Ορθοδοξίας είναι προσωπικός Θεός, ενυπόστατος και όχι μια αφηρημένη οντότητα ή έννοια που περιπλανάται στον ουρανό, κατά την διδασκαλία της Νέας Εποχής. Η υποστατικότητα του χριστιανικού Θεού φαίνεται μετά από την προσωπική και ενυπόστατη ύπαρξη του Ιησού Χριστού μέσα από την παρουσία Του στη γη και την ενανθρώπισή Του. Η υποστατικότητα των Προσώπων της Αγίας Τριάδας και η ενανθρώπιση του Υιού και Λόγου του Θεού στο Πρόσωπο του Ιησού Χριστού ακυρώνουν «εν τη γενέσει» της οιαδήποτε θεώρηση του χριστιανικού Θεού ως απρόσωπης και ουράνιας Ύπαρξης. Τα πάντα υπάρχουν στον Λόγο του Θεού, ο οποίος δημιουργεί και ανα-δημιουργεί, ανακαινίζει την Κτίση.

Ο Πατριάρχης επισημαίνει επίσης την θεοποίηση και λατρεία της «Μητέρας Γης» η οποία λαμβάνει χώρα στην πνευματικότητα της Νέας Εποχής. Σύμφωνα με την τελευταία, η «Μητέρα Γη» («Gaia») γονιμοποιείται για να καταστεί έφορη από το «Πνεύμα» («Spirit»). Καθήκον της ανθρωπότητας είναι να ιεροποιηθεί πάλι η Γη, η οποία έχει «δαιμονοποιηθεί» εξαιτίας του Θεού των Ιουδαιοχριστιανών, επειδή ο τελευταίος είναι γένους αρσενικού. Αναφέρει επίσης ο Βαρθολομαίος Α΄ το παράδειγμα ενός κέντρου της Νέας Εποχής στη Σκωτία, του οποίου οι πιστοί οπαδοί θεωρούν ότι η άγονη γη δύναται να μετατραπεί πάλι σε γόνιμη, «ιεροποιώντας» την και επικαλούμενοι την λατρεία του «Πνεύματος των φυτών»²¹⁶.

Σε όλη αυτή την πνευματική λαίλαπα του Νεοπαγανισμού και της Νέας Εποχής ο Βαρθολομαίος Α΄, ως προαναφέραμε, αντιτάσσει την Μυστική Θεολογία και μνημονεύει τον Μάξιμο τον Ομολογητή, κορυφαίο εκπρόσωπο της Θεολογίας αυτής. Ο Μάξιμος ομιλεί περί αρκετών «ενσαρκώσεων» (incarnations) στην Κτίση. Πρώτα απ' όλα στον ίδιο τον κόσμο, εντός του οποίου κάθε δημιούργημα γεννάται και έλκεται από τον «λόγο» του Λόγου του Θεού. Ο άνθρωπος κατά τον Μάξιμο, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Πατριάρχης, με την βασιλική και αρχιερατική του ιδιότητα εντός της Κτίσης, οφείλει να αφιερώσει και να προσφέρει αυτούς τους «λόγους», τις πνευματικές ουσίες των υλικών πραγμάτων, στον Θεό. Οφείλει δηλαδή να τα επανεντάξει και να τα αποκαταστήσει εντός του Λόγου του Θεού. Κατά τον

²¹⁶ Olivier Clément, *Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), 216.



Μάξιμο τον Ομολογητή επίσης, η δεύτερη ενσάρκωση της Κτίσης λαμβάνει μέρος εντός της Ιστορίας, στην αποκάλυψη και φανέρωση του θείου Λόγου²¹⁷.

Ο Λόγος του Θεού, προκειμένου να «προσωποποιήσει» τον άνθρωπο, τον οδηγεί μακριά από την υλική- κοσμική μήτρα, μακριά από τις θανατηφόρες παρορμήσεις του φυσικού κόσμου, οι οποίες είναι ταυτόχρονα αθώες, αλλά και πτωτικές. Η θεία Αποκάλυψη του Λόγου του Θεού λοιπόν είναι εκείνη που δύναται να μεταβάλει, να μεταμορφώσει τον άνθρωπο και να εξασφαλίσει την πραγματική ένωση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, αφού ο τελευταίος είναι επουράνιος και άκτιστος, ενώ ο άνθρωπος γήινος και κτιστός²¹⁸.

4.4 Το πρόσωπο του Ιησού Χριστού στον Ινδοϊσμό. Η άρνηση του Ινδοϊσμού να αποδεχθεί τη σημασία της μοναδικότητας του ανθρώπινου προσώπου.

Για να κατανοήσουμε την άρνηση του Ινδοϊσμού να δεχθεί την σημασία της μοναδικότητας του ανθρώπινου προσώπου, οφείλουμε να ανατρέξουμε πρώτα στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο ινδοϊστικός διαλογισμός την έννοια του προσώπου του Ιησού Χριστού. Σύμφωνα λοιπόν με τις ινδοϊστικές διδασκαλίες, ο «Χριστός», τον οποίο επικαλούνται συχνά, αποδεικνύεται ότι δεν έχει καμία απολύτως σχέση με το πρόσωπο του Ιησού Χριστού, ως δευτέρου Προσώπου της Αγίας Τριάδας της χριστιανικής διδασκαλίας. Δεν αποτελεί συγκεκριμένο και μοναδικό πρόσωπο, αλλά ατομική εσωτερική κατάσταση, η οποία δύναται να υπάρχει εντός του κάθε ανθρώπου.

Χαρακτηριστική είναι η άποψη του Nagemy Robert-Elias, διακεκριμένου γκουρού-διαλογιστή με αρκετά μεταφρασμένα έργα του στα Ελληνικά. Αναφέρει : «Ο Χριστός δεν είναι ένας άνθρωπος που έζησε πριν δύο χιλιάδες χρόνια. Είναι η δύναμη του πνεύματος, της ζωής, του Θεού, που ζει μέσα μας τώρα. Είναι η Συνειδητότητα Χριστού, η Παγκόσμια Συνειδητότητα, που ζει μέσα σε κάθε πλάσμα, παντού, και

²¹⁷ Στο ίδιο, 217.

²¹⁸ Στο ίδιο, 217.



στα ζώα και στα φυτά»²¹⁹. Συνεπώς δεν αναφέρονται στον Ιησού Χριστό, αλλά σε μια ασαφή «έννοια Χριστού», ο οποίος ορισμένες φορές ταυτίζεται και με συγκεκριμένες ανθρώπινες υπάρξεις, όπως, για παράδειγμα ο γνωστός Γκουρού Σάι Μπάμπα, ο οποίος λατρεύεται από τους οπαδούς του ως «Χριστός». Αυτό αποδεικνύεται και από τους ψαλμούς που δημιουργούν οι οπαδοί του για να τον υμνήσουν ως Θεό²²⁰.

Είναι κατανοητό από τα ανωτέρω, ότι ο Χριστός της Αγίας Γραφής δεν έχει καμιά απολύτως σχέση με την απρόσωπη και αφηρημένη έννοια του «Χριστού» των γκουρού και του ινδοϊστικού διαλογισμού. Σύμφωνα με την Αγία Γραφή ο Ιησούς Χριστός αποτελεί μοναδικό πρόσωπο και ανεπανάληπτη ιστορική προσωπικότητα. Αποτελεί τον ένα και μοναδικό Σωτήρα της ανθρωπότητας²²¹. Αυτή η άρνηση του Ιησού Χριστού ως «έν σαρκί έληλυθότα»²²² εκ μέρους των ινδοϊστών Γκουρού, αυτόματα τους αφαιρεί την δυνατότητα της αποδοχής της έννοιας του ανθρωπίνου προσώπου της χριστιανικής πίστης. Έννοια που συνδέεται απόλυτα με την προσωπική και «έν χρόνω» ύπαρξη του Ιησού Χριστού, η οποία πραγματοποιήθηκε με την σάρκωση και με την πρόσληψη της ανθρώπινης φύσης Του.

Κατ' επέκταση, η προσευχή έχει ως θεμέλιό της την κοινωνία αγάπης μεταξύ Θεού και ανθρώπου, αναγωγικά, προϋποθέτει και διάκριση μεταξύ Θεού ως αποδέκτη της προσευχής και προσευχομένου προς τον Θεό άνθρωπου. Αποτελεί κοινωνία αγάπης μεταξύ Θεού και ανθρώπου. Η κοινωνία αυτή δεν προσλαμβάνει την έννοια της σύγχυσης ή της απορρόφησης του ανθρωπίνου προσώπου από την θεότητα, αλλά την ανύψωση του ανθρωπίνου προσώπου μέχρι το ύψος της θεϊκής δόξας. Αποτελεί μια «εν Χριστώ κοινωνία», κατά την οποία ούτε η ανθρώπινη φύση τρέπεται σε θεία, ούτε η θεία τρέπεται σε ανθρώπινη. Πρόκειται για μια κοινωνία αγάπης μέσα από την νοερή προσευχή η οποία πραγματοποιείται « άσυγχύτως και άτρέπτως»²²³.

Στον Ινδοϊσμό, τη θέση της μοναδικότητας του ανθρωπίνου προσώπου του Χριστιανισμού, λαμβάνει μια «περιπλανώμενη ψυχοσωματική οντότητα από ύπαρξη

²¹⁹ Robert-Elias Nagemy, *Οικουμενική Φιλοσοφία*, μετάφρ. Σάσα Παναγοπούλου (Αθήνα: Αρμονική Ζωή, 1991), 248.

²²⁰ Vinayak Khrisna Gogak, *The Golden Book of Sri Sathya Sai Lyrics* (Bangalore: Sri Sathya Sai Education Foundation, 1975), 45 κ. εξ.

²²¹ «καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἢ σωτηρία», Πρ. 4:12

²²² Α΄ Ιω. 4:2.

²²³ π. Αντώνιος Αλεβιζόπουλος, *Διαλογισμός ή Προσευχή*; (Αθήνα: Διάλογος, 1997), 252-254.



σε ύπαρξη», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο καθηγητής Γρηγόριος Ζιάκας, ή οποία ονομάζεται Τζίβα ή Τζιβάτμα²²⁴. Ο άνθρωπος παραμένει εγκλωβισμένος σε μια κυκλική ζωή των γεννήσεων, η οποία εντάσσεται στην γενικότερη θεωρία του περί αιώνιας ανακύκλωσης των πάντων. Τίποτε στον Ινδοϊσμό δεν είναι μόνιμο και ανεπανάληπτο, ούτε καν ο κόσμος των θεών, ενώ ο άνθρωπος ζει σε ένα καθεστώς κυριολεκτικά κοσμικού «δράματος», αυτού της συνεχούς γέννησης και του συνεχούς θανάτου.

Από τα ανωτέρω αντιλαμβανόμαστε την διαφορά του ανθρώπου στον Ινδοϊσμό και του ανθρωπίνου προσώπου στην χριστιανική διδασκαλία. Στον πρώτο ο άνθρωπος ανακυκλώνεται και αέναα κατευθύνεται προς μια κυκλική, άπειρη και ακοσμική θεότητα. Αντίθετα στον Χριστιανισμό αναφερόμαστε σε μια ηθική, αλλά και οντολογικής φύσεως τελείωση του ανθρωπίνου προσώπου. Σκοπός της χριστιανικής Θεολογίας αποτελεί η ανάσταση του προσώπου αυτού και η προσωπική κοινωνία του με τον ίδιο τον Θεό. Σκοπός της Μυστικής Θεολογίας και ζωής του χριστιανού είναι η μελέτη του θανάτου, και η νέκρωση των παθών. Αυτό πραγματοποιείται μέσα από την λειτουργική ζωή της Εκκλησίας, αλλά και μέσω του δύσβατου δρόμου της προσευχής και της συνεχούς επίκλησης του ονόματος του Ιησού Χριστού. Σωτηριολογικά, όπως πάλι τονίζει ο Γρηγόριος Ζιάκας, ο χριστιανός αναμένει την Ανάσταση, ως Ανάσταση του όλου ανθρώπου, ως αναγεννημένης και ολοκληρωμένης προσωπικότητας. Στον ινδοϊστή όμως, επικρατεί ο χαμός στην μακαριότητα της άπειρης κοσμικής θεότητας ως ιδεώδες. Αντίθετα στον χριστιανό, ιδεώδες αποτελεί η οντολογική ανακαίνιση του όλου ανθρωπίνου προσώπου και η αιώνια κοινωνία ανθρώπου και Θεού, μέσα από την συμμετοχή του στην ένδοξη φύση του Θεανθρώπου Χριστού²²⁵.

²²⁴ Γρηγόριος Ζιάκας, « Γιόγκα, αλήθεια και πλάνες», *ΕΕΘΣΠΘ* (νέα σειρά του τμήματος Θεολογίας) 1 (1990): 274.

²²⁵ Στο ίδιο, 282-283.



4.5. Οι λειτουργικές αρχές πνευματικής νοηματοδότησης κάθε μορφής προσευχής σε αντιστοίχιση με τις ινδοϊστικές τελετουργικές προϋποθέσεις του διαλογισμού.

Όταν αναφερόμαστε στον όρο «προσευχή» πρέπει να διευκρινίσουμε ότι υπάρχει διάκριση μεταξύ δημόσιας λειτουργικής προσευχής, της «κατά μόνας» προσευχής, αλλά και προσευχών των οποίων το περιεχόμενο δεν παραπέμπει σε κάποια από τις ανωτέρω μορφές προσευχής. Τέτοιες ήσαν στην Καινή Διαθήκη, όπως αναφέρονται από τον καθηγητή Γ. Φίλια, η αρχιερατική προσευχή του Ιησού Χριστού²²⁶, αλλά και η προσευχή Του ενώπιον του πλήθους κατά την ώρα που αναγγέλλει το Πάθος Του²²⁷.

²²⁶ Ιω. 17:1-26: «Ταύτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐπῆρε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπε· πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον ἐτελείωσα ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω· καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου. σοὶ ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας, καὶ τὸν λόγον σου τετηρήκασι. νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ ἐστίν· ὅτι τὰ ρήματα ἃ δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον, καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ· οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ, ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοὶ εἰσι, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστὶ καὶ τὰ σὰ ἐμὰ, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, καὶ οὐκέτι εἰμί ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶ, καὶ ἐγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι. πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, ἵνα ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς. ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου· οὓς δέδωκάς μοι ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς. ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου, καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτοὺς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου. οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶ, καθὼς ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμί. ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀληθείᾳ ἐστὶ. καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κάγῳ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον. καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγάξω ἑμαυτόν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὥσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευσόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἐν ὧσι, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κάγῳ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ὧσι, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σύ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσι τετελειωμένοι εἰς ἐν, καὶ ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. πάτερ, οὓς δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ κάκεινοι ὧσι μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. πάτερ δίκαιε, καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω, ἐγὼ δὲ σε ἔγνω, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας· καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἦ, κάγῳ ἐν αὐτοῖς». (Ιω. 17, 1-26).

²²⁷ Ιω. 12: 27-28: «Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάραται, καὶ τί εἶπω; πάτερ, σῶσον με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης. ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην. πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω».



Παρά τις ανωτέρω διαφοροποιήσεις ως προς την μορφολογία των διαφορετικών τύπων προσευχών, διακρίνουμε μια συσχέτιση ενός κοινού πνεύματος, η οποία διέπει όλες αυτές τις μορφές, κατατάσσοντας τις διάφορες μορφές προσευχής, σύμφωνα με τις κατωτέρω θεολογικές αρχές:

Α) Η προσευχή ως μέθεξι στο μυστήριο της Ογδότης Ημέρας: Η Εκκλησία βιώνει στην λατρεία και στην προσευχή το μυστήριο της Ογδότης Ημέρας. Η ορθόδοξη λατρεία αντιστοιχεί στη βαθύτερη φύση της Εκκλησίας. Αποτελεί μια τελεσιουργία του παρόντος, εντός της οποίας αντανακλάται η αιωνιότητα. Ο χρόνος της Ογδότης Ημέρας είναι ένας χρόνος πέρα από το χρόνο. Είναι η α-χρονική περίοδος η οποία θα αρχίσει με την Δευτέρα Παρουσία του Κυρίου, συμπληρώνοντας το δημιουργικό έργο των επτά ημερών²²⁸. Η Ογδότη Ημέρα αποτελεί τύπο του μέλλοντος αιώνας και συμβολίζει την τελειότητα της αιωνιότητας. Τα εγκόσμια αιτήματα που αφορούν την λατρεία και την προσευχή, δεν επισκιάζουν την άποψη της εσχατολογίας, η οποία αναφέρεται στον μέλλοντα αιώνα.

Η ουσία της ευχής «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἔλεησόν με τὸν ἁμαρτωλόν», ερμηνεύεται με την παλαμική έκφραση «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, φώτισόν μου τὸ σκότος». Η ουσία της ευχής του Ιησού Χριστού είναι και αυτή μυστήριο μέθεξης στην Ογδότη Ημέρα διότι είναι η διαρκής αναζήτηση της ἔλευσης του Φωτός στον παρόντα, αλλά και στον μέλλοντα αιώνα.

Β) Η «έν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ» λατρεία²²⁹: Εκείνο το οποίο βιώνεται στην χριστιανική λατρεία είναι η «έν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ» λατρεία ως άξονας διαφοροποίησης της χριστιανικής από την εβραϊκή λατρεία. Στην εβραϊκή λατρεία, το στοιχείο της «έν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ» λατρείας ήταν παντελώς άγνωστο²³⁰. Ο Εβραίος πιστός, αφού εφάρμοζε πιστά όλο το πολύπλοκο νομικό πλαίσιο για την λατρεία του Θεού, θεωρούνταν γνήσιος προσκυνητής του Θεού. Η διακήρυξη του Ιησού Χριστού ότι ο Θεός είναι Πνεύμα, αποδεσμεύει την χριστιανική λατρεία από τον παράγοντα του τόπου και του καθορισμού περιβάλλοντος, δηλαδή τον χώρο του ναού των Ιεροσολύμων. Η λατρεία «έν Πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ» καταργεί την λατρεία

²²⁸ Δημήτριος Γ. Τσάμης, *Εισαγωγή στην πατερική σκέψη* Θεσσαλονίκη: Παν. Πουρναράς, 1985), 117 κ.εξ.

²²⁹ Πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἔν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Ιω. 4:24).

²³⁰ Γεώργιος Ν. Φίλιας, *Λειτουργική*, τ. Α' (Αθήνα: Γρηγόρης, 2006), 137.



του Νόμου. Η τυπολατρία του Μωσαϊκού Νόμου και των αιματηρών θυσιών καταργείται.

Θεωρούμε την επισήμανση του κ. Φίλια, ότι το «έν ἀληθεία» ταυτίζεται με το «έν Χριστῷ», ιδιαίτερα σημαντική²³¹. Η προτροπή της λατρείας του Θεού «έν Πνεύματι καί ἀληθεία» υποδηλώνει την παρουσία του Υιού ως μεσίτη τῆς προς τον Θεό λατρείας, το χριστολογικό περιεχόμενο της προσευχής, αλλά και την καινότητα του κηρύγματος. Όπως αναφέρει ο Επιφάνιος Σαλαμίνας, στην προσευχή υπάρχει και πνευματολογική διάσταση, αφού τονίζει ότι οι προσκυνούντες τον Θεό πρέπει να Τον προσκυνούν «έν Πνεύματι καί ἀληθεία»²³². Ο δε Μέγας Βασίλειος συμπληρώνει ότι στην «έν Πνεύματι» λατρεία συμπεριλαμβάνεται η λατρεία της Αγίας Τριάδας²³³.

Από τα ανωτέρω, αντιλαμβανόμαστε ότι υπάρχει διάσταση μεταξύ εβραϊκής και χριστιανικής λατρείας. Σ' αυτό το σημείο, ο Γ. Φίλιας τονίζει κάτι σημαντικό: η χριστιανική λατρεία υιοθέτησε πτυχές της εβραϊκής λατρείας, αποδέχθηκε την Π.Διαθήκη ως χριστιανικό ιερό βιβλίο και δεν παραμέλησε την πατρώα λατρεία. Η Π.Διαθήκη για τους χριστιανούς γίνεται τύπος της νέας λατρείας, υπό την παραδοχή ότι ο Ιησούς Χριστός αποτελεί την εκπλήρωση της προφητείας περί του Μεσσία της Π.Διαθήκης. Αυτό δεν εμποδίζει όμως την χριστιανική λατρεία να προσλαμβάνει ένα νέο περιεχόμενο, αφού ο Ιησούς Χριστός είναι ο ανακεφαλαιωτής και ανακαινιστής των πάντων²³⁴. Με αυτόν τον τρόπο, η λατρεία του Θεού με τον Χριστό, παύει να έχει τον απρόσωπο και νομικό χαρακτήρα της εβραϊκής λατρείας. Ταυτόχρονα προσλαμβάνει μια σωτηριολογική και εσχατολογική-ανακεφαλαιωτική διάσταση η οποία πηγάζει από την αντίστοιχη εσχατολογική και σωτηριολογική διάσταση του Πάθους και της Ανάστασης του Χριστού.

Η Βασιλεία του Θεού και των Εσχάτων στα Μυστήρια, στην προσευχή, αλλά και στην Θεία Ευχαριστία, όπως γράφει ο Γ. Φίλιας, διαφοροποιούνται από την εβραϊκή αντίληψη περί παρέμβασης του Θεού στο τέλος του κόσμου²³⁵. Το έσχατο καθίσταται σύγχρονο μέσα από την Θεία Ευχαριστία και μέσα από την προσευχή. Ο Ιησούς

²³¹ Στο ίδιο, 143.

²³² Επιφάνιος Σαλαμίνας, *Αγκυρωτός*, 70-1, GCS 25, (1915), S.87, 10-11.

²³³ Μ. Βασίλειος, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, 26,64, SCh 17 BIS, 1968, S 476 (10-13).

²³⁴ Γεώργιος Ν. Φίλιας, *Λειτουργική*, τ. Α' (Αθήνα: Γρηγόρης, 2006), 154-155.

²³⁵ Στο ίδιο, 136.



Χριστός διαφοροποιείται ριζικά από την εβραϊκή λατρεία με την εισαγωγή μιας εσχατολογίας με την οποία η Εκκλησία ταυτίζει την ύπαρξή της. Μέσα από κάθε ευχαριστιακή σύναξη και κάθε προσευχή του πιστού, η Εκκλησία αναμένει τον Ερχόμενο, διακηρύσσοντας ότι η Εκκλησία Του αποτέλεσε την προϋπόθεση για την έλευση της Βασιλείας Του.

Τέλος, ο Γ. Φίλιας τονίζει ότι η «έν Πνεύματι καί ἄληθείᾳ» λατρεία καθορίζεται επιπλέον και από έναν πνευματικό αγώνα παρόμοιο με αυτόν του Μοναχισμού, αλλά και εκτός αυτού²³⁶. Όπως αναφέρει και ο Μέγας Βασίλειος, οι λατρεύοντες πραγματικά «έν Πνεύματι καί ἄληθείᾳ» είναι αυτοί που με καθαρή καρδιά αναπέμπουν τις ψαλμωδίες τους στον Κύριο²³⁷.

Γ) Ο χριστοκεντρικός χαρακτήρας της προσευχής: Στο σημείο αυτό αναφερόμαστε, κατ' ουσίαν, στο σταυροαναστάσιμο χαρακτήρα κάθε μορφής προσευχής και, ιδιαίτερα, στον σαββατισμό που η Ανάσταση του Χριστού μεταφέρει στον ίδιο τον άνθρωπο. Όπως εξηγεί ο καθηγητής Γ. Φίλιας, το θέμα της προσευχής συνιστά τον πυρήνα της χριστιανικής λατρείας. Η ριτουαλιστική θεώρηση της λατρείας ατονεί στις συνειδήσεις των μετεχόντων στο ουσιαστικό της στοιχείο, την προσευχή²³⁸. Ο ίδιος παραπέμπει στον Heiler, ο οποίος αναφέρει ότι με τον Ιησού Χριστό αρχίζει μια νέα εποχή στην προσευχή. Η περί προσευχής διδασκαλία του Χριστού, όπως ταξινομείται από τον Γ. Φίλια, αφορά την αγάπη προς τον εχθρό, την αποφυγή της υποκρισίας και, τέλος, την αποφυγή της «βαττολογίας» και της βεβαιότητας λήψης απάντησης από τον Θεό. Καταδικάζεται δηλαδή τόσο η αυτοπροβολή, όσο και η πολυλογία στην προσευχή²³⁹. Άλλωστε ο Ιησούς Χριστός αναφέρει ότι ο Θεός γνωρίζει εκ των προτέρων τα αιτήματα των πιστών, πριν Τον επικαλεστούν στην προσευχή τους²⁴⁰. Με αυτή την προτροπή του Ιησού Χριστού αντιδιαστέλλεται η χριστιανική προσευχή από τον τρόπο προσευχής ορισμένων Εβραίων και Εθνικών.

²³⁶ Στο ίδιο, 148.

²³⁷ Οὐκ εἴ τις τῷ στόματι προφέρει τά τοῦ ψαλμοῦ ῥήματα, οὗτοι ψάλλει τῷ Κυρίῳ, ἀλλ' ὅσοι ἀπό καρδίας καθαρῶς ἀναπέμπουσι τὰς ψαλμωδίας καὶ ὅσοι εἰσὶν ὅσοι, σώζοντες τὴν πρὸς Θεὸν δικαιοσύνην, οὗτοι δύνανται ψάλλειν τῷ Θεῷ τοῖς ῥυθμοῖς τοῖς πνευματικοῖς ἁρμοζόντως ἀκολουθοῦντες. Μέγας Βασίλειος, *Εἰς τὸν ΚΘ΄ Ψαλμόν*, 3, PG 29, 312C.

²³⁸ Γεώργιος Ν. Φίλιας, *Λειτουργική τ. Α΄* (Αθήνα: Γρηγόρης, 2006), 160.

²³⁹ Στο ίδιο, 168.

²⁴⁰ Οἶδε γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὧν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. Μτ. 6:8).



Η Καινή Διαθήκη καλύπτει τόσο την ατομική, όσο και την συλλογική προσευχή. Η προσευχή έχει χαρακτήρα που εδραιώνεται στον ίδιο τον Χριστό, πηγάζει δηλαδή από τη ζωή και την διδασκαλία Του και αποτελεί τμήμα του σωτηριώδους έργου Του. Αυτός είναι ο ομφάλιος λώρος που συνδέει τη διδαχή του Κυρίου, σε πείσμα ορισμένων θεολογικών τάσεων, κυρίως από τον χώρο του Προτεσταντισμού. Οι τάσεις αυτές θεωρούν τα της λατρείας ως «επιγεννήματα» του Ιησού Χριστού, δηλαδή ως πρωτοβουλίες της Αποστολικής Εκκλησίας, συνεπώς, ως ανθρώπινα και για τον λόγο αυτό ως απορριπτέα δημιουργήματα.

Ο Ιησούς Χριστός, αν και δεν απέρριψε την εβραϊκή λατρεία του Σαββάτου, άσκησε έντονη κριτική για την απολυτοποίησή της²⁴¹. Το σωτηριώδες γεγονός της Ανάστασης του Χριστού όμως, μετατοπίζει την λατρεία του Κυρίου από το Σάββατο στην Κυριακή. Αυτό έγινε, μεταξύ άλλων, για να τονιστεί η διαφορά του εβραϊκού Σαββάτου με την χριστιανική λατρεία του Χριστού, η οποία άρχεται με την Ανάστασή Του. Έτσι, σταδιακά, διαφοροποιείται η λατρεία του Θεού εντός της εβραϊκής Συναγωγής από την λατρεία του Χριστού την Κυριακή. Ο παλαιός εβραϊκός «σαββατισμός» με την έννοια του «λόγου της δημιουργίας», αντικαθίσταται από την Κυριακή ως «ημέρα Κυρίου», η οποία, κατά τον Απόστολο Παύλο ορίζεται ως η μέρα της ευχαριστακής σύναξης. Στην προοπτική αυτή η Κυριακή νοηματοδοτείται, τόσο από την ανάμνηση της Ανάστασης του Κυρίου, όσο και ως η δυνατότητα και η απαρχή μιας νέας ζωής για τον άνθρωπο²⁴².

Δ) Όλες οι μορφές προσευχής, δημόσιας και ιδιωτικής, συσχετίζονται μεταξύ τους: Τα Μυστήρια αποτελούν προϋποθέσεις τής κατ' ιδίαν ανάπτυξης της πνευματικότητας, αλλά και η κατ' ιδίαν προσευχητική πνευματικότητα προϋποθέτει, μέσω της κάθαρσης, την προσπάθεια αξίας συμμετοχής στη δημόσια λατρεία και στα Μυστήρια. Η «έν Πνεύματι καί Άληθεία» λατρεία αφορά τον χριστιανό τόσο στην κοινωνία του με τους υπολοίπους πιστούς, όσο και στην ιδιωτική του προσευχητική ζωή, αλλά και στον συσχετισμό αμοιτέρων μεταξύ τους.

Ε) Ο τριαδολογικός προσανατολισμός όλων των ειδών της προσευχής: Ολόκληρη η επί γης ζωή του Κυρίου υπήρξε μια προσευχή προς τον Θεό Πατέρα.

²⁴¹ Μκ. 2: 27-28: «καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον· ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου».

²⁴² Γεώργιος Ν. Φίλιας, *Λειτουργική τ. Α'* (Αθήνα: Γρηγόρης, 2006), 44-46.



Τόσο με την έννοια των αιτημάτων, όσο και με την μορφή της ενότητας με Εκείνον²⁴³. Στην προσευχή, όλα αναφέρονται προς τον Πατέρα ως θεογόνο πηγή της Θεότητας. Τούτο βιώνεται όμως ως μυστήριο του ομοουσίου της Αγίας Τριάδας, όπου, ταυτόχρονα με τον Πατέρα, συγκαταλέγονται, αλλά και συνδοξάζονται τόσο ο Υιός, όσο και το Άγιο Πνεύμα.

Όπως τονίζει ο Gavin Flood στο βιβλίο του «An Introduction to Hinduism», το ινδοϊστικό τελετουργικό είναι σημαντικότερο στη ζωή της θρησκείας από τις ειδικότερες πίστεις και διδασκαλίες. Το τελετουργικό πλαίσιο καθορίζει την διασύνδεση των μύθων και των διηγήσεων, ενώ οι διηγήσεις δίδουν στους ανθρώπους έννοια για το ποιοί είναι και το τί υπήρξαν σ' αυτή τη ζωή. Είναι η τελετουργική πράξη αυτή η οποία δίδει την έννοια της βαθύτερης ταυτότητας και την έννοια του «ανήκειν»²⁴⁴.

Ενώ οι Ινδοϊστές πολλές φορές αμφισβήτησαν την έννοια του τελετουργικού και την ερμηνεία του, σπάνια αυτό καθ' αυτό το τελετουργικό άλλαξε. Πολλά σημερινά τελετουργικά στοιχεία μπορούν να αναχθούν σε πρώιμα ινδοϊστικά κείμενα. Το τελετουργικό προηγείται της θεολογίας και πολλές θεολογίες στην Ινδία χτίστηκαν πάνω σε τελετουργική βάση και αποκτούν έννοια μόνο στο πλαίσιο αυτών των τελετουργικών παραδόσεων. Η Mīmāṃsā για παράδειγμα, (η αντίθετη σχολή της Vedānta), είναι μια σχολή της Ινδοϊστικής φιλοσοφίας, της οποίας ο πρωτογενής στόχος είναι η διερεύνηση της φύσεως του Dharma. Το Dharma ή Pūrvamīmāṃsā, μεταφράζεται ως αρετή, ηθική ή και καθήκον. Ένα από τα πιο χαρακτηριστικά όλων των τελετουργικών είναι η επανάληψη ιερών τύπων, συνήθως στα Σανσκριτικά, οι οποίοι συνοδεύουν τις τελετουργικές πράξεις. Αυτές είναι οι Mantras .

Η λέξη Mantra είναι ιδιαίτερα δύσκολο να ορισθεί, αλλά σε ευρεία έννοια αναφέρεται σε προτάσεις, σε φράσεις ή λέξεις σε στίχο και σε πεζό που απαγγέλλονται ή ψάλλονται για τελετουργικούς ή σωτηριολογικούς σκοπούς²⁴⁵. Στην «ορθόδοξη» βεδική παράδοση, οι Mantras συνήθως χρησιμοποιούνται για επίκληση θεοτήτων, αλλά και για να επηρεάσουν με μαγικό τρόπο τον κόσμο. Στις ταντρικές παραδόσεις θεωρούνται ως θεότητες ή ως ενσωματώσεις της δύναμης ή της ενέργειας

²⁴³ Γεώργιος Ν. Φίλιας, *Λειτουργική*, τ. Α' (Αθήνα: Γρηγόρης, 2006), 162.

²⁴⁴ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

²⁴⁵ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 208.



(Sakti) μιας θεότητας. Μπορούν να εκφραστούν δυνατά, να ψιθυριστούν και μπορούν να εκφραστούν νοητικά ή σιωπηλά, πρακτική κατάσταση η οποία θεωρείται και το ανώτερο επίπεδο. Ιδιαίτερη σημασία έχει ότι η Mantra μεταδίδεται προφορικά από έναν δάσκαλο ή Γκουρού στον μαθητή, ο οποίος πλέον θα θεωρείται ο διδάσκαλος (master) της γνώσης της Mantra. Ο Γκουρού δίδει δύναμη στη Mantra, δίδει στις λέξεις δύναμη και ενέργεια.

Οι Mantras λαμβάνουν κεντρική θέση στις τελετουργικές παραδόσεις του Ινδοϊσμού και διακρίνονται με άξονα την χρήση τους. Για παράδειγμα οι Mantras για τον Βισνού και την ενσάρκωσή του θα χρησιμοποιούνται από τους Vaisnavas, ενώ οι Mantras για τον Siva θα επαναλαμβάνονται από τους Saivas²⁴⁶. Η δημοφιλέστερη βεδική Mantra είναι η Gayatri :«Om bhur, bhuva, sva, tat savitur varenyam, bhargo devasya dhlmahi, dhiyo yo nah pracodayat», η οποία μεταφράζεται ως εξής: «Είθε να αποκτήσουμε την δόξα της ηλιακής θεότητας, είθε αυτή η θεότητα να παρακινήσει τις προσευχές μας»²⁴⁷.

4.6. Η χριστιανική προσευχή ως επέκταση του προφητικού κηρύγματος για την απελευθέρωση από τις στερεότυπες ινδοϊστικές καστικές δομές. Η χριστιανική Θεολογία των Dalits της Ινδίας (Dalit Theology).

Ο καθηγητής Πολύκαρπος Καραμούζης εμπνεόμενος από τον Erich From, τονίζει ότι το προφητικό κήρυγμα των Προφητών της Παλαιάς Διαθήκης και, κατά μείζονα λόγο, το προφητικό κήρυγμα του ιδίου του Ιησού Χριστού, συνιστούν την ριζοσπαστική κριτική της Βίβλου στις αυταρχικές ,θρησκευτικές και άλλες δομές που πνίγουν την ανθρώπινη ελευθερία²⁴⁸. Μια τέτοια περίπτωση της προσευχής ως ριζοσπαστικής επέκτασης του προφητικού κηρύγματος της Βίβλου έναντι των αυταρχικών καστικών δομών του Ινδοϊσμού αποτελεί η ανάδυση στην Ινδία της Dalit

²⁴⁶ Στο ίδιο, 222.

²⁴⁷ Ralph T. H Griffith, *The Hymns of the Rigveda*, τ. II (Benares : E J Lazarus and Co., 1890), 87.

²⁴⁸ Πολύκαρπος Καραμούζης, *Κριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας. Θρησκευτικός αυταρχισμός και ανθρώπινη ελευθερία στο έργο του Έριχ Φρόμ* (Κατερίνη: Επέκταση, 2005).



Liberation Theology. Ο Ινδοϊσμός έχει ως δομικό του στοιχείο τον διαχωρισμό των ανθρώπων σε εκλεκτούς και παρίες. Η θεολογία των «ανέγγιχτων» Dalits, αυτών δηλαδή οι οποίοι βρίσκονται πέρα από την καστική δομή του Ινδοϊσμού, είναι χαρακτηριστική περίπτωση σύγχρονης Θεολογίας, η οποία είναι πολύ βαθύτερη από την εν μέρει μαρξιστικής έμπνευσης Θεολογία της Απελευθέρωσης της Λατινικής Αμερικής. Αγγίζει με απίθανη ερμηνευτική ευαισθησία την επέκταση της θεραπείας των λεπτρών «outcasts» του παλαιού Ισραήλ στη θεραπεία των σύγχρονων κοινωνικών «outcasts» της Ινδίας. Το Ευαγγέλιο γίνεται εκρηκτικό κείμενο το οποίο δεν κάμπει μόνο τις καρδιές μιας άκαρδης κοινωνικότητας, αλλά αναιρεί και μια αντίληψη περί «γλυκανάλατης» Θεολογίας, η οποία έχει καταστήσει τον σύγχρονο θεολόγο, άχρομο, άοσμο και προ πάντων ακίνδυνο. Αποκαθιστά πάλι την χριστιανική Ορθοδοξία ως επικινδυνότητα και τον Λόγο του Θεού ως δίστομη μάχαιρα.

Η θεολογία των Dalits είναι ακριβώς αυτή η μαχητική χρήση της Θεολογίας, η οποία αρνείται τον άχαρο ρόλο της Θρησκευολογίας του εργαστηρίου και την δήθεν ισότητα των θρησκειών²⁴⁹. Όπως αναφέραμε και στην εισαγωγή της μελέτης μας, το Εθνικό Συμβούλιο των Εκκλησιών της Ινδίας ανακοίνωσε ότι δεν είναι δυνατόν να συντάσσεται κανείς και με τον Χριστό και με τις Κάστες²⁵⁰. Τοποθετείται σαφώς ενάντια σε κάθε προσέγγιση «αυτοχθονοποίησης» ή «συναφειοποίησης» του χριστιανικού κηρύγματος. Για τους παρίες της Ινδίας, το ζήτημα της κατανόησης των Βραχμάνων και του βραχμανικού συστήματος των καστών, καταλήγει σε απλά στην συνέχιση της δουλείας τους. Η ελευθερία τους συνίσταται στην άρνηση αυτού του συστήματος και στην αναζήτηση των προ-σανσκριτικών στοιχείων της Αρείας κατάκτησης και του ινδικού χώρου.

Μεγάλες προσωπικότητες στον θεολογικό χώρο δραστηριοποιήθηκαν στον χώρο της Θεολογίας των Dalits: Ο Arvid Nirmal (1936-1995), χριστιανός Dalit στην Εκκλησία της Βόρειας Ινδίας, απετέλεσε έναν μεγάλο υπέρμαχο αυτής της Θεολογίας. Ο Nirmal επέκρινε την κυριαρχία των Βραχμάνων επί της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ινδία, ενώ θεώρησε ότι η εφαρμογή της «Θεολογίας της

²⁴⁹ Η Θεολογία των Dalits (Dalit Theology) είναι ένας κλάδος της χριστιανικής Θεολογίας που προέκυψε στην Ινδία τη δεκαετία του 1980. Μοιράζεται μια σειρά θεμάτων με τη Θεολογία της Απελευθέρωσης, η οποία προέκυψε δύο δεκαετίες νωρίτερα.

²⁵⁰ World Council of Churches, «Affirmation of faith on Justice for Dalits»: <http://www.oikoumene.org> (ημερομηνία ανάκτησης 01 Νοεμβρίου 2014).



απελευθέρωσης» στην Ινδία εκφράζει τον αγώνα των Dalits. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι Dalits υπολογίζεται ότι αποτελούν περίπου το 70% των χριστιανών στην Ινδία, σύμφωνα με τον ισχυρισμό της PCLM (Poor Christian Liberation Movement)²⁵¹. Τόσο ο Nirmal όσο και άλλοι θεολόγοι εξέτασαν αποσπάσματα από τα Ευαγγέλια, όπως για παράδειγμα, αυτό του «κοινού ποτηριού» του Ιησού Χριστού με την Σαμαρείτιδα²⁵², ως αναγωγή στην επιδοκμασία της αποδοχής των Dalits στον Χριστιανικό, αλλά και στον ευρύτερο ινδικό χώρο. Επίσης, η παραβολή του Καλού Σαμαρείτη θεωρήθηκε σημαντική για την αποστολή ενός αναλόγου μηνύματος των Dalits στον κόσμο, τόσο για την περιθωριοποίησή τους όσο και για την ανάγκη αποδοχής και ελευθερίας τους από τους Βραχμάνους δυνάστες τους²⁵³.

Άλλος ένας σημαντικός εκπρόσωπος της Θεολογίας των Dalits είναι ο M. Prabhakar, ο οποίος εξάγει την ενδεχόμενη υιοθέτηση και αγάπη του Ιησού Χριστού προς τους Dalits ως σκλάβους ενός απάνθρωπου βραχμανικού καστικού συστήματος. Θεωρούσε ότι ο Θεός των Dalits δεν δημιουργεί ούτε αποδέχεται την δουλεία, αφού ο Ίδιος έγινε δούλος του ανθρωπίνου γένους με την εν ζωή παρουσία Του, με την διδασκαλία, αλλά κυρίως με την Σταύρωσή Του²⁵⁴. Έχει μάλιστα δημιουργήσει και έναν χριστιανικό θρησκευτικό ύμνο, μέρος του οποίου αναφέρει:

«Our cries for liberation from harsh caste-bondage
Were heard by God, who came to us in Jesus Christ
To live with us and save all people from their sins»²⁵⁵.

[Οι κραυγές μας για απελευθέρωση από την σκληρή καστική δουλεία

Εισακούστηκαν από τον Θεό, ο οποίος ήρθε σ'εμάς με τον Ιησού Χριστό

να ζήσει μαζί μας και να σώσει όλους τους ανθρώπους από τις αμαρτίες τους].

²⁵¹ Carol E. Henderson, *Culture and Customs of India* (London: Greenwood Publishing Group, 2002), x-xiii.

²⁵² Ιω. 4: 4-30.

²⁵³ M. Gnanavaram, «Dalit Theology and the Parable of the Good Samaritan», *Journal for the Study of the New Testament*, τ. 15, (London: Sage Publications, 1993) 50, 59-83.

²⁵⁴ John Parratt, *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 63-64.

²⁵⁵ Rowena Robinson, *Christians of India* (California: Sage Publications, 2003), 199-200.



Ο Vedanayagam Devesahayam, επίσκοπος της Λουθηρανικής Εκκλησίας στην επισκοπή του Madras της Νότιας Ινδίας, ακολούθησε ιδεολογικά τον Nirmal, ως επικεφαλής της Θεολογίας των Dalits στο Λουθηρανικό θεολογικό κολέγιο του Gurukul. Μάλιστα ανέπτυξε περαιτέρω της θεολογικές απόψεις του Nirmal με την συγγραφή αρκετών βιβλίων σχετικών με το ζήτημα των Dalits²⁵⁶.

Η Θεολογία των Dalits αντιτίθεται ως προς την προσπάθεια κινήσεων «αυτοχθονοποίησης» («indigenization movements») στην διαμόρφωση των ινδικών χριστιανικών λειτουργικών κειμένων, καθώς θεωρεί ότι παρόμοιες κινήσεις ενδυναμώνουν την παραδοσιακή καστική ιεραρχία²⁵⁷. Ταυτόχρονα όμως, υποστηρίζει την ενσωμάτωση στα λειτουργικά κείμενα ορισμένων προ-σανσκριτικών θρησκευτικών παραδόσεων²⁵⁸. Η χριστιανική παρουσία στην Ινδία, και ιδιαίτερα η χριστιανική ορθόδοξη παρουσία, λειτουργεί για τους Dalits ως λυτρωτικό καταφύγιο απεμπλοκής από το ζήτημα των Καστών. Ο εκχριστιανισμός τους έχει λειτουργήσει ως η μόνη οδός ελευθερίας, γι' αυτό και πολεμείται λυσσαλέα, τόσο από τους εθνικιστές της Ινδίας, όσο και από φανατικούς φονταμενταλιστές ινδοϊστές.

Αξίζει να επισημάνουμε ότι η Ορθοδοξία στην Ινδία θεμελιώθηκε από τον Απόστολο Θωμά²⁵⁹. Μάλιστα στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο αναφέρεται ως συμμετέχων ο Ιωάννης, Επίσκοπος Ινδίας και Περσίας²⁶⁰. Η τύχη της χριστιανικής Ορθοδοξίας στην Ινδία υπέστη διάφορες παραλλάξεις, άλλοτε ευτυχείς και άλλοτε ατυχείς. Άλλοτε επικράτησαν τα ανατολικά χριστιανικά ρεύματα, τα οποία διέστρεψαν τον Ορθόδοξο χαρακτήρα της χριστιανικής πίστης του Αποστόλου Θωμά και άλλοτε μεταβλήθηκαν σε γνωστικού τύπου χριστανο-ινδοϊστικές μορφές πνευματικότητας. Άλλοτε οι χριστιανικές ρίζες διαλύθηκαν τελείως από τις επιθέσεις

²⁵⁶ Hans Schwarz, *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years* (Michigan: Eerdmans, 2005) 529-530.

²⁵⁷ Charles Stewart και Rosalind Shaw, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994), 101-102.

²⁵⁸ Στο ίδιο, 102-103.

²⁵⁹ George Menachery, *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India, vol.2* (Madras: B.N.K. Press Private, 1973) 1-12.

²⁶⁰ Irvin Dale και Sunquist Scott, *History of the World Christian Movement. τ.Ι: Earliest Christianity to 1453* (New York: Orbis Books, 2001) 176-177.



των Μογγόλων και άλλοτε παραλλάχθηκαν με την επίδραση Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών ιεραποστόλων²⁶¹.

Στην Ινδία σήμερα υπάρχει ορθόδοξη παρουσία, η οποία διατηρεί ακοίμητη την κανδήλα του αρχικού κηρύγματος του Αποστόλου Θωμά. Η απελευθερωτική δύναμη του Ευαγγελίου παραμένει το μεγάλο όπλο για το όραμα μιας ανοιχτής κοινωνίας έναντι της κλειστής ινδοϊστικής πνευματικότητας, η οποία παρά την επίφαση του πλουραλισμού, δεν δύναται να ξεφύγει από το τραγικό σύμπλεγμα του «καστισμού». Ο καστισμός ως ιδεολογία διαχέει τα πάντα στην Ινδία, καθιστώντας τον πλουραλισμό μια μέθοδο υποταγής σε ένα απάνθρωπο σύστημα.

4.7. Η σύγχρονη θεολογική σκέψη ως αρωγός στην προσπάθεια μετάβασης από μια α-πολιτική πνευματικότητα στην πνευματικότητα της απελευθέρωσης.

Η παραδοσιακή πνευματικότητα, κυρίως στην Δύση, περιορίστηκε, κατά τη γνώμη μας, σε μια στενή αντίληψη περί σωτηρίας της ψυχής. Με την σύγχρονη θεολογική σκέψη, η Σωτηριολογία διευρύνεται και θεωρεί ως ουσία του Βιβλικού μηνύματος τον λόγο του Ιησού Χριστού κατά την εισαγωγή Του στην εβραϊκή Συναγωγή²⁶². Γεγονός είναι ότι ο Χριστιανός πιστός έχει υπερβεί την κατάσταση της αδικίας, εγκολπώνοντας στην ζωή του την έννοια του μαρτυρίου και την αρετή της υπομονής, μιμούμενος την διδασκαλία και την επίγεια ζωή του Ιησού Χριστού.

Η δικαιοσύνη του Ιησού Χριστού, ταυτίζεται τόσο με τον Σταυρό του Ιησού Χριστού, όσο και με το «πάσχειν ἀδίκως»²⁶³. Αυτό δεν σημαίνει ότι επευλογεί αυτούς

²⁶¹ George Menachery, *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*, τ. 2 (Madras: B.N.K. Press Private, 1973), 12.

²⁶² «Καὶ ἦλθεν εἰς τὴν Ναζαρέτ, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσήλθε κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν, καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι. καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὔρε τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον· Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτους ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφ᾽ ἑσέ, κηρῦξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν». Λουκ. 4: 16-19.

²⁶³ Α΄ Πέ .2:19.



οι οποίοι προξενούν αυτό το «πάσχειν ἄδίκως» στους αδυνάτους, αλλά και τους ίδιους τους αδικούμενους. Ο λόγος της Αγίας Γραφής είναι πολυεπίπεδος: Μακαρίζει τους υπομένοντες, αλλά και ταλανίζει τους αδικούντες και πειράζοντες τους αδυνάτους. Η κλίμακα της χριστιανικής τελείωσης ανεβαίνει στα ύψη της συγχώρησης των εχθρών, αλλά αρνείται και στους ισχυρούς οποιοδήποτε υποθετικό δικαίωμα να νομιμοποιήσουν την αυθαιρεσία τους ή να νομιμοποιήσουν την εξουσία τους θρησκευτικά και πολιτικά, απλά επειδή είναι ισχυροί²⁶⁴.

Ο λόγος του Κυρίου αποτελεί δίστομη μάχαιρα, η οποία από την μια πλευρά κόβει την αντίδραση του καταπιεσμένου ανθρώπου να μην έχει την διάθεση να συγχωρήσει τον εχθρό του, από την άλλη όμως μεριά κόβει κάθε δυνατότητα του καταπιεστή να χρησιμοποιήσει την υπερέχουσα θέση του για να υπάρξει οποιαδήποτε θρησκευτική ή πολιτική νομιμοποίηση της επιβολής της καταπίεσης και της βίας. Ο Σταυρός του Ιησού Χριστού λειτουργεί ως σημείο προσέγγισης, αλλά και ως ύπατο κριτήριο απόστασης και ελέγχου. Με το όπλο του Σταυρού, οι Άγιοι καλούνται, όπως αναφέρει η «Αποκάλυψη» του Ιωάννη, να γίνουν αγιότεροι, αλλά και οι ρυπαροί να γίνουν ρυπαρότεροι, εφ' όσον δεν μετανοήσουν²⁶⁵.

Στο μυστήριο του Σταυρού συνοψίζεται η κρίση και το έλεος του Θεού. Όργανο του ελέους του Θεού αποτελεί η συγχώρηση του ασεβούς από τον βασανιζόμενο δούλο. Αυτή η συγχώρηση συνυπάρχει, ή καλύτερα, πρέπει να συνυπάρχει στην Εκκλησία με την αλλαγή στάσης από δυνάστη σε διάκονο. Ο λόγος του Σταυρού αποτελεί πάντοτε δίστομη μάχαιρα. Ελεεί αλλά και τέμνει. Η επιλογή ανήκει στον άνθρωπο για το αν θα μετέχει στην ελεούσα ή στην τμητική λειτουργία του.

²⁶⁴ Jürg Wüst-Lückl, *Theologie des Gebetes: Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick* (Fribourg: Academic Press, 2007) 176-178.

²⁶⁵ «Καὶ λέγει μοι· μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ρυπαρὸς ρυπαρευθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. Ἴδου ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἔσται αὐτοῦ. Ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἀρχὴ καὶ τέλος» Απ. 22:10-13).



4.8. Απόπειρα σύγκρισης Ορθοδοξίας και ανατολικών θρησκειών.

Αξίζει να τονισθεί και στο παρόν κεφάλαιο η ανάγκη συνάντησης της Ορθοδοξίας με τις υπόλοιπες θρησκείες, όχι με την έννοια του συγκρητισμού ή διαφόρων δογματικών αλλοιώσεων τις οποίες εξ' ορισμού ο τελευταίος προκαλεί. Αναφερόμαστε σε έναν δημιουργικό διάλογο, με στοιχεία συναλληλίας και επικοινωνίας σε τέτοιο βαθμό, ώστε και το ιεραποστολικό έργο της Εκκλησίας να πραγματοποιείται, αλλά και να δίδεται η δυνατότητα στους πιστούς των άλλων θρησκειών να γνωρίσουν την Ορθοδοξία. Το μεγαλείο και ο εσωτερικός πνευματικός θησαυτός της Ορθοδοξίας δεν πρέπει μόνο να αναλώνεται ή να βιώνεται μόνο από τους πιστούς ορθοδόξους Χριστιανούς. Αυτό θα έδινε στην Ορθοδοξία μια μορφή εσωστρέφειας και εσωτερικότητας, η οποία δεν δύναται να εξασφαλίσει ούτε βιβλικά, ούτε πατερικά, ούτε παραδοσιακά ερείσματα. Ο ορθόδοξος λόγος οφείλει να διαχέεται και να μεταδίδεται σε κάθε άνθρωπο, εξασφαλίζοντάς του όχι μόνο την δυνατότητα γνωριμίας, αλλά και την μοναδική δυνατότητα σωτηρίας του.

Την επαρκέστερη προσπάθεια συνάντησης της Ορθοδοξίας με την θρησκευτικότητα των λαών της Ανατολής θα στήριζε σε μεγάλο βαθμό η συνειδητοποίηση, εκ μέρους των Ορθοδόξων, ότι η ανατολική θρησκευτικότητα δεν αποτελεί ομοιογενή πραγματικότητα. Όπως, πολύ εύστοχα, παρατηρεί ο καθηγητής Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, μια ουσιαστική διαφορά στην θρησκευτικότητα Ανατολής και Δύσης, αποτελεί το γεγονός ότι στη Δύση υπάρχει κατά δεσπόζοντα βαθμό η έννοια της μονοθεϊστικής θρησκευτικότητας. Αντίθετα στην Ανατολή διακρίνεται μια πολυθεϊστική πραγματικότητα. Ακόμα όμως και αυτή η πολυθεϊστική πραγματικότητα είναι, εξ' ορισμού, πολυδιάστατη, αφού λαμβάνει διαφορετικές μορφές από χώρα σε χώρα της Ανατολής²⁶⁶.

Η προσπάθεια λοιπόν οποιασδήποτε συγκριτικής θεολογικής προοπτικής μεταξύ Ορθοδοξίας και ανατολικών θρησκειών προϋποθέτει, κατά τη γνώμη μας, τις εξής βασικές κατευθυντήριες αρχές:

- α) Όλη η Ανατολή δεν διακρίνεται από μια ενιαία θρησκευτικότητα.

²⁶⁶ Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994), 77 κ. εξ.



β) Η απόπειρα σύγκρισης μεταξύ της μονοθεϊστικής δυτικής θρησκευτικότητας και της πολυδιάστατης-πολυθεϊστικής ανατολικής πραγματικότητας καθίσταται δυσχερής, λόγω της σύγκρισης μεταξύ ανόμοιων θρησκευτικών φαινομένων.

γ) Μια τέτοια απόπειρα πρέπει να προϋποθέτει την διερεύνηση των κοινών σημείων μέσα σε αυτόν τον κυκεώνα της ποικιλομορφίας της ανατολικής πνευματικότητας, όπως και των διαφορών μεταξύ τους.

δ) Στην συγκριτική αυτή προσπάθεια δεν πρέπει ποτέ να λησμονούμε το βιωματικό επίπεδο της κατανόησης, το οποίο καθίσταται δύσκολο και, πολλές φορές, πρακτικά αδύνατο. Όπως δηλαδή και στην Ορθόδοξη πνευματικότητα δεν καθίσταται δυνατή η πλήρης κατανόησή της χωρίς την συμμετοχή κάποιου στην βιωματική εμπειρία της μέσω της Προσευχής και της Λατρείας, κατά τον ίδιο τρόπο η κατανόηση, για παράδειγμα, του Ινδοϊσμού δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί πλήρως χωρίς την βιωματική εμπειρία στην λατρεία και στον ευρύτερο τρόπο ζωής του Ινδοϊστή πιστού.

Οι ανωτέρω δυσχέρειες βέβαια δεν πρέπει να εμποδίζουν την θρησκευτολογική έρευνα στην προσπάθεια εξεύρεσης ορισμένων συγκεκριμένων αρχών που ενυπάρχουν σε όλες τις ανατολικές θρησκείες, παρά την ποικιλομορφία τους. Το ίδιο ασφαλώς ισχύει και για την προσπάθεια εξεύρεσης των αρχών που διέπουν αντίστοιχα την Ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, ώστε να καθίσταται δυνατή οποιαδήποτε απόπειρα σύγκρισης των δύο θρησκευτικών συνιστωσών. Αναφερόμενοι πολύ συνοπτικά, στον παραλληλισμό και την σύγκριση των αρχών αυτών, μεταξύ της ανατολικής και της Ορθόδοξης θρησκευτικότητας-πνευματικότητας, διακρίνουμε τα ακόλουθα:

α) Η αρχή της ταύτισης του απολύτου και της πραγματικότητας στην Ανατολή, σε σύγκριση με την Ορθόδοξη αρχή της υπερβατικότητας του απολύτου: Στην Ανατολή, το απόλυτο και το πραγματικό ταυτίζονται. Η υπερβατική πραγματικότητα όχι μόνο συναντάται, αλλά και ταυτίζεται με την κοσμική πραγματικότητα. Χαρακτηριστικό δε της Ανατολής αποτελεί ο λεγόμενος «Πανθεϊσμός», όπως θα αναφέρουμε πιο κάτω. Αντίθετα, στην ορθόδοξη παράδοση συναντάμε την υπερβατικότητα του απολύτου, δηλαδή του ίδιου του Θεού. Η υπερβατικότητα του Θεού στη Φύση Του, διακρίνεται από την ενδοκοσμικότητα Αυτού ως προς τις θείες Ενέργειές Του.



β) Η αρχή του απολύτου ως «όλον». Στις ανατολικές θρησκείες, ως επόμενο της ταύτισης του απολύτου και της πραγματικότητας, έρχεται η θεώρηση του απολύτου ολιστικά, δηλαδή η ταύτιση των εννοιών «Εν» και «όλον». Αντίθετα στην ορθόδοξη παράδοση αναφερόμαστε στον προσωπικό χαρακτήρα του απολύτου. Αναφερόμαστε δηλαδή στο γεγονός ότι το απόλυτο είναι και προσωπικό, όχι με την έννοια της σχηματοποιημένης μορφής ή του ανθρωπομορφισμού. Πρόκειται για την αγαπητική σχέση Θεού και ανθρώπου, το «έρχεσθαι» του Θεού προς εμάς²⁶⁷. Η υπερβατικότητα του Θεού είναι αυτή που εξασφαλίζει την ελεύθερη βούλησή Του να είναι προσωπικός, σε αγαπητική σχέση δηλαδή με τον άνθρωπο.

γ) Η ταύτιση του απολύτου με το «γίνεσθαι». Στις ανατολικές θρησκείες, κοινό σημείο αποτελεί η πεποίθηση ότι το απόλυτο είναι και πολυεπίπεδο, δηλαδή, υφίσταται μια έννοια διαστρωμάτωσης του απολύτου, σε πολλά επίπεδα. Πρώτα συναντάμε την πολλαπλότητα των κοσμικών φαινομένων, ως το πρώτο επίπεδο. Το επόμενο είναι ο Νόμος και, τελικά, φθάνουμε στην ολότητα και την ενότητα. Η θεώρηση αυτή όπως του απολύτου σε σχέση με το «γίνεσθαι», οδηγεί σε μια κυκλική θεώρηση της κοσμικής πραγματικότητας. Η διαρκής επανάληψη του «γίνεσθαι» στις ανατολικές θρησκείες έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη χριστιανική γραμμική αντίληψη του χρόνου και της Ιστορίας, η οποία λόγω του διαχωρισμού Δημιουργού και δημιουργημάτων, έχει ιστορική αρχή και τελειώνει με την Βασιλεία του Θεού.

δ) Η αρχή της ταύτισης της δομής του απολύτου και της γνώσης αυτού. Στην Ανατολή, αποτέλεσμα της απουσίας της διάκρισης Δημιουργού και δημιουργημάτων, αλλά και η αντίληψη ότι το απόλυτο και το κοσμικό στοιχείο ταυτίζονται, αποτελεί η αντίληψη περί πλήρους γνώσης του θείου από τον άνθρωπο. Ο τελευταίος αποτελεί μέρος της πραγματικότητας και του απολύτου και, συνεπώς, ως μέρος αυτού, δύναται να γνωρίσει το απόλυτο «καθ' ολοκληρίαν». Στον Ορθόδοξο Χριστιανισμό όμως, Θεός και άνθρωπος διαχωρίζονται οντολογικά ως διαφορά άκτιστου και κτιστού. Παρόλα αυτά ο άνθρωπος καθίσταται ικανός να γνωρίσει τον Θεό, όχι όμως ως προς την Ουσία Του, αλλά μόνο μέσα από τις ενέργειές Του. Κορυφαία εκδήλωση της

²⁶⁷ Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994), 103.



αγαπητικής σχέσης Του με τον άνθρωπο, αποτελεί η Σάρκωση του Υιού και Λόγου του Θεού στον κόσμο.

ε) Σε επίπεδο σύγκρισης ανατολικών θρησκειών και χριστιανικού Ορθόδοξου Χριστιανισμού, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε μια ουσιώδη διαφορά μεταξύ τους: Στον ανατολικό μυστικισμό καθαγιάζεται η έννοια της γνώσης, αφού ο άνθρωπος ως μέρος του απολύτου καθίσταται ικανός να γνωρίσει το τελευταίο στην ολότητά του. Για τον λόγο αυτό ο Σ. Παπαλεξανδρόπουλος τον αναφέρει ως «γνωστικό μυστικισμό²⁶⁸». Αντίθετα ο Ορθόδοξος χριστιανικός μυστικισμός δεν βασίζεται στην γνώση του Θεού. Αυτή άλλωστε η γνώση είναι πεπερασμένη και όχι απόλυτη, αφού αφορά μόνο την γνώση των ενεργειών Του. Ο Ορθόδοξος μυστικισμός έχει έντονα εσχατολογικό αλλά και ιστορικό χαρακτήρα. Κορυφώνεται ως διαρκής προσπάθεια στην ένωση του ανθρώπου με τον Θεό ή, ως «εγκατοίκηση μέσα μας» ενός Θεού με εσχατολογική, αλλά και επίγεια ιστορική προοπτική²⁶⁹. Αποτελεί διαδοχή ανεπανάληπτων γεγονότων και όχι αιώνια επανάληψη, όπως αναφέρει και ο Mircea Eliade²⁷⁰. Η κλιμακωτή προσπάθεια της άσκησης οδηγεί στην αγιότητα, της οποίας τελικός σταθμός αποτελεί η αγάπη, της οποίας όμως η πραγμάτωση και τελείωση αποτελεί τόσο εσχατολογική προοπτική εντός της Βασιλείας του Θεού, όσο και ενδοκοσμική πραγματικότητα.

4.9. Χριστιανική πνευματικότητα και παγκόσμιο φαινόμενο της έξαρσης των νέων θρησκειών.

Ο διαλογισμός, μέσα από την έκφρασή του, κυρίως μέσα από τον Ινδοϊσμό και τον Βουδισμό, γνωρίζει εντυπωσιακή εξάπλωση στον δυτικό χριστιανικό χώρο, κυρίως από τις αρχές του εικοστού αιώνα μέχρι σήμερα. Η ραγδαία τεχνολογική εξέλιξη, ο σύγχρονος αγχώδης τρόπος ζωής, η υλιστική και αποθεωτική για την ανθρώπινη λογική και γνώση σύγχρονη νοοτροπία, οδήγησαν τον άνθρωπο όχι μόνο σε ψυχολογικά αλλά και σε υπαρξιακά προβλήματα. Ο αρχικός ενθουσιασμός της

²⁶⁸ Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994), 98.

²⁶⁹ Στο ίδιο, 105.

²⁷⁰ Σημαντικές πληροφορίες περί της αιώνιας επανάληψης στις ανατολικές θρησκείες στο: Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris: Folio Essais, 2001), 21 κ.εξ.



αποθέωσης της ύλης και της τεχνολογίας, της κατανάλωσης, της γνώσης και της λογικής, έχουν δώσει τη σκυτάλη στην απογοήτευση του σύγχρονου ανθρώπου, εξ' αιτίας της αποτυχίας των ανωτέρω να εξασφαλίσουν την ψυχική ισορροπία και την πραγματική ευτυχία. Η ίδια η απογοήτευση αυτή όμως, τον οδηγεί σταδιακά στην αυξανόμενη ανάγκη της αναζήτησης της εσωτερικής ηρεμίας και ελευθερίας του από όλα αυτά τα καταπιεστικά δεσμά του σύγχρονου πολιτισμού. Αυτό, μοιραία, οδήγησε στην έντονη αναζήτηση της έννοιας της πνευματικότητας, όχι με θεωρητικό, αλλά με έντονα βιωματικό τρόπο, κυρίως στην Δύση.

Η χαμένη πνευματικότητα του δυτικού Χριστιανισμού βοήθησε στην εξάπλωση της πνευματικότητας των ανατολικών θρησκευτικών παραδόσεων, όπως ο υπό εξέταση ινδοϊστικός διαλογισμός. Κομβικό χρονολογικό σημείο δύναται να θεωρηθεί το 1893, όταν συγκαλείται στο Σικάγο το πρώτο Παγκόσμιο Συνέδριο των θρησκειών, υπό την αιγίδα της Ένωσης Φιλελεύθερων Κληρικών του Σικάγο²⁷¹. Ήταν η πρώτη φορά που σημαντικοί εκπρόσωποι όλων των ανατολικών θρησκειών έλαβαν βήμα στην πολίχνη του δυτικού πολιτισμού, στην Αμερική. Από εκεί και μετά η αύξηση της παρουσίας τους στις Η.Π.Α. και στον δυτικό ευρωπαϊκό χώρο ήταν ραγδαία αυξανόμενη. Η ανατολική μυστικιστική εμπειρία κέρδιζε έδαφος έναντι της ισχνής ή και ανύπαρκτης μυστικιστικής εμπειρίας στον δυτικό χριστιανικό χώρο. Ο J. Needleman, ήδη από το 1980, επισημαίνει την έντονη αυτή απουσία της χριστιανικής πνευματικότητας, όχι με την έννοια της ανυπαρξίας αυτής, αλλά με την έννοια της λήθης²⁷². Δυστυχώς, η πλούσια χριστιανική πνευματική και μυστικιστική εμπειρία κυριολεκτικά ξεχάστηκε. Πρόκειται για την ίδια την έλλειψη της πνευματικής και μυστικιστικής εμπειρίας την οποία διαπιστώνει και ο Moltman, όπως αναφέραμε στην εισαγωγή της παρούσας μελέτης.

Η στροφή αυτή όμως προς την πνευματικότητα των ανατολικών θρησκειών δεν έβλαψε μόνο τον Χριστιανισμό. Αντίθετα συνέβαλε ήδη από το 1960 στην αφύπνιση μέρους του θεολογικού ερευνητικού χώρου στην ανίχνευση και επανενεργοποίηση της μυστικιστικής σκέψης μέσα από την Αγία Γραφή και την πατερική γραμματεία.

²⁷¹ Για περισσότερες πληροφορίες περί του συνεδρίου αυτού βλ. Gordon Melton, «Modern Alternative Religions» στο John R. Hinnels, *A Handbook of Living Religions* (Westminster: Penguin, 1984), 455-474.

²⁷² Jacob Needleman, *Lost Christianity, a journey of Rediscovery* (New York: J. Tarcher/Penguin, 2003), x-xii.



Όπως αναφέρει ο Ewart Cousins, συντελέστηκε σ' αυτήν την περίοδο μια πνευματική αφύπνιση του χριστιανικού κόσμου προς την κατεύθυνση της αναζήτησης των πνευματικών καταβολών του, έναντι της ανατολικής μυστικιστικής πνευματικότητας²⁷³. Πρόκειται για την αναφερόμενη από τον Gilles Kepel «επιστροφή του Θεού»²⁷⁴, για την αναβίωση δηλαδή του μυστικιστικού μέρους της παράδοσης του Χριστιανισμού και του χριστιανικού μοναχισμού στη Δύση²⁷⁵.

Η χριστιανική Θεολογία αρχίζει να απαγκιστρώνεται από την καθήλωση σε έναν στείο θεολογικό λόγο, είτε αυτός είναι κηρυγματικός, είτε στενά ακαδημαϊκός. Η μετάβαση αυτή από την παλαιά χριστιανική θρησκευτική συνείδηση και την απουσία της πνευματικότητας, δυστυχώς οδήγησε σε μια άλλη κακοδοξία του χριστιανικού κόσμου. Την απουσία αυτή διαδέχθηκε ο υπερτονισμός του χριστιανικού μυστικισμού σε τέτοιο βαθμό, ώστε σχεδόν αποσπάστηκε και αυτονομήθηκε από την γενικότερη εσχατολογική προοπτική του ανθρώπου και, κατ' επέκταση, της Εκκλησίας. Χωρίς εσχατολογική αναφορά, η άσκηση κατάντησε μέσο προσέγγισης του Θεού στο πλαίσιο όμως μιας «προσωπικής» και όχι πια παγκόσμιας Ιστορίας. Ο μυστικισμός κυριολεκτικά αποκολλήθηκε από τον Χριστιανισμό και μετατοπίστηκε στο κέντρο της χριστιανικής πίστης. Ταυτόχρονα ο Χριστιανισμός υποβιβάστηκε σε ένα παρωχημένο τρόπο έκφρασης.

Τέλος, οφείλουμε να τονίσουμε ότι με τις νέες ανατολικές θρησκείες και τεχνικές, όπως είναι για παράδειγμα ο διαλογισμός, επικρατεί ο λεγόμενος «κοσμοθεϊσμός», η αντίληψη δηλαδή περί του απολύτου και υπερβατικού ως αντικειμένου προς εμπειρική και επιστημονική έρευνα. Ένας κίνδυνος διαστρέβλωσης της γνήσιας ανατολικής ορθόδοξης παράδοσης περί προσευχής είναι η χρησιμοποίησή της μαζί με τον διαλογισμό ως εργαλεία ή τεχνικές μιας «επιστημονικοποιημένης-επιστημονικοφανούς» θρησκείας, με σκοπό την αρωγή στην προσπάθεια εμπειρικής και ορθολογικοποιημένης αντίληψης του θείου. Αυτή η διαστρέβλωση της χρήσης της προσευχής, μαζί με την αναβίωση της ιεροποίησης της τροπικότητας έναντι της χριστοκεντρικότητας της χριστιανικής πίστης, οδηγεί με μαθηματική ακρίβεια σε

²⁷³ Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994), 147.

²⁷⁴ Gilles Kepel, *Η Επιστροφή του Θεού*, μετάφρ.-σημ. Γεώργιος Φασουλάκης (Αθήνα: Λιβάνης, 1992).

²⁷⁵ Σ. Παπαλεξανδρόπουλος, *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994), 155.



Χρήστος Διαμαντικός, νηπτική προσευχή και διαλογισμός.

έναν ιδιότυπο «πολυθεϊσμό». Ο Ιησούς Χριστός δηλαδή ως κέντρο της γραμμικής ανθρώπινης ιστορίας προς τα Έσχατα, αντικαθίσταται με διάφορους τρόπους αντίχρευσης του απόλυτου Όντος, του Θεού, όπως ο διαλογισμός, ο εσωτερισμός, ο αποκρυφισμός και η διαστρεβλωμένη προσευχητική πρακτική και εμπειρία²⁷⁶.

²⁷⁶ Στο ίδιο, 169 κ. εξής.



5. Συμπεράσματα.

Από τα ανωτέρω θεωρούμε ότι αποκτήσαμε μια σαφή εικόνα η οποία θα μπορούσε να μας οδηγήσει σε μια σύγκριση προσευχής και ινδοϊστικού διαλογισμού. Ο ινδοϊστικός διαλογισμός βέβαια, αξίζει να επισημανθεί ότι, κατά τον M. Eliade, διακρίνεται από μια έντονη πολυσημία, αφού αλλιώς εμφανίζεται στις Ουπανισάδες, αλλιώς στις ταντρικές παραδόσεις και αλλιώς στις διάφορες βουδιστικές παραδόσεις²⁷⁷. Συνεπώς, ακόμα και ο όρος διαλογισμός είναι παρακινδυνευμένος στην ανάλυσή του, αν δεν θεωρηθεί πολυδιάστατα αλλά ως ένα ενιαίο σύστημα.

Έχοντας πάντα ως προϋπόθεση την πολυδιάσταση αυτή του διαλογισμού, μπορούμε να προχωρήσουμε σε ορισμένες επιγραμματικές συγκριτικές απόπειρες αυτού και της ορθόδοξης προσευχής ως εξής:

α) Σωτηριολογικά, στον διαλογισμό πρωτεύοντα και καθοριστικό ρόλο παίζει ο ίδιος ο διαλογιζόμενος, ο οποίος καθορίζει και κατακτά τη σωτηρία του μέσα από μια ατομική ανίχνευση του απολύτου. Ο διαλογιζόμενος, με δική του βούληση και προσπάθεια, πραγματοποιεί τη μετάβαση στο απόλυτο, χωρίς τον τελευταίο να παρεμβαίνει, να επιτρέπει ή να απαγορεύει τη μετάβαση αυτή. Στο πλαίσιο αυτό αναλαμβάνει ο ίδιος την υπόθεση της σωτηρίας του, η οποία πλέον μετασηματίζεται σε «αυτοσωτηρία». Αντίθετα, στην ορθόδοξη χριστιανική σωτηριολογία, προέχει η σωτηρία του κτιστού, δηλαδή ανθρώπου και κόσμου κατά το τέλος της γραμμικής του πορείας προς τα Έσχατα. Η σωτηρία στην ορθόδοξη χριστιανική πίστη δεν προέρχεται από κανένα είδος τεχνικής ή προσωπικής αυτόβουλης επιθυμίας του πιστού. Προέρχεται από μια σειρά σωστικών επεμβάσεων του Θεού προς τον κόσμο εντός της Ιστορίας, σε συγκεκριμένο χρόνο και τόπο. Κυρίως δε, η υπόθεση της σωτηρίας στον Χριστιανισμό δεν πραγματοποιείται από τον ίδιο τον άνθρωπο αλλά από τον Θεό, λόγω της αγαπητικής σχέσης Του με τον άνθρωπο. Ο ορθόδοξος Χριστιανός δεν καλείται να κατανοήσει εγκεφαλικά την θεία αλήθεια, αλλά να την

²⁷⁷ Mircea Eliade, *Yoga* (New York: Bollingen Foundation, 1985), 15 κ. εξής.



πιστέψει ολοκληρωτικά και να γίνει ο ίδιος πορευόμενος σε μια γραμμική πορεία προς τα Έσχατα, προς το τέλος της Δημιουργίας. Συμπερασματικά και επιγραμματικά λοιπόν θα αναφέραμε ότι στον ινδοϊστικό διαλογισμό πρωταγωνιστής είναι ο άνθρωπος, ενώ στην χριστιανική προσευχή και σωτηριολογία, ο Θεός.

β) Δεν αναφερόμαστε στον Χριστιανισμό σε ατομική σωτηρία, αλλά σε κοσμική σωτηρία, με την έννοια της σωτηρίας όλου του κόσμου εντός της Βασιλείας του Θεού. Στον διαλογισμό δεν υφίσταται συνολική κοσμική σωτηρία, παρά μόνο η ατομική σωτηρία του διαλογιζομένου. Ο τελευταίος αν κατακτήσει την σωτηρία αυτή, αφήνει πίσω του έναν κόσμο χωρίς συνολική σωτηριολογική προοπτική, έναν κόσμο που παραμένει στην υφιστάμενη κατάσταση, δηλαδή μια ψεύτικη ύπαρξη, καταδικασμένη σε έναν αιώνιο κύκλο μετενσαρκώσεων. Το τέλος δεν υφίσταται ως γενικό τέλος, παρά την ατομική μεταπήδηση προς αυτό. Συνολική κοσμική σωτηρία για τον ινδοϊστικό διαλογισμό θα σήμαινε και κατάργηση του κόσμου, αφού ο κάθε Yogi ατομικά καταργεί εαυτόν από τον κόσμο και μεταβαίνει σε ένα άλλο επίπεδο, το οποίο ονομάζεται Μπράχμαν ή Νιρβάνα.

γ) Μια άλλη διαφορά προσευχής και διαλογισμού είναι η γενικότερη αντίληψη και θεωρία περί θανάτου. Για τον ινδοϊστικό διαλογισμό ο Yogi δύναται να υπερβεί και να νικήσει τον θάνατο ατομικά και όχι για λογαριασμό των υπολοίπων. Συνεπώς η κυριαρχία του θανάτου επί του κόσμου δεν καταργείται ποτέ. Για τον ορθόδοξο Χριστιανισμό, ο θάνατος μέσω της σταυρικής θυσίας και ιδιαίτερα με την Ανάσταση του Χριστού, νικείται κατά κράτος και καταργείται. Η χριστιανική πίστη στην Ανάσταση δεν καταργεί το σώμα, όπως ο διαλογισμός, αλλά σώζει το ίδιο το σώμα, ανασταίνοντάς το και μεταμορφώνοντάς το. Με τον τρόπο αυτό το σώμα αποκαθίσταται στο «αρχαίον κάλλος», την προηγούμενη δηλαδή παραδείσια ωραιότητα της αθανασίας.

δ) Τέλος, προσευχή και διαλογισμός διαφέρουν ακόμα και στο επίπεδο της επίκλησης του θείου. Ο Yogi επικαλείται μια απρόσωπη-ανώτερη ύπαρξη, η οποία δεν πρωταγωνιστεί στην σωτηρία του, αφού δεν αποτελεί και συγκεκριμένη προσωπική ύπαρξη. Αντίθετα, ο χριστιανός επικαλείται τον Θεό, ο οποίος έχει μια συγκεκριμένη Φύση. Στην προοπτική αυτή οι θείες ενέργειες, όπως προαναφέραμε, αποτελούν τη θεία δύναμη της σωτηρίας. Έτσι η προσευχή αποτελεί επίκληση του



Ενός και Τριαδικού Θεού και όχι αφηρημένη επίκληση κάποιας αφηρημένης ανώτερης πραγματικότητας.

Από τα ανωτέρω συγκριτικά εγχειρήματα, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι οποιαδήποτε σύγκριση προσευχής και διαλογισμού δεν πρέπει να πραγματοποιείται με κριτήριο την πρακτική τελετουργική τους, αλλά με άξονα την σωτηριολογία που προσβέβουν. Η συγκριτική ανάλυση πρακτικών ή τελετουργικών οφείλει να εφαρμόζεται με βάση την εξής διαφοροποίηση: Πρέπει να εξετάζουμε πάντα την μοναδικότητα της οδού, όπως η χριστιανική παράδοση περί της μοναδικότητας της εν Χριστώ σωτηρίας, σε σύγκριση με την πολυτροπική- πολυθεϊστική αντίληψη περί πολλών οδών σωτηρίας και πνευματικότητας, όπως υφίσταται στον ινδοϊστικό διαλογισμό. Στο πλαίσιο αυτό θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι οι όποιες αναλογίες μεταξύ προσευχής και διαλογισμού είναι επιφανειακές και σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει να οδηγούν στην ταύτιση της προσευχής με τον διαλογισμό.



6. Βιβλιογραφικές αναφορές

Α) Πατερικές πηγές:

1. Γρηγόριος ο Παλαμάς, *Λόγος υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων, των προτέρων ο δεύτερος, απόκρισις δευτέρα*, PG 151, 120-145.
2. Διάδοχος Φωτικής, *Τα εκατό πρακτικά κεφάλαια*, PG 65, 1167-1212.
3. Επιφάνιος Σαλαμίνας, *Αγκυρωτός*, 70-1, GCS 25 (1915).
4. Ιωάννης ο Σιναΐτης, *Ουρανόδρομος Κλίμαξ λόγος τέταρτος, Περί ὕπακοῆς*, PG 88, 677-764.
5. Κάλλιστος Αγγελικούδης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, ΕΠΕ 21Α. Θεσσαλονίκη, Πατερικές εκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς.
6. Κάλλιστος και Ιγνάτιος Ξανθόπουλοι, *Μέθοδος και κανών ακριβής*, PG 147, 635-812.
7. Κάλλιστος Καταφυγιώτης (Κάλλιστος Αγγελικούδης), *Περί θείας ενώσεως και βίου θεωρητικού*, PG 147, 835-942
8. Κάλλιστος Πατριάρχης, *Κεφάλαια περί Προσευχής*, PG 147, 813-816.
9. Μάρκος ο Ασκητής, *Περί τῶν οίόμενων ἔξ ἔργων δικαιοῦσθαι*, PG 65, 929C-968A.
10. Μέγας Βασίλειος, *Εἰς τον ΚΘ΄ Ψαλμόν*, 3, PG 29, 305-324.
11. Μέγας Βασίλειος, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, 26,64, SC 17^{bis}. Paris: Corf.1968.
12. Νικόλαος Καβάσιλας, *Εἰς τήν θείαν λειτουργίαν*, PG 150, 367-492.



B) Ελληνική και μεταφρασμένη στα ελληνικά βιβλιογραφία:

1. Αλεβιζόπουλος, Αντώνιος, *Διαλογισμός ή Προσευχή; Ορθόδοξη θεώρηση*. Αθήνα: Διάλογος, 1997.
2. Γιαννουλάτος, Αναστάσιος, Αρχιεπίσκοπος Τιράνων. *Ιχνη από την αναζήτηση του υπερβατικού. Συλλογή θρησκευολογικών μελετημάτων: Θρησκεία, ινδουισμός, βουδδισμός, Ισλάμ, αφρικανικά θρησκευάματα, μυστικισμός*. Αθήνα: Ακρίτας, 2004.
3. Δακουράς, Διονύσιος. *Συγκριτική Θρησκευολογία*, τ. 2-3. Αθήνα: Έννοια, 2007.
4. Eliade, Mircea, *Γιόγκα : Αθανασία και ελευθερία*. Μετάφρ. Έλση Τσούτη (Αθήνα: Χατζηνικολής, 1980).
5. Ζιάκας, Γρηγόριος. *Θρησκείες και πολιτισμοί της Ασίας. Ινδοϊσμός, Ταοϊσμός, Κομφουκισμός, Βουδισμός, Θιβέτ και Ιαπωνία*. Θεσσαλονίκη: Σφακιανάκη Κορνηλία, 2006.
6. Ζιάκας, Γρηγόριος. « Γιόγκα, αλήθεια και πλάνες», *ΕΕΘΣΠΘ* (νέα σειρά του τμήματος Θεολογίας). Τ.1 (1990): 274 κ.εξ.
7. Ζιάκας, Γρηγόριος. *Ιστορία των θρησκευμάτων. Α' Τα Ινδικά θρησκευάματα*. Θεσσαλονίκη: Παν. Πουρναράς, 1986.
8. Καραμούζης, Πολύκαρπος. *Πολιτισμός και διαθρησκευτική αγωγή*. Αθήνα: Επίκεντρο, 2012.
9. Καραμούζης, Πολύκαρπος. *Κριτική Φιλοσοφία της Θρησκείας. Θρησκευτικός αυταρχισμός και ανθρώπινη ελευθερία στο έργο του Έριχ Φρόμ*. Κατερίνη: Επέκταση, 2005.
10. Κατσίρας, Λεωνίδας «Η Ορθόδοξη ησυχαστική παράδοση και οι ανατολικές θρησκείες (Γιόγκα)». *Ανάπτυπο από το Δελτίο της «Πανελληνίου Ενώσεως Θεολόγων», Κοινωνία, (Ιανουάριος-Μάρτιος 2009)*. Αθήνα: 2009 :33-47.
11. Kerel, Gilles, *Η Επιστροφή του Θεού*. Μετάφρ.-σημ. Γεώργιος Φασουλάκης. Αθήνα: Λιβάνης, 1992.



12. Κωνσταντίνου, Γρηγόριος. *Νέα Εποχή, Μασονία και Σιωνισμός*. Θεσσαλονίκη: χ.ε., 2013.
13. Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Χριστιανική Ηθική*. τ. 2. 2^η έκδοση. Θεσσαλονίκη: Παν. Πουρναράς, 2004.
14. Μιχαηλίδης, Απ. «Η θέση της γυναίκας στον Ινδουισμό». Δρ. Θεολογίας, Τμήμα Θεολογίας Ε.Κ.Π.Α., 2004.
15. Moltmann, Jürgen, *Τι είναι η θεολογία σήμερα; Δύο μελετήματα για την επικαιροποίησή της*. Μετάφρ. Πέτρος Γιατζάκης. Αθήνα: Άρτος ζωής, 2008.
16. Nagemy, Robert-Elias. *Οικουμενική Φιλοσοφία*. Μετάφρ. Σάσα Παναγοπούλου. Αθήνα: Αρμονική Ζωή, 1991.
17. Νικολαΐδης, Απόστολος. *Κριτική Θεωρία και κοινωνική λειτουργία της θρησκείας*. Αθήνα: Γρηγόρης, 2009.
18. Παπαδόπουλος, Στυλιανός. *Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά του Ακινάτου*. Αθήνα: Γρηγόρης, 1970.
19. Παπαλεξανδρόπουλος, Στέλιος. *Ανατολικές Θρησκείες*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013.
20. Παπαλεξανδρόπουλος, Στέλιος. *Δοκίμια Ιστορίας των Θρησκειών*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1994.
21. Σαχάρωφ, Σωφρόνιος. *Οψόμεθα τον Θεόν καθώς εστί*. Αθήνα: Ιερά Μονή Τιμίου Προδρόμου Έσσεξ Αγγλίας, 2010.
22. Σμέμαν, Αλέξανδρος. *Η Εκκλησία προσευχομένη. Εισαγωγή στη λειτουργική Θεολογία*. Μετάφρ. Δημήτριος Τζέρπος. Αθήνα: Ακρίτας, 2003.
23. Τερέζης, Χρήστος. *Η θέση της ελληνικής φιλοσοφίας στην ορθόδοξη ανατολή : σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1995.
24. Φίλιας, Γεώργιος. *Λειτουργική*. τ Α΄. Αθήνα: Γρηγόρης, 2006.



25. Φούσκας, Κωνσταντίνος. «Η ατομική προσευχή: κατά την διδασκαλίαν των Ελλήνων Πατέρων και Εκκλ. συγγραφέων μέχρι του Δαμασκηνού». Δρ Θεολογίας, Ε.Κ.Π.Α.,1980.

Γ) Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία:

1. *ACPI encyclopedia of Philosophy*. 2 τ. Bangalore-India: Asian Trading Corporation, 2010.
2. Azria, Regine και Hervieu- Leger, Daniele (επιμ.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
3. Bat, Ye'or. *The Dhimmi, Jews and Christians under Islam*. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 1985.
4. Brown, Chris. *William Wallace. The True Story of Braveheart*. Stroud: Tempus Publishing Ltd, 2005.
5. Chowdhry, Geeta και Nair, Sheila. *Postcolonialism and international relations*. Abington Oxon: Routledge, 2004.
6. Clément, Olivier. *Conversations with the Ecumenical Patriarch Bartholomew I*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
7. Clowney, Edmund. *Christian Meditation*. Vancouver: Regend College Publishing, 2002.
8. Dale, Irvin και Scott, Sunquist. *History of the World Christian Movement*. T. 1: *Earliest Christianity to 1453*. New York: Orbis Books, 2001.
9. Dasgupta, Surendranath. «Philosophy of Dependent Emergence» στο S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. *Contemporary Indian Philosophy*. Αρχική έκδοση 1936. Επανεκδ. London: George Allen & Unwin, 1952.



10. Dasgupta, Surendranath. *Philosophical Essays*. Πρώτη έκδοση στην Καλκούτα το 1941. Επανέκδ. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
11. Dasgupta, Surendranath. *Fundamentals of Indian Art*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954.
12. Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. τ.Ι. Cambridge: University Press, 1922.
13. Dasgupta, Surendranath. «The Philosophy of Humanity» στο S. P. Dubey *The Philosophy of Life*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998, 62-65. (Facets of Recent Indian Philosophy, εκδ. R. Balasubramanian, τ. 4). Πρώτη έκδοση, 1936.
14. Dasgupta, Surendranath. «Yoga Mysticism» στο *Hindu Mysticism*. Πρώτη έκδοση 1927. Επανέκδοση, New York: Frederick Ungar Publ., 1959.
15. Dasgupta, Surendranath. *Religion and the Rational Outlook*. Allahabad: Law Journal Press, 1954.
16. Dasgupta, Surendranath. *The Study of Patanjali*. Calcutta: University of Calcutta, 1920.
17. Dasgupta, Surendranath. *Yoga as Philosophy and Religion*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner 1924.
18. Dasgupta, Surendranath, *An Ever-Expanding Quest of Life and Knowledge*. Bombay: Orient Longman, 1971.
19. Dasgupta, Surendranath «Science, Philosophy and Religion». Ανάτυπο από: *The Souvenir Volume of the Fortieth Session of the Indian Science Congress*. Lucknow, 1953.
20. Dasgupta, Surendranath. *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Calcutta: University, 1930.
21. Dasgupta, Surendranath., «Yoga Psychology» σε *Dasgupta, Essays*.



22. Dasgupta, Surendranath. «Philosophy of Dependent Emergence.» στο S. Radhakrishnan και J. H. Muirhead *Contemporary Indian Philosophy*. Αρχική έκδοση, 1936. Επανέκδοση: London: George Allen & Unwin, 1952.
23. Dasgupta, Surendranath. «An Interpretation of the Yoga Theory of the Relation of Mind and Body» σε *Philosophical Essays*. Calcuta: University of Calcuta, 1941.
24. Davis, Richard, *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
25. Dom Cuthbert, Butler, *Western Mysticism*. Abindon, Oxon: Routledge 2011.
26. Eliade, Mircea. *Techniques du Yoga*. Paris: Gallimard, 1975.
27. Eliade, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Paris: Idées, 1969.
28. Eliade, Mircea. *Yoga*. New York: Bollingen Foundation, 1985.
29. Encyclopedia of Hinduism: Indian Heritage Foundation, 2013, τ. Α.΄
30. Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996.
31. Gayatri, Chakravorty Spivac. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing*. Harvard.: President and fellows of Harvard College, 1999.
32. Goldstein, Warren. *Marx, Critical theory and Religion, a Critique of Rational choice*. Brill, 2006.
33. Griffith, T.H. Ralph. *The Hymns of the Rigveda*. τ. II. Benares: E. J. Lazarus and Co., 1890.
34. Gnanavaram, M. «Dalit Theology and the Parable of the Good Samaritan». *Journal for the Study of the New Testament*, τ. 15 London: Sage Publications, 1993.
35. Henderson, E. Carol. *Culture and Customs of India*. London: Greenwood Publishing Group, 2002.



36. Icair, Ioan, «The Kallistoi of the Philokalia and their Hesychastic Writings-Enigmas, Discoveries and Recent Restitution». *Revista Theologica* τ.3, 2012.
37. Klostermaier, K. Klaus. *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: One World Publications, 1998.
38. Koutsas, Symeon, «Calliste Angelicoudes. Quatre traites hesychastes inédites. Introduction, texte critique et notes», *Θεολογία* 67 (1997): 109–156, 316–360, 518–529, 696–755 και 68 (1998): 212–247 και 536–573.
39. Lal, Vinay και Loon Borin, Van. *Introducing Hinduism*. London: Icon books, 2005.
40. Lipner J. *Brahmabandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*. Delhi: Oup, 1999.
41. Melton, Gordon, «Modern Alternative Religions» στο John, R. Hinnels, *A Handbook of Living Religions*. Westminster: Penguin, 1984.
42. Menachery, George. *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*. τ. 2, Madras: B.N.K. Press Private, 1973.
43. Mercati, G., «Callisto Angelicudes Meleniceota», *Bessarione* τ. 31, 1915.
44. Muller, Karl, "George Dandoy." *Biographical Dictionary of Christian Missions*. New York: Macmillan, 1998.
45. Needleman, Jacob. *Lost Christianity, a journey of Rediscovery*. New York: J. Tarcher/Penguin, 2003.
46. Nicholson, Andrew, *Unifying Hinduism – Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010.
47. Parratt, John. *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
48. Rigo, A. «I Capitoli sulla purezza dell' anima del patriarca Callisto I». *Byzantinische Zeitschrift* 100 (2007):779-784.



49. Rigo, A. «Callisto Patriarca. I 100 (109) Capitoli sulla purezza dell' anima». *Byzantion* 80, 2010.
50. Robinson, Rowena. *Christians of India*. California: Sage Publications, 2003.
51. Schwarz, Hans. *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. Michigan: Eerdmans, 2005.
52. Sheth, Noel. «Story of Indian Philosophy», στο δίτομο έργο *ACPI Encyclopedia of Philosophy*, τόμος Α'. Bangalore- India: Asian Trading Corporation, 2010.
53. Smith, Brian. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
54. Spendlove Blake, Gregory. *A Critical Study of the Life and Thought of Brahmabanbhab Upandhyay*. Deerfield: Trinity International University, 2005.
55. Staal, F. *Rules Without Meaning, Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York: Peter Lang, 1989.
56. Stewart, Charles και Shaw, Rosalind. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 1994.
57. Vinayak Khrisna, Gogak. *The Golden Book of Sri Sathya Sai Lyrics*. Bangalore: Sri Sathya Sai Education Foundation, 1975.
58. Wilfred, Felix. *Beyond Settled Foundations: The Journey of Indian Theology*. Madras: Dept. of Christian Studies at the University of Madras, 1993.
59. Willaime, Jean Paul και Hervieu- Leger, Daniele. *Sociologies et Religion, approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
60. Wüst-Lückl, Jürg, *Theologie des Gebetes: Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*. Fribourg: Academic Press, 2007.



Ε) Ηλεκτρονικές πηγές (Internet):

1. Claudia, Guggenbühl, *Mircea Eliade and Surendranath Dasgupta. The History of their Encounter. Dasgupta's Life, his Philosophy and his Works on Yoga. A Comparative Analysis of Eliade's Chapter on Patañjali's Yogasūtra and Dasgupta's Yoga as Philosophy and Religion.* Zürich:2008, στην ιστοσελίδα: http://archiv.ub.uniheidelberg.de/savifadok/149/1/Guggenbuehl_Eliade_DasGupta_Gesamt2.pdf, ημερομηνία ανάκτησης:14/03/2015. Πληροφορίες δε για το βιογραφικό και τα έργα της αξιόλογης ερευνήτριας αυτής στο: http://www.meditationszentrum.com/downloads/cg_wiss_ausbildung.pdf, ημερομηνία ανάκτησης 15/03/2015.
2. Ratzinger, J. «Congregation for the doctrine of the faith. Letter to the Bishops of the Catholic Church on some aspects of Christian Meditation», <http://w2.vatican.va> (Ημερομηνία ανάκτησης: 05/08/2014).
3. World Council of Churches, «Affirmation of faith on Justice for Dalits»: <http://www.oikoumene.org> (ημερομηνία ανάκτησης 01 Νοεμβρίου 2014).
4. <http://www.belurmath.org/>. Ημερομηνία ανάκτησης, 11/03/2015.
5. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_en.html. Ημερομηνία ανάκτησης, 20/03/2015.
6. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_en.html. Ημερομηνία ανάκτησης, 25/03/2015.
7. <https://www.ephe.fr/> (ημερομηνία ανάκτησης, 12/05/2015).
8. http://www.brill.com/products/reference-work/brills-encyclopedia-hinduism-6-vols#REVQUO_1, ημερομηνία ανάκτησης 09/03/2015.



«Δηλώνω ρητά ότι, σύμφωνα με το άρθρο 8 του Ν. 1599/1988 και τα άρθρα 2,4,6 παρ.3 του Ν. 1256/1982, η παρούσα εργασία αποτελεί αποκλειστικά προϊόν προσωπικής εργασίας και δεν προσβάλλει κάθε μορφής πνευματικά δικαιώματα τρίτων και δεν είναι προϊόν μερικής ή ολικής αντιγραφής, οι πηγές δε που χρησιμοποιήθηκαν περιορίζονται στις βιβλιογραφικές αναφορές και μόνον».

Ο ΔΗΛΩΝ,

Χρήστος Κ. Διαμαντικός,