

Στις σελίδες που ακολουθούν θα ήθελα να αναφερθώ στο «μυστηριακό» θεμέλιο και το «λειτουργικό» πλαίσιο της εικόνας κατά την εκκλησιαστική παράδοση και θεολογία. Η προοπτική της θεώρησής μου στην εικόνα δεν θα είναι αυτή της φιλοσοφικής αισθητικής αλλά της συστηματικής θεολογίας. Τι σημαίνει αυτή η αντιδιαστολή;

Το α' κεφάλαιο του α' τόμου του διδακτικού εγχειριδίου της ΘΕ ΟΡΘ 61 («Η Ορθοδοξία ως πολιτισμικό επίτευγμα») του Γεράσιμου Παγουλάτου με τίτλο «*η Ορθοδοξία και οι τέχνες*»¹ μελετά τον ρόλο της ορθόδοξης εικονογραφίας –σε σχέση προς την αποκάλυψη και τη γνώση της αλήθειας του Θεού– καθώς και τη σημασία της τέχνης για τον σύγχρονο άνθρωπο και το νεωτερικό πολιτισμό². Συγκρίνοντας τη «βυζαντινή άποψη» για το θέμα αυτό (στην ανατολική Ορθοδοξία) με την αντίστοιχη «δυτική άποψη» (στη χριστιανική Δύση αρχικά και στον Νεωτερικό αποθρησκευτισμένο κόσμο στη συνέχεια) το κεφάλαιο επισημαίνει, σύμφωνα με τη «βυζαντινή άποψη» που υποστηρίζει, μια «σωτηριολογική» σημασία της τέχνης (και εν προκειμένω της εικαστικής) για το σύγχρονο άνθρωπο. Στην κριτική ανάγνωση του κεφαλαίου που επιχειρείται εδώ επικεντρωθήκαμε αποκλειστικά στο πρώτο μέρος του (ενότητα 1.1) καθόσον αυτό το μέρος αποτελεί τη βάση για τη συνέχεια (ενότητα 1.2) στα συμπεράσματα της οποίας δεν μπορούμε να επεκταθούμε επί του παρόντος διότι ξεπερνούν κατά πολύ τον θεολογικό στόχο της κριτικής μας που είναι *σωτηριολογικός*. Είναι στο πώς της αποκάλυψης του Θεού και της σωτηρίας του ανθρώπου που διστάμεθα κατηγορηματικά με τις απόψεις του κεφαλαίου όταν μάλιστα επιθυμούν να εκφράζονται εξ'ονόματος της εκκλησιαστικής ορθοδοξίας.

Το θέμα είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον αλλά και πολυσύνθετο. Λόγω των θεματικών που εμπλέκονται (αποκάλυψη, αλήθεια, γνώση, σωτηρία κ.λπ.) το κεφάλαιο δεν θα μπορούσε να είναι απλά ιστορικό και περιγραφικό της εικονογραφίας χωρίς να είναι συνάμα ερμηνευτικό και συστηματικό στην εικονολογία. Και εδώ ακριβώς, στη διαπλοκή ιστορίας και ερμηνευτικής των ιδεών μεταξύ (εικαστικής) εικονογραφίας και (θεολογικής) εικονολογίας έγκειται το ενδιαφέρον και η σημασία του κεφαλαίου αλλά και τα σοβαρά ερωτήματα που εγείρει ως προς τον τρόπο προσέγγισης της θεματικής και το εύστοχο των συμπερασμάτων του.

¹ Βλ. Σ. Γουνελάς, Π. Παγουλάτος, Γρ. Στάθης, *Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα και τα Προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου – τόμος α': Η Ορθοδοξία ως Πολιτισμικό Επίτευγμα*, εκδ. ΕΑΠ, Πάτρα 2002, σελ. 19-64.

² «Σκοπός του κεφαλαίου αυτού είναι να διερευνήσει την άποψη της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας για τον κρίσιμο ρόλο που διαδραματίζει η τέχνη –και ιδιαίτερα η εικόνα– στην *αποκάλυψη της γνώσης περί Θεού*, τη μοναδικότητα της άποψης αυτής σε σχέση με την αντίστοιχη της Δύσης, καθώς και τη σημασία της για τον σύγχρονο άνθρωπο. Από την παρακάτω ανάλυση, θα διαπιστώσουμε ότι η εικόνα κατέχει κεντρική θέση στην τέχνη της Ορθόδοξης Εκκλησίας, *καθώς ο Θεός γίνεται ορατός στον άνθρωπο μέσω αυτής.*» Στη συνέχεια το κεφάλαιο κάνει λόγο για τη «θέση της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας σχετικά με το πώς η τέχνη μπορεί να *αποκαλύψει τη θεία, απόλυτη γνώση*, καθώς και *το ίδιο το πρόσωπο του Θεού* στον αισθητό κόσμο ...» (σελ. 19, υπογραμμίσεις δικές μας). Ευθύς εξ αρχής το κεφάλαιο διασυνδέει την τέχνη με την αποκάλυψη του Θεού και τη θεογνωσία μιλώντας για «*απόλυτη γνώση*» (όρος φιλοσοφικός, πλατωνικής έμπνευσης σύμφωνα με το γλωσσάρι του κεφαλαίου και ως εκ τούτου αδόκιμος για τη χριστιανική θεολογία). Βασικός στόχος του συγγραφέα είναι η «*γνωσιολογική χρήση της τέχνης και η συμβολή της στην αποκάλυψη της απόλυτης, θείας γνώσης στον άνθρωπο*» (ό.π. σελ. 21).

Θα πρέπει να διευκρινισθεί ευθύς αμέσως πώς η προσέγγιση της θεματικής είναι ιστορικο-πολιτισμική. Ο συγγραφέας του προσεγγίζει την βυζαντινή εικόνα από την οπτική γωνία της ιστορίας της τέχνης βασιζόμενος στους σημαντικότερους εκπροσώπους αυτής της προσέγγισης με βάση τη διεθνή βιβλιογραφία. Η επονομαζόμενη ως «Ορθόδοξη» από τον συγγραφέα άποψη – η «βυζαντινή» των ιστορικών της τέχνης – προσεγγίζεται και ερμηνεύεται πολιτισμικά (και φιλοσοφικά), όχι όμως ενδογενώς θεολογικά (και μυστηριολογικά)³. Και στην προσέγγιση αυτού του θέματος προκύπτει αναπόφευκτα μια ιδιαίτερη ένταση μεταξύ «ιστορίας» και «θεολογίας», ιστορίας του πολιτισμού και θεολογίας του μυστηρίου για να το πω συνοπτικά. Το «εκκλησιαστικό γεγονός» της αγιοπνευματικής αποκάλυψης του Θεού στην Ιστορία (σε εκείνη της σωτηρίας – όχι των ιδεών!) και της σωτηρίας του ανθρώπου εν Χριστώ (όχι εν πολιτισμοίς) συρρικνώνεται σε μια ιστορικο-αισθητική ερμηνεία της εξέλιξης της φιλοσοφικής εικονολογίας που ξεκινώντας από τον Πλάτωνα, μέσω του ύστερου Νεοπλατωνισμού και του Διονυσίου απολήγει στην κατά τον συγγραφέα «βυζαντινή άποψη» του Δαμασκηνού (ενότητα 1.1 του κεφαλαίου)⁴.

Μια τέτοια προσέγγιση της *θεωρητικής εικονολογίας* βασικά, και επί τη βάσει αυτής, της βυζαντινής εικονογραφίας στην Εκκλησία, οσονδήποτε και αν είναι αριστοτεχνική και συνεπής προς τις αφετηρίες της (και νομίζουμε πως όντως είναι εξ'ού και το ενδιαφέρον της), ως πολιτισμοφιλοσοφική (παρόλο που αναφέρεται στην χριστιανική Εκκλησία), δεν θα μπορούσε να μην έχει αντίλογο από πλευράς χριστιανοθεολογικής. Και έτσι, πριν να διαφωνήσουμε ως προς τα συμπεράσματα,

³ Δεν υπαινίσσομαι ότι από την προσέγγιση απουσιάζει η θεολογική παράμετρος. Απλά η τελευταία μπαίνει κι αυτή στο καζάνι του φιλοσοφο-πολιτισμικού πλαισίου. Έχουμε δηλαδή εδώ, αν μπορούμε να το εκφράσουμε έτσι, μια φιλοσοφο-πολιτισμικοποίηση της χριστιανικής *θεολογίας* και της προβληματικής της, ευρέως διαδεδομένη στον ελληνικό χώρο από τη δεκαετία κυρίως του 60 και μετά, για απολογητικούς μάλλον λόγους σε επίπεδο θεωρίας των πολιτισμών, με κυριότερο ίσως εκπρόσωπο τον καθηγητή Χρήστο Γιανναρά.

⁴ Ας προσεχθεί εδώ ο θεωρητικός στόχος όλου του κεφαλαίου, η ραχοκοκαλιά του, που είναι η «νομιμοποίηση της γνωσιολογικής χρήσης της τέχνης», δηλ. «η χρήση της τέχνης στην αποκάλυψη της θείας γνώσης», εννοώντας τη γνώση του θεού-απολύτου (σελ. 20), πράγματα που κατά τον συγγραφέα συνέβησαν στο Βυζάντιο και συμβαίνουν σήμερα στην Ορθόδοξη Εκκλησία (ενότητα 1.1) αλλά όχι όμως στη Δύση, χριστιανική και αποθρησκευοποιημένη, με ολέθριες συνέπειες για τον σύγχρονο πολιτισμό (ενότητα 1.2). Ας σημειωθεί επίσης ότι η εικονολογική προβληματική του συγγραφέα τίθεται αφετηριακά στο εξής ερμηνευτικό πλαίσιο: «Η βυζαντινή πνευματικότητα έπρεπε να *εναρμονίσει*, από τη μια πλευρά, την *αρχαία ελληνική φιλοσοφία* ... που εξέφρασε επιφυλάξεις για τη χρήση των εικόνων στην αποκάλυψη της θείας γνώσης και από την άλλη, την *αρχαία ελληνική λαϊκή παράδοση*, που χρησιμοποιούσε τα αγάλματα, δηλαδή τις εικόνες των θεών, στη δημόσια λατρεία» καθώς επίσης και «τη βιβλική απαγόρευση της χρήσης και κατασκευής θρησκευτικών εικόνων» της *ιουδαϊκής παράδοσης* με τους λόγους (βιβλικούς) της οποίας δεν ασχολείται διόλου (σελ. 22, υπογράμμιση δική μας). Με στόχο την υπέρβαση της αρχαιοελληνικής αντίθεσης μεταξύ *φιλοσοφικής* εικονομαχίας και *λαϊκής* εικονολατρίας η όλη του προσπάθεια, ξεκινώντας από έναν εικονοκλαστικό ελληνισμό (*veritas ante rem*) μοιάζει να απολήγει στην απόλυτη αντιστροφή του: σε ένα είδος εικονολατρικού ελληνισμού (*veritas in re*), επίσης παγανιστικό τον οποίο προβάλλει και αποδίδει στη σκέψη των εικονόφιλων Πατέρων και τη συνοδική διατύπωση της Εκκλησίας. Κατά την ταπεινή μας τουλάχιστον άποψη, το τραγικό στην ιστορία είναι ότι η παγανιστική αυτή αντιστροφή φαίνεται να μην απουσιάζει εντελώς από εκφράσεις (παγανιστικές) της λαϊκής βυζαντινής (και μεταβυζαντινής) ευσέβειας. Και έτσι, παράδοξα επανερχόμαστε *mutatis mutandis* στο αφετηριακό αρχαιοελληνικό δίπολο μεταξύ φιλοσοφικής σκέψης και λαϊκής ευσέβειας. Η «εικονολατρεία» φέρει μέσα της, στις προϋποθέσεις της, την «εικονομαχία» ανυπέρβατη.

με τον συγγραφέα, διστάμεθα ριζικά ως προς τη μεθοδολογική του επιλογή (ιστορία της τέχνης και του πολιτισμού) σχετικά με τη συμβατότητά της προς τον θεολογικό χώρο.

I. Εισαγωγή στην προβληματική

Τα προβλήματα που μας γέννησε η μελέτη του κεφαλαίου αφορούν στο ερμηνευτικό πλαίσιο κατανόησης και νοηματοδότησης των όρων «εικόνα» και «αποκάλυψη», «αλήθεια» και «γνώση» (της αλήθειας) «του Θεού» (του βιβλικού εξωκτισιακού Θεού ή του ενδοκτισιακού απολύτου); θεωρητικό πλαίσιο που οριοθετεί ταυτόχρονα τόσο την «εικονολογία» όσο και τη «γνωσιολογία» καθώς και τον συσχετισμό τους (θεολογικός ή φιλοσοφικός συσχετισμός;).

Το πλαίσιο μας στο ΠΣ για την Ορθόδοξη θεολογία είναι *θεμελιακά θεολογικό και εκκλησιακό* (ecclesial) –με τη χριστομυστηριακή σημασία των όρων⁵ όπως θα δούμε στη συνέχεια– και συνεπώς μόνο *δευτερογενώς πολιτισμικό και φιλοσοφικό* (όχι αντίστροφα). Στην προσέγγιση του συγγραφέα παρατηρείται όμως *μεθοδολογικά*, και το τονίζω, αυτή η αντιστροφή: πρωτογενές και θεμελιακό είναι το πολιτισμικό, το μεταπλατωνικά ελληνικό (κριτική των αναπαραστάσεων και της τέχνης) και έπεται η βυζαντινή Ορθοδοξία (ως θρησκευτική μετεξέλιξη των απογόνων τόσο της πλατωνικής κριτικής όσο και της παγανιστικής θρησκευτικότητας).

Παρόλο που είναι ήδη γνωστό από το «*εισαγωγικό σημείωμα στη ΘΕ*» και θα αναφερθεί εκτενώς και στη συνέχεια θα πρέπει να επιμείνουμε ότι η «Εκκλησία» (=Ορθοδοξία) και ο «Πολιτισμός» (=Βυζάντιο) μπορεί να μη χωρίζονται μεταξύ τους στα μάτια του ιστορικού (των ιδεών) πλην όμως στα μάτια της χριστιανικής θεολογίας διακρίνονται και σχετίζονται μεταξύ τους ως διακεκριμένες αλλήλων πραγματικότητες. Σχετίζονται καταρχάς και θεμελιακά σε έναν συγκεκριμένο «τόπο» (Θ. Λειτουργία) και με έναν συγκεκριμένο «τρόπο» (μυστηριακά ευχαριστιακό) στα οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Σε κάθε περίπτωση όμως στο *ευχαριστιακό γεγονός* (μυστηριακό γεγονός, όχι πολιτισμικό) –καθώς και στο Βάπτισμα και τα άλλα μυστήρια του Χριστού, μην το ξεχνάμε– η Εκκλησία αποτελεί μήτρα Πολιτισμού και Πολιτισμών, σε Ανατολή και Δύση, καθώς και ερμηνευτικό πλαίσιο κάθε έκφρασής τους (έστω και μεταγενέστερα αποχριστιανοποιημένης).

Για τούτο, τόσο η «ορθόδοξη» εικονολογία όσο και η αντίστοιχη γνωσιολογία –αλλά και η μεταξύ τους σχέση– δεν θα μπορούσαν, *στο θεμέλιό τους*, παρά να είναι εκκλησιακές-λειτουργικές (ή ακριβέστερα μυστηριακές) και *μόνο στις ιστορικές προεκτάσεις τους* πολιτισμικές, «βυζαντινές» εν προκειμένω. Οποιαδήποτε αντιστροφή μεταξύ «μυστηριακού» και «πολιτισμικού» όχι μόνο θα εκκοσμικεύει την Εκκλησία στην καρδιά της (στο μυστήριο του ευχαριστιακού γεγονότος) συγχέοντάς την με τον Κόσμο (με την βυζαντινή αυτοκρατορία και τους επιγόνους της εν προκειμένω), αλλά επίσης εκκοσμικεύει και *τα ίδια τα μάτια μας* όταν προσπαθούμε να αντιληφθούμε τι πραγματικά σημαίνει λ.χ. «εικόνα» και «αποκάλυψη» του Θεού, «αλήθεια» και «γνώση» του Θεού σε *χριστιανοθεολογική* προοπτική: εκκοσμικεύει το θεολογικό μας αισθητήριο και τη θεολογία μας. Σε

⁵ Δηλαδή σε αναφορά προς το «μυστήριο του Χριστού».

τέτοια λοιπόν περίπτωση αντιστροφής, κάνουμε αναπόφευκτα λάθος στη μεθοδολογία της έρευνάς μας.

Το κεφάλαιο συνεπώς στοχεύοντας στις παραπάνω εκκλησιακές-θεολογικές πραγματικότητες δεν θα μπορούσε, για λόγους συνέπειας προς το αντικείμενο, παρά να πραγματεύεται της αισθητική (εικόνα, αλήθεια) και τη γνωσιολογία (αλήθεια, γνώση) του βυζαντίου από εκκλησιαστική και όχι αδιάκριτα από μικτή, εκκλησιο-κοσμική οπτική γωνία. Και βεβαίως, δεν είναι ίσως περιττό να επισημανθεί ότι οι όροι «κοσμική» και «εκκλησιαστική» δεν αναφέρονται εδώ σε *σφαίρες εξουσίας χώρων* του Κόσμου (ιστορικούς, κοινωνιολογικούς κ.ά.) αλλά σε *τρόπους του «είναι»* (οντολογικούς).

Πράγματι, αναφερόμενοι στην εικόνα, την «εκκλησιαστική εικόνα» της Ορθοδοξίας ειδικά, εννοούμε ένα λειτουργικό αντικείμενο προσκύνησης στο πλαίσιο της τέλεσης του *ευχαριστιακού μυστηρίου του Χριστού* στην Εκκλησία. Και όταν το σχετίζουμε με την αποκάλυψη και γνώση της αλήθειας εννοούμε της αλήθειας του Θεού, όχι κάποιας υποτιθέμενης αυτοαλήθειας, υπερβατικά αυθύπαρκτης. Δεν θα έπρεπε να συγχέονται τα παραπάνω με μια «λατρεία των βυζαντινών», ή του «βυζαντινού κράτους». Δεν είναι ένα συγκεκριμένος πολιτισμός (ο βυζαντινός σε αντιδιαστολή λ.χ. προς τον δυτικό) που κάνει την λειτουργική εικόνα «ορθόδοξη» (σε αντιδιαστολή προς την «ετεροδοξία») αλλά μια συγκεκριμένη «ορθόδοξία» της πίστης, της λατρείας και της γνώσης του Θεού, η αποστολική ορθόδοξία ουσιαστικά που κάνουν την εικόνα «εκκλησιακή». Η «ορθόδοξία» της εικόνας δεν είναι θέμα «βυζαντινοπρέπειας» (τεχνοτροπίας) σε αντίθεση προς τη δυτικοπρέπεια, ούτε βεβαίως αντίστροφα, θέμα δυτικοπρέπειας σε αντίθεση προς τη βυζαντινοπρέπεια (θα άρεσε φαντάζομαι σε νοσταλγούς της αυτοκρατορίας του Καρλομάγνου κάτι τέτοιο). Είναι κάτι πολύ βαθύτερο, μυστηριακής και ευχαριστιακής φύσεως. Αναφερόμαστε, χωρίς να μπορούμε εδώ να το αναπτύξουμε, σε μια *χριστοκεντρική δηλ. χριστομυστηριακή* θεώρηση της «εικονολογίας» («εικόνα»), σε μια *ευχαριστιακή* θεώρηση της «εικονογραφίας» (τέχνη) και μια *εσχατολογική* θεώρηση της «αισθητικής (κάλος)⁶.

⁶ Η εκκλησιαστικότητα της εικαστικής εικόνας έχει σαφώς χριστοκεντρικό, για την ακρίβεια *χριστομυστηριακό* θεμέλιο (βλ. το «μυστήριο του Χριστού») και *λειτουργική βάση* όπως άλλωστε και ο Φλωρόφσκυ, ο οποίος παρατίθεται στη βιβλιογραφία από τον συγγραφέα, σαφώς καταδεικνύει. Με λίγα λόγια άλλο πράγμα είναι μια *κοσμική* αισθητική και γνωσιολογία, και άλλο μια *εκκλησιακή* αισθητική και γνωσιολογία (βυζαντινή ή μη).

II.1 Κριτική ανάγνωση

Στην ιστορικο-αισθητική θεώρηση της τέχνης και της εικονογραφίας, σε αναφορά προς την αποκάλυψη και τη γνώση της αλήθειας του Θεού που προτείνεται στο κεφάλαιο, εμείς θα αντιπροτείνουμε μια λειτουργικο-ευχαριστιακή προσέγγιση εικονογραφίας και τέχνης γενικότερα. Για το κεφάλαιο [σε μια προσέγγιση ιστορίας της τέχνης] η τέχνη αποτελεί την πολιτισμική έκφραση του αισθητικού γεγονότος του ανθρώπου το οποίο «εγκαθίσταται» τελικά στην Εκκλησία «υπό μορφή εικόνας». Για μας, [σε μια θεολογική προσέγγιση] η ερμηνευτική πορεία είναι διαφορετική: η εικαστική εικόνα αποτελεί τη λειτουργική διάσταση του ευχαριστιακού γεγονότος της Εκκλησίας (μυστήριο) το οποίο βγαίνει από τη Λειτουργία στον κόσμο «υπό μορφή τέχνης». «Είσοδος» λοιπόν και «εγκατάσταση» της τέχνης (από τον Κόσμο στη Λειτουργία), ή «είσοδος» της τέχνης (από τον Κόσμο στη Λειτουργία) και έξοδος της τέχνης με τον τρόπο της εικόνας από τη Λειτουργία στον Κόσμο; Αυτό είναι σχετικά με την *εικονογραφία* το ερώτημα που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια. Διότι η «εικόνα» (*εικονολογία*) σαν οντολογική κατηγορία της Εκκλησίας, σημαίνει καταρχάς το «όντως είναι», τον υπαρκτικό τρόπο των όντων (μορφή) και όχι το «με τι μοιάζουν» τα όντα, το αισθητικό ύφος τους (μίμηση).

Αναμφίβολα η σπουδαιότητα του κεφαλαίου έγκειται στα ερωτήματα που εγείρει ως προς τη σχέση Ελληνισμού και Χριστιανισμού στην Ορθοδοξία [Εκκλησία]. Ειδικότερα δε, ως προς την ιστορία και το «εκκλησιαστικό» νόημα της εικονολογίας (και της ανθρωπολογίας που όπως σωστά αναφέρεται σχετίζεται στενά με την εικονολογία), αλλά και ως προς το «ευχαριστιακό» νόημα της ίδιας της Λειτουργίας και της σχέσης της με τον Κόσμο (τον πολιτισμό και την τέχνη).

Λόγω της σπουδαιότητας των ερωτημάτων που προκύπτουν, προτείνουμε μερικές κριτικές παρατηρήσεις που απευθύνονται στους σπουδαστές, εκείνους κυρίως που δεν έχουν μελετήσει την ΟΡΘ60 στο σύνολό της. Όλοι όμως όσοι θέλουν, μπορούν να προχωρήσουν πιο πέρα, και από το κεφάλαιο και από τις παρατηρήσεις μας, εμβαθύνοντας περισσότερο στην προβληματική. Είναι αυτός ο απώτερος σκοπός της κριτικής μας να παροτρύνουμε τους σπουδαστές να λάβουν μέρος και οι ίδιοι, κριτικά και από την πλευρά τους, στο διάλογο μεταξύ κεφαλαίου και παρατηρήσεων.

Κρίνουμε περιττό να προσθέσουμε πως οι παρατηρήσεις μας δεν υποβαθμίζουν σε καμία περίπτωση την αξία του κεφαλαίου στο χώρο της ιστορίας της τέχνης. Αντίθετα μάλιστα την υπογραμμίζουν emphaticά διότι είναι πάντοτε πολύτιμες οι προσεγγίσεις αυτές που δίνουν την ευκαιρία να έλθει στο φώς το πολυδιάστατο των ερωτημάτων και το πολυσύνθετο των απαντήσεων. Και στη συγκεκριμένη περίπτωση, με αφορμή το νόημα της «αποκάλυψης» και «σωτηρίας» ειδικά, μας δίνεται μια θαυμάσια ευκαιρία για να ψαύσουμε την πολυπλοκότητα των σχέσεων Εκκλησίας και Κόσμου, Θεολογίας και Πολιτισμού στην Ιστορία, που αποτελούν το γενικό πλαίσιο της ΟΡΘ61.

1. Το πρώτο μέρος του κεφαλαίου εξετάζει την κατά τον συγγραφέα «βυζαντινή άποψη» για την τέχνη και τη θεογνωσία, περιγράφοντας μια «ανοδική» ιστορική πορεία του ελληνικού πνεύματος, από την «εικονομαχία» στην «εικονολατρεία», στην «καθιέρωση» της τέχνης στον βυζαντινό πολιτισμό. Η πορεία αυτή ξεκινάει από την παγανιστική «εικονομαχία», την πλατωνική ιδεοκρατία και

του νεοπλατωνισμού του Πλωτίνου για να φθάσει υπό την επίδραση του χριστιανισμού στην υπέρβασή της, στην «εικονολατρεία», αρχικά στο θεουργικό συμβολισμό και τη θεογνωσία (ως γνώση του απολύτου κατά τον συγγραφέα) του Διονυσίου και τελικά στην πλήρως ανεπτυγμένη ορθόδοξη εικονολογία του Ιωάννη Δαμασκηνού που θεμελιώνει κατά αυτόν μια *σφαιρική* (αισθητική και ψυχολογική, όχι μόνο λογική) *προσέγγιση και γνώση της «αλήθειας»*. Το δεύτερο μέρος του κεφαλαίου περιγράφει μια άλλη ιστορική πορεία με καθοδική αυτή τη φορά κατεύθυνση, που οδηγεί σταδιακά στη *συρρίκνωση της «αλήθειας»* στην επιστημονική και τεχνολογική γνώση μέσα από τη *σταδιακή διάζευξη της αλήθειας από την τέχνη* στο σύγχρονο πολιτισμό. Εξετάζεται η «δυτική άποψη» για την τέχνη, σε λειτουργικό και θεογνωστικό πλαίσιο αρχικά (στον Αυγουστίνo και τον Μεσαίωνα, στο Λούθηρο και τη Μεταρρύθμιση) και έπειτα στο πολιτισμικό πλαίσιο της Νεωτερικής Εποχής όπου η «θεογνωσία» (σαν απόλυτη γνώση κατά τον συγγραφέα) αντικαθίσταται από την «επιστημονική γνώση». Τέλος συγκρίνοντας τις δυο απόψεις, τη βυζαντινή και τη δυτική, για την τέχνη και τη θεογνωσία, για την τέχνη και την αλήθεια, το κεφάλαιο καταλήγει δείχνοντας τη θέση και τη σημασία για τον σύγχρονο κόσμο, της βυζαντινής άποψης πάνω στα θέματα αυτά.

Οι απορίες που η ανάγνωση αυτή της ιστορίας της εικονολογίας δημιουργεί, αφορούν καταρχάς σε δυο ιστορικο-ερμηνευτικά σημεία: στο εάν η εικονολατρεία αποτελεί πράγματι χριστιανική «*υπέρβαση*» της πλατωνικής εικονομαχίας (ή μήπως παγανιστική *μετεξέλιξη* της;) και σε συνδυασμό με το προηγούμενο ερώτημα στο εάν η ορθόδοξη εικονολογία της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου (787 μ.Χ.) εντάσσεται πράγματι στην εικονολατρεία της ιστορίας (σε αντίθεση προς την εικονομαχία) ή μήπως εγγράφεται κάπως αλλιώς, με άλλο τρόπο (όχι απλά με άλλο, ενδιάμεσο όνομα) στην Ιστορία. Όπως και να έχουν τα πράγματα, είναι περίεργο το ότι στο κεφάλαιο γίνεται πάντα λόγος για «εικονομαχία» και «εικονολατρεία» (σαν υπέρβαση της πρώτης) αλλά ποτέ για «εικονοδουλεία» (που είναι ο ιστορικά δόκιμος όρος) σαν τοποθέτηση του προβλήματος της εικόνας από εντελώς άλλη οπτική γωνία και σε άλλη βάση. Προφανώς διότι η οπτική γωνία του συγγραφέα δεν του επιτρέπει αυτή τη διάκριση.

Πράγματι στο κεφάλαιο δεν γίνεται ποτέ λόγος για το χριστοκεντρικό (και ευχαριστιακό) υπόβαθρο των εικόνων –όχι ένα «παγ-κοσμικό» (και θεουργικό)–, δηλ. για την *εσχατολογική* σάρκωση της *άκτιστης* εικόνας του Θεού μέσα στην ιστορία της κτιστής δημιουργίας και την *μυστηριακή και ευχαριστιακή* ένταξή μας σ' αυτή την αγιοπνευματική σάρκωση, σε πορεία προς τα έσχατα όπως θα απαιτούσε μια *χριστιανοθεολογική* προσέγγιση. Ούτε καταρχάς για τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ παγανιστικού κοσμοειδώλου και χριστιανικού κοσμοειδώλου. Τούτο διότι όπως υποπτευόμαστε το θεολογικό πλαίσιο του κεφαλαίου είναι περισσότερο *ελληνοθεολογικό* (παγανιστικό) παρά χριστιανοθεολογικό, με βαρύκεντρο τον ύστερο αρεοπογιτικό νεοπλατωνισμό⁷.

2. Η θεολογική σχέση μεταξύ Ελληνισμού και Χριστιανισμού στην Ιστορία (βλ. φιλοσοφίας και θεολογίας στην ιστορία της Εκκλησίας) είναι πολύ λεπτή. Άλλες φορές οδηγεί στον ριζικό και ουσιαστικό *εκχριστιανισμό του ελληνισμού* (εκκλησιαστική «*ορθοδοξία*») και άλλες φορές στην αντιστροφή του, στον *ακραίο ή*

⁷ Στο κεφάλαιο παρατηρείται ένας επανεξελληνισμός του εκχριστιανισμένου ελληνισμού, δηλ. της ορθόδοξης θεολογίας των εικονόδουλων Πατέρων, του Δαμασκηνού εν προκειμένω, δηλ. μια φιλοσοφικοποίηση της βιβλικοχριστιανικής θεολογίας τους.

ηπιότερο εξελληνισμό του χριστιανισμού (εκκλησιαστική «αίρεση»). Και είναι γεγονός ότι η εικονολογία στοιχειοθετεί ένα από τα κυριότερα παραδείγματα που μπορούν να μας βοηθήσουν στη διάγνωση μιας ενδιάμεσης κατάστασης μεταξύ εκκλησιαστικής ορθοδοξίας και αίρεσης, ενός μη-ουσιαστικού αλλά απλώς φαινομενικού εκχριστιανισμού του ελληνισμού, της φιλοσοφίας (εκκλησιαστική ετεροδοξία). Πλην όμως η καθιέρωση της τιμητικής προσκύνησης («δουλείας» και όχι λατρείας) των εικόνων από τη Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο αποτελεί νίκη ενός ουσιαστικού εκχριστιανισμού του ελληνισμού, της εκκλησιαστικής ορθοδοξίας, (έναντι κάθε μορφής εξελληνισμού του χριστιανισμού, ριζικότερου ή ηπιότερου, προφανέστερου ή συγκεκαλυμμένου) στην Εκκλησία. Νίκη του βιβλικού κοσμοειδώλου (έναντι του παγανιστικού κοσμοειδώλου), νίκη της εικονοδουλείας (όχι της εικονολατρίας) η οποία εορτάζεται ευχαριστιακά, και μάλιστα κάθε χρόνο, την πρώτη Κυριακή της Μεγάλης Τεσσαρακοστής.

Σκόπιμο είναι να αναφερθούμε (ή να θυμηθούμε από τη μελέτη του κεφ. 3.2 του α΄ τόμου της ΟΡΘ60) ότι το βασικό πλαίσιο της παγανιστικής ελληνικής σκέψης -σε αντιδιαστολή προς τη βιβλική πίστη όπως θα δούμε παρακάτω- είναι η μονιστική, η κλειστή δομή του είναι (της ύπαρξης) και της αλήθειας, η «ολιστική οντολογία της κλειστότητας». Μέσα σε αυτό το ενιαίο οντολογικό πλαίσιο διακρίνονται τα «αισθητά» από τα «νοητά» και ακόμα περισσότερο από τα «απερινόητα», τα «υπερ-αισθητά».

Σύμφωνα με το κεφάλαιο βασική αρχή της «αισθητικής» -και συνεπώς της «εικονολογίας»- στον Πλάτωνα είναι ότι λόγω της ιδεοκρατίας του τελευταίου μόνο οι «ιδέες» και κατ'επέκταση τα «νοητά» εικονίζουν την αλήθεια, όχι τα «αισθητά». Σε αυτό συνίσταται η «εικονομαχία», ας την πούμε έτσι, της πλατωνικής ιδεοκρατίας.

Η νεοπλατωνική εικονολογία του Πλωτίνου (ενολογία) φαίνεται να παραμένει ουσιαστικά πιστή σε αυτό το σημείο προς τον Πλάτωνα, τουλάχιστον σύμφωνα με τον συγγραφέα. Η μυστικιστική (θεουργική) «συμβολική» του Αρεοπαγίτη όμως, διαφοροποιείται ακριβώς στο σημείο αυτό ως προς την πλατωνική ιδεοκρατία και τη νεοπλατωνική ενολογία: τα αισθητά (σύμβολα) μπορούν να εικονίσουν τα υπεραισθητά (αλήθεια) και να οδηγήσουν στη «θεουργία» (γνώση και μεταμόρφωση) μέσα σε ένα «λειτουργικό πλαίσιο φανέρωσης» της αλήθειας. Ο θεουργικός αυτός «συμβολισμός» αποτελεί, σύμφωνα με το κεφάλαιο, τη βάση της εικονολογίας του Δαμασκηνού, την υπέρβαση της πλατωνικής «εικονομαχίας» σαν «εικονολατρεία» που αποδίδεται στην Ορθοδοξία. Αυτός νομίζω είναι, πολύ σχηματικά, ο βασικός άξονας της προτεινόμενης από το κεφάλαιο ερμηνείας της ιστορίας της «εικονολογίας» -σε σχέση πάντα με τη «θεογνωσία» που υπονοείται ακόμα και όταν δεν αναφέρεται ρητά- ο οποίος μας δημιουργεί κάποιες απορίες.

3. Διότι η εικονολογική μετάβαση από μια «ιδεοκρατική εικονομαχία» σε μια «θεουργική εικονολατρεία» -και αντίστοιχα η ανθρωπολογική μετάβαση από μια «ιδεοκρατική ανθρωπολογία» σε μια «θεουργική ανθρωπολογία» δεν συνεπάγεται καθόλου της υπέρβαση του μονιστικού οντολογικού πλαισίου της παγανιστικής σκέψης και τη διάνοιξη της προς τα έξω του κτιστού κόσμου, προς την άκτιστη ύπαρξη του Θεού, προς την ανάσταση του Χριστού, την ανάσταση της ζωής (και του ελληνικού πνεύματος). Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε το σπάσιμο της οντολογικής κλειστότητας στα δυο κατά την πασχάλια βιβλική έξοδο της ελληνικής σκέψης από την Αίγυπτο του Παγανισμού προς τη Γη της Επαγγελίας του Ευαγγελίου: τη

διάβαση μέσα από το απόλυτο μηδέν της κτιστής ύπαρξης στο θάνατο του Χριστού και στην πτώση του Αδάμ· πράγμα που βεβαίως δεν παρατηρείται στην εσωτερική λογική και την προοπτική του κεφαλαίου.

Υπενθυμίζουμε ότι το πλαίσιο της *ουσιαστικά εκχριστιανισμένης ελληνικής* (βλ. φιλοσοφικής) σκέψης –σε συνέχεια προς τη βιβλική πίστη και σε απόλυτη αντιδιαστολή προς την παγανιστική σκέψη που είδαμε παραπάνω– είναι η *απόλυτη οντολογική διαλεκτική* στο επίπεδο των φύσεων μεταξύ «κτιστής» ύπαρξης του Δημιουργήματος και «άκτιστης» ύπαρξης του Δημιουργού και η *προς τα «εκτός»* της κτιστής Δημιουργίας *διανοιγμένη δομή* του «είναι» (της ύπαρξης) και της «αλήθειας»⁸: η *διαλεκτική οντολογία της ανοικτότητας*, η εν προσωπω-και-ελευθερία ανοικτή κοινωνία και ύπαρξη, η κατά φύσιν άκτιστη ύπαρξη του Θεού, και η κατά χάριν και μετοχήν ύπαρξη του κόσμου (στον Χριστό) μέσα από την (εν Χριστώ) ευχαριστιακή μετοχή σ' αυτή την άκτιστη ύπαρξη του Θεού. Πράγματα που έχουν επισημανθεί εμφατικά στον 1^ο τόμο της ΟΡΘ60 και μάλιστα στο κεφ. 3.2 όπως προαναφέρθηκε.

Σύμφωνα με τα παραπάνω όμως, η «εικονολατρεία» δεν αποτελεί «υπέρβαση» της «εικονομαχίας» αλλά μάλλον διαλεκτική ολοκλήρωση μιας πορείας της παγανιστικής εικονολογίας που ξεκινώντας από την εικονομαχική «ιδέα» της πλατωνικής ιδεοκρατίας απολήγει στο εικονολατρικό «σύμβολο» της αρεοπαγιτικής θεουργίας. Όπως πολύ σωστά έχει παρατηρηθεί, η εικονολατρεία και η εικονομαχία στοιχειοθετούν «τις δυο ακραίες προσεγγίσεις της εικόνας που η αρχαιοελληνική σκέψη άγγιξε και ανέπτυξε ως ένα βαθμό». Και κέντρο αυτής της σκέψης, της παγανιστικής, δεν είναι ασφαλώς η βιβλική αποκάλυψη του Θεού στην εσαχτολογική σάρκωση του Χριστού στην ιστορία. «Κέντρο ρητής ή μη αναφοράς είναι το σκάνδαλο της πλατωνικής καταδίκης της εικόνας της τέχνης, το δωδέκατο βιβλίο της «Πολιτείας». Όλες σχεδόν οι προσπάθειες, σε επίπεδο συλλογισμών, μπορούν να θεωρηθούν απόπειρες ερμηνείας, διόρθωσης ή συμπλήρωσης της πλατωνικής κριτικής⁹».

Μπορεί άραγε η ορθόδοξη εικονολογία να εγγραφεί μέσα σε αυτό το πλαίσιο εικονομαχία-εικονολατρίας του οποίου η προοπτική είναι κοσμολογικά ενδοκτισιακή και το κέντρο είναι πτωτικά ανθρωπολογικό στην «κατά κόσμον» (και όχι «κατά Χριστόν») γνωσιολογία και αισθητική; Θα πρέπει λοιπόν, για να απαντήσουμε με συνέπεια στο ερώτημα αυτό, να αναφερθούμε στο τι σημαίνει «αλήθεια» του Θεού, με ποιόν τρόπο αποκαλύπτεται και με ποιόν τρόπο γνωρίζεται η «αλήθεια» αυτή από τον άνθρωπο.

II.2. Αποκάλυψη και αλήθεια του Θεού, Θεογνωσία και σωτηρία του ανθρώπου

Πριν δούμε με ποιο τρόπο σχετίζεται η τέχνη με την «αποκάλυψη» της «αλήθειας» του Θεού, τη «θεογνωσία» και τη «σωτηρία» του ανθρώπου οφείλουμε

⁸ Για το βιβλικό κοσμοείδωλο -και το χριστιανοθεολογικό- δεν πρόκειται για ένα απλό «επέκεινα» υπερβατικότητας (όπως στον παγανιστικό ελληνισμό της φιλοσοφίας) αλλά για μια απόλυτη οντολογική «εξωτερικότητα» του Θεού έναντι του σύμπαντος.

⁹ Ζωγραφίδης 1998, σελ. 93.

να υπενθυμίσουμε το χριστιανοθεολογικό νόημα των όρων αυτών για την Εκκλησία και την Ορθοδοξία.

1. Ο χριστιανισμός, από θρησκευολογική άποψη, ανήκει στη σφαίρα των «αποκαλυπτικών» θρησκειών και όχι των «υπερφυσικών» θρησκειών. Σε αντιδιαστολή προς τις «υπερφυσικές» (ή «παγ-κοσμικές») θρησκείες, στις «αποκαλυπτικές» θρησκείες η «αποκάλυψη» της «αλήθειας» του Θεού δεν σημαίνει «αυτοφάνερωση» της «αλήθειας» του Θεού αλλά αυτοαποκάλυψη του Θεού μέσω φανέρωσης από τον Θεό της δικής Του αλήθειας (όχι μέσω αυτοφάνερωσης της αλήθειας). Ο Θεός δηλ. αποκαλύπτει ο ίδιος τον εαυτό Του με το να φανερώνει την δική Του προσωπική «αλήθεια». *Το υποκείμενο φανέρωσης είναι ο ίδιος ο Θεός όχι η αλήθεια.* Γι' αυτό και η αποκάλυψη της αλήθειας δεν είναι αυτόματη καθόσον στις αποκαλυπτικές θρησκείες η «αλήθεια» δεν είναι «κάτι τι» (φύσις), μια υπερφυσική έστω πραγματικότητα που «εμφαίνεται» από μόνη της (με την προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος είναι πνευματικά προετοιμασμένος για να την δει). Για τις αποκαλυπτικές θρησκείες η «αλήθεια» είναι πάντα «*αλήθεια κάποιου δείνα*», είναι δηλ. προσωπική υπόθεση (και όχι υπερφυσικό χαρακτηριστικό σαν να λέγαμε αλήθεια της φύσης). Είναι λοιπόν προσωπική πραγματικότητα η οποία «λέγεται», εκμυστηρεύεται από αυτό τον «δείνα» σε κάποιον «άλλον» («τάδε»), εμπιστευτικά, σαν το προσωπικό μυστικό του «δείνα», σαν το προσωπικό μυστήριο-λόγος της ύπαρξής του (raison d'être).

Αυτός λοιπόν ο «δείνα» (ο Θεός) -ας μου επιτραπεί εδώ να χρησιμοποιήσω μια εικόνα που σαν ανθρωπομορφική έχει μεν χρησιμότητα αλλά και όρια εφαρμογής στη θεολογία- αποκαλύπτει τον εαυτό του σε κάποιον «τάδε» (τον άνθρωπο) εκφράζοντας την υπαρκτική του αλήθεια, την προσωπική. Όπως λ.χ. όταν μιλώντας σε εσένα για τον εαυτό μου σου τον εκμυστηρεύομαι με τον «λόγο» μου (τον προφορικό, γραπτό, εικαστικό, μουσικό ή όποιου άλλου είδους λόγο) για να με «νοιώσεις καλύτερα» όπως λέμε, έτσι mutatis mutandis και ο Θεός μιλάει σ' εμάς τους ανθρώπους, μιλάει στον κόσμο με τον «Λόγο» Του, τον μονογενή Υιό του τον Ιησού Χριστό, εκμυστηρευόμενος σε μας την υπαρκτική, την προσωπική Του αλήθεια, έτσι ώστε να τον νοιώσουμε, να «μπούμε στην καρδιά Του». Πράγματι ο Θεός γι' αυτό μας δημιούργησε και μας δημιουργεί: για να μας εκμυστηρευτεί το προσωπικό μυστικό Του, για να μας κάνει κοινωνούς της αιώνιας αγάπης Του που αποτελεί τον «λόγο της ύπαρξής Του» (raison d'être), τον μονογενή Του Υιό Ιησού Χριστό.

Ο «διάλογος» λοιπόν συνιστά το πλαίσιο της «αποκάλυψης» του Θεού στην «αλήθειά» Του. Ο διάλογος αυτός Θεού και Δημιουργίας (στην ανθρωπότητα) είναι αμφίπλευρα προσωπικός: και από πλευράς Θεού και από πλευράς ανθρωπότητας (μαζί με τη Δημιουργία). Τόσο για Εκείνον που πρώτος αποφασίζει να εκμυστηρευτεί σε εμάς το μυστικό της αιώνιας ζωής Του (ο Θεός), να «εκ-φέρει» (να φέρει εκτός εαυτού), να «εκ-φράσει» προς τα «έξω» τον «Λόγο της ύπαρξής Του» (raison d'être), όσο και για εμάς που Τον ακούμε προσεκτικά και Του απαντάμε με τις δικές μας εκμυστηρεύσεις των δικών μας μυστικών «λόγων ύπαρξης» (raison d'être). Ο διάλογος Θεού και ανθρώπων είναι, ασφαλώς μεν ασύμμετρος (γιατί ξεκινάει από το Θεό) αλλά αμοιβαία «εξομολογητικός» (cor ad cor loquitur). Είναι ένας υπαρκτικός διάλογος «πρόσωπο προς πρόσωπο» μεταξύ Δημιουργού και δημιουργημάτων που πραγματοποιείται με την «εκφορά» του προσωπικά υπαρκτικού Λόγου του Θεού (ο Ιησούς Χριστός) προς τους ανθρώπους

(«αποκάλυψη») και την ανταπάντηση των ανθρώπων, με τους δικούς μας υπαρκτικούς λόγους («πίστις»), στον προσωπικό Του Λόγο που ο Θεός ο ίδιος μας απευθύνει: τον Χριστό του Θεού¹⁰. Με την ενανθρώπιση ως «εκφορά-δώρο» του υπαρκτικού Του Λόγου για τον άνθρωπο ο Θεός δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να του απαντήσει με το δικό του υπαρκτικό λόγο (στον Υιό του ανθρώπου, τον Χριστό): και έτσι να συζητάει με την ίδια του την ύπαρξη (υπαρκτικά) πρόσωπο προς πρόσωπο με τον Θεό, να σχετίζεται και να ζει προσωπικά και από κοινού μαζί με τον Θεό, σαν φίλος προς φίλο.

Η ιδιοτυπία λοιπόν του Χριστιανισμού έναντι των άλλων αποκαλυπτικών θρησκειών (εβραϊκή και ισλαμική θρησκεία) είναι ότι για την Εκκλησία, ο προσωπικός Λόγος του Θεού (Πατέρα), ο προσωπικός Υιός, η εικόνα και αλήθεια του Πατρός, είναι σωστικά (υπέρ ημών, αγιοπνευματικά και χαριστικά) σαρκωμένος ως Ιησούς της Ναζαρέτ (Χριστός του Θεού). Με τον τρόπο αυτό, προσωπικά και σωστικά, αποκαλύπτεται-απευθύνεται ο Θεός στον κόσμο με την αγιοπνευματική σάρκωση της προσωπικής εικόνας και αλήθειάς του, τον Χριστό. Και με αυτόν επίσης τον τρόπο ο άνθρωπος «ανα-γνωρίζει» (θεογνωσία) και «αποδέχεται» (σωτηρία), υπαρκτικά (δηλ. με όλο το είναι του) και όχι γνωστικιστικά, κατά χάριν δωρεάς και όχι κατά φύσιν ιδιότητος τον Χριστό, ως τον Υιό και Λόγο του Πατρός και συνάμα ως τον υιό και λόγο του ανθρώπου. Διότι ο Ιησούς Χριστός είναι πράγματι ο απ' αρχής λόγος δημιουργίας και ύπαρξης του ανθρώπου, πρωτολογικά και εσχατολογικά.

Το μυστήριο μετοχής στο προσωπικό σώμα του Χριστού (η Εκκλησία) είναι ο τόπος όπου ο Κόσμος *νοιώθει υπαρκτικά* τον σαρκωμένο στον Ιησού Λόγο του Πατρός και *ανταπαντάει προσωπικά* αποδεχόμενος ή απορρίπτοντάς Τον. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος, τοποθετούμενος με α ή β τρόπο έναντι του Ιησού, *αυτοτοποθετείται εν σχέσει προς Αυτόν*. Δηλ. ή συντάσσεται-με-Αυτόν (κατά το βάπτισμα) ή αντίθετα τοποθετείται αρνητικά έναντι Αυτού, δεν γίνεται αλληλέγγυος του Ιησού στη μεσσιανική και πασχάλια ζωή του, τη σταυραναστάσιμη. Με τον τρόπο όμως αυτό ο άνθρωπος, παραγνωρίζοντας τον Μεσσία (και την κλήση του ως *κατ'εικόνα Χριστού*) παραγνωρίζει συνάμα και τον βαθύτερο εαυτό του, την οντολογικά βαθύτερη υπαρκτική του αλήθεια.

Ο Χριστός, στοιχειοθετεί συνάμα την «προσωπική αποκάλυψη» της υπαρκτικής «αλήθειας» του σώζοντος Θεού (ως αγαθού Πατέρα) όσο και του σωθέντος ανθρώπου (ως υιού κατά δωρεά και χάρη). Η αποκάλυψη, η αλήθεια και η σωτηρία στις οποίες αναφερθήκαμε λαμβάνουν χώρα καταρχάς στην προσωπική ύπαρξη και εμπειρία του κάθε ανθρώπου, σε ία ανθρώπινη ύπαρξη η οποία είναι προσωπική-ως-ευχαριστιακή (και τούμπαλιν), «προσωπική» *με ευχαριστιακό τρόπο*.

Αυτό είναι με λίγα λόγια το ερμηνευτικό πλαίσιο, το χριστιανοθεολογικό (όχι το ιστοριο-φιλοσοφικό, πολιτισμικό ή άλλο) της «προσωπικής αποκάλυψης» του Θεού καθώς και της «εμπειρικής γνώσης» της υπαρκτικής αλήθειάς Του και της τελικής «προσωπικής και καθολικής σωτηρίας» του ανθρώπου: πράγματα που ο ενδιαφερόμενος σπουδαστής μπορεί να βρει αναλυτικότερα ανατρέχοντας στην ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ. Αν τα επαναλαμβάνουμε εδώ είναι διότι η ερμηνευτική προοπτική του κεφαλαίου που εξετάζουμε, για την τέχνη και την Ορθοδοξία, είναι εντελώς διαφορετική.

¹⁰ «Αποκάλυψη» του Θεού και «πίστη» του ανθρώπου (στο λόγο που ο Θεός του αποκαλύπτει, του απευθύνει) πάνε πάντα μαζί και προϋποθέτουν πλαίσιο διαλόγου.

2. Συνοψίζοντας τα παραπάνω: Για τις αποκαλυπτικές θρησκείες η αποκάλυψη της «αλήθειας» του Θεού όχι μόνο διακρίνεται ριζικά αλλά και προηγείται της γνώσης της «αλήθειάς» Του. Η «αποκάλυψη» του Θεού δεν ταυτίζεται με την «θεογνωσία» ούτε εξαντλείται σε αυτήν. Διότι η «αλήθεια» του Θεού είναι απόλυτα ελεύθερη, αδέσμευτη, προερχόμενη εκ των «έξω» των όντων (του σύμπαντος κόσμου, αισθητού και νοητού ή ακόμα και υπεραισθητού αν θέλουμε). Αυτή η οντολογική εξωτερικότητα της «αλήθειας» του Θεού λέγεται «υπερβατικότητα» του ακτίστου (έναντι του κτιστού) και δεν αίρεται επουδενί ούτε με την αγιοπνευματική σάρκωση του Θεού στο Χριστό (ατρέπτως, ασυγχύτως). Αντίθετα, κατά όντως παράδοξο και θαυμαστό τρόπο, η σάρκωση του Θεού μέσα στην ιστορία του κτιστού διασώζει αυτή την «οντολογική εξωτερικότητα» της «αλήθειας» του Θεού σαν υπερβατικότητα του εσχάτου (έναντι της ιστορίας).

Η «αποκάλυψη» -ελεύθερη και χαριστική- αυτής της «αλήθειας» δεν έχει ποτέ χαρακτήρα «αυτοέκφανσης» (αυτόματης φανέρωσης) αλλά «αυτο-δωρεάς». Ο Θεός θέλει και μας δωρίζει την δική Του «αλήθεια» (τον Υιό Του). Η «αλήθεια» του Θεού δεν αυτοφανερώνεται (εκ φύσεως, αυτόματα): αποκαλύπτεται (δωρίζεται) ελεύθερα και προσωπικά από εκείνον και με τον τρόπο που ο ίδιος κρίνει (κατά χάριν) και με τον τρόπο αυτόν γνωρίζεται (θεογνωσία). Η «αλήθεια» του Θεού, σαν άκτιστα προσωπική αλήθεια, δεν αποτελεί «αυτοεκφαντική» πραγματικότητα αλλά «αποκαλυπτική» πραγματικότητα που ανάγεται στην ελεύθερη-και-προσωπική αποκάλυψη του Προσώπου Του (και όχι σε μια αυτοφάνερση της αλήθειας).

Η παραπάνω διάκριση μεταξύ «αποκάλυψης» που προηγείται και «θεογνωσίας» που έπεται μας υποχρεώνει να προσεγγίζουμε το θέμα της εικονολογίας (και κατεπέκταση της εικονογραφίας και της τέχνης ευρύτερα) όχι μόνο σε σχέση με τη «θεογνωσία» αλλά επίσης και καταρχάς σε σχέση με την «αποκάλυψη». Σε κάθε περίπτωση, για την Ορθοδοξία τουλάχιστον, οι ερμηνευτικές παράμετροι της εικονολογίας και της θεογνωσίας δεν μπορούν παρά να είναι τρεις (αποκάλυψη, εικόνα, γνώση) και όχι απλώς δυο (εικόνα, γνώση). Διότι η «αλήθεια» του Θεού δεν αποκαλύπτεται απευθείας στη «γνώση» την ίδια αλλά κάπου αλλού, σε έναν «άλλο», στον Χριστό, σαρκωμένη εικόνα και αλήθεια του Πατρός. Και μέσα από το Χριστό, εικόνα-και-αλήθεια του Πατρός, συμμετέχοντας στα παθήματα της ανθρωπότητας Του γνωρίζουμε την «αλήθεια» του Θεού (θεογνωσία).

Δεδομένου ότι ο Θεός και ο άνθρωπος (μαζί με τον κόσμο) διακρίνονται απόλυτα μεταξύ τους (κτιστό-άκτιστο) και ουδέποτε συγχέονται –ακόμα και στην άρρηκτη ένωση και κοινωνία τους εν προσώπω Χριστού σαρκωθέντος τω Πνεύματι (χάρη σ' αυτόν τον τρόπο κοινωνίας και ένωσης), δεν είναι δυνατόν να ταυτίζουμε ή να συγχέουμε την αποκάλυψη της αλήθειας από πλευράς του Θεού με τη γνώση της αλήθειας από πλευράς του ανθρώπου. Μέσα από την κοινωνία τους εν Χριστώ η αμοιβαία ετερότητα Θεού και ανθρώπου (και δημιουργίας εν γένει) σώζεται, όπως προείπαμε, δεν καταργείται. Απλά, αυτή η αμοιβαία υφιστάμενη ετερότητα κτιστού και ακτίστου αναδεικνύεται και βιώνεται, μέσα από το πρόσωπο του έσχατου Αδάμ, του Ιησού Χριστού, σε πλαίσιο κατάφασης και κοινωνίας ετεροτήτων¹¹ και όχι σε πλαίσιο αντιπαλότητας ή διαστάσεως, ακοινωνησίας ή χωρισμού ετεροτήτων.

¹¹ Όταν αναφερόμαστε σε «κοινωνία ετεροτήτων» δεν υπονοούμε τη μίμηση» του αρχαιοελληνικού θεάτρου σαν «αντιγραφή πράξης ή συμπεριφοράς με σκοπό την πλήρη ταύτιση και ομοίωση του υποκειμένου με το αντικείμενο»: μίμηση την οποία αντιπροτείνει ο συγγραφέας σαν υπέρβαση της

Συνεπώς, και αντίθετα από τα γραφόμενα στο κεφάλαιο, δεν είναι μια κάποια «θεία γνώση» που αυτοαποκαλύπτεται κατά την ατυχή και συνεχώς επαναλαμβανόμενη έκφραση του συγγραφέα, αλλά είναι η «αλήθεια» του Θεού που αποκαλύπτεται από τον Θεό (εν Χριστώ) και με τον τρόπο αυτό γνωρίζεται από τον άνθρωπο (εν Χριστώ)¹²: και γνωρίζεται, σήμερα ακόμα, μόνον «από μέρους», αποσπασματικά δια «πίστεως» όχι δια «είδους»: στα δε Έσχατα γνωρίζεται «πρόσωπο προς πρόσωπον», ξεκάθαρα, στην πληρότητά της (α΄ Κορ. 13,12).

II.3 Εκκλησία και Κόσμος, εικονολογία και πολιτισμοί στην Ιστορία

1. Ας έλθουμε τώρα σε ένα άλλο σημείο, σημαντικό για το θεολογικό πλαίσιο της συζήτησης περί εικονολογίας και πολιτισμών. Στο σημείο της σχέσης-και-διάκρισης μεταξύ «Εκκλησίας» και «Κόσμου» στην Ιστορία. Η διαφορά τους καταρχάς εστιάζεται στο «Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού» και είναι η τοποθέτηση των ανθρώπων έναντι του Ευαγγελίου της Κυριότητας - *in actu, εδώ και τώρα* - του Ιησού επί της Ιστορίας (αναγνώριση ή παραγνώριση;;) που οριοθετεί τη σχέση-και-διάκριση μεταξύ της «Εκκλησίας» των μυστηρίων του Θεανθρώπου και του «Κόσμου» των πολιτισμών του ανθρώπου. Μιλάμε εδώ για «διάκριση», όχι για «διάζευξη», απλά για σχέση διακεκριμένη που καταφάσκει κριτικά και εξάπαντος σέβεται τις αμοιβαίες ετερότητες (Εκκλησίας-Κόσμου, θεολογίας-πολιτισμού κ.λπ.).

Ο τρόπος *διάκρισης-και-σχέσης* «Εκκλησίας» και «Κόσμου» («θεολογίας» και «φιλοσοφίας»), «Ιστορίας και «Βασιλείας» («πολιτισμού» και «μυστηρίου») είναι ο σωστικός τρόπος του Χριστού, ο αγιοπνευματικός· ευαγγελικός-και-μυστηριακός τρόπος, που πραγματώνεται κυρίως στο «Βάπτισμα» με τη «δωρεά του Πνεύματος» και ολοκληρώνεται στην «Ευχαριστία». Εδώ θα πρέπει ασφαλώς να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας τον *αγιοπνευματικό τρόπο ενανθρώπισης του Χριστού*, τον ασύγχυτο και αχώριστο τρόπο κοινωνίας μεταξύ των ετεροτήτων κτιστού και ακτίστου, του Θεού και του ανθρώπου.

Η αγιοπνευματική σάρκωση του Λόγου στην *ιστορία του Χριστού* δεν συνεπάγεται «αναίρεση» της υπερβατικότητάς Του (έναντι της ιστορίας στο Χριστό) αλλά μάλλον «διεύρυνσή» της ώστε να «χωρέσει» η ιστορία στο Χριστό – και διεύρυνση, «άνοιγμα» της Ιστορίας προς τα έξω ώστε ο Χριστός να αναδειχθεί ο «Κύριος» της Ιστορίας και το έσχατο βάθος της. Κατά τρόπο ανάλογο *mutatis mutandis* μπορούμε να πούμε ότι η αγιοπνευματική σάρκωση του Ευαγγελίου στους *πολιτισμούς της Εκκλησίας* δεν συνεπάγεται «αναίρεση» της

«απόστασης μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης» της δυτικής μεσαιωνική σκέψης (σελ. 27). Η φυσική απόσταση ετεροτήτων που χαρακτηρίζει όχι μόνον τον Δημιουργό σε σχέση προς τη Δημιουργία Του (και αντίστροφα), αλλά και τη Δημιουργία καθεαυτή μέσα της, στο εσωτερικό της (τα πολλαπλά δημιουργήματα μεταξύ τους) δεν υπερβαίνεται μέσω της *μίμησης* (αισθητικής, ψυχολογικής ή όποιας άλλης) ούτε βεβαίως μέσω της *σύγχυσης* αλλά αναδεικνύεται σε διάκριση ετεροτήτων μέσα από την *κοινωνία*.

¹² Στην *αποκαλυπτική σχέση* «Θεού» και «ανθρώπου» -και συνεπώς στην *θεογνωστική σχέση* «ανθρώπου» και «Θεού»- οι όροι είναι τρεις και όχι απλά δυο: ο **Θεός** (Πατέρας), ο **Χριστός** (Ιησούς), ο **άνθρωπος** (εν Πνεύματι Χριστού). Τόσο η αποκαλυπτική σχέση του Θεού προς τον άνθρωπο, όσο και η θεογνωστική σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό είναι *αγιοπνευματικές*, τριαδικά αγιοπνευματικές.

υπερβατικότητάς του (έναντι των πολιτισμών στην Εκκλησία) αλλά μάλλον «διεύρυνσή» τους ώστε να «χωρέσουν» οι διάφοροι πολιτισμοί στην Εκκλησία (βλ. *ecclesia ex circumcissione, ecclesia ex gentibus*) και διεύρυνση, «άνοιγμα» των πολιτισμών προς τα έξω, προς τον επερχόμενο Χριστό, ώστε το Ευαγγέλιο να αναδειχθεί στην Εκκλησία «κυρίαρχο» των Πολιτισμών και έσχατο βάθος τους.

Όπως ο Χριστός δεν σαρκώνεται στην Ιστορία «ιστορικά» αλλά «αγιοπνευματικά» (δηλ. «εσχατολογικά») για να τη «σώσει» από τον πτωτικό εαυτό της, τον οντολογικό της αφανισμό, και να τη «δια-σώσει» στη Βασιλεία Του, έτσι και η Εκκλησία Του δεν σαρκώνεται «ιστορικά» αλλά αγιοπνευματικά και εσχατολογικά στην Ευχαριστία, μέσω Βαπτίσματος, Φωτισμού, μετάνοιας και άσκησης των Πολιτισμών της Ιστορίας για να διασωθούν σαν Πολιτισμοί της Εκκλησίας στη Βασιλεία του Χριστού. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο η Εκκλησία δεν σαρκώνεται απλώς «πολιτισμικά» αλλά «ευχαριστιακά» στους Πολιτισμούς, για να τους «σώσει» από την αυτάρκειά τους (και τους αλληλοαποκλεισμούς τους) και να τους «δια-σώσει» (από κοινού) στη Βασιλεία του Χριστού. Διότι προς Αυτόν μόνο (και όχι προς τους πολιτισμούς) δείχνει το Ευαγγέλιο.

Εις πείσμα των όσων γράφονται στο κεφάλαιο από άλλη, μη χριστιανοθεολογική προοπτική, η διάκριση αυτή είναι τόσο λεπτή όσο και σημαντική για το θέμα της εικονολογίας. Καθόσον η Εικόνα, αν αντιστραφεί ως προς την αναφορικότητά της της, γίνεται Είδωλο (ανθρώπων και πολιτισμών). Διότι το άγιο Πνεύμα, το Πνεύμα των Εσχάτων του Θεού, δεν πρέπει ποτέ να συγχέεται στην Ιστορία με το «παγ-κοσμικό» πνεύμα των ιδεαλισμών. Άλλο πράγμα είναι μια ενδοκοσμική υπερβατικότητα της Ιστορίας, μια Ιστορία που αυτουπερβαίνεται στη διαλεκτική του «πνεύματός» της (διαλεκτικός ιδεαλισμός), ή στη διαλεκτική της «ύλης» της (διαλεκτικός υλισμός), στην αυτοθέωση ή την αποθέωση της Ιστορίας, των Πολιτισμών και των Κοινωνιών της και άλλο πράγμα είναι η μυστηριακή υπερβατικότητα της Βασιλείας του Θεού: η αγιοπνευματική υπερβατικότητα εκείνη που σώζει χριστοποιώντας, που «θεώνει» (και ακριβώς γι' αυτό δεν αποθεώνει) την Ιστορία, τους Πολιτισμούς και τις Κοινωνίες. Κάνουμε λοιπόν λάθος όταν συγχέουμε και ταυτίζουμε την Εκκλησία με τους Πολιτισμούς στους οποίους σαρκώνεται. Τότε η Εκκλησία γίνεται στην ουσία και αυτή ένα θρησκευτοπολιτισμικό φαινόμενο και η εν Χριστώ «αποκάλυψη» και «σωτηρία» ένα ιστορικό επιφαινόμενο του Κόσμου και των Πολιτισμών του. Αλλά η Εκκλησία είναι στην ουσία της (ευχαριστιακό) «Μυστήριο», όχι (ιστορικός) «Πολιτισμός» διότι η εν Χριστώ «αποκάλυψη» είναι το εσχατολογικό γεγονός του Θεού στην Ιστορία και η εν Χριστώ «σωτηρία» είναι το εσχατολογικό γεγονός της έλευσης της Βασιλείας στην Ιστορία για να δοθεί στην τελευταία η «ευ-καιρία» (βλ. τη βιβλική έννοια του «καιρού») για να μπει στη Βασιλεία του Θεού.

Αυτή ακριβώς η διάκριση-και-σχέση «Εκκλησίας» και «Πολιτισμού», η αγιοπνευματική για τη θεολογία, μας επιτρέπει να μη συγχέουμε την τέχνη της εικονογραφίας με την θεολογία της εικόνας, την εκκλησιακή εικονολογία με τη βυζαντινή λ.χ. εικονογραφία, ούτε γενικότερα την αισθητική φανέρωση (στο «σύμβολο») με τη μυστηριακή αποκάλυψη (στην «εικόνα»).

2. Η προσέγγιση της θεματικής αυτής στο κεφάλαιο είναι καταρχάς πολιτισμική (ιστορική) όχι εκκλησιακή (μυστηριολογική) αν και για να είμαστε ακριβέστεροι στο κεφάλαιο, λόγω μη χριστιανοθεολογικής προοπτικής του, αποσιωπάται εντελώς η μεθοδολογική διάκριση μεταξύ πολιτισμικού και

εκκλησιακού (ecclesial). Μη διακρίνοντας μεταξύ Πολιτισμού και Εκκλησίας, μεταξύ βυζαντινισμού και Ορθοδοξίας –και μιλάμε όπως πάντα για διάκριση δηλ. μη-σύγχυση, όχι για διάζευξη, διάσταση ή χωρισμό καθόσον η διάκριση προϋποτίθεται σε κάθε σωστή σχέση μη-συγχυτική– οδηγούμεθα αυτόματα σε σύγχυση προοπτικών, πολιτισμικής και θεολογικής αντίστοιχα. Έτσι ενώ πρόθεσή μας είναι να μελετήσουμε τη θέση της εικαστικής εικόνας στην Ορθοδοξία, την εικονογραφία στην Εκκλησία –σε σχέση μάλιστα με την προβληματική για την αποκάλυψη, την αλήθεια, τη γνώση και τη σωτηρία– προσεγγίζουμε το θέμα μέσα από την ιστορία της αισθητικής (αίσθηση) και της τέχνης (μίμηση), συγγέοντάς τες με τη βιβλική Ιστορία της σωτηρίας (στο Χριστό) και την Ιστορία της Εκκλησίας (στην κοινωνία της με τον Χριστό) Έτσι η εκκλησιακή «εικόνα» συρρικνώνεται, ταυτίζεται και τελικά συγγέεται με την «εικαστική αναπαράσταση» (στην εικονογραφία) και αντίστροφα η «εικαστική αναπαράσταση» (στην όραση) ταυτίζεται και συγγέεται με την ευχαριστιακή εικόνα που είναι η «Εκκλησία» στην μετοχή και κοινωνία της με τον Χριστό. Τα «μυστήρια» του Χριστού, και μάλιστα η ευχαριστία γίνονται happenings, performances μιας μυστικιστικής και «ενθ-ουσιώδους» θρησκευτοπολιτισμικής κοινότητας που αυτοπραγματώνεται ως τέτοια εκστατικά.

II.4. Ενσάρκωση, εικονολογία και θεογνωσία

1. Πώς θα βλέπαμε από θεολογικής πλευράς μια διασύνδεση μεταξύ «τέχνης» και «αποκάλυψης» της «αλήθειας», μεταξύ «εικονογραφίας» και «ενσάρκωσης» του «Χριστού»; Το ερώτημα είναι τεράστιο και δεν σκοπεύουμε εδώ παρά μόνο να το θέσουμε για να δείξουμε πώς τέθηκε θεολογικά το ερώτημα αυτό στη συνάφεια της ύστερης φάσης της θεολογίας των εικόνων (8-9^ο αι.). Ανεξάρτητα από τα πολλαπλά αίτια της ιστορικής εικονομαχίας στο Βυζάντιο (πολιτικά, οικονομικά, κοινωνικά, πνευματικά κ.α.) και την αντιπαλότητα μεταξύ εικονομάχων και εικονολατρών, η θεολογική προσπάθεια των εικονοδούλων Πατέρων της Εκκλησίας (και όχι των εικονολατρών Πατέρων όπως κακώς αλλά πολύ χαρακτηριστικά αναφέρονται στο κεφάλαιο), των Ιωάννη Δαμασκηνού, Νικηφόρου Κωνσταντινουπόλεως και Θεοδώρου Στουδίτου εστιάζεται ακριβώς εκεί: στη σάρκωση του Χριστού ως «περιγραφή» του «απερίγραπτου» (καθότι άκτιστου) Λόγου του Θεού. Η αγιοπνευματική «εγγραφή» στον Κόσμο της «απερίγραπτης» εικόνας και αλήθειας του Πατρός από τον Πατέρα τον ίδιο εν Πνεύματι δίνει τη δυνατότητα –κατά χάρη και μετοχή κοινωνίας στον Χριστό με τον Θεό– και στη δική μας «εικονογραφία» να υπάρξει κατά τρόπο μυστηριακά και ευχαριστιακά ανάλογο: σαν προσωπική έκφραση και αποκάλυψη της υπαρκτικής μας αλήθειας προς τους άλλους εις δόξαν Θεού.

Για να κατανοήσουμε αυτό το σημείο πρέπει να επανέλθουμε στη βιβλική έννοια της «αποκάλυψης» της «αλήθειας» του Θεού μέσα από τον «αμφίπλευρα προσωπικό διάλογο» και να δούμε τι σημαίνει η αποκάλυψη σαν «γραφή» και έκφραση προσωπικού λόγου, σαν «εικόνα λόγου» (εικονο-λογία). Διότι άλλο πράγμα σημαίνει «αισθητική τέχνη» (εικαστική, ποιητική, μουσική κ.λπ.) και άλλο πράγμα «προσωπική έκφραση», εικονο-λογία (με εικαστικά, ποιητικά, μουσικά ή άλλα μέσα). Άλλο πράγμα είναι συνεπώς η «εικονο-λογία» (ο λόγος σαν εικόνα) και άλλο η «εικονο-γραφία» (εικαστική, μουσική κ.λπ.). Ο όρος «εικονο-λογία» αναφέρεται στον τρόπο έκφρασης και αποκάλυψης της αλήθειας του προσώπου ο δε όρος «εικονο-γραφία» αναφέρεται στα μέσα έκφρασης και αποκάλυψης του προσώπου (ποιητικά, μουσικά κ.λπ.) τα οποία αν λειτουργήσουν κατάλληλα μπορούν να εκφράσουν την αλήθεια του προσώπου στην Ιστορία, χάρη στο γεγονός της αγιοπνευματικής σάρκωσης του όντως προσώπου, του Χριστού.

2. Το κεφάλαιο υποστηρίζει την «υπέρβαση» της πλατωνικής εικονομαχίας μέσα από μια ανθρωπολογική θεώρηση, σύμφωνα με την οποία όχι μόνο τα νοητά αλλά και τα αισθητά, όχι μόνο ο νους του ανθρώπου αλλά όλος ο άνθρωπος μπορεί να μετέχει στην «αλήθεια» (του Θεού και των όντων). Αυτό είναι μεν σωστό αλλά όχι όμως σε μια «αλήθεια» που υφίσταται από μόνη της, σαν *αυτοφανερούμενη* αυτοεκφαινόμενη «αλήθεια», αλλά σε μια *ενυπόστατη* «αλήθεια» ελεύθερα αποκαλυπτόμενη «έξωθεν»: σε μια αλήθεια της οντολογικής εξωτερικότητας, της βιβλικής υπερβατικότητας (του ακτίστου έναντι του κτιστού «είναι», του εσχάτου έναντι του ήδη της «ιστορίας»). Όχι σε μια «παγ-κοσμική» και «ολιστική» αλήθεια εντός της οποίας εγγράφεται η αντιδιαστολή αισθητών και νοητών. Διότι άλλο πράγμα σημαίνει ξεπέρασμα ως σπάσιμο στα δυο του πλατωνισμού και άλλο αντιστροφή του ίδιου πλατωνισμού της «θεωρίας» (της πλατωνικής εικονομαχίας) σε νεοπλατωνισμό της «θεουργίας» (σε νεοπλατωνικό μυστικισμό).

Εδώ νομίζω πως μπορούμε να εστιάσουμε την ουσία της διαφορετικής προσέγγισής μας. Διότι το ερώτημα για την «αλήθεια» είναι εξάπαντος ερμηνευτικό, όχι ευθέως θεολογικό (για τους μη πιστεύοντες) αλλά οπωσδήποτε οντολογικό (ως ερμηνευτικό), που σαν τέτοιο αφορά άμεσα την έκθεση ιστορίας των ιδεών που επιχειρείται στο κεφάλαιο.

Η ιστορία όμως, και μάλιστα αυτή της εικονολογίας, προϋποθέτει σαν ερμηνευτικό της πλαίσιο, σε κάθε περίπτωση, μια α ή β οντολογική θεώρηση, μια συγκεκριμένη αντίληψη του «είναι» και της «αλήθειας» των όντων σε σχέση ή μη με την ιστορία. Αναφορικά δε προς τις χριστιανικές και εκκλησιαστικές ιδέες –όπως λ.χ. οι περί εικόνας και γνώσης του Θεού που πραγματεύεται το κεφάλαιο– το ερμηνευτικό πλαίσιο της ιστοριογραφίας, της ιστορίας των ιδεών αυτών, δεν θα μπορούσε χωρίς μεθοδολογική ασυνέπεια να παραγνωρίζει ούτε την ενυπόστατη εκδοχή της αλήθειας (του Θεού και των όντων), ούτε την οντολογική διαφορά μεταξύ αλήθειας και αποκάλυψης (το μη-αυτέκφαντο αυτής της αλήθειας) του Θεού.

3. Είναι αναντίρρητο πως ο Θεός δεν αποκαλύπτει την αλήθειά Του, ούτε απευθύνει την αποκάλυψή Του μόνο στο νου του ανθρώπου αλλά στον όλο άνθρωπο. Το ερώτημα όμως εδώ είναι πως κατανοούμε αυτή ακριβώς την ολότητα του ανθρώπου: *προσθετικά*, σαν άθροισμα νοός, ψυχής και σώματος (δηλ. ψυχοσωματικά) ή *προσωπικά* (δηλ. ενυπόστατα). Η γνωσιολογική δομή λοιπόν που αντιπροτείνουμε εξαρτάται από την ανθρωπολογική δόμηση η οποία για την Ορθοδοξία τουλάχιστον που εδώ μας αφορά είναι χριστοκεντρική και *προσωπικά ενυπόστατη*. Και τούτο διότι η από πλευράς ανθρώπου γνώση της αλήθειας του Θεού δεν θα μπορούσε παρά να είναι σύστοιχη της από πλευράς Θεού αποκάλυψης της αλήθειάς του. Ο τρόπος, η οδός προς τη «*θεογνωσία*» προσδιορίζεται και εξαρτάται από τον τρόπο και την οδό της «*αποκαλυπτικής*». Διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε να είμαστε βέβαιοι ότι πρόκειται για γνώση της αλήθειας του Θεού. Ο Θεός αποκαλύπτει την αλήθειά Του εν προσώπω Χριστού σαρκωθέντος και ο άνθρωπος εν Χριστώ σαρκωθέντι μπορεί να τον γνωρίσει (ως Πατέρα) και σύστοιχα να γνωρίσει βαθύτερα τον εαυτό του (ως χάριτι υιό). Σε ορθόδοξο πλαίσιο, η εικονολογία και η θεογνωσία έχουν χριστοκεντρικό θεμέλιο, μυστηριακό πλαίσιο και εσχατολογική προοπτική.

Τούτο νομίζω είναι και το βασικό σημείο αναφοράς των «εικονοδούλων» (Δαμασκηνός, Στουδίτης κ.α.) στον «καιρό» της αντιπαράθεσης –με τους ίδιους παγανιστικούς όρους– μεταξύ «εικονομάχων» και «εικονολατρών». Διότι δεν πρέπει να συγχέουμε επουδενί την «εικονοδουλεία» –την ορθόδοξη εκδοχή της χριστιανικής εικονολογίας– με την «εικονολατρεία». Ως προς τις «εικονομαχία» και «εικονολατρεία» η «εικονοδουλεία» προϋποθέτει και υπονοεί *αλλαγή παραδείγματος*.

Οι αναλύσεις στο κεφάλαιο περί επανερμηνείας της πλατωνικής εικονολογίας από τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη είναι ενδιαφέρουσες για τον σπουδαστή. Η απορία μας όμως αφορά στο τι πραγματικά υπερβαίνεται: η εικονομαχία ή μήπως ο κλασικός πλατωνισμός και ο νεοπλατωνισμός του Πλωτίνου; Εδώ τοποθετείται το ιστορικό ερώτημα που σχετίζεται με το ερμηνευτικό πλαίσιο που προαναφέραμε. Δεν είμαι καθόλου βέβαιος ότι η συγκεκριμένη ερμηνεία υπέρβασης της εικονομαχίας στον Δαμασκηνό –και τον Στουδίτη θα προσθέσω– δεν σημαίνει, όπως τουλάχιστον παρουσιάζεται στο κεφάλαιο, μια ουσιαστική παλινδρόμηση

στην εικονολατρεία: σε μια πνευματοποιημένη ασφαλώς και συνεπώς λιγότερο οφθαλμοφανή εικονολατρεία που ως τέτοια δεν θα μπορούσε παρά να είναι και αυτή παγανιστική.

Πώς θα μπορούσε τάχα εύκολα να αμφισβητηθεί ότι η Εκκλησία, θεσιζοντας την «εικονοδουλεία», δεν ακολούθησε την «μέση οδό» της παγανιστικής σωφροσύνης (μεταξύ «εικονομαχίας» και «εικονολατρίας») αλλά την οδό της κατά Χριστόν «παραφροσύνης» (α΄ Κορ 1,23), την «πασχάλια έξοδό Του», τοποθετούμενη εσαχτολογικά «πριν» και «εκτός» της διαλεκτικής τους αντιπαράθεσης. Διότι στη σκέψη των εικονόφιλων Πατέρων, μέσα από την ευχαριστιακή εμπειρία των Εσχάτων, το status της εικόνας, σαν τόπος αποκάλυψης και τρόπος μετοχής του ανθρώπου στην αλήθεια του Θεού αναφέρεται, όχι στην πτωτική «υπέρ-την-φύσιν» (σε μια φιλοσοφική υπερφύση) του κτιστού (με τις επιμέρους διακρίσεις της σε νοητή και αισθητή) αλλά στο «πριν» την κτιστή φύση του ανθρώπου, στην κατά χάριν δωρεά του άκτιστου προσώπου του Χριστού στον άνθρωπο (για τη σωτηρία τη δική του και του κόσμου): αναφέρεται στην ίδια την άκτιστη υπόσταση της ανθρώπινης φύσης του σαρκωμένου Υιού-Λόγου, στην προσωπική Του υπόσταση (=πρόσωπο), στο πρόσωπο του σαρκωμένου Χριστού (και κατ' επέκταση των αγίων μελών του Σώματός Του).

Πολύ σωστά αναφέρεται στο κεφάλαιο ότι η οντολογική σύνδεση του κάθε ανθρώπου με όποιο άλλο όν (δηλ. η μετοχή ενός όντος στην αλήθεια του άλλου) αποτελεί πράγματι προϋπόθεση γνώσης του άλλου όντος στην αλήθεια του. Πλην όμως η οντολογική αυτή σύνδεση ή κοινωνία δια μετοχής δεν αναφέρεται στη φύση καθεαυτή του άλλου όντος αλλά στην υπόσταση της φύσης του, δηλ. στον τρόπο ύπαρξης της φύσης του. Έτσι η κοινωνία δια μετοχής του ανθρώπου με τον Θεό αναφέρεται όχι στη φύση καθεαυτή του Θεού αλλά στην υπόσταση της φύσης Του, στον (τρεις φορές) προσωπικά τριαδικό τρόπο ύπαρξης της φύσης Του (ως Πατέρας και ως Υιός και ως Πνεύμα άγιο). Αυτή η εν Πνεύματι δια Χριστού –ή η εν Χριστώ δια Πνεύματος– προσωπική κοινωνία του ανθρώπου με τον Θεό μέσα από τη μυστηριακή (ευχαριστιακή) μετοχή στη θεωμένη ανθρωπότητα του Χριστού αποτελεί το εμπειρικό και συνεπώς το ιστορικο-ερμηνευτικό πλαίσιο της ορθόδοξης εικονοδουλείας (όχι εικονομαχίας αλλά ούτε και εικονολατρίας).

II.5 Θεογνωσία, μυστήρια και τέχνες

1 Δεν είναι αλήθεια ότι «ο άνθρωπος» ομοιώνεται προς τον Θεό μέσα στη λειτουργία με τη βοήθεια των τεχνών και γνωρίζει τον Θεό ως πρόσωπο μέσα από την εικόνα του που δεσπόζει στο λειτουργικό χώρο, ούτε είναι ορθόδοξη η μυστηριολογία σύμφωνα με την οποία τα μυστήρια, και μάλιστα η Ευχαριστία, αποτελούν κατ' ουσίαν αισθητά σύμβολα νοητών υπεραισθητών πραγματικοτήτων («...ιερά σύμβολα που αποτελούν φανέρωση των θείων πραγματικοτήτων στον κόσμο και αποκαλύπτουν στον άνθρωπο την άορατη θεία γνώση απευθυνόμενα στις αισθήσεις του»). Δεν ισχυρίζομαι αναγκαστικά ότι στο κεφάλαιο παρερμηνεύεται στο σημείο αυτό ο Αρεοπαγίτης. Πιστεύω όμως πως αφενός η μυστηριολογία του τελευταίου είναι εξαιρετικά προβληματική (κυρίως λόγω του οντολογικού του πλαισίου), και αφετέρου ότι αυτή ακριβώς η προβληματική μυστηριολογία λειτουργεί το κεφάλαιο σαν πλαίσιο (παρ)ερμηνείας της

εικονολογίας του Δαμασκηνού και των Εικονοδούλων εν γένει. Έχω την αίσθηση ότι στην προτεινόμενη ερμηνεία της ιστορίας της εικονολογίας –ελληνο-πολιτισμική ερμηνεία και όχι χριστιανο-θεολογική ερμηνεία σημειωτέον– ο συμβολισμός του Διονυσίου προβάλλεται πάνω στην εικονολογία των Εικονοδούλων και τελικά συγχέεται με αυτήν.

2 Δεν γνωρίζω αν πράγματι αληθεύει –και αν ναι, πού θα πρέπει να αποδοθεί και πώς θα πρέπει θεολογικά να αποτιμηθεί από πλευράς ορθόδοξης χριστολογίας, σωτηριολογίας και μυστηριολογίας– ότι «ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της βυζαντινής πνευματικής και λειτουργικής ζωής είναι η *αισθητική* καθώς και η *συναισθηματική* προσέγγιση και γνώση του Θεού από τον συμμετέχοντα στη βυζαντινή λειτουργία», τον πιστό σαν «συμμετέχοντα-θεατή». Αν πράγματι αυτό συμβαίνει, αν το ιδιότυπο χαρακτηριστικό της ορθόδοξης λειτουργίας και πνευματικότητας, στην προσέγγισή μας προς τον Θεό, είναι ο αισθητισμός και ο ψυχολογισμός (σε αντιδιαστολή υποτίθεται προς τη νοησιαρχία της Δύσης), το συναισθηματικό και δραματικό στοιχείο, τότε ... είμαστε για κλάματα ! Και βεβαίως θέλω να είμαι ιστορικά ρεαλιστής. Κάτι τέτοιο (ως εκτροπή) δεν αποκλείεται δυστυχώς να συμβαίνει ακόμα και σήμερα, όπως πράγματι συνέβη και στο παρελθόν (εικονολατρεία) και προφανώς θα απειλεί την ανατολική Ορθοδοξία συνέχεια (για ιστορικο-θεολογικούς λόγους όπως άλλωστε και ο κρυπτο-μονοφυσιτισμός). Το γεγονός όμως αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι η εκτροπή αυτή (αίρεση) μπορεί να συγχέεται με την ορθοδοξία των μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας (δηλ. των όντως ορθοδόξων), ούτε ότι η εικονολογία (και η γνωσιολογία) της Ορθοδοξίας μπορούν να ερμηνεύονται με βάση αυτή την εκτροπή και εις πείσμα του «όρου» της Ζ' Οικουμενικής Συνόδου και των εικονοφίλων Πατέρων. Διότι πρόκειται εδώ για εκτροπή της εικονοδουλίας σε εικονολατρεία μέσω προβολής ενός «παγ-κοσμικού συμβολισμού» (λ.χ. του Διονυσίου) επάνω στη χριστικεντρική –και μάλιστα ευχαριστιακή– εικονολογία των Εικονοφίλων.

3 Δεν είναι τυχαίο ότι η εικονολογική προσέγγιση του κεφαλαίου –σε ελληνο-πολιτισμική και όχι χριστιανο-θεολογική προοπτική– παραγνωρίζει, μαζί με τη βιβλική παράμετρο της «αποκάλυψης», και αυτή της «ιστορίας της σωτηρίας» (τα ιστορικά γεγονότα της χριστιανικής σωτηρίας και πίστης) και συνακόλουθα την αναμνηστική λειτουργία των γεγονότων αυτών από τη λατρεύουσα κοινότητα (λειτουργική «μνήμη», επικλητική «ανάμνηση» αυτής της Ιστορίας): την αναμνηστική λειτουργία που, συντάσσοντάς την με την υψηλή θεολογία της χριστιανικής Δύσης του Μεσαίωνα, δεν επικροτεί. Η αναμνηστική λειτουργία όμως της Ιστορίας της σωτηρίας αποτελεί τον κύριο άξονα κάθε εκκλησιαστικής λατρείας. Η ανατολική Ορθοδοξία στηρίζεται, όπως και ο Δυτικός χριστιανικός Μεσαίωνας, στη λειτουργική ανάμνηση της Ιστορίας της σωτηρίας. Μόνο που η αναμνηστική αυτή λειτουργία έχει οντολογικό και όχι απλά ψυχολογικό χαρακτήρα όντας στην Ευχαριστία αγιοπνευματικά επικλητική της σύνολης Ιστορίας της σωτηρίας (της δευτέρας και ενδόξου παρουσίας συμπεριλαμβανομένης). Αυτό είναι το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της Θ. Λειτουργίας στην ανατολική Ορθοδοξία: η Λειτουργία ως προληπτική επιφάνεια των εσχάτων (Δευτέρα Παρουσία και Βασιλεία του Θεού). Όχι κάποιο κυρίαρχο συναισθηματικό ή δραματικό στοιχείο.

4 Στο ερώτημα «κατά πόσο η σύγχρονη κοσμική τέχνη... είναι σε θέση να απελευθερώσει τον άνθρωπο από τα δεσμά της φθοράς, της παροδικότητας και του θανάτου» το κεφάλαιο απαντά ως εξής: «ο τελικός σκοπός της βυζαντινής τέχνης

είναι η απελευθέρωση του ανθρώπου από τα δεσμά του φυσικού κόσμου που υπόκειται στη φθορά και η υπέρβαση του θανάτου μέσω της ένωσής του με τον Θεό», την ένωση αυτή που «επιτυγχάνεται μέσω της χρήσης των τεχνών». Και ανακύπτει η απορία γιατί όχι και των συμβόλων εν γένει (στην προοπτική του Διονυσίου). Σε άλλη συνάφεια κειμένου με άλλη σωτηριολογική και μυστηριολογική βάση και προοπτική –όχι συμβολική αλλά εικονική και με τη χριστολογική έννοια του όρου- η πρόταση για τη λυτρωτική διάσταση της τέχνης θα μπορούσε ίσως να έχει νόημα. Η ευχαριστιακή εμπειρία της εσχατολογικής σωτηρίας, η εμπειρία της προληπτικής μεταμόρφωσης και ανάστασης των πάντων εν Χριστώ (δι' εσώπτρου εν αινίγματι) μπορεί πράγματι να εκφραστεί μέσα από την τέχνη (και ασφαλώς όχι μόνο τις εικαστικές τέχνες) όπως λ.χ. στα υψηλά δείγματα της βυζαντινής (αλλά και της ρωμανικής) τέχνης. Από το κεφάλαιο όμως λείπουν αυτή ακριβώς η ευχαριστιακή βάση και αυτή η εσχατολογική προοπτική που αποτελούν τις κύριες ερμηνευτικές συντεταγμένες της υψηλής βυζαντινής τέχνης (και κάθε αληθινής τέχνης). Και συνεπώς η παραπάνω διατύπωση του συγγραφέα μοιάζει οντολογικά αφελής.

5 Για τη *χριστιανική* Εκκλησία και τη θεολογία της (όχι για οποιαδήποτε θεολογία, παγανιστικής ουσιαστικά έμπνευσης), η θεμελιώδης οντολογική πραγματικότητα είναι η ζωή, η ανάσταση και η αφθαρτοποίηση της μεταπτωτικής ζωής (βλ. σωτηριολογία)· όχι η τέχνη και η ομορφιά ως τέτοιες (βλ. αισθητική). Διότι ο έσχατος εχθρός του ανθρώπου και όλης της Δημιουργίας του Θεού είναι ο θάνατος, όχι η ασχήμια και η δυσμορφία καθαυτές. Και αλλοίμονο αν ταυτίζαμε τη σωτηριολογική οντολογία της εσχατολογικής ανάστασης και αφθαρτοποίησης – αυτής του Χριστού στην ευχαριστία- με την αισθητική ενός πολιτισμού έστω και αν λέγεται «πολιτισμός της βυζαντινής εικόνας». Αυτός είναι ο βασικός λόγος των κριτικών μας παρατηρήσεων που αφήνουμε στους ενδιαφερόμενους σπουδαστές.

II.6 Συμπερασματικά

Το κεφάλαιο που εξετάσαμε πραγματεύεται τη *βυζαντινή ή ορθόδοξη*¹³ «εικono-γραφία» (ως έκφραση αλήθειας στην τέχνη) –και τις επιπτώσεις της στον σύγχρονο πολιτισμό– σε σχέση με την ορθόδοξη «εικono-λογία» (ως λόγος για την αλήθεια της εικόνας) υιοθετώντας μια ιστορικοπολιτισμική και αισθητική προσέγγιση.

Λόγω της σπουδαιότητας της θεματικής («εικόνα» «αλήθεια» και «αποκάλυψη», «θεογνωσία» και «σωτηρία») αλλά και εξαιτίας των ερωτημάτων που προέκυψαν ως προς την ιδιαίτερα «παρεξηγημένη» σχέση χριστιανισμού και ελληνισμού στην Ορθοδοξία, ή αν προτιμάμε Βίβλου και φιλοσοφίας στη θεολογία της, παραθέτουμε στη συνέχεια στοιχεία μιας εσχατολογικής και ευχαριστιακής

¹³ Για τον συγγραφέα του κεφαλαίου οι όροι είναι ταυτόσημοι, σημαίνουν το ίδιο πράγμα καθώς δεν διακρίνει το χριστο-μυστηριακό της Βίβλου από το ιστορικο-πολιτισμικό της φιλοσοφίας ούτε προσδίδει επιστημολογικά υπερβατικότητα στο πρώτο έναντι του δευτέρου προσεγγίζοντας φιλοσοφικά μια θεματική η οποία όμως ως πολυδιάστατη και πρωτογενώς βιβλική (θεολογική) δεν μπαίνει αδιαμαρτύρητα στο καζάνι της ελληνικής σκέψης (φιλοσοφικής). Γι αυτό χαρακτηρίσαμε και στην αρχή την προσέγγισή του ως επανεξελληνισμό (φιλοσοφικοποίηση) του εκχριστιανισμένου ελληνισμού (της θεολογίας) των Πατέρων.

προσέγγισης της εικονογραφίας, για όσους σπουδαστές θα επιθυμούσαν να εμβαθύνουν περισσότερο στην προβληματική αυτή από θεολογικής πλευράς.

1 Για την Εκκλησία, η «εικono-λογία» σχετίζεται άμεσα τόσο με την εσχατολογική αντίληψη της «αποκαλυπτικής», την αποκάλυψη της αλήθειας του Θεού (εν προσώπω Χριστού) όσο και με την ευχαριστιακή αντίληψη της «θεογνωσίας», της γνώσης της αλήθειας του Θεού και της σωτηρίας του ανθρώπου (εν προσώπω Χριστού)· και μέσα σ' αυτό το χριστολογικά ορθόδοξο «εικono-λογικό» πλαίσιο μπορεί και οφείλει, θεολογικά τουλάχιστον, να προσεγγιστεί το θέμα της βυζαντινής «εικono-γραφίας» και αισθητικής έκφρασης ως *ορθόδοξης*. Η χριστιανική θεολογία προσεγγίζει την έκφραση της αλήθειας στην τέχνη («εικono-γραφία») *μέσα από το μυστήριο του Χριστού* («εικono-λογία»), σε αντίθεση με την φιλοσοφική αισθητική, η οποία, τελικά, προσεγγίζει το μυστήριο του Χριστού («εικono-λογία») *μέσα από την έκφραση της αλήθειας στην τέχνη* («εικono-γραφία»). Πρόκειται για *αντιστροφή ερμηνευτικών προοπτικών* όπως η προοπτική του «εκχριστιανισμένου ελληνισμού» έναντι αυτής του «εξελληνισμένου χριστιανισμού».

2 Στην ιστορικο-αισθητική προσέγγιση της «εικono-λογίας» και της «εικono-γραφίας» που προτείνεται στο κεφάλαιο αντιπροτείνουμε λοιπόν στους σπουδαστές μια λειτουργικο-ευχαριστιακή προσέγγιση της αλήθειας της τέχνης σε αναφορά προς την αγιοπνευματική εν Χριστώ «αποκάλυψη» και μυστηριακή-ευχαριστιακή «γνώση» της αλήθειας του Θεού («σωτηρία» του ανθρώπου) που στοιχειοθετούν το πλαίσιο της ορθόδοξης «εικono-λογίας» (βλ. Θ.Ε. «Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας», τόμος α', κεφάλαιο 2). Έτσι, το φαινόμενο της ορθόδοξης, λειτουργικής εικόνας δεν σηματοδοτεί τόσο την *εισβολή* (από τον Κόσμο) της εικαστικής τέχνης και τη *σταδιακή εγκατάστασή* της, τελικά, στη μυστηριακή Λειτουργία του Χριστού εν Εκκλησία –όπως θα ήθελε το κεφάλαιο, για λογαριασμό της τέχνης του ανθρώπου– όσο την *έξοδο* (από τη μυστηριακή Λειτουργία) της «εικόνας» εν γένει που, σηματοδοτώντας τον οντολογικό και εσχατολογικό τρόπο ύπαρξης –την αλήθεια του Χριστού και της Εκκλησίας στην Ιστορία–, «βγαίνει» στον Κόσμο υπό μορφή «εικαστικής έκφρασης», για λογαριασμό του μυστηρίου του Χριστού.

Διότι η *λειτουργία* της «εικαστικής εικόνας» εντός της ευχαριστιακής Λειτουργίας και η συνακόλουθη και η *έξοδος* από αυτήν στον Κόσμο ακολουθεί – και προϋποθέτει– την πρωταρχική και θεμελιώδη *έξοδο-και-λειτουργία* της όντως εικόνας, της «οντολογικής εικόνας» του Θεού, δηλ. του Ιησού Χριστού στην ιστορία: την *έξοδο-αποστολή* του Μονογενούς από τους Πατρικούς κόλπους προς εμάς κατά την ένσαρκή του οικονομία, την κενωτική του σάρκωση. Αυτής της ένσαρκης οικονομίας καθίσταται μάρτυρας ενώπιόν μας η λειτουργική εικόνα, τόσο εντός του μυστηριακού πλαισίου της Λειτουργίας όσο και εκτός Λειτουργίας, στον Κόσμο. Διότι το «δικαίωμα εγκατάστασης» της εικαστικής -εν προκειμένω αλλά όχι μόνο- τέχνης στην Λειτουργία και την Εκκλησία δεν εδράζεται στη φύση της τέχνης ως τέχνης, δεν το κατέχει «φύσει» η τέχνη *ως τέχνη και απείκασμα* αλλά το αποκτά «θέσει» η τέχνη *ως λειτουργική-λειτουργούσα* στο μυστήριο του Χριστού. Ό,τι ισχύει εδώ για την εικονογραφία το ανάλογο εννοείται ισχύει και για τη μουσική ως τέχνη εντός της Λειτουργίας.

Δεν πρόκειται συνεπώς για «δικαίωση» των ενδογενών δυνατοτήτων (γνωσιολογικών), των φυσικών λειτουργιών *ας το πούμε* έτσι της τέχνης ως τέχνης

έναντι των αμφισβητούντων (βλ. πλατωνική εικονομαχία) αλλά για κάτι εντελώς άλλο: για εξύψωση και μεταμόρφωση του τρόπου και του σκοπού λειτουργίας της τέχνης, όχι «φύσει», ενδογενώς λόγω φυσικών ιδιοτήτων, αλλά «θέσει και κλίσει». Οι ανθρώπινες τέχνες και τα τεχνουργήματά τους είναι κτιστές πραγματικότητες που από τη φύση τους δεν έχουν *εκφαντορικές ιδιότητες αλήθειας* πέραν των *κτιστών* ορίων τους. Εντός του πλαισίου όμως του μυστηρίου του Χριστού και της Θείας Λειτουργίας που το ενεργοποιεί για μας, μπορούν και αποκτούν («θέσει») κάτι που δεν έχουν («φύσει»): να γίνονται και να είναι ευαγγελικές μαρτυρίες και φανερώσεις –όπως ο λόγος των Γραφών– της κατά σάρκα οικονομίας του Χριστού, εις δόξαν Θεού (και όχι τεχνών)¹⁴. Είναι χριστιανο-θεολογικά απαράδεκτο να προσεγγίζεται η *λειτουργική εικονογραφία* βάσει μιας γενικής «συμβολικής» (συμβολικό σύμπαν) αρεοπαγίτικης έμπνευσης, θεουργικού τύπου και νεοπλατωνικής απόχρωσης, με ιδιαίτερα προβληματική χριστολογία και μυστηριολογία.

«Είσοδος» της τέχνης (από τον Κόσμο στη Εκκλησία), «συνεχής μεταστροφή και βάπτισμα» της τέχνης εις Χριστόν, «μεταμόρφωση» της αλήθειας της τέχνης (στην Ευχαριστία) και τελικά «έξοδος» της τέχνης – με τον «τρόπο» της εικόνας (από τη Λειτουργία στον Κόσμο). Αυτή η πορεία της τέχνης του ανθρώπου, αυτή η λειτουργικοποίηση της τέχνης είναι ανάλογη της προσωπικής πορείας του καθενός μας μέσα στο λειτουργούμενο μυστήριο του Χριστού.

3 Η τέχνη, όπως και κάθε πραγματικότητα του κόσμου και του πολιτισμού, μπαίνει στη Λειτουργία όχι για να μείνει όπως είναι (πτωτική τέχνη), αλλά για να μεταμορφωθεί ευχαριστιακά (να σωθεί) και να γίνει αυτό που πραγματικά είναι σύμφωνα με την κλήση της, δηλαδή αληθινή τέχνη, τέχνη κατ'αλήθειαν· μπαίνει στην Εκκλησία με τη μεταστροφή και το βάπτισμα του πνεύματος για να «ανακαλύψει» το πραγματικό βάθος της –ως τέχνη για τη Βασιλεία προς δόξαν Θεού– το οποίο της «αποκαλύπτεται» ευχαριστιακά στη Λειτουργία του Σώματος του Χριστού. Μέσα από την Ευχαριστία, η Τέχνη ανακαλύπτει τον «προφητικό λόγο» της¹⁵.

Για την Εκκλησία, η θεμελιώδης οντολογική πραγματικότητα είναι η μοναδικότητα και η ελευθερία των προσώπων, η ανάστασή τους εν Χριστώ και η αφθαρτοποίηση της ζωής τους στη Βασιλεία του Θεού· όχι η ιστορικο-αισθητική αλήθεια του πολιτισμού και της τέχνης. Γιατί ο έσχατος εχθρός των ανθρώπων και της Δημιουργίας είναι ο θάνατος (η καταστροφή της μοναδικότητάς τους), τίποτε άλλο. Και αλίμονο αν ταυτίσουμε τη σωτηριολογική οντολογία της εσχατολογικής ανάστασης και αφθαρτοποίησης –αυτής του Χριστού στην Ευχαριστία– με την αισθητική αλήθεια ενός πολιτισμού, έστω και αν τον αποκαλέσουμε «πολιτισμό της βυζαντινής εικόνας».

¹⁴ Για να καταλάβουμε αυτή τη διαφορά μεταξύ του «φύσει» και του «θέσει» αρκεί να σκεφτούμε το νερό (βαπτίσματος), το λάδι (του χρίσματος και του ευχελαίου), το ψωμί και το κρασί (της ευχαριστίας) στη συνέχεια της ζωγραφικής και μουσικής απεικόνισης και έκφρασης. Όλα τα παραπάνω, ως κτιστές πραγματικότητες, δεν έχουν «φύσει» εκφαντορικές ιδιότητες πέραν των ορίων τους. Είναι η ειδική λειτουργία τους εντός των μυστηρίων του Χριστού στην Εκκλησία και σε σχέση με αυτά τα μυστήρια που τους προσδίδει «θέσει» αποκαλυπτικές ιδιότητες πέραν αυτών που από τη φύση τους *συμβολίζουν*.

¹⁵ Σκλήρης, 1992 (βλ. βιβλιογραφία).

Όποιοι θα επιθυμούσαν να διερευνήσουν μια ορθόδοξη προσέγγιση της αλήθειας (εικόνα) και της αισθητικής (μορφή) στην τέχνη (μίμηση) μέσα από την ευχαριστιακή Λειτουργία, που είναι όντως θέμα τεράστιο και άμεσα επίκαιρο για όλους μας, θα μπορούσα να ξεκινήσουν από την παρακάτω Βιβλιογραφία, δίνοντας προτεραιότητα στους τίτλους που σημειώνονται με αστερίσκο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Γιαννόπουλος Β., *Αι χριστολογικαί αντιλήψεις των Εικονομάχων*, διδακτορική διατριβή Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Αθήνα 1975.

Ζωγραφίδης Γ., *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας – μία ανάγνωση του Ιωάννη Δαμασκηνού*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.

Ζωγραφίδης Γ., «Παρατηρήσεις για την έννοια της εικόνας στην Αρχαία Ελληνική σκέψη», στο έργο του ίδιου *Εικαστική Φιλοσοφία – Μαθήματα για τη φιλοσοφία, τη θρησκεία και την τέχνη*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σ. 25-100.

Κορναράκης Κ., *Η θεολογία των Ιερών Εικόνων κατά τον όσιο Θεόδωρο το Στουδίτη*, εκδ. Επέκταση, Κατερίνη 1998.

Νικολάου Θ., *Η σημασία της Εικόνας στο μυστήριο της Οικονομίας – Πατερικές μαρτυρίες*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1992.

* **Ουσπένσκυ Λ.**, *Η θεολογία της Εικόνας στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, Α' μέρος, εκδ. Αρμός, Αθήνα, 1993 (*La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Cerf, Paris 1980).

Σκαλτσάς Γ., «Ο άνθρωπος ως κάτοπτρον των εσχάτων κατά τον άγιο Γρηγόριο Νύσσης», *Σύναξη*, τεύχος 59, 1996, σ. 45-59.

* **Σκλήρης Σ.**, «Από την προσωπογραφία στην εικόνα», στο *Εν Εσόπτρω – Εικονολογικά μελετήματα*, εκδ. Γρηγόρης, Αθήνα 1992, σ. 73-120.

Σκλήρης Σ., «Αισθητικές πραγματώσεις αγιότητας», στον Επετειακό Συλλογικό Τόμο *Αγιότητα, ένα λησμονημένο όραμα*, εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 2001, σ. 131-141.

Σουλτς Χ.-Γ., *Η Βυζαντινή Λειτουργία – Μαρτυρία πίστεως και συμβολική έκφραση*, μτφρ. π. Τζέπος Δ., εκδ. Ακρίτας, Αθήνα 1998 (*Die Byzantinische Liturgie – Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*, Paulinus-Verlag, Trier²1980).

Τσελεγγίδης Δ., *Η θεολογία της εικόνας και η ανθρωπολογική σημασία της*, διδακτορική διατριβή Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1984.

Τσελεγγίδης Δ., «Η χαρισματική παρουσία του πρωτοτύπου στην εικόνα κατά την εικονολογία της Εκκλησίας», στο *Οικοδομή και Μαρτυρία: Έκφρασις αγάπης και τιμής εις τον Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σερβίων και Κοζάνης Διονύσιον*, Β' τιμητικός τόμος, Κοζάνη 1992, σ. 405-420.

Τσελεγγίδης Δ., «Η τριαδολογία του Μ. Βασιλείου ως υπόβαθρο της δογματικής διδασκαλίας της Εκκλησίας για τις εικόνες», *Κληρονομία*, τεύχος 25, 1993 σ. 109-121,.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Besançon A., *L'image interdite – Une histoire intellectuelle de l'icône*, Fayard, Paris 1994.

Bœspflug E., Lossky N. (επιμ.), *Nicée II, 787-1987 – Douze siècles d'images religieuses*, Cerf, Paris 1987.

Ivánka E. von, *Plato christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964. [*Plato christianus – la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* (coll. Théologiques), PUF, Paris 1990.]

Mondzain M.-J., *Image, icône, économie – Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 1996.

Papandreou D. (επιμ.), *L'icône dans la Théologie et l'Art* (coll. Études Théologiques de Chambézy no 9), Les Éditions du Centre Orthodoxe, Chambézy 1990.

* **Schönborn Chr.**, *L'icône du Christ – Fondements théologiques*, Cerf, Paris 1986.