Βυζαντινοί έρωτες, θεϊκοί και ανθρώπινοι...

Η διαλεκτική της επιθυμίας και της απάθειας

Γιώργος Ζωγραφίδης
Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Πονώ κι η φτωχή μου ψυχή υποφέρει
όταν μέσα της φανεί και λάμψει το φως σου.
Ο πόθος μου πόνος· και πόνο τον λέω.
Πόνος που δεν έχω τη δύναμη να σ' αγκαλιάσω ολόκληρο
να κορεστεί ο πόθος μου – και στεναγμός πολύ πικρός.
Αλλά μου αρκεί που σε βλέπω.

* * *

Μα τι ανιστορώ τέτοια πράγματα, το πρόσωπό σου αναπλάθοντας στη φαντασία μόνο; Πότε άραγε θα πάω και θ' αντικρίσω το πρόσωπο του κυρίου μου; Πότε θ' ακούσω εκείνη τη χρυσή γλώσσα; Πότε θα δω το βλέμμα σου το ιλαρό που ρίχνουν τα μάτια σου; Αύριο! Κι όμως, η ώρα εκείνη είναι μακριά, το διάστημα μεγάλο και η μέρα που περνά αιώνας. Τον πόθο μου θα καταπραΰνω φέρνοντας την εικόνα σου μπροστά μου.

* * *

Κι εγώ υποφέρω χτυπημένος από τον έρωτα, σαν τους ερωτευμένους
που δεν μπορούν ν' αντικρίσουν αυτό που ποθούν
αλλά μπορούν και βλέπουν την εικόνα του,
και, όπως στον λόγο, η θέα της μορφής καταπραΰνει τη φλόγα του έρωτά τους.
Ένας κακότυχος κι εγώ, ένας καινούργιος Ιξίων,
την αγαπώ, όπως αυτός αγάπησε την Ήρα,
αγκαλιάζοντας ανεπίγνωστα το απατηλό της είδωλο.

Άντρες βυζαντινοί που γράφουν για τον έρωτα. Γράφουν ποιήματα και ύμνους, επιστολές και μυθιστορίες, ομιλίες και νόμους. Γράφουν για το σκοτεινό ή το φωτεινό αντικείμενο του πόθου τους, κρυμμένο ή φανερό, μακρινό ή κοντινό, αισθητό ή νοερό, θηλυκό ή αρσενικό, ανθρώπινο ή θεϊκό. Είναι ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος που απευθύνεται στον Θεό (*Ύμνος* 7.15-20), ο Μιχαήλ Ψελλός που στέλνει ένα γράμμα στον αυτοκράτορα Κωνσταντίνο Θ΄ τον Μονομάχο (*Τω βασιλεί Μονομάχω*) και ο Μιχαήλ Χωνιάτης που θρηνεί τη χαμένη Αθήνα του (*Ποίημα* 10.8-15).[1]

Τι είναι αυτό που ενώνει τέτοια κείμενα με αποδέκτες πραγματικούς ή φανταστικούς και ανεξάρτητα από το τόσο διαφορετικό αντικείμενο του έρωτα; Το πρώτο είναι μάλλον αναμενόμενο για το μεσαιωνικό Βυζάντιο: ο ερωτικός λόγος είναι προϊόν ανδρικού συγγραφικού υποκειμένου που τυχαίνει να ταυτίζεται με τον φορέα των συναισθημάτων που περιγράφονται. Επίσης, η ίδια η εκφορά τους ακολουθεί λογοτεχνικούς τρόπους, κοινούς τόπους και οικεία ρητορική: είναι λέξεις που περιγράφουν ένα συναίσθημα, είναι ένα συναίσθημα που φτιάχνεται με λέξεις; Πέρα από την αναπόδραστη συμβατικότητα των λεκτικών σχημάτων, Θεός, άνθρωπος ή πόλη, όλα παρουσιάζονται να έχουν προκαλέσει σφοδρό έρωτα σε έναν ποιητή μοναχό, σε έναν πολυπράγμονα αυλικό λόγιο και σε έναν λόγιο επίσκοπο – σε ανθρώπους, πάντως, που δεν διστάζουν να μιλήσουν στο πρώτο πρόσωπο, να εκθέσουν τον εαυτό τους απέναντι στο όποιο κοινό τους. Και οι τρεις μιλούν για τον πόθο τους προς κάτι απόν, που η λαχτάρα της παρουσίας του μάλλον πονά και μόνον η εικόνα του αναπληρώνει σε κάποιον βαθμό αυτή την έλλειψη. Εδώ η καθυστέρηση της απόλαυσης δεν είναι ένα τέχνασμα του πόθου, αλλά μοιάζει να επιβάλλεται ή να υπαγορεύεται από τον ερώμενο, οξύνοντας βέβαια τον πόθο στα όρια του πόνου. Ένας έρωτας που μετεωρίζεται ανάμεσα στην αναμονή και στην ανάμνηση· ένας έρωτας που δεν είναι πια ή που δεν είναι ακόμη· ένας έρωτας ανολοκλήρωτος.

Όψεις του βυζαντινού έρωτα

Πώς, όμως, είναι δυνατόν να μιλάμε για τον βυζαντινό έρωτα, όταν για να μιλήσει κάποιος για τον έρωτα, εννοώ ως πεδίο επιστημονικής μελέτης, οφείλει να ακούσει φωνές τόσο διαφορετικές, πληθώρα και πολλαπλότητα εκφράσεων και προσεγγίσεων, από τον Μαλινόφσκι και τον Μπατάιγ ως στον Ντενί ντε Ρουζμόν; Και πώς θα εκμεταλλευόμασταν για το Βυζάντιο την παρέμβαση του Φουκώ, ο οποίος με την *Ιστορία της σεξουαλικότητας* ανέδειξε τον ιστορικώς ενδεχομενικό χαρακτήρα των ερωτικών φαινομένων και την εμπλοκή των

κοινωνικών και πολιτικών δυνάμεων κατά τη συγκρότηση και την κατανόηση της ερωτικής εμπειρίας;

Αν στραφούμε σε μια οποιαδήποτε μελέτη για το Βυζάντιο, θα διαβάσουμε ότι «οι Βυζαντινοί καταδίκαζαν ασφαλώς τον σαρκικό έρωτα (ιδίως όταν έπαιρνε τη μορφή της πορνείας ή της ομοφυλοφιλίας) και συνιστούσαν περιορισμούς στο συζυγικό σεξ» και ότι, παράλληλα, σε πολλά βυζαντινά κείμενα υμνείται η αδελφική αγάπη, η αγάπη μεταξύ γονέων και παιδιών, η συζυγική αγάπη, αλλά η λυρική έκφραση του πάθους είναι σπάνια.

Εφόσον, λοιπόν, στη βυζαντινή νοοτροπία όλα είναι προσανατολισμένα και ανάγονται στο θείο, και απορρίπτεται ο εδώ κόσμος, με τα συναισθήματα που περιλαμβάνει (κι ανάμεσά τους τον έρωτα), τότε κείμενα και πρακτικές στο Βυζάντιο εξοβελίζουν και καταπιέζουν τον ανθρώπινο έρωτα, ενώ

1. Ο Ευαγγελισμός. Σκηνή από εικόνα της Παναγίας βρεφοκρατούσας, β΄ μισό 15ου αι., Μουσείο Μπενάκη.

εξιδανικεύουν τον θεϊκό. Αλλά ακόμη και ο *θείος έρως*, και μόνο σαν όρος, δημιουργεί αντιρρήσεις (μέχρι σήμερα).[2] Τα πράγματα, εκ πρώτης όψεως, είναι ξεκάθαρα. Στο Βυζάντιο έχουμε μία κλασική περίπτωση, που δεν είναι απλώς κληρονομιά του χριστιανισμού και έχει γενικότερα χαρακτηριστεί ως «αιτία» του πολιτισμού: είναι η αναβολή της απόλαυσης, η καθυστέρηση της ηδονής ή η μετάθεσή της σε ένα άλλο, «ανώτερο» πνευματικό επίπεδο.

Ακόμη κι αν αυτό είναι το αφετηριακό συμπέρασμα μιας πρώτης προσέγγισης, αξίζει να επιμείνουμε. Για να μιλήσουμε για τον έρωτα στο Βυζάντιο, πρέπει πρώτα να εντοπίσουμε το πιθανό υποκείμενο και αντικείμενο του έρωτα, τον ίδιο τον άνθρωπο. Αλλά ποιος είναι ο βυζαντινός άνθρωπος; Η απάντηση είναι τόσο δύσκολη που ίσως μας κάνει να σκεφτούμε πως το ίδιο το ερώτημα δεν είναι τόσο εύλογο όσο φαίνεται. Παρά τις προσπάθειες να βρεθεί,[3] δεν μπορεί να εντοπιστεί αυτή η αφαίρεση, ο «άνθρωπος»· ούτε ο βυζαντινός άντρας ούτε, πολύ περισσότερο, η βυζαντινή γυναίκα. Όπως, εξάλλου, και η συχνά επιχειρούμενη ανασύσταση της καθημερινής ζωής στο Βυζάντιο μόλις μοιάζει με κάτι παραπάνω από εικονική πραγματικότητα.

Μιλώντας εδώ για βυζαντινούς έρωτες (και όχι «τον» βυζαντινό έρωτα) διακρίνω, μόνο μεθοδολογικά, τον έρωτα και την πρακτική του από τον λόγο περί του έρωτα – υποσημειώνοντας ότι και για την πρακτική του πηγές μας είναι και πάλι λόγοι. Δεν έχει νόημα να προχωρήσει κάποιος σε μια εγκυκλοπαιδική επισκόπηση ούτε να θίξει τις εκδηλώσεις και τις πτυχές του ερωτικού φαινομένου στο Βυζάντιο. Είναι πολλές, βέβαια, και ενδιαφέρουσες: οι έμφυλες σχέσεις, ο γάμος, η πορνεία,[4] η ομοφυλοφιλία,[5] η καταστολή και η ανοχή τους.

Αν επιχειρήσουμε να μπούμε στα ενδότερα της βυζαντινής οικίας, αν παρακολουθήσουμε τον πληρωμένο έρωτα στις γειτονιές της Κωνσταντινούπολης, αν ρίξουμε μια κλεφτή ματιά στα ιδιαίτερα ενδιαιτήματα του Μεγάλου Παλατίου, μας περιμένουν αρκετές ερωτικές ιστορίες. Η ανεκδοτολογία, από την *Απόκρυφη ιστορία* του Προκοπίου έως το ποινικό δίκαιο, είναι εκτενής και αρκούντως γαργαλιστική, και η περιπτωσιολογία είναι ευρεία: ιστορίες κοινών θνητών ή ειδικότερα κοινών γυναικών που φιλοδόξησαν και έφτασαν ως τον θρόνο ή απαρνήθηκαν τον πρότερο βίο τους και γνώρισαν τον έρωτα στο πρόσωπο του Χριστού, ιστορίες υποχόνδριων ηλικιωμένων ανδρών με φιλήδονες συζύγους και εξυπηρετικούς φίλους, δυναμικών πολλά υποσχόμενων νέων δίπλα σε βολικούς αυτοκράτορες, φίλων κολλητών μέχρι παρεξηγήσεως. Ιστορίες του Ιουστινιανού και της Θεοδώρας, της Θεοδώρας και αμέτρητων άλλων, του Βασιλείου (μετέπειτα Βασιλείου Α΄) και του Μιχαήλ Γ΄, του Κωνσταντίνου Θ΄ του Μονομάχου και του Ρωμανού Βοΐλα, αλλά και της Μαρίας της Αιγυπτίας ή των σαλών. Ερωτικές ιστορίες πάθους, συμφέροντος και εξουσίας, αλλά και ιστορίες ανθρώπων που ξεπέρασαν τη φύση τους και αφιερώθηκαν στον υπερβατικό έρωτα της ζωής τους, τον Θεό.

Αξίζει να περιδιαβάσει κάποιος τις πηγές, κοσμικές και εκκλησιαστικές, ειδικά τις νομικές. Είναι σκανδαλωδώς αναλυτικές και περιγραφικές για τα θέματα αυτά[6] και, καθώς προτίθενται να κανονίσουν σχέσεις μελών της κοινωνίας και της εκκλησίας, μοιάζει να ταυτίζουν τον έρωτα με την παρατηρήσιμη εξωτερίκευσή του στις ανθρώπινες πράξεις και τις συνέπειές τους. Η περιπτωσιολογία των «εγκλημάτων κατά

2. Ο Μυστικός Δείπνος, τοιχογραφία, 14ος αι. Άγιον Όρος, Μονή Βατοπεδίου.

των ηθών» είναι εξαντλητική ακόμη και για τον πλέον ευφάνταστο. Η ποινικοποίηση της πορνείας, της μοιχείας, της «αρπαγής» και του βιασμού, της αιμομιξίας και της ανδρικής ομοφυλοφιλίας αποτελούσε την κληρονομιά του ρωμαϊκού δικαίου, στο οποίο οι Βυζαντινοί πρόσθεσαν την κτηνοβασία. Αντίστοιχα ευρύ είναι και το φάσμα των ποινών σε κάθε πιθανή εκδοχή παράνομης ή ανάρμοστης ερωτικής σχέσης, δηλαδή όλων πλην ορισμένων συζυγικών «ομιλιών». Από τις πλέον ανώδυνες αλλά πάντα κοινωνικά ορατές, όπως το κούρεμα, ως τη μαστίγωση, την εξορία, το χρηματικό πρόστιμο ή και τη δήμευση της περιουσίας, και ως τον ακρωτηριασμό της μύτης ή του γεννητικού οργάνου (ποινή προνόμιο των ανδρών) ή τη θανάτωση. Οι ποινές αυτές ποίκιλλαν ανάλογα με τον συνδυασμό και την (οικονομική, κοινωνική, ερωτική) ταυτότητα των συνευρισκομένων ή ακόμη και με βάση το ζωικό είδος στο οποίο ανήκαν. Παράλληλα, οι εκκλησιαστικές πηγές (από τους κανόνες των Συνόδων και τις πατερικές ομιλίες ως τα αγιολογικά κείμενα) φανερώνουν την αυστηρότητα της θέσης της Εκκλησίας, η οποία προνοεί και επιβάλλει απαγορεύσεις και επιτίμια μέχρι και στα παράνομα φιλιά.

Υπάρχει ασφαλώς διαφοροποίηση στο δίκαιο από τη ρωμαϊκή κληρονομιά και την ιουστινιάνεια κωδικοποίηση στην *Εκλογή* των Ισαύρων ή στον *Πρόχειρο νόμο*, καθώς και μια περισσότερο αυστηρή εκδοχή στο «κανονικό» (εκκλησιαστικό) δίκαιο. Πάντως, η ανισότητα σε βάρος της γυναίκας στη μεταχείριση των ερωτικών αξιόποινων πράξεων έχει επισημανθεί ήδη τον 4ο αιώνα από τον Γρηγόριο Θεολόγο, αν και χωρίς διάθεση ανατροπής της έστω στην εκκλησιαστική πρακτική: «οι νομοθέτες ήταν άντρες, γι' αυτό και η νομοθεσία είναι κατά των γυναικών».[7]

Δεν είναι βέβαιο αν η θέσπιση τέτοιων κανόνων αποτελούσε πάντοτε απάντηση σε διαδεδομένες πρακτικές ούτε είναι μεθοδολογικά ασφαλές να εξαγάγουμε συμπεράσματα για την έκταση της παραβίασης των κανόνων. Επίσης, όσο κι αν ευλόγως θεωρούμε ότι η Εκκλησία «ήταν πάντοτε ισχυρότατος παράγοντας ρύθμισης της κοινωνικής ζωής του

Βυζαντίου», τούτο δεν συνεπάγεται πως ό,τι έγραφαν οι Πατέρες το ακολουθούσαν οι Βυζαντινοί αγόγγυστα![8] Μην ξεχνάμε, ειδικά στα θέματα του έρωτα, την ένταση ανάμεσα στις θεωρητικές διακηρύξεις και στην (ενίοτε ανομολόγητη) πρακτική.

Το χάσμα των κανόνων (ορθόδοξης) ηθικής και της ηθικότητας, δημόσιας και ιδιωτικής, είναι αναμφισβήτητο.[9] Κανόνες και ποινές, το εύρος και η ένταση των οποίων μας λένε αρκετά γι' αυτό που θεωρείτο σκόπιμο να προβληθεί ως ο κανόνας της αποδεκτής ερωτικής ζωής στο Βυζάντιο. Δεν μας λένε, όμως, κατ' ανάγκην πολλά για τη δυνατότητα επιβολής αυτού του κανόνα και κυρίως για την πραγματικότητα των ερωτικών σχέσεων και τον ερωτικό λόγο. Η μεγάλη αυστηρότητα των κανόνων και η δυσκολία τήρησής τους από τον καθημερινό άνθρωπο μπορούσε να οδηγήσει σε μια ελαστική αντιμετώπισή τους και ίσως στην ουσιαστική αδιαφορία απέναντί τους. Είναι πάντως δύσκολο να αρνηθεί κάποιος ότι στο Βυζάντιο ο έρωτας σχεδόν ταυτίζεται με την ερωτική πράξη και η τελευταία συνδέεται όχι απλώς με την παράβαση νόμων και κανόνων αλλά με την αμαρτία και το κακό.

Βυζαντινοί λόγοι περί έρωτα

Υπάρχει, ήταν δυνατόν να υπάρχει, σε μια κοινωνία σαν τη βυζαντινή μια «γλώσσα του έρωτα»; Ας στραφούμε και πάλι στα κείμενα. Στην πρωτοχριστιανική περίοδο και έως τον 6ο αιώνα, εκτός από τις νύξεις και τις ποιμαντικές κυρίως υποδείξεις των θεολογικών κειμένων, δεν λείπουν οι άμεσες λογοτεχνικές αναφορές στον έρωτα και στις περιπέτειές του.[10] Όσο γοητευτικός κι αν είναι ο κόσμος των ερωτικών ποιημάτων, λ.χ. του Παύλου Σιλεντιάριου ή του Αγαθία (που περιλαμβάνονται στην *Παλατινή Ανθολογία*), δεν πρέπει να παραβλέπουμε την απόσταση του κόσμου αυτού των βιβλίων και των λογίων από την πραγματικότητα.

Από τον 6ο έως τον 12ο αιώνα απουσιάζει η ερωτική λογοτεχνία και τέχνη, καθώς χάθηκε το μυθιστόρημα της Ύστερης Αρχαιότητας και η κληρονομιά της ερωτικής ποίησης.[11] Τα πράγματα αλλάζουν μετά τα μέσα του 11ου αιώνα και ο ερωτικός λόγος επανέρχεται στις ρητορικές ασκήσεις του Νικηφόρου Βασιλάκη[12] και στο ερωτικό μυθιστόρημα[13] από τον 12ο αιώνα, που είναι το όριο για τη δική μας περιδιάβαση. Η ενδιάμεση αυτή απουσία, ωστόσο, δηλώνει μόνο την προγραμματική (και σε γραμματειακό είδος) προγραφή του στο Βυζάντιο. Διότι, καθώς ο ερωτικός λόγος, όπως κι ο έρωτας, παίζει παιχνίδια συχνά ανεξέλεγκτα, όλο το φορτίο του και η «απαγορευμένη» εικονοποιία του μεταφέρθηκαν σε ένα πεδίο εντελώς διαφορετικό, το οποίο εξ ορισμού αρνείται κάθε ερωτική/σωματική σχέση: η γλώσσα του σωματικού έρωτα χρησιμοποιείται σχεδόν αποκλειστικά στην ασκητική γραμματεία για να δηλώσει πνευματικές σχέσεις,[14] και με τον τρόπο αυτό η ασκητική γραμματεία μοιάζει να είναι η κατεξοχήν ερωτική! Όσο εκλείπει ο λόγος για τον γήινο (πολύ γήινο) έρωτα, τόσο ανθεί ο λόγος για τον έρωτα του υπερβατικού. Η μετάθεση είναι εντυπωσιακή: ολόκληρο το καθιερωμένο ερωτικό λεξιλόγιο επιβιώνει και λειτουργεί πλέον (έως τον 12ο αιώνα) στο νέο θρησκευτικό πλαίσιο.

Έτσι μπορούμε, κυρίως μέσα από τους *Βίους* των αγίων, να προχωρήσουμε σε μια περιδιάβαση γεγονότων, περιστατικών ιστορημένων με τον τρόπο και τις συμβάσεις του γραμματειακού αυτού είδους.[15] Μπορεί, βεβαίως, να αναρωτηθεί κάποιος μήπως –στο πλαίσιο τέτοιων αφηγήσεων– οι αναφορές σε ερωτικά θέματα (περιγραφές πράξεων, πειρασμοί, κ.λπ.) δεν φανερώνουν «ερωτισμό» αλλά αποτελούν εκτόνωση καταπιεσμένων επιθυμιών.

Η αρνητική στάση για τον έρωτα συμβαδίζει με την ασκητική της επιθυμίας και τον μισογυνικό τόνο μεγάλου μέρους της γραμματείας. Από τη μια πλευρά υπάρχει το κυρίαρχο αρνητικό στερεότυπο για τη γυναίκα (που ασφαλώς προσδιορίζει και τον λόγο περί του έρωτα), από την άλλη υπάρχουν και πατερικά κείμενα που περιέχουν θετικότερη αποτίμηση για τη γυναίκα και τον έρωτα (περί ισοτιμίας έναντι του Θεού κ.λπ.).

Ο βυζαντινός λόγος για τον έρωτα, βασισμένος στον πρώιμο πατερικό, έχει γύρω του αυστηρές παραδόσεις, θρησκευτικές και φιλοσοφικές. Η απαξίωση της ύλης και του σώματος είναι το πλαίσιο το οποίο εν μέρει αλλάζει και εν μέρει ενδυναμώνει. Ένα πλαίσιο που διαμορφώνεται από τις ιουδαϊκές σέκτες, τους γνωστικούς, τους νεοπλατωνικούς, τους μανιχαίους, τον αυστηρό (αντιερωτικό) ασκητισμό.[16] Μέσα σ' αυτό το γενικό κλίμα, και με σύνδεση του έρωτα με τη σεξουαλική πράξη, είναι σχεδόν φυσική (για την ακρίβεια, κοινωνικά αυτονόητη) η εχθρότητα προς ό,τι θυμίζει έρωτα. Μην ξεχνάμε ότι οι μονοθεϊστικές θρησκείες (και οι κοινωνίες που καθορίζουν) κρατούν απέναντι στο σώμα και στον έρωτα αμφίθυμη στάση, η οποία συνήθως καταλήγει σε έμπρακτη (ενίοτε και μεθοδική) απαξίωσή τους.[17]

3. Marc Chagall, «Το όνειρο», 1939. The Phillips Collection.

Ανεξάρτητα από το πλατωνικό *Συμπόσιο* και σε πείσμα της εξιδανίκευσής του, ο έρωτας δεν ήταν κάτι που επαινούσαν οι φιλόσοφοι ήδη από την ελληνιστική περίοδο, ειδικά στον βαθμό που, όπως συχνά επιβεβαιώνεται, η ταραχή και η προσπάθεια για την ικανοποίησή του είναι μεγαλύτερη από την ευχαρίστηση που φέρνει. Βέβαια, ένας τέτοιος ωφελιμιστικός υπολογισμός μοιάζει μακρινός για τους Βυζαντινούς.

Πάντως πρέπει να θυμόμαστε πως η θετική εντύπωση και ο θαυμασμός για τους ανθρώπους, άνδρες και γυναίκες, που επιλέγουν την αγαμία και την παρθενία δεν είναι συναισθήματα αποκλειστικά χριστιανικά. Η εναντίον του γάμου γραμματεία δεν ήταν άγνωστη στους κύκλους εθνικών και χριστιανών καθ' όλη την Ύστερη Αρχαιότητα και οι χριστιανοί συγγραφείς δεν είναι περισσότερο αυστηροί από τον νεοπλατωνικό φιλόσοφο Πορφύριο. Για εθνικούς και χριστιανούς, η επιθυμία που συνυφαίνεται με τον έρωτα αποσπά το άτομο από τις πνευματικές αναζητήσεις του – την ανώτερη αποστολή του. Η απεμπλοκή από τις φροντίδες του κόσμου, και σ' αυτές περιλαμβάνονται όσες συνεπάγεται ο έρωτας (που δεν είναι λίγες ούτε μικρές), και η απελευθέρωση από την ερωτική επιθυμία[18] είναι αναγκαία προϋπόθεση για την ανοδική πορεία του ανθρώπου, της αποκατάστασης της φύσης του μετά την πτώση.

4. Ο ασπασμός των αποστόλων Πέτρου και Παύλου, τοιχογραφία, 12ος αι. Άγιον Όρος, Μονή Βατοπεδίου.

Από την άλλη, ο γάμος, εκτός από νόμιμη επιλογή, μοιάζει με σχεδόν επιβεβλημένη φυσική διέξοδο του ερωτικού πάθους, όπως τη θέλει η παύλεια θεολογία και η ερμηνεία της από τον Ιωάννη Χρυσόστομο.[19] Σταδιακά αρχίζει να εκτιμάται από εκκλησιαστικούς συγγραφείς, όσο κι αν η απόλυτη, τελική λύση παραμένει ο μοναχισμός, η (εξ ορισμού) απόδραση από κάθε ερωτική δραστηριότητα. Ούτε όμως αυτός εξασφαλίζει την απουσία της επιθυμίας, το ξεπέρασμα της σάρκας. Παρόλο που υπήρξαν, κατά τις αφηγήσεις, και ορισμένοι που κατόρθωσαν και έγιναν «σκληροί σαν βράχοι» στη θέα των θελγήτρων του άλλου φύλου.

Η διπλή γλώσσα του έρωτα

Όλα τα παραπάνω, γάμος, ασκητισμός, ποινές, η θέση της γυναίκας, η στάση της Εκκλησίας (επίσημη και τρέχουσα), μας λένε πολλά (ή λιγότερα) για την αξιολόγηση των ερωτικών σχέσεων στη βυζαντινή κοινωνία. Μας λένε, όμως, κάτι για τον ίδιο τον έρωτα; Πιο έντονα: μπορούν να μας πουν κάτι ή έστω μπορούμε εμείς να βρούμε σε τέτοια κείμενα και σε τέτοιες πρακτικές στοιχεία που να σημαίνουν κάτι για τον έρωτα; Είναι λόγος περί έρωτα ή περισσότερο λόγος περί κοινωνικών τυπικών ή άτυπων θεσμών, στους οποίους η θέση του έρωτα μπορεί να είναι (ή να θεωρούμε εμείς ότι δεν μπορεί παρά να είναι) σημαντική; Η πορνεία, λ.χ., ανάλογα με πολλές παραμέτρους, υποκειμενικές και κοινωνικές, μπορεί να είναι αποτέλεσμα της επιθυμίας, δεν είναι όμως αποτέλεσμα του έρωτα – ακριβώς επειδή, ή στο μέτρο που, ο έρωτας δεν ταυτίζεται με ή δεν εξαντλείται στην επιθυμία.

Για να το θέσω αλλιώς: έχει μείνει καθόλου χώρος για το συναίσθημα; Όταν, π.χ., η άνω των πενήντα αυτοκράτειρα Ζωή γνώρισε τον ευειδή θαλαμηπόλο Μιχαήλ (και για ευνόητους λόγους μετέπειτα Μιχαήλ Δ΄), «ἐπυρπολεῖτο τὴν ψυχὴν» – «κυριευμένη από έρωτα γι' αυτόν, η ψυχή της είχε ανάψει και, βλέποντας καθημερινά την ομορφιά του, η ερωτική φλόγα την έκαιγε»,[20] και έτσι δεν μπορούσε «οὔτε φιλοσοφεῖν οὔτε οἰκονομεῖν τὸν πόθον».[21] Εδώ, πώς διακρίνεται ο πόθος από τον έρωτα;

Ενώ μιλούν λίγο για τέτοιους ανθρώπινους έρωτες, οι χριστιανοί δεν διστάζουν να χρησιμοποιήσουν το λεξιλόγιο του έρωτα για να περιγράψουν τη σχέση Θεού και ανθρώπου. Ήδη στα μέσα του 3ου αιώνα ο Ωριγένης, όταν σχολιάζει το *Άσμα Ασμάτων*, υιοθετεί το ερωτικό λεξιλόγιο, παρουσιάζοντας την Εκκλησία σαν νύφη και τον Λόγο σαν νυμφίο, με αναφορά στους «Έλληνες» που πρώτοι υποστήριξαν ότι ο έρως είναι που οδηγεί την ψυχή στον Θεό. Αλλά και ο Γρηγόριος Νύσσης (4ος αι.) προσφέρει μια αλληγορική ερμηνεία

του *Άσματος* και μιλά για την ερωτική διάθεση της ψυχής προς το καλό.[22] Ο Διονύσιος Ψευδο-Αρεοπαγίτης (στις αρχές του 6ου αι.) παραλαμβάνει την έννοια του έρωτα με το θεωρητικό της φορτίο (χριστιανικό και νεοπλατωνικό) και τη θέτει στο κέντρο της συζήτησης περί Θεού, διασκεδάζοντας τις ανησυχίες, που δεν έλειψαν από τότε: «ας μην φοβόμαστε το όνομα του έρωτα».[23]

Όσο κι αν προσπαθήσουμε να χωρίσουμε την αγάπη από τον έρωτα, θεωρώντας ότι η λέξη «έρως» είχε εθνικές συνδηλώσεις (και σημαντικό ρόλο στην ύστερη πλατωνική παράδοση) και άρα οφείλουμε να την αντιδιαστείλουμε προς την «αγάπη», ως πιο συνάδουσα με το χριστιανικό περιβάλλον, η ανάγνωση των ίδιων των κειμένων δεν δικαιολογεί τη σαφή διάκρισή τους.[24] Ο «έρως» δεν αφορά μόνο την σαρκική αγάπη, ούτε η «αγάπη» μόνο τη θεϊκή αγάπη. Θετικές και αρνητικές όψεις του έρωτα μπορεί να εκφράζονται και με τις δύο λέξεις.

Η ερωτική γλώσσα θεωρείται πλέον κατάλληλη για τη δήλωση της θρησκευτικής εμπειρίας. Η παράδοξη ένωση με τον Θεό δεν εξηγείται, απλώς περιγράφεται με όρους προσωπικής εμπειρίας.[25] Και η μόνη δυνατότητα για μια τέτοια περιγραφή είναι η χρήση εικόνων από την περιοχή μιας ιδιαίτερα έντονης ανθρώπινης εμπειρίας, του σωματικού έρωτα, έστω κι αν αυτός είναι «είδωλο του αληθινού».[26]

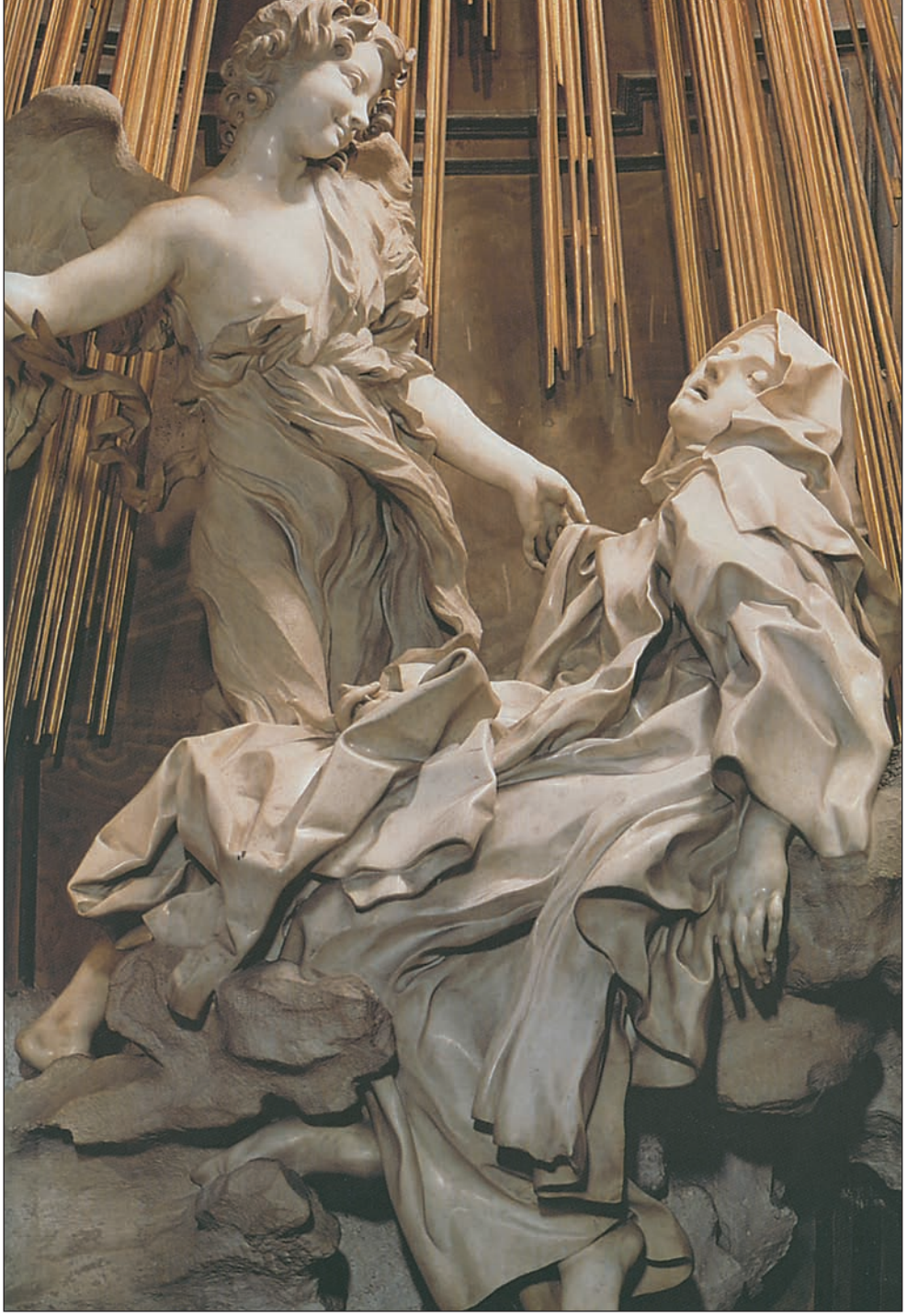
Η ύψιστη στιγμή του βυζαντινού έρωτα παρουσιάζεται έτσι –αναγκαστικά– με τον πιο ανθρώπινο τρόπο, αρκεί να θυμηθούμε το τολμηρό (και παλαιότερα λογοκριμένο) λεξιλόγιο του Συμεών του Νέου Θεολόγου και την κλασική αναλογία του Ιωάννου Σιναΐτη: «Μακάριος ὅστις τοιοῦτον πρὸς Θεὸν ἐκτήσατο ἔρωτα, οἷον μανικὸς ἐραστὴς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἐρωμένην κέκτηται».[27] Ο έρωτας παρουσιάζεται ως ενδιάθετη ορμή και ως ελκτική δύναμη, ως έκσταση του όντος που αγαπά και «προσφέρεται σε μια ετερότητα». Είναι δύναμη ενωτική και συγκρατητική, που προκαλεί την έγνοια του ανώτερου για το κατώτερο και την επιθυμία του κατώτερου για το υψηλότερο, καθώς και την αμοιβαία έλξη των όντων του ίδιου επιπέδου.[28]

Ο βυζαντινός επιχειρεί να ξεπεράσει το εμπόδιο του σώματος ή έστω της υποτιμημένης εικόνας του και να μην επιτείνει τον αυστηρό δυισμό της υλικής δημιουργίας και του άυλου Θεού. Γι' αυτό βρίσκει θέση για τον έρωτα στη ζωή του Θεού και κάνει ιερό τον έρωτα. Και όσοι «έχουν απομακρυνθεί από κάθε αγάπη αυτού του κόσμου και τους φαίνονται όλα περιττά, διότι έχουν ηττηθεί από τον ουράνιο πόθο»,[29] αυτοί κατανικούν τη διάθεση για σωματική ένωση. Εδώ, βέβαια, ο θρησκευτικός ασκητισμός μεταμορφώνει τον ανθρώπινο έρωτα και τον θυσιάζει – όπως, άλλωστε, και ο σύγχρονος ευρωπαϊκός «επαγγελματικός ασκητισμός».

Στον Πλάτωνα ο έρωτας μπορεί να δείξει τη φύση της

5. Mathieu Le Nain, «Ο Ευαγγελισμός», 17ος αι. Autun, Musée Rolin.

φιλοσοφίας και ειδικά της σχέσης δασκάλου και μαθητή στην οποία θεμελιώνεται – και η φιλοσοφία είναι η κατεξοχήν δραστηριότητα που ταιριάζει στον άνθρωπο. Είναι πάλι στον έρωτα, στη μεταφορά του, που οι Βυζαντινοί θα βρουν το αντίστοιχο για την κατεξοχήν φιλοσοφία, την *ἄκρα φιλοσοφία*, που τώρα γι' αυτούς δεν είναι παρά η ασκητική ζωή. Σ' αυτήν η διαλεκτική της επιθυμίας και της απάθειας, η νέκρωση του πάθους είναι ουσιαστικά η διοχέτευσή του όχι προς τα αισθητά και ανθρώπινα αλλά προς τον Θεό. Ο άνθρωπος σκοτώνει τα πάθη του, για να μπορέσει με τη μεγαλύτερη έντασή του να τα διαφυλάξει και να τα νιώσει για τον Θεό.



6. Gian Lorenzo Bermin, «Η έκσταση της Αγίας Θηρεσίας», γλυπτό από μάρμαρο, 1645-1652. Ρώμη, Santa Maria della Vittoria.

Μένει κάτι για τον ανθρώπινο έρωτα;

Προφανώς είναι δύσκολο για μας να συλλάβουμε την ουσιαστική (και όχι απλώς αρνητική) σχέση της θρησκείας με το ερωτικό στοιχείο, ειδικά στον βαθμό που περιορίζουμε τη θρησκεία σε μια θεσμοποιημένη ηθική κωδικοποίηση και τον έρωτα στην αισθητική του όψη, στην ωραιότητα. Είναι ίσως αποδεκτό πως ο έρωτας δεν περνά (τουλάχιστον δεν αρχίζει) από το στομάχι αλλά από το βλέμμα. Όπως παρατηρεί ο Μ. Βασίλειος, η αρχή γίνεται «*διὰ τῆς τῶν βλεμμάτων ἁφῆς*», η οποία «*ἐπὶ τὴν τῶν χειρῶν λαθραίως ὁδεύει*», για να ακολουθήσουν ο εναγκαλισμός, το φίλημα (στον αυχένα, στα μάτια).[30] Και ο ερωτευμένος προσδίδει στο αντικείμενο του πόθου του το κατηγόρημα του κάλλους. Όμως ο έρωτας δεν είναι απλώς ομορφιά. Είναι το κίνητρο για να βρούμε την ομορφιά σ' αυτό που αγαπάμε. Όπως εύστοχα υπενθυμίζει ο Ντενί ντε Ρουζμόν,[31] «η καθημερινή εμπειρία δείχνει καθαρά ότι "ο έρωτας ομορφαίνει το αντικείμενό του" και ότι η "επίσημη" ομορφιά δεν είναι εχέγγυο ότι θα αγαπηθείς». Μόνο υπ' αυτή την έννοια το κάλλος μπορεί να θεωρηθεί προϋπόθεση του έρωτα.

Αν ο έρωτας είναι πάντοτε έρωτας προς κάποιο πρόσωπο (άρα ο Θεός εκλαμβάνεται ως πρόσωπο), τότε κάποιος αγαπιέται όχι ως φορέας ορισμένων αξιαγάπητων ιδιοτήτων. Ειδάλλως, κατά έναν μάλλον πλατωνικό τρόπο, αυτό που αγαπούμε είναι ιδέες και ιδιότητες εν γένει (π.χ. ομορφιά) και όχι ο άλλος συνολικά, ως πρόσωπο – στο οποίο, βέβαια, υποστασιοποιούνται ορισμένες ιδιότητες.

Μέσα από τη σκέψη πάνω στον θείο έρωτα διαφαίνεται ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του ανθρώπινου: αν ο Θεός δεν έχει κάποιον ειδικό λόγο που αγαπά τον άνθρωπο, δηλαδή δεν τον αγαπά επειδή ο τελευταίος έχει κάποιαν ιδιότητα που είναι θαυμαστή ή αξιέραστη, αυτό σημαίνει ότι η αγάπη συμβαίνει ανεξάρτητα από το αν υπάρχουν επιθυμητές όψεις σ' αυτόν που αγαπούμε. Όταν πράγματι επιθυμούμε ή θαυμάζουμε ιδιότητες του άλλου, δεν πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτή η επιθυμία ή η εκτίμηση είναι η ίδια η αγάπη ή το κίνητρό της. Είναι μάλλον το αποτέλεσμα της αγάπης· επειδή

είμαστε ερωτευμένοι γινόμαστε ικανοί να βλέπουμε τέτοιες ιδιότητες ως καλές και επιθυμητές.[32]

Για τη βυζαντινή αντίληψη, που μοιάζει να αποκλίνει από τη συνήθη πρακτική του σύγχρονου δυτικού ανθρώπου, το να ρίχνεις τον εαυτό σου και να αποδέχεσαι την αγάπη που σου προσφέρουν, να περιβάλλεσαι από αυτήν, είναι πολύ λιγότερο εγωιστικό. Είναι μεγαλύτερη ταπείνωση να δέχεσαι παρά να δίνεις· και τούτο παρά την εύλογη κριτική για την ταπεινοφροσύνη και την πιθανή μετατροπή της σε φιλαυτία. Μοιάζει σαν να υπάρχει ως βάση η παρακάτω αντίληψη: Γνωρίζω πώς να αγαπώ τον εαυτό μου, όχι άμεσα, αλλά ως κάποιος το ερωτεύσιμο του οποίου βεβαιώνεται από τον άλλον που με αγαπά. Εδώ ο έρωτας δεν μπορεί να είναι εγωιστικός (όπως έχει κατηγορηθεί ότι είναι ο πλατωνικός έρωτας), καθότι είναι κατ' εικόνα του έρωτα του Χριστού προς την Εκκλησία του (*Προς Εφεσίους* 5.25) και μόνο έτσι μπορεί να είναι αμοιβαίος. Αγαπάς τον άλλο όπως είναι ή μάλλον όπως κι αν είναι. Δεν αγαπάς «την ιδέα του έρωτα ή το θανάσιμο και ηδονικό του πύρωμα».[33]

Σ' ένα από τα πολύ ενδιαφέροντα δοκίμιά του, ο Ζαν-Λυκ Μαριόν επανέρχεται ακριβώς σ' αυτό το ζήτημα και τονίζει την πρωταρχικότητα της αναζήτησης της βεβαιότητας ότι αγαπιόμαστε.[34] Σε μια εσχατολογική προοπτική, ο έρωτας δεν βεβαιώνεται μόνο κάθε φορά που συναντιούνται τα σώματα, αλλά είναι σταθερός και αληθινός, ακριβώς επειδή θεμελιώνεται στην αιώνια αγάπη του Θεού. Μιλώντας καρτεσιανά, ο Θεός είναι μάρτυρας και εγγυητής της αγάπης. Μιλώντας βιβλικά, «ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς» (*Α΄ Ιωάννου* 4.19) ή, όπως αναφέρει ο Φώτιος, «αὐτὸς ἡμῶν ἠράσθη πρῶτος». Όπως ο άνθρωπος «γνωρίζει, στο μέτρο που έχει γνωσθεί (από τον Θεό)», έτσι και (μπορεί να) αγαπά, στο μέτρο που έχει αγαπηθεί. Όχι όμως από κάποιον άλλον άνθρωπο, αλλά από τον ίδιο τον Θεό.

Ο έρωτας υπάρχει όχι ως «απλό» συναίσθημα (αν υπάρχει κάτι τέτοιο), αλλά ως συνολική στροφή της ύπαρξης, ως κίνηση ψυχής που «βλέπει και κατακαίγεται από τον πόθο».[35] Έρωτας και θρησκεία συναντιούνται[36] στην απόπειρα του ανθρώπου να ξαναβρεί τη χαμένη του ολότητα. Και μένει ο ποιητικός λόγος να διεκτραγωδεί την ερωτική αναζήτηση ως έλλειψη:

> Την φλόγα μου εδώ κι εκεί την πάω αναζητώντας,
> μα της ψυχής μου πουθενά τον εραστή δεν βρίσκω,
> και πάντα βλέπω ολόγυρα να δω τον ποθητό μου,
> μ' αυτόν ως είναι αόρατος καθόλου δεν τον βλέπω.
> (Συμεών, *Ύμνοι*, 16.12-15, μτφρ. Ι. Σακαλής)

Αλλά η καταστροφική δύναμη του έρωτα (μοτίβο γνωστό από την αρχαία σκέψη) και ο ποιητικός μετεωρισμός αναστέλλονται, όταν ο άνθρωπος βρίσκεται ριγμένος στο πέλαγος της (θεϊκής) αγάπης. Εδώ, υπερισχύει ο μυστικός λόγος, όταν πια ο άνθρωπος ενώνεται με το αντικείμενο του πόθου του, όταν –κατά τον Συμεών (*Ύμνοι* 16.29-30)– «βυθίζεται στην ομορφιά και στην αγάπη του, και πλημμυρίζει από ηδονή και θεία γλυκύτητα».

* * *

Η ένταση και η καταδίκη της ερωτικής επιθυμίας και, κατ' αντιδιαστολή, ο θαυμασμός και η προτίμηση της απάθειας και της παρθενίας (αιτιολογημένος σε μια σειρά συγγραμμάτων *Περί παρθενίας*) δεν κρύβουν μιαν απλή αλήθεια: ο βυζαντινός άνθρωπος γνώριζε τη μεγάλη δύναμη της ερωτικής επιθυμίας και αναγνώριζε τη δυσκολία του χειρισμού της λαχτάρας του σώματος. Ακόμη κι αν αυτό το θεωρούσε αποτέλεσμα της παρέμβασης του διαβόλου ή της εκπεσμένης ανθρώπινης φύσης, η πραγματικότητα δεν άλλαζε για τον ίδιο. Όλα τα διαθέσιμα στοιχεία πιστοποιούν, όπως είναι αναμενόμενο, ότι οι ανθρώπινοι, πολύ ανθρώπινοι έρωτες των Βυζαντινών αποτελούσαν βασική συνιστώσα της καθημερινής ζωής τους και ότι παράλληλα αλλά υπόγεια αναπτύχθηκε ο λόγος για τον έρωτα.

Στην επίγεια πολιτεία των μοναχών η αυθεντία των ηθικών αρχών των μεγάλων Πατέρων ήταν αδιαμφισβήτητη και μέτρο ζωής. Ωστόσο, στην ευρύτερη βυζαντινή κοινωνία η αρχή της επιείκειας και η πεποίθηση ότι είναι δυνατή η απαρχή της σωτηρίας σ' αυτόν τον κόσμο, οδηγούσε όχι στη σχετικοποίηση των ηθικών αρχών αλλά στην κατ' οικονομίαν προσαρμογή τους στις περιστάσεις του ανθρώπινου βίου και κατανόηση των ανθρώπινων αδυναμιών. Ίσως είναι υπερβολικό να πούμε[37] ότι ο βυζαντινός λαϊκός άνθρωπος ζούσε μια διπλή ζωή, από τη μια συμμόρφωσης με την Ορθοδοξία και από την άλλη ενοχικής παράβασης ηθικών κανόνων της. Πάντως, στη βυζαντινή σκέψη η θεολογία του έρωτα, αυτή που θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση για μια ανθρωπολογία του έρωτα, ζει –είτε από προαίρεση είτε από ανάγκη– στους στίχους μυστικών ποιητών και σε στιγμές μυστικής εμπειρίας. Εν τω μεταξύ, «ο μέσος βυζαντινός πολίτης "αμάρτανε με γενναιότητα" και μετανοούσε διαρκώς με την ίδια γενναιότητα».[38]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[1] Για μια ανάλυση που αναδεικνύει το μοτίβο του έρωτα της πόλης, βλ. C. Livanos, «Michael Choniates, poet of love and knowledge», *Byzantine and Modern Greek Studies* 30/2 (2006), σ. 103-114.

[2] Χαρακτηριστικές είναι οι αντιδράσεις που προκάλεσαν σε διάφορους κύκλους η ενασχόληση ορθόδοξων θεολόγων με ζητήματα σεξουαλικότητας (βλ. π.χ. τα αφιερώματα του περιοδικού *Σύναξη*, τχ. 32 και 77) και εγχειρήματα που συγκρίνουν, με τρόπο γνωστό ήδη στους Πατέρες, τον ανθρώπινο και τον θείο έρωτα ή βιβλία όπως του Χ. Γιανναρά και του Φ. Φάρου, *Έρωτος φύσις* (Αρμός, Αθήνα 1990). Εναντίον συγγραφέων διατυπώθηκαν μέχρι και κατηγορίες ότι περιέπεσαν σε αίρεση· βλ., ενδεικτικά, Σ. Γουνελάς, «Έρως Ορθοδόξων: Από τον π. Θεόκλητο στον Χρήστο Γιανναρά», *Σύναξη* 32 (1989), σ. 73-92. Αξίζει, πάντως, να παραπέμψω στο αιχμηρό και αναπά-

7. Αφίσα από τη βραβευμένη αμερικανική τηλεοπτική σειρά «Άγγελοι στην Αμερική» (2004).

ντητο δοκίμιο του Δ. Ουλή, *Ο έρωτας και η νεοπλατωνίνη: Μια θεολογία της σωματικής επαφής*, Εξάντας, Αθήνα 2001.

[3] Βλ. λ.χ. την έννοια του homo byzantinus που εισήγαγαν οι A. Kazhdan / G. Constable, *People and Power in Byzantium*, Ουάσινγκτον 1983, και τις κριτικές παρατηρήσεις του C. Barber, «Homo byzantinus?», στο Liz James (επιμ.), *Women, Men and Eunuchs*, Routledge, Λονδίνο 1997, σ. 185-199.

[4] A. Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, PUF, Παρίσι 1983, για τους πρώτους αιώνες, και S. Leontsini, *Die Prostitution im frühen Byzanz*, Universität Wien, Βιέννη 1989.

[5] Κ. Πιτσάκης, «Η θέση των ομοφυλοφίλων στην βυζαντινή κοινωνία», στο Χ. Μαλτέζου (επιμ.), *Οι περιθωριακοί στο Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1993, σ. 171-269· D. Smythe, «In denial: Same-sex desire in Byzantium», στο L. James (επιμ.), *Desire and Denial in Byzantium*, Ashgate, Άλντερσοτ 1999, σ. 139-148.

[6] Βλ. π.χ. Σ. Τρωϊάνος, «Έρως και Νόμος στο Βυζάντιο», στο Σ. Τρωϊάνος (επιμ.), *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1997, σ. 173-201 και του ίδιου, «Τύποι ερωτικής "επικοινωνίας" στις βυζαντινές νομικές πηγές», στο *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συμποσίου «Η επικοινωνία στο Βυζάντιο»*, ΚΒΕ, Αθήνα 1993, σ. 237-273.

[7] *Ομιλία* 37.6, *Patrologia Graeca* (=*PG*) 36, 289.18-20.

[8] Το *Βυζαντινόν ερωτικόν* του H.-G. Beck (μτφρ. Ι. Δημητρούκας, Βασιλόπουλος, Αθήνα 1999) έχει ανοίξει το δρόμο για μια περισσότερο υποψιασμένη προσέγγιση του ρόλου της πολιτικής και εκκλησιαστικής ορθοδοξίας στο πεδίο αυτό.

[9] *Στο ίδιο*, σ. 298. Αυτό θα φανεί και από το γεγονός ότι από τον 12ο αιώνα αναπτύσσεται ερωτική λογοτεχνία, εναντίον της οποίας δεν υπήρξε κανένα μέτρο από την πλευρά της Ορθοδοξίας. Η ανάγνωση έργων αμφιβόλου ηθικής αξίας στο Βυζάντιο δεν απαγορεύτηκε, κάτι που συνέβη μόνο με τα αιρετικά συγγράμματα.

[10] Αναλυτικά *στο ίδιο*, σ. 114-159.

[11] Βλ. *στο ίδιο* και Χ.Γ. Αγγελίδη, «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες», στο Κ. Νικολάου (επιμ.), *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, ΚΒΕ, Αθήνα 2002, σ. 221-228.

[12] Βλ. S. Papaioannou, «On the stage of Eros: Two rhetorical exercises by Nikephoros Basilakes», στο M. Grünbart (επιμ.), *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter*, W. de Gruyter, Βερολίνο 2007, σ. 357-376. Νεοελληνική απόδοση του ενός προγυμνάσματος στο H.-G. Beck, *Η Βυζαντινή χιλιετία*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1990, σ. 438-439.

[13] Βλ. γενικότερα R. Beaton, *Η ερωτική μυθιστορία του ελληνικού μεσαίωνα*, μτφρ. Ν. Τσιρώνη, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996· L. Garland, «Sexual morality in Byzantine learned and vernacular romance», *Byzantine and Modern Greek Studies* 14 (1990), σ. 62-120· P. Agapitos, «Genre, structure and poetics in the Byzantine vernacular romances of love», *Symbolae Osloenses* 79 (2004), σ. 7-101, όπου (σ. 90-101) και η σχετική βιβλιογραφία.

[14] A. Cameron, «Sacred and profane love: thoughts on Byzantine genre», στο Liz James (επιμ.), *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Routledge, Λονδίνο 1997, σ. 7-8.

[15] Για μια αναλυτική συζήτηση της περιπτωσιολογίας, βλ. A. Kazhdan, «Byzantine hagiography and sex in the fifth to twelfth centuries», *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), σ. 131-143.

[16] Βλ. ενδεικτικά Beck, *Βυζαντινόν ερωτικόν*, σ. 33-46, αλλά και Δ. Μόσχος, «Εγκρατιτισμός και χριστιανισμός στην ύστερη αρχαιότητα», *Σύναξη* 77 (2001), σ. 18-31.

[17] Βλ. την κατηγοριοποίηση των αιτιών της στάσης αυτής από τον Σούμπαρτ,

Θρησκεία και έρως, μτφρ. Μ. Κοπιδάκης / Α. Σκλήρη, Ολκός, Αθήνα 1991, σ. 184. Άφθονα πληροφοριακά στοιχεία για τον έρωτα στις θρησκείες, με φιλοσοφική, ψυχολογική και θρησκευτική προοπτική προσφέρει η πρόσφατη εγκυκλοπαίδεια Y. Greenberg (επιμ.), *Encyclopedia of Love in World Religions*, ABC-Clio, Santa Barbara 2007.

[18] G. Clark, *Οι γυναίκες στην όψιμη αρχαιότητα*, μτφρ. Σ. Κομνηνός, Παπαδήμας, Αθήνα 1997, σ. 196.

[19] P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1988, σ. 285-304 και σποράδην· M. Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας, 3: Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, μτφρ. Γ. Κρητικός, Ράππα, Αθήνα 1992, σ. 87-95. Ωστόσο, ακόμη και στον αρχικά απορριπτικό Ιωάννη (βλ. την επιμονή του Beck, *Βυζαντινόν ερωτικόν*, σ. 70-77) μπορεί να βρεθεί μια σταδιακή μετατόπισή του σε θετικότερη αντίληψη· βλ. Π. Παπαγεωργίου, «Από την άσκηση της παρθενίας στην άσκηση της αγάπης», *Σύναξη* 77 (2001), σ. 49-59.

[20] Ιωάννης Ζωναράς, *Επιτομή Ιστοριών*, 17.13.

[21] Μιχαήλ Ψελλός, *Χρονογραφία*, 1.145.

[22] *Θεωρία εις τον του Μωυσέως βίον*, 231.

[23] *Περί θείων ονομάτων*, 4.12, *PG* 3, 709B.

[24] Αυτό δεν σημαίνει ότι η κλασική μελέτη του A. Nygrén, *Αγάπη και Έρως* (βλ. π.χ. την αγγλική έκδοση: *Agape and Eros*, SPCK, Λονδίνο 1953), που αντιδιαστέλλει τον (αρχαιοελληνικό) εγωκεντρικό έρωτα από τη (χριστιανική) ανιδιοτελή αγάπη, δεν παραμένει χρήσιμη για τη σχετική προβληματική – παρά την εμπεριστατωμένη κριτική που της ασκήθηκε. Βλ. εξάλλου τη χρήση και των δύο όρων από τον Διονύσιο Ψευδο-Αρεοπαγίτη και τον Μάξιμο Ομολογητή, *Κεφάλαια διάφορα*, *PG* 90, 1384B-C).

[25] Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι οι *Ύμνοι* του Συμεών του Νέου Θεολόγου· βλ. Σ. Ράμφος, *Φιλόσοφος και θείος έρως*, Τήνος, Αθήνα 1989, σ. 293-4.

[26] Διονύσιος, *Περί θείων ονομάτων*, 4.12, *PG* 3, 709B. Βέβαια, όσο κι αν η παράσταση του θείου έρωτα δεν μπορεί παρά να εικονίζεται με την ανθρώπινη σωματική γλώσσα, αυτός ο έρωτας δεν παύει να είναι ένας άφυλος έρωτας· βλ. Cameron, «Sacred and profane love...», σ. 15. Όπως άφυλη θεωρείται η αγγελική ή η μετά την τελική κρίση κατάσταση.

[27] *Κλίμαξ*, 30.5, *PG* 88, 1156C.

[28] Βλ. την ανάλυση του Nygrén, *Agape and Eros*, 578, με αφορμή τον Διονύσιο, *Περί θείων ονομάτων*, 4.12, *PG* 3, 713A-B.

[29] Μακάριος Αιγύπτου, *Ομιλίαι πνευματικαί*, 4.

[30] Ο Φ. Κουκουλές, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Γαλλικό Ινστιτούτο, Αθήνα 1955, 2/2, σ. 180-185, συγκεντρώνει παρατακτικά σχετικές μαρτυρίες.

[31] Denis de Rougemont, *Ο έρως και η δύση*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, Ίνδικτος, Αθήνα 1996, σ. 87-88.

[32] Πρβλ. C. Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1994, σ. 219.

[33] de Rougemont, *Ο έρως και η δύση*, σ. 81.

[34] Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Παρίσι 2003.

[35] Συμεών, *Των θείων ύμνων οι έρωτες*, 8.56.

[36] Όπως δείχνει ο Σούμπαρτ στο *Θρησκεία και έρως*.

[37] Όπως θέλει ο Beck, *Βυζαντινόν ερωτικόν*, σ. 310.

[38] *Στο ίδιο*, σ. 112.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΓΓΕΛΙΔΗ Χ. Γ., «Αισθήσεις, σεξουαλικότητα και οπτασίες», στο Κ. Νικολάου (επιμ.), *Ανοχή και καταστολή στους Μέσους Χρόνους*, ΚΒΕ, Αθήνα 2002, σ. 221-228.

ΒΟΥΛΓΑΡΑΚΗΣ Η., «Για τον έρωτα στους Πατέρες», *Σύναξη* 32 (1989), σ. 7-25.

BROWN P., *The Body and the Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1988.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ Χ., *Το πρόσωπο και ο έρως*, Δόμος, Αθήνα [4]1987.

[Για τον έρωτα στο Βυζάντιο], αφιέρωμα του περιοδικού *Αρχαιολογία* 10 (1984), σ. 43-55.

BECK H.-G., *Βυζαντινόν ερωτικόν*, μτφρ. Ι. Δημητρούκας, Βασιλόπουλος, Αθήνα 1999.

CAMERON AV., «Sacred and profane love: thoughts on Byzantine genre», στο Liz James (επιμ.), *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Routledge, Λονδίνο 1997, σ. 1-23.

GALATARIOTOU C., «"Eros and Thanatos": A Byzantine hermit's conception of sexuality», *Byzantine and Modern Greek Studies* 13 (1989), σ. 95-137.

JAMES LIZ (επιμ.), *Desire and Denial in Byzantium*, Ashgate, Άλντερσοτ 1999.

KAZHDAN A., «Byzantine hagiography and sex in the fifth to twelfth centuries», *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), σ. 131-143.

ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ Φ., *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, Γαλλικό Ινστιτούτο, Αθήνα 1955, 2/2, σ. 117-162, 6, σ. 505-545.

OSBORNE C., *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1994.

ΡΑΜΦΟΣ Σ., *Φιλόσοφος και θείος έρως*, Τήνος, Αθήνα 1989.

ΣΟΥΜΠΑΡΤ Β., *Θρησκεία και έρως*, μτφρ. Μ. Κοπιδάκης / Α. Σκλήρη, Ολκός, Αθήνα 1991.

«Το ερωτικό Βυζάντιο», αφιέρωμα του περιοδικού *Άρδην* 60 (2006), σ. 27-61.

ΤΡΩΪΑΝΟΣ Σ., «Έρως και Νόμος στο Βυζάντιο», στο Σ. Τρωϊάνος (επιμ.), *Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1997, σ. 173-201.

—, «Τύποι ερωτικής "επικοινωνίας" στις βυζαντινές νομικές πηγές», στο *Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συμποσίου «Η επικοινωνία στο Βυζάντιο»*, ΚΒΕ, Αθήνα 1993, σ. 237-273.

Byzantine Erotes, Divine and Human: The Dialectic of Desire and Apathy

George Zografidis

This article attempts to present and comment on aspects of the Byzantine eros and the erotic discourse in particular from the beginning of the Byzantine era to the twelfth century. Although there are quite many difficulties in dealing with this issue, the extant literary sources allow us to record the variety of erotic relations and the rather unsuccessful efforts of State and Church to regulate them repressively. The reserved, or even negative, attitude towards eros and marriage echoes the broader intellectual milieu of Late Antiquity, which from the sixth century on has led to the absence of the erotic discourse. The language of the bodily love is thus transferred and used in the theological discourse in order to express the religious experience and to represent in particular the relation of God with man. If in human level eros is not described as a "pure" emotion and it is not distinguished from the erotic act, in the theological literature and mystic poetry divine love overcomes every mood and attempt for physical union. In the ascetic life desire is surmounted through apathy, subjugation and mortification of passions, so that the true love, being an innermost urge, to be directed exclusively to God.