ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ

Η ΜΑΡΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΣΕΛΕΥΚΕΙΑΣ ΚΑΙ Ο ΡΩΜΑΝΟΣ Ο ΜΕΛΩΔΟΣ

Εισαγωγή

Ο Βασίλειος Σελευκείας δεν υπήρξε μόνο ένας από τους σημαντικότερους πατέρες της Δ΄ Οικουμενικής συνόδου, που με την Ομολογία του στην Ενδημούσα σύνοδο του 448 συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση της δυοφυσιτικής φόρμουλας του Όρου της Χαλκηδόνας, που αποτέλεσε, ως γνωστόν, το πιο κρίσιμο και αποφασιστικό σημείο του δογματικού αυτού κειμένου[1]· είναι και ένας από τους μεγαλύτερους εκκλησιαστικούς ρήτορες του Ε΄ αι. που οι ομιλίες του υπήρξαν πραγματικά «έργα τέχνης»[2].

Κατ' αρχήν πρέπει να τονίσουμε ότι η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας, όπως αναπτύσσεται μέσα στις ομιλίες του και τις συνοδικές δογματικές διατυπώσεις του κατά την Ενδημούσα σύνοδο του 448, τη «ληστρική» σύνοδο (449) και τη σύνοδο της Χαλκηδόνας (451), παρουσιάζει μια ευρύτατη οικουμενική απήχηση όχι μόνο στην εποχή του κατά τη διαμόρφωση, όπως είπαμε, του Όρου της Χαλκηδόνας[3], αλλά και ένα αιώνα μετά, στην εποχή του Ιουστινιανού. Κι' αυτό όχι μόνο γιατί οι πατέρες της Ε΄ Οικουμενικής συνόδου, ακολουθώντας τους πατέρες της Χαλκηδόνας αξιοποίησαν, όπως πιστεύουμε, στον Όρο τους τις συνοδικές χριστολογικές διατυπώσεις του Βασιλείου Σελευκείας[4], αλλά κυρίως γιατί η Χριστολογία των *Ομιλιών* του και η συνδεδεμένη μ' αυτήν Μαριολογία του πέρασαν μέσα στη λατρευτική πράξη και ζωή της Εκκλησίας με την ποίηση του Ρωμανού του Μελωδού[5].

Βέβαια είναι γεγονός ότι ο Ρωμανός, όπως απέδειξε η μέχρι σήμερα έρευνα των πηγών του, αντλεί το περιεχόμενο των Κοντακίων του από τα έργα σχεδόν όλων των μεγάλων πατέρων της Εκκλησίας του

---

[1] Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ΄ Οικουμενικής συνόδου*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 173 κ.ε.· 200 κ.ε. Του ίδιου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 235 κ.ε. G. D. Martzelos, «Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?», στο Ysabel de Andia / Peter Leander Hofrichter, *Christus bei den Vätern. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Pro Oriente, Bd. XXVII, Wiener patristische Tagungen 1 (PRO ORIENTE – Studientagung über „Christus bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern im ersten Jahrtausend" in Wien, 7.-9. Juni 2001, hrsg. von Ysabel de Andia und Peter Leander Hofrichter), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 2003, σ. 272 κ.ε.

[2] Βλ. B. Marx, «Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia», στο *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), σ. 329.

[3] Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 235 κ.ε.

[4] Βλ. όπ. παρ., σ. 276 κ.ε.

[5] Βλ. όπ. παρ., σ. 292 κ.ε.

Δ΄ και του Ε΄ αιώνα, όπως λ.χ. του Μ. Αθανασίου, του Μ. Βασιλείου, του Γρηγορίου του Θεολόγου, του Γρηγορίου Νύσσης, του Εφραίμ του Σύρου, του Ιωάννου του Χρυσοστόμου, του Κυρίλλου Αλεξανδρείας, του Πρόκλου Κων/πόλεως, του Βασιλείου Σελευκείας κ.ά[6]. Περισσότερο όμως απ' όλους αυτούς τους πατέρες που χρησιμοποιεί φαίνεται να είναι ιδιαίτερα εξαρτημένος από το Βασίλειο Σελευκείας[7]. Όπως παρατήρησε χαρακτηριστικά πρώτος ο P. Maas, «κανέναν από τους γνωστούς μας πατέρες ο Ρωμανός δεν αντιγράφει με τόσο ζήλο όσο κυρίως το Βασίλειο Σελευκείας»[8]. Πρέπει δε να υπογραμμίσουμε ότι η εντυπωσιακή αυτή εξάρτηση του Ρωμανού από το Βασίλειο επιβεβαιώθηκε στη συνέχεια και από την έρευνα που ακολούθησε μετά τις πρώτες επισημάνσεις του Maas[9].

Τίθεται λοιπόν εύλογα το ερώτημα: για ποιο λόγο ο Ρωμανός αντιγράφει με τόσο ζήλο το Βασίλειο Σελευκείας, έτσι ώστε η Μαριολογία του, η οποία μας ενδιαφέρει εν προκειμένω, να είναι ουσιαστικά, όπως θα δούμε, η Μαριολογία του Βασιλείου; Πριν όμως απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να δούμε κατ' αρχήν ποια είναι τα βασικά στοιχεία που συνθέτουν τη Μαριολογία του Βασιλείου και προσδιορίζουν εκ των υστέρων τη Μαριολογία του Ρωμανού.

1. Η Μαριολογία του Βασιλείου Σελευκείας

α. Ο χαρακτηρισμός της Παρθένου Μαρίας ως «Θεοτόκου»

Όπως συμβαίνει σ' όλους τους Πατέρες ιδιαίτερα του Ε΄ αι., η Μαριολογία του Βασιλείου Σελευκείας δεν αποτελεί μια αυτόνομη διδασκαλία για το πρόσωπο της Υπεραγίας Θεοτόκου, αποκομμένη από τη Χριστολογία του, αλλά είναι στενά και λειτουργικά συνδεδεμένη με

[6] Για το θέμα αυτό βλ. P. Maas, «Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)», στο *Byzantinische Zeitschrift* 19 (1910), σ. 291. C. Emereau, *Saint Ephrem le Syrien. Son œvre littéraire grecque*, Paris 1919, σ. 103. Ν. Β. Τωμαδάκη, *Εισαγωγή εις την Βυζαντινήν Φιλολογίαν*, τόμ. 2 (Η Βυζαντινή υμνογραφία και ποίησις), Αθήναι [3]1965, σ. 124 εξ. Κ. Μητσάκη, *Βυζαντινή Υμνογραφία*, τόμ. 1 (Από την Καινή Διαθήκη έως την Εικονομαχία), Θεσσαλονίκη 1971, σ. 420 εξ. Α. Σ.. Κορακίδη, *Η περί του Λόγου θεολογία των Κοντακίων του Ρωμανού του Μελωδού*, Αθήναι 1973, σ. 162 κ.ε.· 180.

[7] Βλ. Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 421· 430. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 293 κ.ε. Του ίδιου, «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», στο *Χριστιανική Θεσσαλονίκη* (Γ' Επιστημονικό Συμπόσιο με θέμα: Χριστιανική Θεσσαλονίκη από της Ιουστινιάνειου εποχής έως και της Μακεδονικής δυναστείας), έκδ. Δήμου Θεσσαλονίκης (Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης), Θεσσαλονίκη 1991, σ. 98 κ.ε. Ιω. Γ. Κουρεμπελέ, *Η Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 73 κ.ε.

[8] Βλ. P. Maas, όπ. παρ., 291 εξ.

[9] Βλ. A. Baumstark, «Zwei syrische Weihnachslieder», στο *Orientalia Christiana* N.S. 1 (1911), σ. 193 κ.ε. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 4. Bd., Freiburg im Br. [2]1924, σ. 303 εξ. C. Emereau, όπ. παρ., σ. 102 εξ. Α. Φυτράκη, «Η εκκλησιαστική ημών ποίησις κατά τας κυριωτέρας αυτής φάσεις», στο *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών (1955-1956)*, Αθήναι 1957, σ. 253· 257. E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, Copenhagen 1957, σ. XXIX. Ν. Β. Τωμαδάκη, όπ. παρ., σ. 124 εξ. Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 421; 430 κ.ε.· 499 κ.ε.

τη χριστολογική προβληματική του και την εν γένει χριστολογική διδασκαλία του. Όσον αφορά τη Χριστολογία του, πρέπει να τονίσουμε ότι αυτή αναπτύσσεται ουσιαστικά σε δύο φάσεις: την αντιοχειανή, που καλύπτει την προσυνοδική περίοδο της ζωής του και χαρακτηρίζεται από τη «νεστοριανίζουσα» ορολογία και προβληματική, και την κυρίλλεια, που αναπτύσσεται κατά την περίοδο της συνοδικής του δραστηριότητας από την Ενδημούσα σύνοδο του 448 και εξής και έχει εμφανώς κυρίλλειο θεολογικό χαρακτήρα[10]. Ως εκ τούτου είναι φυσικό, οι δύο φάσεις που χαρακτηρίζουν στο σύνολό της τη Χριστολογία του, να σφραγίζουν καθοριστικά και τη Μαριολογία του.

Κατ' αρχήν πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι κατά την αντιοχειανή φάση της Χριστολογίας του, όπως προκύπτει από τις προσυνοδικές ομιλίες του, ο Βασίλειος, καίτοι δέχεται σαφώς τις θεολογικές προϋποθέσεις για το χαρακτηρισμό της Παρθένου Μαρίας ως «Θεοτόκου», δηλ. την ενότητα του προσώπου του Χριστού, την ταυτότητά του με το Θεό Λόγο, καθώς και την αντίδοση των φυσικών του ιδιωμάτων στο πρόσωπο του Θεού Λόγου[11], παραδόξως σε καμιά από τις ομιλίες του αυτές δεν αποκαλεί την Παρθένο Μαρία «Θεοτόκο». Ακόμη και οι μαριολογικές αναφορές των ομιλιών αυτών είναι σπάνιες, περιορισμένες και ευκαιριακές. Μόνο στην *3η ομιλία* του αποδίδει στην Παρθένο ένα περιφραστικό χαρακτηρισμό ανάλογο με τον όρο «Θεοτόκος», αποκαλώντας την «κόρην ανύμφευτον αθάνατον νυμφίον γεννήσασαν»[12]. Αλλά ακόμη και ο χαρακτηρισμός αυτός δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί δογματικά ως απολύτως ισοδύναμος με τον όρο «Θεοτόκος». Φαίνεται ότι στις προσυνοδικές ομιλίες του ο Βασίλειος διακατέχεται από κάποια επιφυλακτικότητα όσον αφορά το χαρακτηρισμό της Παρθένου Μαρίας ως «Θεοτόκου».

Αντίθετα στην *39η ομιλία* του, με τίτλο *Εις τον Ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου*[13], που εκφωνήθηκε κατά την περίοδο της συνοδικής

---

[10] Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 29; 115 κ.ε.

[11] Βλ. όπ. παρ., σ. 101 κ.ε.

[12] Βλ. *Λόγος 3, Εις τον Αδάμ*, 4, PG 85, 61 BC.

[13] Τη γνησιότητα της ομιλίας αυτής αμφισβήτησαν οι L. S. Le Nain de Tillemont (*Mémoires pour servir à l' histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome XV, Paris 1711, σ. 344), P. Batiffol («Sermons de Nestorius», στο *Revue Biblique [Internationale]* 9 [1900], σ. 344 εξ.), B. Marx (όπ. παρ., σ. 330 εξ.· 333 εξ. και *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster 1940, σ. 84 κ.ε.), Fr. Diekamp («Franses, Dr. Desiderius, O. F. M., Hoogleeraar aan de R. K. Universiteit te Nijmegen, Mariavereering in de eerste eeuwen der Kerk. [Collectanea Franciscana Neederlandica V. 3] 's Hertogenbosch, Teulings' Uitgevers-Maatschappij, 1941», στο *Theologische Revue* 41 [1942], στ. 63) και J. Quasten (*Patrology*, Vol. III, Utrecht-Antwerp 1966, σ. 527). Μάλιστα ο B. Marx, ακολουθούμενος από τους Fr. Diekamp και J. Quasten, υποστήριξε την άποψη ότι η ομιλία αυτή προέρχεται από τον κάλαμο του Πρόκλου Κων/πόλεως. Σύμφωνα όμως με τον F. J. Leroy, που ασκεί αυστηρότατη κριτική στη μεθοδολογία και στα συμπεράσματα του B. Marx, από τις 90 ομιλίες που ο Marx απέδωσε μέσα από τα Spuria της Ελληνικής Πατρολογίας στον Πρόκλο Κων/πόλεως μόνο 9 μπορούν να θεωρηθούν σίγουρα ότι προέρχονται απ' αυτόν· όλες οι υπόλοιπες, μεταξύ των οποίων και η *39η ομιλία* του Βασιλείου Σελευκείας, λόγω της ανεπαρκούς επιχειρηματολογίας του Marx, είναι αβέβαιο, αν θα πρέπει να

του δραστηριότητας και αποτελεί τη μεγαλύτερη και ευλαβέστερη ομιλία του Ε΄ αι. για το πρόσωπο της Παρθένου Μαρίας[14], ο Βασίλειος όχι μόνο δεν αποφεύγει να αποκαλέσει την Παρθένο «Θεοτόκο», αλλά της αποδίδει το χαρακτηρισμό αυτό 17 φορές, υπογραμμίζοντας μάλιστα με ιδιαίτερη έμφαση ότι η Παρθένος «Θεοτόκος εστί τε και λέγεται»[15], ότι «Θεόν σαρκωθέντα τεκούσα, Θεοτόκος ονομάζεται»[16] και ότι είναι «Μήτηρ του Κυρίου των όλων και αληθώς Θεοτόκος»[17].

Η εξήγηση που θα μπορούσαμε να δώσουμε στη φαινομενικά αντιφατική αυτή στάση του Βασιλείου συνδέεται στενά κατά την άποψή μας με τη στάση των αντιοχειανών έναντι του χαρακτηρισμού της Παρθένου Μαρίας ως «Θεοτόκου», καθώς και τη θέση της γενικότερα μέσα στην αντιοχειανή παράδοση.

Ως γνωστό, μέχρι τις Διαλλαγές του 433 οι αντιοχειανοί θεολόγοι ήταν αρκετά επιφυλακτικοί ή και τελείως αντίθετοι στο χαρακτηρισμό της Παρθένου ως «Θεοτόκου», γιατί τον θεωρούσαν επικίνδυνο ως εκφράζοντα τον απολιναριστικό θεοπασχητισμό[18]. Άλλωστε το χαρακτηρισμό αυτό τον είχε χρησιμοποιήσει με τη γνωστή θεοπασχητική σημασία του ο ίδιος ο Απολινάριος[19], πράγμα που προδιέθετε αρνητικά τους αντιοχειανούς απέναντί του τουλάχιστον μέχρι τις Διαλλαγές του 433. Μόνο με την Έκθεση Πίστεως των Διαλλαγών (433) ο χαρακτηρισμός αυτός έγινε επίσημα αποδεκτός από

αποδοθούν στον Πρόκλο (F. J. Leroy, *L' homilétique de Proclus de Constantinople*, Città del Vaticano 1967, σ. 272).

Αντίθετα τη γνησιότητα της εν λόγω ομιλίας υποστήριξαν ή έκαναν απλώς δεκτή οι P. Maas (όπ. παρ., σ. 304 κ.ε.), A. Baumstark, (όπ. παρ., σ. 196 εξ.), F. Fenner (*De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae*, Marburg 1912, σ. 6), O. Bardenhewer, (όπ. παρ., σ. 302), D. Franses, (Fr. Diekamp, όπ. παρ.), R. Caro («Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», στο *Marianum* 29 (1967), σ. 64 κ.ε. και *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, σ. 288 κ.ε.), M. van Parys («L' évolution de la doctrine christologique de Basile de Seleucie», στο *Irénikon* 44 (1971), σ. 508 εξ.), M. Aubineau (*Homélies Pascales* [cinq homélies inédites], Sources Chrétiennes 187, Paris 1972, σ. 171, Anm. 1), N. Β. Τωμαδάκης (όπ. παρ., σ. 163) και Κ. Μητσάκης (όπ. παρ., σ. 499 κ.ε.). Από όλες τις μελέτες που υποστήριξαν τη γνησιότητα της *39ης ομιλίας* του Βασιλείου Σελευκείας η πιο εμπεριστατωμένη από άποψη επιχειρηματολογική είναι η μελέτη του R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», όπ. παρ., σ. 80-86. Το τμήμα αυτό της μελέτης του ο Caro το περιέλαβε κατά λέξη και στο έργο του *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, σ. 283-308.

[14] Κατά τον R. Caro η ομιλία αυτή εκφωνήθηκε από το Βασίλειο Σελευκείας πιθανότατα το Δεκέμβριο του 449 στην Κων/πολη. Βλ. R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», όπ. παρ., σ. 80. Του ίδιου, *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, σ. 302.

[15] Βλ. *Εις τον Ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου* 2, PG 85, 429 Β.

[16] Βλ. όπ. παρ.

[17] Βλ. όπ. παρ., 5, PG 85, 448 Α.

[18] Για το θέμα αυτό βλ. Ιω. Ορ. Καλογήρου, *Μαρία η αειπάρθενος Θεοτόκος κατά την ορθόδοξον πίστιν*, Θεσσαλονίκη 1957, σ. 42 κ.ε. Χρ. Α. Σταμούλη, *Θεοτόκος και ορθόδοξο δόγμα. Σπουδή στη διδασκαλία του Αγ. Κυρίλλου Αλεξανδρείας*, εκδ. «Το Παλίμψηστον», Θεσσαλονίκη [2]2003, σ. 148 εξ.

[19] Βλ. λ.χ. *Περί της εν Χριστώ ενότητος του σώματος προς την θεότητα* 9, H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1904 και G. Olms Verlag, Hildesheim – New York 1970 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1904), σ. 188 εξ.· *De fide et incarnatione* 4; 5; 6; 9; H. Lietzmann, όπ. παρ., σ. 195· 196· 197 εξ.· 203· *Προς Ιοβιανόν*, H. Lietzmann, σ. 250 εξ.

τους αντιοχειανούς και νομιμοποιήθηκε έτσι θεολογικά η χρήση του μέσα στην αντιοχειανή παράδοση. Μάλιστα ήδη στο κείμενο των Διαλλαγών οι αντιοχειανοί αναφέρουν και τους λόγους που δικαιολογούν την απόδοση του χαρακτηρισμού αυτού στην Παρθένο Μαρία[20]. Χαρακτηριστικό δε για το νέο κλίμα που διαμορφώθηκε μέσα στους κόλπους των αντιοχειανών σχετικά με τον όρο «Θεοτόκος» μετά τις Διαλλαγές του 433 είναι ότι ακόμη κα ο Θεοδώρητος Κύρου, με τον οποίο συνδεόταν φιλικά και θεολογικά ο Βασίλειος, παρά τις αρχικές του επιφυλάξεις δέχτηκε τελικά σε επιστολή που έστειλε προς το Διόσκορο Αλεξανδρείας το 447 το όρο «Θεοτόκος» για την Παρθένο ως απολύτως ορθόδοξο[21].

Έτσι εξηγείται κατά τη γνώμη μας το γιατί στις προσυνοδικές ομιλίες του, που εκφωνήθηκαν πριν από τις Διαλλαγές του 433, ο Βασίλειος αποφεύγει συστηματικά να χρησιμοποιήσει τον όρο «Θεοτόκος» για την Παρθένο Μαρία, ενώ στην *39η ομιλία* του που εκφωνήθηκε μετά τις Διαλλαγές του 433, πιθανότατα το Δεκέμβριο του 449, σε εποχή δηλ. που είχαν εκλείψει μέσα απ' τους κόλπους των αντιοχειανών οι δισταγμοί και οι επιφυλάξεις όσον αφορά τη χρήση του όρου «Θεοτόκος» για την Παρθένο, χρησιμοποιεί το χαρακτηρισμό αυτό πληθωρικά και ανεπιφύλακτα.

Βέβαια θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η πληθωρικότητα του χαρακτηρισμού αυτού, που τείνει να γίνει μέσα στην *39η ομιλία* του Βασιλείου *terminus technicus* για τη δήλωση του προσώπου της Παρθένου, οφείλεται κυρίως στο γεγονός ότι κεντρικό θέμα της ομιλίας αυτής είναι, όπως αναφέρει ο ίδιος ο Βασίλειος, «το μέγα της Θεοτόκου μυστήριον», το οποίο «και διανοίας και γλώττης εστίν ανώτερον»[22]. Ανεξάρτητα όμως απ' αυτό η συχνότητα του χαρακτηρισμού αυτού σε συνάρτηση με την έμφαση και το πάθος που τον πλαισιώνουν εκφράζει προφανώς και τον ασυγκράτητο ενθουσιασμό του Βασιλείου για την ορθότητα και τη σπουδαιότητα του όρου «Θεοτόκος» που επί τόσο καιρό απέφευγε να τον χρησιμοποιήσει στις προσυνοδικές ομιλίες του.

Παρόλα αυτά εκείνο που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι, αν και κατά την προσυνοδική και αντιοχειανή φάση της Χριστολογίας του ο Βασίλειος σαν γνήσιος αντοχειανός θεολόγος αποφεύγει να

---

[20] Βλ την Έκθεση Πίστεως των Διαλλαγών του 433, στο Mansi (=J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz [2]1960-1961) VI, 668 εξ.· ACO (=E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berolini et Lipsiae 1927-1940) II, 1, 1, 108 εξ.: «Περί δε της θεοτόκου παρθένου, όπως και φρονούμεν και λέγομεν…Κατά ταύτην την της ασυγχύτου ενώσεως έννοιαν ομολογούμεν την αγίαν παρθένον θεοτόκον δια το τον θεόν λόγον σαρκωθήναι και ενανθρωπήσαι και εξ αυτής της συλλήψεως ενώσαι εαυτώ τον εξ αυτής ληφθέντα ναόν».

[21] Βλ. Θεοδωρήτου Κύρου, *Επιστολή 83, Προς Διόσκορον, αρχιεπίσκοπον Αλεξανδρείας*, PG 83, 1273 C. Βλ. επίσης R. Caro, «Revaloración de algunas homilias marianas del siglo V», όπ. παρ., σ. 67. Του ίδιου, *La homiletica mariana griega en el siglo V*, II [Marian Library Studies, Vol. 4], Dayton (Ohio) 1972, σ. 290.

[22] Βλ. *Λόγος 39, Εις τον Ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου*, 2, PG 85, 429 B.

χαρακτηρίσει την Παρθένο Μαρία ως «Θεοτόκο», ωστόσο δέχεται σαφώς όλες τις βασικές δογματικές προϋποθέσεις, για να αποδεχθεί στη συνέχεια ως ορθόδοξο το χαρακτηρισμό αυτό, που σφραγίζει πλέον εντυπωσιακά με την *39η ομιλία* του την επόμενη κυρίλλεια φάση της Χριστολογίας του.

β. «Το μέγα της Θεοτόκου μυστήριον»

Αναφερόμενος ο Βασίλειος στην ομιλία του αυτή στον υπερβατικό και αποφατικό χαρακτήρα της θείας ενανθρωπήσεως τονίζει ότι τόσο ο τρόπος της σαρκώσεως του Θεού Λόγου μέσα στην Παρθένο Μαρία όσο και ο τρόπος της γεννήσεώς του απ' αυτήν υπερβαίνει την ανθρώπινη κατάληψη και γνώση. Το οντολογικό χάσμα μεταξύ Θεού και ανθρώπων είναι «άπειρον», πράγμα που δεν επιτρέπει την ερευνητική προσέγγιση του μυστηρίου της σαρκώσεως και της «εκ Παρθένου» γεννήσεως του Θεού Λόγου[23]. Η μόνη αρμόζουσα στάση έναντι του μυστηρίου αυτού είναι η δοξολογία και όχι η διερεύνησή του. Τη βασική αυτή θεολογική αλήθεια τοποθετεί ο Βασίλειος με πολύ ποιητικό τρόπο στο στόμα της Θεοτόκου, που γεμάτη έκπληξη για το υπερφυές μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως αναφωνεί: «Po…an ™pˆ soˆ, paid…on, eÛrw proshgor…an ¡rmÒttousan; 'Anqrèpou; ¢ll¦ qeïk¾n œscej t¾n sÚllhyin. Toà Qeoà; ¢ll' ¢nqrwpik¾n œlabej s£rkwsin. T… oân ™pˆ soà diapr£xomai; galaktotrof»sw, À qeolog»sw; `Wj m»thr qerapeÚsw, À æj doÚlh proskun»sw; `Wj u*f*Õn periptÚxomai, À æj Qeù proseÚxomai; 'Epidèsw g£la, À prosenšgkw qum…ama; T… tÕ ¥¸·hton toàto qaàma kaˆ mšgiston; `O oÙranÕj, qrÒnoj soi Øp£rcei, kaˆ Ð ™mÒj se kÒlpoj bast£zei. "Oloj to‹j k£tw ™pšsthj, kaˆ oÙd' Ólwj tîn ¥nw ¢pšsthj· oÙ g¦r topik¾ gšgonen [1] kat£basij, ¢ll¦ qeïk¾ pšpraktai sugkat£basij· Ømnî sou t¾n filanqrwp…an, oÙk ™reunî sou t¾n o„konom…an»[24]. Καμιά λοιπόν γνωσιολογική ή ερευνητική πρόσβαση στο υπερφυές μυστήριο της σαρκώσεως και της εκ Παρθένου γεννήσεως του Λόγου δεν μπορεί να υπάρξει από την πλευρά των ανθρώπων. Εκείνο μόνο που μπορούμε κατά το Βασίλειο να πούμε με βεβαιότητα αναφερόμενοι στο μυστήριο αυτό είναι ότι, όπως ο Θεός Λόγος πήρε χώμα από τη γη και έπλασε τον άνθρωπο, κατ' ανάλογο τρόπο, όπως σημειώνει χαρακτηριστικά, ο ίδιος ο Λόγος «έλαβε πάλιν τον εκ Παρθένου χούν, την σάρκα λέγω την εξ αυτής, και ως οίδεν εαυτώ πέπλακε, και άνθρωπος γέγονε»[25].

Πρέπει όμως να υπογραμμίσουμε ότι παρά την έμφαση που δίνει ο Βασίλειος στην αποφατική διάσταση του μυστηρίου της σαρκώσεως και

[23] Βλ. όπ. παρ., 4, PG 85, 436 A· 5, PG 85, 445 C· 6, PG 85, 448 B. Βλ. επίσης Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 202 εξ.
[24] Βλ. όπ. παρ., 5, PG 85, 448 B.
[25] Βλ. όπ. παρ., 4, PG 85, 437 AB.

της «εκ Παρθένου» γεννήσεως του Λόγου, αναγκάζεται για λόγους κυρίως αντιαιρετικούς να αναφερθεί στο μυστήριο αυτό και με καταφατικό τρόπο. Κύριος στόχος του είναι να αντιμετωπίσει με τον τρόπο αυτό τις ενστάσεις και τις επιφυλάξεις ορισμένων ακραίων αντιοχειανών, που μένοντας αμετάπειστοι ακόμη και μετά τις Διαλλαγές του 433 ισχυρίζονταν ότι κινδυνεύει το απαθές και άτρεπτο της θείας φύσης του Λόγου, αν γίνει δεκτό ότι «Θεού σαρκωθέντος γέννησιν, γυναικός επιστεύθη γαστήρ»[26], και κατά συνέπεια θεωρηθεί η Παρθένος ως «Θεοτόκος». Αντιδρώντας έναντι των ενστάσεων και των επιφυλάξεων αυτών ο Βασίλειος, τονίζει ότι, αν και δέχθηκε ο Λόγος να σαρκωθεί και να γεννηθεί από Παρθένο, εντούτοις έμεινε εξολοκλήρου τέλειος Θεός, χωρίς να θίγεται η απάθεια της θείας φύσης του. Κι' αυτό γιατί κατά την ενανθρώπησή του βρισκόταν όλος στις αγκάλες της μητέρας του, χωρίς καθόλου να κενώσει τους πατρικούς κόλπους[27]. Η ενανθρώπηση ως πράξη θεϊκής συγκατάβασης και όχι τοπικής κατάβασης δεν επιτρέπει κατά το Βασίλειο καμιά αμφιβολία σχετικά με το απαθές και άτρεπτο της θείας φύσης του Λόγου κατά τη σάρκωση και την γέννησή του από την Παρθένο Μαρία. Αν ο ήλιος, παρατηρεί χαρακτηριστικά, αγγίζει με τις ακτίνες του βρώμικους και δύσοσμους τόπους, χωρίς να μολύνεται η καθαρότητά του, πολύ περισσότερο ο ήλιος της δικαιοσύνης, που έριξε τις ακτίνες του στην αγνή Παρθένο και πήρε απ' αυτήν το πανάγιο σώμα του, έμεινε μέσα σ' αυτό άτρεπτος και απαθής, γιατί είναι κατά φύση Θεός[28].

γ. Η Θεοτόκος ως «Παναγία»

Ο λόγος, για τον οποίο επελέγη η Παρθένος Μαρία ως σκεύος εκλογής για την πραγμάτωση του μυστηρίου της θείας ενανθρωπήσεως, συνίσταται κατά το Βασίλειο στην αρετή και την αγιότητά της. Κοσμημένη με τα αρώματα της παρθενίας και της αγνότητας κατέστη «ναός… όντως αξιόθεος», για να κατοικήσει μέσα της ο μέγας αρχιερεύς «κατά την τάξιν Μελχισεδέκ»[29] και να γίνει «Θεοδόχος»[30]. Ο Βασίλειος αναφέρεται πολλές φορές εγκωμιαστικά στην παρθενία της Θεοτόκου, αποκαλώντας την «κόρην ανύμφευτον»[31], «παρθενικήν παστάδα»[32] και «αμάραντον της αγνείας παράδεισον», στον οποίο φυτεύτηκε το δένδρο της ζωής, για να βλαστήσει καρπούς σωτηρίας για

[26] Βλ. όπ. παρ., PG 85, 440 A.
[27] Βλ. όπ. παρ., PG 85, 437 CD; 5, PG 85, 448 B.
[28] Βλ. όπ. παρ., 4, PG 85, 440 AB.
[29] Βλ. όπ. παρ., 5, PG 85, 444 B.
[30] Βλ. όπ. παρ., 4, PG 85, 437 C.
[31] Βλ. *Λόγος 3, Εις τον Αδάμ*, 4, PG 85, 61 B.
[32] Βλ. *Λόγος 39, Εις τον Ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου*, 3, PG 85, 433 CD.

ολόκληρη την ανθρωπότητα[33]. Ο παρθενικός της τόκος, όπως τονίζει, ήταν απαλλαγμένος από τις λύπες των ωδίνων της αρχαίας κατάρας και η παρθενία της δεν θίχτηκε καθόλου από τη γέννηση του Χριστού[34]· αν και έγινε μητέρα, παρέμεινε παρθένος[35].

Η αγνότητα και η αγιότητά της, αλλά κυρίως το γεγονός ότι αξιώθηκε να δεχθεί στη γαστέρα της και να γεννήσει το Θεό Λόγο κάνει το Βασίλειο να τη θεωρεί μεγαλύτερη κατά την αξία της από όλους γενικά τους αγίους της Εκκλησίας. Γι' αυτό δικαίως την αποκαλεί «Παναγία»[36], θεωρώντας την ανώτερη ακόμη και από τους μάρτυρες και τους αποστόλους. «E„ Pštroj», λέει, «çnom£sqh mak£rioj, kaˆ kleˆj ™pisteÚqh basile…aj oÙranîn, pîj oÙc Øp□r p£ntaj makarisq»setai ¹ tÕn Øp' ™ke…nou Đmologhqšnta teke‹n ¢xiwqe‹sa; E„ Paàloj ™klogÁj skeàoj ™pikšklhtai di¦ tÕ bast£sai Cristoà tÕ seb£smion Ônoma, kaˆ pantacoà tÁj o„koumšnhj khrÚxai, phl…kon ¨n e‡h skeàoj ¹ QeotÒkoj; OÙ kat¦ t¾n crusÁn st£mnon tÕ m£nna cwr»sasa, ¢ll¦ tÕn oÙr£nion ¥rton ™n gastrˆ cwr»sasa, tÕn e„j brîsin kaˆ ·îsin to‹j pisto‹j didÒmenon»[37].

Η εξαιρετική θέση της στο μυστήριο της σωτηρίας την κάνει επίσης να έχει κατά το Βασίλειο πολύ μεγαλύτερη δύναμη και χάρη σε σχέση με όλους τους αγίους. Αν οι άγιοι, είτε ζώντες είτε τεθνεώτες, έλαβαν από το Χριστό το χάρισμα της θαυματουργίας, πολύ περισσότερο κοσμήθηκε με το χάρισμα αυτό η μητέρα του που αποτέλεσε, λόγω της συμβολής της στο μυστήριο της θείας οικονομίας[38], τη μεσίτρια μεταξύ Θεού και ανθρώπων και τη γέφυρα που ενώνει τα ουράνια με τα επίγεια[39]. Γι' αυτό ο Βασίλειος στην κατακλείδα της *39ης ομιλίας* του επικαλείται τη σωτηριώδη παρέμβασή της εν όψει της ημέρας της κρίσεως: «'W panag…a Parqšne,... ¥nwqen ¹m©j †lewj, ™popteÚousa, nàn m□n diex£goij e„rhnikîj· ™pˆ d□ toà qrÒnou tÁj kr…sewj ¢kataiscÚntwj pros£gousa, metÒcouj tÁj ™k dexiîn aÙtoà st£sewj ¢pode…xoij, ¡rpaghsomšnouj e„j oÙranÒn· kaˆ met¦ ¢ggšlwn ØmnJdoÝj ™somšnouj tÁj ¢kt…stou kaˆ Đmoous…ou Tri£doj»[40].

2. Η Μαριολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η εξάρτησή της από το Βασίλειο Σελευκείας

[33] Βλ. όπ. παρ., 5, PG 85, 444 A.
[34] Βλ. *Λόγος 3, Εις τον Αδάμ*, 4, PG 85, 61 BC.
[35] Βλ. *Λόγος 39, Εις τον Ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου*, 4, PG 85, 436 B.
[36] Βλ. όπ. παρ., 6, PG 85, 452 A.
[37] Βλ. όπ. παρ., PG 85, 449 AB.
[38] Βλ. όπ. παρ., PG 85, 448 B – 449 A.
[39] Βλ. όπ. παρ., 5, PG 85, 444 AB.
[40] Βλ. όπ. παρ., 6, PG 85, 452 A.

α. Το πλαίσιο της Μαριολογίας του Ρωμανού

Η Μαριολογία του Ρωμανού, όπως και όλων των πατέρων του Ε΄ αι. απ' τους οποίους ο μεγάλος υμνογράφος αντλεί το μαριολογικό υλικό των *Κοντακίων* του, είναι στενότατα συνδεδεμένη με τη Χριστολογία του. Και όταν ακόμη αναφέρεται μεμονωμένα στο πρόσωπο της Υπεραγίας Θεοτόκου, όλοι οι χαρακτηρισμοί που της αποδίδει ή οι παλαιοδιαθηκικές προτυπώσεις που επισημαίνει νοούνται αποκλειστικά σε σχέση με το μυστήριο της θείας ενανθρωπήσεως, χωρίς το οποίο είναι τελείως ακατανόητοι.

Είναι πράγματι εκπληκτικό το πλήθος των χαρακτηρισμών, με τους οποίους κοσμεί ο Ρωμανός το πρόσωπο της Παρθένου Μαρίας. Εκτός του χαρακτηρισμού «Θεοτόκος»[41], που έγινε πλέον *terminus technicus* για τη δήλωση του προσώπου της, τη χαρακτηρίζει «καρπόν ζωηφόρον»[42], «ναόν άγιον»[43], «δοχείον Κυρίου»[44], «πύλην» του υψίστου[45], «εν αγίοις αγίαν»[46], «άχραντον»[47], «μετά τόκον παρθένον»[48], «του κόσμου το καύχημα»[49], «των ανθρώπων πρεσβείαν ευπρόσδεκτον»[50], «τείχος και στήριγμα και λιμένα των επ' αυτή πεποιθότων»[51], «προστασίαν και σκέπην σωτηρίας και ελπίδα» όλων των Χριστιανών[52], «μητέρα και τροφόν της ζωής ημών»[53], «βασιλίδα»[54], «ακήρατον» και «κόρην θεόκλητον»[55], «σεμνήν… τερπνήν και καλήν»[56], «εύειδον… άσπορον και άφθορον»[57], «μητέρα άνανδρον»[58] και «απείρανδρον»[59], «νύμφην ανύμφευτον»[60], «αμώμητον»[61], «αναρότρευτον, άρουραν αγεώργητον»[62], «θεοκόσμητον

---

[41] Βλ. *Κοντάκιο 35, Εις την γέννησιν της υπεραγίας Θεοτόκου*, στο P. Maas – C. A. Trypanis, *Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica genuina*, Oxford 1963, σ. 276 κ.ε. (Επωδός).
[42] Βλ. όπ. παρ., σ. 276, στρ. α΄.
[43] Βλ. όπ. παρ., σ. 277, στρ. β΄.
[44] Βλ. όπ. παρ., σ. 278, στρ. ε΄.
[45] Βλ. όπ. παρ., σ. 279, στρ. ζ΄.
[46] Βλ. όπ. παρ., σ. 278, στρ. ε΄.
[47] Βλ. όπ. παρ., σ. 277, στρ. δ΄.
[48] Βλ. όπ. παρ., σ. 278, στρ. ζ΄. Πρβλ. *Κοντάκιο 37, Κοντάκιον μεθεόρτιον της του Χριστού γεννήσεως*, στο P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 289 κ.ε. (Επωδός).
[49] Βλ. *Κοντάκιο 35*, όπ. παρ., σ. 279, στρ. ι΄.
[50] Βλ. όπ. παρ.
[51] Βλ. όπ. παρ., σ. 280, στρ. ι΄.
[52] Βλ. όπ. παρ.
[53] Βλ. *Κοντάκιο 36, Εις τον ευαγγελισμόν της υπεραγίας Θεοτόκου*, στο P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 281, στρ. α΄. Βλ. επίσης *Κοντάκιο 35*, όπ. παρ., σ. 276 κ.ε. (Επωδός).
[54] Βλ. *Κοντάκιο 36*, όπ. παρ.
[55] Βλ. όπ. παρ.
[56] Βλ. όπ. παρ.
[57] Βλ. όπ. παρ.
[58] Βλ. όπ. παρ.
[59] Βλ. *Κοντάκιο 37*, όπ. παρ., σ. 292, στρ. θ΄.
[60] Βλ. *Κοντάκιο 36*, όπ. παρ., σ. 281 κ.ε. (Επωδός).
[61] Βλ. όπ. παρ., σ. 284, στρ. η΄.
[62] Βλ. όπ. παρ., σ. 285, στρ. θ΄.

κόρην»[63], «καύσωνα και νιφετόν»[64], «παράδεισον και κάμινον»[65], «όρος καπνίζον»[66], «θείον άνθος χλοάζον»[67], «θρόνον φρικτόν»[68] και «υποπόδιον οικτρόν του πανοικτίρμονος»[69] κ.ά . Με ιδιαίτερη μάλιστα έμφαση ο Ρωμανός τονίζει όχι απλώς την παρθενία, αλλά την αειπαρθενία της Θεοτόκου. Η Θεοτόκος δηλ. υπήρξε κατ' αυτόν όχι μόνο προ του τόκου, αλλά και κατά τον τόκο και μετά τον τόκο παρθένος[70].

Ως προτυπώσεις του μυστηρίου της Θεοτόκου στην Παλαιά Διαθήκη αναφέρει ο Ρωμανός τον ένδροσο πόκο που είδε ο Γεδεών[71], την καιόμενη και μη φλεγόμενη βάτο στο όρος Σινά[72], τη ράβδο του Ααρών που βλάστησε[73], την κιβωτό, που βάσταζε τη χρυσή στάμνο με το μάννα[74], και τη ράβδο εκ της ρίζης του Ιεσσαί που άνθησε σύμφωνα με τον Ησαΐα[75].

Πέρα όμως από το πλήθος αυτών των θεομητορικών χαρακτηρισμών και παλαιοδιαθηκικών προτυπώσεων, που διαγράφουν το πλαίσιο της Μαριολογίας του Ρωμανού, εκείνο που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι η στενή και πληθωρική εξάρτηση που παρουσιάζει σε αρκετά μαριολογικού περιεχομένου σημεία των *Κοντακίων* του από το Βασίλειο Σελευκείας.

β. Μαριολογικές εξαρτήσεις του Ρωμανού από το Βασίλειο Σελευκείας

Γενικότερα η εξάρτηση του Ρωμανού από το Βασίλειο Σελευκείας, όπως απέδειξε ήδη η σύγχρονη έρευνα, οφείλεται κυρίως και κατ' εξοχήν στη Χριστολογία του Βασιλείου. Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι η εξάρτηση αυτή του Ρωμανού δεν περιορίζεται μόνο στην Χριστολογία[76], αλλά επεκτείνεται και στη συνδεδεμένη μ' αυτήν Μαριολογία του. Έτσι, όταν ο Ρωμανός αναφέρεται στο πρόσωπο της Παρθένου Μαρίας, αυτό γίνεται πάντοτε σε σχέση με το πρόσωπο του

[63] Βλ. όπ. παρ., σ. 286, στρ. ιγ΄.
[64] Βλ. όπ. παρ.
[65] Βλ. όπ. παρ.
[66] Βλ. όπ. παρ.
[67] Βλ. όπ. παρ.
[68] Βλ. όπ. παρ.
[69] Βλ. όπ. παρ.
[70] Βλ. *Κοντάκιο 35*, όπ. παρ., σ. 278, στρ. ζ΄· *Κοντάκιο 36*, όπ. παρ., σ. 287 εξ., στρ. ιδ΄· *Κοντάκιο 37*, όπ. παρ., σ. 289 κ.ε. (Επωδός).
[71] Βλ. *Κοντάκιο 37*, όπ. παρ., σ. 289, Προοίμ.· 293, στρ. ιβ΄. Πρβλ. *Κριτ*. 6, 37-38· *Ψαλμ*. 71, 6.
[72] Βλ. όπ. παρ., σ. 289, Προοίμ.· 291, στρ. ε΄. Πρβλ. *Έξοδ*. 3, 2.
[73] Βλ. όπ. παρ., σ. 289, Προοίμ.· 290, στρ. δ΄. Πρβλ. *Αριθμ*. 17, 23.
[74] Βλ. όπ. παρ., σ. 290, στρ. γ΄· 291, στρ. στ΄. Πρβλ. *Έξοδ*. 16, 33.
[75] Βλ. όπ. παρ., σ. 291, στρ. δ΄ και στ΄ . Πρβλ. *Ησ*. 11, 1.
[76] Σχετικά με τη χριστολογική εξάρτηση του Ρωμανού από το Βασίλειο Σελευκείας βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 292 κ.ε. Του ίδιου, «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», όπ. παρ., σ. 97 κ.ε. Ιω. Γ. Κουρεμπελέ, όπ. παρ., σ. 73 κ.ε.

Χριστού, όπως ακριβώς συμβαίνει και στο Βασίλειο. Γι' αυτό δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι, καίτοι αντλεί το μαριολογικό περιεχόμενο των *Κοντακίων* του μόνο από δύο ομιλίες του Βασιλείου, αυτές μαζί με τα μαριολογικά περιέχουν και αρκετά χριστολογικά στοιχεία ανάλογα με το θέμα τους. Πρόκειται συγκεκριμένα α) για την *3η ομιλία* του Βασιλείου *Εις τον Αδάμ*[77], που είναι η μόνη προσυνοδική ομιλία του με μαριολογικά στοιχεία, και μάλιστα ελάχιστα, και β) για την *39η ομιλία* του[78], που διακρίνεται όχι μόνο για τον πλούτο των μαριολογικών στοιχείων της, αλλά και για τον εμφανή κυρίλλειο χαρακτήρα της.

Για να μπορέσουμε να εκτιμήσουμε καλύτερα το μέγεθος και την έκταση της μαριολογικής εξαρτήσεως του Ρωμανού από το Βασίλειο Σελευκείας θα αντιπαραθέσουμε τα πιο χαρακτηριστικά παράλληλα κείμενα των δύο ανδρών, από τα οποία προκύπτουν αβίαστα ορισμένα βασικά συμπεράσματα:

Ρ ω μ α ν ό ς	Β α σ ί λ ε ι ο ς Σ ε λ ε υ κ ε ί α ς
Κοντάκιο 36, *Εις τον ευαγγελισμόν της υπεραγίας θεοτόκου* (P. Maas - C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 281 κ.ε.):	*Λόγος 3, Εις τον Αδάμ* (PG, 85, 61 BC):
«Χαίρε, νύμφη ανύμφευτε» (εφύμνιο)	«κόρην ανύμφευτον, αθάνατον νυμφίον γεννήσασαν»
Κοντάκιο 37, *μεθεόρτιον της του Χριστού γεννήσεως* (P. Maas - C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 289 κ.ε.):	*Ομιλία 39, Εις τον ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου* (PG, 85, 445 C):
Στρ. ζ΄	
«εκ σου ο και προ σου, ο πατήρ σου υιός σου».	«Τότε κατείδεν η κτίσις, ο μη τεθέαται πρώην· υιόν, της τεκούσης πατέρα· βρέφος της μητρός προϋπάρχον»
Κοντάκιο 1, *Της αγίας και πανσέπτου Γεννήσεως του κυρίου ημών Ιησού Χριστού* (P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 1 κ.ε.):	*Λόγος 39, Εις τον ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου* (PG 85, 425 C – 452 B):
Στρ. β΄	
«Ο πατήρ της μητρός γνώμη υιός εγένετο· Ο σωτήρ των βρεφών βρέφος εν φάτνη έκειτο·	«Τότε κατείδεν η κτίσις, ο μη τεθέαται πρώην· υιόν, της τεκούσης πατέρα· βρέφος της μητρός προϋπάρχον» (PG 85, 445 C). «Ότε γούν το θείον εκείνο τεθέαται βρέ-

[77] Βλ. PG 85, 49 B – 61 C.
[78] Βλ. PG 85, 425 C – 452 B.

ον κατανοούσα φησίν η τεκούσα·
‘Ειπέ μοι, τέκνον, πώς ενεσπάρης μοι
ή πώς ενεφύης μοι;
ορώ σε, σπλάχνον, και καταπλήττομαι,
ότι γαλουχώ, και ου νενύμφευμαι·
και σε μεν βλέπω μετά σπαργάνων,
την παρθενίαν δε ακμήν εσφραγισμέ-
νην θεωρώ·
συ γαρ ταύτην φυλάξας εγεννήθης
ευδοκήσας
:παιδίον νέον, ο προ αιώνων θεός:».

φος, φόβοις και πόθοις, ως οίμαι, κρατουμένη, τοιαύτα μόνη διελέγετο μόνω» (PG 85, 448 A).

«…ίνα διδαχθείς παρά σου, λέγειν δυνηθώ περί σου, ουχί πώς έτεκες σαρκωθέντα τον Λόγον· υπέρ το πώς γαρ εστιν ο του τόκου σου τρόπος· αλλ’ ότι και μήτηρ γέγονας και παρθένος έμεινας» (PG 85, 436 AB).

«παιδίον των αιώνων αρχαιότερον… παιδίον μεν πρόσφατον, Θεός δε προαιώνιος» (PG 85, 445 C).

Κοντάκιο 2, *Εις την αγίαν γέννησιν του κυρίου ημών Ιησού Χριστού* (P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 9 κ.ε.):

Λόγος 39, Εις τον ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου (όπ. παρ.):

Προοίμιο

«Ο προ εωσφόρου εκ Πατρός αμήτωρ
γεννηθείς
επί γης απάτωρ εσαρκώθη σήμερον εκ
σου…» (σ. 9).

«…ο μέγας εν σοι κατοικήσει αρχιερεύς, ο κατά την τάξιν Μελχισεδέκ, αμήτωρ και απάτωρ· αμήτωρ εκ Θεού Πατρός· απάτωρ εκ σου της μητρός» (PG 85, 444 B).

Κοντάκιο 4, *Εις την υπαπαντήν του κυρίου ημών Ιησού Χριστού* (P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 26 κ.ε.):

Λόγος 39, Εις τον ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου (όπ. παρ.):

Στρ. γ΄

«Ύμνουν εν τούτοις οι άνθρωποι τον
φιλάνθρωπον,
Μαριάμ δε εβάδιζεν αγκάλαις τούτον
βαστάζουσα·
και διενοείτο, πώς και μήτηρ εγένετο,
και παρθένος διέμεινεν·
υπέρ φύσιν γινώσκουσα είναι την γέν-
νησιν
εφοβείτο και έφριττε·
καθ’ εαυτήν δε λογιζομένη εφθέγγετο
τοιαύτα·
‘Ποίαν εύρω, υιέ μου, επί σοι προση-
γορίαν;
εάν γαρ ως βλέπω άνθρωπόν σε είπω,
υπάρχεις υπέρ άνθρωπον, ο την παρ-
θενίαν μου φυλάξας ακήρατον,
:ο μόνος φιλάνθρωπος:» (σ. 28).

«υπό στρατιών αγγέλων, ως Θεός γνωριζόμενος, την εν ουρανοίς αυτού δόξαν, και επί γής ειρήνην, και εν ανθρώποις ευδοκίαν υμνούντων. Άπερ άπαντα η αγία Μήτηρ του Κυρίου των όλων, και αληθώς Θεοτόκος, εν τη καρδία συμβάλλουσα…» (PG 85, 448 A).

«υπέρ το πώς γάρ εστιν ο του τόκου σου τρόπος· αλλ’ ότι και μήτηρ γέγονας και παρθένος έμεινας» (PG 85, 436 B).

«Ότε γουν το θείον εκείνο τεθέαται βρέφος, φόβοις και πόθοις, ως οίμαι, κρατουμένη, τοιαύτα μόνη διελέγετο μόνω. Ποίαν επί σοι, παιδίον, εύρω προσηγορίαν αρμόττουσαν; Ανθρώπου; αλλά θεϊκήν έσχες την σύλληψιν» (PG 85, 448 A).

Στρ. δ΄

«Τέλειον ἄνθρωπον εἶπω σε; ἀλλ’
ἐπίσταμαι
θεϊκήν σου την σύλληψιν.
Ουδείς ανθρώπων γαρ πώποτε
δίχα συνουσίας και σποράς
συλλαμβάνεται
ώσπερ σύ, αναμάρτητε.
Καν θεόν σε καλέσω, θαυμάζω
ορώσα σε
κατά πάντα μοι όμοιον·
ουδέν γαρ έχεις παρηλλαγμένον
ουδέν των εν ανθρώποις,
ει και δίχα αμαρτίας συνελήφθης
και ετέχθης·
γαλακτοτροφήσω ή δοξολογήσω;
θεόν γάρ σε τα πράγματα
κηρύττουσιν άχρονον, καν γέγονας
άνθρωπος,
:ο μόνος φιλάνθρωπος:» (σ. 28 εξ.).

«Ανθρώπου; αλλά θεϊκήν έσχες την σύλληψιν. Του Θεού; αλλ’ ανθρωπικήν έλαβες σάρκωσιν. Τι ουν επί σου διαπράξομαι; γαλακτοτροφήσω ή θεολογήσω; Ως μήτηρ θεραπεύσω, ή ως δούλη προσκυνήσω; Ως υιόν περιπτύξομαι ή ως Θεώ προσεύξομαι;» (PG 85, 448 AB).

Κατ’ αρχήν πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, καίτοι ο χαρακτηρισμός της Παρθένου Μαρίας ως «ανυμφεύτου παρθένου», «μητρός» και «κόρης» απαντά στον ιερό Χρυσόστομο[79], καθώς και σε αποδιδόμενες σ’ αυτόν ομιλίες[80], πιστεύουμε ότι το εφύμνιο «Χαίρε, νύμφη ανύμφευτε» του *Κοντακίου 36, Εις τον ευαγγελισμόν της υπεραγίας θεοτόκου*, που αποτελεί μάλιστα και εφύμνιο του Ακαθίστου Ύμνου, έλκει την καταγωγή του από την *3η ομιλία* του Βασιλείου Σελευκείας, όχι μόνο λόγω της γενικότερης εξάρτησης του Ρωμανού από το Βασίλειο, αλλά κυρίως λόγω της συγγένειας που παρουσιάζει το παραπάνω εφύμνιο με την αντιθετική παρήχηση που υπάρχει στο σχετικό χωρίο της ομιλίας αυτής μεταξύ των λέξεων «ανύμφευτος» και «νυμφίος».

Όσον αφορά τις άλλες μαριολογικές εξαρτήσεις των *Κοντακίων* του Ρωμανού, αυτές, όπως διαπιστώσαμε, συνδέονται αποκλειστικά με την *39η ομιλία* του Βασιλείου, η οποία, όπως απέδειξε η σύγχρονη έρευνα, χρησιμοποιείται ως πηγή των Κοντακίων του Ρωμανού πολύ περισσότερο από τις άλλες ομιλίες του Βασιλείου[81], λόγω του ότι

[79] Βλ. *Εις την Ανάληψιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού 1*, PG 52, 791· *Εις την γέννησιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού*, PG 61, 765.

[80] Βλ. *Εις τον ευαγγελισμόν της υπεραγίας Θεοτόκου* (Η ψευδεπίγραφη αυτή ομιλία αποδόθηκε από τον B. Marx στον Πρόκλο Κων/πόλεως [βλ. *Procliana. Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münster 1940, σ. 68 εξ.]), PG 60, 759· *Εις τα γενέθλια του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού και εις την αγίαν Μαρίαν την Θεοτόκον* (αμφιβ.), F. J. Leroy, «Une nouvelle homélie acrostiche», 2, στο *Le Muséon* 77 [1964], σ. 165. Κατά τον Leroy η ψευδεπίγραφη αυτή ομιλία εκφωνήθηκε κατά τον Ε΄ ή ακόμη και κατά τον Δ΄ αιώνα (βλ. όπ. παρ., σ. 161 κ.ε.).

[81] Βλ. P. Maas, όπ. παρ., σ., 304 κ.ε. Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 499 κ.ε. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ.. Π. Πουρναρά,

εκφράζει γενικότερα τη Χριστολογία του Ρωμανού και ανταποκρίνεται ως εκ τούτου πλήρως στις δογματικές απαιτήσεις της εποχής του.

Η μεγάλη δογματική αξία που είχε η ομιλία αυτή για το Ρωμανό φαίνεται και από το γεγονός ότι τη χρησιμοποιεί ως πηγή του όχι μόνο σε κοντάκια με χριστολογικό και μαριολογικό περιεχόμενο, αλλά και στο κοντάκιό του *Εις την αγίαν Πεντηκοστήν* (αρ. 33), αξιοποιώντας πνευματολογικά ένα καθαρά χριστολογικό χωρίο της ομιλίας αυτής, σύμφωνα με το οποίο η ενανθρώπηση του Λόγου ήταν αποτέλεσμα «θεϊκής συγκαταβάσεως» και όχι «τοπικής καταβάσεώς» του[82].

Θεσσαλονίκη 1990, σ. 306. Του ίδιου, «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», όπ. παρ., σ. 109.

[82] Πρβλ. τα κατωτέρω παράλληλα χωρία:

Ρωμανός Στρ. ζ΄	Βασίλειος Σελευκείας
«… και δη καταλαμβάνει (ενν. ο Παράκλητος) αυτούς ευχομένους ουδαμόθεν μεθιστάμενος· ο άφραστος· ου γαρ γέγονε μετάβασις η συγ-κατάβασις, ουδ' υ πέμεινε μείωσιν· άνω γαρ ήν και κάτω ήν και πανταχού» (P. Maas – C. A. Trypanis, όπ. παρ., σ. 262).	«Όλος τοις κάτω επέστης και ουδόλως των άνω απέστης· ου γαρ τοπική γέγονεν η κατάβασις, αλλά θεϊκή πέπρακται συγκατάβασις» (PG 85, 448 B).

Απήχηση της δογματικής αυτής αντιλήψεως του Βασιλείου Σελευκείας έχουμε ακόμη και σε μια ψευδοαθανασιανή ομιλία *Εις την Υπαπαντήν του Κυρίου και Θεού και Σωτήρος ημών Ιησού Χριστού* (βλ. PG 28, 976 A: «Τίς η τοσαύτη του Λόγου περί ημάς συγκατάβασις;... Περί Θεού διαλέγη και τοπικής μεταβάσεως μέμνησαι;»), που σχετίζεται επίσης σε δύο σημεία της με δύο διαφορετικά κοντάκια του Ρωμανού (βλ. P. Maas, όπ. παρ., σ. 306, υποσ. 1). Δεν γνωρίζουμε όμως τον ακριβή χρόνο εκφωνήσεως της ομιλίας αυτής και γι' αυτό δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα, αν ο Ρωμανός χρησιμοποιεί σαν πηγή του την ομιλία αυτή ή αν ο συγγραφέας της ομιλίας αυτής αντλεί τα σημεία αυτά από τα κοντάκια του Ρωμανού, που ψάλλονταν ήδη μέσα στην Εκκλησία.

Ο P. Maas διατύπωσε την άποψη ότι η ομιλία αυτή πιθανώς προέρχεται από το Βασίλειο Σελευκείας, γιατί πιστεύει πως το ύφος της είναι απόλυτα ίδιο με εκείνο του Βασιλείου. Άλλωστε, όπως παρατηρεί, άλλες δύο από τις ομιλίες του Βασιλείου Σελευκείας αποδόθηκαν σε μερικά χειρόγραφα στο Μ. Αθανάσιο (βλ. P. Mass, όπ. παρ.).

Είναι βέβαια γεγονός ότι, ανεξάρτητα από την υφολογική συγγένεια της ομιλίας αυτής με τις ομιλίες του Βασιλείου, τόσο το χωρίο, όπου η ενανθρώπηση θεωρείται ως έργο «συγκαταβάσεως» και όχι «τοπικής καταβάσεως» του Λόγου (PG 28, 976 A), όσο και ένα άλλο χωρίο, όπου τονίζεται η υπερβατικότητα του μυστηρίου της θείας ενανθρωπήσεως (PG 28, 976 CD), δείχνουν κάποια στενή σχέση της ομιλίας αυτής με την *39η ομιλία* του Βασιλείου. (Με τα παραπάνω δύο χωρία της ψευδοαθανασιανής αυτής ομιλίας πρβλ. τα αντίστοιχα χωρία PG 85, 448 B και PG 85, 436B – 437 A από την *39η ομιλία* του Βασιλείου). Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι τα στοιχεία αυτά δεν είναι αρκετά, για να θεωρήσουμε την παραπάνω ψευδοαθανασιανή ομιλία ως έργο του Βασιλείου Σελευκείας. Τουναντίον· υπάρχουν δύο χωρία στην ομιλία αυτή που δεν ευνοούν την απόδοσή της στο Βασίλειο. Στο πρώτο χωρίο η μετοχή «γνωριζόμενον», σε μια προσπάθεια του συγγραφέα να αποδώσει ελεύθερα τη δυοφυσιτική φόρμουλα του Όρου της Χαλκηδόνας, δεν χρησιμοποιείται σε συνάρτηση με τον όρο «φύσεις», όπως στο Βασίλειο (βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 160), αλλά με τη φράση «Θεόν και άνθρωπον, μίαν εξ αμφοτέρων υπόστασιν» (βλ. PG 28, 977 D). Έπειτα φαίνεται ότι ο συγγραφέας της ομιλίας αυτής δεν βρήκε αρκετή τη μετοχή «γνωριζόμενον» σε συνάρτηση με την παραπάνω φράση και γι' αυτό πρόσθεσε σ' αυτήν και τη μετοχή «όντα»: «και δια μιάς ταύτης (ενν. υποστάσεως) άμφω ταύτα (δηλ. Θεόν και άνθρωπον) και όντα και γνωριζόμενον» (βλ. όπ. παρ.). Ο Βασίλειος όμως αρκείται να συνδέσει με τις «δύο φύσεις» μόνο το ρήμα «γνωρίζειν» ή «γνωρίζεσθαι» και κανένα άλλο. (βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 157 κ.ε.). Το δεύτερο επίσης χωρίο της ομιλίας αυτής απηχεί τη χριστολογική προβληματική των αρχών του Ζ΄ αιώνα, που τέθηκε εξαφορμής του Μονοθελητισμού

Τόσο στενή είναι η εξάρτηση του Ρωμανού από την *39η ομιλία* του Βασιλείου, ώστε η επίσης στενή εξάρτηση που παρουσιάζει και ο *Ακάθιστος Ύμνος* από την ομιλία αυτή να αποτελέσει για ορισμένους ερευνητές τεκμήριο, προκειμένου να δεχθούν τελικά την ταύτιση του ποιητή του *Ακαθίστου* με το Ρωμανό[83]. Όπως παρατήρησε ήδη ο Maas, «Στα πολυάριθμα επιχειρήματα που συνηγορούν για τη στενή σύνδεση του Ρωμανού με το συντάκτη του *Ακαθίστου* προστίθεται τώρα και ένα καινούργιο: και οι δυό τους αντλούν από την ίδια ομιλία του Βασιλείου Σελευκείας»[84].

Πράγματι· εκτός από το εφύμνιο «Χαίρε, νύμφη ανύμφευτε», που πιστεύουμε, όπως ήδη είπαμε, ότι έλκει την καταγωγή του από την *3η ομιλία* του Βασιλείου, σε τέσσερα επίσης σημεία του ο *Ακάθιστος* είναι στενότατα εξαρτημένος από την *39η ομιλία* του:

Α κ ά θ ι σ τ ο ς	Β α σ ί λ ε ι ο ς Σ ε λ ε υ κ ε ί α ς
(*Ωρολόγιον το Μέγα*, έκδ. «Αστήρ», Αθήναι 1973, σ. 391 κ.ε.)	(*Ομιλία 39, Εις τον ευαγγελισμόν της Παναγίας Θεοτόκου*, PG 85, 425 C – 452 B)
α΄	
«χαίρε δι᾽ ης η χαρά εκλάμψει, χαίρε δι᾽ ης η αρά εκλείψει» (σ. 391)	«Εκ σου γαρ η πάντων τεχθήσεται χαρά και παύσει τούτων την αρχαίαν αράν…» (PG 85, 444 A)
β΄	
«το παράδοξόν σου της φωνής δυσπαράδεκτόν μου τη ψυχή φαίνεται· ασπόρου γαρ συλλήψεως την κύησιν πώς λέγεις» (σ. 391 εξ.)	«Το παράδοξον της σης επαγγελίας δυσπαράδεκτον έχει πληροφορίαν. Πώς η άσπορος βλαστήσω καρπόν; Πώς δε η άγαμος γεννήσω υιόν;» (PG 85, 444 C).
ε΄	
«Έχουσα θεοδόχον η Παρθένος την μήτραν…» (σ. 392)	«Ω γαστρός αγίας και Θεοδόχου!» (PG 85, 437 C)

και του Μονοενεργητισμού. Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά, «Χριστός κηρυχθήσεται, και Θεός ο αυτός και άνθρωπος γνωρισθήσεται, αυτεξουσίως *θέλων* και *ενεργών* ο αυτός τα μεν τη θεότητι, τα δε τη ανθρωπότητι» (PG 28, 997 C). Κατά συνέπεια η ψευδοαθανασιανή αυτή ομιλία κατά πάσα πιθανότητα δεν προέρχεται από το Βασίλειο Σελευκείας, αλλά από ένα συγγραφέα που έζησε τον Ζ΄ αιώνα. Η σχέση της δε με δύο κοντάκια του Ρωμανού εξηγείται μάλλον από το γεγονός ότι ο συγγραφέας της χρησιμοποιεί τα κοντάκια αυτά ως πηγές της ομιλίας του.

[83] Βλ. P. Maas, όπ. παρ., σ. 305 εξ. Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 499 κ.ε.

[84] Βλ. όπ. παρ., σ. 306.

ιε΄

«Όλος ήν εν τοις κάτω, και των άνω ουδόλως απήν ο απερίγραπτος Λόγος· συγκατάβασις γαρ θεϊκή, ου μετάβασις δε τοπική γέγονε…» (σ. 396 εξ.)	«Όλος τοις κάτω επέστης και ουδ' όλως των άνω απέστης· Ου γαρ τοπική γέγονεν η κατάβασις, αλλά θεϊκή πέπρακται συγκατάβασις» (PG 85, 448 B).

Από τα τέσσερα αυτά σημεία ιδιαίτερο μαριολογικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα τρία πρώτα. Εντύπωση προξενεί το τρίτο σημείο, που δείχνει ότι ο όρος «Θεοδόχος», που χρησιμοποιήθηκε από το Νεστόριο σε αντικατάσταση του όρου «Θεοτόκος», χρησιμοποιείται και στον *Ακάθιστο* χωρίς καμιά δογματική επιφύλαξη. Το γεγονός αυτό ασφαλώς δεν είναι τυχαίο· οφείλεται, νομίζουμε, στο ότι ο όρος αυτός έγινε προηγουμένως δεκτός από το Βασίλειο Σελευκείας, ο οποίος τον χρησιμοποίησε παράλληλα με τον όρο «Θεοτόκος» στην *39η ομιλία* του και με τον τρόπο αυτό συνέβαλε αποφασιστικά στη θεολογική νομιμοποίησή του.

Ο Maas δεν αναφέρει το σημείο αυτό του *Ακαθίστου* μεταξύ εκείνων που παρουσιάζουν στενή εξάρτηση από την *39η ομιλία* του Βασιλείου. Γι' αυτόν ο *Ακάθιστος* εξαρτάται από την ομιλία αυτή μόνο στην α΄, τη β΄ και τη ιε΄ στροφή του[85].

Νομίζουμε όμως ότι σε μια εποχή ιδιαίτερα ευαίσθητη απέναντι στο χριστολογικό πρόβλημα και κυριαρχούμενη από το κλίμα του Νεοχαλκηδονισμού[86] ο ποιητής του *Ακαθίστου*, που δεν είναι άλλος,

---

[85] Βλ. όπ. παρ., σ. 305 εξ.

[86] Σχετικά με το θεολογικό κλίμα που επικρατούσε στην εποχή του Ρωμανού βλ. P. Maas, «Die Chronologie der Hymnen des Romanos», στο *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), σ. 13 κ.ε.· Ν. Β. Τωμαδάκη, όπ. παρ., σ. 118 κ.ε.· Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 436 εξ. Το θεολογικό αυτό κλίμα της εποχής του Ρωμανού προσδιοριζόταν κυρίως από το ρεύμα του «νεοχαλκηδονισμού». Ο όρος «νεοχαλκηδονισμός» έχει επινοηθεί από δυτικούς ερευνητές, για να δηλώσει το χριστολογικό ρεύμα των οπαδών της Χαλκηδόνας, που από τα μέσα του Ε΄ αιώνα μέχρι τις αρχές του Ζ΄ αιώνα ανέλαβαν την προσπάθεια να τονίσουν έναντι των Αντιχαλκηδονίων τη δογματική συμφωνία της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου με τη Χριστολογία του Κυρίλλου και ειδικότερα με την *Γ΄ επιστολή* του *προς Νεστόριο* και τους 12 Αναθεματισμούς της. Περισσότερα για το θέμα αυτό βλ. Ch. Moeller, «Un répresentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VIe siècle en Orien, Nephalius d' Alexandrie», στο *Revue d' Histoire Ecclésiastique* 40 (1944/45), σ. 73 κ.ε.· του ίδιου, «Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle», στο *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. A. Grillmeier – H. Bacht, Bd. I, Würzburg ^{4}1973, σ. 666 κ.ε.· M. Richard, «Le néo-chalcédonisme», στο *Mélanges de Science Religieuse* 3 (1946), σ. 156 κ.ε.· H. M. Diepen, «Les douze Anathématismes au Concile d' Έphèse et jusqu' en 519», στο *Revue Thomiste* 55 (1955), σ. 300 κ.ε.· του ίδιου, *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Roma 1960, σ. 116 κ.ε.· A. Grillmeier, «Der Neuchalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte», στο *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 77 (1958), σ. 151 κ.ε.· S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Diss., Bonn 1962, σ. 99 κ.ε.· H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München ^{2}1977, σ. 284· Μητροπολίτου Νικοπόλεως Μελετίου (Καλαμαρά), *Η πέμπτη Οικουμενική σύνοδος*, Αθήναι 1985, σ. 86 κ.ε.· J. G. Kourembeles,

όπως πιστεύουμε κι' εμείς, παρά ο ίδιος ο Ρωμανός[87], δεν θα χρησιμοποιούσε αυτόν το νεστοριανικά φορτισμένο όρο, αν δεν είχε την παραδοσιακή και θεολογική κάλυψη του Βασιλείου Σελευκείας με την *39η ομιλία* του. Άλλωστε χρησιμοποιεί την ομιλία αυτή σαν πηγή του *Ακαθίστου*, εξαρτώμενος εμφανώς τουλάχιστον σε άλλα τρία σημεία απ' αυτήν. Εκτός όμως απ' αυτό και το γεγονός ότι χαρακτηρίζει «θεοδόχον» την «μήτραν» της Παρθένου, όπως και ο Βασίλειος τη «γαστέρα» της, και όχι την Παρθένο καθεαυτήν, όπως ο Νεστόριος[88], δείχνει, νομίζουμε, αρκετά πειστικά, ότι και στο σημείο αυτό ο ποιητής του *Ακαθίστου* είναι εξαρτημένος από την *39η ομιλία* του Βασιλείου.

Ωστόσο, παρά την πληθωρική εξάρτηση του Ρωμανού από την *39η ομιλία* του Βασιλείου, πρέπει να τονίσουμε ότι η εξάρτηση αυτή δεν είναι τυφλή, αλλά προσαρμόζεται κατάλληλα για την εξυπηρέτηση της Χριστολογίας του μεγάλου υμνογράφου. Είναι χαρακτηριστικό ότι, αν και ο Βασίλειος συγκρίνει, όπως είδαμε, τη Θεοτόκο με τη χρυσή στάμνο που χώρεσε το μάννα, θεωρώντας προφανώς την παλαιοδιαθηκική αυτή εικόνα ως σαφή θεομητορική προτύπωση, κατά την οποία η χρυσή στάμνος συμβολίζει τη Θεοτόκο, ενώ το μάννα τον ουράνιο άρτο, τον Χριστό[89], ο Ρωμανός παραλληλίζει τη Θεοτόκο όχι

«Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie», στο *Orthodoxes Forum* 12 (1998), σ. 187 κ.ε.· Ιω. Γ. Κουρεμπελέ, *Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης;*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 19 κ.ε. Οι περισσότεροι από τους παραπάνω δυτικούς ερευνητές θεωρούν το «νεοχαλκηδονισμό» σαν προσπάθεια δογματικής διαφοροποιήσεως από το λεγόμενο «αυστηρό χαλκηδονισμό», που εκφράζεται κατ' αυτούς αποκλειστικά και μόνο με τον Όρο της Χαλκηδόνας και τον *Τόμο* του Λέοντος. Κι' αυτό γιατί, όπως πιστεύουν, η σύνοδος της Χαλκηδόνας άφησε έξω από τα χριστολογικά ενδιαφέροντά της και αγνόησε παντελώς την *Γ΄ επιστολή* του Κυρίλλου *προς Νεστόριο*. Όπως όμως υποστηρίξαμε ήδη σε προηγούμενες μελέτες μας, η σύνοδος της Χαλκηδόνας έλαβε σοβαρά υπόψη της την επιστολή αυτή του Κυρίλλου, χρησιμοποιώντας την όχι μόνο ως κριτήριο της ορθοδοξίας του *Τόμου* του Λέοντος, αλλά και ως βασική πηγή του Όρου που συνέταξε (βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 150 κ.ε.· του ίδιου, «Ο άγ. Κύριλλος Αλεξανδρείας και η Δ΄ Οικουμενική Σύνοδος», στο *Πρακτικά του ΙΘ΄ Θεολογικού Συνεδρίου Ιεράς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης με θέμα 'Ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας' [11-14 Νοεμβρίου 1998]*, Θεσσαλονίκη 1999, σ. 287 κ.ε. και στο του ίδιου, *Ορθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας Β΄*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 77 κ.ε.). Κατά συνέπεια ο όρος «νεοχαλκηδονισμός», όπως τον χρησιμοποιούμε πιο πάνω, όχι μόνο δεν εκφράζει την παραμικρή διαφοροποίηση από τη Χριστολογία της Χαλκηδόνας, αλλά αντίθετα έχει την έννοια της θεολογικής προσπάθειας που ανέλαβαν οι οπαδοί της σχεδόν αμέσως μετά το πέρας της συνόδου (451) να αποδείξουν στους Αντιχαλκηδονίους την ήδη υπάρχουσα δογματική συμφωνία και ενότητα ανάμεσα στον Όρο της Χαλκηδόνας και στη Χριστολογία του Κυρίλλου, και ιδιαίτερα εκείνη της *Γ΄ επιστολής* του *προς Νεστόριο* με τους 12 Αναθεματισμούς. Βλ. επίσης Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 254 κ.ε.· J. G. Kourembeles, «Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie», όπ. παρ., σ. 206 κ.ε.· Ιω. Γ. Κουρεμπελέ, όπ. παρ, σ. 203 κ.ε.

[87] Σχετικά με το θέμα της προελεύσεως του *Ακαθίστου* από το Ρωμανό το Μελωδό βλ. Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 483 κ.ε., όπου παρατίθεται σωρεία ερευνητών που δέχονται την ταύτιση του Ρωμανού με τον ποιητή του *Ακαθίστου*.

[88] Βλ. Fr. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle 1905, σ. 263**,** 276: «την θεοδόχον τω θεώ λόγω συνθεολογώμεν μορφήν, την θ ε ο δ ό χ ο ν τω θεώ μη συνθεολογώμεν παρθένον· θ ε ο δ ό χ ο ν dico non θ ε ο τ ό κ ο ν, δ litteram, non κ exprimi volens; unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, pater deus, θεοτόκος, qui hoc nomen compositum habet».

[89] Βλ. όπ. παρ., 6, PG 85, 449 Β.

με τη χρυσή στάμνο, αλλά με την κιβωτό που βάσταζε τη χρυσή στάμνο με το μάννα. Η χρυσή στάμνος με το μάννα συμβολίζουν γι' αυτόν αντίστοιχα την ανθρώπινη φύση και τον ενωμένο μαζί της Θεό Λόγο[90]. Προφανώς ο παραπάνω συμβολικός παραλληλισμός του Ρωμανού είναι αρτιότερος εξ επόψεως χριστολογικής από αυτόν του Βασιλείου και ως εκ τούτου μπορούσε να ανταποκριθεί καλύτερα στη νεοχαλκηδονική θεολογική προβληματική της εποχής του[91].

γ. Η Μαριολογία του Ρωμανού στην υπηρεσία της Χριστολογίας του

Ύστερα από τη διαπίστωση των μαριολογικών εξαρτήσεων του Ρωμανού από το Βασίλειο Σελευκείας τίθεται εύλογα το ερώτημα: ποιοι λόγοι επέβαλαν εν προκειμένω στο Ρωμανό την άμεση και στενή αυτή εξάρτησή του από το Βασίλειο Σελευκείας;

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό πρέπει απαραιτήτως να έχουμε υπόψη μας ότι οι εξαρτήσεις του Ρωμανού από το Βασίλειο δεν είναι μόνο μαριολογικού αλλά κυρίως και κατ' εξοχήν χριστολογικού περιεχομένου[92], καθώς και ότι και στους δύο η Μαριολογία δεν είναι αυτόνομη και ανεξάρτητη, αλλά άρρηκτα και λειτουργικά δεμένη με τη Χριστολογία τους.

Πέρα λοιπόν από τους οποιουσδήποτε καθαρά φιλολογικούς λόγους που είναι όντως υπαρκτοί και θα μπορούσαν να οδηγήσουν το Ρωμανό στην άμεση και στενή εξάρτησή του από τις μαριολογικού περιεχομένου ομιλίες του Βασιλείου, και κυρίως από την *39η ομιλία* του[93], έχουμε τη γνώμη ότι ο σημαντικότερος λόγος που οδήγησε το Ρωμανό σ' αυτή την εξάρτηση είναι θεολογικός και συνδέεται στενά με τη θεολογική σκέψη και ειδικότερα τη Χριστολογία του Βασιλείου.

Αναφερόμενος στην εξάρτηση του Ρωμανού από τη θεολογική σκέψη του Βασιλείου ο de Matons πιστεύει ότι η εξάρτηση αυτή οφείλεται στην έλλειψη θεολογικής συγκρότησης και στη δογματική ανασφάλεια του μεγάλου υμνογράφου[94]. Η άποψη όμως αυτή, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η ποίηση του Ρωμανού δεν μαρτυρεί έλλειψη θεολογικής συγκρότησης από μέρους του αλλά μάλλον το αντίθετο[95], αφήνει τελείως αναπάντητο το ερώτημα, γιατί ο Ρωμανός,

[90] Βλ. *Κοντάκιο 37*, όπ. παρ., σ. 290, στρ. γ΄· σ. 291, στρ. στ΄.
[91] Βλ. επίσης Ιω. Γ. Κουρεμπελέ, *Η Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 174.
[92] Για το θέμα αυτό βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, όπ. παρ., σ. 292 κ.ε.· του ίδιου, «Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός ο Μελωδός», όπ. παρ., σ. 97 κ.ε.
[93] Σχετικά με τους φιλολογικούς λόγους που οδήγησαν το Ρωμανό στην εξάρτησή του από το Βασίλειο Σελευκείας βλ. P. Maas, «Das Kontakion. (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)», όπ. παρ., σ. 290 κ.ε. και Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 186.
[94] Βλ. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode. Hymnes*, t. III, Paris 1966, σ. 51.
[95] Βλ. επίσης Ν. Β. Τωμαδάκη, όπ. παρ., σ. 119 κ.ε.· Κ. Μητσάκη, όπ. παρ., σ. 437 κ.ε.

προκειμένου να εξαρτηθεί θεολογικά από κάποιους πατέρες, επέλεξε ιδιαίτερα το Βασίλειο Σελευκείας.

Έχουμε τη γνώμη ότι η απάντηση στο ερώτημα αυτό συνδέεται στενά με την ευρύτητα της θεολογικής σκέψης και ειδικότερα της Χριστολογίας του Βασιλείου, που με τις δύο φάσεις της, την αντιοχειανή και την κυρίλλεια, μπορούσε να ανταποκριθεί θαυμάσια στο θεολογικό κλίμα του Νεοχαλκηδονισμού, που κυριαρχούσε ιδιαίτερα στην Κων/πολη την εποχή της ποιητικής ακμής του Ρωμανού. Άλλωστε ο Βασίλειος κυρίως με τη συνοδική Χριστολογία του, που παρουσιάζει εμφανώς κυρίλλειο χαρακτήρα, υπήρξε, όπως αποδείξαμε σε σχετική μελέτη μας, ένας από τους βασικούς προδρόμους του Νεοχαλκηδονισμού τον Ε΄ αιώνα[96]. Έπειτα είναι γνωστό ότι ο Ρωμανός μετά την εγκατάστασή του στην Κων/πολη (491-518) συνδέθηκε εξαιτίας του έργου του με την αυτοκρατορική αυλή και υποστήριξε θερμά την εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού[97], που άμεσος στόχος της ήταν η δογματική ένωση Αντιχαλκηδονίων και Ορθοδόξων με βάση τη Χριστολογία του Κυρίλλου[98]. Αυτό το σκοπό άλλωστε εξυπηρετούσε και η Ε΄ Οικουμενική σύνοδος που συγκάλεσε ο Ιουστινιανός (553). Φαίνεται λοιπόν ότι ο Ρωμανός, που ως προερχόμενος από τη Συρία γνώριζε τις ομιλίες και γενικότερα τη θεολογική σκέψη του Βασιλείου Σελευκείας, κατανόησε πολύ καλά ότι η Χριστολογία του Βασιλείου με τις δύο φάσεις της και τον κυρίλλειο τελικά χαρακτήρα της, που ήταν καρπός των θεολογικών και εκκλησιαστικών ζυμώσεων του Ε΄ αιώνα, ήταν η πιο κατάλληλη, για να μπορέσει να ανταποκριθεί στους θεολογικούς και εκκλησιαστικο-πολιτικούς στόχους του θεολόγου αυτοκράτορα. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, πιστεύουμε, ανέλαβε με τη λειτουργική του ποίηση να αξιοποιήσει τη Χριστολογία και την άρρηκτα δεμένη μ' αυτήν Μαριολογία των ομιλιών του Βασιλείου, και ιδιαίτερα της *39ης ομιλίας* του, προκειμένου να μπορέσει να μεταγγίσει τις δογματικές τους αλήθειες στους απλοϊκούς πιστούς με προσιτό και κατανοητό τρόπο. Αν λοιπόν ο λόγος, για τον οποίο ο Ρωμανός εξαρτάται από το Βασίλειο, είναι το να μπορέσει να ανταποκριθεί στις θεολογικές απαιτήσεις της εποχής του, που προσδιορίζονται από το κυρίλλειο κλίμα του Νεοχαλκηδονισμού, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι και οι μαριολογικές εξαρτήσεις του, που μας ενδιαφέρουν εν προκειμένω, οφείλονται και αποσκοπούν ουσιαστικά στην εξυπηρέτηση των χριστολογικών του

[96] Βλ. Γ. Δ. Μαρτζέλου, *Η Χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και η οικουμενική σημασία της*, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 275· 320· 327 εξ.

[97] Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. P. Maas, «Die Chronologie der Hymnen des Romanos», όπ. παρ., σ. 20· 24 και J. Grosdidier de Matons, όπ. παρ., t. II, Paris 1965, σ. 164.

[98] Βλ. Ε. Κ. Χρυσού, *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού κατά την έριν περί τα Τρία Κεφάλαια και την Ε΄ Οικουμενικήν Σύνοδον*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 29 κ.ε.· 101.

στόχων. Γι' αυτό άλλωστε, όπως είδαμε, καίτοι η μαριολογική εξάρτηση του από την *39η ομιλία* του Βασιλείου είναι πληθωρική, εντούτοις δεν είναι τυφλή, αλλά προσαρμόζεται κατάλληλα, για να ανταποκριθεί στις νεοχαλκηδονικές απαιτήσεις της εποχής του.

Συμπέρασμα

Ύστερα απ' όσα είπαμε έγινε, πιστεύουμε, σαφές ότι η Μαριολογία του Βασιλείου Σελευκείας, που δεν νοείται ανεξάρτητα από τη Χριστολογία του, αποτέλεσε για το Ρωμανό, λόγω του κυρίλλειου χαρακτήρα της, ιδεώδες πρότυπο προς μίμηση στην εποχή του. Γι' αυτό δεν άφησε ανεκμετάλλευτες τις ομιλίες του Βασιλείου με μαριολογικό και χριστολογικό περιεχόμενο. Εξαρτώμενος στενά αλλά όχι τυφλά απ' αυτές, και κυρίως από την *39η ομιλία* του Βασιλείου, κατόρθωσε να εκλαϊκεύσει με τα *Κοντάκιά* του μέσα σε καθαρά κυρίλλεια και νεοχαλκηδονικά πλαίσια όχι μόνο την ορθόδοξη Μαριολογία, αλλά και τη συνδεδεμένη μ' αυτήν ορθόδοξη Χριστολογία, και να τις εισαγάγει με αξιοθαύμαστο τρόπο οργανικά δεμένες μεταξύ τους μέσα στη λατρευτική πράξη και ζωή της Εκκλησίας.

Από την άποψη αυτή έχουμε τη γνώμη ότι ο χαρακτηρισμός της διδασκαλίας του Βασιλείου Σελευκείας και του Ρωμανού για την Παρθένο Μαρία ως «Μαριολογίας», καίτοι τον χρησιμοποιήσαμε κατά κόρον στην παρούσα εισήγηση, δεν είναι επιτυχής. Επιτυχέστερος θα ήταν ο χαρακτηρισμός «Θεοτοκολογία», γιατί θα εξέφραζε σαφέστερα τη λειτουργική ενότητα μεταξύ Χριστολογίας και Μαριολογίας, που αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα όχι μόνο των δύο παραπάνω Πατέρων, αλλά και γενικότερα όλης της ορθόδοξης πατερικής παράδοσης.