



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά

ΤΟΜΟΣ Α

Δ. ΜΟΣΧΟΣ
Σ. ΡΑΓΚΟΣ

Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας

Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΩΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ

Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές
της Ορθόδοξης Εκκλησίας

Copyright © 2002
Για την Ελλάδα και όλο τον κόσμο
ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
Οδός Παπαφλέσσα & Υψηλάντη, 26222 Πάτρα
Τηλ.: (0610) 314094, 314206, Φαξ: (0610) 317244

ΣΥΝΤΕΛΕΣΤΕΣ ΤΟΥ ΔΙΔΑΚΤΙΚΟΥ ΥΛΙΚΟΥ
του Τόμου
Οι Πρώτες Ιστορικές Καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας

Επιστημονικός Υπεύθυνος του Προγράμματος Σπουδών
Σεβασμιώτατος Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης

Ακαδημαϊκός Υπεύθυνος της Θεματικής Ενότητας
Μάριος Μπέγζος

Επιμέλεια Έκδοσης
Σωτήρης Γουνελάς

Συγγραφή **Κριτική Ανάγνωση**
Σπύρος Ράγκος Σωτήριος Βαρναλίδης
Δημήτριος Μόσχος Σωτήριος Βαρναλίδης

Επιμέλεια στη Μέθοδο της Εκπαίδευσης από Απόσταση
Σπύρος Ράγκος

Γλωσσική Επιμέλεια
Ηλίας Μαλεβίτης

Καλλιτεχνική Επιμέλεια
Ηλεκτρονική Σελιδοποίηση
Άρτεμις Γλάρου

Συντονισμός ανάπτυξης εκπαιδευτικού υλικού
και γενική επιμέλεια των εκδόσεων

ΟΜΑΔΑ ΕΚΤΕΛΕΣΗΣ ΕΡΓΟΥ ΕΑΠ/1997-2002

ISBN: 960-538-407-8

*Σύμφωνα με τον Ν. 2121/1993
απαγορεύεται η συνολική ή αποσπασματική
αναδημοσίευση του βιβλίου αυτού ή η αναπαραγωγή του
με οποιοδήποτε μέσο, χωρίς την άδεια του εκδότη.*



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία

ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Η Ορθοδοξία ως Κληρονομιά

ΤΟΜΟΣ Α

**ΟΙ ΠΡΩΤΕΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ
ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ**

ΠΑΤΡΑ 2002

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή στη Θεματική Ενότητα	11
--------------------------------------	-----------

Βλ. Φειδάς

Προλογικό Σημείωμα	13
---------------------------	-----------

Σπ. Ράγκος

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Σπ. Ράγκος

Η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό από τον πρώτο έως τον τέταρτο αιώνα	21
---	-----------

Σκοπός.....	21
-------------	----

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	21
---------------------------------	----

Έννοιες-Κλειδιά	21
-----------------------	----

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	22
-------------------------------	----

Ενότητα 1.1

Οι όροι του ιστορικού προβλήματος	25
--	-----------

Σκοπός	25
--------------	----

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	25
---------------------------------	----

Έννοιες-Κλειδιά	25
-----------------------	----

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	25
-------------------------------	----

1.1.1 Τι είναι ελληνισμός;.....	26
---------------------------------	----

1.1.2 Τι είναι χριστιανισμός;.....	38
------------------------------------	----

1.1.3 Πώς πρέπει να νοηθεί η σχέση χριστιανισμού και ελληνισμού;.....	44
---	----

Σύνοψη Ενότητας	52
-----------------------	----

Ενότητα 1.2

Μονοθεϊστικές τάσεις και θρησκευτικός συγκρητισμός στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία...	53
---	-----------

Σκοπός.....	53
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	53
Έννοιες-Κλειδιά	53
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	54
1.2.1 Η ανάπτυξη των μυστηριακών θρησκειών τον 1ο αιώνα μ.Χ.....	55
1.2.2 Ένα ελληνικό φιλοσοφικό δείγμα πολυθεϊστικού μονοθεϊσμού	63
1.2.3 Κοινά σωτηριολογικά στοιχεία των μυστηριακών θρησκειών και ελληνισμός	66
1.2.4 Ορισμένες αιτίες νίκης του Χριστού.....	72
Σύνοψη Ενότητας	75

Ενότητα 1.3

Ο πρώτος αιώνας του χριστιανισμού.....	76
Σκοπός.....	76
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	76
Έννοιες-Κλειδιά	76
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	76
1.3.1 Ο ιουδαϊσμός στα χρόνια του Ιησού	77
1.3.2 Ο ρόλος του αποστόλου Παύλου	80
1.3.3 Η σημασία του ευαγγελιστή Ιωάννη	86
Σύνοψη Ενότητας	90

Ενότητα 1.4

Ο δεύτερος και ο τρίτος αιώνας.....	91
Σκοπός.....	91
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	91
Έννοιες-Κλειδιά	91
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	92
1.4.1 Οι Αποστολικοί Πατέρες και οι Απολογητές	92
1.4.2 Η αίρεση των γνωστικών και η παρέμβαση του Ειρηναίου	98
1.4.3 Η ουσιαστική έναρξη του διαλόγου μεταξύ Χριστιανών και Ελλήνων	101
Σύνοψη Ενότητας	108

Ενότητα 1.5

Ο τέταρτος αιώνας.....	110
Σκοπός.....	110

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	110
Έννοιες-Κλειδιά	110
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	111
1.5.1 Από το διάταγμα των Μεδιολάνων έως τον Θεοδόσιο	111
1.5.2 Ο συνειδητός ελληνισμός των Καππαδοκών Πατέρων.....	117
1.5.3 Το περιεχόμενο της πίστεως ως γνώση: ο υπόγειος εξελληνισμός του χριστιανισμού.....	119
1.5.4 Αίτια διάδοσης και επικράτησης του χριστιανισμού (με ειδική αναφορά στον ελληνισμό)	124
Σύνοψη Ενότητας	133
Σύνοψη Κεφαλαίου	134
Παράρτημα	136
Βιβλιογραφία	142
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	146

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Δ. Μόσχος

Η ορθόδοξη Εκκλησία στο Βυζάντιο 149

Σκοπός	149
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	149
Έννοιες-Κλειδιά	149
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	149

Ενότητα 2.1

Η Εκκλησία κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο (324-642)	152
Σκοπός	152
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	152
Έννοιες-Κλειδιά	152
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	153
2.1.1 Πολυκεντρικότητα και διαμόρφωση δομών.....	154
2.1.2 Πολυκεντρικότητα και αποκρυστάλλωση της θεολογίας	159
2.1.3 Η ριζοσπαστική παρέμβαση της Εκκλησίας στην κοινωνία.....	166
Σύνοψη Ενότητας	170
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	172

Ενότητα 2.2

Ο βυζαντινός χριστιανισμός (642-1054)	174
Σκοπός	174
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	174
Έννοιες-Κλειδιά	174
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	174
2.2.1 Δομές και θεολογία – Σταθεροποιητικός ρόλος ή μονολιθικότητα;	176
2.2.2 Σταθεροποιητικός ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία.....	183
Σύνοψη Ενότητας	187
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	188

Ενότητα 2.3

Η Εκκλησία κατά τη μετεξέλιξη του Βυζαντίου (1054-1453)	189
Σκοπός	189
Προσδοκώμενα Αποτελέσματα	189
Έννοιες-Κλειδιά	189
Εισαγωγικές Παρατηρήσεις.....	190
2.3.1 1054-1204: Στασιμότητα και κάμψη του Βυζαντίου.....	191
2.3.2 1204-1453: Η Εκκλησία στο ύστερο Βυζάντιο	196
Σύνοψη Ενότητας	202
Οδηγός για Περαιτέρω Μελέτη.....	203
Σύνοψη Κεφαλαίου	205
Γλωσσάρι.....	208
Παράρτημα 1.....	213
Παράρτημα 2.....	214
Βιβλιογραφία	217

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ

Η Θεματική Ενότητα 1, υπό τον τίτλο «Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά», καλύπτει τη βασική διδακτική ύλη σε δύο τόμους, από τους οποίους ο Α΄ αναφέρεται στις «Πρώτες ιστορικές καταβολές της Ορθόδοξης Εκκλησίας», ενώ ο Β΄ στην παρουσία της «Ορθόδοξης Εκκλησίας σε Ανατολή και Δύση». Η κατανομή αυτή της διδακτικής ύλης της Θεματικής Ενότητας είναι όχι μόνο χρήσιμη, αλλά και αναγκαία για την εποπτικότερη παρουσίαση τόσο της ιστορικής διαμόρφωσης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της Ορθοδοξίας μέσα στον χρόνο, όσο και της δημιουργικής παρουσίας της κατά την πρώτη χιλιετία μέσα στον χώρο της Ανατολής και της Δύσης.

Οι δύο όμως μεγάλες προοπτικές της διαχρονικής πνευματικής ακτινοβολίας της Ορθοδοξίας στην Ανατολή και στη Δύση προϋποθέτουν τη βαθύτερη εξέταση των κύριων τουλάχιστον ιστορικών καταβολών, οι οποίες προσδιόρισαν κατά την πρώτη χιλιετία την ταυτότητα της Ορθοδοξίας μέσα από μία μακροχρόνια διαλεκτική σύγκλιση ή και αντιπαράθεση του χριστιανισμού τόσο με τον ελληνισμό, όσο και με τον ιουδαϊσμό. Η διαδικασία αυτή ήταν βεβαίως αναγκαία για τις οικουμενικές προοπτικές του χριστιανικού μηνύματος, ιδιαίτερα όμως για την ταχύτερη διεξόδυσή του στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Εντούτοις, οι θετικές ή αρνητικές συνέπειες της διαλεκτικής αυτής επηρέασαν βαθύτατα τη δισχιλιετή ιστορική πορεία της Εκκλησίας τόσο στην Ανατολή, όσο και στη Δύση.

Στον Α΄ τόμο προβάλλεται η διαλεκτική του χριστιανισμού με τον ιουδαϊσμό και τον ελληνισμό ως μία μακροχρόνια πνευματική διαδικασία στο πλαίσιο της ευρύτερης χριστιανικής προοπτικής της σχέσης *Εκκλησίας και κόσμου*. Πράγματι, κατά την ιστορική πορεία της Εκκλησίας ο χριστιανισμός αποσυνδέθηκε σταδιακά από τον ιουδαϊσμό και, παρά τη βιαιότητα των διωγμών της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, βρήκε εντυπωσιακή απήχηση ήδη κατά τους τρεις πρώτους αιώνες και επικράτησε τελικά από τις αρχές του 4ου αιώνα σε ολόκληρο τον ελληνορωμαϊκό κόσμο και στον ευρύτερο περίγυρό του. Έτσι, η συνάντηση του χριστιανισμού με τον ελληνισμό κατέληξε σε μία *ιδιαίτερη συζυγία*, η οποία αξιοποίησε εκλεκτικά στα *θεολογικά πλαίσια* της χριστιανικής Αποκάλυψης τις βασικές αρχές της *ανθρωπολογίας* και της *κοσμολογίας* της κλασικής ελληνικής Αρχαιότητας.

Η συζυγία χριστιανισμού και ελληνισμού μορφοποιήθηκε και καθιερώθηκε κατά τη βυζαντινή κυρίως περίοδο (324-1453), κυρίως με τα έργα των μεγάλων Ελλήνων Πατέρων (*Μεγάλου Αθανασίου, Μεγάλου Βασιλείου, Γρηγορίου του Θεολόγου, Γρηγορίου Νύσσης, Ιωάννου Χρυσοστόμου, Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Μαξίμου του Ομολογητού, Ιωάννου Δαμασκηνού, Γρηγορίου Παλαμά κ.ά.*), οι οποίοι ανέπτυξαν το λυτρωτικό μήνυμα του Ευαγγελίου όχι μόνο στην εσωτερική πνευματική ζωή της Εκκλησίας, αλλά και σε όλες τις εκφράσεις του *δημόσιου*, του *πνευματικού* και του *κοινωνικού* βίου των χριστιανικών λαών. Η πολύτιμη αυτή πνευματική προσφορά των μεγάλων Πατέρων βιώνεται συνεχώς ως *λειτουργική εμπειρία* και ως *ασκητική πνευματικότητα* στη ζωή των ορθόδοξων λαών, γι' αυτό και φυλάσσεται με ιδιαίτερη ευαισθησία από την Ορθόδοξη Εκκλησία ως μία πολύτιμη κληρονομιά για ολόκληρο τον χριστιανικό κόσμο.

Στον Β΄ τόμο παρουσιάζεται η *Ορθόδοξη Εκκλησία στην Ανατολή και στη Δύ-*

ση κυρίως μέσα από τη σταδιακή *θεολογική διαφοροποίηση* της εκκλησιαστικής παράδοσης του λατινόφωνου χριστιανισμού της Δύσης από τον ελληνόφωνο χριστιανισμό της Ανατολής. Η διαφοροποίηση αυτή κατέληξε τελικά στο *μεγάλο σχίσμα* των Εκκλησιών Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως (1054) και στην οξύτατη αντιπαράθεση της Ορθοδοξίας προς τον Ρωμαιοκαθολικισμό (*Σταυροφορίες, Ουνία*) σε ολόκληρη σχεδόν τη δεύτερη χιλιετία του ιστορικού βίου της Εκκλησίας. Οι συνέπειες όμως του σχίσματος των Εκκλησιών (1054) υπήρξαν οδυνηρές τόσο για τον χριστιανικό κόσμο της Ανατολής, κυρίως με την κατάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (1453), όσο και για τον χριστιανικό κόσμο της Δύσης, κυρίως με τη διάσπασή του από την προτεσταντική Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα.

Οι τραγικές αυτές συνέπειες διαφοροποίησαν και τις ήδη επαχθείς *σχέσεις της Ορθοδοξίας με το Ισλάμ*, η επέκταση του οποίου αποδυνάμωσε ήδη από τον 7ο αιώνα την πολιτική συνοχή του εκκλησιαστικού της σώματος, ιδιαίτερα μετά την παρακμή των αραβοκρατούμενων Πατριαρχείων της Ανατολής (*Αλεξανδρείας, Αντιοχείας, Ιεροσολύμων*). Πράγματι, οι Σταυροφορίες της Δύσης και η ίδρυση λατινικών κρατιδίων στην Ανατολή, ιδιαίτερα μετά την κατάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας από τη Δ΄ Σταυροφορία (1204), έπληξαν βαρύτατα την Ορθοδοξία και την οδήγησαν τελικά, μετά την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως (1453), στους χαλεπούς καιρούς της Τουρκοκρατίας.

Η νέα αποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας κατά τους χαλεπούς καιρούς της Τουρκοκρατίας προσδιορίστηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο μέσα στο πλαίσιο των στοιχειωδών *θρησκευτικών ελευθεριών*, τις οποίες παραχώρησε ο αλλόθρησκος κατακτητής στους υπόδουλους ορθόδοξους λαούς. Βεβαίως, η νέα αυτή αποστολή είχε πάντοτε ως υπέρτατο σκοπό την αμετακίνητη εμμονή των ορθόδοξων λαών στις θεμελιώδεις αρχές της ορθόδοξης παράδοσης για να περιφρουρηθεί όχι μόνο η *θρησκευτική*, αλλά και η *εθνική* τους συνείδηση. Έτσι, όλες οι θεσμικές εκφράσεις και λειτουργίες της Ορθοδοξίας (*εκκλησιαστική οργάνωση, κοινοτική αυτοδιοίκηση, θεία λατρεία, παιδεία, πνευματικός βίος κ.λπ.*) συντονίστηκαν κατά την περίοδο αυτή από το Οικουμενικό Πατριαρχείο με κάθε πρόσφορο τρόπο όχι μόνο για την τόνωση του ορθόδοξου φρονήματος των πιστών έναντι των επαχθών πιέσεων του αλλόθρησκου κατακτητή, αλλά και για την υπεράσπιση της Ορθοδοξίας από την αθέμιτη προπαγάνδα της λατινικής *Ουνίας* και του προτεσταντικού *Μισσιοναρισμού*.

Υπό την έννοια αυτή, η συγκεκριμένη Θεματική Ενότητα προσφέρει μία *περιεκτική* και οπωσδήποτε *εποπτική* εικόνα τόσο των βασικών πνευματικών καταβολών, όσο και των ιστορικών αγώνων της Ορθοδοξίας για δύο ολόκληρες χιλιετίες, ώστε να διαφυλαχθεί αλώβητος ο πυρήνας της ορθόδοξης παράδοσης, όπως αυτή διαμορφώθηκε κατά την πρώτη χιλιετία του ιστορικού βίου της Εκκλησίας. Είναι λοιπόν κοινή η πεποίθηση, ιδιαίτερα στην εποχή μας, ότι η Ορθοδοξία παραμένει πάντοτε μία *πολύτιμη πνευματική κληρονομιά* όχι μόνο για τον Ελληνισμό, αλλά και για ολόκληρο τον χριστιανικό κόσμο, ο οποίος αναγνωρίζει στην ορθόδοξη παράδοση την *πιο αξιόπιστη πρόταση* για την ερμηνεία της πνευματικής σχέσης του ανθρώπου με τον Θεό και με τον κόσμο.

Βλάσιος Φειδάς

Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φύομενα βλέψειεν...

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗΣ ΚΑΤΑΤΟΠΙΣΗΣ ΤΟΥ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗ

Η ιστοριογραφία φέρει από τη φύση της βαρύ φορτίο. Το έργο της είναι άχαρο και επαχθές. Άχαρο, γιατί ασχολείται με το παρελθόν που ως περασμένο είναι ήδη γνωστό. Επαχθές, γιατί αναλαμβάνει τη δυσβάστακτη ευθύνη να κάνει το ήδη γνωστό κατανοητό.

Κάποτε, βεβαίως, η σπάνις των μαρτυριών και οι αντικρουόμενες ερμηνείες συγγέουν τόσο την ιστορική εικόνα ώστε το ήδη γνωστό παύει να είναι τέτοιο. Τόσο εκεί όπου οι μαρτυρίες βρῖθουν όσο και όπου απουσιάζουν ή αλληλοαναιρούνται, η ιστοριογραφία παρουσιάζει μια εσωτερική αντίφαση που είναι για ορισμένους και αιτία της γοητείας της. Αντίθετα με τις επιστήμες των καθολικών αρχών, αυτή ασχολείται με το μεμονωμένο και το ατομικό. Σε συμφωνία όμως με εκείνες, –τις θετικές-φυσικές επιστήμες των καθολικών αρχών και την προνεωτερική μεταφυσική– η ιστοριογραφία επιθυμεί να καταστήσει και αυτή το αντικείμενό της πλήρως κατανοητό και οιονεί αναγκαίο.

Η ιστοριογραφία ως η επιστήμη των γεγενημένων πράξεων και των νενοημένων ιδεών αδυνατεί να βρει νόμους του ιστορικού γίγνεσθαι αντίστοιχους με αυτούς που διέπουν τον φυσικό κόσμο. Αυτές οι μεγαλόπνοες φιλοδοξίες της έχουν προ πολλού εκπνεύσει. Ταυτόχρονα όμως η επιστήμη του παρελθόντος δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι μια απλή χρονογραφική καταγραφή συμβάντων αλλά μια έλλογη έκθεση ενός κατανοήσιμου αντικειμένου και, στις υψηλότερες εκφάνσεις της, ει δυνατόν, «ένα απόκτημα για πάντα».

Εξαιτίας της ειρημένης αδυναμίας, η ιστοριογραφία είναι, κατά συνέπεια, μια επιστήμη με περιορισμένη προβλεπτική ικανότητα. Ο κατεξοχήν δικός της χώρος «πρόβλεψης» είναι ο χώρος του παρελθόντος. Η ιστοριογραφία θέλει να «προβλέπει» το παρελθόν με ένα τύπο μαντείας που κατά την αρχαιοελληνική παράδοση, διέθετε ο Επιμενίδης.

Η ορθή «πρόβλεψη» του παρελθόντος συνίσταται στην τοποθέτηση των ιστορικών γεγονότων στην ορθή προοπτική τους γραμμή και στην ανάδειξη των αληθινών τους διαστάσεων. Τέτοια προοπτική τοποθέτηση αναδεικνύει τις υποκείμενες αιτιακές σχέσεις και μετατρέπει το τυχαίο, εκ πρώτης όψεως, παρελθόν σε ιστορικά αναγκαίο. Έτσι το ένδεχόμενο άλλως και άλλως έχειν μεταμορφώνεται, όσο του είναι εφικτό, σε αναγκαίως έχειν. Ο χώρος της ανθρώπινης σκέψης και πράξης, το τοπίο ανάδυσης και μετασχηματισμού των ατομικών ιδεών και ενεργειών και των συλλογικών αντιλήψεων και πρακτικών, εκεί όπου οι αρχές, αν υπάρχουν, ισχύουν ως ἐπὶ τὸ πολὺ, μετατρέπεται σε πεδίο αντίστοιχο αυτού της Ανάγκης. Πρόκειται για τον χώρο της λεγόμενης «αδήριτης» ιστορικής αναγκαιότητας. Η αναγκαιότητα αυτή δεν αφορά μόνον το αμετάκλητο των ανθρώπινων πράξεων, οι οποίες ως γεγενημένες «οὐκ ἀπογίγγονται»: αφορά πρωτίστως τις αιτίες τους.

Τόσο στην προσωπική ιστορία του ατόμου όσο και στη μείζονα ιστορία των κοινωνιών, η ανακάλυψη των αιτιών επιτυγχάνεται εκ των υστέρων μέσα από τα αποτελέσματα. Για τον ιστορικό τα αποτελέσματα φωτίζουν τις αιτίες, γιατί τα αποτελέσματα είναι οι εναργείς φανερώσεις των κρυμμένων αιτιών. Έτσι ο ιστορικός προσπαθεί να ανακαλύψει την ορθή τάξη των αποτελεσμάτων στο προσκήνιο του ανθρώπινου γίνεσθαι, γιατί προσπαθεί να αποκαλύψει τη βαθύτερη τάξη των αιτιών στο παρασκήνιο της ιστορικής μεταβολής. Μέσα στη σύγχυση που οι μαρτυρίες του παρελθόντος συχνά προκαλούν, ο ιστορικός οφείλει συνεχώς να προκρίνει το σημαντικό και να θέτει σε δεύτερη μοίρα το επουσιώδες. Μόνον έτσι ενδέχεται να διακρίνει την ἀληθεστάτην πρόφασιν από τις ἐς τὸ φανερόν λεγομένας αἰτίας. Το κτῆμα ἐς αἰεὶ που οραματίστηκε η κλασική ιστοριογραφία θεμελιώνεται σε τούτη την ορθή διάκριση, η οποία προϋποθέτει την ταυτότητα της ανθρώπινης ουσίας που εκδηλώνεται όμως με ποικίλους ιδιτισμούς στην ιστορία. Η ἀληθεστάτη πρόφασιν προφαίνεται στα γενόμενα καὶ αἰεὶ ἐσόμενα ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις τῶν ἀνθρώπων ᾗ.

Το κεντρικότερο ζήτημα που ανέκλυψε με την ολοκληρωτική ανάδυση της λεγόμενης «νεωτερικής» σκέψης είναι το ζήτημα της ουσίας. Οι μοντέρνοι στοχαστές αρνήθηκαν την ύπαρξη ουσιών. Με τον τρόπο αυτό αρνήθηκαν το συνολικό κατασκεύασμα της αρχαίας και μεσαιωνικής ιστοριογραφίας που βασιζόταν στην επιτυχία ή αποτυχία των ουσιών να πραγματώσουν τους εαυτούς τους. Κάποτε το εγχείρημα ενδυσόταν θεϊκή κύρωση με τη χρήση εννοιών όπως η «Μοίρα», η «Δίκη» και η «Θεία Πρόνοια». Άλλοτε το ίδιο ακριβώς εγχείρημα παρέμενε στα όρια της φαινομενικά κοσμικής εμπειρίας με την κινητοποίηση εννοιών όπως η «Φύσις» και η «Τύχη» (που σημαίνει την άδηλη και αφανέρωτη αιτιότητα της ιστορικής δικαιοσύνης). Η αμείλικτη κριτική στάση του Αιώνα των Φώτων, αποκορυφούμενη στη γερμανική ιστορικοκριτική μέθοδο του 19ου αιώνα, κατεδάφισε ολόκληρο το οικοδόμημα της παραδοσιακής έως τότε ιστοριογραφίας για να ανεγείρει στη θέση του μια νέα εκκοσμηκευμένη θέαση του, απελεύθερου πλέον αλλά και απο-γοητευμένου, ανθρώπινου βίου. Μετά την αποτυχία της ιδεαλιστικής διαλεκτικής να θεμελιώσει της ιστορίας το νόημα στην Απόλυτη Ιδέα, ο θριαμβευτικός «θάνατος του θεού» σήμανε τον θρίαμβο της ανθρώπινης νοηματοδότησης στο υποτιθέμενο εγγενές χάος των ιστορικών (ατομικών, συλλογικών ή οικουμενικών) εμπειριών. Οι χρονογραφίες από κτίσεως κόσμου όχι μόνον κατακρίθηκαν, δικαιολογημένα, ως ανεπισημονικές αλλά επιπλέον χλευάστηκαν ως παιδαριώδεις, διότι η συνείδηση του παρελθόντος είχε ριζικά μετασχηματισθεί με την απουσία ενός καθοδηγούντος Θεού ή μιας Μοίρας-Δίκης. Την ιερή ιστορία του περιούσιου λαού του Θεού ήρθε να αντικαταστήσει η κοσμική ιστορία όλων των λαών. Στο κρίσιμο αυτό σημείο ριζικού μετασχηματισμού της ιστοριογραφικής πρακτικής, η ιστορία, ούτε ως κύκλος τῶν ἀνθρωπῶν πρηγμάτων με τύπο τα φαινόμενα της φύσης ούτε ως ευθεία γραμμή σωτηρίας με κεντρικό γεγονός την ενανθρώπιση και σταύρωση του Θεού-Λόγου, δεν μπορούσε να γίνει πλέον ακρίτως αποδεκτή.

Παραδόξως, ο άρδην αφανισμός του ουσιώδους νοήματος της ιστορίας, απόρ-

ροια του κλωνισμού των ουσιών στην ταραγμένη συνείδηση της φθίνουσας Ευρώπης, συνοδεύτηκε από άνθηση των ιστορικών σπουδών. Όμως, κάθε φαινομενική παραδοξότητα υποκρύπτει βαθύτερη αιτιακή σχέση. Η εξαναγκαστική σχεδόν ανάπτυξη των ιστορικών σπουδών στον Δυτικό κόσμο προήλθε από την κατακρήμνιση του θρησκευτικού βάθρου που στήριζε έως τότε την ανθρώπινη σκέψη και δράση. Οι μηχανισμοί «νοσηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης» (που σημαίνει προφανώς ότι η ύπαρξη στερείται εγγενούς ουσίας), όπως αργότερα και οι μέθοδοι «κατασκευής» (sic) της «ανθρώπινης, πολύ ανθρώπινης» αλήθειας, τέθηκαν τώρα στο προσκήνιο της ιστορικής έρευνας. Ο άρτι παρεληλυθώς αιώνας βρίθεται από τέτοιες προσπάθειες, ορισμένες εκ των οποίων θεωρήθηκαν εξαιρετικά επιτυχείς και έδρεψαν μάλιστα πληθώρα οπαδών. Απώτατη αιτία των φαινομένων αυτών ήταν η νεωτερική ανάδυση του αυτόνομου υποκειμένου και ο συνακόλουθος κλωνισμός της παραδοσιακής μεταφυσικής (τόσο στη φιλοσοφική όσο και στη θεολογική εκδοχή της) που βασιζόταν σε ουσίες. Με την εξέλιξη αυτή, οι ουσίες, αφού έχασαν την αρχέγονη αίγλη τους, θεωρήθηκαν περιοριστικές και δεσμευτικές για τα μέλη τους, κυρίως όταν αυτά αξίωναν για τους εαυτούς τους την περίοπτη θέση του υπερβατολογικού υποκειμένου. Η τελείωση της φύσης ως δυναμική απρόσκοπτης πραγμάτωσης του οικείου έργου και προϋπόθεση της απελευθερωτικής θείας χάριτος έπαψε να συγκινεί, δηλαδή να κινητοποιεί, την ανθρώπινη σκέψη και δράση, ίσως εξαιτίας της ύφεσης του φυσικού λόγου λόγω παρατεταμένης τεχνητής αλλοτρίωσης.

Κάπως έτσι παρουσιάζεται η πνευματική κατάσταση στις αρχές του 21ου αιώνα. Τα θέμα μάς αφορά άμεσα όλους γιατί σχετίζεται με τον τρόπο βίωσης της ύπαρξής μας. Αφορά όμως επίσης, και ειδικά, τη σπουδή εκείνων των ιστορικών φαινομένων που έχουν αξιώσεις καθολικής αλήθειας. Τέτοιος υπήρξε ο χριστιανισμός. Το κοινωνικοπνευματικό αυτό φαινόμενο, που διέθετε από γενεσεώς του πολλά από τα χαρακτηριστικά ενός κινήματος ανατρεπτικού της καθεστηκυίας πνευματικής (αν όχι και κοσμικής) τάξης, υπήρξε το μοναδικό (μαζί με τον γεννητορά του ιουδαϊσμό και τον αντίπαλο «εθνικό» πλατωνισμό) φαινόμενο της ιστορίας του ελληνο-δυτικού κόσμου –αξίζει να σημειωθεί η δυτικοστραφής ματιά κάθε μελετητή του χριστιανισμού– με καθολική αξίωση κατοχής της αλήθειας. Σε αντίθεση όμως με τον ιουδαϊσμό και τον πλατωνισμό, ο χριστιανισμός κατόρθωσε να βρει ευρύτατη απήχηση σε πολιτιστικά ανόμοια και ανομοιογενή περιβάλλοντα. Το πώς αναπτύχθηκε και ανδρώθηκε αυτό το κίνημα, κυρίως στην ελληνόφωνη Ανατολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας, θα μας απασχολήσει στις επόμενες σελίδες. Αξίζει όμως να σημειώσουμε εδώ προκαταρκτικά κάποιες ενστάσεις που ίσως προβάλλει ο προϊδεασμένος αναγνώστης και που απηχούν, ως ένα βαθμό, τα προβλήματα που είχαν να επιλύσουν οι συγγραφείς.

Μια ιστοριογραφική πραγματεία περιορισμένου μήκους και διδακτικής σκοπιμότητας οφείλει να είναι επαρκώς επιλεκτική. Από την άλλη μεριά, για να επιτελέσει τον διδακτικό σκοπό της ικανοποιητικά με κριτήριο τις πνευματικές ανάγκες της σημερινής εποχής, η ιστοριογραφική πραγματεία οφείλει να εγείρει στον αναγνώστη ερωτήματα μάλλον, να τον καλεί να σκεφθεί ή ακόμα και να τον προ-

καλεί, παρά να τον εξουθενώνει με λεπτομέρειες και να τον συντρίβει κάτω από το βάρος μιας ορισμένης, και μάλιστα κυρίαρχης ή κυριαρχικής, προσέγγισης. Εδώ όμως προκύπτει μια ουσιαστικότερη δυσκολία που προέρχεται από τον εξαρχής πολύσημο χαρακτήρα της ίδιας της Θεματικής Ενότητας.

«Η Ορθοδοξία ως κληρονομιά» μπορεί να εκληφθεί με πολλούς διαφορετικούς και κάποτε αλληλοαναιρούμενους τρόπους. Αν «η Ορθοδοξία ως κληρονομιά» σημαίνει *την κληρονομιά της Ορθοδοξίας*, τότε αναφέρεται είτε α) στο σύνολο των πεποιθήσεων, απόψεων, δογμάτων, τελετών, μυστηρίων, ενδυμάτων, αρχιτεκτονικής, μουσικής, αγιογραφίας και γενικά όλων των στοιχείων που κληροδοτήθηκαν από το Βυζάντιο και διατηρήθηκαν *ανέπαφα* ως η *πεμπτοσύα* της ζωντανής παράδοσης ορισμένων λαών –οπότε η Ορθοδοξία ως κληρονομιά σημαίνει την κληρονομιά των Ορθοδόξων πιστών–, είτε β) στο σύνολο των επιδράσεων που τα παραπάνω στοιχεία προκάλεσαν σε τομείς σχετικούς ή και άσχετους προς αυτούς στους οποίους τα χρησιμοποιούσε ο θανών κληροδότης – οπότε η Ορθοδοξία ως κληρονομιά σημαίνει την *όποια επιρροή* της Ορθόδοξης παράδοσης στον σύγχρονο βίο και πολιτισμό. Με τη δεύτερη σημασία η κληρονομιά της Ορθοδοξίας είναι μια δυναμική, διαρκώς μετεξελισσόμενη οντότητα χωρίς σταθερή ουσία: πρόκειται για μια δύναμη μάλλον που αδυνατεί να παραγάγει σταθερή εντελέχεια. Το ίδιο βεβαίως θα ισχύσει και στην πρώτη περίπτωση σημασίας αν οι αντιλήψεις των πιστών περί σωτηρίας ελεγχθούν και αποδειχθούν, παρά την ταυτότητα της λατρείας, αλλοιωμένες.

Αν «η Ορθοδοξία ως κληρονομιά» σημαίνει *πάλι την ιστορία της Ορθοδοξίας*, τότε αναφέρεται είτε α) στην *ιστορική διαδρομή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εν γένει*, είτε β) σε *ένα τρόπο ιστοριογραφικής προσέγγισης του χριστιανισμού* διαφορετικό από τις άλλες ομολογιακές προσεγγίσεις. Στη δεύτερη περίπτωση, διανοίγονται πάλι δύο δυνατότητες ερμηνείας. Η «Ορθοδοξία ως κληρονομιά» με την έννοια της συγκεκριμένης προσέγγισης του Ορθόδοξου παρελθόντος αφορά άραγε έναν τρόπο *επιστημονικής μελέτης* του χριστιανισμού από ένα έξωθεν υψηλό σημείο θέασης που έχει κυρωθεί ως η Ορθόδοξη ερμηνεία του φαινομένου, ή μήπως αφορά έναν τρόπο *εμβάπτισης* στη σωτηριακή επαγγελία, όπως αυτή έχει βιωθεί ιστορικά και έχει καταγραφεί ιστοριογραφικά από την εκκλησιαστική παράδοση της Ανατολής; Το πρόβλημα εν πολλοίς εντοπίζεται στον όρο «κληρονομιά». «Κληρονομιά» σημαίνει τι; Αυτό που ο μέσος πιστός, η κρατούσα Εκκλησία και η ακαδημαϊκή κοινότητα (τρεις συχνά διακριτές θεάσεις) κατανοεί *σήμερα* ως «Ορθοδοξία» ή αυτό που καταλάβαιναν οι Πατέρες (με τις όποιες φαινομενικές ή και ουσιαστικές μεταξύ τους διαφορές) στους αιώνες της *ύψιστης ακμής*; Η «κληρονομιά» είναι κάτι που μεταβιβάζεται ιστορικά στους όποιους απογόνους μιας τυπικολατρευτικής παράδοσης ή μήπως κάτι που αποδίδεται ως έπαθλο σε όποιον τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσαστο, κάτι δηλαδή που κερδίζεται και κατακτιέται με μόχθο στους οικειούς τομείς της θεολογίας πρωτίστως και της εκκλησιαστικής τέχνης δευτερευόντως;

Από τα παραπάνω προβλήματα και τις λύσεις, υπομονετικές σαν του αγαθού αλιέα ή γόρδιες σαν του Μεγαλέξανδρου, που είναι κανείς διατεθειμένος να δώ-

σει σε αυτά, μπορεί να προκύψει μια σωρεία συνεπακόλουθων ερωτημάτων. Στα ερωτήματα αυτά οι συγγραφείς του παρόντος τόμου δεν έδωσαν ευθείες απαντήσεις. Όχι βεβαίως διότι δεν τα θεώρησαν σημαντικά, αλλά διότι τα θεώρησαν *εξαιρετικά* σημαντικά. Τέτοιες συζητήσεις θα τους οδηγούσαν πολύ μακριά από τον πολύ πιο μετριασμένο σκοπό τους. Θέλησαν πρωτίστως να κινητοποιήσουν το ενδιαφέρον του φοιτητή με μια έκθεση των ιστορικών δεδομένων και της πνευματικής κίνησης κατά τους αιώνες άνθησης και κραταιώσης του ανατολικού χριστιανισμού που να είναι ανοικτή σε πολλές ερμηνείες, τουλάχιστον κατ' αρχήν.

Τα γεγονότα που έλαβαν χώρα στην Ιουδαία, μέσα στα πρώτα τριάντα και κάτι χρόνια της εποχής που αργότερα ονομάστηκε «χριστιανική», μπορεί να τα δει κανείς είτε με τα μάτια των σύγχρονων μαρτύρων είτε με βάση τις απόψεις των τότε κρατούντων –λιγοστές, δυστυχώς, μας έχουν διασωθεί–, είτε και με το φως που αναδρομικά ρίχνουν σ' αυτά οι μεταγενέστερες εξελίξεις. Τον Ορθόδοξο χριστιανισμό μπορεί να τον δει κανείς ή ως κάτι ολοκληρωμένο εξαρχής ή ως κάτι μεταβαλλόμενο διηλεκώς και ασταθές, είτε και ως κάτι οργανικά αναπτυσσόμενο. (Οι πολλαπλές ερμηνείες του Βυζαντίου που έχουν κατά καιρούς προταθεί αποτελούν αδιάψευστους μάρτυρες αυτών των δυνατοτήτων). Την Ορθόδοξη Εκκλησία μπορεί να την προσεγγίσει κανείς βιωματικά ως μέλος της παράδοσής της ή αμέτοχα ως ψυχρός καταγραφέας των ιστορικών της επιτεύξεων και αποτυχιών.

Σε όλες τις περιπτώσεις αναγκαία προϋπόθεση ικανοποιητικού ιστοριογραφικού έργου είναι ένα δεδομένο πλαίσιο αναφοράς. Πριν γίνει *κτῆμα ἐς αἰεί* το παρελθόν οφείλει πρώτα να γίνει *κτῆμα ἁπλῶς* του ιστοριογράφου και του χώρου του, δηλαδή *κτῆμα τοῦ ἐνθάδε νῦν*. Και γίνεται η ιστορία «ἀπόκτημα του εδώ-και-τώρα» μόνον μέσα από ένα πλαίσιο κατανόησης του κόσμου και των αρχών του, δηλαδή μέσα σε μια ζωντανή παράδοση ερμηνείας και κατανόησης του ἤδη γνωστού. Σε μια τέτοια ζώσα παράδοση συνίσταται η αλήθεια της κληρονομιάς. Όταν αυτή περιπίπτει στη λήθη, ο μελετητής του παρελθόντος, σαν ἄπατρις, παλεύει με τις κρατούσες αρχές οθνείων παραδόσεων που του ζητούν επίμονα να εντοπίσει την εντοπιότητά του. Στη μελέτη του ελληνόφωνου παρελθόντος η εντοπιότητα μιας ερευνητικής παράδοσης ερμηνείας των ιστορικών φαινομένων με οὐ ἕνεκα την αποκάλυψη των κρυμμένων αιτιών αποτελεί, δυστυχώς, περισσότερο *desideratum* παρὰ *datum*.

Το **πρώτο κεφάλαιο** του παρόντος τόμου εμπλέκει τον φοιτητή στην προβληματική των διασχέσεων ελληνισμού και χριστιανισμού και προσπαθεί να δείξει ότι η προοδευτική ελληνοποίηση της νέας θρησκείας υπήρξε παράγοντας σημαντικός για την επικράτηση του χριστιανισμού ως επίσημης και μόνης αποδεκτής λατρείας στην ύστερη Ρωμαϊκή Οικουμένη. Ο συγγραφέας του κεφαλαίου θεώρησε ότι οφείλει αφενός μεν να είναι σαφής στη χρήση των εννοιών που χρησιμοποιεί αφετέρου δε να θεμελιώνει τους ισχυρισμούς του με συχνή παράθεση εκτενών αποσπασμάτων των πηγών στις οποίες βασίστηκε. Με τον τρόπο αυτό υποδεικνύει στον μεταπτυχιακό φοιτητή εκείνη την πάντοτε χρήσιμη, αν και ελαφρώς παραμελημένη, μέθοδο έρευνας που επιβάλλει επιστροφή στις ίδιες τις πρωτογενείς πηγές για την τεκμηρίωση επιστημονικά έγκυρων συμπερασμάτων.

Το **δεύτερο κεφάλαιο** παρουσιάζει «ένα αδρό περίγραμμα της ιστορικής παρουσίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Βυζάντιο» με άμεσες και έμμεσες αναφορές στην κοινωνικοπολιτική δομή του Βυζαντινού κράτους. Η μέθοδος έκθεσης των δεδομένων είναι εδώ διαφορετική. Ο συγγραφέας του κεφαλαίου παρέχει στον φοιτητή μια τεράστια πληθώρα πληροφοριών τις οποίες οργανώνει ικανοποιητικά κάτω από το πρίσμα των διασχέσεων θρησκείας και κοινωνίας στο Βυζαντινό κράτος. Μέλημά του είναι η παρακολούθηση των εξελίξεων στο σώμα της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας κατά τους πολυτάραχους αιώνες της Βυζαντινής κυριαρχίας στην ανατολική Μεσόγειο. Σε αντίθεση με το πρώτο κεφάλαιο που επικεντρώνεται στην ιστορία των ιδεών με σποραδικές μόνον αναφορές στην πολιτικοκοινωνική ιστορία, το δεύτερο κεφάλαιο παρακολουθεί συνοπτικά όλους τους τομείς δράσης της Εκκλησίας, από τις θεολογικές έριδες έως την οργάνωση του εκπαιδευτικού συστήματος και από τον ασκητικό μοναχισμό έως τις σχέσεις Εκκλησίας και Κράτους. Δεν παρατίθενται ενδεικτικά αποσπάσματα πηγών αλλά εκτίθεται μια μακροσκελής βιβλιογραφία, άριστα οργανωμένη, στην οποία μπορεί να ανατρέξει ο ενδιαφερόμενος μεταπτυχιακός φοιτητής για τη διεύρυνση των γνώσεών του. Οι σκοτεινές τυχόν έννοιες και οι τεχνικοί όροι, αντί να επεξηγούνται στο ίδιο το κείμενο, δυσκολεύοντας ενίοτε την παρακολούθηση της δομής του επιχειρήματος, ερμηνεύονται σε χωριστό Γλωσσάρι όρων στο τέλος του κεφαλαίου. Ένας χρονολογικός πίνακας και ένας χάρτης εξοικειώνει τον φοιτητή, γρήγορα και αποτελεσματικά, με τον ιστορικό χρόνο και χώρο του κεφαλαίου. Το κεφάλαιο αυτό παρέχει επίσης Παράλληλα Κείμενα άλλων συγγραφέων τα οποία ο φοιτητής οφείλει να μελετήσει για να κατανοήσει πληρέστερα τη σωρεία ερμηνευτικών προβλημάτων τα οποία άλλοτε υπαινίσσεται και άλλοτε άμεσα εκθέτει ο συγγραφέας.

Σε αντίθεση με την πραγματιστική εμμονή της νεωτερικής ιστοριογραφίας, οι συγγραφείς του παρόντος τόμου αποφάσισαν να αφουγκραστούν την ουσιώδη διάσταση της Ορθοδοξίας και να δείξουν τη μακρά της συνέχεια δίχως να αδιαφορήσουν για τις εκάστοτε αλλαγές. Σε αντίθεση όμως με την καθαρά θεολογική προσέγγιση απέφυγαν να θεωρήσουν δεδομένη εξ αρχής την τέλεια εκφαντική πληρότητα της ουσίας και προτίμησαν να δείξουν τρόπους με τους οποίους η δύναμη της ουσίας έγινε ιστορικά φανερή ως ενέργεια διαμέσου των αιώνων. Οι επιλογές αυτές αφήνουν τους συγγραφείς έκθετους σε ποικίλες αντιδράσεις. Η ζυγαριά κλίνει άλλοτε προς την αμερόληπτη αφήγηση των πραγματολογικών ιστορικών δεδομένων και άλλοτε πάλι προς μια κατανοήσιμη ερμηνεία τους που να ικανοποιεί τον λόγο. Άλλοτε η διαχρονική και άλλοτε η συγχρονική διάσταση ενδέχεται να φανεί στον αναγνώστη υπερτονισμένη ή υποτονική. Κάποτε η θρησκευτικοπνευματική πλευρά του φαινομένου και κάποτε η ιστορικοκοινωνική του όψη μπορεί να θεωρηθεί ότι αδικείται. Άλλοτε η μακρά διάρκεια και άλλοτε η αλλαγή που παράγει ο ιστορικός χρόνος ίσως φανεί ότι αμελείται. Ωστόσο, αν κανείς κατανοήσει τον τύπο της φυσικής γέννησης και ανάπτυξης κάθε ιστορικού (κοινωνικού ή πνευματικού) φαινομένου που είναι η μόνη φιλοσοφία της ιστορίας που γνωρίζει αυτή η γωνιά της ανατολικής Μεσογείου, θα συλλάβει και τη σημα-

σία αυτής της εσκεμμένα ανοικτής (αν όχι και συνειδητά αμφιλεγόμενης) πραγμάτευσης που έπεται. Είναι μάλλον αναντίρροπο ότι για τον φοιτητή, και για τον τόπο, μόνον κέρδος μπορεί να αποφέρουν οι όποιες βάσιμες και θεμελιωμένες αντιρρήσεις που τυχόν προκληθούν.

Σπύρος Ράγκος

ΥΓ. Η οπτική γωνία των δύο συγγραφέων του παρόντος τόμου δεν είναι αναγκαστικά ενιαία. Σε πολλά σημεία συμφωνούν αλλά και σε πολλά θα μπορούσαν να διαφωνήσουν. Δύσκολα θα συνέγραφε με τον ίδιο τρόπο ο ένας το κεφάλαιο του άλλου. Ακόμη και τούτη η εισαγωγή δεν είναι βέβαιο ότι απηχεί παρά του υπογράφοντος τις απόψεις.

Η ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ ΜΕ ΤΟΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΡΩΤΟ ΕΩΣ ΤΟΝ ΤΕΤΑΡΤΟ ΑΙΩΝΑ

Σπ. Ράγκος

Στο κεφάλαιο αυτό επιχειρείται μια αποτίμηση της συμβολής του ελληνισμού στην εδραίωση και ολοκλήρωση του χριστιανισμού με κύρια έμφαση στους τέσσερις πρώτους αιώνες της ιστορίας του.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτού του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση να:

- διακρίνετε τα ελληνικά από τα πρωτογενώς χριστιανικά στοιχεία της σύνθεσης που αποτελεί την Ορθόδοξη Εκκλησία της Ανατολής·
- κατανοείτε τις ιστορικές παραμέτρους, πολιτικοκοινωνικές και κυρίως πνευματικές, που επέτρεψαν τη συνάντηση του χριστιανισμού με τον ελληνισμό·
- κατονομάζετε πέντε βαθύτερα αίτια εκχριστιανισμού της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας·
- σχηματοποιείτε τα βήματα σύγκλισης που σκοπό είχαν τη μακροϊστορική συνένωση δύο διαφορετικών κοσμοθεωριών·
- αποτιμάτε την ιστορική σημασία του ελληνικού λόγου στη διάρθρωση του περιεχομένου της αποκαλυπτικής χριστιανικής πίστεως·
- αναφέρετε επτά σημαντικούς εκπροσώπους εξελληνισμού του χριστιανισμού.

Γενικά

- Κοσμοθεωρία, Κοσμοείδωλο
- Συγκρητισμός
- Θεοκρασία
- Ειδωλολατρία, Παγανισμός
- Φυσιολατρία
- Εσχατολογία

Κατά ζεύγη αντιπαράθεσης

- Πολυθεϊσμός-Μonoθεϊσμός
- Ενδοκοσμικότητα-Εξωκοσμικότητα
- Φύσις-Χάρις
- Μυστήριο-Αποκάλυψη
- Εμμενείς (Εγκόσμιες, Εγγενείς, Ενύπαρκτες) αρχές-Υπερβατικές (Υπερκοσμικές) αρχές
- Κοσμογονία-Κτισιολογία

Σκοπός

Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα

Έννοιες
Κλειδιά

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

- Σωτηρία-Λύτρωση
- Γνώσις-Πίστις
- Φιλοσοφία-Θεολογία

Στο κείμενο που ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να ερευνήσουμε την ιστορική μετάβαση από τον παραδοσιακό ελληνισμό στον χριστιανικό κόσμο και να αναλύσουμε τα στάδια και τις επιμέρους φάσεις αυτής της πορείας. Η πορεία δεν υπήρξε ούτε ευθύγραμμη ούτε απρόσκοπη. Στη συγκρουσιακή αρχικά συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό και, από την αντίθετη κατεύθυνση, στη δραματική συνάντηση του χριστιανισμού με τον ελληνισμό υπήρξαν παλινδρομήσεις και αντιφάσεις οι οποίες άρχισαν σταδιακά να εξαλείφονται μόνον τον τέταρτο αιώνα. Έως τότε τα δύο ρεύματα, στα οποία αναφέρονται οι όροι «ελληνισμός» και «χριστιανισμός», δεν είχαν αποσαφηνίσει δεόντως τον χαρακτήρα της αλληλεπίδρασής τους. Την εξέλιξη αυτή θα παρακολουθήσουμε σε ορισμένες βασικές, αλλά όχι αναντίρρητες, καμπές της. Η ιστορία της Εκκλησίας και του Δόγματος καθώς και η ιστορία των εθνικών μυστηριακών θρησκειών και του ειδωλολατρικού ελληνισμού αποτελούν αντικείμενα πολλαπλών ερμηνειών. Η έκθεσή μας προσπαθεί να είναι ανοικτή στις σύγχρονες ενοράσεις της θρησκευολογίας και της ιστορίας των ιδεών χωρίς να αμφισβητεί την ορθότητα της θεολογικής προσέγγισης που βασίζεται σε μια εκ των προτέρων ενιαία σύλληψη που προσπορίζει η πίστη ανάλογα με τη δύναμή της. Πρακτικά οι ματιές του ιστορικού, του φιλοσόφου και του θεολόγου διαφέρουν. Στον διάλόγό τους έγκειται, σε μεγάλο βαθμό, σήμερα όπως και κατά τους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού, η αποσαφήνιση της ταυτότητας των φαινομένων του Πνεύματος.

Η πρώτη ενότητα μάς εισάγει στην προβληματική της επαφής των δύο κόσμων τονίζοντας τα αντίθετα στοιχεία των αντιπάλων και αγνοώντας συνειδητά τα σημεία σύγκλισης. Η σύγκλιση ερευνάται στις επόμενες ενότητες, ξεκινώντας από τη δεύτερη όπου ο χριστιανισμός εντάσσεται στο πνευματικό και πολιτικο-θρησκευτικό πλαίσιο του 1ου αιώνα μ.Χ. Η ραγδαία εισβολή στη Ρώμη ανατολικών μυστηριακών λατρειών με εσχατολογικό προσανατολισμό, μονοθεϊστικές τάσεις και λυτρωτικό μήνυμα δίνει το ιδεολογικο-θρησκευτικό στίγμα του αιώνα. Οι θρησκείες αυτές, αν και συμβίωσαν αρμονικά για αρκετό διάστημα, κατέληξαν εντέλει να ερίζουν για κυριαρχία. Απώτερη ιστορική απαίτηση της εποχής ήταν η εδραίωση μιας ενιαίας οικουμενικής θρησκείας που να δρα σε όλο το πεδίο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Ο ελληνισμός δεν έμεινε αμέτοχος σε αυτό τον αγώνα. Αν και οι αμιγέστεροι φορείς του αντιτάχθηκαν στην επέκταση του χριστιανισμού, οι ίδιοι οι χριστιανοί αναγνώρισαν τη σημασία του ελληνισμού για την προσδοκώμενη νίκη, τον ενστερνίσθηκαν και οχύρωσαν έτσι την πίστη τους με τα ισχυρά όπλα του ελληνικού λόγου. Οι απαρχές, ανεπίγνωστες ακόμα, αυτής της συμμαχίας είναι φανερές ήδη στον απόστολο Παύλο και τον ευαγγελιστή Ιωάννη και θα κορυφωθούν με ορισμένους απολογητές και την πατερική σχολή της Αλεξάνδρειας. Οι ενότητες 1.3 και 1.4, οι οποίες εξετάζουν αυτήν ακριβώς τη διαλεκτική σχέση που αναπτύσσε-

ται ανάμεσα στον χριστιανισμό και στον ελληνισμό κατά τους τρεις πρώτους μετα-χριστιανικούς αιώνες, αποτελούν το κέντρο όλης της μελέτης.

Ο πραγματικός όμως χρυσός αιώνας του χριστιανισμού είναι ο τέταρτος, ο οποίος αποτελεί το θέμα της πέμπτης και τελευταίας ενότητας. Τότε αναγνωρίζεται για πρώτη φορά ο χριστιανισμός ως επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας, τότε γνωρίζει τη μεγάλη της δόξα η πατερική θεολογία και τότε ο ελληνισμός, με τη δραματική εξαίρεση της πολυθεϊστικής αντίδρασης του Ιουλιανού, εγκαταλείπει διαπαντός την παραδοσιακή του θρησκεία και βρίσκει μέσα στον χριστιανισμό τον κατάλληλο χώρο για την ανάπτυξη όχι μόνον των εσχατολογικών, μεταθανάτιων προσδοκιών σωτηρίας αλλά και της οικείας φυσιολατρίας του.

Η εδραίωση της πίστης στην τελειότητα του κόσμου έγινε με τη συνδρομή του ελληνικού λόγου και βασίστηκε στην ανταπόδεικτη για τον ελληνισμό πεποίθηση ότι η πανάγαθη πρώτη αρχή του παντός δεν μπορεί να δημιουργήσει ένα ακαλλές και ατελές κτίσμα. Η θεώρηση του κτιστού κόσμου ως τέλειου απέφερε προφανώς βαθιές αλλαγές στον τρόπο αντιμετώπισης των πραγμάτων της κτίσης. Από το αρχικό χριστιανικό βίωμα που τόνιζε την πώση και την αμαρτία, εμφάνιζε τον σατανά ως μοναδικό άρχοντα του κόσμου τούτου και έβλεπε τη μεταθανάτια φυγή ως λύτρωση, περνούμε στην ύστερη χριστιανική εμπειρία της λατρείας της κτίσης ως προερχόμενης από την ανελλιπή αγαθότητα του υπερτέλειου Πλάστη.

Στο θεολογικό επίπεδο, οι τριαδολογικές και χριστολογικές έριδες καθώς και η αναβάθμιση της παρθένου Μητρός είναι διαδικασίες διανοητικής αποκρυστάλλωσης του ελληνικού βιώματος περί συνεχούς παρουσίας της θεότητας εντός του κόσμου.

Στο επίπεδο της κοσμικής οργάνωσης της Εκκλησίας, η διάκριση μεταξύ ιερέων και λαϊκών, ο απαρέγκλιτος καθορισμός των βαθμών της ιεροσύνης και η μεγιστοποίηση του ρόλου των επισκόπων είναι βεβαίως προσπάθειες οργανωτικής συνοχής του σώματος των πιστών αλλά προβάλλουν επίσης στον χώρο της ορατής πραγματικότητας την αόρατη τάξη του κόσμου.

Στο επίπεδο της λατρείας, η αποκρυστάλλωση της θείας λειτουργίας ως του πλέον ενδεδειγμένου μέσου για αποτελεσματική αναίμακτη επανάληψη της αιματηρής θυσίας του Σωτήρος και εγκαθίδρυσή της στο παρόν βαθαίνει τον ιεροπρακτικό-τελετουργικό τρόπο σωτηρίας των αρχαίων μυστηρίων που βασίζονται στην αποδοχή της κοσμικής αρμονίας. Η λατρεία των αγίων, από την άλλη μεριά, εμπεδώνει το ελληνικό βίωμα περί ολοκληρωμένων μορφών τελειότητας εντός του παρόντος κόσμου.

Στο επίπεδο της τέχνης, τέλος, η ανάπτυξη της εκκλησιαστικής μουσικής, της αρχιτεκτονικής των ναών και της αγιογραφίας επανακαταφάσκει την αρμονία και το κάλλος του κτιστού κόσμου, προσδίδοντας στις ορατές μορφές νόημα συμβολικό της ουράνιας θείας ευταξίας.

Δεν θα εξετάσουμε στο παρόν κείμενο όλα αυτά τα επίπεδα της σύγκλισης χριστιανισμού και ελληνισμού. Αν και η σύνθεση συνεχίστηκε με ιδιαίτερο ζήλο για αρκετούς αιώνες, εμείς θα περιοριστούμε χρονικά στους τέσσερις πρώτους αιώνες που αποτελούν την περίοδο δυναμικής διάδοσης και επικράτησης του χριστιανισμού.

νισμού. Αφού πρώτα διερευνήσουμε τις πνευματικές (πρωτίστως) και τις κοινωνικές (δευτερευόντως) προϋποθέσεις που άνοιξαν τον δρόμο για τη σύγκλιση χριστιανισμού και ελληνισμού, θα εξετάσουμε στη συνέχεια τις γραπτές μαρτυρίες που καταδεικνύουν τη διαδικασία σύνθεσης, με ιδιαίτερη έμφαση στους συγγραφείς εκείνους για τους οποίους το πρόβλημα του ελληνισμού υπήρξε οξύτερο, είτε το συνειδητοποιούσαν είτε όχι.

Η πορεία σύγκλισης χριστιανισμού και ελληνισμού μπορεί να ιδωθεί ως εκείνη η μακροϊστορική προσπάθεια που αποσκοπούσε στην τελική παραδοχή της πληρότητας και τελειότητας του κτιστού κόσμου. Αυτή η παραδοχή για να είναι νοητικά ολοκληρωμένη έπρεπε να μπορεί να αντιμετωπίσει και να ερμηνεύσει κατάλληλα τα πρωτογενή χριστιανικά βιώματα περί μαιαιότητας του κόσμου, αλλοτριώσης του ανθρώπου και οργής του Θεού.

Ενότητα 1.1

ΟΙ ΟΡΟΙ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

Στην παρούσα ενότητα επιχειρείται μια διαγραμματική παρουσίαση του ελληνισμού και του χριστιανισμού με ιδιαίτερη έμφαση στα στοιχεία εκείνα όπου οι δύο κοσμοθεωρίες αποκλίνουν. Αυτό θεωρείται αναγκαίο προκειμένου να αποκτήσουμε μια πρώτη στέρεη επαφή με το περιεχόμενο των δύο ολιστικών θέσεων. Την αλληλεπίδρασή τους θα ερευνήσουμε στις επόμενες ενότητες.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτής της ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- κατανοείτε τι ακριβώς εννοούμε, ή οφείλουμε να εννοούμε, όταν αναφέρουμε τις πολυσυζητημένες έννοιες του ελληνισμού και του χριστιανισμού·
- κάνετε μια στοιχειώδη παρουσίαση των αρχών του ελληνισμού·
- παρουσιάζετε τέσσερις διαφορές του χριστιανισμού από τον ιουδαϊσμό·
- εντοπίζετε πέντε τουλάχιστον βασικές διαφορές μεταξύ ελληνισμού και χριστιανισμού·
- κατανοείτε πώς θα πρέπει να εννοούμε τη συνάντηση του χριστιανισμού με τον ελληνισμό·
- παρακολουθείτε με σχετική ευκολία τη συνέχεια του κεφαλαίου έχοντας ξεκαθαρίσει το νόημα των κυριότερων όρων που θα χρησιμοποιήσουμε στις επόμενες ενότητες.

- Μακροϊστορικός χρόνος
- Ηθική της Αριστείας (διάκριση, υπεροχή, τελειότητα)
- Ελληνικές αρετές: Δικαιοσύνη, Φρόνηση-Σοφία, Σωφροσύνη, Ανδρεία, Οσιότητα
- Αρχή της Φυσικότητας (ενδοκοσμικότητα, φυσιολατρία)
- Φυσική αιδώς
- Άτη-Υβρις-Νέμεσις
- Ανθρωπομορφισμός
- Ιουδαϊσμός-Χριστιανισμός
- Πτώση (παρακοή)
- Θυσία
- Μυστήρια (sacramenta)
- Νόμος της Αγάπης

Για την ιστορία των ιδεών η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό είναι ζήτημα μέγιστης σημασίας. Προτού όμως εμβαθύνουμε σε αυτή τη συνάντηση, όπως θα κάνουμε στις επόμενες ενότητες, οφείλουμε να διευκρινίσουμε τους ακριβείς όρους της. Με άλλα λόγια, οφείλουμε:

- να δώσουμε μια πρώτη εικόνα καθενός από τους συμμετέχοντες·
- να οριοθετήσουμε τις θέσεις, τις απόψεις και τις κοσμοθεωρίες τους·

Σκοπός**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα****Έννοιες
Κλειδιά****Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

- να εκθέσουμε την ιστορική καταγωγή τους·
- να παρουσιάσουμε τα αντίστοιχα πεδία δράσης τους.

Ας σημειώσουμε ότι κάθε ορισμός στοχεύει στο καίριο και το ουσιώδες, αφορμάται δε από την ιδανική μορφή τελειότητας του οριστέου αντικειμένου.¹ Εκτός του πεδίου που καλύπτει ο ορισμός παραμένουν φαινόμενα αλλότρια, παρενθετικά, επουσιώδη ή απλώς συναφή. Όταν ένας ορισμός αναφέρεται σε μείζονα γεγονότα της ιστορίας, όπως είναι η ανάπτυξη και εδραίωση ολοκληρωμένων κοσμοθεωριών, η αποδοχή του ορισμού δεν σημαίνει καθόλου την απάλειψη της σημασίας τέτοιων δευτερευόντων φαινομένων αλλά την ορθή ένταξή τους στον μακροϊστορικό χώρο.

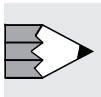
Μακροϊστορικό είναι το μακροπρόθεσμο στον χώρο της ιστορίας. Οι μεγάλες ιστορικές κινήσεις και αλλαγές ονομάζονται μακροϊστορικές. Η μετάβαση, παραδείγματος χάριν, από τη φεουδαρχική στην καπιταλιστική Ευρώπη είναι κίνηση στον μακροϊστορικό χώρο. Οι μετέχοντες στις μακροϊστορικές αλλαγές, ακόμη και οι πρωταγωνιστές τους, δεν έχουν, και δεν μπορούν να έχουν, πλήρη συνείδηση των τεκταινομένων κατά τη διάρκεια του βίου τους. Οι μακροϊστορικές αλλαγές απαιτούν τόσο ιστορικό χρόνο για να συντελεστούν ώστε καθίσταται αδύνατη η αναγνώριση της σημασίας τους από όσους βιώνουν ένα μέρος της πορείας χωρίς να έχουν πρόσβαση στην τελική έκβασή της. Μακροϊστορική είναι συνεπώς η εκ των υστέρων θέαση των μεγάλων περιόδων ή δομών της ιστορίας.

Κατά τον πρώτο αιώνα της νέας εποχής, ο ελληνισμός είχε ήδη μακροχρόνια ιστορία. Η εδραίωση των ουσιαστικών του βιωμάτων είχε ήδη συντελεσθεί. Ο χριστιανισμός, αντίθετα, μόλις τότε αποτολμούσε την εμφάνισή του στο κατώφλι της ιστορίας. Η αντίστοιχη εδραίωση των ουσιαστικών βιωμάτων του χριστιανισμού συντελείται με την εμφάνισή του τον 1ο αιώνα. Ενώ λοιπόν μελετούμε τον ελληνισμό με βάση τη μακροαίωνα αρχαία του ιστορία, περιοριζόμαστε στα πρωτοχριστιανικά στοιχεία της νέας θρησκείας και τη σχέση της με τον ιουδαϊσμό για να δούμε τον βαθμιαίο εξελληνισμό της Καινής Πίστεως.

1.1.1 Τι είναι ελληνισμός;

Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 1

α) Ρωτήστε πέντε φίλους ή συγγενείς να σας περιγράψουν τι καταλαβαίνουν όταν ακούν τη λέξη «ελληνισμός». Καταγράψτε τις απαντήσεις τους. Προσπαθήστε κατόπιν να μορφώσετε τη δική σας άποψη επί του θέματος. Ποιο, κατά τη γνώμη σας, στοιχείο θα είχε



¹ Καταλαβαίνουμε, παραδείγματος χάριν, την έννοια του τριαντάφυλλου αν ο ορισμός του περιλαμβάνει τα ουσιώδη του χαρακτηριστικά –ότι είναι άνθος, ότι θάλλει την άνοιξη, ότι ευδοκιμεί στα μεσογειακά κλίματα, ότι έχει πολλά πέταλα κ.λπ.– αλλά αδιαφορεί για τα δευτερεύοντα στοιχεία που ένα συγκεκριμένο τριαντάφυλλο ενδέχεται να παρουσιάζει –ότι είναι κόκκινο, ότι δεν έχει αγκάθια, ότι βρίσκεται σε άνθηση τον χειμώνα γιατί έχει διατηρηθεί σε ψυγείο κ.λπ. Επίσης καταλαβαίνουμε την έννοια του τριαντάφυλλου αν έχουμε στον νου μας ένα τέλειο τέτοιο άνθος και όχι ένα τυχαίο μαρμαμένο τριαντάφυλλο με έξι πέταλα.

τον πρώτο λόγο σε έναν ορισμό της έννοιας του ελληνισμού;

β) Αφού πρώτα μελετήσετε την παρούσα υποενοότητα και γράψτε το κείμενο που σας ζητά η Δραστηριότητα 2, επανέλθετε στις γνώμες των φίλων-συγγενών και στη δική σας άποψη και δείτε τι έχετε αποκομίσει από τη μελέτη. Πού διαφοροποιούνται οι τρέχουσες θέσεις από τα όσα αναπτύσσονται εδώ;

Ερωτούμε: «τι είναι ελληνισμός;» Ερωτούμε προκειμένου να κατανοήσουμε πώς πρέπει να νοηθεί η σχέση αυτού του φαινομένου με το βασικό φαινόμενο που μας απασχολεί, τον χριστιανισμό. Ερωτούμε επειδή αγνοούμε. Και αγνοούμε επειδή η τρέχουσα σημασία του όρου «ελληνισμός» σε εκφράσεις όπως «ελληνισμός της διασποράς», «αλύτρωτος ελληνισμός», «μειζων ελληνισμός» κ.λπ. δεν μας ικανοποιεί. Ας δούμε λοιπόν τι εννοούμε με την τρέχουσα χρήση του όρου.

Η τρέχουσα έννοια του όρου «ελληνισμός» και τα προβλήματά της

Όταν αναφερόμαστε στον «ελληνισμό της Μικράς Ασίας το 1922», για παράδειγμα, εννοούμε βεβαίως ανθρώπινα όντα. Το ίδιο προφανώς εννοούμε όταν επικαλούμαστε τον «αλύτρωτο ελληνισμό». Και στις δύο περιπτώσεις με τη λέξη «ελληνισμός» εννοούμε πρωτίστως ανθρώπους και μόνο δευτερευόντως υπονοούμε τα ήθη, τα έθιμα, τη νοοτροπία και το συλλογικό πνεύμα αυτών των ανθρώπων. Αυτά τα στοιχεία από μόνα τους δεν θα μας ενδιέφεραν αν δεν υπήρχαν άνθρωποι που να τα φέρουν. Αλλά ακόμα και αν κάποιοι άνθρωποι δεν παρουσιάζουν τα διακριτικά στοιχεία των Ελλήνων, όπως συμβαίνει με πλήρως αφομοιωμένους πληθυσμούς ξένων χωρών, στην περίπτωση που έχουν συνείδηση ελληνικότητας ή ελληνικής καταγωγής, τότε πάλι χρησιμοποιούμε τον όρο «ελληνισμός» για να αναφερθούμε σε αυτούς. Επίσης, άνθρωποι που ούτε παρουσιάζουν τα διακριτικά στοιχεία των Ελλήνων ούτε έχουν συνείδηση ελληνικότητας, κατοικούν όμως στην Ελλάδα και φέρονται να έχουν ελληνική καταγωγή, εμπερικλείονται κάποιες φορές στην έννοια του ελληνισμού. Ο όρος «ελληνισμός» καταλήγει να δηλώνει *φυλετική καταγωγή*. Κατά την τρέχουσα σημασία και χρήση τους οι όροι «ελληνισμός» και «Έλληνες» ταυτίζονται: ελληνισμός, σύμφωνα με την τρέχουσα σημασία, είναι η φυλή των Ελλήνων.

Χριστιανισμός όμως δεν είναι η φυλή των χριστιανών. Τέτοια φυλή ουδέποτε υπήρξε. Ο όρος «χριστιανισμός» αναφέρεται σε ανθρώπους που ασπάστηκαν μια ορισμένη θρησκεία. Η θρησκεία αυτή συνοδεύεται από μια πλήρη κοσμοθεωρία που φαίνεται να δίνει απάντηση σε όλα τα ερωτήματα του ανθρώπου. Ο όρος «χριστιανισμός» αναφέρεται λοιπόν στην κοσμοθεωρία του χριστιανισμού. Αν αναφέρεται σε ανθρώπους, αναφέρεται στους ανθρώπους που ασπάστηκαν αυτή την κοσμοθεωρία. Ο χριστιανισμός είναι επομένως μια συμπαγής και συνολική στάση ζωής, ένας πολύ συγκεκριμένος τρόπος να βλέπει κανείς τα πράγματα του κόσμου και του βίου. Ο χριστιανισμός έχει τη δική του κοσμοθεωρία και το δικό του κοσμοείδωλο.

Αν η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό είναι η συνάντηση μιας

φυλής με μια κοσμοθεωρία, όπως φαίνεται να υπονοεί η τρέχουσα σημασία του όρου «ελληνισμός», τότε η συνάντηση αναφέρεται προφανώς στη διάδοση και επικράτηση του χριστιανισμού εκεί όπου κατοικούσαν Έλληνες. Επειδή όμως οι Έλληνες είχαν τη δική τους κοσμοθεωρία, τη δική τους στάση ζωής, το δικό τους κοσμοείδωλο, η συνάντησή τους με τον χριστιανισμό σήμαινε την *αποβολή* ή τη *συμπλήρωση* των δικών τους απόψεων και βιωμένων εμπειριών και την *αποδοχή* ή την *οικειοποίηση* των αντίστοιχων χριστιανικών. Έτσι, η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό είναι η επαφή, άλλοτε φιλική και άλλοτε εχθρική, δύο διαφορετικών κοσμοθεωριών.

Επιπλέον, ο ιστορικός ρόλος των Ελλήνων στην επικράτηση και εδραίωση του χριστιανισμού υπήρξε τεράστιος. Η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό δεν είναι ισοδύναμη με τη συνάντηση του χριστιανισμού με τους Σλάβους ή με τον εκχριστιανισμό των γερμανικών φύλων. Η συνάντηση ελληνισμού και χριστιανισμού δεν είναι απλώς ένα κεφάλαιο της πολιτικής και θρησκευτικής ιστορίας ενός λαού, ούτε απλώς ένα κεφάλαιο της εκκλησιαστικής ιστορίας των χριστιανών, αλλά κυρίως ένα ουσιώδες πρόβλημα στην παγκόσμια ιστορία των ιδεών, και το σπουδαιότερο ζήτημα της δεύτερης φάσης του ελληνισμού στη μετάβασή του από τους αρχαίους στους μέσους και νεότερους χρόνους.

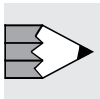
Ο περιορισμός της έννοιας του ελληνισμού στη φυλή των Ελλήνων, εκτός από ατεκμηρίωτος ιστορικά, είναι επιπλέον ανασταλτικός για την ορθή μελέτη της ιστορίας του ελληνισμού και της συνάντησής του με τον χριστιανισμό. Τέτοιος περιορισμός θα έθετε αυτομάτως εκτός των ορίων του ελληνισμού σημαντικότερους εκπροσώπους του όπως ο Σύρος συγγραφέας Λουκιανός (περ. 120-190 μ.Χ.) και ο Αιγύπτιος φιλόσοφος Πλωτίνος (205-270 μ.Χ.).

Η αδυναμία της φυλετικής εκδοχής του όρου «ελληνισμός» να ερμηνεύσει την ιστορική μετάβαση από το αρχαίο πολυθεϊστικό στο νεότερο χριστιανικό κοσμοείδωλο καθίσταται σαφές αν αναλογιστούμε ότι ο πολιτισμός των Ελλήνων είχε, κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο, διαδοθεί σε φυλετικά ξένους λαούς και η συνάντηση του χριστιανισμού μαζί τους δεν είναι καθόλου αμελητέο μέρος της γενικότερης συνάντησης του χριστιανισμού με τον ελληνισμό.

Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 1

Προσπαθήστε να ορίσετε τον ελληνισμό με βάση κάποιες αναλλοίωτες σταθερές της ιστορικής του πορείας όπως τη γνωρίζετε από τις εγκύκλιες σπουδές σας. Γράψτε ένα κείμενο 300 περίπου λέξεων. Συγκρίνετε τα αποτελέσματα της προσπάθειάς σας με το κείμενο που ακολουθεί και εκφράστε τις πιθανές διαφωνίες σας.

Τι είναι λοιπόν ελληνισμός; Το ερώτημα είναι πολύ πιο δύσκολο από όσο εκ πρώτης όψεως φαντάζει. Όσες φορές έχει ανακύψει το θέμα, και έχει ανακύψει πολλές, ο ελληνισμός *απλώς περιγράφεται* στην πορεία του διαμέσου των αιώνων, *αλλά δεν ερμηνεύεται*. Αυτό που λείπει από τις περισσότερες ιστορικές αφηγήσεις περί ελληνισμού είναι η διάθεση να εξηγηθεί η ιστορική του παρουσία με βάση κάποιες αναλλοίωτες σταθερές παραμέτρους. Συνήθως ο ελληνισμός εκτίθεται με χρονογραφικό ή έστω ιστοριογραφικό τρόπο, αλλά ούτε αναλύεται στα συστατι-



κά του στοιχεία ούτε ερευνάται κατά τη βαθύτερη νομοτέλειά του. Η ιστορία όμως, για να μπορέσει να αποκαλύψει την εσωτερική συνάφεια των φαινομένων που την απαρτίζουν, πρέπει να ιδωθεί όχι ως απλή εκδίπλωση τυχαίων ή κάπως συναρτώμενων γεγονότων αλλά ως η πλήρης νοήματος πορεία που επιτυγχάνει αυτό που οι μερικές ζωές των επιμέρους ανθρώπων αδυνατούν να επιτύχουν.

Σύγχρονες απόψεις περί ελληνισμού: γλώσσα, γεωγραφικός χώρος, ιστορική συνέχεια

Σε αντίθεση με την τρέχουσα έννοια, μια αρκετά διαδεδομένη σύγχρονη επιστημονική άποψη θεωρεί ότι ο ελληνισμός είναι το σύνολο των πολιτιστικών επιτευγμάτων που παρήχθησαν από ανθρώπους που μιλούσαν ή μιλούν *την ελληνική γλώσσα*. Μια άλλη άποψη υποστηρίζει ότι ελληνισμός είναι το σύνολο των πολιτιστικών επιτευγμάτων που παρήχθησαν *στον γεωγραφικό χώρο της Ελλάδας*. Αν και ιδιαίτερα διευρυμένες και πλατιές, οι δύο αυτές απόψεις δεν καταφέρνουν τελικά να συμπεριλάβουν όλες τις όψεις του ελληνισμού.

Σχετικά με την πρώτη άποψη, το πρόβλημα που προκύπτει αφορά τους αλλοεθνείς λαούς που μετά τις κατακτήσεις του Μεγάλου Αλεξάνδρου εξομοιώθηκαν γλωσσικά με τους κατακτητές τους. Θα συμπεριλάβουμε, για παράδειγμα, στον ελληνισμό τις εβραϊκές συναγωγές των χρόνων του Χριστού στις οποίες μιλούσαν η ελληνική, αδιαφορώντας για το αδιαμφισβήτητο γεγονός της σημαντικής διαφοράς των Ιουδαίων (στα ήθη, στα έθιμα, στον τρόπο ζωής, στην πίστη) από τους Μακεδόνες, λ.χ., της Αλεξάνδρειας; Από την άλλη μεριά, με το δεδομένο ότι ευθύς εξαρχής η κύρια γλώσσα επικοινωνίας και διάδοσης του χριστιανισμού ήταν η ελληνική, αν ορίσουμε τον ελληνισμό με κριτήριο τη γλώσσα, τότε προκύπτει ότι το ίδιο το θέμα της συνάντησης που εξετάζουμε στο παρόν κείμενο παρουσιάζει μια καταφανή λογική ασυνέπεια. Γιατί ποια είναι η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό, αν οι δύο όροι δεν παρουσιάζονται ως κατ' αρχήν διακριτοί και αν ο εξ υπαρχής ελληνόφωνος χριστιανισμός δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μέρος του ελληνισμού;

Τα γεωγραφικά όρια της κυρίως Ελλάδας ως κριτήριο ελληνικότητας δημιουργούν επίσης προβλήματα. Δεν αποτελεί άραγε μέρος του ελληνισμού η φυσική φιλοσοφία της Ιωνίας ή ο πυθαγορισμός της Κάτω Ιταλίας, ή μήπως οι ελληνικές αποικίες, από τη φωκική Μασσαλία του βου προχριστιανικού αιώνα έως τη Βακτριανή των αλεξανδρινών επεκτάσεων, βρίσκονται εκτός του ελληνισμού και των ορίων του; Προφανώς πρέπει να στρέψουμε αλλού το βλέμμα για να βρούμε μια πιθανή απάντηση στο αρχικό ερώτημα.

Ο αρχαίος ελληνισμός

Ο ελληνισμός έδωσε αναμφισβήτητα τους πρώτους και σημαντικότερους καρπούς του στον αρχαίο κόσμο. Οι περίοδοι των αρχαϊκών και κλασικών χρόνων είναι οι φάσεις της πρώτης μεγάλης ακμής του. Για ορισμένους μελετητές, η ακμή αυτή αποτελεί αξεπέραστο επίτευγμα και διαρκές σημείο αναφοράς· για άλλους, ο ελληνισμός ολοκληρώθηκε στο Βυζάντιο με τη δημιουργική σύνθεση του χρι-

στιανισμού· για μια τρίτη ομάδα διανοητών, ο ελληνισμός ξεκινώντας από τους Μυκηναϊκούς χρόνους προχωρεί αδιάσπαστος έως σήμερα με κύρια κριτήρια ενότητας στην τόσο μακροαίωνα πορεία του την ταυτότητα της γλώσσας και την αίσθηση της ιστορικής συνέχειας.²

Η συνείδηση όμως της ιστορικής συνέχειας δεν μπορεί να αποτελεί, για τον αμερόληπτο ιστορικό αναλυτή, πραγματικό στοιχείο ενότητας αν άλλα ιστορικά δεδομένα επίμονα διαφωνούν. Πολλοί ελληνόφωνοι ή και ελληνικής καταγωγής χριστιανοί συγγραφείς τόνιζαν σε κάθε ευκαιρία την ασυνέχεια της νέας πίστης προς την πολυθεϊστική ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα: η επίκληση του ελληνισμού ήταν γι' αυτούς συνώνυμη με τη μεγαλύτερη ύβρη που θα μπορούσαν να εκστομίσουν κατά των αντιπάλων τους. Καταλαβαίνετε λοιπόν πόσο δύσκολη είναι η απάντηση στο αρχικό μας ερώτημα, αν προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε θαρραλέα το θέμα σε όλες τις περιπλοκές που η ιστορική του διάσταση διανοίγει.

Όλοι οι ιστορικοί συμφωνούν ότι, αν δεν πρόκειται για τη μοναδική περίοδο ακμής του ελληνισμού, ο αρχαίος κόσμος είναι τουλάχιστον η πρώτη ακμαία του φάση. Μπορούμε λοιπόν να στραφούμε εκεί προσπαθώντας να βρούμε τα κύρια χαρακτηριστικά του αρχαίου ελληνισμού, ίσως και του ελληνισμού εν γένει. Επαφή με τον αρχαίο ελληνισμό και γνώση των συστατικών του βιωμάτων είναι εξάλλου πράγματα αναγκαία για να ερμηνεύσουμε την ιστορική συνάντηση του ελληνικού κοσμοειδώλου με το χριστιανικό.

Η γλώσσα από μόνη της –τονίσαμε παραπάνω– δεν είναι ασφαλές κριτήριο ελληνικότητας. Ενώ όμως η γλώσσα ως όργανο επικοινωνίας δεν αποτελεί μόνη της κριτήριο, μπορεί η γλώσσα σε συνδυασμό με άλλα στοιχεία να αποδειχθεί όντως κριτήριο. Αυτά τα άλλα στοιχεία στο σύνολό τους (που είναι στην πραγματικότητα οι βαθύτερες ρίζες του ελληνικού πολιτισμού) θα τα ονομάσουμε *ελληνικό λόγο*³. Ας δούμε τώρα πώς συνέλαβαν οι ίδιοι οι αρχαίοι Έλληνες την ελληνικότητα.

² Κατά τη νεότερη ιστορία της Ελλάδας την άποψη της συνέχειας του ελληνισμού από τα αρχαία χρόνια μέχρι σήμερα υποστήριξε με σοβαρότητα πρώτος ο Κων. Παπαρρηγόπουλος με την *Ιστορία του ελληνικού έθνους* από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς (1860-1872). Σκοπός του πεντάτομου έργου του αθηναίου ιστορικού είναι η κατάργηση της θέσης του Γερμανού αρχαιολόγου J.P. Fallmerayer Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων, Αθήνα 1984 (1η γερμ. εκδ. 1835) κατά την οποία οι σύγχρονοι του κάτοικοι της Ελλάδας δεν έχουν καμία απολύτως φυλετική ή πολιτιστική σχέση με τους δημιουργούς του αρχαιοελληνικού μεγαλείου. Πβ. Έλλης Σκοπετέα, Φαλμεράνερ. Τεχνάσματα του αντίπαλου δέους, Αθήνα 1997.

³ Τη διάκριση των εννοιών του ελληνισμού υπογραμμίζει ο G.W. Bowersock, Ο ελληνισμός στην ύστερη αρχαιότητα, Αθήνα 1996. Κατ' αυτόν ο όρος «ελληνισμός» που σημαίνει την ελληνική γλώσσα πρέπει να διαχωρισθεί από τον ίδιο όρο όταν χρησιμοποιείται στις πηγές της μεταχριστιανικής εποχής για να σημαίνει τον ελληνικό πολιτισμό στην αρχαία του πολυθεϊστική φάση. Η διάκριση είναι ορθή και χρήσιμη για τη σωστή ερμηνεία των πηγών. Η πρώτη, παραδείγματος χάριν, μαρτυρούμενη χρήση του όρου ελληνιστής στις Πράξεις των Αποστόλων (6, 1) δεν σημαίνει τους Έλληνες, δηλαδή τους ειδωλόλατρους, αλλά τους Ιουδαίους που χρησιμοποιούσαν την ελληνική γλώσσα στις συναγωγές τους (πβ. L. Canfora Ελληνισμός: ερμηνεία της αλεξανδρινής εποχής, Αθήνα 1992). Ωστόσο, ο ελληνισμός εκτός από τη γλωσσική συνοχή θα πρέπει να έχει και μία ενότητα εδραίων βιωμάτων που αν και παραλλασσόμενα καθορίζουν εν πολλοίς την ιδιαιτερότητα του χαρακτήρα του. Την έκφραση αυτών των βιωμάτων μπορούμε να αποκαλέσουμε «λόγο του ελληνισμού» ή «λόγο ελληνικό» και έτσι να διακρίνουμε καλύτερα τις φάσεις της ελληνικής ιστορίας.

Οι αρχαίες απόψεις περί ελληνισμού: Ηρόδοτος, Ισοκράτης

Ο Ηρόδοτος (περ. 480-430 π.Χ.) στο όγδοο βιβλίο των *Ιστοριών* του βάζει τους Αθηναίους να απαντούν με τα εξής λόγια στον φόβο των Λακεδαιμόνιων περί πιθανής συμπόρευσης της Αθήνας με την Περσία:

Πολλά τε γὰρ καὶ μεγάλα ἐστὶ τὰ διακωλύοντα ταῦτα μὴ ποιέειν μηδ' ἢν ἐθέλωμεν, πρῶτα μὲν καὶ μέγιστα τῶν θεῶν τὰ ἀγάλματα καὶ τὰ οἰκήματα ἐμπεπρησμένα τε καὶ συγκεχωσμένα, τοῖσι ἡμέας ἀναγκαιῶς ἔχει τιμωρέειν ἐς τὰ μέγιστα μᾶλλον ἢ περ ὁμολογέειν τῶν ταῦτα ἐργασαμένων, αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικόν, ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον, καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα, τῶν προδότας γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι.

(Ηρόδοτος, VIII, 144, 2)

Πολλά και μεγάλα είναι τα εμπόδια που μας υποχρεώνουν να μη συμμαχήσουμε με τους Πέρσες ακόμη και αν το θέλαμε: πρώτο και μεγαλύτερο, τα αγάλματα των θεών και τα οικήματά τους που είναι καμένα και κατασκαμμένα, για τα οποία θα πρέπει να εκδικηθούμε όσο πιο πολύ γίνεται τον υπαίτιο παρά να συμμαχήσουμε μαζί του· και ύστερα, το Ελληνικό Έθνος που έχει το ίδιο αίμα και την ίδια γλώσσα και κοινά ιερά για τους θεούς και κοινές θυσίες και ομότροπα ήθη, των οποίων να γίνουν προδότες οι Αθηναίοι δεν θα ήταν σωστό.⁴

Τέσσερα στοιχεία προβάλλουν ως χαρακτηριστικά της ενότητας των Ελλήνων στην ηροδότεια σύλληψη του ελληνισμού: το αίμα, η γλώσσα, η θρησκεία και τα ήθη. Αίμα είναι η κοινή καταγωγή, η προέλευση από τους ίδιους αρχικά προγόνους, δηλαδή η βιολογική συνέχεια του γένους. Η αίσθηση της συγγένειας εκφραζόταν, πρώτον, με μυθολογικές παραδόσεις που ανήγαγαν την καταγωγή όλων των Ελλήνων σε κοινούς προπάτορες και, δεύτερον, με λατρευτικές τελετές που τόνιζαν την απώτερη ενότητα των φυλών και των πόλεων. Το «ὁμαιμον» φανερώνεται στην κοινή θρησκεία και τα ομότροπα ήθη. Η ενότητα των Ελλήνων, για τον Ηρόδοτο, είναι προϊόν της κοινής φυλετικής καταγωγής που εκδηλώνεται με κοινές δοξασίες, θρησκευτικές πράξεις και τρόπο ζωής. Τα χαρακτηριστικά αυτά δημιουργούν έναν κοινό κώδικα σύλληψης του κόσμου και αξιολόγησης του βίου, δηλαδή κοινή στάση ζωής (που σημαίνει κοινή ηθική) και κοινή πνευματική διάρθρωση (που σημαίνει κοινή σκέψη).

Κοινή ηθική και κοινή σκέψη ορίζουν έναν κοινό πολιτισμό. Ο ελληνισμός, κατά την ηροδότεια αντίληψη, είναι σε τελική ανάλυση ένα γεγονός πολιτιστικό με σαφή τη σημασία της φυλετικής συγγένειας των δημιουργών του. Τόσο της πολιτιστικής όσο και της φυλετικής κοινότητας απόρροια και σταθερή παράμετρος είναι η κοινότητα της γλώσσας.

Όταν τα ήθη και η θρησκεία με τον χρόνο αποκρυσταλλωθούν, εμπεδωθούν στη συνείδηση του λαού και αποδώσουν καρπούς, τότε η παιδεία που αναπτύσσεται είναι ένα πολιτιστικό επίτευγμα που μπορεί να αυτονομηθεί. Αυτονόμηση εί-

⁴ Όλες οι μεταφράσεις των αρχαίων παραθεμάτων έχουν γίνει από τον συγγραφέα.

ναι η απεξάρτηση του υψηλού πνευματικού πολιτισμού από τα έως τότε αναγκαστικά όρια της φυλετικής (ίσως και της γλωσσικής) κοινότητας. Αυτή είναι η άποψη του ρήτορα Ισοκράτη (436-338 π.Χ.) που γράφει πάνω από μισό αιώνα μετά τον Αλικαρνασσέα ιστορικό και ενώ η Αθήνα, αν και ηττημένη από τη Σπάρτη, έχει ωστόσο διαδώσει την ακτινοβολία της πολιτιστικής της υπεροχής:

Τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.
(Ισοκράτης, *Πανηγ.* 50)

Τόσο ξεπέρασε η πόλη μας στη σοφία και τον λόγο τους άλλους ανθρώπους ώστε οι μαθητές της έγιναν δάσκαλοι των άλλων, και έχει καταφέρει το όνομα των Ελλήνων να μη θεωρείται πλέον ότι αναφέρεται στο γένος αλλά στη σκέψη, και να καλούνται Έλληνες περισσότερο αυτοί που μετέχουν στη δική μας παιδεία παρά αυτοί που μετέχουν στην κοινή φύση.

Η ανάπτυξη των δυνάμεων της σκέψης και του λόγου καθορίζουν την ισοκρατεια **διάνοια** και παρουσιάζονται ως **παιδευσις**. Στη διάνοια και την παιδείυση αντιπαρατίθενται το **γένος** και η **κοινή φύσις**, δηλαδή η κοινή φυλετική καταγωγή. Παιδείυση και γένος αποσυνδέονται. Επειδή η έννοια της φρόνησης περιλαμβάνει κατ' ανάγκην την ορθή πράξη, ελληνομορφία, κατά τον Ισοκράτη, είναι πρωτίστως μια συγκεκριμένη σύλληψη του κόσμου με φανερές πρακτικές συνέπειες που ορίζουν τη μορφή του κοινού βίου των Ελλήνων αλλά δεν περιορίζονται φυλετικά σε αυτούς. Η σύλληψη αυτή βασίζεται στην παιδεία και είναι τόσο ανεπτυγμένη ώστε να υπερέχει από αντίστοιχες κοσμοθεωρητικές συλλήψεις άλλων λαών οι οποίες οδηγούν σε άλλους τύπους κοινού βίου.

Έχει μεγάλη σημασία να τονίσουμε την απελευθέρωση της έννοιας του ελληνομορφισμού από τα φυλετικά δεσμά. Η αποσύνδεση αυτή πιστοποιήθηκε ιστορικά κατά την ελληνομορφιστική εποχή, όταν οι εκστρατείες του Αλεξάνδρου έκαναν τον ελληνομορφισμό την πολιτιστική κοινή μιας επικράτειας που εκτεινόταν από την Ιλλυρία έως την Άνω Αίγυπτο και τις Ινδίες. Τότε ο ελληνομορφισμός που μπήκε στη δεύτερη αρχαία του φάση απέκτησε νόημα που συνδεόταν βεβαίως με την απώτερη καταγωγή του αλλά δεν απευθυνόταν πλέον ούτε σε φυλετικά ομογενείς ούτε σε πολιτιστικά ομότροπους λαούς. Στη νέα του φάση ο ελληνομορφισμός κατόρθωσε να διατηρήσει γενικά την ταυτότητά του. Ας δούμε τώρα τον ρόλο που έπαιξε η γλώσσα ως *ελληνομορφισμός λόγος* στη διατήρηση της ταυτότητας του ελληνομορφισμού.

Ο ελληνομορφιστικός λόγος: ηθική της αριστείας, κοσμοθεωρία της φυσικότητας

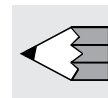
Η γλώσσα είναι μέσον επικοινωνίας και συνεπώς φορέας νοήματος. Η επικοινωνία όμως είναι κοινωνία και συνεπώς κοινή μετοχή σε κάτι. Αυτό το κοινό της

κοινωνίας είναι το κοινοποιούμενο νόημα. Το νόημα όμως, του οποίου φορέας είναι η γλώσσα, δεν είναι εσχάτως παρά το αποτέλεσμα της νοητικότητας του κόσμου, της ανοικτής φανέρωσής του και κατά συνέπεια της δυνατότητας του κόσμου να γνωσθεί. Το νόημα για να μπορέσει να γνωσθεί και να κοινοποιηθεί πρέπει να βρίσκεται εγγενώς στο νοούμενο πράγμα. Το νόημα άρα που η γλώσσα φανερώνει και κοινοποιεί είναι ο λόγος του πράγματος. Κατ' αυτό τον τρόπο η γλώσσα είναι λόγος γιατί φανερώνει τον λόγο των όντων. Λόγος, κατά συνέπεια, είναι η ουσιαστική σχέση ενός πράγματος με τον εαυτό του, η αρχή που το συγκροτεί ως ον, δηλαδή η ταυτότητα και το νόημά του. Ο λόγος των πραγμάτων, τον οποίο η γλώσσα συλλαμβάνει και εκφράζει, βρίσκεται σε αιτιατή σχέση με τη γλώσσα ως μέσον επικοινωνίας. Η γλώσσα ως μέσον επικοινωνίας και ως κοινωνία στο ίδιο καθρεφτίζει την πραγματικότητα όπως τη συλλαμβάνει μία ομάδα ανθρώπων με κοινό γλωσσικό όργανο. Η σχέση του λόγου των όντων προς την εκάστοτε γλώσσα είναι η σχέση του κόσμου προς μία γλωσσικά ομότροπη κοινότητα ανθρώπων. Με άλλα λόγια, η γλώσσα είναι ο τρόπος με τον οποίο αποκαλύπτεται ο κόσμος σε μια κοινωνία. Ο λόγος των όντων και η γλώσσα βρίσκονται σε σχέση περιεχομένου (σημαιομένου νοήματος) και μορφής (σημαίνοντος μέσου). Η πλέον κατάλληλη μορφή για την ελληνική σύλληψη της ζωής και του κόσμου είναι η ελληνική γλώσσα. Η μορφή όμως είναι το εξωτερικό περίβλημα. Η χρήση της ελληνικής γλώσσας δεν σημαίνει υποχρεωτικά την αποδοχή του ελληνικού τρόπου σκέψης και πράξης. Συνεπώς, δεν είναι η ελληνική γλώσσα ως το συγκεκριμένο όργανο επικοινωνίας με τους δεδομένους γραμματικο-συντακτικούς κανόνες που χαρακτηρίζει τον ελληνισμό ως φαινόμενο του πνεύματος, αλλά η γλώσσα η ελληνική ως *ελληνικός λόγος*.

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά του ελληνικού λόγου; Είπαμε ότι ελληνισμός είναι ένας τρόπος θέασης του κόσμου και των αξιών του και ένας συνακόλουθος τρόπος πράξης και ζωής που βασίζεται στην αναγνώριση αυτών των αξιών. Η αποκάλυψη της αξίας της πράξης δημιουργεί μια *ηθική*, και η διανοητική διάρθρωση της αξίας του κόσμου δημιουργεί μια συνειδητή, και ενίοτε ρητή, *κοσμοθεωρία*. Ηθική είναι η άγραφη κωδικοποίηση των όσων οφείλει να πράττει ο άνθρωπος μιας δεδομένης κοινωνίας και των όσων πρέπει να αποφεύγει. Ηθική άρα είναι ένας λόγος: ο λόγος περί του πρακτέου. Κοσμοθεωρία, από την άλλη μεριά, είναι επίσης ένας λόγος: είναι ο λόγος που εκφράζει την (εναρμόνια ή τυχαία) οργάνωση του κόσμου και τη (νομοτελειακή ή άνομη) παραγωγή της φύσης όπως φύση και κόσμος αποκαλύπτονται σε μια δεδομένη κοινωνία. Η κοσμοθεωρία έχει άλλοτε περισσότερο μυθική (ή τελετουργική) μορφή και άλλοτε αυστηρότερα λογική δομή. Όταν *έννοιες αρχών* υποκαθιστούν μυθικές ή λατρευτικές *εικόνας θεών*, τότε έχουμε μια εντονότερα φιλοσοφική και λογική διατύπωση του κοσμοθεωρητικού βιωματικού λόγου που υπόκειται. Ας δούμε λοιπόν από κοντά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ελληνικής ηθικής και της ελληνικής κοσμοθεωρίας.

Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 1

Τι σημαίνει «αριστεία»; Σκεφθείτε καθημερινές χρήσεις της έννοιας σε εκφράσεις όπως «ο Χρήστος είναι άριστος μηχανικός» και «η Εύα άριστευσε φέτος στην τάξη της». Δείτε



την έννοια της αριστείας σε σχέση: α) με την επιτέλεση ενός έργου, και β) με άλλους ανθρώπους που επιτελούν το ίδιο έργο. Ποια συμπεράσματα εξάγετε για την έννοια της αριστείας; Ποια η σχέση της με την έννοια της αξίας;

Αφού δώστε πρώτα μια απάντηση στα παραπάνω ερωτήματα συνεχίστε τη μελέτη σας στην επόμενη παράγραφο και κατόπιν επαναλάβετε την ίδια δραστηριότητα με αντικείμενο τις έννοιες «τελειότητα», «φυσικότητα» και τον συνδυασμό τους («φυσική τελειότητα»).

Η αρχή της αριστείας

Οι πρώτες σωζόμενες ολοκληρωμένες μαρτυρίες του ελληνικού ήθους είναι τα ομηρικά έπη. Εκεί ελληνική ηθική σημαίνει ηθική της αριστείας. Η αρχή της αριστείας διέπει τις ηρωικές πράξεις του Αχιλλέα και φαίνεται καθαρότατα στη φράση που ο πατέρας του Πηλέας διατυπώνει ως μέγιστη προσταγή του ηθικού χρέους:

Αἶεν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.
 Να πρωτεύεις πάντοτε και να υπερέχεις των άλλων ανθρώπων.
 Ομήρου, *Ιλιάδα*, Λ 784· πβ. Ζ 208.

Η διάκριση, η υπεροχή και η τελειότητα είναι οι κύριες επιταγές της ελληνικής ηθικής. Απόλυτη τελειότητα σημαίνει ολοκλήρωση, πληρότητα και ακραία ανάπτυξη των δυνάμεων που συναπαρτίζουν ένα ον. Η σχετικοποίηση της απόλυτης τελειότητας μέσα σε ένα ορισμένο πεδίο συγκρίσεων οδηγεί στο ομηρικό «υπείροχον ἔμμεναι ἄλλων»: **αριστεία** είναι η υπεροχή έναντι άλλων και η διάκριση εν σχέσει προς άλλους. Στον άνθρωπο τελειότητα είναι το αποτέλεσμα της αγαστής συμφωνίας του σώματος και της ψυχής μετά την πληρέστατη κατά το δυνατόν ανάπτυξή τους. Η ανθρώπινη τελειότητα βρίσκεται εκεί όπου η φυσική δωρεά σωματικών, ηθικών και διανοητικών χαρισμάτων ολοκληρώνεται με την άσκηση του σώματος και της ψυχής. Η επιτυχημένη τελειότητα καθιστά αυτόν που τη φέρει **άριστο**. Ο άριστος φανερώνει την υπεροχή του με δέοντα λόγια και κατάλληλες πράξεις που είναι αποτελέσματα ορθής σκέψης και κρίσης.

Οι αρετές στον ελληνισμό

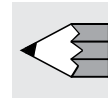
Το περιεχόμενο της ομηρικής αριστείας που αρχικά αφορούσε πρωτίστως την ανδρεία, δηλαδή την πολεμική αρετή, έλαβε με την πάροδο του χρόνου πιο ολοκληρωμένη μορφή. Στους κλασικούς χρόνους αποκρυσταλλώθηκε μια τετράδα αρετών που εκφράζει στο σύνολό της την ορθή συνέργεια των μερών της ψυχοσωματικής ενότητας του ανθρώπου. Η καθεμιά από αυτές τις αρετές δηλώνει την τελειότητα ενός μέρους του ανθρώπου και η επίτευξη όλων των αρετών μαζί γεννά, κατά την άποψη του Πλάτωνα που απλώς σχηματοποιεί ένα προγενέστερο ελληνικό βίωμα, την κορωνίδα των αρετών, τη **δικαιοσύνη**. **Φρόνηση** ή **σοφία** είναι η τέλεια λειτουργία της νόησης, της αντιληπτικής δύναμης του ανθρώπου· **σωφροσύνη** είναι η άριστη λειτουργία της επιθυμίας, της βουλευτικής δύναμης·

ανδρεία η βέλτιστη λειτουργία του θυμού, της οργιστικής, αμυντικής και διεκδικητικής δύναμης. Σε αυτές προστίθεται η **οσιότητα**, που ρυθμίζει τη σχέση του ανθρώπου με την ιερότητα του κόσμου και των επιμέρους μερών και δυνάμεών του. Δίκαιος είναι ο άριστος, αυτός που έχει επιτύχει φρόνηση, σωφροσύνη, ανδρεία και οσιότητα.

Οι τέσσερις αυτές αρετές και το επιστέγασμά τους είναι αναπτύξεις φυσικών δυνάμεων του ανθρώπου. Το αίτημα της αρχής της αριστείας αναφέρεται στη φυσική κατάσταση του ανθρώπου και περιλαμβάνει ολόκληρη την κλίμακα των φυσικών του εφέσεων, από τα πιο ζωώδη ένστικτα έως τις πνευματικότερες απαιτήσεις. Η φυσική τελειότητα για τον ελληνισμό είναι ο απόλυτος όρος και σκοπός της ζωής και μέσω αυτής τα επιμέρους όντα αποκτούν την όποια αξία τους. Το νόημα της ύπαρξης για τον ελληνισμό βρίσκεται στο γεγονός ότι υπάρχει μέσα στον κόσμο η τελειότητα και είναι αυτή που νοσηματοδοτεί την υπόσταση των ατελών μερών του.

Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 1

Με το δεδομένο ότι ολόκληρο το φάσμα των δραστηριοτήτων του ανθρώπου χωρίζεται σε δύο τομείς, τον τομέα της σκέψης και τον τομέα της πράξης, βρείτε σε ποιον από τους δύο τομείς εντάσσεται καθεμιά από τις πέντε αρετές που αναφέρθηκαν. Προσπαθήστε να σκεφθείτε όσο το δυνατόν περισσότερες πτυχές του θέματος. Αν δυσκολεύεστε να διαχωρίσετε τις αρετές σε θεωρητικές και πρακτικές μην απογοητεύεστε. Μπορείτε να εκλάβετε τη δυσκολία σας ως μέρος της ορθής κατανόησης της ελληνικής αριστείας. Μετά το πέρας της προσπάθειάς σας μπορείτε να ανατρέξετε για διευκρινίσεις στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.



Η φυσική αιδώς ως τρόπος διασφάλισης της αριστείας

Κοινωνικά η μέθοδος ενεργοποίησης, και ταυτόχρονα τρόπος διαφύλαξης, της ηθικής της αριστείας είναι η ευαισθητοποίηση της φυσικής αιδούς. Μόνον όταν ο άνθρωπος έχει συνείδηση των δυνάμεών του και συστέλλεται με φυσικό τρόπο απέναντι στους αξιότερους του συνανθρώπου μπορεί να λειτουργήσει η αρχή της αριστείας. Ο αρχαιοελληνικός πολιτισμός είναι ένας πολιτισμός που βασίζεται πολύ περισσότερο στη φυσική ντροπή παρά στην ενοχή. Η συνοχή του κοινωνικού σώματος, η αποδοχή των αρχόντων ως ανώτερων και αξιότερων και η απομάκρυνση ή περιθωριοποίηση των αντιδραστικών στοιχείων επιτυγχάνεται με την όξυνση του φυσικού αισθήματος της αιδούς. Αυτό σημαίνει ότι ο ελληνισμός έχει χαρακτηρίσει κατεξοχήν και κυριολεκτικά αριστοκρατικό, δηλαδή αξιοκρατικό. Ακόμα και ποινικών εγκλημάτων η εξομάλυνση επιτυγχάνεται λιγότερο με ποινική ενοχοποίηση του δράστη και περισσότερο με επίκληση του εθιμικού δικαίου που βασιζόταν στην αιδώ και εξανάγκαζε τον δράστη της αδικίας να προσφέρει εξιλαστήρια λύτρα, να αποδεχθεί τη δίκαιη οργή και εκδίκηση του αδικημένου ή των συγγενών του, ή να εγκαταλείψει την πατρίδα του.

Τα κοσμικά όρια της αριστείας

Κοσμικά τα απαράβατα όρια της αρχής της αριστείας καθορίζονται από τις έννοιες της άτης και της νέμεσης. Η αριστεία έχει ως μέτρο της την αποδοχή των φυσικών ορίων της ανθρώπινης φύσης. Η υπέρβαση αυτών των ορίων θεωρείται *ύβρις* κατά της φυσικής τάξης του κόσμου και τιμωρείται με αυτόματο σχεδόν τρόπο.

Επειδή κανείς δεν μπορεί να βουληθεί την καταστροφή του, η *ύβρις* λογίζεται πάντοτε ως το αποτέλεσμα μιας θεόσταλτης τύφλωσης (*άτη*). Η διασάλευση της φυσικής τάξης εκφράζεται μυθικο-θεολογικά ως προσπάθεια οικειοποίησης τιμών και εξουσιών που ανήκουν δικαιοματικά μόνο στους θεούς. Η τιμωρία του υβριστή που αποκαθιστά την τάξη (*νέμεσις*) ενέχει τον αναπόφευκτο αυτοματισμό ενός φυσικού νόμου, αλλά συχνότατα παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα της οργής μιας συγκεκριμένης θεότητας, κατά κύριο λόγο αυτής που άμεσα θίγεται από την υπέρβαση.

Η ελληνική κοσμική εμπειρία που εκφράζεται αξιωματικά στην πολυσυζητημένη ρήση του Σόλωνα προς τον Κροίσο ότι το θεϊόν είναι φθονερό και ασταθές (τὸ θεϊόν πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες, Ηρόδοτος, I, 32, 1) γίνεται κατανοητή μόνο αν δούμε τους θεούς ως προσωποποιήσεις των εγγενών δυνάμεων του κόσμου, δηλαδή ως όψεις της πανίσχυρης φυσικής νομοτέλειας. Με αυτό τον τρόπο βρισκόμαστε ήδη στο έδαφος της ελληνικής κοσμοθεωρίας.

Η αρχή της φυσικότητας: ενδοκοσμικότητα και ανθρωπομορφισμός των θεών

Η ηθική της αριστείας προϋποθέτει, και στηρίζει ταυτόχρονα, μια κοσμοθεωρία βασιζόμενη εξολοκλήρου στη φύση. Ακρογωνιαίος λίθος της ελληνικής θεώρησης του κόσμου είναι η αρχή της φυσικότητας. Η αρχή αυτή συνεπάγεται τόσο την ενδοκοσμική φανέρωση της θεότητας όσο και την ουσιώδη συνυπόσταση του θεού με τον κόσμο (πβ. υποενότητα 1.2.2).

Για τον ελληνισμό θεός και κόσμος αποτελούν τις δύο όψεις της αυτής πραγματικότητας. Όταν τα αντικείμενα του κόσμου θεωρούνται με τον πεζό και πρακτικό τρόπο της καθημερινότητας, τότε είναι πράγματα κοσμικά: όταν γίνονται αντιληπτά στη βαθύτερη ιερή τους ουσία, τότε μετατρέπονται σε θεϊκά σύμβολα ή εκφάνεις θείες παρουσίες. Ιδιαίτερα εκεί όπου στον κόσμο παρουσιάζονται εκπλήσσοι συσσωρεύσεις δύναμης ή κάλλους, η έκπληξη που προκαλείται παίρνει τον χαρακτήρα θρησκευτικής ευλάβειας και ιερού φόβου: τότε τα όντα ή φαινόμενα του κόσμου που προκάλεσαν το δέος γίνονται θεόμορφα αντικείμενα λατρείας. Αυτή είναι η ρίζα της ελληνικής ειδωλολατρίας, και από κει εκπηγάζει και ο περιφημος ανθρωπομορφισμός των αρχαίων θεών.

Σε σχέση προς την παράσταση των θεών όλες οι θρησκείες κινούνται μεταξύ τεσσάρων επιλογών. Αν εξαιρέσουμε την ανεικονικότητα του θείου που συναντάται ή σε πολύ ακατέργαστες μορφές θρησκευτικότητας ή αλλιώς σε αρκετά προηγμένα στάδια στην ιστορία των θρησκειών, οι θεότητες αποκαλύπτονται με τη μορφή τεράτων (τερατομορφισμός), ζώων (ζωομορφισμός) ή ανθρώπων (ανθρωπομορφισμός).

Όλες αυτές οι παραστατικές και λατρευτικές δυνατότητες είναι παρούσες στον

ελληνικό πολυθεϊσμό, αλλά η ιδιαίτερη και χαρακτηριστικά ελληνική προσκόλληση στον ανθρωπομορφισμό δείχνει την ελληνική ερωτικο-θρησκευτική λατρεία της ανθρωπίνης μορφής, ενώ ταυτόχρονα υποδεικνύει τη σταθερή προσήλωση του αρχαίου ελληνισμού στην ενδοκοσμικότητα του θείου. Επειδή οι θεοί βρίσκονται για τον ελληνισμό μέσα στον κόσμο –και αυτή είναι η έννοια της ενδοκοσμικότητας του θείου– πρέπει κατ' ανάγκη να αποκαλύπτονται με κάποιες από τις μορφές αυτού του κόσμου. Το άμορφο και το άυλο είναι, για τον ελληνισμό, ταυτόσημα με το ανύπαρκτο.

Η αρχή της φυσικότητας: η κοσμολογία ως θεογονία και κοσμογονία (=κοσμογένεση)

Η αρχή της φυσικότητας που συνεπάγεται την ενδοκοσμική παρουσία των θεών οδηγεί στη σύλληψη και διάρθρωση της ελληνικής κοσμολογίας. Λόγω της ελληνικής εμμονής στη φύση και τους νόμους που τη διέπουν, οι απόπειρες κατανόησης των πρώτων αρχών του κόσμου που βρίσκουμε στον ελληνισμό είναι κοσμογονικές και όχι κτισιολογικές. Ας δούμε, λοιπόν, το νόημα αυτών των όρων.

Κοσμογονία είναι η μυθική ή λογική ερμηνεία της προέλευσης του κόσμου κατά τον τρόπο της φυσικής γέννησης. Η κοσμογονία θεωρεί ότι ο κόσμος γεννιέται από ένα προϋπάρχον υλικό ή χάος με βάση εγγενείς νόμους, όπως γεννιούνται τα ζώα από το χάος των υγρών της μήτρας και του σπέρματος. **Η κτισιολογία, αντίθετα, πιστεύει ότι τον κόσμο τον κατασκευάζει ένας δημιουργός που βρίσκεται έξω απ' αυτόν, όπως ο αρχιτέκτονας ή ο οικοδόμος κατασκευάζει ένα σπίτι.** Η κοσμογονική θεώρηση ακολουθεί μοντέλο γεννητικό και βασίζεται σε εγκόσμιες αρχές, δηλαδή δυνάμεις ενύπαρκτες και έμφυτες στον ίδιο τον κόσμο· αντίθετα η κτισιολογική θεώρηση ακολουθεί μοντέλο κατασκευαστικό και προϋποθέτει υπερβατικές αρχές, δηλαδή δυνάμεις που υπερβαίνουν τον κόσμο και την ύπαρξή του.

Για τον ελληνικό λόγο η εβραιοβιβλική δημιουργία του κόσμου από τον Θεό είναι ασύλληπτη γιατί εξυπνοεί την προϋπαρξη μιας υπερβατικής αρχής που δρα έξω από τον κόσμο με σκοπό τη δημιουργία του. Τέτοια υπερβατική αρχή δεν υπάρχει για τους Έλληνες. Ο ελληνισμός πάντοτε προβάλλει μια έμφυτη πρώτη αρχή, μια εγκόσμια αρχή η οποία, κατά φυσική νομοτέλεια, παράγει τον κόσμο, την τάξη και την αρμονία του, από ένα προγενέστερο χάος (πβ. υποενότητα 1.2.2). Εξαιτίας όμως της ανάγκης που νιώθει ο ελληνικός λόγος να ταυτίζει τους θεούς με τις δυνάμεις του κόσμου, η κοσμογένεση, τόσο στη μυθολογικότερη όσο και στη φιλοσοφικότερη έκφασή της, είναι παράλληλη ή ταυτόσημη με τη θεογένεση. Έτσι στο ελληνικό κοσμοείδωλο η γέννηση του κόσμου (κοσμογονία) συμπίπτει πάντοτε με τη γένεση των θεών (θεογονία).⁵

⁵ Η ταύτιση της γέννησης θεών και κόσμου είναι εμφανέστερη σε ορισμένες περιπτώσεις όπως είναι η ησιόδεια Θεογονία και οι ορφικές δοξασίες. Άλλοτε η σύμπτωση κοσμογονίας και θεογονίας είναι λιγότερο έκδηλη. Πάντοτε όμως πρόθεση του ελληνικού λόγου είναι να καταδείξει ότι η σημερινή τάξη του φυσικού κόσμου προχωράει αιτιωδώς παράλληλα με την τάξη του βασιλείου των θεών.

Η ανάπτυξη της φιλοσοφίας δεν μείωσε καθόλου τη βαθιά ελληνική εμπειρία ταυτότητας θεού και κόσμου. Είναι χαρακτηριστικό ότι η φιλοσοφική διάνοηση, ασχέτως ρευμάτων, σχολών και τάσεων, θεώρησε τις ποικίλες προτεινόμενες πρώτες αρχές του κόσμου (π.χ. νερό, αέρας, λόγος, ιδέα του αγαθού κ.λπ.) ως κατ' ανάγκην θείες.

Ταύτιση του πραγματικού με το ιδεατό

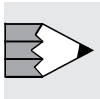
Αποτέλεσμα της ηθικής αρχής της αριστείας και της κοσμολογικής αρχής της φυσικότητας, των δύο αλληλοσυμπληρούμενων και αλληλοστηριζόμενων αρχών του ελληνικού λόγου, είναι η ταύτιση του πραγματικού με το ιδεατό. Η ταύτιση επιτυγχάνεται με την ανακάλυψη των επιμέρους τύπων της φυσικής τελειότητας. Ενδεικτική περίπτωση αυτής της τάσης βρίσκουμε στις αρχαίες εικαστικές τέχνες, κατεξοχήν στην πλαστική, όπου η μορφή, χωρίς να απολέσει κανένα από τα φυσικά χαρακτηριστικά του παριστώμενου είδους, ανάγεται στην ιδανική αισθητική τελειότητα. Το αρχέτυπο φυσικό κάλλος, το οποίο αναπαράγουν τα αρχαία αγάλματα, είναι ταυτόχρονα και υπαρκτό φυσικό γεγονός και ιδίωμα της ενδοκοσμικής θεότητας. Γι' αυτό και συχνά οι Έλληνες, από τον Όμηρο ήδη, αδυνατούν να διακρίνουν με σαφήνεια αν μια συγκεκριμένη έξοχη λάμψη δύναμης ή κάλλους αποτελεί απλή φυσική τελειότητα ή αναφέρεται στην επιφάνεια, δηλαδή την επίγης παρουσία, ενός θεού.

1.1.2 Τι είναι χριστιανισμός;

Δραστηριότητα 5/Κεφάλαιο 1

Επαναλάβετε τη Δραστηριότητα 1 αντικαθιστώντας τη λέξη «ελληνισμός» με τη λέξη «χριστιανισμός». Παρατηρήστε αν υπάρχει μεγαλύτερη ή μικρότερη ομογνωμία στις απαντήσεις που λαμβάνετε εν σχέσει προς τις αντίστοιχες απαντήσεις της Δραστηριότητας 1. Αν αυτό συμβαίνει, πώς το αιτιολογείτε;

Η απάντηση στο ερώτημα για την ουσία του χριστιανισμού φαίνεται ευκολότερη από την αντίστοιχη περί του ελληνισμού. Ο χριστιανισμός είναι μια θρησκεία η οποία, παρά τη μακροαίωνη ιστορία και τις πολλαπλές διαιρέσεις σε ποικίλες ομολογίες με διαφορετικές σωτηριολογικές θέσεις, έχει διατηρήσει ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία οφείλονται, κατά κύριο λόγο, στον γραπτό χαρακτήρα της αρχικής αποκάλυψης. Ο χριστιανισμός ανήκει στην κατηγορία των λεγόμενων «θρησκειών του βιβλίου»: έχει ιερές γραφές, θεόπνευστες κατά τους πιστεύοντες, οι οποίες αποκαλύπτουν το αληθινό νόημα του κόσμου, την προέλευσή του και τη θέση του ανθρώπου εντός και εκτός αυτού. Τα σημεία εκείνα της αναζήτησης του ανθρώπου, τα οποία άλλες θρησκείες, λιγότερο αποκαλυπτικού χαρακτήρα, περιβάλλουν με μυστήριο, ο χριστιανισμός αποκαλύπτει με μία, κατά τους πιστεύοντες, απευθείας παρέμβαση του Θεού στην ιστορία.



Ενώ όμως ο καθορισμός της ουσίας του χριστιανισμού φαίνεται υπόθεση απλή, στην πραγματικότητα δεν είναι. Λόγω της μακραίωνης ιστορίας του ο χριστιανισμός κατόρθωσε σε μεγάλο βαθμό να ολοκληρωθεί σε μια ενιαία θεώρηση. Όμως η διαδικασία αυτή, αν και προϋπάρχουσα στο σχέδιο σωτηρίας του Θεού, εκφράστηκε σταδιακά στην ιστορία. Όλες οι μετέπειτα αναπτύξεις θεωρούνται βεβαίως ότι ενέχονται στην αρχική αποκάλυψη του Χριστού. Όμως η πλήρης φανέρωσή τους επιτεύχθηκε με τις διαδοχικές διευκρινίσεις του περιεχομένου της πίστης εκ μέρους της πνευματοφόρας Εκκλησίας. Τα στάδια αυτά, στη σχέση τους με την κυριότητα ελληνική παρακαταθήκη των εθνικών, θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε στις επόμενες ενότητες. Για να καταστεί όμως αυτή η ανάλυση σαφής, θα πρέπει να γνωρίζουμε τι ήταν ο *αρχέγονος* χριστιανισμός – και το ερώτημα αυτό κάθε άλλο παρά εύκολο είναι. (Απόδειξη της δυσκολίας είναι οι συνεχείς αντιλογίες και αλληπάλληλες διαμάχες των θεολόγων και των ιστορικών.)

Οφείλουμε να πάρουμε απόσταση από την πίστη και να απομακρυνθούμε από την εσωτερική κατανόηση του ενιαίου χριστιανισμού προκειμένου να διακρίνουμε, με αναλυτικό τρόπο, στοιχεία τα οποία η συλληπτική πίστη μπορεί και πάλι να συνθέσει. Στην προσπάθειά μας αυτή μπορούμε να καταφύγουμε στα πορίσματα της θρησκευολογίας και να προσοικειωθούμε προσωρινά την εμπειρική ιστοριογραφία, η οποία από το θετικιστικό πνεύμα καλείται αμερόληπτη. Μόνον αν δούμε τις πηγές που διαθέτουμε με βάση τα όσα λένε, και όχι με βάση τα όσα θεωρούμε ότι λένε, θα μπορέσουμε να αποκτήσουμε κάποια στέρεη βάση για να προσεγγίσουμε το ερώτημα της συνάντησης του χριστιανισμού με τον ελληνισμό.

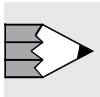
Στο πλαίσιο αυτό, θα άξιζε να τονίσουμε την *ιουδαϊκή προέλευση* του αρχέγονου χριστιανισμού, να επισημάνουμε, στο μέτρο του δυνατού, τις *αποκλίσεις* του από την κρατούσα στην εποχή ιουδαϊκή ορθοδοξία, και να εντάξουμε τον αρχέγονο χριστιανισμό στις *θρησκευτικο-πνευματικές αναζητήσεις* του πρώτου αιώνα, όπως θα κάνουμε στις δύο επόμενες ενότητες. Προτού όμως αντιμετωπίσουμε διεξοδικά αυτά τα ιστορικά δεδομένα οφείλουμε να κερδίσουμε μια πρώτη καθαρή εικόνα της πρώιμης πίστης, η οποία ενδεχομένως φανεί ανεπαρκής και αστήρικτη στη συνέχεια. Η εικόνα αυτή, χάρη σαφήνειας, βρίσκεται σε ανοικτή αντιπαράθεση με το ελληνικό κοσμοείδωλο όπως αυτό παρουσιάστηκε στις προηγούμενες σελίδες. Οι αντιθέσεις που προκύπτουν από μια τέτοια πρώτη αντιπαράθεση αφορούν: α) τη δημιουργία του κόσμου, β) τον ρόλο της φύσης (περιλαμβανομένης της ανθρωπίνης), γ) τον κεντρικό μύθο και δ) τις ανθρωπίνες υποχρεώσεις που απορρέουν από τα παραπάνω.

Προς αποφυγήν παρεξηγήσεων, καλό θα ήταν να διευκρινίσουμε εκ προοιμίου τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται η έννοια του μύθου εδώ. Ο μύθος χρησιμοποιείται με έννοια ιστορική και πολιτισμική, όχι με έννοια επιστημολογική και γνωσιοθεωρητική. Μύθος *δεν* είναι το αντίθετο της αλήθειας, ούτε είναι ως κέλυφος το αντίθετο του εσωτερικού πυρήνα που προσπαθεί ματαιώς να ανακαλύψει μια συγκεκριμένη κατεύθυνση θρησκευοϊστορικής έρευνας που αποκαλείται «απομύθευση» (Entmythologisierung). Μύθος είναι οι καταστατικές αρχές που στηρίζουν ένα πνευματικό φαινόμενο ή έναν πολιτισμό. Με αυτό τον τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι ο βασικός μύθος του ελληνισμού είναι η εμμένεια του θεϊ-

ου στον κόσμο (που, όπως είδαμε, εκφράζεται ως πολυθεϊσμός, αλλά επιτρέπει και ιεραρχήσεις από μία πρώτη αρχή) και η θεία επάρκεια της φύσης. Ο μύθος αυτός έχει ως αποτέλεσμά του τον πλέον αναγνωρίσιμο μύθο του αρχαίου ελληνισμού που είναι ο μύθος της γνώσης ως του τέλους των όντων και ο άμεσα συναρτώμενος με αυτόν μύθος του σοφού. Παρομοίως, ο βασικός μύθος του σύγχρονου κόσμου είναι ο μύθος της ορθολογικότητας που εκβάλλει στην πρωτοκαθεδρία της θετικής επιστήμης και συνδυάζεται με την πίστη στην αέναη πρόοδο. Με την έννοια αυτή, ο κεντρικός μύθος του αρχέγονου χριστιανισμού που αναλύεται κατωτέρω είναι ο μύθος της *υπερβατικότητας* του Θεού και της *ανεπάρκειας* της φύσης. Ενώ όμως ο αρχέγονος χριστιανισμός μοιράζεται αυτό τον μύθο με την ιουδαϊκή παράδοση από την οποία προέρχεται, μεταμορφώνει το εβραϊκό αίτημα *εθνικής λύτρωσης* σε *προσωπική κλήση* μέσα από το *ιστορικό συμβάν* της Σταύρωσης του Ιησού. Έτσι κεντρικός μύθος του αρχέγονου χριστιανισμού καθίσταται το ιστορικό Πάθος και η θεόθεν Ανάσταση του Μεσσία.

Η υπερβατικότητα του ιουδαιοχριστιανικού Θεού και η χριστιανική λύση

Ο χριστιανικός Θεός, πρώτη αρχή και πλάστης των πάντων, είναι μια υπερβατική αρχή που βρίσκεται *εκτός* του κόσμου και των νόμων του. Ο κόσμος, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων, είναι ένα δημιούργημα προερχόμενο από την αγαθότητα του Θεού το οποίο συστήνεται χωρίς τη συνέργεια ή έστω παθητική προϋπόθεση μιας άλλης αρχής. Ο Θεός των Ιουδαίων και των Χριστιανών είναι Κύριος του παντός όχι μόνο γιατί καθορίζει τη νομοτέλεια του κόσμου αλλά πρωτίστως γιατί τον έχει ο ίδιος δημιουργήσει εκ του μη όντος. Η έμφαση του ιουδαιοχριστιανισμού στο σημείο αυτό, έμφαση σκανδαλώδης στον ελληνικό νου που αδυνατεί να αναγνωρίσει απόλυτη γένεση και απόλυτη φθορά, δημιουργεί μια αναπόφευκτη *τομή* μεταξύ του θείου Πλάστη και των δημιουργημάτων, μια τομή που είναι γνωστή στη μετέπειτα χριστιανική θεολογία ως διάκριση *ακτίστου* και *κτιστού*. Το χάσμα που δημιουργείται ανάμεσα στον Θεό και στον κόσμο καλείται να γεφυρώσει το κεντρικό γεγονός της χριστιανικής πίστης, η σάρκωση και το πάθος του Χριστού. Κατά την ερμηνεία του κεντρικού αυτού συμβάντος από τους Πατέρες της Εκκλησίας, ο Χριστός γεφυρώνει το χάσμα μεταξύ του Θεού και του κόσμου με την ταυτόχρονη μετοχή του στην άκτιστη και την κτιστή φύση. Ωστόσο, η ορθή αυτή ερμηνεία δεν ανιχνεύεται με την προσδοκώμενη καθαρότητα στο ευαγγελικό κήρυγμα.



Δραστηριότητα 6/Κεφάλαιο 1

Αν σας ζητούσαν να ορίσετε τον χριστιανισμό λαμβάνοντας υπόψη τα αποτελέσματα της Δραστηριότητας 5, ποια ουσιώδη χαρακτηριστικά του θα αναφέρατε; Εκθέστε τα πορίσματά σας σε ένα κείμενο 300 περίπου λέξεων. Αναζητήστε κατόπιν στο κείμενο που ακολουθεί τις έννοιες που πιθανόν σας διέφυγαν και εκφράστε την αντίθεσή σας με όσες διατυπώσεις δεν σας ικανοποιούν. Αναζητήστε τις αιτίες της διαφωνίας σας.

Διαφορές ιουδαϊσμού και χριστιανισμού

Ιστορικά και σύμφωνα με την καταγωγή του ο χριστιανισμός είναι μια ιουδαϊκή αίρεση, αυστηρά μονοθεϊστικής δηλαδή προέλευσης, με κύριο χαρακτηριστικό τη μεσσιανική επαγγελία. Είναι φανερό ότι ο χριστιανισμός ανδρώθηκε στην εβραϊκή Συναγωγή. Η άποψη ορισμένων αρχαίων επικριτών του, όπως του Πορφύριου και του Ιουλιανού που τονίζουν σε κάθε ευκαιρία την ιουδαϊκή καταγωγή του αρχέγονου χριστιανισμού, είναι πλήρως δικαιολογημένη στο πλαίσιο της κοσμικής ιστορίας που αδυνατεί να διακρίνει τα εξωτερικά γεγονότα από τις υπερβατικές αρχές τους.

Την πίστη των πρώτων χριστιανών τη γνωρίζουμε από τους ίδιους τους ανθρώπους που ανέλαβαν να διαδώσουν στην Ιουδαία και τα έθνη τη νέα θρησκεία. Είναι ενδεικτικό της περιορισμένης σχετικά εμβέλειας της αρχικής επαγγελίας το γεγονός ότι ο Ιώσηπος (37-100 μ.Χ.), ο σύγχρονος του Ιησού Ιουδαίος ιστορικός, δεν θεωρεί αναγκαίο να αναφέρει τη διδασκαλία του Ναζωραίου ή δεν τη γνωρίζει. Την εποχή του Ιησού ο εβραϊσμός έβριθε από μεσσιανικά κηρύγματα (πβ. υποενότητα 1.3.1) και ένα από αυτά, στο οποίο το μέλλον επιφύλασσε ξεχωριστή τύχη, ήταν το κήρυγμα του Χριστού.

Τέσσερις είναι οι κύριες διαφορές του χριστιανισμού από τον ιουδαϊσμό της λεγόμενης εποχής του Δεύτερου Ναού⁶ που καλύπτει χρονικά την περίοδο από το 515 π.Χ. έως το 70 μ.Χ.:

- η προβολή ενός δεύτερου προσώπου εντός των κόλπων του ενός και μόνου Θεού. Ο Χριστός ή Μεσσίας (**Mashiach** από το εβραϊκό ρήμα **mish**: χρίζω) δεν είναι απλώς ένας κεχρισμένος από τον Θεό άνθρωπος, ένας δεύτερος Δαβίδ, αλλά ο ίδιος ο Υιός του Θεού·
- η άποψη ότι η βασιλεία του Θεού δεν είναι του κόσμου τούτου, είναι βασιλεία των ουρανών· ο Μεσσίας δεν αποδίδει κοσμική εξουσία στον περιούσιο λαό, όπως ανέμενε ο ορθόδοξος ιουδαϊσμός, αλλά υπόσχεται αιώνια ζωή στο πλήρωμα των πιστών, δηλαδή στην Εκκλησία·
- η κατάργηση του μωσαϊκού Νόμου (και της εθιμικής τυπολατρίας που αυτός επέβαλλε) με τη σταυρική θυσία του Υιού του Θεού·
- η εισαγωγή του νόμου της αγάπης ο οποίος συνοψίζει πλέον όλες τις ιουδαϊκές ηθικές εντολές.

Ο ιουδαϊσμός ήταν θρησκεία νόμου και λατρείας. Η κύρια έμφαση της ιδιαιτερότητάς του έπεφτε στην κατά το δυνατόν ακριβέστερη εφαρμογή του εξ αποκαλύψεως νόμου που ο Θεός παρέδωσε στον Μωυσή. Επειδή η ανάπτυξη των φιλοσοφικών προβληματισμών περί της ουσίας του Θεού και η κωδικοποίηση της ορθής θεολογίας δεν ανήκε στους τομείς στους οποίους ο παραδοσιακός ιουδαϊσμός έδινε ιδιαίτερη βαρύτητα, η χριστιανική αποδοχή της μη υποχρεωτικής προσήλω-

⁶ Επειδή το κεντρικό σημείο λατρείας των Εβραίων ήταν ο λεγόμενος Ναός του Σολομώντος, η ανοικοδόμηση του ναού το 515 π.Χ. σηματοδοτεί την έναρξη μιας φάσης του εβραϊσμού η οποία λήγει με την καταστροφή του ναού και τη διάλυση της Ιερουσαλήμ από τους Ρωμαίους το 70 μ.Χ.

σης στον Νόμο αποτέλεσε την κύρια διαφορά που διαχώρισε οριστικά τον χριστιανισμό από την εβραϊκή πηγή προέλευσής του.

Παρά την τριαδική ερμηνεία του ενός Θεού και την εισαγωγή της λατρείας των αγίων, ο χριστιανισμός παρέμεινε, τουλάχιστον δογματικά, πάντοτε πιστός στην αποδοχή του παλαιδιαθηκικού μονοθεϊσμού:

Ἐγὼ εἰμὶ Κύριος ὁ Θεὸς σου [...] οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ [...]· ἐγὼ εἰμὶ Κύριος ὁ Θεὸς σου, Θεὸς ζηλωτῆς. (Ἐξοδος 20, 1-5)

Ο κεντρικός μύθος του χριστιανισμού

Ο κεντρικός μύθος του χριστιανισμού αφορά στην κάθοδο του Θεού στον κόσμο με την ενανθρώπισή του, τη διδασκαλία του που ευαγγελίζεται τη σωτηρία του ανθρώπου, και το πάθος του που μέσω του θανάτου αίρει το χάσμα μεταξύ Κτίσης και Πλάστη. Ο Θεός που σαρκώνεται διακρίνεται από τον Θεό τον πρώτο και η διάκριση ορίζεται ως σχέση Πατρός και Υιού. Η αναγκαία συνθήκη που επιβάλλει τη Σάρκωση είναι η **Πτώση**, η συμβολική δηλαδή εικόνα της αρχέγονης αποξένωσης του κτίσματος από τον Δημιουργό που ο χριστιανισμός κληρονομεί από την εβραϊκή του καταγωγή.

Πτώση είναι το αποτέλεσμα μιας παρακοής: της παράβασης του θελήματος του Θεού που απαγόρευε, σε συμβολική διατύπωση, τη δοκιμή του καρπού του δένδρου της γνώσεως. Η συνακόλουθη απομάκρυνση της κτίσης από τους κόλπους του Θεού οδηγεί σε αναγκαστική ύφεση την ενέργεια της θείας πνοής που κατά τη δημιουργία ενεφύσησε ο Πλάστης στον άνθρωπο για να τον καταστήσει εικόνα του. Επειδή λοιπόν η φύση του ανθρώπου και της πλάσης εν γένει είναι ασθενής και παρακμασμένη μετά την Παρακοή («πεπτωκυία φύσις», δηλαδή ξεπεσμένη, είναι η ορολογία της πατερικής θεολογίας), ο άνθρωπος αδυνατεί να εκτελέσει τις εντολές του θείου Νόμου και συνεπώς σφάλει διαρκώς. *Η φύση δεν επαρκεί για να σώσει τον άνθρωπο. Χρειάζεται μια άλλη δύναμη ισχυρότερη της φύσης για να συνδράμει στον αγώνα της πλάσης για λύτρωση. Αυτή η άλλη αρχή είναι η **χάρις** του Θεού που εκφράζεται στο σχέδιο της Θείας Πρόνοιας και αποκορυφώνεται στη Σάρκωση και το Πάθος του ίδιου του Θεού.*

Για τον αρχέγονο χριστιανισμό το ευαγγέλιο της σωτηρίας δεν είναι μόνον η ηθική διδασκαλία του Χριστού αλλά και η ίδια η κεντρική πίστη των Αποστόλων της νέας θρησκείας, και μάλιστα κυρίως αυτή, κατά την οποία ο θάνατος νικάται *άπαξ διαπαντός* με τη σταυρική θανάτωση, δηλαδή την εκούσια Θυσία, του Θεού και την Ανάστασή Του. Το γεγονός αυτό κάνει τον χριστιανισμό μια μυστηριακή θρησκεία.

Δεν είναι τόσο η εκτέλεση κάποιων εντολών, όπως στον ιουδαϊσμό, που δικαιώνει ηθικά τον άνθρωπο, αλλά η κατά χάριν συμμετοχή του στο μυστήριο του Σταυρού και της Ανάστασης που ενεργείται εντός της Εκκλησίας με τα μυστήρια. Το σπουδαιότερο απ' αυτά, η θεία ευχαριστία, είναι ταυτόχρονα τελετουργική *ανάμνηση* της θυσίας του Υιού, λατρευτική *συμμετοχή* στο σώμα και το αίμα του θύματος και *προσφορά* των δώρων αυτών στον Πατέρα: ο πιστός πρέπει να φάει

τον Θεό του, όπως σε ορισμένες αρχαίες μυστηριακές τελετές, προκειμένου να μετάσχει στη θεία αθανασία και να αποκτήσει ο ίδιος αιώνια ζωή.

Η ηθική του χριστιανισμού: ο νόμος της αγάπης

Μεγάλη ανατροπή στις ηθικές αξιώσεις του αρχαίου κόσμου προκλήθηκε από τη χριστιανική επιταγή της αγάπης. Ενώ ο ελληνισμός πρέσβευε, όπως είδαμε, την ηθική της αριστείας που είναι ηθική άκρας ανταγωνιστικότητας και μαχών, ο χριστιανισμός προβάλλει την ηθική της αγάπης που βρίσκεται στους αντίποδες του φυσικού νόμου του ανταγωνισμού. Το χριστιανικό ηθικό κήρυγμα τονίζει την αξία της συμπόρευσης με τον πλησίον, της βοήθειας προς αυτόν και την απόλυτη, ει δυνατόν, ταύτιση μαζί του. Ο κορμός της ευαγγελικής ηθικής βρίσκεται στον νόμο της αγάπης που επιτάσσει όχι μόνο συμπόνια και γνήσια αλληλεγγύη μεταξύ των συνανθρώπων, αλλά και βιωματική ανάληψη των παθών των άλλων.

Επειδή όμως η αγάπη, στην ένταση και έκταση του χριστιανικού προστάγματος, δεν είναι νόμος φυσικός, για την επίτευξή της χρειάζεται η συνδρομή της υπερβατικής αρχής. Η αγάπη, όπως τη θέλει ο χριστιανισμός, δεν βρίσκεται στη φύση. Η φύση χαρακτηρίζεται από συνεχείς έριδες και αγώνες, από διάθεση κυριαρχίας και πόθο νίκης, όχι από πνεύμα ομόνοιας, ούτε, πολύ περισσότερο, από πνεύμα αγάπης. Μόνον ο Θεός, που υπερβαίνει τη φύση και τους νόμους της, μπορεί να έχει ουσιαστικά αγάπη. Και μόνον αυτός, αφού την κατέχει, μπορεί να τη χαρίσει στον άνθρωπο. Η αγάπη είναι, κατά συνέπεια, ένα δώρο του Θεού που υπερβαίνει τις φυσικές δυνάμεις του ανθρώπου. Η χριστιανική αγάπη είναι άρα προϊόν της χάριτος του Θεού. Η ηθική του χριστιανισμού που βασίζεται στον νόμο της αγάπης βασίζεται, σε τελική ανάλυση, στη χάρη της υπερβατικής πρώτης αρχής. Η αποδοχή της θείας χάριτος οδηγεί τον άνθρωπο στον μη φυσικό χώρο του νόμου της αγάπης και, κατά τον χριστιανισμό, τον τελειοποιεί ηθικά.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του χριστιανισμού: χάρις, εσχατολογία, εξωκοσμικότητα

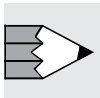
Είπαμε ότι ο χριστιανισμός είναι μία αποκαλυπτική θρησκεία που χαρακτηρίζεται από την υπερβατικότητα του Θεού του. Ο υπερβατισμός της πρώτης αρχής προσδίδει στον χριστιανισμό κάποια από τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά του, όπως είναι η έννοια της χάριτος, η εξωκοσμικότητα και η εσχατολογία. Ας δούμε λοιπόν από κοντά την έννοια και τη σημασία αυτών των στοιχείων.

Η φύση από μόνη της, θα δούμε στη συνέχεια (υποενότητα 1.1.3), δεν μπορεί να προσφέρει την ποθητή για τον άνθρωπο αθανασία. Ο άνθρωπος είναι από την ίδια του τη φύση θνητός και το γεγονός του θανάτου που βρίσκεται στο τέλος της ζωής του τον διακρίνει από τους κατ' ουσίαν αθάνατους θεούς. Αυτή είναι η φυσική τάξη του κόσμου, την οποία ο ελληνισμός θαρραλέα αποδέχεται χωρίς την παραμικρή διάθεση εθελουφλίας και ουτοπικής ματαιοπονίας.

Η αθανασία που υπόσχεται ο χριστιανισμός, όπως και η αθανασία που υπό-

σχονταν οι λοιπές μυστηριακές θρησκείες του αρχαίου κόσμου (βλ. υποενότητες 1.2.1 και 1.2.3), δεν βασίζεται σε μία φυσική πραγματικότητα· βασίζεται σε μια υπερφυσική δύναμη που μπορεί να παραβιάζει τη φυσική νομοτέλεια του κόσμου χωρίς να την ακυρώνει. Η υπερφυσική αυτή δύναμη που δεν είναι άλλη από τον ίδιο τον Θεό, *χαρίζει* στον άνθρωπο κάτι που ο ίδιος ως φυσικό ον δεν αξίζει. Έτσι, η αθανασία γίνεται το κατεξοχήν δώρο του Θεού στον άνθρωπο, ένα δώρο που υπερβαίνει τη φυσική δομή του σύμπαντος και προσφέρεται χαριστικά από την υπέρμετρη αγαθότητα, δηλαδή την αγάπη, του Πλάστη. Αυτή είναι η *χάρις* του χριστιανικού ευαγγελίου της οποίας η έννοια γίνεται κατανοητή μόνο στην αντιπαράθεσή της προς την έννοια της *φύσεως*.

Η χαριστική λύτρωση του ανθρώπου από τα δεσμά του θανάτου (και της αμαρτίας) δεν πραγματοποιείται, ωστόσο, στην παρούσα ζωή. Η υπόσχεση της αθανασίας αναφέρεται στη μεταθανάτια ανάσταση των νεκρών. Το αληθινό νόημα της ζωής μετατοπίζεται στο τέλος του χρόνου, γίνεται προσδοκία της λεγόμενης Βασιλείας των Ουρανών και μετατρέπεται κατ' αυτό τον τρόπο σε εσχατολογική ελπίδα. Το τέλος του χρόνου θα σηματοδοτήσει και το τέλος του παρόντος κόσμου. Η απαθανάτιση του ανθρώπου θα πραγματοποιηθεί, κατά το χριστιανικό κήρυγμα, έξω από τον κόσμο της φθοράς και της ματαιότητας, σε έναν κόσμο καινούριο που είναι η λεγόμενη «Καινή Κτίσις» ή «Βασιλεία των Ουρανών». Ο χριστιανισμός ως θρησκεία χαρακτηρίζεται από την *εσχατολογία* του λυτρωτικού μηνύματος και την *εξωκοσμικότητα* της εσχατολογικής υπόσχεσης. Χάρις, εσχατολογία και εξωκοσμικότητα είναι τρία γνωρίσματα που οδηγούν κατευθείαν στην ουσία της χριστιανικής επαγγελίας.



Δραστηριότητα 7/Κεφάλαιο 1

Πώς συνδέεται η ενδοκοσμικότητα των θεών του ελληνισμού με την έννοια της κοσμογονίας και πώς η εξωκοσμικότητα του υπερβατικού Θεού του ιουδαιοχριστιανισμού σχετίζεται με την κτισιολογία; Απαντήστε σε 200 περίπου λέξεις και μετά συγκρίνετε την απάντησή σας με την ενδεικτική απάντηση που αναγράφεται στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

1.1.3 Πώς πρέπει να νοηθεί η σχέση χριστιανισμού και ελληνισμού;

Στις προηγούμενες σελίδες είδαμε τα βασικά χαρακτηριστικά του ελληνισμού και του χριστιανισμού. Ας δούμε τώρα τη σχέση των δύο αυτών κοσμοθεωριών.

Με τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και την εδραίωση των ελληνιστικών βασιλείων των διαδόχων του, ο ελληνισμός εξαπλώθηκε σε ολόκληρη την ανατολική λεκάνη της Μεσογείου και τη Μέση Ανατολή. Με την εξάπλωση αυτή, ο ελληνισμός ήρθε σε αμεσότερη επαφή με τους αυτόχθονες πολιτισμούς των χωρών της κατάκτησής του, ορισμένοι εκ των οποίων, όπως λόγου χάρη οι πολιτισμοί της Αιγύπτου και της Περσίας, είχαν μακραίωνη και στιβαρή ιστορία πίσω τους και εί-

χαν μάλιστα ενίοτε προκαλέσει όχι μόνο την περιέργεια αλλά και τον θαυμασμό των Ελλήνων διανοητών. Όλοι αυτοί οι πολιτισμοί, με την εξαίρεση ενός, ήταν πολυθεϊστικοί.

Η ιδιομορφία του ιουδαιοχριστιανισμού, ήδη για τον αρχαίο κόσμο, ήταν όχι τόσο η εξύψωση ενός θεού υπεράνω των άλλων, αλλά η αποκλειστική παραδοχή μόνον αυτού, με την αναπόφευκτη συνέπεια της θεώρησης όλων των υπόλοιπων θεών ως ψεύτικων ειδώλων θεότητας.

Θεοκρασία και συγκρητισμός

Χαρακτηριστικό των αρχαίων πολυθεϊστικών θρησκειών, κατεξοχήν δε της ελληνικής, ήταν η ανεκτικότητα και η σχετική έλλειψη θρησκευτικής μισαλλοδοξίας. Ήταν εύκολο για τα αρχαία πολυθεϊστικά συστήματα η προσοικειώση ξένων θεοτήτων. Η κύρια μέθοδος εισαγωγής νέων λατρειών στο ισχύον πάνθεον μιας πόλης ή μιας περιφέρειας ήταν η θεία επιταγή: ακούσε ένας χρησμός ή η συμβουλή ενός μάντη για να αποκτήσει η πόλη άλλον ένα θεό ή μια νέα λατρεία. Σε πολλές περιπτώσεις η αποδοχή και επικύρωση της θείας βουλής συνοδευόταν από ταύτιση της νέας θεότητας με έναν γνωστό θεό του παραδοσιακού πανθέου.

Το φαινόμενο της ανάμειξης διαφορετικών ως προς την ιστορική προέλευση και λειτουργία θεών είναι γνωστό στη θρησκευολογία ως *θεοκρασία* και αποτελεί μερική έκφανση του *συγκρητισμού*, δηλαδή της συγχώνευσης διαφορετικών αρχικά θρησκευτικών λατρειών, φιλοσοφικών απόψεων ή λαϊκών δοξασιών. Ο συγκρητισμός ως όρος προέρχεται, κατά μία άποψη, από την ένωση των αρχαίων Κρητών προκειμένου να αποσοβήσουν μία εξωτερική πολεμική απειλή (συν+Κρήτες), και κατ' άλλη άποψη, λιγότερο αποδεκτή, από τη ρίζα κρ, εξού «κράσις», «κεράννυμι» κ.λπ., (συν+κράσις). Όταν ο συγκρητισμός αναφέρεται σε θέματα λατρείας ή μυθολογίας τότε ονομάζεται *θρησκευτικός συγκρητισμός*.

Η ιδιομορφία του ιουδαιοχριστιανισμού και ο ελληνισμός

Λόγω του αυστηρού μονοθεϊσμού του, ο δρόμος της συγχώνευσης και αγαστής σχέσης με άλλες θεότητες υπήρξε κλειστός για τον ιουδαιοχριστιανισμό. Έτσι αρχικά η μόνη σχέση της νέας θρησκείας με τον ελληνισμό έμελλε να έχει ως στόχο τον εκχριστιανισμό του. Η πορεία αυτή δεν υπήρξε, όπως είπαμε, ούτε ευθύγραμμη ούτε απρόσκοπτη. Ορισμένα βαθύτατα βιώματα του ελληνισμού υπόκεινταν και σθεναρά αντιδρούσαν στον εκχριστιανισμό του. Ένα βασικό τέτοιο βίωμα ήταν η εμμονή του ελληνισμού στον παρόντα κόσμο και στην αξία του.

Από την άλλη μεριά, επειδή το ελληνικό κοσμοείδωλο είναι κοσμοείδωλο ακρότατης φυσικότητας και ακμής, σε περίοδο ύφεσης της αρχικής εμπειρίας της τελειότητας, όπως ήταν η ελληνιστική και η ρωμαϊκή περίοδος, δημιουργήθηκε στις συνειδήσεις των Ελλήνων ένα κενό το οποίο κλήθηκαν να καλύψουν διάφορες θρησκείες και φιλοσοφικές αιρέσεις. Το κενό αυτό που οφειλόταν στην έλλειψη πραγματικών τελειοτήτων φυσικής αρετής μακροϊστορικά καλύφθηκε από τον χριστιανισμό.

Η διαδικασία της συνάντησης ήταν μακρά και επίπονη. Ιστορικοί μάρτυρες του γεγονότος αυτού δεν είναι μόνον οι συγκρούσεις των χριστιανών με την ειδωλολατρία και την εθνική γνώση (δηλαδή την κοσμική γνώση των εθνών σε αντιπαράθεση με τη θεία γνώση του περιούσιου λαού του Θεού) που κορυφώνονταν σε περιόδους κρίσης με διωγμούς, αλλά και οι προσωπικές συνειδησιακές περιπέτειες ανθρώπων όπως ο Ωριγένης (185-253 μ.Χ.) ή ο αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-363 μ.Χ.) που κινούνταν συχνά στην ασαφή μεθόριο ζώνη μεταξύ ελληνισμού και χριστιανισμού.

Εκχριστιανισμός του ελληνισμού και εξελληνισμός του χριστιανισμού

Κάθε συνάντηση αναπόφευκτα επηρεάζει όλους τους μετέχοντες, αν και όχι υποχρεωτικά στον ίδιο βαθμό. Ο εκχριστιανισμός του ελληνισμού, δηλαδή ο εκχριστιανισμός ανθρώπων με ελληνική παιδεία που βίωναν την αξία της ζωής στον παρόντα κόσμο κατά τον ελληνικό τρόπο, είχε ως ιστορική συνέπεια τον βαθμιαίο εξελληνισμό του χριστιανισμού. Εξελληνισμός του χριστιανισμού είναι η πορεία προς τη διαρκώς αυξανόμενη κατάφαση του εγγενούς νοήματος της ενθάδε ζωής. Είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι ο καθαρά εσχατολογικός χαρακτήρας του αρχέγονου χριστιανισμού σταδιακά εξέπιπτε, χωρίς βεβαίως ποτέ να αρθεί πλήρως η εσχατολογική διάσταση του ευαγγελίου. Η εσχατολογική όμως προσδοκία στον βαθμό που ήταν απόρροια της ιουδαϊκής πίστης μετασχηματίστηκε.

Η ιουδαϊκή εσχατολογία ήταν η ελπίδα μιας μελλοντικής και αναμενόμενης εθνικής παλινόρθωσης και συχνά αναζωπύρωνε επαναστατικά κινήματα στην Ιουδαία. Η ιστορία είχε αποκτήσει στον ιουδαϊσμό μία κατεύθυνση και ένα νόημα τέλους άγνωστα στον υπόλοιπο αρχαίο κόσμο. Ο αρχέγονος χριστιανισμός κληρονόμησε αυτή την εβραϊκή πίστη στο αναμενόμενο τέλος της ιστορίας και αποκατάστασης του Ισραήλ. Όσο όμως ο χριστιανισμός διαδιδόταν σε ελληνιστικά περιβάλλοντα και όσο δεχόταν την επίδραση της ελληνικής σκέψης, τόσο η σημασία της εσχατολογικής προσδοκίας μειωνόταν προς όφελος μιας *άχρονης θεώρησης του τέλους*. Η Βασιλεία των Ουρανών από έσχατο πέρας της ιστορίας σταδιακά μεταβαλλόταν σε σκοπό και τελικό αίτιο της ιστορικής περιπέτειας του ανθρώπου.

Υπήρχαν, βεβαίως, πάντοτε χριστιανοί που ανέμεναν το επικείμενο τέλος του κόσμου και των οποίων η πίστη βασιζόταν σχεδόν αποκλειστικά στην εσχατολογική ελπίδα εννοούμενη χρονικά. Όμως η τάση αμφισβήτησης της πρώιμης ιουδαιο-χριστιανικής εσχατολογίας μεταξύ κυρίως των ελλήνων χριστιανών συνεχώς αυξανόταν. Πολλοί μάλιστα έφθασαν στο σημείο να αμφισβητήσουν εντελώς την εσχατολογία και να την ερμηνεύσουν αλληγορικά ως υπόσχεση αποκατάστασης της παλαιάς προπρωτικής δόξας στο νυν της παρούσας ζωής. Κατ' αυτούς «καινός αιώνας» και «καινή κτίσις» έπαψαν να σημαίνουν μεταθανάτια ή μεταϊστορική διηνεκή αγαλλίαση της Εκκλησίας των πιστών και σήμαιναν *έξοδο* από τη φθαρτή χρονικότητα, μια έξοδο την οποία σφράγιζε το χριστιανικό μήνυμα σωτηρίας και η οποία θα μπορούσε με τη χάρη του Θεού να επιτευχθεί *άμεσα στο παρόν*. Ο με-

τασηματισμός αυτός του νοήματος της εσχατολογίας σήμαινε σταδιακή επανακατάφαση του κόσμου και της αξίας του.

Υπήρχαν, βεβαίως, ανυπέροβλητα όρια σε αυτή την πορεία. Ο βιβλικός χαρακτήρας της αρχικής αποκάλυψης του ευαγγελίου της χριστιανικής σωτηρίας ήταν μια τροχοπέδη που ακύρωνε βεβιασμένες προσπάθειες ακραίου εξελληνισμού (πβ. υποενότητα 1.4.2). Κάθε νεωτερισμός προς την κατεύθυνση του εξελληνισμού μπορούσε να προσκρούσει σε μια περικοπή των Ιερών Γραφών και χρειαζόταν ιδιαίτερη ευφυΐα και ευρηματικότητα προκειμένου να ξεπεραστεί, με κατάλληλη ερμηνεία, το εμπόδιο.

Τόσο ο εκχριστιανισμός του ελληνισμού όσο και ο εξελληνισμός του χριστιανισμού είναι διαδικασίες σταδιακής σύνθεσης στοιχείων. Η ανάλυσή τους θα μας απασχολήσει στις επόμενες ενότητες. Για την απρόσκοπτη παρακολούθηση αυτής της πορείας, ωστόσο, θα ήταν χρήσιμο να ριξουμε φως σε ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά.

Βασικά χαρακτηριστικά της ελληνιστικής πολιτισμικής Κοινής

Στην ύστερη Αρχαιότητα ο ελληνισμός διαμόρφωσε όχι μόνο μια κοινή γλώσσα (lingua franca) συνεννόησης των λαών της ανατολικής Μεσογείου, την ελληνιστική Κοινή, αλλά και μια πολιτισμική κοινή παράμετρο. Τα χαρακτηριστικά αυτής της πολιτιστικής κοινής δεν είχαν βεβαίως την αυστηρότητα του ομηρικού κοσμοειδώλου, αλλά διατηρούσαν σημαντικές εκλεκτικές συγγένειες μαζί του.

Ορισμένα καθοριστικά στοιχεία της ελληνιστικής Κοινής στον χώρο των βασικών πολιτισμικών τάσεων είναι:

- η λατρεία του κάλλους και της δύναμης ως ιδιωμάτων της θεότητας – γεγονός που οδήγησε στη θεοποίηση ανδρών όπως ο Μέγας Αλέξανδρος ή ο Δημήτριος ο Πολιορκητής και βοήθησε αποφασιστικά στην κατοπινή λατρεία των Ρωμαίων αυτοκρατόρων·
- η ποικιλόμορφη αναγνώριση της σύμπνοιας των μερών του κόσμου και της αρμονικής συμπλοκής τους – που εκφράστηκε με διάφορους τρόπους στην ελληνιστική φιλοσοφία (από τον στωικισμό έως τον νεοπυθαγορισμό και νεοπλατωνισμό) και στη θρησκεία (με την αναγνώριση της Τύχης ή της Ειμαρμένης ως υπέρτατου κοσμικού νόμου)·
- η επίμονη έμφαση στο «ενθάδε και νυν» της ζωής, παρά την εμφανή άνθηση εξωκοσμικών μυστηριακών τελετών (πβ. υποενότητα 1.2.1).

Με αυτά τα στοιχεία είχε να αντιπαλαίσει ο χριστιανισμός και αυτά θα έπρεπε κατά κάποιο τρόπο να προσοικειωθεί.

Οι μονοθεϊστικές τάσεις του αρχαίου ελληνισμού

Από την πλευρά του ελληνισμού και της δυνατότητας που είχε να εκχριστιανιστεί, είχαν γίνει σημαντικές προσπάθειες προλείανσης του εδάφους για τη σύγκλιση του δρόμου.

Όταν ο αρχαίος πολυθεϊσμός κλήθηκε να συστηματοποιήσει το αρχικό πλέγμα των αλληλοεπηρεαζόμενων φυσικών δυνάμεων, το ιεράρχησε με βάση το πολιτικό μοντέλο της βασιλείας στην πρώτη του οικογενειοκρατική πατριαρχική μορφή. Ο Ζεύς είχε καταστεί, ήδη στον Όμηρο, «πατήρ θεών τε ανδρών τε» και εκτελούσε τα καθήκοντα της ρυθμιστικής μοναρχίας του με το να δίνει λύσεις στις συχνές διενέξεις των άλλων θεών.

Η κατεύθυνση εξύψωσης ενός θεού υπεράνω των άλλων, η κατεύθυνση δηλαδή που οδηγεί από τον αδιαβάθμητο πολυθεϊσμό στον ιεραρχημένο πολυθεϊσμό και έπειτα στον μονοθεϊσμό, με τον χρόνο εντάθηκε, αν και είναι αμφίβολο κατά πόσο ριζωσε στις καρδιές των απλών ανθρώπων οι οποίοι ένιωθαν δικαιολογημένη αποστροφή προς τους μακρινούς θεούς του ουρανού και ταυτόχρονη προσήλωση στις τοπικές λατρείες που είχαν άμεση σχέση με τη γη.

Παράλληλα, οι απαιτήσεις της εκλεπτυσμένης διάνοιας επέβαλαν την αποδοχή μιας πρώτης αρχής ως αρχής του παντός, ούτως ώστε οι υπόλοιποι θεοί να θεωρηθούν γεννήματα, εκφάνσεις ή απόρροιες της πρώτης. Ο θεωρητικός μονισμός επέδρασε στην εμπέδωση του μονοθεϊστικού προτύπου. Η τάση υπήρχε από την αρχαϊκή ήδη εποχή. Ο ποιητής και φιλόσοφος Ξενοφάνης (6ος αι. π.Χ.) τη δηλώνει ρητά όταν λέει [Diels-Kranz, 1952, τόμ. I, σ. 153 (Απ. 23)]:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖς καὶ ἀνθρώποις μέγιστος
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔδὲ νόημα.

Ένας θεός είναι ο μέγιστος ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους και δεν είναι ὁμοῖος με τους θνητούς, ούτε στο σώμα ούτε στη σκέψη.

Ο κατεξοχήν θεωρητικός του μονισμού είναι ο Παρμενίδης (5ος αι. π.Χ.) και η Ελεατική Σχολή της Κάτω Ιταλίας. Η επίδραση του Παρμενίδη στη σκέψη των περισσότερων μεταγενέστερων στοχαστών του ελληνισμού από τον Πλάτωνα (428-347 π.Χ.) και τον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.) έως τον Πρόκλο (412-485 μ.Χ.) και τον Δαμάσκιο (π. 460-540 μ.Χ.) υπήρξε καθοριστική. Η αναγνώριση μιας μόνης πρώτης αρχής του παντός ανιχνεύεται στη συντριπτική πλειονότητα των ελληνικών φιλοσοφικών συστημάτων. Με την ενδιαφέρουσα εξαίρεση των Επικουρείων, σχεδόν όλοι οι αρχαίοι φιλόσοφοι αποδέχονταν ως πρώτη ειδική, ποιητική και τελική αιτία μία μοναδική αρχή την οποία δεν δίσταζαν να ονομάσουν «θεό». Στον Αριστοτέλη, λ.χ., η λεγόμενη «πρώτη φιλοσοφία» που ερευνά το «ον ως ον» είναι ταυτόσημη με τη «θεολογία». Ούτε ο συχνά αναφερόμενος ελληνικός δυϊσμός ούτε η αναγνώριση πολλών άλλων θεϊκών δυνάμεων εκτός της πρώτης σημαίνουν άρση αυτής της γενικής ομοφωνίας. Οι μεν άλλες θεϊκές δυνάμεις ιεραρχούνται πάντοτε κάτω από τον πρώτο θεό, όπως και στον αρχέγονο χριστιανισμό οι «άγγελοι» και οι «δυνάμεις» υποτάσσονται στο θέλημα του Θεού (με την ουσιώδη βεβαίως διαφορά ότι τους «αγγέλους» και τις «δυνάμεις» οι χριστιανοί δυσκολεύονταν να τις θεωρήσουν θεϊκές λόγω του ιουδαιοχριστιανικού μονοθεϊσμού και τηςσχάσης μεταξύ κτιστού και ακτίστου για την οποία μιλήσαμε παραπάνω), ο δε ελληνικός δυϊσμός προβάλλει την καθαρώς λογική αναγκαιότητα προϋπαρξής της ύλης και του χώρου ως του πεδίου εντός και επί του οποίου θα ασκηθεί η θεϊκή μορφοποιητική δύναμη.

Αθανασία του γένους, υστεροφημία και προσωπική σωτηρία

Ο φυσικός κόσμος και οι γεννητικές διαδικασίες των έμβιων όντων εντός του παρουσιάζουν πράγματι, όπως το είχαν καθαρά παρατηρήσει οι αρχαίοι, έναν τρόπο αθανασίας. Η αθανασία όμως αυτή αφορά στη διατήρηση του είδους· δεν αφορά καθόλου τα μεμονωμένα όντα τα οποία θεωρούνται απλώς κρίκοι στη διαίωνηση της ζωής του είδους. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Πλάτωνας:

Ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἢ κῆσις καὶ ἡ γέννησις. Τοῦτῳ τῷ τρόπῳ τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.
(Συμπόσιο, 206c και 208a-b)

Και είναι αυτό ένα θεϊκό φαινόμενο και αυτό είναι το αθάνατο στοιχείο στο έμβιο ον που είναι θνητό, η κύηση και η γέννηση. Με αυτό τον τρόπο σώζεται το θνητό, όχι με το να παραμένει πάντοτε το ίδιο όπως το θείο, αλλά με το να αφήνει ό,τι απέρχεται και παλαιώνει πίσω του ένα άλλο νέο ον όμοιο με εκείνο.

Άλλη γνωστή μορφή αθανασίας ήταν η *υστεροφημία*. Και αυτή όμως, όπως και η αθανασία του γένους, αφορά τη διατήρηση ενός ειδώλου του νεκρού, όχι του ίδιου του νεκρού. Υστεροφημία είναι η παραμονή της εικόνας του θανόντος στη μνήμη των επιζώντων, όπως στην αθανασία του γένους τα παιδιά είναι, κατά κάποιον τρόπο, είδωλα των γονέων τους και διατηρούνται στη ζωή μετά τον θάνατο εκείνων.

Εκείνο που οι μυχιότεροι πόθοι του ανθρώπου επιζητούν, όμως, είναι η *προσωπική αθανασία*. Τέτοια αθανασία η φύση από μόνη της δεν μπορεί να προσφέρει. Ο ελληνισμός που βασιζόταν αποκλειστικά στη φύση δεν μπορούσε συνεπώς να ικανοποιήσει το αίτημα προσωπικής σωτηρίας. Και εκεί ακριβώς επενέργησε ιστορικά η *χάρις* του χριστιανικού Θεού: ευαγγελίστηκε την προσωπική λύτρωση ολόκληρου του ανθρώπου.

Μόλις ανακαλύφθηκε με τον Πλάτωνα η ψυχή (ο οποίος επηρεάστηκε από το κίνημα του ορφισμού, βλ. υποενότητα 1.2.3) ως μία διακριτή ουσία, φορέας των ιδεών και των παθών και κατ' ουσίαν διάφορη των στοιχείων που συναποτελούν το σώμα, η ουσιώδης αθανασία της και εξίσου ουσιώδης σχέση της με τους θεούς υπήρξαν τα αναγκαία συμπεράσματα του συλλογισμού που υποδείκνυε την ύπαρξή της. Η φιλοσοφία έγινε τότε ο οδηγός στην πορεία της ψυχής προς τη θέωση και χαρακτηρίστηκε «μελέτη θανάτου» (Πλάτωνας, *Φαίδ.* 81a), αφού μόνο ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα θα μπορούσε να επιτύχει τον απώτερο στόχο της ψυχής που ονομάζεται πλέον «όμοιώσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατὸν» (Πλάτωνας, *Θεαίτ.* 176b) – ομοίωση με τον θεό όσο αυτό είναι δυνατό.

Αυτό που ο ελληνισμός όμως αληθινά ζητούσε και στο οποίο ο Πλάτωνας έδωσε μόνο μία συμβιβαστική προς τα φαινόμενα απάντηση, δεν ήταν η αέρινη και άυλη επιβίωση μόνης της ψυχής, αλλά η απαθανάτιση ολόκληρου του ανθρώπου. Ο βαθύτατος αυτός πόθος προσέκρουε, ωστόσο, στα δεδομένα της εμπειρίας και την αμείλικτη φυσιοκρατία των Ελλήνων. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο χριστιανικό κήρυγμα περί αναστάσεως του σώματος οι Έλληνες απαντούσαν χλευαστικά δείχνοντας

τα οστά στους τάφους και υπαινισσόμενοι τα ανυπέρβλητα φυσικά εμπόδια που η ανάσταση του σώματος συμπερικλείει. Αυτή όμως η παράλογη ανάσταση του σώματος που πρόσβευαν οι χριστιανοί υπήρξε καθοριστική για τον εκχριστιανισμό του ελληνισμού, γιατί σε συνδυασμό με τη χάρη και την αποκάλυψη, παρείχε ακριβώς εκείνα τα στοιχεία που ο φυσικός λόγος του ελληνισμού αδυνατούσε να ανεύρει.

Η αποκάλυψη του μυστηρίου της ύπαρξης

Παράλληλα με τη χάρη της σωτηρίας και ως μερικό αποτέλεσμα της ενέργειάς της βαίνει η αποκάλυψη του μυστηρίου της υπάρξεως.

Στη φύση το βαθύτερο νόημα της ζωής είναι κρυμμένο κάτω από την απαστράπτουσα λάμψη των μορφών, τους ταχύτατους ιδιτισμούς της μάχης για την κυριαρχία και την εναγώνια έφεση προς τελειότητα. Η φυσική ζωή ιδωμένη ως μια αέναη κίνηση αυτοδιατήρησης και επιβολής δεν έχει χρόνο να αναρωτηθεί για την πηγή της ύπαρξής της και τον τελικό στόχο της, ούτε ένα αρχιμήδειο σημείο στήριξης για να αποτολμήσει κάτι τέτοιο. Αρκείται κατ' ανάγκην στην αυτοεπιβεβαίωση της αξίας της με τις ενεργητικές αναπτύξεις των δυνάμεών της και εντείνει την ύπαρξή της στον χώρο της φυσικής πραγματικότητας με ερωτική λατρεία αισθητών ή νοητών τελειοτήτων.

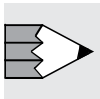
Η φύση λοιπόν αδυνατεί να πραγματοποιήσει την ποθητή αποκάλυψη. Δίνει βεβαίως στοιχεία-κλειδιά τα οποία λειτουργώντας ως σύμβολα διανοίγουν ένα δρόμο θέασης του επέκεινα. Η εποπτεία όμως παραμένει ασαφής και θολή και δεν καταλήγει σε στέρεη γνώση. Για να μιλήσουμε χριστιανικά, τη βεβαιότητα της πίστης μπορεί να δώσει μόνο μία έξωθεν αιφνίδια αποκάλυψη που αφορμάται από το αιώνιο επέκεινα για να φανερώσει τον λόγο του χρονικού ενθάδε. Κάθε φυσική φανέρωση είναι μία φανέρωση που διενεργείται εντός των ορίων της κτίσης και ως τέτοια βεβαίως υποδεικνύει αλλά δεν διαδηλώνει τον Δημιουργό του κτιστού. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο ελληνισμός ήταν έτοιμος να δεχθεί αυτή την υπερβατική αποκάλυψη.

Δραστηριότητα 8/Κεφάλαιο 1

Με βάση τα αντιθετικά ζεύγη της ενδοκοσμικότητας και της εξωκοσμικότητας, των εμμενών-γεννητικών και των υπερβατικών-δημιουργικών αρχών, της φύσεως και της χάριτος, προσπαθήστε να βρείτε τις εννοιολογικές διαφορές μεταξύ σωτηρίας (από το ρήμα «σώζω»: διατηρώ) και λύτρωσης (από το ουσιαστικό «λύτρον»: το αντίτιμο για την εξαγορά ενός αιχμαλώτου, «λυτρώνω»: απελευθερώνω). Συγκρίνετε τις σκέψεις σας με όσα αναπτύσσονται στις επόμενες παραγράφους.

Σωτηρία και λύτρωση

Συμβολικά θα μπορούσαμε να δούμε την πορεία προς τον τελικό εξελληνισμό του χριστιανισμού που συνέβη μέσω του εκχριστιανισμού του ελληνισμού ως τη μετάβαση από τη λύτρωση στη σωτηρία.



Ενώ λύτρωση σημαίνει *απελευθέρωση* και υπονοεί μία κατάσταση δουλείας από την οποία ο άνθρωπος επιζητεί να διαφύγει, σωτηρία σημαίνει *διατήρηση* και παραμονή στην ίδια χαρμόσυνη κατάσταση. Η σωτηρία είναι έννοια που συνδέεται κατ' αρχήν με κατάφαση της ζωής αυτού του κόσμου και προϋποθέτει ενδοκοσμική στάση.

Ο ελληνισμός ζητούσε σωτηρία. Στην πιο καθαρή μορφή του, στα ομηρικά έπη, η αξία της σκιάδους ύπαρξης ενός βασιλιά στον κάτω κόσμο είναι ασύγκριτα κατώτερη από τη φωτεινή ζωή ενός ζωντανού δούλου στον κόσμο του φωτός. Όταν ο Οδυσσέας συναντά τον Αχιλλέα στον Άδη και τον μακαρίζει ως βασιλιά των νεκρών ο Αχιλλέας απαντά (Ομήρου, *Οδύσσεια*, Λ 488-491):

Μή δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἄνδρι παρ' ἀκλήρω ᾧ μὴ βίος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Μη με παρηγορείς για τον θάνατό μου, λαμπρέ Οδυσσέα. Θα προτιμούσα να δουλεύω στους αγρούς υπηρέτης κάποιου ἀκλήρου άνδρα που δεν έχει πολλά πλούτη παρά να βασιλεύω σε όλους τους σβησμένους νεκρούς.

Η λύτρωση, από την άλλη μεριά, δεν μπορεί παρά να δηλώνει μια απευκαίτια και συνεπώς φευκτέα περίσταση, μια διάθεση φυγής έξω από τον κόσμο. Η έμφαση στη λύτρωση σημαίνει απαξίωση της εδώ ζωής και του νοήματός της. Όταν βεβαίως η αιχμαλωσία από την οποία επιζητεί να λυτρωθεί ο άνθρωπος είναι τα επικείμενα δεσμά του θανάτου, τότε λύτρωση και σωτηρία καταλήγουν να σημαίνουν το ίδιο ακριβώς πράγμα.

Ο ελληνισμός επιζητούσε σωτηρία, αλλά, με την εξαίρεση μεμονωμένων εξωκοσμικών και εσχατολογικών προσδοκιών, δεν αισθανόταν την ανάγκη λύτρωσης από τον κόσμο και φυγής μακριά του (για την αντίρροπη τάση πβ. 1.2.3). Η πλέον κοινότυπη ελληνική φράση που δήλωνε ανέκαθεν τον αποτροπιασμό προς τον θάνατο και το οποιοδήποτε επέκεινα συνοψιζόταν στην ανυπέροβλητη χαρά τού να αντικρίζει κανείς με τα μάτια του το φως του ήλιου.

Ο πρώιμος χριστιανισμός, από την άλλη μεριά, ευαγγελιζόταν τη λύτρωση από τον κόσμο των παθών και της αμαρτίας, δηλαδή την έξοδο από τον κόσμο της εμπειρίας μας. Ο σταδιακός εξελληνισμός του χριστιανισμού επέφερε την απόρριψη της αρχικής ιδέας περί αναξιότητας και ματαιότητας του παρόντος κόσμου. Δόθηκε έτσι έμφαση στην έννοια της σωτηρίας. Τονίστηκε η εκ Θεού δημιουργία του ανθρώπου και του κόσμου και η λύτρωση από τον κόσμο πήρε τον χαρακτήρα της επιστροφής στην προπρωτική κατάσταση φυσικής τελειότητας. Η λύτρωση από τον κόσμο έγινε, με την επίδραση του ελληνικού βιώματος, σωτηρία του ανθρώπου εντός του κόσμου. Για να μιλήσουμε με θεολογικούς όρους, η «καινή κτίσις» που ευαγγελιζόταν ο χριστιανισμός ταυτίστηκε με την πρώτη κτίση της *Γενέσεως* όπως αυτή βγήκε από τα χέρια του Πλάστη, δηλαδή πριν από την αρχέγονη Πτώση.

Το νόημα και η σημασία των όσων πρόκειται να διαβάσετε παρακάτω θα εξάγεται βαθμιαία μόνο αν συγκρατήσετε στον νου σας αυτό το βασικό γεγονός της

ιστορίας της συνάντησης χριστιανισμού και ελληνισμού, γεγονός που αποτελεί την κεντρική ιδέα ολόκληρου του κειμένου: η επανακατάφαση του κόσμου και της αξίας του αποτέλεσε το κεντρικό σημείο εξελληνισμού του χριστιανισμού και αυτό το γεγονός θα μας απασχολήσει λεπτομερώς στα επόμενα κεφάλαια.

Σύνοψη Ενότητας

Το ιστορικό πρόβλημα που μας απασχολεί είναι η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό. Στην ενότητα που μόλις διαβάσατε, διευκρινίσαμε το περιεχόμενο του ελληνισμού και του χριστιανισμού και παρουσιάσαμε τα κύρια χαρακτηριστικά του καθενός.

Είδαμε ότι ελληνισμός είναι μια κοσμοθεωρία βασισμένη εξολοκλήρου στη φύση. Η ιερότητα του κόσμου για τον ελληνισμό είναι η ιερότητα του κάλλους, της αρμονίας και της δύναμης των θεών που τον διοικούν. Κόσμος είναι το αποτέλεσμα της γέννησης και συνέργειας θείων δυνάμεων. Με την προσήλωσή του στη φύση ο ελληνισμός είναι ουσιαστικά πολυθεϊστικός και ενδοκοσμικός.

Είδαμε επίσης ότι και ο χριστιανισμός είναι μια πλήρης κοσμοθεωρία. Ο χριστιανισμός βασίζεται στη χάρη του ενός και μοναδικού θεού που δημιουργεί τον κόσμο και έτσι τον υπερβαίνει. Με την εμμονή του στη θεία χάρη που γεφυρώνει τον αρχέγονο χωρισμό Πλάστη και Κτίσης ο χριστιανισμός είναι ουσιαστικά θρησκεία του επέκεινα, δηλαδή της υπέρβασης της φύσης.

Τονίσαμε κατά κύριο λόγο τα αποκλίνοντα στοιχεία των δύο κοσμοθεωριών. Αναφέραμε όμως επίσης και τις πνευματικές ζυμώσεις που προετοίμασαν το έδαφος για τη συνάντηση, όπως είναι η εγγενής αδυναμία της φύσης να ανταποκριθεί στους μυχιότερους πόθους του ανθρώπου για προσωπική σωτηρία και η σταδιακή αποδοχή από την πλευρά των Ελλήνων ενός μονοθεϊστικού προτύπου.

Ενότητα 1.2

ΜΟΝΟΘΕΪΣΤΙΚΕΣ ΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΣ ΣΥΓΚΡΗΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

Σκοπός αυτής της ενότητας είναι να παρουσιαστεί το γενικό θρησκευτικό κλίμα του 1ου αιώνα μ.Χ. εντός του οποίου γεννήθηκε και έδρασε ο χριστιανισμός.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- αιτιολογείτε τη διάδοση των ανατολικών θρησκειών στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία·
 - αναφέρετε έξι τουλάχιστον θεούς με έντονες μονοθεϊστικές τάσεις·
 - απαριθμείτε τα αίτια που οδήγησαν στην ανάπτυξη των μονοθεϊστικών τάσεων της εποχής·
 - περιγράφετε την ταύτιση θεού και κόσμου στον ελληνισμό με αναφορά σε συγκεκριμένο φιλοσοφικό σύγγραμμα του 1ου αι. μ.Χ.·
 - εξηγείτε τη σχέση λατρείας και πίστης στον ελληνισμό και στον χριστιανισμό·
 - αναφέρετε δύο λατρευτικά στοιχεία μυστηριακής λύτρωσης κοινά σε όλες τις ανατολικές θρησκείες·
 - βρείτε τη σχέση μεταξύ φυσικής αναγέννησης και μυστηριακής μεταθανάτιας σωτηρίας·
 - περιγράφετε την κοινή σωτηριολογική υπόσχεση μεταθανάτιας ευδαιμονίας των ανατολικών λατρειών και των μυστηρίων του ελληνισμού·
 - αναφέρετε δύο ιστορικές φάσεις επαφής του ελληνισμού με την ανατολική θρησκευτικότητα και τρεις αιτίες εξελληνισμού των μυστηριακών θρησκειών·
 - εντοπίζετε πέντε τουλάχιστον πλεονεκτήματα του χριστιανισμού έναντι των άλλων ανατολικών θρησκειών στη διαμάχη των μυστηριακών λατρειών για κυριαρχία.
- Οικουμενική θρησκεία
 - Ανατολική μυστηριακή λατρεία
 - Συγκεντρωτισμός
 - Απολυταρχία
 - Πρώτη αρχή του παντός
 - Φθορά-Αφθαρσία
 - Κάθαρση
 - Δι' αίματος αναγέννηση
 - Πάσχων Θεός
 - Πάθος, Λύτρωση

Σκοπός**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα****Έννοιες
Κλειδιά**

- Ανάγκη (κύκλος γενέσεως και φθοράς, κύκλος μετενσαρκώσεων)
- Ψυχολογική κρίση, Μεταστροφή, Μετάνοια
- Αρχέτυπα (μητρικό, πατρικό)

Ονόματα θεών-Κλειδιά

- Ίσις, Όσιρις (Αίγυπτος)
- Μεγάλη Θεά (Κυβέλη), Άπτις (Φρυγία, Μικρά Ασία)
- Μίθρας (Περσία)
- Χριστός (Ιουδαία)
- Σάραπτις (Αλεξάνδρεια, Αίγυπτος)
- Σαβάζιος (Θράκη, Φρυγία)
- Ζευς Δολιχηνός (Συρία)
- Διόνυσος Ζαγρέας, Ορφέας (Ελλάδα)

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Με την ολοκλήρωση των κατακτήσεών της και την εδραίωση πολιτικής σταθερότητας και ειρήνης (Pax Romana) στον γνωστό αρχαίο κόσμο επί Οκταβιανού Αυγούστου (27 π.Χ.-14 μ.Χ.) η Ρώμη πέρασε από την πατροπαράδοτη συγκλητική δημοκρατία σε μια νέα μορφή απολυταρχικής και μοναρχικής διακυβέρνησης. Σκοπός της νέας πολιτειακής οργάνωσης ήταν η μεγαλύτερη κατά το δυνατόν ενοποίηση της οικουμένης κάτω από μία κεντρική εξουσία, δηλαδή η δημιουργία αυτοκρατορίας (imperium). Την πορεία αυτή θα βοηθούσε η διάδοση και επικράτηση μιας ενιαίας για ολόκληρη την αυτοκρατορία οικουμενικής θρησκείας. Ο θρησκευτικός οικουμενισμός, ωστόσο, δεν υπήρξε τόσο συνειδητή πολιτική της ρωμαϊκής εξουσίας (κυρίως λόγω των συντηρητικών ανώτερων τάξεων της κοινωνίας, που υποστήριζαν τα παλαιά ήθη και τους πατρικούς θεούς), όσο το αποτέλεσμα των ανατολικών επιδράσεων που δέχτηκε η Ρώμη.

Ήδη από τα τέλη του 3ου π.Χ. αιώνα η πρωτεύουσα του ρωμαϊκού κράτους είχε επίσημα υποδεχθεί την πρώτη ανατολική θεότητα, τη φρυγική Μεγάλη Μητέρα. Η εισαγωγή στη Ρώμη ανατολικών μυστηριακών λατρειών που υπόσχονταν μεταθανάτια σωτηρία κορυφώθηκε τον 1ο μ.Χ. αιώνα. Ανακαλύπτουμε τότε μία πληθώρα ανατολικών θεοτήτων να εγκαταλείπουν τις περιφερειακές εστίες καταγωγής τους και να διαδίδονται στο κέντρο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Εκτός του μυστηριακού, κυρίως εξωκοσμικού και εσχατολογικού, προσανατολισμού τους οι θεότητες αυτές είχαν εμφανείς μονοθεϊστικές τάσεις. Καθεμία από αυτές είχε την πρόθεση να υποκαταστήσει όλους τους λοιπούς αρχαίους θεούς, ή τουλάχιστον να τους περιθωριοποιήσει αποδίδοντάς τους δευτερεύοντα και καθαρά επικουρικό ρόλο στη μονοκρατορική πλέον διοίκηση του σύμπαντος. Η κίνηση αυτή έβαινε με αυξημένο θρησκευτικό συγκρητισμό και πολλαπλές θεοκρασίες. Το αναμενόμενο αποτέλεσμα αυτής της τάσης, όταν την ενστερνίστηκαν οι οπαδοί διαφορετικών θρησκειών, ήταν ανοικτή διαμάχη προς κυριαρχία.

Εκ των υστέρων, ο ιστορικός μπορεί να πει ότι η εποχή ήταν ώριμη για την επικράτηση ενός οικουμενικού μονοθεϊσμού. Εκτός των πολιτικών παραμέτρων που

έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στην τελική νίκη τής πλέον ασυμβίβαστης και καθαρής, εξαιτίας της καταγωγής της, μονοθεϊστικής λατρείας, δηλαδή του χριστιανισμού, ο ελληνισμός είχε ήδη προλείανει το έδαφος για την αποδοχή μιας πρώτης αρχής που δημιούργησε τον κόσμο και συντηρεί την τάξη του. Η φιλοσοφική αυτή κατάκτηση είχε αγγίξει τον μέσο καλλιεργημένο πολίτη της (ανατολικής κυρίως) Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Επιπλέον, μεταθανάτια λύτρωση υπόσχονταν και κάποια ελληνικά θρησκευτικά κινήματα, κατεξοχήν ο ορφισμός, τα οποία είχαν διαβλέψει την ελλειμματικότητα του παραδοσιακού αμιγώς ενδοκοσμικού κοσμοειδώλου. Η άμεση επίδραση αυτών των κινήματων στην άνοδο του χριστιανισμού δεν είναι πάντοτε εμφανής, αλλά πρέπει να συνυπολογίζουμε την έμμεση σημασία τους ως παράγοντα που διευκόλυνε τον εκχριστιανισμό του ελληνισμού. Το ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: πώς ο πολιτιστικά και πνευματικά κυρίαρχος στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία ελληνισμός μπόρεσε να αποδεχθεί τη μονοθεϊστική και εξωκοσμική εσχατολογία του χριστιανισμού αν δεν είχε προηγουμένως οργωθεί από τον ίδιο το έδαφος για τη νέα σπορά;

Στις επόμενες σελίδες θα παρακολουθήσουμε την πνευματική κατάσταση που κατέστησε αναγκαία τη μετεξέλιξη του ελληνικού κοσμοειδώλου και τη μετατροπή του σε κοσμοείδωλο λύτρωσης από τον κόσμο της ματαιότητας. Επίσης θα δούμε ορισμένους λόγους που οδήγησαν στην τελική επικράτηση του χριστιανισμού.

1.2.1 Η ανάπτυξη των μυστηριακών θρησκειών τον 1ο αι. μ.Χ.

Με τις κατακτήσεις της ελληνιστικής εποχής η διάνοιξη των οριζόντων της οικουμένης έφερε τον ελληνισμό σε επαφή με τις θρησκευτικές δοξασίες των λαών της Ανατολής. Την επαφή αυτή κληρονόμησε η Ρώμη όταν προσπάθησε να ενοποιήσει τον γνωστό αρχαίο κόσμο κάτω από μια κεντρική εξουσία. Η μετάβασή της από τη δημοκρατία στην αυτοκρατορία συνοδεύτηκε από εντονότερη παρουσία του ανατολικού στοιχείου.

Μοναρχία και μονοθεϊσμός

Η σπουδαιότητα των άμεσων ανατολικών επιδράσεων που βρίσκουμε στον χώρο της θρησκείας και του πνεύματος αποτελεί δείκτη επιρροών οι οποίες δεν περιορίστηκαν στη θρησκευτικότητα. Η νέα απολυταρχική μορφή διακυβέρνησης της Ρώμης είχε έντονα τα στοιχεία των ασιατικών μοναρχιών. Η οργάνωση της πολιτείας με τον συγκεντρωτισμό της κεντρικής εξουσίας γύρω από το πρόσωπο του αυτοκράτορα και της αυλής του και την αυξημένη γραφειοκρατία, δέχθηκε την επίδραση του μοντέλου των ανατολικών απολυταρχιών.

Επειδή η πολιτειακή οργάνωση των κρατών επιδρά αποφασιστικά στη σύλληψη του τρόπου οργάνωσης του σύμπαντος, η μοναρχία της Ρώμης επέδρασε καθοριστικά στην εξάπλωση των μονοθεϊστικών τάσεων της εποχής. Ιδιαίτερα οι Ρω-

μαίοι αυτοκράτορες που θέλησαν να τονίσουν την απόλυτη μοναρχία της εξουσίας τους και να περιβάλουν το πρόσωπό τους με αίγλη, όπως, π.χ., ο Δομιτιανός (81-96 μ.Χ.) ή ο Κόμοδος (180-192 μ.Χ.), έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στις ανατολικές μονοθεϊστικές θρησκείες και ευνόησαν την αύξηση του ρόλου τους στην αυτοκρατορία.

Από τον πρώτο μεταχριστιανικό αιώνα συναντούμε μια αυξανόμενη φιλολογία που δίνει έμφαση στο γεγονός ότι, όπως μία κεντρική αρχή διευθύνει τα πράγματα του σύμπαντος, έτσι και μια κεντρική εξουσία πρέπει να διοικεί τα πράγματα της γης. Ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα φιλοσοφικής απόχρωσης αυτής της τάσης θα αναλύσουμε στην επόμενη υποενότητα 1.2.2. Τον πρώτο αιώνα υπήρχε αυξημένη πνευματική διάθεση να οργανωθούν τα πράγματα του ουρανού κάτω από έναν ηγέτη περιβεβλημένο με εξουσίες αντίστοιχες προς τις οποίες ο προγενέστερος παραδοσιακός πολυθεϊσμός δεν θα τολμούσε ποτέ να αποδώσει στον Δία.

Η ελληνική φιλοσοφία είχε βεβαίως προετοιμάσει τον δρόμο (βλ. υποενότητα 1.1.3). Η αλληγορική εξήγηση των παραδοσιακών ελληνικών μύθων επιτύγχανε ορισμένες φορές να δείξει τον τρόπο με τον οποίο η πολυθεϊστική θρησκευτικότητα ήταν πλήρως συμβατή με τη συμπαντική μοναρχία. Με αυτή την έννοια, οι καθορά φιλοσοφικές θέσεις περί μιας πρώτης αρχής και ορισμένες φιλοσοφικοθρησκευτικές τάσεις, όπως π.χ. ο ύμνος στον Δία του στωικού Κλεάνθη (περ. 280-206 π.Χ.) όπου ο ομηρικός θεός παρουσιάζεται ως μονοκράτορας του σύμπαντος, δεν αποτελούν ουσιαστικά εξαίρεση αυτού του κανόνα.

Η κοινή λοιπόν διάθεση μονοθεϊστικής οργάνωσης του σύμπαντος που λάμβανε συχνά έντονα φιλοσοφική διατύπωση βοήθησε την ανάπτυξη του μονοθεϊσμού. Η επιρροή, επίσης, του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού στη θρησκευτικότητα των άλλων λαών της Ανατολής δεν είναι αμελητέα. Ο ιουδαϊσμός, με τον απόλυτο μονοθεϊσμό του, σίγουρα ενέτεινε τις μονοθεϊστικές τάσεις των άλλων ανατολικών θεοτήτων. Ωστόσο, το βεληγεκές μιας τέτοιας επίδρασης, λόγω του απομονωτισμού του εβραϊσμού και του γεγονότος ότι ο Γιαχβέ απευθυνόταν αποκλειστικά στον περιούσιο λαό του, δεν μπορούσε να είναι πολύ μεγάλο.

Μονοθεϊσμός, θεοκρασία και διαμάχη για κυριαρχία

Η τάση της εποχής ήταν μονοθεϊστική. Διάφορες θρησκείες ύψωσαν τους θεούς τους τόσο, ώστε να καλύψουν ολόκληρο σχεδόν το φάσμα των θείων επεμβάσεων. Ο πολυθεϊσμός, με την ιδιαίτερη ανεκτικότητα του στην αποδοχή της δύναμης όλων των θεών, αποδέχθηκε ως ένα βαθμό τη μονοθεϊστική τάση που γεννιόταν μέσα από τα ίδια του τα σπλάχνα. Η Ρώμη αντιδρούσε μόνο στον βαθμό που θεωρούσε ότι οι νέες ανατολικές λατρείες υπέσκαπταν το πάτριο ήθος (*mos maiorum*) και υπονόμευαν την πολιτική σταθερότητα.

Η πρώτη προσπάθεια αμαλαγοποίησης είχε όλα τα χαρακτηριστικά της πλέον απροκάλυπτης θεοκρασίας. Θεοκρασία, επαναλαμβάνουμε, είναι η κράση διαφορετικών θεοτήτων, η σύγχυση των διακριτών ρόλων τους και η μείξη των ιδιοτήτων και ξεχωριστών δυνάμεών τους.

Στην ερώτηση «ποιος είναι ο θεός;» το μαντείο του Απόλλωνα της Κλάρου (κοιτά στην Κολοφώνα) απάντησε (Macrobius *Saturnalia* I, 18, 19):

φράζεο τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαῶ,
χειμάτι μὲν τ' Ἄϊδην, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο,
Ἥελιον δὲ θέρευσ, μετοπώρου δ' ἄβρον Ἰακχον.

Μάθε ότι από όλους υπέρτατος θεός είναι ο Ιαώ, ο οποίος τον χειμώνα είναι ο Άδης, Δίας όταν αρχίζει η άνοιξη, Ἡλιος το καλοκαίρι και το φθινόπωρο ο απαλός Ἰακχος.

Δραστηριότητα 9/Κεφάλαιο 1

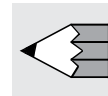
Χρησιμοποιώντας τις έννοιες της θεοκρασίας και του μονοθεϊσμού βρείτε στο παραπάνω παράθεμα πώς λειτουργεί ο θρησκευτικός συγκρητισμός και τι επιτυγχάνει. Μία ενδεικτική απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

Η θεοκρασία σήμανε την έναρξη της πορείας προς τον ρωμαϊκό μονοθεϊσμό. Όταν την τάση όμως αυτή εγκολπώθηκαν οπαδοί διαφορετικών θεοτήτων προς όφελος του δικού τους εθνικού θεού, εγκαινιάστηκε μια διαμάχη προς κυριαρχία. Με δεδομένη και πάλι την ουσιώδη ανοχή του πολυθεϊσμού που είναι απόρροια του μη αποκαλυπτικού χαρακτήρα του, η διαμάχη ήταν αρχικά απλή διάθεση επικράτησης. Σε ορισμένες όμως περιπτώσεις η διαμάχη πήρε τον χαρακτήρα ανοικτής σχεδόν σύγκρουσης.

Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς μάς πληροφορούν ότι οι οπαδοί της Κυβέλης αντιπαράθεταν τα μυστήριά τους στα χριστιανικά μυστήρια θεωρώντας ότι η φρυγική λατρεία είναι αποτελεσματικότερη και αρχαιότερη από τη χριστιανική και ότι αποτέλεσε το πρότυπο το οποίο αργότερα μιμήθηκε ο χριστιανισμός, τοποθετώντας την εβδομάδα του Πάθους στην εαρινή ισημερία όταν ακριβώς οι πιστοί της Μεγάλης Θεάς γιόρταζαν με αιματηρό τρόπο την ανάμνηση της θανάτωσης του Άττιδος. Ομοίως, η θυσία ταύρου που τελούσαν υποστήριζαν ότι παρέχει πληρέστερη κάθαρση από το χριστιανικό βάπτισμα, και τα φαγητά και τα ποτά του μυστηριακού τους δείχνουν ότι είναι ανώτερα από τον άρτο και τον οίνο της χριστιανικής ευχαριστίας. Επιπλέον δήλωναν ότι η Μητέρα των Θεών είναι ισχυρότερη από τη χριστιανική Θεοτόκο της οποίας ο γιος είχε, όπως και της φρυγικής θεάς, αναστηθεί. (Το ίδιο επιχείρημα χρησιμοποιήθηκε και από τη χριστιανική πλευρά, βλ. υποενότητα 1.4.1).

Χαρακτηριστικές μαρτυρίες της μονοθεϊστικής τάσης της εποχής βρίσκουμε στις λεγόμενες αρετολογίες, δηλαδή ύμνους που εξαίρουν την τιμή, την παντοδυναμία και παντογνωσία ορισμένων θεών. Οι πιο ενδεικτικοί του είδους είναι οι ύμνοι της Ἰσιδος. Σε έναν από αυτούς, προερχόμενο από την Κυρήνη και χρονολογούμενο το 103 μ.Χ., αναφέρονται μεταξύ άλλων, τα εξής (Peek, 1930, σ. 129):

Ἐγὼ τύραννος Εἷσις αἰῶνος μόνη
πόντου τε καὶ γῆς τέρμονας τ' ἐπιβλέπω
καὶ σῆπτρ' ἔχουσα καὶ μί' οὔσ' ἐπιβλέπω.



Καλοῦσι δὴ με πάντες ὑψίστην θεόν,
πάντων μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν.

[...]

Ἐμοῦ δὲ χωρὶς γείνεται οὐδὲν πώποτε.
Οὐδ' ἄστρα γὰρ φοιτῶσι τὴν αὐτὴν ὁδόν,
ἂν μὴ ἔξ ἐμοῦ λάβωσιν ἐντολὰς πάρος,
οὐ μὴ τε γαῖα καρπὸν ἦρι [τέξεται]
ἂν μὴ ἐπινεύσω πάντ[α τ' αὐξήσω καλῶς].
Τίς ἂν δύναιτο τὰ[μὰ καταβαλεῖν κράτη]
ἢ τίς μαρῶναι [τῶν ἐμῶν ἔργων σθένος;]

Εγώ η Ίσις που είμαι ο μοναδικός αρχηγός του κόσμου επιβλέπω τα όρια της θάλασσας και της ξηράς και τα επιβλέπω έχοντας (βασιλικά) σκήπτρα και όντας μονοκράτειρα. Οι πάντες με προσφωνούν ύψιστη θεά, τη μεγαλύτερη απ' όλους τους θεούς του ουρανού. Χωρίς εμένα δεν γίνεται ποτέ τίποτε. Ούτε τα άστρα ακολουθούν τον ίδιο δρόμο αν δεν λάβουν πριν εντολές από μένα, ούτε η γη θα φέρει την άνοιξη καρπό αν δεν συγκατανεύσω και δεν αυξήσω τα πάντα με τον σωστό τρόπο. Ποιος θα μπορούσε να καταβάλλει την ισχύ μου, ή ποιος να πολεμήσει τη δύναμη των έργων μου;

Η εισαγωγή των ανατολικών λατρειών στη Ρώμη

Η Ίσις ήταν μια αιγυπτιακή θεότητα που εισήχθη πανηγυρικά στη Ρώμη με την ίδρυση ενός λαμπρού ναού προς τιμή της επί βασιλείας Καλιγούλα (37-41 μ.Χ.). Δύο αιώνες νωρίτερα, και συγκεκριμένα το 204 π.Χ., είχε εισαχθεί κατά χρησμοδική εντολή η λατρεία της φρυγικής Μεγάλης Θεάς. Αν και η εισαγωγή της μεγάλης θεάς θεωρήθηκε ότι ευνόησε αποφασιστικά τη νίκη της Ρώμης επί του Αννίβα και συντέλεσε στην καθυπόταξη της Καρχηδόνας, ο οργιαστικός χαρακτήρας της λατρείας συγκρούστηκε με τη νηφάλια πρακτικότητα των Ρωμαίων αριστοκρατών και η θεά αρκέστηκε, όχι χωρίς σποραδικές ποινικές διώξεις των πιστών της, σε μια μάλλον αφανή παρουσία κατά τη διάρκεια των χρόνων της Δημοκρατίας (γενικά 509-44 π.Χ.). Η εδραίωση της αυτοκρατορίας τον πρώτο αιώνα έβγαλε τη θεά από την αφάνεια. Επί βασιλείας Κλαυδίου (41-54 μ.Χ.) η μεγάλη θεά Κυβέλη, της οποίας η επίσημη ονομασία ήταν Magna Mater Deum Idea (η μεγάλη μητέρα των θεών του όρους Ίδη), γίνεται πλήρως αποδεκτή με τιμές και δόξα, αντίστοιχες των οποίων ούτε στην προγονική της Μικρά Ασία δεν είχε αξιωθεί. Τον ίδιο αιώνα αναπτύσσεται με ταχύτατους ρυθμούς η λατρεία του περσικού θεού Μίθρα και βεβαίως τότε ξεκινά –ας μην το ξεχνούμε αυτό– η διάδοση της θρησκείας του Χριστού από τους αυτήκοους της διδασκαλίας του μαθητές. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο πρώτος αιώνας είναι αιώνας ραγδαίων ζυμώσεων στη θρησκευτική συνείδηση της οικουμενικής αυτοκρατορίας, ζυμώσεις οι οποίες έφθασαν και κατέκλυσαν έως και την ίδια την πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας.

Κυβέλη ή Μεγάλη Θεά και Άττις

Η λατρεία της Κυβέλης υπήρξε άγρια και οργιαστική. Η Μεγάλη Θεά λατρευόταν μαζί με τον εραστή της Άττι ο οποίος προσωποποιούσε το πνεύμα της βλάστησης: με την ξηρασία χανόταν και με την εαρινή υγρασία επανεμφανιζόταν ο Άττις στον κύκλο του έτους. Η προσωρινή απώλεια της βλάστησης ήταν ο θάνατος του Άττιδος για τον οποίο η θεά και οι πιστοί της θρηνούσαν, και η επανεμφάνισή της την άνοιξη σήμαινε το χαρμόσυνο γεγονός της ανάστασης του θεού. Μέσα από την εναλλαγή πένθους και ευφροσύνης και με τη βοήθεια ιδιαίτερα συγκινητικών τελετών, στις οποίες η μουσική των ανατολικών αυλών, των κυμβάλων και των τυμπάνων έπαιζε οπωσδήποτε πρωταγωνιστικό ρόλο, οι μετέχοντες στη φρυγική λατρεία οδηγούνταν στην έκσταση, που σήμαινε ταυτόχρονα τη βεβαιότητα της συμμετοχής τους στην αθανασία του θεού.

Ο εκστατικός παροξυσμός οδηγούσε κάποιους να αφιερωθούν στη θεά προσφέροντάς της τα γεννητικά τους όργανα, σύμβολα της αέναης ζωής. Με αυτό τον τρόπο οι ευνουχισμένοι ιερείς (galli) διαδήλωναν τη βεβαιότητα μιας μετά θάνατον αναγέννησης εξαιτίας της οποίας τα μέσα της βιολογικής αθανασίας του γένους ήταν πλέον περιττά. Στις τελετές της Μεγάλης Θεάς συμπεριλαμβάνονταν καθαρμοί και κανηφορίες (μεταφορές ιερών κιβωτίων) και, από τα μέσα τουλάχιστον του 2ου αι. μ.Χ., το περίφημο ταυροβόλιο: ο μούμενος ξάπλωνε σε μία τάφρο και λουζόταν με το αίμα ενός ταύρου που θυσιαζόταν πάνω του. Το αίμα, δυναμικό σύμβολο ζωής, αναγεννούσε τον μύστη στην αιώνια ζωή της Μητέρας των Θεών.

Ίσις και Όσιρις

Παρόμοια, αν και πιο ήπια, ήταν η λατρεία της Ίσιδος. Ο κεντρικός μύθος της λατρείας της αφορούσε και αυτός την αναγέννηση μέσω του φυσικού κύκλου των εποχών, τον θάνατο και την ανάσταση της βλάστησης στη γη. Σύντροφος και πάρεδρος της θεάς ήταν ο Όσιρις, αδελφός ταυτόχρονα και σύζυγός της. Τον θάνατό του θρηνούσε η θεά, την ανεύρεσή του διαμελισμένου σώματός του επιζητούσε και την τελική επάνοδό του από τον Άδη υμνούσε.

Η Ίσις ήταν αρχικά προστάτις του τοκετού και του γάμου, συσσωρεύθηκε όμως γύρω από το πρόσωπο της πλήθος δυνάμεων ώστε να καταστεί στο τέλος η θεά *μυριώννμος* (αυτή που φέρει χιλιάδες ονόματα, δηλαδή διοικεί πάμπολλους τομείς του κόσμου) και *κοσμοκράτειρα* (βασίλισσα του κόσμου). Επίσης σχετίστηκε μαζί της έντονη μυστηριακή εσχατολογία, που αφορούσε τη μετά θάνατον ζωή. Το χαρακτηριστικό της ισιακής μεταθανάτιας ευαγγελίας ήταν, σύμφωνα με μια εδραιωμένη πεποίθηση της αιγυπτιακής θρησκείας, η ταυτόχρονη διατήρηση όχι μόνον της ψυχής αλλά και του σώματος του μεμνημένου. Εκτός των λαμπρών πομπών με κέντρο τα λατρευτικά αγάλματα των θεών τα οποία οι Αιγύπτιοι θεωρούσαν κατά τις εορτές έμψυχα, η Ίσις είχε μια τελετή μύησης για τη συμμετοχή στην οποία απαραίτητη προϋπόθεση ήταν η προσωπική πρόσκληση

του πιστού μέσω ονείρου σταλμένου από τη θεά. Η προετοιμασία για τη μύηση περιλάμβανε νηστεία και καθαρμούς και κορυφωνόταν με μία τελετή όπου κύριο στοιχείο ήταν η δραματική μετάβαση από το σκότος στο φως. Η μετάβαση αυτή ήταν ο προάγγελος της αθανασίας του μύστη, η νίκη επί του θανάτου με τον θάνατο.⁷

Μίθρας

Ο Μίθρας, θεός των Περσών, έγινε γνωστός στη Ρώμη αφενός από τους πειρατές της Κιλικίας που τον λάτρευαν και αφετέρου όταν ο Πάρθος βασιλιάς της Αρμενίας Τιριδάτης, στην τελετή παραλαβής του στέμματός του από τον Νέρωνα (54-68 μ.Χ.), δήλωσε υποταγή πλήρη προς τον Ρωμαίο αυτοκράτορα όμοια με την υποταγή του προς τον Μίθρα. Περί τα τέλη του ίδιου αιώνα η λατρεία του περσικού θεού είχε εξαπλωθεί στις τάξεις των στρατιωτών εξαιτίας της αυστηρής ηθικής, του πολεμικού και αποκλειστικά αρρενωπού χαρακτήρα του και της επτάβαθμης (στρατιωτικού τύπου) ιεραρχίας των μυστών του.

Ο Μίθρας ήταν θεότητα του φωτός, της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Στο τέλος της ιστορίας του, και ως συνέπεια της έντονης ηλιολατρείας που κορυφώθηκε στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία επί βασιλείας Ελαγάβαλου (218-222 μ.Χ.), ταυτίστηκε απολύτως με τον ήλιο και έγινε ο αήττητος, δηλαδή εσαεί αναγεννώμενος, ήλιος (sol invictus). Το αήττητο του θεού εκλαμβάνόταν προφανώς ως πολεμική αρετή, γεγονός που καθόρισε τη διάδοσή του στον ρωμαϊκό στρατό, αφού είχε πρώτα λάβει τις ευλογίες της κεντρικής εξουσίας.

Η μύηση στα μυστήρια του Μίθρα αφορούσε αποκλειστικά άνδρες και γινόταν σε ορεινά σπήλαια ή σκοτεινές κρύπτες (που ονομάζονται Μιθραία). Περιλάμβανε έντονους καθαρμούς, με γύμνωση μάλιστα του μπουμένου, και τελετουργική δεξίωσή του στην κοινωνία των μεμυημένων όπου, εκτός του εορταστικού γεύματος, ο νεοφώτιστος μύστης έπινε ένα ποτό που περιείχε κατά κύριο λόγο αίμα ταύρου. Η ταυροκτονία ήταν μυθικά μια πράξη κοσμικού ενδιαφέροντος: μέσω αυτής ο Μίθρας έστελνε βροχή στη γη και διατηρούσε έτσι τη ζωή. Ο ταύρος λοιπόν υπήρξε για τον μιθραϊσμό σύμβολο ζωής και η πόση του αίματός του ήταν διαδικασία αναγέννησης. Μία επιγραφή από το μιθραίο Santa Prisca στη Ρώμη αναφέρει (Vermaseren, 1963, σ. 177):

Έσωσες εμάς χύνοντας το αίμα που χαρίζει αιώνια ζωή.

Μπορούμε εύκολα να αναγνωρίσουμε τη συνάφεια αυτής της ρήσης με την αντίστοιχη πίστη των χριστιανών για το νόημα του αίματος του Ιησού.

Η ιδιαιτερότητα της περσικής πίστης που από κοινού με την ανδρική αρετή του

⁷ Τον τρόπο της μύησης μπορεί να σκιαγραφήσει κανείς διαβάζοντας το τελευταίο βιβλίο των Μεταμορφώσεων του Απουλίου σε συνδυασμό με τις μυθικές περιγραφές του Πλουτάρχου στο Περί Ίσιδος και Οσίριδος σύγγραμμά του και το πρώτο βιβλίο της Βιβλιοθήκης Ιστορικής του Διόδωρου Σικελιώτη.

θεού οδήγησε στην ευρύτερη εξάπλωση της λατρείας του, συνίστατο στο ακραιφνώς δυϊστικό μοντέλο σύλληψης του κόσμου. Οι Πέρσες αποδέχονταν δύο αρχές του κόσμου, μία αγαθή (Ahura-Mazda) και μία κακή (Ahriman). Η συνεχής διαμάχη των δύο αυτών θεών ερμηνεύει την ύπαρξη του κακού στον κόσμο, ένα από τα πιο δυσεπίλυτα προβλήματα κάθε μονιστικής πίστης ή φιλοσοφίας. Η περσική πεποίθηση ήταν πως, στο τέλος του αγώνα μεταξύ των δύο αρχών, η επικράτηση του αγαθού είναι βέβαιη. Χρέος των ανθρώπων είναι να βοηθήσουν τον Μίθρα που συστρατευόταν με την αγαθή αρχή στην πάλη για την επικράτηση του αγαθού. Το γεγονός αυτό παρείχε μια ιδιαίτερα αγωνιστική διάθεση στους μύστες που θεωρούσαν ότι συμμετέχουν, με την πλευρά των δυνάμεων του φωτός, στον κοσμικό πόλεμο υπέρ της ηθικής τάξης.

Η επιτυχία του μιθραϊσμού υπήρξε τόσο μεγάλη, ώστε να αποτολμήσει ένας ιστορικός του δεκάτου ενάτου αιώνα να γράψει ότι «αν ο χριστιανισμός είχε εμποδιστεί στην ανάπτυξή του από κάποια θανάσιμη νόσο ο κόσμος θα είχε γίνει μιθραϊκός» (Renan, 1882, σ. 579). Αυτός είναι και ο λόγος που επιμένουμε λίγο περισσότερο στην περσική λατρεία.

Απ' όλες τις μυστηριακές θρησκείες, η πλέον ξένη προς τον ελληνισμό υπήρξε η μιθραϊκή, η οποία, σε αντίθεση με τις άλλες ανατολικές λατρείες, ήταν έντονα μισαλλόδοξη. Ο λόγος της αλλοτριότητας του μιθραϊσμού προς τον ελληνισμό ήταν η παντελώς ξένη, για την ελληνική σύλληψη του κόσμου, δυαρχική διαμάχη καλού και κακού. Η επίδραση της περσικής θρησκευτικότητας στην πνευματική ζωή του 2ου και 3ου αιώνα γέννησε φαινόμενα όπως ο γνωστικισμός⁸ και ο μανιχαϊσμός⁹ κατά των οποίων αντιτάχθηκαν έντονα τόσο οι Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας όσο και οι πνευματικοί ταγοί του πολυθεϊστικού ελληνισμού, όπως ο ιδρυτής του νεοπλατωνισμού αλεξανδρινός φιλόσοφος Πλωτίνος (205-270 μ.Χ.). Η θρησκεία του Μίθρα, ωστόσο, επαρκώς εξελληνισμένη και έντονα ηλιολατρική, υπήρξε η κορύφωση του πολυθεϊστικού πανθέου που πρότεινε ο τελευταίος παγανιστής αυτοκράτορας Ιουλιανός (361-363 μ.Χ.) στην προσπάθειά του να ανακόψει τον εκχριστιανισμό της αυτοκρατορίας και να αναστήσει τον ελληνισμό

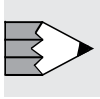
⁸ Γνωστικισμός ονομάζεται ένα πολύπλοκο φιλοσοφικοθρησκευτικό κίνημα με έντονη συγκρητιστική διάθεση και ποικίλες μορφές και τάσεις που αναπτύχθηκε προς το τέλος του 1ου και τις αρχές του 2ου αιώνα μ.Χ. και διατηρήθηκε ακμαίο τουλάχιστον μέχρι τον 3ο αιώνα. Αρχαιοελληνικά πολυθεϊστικά στοιχεία συμφύρονται με αντίστοιχα χριστιανικά σε μια προσπάθεια άκρατης ελληνοποίησης του αρχέγονου χριστιανισμού. Το καθαρά περσικό στοιχείο του κινήματος βρίσκεται στη δυϊστική σύλληψη του κόσμου και στην απαξίωση της ύλης ως αιτίας του κακού. Μεταξύ των γνωστικών αναπτύχθηκε μεγάλη χριστιανίζουσα φιλολογία που έκανε συχνά ασαφή τα όρια ανάμεσα στη Γνώση και την Εκκλησία (πβ. υποενότητα 1.4.2).

⁹ Ο Μανιχαϊσμός, που πήρε το όνομά του από τον Πέρση ιερέα Μάνη (216-277 μ.Χ.), ήταν ένα θρησκευτικό κίνημα γνωστικής απόχρωσης που φιλοδοξούσε να ενώσει τις θρησκείες των ανατολικών λαών σε ένα σύστημα πλήρους αλήθειας. Όπως και στον γνωστικισμό, βασική επιδίωξη του μανιχαϊσμού ήταν η γνώση που εκπορεύεται από την ορθή διάκριση των αντιθετικών δυνάμεων του καλού και του κακού. Το σύστημα είναι δυαρχικό. Το κακό ταυτίζεται με τον σκοτεινό κόσμο της ύλης του αισθητού κόσμου, από τον οποίο ο άνθρωπος οφείλει να ελευθερωθεί για να ξαναβρεί τη χαμένη του θεία ουσία.

των αρχαίων θεών (πβ. υποενότητα 1.5.1). Στην αντίδραση του νεαρού ηγεμόνα μπορεί κανείς να δει ανάγλυφα το εύρος του θρησκευτικού συγκρητισμού της ύστερης αρχαιότητας.

Λοιποί θεοί

Υπήρξαν και άλλοι θεοί με μυστηριακό περιεχόμενο και ζηλωτική μονοθειστική διάθεση. Ο Σάραπς, του οποίου η λατρεία εξαπλώθηκε με την ίδρυση ενός πολυτελέστατου ναού προς τιμή του στην Αλεξάνδρεια επί Πτολεμαίου Σωτήρος (306-283 π.Χ.), προήλθε από τον Όσιρι¹⁰, έτεινε όμως να υπερσκελίσει το κατεξοχήν θηλυκό στοιχείο που εκπροσωπούσε η Ίσις. Ο θρακοφρυγικός θεός Σαβάζιος, από την άλλη μεριά, υπήρξε ένα θεός μυστηρίων που ταυτίστηκε στην Ελλάδα με τον Διόνυσο και στην Παλαιστίνη με τον ιουδαϊκό Γιαχβέ Σαβαώθ. Θα άξιζε να αναφέρουμε, τέλος, τον συριακό θεό (Βάαλ) μιας μικρής πόλεως της Κομμαγηνής, που ταυτιζόμενος με τον Δία ως Ζευς Δολιχηνός έφτασε στη Ρώμη τον πρώτο μεταχριστιανικό αιώνα και διεκδικούσε και αυτός μονοθειστικές τιμές. Για να είναι ιστορικά πλήρης ο κατάλογος, θα πρέπει προφανώς να συμπεριληφθεί σε αυτόν και η μυστηριακή και σωτηριακή λατρεία του Χριστού που εμφανίζεται την ίδια εποχή και χάρη της οποίας μας ενδιαφέρουν εδώ οι άλλες θρησκείες της Ανατολής.



Δραστηριότητα 10/Κεφάλαιο 1

Καταγράψτε τα ιδιαίτερα λατρευτικά χαρακτηριστικά των τριών βασικών θεοτήτων που προαναφέρθηκαν και συγκρίνετέ τα μεταξύ τους. Ποια κοινά στοιχεία ανακαλύπτετε; Γράψτε ένα μικρό κείμενο 150 περίπου λέξεων για να συνοψίσετε τα πορίσματά σας. Όταν ολοκληρώσετε τη μελέτη της παρούσας ενότητας επανέλθετε στο κείμενό σας και δείτε πώς θα μπορούσατε να το βελτιώσετε.

Οι ανατολικές θρησκείες και ο ελληνισμός

Θα αναρωτιέστε προφανώς: ποια είναι η σχέση των ανατολικών αυτών θρησκειών με τον ελληνισμό; Ο κλασικός ελληνισμός (5ος-4ος αι. π.Χ.), μετά από τις αποικιακές δραστηριότητες του 8ου και κατόπιν του ύστερου 7ου και του 6ου αιώνα π.Χ., είχε έρθει σε επαφή με την Ανατολή και είχε επηρεαστεί αποφασιστικά από αυτήν. Η επίδραση της Ανατολής είναι εμφανής στον Όμηρο και κυρίως στον Ησίοδο. Από τα μέσα του 5ου αιώνα π.Χ., ξεκινά μια δεύτερη εισαγωγή στον ελληνικό χώρο ανατολικών θεοτήτων και αφομοίωσή τους με ελληνικές λατρείες, η οποία κορυφώνεται κατά την ελληνιστική εποχή. Ο ελληνισμός της αλεξανδρινής

¹⁰ Το όνομα Σάραπς ή Σέραπς είναι ίσως κράση των ονομάτων του Οσίριδος και του Απιος – Απις ονομαζόταν ο ιερός ταύρος της Μέμφιδος (πόλη της Άνω Αιγύπτου).

(323-146 π.Χ.) και ρωμαϊκής (146 π.Χ.-324 μ.Χ.) εποχής δέχτηκε μεγάλη επίδραση από ανατολικές τελετές, τις εξελλήνισε σε σημαντικό βαθμό και τις έκανε αναπόσπαστο τμήμα του. Ο νεοπλατωνικός Ιάμβλιχος (περ. 250-325 μ.Χ.) και ο αυτοκράτορας Ιουλιανός που καυχόταν για την ελληνικότητά του, λόγω χάριν, συμπεριείλαβαν στο επίσημο πάνθεόν τους όλες τις ανατολικές θεότητες.

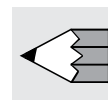
Επιπλέον, ελληνισμός για τους χριστιανούς σήμαινε παγανισμό και ειδωλολατρία, σε αντιπαράθεση με τη μία και μοναδική αληθινή πίστη. Στην προσπάθειά τους λοιπόν να ασκήσουν κριτική στις κατ' αυτούς ψευδείς δόξες, οι χριστιανοί συμπεριείλαβαν στην έννοια του ελληνισμού όλες τις ανατολικές δοξασίες που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο είχαν κατακλύσει τον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Η μομφή της πολυθεΐας σήμαινε απόρριψη του ελληνικού κοσμοειδώλου, γιατί, όπως είδαμε στην υποενότητα 1.1.1, ο ελληνισμός με την άκρα φυσικότητά του αναγνώριζε πολλούς θεούς αφού αναγνώριζε πολλαπλές και ενίοτε αλληλοσυγκρουόμενες δυνάμεις στον κόσμο.

Οι μυστηριακές θρησκείες της Ανατολής κατόρθωσαν να γίνουν μέρος του ελληνισμού αφενός επειδή αφομοιώθηκαν με ήδη υπάρχουσες θεότητες και αφετέρου διότι η αποδοχή ενός νέου θεού μπορούσε να στηριχθεί στο βαθύ μυστήριο που, κατά την ελληνική πεποίθηση, κάλυπτε τα πράγματα της φύσης. Πάντοτε υπήρχε η δυνατότητα της ανακάλυψης ενός θεού που ως τότε παρέμενε άγνωστος στους φορείς της θεσπισμένης θρησκευτικής αυθεντίας (μαντεία, εμπνευσμένοι διακομιστές θείων εντολών κ.λπ.).

Ο τρίτος, όμως, και σπουδαιότερος λόγος αποδοχής των ανατολικών τελετών από τους Έλληνες ήταν ότι αυτές *υπόσχονταν την αποκάλυψη του μυστηρίου της ύπαρξης* που, όπως τονίσαμε στην προηγούμενη ενότητα, αδυνατούσε η φύση να προσφέρει. Οδηγήθηκε κατ' αυτό τον τρόπο ο ελληνισμός στην οργανική ένταξη των ανατολικών λατρειών στις προϋπάρχουσες δικές του θρησκευτικές πρακτικές από τις οποίες οι εισαγόμενες τελετές, εκτός του αποκαλυπτικού τους μηνύματος, δεν διέφεραν κατ' ουσίαν πολύ.

Δραστηριότητα 11/Κεφάλαιο 1

Αναφέρετε σχηματικά τρεις περιόδους επαφής του ελληνισμού με την ανατολική θρησκευτικότητα και τρεις λόγους εξελληνισμού των μυστηριακών λατρειών. Την απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.



1.2.2 Ένα ελληνικό φιλοσοφικό δείγμα πολυθεϊστικού μονοθεϊσμού

Την έντονη μονοθεϊστική τάση της ύστερης ελληνιστικής εποχής μπορούμε να παρακολουθήσουμε σε μία φιλοσοφική πραγματεία του 1ου αιώνα μ.Χ., η οποία πέρασε ψευδελίγραφα στη γραμματειακή παράδοση υπό το όνομα και την αυθεντία του Αριστοτέλους. Πρόκειται για το σύγγραμμα *Περί Κόσμου* στο οποίο ο άγνωστος συντάκτης προσπάθησε να παρουσιάσει μια ενοποιημένη, αλλά απλου-

στευτική, εικόνα των περισσότερων κλάδων της γνώσης της εποχής του. Η πραγματεία έχει τη μορφή επιστολής του Αριστοτέλους προς το μαθητή του Αλέξανδρο και εκθέτει κατά συνοπτικό και εύληπτο τρόπο τα πορίσματα ορισμένων φυσικών επιστημών.

Η πραγμάτευση ξεκινά από τη φιλοσοφική ιδέα περί μιας πρώτης αρχής του παντός και την καθαρότητα ελληνική ταύτιση της πρώτης αυτής αρχής και των δυνάμεών της με το θεϊόν. Διαβάζουμε επί παραδείγματι στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου:

Κόσμος μὲν οὖν ἔστι σύστημα ἕξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὄλων τάξις τε καὶ διακόσμησις ὑπὸ θεοῦ καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη.	Ο κόσμος είναι ένα σύστημα που αποτελείται από τον ουρανό και τη γη και τις φύσεις που περιέχονται σε αυτά. Αλλιώς, κόσμος ονομάζεται η τάξη και η αρμονία όλων των πραγμάτων που διαφυλάσσεται από τον θεό και εξαιτίας του θεού.
--	--

Επειδή είναι αυστηρώς μονιστική στην απώτερη σύλληψη της αρχής της πραγματικότητας, η ερμηνεία του σύμπαντος του ανώνυμου συγγραφέα τού *Περί Κόσμου* στηρίζεται σε διαδοχικές εφαρμογές της αρχής της αρμονίας των αντιθέτων. Το θερμό ενώνεται με το ψυχρό και το υγρό με το ξηρό (τα τέσσερα παραδοσιακά αντίθετα της φύσης κατά την ελληνική διανόηση) όπως στην οικογένεια ο άνδρας ενώνεται με τη γυναίκα και στην κοινωνία οι φτωχοί με τους πλούσιους, ή όπως στη ζωγραφική αντιπαρατίθενται ανοιχτά και σκούρα χρώματα, στη μουσική εναλλάσσονται φθόγγοι οξείς και βαρείς και στην τέχνη του λόγου τα φωνήεντα διαδέχονται σύμφωνα. Το αποτέλεσμα του ορθού συγκερασμού των αντιθέτων παράγει αρμονία (κεφ. 5):

Οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὄλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων ἀρχῶν κράσεως μία διεκόσμησεν ἁρμονία· [...] ἢ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετήρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου. τίς γὰρ ἂν εἶη φύσις τοῦδε κρείττων; ἦν γὰρ ἂν εἶποι τις, μέρος αὐτοῦ ἔστι.	Ἔτσι λοιπόν με την κράση των πλέον αντιθέτων αρχών μία αρμονία διαμορφώνει τη συναρμογή όλων των πραγμάτων, εννοώ του ουρανού και της γης και του σύμπαντος κόσμου· και η ομόνοια προέρχεται από τον περικαλλέστατο κόσμο που γεννά τα πάντα. Γιατί ποια φύση θα μπορούσε να είναι δυνατότερη απ' αυτόν; Ὅποια και να αναφέρει κανείς, είναι μέρος του.
--	---

Οι τελευταίες δύο φράσεις του παραθέματος καθιστούν σαφές ότι για τον συγγραφέα τού *Περί Κόσμου*, όπως άλλωστε και για ολόκληρη την ελληνική σκέψη, θεότητα και κόσμος εσχάτως ταυτίζονται. Πρώτη αρχή και πεμπτουσία του σύμπαντος είναι ο θεός ο οποίος είναι (κεφ. 5):

μεγέθει μὲν ὁ αὐτὸς πανυπέριστος κινήσει δὲ ὀξύτατος, λαμπρότητι δὲ ἑναργέστατος, δυνάμει δὲ ἀγήρωσ τε	στο μέγεθος πανυπέριστος ο ίδιος, στην κίνηση οξύτατος, στη λάμψη φωτεινότητας, στη δύναμη αγέραστος και άφθαρτος.
--	--

καὶ ἄφθαρτος. Οὗτος ἐναλίω ζώων καὶ πεζῶν καὶ ἀερίων φύσεις ἐχώρησε καὶ βίους ἐμέτρησε ταῖς ἐαυτοῦ κινήσει. ἐκ τούτου πάντα ἐκπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῶα.	Αὐτός στα ζῶα της θάλασσας και της ξηράς και του αέρα ἔδωσε τις φύσεις τους και μέτρησε τις ζωές τους με βάση τις δικές του κινήσεις. Όλα τα ζῶα από αυτόν εκπνέουν και από αυτόν ἔχουν ζωή.
---	--

Θεός είναι η συνεκτική αιτία των πάντων, η αρχή που συγκροτεί τα επιμέρους όντα και διατάσσει την αρμονική αλληλεξάρτησή τους. Ενώ όμως η συνεκτική αιτία βρίσκεται παντού στον κόσμο και κατά την αρχαία ρήση (κεφ. 6): ταῦτα ἐστὶ πάντα θεῶν πλέα (όλα τούτα, δηλαδή τα πράγματα του κόσμου, είναι γεμάτα με θεούς), ο Θεός βρίσκεται κατά κύριο λόγο στον ουρανό, τον κατεξοχὴν χώρο της αφθαρσίας και της απάθειας. Η άποψη αυτή θα συμβάλει στη διάδοση της λατρείας των απλανῶν αστερων ως θεῶν και θα κορυφωθεί με τη χαρακτηριστική ηλιολατρία των επόμενων δύο αιῶνων. Ενδεικτικό της διάδοσης της ηλιολατρίας είναι το γεγονός ότι τον 4ο αῖωνα ο νικητὴς πλέον χριστιανισμός θα καθορίσει ὥστε ο εορτασμός της γεννήσεως του Χριστοῦ να γίνεται στις 25 Δεκεμβρίου, τη γενέθλια δηλαδή μέρα του ταυτισμένου με τον Μίθρα αήττητου ἡλιου (natalis invicti solis). Ο Χριστός θα προβληθεῖ ἔτσι ως το αληθινό φως του κόσμου που παραμερίζει και αντικαθιστά τα ειδωλολατρικά απεικασματα της θεότητας.

Η δύναμη της θείας πρόνοιας που πηγάζει από τον ουρανό κινεί τον κόσμο με μια απλή κίνηση η οποία πολλαπλασιαζόμενη, μέσω μιας σειράς αλληλοδιαδόχων αρχῶν, φθάνει ἔως τα ἔσχατα μέρη του σύμπαντος.¹¹ Ο ἴδιος ο Θεός είναι αόρατος, γίνεται ὁμως αντιληπτός μέσω του λογισμοῦ από τα ἔργα της δυνάμεώς του (κεφ. 6):

Ἐὐὐταν οὐδὲν ὁ πάντων ἡγεμόνων τε καὶ γενέτωρ, ἀόρατος ὢν ἄλλως ἢ λογισμῶ, σημήνη πάση φύσει μεταξὺ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς φερομένη κινεῖται πᾶσα ἐνδελεχῶς ἐν κύκλοις καὶ πέρασιν ἰδίους. [...] Ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῆ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῆ δὲ κρατίστου· διότι πάση θνητῆ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.	Ἐὐταν λοιπὸν ο ἡγεμόνας και γεννήτορας των πάντων, ο οποίος είναι αόρατος στις αισθήσεις και ορατός μόνον στον νου, δώσει το σήμα σε ὅλη τη φύση που φέρεται ἀνάμεσα στον ουρανό και τη γη, τότε ὁλόκληρη κινεῖται με ακρίβεια σε κύκλους εντὸς των δικῶν της ορίων. Και αὐτὰ πρέπει να σκεφτόμαστε για τον Θεό, ὅτι είναι κατὰ τη δύναμη ἰσχυρότατος, κατὰ το κάλλος εὐπρεπέστατος, κατὰ τη ζωὴ ἀθάνατος και κατὰ την ἀρετὴν κράτιστος. Διότι, ἐνῶ είναι για κάθε θνητὴ φύση αόρατος, γίνεται ὡστόσο θεατὸς ἀπὸ τα ἴδια του τα ἔργα.
--	---

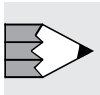
¹¹ Πρόκειται για την ιεράρχηση των αρχῶν της κίνησης του παντός κάτω από την ἀπόλυτη ἐξουσία του λεγόμενου «πρώτου κινούντος ακινήτου» που ο συγγραφέας μας κληρονομεί ἀπὸ τον Αριστοτέλη.

Η ενδοκοσμικότητα του ελληνικού μονοθεϊσμού και ο αρχαίος πολυθεϊσμός

Ο ελληνικός μονοθεϊσμός του πρώτου μεταχριστιανικού αιώνα είναι ενδοκοσμικός και διατηρεί, κατά συνέπεια, τα περισσότερα χαρακτηριστικά του αρχαίου πολυθεϊσμού. Ενώ όμως για τον παραδοσιακό πολυθεϊσμό των λατρευτικών πράξεων οι επιμέρους κοσμικές δυνάμεις είναι μεμονωμένες και συχνά ασύνδετες εκφάνσεις υποκειμένων θεοτήτων, ο συγγραφέας του *Περί Κόσμου*, ακολουθώντας το παράδειγμα των κλασικών φιλοσόφων τους οποίους μιμείται, ενοποιεί τις ποικιλόμορφες και ποικιλότροπες δυνάμεις του κόσμου υπό το κράτος και την εξουσία μιας κεντρικής και πρώτης αρχής, την οποία και μόνο αποκαλεί Θεό. Η διανοητική και φιλοσοφική οργάνωση του πολυθεϊσμού σε ένα σύστημα δημιουργίας, διοίκησης και συντήρησης του σύμπαντος κόσμου οδηγείται στη σύλληψη μιας πρώτιστης αρχής. Η αρχή αυτή θεωρείται αιώνια, άφθαρτη, απαθής και αναλλοίωτη: κατοικεί στον ουράνιο χώρο που είναι άτρεπτος και αδιάφθορος, και ενώ είναι άγνωστη καθ' εαυτήν γίνεται γνωστή από τα αποτελέσματα της ενέργειάς της (κεφ. 7):

Εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἄπερ αὐτὸς νεοχμοῖ.	Αν και είναι κατ' ουσίαν ένας ο Θεός, φέρει ωστόσο πολλά ονόματα, γιατί κατονομάζεται από όλα τα πάθη (δηλαδή τα φαινόμενα της φύσης) τα οποία αυτός ανακαινίζει.
---	---

Την προσωπική φανέρωση της άγνωστης αυτής αρχής θα ευαγγελιστεί, με τρόπο όχι φυσικό αλλά αποκαλυπτικό, ο χριστιανισμός, και κυρίως ο Παύλος ο οποίος συνέλαβε το σχέδιο διάδοσης και εμπέδωσης της νέας θρησκείας στα ειδωλολατρικά έθνη.



Δραστηριότητα 12/Κεφάλαιο 1

Βρείτε τη σχέση του παραπάνω παραθέματος με τη χρησμοδική απάντηση του μαντείου της Κλάρου (υποενότητα 1.2.1). Γράψτε ένα μικρό κείμενο 150 περίπου λέξεων για να αναλύσετε αυτή τη σχέση. Θα βρείτε τη δική μας απάντηση στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

1.2.3 Κοινά σωτηριολογικά στοιχεία των μυστηριακών θρησκειών και ελληνισμός

Δύο τρόποι θρησκευτικής έκφρασης: λατρεία έναντι πίστης

Ο αρχαίος πολυθεϊσμός έδινε προτεραιότητα στη λατρεία έναντι της πίστης. Αρκούσε να τελεί ο πολίτης τις λατρευτικές πράξεις που είχαν παραδοθεί από τους προγόνους του, για να θεωρείται ότι αναγνωρίζει την παρουσία και τη δύνα-

μη των θεών. Αθεΐα ήταν η έλλειψη αναγνώρισης της αποτελεσματικότητας των λατρευτικών πράξεων, από την οποία και μόνο τεκμαιρόταν η έλλειψη σεβασμού στους πατρώους θεούς.

Η πίστη στην ύπαρξη και δράση μιας θεότητας ήταν κατά κύριο λόγο απόρροια της αποτελεσματικότητας των μεθόδων λατρείας της. Έτσι η ευνοϊκή έκβαση μιας μάχης ή το αίσιο τέλος μιας αποικιακής αποστολής, η διακοπή της ξηρασίας που μάστιζε την ύπαιθρο χώρα και την αγροτική οικονομία της, ή η απομάκρυνση ενός λοιμού, καθώς και η ορθή πρόγνωση του μέλλοντος, είτε στα θεοπισμένα κέντρα μαντείας, είτε με την απρόβλεπτη, μη συστηματική και κατά τούτο θεόσταλη, παρέμβαση κατάλληλων ερμηνευτών της θείας βουλής, εδραίωναν την πίστη στη διηγετική και ενεργητικά ευεργετική παρουσία των θεών.

Η αντικειμενικότητα της λατρείας και ο υποκειμενισμός της πίστης

Η ύπαρξη των θεών του παγανισμού βασιζόταν πρωτίστως στην αντικειμενικότητα της λατρείας τους. Τα υποκειμενικά συναισθήματα και οι πεποιθήσεις του θρησκευομένου ήταν δευτερεύουσας σημασίας. Η αντικειμενική μετοχή στις λατρευτικές τελετές παρείχε σε όλους τους κοινωνούς την ευμένεια και συνδρομή της θείας δύναμης, άσχετα με την υποκειμενική διάθεση των μετεχόντων. Σιωπηλή βεβαίως προϋπόθεση αυτής της θέσης που εξάγει το υποκειμενικό από το αντικειμενικό είναι η φυσική αναγνώριση της άμεσης επίδρασης της πράξης στον εσωτερικό κόσμο. Η σωματική συμμετοχή σε μια ιερή λατρεία που τελείται με τον δέοντα τρόπο διαθέτει κατά φυσική αναγκαιότητα τον υποκειμενισμό του μετέχοντα ώστε να γίνει αυτός ουσιαστικά κοινωνός της θείας δύναμης και να αναγνωρίσει την επενέργειά της στη ζωή του. Αυτήν ακριβώς την επίδραση της πράξης και της μετοχής σε ένα θείο δρώμενο πάνω στη σκέψη και στην ψυχική διάθεση του τελούμενου αξιοποίησαν τα αρχαία μυστήρια, και σε αυτή την αναγκαία συνέργεια πάθους και νου εδραίωσαν τη συχνότατα υμνούμενη αποτελεσματικότητα της μακραίωνης ιστορίας τους.

Ένα απόσπασμα του Αριστοτέλη υποστηρίζει αυτή την άποψη. Ο φιλόσοφος παραδέχεται ότι η γνώση που αποκομίζει κανείς από τη μύησή του στην Ελευσίνα είναι, όχι διανοητική γνώση, αλλά εσώτερη γνώση της ψυχής, *πάθος*¹²:

<p>... καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιῶ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. [...] τὸ διδασκτικὸν καὶ τὸ τελεστικόν· τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἀκοῆ τοῖς ἀνθρώποις</p>	<p>...ὅπως ο Αριστοτέλης αξιώνει ότι οι μυ- ούμενοι δεν πρέπει να μάθουν κάτι αλλά να πάθουν και να διατεθούν, δηλαδή να καταστούν κατάλληλοι. [...] το διδασκτικό και το τελεστικό· το πρώτο το αποκτούν οι άνθρωποι ακούγοντας, ενώ το δεύτερο</p>
--	--

¹² Αριστοτ. α.π. 15 Rose [Συνέσιον Δίων 10.48a και Μιχαήλ Ψελλού Σχόλ. Εις Ιωάννην Κλίμακος (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, ed. J. Bidez, Brussels, 1928) 6. 171].

<p>παραγίνεται, τὸ δὲ δεύτερον αὐτοῦ παθόντος τοῦ νοῦ τὴν ἔλλαμψιν· ὃ δὴ καὶ μυστηριώδης Ἀριστοτέλης ὠνόμασε καὶ ἔοικὸς ταῖς Ἐλευσινίαις· ἐν ἐκείναις γὰρ τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν, ἀλλ' οὐ διδασκόμενος.</p>	<p>ὅταν ο ἴδιος ο νους παθαίνει την ἔλλαμψη· το οποίο ο Αριστοτέλης ονόμασε «μυστηριακό» και το θεώρησε κατάλληλο για τις ελευσίνιες τελετές· γιατί σε αυτές ο μυσόμενος δεχόταν, όχι με διδαχή, αλλά σαν σφράγισμα πάνω του, τα θεάματα (δηλαδή τις εποπτικές γνώσεις).</p>
---	--

Η κατάσταση δεν άλλαξε με τη διάδοση των ανατολικών μυστηριακών θρησκειών. Τα μυστήρια της Ανατολής έδιναν, όπως και ο ελληνικός πολυθεϊσμός, προτεραιότητα στη λατρεία έναντι της πίστης. Υπήρχαν, βεβαίως, προσωπικές κλήσεις απόμων εκ μέρους της μυστηριακής θεότητας που καλούσε τους πιστούς να μνηθούν στις ιερές τελετές της, όπως συνέβαινε στην περίπτωση της Ίσιδος. Υπήρχαν, επίσης, στάδια και βαθμοί μύησης στους οποίους ανερχόταν ο κατηχούμενος ανάλογα με τη θρησκευτική του πρόοδο και εξέλιξη, όπως στον μιθραϊσμό. Η βεβαιότητα όμως της μεταθανάτιας σωτηρίας ή λύτρωσης που υπόσχονταν τα μυστήρια παρέμενε σταθερά ριζωμένη περισσότερο στον αντικειμενικό χώρο της μετοχής του μυσμένου στις θεόθεν θεσπισμένες λατρευτικές πράξεις και λιγότερο στην υποκειμενική του μεταστροφή.

Μια τάση εσωτερίκευσης του περιεχομένου της σωτηρίας γίνεται με την πάροδο του χρόνου βεβαίως φανερή. Η καθαρότητα, για παράδειγμα, που αποτελεί προπαρασκευαστικό στάδιο και προϋπόθεση κοινή για τη μύηση σε όλες τις μυστηριακές τελετές, παύει σιγά σιγά να αφορά μόνο το σώμα ή κυρίως το σώμα και γίνεται αγνότητα της ψυχής. Η σημασία, όμως, της καθαρότητας σε ελληνικά κινήματα όπως ο ορφισμός, καθιστά προφανές ότι ήδη για τον κλασικό ελληνισμό η καθαρότητα είχε έντονο ψυχοπνευματικό περιεχόμενο.

Φυσική αναγέννηση και μυστηριακή αθανασία

Στον αρχαίο μη μυστηριακό πολυθεϊσμό σωτηρία είναι η διατήρηση της ίδιας της ζωής μέσω της διάλυσης της προσωπικής, δηλαδή της ατομικής μορφής. Έτσι σώζεται η ζωή, επιτυγχάνεται δηλαδή η σωτηρία του γένους, αλλά δεν λυτρώνεται ο προσωπικός άνθρωπος. Η διάλυση του φθαρτού βίου του ανθρώπου συντηρεί την αδιάφθορη ζωή του γένους (πβ. υποενότητα 1.1.3).

Τα αρχαία μυστήρια χωρίς να απαξιώνουν τον φυσικό κόσμο, τη λάμψη, την αρμονία και το κάλλος του, υπόσχονταν, εκτός από τη φυσική σωτηρία της ζωής εν γένει, υπερφυσική επίσης προσωπική λύτρωση του μύστη, που διασφαλιζόταν από τη συμμετοχή του στο θείο δράμα ή τη μυστηριακή θέαση ενός συμβόλου (εποπτεία).

Η αρχική σπορά της μυστηριακής ιδέας υπήρξε ο ετήσιος κύκλος της αναγέννησης της φύσης. Τα μυστήρια αναπτύχθηκαν με τη σταθεροποίηση της κοινωνικής ζωής γύρω από ένα αστικό κέντρο και την ανάπτυξη της γεωργικής οικονομίας. Στον ελληνικό χώρο η ίδια θεά (η Δήμητρα) που εξημέρωσε τον ανθρώπινο βίο, παραδίδοντας την τέχνη της καλλιέργειας των σιτηρών, χάρισε στους θνητούς και

τις τελετές μύησης στα μυστήριά της. Η αρχική ιδέα της μεταθανάτιας ευδαιμονίας που απαντούσε σε έναν ενδόμυχο πόθο αθανασίας του ανθρώπου στηρίχθηκε στην αναγέννηση του θνητού όντος μέσω των ίδιων φυσικών νόμων που αναγεννούν ετησίως τη βλάστηση. Τα μυστήρια επεξετείναν τη νομοτέλεια της αναγεννητικής διαδικασίας από το γένος, όπου αυτή ισχύει κατά φυσική αναγκαιότητα και την εφάρμοσαν στο άτομο που, όπως τα φαινόμενα και η εμπειρία δείχνουν, διαφεύγει του πεδίου δράσης αυτής της νομοτέλειας. Ο μνημένος μπορούσε να απολαμβάνει μεταθανάτια ευδαιμονία, όπως διαδηλώνει ο Πίνδαρος (απ. 137):

ᾠλβιος ὄστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδε δὲ διόσδοτον ἀρχάν.	Ευτυχισμένος όποιος έχοντας δει εκείνα (τα μυστήρια) πορευθεί κάτω από τη γη (πεθάνει)· γνωρίζει το τέλος της ζωής, γνωρίζει όμως και τη θεόσταλη αρχή της.
---	---

ή όπως με συναφή γλώσσα αλλά εμφατικότερα τονίζει ο Σοφοκλής (απ. 837 Pearson-Radt):

Ὡς τρισόλβιοι κεῖνοι βροτῶν οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη μόλωσ' ἔς Ἄιδου· τοῖσδε γάρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοις πάντ' ἔχει κακά.	Πόσο τρισευτυχισμένοι είναι εκείνοι οι θνητοί που έρχονται στον Άδη αφού έχουν πρώτα δει αυτές τις τελετές· γιατί μόνον αυτοί μπορούν να ζουν εκεί, ενώ τους άλλους τους βρίσκουν όλες οι συμφορές.
--	---

Παρόμοια πορεία ακολουθήθηκε από τους αρχαίους Ορφικούς. Βασιζόμενοι σε σπέρματα σκέψης που υπήρχαν ήδη στον Όμηρο και στην παραδοσιακή θρησκεία, οδηγήθηκαν στην ανακάλυψη της ψυχής ως οντότητας διακριτής από το σώμα, που δρούσε πλέον ως ο τάφος της¹³. Η ψυχή, θεωρούσαν, υπάρχει πριν από τη σύλληψη του εμβρύου στη μήτρα της μητέρας και διασώζεται μετά την επιστροφή του σώματος στη μήτρα της γης. Η ψυχή, ως αθάνατη, είχε κοινή καταγωγή με τους επίσης αθάνατους θεούς. Οι διαδοχικές μετενσαρκώσεις της στον κόσμο του θανάτου και της φθοράς θεωρήθηκαν το τίμημα που έπρεπε η ψυχή να πληρώσει για ένα αρχέγονο Άγος, το ελληνικό αντίστοιχο της εβραιοβιβλικής Πτώσης. Ο κόσμος της αθανασίας και αφθαρσίας των αιώνιων θεών διαχωρίστηκε από τον κόσμο της γενέσεως και φθοράς τον οποίο διοικεί η Ανάγκη, ο υπέρτατος νόμος της φυσικής ανακυκλούμενης τάξης.

Η επιγραφή σε ένα χρυσό έλασμα από τους Θούριους της Ιταλίας που χρονολογείται στον 5ο-4ο αιώνα π.Χ. παρουσιάζει την ψυχή του μεμνημένου στα ορφικά μυστήρια να λέει αντικρίζοντας το βασίλειο του Ευβουλέα (Άδη) τα εξής (Diels - Kranz, 1952, τόμ. I. σ. 16, απ. 18, 3-10):

Καί γάρ ἐγὼν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν, ἀλλά με Μοῖρα ἐδάμασσε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

¹³ Το ορφικό λογοπαίγνιο σώμα-σήμα (τάφος) δήλωνε αυτήν ακριβώς την ταύτιση του σώματος με το μήμα της ψυχής.

[...]
 κύκλου δ' ἔξεπταν βαρυπενθέος ἀργαλείο,
 [...]
 Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·
 [...]
 «ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῖο».

Πιστεύω και εγώ με χαρά ότι ανήκω στο δικό σας πανευτυχές γένος, αλλά η Μοίρα με εδάμασε και οι άλλοι αθάνατοι θεοί. Πέταξα όμως έξω από τον βαρυπενθή δυσβάσταχτο κύκλο και βυθίστηκα στον κόλπο της Δεσποίνας, της χθόνιας βασίλισσας: «πανευτυχή και μακαριστέ, θα είσαι (πλέον) θεός αντί για θνητός».

Σε μια άλλη παρόμοιου περιεχομένου επιγραφή, επίσης από τους Θούριους, ο βασιλιάς του κάτω κόσμου χαιρετά τη νεοαφιχθείσα ψυχή του μύστη (Diels - Kranz, 1952, τόμ. I. σ. 17, απ. 20, 3-4) ως εξής:

Χαίρε παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ' οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις·
 θεὸς ἐγένου ἔξ ἀνθρώπου.
 Χαίρε εσύ που έπαθες ό,τι δεν είχες πάθει πριν·
 Θεός έγινες από άνθρωπος.

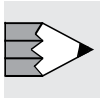
Δραστηριότητα 13/Κεφάλαιο 1

Αναφέραμε στην προηγούμενη ενότητα (1.1.3) ότι ο ελληνισμός ποθούσε μεταθανάτια προσωπική σωτηρία. Μήπως μετά από την ανάγνωση των παραπάνω στοιχείων κατανοείτε καλύτερα το νόημα αυτού του ισχυρισμού; Ποια είναι, κατά την άποψή σας, η σχέση ανάμεσα στην αποθέωση που υπόσχονταν τα αρχαία μυστήρια και το λυτρωτικό κήρυγμα του χριστιανισμού; Είχε τελικά προετοιμάσει ο ελληνισμός τον δρόμο για την αποδοχή του χριστιανικού ευαγγελίου; Γράψτε ένα μικρό κείμενο 250 περίπου λέξεων για να συστηματοποιήσετε τις απόψεις σας. Εκφράστε ελεύθερα ακόμη και ριζικές διαφωνίες με τα όσα έχετε ως τώρα μελετήσει, αν θεωρείτε ότι τα επιχειρήματα που έχουν παρουσιάσει δεν είναι αρκετά πειστικά.

Ο Πάσχων Θεός

Τα αρχαία μυστήρια αποτελούν όλα παραλλαγές στο βασικό θέμα του συμβολισμού της αναγεννητικής διαδικασίας της φύσης. Η επίτευξη της εξόδου από τον κύκλο της Ανάγκης περνούσε μέσα από τον κύκλο της γέννησης και της φθοράς της φύσης. Το αρχέτυπο αυτής της διαδικασίας παρουσιαζόταν με τη μορφή ενός Πάσχοντος Θεού. Πάσχων Θεός είναι μια αρσενική πάντοτε θεότητα που αναλαμβάνει το έργο να περάσει μέσα από τον κύκλο της Ανάγκης, να τον κατακτήσει, να τον υπερβεί και να βγει κατ' αυτό τον τρόπο νικητής του κύκλου της φύσης.

Στον ορφισμό πάσχων θεός ήταν ο Διόνυσος-Ζαγρεύς, γιος της χθόνιας Περσεφόνης και του Δία. Κατά τη μυθολογία των Ορφικών ο Ζαγρεύς διαμελίστηκε



και κατασπαράχθηκε από τους Τιτάνες. Την ύβρη των Τιτάνων που υπερβαίνουν τα όρια τους και γι' αυτό κατακεραυνώνονται από τον Δία κληρονομεί το γένος των ανθρώπων. Οι άνθρωποι κατά τους Ορφικούς προέρχονται από τη στάχτη που έμεινε από τους Τιτάνες όταν αυτοί αποτεφρώθηκαν. Η στάχτη που συμβολίζει το γήινο και το φθαρτό σώμα, όμως, ακριβώς επειδή οι Τιτάνες πριν αποτεφρωθούν είχαν κατασπαράξει τον Διόνυσο, διατηρεί τη σπίθα της θείας φύσης, την ψυχή. Αυτήν ο μύστης των ορφικών τελετών αποζητά να ελευθερώσει από τα δεσμά του *σήματός* της, δηλαδή του τάφου της. Σε παραπλήσιες εκδοχές του βασικού ορφικού μύθου, πάσχων θεός είναι ο ίδιος ο Ορφείας.

Η παρουσία του πάσχοντος θεού στον ορφισμό κατέστησε δυνατή, σε κύκλους με έντονη διάθεση θρησκευτικού συγκρητισμού και ελληνική ή ελληνότροπη παιδεία, την ταύτιση τόσο του Διονύσου όσο και του Ορφείως με τον χριστιανικό Μεσσία. Το αρχέτυπο του πάσχοντος θεού, με ιδιάζοντα σε κάθε περίπτωση χαρακτηριστικά, εκπροσωπούν επίσης ο αιγυπτιακός Όσιρις και ο φρυγικός Άτις.

Κάθαρση και δι' αίματος αναγέννηση

Η αθανασία για την αρχαία σκέψη συνοδεύεται από απάθεια και αμεταβλησία. Τα στοιχεία αυτά αποτελούν τα κύρια ιδιώματα της θεότητας, είναι δηλαδή τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τους θεούς από την ευμετάβολη και φθαρτή θνητή φύση. Όλες αδιακρίτως οι μυστηριακές τελετές αποσκοπούσαν στη μετά θάνατον ευδαιμονία του μνουμένου η οποία γινόταν αντιληπτή ως σωτηρία της ζωής και λύτρωση από τον χώρο της φθοράς.

Οι κοινοί τρόποι τελετουργικής επίτευξης της μετά θάνατον ευδαιμονίας που βρίσκουμε σε όλες τις ανατολικές μυστηριακές θρησκείες είναι η κάθαρση και η δι' αίματος αναγέννηση.

Η κάθαρση αποβλέπει στην εξάλειψη ενός στίγματος του τελουμένου που νοείται ως μόλυνσή του και αποτρέπει καθοριστικά την έξοδο από τον χώρο της φθοράς. Η κάθαρση είναι προαπαιτούμενο σωτηρίας αλλά όχι η μυστηριακή επίτευξή της. Όπου η προϋπάρχουσα μόλυνση έχει ήδη εσωτερικευθεί, η κάθαρση προϋποθέτει επίσης μία *μεταστροφή*, δηλαδή μια ψυχολογική κρίση, του κατηγούμενου και τη συνακόλουθη ανάνηψή του. Αυτή είναι η κοινή ρίζα της ανατολικής μυστηριακής θρησκευτικότητας από την οποία βλασταίνει στον χριστιανισμό η πολύ πιο διευρυμένη και ριζοσπαστική έννοια της *μετάνοιας*.

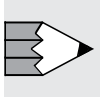
Η δι' αίματος αναγέννηση στηρίζεται στη συμβολική αξία του αίματος ως ζωοδότης ουσίας και συναρτάται άρρηκτα με τη θυσία και το πάθος. Το γεγονός ότι σε ολόκληρο το ζωικό βασίλειο η ζωή διατηρείται με τη λήψη τροφής η οποία σημαίνει ταυτόχρονα τον θάνατο ενός άλλου όντος, συγκλονίζει τον άνθρωπο. Θεωρεί λοιπόν ο άνθρωπος ότι, αν πεθάνει ένα ον μεζονος αξίας, δηλαδή ένας θεός, η θυσία μπορεί να του παράσχει το αιώνιο σώμα του θεού για αιώνια δική του τροφή. Θυσία και πάθος προέρχονται από τον φυσικό νόμο της διατήρησης της ζωής μέσω του θανάτου, αλλά γίνονται με τον χρόνο σύμβολα υπερφυσικής σωτηρίας.

Η κάθαρση και η δι' αίματος αναγέννηση, τα κοινά μυστηριακά στοιχεία των

ανατολικών λατρειών, βρίσκουν δέουσα έκφραση, με οξύτερο μάλιστα τρόπο, σε δύο βασικά μυστήρια του χριστιανισμού, το Βάπτισμα και το Ευχαριστιακό Δείπνο (τη Θεία Ευχαριστία). Βλέπουμε έτσι την άμεση σχέση του χριστιανισμού με τις υπόλοιπες μυστηριακές λατρείες και, μέσω αυτών, τη σχέση του με τον ελληνισμό.

1.2.4 Ορισμένες αιτίες νίκης του Χριστού

Τα κύρια αίτια επικράτησης του χριστιανισμού (πολιτικά, οικονομικά, πολιτιστικά και πνευματικά) θα μας απασχολήσουν αργότερα (υποενότητα 1.5.4). Θα ήταν χρήσιμο ωστόσο να αποτολμήσουμε ήδη τώρα μία πρώτη εκτίμηση των αιτιών που υποβοήθησαν την τελική νίκη του Χριστού. Στον πνευματικό αγώνα επικράτησης θεοτήτων με διευρυμένα πεδία επιρροής και μονοθεϊστικές βλέψεις, που ξεκίνησε τον 1ο και ολοκληρώθηκε τον 4ο αιώνα, ο Χριστός εξήλθε νικητής. Ας δούμε γιατί.



Δραστηριότητα 14/Κεφάλαιο 1

Πριν συνεχίσετε τη μελέτη σας ανατρέξτε στους υπότιτλους της παρούσας υποενότητας και αντιγράψτε τους σε μια κόλλα χαρτιού. Κατόπιν συνθέστε έξι μικρές παραγράφους εξηγώντας αυτό που υποθέτετε ότι εννοεί ο κάθε υπότιτλος. Το δεδομένο που πρέπει να έχετε υπόψη είναι ότι οι υπότιτλοι αναφέρονται σε ιστορικά προτερήματα του χριστιανισμού έναντι των άλλων μυστηριακών θρησκειών (που αναφέραμε στην υποενότητα 1.2.1). Τα προτερήματα αυτά είναι και αιτίες νίκης του Χριστού. Συγκρίνετε κατόπιν τις υποθέσεις που κάνατε με τις απόψεις που παρατίθενται στη συνέχεια.

Ο ασυμβίβαστος μονοθεϊσμός του ιουδαιοχριστιανισμού

Η τάση της εποχής, τονίσαμε παραπάνω, ήταν μονοθεϊστική. Βλέπουμε τον ελληνιστικό κόσμο να κινείται, είτε συνειδητοποιώντας το είτε όχι, προς όλο και πιο ενοποιημένες μορφές λατρείας, και ταυτόχρονα όλο και πιο ολοκληρωτικές μορφές θεότητας.

Ένας θεός που είναι άρχοντας του ουρανού και της γης, της τάξης του πρώτου και της γονιμότητας της δεύτερης, των καιρικών μεταβολών και του φυσικού κύκλου της βλάστησης, της ζωής και του θανάτου, δεν φαίνεται να αφήνει και πολλά περιθώρια ανάπτυξης δίπλα του άλλων θεοτήτων. Διαβάζοντας π.χ. την αρετολογία της Ίσιδος που παραθέσαμε παραπάνω (υποενότητα 1.2.1), δεν μας μένει καμιά αμφιβολία ότι οι λοιποί θεοί βρίσκονται πλέον σε υποδεέστερη θέση σε σχέση με την ύψιστη θεά, χωρίς την έγκριση της οποίας δεν επιτρέπεται απολύτως τίποτε να συμβεί.

Σε αυτό λοιπόν το εξόχως διευρυμένο πεδίο δράσης ενός θεού ο Χριστός είχε, ευθύς εξαρχής, ένα μείζον πλεονέκτημα έναντι των άλλων θρησκειών. Λόγω της εβραϊκής του καταγωγής, η οποία αποτελούσε την πιο απόλυτη μορφή μονοθεϊ-

σμού που γνώρισε ο αρχαίος κόσμος, ο Χριστός μπορούσε να παρουσιαστεί, και παρουσιάστηκε, ως ο μόνος αληθινός κοσμοκράτορας. Έτσι, ενώ ο καθένας από τους άλλους ανατολικούς θεούς που αναφέραμε προσπαθούσε να υποκαταστήσει τις λοιπές θεότητες του αρχαίου κόσμου σταδιακά απορροφώντας τις, ο Χριστός τις διέγραψε διαμιάς και αυτοανακηρύχθηκε μόνος πραγματικός κυρίαρχος ολόκληρου του κόσμου.

Η καθολική απήχηση του χριστιανικού μηνύματος

Ο Χριστός απευθυνόταν αδιακρίτως σε άνδρες και γυναίκες, ελεύθερους και δούλους, ανώτερες και κατώτερες τάξεις, και συνεπώς η διάδοση του μηνύματός του μπορούσε να έχει καθολική απήχηση.

Ο Μίθρας που απευθυνόταν μονομερώς σε άνδρες και πέτυχε, λόγω της αυστηρής ηθικής και πειθαρχίας του, μεγάλη διάδοση στις ρωμαϊκές λεγεώνες δεν θα μπορούσε, εξαιτίας και μόνο του αποκλεισμού των γυναικών, να γίνει η μία και μοναδική οικουμενική θρησκεία της αυτοκρατορίας. Ομοίως οι λατρείες της Ίσιδος και της Κυβέλης, που αν και δεν απέκλειαν άνδρες ήταν ωστόσο εμπράκτως προσανατολισμένες σε γυναικεία κατά το πλείστον κοινά, θα δυσκολεύονταν να αποκτήσουν καθολική ισχύ στην αυτοκρατορία.

Ως προς το κοινό στο οποίο απευθυνόταν, ο χριστιανισμός ήταν η πιο διευρυμένη από όλες τις ανατολικές θρησκείες και επομένως η πιο κατάλληλη να επιτύχει καθολική επικράτηση και οικουμενικότητα, όπως και συνέβη.

Το μητρικό αρχέτυπο και ο αρσενικός Πάσχων Θεός

Η τελική ιστορική ήττα των θηλυκών θεοτήτων δείχνει ότι την επιφόρτιση με το βαρύ έργο της θρησκευτικής ενοποίησης της αυτοκρατορίας δεν θα μπορούσε να αναλάβει μια παραδοσιακή αρχέγονη Μητέρα-Θεά, που εκπροσωπεί σε επίπεδο θείο το ψυχικό αρχέτυπο της χθόνιας, άκρας φυσικής, αναγέννησης και του μητρικού εναγκαλισμού. Μόνο ένας αρσενικός θεός του πνεύματος, παντοκράτορας του σύμπαντος κόσμου, υιός του ανθρώπου και του θεού ταυτόχρονα και πατέρας του γένους των ανθρώπων, θα μπορούσε να ενοποιήσει θρησκευτικά την αυτοκρατορία.

Κάθε γυναικεία θεότητα ανακαλεί το ψυχικό αρχέτυπο της μητρικής θαλπωρής και κατά συνέπεια παραπέμπει τόσο στην προ της γεννήσεως νύχτα της μητέρας όσο και στη μετά θάνατον ανάπαυση στο σκότος της γης (της άλλης, και μυθολογικά πρώτης, μητέρας). Η ανακούφιση που μπορεί να προσφέρει είναι ακριβώς μια άρση του βάρους της αγωνιώδους και κοπιώδους ύπαρξης και μία επιστροφή στην προγεννητική ηρεμία. Οι γυναικείες θεότητες είναι κατεξοχήν θεότητες της φύσης: η άκρατη πρωτόγονη φυσιολατρία βρίσκει το κέντρο της σχεδόν πάντοτε σε μια Μεγάλη-Μητέρα θεά. Οι άνδρες θεοί, αντιθέτως, είναι θεοί του πνεύματος (που γίνεται αρχικά αντιληπτό ως πνοή και αέρας), δηλαδή επίτροποι της πλέον άυλης και αβαρούς πραγματικότητας του κόσμου. Ενώ μια γυναικεία

θεότητα βυθίζει στον κύκλο της Ανάγκης, τον κύκλο της γενέσεως και της φθοράς, και, αν αναγεννά, αναγεννά με φυσικό τρόπο, δηλαδή απρόσωπα, μέσα από τον κύκλο, ένας άνδρας θεός τείνει να άρει την ψυχή στην άφθαρτη σφαίρα της ουράνιας αμεταβλητότητας.

Από την άλλη μεριά, οι πάσχοντες θεοί είναι αποκλειστικά αρσενικοί. Η γυναικεία θεότητα, που συχνά τους περιβάλλει, αρκείται στον ρόλο της θρηνούσας μητέρας (mater dolorosa), αλλά δεν πάσχει σωματικά η ίδια ούτε πεθαίνει. Η υποχρεωτική ταύτιση του μύστη με έναν πάσχοντα θεό, που τόσο η ορφική όσο και η χριστιανική εμπειρία θεωρούν απαραίτητο όρο για αποτελεσματική λύτρωση, καθιστά προβληματικές τις τελετές εκείνες όπου το γυναικείο στοιχείο είναι, λόγω φυσιολατρίας, διογκωμένο. Στους άλλους πάσχοντες θεούς, όπως αναμφίβολα ήταν ο Άττις και ο Όσιρις, η υπερβολικά έντονη παρουσία της γυναικείας θεότητας δίπλα τους εστίαζε αλλού την προσοχή και συνεπώς μετρίαζε το απολυτρωτικό τους έργο.

Η ιστορικότητα του Πάσχοντος Θεού του χριστιανισμού

Μία άλλη αιτία νίκης του Χριστού υπήρξε η ιστορικότητα του προσώπου του. Ενώ οι θεοί των άλλων ανατολικών λατρειών χάνονταν μέσα στον προαιώνιο χρόνο, στην πανάρχαιη πραγματικότητα των αρχών του κόσμου, και χωρίζονταν με αιώνες από τη λατρεία των πιστών τους που αναπαρήγαν βεβαίως τελετουργικά αυτή την αρχέγονη πραγματικότητα του θείου πάθους, ο Χριστός ήταν χρονικά εγγύς και ο βίος του ακόμα νωπός στα μάτια των πρώτων αποστόλων της θρησκείας του. Την προαιώνια εποχή των αρχών, όπου διαδραματιζόνταν τα γεγονότα της μυθολογίας (in illo tempore) αντικατέστησε με τον χριστιανισμό το «εδώ και τώρα» (hic et nunc) της ιστορικής παρουσίας. Η εγγύτητα αυτή, σε συνδυασμό με την πεποίθηση των πρώτων πιστών για την ταχεία έλευση της Δευτέρας Παρουσίας του Μεσσία εντός των χρονικών ορίων του δικού τους βίου, δημιούργησε μία εκρηκτικά δυναμική κατάσταση άμεσων προσδοκιών, που ασφαλώς συνέβαλε καίρια στη διάδοση της νέας θρησκείας.

Η ασυμβατότητα του χριστιανισμού με τις άλλες θρησκείες ως κριτήριο αληθινής πληρότητάς του

Ο Χριστός λοιπόν είχε όλα τα εχέγγυα της νίκης που του επεφύλασσε η ιστορία, εχέγγυα τα οποία βεβαίως εμείς αναδιφώντας το παρελθόν ανακαλύπτουμε εκ των υστέρων. Αλλά είχε πρωτίστως και ένα άλλο στοιχείο, το οποίο πρέπει να δρούσε καταλυτικά στον ψυχισμό των νεοφώτιστων ως προς την αλήθεια και αποτελεσματικότητα της σωτηρίας που αυτός υποσχόταν. Ίσως αυτό το στοιχείο, αντίστοιχο του οποίου δεν συναντούμε σε καμιά άλλη ανατολική θρησκεία, να ήταν η κυριότερη αιτία διάδοσης και επικράτησης του χριστιανισμού. Πρόκειται για την ασυμβατότητα των μυστηριακών τελετών του χριστιανισμού με άλλες μυστηριακές δοξασιές.

Ενώ όλες οι άλλες ανατολικές θρησκείες αποδέχονταν ότι ο μινύμενος θα μπορούσε να ανατρέξει και σε κάποια άλλα μυστήρια προκειμένου να καταστήσει βεβαιότερη τη σωτηρία του, ο χριστιανισμός κήρυξε όλους τους άλλους θεούς ανύπαρκτους ή δαιμόνιους, τις τελετές τους άγονες και τη συμμετοχή σε αυτές καθοριστικά ανασταλτικό παράγοντα για την αποτελεσματικότητα του δικού του λυτρωτικού μηνύματος. Έτσι η ασυμβατότητα του χριστιανισμού προς τις λοιπές θρησκείες της εποχής θεωρήθηκε, κατ' ανάγκη, σωτηριακή απολυτότητα και πληρέστατη κατοχή της αληθέστατης εσχατολογικής πραγματικότητας. Αυτή η ασυμβατότητα συνδυάστηκε με παντελή αφενός έλλειψη ανεκτικότητας προς τις πρακτικές ολόκληρου του λοιπού κόσμου των θρησκειών οι οποίες περιέπεσαν συλλήβδην στην υβριστική κατηγορία της ειδωλολατρίας, αφετέρου δε με έντονη εσωστρέφεια των σωσμένων μελών της εκκλησιαστικής κοινότητας. Είναι ενδεικτικό ότι οι γνωστές πρωτοχριστιανικές εκδηλώσεις κοινωνικής ευαισθησίας, συμπόνιας προς τους πάσχοντες και αγάπης προς τον πλησίον απευθύνονταν κατά κύριο λόγο όχι στο σύνολο των αναξιοπαθούντων, αλλά στα μεμνημένα ή κατηγορούμενα μέλη της κοινότητας.

Σύνοψη Ενότητας

Στην ενότητα που μόλις διαβάσατε προσπαθήσαμε να καταδείξουμε τις θρησκευτικές ζυμώσεις που έλαβαν χώρα στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία τον 1ο αιώνα μ.Χ.

Είδαμε τη σημασία των ανατολικών θεοτήτων, τις μονοθεϊστικές τους τάσεις και το λυτρωτικό τους μήνυμα. Είδαμε, επίσης, ένα χαρακτηριστικό δείγμα ελληνικού μονοθεϊσμού της ίδιας εποχής και εξιχνιάσαμε τις ελληνικές καταβολές της πίστης στη μεταθανάτια σωτηρία. Παρουσιάσαμε, τέλος, ορισμένα προτερήματα που είχε ο χριστιανισμός απέναντι στις άλλες ανατολικές θρησκείες.

Η βασική απαίτηση της εποχής στον χώρο της θρησκευτικότητας –επαναλαμβάνουμε– ήταν η δημιουργία μιας οικουμενικής θρησκείας που να μπορεί να ενοποιήσει τα ετερόκλητα στοιχεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Με αυτά τα ιστορικά δεδομένα μπορούμε τώρα να προχωρήσουμε στην έρευνά μας για να δούμε από πιο κοντά τη συνάντηση της νέας θρησκείας με τον ελληνισμό.

Ο ΠΡΩΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΥ

Σκοπός

Στην ενότητα αυτή θα παρουσιάσουμε την επίδραση που άσκησε ο ελληνισμός σε δύο πολύ σημαντικούς συγγραφείς της Καινής Διαθήκης, αφού πρώτα δούμε την πνευματική κατάσταση του ιουδαϊσμού την περίοδο που έζησε και έδρασε στην Παλαιστίνη ο Ιησούς.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- διακρίνετε την επίδραση του ελληνισμού στον παραδοσιακό ιουδαϊσμό·
- αναφέρετε τα βασικά χαρακτηριστικά τεσσάρων ομάδων που εκπροσωπούσαν τον ιουδαϊσμό στα χρόνια του Ιησού·
- κατανοείτε γιατί ο Παύλος ονομάστηκε Απόστολος των Εθνών·
- αποτιμήσετε τη σημασία του έργου του Παύλου για τη διάδοση του χριστιανισμού στη Ρωμαϊκή οικουμένη·
- εκτιμήσετε τον εξελληνισμό του χριστιανισμού που επιχείρησε ο ευαγγελιστής Ιωάννης·
- αναφέρετε το νόημα και τη σημασία της έννοιας του Λόγου.

Έννοιες Κλειδιά

- Ειδωλολατρία, Παγανισμός
- Φύλων Ιουδαίος (ή Αλεξανδρεύς)
- Σαδδουκαίοι, Φαρισαίοι, Εσσαίοι, Ζηλωτές
- Περιούσιος λαός
- Απόστολος Παύλος
- Ιουδαίοι-Έθνη
- Περιτομή-Ακροβυστία
- Άγνωστος Θεός (Μυστήριο-Αποκάλυψη)
- Ευαγγελιστής Ιωάννης
- Λόγος

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Το ευρύτερο θρησκευτικο-πνευματικό πλαίσιο της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας το μελετήσαμε στην προηγούμενη ενότητα. Απομένει να δούμε το στενότερο πλαίσιο στο οποίο γεννήθηκε και έδρασε ο Ιησούς για να κατανοήσουμε καλύτερα τον ρόλο του ελληνισμού στη συνάντησή του με τη νέα θρησκεία. Ο χριστιανισμός γεννήθηκε στην Ιουδαία και από εκεί διαδόθηκε σταδιακά σε ολόκληρη τη Ρωμαϊκή οικουμένη. Τον πρώτο αιώνα ο ιουδαϊσμός ήταν διασπασμένος σε διάφορες ανταγωνιστικές θρησκευτικές ομάδες. Το πλαίσιο αυτό θα μας απασχολήσει στην υποενότητα 1.3.1.

Κατά πάσα πιθανότητα, αλλά χωρίς να έχει επιτευχθεί επιστημονική ομοφωνία επί του θέματος, τα πρώτα γραπτά κείμενα του χριστιανισμού που σώθηκαν μέχρι σήμερα είναι ορισμένες επιστολές του αποστόλου Παύλου. Αυτός συνέλαβε

την ιδέα της διάδοσης του χριστιανισμού στους μη ιουδαϊκούς πληθυσμούς της αυτοκρατορίας. Με τον Παύλο η παλαιά διάκριση ανάμεσα στους Ιουδαίους, δηλαδή τον εκλεκτό λαό του Θεού, και τα έθνη αμβλύνεται. Λόγω της πνευματικής και πολιτιστικής επικράτησης του ελληνισμού η έννοια των εθνών είχε ταυτιστεί με τους Έλληνες. Η νέα διάκριση που εισάγει ο Παύλος αφορά τους ειδωλολάτρες έναντι των πιστών στον Χριστό. Η διάκριση αυτή θα αποτελέσει κοινό τόπο όλων των μεταγενέστερων χριστιανών. Η αρχαία πολυθεϊστική θρησκευτικότητα θα ονομάζεται πλέον *ειδωλολατρία* και αργότερα *παγανισμός*. Ο λατινικός όρος *paganus* από τον οποίο προέρχεται η λέξη «παγανισμός» εμφανίζεται τον τέταρτο αιώνα και σημαίνει τον αγρότη ή τον πολίτη σε αντιδιαστολή με τον στρατιωτικό. Η άποψη ορισμένων ιστορικών είναι ότι, επειδή η επαρχία, σε αντίθεση με τις πόλεις, είχε πολλούς οπαδούς της παλαιάς θρησκείας (πβ. υποενότητα 1.5.4), ο όρος κατέληξε να σημαίνει τον ειδωλολάτρη. Μια άλλη άποψη θεωρεί ότι *pagani* είναι όσοι δεν έχουν συστρατευτεί με τον Χριστό. Όπως και να έχει το πράγμα, σίγουρο είναι ότι την εννοιολογική διάκριση μεταξύ χριστιανών και ειδωλολατρών την εισάγει πρώτος ο Παύλος, ο οποίος και κηρύττει ως απόστολος των εθνών τη νέα θρησκεία στους ελληνιστικούς πληθυσμούς.

Ο εξελληνισμός του χριστιανισμού που εγκαινιάζεται με τον Παύλο συνεχίζεται με τον ευαγγελιστή Ιωάννη. Τη σημασία του στο έργο της συνάντησης του χριστιανισμού με τον ελληνισμό θα δούμε στην υποενότητα 1.3.3.

1.3.1 Ο ιουδαϊσμός στα χρόνια του Ιησού

Την περίοδο που μελετούμε η μεϊξη του ελληνισμού με τον ιουδαϊσμό, εντός και εκτός Ιουδαίας, υπήρξε μεγάλη και αποτελεί καθοριστικό παράγοντα για την ιστορική αποτίμηση της εποχής. Ο ελληνισμός, τόσο ως γλώσσα όσο και ως τρόπος ζωής, ήταν πολύ διαδεδομένος, κατά τέτοιο μάλιστα τρόπο ώστε η διάκριση των νημάτων του από το πλέγμα του παραδοσιακού εβραϊσμού να καθίσταται κάποιες φορές ιδιαίτερα δύσκολη υπόθεση. Χαρακτηριστική περίπτωση ελληνικής επιρροής στον παραδοσιακό ιουδαϊσμό είναι οι αλληγορικές ερμηνείες που χρησιμοποιεί ο Αλεξανδρινός φιλόσοφος Φίλων ο Ιουδαίος (περ. 30 π.Χ.-40 μ.Χ.). Η αλληγορική μέθοδος ήταν μία καθαρά ελληνική επινόηση που εφευρέθηκε όταν η φιλοσοφία θέλησε εννοιολογικά να αναπαραστήσει το νόημα των μυθικών πράξεων που εικονικά περιέγραφαν οι ποιητές. Αυτό λοιπόν τον τρόπο ερμηνείας των κειμένων της παράδοσης (που είχε ήδη αναπτύξει ιδιαίτερα ο Στωικισμός και επρόκειτο να έχει μεγάλη διάδοση στην ύστερη Αρχαιότητα με τους Νεοπλατωνικούς) ο Ιουδαίος Φίλων εισήγαγε στην ερμηνεία των ιερών γραφών του ιουδαϊσμού, δείχνοντας έτσι ότι η έντονη πνευματική επιρροή που ο ελληνισμός ασκούσε στον εβραϊσμό κατά την ελληνιστική περίοδο κορυφώθηκε την εποχή του Αυγούστου (29 π.Χ.-14 μ.Χ.).

Οι Πράξεις των Αποστόλων (Πρ. 6:1) αναφέρουν *έλληνιστάς* εννοώντας εκείνες τις συναγωγές των Εβραίων στις οποίες η ανάγνωση της Βίβλου γινόταν από την ελληνική μετάφραση των Ο΄ και στις οποίες ομιλούμενη γλώσσα ήταν η ελλη-

νιστική κοινή. Ο ελληνισμός είχε ασκήσει σημαντική επίδραση στη σκέψη και στον τρόπο ζωής των Εβραίων προτού οι Απόστολοι, οι Ευαγγελιστές, οι Αποστολικοί Πατέρες και οι Απολογητές προσπαθήσουν (ανεπίγνωστα ή εμπρόθετα) να εξελληνίσουν το χριστιανικό μήνυμα.

Τον πρώτο αιώνα ο ιουδαϊσμός ήταν χωρισμένος σε διάφορες ομάδες ή κινήματα, με διαβαθμίσεις ως προς τη ζηλωτική θρησκευτική τάση και τον πατριωτικό εθνικο-απελευθερωτικό χαρακτήρα. Οι ομάδες αυτές που αντλούσαν τον δυναμισμό και τη ζωτικότητα τους από τον βασικό κορμό του βιβλικού εβραϊσμού έριζαν για την καθαρότητα και ορθοδοξία των απόψεών τους. Τέσσερις βασικές τέτοιες αιρέσεις μπορούμε να διακρίνουμε με αρκετή σαφήνεια.

Οι **Σαδδουκαίοι** ήταν άνθρωποι υψηλής κοινωνικής τάξης που σχετιζόνταν στενά με τις αριστοκρατικές και ιερατικές οικογένειες της Ιερουσαλήμ ή ανήκαν σε αυτές. Οι σχέσεις των Σαδδουκαίων (οι οποίοι είχαν έντονα συντηρητικές τάσεις) με την εξουσία της Ρώμης ήταν, ως επί το πλείστον, αγαστές, γιατί τα οικονομικοκοινωνικά συμφέροντά τους δεν θίγονταν από τη ρωμαϊκή κυριαρχία. Ως προς τις θρησκευτικές πεποιθήσεις τους, οι Σαδδουκαίοι αποδέχονταν μόνο την Πεντάτευχο (δηλαδή τα πέντε πρώτα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης που ήταν κατά την παράδοση γραμμένα από τον Μωυσή) και απέρριπταν την αυθεντία των υπόλοιπων βιβλίων. Απέρριπταν επίσης ορισμένες ύστερες δοξασίες του ιουδαϊσμού, όπως την αθανασία της ψυχής, την ανάσταση των νεκρών και την πίστη σε αγγέλους και δαίμονες.

Η ομάδα που ασκούσε τη μεγαλύτερη θρησκευτική και πνευματική εξουσία στα χρόνια του Ιησού ήταν οι **Φαρισαίοι**. Η παράταξή τους που δεν αριθμούσε παραπάνω από έξι χιλιάδες μέλη χαρακτηριζόταν από την πιστή και κατά γράμμα τήρηση του Νόμου. Αν και δεν ήταν ιερείς οι Φαρισαίοι είχαν έντονα στοιχεία πουριτανισμού καθώς και σεκταριστική διάθεση¹⁴. Από τους Φαρισαίους που φημίζονταν για τη θρησκευτική καθαρότητα και τη νομικιστική ευλάβεια προερχόταν η πλειονότητα των γραμματέων, των κατ' επάγγελμα δηλαδή εξηγητών της Βίβλου.

Αίρεση με ασκητικές αποκλίσεις ήταν οι **Εσσαίοι**, περί τους τέσσερις χιλιάδες άγαμους άνδρες που βρισκόνταν διεσπαρμένοι σε μοναστικές κοινότητες της Ιουδαίας μακριά από αστικά κέντρα.¹⁵ Οι Εσσαίοι θεωρούσαν τους εαυτούς τους τον αληθινό περιούσιο λαό του Θεού και περιφρονούσαν τους υπόλοιπους Ιουδαίους. Οι κοινότητές τους, στις οποίες γινόταν κάποιος δεκτός μετά από ετήσια δοκιμαστική παραμονή, χαρακτηριζόνταν από αλληλεγγύη και κοινοκτημοσύνη, αυστηρή τήρηση λατρευτικής και σεξουαλικής καθαρότητας και κοινά γεύματα. Οι

¹⁴Το όνομα των Φαρισαίων μάλλον προέρχεται από το εβραϊκό ρήμα *parash* που σημαίνει «χωρίζω».

¹⁵Οι γνώσεις μας για τις δοξασίες αυτής της ομάδας, αν και παραμένουν ακόμα αποσπασματικές, αν-ξήθηκαν σημαντικά μετά την ανακάλυψη το 1947 των λεγομένων χειρογράφων της Νεκράς Θάλασσας. Τα χειρόγραφα αυτά είναι μια συλλογή αρχαίων κυλίνδρων με κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης και εκτεταμένα σχόλια που προέρχονται από τις μοναστικές κοινότητες των Εσσαίων στην περιοχή του *Qumran*.

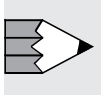
Εσσαίοι πίστευαν ότι ζουν στο τέλος του κόσμου και ανέμεναν τον Δάσκαλο της Δικαιοσύνης, απόγονο του Δαβίδ, που θα έφερνε την τελική νίκη και δικαίωση των προσδοκιών τους.

Η τέταρτη ομάδα που ήταν στην ουσία αληθινό κίνημα είναι οι **Ζηλωτές**. Ενώ οι Σαδδουκαίοι και οι Φαρισαίοι βρίσκονταν σε ειρηνική σχέση με τη ρωμαϊκή εξουσία και προσπαθούσαν να επωφεληθούν από αυτή και ενώ οι Εσσαίοι επαφίεντο αποκλειστικά στη δυναμική επέμβαση του Θεού στην ιστορία, οι Ζηλωτές ήταν ένα πατριωτικό και εθνικο-απελευθερωτικό κίνημα που αποσκοπούσε στην αποτίναξη του ρωμαϊκού ζυγού και τη δημιουργία ανεξάρτητου εβραϊκού κράτους. Οι Ζηλωτές, των οποίων το όνομα προδίδει τη ζηλωτική απελευθερωτική στάση τους, παρακίνησαν την εβραϊκή επανάσταση του 66 μ.Χ. που οδήγησε στην ολοκληρωτική καταστροφή των Ιεροσολύμων (70 μ.Χ.) από τον Τίτο, γιο και διάδοχο (79-81) του Βεσπασιανού (69-79). Με την τελική τους ήττα το 74 μ.Χ. οι Ζηλωτές προτίμησαν να αυτοκτονήσουν μαζικά παρά να υποστούν την ατίμωση της παράδοσης στον εχθρό.

Δύο από τις παραπάνω ομάδες έχουν σχετιστεί με το πρόσωπο του Ιησού. Αν και αδιαμφισβήτητες αποδείξεις δεν μπορούν να υπάρξουν, ορισμένοι σημαντικοί σύγχρονοι ερευνητές προτείνουν τον ευλογοφανή εκ πρώτης όψεως ισχυρισμό ότι ο ιδρυτής του χριστιανισμού σχετιζόταν με τις μοναστικές κοινότητες των Εσσαίων, ή τουλάχιστον με το πνεύμα των Εσσαίων που ήταν τότε διάχυτο στην Ιουδαία. Η ριζοσπαστική ερμηνεία χωριών της Παλαιάς Διαθήκης που αποδίδουν τα Ευαγγέλια στον Ιησού, αν και βεβαίως φέρει τα ίχνη των ανθρώπων που ανέλαβαν το έργο της διάδοσης της νέας πίστης, πρέπει να ενταχθεί στο πνευματικό κλίμα της αποκαλυπτικής φιλολογίας του ιουδαϊσμού που εκπροσωπούσαν οι Εσσαίοι. Χαρακτηριστικό αυτών των ερμηνειών είναι η έντονη αναμονή του Μεσσία του οποίου η παρουσία θεωρείτο επικείμενη.

Παράλληλα με τις όποιες εσσαϊκές επιρροές ο Ιησούς θεωρήθηκε επίσης τμήμα ή μέλος του απελευθερωτικού κινήματος των Ζηλωτών. Αυτό τουλάχιστον διαφαίνεται στον φόβο του αρχιερέα Καϊάφα όπως τον παρουσιάζει ο ευαγγελιστής Ιωάννης (Ιωαν. 11:47-50, πβ. Λουκ. 22:2). Αν τα λεγόμενα του αρχιερέα απηχούν την ιστορική πραγματικότητα, είναι προφανές ότι η θανάτωση του Ιησού επιβαλλόταν για καθαρά πολιτικούς λόγους. Η παρουσία του Ιησού, που για πολλούς συγχρόνους του πρέπει να είχε εθνικο-απελευθερωτικό μήνυμα, αμφισβητούσε την εξουσία της Ρώμης.

Ένα ιδιότυπο λοιπόν μείγμα εσσαϊκού –εσχατολογικού και ζηλωτικού– επαναστατικού μεσσιανισμού οικοδομήθηκε νωρίς γύρω από το πρόσωπο και τον ρόλο του Χριστού. Το μείγμα αυτό βασιζόταν προφανώς στην κυριότερη παρακαταθήκη του εβραϊσμού, τον αυστηρό και ανεικονικό μονοθεϊσμό, σε συνάρτηση με την πίστη σε ένα λαό με ιδιαίτερα προνομιακή μεταχείριση εκ μέρους τού ενός και μόνου αληθινού Θεού. Οι ακόλουθοι του Χριστού θεώρησαν ότι στο πρόσωπο του Ιησού ο περιούσιος λαός βρήκε επιτέλους τον προσδοκώμενο σωτήρα του. Υπάρχει όμως και ένα στοιχείο της μεσσιανικής διδασκαλίας του Ιησού που βρίσκεται εκτός του πεδίου των εβραϊκών επιρροών. Η θειότητα ενός ανθρώπου, όπως την κήρυξε για τον εαυτό του ο Χριστός, ήταν τεράστια ασέβεια και σκάν-



δαλο στα μάτια των θεοσεβών Ιουδαίων. Με την άποψη ότι ο Χριστός είναι Υιός του Θεού και Θεός ο ίδιος παραβιάζοταν προφανώς ο μονοδιάστατος μονοθεϊσμός του εβραϊσμού. Ακριβώς εδώ έδρασε, ήδη από τη γέννηση της νέας θρησκείας, ο ελληνισμός.

Δραστηριότητα 15/Κεφάλαιο 1

Με βάση όσα έχουμε αναπτύξει για τον εβραϊκό μονοθεϊσμό, προσπαθήστε να ανακαλύψετε ποιο από τα ιδιάζοντα στοιχεία του χριστιανισμού μπορεί να θεωρηθεί ελληνικής καταγωγής. Ανατρέξτε στην υποενότητα 1.1.3 που αναφέρει κάποια χαρακτηριστικά του ελληνισμού κατά τη μετά τον Μεγάλο Αλέξανδρο εποχή και βρείτε τη σχέση ενός από αυτά με τη θεώρηση του Ιησού ως (Υιού του) Θεού. Τη δική μας απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

1.3.2 Ο ρόλος του αποστόλου Παύλου

Μετά τον θάνατο του Ιησού το έργο της διάδοσης του ευαγγελίου της σωτηρίας ανέλαβαν οι μαθητές του. Το κοινό στο οποίο αρχικά απηύθυναν τον λόγο τους απαρτιζόταν φυσικά από Ιουδαίους. Γρήγορα οι πρώτοι οπαδοί της νέας θρησκείας απέκτησαν μαθητές και οργάνωσαν την πρώτη εκκλησία. Ορισμένοι από αυτούς ονομάστηκαν απόστολοι διότι θεώρησαν ως πρώτιστο χρέος τους την ιεραποστολή.

Μεταξύ των αποστόλων ηγετική θέση κατείχε ο Πέτρος που ήταν μαθητής του Ιησού. Δίπλα σε αυτόν στρατολογήθηκε ο Παύλος με άμεση, κατά την παράδοση, επέμβαση του Χριστού. Το έργο για το οποίο προόριζε τον Παύλο η θεία πρόνοια, κατά την πίστη των πρώτων χριστιανών, ήταν η διάδοση του ευαγγελικού μηνύματος σε όλα τα μέρη και τα πλάτη της ρωμαϊκής οικουμένης. Την άποψη ότι το ευαγγέλιο της σωτηρίας δεν προοριζόταν μόνο για τους Εβραίους αλλά και για τους υπόλοιπους λαούς της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας εγκαινίασε πρώτος αυτός, εκτός εάν δεχτούμε ως αξιόπιστη την πληροφορία των Πράξεων που αποδίδει την άποψη αυτή στον απόστολο Πέτρο. Οι Πράξεις των Αποστόλων απηχούν, κατά πάσα πιθανότητα, μία μεταγενέστερη κατάσταση ομογνωμίας, την οποία προβάλλουν αναδρομικά στους κόλπους της πρώτης εκκλησίας. Όταν η θέση του Παύλου για επέκταση του ιεραποστολικού έργου στα έθνη έγινε καθολικά αποδεκτή, οι αντιρρήσεις που είχαν φέρει οι εκπρόσωποι του ιουδαϊκού χριστιανισμού, και ίσως ο Πέτρος, απαλείφθηκαν.

Οι απόστολοι δίδασκαν κατά κύριο λόγο στις εβραϊκές συναγωγές. Οι προσήλυτοι Ιουδαίοι εξακολουθούσαν να θεωρούν τον Ισραήλ ως τον μόνο εκλεκτό λαό στον οποίο απευθυνόταν κατ' αποκλειστικότητα ο λόγος του Θεού. Οι περισσότεροι Εβραίοι χριστιανοί των πρώτων ετών διάδοσης του ευαγγελίου έβλεπαν στον χριστιανισμό τη φυσική συνέχεια της πατροπαράδοτης θρησκείας τους. Θεωρούσαν λοιπόν ότι προκειμένου να γίνει κάποιος χριστιανός θα έπρεπε να είναι ήδη Ιουδαίος ή αλλιώς να περιτιμηθεί. Στην άποψη αυτή, κατά τις καινοδιαθηκικές μαρτυρίες,

εναντιώθηκε σθεναρά ο Πέτρος μετά από θεόσταλτο όραμα που περιγράφουν οι Πράξεις των Αποστόλων (11:4-10). Τα λόγια που ο Πέτρος φέρεται να είπε ως απάντηση σε όσους αρνούσαν τη δυνατότητα στα έθνη να εκχριστιανιστούν είναι άκρως ενδεικτικά της οικουμενικής τάσης που αναπτυσσόταν στον πρώιμο χριστιανισμό:

<p>Εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλύσαι τὸν Θεόν; ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἠσύχασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεὸν λέγοντες «Ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ Θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν». (Πρ. 11:17-18)</p>	<p>Αν ἴση δωρεά ἔδωσε σε αυτούς ο Θεός ὅπως και σε μας αν πιστέψουν στον Κύριο Ἰησοῦ Χριστό, ἐγὼ ποιος εἶμαι και πόσο δυνατός για να παρεμποδίσω τον Θεό; Μόλις ἀκουσαν αυτά ησύχασαν και δόξασαν τον Θεό λέγοντας: «Ἄρα και στα (υπόλοιπα) ἔθνη ο Θεός ἔδωσε τη μετάνοια με σκοπό την (αιώνια) ζωή».</p>
---	---

Την απόφαση για διάδοση του ευαγγελίου στα έθνη ἴσως πήρε πράγματι πρώτος ο Πέτρος αλλά σίγουρα το έργο το έφερε εις πέρας πρωτίστως ο Παύλος. Αυτός συνέλαβε το σχέδιο εκτεταμένων περιοδειών στα κυριότερα σημεία της ρωμαϊκής οικουμένης που σκοπό είχαν τη διάδοση της νέας πίστης και την οργάνωση των προσήλυτων σε τοπικές εκκλησίες. Ο Παύλος πίστεψε πως η άρνηση των Ιουδαίων να δεχθούν τον λόγο του Ιησού τον εξανάγκαζε να στραφεί στους αλλοεθνείς λαούς για να εκπληρώσει το σχέδιο του Θεού που αποζητούσε τη σωτηρία του κόσμου. Μιλώντας σε αντιφρονούντες Εβραίους ο Παύλος και ο Βαρνάβας είπαν τα εξής:

<p>Ἔμῃν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαλήθηναί τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ· ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξιόους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη οὕτω ὁ γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν Κύριος, «Τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς». (Πρ. 13:46-47· πβ. 18:6-7)</p>	<p>Ἦταν ἀνάγκη ο λόγος του Θεού να κηρυχθεί πρώτα σε σας. Επειδή όμως τον αντικρούετε και δεν θεωρείτε τους εαυτούς σας ἀξιόους της αιώνιας ζωής, να λοιπόν, στρεφόμαστε προς τα ἔθνη. Διότι έτσι μας έχει διατάξει ο Κύριος: «Σε έχω θέσει φως των εθνών για να είσαι η σωτηρία τους μέχρι τα πέρατα της γης».</p>
--	---

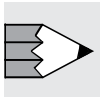
Το αποστολικό έργο της διάδοσης του ευαγγελικού κηρύγματος που ανέλαβε ο Παύλος τον εξανάγκασε να διαλεχθεί με τους οπαδούς των άλλων θρησκειών. Ο ελληνισμός, όπως είδαμε, ήταν η άρχουσα πολιτιστική γλώσσα της εποχής. Για να έχει αποτέλεσμα η προσπάθεια προσηλυτισμού των εθνικών ο Παύλος έπρεπε να μιλήσει κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο ελληνικός τρόπος θέασης του κόσμου αν και θιγόμενος να φαίνεται πως συμπληρώνεται από τη διδασκαλία του Χριστού. Απευθυνόμενος στους Αθηναίους που με τη χαρακτηριστική φιλομάθειά τους έδειχναν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για κάθε ξενόφερτη νέα άποψη ο Παύλος έβγαλε τον παρακάτω λόγο, τον οποίο αξίζει να παραθέσουμε στο σύνολό του:

<p>Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ·</p>	<p>Ἄνδρες Αθηναῖοι, σας θεωρῶ θεοσεβέστερους καθ' ὅλα. Γιατί καθώς περιδιά-</p>
---	---

διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὖρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἴγνώστῳ Θεῷ ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλω ὑμῖν. ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· ἐποίησέν τε ἕξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν· ζητεῖν τὸν Θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν «Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν».

(Πρ. 17:22-31)

βαινα και κοιτούσα τα ιερά σας βρήκα και έναν βωμό στον οποίο υπήρχε η επιγραφή «Προς τιμή του Άγνωστου Θεού». Αυτό λοιπόν που εσείς αν και αγνοείτε σέβεστε, αυτό εγώ σας φανερώνω. Ο Θεός που δημιούργησε τον ουρανό και όλα όσα βρίσκονται εκεί, αυτός που είναι άρχοντας του ουρανού και της γης δεν κατοικεί σε ναούς κατασκευασμένους από χέρια ανθρώπων, ούτε από χέρια ανθρώπων υπηρετείται σαν να είχε ανάγκη από κάτι αυτός που δίνει στα πάντα ζωή και πνοή και όλα τα αγαθά· και δημιούργησε από έναν άνθρωπο όλα τα έθνη των ανθρώπων για να κατοικήσουν σε ολόκληρο το πρόσωπο της γης, ορίζοντας τις εποχές και τα όρια της κατοικίας τους· και όποιος αναζητά τον Θεό θα μπορούσε βεβαίως να τον ψηλαφίσει και να τον βρει, γιατί δεν είναι μακριά από καθένα από μας· γιατί μέσα σε αυτόν ζούμε και κινούμαστε και υπάρχουμε· όπως και κάποιοι από τους δικούς σας ποιητές έχουν πει: από τη δική του γενιά καταγόμαστε.



Δραστηριότητα 16/Κεφάλαιο 1

Με βάση τα όσα έχουμε πει σε προηγούμενη υποενότητα (1.1.3) για τη φυσικότητα του ελληνικού πολυθεϊσμού βρείτε στον παραπάνω λόγο του Παύλου ένα στοιχείο που καταφέρει να αγγίξει το πιο ευαίσθητο σημείο κάθε φυσικής θρησκείας. Επιπλέον σκεφθείτε τη σημασία που είχε για τους καλλιεργημένους Αθηναίους της εποχής η αναφορά του Αποστόλου σε έναν ποιητή της ελληνιστικής παράδοσης, τον Άρατο. Απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά θα βρείτε στη συνέχεια της υποενότητας.

Οι επιστολές που ο Παύλος απέστειλε στις κατά τόπους εκκλησίες της ρωμαϊκής οικουμένης, τις περισσότερες από τις οποίες είχε ο ίδιος συστήσει, αποτελούν τα αρχαιότερα κείμενα της Καινής Διαθήκης και τα πρώτα γραπτά μνημεία του χριστιανισμού γενικά. Στις επιστολές αυτές μπορούμε να διακρίνουμε τα επιχειρήματα που ο Παύλος αντλεί από την πνευματική παρακαταθήκη του ελληνισμού καθώς και τα διαλεκτικά μέσα που χρησιμοποιεί για να καταστήσει το μήνυμα της νέας θρησκείας πειστικό. Οι αναφορές του Παύλου στα κοινά βιώματα του ανθρώπου της ελληνιστικής εποχής είναι συχνές και σκοπό έχουν να παρουσιάσουν τον χριστιανισμό ως τη μόνη αληθινή θρησκεία, την οποία με αγωνία επιζητούσε ολόκληρος ο αρχαίος κόσμος. Όταν μάλιστα ο Απόστολος παραθέτει αποσπάσματα από

Ἕλληνες ποιητές, όπως η αναφορά του στο τετράστιχο του Ἄρατου («Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἔσμεν»), στόχος του είναι να αποδείξει στο εγγράμματο κοινό της Ελλάδας ότι το νέο αποκαλυπτικό στοιχείο της θρησκείας που ευαγγελίζεται έχει με αμυδρό τρόπο *ἤδη προαναγγελεθῆ* από διακεκριμένους εκπροσώπους του ελληνισμού.

Η μέθοδος αυτή, χαρακτηριστική ολόκληρου του ιεραποστολικού έργου του Παύλου, είναι βέβαιο ότι απέδωσε καρπούς. Η φυσικότητα του αρχαίου πολυθεϊσμού αναγνώριζε και τιμούσε τις πολυποίκιλες δυνάμεις που διοικούν τον κόσμο. Αυτές σεβόταν ως θεούς ο αρχαίος πολυθεϊσμός και προς αυτές κατηύθυνε τη φυσική ευλάβεια των μελών του. Κάποιες όμως τέτοιες δυνάμεις ενδέχεται να διαφύγουν της προσοχής των ανθρώπων. Για να αποφευχθεί πιθανός εξοργισμός των παραμεληθέντων θεών οι Αθηναίοι όντας οι πιο θεοσεβείς Ἕλληνες ύψωσαν βωμό προς τιμήν κάθε θεού που είχε πιθανώς βρεθεί εκτός του πεδίου της ονομαστικής ευσέβειας. Επιπροσθέτως η φιλοσοφική διάνοηση είχε οδηγηθεί, όπως τονίσαμε παραπάνω (υποενότητα 1.2.2), στην αναγνώριση μιας πρώτης αρχής του παντός που είναι αιτία της αρμονικής συμπλοκής των μερών του κόσμου. Η αρχή αυτή είχε γίνει αποδεκτή από τον ελληνισμό, αλλά δεν είχε κατονομαστεί. Μιλώντας λοιπόν ο Παύλος στους Αθηναίους προβαίνει στην αποκάλυψη αυτής της πρώτης αρχής που ο ελληνισμός αποζητούσε.

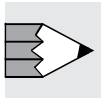
Το στοιχείο της αποκάλυψης του μυστηρίου της ύπαρξης είναι πανταχού παρόν στις επιστολές του Αποστόλου. Διαβάζουμε επί παραδείγματι στην Προς Εφεσίους επιστολή:

<p>Κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον [...] ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. [...] ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ τῷ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῆ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἔπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἢ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ. (Εφεσ. 3:3-10)</p>	<p>Με αποκάλυψη μου γνωστοποιήθηκε το μυστήριο, το οποίο σε άλλες γενιές δεν έγινε γνωστό στους ανθρώπους όπως αποκαλύφθηκε τώρα πνευματικά στους ἁγίους ἀποστόλους και προφήτες. Σε μένα, τον μικρότερο από όλους τους ἁγίους, δόθηκε αυτή η χάρη να ευαγγελιστώ στα ἔθνη τα ανεξιχνίαστα πλούτη του Χριστού και να φωτίσω όλους ποιο είναι το σχέδιο του μυστηρίου που ἔμενε κρυμμένο από αιώνες στον Θεό που ἔκτισε τα πάντα, για να φανερωθῆ τώρα στις αρχές και τις εξουσίες διαμέσου της εκκλησίας η πολυποίκιλη σοφία του Θεού στους ουρανοῦς.</p>
---	---

Η γνώση του μυστηρίου του σχεδίου του Θεού απαντάται, εκτός από τον Παύλο, και στους ευαγγελιστές (Ματθ. 13:11, Μάρκ. 4:11, Λουκ. 8:10). Στους ακόλουθους του Χριστού χαρίζεται το αληθινό νόημα του κόσμου που η φύση υποδεικνύει μεν αλλά πεισματικά αρνείται να αποκαλύψει στην πληρότητά του. Συχνά το στοιχείο της αποκάλυψης συνδυάζεται με δύο άλλα βασικά χαρακτηριστικά της παύλειας επιχειρηματολογίας:

- την αναγνώριση της παρουσίας του Θεού διαμέσου των έργων των χειρών Του, και
- την προτύπωση του Θείου Νόμου στη φύση και στις καρδιές των ανθρώπων.
Τόσο η ύπαρξη του Θεού όσο και ο νόμος που το θείο θέλημα επιτάσσει έχουν προϋδαστεί, κατά τον Παύλο, με ατελή τρόπο ήδη στα έθνη.

<p>Ὅς ἐν ταῖς παρωχημέναις γενεαῖς εἶασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν. καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκε, ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοῦς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. (Πρ. 14:16-17)</p>	<p>Ο οποίος Θεός άφησε στις περασμένες γενιές όλα τα έθνη να πορεύονται στις οδούς τους, αν και βέβαια δεν άφησε χωρίς μαρτυρία τον εαυτό του, αλλά συνεχώς αγαθουργούσε στέλνοντάς σας βροχές από τον ουρανό και εποχές με καρπούς και γεμίζοντας με τροφή και χαρά τις καρδιές σας.</p>
<p>Τὰ γὰρ ἀόρατα ἀπὸ κτίσεως τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεότης εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογῆτους. (Ρωμ. 1:20)</p>	<p>Οι άόρατες ιδιότητες του Θεού, και η αιώνια δύναμη και η θεότητα του, γίνονται αντιληπτές από την κτίση διαμέσου των έργων του, για να μην έχουν αυτοί τι να απολογηθούν.</p>



Δραστηριότητα 17/Κεφάλαιο 1

Συγκρίνετε τα παραπάνω αποσπάσματα με τα αποσπάσματα από το *Περί Κόσμου* σύγγραμμα που παραθέσαμε στην προηγούμενη ενότητα (συγκεκριμένα στο 1.2.2). Γράψτε ένα μικρό κείμενο 200 περίπου λέξεων για να δείξετε τις ομοιότητες των δύο κειμένων. Η δραστηριότητα αυτή θα σας βοηθήσει να εννοήσετε καλύτερα την επίδραση που άσκησε ο ελληρισμός στον χριστιανισμό από τα πρώτα ήδη στάδια εξάπλωσης της νέας θρησκείας.

Ο αληθινός Θεός, δηλαδή ο Θεός των χριστιανών, κατά τον Παύλο, αφήνει την παρουσία του να διαφανεί μέσα από τη φύση την οποία ο ίδιος έκτισε. Μέρος της φύσης και συνεπώς κτίσμα είναι και ο άνθρωπος. Ακριβώς λοιπόν επειδή ο Θεός διαφαίνεται μέσα από την κτίση ο άνθρωπος μπορεί να τον προσεγγίσει κοιτάζοντας στον εσωτερικό του κόσμο που ο Παύλος ονομάζει *καρδιά*. Εκεί έχουν ανεξίτηλα γραφτεί τα ίχνη του Δημιουργού όλης της πλάσης και αυτά τα ίχνη ορίζουν νόμους τους οποίους οι άνθρωποι, χριστιανοί και εθνικοί, από τη φύση τους ακολουθούν. Στον λόγο που απηύθυνε ο Παύλος στους Αθηναίους το σημείο αυτό τονίστηκε δεόντως. Στην Προς Ρωμαίους επιστολή επεξηγεί τον συλλογισμό του διαυγέστερα:

<p>Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν</p>	<p>Όταν τα έθνη που δεν έχουν τον νόμο ακολουθούν από τη φύση τα διατάγματα του νόμου, αυτοί αν και δεν έχουν νόμο είναι οι ίδιοι νόμος για τους εαυτούς τους: οι οποίοι δείχνουν ότι το έργο του νόμου είναι γραμμένο στις καρδιές τους καθώς έχουν την επιπρόσθετη μαρτυρία</p>
---	---

λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. (Ρωμ. 2:14-15)	της συνείδησης ανάμεσα σε σκέψεις που τους κατηγορούν ή τους δικαιολογούν.
---	--

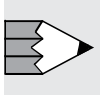
Με τον τονισμό της παρουσίας του Θεού στην πλάση εν γένει και στις καρδιές των ανθρώπων ειδικότερα ο Παύλος προσπαθεί να προσεγγίσει τους *εθνικούς* ή *Έλληνες*. Στο λεξιλόγιο του Αποστόλου οι δύο όροι είναι εναλλάξιμοι γιατί, όπως έχουμε πει κατ' επανάληψη, ο ελληνισμός έδινε το κύριο στίγμα του εθνικού, δηλαδή μη ιουδαϊκού, κοσμοειδώλου της εποχής. Σκοπός του Παύλου ήταν να βρει εφαπτόμενα σημεία σύγκλισης μεταξύ ελληνισμού και χριστιανισμού αλλά ταυτόχρονα να τονίσει την υπεροχή του χριστιανισμού έναντι της ατελούς, κατά τη γνώμη του, φυσιολατρικής κοσμοθεωρίας του ελληνισμού. Έπρεπε συνεπώς να δείξει ότι, αν και προερχόμενη από τη δράση του Θεού μέσα στην πλάση, η γνώση των εθνικών παρέμενε ωστόσο μερική και ελλιπή. Επιπλέον έπρεπε να τονίσει ότι η ελληνική θρησκευτικότητα ήταν εσφαλμένη διότι δεν λάτρευε τον αληθινό δημιουργό του σύμπαντος αλλά τα ίδια τα δημιουργήματά του. Ο Παύλος πρώτος χρησιμοποίησε τις λέξεις *ειδωλολατρία* και *ειδωλολάτρης* (1 Κορ. 5:10, 10:14, Γαλ. 5:20) για να δηλώσει ότι όλες οι θρησκείες, πλην του χριστιανισμού, λατρεύουν την πλάση και όχι τον κτίστη της. Η λατρεία των κτισμάτων, είτε αυτά είναι δυνάμεις της φύσης είτε προϊόντα της ανθρώπινης τέχνης, είναι, κατά τον Παύλο, απόρροια της πλάνης και μωρίας των εθνών. Έτσι οι Έλληνες:

Γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά. φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνης φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν. [...] οἷτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τὴν κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. (Ρωμ. 1:21-25)	Αν και γνώρισαν τον Θεό δεν τον δόξασαν ούτε τον ευχαρίστησαν ως Θεό, αλλά ασχολήθηκαν με τις μάταιες σκέψεις τους και σκοτείνιασε η ασύνετη καρδιά τους· νομίζοντας πως είναι σοφοί έγιναν μωροί και αντάλλαξαν τη δόξα του άφθαρτου Θεού με ομοίωμα εικόνας φθαρτού σώματος και πουλιών και τετραπόδων και ερπετών. Οι οποίοι μετέλλαξαν την αλήθεια του Θεού σε ψεύδος και σεβάστηκαν και λάτρεψαν την κτίση αντί για τον πλάστη της που είναι ευλογητός στους αιώνες.
--	---

Η αποκάλυψη του μυστηρίου, που επιτεύχθηκε με την κάθοδο του Υιού του Θεού ενώ παρέμενε κρυμμένο για αιώνες στη φύση, απευθύνεται τώρα σε όλους τους ανθρώπους. Ο Παύλος δεν χάνει ευκαιρία να τονίσει την οικουμενικότητα του χριστιανικού μηνύματος της σωτηρίας. Η προγενέστερη αντιδιαστολή μεταξύ Ιουδαίων που έχουν υποστεί *περιτομή* και εθνικών που βρίσκονται στην κατάσταση της *ακροβυστίας* τώρα αίρεται. Η διάκριση που εισάγεται στη θέση της αφορά τους πιστεύοντες στο λυτρωτικό έργο του Χριστού σε αντιπαράθεση με όσους παραμένουν άπιστοι:

Δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι.
[...] ἢ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνῶν; ναί, καὶ ἔθνῶν· εἴπερ εἷς ὁ Θεὸς ὃς δικαιοῦσιν περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.
[...] πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχνυθήσεται. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλληνοῦ· ὁ γὰρ αὐτὸς Κύριος πάντων.
(Ρωμ. 1:16, 3:29-30,10:12)

Ἡ δύναμη του Θεοῦ σώζει καθένα που πιστεύει, είτε είναι Ιουδαίος (και πρώτα αυτόν) είτε Ἑλληνας. Μήπως ανήκει στους Ιουδαίους μόνο ο Θεός; Όχι και στα υπόλοιπα ἔθνη; Ναι, ανήκει και στα υπόλοιπα ἔθνη, αν είναι πράγματι ἕνας ο Θεός ο οποίος θα δικαιώσει την περιτομή από την πίστη και την ἔλλειψη περιτομῆς διαμέσου της πίστεως. Οποιοσδήποτε πιστεύει σε αυτόν δεν θα ντραπεί. Γιατί δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε Ἑλληνα και Ιουδαίο. Ο ἴδιος είναι ο Κύριος ὅλων.



Δραστηριότητα 18/Κεφάλαιο 1

Μελετήστε προσεκτικά τα δύο πρώτα κεφάλαια της πρώτης Προς Κορινθίους επιστολής του Παύλου δίνοντας ιδιαίτερη ἔμφαση στην περικοπή 1Κορ. 1:18-31. Γράψτε ἕνα κείμενο 200 περίπου λέξεων για να εκθέσετε τις απόψεις του Αποστόλου και για να σχολιάσετε τη ρήση: Ἡμεῖς δὲ κηρύττομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν (Ἐμεῖς κηρύττομε τον σταυρωμένο Χριστό που αποτελεί σκάνδαλο για τους Ιουδαίους και ανοησία για τους εθνικούς). Ποιο είναι το σκάνδαλο για τους Ιουδαίους και ποια ἡ μωρία για τους εθνικούς, δηλαδή κατά κύριο λόγο τους Ἑλληνας; Μια ενδεικτική ἀπάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

Το ιεραποστολικό ἔργο που ανέλαβε ο Παῦλος βασίζεται στη θέση ὅτι το χριστιανικό κήρυγμα είναι οικουμενικό, αφορά δηλαδή ὅλους τους ανθρώπους ἐπὶ γῆς. Για να διαδοθεῖ ὁμως το λυτρωτικό μήνυμα του Ἰησοῦ χρειάζεται κήρυγμα και το κήρυγμα προϋποθέτει ἀποστόλους. Το ἀποστολικό ἔργο ἀναπνέει στον χώρο της ρωμαϊκῆς οἰκουμένης γιατί ἀπευθύνεται σε ὅλους τους ἀνθρώπους. Ἀλλά στον χώρο αὐτό κυρίαρχος πολιτιστικός ἀξίονας ἦταν ο ἐλληνισμός. Ἡ πρώτη συνάντηση του χριστιανισμοῦ με τον ἐλληνισμό που την οφείλουμε στον ἀπόστολο Παῦλο, υπῆρξε ἀναγκαία συνέπεια της οἰκουμενικότητας της νέας θρησκείας.

1.3.3 Ἡ σημασία του εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη

Ἡ συνάντηση του χριστιανισμοῦ με τον ἐλληνισμό ἐγκαινιάστηκε με τις περιοδείες και την ιεραποστολή του Παύλου. Ἡ πορεία ὁμως σύγκλισης των δύο κοσμοθεωριῶν συνεχίστηκε ἔντονα μετὰ ἀπὸ αὐτόν. Το δεύτερο στάδιο σύγκλισης το βρίσκουμε ἤδη στον εὐαγγελιστῆ Ἰωάννη. Το εὐαγγέλιο που αὐτός συνέγραψε στην Ἐφεσο γύρω στο 100, δηλαδή πενήντα περίπου χρόνια μετὰ τις πρώτες ἐπιστολές του Παύλου, ἀνήκει στα τελευταία κείμενα που συμπεριλήφθηκαν στον κανόνα της Καινῆς Διαθήκης. Ἐξαιτίας ὀρισμένων ιδιαίτερων χαρακτηριστικῶν,

αντίστοιχα των οποίων δεν βρίσκουμε στους συνοπτικούς¹⁶ ευαγγελιστές, το Κατά Ιωάννην ευαγγέλιο δεν έγινε εύκολα αποδεκτό ως θεόπνευστο. Μέχρι και τον τρίτο αιώνα ορισμένοι χριστιανοί αμφισβητούσαν τη γνησιότητά του και το θεωρούσαν ξένο μέλος που δεν θα έπρεπε να ενταχθεί στο σώμα των ιερών κειμένων του χριστιανισμού.

Η δυσπιστία κάποιων χριστιανών προς το Κατά Ιωάννην ευαγγέλιο ήταν δικαιολογημένη. Ο Ιωάννης μειώνει τον όγκο της αφήγησης γεγονότων από τη ζωή και το έργο του Ιησού προς χάριν μιας εσωτερικευμένης ερμηνείας του νοήματος της Βασιλείας των Ουρανών. Σε σχέση με τους υπόλοιπους ευαγγελιστές το ύφος του Ιωάννη είναι μεγαλοπρεπές και ενίοτε πομπώδες, τα αφηγούμενα γεγονότα παίρνουν έντονα συμβολικό χαρακτήρα και η σημασία των εκκλησιαστικών μυστηρίων αναβαθμίζεται. Η μείωση των συμβάντων και η έλλειψη παραβολών σε συνδυασμό με τον ιερατικό τόνο της διήγησης και την αλληγορική ερμηνεία των ιστορικών δεδομένων δείχνουν ότι ο Ιωάννης ήταν επηρεασμένος από τον διάχυτο ελληνισμό της ρωμαϊκής οικουμένης. Η Έφεσος που υπήρξε κατά την παράδοση ο τόπος γραφής του τετάρτου ευαγγελίου ήταν, ως γνωστόν, πόλη ακραιφνώς ελληνική με σπουδαία κληρονομιά στην καλλιέργεια του ελληνικού λόγου.

Η επιρροή που άσκησε ο ελληνισμός στον Ιωάννη είναι εμφανής σε όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του συγγραφικού έργου του (συμπεριλαμβανομένων των Επιστολών και της Αποκάλυψης). Ο συμβολικός τρόπος κατανόησης των συμβάντων της ζωής του Χριστού δείχνει εκλεκτικές συγγένειες με την καθαρώς ελληνική αλληγορική μέθοδο ερμηνείας που πρώτος ο Φίλων εισήγαγε στον ιουδαϊσμό (βλ. υποενότητα 1.3.1). Ο τονισμός της σημασίας της εκκλησιαστικής συμμετοχής και των μυστηρίων φέρει τα χαρακτηριστικά των μυστηριακών θρησκειών που αναλύσαμε σε προηγούμενη ενότητα (1.2.1 και 1.2.3). Η μείωση του καθαρώς εσχατολογικού χαρακτήρα του κηρύγματος είναι απόρροια ελληνικού βιώματος του κόσμου: η σωτηρία για τον ευαγγελιστή Ιωάννη δεν είναι λύτρωση από αυτό τον κόσμο αλλά αναβάπτιση του πιστού εντός αυτού. Η βασιλεία των ουρανών χάνει μέρος από τον μελλοντικό προσανατολισμό της και παρουσιάζεται να αρχίζει σε τούτο τον κόσμο. Η Δευτέρα Παρουσία έχει ήδη συντελεσθεί με την παρουσία του Παρακλήτου στην Εκκλησία (πβ. υποενότητα 1.5.3). Η μέλλουσα κρίση διεξάγεται στις καρδιές των πιστών από τον παρόντα αιώνα. Η ανάσταση, τέλος, δεν αναμένεται ουτοπικά στο μέλλον αλλά βιώνεται από του νυν ως εσωτερική αναγέννηση και ανανέωση των σεσωσμένων.

Όλα τα στοιχεία που αναφέραμε διαδηλώνουν την επιρροή του ελληνισμού στη σκέψη του Ιωάννη. Το στοιχείο όμως που χρειάζεται ακόμα μεγαλύτερη προσοχή είναι αυτό που προκάλεσε και την αρχαία διαμάχη σχετικά με την ορθοδοξία του Κατά Ιωάννην ευαγγελίου. Πρόκειται για την εισαγωγή του προαιώνιου Λόγου του Θεού και την ταύτισή του με τον σαρκωθέντα Χριστό. Ο πρόλογος του

¹⁶ Συνοπτικά ονομάζονται τα ευαγγέλια των Μάρκων, Ματθαίου και Λουκά γιατί αν τυπωθούν σε τρεις παράλληλες στήλες μπορεί κανείς να έχει συνοπτική εικόνα των περιεχομένων τους εξαιτίας της μεγάλης ομοιότητας που έχει η αφήγηση και τα γεγονότα που παρουσιάζουν.

Κατά Ιωάννην ευαγγελίου προκάλεσε πληθώρα αντιδράσεων από ομάδες χριστιανών που αρνούσαν να αναγνωρίσουν στον Χριστό κάποιον προαιώνιο Λόγο. Το χωρίο που προκάλεσε τις έριδες αυτές είναι το εξής:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. [...] ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν. Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (Ἰωαν. 1:1-14)

Στην αρχή υπήρχε ο Λόγος και ο Λόγος βρισκόταν σε σχέση με τον Θεό και ήταν Θεός ο Λόγος. Αυτός υπήρχε στην αρχή σε σχέση με τον Θεό. Όλα έγιναν εξαιτίας αυτού και χωρίς αυτόν δεν έγινε τίποτα που να έχει υπάρξει. Σε αυτόν υπήρχε ζωή και η ζωή ήταν το φως των ανθρώπων. Και το φως φωτίζει στο σκοτάδι και το σκοτάδι δεν το κατέβαλε. [...] Ἦταν το φως το αληθινό που φωτίζει κάθε άνθρωπο που έρχεται στον κόσμο. Ἦταν στον κόσμο και ο κόσμος έγινε από αυτόν και ο κόσμος δεν τον γνώρισε. Ἦρθε στα δικά του μέρη και οι δικοί του άνθρωποι δεν τον δέχτηκαν. Ὅσοι όμως τον δέχτηκαν και πιστεύουν στο όνομά του σε αυτούς έδωσε εξουσία να γίνουν τέκνα Θεού· οι οποίοι ούτε από αίμα ούτε από θέλημα της σάρκας, ούτε από θέλημα άνδρα, αλλά από τον Θεό γεννήθηκαν. Και ο Λόγος έγινε σάρκα και κατασκήνωσε σε μας και είδαμε τη δόξα του, τη δόξα που έχει ο μονογενής υιός από τον πατέρα του, γεμάτος με χάρη και αλήθεια.

Το ιερατικό ύφος και η αφηρημένη διατύπωση, ο μυστηριακός τόνος και η εμφαση στο νυν της ζωής, η εσωτερικήευση της σωτηρίας και ο εικονικός τρόπος εκφοράς είναι όλα παρόντα στον πρόλογο του Κατά Ιωάννην ευαγγελίου και δείχνουν το εύρος της ελληνικής επίδρασης. Το κατεξοχήν όμως στοιχείο εξελληνισμού βρίσκεται στην ταύτιση του Λόγου με τον Θεό που δημιούργησε τον κόσμο και με τον κεχρισμένο Μεσσία.

Ο λόγος ως αρχή του σύμπαντος είναι ελληνική ανακάλυψη που πρωτοεμφανίζεται στην Έφεσο περί τις αρχές του 5ου αιώνα π.Χ. με τον Ηράκλειτο. Ο Λόγος είναι η αιώνια αρχή της εναρμόνιας αλληλοδιαδοχής και σύνθεσης των αντιθέτων. Η άποψη αυτή ενισχύθηκε και διαρθρώθηκε διεξοδικά από τη στωική φιλοσοφία. Από τον 3ο αιώνα π.Χ. και μετά οι Στωικοί, ακολουθώντας την ηρακλείτεια ενόραση, αναγορεύουν τον Λόγο Θεό. Μέσω του στωικισμού ο Ιουδαίος Φίλων εισάγει την έννοια του λόγου στον παραδοσιακό ιουδαϊσμό. Ο Αλεξανδρινός αυτός σχολιαστής της Παλαιάς Διαθήκης που έζησε στα χρόνια του Ιησού (περ. 30 π.Χ. - 40 μ.Χ.) αναγνωρίζει τον Νου-Λόγο στη δημιουργική πράξη του Θεού

που περιγράφεται, κατ' αυτόν αλληγορικά, στο πρώτο κεφάλαιο της Γενέσεως. Στον Φίλιππο όμως ο Λόγος δεν έχει ανεξάρτητη υπόσταση.

Πριν από τον Ιωάννη κανείς δεν είχε αποτολμήσει να συσχετίσει, πολύ λιγότερο να ταυτίσει, τον ελληνικό Λόγο με τον αναμενόμενο Μεσσία του ιουδαϊσμού. Αλλά και πριν από τον Ιωάννη κανείς δεν είχε αποτολμήσει να ταυτίσει τον χριστιανικό Μεσσία, τον Ιησού Χριστό, με τον Λόγο. Με τον τέταρτο ευαγγελιστή ξεκινά μια πορεία που θα κορυφωθεί αργότερα με τους Απολογητές και τους Πατέρες της Εκκλησίας (βλ. ενότητες 1.4 και 1.5).

Δραστηριότητα 19/Κεφάλαιο 1

Η πρώτη επιστολή του Ιωάννη ξεκινά ως εξής:

Ἐν ἀρχῇ, ὁ ἄκηκόαμεν, ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἔθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφισαν, περὶ τοῦ Λόγου τῆς Ζωῆς – καὶ ἡ Ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν – ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἄκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. (1 Ιωάν. 1:1-3)

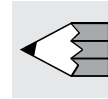
Αυτό που ήταν από την αρχή, αυτό που έχουμε ακούσει, αυτό που έχουμε δει με τα μάτια μας, αυτό που αντικρίσαμε και τα χέρια μας ψηλάφισαν, για τον Λόγο της Ζωής – και η Ζωή φανερώθηκε και έχουμε δει και μαρτυρούμε και αναγγέλλουμε σε σας τη Ζωή την αιώνια που βρισκόταν κοντά στον Πατέρα και μας φανερώθηκε – αυτό που έχουμε δει και ακούσει σας αναγγέλλουμε για να έχετε και σεις κοινωνία μαζί μας.

Πώς καταλαβαίνετε αυτή τη φράση; Πώς εννοεί ο Ιωάννης τη σχέση ανάμεσα σε αυτό που ήταν από την αρχή (αυτό που υπήρχε) με αυτό που ψηλάφισαν τα χέρια των μαθητών του Ιησού; Πώς συνδέεται ο Λόγος της Ζωής με την αποκάλυψη για την οποία μιλά ο Παύλος; Ανατρέξτε στην Προς Εβραίους επιστολή 4:12-13 και βρείτε πώς λειτουργεί η έννοια του λόγου εκεί. Γράψτε ένα κείμενο 200 περίπου λέξεων για να συνοψίσετε τα πορίσματά σας. Λάβετε υπόψη ότι «λόγος» σημαίνει και είναι ταυτόχρονα πολλά πράγματα: ομιλία, γλώσσα, λογική, νόηση, αναλογία, αιτία, νόημα, ουσία, ενοποιός αρχή, αρχή δημιουργίας, φανέρωση. Σχολιάστε επίσης την έννοια της ζωής και τη σχέση της με το μυστήριο της ύπαρξης. Θα μπορούσαμε, άραγε, να μιλήσουμε για εξελληνισμό του χριστιανισμού με βάση αυτά τα δεδομένα;

Τη δική μας απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

Ο Ιωάννης είχε συνείδηση της σπουδαιότητας που επρόκειτο να διαδραματίσει ο ελληνισμός τόσο στην πνευματική ολοκλήρωση όσο και στην εξάπλωση του χριστιανισμού. Υπάρχει ένα χωρίο στο τέταρτο ευαγγέλιο, αντίστοιχο του οποίου δεν βρίσκουμε στους συνοπτικούς ευαγγελιστές, που είναι ιδιαίτερα ενδεικτικό της στάσης του Ιωάννη απέναντι στο φαινόμενο των Ελλήνων (Ιωάν. 12:20-23). Κάποιοι Έλληνες – διηγείται ο ευαγγελιστής – ήρθαν στον Φίλιππο και του ζήτησαν να δουν τον Ιησού· ο Φίλιππος αναφέρει το αίτημα στον Ανδρέα και μαζί πηγαίνουν και αναφέρουν την επιθυμία των Ελλήνων στον Ιησού ο οποίος απαντά:

Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.
Ἦρθε ἡ ὥρα γὰρ νὰ δοξαστῆ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.



Κατά τον ευαγγελιστή Ιωάννη, η ώρα της δόξας του Χριστού σημαίνει όταν οι Έλληνες, δηλαδή οι πιο καλλιεργημένοι και σοφοί άνθρωποι της εποχής, φτάσουν στο σημείο να αναγνωρίσουν την έλλειψη της σοφίας τους και να αναζητήσουν τον Υιό του Θεού. Σημειώστε ότι ο Ιωάννης που γράφει μετά τον Παύλο γνωρίζει πολύ καλά ότι ο σταυρωμένος και αναστημένος Χριστός είναι σκέτη μορφή για τους πιο ορθόδοξους και ακραιφνείς Έλληνες που ζητούν γνώση και σοφία. Όταν όμως και αυτός ο φιλοσοφικά προσανατολισμένος ελληνισμός αναζητήσει τον Ιησού, τότε έχει σημαίνει η ώρα της μεγάλης δόξας του χριστιανισμού. Αν στην Ιωάννεια περικοπή, αντί του ανεκδοτολογικού και βιογραφικού χαρακτήρα της, αποδώσουμε νόημα ιστορικό θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι επόμενοι δύο αιώνες που θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια επιβεβαιώνουν την άποψή του. Η μεγάλη δόξα του Ιησού έρχεται καθώς τον χριστιανισμό τον ασπάζονται Έλληνες.

Σύνοψη Ενότητας

Είδαμε τις θρησκευτικές ομάδες που είχαν αναπτυχθεί στον ιουδαϊσμό κατά την περίοδο των χρόνων του Χριστού και εντοπίσαμε αυτές με τις οποίες η διδασκαλία του για τη σωτηρία του κόσμου σχετίστηκε. Για τα εβραϊκά δεδομένα το καινούργιο στοιχείο που έφερε ο Ιησούς ήταν η δυνατότητα να ταυτιστεί, για να μιλήσουμε με ύστερους θεολογικούς όρους, η θεία με την ανθρώπινη φύση. Το στοιχείο αυτό ήταν καινούργιο για τον ιουδαϊσμό, αλλά αντλούσε μέρος της δυναμής του από την παρακαταθήκη του ελληνισμού, όπως αυτός είχε διαμορφωθεί κατά την ελληνιστική εποχή.

Η ουσιαστική διάδοση του ευαγγελικού κηρύγματος του Ιησού ξεκινά με τον απόστολο Παύλο. Αυτός συλλαμβάνει και εν πολλοίς εκπονεί το έργο της ιεραποστολής του χριστιανικού μηνύματος εκτός Παλαιστίνης. Ο Παύλος πρώτος αντιλαμβάνεται τη δυναμική οικουμενικότητας που ενέχει η νέα θρησκεία και αναλαμβάνει προσωπικά την επέκτασή της σε ολόκληρη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Για να έχει δυνατότητα επιτυχίας το παράτολμο εγχείρημα του Αποστόλου θα έπρεπε αυτός να συνδιαλλαγεί με το κυρίαρχο πολιτιστικό και πνευματικό φαινόμενο της εποχής που ήταν ο ελληνισμός. Αρκετά μορφωμένος ο ίδιος ο Παύλος κηρύττει το όνομα του Χριστού ως σωτήρα της οικουμένης δανειζόμενος όρους και έννοιες ελληνικές και προσπαθώντας να πείσει τους Έλληνες ότι στον Χριστό βρίσκεται το κρυμμένο νόημα του κόσμου που οι ίδιοι μάταια αναζητούσαν αλλού.

Την κατεύθυνση που εγκαινιάζει ο Παύλος ακολουθεί και επιτείνει ο συγγραφέας του τέταρτου ευαγγελίου. Ο Ιωάννης εισάγει πρώτος την έννοια του Λόγου στον χριστιανισμό και την ταυτίζει τόσο με τον προαιώνιο δημιουργό του κόσμου όσο και με τον Υιό του Θεού που σαρκώθηκε για τη σωτηρία των ανθρώπων. Τον Λόγο που οι Έλληνες φιλόσοφοι είχαν θεωρήσει αρχή της αρμονίας του κόσμου ταυτίζει ο Ιωάννης με τον ενανθρωπίσαντα Θεό της νέας θρησκείας. Με αυτό τον τρόπο ανοίγει διάπλατα ο δρόμος για την περίπλοκη θεολογική συζήτηση που θα προκύψει στους κόλπους του χριστιανισμού τους επόμενους αιώνες και η οποία θα καταστήσει την ιουδαϊκή αίρεση της Παλαιστίνης επίκεντρο των κοσμοθεωρητικών αναζητήσεων του ελληνισμού της ύστερης Αρχαιότητας.

Ενότητα 1.4

Ο ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΤΡΙΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

Στην ενότητα αυτή θα μελετήσουμε την επίδραση που άσκησε ο ελληνισμός στη σκέψη των εκκλησιαστικών συγγραφέων του 2ου και 3ου αιώνα.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- κατανοείτε τον ρόλο των Αποστολικών Πατέρων και των Απολογητών στη διάδοση του χριστιανισμού στους ρωμαίους πολίτες που είχαν ελληνική παιδεία·
- αναφέρετε τις τρεις θεωρητικώς δυνατές στάσεις του χριστιανισμού απέναντι στην εθνική γνώση, να κατονομάσετε εκπροσώπους της καθεμιάς και να επισημάνετε τη στάση που επικράτησε στην Εκκλησία·
- αναφέρετε πότε και γιατί άρχισε ο ουσιαστικός διάλογος ανάμεσα στον ελληνισμό και τον χριστιανισμό·
- παρουσιάζετε τα κυριότερα επιχειρήματα που χρησιμοποίησαν οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς για να δεχθούν την αξιοπιστία του ελληνισμού·
- κατανοείτε τα αίτια της ελληνικής αντίδρασης απέναντι στο ευαγγέλιο της αθανασίας·
- συσχετίζετε την τελική νίκη του χριστιανισμού με την αποτελεσματικότητα της συνδιαλλαγής του με τον ελληνισμό.

Όροι-Κλειδιά

- Αποστολικοί Πατέρες
- Απολογητές
- Σπερματικός λόγος
- Γνωστικοί
- Δεύτερη Σοφιστική
- Νεοπλατωνισμός
- Κατηχητική Σχολή της Αλεξάνδρειας

Ονόματα-Κλειδιά

- Ιγνάτιος Αντιοχείας
- Κλήμης Ρώμης
- Ιουστίνος (Απολογητής, φιλόσοφος και μάρτυρας)
- Ειρηναίος
- Μάρκος Αυρήλιος
- Κέλσος
- Κλήμης Αλεξανδρεύς

Σκοπός

Προσδοκώμενα
ΑποτελέσματαΈννοιες
Κλειδιά

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

- Ωριγένης
- Πλωτίνος
- Πορφύριος

Ο δεύτερος και ο τρίτος αιώνας είναι εποχή μεγάλης σημασίας για τη διάδοση του χριστιανισμού στις επαρχίες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο χριστιανισμός συχνά διώκεται από την κεντρική εξουσία και τις τοπικές διοικήσεις των επαρχιών διότι παρεκκλίνει από τα πάτρια ήθη και αρνείται να αποδώσει τις νεομισμένες τιμές σε θεούς και θεοποιημένους αυτοκράτορες. Οι διωγμοί των χριστιανών όμως έχουν συχνά το αντίθετο αποτέλεσμα: αντί να αποτρέπουν ανθρώπους από τη νέα θρησκεία δρουν ως πόλος έλξης κυρίως εξαιτίας της ακατανόητης απάθειας μπροστά στον θάνατο που δείχνουν οι χριστιανοί μάρτυρες.

Μετά τα μέσα του δεύτερου αιώνα ο χριστιανισμός αρχίζει να απασχολεί, εκτός από τους ανθρώπους του λαού που τον ασπάζονταν έως τότε, και την εθνική επίσης διάνοηση της εποχής. Αιτία αυτού του ενδιαφέροντος είναι το γεγονός ότι ορισμένοι χριστιανοί συγγραφείς στράφηκαν προς την πνευματική παράδοση του ελληνισμού, άντλησαν επιχειρήματα και ιδέες από εκεί και τα έστρεψαν κατά των εθνικών. Άλλοι, πάλι, θεώρησαν ότι χριστιανισμός και ελληνισμός δεν είναι ασύμβατα φαινόμενα της ιστορίας, αλλά το ένα είναι η ολοκλήρωση και τελειοποίηση του άλλου. Προς το τέλος του δεύτερου αιώνα ο ουσιαστικός διάλογος μεταξύ χριστιανών και Ελλήνων έχει ήδη ξεκινήσει.

1.4.1 Οι Αποστολικοί Πατέρες και οι Απολογητές

Οι Αποστολικοί Πατέρες

Αποστολικοί Πατέρες ονομάζονται κατά παράδοση οι πρώτοι χριστιανοί συγγραφείς που εμφανίστηκαν μετά τους αποστόλους και των οποίων τα κείμενα δεν συμπεριλαμβάνονται στα βιβλία της Καινής Διαθήκης. Από αυτούς σημαντικότεροι είναι ο Ιγνάτιος, δεύτερος επίσκοπος Αντιοχείας (περ. 70-107) και ο Κλήμης, επίσκοπος Ρώμης (92-101). Οι υπόλοιποι τρεις συγγραφείς (Ερμάς, Πολύκαρπος Σμύρνης και Βαρνάβας) που μαζί με τον ανώνυμο συγγραφέα του έργου *Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων* συναποτελούν την ομάδα των Αποστολικών Πατέρων, αν και συνέγραψαν όλοι στα ελληνικά δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον από την οπτική γωνία του εξελληνισμού του χριστιανισμού. Οι συγγραφείς αυτοί χαρακτηρίζονται από διάθεση ηθικολογίας και νομικισμού και χαμηλό επίπεδο θεολογικού λόγου. Τους απασχολεί βεβαίως το πρόβλημα της Παλαιάς Διαθήκης και των σχέσεών της με την Καινή αλλά κύριο μέλημά τους είναι η οργάνωση και ομόνοια της εκκλησίας και η ηθική διαπαιδαγώγηση των πιστών.

Τα ίδια θέματα απασχολούν επίσης τον Ιγνάτιο και τον Κλήμεντα. Αυτοί όμως, και κυρίως ο Ιγνάτιος, δείχνουν επιπρόσθετο ενδιαφέρον για άλλα πιο καιρία ζητήματα όπως είναι ο εκκλησιαστικός ρόλος του επισκόπου, το μυστήριο της θείας ευχαριστίας, το πρόβλημα του δοκητισμού¹⁷ και οι σχέσεις Θεού και κόσμου.

Ο Ιγνάτιος είναι ο πρώτος εκκλησιαστικός συγγραφέας που χρησιμοποιεί τους όρους *χριστιανισμός* και *οικουμενική εκκλησία*. Στην Προς Μαγνησίους επιστολή του τονίζει το χάσμα που χωρίζει τη νέα θρησκεία από την εβραϊκή της πηγή:

<p>Ἐτοπὸν ἔστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' ὁ ἰουδαϊσμός εἰς χριστιανισμὸν εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς Θεὸν συνήχθη. (Ιγνάτ. <i>Μαγν.</i> 10:3, πβ. <i>Φιλαδ.</i> 6:1)</p>	<p>Εἶναι άτοπο να ομολογεί κανεὶς τον Ἰησοῦ Χριστό και να ακολουθεῖ τα ἰουδαϊκά ἤθη. Διότι δεν πίστεψε ο χριστιανισμὸς στον ἰουδαϊσμό αλλά ο ἰουδαϊσμός στον χριστιανισμό στον οποίο συγκεντρώθηκε κάθε γλῶσσα που πίστεψε στον Θεό.</p>
--	--

Η αποξένωση του χριστιανισμού από τον ἰουδαϊσμό, απαραίτητη προϋπόθεση για τις οικουμενικές διαστάσεις που θέλησαν οι απόστολοι, και κυρίως ο Παῦλος, να δώσουν στο ευαγγελικό κήρυγμα, σήμαινε ταυτοχρόνως τη μεγαλύτερη προσήλωσή του προς τον πολιτιστικά κυρίαρχο ελληνισμό. Μια σταθερή απαίτηση της ελληνικής κοσμοθεωρίας ἦταν, ὡπως είπαμε, η απαίτηση για γνώση. Η ταύτιση της αλήθειας με τον Ἰησοῦ Χριστό και της πλήρους αποκάλυψής της με την κάθοδο του Υιού του Θεού στον κόσμο είναι γνωστή ἤδη στους συγγραφείς της Καινῆς Διαθήκης. Γράφοντας στον επίσκοπο Σμύρνης Πολύκαρπο ο Ιγνάτιος, επεκτείνοντας την εφαρμογή της αποκάλυψης, τον παροτρύνει:

<p>Τὰ δὲ ἀόρατα αἶτει ἵνα σοι φανερωθῆ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. (Ιγνάτ. <i>Πολύκαρπ.</i> 2:2)</p>	<p>Ζήτα να σου φανερωθούν τα ἀόρατα για να μη σου λείπει τίποτε αλλά να ἔχεις πλεόνασμα κάθε χαρίσματος.</p>
--	--

Η σημασία της γνώσης που αποκαλύφθηκε με τον χριστιανισμό βαρβαίνει ιδιαίτερα στο ἔργο του Κλήμεντος, ο οποίος δεν διστάζει να πει ὅτι οι πιστοὶ ἔχουν σκύψει μέσα στον βυθὸ της γνώσης του Θεού,¹⁷ γεγονός που αυξάνει κατ' αναλογία το μέγεθος του κινδύνου σε περίπτωση απείθειας (Κλήμ. Ρώμ. Κορ. Α, 44:4). Η γνώση που φανερώνεται με τον Χριστό είναι η γνώση της αληθινῆς ζωῆς και της ἀνάστασης την οποία ο Δημιουργὸς του κόσμου συνεχῶς επιδεικνύει μέσα στον ἴδιο τον δημιουργημένο κόσμο:

<p>Κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδεικνυσι διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἥς</p>	<p>Ἄς κατανοήσουμε, ἀγαπητοί, πῶς μας δείχνει συνεχῶς ο δεσπότης τὴν ἀνάσταση που πρόκειται να συμβεῖ, τὴν ἀρχή</p>
---	---

¹⁷ Δοκητισμὸς ονομάζεται ἡ αἴρεση που ἀναπτύχθηκε νωρὶς στους κόλπους της ἐκκλησίας και υποστήριξε ὅτι με τὸ πάθος και τὴ σταύρωση ὁ Χριστὸς ταλαιπωρήθηκε και βασανίστηκε φαινομενικά μόνο, ὄχι πραγματικά. Ἡ ἀποψη αὐτὴ που φαινόταν να πσοκάπτει ολόκληρο τὸ χριστιανικό οἰκοδόμημα τῆς σωτηρίας πολεμήθηκε σκληρά ἀπὸ τους ἐκκλησιαστικούς συγγραφείς τῆς πρώτης περιόδου του χριστιανισμού.

¹⁸ Ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως (Κλήμ. Ρώμ. Κορ. Α, 40:1).

τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας. ἡμέρα καὶ νύξ ἀνάστασιν ἡμῖν δηλοῦσι· κοιμᾶται ἡ νύξ, ἀνίσταται ἡ ἡμέρα· ἡ ἡμέρα ἄπεισιν, νύξ ἔρχεται. λάβωμεν τοὺς καρπούς· ὁ σπόρος πῶς καὶ τίνα τρόπον γίνεται; ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν ἕκαστον τῶν σπερμάτων ἅτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξερὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται, εἴτ' ἐκ τῆς διαλύσεως ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότη ἀνίστησιν αὐτὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐνὸς πλείονα αὔξει καὶ ἐκφέρει καρπὸν. (Κλήμ. Ρώμ. Κορ. Α, 24:1-5)

της οποίας έκανε με τον Κύριο Ιησού Χριστό όταν τον ανέστησε από τους νεκρούς. Η μέρα και η νύχτα μας δηλώνουν την ανάσταση: κοιμάται η νύχτα, ξυπνά η μέρα, φεύγει η μέρα, η νύχτα έρχεται. Ας δούμε τους καρπούς: πώς και με ποιο τρόπο γεννιέται ο σπόρος; Βγήκε ο σπορέας και έριξε στη γη τα σπέρματα τα οποία μόλις πέσουν στη γη ξερὰ και γυμνὰ διαλύονται. Μετά τη διάλυσή τους το μεγαλείο της προνοίας του Δεσπότη τα ανασταίνει και από το καθένα πολλά αυξάνονται και φέρουν καρπό.

Ο Κλήμης δεν χάνει ευκαιρία να τονίσει το κάλλος και την αρμονία του κόσμου. Ενώ ο εβραϊσμός (και μέχρι ενός σημείου και οι συγγραφείς των βιβλίων της Καινής Διαθήκης) διαδήλωνε τη ματαιότητα που περιβάλλει τον κόσμο μετά το κεντρικό γεγονός της Πτώσης, ο Κλήμης, στο εικοστό κεφάλαιο της πρώτης Προς Κορινθίους επιστολής του, εγκαινιάζει έναν τρόπο θεώρησης του κόσμου που θα αποκτήσει αργότερα πολλούς οπαδούς από την πλευρά της εκκλησίας. Αντί να βλέπει στην κτίση το βάρος της αμαρτίας των πρωτοπλάστων και τη ματαιότητα του κράτους του θανάτου, αντιμετωπίζει τον κόσμο ως το αποτέλεσμα της δημιουργικής ενέργειας ενός άριστου Πλάστη. Κατ' αυτό τον τρόπο, μια σημαντική κοσμοθεωρητική διαφορά μεταξύ χριστιανισμού και ελληνισμού, στην οποία αναφερθήκαμε σε προηγούμενη ενότητα (1.1.3), αρχίζει να παραμερίζεται. Η διαφορά αυτή, αν και δεν θα απαλειφθεί ποτέ τελείως, θα παίρνει ωστόσο με την πάροδο του χρόνου ολοένα και μικρότερη σημασία.

Παρά το σημαντικό έργο του Ιγνάτιου και του Κλήμεντος, είναι σαφές ότι με τους Αποστολικούς Πατέρες ο χριστιανισμός περνά μια φάση ύφεσης. Ο υψηλός θεολογικός τόνος του Παύλου και του Ιωάννη εγκαταλείπεται και το ενδιαφέρον στρέφεται προς την κοσμική οργάνωση της εκκλησίας, την αντιμετώπιση της διχόνοιας που συχνά διαμερίζει το σώμα των χριστιανών και την ηθική κατήχηση των πιστών. Την ανάκαμψη του χριστιανισμού με απευθείας αντιμετώπιση του καιρίου προβλήματος της σχέσης του με την εθνική γνώση θα αναλάβουν οι Απολογητές με προεξάρχοντα τον Ιουστίνο.

Οι Απολογητές τον καιρό των διωγμών

Απολογητές ονομάζονται έξι συγγραφείς του δευτέρου αιώνα (Αριστείδης, Αθηναγόρας, Τατιανός, Ιουστίνος, Μελίτων Σάρδεων και Θεόφιλος Αντιοχείας) που έγραψαν κείμενα απολογητικά για τον χριστιανισμό. Το έργο τους δείχνει τη ρωμαλέα μαχητική στάση που κράτησαν απέναντι στις πολλαπλές αιτιάσεις των εθνικών κατά του χριστιανισμού. Η ασυμβατότητα της πίστης στον Χριστό με τη λα-

τρεία των γνωστών θεών του αρχαίου κόσμου (πβ. υποενότητα 1.2.4) είχε οδηγήσει τη ρωμαϊκή εξουσία να θεωρεί ότι η χριστιανική θρησκεία κλονίζει τα θεμέλια της ενότητας της αυτοκρατορίας. Οι χριστιανοί αρνούνταν πεισματικά να θυσιάσουν στους θεούς του παγανισμού και να κάψουν θυμίαμα στον βωμό του θεοποιηθέντος Ρωμαίου αυτοκράτορα. Η στάση τους αυτή έκανε τους εθνικούς πολύ καχύποπτους απέναντι στον χριστιανισμό. Στα κείμενα της εποχής οι χριστιανοί χαρακτηρίζονται πολύ συχνά «άθεοι» επειδή δεν αναγνωρίζουν ούτε σέβονται τους παραδοσιακούς θεούς του αρχαίου κόσμου. Επιπλέον, η άρνηση των χριστιανών να θυσιάσουν στον αυτοκράτορα εθεωρείτο ότι αποτελεί πολιτική πράξη αμφισβήτησης της εξουσίας της Ρώμης. Η καχυποψία εντεινόταν καθώς ο χριστιανισμός αποτελούσε παρακλάδι του ιουδαϊσμού, κάποιες ομάδες του οποίου αντιστέκονταν με εθνικιστικό ζήλο, όπως είδαμε (υποενότητα 1.3.1), στη ρωμαϊκή κυριαρχία και προκάλεσαν μάλιστα τις επαναστάσεις του 66, του 115 και του 132 μ.Χ. Δεν είναι λοιπόν απορίας άξιο γιατί η καχυποψία μετατρεπόταν ενίοτε σε ανοιχτή αντιπαράθεση και μίσος, αποτέλεσμα των οποίων υπήρξαν οι γνωστοί διωγμοί των χριστιανών που διατάσσονταν από καιρού εις καιρόν είτε σε τοπικό είτε σε οικουμενικό επίπεδο. Η κλειστή οργάνωση των εκκλησιαστικών κοινοτήτων, από την άλλη μεριά, ευνοούσε την ανάπτυξη κάθε λογής υπονοιών σχετικά με τις χριστιανικές θρησκευτικές τελετές. Ο αρχαίος κόσμος είχε συνηθίσει να λατρεύει τους θεούς στην ύπαιθρο. Η χριστιανική συνήθεια να λατρεύεται ο Θεός με σύναξη των πιστών σε κλειστό χώρο ερμηνευόταν από τους εθνικούς ως ύποπτη μυστικοπάθεια και τους δημιουργούσε σοβαρές υπόνοιες για εκτροπή των ηθών και μυστική ανατροπή των παραδεδομένων αξιών.

Απέναντι σε αυτές τις κατηγορίες κλήθηκαν να απαντήσουν οι Απολογητές. Στην προσπάθειά τους να υποστηρίξουν με κάθε διαφάνεια την πίστη τους, να άρουν τις παρεξηγήσεις και να ανασκευάσουν τις κατηγορίες που τους καταλόγιζε ο εθνικός κόσμος ορισμένοι έφτασαν στο σημείο να απευθύνουν τα απολογητικά έργα τους στον ίδιο τον αυτοκράτορα της Ρώμης. Σε αυτή την κατηγορία ανήκει και ο Ιουστίνος που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

Ο Ιουστίνος είναι αναμφίβολα ο ελληνοπρεπέστερος και ελληνοκεντρικότερος από όλους τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς του δευτέρου αιώνα. Στον *Διάλογο προς Τρύφωνα*, ένα αυτοβιογραφικό έργο που εξιστορεί την περιπλάνησή του σε διάφορες φιλοσοφικές σχολές της εποχής, ο Ιουστίνος παρουσιάζεται ως ένας νέος γεμάτος πάθος για γνώση. Η φιλοσοφική του κατάρτιση είναι εμφανής στα σωζόμενα έργα του. Τη δίψα του για αλήθεια και σοφία όμως δεν μπόρεσαν να ικανοποιήσουν ούτε οι στωικοί ούτε οι περιπατητικοί, ούτε οι πυθαγόρειοι, ούτε, τέλος, οι πλατωνικοί φιλόσοφοι στους οποίους μαθήτευσε. Μόνο ένας γέρος που συνάντησε καθώς διαλογιζόταν σε ένα ήσυχο παραθαλάσσιο μέρος του φάνηκε να δίνει λύσεις στις απορίες του. Ο γέρος του μίλησε για τον Χριστό. Στην ψυχή του νεαρού Ιουστίνου άναψε φλογερός έρωτας να μάθει περισσότερα για την πρωτόγνωρη διδασκαλία και έτσι έγινε χριστιανός. Η φιλοσοφική παιδεία που είχε ήδη λάβει δεν τον εγκατέλειψε. Ούτε η τάση του να επεξεργάζεται λογικά τις έννοιες μειώθηκε. Αντιθέτως, με την ανακάλυψη αυτού που, κατά τη γνώμη του, ήταν η πλήρης, δηλαδή αποκεκαλυμμένη, αλήθεια, η έμφυτη διάθεσή του για ολοκληρωμένα σχήματα ερμηνείας του κόσμου και της ιστορίας τονώθηκε.

Ως φιλόσοφος, δηλαδή εραστής της σοφίας των Ελλήνων, ο Ιουστίνος αισθάνθηκε τη βαθιά σημασία της ταύτισης του Χριστού με τον Λόγο που εγκαινίασε ο Ιωάννης. Συνδυάζοντας την άποψη του αποστόλου Παύλου ότι οι άνθρωποι έχουν εκ φύσεως τον νόμο γραμμένο στις καρδιές τους (βλ. υποενότητα 1.3.2) με τη θέση του τέταρτου ευαγγελιστή που θεωρεί ότι ο Λόγος βρίσκεται στην αρχή των πάντων και είναι Θεός, ο Ιουστίνος οδηγήθηκε στην ανακάλυψη ενός *σπερματικού λόγου* που δρα όπως η φύσις του Παύλου αλλά προέρχεται απευθείας από τον Χριστό. Οι σπόροι του θείου λόγου βρίσκονται, κατά τον Ιουστίνο, εμφυτευμένοι στις καρδιές των ανθρώπων¹⁹ και συνεπώς οι άνθρωποι μπορούν να βρουν με κατάλληλη προσπάθεια τμήματα της αλήθειας. Όμως η πλήρης αλήθεια βρίσκεται εκεί που είναι ο Χριστός, δηλαδή στον χριστιανισμό. Με τον τρόπο αυτό σώζεται τόσο η αξία των όσων είπαν οι κυριότεροι αρχαίοι σοφοί όσο και η αληθιακή αυθεντία του χριστιανισμού.

Αντιμετωπίζοντας το οξύ πρόβλημα των διωγμών και της γενικής έχθρας προς τους χριστιανούς που επιδείκνυε ο εθνικός κόσμος ο Ιουστίνος σε επιστολή του προς τον αυτοκράτορα Αντωνίνο τον Ευσεβή (137-161) γράφει τα εξής:

<p>Εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ’ ὑμῖν ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἕνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θεῖως καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα; (Ιουστ. <i>Απολ. Α</i>, 20, 3)</p>	<p>Αν λοιπόν εμείς λέμε κάποια πράγματα όμοια με τα λεγόμενα των δικών σας ποιητών και φιλοσόφων, και μάλιστα μερικά τα λέμε καλύτερα και με θεϊκό τρόπο και μόνο εμείς τα αποδεικνύουμε, γιατί μας μισεί όλος ο κόσμος άδικα;</p>
---	--

Υπάρχουν βεβαίως όρια σε κάθε παραλληλισμό. Αν η μερική αλήθεια που εμπειρικλείει ο σπερματικός λόγος επεκταθεί στις μυστηριακές τελετές του παγανισμού, τότε θα σειστούν τα ίδια τα θεμέλια της νέας θρησκείας. Όπως είπαμε παραπάνω (υποενότητα 1.2.1), στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, εκτός του Χριστού, υπήρχαν και άλλοι θεοί που φέρονταν να χορηγούν αποκάλυψη του κοσμικού μυστηρίου, υπόσχονταν μεταθανάτια σωτηρία και διεκδικούσαν μονοθεϊστικές τιμές. Οι θεοί αυτοί ήταν οι μεγάλοι εξωτερικοί αντίπαλοι του χριστιανισμού όταν ο σάλος της εσωτερικής αντιπαλότητας που προκαλούσαν οι αιρέσεις έπαυε. Αν ο σπερματικός λόγος λειτουργούσε και στις τελετές αυτών των θρησκειών, τότε θα υπήρχε μεγάλος κίνδυνος να οδηγηθεί κανείς στην αντίληψη ότι μπορεί να υπάρξει ένας μη χριστιανικός χριστιανισμός. Ο Ιουστίνος θέλει να διαστείλει τη χριστιανική πρακτική από τις τελετές του ειδωλολατρικού κόσμου με τις οποίες φαίνεται να μοιάζει. Αναφερόμενος λοιπόν στον άρτο και τον οίνο της ευχαριστίας γράφει:

<p>ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι</p>	<p>τα δικά μας μυστήρια μιμούμενοι οι πονηροὶ δαίμονες παρέδωσαν και τις τελετές αυτές στα μυστήρια του Μίθρα. Γιατί βε-</p>
---	--

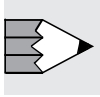
¹⁹Τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (Ιουστ. *Απολ. Β*, 8, 1).

<p>γὰρ ἄρτος καὶ ποτῆριον ὕδατος τίθεται ἐν τοῖς τοῦ μουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. (Ιουστ. Απολ. Α, 66, 4)</p>	<p>βαίως γνωρίζετε, ἢ μπορείτε να μάθετε, ὅτι ἄρτος καὶ ποτήρι με νερό προσφέρονται, ἐν μέσω κάποιων ψαλμῶν, καὶ σὺς τελετές τῶν μουμένων στα μυστήρια τοῦ Μίθρα.</p>
--	---

Εἶναι αξιοσημείωτο ὅτι ἐνώπιον τοῦ κινδύνου να σχετικοποιηθεῖ ἀκόμα καὶ το μέγιστο μυστήριο τῆς χριστιανικῆς ἐκκλησίας ὁ Ιουστίνος ἀποφεύγει τὴν ἐννοία τοῦ λόγου που θα μπορούσε να δικαιολογήσει τὶς ὁμοιότητες. Ἀντίθετα, καταφεύγει σὺς ἐνέργειες τῶν πονηρῶν δαιμόνων οἱ ὁποῖοι, κατὰ τὴν ὁμόφωνη γνώμη τῶν περισσοτέρων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων τῆς εποχῆς, εἶναι υπεύθυνοι για τὶς πλανερές θρησκευτικὲς δοξασίες τῶν εἰδωλολατρῶν.

Ὁ Ιουστίνος εἶχε φιλοσοφικὴ φύση. Ἡ ἀγάπη που αἰσθανόταν για τὴ σοφία τοῦ ἐλληνισμοῦ καὶ τὶς λύσεις που αὐτὸς παρείχε σε φιλοσοφικὲς ἀπορίες, τὶς ὁποῖες ἡ Ἀγία Γραφή εἴτε ἀγνοεῖ εἴτε παρακάμπτει, τὸν οδήγησαν σὺν ἐξύμνηση τῶν πνευματικῶν ἐπιτευγμάτων τῆς Ἑλλάδας. Ὅμως ὁ Ιουστίνος δεν ξεχνᾶ ὅτι συχνά οἱ ἀπόψεις τῶν Ἑλλήνων διανοητῶν διαφέρουν μεταξύ τους. Ἀντί να θεωρήσει τὴ διαφωνία δείγμα ἀνεπάρκειας ἢ ἀναλήθειας, ὅπως ἔκαναν πολλοὶ ἄλλοι χριστιανοὶ συγγραφεῖς, ὁ Ιουστίνος πιστεύει ὅτι οἱ διαφωνίες προέρχονται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν σπερματικὸ λόγὸ ὁ ὁποῖος ἀποκαλύπτει μόνον μέρος τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἀλήθεια σὺν πληρότητά της, κατὰ τὸν Ιουστίνο, βρῖσκεται σὺν Χριστῷ. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ιουστίνος ἰσχυρίζεται ὅτι ὅλα ὅσα ἔχουν εἰπωθεῖ με ὀρθότητα ἀνήκουν σὺν χριστιανούς:

<p>Χριστιανὸς εὐρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ, οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστὶ τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστὶ πάντῃ ὅμοια, ὡσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωικῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. <i>Ἐκαστος γὰρ τὶς ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ Λόγου τὸ συγγενὲς ὀρῶν ἐφθέγγετο.</i> [...] ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστὶ. [...] οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ Λόγου σποράς ἀμυδρῶς ἐδύνατο ὀρᾶν τὰ ὄντα. ἕτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. (Ιουστ. Απολ. Β, 13, 2-5)</p>	<p>Ὁμολογῶ ὅτι εἶμαι χριστιανὸς που προσεύχεται καὶ ἀγωνίζεται με κάθε τρόπο, ὄχι γιατί τὰ διδάγματα τοῦ Πλάτωνα εἶναι ξένα πρὸς τὰ διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ γιατί δεν εἶναι τελείως ὅμοια, ὅπως οὐτε τῶν ἄλλων, δηλαδή τῶν Στωικῶν καὶ τῶν ποιητῶν καὶ τῶν συγγραφέων. Ὁ καθένας ἀπὸ αὐτοὺς εἶδε ἕνα μέρος τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου, ἀναγνώρισε τὴ συγγένειά του με αὐτὸ καὶ μίλησε ὁμορφα. Ὅσα ὁμως ἔχουν εἰπωθεῖ με τέλεια πληρότητα ἀνήκουν σε μας τὸς χριστιανούς. Ὅλοι οἱ συγγραφεῖς ἐξαιτίας τῆς ἐμφυτῆς σποράς τοῦ Λόγου μπόρεσαν ἀμυδρά να δουν τὴν πραγματικότητα. Ἀλλὰ εἶναι ἄλλο τὸ σπέρμα καὶ τὸ μίμημα ἐνός πράγματος που ἔχει δοθεῖ στο μέτρο του δυνατοῦ καὶ ἄλλο τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα ἀπὸ το ὁποῖο προέρχεται κατὰ χάριν ἡ μετοχή (τοῦ μιμήματος) καὶ ἡ μίμηση (τοῦ μιμήματος).</p>
--	--



Δραστηριότητα 20/Κεφάλαιο 1

Στο παράθεμα από την πρώτη Απολογία του Ιουστίνου που ακολουθεί, βρείτε πώς με τη χρήση της έννοιας του Λόγου ο συγγραφέας επιτυγχάνει να εναρμονίσει τον χριστιανισμό με τον ελληνισμό. Παρατηρήστε ότι ενώ ο Λόγος είναι κοινός για όλους τους ανθρώπους, ο Ιουστίνος αναφέρει ονομαστικά παραδείγματα μόνον από τους Έλληνες και τους Εβραίους. Τι σημασία μπορεί να έχει ο χαρακτηρισμός των Εβραίων ως βαρβάρων και ποιο το νόημα της αντιπαράθεσης τόσο του ελληνισμού όσο και του ιουδαϊσμού προς την πλήρη χριστιανική αλήθεια; Μετά συγκρίνετε το απόσπασμα του Ιουστίνου με το χωρίο του Θεόφιλου Αντιοχείας, ενός σύγχρονου εκκλησιαστικού συγγραφέα του 2ου αιώνα, που ακολουθεί. Γράψτε ένα κείμενο 500 περίπου λέξεων για να εκφράσετε τις απόψεις σας. Ορισμένες απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα μπορείτε, μετά την ολοκλήρωση της δικής σας προσπάθειας, να αναζητήσετε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου. Συγκρίνετε τις δικές σας απόψεις με όσα εκτίθενται εκεί.

Ιουστίνου *Απολογία Α*, 46, 2-3:

Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμνήσαμεν Λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοὶ εἰσι καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί.

Διδαχτήκαμε και προμνήσαμε ότι ο Χριστός είναι ο πρωτότοκος Υιός και Λόγος του Θεού, στον οποίο μετέχει ολόκληρο το γένος των ανθρώπων. Και όσοι έζησαν σύμφωνα με τον Λόγο είναι χριστιανοί, ακόμη και αν θεωρήθηκαν άθεοι, όπως ο Σωκράτης και ο Ηράκλειτος και οι όμοιοί τους μεταξύ των Ελλήνων, και ο Αβραάμ και ο Ανανίας και ο Μισαήλ και ο Ηλίας και πολλοί άλλοι ανάμεσα στους βαρβάρους.

Θεόφιλου Αντιοχείας *Προς Αυτόλυκον Β*, 12:

Δοκεῖ δὲ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων ἢ συγγραφέων καὶ ποιητῶν εἰρημένα ἀξιόπιστα μὲν εἶναι, παρὰ τὸ φράσει κεκαλλωπίσθαι· μωρὸς δὲ καὶ κενὸς ὁ λόγος αὐτῶν δείκνυται, ὅτι πολλὴ μὲν πληθὺς τῆς φλυαρίας αὐτῶν ἐστίν, τὸ τυχὸν δὲ τῆς ἀληθείας ἐν αὐτοῖς οὐχ εὐρίσκεται. καὶ γὰρ εἴ τι δοκεῖ ἀληθὲς δι' αὐτῶν ἐκπεφωνῆσθαι σύγκρασις ἔχει τῇ πλάνῃ.

(Μου) φαίνεται ότι όσα έχουν πει οι φιλόσοφοι και οι συγγραφείς και οι ποιητές είναι πιστευτά γιατί έχουν ομορφιά στη διατύπωση. Ανόητος όμως και κενός αποδεικνύεται ότι είναι ο λόγος τους, γιατί και πάρα πολλή φλυαρία έχουν και ούτε μια τυχαία αλήθεια δεν βρίσκει κανείς. Ακόμα και όταν κάτι φαίνεται να έχει ειπωθεί με αλήθεια από αυτούς είναι ανακατωμένο με πλάνη.

1.4.2 Η αίρεση των γνωστικών και η παρέμβαση του Ειρηναίου

Μια μορφή συνάντησης χριστιανισμού και ελληνισμού προϋπάρχει στα κείμενα της Καινής Διαθήκης και εντείνεται, όπως είδαμε, στο έργο του Παύλου και

του Ιωάννη. Ο δεύτερος αιώνας, μετά από την περίοδο αμηχανίας που δείχνουν οι Αποστολικοί Πατέρες, εγκαινιάζει με τους Απολογητές ανοιχτό διάλογο με τον παγανισμό και την ελληνική σκέψη. Η χριστιανική θέση δεν έχει ακόμη παγιωθεί. Άλλοτε απορρίπτεται συλλήβδην ο ειδωλολατρικός κόσμος και άλλοτε γίνονται δεκτά εκείνα τα τμήματα της κοσμοθεωρίας του που θα μπορούσαν να αφομοιωθούν μέσα στο πλαίσιο της εξωκοσμικής λύτρωσης που υποσχόταν ο υπερβατικός Θεός της νέας πίστης.

Οι τρεις δρόμοι αντιμετώπισης του ελληνισμού από τους χριστιανούς

Γενικά ο χριστιανισμός είχε τη θεωρητική (αλλά όχι και ιστορικά εφικτή) δυνατότητα να διαλέξει ανάμεσα σε τρεις πιθανές προοπτικές σχετικά με την εθνική γνώση και τον κύριο φορέα της που ήταν ο ελληνισμός. Μπορούσε:

- να ακολουθήσει τον δρόμο της πλήρους απόρριψης, όπως έκαναν ορισμένοι αποστολικοί Πατέρες και κάποιοι Απολογητές (π.χ. ο Τατιανός),
- να οδηγηθεί σε μετριασμένη αποδοχή του ελληνισμού, όπως έκανε ο Παύλος, ο Ιωάννης, ο Ιουστίνος, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς, ο Ωριγένης και πολλοί άλλοι,
- να επιλέξει την οδό της πληρέστατης δυνατής αποδοχής, όπως αποτόλμησαν, ανεπιτυχώς, ορισμένοι γνωστικοί.

Η πρώτη δυνατότητα, αν και δοκιμάστηκε από ορισμένους χριστιανούς που ήθελαν να τονίσουν με κάθε τρόπο την *ασυνέχεια* της νέας θρησκείας προς οτιδήποτε έως τότε γνωστό, δεν επικράτησε. Αν επικρατούσε, είναι αμφίβολο αν ο χριστιανισμός θα μπορούσε ποτέ να γίνει η οικουμενική θρησκεία της αυτοκρατορίας που έγινε. Η ηγεσία της Εκκλησίας συνειδητοποίησε ότι η μερική αποδοχή της εθνικής γνώσης ήταν η πιο ενδεδειγμένη στάση. Η στάση αυτή μπορούσε αφενός να προσεγγίσει καλύτερα τους ειδωλολάτρες κάνοντας ορισμένες παραχωρήσεις προς τα πάτρια ήθη τους και βρίσκοντας στον χώρο τους το έδαφος για τη νέα σπορά, και αφετέρου να διευρύνει τους πνευματικούς ορίζοντες του χριστιανισμού εμπλουτίζοντάς τον με τις πολύ αναπτυγμένες απόψεις των Ελλήνων φιλοσόφων.

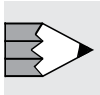
Οι γνωστικοί

Η στάση της άμετρης πλήρους αποδοχής του ελληνισμού δεν δοκιμάστηκε ιστορικά. Δοκιμάστηκε όμως ένα αλλόκοτο μείγμα ελληνισμού και περσικής θρησκευτικότητας που είναι γνωστό ως γνωστικισμός. Το πνευματικο-θρησκευτικό αυτό κίνημα δείχνει την κατεύθυνση που ίσως έπαιρνε μια προσπάθεια άκρατου εξελληνισμού του χριστιανισμού. Ο γνωστικός χριστιανισμός ανέπτυξε τη δική του θεολογία η οποία περιλάμβανε τον Χριστό αλλά τον περιστοίχιζε από μια σωρεία άλλων θεοτήτων τους οποίους οι γνωστικοί αποκαλούσαν «Αιώνες». Απέναντι στο τριαδικό σχήμα στο οποίο κατέληξε η ορθόδοξη θεολογία οι γνωστικοί αντιπαρέθεταν μία πληθώρα θεοτήτων ταξινομημένων σε ζεύγη, τετράδες και

οκτάδες. Ενιαίο σύστημα δεν υπήρχε. Διαφορετικοί συγγραφείς αντιλαμβάνονταν με διαφορετικό τρόπο την οργάνωση του κόσμου των θεών και τον ακριβή αριθμό των μελών του. Όλοι όμως δέχονταν ότι το θεολογικό σύστημα που τελικά επικράτησε στην Εκκλησία ως ορθόδοξο ήταν πολύ απλουστευτικό για να μπορεί να εξηγήσει την πολύπλοκη δομή του σύμπαντος. Το θεμελιώδες πρόβλημα που προσπάθησαν να λύσουν οι γνωστικοί ανάγεται στο ερώτημα περί του πώς συνέβη ώστε ένας τέλειος Θεός να δημιουργήσει έναν ατελή κόσμο. Έτσι διέκριναν τον πρώτο Θεό από τον δημιουργό του κόσμου και παρενέβαλαν ανάμεσά τους άλλους θεούς που θα δικαιολογούσαν τη σταδιακή ύφεση της τελειότητας και την ατέλεια του κόσμου. Το απαισιόδοξο αυτό βίωμα της ατέλειας του κόσμου δεν ήταν βεβαίως ελληνικό. Η προσπάθεια όμως να λυθεί με κάποιο τρόπο η αποξένωση της φύσης από τον Πλάστη που προκλήθηκε από την Πτώση, κεντρικό μυθικό συμβάν της ιουδαϊκής παρακαταθήκης που κληρονόμησε ο χριστιανισμός, αντλούσε πολλά στοιχεία από την παράδοση του ελληνισμού.

Κοινό στοιχείο των γνωστικών θεωριών ήταν ο τονισμός της αναγκαιότητας της γνώσης για τη σωτηρία του ανθρώπου. Το στοιχείο αυτό επίσης προερχόταν από την πλούσια παράδοση του ελληνισμού ο οποίος ταύτιζε την πρακτική και θεωρητική αρετή με τη γνώση (επιστήμη) του οικείου χώρου και θεωρούσε την κατανόηση προαπαιτούμενο εφόδιο για ορθή σκέψη και πράξη. (Για αυτή την ελληνική απαίτηση για γνώση, αλλά και για τις αντίρροπες τάσεις που βρίσκουμε στα αρχαία μυστήρια πβ. υποενότητες 1.1.1 και 1.2.3)

Η εισβολή του πολυθεϊστικού κοσμοειδώλου στη χριστιανική σκέψη προκάλεσε έντονες αντιδράσεις από την πλευρά της κρατούσας Εκκλησίας. Ο γνωστικισμός πρωτοεμφανίζεται στα τέλη του πρώτου αιώνα αλλά ανδρώνεται μέσα στην επόμενη εκατονταετία. Τότε η αντιπαράθεσή του με την πλειονότητα των ορθόδοξων επισκόπων που είχαν απόψεις βασιζόμενες στο κήρυγμα των αποστόλων οξύνεται. Ο εκκλησιαστικός συγγραφέας που συνέβαλε τα μέγιστα στον αγώνα της Εκκλησίας κατά του γνωστικισμού υπήρξε ο Ειρηναίος (περ. 130/140-200). Κατά τη γνώμη ορισμένων ερευνητών, ο Ειρηναίος είναι ο σημαντικότερος χριστιανός διανοητής του δεύτερου αιώνα. Την περίοδο της μεγάλης κρίσης που δημιούργησε στους κόλπους της εκκλησίας η γνωστικιστική πρόκληση, ο Ειρηναίος αντιτάχθηκε με το έργο του *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως*. Εκεί ο Ειρηναίος παρουσιάζει τα θεολογικά σχήματα των γνωστικών, εκθέτει τις ψευδείς κατ' αυτόν απόψεις τους και ανασκευάζει τα επιχειρήματά τους βασιζόμενος στην ενότητα και συνέχεια της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης.



Δραστηριότητα 21/Κεφάλαιο 1

Είναι η γνώση, κατά τη γνώμη σας, ασυμβίβαστη με την πίστη ή μήπως τα δύο στοιχεία μπορούν να συγκερασθούν και να συνυπάρξουν; Πριν απαντήσετε, ανατρέξτε στην υποενότητα 1.2.3 όπου γίνεται λόγος για τον υποκειμενισμό της πίστης. Παρατηρήστε ότι η αντίθεση που παρουσιάζεται εκεί δεν αφορά τη σχέση της πίστης με τη γνώση, αλλά τη σχέση της πίστης με τη λατρεία ως διαφορετικό τρόπο θρησκευτικής έκφρασης. Λάβετε επίσης υπόψη ότι η γνώση πάντοτε προϋποθέτει ως δεδομένα ορισμένα αναπόδεια

στοιχεία τα οποία στις επιστήμες ονομάζονται «αξιώματα». Τα δεδομένα αυτά τα δεχόμαστε λόγω της άμεσης ενάργειας με την οποία αυτοφανερώνουν την αλήθεια τους, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να αποδείξουμε ότι ισχύουν. Θεωρείτε ότι είναι ή ότι δεν είναι αυτό μια μορφή πίστης; Αφού απαντήσετε στο αρχικό ερώτημα, πηγαίετε στην υποενότητα 1.5.3 για να δείτε πώς αντιμετωπίστηκε το θέμα ιστορικά.

1.4.3 Η ουσιαστική έναρξη του διαλόγου μεταξύ Χριστιανών και Ελλήνων

Η ακμή των παγανιστικών τελετών και η δεύτερη σοφιστική

Κατά τον δεύτερο αιώνα διάφορα θεσπισμένα κέντρα εθνικής γνώσης, όπως τα μαντεία της Ελλάδας, γνώρισαν εντυπωσιακή άνθηση. Την ίδια εποχή ακμάζουν και πάλι τα ελληνικά γράμματα. Το πνευματικό φαινόμενο που είναι γνωστό ως «δεύτερη σοφιστική» ξεκινά από τα μέσα του δεύτερου αιώνα. Σημαντικοί εκπρόσωποι του ελληνισμού των ρωμαϊκών χρόνων, όπως ο Αίλιος Αριστείδης (129-189), ο Λουκιανός (περ. 120-190), ο Φιλόστρατος (περ. 160-245), ο Αρτεμίδωρος από τη Δάλδη, ο Παυσανίας (γύρω στο 180) και ο Δίων Κάσσιος (155-235) ακμάζουν αυτή την περίοδο. Κύρια έμφαση δίνεται στη ρητορική, η οποία γνωρίζει με το κίνημα του αττικισμού²⁰ νέα άνθηση. Η δυναστεία των Αντωνίνων χαρακτηρίζεται από πολιτική σταθερότητα, ηρεμία και προώθηση των πνευματικών, πολιτιστικών και καλλιτεχνικών πραγμάτων. Ένας σπουδαίος εκπρόσωπος του ελληνισμού αυτή την περίοδο είναι και ο Γαληνός (περ. 129-199), ίσως ο σημαντικότερος γιατρός μετά τον Ιπποκράτη, του οποίου η πνευματική εμβέλεια ξεπερνούσε κατά πολύ τα όρια της τέχνης της υγείας.

Ο χριστιανισμός δεν φαίνεται να απασχολούσε ιδιαίτερα τους Έλληνες διανοητές πριν από τα μέσα του δεύτερου αιώνα. Αρχικά ο ελληνισμός δεν πήρε στα σοβαρά τη νέα θρησκεία ούτε έδωσε ιδιαίτερη σημασία στις δοξασίες της. Την επίδραση και την επιρροή που ο χριστιανισμός έμελλε να έχει τους προσεχείς αιώνες δεν μπορούσαν να φανταστούν οι Έλληνες διανοούμενοι. Η αρνητική στάση των πρώτων χριστιανών απέναντι στην εθνική γνώση και η κοινωνική προέλευση των πιστών οδήγησε τους Έλληνες να θεωρήσουν ότι ο χριστιανισμός θα εκφυλιζόταν και θα αφομοιωνόταν με τις δοξασίες των υπόλοιπων θρησκευτικών ομάδων της πολυσυλλεκτικής αυτοκρατορίας. Δεν ήταν εύκολο να προδιαγνώσει κανείς τις μακροπρόθεσμες επιπτώσεις του χριστιανικού κηρύγματος. Την υπερο-

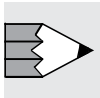
²⁰ «Αττικισμός» ονομάζεται η επιστροφή που παρατηρείται στις ρητορικές σχολές αυτής της περιόδου προς τη γλώσσα και το ύφος των Αθηναίων ρητόρων του 5ου και 4ου αιώνα π.Χ. Ο αττικισμός ήρθε ως αντίδραση στο λεγόμενο ασιατικό ύφος που χαρακτηριζόταν από εκζητήση και πολυπλοκότητα, αλλά ήταν ταυτόχρονα και κάθαρση του γλωσσικού οργάνου από τις επιμειξίες της ελληνοιστικής κοινής. Σκοπός των ρητόρων τώρα είναι να μοιάζει η γλώσσα και το ύφος τους με τη γλώσσα και το ύφος των αρχαίων ρητόρων, και κυρίως του Δημοσθένη, τους οποίους μιμούνται.

πτική αδιαφορία του ελληνισμού για το κίνημα που αντλούσε οπαδούς από τις χαμηλές και μέσες αστικές τάξεις δείχνει ένα χωρίο του Λουκιανού που φανερώνει όλη την αλαζονεία των Ελλήνων απέναντι σε παρόμοια περιφερειακά, κατά τη γνώμη τους, φαινόμενα:

Πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὄλον ἀθάνατοι ἔσσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰὲ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονουσι τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί· ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἔπειδ' ἄπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκυνῶσι καὶ κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιώσι.
(Λουκ. Περιγρ. 13, 336-337)

Οι δυστυχησμένοι έπεισαν τους εαυτούς τους ότι θα είναι αθάνατοι και θα ζουν για πάντα, γι' αυτό και καταφρονούν τον θάνατο και πολλοί με τη θέλησή τους ρίχνονται σε αυτόν. Από την άλλη μεριά, ο πρώτος τους νομοθέτης τους έπεισε ότι θα είναι δήθεν όλοι αδέρφια μεταξύ τους από τη στιγμή που απαρνήθουν τους ελληνικούς θεούς παραβαίνοντάς τους, προσκυνήσουν εκείνον τον παλουκωμένο σοφιστή τους και ζουν σύμφωνα με τους νόμους του.

Είναι φανερό ότι η εκούσια ή αδιαμαρτύρητη θανάτωση των χριστιανών μαρτύρων προκαλούσε τον ακούσιο θαυμασμό των εθνικών. Μπροστά στον θάνατο, κοινό φόβητρο όλων των ανθρώπων, οι χριστιανοί διατηρούσαν μια ακατανόητη αταραξία. Το γεγονός αυτό συνέβαλε αποφασιστικά στη διάδοση της νέας θρησκείας. Όμως οι Έλληνες, προσπαθώντας να εξηγήσουν τη χριστιανική αμεριμνησία προς τον θάνατο, δεν οδηγούνταν, τις περισσότερες φορές, στην αναγνώριση της αξίας του χριστιανικού κηρύγματος, όπως έκαναν οι χριστιανοί συγγραφείς, αλλά θεωρούσαν ότι αυτή είναι απόρροια εσφαλμένων δοξασιών.



Δραστηριότητα 22/Κεφάλαιο 1

Με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του ελληνισμού που αναφέραμε στην εισαγωγική ενότητα (1.1.1 και 1.1.3) βρείτε για ποιο λόγο Έλληνες όπως ο Λουκιανός αρνούσαν να δεχθούν τη χριστιανική υπόσχεση αθανασίας.

Μετά τα μέσα του δεύτερου αιώνα η φιλοσοφία, η πεμπτουσία της ελληνικής σκέψης, ανέρχεται μέχρι την κορυφή της αυτοκρατορίας με τον στωικό φιλόσοφο και αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο (161-180). Ο στωικισμός, αν και πίστευε ότι τα πάντα, ακόμα και οι θεοί, είναι σώματα διέκρινε με καθαρότητα τα υλικά από τα ποιητικά αίτια, και τόνιζε με κάθε τρόπο τη διηγετική πρόνοια των θεών. Οι στωικοί αντιλαμβάνονταν τον κόσμο ως άριστο έργο τέχνης δημιουργημένο από την ίδια τη θεόμεστη φύση και δίδασκαν ότι ο άνθρωπος μπορεί να βρει την ποθητή γαλήνη αν αφεθεί στην αρμονία του σύμπαντος και τη συνεχή φροντίδα που δείχνουν οι θεοί, οι οποίοι ως τέλειοι δεν κάνουν τίποτε χωρίς λόγο. Η ορολογία είναι προφανώς πολυθεϊστική αλλά το πνεύμα του λόγου είναι τουλάχιστον συναφές με τις χριστιανικές επιταγές όταν ο Μάρκος Αυρήλιος γράφει:

<p>Συζητην θεοῖς· συζητῆ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιούσαν δὲ ὅσα βούλεται ὁ δαίμων ὃν ἐκάστω προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος. (Μάρκ. Αὐρηλ. <i>Εἰς εαυτόν</i> 5:27)</p>	<p>Να ζεις μαζί με τους θεούς· ζει μαζί με τους θεούς όποιος δείχνει συνεχώς ότι η ψυχή του χαίρεται με όσα του απονέμονται και πράττει αυτά που θέλει ο δαίμονας τον οποίο στον καθένα μας έδωσε ως κομμάτι από τον ίδιο του τον εαυτό ο Δίας για να μας προστατεύει και να μας διοικεί. Και αυτός ο δαίμονας είναι ο νους και ο λόγος του καθενός.</p>
---	--

Σε άλλο σημείο ο Μάρκος Αυρήλιος τονίζει την αρμονική αλληλοσυμπλοκή και αλληλεξάρτηση των μερών του κόσμου ως αποτέλεσμα της πρόνοιας των θεών που τον διοικούν:

<p>Τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά, τὰ τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καὶ ἐπιπλοκῆς τῶν προνοία διοικουμένων· πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ. [...] εἰ δὲ ἦτοι οὐκ εἰσὶν [ενν. οἱ θεοὶ] ἢ οὐ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπείων, τί μοι ζῆν ἐν κόσμῳ θεῶν καὶ προνοίας κενῶ; ἀλλὰ καὶ εἰσὶ καὶ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπείων. [...] Πάντα ἀλλήλοις ἐπιπλέκεται καὶ ἡ σύνδεσις ἱερὰ καὶ σχεδόν τι οὐδὲν ἀλλότριον ἄλλο ἄλλῳ· [...] κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία. (Μάρκ. Αὐρηλ. <i>Εἰς εαυτόν</i> 2:3, 2:11, 7:9)</p>	<p>Όσα πράττουν οι θεοί είναι γεμάτα από πρόνοια, και όσα φαίνεται ότι έρχονται από την τύχη δεν συμβαίνουν χωρίς τη φύση ή τη συμμετοχή και τη συμπλοκή αυτών που διοικούνται με πρόνοια· τα πάντα ρέουν από κει. Αν δεν υπάρχουν θεοί ή δεν ενδιαφέρονται για τα ανθρώπινα πράγματα, ποιο το νόημα να ζω σε έναν κόσμο χωρίς θεούς και χωρίς πρόνοια; Όμως και υπάρχουν θεοί και ενδιαφέρονται για τα ανθρώπινα πράγματα. Όλα τα πράγματα συμπλέκονται μεταξύ τους και η σύνδεσή τους είναι ιερή και σχεδόν τίποτε δεν είναι ξένο προς οτιδήποτε άλλο· γιατί ο κόσμος, αν και έχει πολλά μέρη, είναι ένας και ο θεός, αν και έχει πολλές εκφάνσεις, ένας και η ουσία μία και ο νόμος ένας, ο κοινός λόγος όλων των ζωντανών όντων που έχουν νου, και η αλήθεια μία.</p>
---	---

Η ουσιαστική διαφορά μεταξύ χριστιανισμού και φιλοσοφικού παγανισμού δεν βρίσκεται ούτε στην αγαθότητα ούτε στην πρόνοια του θείου ούτε στη δυνατότητα σωτηρίας: βρίσκεται στον τρόπο επίτευξης της ποθητής αθανασίας. Για τους Έλληνες βεβαίως το ζήτημα της σωτηρίας μένει πάντοτε ανοιχτό. Η υποθετική εκφορά ενός συλλογισμού αποτελεί ουσιαδεις τμήμα του ελληνικού προβληματισμού για οτιδήποτε πιθανό αλλά αβέβαιο. Ωστόσο, αν υπάρχει σωτηρία, αυτή πρέπει να βρίσκεται κατά τους Έλληνες μέσα στην ίδια τη φύση του κόσμου και του ανθρώπου. Για τους χριστιανούς, αντιθέτως, ο σωτήριος Λόγος έρχεται έξω από τον κτιστό κόσμο, ενσαρκώνεται μέσα σε αυτόν, αποκαλύπτει το μυστήριο της ύπαρξης και παρέχει αθανασία κατά χάριν, όχι κατά φύσιν.

Η εθνική αντίδραση κατά των χριστιανών, η κατηχητική σχολή της Αλεξάνδρειας και ο νεοπλατωνισμός

Όταν με τους Απολογητές ο χριστιανισμός απεκδύθηκε την καθαρά αμυντική στάση του, έσπασε τα στεγανά που είχε θέσει έναντι της φιλοσοφίας, ανοίχτηκε προς την εθνική διανόηση και αποπειράθηκε να διαλεχθεί με τη σκέψη των Ελλήνων ποιητών και φιλοσόφων, τότε ο κίνδυνος μιας αυξημένης χριστιανικής επιρροής έγινε φανερός.

Ο Κέλσος, ένας εθνικός διανοούμενος πλατωνικών αποκλίσεων, ήταν ίσως ο πρώτος που συνειδητοποίησε την κατάσταση καθαρά και θέλησε να τη διορθώσει. Γύρω στο 178 γράφει το έργο *Αληθής Λόγος* στο οποίο προσπαθεί να αποδείξει την ανωτερότητα του ελληνισμού σχετικά με τις χριστιανικές δοξασίες περί πλήρους αλήθειας. Ο Κέλσος αντιστρέφει τα επιχειρήματα των χριστιανών λέγοντας ότι ο χριστιανισμός έλαβε όλα τα αξιολογικά στοιχεία που εμπεριέχει από τους Έλληνες· αρνείται την ανάσταση του Ιησού για τον οποίο μάλιστα λέει ότι είχε μελετήσει τον Πλάτωνα· και ακολουθεί την ιουδαϊκή άποψη που αρνιόταν να αναγνωρίσει την εκπλήρωση των προφητειών των εβραϊκών ιερών γραφών στο πρόσωπο του Χριστού. Η έννοια του λόγου βρίσκεται και πάλι στο προσκήνιο. Ένα από τα κυριότερα επιχειρήματα που διατυπώνει ο Κέλσος κατά των χριστιανών αφορά την άφεσή τους στην τυφλή δύναμη της πίστης και την άρνησή τους να χρησιμοποιήσουν τη λογική. Όμως ο Κέλσος πιστεύει ότι οι άνθρωποι πρέπει:

[...] λόγω ακολουθώντας και λογικῶ ὁδηγῶ παραδέχεσθαι δόγματα, ὡς πάντως ἀπάτης γινομένης τῶ μὴ οὕτω συγκατατιθεμένῳ τισί·
[...] [ενν. τοὺς δὲ χριστιανοὺς] μὴδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι χρῆσθαι «τῶ μὴ ἐξετάζε ἀλλὰ πίστευσον» καὶ «ἡ πίστις σου σώσει σε».
(Ωριγ. *Κατὰ Κέλσου* Α, 9)

να παραδέχονται τις απόψεις των άλλων ακολουθώντας τον λόγο και τη λογική ως οδηγό, γιατί σίγουρα απατώνται όσοι συγκατατίθενται με άλλο τρόπο. Οι χριστιανοί όμως δεν θέλουν να δίνουν λόγο ούτε ζητούν εξηγήσεις για όσα πιστεύουν αλλά μεταχειρίζονται το ρητό «μην εξετάζεις, αλλά πίστευε» και «η πίστη σου θα σε σώσει».

Την ίδια κατηγορία κατά του χριστιανισμού διατύπωσε και ο Γαληνός σε συγγράμματα που εξέδωσε προκειμένου να στιγματίσει τη νέα πίστη. Ο Γαληνός πίστευε ότι οι χριστιανοί είναι εχθροί του ελληνισμού επειδή αντιμάχονταν, κατά τη γνώμη του, την ελληνική άποψη ότι όλες οι κοσμοθεωρητικές προτάσεις πρέπει να είναι ανοικτές στον αντίλογο και να κρίνονται με βάση τη λογική συνέπειά τους.

Αιτία της ελληνικής αντίδρασης ήταν και το γεγονός ότι τώρα δεν μεταστρέφονταν στον χριστιανισμό μόνο άνθρωποι από τη χαμηλή και μέση αστική κοινωνία, όπως κυρίως συνέβαινε πριν, αλλά και οξυδερκείς πολίτες από τις υψηλές και διοικητικά κρατούσες τάξεις με εκλεπτυσμένη διάνοια, ελληνική παιδεία και τέχνη του λόγου καλλιεργημένη στις ρητορικές και φιλοσοφικές σχολές της εποχής. Η φιλοσοφία τον δεύτερο αιώνα είχε ήδη μετατραπεί από αναζήτηση της αλήθειας σε θεραπεία της ανθρώπινης έλλειψης, δηλαδή σε τρόπο ζωής που έδινε ή προ-

σπαθούσε να δώσει απάντηση σε όλα τα τρέχοντα ζητήματα του καθημερινού βίου. Μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών, καθεμία εκ των οποίων διεκδικούσε για τον εαυτό της τη γνώση του πώς οφείλει ο άνθρωπος να πορευτεί στη ζωή του, συγκαταλέχθηκε και ο χριστιανισμός. Όμως ο χριστιανισμός έδινε απάντηση και στους βαθύτερους πόθους της ψυχής, τους οποίους ο ελληνισμός, με την άκρατη φυσιοκρατία που τον διαπότηζε, αδυνατούσε, όπως είπαμε (υποενότητα 1.1.3), να ικανοποιήσει.

Μέχρι τα μέσα του τρίτου αιώνα η ελληνική φιλοσοφία ήταν διαιρεμένη σε σχολές που συστήνονταν, με βάση την αυθεντία κάποιου αρχαίου σοφού, γύρω από το πρόσωπο ενός σύγχρονου δασκάλου που εθεωρείτο ο αυθεντικός ερμηνευτής της σκέψης του πρώτου: πλατωνικοί, αριστοτελικοί, πυθαγόρειοι, επικούρειοι, στωικοί, κυνικοί, σκεπτικοί. Ενοποιημένη σύνθεση των ποικίλων φιλοσοφικών σχολών του ελληνισμού επιτεύχθηκε για πρώτη φορά με τον νεοπλατωνισμό. Ο Πλωτίνος (περ. 205-280) εγκαινίασε την πιο σοβαρή προσπάθεια της ύστερης Αρχαιότητας να δοθεί από την πλευρά του ελληνισμού ικανοποιητική απάντηση στη χριστιανική πρόκληση. Βεβαίως η δική του παρόρμηση ήταν καθαρά φιλοσοφική και δεν είχε την παραμικρή σχέση με το φαινόμενο του χριστιανισμού. Είναι όμως χαρακτηριστικό ότι η πολυθεϊστική αντίδραση του αυτοκράτορα Ιουλιανού τον τέταρτο αιώνα βασίστηκε στη νεοπλατωνική σύνθεση των ελληνικών θεωριών για να τολμήσει την καταβράθρωση του χριστιανικού Θεού. Ενδεικτικό επίσης στοιχείο της αλληλεπίδρασης ελληνισμού και χριστιανισμού κατά τον τρίτο αιώνα είναι το γεγονός ότι ο χριστιανός Ωριγένης και ο εθνικός Πλωτίνος μαθήτευσαν στην ίδια αλεξανδρινή σχολή με δάσκαλο τον Αμμώνιο Σακκά.

Ο ουσιαστικός διάλογος μεταξύ χριστιανισμού και ελληνισμού ξεκινά μετά τα μέσα του δεύτερου αιώνα και κορυφώνεται τον τρίτο. Ο μαθητής του Πλωτίνου Πορφύριος (περ. 232-305) στρέφει τα βέλη του κατά της νέας θρησκείας συγγράφοντας ολόκληρη πραγματεία *Κατά Χριστιανών* (περ. 270), αποσπάσματα της οποίας μόνο έχουν διασωθεί. Δεδομένου ότι και του Κέλσου ο *Αληθής Λόγος* έχει χαθεί, είμαστε αναγκασμένοι να ανασυστήσουμε τα επιχειρήματα των κατηγορών του χριστιανισμού από τα αντεπιχειρήματα που οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς τους αντέτασσαν.

Περισσότερο από εξήντα χρόνια μετά τη δημοσίευση του έργου του Κέλσου ο Ωριγένης (περ. 185-254) αναλαμβάνει να ανασκευάσει τις απόψεις του και συγγράφει το ογκώδες έργο *Κατά Κέλσου* σε οκτώ βιβλία το οποίο δημοσιεύτηκε το 248. Η πολεμική και αντιρρητική στάση του Ωριγένη είναι εμφανής σε ολόκληρο το έργο του. Καθώς ο χριστιανισμός διώκεται ο Ωριγένης αισθάνεται ότι πρέπει να υπεραμυνθεί της πίστης του με κάθε τρόπο. Από τις κατηγορίες που συχνά εξαπολύει κατά των Ελλήνων ορισμένες είναι αδικαιολόγητα ακραίες και σίγουρα δεν απηχούν ούτε τη βαθύτερη προσωπική του θέση ούτε την καθαρά ελληνική παιδεία που είχε λάβει. Την αληθινή του όμως θέση αποκαλύπτει ο Ωριγένης όταν γράφει:

Ἐκ τῶν ἑλληνικῶν τὶς δογμάτων καὶ γυμνασίων ἔλθων ἐπὶ τὸν Λόγον οὐ

ἂν κάποιος ἔχοντας σπουδάσει τὶς ἐλληνικὲς φιλοσοφικὲς θέσεις καὶ ἔχοντας ἀσκη-

<p>μόνον κρίναι ἂν αὐτὰ ἀληθῆ, ἀλλὰ καὶ ἀσκήσας κατασκευάσαι ἂν καὶ τὸ δοκοῦν ἐλλιπές ὡς πρὸς ἑλληνικὴν ἀπόδειξιν ἀναπληρῶσαι, κατασκευάζων τοῦ χριστιανισμοῦ ἀληθότητα. λεκτέον δ' ἔτι πρὸς τοῦτο ὅτι ἔστι τις οἰκεία ἀποδείξις τοῦ Λόγου θειοτέρα παρὰ τὴν ἀπὸ διαλεκτικῆς ἑλληνικῆν. (Ωριγ. <i>Κατὰ Κέλσου</i> Α, 2)</p>	<p>θεί στα ελληνικά νοητικά γυμνάσματα ἐρ- θει στον Λόγο ὄχι μόνο θα κρίνει ὅτι εἶναι ἀληθινὰ ὅσα διδάσκει αὐτός, ἀλλὰ θα μπο- ρέσει και να τα αποδείξει και να συμπλη- ρώσει ὅσα με βάση τις ἐλληνικές αποδεί- ξεις εἶναι ἐλλιπῆ, ἀποδεικνύοντας ἔτσι την ἀλήθεια του χριστιανισμοῦ. Ὅμως θα πρέ- πει ἐπίσης να πούμε ὅτι ὑπάρχει μια οἰκεία ἀπόδειξη του Λόγου που εἶναι πιο θεϊκῆ, δίπλα στην ἐλληνικὴ ἀπόδειξη που γίνεται με τη διαλεκτικῆ.</p>
---	--

Με τον Ωριγένη ο χριστιανισμός περνά στην αντεπίθεση. Η Αλεξάνδρεια, όπου ἐδρασε ο Ωριγένης, ἦταν το σημαντικότερο μαζί με τη Ρώμη κέντρο των γραμμάτων της εποχῆς. Η Αλεξάνδρεια ὁμως, σε ἀντίθεση με τη Ρώμη, εἶχε μακρὰ φιλολογικὴ και φιλοσοφικὴ παράδοση πίσω της. Ενδεικτικὸ στοιχείο της αλεξανδρινῆς παράδοσης εἶναι ὅτι ολόκληρη ἡ ἐλληνιστικὴ εποχὴ ονομάζεται ἀπο ορισμένους μελετητές αλεξανδρινῆ. Πριν ἀπὸ τον Ωριγένη στην Αλεξάνδρεια ἐδρασε και συνέγραψε ἕνας ἄλλος Κλήμης, πολὺ σημαντικότερος ἀπὸ τον Κλήμεντα Ρώμης, ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς (περ. 150-211/16).

Με τον Αλεξανδρινὸ Κλήμεντα ἡ παράδοση των ἀπολογητῶν συνεχίζεται και ἐντείνεται. Ο *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* εἶναι ἕνας λόγος που ἐγράψε ο Κλήμης για να πείσει τους ἐθνικούς που ἀναζητοῦν το νόημα της ζωῆς στις φιλοσοφικές σχολές, τις λατρεῖες, τα μυστήρια και τα μαντεῖα της εποχῆς ὅτι ἡ ἀληθινὴ φιλοσοφία βρίσκεται στον Χριστό. Η μέθοδος του Κλήμεντα δεν εἶναι καινούργια. Δείχνει την ἀνηθικότητα των θεῶν του πολυθεϊσμοῦ, τονίζει την ἀνοησία της λατρείας ἐργων της ἀνθρώπινης τέχνης, και ἀναδεικνύει την ἀνωτερότητα του χριστιανισμοῦ μέσα ἀπὸ ἐπιλεγμένα κείμενα της Παλαιᾶς κυρίως Διαθήκης. Το ὕφος ὁμως και ἡ γλώσσα του Κλήμεντα εἶναι καινούργια. Ο Κλήμης μεταχειρίζεται ὅλα τα ρητορικά σχήματα που θα ἔδιναν μεγαλύτερη πειστικότητα στον λόγο του: εἰρωνεύεται, γλευρίζει, ἀντιπαραθέτει, διαστέλλει. Ἄλλοτε ο κοφτός του λόγος χτυπᾷ με μικρές κινήσεις τον ἀκροατὴ και ἄλλοτε οἱ μακρὲς και πολὺπλοκες φράσεις του συμπαρασύρουν στη μέθη. Προφανῶς ὅλα αὐτὰ τα τεχνάσματα ο Κλήμης τα ἔμαθε μελετώντας τους Ἕλληνας. Ἔχει μάλιστα ἐπίγνωση του τι ἀκριβῶς κάνει. Στο πρῶτο κεφάλαιο των *Στρωματέων* του, ἕνα ἄλλο, πολὺ ἐκτενέστερο, ἐργο που ο Κλήμης συνέγραψε με σκοπὸ να πείσει τους Ἕλληνας για την ἀλήθεια του χριστιανισμοῦ, γράφει:

<p>Οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ και διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα ἵνα πάντας κερδάνωμεν. (Κλήμ. <i>Στρωμ.</i> Α, 1, σ. 240. 22-25 ΒΕΠΕΣ)</p>	<p>Εἶναι εὐλόγο να γίνει κανεὶς ὄχι μόνο Ἰουδαῖος πρὸς χάριν των Ἑβραίων και ὁσων βρίσκονται ὑπὸ το κράτος του νόμου, ὅπως λέει ο ἀπόστολος Παῦλος, ἀλλὰ και πρὸς χάριν των Ἑλλήνων Ἕλληνας, για να τους κερδίσουμε ὅλους.</p>
---	--

Ο Κλήμης, όπως και ο Ωριγένης, βλέπει στον ελληνισμό το προπαρασκευαστικό στάδιο που έπρεπε να περάσει η ανθρωπότητα προκειμένου να δεχτεί τη σωτήρια αποκάλυψη του Ιησού. Ο ελληνισμός, κατά τον Κλήμεντα, παρέχει χρήσιμα όπλα στον πιστό γιατί μόνον αυτός μπορεί να αποδείξει την ορθότητα του χριστιανικού κηρύγματος με μέθοδο αποδεικτική:

<p>Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὕσα τοῖς τὴν πίστην δι' ἀποδείξεως καρποῦμένοις. [...] ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὕτη τὸ ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοῖς Ἑβραίοις εἰς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον. [...] φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν στωικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατωνικὴν ἢ τὴν ἐπικουρείον τε καὶ ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο τὸ σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν, φιλοσοφίαν φημί. ὅσα δὲ ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀποτεμώμενοι παρεχάραξαν, ταῦτα οὐκ ἂν ποτε θεῖα εἴπομ' ἄν. (Κλήμ. Στρωμ. Α, 5, σ. 245. 3-14 και Α, 7, σ. 249. 29-34 ΒΕΠΕΣ)</p>	<p>Πριν από την παρουσία του Κυρίου για τη δικαιοσύνη ήταν αναγκαία η φιλοσοφία στους Έλληνες, τώρα όμως γίνεται αυτή χρήσιμη στη θεοσέβεια, επειδή είναι κάποια προπαιδεία για αυτούς που θέλουν να καρπωθούν την πίστη με αποδείξεις. Η φιλοσοφία παιδαγωγούσε το ελληνικό έθνος στην αναγνώριση του Χριστού, όπως ο νόμος παιδαγωγούσε τους Εβραίους. Προπαρασκευάζει λοιπόν η φιλοσοφία και προλειαίνει αυτόν που πρόκειται να τελειωθεί με τον Χριστό. Όταν αναφέρομαι στη φιλοσοφία δεν εννοώ τη στωική ή την πλατωνική ή την επικουρεία ή την αριστοτελική, αλλά όσα έχουν ειπωθεί σωστά σε καθεμιά από αυτές τις σχολές και διδάσκουν δικαιοσύνη με ευσεβή γνώση, όλη αυτή την εκλεκτική ολότητα ονομάζω φιλοσοφία. Όσα οι φιλόσοφοι είπαν με ανθρώπινους λογισμούς αποκόπτοντας και παραχαράζοντας την αλήθεια, αυτά δεν θα τα έλεγα ποτέ θεϊκά.</p>
---	---

Στο επίπεδο της υψηλής διανόησης η διαμάχη ελληνισμού και χριστιανισμού δεν ήταν ούτε αποκλειστικά ούτε κυρίως σύγκρουση μεταξύ πολυθεϊσμού και μονοθεϊσμού. Τις μονοθεϊστικές ροπές του εθνικού κόσμου που μελετήσαμε σε προηγούμενες ενότητες (2.1 και 2.2), τις είχε προωθήσει η ελληνική φιλοσοφία, και η μεγάλη σύνθεση που επέτυχε ο νεοπλατωνισμός ήταν πλήρως μονιστική στη σύλληψη της απώτερης αρχής του κόσμου. Ο Πλωτίνος συνεχίζοντας και εμπλουτίζοντας την παράδοση του Πλάτωνα έθετε ως αρχή του φιλοσοφικού συστήματός του το Εν που ήταν, όπως και ο χριστιανικός Θεός, εκτός του αισθητού κόσμου, δηλαδή αρχή υπερβατική. Την ένωση με το Εν που ονομάζεται και Πατήρ, όπως η χριστιανική πρώτη υπόσταση του ενός Θεού, αποζητεί ο άνθρωπος, κατά τη μυστική φιλοσοφία του Πλωτίνου, γιατί από κει έχει προέλθει:

<p>Πατρίς δ' ἡμῖν ὅθεν παρήλθομεν καὶ πατήρ ἐκεῖ. (Πλωτ. Εν. Ι, 6, 8, 21)</p>	<p>Η πατρίδα μας είναι απ' όπου προήλθαμε και ο πατέρας μας εκεί.</p>
---	---

Πριν από τον Πλωτίνο ο Κέλσος που καταφέρθηκε εναντίον του χριστιανισμού ήταν τόσο μονοθεϊστής όσο και ο Ωριγένης που προσπάθησε να τον αντικρούσει. Επιπλέον, τόσο της σκέψης του Κέλσου όσο και του Ωριγένη οι πλατωνικές καταβολές είναι φανερές. Ο Ωριγένης όμως, σε αντίθεση με τον Κέλσο, –και στο σημείο αυτό η ιστορία τον δικαίωσε– πίστευε πως ο καθαρός πλατωνισμός είναι για λίγους, για τους εκλεκτούς της φιλοσοφίας, και αντιμετώπισε τον χριστιανισμό ως τον πλατωνισμό των μαζών. Η στάση του αυτή ήταν, ως επί το πλείστον, ασυνείδητη: ο Ωριγένης δεχόταν τις αλήθειες που έβρισκε στους πλατωνικούς διαλόγους, αλλά θεωρούσε ότι ήταν αποτέλεσμα τύχης μάλλον παρά θείας επενέργειας του Λόγου στον ίδιο τον Πλάτωνα.

Από τα μέσα του τρίτου αιώνα παρουσιάζεται σχετική ύφεση των παγανιστικών λατρειών. Ο χριστιανισμός επεκτείνεται παρά τους σκληρούς διωγμούς, ή μάλλον εξαιτίας αυτών. Η στάση των χριστιανών μαρτύρων εμπνυχώνει το φρόνημα της νέας πίστης και ο χριστιανισμός κερδίζει οπαδούς από το στρατόπεδο της αρχαίας θρησκείας. Ο διωγμός που διέταξε ο Δέκιος το 249 και κράτησε έως το 251 ήταν σκληρός αλλά ο μεγαλύτερος διωγμός έγινε λίγο πριν από την πρώτη μεγάλη νίκη του χριστιανισμού το 313 (βλ. υποενότητα 1.5.1). Ο Διοκλητιανός (284-305), κατά προτροπή του Γαλέριου που τον διαδέχτηκε στον θρόνο (305-311), διέταξε ένα διωγμό των χριστιανών καθ' όλο το μήκος και το πλάτος της αυτοκρατορίας, ο οποίος διήρκεσε επί οκτώ συνεχή έτη. Από το 303 ως το 311 οι χριστιανοί βρισκόνταν συνεχώς υπό το κράτος της παρανομίας. Ο θάνατος του Γαλέριου έσωσε την Εκκλησία από τον τελευταίο μεγάλο κίνδυνο αφανισμού της. Μέσα σε δύο χρόνια ο Κωνσταντίνος θα αναγνώριζε τον χριστιανισμό ως μια αποδεκτή θρησκεία στην πολυσυλλεκτική αυτοκρατορία.

Σύνοψη Ενότητας

Τους αποστόλους διαδέχτηκαν οι λεγόμενοι Αποστολικοί Πατέρες. Είδαμε την αμηχανία τους απέναντι στην εθνική γνώση και την εσωστρέφεια που προκάλεσαν στους χριστιανούς. Είδαμε όμως και την πιο θαρραλέα στάση ορισμένων από αυτούς.

Τους Αποστολικούς Πατέρες διαδέχτηκαν οι Απολογητές. Ζώντας σε μια εποχή ακμής για τον ελληνισμό οι Απολογητές βγήκαν σθεναρά στο προσκήνιο της διανοήσης της εποχής και υπεραμύνθηκαν του χριστιανισμού έναντι των εθνικών αιτιάσεων. Ο κυριότερος εκπρόσωπός τους, ο Ιουστίνος, χρησιμοποίησε πρώτος την έννοια του σπερματικού λόγου για να δικαιολογήσει την παρουσία μέρους αλήθειας στους αρχαίους Έλληνες.

Από τις τρεις δυνατές στάσεις του χριστιανισμού προς την εθνική γνώση η άποψη που επικράτησε στους κόλπους της εκκλησίας ήταν αυτή της μετριασμένης αποδοχής του ελληνισμού. Τη στάση αυτή είχε εγκαινιάσει ο απόστολος Παύλος και ο ευαγγελιστής Ιωάννης, είχαν ακολουθήσει οι Απολογητές και εδραιώσει τον δεύτερο αιώνα ο Ειρηναίος με τη δυναμική ανασκευή των πολυθεϊστικών απόψεων των γνωστικών.

Ο ελληνισμός αρχικά αδιαφορούσε για το θρησκευτικό φαινόμενο του Χριστού θεωρώντας το περιφερειακό ζήτημα ήσσονος σημασίας. Οι κυριότεροι εκ-

πρόσωποι της ρητορικής και αρχαιολατρικής ελληνικής άνθησης του δεύτερου αιώνα αρνούνται με χαρακτηριστική υπεροψία να πάρουν τον χριστιανισμό στα σοβαρά. Ο ουσιαστικός διάλογος ανάμεσα στους χριστιανούς και τους Έλληνες ξεκινά με τη δημοσίευση του έργου *Αληθής Λόγος* του εθνικού πλατωνικού φιλόσοφου Κέλσου. Η σχολή της Αλεξάνδρειας έχοντας μαθητεύσει στη ρητορική τέχνη της εποχής και την πλατωνική φιλοσοφία χρησιμοποιεί την αλληγορική μέθοδο για να σώσει τον χριστιανισμό από τις κατηγορίες της τυφλής πίστης, της έλλειψης λογικής και του χαμηλού πνευματικού επιπέδου που του απευθύνουν οι Έλληνες. Τόσο ο Αλεξανδρινός Κλήμης όσο και ο Ωριγένης φέρνουν τον χριστιανισμό κοντύτερα στις απαιτήσεις των Ελλήνων για πλήρη γνώση.

Τον τρίτο αιώνα ο ελληνισμός κατορθώνει να ενοποιήσει τις διαφορετικές φιλοσοφικές σχολές που έως τότε τον κρατούσαν διασπασμένο. Αν και δεν δημιουργήθηκε με αυτό τον σκοπό, ο νεοπλατωνισμός είναι ωστόσο η ελληνική απάντηση στην πρόκληση του χριστιανισμού. Ούτε η λύση που προσέφερε ο νεοπλατωνισμός ούτε η δίωξη των πιστών από την κεντρική εξουσία της Ρώμης πρόκειται να τελεσφορήσουν ιστορικά. Ο χριστιανισμός συγκεντρώνει τα πιο δραστήρια και ανήσυχα πνεύματα της εποχής και κατορθώνει να μετατρέπει τις αδυναμίες του σε δύναμη επιρροής μαζών και πεπαιδευμένων.

Ο ΤΕΤΑΡΤΟΣ ΑΙΩΝΑΣ

Σκοπός

Στην ενότητα αυτή θα εξετάσουμε τη μετάβαση από την πολυθεϊστική Ρώμη στη μονοθεϊστική Νέα Ρώμη (Κωνσταντινούπολη) με ιδιαίτερη αναφορά στο φαινόμενο του εξελληνισμού του χριστιανισμού.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- περιγράφετε πώς επιτεύχθηκε η μετατροπή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από πολυθεϊστική σε μονοθεϊστική·
- αναφέρετε δύο ορόσημα στην επικράτηση του χριστιανισμού ως επίσημης θρησκείας της ρωμαϊκής οικουμένης·
- διακρίνετε τη συνειδητή από την ανεπίγνωστη στάση των χριστιανών Πατέρων της Εκκλησίας, και των Καππαδοκών ιεραρχών ειδικότερα, απέναντι στον ελληνισμό·
- εντοπίζετε τα σημεία της βαθιάς επιρροής του ελληνισμού στη χριστιανική σύλληψη του κόσμου·
- αναγνωρίζετε τη σημασία του δόγματος και της υψηλής θεολογίας στον εξελληνισμό του χριστιανισμού·
- εξηγείτε τη διαπλοκή πίστης και γνώσης σύμφωνα με το ανεπτυγμένο χριστιανικό κοσμοείδωλο·
- κατονομάζετε επτά ουσιαστικά αίτια επικράτησης του χριστιανισμού.

Έννοιες Κλειδιά

- Διάταγμα των Μεδιολάνων (ή της Ανεξιθρησκείας): Μέγας Κωνσταντίνος, 313 μ.Χ.
- Απαγόρευση των ειδωλολατρικών τελετών: Μέγας Θεοδόσιος, 392 μ.Χ.
- Οικουμενικές Σύνοδοι
- Σύμβολο της Πίστεως
- Λόγος (ενσάρκωση), Πνεύμα (εκπόρευση)
- Ανάδραση

Ονόματα-Κλειδιά

- Μέγας Κωνσταντίνος
- Ιουλιανός
- Μέγας Θεοδόσιος
- Ευσέβιος Καισαρείας
- Άρειος
- Μέγας Βασίλειος
- Γρηγόριος Ναζιανζηνός (ή Θεολόγος)

- Γρηγόριος Νύσσης
- Μέγας Αθανάσιος

Μέχρι και τις αρχές του τέταρτου αιώνα ο χριστιανισμός βρίσκεται υπό διωγμόν στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Από τη δεύτερη δεκαετία αυτού του αιώνα εγκαινιάζεται η τελική πορεία νίκης του. Αυτή θα κρατήσει για ολόκληρη περίπου την εκατονταετία μέχρι τη στιγμή που η νέα θρησκεία θα ανακηρυχθεί μοναδική επίσημη θρησκεία της ρωμαϊκής οικουμένης.

Στην πρώτη υποενότητα θα δούμε με κάποιες λεπτομέρειες τα σημαντικά ιστορικά συμβάντα αυτής της περιόδου. Μετά θα προχωρήσουμε σε μια ανάλυση της σημασίας του ελληνισμού στη θεολογική και φιλοσοφική στάση των σημαντικότερων εκπροσώπων του χριστιανισμού αυτής της περιόδου και θα δούμε τη συμβολή του ελληνισμού στη διαμόρφωση του επίσημου δόγματος της Εκκλησίας. Στο σημείο αυτό πρέπει να διακρίνουμε τη *συνειδητή* στάση των Πατέρων της Εκκλησίας έναντι του ελληνισμού από την *ανομολόγητη* υπόγεια επίδραση που είχε ο ελληνισμός στη σκέψη και τη δράση τους. Η ενότητα θα ολοκληρωθεί με μια απαρίθμηση των σπουδαιότερων αιτιών επικράτησης του χριστιανισμού στη ρωμαϊκή οικουμένη. Η αμετάβλητη σταθερά παράμετρος του προβληματισμού μας είναι βεβαίως πάντοτε ο ελληνισμός και η σχέση του με την αρχικά υπερβατική και εξωκοσμική ιουδαϊκή αίρεση της Παλαιστίνης.

1.5.1 Από το διάταγμα των Μεδιολάνων έως τον Θεοδόσιο

Η εποχή του θριάμβου για τον χριστιανισμό ξεκινά το 313 όταν ο Κωνσταντίνος εκδίδει μαζί με τον Λικίνιο το διάταγμα των Μεδιολάνων (σημερινό Μιλάνο) με το οποίο θεσμοθετείται η ανεξιθρησκία για ολόκληρη την αυτοκρατορία. Δύο χρόνια πριν ο υποκινητής του Μεγάλου Διωγμού (303-311) Γαλέριος είχε εκδώσει στη Σαρδική (σημερινή Σόφια) διάταγμα με το οποίο έπαυε η δίωξη των χριστιανών. Από το 313 οι χριστιανοί μπορούν να λατρεύουν άφοβα τον Θεό τους. Ο χριστιανισμός γίνεται επίσημα αποδεκτό μέρος της πολυεθνικής και πολυθρησκευτικής αυτοκρατορίας.

Ο Μέγας Κωνσταντίνος και η διάδοση του χριστιανισμού

Οι λόγοι της μεταστροφής του Μεγάλου Κωνσταντίνου στον χριστιανισμό δεν είναι απολύτως σαφείς. Τα πολιτικά κίνητρα σίγουρα βάρυναν στην απόφασή του να γίνει χριστιανός. Ο εκκλησιαστικός ιστορικός της εποχής Ευσέβιος (περ. 260-340), ο οποίος αφιέρωσε αρκετό πνευματικό μόχθο για την αγιοποίηση του Κωνσταντίνου, βλέπει το χέρι του Θεού και την πλήρωση των ευαγγελικών υποσχέσεων στη μεταστροφή του αυτοκράτορα. Από την οπτική γωνία της αντικειμενικής ιστοριογραφίας η άποψη του Ευσέβιου κρίνεται μονομερής.

Ο Κωνσταντίνος διείδε τον δυναμισμό της καινούργιας θρησκείας και την

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

επιρροή που μπορούσε να έχει τόσο στις μάζες όσο και στις ανώτερες τάξεις, κυρίως μετά την πνευματική ανάπτυξη που είχε λάβει τον προηγούμενο αιώνα, και στοιχημάτισε υπέρ αυτής. Η θρησκευτική ενοποίηση της αυτοκρατορίας στην οποία είχαν αποσκοπήσει διάφοροι Ρωμαίοι μονάρχες μπορούσε επιτέλους να επιτευχθεί με τον χριστιανισμό. Αυτή φαίνεται να ήταν η γνώμη του Κωνσταντίνου. Ο χριστιανισμός παρουσιαζόταν ως η μόνη αληθινή θρησκεία και οι ηγέτες της αναφέρονταν από τον δεύτερο ήδη αιώνα στο σύνολο των πιστών με τον όρο «οικουμενική εκκλησία» (βλ. υποενότητα 1.4.1).

Ο Κωνσταντίνος, ηγέτης του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας, συνεργάστηκε αρχικά με τον Λικίνιο που ήλεγχε τις ανατολικές επαρχίες. Φιλόδοξος όμως καθώς ήταν ο Κωνσταντίνος δεν θέλησε να αρκεστεί στη Δύση. Ίσως διέβλεψε επιπλέον ότι το μέλλον της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας βρισκόταν στην Ανατολή. Με δεδομένη τη μονοκρατορική διάθεση του Κωνσταντίνου η σύγκρουσή του με τον Λικίνιο δεν θα αργούσε να έρθει. Το 324 ο στρατός του Μεγάλου Κωνσταντίνου νικά στις πεδιάδες της Αδριανούπολης τις δυνάμεις του Λικίνιου. Αργότερα ο νικητής της μάχης αποφασίζει να θανατώσει τον αντίπαλό του που βρίσκεται στη Μικρά Ασία. Ο Κωνσταντίνος μένει απόλυτος μονάρχης ολόκληρης της ρωμαϊκής οικουμένης.

Το πολιτικό πρόγραμμα του Κωνσταντίνου υπήρξε ιδιαίτερα προοδευτικό. Τη γενναία αναγνώριση του χριστιανισμού ως νόμιμης θρησκείας ακολούθησε η άκρως ρηξικέλευθη απόφαση να μεταφερθεί η πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας από τη Ρώμη στην εκπληκτική στρατηγική θέση του Βυζαντίου. Η ίδρυση της Κωνσταντινούπολης το 330 εγκαινιάζει μια νέα φάση στην ιστορία του ρωμαϊκού κράτους. Από τώρα και στο εξής η καρδιά της οικουμένης θα χτυπά στην Ανατολή.

Ο Μέγας Κωνσταντίνος συνειδητοποίησε ότι τα πιο δυναμικά και ενεργητικά στοιχεία, αυτά ακριβώς που θα μπορούσαν να ανανεώσουν την αυτοκρατορία, βρισκόνταν στην ανατολική λεκάνη της Μεσογείου. Η ριζοσπαστική πολιτική που ακολούθησε είχε στόχο να φέρει στο προσκήνιο νέους φιλόδοξους άνδρες, η κοινωνική άνοδος των οποίων δυσχεραινόταν από τη δύσκαμπτη κοινωνική ιεραρχία που επέβαλαν συγκλητικοί και ιππείς. Ο Κωνσταντίνος ενθάρρυνε την κοινωνική κινητικότητα. Η επιλογή ικανών ανθρώπων από μεσαίες ή χαμηλές τάξεις για να στελεχώσουν την κρατική μηχανή της νέας πρωτεύουσας ήταν μέρος του γενικού ανανεωτικού προγράμματος που εφάρμοσε. Ο χριστιανισμός είχε δείξει αξιοθαύμαστη αντοχή στις διώξεις της κρατικής εξουσίας· βρισκόταν σε ανοδική πορεία· απαριθμούσε ήδη πολλά μέλη στις τάξεις των στρατιωτικών· και, καθώς είχε συνδιαλλαγεί επιτυχώς με τον ελληνισμό κερδίζοντας μάλιστα προσωπικότητες όπως ο Ιουστίνος, ο Αλεξανδρινός Κλήμης και ο Ωριγένης, φαινόταν να έχει όλα τα απαιτούμενα εφόδια για να γίνει η δύναμη που θα αναγεννούσε και θα ενοποιούσε τη ρωμαϊκή οικουμένη.

Παρά τους αδιαμφισβήτητους πολιτικούς λόγους της εύνοιας που έδειξε ο Μέγας Κωνσταντίνος στον χριστιανισμό, οι προσωπικές παράμετροι της μεταστροφής του δεν θα έπρεπε να αποσιωπηθούν. Η μητέρα του Ελένη που προερχόταν από χαμηλή κοινωνική τάξη ήταν χριστιανή και γνωρίζουμε ότι μέχρι το τέλος της ζωής της ασκούσε σημαντική επιρροή στον γιο της. Το γεγονός ότι ο ίδιος ο αυτο-

κράτορας βαπτίστηκε χριστιανός μόλις πριν από τον θάνατό του παρουσιάζεται συχνά ως στοιχείο που αποδεικνύει την πολιτική σκοπιμότητα που έβλεπε ο Κωνσταντίνος στον χριστιανισμό: ευνοούσε την άνοδό του αλλά ταυτόχρονα δεν ήθελε να θίξει τους ανθρώπους που ακολουθούσαν την παραδοσιακή θρησκεία των πατέρων τους, οι οποίοι αποτελούσαν εξάλλου και τη μεγάλη πλειονότητα των υπηκόων της αυτοκρατορίας. Ωστόσο η σύμπτωση πολιτικών και προσωπικών λόγων δεν είναι διόλου απίθανη.

Ο χριστιανισμός από τον πρώτο ήδη αιώνα της ιστορίας του είχε αντιμετωπίσει τη ρωμαϊκή οικουμένη και την ειρήνη που ο Οκταβιανός είχε επιβάλει στη Μεσόγειο ως το κατάλληλο πλαίσιο δράσης του ευαγγελικού μηνύματος. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς δεν έχαναν ευκαιρία να τονίζουν ότι η γέννηση του Χριστού στα χρόνια της ρωμαϊκής ειρήνης του Αυγούστου ήταν έργο της πρόνοιας του Θεού για τη σωτηρία του κόσμου. *Η πολιτικο-στρατιωτική κοσμική ιστορία έβαινε παράλληλα με την ιστορία της σωτηρίας γιατί η απώτερη δημιουργική αιτία και των δύο ήταν η πρόνοια του ενός και μόνου αληθινού Θεού.* Τη διάδοση του χριστιανισμού στα πέρατα της οικουμένης προφανώς διευκόλυνε ένα ενοποιημένο κράτος με κεντρική διοίκηση για ολόκληρη την ενδοχώρα της Μεσογείου και ιδιαίτερη φροντίδα για βελτίωση των διόδων επικοινωνίας μεταξύ των επαρχιών. Η παράδοση αυτή της ταύτισης κοσμικής και εκκλησιαστικής ιστορίας συνεχίστηκε ως τον τέταρτο αιώνα. Ο Κωνσταντίνος είδε στην επιτυχία των πολιτικών σχεδιασμών του την εύνοια της θείας πρόνοιας, γεγονός που αναμφίβολα ενδυνάμωσε οποιαδήποτε προγενέστερη προσωπική του κλίση προς τον χριστιανισμό.

Από τη στιγμή που ο χριστιανισμός νομιμοποιήθηκε και μπορούσε να δράσει πλέον ελεύθερος χωρίς αναστολές και καθώς η διάδοσή του ωφελούσε την περαιτέρω ενοποίηση της αυτοκρατορίας, ο εκχριστιανισμός των αλλοθρήσκων επαρχιών έγινε το κύριο μέλημα της εκκλησιαστικής ηγεσίας. Στο ιεραποστολικό έργο οι χριστιανοί είχαν την πλήρη υποστήριξη της κρατικής εξουσίας. Ο συχνά βίαιος εκχριστιανισμός ομάδων της κατά παράδοση οπισθοδρομικής υπαίθρου ή και ολόκληρων επαρχιών που από υπέρμετρο συντηρητισμό, προσκόλληση στα πάτρια ήθη, αντιδραστική διάθεση ή εθνικιστικό μένος αρνούσαν να συμμορφωθούν στη νέα τάξη πραγμάτων δείχνει τη δυναμική δράσης, όχι βεβαίως του χριστιανικού κηρύγματος αγάπης, αλλά των ανθρώπων που το είχαν ασπαστεί. Κατά τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς της περιόδου, η δύναμη του Σταυρού αποδεικνύεται τώρα και ιστορικά από τη νίκη του χριστιανισμού και τη διάδοση του μηνύματός του σε ολόκληρη την οικουμένη.

Το πρόβλημα των αιρέσεων

Το κύριο πρόβλημα που αντιμετώπισε ο χριστιανισμός τον τέταρτο αιώνα δεν ήταν πια, με την εξαίρεση του Ιουλιανού, η εξωτερική απειλή της πολυθεϊστικής άρχουσας τάξης, αλλά ο εσωτερικός κίνδυνος διάσπασης που δημιουργούσαν οι αιρέσεις. Ο Μέγας Κωνσταντίνος αντιμετώπισε την πρόκληση των αιρέσεων ως κίνδυνο ανατροπής του στρατηγικού σχεδίου πολιτικής και θρησκευτικής ενοποι-

ησης της αυτοκρατορίας. Για την αποφυγή του κινδύνου εγκαινίασε το σύστημα των οικουμενικών Συνόδων που επρόκειτο να καθιερωθεί εφεξής για την επίλυση των δογματικών διαφορών που ανέκυπταν στους κόλπους της εκκλησίας.

Το 325 ο Κωνσταντίνος συγκαλεί την πρώτη οικουμενική Σύνοδο στη Νίκαια της Βιθυνίας στην οποία προΐσταται ο ίδιος. Σκοπός της σύγκλησης είναι η κατάδίκη της διδασκαλίας του Άρειου, ενός αλεξανδρινού πρεσβυτέρου, ο οποίος θεωρούσε ότι ο Χριστός είναι δημιούργημα του Θεού και άρα κάτι λιγότερο από θεός ο ίδιος. Η δογματική κρίση δεν θα απασχολούσε τον Κωνσταντίνο αν δεν είχε ήδη διχάσει την Εκκλησία. Σημαντικοί επίσκοποι όπως ο Ευσέβιος Καισαρείας και ο Ευσέβιος Νικομηδείας είχαν ταχθεί με το μέρος του Άρειου. Στη Σύνοδο της Νίκαιας έλαμψε η θεολογική περιωπή και η ισχυρογνωμοσύνη του Μεγάλου Αθανασίου ο οποίος, κατά την παράδοση, καθόρισε το ακριβές περιεχόμενο της χριστιανικής ορθοδοξίας με την επίσημη διατύπωση του Συμβόλου της Πίστεως (βλ. υποενότητα 1.5.4).

Ο Θεοδόσιος και η απαγόρευση της παραδοσιακής θρησκείας του ελληνισμού

Μέσα σε εξήντα περίπου χρόνια από την ίδρυση της Νέας Ρώμης ο χριστιανισμός γίνεται όχι μόνο επίσημη θρησκεία της αυτοκρατορίας αλλά και η μόνη πλήρως αποδεκτή θρησκεία. Ο δρόμος της ανεξιθρησκίας που διάνοιξε ο Κωνσταντίνος δεν ήταν ο δρόμος της ανοχής και του αγαστού συγχρωτισμού των θρησκευτικών διαφορών. Όπως αποδείχτηκε ιστορικά, η ανεξιθρησκία υπήρξε το πρώτο βήμα στην πορεία που θα οδηγούσε στην αποκλειστική εγκαθίδρυση του χριστιανισμού. Ο Θεοδόσιος (379-395) με δύο διατάγματα που εξέδωσε το 392 απαγόρευσε οριστικά τη λατρεία των αρχαίων θεών. Ο πολυθεϊσμός βρίσκεται πλέον εκτός νόμου. Την ίδια χρονιά σταματά επίσης η υπερχιλιετής τέλεση των Ολυμπιακών αγώνων. Το μαντείο των Δελφών, κέντρο και ομφαλός άλλοτε της παραδοσιακής θρησκευτικότητας των αρχαίου ελληνισμού, βγάζει, κατά την ανεκδοτολογική άποψη ενός πολύ μεταγενέστερου ιστορικού, τον τελευταίο του χρησμό τριάντα χρόνια νωρίτερα, επί Ιουλιανού:

Εἶπατε τῷ βασιλεῖ: χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά. /οὐκ ἐτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μάντιδα δάφνην, /οὐ παγὰν λαλέουσαν. ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ. (Κεδρηνός <i>Συν. Ιστ.</i> 532 β)	Πείτε στον βασιλιά: γκρεμίστηκε η περύτεχνη αυλή, ο Φοῖβος δεν έχει πια καλύβα, ούτε μαντική δάφνη, ούτε πηγή που να μιλά. Σβήστηκε και το νερό που μιλούσε.
---	--

Η παγανιστική αντίδραση του Ιουλιανού

Μετά τον θάνατο του Μεγάλου Κωνσταντίνου το 335 και εφεξής όλοι οι ηγέτες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας θα είναι χριστιανοί. Τη μοναδική εξαίρεση στον κανόνα παρουσίασε η βραχύβια θητεία του Ιουλιανού (361-363). Ο νεαρός αυτο-

κράτορας που γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 332 ήταν ανιψιός του Κωνσταντίνου και ο τελευταίος της δυναστείας των Φλαβίων που ανήλθε στον αυτοκρατορικό θρόνο.

Στα παιδικά του χρόνια ο Ιουλιανός έλαβε χριστιανική αγωγή από τον επίσκοπο Νικομηδείας Ευσέβιο. Παράλληλα όμως με τη χριστιανική του εκπαίδευση ο Ιουλιανός που είχε ιδιαίτερα φιλομαθή χαρακτήρα και έντονες φιλοσοφικές αναζητήσεις ήρθε σε επαφή με την αρχαιοελληνική παιδεία και εντυπωσιάστηκε από αυτήν. Ο ενθουσιασμός του για τα ελληνικά γράμματα που σπούδασε στην Πέργαμο και στην Έφεσο δίπλα σε νεοπλατωνικούς φιλοσόφους εντάθηκε κατά την εξάμηνη παραμονή του στην Αθήνα το 355 όπου μνήθηκε και στα Ελευσίνια μυστήρια. Στην Αθήνα ο Ιουλιανός πέρασε, όπως έγραψε ο ίδιος, τους ευτυχέστερους μήνες της ζωής του αφιερωμένος στη μελέτη της ελληνικής φιλοσοφίας. Εκεί γνωρίστηκε με τον διάσημο χριστιανό ρήτορα Προαιρέσιο, τον σοφιστή Ιμέριο και τον φιλόσοφο Πρίσκο καθώς επίσης και με τους Μέγα Βασίλειο και Γρηγόριο Θεολόγο (βλ. υποενότητα 1.5.2).

Η σπουδή των ελληνικών γραμμάτων απομάκρυνε τον Ιουλιανό από τις χριστιανικές διδασχές που είχε λάβει. Εντυπωσιασμένος από τη βαθύτητα του ελληνικού λόγου ο Ιουλιανός αδυνατούσε πλέον να αποδεχτεί ως θεόπνευστα τα Ευαγγέλια και χλεύαζε το άτεχνο ύφος και τα απλοϊκά νοήματα του Λουκά και του Ματθαίου. Όταν ανήλθε στον αυτοκρατορικό θρόνο, πρότυπο βίου είχε τον Μάρκο Αυρηλίο, τον Ρωμαίο φιλόσοφο-αυτοκράτορα που συνδύαζε, κατά τη γνώμη του, τις διοικητικές αρετές του Μεγάλου Αλεξάνδρου με την εγκράτεια και τη γνώση ενός φιλοσόφου.

Ο Ιουλιανός πίστεψε στην πλήρη και ουσιαστική αναβίωση των αρχαίων θεών πέρα από την απλή διατήρησή τους μέσα από τη συντηρητική στάση των εθνικών της εποχής του. Για την επίτευξη αυτού του στόχου ο Ιουλιανός επανέφερε την ανεξιθρησκία στην αυτοκρατορία, η οποία είχε εμποδιστεί από νόμους που επέβαλε ο προκατόχος του Κωνσταντίνος (337-361) το 356-7 καταδικάζοντας σε θάνατο τους οπαδούς της παραδοσιακής θρησκείας. Επίσης συνέλαβε την ιδέα δημιουργίας ενός πολυθεϊστικού ιερατείου κατά το πρότυπο της χριστιανικής εκκλησιαστικής ιεραρχίας στο οποίο ιερείς θα ήταν μορφωμένοι άνθρωποι με άριστη φιλοσοφική κατάρτιση. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του Ιουλιανού αποτελούσαν ιδιότυπο μείγμα πολυθεϊστικού ελληνισμού, μιθραϊκής ηλιολατρίας και χριστιανικής ηθικής. Η ενοποιητική και μονοθεϊστική τάση του Ιουλιανού εκφραζόταν με την κορυφή του πανθέου που ήθελε να επιβάλει την οποία εκπροσωπούσε ο Ήλιος-Μίθρας, υπέρτατο ον και δημιουργός του παντός. Για να διαφυλάξει την καθαρότητα του προτεινόμενου ηλιοκεντρικού θρησκευτικού συστήματος που είχε βάσεις στον ελληνισμό, αν και αποτελούσε ολιστική επανερμηνεία του, ο Ιουλιανός απαγόρευσε στους χριστιανούς να διδάσκουν ελληνική φιλοσοφία και ρητορεία στις εθνικές σχολές.

Η θρησκευτική μεταρρύθμιση του Ιουλιανού δεν ήταν εύκολο να επιτευχθεί. Στην Αντιόχεια ο νεαρός αυτοκράτορας αντιμετώπισε τη χλεύη τόσο των χριστιανών όσο και των εθνικών που αρνούσαν να δεχτούν την αυστηρή ηθική του προγράμματός του. Όντας καλός γνώστης των ιερών γραφών του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού ο Ιουλιανός έγραψε το έργο *Κατά Γαλιλαίων* για να αποδείξει το

ασύστατο της χριστιανικής άποψης ότι ο Χριστός είναι ο μόνος Θεός και Κύριος του κόσμου. Ο Ιουλιανός δέχεται ότι η θεία ουσία εκφαινεται με διαφορετικό τρόπο στα διαφορετικά έθνη, όπως και η μία ανθρώπινη ουσία μεταλλάσσεται φυλετικά από λαό σε λαό. Στην κριτική που ασκεί στους χριστιανούς ο Ιουλιανός επιμένει ότι ο χριστιανισμός είναι μια ιουδαϊκή αίρεση που αποκόπηκε από την παραδοσιακή ορθοδοξία του εβραϊσμού. Επίσης θεωρεί αδιανόητη την άποψη ότι ο ένας αληθινός Θεός αποκαλύφθηκε μόνο στον περιούσιο λαό του αφήνοντας έτσι τους άλλους λαούς άμοιρους μιας τόσο μεγάλης δωρεάς. Κατά τη γνώμη του, οτιδήποτε αξιόλογο έχει ο χριστιανισμός το χρωστά στην ελληνική παιδεία:

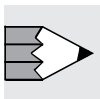
Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἑλλησι
παρεσθίετε μαθημάτων,
εἶπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἢ τῶν ὑμετέρων
γραφῶν ἀνάγνωσις;
καίτοι κρείττον ἐκείνων
εἶργειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ τῆς τῶν
ἱεροθύτων ἐδωδῆς. ἐκ μὲν γὰρ ἐκείνης,
καθὰ καὶ ὁ Παῦλος λέγει,
βλάπτεται μὲν οὐδὲν ὁ προσφερόμενος,
ἢ δὲ συνειδησις τοῦ βλέποντος ἀδελφοῦ
σκανδαλισθεῖν ἂν καθ' ὑμᾶς,
ὧ σοφώτατοι καὶ ὑπερήφανοι.
διὰ δὲ τῶν μαθημάτων τούτων
ἀπέστη τῆς ἀθεότητος πᾶν ὅτιπερ παρ'
ὑμῖν ἢ φύσις ἦνεγκε γενναῖον.
[...] ἀλλ' ἴστε καὶ ὑμεῖς,
ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸ διάφορον εἰς
σύνεσιν τῶν παρ' ὑμῖν γραφῶν πρὸς
τὰς ἡμετέρας.
(Ιουλ. *Κατὰ Γαλιλαίων* 33, 229 c-d)

Για ποιο λόγο εσεῖς τοιμπολογάτε ἀπὸ τις ἐπιστήμες τῶν Ἑλλήνων ἀν πράγματι σας ἀρκεῖ ἡ ἀνάγνωσις τῶν δικῶν σας γραφῶν; Προέχει νὰ ἐμποδίζετε τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ ἐπαφῆ με τις ἐλληνικὲς ἐπιστήμες παρὰ νὰ τοὺς ἀπαγορεύετε τὴ βρώση τῶν θυσιασμένων σφαγίων. Διότι με τὰ σφάγια τῶν θυσιῶν, ὡπως λέει καὶ ὁ Παῦλος, καθόλου δὲν βλάπτεται αὐτὸς που τρώει, καὶ μόνον ἡ συνειδηση τοῦ ἀδελφοῦ που παρακολουθεῖ ἴσως σκανδαλιστεῖ εἰς βάρους σας, σοφότατοι καὶ ὑπερήφανοι ἄνθρωποι. Μέσω τῶν ἐπιστημῶν ὁμως αὐτῶν ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν ἀθεΐα οτιδήποτε εὐγενικό ἔχει ἡ πραγματικότη-τα νὰ παρουσιάσει σχετικὰ με σας. Ἀλλὰ καὶ σεις, μου φαίνεται, γνωρίζετε τὴν ἠθική κατωτερότητα τῶν δικῶν σας γραφῶν σε σχέση με τις δικές μας.

Το επιχείρημα που είχε χρησιμοποιήσει ο Ιουστίνος υπέρ του χριστιανισμού (βλ. υποενότητα 1.4.1) χρησιμοποιείται από τον Ιουλιανό για να υποστηρίξει την πληρότητα της αλήθειας και της ηθικής ακεραιότητας του ελληνισμού. Όμως ο Ιουλιανός χρησιμοποιεί την αυτάρκεια και την απόλυτη γνώση της αλήθειας που ευαγγελίζεται στους πιστούς ο χριστιανισμός προκειμένου να δικαιολογήσει επίσης τον νόμο που απαγόρευε στους χριστιανούς να διδάσκουν ελληνικά γράμματα στις φιλοσοφικές και ρητορικές σχολές των εθνικών.

Δραστηριότητα 23/Κεφάλαιο 1

Σκεφθείτε όλα όσα έχουμε πει έως τώρα για τη σχέση ελληνισμού και χριστιανισμού και λάβετε θέση στη συμβολική αντιδικία μεταξύ Ιουστίνου και Ιουλιανού. Για να αποσαφηνίσετε τις απόψεις σας, γράψτε ένα κείμενο 300 περίπου λέξεων όπου να φαίνεται καθαρά η προσωπική σας άποψη και οι λόγοι που σας οδηγούν να την υποστηρίζετε. Μην περιμέ-



νετε να βρείτε μια «ορθή» ή «αληθινή» απάντηση που να είναι αποτέλεσμα καθολικής ομοφωνίας των ερευνητών. Η θετικιστική ιστορία, η φιλοσοφία της ιστορίας και η θεολογία παρέχουν πολύ διαφορετικές απαντήσεις. Αλλά ούτε και όλοι οι ιστορικοί συμφωνούν μεταξύ τους, όπως άλλωστε ούτε όλοι οι θεολόγοι, ορθόδοξοι ή μη.

1.5.2 Ο συνειδητός ελληνισμός των Καππαδοκών Πατέρων

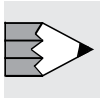
Ο τέταρτος αιώνας έχει σωστά ονομαστεί «χρυσός αιώνας της χριστιανικής θεολογίας». Δεν ήταν μόνο η κωδικοποίηση της πίστης με τη μορφή του δόγματος της ορθοδοξίας (βλ. παρακάτω υποενότητα 1.5.3) που προκάλεσαν οι χριστολογικές και τριαδολογικές αιρέσεις, αλλά και η έντονη θεολογία που αναπτύχθηκε παράλληλα με τις αιρετικές προκλήσεις και ορισμένες φορές άσχετα με αυτές. Στην άνθηση του υψηλού θεολογικού λόγου του χριστιανισμού η συμβολή των τριών Καππαδοκών Πατέρων υπήρξε καθοριστική. Με τον όρο αυτό αναφέρονται τρεις διάσημοι θεολόγοι του τέταρτου αιώνα που σχετίζονταν στενά μεταξύ τους και σπούδασαν όλοι τους ελληνική φιλοσοφία και τη λεγόμενη «θύραθεν παιδεία»²¹ στην Αθήνα. Πρόκειται για τον Βασίλειο (327-379), μετέπειτα επίσκοπο Καισαρείας (370-379), τον αδελφό του Γρηγόριο (περ. 331-395), μετέπειτα επίσκοπο Νύσσης (371-376, 378) και τον κοινό τους φίλο Γρηγόριο Ναζιανζηνό ή Θεολόγο (περ. 332-389) μετέπειτα πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (379-381).

Η κοινή άποψη των Καππαδοκών Πατέρων για την εθνική γνώση και τη δέουσα σχέση των χριστιανών με αυτήν εκφράζεται, κατά την κοινή ομολογία των περισσότερων μελετητών, από τον Μεγάλο Βασίλειο. Ο ιεράρχης αυτός έγραψε ένα μικρό πόνημα στο οποίο ο συγγραφέας, όπως και ο τίτλος δηλώνει, εκφράζει ρητά τη γνώμη του για την ωφέλεια που μπορούν να αποκομίσουν οι νέοι από τη μελέτη των κλασικών γραμμάτων. Το έργο αυτό επιγράφεται *Πρός τους νέους όπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* που σημαίνει «Πώς οι νέοι θα μπορούσαν να ωφεληθούν από τα ελληνικά γράμματα». Ας δούμε το βασικό του επιχείρημα όπως δηλώνεται στο πρώτο μόλις κεφάλαιο της πραγματείας και διασαφηνίζεται στα δύο επόμενα (Μ. Βασίλ. *Προς τους νέους*, τόμος 54, σ. 199. 22-25, 200. 21-25, 200. 39-201: 2 ΒΕΠΕΣ=σ. 565, 568 P.G.=σ. 41, 43, 44 Boulenger):

Τοῦτο μὲν οὖν συμβουλευέσων ἦγω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπαξ τοῖς ἀνδράσι τούτοις, ὥσπερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας	Ἦρθα λοιπὸν να συμβουλευέσω το ἐξῆς: δεν πρέπει να δίνετε ἐξαρχῆς σε αὐτούς τους ἀνθρώπους (τους διδασκάλους δηλαδὴ των εθνικῶν σχολῶν) ὅλη τη διάνοιά σας, ὡπως
---	--

²¹ «Θύραθεν παιδεία» ονομαζόταν η εθνική γνώση εν γένει και κυρίως η γνώση που αποκομίζει κανείς από τη μελέτη των Ελλήνων ποιητών και φιλοσόφων. «Θύραθεν» κυριολεκτικά σημαίνει «από την πόρτα» και δηλώνει αυτό που βρίσκεται έξω από το οικοδόμημα των ιερών γραφών του χριστιανισμού.

<p>ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγωσι, ταύτη συνέπεσθαι, ἄλλ' ὅσον ἐστὶν χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρῆ καὶ παριδεῖν.</p>	<p>θα παρέδιδε κανείς το πηδάλιο ενός πλοίου, ὥστε ὅπου σας κατευθύνουν αυτοί εκεί και να πηγαίνετε, αλλά αποδεχόμενοι οτιδήποτε χρήσιμο από αυτούς πρέπει να γνωρίζετε επίσης και τι οφείλετε να παραβλέπετε.</p>
<p>Καὶ ἡμῖν δεῖ τὸν ἀγῶνα προκειῖσθαι πάντων ἀγῶνων μέγιστον νομίζειν χρεῶν, ὑπὲρ οὗ πάντα ποιητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευὴν καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλη πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσεσθαι.</p>	<p>Και εμεῖς πρέπει να θεωρούμε ὅτι ἀπὸ ὅλους τους αγώνες αὐτός (δηλαδή ο αγώνας τῆς σωτηρίας) εἶναι ο σημαντικότερος. Πρὸς χάριν αὐτοῦ του αγώνα πρέπει να κάνουμε τα πάντα και να προσπαθούμε ὅσο γίνεται να προετοιμαστοῦμε γι' αὐτόν και να συνομιλοῦμε και να ερχόμαστε σε επαφή και με ποιητές και με συγγραφείς και με ῥήτορες και με κάθε ἄνθρωπο ἀπὸ τον οποίο θα μπορούσαμε να προσκομίσουμε κάποια ὠφέλεια για τη βελτίωση τῆς ψυχῆς μας.</p>
<p>καὶ ψυχῇ προηγουμένως μὲν καρπὸς ἢ ἀλήθεια, οὐκ ἄχαρὶ γε οὐδὲ τὴν θύραθεν σοφίαν περιβεβλησθαι, οἷόν τινα φύλλα σκέπην τε τῷ καρπῷ καὶ ὄψιν οὐκ ἄωρον παρεχόμενα.</p>	<p>Ὁ κύριος καρπὸς τῆς ψυχῆς εἶναι βεβαίως ἡ ἀλήθεια, ἀλλὰ δεν εἶναι καθόλου ἀσχημο να ντύνουμε αὐτό τον καρπὸ με την ελληνική σοφία, ὅπως τα φύλλα προστατεύουν και μορφαίνουν τους καρπούς των δέντρων.</p>



Δραστηριότητα 24/Κεφάλαιο 1

Ὁ Μέγας Βασίλειος εκφράζει δύο τύπους ωφέλειας που μπορεί να ἔχει ο νέος διαβάζοντας τους Ἴλληνες συγγραφείς. Ποιοί εἶναι αυτοί οἱ δύο τύποι; Εἶναι ἰσάξιο μεταξύ τους; Διαβάστε προσεκτικά τα παραπάνω αποσπάσματα. Μετά συνεχίστε την ἀνάγνωση τῆς υποενότητας. Ἀν στο τέλος τῆς μελέτης σας δεν ἔχετε ἀνακαλύψει τους δύο τύπους ωφέλειας που ἀναφέρει ο Μέγας Βασίλειος, ἀνατρέξτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου, ὅπου οἱ δύο τύποι ἀναγράφονται ἐπιγραμματικά.

Ὁ Μέγας Βασίλειος υποστηρίζει ὅτι ολόκληρη ἡ ἀλήθεια βρίσκεται στους Ἱεροὺς Λόγους του χριστιανισμοῦ, δηλαδή στην Ἁγία Γραφή. Ἐπειδὴ ὁμως τα κείμενα τῆς Παλαιᾶς και τῆς Καινῆς Διαθήκης εἶναι δυσνόητα και εκφράζουν τα βαθιά νοήματά τους με συμβολικό και ἀπόρρητο τρόπο, ο νέος θα μπορούσε να προπαιδευθεῖ στην ελληνική γνώση και μετὰ να προσεγγίσει τις ἱερές γραφές του χριστιανισμοῦ. Το ἔργο του Μεγάλου Βασιλείου εἶναι ἠθικοπλαστικό. Σκοπὸς του εἶναι να δείξει τι πρέπει να ἀποφεύγουν οἱ νέοι ὅταν καταπιάνονται με τη μελέτη των Ἑλλήνων συγγραφέων. Ὅπως θα περιμένε κανείς, το κύριο βάρος τῆς ἀποφυγῆς πέφτει στην ελευθεριότητα των ἠθῶν και την πολλαπλότητα των θεῶν που παρουσιάζουν οἱ ἐθνικοί ποιητές. Ἀντίθετα, για να ἀποκτήσουν οἱ νέοι ουσιαστική παιδεία ἀπὸ τα ελληνικά γράμματα πρέπει να προσέχουν ἰδιαίτερα τα κομμάτια ἐκεῖνα των ἀρχαίων κειμένων ὅπου ἐγκωμιάζεται ἡ ἀρετὴ στις διάφορες ἐκφάνσεις τῆς.

Δραστηριότητα 25/Κεφάλαιο 1

Προσπαθήστε να θυμηθείτε τις παραδοσιακές αρετές του ελληνισμού που αναφέραμε στην αρχή του κεφαλαίου και αναζητήστε εκ νέου την αλληλοσύνδεσή τους. (Αν η μνήμη σας χρειάζεται τόνωση, ανατρέξτε στην υποενότητα 1.1.1). Με ποιο τρόπο θεωρείτε ότι οι αρετές αυτές εντάχθηκαν στη χριστιανική ηθική. Πιστεύετε ότι αλλοιώθηκαν κατά τη μεταφορά τους, ή μήπως ολοκληρώθηκαν;

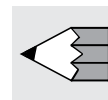
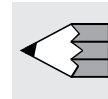
Η ηθική διαπαιδαγώγηση των νέων είναι το κύριο μέλημα του Μεγάλου Βασιλείου. Ο ιεράρχης όμως θεωρεί ότι πέρα από την ηθική υπάρχει και αισθητική ωφέλεια από τη μελέτη της εθνικής παιδείας. Η μεταφορά των φύλλων του δέντρου που προφυλάσσουν και ομορφαίνουν τον καρπό αναφέρεται προφανώς στη γενική καλλιέργεια που μπορούν να παράσχουν στον άνθρωπο τα κλασικά γράμματα. Όμως η πρακτική των εκκλησιαστικών συγγραφέων κάνει το νόημα της μεταφοράς σαφέστερο. Ο χριστιανός που μελετά τα ελληνικά κείμενα αφενός μεν αντλεί τρόπους επιχειρηματολογίας που μπορεί στη συνέχεια να χρησιμοποιήσει για να προστατεύσει την πίστη του από τις αιτιάσεις τρίτων, αφετέρου δε παρουσιάζει τους λόγους του με τρόπο πειστικό και όμορφο κατά το πρότυπο των Ελλήνων ρητόρων. Έτσι η μελέτη της θύραθεν παιδείας, πρώτον, αποτελεί προπαρασκευαστικό στάδιο για την ορθή κατανόηση των συμβολικών ρημάτων του χριστιανισμού και, δεύτερον, βελτιώνει τη γλωσσική καλλιέργεια του χριστιανού ο οποίος μπορεί να εκφράσει ρητορικότερα και άρα πειστικότερα, τα δόγματα της πίστης του.

Δραστηριότητα 26/Κεφάλαιο 1

Ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στην άποψη του Κλήμεντος Αλεξανδρέως (βλ. υποενότητα 1.4.4) που λέει ότι η φιλοσοφία είναι παιδαγωγός των Ελλήνων προς τον Χριστό και την άποψη του Μεγάλου Βασιλείου που επισημαίνει ότι η μελέτη των Ελλήνων συγγραφέων αποτελεί προπαρασκευή για τον χριστιανισμό; Τη δική μας απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

1.5.3 Το περιεχόμενο της πίστεως ως γνώση: ο υπόγειος εξελληνισμός του χριστιανισμού

Με το άνοιγμα προς τη σοφία των Ελλήνων οι χριστιανοί φαίνεται να συνειδητοποίησαν ότι η πρωτοχριστιανική απαξίωση της γνώσης και η συνακόλουθη επιμονή σε ένα ακατέργαστο βίωμα πίστης ήταν βραχύβιες απόψεις με περιορισμένη μάλλον ισχύ. Το περιεχόμενο της πίστης έπρεπε να αποσαφηνιστεί. Στην ερώτηση «όταν λέτε ότι πιστεύετε τι ακριβώς εννοείτε ότι πιστεύετε;» έπρεπε να δοθεί συγκεκριμένη απάντηση. Ο καθορισμός της χριστιανικής ορθοδοξίας (ορθή άποψη) και η διάκρισή της από τις αιρετικές διδασκαλίες συντελέστηκε επειδή προϋπήρχε το ελληνικό βίωμα που επέτασσε ότι, αν κάποιος ισχυρίζεται ότι πιστεύει σε κάτι, πρέπει να είναι σε θέση να ορίσει τι ακριβώς είναι αυτό που πιστεύει.



Η ορθόδοξη διδασκαλία είναι το άμεσο αποτέλεσμα της εσωτερικής χριστιανικής διαμάχης ως προς το ακριβές περιεχόμενο της πίστης. Τόσο οι ορθόδοξοι όσο και οι αιρετικοί υποστήριζαν ότι έχουν το δίκιο με το μέρος τους. Η απλή έκφραση όμως μιας γυμνής πίστης δεν αρκούσε για να πείσει τις αντιμαχόμενες παρατάξεις ότι πιστεύουν το ίδιο πράγμα. Εξάλλου και οι ειδωλολάτρες πίστευαν σε θεούς. Πίστευαν όμως σε ανύπαρκτους ή μετεμφιεσμένους θεούς, σε πλάσματα της φαντασίας τους ή σε ξεπεσμένους αγγέλους που είχαν μετατραπεί σε δαίμονες. Αν ο χριστιανισμός, υποστήριζαν, είναι η μόνη αληθινή θρησκεία, τότε το περιεχόμενό του πρέπει να είναι σαφές και καθορισμένο. Οποιαδήποτε απόκλιση από την αληθινή πίστη ήταν απόκλιση από τον μοναδικό τρόπο σωτηρίας του ανθρώπου ο οποίος και μόνο εξασφαλίζει την πλήρη αποκάλυψη του μυστηρίου της φύσης.

Ο καθορισμός της ορθόδοξης διδασκαλίας για το περιεχόμενο της χριστιανικής πίστης εγκαινιάστηκε τυπικά τον τέταρτο αιώνα με την πρώτη οικουμενική Σύνοδο. Εκεί έλαμψε η θεολογική κατάρτιση και επιμονή του Μεγάλου Αθανασίου (295-373), ο οποίος επέβαλε τον χαρακτηρισμό «ομοούσιος» για να δηλώσει τη σχέση του Υιού με τον Πατέρα. Οι μετριοπαθείς αρειανοί που θεωρούσαν ότι ο Χριστός είναι κτίσμα του Θεού δέχονταν ότι η ουσία του μπορεί να είναι όμοια με του Θεού και υποστήριζαν ότι είναι *ομοιούσιος* με αυτόν, αλλά όχι ότι είναι η ίδια, όπως δήλωνε το *ομοούσιον*. Οι ακραίοι αρειανοί πίστευαν στο *ετερούσιον*, την πλήρη διαφορά ουσίας.

Είδαμε ότι μια από τις βασικές κατηγορίες που οι εθνικοί εκτόξευαν στον χριστιανισμό αφορούσε τη σημασία της πίστης στη χριστιανική κοσμοθεωρία για τη σωτηρία των ανθρώπων. Ο Κέλσος, π.χ., τόνιζε ότι οι χριστιανοί αρνούνται να εξετάσουν λογικά τα θέματα που τους αφορούν και επιμένουν με ισχυρογνωμοσύνη στο ζήτημα της πίστης. Το επιχείρημα αυτό δεν μπορούσε να μείνει αναπάντητο. Η επανερχόμενη απάντηση από τη χριστιανική πτέρυγα ήταν ότι η πίστη είναι ανώτερη μορφή γνώσης από την ανθρώπινη επιστήμη γιατί βασίζεται στην υπέρτατη αρχή σοφίας, τον Λόγο του Θεού. Ο Ωριγένης διακρίνει την πίστη από τη γνώση και ισχυρίζεται ότι η πίστη είναι υπέρτερη μορφή γνώσης γιατί δηλώνει πεποίθηση στον Θεό και σε αυτή την πεποίθηση οικοδομείται η γνώση (Ωριγ. *Κατά Κέλσον* ΣΤ, 13). Ο τέταρτος αιώνας όμως προχώρησε πιο πέρα. Η διευκρίνιση ότι η πίστη είναι ανώτερη μορφή γνώσης έπρεπε να πάρει συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Τα κύρια χαρακτηριστικά του τέταρτου αιώνα στο πρόβλημα που μας απασχολεί είναι δύο:

- ο υψηλός θεολογικός και φιλοσοφικός λόγος·
- η διατύπωση του δόγματος.

Ας δούμε τι ακριβώς σημαίνουν τα δύο αυτά χαρακτηριστικά από την οπτική γωνία του ελληνισμού.

Η θεολογία και φιλοσοφία που ανέπτυξαν οι Πατέρες της Εκκλησίας τον τέταρτο αιώνα συνεχίζει και τελειοποιεί την παράδοση του προηγούμενου αιώνα. Η γενική τάση είναι να δοθεί μεγαλύτερη πληρότητα στο χριστιανικό κήρυγμα που

να αγκαλιάζει και να δίνει ουσιαστικές απαντήσεις σε όλες τις πλευρές της φυσικής φιλομάθειας του ανθρώπου. Ο Αριστοτέλης είχε τονίσει ότι οι άνθρωποι «φύσει ὀρέγονται τοῦ εἰδέναι» (οι άνθρωποι από τη φύση τους επιθυμούν να γνωρίζουν) και οι χριστιανοί συγγραφείς αναγνώρισαν ότι η φυσική αυτή τάση εδράζεται στην ίδια τη θεία καταγωγή του ανθρώπου. Κατ' αυτόν όμως τον τρόπο, οι απορίες που προκαλούσαν στους καλλιεργημένους χριστιανούς οι μυθικές διηγήσεις της Βίβλου έπρεπε να απαντηθούν εννοιολογικά. Τον τέταρτο αιώνα έχουμε τις πρώτες ολοκληρωμένες προσπάθειες να παρουσιαστεί μια πλήρης χριστιανική κοσμολογία. Το έργο του Μεγάλου Βασιλείου *Ὁμιλία εἰς τὴν ἑξαήμερον* και το αντίστοιχο έργο του αδελφού του Γρηγορίου Νύσσης *Ἀπολογία περὶ τῆς ἑξαήμερου* αποτελούν ορόσημα στην ιστορία του χριστιανισμού. Τώρα για πρώτη φορά οι χριστιανοί παρουσιάζουν ένα ολοκληρωμένο κοσμολογικό σύστημα κατά το πρότυπο των ελληνικών κοσμολογιών. Την ίδια εποχή ο Γρηγόριος Νύσσης γράφει το έργο *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* όπου εκθέτει τη χριστιανική θέση για τη δημιουργία και την ουσία του ανθρώπου. Η έναρξη της κοσμολογίας συνοδεύεται από την έναρξη της ολοκληρωμένης χριστιανικής ανθρωπολογίας. Επειδή άνθρωπος και κόσμος αποτελούν αλληλένδετες έννοιες και επειδή το πρόβλημα του ανθρώπου αφορά την ανακάλυψη της θέσης του στον κόσμο, η ανάπτυξη της χριστιανικής κοσμολογίας συνοδεύεται από αντίστοιχη πρόοδο στην ανθρωπολογία.

Βεβαίως οι χριστιανοί συγγραφείς δεν θεωρούν ότι οι φιλοσοφικές τους θέσεις είναι κάτι λιγότερο από την ίδια την αλήθεια. Αν η φιλοσοφία οριστεί ως η *ανθρώπινη προσπάθεια να κατανοηθεί ο άνθρωπος και ο κόσμος*, όπως το έκαναν οι Έλληνες φιλόσοφοι, τότε οι χριστιανοί δεν θεωρούσαν ότι έχουν φιλοσοφία. Οι διαφορές των ελληνικών φιλοσοφικών συστημάτων μεταξύ τους δείχνουν, κατ' αυτούς, την ελλειμματικότητα και αποσπασματικότητα της ανθρώπινης γνώσης. Η δική τους γνώση βασίζεται στην υπερβατική αρχή του θείου Λόγου.

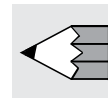
Δραστηριότητα 27/Κεφάλαιο 1

Οι Πατέρες της Εκκλησίας υποστηρίζουν δύο φαινομενικά αντιφατικές θέσεις: α) ότι η δική τους γνώση δεν είναι φιλοσοφική, και β) ότι η δική τους γνώση είναι η αληθινή φιλοσοφία (πβ. υποενότητα 1.4.3). Πώς νομίζετε ότι μπορούν να συνδυασθούν οι δύο αυτές απόψεις; Δώστε την απάντησή σας προτού ολοκληρώσετε τη μελέτη αυτής της υποενότητας.

Ήδη ο Αλεξανδρινός Κλήμης είχε καταστήσει σαφή τη χριστιανική άποψη:

Διό μοι δοκεῖ ἐπεὶ ἦκεν ὡς ἡμῶς οὐρανόθεν ὁ Λόγος ἡμᾶς ἐπ' ἀνθρωπίνην ἰέναι μὴ χρῆναι διδασκαλίαν ἔτι, Ἰθῆνας καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα, πρὸς δὲ καὶ Ἰωνίαν πολυπραγμονοῦντας. [...] πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηγεῖ καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἰθῆναι καὶ Ἑλλάς γέγονε τῷ Λόγῳ. (Κλήμ. Αλεξ. *Προτρ.* 11)

Γι' αυτό νομίζω ότι αφού από τον ουρανό ήρθε σε μας ο Λόγος, δεν χρειάζεται πια να πηγαίνουμε σε ανθρώπινες διδασκαλίες, στην Αθήνα και την υπόλοιπη Ελλάδα και επιπλέον την Ιωνία, χάνοντας τον χρόνο μας. Ο δάσκαλός μας τώρα μας διδάσκει τα πάντα, και όλα τα μέρη του κόσμου με τον Λόγο έχουν γίνει Αθήνα και Ελλάδα.



Ο Λόγος κατά τους χριστιανούς ήταν αρκετός για να έχουν αυτοί πλήρη γνώση και να μπορούν να αποφαινούνται για όλα τα ζητήματα. Όμως ο Λόγος, για να διατυπωθεί λεκτικά, χρειαζόταν ανθρώπινη προσπάθεια. Ενώ λοιπόν η συνειδητή θέση των χριστιανών ήταν ότι όλα τα προβλήματα της ανθρώπινης όρεξης για μάθηση διαλευκαίνονται με τη μελέτη της Αγίας Γραφής, η ίδια η πρακτική μέθοδός τους επέτρεπε τη λήψη στοιχείων από τη θύραθεν σοφία για την καλύτερη διευκρίνιση των βιβλικών αποριών. Σε πολλές περιπτώσεις, όπως, π.χ., αυτή του Μεγάλου Βασιλείου, η μελέτη της θύραθεν σοφίας ενθαρρυνόταν κιόλας, με την προϋπόθεση ότι ο μελετών θα είχε προηγουμένως διακριβώσει τι πρέπει να δέχεται και τι να απορρίπτει από αυτήν.

Στη συνειδητή λοιπόν θέση των χριστιανών μπορούμε να αντιτάξουμε μια άλλη βαθύτερη και ουσιαστικότερη τάση: **τον διακαή πόθο για γνώση**. Ο πόθος αυτός αποτελούσε καθαρή ελληνική παρακαταθήκη. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς προφανώς δεν είχαν επίγνωση αυτής της βαθιάς ελληνικής επίδρασης στον ψυχισμό τους. Οι περισσότεροι απλώς θεωρούσαν ότι η έφεση για γνώση προερχόταν από την υπόσχεση του Θεού για θέωση του ανθρώπου. Ορισμένοι βεβαίως υποστήριζαν ότι και η ελληνική σοφία ήταν θεόσταλη και αποσκοπούσε στην προλείανση του δρόμου για την οικουμενική υποδοχή του χριστιανικού ευαγγελίου. Όμως στον χώρο της υψηλής θεολογίας αδυνατούσαν να δουν τη συνέχεια με την ελληνική σκέψη γιατί πίστευαν ότι η ενσάρκωση του Λόγου και η αποστολή του Παρακλήτου (δηλαδή του Αγίου Πνεύματος) στην Εκκλησία αποτελούσαν τα δύο αποφασιστικής σημασίας γεγονότα που διαχωρίζαν τη χριστιανική από την εγκόσμια, δηλαδή την ελληνική, γνώση. Τόσο ο Λόγος όσο και το Πνεύμα το Άγιο ήταν για τους χριστιανούς αρχές υπερβατικές που αιφνιδίως εισήχθησαν στην ιστορία με βάση το προαιώνιο σχέδιο του Θεού. Οι αρχές αυτές καθόριζαν την αυθεντία της χριστιανικής γνώσης και τη διαφοροποιούσαν από κάθε άλλη μορφή γνώσης που ήταν γι' αυτούς απλώς κοσμική σοφία, δηλαδή, όπως είχε ισχυριστεί ήδη ο Παύλος (Κορ. 1:18-26), μωρία με τα μέτρα του Θεού (πβ. Δραστηριότητα 18, κεφ. 1).

Από καθαρά ιστορική άποψη, τα δύο στοιχεία που καθόρισαν τον τέταρτο αιώνα τη χριστιανική αυθεντία ήταν ύστερες προσθήκες στο πρωτοχριστιανικό κήρυγμα. Ο πρώτος συγγραφέας που χρησιμοποιεί την έννοια του Λόγου για να δηλώσει τον Χριστό ήταν, όπως είδαμε (υποενότητα 1.3.3), ο ευαγγελιστής Ιωάννης. Η αποδοχή του ευαγγελίου του ως θεόπνευστου υπήρξε, όπως είπαμε, επίπονη προσπάθεια γιατί ο πρόλογός του προσέκρουε στα όσα είχαν έως τότε αναφέρει οι συνοπτικοί ευαγγελιστές και ο απόστολος Παύλος. Με την εισαγωγή του Λόγου στο ευαγγελικό κήρυγμα προωθείται η πορεία που εγκαινίασε ο Παύλος, η οποία θα καταστήσει τελικά τη χριστιανική πίστη γνώση υπέρτερη μεν, ελληνικού όμως τύπου. Τη σημασία που η έννοια του Λόγου πήρε στα χέρια κατοπινών εκκλησιαστικών συγγραφέων, όπως ο Ιουστίνος, τη μελετήσαμε ήδη. Η ταύτιση του Λόγου με τον Υιό του Θεού και Σωτήρα των ανθρώπων είναι το πρώτο μεγάλο βήμα για τον εξελληνισμό του χριστιανισμού. Το δεύτερο τέτοιο βήμα ήταν η εισαγωγή του Αγίου Πνεύματος στον τριαδικό

πλέον Θεό, η θέση του οποίου στην Τριάδα μέχρι και τον τέταρτο αιώνα ήταν ασαφής.²²

Αν μελετήσει κανείς απροκατάληπτα τα κείμενα της Καινής Διαθήκης είναι εμφανές ότι το Άγιο Πνεύμα, αν και παρόν, βρίσκεται ωστόσο στην αφάνεια. Οι συγγραφείς της Καινής Διαθήκης ενδιαφέρονται να υποστηρίξουν τη θεία φύση του Ιησού ως Υιού του Θεού. Αντιμέτωπο έχουν τον αυστηρό εβραϊκό μονοθεϊσμό που ανέμενε τον Μεσσία ως άνθρωπο απεσταλμένο από τον Θεό. Το Άγιο Πνεύμα φαίνεται να έχει στην Καινή Διαθήκη ρόλο παρόμοιο με τον ρόλο που έχει η Σοφία του Θεού στην Παλαιά Διαθήκη: μπορεί να εκληφθεί περισσότερο ως ιδιότητα και ενέργεια του ενός Θεού παρά ως διαφορετική υπόστασή Του όπως ο Υιός. Όχι μόνο τον πρώτο αιώνα αλλά και για τους επόμενους δύο αιώνες η θέση του Αγίου Πνεύματος παρέμενε σχετικά ακαθόριστη. Ακόμα και τον τέταρτο αιώνα, μετά τη διατύπωση του Συμβόλου της Πίστεως από την πρώτη οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός στον πέμπτο θεολογικό του λόγο αναφέρεται στις απόψεις εκείνων που δεν αναγνωρίζουν τη θεία φύση του Αγίου Πνεύματος γιατί δεν αναγράφεται πουθενά στις Ιερές Γραφές:

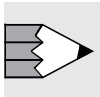
Τί δ' ἂν εἴποις, φασί, περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; πόθεν ἡμῖν ἐπεισάγεις ξένον Θεὸν καὶ ἄγραφον; [...] Οἱ μὲν ὡς ξένον Θεὸν καὶ παρεγγραπτον εἰσαγαγόντων ἡμῶν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, δυσχεραίνοντες καὶ σφόδρα προπολεμοῦντες τοῦ γράμματος ἴστωσαν ἐκεῖ φοβούμενοι φόβον. [...] καὶ σαφῶς γινωσκέτωσαν ὅτι ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ φιλία τοῦ γράμματος.
(Γρηγ. Θεολ. Λογ. 31, 1 και 3)

Τι θα μας πεις, λένε, για το Άγιο Πνεύμα; Από πού και ως πού μας φέρνεις έναν ξένον Θεό που δεν τον μαρτυρούν οι γραφές μας; Αυτοί που θεωρούν το Πνεύμα το Άγιο Θεό ξένο και εξωγραφικό, και δυσκολεύονται και υποστηρίζουν τη Γραφή κολλημένοι στο γράμμα, ας μένουν στη φοβισμένη τους αυτή θέση και ας γνωρίζουν καλά ότι η αγάπη που δείχνουν για το γράμμα είναι το ένδυμα της ασέβειάς τους.

Το Άγιο Πνεύμα είναι η αρχή της γνώσης. Η παρουσία του στην Εκκλησία καθιστά τη γνώση των χριστιανών αληθινή έκφραση της θείας σοφίας. Ακριβώς επειδή το Άγιο Πνεύμα είναι διηνεκώς παρόν στην Εκκλησία, η αποκάλυψη του μυστηρίου της ύπαρξης που συντελέστηκε με τη σάρκωση του Λόγου είναι συνεχώς εφικτή για οποιονδήποτε μεταστρέφεται στον χριστιανισμό. Όπως έχουμε ήδη δει (υποενότητα 1.1.3), η αποκάλυψη αυτού του μυστηρίου ήταν ο απώτερος στόχος της έφεσης για γνώση που χαρακτήριζε τον ελληνισμό. Με την εισαγωγή του Αγίου Πνεύματος στους ίδιους τους κόλπους της τριαδικής θεότητας και με την πεποίθηση ότι αυτό βρίσκεται συνεχώς στην Εκκλησία και την κατευθύνει, ο ελληνισμός βρήκε την υπερβατική αρχή που θα δικαιολογούσε την πλήρη γνώση την οποία η φύση δεν μπορούσε να του παράσχει.

²²Η θέση του Αγίου Πνεύματος αρχικά καθορίστηκε από τη σύνοδο της Νίκαιας του 325 και διασαφηνίστηκε από τη δεύτερη οικουμενική σύνοδο που συγκλήθηκε στην Κωνσταντινούπολη το 381 από τον Μέγα Θεοδοσία.

Το περιεχόμενο της δογματικής πίστης των χριστιανών, όπως αυτή διαμορφώθηκε τον τέταρτο αιώνα, δείχνει τον υπόγειο εξελληνισμό του πρωτοχριστιανικού μηνύματος σωτηρίας. Ο χριστιανισμός ολοκληρώνει τη φύση του όταν γίνεται θρησκεία όχι μόνον πίστης, αλλά και γνώσης που προέρχεται από την πίστη και όχι μόνον εσωτερικής προαίρεσης και καθαρής καρδιάς, αλλά και λατρείας που προέρχεται από τη μετάνοια και την προαίρεση του χριστιανικού βίου. Από την εξωκοσμική θεωρία απάρνησης του παρόντος αιώνας ο χριστιανισμός γεννά την ενδοκοσμική αγαλλίαση μπροστά στο κάλλος του σύμπαντος το οποίο δημιούργησε ο Πατήρ διά του Λόγου, στο οποίο σαρκώθηκε ο Υιός Του και στο οποίο παρίσταται διηνεκώς το Πνεύμα Του. Η αφανής ελληνοποίηση της χριστιανικής θρησκείας επιτεύχθηκε με τη μετριασμένη αποδοχή της υπερβατικής αρχής και τη λελογισμένη σύνθεσή της με τις ελληνικές ενύπαρκτες αρχές. Τόσο ο Υιός όσο και το Πνεύμα είναι θεοί που βρίσκονται σε διαρκή αλληλοπεριχώρηση με τον Πατέρα. Όμως σε αντίθεση με τον Πατέρα, ο μεν Λόγος πήρε σάρκα και οστά στον φυσικό κόσμο για τη σωτηρία της κτίσης, το δε Πνεύμα εκπορεύεται διηνεκώς στον παρόντα κόσμο και καθιστά εφικτή την άλλως ανέφικτη πλήρη γνώση. Η σάρκωση του Λόγου και η εκπόρευση του Πνεύματος διατηρούν την ισορροπία μεταξύ μιας υπερβατικής αρχής που βρίσκεται αιωνίως έξω από τον κόσμο και μιας ενύπαρκτης αρχής που βρίσκεται διηνεκώς μέσα σε αυτόν. Ήταν αυτή ακριβώς η σύνθεση που ο φυσικός ελληνισμός, στην πρώτη του αρχαία φάση, αδυνατούσε να επιτύχει.



Δραστηριότητα 28/Κεφάλαιο 1

Για να συνειδητοποιήσετε καλύτερα τη σημασία των δογματικών διευκρινίσεων αναλογιστείτε ποια χαρακτηριστικά θα κατονομάζατε πρώτα αν σας ρωτούσαν πώς αντιλαμβάνεστε τον χριστιανικό Θεό. Υπάρχουν δύο πολυσυζητημένες έννοιες-ιδιότητες του Θεού που απουσιάζουν από την επίσημη διατύπωση του Σμβόλου της Πίστεως. Οι περίφημες αυτές έννοιες ήταν βεβαίως πάντοτε παρούσες στο χριστιανικό κήρυγμα αλλά η απουσία τους από το Σύμβολο της Πίστεως είναι ενδεικτική. Ποιες είναι αυτές; Τις μονολεκτικές απαντήσεις θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

1.5.4 Αίτια διάδοσης και επικράτησης του χριστιανισμού (με ειδική αναφορά στον ελληνισμό)

Ορισμένα αίτια επικράτησης του χριστιανισμού έχουν αναφερθεί στην υποενότητα 1.2.4. Άλλα έχουμε υπαινιχθεί κατά την παρουσίαση των διαφορών μορφών σχέσης ελληνισμού και χριστιανισμού κατά τους τρεις πρώτους αιώνες δράσης της νέας θρησκείας. Χωρίς να διεκδικούμε πληρότητα θα αναφέρουμε τώρα κάποια επιπρόσθετα αίτια, και ίσως πρωταρχικά, που συνέβαλαν στο να αποτελέσει ο χριστιανισμός το κέντρο και το σημείο αναφοράς της λατρευτικής σχέσης του ανθρώπου με το θείο στη ρωμαϊκή οικουμένη.

Από θρησκεία της υπαίθρου της Παλαιστίνης ο χριστιανισμός μέσα σε τρεις αιώνες έγινε η οικουμενική και μόνη επίσημα αποδεκτή θρησκεία της αυτοκρατορίας. Ας δούμε τους λόγους αυτής της επικράτησης που είχε τεράστια σημασία για ολόκληρη τη μετέπειτα ιστορία των λαών της Μέσης και Εγγύς Ανατολής και της Δύσης.

Τα αίτια που θα διαβάσετε παρακάτω πρέπει να συνυπολογιστούν στις αιτίες νίκης του Χριστού που αναφέραμε σε προηγούμενη ενότητα (1.2.4), για να δοθεί η πληρέστερη δυνατή εικόνα. Στην κατανόηση των παρακάτω αιτίων συμβάλλει αποφασιστικά η έννοια της ανάδρασης που είναι καθοριστική σε όσα ιστορικά φαινόμενα σχετίζονται με ιδέες, νοοτροπίες και γενικά ό,τι αποκαλούμε πνευματικό βίο των ανθρώπων. **Ανάδραση** είναι η διαδικασία κατά την οποία ένα φαινόμενο που λειτουργεί ως αιτία ενός άλλου φαινομένου ισχυροποιείται και επιτείνεται από την ύπαρξη του αποτελέσματός του. Για παράδειγμα, αν η απόφαση του Μεγάλου Κωνσταντίνου υπέρ του χριστιανισμού (αποτέλεσμα) βασίστηκε στην ύπαρξη μεγάλου αριθμού χριστιανών στις στρατιωτικές του δυνάμεις (αίτιο), η αποδοχή του χριστιανισμού εκ μέρους του (αίτιο) αύξησε τους χριστιανούς που υπηρετούσαν στις ρωμαϊκές λεγεώνες (αποτέλεσμα).

Η ισχύς της κρατικής εξουσίας

Η μεταστροφή του Κωνσταντίνου στον χριστιανισμό υπήρξε το εναρκτήριο λάκτισμα για την επικράτηση του χριστιανισμού. Όταν ο Κωνσταντίνος άρχισε να δείχνει την εύνοιά του στη νέα πίστη, και για πολλά χρόνια μετά, οι χριστιανοί αποτελούσαν θρησκευτική μειονότητα στην αυτοκρατορία. Σύμφωνα με τα υπάρχοντα στοιχεία στις αρχές του τέταρτου αιώνα ο χριστιανισμός δεν πρέπει να συγκέντρωνε παραπάνω από το 15% της πολυθρησκευτικής ρωμαϊκής οικουμένης.

Η μεταστροφή του αυτοκράτορα άνοιξε τον δρόμο για τον εξαναγκαστικό ή και βίαιο εκχριστιανισμό εκτεταμένων τμημάτων της αυτοκρατορίας. Από τη στιγμή που η κεντρική εξουσία είχε γίνει χριστιανική και καθώς η στελέχωση της Νέας Ρώμης αποσκοπούσε στην ανάδειξη των πιο δυναμικών ανθρώπων ή ομάδων της εποχής που είχαν παραγκωνιστεί από τις προηγούμενες ηγεσίες, ο χριστιανισμός άρχισε να διαδίδεται με ρυθμούς πολύ ταχύτερους από αυτούς της γνωστής έως τότε ιεραποστολής.

Ουσιαστικό στοιχείο της κοινωνικής ανόδου ενός φιλόδοξου άνδρα τώρα, ιδίως αν σκόπευε να σταδιοδρομήσει στην Κωνσταντινούπολη, ήταν οι θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Ο εκχριστιανισμός της ρωμαϊκής διοίκησης κατέστησε τον χριστιανισμό την κατεξοχήν προοδευτική δύναμη της εποχής σε αντιπαράθεση με τις συντηρητικές και οπισθοδρομικές θρησκείες της παράδοσης.

Το μαχητικό πνεύμα του ανερχόμενου κινήματος

Άρρηκτα συνδεδεμένο με τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου είναι το μαχητικό πνεύμα που έδειχνε ο χριστιανισμός. Το πνεύμα αυτό, στην ήπια μορφή της ειρη-

νικής καρτερίας του θανάτου, είχαν εκφράσει πλήρως οι χριστιανοί μάρτυρες που υφίσταντο τις διώξεις της κρατικής εξουσίας. Όμως ο χριστιανισμός είχε και μια δυναμική πλευρά μαχητικότητας που γινόταν από καιρού εις καιρόν φανερή στις διαμάχες των επισκόπων μεταξύ τους καθώς και στις συγκρούσεις της ορθοδοξίας (που δεν είχε ακόμα καθοριστεί πλήρως) με τις αναφαινόμενες αιρέσεις.

Η αυθάδεια συγγενεύει κατ' ουσίαν με την τόλμη. Αυτό λοιπόν που για ορισμένους παραδοσιακούς εθνικούς ήταν απροκάλυπτη αυθάδεια, όπως, για παράδειγμα, η άρνηση των χριστιανών να κάψουν θυμίαμα στην εικόνα του αυτοκράτορα, για άλλους (ή και για τους ίδιους του κατήγορους) ήταν ζηλευτή τόλμη. Η μαχητικότητα του χριστιανισμού προσέλκυσε πολλούς άνδρες από τις στρατιωτικές τάξεις των ρωμαϊκών λεγεώνων. Όπως η λατρεία του Μίθρα (βλ. υποενότητα 1.2.1) έτσι και η λατρεία του Χριστού έδινε αγωνιστική διάθεση στους πιστούς γιατί τους παρείχε την πεποίθηση ότι αντιμάχονται τις δυνάμεις του σκότους, του θανάτου και του διαβόλου. Είναι αξιοσημείωτο ότι και οι δύο αυτές λατρείες είχαν έντονα ηλιοκεντρικά στοιχεία. Ο Χριστός ήταν το φως του κόσμου και ο ήλιος της δικαιοσύνης, όπως και ο Μίθρας. Αλλά ο χριστιανισμός, ακολουθώντας την αυστηρή διάκριση μεταξύ Πλάστη και Κτίσης, έδινε συμβολικό και απεικονικό περιεχόμενο στην ιδιότυπη ηλιολατρία του. Παρ' όλα αυτά, η συμβολική ταύτιση του Χριστού με τον ήλιο, που ολοκληρώθηκε τον τέταρτο αιώνα, απηχούσε την αγωνιστική διάθεση του ανερχόμενου κοινωνικο-πολιτικο-θρησκευτικού κινήματος που εκπροσωπούσε ο χριστιανισμός μετά τη μεταστροφή του Κωνσταντίνου.

Στον αγωνιστικό δυναμισμό της γρήγορα εξαπλούμενης θρησκείας συνέβαλαν αποφασιστικά οι χιλιαστικές και εσχατολογικές προσδοκίες που από γενέσεώς του έφερε ο χριστιανισμός. Παρά την ύφεση της σημασίας της Δευτέρας Παρουσίας που βλέπουμε στους εκκλησιαστικούς συγγραφείς του δεύτερου αιώνα και την εσωτερίκευση του νοήματός της καθώς αυτή καθυστερούσε, η εσχατολογία ανέκαθεν ήταν και εξακολούθησε, ως ένα βαθμό, να είναι αναπόσπαστο κομμάτι του χριστιανισμού. Η εσχατολογική προσδοκία τόνωνε το μαχητικό αίσθημα των χριστιανών που περίμεναν την ανταπόδοση των θυσιών τους με τη δεύτερη έλευση του Χριστού και την εγκαθίδρυση της Βασιλείας των Ουρανών.

Η αναβάθμιση των αστικών κέντρων

Ενώ η διδασκαλία του Ιησού απευθυνόταν κατά κύριο λόγο στους ανθρώπους της ιουδαϊκής υπαίθρου, το άνοιγμα του χριστιανισμού προς τα έθνη που συντελέστηκε με τον απόστολο Παύλο συνοδεύτηκε από προσαρμογή της χριστιανικής διδασκαλίας προς τον κόσμο των πόλεων. Έχει παρατηρηθεί ότι, ενώ οι παραβολές του Ιησού αντλούν τις εικόνες τους από τη γεωργική και αγροτική οικονομία της υπαίθρου, οι επιστολές του Παύλου δείχνουν μετατόπιση του βάρους προς τις δομές της αστικής ζωής.

Είδαμε (υποενότητα 1.3.2) ότι οι περιοδείες του Αποστόλου είχαν ως προορισμό πάντοτε τα μεγάλα αστικά κέντρα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Το σημείο αυτό δείχνει την οξυδέρκεια του Παύλου. Ο Παύλος αντιλήφθηκε γρήγορα και

σωστά ότι τα αγροτο-κτηνοτροφικά στρώματα της κοινωνίας παρουσιάζουν, λόγω της άμεσης σχέσης τους με τη γη, ιδιαίτερη δυσκαμψία και συντηρητισμό και αρνούνται να τροποποιήσουν τις πατροπαράδοτες πεποιθήσεις και τα έθιμά τους. Οι χαμηλές και μεσαίες αστικές τάξεις, αντιθέτως, δείχνουν μεγαλύτερη προσαρμοστικότητα σε νέες καταστάσεις και είναι διατεθειμένες να μεταβάλουν με μεγαλύτερη ευκολία τον τρόπο ζωής και τις δοξασίες τους. Σε αυτές τις τάξεις λοιπόν απευθυνόταν πρωτίστως ο Παύλος. Ο χριστιανισμός που απευθυνόταν στα έθνη και την ιουδαϊκή διασπορά υπήρξε ευθύς εξαρχής ένα φαινόμενο των πόλεων.

Μετά τη σχετική ύφεση στην οποία είχαν υποπέσει οι πόλεις τον τρίτο αιώνα, η αναβάθμιση των αστικών κέντρων, που σημειώνεται τον τέταρτο αιώνα ως αποτέλεσμα της πολιτικής των Φλαβίων, δίνει νέα ώθηση στους χριστιανούς. Η ανανεωμένη ισχύς των πόλεων παρέχει καινούργιες ευκαιρίες άνθησης και ευδοκίμησης του χριστιανισμού, τα περισσότερα μέλη του οποίου βρίσκονται ακριβώς στα μεγάλα αστικά κέντρα της αυτοκρατορίας.

Η δυνατότητα ενοποίησης της αυτοκρατορίας που παρείχε ο ένας Θεός

Ανάμεσα στην πολιτειακή οργάνωση μιας κοινωνίας και την ακριβή μορφή θρησκευτικότητάς της υπάρχει, όπως τονίσαμε στη δεύτερη ενότητα (1.2.1), αμφίδρομη σχέση. Η πολιτική πολυδιάσπαση του αρχαίου ελληνικού κόσμου συνέβαλε στην εμπέδωση του πολυθεϊστικού προτύπου. Η κεντρική απολυταρχική διοίκηση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ασκούσε πιέσεις προς την αποδοχή θρησκευτικότητας μονοθεϊστικού τύπου. Ο ένας Θεός παρείχε τα απαιτούμενα εχέγγυα νομιμότητας της κοσμικής εξουσίας του ενός αυτοκράτορα. Αν μάλιστα ο Θεός αυτός συνέβαινε να είναι ζηλωτής, όπως ήταν ο εβραϊκός Θεός (πβ. υποενότητα 1.1.2), και δεν ανεχόταν συλλατρεία μαζί με άλλες θεϊκές δυνάμεις, τότε και ο αυτοκράτορας μπορούσε να απαιτήσει πλήρη μονοκρατορική απολυταρχία.

Τόσο ο Διοκλητιανός όσο και ο Κωνσταντίνος που υπήρξαν οι κυριότεροι εκφραστές του πολιτειακού μοντέλου απόλυτης ισχύος του μονάρχη, έδειξαν από νωρίς τις μονοθεϊστικές τους προτιμήσεις. Καθ' όλη τη διάρκεια της ρωμαϊκής ιστορίας μετά τον Οκταβιανό, το πρόσωπο του αυτοκράτορα ήταν ο κυριότερος συμβολικός δεσμός των ετερόκλητων υπηκόων της αχανούς αυτοκρατορίας. Αν πέρα από την ενότητα των υπηκόων που εξασφάλιζε η αυτοκρατορική κεντρική διοίκηση, μπορούσε να υπάρξει και θρησκευτική οικουμενικότητα, οι δεσμοί μεταξύ των διάφορων επαρχιών θα γίνονταν αυτόματα ισχυρότεροι. Αλλά τον στόχο αυτό μπορούσε να εξυπηρετήσει καλύτερα μια μονοθεϊστική θρησκεία που καλεί πάντες να προσκυνήσουν τον ίδιο, ένα Θεό παρά μια πολυθεϊστική λατρεία που εγγενώς αποδέχεται ποικιλομορφία και πολλαπλότητα και επιτρέπει στους οπαδούς της να διαφοροποιούνται με βάση τοπικές αποκλίσεις του αποδεκτού πανθέου. Ο ένας Θεός, δημιουργός του σύμπαντος και απόλυτος μονάρχης του κόσμου, μπορούσε να συντελέσει αποφασιστικά στην περαιτέρω ενοποίηση των διάφορων παραδόσεων που συστεγάζονταν κάτω από την κεντρική διοίκηση. Η ποθητή για τον Κωνσταντίνο

ολοκλήρωση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας θα έπρεπε να περάσει μέσα από τον Θεό των χριστιανών ή μέσα από μία παρόμοια μορφή θρησκεία όπως ήταν η λατρεία του Ήλιου, που αποτελούσε την εναλλακτική λύση του προγράμματός του.

Η προσέλκυση των μορφωμένων Ελλήνων

Η μελέτη της αρχαίας ελληνικής γραμματείας από την πλευρά των χριστιανών είχε ως συνέπειά της δύο πολύ θετικά αλληλένδετα αποτελέσματα για την υπόθεση του χριστιανισμού. Αφενός, οι χριστιανοί μπόρεσαν να απαντήσουν στις εθνικές αιτιάσεις κατά της νέας θρησκείας με τη σοβαρότητα που το ίδιο το θέμα απαιτούσε και έτσι έβγαλαν την πίστη τους από την επαρχιακή αφάνεια. Αφετέρου, έκαναν τον χριστιανισμό ελκυστικό για τους καλλιεργημένους και μορφωμένους ανθρώπους της εποχής που δεν μπορούσαν να αρκεστούν στον κατ' αυτούς απλοϊκό λόγο των ευαγγελικών παραβολών.

Ο διάλογος των χριστιανών με την εθνική γνώση που εγκαινιάστηκε περί τα τέλη του δεύτερου αιώνα (πβ. υποενότητα 1.4.3) απέφερε ιστορικά πολύ μεγαλύτερα οφέλη στον χριστιανισμό από ό,τι στον παραδοσιακό ελληνισμό. Με τον διάλογο αυτόν ο χριστιανισμός βγήκε από το περιθώριο και τοποθετήθηκε σιγά σιγά στο κέντρο των πνευματικών εξελίξεων της εποχής. Παρά τις συχνότατες χριστιανικές κατηγορίες που είχαν στόχο την ανηθικότητα των αρχαίων θεών, την αναισχυντία των ποιητών που εξιστορούν τις περιπέτειές τους, την ασυμφωνία των Ελλήνων φιλοσόφων μεταξύ τους (που δήθεν υποδήλωνε άγνοια των θεμάτων που πραγματεύονται) και τη θρασεία προπέτειά τους να θεωρούν δικά τους όσα σωστά και ορθά είχαν υποκλέψει από τον Μωυσή της Πεντατεύχου, οι χριστιανοί διανοητές αφομοίωσαν όχι μόνο τους ρητορικούς τρόπους και τα σχήματα πειθούς του ελληνισμού που έκαναν την πίστη τους πολύ πιο δελεαστική στα αυτιά όσων είχαν συνηθίσει το επιμελημένο ύφος των αρχαίων συγγραφέων και των μιμητών τους της δεύτερης σοφιστικής (πβ. υποενότητα 1.4.3), αλλά και τα πολύ επεξεργασμένα επιχειρήματα των φιλοσόφων. Η ανάπτυξη της χριστιανικής θεολογίας βασίζεται κατά κύριο λόγο στην οικειοποίηση στοιχείων της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης και στη χρησιμοποίησή τους προς όφελος της πίστης στον Χριστό. Η θεολογική περιωπή που αποκτούσε με τον χρόνο ο χριστιανισμός τον κατέστησε πόλο έλξης όλο και περισσότερων φερέλπιδων νέων που απογοητεύονταν από τη σχετικότητα και την αποσπασματικότητα ορισμένων φιλοσοφικών διδασκαλιών. Και βεβαίως όσο κατάφερε να προσελκύσει ευφυείς και μορφωμένους ανθρώπους ο χριστιανισμός τόσο εξύψωνε τον θεολογικό και ρητορικό του λόγο και ταυτόχρονα το κοινωνικό του κύρος σε μία εποχή όπου ο υψηλός πολιτισμός ήταν εν πολλοίς ταυτόσημος με τον λόγο του ελληνισμού.

Η επανακατάφαση του αισθητού κόσμου

Ο χριστιανισμός ξεκίνησε όπως είδαμε ως μια παραφυάδα της ιουδαϊκής ορθοδοξίας με επιρροή περιορισμένη στην ύπαιθρο της Παλαιστίνης (πβ. υποενότητα

1.3.1). Το κήρυγμα του ιδρυτή της Ιησού είχε εσχατολογικό και εξωκοσμικό χαρακτήρα, δίδασκε την αποκόλληση από τα εγκόσμια αγαθά και την αναμονή της επικείμενης Δεύτερης Έλευσης του Μεσσία που θα λυτρώσει οριστικά τους ανθρώπους. Ο εμπνευστής της ιδέας του ανοίγματος προς τα έθνη θεμελίωσε την ιεραποστολή του στη ματαιότητα του παρόντος αιώνας, τη μωρία της κοσμικής γνώσης και την καταδυνάστευση των ανθρώπων από το κράτος του διαβόλου που ήταν κατ' αυτόν το κράτος της σάρκας, της φθοράς, και του θανάτου. Ο απόστολος Παύλος θεώρησε χαρακτηριστικά ότι ολόκληρη η Κτίση συμπαρασύρθηκε στη φθορά και τη ματαιότητα από το αρχέγονο σφάλμα του ανθρώπου. Μετά την Πτώση και την εκδίωξη του ανθρώπου από τον παραδείσιο κήπο της Εδέμ, η φύση, κατά τον Παύλο, συστενάζει και συνοδύρεται με τον εκδιωχθέντα άνθρωπο (Ρωμ. 8:20-22).

Η αρνητική αυτή στάση απέναντι στον φυσικό κόσμο, αν και ποτέ δεν εγκαταλείφθηκε οριστικά, πέρασε ωστόσο σε δεύτερη μοίρα με τον τονισμό του γεγονότος ότι ο παρών κόσμος είναι αποτέλεσμα της *δημιουργικής ενέργειας του Θεού*. Επειδή η πρώτη δημιουργική αιτία του παντός είναι ο πανάγαθος Θεός, ο κόσμος ως δημιούργημά του πρέπει αναγκαστικά να φέρει τα γνωρίσματα της θείας του καταγωγής. Έτσι, από την πρωτοχριστιανική αρνητική θεώρηση της αξίας του παρόντος κόσμου περνούμε σε μία επανακατάφαση του κάλλους και της αρμονίας του που κάποτε μάλιστα θυμίζει ή και ξεπερνά την αρχαιοελληνική φυσιολατρία. Με την ανάπτυξη του χριστιανισμού ο άνθρωπος και η πλάση ξανακερδίζουν τις αξίες που είχαν στερηθεί από την πρωτοχριστιανική έμφαση στην αμαρτία και την πτώση. Ο Μέγας Αθανάσιος γράφει χαρακτηριστικά:

<p>Πάντα καλά και καθαρά τὰ τοῦ Θεοῦ ποιήματα: οὐδὲν ἄχρηστον ἢ ἀκάθαρον ὁ τοῦ Θεοῦ πεποίηκε Λόγος. [...] εἰ τῶν τοῦ Θεοῦ χειρῶν ἔργον εἶναι πιστεύομεν τὸν ἄνθρωπον, κατὰ τὰς θείας Γραφάς, πῶς ἠδύνατο ἐκ καθαρᾶς δυνάμεως ἔργον τι γίνεσθαι μεμολυσμένον; (Μ. Αθαν. <i>Επιστ. προς Αμμούν μονάζ.</i> P.G. 26, 1169)</p>	<p>Όλα τα δημιουργήματα του Θεού είναι καλά και καθαρά. Τίποτε άχρηστο ή ακάθατο δεν έχει δημιουργήσει ο Λόγος του Θεού. Αν πιστεύουμε, σύμφωνα με τις θείες Γραφές, ότι ο άνθρωπος είναι έργο από τα χέρια του Θεού, πώς θα μπορούσε να δημιουργηθεί από καθαρή δύναμη κάτι μολυσμένο;</p>
--	---

Η χριστιανική φυσιολατρία επανερχόταν συχνά στη βιβλική ρήση «Ὡς ἐμεγάλυνθη τὰ ἔργα σου, Κύριε, πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας» (Ψαλμ. 103:24). Το απαράβατο βέβαια όριο αυτής της πορείας προς τον εξαγιασμό (και εξαγνισμό) της αισθητής πραγματικότητας καθοριζόταν από την αυστηρή χριστιανική διάκριση μεταξὺ κτισμάτων και Κτίστη. Ωστόσο και εκεί σημειώθηκαν υποχωρήσεις.

Στην προσπάθειά του να βρει προηγούμενα της μονοθεϊστικής χριστιανικής διδασκαλίας στα έργα του εθνικού ελληνισμού ο Κλήμης Αλεξανδρεὺς (βλ. υποενότητα 1.4.3) παραθέτει ένα νεοπυθαγόρειο απόσπασμα χωρίς το παραμικρό αρνητικό σχόλιο, γεγονός που αποδεικνύει ότι *η ενύπαρκτη παρουσία του Θεού στον κόσμο δεν δημιουργούσε υποχρεωτικώς προβλήματα στους χριστιανούς των οποίων ο Θεός ήταν υπερβατική, και όχι εγκόσμια, αρχή:*

«Ὁ μὲν θεὸς εἷς, οὗτος δὲ οὐχ,
ὥς τινες ὑπονοοῦσιν,
ἐκτὸς τῆς διακοσμῆσιος,
ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὄλῳ τῷ κύκλῳ,
ἐπίσκοπος πάσας γενέσιος,
κρῶσις τῶν ὄλων αἰώνων καὶ ἐργάτας
τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἔργων
ἀπάντων ἐν οὐρανῷ φωστήρ
καὶ πάντων πατήρ,
νοῦς καὶ ψύχωσης τῷ ὄλῳ κύκλῳ,
πάντων κίναςις».
ἀπόχρη καὶ τάδε εἰς ἐπίγνωσιν Θεοῦ
ἐπίπνοια Θεοῦ πρὸς αὐτῶν μὲν
ἀναγεγραμμένα, πρὸς ἡμῶν
δὲ ἐξειλεγμένα τῷ γε καὶ σμικρὸν
διαθρεῖν ἀλήθειαν δυναμένῳ.
(Κλήμ. Αλεξ. Πρωτ. 6)

«Ένας είναι ο θεός και αυτός δεν βρίσκεται, όπως υπονοούν μερικοί, έξω από τον κόσμο, αλλά μέσα στον κόσμο, και βρίσκεται ολόκληρος σε ολόκληρο το κυκλικό σύμπαν, και επισκοπεῖ όλες τις αλλαγές, και συνθέτει όλες τις εποχές και ενεργεί με τις δυνάμεις του όλα του τα έργα και είναι στον ουρανό φωστήρας και πατέρας των πάντων, νους και εμψύχωση όλου του κυκλικού σύμπαντος, η κίνηση των πάντων». Αρκούν για τη γνώση του Θεού αυτά τα λόγια που γράφτηκαν με την επίπνοια του Θεού από αυτούς (δηλαδή τους Έλληνες) και που εμείς τα διαλέξαμε για χάρη οποιουδήποτε μπορεί έστω και λίγο να διακρίνει την αλήθεια.

Η χριστιανική λατρεία του αισθητού κόσμου είχε, εκτός από τον τονισμό της γενικής αξίας της φύσης, και άλλους ειδικότερους τομείς δράσης. Η υπεράνθρωπη εγκαρτέρηση των χριστιανών μαρτύρων, και των ασκητών της ερήμου αργότερα, για παράδειγμα, προκαλούσε τέτοιο θαυμασμό στις καρδιές των πιστών που τους οδηγούσε να αποδίδουν στους αγίους τους ισόθεες τιμές και να λατρεύουν και μετά θάνατον τα λείψανα των σωμάτων τους. Τα κοιμητήρια υπήρξαν από νωρίς τόπος συγκέντρωσης των χριστιανών και απότισης τιμής στους κεκοιμημένους αδελφούς. Η απόσταση που χώριζε την τιμή που επιτρεπόταν να αποδοθεί σε έναν άνθρωπο από τη δόξα που κατά κανόνα ανήκει δικαιωματικά μόνον στον Θεό γινόταν κάποτε πολύ μικρή και η διαχωριστική γραμμή δεν ήταν πάντοτε σαφής.

Επιπλέον, η χριστιανική διδασκαλία περί αναστάσεως του σώματος σε συνδυασμό με την επανεργηγεία της Βασιλείας των Ουρανών ως ψυχικής κατάστασης που μπορεί να βιωθεί από τον παρόντα κόσμο (πβ. υποενότητα 1.3.3) άφηνε ελεύθερο το πεδίο για να αναπτυχθεί μια ολόκληρη φιλολογία σχετική με τη δυνατότητα αγιασμού της ύλης και κατά συνέπεια λατρείας της. Έτσι ο χριστιανισμός ανακάλυψε εκ νέου, και ακολουθώντας άλλο δρόμο, την αρχαιοελληνική λατρεία της φύσης και την υπέταξε στην υπέρτατη τιμή προσκύνησης που ανήκει στον Δημιουργό της φύσης. Αρκετούς αιώνες αργότερα η οριστική επισημοποίηση της κατά παράδοση χριστιανικής λατρείας των εικόνων (843) θα οδηγήσει τη φυσιολατρία σε μια ακραία συνέπεια που θυμίζει πολύ την ενδογενή ελληνική ταύτιση ιδεατού και πραγματικού, πνευματικού και αισθητού.

Η επανακατάφαση της αξίας του κόσμου που πέτυχε ο χριστιανισμός επέτρεψε σε ανθρώπους με την ελληνική αντίληψη του κόσμου να ασπαστούν τη νέα θρησκεία και έτσι να διευρυνθεί η διάδοσή της. Το άκρως ενδοκοσμικό και καταφατικό ελληνικό κοσμοείδωλο εντασσόμενο στο χριστιανικό μονοθεϊστικό πλαίσιο παρείχε στον χριστιανισμό μεγαλύτερη δυναμική πληρότητα ανταπόκρισης

στις μυχιότερες ανάγκες του τύπου ανθρώπου που είχε διαμορφώσει η πολιτιστική κοινή του ελληνισμού.

Η τελική αποκατάσταση των πάντων: μυστήριο, φυσική αποκάλυψη, θεόθεν επέμβαση στην ιστορία

Σύμφωνα με την ελληνική σύλληψη του κόσμου, *φύσις* είναι η ενύπαρκτη αρχή δημιουργίας, ανάπτυξης και τελείωσης των όντων. Η φύση δρα τελεολογικά, έχει δηλαδή σκοπό, και ο σκοπός της είναι η τελειότητα των επιμέρους πραγμάτων, των ειδών και του κόσμου συνολικά. Ο Αριστοτέλης εκφράζει με καθαρότητα το ελληνικό βίωμα όταν γράφει: οὐδὲν μάτην ἢ φύσις ποιεῖ (τίποτε δεν κάνει η φύση μάταια, δηλαδή χωρίς λόγο). Το λαβυρινθώδες μυστήριο του νοήματος της ύπαρξης φωτίζεται, στον ελληνισμό, από τη λάμψη των κάθε λογής τελειοτήτων. Ο μυστηριώδης κόσμος αποκαλύπτεται μέσα από τα άνθη που ο κυκλικός νόμος της Ανάγκης ενίοτε παράγει. Ας δούμε πιο προσεκτικά πώς ο ελληνισμός έφτασε σε τούτη την κοσμοθεωρία.

Ο βασικότερος νόμος της λειτουργίας της αισθητής πραγματικότητας είναι ο νόμος της αιώνιας επιστροφής του ίδιου. Ο ήλιος ανατέλλει, μεσουραναί, ύστερα δύει για να ανατείλει ξανά. Η νύχτα γεννά μέσα από τα σπλάχνα της τη μέρα και η μέρα κουράζεται σταδιακά και παραδίδεται στη νύχτα. Η κάψα του καλοκαιριού φέρνει την υγρασία του φθινοπώρου· το φθινοπωρινό νερό χάνει την ευκαμψία του και παγώνει· ο αέρας της άνοιξης λιώνει τη χειμερινή ακινησία και τη μετατρέπει σε θερινή φωτιά: ο κύκλος κλείνει για να εκκινήσει και πάλι. Η γέννηση καταλήγει στον θάνατο και από τον θάνατο βγαίνει ζωή. Φύλλα παλαιά πέφτουν και νέα γεννιούνται. Η βλάστηση χάνεται και επανεμφανίζεται. Η σελήνη φέγγει ολόγιομη, στη συνέχεια φθίνει μέχρι που χάνεται, και ύστερα αναγεννάται. Ο νόμος της αιώνιας επιστροφής δίνει τον ρυθμό του σύμπαντος και αποκαλύπτει την εναρμόνια σταθερότητά του.

Η σταθερότητα του κόσμου είναι κυκλική και κατά τούτο μυστηριακή: τίποτε δεν φωτίζει απ' έξω τον φυσικό κύκλο. Ο κύκλος αυτοφωτίζεται από την ίδια τη μελωδική δομή του. Ο κύκλος γίνεται έτσι μυστήριο. Υπέρτατος νόμος του είναι ο Νόμος της Ανάγκης. Μέσα στον κύκλο της ανάγκης ο κόσμος είναι ένας σκοτεινός λαβύρινθος. Το πρώτο στάδιο της ελληνικής αυτοσυνείδησης είναι η φανέρωση του κόσμου ως μυστηρίου. Το επόμενο στάδιο πέφτουν να αντιληφθεί το μυστήριο ως λαβύρινθο. Η άτεγκτη νομοτέλεια του κόσμου αρχίζει να καταπιέζει τον άνθρωπο. Η έξοδος από τον λαβύρινθο του κόσμου συντελείται με την αναγνώριση του κάλλους των αισθητών μορφών. Η φύση αυτοαποκαλύπτεται με απαυγάσματα δύναμης και ομορφιάς. Ο λαβύρινθος γίνεται φυσική αυτοφανέρωση και φυσική αποκάλυψη. Μέχρι αυτού του σημείου μπόρεσε να φτάσει ο ελληνισμός στην αρχαία του φάση.

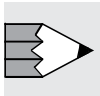
Ωστόσο, η φυσική αποκάλυψη δεν αρκεί για να καλύψει τους μυχιότερους πόθους του ανθρώπου. Η αποκάλυψη που παρέχει η φύση είναι και αυτή κυκλική και επανερχόμενη. Η σταθερότητά της προέρχεται από τον ρυθμό της, δηλαδή

από την κίνηση. Η γέννηση και η φθορά αγλαΐζονται στη φύση, δεν εξορίζονται μακράν της. Ο άνθρωπος που επιζητεί μια σταθερότητα ανώτερη και μονιμότερη από τη σταθερότητα της εναρμόνιας κυκλικής κίνησης δεν μπορεί να αρκεστεί σε όσα του παρέχει η φύση. Την εκτός του κύκλου αλλά δρώσα εντός του σταθερότητα παρείχε στους Έλληνες ο χριστιανικός Θεός.

Η τελική αποκατάσταση των πάντων, κεντρική υπόσχεση και ευαγγέλιο μήνυμα του χριστιανικού κηρύγματος σωτηρίας, έδρασε καταλυτικά στην προσέλευση των Ελλήνων στον χριστιανισμό. Η μεταστροφή του παραδοσιακού ελληνισμού στον χριστιανισμό είχε ως απώτερη αιτία την υπόσχεση υπερβατικής σωτηρίας κατά τρόπο αδύνατο μέσα στον ίδιο τον κύκλο της φυσικής ανάγκης. Η άμεση επέμβαση του υπερβατικού Θεού στην ιστορία που ευαγγελίζονταν οι χριστιανοί έδινε τα εχέγγυα για την ποθητή λύτρωση από τον κύκλο της ανάγκης, την έξοδο από τον κόσμο της αέναης γένεσης και φθοράς και τη σωτηρία πέρα των νόμων της φύσης. Προτυπώσεις αυτής της υπόσχεσης βρίσκουμε στα ελληνικά (Ορφικά ή Ελευσίνια) μυστήρια, αλλά η φυσιοκρατική έμφασή τους ακύρωνε την επιζητούμενη απόλυτη βεβαιότητα της αποτελεσματικότητάς τους (πβ. υποενοότητα 1.2.3).

Με βάση τα όσα αναφέραμε, η άποψη των χριστιανών που έλεγαν ότι η θρησκεία τους συμπληρώνει και ολοκληρώνει τον ελληνισμό, αν την αποσπάσουμε από τα πολιτικά και ιδεολογικά κίνητρα των ίδιων των εκφραστών της και τη δούμε στο πλαίσιο της ιστορίας των ιδεών, δηλαδή την προσεγγίσουμε με το φως που εκ των υστέρων ρίχνει στα πράγματα η τελική έκβαση των ιστορικών φαινομένων, παρουσιάζεται να έχει μείζονα ιστορική ισχύ. Η ίδια η ιστορία του πνευματικού βίου των ανθρώπων με ελληνική παιδεία που ζούσαν στην ανατολική λεκάνη της Μεσογείου επιβεβαιώνει τη θέση ότι στην υπερβατική αρχή του κόσμου των χριστιανών, και στην κατά χάριν σωτηρία της φύσει θνητής ανθρώπινης ύπαρξης, ο ελληνισμός βρήκε την ολοκλήρωση που οι δικές του φυσικές αρχές δεν μπορούσαν να χορηγήσουν.

Αν και κατά πόσο η σύνθεση που επιτεύχθηκε με τη συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό έδωσε ή θα μπορούσε να δώσει την οριστική και τελεσίδικη λύση στο πρόβλημα ψυχικής ενότητας αφενός και προσωπικής αθανασίας αφετέρου που, μετά την εξασφάλιση των υλικών αγαθών, διακαώς επιποθεί ο άνθρωπος για να αισθανθεί ευδαίμων, είναι θέμα που βρίσκεται εκτός των ορίων της παρούσας ιστορικο-φιλοσοφικής πορείας που διανύσαμε.



Δραστηριότητα 29/Κεφάλαιο 1

Η σειρά έκθεσης των αιτίων επικράτησης του χριστιανισμού, στις επόμενες σελίδες, ακολουθεί κάποια αρχή. Τα αίτια εξετάζονται σε μια σειρά αλληλένδεσης η οποία όμως δεν είναι ούτε αιτιατή ούτε ιεραρχική. Τα πρώτα αίτια δεν παράγουν τα επόμενα ούτε είναι τα πρώτα καθοριστικότερα των επομένων. Ποια είναι η αρχή που ακολουθούμε στην ανάπτυξη των αιτίων νίκης του Χριστού; Την απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα, στο τέλος του κεφαλαίου.

Σύνοψη Ενότητας

Είδαμε πώς ο χριστιανισμός από θρησκεία ορισμένων μειονοτικών ομάδων μέσα στην πολυσυλλεκτική αυτοκρατορία έγινε, στη διάρκεια ενός αιώνα, η μόνη αποδεκτή και επίσημη θρησκεία της ρωμαϊκής οικουμένης.

Αναφερθήκαμε στα αίτια που οδήγησαν ή συντέλεσαν σε τούτη την επιτυχία. Ορισμένα από αυτά ήταν πολιτικά, άλλα κοινωνικά και άλλα, τέλος, πνευματικής φύσης. Υπάρχει βεβαίως αλληλοεπιρροή μεταξύ των διαφορετικών αιτίων επικράτησης του χριστιανισμού: το φαινόμενο αυτό το ονομάσαμε «ανάδραση».

Η κύρια έμφαση της ιστορικής ανάλυσής μας έπεσε στη σημασία του ελληνισμού για τη διάδοση και επικράτηση του χριστιανισμού. Στο πλαίσιο αυτό η επίδραση των τριών ιεραρχών από την Καππαδοκία, καθώς και ορισμένων άλλων ιστορικών φυσιογνωμιών όπως του Μεγάλου Αθανασίου, υπήρξε τεράστια.

Τονίσαμε επίσης ότι ο χριστιανισμός κατόρθωσε να επιβληθεί στην πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής που βρισκόταν κάτω από την κυριαρχία του ελληνισμού, αφενός γιατί επέτυχε να μετατραπεί μέχρι ενός βαθμού σε θρησκεία ελληνικού τύπου και αφετέρου γιατί συμπλήρωνε και ολοκλήρωνε τον ελληνισμό.

Σύνοψη Κεφαλαίου

Ο ελληνισμός είναι ένα φαινόμενο της ιστορίας, με συγκεκριμένη διαδρομή στον ιστορικό χώρο και χρόνο. Ταυτόχρονα και παράλληλα, ο ελληνισμός είναι ένα φαινόμενο του πνεύματος με καθολικές και οικουμενικές αξιώσεις αλήθειας. Στη βαθύτερη ουσία του ο ελληνισμός είναι πάντοτε φυσιολατρικός. Λατρεύει την πρόδηλη και εκφανή παρουσία των μορφών αυτού του κόσμου που είναι και ο μόνος κόσμος που αποδέχεται, και σέβεται τη φανέρωση της δύναμης του Όντος και την ενέργεια της ουσίας του.

Στην πρώτη ιστορική έξοδό του από τη λήθη της προϊστορίας, δηλαδή με τον Όμηρο, ο ελληνισμός λάτρευε την τελειότητα της φύσης αδιαφορώντας ή αδυνατώντας να κατανοήσει την προφανερωματική πηγή και αρχή της εκφανούς παρουσίας των αισθητών μορφών. Το χαρακτηριστικό αυτό στοιχείο φυσιολατρίας συνοδεύει τον ελληνισμό στη μεγαλύτερη διάρκεια της ιστορικής του πορείας. Η ελληνική ειδωλολατρία είναι η λατρεία της αισθητής μορφής, της εναρμόνιας συναρμογής των μερών καθενός όντος χωριστά και της αλληλοσυμπλοκής όλων των όντων μέσα στην ενότητα του σύμπαντος κόσμου. Υπό αυτή την έννοια ειδωλολατρία είναι η λατρεία της φυσικής τελειότητας ως του πραγματικού άνθους και του σκοπού της ύπαρξης γενικά. Η πηγή της φυσικής τελειότητας απασχολεί τον ελληνισμό μόνο στον βαθμό που παρίσταται διηνεκώς εντός του κόσμου και δύναται να εξηγήσει την αρμονία του, τόσο εν συνόλω όσο και σε καθένα κατ' ιδίαν μέρος του.

Ο χριστιανισμός, αντιθέτως, που είναι και αυτός φαινόμενο τόσο της ιστορίας όσο και του πνεύματος, ξεκίνησε ως μια μεσσιανική και εσχατολογική παραφύαδα της ιουδαϊκής ορθοδοξίας που αποδεχόταν έναν εξωκοσμικό και υπερβατικό Θεό και απαξίωνε την κοσμική αρμονία τονίζοντας τη ματαιότητα όλων των μεταπτωτικών πραγμάτων της φύσης. Το μεγάλο όπλο του χριστιανισμού ήταν η υπόσχεση προσωπικής μεταθανάτιας λύτρωσης από τον μάταιο κόσμο των παθών και των οδυνών. Το ευαγγέλιο αυτό ήταν η αποκάλυψη του σχεδίου του Θεού και θα συντελείτο με τη δύναμη της θείας χάριτος έξω και μακριά από τους νόμους της φυσικής πραγματικότητας. Η χαριστική λύτρωση του ανθρώπου που υποσχέθηκε ο χριστιανισμός κάλυπτε τη φυσική έφεση για σωτηρία της προσωπικής ύπαρξης που αισθανόταν ο ελληνισμός αλλά αδυνατούσε να ανακαλύψει. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο χριστιανισμός άρχισε να προσελκύει από την πτέρυγα του ελληνισμού ανθρώπους με δεδομένη την ελληνική σύλληψη του κόσμου στον νου τους. Πριν από αυτό το στάδιο ο χριστιανισμός είχε ήδη ξεκινήσει να μιλά στη γλώσσα και με τις έννοιες του ελληνισμού που ήταν η επικρατέστερη και αξιολογότερη πολιτιστική και πνευματική γλώσσα της εποχής. Το γεγονός ότι άνθρωποι με ελληνική παιδεία ασπάστηκαν τον χριστιανισμό είχε σοβαρές συνέπειες στην ίδια την εξέλιξη της νέας θρησκείας. Η πορεία εξελληνισμού του χριστιανισμού ξεκινά με τον απόστολο Παύλο και ολοκληρώνει την πρώτη και σημαντικότερη φάση της με τους μεγάλους θεολόγους του τέταρτου αιώνα. Κεντρική θέση στο εξελληνισμένο χριστιανικό βίωμα του κόσμου παίρνει η σημασία της δημιουργίας του σύμπαντος από τον κατά πάσα τελειότητα τέλει Θεό. Ο κόσμος έτσι ξαναβρίσκει την παλαιά του αξία και αρχίζει εκ νέου, αν και με διαφορετικό τώρα τρόπο, να λατρεύεται.

Στον ελληνισμό η αγκαλιά του κοσμικού κάλλους διανοίγει βεβαίως την οδό γνώσεως του Θεού, αλλά η μεγάλη έμφαση στη λάμψη των αισθητών μορφών ενέχει πάντοτε τον κίνδυνο η πορεία από το ορατό στο αόρατο να ανακοπεί ανά πάσα στιγμή. Στον αρχαϊκό ελληνισμό το θάμβος των αισθητών μορφών είναι τόσο μεγάλο που το ξεπέρασμά του καθίσταται ιδιαίτερα δυσχερές αν όχι αδύνατο. Στον κλασικό και μετακλασικό ελληνισμό η νόηση των υπεραισθητών αρχών του κόσμου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη λατρεία των αισθητών τελειότητων. Έτσι η όποια αποκάλυψη του κοσμικού μυστηρίου συντελείται μέσα στα όρια του φυσικού.

Η χάρις του Θεού των χριστιανών, αντιθέτως, έρχεται απ' έξω και φωτίζει αποκαλυπτικά το μυστήριο της ύπαρξης. Η χριστιανική αποκάλυψη που συντελείται με τον θείο Λόγο έρχεται να συνδράμει τον φυσικό λόγο και να διευρύνει το περιορισμένο πεδίο όρασης και δράσης του. Ο φυσικός λόγος βρίσκει την τελειότητά του με τον ελληνισμό. Ο ολοκληρωμένος ορθόδοξος χριστιανισμός παρέχει την κατά χάριν αποκάλυψη του μυστηρίου της ύπαρξης αφού έχει πρώτα οδηγήσει τον φυσικό ελληνικό λόγο στην άκρα του τελειότητα. Ο φυσικός λόγος είναι προπαιδεία και μέσο στην επίτευξη της σωτηρίας και της αποκάλυψης που ευαγγελίζεται ο χριστιανισμός. Κατά την άποψη του ορθόδοξου χριστιανισμού του τέταρτου αιώνα, ο φυσικός λόγος εκπηγάζει από την πνοή που ο Υιός και Λόγος του Θεού φύσηξε στον άνθρωπο κατά τη δημιουργία, και διατηρείται από τη συνεχή εκπόρευση και παρουσία του Αγίου Πνεύματος στην ιστορία.

Η συνάντηση του ελληνισμού με τον χριστιανισμό είναι η συνάντηση δύο πολιτιστικών και πνευματικών μορφωμάτων με καθολικές αξιώσεις ερμηνείας του παντός. Με τη σύνθεση που προκύπτει από τη συνάντησή τους ολοκληρώνονται αμφότερα. Είναι δύσκολο να πούμε αν το τελικό προϊόν της σύνθεσης –η οποία, σημειωτέον, δεν ολοκληρώνεται τον τέταρτο αιώνα, αλλά πολύ αργότερα– ρέπει περισσότερο προς την κατεύθυνση του ελληνισμού ή προς αυτή του χριστιανισμού. Το ερώτημα αν εξελληνίστηκε ο χριστιανισμός ή εκχριστιανίστηκε ο ελληνισμός παραμένει γενικά μετέωρο. Μόνο συγκεκριμένες οπτικές γωνίες προσέγγισής του είναι εφικτές. Οι κυριότερες είναι τρεις:

- *Ιστορικά*, πρόκειται για αλληλεπίδραση που επηρέασε σημαντικά και αλλοίωσε την καθαρότητα του κοσμοειδώλου καθενός από τους όρους της συνάντησης: ούτε ο χριστιανισμός ούτε ο ελληνισμός βγήκαν αλώβητοι μετά τη σύγκρουσή τους.
- *Φιλοσοφικά*, πρόκειται για κράση δύο μερών και συναρμογή τους σε ανώτερο επίπεδο ολοκλήρωσης: η σύνθεση ελληνισμού και χριστιανισμού αποτελεί τρίτον τι μεικτόν γένος που ενοποιεί και ολοκληρώνει τη μονομέρεια των γεννητόρων του.
- *Θεολογικά*, τέλος, πρόκειται για την πλήρη επίτευξη του προαιώνιου σχεδίου του Θεού για τη σωτηρία της κτίσης και την αποκατάσταση των πάντων στην προπρωτική κατάστασή τους: περιούσιος λαός του Θεού παύει να είναι ο Ισραήλ και γίνεται η Εκκλησία η οποία αναθέτει την αρχή της πνευματικής και διοικητικής της οργάνωσης στον εκ Θεού πνευματικά προηγμένο ελληνισμό.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Απαντήσεις σε Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 4

Στον ελληνισμό ως ψυχή νοείται η (σωματική ή ασώματη) αρχή της ζωής. Η ψυχή είναι συνενεπώς πηγή τόσο των σκέψεων όσο και των πράξεων. Οι πέντε αρετές εδράζονται στην ψυχή και ρυθμίζουν τη σωστή λειτουργία των μερών της. Κάθε πράξη, επειδή προέρχεται από την ψυχή, υποσημαίνει κάποια (ορθή ή εσφαλμένη) αντίληψη των πραγμάτων, δηλαδή κάποια γνώση. Η γνώση αυτή είναι μία (ενδεχομένως όχι συνειδητή) σκέψη. Η ορθή πράξη, συνεπώς, προέρχεται από την ορθή γνώση, και η πρακτική αρετή πηγάζει από τη θεωρητική κατανόηση. Η σοφία είναι η τελειότητα της νόησης και συνεπώς αρετή θεωρητική. Όμως η σοφία είναι επίσης η αρετή που επιτρέπει τις ορθές πρακτικές επιλογές. Η διάκριση αυτή εκφράστηκε μερικές φορές (π.χ. στον Αριστοτέλη) ως διάκριση ανάμεσα στην καθαρά θεωρητική σοφία που συλλαμβάνει τις αρχές του κόσμου και την πρακτική φρόνηση που αντιλαμβάνεται τις εκάστοτε συνθήκες του βίου. Έτσι, η θεωρητική «φρόνηση» είναι σοφία και η πρακτική «σοφία» φρόνηση. Η σωφροσύνη ως η άριστη λειτουργία της επιθυμίας είναι βεβαίως πρακτική αρετή διότι ορίζει τα αιρετά και τα φευκτά. Αιρετόν όμως είναι και το θεωρητικώς αληθές που επιθυμεί η σοφία. Από αυτή, συνεπώς, τη σκοπιά είναι και η σωφροσύνη θεωρητική αρετή. Το ίδιο ισχύει και για τις υπόλοιπες αρετές. Όλες είναι ταυτόχρονα θεωρητικές και πρακτικές διότι στον ελληνισμό η πράξη είναι έκφανση μιας γνωσιακής κατάστασης. Εδώ οφείλεται η δυσκολία που πιθανόν αντιμετωπίσατε στην προσπάθεια κατάταξης των αρετών σε θεωρητικές και πρακτικές.

Δραστηριότητα 7

Η θεότητα μπορεί να βρίσκεται είτε μέσα στον κόσμο είτε έξω από αυτόν. Αν βρίσκεται μέσα στον κόσμο, τότε γεννιέται μαζί με τον κόσμο και δρα εκ των έδων, δηλαδή εγκοσμίως, εμμενώς και εγγενώς. Αν βρίσκεται έξω από τον κόσμο, τότε υπάρχει πριν από τη δημιουργία του κόσμου και δρα υπερβατικώς. Στην πρώτη περίπτωση, ο κόσμος γεννιέται μαζί με τους θεούς. Έχουμε επομένως ταύτιση της κοσμογένεσης με τη θεογένεση και συνεπώς κοσμογονία και θεογονία συμπίπτουν. Στη δεύτερη περίπτωση, ο κόσμος κτίζεται από τον Θεό. Κάνουμε τότε λόγο για την κτίση του κόσμου, για κτισιολογία δηλαδή, η οποία είναι παντελώς άσχετη με την αρχή (=έναρξη), αν υπάρχει, του δημιουργού Θεού. Στην πρώτη περίπτωση, αν δεν υπήρχε κόσμος, δεν θα υπήρχαν ούτε θεοί. Στη δεύτερη περίπτωση, ακόμη και αν δεν υπήρχε κόσμος, θα υπήρχε ο Θεός. Ο ελληνισμός που θεωρεί ενδοκοσμικούς τους θεούς πιστεύει ότι η γέννησή τους είναι παράλληλη με τη γέννηση του κόσμου μέσα στον οποίο βρίσκονται. Ο ιουδαιοχριστιανισμός, αντίθετα, που προσβεβύει την εξωκοσμική υπερβατικότητα του Θεού, θεωρεί ότι ο Θεός δεν έχει αρχή ενώ ο κόσμος έχει. Η δημιουργία του κόσμου από τον Πλάστη Θεό του ιουδαιοχριστιανισμού δεν επηρεάζει καθόλου τον ίδιο τον Κτίστη, ενώ η γέννηση του κόσμου στον ελληνισμό διανοίγει το πεδίο ύπαρξης και εξουσίας των θεών.

Δραστηριότητα 9

Ο χρησμός αναφέρει πέντε αρχικά διακριτούς θεούς: Ιαώ, Άδη, Δία, Ήλιο και Ίακχο (Διόνυσο). Η υποταγή των τεσσάρων στον πρώτο που λογίζεται ύπατος υποδηλώνει εμφανή τάση μονοθεϊσμού. Οι τέσσερις υποταγμένοι θεοί παρουσιάζονται ως απλές όψεις, δηλαδή πρόσωπα ή υποστάσεις, του ενός και μόνου αληθινού θεού του οποίου το πραγματικό όνομα είναι Ιαώ, ένα όνομα που ίσως υποσημαίνει τον εβραϊκό Γιαχβέ. Η απλούστευση και η μείξη των ιδιωμάτων των τεσσάρων υποτεταγμένων θεών, που δεν είναι πλέον παρά εκφάνσεις του αληθινού θεού, αποτελεί θεοκρασία. Εδώ η θεοκρασία επιτυγχάνεται με αναφορά στον φυσικό κύκλο των εποχών, γεγονός που προέρχεται από τη χαρακτηριστική φυσιολατρία του ελληνικού πολυθεϊσμού. Άλλοτε η διαδικασία κρίσης ήταν πολύ πιο δύσκολη και/ή περίπλοκη.

Δραστηριότητα 11

Οι περίοδοι επαφής είναι: α) η αρχαϊκή εποχή (8ος-6ος αι. π.Χ.), β) η κλασική εποχή (5ος-4ος αι.), γ) η αλεξανδρινή εποχή (323-146 π.Χ.) και δ) η ρωμαϊκή εποχή (146π.Χ.-324 μ.Χ.). Οι δύο τελευταίες αναφέρονται συχνά ως «ελληνιστική περίοδος» (τουλάχιστον ως τα μέσα του 2ου αι. μ.Χ. οπότε αρχίζει η λεγόμενη «ύστερη αρχαιότητα»). Είναι προφανές ότι η ανατολική θρησκευτικότητα δεν έπαψε ποτέ να επηρεάζει την παραδοσιακή ελληνική θρησκεία. Η επιρροή όμως αυτή είναι εντονότερη στην ελληνιστική εποχή.

Ο εξελληνισμός των ανατολικών λατρειών συνέβη διότι:

- η ανατολική θεότητα μπορούσε εύκολα να ταυτιστεί με μια ήδη υπάρχουσα θεότητα του παραδοσιακού πανθέου (ο φρυγικός Σαβάζιος έγινε Διόνυσος ή όψη του Διονύσου)·
- η αναγνώριση ενός νέου θεού συμφωνούσε με τη φυσικότητα της ελληνικής κοσμοθεωρίας – ήταν σαν να αποδεχθεί αίφνης η σύγχρονη πυρηνική φυσική ένα ακόμη σωματίδιο στον πυρήνα του ατόμου·
- οι ανατολικές λατρείες αποκάλυπταν το μυστήριο της φύσης όπως οι παραδοσιακές ελληνικές θεότητες (με την εξαίρεση των μυστηρίων) αδυνατούσαν να κάνουν.

Δραστηριότητα 12

Η σχέση του παραθέματος από το *Περί Κόσμου* (Π.Κ.) με τη χρησμοδική απάντηση του μαντείου της Κλάρου (Μ.Κ.) είναι σχέση αφηρημένου προς συγκεκριμένο. Το Π.Κ. δίνει τη γενική αρχή του μονοθεϊστικού συγκρητισμού. Λέγει δηλαδή: ο Θεός είναι ένας αλλά φέρει πολλά ονόματα ανάλογα με τα φαινόμενα και τις καταστάσεις στις οποίες φανερώνει τη δύναμή του. Αυτή είναι η αφηρημένη γενική θέση. Το Π.Κ. δεν μας προσδιορίζει ποιος είναι αυτός ο ένας θεός ούτε πώς ακριβώς ονομάζεται κατά περίπτωση. Αντιθέτως το Μ.Κ. μας δίνει αναλυτικότερη περιγραφή του ενός θεού. Μας λέγει: ο ένας και μοναδικός θεός ονομάζεται Ιαώ, καλείται όμως Ήλιος το καλοκαίρι (γιατί παρουσιάζεται με τη φλογερή δύναμη του ήλιου), Ίακχος το φθινόπωρο (γιατί εκφαίνεται με τον καρπό της αμπέλου και με τη δύναμη του αίματος του βότρυος), Άδης τον χειμώνα (γιατί η γονιμότητα της φύσης αποσύρεται τότε στον κάτω κόσμο και η ζωτική θερμότητα της γης αποκρύπτεται) και Δίας την άνοιξη (γιατί παρουσιάζεται ως υπέρτατη ζωογόνος δύναμη παραγωγής).

Αν η απάντηση που δώσατε είναι διαφορετική συγκρίνετέ την με την παραπάνω και βρείτε τα συγκριτικά πλεονεκτήματα της καθεμιάς. Αν πάλι δεν καταφέρατε να βρείτε μια απάντηση στο αρχικό ερώτημα μην απογοητεύεστε. Σημασία έχει να καταλάβετε τη δύναμη που κρύβει ο μονοθεϊστικός συγκρητισμός (που είναι μια μορφή σχετικισμού στον χώρο της θρησκείας).

Δραστηριότητα 15

Η ευκολία με την οποία μπορούσε, κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις λάμπης, να θεοποιηθεί ένας θνητός άνθρωπος αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά της ελληνιστικής κοινής στο επίπεδο των θρησκευτικών ιδεών. Ο Μέγας Αλέξανδρος και ο Δημήτριος Πολιορκητής είχαν λάβει κατά τη διάρκεια του βίου τους θεϊκές τιμές. Το στοιχείο αυτό μάλλον επέδρασε αποφασιστικά στην αποδοχή του Χριστού ως Υιού του Θεού. Ο εβραϊσμός αδυνατούσε να δεχτεί ότι μπορεί να υπάρξει ένας δεύτερος θεός εκτός από τον Ένα. Επίσης αδυνατούσε να δεχτεί ότι ένας άνθρωπος με σάρκα και οστά μπορούσε να είναι θεός. Οι πνευματικά προικισμένοι άνθρωποι ήταν, κατά τους Ιουδαίους, προφήτες του Θεού, όχι θεοί. Ο ελληνισμός όμως, ακριβώς επειδή δεν έβαζε απόλυτη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον θεϊκό και τον φυσικό κόσμο, μπορούσε να αποδεχτεί ότι ένας θεός εμφανίζεται με ανθρώπινη μορφή. Από την εποχή του Ομήρου ήδη, όπως είδαμε, ο ελληνικός ανθρωπομορφισμός των θεών είχε καταστήσει τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ θεών και ανθρώπων κάποτε προβληματική. Προϋπόθεση βεβαίως για την αποδοχή ενός ανθρώπου ως θεού ήταν η λάμπη των αισθητικών, διανοητικών ή κοινωνικών χαρισμάτων που αυτός έπρεπε να διαθέτει για να μπορέσει να θεωρηθεί έκφανση, έστω και μερική, της κατ' ουσίαν άδηλης θεότητας.

Δραστηριότητα 18

Τα δύο πρώτα κεφάλαια της πρώτης Προς Κορινθίους επιστολής του Παύλου εξετάζουν τη σχέση του χριστιανισμού με τον παραδοσιακό ιουδαϊσμό και τον ελληνισμό. Σκοπός του Αποστόλου είναι να δείξει το νέο στοιχείο που φέρνει η πίστη στον Χριστό. Το χριστιανικό κήρυγμα, κατά τον Παύλο, αντιτίθεται στις παραδεδομένες απόψεις περί Θεού τόσο των Εβραίων όσο και των Ελλήνων. Η σταύρωση ήταν ο πιο ατιμωτικός τρόπος θανάτωσης, κατά την περίοδο που μελετούμε, και εφαρμοζόταν για την τιμωρία συγγενών εγκληματιών ή πολιτικών αντιφρονούντων της ρωμαϊκής εξουσίας. Οι χριστιανοί, με πρώτο τον Παύλο, κήρυτταν ότι ο Ιησούς είναι Θεός και ταυτόχρονα έλεγαν ότι αυτός ο Θεός είχε σταυρωθεί, είχε δηλαδή υποστεί τη χειρότερη ατίμωση. Τόσο η θειότητα ενός ανθρώπου όσο και η σταύρωση ενός θεού αποτελούσαν πραγματικό σκάνδαλο στα μάτια των ορθόδοξων Ιουδαίων. Από την άλλη μεριά, ένας θεός που υφίσταται τον ατιμωτικό διά σταυρού θάνατο ήταν σκέτη ανοησία στα μάτια των Ελλήνων που είχαν μάθει να βλέπουν θεούς ακριβώς εκεί που υπήρχε δόξα, κάλλος και δύναμη. Όπως θα έλεγε και ο Καβάφης, ένας σταυρωμένος θεός «δεν θα τους φαινόταν πολλής περιωπής».

Δραστηριότητα 19

Όλες οι έννοιες που συνυπάρχουν στο σημασιολογικό πεδίο του ελληνικού **λόγου** (ομιλία, γλώσσα, λογική, νόηση, αναλογία, αιτία, νόημα, ουσία, ενοποιός αρχή, αρχή δημιουργίας,

φανέρωση) αποδίδονται από τον Ιωάννη στον Χριστό. Ο Χριστός, δηλαδή ο κεχρισμένος από τον Θεό Σωτήρας του κόσμου (πβ. υποενότητα 1.1.2), είναι ο Υιός του Θεού ο απαρχής, ο Δημιουργός του κόσμου και η φανέρωση της βουλής του Πατρός. Η αρχή του κόσμου για την οποία μιλούσαν οι Έλληνες φιλόσοφοι ταυτίζεται τώρα με το πρόσωπο του σαρκωθέντος Υιού του Θεού που είναι ο Ιησούς, τον οποίο οι μαθητές άκουσαν, είδαν και ψηλάφισαν. Με τη σάρκωση του Λόγου το μυστήριο της ύπαρξης αποκαλύπτεται στο πρόσωπο ενός ανθρώπου που είναι ταυτόχρονα Θεός και έτσι ενώνει την πλάση και τον Κτίστη της. Το νόημα της ζωής στην οποία αναφέρεται ο Ιωάννης *φανερώνεται* με τον Λόγο. Η ζωή βρισκόταν ανέκαθεν σε επαφή με τον Θεό, αλλά ήταν *κρυμμένη* εκεί. Με τον Ιησού Χριστό ο απαρχής Λόγος φανερώνει στους ανθρώπους το αληθινό περιεχόμενο της ύπαρξής τους και κατ' αυτό τον τρόπο τους σώζει από τη φθορά. Ο εξελληνισμός του χριστιανισμού εντείνεται με την εισαγωγή της έννοιας του Λόγου και την ταύτιση της με τον Ιησού ως Κύριο (δηλαδή Άρχοντα) των πάντων. Με τον απόστολο Παύλο και τον ευαγγελιστή Ιωάννη ο χριστιανισμός διαβλέπει το κενό που άφηγε στις συνειδήσεις των ανθρώπων η αρχαία θρησκεία που βασιζόταν στη μυστηριακότητα της φύσης, και το καλύπτει. Στην Προς Εβραίους επιστολή ο λόγος του Θεού είναι η ζωντανή αρχή που διακρίνει με απόλυτη καθαρότητα τις σκέψεις και τις επιθυμίες του ανθρώπου. Ο Λόγος μπορεί να διακρίνει γιατί είναι ο δημιουργός της φύσης και βρίσκεται στην αρχή των πάντων.

Δραστηριότητα 20

Ο Ιουστίνος επιτυγχάνει να εναρμονίσει τον χριστιανισμό με τον ελληνισμό γιατί θεωρεί ότι ο Λόγος του Θεού που σαρκώθηκε στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού ήταν, πριν από τη Σάρκωσή του, *ήδη παρών* στις καρδιές όλων των ανθρώπων. Όσοι άνθρωποι άκουσαν τη φωνή του και μίλησαν σύμφωνα με τα κελεύσματά της μπορούν, κατά τον Ιουστίνο, να θεωρηθούν χριστιανοί, παρά το γεγονός ότι ο Χριστός δεν είχε ακόμα κατέλθει με ανθρώπινη μορφή στον κόσμο. Τα παραδείγματα που εκθέτει ο Ιουστίνος για να ισχυροποιήσει τη θέση του προέρχονται από Έλληνες φιλοσόφους, όπως ο Ηράκλειτος και ο Σωκράτης, που μπορούσαν να θεωρηθούν ότι μίλησαν με τέτοιο τρόπο ώστε να προετοιμάσουν τον δρόμο του Χριστού (πβ. υποενότητα 1.4.3). Ο Ηράκλειτος, χαρακτηριστικά, είχε θεωρήσει ότι η έσχατη αρχή του κόσμου είναι ο **Λόγος**, τον οποίο είχε ταύτισει με τη φωτιά ως την κατεξοχήν κοσμική φανέρωσή του. Ο Σωκράτης, από την άλλη μεριά, αναφερόταν, όπως είναι γνωστό, σε ένα **δαιμόνιον** που καθοδηγούσε εκ των έσω την ηθική ζωή του. Λιγότερο με προτροπές και περισσότερο με απαγορεύσεις το δαιμόνιον ως ψυχική φωνή επέβαλε στον Σωκράτη μια συχνά εκκεντρική συμπεριφορά που βρισκόταν σε αντίθεση με τις άνευ κριτικού ελέγχου πατροπαράδοτες συνήθειες των Αθηναίων συμπολιτών του. Η κατηγορία με την οποία καταδικάστηκε σε θάνατο ο Σωκράτης από το λαϊκό δικαστήριο της Ηλιαίας το 399 π.Χ. ήταν διπλή. Το ένα σκέλος της αφορούσε τη διαφθορά των νέων και το άλλο, που μας ενδιαφέρει, την *ασέβεια*. Ο Σωκράτης είχε, όπως υπονοεί ο Ιουστίνος, χαρακτηριστεί «άθεος» διότι παραγνώριζε τους παραδοσιακούς θεούς και εισήγαγε άλλους καινούργιους – μια προφανής αναφορά στο δαιμόνιον.

«Βάρβαροι» είναι όσοι δεν μιλούν την ελληνική γλώσσα, αλλά και όσοι δεν έχουν καταφέρει να αποκτήσουν τη σοφία των Ελλήνων. Ο χαρακτηρισμός των Εβραίων από τον Ιουστίνο ως βαρβάρων είναι ενδεικτικός της γενικής του στάσης. Βεβαίως ο Ιουστίνος με τη λέ-

ξη *βάρβαρος* εννοεί αυτόν που δεν ανήκει στη φυλή των Ελλήνων ούτε μιλά τη γλώσσα τους. Ωστόσο η υπόνοια της βαρβαρότητας που υπήρχε ήδη στην έννοια δεν φαίνεται να τον ενοχλεί. Είναι πολύ ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι οι συγγραφείς της θεόπνευστης Βίβλου των Εβραίων βρίσκονται, κατά τον Ιουστίνo, στο ίδιο επίπεδο γνώσης του Θεού με τους Έλληνες φιλόσοφους. Τα περισσότερα ονόματα που αναφέρει στο χωρίο που παραθέσαμε ανήκουν σε προφήτες του ιουδαϊσμού οι οποίοι μιλούσαν, σύμφωνα με τα λεγόμενά τους, κατ' εντολή του ίδιου του Θεού. Η θεοπνευστία της εβραϊκής Βίβλου είναι, κατά τον Ιουστίνo, ισάξια με τη θεοπνευστία της ελληνικής φιλοσοφίας, ή τουλάχιστον ορισμένων εξεχόντων εκπροσώπων της. Τόσο η Παλαιά Διαθήκη όσο και η ελληνική φιλοσοφία βρίσκουν την αληθειακή πληρότητά τους στον χριστιανισμό. Ενώ οι περισσότεροι εκκλησιαστικοί συγγραφείς επισημαίνουν τις μεγάλες διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στη γνώση που ενέχει η Βίβλος και αυτή που μπορεί να παράσχει η ελληνική φιλοσοφία, ο Ιουστίνος τολμά να συγκρίνει την κοινώς αποδεκτή θεόθεν σοφία των Εβραίων με την κατ' άλλους «θύραθεν» (πβ. υποενότητα 1.5.2) σοφία των Ελλήνων.

Για να κατανοήσουμε καλύτερα τη σημασία του Ιουστίνου, μπορούμε να δούμε σε αντιδιαστολή την άποψη που εκφράζει ένας σύγχρονός του εκκλησιαστικός συγγραφέας. Ο Θεόφιλος Αντιοχείας υποστηρίζει ότι ο θαυμασμός που προκαλούν τα ελληνικά συγγράμματα οφείλεται *αποκλειστικά* στην ωραία μορφή τους, δηλαδή στην *εκφραστική* τους δεινότητα, όχι στο περιεχόμενό τους. Οποιαδήποτε ψήγματα αλήθειας μπορεί να βρει κανείς διαβάζοντας Έλληνες συγγραφείς, βρίσκονται, σύμφωνα με την άποψη του Θεόφιλου, *κατά τύχην* εκεί, όχι από την ενέργεια του προαιώνιου Λόγου του Θεού που δρα συνεχώς, όπως νομίζει ο Ιουστίνος, στις καρδιές των ανθρώπων.

Δραστηριότητα 24

Οι δύο τύποι ωφέλειας που αναφέρει ο Μέγας Βασίλειος είναι: α) ηθική ωφέλεια, δηλαδή ωφέλεια της ψυχής, και β) αισθητική ωφέλεια, δηλαδή καλώς εννοούμενη ωφέλεια των αισθήσεων που προέρχεται από τη χάρη του έντεχνου λόγου. Η ηθική ωφέλεια σαφώς, κατά τον Βασίλειο, υπερτερεί της αισθητικής.

Δραστηριότητα 26

Μεταξύ των δύο απόψεων υπάρχουν δύο διαφορές. Η πρώτη αφορά το εύρος των αποδεκτών φιλολογικών ειδών, η δεύτερη τον χρόνο (και τους ανθρώπους) κατά τον οποίο τα θύραθεν γράμματα ωφέλησαν ή ωφελούν. Ο Κλήμης αναφέρει *μόνον τη φιλοσοφία* ενώ ο Βασίλειος αναφέρεται στο *σύνολο των ελληνικών γραμμάτων* που περιλαμβάνει και την ομηρική ποίηση, το υπόδειγμα της εθνικής ειδωλολατρίας. Η δεύτερη όμως διαφορά είναι πιο ουσιαστική. Ο Κλήμης θεωρεί ότι η φιλοσοφία *διαπαιδαγόγησε τους Έλληνες* για να δεχθούν τον Χριστό, αναφέρεται δηλαδή στο *παρελθόν*, ενώ ο Μέγας Βασίλειος υποστηρίζει ότι τα ελληνικά *γράμματα βοηθούν σήμερα τον νέο* που πρόκειται να μνηθεί στα απόρρητα χριστιανικά μυστήρια, αναφέρεται δηλαδή στο *παρόν*. Η άποψη του Κλήμεντος έχει την αξία μιας ερμηνείας της *ιστορίας* διότι τονίζει την πρόνοια του Θεού σχετικά με το προαιώνιο σχέδιο της Σωτηρίας. Η άποψη του Μεγάλου Βασιλείου, αντιθέτως, έχει *παιδαγωγικό* χαρακτήρα. Και στις δύο απόψεις, βεβαίως, φαίνεται η αναγνώριση του πνευματικού μεγέθους του ελληνισμού.

Δραστηριότητα 28

Οι δύο πολυσυζητημένες ιδιότητες του Θεού που ωστόσο λείπουν από το Σύμβολο της Πίστεως είναι: *αγάπη* και *ελευθερία*.

Δραστηριότητα 29

Η σειρά που ακολουθήσαμε στην έκθεση των αιτίων επικράτησης του χριστιανισμού είναι από τα εμφανέστερα στα αφανέστερα, δηλαδή από τα αίτια που εξετάζει η πολιτική και στρατιωτική ιστορία σε αυτά που εξετάζει η εκκλησιαστική ιστορία, η ιστορία των ιδεών και η θεολογία, με ενδιάμεσο στάδιο τα αίτια που αφορούν την κοινωνική ιστορία. Η αρχή, συνεπώς, της κατάταξής τους είναι η αρχή της εκκίνησης από το πιο γνώριμο σε μας στο πιο δυσδιάγνωστο, που είναι, ωστόσο, προγενέστερο στο σχέδιο του Θεού και αρχιτεκτονικότερο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Αγουρίδης Σ., *Ο Χριστιανισμός έναντι Ιουδαϊσμού και Ελληνισμού κατά το Β΄ αι. μ.Χ.*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.

Αγουρίδης Σ., *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1991.

Αθανασιάδη Π., *Ιουλιανός: Μία βιογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2001.

Αθανασιάδη-Fowden Π., «Ο Μέγας Αιών (324-395)», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος Ζ, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1978, σ. 32-91.

Ανάστος Μ., «Θεολογία», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος Ζ, Αθήνα, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, 1978, σ. 398-423.

Ανάστος Μ., «Πνευματικός βίος και πολιτισμός», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος Ζ, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1978, σ. 308-353.

Ζηζιούλας Ι., «Ελληνισμός και χριστιανισμός κατά τους τρεις πρώτους αιώνες», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος ΣΤ, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976, σ. 519-559.

Θεοδωρούδης Γ., *Θεία και ανθρώπινη σοφία κατά την πατερική παράδοσιν της Ορθόδοξου Εκκλησίας*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1998.

Κυρτάτας Δ., *Επίκρισις: η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, εκδ. Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1992.

Μπέγζος Μ., *Διόνυσος και Διονύσιος: Ελληνισμός και Χριστιανισμός στη συγκριτική φιλοσοφία της θρησκείας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000.

Οικονόμου Χ., *Βιβλικές μελέτες για τον αρχέγονο χριστιανισμό*, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1998.

Παπαδόπουλος Σ., *Πατρολογία*, 2 τόμοι, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1990-1997.

Παπαδόπουλος Σ., *Ορθοδοξία και Ελληνισμός: πορεία στη τρίτη χιλιετία*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1996.

Παπαρηγόπουλος Κ., *Ιστορία του ελληνικού έθνους από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς (1860-1872)*, τόμος 6ος, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976.

Πατρώνος Γ., *Θεολογία και Ορθόδοξο βίωμα: θέματα θεολογικού προβληματισμού και Ορθόδοξης πνευματικότητας*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994.

Πιερρής Α.Α., *Περί τέλους: φιλοσοφική τετραλογία*, Αχαϊκές Εκδόσεις, Πάτρα 1996.

Σακελλαρίου Μ., «Οι αρχαίες θρησκείες και η προχριστιανική θρησκευτικότητα», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος ΣΤ., εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976, σ. 492-519.

Σκοπετέα Έ., *Φαλμεράνερ: Τεχνάσματα του αντίπαλου δέους*, Αθήνα 1997.

Τατάκης Β., *Η συμβολή της Καππαδοκίας στη χριστιανική σκέψη*, εκδ. Γαλλικού Ινστιτούτου Αθηνών, Αθήνα 1960.

Φειδάς Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τόμος 1ος, ²1994.

Φλωρόφσκυ Γ., *Δημιουργία και απολύτρωση*, μτφ. Π. Πάλλης, εκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1983.

- Χαστούπη Α.**, *Η παρ' αρχαίους Εβραίοις και Έλλησι διάφορος θεώρησης των εν τη θρησκεία και φιλοσοφία προβλημάτων*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 1968.
- Bowersock G.W.**, *Ο ελληνισμός στην ύστερη αρχαιότητα*, μτφ. Μ. Γιόση, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1996.
- Brown P.**, *Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας 150-750 μ.Χ.*, μτφ. Ε. Σταμπόγλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1998.
- Bultman R.**, *Ύπαρξη και πίστη: δοκίμια ερμηνευτικής θεολογίας*, μτφ. Φ. Τερζάκης, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1995.
- Burkert W.**, *Μυστηριακές λατρείες της αρχαιότητας*, μτφ. Ε. Ματθαίου, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1994.
- Burkert W.**, *Αρχαίος ελληνικός πολιτισμός: η επίδραση της Ανατολής*, μτφ. Α. Λογιάκη, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα 2000.
- Canfora L.**, *Ελληνισμός: ερμηνεία της αλεξανδρινής εποχής*, μτφ. Σπ. Μαρκέτος, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992.
- Cullmann O.**, *Χριστός και Χρόνος: χρόνος και ιστορία στη ζωή του αρχέγονου χριστιανισμού*, μτφ. Π. Κουμάντος, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα 1997.
- Dodds E.R.**, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας*, μτφ. Κ. Αντύπας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.
- Dodds E.R.**, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1977.
- Fallmerayer J.P.**, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, μτφ. Κ. Ρωμανός, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1984 (1835).
- Godwin J.**, *Μυστηριακές θρησκείες του αρχαίου κόσμου*, μτφ. Π. Χιωτέλλης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984.
- Lacarrière J.**, *Οι Γνωστικοί*, μτφ. Μ. Κουτούζης, εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα 1975.
- Nilsson, M.P.**, *Ιστορία της ελληνικής θρησκείας*, μτφ. Α. Παπαθωμοπούλου, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα 1984.
- Snell B.**, *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφ. Δ. Ιακώβ, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1997.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

- Athanassiadi P. and Frede M. (eds)**, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Alföldi A.**, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford University Press, Oxford 1948.
- Anastos M.V.**, *Studies in Byzantine Intellectual History*, London 1979.
- Baynes N.H.**, *Constantine the Great and the Christian Church*, Brooklyn 1972.
- Bottéro J.**, *Naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, Gallimard, Paris 1992.
- Bowra C.M.**, *The Greek Experience*, Weidenfeld and Nicolson, London 1957.
- Browning R.**, *The Emperor Julian*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Campbell J. (ed.)**, *The Mysteries (Papers from the Eranos Yearbooks)*, Princeton University Press, Princeton 1955.

- Campbell J.**, *Deciphering the Dead Sea Scrolls*, Fontana Press, London 1996.
- Chadwick H.**, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford University Press, Oxford 1966.
- Chadwick H.**, *The Early Church*, Penguin Books, London 1993.
- Churin P.**, *A Chronicle of the Last Pagans*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990.
- Cumont F.**, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929.
- Daniélou J.**, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. I: *Théologie du Judéo-christianisme*, Bibliothèque de théologie, Tournai 1958, vol II: *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Bibliothèque de théologie, Tournai 1961.
- Diels H., Kranz W.**, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1952.
- Dodd C.H.**, *The Bible and the Greeks*, London 1936.
- Festugière A.-J.**, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Études bibliques, Paris 1932 (2η έκδ.1982).
- Festugière A.-J.**, *Personal Religion among the Greeks*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1954.
- Fowden G.**, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Guthrie W.K.C.**, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Norton, New York 1966.
- Harnack A.**, *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1961.
- Jaeger W.**, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961.
- Jones A.H.M.**, *Constantine the Great and the Conversion of Europe*, Toronto 1979.
- Labriolle P.**, *La réaction païenne: étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.
- Lane Fox R.**, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century to the Conversion of Constantine*, Penguin Books, London 1986.
- Lloyd-Jones H.**, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1983.
- Mac Mullen R.**, *Christianizing the Roman Empire AD 100-400*, Yale University Press, New Haven 1984.
- Martin L.H.**, *Hellenistic Religions: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Momigliano A. (ed.)**, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford University Press, Oxford 1963.
- Momigliano A.**, *On Pagans, Jews and Christians*, Wesleyan University Press, Middletown (Connecticut) 1987.
- Nilsson M.P.**, *Greek Piety*, Norton, New York 1969.
- Nock A.D.**, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford 1933.

- Peek W.**, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.
- Pépin J.**, *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Philosophie de l'Esprit, Paris 1958.
- Renan E.**, *Marc Aurele et la fin du monde antique*, Paris 1882.
- Rhode E.**, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Ancient Greeks*, Ares Publishers, Chicago 1987.
- Solmsen F.**, *Isis among the Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979.
- The Cambridge Ancient History XII**, *The Late Empire A.D. 337-425*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- The Cambridge Medieval History IV**, *The Byzantine Empire*. vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Toynbee A.J.**, *Hellenism*, Oxford University Press, Oxford 1959.
- Vermaseren M.J.**, *Cybele and Attis*, London 1977.
- Vermaseren M.J.**, *Mithras, the Secret God*, New York 1963.
- Weber M.**, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston 1993.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. Daniélou J., *Histoire des doctines chrétiennes avant Nicée*, vol. I: *Théologie du Judéo-christianisme*, Bibliothèque de théologie, Tournai 1958, vol II: *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Bibliothèque de théologie, Tournai 1961.

Μία εξαιρετική ενδελεχής μελέτη της διαπλοκής ιουδαϊκών και ελληνικών στοιχείων στη χριστιανική Εκκλησία των τριών πρώτων αιώνων. Ορίζονται με σαφήνεια τα ιδιότυπα χαρακτηριστικά του ορθόδοξου ιουδαϊσμού, οι αποσχισματικές τάσεις εντός του, τα κοινά χαρακτηριστικά της ελληνιστικής παιδείας και η επιρροή που αυτή άσκησε στον εβραϊσμό. Τονίζεται επίσης ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας του ευαγγελικού μηνύματος και εξετάζεται η διαλεκτική σύνθεσή του με τα προϋπάρχοντα δεδομένα ιουδαϊσμού και ελληνισμού. Η ιστορία του χριστιανικού δόγματος πριν από την Οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας αντιμετωπίζεται στο πλαίσιο των ζωντανών ιδεολογικών αντιπαραθέσεων των τριών πρώτων αιώνων.

2. Dodds E.R., *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1977.

Αντιστρατευόμενος την ισχυρή δυτική παράδοση που ήθελε τους αρχαίους Έλληνες ακραιφνείς ορθολογιστές, ο οξφορδιανός κλασικός φιλόλογος, επηρεασμένος από την ψυχανάλυση, διερευνά όψεις του ελληνισμού όπου ο ορθολογισμός είναι πρόδηλα απών. Πρόκειται για ένα στην εποχή του (1951) καινοτόμο σύγγραμμα που άσκησε τεράστια επιρροή στις κλασικές σπουδές. Παράλληλα μπορεί κανείς να συμβουλευθεί το μικρότερης εμβέλειας, και πιο ιστοριογραφικό, έργο του ίδιου συγγραφέα, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας*, μτφ. Κ. Αντύπας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.

3. Festugière A.-J., *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Études bibliques, Paris 1932 (1982).

Ένας σημαντικότερος ιστορικός του θρησκευτικού συγκρητισμού της Ύστερης Αρχαιότητας εξετάζει τις διαφορές του ελληνικού κοσμοειδώλου από το αντίστοιχο χριστιανικό βίωμα.

4. Jaeger W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961.

Ένα εξαιρετικά καλό σύντομο έργο, γραμμένο με εκπληκτική σαφήνεια και διεισδυτικότητα. Ο συγγραφέας, που ήταν δεινός κλασικός φιλόλογος και ειδήμων στα θέματα της ελληνικής φιλοσοφίας, εξετάζει κυρίως επιρροές του ελληνισμού στην Καινή Διαθήκη αλλά προχωρά και πέρα από αυτή.

5. Ζησιούλας Ιωάννης (νυν Μητροπολίτης Περγάμου), «Ελληνισμός και χριστιανισμός κατά τους τρεις πρώτους αιώνες», *Ιστορία του ελληνικού έθνους*, τόμος ΣΤ, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1976, σ. 519-559.

Εξαιρετικές ιστορικές παρατηρήσεις δοσμένες με ζωντάνια και καθαρότητα που αποδεικνύουν ότι η ορθόδοξη σκέψη παραμένει δημιουργική όταν κατορθώνει με

νεόπλαστο βλέμμα να αντικρίξει την παράδοση. Οι σημαντικές διακρίσεις που χρησιμοποιούμε στο παρόν κεφάλαιο μεταξύ «εκχριστιανισμού» και «εξελληνισμού», «κοσμογονίας» και «κτισιολογίας» αντλούν από εδώ την έμπνευσή τους. Η έμφαση στην προσωποκεντρική χριστιανική θεώρηση που αντιστρατεύεται την ελληνική ουσιοκρατία αποτελεί ιδιαίτερη προσφορά στη σύγχρονη έρευνα παρά το γεγονός ότι δεν εντοπίζεται πάντοτε με καθαρότητα στις χριστιανικές πηγές της εποχής.

6. Snell B., *Η ανακάλυψη του πνεύματος*, μτφ. Δ. Ιακώβ, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1997.

Ακολουθώντας την εγελιανή παράδοση ο συγγραφέας παρακολουθεί τους σταθμούς τής σταδιακής ανακάλυψης της νόησης ως αυτόνομης διαδικασίας στον ελληνισμό. Η οξυδερκής και διεισδυτική ματιά του Snell, αν και φέρει τα σημάδια της παρωχημένης πλέον άποψης περί γραμμικής προόδου στην ιστορία, είναι συχνά βαθύτατη και σίγουρα γονιμοποιός.

Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Δ. Μόσχος

Στο κεφάλαιο αυτό θα παρουσιάσουμε την πορεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας μέσα στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη αυτού του κεφαλαίου, θα είστε σε θέση να:

- απαριθμείτε τις βασικές περιόδους της ιστορίας της Εκκλησίας στο Βυζάντιο·
- αποδίδετε περιληπτικά την εξέλιξη των βασικών θεσμών διοίκησης της Ορθόδοξης Εκκλησίας που την επηρεάζουν μέχρι σήμερα·
- απαριθμείτε τις βασικότερες θεολογικές έριδες και τις Συνόδους που τις επέλυσαν·
- περιγράφετε συνοπτικά τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της εκκλησιαστικής διακονίας σε κάθε περίοδο.

- Γενική Εκκλησιαστική Ιστορία
- Βυζαντινολογία

Η έννοια *Ορθόδοξη Εκκλησία* περιλαμβάνει την κοινότητα των χριστιανών που συνδέονται σήμερα διά της κοινωνίας πίστεως των Ορθόδοξων Πατριαρχείων και των Αυτοκέφαλων Εκκλησιών παγκοσμίως και με το παρελθόν διά της αδιάσπαστης αποστολικής διαδοχής από την αρχαία Εκκλησία. Συνεπώς εξαιρούμε από την πραγμάτευσή μας την ιστορική πορεία των άλλων χριστιανικών ομολογιών ή κοινοτήτων (ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, προχαλκηδόνιες Εκκλησίες, Προτεσταντικές Ομολογίες).

Η οριοθέτηση της πορείας της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο *Βυζάντιο* περιλαμβάνει τον χώρο και τον χρόνο στον οποίο νοείται βυζαντινό κράτος, δηλαδή το ανατολικό ρωμαϊκό κράτος, στον γεωγραφικό χώρο που αυτό κατέλαβε, με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη, από το 330 έως το 1453. Έτσι δεν θα πραγματευθούμε την Ορθόδοξη Εκκλησία εκτός Βυζαντίου, την ιστορία της ενιαίας (Ορθόδοξης υπ' αυτή την έννοια) Εκκλησίας στη Δύση μεταξύ 395 και 1054, καθώς και την Ορθόδοξη Εκκλησία στις αραβοκρατούμενες, φραγκοκρατούμενες και τουρκοκρατούμενες περιοχές.

Η μέθοδός μας έχει την ιδιαιτερότητα ότι λαμβάνει έντονα υπόψη της την κοινωνία πίσω από την ιστορική πορεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας και όχι μόνον τους εκκλησιαστικούς θεσμούς ή τις θεολογικές διδασκαλίες. Έτσι δεν εκτίθεται

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

**Εισαγωγικές
Παρατηρήσεις**

η ύλη ως σειρά γεγονότων αλλά ως σειρά βασικών χαρακτηριστικών δράσης της Εκκλησίας μέσα στη συγκεκριμένη κοινωνία, αφού άλλωστε έργο της Εκκλησίας είναι η ενσωμάτωση της περιβάλλουσας κοινωνίας (που επιδέχεται επιστημονική ανάλυση) στο απολυτρωτικό έργο και στην εμπειρία της Αποκάλυψης (που δεν επιδέχεται επιστημονική απόδειξη).

Η ύλη της εργασίας αποτελεί αναγκαστικά ένα αδρό περίγραμμα της ιστορικής παρουσίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Βυζάντιο. Αναγκαστικά κάνουμε μόνον σύντομη μνεία στα ανοιχτά προβλήματα με έμφαση στις πλέον πρόσφατες θεωρήσεις. Εσείς θα έχετε μια πληρέστερη εικόνα του επιπέδου της έρευνας στη βιβλιογραφία που σας δίνουμε και την οποία καλείσθε να χρησιμοποιήσετε.

Σημαντικότερο ζήτημα διάθεσης του υλικού είναι η περιοδολόγηση: παρά την εντονότατη συζήτηση που υπάρχει, προκρίναμε τον χωρισμό στις περιόδους **324-642**, **642-1054** και **1054-1453**. Οι λόγοι είναι οι εξής: το **324** είναι η χρονιά θεμελίωσης της Κωνσταντινούπολης αλλά όχι τυπικής μεταφοράς (που έγινε το 330, το οποίο θεωρείται συμβατικά χρονιά ίδρυσης του βυζαντινού κράτους). Το έτος αυτό σηματοδοτείται πολιτικά από το πέρασμα στη μεγάλη ανάπτυξη του ανατολικού ρωμαϊκού κράτους και εκκλησιαστικά από την ανάπτυξη της υπερεπισκοπικής* αυθεντίας και του θεσμού των Οικουμενικών Συνόδων με την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο (325). Τέλος από πλευράς κοινωνιολογίας της θρησκείας έχουμε την εγκαθίδρυση του χριστιανισμού στην κοινωνία με αντίστοιχες επιπτώσεις στην κοινωνική συμπεριφορά. Την περίοδο αυτή, που ουσιαστικά συνεχίζεται η υστεροαρχαϊκή* κοινωνία, ο χριστιανισμός χαρακτηρίζεται από *πολυκεντρισμό* και *ριζοσπαστική* κοινωνική παρουσία.

Το **642**, έτος αποχώρησης του βυζαντινού στόλου από την Αλεξάνδρεια (οπότε αρχίζει η β΄ περίοδος, του καθαυτού βυζαντινού χριστιανισμού) είναι η χρονιά που χάνεται οριστικά η Μέση Ανατολή και η Αίγυπτος για το βυζαντινό κράτος με προφανείς συνέπειες για τον χριστιανισμό (προβολή του θρόνου Κωνσταντινούπολεως, εξαφάνιση θεολογικών σχολών Αλεξάνδρειας και Αντιόχειας) ενώ, από κοινωνικής και πολιτιστικής πλευράς, την εποχή αυτή σημειώνεται το τέλος του αρχαίου κόσμου. Οικονομικά και πολιτιστικά το χρώμα στην κοινωνία δίνεται από την αγροτική ζωή και όχι από την αστική ζωή των υστεροαρχαϊκών πόλεων. Δημόσια θεάματα, μεγαλόπρεπα κτίρια, αυτοδιοίκηση, ελληνιστική παιδεία, δίνουν τη θέση τους στη μικρή οχυρωμένη πολίχνη-καταφύγιο των αγροτών κατά τις επιδρομές. Η κοινωνία νιώθει την ανάγκη να αμυνθεί απέναντι στις επιδρομές από Βορρά και Ανατολή. Η παρουσία της Εκκλησίας προσαρμόζεται (ακόμη και η εκκλησιαστική αρχιτεκτονική αποβάλλει το μνημειακό υστεροαρχαϊκό στοιχείο) και θεολογικά και θεσμικά παίζει έναν *σταθεροποιητικό* ρόλο ενσωμάτωσης των Σλάβων στον βυζαντινό πολιτιστικό κόσμο και αποτροπής του Ισλάμ και έχει ως *κέντρο της την Κωνσταντινούπολη*. Μέχρι το 1054 ο βυζαντινός χριστιανισμός είναι στο απόγειό του.

* Σημείωση: Οι λέξεις με * επεξηγούνται στο Γλωσσάρι, στο τέλος του κεφαλαίου.

Η τελευταία περίοδος χαρακτηρίζεται από δύο υποπεριόδους που υποδεικνύουν την κάμψη και τη συρρίκνωση του Βυζαντίου. Το **1054**, τυπικό έτος του Σχίσματος, γειτνιάζει και με το έτος αρχής συρρίκνωσης του Βυζαντίου στη Μικρά Ασία και Ιταλία (1071 μάχη του Μαντζικέρτ και πτώση της τελευταίας βυζαντινής κτήσης στην Κάτω Ιταλία) και εξάρτησης της Εκκλησίας από το Κομνήναιο* κράτος. Η ορθόδοξη Εκκλησία μέσα στο, μεγαλεπήβολο στις ιδέες αλλά αδύναμο πολιτικά, Κομνήναιο κράτος εγκλωβίζεται και ο σταθεροποιητικός της ρόλος μετατρέπεται σε *συντηρητικό ρόλο της ιεραρχίας*. Η θεολογία βασίζεται σε κωδικοποιήσεις, ανθολόγια, ερμηνείες, οι Σύνοδοι μεταβάλλονται σε τυποποιημένες συζητήσεις της Αυλής, η θεολογία του ασκητικού βιώματος περιθωριοποιείται. Ταυτόχρονα όμως η Εκκλησία διεισδύει περισσότερο επιθετικά στην οικονομικά ανεπτυγμένη και φεουδαρχοποιημένη κοινωνία και την εμποδίζει να εκκοσμικεύσει εκείνη την Εκκλησία.

Το **1204** είναι η χρονιά της προσγείωσης στην πολιτική πραγματικότητα που για την Εκκλησία σημαίνει πλέον οριστικά και επίσημα το πέρας σε μία διαρκή άμυνα απέναντι στη διαρκή συρρίκνωση, στον πολιτικό κατακερματισμό του ποιμνίου της (Φραγκοκρατία), στη σαφή πίεση από τη Δύση (Σταυροφορίες), στην ανάδυση των Νέων Χρόνων και τέλος στην οριστική υποταγή στους Τούρκους που θα επέλθει το 1453. Ταυτόχρονα όμως με αυτή την αμυντική διάθεση αναδεικνύεται το *αίτημα για μια ανακαινισμένη θεολογία και εκκλησιαστική ζωή* που θα απαντήσει στις προκλήσεις των καιρών, μια και η Εκκλησία έχει πια διεισδύσει σε βάθος στην κοινωνική συνείδηση. Το αίτημα για το καινούριο και η γονιμότητα της περιόδου αυτής συνεχίστηκε παρά τις αντιξοότητες μέσα στην Τουρκοκρατία και σημάδεψε τις αναζητήσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας μέχρι σήμερα.

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ (324-642)

Σκοπός

Ο σκοπός μας στην παρούσα ενότητα είναι να αναδείξουμε τα βασικά χαρακτηριστικά του πρωτοβυζαντινού χριστιανισμού: πολυκεντρικότητα και ριζοσπαστική κοινωνική παρουσία.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- αποδίδετε περιληπτικά τα τέσσερα βασικά στάδια εξέλιξης της δομής της Εκκλησίας·
- αντιστοιχίζετε ονόματα με βασικές απόψεις των τριαδολογικών και των χριστολογικών αιρέσεων και με βασικές Συνόδους και κείμενα·
- κρίνετε τις κυρίαρχες απόψεις για τις σχέσεις Εκκλησίας-Κράτους στο Βυζάντιο·
- απαριθμείτε περιληπτικά τι παρέλαβε και τι απέρριψε ο χριστιανισμός από τον ελληνισμό.

Έννοιες Κλειδιά

- Δίκαιο κρίσεως-χειροτονιών
- Οικουμενική Σύνοδος
- Πενταρχία
- Καισαροπαπισμός
- Νεστοριανισμός
- Μονοφυσιτισμός
- Μονοενεργητισμός
- Μονοθελητισμός
- Όρος Χαλκηδόνος
- Νεοχαλκηδονισμός
- Μασσαλιανοί
- Κοινόβιο
- Λαύρα

Ονόματα-Κλειδιά

- Μέγας Αθανάσιος (295-373)
- Μέγας Κωνσταντίνος (324-337)
- Ιουστινιανός Α΄ (527-565)
- Μέγας Βασίλειος (330-379)
- Γρηγόριος ο Θεολόγος (330-390)
- Γρηγόριος Νύσσης (335-395)

- Κύριλλος Αλεξανδρείας (412-444)
- Θεόδωρος Μοψουεστίας (350-428)
- Θεοδώρητος Κύρρου (393-466)
- Ίβας Εδέσσης (†457)
- Ωριγένης (185-254)
- Μάξιμος Ομολογητής (580-662)
- Μέγας Αντώνιος (251-356)
- Παχώμιος (287-347)

Κατά την «πρωτοβυζαντινή περίοδο» το Βυζάντιο εκτείνεται εδαφικά σ' όλη την ανατολική Μεσόγειο, στα Βαλκάνια, σε ένα αυξομειούμενο κατά περιόδους μέρος της Ιταλίας και στη βόρειο Αφρική. Από πλευράς κοινωνικής, δεν υπάρχουν διαφορές από την Ύστερη Αρχαιότητα που ξεκινά από τον 3ο αι. μ.Χ. εκτός από την κοσμογονική αλλαγή της νομιμοποίησης του χριστιανισμού, που συντομότερα εκτοπίζει την ειδωλολατρία. Στο διάστημα αυτό ο χριστιανισμός ολοκληρώνει τη διαμόρφωση των δομών του και κάνει τα περισσότερα βήματα προς την αποκρυστάλλωση της θεολογικής του διδασκαλίας. Ο χριστιανισμός χαρακτηριζόταν από δομές ήδη από τη στιγμή της εμφάνισής του. Μετά το 324 όμως καλείται η Εκκλησία να αναπτύξει συνθετότερες δομές, τόσο στο εσωτερικό της όσο και στη σχέση της με το κράτος. Οι λόγοι είναι οι εξής:

- Ο χριστιανισμός είναι νόμιμος και κυρίαρχος κοινωνικά, με αποτέλεσμα να πρέπει να διακονήσει τον κόσμο σε νέες συνθήκες. Μεταξύ άλλων στην Εκκλησία δόθηκε πλούτος και ισχύς που έπρεπε να διαχειρισθεί με συγκεκριμένες διαδικασίες.
- Στη συνάντησή του με τις φιλοσοφικές προκλήσεις του κόσμου, αναπτύσσει πλουραλισμό θεολογικών διδασκαλιών, που πρέπει να ερευνηθούν και να ξεκαθαρισθεί η πιστότητά τους στο αρχικό μήνυμα ή η απόκλισή τους απ' αυτό (αιρέσεις) μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες και δομές.
- Η πολιτεία χρειαζόταν ένα συγκροτημένο συνομιλητή, τον οποίο αδυνατούσε να βρει στις πολυάριθμες, αυτόνομες οργανωτικά, επισκοπές.

Παράλληλα με την αποκρυστάλλωση των δομών γίνεται και η αποκρυστάλλωση της διδασκαλίας μέσα από τη γόνιμη και επώδυνη αντιπαράθεση των μεγάλων εκκλησιαστικών κέντρων Ρώμης και Αλεξανδρείας, της σκέψης των ανατολικών Πατέρων και των μεγάλων θεολογικών σχολών της Αντιόχειας και της Αλεξανδρείας. Η αντιπαράθεση που έχει τα στοιχεία της πολυκεντρικότητας βασίζεται σε πραγματική **σύνθεση** και **διαπραγματεύσεις** πάνω σε κείμενα, όρους, μεθόδους και **δεν** έχει το στοιχείο της άκριτης φονταμενταλιστικής* απομόνωσης κάθε διαφορετικής άποψης, όπως συνήθως φανταζόμαστε τη μορφοποίηση του εκκλησιαστικού δόγματος. Η ανάπτυξη δομών και η αποκρυστάλλωση της θεολογίας είναι δύο τομείς που χαρακτηρίζονται από **πολυκεντρικότητα** (δηλαδή πολλά κέντρα διοίκησης και θεολογίας).

Ένας τρίτος τομέας είναι η ανάπτυξη ενός μοντέλου παρέμβασης απέναντι στην κοινωνία. Σε όλη την πρωτοβυζαντινή περίοδο ο χριστιανισμός έχει για πρώ-

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

τη φορά μια καθολική παρουσία στην κοινωνία, υποστηρίζεται από το κράτος και έχει άφθονους πόρους. Ποιο ρόλο έπαιξε έμπρακτα μέσα στην κοινωνία και τι τελικά κοινωνική έκφραση είχε η χριστιανική Εκκλησία; Στην τελευταία υποενότητα, συνεκτιμώντας και ποια είναι τα αιτήματα που η ίδια η κοινωνία έθετε στον εαυτό της, διαπιστώνουμε ότι η κοινωνική παρέμβαση του χριστιανισμού χαρακτηρίζεται από *ριζοσπαστικότητα*.

2.1.1 Πολυκεντρικότητα και διαμόρφωση δομών

2.1.1.1 Διοικητικές δομές

Βασικοί ορισμοί

Οι διοικητικές δομές στην Εκκλησία αφορούν: α) τη διαδικασία και τον φορέα μέσω του οποίου εκλέγεται, χειροτονείται και κρίνεται ο επίσκοπος (*δίκαιο κρίσεως και χειροτονιών*), ο οποίος αποτελεί τον προϊστάμενο του τοπικού εκκλησιαστικού κντάρου (της ευχαριστιακής σύναξης σε κάθε τόπο)· η διαδικασία πρέπει να διασφαλίζει την κοινότητα πίστης ανάμεσα στον επίσκοπο και τους πρώτους αποστόλους (*αποστολική διαδοχή*) και ανάμεσα σε εκείνον και τους υπόλοιπους επισκόπους της κατά την οικουμένη Εκκλησίας. β) Τις μορφές που παίρνει το *συνοδικό σύστημα* που αποτελείται από τη σύνοδο των επισκόπων, που μεταφέρουν την ευχαριστιακή εμπειρία της τοπικής τους εκκλησίας και ενεργούν ως παραστατικοί φορείς της. Το συνοδικό σύστημα ως ουσία είναι σύμφυτο με την Εκκλησία, έχει όμως ποικιλία εφαρμογών ανάλογα με τις απαιτήσεις της ιστορικής συγκυρίας.

Διάγραμμα της εξέλιξης

Μέχρι το 325 οι νέοι επίσκοποι χειροτονούνταν (και επομένως κρίνονταν) από μια *τοπική σύνοδο* των πλησιόχωρων επισκόπων υπό την προεδρία της επισημότερης (ως προς την αποστολική διαδοχή της) επισκοπικής έδρας. Η **Α΄ Οικουμενική Σύνοδος** στη Νίκαια (325) παράλληλα με την καταπολέμηση του αρειανισμού* (βλ. 2.1.2.1) επικύρωσε την ύπαρξη μητροπολιτικών δομών, μιας καθορισμένης δηλαδή ενότητας επισκοπών μιας πολιτικής (κρατικής) επαρχίας που απάρτιζε μία *μητροπολιτική Σύνοδο* που χειροτονούσε και έκρινε επισκόπους και αποφάσιζε για όλα τα ζητήματα. Αυτή τη Σύνοδο συγκαλούσε και διηύθυνε η πρωτεύουσα της επαρχίας (*μητρόπολη*), που απολάμβανε ιδιαίτερης μαρτυρίας για αυθεντία στην πίστη της και που συνήθως είχε και αυξημένο κύρος ως προς την αποστολική της καταγωγή (Αλεξάνδρεια και Ρώμη κυρίως, αλλά και Έφεσος, Καισάρεια Παλαιστίνης κ.λπ.). Αφορμή για τις αποφάσεις της Νίκαιας υπήρξε η ανάγκη να προβληθεί ιδιαίτερα το κύρος της Αλεξάνδρειας ως Μητρόπολης σε ολόκληρη την Αίγυπτο για να αντιμετωπισθεί η παρασυναγωγή των αρειανών* και των μελιτιανών* και έτσι διαμορφώθηκε το θεσμικό πλαίσιο της μητροπολιτικής Συνόδου και για τις άλλες περιοχές.

Η εξέλιξη αυτή, ενώ επέλυσε κάποια προβλήματα, δημιούργησε νέα: κάθε μητροπολιτική Σύνοδος ήταν ιδιαίτερα αυτόνομη και δεν μπορούσε να επέμβει κα-

νείς αν μια οποιαδήποτε φατρία εξεδίωκε τους αντιπάλους της και χειροτονούσε στη θέση τους ομόφρονές της. Σύντομα δημιουργήθηκαν αντίπαλες μητροπολιτικές περιφέρειες και αναζητήθηκε μια υπερ-μητροπολιτική αυθεντία ως κριτήριο ορθοδοξίας και κανονικότητας, η οποία συγκυριακά μόνον βρέθηκε από τη Σύνοδο της Σαρδικής (343) στο πρόσωπο του Ιουλίου επισκόπου Ρώμης. Ένα δεύτερο πρόβλημα ήταν η διεκδίκηση του δικαίου κρίσεως και χειροτονιών (το ποιος θα χειροτονούσε και θα έκρινε επισκόπους), όταν υπήρχαν περισσότερες από μία σημαντικές πολιτικά και εκκλησιαστικά πόλεις σε μια μητρόπολη με ισχυρούς εκκλησιαστικούς ταγούς (π.χ. Ακάκιος Καισαρείας Παλαιστίνης, Κύριλλος Ιεροσολύμων).

Για να λύσει τα προβλήματα αυτά η **Β΄ Οικουμενική Σύνοδος** (381) θέσπισε μια ασαφή μείζονα Σύνοδο, ενώ επικύρωσε σε μια σειρά πρεσβείων τιμής την Κωνσταντινούπολη σε δεύτερη θέση μετά τη Ρώμη (ενώ μέχρι τότε ακολουθούσε τη Ρώμη, η Αλεξάνδρεια και η Αντιόχεια). Προσωρινά αναβαθμίστηκαν οι μητροπόλεις-πρωτεύουσες των μεγαλύτερων διοικητικών ενοτήτων της Αυτοκρατορίας, των Διοικήσεων (Dioceses), ενώ δυναμικοί ιεράρχες των Ιεροσολύμων με σημαντικότερο τον Ιουβενάλιο (422-458) επέβαλαν και τα Ιεροσόλυμα στη σειρά των προαναφερθέντων πρεσβείων τιμής των πέντε επισημότατων θρόνων. Οι θρόνοι αυτοί θα αποκτούσαν πλέον αυθεντία πέρα και από τις ευρύτερες υπερ-μητροπολιτικές ενότητες. Η δεύτερη θέση της Κωνσταντινούπολης στα πρεσβεία τιμής αμφισβητήθηκε έντονα από τη μέχρι τότε δεύτερη Αλεξάνδρεια και ειδικά από τους ποιμένες της Θεόφιλο (385-412) και Διόσκορο (444-451) που επετέθησαν ακόμη και προσωπικά κατά των επισκόπων Κωνσταντινουπόλεως.

Τέλος, η **Δ΄ Οικουμενική Σύνοδος** (451) στη Χαλκηδόνα, με τους Κανόνες 9ο και 17ο όριζε ότι περιπτώσεις διενέξεων μεταξύ κληρικών σε Διοικήσεις, πάνω από τις οποίες δεν υπήρχε άλλος θρόνος (δηλαδή Ασίας, Πόντου και Θράκης) εκδικάζε σε ανώτερο βαθμό ο θρόνος της Κωνσταντινουπόλεως. Έτσι διαμορφώθηκε η περιοχή που αποτελούσε το πεδίο εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας της Κωνσταντινουπόλεως. Κατόπιν ο 28ος Κανόνας της ίδιας Συνόδου συνέδεσε τα πρεσβεία τιμής των πέντε επισημότατων θρόνων (Ρώμης, Κωνσταντινουπόλεως, Αλεξάνδρεια, Αντιοχείας, Ιεροσολύμων) με το δίκαιο κρίσεως και χειροτονιών σε μεγάλες εδαφικές περιοχές που συναρτώνταν γεωγραφικά με αυτές (Ρώμη για το δυτικό κράτος, Κωνσταντινούπολη για τις Διοικήσεις Θράκης, Ασίας και Πόντου και «έν τοῖς βαρβαρικοῖς», Αλεξάνδρεια για την Αίγυπτο και τη Λιβύη, Αντιόχεια για τη Συρία, Φοινίκη, Αραβία και Ιεροσόλυμα για την Παλαιστίνη, βλ. *χάρτη*, στο Παράρτημα 2, στο τέλος του κεφαλαίου). Η πρόβλεψη ότι η δικαιοδοσία της Κωνσταντινουπόλεως έφθανε στα «βαρβαρικά μέρη» (περιοχές έξω από την επικράτεια της αυτοκρατορίας) έχει μεγάλη σημασία για την ιεραποστολή και οργάνωση των κατόπιν αναπτυσσόμενων Εκκλησιών από την Κωνσταντινούπολη μέχρι σήμερα. Η θεμελίωση της θέσης κάθε θρόνου στη σειρά των πρεσβείων ήταν καθαρά πολιτική-πρακτική και όχι θεολογική. Έτσι, αποκρυσταλλώθηκε ο θεσμός της **Πενταρχίας των Πατριαρχών** που επικυρώθηκε αργότερα νομοθετικά από τον Ιουστινιανό και απετέλεσε μια διοικητική και εκκλησιολογική αρχή, που διέπει το

δίκαιο κρίσεως και χειροτονιών και τις συνοδικές διαδικασίες. Οι τελευταίες λειτουργούσαν στη βάση μιας αντιπροσώπευσης επισκόπων, που παλαιότερα ήταν από κάθε μητροπολιτική περιφέρεια, ενώ τώρα από κάθε δικαιοδοσία ενός από τους πέντε θρόνους. Απαραίτητη όμως προϋπόθεση ήταν συμφωνία όλων στις αποφάσεις των Συνόδων, τόσο των πέντε μεγάλων θρόνων μεταξύ τους, όσο και όλων των υπόλοιπων επισκοπών με τους πέντε θρόνους. Έτσι, από την άμεση συμμετοχή όλων των επισκόπων μέχρι το 325 περάσαμε σε μια έμμεση κανονική εκπροσώπησή τους διά των Πατριαρχείων, της οποίας όμως η γνησιότητα έπρεπε να εξασφαλίζεται μέσα από αποδοχή στα πλαίσια κάθε μητροπολιτικής ή μείζονος πατριαρχικής Συνόδου και από επικύρωση από τη συνείδηση του όλου εκκλησιαστικού πληρώματος.

Περιορισμοί και εμπόδια

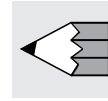
Φυσικά η Πενταρχία ούτε χωρίς αντιρρήσεις εφαρμόστηκε, ούτε χωρίς εξαιρέσεις, ούτε χωρίς εμπόδια από την πολιτεία. Ο 28ος Κανόνας αμφισβητήθηκε κυρίως από τη Ρώμη που υπεράσπιζε το δικαίωμά της να κρίνει όλους τους άλλους θρόνους. Αυτό το δικαίωμα το αντλούσε όχι από την προηγούμενη πολιτική της δύναμη, αλλά από τον ισχυρισμό της για απευθείας ίδρυσή της από τον απόστολο Πέτρο και για συνέχιση του θεωρούμενου ως αρχηγικού ρόλου εκείνου, στους άλλους αποστόλους, από τους διαδόχους του πάπες Ρώμης. Πρόκειται για μια εκκλησιολογική και διοικητική ερμηνεία της αποστολικότητας, που θα θεμελιώσει τη μεταγενέστερη θεωρία του παπικού πρωτείου. Στην περίπτωση της Εκκλησίας της Κύπρου η αυθεντία του πατριαρχείου Αντιοχείας δεν είχε διοικητική εφαρμογή και η Κυπριακή μητροπολιτική Σύνοδος εξακολούθησε να εκλέγει μόνη της τον Μητροπολίτη της, ενώ η δυτική Βαλκανική (Ιλλυρικό) έμεινε για καιρό μια αυτόνομη περιοχή μεταξύ Νέας και Παλαιάς Ρώμης (βλ. *χάρτη*, στο Παράρτημα 2, στο τέλος του κεφαλαίου). Τέλος, η πολιτεία, που είδε πολύ θετικά τη συγκεντρωτική πορεία της εκκλησιαστικής διοίκησης αφού μπορούσε να συνομιλήσει με την Εκκλησία αλλά και να τη χειραγωγήσει ευκολότερα, επεδίωξε να τη χρησιμοποιήσει ώστε να επιβάλει εκ των άνω προς τα κάτω διάφορα διατάγματα, που υποτίθεται ότι θα έλυναν το μονοφυσικό* πρόβλημα. Μια τέτοια αυταρχική πολιτική που, αντί να θεωρήσει τους πατριάρχες εκφραστές της εκκλησιαστικής συνείδησης μέσω των τοπικών τους Συνόδων, προσπαθούσε να τους συμπεριφερθεί σαν σε εντολοδόχους της, εφαρμόστηκε από τους αυτοκράτορες Ζήνωνα (474-475, 476-491), Βασιλίσκο (475-476) και Αναστάσιο Α' (491-518) και απέτυχε, επειδή είχε ως αποτέλεσμα σχίσμα ανάμεσα σε Ανατολή και Δύση (Ακακιανό Σχίσμα 485-519) και διαφωνίες στο εσωτερικό των υπόλοιπων τεσσάρων Εκκλησιών. Μόνον ο *Ιουστινιανός Α'* (518-565) κατανόησε τα όρια της δύναμής του: παρ' όλο που προσπάθησε να επιβάλει κι εκείνος με το Διάταγμα του 545 μια συμφιλίωση με τους μονοφυσίτες, κατέληξε τελικά να συγκαλέσει με το σύστημα της Πενταρχίας την Ε' Οικουμενική Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη (553) που, καταδικάζοντας ταυτόχρονα τόσο τα Τρία Κεφάλαια των υπόπτων για νεστοριανισμό* όσο και τον ωριγενισμό*, προσπάθησε να συμφιλιώσει τις δύο αντιμαχόμενες μερίδες. Παρά τις παλιωνδιές του πάπα Ρώμης Βιγιλίου για τη μορφή της Συνόδου (αφού εκείνος πρότει-

νε σύνοδο που θα συγκροτούνταν με τους μισούς επισκόπους από τη Δύση και όχι με το σύστημα της Πενταρχίας), τελικά η υπογραφή του επισφράγισε την αρχή της λειτουργίας της συλλογικής αυθεντίας και περιφρούρησης της αλήθειας της Εκκλησίας μέσα από τους πέντε θρόνους. Καθώς οι πέντε θρόνοι συγκροτούσαν όλη την Εκκλησία, η εκκλησιαστική συνείδηση και αλήθεια ήταν όντως οικουμενική.

Δραστηριότητα 1/Κεφάλαιο 2

Σήμερα η ελλαδική Εκκλησία αποτελείται από ένα σύνολο Μητροπόλεων. Από την εμπειρία σας συζητήστε αν αυτές οι Μητροπόλεις είναι ίδιες ή διαφορετικές από το Μητροπολιτικό σύστημα που περιγράψαμε. Τι διαφορές υπάρχουν;

Μια κατεύθυνση για την απάντησή σας θα βρείτε στο Παράρτημα 1, στο τέλος του κεφαλαίου.



2.1.1.2 Οι σχέσεις με το κράτος

Οι σχέσεις της Εκκλησίας με το κράτος αποτέλεσαν ένα από τα θέματα με το μεγαλύτερο ερευνητικό ενδιαφέρον. Όλες οι αναλύσεις για το Βυζάντιο και πολλές θεολογικές μελέτες ασχολούνται με αυτό. Συνήθως οι απόψεις διίστανται: άλλες διαβλέπουν *Καισαροπαπισμό**, άλλες βλέπουν ένα σχεδόν ιδανικό μοντέλο συνεργασίας ανάμεσα στα δύο μεγέθη κι άλλες συνδέουν τα δύο αυτά ανάλογα με τις περιστάσεις και τα πρόσωπα. Στην πραγματικότητα έχουμε μια διαρκώς εξελισσόμενη πραγματικότητα που ξεφεύγει από οριοθετημένες δομές (με τη σημερινή έννοια): στις συνειδήσεις των ανθρώπων κράτος και Εκκλησία δεν ήταν δύο οριοθετημένες σφαίρες.

Κατά την περίοδο που εξετάζουμε, η υστερορωμαϊκή κληρονομιά της απόλυτης μοναρχίας, που συνδύαζε την ελληνιστική και τη ρωμαϊκή πολιτική σκέψη και καλλιέργησε τη θρησκευτική λατρεία προς τον μονάρχη, συναντήθηκε με τη χριστιανική θεολογία πρώτα κατά τη βασιλεία του Μεγάλου Κωνσταντίνου (324-337), καθώς ο ίδιος χαρακτήρισε τον εαυτό του σε σχέση με τον κλήρο ως «επίσκοπο των εκτός» (Ευσεβίου *Βίος Κωνσταντίνου* 4, 24). Πρόκειται για φράση περιβόητη όσο και δυσερμήνευτη αφού «εκτός» μπορεί να θεωρηθούν οι μη Χριστιανοί (ουδέτερη ερμηνεία) ή ως γένους ουδετέρου τα μη δογματικά θέματα, οπότε ο αυτοκράτορας έχει μια εκκλησιαστική λειτουργία για τη διαχείριση των υλικών σε διάκριση από τα πνευματικά για τα οποία υπεύθυνοι είναι οι επίσκοποι.

Οι μεταγενέστεροι αυτοκράτορες επενέβαιναν ενεργά και επίμονα στις εκκλησιαστικές υποθέσεις, ενώ ο Γρατιανός (375-383) απεκδύθηκε εντελώς το ειδωλολατρικό αξίωμα του μέγιστου αρχιερέα και ο Θεοδόσιος Α΄ (378-395) όρισε νομοθετικά και με αποφασιστικό τρόπο το δογματικό περιεχόμενο της ορθοδοξίας με βάση την πίστη συγκεκριμένων ανεγνωρισμένων ιεραρχών. Όταν γενικεύθηκαν οι διαμάχες γύρω από τις μεγάλες τριαδολογικές και (κυρίως) χριστολογικές έριδες η ολοκληρωτική επέμβαση στα εκκλησιαστικά πράγματα πήρε δύο μορφές: την ενθάρρυνση προς τη συγκεντρωτική τάση της διοίκησης της Εκκλη-

σίας (που είδαμε παραπάνω) και την έκδοση συγκεκριμένων διαταγμάτων που καθόριζαν με ένα συμβιβαστικό τρόπο την πίστη και επιβάλλονταν στους χριστιανούς. Η πολιτική αυτή ακολουθήθηκε έως τον 7ο αι. και βέβαια είχε έντονα καισαροπαπικά χαρακτηριστικά. Όμως η νομική έκφραση αυτής της σχέσης κράτους-Εκκλησίας που διατυπώθηκε στην 6η Νεαρά* του *Ιουστινιανού* δίνει μια μικρή δυνατότητα κατανόησης του πνεύματος της εποχής που διείπε τόσο την νοοτροπία κάθε άρχοντα όσο και κάθε αρχόμενου: «Δύο μέγιστα δώρα του Θεού υπάρχουν ανάμεσα στους ανθρώπους, που τα έδωσε με τη φιλανθρωπία του: η ιεροσύνη και η βασιλεία. Η πρώτη υπηρετεί τα θεία, ενώ η δεύτερη εποπτεύει και επιμελείται τα ανθρώπινα. Και οι δύο προέρχονται από μία και την αυτή αρχή»¹. Η προέλευση και των δύο εξουσιών από μία αρχή δεν μπορεί παρά να υποχρεώνει σε συνεργασία. Έτσι δεν πρόκειται για δύο οντότητες (με τα σημερινά δεδομένα) αλλά για δύο σφαίρες (βασιλεία-*imperium*, ιεροσύνη-*sacerdotium*) στα πλαίσια μιας οντότητας. Τελικά μπορεί να πει κανείς ότι η κρατική ιδεολογία που εμπεριείχε έντονο το στοιχείο αυτού του μυθολογικού μονισμού στην κατανόηση της ιστορίας (μία Αρχή) ενσωμάτωσε τον χριστιανισμό για να τον χρησιμοποιήσει ως μια νέα συνεκτική για το κράτος ιδέα χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν τον ασπάζοταν σε γενικές γραμμές. Επιπλέον εξελίχθηκε με βάση τη ρωμαϊκή πολιτική σκέψη και τον Στωικισμό*: ο βασιλέας είναι «έμψυχος νόμος» και ενσάρκωση του «Λόγου» του κόσμου στην πορεία της κοινωνίας. Ταυτόχρονα, η κρατική ιδεολογία διαμορφώθηκε ή, καλύτερα, φιλτραρίστηκε από τον χριστιανισμό επειδή εκείνος έχει τις δικές του προτεραιότητες.

Πώς αντιμετώπισε το (παντοδύναμο τότε πολιτιστικά) κράτος και την ιδεολογία του ο χριστιανισμός; Δεν μπορούμε να πούμε ούτε ότι τα απέρριπτε (κάτι τέτοιο θα σήμαινε τη συρρίκνωσή του σε μια περιθωριακή ενθουσιαστική αίρεση) ούτε όμως και ταυτιζόταν μαζί τους (κάτι που θα σήμαινε εκκοσμίκευση της Εκκλησίας). Η χριστιανική θεολογία λόγω της βασικής πεποίθησής της για την επέμβαση του Θεού στην ιστορία θεώρησε ότι η ιστορία και επομένως και η οργανωμένη πολιτική εξουσία που δρα στην ιστορία δεν είναι έξω από την Πρόνοια του Θεού. Έτσι δεν δυσκολεύθηκε να ανεχτεί τη στωική αντίληψη περί φυσικού δικαίου και τη στωική και μεσο-πλατωνική αντίληψη για τη σημασία του ηγεμόνα που έχει στοιχεία της παρουσίας του «Λόγου» στην ιστορία. Δεν μπορούσε όμως να ανακηρύξει τον ηγεμόνα ή την εξουσία του σε Θεό, καθώς διαφοροποιούσε ανάμεσα στην εξουσία που ήταν εκ Θεού και τον φορέα της που έπρεπε να συμπεριφέρεται με κριτήριο ακριβώς αυτή την προέλευση. Κατά την εποχή του *Μεγάλου Κωνσταντίνου* έγινε μια απόπειρα από τον Ευσέβιο Καισαρείας για μια πιο ολοκληρωμένη θεολογία της εξουσίας: ο Ευσέβιος διακήρυττε ότι ο «αυτοκράτορας είναι φίλος του Λόγου, όπως ο Λόγος-Χριστός ύπαρχος του

¹ «Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα Θεοῦ παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας ἱεροσύνη τε καὶ βασιλεία, ἡ μὲν τοῖς θείοις ὑπηρετουμένη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐξάρχουσα τε καὶ ἐπιμελομένη, καὶ ἐκ μᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἑκατέρα προϋούσα». Νεαρά 6, Προοίμιο (εκδ. R. Schoell, *Corpus Juris Civilis III*, Berlin 1928, σ. 35-36).

Θεού». Αυτή η άποψη όμως παρά τη σύγχρονη επιμονή των μελετητών να βγάζουν συμπεράσματα απ' αυτή, στην εποχή της αντιμετωπίσθηκε μάλλον αδιάφορα, αφού επιπρόσθετα ήταν και ημι-αρειανίζουσα* (ο Λόγος-Χριστός κατώτερος από τον Πατέρα).

Όσον αφορά την πράξη, είναι φανερό ότι ο χριστιανισμός έδινε τη μάχη για να ξεκαθαρίσει τις δομές και τη διδασκαλία στο εσωτερικό του. Συνεπώς κάθε τμήμα του χρησιμοποιούσε ευκαιριακά την πολιτική εξουσία για να προχωρήσει. Εδώ βρίσκεται η ριζοσπαστικότητα του χριστιανισμού, εφόσον για πρώτη φορά μέσα στην ιστορία της ρωμαϊκής εξουσίας μία δύναμη έθετε στις συνειδήσεις των ανθρώπων μια αξία πάνω απ' αυτή την εξουσία και λειτουργούσε για αυτήν ως κριτήριο αυθεντικότητας. Οι επίσκοποι, οι ασκητές και ειδικά οι Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας ελέγχουν με ποικίλους τρόπους την εξουσία με βάση το κριτήριο αυτό. Η χριστιανική διδασκαλία διαφοροποιεί τον «βασιλέα» από τον «τύραννο» και τη «βασιλεία» από την «παρανομία». Κατά τον 5ο και 6ο αι. για τους Χαλκηδόνιους ή τους μη Χαλκηδόνιους η εξουσία που διαφωνούσε μαζί τους ήταν αντίθετη στο θέλημα του Θεού και είχαν κάθε δικαίωμα ανυπακοής ακόμη και απέναντι σε συγκεκριμένους νόμους· αυτό θα ήταν πρωτοφανές για την πολιτική παιδεία του υστερορωμαϊκού κράτους του 3ου αι. Το γεγονός ότι οι αυτοκράτορες, που προσπάθησαν με διατάγματα να σταματήσουν την αναταραχή, δεν κατάλαβαν ότι ο χριστιανισμός αποτελούσε περισσότερο μια ηθική αυθεντία παρά νομική εξουσία, εξηγεί και την παρατεινόμενη κρίση.

Έτσι, μπορούμε να πούμε συμπερασματικά ότι, παρ' όλο που ο χριστιανισμός τελικά αποδέχθηκε τη χρήση του από το κράτος, δεν το έκανε χωρίς τους όρους του, που οδήγησαν σε μία απόπειρα ισορροπίας στις σχέσεις των δύο, όπως φαίνεται στη νομοθεσία του *Ιουστινιανού*. Η ισορροπία αυτή δεν είναι ούτε η ρομαντική αλληλοσυνεργασία ούτε η στυγνή υποταγή, αλλά μια δομική εξισορρόπηση που προήλθε από πάλη και θα πάρει διαφορετικές μορφές μετά τον 7ο αι.

Παράλληλα Κείμενα

Για το δίλημμα της Εκκλησίας να επιλέξει ανάμεσα στην κοσμική εξουσία και τη φυγή της προφητικής καταγγελίας βλ. Γ. Φλωρόφσκυ, «Αντινομίες της χριστιανικής ιστορίας, Αυτοκρατορία και έρημος», στον τόμο του ίδιου, *Χριστιανισμός και πολιτισμός*, μτφ. Ν. Πουρναρά, εκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1982, ιδιαίτερα σ. 93-113.



2.1.2 Πολυκεντρικότητα και αποκρυστάλλωση της θεολογίας

2.1.2.1 Η αντιμετώπιση τριαδολογικών αιρέσεων

Η σοβαρότερη αίρεση που αφορούσε τη διδασκαλία για τον Τριαδικό Θεό και συνέπεσε με το πέρασμα του χριστιανισμού στη νομιμότητα είναι ο αρειανισμός*,

που με πρωτοβουλία του *Μεγάλου Κωνσταντίνου* αντιμετωπίστηκε με την **Α΄ Οικουμενική Σύνοδο** στη Νίκαια της Βιθυνίας το 325. Αυτή σε κείμενό της όριζε τον Υιό ως «ομοούσιο» με τον Πατέρα και καταδίκασε τον αρειανισμό. Ο αρειανισμός όμως παρά τη δράση της μεγαλύτερης εκκλησιαστικής προσωπικότητας της εποχής, του *Μεγάλου Αθανασίου* (αρχιεπισκόπου Αλεξανδρείας από το 328) δεν ηττήθηκε για δύο λόγους: α) στο ανατολικό ρωμαϊκό κράτος ο χαρακτηρισμός του Υιού ως «ομοουσίου» (που προερχόταν από λατινόφωνη ρωμαϊκή θεολογία, η οποία για τις λέξεις «ουσία» και «υπόσταση» είχε μόνον τη λέξη *substantia*) έδινε εντύπωση σαβελλιανισμού* (ότι δηλαδή συγγέονταν τελικά τα πρόσωπα μεταξύ τους, Πατέρας και Υιός γίνονταν μια οντότητα) και β) τόσο ο ίδιος ο Κωνσταντίνος μετά τη Σύνοδο όσο και πολλοί διάδοχοί του υποστήριξαν τους αρειανούς, όταν είδαν ότι έχουν έρεισμα στους επισκόπους της Ανατολής. Έτσι, οι αρειανοί με την υποστήριξη του αρειανόφρονα αυτοκράτορα της Ανατολής Κωνσταντίνου κατόρθωσαν να καθαιρέσουν τον *Μεγάλο Αθανάσιο* (335) και σε Σύνοδό τους στην Αντιόχεια (341) να φτιάξουν κάποια αποδεκτά από τη Δύση Σύμβολα (κείμενα πίστεως). Προσπάθεια να γίνει νέα σύνοδος ώστε να κλείσει το ζήτημα στη Σαρδική το 343 απέτυχε, επειδή οι αρειανοί δεν ήθελαν να προσέλθουν. Έτσι το θέμα παραπέμφθηκε σε μελλοντική διευθέτηση υπό τις εγγυήσεις του πάπα Ρώμης Ιουλίου. Σε όλο αυτό το διάστημα οι θρόνοι της Ρώμης και της Αλεξάνδρειας συμπορεύονταν κατά του αρειανισμού.

Όταν ο Κωνσταντίνος έμεινε μονοκράτορας σε όλο το ρωμαϊκό κράτος (351), οι αρειανοί επέτυχαν με τρομοκρατία να υπογραφεί καταδίκη της πίστεως της Νικαίας στη σύνοδο του Μεδιολάνου (355) και προσπάθησαν να φτιάξουν ένα σύμβολο που θα αντικαθιστούσε οριστικά το σύμβολο της Νικαίας. Τότε διασπάστηκαν σε τρεις μερίδες: α) των ομοιουσιανών («Ο Υιός ομοιούσιος τω Πατρί»), β) των ανομοίων, που με ηγέτες τον Αέτιο και τον Ευνόμιο ήταν οι πιο αδιάλλακτοι αρειανοί, και γ) των ομοίων που προσπαθούσαν να γεφυρώσουν το χάσμα με σκοπίμη ασάφεια στην «ομοιότητα» του Υιού προς τον Πατέρα.

Μετά την παρένθεση του Ιουλιανού (361-363) η βασιλεία του Ουάλεντος παραλίγο να εξαφάνιζε οριστικά την πίστη της Νικαίας. Όμως μεσολάβησαν άλλες εξελίξεις: αφενός οι ομοιουσιανοί συνέκλιναν με τους Ορθόδοξους, αφετέρου στο ίδιο διάστημα οι Καππαδόκες Πατέρες *Μέγας Βασίλειος* (330-379), *Γρηγόριος ο Θεολόγος* (330-390) και *Γρηγόριος Νύσσης* (335-395) εμβάθυναν με το θεολογικό τους έργο στην τριαδολογική ορολογία. Αυτοί διευκρίνισαν ότι «ουσία» είναι έννοια γένους στον Θεό, ενώ η «υπόστασις» (που τώρα ταυτιζόταν με το πρόσωπο) εκφράζει τα ιδιαίτερα ιδιώματα του Πατρός (αγεννησία) του Υιού (γεννητόν) και του Αγίου Πνεύματος (εκπορευτόν). Έτσι ο Υιός δεν είναι ανάγκη να είναι διαφορετικός κατ' ουσίαν από τον Πατέρα για να διακρίνεται σε ιδιαίτερο Πρόσωπο. Τέλος, μετά το 378 και την άνοδο του Θεοδόσιου Α΄ στον θρόνο, που ήταν οπαδός της Νικαίας, συγκλήθηκε Σύνοδος των ανατολικών επισκόπων στην Κωνσταντινούπολη (381) που αργότερα (451) αναγνωρίστηκε ως **Β΄ Οικουμενική** και καταδίκασε υπολείμματα του αρειανισμού, τους πνευματομάχους και τον απολλιναρισμό* παράγοντας το Σύμβολο της Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως που, πάντως, φαίνεται να είναι ένα ολότελο νέο κείμενο σε σχέση με αυτό που είχε συντάξει η Νίκαια.

2.1.2.2 Το Χριστολογικό δόγμα

Με τον απολλιναρισμό εισερχόμαστε στο χριστολογικό πρόβλημα: τι ήταν ο Χριστός; Ο επίσκοπος Λαοδικείας Απολλινάριος είχε αναλύσει από το 374 τη φύση του Χριστού με βάση το τρισύνθετο ανθρώπινο μοντέλο («σώμα, νους, ψυχή»). Στην περίπτωση όμως του Χριστού ανθρώπινα ήταν μόνον το σώμα και η ψυχή (πβ. Ιω. 1, 14) αλλά όχι και ο νους, γιατί τότε ο Χριστός θα ήταν δύο πρόσωπα. Έτσι πλήρης φύση ήταν μόνον η θεϊκή που πήρε στοιχεία μόνον από την ανθρώπινη. Χρησιμοποιούσε τη φράση «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» που την διέδιδε με ψευδεπίγραφα κείμενα στο όνομα μεγάλων Πατέρων και καταδικάσθηκε, γιατί με τη διδασκαλία αυτή δεν τελούνταν πραγματική σωτηρία, αφού η Ενανθρώπιση (πάντα κατά την άποψη αυτή) δεν θα είχε περιλάβει όλα τα στοιχεία του ανθρώπου. Όπως θα δούμε, στο επίκεντρο της καταδίκης όλων των χριστολογικών αιρέσεων παρέμεινε πάντα το πρόβλημα της σωτηρίας.

Οι δύο μεγάλες θεολογικές σχολές που διέθετε ο χριστιανισμός ασχολήθηκαν από αντίθετες αφετηρίες με το πρόβλημα. Η **Αντιοχειανή Σχολή**, που επέμενε στην ιστορική θέαση του έργου του Ιησού και ερμήνευε ιστορικά και κριτικά την Καινή Διαθήκη, είχε τη μόνιμη τάση να διαφοροποιεί ανάμεσα στον Χριστό-άνθρωπο και τον Θεό-Λόγο που «ενοίκησε» στον πρώτο. Η «ενοίκηση» αυτή ήταν «απλή συνάφεια», ή «ενότητα γνώμης» μεταξύ των δύο και, πάντως, δύο διαφορετικές οντότητες. Εκπρόσωποι αυτού του τρόπου σκέψης ήταν ο Διόδωρος Ταρσού, ο *Θεόδωρος Μοψουεστίας* και ο αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως (428-431) *Νεστόριος*. Οι απόψεις που κήρυξε ιδιαίτερα ο τελευταίος, ο οποίος μεταξύ άλλων πρότεινε τον όρο «Χριστοτόκος» για την από το 324 επονομαζόμενη Θεοτόκο Μαρία, ονομάστηκαν **νεστοριανισμός** και τις αντέκρουσε ο αρχιεπίσκοπος Αλεξανδρείας (412-444) *Κύριλλος* που δίδασκε την ενότητα Χριστού-ανθρώπου και Θεού-Λόγου σε μια οντότητα χρησιμοποιώντας τη φράση του Απολλινάριου «μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» που πίστευε ότι προερχόταν από τον Μέγα Αθανάσιο. Ωστόσο η ερμηνεία της από τον Κύριλλο ήταν ορθόδοξη.

Η **Αλεξανδρινή Σχολή**, που χρησιμοποιούσε την αλληγορική ερμηνεία των Γραφών και βάδιζε στα ίχνη του Ωριγένη (βλ. 2.1.2.3), έδινε ιδιαίτερο βάρος στην πλήρη ένωση Θεού-ανθρώπου προκειμένου να επιτευχθεί σωτηρία. Ο *Κύριλλος Αλεξανδρείας*, με την υποστήριξη του πάπα Ρώμης Καίλεστίνου (που και πάλι παρακολουθούσε την τοποθέτηση της Αλεξανδρείας σε θέματα πίστεως), κάλεσε με επιστολές του τον Νεστόριο να ανακαλέσει αυτές τις απόψεις και τον όρο «Χριστοτόκος». Στην τρίτη του επιστολή είχε επισυνάψει 12 αναθεματισμούς, έναν για κάθε θέση του Νεστόριου. Τελικά τον Ιούνιο του 431 με πρωτοβουλία του Θεοδοσίου Β΄ συγκλήθηκε η Γ΄ **Οικουμενική Σύνοδος** στην Έφεσο, που τελικά επικύρωσε τη δεύτερη επιστολή του Κύριλλου προς τον Νεστόριο (429) και όχι την τρίτη με τους αναθεματισμούς (430), ενώ και ο ίδιος ο Κύριλλος υιοθέτησε λίγο αργότερα (433) ένα πιο διαλλακτικό ενωτικό σύμβολο, τον λεγόμενο «Όρο της Διαλλαγής», που θεωρήθηκε όμως από τους ακραίους οπαδούς του ως προδοσία. Οι νεστοριανοί περί τον Ιωάννη Αντιοχείας και τον *Θεοδώρητο Κύρρον* αντέδρασαν συνομολογώντας μεν τη συμφωνημένη στην Έφεσο καταδίκη του Νεστόριου

αλλά αρνούμενοι να σταματήσουν να στοχάζονται στα ίχνη των Διόδωρου Ταρσού και Θεόδωρου Μοψουεστίας (350-428), που είχαν πεθάνει ενωρίτερα χωρίς να καταδικασθούν. Όταν ο κυριλλικός επίσκοπος Εδέσσης (στον Ευφράτη) Ραβουλάς διέλυσε τη θεολογική σχολή της Έδεσσας, τα συγγράμματα του Νεστόριου άρχισαν να μεταφράζονται στα συριακά. Μετά το Ενωτικόν του Ζήνωνος (482, βλ. παρακάτω) η θεολογική σχολή της Έδεσσας με τον διάδοχο του Ραβουλά, νεστοριανό επίσκοπο και θεολόγο Ίβα (†457) κατέφυγε προς το εσωτερικό της Συρίας και κατόπιν στην Περσία.

Οι ακραίοι κυριλλικοί της Αλεξανδρινής Σχολής και οι συνεχιστές της σκέψης του Απολλινάριου Λαοδικείας πέρασαν στο άλλο άκρο και θεώρησαν ότι η καταδίκη του Νεστόριου τους επέτρεπε να διδάξουν ανοικτά ότι η θεία φύση στον Χριστό αφομοίωσε εντελώς την ανθρωπινή. Οι απόψεις αυτές ονομάστηκαν **μονοφυσιτισμός**. Ο αρχιμανδρίτης Ευτυχής στην Κωνσταντινούπολη κήρυττε ότι ο Χριστός δεν ήταν «όμοούσιος ἡμῖν» και ομολογούσε «ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν». Το 448 αναθεματίστηκε αλλά δεν έμεινε ανενεργός. Το 449 με πρωτεργάτη τον νέο αρχιεπίσκοπο Αλεξανδρείας Διόσκορο και τη συνεργασία του Θεοδόσιου Β΄ συγκλήθηκε Σύνοδος στην Έφεσο. Εκεί, σε κλίμα βίας από ομάδες φανατισμένων μοναχών, όπως του Βαρσουμά, ο Διόσκορος καταδίκασε και εξόρισε τον Κωνσταντινουπόλεως Φλαβιανό, υποβίβασε τον θρόνο της Κωνσταντινουπόλεως από τη δεύτερη θέση στα πρεσβεία τιμής, που του είχε απονεμίσει η Σύνοδος του 381, και επέβαλε την αναγνώριση του μονοφυσιτισμού. Για τη βίαιη αυτή Σύνοδο (που έμεινε στην ιστορία ως *Ληστροική*) διαμαρτυρήθηκε ο πάπας Ρώμης Λέων Α΄ (440-461). Έτσι για πρώτη φορά διαρρηγνύεται το μέχρι τότε μέτωπο Αλεξανδρείας-Ρώμης. Τελικά ο νέος αυτοκράτορας Μαρκιανός ορίζει νέα Σύνοδο στη Χαλκηδόνα το 451 που αναγνωρίστηκε ως Δ΄ **Οικουμενική** και που με τον **Όρο της Χαλκηδόνας** όρισε την ισορροπημένη σχέση των δύο φύσεων στον Χριστό που ενυπάρχουν σε ένα πρόσωπο «ασυγχύτως και αδιαιρέτως, ατρέπτως και αχωρίστως». Η Σύνοδος αυτή αναβαθμίζει οριστικά και τον ρόλο της Κωνσταντινουπόλεως απέναντι στην Αλεξάνδρεια.

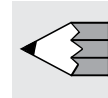
Το πρόβλημα δεν έληξε γρήγορα. Οι Εκκλησίες της Αντιόχειας και της Αλεξανδρείας συνέχισαν να δημιουργούν προβλήματα και οι πλειοψηφούντες εκεί μονοφυσίτες με τον νέο Πατριάρχη Αλεξανδρείας Τιμόθεο Γ΄ Αΐλουρο (457-460), τον Φιλόξενο του Mabboug (485-523) και κυρίως τον Πατριάρχη Αντιοχείας Σεβήρο (512-518) πέρασαν στην αντεπίθεση θεωρώντας τον Όρο της Χαλκηδόνας νεστοριανίζον κείμενο και εκλέγοντας ομοϊδεάτες τους επισκόπους.

Μπροστά σε αυτή την κατάσταση που διακύβευε την ενότητα της Εκκλησίας και του κράτους, οι αυτοκράτορες Βασιλίσκος και Ζήνων προσπάθησαν με διατάγματα (Εγκύκλιον 475 και Ενωτικόν 482 αντίστοιχα) να ειρηνεύσουν υποχρεωτικά την Εκκλησία επικυρώνοντας τους αφορισμούς του Κύριλλου κατά του Νεστόριου και απαγορεύοντας κάθε συζήτηση που θα προχωρούσε πέραν των αποφάσεων των τριών πρώτων Οικουμενικών Συνόδων (άρα όχι της Χαλκηδόνας). Το αποτέλεσμα ήταν η Ρώμη να μη δεχθεί το Ενωτικόν και να διακόψει την εκκλησιαστική κοινωνία με τους τέσσερις υπόλοιπους Πατριάρχες της Ανατολής

που το υπέγραψαν (Ακακιανό σχίσμα 482-519). Παράλληλα και τα τέσσερα Πατριαρχεία δεν ομοφρόνησαν, αφού οι θρόνοι Κωνσταντινουπόλεως και Ιεροσολύμων θεωρούσαν ότι το Ενωτικόν επιβεβαίωνε τις αποφάσεις της Χαλκηδόνος ενώ τα Πατριαρχεία Αντιοχείας και Αλεξανδρείας ότι αντιθέτως την καταργούν. Στη διχόνοια προστέθηκε και η θεοπασχητική* έριδα.

Δραστηριότητα 2/Κεφάλαιο 2

Συντάξτε έναν κατάλογο με τις πολιτικές ενέργειες καθενός αυτοκράτορα απέναντι στον μονοφυσιτισμό, με βάση όσα μελετήσατε στην υποενότητα 2.1.2.2.



Ο νέος αυτοκράτορας Ιουστίνος Α΄ (518-527) και ο ανιψιός του Ιουστινιανός Α΄ (527-565) προσπάθησαν με διατάγματα αλλά και κινητοποίηση του συνοδικού θεσμού να εξαλείψουν το πρόβλημα με νέα ορολογία, που θα ερμήνευε τον Όρο της Χαλκηδόνος, έτσι ώστε να ικανοποιεί τους μονοφυσίτες (**νεοχαλκηδόνια τάση**). Αρχικά στηρίχθηκε στη διατύπωση των Σκύθων Μοναχών «εἷς τῆς Τριάδος ἔπαθε σαρκί». Η διατύπωση αυτή ίσως μπορούσε να ερμηνευθεί όπως η φράση του Κυρίλλου («μία φύσις σεσαρκωμένη») ή μέσω της αντίδοσης των ιδιωμάτων (δηλαδή της ανταλλαγής των ιδιοτήτων ανάμεσα στις δύο φύσεις του Χριστού), ώστε να επεκτείνεται πλέον ο χαρακτηρισμός του πάθους και στη θείκη φύση χωρίς να προδίδεται ο Όρος της Χαλκηδόνος. Εν συνεχεία ο αυτοκράτορας μετά από κινητοποίηση του συνοδικού θεσμού άφησε την εκκλησιαστική συνείδηση να ομονοήσει στην Ανατολή κατά του μονοφυσίτη Σεβήρου και τελικά (519) να επιτευχθεί και η κοινωνία με τη Ρώμη μέσω ενός συμφωνημένου κειμένου του πάπα Ορμίσδα (Formula Hormisdas). Όταν ανέλαβε ο Ιουστινιανός Α΄ καταδίκασε τα Τρία Κεφάλαια, δηλαδή κείμενα από τους νεστοριανούς συγγραφείς *Θεόδωρο Μοψουεστίας*, *Θεοδώρητο Κύρρου* (393-466) και *Ίβα Εδέσσης* (βλ. παραπάνω) που δεν είχαν καταδικασθεί μέχρι τότε, αλλά ταυτόχρονα καταδίκασε τον ωριγενισμό (542) όχι μόνον για να ειρηνεύσει την Παλαιστίνη αλλά και για να χτυπήσει και την ιδεολογική βάση του μονοφυσιτισμού και να υπάρξει ισορροπία. Τέλος επικύρωσε αυτές τις αποφάσεις και την γ΄ επιστολή του Κύριλλου με Σύνοδο που συγκάλεσε στην Κωνσταντινούπολη το 553 (**Ε΄ Οικουμενική**).

Ωστόσο, το πρόβλημα και πάλι δεν εξαλείφθηκε. Οι ετοιμοθάνατες μονοφυσιτικές κοινότητες αναδιοργανώθηκαν από τον Ιάκωβο Βαραδαίο (543-578) και η μόνη λύση που σκέφθηκε ο νέος αυτοκράτορας Ιουστίνος Β΄ ήταν ένα νέο Ενωτικόν (567) που εγκατέλειπε τη Χαλκηδόνα. Παρά τη βίαιη επιβολή του διατάγματος οι αντιδράσεις συνεχίστηκαν. Αρκετά αργότερα ο αυτοκράτορας Ηράκλειος (610-641) με τη βοήθεια του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Σεργίου συλλαμβάνει τη **μονοενεργητική** διατύπωση «εἷς καὶ ὁ αὐτὸς Χριστὸς θεανδρική ἐνεργεία» που τον συμφιλιώνει με τον μονοφυσίτη Πατριάρχη Αλεξανδρείας Κύρο (633). Τότε όμως αντέδρασε ο Σωφρόνιος μετέπειτα Πατριάρχης Ιεροσολύμων και το 638 ο Ηράκλειος εξέδωσε την «Ἐκθεσιν» που εγκαταλείπει τα περί μίας ενεργείας και μιλά μόνον για ένα θέλημα στον Χριστό (για το οποίο υπήρχε μεγαλύτερη αποδοχή). Αυτός ο **μονοθελητισμός** όμως καταδικάστηκε μετά το 640 από τον *Μάξιμο τον Ομολογητή* (580-662). Οι απόψεις του είναι η τελευταία μεγαλο-

φυής προσπάθεια θεολογικής σύνθεσης ώστε να τεθεί σε ανθρωπολογική βάση η ισόρροπη σχέση των δύο φύσεων για να φανεί ότι ο άνθρωπος δεν εξαφανίζεται μέσα στην ένωση με τον Θεό στον Χριστό. Παρά τις απαγορεύσεις (Τύπος 648) του νέου αυτοκράτορα Κώνστα Β΄ (641-668) η Σύνοδος του Λατερανού (649) καταδικάζει τον μονοθελητισμό, ενώ οι Άραβες ήδη εξαφανίζουν τη βυζαντινή κυριαρχία και την ελληνιστική παιδεία στη Μέση Ανατολή. Καθώς ο Πάπας Μαρτίνος Α΄ και ο Μάξιμος συλλαμβάνονται και εξορίζονται (655 και 662) βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα φάση της πορείας του χριστιανισμού στο Βυζάντιο κατά την οποία οι μονοφυσίτες βρίσκονται και πολιτικά έξω από το Βυζάντιο και συνεχίζουν τη δική τους πορεία στην Αίγυπτο (*Κοπτική Εκκλησία*) και στη Συρία (*συροϊακωβιτικές κοινότητες*), ενώ με την εξαφάνιση των δύο μεγάλων θεολογικών σχολών και τη συρρίκνωση του μεσανατολικού χριστιανισμού η Κωνσταντινούπολη είναι η κυρίαρχη πηγή θεολογίας και σφραγίζει την πορεία του ανατολικού χριστιανισμού.

Οι μεγάλες αυτές έριδες ερμηνεύθηκαν παλαιότερα πολιτικοκοινωνικά ως προσπάθειες αυτονόμησης της Μέσης Ανατολής από την ελληνική Κωνσταντινούπολη ή κοινωνικής διαμαρτυρίας της περιθωριοποιημένης επαρχίας. Οι θέσεις αυτές φαίνονται σήμερα να εγκαταλείπονται καθώς αποτελούν αυθαίρετη μεταφορά σημερινών οπτικών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο εθνικός, πολιτιστικός και κοινωνικός παράγοντας δεν έπαιξε ρόλο. Ωστόσο, σήμερα δοκιμάζονται δομιστικές προσεγγίσεις στο ιδεολογικό πεδίο: οι αιρέσεις θεωρούνται εγγενείς παρενέργειες της ιδέας του μονοθεϊσμού που επιτρέπουν διαφοροποίηση από την πολιτική και ιδεολογική συγκεντρωτοποίηση.

Δραστηριότητα 3/Κεφάλαιο 2

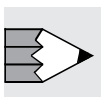
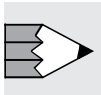
Ταξινομήστε σε δύο στήλες τα ονόματα των νεστοριανών και των μονοφυσιτών θεολόγων. Τοποθετήστε τους στον χάρτη που επισυνάπτεται στο Παράρτημα 2, στο τέλος του κεφαλαίου.

Δραστηριότητα 4/Κεφάλαιο 2

Οι περισσότερες γηγενείς μη Ορθόδοξες Εκκλησίες στην Αφρική και τη Μέση Ανατολή λέγονται προχαλκηδόνιες*. Συσχετίστε τον χαρακτηρισμό αυτό με όσα μάθατε στην υποενότητα αυτή. Τη δική μας απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα 1, στο τέλος του κεφαλαίου.

2.1.2.3 Σχέσεις χριστιανισμού και ελληνικής σκέψης

Μετά τους τρεις πρώτους αιώνες ο χριστιανισμός βρέθηκε σε μια κατάσταση ισορροπίας με την ελληνική σκέψη, που συνίσταται σε απόρριψη των βασικών διδασκαλιών της ελληνικής φιλοσοφίας που αντιστρατεύονται τις βασικές δομές της χριστιανικής διδασκαλίας και αποδοχή της μεθόδου, της κουλτούρας και εκλεκτική χρήση εννοιών από διάφορες φιλοσοφικές σχολές, όταν αυτό διευκολύνει τη



διαμόρφωση και την κατανόηση του χριστιανικού μηνύματος. Η ισορροπία αυτή δεν υπήρξε κάτι το στατικό, ήταν διαρκές ζητούμενο με πολλές διακινδυνεύσεις και οδήγησε και σε προβλήματα αλλά και σε λύσεις.

Από τα σημεία που ο χριστιανισμός αποδέχθηκε ήταν η λογική μέθοδος και βασικές γνώσεις σε διάφορους τομείς του επιστητού που συνδέθηκαν κυρίως με το όνομα του Αριστοτέλη, ενώ και διάφοροι όροι και έννοιες του στωικού τρόπου σκέψης χρησιμοποιήθηκαν για να εκφράσουν όψεις της ηθικής ζωής του Χριστιανού και των πολιτικών και κοινωνικών του υποχρεώσεων. Τα σημεία που δεν δέχθηκε ο χριστιανισμός ήταν η αντίληψη περί κόσμου και όντος του ελληνισμού καθώς και η έννοια της ιστορικότητας και της σωτηρίας που καλλιεργούσε. Η δυσκολία εδώ ήταν ότι ανταγωνίζονταν την έντονη έλξη που ασκούσε το φιλοσοφικό και ταυτόχρονα ποιητικό και θρησκευτικό σύστημα του πλατωνισμού, όπως αυτό είχε διαμορφωθεί από τους νεοπλατωνικούς. Έτσι, η αντιστροφή της Οντολογίας των αρχαίων Ελλήνων που από την Ουσία περνούσαν στα πρόσωπα έγινε από τα Πρόσωπα προς την Ουσία (αρχής γενομένης από την περί Θεού διδασκαλία) με μεγαλοφυή και αποτελεσματικό τρόπο από τους μεγάλους Καππαδόκες Πατέρες (βλ. Ζηζιούλας, 1977). Οι σωτηριολογικές συνέπειες όμως της παλαιάς οντολογίας και κοσμολογίας (που τις προπαγάνδιζε κυρίως ο πλατωνισμός) στάθηκαν ένα διαρκές αγκάθι στα πλευρά του χριστιανισμού, επειδή έθεταν ένα κοινό με εκείνον αίτημα σωτηρίας: αυτό της ένωσης του ανθρώπου με τον Θεό. Ο νεοπλατωνισμός στα πλαίσια μιας μονιστικής σχέσης Θεού-κόσμου δίδασκε ότι αυτοί ήταν δεμένοι σε ένα κοινό οντολογικό και τελικά ανελεύθερο πλαίσιο, χωρίζονταν μέσα από κάποια άτεγκτη κοσμολογική διαδικασία (πρόοδος -απορροή του κόσμου, πρώτα του άυλου και μετά του υλικού από τον Θεό) και με την ίδια κυκλική διαδικασία θα επανενώνονταν («επιστροφή»). Από τον πεπρωκότα άνθρωπο αυτό θα γινόταν είτε με άμεση θέα του υπερουράνιου κόσμου («έκστασις» κατά τη σχολή του Πλωτίνου) είτε με γνώση της υπερβατικής ουσίας *αυτού* του κόσμου (γνώση των ιδεών ή των θεών).

Οι χριστιανοί που κυρίως προσπάθησαν να διαλεχθούν με αυτό το σύστημα ήταν η Αλεξανδρινή Σχολή του *Ωριγένη* χωρίς τελικά να αποφύγουν τις παγίδες, όπως δείχνει το έργο του τελευταίου. Ο *Ωριγένης* (†254) φάνηκε τελικά να αποδέχεται τις προϋποθέσεις αυτού του συστήματος μέσα από τις συνέπειές του (μετενσάρκωση, αποκατάσταση των πάντων και επαναδημιουργία). Ο ωριγενισμός (και επομένως η πλατωνική σωτηριολογία) υπήρξε μια βραδυφλεγής βόμβα που βρισκόταν πίσω από την αλεξανδρινή Χριστολογία (απροϋπόθετη ένωση με τον Θεό) αλλά και από τις τρεις φάσεις των ωριγενιστικών ερίδων (α΄ 300 περ., β΄ 393-403 και τέλος 507-553) και πιθανότατα υπήρξε και το υπόβαθρο του μονοθελητισμού αλλά και σχολής ολόκληρης που ερμηνεύε φιλοσοφικά την άσκηση (Ευάγγελος ο Ποντικός) επηρεάζοντας έτσι και τη νηπτική* γραμματεία. Ο μονοφυσισμός επίσης επηρεαζόταν από τη νεοπλατωνική σκέψη και αυτό φαίνεται από το ότι τα συγγενή προς τη σκέψη του Πρόκλου Αρεοπαγίτικα συγγράμματα προήλθαν από μονοφυσιτικό περιβάλλον. Η καταδίκη του *Ωριγένη* το 553 επισημαίνει τι αποτελεί τελεσίδικα καταδικαστέα «ελληνική» άποψη για την Εκκλησία.

Από την άλλη πρέπει να δει κανείς και τη θετική, γόνιμη πλευρά αυτής της συ-

νάντησης, αφού τόσο οι μεγάλοι Καππαδόκες χρησιμοποίησαν συνετά και τον *Ωριγένη* και τον Πλάτωνα για να εκφράσουν (αλλά όχι για να συγκροτήσουν) το βιβλικό αίτημα της ένωσης Θεού-ανθρώπου που έχει χριστολογικό και ιστορικό-εσχατολογικό υπόβαθρο (άρρα προσωπική ελευθερία και αγάπη) με ιδιαίτερο παράδειγμα τον *Μεγάλο Βασίλειο* αλλά και τον *Γρηγόριο Νύσσης* (βλ. Ζηζιούλας, *Ελληνισμός-Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων*, ΙΕΕ, Εκδοτική Αθηνών). Το ίδιο συμβαίνει και σε πολλά ασκητικά συγγράμματα αλλά κυρίως στον *Μάξιμο Ομολογητή* που κλείνει το κεφάλαιο της σχέσης χριστιανισμού και ελληνικής σκέψης συνδέοντας μεγαλοφυνώς τον νοερό κόσμο και την πορεία του ανθρώπου σε αυτόν με την Ενανθρώπιση και την ιστορική της πορεία στην Εκκλησία και τα Μυστήρια.

2.1.3 Η ριζοσπαστική παρέμβαση της Εκκλησίας στην κοινωνία

2.1.3.1 Λαϊκή θρησκευτικότητα και κοινωνία

Το σημαντικότερο χαρακτηριστικό της παρουσίας του χριστιανισμού είναι η νικηφόρα προέλασή του κατά του παγανισμού*. Διαδοχικά επίσημα στάδια αυτής της προέλασης είναι: η πολιτική του Μεγάλου Κωνσταντίνου (ανεξίθρησκη) και των αρειανοφρόνων διαδόχων του (αυστηρή κατά ειδωλολατρικών πρακτικών). Κατόπιν η πολιτική του Μεγάλου Θεοδοσίου που ήταν απαγορευτική για την ειδωλολατρική λατρεία. Τέλος, ο *Ιουστινιανός* εφάρμοσε απαγορεύσεις για τους ειδωλολάτρες και για όσους δεν κατηχούνταν και δεν ενσωματώνονταν ειλικρινά στο σύστημα πεποιθήσεων της αυτοκρατορίας. Βοηθούμενος από την ιεραποστολική δράση μεγάλων εκκλησιαστικών προσωπικοτήτων εκτόπισε μέσα σε δύο πενήντα αιώνες την παρουσία της ειδωλολατρίας, παρουσία που ούτως ή άλλως είχε περιθωριοποιηθεί από την ίδια την κοινωνία. Τι άλλαξε, όμως, στην τελευταία η νίκη του χριστιανισμού;

Η αντίληψη ότι ο χριστιανισμός συνέβαλε στην παρακμή της αστικής ζωής δείχνοντας εχθρότητα στον τρόπο ζωής των πόλεων τροποποιείται σήμερα με τις εργασίες που προαναφέραμε. Κατ' αρχάς ο χριστιανισμός με την εκκλησιαστική του αντίληψη αναζωογόνησε την παρηκμασμένη τοπική δομή των πόλεων, αφού οι επίσκοποι αποτέλεσαν τη νέα αξιόπιστη δύναμη που μπορούσε να κινητοποιήσει τους πλούσιους τοπικούς «προστάτες» να τοποθετήσουν τον πλούτο τους σε έργα ευποίας, λατρείας και φιλανθρωπίας, δράση που οι παλαιότεροι τοπικοί βουλευτές (*curiales*) απέφευγαν. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι η παρακμή της αστικής ζωής μετά το 600 οφείλεται σε ένα σύνολο παραγόντων στο οποίο ο χριστιανισμός μετέχει δευτερογενώς.

Για πρώτη φορά έρχονται στο προσκήνιο μέσα από την Εκκλησία περιθωριακές ομάδες όπως οι γυναίκες (κυρίως των μεγάλων κοινωνικών τάξεων) και οι επαρχιωτικοί πληθυσμοί που βγαίνουν από την ανωνυμία και αποκτούν τη δική τους προσωπικότητα με τοπικούς αγίους, λατρείες, θαύματα. Αν προσθέσουμε

και το επίπεδο αναδιανομής του πλούτου μέσω της φιλανθρωπίας και την ιδιαίτερη συνοχή που καλλιεργούσε η Εκκλησία, με πρωτοβουλίες όπως, π.χ., η καταβολή λύτρων για απελευθέρωση αιχμαλώτων τότε συνειδητοποιούμε τη ριζοσπαστικότητα του χριστιανικού κοινωνικού μοντέλου.

Ένας άλλος σημαντικός τομέας είναι οι πεποιθήσεις των ανθρώπων και οι σχέσεις μεταξύ τους, όπως διαμεσολαβούνται μέσα απ' αυτές. Πράγματι, με την υστεροαρχαϊκή παγανιστική λατρεία έχουμε έντονη μετατόπιση του λατρευτικού ενδιαφέροντος σε ιερούς τόπους και κτίσματα, ενώ η «μεταφυσική» γεωγραφία του μέσου ανθρώπου περιλαμβάνει ουράνιους ή αόρατους τόπους, όπου κυριαρχούν αόρατες δυνάμεις που εξουσιάζουν τον γήινο κόσμο ο οποίος αποτελεί περιφέρειά τους. Με την έμφαση του χριστιανισμού στην ιστορική δράση και τη σωτηρία, που πρέπει να επιτευχθούν σε αυτό τον κόσμο μετά την Ενανθρώπιση, αλλάζουν και οι πεποιθήσεις των ανθρώπων. Οι άγιοι άνδρες, που είναι τα νέα πρόσωπα της ημέρας (μάρτυρες, ασκητές), απελευθερώνουν τον άνθρωπο από την αόρατη κυριαρχία μιμούμενοι τον Χριστό, επεμβαίνουν στην τοπική κοινωνία θεραπεύοντας αλλά και διδάσκοντας και διευθετώντας κοινωνικές διαφορές, αντιπροσωπεύουν με την προσευχή τους τη συμφιλίωση με το αόρατο και παρεμβαίνουν ακόμη και στις σχέσεις με την αυτοκρατορική εξουσία. Όλα αυτά δεν μπορούσαν να τα επιτύχουν οι μέχρι τότε «θείοι άνδρες» της ειδωλολατρίας, που είχαν αυτοπεριοριποιηθεί. Έτσι το ενδιαφέρον μετατίθεται στον άνθρωπο, που καταλαμβάνει τη θέση που του αρμόζει στην ιστορία και τη ζωή.

Βέβαια, η μαζικοποίηση αυτή του χριστιανισμού πέρα από τις συγκεκριμένες επιπτώσεις στην κοινωνία αλλάζει και την ίδια την εκκλησιαστική ζωή. Η λιτή λατρεία με τα έντονα χαρακτηριστικά της συμμετοχικότητας δίνει τη θέση της στις λαμπρές βασιλικές που χτίζονται σχεδόν παντού, ακόμη και όταν δεν απαιτείται άμεση λατρευτική ανάγκη και στην απομάκρυνση της Θείας Λειτουργίας σε ένα υπερκόσμιο γεγονός, με μαζική αλλά πολλές φορές μη συνειδητή προσέλευση. Αποκορύφωμα των αλλαγών στη διαμόρφωση του λατρευτικού χώρου είναι η ανέγερση της Αγίας Σοφίας στην Κωνσταντινούπολη με τον συνδυασμό των δύο ρυθμών που μέχρι τότε επικρατούσαν (βασιλική και περίκεντρα κτίσματα).

2.1.3.2 Η κοινωνική δράση της Εκκλησίας

Ειδικά απέναντι στα μεγάλα κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα η Εκκλησία έδειξε έμπρακτα τη διάθεσή της να επέμβει μέσα από τη δράση των μεγάλων εκκλησιαστικών προσωπικοτήτων. Εδώ πρέπει να γίνει μια κοινωνιολογική προσέγγιση των προσώπων που καταλάμβαναν κυρίως το επισκοπικό αξίωμα για να γίνει σαφές ότι δεν πρόκειται για άτομα που απλά προΐστανται της τοπικής Ευχαριστίας αλλά για πρόσωπα που με την υψηλή κοινωνική τους προέλευση και την παιδεία τους αποτελούν φορείς κοινωνικής δράσης. Όλα τα ονόματα, που είδαμε παραπάνω να πρωτοστατούν στις θεολογικές διαμάχες ή στις έριδες για τη διαμόρφωση των ιεραρχικών δομών, είναι πρόσωπα με μεγάλη κοινωνική ακτινοβολία και ανάμεσα στα έργα τους σώζεται πολλές φορές μια πλούσια αλληλογραφία

που δείχνει τον κοινωνικό και ποιμαντικό τους προσανατολισμό για ανακούφιση κοινωνικά αδικημένων, για συγκέντρωση χρημάτων για φιλανθρωπικούς σκοπούς ακόμα και για τον επισιτισμό πόλεων και χωριών σε περιόδους σιτοδείας.

Μια άλλη πηγή για το θέμα αυτό είναι ο ρόλος που το ίδιο το κράτος επιφύλασσε στους επισκόπους με νομοθετικές προβλέψεις κυρίως του *Ιουστινιανού*. Στις Νεαρές του βλέπουμε τους επισκόπους να επιφορτίζονται διάφορους κρατικούς ρόλους όπως δικαστικούς, επίβλεψη φυλακών κ.ά.

Το μεγαλύτερο εχέγγυο για την αναβάθμιση αυτή του επισκόπου ήταν η αξιοπιστία και το ηθικό κύρος που απέκτησε με τη δράση των μεγάλων Πατέρων όπως του *Μεγάλου Βασιλείου* που ήταν γνωστός για τη φιλανθρωπική ποιμαντική δράση του, αλλά και για τις κοινωνικές του παρεμβάσεις με κηρύγματα και επιστολές προς όφελος των αδυνάτων και προς τον σκοπό της αναδιανομής του πλούτου. Στην ίδια κατεύθυνση κινούνται και οι απόψεις του Ιωάννου του Χρυσοστόμου (344-407). Οι άνθρωποι αυτοί δεν δίστασαν και να συγκρουσθούν με την εξουσία όταν η συνείδησή τους το επέβαλλε και έτσι επιδείκνυαν το πραγματικό πρόσωπο του χριστιανισμού πέρα από τις σκοπιμότητες που οδηγούσαν στον εναγκαλισμό του από την κρατική προπαγάνδα.

Ο ρόλος αυτός των επισκόπων συνεχίστηκε και αναβαθμίστηκε και μετά τον Ιουστινιανό, οπότε σταθερά πλέον εμφανίζονται ως τοπικοί παράγοντες να συντελούν σε ανέγερση δημοσίων έργων, να διαπραγματεύονται ως τοπική εξουσία με κατακτητές (όπως ο Πατριάρχης Ιεροσολύμων με τους Άραβες) και να επιστατούν σε περιπτώσεις κρίσεων για την ανακούφιση του κόσμου, όπως ο περίφημος πατριάρχης Αλεξανδρείας Ιωάννης ο Ελεήμων κατά την περσική κατοχή της πόλης.

2.1.3.3 Άσκηση και μοναχισμός

Ο μοναχισμός υπήρξε μια άλλη μορφή κοινωνικής παρέμβασης, η οποία είχε ποικίλες αφετηρίες, κατέληξε όμως κι αυτή να συμβάλλει στη ριζοσπαστικότητα της παρέμβασης του χριστιανισμού. Αυτό όμως συντελέστηκε μόνον μέσα από την «εκκλησιοποίηση» του μοναχισμού. Υπάρχουν διάφορες **θεωρίες για την ανάπτυξη του μοναχισμού** που δίνουν έμφαση στο *θρησκευτικό ή ιδεολογικό* υπόβαθρο της Αιγύπτου και της Μέσης Ανατολής (ιουδαϊσμός, γνωστικισμός*), σε *ψυχολογικούς παράγοντες*, σε *οικονομικά αίτια* (αναχώρηση σήμαινε αρχικά την εγκατάλειψη της μη παραγωγικής γης μπροστά στον εφιάλτη του φοροεισπράκτορα) ή τέλος τονίζεται ένα *δομολειτουργικό πρίσμα* που βλέπει τη λειτουργία των ασκητών ως ένα αίτημα δομών και σχέσεων της κοινωνίας της εποχής. Το βέβαιο σε όλες αυτές τις θεωρήσεις είναι ότι, ακόμη και αν η προέλευση του μοναχισμού δεν είναι αποκλειστικά χριστιανική, η πορεία όμως και η φυσιογνωμία του κατέληξαν τελικά να ταυτιστούν με τον χριστιανισμό.

Πράγματι, αρχές του 4ου αι. ο *Μεγάλος Αθανάσιος* βιογραφώντας τον *Μέγα Αντώνιο* (251-356) δίνει το πρώτο πορτρέτο του υποδειγματικού χριστιανού ασκητή, ενώ ο *Παχώμιος* (287-347) οργανώνει τα πρώτα ασκητικά κοινόβια στην Ταβέννησι (320-325) για να δώσει στην αναχώρηση ένα εκκλησιαστικό πυρήνα. Ση-

μαντικότατο βήμα επιτέλεσε κι ο *Μεγάλος Βασίλειος* (330-379) με την προσπάθειά του να εναρμονισθεί η μοναχική ζωή με την ιδανική ενοριακή συμβίωση όλων των χριστιανών με ιδιαίτερους όρους και κανόνες. Στην **Αίγυπτο**, και ειδικότερα στην Κάτω Αίγυπτο, έχουμε τις περιοχές της Νιτρίας και της Σκήτεως, όπου βρίσκονται εγκαταστάσεις μοναστικών κελιών.

Στη **Συρία** και την **Παλαιστίνη** έχουμε από νωρίς ένα μοναχισμό στον οποίο συνυπάρχουν τα κοινόβια με την αναχωρητική παράδοση της λαύρας* (μικρής ομάδας από κελιά με γέροντα πνευματικό πατέρα). Σημαντικές προσωπικότητες είναι εδώ ο άγιος Χαρίτων, ο Ιλαρίων, και κυρίως ο άγιος Ευθύμιος που έζησε στις αρχές του 5ου αι. Στη συνέχεια η Λαύρα του Ευθυμίου εξελίχθηκε σε μεγάλο κοινόβιο μετά το 473. Σημαντικές προσωπικότητες ήταν ακόμη ο Θεοδοσίος ο «Κοινοβιάρχης» (†529) και ο Σάββας ο Ηγιασμένος (†532). Εδώ πρέπει να τονισθεί ότι πολλά μοναστήρια είχαν ένα ιδιαίτερο «διεθνή» χαρακτήρα, αφού συγκέντρωναν όχι μόνον Σύρους αλλά ποικίλης παιδείας και εθνικότητας μοναχούς, και ανάμεσά τους πολλούς Λατίνους. Στη Συρία όμως αναπτύχθηκε και ο Στυλιτισμός (ερημιτική άσκηση πάνω σε στύλους) με σημαντικότερο εκπρόσωπο τον Συμεών Στυλίτη (†459), προς τιμήν του οποίου χτίστηκε ολόκληρο συγκρότημα από ναούς, ξενώνες κ.λπ. στο Telnepin της Συρίας. Τέλος τον 5ο αι. Σύροι οικοδομούν μοναστήρια στην Κωνσταντινούπολη (των Δαλμάτων, των Ακοιμήτων) ενώ στη Μικρά Ασία εμφανίζονται μεγάλες εγκαταστάσεις από τον 7ο αι.

Το Γεροντικόν είναι η πρώτη μορφή βιωματικής ασκητικής γραμματείας αποτελούμενης από μικρές ιστορίες μοναχών. Μαζί με αυτά οι μεγάλοι Βίοι ασκητών αγίων, οι Επιστολές του Βαρσανουφίου και αργότερα η Λανσαϊκή Ιστορία του Παλλαδίου Ελενουπόλεως (364-πριν το 431) και το Λειμωνάριον του Ιωάννη Μόσχου (†634) δίνουν το στίγμα της πνευματικότητας της ασκητικής ζωής και των αρετών της (παρθενία, ακτημοσύνη, υπακοή) που κάνουν τον μοναχό το νέο χριστιανικό πρότυπο μετά τον μάρτυρα και δείχνουν τον πνευματικό στόχο της ένωσης του ανθρώπου με τον Θεό.

Πέραν όμως αυτών των γενικών δεδομένων είναι σημαντικό να τονισθεί ότι το ποικίλης προέλευσης φαινόμενο της ασκήσεως δεν **συνδέθηκε** έτσι αυτονόητα **με τις δομές της Εκκλησίας**: αντιθέτως προέκυπτε το ερώτημα του πώς σχετίζεται ο μοναχός με την ιεραρχία, τα μυστήρια κ.λπ. Η εργασία των τριών προσώπων (Αθανασίου, Παχωμίου, Βασιλείου) προς την κατεύθυνση της ορθής «ενσωματώσεως» του μοναχισμού στην εκκλησιαστική ζωή συνεχίσθηκε μετά την καταδίκη της αίρεσης των *Μασσαλιανών*, που δίδασκαν ότι στόχος του μοναχού είναι μόνον η προσευχή και η ατομική τελειότητα και όχι η εργασία, η προσφορά και η συμμετοχή στα μυστήρια. Καθώς τελειώνει ο 5ος αιώνας η μοναχική ζωή μπαίνει σε μεγαλύτερα στεγανά, κυρίως με Νεαρές του Ιουστινιανού, θεσμοθετείται μοναχικός όρκος, ιδιαίτερο ένδυμα, απαγορεύεται η ανεξέλεγκτη μετακίνηση από μονή σε μονή και επικυρώνεται και κρατικά ο 4ος Κανόνας της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου (451) να εντάσσεται άμεσα κάθε μοναστήρι στην πνευματική εξουσία του οικείου επισκόπου και να μην ιδρύεται κανένα χωρίς την άδειά του. Έτσι βαθμιαία, και παρά τις ποικίλες εξαιρέσεις, ο μοναχός απέκτησε και επίσημα ένα ειδικό καθεστώς στην εκκλησιαστική ζωή που τον συνοδεύει μέχρι σήμερα.

2.1.3.4 Ιεραποστολή

Ιεραποστολή, κατ' αρχάς, ασκήθηκε στο εσωτερικό του Βυζαντίου καθώς ο χριστιανισμός όλο το διάστημα μέχρι τις αρχές του 7ου αι. διαδιδόταν και εκτόπιζε τις πατροπαράδοτες παγανιστικές λατρείες. Αυτό συντελέστηκε κυρίως στη Μικρά Ασία με τη βοήθεια σημαντικών προσωπικοτήτων, οι οποίοι με την κρατική συνδρομή μετέστρεφαν μεγάλες ομάδες ανθρώπων στον χριστιανισμό.

Πέρα από τα όρια του κράτους η ιεραποστολή γινόταν περιστασιακά με χριστιανούς που βρίσκονταν για διάφορους λόγους σε ξένες χώρες (έμποροι, αιχμάλωτοι) μετέστρεφαν ένα μικρό κύκλο ανθρώπων, οι οποίοι εν συνεχεία στρέφονταν προς το βυζαντινό κράτος ή προς τις πλησιέστερες εκκλησιαστικές αρχές για να χειροτονηθούν σε αυτούς κληρικοί και να τελεστούν τα μυστήρια. Ιεραποστολικό έργο άσκησαν κυρίως οι νεστοριανοί προς την κεντρική Ασία, την Κίνα και τη νότιο Ινδία.

Κατά την περίοδο του *Ιουστινιανού Α'* φαίνεται ότι η ιεραποστολή αποκτά κάποιο σύστημα και οργανώνεται βάσει σχεδίου. Η πιο διαδεδομένη άποψη είναι ότι αυτό συνέβη για να ελεγχθούν κυρίως οι εμπορικοί δρόμοι προς την Ανατολή (Ερυθρά θάλασσα, κεντρική Ασία) από έθνη που, ως χριστιανικά, θα ένωσαν φιλία προς τη βυζαντινή αρχή. Όπως και να είναι, δεν φάνηκε στην οργάνωση της ιεραποστολής το κράτος να έχει την ακαμψία που το διέκρινε για την υποστήριξη της χαλκηδόνιας ορθοδοξίας στο εσωτερικό του. Ανεχόταν και τους μη χαλκηδόνιους. Αναλυτικότερα τόσο επί Ιουστίνου Α' όσο και επί *Ιουστινιανού Α'* έχουμε οργανωμένη ιεραποστολή με ικανοποιητικά αποτελέσματα στη Λαζική (Καύκασος), στους Ερούλους (νότια του Δούναβη), στους Αβασγούς και τους Τζάνους (Καύκασος), καθώς και στην έρημο της Σαχάρας κατά τη διάρκεια της Reconquista*. Επίσης ο Ιουστινιανός χρησιμοποίησε τη βοήθεια του Αβησσυνού αυτοκράτορα για να παλινορθωθεί η χριστιανική ηγεμονία στο κράτος των Ομηριτών της περιοχής της Υεμένης. Τα παραπάνω δείχνουν ότι η ίδια η Εκκλησία βρισκόταν σε μία φάση ενδοστρέφειας, καθώς την ενδιέφερε η στερέωση της παρουσίας της μέσα στο κράτος την περίοδο αυτή, ενώ το ίδιο το κράτος έπαιζε ενεργότερο ρόλο, όταν οι πολιτικές συνθήκες το απαιτούσαν. Ωστόσο, η ιεραποστολή έδειχνε αξιόλογη προσαρμογή στις συνθήκες των κατοίκων, όπως δείχνει η χειροτονία επισκόπου για Βεδουίνους (Βίος του αγίου Ευθυμίου), που είχε έδρα τις «παρεμβολές» (καταυλισμό) και όχι κάποια πόλη. Η πράξη αυτή διευκόλυνε σημαντικά την ιεραποστολή στους Άραβες μέχρι τα μέσα του 5ου αι.

Σύνοψη Ενότητας

Κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο (324-642) η πολυκεντρικότητα εκκλησιαστικών κέντρων με μεγάλη πολιτική σημασία και μακρά αποστολική παράδοση στην πίστη (Ρώμη, Αλεξάνδρεια, Αντιόχεια και κατόπιν Ιεροσόλυμα και Κωνσταντινούπολη) και θεολογικών σχολών και τάσεων οδήγησε σε γόνιμες προκλήσεις για να γίνει η αποκρυστάλλωση της θεολογίας και των δομών: από την τοπική Σύνοδο περάσαμε στη μητροπολιτική (325), κατόπιν στην αναβάθμιση

της Κωνσταντινούπολης και την ασαφή υπερμητροπολιτική αυθεντία (381) μέχρι να συναρμοσθούν τα πρεσβεία τιμής των πέντε θρόνων σε συγκεκριμένες περιοχές αρμοδιότητας αναφορικά με το δίκαιο κρίσεως και χειροτονιών και μεταξύ τους σε ένα όργανο αναφορικά με τη συνοδικότητα (Πενταρχία) το 451. Θεολογικά αποκρυσταλλώθηκε η τριαδολογική και χριστολογική διδασκαλία της ερμηνείας και ξεκαθαρίστηκε η απόρριψη του μεταφυσικού θεμελίου της ένωσης με τον Θεό που χαρακτήριζε την ελληνική (κυρίως πλατωνική) σκέψη. Στις σχέσεις με το κράτος επήλθε μία εξισορρόπηση μετά την παραδοχή ότι και η βασιλεία και η ιεροσύνη προέρχονται από την ίδια Πρόνοια του Θεού.

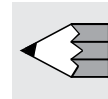
Στην κοινωνική παρέμβαση ο ριζοσπαστισμός του χριστιανισμού φάνηκε από την αναζωογονητική επίδρασή του στις τοπικές κοινωνίες, το κοινωνικό έργο μεγάλων εκκλησιαστικών προσωπικοτήτων, τη δράση του μοναχισμού, την ιεραποστολή.

Παράλληλα Κείμενα

Για τα κοινωνικά χαρακτηριστικά του τέλους του αρχαίου κόσμου και τον ρόλο του χριστιανισμού σε αυτόν **P. Brown**, Ο κόσμος της ύστερης αρχαιότητας 150-750 μ.Χ., μτφ. Ε. Σταμπόγλη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1998, σ. 100-119. Να μελετηθούν και οι σχετικές υποσημειώσεις στο τέλος (σ. 226-227), οι οποίες περιέχουν σημαντική βιβλιογραφία.

Δραστηριότητα 5/Κεφάλαιο 2

Με βάση το παραπάνω Παράλληλο Κείμενο αναλύστε σε 300 περίπου λέξεις αν ο κοινωνικός ρόλος του χριστιανισμού ήταν ριζοσπαστικός ή συντηρητικός, κατά την περίοδο που εξετάσαμε στην παρούσα ενότητα (324-642 μ.Χ.).



ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. Φειδάς Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία, τόμος Α΄*, Αθήναι 1992.

Το βασικότερο πανεπιστημιακό εγχειρίδιο εκκλησιαστικής ιστορίας στα ελληνικά. Στις σ. 470-518 πραγματεύεται τις αρειανικές έριδες, στις σ. 591-638 τις χριστολογικές μέχρι τη Σύνοδο της Χαλκηδόνας και στις σ. 855-883 τον θεσμό της Πενταρχίας.

2. Χρυσός Ευ., *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού κατά την έριν περί τα Τρία Κεφάλαια και την Ε΄ Οικουμενικήν Σύνοδον*, Θεσσαλονίκη 1969.

Μια πλήρης εξέταση του πώς εφαρμόστηκε η πολιτική του Ιουστινιανού κατά τη σύγκληση της Ε΄ Οικουμενικής Συνόδου.

3. Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background I-II*, Washington 1966.

Εκτενής μελέτη της εξέλιξης της πολιτικής φιλοσοφίας από την αρχαία Αίγυπτο, την κλασική αρχαιότητα, τον Ιουδαιισμό και τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνους έως τον Ιουστινιανό. Ιδιαίτερα συναφές με το θέμα μας τόμος II, σ. 611-850.

4. Ζηζιούλας Ι., *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήναι 1990.

Κλασική πλέον μελέτη για την ανάδειξη του θεσμού του επισκόπου κατά τους τρεις πρώτους αιώνες.

5. Φειδάς Βλ., *Ο θεσμός της Πενταρχίας των Πατριαρχών I-II*, Αθήναι 1977 (πανεπιστημ. έκδ.).

Θεμελιώδης διερεύνηση της ανάπτυξης της Πενταρχίας.

6. Μέγιεντορφ Ι., *Αυτοκράτορας Ιουστινιανός, η Αυτοκρατορία και η Εκκλησία, στο βιβλίο του Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1990, σ. 55-84.

Ευσύνοπτη παρουσίαση των σχέσεων κράτους και Εκκλησίας με έμφαση στην πολιτική του Ιουστινιανού.

7. Ζηζιούλας Ι., *Από το προσωπείον εις το πρόσωπον – η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου*, Χαριστήριον εις τιμήν του μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 287-323.

Ζηζιούλας Ι., *Ελληνισμός-Χριστιανισμός. Η συνάντηση των δύο κόσμων* ΙΕΕ (Εκδοτική Αθηνών), τόμος ΣΤ, σ. 519-559.

Δύο απαραίτητες εργασίες για τον μελετητή των σχέσεων χριστιανισμού-ελληνισμού.

8. Γεωργούλης Κ. Δ., *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1994.

Μια γενική καί με παιδαγωγική μέριμνα έκθεση της εξέλιξης της ελληνικής φιλο-

σοφίας, ιδιαίτερα οι σ. 521-576 διαλαμβάνουν τα του νεοπλατωνισμού, όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία.

9. Χρήστου Π., *Ελληνική Πατρολογία, τόμοι Α'-Ε'*, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1977 κ.ε.

Σημαντικό γενικό εγχειρίδιο για όλη τη χριστιανική γραμματεία μέχρι τον 8ο αι. Ιδιαίτερα στον τόμο Β', σ. 805-872, εκτίθεται το πρόβλημα του Ωριγενισμού, βιβλιογραφία σ. 883.

10. Brown P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* 61, 1971, σ. 80-101. (περιέχεται και στον γενικότερα ενδιαφέροντα τόμο του ιδίου *Society and the holy in late Antiquity*, εκδ. University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982).

Η εργασία που άλλαξε κυριολεκτικά την πορεία της έρευνας στην παρέμβαση του Χριστιανισμού στην υστεροαρχαϊκή* θρησκευτικότητα και που ανέδειξε ως μεθοδολογικό εργαλείο την έννοια του «θείου ανδρός».

11. Beck H.-G., «Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz», *Revue des Études Byzantines* 24, 1966, σ. 1-24.

Αβραμέα Α., «Ο επίσκοπος και η πόλη: τα κοσμικά κτίσματα», *Βυζαντιακά* 7, 1987, σ. 77-89.

Hohlweg A., «Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz», *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik* 20, 1961, σ. 51-62.

Στις εργασίες αυτές περιέχονται σημαντικά (και όχι πολύ προσεγμένα) στοιχεία για τον θεσμικό και κοινωνικό ρόλο του επισκόπου την πρωτοβυζαντινή περίοδο.

12. Αγουρίδης Σ., *Μοναχισμός*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.

Ενδιαφέρουσα συνοπτική παρουσίαση σύγχρονων απόψεων για τον μοναχισμό και ειδικά σ. 47-67 για την προέλευσή του. Επηρεασμένη πολύ από τον Brown.

13. Deceille Pl., *Το Ευαγγέλιο στην έρημο*, μτφ. Ν. Μπαρούση, εκδ. Τήνος, Αθήνα χ.χ.

Για τον μελετητή των βασικών περιστατικών της πορείας του μοναχισμού μετά τον 4ο αι.

Ο ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (642-1054)

Σκοπός

Ο σκοπός μας στην παρούσα ενότητα είναι να παρουσιάσουμε τον σταθεροποιητικό ρόλο της Εκκλησίας στην κυρίως βυζαντινή εποχή.

Προσδοκώμενα Αποτελέσματα

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας, θα είστε σε θέση να:

- αποδίδετε περιληπτικά τα βασικά περιστατικά της εικονομαχίας·
- απαριθμείτε τουλάχιστον τρεις απόψεις για τα αίτια της εικονομαχίας·
- εξηγείτε ποιες ήταν οι απαιτήσεις του παπικού θρόνου που οδήγησαν στο σχίσμα·
- κρίνετε αν η Πενταρχία συνέχισε να λειτουργεί·
- δικαιολογείτε (με επιχειρήματα) τον ρόλο της Εκκλησίας ως σταθεροποιητικό μέσο στην κοινωνία.

Έννοιες Κλειδιά

- Σκοτεινοί χρόνοι
- Πενθέκτη Σύνοδος
- Εικονομαχία
- Ζηλωτές-Πολιτικοί
- Στουδίτες
- Επαναγωγή
- Ενδημούσα Σύνοδος
- Σχίσμα

Ονόματα-Κλειδιά

- Λέων Γ' (717-741)
- Ιωάννης Δαμασκηνός (περ.650-περ.750)
- Φώτιος (858-867, 877-886)
- Νικηφόρος Κωνσταντινουπόλεως (806-815)
- Θεόδωρος Στουδίτης (759-826)

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

Στις αρχές του 7ου αι. οι Πέρσες ακρωτηριάζουν τη βυζαντινή κυριαρχία στην Παλαιστίνη και την Αίγυπτο. Παρά την ήττα τους από τον αυτοκράτορα Ηράκλειο (630) η οικονομική και στρατιωτική απώλεια είχε διαρκείς συνέπειες, που επέτρεψαν λίγο αργότερα στους Άραβες να εξαφανίσουν οριστικά τη βυζαντινή κυριαρχία στη Μέση Ανατολή, περιορίζοντας ανατολικά το βυζαντινό κράτος στην πρόσω Μικρά Ασία. Το 642 εξαφανίζεται η ελληνιστική παιδεία στη Μέση Ανατολή και μαζί τα μεγάλα πολιτιστικά και οικονομικοπολιτικά ερείσματα του Χριστιανισμού, που είναι πλέον υποτελής του Ισλάμ. Παράλληλα, η Ιταλία με τον πα-

πικό θρόνο αποκόπτεται από το σώμα της αυτοκρατορίας και συνδέεται πολιτικά με το ανερχόμενο κράτος των Φράγκων (754).

Κοινωνικά, συντελείται η μεγάλη αλλαγή της παρακμής της υστεροαρχαϊκής κοινωνίας: η αστική ζωή περιορίζεται αποκλειστικά στην Κωνσταντινούπολη, ενώ οι μεγάλες υστεροαρχαϊκές πόλεις ή καταστρέφονται ή μετατρέπονται σε οχυρά κάστρα που συντηρούνται από την αγροτική περιφέρεια. Επιδρομές και φυσικές καταστροφές συμβάλλουν στο φαινόμενο, ενώ η οικονομία «αποχρηματίζεται» και περιορίζεται σε μικρή ανταλλαγή αγροτικών προϊόντων και το κράτος φτωχαίνει (τουλάχιστον σε σχέση με το αραβικό Χαλιφάτο).

Τέλος, πολιτιστικά, παρουσιάζεται μια επιβράδυνση (αλλά όχι διακοπή) της παραγωγής παιδείας και εισερχόμαστε στους λεγόμενους «σκοτεινούς χρόνους».

Στο σκηνικό αυτό η Εκκλησία επιτελεί την αποστολή της με ένα ρόλο όχι πλέον ριζοσπαστικό αλλά *σταθεροποιητικό*, που εγγυάται τη συνοχή του κοινωνικού ιστού, τις αξίες, την παιδεία. Καθώς όμως ζει στο πλαίσιο ενός μόνιμου αγώνα επιβίωσης και χάνει την πολυκεντρικότητά της δοκιμάζεται από *τον πειρασμό της μονολιθικότητας*. Τον καταπολεμά τελικά, αλλά όχι χωρίς απώλειες.

Μετά την ΣΤ΄ Οικουμενική Σύνοδο (681), μέσα στη νέα πραγματικότητα της αραβικής υποδούλωσης το κανονικό-δομικό πλαίσιο της Πενταρχίας δεν μπορεί παρά να λειτουργεί ημιτελώς. Η Ρώμη και η Κωνσταντινούπολη είναι οι θρόνοι που «συνεργούν» για μια Οικουμενική Σύνοδο, ενώ θεωρείται πλέον ικανοποιητικό οι υπόλοιποι τρεις αραβοκρατούμενοι θρόνοι να «συμφρονούν» μέσω μιας τυπικής εκπροσώπησής τους. Έτσι η πολυκεντρικότητα χάνεται, η δομή της Εκκλησίας συγκεντρώνεται στο βυζαντινό κράτος και ιδιαίτερα στην Κωνσταντινούπολη, ενώ βαθμιαία επέρχεται και η αποξένωση με τη Δύση.

Η θεολογία και η λατρευτική ζωή και πνευματικότητα μεταφέρεται σταδιακά στην Κωνσταντινούπολη και σε περιοχές της εναπομείνασας βυζαντινής επικράτειας. Καθώς οι μεγάλες θεολογικές σχολές εξέλιπαν, η θεολογία περνά σε ένα στάδιο υπομνηματισμού και διαφύλαξης της σκέψης των παλαιών Πατέρων. Η σκέψη των βαθυστόχαστων Πατέρων *Μαξίμου Ομολογητού* (7ος αι.) και *Ιωάννου Δαμασκηνού* (8ος αι.) δεν έχει το θεολογικό αντίκτυπο, που θα περίμενε κανείς, στις έριδες και τις αντίστοιχες Συνόδους, που αντιμετώπισαν τα προβλήματα πάνω στα οποία εκείνοι στοχάστηκαν και συνέγραψαν.

Όλα τα παραπάνω βρίσκουν τελικά την έκφρασή τους μέσα από το κανονικό έργο (κωδικοποίηση υπαρχόντων και παραγωγή νέων κανόνων) της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, που θεωρείται προέκταση της ΣΤ΄, το 691. Η Σύνοδος αυτή αποτελεί την επισημοποίηση του «βυζαντινού χριστιανισμού», καθώς επικυρώνει τις εκφράσεις του στις δομές (επανάληψη του 28ου Κανόνα της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου για τη σημασία της Κωνσταντινούπολης), στη θρησκευτικότητα (καταδίκη ειδωλολατρικών υπολειμμάτων, λατρευτικών πρακτικών ξένων προς τη βυζαντινή Εκκλησία) και ακινητοποιεί τη θεολογία απαγορεύοντας την ενασχόληση των λαϊκών με αυτήν (64ος Κανόνας). Ο σταθεροποιητικός ρόλος της Εκκλησίας υποστηρίζεται από τους εικονομάχους αυτοκράτορες (που πρόσθεσαν στην εκκλησιαστική δικαιοδοσία της Κωνσταντινουπόλεως όσα τμήματα της επικράτειας ανήκαν σε άλλες δικαιοδοσίες) με ζητούμενο τίμημα, όμως, τη μετακίνηση της Εκκλησίας από τη

«συμφωνία» με την κρατική εξουσία προς μια υποταγή σε αυτήν. Μια τέτοια εξέλιξη θα μετέτρεπε την Εκκλησία σε δύναμη ιδεολογικού ολοκληρωτισμού, χρήσιμη ίσως στον αγώνα επιβίωσης του κράτους, απάδουσα όμως προς την ταυτότητά της. Τελικά ο κίνδυνος αυτός της μονολιθικότητας αποσοβήθηκε, αλλά το φαινόμενο της οικονομομαχίας, οι έριδες μεταξύ Ζηλωτών-Πολιτικών και η πολυκύμαντη πολιτική των περισσότερων Πατριαρχών μέχρι τον 11ο αι., με κυριότερο τον *Φώτιο*, απεικονίζουν όλες τις περιπέτειες του εκκλησιαστικού σώματος κατά τη σχοινοβασία του αυτή.

Παράλληλα με τα παραπάνω, εξελίσσεται και ο σταθεροποιητικός ρόλος της Εκκλησίας στην αγροτική μεσαιωνική κοινωνία. Ο ρόλος αυτός φαίνεται ιδιαίτερα στον *μοναχισμό*, στη συμβολή της Εκκλησίας στην *ανάπτυξη της παιδείας και του πολιτισμού* και τέλος στο μεγάλο *ιεραποστολικό της έργο* που απευθύνεται τόσο στους μη χριστιανούς του κράτους, όσο και στο μεγάλο πλήθος των σλαβικών λαών της ανατολικής Ευρώπης.

2.2.1 Δομές και θεολογία – Σταθεροποιητικός ρόλος ή μονολιθικότητα;

2.2.1.1 Προς νέα σχέση με την Πολιτεία – Οικονομαχία

Η αρχή του 8ου αι. βρήκε το Βυζάντιο μπροστά στο φάσμα της πλήρους υποδούλωσής του στο Χαλιφάτο, μέσα σε μια τρομακτική εσωτερική κρίση με αλληπάλληλα πραξικοπήματα και βραχύβιες διακυβερνήσεις και την ασφυκτική πίεση των νεοεγκατεστημένων Βουλγάρων από τον Βορρά. Ο ικανός στρατηγός που τελικά επέφερε την πολιτική σταθερότητα και απέκρουσε τους Άραβες, ο *Λέων Γ΄* (717-741), καταγόταν από τη Συρία και θεωρούσε γενικά την τιμή των εικόνων ειδωλολατρία ασύμβατη με το πνευματικό νόημα του χριστιανισμού, άποψη που ενισχύθηκε στη θέα των δεισιδαιμονικών πρακτικών πολλών θρησκευομένων στην Κωνσταντινούπολη απέναντι στις εικόνες. Το 726 με τη σύμφωνη γνώμη συγκεκρωμένων επισκόπων από τη Μικρά Ασία στράφηκε εναντίον της προσκύνησης των εικόνων, συναντώντας αρκετές αντιδράσεις, από τους μοναχούς (κυρίως της Κωνσταντινούπολης), τον πάπα Ρώμης Γρηγόριο Β΄ και κυρίως τον Άραβα μοναχό της Μονής του Αγίου Σάββα στην Παλαιστίνη και πρώην υπάλληλο του Χαλιφάτου *Ιωάννη* τον επονομαζόμενο *Δαμασκηνό* (περ.650-περ.750), έναν από τους μεγάλους Πατέρες της Εκκλησίας. Στις 17/1/730 ο αυτοκράτορας ανακοίνωσε στο αυτοκρατορικό συμβούλιο διάταγμά του που όριζε καταστροφή των εικόνων. Ο διαφωνών πατριάρχης Γερμανός παραιτήθηκε και αντικαταστάθηκε από τον Αναστάσιο, που όμως δεν αναγνωρίστηκε από τον πάπα. Στη συνέχεια άρχισε διωγμός όχι μόνον των εικόνων αλλά και των μοναστηριών, ενώ υπήρξαν επεμβάσεις και στη λατρεία προς την κατεύθυνση της συντόμευσης και της λιτότητας. Στα πλαίσια αυτά παρουσιάστηκε ωμή επέμβαση του αυτοκράτορα στα της Εκκλησίας (που υποστήριζε ότι «βασιλεύς είμι και ιερεύς») και κλονίστηκε η «συμφωνία» των δύο σφαιρών, όπως είχε διατυπωθεί επί Ιουστινιανού.

Ενώ η αντίδραση κορυφωνόταν στα δυτικά τμήματα της Αυτοκρατορίας, ο Λέ-

ων χτυπούσε τα εκκλησιαστικά κέντρα αντίστασης αφαιρώντας από την εκκλησιαστική αρμοδιότητα (βλ. 2.1.1.1 για την έννοια της αρμοδιότητας) της αντιφρονούσης Ρώμης τη δυτική Βαλκανική και την Κάτω Ιταλία και υπάγοντάς τες στο πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως (732/3). Με τον θάνατο του Λέοντα ανέρχεται στον θρόνο ο γιος του Κωνσταντίνος Ε΄ (741-775) που είχε συγκροτημένες εικονομαχικές απόψεις. Αφού εδραιώθηκε στην εξουσία, προώθησε ομόφρονές του σε καίριες επισκοπικές θέσεις, ώστε να είναι σε θέση να συγκαλέσει Σύνοδο στην περιοχή της Ιέρειας στην Κωνσταντινούπολη (754) που καταδίκασε τις εικόνες με το σκεπτικό του Αυτοκράτορα επί χριστολογική αιρέσει: συγκεκριμένα η απεικόνιση ιερών προσώπων και ειδικά του Χριστού διασπούσε την υποστατική ένωση αφού, μη μπορώντας να απεικονίσει τη θεϊκή φύση, απεικόνιζε μόνον την ανθρωπινή οδηγώντας είτε σε νεστοριανισμό είτε σε μονοφυσιτισμό. Ο πατριάρχης Γερμανός και ο *Ιωάννης Δαμασκηνός* αναθεματίστηκαν. Τις θεολογικές αυτές απόψεις (που αποτελούσαν πλέον μια εικονομαχική ιδεολογία και που σώζονται πολύ αποσπασματικά) τις αποδέχθηκαν 338 επίσκοποι, αλλά κανένας Πατριάρχης των πέντε θρόνων της Πενταρχίας (γι' αυτό και η Σύνοδος ονομάστηκε από τους υπερασπιστές των εικόνων «ακέφαλη»). Αυτό δημιούργησε ένα επικίνδυνο προηγούμενο ανατροπής της Πενταρχίας, που, όπως θα δούμε, δεν προχώρησε. Αντίθετα, οι τρεις Πατριάρχες της Ανατολής επικοινωνήσαν με τον Ρώμη Στέφανο Γ΄, ο οποίος σε Σύνοδο στο Λατερανό (769) καταδίκασε τη Σύνοδο της Ιέρειας.

Ο αυτοκράτορας στράφηκε σε βίαιη καταστροφή των εικόνων, πολλοί ναοί επαναζωγραφίστηκαν με ουδέτερες παραστάσεις φυτών, ζώων κ.λπ., ενώ οι κατεξοχήν αντιπολιτευόμενοι την εικονομαχία μοναχοί γνώρισαν φοβερές διώξεις, αποσηματίσεις, εξευτελισμούς (υποχρεωτικό γάμο κ.ά.), δημεύσεις περιουσιών, καταστροφές μονών. Πολλοί, φεύγοντας από την Κωνσταντινούπολη, δημιούργησαν μοναστηριακά κέντρα στην επαρχία (ιδιαίτερα στην Κάτω Ιταλία και Σικελία), δίνοντας έτσι ώθηση στον μοναχισμό της περιφέρειας.

Με τον θάνατο του Κωνσταντίνου ανέλαβε ο λιγότερο ενεργητικός γιος του Λέων Δ΄ ο Χάζαρος (775-780) που πέθανε σύντομα. Η γυναίκα του Ειρήνη επιτροπεύοντας τον ανήλικο γιο τους Κωνσταντίνο ΣΤ΄ μεθόδευσε προσεκτικά την αναστήλωση των εικόνων. Απομάκρυνε τους εικονομάχους ανώτατους αξιωματούχους, φρόντισε να εκλεγεί Πατριάρχης ο υποστηρικτής των εικόνων Ταράσιος και, τέλος, το 787 συγκάλεσε **Οικουμενική Σύνοδο στη Νίκαια** με συμμετοχή παπικού αντιπροσώπου και δύο συγκέλλων* των Πατριαρχείων Αλεξανδρείας και Αντιοχείας, που θεωρήθηκαν εκπρόσωποι του εκκλησιαστικού φρονήματος των τριών αραβοκρατούμενων Πατριαρχείων. Η Σύνοδος στηρίχθηκε στη θεολογία του Ιωάννου Δαμασκηνού και ξεκαθάρισε ότι «ή τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτον διαβαίνει» διαφοροποιώντας ανάμεσα στη λατρεία που απευθύνεται μόνον στον Θεό και την τιμητική προσκύνηση που απευθύνεται στους αγίους, τα λείψανά τους, τον σταυρό και τις εικόνες.

Η εικονομαχία όμως δεν έληξε. Μετά τις στρατιωτικές ήττες των εικονοφίλων στρατιωτικών και αυτοκρατόρων (ειδικά του διαδόχου της Ειρήνης Νικηφόρου Α΄ 803-811) από τους Βουλγάρους ο Λέων Ε΄ ο Αρμένιος (813-820) στηρίχθηκε στα εικονομαχικά αισθήματα μερίδας του στρατού για να διεκδικήσει τον θρόνο.

Τότε αντικατέστησε τον υπερασπιστή των εικόνων πατριάρχη *Νικηφόρο* (806-815) με εικονομάχο Πατριάρχη. Μία Σύνοδος στην Κωνσταντινούπολη το 815 δικαίωσε τη Σύνοδο της Ιέρειας (αποφεύγοντας όμως να χαρακτηρίσει τις εικόνες είδωλα) και καταδίκασε τη Σύνοδο της Νικαίας. Η δεύτερη αυτή φάση δεν είχε ούτε την οξύτητα της πρώτης ούτε νέα θεολογική επιχειρηματολογία. Οι αυτοκράτορες *Μιχαήλ Β΄* ο Τραυλός (820-829) και ο γιος του *Θεόφιλος* (829-842) χαρακτηρίζονταν από σχετική μετριοπάθεια και ευρυμάθεια. Όμως δεν παρέλειψαν να καταδιώξουν και πάλι τους μοναχούς και τους ηγέτες της υπεράσπισης των εικόνων, τον παραιτηθέντα πατριάρχη *Νικηφόρο* και τον *Θεόδωρο Στουδίτη*. Η γυναίκα του *Θεόφιλου* *Θεοδώρα*, επίτροπος του ανήλικου *Μιχαήλ Γ΄* (842-867), με άλλους αξιωματούχους μεθόδευσε την αναστήλωση των εικόνων με **Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη το 843**, που δικαίωσε οριστικά τη Σύνοδο της Νικαίας συγκαταλέγοντάς την στη θεολογική γραμμή των υπόλοιπων Οικουμενικών Συνόδων και καταδικάζοντας τους εικονομάχους και τις συνόδους τους.

Ανασκοπώντας τις **συνέπειες** της εικονομαχίας βλέπουμε ότι σε αντίθεση με τις προγενέστερες έριδες δεν άφησε κανένα ίχνος ομάδας ανάλογης των μονοφυσιτών ή των νεστοριανών. Οι συνέπειές της ήταν κυρίως στη δομή και τη θρησκευτικότητα μέσα στην Εκκλησία. Πράγματι, η άρνηση υποταγής στην Πολιτεία έκανε πιο ξεκάθαρους τους όρους συνεργασίας με εκείνη σε επίπεδο θεσμικών φορέων πλέον (πατριάρχης-αυτοκράτορας) κι όχι μόνον απρόσωπων αρχών όπως παλαιότερα (ιεροσύνη-βασιλεία). Αυτό θα φανεί στο νομοθετικό κείμενο της Επαναγωγής (βλ. παρακάτω). Η υπαγωγή του μέχρι τότε παπικού δυτικού Ιλλυρικού και της νότιας Ιταλίας στην Κωνσταντινούπολη από τον Λέοντα ήταν μια άλλη βαρυσήμαντη συνέπεια που υφίσταται μέχρι σήμερα (αφού οι Βαλκανικές χώρες και η σημερινή Ελλάδα θα ανήκαν σε αντίθετη περίπτωση στη Ρώμη). Άλλη σημαντική συνέπεια ήταν η ενίσχυση του κύρους του μοναχισμού.

Οι συνέπειες αυτές εισάγουν και στο πρόβλημα των αιτίων που θεωρείται από τα πιο σύνθετα στην έρευνα, πολύ περισσότερο αφού τα κείμενα των εικονομάχων έχουν καταστραφεί, ενώ οι λίγες σε αριθμό πηγές (λόγω «σκοτεινών χρόνων») είναι εικονοφιλικής προέλευσης και μεροληπτούν στα γεγονότα. Πολλές θεωρίες επικεντρώνονται στα θεολογικά αίτια, ενώ άλλες σε κοινωνικά και πολιτικά. Αρκετοί ερευνητές εκ των συνεπειών θεωρούν ως αίτια:

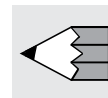
- Μια προγραμματική προσπάθεια της πολιτείας να ελέγξει την Εκκλησία και ιδιαίτερα τον μοναχισμό, πηγαίνοντας αρκετά μακρύτερα ώστε να παρουσιάσουν τους εικονομάχους αυτοκράτορες πρόδρομους της Μεταρρύθμισης του 16ου αιώνα.
- Επιρροή από το Ισλάμ ή τον Ιουδαϊσμό, ώστε η απόρριψη των εικόνων να αποτελέσει ιδεολογικό αντίβαρο στην αραβική επέκταση. Όμως φαίνεται ότι, παρά τη διατύπωση αυτής της άποψης ακόμη κι από τους χρονογράφους της εποχής, δεν φαίνεται τελικά ούτε και από τους ίδιους να υιοθετείται. Αντικειμενικές απόψεις εμφανίζονται σποραδικά στη χριστιανική θεολογία, ενώ η αίρεση των παυλικιανών* στην ανατολική Μικρά Ασία φαίνεται ότι αποτέλεσε το υπόβαθρο για μία εχθρική στάση απέναντι στις εικόνες των πληθυσμών εκεί, από την οποία δεν ξέφυγε ούτε κι ο ίδιος ο *Λέων Γ΄*.

- Η εχθρότητα των ανατολιτών εικονομάχων προς την παιδεία. Δεν φαίνεται να δικαιώνεται αυτή η παλαιότερη άποψη της εχθρότητας του ασιατικού ανεικονικού πνεύματος απέναντι στο ελληνικό-ευρωπαϊκό της εικονικής τέχνης.
- Η εικονομαχική θεολογία, που, με βάση σοβαρά επιχειρήματα, αποτέλεσε συνέχεια των χριστολογικών αιρέσεων.
Είναι προφανές ότι όλοι αυτοί οι παράγοντες αποτέλεσαν την *ιδεολογική πλατφόρμα* έκφρασης της πολιτικής αυτής. Όσον αφορά τους υπόλοιπους λόγους,
- η άποψη ότι πρόκειται για κοινωνική διαμαρτυρία συγκεκριμένων στρωμάτων που εξέφρασε ο *Λέων Γ΄*, εν μέρει μόνον μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο, δεδομένου ότι η ταξική βάση σε ένα άγνωστο κοινωνικά και ρευστότατο πολιτικά τοπίο είναι αδύνατο να αναγνωρισθεί.
- φαίνεται να έπαιξε κάποιο ρόλο η αντιπαλότητα του Λέοντος απέναντι στον (αριστοκρατικής καταγωγής) μοναχισμό της πρωτεύουσας, ενώ απομένει ακόμη πολλή έρευνα για την πλήρη οικονομική και κοινωνική χαρτογράφηση όλων των μοναστηριών στην αυτοκρατορία, ώστε να τεκμηριωθεί η περίφημη θέση της πολιτικής εναντίον των μοναστηριών.
- τέλος, η εικονομαχία θεωρήθηκε δομική παρενέργεια της υπερβολικής ανάπτυξης της αυτοκρατορικής εξουσίας και της αναστήλωσης των εικόνων του αυτοκράτορα σε αντίθεση προς τις θρησκευτικές εικόνες.

Το βέβαιο είναι ότι το σοκ της καταρράκωσης από το Ισλάμ και ο αγώνας για επιβίωση οδήγησε σε προσπάθεια σφρηγιάτησης ενός ενωμένου κράτους, που θα είχε την ομολογία ενιαία του ιδεολογία. Σε αυτή τη συνάφεια το κράτος, ακόμη και στο όνομα της ευσέβειας, λογικά θα συγκρουόταν με την Εκκλησία που έχει τη δική της νομιμότητα και θεολογία, για να τη σύρει σε μία μονολιθική αντίληψη της κοινωνίας και της βασιλικής εξουσίας. Το σύστημα προσωπικών πεποιθήσεων του (κατά τα άλλα ευσεβούς) Λέοντος με τους αυταρχικούς χειρισμούς του ήταν ο καταλύτης για να διενεργηθεί στην πράξη η σύγκρουση, καθώς ανέδειξε μία πρόσκαιρη εικονομαχική «αντιθεολογία» ως ιδεολογικό φορέα αυτής της σύγκρουσης. Οι πλουραλιστικές δομές όμως (συνοδικότητα, Πενταρχία, όπως τονίσθηκαν ιδιαίτερα από τον *Νικηφόρο Κωνσταντινουπόλεως* και τον *Θεόδωρο Στουδίτη*, 759-826) και η ήδη διαμορφωμένη θεολογία εμπόδισαν τελικά την αιχμαλωσία της Εκκλησίας.

Δραστηριότητα 6/Κεφάλαιο 2

Απαριθμήστε με τη σειρά τις Συνόδους υπέρ και κατά των εικόνων με τη χρονολογία και τον τόπο όπου διεξήχθησαν. Αναζητήστε την απάντηση στην υποενότητα 2.2.1.1.



2.2.1.2 Από την πατριαρχία του Φωτίου έως το Σχίσμα των Εκκλησιών (1054) – Ζηλωτές και Πολιτικοί

Το τέλος της εικονομαχίας ανέδειξε την ενδοεκκλησιαστική διάσταση ανάμεσα στους *Ζηλωτές* (που ήθελαν αυστηρή τήρηση των κανόνων για εκκλησιαστικές ποινές ενάντια στους εικονομάχους επισκόπους) και τους *Πολιτικούς* (διαλλακτι-

κούς που πρότειναν την εφαρμογή της οικονομίας, δηλαδή της προσαρμογής και της επιείκειας στις ποινές) που θα συνεχισθεί μέχρι τον 11ο αι. Οι **Ζηλωτές** προέρχονταν κυρίως από τους μοναχούς και ειδικά από την αδελφότητα των *Στουδιτών* (μοναχών της κωνσταντινουπολίτικης μονής Στουδίου), δεν πρέπει όμως να τους θεωρήσει κανείς, λόγω ονόματος, οπαδούς κάποιου φονταμενταλισμού ή συντηρητισμού. Υπεράσπιζαν την ανεξαρτησία της Εκκλησίας από τις επεμβάσεις του κράτους, έβλεπαν ως μόνη δυνατότητα λειτουργίας του εκκλησιαστικού σώματος την Πενταρχία, υπερασπίζονταν τις χριστιανικές αρχές της επιείκειας απέναντι σε αιρετικούς, που το κράτος είχε κηρύξει εχθρούς του (παυλικιανούς, αθιγγάνους), ήταν όμως ανένδοτοι σε υποχωρήσεις εκκλησιαστικών ανθρώπων απέναντι στην πίστη ή τη λειτουργία των κανόνων. Οι **Πολιτικοί**, αντίθετα, έβλεπαν τον κίνδυνο περιθωριοποίησης της Εκκλησίας σε ένα κράτος που έδινε ύστατο αγώνα κατά του Ισλάμ και κατά βαρβαρικών επιδρομών και ζητούσαν ευέλικτη εφαρμογή των κανόνων, ώστε η Εκκλησία να προχωρήσει μπροστά.

Η διαμάχη διαφάνηκε, όταν ο Ζηλωτής Πατριάρχης Ιγνάτιος, με την αυστηρή του συμπεριφορά, έγινε αντιπαθής στο Παλάτι και, τελικά, κατηγορήθηκε για συνωμοσία και καθαιρέθηκε το 858. Σε μια προσπάθεια να βρεθεί μια ικανοποιητική λύση χειροτονήθηκε «αθρόον»* ο πολυμαθής *Φώτιος* (πιθανόν καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Κωνσταντινούπολης, πατρ. 858-867, 877-886), και με την ευκαιρία αυτή ο πάπας Ρώμης Νικόλαος Α΄ (858-867) προσπάθησε να παρεμβεί και να επιβάλει τις αξιώσεις του παπικού θρόνου που εκείνη την εποχή (μετά την αποξένωση από το βυζαντινό κράτος και τη στροφή του προς την προστασία των Φράγκων) είχαν πλέον γιγαντωθεί. Απαντώντας στα «κοινωνικά γράμματα»* του *Φωτίου* απαίτησε να συγκροτηθεί Σύνοδος με παπικούς εκπροσώπους η οποία να κρίνει την καθάρωση του Ιγνατίου. Αυτή συνήλθε το 861 στην Κωνσταντινούπολη (Πρωτοδευτέρα) και τελικά δικαίωσε τον Φώτιο. Η κρίση όμως του Ιγνατίου δεν πήρε τη μορφή «εκκλήτου»* προς τον παπικό θρόνο (που θα δικαίωνε τις παπικές διεκδικήσεις, ότι δηλαδή ο πάπας πρέπει να κρίνει όλη την Εκκλησία) αλλά τη μορφή κανονικής αναθεώρησης μιας κρίσης επισκόπου από Σύνοδο.

Ο πάπας Ρώμης προσπάθησε να ξαναεπέμβει το 863 απορρίπτοντας την Πρωτοδευτέρα και τιμωρώντας τους ίδιους του τους εκπροσώπους που συμμετείχαν. Καθώς ανταλλάχθηκαν οξύτερες επιστολές και οι παπικοί προσπάθησαν να εισάγουν τα δικά τους έθιμα στη Βουλγαρία, που δεχόταν ακριβώς τότε τους βυζαντινούς ιεραποστόλους, ο *Φώτιος* έστειλε τελικά την περίφημη Εγκύκλιο Επιστολή του που καταδίκασε τις ρωμαϊκές καινοτομίες στην πίστη (*filioque**) και τα λατινικά έθιμα στη λατρεία και την εκκλησιαστική ζωή. Ταυτόχρονα Σύνοδος στην Κωνσταντινούπολη καταδίκασε τη Ρώμη (867).

Ωστόσο, δυναστική αλλαγή (δολοφονία Μιχαήλ Γ΄ από τον Βασίλειο Α΄ Μακεδόνα, 867-886 και άνοδος των Μακεδόνων) επανέφερε αιφνιδιαστικά τον Ιγνάτιο και απομάκρυνε τον *Φώτιο*. Αυτό επικυρώθηκε σε (παπόφιλη) Σύνοδο του 869 πάλι στην Αγία Σοφία, όπου οι παπικοί αντιπρόσωποι ήρθαν ως κριτές για να απαιτήσουν συμμόρφωση σε αποφάσεις που είχαν ήδη λάβει σε Σύνοδο στη Ρώμη. Παρά την περιφρόνηση πολλών επισκόπων της Ανατολής, τα πρακτικά

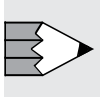
υπογράφηκαν υπό την αυτοκρατορική πίεση, αλλά στην πράξη δεν εφαρμόστηκαν. Με τον θάνατο του Ιγνατίου το 877 ο *Φώτιος* αποκαταστάθηκε και αυτό επικυρώθηκε σε **σύνοδο στην Αγία Σοφία το 879**, όπου συμμετείχαν εκπρόσωποι και των πέντε Πατριαρχείων και προέβησαν σε βαρυσήμαντη επαναβεβαίωση της αρχής της Πενταρχίας αποκρούοντας τις παπικές διεκδικήσεις. Επίσης αναγνωρίστηκε η Σύνοδος της Νικαίας του 787 ως Οικουμενική (οι Φράγκοι λόγω ελλιπούς μετάφρασης την είχαν απορρίψει σε δική τους Σύνοδο το 794 στη Φραγκφούρτη). Αν και ο *Φώτιος* επανακαθαιρέθηκε το 886 για πολιτικούς λόγους, δεν επαναμφισβητήθηκε από τη Ρώμη.

Παρά τις μεγάλες περιπέτειες η διαμάχη μεταξύ Ζηλωτών-Πολιτικών συνεχίστηκε λόγω νέων επεμβάσεων της Πολιτείας. Ο Λέων ΣΤ΄ (886-912) παρά τον αντίθετο νόμο που είχε εισάγει για το θέμα αυτό, επιδίωξε να παντρευτεί για τέταρτη φορά ώστε να νομιμοποιήσει τον μόνο γιο του Κωνσταντίνο (μετέπειτα Ζ΄ τον Πορφυρογέννητο). Η απόφαση αυτή, ως αντίθετη με το εκκλησιαστικό δίκαιο, οδήγησε σε ρήξη με τον πατριάρχη Νικόλαο Α΄ και σε Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη που συγκάλεσε ο αυτοκράτορας το 907 με εκπροσώπους των υπόλοιπων τεσσάρων Πατριαρχείων, ώστε να παρακάμψει τον Νικόλαο. Η Σύνοδος δέχθηκε τον γάμο, ο Νικόλαος παραιτήθηκε, στη θέση του τοποθετήθηκε ο Ευθύμιος που μολονότι Ζηλωτής δέχθηκε κατ' οικονομίαν τον γάμο και οι οπαδοί των δύο πατριαρχών συγκρούστηκαν. Πολιτεία και εκκλησιαστικό σώμα ήρθαν πάλι σε ένταση. Στο τέλος της ζωής του Λέοντα ο Νικόλαος αποκαταστάθηκε και, τελικά, το **920** υπογράφηκε σε **Σύνοδο** ο «*Τόμος Ενώσεως*» που αποδεχόταν κατ' οικονομίαν τον συγκεκριμένο γάμο, αλλά απαγόρευε κάθε τέταρτο γάμο στο μέλλον. Η απόφαση αυτή συνυπογράφηκε και από παπικούς εκπροσώπους, ωστόσο δεν κατασίγασε εντελώς τη διάσταση Ζηλωτών-Πολιτικών.

Καθώς το Βυζαντινό κράτος είχε κατανικήσει τους Άραβες και έφθανε σε ακμή με τους Μακεδόνες βασιλείς, οι σχέσεις με την Εκκλησία χαρακτηρίζονταν από δυναμική αλλά εύθραυστη ισορροπία. Ο πατριάρχης Πολύευκτος (956-970) πέραν της γενικότερης ανεξάρτητης στάσης του σε πιέσεις που του ασκούσε ο αυτοκράτορας για ποικίλα θέματα, αναδιοργάνωσε εκκλησιαστικά τις περιοχές της Κάτω Ιταλίας (που από το 732/3 αποτελούσαν δικαιοδοσία του). Αυτό όμως τον έφερε σε σύγκρουση με τον παπικό θρόνο και τη νεοσύστατη Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία του Γερμανικού έθνους, που ήθελε να επεκταθεί στη νότιο Ιταλία.

Η οριστική ρήξη με τη Ρώμη (τα γενικότερα αίτια και οι φάσεις της οποίας περιγράφονται σε άλλο κεφάλαιο) σηματοδεύθηκε από τη νέα καταδίκη του filioque στις αρχές του 11ου αι. Οι τελικοί πρωταγωνιστές του δράματος, ο πάπας Λέων Θ΄ (1049-1054) και ο (ισχυρός σε μια εποχή πολιτικής αστάθειας) πατριάρχης Μιχαήλ Κηρουλάριος (1043-1058) συγκρούστηκαν εξ αφορμής των Νορμανδών που, όντες εγκατεστημένοι στη νότιο Ιταλία, σε μια φάση συμμαχίας με τον παπικό θρόνο υπέταξαν τις κωνσταντινουπολίτικες επισκοπές στον Ρώμη. Ο Κηρουλάριος απάντησε με κλείσιμο των λατινικών Εκκλησιών στο Βυζάντιο, κατήγγειλε τα λατινικά έθιμα στην Κάτω Ιταλία προκαλώντας την αντίδραση του, βασιικού υποκινητή του σχίσματος, παπικού απεσταλμένου καρδινάλιου Ουμβέρτου της

Σίλβα Κάνδιδα. Αυτός μεταφέροντας με άλλους παπικές επιστολές στην Κωνσταντινούπολη, έφθασε εκεί με αλαζονική συμπεριφορά κατηγορώντας τον Κηρουλάριο για αντικανονική άνοδο στον θρόνο και αποδοκιμασία των λατινικών εθίμων, διεκήρυσσε ότι η παπική έδρα δεν κρίνεται από κανέναν κ.λπ. Τέλος, μετά από σειρά αντεγκλήσεων οι παπικοί εκπρόσωποι κατέθεσαν στις 16 Ιουλίου 1054 βούλλα αφορισμού κατά του Πατριάρχη και της ακολουθίας του, ενώ ο πάπας Λέων είχε ήδη από διμήνου πεθάνει. Η πράξη αυτή οδήγησε, αντιστρόφως, σε κατάδίκη των παπικών απεσταλμένων από Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη. Το Σχίσμα των Εκκλησιών έβρισκε την πρώτη του επίσημη έκφραση, θα γινόταν όμως αισθητό κατά τις Σταυροφορίες.



Δραστηριότητα 7/Κεφάλαιο 2

Με ποιο τρόπο η διαμάχη Ζηλωτών-Πολιτικών επηρέασε την εκκλησιαστική ενότητα Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης; Γράψτε ένα μικρό κείμενο 15-20 γραμμών, χρησιμοποιώντας στοιχεία από την υποενότητα 2.2.1.2. Μία κατεύθυνση για την απάντησή σας θα βρείτε στο Παράρτημα 1, στο τέλος του κεφαλαίου.

2.2.1.3 Η εξέλιξη στις δομές της Εκκλησίας

Όπως προείπαμε, η Πενταρχία, ενώ θεωρητικά είναι δεσμευτική τόσο για το εσωτερικό της Εκκλησίας όσο και για τις σχέσεις της με το κράτος, στην πράξη άρχισε να λειτουργεί ημιτελώς. Ήδη από τον καιρό της Πενθέκτης η Κωνσταντινούπολη και η Ρώμη συνεργάζονται («συνεργούν») για να συγκροτηθεί μια Σύνοδος, στην οποία η δεύτερη συμμετέχει με εκπροσώπους της. Τα τρία αραβοκρατούμενα Πατριαρχεία συναντούν εμπόδια (οικονομικά και αστυνομικά από τους Άραβες) όταν θέλουν να στείλουν αναβαθμισμένες αντιπροσωπείες. Έτσι αποστέλλουν ολιγομελείς εκπροσωπήσεις και επικυρώνουν τα συμφωνηθέντα εκ των υστέρων. Βέβαια η πηδαλιούχηση της Εκκλησίας, τόσο σε θέματα πίστης όσο και σε κανονικά ζητήματα, θεώρησε πάντοτε ως απαραίτητη προϋπόθεση την ενότητα των πέντε θρόνων και το κριτήριο αυτό δικαίωσε την Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο, τη Σύνοδο του 879 ή του 920 και καταδίκασε τις εικονομαχικές συνόδους, την παπόφιλη Σύνοδο του 869 ή τη Σύνοδο του 907. Στην τελευταία μόνον οι τέσσερις θρόνοι επικύρωσαν τον γάμο του Λέοντος. Ωστόσο, θεολογικά και από πλευράς εκκλησιαστικής πολιτικής η πρωτοβουλία αναλαμβάνεται πάντα από την Κωνσταντινούπολη, αφού τα προς επίλυση προβλήματα, τα μέσα και η πολιτική εξουσία εδρεύουν εκεί, ενώ η δικαιοδοσία της ταυτίζεται μετά το 733 με τα όρια του κράτους. Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως είναι πλέον ένας άρτια οργανωμένος γραφειοκρατικός μηχανισμός με υπαλλήλους, έσοδα, γραφειοκρατία κ.λπ.

Μέσα στο βυζαντινό κράτος η Εκκλησία διοικείται με μητροπολιτικές Συνόδους (βλ. 2.1.1.1) και στην Κωνσταντινούπολη συνέρχεται η Πατριαρχική Σύνοδος υπό τον πατριάρχη και μέλη τους Μητροπολίτες που δεν έχουν υποκείμενους επισκόπους (Αρχιεπίσκοποι). Παράλληλα, συνέρχεται κατά καιρούς και η Έκτα-

κτη **Ενδημούσα Σύνοδος** από όσους Μητροπολίτες παρευρίσκονταν στην Πόλη (για ασχολίες τους ή διωγμένοι από το ποίμνιό τους λόγω κατοχής ή επιδρομών), η οποία βαθμιαία έγινε τακτική και το κύριο συνοδικό όργανο, που με διευρυμένη μορφή (εκπρόσωποι των τριών Πατριαρχείων, ή και οι ίδιοι οι πατριάρχες που χειροτονούνταν εκεί αλλά οι Άραβες δεν τους άφηναν να πάνε στην έδρα τους) αποφάσιζε για μείζονα πειθαρχικά, κανονικά αλλά και δογματικά ζητήματα. Πρόκειται για ένα υποκατάστατο Οικουμενικής Συνόδου ιδιαίτερα μετά το Σχίσμα του 1054, όταν τραυματίστηκε ακόμη περισσότερο η εφαρμογή της Πενταρχίας.

Οι σχέσεις με το κράτος μετά την περιπέτεια της εικονομαχίας βελτιώνονται και τακτοποιείται και η σχέση όχι μόνον των εξουσιών αλλά και των φορέων τους (βασιλεύς - πατριάρχης). Δείγμα αυτής της σχέσης είναι το κείμενο της «Επαναγωγής», ένα σχέδιο καταστατικού νόμου, πιθανόν συνταγμένο από τον *Φώτιο*, που, αν και δεν επισημοποιήθηκε, θέτει σε ισότιμη βάση και αλληλοσυνεργασία τη σχέση των δύο ρόλων των φορέων. Παρά την ένταση που περιγράψαμε (τετραγαμία Λέοντος, διαχείριση εκκλησιαστικής περιουσίας) η σχέση με το κράτος έγινε στενότερη (ενσωμάτωση των κανόνων και της ηθικής της Εκκλησίας στο νομικό σύστημα) αλλά η συνύπαρξη δεν μετατράπηκε σε ταύτιση. Ούτε ο αυτοκράτορας δικαιώθηκε στη συνείδηση του λαού ως κύριος της Εκκλησίας, ούτε οι φίλαρχοι πατριάρχες (Μιχαήλ Κηρουλάριος) δικαιώθηκαν ως πολιτικοί άρχοντες.

2.2.2 Σταθεροποιητικός ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία

2.2.2.1 Μοναχισμός και λαϊκή θρησκευτικότητα

Όσο εντυπωσιακά κι αν είναι τα γεγονότα του κεντρικού σκηνικού, ο ρόλος της Εκκλησίας σε μεγάλο βαθμό συναρτάται με την άμεση επιρροή που ασκεί στη ζωή του απλού καθημερινού ανθρώπου. Την εποχή που εξετάζουμε κεντρική επιρροή ασκεί ο μοναχισμός, που αναπτύσσεται πολύ αργά στα δυτικά από την Κωνσταντινούπολη μέχρι τις αρχές του 8ου αι., παρά το κύρος που έχει περιβληθεί με τις μεγάλες μοναστικές προσωπικότητες της πρώτης περιόδου και την πρόβλεψη της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου οι επίσκοποι να ζουν με τη μοναχική αρετή της αγαμίας (Κανόνας 12ος). Στην αρχή οι μικρές λαύρες (κατά το σύστημα της Παλαιστίνης) συσπειρώνουν μικρές ομάδες γύρω από χαρισματικές προσωπικότητες, που γρήγορα όμως διαλύονται. Είναι η εικονομαχία που, κατά τρόπο παράδοξο, θα δώσει τη μεγάλη ώθηση στον μοναχισμό. Ακριβώς η επικέντρωση της αντιπαράθεσης του εικονομαχικού κράτους στα μοναστήρια, τους έδωσε μια φοβερή αίγλη, ενώ οι διωγμοί από την Κωνσταντινούπολη είχαν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία σημαντικών μοναστικών κέντρων τόσο στην άμεση μικρασιατική και μακεδονική περιφέρεια, όσο και σε μακρινές περιοχές όπως η Σικελία.

Στα ιδιαίτερα όμως στοιχεία της ανάπτυξης του μοναχισμού πρέπει να προσγράψουμε την αναμόρφωσή του στο πλαίσιο του κοινοβίου που ίδρυσε ο Μέγας Βασί-

λειος, κυρίως από τους Στουδίτες και ειδικά τον *Θεόδωρο Στουδίτη*. Πάντως δεν υπήρξε ποτέ οξεία διαφοροποίηση ανάμεσα στους αναχωρητές και τα κοινόβια. Η διαμόρφωση του μοναστηριού σε μια μεγάλη παραγωγική μονάδα που ταύτιζε την προσευχή με παραγωγικές για την κοινωνία ασχολίες που έχουν ιδιαίτερη σχέση με την παιδεία (το «εργόχειρον»* είναι σε πολλές περιπτώσεις η αντιγραφή χειρογράφων) δίνει μια νέα λειτουργικότητα στη μοναχική ζωή. Από το αντιγραφικό εργαστήρι του Στουδίου σώζεται ο λεπτομερής κανονισμός της μοναστικής συμπεριφοράς κατά την εργασία.

Την περίοδο αυτή μέχρι τον 10ο αιώνα η οργάνωση πολλών μοναστηριών γίνεται σε συγκεκριμένες (συνήθως ορεινές) περιοχές που έπαιρναν τη μορφή ολόκληρης μοναστικής πολιτείας, όπως στο όρος Όλυμπος της Βιθυνίας, στον Άθωνα της Χαλκιδικής κ.ά.

Όλα τα παραπάνω είχαν άμεση επίδραση στη λαϊκή θρησκευτικότητα. Ο μοναχός αποτελούσε ένα συμπαγές και λειτουργικό κοινωνικό πρότυπο που περιβλήθηκε την αίγλη του μαρτυρίου μετά τους εικονομαχικούς διωγμούς. Οι μοναχοί είχαν λόγο για τα δημόσια πράγματα και μπορούσαν να κινήσουν τον λαό (και τον στρατό) υπέρ ή κατά της κυβέρνησης. Οι μοναχικοί βίοι αλλά και γενικότερα οι Βίοι Αγίων απετέλεσαν προσφιλέστατο ανάγνωσμα, ενώ έχουμε πιο σαφείς και μόνιμες επιδράσεις στη λατρεία: πράγματι το μοναστικό λειτουργικό τυπικό* και ειδικά το τυπικό της Μονής του Αγίου Σάββα στα Ιεροσόλυμα σε συνδυασμό με το τυπικό του Στουδίου επικράτησε πρώτα σε όλα τα βυζαντινά μοναστήρια και κατόπιν στις ενορίες πόλεων και χωριών εκτοπίζοντας το ασματικό λειτουργικό τυπικό (*βλ. μοναστικό λειτουργικό τυπικό) με το οποίο μέχρι τότε γινόταν η λατρεία. Η εξέλιξη αυτή, που ολοκληρώθηκε μέχρι τον 15ο αι., επηρεάζει την ορθόδοξη εκκλησιαστική λατρεία μέχρι σήμερα, αφού εξακολουθεί να γίνεται με το μοναστικό αυτό λειτουργικό τυπικό. Την ίδια διάδοση είχαν και οι μοναστικές νηστείες (οι μακρές νηστείες πλην της Σαρακοστής, που υπάρχουν μέχρι σήμερα στην Εκκλησία) στη ζωή των λαϊκών, μη μοναχών, που επικράτησαν παντού. Στην υμνολογία αναπτύσσεται ένα νέο είδος ποίησης οι κανόνες, που υμνούν τα ιερά πρόσωπα και έχουν περιθώρια επέκτασης, αντικαθιστώντας τα μέχρι τότε υπάρχοντα κοντάκια που είχαν δραματουργική αναπαράσταση των γεγονότων και αυστηρότερη στιχουργική μορφή. Τέλος, ένα ακόμα στοιχείο του ρόλου των μοναχών ανιχνεύεται στην παιδεία, καθώς είναι οι μόνοι που γράφουν κείμενα σε μία στρωτή μέση γλώσσα κατάλληλη για τη μεγάλη πλειοψηφία σε αντίθεση με τους πεπαιδευμένους λογίους που χρησιμοποιούν αττικίζουσα γλώσσα, κατανοητή μόνον στους ίδιους. Η διαφορά ρητορικών και ιστοριογραφικών κειμένων, από (μοναχικής κυρίως προέλευσης) συναξάρια και χρονογραφίες είναι ενδεικτική.

2.2.2.2 Εκκλησία και παιδεία

Ενώ η παιδεία βρίσκεται σε φοβερή κάμψη λόγω των «σκοτεινών χρόνων» και της δραματικής ύφεσης της αστικής, υστεροαρχαϊκής ζωής και η θεολογία χάνει τα βασικά κέντρα της και αρχίζει να αναπαράγεται, η Εκκλησία λειτούργησε σω-

τήρια και ως προς την παιδεία. Καθώς η ΣΤ΄ και η Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδος ασχολούνται πλέον με την αξιοποίηση της προηγούμενης παράδοσης η θεολογική συζήτηση διεξάγεται με βάση κείμενα που πρέπει να είναι και αξιόπιστα και να ερμηνεύονται σωστά. Έτσι η ανάγκη για αντιγραφή και έρευνα κειμένων, η γραμματική και γενικά οι βασικές μαθήσεις ενός εγκυκλίου προγράμματος (γραμματική, διαλεκτική, ρητορική) έπρεπε να αναπτυχθούν για να τροφοδοτήσουν την έρευνα. Αυτό μαζί με την αντιπαράθεση εικονομάχων και υποστηρικτών των εικόνων για το πώς θα χρησιμοποιηθεί η παιδεία, οδήγησε σε έναν υγιή ανταγωνισμό ανάπτυξης περιορισμένων εκπαιδευτικών χώρων, που με τη σειρά τους ανέδειξαν σημαντικές προσωπικότητες, όπως τον Λέοντα Φιλόσοφο ή Μαθηματικό, τον εικονοκλάστη πατριάρχη Ιωάννη Γραμματικό και βέβαια τον Φώτιο, τον Αρέθα κ.ά. Μετά τις έρευνες του Lemerle φαίνεται πλέον βέβαιο ότι κρατικά πανεπιστήμια ή η θρυλούμενη μεσολάβηση των Αράβων όσον αφορά τον ρόλο τους για την ανάπτυξη της παιδείας κατά την πρώτη, τη λεγόμενη Φώτειο Αναγέννηση τον 9ο αι. πρέπει να θεωρείται μύθος. Η γενικότερη ανασυγκρότηση της κοινωνίας, που πέρασε από το καμίνι του αγώνα για επιβίωση, και η σχοινοβασία της Εκκλησίας απέναντι στις προκλήσεις του νέου περιβάλλοντος καθώς και ο σταθεροποιητικός ρόλος που έχουμε τονίσει εδώ, είναι μάλλον οι βασικοί παράγοντες. Απ' αυτό τον αγώνα δεν πρέπει να εξαιρέσουμε ούτε τη συμβολή των εικονομάχων (που κατηγορούνται άδικα ως φωτοσβέστες, ειδικά μετά την αναξιόπιστη αναφορά του Θεοφάνη ότι ο Λέων έκαψε το κρατικό πανεπιστήμιο με τους καθηγητές του μαζί), ούτε τη συμβολή των Ζηλωτών, που υπήρξαν θαυμάσιοι θεολόγοι με κριτικό μάτι απέναντι στα κείμενα και με κλασική παιδεία (όπως φαίνεται από την πρωτότυπη συμβολή του Θεόδωρου Στουδίτη στην Επιγραμματογραφία).

Η θεολογική γραμματεία ακολουθεί τις παραπάνω κατευθύνσεις: μετά την πολεμική γραμματεία της εικονομαχίας και τη Φώτειο Αναγέννηση έρχεται η εποχή του λεγόμενου «Εγκυκλοπαιδισμού», καθώς ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Ζ΄ (976-1028) συγκροτεί τα επιτελεία που θα κωδικοποιήσουν τη γνώση και θα καταστήσουν χρηστικό το παιδευτικό κεφάλαιο για την ανάπτυξη του κράτους και της κοινωνίας. Η θεολογική γραμματεία εκπροσωπείται σε αυτή την εγκυκλοπαιδική κίνηση από το έργο του Συμεών Μεταφραστού (πιθ. †987) που παράγει ένα συνολικό Συναξαριστή με όλους τους Βίους Αγίων, συνταγμένους με τα νέα δεδομένα (λειτουργική χρήση, πανηγυρικό-εποικοδομητικό ύφος) και επιδρά καθοριστικά στη σύνθεση των Βίων στο εξής. Πολεμικές βιογραφίες ηγετικών προσώπων των δύο κομμάτων (Ζηλωτών-Πολιτικών) που στηλιτεύουν τον αντίπαλο είναι παράλληλα προϊόντα της εποχής και τέλος η νηπτική γραμματεία με τον ασκητή της μυστικής εκστάσεως Συμεών τον Νέο Θεολόγο (949-1022) γνωρίζει νέα άνθηση.

2.2.2.3 Η ιεραποστολική έξοδος

Το ιεραποστολικό έργο της Ορθόδοξης Εκκλησίας στράφηκε τόσο προς το εσωτερικό του κράτους, όσο και προς το εξωτερικό με θαυμαστά αποτελέσματα. Στο εσωτερικό του κράτους η αραβική επέλαση έφερε το Ισλάμ στη Μικρά Ασία,

το Αιγαίο και τη Σικελία. Η Βαλκανική πλημμύρισε από Αβαρικές και Σλαβικές επιδρομές που αποδιοργάνωσαν πολιτική διοίκηση, εκκλησιαστική οργάνωση και οικονομική ζωή. Όταν το κράτος επιχείρησε να αναστρέψει την κατάσταση και να υποτάξει τις νομαδικές φυλές των Σλάβων σε πολιτική διοίκηση, η Εκκλησία συνέβαλε με το να αναδιοργανώσει εκκλησιαστικά τις περιοχές αυτές, να θεμελιώσει την ιεραποστολή και να εντάξει τους Σλάβους στη χριστιανική θρησκεία και παιδεία. Το ίδιο συνέβη και στις περιοχές από τις οποίες εκδιώκονταν οι Άραβες μετά τις αρχές του 9ου αι. Χαρακτηριστικό παράδειγμα τέτοιας δραστηριότητας είναι ο μοναχός Νίκων ο «Μετανοείτε», που επανέφερε την Κρήτη στον χριστιανισμό μετά την εκδίωξη των Αράβων. Στην κατεύθυνση αυτή αναπτύχθηκε την περίοδο αυτή και πολεμική γραμματεία κατά του Ισλάμ, που δεν είχε όμως την έκταση που θα περίμενε κανείς συγκριτικά με την πρόκληση που εμφάνιζε η επέκτασή του.

Εντυπωσιακότερα, πάντως, είναι τα επιτεύγματα της ιεραποστολής στις εκτός των συνόρων περιοχές, που εκτείνονται από την κεντρική μέχρι την ανατολική Ευρώπη. Η ιεραποστολή οργανώθηκε από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως πάνω στη βάση του 28ου Κανόνα της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου (που πρόβλεπε δικαιοδοσία του Πατριαρχείου και σε όλα τα «βαρβαρικά» μέρη εκτός του χώρου της Αυτοκρατορίας) και σε συνθήκες εξόδου του Βυζαντίου από την ύφεση και έντασης του ανταγωνισμού με τον παπικό θρόνο και με το κράτος των Φράγκων. Η μεγαλοφυΐα του πατριάρχη Φωτίου είχε την έμπνευση της συστηματικής οργάνωσης της ιεραποστολής στους βόρειους λαούς, ειδικά στους Σλάβους της Μεγάλης Μοραβίας (σημερινή Τσεχία-Ουγγαρία) των οποίων ο ηγεμόνας Ραστισλάβος έστειλε γύρω στα 862 αίτημα στο Βυζάντιο να τους αποστείλει δασκάλους.

Οι Θεσσαλονικείς αδελφοί *Κωνσταντίνος* και *Μεθόδιος* ορίστηκαν από τον Φώτιο να οικοδομήσουν γραπτή γλώσσα για τους Σλάβους στην οποία να μεταφράσουν τα βασικά κείμενα της χριστιανικής πίστης (Θεία Λειτουργία, κείμενα Γραφής, Πατέρων, Σύμβολο Πίστεως, κανόνες). Μετά από τριετή παραμονή στη Μοραβία γύρισαν στη Βενετία, όπου δέχθηκαν πρόσκληση από τον πάπα Νικόλαο Β΄ στην οποία ανταποκρίθηκαν. Είναι προφανές ότι η περιοχή θεωρούνταν ότι αποτελούσε τμήμα της παπικής δικαιοδοσίας γι' αυτό και ο Φώτιος απέφυγε να αποστείλει επίσκοπο που θα χειροτονούσε κληρικούς. Οι *Κωνσταντίνος* και *Μεθόδιος* έγιναν δεκτοί στη Ρώμη από τον διάδοχο του Νικολάου Αδριανό τον Β΄ (867-872) που επικύρωσε το έργο τους (868) παρά τις έντονες αντιδράσεις πολλών κληρικών, κυρίως Φράγκων, ότι ήταν απαράδεκτο να μην διεξάγεται η ιεραποστολή στα λατινικά. Λίγο αργότερα ο *Κωνσταντίνος* (ως μοναχός *Κύριλλος*) πέθανε στη Ρώμη (869) και ο αδελφός του χειροτονήθηκε από τον πάπα Μητροπολίτης Σιρμιού με δικαιοδοσία στη Μοραβία, στην οποία και επανήλθε. Πέρασε όμως πολλές περιπέτειες, ακόμη και βασανισμούς και φυλακίσεις από τον φραγκικό κλήρο των γειτονικών περιοχών της Βαυαρίας για την ιεραποστολική πρακτική του να χρησιμοποιεί την τοπική γλώσσα και κουλτούρα. Τελικά δικαιώθηκε από τον πάπα Ιωάννη Η΄ (872-882) αλλά το έργο του (παρά τις συνεχείς αναγνωρίσεις και από τη Ρώμη και από την Κωνσταντινούπολη στην οποία μετέ-

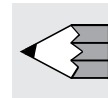
βη) δεν είχε συνέχεια εκεί μετά τον θάνατό του το 885. Οι μαθητές του καταδιώχθηκαν έγιναν όμως δεκτοί και συνέχισαν το έργο τους στη Βουλγαρία.

Οι Βούλγαροι είχαν ήδη δεχθεί τον χριστιανισμό μετά τη μεταστροφή του ηγεμόνα τους Βόρι το 864. Όμως ο εκχριστιανισμός τους συναντούσε την έντονη αντίδραση του παπικού θρόνου, που θεωρούσε την περιοχή δική του δικαιοδοσία από την εποχή που το ανατολικό Ιλλυρικό ανήκε σε αυτόν. Η κατάσταση περιεπλάκη όταν ο Βόρις απευθύνθηκε στους παπικούς ιεραποστόλους με την ελπίδα να πετύχει από εκείνους αναγνώριση της Βουλγαρικής Εκκλησίας σε ιδιαίτερο πατριαρχείο. Αυτό θα βόλευε τα προπαγανδιστικά του σχέδια για ανακήρυξή του σε αυτοκράτορα (κάτι που αγανακτούσε τους Βυζαντινούς). Η διαμάχη ήταν μια από τις αιτίες καταδίκης της ρωμαϊκής Εκκλησίας από τον Φώτιο (βλ. 2.2.1.2.) και συνέβαλε στο σχίσμα. Ούτε οι βυζαντινοί, πάντως, απομακρύνθηκαν από τη Βουλγαρία, ούτε ο Βόρις τους απέρριψε. Τελικά ο βουλγαρικός χριστιανισμός τέθηκε οριστικά στην τροχιά της Ορθόδοξης Εκκλησίας.

Την ίδια εποχή (επί Βασιλείου Α΄, 867-886) διαδόθηκε ο χριστιανισμός στους Σέρβους καθώς σε αυτό συνέβαλε και το έργο των *Κυρίλλου* και *Μεθοδίου* και τα πολιτικά ερείσματα του Βυζαντίου στη Βουλγαρία. Τέλος, σημαντικότερη είναι και η ιεραποστολή στους ανατολικούς Σλάβους που ενώθηκαν σε ένα υποτυπώδες κράτος γύρω από το Κίεβο και το Νόβγκοροντ υπό μία φυλή Βαράγγων (Σκανδιναβών), που ονομάστηκαν Ρως. Αυτοί στην αρχή με τη βία (860) και κατόπιν με συμφωνίες προσπάθησαν να ανοίξουν δρόμο επικοινωνίας με την Κωνσταντινούπολη για εμπορικούς λόγους. Μια πρώτη ιεραποστολή εγκαταστάθηκε ήδη πριν το 867 αλλά, μετά τις παλινωδίες των διαδόχων των πρώτων ηγεμόνων του Κιέβου, στις αρχές του 10ου αι., η βάπτιση της μεγάλης ηγεμονίδας του Κιέβου Όλγας (957) ήταν αυτή που στάθηκε η αφετηρία για τη μόνιμη παρουσία του χριστιανισμού στους Ρώσους. Με την προσχώρηση του απογόνου της Βλαδιμήρου (980-1015) και όλης της αριστοκρατίας και κατόπιν του λαού στον χριστιανισμό δόθηκε το σύνθημα για οργανωμένη ιεραποστολή στη χώρα. Μέχρι το 1015 είχαν ιδρυθεί αρκετές επισκοπές στο κράτος του Κιέβου.

Δραστηριότητα 8/Κεφάλαιο 2

Απαριθμήστε τους λαούς της ανατολικής Ευρώπης στους οποίους μετέβησαν βυζαντινοί ιεραπόστολοι καθώς και την αντίστοιχη χρονολογία πρώτης επαφής του με τον χριστιανισμό για τον καθένα. Αναζητήστε την απάντηση στην υποενότητα 2.2.2.3.



Σύνοψη Ενότητας

Ανάμεσα στα έτη 642 και 1054 διαμορφώνεται ο κυρίως βυζαντινός χριστιανισμός, που διακρίνεται για το σταθεροποιητικό του έργο σε μια κοινωνία που αντιμετωπίζει πολιτικά, ιδεολογικά και κοινωνικά προβλήματα επιβίωσης. Καθώς ιδεολογικοπολιτικά η αυτοκρατορική ιδεολογία υφίσταται το σοκ του ακρωτηριασμού και της ανόδου του Ισλάμ αντιδρά με τη διαμόρφωση ενός μονολιθικού στρατοκρατικού κράτους αναζητώντας σύμμαχο την Εκκλησία. Η Εκκλησία

σία βοηθά το κράτος, αλλά δεν εκχωρεί τις δομές ούτε τη θεολογία της, όπως έδειξε η αντίδρασή της στην εικονομαχική πολιτική κάποιων αυτοκρατόρων.

Ωστόσο, δομικά η Πενταρχία τραυματίζεται και βαθμιαία το εκκλησιαστικό κέντρο γίνεται η Κωνσταντινούπολη, ενώ σταδιακά επέρχεται η αποξένωση από τη Ρώμη, η οποία για δικούς της θεολογικούς και εκκλησιαστικούς λόγους μετατρέπει αυτή την αποξένωση σε σχίσμα. Θεολογικά, οδηγούμαστε στην κωδικοποίηση και ερμηνεία του υπάρχοντος θεολογικού λόγου και αυτό χαρακτηρίζει και την ΣΤ΄ και Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδο (παρά το έργο του μεγάλου θεολόγου Ιωάννου Δαμασκηνού) με θετικά αλλά και αρνητικά αποτελέσματα, καθώς και στην κωδικοποίηση των υπαρχόντων κανόνων (Πενθέκτη). Η διαμάχη μεταξύ Πολιτικών και Ζηλωτών σημαδεύει το σταυροδρόμι της περαιτέρω πορείας της Εκκλησίας.

Τέλος, κοινωνικά, το σταθεροποιητικό έργο της Εκκλησίας ενεργείται με τον μοναχισμό (που χαιρεί μεγάλης αίγλης και ικανοποιεί ποικίλα αιτήματα της κοινωνίας), τη συμβολή της Εκκλησίας (μέσω διαφόρων προσωπικοτήτων αλλά και μοναχών) στην παιδεία και τέλος με το μεγάλο ιεραποστολικό έργο της εντός και εκτός της Αυτοκρατορίας, που έφερε κυρίως τους Σλαβικούς λαούς στην τροχιά του Βυζαντίου και μέσω αυτού στον πολιτισμό, την ανάπτυξη και τη σταθερότητα.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. Φειδάς Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τόμος Β΄, Αθήνα 1994.

Αναλυτικό χρονικό για τα γεγονότα από τις αρχές του 10ου αι. μέχρι το 1054, σ. 97-146, και 160-175 και για την ιεραποστολή στους Σλάβους, σ. 18-83. Για το θέμα της παιδείας κατά την περίοδο σημαντικό ολόκληρο το βιβλίο του.

2. Lemerle P., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, μτφ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1985.

Το βιβλίο αυτό είναι πλουσιότατο όχι μόνον επειδή αναλύει την εξέλιξη της παιδείας στο Βυζάντιο, αλλά και επειδή επισημαίνει παράπλευρες λεπτομερειακές πληροφορίες και ανοιχτά ερευνητικά προβλήματα.

3. Νικολάου Θ., «Συνέχεια των χριστολογικών ερίδων και μετά την ΣΤ΄ Οικουμενική Σύνοδο», στο *του ιδίου, Η σημασία της εικόνας στο μυστήριο της οικονομίας* (μτφ. Κ. Νικολακοπούλου), εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 48-72.

Αναλύεται η χριστολογική διάσταση της εικονομαχικής έριδας.

4. Παπαχρυσάνθου Δ., *Ο αθωνικός μοναχισμός*, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992.

Πραγματεύεται τη γένεση του μοναχισμού στο Άγιο Όρος και αναλύει την εξέλιξη της βυζαντινής λαύρας.

Ενότητα 2.3

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ(1054-1453)

Ο σκοπός μας στην παρούσα ενότητα είναι να παρουσιάσουμε τον έλεγχο της Εκκλησίας πάνω στην κοινωνία και τα αιτήματα για γενική ανανέωση μετά το 1261.

Όταν θα έχετε ολοκληρώσει τη μελέτη της παρούσας ενότητας θα είστε σε θέση να:

- παρουσιάζετε περιληπτικά τις διαφορές των εριδών του 12ου αι. από εκείνες της ενότητας 2.1·
 - τεκμηριώσετε πώς η Εκκλησία αύξησε τον έλεγχό της στην κοινωνία·
 - αποδεικνύετε τον κυρίαρχο ρόλο της πολιτικής στις σχέσεις Ανατολικής-Δυτικής Εκκλησίας·
 - απαριθμείτε τρία θεσμικά εκκλησιαστικά προβλήματα που δημιούργησε η Λατινοκρατία·
 - να εξηγείτε περιληπτικά τη σημασία της ησυχαστικής θεολογίας·
 - να αποδίδετε περιληπτικά τις θέσεις ενωτικών και ανθενωτικών.
-
- Φεουδαρχοποίηση
 - Πατριαρχικός κλήρος
 - Επιστημονάρχης
 - Χαριστική
 - Ησυχασμός
 - Σχολαστικισμός
 - Ενωτικοί
 - Ανθενωτικοί

Ονόματα-Κλειδιά (σε χρονολογική σειρά)

- Συμεών ο Νέος Θεολόγος (949-1022)
- Μιχαήλ Ψελλός (1018-πιθ. 1078)
- Ιωάννης Ιταλός (1025-μετά το 1082)
- Βαρλαάμ Καλαβρός (1290-1350)
- Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1357 ή 1359)
- Γρηγόριος Ακίνδυνος (1300-1349)
- Νικηφόρος Γρηγοράς (1293-1361)
- Νικόλαος Καβάσιλας (1320-μετά το 1391)
- Δημήτριος Κυδώνης (1323-1397/98)
- Γεώργιος Σχολάριος (1405-λίγο μετά το 1472)

Σκοπός

**Προσδοκώμενα
Αποτελέσματα**

**Έννοιες
Κλειδιά**

Εισαγωγικές Παρατηρήσεις

- Μάρκος Ευγενικός (1391/2-1445)
- Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων (1360-1452)

Η ακμή του Βυζαντίου τον 11ο αι. έχει ως αποτέλεσμα την αύξηση των Δυνατών (ισχυρών, οικονομικά κυρίως, γαιοκτημόνων), μιας κάποιας μορφής φεουδαρχοποίηση, ανάπτυξη μιας τάξης ισχυρής παλατιανής γραφειοκρατίας, αλλά και ανάπτυξη της παιδείας και της οικονομίας. Η Δύση αποτελεί πλέον υπολογίσιμη δύναμη και στη Βαλκανική αναπτύσσονται ανεξάρτητες πολιτικές οντότητες. Η ασάφεια στις πολιτικές κατευθύνσεις (που εκφράζεται με συνεχείς συγκρούσεις μεταξύ γραφειοκρατών και γαιοκτημόνων της επαρχίας) σε συνδυασμό με τις δύο ήττες του 1071 (από τους Νορμανδούς στην Κάτω Ιταλία και από τους Σελτζούκους στη Μικρά Ασία) επιτείνει την αστάθεια που τελικά (1081) φέρνει στην εξουσία τους επαρχιώτες ευγενείς Κομνηνούς. Μαζί τους έρχεται ένα νέο ύψος διακυβέρνησης: κουλτούρα βυζαντινής αριστοκρατίας, οικογενειοκρατία, πυκνές σχέσεις με τη Δύση και τμηματική απώλεια της Μικράς Ασίας. Το στρατοκρατικό και μονοδιάστατο ύψος της «μικρομεσαίας αγροτικής δημοκρατίας» (Gelzer) δίνει τη θέση του σε ένα πολύπλοκο, πολυκεντρικό πολιτικό σύστημα με αστική παιδεία. Το Βυζάντιο γίνεται ένα πιο ευρωπαϊκό κράτος και η κοινωνία και ο πολιτισμός έχει περισσότερο «εκκοσμικευμένο» χαρακτήρα.

Έως το 1204, στις παραπάνω συνθήκες η Εκκλησία βλέπει την αστική κουλτούρα και την οικονομική δύναμη των λαϊκών να εισβάλλει (κάποτε δημιουργικά και κάποτε απειλητικά) στους θεσμούς. Σε επίπεδο ιεραρχίας, ακριβώς για να ελεγχθεί η είσοδος των λαϊκών, γίνεται μεγαλύτερη η εξάρτηση από το κράτος.

Καθώς η αστική παιδεία χρησιμοποιεί την αρχαία ελληνική σκέψη σε νέες συνθέσεις, η ιεραρχία επιλέγει όχι τον θεολογικό διάλογο αλλά τον *δογματικό φορμαλισμό* που διαφυλάσσεται με Συνόδους, οι οποίες στην πραγματικότητα αποτελούν ένα είδος αυτοκρατορικών συμβουλίων με ελάχιστη επίπτωση στη ζωή και πίστη του σώματος της Εκκλησίας. Οι επίσκοποι είναι παράγοντες πολιτικών ζυμώσεων, πολλοί είναι ευγενείς και διανοούμενοι. Η ζωή όμως θεολογία εμφανίζεται περισσότερο στα κείμενα της νηπτικής γραμματείας των ασκητών με πρώτο τον *Συμεών τον Νέο Θεολόγο* και είναι θεσμικά (αλλά όχι κοινωνικά) περιθωριοποιημένη, αφήνοντας έτσι τον κοσμικό ουμανισμό να διαγράφει τη δική του αποκλίνουσα τροχιά. Σύνθεση θα επιχειρηθεί μόνον από τις *ησυχαστικές* έριδες και μετά.

Σε επίπεδο κοινωνίας επιχειρείται ανύψωση της θέσης των κληρικών, ενώ μεγάλη μάχη διεξάγεται για τη φυσιογνωμία των μοναστηριών, των οποίων η λειτουργία συμπυκνώνει όλες τις αντιφάσεις της κοινωνίας, αλλά και την εκκλησιαστική δυναμική. Η Εκκλησία ασκεί μεγαλύτερο έλεγχο στην κοινωνία καθώς διαθέτει αποτελεσματικό σύστημα κανόνων, ελέγχει το οικογενειακό δίκαιο κ.λπ. Το τίμημα όμως είναι η πρόσδεση στο άρμα του Κομνηνείου κράτους, που φαίνεται και από τις σχέσεις με τη δυτική Εκκλησία (περνούν μέσα από τις κρατικές επιλογές). Συνοπτικά, ο ρόλος της Εκκλησίας αναλύεται σε *συντηρητικό ρόλο της Ιεραρχίας* αλλά και σε *διείσδυση των χριστιανικών αξιών στην κοινωνία*.

Μετά το 1204, η κατάρρευση του μεγαλεπήβολου Κομνηνείου κράτους θα συμπαράσχει και την Εκκλησία. Η Άλωση του 1204 δημιούργησε γεωπολιτικά ένα ριζικά νέο τοπίο που διατηρήθηκε και μετά το 1261 μέχρι το 1453. Το *αστικό στοιχείο* αναπτύσσεται μακριά από τον παρεμβατισμό του κράτους, οι πόλεις πρακτικά αυτοδιοικούνται και για πρώτη φορά η *Κωνσταντινούπολη χάνει την αδιαμφισβήτητη πρωτοκαθεδρία*. Για πρώτη φορά *αναπτύσσονται έντονες κοινωνικές συγκρούσεις* που εκφράζονται σε δύο εμφύλιους πολέμους και εξεγέρσεις (1321-1328, 1341-1347). *Πολλά κράτη* αναπτύσσονται στα Βαλκάνια και στη Μικρά Ασία, ακόμη και μετά το 1261. Για πρώτη φορά αναπτύσσεται η *ελληνικότητα ως εθνικό συνεκτικό στοιχείο* (και όχι μόνον ως καταδικαστέες ειδωλολατρικές απόψεις). Τέλος, η *προσέγγιση με τη Δύση* γίνεται πάνω στη ρεαλιστική βάση που έδωσε η εικόνα του 1204. Μια εικόνα που γέννησε φόβο, μίσος, αλλά και σεβασμό του άλλου ως αντιπάλου (αφού οι Λατίνοι έπαψαν να είναι οι μακρινοί βάρβαροι και έγιναν οι δυνατοί και επικίνδυνοι κατακτητές). Βαθμιαία, τον 14ο αι., γίνονται προσεγγίσεις: λατινικά έργα μεταφράζονται στα ελληνικά, ενώ ελληνικά χειρόγραφα μεταφέρονται στη Δύση.

Τα παραπάνω στοιχεία επηρεάζουν άμεσα την Εκκλησία: αν και η πρόσδεσή της στο άρμα της κρατικής εξουσίας κατά τους Κομνηνούς ήταν επιβλαβής και για την ίδια και για το κράτος, η εδραίωσή της στην κοινωνία θα είναι τέτοια που μετά το 1204, απελευθερωμένη από την παραπαίουσα εξουσία, θα θέσει όρους και αιτήματα για *νέες δομές* (αναζωογόνηση του συνοδικού συστήματος), *νέα θεολογία* (π.χ. ησυχαστική έριδα) και *νέα, βαθύτερη σχέση με την κοινωνία* (πνευματικότητα). Στοιχεία που θα επιτρέψουν στην Εκκλησία να επιβιώσει και μετά το τέλος του Βυζαντίου το 1453 και να διακονήσει ορθά την κοινωνία.

2.3.1 1054-1204:

Στασιμότητα και κάμψη του Βυζαντίου

2.3.1.1 Εκκλησία και Κομνηνείο κράτος

Επίδραση στις δομές και στη θεολογία

Βασικότερη εξέλιξη είναι η ακόμη μεγαλύτερη επικέντρωση της λειτουργίας του εκκλησιαστικού σώματος στην Κωνσταντινούπολη. Η παλαιότερη τάση να συγκαλείται η Έκτακτη Ενδημούσα Σύνοδος, τώρα ενισχύεται και το όργανο αυτό αποτελεί ένα σχεδόν τακτικό καθοδηγητικό όργανο όλης της Ορθόδοξης Εκκλησίας, μολονότι και πάλι η Πενταρχία δεν έπαψε να αποτελεί βασική θεωρητική αρχή. Ωστόσο, η λειτουργία του δυσχεραίνεται από την παρουσία πολλών επισκόπων που έχουν καταφύγει στην Κωνσταντινούπολη λόγω των τουρκικών επιδρομών και βρίσκονται μακριά από το ποιμνιό τους. Πολλές φορές ραδιοργούν και βρίσκονται σε αντίθεση με μια άλλη ομάδα, αυτή του πατριαρχικού κλήρου της Αγίας Σοφίας που στελεχώνει τις διάφορες γραφειοκρατικές υπηρεσίες. Τέλος, έντονη είναι και η παρουσία του αυτοκράτορα (ειδικά του Μανουήλ Α΄, 1143-

1185) που με τα συγγενικά του αρχοντικά πρόσωπα είναι ένας τρίτος παράγοντας. Έτσι, η Σύνοδος αυτή δυσκολεύεται να εκφράσει απόλυτα το παραδοσιακό συνοδικό πνεύμα: αυτό της παραστατικής εκπροσώπησης των ποιμαινόντων επισκόπων, που εκφράζουν το βίωμα της κατά τόπους τελούμενης Ευχαριστίας.

Η νέα πραγματικότητα εγκαινιάζεται ήδη από την εποχή του *Μιχαήλ Ψελλού* (1018-πιθ. 1078) που θέλοντας να αυτοεμφανισθεί ως εισηγητής μιας αναβίωσης της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης ανέπτυξε φιλοσοφική μεθοδολογία στην κρίση ζητημάτων πίστης ακροβατώντας στα όρια της ορθοδοξίας. Παρά τις αντιθέσεις του με τους πατριάρχες της εποχής δεν έγινε δυνατό να βρεθεί τίποτε επιλήψιμο στις απόψεις του, πράγμα που δεν επαναλήφθηκε με τον μαθητή του «ύπατο των φιλοσόφων» *Ιωάννη Ιταλό* (1025-μετά το 1082). Μέσα σε ένα θολό πολιτικά τοπίο κάποιες απόψεις του, ανίκανου να ελιχθεί, Ιταλού που φέρνουν προς την οικονομαχία και τον νεοπλατωνισμό και αμφισβητούν την εκκλησιαστική αυθεντία στη βίωση και διδασχή της αλήθειας καταδικάζονται από Ενδημούσα Σύνοδο το 1077 και οι αποφάσεις που μεταφέρονται στο κείμενο του Συνοδικού (που διαβάζεται τελετουργικά την Κυριακή της Ορθοδοξίας) ξεκαθαρίζουν ότι οι φιλοσοφικές απόψεις των αρχαίων Ελλήνων είναι χρήσιμες μόνον «πρός παιδευσιν» και δεν υποκαθιστούν την αποκάλυψη εν Χριστώ.

Με την άνοδο του Αλεξίου Α΄ Κομνηνού (1081-1118) ο *Ιωάννης Ιταλός* επαναπροσέχθη σε σύνοδο (1082) και μολονότι προσπάθησε να απομακρύνει τις υποψίες απ' αυτό που θεωρούνταν νεοπλατωνικές και οικονομαχικές απόψεις δεν απέφυγε την καταδίκη κάτω και από το γενικότερο κλίμα αντιδυτικισμού που είχε προέλθει από τον, θανάσιμο για το κράτος, νορμανδικό κίνδυνο. Οι ανακρίσεις επεκτάθηκαν και στους μαθητές του που κατείχαν σημαντικά αξιώματα σε σχολές και στην εκκλησιαστική διοίκηση. Από τον κύκλο όμως αυτόν ξεπήδησαν πολλές αμφισβητήσεις γύρω από την προσέγγιση του χριστολογικού δόγματος: ο μαθητής του Ιταλού Νείλος υποστήριζε ότι η ανθρώπινη φύση του Χριστού θεώθηκε «φύσει» και όχι «θέσει» (δηλαδή από την ένωση της με τη θείκη) και καταδικάστηκε από Ενδημούσα Σύνοδο· άλλος μαθητής, ο Ευστράτιος Νικαίας, χώριζε σε δύο τα πρόσωπα του Χριστού κατά τρόπο νεστοριανικό και τελικά σε Ενδημούσα Σύνοδο δέχθηκε αυστηρή επίπληξη. Το σημαντικό στις απόψεις αυτές είναι ο τρόπος θεολογίας που βασίζεται σε φιλοσοφικές παραδοχές και συλλογισμούς που παρακάμπτουν τις αποφάσεις των Συνόδων.

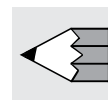
Το φαινόμενο συνεχίστηκε σε δύο θεολογικές έριδες του β' μισού του 12ου αι. Κατά τη μία ο ιεροκήρυκας διάκονος Βασίλειος επέμεινε σε λόγους του ότι η σταυρική θυσία του Χριστού είχε αποδέκτες και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, ενώ οι καθηγητές της Αγίας Σοφίας Νικηφόρος Βασιλάκης και Μιχαήλ Θεσσαλονικεύς υποστήριζαν ότι είχε μόνον τον Πατέρα και το Πνεύμα. Το θέμα έθιγε και το νόημα και τη λειτουργία της Θείας Ευχαριστίας. Μετά από πολλές συζητήσεις η Ενδημούσα Σύνοδος του 1156 καταδίκασε τις απόψεις των Βασιλάκη και Θεσσαλονικεύς. Ο πρώτος όμως δεν αποδέχθηκε τις αποφάσεις, ενώ και άλλος λόγιος κληρικός, ο Σωτήριχος Παντεύγενος, υποστήριξε γραπτά τις απόψεις του Βασιλάκη (κυρίως με το σκεπτικό ότι μια τέτοια άποψη μπορούσε να οδηγήσει σε Νεστοριανισμό). Τελικά κι αυτές οι απόψεις καταδικάστηκαν το 1157.

Ένα άλλο σημαντικό ζήτημα ήταν η ερμηνεία του λόγου του Κυρίου «Ο Πατήρ μου μεΐζων μου εστί» (Ιω. 14, 29) από τον Δημήτριο εκ Λάμπης της Φρυγίας, που υποστήριξε ότι ο Υιός είναι κατώτερος του Πατρός. Μετά από συζητήσεις του Δημητρίου με τον αυτοκράτορα Μανουήλ και συλλογή πατερικών χωρίων που αποδείκνυαν ότι η «κατωτερότητα» αναφέρεται μόνον στην ανθρώπινη φύση του Χριστού, οι απόψεις του Δημητρίου καταδικάστηκαν από Ενδημούσα Σύνοδο το 1166. Όπως και στην πρώτη περίπτωση οι απόψεις αυτές συνεχίσθηκαν από τους Κερκύρας Κωνσταντίνο και μοναχό Ιωάννη Ειρηνικό, που καταδικάστηκαν το 1170.

Τα παραπάνω γεγονότα είναι ενδεικτικά όχι μόνον των θεολογικών τάσεων αλλά και του δομικού τους πλαισίου: οι περισσότεροι θεολογούντες είναι μέλη της πανίσχυρης ομάδας του κλήρου της Κωνσταντινουπόλεως που διδάσκει στη νέα πατριαρχική ακαδημία, έχουν σημαντικά αξιώματα στην εκκλησιαστική διοίκηση και διψούν για άνοδο μέσα από τη δίοδο προς το Παλάτι. Το όργανο για τον στοχασμό τους είναι η κοσμική ουμανιστική παιδεία που μεταδίδεται σε πολλές σχολές και κύκλους λογίων. Οι αυτοκράτορες από την άλλη αναλαμβάνουν ενεργό ρόλο στα της Εκκλησίας. Ο Αλέξιος Α΄ (1081-1118) που απαλλοτρίωσε άνετα μέρος της εκκλησιαστικής περιουσίας για τον αγώνα του κατά των Νορμανδών, ενήργησε από την άλλη ως υψηλός προστάτης της Εκκλησίας: κινήγησε με δική του πρωτοβουλία περιβόητες αιρετικές ομάδες (Βογομίλους*), ίδρυσε μονές, ξεκαθάρισε τις αρμοδιότητες της Συνόδου και απομάκρυνε τους παροικούντες επισκόπους, αυτοπροβλήθηκε ως «επιστημονάρχης» (διαιτητικός δικαστής) της Εκκλησίας. Μολοντί επί Ιωάννου Β΄ (1118-1143) η Εκκλησία ανέκτησε μέρος των πρωτοβουλιών, ο πατριαρχικός κλήρος επιδίωκε πρωτίστως τη βασιλική εύνοια. Ο Μανουήλ Α΄ (1143-1185) με το πληθωρικό και ρομαντικό ύφος εξουσίας διακήρυξε εκ νέου την «επιστημοναρχική» του ιδιότητα, προήδρευσε ο ίδιος στη Σύνοδο και πήρε πειστικά θέση για το «Ο πατήρ μου μεΐζων μου εστί», ενώ διαπραγματευόταν μόνον για την ένωση των Εκκλησιών (βλ. παρακάτω υποενότητα 2.3.1.2). Η εκκλησιαστική ιεραρχία αφέθηκε στην έντονη αυτή προστασία της πολιτείας και έδειξε αδράνεια που φάνηκε ασυγχώρητη στα επόμενα χρόνια της πλήρους πολιτικής και ηθικής εξαχρείωσης της δυναστείας των Αγγέλων, που οδήγησε τελικά τους Σταυροφόρους μέσα στην Πόλη. Η ιεραρχία αφέθηκε σε ένα δογματικό φορμαλισμό που απέφευγε τη γόνιμη θεολογική συζήτηση και έμενε σε συλλογές πατερικών χωρίων. Αυτό, άλλωστε, ήταν γενικότερα τάση της εποχής: η δογματική γραμματεία εξαντλείται σε εγκυκλοπαίδειες αιρέσεων, όπως η «Πανοπλία Δογματική» του Ευθύμιου Ζιγαβηνού ή η «Πανοπλία» ή «Θησαυρός Ορθοδοξίας» του Νικήτα Χωνιάτη. Ωστόσο, η Εκκλησία κέρδισε με το να οργανώσει στιβαρότερα το ποιμαντικό της έργο στην κοινωνία. Τα ηθικά ερείσματα δεν θα έρθουν όμως από την υποταγμένη στους Κομνηνούς κωνσταντινουπολίτικη ιεραρχία, αλλά από τη λαϊκή ευσέβεια και τους νηπτικούς ασκητές.

Δραστηριότητα 9/Κεφάλαιο 2

Με βάση τα στοιχεία του κειμένου «Επίδραση στις δομές και στη θεολογία» συγκρίνετε τις Συνόδους του 4ου και 5ου αι. (2.1.2.1 και 2.1.2.2) με τις Συνόδους του 12ου αι. Τι παρατη-



ρείτε; Πόσο διήρκεσαν οι έριδες των πρώτων αιώνων; Μπορούμε να πούμε ότι διάρκεσαν εξίσου με εκείνες του 12ου αι.; Πόσοι άνθρωποι αναμείχθηκαν στις πρώτες και πόσοι στις δεύτερες; Ποια εκκλησιαστικά σώματα ασχολήθηκαν με τις αιρέσεις των πρώτων αιώνων και ποιο σώμα συνεδρίαζε τον 12ο αι.; Γενικά πόσο συντάραξαν την Εκκλησία οι πρώτες και πόσο οι άλλες τον 12ο αι.;

Μπροστά στη φεουδαρχοποίηση

Το πρόβλημα της φεουδαρχοποίησης είναι αρκετά σύνθετο, αλλά η πιο ενδιαφέρουσα πτυχή του για μας είναι η επίπτωσή του στον πολιτισμό. Ο «εξαριστοκρατισμός» της βυζαντινής κουλτούρας έχει ως αποτέλεσμα τη μεγάλη ανάπτυξη της σπουδής στην κλασική σκέψη που οδηγεί σε κλονισμό των αποδεκτών σχέσεων μεταξύ θεολογίας και φιλοσοφικού στοχασμού. Τη διείσδυση της φιλοσοφίας μέσα στην Εκκλησία την είδαμε θαυμάσια στις έριδες που προαναφέραμε. Πολλοί επίσκοποι προέρχονται από αριστοκρατικές οικογένειες και αναπτύσσουν πλούσιο συγγραφικό έργο. Είναι πιθανό ότι τουλάχιστον από την πλευρά της κοινωνίας ακόμη κι η έννοια της αγιότητας περιλαμβάνει ως ένα σημείο το συγγραφικό έργο.

Πέραν όμως από την πλευρά του πολιτισμού οι προκλήσεις της φεουδαρχοποίησης φαίνονται τόσο στην απαίτηση για αυξημένο ρόλο των λαϊκών στην οργάνωση των εκκλησιαστικών δομών, όσο και στον αγώνα για τον έλεγχο των μοναστηριών. Για το πρώτο θέμα είναι χαρακτηριστική η προτίμηση πολλών ιδιωτών για ιδιωτικές λειτουργίες σε αντίστοιχα παρεκκλήσια με ιδιωτικούς ιερείς καθώς και η μαζική απαίτηση για είσοδο στον κλήρο πολλών ανερχόμενων επαγγελματιών. Τα μοναστήρια υπέστησαν όλη την ποικιλομορφία της κοινωνικής εξέλιξης: αποτέλεσαν κέντρα δικτύωσης μεταξύ των ισχυρών οικογενειών (που τα ίδρυσαν), αλλά και χώρους κοινωνικής προσφοράς (περίθαλψης, εκπαίδευσης κ.λπ.) και κέντρα πνευματικότητας και προσευχής, αλλά και εργοδότη για μεγάλο μέρος του αγροτικού πληθυσμού. Από την εποχή του Νικηφόρου Φωκά χρονολογείται ο θεσμός της «χαριστικής» (παραχώρησης σε ιδιώτη της διαχείρισης μιας μονής με σκοπό την ανοικοδόμησή της) που εξελίχθηκε σε τρόπο προσόδου που χάριζε η βασιλική οικογένεια σε οπαδούς της (φεουδαρχοποίηση) και έγινε κρίκος στην αλυσίδα της ενσωμάτωσης του μοναστηριού στην παραγωγική διαδικασία. Υπήρξε όμως μεγάλος αγώνας για να εμποδιστεί ο έλεγχος του μοναστηριού από τον ιδρυτή-χαριστικάριο, που συνήθως διαχειριζόταν τα οικονομικά της μονής, επενέβαινε σε αυτή και προσπαθούσε να μεταφέρει τη διαχείριση στους απογόνους του σαν να ήταν η μονή κληρονομήσιμη περιουσία.

Πώς αντέδρασε η εκκλησία σε όλα τα παραπάνω; Κατ' αρχάς σε συνεργασία με το κράτος σκλήρυνε τους όρους θεολογικής ενασχόλησης: αυστηρές καταδίκες της μη εκκλησιαστικής ενασχόλησης με τα δόγματα με φιλοσοφικό τρόπο και από μη αρμόδιους με σημαντικότερο (και αποτρεπτικότερο) παράδειγμα τον *Ιωάννη Ιταλό*. Κατόπιν σημαντικά συνέβαλε και η ανάπτυξη του κανονικού δικαίου σε ένα χρηστικό σύνολο που διαλάμβανε πολλές επιμέρους πτυχές της κοινωνικής ζωής. Το έργο αυτό που επιτελέσθηκε κυρίως με την εργασία του Θεόδωρου Βαλαμάνος ξεκαθάρισε τη σχέση κανόνων προς κρατικούς νόμους, αρμοδιότητα δι-

καστηρίων για λαϊκούς και κληρικούς καθώς και σοβαρά ζητήματα οικογενειακού δικαίου. Έτσι τώρα υπήρχε ένα σημαντικό εργαλείο με το οποίο η Εκκλησία ασκούσε με σαφήνεια το ποιμαντικό της έργο.

Στο θέμα των μοναστηριών υπήρξε συνεχώς μεγαλύτερος έλεγχος των «χαριστικών» κυρίως με τη συστηματική καταγραφή τους από την πατριαρχική και μητροπολιτική υπαλληλία και την επανενεργοποίηση των 4ου και 24ου κανόνων της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου που θέσπιζε έλεγχο των οικείων επισκόπων στην ίδρυση αλλά και τη διοίκηση των μονών αλλά και το αναπαλλοτρίωτο της περιουσίας τους. Ταυτόχρονα ορίστηκαν με σαφήνεια οι αρμοδιότητες των «κτητόρων» πάνω στη ζωή της μονής.

Τέλος, επιχειρήθηκε έντονος χωρισμός του λαϊκού στοιχείου από τον κλήρο στο λειτουργικό πεδίο (π.χ. απαγορεύθηκε αυστηρά η παραμονή λαϊκών στο ιερό κ.λπ.) Με όλα τα παραπάνω βλέπουμε ότι η Εκκλησία εντατικοποίησε το ποιμαντικό της έργο στην κοινωνία για να αντιμετωπίσει την πρόκληση των καιρών. Βέβαια, σε κάποιες περιπτώσεις δυσaráεστησε την ανερχόμενη «εκκοσμικευμένη» τάξη των δυνατών, αλλά φάνηκε να κερδίζει τον σεβασμό της πλειοψηφίας στην κοινωνία, παρ' όλο που ως ιεραρχία ταυτίστηκε υπερβολικά με τις κρατικές επιλογές.

2.3.1.2 Οι σχέσεις με τη Δύση

Μολονότι το 1054 θεωρήθηκε η τομή στο Σχίσμα των Εκκλησιών, στα μάτια των συγχρόνων ήταν ένα θλιβερό επεισόδιο που δεν επέδρασε αμέσως στις σχέσεις των Εκκλησιών. Αυτό φαίνεται από τα ερωτήματα του πάπα Ουρβανού Β΄ προς τις βυζαντινές αρχές για τον λόγο της μη μνημόνευσής του στα Δίπτυχα* και του κλεισίματος των λατινικών Εκκλησιών στο Βυζάντιο (1089). Η πατριαρχική γραμματεία ανακάλυψε τελικά ότι εκκρεμούσε συνοδικό γράμμα του πάπα που να καταδικάζει το filioque, ενώ οι εκκλησίες είχαν κλείσει ως αντίποινα για τις επιθέσεις των Νορμανδών. Τα περιστατικά αυτά δείχνουν ότι δεν είχε ακόμη συνειδητοποιηθεί το Σχίσμα, ενώ προσκυνήματα και μεταφορές λειψάνων αγίων συνεχίζονταν κανονικά από το Βυζάντιο προς την Ιταλία. Όπως και στα άλλα θέματα τις σχέσεις των δύο Εκκλησιών σημάδευσε τελικά η πολιτική: η μόνιμη εχθρότητα των Νορμανδών, η ψυχρότητα ανάμεσα σε Βυζαντινούς και Δυτικοευρωπαίους κατά την Α΄ Σταυροφορία (1095) και κυρίως η ακούραστη προπαγάνδα ενός ορκισμένου αντιβυζαντινού Νορμανδού, του Βοημόνδου του Ταρέντο, που κατάφερε να πείσει τον πάπα Πασχάλη Β΄ (1099-1118) ότι για την αποτυχία των επιχειρήσεων στην περιοχή του Λιβάνου έφταιγε η perfidea Graecorum (απιστία των Ελλήνων). Από τότε τίθενται σταδιακά στη Δύση τα ιδεολογικοπολιτικά θεμέλια για τον νέο πολιτικό στόχο των Σταυροφοριών, την κατάληψη της σχισματικής Κωνσταντινούπολης, που θα επιτευχθεί τελικά το 1204.

Αλλά και στην Ανατολή η πολιτική έπαιζε καθοριστικό ρόλο: με αφορμή την πολιτική συνεννόηση του Ιωάννη Β΄ με τον Γερμανό αυτοκράτορα Λοθάριο το 1136, ήρθε στην Κωνσταντινούπολη ο Άνσελμος της Αβελβέργης (Havelberg) και διεξήγαγε συζητήσεις για τις διαφορές των Εκκλησιών με τον Νικήτα Νικομηδεί-

ας. Η βυζαντινή Εκκλησία αργότερα, το 1166-1167, προσδεμένη στο κρατικό άρμα παρακολούθησε με περιορισμένες αντιδράσεις τις ρομαντικές προτάσεις του Μανουήλ Α΄ (1143-1180) να υπαγάγει τη βυζαντινή Εκκλησία στην παπική με αντάλλαγμα να τον στέψει ο πάπας Αλέξανδρος Γ΄ στη Ρώμη αυτοκράτορα της παλαιάς ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ώστε να αναστήσει το παλαιό ρωμαϊκό κράτος. Παρά την ανεδαφικότητα των σχεδίων αυτών γίνεται πλέον σαφές ότι η ένωση των Εκκλησιών είναι ένα πολιτικό χαρτί που προτιμούν να παίζουν οι αυτοκράτορες, πραγματικότητα που επαναλήφθηκε και το 1198 με επιστολή του Αλεξίου Γ΄ Αγγέλου (1195-1203) προς τον πάπα Ιννοκέντιο Γ΄.

2.3.2 1204-1453: Η Εκκλησία στο ύστερο Βυζάντιο

2.3.2.1 Το αίτημα για νέες δομές

Η ύπαρξη πολλών κρατών στη Βαλκανική και τη Μικρά Ασία μετά το 1204 έθετε αυτομάτως προκλήσεις προς την ενότητα της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Μετά την Άλωση ο Πατριάρχης κατέφυγε στη Νίκαια. Τόσο στο κράτος της Ηπείρου όσο και της Τραπεζούντας οι εκεί ηγέτες Μιχαήλ Δούκας και Δαυίδ Κομνηνός επιδίωκαν εκκλησιαστική αυτονομία στις περιοχές τους, ώστε να μην αναγκάζονται να αποδέχονται ως ανώτατη αρχή τον πατριάρχη, που θα ήταν όργανο των αντίξηλών τους αυτοκρατόρων της Νικαίας. Έτσι προωθούσαν την πλήρωση κενών επισκοπικών θέσεων από εκλογές που έκαναν τοπικές Σύνοδοι στα κράτη τους. Αυτό δεν ήταν αντικανονικό (αφού επαρχιακές Σύνοδοι εξακολουθούσαν να υπάρχουν) αλλά χρειαζόταν η έγκριση του οικουμενικού πατριάρχη και, ειδικά στην εκλογή Μητροπολιτών ή Αρχιεπισκόπων ενεργούσε η Ενδημούσα Σύνοδος, που τώρα υπολειπόμενη. Στην Τραπεζούντα ο κλήρος δεν έφθασε στο σημείο να ανεξαρτητοποιηθεί μονομερώς. Στην Ήπειρο όμως λειτούργησε Σύνοδος επισκόπων στην Άρτα που υπό τον Ναυπάκτου Ιωάννη Απόκαυκο (που έγινε ο κύριος θεωρητικός υποστηρικτής της ανεξαρτησίας της Ηπειρωτικής ιεραρχίας) άρχισε από το 1213 να προβαίνει σε χειροτονίες, συνήθως υπό την υπόδειξη του Μιχαήλ της Ηπείρου (Δημητρίου Χωματιανού στην Αχρίδα το 1218, Γεωργίου Βαρδάνη στην Κέρκυρα το 1219 κ.ο.κ.) Ως απάντηση ο πατριάρχης Μανουήλ στη Νίκαια ανύψωσε τον Σέρβο επίσκοπο του Πεκ Σάββα σε αρχιεπίσκοπο το 1220, ώστε να μειώσει την αρχιεπισκοπή Αχρίδος. Έτσι, βέβαια, επέτεινε την εκκλησιαστική κατάτμηση της περιοχής. Η κρίση επιδεινώθηκε όταν ο αρχιεπίσκοπος Αχρίδος έστειλε τον δεσπότη της Ηπείρου λίγο μετά το 1225 αυτοκράτορα στη Θεσσαλονίκη. Η αλληλογραφία που σώζεται την εποχή αυτή ανάμεσα στον Ναυπάκτου Ιωάννη Απόκαυκο και τον Αχρίδος Δημήτριο Χωματιανό από τη μία και τους πατριάρχες στη Νίκαια από την άλλη, οι οποίοι διαμαρτύρονται κυρίως για τη στέψη (που έθιγε βασικότατο προνόμιο του Οικουμενικού Πατριάρχη) αλλά δευτερευόντως και για τις χειροτονίες, δείχνει την εκκλησιαστική κρίση που προκαλείται από την πολιτική έκλειψη της Κωνσταντινούπολης. Η κρίση βέβαια θα θεραπευθεί μετά την πολιτική έκλει-

ψη και του κράτους της Ηπείρου –ύστερα από την ήττα του από τους Βουλγάρους στην Κλοκοτινίτσα το 1230– αλλά δείχνει την ανάγκη νέας πολυκεντρικότητας στις εκκλησιαστικές αρχές που δημιουργεί το νέο πολιτικό τοπίο.

Μια δεύτερη σημαντική εξέλιξη είναι η αναζωογόνηση του συνοδικού θεσμού. Αυτό το βλέπουμε σε δύο χαρακτηριστικές περιπτώσεις. Η μία είναι το αίτημα που αρθρώνεται από διάφορες πλευρές, ήδη από τα μισά του 13ου αι., για σύγκληση Οικουμενικής Συνόδου, που θα θεραπεύσει το σχίσμα των Εκκλησιών. Οι απλές διαπραγματεύσεις ανάμεσα στον αυτοκράτορα και τον πάπα δεν ικανοποιούν την εκκλησιαστική συνείδηση. Έτσι κατά καιρούς είτε διατυπώνεται το αίτημα από τον πατριάρχη Αρσένιο Ανωρειανό (1254-1260, 1261-1264) προς τον πάπα, είτε από τον πατριάρχη Ιωσήφ Α΄ το 1274 σε κείμενο Όρκου του που απέκρουε τις πιέσεις του αυτοκράτορα Μιχαήλ Η΄ για Ένωση, είτε από τον *Βαρολάμ τον Καλαβρό* το 1339 σε αποστολή προς τον πάπα Βενέδικτο τον ΙΒ΄, είτε αργότερα το 1367. Οι προσπάθειες αυτές οδήγησαν (σε συνδυασμό με την ανάπτυξη της συνοδικής κίνησης στη Δύση) στη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας το 1438/39. Άνοιξαν όμως και τον δρόμο για την ανανέωση γενικά του συνοδικού θεσμού, πράγμα που φαίνεται στο δεύτερο χαρακτηριστικό παράδειγμα, των Συνόδων του 14ου αι. για την ησυχαστική έριδα.

Πράγματι, οι Σύνοδοι του 1341, 1347, 1351 και 1368, ενώ τυπικά ήταν διευρυμένες Ενδημούσες Σύνοδοι στην πραγματικότητα δεν είχαν σχέση με τις Συνόδους του 12ου αι. Το θεολογικό θέμα άγγιζε ευρύτερα φιλοσοφικά, θεολογικά και εκκλησιολογικά προβλήματα, κινητοποίησε πλήθος επισκόπων, διήρκεσε μεγάλο χρονικό διάστημα, προκάλεσε έντονο προβληματισμό για τους όρους λειτουργίας του συνοδικού συστήματος και στα άλλα Πατριαρχεία (ειδικά του Αντιοχείας, του οποίου ο πατριάρχης ήταν αντιησυχαστής), επαναβεβαίωσε την αρχή της Πενταρχίας, παρήγαγε μέγα πλήθος θεολογικών έργων και συγκίνησε πλήθη λαϊκών και μοναχών. Έτσι το συνοδικό σύστημα αναδείχθηκε ξανά, παρά και έξω από τις επεμβάσεις της πολιτείας και μιας μικρής παραδοσιοκρατικής ομάδας αρχιερέων που διέμεναν στην Κωνσταντινούπολη, σε ευρύτερο κριτήριο της εκκλησιαστικής αληθείας και οδηγό του εκκλησιαστικού βιώματος.

Μια άλλη ενδιαφέρουσα πτυχή είναι η προσπάθεια να βρεθεί ένας λειτουργικός τρόπος εκκλησιαστικής διαποίμανσης των λατινοκρατούμενων περιοχών (με πρώτη και καλύτερη την Κωνσταντινούπολη μεταξύ 1204-1261) που να διασώζει τις βασικές προϋποθέσεις των κανόνων και της συνέχειας στην αυθεντία της Εκκλησίας, καθώς οι Λατίνοι κατακτητές επέβαλαν δικούς τους επισκόπους στις περιοχές τους (όπως είχαν κάνει με την Αντιόχεια και τα Ιεροσόλυμα τον καιρό των εφήμερων λατινικών κρατιδίων τον 12ο αι.). Τέλος, σημαντικά είναι και τα προβλήματα της διαποίμανσης των σλαβικών περιοχών. Όλες αυτές οι κινήσεις καλούν την Ορθόδοξη Εκκλησία να ανταποκριθεί σε δύσκολες προκλήσεις, έχουν όμως το θετικό ότι τη βγάζουν από την αδράνεια. Αυτό θα επιτρέψει στην ιεραρχία να θέσει με περισσότερη πείρα και δύναμη τους όρους της, όχι μόνον στους χριστιανούς αυτοκράτορες (όπως στην περίπτωση της αποτελεσματικής αντίδρασης στην ενωτική πολιτική πολλών Παλαιολόγων βασιλέων), αλλά μετά από λίγο και απέναντι στους αλλόθρησκους Οθωμανούς.

2.3.2.2 Το αίτημα για νέα θεολογική σύνθεση

Η άνοδος του φιλοσοφικού στοχασμού συνοδεύθηκε μετά τον 13ο αι. (ειδικά στο κράτος της Νικαίας) με ανάπτυξη της μαθηματικής σκέψης, που επανέφερε με μεγαλύτερη ενάργεια φιλοσοφικά προβλήματα όπως η προέλευση της γνώσης, η ουσία του κόσμου κ.λπ. και μια προσπάθεια να δοθεί μια μεταφυσική απάντηση που θα αναμείγνυε την αστρονομία και τον αναβιωμένο πλατωνισμό. Μέσα απ' αυτά, αβίαστα, τέθηκε και πάλι το παλαιό καιρίο πρόβλημα της μετοχής στον Θεό. Η χριστιανική σκέψη πάνω στα βήματα του Μαξίμου του Ομολογητή μιλούσε για τη μετοχή εν Χριστώ που γινόταν προοδευτικά και με ελευθερία μέχρι τα έσχατα (θέωση). Η προοδευτική αυτή μετοχή γινόταν αισθητή ακόμη και απ' αυτή τη ζωή με την εν Αγίω Πνεύματι μετοχή στη ζωή της Εκκλησίας και την άσκηση (ησυχία). Την άποψη αυτή υποστήριζαν οι ασκητές που συνέχιζαν το έργο του μεγάλου νηπτικού συγγραφέα *Συμεών του Νέου Θεολόγου (949-1022)*, σε γνωστά ασκητικά κέντρα, όπως του Αγίου Όρους. Αντίθετα πολλοί φιλόσοφοι μιλούσαν για νεοπλατωνική «επιστροφή» του ανθρώπου στο Εν, που γινόταν μέσω της έκστασης αλλά και του φιλοσοφικού στοχασμού πάνω στην ουσία του κόσμου που ήταν κυρίως οι μαθηματικές του αναλογίες.

Η παράλληλη πορεία και ψυχρότητα μεταξύ των δύο τάσεων μέχρι τις αρχές του 14ου αιώνα μετατράπηκε σε ανοιχτή σύγκρουση με καταλύτη την απερίσκεπτα επιθετική συμπεριφορά του φιλόσοφου μοναχού *Βαρθαλάμ του Καλαβρού (1290-1350)*. Αυτός χαρακτήρισε τους ασκητές μασσαλιανούς (την ενθουσιαστική αίρεση του 4ου αι. που μιλούσε για σωματική θέα του Θεού και συνεχή προσευχή, αλλά όχι εκκλησιαστική ζωή). Την αντίκρουση των κατηγοριών ανέλαβε ο μοναχός *Γρηγόριος Παλαμάς (1296-1357 ή 1359)*, ο οποίος διατύπωσε τη διδασκαλία της μετοχής στις άκτιστες ενέργειες του Θεού που γίνεται βιωματικά, ασκητικά και εκκλησιαστικά (ησυχασμός*). Οι άκτιστες ενέργειες είναι έκφραση της άκτιστης Ουσίας του Θεού, η οποία όμως παραμένει απρόσιτη και αμέθεκτη. Έτσι σώζεται ο αντινομικός χαρακτήρας της μετοχής του κτιστού (ανθρώπου-κόσμου) στο άκτιστο (Θεό).

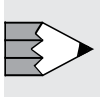
Ενώ η διδασκαλία-απολογία του Παλαμά απέναντι στις κατηγορίες Βαρθαλάμ έγινε δεκτή σε Σύνοδο του 1341, ομάδα υπό τον πρώην μαθητή του Παλαμά *Γρηγόριο Ακίνδυνο (1300-1349)* τον κατηγορήσε για «καινά δόγματα». Ο νέος αντίπαλος του Παλαμά θα ήταν ο δογματικός φορμαλισμός* και η παραδοσιαρχία* που ταλάνιζε την ιεραρχία από τον 10ο αι., όπως είδαμε. Ο Ακίνδυνος συμμάχησε με τον κατεξοχήν εκφραστή αυτής της παραδοσιαρχικής νοοτροπίας, τον ίδιο τον Πατριάρχη Ιωάννη Καλέκα, που με τη σειρά του συμμάχησε με την Αντιβασιλεία, στον εμφύλιο πόλεμο, που ακριβώς τότε ξεσπούσε ανάμεσα στην Αντιβασιλεία περί τον ανήλικο Ιωάννη Ε΄ Παλαιολόγο (1341-1391) και τον ανταπαιτητή του θρόνου Ιωάννη ΣΤ΄ Καντακουζηνό (1341-1354). Ο Παλαμάς θεωρήθηκε Καντακουζηνικός καταδικάστηκε και διώχθηκε, και η ησυχαστική θεολογία του θεωρήθηκε απαγορευμένη (με μια κραυγαλέα παρερμηνεία των αποφάσεων της Συνόδου του 1341 που απαγόρευε το «δογματίζεин» από αναρμόδιους με βάση τους κανόνες 64 και 19 της Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου, με το σκεπτικό ότι απαγόρευε και το «δογματίζεин» από τον ίδιο τον Παλαμά).

Τελικά μετά από περιπέτειες και έντονη πολεμική γραμματεία ανάμεσα στους ησυχαστές και τους αντιησυχαστές, επανήλθε η πολιτική ομαλότητα και οι δύο πολιτικές πλευρές το 1347 δικαίωσαν τον Παλαμά και τον ησυχασμό και καταδίκασαν τον *Ακίνδυνο* και τον *Καλέκα*. Σε μια τρίτη φάση ανέλαβε όμως ο φιλόσοφος *Νικηφόρος Γρηγοράς* (1293-1361) μια βίαιη (αλλά εκτός εκκλησιαστικής ιεραρχίας) ανασκευή του ησυχασμού συνδυάζοντας τον θεολογικό φορμαλισμό του *Ακινδύνου* και νεοπλατωνικό φιλοσοφικό λεξιλόγιο. Τελικά καταδικάστηκε κι αυτός με τη σειρά του το 1351, ενώ ησυχαστές είχαν ήδη τοποθετηθεί στον Οικουμενικό θρόνο και ο *Γρηγόριος Παλαμάς* είχε χειροτονηθεί αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης.

Η ησυχαστική σκέψη αποτελεί ένα δείγμα δυνατότητας σύνθεσης της ορθόδοξης πατερικής σκέψης και ανταπόκρισης στις προκλήσεις των ημερών με λαμπρά αποτελέσματα εφάμιλλα της εποχής των Μεγάλων Πατέρων, ανάμεσα στους οποίους μπορεί να συγκαταλεχθεί ο άγιος *Γρηγόριος Παλαμάς*. Ηττήθηκε ο δογματικός φορμαλισμός (που χρησιμοποιούσε χαρακτηριστικά τους Κανόνες της Πενθέκτης για απαγόρευση του δογματίζεин) και η αγνόηση του κοσμικού λόγου από τη θεολογία. Ταυτόχρονα ήρθε στο προσκήνιο μια γόνιμη θεολογική επεξεργασία του ασκητικού βιώματος και της «θεώσεως» ως σκοπού του κάθε ανθρώπου. Η σύνθεση, πάντως, αυτή που θα έφτανε στην καθημερινή στάση ζωής μέσα από το εμπνευσμένο έργο του *Νικολάου Καβάσιλα* (1320-μετά το 1391), που συνδύασε τη θεολογική βάση του ησυχασμού με την ευσέβεια μέσα στην κοινωνική πράξη και την εκκλησιαστική ζωή, σταμάτησε προσωρινά με τη γενικότερη κρίση της υστεροβυζαντινής κοινωνίας. Το έργο της θα επαναληφθεί με τη Φιλοκαλική* αναγέννηση του 18ου αιώνα.

Τελευταία αντιπολίτευση εμφανίζεται από μαθητές του *Νικηφόρου Γρηγορά*, που έχουν όμως ήδη μετατραπεί σε εισηγητές της σχολαστικής* θεολογίας της Δύσης στο Βυζάντιο. Έτσι η διαμάχη μετατρέπεται σε ζήτημα αντιμετώπισης της σχολαστικής σκέψης. Ενώ ο αντιησυχαστής Πρόχορος Κυδώνης καταδικάζεται το 1368, ο αδελφός του *Δημήτριος Κυδώνης* (1323-1397/98) μεταφράζει από τα λατινικά μέρος της Σούμμα* του Θωμά Ακινάτη και ο παλαιός μαθητής του Νικηφόρου Γρηγορά Ιωάννης Κυπαρισσιώτης αντικρούει τη διάκριση Ουσίας και Ενεργειών στον Θεό με βάση τη σχολαστική επιχειρηματολογία (τραυματισμός της απλότητας της Θείας Ουσίας, απλότητας που έχει όμως συλληφθεί με φιλοσοφικούς-κτιστούς όρους). Η μεταφορά της σχολαστικής σκέψης ξυπνά την πολεμική πολλών θεολόγων συγγραφέων, όπως του Κάλλιστου Αγγελικούδη, ενώ άλλοι όπως ο *Γεώργιος Σχολάριος* (1405-λίγο μετά το 1472) θαυμάζουν τον Ακινάτη μολονότι παραμένουν αυστηρά αντιδυτικοί.

Τα τελευταία μας εισάγουν στο θολό τοπίο της σκέψης του 15ου αι. που παραμένει χωρίς ορίζουσες, με συγγραφείς που άλλοι είναι ικανοί ορθόδοξοι θεολόγοι (*Μάρκος Ευγενικός*, 1391/2-1445), άλλοι αποκρούουν τη δυτική θεολογία αλλά τη θαυμάζουν (*Σχολάριος*), ή άλλοι ζητούν αναβίωση της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και θρησκείας (*Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων*, 1360-1452). Όμως το αίτημα για νέα θεολογική σύνθεση θα φέρει καρπούς πολύ μετά την Άλωση του 1453.



Δραστηριότητα 10/Κεφάλαιο 2

Αποδώστε επιγραμματικά τις απόψεις των αντισηχαστών και των ησηχαστών και γράψτε τα κυριότερα ονόματα που πρωταγωνίστησαν σε κάθε πλευρά. Αναζητήστε την απάντηση στην υποενότητα 2.3.2.1. Επίσης θα βρείτε μια κατεύθυνση για την απάντησή σας στο Παράρτημα 1, στο τέλος του κεφαλαίου.

2.3.2.3 Εκκλησία και κοινωνία

Οι νέες συνθήκες φέρνουν νέες απαιτήσεις για την παρέμβαση της Εκκλησίας στην κοινωνία. Τώρα πλέον μιλάμε για μία ανεπτυγμένη αστικά κοινωνία στην οποία ο χριστιανισμός έχει διεισδύσει τόσο, ώστε το εκκλησιαστικό ζήτημα της ένωσης των Εκκλησιών ή το θεολογικό της μετοχής στον Θεό να αφορά ολόκληρο τον προσανατολισμό της κοινωνίας και να επιτρέπει και σύγκρουση της Εκκλησίας με την Πολιτεία με νικηφόρους όρους. Αυτό συνέβη κατά τη σύγκρουση του πατριάρχη Αρσένιου Αυτωρειανού με τον σφετεριστή του θρόνου Μιχαήλ Η΄ Παλαιολόγο (που δημιούργησε το λεγόμενο Αρσενιανό Σχίσμα) και την άρνηση των ανθενωτικών να δεχθούν τις αποφάσεις της ενωτικής παπικής Συνόδου της Λυών του 1274 που οδήγησε σε διωγμούς από το κράτος αλλά που τελικά το ανάγκασε σε συμβιβασμό επί Ανδρονίκου Β΄ (1282-1328).

Από την άλλη ο χριστιανισμός υποχωρεί δραματικά στη Μικρά Ασία καθώς η προέλαση των Σελτζούκων και κατόπιν των Οθωμανών διώχνει, εξισλαμίζει και γενικά εξαφανίζει το χριστιανικό ποίμνιο. Τα οικονομικά των μικρασιατικών εκκλησιών καταρρέουν, οι επίσκοποι για πολιτικούς και οικονομικούς λόγους δεν εγκαθίστανται στις έδρες τους, ο εκκλησιαστικός χάρτης αλλάζει δραστικά. Ενδοχώρα του Οικουμενικού Πατριαρχείου είναι πλέον η ΒΔ Μικρά Ασία (Βιθυνία) και κατόπιν όσα νησιά του Αιγαίου δεν λατινοκρατούνται, η Θράκη, η Μακεδονία και μέρος της υπόλοιπης Ελλάδας. Στις αυτονομημένες πόλεις ο επίσκοπος που βρίσκεται εκεί αποτελεί ηθικά και καθεστωτικά πηγή αυθεντίας. Η Εκκλησία στρέφεται μέσω αυτών των επισκόπων στο να αμβλύνει τις κοινωνικές ανισότητες μεταξύ φτωχών αγροτών και πλουσίων γαιοκτημόνων και αστών. Αυτό συμβαίνει τόσο στη Φιλαδέλφεια με τον μητροπολίτη της Θεόληπτο όσο και στη Θεσσαλονίκη που ταλανίζονται από εξεγέρσεις και δυσσαρέσκειες. Πολλά έργα από θεολόγους και εκκλησιαστικούς άνδρες της εποχής εκφράζουν αυτή την προσπάθεια. Τέτοιοι είναι ο Αλέξιος Μακρεμβολίτης, ο Ισίδωρος Γλαβάς, αλλά και ο Γρηγόριος Παλαμάς, όταν εγκαταστάθηκε στη Θεσσαλονίκη, κ.ά. Ο μετέπειτα (ησηχαστής) πατριάρχης Ισίδωρος Βούχειρ (ή Βουχεράς) πρωταγωνιστεί στις αρχές του 14ου αι. σε ομάδα χριστιανών στρατευμένων στην κοινωνική μέριμνα.

Στην Κωνσταντινούπολη έχουμε προσπάθειες για αναμόρφωση στη διαποίμανση με απαίτηση του Πατριάρχη Αθανασίου Α΄ (1289-1293, 1304-1310) να απομακρυνθούν οι παρεπιδημούντες επίσκοποι και μοναχοί στις επισκοπές τους και τα μοναστήρια τους και να μη ζουν παρασιτικά στην Πόλη. Ο ησηχαστής πατριάρχης Κάλλιστος Α΄ (1350-1353, 1355-1364) έδωσε αυστηρές οδηγίες για την

ανύψωση των ηθών του ενοριακού κλήρου, θέσπισε τον θεσμό του εξάρχου (επιθεωρητή) των κληρικών (1355) και ζήτησε ενυπόγραφη διαβεβαίωση για συμμόρφωσή τους, ενώ αργότερα (1400) επιδιώχθηκε να μπει τάξη στο σύστημα αδειών γάμου, καθώς η πατριαρχική υπαλληλία έλεγχε το σύνολο του οικογενειακού δικαίου. Η στροφή σε ένα δικαιοῦκό-θεσμικό σύστημα διαποίμανσης έφερε και ανάλογες αντιδράσεις που πήραν τη μορφή αποχής από τα καθήκοντά τους των οφφικιαλίων* κληρικών του Πατριαρχείου, των οποίων τα προνόμια θίγονταν. Όμως η όλη εξέλιξη δείχνει ότι η Εκκλησία στρέφεται προς μια διαποίμανση και κοινωνική παρέμβαση που λαμβάνει υπόψη της τους θεσμούς που είναι υπό εξέλιξη και όχι την προστατευτική ομπρέλα ενός κράτους που καταρρέει, όσο κι αν θεωρητικά δείχνει να ταυτίζεται μαζί του.

Τέλος, στην παρέμβαση της Εκκλησίας συμβάλλει και ο ανανεωμένος ρόλος του μοναχισμού. Μετά την αυστηρή πολιτική του πατριάρχη Αθανασίου Α΄ και τους ησυχαστές η μοναστική ζωή τέθηκε σε νέα βάση: ασκήθηκε αυστηρή κριτική στην τάση εκκοσμίκευσης και πλουτισμού των μοναστηριών, τονίσθηκε η ισότητα όλων των μοναχών, ενώ πολλά μοναστήρια έγιναν κέντρα πνευματικότητας με διεθνή χαρακτήρα φέροντας τους λαούς σε μεγαλύτερη σχέση μεταξύ τους, όπως στην περίπτωση του Γρηγορίου Σιναΐτου (δασκάλου του ησυχαστή Πατριάρχη Καλλίστου) που ίδρυσε μεικτό μοναστήρι από Έλληνες και Βουλγάρους στα Παρόρια της Θράκης με μεγάλη επίδραση στη βουλγαρική πνευματική ζωή. Γενικά η πνευματικότητα της νηπτικής σκέψης που έφεραν στο προσκήνιο οι ησυχαστές έδωσε πνοή στον καθοδηγητικό ρόλο των μοναστηριών που θα παίξουν σπουδαίο ρόλο στα χρόνια της Τουρκοκρατίας. Τέλος ευεργετική ήταν η επίδραση του ησυχασμού και στην τέχνη των βαλκανικών λαών.

2.3.2.4 Σχέσεις με τη Δύση

Ολόκληρη η υστεροβυζαντινή περίοδος χαρακτηρίζεται από τη διαπάλη μεταξύ ενωτικών και ανθενωτικών. Η πάλη αυτή δεν είναι μόνον θεολογική αλλά και πολιτιστική και κοινωνική. Καθώς η Εκκλησία θέτει αιτήματα για νέες δομές, θεολογία και κοινωνική παρέμβαση βρίσκονται υπό έντονη πίεση: να συμμαχήσει με τη Λατινική Εκκλησία χάνοντας την ιδιοπροσωπία της που σχετίζεται άμεσα με την εμμονή της στην παράδοση της αρχαίας ενιαίας Εκκλησίας των Οικουμενικών Συνόδων και της Πενταρχίας ή να διαλέξει τον δρόμο της ανεξαρτησίας με το κόστος της απομόνωσης; Η άρχουσα δυναστεία τόσο των Λασκαριδών όσο και των Παλαιολόγων έχει συνήθως ως στόχο την ένωση των Εκκλησιών (που η Ρώμη βλέπει ως επιστροφή και υποταγή των Ορθοδόξων στον παπικό θρόνο) επιδιώκοντας όπως και οι Κομνηνοί και οι Άγγελοι πολιτικούς σκοπούς: είτε να ανακαταλάβει την Κωνσταντινούπολη, είτε να αντιμετωπίσει ποικίλους Δυτικούς εχθρούς (Ανδεγαυικό βασίλειο, Γερμανό αυτοκράτορα) ή τους Τούρκους. Η στάση των Παλαιολόγων έφθασε στο ακραίο παράδειγμα της ατομικής μεταστροφής ενός (Ιωάννου Ε΄) στον Ρωμαιοκαθολικισμό το 1369. Συνακόλουθα οι βασιλείς πίεζαν την ιεραρχία για να ενδώσει σε διάφορα παπικά αιτήματα που κατά και

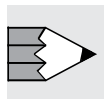
ρούς σήμαιναν υποταγή στον πάπα (filioque, έκκλητο, μνημόσυνο πάπα στα δίπτυχα κ.λπ.) μέσω της συμμετοχής στη Σύνοδο της Λυών (1274) ή στη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας (1438/9). Όμως μαζί με τον λαό και η ιεραρχία λαμβάνει τελικά το μήνυμα των αλλαγών τα αιτήματα που προαναφέραμε και αντιστέκεται στις βασιλικές επιταγές.

Η ανθενωτική γραμμή τελικά επιβιώνει, την ίδια στιγμή που η εξουσία του πάπα εξασθενεί κάτω από τη χειραφέτηση των ευρωπαϊκών κρατών, τη συνοδική κίνηση και τη Μεταρρύθμιση. Όμως η ανθενωτική γραμμή δεν οδηγεί σε πλήρη απομόνωση. Η γειννίαση με τους Λατίνους, το δέος απέναντι στην οικονομική και στρατιωτική δύναμη των βορειοϊταλικών δημοκρατιών, ο θαυμασμός για τα πνευματικά επιτεύγματα του σχολαστικισμού οδηγεί σε μία πολιτιστική επαφή που έχει, μακροπρόθεσμα, καλύτερη τύχη απ' ό,τι η εκκλησιαστική. Ο βυζαντινός πολιτισμός και μαζί η ορθόδοξη ελληνική εκκλησία στην ύστατη ώρα της πολιτικής τους ανεξαρτησίας αρχίζουν να μελετώνται με πάθος. Αυτό θα δώσει αργότερα τα τεχνικά εφόδια (κείμενα, τυπωμένα βιβλία κ.λπ.) στην ορθόδοξη Εκκλησία να ανυψώσει θεολογικά και παιδευτικά το βίωμα που ήδη είχε διαφυλάξει στη μοναστική και λειτουργική ζωή και τη λαϊκή ευσέβεια κατά τον νέο Μεσαίωνα της Τουρκοκρατίας.



Παράλληλα Κείμενα

Διαβάστε τις σ. 179-187 από το κείμενο του Ι. Μέγιεντορφ, «Κοινωνία και πολιτισμός στο 14ο αιώνα: θρησκευτικά προβλήματα», το οποίο βρίσκεται στο Η Βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία, του ιδίου, μτφ. Δ. Μόσχου, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1990.



Δραστηριότητα 11/Κεφάλαιο 2

Ο ησυχασμός θεωρήθηκε από κάποιους μυστικισμός άσχετος με προβλήματα της εποχής του. Με βάση το παραπάνω κείμενο, αναφέρετε σε 15 γραμμές περίπου άμεσα αποτελέσματα της πολιτικής των ησυχαστών πατριαρχών. Τη δική μας απάντηση θα βρείτε στο Παράρτημα 1, στο τέλος του κεφαλαίου.

Σύνοψη Ενότητας

Μεταξύ 1054 και 1204 η Εκκλησία συμμαχεί ως ιεραρχία με την πολιτική των Κομνηνών για να ελέγξει την απειλή της εκκοσμίκευσής της από την αναπτυσσόμενη κοινωνία. Επιλέγει τον θεολογικό φορμαλισμό και υποβαθμίζει τον συνοδικό θεσμό σε μια μεικτή μορφή Ενδημούσας Συνόδου και αυτοκρατορικού συμβουλίου για να αντιμετωπίσει τη φιλοσοφική επίθεση του κοσμικού ουμανισμού στα δόγματα. Φορείς αυτού του ουμανισμού είναι και κληρικοί της πατριαρχικής υπαλληλίας. Η ιεραρχία μετατρέπει τον σταθεροποιητικό ρόλο της προηγούμενης περιόδου σε συντηρητικό, ταυτόχρονα όμως τελειοποιεί το

σώμα των Κανόνων της και ελέγχει το οικογενειακό δίκαιο. Αποκτά έτσι έρεισμα στην κοινωνία.

Μετά το 1204 όταν αναδεικνύεται ένα νέο τοπίο με πολλά κράτη, αστική ανάπτυξη, κοινωνικές συγκρούσεις, ελληνική παιδεία και συχνή επαφή με τη Δύση, η Εκκλησία θέτει και ικανοποιεί αιτήματα για νέες δομές: αναζωογονείται ο συνοδικός θεσμός, ο ενοριακός κλήρος, η εκκλησιαστική διοίκηση μέχρι τη Ρωσία. Το ίδιο και με αιτήματα για νέα θεολογική σύνθεση: η ησυχαστική θεολογία απαντά με νέο τρόπο στα αιτήματα για τη γνώση του Θεού και του κόσμου, τον ρόλο του φυσικού ανθρώπου και την επίπτωση αυτών στην καθημερινή ζωή, η αντίθεση με τη Δύση γίνεται αντικείμενο θεολογικής επεξεργασίας. Τέλος τίθεται το αίτημα για πνευματικότερη σχέση με την κοινωνία: αναβίωση του νηπτικού ιδεώδους, παρέμβαση κατά της κοινωνικής αδικίας και βίας, κατανόηση των βαλκανικών ορθόδοξων λαών.

ΟΔΗΓΟΣ ΓΙΑ ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΜΕΛΕΤΗ

1. Φειδάς Βλ., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τόμος Β', Αθήναι 1994.

Για αυτό το βιβλίο είπαμε στις προηγούμενες ενότητες. Βλ. ιδιαίτερα σ. 268-305 για τις έριδες του 12ου αι.

2. Βαρναλίδης Σ., *Ο θεσμός της χαριστικής (δωρεάς) των μοναστηρίων εις τους Βυζαντινούς*, Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 21, εκδ. Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1985.

Αναλυτική παρουσίαση της εξέλιξης του θεσμού της χαριστικής.

3. Λαμπρόπουλος Κ., *Ιωάννης Απόκαυκος, Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του*, εκδ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1988.

Ενδιαφέρον έργο διότι μέσα από την ανάλυση του έργου του Απόκαυκου αποκτά πρόσβαση κανείς σε μια ανάγλυφη εικόνα της εποχής.

4. Karpozilos A., *The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 7, εκδ. Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1973.

Αναλυτική παρουσίαση των εκκλησιαστικών προβλημάτων ανάμεσα στη Νίκαια και την Ήπειρο. Θα πρέπει όμως να διατηρήσουμε επιφυλάξεις για τη λέξη «σχίσμα» που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να χαρακτηρίσει τις σχέσεις Νικαίας-Ηπείρου.

5. Runciman S., *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, μτφ. Α. Καμπερίδη, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1980.

Πληροφοριακό για όλη την υστεροβυζαντινή πνευματική κίνηση.

6. Χρήστου Π., *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα*, τόμοι Α'-Ε', εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1962, 1966, 1970, 1988, 1992.

Έκδοση βασική για την κατανόηση του ησυχασμού επειδή περιέχει όχι μόνον τα έργα του Παλαμά αλλά και τα εισαγωγικά στην εποχή, του Π. Χρήστου.

7. Μέγιεντορφ Ι., *Βυζάντιο και Ρωσία*, μτφ. Ν. Φωκάς, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1988.

Στο έργο αυτό φαίνεται με πόση ευστροφία οι πατριάρχες (και κυρίως οι ησυχαστικής προέλευσης) αντιμετώπισαν τα προβλήματα της κανονικής οργάνωσης της Εκκλησίας της Ρωσίας.

8. Μόσχος Δ., *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός, οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντιησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1998.

Καλύπτεται η αντίθεση στον ησυχασμό από την πλευρά των βυζαντινών φιλοσόφων. Ιδιαίτερα οι σ. 115-134 διαλαμβάνουν τα της μεταφυσικής διάστασης που απέδιδαν οι υστεροβυζαντινοί στα μαθηματικά.

9. Παπαδόπουλος Στ., *Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Θωμισταί και αντιθωμισταί εν Βυζαντίω*, Αθήνα 1967.

Πραγματεύεται το κρίσιμο θέμα της εισαγωγής της σχολαστικής θεολογίας στο Βυζάντιο.

10. Βρυώνης Σ., *Η παρακμή του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*, μτφ. Κ. Γαλαταριώτου, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1996.

Ένα κλασικό έργο που μελετά τη δημογραφική κάμψη του Ελληνισμού στη Μικρά Ασία χρησιμοποιώντας και εκκλησιαστικές πηγές.

11. Booramra G., *Church Reform in the late Byzantine Empire - A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople*, Ανάλεκτα Βλατάδων 35, εκδ. Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, Θεσσαλονίκη 1982.

Μελέτη της προσωπικότητας και του έργου του Αθανασίου Α΄.

12. Setton K.M., «The byzantine background to the Italian Renaissance», *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, 1956, τόμος 1, σ. 1-76.

Πρόκειται για πληρέστατη πραγμάτευση των επαφών μεταξύ βυζαντινών λογίων και Ιταλίας.

Σύνοψη Κεφαλαίου

Ανασκοπώντας τη διαδρομή της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο Βυζάντιο συνειδητοποιούμε ότι πρόκειται για περίοδο κατά την οποία αποκρυσταλλώνονται βασικότερες δομές της και αναπτύσσονται τα κυριότερα κεφάλαια της θεολογίας της. Παράλληλα επηρέασε άμεσα και την κοινωνία που την περιέβαλε και την επίδραση αυτή ερευνούν μέχρι σήμερα οι ιστορικοί. Ωστόσο, από το 325 ως το 1453 υπήρξαν μεγάλες αλλαγές που επέβαλαν να χωρίσουμε την περίοδο αυτή σε υποπεριόδους. Η Εκκλησία παρακολουθώντας τις αλλαγές της κοινωνίας εξελίχθηκε μαζί της και την εξέλιξη αυτή τη βλέπουμε στις δομές αλλά και στη θεολογική σκέψη και στην παρέμβαση μέσα στην κοινωνία.

Κατά την πρωτοβυζαντινή περίοδο (324-642) γίνονται, όσον αφορά τις δομές, οι σημαντικότερες εξελίξεις: από την παγκόσμια Εκκλησία συγκροτημένη σε άθροισμα κατά τόπους επισκοπών περάσαμε σε ένα συνθετότερο σύνολο επισκοπών οργανωμένων σε μητροπολιτικές περιφέρειες (Α΄ Οικουμενική Σύνοδος 325), που σταδιακά συγκροτήθηκαν συνοδικά σε μεγαλύτερες ενότητες Πατριαρχείων (Β΄ και Δ΄ Οικουμενικές Σύνοδοι 381 και 451 αντίστοιχα) τα οποία με τη σειρά τους αποτέλεσαν μια συντεταγμένη ενότητα απαραίτητη στη συνοδική λειτουργία και την έκφραση της καθολικής πίστης της Εκκλησίας (Πενταρχία). Το δίκαιο κρίσεως και χειροτονιών (το ποιος χειροτονεί και ποιος κρίνει τον κάθε επίσκοπο) πέρασε από την ασαφή τοπική-επαρχιακή σύνοδο των όμορων επισκόπων σε μια σύνοδο υπό τον Μητροπολίτη και κατόπιν διαδοχικά στον αντίστοιχο Πατριάρχη.

Θεολογικά η Εκκλησία αγωνιζόμενη κατά των τριαδολογικών και χριστολογικών αιρέσεων ταυτόχρονα με την αποκρυστάλλωση των δομών της διατύπωσε: τη διδασκαλία περί ομοουσιότητας των Προσώπων της Τριάδος που διαφέρουν στα προσωπικά ιδιώματα αλλά μετέχουν στην κοινή ουσία (Α΄ - Β΄ Οικουμενικές Σύνοδοι) και τη διδασκαλία περί δύο φύσεων του Χριστού που συνυπάρχουν «άσυγγχτως, άδιαιρέτως, άτρέπτως, άχωρίστως» στο ένα πρόσωπο του Υιού και Λόγου του Θεού (Γ΄ - Δ΄ Οικουμενικές Σύνοδοι). Ξεκαθάρισε τις σχέσεις της με την ελληνική σωτηριολογία καταδικάζοντας τις πλατωνικές και μονιστικές απόψεις του Ωριγένη και, θέτοντας το ζήτημα της ένωσης με τον Θεό σε βιβλική, χριστολογική και εκκλησιοκεντρική βάση, τόνισε τον ιστορικά δυναμικό και τελικά ελεύθερο χαρακτήρα της σχέσης Θεού-ανθρώπου με το έργο του Μαξίμου του Ομολογητού.

Κοινωνικά η παρουσία του χριστιανισμού υπήρξε ριζοσπαστική. Επέδρασε αναζωογονητικά στις παρηκμασμένες κοινωνικές δυνάμεις της επαρχίας, ανέσυρε από το περιθώριο κοινωνικές ομάδες, επανέφερε τον άνθρωπο στο προσκήνιο από το παρασκήνιο όπου τον είχε τοποθετήσει η υστεροαρχαϊκή θρησκευτικότητα με την έμφαση που έδινε στις αόρατες δυνάμεις και τη λατρεία της εξουσίας. Φορείς γι' αυτή την παρέμβαση υπήρξαν ο θεσμός του επισκόπου που τον στελέχωσαν μεγάλες προσωπικότητες με υψηλό ηθικό κύρος και ο μοναχισμός που σταδιακά εντάχθηκε μέσα στις εκκλησιαστικές δομές και διατήρησε το αντισυμβατικό και αναγεννητικό περιεχόμενο του χριστιανικού κηρύγματος. Τέλος, ο χριστιανισμός την εποχή αυτή επεκτείνει τη δράση του με

την ιεραποστολή που επεκτείνεται κυρίως ως τμήμα πολιτικών επιλογών του βυζαντινού κράτους.

Στη μεσοβυζαντινή περίοδο (642-1054) συμβαίνουν μεγάλες γεωπολιτικές αλλαγές στην ανατολική Μεσόγειο και τη Μέση Ανατολή με την υποταγή στο Ισλάμ των περιοχών των τριών Πατριαρχείων και τον έσχατο αγώνα επιβίωσης του υπόλοιπου βυζαντινού κράτους εναντίον του αλλά και αλλαγές στην κοινωνία με το πέρασμα από την υστεροαρχαϊκή κοινωνία των μεγάλων πόλεων και της μεγάλης ιδιοκτησίας στη μικρή αγροτική κοινότητα. Η Εκκλησία συμπαράτασσεται στον αγώνα του κράτους αλλά με τους δικούς της όρους αρνούμενη να υποταχθεί σε αυτό και να αλλοιώσει τις δομές της όταν η εικονομαχική πολιτική των Ισαύρων της ζήτησε να μετατραπεί σε μια κρατική θεολογία. Η Ζ΄ Οικουμενική Σύνοδος (787) είναι η επικράτηση της Πενταρχίας απέναντι στο κράτος, επικράτηση που διχάζει για την ακολουθητέα στρατηγική ανάμεσα σ' αυτούς που επιδιώκουν μια ευέλικτη σχέση με το κράτος (Πολιτικοί) και εκείνους που υπερασπίζονται την αυτονομία της Εκκλησίας με απόλυτη τήρηση του θεσμικού της πλαισίου (Ζηλωτές).

Δομικά, ωστόσο, η Πενταρχία τραυματίζεται στην πράξη από την εκ των πραγμάτων κυρίαρχη θέση των Πατριαρχείων της Ρώμης και της Κωνσταντινουπόλεως, όπου σταδιακά μόνον το δεύτερο έχει την πρωτοβουλία για όλες τις εξελίξεις. Η πολυκεντρικότητα της πρώτης περιόδου δίνει τη θέση της σε έναν βυζαντινοποιημένο χριστιανισμό που λειτουργεί σταθεροποιητικά χωρίς όμως να επεκτείνει τη θεολογία ή να αναπτύσσει νέες δομές.

Από πλευράς παρέμβασης στην κοινωνία η Εκκλησία δρα σταθεροποιητικά με τον παιδευτικό και καθοδηγητικό ρόλο του μοναχισμού (του οποίου το κύρος μετά την εικονομαχία αυξάνεται κατακόρυφα), την ανάπτυξη της παιδείας στην οποία συμβάλλουν και οι εκκλησιαστικοί άνθρωποι και, τέλος, με το μεγάλο ιεραποστολικό πρόγραμμα στους σλαβικούς λαούς που αλλάζει τον πολιτικό και πολιτιστικό χάρτη στην Ευρώπη.

Η περίοδος 1054-1204 συμπίπτει κυρίως με τη δυναστεία των Κομνηνών και την άνοδο του αριστοκρατικού στοιχείου και της μεγάλης ιδιοκτησίας στην κοινωνία. Η Εκκλησία συμπλέει με τις αλλαγές και υποτάσσεται στους Κομνηνούς ως προς την ιεραρχία. Η Ενδημούσα Σύνοδος μετατρέπεται σε ένα υβρίδιο μεταξύ Συνόδου και αυτοκρατορικού συμβουλίου που ερευνά αιρετικές διδασκαλίες ανθρώπων που προέρχονται από τη θεολογική διάνοηση της Κωνσταντινούπολης. Η ιεραρχία όμως δεν επιλέγει την πρόοδο της θεολογικής σκέψης και την επεξεργασία των προβλημάτων αλλά τον δρόμο της καταστολής και της εμμονής στα διατεταγμένα. Τα θεολογικά έργα έχουν συνήθως χαρακτήρα εγκυκλοπαιδικής επιτομής αιρέσεων. Ωστόσο, η νηπτική γραμματεία και η μοναστική πνευματικότητα βρίσκονται σε άνθηση, ενώ η Εκκλησία διεισδύει περισσότερο στην κοινωνία αποκτώντας ένα χρηστικό σύστημα κανονικού δικαίου και τονίζοντας το θεσμικό και λατρευτικό προβάδισμα των κληρικών για να κρατήσει μακριά την επέμβαση αριστοκρατών λαϊκών που οδηγούσε σε εκκοσμίκευση.

Από το 1204 έως το 1453 έχουμε ένα ριζικά νέο σκηνικό με πολλά μικρά ελληνικά, φραγκικά, σλαβικά, τουρκικά κράτη και ηγεμονίες με έντονες κοινωνικές συγκρούσεις και πολλές επαφές με την υστερομεσαιωνική Δύση. Η Εκκλησία υφίσταται τις αλλαγές που περιλαμβάνουν ανανέωση των κανονικών δομών,

αφού αμφισβήτηση της πολιτικής πρωτοκαθεδρίας της Κωνσταντινούπολης έφερε αναπόφευκτα και αμφισβήτηση σε εκκλησιαστικό επίπεδο. Τα αιτήματα για Οικουμενική Σύνοδο που θα γιατρέψει το Σχίσμα πληθαίνουν. Ταυτόχρονα δημιουργούνται προϋποθέσεις και για τη θεολογική ανανέωση που ήρθε με τη θεολογική επεξεργασία της νηπτικής* εμπειρίας από τον Γρηγόριο Παλαμά, ώστε μέσω αυτής να απαντηθούν οι προκλήσεις που έθετε ο κοσμικός ουμανισμός και περιλάμβαναν κυρίως αναβίωση των νεοπλατωνικών σωτηριολογικών αιτημάτων. Οι Σύνοδοι που ασχολήθηκαν με την αντιπαράθεση αυτή (που ονομάζεται ησυχαστική έριδα) ήταν ένα ζωντανό εκκλησιαστικό γεγονός σε αντίθεση με τις συνόδους του 12ου αιώνα. Έδειξαν τη δυναμική που είχε η ορθόδοξη θεολογία και η εκκλησιαστική εμπειρία που βρισκόταν πίσω της. Πολλοί ησυχαστές ανέλαβαν καιρίες εκκλησιαστικές θέσεις και διακρίθηκαν για τη δράση τους ώστε να αμβλυνθούν οι κοινωνικές αντιπαραθέσεις σε διάφορες πόλεις, να αναζωογονηθεί η ενοριακή ζωή, η κανονική και οργανωτική συνέχεια στη Ρωσική Εκκλησία, η μοναστική ζωή σε όλα τα Βαλκάνια και μαζί της η τέχνη κ.λπ. Η ανάπτυξη της εκκλησιαστικής εμπειρίας στην υστεροβυζαντινή περίοδο θα αποτελέσει τη σταθερή βάση πάνω στην οποία θα κτισθεί η αντίσταση των χριστιανών στην τουρκική κατάκτηση που ακολουθεί.

Γλωσσάρι

- **Filioque:** «και εκ του Υιού». Προσθήκη της Δυτικής Εκκλησίας στο Σύμβολο της Πίστεως στο άρθρο για την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος. Πρωτοεμφανίστηκε στην Ισπανία το 589 και το επέβαλαν οι Φράγκοι στη Ρώμη στις αρχές του 11ου αι. παρά τις αρχικές διαμαρτυρίες κάποιων παπών. Σε όλη την υστεροβυζαντινή περίοδο, από τα πρώτα ζητήματα αντίθεσης της Ορθόδοξης Εκκλησίας σε πληθώρα πολεμικών έργων. Η βασική αντίθεση των Ορθοδόξων είναι: α) επί της ουσίας μια τέτοια προσθήκη διαταράσσει τις σχέσεις μεταξύ των Τριών Προσώπων καθιστώντας το Άγιο Πνεύμα κατώτερο από τα άλλα δύο Πρόσωπα και καταστρέφοντας τη «μοναρχία» του Πατρός και β) επί της διαδικασίας ουδείς δικαιούται να προσθαφαιρεί τμήματα του επικυρωμένου από τις Οικουμενικές Συνόδους Συμβόλου Νικαίας-Κωνσταντινουπόλεως.
- **Reconquista:** η επιχείρηση ανακατάληψης του Δυτικού Ρωμαϊκού κράτους από τον Ιουστινιανό. Μετά από εικοσαετή πόλεμο στο β' μισό του 6ου αι. ανακαταλήφθηκε μέρος της Ιταλίας, της βόρειας Αφρικής και τμήμα της Ισπανίας κοντά στο Γιβραλτάρ.
- **Αθρόον:** φράση των κανόνων που υποδηλώνει την ταχύτατη χειροτονία στον ανώτατο βαθμό του επισκόπου χωρίς να μεσολαβήσει ικανό διάστημα παραμονής στους άλλους βαθμούς. Οι «αθρόον» χειροτονίες απαγορεύονταν από τη Σύνοδο της Σαρδικής (343) αλλά η απαγόρευση αυτή δεν ίσχυσε γενικά στην Ανατολή, επειδή θεωρήθηκε ότι αφορούσε κυρίως τη συγκεκριμένη εποχή του 4ου αι. και την προσπάθεια μαζικών χειροτονιών αρειανών.
- **Απολλιναρισμός:** η διδασκαλία του Απολλινάριου Λαοδικείας ότι ο άνθρωπος αποτελείται από τρία μέρη (νου, ψυχή, σώμα) από τα οποία ο ενανθρωπήσας Υιός και Λόγος του Θεού δεν έλαβε τον νου, επειδή αντ' αυτού είχε το Άγιο Πνεύμα.
- **Αρειανισμός:** η διδασκαλία του Αρείου ότι ο Υιός και Λόγος του Θεού δεν είναι Θεός όπως ο Πατέρας αλλά δημιούργημά Του.
- **Βογόμιοι:** ενθουσιαστική αίρεση στη Βουλγαρία μετά τον 12ο αι. που είχε χαρακτηριστικά αντίθεσης στην Παλαιά Διαθήκη και την εκκλησιαστική ιεραρχία. Θεωρείται ένα είδος συνέχειας των παυλικιανών (βλ.λ.).
- **Γνωστικισμός:** μεγάλο θρησκευοφιλοσοφικό ρεύμα που αναπτύχθηκε στην ανατολική Μεσόγειο περί τον 2ο και 3ο αι. μ.Χ. συνδυάζοντας ανατολίτικες, ελληνικές και χριστιανικές απόψεις. Χωρίζεται σε πολλές σχολές και παραφυάδες ανάμεσα στις οποίες παρατηρούνται γενικές ομοιότητες όπως η έμφαση στην έκπτωση του παρόντος κόσμου από μια αρχέγονη θεϊκή κατάσταση και στην ανάγκη να επανέλθει ο κόσμος σε αυτή, συνήθως με τη βοήθεια θεϊκών μεσολαβητών και σωτήρων. Διακρινόταν για την υποτίμηση της ιστορίας και της ύλης.
- **Δίπτυχα:** δίφυλλο κατάστιχο που περιέχει τις τοπικές Εκκλησίες που διαφυλάσσουν την ορθόδοξη κοινότητα πίστεως. Χρησιμοποιείται στη Λειτουργία κατά το Μνημόσυνο, όταν δηλαδή ο ιερέας ή ο επίσκοπος «μνημονεύει» τον προϊστάμενό του αρχιεπίσκοπο ή πατριάρχη κι εκείνος με τη σειρά του όλες

τις υπόλοιπες Εκκλησίες με τις οποίες υπάρχει ενότητα πίστεως και άρα ευχαριστιακή κοινωνία. Έτσι τα δίπτυχα είναι ο άμεσος ορατός και πρακτικός τρόπος για να δηλωθεί ποια Εκκλησία είναι ορθόδοξη και ποια όχι.

- **Έκκλητον:** έφεση που ασκεί οποιοσδήποτε κληρικός σε περίπτωση διαφορών του με άλλον κληρικό ή τον επίσκοπο ή καταδίκης του από τοπική σύνοδο. Το έκκλητο εκδικαζόταν από τον εκκλησιαστικό προϊστάμενο και σε ανώτατο βαθμό από τον αντίστοιχο πατριαρχικό θρόνο στον οποίο ο κληρικός ανήκε. Πρόβλημα προέκυψε όταν ο παπικός θρόνος, σε συνάφεια με την άποψή του περί παπικού πρωτείου, θεώρησε ότι εκδικάζει κάθε έκκλητο ακόμη κι αν προέρχεται από τη δικαιοδοσία άλλου Πατριαρχείου. Οι Ορθόδοξοι δέχονται ως ανώτατο εκδικαστή του έκκλητου (όταν πρόκειται για διαφορές μεταξύ Πατριαρχείων ή έφεση πατριάρχη) την Οικουμενική Σύνοδο.
- **Εργόχειρον:** η πρακτική καθημερινή εργασία που κάνει ένας μοναχός, ώστε να συγκεντρώνεται ο νους του στην προσευχή, να μην παρασύρεται, να ταπεινώνεται και να υπηρετεί τους συνανθρώπους του. Είχε τη μορφή πλεξίματος καλαθιών, μικρών καλλιεργειών, χειροτεχνημάτων και αργότερα περιέλαβε και την αντιγραφική εργασία.
- **Ηουχασμός:** ασκητικό ρεύμα στην υστεροβυζαντινή περίοδο που έδινε έμφαση στην «ησυχία» δηλαδή την εμμονή στα ασκητικά ιδεώδη και τη νοερά προσευχή που γινόταν με ιδιαίτερη τεχνική.
- **Θεοπασχητισμός:** αιρετική διδασκαλία που δίδασκε ότι ο ίδιος ο Θεός έπαθε επάνω στον Σταυρό.
- **Καισαροπαπισμός:** η πρακτική και η ιδεολογία που θέλει το κράτος να επιβάλλεται και να εξουσιάζει την Εκκλησία και τα πνευματικά πράγματα.
- **Κοινωνικόν γράμμα:** γράμμα που απέστειλε κάθε νεοεκλεγόμενος πατριάρχης από τους Πέντε Θρόνους προς τους υπόλοιπους με το οποίο δήλωνε την κοινότητα στην πίστη τόσο με την υπόλοιπη Εκκλησία, όσο και με την Εκκλησία των πρώτων αποστόλων. Περιείχε συνήθως ένα Σύμβολο ή μια Έκθεση Πίστεως.
- **Κομνήνιος:** ο σχετικός με την αυτοκρατορική δυναστεία των Κομνηνών (περ.12ος αι.).
- **Λαύρα:** μικρή μοναστική κοινότητα (σε μορφή οικογένειας) με ένα γέροντα και μικρό αριθμό (5-6) υποτακτικών που ζουν μαζί και εκκλησιάζονται σε γειτονικό ναό. Οι λαύρες άνθισαν κυρίως στο Συριακό και Παλαιστινιακό μοναχισμό, ενώ οι βυζαντινές λαύρες (πβ. Μεγίστη Λαύρα στο Άγιο Όρος) ήταν αρκετά διαφορετικές από τις πρώτες.
- **Μελιτιανοί:** σχισματική ομάδα στην Αίγυπτο στις αρχές του 4ου αι. υπό τον Λυκοπόλεως Μελίτιο, που υποστήριζε ότι δεν πρέπει καθόλου να γίνονται δεκτοί σε μετάνοια όσοι απέφυγαν το μαρτύριο. Συγκρότησε δική του ομάδα πρεσβυτέρων που είχε χειροτονήσει έξω από τη δικαιοδοσία του και ταλαιπώρησε την Αλεξανδρινή Εκκλησία.
- **Μονοφυσιτισμός:** η διδασκαλία ότι ο Χριστός είχε μία φύση μόνον, τη θεική, που είχε απορροφήσει την ανθρώπινη. Καταδικάστηκε από τη Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο (451).

- **Νεαρά (Novella):** τεχνικός όρος που δηλώνει τους καινούργιους Νόμους κάθε βυζαντινού αυτοκράτορα (αρχής γενομένης από τον Ιουστινιανό) σε αντίθεση με το παλαιό σύνολο νόμων που είχε κωδικοποιηθεί μέχρι την εποχή του Ιουστινιανού με τον Ιουστινιάνειο Κώδικα (Codex Justinianus).
- **Νεστοριανισμός:** η διδασκαλία ότι ο Χριστός είναι κυρίως άνθρωπος στον οποίο εκ των υστέρων ενοίκησε ο Υιός και Λόγος του Θεού. Καταδικάστηκε στη Γ΄ Οικουμενική Σύνοδο.
- **Νηπτική:** (από το νήφω:είμαι ξύπνιος) επίθετο που δηλώνει τα κείμενα και τους Πατέρες που ασχολούνται με τη μυστική ασκητική εμπειρία της θέας του Θεού, που έρχεται μέσα από διαρκή προσευχή, αγρυπνία και άσκηση, καθώς και τις συνέπειές της στη ζωή και τον προσανατολισμό του ανθρώπου. Ιδιαίτερα αναπτύχθηκε η νηπτική γραμματεία από τον 5ο αι. και μετά.
- **Οφφικιάλιος:** αυτός που κατέχει οφφίκιο (αξίωμα) είτε του κράτους είτε της Εκκλησίας.
- **Παγανισμός:** ειδωλολατρία (από το paganus <ragus, χωριό, επειδή οι χωρικοί είχαν κυρίως απομείνει ειδωλολάτρες μετά τον 4ο αι.)
- **Παραδοσιαρχία:** αντίληψη που θέλει την κάθε είδους παράδοση να αποτελεί ανώτατο κριτήριο αληθείας.
- **Παυλικιανοί:** η σημαντικότερη αίρεση του 8ου-9ου αι. στο Βυζάντιο. Αναπτύχθηκε στην ανατολική Μικρά Ασία πάνω σε προϋπάρχοντα στοιχεία μανιχαϊστικών, μασσαλιανικών και εγκρατιτικών ομάδων που ανθούσαν εκεί. Μολονότι οι πηγές ασχολούνται λίγο με τις πραγματικές τους πεποιθήσεις μπορούμε να εικάσουμε ότι αυτές περιείχαν μείγμα των απόψεων αυτών των παλαιότερων ομάδων: δυαρχία (καλός και κακός Θεός), αντίθεση στην Παλαιά Διαθήκη, απόρριψη ιεραρχίας, εικόνων και μυστηρίων (πλην Βαπτίσματος και Θείας Ευχαριστίας), έμφαση σε ενθουσιαστικό ηθικισμό και αντίθεση στα υλικά. Έδιναν μεγάλη έμφαση στο κήρυγμα του αποστόλου Παύλου, δίνοντας ονόματα σε παυλικιανικά πρόσωπα και πόλεις από τις επιστολές του. Στις αρχές του 9ου αι. οργανώθηκαν στρατιωτικά και συγκρούστηκαν επανειλημμένα με τον βυζαντινό στρατό, ώσπου τελικά νικήθηκαν και, όσοι δεν αυτομόλησαν στο Ισλάμ, μεταφέρθηκαν από τον Ιωάννη Τιμισκή (969-976) στη Θράκη, όπου φαίνεται να εξελίχθηκαν στην αίρεση των Βογομίων (βλ. λ.).
- **Πνευματομάχοι:** αίρεση του 4ου αι. που αμφισβητούσε τη θεότητα του Αγίου Πνεύματος.
- **Προχαλκηδόνιοι:** χριστιανοί που δεν αποδέχονται τις αποφάσεις της Δ΄ Οικουμενικής Συνόδου της Χαλκηδόνας (451) για τη θεότητα του Χριστού, συνήθως χαρακτηρίζονται σήμερα οι Εκκλησίες της Αιγύπτου, της Μέσης Ανατολής και της Αρμενίας που δεν βρίσκονται σε κοινωνία πίστεως με την Ορθόδοξη Εκκλησία και κατάγονται από κοινότητες μονοφυσιτών ή νεστοριανών.
- **Σαβελλιανισμός:** Αιρετική διδασκαλία του Σαβέλλιου, τον 3ο αι., που πρόσβευε τον «τροπικό μοναρχιανισμό»: ο Θεός δηλαδή είναι Ένας (μοναρχία) και εμφανίζεται τότε ως Πατέρας (Παλαιά Διαθήκη), τότε ως Υιός (Καινή Διαθήκη) και τότε ως Πνεύμα (Εκκλησία). Τα πρόσωπα της Τριάδος εκφυλίζονται σε αυτή την περίπτωση σε προσωπεία.

- **Σούμμα Θεολογική** (Summa totius Theologiae): τίτλος που χαρακτηρίζει συστηματικά θεολογικά έργα, που εξέθεταν όλη τη θεολογία με βάση λογική και αποδεικτική επιχειρηματολογία, κυρίως με τη βοήθεια του Αριστοτέλη. Το σημαντικότερο απ' αυτά (και το οποίο ενδιαφέρει περισσότερο τον βυζαντινό χώρο) ήταν το θεολογικό έργο του δυτικού θεολόγου Θωμά του Ακινάτη (†1274). Πρόκειται για το καλύτερο δείγμα σχολαστικής θεολογίας (βλ. λ.).
- **Στωικισμός**: φιλοσοφικό σύστημα που ξεκίνησε από τον 3ο αι. π.Χ. και κυριάρχησε στην πνευματική ζωή της ελληνιστικής και ρωμαϊκής εποχής.
- **Σύγκελλος**: (κατά λέξη, αυτός που μοιράζεται την ίδια κέλλα) ο σημαντικότερος συνεργάτης του πατριάρχη. Πρόκειται για έμπιστο πρόσωπο με ασαφείς αρμοδιότητες, που εκτελούσε κυρίως ανατεθειμένα εμπιστευτικά καθήκοντα από τον πατριάρχη.
- **Σχολαστικός, -ισμός**: η λέξη σημαίνει τον απόφοιτο σχολής και μάλιστα της Νομικής που μέχρι τον 6ο αι. λειτουργούσε στην Ανατολή (πβ. Σωκράτης Σχολαστικός). Η τεχνική της ερμηνείας των νόμων, ειδικά στην περίπτωση αντιφάσεων, μέσα από την ανάπτυξη μιας ορισμένης διαδικασίας με βάση τους κανόνες της λογικής, που διδασκόταν στις Σχολές επηρέασε και άλλους τομείς της επιστήμης, κυρίως όταν μετά τον 12ο αι. μεταφέρθηκε στη Δύση. Εκεί εφαρμόστηκε ανάμεσα στα άλλα και στη θεολογία για την ερμηνεία αντιφάσεων ή θεολογούμενων στην πίστη. Έτσι Σχολαστική θεολογία με τη βοήθεια της προοδευτικής αξιοποίησης του Αριστοτέλη έγινε η κατασκευή ολοένα και συνολικότερων εκθέσεων της πίστης μέσα από τη λογική αυτή διαδικασία. Βρήκε την εντυπωσιακότερη έκφρασή της τον 13ο αι. με τον Θωμά Ακινάτη, τον Ιωάννη Δούνς Σκότους κ.ά.
- **Τυπικό λειτουργικό**: το εκκλησιαστικό βιβλίο που περιέχει την τάξη των ιερών ακολουθιών που τελούνται στον καθημερινό, εβδομαδιαίο και ετήσιο κύκλο καθώς και έκτακτα (αγιασμοί, μυστήρια κ.λπ.) Πρόκειται για τελετουργία που συγκροτήθηκε γύρω από τον πυρήνα της Θείας Λειτουργίας και των ημερησίων προσευχών των πρώτων Χριστιανών. Η πρώτη μορφή αυτού του τυπικού είχε μελωδικά και πομπικά στοιχεία προσαρμοσμένα στη ζωή των πόλεων και λεγόταν *ασματικό λειτουργικό τυπικό*. Αντίθετα ο μοναστηριακός τρόπος λατρείας (*μοναστικό λειτουργικό τυπικό*) είχε αρκετές διαφορές. Τελικά όμως από τον 9ο αι. μέχρι τον 15ο επεσκίασε σταδιακά το ασματικό τυπικό και έτσι μέχρι σήμερα το λειτουργικό τυπικό της Ορθόδοξης Εκκλησίας είναι το ίδιο σε πόλεις και μοναστήρια με επουσιώδεις μόνον διαφορές.
- **Τυπικό μοναστικό (κτητορικό)**: εσωτερικός κανονισμός που προσδιορίζει τις ακριβείς υποχρεώσεις των μοναχών, τόσο στον καθημερινό όσο και στον λειτουργικό και λατρευτικό βίο τους. Συντασσόταν συνήθως από τον ιδρυτή («κτητορα») της Μονής μαζί με το κείμενο των οικονομικών υποχρεώσεων του μοναστηριού («βρέβιον») και διέφερε από μοναστήρι σε μοναστήρι. Πολλά απ' αυτά τα κείμενα που σώζονται είναι πολύτιμα για την κατανόηση πολλών όψεων της καθημερινής ζωής στο Βυζάντιο.
- **Υπερεπισκοπικός**: κάποιος που βρίσκεται πάνω από τον τοπικό επίσκοπο.

-
- **Υστεροαρχαϊκός:** ο σχετιζόμενος με την ύστερη αρχαιότητα (περ. 1ος αι. π.Χ.-6ος αι. μ.Χ.)
 - **Φιλοκαλικός:** ο σχετιζόμενος με τη Φιλοκαλία. Η «Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών» ήταν συλλογή νηπτικών κειμένων από τον 4ο έως τον 14ο αι. που εξέδωσε τον 18ο αι. ο Νικόδημος ο Αγιορείτης και σηματοδότησε την ανανέωση της ορθόδοξης μοναστικής πνευματικότητας, της επιστροφής στους Πατέρες και τη λειτουργική ευσέβεια στις ορθόδοξες Εκκλησίες κατά τους νεότερους χρόνους.
 - **Φονταμενταλισμός:** σύγχρονο φαινόμενο μαχητικής επιστροφής σε προνεωτερικές αξίες και αναβάπτισης στα θεμέλια μια θρησκευτικής πίστης ή κοσμοθεωρίας.
 - **Φορμαλισμός:** η έμφαση στην τυπική μορφή (φόρμα) ενός φαινομένου σε αντιδιαστολή προς το περιεχόμενό του.
 - **Ωριγενισμός:** οι διδασκαλίες που βασίστηκαν στο έργο του Ωριγένη (†254 μ.Χ.).

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1

Απαντήσεις σε Δραστηριότητες

Δραστηριότητα 1

Την απάντηση θα τη βρείτε στο κείμενο με τίτλο «Βασικοί ορισμοί» και ειδικότερα στην παράγραφο που αφορά την εξέλιξη κατά την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο. Σε γενικές γραμμές στην Ελλάδα σήμερα δεν υπάρχουν υποκείμενες επισκοπές σε μια μητρόπολη. Όλες οι επισκοπές λέγονται Μητροπόλεις και έχουν παρόμοια εκκλησιαστική δικαιοδοσία.

Δραστηριότητα 4

Είναι φανερό ότι όσοι Χριστιανοί δεν ανήκουν στα αντίστοιχα Πατριαρχεία και είναι ντόπιοι Αραβόφωνοι, Κόπτες κ.λπ. ανήκουν στις εκκλησιαστικές δικαιοδοσίες εκείνων των εκκλησιών που δεν δέχτηκαν τη Σύνοδο της Χαλκηδόνος. Επομένως η συμφωνία με τους Ορθόδοξους φθάνει μόνον στην αποδοχή των δύο ή τριών πρώτων Οικουμενικών Συνόδων.

Δραστηριότητα 7

Καθώς οι Ζηλωτές αισθάνθηκαν να διασαλεύεται η τάξη της Εκκλησίας με την απομάκρυνση του Πατριάρχη Ιγνατίου κατέφυγαν στο αίτημα για μια συνοδική διευθέτηση που περιλάμβανε και τη συμμετοχή της Ρώμης, γεγονός που είχε επαναληφθεί και κατά την εικονομαχία. Τότε η Ρώμη βρήκε την ευκαιρία να θέσει τις αξιώσεις της. (Να αναπτυχθεί η απάντηση και με τις σχετικές χρονολογίες.)

Δραστηριότητα 10

Οι αντιησυχαστές πίστευαν ότι η επικοινωνία με τον Θεό γίνεται είτε με την επιστήμη είτε με την αυτοσυνειδησία του νου και πάντως δεν ήταν ουσιαστική. Οι ησυχαστές πίστευαν στη μέθεξη των ακτίστων ενεργειών που ήταν προϊόν της άκτιστης Ουσίας, μέθεξη που γίνεται με την άσκηση και την εκκλησιαστική ζωή. Γρηγόριος Παλαμάς ο κυριότερος υπερασπιστής του ησυχασμού, Βαρλαάμ Καλαβρός, Γρηγόριος Ακίνδυνος και Νικήφορος Γρηγοράς οι κυριότεροι αντιησυχαστές.

Δραστηριότητα 11

Οι ησυχαστές πατριάρχες προσπάθησαν και πέτυχαν να διασώσουν το κύρος της Ορθόδοξης Εκκλησίας στον σλαβικό χώρο, με τις προσεκτικές διπλωματικές τους κινήσεις και την εξαγωγή της ησυχαστικής πνευματικότητας σε Βουλγαρία, Σερβία και Ρωσία που είχε αναζωογονητικές συνέπειες και για την εικονογραφική τέχνη της εποχής.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2

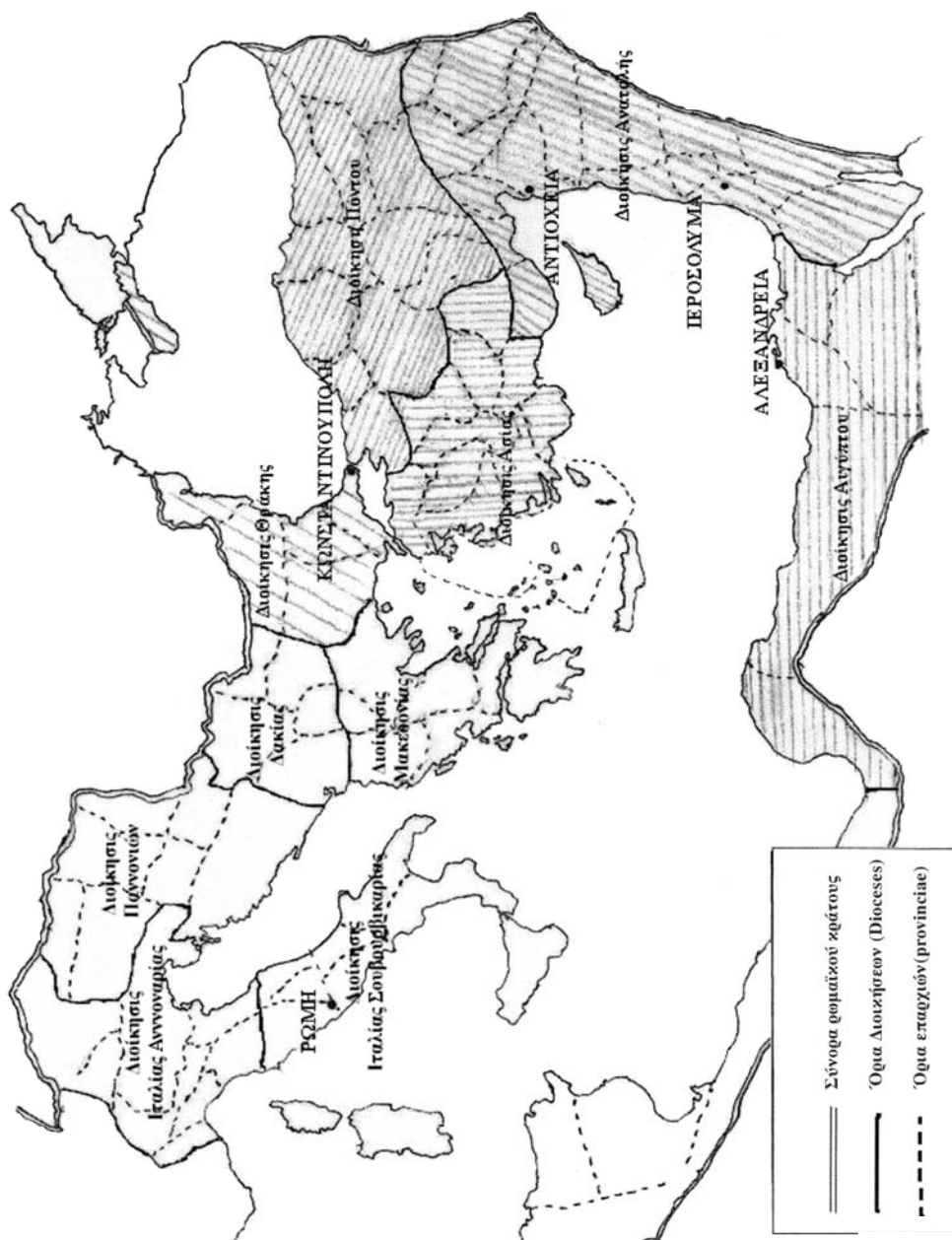
Α. ΧΡΟΝΟΛΟΓΙΚΟΣ ΠΙΝΑΚΑΣ ΓΙΑ ΤΑ ΣΥΜΒΑΝΤΑ ΑΠΟ ΤΟΝ 4ο ΕΩΣ ΤΟΝ 7ο ΑΙΩΝΑ

ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ	ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ	ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ
314-337 Αλέξανδρος	313-328 Αλέξανδρος Α΄ 328-373 Αθανάσιος Α΄	325 Α΄ Οικουμενική Σύνοδος
337-339 Παύλος Α΄ 339-342 Ευσέβιος Νικομηδείας 341-342 Παύλος Α΄ (β΄ θητεία) 342-346 Μακεδόνιος 346-351 Παύλος Α΄ (γ΄ θητεία) 351-360 Μακεδόνιος 360-370 Ευδόξιος, 370 Ευάγγελος 370-380 Δημόφιλος	373-380 Πέτρος Β΄ 380-385 Τιμόθεος Α΄ 385-412 Θεόφιλος Κύριλλος Α΄ 412-444	341 Αρειανική Σύνοδος Αντιο- χείας 343 Σύνοδος Σαρδικής 374 Απόψεις Απολλινάριου Λαοδικείας 381 Β΄ Οικουμενική Σύνοδος 403/4 Σύνοδος παρά την Δρυν
379-381 Γρηγόριος Α΄ Θεολόγος 381-397 Νεκτάριος 398-404 Ιωάννης Α΄ Χρυσόστομος 404-405 Αρσάκιος 406-425 Αττικός 426-427 Σισίνιος Α΄ 428-431 Νεστόριος	444-451 Διόσκορος 452-457 Προτέριος 457-460 Τιμόθεος Β΄ 460-482 Τιμόθεος Γ΄ 482 Ιωάννης Α΄ 482-490 Πέτρος Γ΄	428 Θάνατος Θεοδώρου Μο- ψουεσίας 431 Γ΄ Οικουμενική Σύνοδος 433 «Όρος Διαλλαγής» 449 Δογματική Επιστολή Λέο- ντος Α΄ - Ληστρική Σύνοδος στην Έφεσο 451 Δ΄ Οικουμενική Σύνοδος 475 «Εγκύκλιον» Βασιλίσκου 482 «Ενωτικόν» Ζήνωνος 484-519 Ακακίανό Σχίσμα 489 Κλείσιμο σχολής Εδέσσης 491-518 Θεοπασχητικές έριδες - α΄ φάση
431-434 Μαξιμιανός 434-446 Πρόκλος 446-449 Φλαβιανός 449-458 Ανατόλιος 458-471 Γεννάδιος Α΄ 471-489 Ακάκιος, 489 Φραβίτας 489-495 Ευφήμιος 495-511 Μακεδόνιος Β΄ 511-518 Τιμόθεος Α΄ 518-520 Ιωάννης Β΄ 520-535 Επιφάνιος	490-497 Αθανάσιος Β΄ 497-507 Ιωάννης Β΄ 507-517 Ιωάννης Γ΄ 517-520 Διόσκορος Β΄ 520-536 Τιμόθεος Γ΄	475 «Εγκύκλιον» Βασιλίσκου 482 «Ενωτικόν» Ζήνωνος 484-519 Ακακίανό Σχίσμα 489 Κλείσιμο σχολής Εδέσσης 491-518 Θεοπασχητικές έριδες - α΄ φάση 519-533 β΄ φάση 533 Διάταγμα Ιουστινιανού για

535-536 Άνθιμος Α΄ 536-552 Μηνάς	537 Θεοδόσιος Α΄ 537-538 Γαϊνός 539-541 Παύλος 541-551 Ζώιλος 551-568 Απολλινάριος	θεοποασχητική φράση 542 Διάταγμα Ιουστινιανού για καταδίκη ωριγενισμού 543-578 Δράση Ιάκωβου Βαράδαίου 553 Ε΄ Οικουμενική σύνοδος 567 «Ενωτικόν» Ιουστίνου Β΄
552-565 Ευτύχιος		
562-577 Ιωάννης Γ΄ Σχολαστικός 577-582 Ευτύχιος (β΄ θητεία) 585-595 Ιωάννης Δ΄ Νηστευτής 595-606 Κυριακός 607-610 Θωμάς Α΄ 610-638 Σέργιος Α΄	569-579 Ιωάννης Δ΄ 579-607 Ευλόγιος 607-609 Θεόδωρος 609-620 Ιωάννης Ε΄ Ελεήμων 621-630 Γεώργιος 630-643 Κύρος	616 Κατάκτηση Αιγύπτου από Πέρσες 622 αρχή χρονολογίας Ισλάμ 637 Αραβική κατάληψη Ιερουσαλήμ 638 «Εκθεσις» Ηρακλείου 641 Καταδίκη Μονοθελητισμού στη Σύνοδο Ρώμης 642 Αραβοκρατία στη Μέση Ανατολή 648 «Τύπος» Κώνσταντος Β΄ 649 Καταδίκη Μονοθελητισμού από Σύνοδο Λατερανού
638-641 Πύρρος		
641-653 Παύλος Β΄	643-654 Πέτρος Δ΄	665 Σύλληψη Μαξίμου Ομολογητή
654 Πύρρος (β΄ πατριαρχεία) 654-666 Πέτρος		
667-669 Θωμάς Β΄ 669-675 Ιωάννης Ε΄ 675-677 Κωνσταντίνος Α΄ 677-679 Θεόδωρος Α΄ 679-686 Γεώργιος Α΄ 686-687 Θεόδωρος Α΄ (β΄ θητεία) 687-693 Παύλος Γ΄		680 ΣΤ΄ Οικουμενική Σύνοδος 691 Πενθέκτη Οικουμενική Σύνοδος

Β. ΧΑΡΤΗΣ ΠΟΥ ΕΜΦΑΙΝΕΙ ΤΟΝ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΧΩΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΡΩΜΑΪΚΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑΣ ΣΤΑ ΤΕΛΗ ΤΟΥ 4ου ΑΙΩΝΑ

Τα εδάφη με λευκό χρώμα ανήκαν εκκλησιαστικά στη Ρώμη. Οι Διοικήσεις Πόντου, Ασίας και Θράκης περιήλθαν στην Κωνσταντινούπολη, η Αίγυπτος στην Αλεξάνδρεια και η Διοίκηση Ανατολής μοιράστηκε στα Πατριαρχεία Αντιοχείας και Ιεροσολύμων. Ο χωρισμός σε *Επαρχίες* αποτέλεσε το πρότυπο για τον εκκλησιαστικό χωρισμό σε Μητροπόλεις.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΠΗΓΕΣ (ΣΥΛΛΟΓΕΣ-ΕΚΔΟΣΕΙΣ)

Καραγιαννόπουλος Ι., *Πηγαί της Βυζαντινής Ιστορίας*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη⁵ 1987.

Μεταλληνός Γ., *Πηγές Εκκλησιαστικής ιστορίας*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1989.

Ράλλης Γ., Ποτλής Μ., *Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων*, τόμοι 1-6, Αθήναι 1852-59 (στο εξής Ράλλη-Ποτλή).

Σάθας Κ.Ν., *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, τόμοι 1-7, Αθήναι-Παρίσιοι-Βενετία 1872-74 (στο εξής ΜΒ) κυρίως για υστεροβυζαντινά θεολογικά και φιλοσοφικά κείμενα.

Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae τόμοι 1-50, Bonn 1828-97 και Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Berlin-Washington 1967 κ.ε. (στο εξής CSHB, CFHB).

Grumel V., *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, Paris 1971 κ.ε.

Hunger H., Kresten O., *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, τόμος 1, Wien 1981.

Mansi J., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentia-Venetia 1759 κ.ε.

Migne J.P., *Patrologia cursus completus series Graeca*, τόμοι 1-161, Paris 1867-76 (στο εξής PG).

Miklosich F., Müller J., *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, τόμοι 1-6, Wien 1860-1892, (στο εξής MM, φωτ. ανατ. εκδ. Σπανός, Αθήνα 1996).

Schwartz E. (και J. Straub), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Straßbourg 1917-1984 τόμοι 1-9 (στο εξής ACO).

ΓΕΝΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, εκδ. Εκδοτικής Αθηνών, τόμοι Ζ΄, Η΄, Θ΄, μέχρι το έτος 1972.

Παπαδόπουλος Στ., *Πατρολογία*, τόμος Α΄, Αθήνα 1986, τόμος Β΄ Αθήνα 1990 (εκδ. προσωπική).

Στεφανίδης Β., *Εκκλησιαστική Ιστορία, απ' αρχής μέχρι σήμερα*, εκδ. Αστέρως, Αθήναι⁴ 1978.

Φειδάς Βλ. Ιω., *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τόμος Α΄ Αθήναι 1992, τόμος Β΄, 1994 (εκδ. προσωπική).

Χρήστου Π., *Ελληνική Πατρολογία*, τόμοι Α΄ - Ε΄, εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1978 κ.ε.

Association Internationale des Études byzantines, Comité Hellénique des Études Byzantines, Bibliographie byzantine, Publications des Byzantinistes Grecs (1975-1990), (εκδ. ΚΒΕ/ΕΙΕ), Αθήνα 1991, περιλαμβάνει όλες τις ελληνικές βυζαντινολογικές δημοσιεύσεις μέχρι το 1990 και στις σ. 70-87 τις σχετικές με την Εκκλησία.

Beck H.G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980.

Beck H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

Buchwald W., Hohlweg A., Prinz O., *Tusculum Lexikon*, ελλ. μτφ. Αθ. Φούρλα, εκδ. Αθανάσιος Αλεξ. Φούρλας, Αθήνα 1993.

Byzantinische Zeitschrift (στο εξής BZ) που από το 1892 κάθε χρόνο περιέχει ό,τι γράφεται για το Βυζάντιο παγκοσμίως κατά θέματα (με ιδιαίτερους τομείς για την Εκκλησία).

Cabriol F., H. Leclercq H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie*, Paris 1907-1953.

Dölger F., Schneider A.M., *Byzanz*, εκδ. A. Francke AG. Verlag, Bern 1952, ειδικότερα σ. 124-174, όπου σχόλια για επίλεκτα έργα Βυζαντινολογίας μέχρι το έτος έκδοσης του έργου.

Hüfer J., Rahner K., *Lexikon für Theologie und Kirche*, τόμοι 1-11, εκδ. Herder, Freiburg 1957.

Hunger H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Wien 1978, ελλ. μτφ. Α. Μπενάκη κ.ά., τόμοι Α'-Γ', εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987.

Hussey J.M. (ed.), *The Cambridge Medieval History*, τόμος IV, *The Byzantine Empire II*, μτφ. Ν. Σαούλ, εκδ. Μέλισσα, Αθήνα 1979 βιβλιογραφία για όλο το Βυζάντιο σ. 883-1191, ειδικότερα για την Εκκλησία σ. 1140-1147 έως το έτος 1967. Για τα μετέπειτα έτη BZ.

Hussey J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, εκδ. Oxford Press, Oxford 1986.

Jedin H. (εκδ.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, τόμος III/1, εκδ. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, XXXIII-XXXIX και συμπλ. τόμος II/2, 1979, XI-XII περιέχει περιεκτικές βιβλιογραφικές πληροφορίες συνταγμένες από τον Η.-G. Beck.

Kazhdan A. κ.ά., *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991.

Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897, ελλ. μτφ. Γ. Σωτηριάδη 1897-1900 φωτ. ανατ., βιβλιογρ. συμπλήρωμα I. Μ. Χατζηφώτη, εκδ. Βασ. Ν. Γρηγοριάδης, Αθήνα 1974.

Schreiner P., *Byzanz*, εκδ. Oldenburg, München 1986.

Trapp E. κ.ά., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien 1976 κ.ε. (στο εξής PLP).

ΕΙΔΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ (ΑΝΑ ΠΕΡΙΟΔΟ)

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ (324-642)

Αβραμέα Α., «Ο επίσκοπος και η πόλη: τα κοσμικά κτίσματα», *Βυζαντιακά* 7, 1987, σ. 77-89.

Αγουρίδης Σ., *Μοναχισμός*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997.

- Γεωργούλης Κ.Δ.**, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1994.
- Ζηξιούλας Ι.**, «Από το προσωπεύον εις το πρόσωπον - η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοιαν του προσώπου», *Χαριστήριον εις τιμήν του μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 87-323.
- Ζηξιούλας Ι.**, *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 21990.
- Λεονταρίτου Β.Α.**, *Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση Βυζαντινή περίοδο*, εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα-Κομοτηνή 1996.
- Μάξιμος Ομολογητής**, *Φιλοσοφικά και θεολογικά ερωτήματα*, εισαγωγή-σχόλια π. Δ. Στανιλοάε, εκδ. Αποστολικής Διακονίας, Αθήνα 1978.
- Μέγιεντορφ Ι.**, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, μτφ. Δ. Μόσχου, εκδ. Αρμός, Αθήνα 1990.
- Μπουγάτσος Ν.**, *Η πολιτική ζωή καί σκέψη των Ελλήνων Πατέρων*, εκδ. Μήνυμα, Αθήνα 1986.
- Φειδάς Βλ. Ιω.**, *Ο θεσμός της Πενταρχίας των Πατριαρχών Ι-ΙΙ*, εκδ. Πανεπιστημίου, Αθήνα 1977.
- Φλωρόφσκυ Γ.**, *Έργα*, τόμοι 1-8, μτφ. Ν. Πουρναρά, Δ. Τσάμη κ.ά., εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1976 κ.ε.
- Χρυσός Ευ.**, *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού κατά την έριν περί τα Τρία Κεφάλαια και την Ε΄ Οικουμενικήν Σύνοδον*, Θεσσαλονίκη 1969.
- Beck H.G.**, «Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz», *Revue des Études Byzantines* 24, 1966, σ. 1-24.
- Brown P.**, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* 61, 1971, σ. 80-101.
- Chitty D. J.**, *The Desert a City: an Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, εκδ. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y.
- Deceille Pl.**, *To Ευαγγέλιο στην έρημο*, μτφ. Ν. Μπαρούση, εκδ. Τήνος, Αθήνα χ.χ.
- Dvornik F.**, *Early Christian and byzantine Political Philosophy. Origins and Background I-II*, Washington 1966.
- Fowden G.**, *Empire to Commonwealth, Consequences of monotheism in late antiquity*, εκδ. Princeton University Press, N. J. 1993.
- Grabar A.**, *L' empereur dans l' art byzantin*, Paris 1936.
- Grillmeier A., Bacht H.**, *Das Konzil von Chalkedon, I-III*, 1951-54.
- Heussi K.**, *Ursprung des christlichen Mönchtums*, Tübingen 1936 (δυσεύρετο).
- Hohlweg A.**, «Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz», *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik* 20, 1961 σ. 51-62.

Ο ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (642-1054)

- Κουντούρα-Γαλάκη Ε.**, *Ο Βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των «σκοτεινών αιώνων»*, εκδ. ΕΙΕ/Ινστιτούτου Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα 1996.
- Κωνσταντέλος Δ.**, *Βυζαντινή φιλανθρωπία και κοινωνική πρόνοια*, εκδ. Φως, Αθήνα 1983.

Νικολάου Θ., «Συνέχεια των χριστολογικών ερίδων και μετά την ΣΤ΄ Οικουμενική Σύνοδο», στο *του ιδίου, Η σημασία της εικόνας στο μυστήριο της οικονομίας*, μτφ. Κ. Νικολακοπούλου, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1992, σ. 48-72.

Παπαχρυσάνθου Δ., *Ο αθωνικός μοναχισμός*, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992.

Anastos M.V., «The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815», *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, σ. 151-160.

Bryer A., Herrin J. (εκδ.), *Iconoclasm, Papers given at the Ninth Spring Symposium of Birmingham University of March 1975*, Birmingham 1977.

Dvornik F., *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge 1948.

Gouillard J., «L' Hérésie dans l' empire byzantin des origines au XIIe siècle», *Travaux et Mémoires I*, 1965, σ. 299-324.

Grabar A., *L' iconoclisme byzantin, Dossier Archéologique*, Paris 1957.

Laurent V., «L' oeuvre canonique du concile in Troullo (691-692) source primaire du droit de l' église orientale», *Revue des Études Byzantines* 23 (1965) 7-14.

Lemerle P., *Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός*, μτφ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1985.

Runciman S., *The Eastern Schism*, Oxford 1955.

Tinnefeld F., «Michael I Kerullarios Patriarch von Konstantinopel (1043-1058)», *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik* 39, 1989, σ. 95-127.

Whittow M., *The Making of Orthodox Byzantium 600-1025*, εκδ. Macmillan Press Ltd, Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London 1996.

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ(1054-1453)

Βαρναλίδης Σ., *Ο θεσμός της χαριστικής (δωρεάς) των μοναστηρίων εις τους Βυζαντινούς*, εκδ. Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών/ Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 21, Θεσσαλονίκη 1985.

Βρυώνης Σ., *Η παρακμή του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στη Μικρά Ασία και η διαδικασία εξισλαμισμού (11ος-15ος αιώνας)*, μτφ. Κ. Γαλαταριώτου, εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1996.

Γουναρίδη Π., *Το κίνημα των Αρσενιατών (1261-1310) Ιδεολογικές διαμάχες την εποχή των πρώτων Παλαιολόγων*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1999.

Λαμπροπούλου Κ., *Ιωάννης Απόκανκος, Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του*, εκδ. Βασιλόπουλος, Αθήνα 1988.

Μαντζαρίδης Γ., *Παλαμικά*, εκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1973.

Μέγιεντορφ Ι., *Βυζάντιο και Ρωσία*, μτφ. Ν. Φωκά, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1988.

Μόσχος Δ., *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός; Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντισηχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά*, εκδ. Παρουσία Αθήνα 1998.

Παπαδόπουλος Στ., *Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Θωμισταί και αντιθωμισταί εν Βυζαντίω*, Αθήνα 1967.

Angold M., *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995.

Boojarra G., *Church Reform in the late Byzantine Empire - A Study for the*

Patriarchate of Athanasios of Constantinople, εκδ. Πατριαρχικού Ιδρύματος Πατερικών Μελετών, Ανάλεκτα Βλατάδων 35, Θεσσαλονίκη 1982.

Clucas L., «The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century», *Miscellanea Byzantina Monacensia* 26, München 1981.

Constantelos D.J., «Mysticism and Social Involvement in the later byzantine Church: Theoleptos of Philadelphia - a case study», *Byzantine Studies* 6, 1979, σ. 83-94.

Gero St., «The Byzantine Church and the West: a survey of recent research», *Greek Orthodox Theological Review* 23, 1978, σ. 69-82.

Karpozilos A., *The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, εκδ. Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών/Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται 7, Θεσσαλονίκη 1973.

Kazdan A.P., Epstein. A.W. (εκδ.) *Change in byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries*, εκδ. University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985.

Meyendorff J., *Introduction à l'étude de saint Gregoire Palamas*, Paris 1959.

Roberg B., *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn u. a. 1990.

Runciman S., *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, μτφ. Α. Καμπερίδη, εκδ. Δόμος Αθήνα 1980.

Setton K.M., «The byzantine Background to the Italian Renaissance», *Proceedings of the American Philosophical Society* 100, 1956, 1, σ. 1-76.

Sevcenko I., *Theodore Metochites, the Chora, and the intellectual Trends of his Time*, P. Underwood, Kariye-Djami, v. IV, Princeton-N.J. 1975.

Tiftixoglou V., «Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit», *BZ* 62, 1969, σ. 25-72.

ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑΤΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ (ΑΝΑ ΠΕΡΙΟΔΟ)

Στη συνέχεια παραθέτουμε συμπληρωματικές πηγές ανά εποχή για όσους επιθυμούν μια πρώτη πρόσβαση σε πρωτογενή έρευνα.

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΤΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ (324-642)

Ευσεβίου Καισαρείας τα περισσότερα έργα, επιστολές και άλλα έργα του *Ιουλιανού* (εκδ. J. Bidez, I-II, Paris 1960), *Μεγάλου Βασιλείου* (PG 31-32), *Γρηγορίου Θεολόγου* (PG 35-37) και του *Λιβανίου* (εκδ. R. Förster) **για τον 4ο αι.**

Για τον 5ο αι. έργα του *Χρυσόστομου* (PG 47-64), *Συνεσίον Κυρήνης* (PG 66), *Εκκλησιαστική Ιστορία Φιλοστοργίου* (εκδ. Bidez, 1972), του *Σωκράτους Σχολαστικού* και του *Σωξομενού* (PG 67) και του *Θεοδωρήτου Κύρρου* (εκδ. Parmentier-Scheidweiler, 1954).

Για τον 6ο αι. τα έργα του *Προκοπίου* (εκδ. Haury, I-III 1962-64), του *Αγαθία* (εκδ. Constanza, 1969) και η *Εκκλησιαστική Ιστορία του Ευαγρίου* (εκδ. Bidez-Parmentier 1898, ανατ. 1964) και η *Collectio Avellana* (παπική αλληλογραφία 367-553, εκδ. Guenther, 1895-1898). Για τη μελέτη των Συνόδων βλ. κείμενα στο ACO, τόμοι I-IV.

Ο ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ (642-1054)

Για την Εικονομαχία βασικές: Ιστορία Σύντομος *Νικηφόρου Κωνσταντινουπόλεως* (C. Mango, Washington 1990, CFHB 13) *Θεοφάνους* Χρονογραφία εκδ. de Boor), ο Βίος Στεφάνου του Νέου (PG 100) τα έργα *Γερμανού Κωνσταντινουπόλεως* (PG 98), *Ιωάννου Δαμασκηνού* (εκδ. Kotter), *Επιστολές πάπα Αδριανού Β΄* (MGH Epistolae V 3, 1), τα έργα *Θεοδώρου Στουδίτου* (PG 99 και *Μικρά Κατήχησις* εκδ. J Cozza-Luzi), *Πρακτικά της Ζ΄ Οικουμ. Συνόδου* (Mansi 12, 959ff), το *Συνοδικό της Ορθοδοξίας* (εκδ. J. Gouillard) *επιστολές διαφόρων παπών* στο MGH.

Για τον Φώτιο επιστολές (PG 102) και ομιλίες *του ιδίου* (εκδ. Β. Λαούρδα).

Για τον 10ο αι. οι επιστολές του *Νικολάου Μυστικού* (εκδ. Jenkins-Westerink), έργα του *Κωνσταντίνου Ζ΄*, οι Βίοι *Συμεών Μεταφραστού* (PG 114-116), *Συνεχιστής Θεοφάνους* (εκδ. I. Bekker) και *Βίος Συμεών Νέου Θεολόγου* (εκδ. Hausherr-Horn).

Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΕΤΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΟΥ (1054-1453)

Για τον 11ο αι.: *Μιχαήλ Ψελλού* Χρονογραφία (τόμοι 2, εκδ. Άγρωσις).

Για τον 12ο-13ο αι. *Ευθυμίου Ζιγαβηνού* Δογματική Πανοπλία (PG 130), *Άννης Κομνηνής* Αλεξιάδα, *Νικολάου Μεσαρίτη* Αλληλογραφία (έκδ. Heisenberg A., *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, τόμοι I-III: *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, τεύχη 2-3, München 1923), *Ιωάννου Αποκαύκου*, *Επιστολαί, Δημητρίου Χωματιανού*, Συλλογή κρίσεων και επιστολή (εκδ. Pitra, *Analecta Sacra, Romae* 1891), *Νικηφόρου Βλεμμύδη*, *Αυτοβιογραφία* (εκδ. A. Heisenberg), *Γεωργίου Παχυμέρη*, *Συγγραφικά Ιστορία* (τμήμα εξέδωσε ο Failler για το υπόλοιπο βλ. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantine*), *Αθανασίου Α΄*, *Επιστολές* (εκδ. A. M. Maffry-Talbot), *Ν. Χούμνου*, *Επιστολαί* (εκδ. J. Fr. Boissonade, *Anecdota Nova*, Paris 1844).

Για τη Σύνοδο της Λυών κείμενα *V. Laurent-J. Darrouzès*, *Dossier grec de l' Union de Lyon (1273-1277)* *Archiv de l' Orient chrétienne* 16, Paris 1976.

Για τον ησυχασμό: *Βαρλαάμ Καλαβρού*, *Επιστολαί* (G. Schiro, *Barlaam Calabro, Epistole greche*, Palermo 1954), *Γρηγορίου Ακινδύνου*, *Επιστολαί* (εκδ. A. Hero-Constantinides, *Letters of Gregory Acindynos*, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantine*, τόμος 21, Washington 1983) *Γρηγορίου Παλαμά*, Έργα (εκδ. Π. Χρήστου).

Για την κοινωνία: *Νικολάου Καβάσιλα*, *Επιστολαί* (εκδ. P. Enepekides, BZ 46 (1953) 29-45), *Περί τόκου* (εκδ. R. Guiland), *Κατά τοκίζόντων* (PG 150, 728-749), *Ισιδώρου Γλαβά*, *Ομιλία εις τον άγιον Δημήτριον* (εκδ. Β. Λαούρδα, *Ελληνικά*, τεύχος 5 [Παράρτημα], Θεσ/νίκη 1954) και *Δημ. Κυδώνη*, *Επιστολαί* (εκδ. R.-J. Loenertz).

Για τον 15ο αι. και τη Σύνοδο Φερράρας: *Σιλβέστρου Συροπούλου* *Απομνημονεύματα* (εκδ. V. Laurent, Rom 1971).

ΣΥΝΤΕΛΕΣΤΕΣ ΤΟΥ ΔΙΔΑΚΤΙΚΟΥ ΥΛΙΚΟΥ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ

Ο Μητροπολίτης Περγάμου Ιωάννης Ζησιούλας είναι Ομότιμος Καθηγητής της Συστηματικής Θεολογίας των Πανεπιστημίων Γλασκόβης και Θεσσαλονίκης και τακτικό μέλος της Ακαδημίας Αθηνών. Διδάσκει στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου (King's College) ως Επισκέπτης Καθηγητής. Υπό την ίδια ιδιότητα έχει διδάξει στο Πανεπιστήμιο της Γενεύης και στο Γρηγοριανό Πανεπιστήμιο της Ρώμης. Είναι διδάκτωρ Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και επίτιμος διδάκτωρ του Institut Catholique των Παρισίων και της Θεολογικής Σχολής του Βελιγραδίου. Είναι επίσης μέλος της Διεθνούς Ακαδημίας Θρησκευτικών Επιστημών των Βρυξελλών. Έχει δημοσιεύσει πλήθος βιβλίων και άρθρων στα ελληνικά και στα γαλλικά. Για το έργο του έχουν εκπονηθεί μέχρι στιγμής έντεκα διδακτορικές διατριβές. Είναι μέλος της Διοικούσας Επιτροπής του ΕΑΠ.

Ο Σωτήριος Βαρναλίδης σπούδασε στην Ιερά Θεολογική Σχολή της Χάλκης και κατόπιν ειδικεύτηκε στον κλάδο της Εκκλησιαστικής Ιστορίας στο Pontificio Istituto Orientale της Ρώμης, όπου αναγορεύτηκε και διδάκτωρ. Είναι επίσης διδάκτωρ της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Έχει διατελέσει Ειδικός Επιστήμων και Διευθυντής της Ι. Θ. Σχολής της Χάλκης, καθώς και Γραμματέυον Μέλος της Επιτροπής επί των Παγχειριστιανικών Ζητημάτων του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Σήμερα είναι Καθηγητής στο Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας του Α.Π.Θ. και Επισκέπτης Καθηγητής σε Ρωμαιοκαθολικές Μεταπτυχιακές Σχολές της Ιταλίας. Επίσης είναι πρόεδρος του Δ.Σ. του Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών του Α.Π.Θ. Είναι μέλος διαφόρων Επιστημονικών Εταιρειών και Ιδρυμάτων της Ελλάδας και του εξωτερικού. Επίσης, έχει λάβει μέρος με ανακοινώσεις σε πολλά διεθνή επιστημονικά συνέδρια και έχει δημοσιεύσει αυτοτελείς μελέτες και πολλά άρθρα σε έγκριτα ελληνικά και ξένα περιοδικά.

Ο Δημήτριος Μόσχος σπούδασε Θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και κατόπιν Ευαγγελική Θεολογία στα Πανεπιστήμια Ερλάγκεν και Μονάχου. Έκανε μεταπτυχιακές σπουδές στη Βυζαντινολογία στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου, ενώ αναγορεύτηκε διδάκτωρ Θεολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών στην Εκκλησιαστική Ιστορία. Υπηρέτηε στη Μέση Εκπαίδευση ως θεολόγος καθηγητής.

Ο Μάριος Μπέγγος σπούδασε Θεολογία και Φιλοσοφία στα Πανεπιστήμια Αθηνών, Γενεύης και Τυβίγκης. Διατέλεσε επιστημονικός βοηθός του Ν. Νησιώτη στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και η διδακτορική του διατριβή είχε θέμα τη Φιλοσοφία της Θρησκείας του φυσικού Β. Χάιζενμπεργκ. Είναι Αναπληρωτής Καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, όπου διδάσκει Φιλοσοφία-Ψυχολογία-Κοινωνιολογία της Θρησκείας. Φιλοσοφία της Θρησκείας διδάσκει και στο Πανεπιστήμιο του Μαρβούργου της Γερμανίας. Έχει συγγράψει πολλά αυτοτελή έργα, είναι τακτικός συνεργάτης σε εγκυκλοπαίδειες, και αρθρογραφεί σε επιστημονικά περιοδικά και αθηναϊκές εφημερίδες. Είναι διευθυντής της σειράς «Θρησκευσιολογία» των εκδόσεων «Ελληνικά Γράμματα», επιμελητής έκδοσης του «Θρησκευσιολογικού Λεξικού», καθώς και μέλος επιστημονικών εταιρειών στην Ελλάδα και στο εξωτερικό.

Ο Σπύρος Ράγκος σπούδασε κλασική φιλολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, θρησκευτολογία στην École Pratique des Hautes Études (Παρίσι) και ιστορία των ιδεών στο Πανεπιστήμιο του Cambridge του οποίου αναγορεύθηκε διδάκτωρ. Στη συνέχεια ασχολήθηκε με την αρχαία φιλοσοφία ως υπότροφος ερευνητής του Πανεπιστημίου του Princeton. Έχει διδάξει αρχαία ελληνικά, φιλοσοφία, θρησκεία και ιστορία στο C.Y.A. και στα Πανεπιστήμια Κρήτης, Πατρών και ΕΑΠ. Με το ΕΑΠ έχει επίσης συνεργαστεί ως συγγραφέας και κριτικός αναγνώστης στα προγράμματα «Σπουδές στον Ελληνικό Πολιτισμό» και «Σπουδές στην Ορθοδοξία». Σήμερα είναι Επίκουρος Καθηγητής Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Πατρών. Οι μελέτες και τα ερευνητικά ενδιαφέροντά του αφορούν τις σχέσεις λογοτεχνίας, φιλοσοφίας και θρησκείας στην ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα.

Ο Βλάσιος Φειδάς σπούδασε Θεολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, και πραγματοποίησε τις μεταπτυχιακές του σπουδές στα Πανεπιστήμια του Δουβλίνου, του Στρασβούργου και της Χαϊδελβέργης. Είναι διδάκτωρ του Εκκλησιαστικού Δικαίου του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου. Είναι Τακτικός Καθηγητής της Εκκλησιαστικής και της Βυζαντινής Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αθηνών. Είναι μέλος, μεταξύ άλλων, της Διεθνούς Ακαδημίας Θρησκευτικών Επιστημών, σύμβουλος της Γραμματείας για την προπαρασκευή της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδοξίας και συμμετέχει ως εκπρόσωπος των Εκκλησιών Αλεξανδρείας, Ιεροσολύμων και Ελλάδος στους Οικονομικούς Διαλόγους με άλλες Εκκλησίες. Εκπροσωπεί την Εκκλησία της Ελλάδος στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Επίσης είναι σύμβουλος του Υπουργείου Εξωτερικών για ζητήματα του Απόδημου Ελληνισμού. Ακόμη, είναι μέλος της Συνοδικής Επιτροπής Εξωτερικών Υποθέσεων της Εκκλησίας της Ελλάδος, της Επιτροπής για τις σχέσεις της Εκκλησίας της Ελλάδος με την Ευρωπαϊκή Ένωση, των ακαδημαϊκών Συνδιασκέψεων Χριστιανισμού και Ισλάμ και σύμβουλος της Διακομματικής Επιτροπής της Βουλής για την Ορθοδοξία και τη Θρησκεία. Υπήρξε τακτικός συνεργάτης των εγκυκλοπαιδικών εκδόσεων «Πάπυρος», για τα θεολογικά και βυζαντινά θέματα, καθώς και αρχισυντάκτης της Εγκυκλοπαίδειας «Πάπυρος-Larousse-Britannica». Το συγγραφικό του έργο περιλαμβάνει περίπου 150 μελέτες και άρθρα.

**ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ
ΠΑΙΔΕΙΑΣ & ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ**
ΚΟΙΝΟΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΣΤΗΡΙΞΗΣ

ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΙΑΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΚΑΙ ΔΡΑΣΗΣ
ΕΠΑΓΓΕΛΜΑΤΙΚΗΣ
ΚΑΤΑΡΤΙΣΗΣ

ΠΑΡΕΧΩΝ
ΑΝΟΙΚΤΟΥ
ΧΑΡΑΚΤΗΡΟΣ
ΜΟΝΟΦΑΣΕΩΣ



Συγχρηματοδότηση: Ευρωπαϊκή
Επιτροπή, Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο, Δ/ση V.

ISBN 960-538-407-8