

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ
ΕΡΓΑ 2

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Μετάφραση Νικ. Σ. Πουρναρά δ.θ.
Σχολικοῦ συμβούλου Δευτεροβάθμιας
Ἐκπαιδεύσεως

ΕΚΔΟΣΗ Β΄

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ
ΕΡΓΑ 2

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Μετάφραση Νικ. Σ. Πουρναρά δ.θ.
Σχολικού συμβούλου Δευτεροβάθμιας
Εκπαίδευσης

ΕΚΔΟΣΗ Β΄

ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π. ΠΟΥΡΝΑΡΑ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2000

Τίτλος του πρωτοτύπου: Georges Florofsky, Christianity
and Culture
Norland Publishing Company 1974
Belmont, Massachusetts

Α' έκδοση: 1982
Β' έκδοση: 2000

© Copyright για την ελληνική γλώσσα: Πουρναράς Σ. Παναγιώτης

ISBN: 960-242-188-6

ΕΚΔΟΤΗΣ: ΠΟΥΡΝΑΡΑΣ Σ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ
Καστριτσίου 12, 546 23 Θεσσαλονίκη
Τ.Θ. 112 20, 546 26 Θεσσαλονίκη
Τηλ: (031) 270-941, Fax: (031) 228-922
E-mail: pourmarasbooks@the.forthnet.gr



ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΛΟΡΟΦΣΚΥ
(1893-1979)

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Ὁ π. Γεώργιος Φλορόφσκυ γεννήθηκε στήν Ὁδησσό τῷ 1893. Τό 1919 ἔγινε ἐπικουρικός καθηγητής στό Πανεπιστήμιο τῆς Ὁδησσοῦ. Ὃταν ἔφυγε ἀπό τή Ρωσία ἐπῆγε στήν Πράγα ὅπου καί ἐδίδαξε φιλοσοφία ἀπό τό 1922-1926. Μετέπειτα προσκολήθηκε καί ἀνέλαβε τήν ἔδρα τῆς Πατρολογίας στό Ὁρθόδοξο Θεολογικό Ἰνστιτοῦτο τοῦ Ἀγ. Σεργίου στό Παρίσι.

Τό 1948 ἐπῆγε στίς Ἡνωμένες Πολιτεῖες καί ἔγινε καθηγητής καί κοσμήτορας στή Θεολογική Σχολή τοῦ Ἀγίου Βλαδίμηρου μέχρι τό 1955. Ταυτόχρονα ἐδίδασκε στό Πανεπιστήμιο τῆς Columbia καί στό Union Theological Seminary. Ἀπό τό 1956 μέχρι τό 1964 ἀνέλαβε τήν ἔδρα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς Ἀνατολῆς στό Πανεπιστήμιο τοῦ Harvard. Ἀπό τό 1964 ἐδίδαξε σλαδικές σπουδές καί ἱστορία στό Πανεπιστήμιο τοῦ Princeton. Ἐλαβε πολλές πμητικές διακρίσεις καί ἦταν μέλος τῆς ἀμερικανικῆς ἀκαδημίας τεχνῶν καί ἐπιστημῶν. Πέθανε τό 1979 ἀφήνοντας πίσω του μιά θαρεια πνευματική κληρονομιά, διαποτισμένη ἀπό τοὺς ἀστείρευτους θησαυροὺς τῆς Ὁρθόδοξης πατερικῆς θεολογίας, πού, δυστυχῶς, ἐμεῖς οἱ Νεοέλληνες κινδυνεύσαμε νά ξεχάσουμε.

Τό βιβλίο τοῦτο ἀποτελεῖ μιά σειρά ἀπό ἄρθρα του, μέ συγγενές κατὰ τό δυνατόν περιεχόμενο, πού δημοσιεύθηκαν σέ διάφορες σλαδικές καί εὐρωπαϊκές γλῶσσες, εἶναι δέ μεταφρασμένο ἀπό τὰ ἀγγλικά ὅπου καί ἔχει τόν τίτλο *Christianity and Culture*. Ἡ θεολογική βαθύτητα, ἡ πρωτοτυπία καί ἡ ἐπί νέων διαστάσεων ἱστορική ἐρμηνεία πολλῶν ἱστορικῶν γεγονότων εἶναι τὰ κύρια σημεῖα γύρω ἀπό τὰ ὁποῖα περιστρέφονται τὰ ἐν λόγω ἄρθρα του.

Ν.Σ.Π.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ Β' ΕΚΔΟΣΕΩΣ

από τόν μεταφραστή

Μετά από τήν ἐξάντληση τῆς α' ἐκδόσεως τῆς ἀνά χειράς μεταφράσεως θά ἤθελα νά σημειώσω λίγες γραμμές καθώς κυκλοφορεῖ σέ 6' ἐκδοση. Ὁ π. Γεώργιος Φλορόφσκυ (1893-1979), πρωθιερέας, μεγάλη μορφή τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας, ἀπεβίωσε στό Princeton τοῦ New Jersey σέ ἡλικία 86 ἐτῶν, στίς 11 Αὐγούστου τοῦ 1979. Ὅταν πῆγε στό Παρίσι, ἱδρυσε μαζί μέ ἄλλους τό Θεολογικό Ἰνστιτοῦτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου καί δίδαξε ἐκεῖ ὡς καθηγητής τῆς πατρολογίας. Τό 1932 χειροτονήθηκε ἱερέας καί ἔθεσε τόν ἑαυτό του ὑπό τήν κανονική ἐξάρτηση τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Παραλείπουμε τά ἄλλα βιογραφικά στοιχεῖα, γιατί ἀναφέρονται στόν πρόλογο τῆς πρώτης ἐκδόσεως.

Ἐδῶ σημειώνουμε ὅτι ἡ ἐπίδρασή του στή σύγχρονη θεολογία εἶναι τεράστια. Χαρακτηρίστηκε ὡς ὁ πιό συγκροτημένος, διεισδυτικός καί ἐλκυστικός ἐκφραστής τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας καί εὐσέδειας στόν ἐπιστημονικό κόσμο. Ἡ ἐκδοση 10 τόμων τοῦ ἔργου του στά ἑλληνικά ἀπό τίς ἐκδόσεις Π. Σ. Πουρναρά φανερώνει καί τήν ἀπήχηση πού ἔχει τό ἔργο στόν ἑλληνικό θεολογικό χῶρο. Μεταφέρει στό σφυγμό τῆς σύγχρονης ζωῆς τῆς ζωντανῆς ἀλήθειας τῆς γραφῆς καί τῆς Παραδόσεως. Ἡ στροφή του στούς πατέρες μᾶς θυμίζει τή σπουδαιότητα πού ἀπέδιδε ὁ Μ. Ἀθανάσιος, ὅταν διατύπωνε τό ὀρθόδοξο δόγμα: "Νά μᾶς εἰποῦν ποιούς πατέρες ἔχουν γι' αὐτά πού ὑποστηρίζουν (οἱ ὁπαδοί τοῦ Ἀρείου)". Αὐτό σημαίνει ὅτι ὅπως γιά τή βιολογική ζωή χρειάζεται νά ὑπάρχει ὁποσδήποτε πατέρας, ἔτσι καί γιά τή ζωή στό χῶρο τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τήν ἐκκλησία χρειάζο-

νται οί πατέρες πού μεταδίδουν τόν τρόπο αὐτῆς τῆς ζωῆς, πού εἶναι θεανθρώπινου χαρακτήρα. Προλογίζω αὐτῇ τήν ἔκδοση μέ τά λιγοστά αὐτά λόγια καί τήν ὀλοθερμη εὐχή τό πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τῶν πατέρων μας νά ἔχει πάντοτε ἀπήχηση θαθεία στίς ψυχές μας.

Ἔγραψα τίς γραμμές αὐτές στίς παραμονές τοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς Ὑπεραγίας καί Κυρίας ἡμῶν Θεοτόκου τοῦ σωτηρίου ἔτους 1999.

Ν.Σ.Π.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
Πίστη καί πολιτισμός	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
Ἡ δύσκολη θέση τοῦ χριστιανοῦ ἱστορικοῦ	40
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	
Ἀντινομίες τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Αὐτοκρατορία καί ἔρμος	86
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ	
Ἡ εἰκονοκλαστική ἐριδα	128
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ	
Χριστιανισμός καί πολιτισμός	152
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ	
Τό κοινωνικό πρόβλημα στήν Ἀνατολική Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία	165
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ	
Ὁ πατριάρχης Ἰερεμίας ὁ Β' καί οἱ Λουθηρανοί θεολόγοι	181
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ	
Ἡ ἐλληνική μετάφραση τῆς Αὐγουστιαίας Ὁμολογίας	196
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ	
Οἱ ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες καί ἡ οἰκουμενική κίνηση πρὶν ἀπὸ τὸ 1910	201
Βοημοὶ καί Βυζαντινοὶ — Σχέσεις Ἀνατολῆς καί Δύσεως ἀπὸ τῇ Μεταρρύθμιση μέχρι τὸ 19ο αἶωμα — Οἱ ἀρχές τοῦ 19ου αἰώμα — Μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν — Πρὸς τὸν εἰκοστὸ αἶωμα.	
Σημειώσεις	289

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ*

I

ΖΟΥΜΕ Σ' ΕΝΑΝ ΚΟΣΜΟ που αλλάζει αδιάκοπα. Αυτό δεν μπορούν να τ' άρνηθούν ακόμη κι εκείνοι που ζούν γύρω μας καί ίσως είναι απρόθυμοι ή απροετοίμαστοι να μεταβληθούν, που θα ήθελαν να χρονοτριβήσουν στον αιώνα που φεύγει γρήγορα. Κανείς όμως δεν μπορεί να ξεφύγει τη δυσκολία ν' ανήκη σ' έναν κόσμο μεταβατικό. Εάν παραδεχθούμε την παραδοσιακή διάκριση των ιστορικών εποχών σε όμαλές καί κρίσιμες, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η εποχή μας είναι εποχή κρίσιμη, εποχή κρίσεως καί ανεξήγητων εντάσεων. Άκούει κανείς τόσο συχνά στις ημέρες μας για τὸ τέλος τῆς ἐποχῆς μας, για τὴν παρακμὴ τῆς δύσεως, για τὴν κρίση τοῦ πολιτισμοῦ καί τὰ τοιαῦτα. Ὑποστηρίζεται ἀκόμη ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ, ὅτι ἴσως περνᾶμε ἀπὸ τὸ μεγάλο δρόσημο, ἀπὸ τὴν πιὸ μεγαλύτερη ἀλλαγὴ στὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ μας, πού εἶναι πολὺ μεγαλύτερη καί ριζικώτερη ἀπ' ὅ,τι ἡ ἀλλαγὴ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα στὸ μεσαίωνα, ἢ ἀπὸ τὸ μεσαίωνα στὴ σύγχρονη ἐποχὴ μας. Εάν εἶναι καθόλου ἀλήθεια, ὅπως ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὸν Hegel, ὅτι «ἱστορία εἶναι παγκόσμιο δικαστήριον» (*Die weltgeschichte ist weltgericht*), ὑπάρχουν μερικὲς μοιραῖες ἐποχές, ὅπου ἡ ἱστορία ὄχι μόνο δὲν δικάζει ἀλλὰ οὕτως εἰπεῖν αὐτοκαταδικάζεται στὴν καταστροφὴ. Μᾶς θύμισαν ἐπίμονα εἰδικοί καί

* «Πίστη καὶ πολιτισμός» δημοσιεύθηκε στὸ *St. Vladimir's Quarterly*, Vol. IV, N° 1-2 (1955) pp. 29-44. Ἀνατυπώθηκε μὲ τὴν ὁδία τοῦ συγγραφέα.

προφήτες ότι οι πολιτισμοί ακμάζουν και παρακμάζουν, και δεν υπάρχει ειδικός λόγος να περιμένουμε πώς ο ιδικός μας θα πρέπει να ξεφύγει την κοινή τούτη μοίρα. Εάν υπάρχει καθόλου κάποιο ιστορικό μέλλον θα πρέπει εύλογα να δεχθούμε πώς αυτό το μέλλον επιφυλάσσεται για έναν άλλο πολιτισμό, και ίσως για κάποιον που θα είναι πολύ διαφορετικώτερος από τον ιδικό μας.

Είναι πολύ συνηθισμένο στις ημέρες μας, και πραγματικά πολύ του συρμού, να λέγεται ότι τώρα πια ζούμε σ' ένα «μεταχριστιανικό κόσμο» — οποιοδήποτε μπορεί πραγματικά να είναι το ακριβές νόημα της τολμηρής αυτής φράσεως — σ' ένα κόσμο που, ύποσυνείδητα ή έσκεμμένα, «ώπισθοχώρησε» ή άποσχίστηκε από το Χριστιανισμό. «Ζούμε στην καταστροφή των πολιτισμών, των ελπίδων, των συστημάτων και των ψυχών». Όχι μόνο μπορεί να είμαστε στά σταυροδρόμια, απ' όπου ο σωστός δρόμος φαίνεται να είναι άβυσσος, αλλά πολλοί από μας και θα ρωτούσαν εάν υπάρχει καθόλου ασφαλής δρόμος, και κάποια προοπτική για να προχωρήσουμε. Δεν θα μπορούσε πραγματικά ο πολιτισμός μας να βρίσκεται σ' αδιέξοδο απ' όπου δεν υπάρχει καμιά έξοδος, εκτός κι αν την πληρώσει με έκρηξη; Και τώρα ποιά είναι η ρίζα του κακού; Ποιά είναι η πρωταρχική ή τελική αιτία αυτής της επικείμενης και φρικώδους καταρρεύσεως; Μήπως είναι απλώς «η εξασθένηση της δραστηριότητας», καθώς μερικές φορές υποστηρίχθηκε, ή μήπως μάλλον είναι «ασθένεια προς θάνατον», αρρώστια του πνεύματος, ή απώλεια της πίστεως; Δεν υπάρχει όμοφωνία σ' αυτό το σημείο. Παρά ταύτα, φαίνεται να υπάρχει σέ μεγάλο βαθμό συμφωνία πώς ο πολιτισμένος κόσμος έχει γίνει κάπως άπροσανατόλιστος και άποδιοργανωμένος, πνευματικά και διανοητικά άπροσανατόλιστος και άποδιοργανωμένος, με αποτέλεσμα να εξαφανισθούν υψηλές αξίες που θα μπορούσαν να κρατήσουν ένωμένα τα μεταβαλλόμενα στοιχεία. Σαν Χριστιανοί μπορούμε να είμαστε περισσότερο εμφαντικοί κι ακριβολόγοι. Εάν υποστηρίζουμε ότι ακριβώς ή σύγχρονη *άπισθοχώρηση* από το Χριστιανισμό — σέ όποια-

δήποτε συγκεκριμένη ιστορική ήμερομηνία κι αν πρέπει να τοποθετήσουμε το άρχικό της σημείο, είναι ακριβώς η πρωταρχική αιτία της σημερινής μας κρίσεως. Η εποχή μας είναι, πρώτα απ' όλα, *εποχή άπιστίας*, και γι' αυτό το λόγο εποχή άβεβαιότητας, συγχύσεως, και άελπίστιας. Υπάρχουν τόσοι πολλοί στην εποχή μας που δεν έχουν ελπίδα, ακριβώς επειδή έχασαν κάθε πίστη.

Όποιοδήποτε, δεν θα έπρεπε να κάνουμε τόσο εύκολα τέτοιες διαπιστώσεις και όφειλομε να προφυλαχθούμε, τουλάχιστον από δυό σημεία. Κατά *πρώτον* οι αιτίες κι οι άφορμές αυτής της φανερής «άπισθοχώρησης» είναι περιπλεγμένες και πολύπτυχες, κι η ένοχή δεν μπορεί να μετατοπισθί άποκλειστικά σ' εκείνους που ώπισθοχώρησαν. Με βάση τη χριστιανική ταπεινότητα, οι πιστοί δεν θάπρεπε να δικαιωθούν άνεπιφύλακτα και να ρίξουν τόσο εύκολα την εύθύνη στις παραλείψεις των άλλων. Εάν ο πνευματικός μας πολιτισμός, που συνηθίσαμε μάλλον με άυταρέσκεια να τον θεωρούμε χριστιανικό, διασπᾶται και καταρρέει, αυτό και μόνο δείχνει ότι ο σπόρος της καταστροφής υπήρχε πρό πολλού μέσα του. Κατά *δεύτερον* δεν θα έπρεπε να θεωρήσουμε όλα τα πιστεύω σαν έποικοδομητικά καθ' έαυτά κι ούτε να καλωσορίσουμε κάθε πίστη σαν αντίδοτο ένάντια στην άμφιβολία και τη διάσπαση. Ένδέχεται να είναι καθ' όλοκληρίαν αλήθεια, καθώς υποστηρίζουν οι κοινωνιολόγοι, πώς οι πολιτισμοί διαλύονται όταν δεν υπάρχουν έλατήρια που να έμπνέουν και πεποιθήσεις που να δεσπόζουν. Έτσι μόνο το περιεχόμενο της πίστεως παίζει άποφασιστικό ρόλο, τουλάχιστον από χριστιανικής άπόψεως. Ο βασικός κίνδυνος στις ημέρες μας είναι ότι υπάρχουν τόσο πολλά συγκρουόμενα «πιστεύω». Η μεγαλύτερη ένταση δεν είναι τόσο μεταξύ «πίστεως» και «άπιστίας», όσο ακριβώς μεταξύ *άνταγωνιζόμενων πίστεων*. Τόσο πολλά «παράξενα εύαγγέλια» κηρύττονται, και καθένα απ' αυτά άπαιτεί όλοκληρωτική πεποίθηση και πιστή ύποταγή. Ακόμη και η έπιστήμη έμφανίζεται πότε πότε σαν θρησκεία. Ίσως να είναι αλήθεια πώς η σύγχρονη κρίση άκολούθησε άναγκαστικά όταν έχάθηκαν

οι πεποιθήσεις. Θά ήταν όπωσδήποτε καταστρεπτικό εάν οι άνθρωποι συγκεντρώνονταν γύρω από μία ψεύτικη σημαία και δήλωναν ύπακοή σέ μία λανθασμένη πίστη. Ή πραγματική ρίζα τής σύγχρονης τραγωδίας δέν βρίσκεται μόνο στο γεγονός ότι οι άνθρωποι έχασαν τίς πεποιθήσεις τους, αλλά στο ότι έγκατέλειψαν τό Χριστό.

Καί τώρα, όταν μιλάμε για «κρίση του πολιτισμού», τί έννοοϋμε στην πραγματικότητα; Ή λέξη «culture»* χρησιμοποιείται μέ ποικίλες έννοιες και δέν ύπάρχει κοινά παραδεκτός όρισμός. Από τή μία πλευρά, «culture» είναι μία ειδική *στάση ή προσανατολισμός* των άτομων και των ομάδων διά των όποιων διακρίνομε τήν πολιτισμένη κοινωνία από τήν πρωτόγονη. Είναι ταυτόχρονα *σύστημα σκοπών και ενδιαφερόντων* και *σύστημα συνηθειών*. Από τήν άλλη πλευρά culture είναι *σύστημα αξιών*, πού παράγονται και συσσωρεύονται στη δημιουργική πορεία τής Ιστορίας και τείνουν ν' άποκτήσουν ήμιανεξάρτητη ύπαρξη, τουτέστιν άνεξάρτητη από εκείνη τή δημιουργική προσπάθεια πού επινόησε ή ανακάλυψε αυτές τίς «άξίες». Οι άξίες είναι πολύπτυχες και ποικίλες, και πιθανώς οϋδέποτε ωλοκληρώθηκαν τέλεια σ' ένα ένιαίο σύνολο — *ήθη* και *έθιμα*, πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί, εργατικότητα και ύγιεινή, ήθική, τέχνη και επιστήμη και τά τοιαύτα. Έτσι όταν μιλάμε για τήν κρίση του πολιτισμού, συνήθως ύπονοοϋμε διάσπαση σ' ένα από τά δυό διαφορετικά, άν και σχετιζόμενα, συστήματα ή μάλλον και στά δυό. Ίσως νά συμβαίνει μερικές από τίς προβαλλόμενες ή παραδεκτές άξίες νά άμφισβητούνται και νά εκθέτ-
ωνται, τουτέστιν νά παύουν νά λειτουργοϋν και νά μήν γοητεύουν πλέον τούς ανθρώπους. Ή, πάλι, συμβαίνει μερικές φορές ό «πολιτισμένος άνθρωπος» νά εκφυλίζεται ή και νά έξαφανίζεται καθ' όλοκληρίαν* οι πολιτιστικές συνήθειες νά γίνονται άσταθείς, και οι άνθρωποι νά χάνουν τό έξωτερικό ενδιαφέρον ή τή φροντίδα γι' αυτές τίς συνή-

* Culture: πνευματικός πολιτισμός. Διακρίνεται από τόν τεχνικό: civilization. Κατωτέρω, όπου δέν μνημονεύεται «τεχνικός πολιτισμός», έρμηνεύεται τό culture (Σ.Τ.Μ.).

θειες, ή άπλως νά κουράζονται άπ' αυτές. Τότε μία παρόρμηση για «πρωτογονισμό» μπορεί νά ξεπροβάλει άκόμη και μέσα στα πλαίσια ενός καθυστερημένου τεχνικού πολιτισμού. Ένας πολιτισμός παρακμάζει όταν ή δημιουργική ώθηση πού τόν έφερε άρχικά στην ύπαρξη, χάση τή δύναμη και τόν αύθορμητισμό τής. Τότε έγείρεται τό έρώτημα, είτε ό πολιτισμός σχετίζεται μέ τήν τελειοποίηση τής ανθρώπινης προσωπικότητας, είτε δέν είναι παρά ένα έξωτερικό ένδυμα πού μπορεί νά χρειάζεται περιστατικά, αλλά δέν άνήκει όργανικά στην ούσία τής ανθρώπινης ύπάρξεως. Προφανώς αυτό δέν άνήκει στην ανθρώπινη φύση και φυσιολογικά διακρίνομε καθαρά ανάμεσα στη «φύση» και τόν «πολιτισμό» και έννοοϋμε πώς πολιτισμός είναι ή «τεχνητή» δημιουργία του ανθρώπου, τήν όποία τοποθετεί ψηλότερα από τή «φύση» άν και φαίνεται πώς στην πραγματικότητα δέν γνωρίζομε τήν ανθρώπινη φύση έξχωρα από τόν πολιτισμό από κάποιο είδος πολιτισμού τουλάχιστον. Θά πρέπει νά ύποστηριχθί πώς ό πολιτισμός δέν είναι πραγματικά «τεχνητός», ότι είναι μάλλον προέκταση τής ανθρώπινης φύσεως, προέκταση διά τής όποιας ή ανθρώπινη φύση φθάνει στην ώριμότητα και πληρότητά τής, έτσι ώστε μία «ύποανάπτυκτη πνευματικά» ύπαρξη, νά είναι στην πραγματικότητα ένας «ύπανθρώπινος» τρόπος ύπάρξεως. Δέν είναι αλήθεια πώς ένας «πολιτισμένος» άνθρωπος είναι περισσότερο άνθρωπος από έναν «πρωτόγονο» ή φυσικό άνθρωπο; Ακριβώς σ' αυτό τό σημείο άρχίζει ή μεγαλύτερη δυσκολία στο θέμα μας.

Ίσως νά είναι πέρα για πέρα αλήθεια, και πιστεύω προσωπικά πώς έτσι έχουν τά πράγματα, πώς ό σύγχρονος πνευματικός ή τεχνικός πολιτισμός είναι «ύπό δοκιμασίαν». Αλλά θά έπρεπε οι Χριστιανοί, σαν Χριστιανοί νά ενδιαφερθοϋν καθόλου μέ τήν πολιτιστική κρίση; Εάν είναι αλήθεια, όπως μόλις παραδεχθήκαμε, πώς ή κατάρρευση ή ή παρακμή του πνευματικού πολιτισμού έχει τίς ρίζες τής στο χάσιμο τής πίστεως, σέ μία «άποστασία» ή «όπισθοχώρηση», δέν θά έπρεπε οι Χριστιανοί νά ενδιαφερθοϋν, πρωταρχικά άν όχι άποκλειστικά, για τήν *άνοικοδόμηση τής πίστε-*

ως καὶ τὴν ἀναμεταστροφὴν τοῦ κόσμου καὶ ὄχι μὲ τὴ διάσω-
ση ἐνός καταποντιζόμενου πολιτισμοῦ; Ἐὰν πραγματικὰ περ-
νᾶμε στὶς ἡμέρες μας «ἀποκαλυπτική» δοκιμασία, δὲν θὰ ἔ-
πρεπε νὰ συγκεντρώσουμε ὅλες τὶς προσπάθειές μας στὸν
Εὐαγγελισμό, στὴ διακήρυξη τοῦ Εὐαγγελίου σὲ μιὰ ἐπιλή-
σιμονα γενεά, στὸ κήρυγμα τῆς μετάνοιας καὶ μεταστροφῆς;
Τὸ κύριο Ζήτημα φαίνεται νὰ ὑπάρχη, εἴτε ἡ κρίση μποροῦ-
σε νὰ διαλυθῇ ἐὰν ἀπλῶς στεκόμαστε ἐνάντια σ' ἓνα πα-
λιωμένο καὶ διασπασμένο τεχνικὸ πολιτισμὸ, *νέου εἶδους*,
εἴτε ἐὰν, γιὰ νὰ ξεπεράσουμε τὴν κρίση, πρέπει νὰ προχω-
ρήσουμε *πέραν τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ*, στὶς πρωταρχικὲς
ρίζες τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως. Καὶ τώρα, ἐὰν πρέπει τε-
λικά νὰ προχωρήσουμε *πέραν*, δὲν θὰ ἔκανε αὐτὴ ἡ κίνηση
τὸν πολιτισμὸ ἄχρηστο καὶ περιττό; Χρειάζεται κανεὶς αὐ-
τὸ τὸν πολιτισμὸ καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνδιαφερθῇ γι' αὐτόν,
ὅταν στέκεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸν ζῶντα Θεόν, αὐτόν ποῦ
μόνο πρέπει νὰ λατρεύεται καὶ νὰ δοξάζεται; Δὲν εἶναι τό-
τε τελικά κάθε «πολιτισμός» ἓνα εἶδος λεπτῆς κι ἐξευγε-
μένης εἰδωλολατρίας, μιὰ ἀνήσυχη φροντίδα καὶ μέριμνα
γιὰ «πολλὰ πράγματα», γιὰ τόσο πολλὰ πράγματα, ἐνῶ δὲν
ὑπάρχει παρὰ μιὰ «ἀγαθὴ μερίδα» ποῦ δὲν πρέπει ποτὲ νὰ
ἀπομακρύνουμε, ἀλλὰ νὰ τὴ διατηρήσουμε εἰς τὸ «πέραν»,
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων; Δὲν θὰ ἔπρεπε, στ' ἀλήθεια,
ἐκεῖνοι ποῦ βρῆκαν τὸν «πολύτιμο μαργαρίτη» νὰ τρέξουν
ἀμέσως μακριὰ καὶ νὰ πουλήσουν γι' αὐτόν τὰ ἄλλα τους
ἀγαθὰ; Καὶ δὲν θὰ ἦταν ἀσφαλῶς ἀπιστία καὶ δυσπιστία νὰ
κρύψουν καὶ νὰ φυλάξουν τὰ ἄλλα τους ὑπάρχοντα; Δὲν
θὰ ἔπρεπε νὰ παραδώσουμε ἀπλᾶ ὅλες «τὶς ἀνθρώπινες ἀ-
ξίες» στὰ χέρια τοῦ Θεοῦ;

Αὐτὸ τὸ Ζήτημα ἦταν ἐπὶ αἰῶνες ὁ μεγαλύτερος πειρα-
σμός πολλῶν εἰλικρινῶν καὶ εὐσεβῶν ψυχῶν. Ὅλα αὐτὰ
τὰ ἐρωτήματα ἐτέθησαν ἔντονα καὶ συζητήθηκαν ξανά στὶς
ἡμέρες μας. Θὰ εἰποῦμε: *Πειρασμός*. Ἀλλὰ εἶναι λογικὸ νὰ
χρησιμοποιοῦμε τὴ λέξη αὐτὴ ποῦ δὲν μᾶς ἱκανοποιεῖ; Δὲν
εἶναι μᾶλλον ἀναντίρρητη ἀξίωση τῆς τέλει αὐτῆς αὐτα-
παρνήσεως ποῦ εἶναι πρωταρχικὴ προϋπόθεση καὶ θεμέλιο

τῆς χριστιανικῆς ὑπακοῆς; Στὴν πραγματικότητα ἐγείρον-
ται καὶ προβάλλουν ἀμφιβολίες γιὰ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὶς ἀ-
ξίες του, ὄχι μόνο στὶς ἡμέρες τῶν μεγάλων ἱστορικῶν δο-
κιμασιῶν καὶ κρίσεων. Ἐγείρονται πολὺ συχνὰ καὶ σὲ περιό-
δους εἰρήνης καὶ εὐδαιμονίας, ὅπου μπορεῖ κανεὶς νὰ βρε-
θῇ σὲ κίνδυνο νὰ ὑποδουλωθῇ καὶ νὰ πλανηθῇ ἀπὸ ἀνθρώ-
πινα ἐπιτεύγματα, ἀπὸ τὶς δόξες καὶ τοὺς θριάμβους τοῦ
τεχνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἐγείρονται πολὺ συχνὰ κατὰ τὴ διάρ-
κεια τῆς ἁμεσης καὶ προσωπικῆς ἀναζητήσεως τοῦ Θεοῦ.
Ὁλοκληρωτικὴ αὐταπάρνηση μπορεῖ νὰ ὀδηγήσῃ εὐσεβεῖς
ἀνθρώπους στοὺς ἐρημότοπους, στὰ σπήλαια τῆς γῆς καὶ
τὶς ἐρήμους, ἔξω ἀπὸ τὸν «πολιτισμένο κόσμο», καὶ ὁ πο-
λιτισμὸς θὰ ἐμφανιζόταν σ' αὐτοὺς σὰν ματαιότης, καὶ μα-
ταιότης ματαιότητων, ἔστω κι ἂν ἀκόμη ὑποστηριζόταν πῶς
αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς ἔχει ἐκχριστιανισθῇ κατὰ τὴν ὁψη, ἂν
ὄχι κατὰ τὴν οὐσία. Θὰ ἦταν σωστὸ νὰ ἀπαγορεύσουμε τοὺς
εὐσεβεῖς αὐτοὺς ἀδελφούς στὴν τολμηρὴ ἀναζήτησιν τῆς
τελειότητος καὶ νὰ τοὺς κρατήσουμε στὸν κόσμο, γιὰ νὰ τοὺς
ἀναγκάσουμε νὰ συμβάλουν στὴν ἀνοικοδόμησιν ἢ τὴν ἐπι-
σκευὴ ἐκεῖνου ποῦ γι' αὐτοὺς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἓ-
να Πύργο τῆς Βαβέλ; Εἴμαστε ἐτοιμοὶ ν' ἀποκηρύξωμε τὸν
Ἅγιον Ἀντώνιον τῆς Αἰγύπτου ἢ τὸν Ἅγ. Φραγκίσκο τῆς Ἀσ-
σίζης καὶ νὰ τοὺς παροτρύνωμε νὰ μείνουν στὸν κόσμο;
Δὲν εἶναι ὁ Θεὸς καθ' ὁλοκληρίαν *ἐπάνω* καὶ *πέραν* κάθε
πολιτισμοῦ; Μπορεῖ νὰ κατέχη στὸ κάτω κάτω ὁ πολιτι-
σμὸς ὁποιαδήποτε οὐσιαστικὴ ἀξία ἀπὸ μόνος του; Εἶναι
ἐξυπηρέτηση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ *παιγνίδι του*, τὸν ὑπακούει
ἢ συντελεῖ στὴν παραφροσύνη, στὴ ματαιότητα, στὴν πολυ-
τέλεια καὶ ὑπερηφάνεια, δηλαδὴ τελικά γίνεται παγίδα γιὰ
τὶς ψυχές; Φαίνεται αὐτονόητα πῶς ὁ πολιτισμὸς δὲν εἶναι,
καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φύσιν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι, τελικὸς
σκοπὸς ἢ τελικὴ ἀξία, καὶ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθῇ σὰν
ἔσχατο τέρμα ἢ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου, μὰ καὶ πιθανῶς
οὔτε σὰν ἀπαραίτητο συνθετικὸ τῆς ἀληθινῆς του οὐσίας.
Ἕνας «πρωτόγονος» μπορεῖ νὰ σωθῇ ὄχι λιγώτερο ἀπὸ ἓ-
να «πολιτισμένο», καθὼς ὁ Ἅγιος Ἀμβρόσιος τὸ τοποθέτη-

σε, ὁ Θεὸς δὲν ἔθεσε μέτρο κρίσεως γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ λαοῦ του, τὰ πνευματώδη ἐπιχειρήματα. Πολὺ περισσότερο, ὁ «πολιτισμός» δὲν εἶναι ἀπόλυτο ἀγαθό. Εἶναι μᾶλλον περιοχὴ ἀναπόφευκτης περιπλοκῆς καὶ ἀσάφειας. Τείνει νὰ ἐκφυλισθῇ μέσα στὸν «τεχνικὸ πολιτισμό» ἐάν πρέπει νὰ δεχθοῦμε τοῦ Oswald Spengler τὴ διάκριση ἀνάμεσα στοὺς δυὸ αὐτοὺς ὅρους — καὶ ὁ ἄνθρωπος πρέπει τότε *ἀπελπιστικὰ* νὰ ὑποδουλωθῇ σ' αὐτόν, καθὼς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὑποτίθεται πὼς ὑποδουλώθηκε. Ὁ πολιτισμός εἶναι ἐπιτεῦγμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ σκόπιμη δημιουργία του, ἀλλὰ ἔνας ὠλοκληρωμένος «τεχνικὸς πολιτισμός» εἶναι συχνὰ ἐχθρικός στὴν ἀνθρώπινη δημιουργικότητα. Πολλοὶ στίς ἡμέρες μας, μὰ καὶ σ' ὅλες τίς ἐποχές, εἶναι ὀδυνηρὰ ἐνήμεροι γι' αὐτὴ τὴν τυραννία, γιὰ τὴ «ρουτίνα τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ» καὶ τὰ δεσμά του. Μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθῇ, ὅπως κι ἔγινε πολλὰς φορές, πὼς στὸν «τεχνικὸ πολιτισμό» ὁ ἄνθρωπος εἶναι, οὕτως εἰπεῖν, ἀποξενωμένος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἀποξενωμένος καὶ ἀποσπασμένος ἀπὸ τίς ἴδιες τίς ρίζες τῆς υπάρξεώς του, ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἢ ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὸ Θεό. Αὐτὴ ἡ ἀποξένωση τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ περιγραφῇ καὶ νὰ καθορισθῇ μὲ πολυάριθμους τρόπους καὶ μεθόδους πού βασίζονται καὶ σὲ θρησκευτικές καὶ σὲ ἀντιθρησκευτικές διαθέσεις. Ἀλλὰ σὲ ὅλες τίς περιπτώσεις «ὁ πολιτισμός» θὰ ἐμφανίζοταν ὅχι μόνο νὰ βρίσκεται σὲ ἀμηχανία, ἀλλὰ θὰ ἦταν ὁ ἴδιος ἀμηχανία.

Διάφορες ἀπαντήσεις ἐδόθησαν σ' αὐτὰ τὰ ζητήματα πού ἐρευνοῦμε στὴν πορεία τῆς Χριστιανικῆς ἱστορίας καὶ τὸ πρόβλημα παραμένει ἀκόμη ἄλυτο. Ὑποστηρίχθηκε τελευταία πὼς τὸ ὅλο ζήτημα γιὰ «τὸ Χριστὸ καὶ τὸν πολιτισμό» εἶναι «διαρκὲς πρόβλημα» πού ἴσως δὲν ἐπιδέχεται καμιὰ τελικὴ λύση. Πρέπει νὰ εἰποῦμε ὅτι διαφορετικὲς ἀπαντήσεις θὰ γοήτευαν διαφορετικοὺς τύπους ἢ ὁμάδες ἀνθρώπων, τόσο πιστῶν, ὅσο καὶ ἀπίστων, καὶ πάλι διαφορετικὲς ἀπαντήσεις θὰ φαίνονταν πειστικὲς σὲ διαφορετικὲς ἐποχές. Ἡ ποικιλία τῶν ἀπαντήσεων φαίνεται νὰ ἔχη διπλὸ νόημα. Ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ δείχνει τὴν ποικιλία τῶν ἱστο-

ρικῶν καὶ ἀνθρωπίνων θέσεων στίς ὁποῖες φυσικὰ θὰ μπορούσαν νὰ δοθοῦν διάφορες λύσεις. Τὰ ζητήματα τοποθετοῦνται καὶ προσδιορίζονται διαφορετικὰ σὲ ἐποχὴ εἰρήνης καὶ σὲ ἐποχὴ κρίσεως. Ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἐκεῖνο πού θὰ ἔπρεπε νὰ περιμένουμε ἀπὸ τὴ «διαιρεμένη Χριστιανασύνη» εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἀσυμφωνία. Θὰ ἦταν μάταιο νὰ ἀγνοήσωμε τὸ βάθος αὐτῆς τῆς διαιρέσεως στὴ Χριστιανασύνη. Τὸ νόημα τοῦ ἰδίου τοῦ Εὐαγγελίου ἔχει προσδιορισθῇ διαφορετικὰ στὰ διάφορα δόγματα. Καὶ στὴ συζήτηση γιὰ τὸ Χριστὸ καὶ τὸν πολιτισμό, ἀντιμετωπίζομε τὴν ἴδια ἐνταση μεταξὺ «καθολικῶν» καὶ «εὐαγγελικῶν» τάσεων, πού γενικώτερα ἔχει τὴ βάση της στὸ «χριστιανικὸ σχίσμα». Ἐάν πραγματικὰ καὶ εἰλικρινὰ ἐνδιαφερόμαστε γιὰ τὴ «χριστιανικὴ ἐνότητα» θὰ ἔπρεπε νὰ ἐρευνήσωμε γιὰ μιὰ τελικὴ λύση ἐπάνω στὴ βασικὴ αὐτὴ ἀσυμφωνία. Στὴν πραγματικότητα, ἡ στάση μας στὸν πολιτισμό δὲν βασίζεται στίς πρακτικὲς προτιμήσεις μας, ἀλλὰ στίς *θεολογικὲς μας κρίσεις*, πρῶτα ἀπ' ὅλα κι ὕστερα ἀπ' ὅλα. Ἡ τελευταία αὐξηση τοῦ ἱστορικοῦ καὶ πολιτιστικοῦ πεσιμισμού, πού οἱ Γερμανοὶ ὀνομάζουν *Kulturpessimismus* and *Geschichtspessimismus*, ὅχι μόνο ἀνανακλᾷ τίς πραγματικὲς περιπλοκὲς καὶ τὴ σύγχυση τῆς ἐποχῆς μας, ἀλλὰ φανερῶνει καὶ μιὰ συγκεκριμένη μεταβολὴ στὴ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ σκέψη. Οἱ ἀμφιβολίες γιὰ τὸν πολιτισμό ἔχουν προφανῇ θεολογικὴ σημασία καὶ πηγάζουν ἀπὸ τ' ἀπύθμενα βάθη τῆς πίστεως τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν θὰ ἔπρεπε γιὰ δική του ἱκανοποίηση νὰ ἀπορρίψη κανεὶς τόσο εὐκόλα κάθε καλόπιστη κατηγορία, χωρὶς συμπάθεια καὶ κατανόηση. Παρὰ ταῦτα, χωρὶς νὰ ἐπιβάλλῃ γενικὴ λύση, γιὰ τὴν ὁποία ὁ αἰώνας μας φαίνεται νὰ εἶναι ἀνώριμος, δὲν θὰ μπορούσε κανεὶς ν' ἀποφύγῃ τὴν ἀπόρριψη ὠρισμένων λύσεων πού ὑποστηρίχθηκαν, ἀφοῦ εἶναι ἀνεπαρκεῖς, ἐσφαλμένες καὶ παραπλανητικὲς.

Ἡ σύγχρονη ἀντίθεση ἢ ἀδιαφορία τῶν Χριστιανῶν πρὸς τὸν πολιτισμό παίρνει διάφορα σχήματα καὶ μορφές. Θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ ἐπιχειρήσωμε τώρα μιὰ περιεκτικὴ θεώρηση ὅλων τῶν συγκεκριμένων ἀποχρώσεων τῶν ἰδεῶν.

Πρέπει να περιορισθούμε σε μία δοκιμαστική απαρίθμηση εκείνων που φαίνονται να είναι οι πιο κραυγαλέες και σχετίζονται με τη δική μας θέση. Υπάρχει ποικιλία στις άφετηρίες και τα συμπεράσματα. Δυο ειδικά αίτια φαίνεται να συντρέχουν προς την κατεύθυνση μιας πολύ συνηθισμένης περιφρονήσεως του κόσμου από πολλούς Χριστιανούς όλων των παραδόσεων. Από το ένα μέρος ο κόσμος είναι παροδικός, και η ίδια η ιστορία φαίνεται τόσο ασήμαντη «στη θέα της αιωνιότητας», καθώς κι όταν σχετίζεται με τον έσχατο προορισμό του ανθρώπου. Όλες οι ιστορικές αξίες είναι φθαρτές, καθώς είναι και σχετικές και χωρίς σημασία στην προοπτική ενός επικείμενου τέλους. Από το άλλο μέρος, ολόκληρος ο κόσμος φαίνεται πώς είναι τόσο ασήμαντος, εν συγκρίσει με την απροσμέτρητη δόξα του Θεού, καθώς αποκαλύφθηκε στο μυστήριο της απολυτρώσεώς μας. Σε ώριμες εποχές και σε ώριμες ιστορικές καταστάσεις, το μυστήριο της απολυτρώσεως φαίνεται να άμαυρώνει το μυστήριο της δημιουργίας, και η απολύτρωση ερμηνεύεται μάλλον σαν ένα σταμάτημα του «πεπτωκότος κόσμου» παρά σαν θεραπεία και ανάρρωση. Η ριζική αντίθεση μεταξύ Χριστιανισμού και πολιτισμού, καθώς παρουσιάζεται από ώριμους χριστιανούς διανοούμενους, έμπνέεται περισσότερο από ώριμες θεολογικές και φιλοσοφικές προϋποθέσεις παρά από μία συγκεκριμένη ανάλυση του ίδιου του πολιτισμού. Στις ημέρες μας υπάρχει ένα αυξανόμενο *εσχατολογικό αίσθημα*, τουλάχιστον σε ώριμους τόπους. Υπάρχει ακόμη κάποια αυξανόμενη *υποτίμηση του ανθρώπου* στη σύγχρονη φιλοσοφική και θεολογική σκέψη, εν μέρει κατ' αντίδραση προς την υπερβολική αυτοπεποίθηση του προηγούμενου αιώνα. Υπάρχει μία εκ νέου παρουσίαση της ανθρώπινης «μηδαμινότητας», της ουσιαστικής άβεβαιότητας και ανασφαλείας της σωματικής και πνευματικής υπάρξεώς του. Ο κόσμος φαίνεται να είναι έχθρικός και ανούσιος και ο άνθρωπος αισθάνεται τον έαυτό του χαμένο στη ροή των τυχαίων γεγονότων και άποτυχών. Αν υπάρχει ακόμη κάποια ελπίδα «σωτηρίας», βρίσκεται μάλλον

στις λέξεις «διαφυγή» και «άνοχή», παρά στις λέξεις «ανάρρωση» και «επανόρθωση». Τί μπορεί, λοιπόν, να ελπίζει κανείς από την ιστορία;

Μπορούμε να διακρίνουμε διάφορους τύπους σ' αυτή την απαισιόδοξη τοποθέτηση. Οι χαρακτηρισμοί που πρόκειται να χρησιμοποιήσω δεν είναι παρά δοκιμαστικοί και προσωρινοί.

Πρώτα απ' όλα στη σύγχρονη υποτίμηση του πολιτισμού πρέπει να τονίσουμε την επίμονη παρουσία των *ευσεβιστικών* και *Revivalist** (ικών) αιτίων. Οι άνθρωποι πιστεύουν ότι συνάντησαν τον Κύριο και Λυτρωτή τους στην προσωπική και ιδιαίτερη εμπειρία τους, κι ότι σώθηκαν από το έλεος Του και με την ανταπόκρισή τους σ' αυτό με πίστη και υπακοή. Γι' αυτό δεν χρειάζεται τίποτε άλλο. Η Ζωή του κόσμου και μέσα στον κόσμο, δεν φαίνεται, λοιπόν, να είναι παρά άμαρτωλη περιπλοκή, έξω από την οποία οι άνθρωποι είναι χαρούμενοι και ίσως υπερέφανοι, γιατί έχουν ελευθερωθεί. Το μόνο πράγμα που έχουν να ειπουν γι' αυτό τον κόσμο είναι να εκθέσουν τη ματαιότητα και τη διαφθορά του και να προφητεύσουν την καταστροφή και την καταδίκη, την επερχόμενη όργη και κρίση του Θεού. Οι άνθρωποι αυτού του τύπου ενδέχεται να έχουν διαφορετική διάθεση' άλλοτε άγριοι και επιθετικοί κι άλλοτε ήμεροι και συναισθηματικοί. Σ' όλες πάντως τις περιπτώσεις, δεν μπορούν να ιδούν κάποιο θετικό νόημα στη συνεχιζόμενη πορεία του πολιτισμού και είναι αδιάφοροι για όλες τις αξίες του τεχνικού πολιτισμού, και μάλιστα για εκείνες που δεν μπορούν να δικαιολογηθούν από ωφελιμιστική άποψη. Οι άνθρωποι αυτού του τύπου θα κήρυτταν την *ἀρετή της απλότητας*, σε αντίθεση με την περιπλοκή της πολιτιστικής συγχύσεως. Μπορεί να διαλέξουν να επιστρέψουν στη μοναξιά της μοναχικής ζωής είτε της στρώικης «άπαθείας» ή μπορεί να προτιμήσουν ένα είδος κοινής ζωής, σε κλειστές συντροφίες μ' εκείνους που έχουν κατανοήσει τη ματαιότητα και το άσκο-

* *Revivalist*: Εκείνοι που αναζωπυρώνουν θρησκευτικές προλήψεις, συνήθειες ή έθιμα (Σ.τ.Μ.).

πο δλων τῶν ἱστορικῶν μόχθων καὶ προσπαθειῶν. Μπορεῖ κανεῖς νὰ χαρακτηρίσῃ αὐτὴ τὴ στάση σὰν «αἰρετική», καὶ πραγματικά ὑπάρχει ἐσκεμμένη προσπάθεια ἀποφυγῆς σὲ κάθε ἀνάμειξη στὴν κοινὴ ἱστορία. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ «αἰρετική» προτίμηση μπορεῖ νὰ ἐντοπισθῇ ἀνάμεσα σ' ἀνθρώπους ποικίλων πολιτιστικῶν καὶ θρησκευτικῶν παραδόσεων. Ὑπάρχουν πολλοὶ ποὺ θέλουν νὰ «ἀποχωρήσουν ἀπὸ τὸν κόσμον», τουλάχιστον ψυχολογικά, περισσότερο γιὰ ἀσφάλεια παρὰ γιὰ «ἀόρατο πόλεμον». Ὑπάρχει σ' αὐτὴ τὴ στάση μιὰ παραδοξολογικὴ ἀνάμειξη μετάνοιας καὶ αὐτοϊκανοποιήσεως, ταπεινοφροσύνης καὶ ὑπερηφάνειας. Ὑπάρχει ἀκόμη ἐσκεμμένη περιφρόνηση ἢ ἀδιαφορία πρὸς τὸ δόγμα, καὶ κατὰ συνέπειαν ἀδυναμία νὰ μελετήσωμε προσεκτικὰ τίς δογματικὲς ἐπιπλοκὲς τοῦ ἐν λόγῳ «ἀπομονωτισμοῦ». Στὴν πραγματικότητα αὐτὸ εἶναι ριζικὴ *ὑποτίμηση τοῦ Χριστιανισμοῦ*, τουλάχιστον ὑποκειμενικὴ ὑποτίμηση ποὺ τὸν μεταβάλλει ἀπλῶς σὲ κλειστὴ θρησκεία ὠρισμένων ἀτόμων. Τὸ μόνο πρόβλημα γιὰ τὸ ὁποῖο αὐτοὶ οἱ τύποι τῶν ἀνθρώπων ἐνδιαφέρονται, εἶναι τὸ πρόβλημα τῆς *ἀτομικῆς* «σωτηρίας».

Κατὰ δεύτερον ὑπάρχει κατ' ἀντίθεσιν ἓνας *Πουριτανικός* τύπος. Ὑπάρχει μιὰ παρόμοια «ὑποτίμηση» τῆς πίστεως, συνήθως φανερά παραδεκτὴ. Στὴν πράξη εἶναι ἓνας *δραστικὸς* τύπος χωρὶς καμιὰ διάθεση νὰ ἀποφύγῃ τὴν ἱστορία. Μόνο ποὺ τὴν ἱστορία τὴν παραδέχεται μᾶλλον σὰν κάτι ποὺ ἐξυπηρετεῖ καὶ ὑπακούει τὸν ἄνθρωπον καὶ ὄχι σὰν δημιουργικὴ εὐκαιρία. Ὑπάρχει ἡ ἴδια συγκέντρωση στὸ πρόβλημα τῆς σωτηρίας τοῦ ἀτόμου. Ὁ βασικὸς ἰσχυρισμὸς εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸς ὁ ἄθλιος ἁμαρτωλός, μπορεῖ νὰ συγχωρηθῇ, ἐὰν καὶ ὅταν παραδέχεται τὴ συγχώρηση ποὺ τοῦ προσφέρεται διὰ Χριστοῦ καὶ ἐν Χριστῷ, μὰ ἀκόμη καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσιν παραμένει ἀκριβῶς ὅ,τι εἶναι, ἓνα εὐθραυστο καὶ ὄχρηστο δημιούργημα, καὶ δὲν ἀλλάζει οὔτε ἀνακαινίζεται οὐσιαστικά. Καὶ σὰν συγχωρημένο ἀκόμη πρόσωπο, παραμένει χαμένο δημιούργημα, καὶ ἡ ζωὴ του δὲν μπορεῖ νὰ ἔχῃ καμιὰ ἐποικοδομητικὴ ἀξία. Αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ καταλήγῃ ἀναγκαστικὰ σὲ πραγματικὴ ἀποχώρηση ἀπὸ

τὸν πολιτισμὸ ἢ σὲ ἄρνηση τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ κάνει τὴν ἱστορία ἓνα εἶδος δουλείας, ποὺ πρέπει νὰ συνεχισθῇ καὶ νὰ τὴν ὑπομείνῃ, καὶ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ τὴν ἀποφύγῃ, ἀλλὰ νὰ τὴν ὑποφέρῃ μᾶλλον σὰν ἐξάσκηση τοῦ χαρακτήρα καὶ δοκιμασία ἐν ὑπομονῇ, παρὰ σὰν πεδίο δημιουργικότητος. Τίποτε δὲν πρόκειται νὰ ἐπιτύχωμε στὴν ἱστορία. Ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος θὰ ἔπρεπε νὰ χρησιμοποιήσῃ κάθε εὐκαιρία γιὰ νὰ ἀποδείξῃ τὴν πίστη καὶ τὴν ὑπακοή του καὶ νὰ δυναμώσῃ τὸ χαρακτήρα του ὑπηρετώντας σ' αὐτὴ τὴν πιστότητα, σ' αὐτὴ τὴ *δουλεία στὸ καθῆκον*. Ὑπάρχει μεγάλη ὠφελιστικὴ ἔμφασις σ' αὐτὴ τὴν τοποθέτηση, ἐὰν αὐτὴ εἶναι «μεταφυσικὰ χρήσιμη», ἐὰν ἐκφράζῃ δηλαδὴ κάτι ποὺ ἀφορᾷ τὴ «σωτηρία». Κάθε τι ποὺ δὲν ὑπηρετεῖ κατ' εὐθείαν αὐτὸ τὸ σκοπὸ θὰ ἔπρεπε ν' ἀπορριφθῇ καὶ δὲν ὑπάρχει χώρος γιὰ καμιὰ «ἀδιάφορη δημιουργικότητα» π.χ. γιὰ τὴν τέχνη ἢ τὴ λογοτεχνία.

Τρίτον εὐρίσκεται σ' ἀντίθεσιν ὁ *ὑπαρξιακός* τύπος. Τὸ βασικὸ τοῦ χαρακτηριστικὸ ἐγκτεῖται στὴ διαμαρτυρία ἐναντίον τῆς ὑποδούλωσης τοῦ ἀνθρώπου στὸν τεχνικὸ πολιτισμὸ ποὺ τοῦ κατακαλύπτει μόνο τὴν ἐσχατὴ δύσκολη θέσιν τῆς ὑπάρξεώς του, καὶ σκοτενιάζει τὴν περίπλοκη ἀπελπιστικὴ του κατάστασις. Θὰ ἦταν ἄδικο νὰ ἄρνηθοῦμε τὴ σχετικὴ ἀλήθεια τῆς σύγχρονης ὑπαρξιστικῆς κινήσεως, τὴν ἀλήθεια τῆς ἀντιδράσεως καὶ ἴσως ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος τοῦ πολιτισμοῦ νὰ χρειάζοταν αὐτὴ τὴ σκληρὴ καὶ ἀνελέγητη προειδοποίηση. Σὲ ὅλες τίς μορφές του, θρησκευτικὴ καὶ ἄθρησκη, ὁ ὑπαρξισμὸς ἐκθέτει τὴ μηδαμινότητα τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου ὅπως εἶναι καὶ γνωρίζει τὸν ἑαυτὸν του. Γιὰ ἐκείνους ἀπὸ τοὺς ὑπαρξιστὲς ποὺ ἀπέτυχαν νὰ συναντήσουν τὸν Θεὸ ἢ ποὺ εὐφραίνονται στὴν ἀθεϊστικὴ ἄρνηση, αὐτὴ ἡ μηδαμινότητα εἶναι ἀκριβῶς ἡ τελικὴ ἀλήθεια γιὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν προορισμὸ του. Μόνο ποὺ ὁ ἄνθρωπος θὰ πρέπει ν' ἀνακαλύψῃ αὐτὴ τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸν ἑαυτὸ του. Ἀλλὰ πολλοὶ ὑπαρξιστὲς ἔχουν βρῇ τὸ Θεό, ἢ, καθὼς οἱ ἴδιοι θὰ τὸ τοποθετοῦσαν, τοὺς βρῇ καὶ τοὺς διάλεξε Ἐκεῖνος μέσα στὴν ὀργή Του ποὺ δὲν ξεχωρίζει ἀπὸ

τὸ ἑλεός Του. Ἀλλά, ἀρκετὰ παράδοξα θὰ ἐπέμεναν νὰ πιστεύουν ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι παρὰ ἓνα «τίποτε», παρὰ τῇ λυτρωτικῇ ἀγάπῃ καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ δημιουργοῦ γιὰ τὰ χαμένα καὶ πλανημένα δημιουργήματά Του. Κατὰ τὴ γνῶμη τους ἡ «δημιουργικότης» καταδικάζει τὸν ἄνθρωπο νὰ φθάσῃ σὲ ἀδιέξοδο, νὰ φθάσῃ νὰ μὴν εἶναι παρὰ ἓνα «τίποτε», τουλάχιστον στὰ δικά του μάτια, παρὰ τῇ μυστηριώδη πραγματικότητά πῶς γιὰ τὸ Θεὸ τὰ δημιουργήματά Του εἶναι προφανῶς πολὺ περισσότερο ἀπὸ «τίποτε», ἀφοῦ ἡ λυτρωτικὴ ἀγάπη Του τὸν ἔφερε γιὰ χάρη τοῦ ἀνθρώπου στὴν τρομερὴ θυσία τοῦ σταυροῦ. Ὁ ὑπαρξισμὸς φαίνεται νὰ ἔχῃ δίκιο στὴν κριτικὴ του γιὰ τὴν ἀνθρώπινη αὐτο-ικανοποίηση, καὶ παρὰ ταῦτα εἶναι πρόθυμος νὰ τὸν βοηθήσῃ στὴν ἀνεπιθύμητη ἀνακάλυψη τῆς ἀνθρώπινης μικρότητας. Ἀλλὰ εἶναι πάντοτε τυφλός, καθὼς ἐμπλέκεται μὲ τὴ μελέτῃ τῆς θείας σοφίας. Ἕνας ὑπαρξιστὴς εἶναι πάντοτε ἔρημη καὶ μονήρης ὑπαρξίς, περιπλεγμένος καὶ δεμένος ἀναπόσπαστα μὲ τὴ διερεύνηση (τὸν αὐστηρὸ ἔλεγχο) τῆς κρίσιμης θέσεώς του. Οἱ ὁροι στοὺς ὁποίους ἀναφέρεται πάντοτε εἶναι τὸ *ΟΛΟΝ* τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ *Μηδὲν* τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ συνεχίζει κάπως *ἀφηρημένα*, ἀκόμη καὶ στὴν περίπτωση πού ἡ ἀνάλυσή του ἀρχίζει μὲ συγκεκριμένη θέση, δηλαδὴ τὴν προσωπικὴ του θέση: Σὲ τελευταία ἀνάλυση δὲν θὰ μιλήσῃ γιὰ ὑπαρκτὸ πρόσωπο, ἀλλὰ μᾶλλον γιὰ τὸν ἄνθρωπο σὰν ἄνθρωπο, τελικὰ γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους πού βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὸν ἴδιο καὶ οἰκουμενικὸ ἐντοπισμὸ τοῦ τελικοῦ τους ἀσχέτου (ἐλλείψεως σχέσεως μεταξὺ των). Ὅποιαδήποτε κι ἂν πρέπει νὰ εἶναι ἡ ψυχολογικὴ καὶ ἱστορικὴ ἐρμηνεία τῆς τελευταίας ἐμφανίσεως τοῦ ὑπαρξισμοῦ, στὸ σύνολο δὲν εἶναι παρὰ συμπτώματα διασπάσεως τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ἀπογνώσεως.

Καὶ *τελικά* δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀγνοήσωμε τὴν ἀντίδραση ἢ ἀδιαφορίαν τοῦ «Ἀπλοῦ Ἀνθρώπου». Μπορεῖ νὰ ζῇ μᾶλλον ἡσυχά στὸν κόσμον τοῦ πολιτισμοῦ, ἀκόμη καὶ νὰ τὸν χαίρεται, ἀλλὰ θὰ ἀναρωτιόταν τί μπορεῖ νὰ «προσθέσῃ» ὁ πολιτισμὸς στὴ θρησκεία, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ διακοσμητικὸ στοι-

χεῖο ἢ ἀπὸ μιὰ συμβολὴ στὴν εὐλάβεια καὶ τὴν τιμὴ τοῦ θείου, ὅπως π.χ. εἰδικὰ στὴ μορφή τῆς τέχνης. Ἀλλὰ κατὰ κανόνα ὁ «ἀπλοϊκὸς ἄνθρωπος» ὑποψιάζεται πολὺ τὴ χρησιμοποίηση τῆς λογικῆς στὰ ζητήματα τῆς πίστεως καὶ κατὰ ταῦτα δὲν τοῦ χρειάζεται ἡ κατανόηση τῶν πεποιθήσεων. Ποιὰ θρησκευτικὴ ἀξία μπορεῖ νὰ ἔχῃ μιὰ ἀδιάφορη σπουδὴ κάποιου θέματος, πού δὲν ἔχει ἄμεση πρακτικὴ ἐφαρμογὴ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθῇ στὴν ἐκπλήρωση φιλανθρωπίας; Ὁ «ἀπλοϊκὸς ἄνθρωπος» δὲν θὰ ἔχῃ ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ἀξία ἢ τὴ χρησιμότητα τοῦ πολιτισμοῦ στὴν οἰκονομία τῆς πρόσκαιρης ζωῆς, ἀλλὰ θὰ διστάσῃ ν' ἀναγνωρίσῃ τὴ θετικὴ του σκοπιμότητα στὴν πνευματικὴ διάσταση (περιοχή), ἐκτὸς κι ἂν πρόκειται νὰ ἐπηρεάσῃ ἢ νὰ καταδείξῃ τὴν ἠθικὴ ἀκεραιότητα τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν θὰ βρῇ θρησκευτικὴ δικαίωση γιὰ τὴν ἀνθρώπινη παρόρμηση τῆς μαθήσεως καὶ δημιουργίας. Δὲν εἶναι τελικὰ ὁλος ὁ πολιτισμὸς παρὰ ματαιότητα, πραγματικὰ ἓνα εὐθραυστο καὶ φθαρτὸ πρᾶγμα; Καὶ δὲν εὐρίσκεται ἡ πιὸ βαθύτερη ρίζα τῆς ἀνθρώπινης ὑπερφηφάνειας καὶ ὑπεροψίας ἀκριβῶς στὶς ἀξιώσεις καὶ στὶς φιλοδοξίες τῆς λογικῆς; «Ὁ ἀπλοϊκὸς ἄνθρωπος» συνήθως προτιμᾷ «ἀπλότητα» στὴ θρησκεία καὶ δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ ὅ,τι χαρακτηρίζει σὰν «θεολογικὴ θεωρητικὴ διδασκαλία», ἐννοώντας μ' αὐτὲς τίς λέξεις πολὺ συχνὰ σχεδὸν ὅλες τίς θεωρίες καὶ τὰ δόγματα τῆς Ἐκκλησίας. Σ' αὐτὴ τὴν τοποθέτηση περιπλέκεται καὶ πάλι μιὰ μονόπλευρη (καὶ ἐλλειπτικὴ) ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ὀρθότητος τῆς συγκεκριμένης ζωῆς του στὴν ἱστορία μὲ τὸν «αἰώνιο προορισμὸ» του, δηλαδὴ μὲ τὸν τελικὸ θεῖο σκοπὸ. Ὑπάρχει μιὰ τάση νὰ τονίζωμε πῶς ἡ «αἰώνιος ζωὴ» εἶναι «μακριὰ ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια» σὲ τέτοιο βαθμὸ ὥστε ἡ ἀνθρώπινη προσωπικότητα νὰ βρίσκεται σὲ κίνδυνον νὰ διχασθῇ. Ἡ ἱστορία στὸ σύνολό της εἶναι ἀκριβῶς ἑδαφος κατάλληλον νὰ διαπλασθοῦν ψυχὲς καὶ χαρακτῆρες, ἢ εἶναι κάτι πού ἀποσκοπεῖ περισσότερο νὰ ὑπηρετήσῃ τὰ σχέδια τοῦ Θεοῦ; Ἡ «τελευταία (μέλλουσα) κρίσις» εἶναι ἀπλῶς ἔλεγχος στὴν πίστη ἢ καὶ «ἀνακεφαλαίωση» τῆς δημιουργίας;

Ἐδῶ ἀκριβῶς ἐγγίζομε ἐπάνω στήν πιό βαθύτερη αἰτία πού διαρκῶς φέρει σύγχυση στή συζήτηση γιά τήν «πίστη καί τόν πολιτισμό». Τά πλέον βαθύτερα θεολογικά ζητήματα περιπλέκονται σ' αὐτή τή συζήτηση, καί δέν μπορούμε ποτέ νά φθάσωμε στή λύση ἐκτός κι ἂν ἀναγνωρισθῇ καθαρά καί κατανοηθῇ ὁ θεολογικός χαρακτήρας τῆς συζητήσεως. Χρειαζόμαστε *θεολογία τοῦ πολιτισμοῦ*, ἀκόμη καί γιά τίς πρακτικές (καθημερινές) μας ἀποφάσεις. Δέν μπορεῖ νά παρθῇ σωστή ἀπόφαση στά σκοτεινά. Τό δόγμα τῆς δημιουργίας, μέ κάθε τι πού συνεπάγεται ἀπ' αὐτό, ἔχει σκοτισθῇ ἐπικίνδυνα στίς συνειδήσεις τῶν σύγχρονων Χριστιανῶν καί ἡ ἰδέα τῆς Θείας Πρόνοιας, δηλαδή τοῦ ἀέναου ἐνδιαφέροντος τοῦ δημιουργοῦ γιά τά δημιουργήματά Του, ἔχει πραγματικά ὑποτιμηθῇ σέ κάτι τελείως αἰσθηματικό καί ὑποκειμενικό. Κατά ταῦτα, ἡ «Ἱστορία» κατανοήθηκε σάν αἰνιγματικό *ἐνδιάμεσο* ἀνάμεσα στά σπουδαῖα ἔργα τοῦ Θεοῦ γιά τά ὁποῖα θά ἦταν δύσκολο νά προσδιορισθῇ κάποιο ἰδιαίτερο νόημα. Αὐτό ὅμως συνδυάσθηκε μέ μιὰ ἀτελῆ ἰδέα γιά τόν ἄνθρωπο. Ἡ ἔμφαση μετατοπίσθηκε ἀπό τήν ἐκπλήρωση τοῦ θείου σχεδίου γιά τόν ἄνθρωπο στήν ἀπελευθέρωσή του ἀπό τίς συνέπειες τῆς «ἀρχικῆς» του πτώσεως. Καί, κατά συνέπειαν, τό ὅλο δόγμα περί τῶν Ἐσχάτων τό ὑποτίμησαν ἐπικίνδυνα κι ἔφθασαν νά τό ρίψουν στήν κατηγορία τῆς δικαστικῆς δικαιουσίνης καί τῆς αἰσθηματικῆς ἀγάπης. Ὁ «σύγχρονος ἄνθρωπος» ἀποτυγχάνει νά ἐκτιμήσῃ καί νά προσδιορίσῃ κατ' ἀναλογίαν τήν πεποιθήσῃ τῶν πρώτων Χριστιανῶν, πού ἐπήγασε ἀπό τή Γραφή, ὅτι ὁ ἄνθρωπος δημιουργήθηκε ἀπό τό Θεό γιά ἓνα δημιουργικό σκοπό κι ἔπρεπε νά δράσῃ στόν κόσμο σάν βασιλιάς του, ἱερέας καί προφήτης. Ἡ πτώση ἢ ἀποτυχία τοῦ ἀνθρώπου δέν κατάργησε αὐτό τό σκοπό ἢ τό σχέδιο, καί ὁ ἄνθρωπος λυτρώθηκε γιά νά ἐπαναφερθῇ στήν ἀρχική του θέση καί νά ἀναλάβῃ ἐκ νέου τό ρόλο του καί τήν ἀποστολή του στή δημιουργία. Καί μόνο κατορθώνοντας αὐτό μπορεῖ νά γίνῃ ὅ,τι ἔχει προορισθῇ νά γίνῃ, ὄχι μόνον ὑπό τήν ἔννοια ὅτι θά ἔπρεπε νά ἐπιδείξῃ ὑπακοή ἀλλά καί γιά νά ἐκπληρώσῃ τό

ἔργο πού καθώρισε ὁ Θεός στό δημιουργικό του σχέδιο ἀκριβῶς σάν *κύριο ἔργο τοῦ ἀνθρώπου*. Ἄν καί ἡ «Ἱστορία» δέν εἶναι παρά μιὰ φτωχή πρόβλεψη τοῦ «ἐρχόμενου αἰῶνος», εἶναι παρά ταῦτα ἡ ἀληθινή τῆς πρόβλεψη, καί ἡ πολιτιστική πορεία στήν ἱστορία σχετίζεται πρὸς τήν ἐσχατή συντέλεια, ἂν καί (σχετίζεται) κατὰ ἓνα τρόπο καί ὑπό μίαν ἔννοιαν πού δέν μπορούμε νά ξεδιαλύνωμε τώρα. Θά πρέπει νά εἶναι κανείς προσεκτικός γιά νά μὴ μεγαλοποιῇ «τά ἀνθρώπινα ἐπιτεύγματα», μὰ καί νά μὴν ὑποτιμᾷ τό δημιουργικό ἔργο τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ προορισμός τοῦ ἀνθρώπου πολιτισμοῦ δέν εἶναι ἄσχετος πρὸς τόν τελικό προορισμό τοῦ ἀνθρώπου.

Ὅλα αὐτά, ἴσως, δέν φαίνεται νά εἶναι παρά μιὰ τολμηρὴ θεωρία πολὺ πιό πέρα ἀπὸ τὰ ἰδικὰ μας ὅρια καί τήν ἀρμοδιότητά μας. Ἀλλὰ τό γεγονός παραμένει: Οἱ Χριστιανοὶ σάν Χριστιανοὶ οἰκοδομοῦσαν τόν πολιτισμό ἐπὶ αἰῶνες, καί πολλοὶ ἀπ' αὐτοὺς ὄχι μόνον ὑπὸ τήν ἔννοιαν ὅτι ἔκαναν ἐπάγγελμα κι οὔτε ὅτι τό θεωροῦσαν ἐπιτακτικό μόνον καθῆκον, ἀλλὰ μέ τήν ἰσχυρὴ πεποίθησιν ὅτι αὐτό ἦταν τό θέλημα τοῦ Θεοῦ. Μιά περιληπτικὴ ἀνασκόπηση τῶν χριστιανικῶν προσπαθειῶν στόν πολιτισμό μπορεῖ νά μᾶς βοηθήσῃ νά ἰδοῦμε τό πρόβλημα πιό συγκεκριμένα, στήν πλήρη περιπλοκή του, ἀλλὰ καί σ' ὅλη τή μοιραία μορφή του. Στήν πραγματικότητα, ὁ Χριστιανισμός ἦλθε στόν κόσμο ἀκριβῶς σέ μιὰ ἀπὸ τίς πιό κρίσιμες περιόδους τῆς ἱστορίας, στήν ἐποχὴ μιᾶς μεγάλης *κρίσεως τοῦ πολιτισμοῦ*. Καί ἡ κρίση διαλύθηκε τελικὰ μέ τή δημιουργία τοῦ χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ καί κατὰ τήν πορεία τῆς πραγματοποιήσεώς του, ὅσο κι ἂν αὐτός ὁ πολιτισμός φαινόταν, μέ τή σειρά του, πὼς ἦταν ἀσταθῆς καί ἀμφίβολος.

II

Στήν πραγματικότητα τό Ζήτημα τῆς σχέσεως μεταξὺ Χριστιανισμοῦ καί πολιτισμοῦ δέν συζητήθηκε ποτέ *ἀφηρημένα* ἀκριβῶς σ' αὐτὴ τή γενικοποιημένη μορφή, ἢ ἐν πάσῃ

περιπτώσει, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ συζητηθῇ μ' αὐτὸ τὸν τρόπο. Ὁ πολιτισμὸς γιὰ τὸν ὁποῖο μιλάει κανεὶς εἶναι πάντοτε *συγκεκριμένος*. Ἡ ἰδέα τοῦ πολιτισμοῦ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ὁποίας κανεὶς διενεργεῖ διαμορφώνεται πάντοτε κατὰ συνθήκην, τουτέστιν προέρχεται ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη ἐμπειρία πού ἔχει κανεὶς στὸν ἰδικό του συγκεκριμένο πολιτισμό, πού μπορεῖ νὰ ἀγαπᾷ ἢ νὰ ἀποστρέφεται, εἰδ' ἄλλως εἶναι μιὰ φανταστική ἰδέα, «ένας ἄλλου εἶδους πολιτισμός», ἓνα ἰδεῶδες, πού κανεὶς ὀνειρεύεται κι ἀναζητᾷ. Ἀκόμη κι ὅταν τὸ Ζήτημα τοποθετῆται σὲ γενικοὺς ὅρους, μπορεῖ πάντοτε νὰ ἐντοπισθοῦν συγκεκριμένες ἐντυπώσεις ἢ ἀπαιτήσεις. Ὅταν οἱ Χριστιανοὶ ἀντιδρῶν στὸν πολιτισμὸ ἢ τὸν ἀρνοῦνται, ὑπάρχει πάντα καθωρισμένη ἱστορική μορφή πού θεωρεῖται σὰν ἀντιπροσωπευτική γιὰ τὴν ἰδέα (τοῦ πολιτισμοῦ). Στὶς ἡμέρες μας θὰ ἦταν ὁ μηχανοποιημένος ἢ «καπιταλιστικός» τεχνικός πολιτισμὸς πού εἶναι κατὰ βάθος κοσμικοποιημένος καὶ γι' αὐτὸ εἶναι καὶ ἀποξενωμένος ἀπὸ κάθε θρησκεία. Στούς ἀρχαίους χρόνους ὑπῆρχε ὁ ἐθνικός ἐλληνορωμαϊκὸς πολιτισμὸς. Ἡ ἀρχή (τῆς ἀντιδράσεως ἢ ἀρνήσεως) καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις εἶναι ἡ ἄμεση ἐντύπωση τῆς συγκρούσεως καὶ τῆς διαμάχης, καὶ τοῦ πρακτικῶς ἀσυμβίβαστου τῶν ἀντίθετων πολιτιστικῶν στοιχείων πού βασικά διαφέρουν στὸ πνεῦμα ἢ τὴν ἐμπνευση.

Οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ ἀντιμετώπιζαν ἓνα συγκεκριμένο πολιτισμὸ, τὸν πολιτισμὸ τοῦ Ρωμαϊκοῦ καὶ Ἑλληνιστικοῦ κόσμου. Γι' αὐτὸ τὸν πολιτισμὸ μιλοῦσαν, γι' αὐτὸ τὸ συγκεκριμένο «σύστημα ἀξιών» ἦταν αὐστηροὶ κι ἀνήσυχτοι. Ἐπὶ πλεόν αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς μεταμορφωνόταν καὶ γινόταν ἀσταθῆς τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, καὶ στὴν πραγματικότητα εἶχε ἐμπλακῇ σὲ ἀπελπιστικὸ ἀγῶνα κι ἐπερνοῦσε κρίση. Ἡ κατάσταση ἦταν περίπλοκη καὶ συγκεχυμένη. Ὁ σημερινὸς ἱστορικός δὲν μπορεῖ νὰ ξεφύγῃ τὴν ἀντινομία καθὼς ἐρμηνεύει τὴν πρώτη χριστιανικὴ ἐποχὴ, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ περιμένη κανεὶς περισσότερη λογικὴ συνέπεια στὴν ἐρμηνεία πού δόθηκε ἀπὸ τοὺς τότε συγχρόνους. Εἶναι ὁλοφάνερο πὼς ὁ Ἑλληνιστικὸς πολιτισμὸς ἦταν κατὰ κάποια

ἐννοια ὥριμος ἢ προπαρασκευασμένος γιὰ «μεταστροφή» καὶ μπορούσε ἀκόμη νὰ θεωρηθῇ, πάλι κατὰ κάποια ἐννοια, σὰν ἓνας εἶδος *εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς*, καὶ οἱ σύγχρονοι ἦταν ἐνήμεροι γι' αὐτὴ τὴν κατάσταση. Ἡδὴ ὁ Ἀγ. Παῦλος εἶχε κάνει ἓναν τέτοιο ὑπαινιγμό*, καὶ οἱ Ἀπολογητὲς τοῦ δευτέρου αἰῶνα καὶ οἱ πρῶτοι Ἀλεξανδρινοὶ δὲν ἐδίσταναν νὰ ἀναφέρουν σὰν πρόδρομους τοῦ Χριστιανισμοῦ τὸ Σωκράτη καὶ τὸν Ἡράκλειτο, κι ἀληθινὰ καὶ τὸν Πλάτωνα. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἦταν ἐνήμεροι, ὄχι λιγώτερο ἀπὸ μᾶς σήμερα, γιὰ τὴ ριζικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα σ' αὐτὸ τὸν πολιτισμὸ καὶ τὸ κήρυγμά τους, καὶ οἱ ἀντίπαλοι εἶχαν ἐπίσης συνείδηση γι' αὐτὴ τὴν ἐνταση. Ὁ ἀρχαῖος κόσμος ἐναντιώθηκε στὴ μεταστροφή, γιατί σήμαινε ριζικὴ ἀλλαγὴ καὶ ρήγμα στὴν παράδοσή του ἀπὸ πολλὰς ἐπόψεις. Τώρα μπορούμε νὰ διακρίνωμε καὶ τὴν ἐνταση καὶ τὴ συνοχὴ ἀνάμεσα «στὸ Κλασσικὸ» καὶ «τὸ Χριστιανικὸ» (στοιχεῖο). Οἱ τότε σύγχρονοι, φυσικά, δὲν θὰ μπορούσαν νὰ τὰ ἴδουν μὲ τὴν ἴδια προοπτικὴ πού τὰ βλέπουμε ἐμεῖς, γιατί δὲν θὰ μπορούσαν νὰ προβλέψουν τὸ μέλλον. Ἄν ἦταν αὐστηροὶ γιὰ τὸν «πολιτισμὸ», ἐννοοῦσαν ἀκριβῶς τὸν πολιτισμὸ τῆς ἐποχῆς τους, πού ἦταν ξένος καὶ ἐχθρικός στὸ Εὐαγγέλιο. Ἐκεῖνα πού ὁ Τερτυλλιανὸς εἶχε νὰ εἰπῇ γιὰ τὸν πολιτισμὸ θὰ ἔπρεπε πρῶτα ἀπ' ὅλα νὰ ἐρμηνευθοῦν σὲ ἓνα συγκεκριμένο ἱστορικὸ πλαίσιο καὶ ὄχι νὰ ἐρμηνευθοῦν ἀμέσως μὲ ἀπόλυτα καὶ γενικά συμπεράσματα. Δὲν εἶχε δίκιο νὰ ἐπιμένῃ γιὰ τὴ ριζικὴ ἀντίθεση καὶ διάσταση μεταξὺ Ἱερουσαλὴμ καὶ Ἀθηνῶν; *quid Athenae Hierosolymis?* «Τί πράγματι κοινὸν ἔχει ἡ Ἱερουσαλὴμ μὲ τὰς Ἀθῆνας; Τί συμφωνία ὑπάρχει μεταξὺ Ἀκαδημίας καὶ Ἐκκλησίας; Ἡ διαπαιδαγώγησή μας προέρχεται ἀπὸ τὴ Στοὰ τοῦ Σολομώντα, πού εἶχε διδάξει ὁ ἴδιος ὅτι «θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναζητήσωμε τὸν Κύριο ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ»... Δὲν ἐπιθυμοῦμε περίεργες συζητήσεις ἀφοῦ κατέχομε τὸ Χριστό, οὔτε κι ἀναζητοῦμε τίποτε ἄλλο ἀφοῦ δοκιμάσαμε τὴ χα-

* Πρόκειται γιὰ τὴν ὁμιλία τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὸν Ἀρειο Πάγο (Πράξ. ΙΖ', 16-34). (Σ.τ.Μ.).

ρά του Εὐαγγελίου. Ἐχοντας τὴν πίστη μας δὲν ἐπιθυμοῦμε καμιὰ ἄλλη πίστη. Γι' αὐτὸ εἶναι ἐξαίρετη ἡ πίστη μας ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ θὰ ὠφείλαμε νὰ πιστεύωμε ἔξω ἀπ' αὐτὴν» (*de Prescriptione*, 7). «Τί κοινὸν ὑπάρχει ἐδῶ μεταξὺ φιλοσόφου καὶ χριστιανοῦ, μαθητοῦ τῆς Ἑλλάδος καὶ μαθητοῦ τῶν οὐρανῶν, τοῦ ἐργαζομένου γιὰ φήμη καὶ γιὰ σωτηρία, ἐκείνου ποὺ ἐπινόει λόγια κι ἐκείνου ποὺ ἐνεργεῖ μὲ ἔργα;» (*Apologeticus* 46). Παρὰ ταῦτα ὁ Τερτυλλιανὸς δὲν μπόρεσε ν' ἀποφύγῃ τὴν ἔρευνα καὶ συζήτηση καὶ δὲν ἐδίστασε νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴ σοφία τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ὑπεράσπιση τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Καταγγέλλει τὸν πολιτισμὸ τῆς ἐποχῆς του, καὶ μιὰ ιδιόζουσα φιλοσοφία τῆς Ζωῆς ποὺ στὴ βάση της ἦταν ἀντίθετη πρὸς τὴν πίστη. Εἶχε φοβηθῇ ἀπὸ ἓνα συνηθισμένο συγκρητισμὸ κα παραλλαγὴ, ποὺ ἦταν ἀπειλὴ καὶ κίνδυνος στὴν ἐποχὴ του, καὶ δὲν μπορούσε νὰ προβλέψῃ ἐκείνη τὴ βαθύτερη μεταμόρφωση τῆς ἐλληνιστικῆς σκέψεως ποὺ ἐπρόκειτο νὰ πραγματοποιηθῇ στοὺς αἰῶνες ποὺ θάρχονταν, ὅπως ἀκριβῶς δὲν μπορούσε νὰ φαντασθῇ πὼς οἱ Καίσαρες μπορούσαν νὰ γίνουν χριστιανοί.

Δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἔεχνα κανεὶς πὼς ἴδια κι' ἀπαράλακτη ἦταν κι ἡ στάση τοῦ Ὁριγένη, ἂν καὶ θεωρήθηκε σὰν ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐξελληνιστὲς τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ἦταν κι αὐτὸς ἐνήμερος γιὰ τὴν ἀντίθεση καὶ φιλύποπος γιὰ τὴ μάταια κερδοσκοπία, γιὰ τὴν ὁποία ἔδειξε λίγο ἐνδιαφέρον, καὶ κατ' αὐτὸν τὰ πλούτη τῶν εἰδωλολατρῶν ἦταν ἀκριβῶς «τὰ πλούτη τῶν ἁμαρτωλῶν» (εἰς Ps. 36, III, 6). Καὶ ὁ Ἁγ. Αὐγουστίνος ἦταν αὐτῆς τῆς γνώμης. Γι' αὐτὸν ἡ ἐπιστήμη δὲν ἦταν ἀπλῶς μιὰ μάταιη περιέργεια ποὺ ἀποσπᾷ μόνο τὸ νοῦ ἀπὸ τὸν ἀληθινὸ του σκοπὸ, ποὺ δὲν εἶναι νὰ μετρᾷ τ' ἄστρα καὶ νὰ βρῖσκει τὰ ἀπόκρυφα πράγματα τῆς φύσεως, ἀλλὰ νὰ γνωρίσῃ καὶ ν' ἀγαπήσῃ τὸ Θεό; Ἐξ ἄλλου ὁ Ἁγ. Αὐγουστίνος δὲν παραδεχόταν τὴν ἀστρολογία, ποὺ οὐδέποτε θὰ θεωρούσαμε ἐπιστήμη στίς ἡμέρες μας, ἀλλὰ ποὺ στίς ἰδικές του ἦταν ἀναπόσπαστη ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ ἀστρονομία. Ἡ ἐπιφυλακτικὴ ἢ καὶ ἀρνητικὴ στάση τῶν

πρώτων Χριστιανῶν πρὸς τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν τέχνη, περιλαμβανομένης καὶ τῆς ζωγραφικῆς καὶ τῆς μουσικῆς καὶ ἰδιαίτερα πρὸς τὴν ρητορικὴ τέχνη, μποροῦν νὰ κατανοηθοῦν πλήρως μόνο ἐν σχέσει μὲ τὴ συγκεκριμένη ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ἡ ὅλη συγκρότηση τοῦ πολιτισμοῦ τῆς ἐποχῆς προσδιοριζόταν καὶ ἐμποδιζόταν ἀπὸ λανθασμένη καὶ ψευδῆ πίστη. Πρέπει νὰ ὁμολογήσῃ κανεὶς πὼς ὠρισμένες ἱστορικὲς μορφὲς τοῦ πολιτισμοῦ εἶναι ἀσυμβίβαστες μὲ τὴ χριστιανικὴ θέση πρὸς τὴ Ζωή, καὶ γι' αὐτὸ θὰ ἔπρεπε νὰ τίς ἀπορρίψωμε ἢ νὰ τίς ἀποφύγωμε. Ἀλλὰ αὐτὸ παρὰ ταῦτα δὲν προδικάζει τὸ εὐρύτερο Ζήτημα, ἐὰν δηλαδὴ ἔνας χριστιανικὸς πολιτισμὸς εἶναι δυνατὸς καὶ σκόπιμος. Στίς ἡμέρες μας, θὰ μπορούσε κανεὶς, ἢ μᾶλλον θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἄρκετὰ αὐστηρὸς γιὰ τὸ σύγχρονο τεχνικὸ πολιτισμὸ μας, ἀκόμη καὶ νὰ εἶναι ἔτοιμος νὰ ὑποδεχθῇ τὴν κατάρρευσή του, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἀποδεικνύει πὼς σὰν τέτοιος ὁ τεχνικὸς πολιτισμὸς θὰ ἔπρεπε νὰ καταδικασθῇ καὶ νὰ ἀναθεματισθῇ, καὶ πὼς οἱ Χριστιανοὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιστρέψουν στὸν βαρβαρισμὸ ἢ τὸν πρωτογονισμό.

Στὴν πραγματικότητα ὁ Χριστιανισμὸς ἐδέχθηκε τὴν πρόκληση τοῦ ἐλληνιστικοῦ καὶ ρωμαϊκοῦ πολιτισμοῦ καὶ τελικὰ ἔεπρόβαλε ἓνας χριστιανικὸς πολιτισμὸς. Εἶναι ἀλήθεια πὼς αὐτὴ ἡ ἐμφάνιση τοῦ χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ κατηγορήθηκε τρομερὰ στὰ νεώτερα χρόνια σὰν «ὁξύς ἐξελληνισμὸς» τοῦ Χριστιανισμοῦ μέσα στὸν ὁποῖο ἡ καθαρὸτητα κι ἀπλότης τῆς εὐαγγελικῆς ἢ βιβλικῆς πίστεως ὑποστηρίζεται πὼς χάθηκε. Πολλοὶ σήμερα εἶναι ἄρκετὰ «εἰκονοκλαστικοί» ὡς πρὸς τὸν πολιτισμὸ *στὸ σύνολό του*, ἢ τουλάχιστον σὲ ὠρισμένα πεδία τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως τῆς «φιλοσοφίας» (ποὺ ἐξισώνεται μὲ τὴ σοφιστικὴ) ἢ τῆς τέχνης, ποὺ ἀποδοκιμάζεται σὰν ἐκλεπτυσμένη εἰδωλολατρεία, ἐν ὀνόματι τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ἀλλὰ, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἔχομε ν' ἀντιμετωπίσωμε τὴ μακραίωνη συσσώρευση τῶν γνήσιων ἀνθρώπινων ἀξιών στὴν πολιτιστικὴ πορεία, ποὺ παραλήφθηκαν καὶ μεταβιβάστηκαν μὲ τὸ πνεῦμα τῆς χριστιανικῆς ὑπακοῆς κι ἀφοσιώσεως στὴν ἀλήθεια

του Θεοῦ. Ἐκεῖνο πού εἶναι σπουδαῖο σ' αὐτή τήν περίπτωση, εἶναι πώς ὁ ἀρχαῖος πολιτισμός ἀποδείχθηκε πώς ἦταν ἀρκετά εὐπλαστος γιά νά δεχθῇ μιᾶ βαθύτερη «μεταμόρφωση». Ἡ, μέ ἄλλες λέξεις, οἱ Χριστιανοί ἀπόδειξαν πώς ἦταν δυνατόν νά ἀνανεώσουν τήν πολιτιστική πορεία, χωρίς νά παρασυρθοῦν σέ προ-πολιτιστικές θέσεις, καί νά διαγράψουν ἐκ νέου μέ καινούργιο πνεῦμα τὰ πολιτιστικά πλαίσια. Ἡ ἴδια ἐξέλιξη πού περιγράφηκε ποικιλότητα σάν «ἐξελληνισμός τοῦ Χριστιανισμοῦ» μπορεῖ νά ἐρμηνευθῇ καλύτερα σάν «ἐκχριστιανισμός τοῦ ἑλληνισμοῦ». Ὁ ἑλληνισμός, οὕτως εἰπεῖν, διαμελίσθηκε ἀπό τή μάχαιρα τοῦ Πνεύματος, πολώθηκε καί διαιρέθηκε, κι ἕνας «χριστιανικός ἑλληνισμός» δημιουργήθηκε. Φυσικά, «ὁ ἑλληνισμός» ἦταν ἀσαφής καί, οὕτως εἰπεῖν, διπλοπρόσωπος. Καί ὠρισμένοι ἀπό τοὺς ἑλληνιστικούς ἀντίπαλους στήν ἱστορία τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψεως καί ζωῆς ἦταν μάλλον ἐθνικοὶ ἀντίπαλοι πού ἔκαναν ἑκκλήση γιά προφύλαξη κι αὐστηρές ἐπικρίσεις. Εἶναι ἀρκετό νά μνημονεύσωμε τίς ἐπαμφοτερίζουσες τάσεις τῆς ἀναγεννήσεως καί τῶν μετέπειτα χρόνων, ὅπως τοῦ Γκαίτε καί τοῦ Νίτσε. Ἀλλά θά ἦταν ἄδικο νά ἀγνοήσωμε τήν ὑπαρξη ἑνός ἄλλου ἑλληνισμοῦ, πού ἤδη ἄρχισε στήν ἐποχή τῶν πατέρων, Ἑλλήνων καί Λατίνων, καί συνεχίσθηκε δημιουργικά στό Μεσαίωνα καί στά νεώτερα χρόνια. Ἐκεῖνο πού εἶναι πραγματικά ἀποφασιστικό σ' αὐτό τὸ σύνδεσμο εἶναι πώς ὁ ἑλληνισμός εἶχε *ἀλλάξει πραγματικά*. Μπορεῖ κανεὶς τόσο εὐκόλα ν' ἀνακαλύψῃ «ἐλληνικές προσθήκες» στό οἰκοδόμημα τῆς χριστιανικῆς ζωῆς καί ταυτόχρονα ἀρκετοὺς πού ἀδιαφόρησαν κι ἐλησμόνησαν τοὺς παράγοντες τῆς «μεταμορφώσεως».

Ἐνα χτυπητὸ παράδειγμα ἴσως ἐπαρκέση γιά τὸ σκοπὸ μας. Μᾶς θύμισαν τελευταῖα πώς ὁ Χριστιανισμός στήν πραγματικότητα κατώρθωσε μιᾶ ριζική ἀλλαγὴ στὴ φιλοσοφική ἐρμηνεία τοῦ χρόνου. Γιά τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες φιλοσόφους, ὁ χρόνος ἦταν ἀκριβῶς «μιᾶ κινητὴ εἰκόνα τῆς αἰωνιότητος», τουτέστιν κυκλική κι ἀνακυκλοφορούμενη κίνηση, πού ὤφειλε νά ἐπιστρέψῃ στό ἴδιο σημεῖο,

χωρὶς καμιά κίνηση πρὸς τὰ ἐμπρός, μιᾶς καὶ δὲν εἶναι δυνατὴ στὸν κύκλο κίνηση πρὸς τὰ ἐμπρός. Ὁ ἀστρονομικός χρόνος καθοριζόταν ἀπὸ τὴν «περιστροφὴ τῶν οὐράνιων σφαιρῶν» (ὡς θυμηθοῦμε τὸν τίτλο τοῦ φημισμένου ἔργου τοῦ Κοπέρνικου, ὁ ὁποῖος ἦταν ἀκόμη κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῆς ἀρχαίας ἀστρονομίας: *De Revolutionibus Orbium Celestium*), καί κατὰ ταῦτα ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἦταν ὑποταγμένη σ' αὐτὴ τὴ βασικὴ ἀρχὴ τῆς περιστροφῆς καὶ ἐπαναλήψεως. Ἡ σύγχρονη ἰδέα τοῦ *γραμμικοῦ χρόνου* ὑπὸ τὴν ἐννοίαν τῆς κατευθύνσεως ἢ τροχιάς, μέ τὴν δυνατότητα προόδου καὶ ἐπιτυχίας νέων πραγμάτων, ἔχει προέλθει ἀπὸ τὴ Βίβλο καὶ ἀπὸ τὴ Βιβλικὴ ἰδέα τῆς ἱστορίας, πού κινεῖται ἀπὸ τὴ δημιουργία πρὸς τὴν ἐσχατὴ τελείωση, σὲ μοναδική, ἀμετάτρεπτη, κι ἀνεπανάληπτη κίνηση πού κατευθύνεται ἢ ἐλέγχεται ἀπὸ τὴ συνεχῇ Πρόνοια τοῦ ζωντανοῦ Θεοῦ. Ὁ Ἅγιος Αὐγουστίνος ἀναφωνεῖ ὁλόχαρα πώς ὁ *κυκλικὸς χρόνος* τῶν Ἑλλήνων ἀνατράπηκε. Ἡ ἱστορία γιά πρώτη φορὰ θά μπορούσε νά κατανοηθῇ σάν σκόπιμη καὶ προγραμματισμένη πορεία πού ὁδηγεῖ σ' ἕνα τέρμα, κι ὄχι σάν ἀέναη περιστροφὴ πού δὲν ὁδηγεῖ πουθενά. Τὴν ἴδια τὴν ἰδέα τῆς προόδου ἐμελέτησαν λεπτομερῶς οἱ Χριστιανοί. Ὁφείλομε νά εἰποῦμε πώς ὁ Χριστιανισμός δὲν ἦταν παθητικός στήν ἐπικοινωνία του μέ τὸν κληρονομημένο αὐτὸ πολιτισμὸ πού προσπάθησε νά τὸν ἀπολυτρώσῃ, πλην ὅμως πολὺ δραστήρια. Δὲν εἶναι ὑπερβολικὸ νά εἰποῦμε πώς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ξαναγεννήθηκε καὶ ξαναπλάσθηκε στό σχολεῖο τῆς χριστιανικῆς πίστεως, χωρὶς κἄν νά ἀπαρνηθῇ τίς παλαιές του ἀπαιτήσεις καὶ τίς μορφές του. Εἶναι ἀλήθεια πώς αὐτὴ ἡ πορεία τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τῆς σκέψεως οὐδέποτε τελειοποιήθηκε καὶ ἐξακολουθεῖ νά ὑπάρχῃ βαθύτερη ἐνταση ἀκόμη καὶ μέσα στό χριστιανικὸ «οἰκουμενικὸ κήρυγμα». Δὲν μπορεῖ ποτὲ ὁ πολιτισμὸς νά εἶναι τελικὸς καὶ ὀριστικός. Εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ σύστημα· εἶναι πορεία, καὶ μπορεῖ νά διατηρηθῇ καὶ νά συνεχισθῇ μόνο μέ σταθερὴ πνευματικὴ προσπάθεια καὶ ὄχι ἀπλῶς μέ τὴν ἀδράνεια ἢ τὴν κληρο-

νομική διαδοχή. Ἡ ἀληθινὴ λύση τοῦ αἰώνιου προβλήματος ποὺ ἀφορᾷ τὴ σχέση μετὰ Χριστιανισμοῦ καὶ πολιτισμοῦ, εὐρίσκεται στὴν προσπάθεια μεταστροφῆς τῆς «φυσικῆς σκέψεως» πρὸς τὴν ὀρθὴ πίστη καὶ ὄχι στὴν ἄρνηση τῶν πολιτιστικῶν ἔργων. Τὰ πολιτιστικὰ ἐνδιαφέροντα εἶναι ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἀληθινῆς ἀνθρώπινης υπάρξεως καὶ γι' αὐτὸ τὸ λόγο δὲν μποροῦν ν' ἀποκλεισθοῦν ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἱστορικὴ προσπάθεια.

Ὁ Χριστιανισμὸς εἰσῆλθε στὴν ἱστορικὴ σκηνὴ σὰν μιὰ κοινότης ἢ κοινωνία, σὰν νέα κοινωνικὴ τάξη ἢ καὶ σὰν νέα κοινωνικὴ διάσταση, τουτέστιν σὰν Ἐκκλησία. Οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ εἶχαν δυνατὸ αἶσθημα πὼς ἦταν ἓνα σῶμα. Αἰσθάνονταν πὼς ἦταν «διαλεχτὸ γένος», «ἔθνος ἅγιον», «περιούσιος λαός», τουτέστιν ἀκριβῶς μιὰ «νέα κοινωνία», «νέα Πολιτεία», *πολιτεία τοῦ Θεοῦ*. Μὰ ὑπῆρχε καὶ μιὰ ἄλλη, τώρα πολιτεία, μιὰ πραγματικὰ παγκόσμια καὶ αὐστηρὰ ὁλοκληρωτικὴ πολιτεία, ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία, ποὺ αἰσθανόταν πὼς ἦταν ἀπλῶς ἡ μόνη Αὐτοκρατορία. Ἀπαιτοῦσε νὰ εἶναι ἡ *πολιτεία*, ποὺ περιλάμβανε ὅλο τὸν κόσμον, συγκεντρωτικὴ καὶ μοναδική. Ἀπαιτοῦσε νὰ ἔχη τὸν ὅλο ἄνθρωπον στὴν ὑπηρεσίαν της, ὅπως ἡ Ἐκκλησία ἀπαιτοῦσε τὸν ὅλο ἄνθρωπον στὴν ὑπηρεσίαν τοῦ Θεοῦ. Δὲν θὰ μπορούσε νὰ παραδεχθῇ ὅποιαδήποτε παραχώρηση ἀρμοδιότητος καὶ ἐξουσίας, ἀφοῦ ἡ Ρωμαϊκὴ Πολιτεία δὲν παραδεχόταν αὐτονομία οὔτε καὶ στὴ «θρησκευτικὴ σφαῖρα» καὶ ἡ θρησκευτικὴ πίστη θεωρήθηκε σὰν μιὰ ὀψη τῆς πολιτικῆς πίστεως καὶ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ὑπακοῆς στὴν πολιτεία. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ σύγκρουση *τῶν δύο πολιτειῶν* ἦταν ἀναπόφευκτη.

Οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ εἶχαν συνειδησὴ πὼς ἦταν, ὅπως καὶ πράγματι ἦταν, *πολίτες ἄλλης πόλεως* ἀκριβῶς ἔξω ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα κοινωνία, ἀπλῶς ἐπειδὴ ἡ Ἐκκλησία ἦταν γιὰ αὐτοὺς αὐτοτελὴς κοινωνικὴ τάξη. Κατοικοῦσαν στίς πόλεις τοὺς σὰν «παρεπίδημοι» ἢ «ξένοι», καὶ γι' αὐτοὺς *κάθε ξένη γῆ ἦταν πατρίδα καὶ κάθε πατρίδα ξένη χώρα*, καθὼς διακήρυξε ὁ συγγραφέας τῆς «ἐπιστολῆς πρὸς Διόγνητον», ποὺ εἶναι ἓνα θαυμάσιο κείμενο τοῦ δευτέρου αἰ-

ῶνα (C.5). Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος οἱ Χριστιανοὶ δὲν ἀποχώρησαν ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα κοινωνία. Μποροῦσε νὰ τοὺς συναντήσῃ «ἀπανταχοῦ» καθὼς ἐπέμενε ὁ Τερτυλλιανός, σ' ὅλους τοὺς δρόμους τῆς ζωῆς, σὲ ὅλες τὶς κοινωνικὲς ὁμάδες, σὲ ὅλα τὰ ἔθνη. Ἀλλὰ πνευματικά, εἶχαν ἀποσπασθῇ καὶ ἀπομονωθῇ ἀπὸ τὸν κόσμον. Καθὼς ὁ Ὠριγένης τὸ ἐτοποθέτησε, οἱ Χριστιανοὶ σὲ κάθε πολιτεία εἶχαν *ἓνα ἄλλο δικό τους σύστημα ὑποταγῆς* ἢ σὲ ἀκριβῇ μετάφραση, «ἄλλο σύστημα πατρίδος» (C. Cels. VIII 75). Οἱ Χριστιανοὶ ἔμεναν στὸν κόσμον καὶ ἦταν ἔτοιμοι νὰ ἐκτελέσουν πιστὰ τὰ καθημερινὰ τοὺς καθήκοντα, ἀλλὰ δὲν θὰ μπορούσαν νὰ δεσμευθοῦν μὲ πλήρη ὑποταγὴ στὸ *Πολίτευμα* αὐτοῦ τοῦ κόσμου, τῆς γήινης Πολιτείας, γιατί τὸ *πολίτευμά τους* ἦταν κάπου ἄλλου, δηλαδὴ «στὰ οὐράνια».

Παρά ταῦτα, αὐτὴ ἡ ἀπόσπασή ἀπὸ «τὸν κόσμον» δὲν μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι προσωρινή, καθὼς ὁ Χριστιανισμὸς, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση του, ἦταν ἀποστολικὴ θρησκεία καὶ ἀποσκοποῦσε σὲ μιὰ παγκόσμια μεταστροφή. Ἡ λεπτὴ διάκριση *μέσα* στὸν κόσμον *ἀλλὰ ὄχι ἀπὸ* τὸν κόσμον, δὲν θὰ ἔλυνε τὸ βασικὸ πρόβλημα, γιατί ὁ ἴδιος «ὁ κόσμος» ὤφειλε νὰ ἀπολυτρωθῇ καὶ δὲν θὰ μπορούσε νὰ συνεχίσῃ νὰ ζῇ ὅπως πρῶτα· ἔπρεπε νὰ μεταβληθῇ. Τὸ τελικὸ πρόβλημα ἦταν ἀκριβῶς τοῦτο: *Μποροῦσαν οἱ δύο «κοινωνίες» νὰ συνυπάρξουν* καὶ μὲ ποίους ὁρους; Θὰ μπορούσε ἡ χριστιανικὴ ὑπακοὴ κάπως νὰ διχασθῇ ἢ νὰ στραφῇ σὲ δυὸ κατευθύνσεις ἢ νὰ γίνῃ παραδεκτὴ σὰν κανονιστικὴ ἀρχὴ μιὰ «διπλὴ ὑπηκοότητα»; Στὴν ἱστορικὴ πορεία ἐδόθησαν διάφορες ἀπαντήσεις καὶ τὸ ζήτημα ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι φλέγον καὶ περίπλοκο. Μπορεῖ παρὰ ταῦτα ν' ἀναρωτηθῇ κανεὶς κατὰ πόσον ἡ «πνευματικὴ ἀπομόνωση» δὲν εἶναι πραγματικὰ ἡ μόνη ὑπάρχουσα χριστιανικὴ ἀπάντηση, ὅποτε καὶ ἀναπόφευκτα κάθε ἄλλη λύση εἶναι περιπλεγμένος συμβιβασμός. Ἡ Ἐκκλησία ὑπάρχει ἐδῶ, σ' «αὐτὸν τὸν κόσμον» γιὰ τὴ σωτηρίαν του. Ἡ Ἐκκλησία ὀφείλει, οὕτως εἰπεῖν, νὰ παρουσιάσῃ στὴν ἱστορίαν «τὸ μέλλοντα κόσμον» σὰν νέο ὑπόδειγμα υπάρξεως, σὰν νέο τρόπο ζωῆς. Καὶ γι' αὐτὸ τὸ λό-

γο ή 'Εκκλησία πρέπει νά σταθῇ ἀντιμέτωπη «σ' αὐτό» τόν κόσμο καί νά τόν ἀποκηρύξῃ. Δέν μπορεί, οὕτως εἰπεῖν, νά καθορίσῃ σταθερή κι ἀμετάβλητη θέσῃ γιά τόν ἑαυτό της μέσα στά ὅρια αὐτοῦ «τοῦ παλαιοῦ κόσμου». Ἀναγκάζεται νά εὐρίσκεται σέ διαρκῇ ἀντίθεση «μέσα σ' αὐτό τόν κόσμο» ἔστω κι ἂν δέν ἀπαιτεῖ παρὰ τήν ἀναμόρφωσιν ἢ ἀνακαίνισιν τοῦ κόσμου.

Ἡ θέσῃ τῆς 'Εκκλησίας σ' αὐτό τόν κόσμο εἶναι ἀναπόφευκτα ἀντινομική. Ἐάν ἡ 'Εκκλησία πρόκειται νά καθορισθῇ σάν ἀποκλειστική κοινωνία, πού προσπαθεῖ νά ἱκανοποιήσῃ ὅλες τίς ἀπαιτήσεις τῶν πιστῶν, καί «κοσμικές» καί «πνευματικές», χωρίς νά δίνῃ προσοχή στήν ὑπάρχουσα τάξη καί χωρίς νά ἐπιτρέπῃ καμιά φροντίδα στόν ἐξωτερικό κόσμο — αὐτό θά σήμαινε ὀλοκληρωτικό διαχωρισμό ἀπό τόν κόσμο, τελικό πέταγμα ἔξω ἀπ' αὐτόν, καί ριζική ἄρνησις κάθε κοσμικῆς ἐξουσίας. Ἐάν ἡ 'Εκκλησία θά ἐπιχειροῦσε γενικό «ἐκχριστιανισμό» τοῦ κόσμου ὑποτάσσοντας τήν ὅλη ζωή στό χριστιανικό κανόνα καί τήν αὐθεντία, αὐτό θά ἦταν προσπάθεια γιά νά ἀναμορφώσῃ καί νά ἀναδιοργανώσῃ τήν κοσμική ζωή μέ χριστιανικές ἀρχές, γιά νά οἰκοδομήσῃ τή χριστιανική πολιτεία. Στήν ἱστορία τῆς 'Εκκλησίας μπορούμε νά παρακολουθήσωμε καί τίς δύο λύσεις: Φυγή στήν ἔρημο καί οἰκοδόμησις τῆς Χριστιανικῆς Αὐτοκρατορίας. Ἡ πρώτη πραγματοποιήθηκε ὄχι μόνο στό μοναχισμό μέ ποικίλες τάσεις, ἀλλά καί σέ πολλές ἄλλες χριστιανικές ομάδες ἢ αἱρέσεις. Ἡ δεύτερη (λύσις) ἦταν ἡ κύρια γραμμὴ πού ἐπῆραν οἱ Χριστιανοί, καί στήν ἀνατολή καί στή δύση, μέχρι τήν ἐμφάνισιν τῆς μαχητικῆς ὕλιστικῆς παρατάξεως, πού δέν ἤθελε τήν ὑπαγωγή τῶν σχολείων στήν 'Εκκλησία, στήν Εὐρώπῃ καί σέ ἄλλα μέρη, κι ἀκόμη καί σήμερα αὐτή ἡ λύσις ἐξακολουθεῖ νά ἔχῃ πολλοὺς ὁπαδοὺς.

Μιλώντας ἀπὸ ἱστορικῆς ἀπόψεως καί οἱ δύο λύσεις ἀποδείχθηκαν ἀνεπαρκεῖς καί ἀνεπιτυχεῖς. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὀφείλει νά ἀναγνωρίσῃ κανεὶς πῶς καί στίς δύο περιπτώσεις τὸ κοινὸ πρόβλημα ἦταν ἐπεῖγον καί ὁ κοινὸς σκοπὸς τοὺς εἰλικρινεῖς. Ὁ Χριστιανισμὸς δέν εἶναι θρησκεία

ἀτομικιστικὴ καί δέν ἐνδιαφέρεται μόνο γιά τὴ σωτηρία τῶν ἀτόμων. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ἡ 'Εκκλησία, τουτέστιν μιὰ κοινότητα πού κατευθύνει τὴν ὀργανωμένην ζωὴν τῆς σύμφωνα μέ τίς δικές της ἀρχές. Ἡ πνευματικὴ κατεύθυνσις πού παρέχει ἡ 'Εκκλησία, δύσκολα μπορεί νά ξεπέσῃ καί νά φθάσῃ σέ μιὰ περιστάτικὴ καθοδήγησις, πού δίνεται σέ ἄτομα ἢ σέ ομάδες πού ζοῦν κάτω ἀπὸ συνθήκες πού δέν ταιριάζουν καθόλου πρὸς τὴν 'Εκκλησία. Θά ἔπρεπε πρῶτα ἀπ' ὅλα νά ἐξετασθῇ ἡ νομιμότητα αὐτῶν τῶν καταστάσεων. Οὔτε μπορεί ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ νά χωρισθῇ σέ διαμερίσματα, πού μερικὰ θά κανονίζονταν ἀπὸ κάποιες ἀνεξάρτητες ἀρχές, τουτέστιν ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν 'Εκκλησία. Δέν μπορεί κανεὶς νά ὑπηρετῇ δύο κυρίους, καί μιὰ διπλὴ ὑποταγή, εἶναι ἀνεπαρκὴς λύσις. Τὸ πρόβλημα δέν εἶναι εὐκολώτερο σέ μιὰ χριστιανικὴ κοινωνία. Μὲ τὸν Κωνσταντῖνο, ἡ Αὐτοκρατορία, οὕτως εἰπεῖν, συνθηκολόγησε. Ὁ ἴδιος ὁ Καίσαρας προσηλυτίσθηκε κι ἡ Αὐτοκρατορία προσέφερε τώρα ὄχι μόνο εἰρήνην στήν 'Εκκλησία ἀλλὰ καί συνεργασία. Αὐτὸ θά μπορούσε νά ἐρμηνευθῇ σάν νίκη γὰ τὴ χριστιανικὴ ὑπόθεσιν. Ἀλλὰ ταυτόχρονα γιά πολλοὺς Χριστιανοὺς αὐτὴ ἡ νέα στροφὴ τῶν πραγμάτων ἦταν ἀπρόσμενη ἐκπληξὴ καί κατὰ κάποιο τρόπο πλῆγμα. Πολλοὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἡγέτες ἦταν μᾶλλον ἀπρόθυμοι νά δεχθοῦν τὴν αὐτοκρατορικὴ προσφορά. Ἀλλὰ ἦταν δύσκολο καί νά τὴν ἀρνηθοῦν. Δέν ἦταν δυνατόν ὅλη ἡ 'Εκκλησία νά φύγῃ στήν ἔρημο, οὔτε νά κἀν ἔρημο τὸν κόσμο. Ἡ νέα *Χριστιανικὴ Κοινωνία* πού ἦλθε στήν ὑπαρξιν ἦταν ταυτόχρονα καί «'Εκκλησία» καί «Κράτος», καί ἡ ἰδεολογία τῆς ἦταν θεοκρατικὴ. Αὐτὴ ἡ θεοκρατικὴ ἰδέα θά μπορούσε νά ἐμφανισθῇ σέ δύο διαφορετικές, πλὴν ὅμως, συγγενικὲς ἐκδοχές. Ἡ θεοκρατικὴ ἐξουσία θά μπορούσε νά ἀσκηθῇ κατ' *εὐθειαν* ἀπὸ τὴν 'Εκκλησία, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἱεραρχία τῆς. Ἡ ἡ πολιτεία θά μπορούσε νά περιβληθῇ μέ θεοκρατικὴ ἐξουσία καί οἱ ἀξιωματοῦχοι τῆς νά ἐπιφορτισθοῦν νά στηρίξουν καί νά διαδώσουν τὸ Χριστιανισμό. Καί στίς δύο περιπτώσεις εἶχε τονισθῇ ἄρκετὰ *ἡ ἐνότητά τῆς Χριστιανικῆς Κοινωνίας* καί μέσα σ'

αυτό το *ἀσυνήθιστο* οικόδομημα διακρίθηκαν *δυνάμεις*. *Μία ἐκκλησιαστική* με τὴν ἀκριβῆ ἔννοια τοῦ ὄρου καὶ *μια κοσμική*, δηλαδή ἡ Ἐκκλησία καὶ ἡ πολιτεία με τὸ βασικὸ δεδομένο ὅτι καὶ ἡ *κρατική ἐξουσία* ἦταν θεία δωρεά, κατὰ κάποια ἔννοια συντονισμένη με τὸ *ἱερατεῖο* καὶ ὑποταγμένη στὴν τελικὴ αὐθεντία τῆς πίστεως. Ἡ θεωρία φαινόταν λογικὴ καὶ καλὰ ἰσορροπημένη ἀλλὰ στὴν πράξη ὠδήγησε σὲ μακροχρόνια ἔνταση καὶ ἀγώνα μέσα στὸ θεοκρατικὸ οἰκοδόμημα καὶ τελικὰ στὴν διάλυσή του. Ἡ σύγχρονη ἰδέα τῶν δύο «χωρισμένων» σφαιρῶν, τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς πολιτείας, στερεῖται καὶ θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς βάσεως.

Στὴν πράξη ἀντιμετωπίζομε ἀκόμη τὸ ἴδιο δίλημμα ἢ τὴν ἴδια ἀντινομία. Οἱ Χριστιανοὶ ὀφείλουν *εἴτε* νὰ βγοῦν ἀπὸ τὸν κόσμον, ὅπου ὑπάρχει ἓνας ἄλλος κύριος ἐκτὸς ἀπὸ τὸ Χριστό (ὅποιοδῆποτε ὄνομα μπορεῖ νὰ ἔχῃ αὐτός ὁ κύριος: Καίσαρας ἢ Μαμμωνᾶς ἢ ὅποιοδῆποτε ἄλλο), καὶ νὰ ἀρχίσουν μιὰ χωριστὴ κοινωνικὴ ζωὴ, *εἴτε*, πάλιν, ὀφείλουν νὰ μεταμορφώσουν τὸν ἑξωτερικὸν κόσμον καὶ νὰ τὸν ξαναχτίσουν σύμφωνα με τὸ νόμον τοῦ Εὐαγγελίου. Πάντως τὸ σπουδαῖο εἶναι πῶς ἀκόμη κι ἐκεῖνοι ποὺ βγαίνουν ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον δὲν μποροῦν νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τὸ κύριον πρόβλημα· γιατί ὀφείλουν παρὰ ταῦτα νὰ οἰκοδομήσουν κι αὐτοὶ μιὰ κοινωνία καὶ δὲν μποροῦν γι' αὐτὸ νὰ κάνουν χωρὶς τὸ βασικὸ αὐτὸ στοιχεῖο τοῦ κοινωνικοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ «ἀναρχισμός», ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ Εὐαγγέλιον. Οὔτε κι ὁ μοναχισμός σημαίνει ἢ συνεπάγεται καταδίκη τοῦ πολιτισμοῦ. Γιὰ ἄρκετὸ διάστημα τὰ μοναστήρια ἦσαν τὰ πλέον δυναμικὰ κέντρα τῆς πολιτιστικῆς δραστηριότητος καὶ στὴν ἀνατολὴ καὶ στὴ δύση. Γι' αὐτὸ τὸ πρακτικὸ πρόβλημα καταλήγει, οὕτως εἰπεῖν, στὴν ἀναζήτησιν ἑνὸς ὑγιοῦς καὶ βασισμένου στὴν πίστη προσανατολισμοῦ, μέσα σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἱστορικὴ κατάσταση.

Οἱ Χριστιανοὶ δὲν ἀρνοῦνται τὸν πολιτισμὸν ὡς πολιτισμό. Εἶναι ὅμως αὐστηροὶ γιὰ κάθε ὑπάρχουσα πολιτιστικὴ κατάσταση καὶ τὴν κρίνουν μετὰ τὰ μέτρα τοῦ Χριστοῦ. Γιατὶ οἱ Χριστιανοὶ εἶναι οἱ υἱοὶ τῆς αἰωνιότητος, δηλαδή οἱ μελ-

λοντικοὶ πολῖτες τῆς οὐράνιας Ἱερουσαλὴμ. Ἀκόμη προβλήματα κι ἀνάγκες «τοῦ αἰῶνος τούτου» δὲν μποροῦν ν' ἀποπεμφθοῦν ἢ νὰ παραθεωρηθοῦν σὲ καμιὰ περίπτωση καὶ κατὰ καμιὰ ἔννοια, ἀφοῦ οἱ Χριστιανοὶ καλοῦνται νὰ ἐργασθοῦν καὶ νὰ ὑπηρετήσουν ἀκριβῶς «σ' αὐτὸν τὸν κόσμον» καὶ «σ' αὐτὸν τὸν αἰῶνα». Μόνο ποῦ πρέπει ὅλες αὐτὲς οἱ ἀνάγκες, οἱ σκοποὶ καὶ τὰ προβλήματα νὰ θεωρηθοῦν μ' αὐτὴ τὴν νέα κι εὐρύτερη προοπτικὴ ποὺ ἀποκαλύπτεται ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ ἀποκάλυψη καὶ φωτίζεται ἀπὸ τὸ φῶς τῆς.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΔΥΣΚΟΛΗ ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ*

Ἡ ἀλήθεια δὲν ἐντρέπεται οὔτε κρύπτεται.
(Λέων XIII)

I

«Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ είναι θρησκεία τῶν ἱστορικῶν»¹. Είναι μιὰ φράση δυνατὴ, ἀλλὰ μιλάει μὲ ἀκριβεία. Ὁ Χριστιανισμὸς βασικά καταφεύγει δυναμικά στὴν ἱστορία· εἶναι μαρτυρία πίστεως σὲ ὠρισμένα γεγονότα τοῦ παρελθόντος, σὲ ὠρισμένα συγκεκριμένα δεδομένα τῆς ἱστορίας. Τὰ γεγονότα αὐτὰ ἀναγνωρίζονται διὰ πίστεως σὰν πραγματικὰ βαρυσήμαντα. Αὐτὲς οἱ ἱστορικὲς ὥρες ἢ στιγμές, ἀναγνωρίζονται σὰν ἀρκετὰ σπουδαῖες. Ἐν συντομίᾳ ἀναγνωρίζονται διὰ πίστεως σὰν «σπουδαῖα ἔργα» τοῦ Θεοῦ, *Magnalia Dei*. «Τὸ σκάνδαλο ἰδιομορφίας», γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε τὴ φράση τοῦ Gerhard Kittel², ἀνήκει στὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ χριστιανικοῦ κηρύγματος. Τὸ ἴδιο τὸ χριστιανικὸ Πιστεύω εἶναι οὐσιαστικὰ ἱστορικόν. Περιέχει τὴν ὅλη οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ σ' ἓνα ἀπλό ἱστορικὸ σχεδιάσμα σὰν μιὰ «ἱστορία τῆς σωτηρίας» ἀπὸ τὴ δημιουργία πρὸς τὴν τελείωση, πρὸς τὴν ἔσχατη κρίση καὶ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας. Δίνεται ἔμφαση στὴν τελικὴ κρισιμότητα ὠρισμένων ἱστορικῶν γεγονότων, δηλονότι στὴν ἐνσάρκωση, στὴν ἔλευση τοῦ

Μεσσία καὶ στὴ σταύρωση καὶ τὴν ἀνάσταση. Κατὰ ταῦτα θὰ ὑποστηριζόταν ἀκριβῶς πῶς «ἡ χριστιανικὴ θρησκεία μᾶς προσκαλεῖ καθημερινὰ νὰ σπουδάσωμε τὴν ἱστορία»³.

Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο παρουσιάζονται οἱ μεγαλύτερες δυσκολίες. Ἐνας μέσος πιστὸς εἶναι σπάνια ἐνημερωμένος πῶς ἔχει οὐσιαστικὸ καθῆκον νὰ σπουδάσῃ τὴν ἱστορία. Εἶναι ὀλοφάνερο πῶς τὸ χριστιανικὸ κήρυγμα βασίζεται στὰ ἱστορικὰ ὑποδείγματα. Οἱ ἄνθρωποι ὅμως ἐνδιαφέρονται μᾶλλον γιὰ τὴν «αἰώνια ἀλήθεια» τοῦ κηρύγματος παρὰ γιὰ ἐκεῖνα ποὺ φθάνουν νὰ τὰ παραδεχθοῦν σὰν ἱστορικά «περιστατικά» ἀκόμη κι ὅταν συζητοῦν τὰ γεγονότα τῆς βιβλικῆς ἢ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Δὲν μᾶς κατευθύνει μόνο τοῦτο τὸ κήρυγμα πέρα ἀπὸ τὴν ἱστορία «εἰς τὴν ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος»: Ὑπάρχει μιὰ ἐπίμονη τάση νὰ ἐρμηνεύουν τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας σὰν εἰκόνες ἢ σύμβολα, σὰν τυπικὲς περιπτώσεις ἢ παραδείγματα καὶ νὰ μεταβάλλουν τὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας σὲ ἓνα εἶδος ἐποικοδομητικῆς παραβολῆς. Μποροῦμε νὰ παρακολουθήσωμε τὰ ἴχνη αὐτῆς τῆς τάσεως ἀπὸ τοὺς πρώτους αἰῶνες τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Σήμερα βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ μιὰ σφοδρὴ διαμάχη ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸ γεγονός.

Ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος, τὸ βασικὸ γεγονὸς τῆς ἱστορικότητος τῆς Χριστιανικῆς θρησκείας ἤλθε καὶ πάλι στὴν ἐπιφάνεια καὶ ξανατονίσθηκε, στίς τελευταῖες ἀκριβῶς δεκαετίες, καὶ μιὰ νέα ἐπίδραση τῆς ἱστορικῆς αὐτῆς ἀντιλήψεως ποὺ ξαναεμφανίζεται, γίνεται τώρα τρομερὰ αἰσθητὴ σὲ ὅλα τὰ πεδία τῆς σύγχρονης θεολογικῆς ἐρευνας — στὴ βιβλικὴ ἐρμηνεία, στὴ σπουδὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας καὶ λειτουργικῆς, σὲ ὠρισμένες σύγχρονες προσπάθειες γιὰ τὴν «ἀνασυγκρότηση τῆς πίστεως», ἀκόμη καὶ στὸ σύγχρονο οἰκουμενικὸ διάλογο. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος οἱ τελευταῖες προφάσεις γὰ ριζικὴ ἐκκαθάριση τοῦ χριστιανικοῦ κηρύγματος ἀπὸ τὸ μῦθο, εἶναι κακὸ σημάδι μιᾶς ἀντι-ἱστορικῆς στάσεως ποὺ συνεχίζεται σὲ ὠρισμένες περιοχές. Γιατὶ τὸ νὰ ξεκαθαρίσωμε τὸ Χριστιανισμὸ ἀπὸ τὸ μῦθο, σημαίνει ἀκριβῶς στὴν πράξη νὰ τοῦ ἀφαιρέσωμε τὸ ἱστορικὸ στοιχείο,

* - Ἡ δύσκολη θέση τοῦ Χριστιανοῦ ἱστορικοῦ δημοσιεύθηκε στὸ *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ποὺ ἐκδίδεται ἀπὸ τὸ W. Leibrecht (New York: Harper and Brothers, 1959), pp. 140-166. Copyright 1959 ἀπὸ τὸ W. Leibrecht. Ἐπανεκδίδεται κατ'ὸν ἄδεια.

παρά την ουσιαστική διαφορά μεταξύ μύθου και ιστορίας. Στην πραγματικότητα οι σημερινοί ισχυρισμοί δεν είναι παρά νέα μορφή του θεολογικού εκείνου φιλελευθερισμού, πού, τουλάχιστον από τον αιώνα του διαφωτισμού, προσπάθησε επίμονα να απαλλάξει το Χριστιανισμό από την ιστορική του συνάφεια και συνύφανση, για να ανακαλύψει δήθεν την αιώνια ουσία του (*das Wesen des Christentums*), απορρίπτοντας το ιστορικό περικάλυμμα. Παραδοξολογικά, οι όρθολογιστές του διαφωτισμού και οι κάθε λογής άφωσιωμένοι εύσεβιστές, καθώς και οι όνειροπόλοι μυστικοί, εργάζονταν στην πραγματικότητα για τον ίδιο σκοπό. Η επίδραση του γερμανικού ιδεαλισμού, παρά την ιστορική του (έξωτερική) εμφάνιση, είχε τελικά το ίδιο αποτέλεσμα. Η έμφαση μετατοπίστηκε από τα έξωτερα γεγονότα της ιστορίας, στην έσωτερική εμπειρία των πιστών. Ο Χριστιανισμός, κατ' αυτή την έρμηνεία, έγινε «θρησκεία έμπειρίας», μυστικής, ήθικης ή και διανοητικής άκομης. Την ιστορία την έθεώρησαν πώς ήταν απλώς άσχετη. Η ιστορικότητα του Χριστιανισμού ύποτιμήθηκε με τό ν' αναγνωρισθῇ πώς είχαν αιώνια «ιστορική σπουδαιότητα» ώρισμένες ιδέες και αρχές πού εμφανίσθηκαν κάτω από ειδικές συνθήκες χρόνου και χώρου, μά πού ουσιαστικά κατά καμιά έννοια δεν συνδέονταν αναπόσπαστα μ' αυτές. Τό πρόσωπο του Ίησού Χριστού έχασε τή σπουδαιότητά του μ' αυτή την έρμηνεία, έστω κι αν τό κήρυγμά Του διαφυλάχθηκε και διατηρήθηκε μέχρι ενός σημείου.

Είναι, λοιπόν, φανερό πώς αυτή η άντι-ιστορική στάση δεν ήταν παρά μία ιδιαίτερη μορφή εύφους ιστορικισμού, δηλαδή ιδιαίτερης έρμηνείας τής ιστορίας, στην οποία τό ιστορικό στοιχείο παραμερίσθηκε σαν κάτι τυχαίο και αδιάφορο. Πλείστες από τις φιλελεύθερες συζητήσεις ήταν, κι εξακολουθούν να είναι και σήμερα, ιστορικές και κρίσιμες, αν και πίσω απ' αυτές μπορεί κανείς να ανακαλύψει εύκολα τις προκαθορισμένες ιδεολογικές προλήψεις ή προκαταλήψεις. Η σπουδή τής ιστορίας καλλιεργήθηκε αρκετά από τη φιλελεύθερη σχολή, αν και μόνο για να δυσφημίσει την ιστορία σαν μία περιοχή πού όλα είναι σχετικά, ή σαν μύθο

πού διηγείται την άμαρτία και την πτώση, και, τελικά, για να άποκλείσει την ιστορία από τα θεολογικά πεδία. Αύτη «ή κατάχρηση τής ιστορίας» από τους φιλελεύθερους, έκανε ύποπτη άκόμη και τη νόμιμη χρήση της στη θεολογία των συντηρητικών κύκλων. Θα ήταν σωστό να έξαρτήσωμε την αιώνια αλήθεια του Χριστιανισμού κατά οποιοδήποτε τρόπο από τα δεδομένα τής ιστορίας πού είναι από την ίδια τη φύση της αναπόφευκτα τυχαίο και ανθρώπινο κατασκεύασμα; Γι' αυτό τό λόγο ο Καρδινάλιος Manning κατήγγειλε κάθε προσφυγή στην ιστορία ή στην «άρχαιότητα» σαν «προδοσία και αίρεση». Ήταν πολύ τυπικός σ' αυτό τό σημείο: Γι' αυτόν ή Έκκλησία δεν είχε ιστορία. Έμενε πάντοτε σ' ένα συνεχές παρόν*.

Στό κάτω κάτω — αυτό συζητήθηκε επίμονα — μπορεί κανείς να μάθει την ιστορία, δηλαδή τό παρελθόν; Πώς μπορεί κανείς να διακρίνει, με κάποιο ύποφερτό μέτρο ασφάλειας, εκείνα πού πράγματι συνέβησαν στο παρελθόν; Οι εικόνες μας από τό παρελθόν ποικίλλουν τόσο πολύ και αλλάζουν από τη μία γενεά στην άλλη κι άκόμη διαφέρουν από τον ένα μέχρι τον άλλο ιστορικό. Μήπως δεν είναι τίποτε άλλο παρά ύποκειμενικές γνώμες, έντυπώσεις ή έρμηνείες; Η ίδια ή δυνατότητα κάποιας ιστορικής γνώσεως φαίνεται να διακυβεύεται με τους σκεπτικιστικούς μετεωρισμούς των σοφών. Φαίνεται πώς άκόμη και ή Βίβλος δεν θα μπορούσε να διατηρηθῇ σαν βιβλίο ιστορικό, αν και θα μπορούσε να κρατηθῇ σαν ένα λαμπρό παράδειγμα τής αιώνιας δόξας και τής εύσπλαχνίας του Θεού. Επί πλέον, άκόμη κι αν κανείς παραδεχόταν πώς οι Χριστιανοί είναι, κατά προορισμόν, ιστορικοί, θα ύποστήριζε πώς είναι ύποχρεωμένοι να είναι κακοί ή άναξιόπιστοι ιστορικοί, άφου ουσιαστικά είναι «δεσμευμένοι» έκ των προτέρων. Είναι γενικά παραδεκτό πώς ή κύρια άρετή ενός ιστορικού είναι ή άμεροληψία του, ή άπελευθέρωσή του από όλες τις προκαταλήψεις, ή ριζική του *Voraussetzungslosigkeit*. Όθεν, προφανώς, οι Χριστιανοί, εάν πιστεύουν και ενεργούν χριστιανικά δεν μπορούν να αντιμετώπισουν εύσυνείδητα τη φοβερή

προκατάληψη κι ἂν ἀκόμη ἐπιτύχουν νὰ διατηρήσουν τὴν πνευματικὴ τους ἐντιμότητα καὶ ἀκεραιότητα. Οἱ Χριστιανοὶ δεσμεύονται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀκριβῶς τὴν πίστη καὶ τὴν ὑπακοή τους νὰ δίνουν ἰδιαίτερη ἐρμηνεία σὲ ὠρισμένα γεγονότα τῆς ἱστορίας, καθὼς καὶ καθωρισμένη ἐρμηνεία στὴν ἴδια τὴν ἱστορικὴ πορεία λαμβανομένης σὰν σύνολο. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἐννοια εἶναι ἀναπόφευκτα προκατειλημμένοι. Δὲν μποροῦν νὰ εἶναι αὐστηρὰ κριτικοί. Δὲν θὰ συμφωνοῦσαν, π.χ. νὰ χρησιμοποιήσουν τὰ ἱερὰ βιβλία τους σὰν «ἀπλὴ φιλολογία» καὶ δὲν θὰ διάβαζαν τὴ Βίβλο σὰν νὰ ἦταν «ἔπος» τῶν Ἰουδαίων. Δὲν θὰ πρόδιναν τὴν πίστη τους στοῦ μοναδικοῦ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Δὲν θὰ συμφωνοῦσαν ν' ἀποκλείσουν τὸ «ὑπερφυσικὸ» στοιχεῖο ἀπὸ τὴν ἱστορία. Μὲ αὐτοὺς τοὺς ὅρους μποροῦμε καθόλου νὰ ὑποστηρίξωμε ὅποιαδήποτε ἀμερόληπτη κριτικὴ στὴ σπουδὴ τῆς ἱστορίας; Μποροῦν οἱ Χριστιανοὶ νὰ συνεχίσουν σὰν Χριστιανοὶ νὰ ἐξασκοῦν τὴν ἐπιστήμη τους; Πῶς μποροῦν νὰ δικαιολογήσουν τὴν προσπάθειά τους; Μποροῦν νὰ ξεχωρίσουν ἀπλῶς τὴν ἐπιστημονικὴ τους ἐργασία, σὰν ἱστορικοί, ἀπὸ τίς θρησκευτικὰς τους πεποιθήσεις, καὶ νὰ γράψουν ἱστορία ὥπως θάκανε ὅποιοσδήποτε ἄλλος σὰν νὰ ἦταν τελείως ἀπληροφόρητος γιὰ τὴν πίστη;

Ἡ πιὸ εὐκολώτερη ἀπάντηση σ' αὐτὴ τὴν κατηγορίαν εἶναι νὰ διακηρύξωμε πῶς ὅλοι οἱ ἱστορικοὶ κατέχονται ἀπὸ κάποια προκατάληψη. Ἡ ἱστορία χωρὶς προκατάληψη εἶναι ἀπλῶς ἀδύνατη καὶ δὲν ὑπάρχει στὴν πραγματικότητα⁵. Στὴν πράξιν, οἱ «ἐξελικτικοί» ἱστορικοὶ εἶναι περισσότερο δεσμευμένοι ἀπὸ ἐκείνους πού πιστεύουν στὴ βιβλικὴ ἀποκάλυψη, μὲ τὴ διαφορὰ πῶς δεσμεύονται σὲ μιὰν ἄλλη προκατάληψη. Ὁ Ernest Renan καὶ ὁ Julius Wellhausen δὲν δεσμεύθηκαν ὀλιγώτερο ἀπὸ τὸν Ricciotti ἢ τὸν Père Lagrange, καὶ ὁ Harnack καὶ ὁ Baur ἀπὸ τὸν Bardy ἢ τὸν Lebreton καὶ ὁ Reitzenstein καὶ ὁ Frazer πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὸν Dom Odo Casel καὶ τὸν Dom Gregory Dix. Μόνο πού εἶχαν δεσμευθῇ σὲ διαφορετικὰ πράγματα. Καταλαβαίνει, λοιπόν, κανεὶς πολὺ καλὰ πῶς ἡ ἱστορικὴ μαρτυρία μπορεῖ νὰ παραμορφωθῇ καὶ νὰ

διαστρεβλωθῇ σύμφωνα μὲ ὅλα τὰ εἶδη τῶν «κριτικῶν» προκαταλήψεων, πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ἔχει παραμορφωθῇ μερικὲς φορές γιὰ νὰ ὑπακούσῃ στὴν «παράδοση».

Αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα εἶναι, ὅπωςδήποτε, πολὺ ἀμφίβολο καὶ ἀβάσιμο. Θὰ ὠδηγοῦσε τελικὰ σὲ πλήρη σκεπτικισμό καὶ θὰ δυσφήμιζε κάθε σπουδὴ τῆς ἱστορίας. Καταλήγει στὴν πραγματικότητα σὲ ὀλοκληρωτικὴ ἐγκατάλειψη ὅλων τῶν ἀπαιτήσεων καὶ τῶν ἐλπίδων γιὰ ὅποιαδήποτε ἀξιόπιστη ἱστορικὴ γνώση. Φαίνεται, πάντως πῶς στὴν ὅλη συζήτηση προχωρεῖ κανεὶς συνήθως μὲ ἄρκετὰ ἀμφίβολες ἰδέες γιὰ τὴν ἱστορικὴ σπουδὴ, μὲ ἰδέες πού προέρχονται ἀπὸ ἄλλη περιοχὴ ἔρευνας, δηλαδὴ ἀπὸ τίς φυσικὰς ἐπιστήμες. Ὑποτίθεται προκαταβολικὰ πῶς ὑπάρχει παγκόσμια «ἐπιστημονικὴ μέθοδος» πού μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθῇ σὲ ὅποιαδήποτε περιοχὴ ἔρευνας ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν εἰδικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀντικείμενου τῆς σπουδῆς. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ὑπόθεση δὲν δικαιολογεῖται ἱκανοποιητικὰ. Εἶναι προκατάληψη πού δὲν στέκει στὴν κριτικὴ δοκιμασίαν καὶ πού, στὴν πράξιν, ἔχει ἀμφισβητηθῇ τρομερά, στίς τελευταῖες δεκαετίες, καὶ ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς καὶ ἀπὸ τοὺς φιλόσοφους. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, πρέπει κανεὶς, πρῶτα ἀπ' ὅλα νὰ καθορίσῃ ποῖα εἶναι ἡ φύσις καὶ ὁ εἰδικὸς χαρακτήρας «τοῦ ἱστορικοῦ» ἀντικείμενου καὶ μὲ ποῖο τρόπο καὶ μὲ ποῖα μέθοδο μποροῦμε νὰ τὸ ἐπιτύχωμε καὶ νὰ τὸ συλλάβωμε. Πρέπει νὰ καθορίσῃ κανεὶς τὸ σκοπὸ καὶ τὸ στόχο τῆς ἱστορικῆς σπουδῆς καὶ τότε νὰ ἀναζητήσῃ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους θὰ μπορέσωμε νὰ ἐπιτύχωμε καταλλήλως αὐτὸ τὸ σκοπὸ, ἢ τοὺς σκοπούς. Μόνο μ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴν μπορεῖ αὐτὸ τοῦτο τὸ ζήτημα τῆς ἀμεροληψίας καὶ ἀπροκαταληψίας νὰ συζητηθῇ λογικὰ καὶ νὰ δοθῇ ἡ πρέπουσα ἀπάντηση.

II

Ἡ σπουδὴ τῆς ἱστορίας εἶναι προσπάθεια ἀμφίβολη. Εἶναι ἀμφίβολη ἡ πλήρης ἀντικειμενικότητά της. Ἡ ἱστορία εἶ-

ναι ή σπουδή του παρελθόντος. Για να μιλήσωμε με ακρίβεια πρέπει να στενέψωμε άμέσως τόν όρίζοντα της έρευνας. Ίστορία είναι πράγματι ή σπουδή του *άνθρώπινου* παρελθόντος. Έξισωση της ανθρώπινης και της φυσικής ιστορίας θα δημιουργούσε προϋποθέσεις που δεν θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν ή θα ήταν αίρετικές. Μεγάλη ζημιά έχει γίνει στη σπουδή της ιστορίας από τέτοιες νατουραλιστικές προϋποθέσεις που σε έσχάτη ανάλυση καταλήγουν σε άρνηση κάθε συγκεκριμένου χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξεως. Κατά κάποιο τρόπο «τό παρελθόν» σαν παρελθόν δεν μπορεί να «παρατηρηθῇ» άμεσα. Έχει στην πραγματικότητα φύγει μακριά και γι' αυτό δεν μπορεί να μάς δοθῇ κατ' ευθείαν με οποιαδήποτε «δυνατή έμπειρία» (για να χρησιμοποιήσωμε την έκφραση του John Stuart Mill). Η γνώση του παρελθόντος είναι αναγκαστικά έμμεση και συμπερασματική. Βασίζεται πάντοτε σε μια κάποια *έρμηνεία*. Στο παρελθόν μπορεί μόνο αναπαράσταση να γίνη. Είναι όμως αυτό τό πρᾶγμα δυνατό, και κατά ποιό τρόπο; Στην πράξη ό ιστορικός δεν αρχίζει με τό παρελθόν. Αρχίζει πάντα με τό παρόν στο όποιο ανήκει και ό ίδιος. Κοιτάζει πίσω. Αρχίζει πρώτα πρώτα με τις «πηγές», τις πρωταρχικές πηγές. Άπ' αυτές και την αύθεντία τους, προχωρεί στην ανακάλυψη του παρελθόντος. Η πορεία του εξαρτάται από τη φύση και τό χαρακτήρα των πληροφοριών και των πηγών του.

Τί είναι αυτές οι πηγές; Τί κάνει ένα ώρισμένο πρᾶγμα πηγή για τόν ιστορικό; Κατά κάποια έννοια, σχεδόν κάθε τι γνωστό, *omnis res scibilis*, μπορεί να χρησιμεύσει σαν ιστορική πηγή, δεδομένου πως ό ιστορικός ξέρει πως να τό χρησιμοποιήσει, πως να *διαβάσει τή μαρτυρία*. Αλλά, από τό άλλο μέρος, κανένα πρᾶγμα δεν είναι ιστορική πηγή από μόνο του, άκόμη κι ένα χρονικό, ή διήγηση, ή άκόμη κι αυτοβιογραφία. Οι ιστορικές πηγές υπάρχουν, υπό την ιδιότητά τους σαν πηγές, μόνο εάν συσχετίζονται με κάποια ιστορική έρευνα. Τα πράγματα καθ' έαυτά είναι άφωνα άκόμη και τα κείμενα και οι λόγοι. Όμιλούν μόνο όταν κατανοούνται δίνουν άπαντήσεις μόνον όταν εξετάζονται όπως έ-

ξετάζονται οι μάρτυρες, όταν τούς θέτουμε κατάλληλα έρωτήματα. Και ό πρώτος κανόνας της ιστορικής τέχνης είναι ακριβώς να διασταυρώσωμε τις μαρτυρίες, να θέσωμε τά έρωτήματα που πρέπει, και να αναγκάσωμε τά λείψανα και τά ντοκουμέντα να μάς άπαντήσουν. Στο θαυμαστό μικρό βιβλίο του, *Apologie pour l' Histoire, ou Metier d' Historien*, ό Marc Bloch έπεξηγεί αυτόν τόν κανόνα με πειστικά παραδείγματα.

Πριν από τό Boncher de Perthes, όπως και σήμερα, υπήρχε άφθονία κεραμεικῶν τεχνουργημάτων στις προσχώσεις του Somme. Δεν υπήρξε όμως κανείς να κάμη έρευνες και γι' αυτό δεν είχε φανῇ να υπάρχει προϊστορία. Σαν παλιός Μεσαιωνιστής, δεν ξέρω τίποτε που να διαβάζεται καλύτερα από μια άρχειοθήκη. Αυτό συμβαίνει γιατί ακριβώς ξέρω για ποιό πρᾶγμα θα έρευνήσω. Μιά συλλογή ρωμαϊκῶν επιγραφῶν από τό άλλο μέρος δεν θά μου έλεγε πολλά. Ξέρω λίγο-πολύ να τις διαβάσω αλλά όχι πως να τις διασταυρώσω. Με άλλα λόγια, κάθε ιστορική αναζήτηση προϋποθέτει πως ή έρευνα έχει κάποια κατεύθυνση από τά πρώτα της βήματα. Στην αρχή πρέπει να υπάρχει τό κατευθύνον πνεῦμα. Άπλή παθητική παρατήρηση, άκόμη κι αν υποθέσωμε πως τέτοιο πρᾶγμα είναι δυνατό, ούδέποτε συνέβαλε σε κάτι γόνιμο σε οποιαδήποτε επιστήμη*.

Αυτή ή παρατήρηση ενός εύσυνείδητου και κριτικοῦ έρευνητῆ είναι άποκαλυπτική. Έκείνο που ύπονοεί στην ουσία, είναι πως κάθε ιστορική έρευνα είναι, κατά όρισμόν, σαν έρευνα για την αλήθεια, από την αρχή αρχή «προκατειλημμένη», — προκατειλημμένη έπειδή είναι κατευθυνόμενη. Διαφορετικά δεν θά υπήρχε έρευνα και τά πράγματα θά παράμεναν σιωπηλά. Μόνο σε συνάφεια με μία κατευθυνόμενη έρευνα μπορούν να μιλήσουν οι πηγές, ή μάλλον μόνο σ' αυτή τή συνάφεια μπορούν «τά αντικείμενα» να γίνουν «πηγές», μόνο όταν, ούτως ειπείν, άποκρυπτογραφηθούν (έ-

Ξορκισθοῦν) μὲ τὸ διεισδυτικὸ νοῦ τοῦ ἱστορικοῦ. Ἀκόμη καὶ στὴν πειραματικὴ ἐπιστήμη τὰ γεγονότα δὲν μιλοῦν ἀπὸ μόνα τους, παρὰ μόνο στὴν πορεία, καὶ σὲ συνάφεια μὲ μιὰ κατευθυνόμενη ἐρευνα, καὶ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ παρουσιασθῇ ἐπιστημονικὸ πείραμα, ἐάν δὲν τὸ ἔχη προηγουμένως ἐκτελέσῃ μὲ τὴ σκέψη τοῦ ὁ ἐρευνητῆς⁷. Καὶ αὕτῃ ἀκόμη ἡ παρατήρηση εἶναι ἀδύνατη χωρὶς κάποια ἐρμηνεία, δηλαδή, κατανόηση.

Ἡ σπουδὴ τῆς ἱστορίας ἔχει τρομερὰ δυσκολευθῇ ἀπὸ μιὰ ἀντίληψη γιὰ τὶς ἱστορικὲς πηγὲς ποὺ στερεῖται καὶ τοῦ κοινοῦ ἀκόμη πνεύματος καὶ βασίζεται στὰ ἐξωτερικὰ φαινόμενα. Τὶς ἔχουν συχνὰ παρανοήσῃ πὼς εἶναι ἀνεξάρτητες ὀντότητες, (πράγματα) ποὺ ὑπάρχουν πρὶν καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν πορεία τῆς ἱστορικῆς σπουδῆς. Ἐπιβαλλόταν συνεπῶς στὸν ἱστορικὸ ἓνα ἔργο ψεύτικο: Πίστευε πὼς θὰ εὕρισκε τὴν ἱστορία *σὺν* πηγῇ, ἂν τὶς μεταχειριζόταν (τὶς ἐβλεπε) ἀκριβῶς σὰν «ἀντικείμενα». Κανένα ἀποτέλεσμα δὲν θὰ εἶχε μιὰ τέτοια προσπάθεια παρὰ μιὰ ψευδοῖστορία, μιὰ ἱστορία ποὺ ἐγίνε μὲ «ψαλίδι καὶ κόλλα»⁸, μιὰ «ἱστορία χωρὶς ἱστορικὸ πρόβλημα», καθὼς ὁ Benedetto Croce μὲ ἐπιτυχία τὴ χαρακτήρισε⁹. Μερικοὶ ἱστορικοὶ ἔχουν ἐσκεμμένα ζητήσει νὰ περιορισθοῦν στὸ ρόλο τῶν δημοσιογράφων, ἀλλὰ καὶ οἱ δημοσιογράφοι ἀκόμη πρέπει νὰ εἶναι ἐρμηνευτικοὶ καὶ ἐκλεκτικοὶ ἐάν θέλουν νὰ εἶναι κατανοητοί. Στὴν πραγματικότητα τὶς ἱστορικὲς πηγὲς δὲν μπορούμε νὰ τὶς μεταχειριζόμαστε ἀπλῶς σὰν «λείψανα», «ἵχνη» ἢ «ἀποτυπώματα» τοῦ παρελθόντος. Ἡ ἀποστολὴ τους στὴν ἱστορικὴ ἐρευνα εἶναι πολὺ διαφορετικὴ. Εἶναι περισσότερο μαρτυρίες παρὰ ἵχνη. Καὶ δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορισθῇ *μαρτυρία* ἂν δὲν χρησιμοποιήσωμε τὴν ἐρμηνευτικὴ μέθοδο. Οὔτε ἡ συλλογὴ πραγματικῶν διηγήσεων, οὔτε ὁ συνερανισμὸς πληροφοριῶν καὶ χρονολογιῶν εἶναι ἱστορία, ἀκόμη κι ἂν ὅλα τὰ γεγονότα ἔχουν κριτικὰ ἀποδειχθῇ καὶ ὅλες οἱ χρονολογίαι ἐπαληθευθῇ. Καὶ ὁ ἄριστος κατάλογος ἐνὸς μουσείου

* Ἐμεῖς θὰ ἐλέγαμε: «ποὺ κόπηκε καὶ ράφτηκε» (Σ.τ.Μ.).

τέχνης δὲν εἶναι ἱστορία τῆς τέχνης. Ἕνας κατάλογος χειρογράφων δὲν εἶναι ἱστορία τῆς γραμματολογίας, μὰ οὔτε καὶ ἱστορία τῆς γραφῆς. Οὔτε καὶ τὸ χρονικὸ εἶναι ἱστορία. Κατὰ τὴν ὀξεία φράση τοῦ Benedetto Croce, χρονικὸ δὲν εἶναι παρὰ «πῶμα τῆς ἱστορίας». Χρονικὸ δὲν εἶναι παρὰ «ἓνα πρᾶγμα», ἓνα σύμπλεγμα ἀπὸ ἀπηχήσεις καὶ ἄλλες ἐνδείξεις. Ἀλλὰ ἡ ἱστορία εἶναι «ἀποτέλεσμα τοῦ πνεύματος»¹⁰. «Τὰ πράγματα» γίνονται πηγὲς μόνο ὅταν ἀναγνωρισθοῦν ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ μελετητῆ κατὰ τὴν πορεία τῆς ἐρευνᾶς του. Ἄν ἀφαιρέσωμε τὴν ἐρευνητικὴ αὐτὴ πορεία οἱ ἱστορικὲς πηγὲς ἀπλῶς δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν.

Τὸ Ζήτημα ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν ἱστορικὸ εἶναι τὸ *νόημα* καὶ ἡ *σημασία*. Μεταχειρίζεται λοιπὸν τὰ πράγματα σὰν *ἐνδείξεις* καὶ *μαρτυρίες* τῆς πραγματικότητος τοῦ παρελθόντος, καὶ ὄχι ἀπλῶς σὰν λείψανα ἢ ἀποτυπώματα. Πράγματι, μόνο σύμβολα μποροῦν νὰ ἐρμηνευθοῦν καὶ ὄχι «καθαρὰ γεγονότα», ἀφοῦ ἡ ἀπορία γιὰ τὸ νόημα δημιουργεῖται ἐκεῖ ποὺ δὲν ὑπάρχουν καθαρὰ δεδομένα. Ὑπάρχουν πράγματα ἀσήμαντα καὶ χωρὶς νόημα, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθοῦν καὶ νὰ κατανοηθοῦν καθόλου, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι χωρὶς νόημα, ὅπως ἀκριβῶς σὲ μιὰ συζήτηση μπορεῖ νὰ ἀποτύχωμε νὰ κατανοήσωμε ὠρισμένες συμπτωματικὲς παρατηρήσεις ποὺ δὲν εἶχαν σκοπὸ νὰ μεταφέρουν κάποιο μήνυμα. Πράγματι, ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι ἓνα εἶδος συνομιλίας, ἓνας διάλογος μὲ τοὺς ἀνθρώπους τοῦ παρελθόντος, τῶν ὁποίων ὁ ἱστορικὸς προσπαθεῖ νὰ ξαναπαρουσιάσῃ τὴ Ζωή, τὶς σκέψεις, τὰ αἰσθήματα καὶ τὶς κρίσεις *μὲ τὰ στοιχεῖα* διὰ τῶν ὁποίων μαρτυροῦνται ἢ ὑποδηλώνονται. Κατὰ ταῦτα, μπορεῖ κανεὶς νὰ συμπεράνῃ ἀπὸ ὠρισμένα γεγονότα, λέξεις ἢ ἀντικείμενα, *καθὼς καὶ ἀπὸ ἓνα σύμβολο τῇ σημασίᾳ*, μόνο ἐάν καὶ ὅταν αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα πράγματα μπορέσουν νὰ χρησιμοποιηθοῦν κανονικὰ σὰν σύμβολα, ποὺ σημαίνει, σὰν φορεῖς τοῦ νοήματος, μόνον ὅταν καὶ ἐάν μπορέσωμε λογικὰ νὰ παραδεχθοῦμε πὼς αὐτὰ τὰ ἀντικείμενα ἔχουν κάποια βαθύτητα, βαθύτητα ποὺ ἀφορᾷ τὴ σημασίαν. Δὲν τοὺς δίνουμε ἐμεῖς νόημα. Τὸ ἔχουν

καί πρέπει νά τὸ ἐντοπίσωμε. Ὑπάρχει, λοιπόν, νόημα σὲ ὠρισμένα πράγματα, στὰ ντοκουμέντα καὶ στὶς πηγές μας, μόνο τόσο ὅσο πῶς ἀπ' αὐτὰ ὑποχρεωνόμαστε νά παραδεχθῶμε τὴν παρουσία ἄλλων ὑπάρξεων ποὺ εἶχαν νοημοσύνη.

Κατὰ ταῦτα ἡ ἱστορία εἶναι *σπουδὴ τοῦ ἀνθρώπινου παρελθόντος*, καὶ ὄχι ὁποιοδήποτε παρελθόντος. Μόνο ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἱστορία μὲ τὴν ἀκριβῆ ἐννοια τῆς λέξεως. Ὁ B. G. Collingwood ἐπεξεργάζεται πολὺ καθαρά αὐτὸ τὸ σημεῖο. Ἡ μεγάλη ὁμοιότητα μεταξὺ τοῦ ἔργου ἑνὸς ἀρχαιολόγου καὶ ἑνὸς παλαιοτολόγου εἶναι προφανής· καὶ οἱ δύο κάνουν «ἀνασκαφές». Καὶ ὅμως οἱ σκοποὶ τους εἶναι πολὺ διαφορετικοί. «Ἡ χρησιμοποίησις τῶν θαμμένων λειψάνων ἀπὸ τοὺς ἀρχαιολόγους βασίζεται ἐπὶ τὴν κατανόησίν τους τῶν ἔργων τέχνης, ἔργων ποὺ ὑπηρετήσαν ἀνθρώπινους σκοποὺς καὶ ἐκφράζουν ἔτσι ἕνα συγκεκριμένον τρόπο βάσει τοῦ ὁποίου οἱ ἄνθρωποι ἐσκέφθησαν καὶ ἀντιμετώπισαν τὴν ζωὴν τους». Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἐπὶ τὴν σπουδὴν τῆς φύσεως δὲν ὑπάρχει τέτοια διάκρισις ἀνάμεσα στὰ «ἐξωτερικά» καὶ «ἐσωτερικά» δεδομένα. «Γιὰ τὸν ἐπιστήμονα ἡ φύσις εἶναι ἀπλῶς καὶ πάντοτε ἕνα «φαινόμενο» ὃχι ὑπὸ τὴν ἐννοια πὼς τὴν πραγματικότητα εἶναι ἀτελής, ἀλλὰ μὲ τὴν ἐννοια ὅτι εἶναι ἐξαίσιον θέαμα ποὺ προσφέρεται νά τὴν παρακολουθήσῃ κανεὶς μὲ τὸ πνεῦμα του. Ἀντίθετα τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας δὲν εἶναι ποτὲ ἀπλᾶ φαινόμενα οὔτε καὶ ἀπλῶς θαυμαστά ἀντικείμενα γιὰ θεαματικὴ παρακολούθησιν, ἀλλὰ πράγματα ποὺ παρατηρεῖ ὁ ἱστορικὸς γιὰ νά διακρίνῃ τὴν σκέψιν ποὺ κρύβεται μέσα τους καὶ ὄχι ἀπλῶς γιὰ νά τὰ ἰδῇ ἐξωτερικά»¹¹. Τὰ ἱστορικὰ ντοκουμέντα μπορεῖ νά ἐρμηνευθοῦν σὰν σύμβολα γιὰτὶ ἐμπεριέχουν νόημα, ἐκφράσεις ἢ ἀντανακλάσεις, ἐσκεμμένες ἢ αὐθόρμητες, τῆς ἀνθρώπινης προσπάθειας καὶ ζωῆς.

Αὐτό, λοιπόν, τὸ νόημα εἶναι γιὰ τοὺς ἄλλους προσιτό, μόνο ὅταν μπορέσῃ νά ταυτισθῇ ἐπαρκῶς ὁ ἐρμηνευτὴς μὲ ἐκείνους τῶν ὁποίων τίς σκέψεις, πράξεις ἢ συνήθειες ἐρμηνεύει. Ἐάν αὕτῃ ἡ ἐπαφή, γιὰ ὁποιοδήποτε λόγο, δὲν ἔ-

χει πραγματοποιηθῇ, ἢ δὲν μπορεῖ καθόλου νά πραγματοποιηθῇ, δὲν μπορούμε οὔτε νά τίς κατανοήσωμε οὔτε νά συλλάβωμε τὸ νόημά τους, ἀκόμη καὶ ἂν τὰ ντοκουμέντα ἢ λείψανα ἐμπεριέχουν νόημα, ὅπως συμβαίνει, π.χ., ἐπὶ τὴν περίπτωση γραπτῆς κειμένης ποὺ δὲν μπορούμε νά ἀποκρυπτογραφήσωμε. Πάλιν, οἱ μαρτυρίες μπορεῖ νά παρανοηθοῦν ἢ νά παρερμηνευθοῦν, ἀκριβῶς ὅπως συχνὰ παρανοοῦμε ὁ ἕνας τὸν ἄλλο σὲ μιὰ πραγματικὴ συζήτηση ἢ ἀποτυχάνομε νά βροῦμε «κοινὴ γλῶσσα» — ὁπότε οὔτε εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ ἐπικοινωνία· ὅπως μπορεῖ νά παρερμηνεύωμε ἕνα ξένο κείμενον, ὃχι μόνο ἐπειδὴ ἀπλῶς κάνομε λάθην ἐν τῇ μετάφρασιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν ἀποτυχάνωμε νά διεισδύσωμε εὐστοχα εἰς τὸ βαθύτερον κόσμον τῶν προσώπων τῶν ὁποίων τίς μαρτυρίες ἀποκρυπτογραφοῦμε. Ἀπὸ *Einfühlung* (διείσδυσις) στὶς μαρτυρίες εἶναι ὀλοφάνερη καὶ ἀπαραίτητη προϋπόθεσις γιὰ τὴν κατανόησίν τους. Στὴν πραγματικότητα ἀποκρυπτογραφοῦμε ὁ ἕνας τὰ λόγια τοῦ ἄλλου, ἀκόμη καὶ σὲ μιὰ συνηθισμένη συνομιλία, καὶ μερικὲς φορές ἀποτυχάνομε τρομερὰ νά φθάσωμε σὲ κάποιο ἱκανοποιητικὸ ἀποτέλεσμα. Τὸ πρόβλημα τῆς σημαντικῆς*, δηλαδὴ, τῆς διανοητικῆς ἐπικοινωνίας — ἐπικοινωνίας μεταξὺ ὑπάρξεων μὲ νοημοσύνη — συνδέεται ἅμα μὲ τὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορικῆς ἐρμηνείας. Στὴ φράσιν τοῦ Ranke, «ἡ ἱστορία ἀρχίζει μόνο ὅταν τὰ μνημεῖα γίνουν κατανοητά»¹², θὰ ἔπρεπε νά προσθέσῃ κανεὶς πὼς μόνο τὰ «κατανοητὰ ντοκουμέντα» εἶναι, κατὰ πλήρη ἐννοια, *ἱστορικὰ* στοιχεῖα, ἱστορικὲς πηγές — καθὼς ὁ H. I. Marrou τὸ τοποθέτησε, *dans la mesure où l'historien peut et sait y comprendre quelque chose*¹³ (μέσα εἰς τὸ μέτρο ποὺ ἕνας ἱστορικὸς μπορεῖ καὶ ξέρει νά κατανοῇ κάποιο πρᾶγμα). Συνεπῶς, τὸ πρόσωπον τοῦ ἐρμηνευτῆ συνδέεται μὲ τὴν πραγματικὴ πορεία τῆς ἐρμηνείας ὃχι ὀλιγώτερον ἀπ' ὅ,τι συνδέεται μὲ τὰ δεδομένα ποὺ πρέπει νά ἐρμηνευθοῦν, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ μὲ τὰ δύο πρόσωπα σὲ μιὰ συνομιλία ποὺ εἶναι οὐσιαστικὰ ἀπαραίτητα γιὰ

* Κλάδος τῆς νεώτερης λογικῆς ποὺ ἐξετάζει τίς σχέσεις μεταξὺ τῶν πραγμάτων καὶ τῆς σημασίας των (Σ.τ.Μ.).

ένα πετυχημένο διάλογο. Δεν είναι δυνατή κατανόηση χωρίς κάποια συμφωνία, διανοητική ή πνευματική συμφωνία, χωρίς πραγματική συνάντηση των πνευμάτων. Ο Collingwood έχει δίκιο στο να τονίζει πώς:

ή ιστορική έρευνα αποκαλύπτει στον ιστορικό τη δύναμη της διάνοιάς του. Όποτεδήποτε εύρισκε ωρισμένα ιστορικά γεγονότα άκατανόητα, έχει ανακαλύψει πώς ή σκέψη του είναι περιορισμένη, έχει ανακαλύψει πώς υπάρχουν ωρισμένες καταστάσεις στις οποίες δεν είναι πλέον, ή ακόμη ικανός να διεισδύει. Μερικοί ιστορικοί, καμιά φορά όλες οι γενεές των ιστορικών δεν μπορούν να κατανοήσουν τίποτε σε ωρισμένες περιόδους της ιστορίας και τις ονομάζουν σκοτεινούς αιώνες. Αλλά τέτοιες φράσεις καθ' εαυτές δεν μας λένε τίποτε γι' αυτούς τους αιώνες αν και μας λένε πολλά για τα πρόσωπα που τις χρησιμοποιούν, δηλονότι πώς είναι άίκανοι να αναπλάσσουν στο νοῦ τους τις ιδέες που ήταν θεμελιακές για τη ζωή εκείνων των αιώνων¹⁴.

Αυτό είναι ο πρώτος κανόνας της αληθινής *εξηγήσεως*. Πρέπει να συλλάβουμε *τη σκέψη του γράφοντος*, πρέπει να ανακαλύψουμε *ό,τι* ακριβώς είχε σκοπό να ειπῇ. Η έκφραση, ή η ὅλη διήγηση, ή το ὅλο κείμενο μπορεί να παρανοηθῇ όταν αποτυγχάνουμε σ' αυτά τα σημεία, ή όταν *διαδίδωμε* τη δική μας σκέψη *μέσα* στο κείμενο. Ούτε κείμενο, ούτε καὶ πρόταση ακόμη δεν θα ἔπρεπε να απορριφθοῦν σὰν «άκατανόητα» ἀπλῶς ἐπειδὴ αποτυγχάνομε νὰ ἐξιχνιάσωμε τὸ νόημά τους. Κακοδιαβάζομε τὸ κείμενο ὅταν παίρνωμε κατὰ γράμμα *ό,τι* εἰπώθηκε μεταφορικά, καθὼς καὶ ὅταν ἐρμηνεύωμε ἐκεῖνα πού γράφτηκαν γιὰ πραγματική ἱστορία, ἀπλῶς σὰν παραβολή.

Δὲν μπορείτε ν' ανακαλύψετε τί ἐννοεῖ ἓνας ἄνδρας σπουδάζοντας ἀπλῶς τις προφορικές ή γραπτές διακηρύξεις του ἔστω κι ἂν ἀκόμη μίλησε ή ἔγραψε με τέλεια γλωσσική διάταξη κι ὁ σκοπός του ἦταν τελεί-

ως καθαρός, γιὰ ν' ἀνακαλύψετε τὸ νόημά του θὰ πρέπει καὶ νὰ γνωρίσετε ποῖο ἦταν τὸ Ζήτημα (Ζήτημα πού εἶχε στὸ νοῦ, καὶ πού εἶχε σκοπὸ νὰ τὸ βάλλῃ καὶ στὸν δικό σας) στὸ ὁποῖο ἔδινε ἀπάντηση με ἐκεῖνο πού εἶπε ή ἔγραψε¹⁵.

Εἶναι ἀποδειγμένο ἀπὸ τις συγκεκριμένες μας συνομιλίες στὴν ἐπικοινωνία μας στὴν καθημερινή Ζωή. Ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ σπουδὴ τῶν ἱστορικῶν πηγῶν. Τὰ ἱστορικά ντοκουμέντα εἶναι *ντοκουμέντα πού ἀφοροῦν τὴ ζωή*.

Κάθε ἱστορικός ἀρχίζει με ὠρισμένα δεδομένα. Τότε, με μιὰ προσπάθεια τῆς ἐρευνητικῆς καὶ διεισδυτικῆς σκέψεως του, τὰ κατανοεῖ σὰν «μαρτυρίες», ή, οὕτως εἶπεῖν, «ἐπικοινωνίες» με τὸ παρελθόν, δηλαδὴ σὰν σύμβολα με σημασία. Με τὴ δύναμη τῆς πνευματικῆς του διαισθήσεως, συλλαμβάνει τὸ νόημα αὐτῶν τῶν συμβόλων, κι ἔτσι ἀνακαλύπτει, με τὴ βοήθεια τῆς «ἐπαγωγικῆς φαντασίας», ἐκεῖνο τὸ νοηματικὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο ὅλα τὰ δεδομένα του συγκλίνουν καὶ ὁλοκληρώνονται σ' ἓνα συνεχόμενο, δηλαδὴ, καθαρά κατανοητὸ σύνολο. Ὑπάρχει ἓνα ἀναπόφευκτο στοιχεῖο εἰκασίας, ή μάλλον «μαντείας» σ' αὐτὴ τὴν πορεία τῆς κατανοήσεως, ὅπως ὑπάρχει, ἀναπόφευκτα, κάποιο στοιχεῖο εἰκασίας σὲ κάθε προσπάθεια νὰ κατανοήσωμε κάποιο ἄλλο πρόσωπο. Ἀπουσία τῆς κατάλληλης εἰκασίας, ή φανταστικῆς συμπάθειας ἐνδέχεται νὰ κάνῃ κάθε συνομιλία ἀδύνατη, ἀφοῦ δὲν θὰ ὑπάρχῃ πραγματική *ἐπαφὴ τῶν πνευμάτων*, σὰν οἱ συμμετέχοντες νὰ μιλοῦσαν διαφορετικὲς γλῶσσες, καὶ τὰ λόγια τοῦ ἑνὸς προσώπου νὰ μὴ μπορούσαν νὰ γίνουν μηνύματα γιὰ τὸ ἄλλο. Κατὰ κάποια ἐννοια, κάθε ἐνέργεια κατανοήσεως εἶναι «διανοητικὸ πείραμα» καὶ ή εἰκασία ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἀπαραίτητο στοιχεῖο. Ἡ εἰκασία εἶναι ἓνα εἶδος διανοητικῆς ὁράσεως, μιὰ ἐνέργεια πού δὲν ξεχωρίζει ἀπὸ τὴ διαίσθηση, ἐνέργεια τῆς φαντασίας, πού ἐμπνέεται καὶ ἐλέγχεται ἀπὸ τὴν ὅλη πείρα πού ἀποκτᾷ κανείς. Μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθῇ κανείς πὼς εἶναι ἀποτέλεσμα «φαντασίας» (ψευδαισθήσεως) μὰ εἶναι φαντασία πολὺ δια-

φορετικοῦ εἶδους. Εἶναι γνωστικὴ φαντασία καί, ὅπως ὁ Benedetto Croce εὐγλωττα ἐξηγεῖ, χωρὶς αὐτὴ ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι ἀπλῶς ἀδύνατη: *senza questa ricostruzione o integrazione fantastica non e dato ne scrivere storia ne reggerla e intenderla*. Εἶναι, ὅπως λέει, «φαντασία στὴ σκέψη» (*la fantasia nel pensiero e per pensiero*) «κάποιο συγκεκριμένο πρᾶγμα τῆς σκέψεως» ποὺ προϋποθέτει κρίση καί γι' αὐτὸ τακτοποιεῖται καί ἐλέγχεται λογικά, καί ὥς ἐκ τούτου διακρίνεται καθαρὰ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ποιητικὴ ἄδεια¹⁶. «Κατανόηση εἶναι ἡ ἐρμηνεία, εἴτε μιᾶς λέξεως ποὺ εἰπώθηκε εἴτε τοῦ νοήματος τῶν ἰδίων τῶν γεγονότων» καθὼς παρατήρησε ὁ F. A. Trendelenburg: *Alles Verstandniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst*¹⁷. Ἡ τέχνη τῆς ἐρμηνευτικῆς εἶναι βασικὸ στοιχεῖο γιὰ νὰ γίνῃ κανεὶς ἱκανὸς ἱστορικός, καί καθὼς σωστά τοποθετήθηκε ἀπὸ ἓνα Ρῶσσο ἐρευνητὴ, «πρέπει νὰ παρατηρῇ κανεὶς καθὼς διαβάζει καί νὰ μὴ διαβάζῃ ὅπως βλέπει»¹⁸. «Μελέτη», εἴτε τῶν κειμένων εἴτε τῶν ἰδίων τῶν γεγονότων, σημαίνει ἀκριβῶς «νὰ κατανοήσωμε», νὰ συλλάβωμε τὸ νόημα ποὺ κρύβουν μέσα τους καί δὲν μπορούμε νὰ ἀποκλείσωμε τὴ διάνοια ποὺ διενεργεῖ αὐτὴ τὴν κατανόηση, ὅπως δὲν μπορούμε νὰ ἀπομακρύνωμε τὸν ἀναγνώστη κατὰ τὴν ὥρα τῆς ἀναγνώσεως.

Οἱ ἱστορικοὶ πρέπει νὰ εἶναι γιὰ τὸν ἑαυτὸν τους αὐστηροί, καί ἴσως πιὸ αὐστηροί γιὰ τὸν ἑαυτὸν τους παρὰ γιὰ τὶς πηγές ποὺ χρησιμοποιοῦν, ἀφοῦ οἱ πηγές εἶναι ὅ,τι εἶναι δηλ. «πηγές», ἀκριβῶς ἐν σχέσει μὲ τὰ ἐρωτήματα ποὺ ὁ ἱστορικός τοὺς ἀπευθύνει. Καθὼς λέει ὁ H. I. Ματτου, «ἓνα ντοκουμέντο κατανοεῖται ἀκριβῶς μέσα στὰ ὅρια ποὺ ἓνας ἱστορικός κρίνει ἀρκετὰ γιὰ νὰ ἐκτιμῇ πιὸ βαθύτερα τὴ φύση καί τὸ σκοπὸ του», *dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d' apprecier avec plus de profondeur sa nature et sa portée*¹⁹. Γι' αὐτό, τὸ εἶδος τῶν ἐρωτημάτων ποὺ ἀπασχολεῖ ἓνα συγκεκριμένο ἱστορικὸ στὴν πράξη, ἐξαρτᾶται τελικὰ ἀπὸ τὴν ἀξία του, τὴν ὅλη προσωπικότητά του, τὸν χαρακτήρα καί τὰ ἐνδιαφέροντά του, ἀπὸ τὴν εὐ-

ρύτητα ποὺ βλέπει τὰ πράγματα, ἀκόμη καί ἀπὸ τὶς προτιμήσεις του καί τὶς ἀντιπάθειές του. Δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ξεχνᾷ κανεὶς πὼς ὅλες οἱ ἐνέργειες γιὰ κατανόηση, γιὰ νὰ μιλήσωμε μὲ ἀκρίβεια, εἶναι προσωπικές, καί μόνο μὲ τὴν ἐπιδεξιότητα τῶν *προσωπικῶν ἐνεργειῶν* μπορεῖ νὰ ἔχουν κάποια ὑπαρξιακὴ σχετικότητα καί ἀξία. Πρέπει νὰ ἐλέγξῃ κανεὶς μὲ αὐστηρότητα κι ἀκρίβεια, τὶς προκαταλήψεις καί τὶς προϋποθέσεις ποὺ διακατέχουν κάποιον, ἀλλὰ δὲν θὰ ἔπρεπε ποτέ νὰ προσπαθῇ ν' ὀδειαῇ καί τὸ νοῦ του ἀπὸ ὅλες τὶς προϋποθέσεις. Μιὰ τέτοια προσπάθεια θὰ ἦταν ἐξαφάνιση τοῦ νοῦ καί θὰ μπορούσε νὰ καταλήξῃ σὲ ὁλοκληρωτικὴ πνευματικὴ στειρότητα. Ὅταν ὁ νοῦς εἶναι ἄγονος, εἶναι ἀναπόφευκτα καί ἄκαρπος. Ἡ ἀδιαφορία ἢ οὐδετερότητα καί ἀναποφασιστικότητά, δὲν εἶναι ὀρετές, ἀλλὰ ἐλαττώματα, τόσο σ' ἓνα ἱστορικὸ ὅσο καί σ' ἓνα κριτικὸ φιλόλογο, ἐλαττώματα ποὺ τὰ θεωροῦμε τόσο μεγάλα ὅση εἶναι καί ἡ ἀξίωσή μας γιὰ ἀντικειμενικότητα. Ἡ ἱστορικὴ κατανόηση εἶναι τελικὰ μιὰ συνετὴ (σωστὴ) ἀπάντηση στὴν πρόκληση τῶν πηγῶν· εἶναι ἀποκρυπτογράφηση τῶν συμβόλων. Ἐνα κάποιο μέτρο σχετικότητας εἶναι σύμφυτο μὲ ὅλες τὶς ἐνέργειες τῶν ἀνθρώπων ποὺ γίνονται γιὰ κατανόηση, ὅπως συμβαίνει ἀναπόφευκτα σὲ προσωπικὲς σχέσεις. Ἡ σχετικότητα εἶναι γενικῶς συνακόλουθο τῶν σχέσεων.

Ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορικῆς ἐρευνας δὲν εἶναι ἡ ἐπικύρωση ὠρισμένων ἀντικειμενικῶν παραγόντων, ὅπως ἡμερομηνιῶν, τοποθεσιῶν, ἀριθμῶν, ὀνομάτων καί ἄλλων παρόμοιων, καθ' ὅσον μάλιστα ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀναγκαῖα σὰν προκαταρκτικά, ἀλλὰ ἡ *συνάντηση μὲ τὶς ζωντανὲς ὑπάρξεις*. Χωρὶς ἀμφιβολία πρέπει πρῶτα ν' ἀποδειχθοῦν προσεκτικὰ τ' ἀντικειμενικά γεγονότα, νὰ ἐπαληθεύσουν καί νὰ ἐπικυρωθοῦν, ἀλλὰ ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ ἱστορικοῦ δὲν εἶναι αὐτός. Ἡ ἱστορία εἶναι ἀκριβῶς, γιὰ ν' ἀναφέρωμε μιὰ φορά ἀκόμη τὸν H. I. Ματτου, «συνάντηση μὲ τὸν ἄλλο» — *l' histoire est rencontre d'autrui*²⁰. Ἐνα στενὸ καί ἄδειο μυαλὸ εἶναι οὐσιαστικὰ ἐμπόδιο γι' αὐτὴ τὴ συνάντηση, ὅπως εἶναι προφανῶς ἐμπόδιο σ' ὅλες τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις.

Ἡ ἱστορία ἔχει σὰν θέμα σπουδῆς *τὴν ἱστορία τῶν ἀνθρώπων ὑπάρξεων* στίς ἀμοιβαῖες τους σχέσεις, στίς συγκρούσεις καὶ ἐπαφές τους, στὴν κοινωνική τους ἐπικοινωνία, στὴν ἀπομόνωση καὶ ἀποξένωσή τους, στὴν μεγάλη φιλοδοξία τους καὶ στὴν κακοήθειά τους. Μόνον οἱ ἄνθρωποι ζοῦν στὴν ἱστορία — ζοῦν καὶ κινούνται καὶ ἀγωνίζονται καὶ δημιουργοῦν καὶ καταστρέφουν. Μόνον οἱ ἄνθρωποι εἶναι *ἱστορικὲς ὑπάρξεις* μὲ ὅλη τὴ σημασία τῆς λέξεως. Στὴν ἱστορικὴ κατανόηση πραγματοποιοῦμε ἐπαφή μὲ τοὺς ἀνθρώπους, μὲ τίς σκέψεις καὶ τίς προσπάθειές τους, μὲ τὸν ἐσώτερο κόσμο τους καὶ τίς ἐξωτερικὲς τους ἐνέργειες. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια, ὁ Collingwood εἶχε ἀναμφίβολα δίκιο στὸ νὰ ἐπιμένῃ πῶς «δὲν ὑπάρχουν ἀπλᾶ γεγονότα στὴν ἱστορία».

Ὅ,τι ὀνομάζεται ἐσφαλμένα «γεγονός», εἶναι πράγματι ἐνέργεια καὶ ἐκφράζει κάποια σκέψη ἐκείνου πού τὸ προκαλεῖ. Τὸ ἔργο, λοιπὸν τῶν ἱστορικῶν εἶναι νὰ ἀνακαλύψουν αὐτὴ τὴ σκέψη²¹.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια, ἐπιμένει ὁ Collingwood, «Ἡ ἱστορία εἶναι περισσότερο ἱστορία τῆς σκέψεως». Θὰ ἦταν ἄδικο νὰ ἀποδιώξωμε αὐτὴ τὴ γνώμη σὰν ἀπλὸ κι ἔξυπνο πνευματικὸ τέχνασμα, σὰν ἀνεπιθύμητο φάντασμα (πνεῦμα) τοῦ ἀπαρχαιωμένου Ἑγγελιανισμοῦ. Ὁ Collingwood δὲν τονίζει τόσο πολὺ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ τὴ σκέψη, μὰ *τὸν εὐφυῆ καὶ σκόπιμο χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ δράσεως*. Στὴν ἱστορία δὲν ὑπάρχουν μόνο συμβάντα καὶ γεγονότα, ἀλλὰ ἐνέργειες καὶ προσπάθειες, ἐπιτεύγματα καὶ διαψεύσεις. Αὐτὰ μόνο δίνουν νόημα στὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη.

Σὲ τελευταία ἀνάλυση, ἱστορία εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, καὶ εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ κινηθῇ μέσα στὴν σκοτεινὴ καὶ πολυσύνθετη ὑπαρξὴ του. Αὐτὸ προσδιορίζει τὸν ἰδιαζόντα χαρακτήρα πού ἔχει ἡ ἱστορικὴ ἀναγνώριση καὶ ἡ ἱστορικὴ γνώση. Κατὰ ταῦτα καὶ οἱ τρόποι πού θὰ χρησιμοποιήσωμε γιὰ τὴν ἐρευνα πρέπει νὰ εἶναι ἀνάλογοι μὲ τὸ σκοπό. Αὐτὸ ἀγνοήθηκε πολλὰς φορὲς στὴν ἐποχὴ τοῦ μα-

χητικοῦ καὶ σχολαστικοῦ δογματισμοῦ κι ἀκόμη καὶ σήμερα ἔχει συχνὰ λησμονηθῇ. Ἀντικειμενικὴ γνώση, μὲ *μαθηματικὴ ἀκρίβεια*, εἶναι ἀδύνατη στὴν ἱστορία. Αὐτὸ πάντως δὲν σημαίνει ἀποτυχία, ἀφοῦ ἡ ἱστορικὴ γνώση δὲν εἶναι γνώση *ἀντικειμένων* ἀλλὰ ἀκριβῶς γνώση *ὑποκειμένων* — «συνεργαζομένων προσώπων», ἢ «συνεργαζομένων ἀτόμων» στὸ ζήτημα τῆς ζωῆς. Μὲ αὐτὴ τὴν ἐννοια, ἡ ἱστορικὴ γνώση εἶναι, καὶ πρέπει νὰ εἶναι *ὑπαρξιακὴ γνώση*. Αὐτὸ σημαίνει ριζικὴ ρῆξη μεταξὺ τῆς *σπουδῆς τοῦ πνεύματος* καὶ τῆς *σπουδῆς τῆς φύσεως*, μεταξὺ τῶν *θεωρητικῶν* καὶ *φυσικῶν ἐπιστημῶν*²².

III

Ὑποστηρίχθηκε συχνά, εἰδικά ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς παλιᾶς σχολῆς, πῶς οἱ ἱστορικοὶ ὀδηγοῦνται σὲ ἐσχατὴ ἀνάλυση, στὴ σπουδὴ τους, ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ γνωρίσουν τὸ παρελθὸν ὅπως θὰ μπορούσε νὰ τὸ γνωρίζῃ ἓνας αὐτόπτης μάρτυρας, δηλαδὴ νὰ γίνουν κατὰ κάποιο τρόπο αὐτόπτες μάρτυρες, ἐξ ἴσου μὲ τοὺς μάρτυρες τῶν γεγονότων τοῦ παρελθόντος²³. Στὴν πραγματικότητα αὐτὸ εἶναι ἀκριβῶς πού ὁ ἱστορικὸς δὲν μπορεῖ νὰ κάνῃ, οὔτε καὶ μπορεῖ μὰ καὶ οὔτε θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιχειρήσῃ ποτὲ νὰ κάνῃ, ἐὰν πραγματικὰ θέλει νὰ εἶναι ἱστορικὸς. Ἐπὶ πλέον δὲν εἶναι καθόλου βέβαιο πῶς ἓνας αὐτόπτης μάρτυρας γεγονότος μπορεῖ νὰ τὸ γνωρίζῃ οὐσιαστικά, δηλ. νὰ κατανοῇ τὸ νόημα καὶ τὴ σημασία του. Ἡ φιλοδοξία γιὰ νὰ παρουσιάσῃ ἓνα ἔργο ἀπίθανο κι ἀντίθετο μὲ τίς γνώμες τῶν ἄλλων, κατορθώνει μόνο νὰ ρίξῃ σκοτάδι στὴν κατανόηση κάποιου σημείου, πρᾶγμα πού ἓνας ἱστορικὸς πραγματικὰ τὸ κάνῃ, ἐὰν πραγματοποιῇ μόνο μιὰ ἱστορικὴ ἐργασία.

Στὴ φημισμένη φράση τοῦ Leopold von Ranke, πού ὑποδηλώνει πῶς ὁ ἱστορικὸς «ἐπιθυμεῖ νὰ μάθῃ τὸ πραγματικὸ παρελθόν — *wie es eigentlich gewesen* — ἔχει γίνῃ μεγάλη κατάχρησις²⁴. Πρῶτα ἀπ' ὅλα δὲν εἶναι λογικὸ νὰ κά-

νωμε από μια τυχαία παρατήρηση του μεγάλου διδασκάλου της ιστορίας, όρισμό πρωταρχικής σημασίας. Έν πάση περιπτώσει, ο Ranke στο έργο του ούδέποτε ακολούθησε αυτή την πρότασή του και υπήρξε πάντα κάτι περισσότερο από χρονογράφος. Αποσκοπούσε πάντα να δίνει μια έρμηνεία³⁵. Προφανώς, οι ιστορικοί θέλουν να μάθουν τί συνέβη πραγματικά, αλλά θέλουν να το μάθουν με μια προοπτική. Καί, φυσικά, είναι το μόνο πράγμα που μπορούν στην πράξη να επιτύχουν. Δεν μπορούμε ποτέ να θυμόμαστε ακόμη και το άμεσο παρελθόν μας, ακριβώς όπως το έχουμε ζήσει, διότι, αν πραγματικά *θυμόμαστε*, και δεν όνειρευόμαστε απλώς, μπορεί να θυμόμαστε τα παρελθόντα γεγονότα κατά μια προοπτική αντίθετα με το υπόβαθρο της έμπειρίας που έν τῷ μεταξύ αποκτήσαμε. Ο Collingwood περιέγραψε την ιστορία σαν «αναπαράσταση τῶν γεγονότων που μᾶς προσφέρουν έμπειρία για τὸ παρελθόν»³⁶, και υπάρχει κάποια ἀλήθεια σ' αυτή την πρόταση τόσο όσο αυτή ή «αναπαράσταση» είναι μια ἀπαραίτητη στιγμή για να αναγνωρίσουμε την ταυτότητα (τῶν γεγονότων) που είναι ἀναγκαία για κάθε συνομιλία. Αλλά δεν θά έπρεπε κανείς να παρεξηγή τις σκέψεις ενός, χάριν τῶν σκέψεων τῶν ἄλλων. Ο ίδιος ο Collingwood λέγει πῶς τὰ ἀντικείμενα τῆς ιστορικῆς σκέψεως είναι γεγονότα που «*έπαυσαν* να συμβαίνουν και καταστάσεις που δεν *είναι πλέον αίσθητές*»³⁷. Οι ιστορικοί παρατηροῦν τὸ παρελθόν κατά μια ἄποψη, οὕτως εἰπεῖν, ἀπὸ ἀπόσταση. Δεν ἀποσκοποῦν να *ἀναπαραγάγουν* τὸ παρελθόν γεγονός. Οι ιστορικοί θέλουν να γνωρίσουν τὸ παρελθόν ἀκριβώς σαν *παρελθόν*, και συνεπῶς *έν σχέσει με τὰ μεταγενέστερα συμβάντα*. *Un temps retrouvé*, δηλ. (χρόνος) που τὸν έχουμε ξανασυλλάβει με την δύναμη τῆς διανοητικῆς φαντασίας, είναι ἀκριβώς *un temps perdu*, (ἐποχή χαμένη) δηλαδή, κάτι που πραγματικά *πέθανε και χάθηκε*, και μόνο γι' αυτό τὸ λόγο και ὑπὸ τὴν ιδιότητα μιᾶς «χαμένης στιγμῆς», μπορεί ν' ἀναζητηθῇ και να ξαναβρεθῇ.

Ἡ ιστορική ὄραση είναι *ἀνασκαπική ὄραση*. Ὅ,τι ἦταν μέλλον για τοὺς ἀνθρώπους τοῦ παρελθόντος, είναι τῶ-

ρα για τοὺς ιστορικοὺς παρελθόν. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια οἱ ιστορικοὶ γνωρίζουν περισσότερα για τὸ παρελθόν ἀπ' ὅ,τι ἦταν σὲ θέση νὰ ξέρουν οἱ ἴδιοι οἱ ἄνθρωποι τοῦ παρελθόντος. Οἱ ιστορικοὶ είναι ἐνήμεροι για τὴν ἐπίδραση τοῦ παρελθόντος, ὠρισμένων παρελθόντων γεγονότων, ἐπάνω στὸ παρόν. Σὰν ιστορικοὶ δὲν μπορούμε νὰ φαντασθοῦμε τὴν ἔνδοξη *πεντηκονταετία* τοῦ Περικλῆ, ἔξω ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς καταστροφῆς καὶ καταρρεύσεως τῆς δημοκρατίας που ἐπακολούθησε. Ἡ, ἐν πάση περιπτώσει, μιὰ τέτοια προσπάθεια, ἀκόμη κι ἂν ἦταν δυνατὴ (που δὲν είναι), δὲν θὰ ἦταν κατὰ καμιά ἔννοια ιστορικὴ προσπάθεια. Προοπτικὴ καὶ συνάφεια είναι θεμελιώδεις παράγοντες κάθε πραγματικῆς ιστορικῆς κατανόσεως καὶ παρουσιάσεως. Δεν μπορούμε νὰ κατανόησουμε κατὰ τὸν πρέποντα καὶ ιστορικὸ τρόπο τὸ Σωκράτη, ἐὰν ἀγνοοῦμε τὴν ἐπίδραση που εἶχαν οἱ ἀξιώσεις του καὶ οἱ σκέψεις του, καθὼς ἐκδηλώθηκαν στὴν πράξη στὴ μεταγενέστερη ἐξέλιξη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Πραγματικά θὰ μαθαίναμε πολὺ ὀλιγώτερα για τὸν «ἀληθινό», δηλ. τὸν ιστορικὸ Σωκράτη, ἐὰν προσπαθοῦσαμε νὰ τὸν ἴδουμε, οὕτως εἰπεῖν, *in vacuo* (ἐν κενῷ) καὶ ὅχι ἐν συγκρίσει με τὸ ὅλο ιστορικὸ πλαίσιο, που για μᾶς περιλαμβάνει κι ἐκεῖνο που για τὸν ἴδιο τὸ Σωκράτη ἀκόμη ἦταν ἀπρόβλεπτο καὶ ἀπραγματοποίητο μέλλον.

Στὸ κάτω κάτω ἡ ιστορία δὲν είναι θέαμα οὔτε πανόραμα, ἀλλὰ *πορεία*. Ἡ προοπτικὴ τῆς ἐποχῆς, τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς που είναι γεμάτη ἀπὸ γεγονότα, μᾶς δίνει τὴν *ἐντύπωση τῆς κατευθύνσεως* (τῶν γεγονότων), που ἴσως τὰ ἴδια τὰ γεγονότα δὲν τὴν ἔδιναν ὅταν συνέβαιναν στὴν πραγματικότητα. Φυσικά, μπορεί κανείς νὰ κάνη μιὰ προσπάθεια νὰ ξεχάσῃ, ἢ νὰ ἀγνοήσῃ ἐκεῖνο που πραγματικά γνωρίζει, δηλ. τὴν προοπτικὴ. Κατὰ πόσο ὁμως μπορεί κανείς νὰ τὸ ἐπιτύχῃ, είναι μᾶλλον ἀμφίβολο. Αλλά κι ἂν ἀκόμη ἦταν δυνατό, θὰ ἦταν πραγματικά ιστορικὴ προσπάθεια; Καθὼς ἐλέχθη τελευταῖα, «τὸ νὰ ἐπιχειρήσῃ νὰ γίνῃ κανείς σύγχρονος με τὰ γεγονότα καὶ τοὺς ἀνθρώπους που γράφει τὴν ιστορία τους, σημαίνει, τελικά, νὰ τοποθετηθῇ

σὲ θέσῃ ποὺ ἀποκλείει τὴν ἱστορίαν. *Δὲν ὑπάρχει ἱστορία χωρὶς ἀνασκόπηση*, δηλ. χωρὶς προοπτικὴ³⁸.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία πὺς ἡ ἀνασκόπηση ἔχει καὶ τοὺς κινδύνους τῆς. Μπορεῖ νὰ μᾶς ἐκθέσῃ σὲ «ὀφθαλμαπάτες». Μὲ τὴν ἀνασκόπηση, μπορούμε ν' ἀνακαλύψωμε στὸ παρελθόν, οὕτως εἰπεῖν, «τόσα πολλά», ὅχι μόνο ἐπειδὴ ἔτυχε νὰ διαβάσωμε κάθε τι γιὰ τὰ περασμένα γεγονότα, ἀλλὰ καὶ γιατί κατὰ κάποια ἀποψη ὠρισμένες πλευρὲς παρελθόντος μπορεῖ νὰ κατανοήθηκαν παραμορφωμένα ἢ ἐξωγκωμένα. Ἴσως νὰ ξεγελιόμαστε καὶ νὰ ἐξογκώνωμε ὑπὲρ τὸ δέον καὶ δυσανάλογα τὸ ρόλο καὶ τὴν ἐπίδραση ὠρισμένων ἱστορικῶν προσωπικοτήτων καὶ δημιουργημάτων, γιατί ἔχομε μεγαλοποιήσει δυσανάλογα τίς εἰκόνες τους, καθὼς τίς κατανοοῦμε μὲ τὴν ιδιόρρυθμη προοπτικὴ μὲ τὴν ὁποία τίς ἐξετάζομε. Πολὺ συχνὰ ἡ προοπτικὴ μᾶς ἐπιβάλλεται καὶ δὲν μπορούμε νὰ ἀλλάξωμε τὴ θέσῃ μας. Ἴσως νὰ ἀπατηθοῦμε καὶ νὰ καταλήξωμε σὲ λανθασμένα συμπεράσματα ὅσον ἀφορᾷ τὴν καταγωγὴ τῶν τάσεων καὶ τῶν ιδεῶν, παρανοώντας τίς ὁμοιότητες ἐν σχέσει μὲ τοὺς πραγματικούς τυχαίους δεσμούς, καθὼς ἐγίνε πολλές φορές στὴν ἱστορίαν τοῦ πρώτου Χριστιανισμοῦ καὶ σὲ πολλές ἄλλες περιπτώσεις. Ἐν ὀλίγοις, μπορεῖ νὰ κοιτάζωμε τὸ παρελθόν μὲ *λανθασμένη* προοπτικὴ, χωρὶς νὰ τὸ κατανοοῦμε καὶ χωρὶς νὰ ὑπάρχουν καθόλου τρόποι νὰ διορθώσωμε ἐκεῖνα ποὺ βλέπομε μὲ τὴ φαντασίαν μας. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ προοπτικὴ μας εἶναι πάντοτε περιορισμένη. Δὲν μπορούμε ποτὲ νὰ ἔχωμε ὁλοκληρωτικὴ προοπτικὴ. Ἐξ ἄλλου, παρὰ ταῦτα, δὲν μπορούμε νὰ ἰδοῦμε τὸ παρελθόν χωρὶς καμιά προοπτικὴ. Ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ ἱστορικοῦ εἶναι πράγματι νὰ κατανοήσῃ τὴν ὅλη συνάφειαν (τῶν γεγονότων), τουλάχιστον σὲ μιὰ συγκεκριμένη «εὐκόλα κατανοητὴ» — δηλ. ποὺ δὲν χρειάζεται ἀπὸ ἄλλοῦ ἐξήγηση — περιοχὴ ἔρευνας (ἢ φράση εἶναι τοῦ Тойнбе). Προφανῶς αὐτὸς ὁ σκοπὸς οὐδέποτε ἐπιτυγχάνεται καὶ γι' αὐτὸ τὸ λόγο ὅλες οἱ ἱστορικὲς ἐρμηνεῖες εἶναι οὐσιαστικὰ προσωρινές.

Ὁ ἱστορικὸς δὲν ἱκανοποιεῖται μὲ τὸ νὰ βλέπει τμημα-

τικὰ τὰ πράγματα. Προσπαθεῖ νὰ ἀνακαλύψῃ ἢ νὰ ὑποθέσῃ ἐκ τῶν προτέρων περισσότερη τάξη στὴ ροὴ τῶν γεγονότων, ἀπὸ ἐκείνη ποὺ ἴσως ὑπῆρξε ποτέ. Τείνει νὰ ὑπερβάλλῃ τὴ συνοχὴ τῶν διαφόρων πλευρῶν (φαινομένων) τοῦ παρελθόντος. Ὁ ἱστορικὸς, καθὼς ὁ H. I. Μαρτου ἀναφέρει, περιγράφοντας τὴ μέθοδόν του, προσπαθεῖ *χάριν σαφηνείας* νὰ ἀντικαταστήσῃ «μιὰ μεθοδικὰ τακτοποιημένη θεώρηση» *une vision ordonnée*, μὲ ἐκεῖνο «τὸν κονιορτὸ τῶν μικρῶν γεγονότων» ἀπὸ τὸν ὁποῖο τὰ πραγματικὰ συμβαίνοντα φαίνεται νὰ ἀποτελοῦνται³⁹. Οὐτε μπορεῖ ὁ ἱστορικὸς νὰ ἀντισταθῇ καὶ νὰ κἀνῃ ἀλλιῶς, οὔτε καὶ ν' ἀποφύγῃ νὰ κἀνῃ ἔτσι. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο πρέπει ὁπωσδήποτε νὰ στρέψωμε τὴν ὅλη προσοχή μας. Οἱ ἱστορικοὶ βρίσκονται πάντα στὸν κίνδυνον νὰ παρανοήσουν τὴ ροὴ τῆς ἱστορίας. Πολὺ συχνὰ ἀντὶ γιὰ ζωντανούς ἀνθρώπους, ποὺ εἶναι ἀσταθεῖς καὶ ὅχι πλήρως συγκροτημένοι, οἱ ἱστορικοὶ περιγράφουν προσαρμοσμένους χαρακτήρες, οὕτως εἰπεῖν, μερικοὺς τύπους ἀτόμων σὲ χαρακτηριστικὰ στιγμιότυπα. Συμβαίνει, λίγο πολὺ, ἐκεῖνο ποὺ κάνουν καμιά φορὰ οἱ ζωγράφοι τῶν πορτραίτων, καὶ μὲ αὐτὴ τους τὴν ἐπινόηση μπορούν νὰ ἐπιτύχουν νὰ ἐντυπωσιάσουν καὶ νὰ μεταβιβάσουν κάποιο πνευματικὸ ὄραμα. Αὐτὴ ἦταν ἡ μέθοδος τῶν ἀρχαίων ἱστορικῶν, ἀπὸ τὸ Θουκυδίδην ὡς τὸν Πολύβιον καὶ τὸν Τάκιτον. Γι' αὐτὸ ὁ Collingwood τὴν χαρακτήρισε σὰν «ὑποστατισμὸ» τῆς ἀρχαίας ἱστοριογραφίας καὶ αὐτὸ ἦταν ἐκεῖνο ποὺ, κατὰ τὴ γνώμη του, ἔκανε ἐκείνη τὴν ἱστοριογραφίαν ἀνιστόρητη⁴⁰. Ἀλλὰ ἡ ἴδια μέθοδος χρησιμοποιήθηκε ἐπίμονα καὶ ἀπὸ σύγχρονους ἱστορικούς. Εἶναι ἀρκετὸ νὰ μνημονεύσωμε τὸν Mommsen (στὴ *Ρωμαϊκὴ τοῦ ἱστορία*), τὸν George Grote, τὸν Taine, καὶ τὸν Fettero. Στὴν ἴδια κατηγορίαν ἀνήκουν οἱ πολυάριθμες ἱστορίαι τοῦ Χριστοῦ στὴ σύγχρονήν ἱστοριογραφίαν ἀπὸ τὸν Keim καὶ τὸν Ἑρνέστο Renan ὡς τὸν Ἀλβέρτο Schweitzer. Κατὰ κάποια ἔννοια, εἶναι μιὰ κληροδοτημένη ἐπινόηση. Ἕνας ἱστορικὸς τείνει νὰ ξεπεράσῃ, μὲ μιὰ συνθετικὴ εἰκόνα, τὴν ἐμπειρικὴ περιπλοκὴ καὶ συχνὰ τὴ σύγχυση τῶν ἐπὶ μέρους γεγονότων καὶ περιστατικῶν,

για να τα διοργανώσει σ' ένα συνεχόμενο σύνολο και να συσχετίσει την πολλαπλότητα των περιστατικών προς την ενότητα ενός χαρακτηριστικού. Αυτό σπανίως γίνεται με λογικό τρόπο, με κάποια λογική διάρθρωση. Οι ιστορικοί δρούν μάλλον σαν *επαγγελματικοί καλλιτέχνες*, προχωρούν με τη διαίσθηση. Οι ιστορικοί βλέπουν με τα δικά τους μάτια. Άλλα αυτά που βλέπουν είναι *απόψεις μεταβαλλόμενες*. Με αυτή τη μέθοδο έχουν δημιουργηθεί όλες οι ευρύτερες γενικεύσεις της ιστοριογραφίας μας: Το ελληνικό πνεύμα· ο Μεσαιωνικός άνθρωπος· ο άστος· και τα τοιαύτα. Θα ήταν παράλογο να υποστηρίξω πως αυτές οι *κατηγορηματικές* γενικεύσεις, που πρέπει να διακρίνονται καθαρά από τις *εν γένει* γενικεύσεις, είναι σχετικές. Θα ήταν όμως και επικίνδυνο να αξιώσω πως αυτοί οι γενικοποιημένοι «τύποι» μπορούν να υπάρχουν στην πραγματικότητα, δηλαδή να υπάρχουν χρονικά και τοπικά. Αυτοί οι τύποι είναι, ούτως ειπείν, *ισχυρά δράματα*, σαν τα καλλιτεχνικά πορτραίτα, και σαν τέτοιοι μάς είναι όργανα απαραίτητα για την κατανόηση. Άλλα οι «τυπικοί άνθρωποι» είναι διαφορετικοί από τους πραγματικούς που έχουν σάρκα και αίμα. Παρόμοιο χαρακτηριστήρα έχουν και οι κοινωνιολογικές γενικεύσεις: Η πολιτεία της αρχαίας Ελλάδος· ή φεουδαρχική κοινωνία· ο καπιταλισμός· ή δημοκρατία κ.ο.κ. Ο βασικός κίνδυνος όλων αυτών των γενικεύσεων είναι πως υπερτονίζουν τη βαθύτερη «αναγκαιότητα» ενός συγκεκριμένου τρόπου συμπεριφοράς. Ένας άνδρας σαν «τύπος» ή «χαρακτήρας» φαίνεται πως είναι προωρισμένος να συμπεριφέρεται κατά τον χαρακτηριστικό του τρόπο. Φαίνεται πως υπάρχει ένα τυπικό υπόδειγμα εξέλιξεως για κάθε είδος ανθρώπινης κοινωνίας. Δεν είναι παρά φυσικό, πως στην εποχή μας ή όφθαλμαπάτη του «ιστορικά αναπόφευκτου» επρόκειτο να εκτεθεί και να αποκηρυχθεί σαν παράγοντας που παραμορφώνει την ιστορική έρμηνεία²¹. Υπάρχει πραγματικά μία σύμφυτη αϊτιοκρατία σ' όλα αυτά τα *τυπικά* και *κατηγορηματικά* φαινόμενα. Μά αυτά δεν είναι κάτι περισσότερο από μία χρήσιμη συντομογραφία μπροστά στην «άπειρία των γεγο-

νόντων». Η πραγματική ιστορία είναι ρευστή και ελαστική και τελικά δεν μπορεί να προβλεφθεί.

Η τάση προς την αϊτιοκρατία όπωσδήποτε ύπονοείται στη μέθοδο της ανασκοπήσεως. Στην ανασκόπηση μάς φαίνεται πως διακρίνομε τη λογική των γεγονότων, που μάς αποκαλύπτονται με κανονική σειρά, σύμφωνα με ένα εύκολα παραδεκτό υπόδειγμα, σύμφωνα με μία προβαλλόμενη βαθύτερη αναγκαιότητα, έτσι ώστε να μάς δημιουργηθεί ή εντύπωση πως δεν μπορεί στην πραγματικότητα να έχουν γίνει διαφορετικά. Το τελικό ένδεχόμενο της πορείας συγκαλύπεται από τα όρθολογιστικά σχήματα και καμιά φορά εξαλείφεται σκόπιμα. «Έτσι τα γεγονότα χάνουν την *περιστατική* τους σημασία και φαίνονται πως μάλλον είναι αναπόφευκτα *στάδια εξέλιξεως ή φθοράς*, άκμης και παρακμής, σύμφωνα με κάποιο καθωρισμένο ιδεώδες υπόδειγμα. Στην πραγματικότητα υπάρχει λιγώτερη συνοχή στην πραγματική ιστορία, απ' ό,τι φαίνεται στα δικά μας έρμηνευτικά σχήματα. Η ιστορία δεν είναι εξέλιξη, και ή πραγματική πορεία των γεγονότων δεν ακολουθεί εξέλικτικά σχήματα και υποδείγματα. Τα ιστορικά γεγονότα είναι κάτι περισσότερο από συμβάντα· είναι ενέργειες ή συμπλέγματα ενεργειών. Η ιστορία είναι πεδίο δράσεως, και πίσω από τα γεγονότα βρίσκονται οι άνθρωποι παράγοντες, ακόμη κι όταν αυτοί οι παράγοντες χάσουν την ελευθερία τους και ακολουθήσουν κάποιο υπόδειγμα ή ρουτίνα ή τους υπερνήκουν τυφλά πάθη. Ο άνθρωπος παραμένει ελεύθερος παράγοντας ακόμη και μέσα στα δεσμά. Εάν επιτρέπεται να χρησιμοποιήσωμε έναν άλλο βιολογικό όρο, μπορούμε να χαρακτηρίσωμε την ιστορία μάλλον σαν *επιγένεση* παρά σαν «εξέλιξη», αφού ή εξέλιξη προϋποθέτει πάντοτε ένα είδος «προ-σχηματισμένο», και ή εξέλικτική ανάδειξη δεν είναι τίποτε περισσότερο από την άνευρεση της κατασκευής²². Υπάρχει πάντα κάποιος κίνδυνος πως μπορεί να θεωρούμε λανθασμένα τις έννοιολογικές μας ενοράσεις για έμπειρικές πραγματικότητες και να μιλάμε γι' αυτές σαν να ήταν καθ' έαυτές συντελεστές και παράγοντες, ενώ, στην πρα-

γματικότητα δεν είναι παρά συντομογραφίες της λογικής που άφοροῦν ἓνα πληθος πραγματικῶν προσωπικῶν παραγόντων. Ἔτσι ἀποτολμοῦμε νά περιγράψωμε τήν ἐξέλιξη τοῦ «φεουδαλισμοῦ» ἢ τῆς «καπιταλιστικῆς κοινωνίας», ξεχνώντας πῶς αὐτοί οἱ ὅροι ἀπλῶς συνοψίζουν ἓνα σύμπλεγμα διαφόρων φαινομένων, πού τά βλέπομε σάν σύνολο, χάριν κατανόησεως. «Οἱ κοινωνίες», «οἱ κατηγορίες» καί «οἱ τύποι» *δέν εἶναι ὁργανισμοί* πού μποροῦν νά «ἐξελιχθοῦν» ἢ νά «ἀναπτυχθοῦν», ἀλλά εἶναι *συμπλέγματα* συντονισμένων ἀτόμων, καί αὐτός ὁ συντονισμός εἶναι πάντα δυναμικός, ρευστός καί ἀσταθής.

Ὅλες οἱ ἱστορικῆς ἐρμηνεῖες εἶναι προσωρινές καί ὑποθετικές. Δέν μπορεῖ ποτέ νά ἐπιτευχθῇ ὀριστική ἐρμηνεία, ἀκόμη καί σέ περιωρισμένα καί ἰδιαίτερα πεδία ἔρευνας. Τά δεδομένα μας δέν εἶναι ποτέ πλήρη καί νέες ἀνακαλύψεις ἀναγκάζουν συχνά τοὺς ἱστορικοὺς νά ἀναθεωρήσουν ριζικά τά σχέδιά τους καί νά ἐγκαταλείψουν μερικές φορές τίς πλέον ἀγαπημένες πεποιθήσεις τους πού μπορεῖ νά φαίνωνταν πῶς εἶχαν ὀριστικά ἐπιβληθῇ. Εἶναι εὐκόλο νά ἀναφέρωμε εὐάριθμα παραδείγματα τέτοιων ἀναθεωρήσεων ἀπό διάφορες περιοχές τῆς ἱστορικῆς σπουδῆς, περιλαμβανομένης καί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Πολύ περισσότερο, ἀπό καιρό σέ καιρό, οἱ ἱστορικοὶ πρέπει νά ἀναπροσαρμόζονται στίς ἀλλαγές τοῦ περιβάλλοντος κόσμου. Ἡ ὄρασή τους προσδιορίζεται πάντα ἀπό ὠρισμένες ἀπόψεις καί γι' αὐτό περιορίζεται. Ἀλλά ἡ προοπτική ἀποκαλύπτεται στήν πορεία τῆς πραγματικῆς ἱστορίας. Δέν μπορεῖ ὁ σύγχρονος ἱστορικός νά ἐκτεθῇ καί νά ταυτίσῃ τὸ Μεσογειακό κόσμο μὲ τήν *Οἰκουμένη*, πρᾶγμα πού ἦταν ἀρκετά δικαιολογημένο στήν ἀρχαία ἐποχή. Αὐτὲς οἱ ἀδυναμίες δέν δυσφημίζουν τήν προσπάθεια τῶν ἱστορικῶν. Θά μπορούσε ἀκόμη νά ὑποστηριχθῇ πῶς μιὰ ὀριστική ἐρμηνεία τῶν γεγονότων θά ἐξαφάνιζε τήν «ἱστορικότητα» τῆς ἱστορίας, τίς πιθανότητές της καί τὰ ἐνδεχόμενα καί θά τήν ὑποκαθιστοῦσε μὲ ἓνα ὀρθολογικὸ «χάρτη τῆς ἱστορίας», πού θά ἔπρεπε νά ἦταν σαφὴς καί εὐανάγνωστος, μὰ πού στήν πραγματικότητα θά ἦταν

χιμαϊρικός. Ἐξ ἄλλου, οἱ ἐρμηνεῖες μας εἶναι καί ἱστορικὰ γεγονότα, καί σ' αὐτὲς τὰ περιγραφόμενα γεγονότα συνεχίζουν τήν ἱστορικὴ τους ὑπαρξὴ καί λαμβάνουν μέρος στὴ διαμόρφωση τῆς ἱστορικῆς ζωῆς. Μπορεῖ κανεὶς νά ἀρνηθῇ ὅτι ὁ «Σωκράτης τοῦ Πλάτωνα» εἶναι ὁ «πραγματικός» Σωκράτης, ἀλλὰ παραμένει μικρὴ ἀμφιβολία πῶς ὁ αὐτός, ὁ Σωκράτης τοῦ Πλάτωνα, ἔχει τὴ δική του ἱστορικὴ ὑπαρξή, σάν ἓνας ἰσχυρὸς παράγοντας στὴ διαμόρφωση τῶν συγχρόνων ἀντιλήψεων γιὰ τὸ «φιλόσοφο». Φαίνεται πῶς οἱ ἐρμηνεῖες μας ἀποκαλύπτουν, κατὰ κάποιο αἰνιγματικὸ τρόπο, τίς κρυμμένες δυνητικότητες τοῦ πραγματικοῦ παρελθόντος. Κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο διαμορφώνονται καί ἐξελίσσονται οἱ παραδόσεις, καί ἡ μεγίστη ἀπ' ὅλες τίς ἀνθρώπινες παραδόσεις εἶναι ὁ «πολιτισμός», στὸν ὁποῖο ὅλες οἱ ἐπὶ μέρους καί συγκεκριμένες προσφορές τῶν ἀλλεπαλλήλων αἰώνων συγχωνεύονται, ἐνῶ μεταμορφώνονται συνθετικά σ' αὐτὴ τὴν πορεία τῆς συγχωνεύσεως, καί τελικὰ ὁλοκληρώνονται σ' ἓνα σύνολο. Αὐτὴ ἡ πορεία τῆς διαμορφώσεως τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ δέν εἶναι ἀκόμη τελειοποιημένη καί πιθανῶς δέν θά τελειοποιηθῇ ποτέ μέσα στὰ ἱστορικὰ πλαίσια. Αὐτός εἶναι ἓνας πάρα πάνω λόγος πού ὅλες οἱ ἱστορικῆς ἐρμηνεῖες θά πρέπει νά εἶναι προσωρινές καί κατὰ προσέγγιση. Ἐνα νέο φῶς ἐνδέχεται νά χυθῇ στὸ παρελθὸν ἀπὸ τὸ μέλλον πού ἀκόμη δέν ἔχει φθάσει.

IV

Ὑποστηρίχθηκε τελευταῖα, πῶς «ἐὰν ἡ ἱστορία ἔχη νόημα, αὐτὸ τὸ νόημα δέν εἶναι ἱστορικό, ἀλλὰ θεολογικό. Ὅ,τι ὀνομάζεται *φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ *θεολογία τῆς ἱστορίας* περισσότερο ἢ ὀλιγώτερο συγκεκριμένο»^{22α}. Στὴν πραγματικότητα, ὁ ὅρος «νόημα» χρησιμοποιεῖται μὲ διαφορετικὲς ἐννοιες ὅταν μιλάμε γιὰ τὸ νόημα τῶν συγκεκριμένων γεγονότων ἢ γιὰ τὸ σύνολο τῶν πράξεων καί τῶν γεγονότων, καί ὅταν μιλάμε γιὰ τὸ νόημα

της Ιστορίας, πού την παίρνομε σαν έναιο σύνολο, δηλαδή, στην ολότητα και οίκουμενικότητά της. Στη δεύτερη περίπτωση, πραγματικά, μιλάμε στην ουσία για τὸ τελικὸ νόημα της ἀνθρώπινης υπάρξεως, καὶ τὸν τελικὸ προορισμὸ της. Καὶ αὐτό, προφανῶς, δὲν εἶναι ἱστορικὸ Ζήτημα. Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση μιλάμε ὄχι γι' αὐτὸ πού ἐγινε — καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ μόνο πεδίο γιὰ τὸ ὁποῖο οἱ ἱστορικοὶ εἶναι ἀρμόδιοι — ἀλλὰ γι' αὐτὸ πού πρόκειται νὰ γίνη, καὶ πρόκειται νὰ γίνη ἐπειδὴ ἀκριβῶς «πρέπει» νὰ γίνη. Γι' αὐτό, μπορεῖ νὰ υποστηριχθῇ σωστά πὼς οὔτε «τὸ τελικὸ» οὔτε καὶ «τὸ μέλλον» ἀνήκει στὸ βασίλειο τῆς ἱστορικῆς σπουδῆς, πού, κατὰ ὀρισμὸν, περιορίζεται στὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρώπινου παρελθόντος. Οἱ ἱστορικὲς προρρήσεις, κατ' ἀνάγκην, στηρίζονται σὲ συμπεράσματα καὶ δὲν εἶναι ἀσφαλεῖς. Στὴν πραγματικότητα εἶναι ἀδικαιολόγητες παρεκτάσεις. Οἱ ἱστορίες τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν κοινωνιῶν εἶναι ἱστορία, ἀλλὰ ἡ ἱστορία τοῦ Ἀνθρώπου, μιὰ ἱστορία οὐσιαστικὰ ὅλου τοῦ κόσμου καὶ τῆς θ. Πρόνοιας, δὲν εἶναι πλέον ἀπλῶς ἱστορία.

Στὴν πραγματικότητα, ὅλες οἱ σύγχρονες «φιλοσοφίες τῆς ἱστορίας» ἔχουν γίνει κρυπτοθεολογικὲς, ἢ πιθανῶς ψευδοθεολογικὲς: Τοῦ Hegel, Comte, Marx, ἀκόμη καὶ τοῦ Nietzsche. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ὅλες αὐτὲς βασίστηκαν σὲ κάποια πίστη. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὴ σύγχρονη παραποίηση τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, πού εἶναι γενικὰ γνωστὴ σὰν κοινωνιολογία καὶ πού στὴν πραγματικότητα εἶναι *Μορφολογία τῆς ἱστορίας*, πού ἐξετάζει τοὺς σταθεροὺς καὶ περιοδικούς (ἀνακυκλούμενους) τρόπους ἢ τοὺς τρόπους διαμορφώσεως τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Ὁ ἄνθρωπος, λοιπόν, στὴν ολότητα τῆς πολύπτυχης καὶ προσωπικῆς του υπάρξεως εἶναι πιθανὸ ὑποκείμενο μιᾶς καθαρὰ ἱστορικῆς μελέτης καὶ κατανόησεως; Ἄν παραδεχθοῦμε πὼς εἶναι, τότε δημιουργεῖται αὐτόματα ἓνα εἶδος θεολογίας, ἔστω κι ἂν αὐτὸ τείνει νὰ γίνη ὄχι κάτι περισσότερο ἀπὸ «ἀποθέωση τοῦ ἀνθρώπου». Ἐξ ἄλλου — καὶ ἐδῶ ἔγκειται ἡ μεγαλύτερη δυσχέρεια τῆς ὅλης ἱστορικῆς σπουδῆς — δὲν μπορεῖ ὁ ἱστορικὸς, ἀκόμη καὶ στὰ περιωρισμένα καὶ συγκεκρι-

μένα πεδία του, μέσα στὴ δική του ἀρμοδιότητα, ν' ἀποφύγῃ νὰ προβάλῃ τὰ ἔσχατα προβλήματα τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καὶ τοῦ προορισμοῦ, ἐκτὸς καὶ κατεβάσῃ τὸν ἑαυτὸ του στὸ ρόλο ἐνὸς ἀπλοῦ γραφέα πού γράφει ὅσα συμβαίνουν ἐμπειρικὰ καὶ τοῦ ξεφύγῃ τὸ εἰδικὸ ἔργο πού ἀφορᾷ τὴν «κατανόηση». Γιὰ νὰ κατανοήσῃ, ἀπλῶς ἱστορικά, π.χ. «τὴν ἐλληνικὴ σκέψη», ὁ ἱστορικὸς πρέπει, κατ' ἀνάγκην, νὰ ἔχῃ τὴ δική του ἐνόραση, τίς δικές του ἀπόψεις, ἂν καὶ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ εἶναι πρωτότυπες, γιὰ τὴν ὅλη διευθέτηση αὐτῶν τῶν προβλημάτων γιὰ τὰ ὁποῖα τὰ «εὐγενῆ πνεύματα» τῆς ἀρχαιότητος ἀγωνίζονταν στίς μεταξὺ τους πνευματικὲς διαμάχες καὶ μὲ τοὺς προγενεστέρους τους. Ἐνας ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας πρέπει νὰ εἶναι, μέχρις ἐνὸς σημείου, συγχρόνως καὶ φιλόσοφος. Ἀλλιῶς θὰ τοῦ διαφύγουν τὰ προβλήματα γύρω ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἔχει συγκεντρωθῇ ἡ ἐρευνα τῶν φιλοσόφων. Ἐνας ἱστορικὸς τῆς τέχνης πρέπει νὰ εἶναι τουλάχιστον *ἐρασιτέχνης* — ἀλλιῶς θὰ τοῦ ξεφύγουν οἱ καλλιτεχνικὲς ἀξίες καὶ τὰ καλλιτεχνικὰ προβλήματα. Γενικά, τὸ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπου ἀγκαλιάζει ὅλα τὰ ἀνθρώπινα προβλήματα καὶ ἐπομένως δὲν μπορεῖ νὰ παραμερισθῇ σὲ ὁποιαδήποτε ἱστορικὴ ἐρμηνεία. Πολὺ περισσότερο, κατὰ κάποια ἔννοια, ἡ ἱστορικὴ προσπάθεια, σὰν προσπάθεια, ἀποσκοπεῖ σὲ τελευταία ἀνάλυση σὲ κάτι πού, κατ' ἀνάγκην, ξεπερνάει τὰ σύνορά της.

Στὴν πορεία τῆς ἱστορικῆς ἐρμηνείας ἡ ἀνθρώπινη σκέψη δημιουργεῖται καὶ ὠριμάζει. Εἶναι πορεία τελειοποιήσεως, στὴν ὁποία οἱ συγκεκριμένους σκέψεις καὶ κρίσεις τῶν διαφόρων αἰώνων συσσωρεύονται, ἐρχονται ἀντιμέτωπες, συμβιβάζονται διαλεκτικά, δικαιώνονται ἢ διακρίνονται ἢ ἀκόμη καὶ ἀπορρίπτονται καὶ καταδικάζονται. Ἐὰν ἡ ἱστορία, σὰν πορεία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς διὰ μέσου τῶν αἰώνων, ἔχῃ κάποιο νόημα, κάποια «ἐννοια», τότε προφανῶς ἡ σπουδὴ τῆς ἱστορίας, ἐὰν δὲν εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ ὑπόθεση περιέργειας, θὰ πρέπει νὰ ἔχῃ καὶ κάποιο νόημα, καὶ κάποια «σημασία». Καὶ ἂν ἡ ἱστορικὴ κατανόηση εἶναι ἡ

«άνταπόκριση» τοῦ ἱστορικοῦ στήν «πρόκληση» ἐκείνης τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς πού αὐτός ἐρευνᾷ, τότε ἔχει ἀπόλυτη σπουδαιότητα ἡ προπαρασκευὴ τῶν ἱστορικῶν, ὥστε νὰ ἀποκτήσουν τὰ ἐσωτερικά ἐφόδια, γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσουν αὐτὴ τὴν πρόκληση τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως στὸ πλήρες καὶ τελικὸ βάθος τῆς οὐσίας της.

Ἔτσι, ἀντίθετα πρὸς τὴν κοινὴ προκατάληψη, ἓνας ἱστορικὸς γιὰ νὰ εἶναι ἐπαρκὴς μέσα στὴν περιοχὴ τῆς ἱστορικῆς του ἐρμηνείας, πρέπει νὰ εἶναι εὐαίσθητος σ' ὅλο ἐκείνο τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων ἐνδιαφερόντων. Ἐὰν δὲν ἔχη δικά του ἐνδιαφέροντα, τὰ ἐνδιαφέροντα τῶν ἄλλων θὰ τοῦ φανοῦν παράλογα, καὶ δύσκολα θὰ μπορέσῃ νὰ τὰ καταλάβῃ, καὶ δύσκολα θὰ γίνῃ ἱκανὸς νὰ τὰ ἐκτιμήσῃ. Ἐνας ἱστορικὸς ὁδιόφορος πρὸς τὴν ἐπείγουσα ἀνάγκη τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας μπορεῖ νὰ καταλήξῃ, μὲ πλήρη πεποίθηση, πὼς ἡ ὅλη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπῆρξε ἀπλῶς μιὰ ἱστορία διανοητικῶν φαντασιοπληξιῶν ἢ «ματαιῶν θεωριῶν». Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἓνας ἄθρησκος ἱστορικὸς τῆς θρησκείας μπορεῖ νὰ καταλήξῃ, πάλιν μὲ πεποίθηση ἀπλοϊκοῦ ἀνθρώπου, καὶ μ' ἓναν ἀέρα ὑπεροχῆς, πὼς ἡ ὅλη ἱστορία τῶν θρησκειῶν δὲν εἶναι παρὰ ἱστορία ἀπὸ «ἀπάτες» καὶ «δυσειδαιμονίες» διαφόρων παρεκκλίσεων τῆς ἀνθρώπινης σκέψεως. Τέτοιες «ἱστορίες τῆς θρησκείας» ἔχουν συρραφθῇ πολλὲς φορές. Γιὰ παρόμοιους λόγους, ὠρισμένα τμήματα καὶ περίοδοι τῆς ἱστορίας ἔχουν παραβλεφθῇ καὶ συνεπῶς ἀπορριφθῇ καὶ ἀγνοηθῇ σὰν «βαρβαρικὲς» «νεκρὲς» καὶ «ἀγονες», σὰν σκοτεινοὶ αἰῶνες καὶ τὰ τοιαῦτα. Τὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι πὼς ἀκόμη καὶ μιὰ προσποιητὴ οὐδετερότητα, μιὰ ἀνεξαρτησία πού προβάλλεται ἀπὸ προκατάληψη, εἶναι καθ' ἑαυτὴν προκατάληψη, αἴρεση, προσωπικὴ κρίση. Στὴν πραγματικότητα, ἀντίθετα πάλι πρὸς τὴ γενικὴ προκατάληψη, ἡ δέσμευση εἶναι τεκμήριο ἐλευθερίας, ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς ἀνθρώπινης εὐαισθησίας. Ἡ φροντίδα καὶ τὸ ἐνδιαφέρον συνεπάγεται δέσμευση. Καί, προφανῶς, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ δεσμευθῇ γενικὰ καὶ *ἀφηρημένα*. Ἡ δέσμευση εἶναι κάτι πού ἀπαραίτητα διακρίνεται καὶ εἶναι συγ-

κεκριμένο. Συνεπῶς ὅλες οἱ δεσμεύσεις δὲν θὰ ἐπενεργοῦσαν κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο οὔτε θὰ εἶχαν τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ εὐρύτητα τῆς σκέψεως δὲν σημαίνει πὼς ἡ σκέψη εἶναι μάταιη ἀλλὰ μᾶλλον πὼς εἶναι ἱκανὴ νὰ κατανοῇ καὶ νὰ ἔχῃ πλατεῖα εὐαισθησία, ἢ μπαίνει κανεὶς σὲ πειρασμὸ νὰ εἰπῇ πὼς δείχνει τὴν «καθολικότητά» της. Ὑπάρχει, λοιπόν, ἐδῶ κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ διαβάθμιση, οὕτως εἰπεῖν, στὸν ὄγκο ἢ τὴ χωρητικότητα. «Τὸ ὅλον» (τὸ *καθόλου*) δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ τελικὴ συμπερίληψη τῶν διαφόρων λεπτομερειῶν (τὰ *κατὰ μέρος*), ἀκόμη κι ἂν αὐτὲς εἶναι κατωχυρωμένες διαλεκτικά (καθὼς ἦταν, π.χ., στὸν Ἑγελιανὸ χάρτη νοημοσύνης) ἢ διακρίνονται σὰν «σταθμοὶ τῆς προόδου» (ὅπως ἐγίνε, π.χ. ἀπὸ τὸν Auguste Comte). Οἱ λεπτομέρειες πρέπει νὰ παραμερισθοῦν καὶ ἡ καθολικότητα τῆς σκέψεως μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθῇ μόνο μὲ ἓνα νέο ὁλοκληρωτικὸ ἐπαναπροσανατολισμὸ, πού ἀπαραίτητα θὰ συνεπαγόταν μιὰ κάποια ριζικὴ προτίμηση. Γιατὶ σὲ ἔσχατη ἀνάλυση δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ξεφύγῃ τὴν τελικὴ προτίμηση μεταξὺ τοῦ «ναί» καὶ τοῦ «ὄχι» καὶ ἡ συμβιβαστικὴ ἔκφραση «λίγο πολὺ» σημαίνει ἀπλῶς «ὄχι» μὲ εὐγενικά συγκαλυμμένο τρόπο.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ ἱστορικὴ ἐρμηνεία ἐμπεριέχει κρίσεις. Ἡ ἴδια ἡ ἀφήγηση μπορεῖ νὰ παραποιηθῇ καὶ νὰ διαστρεβλωθῇ ἐὰν ὁ ἱστορικὸς ἐπιμένῃ ν' ἀποφεύγῃ τίς κρίσεις. Λίγη διαφορὰ ὑπάρχει, σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσι, ὅταν συζητᾶμε γιὰ τὸν Ἑλληνοπερσικὸ καὶ τὸ Β' Παγκόσμιον πόλεμο. Ὁ ἀληθινὸς ἱστορικὸς δὲν θὰ ἀπόφευγε νὰ πάρῃ θέση ὑπὲρ ἢ κατὰ τῆς ἐλευθερίας. Καὶ ἡ κρίση του θὰ μιλήσῃ στὴν ἀφήγησή του. Δὲν μπορεῖ ὁ ἱστορικὸς νὰ εἶναι ἀδιάφορος στὴν πάλη μεταξὺ «καλοῦ» καὶ «κακοῦ» ὅσο κι ἂν ἡ ἔντασις μεταξὺ τους ἐνδέχεται νὰ συσκοτίζεται ἀπὸ διαφορὰς θεωρητικὰς σοφιστείας. Ὁ ἱστορικὸς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀδιάφορος ἢ οὐδέτερος στὴν πρόκληση ἢ ἀπαίτηση τῆς ἀλήθειας. Αὐτὲς οἱ θέσεις εἶναι, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἱστορικὰ γεγονότα καὶ ὑπαρκτὲς καταστάσεις. Ἀκόμη καὶ μιὰ ἄρνησις εἶναι ἓνα εἶδος θεβαιώσεως, πού συχνὰ μάλι-

στα είναι αποφασιστική και φορτωμένη με μακροχρόνια αντοχή. Και ο άγνωστικισμός ακόμη είναι ουσιαστικά δογματικός. Η ήθικη αδιαφορία δεν μπορεί παρά να διαστρέψει την κατανόησή μας για τις ανθρώπινες ενέργειες που πάντα ελέγχονται από ώρισμένες ήθικες προτιμήσεις. Και η πνευματική αδιαφορία θα είχε το ίδιο αποτέλεσμα. Ακριβώς επειδή οι άνθρωπινες ενέργειες πραγματοποιούνται λόγω της ικανότητας του ανθρώπου ν' αποφασίζει, η ιστορική τους έρμηνεία δεν μπορεί ν' αποφύγει τις κρίσεις.

Κατά ταῦτα, ένας ιστορικός, ακριβώς σαν ιστορικός, δηλαδή σαν έρμηνευτής της ανθρώπινης ζωής καθώς βιώθηκε πραγματικά στο χρόνο και στο χώρο, δεν μπορεί να αποφύγει τη μεγαλύτερη και κρισιμότερη πρόκληση αυτής της πραγματικής ιστορικής στιγμής: *Για ποιόν με λένε οι άνθρωποι πώς είμαι;* (Μάρκ. 8, 28). Για έναν ιστορικό ακριβώς επειδή είναι αρμόδιος σαν έρμηνευτής της ανθρώπινης ύπαρξεως, είναι έρώτημα κρίσιμο. Μιά άρνηση για ν' αντιμετωπίσωμε την πρόκληση είναι όπωσδήποτε δέσμευση. "Άρνηση για ν' απαντήσωμε σε κάποιο έρώτημα είναι και απάντηση. Άποχή από κάποια κρίση είναι ταυτόχρονα και κρίση. Προσπάθεια να γράψωμε ιστορία, αποφεύγοντας την πρόκληση του Χριστού, δεν είναι καθόλου «ουδέτερη» προσπάθεια. Ο ιστορικός αντιμετωπίζει αυτή την τελική πρόκληση, όχι μόνο γράφοντας «παγκόσμια ιστορία», δηλ. έρμηνεύοντας τον τελικό προορισμό του ανθρώπινου γένους, αλλά και έρμηνεύοντας οποιαδήποτε συγκεκριμένα τμήματα ή μέρη αυτής της ιστορίας — γιατί η όλη ανθρώπινη ύπαρξη αντιμετωπίζει αυτή την προκλητική αξίωση. Η ανταπόκριση ενός ιστορικού προδικάζει τη μέθοδο της έρμηνείας του, την προτίμηση των μέτρων και των σταθμών του, και το πώς κατανοεί την ίδια την ανθρώπινη φύση. Η απάντησή του καθορίζει την «οικουμενικότητα του κηρύγματός» του, την τοποθέτηση και προοπτική στα πλαίσια των οποίων προσπαθεί να κατανοήσει την ανθρώπινη ζωή, και εκθέτει την ευρύτητα και εύελιξία των απόψεών του. Ο ιστορικός δεν θα έπρεπε ποτέ να ισχυρισθῇ πώς έφθασε σε «τελική

έρμηνεία» για εκείνο το μεγάλο μυστήριο που λέγεται ανθρώπινη ζωή, σε όλες τις ποικιλίες κι εναλλαγές της, σε όλη την αθλιότητα και το μεγαλείο της, σε όλες τις ασυμφωνίες και αντιλογίες και στη «θεμελιώδη» ελευθερία της. Δεν θα έπρεπε ο Χριστιανός ιστορικός να προβάλλει πλέον τέτοιες αξιώσεις. Αλλά έχει το δικαίωμα να αξιώνει πώς η προσέγγισή του σ' αυτό το μυστήριο είναι συνετή και «καθολική» προσέγγιση, πώς βλέπει αυτό το μυστήριο ανάλογα με την πραγματική του διάσταση. Στην πραγματικότητα οφείλει να δικαιολογήσει την αξίωσή του στην πρακτική εξάσκηση της ιστορικής του τέχνης και της αποστολής του.

V

Η εμφάνιση του Χριστιανισμού σημειώνει κρίσιμη καμπή στην έρμηνεία της ιστορίας. Ο Robert Flint, στο περιώ-
νυμο βιβλίο του *Ίστορία της Φιλοσοφίας της Ίστορίας*, γράφει:

Η εμφάνιση της εκκλησιαστικής ιστορίας ήταν σπουδαιότερη για την ιστοριογραφία από την ανακάλυψη της Αμερικής για τη Γεωγραφία. Πρόσθεσε πάρα πολλά στα περιεχόμενά της και άλλαξε ριζικά τις ιδέες για τη φύση της. Συνετέλεσε ταυτόχρονα ώστε να φανῇ πώς η πολιτική ιστορία είναι μόνο ένα τμήμα της ιστορίας, και μετέφερε ακόμη και στη λαϊκή σκέψη την πεποίθηση — από την οποία δύσκολα θα θρίσκαμε κάποιο ἶχνος στους κλασσικούς ιστορικούς — πώς η όλη ιστορία πρέπει να κινῇ πρὸς κάποιο γενικό ανθρώπινο τέλος, κάποιο θείο τέρμα³³.

Οι σύγχρονοι συγγραφείς είναι περισσότερο κατηγορηματικοί σ' αυτό το σημείο. Γιατί πραγματικά, η εμφάνιση σήμανε ριζική ανατροπή της στάσεως του ανθρώπου πρὸς την ιστορική πραγματικότητα. Σήμανε πραγματικά την ανακάλυψη της *ιστορικής διαστάσεως* του *ιστορικού χρόνου*.

Γιὰ νὰ μιλήσωμε ἀκριβῶς, ἦταν μιὰ ἐκ νέου ἀνακάλυψη καὶ προέκταση τῆς βιβλικῆς θεωρήσεως. Φυσικὰ δὲν μπορεῖ νὰ βρεθῇ στὰ βιβλία τῆς Π.Δ. ἐπεξεργασμένη «Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας». Ὑπάρχει ὁμως στὴ Βίβλο μιὰ περιληπτικὴ *θεώρηση τῆς ἱστορίας*, μιὰ προσδοκία γιὰ μιὰ *ἐποχὴ* ποὺ *ξετυλίγεται* ξεκινώντας ἀπὸ κάποια «ἀρχὴ» καὶ κατευθύνεται σὲ κάποιο «τέλος» ἀπὸ τὴ θέληση τοῦ Θεοῦ, ποὺ ὁδηγεῖ τὸ λαὸ Του στὸ δικό Του τέρμα καὶ σκοπὸ. Μέσα σ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ τῆς δυναμικῆς ἱστορίας οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ προσδιώρισαν καὶ ἐρμήνευσαν τὴ νέα ἐμπειρία τους, τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Οἱ κλασσικοὶ ἱστορικοὶ ὑποστήριξαν πολὺ διαφορετικὰς ἀπόψεις. Οἱ Ἕλληνες καὶ οἱ Ρωμαῖοι ἦταν πραγματικὰ λαοὶ ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν ἱστορία. Ἀλλὰ ἡ θεωρία τους γιὰ τὴν ἱστορία εἶναι βασικὰ ἀνιστόρητη. Ἐνδιαφέρονται, φυσικὰ, τρομερὰ γιὰ τὰ γεγονότα τῆς ἱστορίας, γιὰ τὰ γεγονότα τοῦ παρελθόντος. Κατὰ ταῦτα, ἴσως νὰ περιμέναμε πὼς θὰ εἶχαν γίνεи ἱκανοὶ γιὰ τὸ ἔργο τοῦ ἱστορικοῦ. Στὴν πραγματικότητα, σύμφωνα μὲ τίς βασικὰ πεποιθήσεις τους μᾶλλον δὲν ἦταν ἱκανοὶ γι' αὐτὸ τὸ ἔργο. Ἡ ἐλληνικὴ σκέψη βρισκόταν «σὲ ἄμεση σχέση μὲ τὸ παρελθόν». Γοητευόταν, οὕτως εἰπεῖν, ἀπὸ τὸ παρελθόν. Ἀλλὰ ἦταν πολὺ ἀδιάφορη καὶ ἀβέβαιη γιὰ τὸ μέλλον. Ἀλλὰ, τὸ ἴδιο τὸ παρελθόν ἀποκτᾷ τὸν ἱστορικὸ χαρακτήρα καὶ τὴ σημασία του μόνο μέσα στὴν προοπτικὴ τοῦ μέλλοντος. Οἱ στόχοι τῆς ἐποχῆς ἦταν ὀλοκληρωτικὰ στραμμένοι στὴν κλασσικὴ θεωρία γιὰ τὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Μεγάλοι Ἕλληνες καὶ Ρωμαῖοι ἱστορικοὶ δὲν ἦταν, κατὰ ὁποιαδήποτε ἔννοια, φιλόσοφοι. Μὲ ὅλες τους τίς δυνάμεις ἦταν ἑξοχοὶ παρατηρηταί, ἀλλὰ μᾶλλον ἠθικολόγοι ἢ καλλιτέχνες, ρήτορες καὶ πολιτικοί, διδασκαλοὶ ἢ ρητορίζοντες, παρὰ στοχαστές. Ἐξ ἄλλου, οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι δὲν ἐνδιαφέρονταν γι' αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν τὴν ἱστορία, ἀφοῦ γι' αὐτοὺς ἦταν τυχαία καὶ συμπτωματικὴ ροὴ γεγονότων. Προσπάθησαν ἀντίθετα νὰ παραμερίσουν τὴν ἱστορία καὶ νὰ τὴν ἀπομακρύνουν σὰν ἓνα ὀχληρὸ φαινόμενο. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες φιλόσοφοι ἀναζητοῦσαν τὰ

ἀναλλοίωτα καὶ ἀμετάβλητα, τὰ αἰώνια καὶ ἀθάνατα. Ἡ ἀρχαία ἱστοριογραφία ἦταν κατηγορηματικὰ ἀπαισιόδοξη. Ἡ ἱστορία ἦταν διήγηση τῆς ἀναπόφευκτῆς καταστροφῆς καὶ φθορᾶς. Οἱ ἄνθρωποι ἀντιμετώπιζαν ἓνα δῖλημμα. Ἀφ' ἑνὸς μπορούσαν ἀπλῶς νὰ ὑποτάσσωνται καὶ νὰ συμβιβάζωνται πρὸς τὸ ἀναπόφευκτο τοῦ «πεπρωμένου», καὶ ἀκόμη νὰ βρίσκουν χαρὰ καὶ ἱκανοποίησι στὴ μελέτῃ τῆς ἁρμονίας καὶ μεγαλοπρέπειας τοῦ κοσμικοῦ συνόλου, ὅσονδήποτε ἀδιάφορα καὶ ἐχθρικά καὶ ἂν ἦταν πρὸς τοὺς σκοποὺς καὶ τὰ ἐνδιαφέροντα τῶν ἀτόμων καὶ τῶν λαῶν. Αὐτὸ ἦταν ἡ *κάθαρση* τῆς τραγωδίας, ὅπως κατανοοῦσαν τὴν τραγωδίαν στὴν κλασσικὴ ἐποχὴ. Ἀφ' ἑτέρου, οἱ ἄνθρωποι θὰ μπορούσαν νὰ ἐπιχειρήσουν φυγὴν, «πέταγμα» ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορία, ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς ροῆς καὶ τῆς ἀλλαγῆς — τὴν ἀπελπιστικὴν *ἀνακύκλησιν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς* — στὴν περιοχὴ τοῦ ἀμεταβλήτου.

Ὁ ἀρχαῖος τρόπος τῆς ἱστορικῆς ἐρμηνείας βασιζόταν στὸ σύμπαν ἢ στὴ φύσιν. Ἀφ' ἑνὸς ὑπῆρχε ἡ βιολογικὴ τάξις τῆς ἀναπτύξεως καὶ τῆς φθορᾶς, ἡ κοινὴ μοῖρα κάθε ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ. Ἀφ' ἑτέρου ὑπῆρχε ἡ ἀστρονομικὴ ὑποδειγματικὴ τάξις τῶν περιοδικῶν ἐπαναλήψεων τῆς κυκλικῆς κινήσεως τῶν οὐρανῶν καὶ τῶν ἀστέρων, ὑπόδειγμα περιστροφῶν καὶ κύκλων. Πράγματι, καὶ τὰ δύο ὑποδείγματα συνταίριαζαν ἀφοῦ οἱ κύκλοι τῆς γῆς προκαθορίζονταν καὶ ἐλέγχονταν ἀπὸ τοὺς κύκλους τῶν οὐρανῶν. Τελικὰ ἡ πορεία τῆς ἱστορίας δὲν ἦταν παρὰ μιὰ ὁψις τῆς ὅλης πορείας τοῦ σύμπαντος ποὺ κατευθυνόταν ἀπὸ ὠρισμένους ἀπαράβατους νόμους. Αὐτοὶ οἱ νόμοι ἦταν ἀπαραίτητοι γιὰ τὴ συνοχή τοῦ κόσμου. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ὅλη θεώρησις του ἦταν οὐσιαστικὰ μοιρολατρικὴ. Ἡ ὑψιστὴ ἀρχὴ ἦταν ἡ *τύχη* ἢ *εἰμαρμένη*, ἡ «μοῖρα» τοῦ κόσμου ἢ τὸ *πεπρωμένο*. Τὴ μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου τὴν ὑπονοοῦσαν καὶ τὴν κατανοοῦσαν μὲ βάση τὴν ἀστρονομικὴ αὐτὴ ἀναγκαιότητα. Τὸν ἴδιο τὸν κόσμον θεωροῦσαν σὰν ὑπαρξιν «αἰώνια» καὶ «ἀθάνατη» μὰ περιοδικὴ καὶ ἀνακυκλούμενη.

Μιὰ ἀτέρμονη καὶ συνεχὴς ἐπανάληψη μὲ τὸν ἴδιο

μόνιμο τρόπο έλάμβανε χώρα, μιá περιοδική ανακαίνιση τών φυσικών καταστάσεων και áκολουθιών. Συνεπώς δέν υπήρχε χώρος για όποιαδήποτε πρόοδο παρά μόνο για περιστροφικές κινήσεις κι ανακυκλήσεις, *cyclophoria* και *anacyclosis*. Τίποτε «καινούργιο» δέν θά μπορούσε νά προστεθί στην τελειωμένη αυτή τελειότητα του περιοδικού αυτού συστήματος. Κατά ταυτα δέν υπήρχε λόγος ούτε και κίνητρο νά έρευνήσουν για τό μέλλον, άφου τό μέλλον δέν μπορούσε παρά νά άποκαλύψη εκείνο που είχε λάβει χώραν στο παρελθόν, ή μάλλον που είχε προδιαμορφωθί στην ίδια τή φύση τών πραγμάτων (*physis*). Τό σταθερό υπόδειγμα θά μπορούσε νά διακριθί καλύτερα στο παρελθόν που είχε συμπληρωθί ή τελειοποιηθί (*perfectum*) παρά στην άβεβαιότητα του παρόντος και του μέλλοντος. Στο παρελθόν μονάχα οι ιστορικοί και οι πολιτικοί άναζητούσαν «υπόδειγμα-τα» και «παραδείγματα».

Ειδικά στα μεταγενέστερα φιλοσοφικά συστήματα της έλληνιστικής έποχής, αυτά τά «μόνιμα» κι «έπαναλαμβανόμενα» χαρακτηριστικά είχαν υπέρ τό δέον τονισθί — άπό τους Στωικούς, τους Νεοπυθαγορείους, τους Πλατωνικούς καθώς και τους Έπικουρείους. *Eadem sunt omnia semper nec magis est neque erit mox quam fuit ante*²⁴. (Τά ίδια είναι όλα πάντοτε ούτε είναι μεγαλύτερα ούτε και θά γίνουν πάλι όπως έγιναν πριν). Άλλά και στους κλασσικούς χρόνους κυριαρχούσε ή ίδια πεποίθηση. Ό καθηγητής Wegner Jaeger συγκεφαλαιώνει θαυμάσια τίς βασικές πεποιθήσεις του Άριστοτέλη:

Τό μέλλον και τό παρελθόν τών έπιγείων είναι άπλώς σταθερή περιστροφή σάν την κίνηση τών άστέρων. *Παρά την αδιάκοπη αλλαγή, ή φύση δέν έχει ιστορία* κατά τον Άριστοτέλη, *διότι ή οργανική δημιουργία κρατείται στέρα άπό τή σταθερότητα τών μορφών της σ' ένα ρυθμό που παραμένει αιώνια ο ίδιος. Παρόμοια τον ανθρώπινο κόσμο της πολιτείας της κοινωνίας και του πνεύματος δέν θεωρεί άλλη-*

*λένδετο με την άστατη μεταβλητότητα του ασύλληπτου ιστορικού πεπρωμένου, είτε εξετάζουμε την προσωπική ζωή είτε τή ζωή τών έθνών και τών πολιτισμών, αλλά σάν θεμελιωμένο σταθερά στην άμετάβλητη μονιμότητα τών μορφών που ένώ αλλάζουν μέσα σε ώρισμένα όρια παραμένουν ταυτόσημα στην ουσία και τό σκοπό. Αυτό τό αίσθημα για τή ζωή συμβολίζεται άπό τό μεγάλο έτος, που στο τέλος του όλα τά άστέρια έχουν έπιστρέψει στην άρχική τους θέση κι άρχίζουν ξανά τή νέα τους πορεία. Κατά τον ίδιο τρόπο οι πολιτισμοί τής γής άκμάζουν και παρακμάζουν κατά τον Άριστοτέλη γιατί προκαθορίζονται άπό μεγάλες φυσικές καταστροφές που με τή σειρά τους συνδέονται τυχαία με τίς κανονικές ούράνιες μεταβολές. Έκείνο που ο Άριστοτέλης άποκαλύπτει σ' αυτό τό σημείο που τώρα προσέξαμε, τό είχαν προσέξει χίλια χρόνια πρωύτερα, θά λησμονηθί ξανά, και μιá ήμέρα θά τό προσέξουν και πάλι*²⁵.

Σ' αυτή τήν τοποθέτηση δέν υπήρξε χώρος για όποια δήποτε κατανόηση τής «ιστορίας» είτε του κόσμου, είτε του άνθρώπου, είτε τών ανθρωπίνων κοινωνιών. Υπήρχε ένας ρυθμός στην ιστορία του σύμπαντος κόσμου, και συνεπώς και στην ανθρωπινή μοίρα, αλλά δέν υπήρχε κατεύθυνση (διακυβέρνηση). Η ιστορία δέν προχωρούσε ούτε κατευθυνόταν πουθενά. Μονάχα περιστρεφόταν. Δέν είχε τέλος, καθώς δέν είχε και σκοπό. Είχε μόνο δομή. Η όλη φιλοσοφία τής αρχαιότητας ήταν στην πραγματικότητα σύστημα «γενικής μορφολογίας» τής ύπάρξεως. Και βασικά ήταν πολιτική ή κοινωνική. Ό άνθρωπος έθεωρήθηκε ουσιαστικά σάν «κοινωνική ύπαρξη», *ζών πολιτικόν*, και δύσκολα άναγνωρίσθηκε σάν μεμονωμένο πρόσωπο. Μόνο αντιπροσωπευτικές περιπτώσεις έθεωρήθηκαν σχετικές, χωρίς γενική άναγνώριση. Ούτε άναγνωρίσθηκε μοναδικότητα σέ κάποιο μεμονωμένο γεγονός. Υπήρχαν μόνο σχετικά πρότυπα. Υπήρξε μεγάλη ποικιλία άπόψεων και ιδεών μέσα στο γενικό

αυτό και κοινό πρότυπο της ελληνικής και ελληνιστικής σκέψεως. Υπήρχαν ἐδῶ βαθύτερες ἀντιθέσεις καὶ συγκρούσεις πού πρέπει προσεκτικά νὰ ξεχωρισθοῦν καὶ νὰ ἀναγνωρισθοῦν. Ἡ βασικὴ ὁμως θεώρηση ἦταν ἴδια σ' ὅλες αὐτὲς τὶς ποικιλίες ἐπάνω στὸ ἴδιο θέμα: "Ένας «αἰώνιος κόσμος» οἱ «ἀτέρμονες ἀνακυκλήσεις», ἡ δυσοίωνα «περιστροφή τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς»³⁶.

Ἐνάντια σ' αὐτὴ τὴν πνευματικὴ κατάσταση καὶ προοπτικὴ, ὁ Χριστιανισμὸς σήμανε πνευματικὴ ἐπανάσταση, ριζικὴ ἀνατροπὴ τῶν δεδομένων, νέα θεώρηση καὶ νέο προσανατολισμὸς. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι *θρησκεία ἐσχατολογικὴ* καὶ γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγος εἶναι *οὐσιαστικὰ ἱστορικὴ*. Οἱ τελευταῖες θεολογικὲς ἐριδες ἔχουν τρομερὰ ἀμαυρῶσει τὸ νόημα αὐτῶν τῶν ὄρων, καὶ ἀπαιτεῖται κάποια ἐξήγηση γιὰ νὰ προλάβωμε τὴ σύγχυση καὶ τὴν παρανόηση.

Ἡ χριστιανικὴ πίστι ἀρχίζει ἀπὸ τὴ στιγμή πού θὰ ἀναγνωρίσωμε ὠρισμένα πραγματικὰ γεγονότα, στὰ ὁποῖα ὁ Θεὸς ἐδρασε κυριαρχικὰ καὶ ἀποφασιστικά, γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, ἀκριβῶς «ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν». *Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια αὐτὰ τὰ γεγονότα* — ὁ ἐρχομὸς τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμον, ἡ Σάρκωσή του, ἡ Σταύρωση κι ἡ Ἀνάσταση, καθὼς καὶ ἡ κάθοδος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος — *εἶναι γεγονότα ἐσχατολογικά*: μοναδικὰ καὶ «τελικά», κρίσιμα καὶ ἀποφασιστικά, πού ἐγίναν ὅλα διὰ παντός, *ἐφ' ἅπαξ*. Κατὰ κάποια ἔννοια εἶναι καὶ τὰ *τελευταῖα γεγονότα*, ἡ ἀποπεράτωση κι ἡ ἐκπλήρωση τῶν μεσσιανικῶν προφητειῶν καὶ ὑποσχέσεων. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια παίρνουν τὴν ἰδιαίτερη σημασίαν τους στὴν προοπτικὴ μιᾶς περασμένης ἱστορίας τὴν ὁποία «ἀποπερατώνουν» καὶ «ἐκπληρώνουν». *Εἶναι ἐσχατολογικά ἐπειδὴ εἶναι ἱστορικά*, δηλαδὴ ἐπειδὴ τοποθετοῦνται σὲ μιὰ ἀκολουθία μὲ τὰ προηγούμενα γεγονότα, καὶ ὡς ἐκ τούτου ἐπικυρώνουν ἀνασκοπικὰ ὅλες τὶς ἀκολουθίες (τῶν γεγονότων). Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Χριστὸς *εἶναι «τὸ τέλος τῆς ἱστορίας»*, δηλαδὴ ἐνός ἰδιαίτερου «τμήματος» τῆς ἱστορίας, ἂν ὅχι τῆς καθ' αὐτὸ ἱστορίας. Ἡ ἱστορία, σὰν ἱστορία, ἀπέχει ἀπὸ τὴν ἀποπεράτωση ἢ τὴν

κατάργηση μὲ τὸν ἐρχομὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα προχωρεῖ, καὶ *ἐνὰ ἄλλο ἐσχατολογικὸ γεγονὸς* ἀναμένεται καὶ προβλέπεται νὰ ἀποπερατώσῃ τὴν ἱστορία, ἡ *Δευτέρα Ἑλευση*. Ὁ ὅλος αὐτὸς τρόπος τῆς ἐρμηνείας καθορίζεται *γραμματικά*, καὶ πιάνει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος, ἀπὸ τὴ δημιουργία ὡς τὴ συντέλεια, *ἀλλὰ ἡ γραμμὴ σπάζει ἢ μᾶλλον «λυγίζει»* σ' ἓνα συγκεκριμένο «κρίσιμον» σημεῖον ἢ στροφῇ. *Αὐτὸ τὸ σημεῖον εἶναι τὸ κέντρο τῆς ἱστορίας*, τῆς «ἱστορίας τῆς σωτηρίας» *die Heilsgeschichte*. Παρὰ ταῦτα, παραδοξολογικά, ἡ «ἀρχή», τὸ «κέντρο» καὶ τὸ «τέλος» συμπίπτουν, ὅχι στὰ «γεγονότα» ἀλλὰ στὸ πρόσωπο τοῦ Λυτρωτῆ. Ὁ Χριστὸς εἶναι καὶ τὸ *ἄλφα* καὶ τὸ *ὠμέγα*, «ὁ Πρῶτος» καὶ «ὁ Τελευταῖος» καθὼς ἐπίσης καὶ τὸ κέντρο. *Κατ' ἄλλην ἔννοια, ὁ Χριστὸς εἶναι ἀκριβῶς ἡ Ἀρχή*. Ὁ *νέος αἰώνας* καθιερώθηκε μὲ τὸν ἐρχομὸ Του. «Ὁ Παλαιὸς» ἐτελείωσε, ἀλλὰ «ὁ Νέος» μόλις ἄρχισε.

Ὁ χρόνος δὲν ὑποτιμήθηκε καθόλου μὲ τὸν ἐρχομὸ τοῦ Χριστοῦ. Ἀντίθετα ἐπικυρώθηκε (ἡ ἀξία του) μὲ τὴν ἔλευσίν Του, ἀπ' αὐτὴν καὶ μέσῳ αὐτῆς. Καθαγιάσθηκε καὶ ἐπῆρε νόημα, νέο νόημα. Κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἐλεύσεως τοῦ Χριστοῦ ἡ ἱστορία ἐμφανίζεται πλέον σὰν «*λορεία*» πού κατευθύνεται ἐσωτερικὰ πρὸς τὸ «τέρμα» πρὸς τὸ ὁποῖο συνεχῶς κατακρημνίζεται. Οἱ «κύκλοι» πού μᾶς ἔφερναν τὴν ἀπελπισία καταργήθηκαν, καθὼς ὁ Ἁγ. Αὐγουστίνος συνήθιζε νὰ λέῃ. Ἀποκαλύφθηκε πῶς δὲν ὑπῆρχε ἀνακύκληση στὴν ἱστορία, ἀλλὰ ἀντίθετα κίνηση ἐκτυλισσόμενου κυλίνδρου μονῆς καὶ γενικῆς κατευθύνσεως. Σ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ μιᾶς μοναδικῆς καὶ οἰκουμενικῆς ἱστορίας, ὅλα τὰ συγκεκριμένα γεγονότα τοποθετοῦνται σὲ ἀμετάβλητη θέση. «Ἡ μοναδικότητα» τῶν γεγονότων ἀναγνωρίζεται κι ἐξασφαλίζεται.

Μπορεῖ, λοιπὸν νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ἡ βιβλικὴ θεώρηση τῆς ἱστορίας δὲν ἦταν, στὴν πραγματικότητα, «ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου», ἀλλὰ μᾶλλον ἡ «ἱστορία τοῦ Θεοῦ», ἡ ἐξιστόρηση γιὰ τὴν κατεύθυνση τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὸ Θεό. Πραγματικά, στὴ Βίβλο τονίζεται κυρίως ἡ κυριαρχία τοῦ Θεοῦ καὶ

στον κόσμο γενικώτερα και στην ιστορία ειδικώτερα. *Ἄλλὰ ἀκριβῶς, ἐπειδὴ ἡ ἱστορία κατανοήθηκε σὰν «ἱστορία τοῦ Θεοῦ» ἔγινε δυνατὴ ἡ «ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου».* Ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, λοιπόν, κατανοήθηκε σὰν σύνολο *γεγονότων* μὲ *σημασία* καὶ ὄχι πλέον σὰν ἐπανάληψη μὲ βάση τὴν κοσμικὴ ἀνακύκληση, οὔτε καὶ σὰν χαώδης ροὴ τῶν γεγονότων. Ἡ ἱστορία τῶν ἀνθρώπων κατανοήθηκε ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς σωτηρίας τους, δηλαδὴ τῆς πραγματοποίησεως τοῦ προορισμοῦ τους καὶ δικαιώσεως τῆς υπάρξεώς τους. Ἔνεκα τούτου οἱ ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου δικαιώθηκαν καὶ ἐνθαρρύνθηκαν ἀφοῦ τοῦ δόθηκε ἀποστολὴ καὶ σκοπός. Ὁ Θεὸς ἐνήργησε καὶ ἡ ἐσχάτη ἐνέργειά Του ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἦταν ἡ ὁλοκλήρωση τῶν συνεχῶν ἐνεργειῶν του στὸ παρελθόν, «σὲ διάφορες» ἐποχὲς καὶ κατὰ διάφορους τρόπους». Ἐπὶ πλέον οἱ πολύπτυχες Του ἐνέργειες *δὲν ἦταν ἀπλῶς ἰδιαίτερες περιπτώσεις* ἢ συμπτώσεις κάποιου γενικοῦ νόμου, *ἀλλὰ ἦταν μοναδικὰ γεγονότα.* Δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀποσιωπήσῃ ποτὲ τὰ συγκεκριμένα πρόσωπα τῆς Βίβλου. Δὲν μπορεῖ ποτέ, οὕτως εἰπεῖν, ἡ Βίβλος «νὰ γίνῃ Ἑλγεβρα». Τὰ ὀνόματα (πρόσωπα) δὲν μποροῦν ν' ἀντικατασταθοῦν μὲ σύμβολα. Ὑπῆρξε σχέση τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ μὲ τ' ἀνθρώπινα πρόσωπα. Κι αὐτὴ ἡ σχέση μεσουράνησε στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, πού ἦλθε «ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» γιὰ νὰ συμπληρώσῃ τὸ παλαιὸ καὶ ν' ἀποκαλύψῃ τὸ νέο. Κατὰ ταῦτα, ὑπάρχουν δυὸ βασικά θέματα στὴ χριστιανικὴ κατανόηση τῆς ἱστορίας.

Κατὰ πρῶτον ὑπάρχει ἓνα *θέμα πὺν πρέπει νὰ ἀνασκοπήσωμε*: ἡ ἱστορία τῆς μεσσηνιακῆς προπαρασκευῆς. Δεύτερον, ὑπάρχει ἓνα *προσδοκώμενο θέμα*, πὺ ἀνοίγει τὴ θεαματικὴ σειρὰ τῶν γεγονότων τοῦ «τέλους τῆς ἱστορίας». *Ἡ χριστιανικὴ προσέγγιση στὴν ἱστορία* τόσο ριζικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ ἀρχαίου κόσμου, *δὲν εἶναι καθόλου ἀπλῶς ἓνας ὑποκειμενικὸς ἐπαναπροσανατολισμὸς τοῦ ἀνθρώπου στὸ χρόνο.* Συνεπάγεται ὑπαρξιακὴ ἐπανεκτίμηση τοῦ ἰδίου τοῦ χρόνου. Ὅταν εἰσαγόταν καινούργιος καὶ μοναδικὸς ὁρος πὺ σχετιζόταν μὲ τὴ ροὴ

τῶν γεγονότων, δὲν ἄλλαξε μόνο ἡ ἀνθρώπινη στάση, ἀλλὰ εἶχε ἀλλάξει καὶ ὁ χαρακτήρας τοῦ ἰδίου τοῦ ἱστορικοῦ χρόνου. Ἦταν ἀποφασιστικῆς σπουδαιότητος πὺς ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑπῆρξε *τελικὸν* χαρακτηρισ, πὺ ἀπεκάλυψε *μιὰ νέα διάσταση τῆς ἀνθρώπινης υπάρξεως*. Ἡ μεγάλη συμβολὴ τῆς χριστιανικῆς πίστεως στὴν κατανόηση τῆς ἱστορίας δὲν θρискόταν στὴν ἀνακάλυψη τῆς βασικῆς «ἱστορικότητος» τῆς ἀνθρώπινης υπάρξεως, δηλαδὴ τῆς πεπερασμένης του σχετικότητος, ἀλλὰ ἀκριβῶς *στὴν ἀνακάλυψη τῆς προοπτικῆς στὴν ἱστορία* στὴν ὁποία ἡ ἱστορικὴ ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀποκτᾷ σημασία καὶ νόημα. Γι' αὐτὸ ἡ σύγχρονη ὑπαρξιακὴ ἔμφαση στὴν «ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου» δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα οὔτε ἱστορικὴ οὔτε καθαρὰ χριστιανικὴ. Σὲ πολλές περιπτώσεις εἶναι μᾶλλον *ἐπιστροφὴ στὸν Ἑλληνισμό.* «Ἡ ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου» δὲν σημαίνει κατὰ ὠρισμένες ὑπαρξιστικὲς ἐρμηνεῖες, τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὴν οὐσιαστικὴ προσωρινότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀναπόφευκτη περιπλοκὴ του στὴ γενικὴ συνάφεια τῶν παρελθόντων συμβάντων, πὺ τὸν φέρνει τελικὰ στὴν ἐξαφάνιση, στὸ θάνατο. Αὐτὴ ἡ διαπίστωση θυμίζει, ὅπωςδὴποτε, περισσότερο τὴν τραγικὴ ἀντίληψη τῶν ἀρχαίων, παρὰ τὴ χαρμόσυνη εἰδηση τοῦ Εὐαγγελίου. Τὸ πρωτοχριστιανικὸ *κήρυγμα* δὲν ἀποσκοποῦσε μόνο νὰ ἐκθέσῃ τὴν ἀθλιότητα καὶ «μηδαμινότητα» τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου καὶ ν' ἀναγγεῖλῃ τὴ θεία κρίση, ἀλλὰ πάνω ἀπὸ ὅλα διακήρυξε τὴν ἀξία καὶ σπουδαιότητα τοῦ ἀνθρώπου — πὺ εἶναι δημιουργημα τοῦ Θεοῦ κα θετὸς υἱὸς Του — καὶ πρόσφερε στὸ συγκεκριμένο ἄνθρωπο, τὸν ἄθλιο καὶ πνευματικὰ φτωχό, τὸν «ἐχθρό» τοῦ Θεοῦ, καὶ παρὰ ταῦτα ἀγαπημένο Του, τὸν δρόμο τῆς σωτηρίας. Δὲν ἦταν μονάχα καταδίκη τοῦ παλαιοῦ ἀλλὰ καὶ ἀποκάλυψη τοῦ νέου «χρόνου πὺ εἶναι δεκτὸς ἀπὸ τὸν Κύριο».

Τώρα σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο προβάλλει μιὰ διαφωνία ριζικὴ ἀνάμεσα στοὺς Χριστιανούς ἐρμηνευτές. Ὑπάρχει καὶ τίποτε ἄλλο νὰ γίνῃ «στὴν ἱστορία» πὺ θὰ μπορού-

σε να έχη οποιαδήποτε τελική υπαρξιακή σχέση για τὸν ἄνθρωπο μετὰ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ; Ἡ κάθε τι πού θά μπορούσε νὰ πραγματοποιηθῇ *στήν ἱστορία* ἔχει ἤδη ἐπιτευχθῇ; Ἡ ἱστορία, σάν φυσική πορεία, φυσικά συνεχίζεται — μιλάμε γιὰ *ἀνθρώπινη ἱστορία*. Ἀλλά μπορεί νὰ συνεχίζεται καί ἡ *θεία ἱστορία*; Ἐχει τώρα ἡ ἱστορία καμιά δημιουργική ἀξία μετὰ τὸ Χριστό; Ἐχει κανένα νόημα; Ὑποστηρίζεται πότε πότε, ἀφοῦ τὸ τελικὸ νόημα ἔχει ἤδη διακηρυχθῇ καί τὸ *ἔσχατον* εἰσῆλθε τώρα πλέον στὴν ἱστορία, ὅτι ἡ ἱστορία οὕτως εἰπεῖν «ἐκλείσει» καί «συμπληρώθηκε», σάν μιὰ πορεία μὲ νόημα, καί ὅτι ἡ ἐσχατολογία ἐγινε πραγματικότητα. Αὐτὸ συνεπάγεται εἰδικὴ ἐρμηνεία τῆς «καμπῆς» τῆς ἱστορίας πού ἦταν ὁ ἐρχομὸς τοῦ Χριστοῦ. Ἐνίστε ἐγινε παραδεκτὸ πὺς πραγματικὰ ὑπῆρξε μιὰ *ἱερὴ ἱστορία* στὸ παρελθόν, ἀκριβῶς μέχρι τὸν ἐρχομὸ τοῦ Χριστοῦ, στὸν ὁποῖο «συμπληρώθηκε», μὰ πὺς μετὰ ἀπ' αὐτὸν ὑπάρχει στὴν ἱστορία μιὰ χωρὶς περιεχόμενο ροὴ τῶν γεγονότων, στὰ ὁποῖα ἐκτίθεται καί καταδεικνύεται συνεχῶς ἡ μηδαμινότητα κι ἡ ματαιότητα τοῦ ἀνθρώπου, μὰ κανένα ἀληθινὸ «γεγονός» δὲν μπορεί ποτὲ νὰ πραγματοποιηθῇ, ἀφοῦ *δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο πὺς μπορεί νὰ συμπληρωθῇ μέσα στὴν ἱστορία*. Αὐτὴ ἡ παραδοχὴ ἔχει ἐκφρασθῇ καί μελετηθῇ ποικιλοτρόπως στὴ σύγχρονη θεολογικὴ σκέψη. Μπορεῖ νὰ παίρνη τὴ μορφή «πραγματοποιούμενης ἐσχατολογίας» ὁπότε τὸ νόημα μετατοπίζεται ἀπὸ τὸ βασίλειο τῆς ἱστορίας στὴν περιοχὴ τῆς μυσταγωγικῆς ἐμπειρίας στὴν ὁποία τὸ *ἔσχατον* παρουσιάζεται καί πραγματοποιεῖται μὲ διαφορετικὸ τρόπο³⁷. Μπορεῖ νὰ παίρνη τὴ μορφή «ἐπακολουθούσης ἐσχατολογίας», ὁπότε ἡ ἱστορία ἐμφανίζεται πὺς εἶναι ἀπλῶς ἓνα μεγάλο *ἐνδιάμεσο* μετὰ τῶν μεγάλων γεγονότων τοῦ παρελθόντος καί τοῦ μέλλοντος, μετὰ τῆς «πρώτης» καί «δευτέρας» παρουσίας τοῦ Κυρίου, ἐστερημένη κάθε δημιουργικῆς ἀξίας, ἀπλῶς μιὰ περίοδος ἐλπίδος καί ἀναμονῆς. Ἡ ἀλλιῶς ἡ ἱστορία ἐνδέχεται νὰ «ἐσωτερικοποιηθῇ» καί ἡ περιοχὴ τῆς σημασίας της νὰ περιορισθῇ στὴν ἐμπειρία τῶν πιστῶν ἀ-

τόμων πού θά τὴν κρίνουν³⁸. Σ' ὅλες αὐτὲς τις περιπτώσεις ἡ ἱστορία σάν πραγματικὴ πορεία γεγονότων στὸ χρόνο καί στὸ χωρὸ ἀρνεῖται κάθε «ἱερὸ» χαρακτήρα, κάθε δογματικὴ σημαντικότητα. Ἡ πορεία της κατανοεῖται σάν συνεχῆς φανέρωση τῆς ἀνθρώπινης ματαιότητος καί ἀδυναμίας.

Ὑποστηρίχθηκε στὴν πραγματικότητα τελευταῖα πὺς «μιὰ χριστιανικὴ ἱστορία» εἶναι ἀπλῶς χωρὶς νόημα. Ὑποστηρίχθηκε πὺς «τὸ μήνυμα τῆς Καινῆς Διαθήκης δὲν ἦταν ἐκκλήση γιὰ ἱστορικὴ δράση ἀλλὰ γιὰ μετάνοια» καί πὺς αὐτὸ τὸ μήνυμα «παρώπλισε, οὕτως εἰπεῖν, τὴν ἀπελπιστικὴ ἱστορία τοῦ κόσμου»³⁹. Αὐτὴ ἡ ριζικὴ ἐσχατολογία, πού ἀπλῶς «παροπλίζει» ὅλη τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία, εἶναι ἀνοιχτὴ στὴ σοβαρὴ θεολογικὴ ἀμφιβολία. Πραγματικὰ εἶναι θεολογικὴ παραδοχὴ κι ὄχι ἱστορικὴ. Βασίζεται στὴ μονόπλευρη θεολογικὴ θεώρηση στὴν ὁποία μόνο ὁ Θεὸς φαίνεται ἐνεργῶν, καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπλῶς ἀντικείμενο τῆς θείας ἐνέργειας, στὴν ὁργὴ ἢ στὸ ἔλεος, καί οὐδέποτε ἀποφασιστικὸς παράγοντας. Ἀλλὰ δὲν κάνει τὴν ἱστορία χωρὶς νόημα τὸ «μήνυμα τῆς Κ. Διαθήκης» ἀλλὰ οἱ ἀπάνθρωπες αὐτὲς ιδέες. Ἀντίθετα, τὸ μήνυμα τῆς Καινῆς Διαθήκης δίνει νόημα στὴν ἱστορία. Ἐν Χριστῷ καί δι' Αὐτοῦ γιὰ πρώτη φορὰ ὁ χρόνος ἐπικυρώθηκε ριζικὰ καί ὑπαρξιακά. Ἡ ἱστορία ἐγινε *ἱερὴ* στὴν πλήρη της διάσταση, ἀπὸ τότε πού «ὁ λόγος ἐγινε σὰρκα», κι ὁ Παρηγορητὴς κατέβηκε στὸν κόσμον γιὰ τὴν κάθαρση καί τὸν ἔξαισισμό του. Ὁ Χριστὸς κατοικεῖ πάντα στὸ σῶμα του, πού εἶναι ἡ Ἐκκλησία καί σ' αὐτὴν ἡ *ἱστορία τῆς σωτηρίας* συνεχίζεται ἀποτελεσματικά. Ἡ *ἱστορία* αὐτὴ προχωρεῖ ἀκόμη. Εἶναι ὀλοφάνερα ἀλήθεια πὺς στὴν πράξη εἶναι τελικὰ δύσκολο νὰ διακρίνωμε τὸ σχέδιο αὐτῆς τῆς «ἱστορίας τῆς σωτηρίας» πού συνεχῶς προχωρεῖ μέσα στὴν περιπλοκὴ τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, καί οἱ ἱστορικοί, περιλαμβανομένων καί τῶν Χριστιανῶν ἱστορικῶν, πρέπει νὰ εἶναι προσεκτικοί καί μετριοφρονες στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀποκρυπτογραφήσουν τὸ κρυμμένο νόημα τῶν συγκεκριμένων γε-

γονότων. Έν τούτοις οί ιστορικοί πρέπει νά εἶναι ἐνήμεροι γι' αὐτή τή νέα «τοποθέτηση» πού δημιουργήθηκε στήν ἱστορία μέ τόν ἐρχομό τοῦ Χριστοῦ. Δέν ὑπάρχει «τώρα» τίποτε «οὐδέτερο» στήν ἀνθρώπινη σφαῖρα, μετὰ τό Σταυρό, τήν Ἀνάσταση καί τήν Πεντηκοστή. Κατά ταῦτα ἡ ὅλη ἱστορία ἀκόμη κι «ἡ ἀπελπιστική ἱστορία τοῦ κόσμου», ἐμφανίζεται τώρα *κάτω ἀπό τήν προοπτική μιᾶς τελικῆς, ἐσχατολογικῆς διαμάχης*. Μὲ αὐτήν τήν προοπτική ὁ Ἅγιος Αὐγουστίνος ἀνέλαβε τήν ἐξέταση τῶν ἱστορικῶν γεγονότων στήν διαπραγμάτευσή του γιά «τίς δύο πολιτείες». Ἰσως εἶναι δύσκολο νά σχετίσωμε τήν *ἱστορία τῆς σωτηρίας* πρὸς τή γενική ἱστορία τοῦ κόσμου. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά ἡ Ἐκκλησία εὐρίσκεται *στόν κόσμο*. Ἡ πραγματική της ἱστορία ἴσως συχνά νά διαστρέφεται ἀπό κοσμικές προσθῆκες. Ἐπὶ πλέον ἡ «σωτηρία» ἔχει καί ἱστορική διάσταση. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἡ Ζύμη τῆς ἱστορίας. Καθὼς πρόσφορα παρατήρησε τελευταῖα ὁ Cyril C. Richardson, ἡ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας ἔχει *προφητικό* χαρακτήρα ὄχι λιγώτερο ἀπὸ τήν ἱερή ἱστορία τῆς Βίβλου. «Εἶναι ἓνα μέρος τῆς ἀποκαλύψεως — ἡ ἱστορία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος»⁴⁰.

Ἰσως νά ὑποστηρίξη κανεῖς πὼς σήμερα πού γίνεται τόσος πολὺς λόγος γιά τήν «ἐσχατολογία» μέ τή συνεπαγόμενη ριζική ὑποτίμηση τῆς ἱστορίας, ἀντιμετωπίζομε πραγματικά μία ἀναβίωση τοῦ ἐλληνικοῦ ἀντι-ἱστορικοῦ πνεύματος καθὼς καί τήν ἀποτυχία της νά ἐξακριβῶση κάθε δημιουργική ἀξία στήν σύγχρονη πράξη. Φυσικά, οἱ ἐσχατολόγοι τῶν ποικίλων δογμάτων διακηρύττουν τήν πίστη τους στή Βίβλο καί ἀποστρέφονται καί ἀπαρνοῦνται ὅλο τόν ἐλληνισμό. Θά μπορούσαν ν' ἀπαρνηθοῦν μέ ἀγανάκτηση κάθε ὑποχρέωση γιά τὸ φιλοσοφισμό. Πάντως ἡ στενὴ ἐξάρτηση τοῦ Rudolf Bultmann ἀπὸ τὸ Martin Heidegger εἶναι ὀλοφάνερη. Στήν πραγματικότητα ὑποστηρίζουν τήν ἴδια θέση μέ τήν ἐλληνική φιλοσοφία ὅσον ἀφορᾷ τήν κατανόηση τῆς ἱστορίας. Προφανῶς ὑπάρχει τεράστια διαφορὰ μεταξὺ τῆς ὑποταγῆς στό *πεπρωμένο*, εἴτε θεωρεῖται τυφλή *εἰμαρμένη* εἴτε «πύρινος Λόγος», καί τῆς διακη-

ρύξεως μιᾶς ἐπερχόμενης καί ἐπικείμενης κρίσεως τοῦ αἰώνιου Θεοῦ. Καί στίς δυὸ παρὰ ταῦτα περιπτώσεις ἡ *ἀνθρώπινη πράξη* (παράγοντας) ὑποτιμᾶται ριζικά, ἂν καί γιά διαφορετικούς λόγους, καί δέν τῆς ἀναγνωρίζεται κανένα δημιουργικὸ ἔργο. Αὐτὸ κάνει τήν κατανόηση τῆς ἱστορίας ἀδύνατη καί ἐπὶ πλέον παράλογη προσπάθεια, ἐκτὸς καί τῆ θεωρήσωμε σὰν γενική ἐκθεση τῆς ματαιότητος καί ὑπερφηφάνειας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς πλήρους ἀδυναμίας του, ἀκόμη καί μέσα στὴ φιλοδοξία καί τήν ἐπαιρήσει του. Ἡ ἱστορία αὐτοῦ τοῦ εἴδους, ὑπὸ μορφήν πλέον προφητείας, κινδυνεύει νά ἐκφυλισθῇ καί νά γίνῃ ὀμιλητικὴ ἄσκησις. Εἶναι κατὰ κάποια ἐννοια ἀλήθεια πὼς ὁ σημερινὸς ἐσχατολογισμὸς ἴσως νά θεωρηθῇ σὰν λογικὴ συνέπεια τῆς ὑποτιμημένης ἰδέας τῆς Ἐκκλησίας πού ἦταν τόσο χαρακτηριστικὴ σὲ ὠρισμένες ἀποκλίσεις τῆς Μεταρρυθμίσεως. Ἡ Ἐκκλησία παρὰ ταῦτα ἀναγνωριζόταν σὰν περιοχὴ μιᾶς «ἀόρατης» ἐνεργείας καί δράσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ δέν ἀναγνωριζόταν ἀκριβῶς ἡ ἱστορικὴ της σημασία. Ἡ σημερινὴ ἐπιστροφή στοῦ ἀκέραιο δόγμα τῆς Ἐκκλησίας ἢ ὁποῖα καί παρατρέχει τὰ ὑπάρχοντα δογματικά ὅρια, ἴσως νά ὀδηγήσῃ στήν ἐπανόρθωση μιᾶς βαθύτερης ἱστορικῆς θεωρήσεως καί νά ξανατοποθετήσῃ τήν ἱστορία στήν ἀληθινὴ της ὑπαρξιακὴ διάσταση⁴¹.

Ἀρκετὰ παράξενα γιά κείνους πού περιορίζουν τήν Ἐκκλησία στό ρόλο ἐνός *ἐσχατολογικοῦ συμβόλου* καί ἀρνοῦνται νά τήν θεωρήσουν σὰν ἓνα εἶδος *προληπτικῆς ἐσχατολογίας*, ἡ ἱστορία ἀναπόφευκτα γίνεται πάλι οὐσιαστικά, «πολιτικὴ ἱστορία» ὅπως ἦταν καί στοὺς κλασσικοὺς χρόνους. Τήν θεωροῦν καί πάλι σὰν ἐξιστόρηση πολιτειῶν καί ἐθνῶν, καί σὰν τέτοια καταγγέλλεται καί καταδικάζεται. Παραδοξολογικά, παύει νά εἶναι, κατ' αὐτὴ τήν ἐρμηνεία, ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου. Γίνεται πλέον παραδεκτὸ πὼς ὁ ἄνθρωπος δέν ἔχει τίποτε νά κάνῃ, δηλ. νά δημιουργήσῃ ἢ νά κατορθώσῃ. Ἀπλῶς περιμένει τήν κρίση ἢ, ἐν πάσῃ περιπτώσει, βρίσκεται κάτω ἀπὸ τήν ἐπιρροή της. Στήν πραγματικότητα ὁ ἄνθρωπος τελειοποιεῖται ἢ,

πραγματικά, άποτυγχάνει νά τελειοποιηθῇ πάνω στόν ιστορικό του άγώνα καί τήν προσπάθεια. Ἀντίθετα, ὁ έσχατολογισμός, καταδικάζει τόν άνθρωπο σέ έναν όνειρώδη μυστικισμό, τή μεγάλη αὐτή παγίδα καί τόν κίνδυνο πού οἱ έσχατολόγοι θέλουν πολύ καί προσπαθοῦν νά ξεφύγουν. Καταδικάζεται νά μελετήσῃ καί νά έντοπίσῃ χωρίς νά απολυτρώνεται, τήν άβυσσο τῆς μηδαμινότητός του καί εκτίθεται σέ όνειρα καί εφιάλτες τῆς αποκλειστικά δικῆς του ματαιοδοξίας καί πνευματικῆς άδυναμίας. Μιά νέα τώρα μυθολογία ξεπροβάλλει άπ' αὐτά τά άρρωστα όνειρα. Ὁποιοδήποτε είδος «ιστορικοῦ ανθρώπου» κι άν άπαιτηθῇ γιά νά φανερωθῇ καί πάλι ένας τόσο έξασθενημένος Χριστιανισμός, τήν πραγματική ιστορικότητα τοῦ ανθρώπου άπ' αὐτό τό σημείο τήν άρνοῦνται καί τήν άπαγορεύουν σιωπηρά ἢ συχνά άρκετά άνεπιφύλακτα. Τότε ἡ ιστορία, μέ μιá τέτοια έρμηνεία, γίνεται πράγματι άπελπιστική, χωρίς κάποιο έργο ἢ θέμα, χωρίς κανένα νόημα. Ἡ άληθινή ιστορία τοῦ ανθρώπου δέν είναι λοιπόν πολιτική ιστορία μέ τίς οὐτοπικές αξιώσεις καί τίς πλάνες της αλλά *ιστορία τοῦ πνεύματος*, ἡ έξιστόρηση τῆς ανάπτυξεως τοῦ ανθρώπου στό πλήρες ὕψος τῆς τελειότητος, κάτω άπό τήν διακυβέρνηση τοῦ ιστορικοῦ Θεανθρώπου, πού είναι καί Κύριός μας, τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πραγματικά είναι μιá ιστορία τραγική. Καί παρά ταῦτα ὁ σπόρος ώριμάζει, ὄχι μόνο γιά τήν κρίση αλλά καί γιά τήν αἰωνιότητα.

Ὁ Χριστιανός ιστορικός δέν ακολουθεῖ σήμερα «τίς χριστιανικές άρχές» καθώς πότε πότε ὑποστηρίζεται. Ὁ Χριστιανισμός δέν είναι μιá σειρά άπό άρχές. Ὁ Χριστιανός ιστορικός συνεχίζει τό έπιστημονικό του έργο έρμηνεύοντας τήν ανθρώπινη ζωή, κάτω άπό τό χριστιανικό φῶς τό όποιο βλέπει αὐτή τή ζωή, πού διαστρεβλώθηκε πολύ σοβαρά άπό τήν άμαρτία καί παρά ταῦτα, έξαγοράσθηκε μέ τό θεῖο έλεος, θεραπεύθηκε άπό τή θεία χάρη καί «έκλήθη» γιά νά κληρονομήσῃ τήν αἰώνια βασιλεία. Ὁ Χριστιανός ιστορικός πρῶτα άπ' ὅλα, θά ὑπερασπίσῃ «τήν άξιοπρέπεια τοῦ ανθρώπου», έστω καί «τοῦ πεσόντος» άν-

θρώπου. Θά διαμαρτυρηθῇ, λοιπόν, ένάντια σέ κάθε ριζικό σχίσισμο τοῦ ανθρώπου σέ «έμπειρικά» καί «νοητά» κλάσματα (εἴτε καντιανῆς μορφῆς εἴτε όποιασδήποτε άλλης), έκ τῶν όποίων τό πρῶτο καταδικάζεται καί μόνο τό δεύτερο ὑπόσχεται τή σωτηρία. Ἀκριβῶς ὁ έμπειρικός άνθρωπος είναι εκείνος πού χρειάζεται τή σωτηρία, καί ἡ σωτηρία δέν συνίσταται μόνο σ' ένα είδος άπελευθερώσεως «θεωρητικοῦ χαρακτήρα» αλλά σημαίνει πραγματική άπελευθέρωση άπό τήν άκαθαρσία καί τή δουλεία. Ὑστερα, ὁ Χριστιανός ιστορικός θά ἐπιχειρήσῃ ν' άποκαλύψῃ τήν άληθινή πορεία τῶν γεγονότων κάτω άπό τό φῶς τῆς χριστιανικῆς του γνώσεως γιά τόν άνθρωπο, μά δέν θά είναι βιαστικός καί θά προσέχῃ καθώς θά έντοπίζει τή δομή καί διακυβέρνηση τῆς πραγματικῆς ιστορίας άπό τή «θεία Πρόνοια» σέ κάθε λεπτομέρεια. Ἀκόμη καί στήν ιστορία τῆς Ἐκκλησίας «τό χέρι τῆς θ. Πρόνοιας» είναι έκφραστικά κρυμμένο, καί θά ἦταν θλάσφημο ν' άρνηθοῦμε τήν ὕπαρξή του, ἢ νά μή δεχθοῦμε πῶς ὁ Θεός είναι πράγματι ὁ κυρίαρχος τῆς ιστορίας. Πράγματι, ὁ σκοπός μιáς ιστορικῆς κατανόσεως δέν είναι τόσο νά έντοπίσωμε τή θεία ένέργεια στήν ιστορία, ὅσο νά κατανόησωμε τήν ανθρώπινη ένέργεια, δηλαδή τίς ανθρώπινες δραστηριότητες, μέσα στήν έκπληκτική ποικιλία καί σύγχυση πού έμφανίζονται σ' έναν ανθρώπινο παρατηρητή. Πάνω άπ' ὅλα, ὁ *Χριστιανός ιστορικός θά θεωρήσῃ ταυτόχρονα τήν ιστορία σάν μυστήριο καί τραγωδία-μυστήριο τῆς σωτηρίας καί τραγωδία τῆς άμαρτίας*. Θά ἐπιμείνῃ στήν κατανόηση τῆς έννοίας τοῦ ανθρώπου, πού προαπαιτεῖται γιά τήν κατανόηση τῆς ὕπαρξέως του, τῶν κατορθωμάτων του, τοῦ προορισμοῦ του, πού ἔχουν έπεξεργασθῇ στήν πραγματικότητα μέσα στήν ιστορία του⁴².

Τό έργο ενός Χριστιανοῦ ιστορικοῦ δέν είναι καθόλου εύκολο έργο. Μά είναι αναμφίβολα έργο ὑπέροχο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΑΝΤΙΝΟΜΙΕΣ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ. ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΕΡΗΜΟΣ*

Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ εισήλθε στην Ιστορία σαν νέα κοινωνική τάξη, ή μάλλον σαν νέα κοινωνική διάσταση. Από την πρώτη αρχή ο Χριστιανισμός δεν ήταν κυρίως «δόγμα» αλλά συγκεκριμένα μια «κοινότητα». Δεν ήταν μονάχα «μήνυμα» που έπρεπε να διακηρυχθεί και να παραδοθεί και «καλή ειδοση» που έπρεπε να διαδοθεί. Ήταν άκριβως νέα κοινωνία, ξέχωρη και συγκεκριμένη στην πορεία της ανάπτυξεως και διαμορφώσεως, στην οποία νέα μέλη έκαλοῦντο κι έστρατολογοῦντο. Πραγματικά, ή συναδελφότης (*κοινωνία*) υπήρξε βασικό γνώρισμα της χριστιανικής ζωής. Οι πρώτοι Χριστιανοί αισθάνθηκαν πως ήταν στενά συνδεδεμένοι και δεμένοι μαζί σε μια ένότητα, που ξεπερνούσε ριζικά όλους τους ανθρώπινους δεσμούς — του γένους, του πολιτισμοῦ, της κοινωνικής τάξεως, και πραγματικά την ὅλη διάσταση «αυτοῦ του κόσμου». Ήταν μεταξύ τους ἀδελφοί, μέλη του «ένός σώματος», που ήταν και «σῶμα του Χριστοῦ». Αυτή ή λαμπρή φράση του Ἀγ. Παύλου σύγκεφαλαιώνει θαυμαστά την κοινή ἐμπειρία τῶν πιστῶν. Παρά τὸ ἀπολύτως νέο εἶδος τῆς χριστιανικῆς ἐμπειρίας, βασικὲς κατηγορίες ἐρμηνείας παρελήφθησαν ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη, τῆς ὁποίας ή Καινή Διαθήκη κατανοήθηκε σαν ἐκπλήρωση και συμπλήρωση. Οι Χριστιανοί ήταν πραγματικά «ἐκλεκτὸν γέ-

νος, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς περιούσιος» (Α΄ Πέτρ. 2, 9). Ήταν ὁ νέος Ἰσραήλ, τὸ «μικρὸ ποῖμνιο», δηλαδὴ ἐκεῖνο τὸ πιστὸ «ὑπόλοιπο» στὸ ὁποῖο ὁ Θεὸς εὐδόκησε νὰ δώσῃ τὴ Βασιλεία (Λουκ. 12, 32). Τὰ σκορπισμένα πρόβατα ἔπρεπε νὰ συναχθοῦν καὶ νὰ συναθροισθοῦν σὲ «ἐνα ποῖμνιο». Αυτὴ ή συνάθροιση ἦταν βεβαίως ή *Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, μιὰ διαρκὲς συνάθροιση τοῦ νέου «ἐκλεκτοῦ λαοῦ» τοῦ Θεοῦ ποὺ οὐδέποτε θὰ καταλυόταν.

Σ' «αὐτὸ τὸν κόσμον», οἱ Χριστιανοί δὲν μπορούσε παρὰ νὰ εἶναι ὁδοιπόροι καὶ Ξένοι. Τὸ πραγματικὸ τους *πολίτευμα* ἦταν στὰ οὐράνια (Φιλ. 3, 20). Ἡ Ἐκκλησία ἦταν παροικία σ' αὐτὸ τὸν κόσμον (*παροικοῦσα*). Ἡ χριστιανικὴ κοινωνία ἦταν κάτι ποὺ ἀνῆκε στὴ δικαιοδοσία ἄλλου πολιτεύματος, στὴ δικαιοδοσία ποὺ εἶχε ὁ ἐπάνω κόσμος στὴ γῆ (Frank Gavin). Ἡ Ἐκκλησία ἦταν «προχωρημένο φυλάκιο» τ' οὐρανοῦ στὴ γῆ, ή «ἀποικία τοῦ οὐρανοῦ». Ἰσως νὰ εἶναι ἀλήθεια πὼς αὐτὴ ή στάση ὁλοκληρωτικοῦ ἀποχωρισμοῦ εἶχε ἀρχικά «ἀποκαλυπτικὴ» ἐννοια καὶ ἐμπνεόταν ἀπὸ τὴν ἀναμονὴ μιᾶς ἐπικείμενης *παρουσίας*. Παρὰ ταῦτα, ἀκόμη καὶ σὺν διαρκὲς ἱστορικὴ κοινωνία, ή Ἐκκλησία ἦταν προωρισμένη νὰ ἀποχωρισθῇ ἀπὸ τὸν κόσμον. Ἡ συνήθεια «πνευματικῆς ἀπομονώσεως» ἦταν σύμφυτη μέσα στὰ αὐστηρὰ πλαίσια τῆς χριστιανικῆς πίστεως, καθὼς ἦταν καὶ στὴν πίστη τοῦ παλαιοῦ Ἰσραήλ. Ἡ Ἐκκλησία καθ' ἑαυτὴν ἦταν «μιὰ πολιτεία», μιὰ *πόλη*, νέα καὶ ξεχωριστὴ «πολιτεία». Στὴν βαπτισματικὴ ὁμολογία οἱ Χριστιανοί ἔπρεπε «ν' ἀρνηθοῦν» αὐτὸ τὸν κόσμον, μὲ ὅλη του τὴ ματαιότητα, τὴν ἐπαρση καὶ τὴ λαμπρότητα, ἀλλὰ καὶ μ' ὅλους τοὺς φυσικοὺς δεσμούς, ἀκόμη καὶ τοὺς οἰκογενειακοὺς, καὶ νὰ δώσουν ἱερὴ ὑπόσχεση ὑποταγῆς στὸ Βασιλεῖα Χριστοῦ, τὸ μόνο ἀληθινὸ Βασιλεῖα στὴ γῆ καὶ στὰ οὐράνια, στὸν Ὅποιο ἐδόθηκε «πᾶσα ἐξουσία». Μ' αὐτὴ τὴ βαπτισματικὴ ὑπόσχεση οἱ Χριστιανοί ξεχώριζαν ριζικά ἀπ' «αὐτὸ τὸν κόσμον». Σ' αὐτὸ τὸν κόσμον δὲν εἶχαν πλέον «μένουσας πόλιν». Ήταν «πολίται» τῆς «μελλούσης πόλεως» τῆς ὁποίας ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς ἦταν τεχνίτης καὶ δημιουργὸς (Ἐβρ. 13, 14, πρβ. 11, 10).

* «Αὐτοκρατορία καὶ Ἐρημος» δημοσιεύθηκε στὸ *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. III, N° 2 (1957), pp. 133-159. Ἀναδημοσιεύεται κατόπιν ἀδείας τοῦ συγγραφέως.

Τους πρώτους Χριστιανούς υποψιάστηκαν και κατηγορήσαν συχνά για πολιτική αδιαφορία, και ακόμη για νοσηρή «μισανθρωπία», *ἀπέχθεια τοῦ ἀνθρώπινου γένους* — πού ίσως θά ἐρχόταν σ' ἀντίθεση μὲ τὴ φιланθρωπία πού ίσχυριζόταν πὼς κατείχε κι ἐπεδίωκε ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία. Ἡ κατηγορία εἶχε βάση. Στὴν περιώνυμη ἀπάντηση στὸν Κέλασο, ὁ Ὁριγένης ἦταν ἑτοιμος νὰ δεχθῇ τὴν κατηγορία. Ἐρώτησε ὅμως τί ἄλλο θά μπορούσαν νὰ κάνουν οἱ Χριστιανοί. Ἐξήγησε πὼς σὲ κάθε πόλη «ἔχομε καὶ διαφορετικὸ σύστημα ὑποταγῆς» *ἄλλο σύστημα τῆς πατρίδος* (Κατὰ Κέλασου VIII 75). Μαζί μὲ τὴν πολιτικὴ κοινότητα ὑπῆρχε σὲ κάθε πόλη καὶ μιὰ ἄλλη κοινότητα, ἡ τοπικὴ Ἐκκλησία. Κι αὐτὴ ἦταν γιὰ τοὺς Χριστιανούς ἡ ἀληθινὴ κατοικία ἢ ἡ «πατρίδα τους» καὶ ὄχι ἡ πραγματικὴ τους «γενέτειρα πόλη». Ὁ ἀνώνυμος συγγραφέας τῆς θαυμάσιας «Πρὸς Διόγνητον» ἐπιστολῆς, πού ἐγράφηκε ἴσως στὶς ἀρχές τοῦ β' αἰῶνα, μελετᾷ αὐτὸ τὸ σημεῖο μὲ ἀριστοτεχνικὴ ἀκρίβεια. Οἱ Χριστιανοὶ δὲν κατοικοῦν σὲ ιδιόκτητες πόλεις, οὔτε καὶ διαφέρουν ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους στὴν ὁμιλία καὶ τὰ ἔθιμα. «Παρά ταῦτα, ἐνῶ κατοικοῦν σὲ πόλεις Ἑλλήνων ἢ Βαρβάρων, καθὼς ἔπεσε ὁ κλῆρος στὸν καθένα, ἡ διαμόρφωση τῆς πολιτείας τους εἶναι ιδιότυπη καὶ παράδοση... Κάθε ξένη χώρα εἶναι γι' αὐτοὺς πατρίδα καὶ κάθε πατρίδα εἶναι ξένη χώρα... Διαμένουν καὶ κατοικοῦν στὴ γῆ ἀλλὰ τὸ πολίτευμά τους βρίσκεται στὰ οὐράνια». Σ' αὐτὴ τὴν τοποθέτηση δὲν ὑπῆρχε πάθος οὔτε ἐχθρότητα οὔτε καὶ πραγματικὴ ἀποχώρηση ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ζωὴ. Ὑπῆρχε ὅμως σοβαρὴ ἐνδειξη πνευματικῆς ἀποξενώσεως: *καὶ κάθε πατρίδα εἶναι ξένη χώρα*. Συνδυαζόταν ὅπωςδήποτε (ἢ ἀποξένωση) μὲ ἓνα ὀξύ αἶσθημα εὐθύνης. Οἱ Χριστιανοὶ ἦταν ἐξόριστοι στὸν κόσμον, «κρατούμενοι» ἐκεῖ σὰν σὲ φυλακή· μὰ καὶ συγκρατοῦσαν τὸν κόσμον, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ψυχὴ συγκρατεῖ τὸ σῶμα. Ἐπὶ πλεον αὐτὸ ἦταν ἀκριβῶς τὸ ἔργο πού παραχωρήθηκε ἀπὸ τὸ Θεὸ στοὺς Χριστιανούς «πού εἶναι παράνομο νὰ παραβοῦν» (*Ad Diognetum*, 5,6). Οἱ Χριστιανοὶ ἦταν δυνατόν νὰ μένουν στὶς γενέτειρες πόλεις τους,

καὶ νὰ ἐκτελοῦν πιστὰ τὰ καθημερινὰ τους καθήκοντα. Ἦταν ὅμως ἀδύνατο νὰ δώσουν πλήρη ὑποταγὴ σὲ κάθε πολιτεία αὐτοῦ τοῦ κόσμου, γιατί ἡ ἀληθινὴ τους δεσμευτικὴ ὑποχρέωση ἦταν κάπου ἄλλου. Κοινωνικὰ ἦταν δεσμευμένοι καὶ ἐνωμένοι μὲ τὴν Ἐκκλησία καὶ ὄχι μὲ τὸν κόσμον. «Γιὰ μᾶς τίποτε δὲν εἶναι πιὸ ξένο ἀπὸ τίς δημόσιες ὑποθέσεις», διακήρυττε ὁ Τερτυλλιανός: *«nec ulla magis res aliena quam publica»*. (*Apologeticum*, 38, 3). «Ἀποχωρίσθηκα ἀπὸ τὴν κοινωνία», εἶπε σὲ μιὰ ἄλλη εὐκαιρία: *«secessi de populo»* (*De Pallio*, 5). Οἱ Χριστιανοὶ κατ' αὐτὴν τὴν ἐννοία ἦταν «ἐξω ἀπὸ τὴν κοινωνία», ἀπόβλητοι καὶ παράνομοι θεληματικά, — ἐξω ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τάξη αὐτοῦ τοῦ κόσμου.

Θά ἦταν τρομερὴ παραπλάνηση νὰ ἐρμηνεύσωμε τὴν ἀντίθεση τῶν Χριστιανῶν καὶ τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, σὰν διαμάχη ἢ σύγκρουση μεταξὺ Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας. Πράγματι, ἡ χριστιανικὴ Ἐκκλησία ἦταν κάτι πάρα πάνω ἀπὸ «Ἐκκλησία», ὅπως ἀκριβῶς ἦταν ὁ ὀρχαῖος Ἰσραὴλ ταυτόχρονα καὶ «ἐκκλησία» καὶ «ἔθνος». Καὶ οἱ Χριστιανοὶ ἦταν ἔθνος, «ἐξχωριστὸς λαός». Ὁ Λαὸς τοῦ Θεοῦ, *τὸ τρίτον γένος*, οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε καὶ Ἕλληνες. Ἡ Ἐκκλησία δὲν ἦταν ἀπλῶς μιὰ «συναθροισμένη κοινότητα» ἢ ἐκούσιος συνεταιρισμός, γιὰ θρησκευτικούς μόνο σκοποὺς. Ἦταν καὶ ἀπαιτοῦσε νὰ εἶναι, ἐξχωριστὴ κι αὐτόνομη «κοινωνία», διακεκριμένη «πολιτεία». Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ἦταν κι ἀπαιτοῦσε νὰ εἶναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ «πολιτεία». Ἀπὸ τὴν αὐγουστιανὴ ἀνακαίνιση, ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ Ρώμη ἀξίωνε νὰ εἶναι ἡ μόνη πόλη, μόνιμη καὶ «αἰώνια» πόλη, *Urbs aeterna*, καθὼς καὶ τελικὴ, μοναδικὴ πόλη. Κατὰ κάποια ἐννοία ἀπαιτοῦσε γιὰ τὸν ἑαυτὸ της «ἐσχατολογικὴ διάσταση». Προβαλλόταν σὰν τελικὴ λύση τοῦ ἀνθρώπινου προβλήματος. Ἦταν οἰκουμενικὴ κοινοπολιτεία, «μοναδικὴ παγκόσμια πολιτεία τῶν κατοίκων τῆς γῆς», ἢ *Οἰκουμένη*. Ἡ Ρώμη προσέφερε «Εἰρήνη», τὴ *Ρωμαϊκὴ εἰρήνη* καὶ «δικαιοσύνη» σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, σὲ ὅλα τὰ ἔθνη κάτω ἀπὸ τὴν κυριαρχία καὶ τὸ κράτος της. Ἀξίωνε πὼς ἦταν ἡ τελικὴ ἐνσάρκωση τῆς «ἀνθρωπώ-

τητος» όλων τῶν ἀνθρωπίνων ἀξιών καὶ ἐπιτεύξεων. Ἡ Αὐτοκρατορία ἦταν στήν πραγματικότητα πολιτικο-ἐκκλησιαστικός ὀργανισμός. Ἦταν ἐξ ἴσου ἐκκλησία καὶ πολιτεία· ἐὰν δὲν ἦταν καὶ τὰ δυὸ θὰ ἦταν ἀποξενωμένη ἀπὸ τίς ἰδέες τοῦ ἀρχαίου κόσμου (Sir Ernest Barker). Στὴν ἀρχαία κοινωνία — στίς ἀρχαίες πόλεις, στίς ἐλληνιστικές μοναρχίες, στὴ Ρωμαϊκὴ δημοκρατία — «οἱ θρησκευτικὲς» πεποιθήσεις ἐθεωρήθηκαν σὰν ἀναπόσπαστο μέρος τῆς πολιτικῆς πίστεως. «Ἡ θρησκεία» ἦταν ἀναπόσπαστο μέρος τῆς «πολιτικῆς» δομῆς. Δὲν θὰ μπορούσε ποτὲ νὰ ἀναγνωρισθῇ ξεχώρισμα ἀπὸ τὴν αὐθεντία τῆς θρησκείας καὶ κατὰ ταῦτα ξεχώρισμα ἀπὸ τὴν πίστη στὴ θρησκεία καὶ τὴν ὑποταγὴ στὴν πολιτεία. Ἡ πολιτεία ἦταν γενικῆς ἀρμοδιότητος καὶ κατὰ ταῦτα ἡ ὑποταγὴ ἔπρεπε νὰ εἶναι πλήρης καὶ χωρὶς ὁρους. Ἡ πίστη στὴν πολιτεία ἦταν καθ' ἑαυτὴν ἓνα εἶδος θρησκευτικῆς ἀφοσιώσεως, σὲ ὁποιαδήποτε εἰδικὴ μορφή μπορούσε νὰ εἶχε καθορισθῇ ἢ ἐπιβληθῇ. Στὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ὑπῆρχε ἡ λατρεία τοῦ Καίσαρα. Ἡ ὅλη δομὴ τῆς Αὐτοκρατορίας ἦταν ἀδιαίρετα «πολιτικὴ» καὶ «θρησκευτικὴ». Ὁ κύριος σκοπὸς τῆς αὐτοκρατορικῆς διοικήσεως συνήθως καθοριζόταν σὰν «φιλανθρωπία» καὶ συχνὰ ἀκόμη καὶ σὰν «σωτηρία». Γι' αὐτὸ καὶ οἱ αὐτοκράτορες χαρακτηρίζονταν σὰν «σωτῆρες».

Ἀνασκοπώντας ὅλες αὐτὲς τίς ἀξιώσεις μπορεῖ νὰ μὴ φαίνωνται παρὰ οὐτοπικὲς ἀπάτες καὶ ποθητὰ ὄνειρα, μάταια καὶ τιποτένια, ὅπως καὶ πράγματι ἦταν. Ἐν τούτοις, τέτοια ὄνειρα εἶχαν ὄνειρευθῇ οἱ ὀριστοὶ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς — εἶναι ἀρκετὸ νὰ θυμηθοῦμε τὸ Βιργίλιο. Καὶ τὸ χιμαιρικὸ ὄνειρο τῆς «αἰώνιας Ρώμης» ἐπέζησε καὶ μετὰ τὴν κατάρρευση τῆς πραγματικῆς Αὐτοκρατορίας καὶ κυριάρχησε στὴν πολιτικὴ σκέψη τῆς Εὐρώπης ἐπὶ αἰῶνες. Παραδοξολογικὰ τὸ ὄνειρο αὐτὸ ἔθρεψαν συχνὰ ἀκόμη καὶ ἐκεῖνοι, πού, μὲ τὴ λογικὴ τῆς πίστεώς τους, θάπρεπε νὰ εἶχαν προφυλαχθῇ καλύτερα ἀπὸ τὴν ἀπατηλὴ γοητεία καὶ τίς ψεύτικες συγκινήσεις. Τὸ ὄραμα μιᾶς διαρκοῦς ἢ «αἰώνιας Ρώμης» κυριάρχησε στὴν πραγματικότητα καὶ στὴ χρι-

στιανικὴ σκέψη τοῦ Μεσαίωνα καὶ στὴν Ἀνατολὴ καὶ στὴ Δύση.

Δὲν ὑπῆρχε τίποτε ἀναρχικὸ στὴ στάση τῶν πρώτων Χριστιανῶν πρὸς τὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία. Ἡ «θεία» προέλευση τῆς πολιτείας καὶ τῆς ἐξουσίας τῆς ἦταν ἀναγνωρισμένη τυπικὰ ἤδη ἀπὸ τὸν Ἀπ. Παῦλο, καὶ ὁ ἴδιος δὲν δυσκολεύθηκε νὰ κἀν ἔφεση γιὰ νὰ προστατευθῇ ἀπὸ τοὺς Ρωμαίους δικαστὲς καὶ τὸ Ρωμαϊκὸ νόμο. Ἡ πραγματικὴ ἀξία καὶ τὸ ἔργο τῆς πολιτείας ἦταν κοινῶς παραδεκτὰ στοὺς χριστιανικοὺς κύκλους. Ἀκόμη κι ὁ σφοδρὸς σαρκασμὸς στὸ βιβλίο τῆς Ἀποκαλύψεως δὲν ἦταν κἀν ἐξαίρεση. Ἐκεῖνο πού εἶχε κατηγορηθῇ ἐκεῖ ἦταν ἡ ἀνομία κι ἡ ἀδικία τῆς τότε Ρώμης, καὶ ὄχι ἡ ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς τάξεως. Οἱ Χριστιανοὶ μπορούσαν, μὲ πλήρη εἰλικρίνεια καὶ καλὴ πίστη, νὰ διακηρύξουν τὴν πολιτικὴ τους ἀθωότητα στὰ Ρωμαϊκὰ δικαστήρια καὶ νὰ ὑπερασπίσουν τὴν ὑποταγὴ τους πρὸς τὴν Αὐτοκρατορία. Στὴν πραγματικότητα οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ προσεύχονταν μὲ ἀφοσίωση γιὰ τὴν πολιτεία, γιὰ τὴν εἰρήνη καὶ τὴν τάξη ἀκόμη καὶ γιὰ τοὺς ἰδίους τοὺς Καίσαρες. Βρίσκει κανεῖς μεγάλη ἐκτίμηση γιὰ τὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία, ἀκόμη καὶ σ' ἐκείνους τοὺς Χριστιανοὺς συγγραφεῖς αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, πού ἦταν περιβόητοι γιὰ τὴν ἀντίδρασή τους, ὅπως ὁ Ὠριγένης καὶ ὁ Τερτυλλιανός. Ἡ θεολογικὴ «δικαίωση» τῆς Αὐτοκρατορίας εἶχε ἀρχίσει ἤδη στὴν περίοδο τῶν διωγμῶν. Παρὰ ταῦτα, ἡ χριστιανικὴ ὑποταγὴ ἦταν, ἐξ ἀνάγκης, περιορισμένη ὑποταγὴ. Φυσικὰ ὁ Χριστιανισμὸς δὲν ἦταν καθόλου ἀνατρεπτικὴ συνωμοσία, καὶ οἱ Χριστιανοὶ οὐδέποτε ἐβαλαν σκοπὸ ν' ἀνατρέψουν τὴν ὑπάρχουσα τάξη, ἀν καὶ μπορούσαν νὰ πιστεύουν πὼς ἔπρεπε τελικὰ νὰ καταστραφῇ. Κατὰ τὴ Ρωμαϊκὴ ἄποψη, ὅπωςδήποτε, δὲν θὰ ἀποτύγχαναν ἀν ἔκαναν ἐπανάσταση ὄχι γιὰτὶ κατὰ κάποια ἐννοια δὲν ἦταν ἀναμειγμένοι στὰ πολιτικά, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν ἦταν. Ἡ πολιτικὴ τους «ἀδιαφορία» ἐρέθιζε τοὺς Ρωμαίους. Κρατιόνταν μακριὰ ἀπὸ τίς ὑποθέσεις τῆς Κοινοπολιτείας σὲ μιὰ κρίσιμη ἐποχὴ πού ἀγωνιζόταν τὸν περὶ ὑπάρξεως ἀγῶνα τῆς. Δὲν ἀπαιτοῦσαν

μόνο «θρησκευτική ελευθερία». Ἀπαιτοῦσαν καὶ υπέρτατη αὐθεντία γιὰ τὴν Ἐκκλησία. Ἄν καὶ ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ δὲν ἦταν καθαρὰ «ἐξ αὐτοῦ τοῦ κόσμου», φαινόταν πὼς ἦταν ἀπειλὴ γιὰ τὴν βασιλεία, ποὺ ἦταν γενικὰ ἀρμόδια γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ Ἐκκλησία ἦταν κατὰ κάποια ἔννοια ἓνα εἶδος «ἀντιδραστικῆς κινήσεως» στὴν Αὐτοκρατορία. Οἱ Χριστιανοί, βεβαίως, ἦταν «συνειδητὰ ἀντικείμενοι». Ἦταν ὑποχρεωμένοι ν' ἀντισταθοῦν σὲ κάθε προσπάθεια γιὰ τὴν ἐναρμόνισή τους μέσα στὰ πλαίσια τῆς Αὐτοκρατορίας. Καθὼς πρόσφορα εἶπε ὁ Christopher Dawson, «Ὁ Χριστιανισμὸς ἦταν ἡ μόνη ἀπομένουσα δύναμη στὸν κόσμον ποὺ δὲν μποροῦσε ν' ἀπορροφηθῇ ἀπὸ τὸ γιγαντιαῖο μηχανισμὸ τῆς νέας δουλοπρεποῦς πολιτείας». Οἱ Χριστιανοί δὲν ἦταν πολιτικὴ πατρίδα. Παρὰ ταῦτα ἡ θρησκευτικὴ τους πίστις εἶχε ἄμεση πολιτικὴ σημασία. Εἶχε παρατηρηθῇ σωστὰ πὼς ὁ ἴδιος ὁ Μονοθεϊσμὸς ἦταν «πολιτικὸ πρόβλημα» στὸν ἀρχαῖο κόσμον (Eric Peterson). Οἱ Χριστιανοί ἦταν ὑποχρεωμένοι νὰ ἀπαιτήσουν «αὐτονομία» καὶ γιὰ τοὺς ἑαυτοὺς τους καὶ γιὰ τὴν Ἐκκλησία. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς ἦταν ἐκεῖνο ποὺ ἡ Αὐτοκρατορία δὲν μποροῦσε νὰ παραχωρήσῃ μὰ οὔτε καὶ νὰ καταλάβῃ. Ἔτσι ἡ ρήξις ἦταν ἀναπόφευκτη, ἂν καὶ μποροῦσε νὰ καθυστερήσῃ.

Ἡ Ἐκκλησία ἦταν πρόκλησις γιὰ τὴν Αὐτοκρατορία καὶ ἡ Αὐτοκρατορία ἐμπόδιο γιὰ τοὺς Χριστιανούς.

11

Ὁ αἰώνας τοῦ Κωνσταντίνου εἶναι γενικὰ παραδεκτὸς ὡς ἀντικείμενο τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Μετὰ ἀπὸ παρατεταμένο ἀγῶνα μὲ τὴν Ἐκκλησία, ἡ Αὐτοκρατορία ἐπὶ τέλους συνθηκολόγησε. Ὁ ἴδιος ὁ Καίσαρας προσηλυτίσθηκε καὶ ζήτησε ταπεινὰ τὴν εἰσδοχή του στὴν Ἐκκλησία. Ἡ θρησκευτικὴ ελευθερία διακηρύχθηκε τυπικὰ καὶ ἐπεξετάθηκε καθαρὰ καὶ στοὺς Χριστιανούς. Οἱ δημοθεῖσες περιουσίαι ἀποδόθηκαν στίς χριστιανικὲς κοινότητες. Οἱ Χριστιανοί ποὺ

ὑπέστησαν ἀνικανότητα ἢ ἐκτοπίστηκαν στὰ χρόνια τῶν διωγμῶν ἀποκαταστάθηκαν ξανά κι ἐγίναν δεκτοὶ μὲ τιμές. Στὴν πραγματικότητα ὁ Κωνσταντῖνος προσέφερε στὴν Ἐκκλησία, ὄχι μόνο εἰρήνη κι ελευθερία, μὰ καὶ προστασία καὶ στενὴ συνεργασία. Πραγματικά, παρώτρυνε τὴν Ἐκκλησία καὶ τοὺς ἡγέτες της νὰ ἐνωθοῦν μαζί του γιὰ τὴν «ἀνακαίνισι» τῆς Αὐτοκρατορίας. Αὐτὴ ἡ νέα στροφή τῆς αὐτοκρατορικῆς τακτικῆς καὶ πολιτικῆς, ἐγίνε δεκτὴ ἀπὸ τοὺς Χριστιανούς μὲ ἐκτίμησι, ἀλλὰ ὄχι καὶ χωρὶς κάποια ἀμνηστία καὶ ἐκπληξι. Ἡ χριστιανικὴ ἀνταπόκρισι στὴ νέα κατάστασι δὲν ἦταν καθόλου ὁμόθυμη. Ὑπῆρχαν πολλοὶ ἀνάμεσα στοὺς Χριστιανούς ἡγέτες ποὺ ἦταν ἀρκετὰ προπαρασκευασμένοι νὰ καλοδεχθοῦν ἀνεπιφύλακτα τὴ μεταστροφή τοῦ Αὐτοκράτορα καὶ τὴν προσδοκώμενη μεταστροφή τῆς Αὐτοκρατορίας. Ἀλλὰ δὲν ἦταν λίγοι ἐκεῖνοι ποὺ ἦταν ἐπιφυλακτικοὶ γιὰ τὴν αὐτοκρατορικὴ στροφή. Βεβαίως δὲν μποροῦσε παρὰ νὰ χαρῇ κανεὶς γιὰ τὴν παύσι τῶν ἐχθροπραξιῶν καὶ τὴν ελευθερία τῆς δημόσιας λατρείας ποὺ τώρα εἶχε νομικὰ ἐξασφαλισθῇ. Ἀλλὰ τὸ μεγαλύτερο πρόβλημα δὲν εἶχε ἀκόμη λυθῇ καὶ ἦταν πρόβλημα ἀρκετὰ περίπλοκο. Πραγματικά, ἦταν ἓνα ὀξύ καὶ παραδοξολογικὸ πρόβλημα.

Ἦδη ὁ Τερτυλλιανὸς εἶχε προβάλλει ὠρισμένα ἀδέξια ἐρωτήματα, ἂν καὶ στὴν ἐποχὴ του δὲν ἦταν παρὰ ρητορικῆς μόνο σημασίας. Θὰ μποροῦσαν οἱ Καίσαρες νὰ δεχθοῦν τὸ Χριστὸ καὶ νὰ τὸν πιστεύσουν; Καὶ οἱ Καίσαρες προφανῶς ἀνῆκαν «στὸν κόσμον». Ἦταν ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ «κοσμικοῦ» κατασκευάσματος, *necessarii saeculo*. Θὰ μποροῦσε λοιπὸν ἓνας Χριστιανὸς νὰ εἶναι καίσαρας, δηλαδὴ, νὰ ἀνήκῃ ταυτόχρονα σὲ δυὸ συγκρουόμενες παρατάξεις, τὴν Ἐκκλησία καὶ τὸν κόσμον; (*Apologeticum*, 21,24). Στὴν ἐποχὴ τοῦ Κωνσταντίνου ἡ ἰδέα τοῦ «Χριστιανοῦ Καίσαρα» ἦταν ἀκόμη γρίφος καὶ αἰνίγμα παρὰ τίς εὐγλωττες προσπάθειες τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας νὰ ἀναπτύξῃ τὴν ἰδέα τῆς «Χριστιανικῆς Αὐτοκρατορίας». Γιὰ πολλοὺς Χριστιανούς ὑπῆρχε μιὰ βαθύτερη ἀντίφασις σ' αὐτὴ τὴν ἰδέα. Οἱ Καίσαρες εἶχαν δώσει ἀναγκαστικὰ τὸν ἑαυτό τους στὸ σκοπὸ «αὐτοῦ

τοῦ κόσμου». Ἄλλὰ ἡ Ἐκκλησία δὲν προερχόταν ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμον. Τὸ ἀξίωμα τοῦ Καίσαρα ἦταν οὐσιαστικά «κοσμικό». Ὑπῆρχε πράγματι καθόλου χώρος γιὰ τοὺς αὐτοκράτορες, σὰν αὐτοκράτορες στὸν ὀργανισμό τῆς Χριστιανικῆς Κοινότητος; Ὑποστηρίχθηκε τελευταία πὼς πιθανῶς ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος ἦταν μᾶλλον ἀνήσυχος καὶ ἀβέβαιος πάνω σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο. Φαίνεται πὼς ἓνας ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ χρονοτρίβησε τὸ βάπτισμά του μέχρι τίς τελευταῖες ἡμέρες του, ἦταν ἀσφαλῶς αὐτὸ τὸ θολὸ αἴσθημα ποὺ τὸν στενοχωροῦσε νὰ εἶναι ταυτόχρονα «Χριστιανός» καὶ «καίσαρας». Ἡ προσωπικὴ μεταστροφή τοῦ Κωνσταντῖνου δὲν ἀποτελοῦσε πρόβλημα. Ἀλλὰ σὰν Αὐτοκράτορας δεσμευόταν. Ἐπρεπε νὰ σηκώσει τὸ βάρος τῆς θέσεώς του ποὺ ἀνυψώθηκε στὴν Αὐτοκρατορία. Ἦταν καὶ τώρα «Θεῖος Καίσαρ». Σὰν Αὐτοκράτορας ἦταν τρομερὰ περιπλεγμένος στὶς παραδόσεις τῆς Αὐτοκρατορίας, τόσο πολὺ ὅσο πραγματικά προσπαθοῦσε νὰ ἀπελευθερωθῇ. Ἡ μεταφορά τῆς αὐτοκρατορικῆς κατοικίας στὴ νέα πόλη, μακριὰ ἀπὸ τίς ἀναμνήσεις τῆς *παλαιᾶς* εἰδωλολατρικῆς Ρώμης, ἦταν θεαματικὴ συμβολὴ στὴν υπέροχη αὐτὴ προσπάθεια. Παρὰ ταῦτα, ἡ Αὐτοκρατορία δὲν διέφερε καθόλου ἀπὸ πρὶν μὲ τὰ ἀπολυταρχικά της ἥθη καὶ ἔθιμα, μὲ ὅλη τὴν εἰδωλολατρικὴ συμπεριφορά της, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς λατρείας καὶ *ἀποθεώσεως* τοῦ Αὐτοκράτορα. Ἐχομε ἰσχυροὺς λόγους νὰ ἐμπιστευόμαστε τὴν προσωπικὴ εἰλικρίνεια τοῦ Κωνσταντῖνου. Ἀναμφίβολα εἶχε πεισθῇ βαθειὰ πὼς ὁ Χριστιανισμός ἦταν ἡ μόνη δύναμη ποὺ μποροῦσε νὰ ζωογονήσει τὸ ἐξασθενημένο σῶμα τῆς Αὐτοκρατορίας καὶ νὰ δώσει καινούργια ἀρχὴ συνοχῆς σὲ μιὰ ἐποχὴ κοινωνικῆς διασπάσεως. Ἀλλὰ προφανῶς δὲν τοῦ ἦταν δυνατό νὰ παραιτηθῇ ἀπὸ τὴν ἐξουσία ἢ ν' ἀπαρνηθῇ τὸν κόσμον. Πράγματι, ὁ Κωνσταντῖνος ἦταν ἰσχυρὰ πεπεισμένος πὼς ἡ θεία Πρόνοια τοῦ εἶχε ἐμπιστευθῇ μιὰ ὑψηλὴ καὶ ἱερὴ ἀποστολή, πὼς τὸν εἶχε διαλέξει νὰ παλινρθῶσιν τὴν Αὐτοκρατορία καὶ μάλιστα πάνω σὲ χριστιανικὰ θεμέλια. Αὐτὴ ἡ πεποίθηση περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη συγκεκριμένη πολιτικὴ θεω-

ρία, ἦταν ἀποφασιστικὸς παράγοντας στὴν πολιτικὴ του καὶ στὸν τωρινὸ τρόπο τῆς διοικήσεώς του.

Ἡ κατάσταση ἦταν ἐντονα ἀμφίβολη. Ὡφειλε ἡ Ἐκκλησία νὰ δεχθῇ τὴν αὐτοκρατορικὴ προσφορά καὶ νὰ τοῦ ἀναθέσῃ τὸ νέο ἔργο; Ἦταν μιὰ καλὴ εὐκαιρία ἢ μᾶλλον ἐπικίνδυνος συμβιβασμός; Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἐμπειρία τῆς στενῆς συνεργασίας μὲ τὴν Αὐτοκρατορία δὲν ἦταν καθ' ὁλοκληρίαν εὐτυχῆς καὶ ἐνθαρρυντικὴ γιὰ τοὺς Χριστιανούς, ἀκόμη καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ ἴδιου τοῦ Κωνσταντῖνου. Ἡ Αὐτοκρατορία δὲν φαινόταν νὰ εἶναι εὐκολος ἢ καλόβολος σύμμαχος καὶ συνεργάτης γιὰ τὴν Ἐκκλησία. Μὲ τοὺς διαδόχους τοῦ Κωνσταντῖνου ὅλες οἱ δυσχέρειες τῆς «συνεργασίας» ἐγίναν ὀλοφάνερες, κι ἂν ἀκόμη ἀγνοήσωμε τὴν ἀποτυχημένη προσπάθεια τοῦ Ἰουλιανοῦ νὰ ἐπαναφέρῃ τὴν εἰδωλολατρεία. Οἱ ἡγέτες τῆς Ἐκκλησίας ἀναγκάζονταν ἐπανειλημμένως νὰ ἀμφισβητοῦν τίς ἐμμονες προσπάθειες τῶν Αὐτοκρατόρων νὰ ἐξασκήσουν τὴν υπέρτατη ἐξουσία τους καὶ στὶς θρησκευτικὰς ὑποθέσεις. Ἡ ἐμφάνιση τοῦ μοναχισμοῦ στὸν τέταρτον αἰῶνα δὲν ἦταν τυχαία. Ἦταν μᾶλλον προσπάθεια νὰ ξεφύγῃ ἀπὸ τὸ αὐτοκρατορικὸ πρόβλημα, καὶ νὰ οἰκοδομήσῃ «αὐτόνομη» χριστιανικὴ κοινωνία, ἔξω ἀπὸ τὰ δεσμά τῆς Αὐτοκρατορίας, «ἔξω τῆς παρεμβολῆς». Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἡ Ἐκκλησία δὲν θὰ μπορούσε νὰ ξεφύγῃ ἀπὸ τὴν εὐθύνη της γιὰ τὸν κόσμον ἢ νὰ ἐγκαταλείψῃ τὸ ἱεραποστολικὸ της ἔργο. Πραγματικά, ἡ Ἐκκλησία ἐνδιαφερόταν ὄχι μόνο γιὰ τὰ ἄτομα ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν κοινωνία, μὰ καὶ γιὰ ὅλη τὴν ἀνθρωπότητα. Ἀκόμη καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτοῦ τοῦ κόσμου ἔπρεπε νὰ ὀδηγηθοῦν τελικὰ στὴν πίστη τοῦ Χριστοῦ. Ἐπὶ πλέον ἡ Αὐτοκρατορία ἦταν ἀπρόετοιμαστὴ νὰ ἀφήσῃ μοναχὴ τὴν Ἐκκλησία, ἢ νὰ κἀνὴ χωρὶς τὴ βοήθεια καὶ τίς ὑπηρεσίες της. Ἡ Ἐκκλησία ἦταν ἤδη ἰσχυρὸς ὀργανισμός, ἰσχυρὴ μὲ τὴν πίστη καὶ τὴν πειθαρχία, σκορπισμένη παντοῦ, ἀκόμη καὶ στὶς πιὸ ἀπόμακρες γωνιὰς τῆς οἰκουμένης. Ἡ Ἐκκλησία ἀναγκαζόταν ἔτσι τελικὰ νὰ συμμαχήσῃ μὲ τὴν Αὐτοκρατορία κάτω ἀπὸ τὴ δι-

πλή πίεση του ιεραποστολικού της προορισμού και της πατροπαράδοτης λογικής της Αυτοκρατορίας.

Κατά το τέλος του 4ου αιώ. ο Χριστιανισμός είχε τελικά καθιερωθεί σαν επίσημη θρησκεία της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Με το Μ. Θεοδοσίο τυπικά παραδόθηκε στο χριστιανικό σκοπό. Η ειδωλολατρεία αποκηρύχθηκε νομικά και έκτοπίσθηκε. Μα και η αίρεση ετέθηκε εκτός νόμου. Η πολιτεία ανέλαβε τυπικά τη διατήρηση της ορθοδόξου πίστεως. Η βασική προϋπόθεση του νέου διακανονισμού ήταν *η ένότητα της χριστιανικής κοινής πολιτείας*. Δεν ήταν παρά μια και μόνη *χριστιανική κοινωνία*, που ταυτόχρονα ήταν *έκκλησία* και *πολιτεία*. Σ' αυτή τη μιὰ κοινωνία υπήρχαν διαφορετικές τάξεις ή έξουσίες, που ξεχώριζαν καθαρά μα και σχετίζονταν στενά — «πνευματική» και «κοσμική», «έκκλησιαστική» και «πολιτική». Άλλά η «κοινωνία» ήταν ουσιαστικά καθ' έαυτήν μία. Αυτή η ιδέα δεν ήταν καθόλου καινούργια. Ο παλιός Ισραήλ ήταν ταυτόχρονα βασιλεία και *έκκλησία*. Και η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία ήταν πάντοτε «πολιτικο-έκκλησιαστικός οργανισμός», και διατήρησε ως αύτως αυτό το διπλό χαρακτήρα μετά τον έκχριστιανισμό της. Στη χριστιανική κοινοπολιτεία, τὰ δικαιώματα να είναι κανείς μέλος και πολίτης δεν ήταν μόνο ισότιμα αλλά άπλως ταυτόσημα. Μόνο οί Χριστιανοί μπορούσαν να είναι πολίτες. Και όλοι οί πολίτες ήταν υποχρεωμένοι να είναι ορθόδοξοι στην πίστη και στα έργα. Το χριστιανικό «κοινόν πλούτος» θεωρήθηκε σαν *ένιαῖος θεοκρατικός οργανισμός*. Πολύ περισσότερο η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία πάντοτε έθεώρησε έαυτήν σαν «παγκόσμια βασιλεία», τη μόνη νόμιμη βασιλεία, τη μόνη «Αυτοκρατορία». Καθώς ήταν μία Έκκλησία, ή Οίκουμενική Έκκλησία, έτσι δεν μπορούσε παρά να είναι και μιὰ βασιλεία, ή οίκουμενική Αυτοκρατορία. Η Έκκλησία και ή πολιτεία ήταν πράγματι μιὰ κοινωνία, άόρατη και άδιαίρετη, μιὰ *Civitas - Respublica Christiana*. «Η μία κοινοπολιτεία όλης της ανθρωπότητας θεωρήθηκε έν μέροςι σαν αυτοκρατορία και ήταν ή εικόνα της παλαιάς Ρώμης που έπιζούσε. Κυρίως όμως και γενικώς έθεωρήθηκε σαν Έκκλη-

σία και ήταν ή ουσιαστική κοινωνία αυτής της μεγάλης περιόδου της ανθρώπινης ιστορίας που την ονομάζομε Μεσαίωνα. Ήταν γεγονός κι όχι άπλως ιδέα' μα ήταν και ιδέα και όχι καθ' ολοκληρίαν γεγονός» (Sir Ernest Barker).

Ήταν ένα σπουδαίο και μεγαλειώδες έπίτευγμα, ένα λαμπρό όραμα, κάτι που φιλοδοξούσαν να γίνη. Άλλά ήταν και δυσοίωνο και άμφίβολο έπίτευγμα. Στην πραγματικότητα οί δυο τάξεις, «πνευματική» και «κοσμική», δεν θα μπορούσαν ποτέ να ολοκληρωθούν άληθινά σ' ένα σύστημα. Οί παλιές τάσεις συνεχίστηκαν μέσα στη «μία κοινωνία», και ή ίσορροπία των «δυνάμεων» στη χριστιανική κοινή πολιτεία ήταν πάντα άσταθής και άνασφαλής. Θα ήταν άναχρονιστικό να παραστήσωμε αυτή την έσωτερική ένταση μεταξύ των δυνάμεων της Μεσαιωνικής Κοινοπολιτείας σαν διαμάχη ή συναγωνισμό μεταξύ Έκκλησίας και πολιτείας, λαμβανομένων σαν δυο ξεχωριστών κοινοτήτων, με άνάλογες σφαίρες άρμοδιότητας και δικαιοδοσίας. Στο Μεσαίωνα, Έκκλησία και πολιτεία δεν υπάρχουν σαν δυο ξεχωριστές κοινότητες. Η διαμάχη γινόταν μεταξύ των δυο «δυνάμεων» μέσα στην ίδια κοινότητα και άκριβώς γι' αυτό το λόγο ήταν τόσο ζωηρή και όξεϊα. Κατ' αυτή την άποψη δεν υπάρχει ούσιώδης διαφορά μεταξύ χριστιανικής άνατολής και δύσεως, που ήταν τόσο διαφορετικές όσο ήταν διαφορετική ή πραγματική πορεία των γεγονότων σ' αυτές τις δυο περιοχές της Χριστιανικής Κοινοπολιτείας. Το μεγαλύτερο πρόβλημα ήταν ίδιο και στην άνατολή και στη δύση — το πρόβλημα μιās «Χριστιανικής Κοινωγίας», μιās «Ίερās Αυτοκρατορίας». Ήταν φυσικό πώς αυτό το πρόβλημα θα μπορούσε να πάρη ειδικά επείγοντα χαρακτήρα και διάσταση περισσότερο στην άνατολή. Στην άνατολή ή «Ίερά Αυτοκρατορία» ήταν φοβερή πραγματικότητα, «χειροπιαστό γεγονός σέ πραγματικό κόσμο», κατά τη φράση του James Bryce, ένω στη δύση ήταν μάλλον ιδέα, ή άπλως μιὰ άπαίτηση. Από τον Κωνσταντίνο ή καρδιά της Αυτοκρατορίας βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη και όχι πλέον στην παλαιά πόλη της Ρώμης. Η ιστορία του Βυζαντίου ήταν άμεση συνέχεια της Ρωμαί-

κῆς ἱστορίας. Στὴ δύση ἡ Ρωμαϊκὴ τάξη καταλύθηκε ἐνωρίς. Στὴν Ἀνατολὴ διατηρήθηκε ἐπὶ αἰῶνες. Ἔστω καὶ μὲ τὸ ἀνατολικό του ἔνδυμα τὸ Βυζάντιο ἐξακολούθησε νὰ εἶναι «ἡ βασιλεία τῶν Ρωμαίων» μέχρι τὸ τέλος του. Τὸ κύριο πρόβλημα τοῦ Βυζαντίου ἦταν ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τῆς «αἰώνιας Ρώμης». Ἡ ὅλη ἐπίδραση τῆς Αὐτοκρατορίας ἐγινε ἐδῶ αἰσθητὴ πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅσο ἐγινε ποτὲ στὴ δύση. Εἶναι ὅπως οἰκονομικὴ ἐξόχως σημαντικό πῶς ὅλα τὰ «βυζαντινὰ προβλήματα» ἐπανεμφανίσθηκαν στὴ δύση, ἐπείγοντα καὶ ἀσαφῆ ὅπως καὶ στὸ Βυζάντιο, ταυτόχρονα μὲ τὴν ἀνασύστασή της ἐκεῖ «Αὐτοκρατορίας» κάτω ἀπὸ τὸν Κάρολο τὸ Μέγα καὶ τοὺς διαδόχους του. Πράγματι, ὁ Καρλομάγνος ἐθεώρησε τὸν ἑαυτοῦ του σὰν νόμιμο διάδοχο τοῦ Κωνσταντίνου καὶ τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Οἱ ἀξιώσεις του καὶ ἡ πολιτικὴ του στίς θρησκευτικὲς ὑποθέσεις ἦταν σχεδὸν ταυτώσιμες μὲ ἐκεῖνες τῶν Βυζαντινῶν Αὐτοκρατόρων.

Ὑποστηρίχθηκε συχνὰ πῶς στὸ Βυζάντιο ἡ Ἐκκλησία εἶχε παραδώσει τὴν ἐλευθερίαν της στὰ χέρια τῶν Αὐτοκρατόρων. Τὸ βυζαντινὸ σύστημα χαρακτηρίσθηκε δυσφημιστικὰ σὰν «καισαροπαπισμός», καθὼς ἐγινε παραδεκτὸ πῶς ὁ Αὐτοκράτορας ἦταν ὁ πραγματικὸς κυβερνήτης τῆς Ἐκκλησίας, ἔστω κι ἂν οὐδέποτε ἀναγνωρίσθηκε τυπικὰ πῶς ἦταν ἡ κεφαλὴ της. Ἐλέχθη πολλὰ φορὲς πῶς μέσα στὸ Βυζάντιο ἡ Ἐκκλησία ἔχασε τὴν ὑπόστασή της, δηλαδὴ, τὴν ὑπόστασή της σὰν «ἀνεξάρτητος ὀργανισμός» καὶ υποβιβάστηκε στὴν πράξη σ' ἓνα «λειτουργικὸ μῆμα Αὐτοκρατορίας». Ἡ ἀπόδειξη ποῦ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ὑποστήριξη αὐτῶν τῶν κατηγοριῶν, ἴσως, ἐκ πρώτης ὀψεως, νὰ φαίνεται πῶς εἶναι ἐπαρκὴς καὶ ἀκαταμάχητη. Ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ σταθῇ σὲ προσηκτικώτερη ἐξέταση. Τὴν κατηγορία γιὰ «καισαροπαπισμό» παραδέχονται ἀκόμη σὲ ὠρισμένες περιοχές. Ἀπορρίφθηκε ἐμφαντικὰ ἀπὸ πολλοὺς ἱκανοὺς μελετητὲς τοῦ Βυζαντίου σὰν πλήρης παρανόηση, σὰν προκατειλημμένος ἀναχρονισμός. Οἱ Αὐτοκράτορες ἦταν πράγματι κυβερνήτες στὴ χριστιανικὴ κοινωνία, καὶ στίς θρησκευτι-

κὲς ὑποθέσεις, ἀλλὰ οὐδέποτε ὑπῆρξαν κυβερνήτες πάνω ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία.

Ἡ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου ἦταν τόλμημα κι ἀπόπειρα στὴ χριστιανικὴ πολιτικὴ. Ἦταν ἀνεπιτυχὲς καὶ ἴσως ἀτυχὸ πείραμα. Παρὰ ταῦτα θὰ πρέπει νὰ κριθῇ μέσα στίς δικές του συνθήκες.

III

Ὁ Ἰουστινιανὸς εἶχε δηλώσει καθαρά αὐτὴ τὴ βασικὴ ἀρχὴ τοῦ βυζαντινοῦ πολιτικοῦ συστήματος, στὸν πρόλογο τῆς ἑκτης Νεαρᾶς του, ὑπὸ ἡμερομηνίαν 16 Μαρτίου 535:

Ὑπάρχουν δύο μεγάλα δῶρα τὰ ὁποῖα ὁ Θεὸς ἔδωκε στοὺς ἀνθρώπους ἐν τῇ ὑπερτάτῃ του ἐπιεικείᾳ, ἡ *Ἱερωσύνη* καὶ ἡ *Αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία*. Ἀπ' αὐτὰ τὸ πρῶτο ἀφορᾷ στὰ θεῖα πράγματα· τὸ δεύτερο κυβερνᾷ καὶ φροντίζει τίς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις. Προερχόμενα ἀπὸ τὴν ἴδια πηγὴ στολίζουν καὶ τὰ δύο τὴν ἀνθρώπιναν ζωὴ. Γιὰ τίποτε δὲν ἐνδιαφέρονται περισσότερο οἱ Αὐτοκράτορες ὅσο γιὰ τὴν ἀξιοπρέπεια τῶν ἱερωμένων, ὥστε οἱ ἱερεῖς μὲ τὴ σειρά τους νὰ προσεύχωνται στὸ Θεὸ γι' αὐτοὺς. Ἐάν, λοιπόν, ὁ ἓνας εἶναι ἄσφογος ἀπὸ κάθε ἀποψη καὶ ἐμπιστεύεται πλήρως τὸ Θεό, καὶ ὁ ἄλλος μπορεῖ νὰ συμπεριφέρεται σωστὰ καὶ κατάλληλα ὥστε ἡ κοινοπολιτεία νὰ τὸν ἐμπιστεύεται, τότε μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῇ πλήρης ἁρμονία ποῦ θὰ παρέχῃ ὅ,τιδήποτε θὰ εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος. Γι' αὐτὸ ἐνδιαφερόμαστε ἐξόχως γιὰ τὰ δόγματα τὰ ἀληθῆ ποῦ ἀπακάλυψε ὁ Θεὸς καὶ γιὰ τὴν ἀξιοπρέπεια τῶν ἱερέων. Εἴμαστε πεπεισμένοι πῶς ἐάν κρατοῦν τὴν ἀξιοπρέπειάν τους, μεγάλες εὐεργεσίες θὰ μᾶς χορηγήσῃ ὁ Θεὸς καὶ θὰ κρατήσωμε σταθερὰ ὅ,τι κατέχομε σήμερα καὶ ἐπὶ πλέον θὰ ἀποκτήσωμε ἐκεῖνα ποῦ δὲν ἔχομε ἀκόμη ἐξασφαλίσει. Εὐτυχὲς τέλος στε-

φανώνει πάντοτε εκείνα τὰ πράγματα πού ἐκτελοῦνται κατὰ τὸν πρέποντα ἐκείνο τρόπο πού εἶναι εὐπρόσδεκτος στὸ Θεό. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο φυλάσσονται αὐστηρὰ οἱ ἱεροὶ κανόνες, πού οἱ ἔνδοξοι ἀπόστολοι, οἱ σεβαστοὶ αὐτόπτες μάρτυρες καὶ ὑπηρέτες τοῦ Θεοῦ Λόγου, μᾶς παρέδωσαν καὶ οἱ ἱεροὶ Πατέρες ἐφύλαξαν καὶ ἐρμήνευσαν.

Αὐτὸ ἦταν ταυτόχρονα περίληψη καὶ πρόγραμμα.

Ὁ Ἰουστινιανὸς δὲν μιλοῦσε γιὰ τὴν πολιτεία ἢ τὴν Ἐκκλησία. Μιλοῦσε γιὰ δυὸ ἐξουσίες ἢ ἀντιπροσωπεῖες πού εἶχαν καθιερωθῇ στὴ χριστιανικὴ κοινοπολιτεία. Ἦταν καθωρισμένες ἀπὸ τὴν ἴδια θεία ἐξουσία καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τελικὸ σκοπὸ. Σὰν «θεῖο δῶρο» ἡ αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία, τὸ *imperium*, ἦταν ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ Ἱερατεῖο, *sacerdotium*. Παρὰ ταῦτα ἦταν ἐξαρτημένο καὶ ὑποταγμένο σ' αὐτὸ τὸ σκοπὸ γιὰ τὸν ὁποῖο εἶχε καθιερωθῇ ἀπὸ τὸ Θεό. Κι ὁ σκοπὸς ἦταν ἡ καθαρὴ διατήρηση καὶ ἡ διάδοση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας. Ἔτσι, ἐὰν ἡ αὐτοκρατορία, σὰν αὐτοκρατορία, δὲν ἦταν ὑποταγμένη στὴν ἱεραρχία, ἦταν ἐν τούτοις ὑποταγμένη στὴν Ἐκκλησία, πού ἦταν διωρισμένη ἀπὸ τὸ Θεό σὰν «κουστωδία» τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία ἦταν «νόμιμη» μόνο *μέσα* στὴν Ἐκκλησία. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἦταν οὐσιαστικά ὑποταγμένη στὴ χριστιανικὴ πίστη, ἦταν δεσμευμένη ἀπὸ τὶς ἐντολὰς τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πατέρων, καὶ ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀποψη «περιωριζόταν» ἀπ' αὐτά. Ἡ νόμιμη θέση τοῦ αὐτοκράτορα στὴν κοινὴ πολιτεία, ἐξαρτιόταν ἀπὸ τὴν καλὴ του στάση πρὸς τὴν Ἐκκλησία κάτω ἀπὸ τὴ δογματικὴ καὶ κανονικὴ τῆς πειθαρχία. *Τὸ κράτος* ἦταν ταυτόχρονα ἐξουσία καὶ ὑπηρεσία. Καὶ οἱ ὅροι τῆς ὑπηρεσίας ἦταν καθωρισμένοι ἀπὸ τοὺς νόμους καὶ τοὺς κανόνες τῆς Ἐκκλησίας. Στὴν ὁρκομωσία τῆς στέψεώς του ὁ αὐτοκράτορας ὠφείλε νὰ ὁμολογήσῃ τὴν ὀρθόδοξο πίστη του καὶ νὰ δώσῃ ὄρκο ὑποταγῆς στίς ἀποφάσεις τῶν ἐκκλησιαστικῶν συνόδων. Αὐτὸ δὲν ἦταν ἀπλὴ τυπικότητα. «Ἡ ὀρθοδοξία ἦταν, οὕτως εἰ-

πεῖν, ἡ *ὑπερεθνικότητα τοῦ Βυζαντίου*, τὸ βασικὸ στοιχεῖο τῆς ζωῆς τῆς πολιτείας καὶ τοῦ λαοῦ (I. I. Sokolov).

Ἡ θέση τοῦ αὐτοκράτορα στὸ βυζαντινὸ σύστημα εἶχε ἐξόχως ἀνυψωθῇ. Εἶχε περιβληθῇ μὲ φωτοστέφανο θεοκρατικῆς λάμπεως. Ἡ αὐλικὴ ἐθιμοτυπία ἦταν πλούσια καὶ περίπλοκη καὶ αὐστηρὰ θρησκευτικὴ ἐθιμοτυπία, ἓνα τυπικὸ, σχεδὸν ἓνα εἶδος «αὐτοκρατορικῆς τελετουργίας». Παρὰ ταῦτα ὁ αὐτοκράτορας δὲν ἦταν παρὰ λαϊκός. Εἶχε ὠρισμένη θέση στὴν Ἐκκλησία καὶ μάλιστα πολὺ ἐξέχουσα καὶ ὑψηλὴ. Μὰ ἦταν θέση λαϊκοῦ. Ἦταν, οὕτως εἶπεῖν, εἰδικὸ ἀξίωμα στὴν Ἐκκλησία, προωρισμένο γιὰ λαϊκοὺς. Οἱ αὐτοκράτορες δὲν ἀνῆκαν στὴν κανονικὴ ἱεραρχία τῆς Ἐκκλησίας. Δὲν ἦταν καθόλου «ὑπηρέτες τοῦ Λόγου καὶ τῶν μυστηρίων». Κάποιος ἰδιαίτερος «ιερατικός» χαρακτήρας ἴσως ἦταν δυνατό νὰ τοὺς παραχωρηθῇ καὶ πραγματικὰ εἶχε συχνὰ ἀπαιτηθῇ καὶ διεκδικηθῇ. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἦταν ἰδιότυπο «βασίλειον ἱεράτευμα» πού διακρινόταν σαφῶς ἀπὸ τὴν «κανονικὴ ἱερωσύνη» τοῦ κλήρου. Ὁ αὐτοκράτορας βεβαίως ἦταν ἐξέχων ἀξιωματοῦχος στὴν Ἐκκλησία, ἀλλὰ κατὰ μίαν ὅλως ἰδιαίτερη ἔννοια πού δὲν μπορούμε νὰ καθορίσωμε ἀκριβῶς. Ὅποιοδῆποτε κι ἂν ἦταν τὸ ἀρχικὸ νόημα τῆς τελετῆς τῆς αὐτοκρατορικῆς στέψεως — καὶ φαίνεται πῶς ἀρχικὰ ἦταν ὅπωςδῆποτε μιὰ αὐστηρὰ «κοσμικὴ» τελετὴ, στὴν ὁποία ἀκόμη καὶ ὁ πατριάρχης ἐνεργοῦσε σὰν δημόσιος λειτουργός — βαθμηδὸν ἐξελίχθηκε σὲ ἱερὴ ἐκκλησιαστικὴ τελετὴ, σὲ μιὰ *μυσταγωγία*, ἂν ὄχι σὲ κανονικὸ «μυστήριον», ἰδιαίτερα ἀφ' ὅτου συνδυάσθηκε μὲ τὴν ἱεροτελεστία τῆς «χρίσεως» πού ἦταν αὐστηρὰ ἐκκλησιαστικὴ ἱεροτελεστία καὶ παρεχόταν ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία. Οἱ τελετὲς τῆς αὐτοκρατορικῆς στέψεως ἐνεῖχαν ὁλοσχερῶς «καθαγιαστικὴ» σημασία τῆς «κοσμικῆς ἐξουσίας». Πιθανῶς αὕτῃ ἡ θεοκρατικὴ ἔμφαση ἦταν ἀκόμη πιὸ ἰσχυρὴ στὴ δύση ἀπὸ τὸ Βυζάντιο. Ἦταν ἰδιαίτερα σημαντικὸ πῶς ἡ τελετὴ περιελάμβανε ἓνα ἱεροπρεπῆ ὄρκο πιστῆς ὑπακοῆς σ' ὅλους τοὺς κανόνες τῆς Ἐκκλησίας καί, πάνω ἀπὸ ὅλα, διαφυλά-

Έως άπαραχάρακτης τής όρθοδόξου πίστεως σύμφωνα μέ τήν 'Αγία Γραφή και τις διατάξεις τών συνόδων.

Ο κόμβος του προβλήματος βρίσκεται στην άξίωση τών κοσμικών όρχόντων και στην προσπάθειά τους «νά είναι Χριστιανοί» και νά έκτελέσουν κατά ταύτα ώρισμένα χριστιανικά καθήκοντα κατά τό δικό τους δίκαιο, σάν δικές τους έντολές. Αύτή ή άπαίτηση συνεπαγόταν πεποίθηση πώς βασικά και αυτό τό «κοσμικό στοιχείο» ήταν κατά κάποια έννοια «ιερό». Σέ μιá χριστιανική κοινωνία τίποτε δέν μπορεί νά είναι μόνο «κοσμικό». Ίσως νά άμφισβητηθ ή πώς αύτή ή άξίωση ήταν συχνά άνειλικρινής, και δέν ήταν παρά με-ταμφίεση γιά κοσμικούς σκοπούς και ύποθέσεις. Είναι άκόμη προφανές πώς σέ πολλές περιπτώσεις — και μιá θά πρέπει νά τονίσωμε, άνάμεσα σ' όλες τις μεγαλύτερες και κρίσιμες περιπτώσεις — αύτή ή άπαίτηση ήταν τελείως είλικρινής. Ο 'Ιουστινιανός και ο Καρλομάγνος — γιά νά αναφέρωμε τις πλέον θεαματικές περιπτώσεις — ήταν βαθειά είλικρινείς στην προσπάθειά τους νά είναι «Χριστιανοί ήγεμόνες» και νά προαγάγουν τήν ύπόθεση του Χριστού, τόσο όσο ή συγκεκριμένη πολιτική τους ήταν ελεύθερη στην κριτική. Ήταν κοινά παραδεκτό πώς τό καθήκον του Αύτοκράτορα ήταν νά υπερασπίζη τήν πίστη και τήν 'Εκκλησία μέ όλα τά δυνατά στη διάθεσή του μέσα, περιλαμβανομένου άκόμη και του «ξίφους», αλλά ίσως πρῶτα άπ' όλα μέ τήν κατάλληλη νομοθεσία. Ένταση θά έδημιουργείτο κάθε φορά πού ο αύτοκράτορας έδειχνε ένδιαφέρον γιά θρησκευτικά ζητήματα, όπως πολλοί Βυζαντινοί αύτοκράτορες, και πιο πολύ ο 'Ιουστινιανός, έδειχναν πράγματι σέ πολλές περιπτώσεις. Κατά γενικό κανόνα αυτό δέν ήταν έξω άπό τις νόμιμες άρμοδιότητές τους. Ούτε «ή καθαρότητα τής πίστεως» ούτε «ή ακρίβεια τών κανόνων» είναι καθαρή «ύπόθεση του κλήρου». Οί αύτοκράτορες θάπρεπε νά φροντίζουν γιά τήν «όρθή πίστη» του λαού. Ούτε μπορούσε νά τους άπαγορευθ ή νά έχουν θρησκευτικές πεποιθήσεις. Έάν τό δικαίωμα τής τυπικής άποφάσεως στα ζητήματα τής πίστεως και τής τάξεως άνήκε στο ιερατείο — κι αυτό τό δικαίωμα

ουδέποτε άμφισβητήθηκε ή καταργήθηκε — τό δικαίωμα νά ένδιαφέρεται κανείς γιά τά δογματικά ζητήματα δέν θά μπορούσαν ποτέ ν' άρνηθουν άκόμη και στους λαϊκούς, ούτε και τό δικαίωμα νά έκφράσουν τις θρησκευτικές πεποιθήσεις, και μάλιστα σέ περιόδους δογματικής διαμάχης ή συγχύσεως. Προφανώς, οί αύτοκράτορες μπορούσαν νά ύψώσουν τή φωνή τους ισχυρότερα και πιο έντυπωσιακά άπό κάθε άλλον και νά χρησιμοποιήσουν τήν έξουσία τους γιά νά έξαπλώσουν αυτές τις πεποιθήσεις πού ήταν δυνατόν, έν πλήρη έντιμότητι, νά έπίστευαν πώς ήταν όρθόδοξες. Άκόμη και σ' αύτή τήν περίπτωση οί αύτοκράτορες θά ένεργούσαν μέ καταλλήλους τρόπους. Θά έπρεπε νά έπιβάλλουν τή θέλησή τους, ή τή γνώμη τους, στην ιεραρχία και τήν 'Εκκλησία, και πραγματικά προσπάθησαν νά τήν έπιβάλουν πολλές φορές, χρησιμοποιώντας πότε πότε βία, άπειλές, και άλλες άπaráδεκτες μεθόδους. Ο νόμιμος ή κανονικός τύπος έπρεπε νά διατηρηθ ή σέ κάθε περίπτωση. Γιά νά ένεργή στις θρησκευτικές ύποθέσεις χωρίς τή συγκατάθεση και συμφωνία του 'Ιερατείου ήταν προφανώς έξω άπό τά όρια τής αύτοκρατορικής έξουσίας, έξω άπό τή νόμιμη άρμοδιότητά του. Κατάφωρες καταχρήσεις άπό τους βυζαντινούς αύτοκράτορες δέν θάπρεπε ν' άγνοηθουν. Άφ' έτέρου, είναι προφανές πώς σέ καμιά περίπτωση δέν πέτυχαν οί αύτοκράτορες όταν έπεχείρησαν ν' άντιταχθουν στην πίστη τής 'Εκκλησίας. Η 'Εκκλησία στο Βυζάντιο ήταν άρκετά ισχυρή γιά νά άντιστέκεται στην αύτοκρατορική πίεση. Οί αύτοκράτορες απέτυχαν νά έπιβάλουν στην 'Εκκλησία συμβιβασμό μέ τους άρειανούς, πρόωρη συνδιαλλαγή μέ τους μονοφυσίτες, είκονοκλάστες και, μεταγενέστερα, μιá άμφιβολή επανασύνδεση μέ τή Ρώμη:

Τίποτε δέν θά ήταν πιο ψεύτικο άπό τήν κατηγορία του καισαροπαπισμού πού γενικά είναι αντίθετος μέ τή βυζαντινή 'Εκκλησία — τήν κατηγορία πώς ή 'Εκκλησία ύποτάχθηκε μέ δουλική ύποταγή στις διαταγές του αύτοκράτορα, άκόμη και στη θρησκευτική σφαίρα.

Είναι αλήθεια πώς ο αυτοκράτορας πάντα ενδιαφερόταν για τα εκκλησιαστικά πράγματα' προσπάθησε να διατηρήσει και να επιβάλει ενότητα στο δόγμα, αλλά τις απαιτήσεις του δεν τις αναγνώριζαν καθόλου πάντοτε σαν να ήταν πειθήνια όργανά του. Πράγματι, οι Βυζαντινοί ήταν συνηθισμένοι στην ιδέα πώς η οργανωμένη αντίθεση στην αυτοκρατορική θέληση, στις θρησκευτικές υποθέσεις, ήταν φυσική και νόμιμη... "Έξω από κάθε παράδοση υποψία ή θρησκευτική ιστορία του Βυζαντίου θα μπορούσε να παρουσιαστεί σαν σύγκρουση μεταξύ 'Εκκλησίας και πολιτείας, σύγκρουση από την οποία αναμφίβολα η 'Εκκλησία έβγαине νικητής. (Henry Grégoire).

Μπορεί μερικοί να μη συμφωνήσουν ότι με την πάροδο του χρόνου ή πραγματική επιρροή και τό γόητρο της 'Εκκλησίας στο Βυζάντιο έβαιναν σταθερά αύξανόμενα. Σ' αυτό το θέμα ή *'Επαναγωγή*, ένας συνταγματικός χάρτης στα τέλη του 9ου αί. είναι ιδιαίτερα σημαντική και κατατοπιστική. Προφανώς δεν ήταν περισσότερο από σχέδιο, που ούδέποτε δημοσιεύθηκε επίσημα. Το σχέδιο κατασκευάσθηκε ίσως από το Φώτιο, τον περιώνυμο πατριάρχη. Όρισμένα τμήματα του κειμένου ένσωματώθηκαν στις μεταγενέστερες νομικές άνθολογίες και κυκλοφόρησαν εύρέως. Έν πάση περιπτώσει, το κείμενο άντανakλούσε την κοινή ιδέα της φυσιολογικής σχέσεως μεταξύ αυτοκράτορος και ιερατείου, που επικρατούσε αυτή την εποχή. Οι βασικές άρχές ήταν άκόμη οι ίδιες που ήταν και στον 'Ιουστινιανό. Άλλά τώρα έπεξεργάσθηκαν με μεγαλύτερη ζωηρότητα και ακρίβεια.

Η κοινή *πολιτεία* αποτελείται από διάφορα μέρη και μέλη. Άν' αυτά τα σπουδαιότατα και αναγκαιότατα είναι ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης. Υπάρχει προφανής παραλληλισμός μεταξύ των δύο έξουσιών. Η ειρήνη και ή εύdαιμονία του λαού έξαρτάται από την συμφωνία και τό όμόθυμον της αυτοκρατορικής έξουσίας και του ιερατείου. Ο αυτοκράτορας είναι ο υπέρτατος ήγεμόνας. Παρά ταύτα ο σκο-

πός της αυτοκρατορικής διακυβερνήσεως είναι ή άγαθοεργία. Είναι παλιά ιδέα που κληρονομήθηκε από την έλληνιστική πολιτική φιλοσοφία. Κατά τη διοίκησή του ο αυτοκράτορας θάπρεπε να επιβάλει τη δικαιοσύνη. Θάπρεπε να είναι καλά κατατοπισμένος στα δόγματα της πίστεως και της εύσεβείας. Θάπρεπε να υπερασπίζη και να προωθή τη διδασκαλία των Γραφών και των συνόδων. Τό κύριο έργο του ήταν να έξασφαλίζη ειρήνη και εύτυχία για την ψυχή και τό σώμα των υπηκόων του. Η θέση του πατριάρχη δεν ήταν λιγώτερο άνυψωμένη. *'Ο πατριάρχης ήταν ζώσα και έμψυχος εικόνα του Χριστού.* Σ' όλα τα λόγια και τα έργα του θάπρεπε να παρουσιάζη την αλήθεια. Θάπρεπε να σταυρωθή ως προς τον κόσμο και να ζήση κατά Χριστόν. Στόν άπιστο θα μιλούσε με την αγιότητα της ζωής του. Θα δυνάμωνε την εύσέβεια και την τιμιότητα στη ζωή των πιστών. Θα προσπαθούσε να έπαναφέρει τους αίρετικούς στη μάδρα της αληθινής 'Εκκλησίας' να είναι δίκαιος, και άμερόληπτος με όλους τους άνθρώπους. Μπροστά στον αυτοκράτορα θάπρεπε να όμιλή χωρίς έντροπή για την υπεράσπιση της όρθης πίστεως. Μόνο στον πατριάρχη είχε δοθή ή έξουσία να έρμηνεύη τους κανόνες των πατέρων και να μεριμνά για τη νόμιμη έφαρμογή τους.

Φυσικά, αυτό ήταν τό ιδανικό. Η συγκεκριμένη πραγματικότητα ήταν σκοτεινότερη και πολύ άμφίβολη. Οι αυτοκράτορες ήταν πάντα σε θέση να έπηρεάσουν την έκλογή των πατριαρχών και να κανονίσουν με διάφορα τεχνάσματα την έκθρόνιση εκείνων που άνίκανα κατελάμβαναν τό θρόνο. Έξ άλλου και οι πατριάρχες είχαν άρκετά μέσα για ν' άντισταθούν με τη σειρά τους στην αυτοκρατορική έξουσία, εκ των οποίων ή απαγόρευση και ο άφορισμός δεν ήταν μικρότερης σημασίας. Έν τούτοις, τό ιδεώδες υπόδειγμα, όπως άπεικονιζόταν στην *'Επαναγωγή* και άλλαχού, δεν είχε καθόλου ξεχασθή. «Η πραγματικά σημαντική θεωρία ήταν εκείνη της *'Επαναγωγής*: Ο πατριάρχης και ο αυτοκράτορας, σαν σύμμαχοι και όχι άντίπαλοι, [είναι] και οι δύο άναγκαίοι για την εύdαιμονία της άνατολικής Ρωμαϊκής

πολιτείας — πού και τὰ δυὸ εἶναι μέρη ἐνὸς καὶ μόνον ὀργανισμοῦ». (Norman H. Baynes).

Ἡ θεωρία τῆς «διπλῆς κυβερνήσεως» στὴ μιὰ κοινὴ πολιτεία, ἦταν γενικὰ παραδεκτὴ στὸ Μεσαίωνα καὶ στὴν ἀνατολὴ καὶ στὴ δύση. Ἡ θεωρία εἶχε διάφορες καὶ διϊστάμενες ἐκδοχές. Ἦταν τὸ κοινὸ ὑπόβαθρο καὶ τῶν δυὸ συναγωνιζομένων μερῶν στὴ δύση, τοῦ φατριασμοῦ καὶ τοῦ ἱμπεριαλισμοῦ, τοῦ παπισμοῦ καὶ τῆς ἱερῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ Ἐκκλησία ἦταν νικητὴς στὸν ἀγῶνα τῆς μετὰ τὴν αὐτοκρατορία στὴ δύση. Ἀλλὰ ἦταν ἐπισηφαλὴς νίκη. Τὸ νόημα τῆς Κανόσας ἦταν ἀμφίβολο. Οἱ θεοκρατικὲς ἀξιώσεις τῆς αὐτοκρατορίας εἶχαν καταβληθῇ. Ἀλλὰ αὐτὸ τελικὰ ὠδήγησε στὴν ὀξεία «ἐκκοσμίκευση» τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας στὴ δυτικὴ κοινότητα. Μιὰ καθαρὰ «κοσμικὴ» κοινότητα ξεπρόβαλλε γιὰ πρώτη φορά στὴ χριστιανικὴ ἱστορία. Κατὰ ταῦτα ἡ πνευματικὴ κοινότητα, ἡ Ἐκκλησία, εἶχε τεθῇ ὑπὸ τὴν ἐπιρροὴ τοῦ κλήρου. Οἱ ἐντάσεις δὲν ἐλαττώθηκαν καὶ δὲν γαλήνεψαν οὔτε καὶ ἡμέρεψαν. Ἀλλὰ ἡ θεοκρατικὴ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας μειώθηκε πολὺ καὶ διακυβεύθηκε. Ἡ ἐνότητα τῆς χριστιανικῆς κοινῆς πολιτείας ἔσπασε. Στὴν ἀνατολὴ ἡ Ἐκκλησία δὲν κέρδισε θεαματικὲς νίκες πᾶν ὡς στὴν αὐτοκρατορία. Ἡ ἐπέμβαση τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας σ' ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα εἶχε γίνῃ βαρετὴ καὶ συχνὰ βλαβερή. Ἐν τούτοις, παρ' ὅλες τὰς αὐτοκρατορικὰς καταχρήσεις καὶ ἀποτυχίες, τὸ Βυζάντιο διατήρησε ὡς τὸ τέλος τὸ χριστιανικὸ καὶ ἱερὸ χαρακτήρα του. Ἡ θρησκεία καὶ ἡ πολιτεία οὐδέποτε διαζεύκθηκαν ἢ ξεχώρισαν. Τὸ Βυζάντιο κατέρρευσε σὰν χριστιανικὸ βασίλειο κάτω ἀπὸ τὸ βάρος τῶν τρομερῶν ἀπαιτήσεών του.

IV

Ὁ μοναχισμὸς ἦταν, σὲ μεγάλο βαθμὸ, μιὰ προσπάθεια νὰ ξεπεράσῃ τὸ αὐτοκρατορικὸ πρόβλημα. Ἡ περίοδος τοῦ σκληροῦ ἀγῶνα μεταξὺ Ἐκκλησίας καὶ κράτους, μετὰ τὸς ἀ-

ρειανίζοντες αὐτοκράτορες τοῦ 4ου αἰ. ἦταν καὶ περίοδος μοναχικῆς ἐξαπλώσεως. Ἦταν ἓνα εἶδος νέας καὶ ἐντυπωσιακῆς «Ἐξόδου». Καὶ τὸ κράτος ἐθεώρησε πάντα αὐτὴ τὴν «Ἐξοδο», «τὸ πέταγμα στὴν ἔρημο», σὰν ἀπειλὴ στίς ἀπαιτήσεις του καὶ στὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή του, ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ Ἀγ. Ἀθανασίου μέχρι τὸν αἰματηρὸ διωγμὸ τῶν μοναχῶν ἀπὸ τοὺς εἰκονομάχους αὐτοκράτορες. Συχνὰ ὑποστηρίχθηκε πῶς οἱ ἄνθρωποι ἄφηναν «τὸν κόσμον» ἀπλῶς γιὰ νὰ ξεφύγουν τὸ βάρος τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, μετὰ τὴν ὑποχρεώσεις, καὶ τοὺς μόχθους τῆς. Εἶναι δύσκολο ν' ἀντιληφθοῦμε ὑπὸ ποίαν ἐννοίαν ἡ ζωὴ στὴν ἔρημο θὰ μπορούσε νὰ εἶναι εὐκολὴ καὶ ράθυμη. Ἦταν στὴν πραγματικότητα ἐπίπονη ζωὴ μετὰ τὰ δικά της βάρη καὶ τοὺς κινδύνους τῆς. Εἶναι ἀλήθεια πῶς στὴ δύση αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἡ Ρωμαϊκὴ τάξη εἶχε κατατμηθῇ, εἶχε σφόδρα διακινδυνεύσει καὶ μερικῶς καταστραφῇ ἀπὸ τὴν βαρβαρικὴν ἐπιδρομὴν, καὶ ἀποκαλυπτικοὶ φόβοι καὶ ὑποψίες ἦταν δυνατό νὰ εἶχαν εἰσχωρήσει σὲ πολλὰς καρδιὰς, καὶ ν' ἀνέμεναν τὸ ἐπικείμενο τέλος τῆς ἱστορίας. Ἀλλὰ, δὲν βρίσκομε πολλὰ ἵχνη αὐτοῦ τοῦ ἀποκαλυπτικοῦ τρόμου στὰ ἔργα τῶν πατέρων τῆς ἐρήμου. Τὰ ἐλατήρια τῆς λιποταξίας τοὺς ἦταν πολὺ διαφορετικὰ. Στὴν ἀνατολὴ, ὅταν ἡ μοναστικὴ κίνησις ἐμφανίστηκε, ἡ χριστιανικὴ αὐτοκρατορία βρισκόταν στὸ στάδιο τῆς ἀναπτύξεως. Παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν καὶ τὴν ἀτέλειαν ἦταν ἓνα ἐντυπωσιακὸ φαινόμενο. Ὑστερὰ ἀπὸ τόσες πολλὰς δεκαετίες βασάνων καὶ διωγμῶν, «αὐτὸς ὁ κόσμος» φάνηκε ν' ἀνοίγῃ δρόμο γιὰ τὴν χριστιανικὴν κατάκτησιν. Ἡ προοπτικὴ τῆς ἐπιτυχίας ἦταν μᾶλλον λαμπρὴ. Ἐκεῖνοι πού ἐφυγαν γιὰ τὴν ἔρημον δὲν συμμερίζονταν αὐτὰς τὴν προσδοκίαν. Δὲν εἶχαν ἐμπιστοσύνην στὴν «ἐκχριστιανισθεῖσαν Αὐτοκρατορίαν». Μᾶλλον ἦταν δύσπιστοι στὸ ὅλο θέμα καθ' ὅλοκληρίαν. Ἐγκατέλειψαν τὴν γῆνιν βασιλείαν ἀφοῦ (κατὰ τὴν γνώμη τους) δὲν ἦταν δυνατόν νὰ ἦταν πραγματικὰ «ἐκχριστιανισμένη» γιὰ νὰ οἰκοδομήσουν τὴν ἀληθινὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ στὴν νῆα γῆ τῆς ἐπαγγελίας, «ἐξω ἀπὸ τὴν πύλιν», στὴν ἔρημον. Δὲν ἐφυγαν τόσο πολὺ γιὰ τὴν κοσμικὴν συμφορὰν, ὅσο γιὰ τὴν ὑ-

λικές μέριμνες, για την περιπλοκή με τὸν κόσμο — ἔστω κι ἂν ἦταν κάτω ἀπ' τὴ σημαία τοῦ Χριστοῦ, γιὰ τὴν εὐημερία καὶ τὴν ψεύτικη ἀσφάλεια τοῦ κόσμου.

Ἡ μοναχικὴ προσπάθεια δὲν ἦταν οὔτε ἀναζήτησις ἀσυνηθίστων ἢ ὑπερμέτρου Ζήλου ἔργων καὶ ὁθλων. Ὁ κύριος ἀσκητικὸς σκοπὸς, τουλάχιστον στὴν πρώτη φάση τῆς ἀναπτύξεως, δὲν ἀποσκοποῦσε νὰ δώσῃ «εἰδικές» ἢ «ἐξαίρετες» ὑποσχέσεις, ἀλλὰ μᾶλλον νὰ ἐκπληρώσῃ τίς κοινὲς καὶ βασικὲς ὑποσχέσεις, ποὺ κάθε Χριστιανὸς ὤφειλε νὰ ἀναλάβῃ στὸ βάπτισμά του. Ὁ μοναχισμὸς σήμαινε πρῶτα ἀπ' ὅλα «ἀπάρνηση», ὁλοκληρωτικὴ ἀπάρνηση «αὐτοῦ τοῦ κόσμου» μὲ ὅλες τίς ἐπιθυμίες καὶ τίς μεγαλοπρέπειές του. Καὶ ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ ἦταν ὑποχρεωμένοι ν' ἀπαρνηθοῦν «τὸν κόσμον» καὶ νὰ ὑποσχεθοῦν ἀπόλυτη πίστις στὸ μόνον Κύριο, τὸν Ἰησοῦ Χριστό. Πράγματι, κάθε Χριστιανὸς εἶχε δώσει τὴ συγκεκριμένη αὐτὴ ὑπόσχεση τῆς ἀπόλυτης ὑποταγῆς κατὰ τὴ χριστιανικὴ του μύηση. Εἶναι ἐξόχως σημαντικό πῶς ὁ τύπος τῆς μοναστικῆς ὁμολογίας, ὅταν τελικὰ καθιερώθηκε, ἐγίνε ἀκριβῶς κατ' ἀπομίμηση τοῦ βαπτισματικοῦ τύπου, καὶ ἡ μοναχικὴ ὁμολογία ἐφθασε νὰ θεωρηθῇ ἓνα εἶδος «δεύτερου βαπτίσματος». Ἐὰν ἐδῶ οἱ μοναχοὶ προσπαθοῦσαν ν' ἀναζητήσουν τὴν «τελειότητα» ἢ τελειότητα δὲν θεωρήθηκε σὰν κάτι ἰδιαίτερο καὶ προαιρετικόν, ἀλλὰ μᾶλλον σὰν κανονικὸς καὶ ὑποχρεωτικὸς τρόπος ζωῆς. Ἄν αὐτὸ ἦταν «αὐστηρότητα», αὐτὴ ἡ αὐστηρότητα θὰ μπορούσε νὰ διεκδικήσῃ γιὰ τὸν ἑαυτὸ της τὴν εὐαγγελικὴ αὐθεντία.

Εἶναι ἐπίσης σημαντικό πῶς ἀπὸ τὴν ἀρχὴ - ἀρχὴ ἡ κυρία ἔμφασις στὴ μοναχικὴ ὑπόσχεση τοποθετήθηκε ἀκριβῶς στὴν κοινωνικὴ ἄρνηση. Ὁ νεοσύλλεκτος ὤφειλε ν' ἄρνηθῇ τὸν κόσμον, νὰ γίνῃ Ξένος καὶ περαστικός, Ξένος στὸν κόσμον, σ' ὅλες τες γήινες πολιτείες, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ἡ Ἐκκλησία δὲν ἦταν παρὰ «Ξένη», γήϊνη πολιτεία, *παροικοῦσα* στὴ γῆ. Προφανῶς αὐτὸ ἦταν ἐπικύρωση τῶν κοινῶν βαπτισματικῶν ὑποσχέσεων. Πράγματι, ὑπετίθετο πῶς ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ εἶχαν ἀπαρνηθῇ τὸν κόσμον καὶ κατοικοῦσαν σ'

αὐτὸν σὰν Ξένοι. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται ἀναγκαστικὰ καταφρόνηση τοῦ κόσμου. Ἡ ἐντολὴ θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθῇ καὶ σὰν πρόσκλησις γιὰ τὴν ἀναμόρφωση καὶ τὴ σωτηρία του. Ὁ Ἅγιος Βασίλειος ὁ Μέγας, ὁ πρῶτος νομοθέτης τοῦ ἀνατολικοῦ μοναχισμοῦ, ἀσχολήθηκε πολὺ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς κοινωνικῆς ἀναμορφώσεως. Παρατήρησε κατανοώντας βαθειὰ τὴν πορεία τῆς κοινωνικῆς ἀποσυνθέσεως, ποὺ ὁλοφάνερα αὐξανόταν στὴν ἐποχὴ του. Ἡ πρόσκλησή του γιὰ τὴ δημιουργία μοναστικῶν κοινοτήτων, ἦταν στὴν πραγματικότητα προσπάθεια ν' ἀναζωογονηθῇ τὸ πνεῦμα τῆς ἀμοιβαιότητος στὸν κόσμον ποὺ φαινόταν πῶς ἔχασε κάθε δύναμη συνοχῆς καὶ κάθε ἐννοια κοινωνικῆς εὐθύνης. Οἱ Χριστιανοί, λοιπόν, ὤφειλαν νὰ προβάλλουν ἓνα πρότυπο τῆς νέας κοινωνίας γιὰ ν' ἀντισταθμίσουν τίς διασπαστικὲς τάσεις τῆς ἐποχῆς. Ὁ Ἅγ. Βασίλειος εἶχε ἰσχυρὰ πεποίθησις πῶς ὁ ἄνθρωπος ἦταν βασικὰ κοινωνικὴ ἢ πολιτικὴ ὕπαρξις, κι ὄχι μονήρης τοιαύτη — *ζῶον κοινωνικόν*. Θὰ μπορούσε νὰ τὸ ἔχη μάθει καὶ ἀπὸ τὴ Γραφὴ καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἀλλὰ ἡ σύγχρονη κοινωνία ἦταν κτισμένη σὲ σαθρὰ θεμέλια. Συνεπῶς ὤφειλε κανεὶς πρῶτα ἀπ' ὅλα ν' ἀποσυρθῇ ἢ ν' ἀποχωρισθῇ ἀπ' αὐτή. Κατὰ τὸ Μέγα Βασίλειον ὁ μοναχὸς ὤφειλε νὰ εἶναι χωρὶς οἰκία στὸν κόσμον, *ἄοικος* καὶ μοναδικὸ οἶκο νὰ ἔχη τὴν Ἐκκλησίαν. Ἐπρεπε νὰ ἐξέλθῃ ἢ ν' ἀπομακρυνθῇ ἀπ' ὅλους τοὺς ὑπάρχοντες κοινωνικοὺς σχηματισμοὺς, οἰκογένεια, πόλη, κράτος. Ὦφειλε ν' ἀπαρνηθῇ ὅλα τὰ κοινωνικὰ κατεστημένα τοῦ κόσμου καὶ νὰ διαχωρισθῇ ἀπ' ὅλους τοὺς κοινωνικοὺς δεσμοὺς καὶ τίς ὑποχρεώσεις. Ἐπρεπε νὰ ξεκινήσῃ ἀπ' τὴν ἀρχή. Τὸ μεταγενέστερο ἔθιμον ἢ κανόνας τῆς ἀλλαγῆς τοῦ ὀνόματος κατὰ τὴν περιβολὴ τοῦ μοναχικοῦ ἐνδύματος, ἦταν θεαματικὸς συμβολισμὸς τοῦ ριζικοῦ ἀποχωρισμοῦ μὲ τὴν προηγούμενη ζωὴ του. Ἀλλὰ οἱ μοναχοὶ ἄφηναν τὴν κοινωνία αὐτοῦ τοῦ κόσμου γιὰ νὰ ἐνωθοῦν μὲ μιὰ ἄλλη κοινωνία ἢ μᾶλλον γιὰ νὰ πραγματοποιήσουν πλήρως τὴ συναδέλφωσή τους σὲ μιὰν ἄλλη κοινωνία, τὴν Ἐκκλησίαν. Ἡ ἐπικρατοῦσα μορφή τοῦ μοναχισμοῦ ἦταν ἡ «κοινοβιακή», ἡ κοινὴ ζωὴ. Τὴ μο-

νῆρη ζωὴ ἴσως νὰ τὴν ἐκτιμοῦσαν σὰν ἐξαίρεση γιὰ μερικά ἰδιάζοντα πρόσωπα, ἀλλὰ τὴν ἀπέκρουσαν τρομερὰ σὰν γενικό κανόνα. Τονίζονταν κυρίως ἡ ὑπακοή, ἡ ὑποταγὴ τῆς θελήσεως. Ἡ κοινότητα θεωρήθηκε πάντοτε σὰν φυσικός καὶ πλέον κατάλληλος τρόπος τῆς ἀσκητικῆς ζωῆς. Ἐνα μοναστήρι ἦταν ἕνας ὀργανισμός, ἕνα σῶμα, μιὰ μικρὴ Ἐκκλησία. Καὶ οἱ ἐρημίτες ἀκόμη μπορούσαν νὰ συγκατοικοῦν σὲ ἰδιαίτερες παροικίες ὑπὸ τὴν καθοδήγηση ἑνὸς κοινοῦ πνευματικοῦ ἡγουμένου ἢ ὁδηγοῦ. Αὐτὸς ὁ κοινὸς χαρακτήρας τοῦ μοναχισμοῦ ξανατονίσθηκε πολὺ ἀπὸ τὸ Θεόδωρο τὸ Στουδίτη τὸ μεγάλο ἀναμορφωτὴ τοῦ Βυζαντινοῦ μοναχισμοῦ (759 - 826). Ὁ Ἅγ. Θεόδωρος ἰσχυρίσθηκε πὺς δὲν ὑπῆρχε εὐαγγελικὴ ἐντολὴ γιὰ μονήρη ζωὴ. Ὁ ἴδιος ὁ Κύριός μας ἐζήτησε σὲ κοινότητα μὲ τοὺς μαθητάς Του. Οἱ Χριστιανοὶ δὲν εἶναι ἀνεξάρτητα ἄτομα, ἀλλὰ ἀδελφοί, μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Ἐπὶ πλέον μόνο στὴν κοινωνία μποροῦν ν' ἀναπτυχθοῦν καὶ νὰ ἐξασκηθοῦν κατάλληλα οἱ χριστιανικὲς ἀρετὲς τῆς ἐλεημοσύνης καὶ τῆς ὑπακοῆς.

Ἔτσι οἱ μοναχοὶ ἐγκατέλειπαν τὸν κόσμον γιὰ νὰ οἰκοδομήσουν, μέσα στὸ καθαρὸ ἔδαφος τῆς ἐρήμου, μιὰ νέα κοινωνία, γιὰ νὰ ὀργανώσουν ἐκεῖ, κατὰ τὸ εὐαγγελικὸ ὑπόδειγμα, τὴν ἀληθινὴν χριστιανικὴν κοινωνία. Ὁ πρῶτος μοναχισμός δὲν εἶχε ἰδρυθῇ ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν. Ἦταν ἀκριβῶς μιὰ αὐθόρμητη κίνηση καὶ πορεία. Καὶ ἦταν σαφῶς *λαϊκὴ κίνηση*. Ἡ χειροτονία ἀποθαρρύνθηκε ὀριστικά, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ χειροτονία τῶν ἡγουμένων, ἂν καὶ ἡγούμενοι ἦταν ἀκόμη καὶ λαϊκοί. Στὴν πρώτη ἐποχὴ προσκαλοῦσαν κοσμικοὺς ἱερεῖς ἀπὸ τὰ πέριξ νὰ ἐκτελέσουν λειτουργίες γιὰ τὴν κοινότητα ἢ ἀλλιῶς παρακολουθοῦσαν τὴ λειτουργία τῆς γειτονικῆς ἐκκλησίας, τίς Κυριακές. Ἡ μοναχικὴ πολιτεία ἦταν σαφῶς διακεκριμένη ἀπὸ τὸν κλῆρο. «Ἡ Ἱερωσύνη» ἦταν ἄξίωμα καὶ ἐξουσία, καὶ σὰν τέτοια θεωρήθηκε πὺς δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ συμβιβασθῇ μὲ τὴ ζωὴ τῆς ὑπακοῆς καὶ τῆς μετάνοιας ποὺ ἦταν τὸ κέντρο καὶ ἡ καρδιά τῆς μοναχικῆς υπάρξεως. Κάποιες παραχωρήσεις ἔγιναν ὅπωςδὴποτε ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπρόθυμα. Στὸ σύνολο ὁ ἀνα-

τολικὸς μοναχισμὸς διατήρησε τὸ λαϊκὸ χαρακτήρα του μέχρι καὶ σήμερα. Στὶς κοινότητες τοῦ Ἁγ. Ὁρους, τὸ τελευταῖο λείψανο τοῦ παλιοῦ μοναχικοῦ πολιτεύματος, μόνο λίγοι εἶναι χειροτονημένοι καὶ πολλοί, κατὰ κανόνα, δὲν τὸ ἐπιζητοῦν. Αὐτὸ εἶναι ἐξόχως σημαντικό. Ὁ μοναχισμὸς γεφυρώνει τὴ βασικὴ διάκριση μεταξὺ κλήρου καὶ λαοῦ στὴν Ἐκκλησίαν. Ἦταν μιὰ ἰδιάζουσα τάξη μὲ δικό της δίκαιο.

Τὰ μοναστήρια ἦταν ταυτόχρονα λατρευτικὲς κοινότητες καὶ ὁμάδες ἐργασίας. Ὁ μοναχισμὸς ἐδημιούργησε μιὰ εἰδικὴ «θεολογία ἐργασίας», κι ἀκόμη εἰδικώτερο χειρωνακτικῆς ἐργασίας. Ἡ ἐργασία δὲν ἦταν καθόλου δευτερεύον ἢ ἐπικουρικὸ στοιχεῖο τῆς μοναχικῆς ζωῆς. Ἀνῆκε στὴν ἴδια τὴν οὐσία του. Ἡ ὁκνηρία θεωρήθηκε σὰν βασικὸ καὶ βαρὺ ἐλάττωμα, πνευματικὰ καταστρεπτικὸ. Ὁ ἄνθρωπος πλάσθηκε γιὰ τὴν ἐργασία, ποὺ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι συμφοροντολογικὴ. Καθένας ὡφείλε νὰ ἐργάζεται γιὰ κοινὸ σκοπὸ καὶ ὡφέλεια ὥστε νὰ μπορῇ νὰ βοηθᾷ τὸ φτωχό. Καθὼς ὁ Ἅγ. Βασίλειος τὸ δήλωσε, «στὴν ἐργασία ὁ σκοπὸς ποὺ βρίσκεται μπροστὰ ἀπὸ κάθε τι, εἶναι ἡ βοήθεια τοῦ φτωχοῦ, καὶ ὄχι τῆς ἀτομικῆς τοῦ καθενὸς ἀνάγκης» (*Regulae fusius tractatae*, 42). Ἡ ἐργασία ἐπρόκειτο νὰ γίνῃ, οὕτως εἰπεῖν, ἔκφραση τῆς κοινωνικῆς ἀλληλεγγύης καθὼς καὶ βάση τῶν κοινωνικῶν ὑπηρεσιῶν καὶ τῆς ἐλεημοσύνης. Αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ἐπῆρε κι ὁ Ἅγιος Βενέδικτος ἀπὸ τὸν Ἅγ. Βασίλειο. Ἀλλὰ πρωτύτερα ὁ Ἅγιος Παχώμιος, ὁ πρῶτος ὑποκινητὴς τοῦ κοινοδιακοῦ μοναχισμοῦ στὴν Αἴγυπτο, ἐδίδαξε «τὸ Εὐαγγέλιο τῆς συνεχοῦς ἐργασίας» (γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε τὴν ἐπιτυχῆ φράση τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου Kenneth Kirk). Τὸ *κοινόδιό* του στὴν Ταβέννη ἦταν ταυτόχρονα οἰκισμός, σχολή, καὶ ἐργαζόμενο στρατόπεδο. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἐργαζόμενη αὐτὴ κοινότητα δὲν ἦταν, κατ' ἀρχάς, «ἁπλοστὴ κοινωνία». Μιὰ ἀπὸ τίς κύριες μοναχικὲς ὑποσχέσεις ἦταν ἡ πλήρης ἄρνηση κάθε κτήσεως καὶ ὄχι μόνο ὑπόσχεση πτωχείας. Δὲν ὑπῆρχε καθόλου χώρος γιὰ ὅποιοδὴποτε εἶδος «ἰδιαίτερης περιουσίας» στὴ ζωὴ τοῦ κοινοδιακοῦ μοναχοῦ. Καὶ αὐτὸς ὁ κανόνας ἐπιβλήθηκε ἐνίστε μὲ

αύστηρότητα. Οἱ μοναχοὶ δὲν θάπρεπε νὰ ἔχουν ἀκόμη κι ἰδιαίτερες ἐπιθυμίες. Τὸ πνεῦμα τῆς ἰδιοκτησίας ἀποκλείσθηκε σφόδρα σὰν ἐσχατὴ σπορὰ τῆς διαφθορᾶς στὴν ἀνθρώπινη Ζωή. Ὁ Ἅγ. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐθεώρησε τὴν ἀτομικὴ περιουσία σὰν τὴ ρίζα ὅλων τῶν κοινωνικῶν ἀνωμαλιῶν. Ἡ ψυχρὴ διάκριση μεταξὺ «δικοῦ μου» καὶ «δικοῦ σου» ἦταν, κατὰ τὴ γνώμη του, τρομερὰ ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ ὑπόδειγμα τῆς ἐν ἀγάπῃ ἀδελφότητος ποὺ εἶχε ὀρίσει τὸ Εὐαγγέλιο. Θὰ μπορούσε νὰ προσθέσῃ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο καὶ τὴν αὐθεντικότητα τοῦ Κικέρωνα: *Καμιὰ ὅμως φύση δὲν εἶναι ἰδιωτικὴ*. Πράγματι γιὰ τὸν Ἅγ. Ἰωάννη, «ἡ περιουσία» ἦταν κακοήθης ἐπινόηση τοῦ ἀνθρώπου ἔξω ἀπὸ τὰ σχέδια τοῦ Θεοῦ. Ἦταν ἐτοιμος νὰ ἐπιβάλῃ σ' ὅλο τὸν κόσμο τὴν αὐστηρὴ μοναχικὴ πειθαρχία τῆς «ἀκτημοσύνης» καὶ ὑπακοῆς, γιὰ τὴν ἀνακούφιση τοῦ κόσμου. Κατὰ τὴ γνώμη του, τὰ χωριστὰ μοναστήρια θάπρεπε νὰ ὑπάρχουν τώρα, μὲ ἄμεσο σκοπὸ μιά μέρα ὅλος ὁ κόσμος νὰ μπορούσε νὰ γίνῃ σὰν ἓνα μοναστήρι.

Καθὼς εἰπώθηκε σωστὰ τελευταῖα, «ὁ μοναχισμὸς ἦταν ἐνστικτώδης ἀντίδραση τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος ἐνάντια σ' ἐκείνη τὴν ἐσφαλμένη συνδιαλλαγὴ μὲ τὸν παρόντα αἰῶνα, τὴν ὁποία ἴσως φαίνονταν πὼς εἶχε δικαιώσει ἢ μεταστροφή τῆς αὐτοκρατορίας» (Père Louis Bouyer). Ἦταν ζωντανὴ ἀνάμνηση ποὺ θύμιζε στὴν Ἐκκλησία, πὼς ἔπρεπε νὰ κρατήσῃ τὴ θέσιν της ἔξω ἀπὸ τὰ ἐγκόσμια. Αὐτὸ ἦταν ὅμως καὶ μεγάλη πρόκληση πρὸς τὴ χριστιανικὴ αὐτοκρατορία, τότε ποὺ ἦταν ἀκόμη στὸ δρόμο τῆς συγκροτήσεώς της. Αὐτὴ ἡ πρόκληση δὲν θὰ μπορούσε νὰ περάσῃ χωρὶς ἀπάντηση. Οἱ Αὐτοκράτορες, καὶ ἰδίως ὁ Ἰουστινιανός, ἔκαναν ἀπεγνωσμένες προσπάθειες νὰ διευθετήσουν τὴ μοναχικὴ κίνηση μέσα στὴ γενικὴ οἰκοδόμησι τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας τους. Ἐπρεπε νὰ γίνουν σημαντικὲς παραχωρήσεις. Τὰ μοναστήρια, κατὰ κανόνα, ἐξαιρέθηκαν ἀπὸ τὴ φορολογία καὶ τοὺς παραχωρήθηκαν διάφορες ἀτέλειες. Στὴν πράξιν αὐτὰ τὰ προνόμια ὠδήγησαν τελικὰ μονάχα σὲ ὀξεία ἐκκοσμίκευση τοῦ μοναχισμοῦ. Ἀρχικὰ ὅμως σήμαιναν ἀ-

ναγνώριση κάποιου εἴδους μοναχικῆς ἑτεροδικίας ποὺ παραχωρήθηκε μὲ πολλὴ ἀπροθυμία. Ἐξ ἄλλου, πολλὰ μοναστήρια ἐξαιρέθηκαν κανονικὰ ἀπὸ τὴ δικαιοδοσία τῶν τοπικῶν ἐπισκόπων. Κατὰ τὴν εἰκονομαχίαν ἡ ἀνεξαρτησία τοῦ μοναχισμοῦ ἐκδηλώθηκε ὀλοφάνερα στὸ Βυζάντιο. Μέχρι τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου, ὁ μοναχισμὸς ἐξακολούθησε νὰ ὑπάρχῃ σὰν ἰδιαίτερη κοινωνικὴ τάξη, σὲ συνεχῆ ἔνταση καὶ ἀνταγωνισμό μὲ τὴν αὐτοκρατορία.

Προφανῶς, ὁ συγκεκριμένος μοναχισμὸς οὐδέποτε ἐφθασε τίς ἀρχές καὶ τίς ἀξιώσεις του. Μὰ ἡ ἱστορικὴ του σημασία θρίσκεται ἀκριβῶς στὶς ἀρχές του. Ὅπως στὴν εἰδωλολατρικὴ αὐτοκρατορία ἡ ἴδια ἡ Ἐκκλησία ἦταν ἓνα εἶδος «ἀντιστασιακῆς κινήσεως», ὁ *μοναχισμὸς ἦταν διαρκὴς «ἀντιστασιακὴ κίνηση» μέσα στὴ χριστιανικὴ κοινωνία.*

V

Στὴν Καινὴ Διαθήκη ἡ λέξη *ἐκκλησία* χρησιμοποιήθηκε μὲ δυὸ διαφορετικὲς ἐννοιες. Ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος σήμαινε τὴ μιὰ Ἐκκλησία, τὴν καθολικὴ καὶ οἰκουμενικὴ Ἐκκλησία, τὴ μιὰ μεγάλη κοινότητα ὅλων τῶν πιστῶν, ἐνωμένων «ἐν Χριστῷ». Ἡ χρῆση τοῦ ὄρου ἦταν δογματικὴ καὶ θεολογικὴ. Ἐξ ἄλλου, ὁ ὄρος στὸν πληθυντικὸ σήμαινε τίς τοπικὲς χριστιανικὲς κοινότητες ἢ τὰ χριστιανικὰ ποίμνια στὶς συγκεκριμένες τοποθεσίες. Ἡ χρῆση τῆς λέξεως ἦταν περιγραφικὴ. Κάθε τοπικὴ κοινότητα, ἢ Ἐκκλησία, ἦταν κατὰ κάποια ἔννοια αὐτάρκης καὶ ἀνεξάρτητη. Ἦταν ἡ βασικὴ μονάδα ἢ τὸ στοιχεῖο τῆς ὅλης ἐκκλησιαστικῆς οἰκοδομῆς. Ἦταν ἀκριβῶς ἡ Ἐκκλησία σὲ κάποια συγκεκριμένη τοποθεσία, ἢ «παρεπίδημη» Ἐκκλησία, ἢ *παροικοῦσα* σ' αὐτὴ ἢ σ' ἐκείνη τὴ συγκεκριμένη πόλιν. Αὐτὴ εἶχε καθ' ἑαυτὴν τὴν πληρότητα τῆς μυσταγωγικῆς ζωῆς. Εἶχε τὸ ἱερατεῖο της. Μπορεῖ νὰ βεβαιωθῇ μὲ μεγάλη ἀσφάλεια πὼς στὶς ἀρχές τοῦ δευτέρου αἰῶνα, τουλάχιστον, κάθε τοπικὴ κοινότητα εἶχε ἐπικεφαλῆς τὸν *ἐπίσκοπό* της. Αὐτὸς ἦταν ὁ κύριος καὶ ἴσως ἀποκλει-

στικός ιερουργός όλων των μυστηρίων στην εκκλησία του για τὸ ποιμνίό του. Τὰ δικαιώματά του στην κοινότητά του ἦταν ἀπ' όλους ἀναγνωρισμένα καθὼς καὶ ἡ ἰσότητά ὅλων τῶν τοπικῶν ἐπισκόπων. Αὐτὴ εἶναι καὶ σήμερα ἡ βασικὴ ἀρχὴ τοῦ καθολικοῦ κανονικοῦ δικαίου. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνότητα ὅλων τῶν κατὰ τόπους Ἐκκλησιῶν ἦταν ἀπ' όλους ἀναγνωρισμένη σὰν ἄρθρο τῆς πίστεως. Ὅλες οἱ τοπικὲς Ἐκκλησίες, σκόρπιες καὶ διάσπαρτες καθὼς ἦταν πραγματικὰ στὸν κόσμον, σὰν νησιά σὲ φουρτουνιασμένη θάλασσα, ἦταν βασικά ἡ *μία καθολικὴ Ἐκκλησία*. Πρῶτα ἀπ' ὅλα ὑπῆρχε «ἐνότητα στην πίστη» καὶ «τὰ μυστήρια», ποὺ βεβαιωνόταν ἀπὸ ἀμοιβαία παραδοχὴ καὶ ἀναγνώριση «ἐν τῷ συνδέσμῳ» τῆς ἀγάπης. Οἱ τοπικὲς Ἐκκλησίες ἦταν σὲ διαρκῇ ἐπικοινωνία σύμφωνα μὲ τίς περιστάσεις. Ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἰσχυρὰ αἰσθητὴ στην ἀρχέγονη περίοδο καὶ ὡμολογήθηκε ρητὰ κατὰ ποικίλους τρόπους: «Ἕνας Κύριος, μία πίστη, ἓνα βάπτισμα, ἓνας Θεὸς καὶ πατέρας ὅλων» (Ἐφεσ. 4 : 5,6). Ἀλλὰ ἡ ἐξωτερικὴ ὁργάνωση ἦταν ἀσαφής. Στὰ πρῶτα χρόνια τῆς Ἐκκλησίας οἱ ἐπαφές διατηρήθηκαν μὲ τὰ ταξίδια καὶ τὴν ἐπιστάσι τῶν Ἀποστόλων» στὴ μεταποστολικὴ ἐποχὴ μὲ τίς εὐκαιρικὰς ἐπισκέψεις τῶν ἐπισκόπων, τὴν ἀλληλογραφία καὶ ἄλλους παρόμοιους τρόπους. Κατὰ τὸ τέλος τοῦ Β' αἰῶνα, κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῶν κοινῶν ὑποθέσεων, ἀναπτύχθηκε τὸ ἔθιμο τῆς συγκλήσεως τῶν συνόδων δηλ. τῆς συγκεντρώσεως τῶν ἐπισκόπων. Ἀλλὰ οἱ σύνοδοι, δηλ. τὰ συνέδρια, δὲν ἦταν παρὰ περιστατικὲς συναντήσεις, ἐξαιρεμένης ἴσως τῆς Βορείου Ἀφρικῆς, γιὰ εἰδικὸ σκοπὸ, καὶ σὲ ὠρισμένη περιοχὴ. Δὲν εἶχαν ἐξελιχθῇ ἀκόμη σ' ἓνα μόνιμο θεσμό. Μόνον στὸ Γ' αἰῶνα μὲ τὴ σταθεροποίησιν κατῴρθωσεν νὰ φθάσῃ στὴ διαμόρφωση τῶν «ἐκκλησιαστικῶν ἐπαρχιῶν», ὅπου μερικὲς τοπικὲς Ἐκκλησίες σὲ μιὰ συγκεκριμένη περιοχὴ συντονίστηκαν κάτω ἀπὸ τὴν προεδρίαν τοῦ ἐπισκόπου τῆς πρωτεύουσας τῆς ἐπαρχίας. Οἱ ὁργανισμοὶ ποὺ ξεπρόβαλαν φαίνονταν πῶς εἶχαν ἀκολουθήσει τὴ διοικητικὴ διαίρεση τῆς αὐτοκρατορίας ποὺ πραγματικὰ ἦταν ἡ μόνη φυσικὴ διαδικασία. Ἡ τοπικὴ αὐτονομία

διετηρεῖτο ἀκόμη ἰσχυρὴ καὶ προστατευόταν. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῆς ἐπαρχίας, ὁ Μητροπολίτης, δὲν ἦταν περισσότερο ἀπὸ πρόεδρος τοῦ ἐπισκοπικοῦ σώματος τῆς ἐπαρχίας καὶ προκαθήμενος τῶν συνόδων, καὶ εἶχε κάποια ἐκτελεστικὴ ἐξουσία καὶ τὸ δικαίωμα τῆς ἐποπτείας μόνον ἐξ ὀνόματος τῶν ἐπισκόπων. Δὲν εἶχε ἐξουσία νὰ ὑπεισέρχεται στην κανονικὴ διοίκηση τῶν ἰδιαιτέρων τοπικῶν ἐπισκοπικῶν περιοχῶν, ποὺ ἦταν γνωστὲς σὰν ἐπισκοπές. Ἄν καὶ κατ' ἀρχὰς ἡ ἰσότητά ὅλων τῶν ἐπισκόπων εἶχε σταθερὰ διατηρηθῇ μερικὲς συγκεκριμένους ἐπισκοπικὲς ἔδρες ἐφθασαν νὰ προεξέχουν, ὅπως ἡ Ρώμη, ἡ Ἀλεξάνδρεια, ἡ Ἀντιόχεια, ἡ Ἐφεσος, γιὰ νὰ μνημονεύσωμε μόνον τίς πιὸ σπουδαιότερες.

Ἡ νέα κατάσταση ἐπεκράτησε στὸ Δ' αἰῶνα. Ἀφ' ἐνός ἦταν αἰῶνας τῶν συνόδων. Πλείστες ἀπὸ τίς συνόδους ἦταν ἑκτακτες συγκεντρώσεις ποὺ συνεκαλοῦντο γιὰ εἰδικοὺς σκοποὺς, γιὰ συζήτησιν ἐπείγοντων ζητημάτων κοινῶν ἐνδιαφέροντος. Πλείστα ἀπὸ τὰ συνέδρια διευθετοῦσαν ζητήματα πίστεως καὶ δόγματος. Σκοπὸς τοὺς ἦταν νὰ ἐπιτύχουν ἐνότητα καὶ συμφωνία σὲ βασικά σημεῖα καὶ νὰ ἐπιβάλουν κάποιο μέτρο καὶ ὁμοιομορφία στην τάξιν καὶ στὴ διοίκηση. Ἐξ ἄλλου ἡ Ἐκκλησία εἶχε τώρα ν' ἀντιμετωπίσῃ ἓνα καινούργιο πρόβλημα. Ἡ σιωπηρὴ παραδοχὴ τῆς ταυτότητος, βασικά μεταξὺ Ἐκκλησίας καὶ πολιτείας, ἀπαιτοῦσε πλατύτερη ἐξέλιξιν τοῦ διοικητικοῦ συστήματος. Τὸ ἐπαρχιακὸ σύστημα ποὺ ὑπῆρχε ἤδη, τυπικὰ ἦταν παραδεκτὸ καὶ εἶχε ἐπιβληθῇ. Κι ἓνας εὐρύτερος συγκεντρωτισμὸς ἀντιμετωπιζόταν ἐπιτυχῶς. Καθὼς ἡ κοινὴ πολιτεία ἦταν μία καὶ ἀδιαίρετη, ἔπρεπε νὰ καθιερωθῇ κάποιος παραλληλισμὸς μεταξὺ ὁργανώσεως τῆς αὐτοκρατορίας καὶ τοῦ διοικητικοῦ συστήματος τῆς Ἐκκλησίας. Βαθμιαία προωθήθηκε μιὰ θεωρία τῶν πέντε πατριαρχειῶν, σὰν *πενταρχία*. Πέντε κυριώτερες ἐπισκοπικὲς ἔδρες προτάθηκαν σὰν κέντρα διοικητικοῦ συγκεντρωτισμοῦ: Ἡ Ρώμη, ἡ Κωνσταντινούπολη, ἡ Ἀλεξάνδρεια, ἡ Ἀντιόχεια, καὶ τὰ Ἱεροσόλυμα. Ἀνεξάρτητη νομικὴ θέσις παραχωρήθηκε στην Ἐκκλησίαν τῆς Κύπρου, σὲ ἐ-

κτίμηση της άποστολικής της προελεύσεως και της αρχαίας της δόξας. Τό πιό σπουδαίο ήταν πώς τό συνοδικό σύστημα τυπικά είχε επικρατήσει. Ἡ σύνοδος τῆς Νικαίας ἀποφάνθηκε πώς οἱ ἐπαρχιακές σύνοδοι θά ἔπρεπε νά συνέρχωνται δυο φορές τό χρόνο (κανών 5). Κατά τό καθιερωμένο ἔθιμο, ἡ ἀρμοδιότητά τους περιελάμβανε κατά πρῶτον ὅλα τὰ ζητήματα τῆς πίστεως καί τῶν κοινῶν ἐνδιαφερόντων, καί, κατά δεύτερον, τὰ ζητήματα πού προκαλοῦσαν ἔριδες καί ἦταν δυνατόν νά ἐμφανισθοῦν στήν ἐπαρχία καθῶς καί προσφυγές ἀπό τίς τοπικές ἐπισκοπές. Δέν φαίνεται πώς τό σύστημα λειτουργοῦσε καλά ἡ ὁμαλά. Ἡ σύνοδος τῆς Καλχηδόνος παρατήρησε πώς οἱ σύνοδοι δέν εἶχαν συνέλθει κανονικά, πρᾶγμα πού ὠδήγησε στήν παραμέληση σπουδαίων ὑποθέσεων καί σέ ἀκαταστασία καί ἐπανεπικύρωση τόν προγενέστερο κανόνα (κανών 19). Ἄλλα καί μετὰ ἀπ' αὐτά τό σύστημα δέν λειτουργοῦσε. Ὁ Ἰουστινιανός παραδέχθηκε πώς ἦταν δυνατόν οἱ σύνοδοι νά συνέρχωνται μόνο μιὰ φορά στό χρόνο (*Novel* 137.4). Καί ἡ ἐν Τρούλλῳ σύνοδος (691 - 692), πού κωδικοποίησε ὅλη τήν προγενέστερη κανονική νομοθεσία, ἐνομοθέτησε πώς τὰ συνέδρια θά ἔπρεπε νά συγκροτοῦνται κατ' ἔτος καί οἱ ἀπόντες νά ἐλέγχωνται ἀδελφικά (κανών 8). Καί τέλος, ἡ Β' σύνοδος ἐπεκύρωσε πώς ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐπαρχίας θά ἔπρεπε νά συναντῶνται κατ' ἔτος γιά νά συζητοῦν κανονικά καί εὐαγγελικά ζητήματα καί νά διαπραγματεύονται θέματα κανονικοῦ χαρακτῆρος. Ὁ σκοπός τοῦ συστήματος ἦταν προφανής. Ἦταν προσπάθεια νά δημιουργήσουν μιὰ μεγαλύτερη αὐθεντία στή διοίκηση, πάνω ἀπό τό ἐπισκοπικό ἀξίωμα, γιά νά ἐπιτύχουν μεγαλύτερη ἐνότητα καί συνοχή. Παρά ταῦτα, ἡ ἀρχή τῆς ἐπισκοπικῆς αὐθεντίας στίς τοπικές κοινότητες ὑποστηριζόταν ἀκόμη θερμά. Μόνο, κατ' αὐτή τήν ἐποχή, ὁ ἐπίσκοπος δέν ἦταν πλέον ἡ κεφαλὴ μιᾶς καί μόνῃς τοπικῆς κοινότητος, ἀλλά «ὁ ἐπισκοπεύων», δηλαδή, κεφαλὴ ὠρισμένης περιοχῆς πού ἀποτελεῖτο ἀπὸ διάφορες κοινότητες πού τίς ἐμπιστευόταν στήν ἄμεση φροντίδα τῶν ἱερέων ἢ πρεσβυτέρων. Μόνο ἐν ἐνεργεῖα ἐπίσκοποι, δηλ. ἐ-

κεῖνοι πού ἦταν πραγματικά στή θέση, εἶχαν δικαιοδοσία καί ἐξουσία νά δροῦν σάν ἐπίσκοποι ἂν καί οἱ ἐφησυχάζοντες (ἀποτραβηγμένοι) διατηροῦσαν τή θέση καί τήν τιμή. Κανείς δέν μπορούσε νά καθιερωθῇ σάν ἐπίσκοπος ἢ νά χειροτονηθῇ σάν ἱερέας ἂν δέν ὑπῆρχε συγκεκριμένος τίτλος, δηλαδή συγκεκριμένο ποίμνιο. Ἰερωσύνη τυχαία δέν ὑπῆρχε.

Ἡ λογικὴ τῆς μόνῃς χριστιανικῆς κοινῆς πολιτείας φαινόταν νά προϋποθέτῃ ἓνα μεγαλύτερο βῆμα. Ἡ κρατικὴ ἐξουσία εἶχε συγκεντρωθῇ σ' ἓναν αὐτοκράτορα. Δέν ἦταν λογικὸ πώς καί τό Ἱερατεῖο, ἡ Ἱεραρχία, θά ἔπρεπε νά ἔχῃ μιὰ κεφαλὴ; Αὐτό εἶχε πραγματικά ἀπαιτηθῇ, ἂν καί γιά τελείως διαφορετικούς λόγους, ἀπὸ τοὺς πάπες τῆς Ρώμης. Ἡ πραγματικὴ βάση τῆς «Ρωμαϊκῆς ἀξιώσεως» ἦταν στό πρωτεῖο τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου καί στὰ ἀποστολικά πρόνομια τῆς ἐπισκοπῆς του. Ἀλλὰ σέ σχέση μὲ τήν ἰδέα τῆς κοινῆς πολιτείας, αὐτὲς οἱ ἀξιώσεις ἦταν ἀναπόφευκτα καταννητέες σάν ἀπαιτήσεις γιά τό πρωτεῖο στήν αὐτοκρατορία. Τό «πρωτεῖο τιμῆς» ἀναγνωριζόταν πρόθυμα στὸν ἐπίσκοπο τῆς Ρώμης μὲ τήν ἐμφαση στὸ γεγονὸς πώς ἡ Ρώμη ἦταν ἡ παλαιὰ πρωτεύουσα τῆς αὐτοκρατορίας. Ἀλλὰ τώρα μὲ τὴ μεταφορὰ τῆς πρωτεύουσας στή νέα πόλη τοῦ Κωνσταντίνου, πού ἐγίνε «νέα Ρώμη» καί τὰ πρόνομια τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἔπρεπε νά διασφαλισθοῦν. Κατὰ ταῦτα, ἡ Β' Οἰκουμενικὴ σύνοδος (Κωνσταντινούπολις 381), παρέχώρησε στὸν ἐπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως «τὸ πρόνομιο τῆς τιμῆς», τὰ *πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*, μετὰ τὸν ἐπίσκοπο τῆς Ρώμης μὲ καθαρὴ αἰτιολογία στὸ γεγονὸς ὅτι «ἡ Κωνσταντινούπολη ἦταν ἡ νέα Ρώμη» (κανών 3). Αὐτὸ τοποθέτησε τὸν Ἐπίσκοπο Κωνσταντινουπόλεως στὸν κατὰ λογο τῆς ἐκκλησιαστικῆς προτεραιότητος πάνω ἀπὸ τὸν Ἀλεξανδρείας πρὸς μεγάλη ἀγανάκτηση καί σκανδαλισμὸ τοῦ δευτέρου. Ἀπὸ αὐτὴ τήν πλευρὰ τό γεγονὸς αὐτὸ ἐπειθε πώς ἡ ἐξύψωση τῆς Ἐπισκοπῆς τῆς Κωνσταντινουπόλεως παραβίαζε τὰ πρόνομια τῶν ἀποστολικῶν ἐπισκοπῶν, δηλ. ἐκείνων πού ἐθεμελιώθηκαν ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ Ἀλεξάνδρεια ἦταν μιὰ ἀπὸ τίς πλέον ἐνδοξες, σάν

ἐπισκοπή τοῦ Ἀγ. Μάρκου. Παρά ταῦτα ἡ σύνοδος τῆς Καλχηδόνος ἐπικύρωσε τὴν ἀπόφαση τοῦ 381. Τὰ προνόμια τῆς Ρώμης βασίστηκαν στὸ ὅτι ἦταν πρωτεύουσα. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο φαινόταν δίκαιο πὺς ἡ ἐπισκοπή τῆς νέας Ρώμης, ὁ τόπος κατοικίας τοῦ Αὐτοκράτορα καὶ τῆς συγκλήτου, θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχη τὰ ἴδια προνόμια (κανὼν 28). Αὐτὴ ἡ ἀπόφαση προκάλεσε σφοδρὰ ἀγανάκτηση στὴ Ρώμη, καὶ ὁ 28ος κανὼν τῆς Καλχηδόνος ἀποδοκιμάσθηκε ἀπὸ τὴ Ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία. Ἦταν ὅπωςδήποτε ἀναπόφευκτο πὺς τὸ κύρος καὶ ἡ ἐπιρροή τοῦ ἐπισκόπου τῆς Κωνσταντινουπόλεως θὰ ἔπρεπε νὰ αὐξηθῇ. Στὴ χριστιανικὴ κοινὴ πολιτεία, δὲν ἦταν παρὰ φυσικὸ γιὰ τὸν ἐπίσκοπο τῆς αὐτοκρατορικῆς πόλεως νὰ εἶναι στὸ κέντρο τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως. Κατὰ τοὺς χρόνους τῆς συνόδου τῆς Καλχηδόνος ὑπῆρχε στὴν Κωνσταντινούπολη, παραπλευρῶς στὸν ἐπίσκοπο, ἓνα συμβουλευτικὸ σῶμα ἐνδημούντων ἐπισκόπων, *ἐνδημοῦσα σύνοδος*, ποὺ δροῦσε σὰν ἓνα εἶδος διαρκοῦς «συνόδου». Ἦταν ἐπίσης λογικὸ, πὺς μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου ὁ ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως θὰ ἔπρεπε νὰ προσλάβῃ τὸν τίτλο τοῦ «Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου» ὁποιοδήποτε ἰδιαίτερο νόημα μπορούσε νὰ εἶχε ἀρχικὰ συσχετισθῇ μὲ τὸν ὄρο. Ὁ πρῶτος ἐπίσκοπος ποὺ στὴν πράξη προσέλαβε τὸν τίτλο ἦταν ὁ Ἰωάννης ὁ Νηστευτὴς (582-593) καὶ αὐτὸ δὲν θὰ μπορούσε παρὰ νὰ ὀδηγήσῃ στὴν πρόκληση διαμαρτυριῶν ἀπὸ τὴ Ρώμη. Ὁ πάπας Ἀγ. Γρηγόριος ὁ Μέγας, κατηγορεῖ τὸν πατριάρχη γιὰ ὑπερηφάνεια καὶ ἀλαζονεία. Δὲν ἦταν ὅμως προσωπικὴ ἀλαζονεία, — ὁ πατριάρχης ἦταν αὐστηρὸς καὶ ταπεινὸς ἀσκητής, «ὁ Νηστευτὴς» — μὰ ἡ λογικὴ τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας. Πολιτικὲς καταστροφές στὴν ἀνατολή, δηλαδὴ ἡ περσικὴ ἐπιδρομὴ καὶ ἡ ἀραβικὴ κατάκτηση, μαζὶ μὲ τὴν ἀποχώρηση τῶν μονοφυσιτῶν καὶ νεστοριανῶν στὴ Συρία καὶ Αἴγυπτο, ἐμείωσαν τὸ ρόλο τῶν παλαιῶν μεγάλων ἐπισκοπῶν σ' αὐτὲς τίς περιοχές, κι αὐτὸ ἐπιτάχυνε τὴν ἀνύψωση τῆς ἐπισκοπῆς τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Τουλάχιστον *de facto*, ὁ πατριάρχης εἶχε γίνεῖ ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἀνατολικὴ αὐτο-

κρατορία. Εἶναι σημαντικὸ πὺς ἡ *Ἐπαναγωγή* μιλοῦσε καθαρά γιὰ τὸν πατριάρχη, ἐννοώντας φυσικὰ τὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Αὐτὸς ἦταν ὁ ἀντίπους τοῦ αὐτοκράτορα. Κατ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἡ πολιτικὴ ἐνότητα τῆς χριστιανικῆς κοινῆς πολιτείας εἶχε ἤδη διασπασθῇ. Τὸ Βυζάντιο εἶχε στὴν πραγματικότητα γίνεῖ ἀνατολικὴ αὐτοκρατορία. Καὶ μιὰ ἄλλη, καὶ ἀντίπαλη, αὐτοκρατορία εἶχε θεμελιωθῇ στὴ δύση ὑπὸ τὸν Κάρολο τὸ Μέγα. Μετὰ ἀπὸ περίοδο δισταγμῶν, ἡ ἐπισκοπή τῆς Ρώμης τάχθηκε τελικὰ στὸ πλευρὸ τοῦ Καρόλου τοῦ Μεγάλου. Ἐξ ἄλλου, ἡ Ἱεραποστολικὴ ἐξάπλωση ἀνάμεσα στοὺς Σλάβους τὸν 9ο καὶ 10ο αἰ. διεύρυνε μεγάλως τὴν περιοχὴ τῆς Κωνσταντινοπολίτικης δικαιοδοσίας.

Εἶναι κοινὰ παραδεκτὸ πὺς «ἡ Ρωμαϊκὴ ἐνότητα», ἡ *Pax Romana* διευκόλυνε τὴν Ἱεραποστολικὴ ἐξάπλωση τῆς Ἐκκλησίας ποὺ μόνον σὲ σπάνιες περιπτώσεις προχώρησε πέραν τῶν ὁρίων τῆς αὐτοκρατορίας, τὰ *ρωμαϊκὰ ὅρια*. Καὶ εἶναι προφανές πὺς ἡ ἐμπειρικὴ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας εἶχε τόσο γρήγορα πραγματοποιηθῇ ἀκριβῶς γιατί ἡ αὐτοκρατορία ἦταν μία, τουλάχιστον κατ' ἀρχὴν καὶ στὴ θεωρία. Ἐκεῖνες οἱ χώρες ποὺ ἦταν ἔξω ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορία δὲν ἦταν παρὰ ἀόριστα πρόσφορες στὴ θεσμικὴ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ πραγματικὴ ταυτότητα τῆς κυρίας ἐκκλησιαστικῆς ὁργανώσεως μὲ τὴν αὐτοκρατορία ἐδημιούργησε σημαντικὲς δυσκολίες γιὰ τίς Ἐκκλησίες ἐκεῖνες ποὺ ἦταν πέραν τῶν αὐτοκρατορικῶν ὁρίων. Τὸ πλέον χτυπητὸ παράδειγμα εἶναι ἡ Ἐκκλησία τῆς Περσίας, ποὺ ἀναγκάσθηκε ν' ἀποχωρήσῃ ἀπὸ τὴν ἐνότητα μὲ τὴ δύση ἤδη στὰ 410 καὶ νὰ ἀποτελέσῃ ἀνεξάρτητη μονάδα, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ Ἐκκλησία στὴ δύση ἦταν τόσο στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, ποὺ ἦταν ἐχθρὸς τῆς Περσίας. Τὸ σχῆμα δὲν προκλήθηκε ἀπὸ θεολογικοὺς παράγοντες, καὶ περὶωρίσθηκε στὸ διοικητικὸ ἐπίπεδο. Ἔτσι, «ἡ Ρωμαϊκὴ ἐνότητα» ἦταν ταυτόχρονα μεγάλο πλεονέκτημα μὰ καὶ μειονέκτημα γιὰ τὴν Ἱεραποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας.

Γι' αὐτό, θὰ μπορούσε νὰ ὑποστηριχθῇ λογικὰ πὺς στὴν

περίοδο πριν από τον Κωνσταντίνο ή Ἐκκλησία δὲν ἐξελίχθηκε σὲ οποιαδήποτε ὀργάνωση ποὺ θὰ τὴν ἔκανε ἱκανὴ νὰ δράσει αὐθεντικὰ σὲ πραγματικά οἰκουμενικὴ κλίμακα. Ἡ πρώτη πραγματικὴ «Οἰκουμενικὴ» ἐνέργεια ἦταν ἡ σύνοδος τῆς Νικαίας, τὸ 325, *ἡ πρώτη οἰκουμενικὴ σύνοδος*. Οἱ σύνοδοι ὑπῆρχαν ἤδη στὴν παράδοση τῆς Ἐκκλησίας. Ἀλλὰ στὴ Νίκαια ἦταν ἡ σύνοδος *ὅλης τῆς Ἐκκλησίας*, καὶ ἐγίνε τὸ ὑπόδειγμα ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ὁποίου ὅλες οἱ ἐπόμενες οἰκουμενικὲς σύνοδοι συγκροτήθηκαν. Γιά πρώτη φορά ἀκούστηκε ὅλη ἡ φωνὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ὅπωςδήποτε ἦταν δύσκολο τὰ μέλη ν' ἀντιπροσωπεύουν ὅλες τὶς ἐπισκοπὲς τῆς οἰκουμένης. Δὲν ἦταν παρὰ τέσσαρες ἐπίσκοποι ἀπὸ τὴ δύση, καὶ ὁ Ρώμης ἀντιπροσωπευόταν ἀπὸ δυὸ πρεσβυτέρους. Ἐλάχιστες ἀντιπροσωπεῖες ἐπισκόπων ἀπὸ τὴν ἀνατολὴ παρουσιάστηκαν. Ἡ πλειονότητα τῶν ἐπισκοπικῶν ἀντιπροσωπειῶν προερχόταν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο, Συρία καὶ Μ. Ἀσία. Τὸ ἴδιο ἐγίνε σ' ὅλες τὶς ἐπόμενες οἰκουμενικὲς συνόδους, ποὺ ἀναγνωρίζονται στὴν ἀνατολικὴ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, μέχρι τῆς Β' σύνοδο στὴ Νίκαια τὸ 787. Ἀρκετὰ παράξενα, δὲν μπορέσαμε νὰ βροῦμε στίς πρωταρχικὲς πηγές μας κάποιους κανονισμοὺς ποὺ ν' ἀφοροῦν τὴν ὀργάνωση τῶν Οἰκ. συνόδων. Δὲν φαίνεται νὰ ὑπῆρχαν ὠρισμένοι κανόνες ἢ ὑποδείγματα. Στίς κανονικὲς πηγές δὲν ὑπάρχει οὔτε ἀπλὴ μνεία τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, σὰν διαρκοῦς θεσμοῦ, ποὺ θὰ μπορούσε περιοδικὰ νὰ συνέρχεται, σύμφωνα μὲ κάποιο αὐθεντικὸ σχέδιο. Οἱ οἰκ. σύνοδοι δὲν ἦταν ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ θεσμοῦ, οὔτε τῆς βασικῆς διοικητικῆς δομῆς του. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια διέφεραν οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὶς ἐπαρχιακὲς καὶ τοπικὲς ποὺ ὑπετίθετο πὼς συνήρχοντο κατ' ἔτος γιὰ ν' ἀντιμετωπίσουν κοινὰ ζητήματα καὶ νὰ ἐξασκήσουν τὸ λειτουργημὰ τῆς συντονισμένης ἐποπτείας. Ἡ αὐθεντία τῶν Οἰκ. συνόδων ἦταν μεγίστη, τελικὴ καὶ ὑποχρεωτικὴ. Ἀλλὰ οἱ σύνοδοι ἦταν καθ' ἑαυτὲς μᾶλλον περιστατικὰ καὶ ἑκτακτὰ συνέδρια. Αὐτὸ ἐξηγεῖ γιατί δὲν συγκροτήθηκαν σύνοδοι μετὰ τὸ 787. Στὴν ἀνατολὴ κυκλοφοροῦσε εὐρέως ἡ πεποίθηση πὼς δὲν

θὰ ἔπρεπε νὰ συγκροτηθοῦν σύνοδοι πέραν ἀπὸ τὸν ἱερὸ ἀριθμὸ «ἐπτὰ». Δὲν ὑπῆρχε θεωρία γιὰ τὶς οἰκουμενικὲς συνόδους στὴν ἀνατολικὴ θεολογία, ἢ στοὺς νομοκάνονες τῆς ἀνατολῆς. Ἦταν ἐπτὰ σύνοδοι, ὅπως, τρόπον τινά, τὰ ἐπτὰ θεῖα χαρίσματα, τὰ ἐπτὰ δῶρα τοῦ Ἀγ. Πνεύματος, ἢ τὰ ἐπτὰ μυστήρια. Ἡ οἰκουμενικὴ αὐθεντία τῶν ἐπτὰ αὐτῶν συνόδων εἶχε «ὑπερ-κανονικὸ» χαρακτήρα. Ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία τουλάχιστον δὲν γνώρισε καμιὰ «συνοδικὴ θεωρία» διοικήσεως, ἐκτὸς ἐκείνης τοῦ τοπικοῦ ἐπιπέδου. Μιὰ τέτοια θεωρία προωθήθηκε στὴ δύση στοὺς μεταγενέστερους μέσους χρόνους, κατὰ τὴν διάρκεια τῆς οὕτω καλουμένης «συνοδικῆς κινήσεως» στὴ δυτικὴ Ἐκκλησία κατὰ τὸν ἀγῶνα μὲ τὸν αὐξανόμενο παπικὸ συγκεντρωτισμὸ. Αὐτὴ ὅμως δὲν εἶχε σχέση μὲ τὴν ὀργάνωση τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας καὶ μάλιστα στὴν ἀνατολή.

Ξέρομε καλὰ πὼς οἱ αὐτοκράτορες ἐπῆραν ἐνεργὸ μέρος στίς οἰκ. συνόδους καὶ ἐνίοτε ἔλαβαν μέρος στίς συνοδικὲς συζητήσεις, ὅπως, π.χ., ὁ Κωνσταντῖνος στὴ Νίκαια. Οἱ σύνοδοι συνήθως συνεκαλοῦντο μὲ αὐτοκρατορικὰ διατάγματα καὶ οἱ ἀποφάσεις τους ἐπικυρώνονταν μὲ τὴν δικὴ τους ἐπιδοκιμασία, μὲ τὴν ὁποία ἐπαιρναν νομικῶς ὑποχρεωτικὴ αὐθεντικότητα στὴν αὐτοκρατορία. Σὲ ὠρισμένες περιπτώσεις ἐπαιρνε τὴν πρωτοβουλία ὁ αὐτοκράτορας, ὅπως ἐγίνε στὴν Ε' Οἰκ. σύνοδο στὴν Κωνσταντινούπολη, τὸ 553, ποὺ ἡ πίεση καὶ ἡ βία τοῦ αὐτοκράτορα, τοῦ ἰδίου τοῦ Μ. Ἰουστινιανοῦ, ἦταν τόσο φανερὴ καὶ καταθλιπτικὴ. Αὐτὰ εἶναι τὰ γεγονότα ποὺ ἀναφέρονται συχνὰ σὰν ἀπόδειξη γιὰ τὸν βυζαντινὸ καισαροπαπισμὸ. Ὅποιαδήποτε ἐπιρροή κι ἂν εἶχαν ἀποκτήσει στίς συνόδους οἱ αὐτοκράτορες κι ὅσονδήποτε συγκεκριμένη κι ἂν ἦταν ἡ πίεση, οἱ σύνοδοι ἦταν τελικὰ συγκεντρώσεις τῶν ἐπισκόπων καὶ μόνο αὐτοὶ εἶχαν δικαίωμα ψήφου. Ἡ αὐτοκρατορικὴ πίεση ἦταν γεγονὸς ὅχι ὅμως καὶ δικαίωμα. Ὁ ἐνεργὸς ρόλος τῶν αὐτοκρατόρων στὴ σύγκληση τῆς συνόδου καὶ ἡ μεγάλη τους φροντίδα γι' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση εἶναι πλήρως κατανοητὰ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ μιὰ ἀδιαίρετη χριστιανικὴ κοινὴ πολιτεία. Εἶναι καθα-

ρά αληθινό πώς οί οικ. σύνοδοι ήταν κατά κάποια έννοια «αυτοκρατορικές σύνοδοι», *die Reichskonzilien*, οί σύνοδοι τής αυτοκρατορίας. Ἀλλά δὲν θά ἔπρεπε νά ξεχάσωμε πώς ἡ αυτοκρατορία ἦταν καθ' ἑαυτὴν *οἰκουμένη*. Ἐν «οἰκουμένη» σήμαινε καὶ «αυτοκρατορική», «αυτοκρατορική» σημαίνει ὅχι λιγώτερο ἀπὸ παγκόσμια. Κατὰ πεποίθηση ἡ αυτοκρατορία ἐνεργοῦσε πάντα γιὰ ὅλο τὸ ἀνθρώπινο γένος ὅσο παράξενη κι ἂν ἦταν αὐτὴ ἡ ὑπόθεση. Προσπάθειες ἐγίναν ἀπὸ σύγχρονους ἐρευνητὲς νά ἐρμηνεύσουν τίς οἰκουμενικές συνόδους σὰν αυτοκρατορικό θεσμό καὶ εἰδικώτερα νά τίς παραλληλίσουν μὲ τὴ σύγκλητο. Αὐτὴ ἡ γνώμη δύσκολα μπορεῖ νά ὑποστηριχθῇ. Πρῶτα ἀπ' ὅλα ἂν ἡ σύγκλητος ἦταν θεσμός, οἱ σύνοδοι ἦταν ἀπλῶς περιστατικά γεγονότα. Κατὰ δεύτερον, ἡ θέση τοῦ αυτοκράτορα στὴ σύνοδο ἦταν ριζικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ θέση του στὴ σύγκλητο. Ἡ ψήφος ἀνῆκε ἀποκλειστικὰ στοὺς ἐπισκόπους. Οἱ ἀποφάσεις παίρνονταν στὸ ὄνομά τους. Ὁ αυτοκράτορας ἦταν ἐνα «εὐπειθὲς τέκνον» τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἦταν δεμένος μὲ τὴ γνώμη καὶ τὴ θέληση τῆς ἱεραρχίας. Ὁ ἀριθμὸς τῶν παρόντων ἐπισκόπων ἦταν κατὰ κάποιο τρόπο ἄσχετος. Ἀναμενόταν νά ἀποκαλύψουν τὴν *κοινὴ γνώμη* τῆς Ἐκκλησίας, νά πιστοποιήσουν τὴν «παράδοσή» τῆς. Ἐπὶ πλέον οἱ ἀποφάσεις ἔπρεπε νά εἶναι ὁμόφωνες. Δὲν ἐπιτρεπόταν πλειοψηφία σὲ ζητήματα αἰωνίων ἀληθειῶν. Ἐν δὲν ἐπιτυγχάνονταν ὁμοφωνία, ἡ σύνοδος μποροῦσε νά διασπασθῇ, κι αὐτὴ ἡ διάσπαση θά μποροῦσε νά φέρῃ σχίσμα στὴν Ἐκκλησία. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, οἱ ἐπίσκοποι δὲν ἐνεργοῦσαν στὴν σύνοδο σὰν ἀξιωματοῦχοι τῆς Αὐτοκρατορίας, ἀλλὰ ἀκριβῶς σὰν «ἄγγελοι τῶν Ἐκκλησιῶν», μὲ τὴν αὐθεντία τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν ἐμπνευση τοῦ Ἀγ. Πνεύματος. Πάνω ἀπ' ὅλα, καθὼς ὁ Edward Schwartz, ἡ μεγαλύτερη σύγχρονη αὐθεντία στὴν Ἱστορία τῶν συνόδων, εἶπεν ἐπιτυχῶς, «ὁ αυτοκράτορας ἦταν θνητός, μὰ ἡ Ἐκκλησία δὲν ἦταν».

Ἡ Ἐκκλησία δὲν κατάγεται ἀπ' αὐτὸν τὸν κόσμον, καθὼς ὁ Κύριός της, ὁ Χριστός, δὲν ἦταν ἐκ τοῦ κόσμου. Ἀλλὰ Ἐκεῖνος ἦλθε σ' αὐτὸ τὸν κόσμον καὶ ταπεινώθηκε στίς συνθήκες ζωῆς αὐτοῦ τοῦ κόσμου πού ἦλθε νά σώσῃ καὶ νά λυτρώσῃ. Καὶ ἡ Ἐκκλησία ὤφειλε νά περάσῃ διὰ τῆς ἱστορικῆς *κενώσεως* γιὰ νά ἐξασκήσῃ τὴν ἀπολυτρωτικὴ της ἀποστολὴ στὸν κόσμον. Ὁ σκοπὸς της ἦταν ὅχι μόνον νά λυτρώσῃ τοὺς ἔξω ἀπὸ αὐτὸν τὸν κόσμον ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ τὸν ἴδιο τὸν κόσμον. Εἰδικώτερα, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος ἦταν βασικά «κοινωνικὸν ὄν», ἡ Ἐκκλησία ὤφειλε νά ἀγωνισθῇ στὸ καθῆκον τῆς «ἀπολυτρώσεως τῆς κοινωνίας». Ἦταν καθ' ἑαυτὴν κοινωνία, νέο ὑπόδειγμα κοινωνικῶν σχέσεων, στὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὸ σύνδεσμο τῆς εἰρήνης. Τὸ ἔργο ἀποδείχθηκε πὺς ἦταν ὑπερβολικὰ δύσκολο καὶ ἀμφίβολο. Θά ἦταν ἀνώφελο νά ἰσχυρισθοῦμε ὅτι τελειοποιήθηκε ποτέ.

Ἡ «Ἱερὰ αυτοκρατορία» τοῦ Μεσαίωνα ἦταν καθαρὴ ἀποτυχία, καὶ στὴν ἀνατολικὴ καὶ στὴ δυτικὴ της μορφῇ. Ἦταν ταυτόχρονα οὕτοπια καὶ συμβιβασμός. Ὁ «παλαιὸς κόσμος» συνέχιζε ἀκόμη νά ζῇ κάτω ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ καθοδήγηση. Μὰ δὲν συνέχιζε ἀμετάβλητος. Ἡ ἐπίδραση τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἦταν ὀλοφάνερη καὶ βαθειὰ σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς. Ἡ πίστις τοῦ Μεσαίωνα ἦταν θαρραλέα καὶ ἡ ἐλπίδα ἀνυπόμονη. Οἱ ἄνθρωποι πίστευαν πραγματικὰ πὺς «αὐτὸς ὁ κόσμος» θά μποροῦσε νά «ἐκχριστιανισθῇ» καὶ νά μεταστραφῇ, κι ὅχι μόνον ὅτι «εἶχε συγχωρηθῇ». Ἦταν ἰσχυρὴ ἡ πίστις στὴ δυνατότητα μιᾶς τελικῆς ἀνακαίνισεως τῆς ὅλης ἱστορικῆς ὑπάρξεως. Μὲ αὐτὴ τὴν πεποίθηση ἀνελήφθησαν ὅλα τὰ ἱστορικὰ ἔργα. Περιπλεκόταν ὁμως διπλὸς κίνδυνος στὴν προσπάθεια. Νά ἐκλάβουν τὰ μερικὰ ἐπιτεύγματα σὰν τελικά, ἢ νά ἱκανοποιηθοῦν μὲ τὰ σχετικὰ τοιαῦτα ἀφοῦ ὁ ἔσχατος σκοπὸς ἦταν ἀνέφικτος. Ἀπὸ ἐδῶ ἔχει τίς ρίζες τοῦ πνεύματος τοῦ συμβιβασμοῦ. Γενικὰ ἡ μόνη τελικὴ αὐθεντία πού ἦταν κοινὰ παραδεκτὴ, σ'

αυτή την εποχή, ήταν εκείνη της χριστιανικής αλήθειας, με όποιοδήποτε τρόπο κι αν είχε εκτεθῇ καὶ καθορισθῇ. Ὁ μύθος «τῶν σκοτεινῶν μέσων χρόνων» ἔχει διαλυθῇ με τὴν ἀπροκατάληπτη μελέτη τοῦ παρελθόντος. Ἐγινε μιὰ ἀκόμη μετατόπιση πρὸς τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση. Ἦδη οἱ ρωμαντικοὶ ἄρχισαν νὰ διδάσκουν «ἐπιστροφή στὸ Μεσαίωνα», ἀκριβῶς γιατί ἦταν «αἰώνας πίστεως». Ἐντυπωσιάστηκαν ἀπὸ τὴν *πνευματικὴ ἐνότητα* τοῦ μεσαιωνικοῦ κόσμου ποὺ ἦταν σὲ χτυπητὴ ἀντίθεση με τὴν «ἀναρχία» καὶ τὴ «σύγχυση» τῆς ἐποχῆς τους. Προφανῶς, ὁ μεσαιωνικὸς κόσμος ἦταν καὶ «κόσμος τῶν ἀντιθέσεων». Παρὰ ταῦτα, οἱ ἀντιθέσεις φαίνεται πὼς ὑπερτονίζονταν ἀπὸ ὠρισμένες αὐστηρὲς πεποιθήσεις ἢ πὼς συντονίζονταν γιὰ τὴν κοινὴ ὑπακοή πρὸς τὴν ὑπέρτατη ἐξουσία τοῦ Θεοῦ. Οἱ ὀδυνηρὲς παραλείψεις τῆς μεσαιωνικῆς τακτικῆς δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ συγκαλυφθοῦν ἢ νὰ ἀγνοηθοῦν. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνωτερότητα τοῦ ἔργου δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ παραβλεφθῇ. Ὁ σκοπὸς τοῦ μεσαιωνικοῦ ἀνθρώπου ἦταν νὰ χτίσῃ μιὰ ἀληθινὰ χριστιανικὴ κοινωνία. Ἡ ἐπείγουσα ἀνάγκη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ τελευταῖα ξαναῆρθε στὴν ἐπιφάνεια καὶ ἀναγνωρίσθηκε. Ὅ,τιδήποτε κι ἂν λεχθῇ γιὰ τὶς ἀποτυχίες καὶ καταχρήσεις τῆς μεσαιωνικῆς περιόδου, ὁ ὀδηγητικὸς ρόλος τῆς ἔχει ἀποδειχθῇ. Ἡ ἰδέα τῆς χριστιανικῆς κοινοπολιτείας παίρνεται ξανά τὴν πρῶτα πολὺ στὰ σοβαρά, παρ' ὅλο ποὺ ἀκόμη σκεπάζεται ἀπὸ ὀμίχλη κι ἀμφιβολίες, καὶ με ὅποιοδήποτε εἰδικὸ τρόπο θὰ ἦταν δυνατόν νὰ ἐκφρασθῇ στὴν ἐποχὴ μας. Μὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, τὸ βυζαντινὸ πολιτικοεκκλησιαστικὸ πείραμα ἐμφανίζεται καὶ ὑπὸ νέον πρῖσμα. Ἦταν σοβαρὴ προσπάθεια νὰ λύσῃ ἓνα πραγματικὸ πρόβλημα. Τὸ πείραμα ἴσως δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ξαναγίνῃ, οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ ἐπαναληφθῇ γιατί δὲν ὑπάρχουν πιά οἱ ἴδιες καταστάσεις. Ἀλλὰ τὰ μαθήματα τοῦ παρελθόντος δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ξεχασθοῦν καὶ νὰ παύσουν νὰ μᾶς διδάσκουν. Τὸ βυζαντινὸ πείραμα δὲν ἦταν ἀπλῶς «ἐπαρχιακὸ» ἢ «ἀνατολικὸ» πείραμα. Εἶχε οἰκουμένη σπουδαιότητα. Καὶ πολλὰ στὴ δυτικὴ κληρονομία εἶναι στὴν πραγματικότητα «βυζαντινά», καὶ καλὰ καὶ ἄσχημα.

Γιὰ προφανεῖς λόγους, ὁ μοναχισμὸς δὲν θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ ποτὲ τρόπος ζωῆς γιὰ ὅλους. Δὲν θὰ μπορούσε παρὰ, ἐξ ἀνάγκης, νὰ γίνῃ τρόπος γιὰ τοὺς ὀλίγους, τοὺς ἐκλεκτοὺς, γιὰ ἐκείνους ποὺ μπορούσαν νὰ τὸν ἀκολουθήσουν. Τονίστηκε ὁμως ἡ ἐλευθερία τῆς ἀποφάσεως. Καθένας μπορούσε νὰ γεννηθῇ σὲ χριστιανικὴ κοινωνία, καὶ καθένας μπορούσε ν' ἀναγεννηθῇ στὸ μοναχισμό, ἐκλέγοντάς τον προαιρετικά. Ἡ ἐπιρροή τοῦ μοναχισμοῦ ἦταν πολὺ μεγαλύτερη ἀπὸ τὴ δύναμή του καὶ δὲν μπορούσαν οἱ μοναχοὶ νὰ ἀπέχουν πάντοτε ἀπὸ τὴν ἄμεση ἱστορικὴ πράξη, τουλάχιστον με τὴν κριτικὴ καὶ τὴν παραίνεση. Ὁ μοναχισμὸς ἦταν προσπάθεια γιὰ νὰ *ἐκπληρωθῇ* ἡ χριστιανικὴ ὀφειλὴ γιὰ τὴν ὁργάνωση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς σὲ ἀποκλειστικὰ χριστιανικὴ βάση, ἀντίθετα πρὸς «τὸν κόσμον». Οἱ ἀποτυχίες τοῦ ἱστορικοῦ μοναχισμοῦ πρέπει νὰ γίνουν παραδεκτὲς καὶ ν' ἀναγνωρισθοῦν σωστά. Διαικῶς ξεσκεπάζονταν καὶ καταγγέλλονταν ἀπὸ τοὺς ἰδίους τοὺς μοναχικοὺς ἡγέτες καὶ περιοδικὰ εἶχαν ἀναληφθῇ δραστικὲς μεταρρυθμίσεις. Ὁ μοναχικὸς «ἐκφυλισμὸς» ἔχει γίνῃ ἀγαπητὸ θέμα πολλῶν συγγραμμάτων ἱστορικῶν. Καὶ πάλι, στὰ τελευταῖα χρόνια, «τὸ κάλεσμα τῆς ἐρήμου» ἔχει προσλάβῃ ἐπείγουσα ἀναγκαιότητα καὶ προκαλεῖ διέγερση, ὅχι μόνο προσελκύοντας ἐκείνους ποὺ εἶναι κουρασμένοι ἀπὸ τὸν κόσμον καὶ ὀνειρεύονται τὴ «φυγὴ» ἢ «καταφυγὴ», ἀλλὰ καὶ ἀφυπνίζοντας ἐκείνους ποὺ ἔχουν ζῆλον γιὰ νὰ ἐνισχύσουν τὴν πραγματοποίησιν ἀνακαινίσεως πάνω σ' ἓνα κόσμον ποὺ παραδέρνει στὴ σύγχυση ἀπὸ τὸ φόβον καὶ τὴν ἀπελπισίαν. Ὁ μοναχισμὸς προσελκύει σήμερον ὅχι μόνο σὰν σχολεῖο θεωρίας, ἀλλὰ καὶ σὰν σχολεῖο ὑπακοῆς, σὰν κοινωνικὸ πείραμα, σὰν πείραμα κοινῆς ζωῆς. Ἐδῶ ἐγκτεται καὶ ἡ σύγχρονη διέγερση τοῦ ἐκλογέου. Σὲ συνάφεια με τὴν νέα αὐτὴ ἐμπειρία, ἡ κληρονομία τοῦ ἀνατολικοῦ καὶ βυζαντινοῦ μοναχισμοῦ γίνεται πρόθυμα κι εὐχάριστα δεκτὴ καὶ ἐπανεκτιμᾶται ἀπὸ ἓνα ἀξιοπρόσμενον ἀριθμὸ ἐνθέρμων Χριστιανῶν στὴ δύση καὶ ἀλλαχοῦ.

Ἡ Ἐκκλησία, ποὺ ἐγκαθιδρύθηκε στὸν κόσμον, εἶναι πάντα ἐκτεθειμένη στὸν πειρασμὸ ὑπερβολικῆς προσαρμο-

γῆς πρὸς τὸ περιβάλλον, πρὸς ὃ,τι συνήθως περιγράφεται σὰν «κοσμικότητα». Ἡ Ἐκκλησία πού ξεχωρίζει ἐαυτήν ἀπὸ τὸν κόσμον, αἰσθανομένη τὴ ριζικὴ τῆς ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν κόσμον, ἐκτίθεται σὲ ἀντίθετο κίνδυνον, στὸν κίνδυνον τῆς ὑπερβολικῆς ἀπομακρύνσεως. Ἀλλὰ ὑπάρχει καὶ τρίτος κίνδυνος, πού πιθανῶς ἦταν ὁ μεγαλύτερος τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Εἶναι ὁ κίνδυνος τῆς διπλῆς σημαίας. Αὐτὸς ὁ κίνδυνος ὑποχώρησε μὲ τὴν ἐμφάνιση τοῦ μοναχισμοῦ. Ὁ μοναχισμὸς δὲν ἐμφανιζόταν ἀρχικὰ σὰν ἀπλὴ πορεία γιὰ τοὺς ὀλίγους. Ἐθεωρεῖτο μᾶλλον σὰν συνεπὴς ἐφαρμογὴ τῶν κοινῶν καὶ γενικῶν χριστιανικῶν ὑποθέσεων. Ἐχρησίμευσε σὰν ἰσχυρὴ πρόκληση καὶ ὑπενθύμιση ἀνάμεσα σ' ὅλους τοὺς ἱστορικοὺς συμβιβασμούς. Παρὰ ταῦτα ἐπινοήθηκε χειρότερος συμβιβασμὸς, ὅταν ὁ μοναχισμὸς εἶχε ξαναερμηνευθῇ σὰν ἐξαίρετη πορεία (ζωῆς). Ἡ χριστιανικὴ κοινωνία δὲν ἦταν μόνο λυπηρὰ σχισμένη στὰ δυὸ καὶ διχασμένη σὲ ὁμάδες «θηρακευτικῶν» καὶ «κοσμικῶν», ἀλλὰ ἦταν διχασμένο καὶ τὸ ἴδιο τὸ χριστιανικὸ ἰδεῶδες καί, οὕτως εἰπεῖν, «πολωμένο» ἀπὸ λεπτὲς διακρίσεις μεταξὺ «βασικοῦ» καὶ «δευτερεύοντος», «ὕποχρεωτικοῦ» καὶ «προαιρετικοῦ», «ἐντολῆς» καὶ «παραινέσεως». Στὴν πράξη ὅλες οἱ χριστιανικὲς «ἐντολές» δὲν εἶναι παρὰ προσκλήσεις καὶ παραινήσεις, πού πρέπει νὰ γίνουν παραδεκτὲς μὲ ἐλεύθερη ὑπακοή, καὶ ὅλες οἱ «παραινέσεις» εἶναι ὑποχρεωτικές. Τὸ πνεῦμα τοῦ συμβιβασμοῦ ὑπαισέρχεται στὴ χριστιανικὴ πράξη ὅταν ὁ Χριστιανισμὸς ἐπιτρέπεται ἐπίσημα ἢ ἀκόμη καὶ ἐνθαρρύνεται. Αὐτὸς ὁ συμβιβασμὸς ἴσως νὰ εἶναι πρακτικὰ ἀναπόφευκτος, μὰ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναγνωρισθῇ εὐθέως σὰν συμβιβασμὸς. Θὰ ἔπρεπε φυσικὰ νὰ γίνῃ παραδεκτὴ μιὰ πολλαπλότητα στοὺς τρόπους τῆς χριστιανικῆς ζωῆς. Ἐκεῖνο πού δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ παραδεχθοῦμε εἶναι ἡ διαβάθμισή τους στὴν κλίμακα τῆς «τελειότητος». «Τελειότης» πραγματικὰ δὲν εἶναι παραίνηση μὰ ἐντολὴ ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν μποροῦμε ποτὲ ν' ἀπαλλαγοῦμε. Ἐνα ἀπὸ τὰ μεγαλύτερα προσόντα τοῦ Βυζαντίου ἦταν πῶς ποτὲ δὲν μποροῦσε νὰ πα-

ραδεχθῇ κατὰ γενικὸ κανόνα τὴ διπλὴ σημαία στὴ χριστιανικὴ ζωή.

Τὸ Βυζάντιο ἀπέτυχε, λυπηρὰ ἀπέτυχε, νὰ θεμελιώσῃ ἀναμφίβολη καὶ ἀνάλογη σχέση μεταξὺ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς εὐρύτερης κοινοπολιτείας. Δὲν ἐπέτυχε νὰ ἐκκλειδώσῃ τὴν πύλη τοῦ χαμένου παραδείσου. Τὸ βυζαντινὸ κλειδί δὲν ἦταν ἐκεῖνο πού ἔπρεπε. Καὶ τὸ ἴδιο ἦταν καὶ τ' ἄλλα κλειδιά. Καὶ πιθανῶς δὲν ὑπάρχει γήινο ἢ ἱστορικὸ κλειδί γι' αὐτὴ τὴν ἐσχάτη κλειδαριά. Μὰ θὰ ὑπάρχῃ κάποιο ἐσχολογικὸ κλειδί τὸ ἀληθινὸ *κλειδί τοῦ Δαβὶδ*. Παρὰ ταῦτα, τὸ Βυζάντιο ἀγωνίσθηκε ἐπὶ αἰῶνες μὲ θερμὴ ἀφοσίωση γιὰ ἓνα πραγματικὸ πρόβλημα. Καὶ σήμερα, ὅταν ἀγωνιζόμαστε μὲ τὸ ἴδιο πρόβλημα, πρέπει νὰ φωτισθοῦμε κάπως περισσότερο μὲ ἀπροκατάληπτη μελέτη τοῦ ἀνατολικοῦ πειράματος, καὶ μὲ τίς ἐλπίδες καὶ στίς ἀποτυχίες του.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΕΙΚΟΝΟΚΛΑΣΤΙΚΗ ΕΡΙΔΑ*

Η ΕΙΚΟΝΟΜΑΧΙΚΗ ΕΡΙΔΑ ήταν αναμφίβολα μιὰ ἀπὸ τίς μεγαλύτερες συγκρούσεις στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Ἐκκλησίας. Δὲν ἦταν μόνο βυζαντινὴ διαμάχη. Ἦταν ἀναμειγμένη στὴν ἔριδα καὶ ἡ δύση. Εἶναι πάντως ἀλήθεια πὼς ἡ δύση οὐδέποτε ἀκολούθησε τὴν ἀνατολὴ στὶς θεολογικὲς συζητήσεις, οὔτε καὶ βάσταξε ἐπάνω τῆς ὅλες τίς συγκρούσεις καὶ τίς συνέπειες τῆς βυζαντινῆς θεολογίας τῶν εἰκόνων. Ἀντίθετα, στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς ἀνατολῆς ἦταν σημεῖο κρίσιμο. Ὅλοι οἱ τομεῖς τῆς ζωῆς ἐπηρεάσθηκαν ἀπὸ τὴ σύγκρουση, ὅλα τὰ στρώματα τῆς κοινωνίας περιεπλάκησαν στὸν ἀγῶνα. Ἡ διαμάχη ἦταν σκληρὴ, σφοδρὴ καὶ ἀπελπιστική. Τὸ τίμημα τῆς νίκης ἦταν ὑπέρογκο καὶ ἡ ἔνταση στὴν Ἐκκλησία δὲν διαλύθηκε μ' αὐτή. Ἡ Ἐκκλησία στὸ Βυζάντιο δὲν ξαναβρῆκε ποτὲ πιά τὴν ἐσωτερικὴ τῆς ἐνότητα, πού καταστράφηκε ἢ χάθηκε στὴν εἰκονομαχία.

Ἀρκετὰ παράξενα, φαίνεται πὼς ἔχομε χάσει τὸ κλειδί τῆς μνημειώδους αὐτῆς κρίσεως στὴν ἱστορία. Ἡ προέλευση, ἡ σημασία, καὶ ἡ φύση τῆς εἰκονομαχίας εἶναι μᾶλλον ἀβέβαια καὶ σκοτεινά. Οἱ σύγχρονοι ἱστορικοὶ δὲν συμφωνοῦν στὰ κύρια σημεῖα τῆς ἐρμηνείας. Εἶχε γίνεи τοῦ συρμού γιὰ μερικὲς δεκαετίες, ἀπὸ τὸν Παπαρρηγόπουλο καὶ τὸ

* «Ἡ εἰκονοκλαστικὴ ἔριδα» δημοσιεύθηκε μὲ τὸν τίτλο «Ὁριγένους, Εὐσέβιος καὶ ἡ εἰκονοκλαστικὴ ἔριδα» εἰς *Church History*, Vol. XIX, N° 2 (1950), 77-96. Ἐπανεκδόθηκε κατόπιν ὁδείας τοῦ *Church History* καὶ τοῦ συγγραφέα.

Βασίλειφ, νὰ ἐρμηνεύουν τὴν εἰκονοκλαστικὴ κρίση πρωτίστως μέσα σὲ πολιτικὰ καὶ κοινωνικὰ πλαίσια καὶ νὰ θεωροῦν τὴ θρησκευτικὴ τῆς ὀψῆ σὰν μιὰ πλευρὰ τοῦ ζητήματος. Ὑποστηρίχθηκε ποικιλοτρόπως πὼς ἀρχικὰ ἡ διαμάχη δὲν ἀφωροῦσε τὸ δόγμα καὶ οἱ θεολογικὲς συζητήσεις ἢ διακηρύξεις ἐπινοήθηκαν, οὔτως εἶπεῖν, μετὰ τὰ γεγονότα, — *post factum* — σὰν δραστικὰ ὄπλα στὸν ἀγῶνα. Μερικοὶ ἱστορικοὶ ἔφθασαν νὰ ὑποστηρίξουν πὼς τὸ θρησκευτικὸ πρόβλημα ἦταν ἀπλῶς ἓνα εἶδος «παραπετάσματος καπνοῦ» πού φτιάχτηκε καὶ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τίς ἀντίθετες μερίδες σὰν καμουφλάρισμα γιὰ νὰ ἀποκρύψει τὸ πραγματικὸ ζήτημα πού ἦταν οἰκονομικό¹. Ἀκόμα, καὶ τελευταῖα, ἓνας ἔξοχος βυζαντινὸς μελετητὴς ὑποστήριξε πὼς ἡ θεολογία δὲν ἀναμείχθηκε καθόλου στὴ φιλονικία καὶ πὼς ἡ ὅλη ἔριδα δὲν ἀφωροῦσε παρὰ φιλοσοφικὲς θεωρίες². Ἐκανε τὴν ὑπόθεση πὼς τὸ Βυζάντιο εἶχε νεκρωθῇ πνευματικὰ καὶ ἐξαντληθῇ πρὶν νὰ ἐμφανισθῇ ἡ εἰκονομαχία καὶ ὅτι ἡ σύγκρουση ἦταν ἀπλῶς σύμπτωμα τῆς στειρότητος τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησίας. Στὴν ἀνάπτυξή τῆς εἶχε φθάσει σ' ἓνα εἶδος ἀδιέξοδου. «Ἡ πνευματικὴ περιέργεια ἦταν πρακτικὰ νεκρή. Ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πλευρὰ δύσκολα βρίσκεται ἐνδειξη γι' αὐτή». ἘΕ ἄλλου ἡ εἰκονομαχία ἦταν καθ' ἑαυτὴν μικρὰς πνευματικῆς σπουδαιότητος³. Γι' αὐτὸ ὁ εἰκονοκλαστικὸς ἀγῶνας δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἐρμηνευθῇ μὲ τὴν προοπτικὴ τῶν μεγάλων δογματικῶν συγκρούσεων τῶν προηγουμένων αἰώνων. Οἱ παλιὲς χριστολογικὲς αἵρέσεις εἶχαν καταδικασθῇ καὶ ἦταν προβλήματα νεκρὰ κατὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη. Τὰ φαντάσματα τοῦς περιτριγύριζαν στὴν εἰκονοκλαστικὴ φιλονικία ἀπλῶς χάριν πολεμικῆς δραστηριότητος⁴. Καὶ τελικὰ ὑποστηρίζεται πὼς δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ξεθάψωμε ξανὰ αὐτὰ τὰ πτώματα.

Μὲ τὸ φῶς τῆς τελευταίας ἐρευνας αὐτὲς οἱ αὐθαίρετες θέσεις εἶναι ἀπελπιστικὰ παλιοῦ συρμού καὶ ἔξω ἀπὸ τὴ σημερινὴ πραγματικότητα. Ἡ θεολογικὴ τοποθέτηση τῆς ὅλης φιλονικίας ἔχει ἐκ νέου ἐξερευνηθῇ καὶ ἀποκατασταθῇ ἀπὸ ἀπροκατάληπτους μελετητὲς πέραν πάσης ἀμφιβο-

λίας. Είναι αρκετό να αναφέρουμε τις μελέτες του George Ostrogorsky, του Gerhart B. Ladner και ειδικά του Lucas Koch, O.S.B.⁹. Πολλοί σύγχρονοι έρευνήτες αναγνωρίζουν πλέον πως το αληθινό πρόβλημα που συζητάμε ήταν ιδιαίτερα θρησκευτικό, και ότι και τα δυο μέρη μάχονταν για πραγματικά θεολογικά προβλήματα. Το εικονομαχικό ζήτημα δεν ήταν απλώς εκκλησιαστικό ή τυπολογικό. Ήταν δογματική έριδα. Μερικά θεμελιώδη ζητήματα πίστεως και δόγματος βρισκόνταν σε κίνδυνο. Ήταν πραγματικός αγώνας για την «όρθοδοξία». Ο Άγ. Ιωάννης ο Δαμασκηνός, ο πατριάρχης Νικηφόρος και ο Άγ. Θεόδωρος ο Στουδίτης ήταν πράγματι αληθινοί θεολόγοι και όχι απλώς πολεμικοί συζητητές ή εκκλησιαστικοί λογοπλόκοι. Είναι πολύ διαφωτιστικό πως βαθύτερη μελέτη των έργων του Νικηφόρου (που κατά το πλείστον είναι ανέκδοτα) ανάγκασε τον J. D. Andreēn να αναθεωρήσει και να αλλάξει την πρώτη του έρμηνεία για την εικονομαχία. Άρχισε τις μελέτες του υπό την επίδραση του Παπαρρηγόπουλου, αλλά κατέληξε στην ισχυρή πεποίθηση πως η εικονομαχία ήταν αναπόσπαστη φάση των μεγάλων χριστολογικών ερίδων, και ότι ο πατριάρχης Νικηφόρος ήταν «σπουδαίος έξηγητής της ελληνικής μεγαλοφυΐας». Άτυχως, το βιβλίο του Andreēn δεν έξεδόθη και το χειρόγραφο, που ήταν έτοιμο για τον τυπογράφο φαίνεται πως έχάθηκε⁶.

Αυτό το νέο συμπέρασμα δεν θα έπρεπε να μας κάνει ν' άρνηθοῦμε ή να ελαττώσουμε τις πολιτικές και κοινωνικές όψεις της διαμάχης. Άλλά αυτές οι όψεις θα πρέπει να έρευνηθοῦν με διαφορετική προοπτική. Όλες οι δογματικές κινήσεις στην ανατολική Έκκλησία (και ίσως, όλες οι φιλοσοφικές και δογματικές κινήσεις) ήταν κατά κάποιο τρόπο «περιπλεγμένες πολιτικά» και είχαν πολιτικά και κοινωνικά σπέρματα, κι ο ίδιος ακόμη ο μονοθεϊσμός ήταν «πολιτικό πρόβλημα»⁷. Παρά ταῦτα, δεν ήταν καθόλου απλή ιδεολογική έποικοδόμηση επάνω σε πολιτικά ή κοινωνικά θεμέλια. Στην εικονομαχία ο ίδιος ο πολιτικός αγώνας είχε σαφώς καθωρισμένη θεολογική σημασία και ο «Καισα-

ροπατισμός» των εικονομάχων αυτοκρατόρων ήταν καθ' αυτός ένα είδος θεολογικού δόγματος⁸. Η εικονομαχία ήταν, αναμφίβολα, σύνθετο φαινόμενο. Ποικίλες ομάδες συνδέθηκαν με την κίνηση, και οι σκοποί και τα ενδιαφέροντά τους, τα ελατήρια και οι προθέσεις τους δεν ήταν καθόλου ταυτόσημα. Ίσως να μην υπήρχε πραγματική συμφωνία μέσα στην ίδια την εικονοκλαστική μερίδα, αν υπήρξε και καθόλου μερίδα ή, τουλάχιστον, συγκεκριμένη μερίδα. Στην πραγματικότητα γνωρίζουμε πως υπήρχαν σημαντικές διαφορές. Και γι' αυτό ή επανεμφάνιση θεολογικής τοποθετήσεως ή προοπτικής δεν τακτοποιεί ταυτόχρονα κι όλα τα προβλήματα. Δημιουργεί, μάλλον, μερικά νέα προβλήματα εκτός από προηγούμενα. Πρέπει είλικρινά να παραδεχθοῦμε πως οι γνώσεις μας για την έποχή είναι ακόμη πολύ ανεπαρκείς και έλλιπείς. Υπάρχουν ακόμη πολλά που πρέπει να γίνουν προτού μπορέσουμε να επιχειρήσουμε μια περιεκτική ιστορική σύνθεση. Άκόμη και τα μεγαλύτερα θεολογικά ντοκουμέντα της έποχής δεν έχουν μελετηθῇ επαρκώς. Δεν έχουμε σοβαρό βιβλίο στη θεολογία του Άγ. Θεόδωρου του Στουδίτου, και ούτε καν μονογραφία στον Άγιο πατριάρχη Νικηφόρο. Και πολλές από τις διαθέσιμες πληροφορίες έχουν παραβλεφθῇ ή παρερμηνευθῇ ένεκα ώρισμένων προκαταλήψεων και προϋποθέσεων, που ποτέ δεν εξετάσθηκαν σοβαρά κι έξονυχιστικά.

Δεν θα ήταν υπερβολή να είπούμε πως, γενικά γνωρίζουμε και κατανοοῦμε τις θέσεις των εικονολατρών πολύ καλύτερα από τη θεολογία των εικονοκλαστών. Οι θεολογικές φιλοδοξίες και οι αγώνες των υπερασπιστών των Ίερών εικόνων είναι, λίγο πολύ, καθαρές και κατανοητές. Είχαν σαφώς κηρυχθῇ και συγκεντρωθῇ από τους εξέχοντες συγγραφείς της έποχής. Ξεύρουμε τί υποστήριζαν, τί πολεμοῦσαν και ποιά ήταν τα επιχειρήματά τους⁹. Η θεολογική θέση των εικονοκλαστών αντιθέτως παραμένει μάλλον σκοτεινή. Φυσικά, αυτό οφείλεται πρωταρχικά στη σπανιότητα των πληροφοριών. Τα ντοκουμέντα μας είναι άποσπασματικά και πενιχρά. Τα πρωτότυπα συγγράμματα των εί-

κονομάχων καταστράφηκαν σχεδόν τελείως από τους αντιπάλους τους και μπορούν ν' ανασχηματισθούν μόνο από μαρτυρίες των έχθρων τους. Αυτό έγινε μέχρι ενός σημείου¹⁰. Δεν γνωρίζουμε όμως ακριβώς ποιά είναι ή πρώτη αρχή του εικονομαχικού Ζητήματος ούτε και την πραγματική προοπτική του. Ή αποζητούμενη προοπτική συνήθως αναπληρώθηκε από τις εικασίες των ιστορικών, ούτως ειπείν, κατ' αναλογία. Ή Ιουδαϊκή ή μουσουλμανική έχθρα κι απάρνηση των ιερών εικόνων αφ' ενός και ή μεταγενέστερη πουριτανική καταδίκη της ιερᾶς τέχνης αφ' ετέρου, φάνηκε νὰ παρέχουν σχετική αναλογία, ειδικά ἐπειδὴ ἦταν παράλληλες κινήσεις ὁμοίου τύπου ὑπὸ ἄλλες συνάφειες καὶ σχεδὸν σύγχρονες μὲ τὴν εἰκονομαχικὴ ἔκρηξη στὸ Βυζάντιο. Τὸ κύριο πρόβλημα πάντως γιὰ ἕναν ἱστορικό ὑπάρχει ἀκόμη: Ποιά ἦταν ἡ κυρία ἐμπνευση αὐτῶν τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὁμάδων ποὺ τοὺς ὠδήγησε στὴν εἰκονομαχικὴ ὑπόθεση; Θὰ ἦταν ἐπικίνδυνη προσπάθεια νὰ χρησιμοποιήσωμε ἀναλογίες, προτοῦ νὰ διευθετηθῇ τὸ πρῶτο αὐτὸ ἐρώτημα. Εἶναι ἀδικαιολόγητη παραδοχὴ, καὶ πολὺ εὐκολὴ λύση, ἐὰν ἀπλῶς ὑποθέσωμε (καθὼς καὶ ἐγίνε συχνά) ὅτι ὠδηγήθηκαν κυρίως ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ εὐχαριστήσουν τὸν Αὐτοκράτορα¹¹. Αὐτὴ ἡ παραδοχὴ δὲν δικαιώνει πλήρως τὰ ὀλοφάνερα γεγονότα. Οἱ ἐπίσκοποι καθὼς ξέρομε δὲν ξεπέρασαν τὰ ὅρια ὅσο μερικοὶ πολιτικοί, καὶ φάνηκαν ἀκόμη πὼς ἦταν ἀρκετὰ εἰλικρινεῖς ἐνάντια στὴν εἰκονολατρεία. Ἀκόμη κι ὁ Κοπρώνυμος προσπάθησε νὰ δικαιώσῃ τὴν πολιτικὴ καὶ τίς πεποιθήσεις του μὲ θεολογικὲς συζητήσεις, προφανῶς, ὄχι τόσο γιὰ νὰ ἐντυπωσιάσῃ τοὺς ἀντιπάλους του, ὅσο γιὰ νὰ κάνῃ πειστικὴ ἔκκληση πρὸς τοὺς προσδοκώμενους ὑποστηρικτὲς του, κι ἔπρεπε νὰ μιλήσῃ στὴ γλῶσσα τους, ἔστω κι ἂν δὲν ἦταν καὶ δική του, τουτέστιν ἔστω κι ἂν ὁ κύριος λόγος δὲν ἦταν τελικὰ θεολογικός. Καὶ ξέρομε πὼς ἡ ψευτοσύνοδος τοῦ 754 δὲν ἀκολούθησε πλήρως τίς αὐτοκρατορικὲς ὁδηγίες¹².

Ὁ σκοπὸς αὐτῆς τῆς μελέτης, δὲν εἶναι νὰ κάνῃ προσπάθεια γιὰ σύνθεση. Ή πρόθεση κι ὁ σκοπὸς τῆς εἶναι πο-

λὺ ταπεινὸς καὶ περιορισμένος. Σκοπεύει νὰ φέρῃ στὸ προσκῆνιο μερικὲς παραμελημένες μαρτυρίες καὶ νὰ ὑπενθυμίσῃ καινούργιες γραμμὲς γιὰ ἔρευνα. Θὰ εἶναι πρόγραμμα σπουδῆς καὶ ὄχι ἀναφορὰ ἐπιτευγμάτων. Θὰ ἀρχίσωμε μ' ἕνα συγκεκριμένο Ζήτημα. Ποιά ἦταν ἡ κυρία αὐθεντία τῶν εἰκονοκλαστῶν; Ήταν προσφυγὴ στὴν ἀρχαιότητα καὶ αὐτὸ ἦταν ἴσως τὸ πλέον ἰσχυρὸ σημεῖο καὶ τῆς προσβολῆς τους καὶ τῆς αὐτοάμυνάς τους. Ήταν διπλὴ προσφυγὴ στὴ Γραφὴ καὶ στὴν Παράδοση. Ήταν συνηθισμένο, κατὰ τοὺς σύγχρονους ἐρμηνευτὰς, νὰ δίνουν προτεραιότητα στὶς Γραφικὲς ἀποδείξεις. Ή ἀναφορὰ στοὺς πατέρες εἶχε μᾶλλον παραμεληθῇ. Φαινόταν λιγώτερο ὁδηγητικὴ καὶ πειστικὴ. Ἀλλὰ στὸν ὄγδοο καὶ ἑνατο αἰ. οἱ πατερικὲς ἀποδείξεις εἶχαν ἀποκτήσῃ μεγάλη βαρύτητα. Μοῦ φαίνεται πὼς θὰ ἐδίναμε περισσότερὴ σημασία σ' αὐτὲς τίς ἀποδείξεις ὄχι γιὰ νὰ κρίνωμε τὸν ἀγῶνα, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐξακριβώσωμε τοὺς λόγους καὶ τοὺς σκοποὺς τῶν μαχομένων μερίδων.

Πρῶτα ἀπ' ὅλα, λίγα σχόλια στὶς Γραφικὲς ἀποδείξεις δὲν θὰ ἦταν ἄστοχα. Ή ἀπαγόρευση τῶν εἰκόνων ἀπὸ τὴν Π. Διαθήκη ἔρχεται πρῶτη, καὶ οἱ ἴδιοι οἱ ὑπερασπιστὲς τῶν εἰκόνων ἔδωσαν πολλὴ προσοχὴ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο. Ἐπανερμήνευσαν κατὰ πολλοὺς τρόπους αὐτὴ τὴν Παλαιοδιαθηκικὴ μαρτυρία. Μὰ μπορούμε νὰ εἴμαστε βέβαιοι, πὼς αὐτὸ ἦταν ἡ πραγματικὴ κυρία ἐστία τῆς συζητήσεως καὶ δὲν ἦταν μᾶλλον δανεισμὸς ἀπὸ ἄλλες γραμματολογικὲς πηγές; Ἐκεῖνο ποὺ ἐννοῶ εἶναι ἀπλῶς τοῦτο: Ὑπῆρχε διαμάχη μεταξὺ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν, πάνω σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ θέμα, λίγο πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκρηξη τῆς εἰκονομαχίας στὴ Βυζαντινὴ Ἐκκλησία. Προφανῶς, σ' αὐτὴ τὴ φιλονικία οἱ μαρτυρίες τῆς Π. Διαθήκης εἶχαν πάρει ἀναμφισβήτητὴ προτεραιότητα. Ἐχομε κάθε λόγο νὰ παραδεχθῶμε πὼς σ' αὐτὴ τὴ συζήτησι οἱ Χριστιανοὶ ἀπολογηταὶ ἀνέπτυξαν μερικὰ σταθερὰ ἐπιχειρήματα καὶ συγκέντρωσαν μερικὲς πατερικὲς *μαρτυρίες* γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν τὴ χριστιανικὴ θέση¹³. Δὲν ἔχομε ἄμεση μαρτυρία γιὰ ν' ἀποδείξωμε πὼς ὁ

άλληλοκτόνος αγώνας μέσα στην Έκκλησία ήταν οργανική συνέχεια της προηγούμενης Ιουδαϊκοχριστιανικής έριδος. Έν τούτοις, εύλογα, ήταν πολύ φυσικό και για τις δυό παρατάξεις νά χρησιμοποιούν ή νά εφαρμόζουν τὰ εύκόλως διαθέσιμα επιχειρήματα και τις «άποδείξεις». Άλλά αυτό ήταν πραγματικά τὸ κύριο σημείο της βυζαντινής έριδος: Συνήθως ή ὅλη εικονομαχική συζήτηση παριστάνεται σάν «σημιτική» αντίθεση ενάντια στην προσπάθεια νά γίνη ξανά είδωλολατρική ή Έκκλησία. Η εικονομαχία, λοιπόν, φαίνεται νά είναι απλώς ανατολική αντίσταση σ' ένα περισσότερο ή ὀλιγώτερο ὀξύ έξελληνισμό τοῦ Χριστιανισμού. Όφείλομε νά παραδεχθοῦμε πώς, σ' ὠρισμένες περιπτώσεις, αυτό είναι υπόθεση αρκετά εύλογοφανής¹⁴. Η εικονομαχία γεννήθηκε στην ανατολή, και οι πρώτοι υποκινητές της ήταν Φρύγες επίσκοποι (Κωνσταντίνος ὁ Νακολεΐας και ὁ Θωμάς ὁ Κλαυδιουπόλεως). Άκόμη ὡς μήν παραβλέψωμε τὸ παράξενο γεγονός πώς τὰ ὀνόματά τους έξαφανίσθηκαν πλήρως στίς μεταγενέστερες μαρτυρίες — πιθανῶς γιατί δέν θά γοήτευαν τόσο πολύ τὰ νέα στρώματα πού υποστήριζαν τήν εικονομαχική υπόθεση στή μεταγενέστερη φάση της¹⁵. ΈΕ ἄλλου ή εικονομαχική κίνηση στό Βυζάντιο προηγήθηκε ἀπό ένα διωγμὸ ὁμοίου χαρακτήρα στά Χαλιφάτα. Μά δέν έχει επισημανθῇ ἄμεση σχέση μέ τή μουσουλμανική αντίδραση — δέν ήταν παρὰ απλῶς παράλληλο γεγονός και ἀναλογία¹⁶.

Άλλά και εκείνοι πού υποστήριξαν τήν ανατολική επίδραση παραδέχθηκαν πώς οι ανατολικοί δέν έπαιξαν κανένα ρόλο στή μεταγενέστερη εξέλιξη τοῦ αγώνα¹⁷. ΈΕ ἄλλου οι πρώτοι θεολόγοι τῶν εικόνων έφάνηκαν στην ανατολή, σέ μουσουλμανικό περιβάλλον, και ὁ Ἅγ. Ἰωάννης ὁ Δασκευτής δέν ήταν καθόλου μορφή πού θά μπορούσε νά έξαιρεθῇ. Δέν θά έπρεπε επίσης νά ξεχάσωμε πώς, τουλάχιστον στή μεταγενέστερη περίοδο τοῦ αγώνος, ή εικονομαχική υπόθεση ήταν προσφιλής στίς έλληνίζουσες περιοχές, στους αὐλικούς κύκλους και στό στράτευμα, ἐνῶ στίς κατώτερες τάξεις οὐδέποτε κυριάρχησε ἔστω κι ἂν ἀνα-

φέρθηκαν μερικές περιπτώσεις ὀξύτητος ἀνάμεσα στίς μάζες. Αὐτή ή παρατήρηση έγινε ἀπό τὸν Schwartz - Iose¹⁸. Άκόμη κι ἂν ή ἀρχική ὠθηση προήλθε ἀπό τήν ἀνατολή και ἀπό τις μάζες, ή κίνηση ἀναπτύχθηκε ραγδαία σέ ἑλληνικό ἔδαφος και ὑποστηρίχθηκε τὸ πλείστον ἀπό μορφωμένους. Αὐτός ήταν ὁ κύριος λόγος πού ὁ Παπαρρηγόπουλος έρμήνευσε τήν εικονομαχία μέσα σ' ένα πρώιμο σύστημα διαφωτισμοῦ. Έν πάση περιπτώσει πρέπει νά προσέξωμε γιά ν' ἀποφύγωμε τις εύκολες γενικεύσεις. Η κατάσταση φαίνεται πώς είχε περιπλεχθῇ περισσότερο ὥστε νά μή μπορῇ νά ἐξηγηθῇ σάν ανατολική υπόθεση. Παραμένει ὁμως νά καθορίσωμε ἀκριβῶς γιατί και πώς ή καταδίωξη τῶν εικόνων θά μπορούσε νά γοητεύσει τὸν ἀνώτερο κληρο και ἄλλους διανοούμενους στό Βυζάντιο. Αὐτοί ήταν οι ἀντίπαλοι μέ τούς ὁποίους ὁ Νικηφόρος κι ὁ Θεόδωρος έπρεπε νά συζητήσουν τὸ Ζήτημα. Η δουλοφροσύνη και ὁ καιροσκοπισμός αὐτῶν τῶν ἀνδρῶν δέν είναι ἐξήγηση. Απλῶς δικαιολογεῖ ένα ἀνεπιθύμητο Ζήτημα. Ήταν συνηθισμένο νά ἀναζητοῦν τις πηγές τῆς εικονομαχίας στίς πιὸ ἀπίθανες περιοχές: Στόν Ἰουδαϊσμό, Ἰσλαμισμό, Παυλιανίτες και ἄλλες ανατολικές αἱρέσεις¹⁹. Άλλά τὰ ἑλληνιστικά προηγούμενα ή «πηγές» έχουν παραβλεφθῇ ή ἀγνοηθῇ.

Ἄς στραφοῦμε τώρα στίς πατερικές ἀναφορές πού ἔκανε ή εικονοκλαστική μερίδα. Πολλές ήταν ξεθωριασμένες και ἄσχετες — ἀποσπασματικές φράσεις πού βγήκαν ἀπό τὸ ἀρχικό τους κείμενο. Ὑπάρχουν μόνο δυό παραπομπές πού είναι σπουδαίες και μποροῦν νά τεκμηριώσουν θεολογική θέση. Κατὰ πρῶτον μιὰ ἐπιστολή τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας στην Αὐγούστα Κωνσταντία. Δεύτερον, παραθέσεις χωρίων ἀπό τὸν Ἐπιφάνιο ή «Ἐπιφανίδη» ή ψευδο-Ἐπιφάνιο, ἐάν θά συμφωνούσαμε μέ τὸν Ostrogorsky ὡς πρὸς τήν γνησιότητα τοῦ συγγραφέως. Η μαρτυρία τοῦ Ἐπιφανίου συζητήθηκε ἐκτεταμένα ἀπό τὸν Holl και τὸν Ostrogorsky, και μποροῦμε νά τήν παραλείψωμε στην παρούσα μελέτη. Πρέπει πάντως νά θυμηθοῦμε πώς γιά τὸν Holl, ή μαρτυρία τοῦ Ἐπιφανίου (πού τήν θεώρησε σάν αὐ-

θεντική) ήταν απόδειξη δογματικού υπαινιγμού για το όλο πρόβλημα των εικόνων, από τον τέταρτο ακόμη αιώνα²⁰. Άρκετά παράξενα δεν δόθηκε ποτέ πολλή προσοχή στη μαρτυρία του Εύσεβιου. Αναφέρθηκε συχνά αλλά ούδέποτε αναλύθηκε ιδιαίτερα. Δεν υπάρχει οποιοσδήποτε λόγος για να εξετάσουμε την αυθεντικότητά της²¹. Φαίνεται πως είναι το κλειδί της συζητήσεως στο όλο σύστημα της εικονοκλαστικής σκέψεως. Δύσκολα θα ήταν απλό συμβάν το ότι ο "Αγ. Νικηφόρος αίσθάνθηκε την ανάγκη να γράψη ειδικό «άντιρρητικό» κατά του Εύσεβιου. Η περίπτωση του Εύσεβιου απαιτεί προσοχή και για έναν άλλο λόγο: Η όλη εικονοκλαστική ιδέα που υποστήριζε ή αυτοκρατορική παράταξη και η εξουσία της Εκκλησίας ακολουθεί τον Εύσέβιο. Στην εικονοκλαστική πολιτική υπήρχε ολοφάνερη τάση στροφής προς την αρχαιότητα.

Η επιστολή του Εύσεβιου δεν διασώθηκε πλήρως. Μερικά τμήματά της αναφέρθηκαν και συζητήθηκαν στη σύνοδο της Νικαίας και πάλι από το Νικηφόρο, κι όλα τα υπάρχοντα αποσπάσματα συνενώθηκαν από τον Βοΐνιπ και δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά στις σημειώσεις της έκδόσεώς του «Νικηφόρου Γρηγορά *Ίστορία*» (1702). Το κείμενο ξανατυπώθηκε από τότε πολλές φορές χωρίς κριτική έκδοση²². Σήμερα πάντως δεν μας απασχολεί το αν είναι ακριβές το κείμενο.

Η Έπιστολή δεν μπορεί να προσδιορισθῇ ακριβῶς χρονολογικά. Ήταν απάντηση στην Αύγουστα Κωνσταντία, αδελφή του Κωνσταντίνου. Είχε ζητήσει από τον Εύσέβιο να της στείλῃ μιὰ «εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ». Εκείνος ἐξεπλάγη. Τί εἶδους εἰκόνα ἐννοοῦσε. Οὔτε μπορούσε νὰ καταλάβῃ γιατί τὴν ἤθελε. Ὑπῆρχε ἀληθινὴ καὶ ἀμετάβλητὴ εἰκόνα ποὺ θὰ μπορούσε νὰ παραστήσῃ τὸ Χριστό; Ἡ θὰ ἦταν ἡ εἰκόνα ποὺ εἶχε προσλάβει, ὅταν ἐνανθρώπησε γιὰ χάριμάς, ἡ μορφή δηλ. δούλου; Ἡ πρώτη, παρατηρεῖ ὁ Εὐσέβιος, εἶναι προφανῶς ἀπρόσιτὴ στὸν ἄνθρωπο. Μόνον ὁ Πατὴρ γνωρίζει τὸν Υἱόν. Ἡ μορφή τοῦ δούλου ποὺ προσέλαβε στὴν ἐνσάρκωση, συνενώθηκε μὲ τὴν Θεότητά του. Με-

τὰ τὴν ἀνοδό του στὰ οὐράνια ἄλλαξε τὴ μορφή τοῦ δούλου κι ἐγίνε μεγαλοπρεπής, ὅπως προεικονίζοντας εἶχε φανερωθῇ στοὺς μαθητές του (στὴ μεταμόρφωση) καὶ ἡ λαμπρότητά του ξεπερνοῦσε τὴν ἀνθρώπινη φύση. Προφανῶς, αὐτὴ ἡ λάμψη δὲν μπορεῖ νὰ ἀπεικονισθῇ μὲ νεκρὰ χρώματα καὶ σχήματα. Οἱ Ἀπόστολοι δὲν μπορούσαν νὰ τὸν ἀντικρύσουν. Καὶ ἐὰν καὶ στὴ σάρκα Του ἀκόμη ὑπῆρχε τόση δύναμη, τί πρέπει νὰ λεχθῇ γιὰ Αὐτὸν τώρα, ποὺ μεταμόρφωσε τὴ μορφή τοῦ δούλου μέσα στὴ δόξα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ; Τώρα ἀναπαύεται στοὺς κόλπους τοῦ ἀρρήτου Πατρός. Ἡ προηγούμενη μορφή Του ἔχει μεταμορφωθῇ καὶ μεταβληθῇ μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἀνέκφραστη λαμπρότητα ποὺ εἶναι ἀσύλληπτη στὰ μάτια καὶ στὰ αὐτιά. Δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθῇ εἰκόνα αὐτῆς τῆς νέας «μορφῆς» ἐὰν «αὐτὴ ἡ θεωθεῖσα καὶ νοητὴ οὐσία» μπορεῖ ἀκόμη νὰ ὀνομάζεται «μορφή». Δὲν μπορούμε νὰ ἀκολουθοῦμε τὸ παράδειγμα τῶν ἐθνικῶν καλλιτεχνῶν ποὺ θὰ ἀπεικόνιζαν πράγματα ποὺ δὲν μπορούν νὰ ἀπεικονισθοῦν καὶ κατὰ ταῦτα οἱ εἰκόνες τους δὲν ἀποδίδουν τὴ γνήσια πραγματικότητα. Ἔτσι ἡ μόνη κατάλληλὴ εἰκόνα θὰ ἦταν ἀπλῶς εἰκόνα στὴ στάση τῆς ταπεινώσεως. Ἐπὶ πλέον, αὐτές οἱ ἀπεικονίσεις εἶναι τυπικὰ ἀπαγορευμένες ἀπὸ τὸ Νόμο καὶ δὲν ὑπάρχει καμιὰ τέτοια γνωστὴ στὶς ἐκκλησίες. Τὸ νὰ ἔχουμε τέτοιες εἰκόνες θὰ σήμαινε πῶς ἀκολουθοῦμε τὸ δρόμο τῶν ἐθνικῶν εἰδωλολατρῶν. Ἐμεῖς οἱ Χριστιανοὶ ἀναγνωρίζομε τὸ Χριστὸ σὰν Κύριο καὶ Θεό, καὶ προπαρασκευαζόμαστε νὰ τὸν ἀτενίσωμε σὰν Θεὸ μὲ τὴν καθαρότητα τῆς καρδιᾶς μας. Ἄν θέλωμε νὰ προγευθοῦμε αὐτὴ τὴ λαμπρὴ εἰκόνα, προτοῦ τὸν συναντήσωμε πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, δὲν ὑπάρχει παρὰ ἓνας μόνον καλὸς ζωγράφος, ὁ ἴδιος ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. Ἡ κεντρικὴ ιδέα τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Εὐσεβίου εἶναι καθαρὴ καὶ προφανής. Οἱ Χριστιανοὶ δὲν ἔχουν ἀνάγκη ἀπὸ τεχνητὴ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ. Δὲν τοὺς ἐπιτρέπεται νὰ ὀπισθοδρομήσουν· πρέπει νὰ κοιτάξουν μπροστὰ. Ἡ ἱστορικὴ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ, ἡ «μορφή» τῆς ταπεινώσεως Του εἶχε ἤδη ἀντικατασταθῇ ἀπὸ τὴ θεία Του μεγαλο-

πρέπεια στην οποία τώρα παραμένει. Δεν μπορούμε να ιδούμε αυτή τη λαμπρότητα ή να την απεικονίσουμε, παρά μόνο σ' εϋθετο χρόνο οι αληθινοί Χριστιανοί θα επιτραπεί να εισέλθουν μέσα σ' αυτή τη δόξα του μέλλοντος αιώνα. Θά ήταν περιττό για τον παρόντα σκοπό μας να αντιπαραβάλουμε παράλληλα χωρία από άλλα συγγράμματα του Εύσεβιου²³.

Αυτή η μαρτυρία του Εύσεβιου αποδοκιμάστηκε από τους Όρθοδόξους και αποκρούστηκε σαν αίρετική, που πρόσδινε τις άσεβεις πλάνες του. Είχε τονισθεί πως ο Ευσέβιος ήταν άρειανός. Θα μπορούσαμε να εκφράσουμε αυτήν την κατηγορία κάπως διαφορετικά. Ο Ευσέβιος ήταν ώριγενιστής και η έπιστολή του συντάχθηκε σ' ώριγενιστικό ιδίωμα. Και τώρα έχουμε να προβάλουμε αυτό το ερώτημα: Ή έπιστολή του Εύσεβιου ήταν απλώς περιστατική που ανακαλύφθηκε και αναφέρθηκε από τους εικονοκλάστες, *post factum*, και προβλήθηκε μαζί με πολλές άλλες αναφορές για να υπερασπίσει μι' ά θέση που είχε διαμορφωθεί τελείως άνεξάρτητα από την εικονομαχία; Ή μήπως έχουμε έδω μι' άπό τις πρωταρχικές πηγές της εικονοκλαστικής έμπνεύσεως, τουλάχιστον στη μεταγενέστερη θεολογική μορφή της; Δεν θα έπρεπε να έξηγήσουμε το γεγονός πως ή πλειονότης των μορφωμένων επισκόπων και του κλήρου, (τους οποίους θα ήταν γελοίο να συνδέσουμε είτε με Μουσουλμάνους, είτε με Παυλιανίτες, είτε με άλλους γνωστούς αίρετικούς) ήταν προκατειλημμένοι υπέρ των εικονοκλαστών γιατί οί τελευταίοι ήταν ώριγενιστές; Για να κάνη κανείς αυτή την έξήγηση, θα έπρεπε φυσικά να έξαντλήση τόν κατάλογο όλων των επισκόπων και κληρικών που παρουσιάζουν ένδιαφέρον, και να έξακριβώση μέχρι ποίου σημείου θα μπορούσε να έπαληθεύσει αυτή ή υπόθεση σ' κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Μιλάμε τώρα ειδικά για τους παρόντες Ιεράρχες των εικονομαχικών ψευδο-συνόδων του 754 και 815. Αυτή ή έρευνα δεν μπορεί όπωσδήποτε να άναληφθεί στην παρούσα προκαταρκτική μελέτη. Έν πάση περιπτώσει ο ώριγενισμός δεν ήταν καθόλου νεκρό ζήτημα αυ-

τή την εποχή. Το πνευματικό ιδεώδες του Όριγένους, δια του Εύαγρίου και του Μαξίμου του Όμολογητού, ώλοκληρώθηκε μέσα στην κοινή όρθόδοξη σύνθεση. Για τόν ίδιο τόν Άγ. Μάξιμο ο ώριγενισμός ήταν άκόμη ζώσα θεολογία κι έπρεπε ν' άγωνισθεί για τα προβλήματά του και τις άστοχίες του πολύ σοβαρά. Δεν είναι παρά ταύτα πολύ βέβαιο έάν τα είχε όλα υπερνικήσει στην πραγματικότητα²⁴. Δεν ήταν παρά ένας αιώνας πριν από την έκρηξη της εικονομαχίας. Ή άνατολή ειδικά είχε έπηρεασθεί από ώριγενιστικές ιδέες όλων των ειδών. Είναι αλήθεια πως το δόγμα του Όριγένους ούδέποτε μνημονεύθηκε στις εικονομαχικές συζητήσεις, και ο Νικηφόρος μεταχειρίστηκε τόν Ευσέβιο απλώς σαν άρειανό και δεν μνημόνευσε τόν Όριγένη. Δεν ένδιαφερόμαστε σ' αυτό το σημείο πάντως με το τί έπρεπε ο Νικηφόρος να ειπεί κατά του Εύσεβιου²⁵. Ο ώριγενιστικός χαρακτήρας της έν λόγω έπιστολής είναι πέραν πάσης άμφιβολίας. Προφανώς οί εικονοκλάστες θα είχαν άτοκαταδικασθεί έάν είχαν άποτολμήσει να άπαιτήσουν προς ύποστήριξή τους την άύθεντία του Όριγένους. Παρά ταύτα ή όλη τακτική και το ήθος του ώριγενισμού ήταν άναμφίβολα άγαπητά σ' εκείνη τη μέθοδο της θεολογικής διαλεκτικής που στην πράξη υιοθετήθηκε από τους εικονοκλάστες. Όθεν ή υπεράσπιση των ιερών εικόνων ήταν κατά κάποιο τρόπο έμμεση άνασκευή του ώριγενισμού, άναβίωση της ιστορίας των «ώριγενιστικών έρίδων».

Πρώτα άπ' όλα ή Χριστολογία του Όριγένους ήταν τελείως άνεπαρκής και άμφίβολη. Ή όλη τοποθέτηση των μεταφυσικών του προϋποθέσεων του έφερε μεγάλη δυσκολία στην ολοκλήρωση της θεωρίας της ένσάρκωσης σαν μοναδικού ιστορικού γεγονότος μέσα στο γενικό σχέδιο της άποκαλύψεως. Κάθε τι ιστορικό δεν ήταν γι' αυτόν παρά παροδικό και περιστατικό. Όθεν και ή ιστορική ένσάρκωση έπρεπε να θεωρηθεί σαν μι' στιγμή στη συνεχιζόμενη ιστορία της διαρκούς θεοφανείας του Θείου Λόγου, μι' κεντρική στιγμή κατά κάποια έννοια, μά όχι και περισσότερο από ένα κεντρικό σύμβολο. Στην προοπτική μι'ς συνεχούς θεο-

κοσμικῆς πορείας δὲν ὑπῆρχε θέση γιὰ πραγματικὴ ἱστορικὴ μοναδικότητα, γιὰ μιὰ τελικὴ τακτοποίηση πού θὰ πραγματοποιιοῦταν τέλεια ἐν χρόνῳ μὲ ἓνα μεγαλύτερο γεγονός. Κανένα γεγονός, σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ, δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἔχη τελικὴ σημασία ἢ ἀξία καθ' ἑαυτὸ σὰν γεγονός. Ὅλα τὰ γεγονότα ἔπρεπε νὰ ἐρμηνευθοῦν σὰν σύμβολα ἢ προβολές κάποιας ὑψηλότερης ὑπερχρονικῆς καὶ ὑπεριστορικῆς πραγματικότητος. Τὸ Ἱστορικὸ ἦταν, οὕτως εἰπεῖν, ἀπορροφημένο μέσα στὰ σύμβολα. Βέβαια ἓνα σύμβολο δὲν εἶναι περισσότερο ἀπὸ ἓνα σημεῖο πού σκοπεύει εἰς τὸ πέραν, πού τείνει στὴν αἰωνιότητα ἢ «στὸν μέλλοντα αἰῶνα», ἢ ταυτόχρονα καὶ στὰ δυό. Τὸ ὅλο σύστημα τῶν συμβόλων ἦταν κάτι τὸ προσωρινό, πού τελικὰ ἐγκαταλείφθηκε. Ἔπρεπε κανεῖς νὰ διεισδύσῃ πίσω ἀπὸ τὸ παραπέτασμα τῶν συμβόλων. Αὐτὸ ἦταν καὶ ἡ σπουδαιότερη ἐξηγητικὴ ἀρχὴ ἢ ἀξίωμα τοῦ Ὁριγένους. Ἡ ἐξηγητικὴ του μέθοδος, ὅποιοδῆποτε ὄνομα κι ἂν τῆς δώσωμε, ἀποσκοποῦσε ἀκριβῶς γιὰ τὸ τελικὸ ἐκεῖνο σημεῖο — νὰ ξεπεράσῃ τὴν ἱστορίαν, νὰ προχωρήσῃ πέρα ἀπὸ τὸ περικάλυμμα τῶν γεγονότων, πέρα ἀπὸ τὸ «γράμμα» πού ἀναπόφευκτα θὰ μπορούσε νὰ ἀποκτείνῃ ἀκόμη καὶ τώρα πού εἶχε ἔλθει στὸν κόσμον τὸ Εὐαγγέλιον τῆς χάριτος, ὅχι λιγώτερο ἀπὸ ὅ,τι τότε πού ἐδέσποζε *ἡ σκιά τοῦ νόμου*. Τὴν πραγματικότητα ἢ ἱστορικότητα τῶν γεγονότων δὲν ἀρνήθηκαν, ἀλλὰ ἐπρόκειτο νὰ τὴν ἐρμηνεύσουν σὰν ὑπαινιγμούς, σημεία καὶ σύμβολα. Θὰ ἦταν ὀλοφάνερη ἀδικία ἐὰν καταλογίζαμε στὸν Ὁριγένη πῶς δὲν πρόσεξε τὴν ἱστορίαν τοῦ «ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» τοῦ ἐσταυρωμένου. Καθὼς ὁ Bigg ἐπιτυχῶς παρατήρησε: «ὁ Σταυρὸς μὲ ὅλη του τὴ θαυμαστὴ ὠραιότητα καὶ τὴ δύναμιν ἦταν πάντα μπροστὰ στὰ μάτια τοῦ Ὁριγένους»³⁶. Αὐτὸς ὁ συμβολισμὸς τοῦ Ὁριγένους δὲν εἶχε τίποτε τὸ δοκητικόν. Παρὰ ταῦτα, ὁ «ἱστορικὸς σταυρὸς» τοῦ Χριστοῦ ἦταν γιὰ τὸν Ὁριγένη ἀπλῶς ἓνα σύμβολο κάποιου ὑψηλότερου πράγματος. Μόνο οἱ *ἀπλοῖκοι*, «πού εἶναι ἀκόμη παιδιὰ» θὰ μπορούσαν νὰ ἱκανοποιηθοῦν, κατὰ τὴ γνώμην τοῦ Ὁριγένους μὲ τὴ γραμμα-

τικὴ ἔννοια τῆς Γραφῆς, πού δὲν εἶναι παρὰ «σκιά τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ» ἀκριβῶς ὅπως ὁ παλαιὸς Νόμος ἦταν σκιά τῶν ἀγαθῶν πού ἐπρόκειτο νὰ ἔλθουν. Οἱ περισσότερον προωδευμένοι ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἴδιαν τὴν ἀλήθειαν, τουτέστιν γιὰ τὸ «αἰώνιον Εὐαγγέλιον» (ἢ γιὰ ἓνα πνευματικὸ Εὐαγγέλιον) τοῦ ὁποίου τὸ ἱστορικὸ μῆνυμα ἢ Εὐαγγέλιον δὲν εἶναι παρὰ αἰνίγμα καὶ σκιά. Ὁ Ὁριγένης διακρίνει μὲ ἔμφαση καὶ ἀντιπαραθέτει ἓναν ἐξωτερικὸ καὶ ἓνα κρυμμένο Χριστιανισμό. Εἶναι ἀλήθεια πῶς παραδέχεται ὅτι ὀφείλει κανεῖς νὰ γίνῃ ταυτόχρονα ὑλικὸς καὶ πνευματικὸς, ἀλλὰ μόνο γιὰ παιδευτικούς σκοποὺς καὶ λόγους. Πρέπει νὰ εἰπῇ κανεῖς «σαρκικούς» τοὺς Χριστιανούς πού δὲν ξεύρουν τίποτε ἄλλο παρὰ «Ἰησοῦ Χριστὸν καὶ Τοῦτον Ἐσταυρωμένον». «Ἀλλὰ θὰ ἔπρεπε νὰ βροῦμε ἐκεῖνους πού ἔχουν τελειοποιηθῇ στὸ πνεῦμα καὶ παράγουν καρποὺς μ' αὐτό, καὶ εἶναι γοητευμένοι ἀπὸ τὴν οὐράνια σοφία· αὐτοὶ πρέπει νὰ διαπλασθοῦν γιὰ νὰ ἐνωθοῦν μ' αὐτὸ τὸ Λόγον, πού, ἀφοῦ ἐγίνε σάρκα, ἀνυψώθηκε ἕκαστος ἐν τῇ πρώτῃ του θέσῃ κοντὰ στὸ Θεόν». Τελικὰ ὀφείλομε νὰ μεταμορφώσωμε τὸ αἰσθητὸ (ἱστορικὸ) Εὐαγγέλιον σὲ πνευματικόν³⁷. Δηλαδή ἡ Καινὴ Διαθήκη πρέπει νὰ ἐρμηνευθῇ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο μὲ τὴν Παλαιάν — σὰν προσδοκία. Αὐτὸς ὁ βασικὸς προσανατολισμὸς πρὸς τὸ μέλλον, πρὸς ἐκεῖνον πού πρόκειται νὰ ἔλθῃ, συνεπάγεται τελικὴ ὑποτίμηση τοῦ παρελθόντος, ἐκεῖνου πού ἔχει ἤδη πραγματοποιηθῇ. Συνεπάγεται ἐπίσης τελικὴ ἐξίσωση τῆς ὅλης χρονικῆς πορείας, πού εἶναι τελείως φυσικὴ ἀφοῦ κάθε πρόσκαιρον δὲν εἶναι παρὰ σύμβολον τοῦ αἰωνίου, καὶ ἀφοῦ ἀπὸ ὅποιοδῆποτε σημεῖον μπορεῖ κανεῖς νὰ διεισδύσῃ στὴν αἰωνιότητα. Ἡ ὅλη «ἀλληγορικὴ» ἢ μάλλον συμβολικὴ μέθοδος ἐρμηνείας συνεπάγεται μιὰ κάποια ἰσότηταν τῶν δυὸ ἱστορικῶν μηνυμάτων: Εἶναι καὶ τὰ δυὸ σὲ ἑσχατὴ ἀνάλυσιν προσωρινὰ καὶ σὰν τέτοια θὰ ἔπρεπε νὰ ἐρμηνευθοῦν. Δὲν εἶναι παρὰ σκιὰς καὶ τὰ δυό, ἂν καὶ κατὰ διαφορετικὴ ἔννοια. Καὶ ὁ Ὁριγένης καταλήγει κατὰ ταῦτα, ὅτι στὴν Παλαιάν Διαθήκην ἢ ὅλη ἀλήθεια ἦταν ἤδη προσιτὴ γιὰ τοὺς προωδευμένους.

Οἱ προφῆτες καὶ οἱ σοφοὶ τοῦ παλαιοῦ μηνύματος εἶχαν πραγματικά ἰδῆ καὶ γνωρίσει περισσότερα καὶ καλύτερα ἀπὸ τοὺς «σωματικούς» τῆς Ἐκκλησίας «καὶ μπορούσαν νὰ ἰδοῦν καλύτερα ἀπὸ μᾶς ὅσα γεγονότα πραγματοποιήθηκαν τῶν ὁποίων (τὰ συμβαίνοντα τῆς ἐποχῆς των) ἦταν οἱ σκοιές». Εἶχαν ἰδῆ τὴ δόξα τοῦ Χριστοῦ, τὴν εἰκόνα τοῦ ὁρατοῦ Θεοῦ «ἀρκετὰ τέλεια μὲ τὴν εἰσαγωγή τύπων πού χρησιμοποιοῦσαν γιὰ νὰ κατοπτρεύουν τὴν ἀλήθεια». Ἐνδιατρίβει ἀρκετὰ σ' αὐτὸ τὸ θέμα καὶ καταλήγει: «Ἐκεῖνοι πού ἐγιναν τέλειοι σὲ προγενέστερες γενεές ἐγνώρισαν ἐξ ἴσου μὲ τοὺς ἀποστόλους ἐκεῖνα πού τοὺς ἀπεκάλυψε ὁ Χριστός, ἀφοῦ ὁ διδάσκαλος πού ἦταν μαζί τους εἶναι ὁ ἴδιος μὲ Ἐκεῖνον πού ἀπεκάλυψε στοὺς ἀποστόλους τὰ ἄρρητα μυστήρια τῆς θεοσεβείας». Τὸ μόνο πλεονέκτημα τῶν ἀποστόλων ἦταν πῶς, «ἐκτὸς τοῦ ὅτι ἐγνώριζαν αὐτὰ τὰ μυστήρια, εἶδαν τὴ δύναμη ἐμπράκτως»²⁸. Ἡ ἀλληγορική μέθοδος ἐπινοήθηκε κατὰ πρῶτον γιὰ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὴν ὑπόσχεση. Δὲν θὰ μπορούσε νὰ ταιριάζῃ στὸ νέο σκοπὸ: ἓνας Χριστιανὸς ἐρμηνευτὴς ὤφειλε νὰ ἐξηγήσῃ ἓνα ἐπίτευγμα. Μὲ ἄλλα λόγια, ἓνας Χριστιανὸς ἀλληγοριστῆς πλησίαζε τὸ Εὐαγγέλιο σὰν νὰ μὴν ἦταν τίποτε περισσότερο ἀπὸ τὸ Νόμο. Πλησίασε λοιπὸν τὴν Καινὴ Διαθήκη σὰν νὰ ἦταν ἀκόμη Παλαιά. Πλησίασε τὴν πραγματοποίησιν σὰν νὰ ἦταν ὑπόσχεση. Στὸ Εὐαγγέλιο περιεχόταν μιὰ πλατύτερη ὑπόσχεση ἂν καὶ τὸ γεγονὸς τῆς τελειοποιήσεως δὲν θὰ ἐπρεπε νὰ παραθεωρηθῇ. Σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο ἐπέμεινε νὰ ἀποτύχῃ ἡ «ἀλληγορική» μέθοδος. Μπορεῖ νὰ χαρακτηρίζωμε τὴν ἀλληγορική μέθοδο σὰν «ἰουδαϊκή», δηλαδὴ σὰν προσέγγισιν στὸ Εὐαγγέλιο μὲ τὸ πνεῦμα τῆς Προφητείας. Φυσικά, αὐτὸς ὁ Ἰουδαϊσμός δὲν ἦταν καθόλου «σημιτικός» ἦταν τυπικὴ ἐλληνιστικὴ προσέγγισιν. «Διότι τὸ ἀπλὸ γράμμα καὶ ἡ ἱστορία τῶν γεγονότων πού συνέβη στὸν Ἰησοῦ δὲν παρουσιάζουν ὅλη τὴν ὄψιν τῆς ἀλήθειας. Διότι καθένα ἀπ' αὐτὰ μπορεῖ νὰ δειχθῇ, σ' ἐκείνους πού ἔχουν διάνοια γιὰ κατανόησιν τῆς Γραφῆς, πῶς εἶναι σύμβολο κάποιου ἄλλου». Πρέπει ν' ἀνεβοῦμε ἀπὸ τίς ἰδίαις

τίς διηγήσεις στὰ πράγματα πού συμβολίζουν²⁹. Ἡ ἱστορία ἢ ἡ διήγησις δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀρχή. Ἀρχίζει κανεὶς μὲ τὸν Ἰησοῦ τοῦ Εὐαγγελίου, ἐκείνον τὸν Ἐσταυρωμένον, ἀλλὰ ὁ σκοπὸς τοῦ θὰ πρέπει νὰ κατευθύνεται στὴ θεὰ τῆς θείας δόξας. Ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Ἰησοῦ δὲν εἶναι παρὰ τὸ πρῶτο καὶ κατώτατο σκαλοπάτι τῆς πνευματικῆς νοημοσύνης μας πού πρέπει νὰ ξεπερασθῇ³⁰.

Στὴν πράξιν δὲν ἔχομε ἐδῶ νὰ διαπραγματευθοῦμε μόνο τὴν πορεία καὶ τὴν ἐξέλιξιν τῆς ἐρμηνείας. Ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς ξεπέρασε τὴν κατάστασιν τῆς ταπεινώσεώς Του πού ἀντικαταστάθηκε καὶ οὕτως εἰπεῖν καταργήθηκε μὲ τὴν οὐράνια δόξα Του. Ἡ ἀνθρωπότης Του δὲν παραμερίσθηκε ἀλλὰ ἀπεναντίας ἀνῆλθε σὲ ἀνώτερη τελειότητα ἀχώριστα ἀπὸ τὴ θεότητά Του³¹. Πράγματι αὐτὴ ἡ ἔκφρασις εἶναι τρομερή. «Καὶ ἀληθινά, μετὰ τὴν ἀνάστασίν Του, διατήρησε ἓνα ἐνδιάμεσο σῶμα, οὕτως εἰπεῖν μετὰ τοῦ ἁδόξου πού εἶχε πρὶν ἀπὸ τὰ πάθη Του καὶ τῆς ἐμφανίσεως ἐνός σώματος πού ἄφηνε νὰ φαίνεται ἀκάλυπτη τὴν ψυχὴ Του». Καὶ κατὰ ταῦτα μετὰ τὴν ἀνάστασίν Του ὁ Ἰησοῦς ἀπλῶς δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐμφανισθῇ στὸν κόσμον «κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο πού θὰ μπορούσε πρὶν ἀπ' αὐτὸ τὸ γεγονός». Ἀκόμη καὶ κατὰ τὴ σάρκωσίν Του «ἦταν περισσότερα πράγματα ἀπὸ ἓνα» δηλαδὴ δὲν εἶχε σταθερὸ παρουσιαστικὸ «οὔτε καὶ τὸν εἶχαν ἰδῆ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο, ὅσοι τὸν ἀντίκρυσαν». Τὴν ἐξωτερικὴν Του ἐμφάνισιν τὴν ἔβλεπαν ἀνάλογα μὲ τὴν ἱκανότητα πού εἶχαν νὰ τὸν προσοικειωθοῦν. Ἡ ἐνδοξη μεταμόρφωσίν Του στὸ ὄρος ἦταν μιὰ περίπτωση προσαρμογῆς τοῦ σώματός Του. Δὲν παρουσίασε τὸ ἴδιο πρόσωπον στοὺς ἀδύνατους, καὶ σ' ἐκείνους πού χρειάζονταν τὴν θεραπευτικὴν Του βοήθειαν καὶ σ' ἐκείνους πού ἦταν ἱκανοὶ διὰ τῆς δυνάμεως τῆς λογικῆς τους ν' ἀνεβοῦν στὸ ὄρος μαζί Του³². Αὐτὲς οἱ ποικίλεις ἐμφανίσεις τοῦ Ἰησοῦ πρέπει νὰ ἔχουν σχέση μὲ τὴ φύσιν τοῦ Λόγου, πού δὲν δειχνεταί μὲ τὸν ἴδιον τρόπο ἢ ὁδιόφορα πρὸς ὅλους, ἀλλὰ στοὺς ἀπροπαράσκευους θὰ ἐμφανιζόταν σὰν ἓνας «πού δὲν ἔχει οὔτε μορφὴ οὔτε κάλλος» (στοὺς «υἱοὺς τῶν

άνθρώπων»), και σ' εκείνους που μπορούν ν' ανέλθουν μαζί Του με «υπερφυσική ωραιότητα»³³.

Όσο παράξενη και αντιπαθητική κι αν φαίνεται αυτή η έρμηνεία, είχε διαφυλαχθεί στην παράδοση μέχρι τους τελευταίους αιώνες. Τη βρίσκουμε π.χ. στον "Αγ. Μάξιμο. Μιλάει για τη μυστική έμπειρία αλλά η έκφρασή του είναι σχεδόν κατά λέξη παράθεση από τον 'Ωριγένη. 'Ο Κύριος δέν εμφανίζεται σέ όλους με την παρούσα δόξα Του, αλλά σ' εκείνους που βρίσκονται ακόμη καθ' οδόν έρχεται με τη μορφή δούλου, και σ' εκείνους που είναι ικανοί νά Τόν ακολουθήσουν στό όρος της μεταμορφώσεως θά μπορούσε νά εμφανισθί με τη μορφή του Θεού με την όποια ύπηρχε «πρό καταβολής κόσμου»³⁴.

Γιά τόν 'Ωριγένη, ακόμη και στίς ημέρες της έπιγείου ζωής του Χριστού, τό σώμα Του ήταν ένα «καθ' όλοκληρίαν θαυμαστό σώμα»³⁵. Μετά τήν ανάσταση τό προσέλαβε ή θεότητά Του, και δέν θά μπορούσε πλέον νά ξεχωρισθί απ' αυτήν³⁶. *Ideo omnia quod est in Christo jam nunc Filius Dei est*³⁷. 'Εάν πράγματι ήταν άνθρωπος, τώρα πλέον δέν είναι, και γι' αυτό όταν ακολουθοῦμε τούς λόγους του δέν εἴμαστε και ἐμεῖς ἄνθρωποι, διότι αὐτός, σάν πρωτότοκος ὄλων τῶν ἀνθρώπων, μᾶς ἔχει μεταμορφώσει σέ θεούς³⁸. *Si autem Deus est qui quondam homo fuit et oportet (δεῖ, χρῆ) te illi similem fieri, quando similes ejus fuerimus, et viderimus eum sicut est (Α' 'Ιωαν. 3, 2), te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Jesu*³⁹. Γιά τόν ἄμεσο σκοπό μας δέν είναι ἀνάγκη νά προχωρήσωμε σέ περισσότερες λεπτομέρειες. 'Ο κύριος ἰσχυρισμός του 'Ωριγένους είναι σαφής. Καί δέν θά πέφταμε ἔξω ἄν παρατηρούσαμε τή στενή καί ἄμεση ὁμοιότητα μεταξύ τῶν ἰδεῶν του 'Ωριγένους καί του γράμματος του Εὐσεβίου πρὸς τήν Κωνσταντία. 'Η Χριστολογία του 'Ωριγένους ήταν τό ὑπόβαθρο καί ἡ προϋπόθεση του Εὐσεβίου. 'Ακολούθησε εὐλόγα συμπεράσματα ἀπό τίς ἀρχές που καθωρίστηκαν ἀπό τόν 'Ωριγένη. 'Εάν κανείς βαδίσῃ στά ἴχνη του 'Ωριγένους, θά ἐνδιαφερθῇ, στ' ἀλήθεια, γιά καμιά ἱστορική εἰκόνα του Κυρίου; 'Ότι θά μπορούσε νά σχεδιασθῇ εἰ-

χε ἤδη ξεπερασθῇ καί καταργηθῇ καί ἡ ἀληθινή καί λαμπρή πραγματικότητα του ἀναστάντος Κυρίου ξεφεύγει κάθε ἀπεικόνιση ἢ περιγραφή. 'Επὶ πλέον, ἀπό ὠριγενιστική ἄποψη, ἡ ἀληθινή ὄψη του Κυρίου μπορούσε δύσκολα νά ἀπεικονισθῇ ἀκόμη καί στίς ἡμέρες τῆς σαρκώσεώς Του· μόνο μπορούσε ν' ἀπεικονισθῇ ἡ εἰκόνα Του που προσαρμόσθηκε στήν ιδιότητα του «σωματικοῦ» καί «σαρκικοῦ» ἀνθρώπου, του ὁποίου ἡ «ἐμφάνιση» δέν ήταν καθόλου ἡ ἀληθινή καί σωστή εἰκόνα. Φυσικά, ὁ ἴδιος ὁ 'Ωριγένης δέν ἐνδιαφερόταν γιά τίς ζωγραφιστές εἰκόνες. Παρά ταῦτα, ὅτι εἶχε νά εἰπῇ κατά κατά τῶν εἰδωλολατρικῶν ἀπεικονίσεων μπορούσε νά χρησιμοποιηθῇ ὀριστα καί ἐναντίον τῶν εἰκόνων⁴⁰. Πάλιν, ὑπάρχει προφανές παραλληλισμός μεταξύ τῶν δύο προβλημάτων. Του προβλήματος τῆς Γραφῆς καί του προβλήματος τῆς εἰκονογραφικῆς ἀναπαράστασεως. 'Ηταν καί τὰ δύο προβλήματα «περιγραφῆς». Γνωρίζομε πῶς αὐτό ήταν ἓνα μεγαλύτερο θέμα στήν ὅλη εἰκονομαχική ἐριδία. 'Ο "Αγ. 'Ιωάννης ὁ Δαμασκηνός εἶχε ἰδῇ καθαρά τήν συνοχή τῶν δυὸ θεμάτων καί προβλημάτων. 'Η ἴδια ἡ Γραφή είναι «μιά εἰκόνα»⁴¹. 'Εάν ἐφαρμόσωμε τήν ἐρμηνευτική μέθοδο του 'Ωριγένους στό πρόβλημα τῆς καλλιτεχνικῆς καί εἰκονογραφικῆς «περιγραφῆς» θά πρέπει τουλάχιστον νά διστάσωμε. 'Ισως, νά μὴν ἔχωμε δυσκολίες στήν παραδοχή «συμβολικῶν» ἀναπαράστασεων, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ Βίβλος θεωρεῖται σάν βιβλίον τῶν συμβόλων, πού με τήν ιδιοτυπία τους μᾶς ἀναγκάζουν νά προχωρήσωμε εἰς τό πέραν. 'Αλλά, βεβαίως, θά πρέπει νά βρεθοῦμε σέ σοβαρώτατη ἀμηχανία σέ μιὰ «ἱστορική» εἰκόνα. Αὐτό ἀκριβῶς συνέβη στίς εἰκονομαχικές ψευδοσυνόδους στά 754 καί 815. 'Η αἰχμή τῆς συζητήσεώς τους ήταν αὐτή: Αἰσθάνθηκαν πολὺ δυνατὰ τήν πλήρη δυσαναλογία μεταξύ ὄλων τῶν ἱστορικῶν («αἰσθητικῶν») εἰκόνων καί τῆς «καταστάσεως τῆς δόξης» στήν ὁποία καί ὁ Χριστός καί οἱ "Αγιοὶ Του ἤδη εὐρίσκονταν. Μᾶς ἀρκεῖ μιὰ περίπτωση: 'Ηταν ἐπιτρεπτό, ἔτσι ρώτησαν οἱ εἰκονομαχικοὶ ἐπίσκοποι τό 754, νά σχεδιάζωμε τούς 'Αγίους, πού ἤδη λάμπουν στήν ὄρητη

δόξα, καί νά τούς ἀνακαλοῦμε ὡς ἐκ τούτου στή γῆ⁴³;

Ἡ εἰκονομαχία δέν ἦταν ἀπλῶς ἀδιάκριτη ἄρνηση κά-
θε τέχνης. Οἱ ἀντίπαλοι τῶν εἰκόνων εἶχαν πολύ διαφο-
ρετικές γνῶμες μεταξύ τους. Παρά ταῦτα ἦταν κυρίως
μᾶλλον ἀντίσταση σ' ἓνα ἰδιαίτερο εἶδος θρησκευτικῆς τέ-
χνης, δηλονότι τῆς εἰκονογραφίας, γιατί μιᾶ εἰκόνα ἀνα-
παριστάνει ἓνα ἀληθινό ἱστορικό πρόσωπο ἢ τοῦ Κυρίου μας
ἢ ἐνός Ἀγίου. Αὐτός ὁ τύπος χριστιανικῆς τέχνης ἀνα-
πτυσσόταν αὐτή τήν ἐποχή. Ἡ ἀρχική της πατρίδα ἦταν
ἴσως ἡ Συρία καί τὸ χαρακτηριστικό της ἦταν, καθὼς ὁ
Louis Bréhier τὸ τοποθέτησε τελευταῖα, *La recherche naïve
de la vérité historique*, μιᾶ ἰδιαίτερη ἔμφαση στήν ἱστορική ἀ-
λήθεια⁴⁴. Ἐνα ἀπὸ τὰ ἀγαπημένα θέματα ἦταν ὁ σταυρωμέ-
νος Χριστός. Δέν ἦταν ἀναγκαστικά «φυσικό» ἀλλὰ ἦταν
ὕποχρεωμένο νὰ ἔχῃ κάποιο εἶδος ἱστορικῆς πραγματικό-
τητας. Αὐτὸ ἦταν ὁ κύριος ἀγώνας τῆς νέας κατευθύνσε-
ως. Ἡ ἀπαίτηση ἦταν πῶς μιᾶ πραγματικὴ εἰκόνα ἔπρεπε
νὰ εἶναι κάτι βασικά διαφορετικὸ ἀπὸ ἓνα σύμβολο· μιᾶ ἀνα-
παράσταση κάποιου πραγματικοῦ, καί ἀληθινῆ καί ἀκριβῆς
ἀναπαράσταση. Ὡφειλε νὰ εἶναι σὲ ἐσχάτη ἀνάλυση ἱστο-
ρικὴ εἰκόνα. Αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴ σταθερότητα τῶν εἰκονογραφι-
κῶν τύπων στήν ἀνατολή. Δέν ὑπάρχει περιθώριο γιὰ καλ-
λιτεχνικὴ ἐπινόηση. Οἱ εἰκονογραφικοὶ τύποι ἀνήκουν στήν
παράδοση καί σταθεροποιοῦνται ἀπὸ τὴν αὐθεντία τῆς Ἐκ-
κλησίας. Μόνο ἡ ἐκτέλεση ἀνήκει στὸν καλλιτέχνη. Ἔτσι
διατυπώθηκε στὸ II Νικαιανὸ ὄρο⁴⁵. Ἡ τελικὴ ἀναφορὰ δέν
εἶναι στήν καλλιτεχνικὴ φαντασία ἐνός ζωγράφου ἢ στὸ
πῶς τὸ βλέπει ἓνα ἄτομο ἀλλὰ στήν ἱστορία — σὲ πράγμα-
τα ποὺ ἐγίναν ὁρατὰ καί πιστοποιήθηκαν. Σ' αὐτὴ τὴ συνά-
φεια ὁ 82ος κανὼν τῆς ἐν Τρούλλῳ συνόδου (691 - 692)
εἶναι διαφωτιστικός. Ἐξετάζει μόνο μιᾶ συγκεκριμένη πε-
ρίπτωση (οἱ ἄμεσες περιστάσεις γι' αὐτὴ τὴν ἀπόφαση εἶ-
ναι ἀβέβαιες), μά, τουλάχιστον μὲ ὑπαινιγμούς, καθιερώνει
καί μιᾶ γενικὴ ἀρχή. Ἡ σύνοδος ἀπαγορεύει τὴν συμβολικὴ
ἀναπαράσταση τοῦ Χριστοῦ σάν ἄμνοῦ. Προφανῶς ἡ σύνο-
δος ἀποδοκιμάζει τὴν ἡμι-ἱστορικὴ σκηνή: Τὸν Ἅγιο Ἰω-

άννη τὸ Βαπτιστὴ ποὺ ἔδειχνε τὸν ἐρχόμενο Χριστὸ καί
τὸν παρουσίαζε συμβολικά. Οἱ λόγοι τῆς ἀπαγορεύσεως εἶ-
ναι ἄκρως διδακτικοί. Τὸ ἄρνιον εἶναι «τύπος» ἢ «εἰκόνα»
ἢ μορφή τῆς ἐρχομένης Χάριτος, ποὺ συμβολίζει τὸ μονα-
δικὸ ἄμνο, τὸ Χριστό. Οἱ παλαιοὶ «τύποι» καί «σκιές», λοιπόν,
τουτέστιν τὰ σύμβολα καί τὰ σημεῖα, πρέπει νὰ γίνουν σε-
βαστά. Ἡ προτεραιότητα ὁμῶς ἀνήκει στὴ «χάρη» καί στήν
«ἀλήθεια», ποὺ εἶναι τὸ πλήρωμα τοῦ Νόμου. Ἡ σύνοδος
ὀρίζει ὅτι ὁ Χριστὸς θὰ ἔπρεπε νὰ παριστάνεται ἢ νὰ σχε-
διάζεται σάν ἄνθρωπος, καί ὄχι ὅπως παλιὰ σάν ἄμνος, γιὰ
ἀνάμνηση τῆς σαρκώσεως Του τοῦ πάθους καί τοῦ λυτρω-
τικοῦ θανάτου διὰ τοῦ ὁποῖου ἐπραγματοποιήθηκε ἡ παγκό-
σμια ἀπολύτρωση⁴⁶. Αὐτὸ εἶναι κάτι πιὸ πολὺ ἀπὸ μιᾶ συνη-
θισμένη κανονικὴ ρύθμιση. Εἶναι δογματικὴ ἔκθεση καί δια-
κήρυξη. Εἶναι δογματικὴ προδιαγραφή, ἀληθινὴ εἰσαγωγή
σὴν γραμματολογία ποὺ ἐπακολούθησε γιὰ τίς ἱερές εἰκό-
νες. Ἀρκετὰ παράξενα, αὐτὸς ὁ κανὼνας ἔχει πλήρως πα-
ραβλεφθῇ ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς εἰκονομαχίας. Ἡ περί-
πτωση στήν ὁποία ἡ σύνοδος ἀναφέρεται φαίνεται νὰ εἶ-
ναι πολὺ εἰδική. Ἀλλὰ ὁ κανὼν καθορίζει μιᾶ ἀρχή. Θὰ
πρέπει νὰ ὑπῆρχε κάποιος λόγος γι' αὐτό. Τὸ θαυμαστὸ εἶ-
ναι πῶς ἡ ζωγραφικὴ τῶν εἰκόνων συνδέεται ἐμφαντικά μὲ
τὴ σχέση μεταξύ τῶν «τύπων» καί τῆς (ἱστορικῆς) «ἀλη-
θείας», ἢ πιθανῶς μεταξύ Παλαιᾶς καί Καινῆς Διαθήκης.
Ἐγγίζομε ἐπάνω σ' ἓνα ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα. Ὅλοι οἱ
ἀρχαῖοι τύποι ἤδη ἐτελείωσαν, ἡ ἀλήθεια ἤλθε, δηλ. ὁ Χρι-
στός, «σαρκωθείς καί σταυρωθείς». Αὐτὸ ἦταν σοβαρὴ ἐπι-
δοκιμασία καί ἐνθάρρυνση τῆς νέας «ἱστορικῆς» τέχνης. Ἡ
ἐκφραση φαίνεται νὰ εἶναι ἐσκεμμένη. Ἦταν πολὺ φυσικὸ
νὰ τονισθῇ ἡ «ἀνθρώπινη μορφή» τοῦ Χριστοῦ στήν ἐποχὴ
ποὺ οἱ τελευταῖες χριστολογικὲς ἐρίδες εὕρισκονταν στήν
πορεία τῆς διευθετήσεως. Αὐτὴ ἡ φράση κατευθύνει τὴν
προσοχὴ τοῦ ζωγράφου πρὸς τὴν ἱστορικὴ πραγμάτωση.

Ὅλοι συμφωνοῦν πῶς ἡ θεολογικὴ ὑπεράσπιση τῶν ἱε-
ρῶν εἰκόνων ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Ἅγ. Θεόδωρο, μὰ καί ἐνω-
ρίτερα ἀπὸ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸ Δαμασκηνό, εἶχε βασι-

σθῆ σὲ νεοπλατωνικές προϋποθέσεις. Ἡ ὅλη ἰδέα τοῦ «πρωτοτύπου» καὶ τῆς «εἰκόνος» (ἀνάκλαση σὲ χαμηλότερη ἐπιφάνεια) ἦταν πλατωνική. Στὸ σύνολο αὐτὴ ἡ γνώμη εἶναι προφανῶς σαφής. Μὰ χρειάζεται κάποια ἐπιφύλαξη. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, τὸ Ζήτημα ἀναφέρεται καθαρὰ στὴν (ιστορική) ἐνσάρκωση. Οἱ εἰκονοκλάστες δὲν μιλοῦσαν ἀπλῶς γιὰ «εἰκόνες» ἢ γιὰ κάποιες «οὐράνιες» ἢ «αἰώνιες» πραγματικότητες. Μιλοῦσαν ἀκριβῶς γιὰ τίς «εἰκόνες» ποὺ ἀνήκουν σὲ κάποιες «γῆινες» πραγματικότητες, οὕτως εἰπεῖν σὲ ἱστορικές προσωπικότητες ποὺ ἐζῆσαν ἐν χρόνῳ στὴ γῆ. Καὶ αὐτὸ εἶναι πολὺ διαφορετικό.

Αὐτὴ τῇ στιγμῇ δὲν ἐνδιαφερόμαστε γιὰ τὸ δόγμα τῶν ὑποστηρικτῶν τῶν εἰκόνων. Ἄς παραδεχθοῦμε πὼς ἦταν πλατωνικοὶ ἢ μᾶλλον προπλατωνικοὶ. Δυστυχῶς ἔχει παραβλεφθῆ πὼς συνέβη μιὰ προφανὴς εἰκονομαχικὴ ἔνταση καὶ στὸ Νεοπλατωνισμό. Ὁ Πορφύριος στὸ ἔργο του *Βίος τοῦ Πλωτίνου*, μᾶς λέγει πὼς ὁ Πλωτίνος, φαίνεται «πὼς ἐντρεπόταν ποὺ ἦταν μέσα στὴ σάρκα», καὶ ἀκριβῶς μὲ αὐτὴ τὴ δῆλωση ἀρχίζει, ὁ Πορφύριος, τὴ βιογραφία του. «Καὶ σὲ τέτοια πλαίσια σκέψεως ἀρνεῖται νὰ μιλήσῃ εἴτε γιὰ τοὺς γονεῖς καὶ τοὺς προγόνους εἴτε γιὰ τὴν πατρίδα του. Δὲν θὰ καθόταν μπροστὰ σ' ἓνα Ζωγράφο ἢ γλύπτη». Θὰ ἔπρεπε νὰ κἀνῃ κανεῖς μόνιμη εἰκόνα αὐτοῦ τοῦ φθαρτοῦ πλαισίου; Εἶναι ἀρκετὸ πὼς ἀναγκάζεται κανεῖς νὰ τὸ μεταφέρῃ⁴⁶. Ὁ Πλωτίνος θὰ ξεχνοῦσε εὐχαρίστως πὼς εἶχε γῆινὴ Ζωή, γονεῖς καὶ πατρίδα. Ἡ φιλοσοφικὴ ἀπορρόφηση τοῦ Πλωτίνου πρέπει νὰ διακριθῇ μὲ προσοχὴ ἀπὸ τὸν «ἀνατολικό» ἀσκητισμό, γνωστικὸ ἢ μανιχαϊκό. Ὁ Πλωτίνος δὲν ἦταν δυαρχικός. Παρὰ ταῦτα, τὸ πρακτικὸ του συμπέρασμα ἦταν πὼς θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποχωρήσωμε ἀπ' αὐτὸν τὸν ὑλικὸ κόσμον καὶ νὰ ξεφύγωμε ἀπὸ τὸ σῶμα. Ὁ ἴδιος ὁ Πλωτίνος πρότεινε τὴν ἐξῆς ἀναλογία. Δυὸ ἄνθρωποι Ζοῦν στὸ ἴδιο σπίτι. Ἕνας ἀπ' αὐτοὺς κατηγορεῖ τὸ χτίστη καὶ τὸ ἔργο του διότι εἶναι φτιαγμένο ἀπὸ ἄψυχα ξύλα καὶ λίθους. Ὁ ἄλλος ἐπαινεῖ τὴ σοφία τοῦ ἀρχιτέκτονα, γιατί τὸ κτίριο εἶναι τόσο ἐπιδέξια σχεδιασμένο. Γιὰ τὸν Πλωτίνον αὐτὸς ὁ

κόσμος δὲν εἶναι κακός. Εἶναι ἢ «εἰκόνα» ἢ ἀντανάκλαση τοῦ ἐπάνω κόσμου, καὶ ἴσως ἢ πιὸ καλὴτερη ἀπ' ὅλες τίς εἰκόνες. Ἀκόμη, πρέπει κανεῖς νὰ κατευθύνεται πέραν πάσης εἰκόνος, ἀπὸ τὴν εἰκόνα στὸ πρωτότυπο, ἀπὸ τὸν κατώτερον στὸν ὑψηλότερον κόσμον, καὶ ὁ Πλωτίνος ἐκτιμᾷ ὅχι τὸ ἀντίγραφο ἀλλὰ τὸ παράδειγμα ἢ τὸ ὑπόδειγμα⁴⁷. «Γνωρίζει πὼς ὅταν ἔλθῃ ὁ καιρὸς θὰ ἐξέλθῃ καὶ δὲν θὰ ἔχῃ πλέον ἀνάγκη ἀπὸ σπίτι»⁴⁸. Γι' αὐτὸ ἦταν καὶ ἀπρόθυμος νὰ καθήσῃ μπροστὰ σὲ Ζωγράφο. Ἡ εἰκόνα αὐτοῦ τοῦ «φθαρτοῦ σαρκίου» δὲν θὰ μπορούσε ποτὲ νὰ εἶναι ἡ πραγματικὴ του «εἰκόνα», εἰκόνα τοῦ ἀθάνατου ἐαυτοῦ του. Οὔτε μπορούσε ποτὲ νὰ κατασκευασθῇ εἰκόνα τῆς πραγματικῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ ὅλες οἱ εἰκόνες εἶναι ἀπατηλές. Θὰ φυλάκιζαν τὸ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου σ' ἓνα «φθαρτὸ πλαίσιο». Δὲν εἶναι, λοιπόν, αὐτὸ τὸ θαυμαστὸ χωρίο τοῦ Πλωτίνου μιὰ καλὴ εἰσαγωγὴ στὸ εἰκονομαχικὸ νόημα; Ἕνας Χριστιανός, φυσικά, θὰ ἔθετε λίγο διαφορετικὰ τὸ ὅλο πρόβλημα. Ἰσως ἀντὶ γιὰ τὸν «ἐπάνω κόσμον» νὰ μιλοῦσε γιὰ τὸν «μέλλοντα αἰῶνα». Θὰ ἔφθανε πάντως στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα. Ὁ Ὁριγένης, τουλάχιστον σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, δὲν ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὸν Πλωτίνον. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσωμε πὼς ἀπὸ τίς ἀρχαῖες *μαρτυρίες* ποὺ συνέλεξαν οἱ εἰκονοκλάστες ἦταν καὶ μιὰ προφανοῦς πλατωνικῆς ἐμπνεύσεως καὶ ἀναμφίβολα αἰρετικῆς καταγωγῆς. Ἦταν μιὰ παράθεση ἀπὸ τίς *Πράξεις τοῦ Ἀγ. Ἰωάννου*. Ἦταν ἀκριβὲς παράλληλο τῆς ἱστορίας ποὺ ἐλέχθη ἀπὸ τὸν Πορφύριον γιὰ τὸν Πλωτίνον. Κατασκευάστηκε μιὰ εἰκόνα τοῦ Ἀγ. Ἰωάννου χωρὶς ἐκεῖνος νὰ τὸ ξέρῃ. Δὲν τὴν ἐπιδοκίμασε, οὔτε καὶ μπορούσε νὰ τὴν ἀναγνωρίσῃ ἀμέσως πὼς ἦταν πραγματικὰ εἰκόνα του, καθὼς δὲν εἶχε ποτὲ ἰδῆ τὸ πρόσωπό του στὸν καθρέφτη. Στὸ κάτω κάτω δὲν ἦταν παρὰ «εἰκόνα τοῦ σώματός του». Ὁ ἄνθρωπος ὅμως ὥφειλε νὰ γίνῃ ὁ Ζωγράφος τῆς ψυχῆς του καὶ νὰ τὴν στολίσῃ μὲ τὴν πίστη καὶ τίς ἀρετές. «Αὐτό, ὅπωςδήποτε, ποὺ ἔχεις φτιάσει εἶναι παιδαριῶδες καὶ ἀτελές· ἔχεις ζωγραφίσει νεκρὴ εἰκόνα νεκροῦ πράγματος»⁴⁹.

Ἦταν συνηθισμένο νὰ ἐρμηνεύωμε τὴν εἰκονομαχικὴν κίνησιν σὰν ἀνατολικὴ ἢ σημιτικὴ ἀντίδρασις καὶ ἀντίστασις σ' ἓνα ὑπερβολικὸν ἐξελληνισμὸν τῆς χριστιανικῆς τέχνης καὶ λατρείας, στὴν ἐλληνιστικὴ περιπλοκὴ τῆς βυζαντινῆς Ἐκκλησίας. Μὰ δὲν εὐρίσκομε τίποτε συγκεκριμένα «σημιτικὸν» στὴν εἰκονομαχικὴν θεολογίαν καὶ τὰ ἐπιχειρήματα καὶ οἱ ἀποδείξεις φαίνεται πῶς εἶναι μᾶλλον ἐλληνιστικές. Εἶναι βέβαιον πῶς οἱ ὑποστηρικτὲς τῶν εἰκόνων ἦσαν πλατωνικοί. Ἀλλὰ δὲν ἦσαν μᾶλλον πλατωνικὴ καὶ ἡ θέσις τῶν εἰκονομάχων; Καὶ δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνεύσωμε τὴν ὅλην διαμάχην σὰν ἐσῴτερον ρῆγμα μέσα στὸν ἐλληνιστικὸν Χριστιανισμόν; Ἡ εἰκονομαχία ἦταν, φυσικά, πολὺ περιπλεγμένη κίνησις καὶ τὰ διάφορα στοιχεῖα τῆς πρέπει ν' ἀναλυθοῦν προσεκτικὰ. Ἡ κυρία ὁμῶς ἔμπνευσις τῆς εἰκονομαχικῆς σκέψεως ἦταν ἐλληνιστικὴ. Πρέπει νὰ ἀναθεωρήσωμε τὴν ἐν χρήσει ἐρμηνείαν. Μὲ τὴν εἰκονομαχίαν ἐγίνετο ἐπιστροφὴ στὸν προχριστιανικὸν ἐλληνισμόν. Ἡ ὅλη διαμάχη μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῇ σὰν νέα φάσις μιᾶς μακροχρόνιου πορείας. Μερικὲς φορὲς χαρακτηρίζεται σὰν ἐξελληνισμὸς τοῦ Χριστιανισμοῦ. Μᾶλλον θὰ ἔπρεπε νὰ χαρακτηρισθῇ σὰν ἐκχριστιανισμὸς τοῦ ἐλληνισμοῦ. Τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τῆς πορείας ἦσαν προφανῶς τὸ ρῆγμα στὸν ἐλληνισμόν ἢ ἡ πόλωσίς του. Στὴν εἰκονομαχικὴν ἔριδα, — τουλάχιστον στὰ θεολογικὰ της πεδία — οἱ δύο ἐλληνισμοί, ὅπως πολλὰς φορὲς πρὶν, συναντήθηκαν πάλιν σ' ἓναν ἔντονον ἀγῶνα. Τὸ κύριον ζήτημα ἦταν μετὰ τὴν συμβολισμοῦ καὶ ἱστορίας. Οἱ εἰκονομάχοι παρουσίασαν ἑνὰ τὴ διαμάχην ἀμετάβλητον καὶ ἀσυμβίβαστην ἐλληνικὴν θέσιν ὠριγενιστικῆς καὶ πλατωνικῆς κατευθύνσεως. Δὲν ἦταν ἀμεση συνέχισις τῆς μονοφυσικῆς παραδόσεως. Παρὰ ταῦτα καὶ ὁ ἴδιος ὁ μονοφυσισμός, ὅσον ἀφορᾷ τὴν θεολογίαν του, ἦταν ἓνα εἶδος ἐλληνισμοῦ καὶ οἱ ρίζες του ἀνάγονταν στὴν πρῶμην ἀλεξανδρινὴν παράδοσιν καὶ γι' αὐτὸ θὰ μπορούσε εὐκόλως νὰ συγχωνευθῇ μὲ τὸν νεοπλατωνισμόν. Ἀντίθετα οἱ εἰκονολάτρεις ἔμειναν ὀριστικὰ σταθεροὶ στὸν «Ἱστορικὸν Χριστιανισμόν». Ἡ συζήτησις εἶχε ἓνα συγκεκριμένον θέμα ἀλλὰ ἦταν ἐκτεθειμένη στὰ μεγαλύτερα

προβλήματα. Αυτό έξηγει την οξύτητα και σφοδρότητα της όλης διαμάχης. Δεν ήταν σέ κίνδυνο μόνο ή μοίρα της χριστιανικής τέχνης αλλά και ή ίδια ή «όρθοδοξία». Έν πάση περιπτώσει ό άγώνας μπορεί νά κατανοηθή μόνο μέ την προοπτική μιās μακροχρόνιας διαμάχης μεταξύ Χριστιανισμού και έλληνισμού. Και οι δύο μερίδες ήταν συνδεδεμένες μέ την έλληνιστική νοοτροπία. Έπί πλέον υπήρχε διαμάχη μεταξύ χριστιανικού έλληνισμού και έλληνίζοντος Χριστιανισμού, ή ίσως μεταξύ Όρθοδοξίας και συγκρητισμού.⁵⁰

Ἡ μόνη ἀπαίτηση αὐτῆς τῆς περιληπτικῆς πραγματείας εἶναι νὰ προβάλλῃ τὸ ζήτημα. Θὰ ἀπαιτηθῇ πιὸ πολλὴ μελέτη πρωτύτερα γιὰ νὰ μπορέσῃ νὰ δοθῇ τελικὴ ἀπάντησις¹⁾.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ*

ΝΕΑ ΕΠΟΧΗ αρχίζει στη ζωή της 'Εκκλησίας στις αρχές του 4ου αί. 'Η αυτοκρατορία δέχεται τὸ βάπτισμα στὸ πρόσωπο τοῦ «ἰσαποστόλου» Καίσαρα. 'Η 'Εκκλησία ξεπροβάλλει ἀπὸ τὴν ἀναγκαστική της ἀπομόνωση καὶ σκεπάζει κάτω ἀπὸ τοὺς ἱερούς θόλους της τὸν ἀναζητούμενο κόσμο. 'Αλλὰ ὁ κόσμος μεταφέρει μαζί του τοὺς φόβους του, τίς ἀμφιβολίες του καὶ τοὺς πειρασμούς του. Ἐπάρση κι ἀπόγνωση εἶχαν ἀναμειχθῇ παραδοξολογικά. 'Η 'Εκκλησία ἐκαλεῖτο νὰ θέσῃ τέρμα στὴν ἀπελπισία καὶ νὰ ταπεινώσῃ τὴν ὑπερηφάνεια. 'Ο Δ' αἰ. ἦταν ὑπὸ πολλὰς ἀπόψεις περισσότερο ἐπίλογος παρὰ ἀρχή. Ἦταν μᾶλλον τέλος μιᾶς ξεφτισμένης ἱστορίας παρὰ ἀληθινὴ ἀρχή. Παρὰ ταῦτα, ἕνας νέος πολιτισμὸς ξεπροβάλλει συχνὰ ἀπὸ τίς στάχτες.

Κατὰ τὸν Νικαιανὸ αἰῶνα γιὰ τὴν πλειονότητα ἡ κατάσταση εἶχε ἐξαρθρωθῇ καὶ ἐπικρατοῦσε χαρακτηριστικὴ πολιτιστικὴ δυσαρμονία. Δυὸ κόσμοι εἶχαν ἔρθει σὲ σύγκρουση καὶ στέκονταν ἀντίθετα ὁ ἕνας στὸν ἄλλο. 'Ο ἑλληνισμὸς καὶ ὁ Χριστιανισμὸς. Οἱ σύγχρονοι ἱστορικοὶ μπαίνουν σὲ πειρασμὸ νὰ ὑποτιμήσουν τὴν ὀδυνηρὴ ἔνταση καὶ τὴ βαθειὰ σύγκρουση. 'Η 'Εκκλησία κατ' ἀρχὴν δὲν ὀρνήθηκε τὸν πολιτισμὸ. 'Ο χριστιανικὸς πολιτισμὸς ἦταν ἤδη στὴν πορεία τῆς διαμορφώσεώς του. Καὶ κατὰ κάποια ἔννοια ὁ Χριστιανισμὸς εἶχε ἐπωφεληθῇ ἀπὸ τοὺς θησαυροὺς τοῦ ἑλληνιστικοῦ πολιτισμοῦ. 'Η σχολὴ τῆς Ἀλεξάνδρειας εἶχε

σημαντικὴ ἐπίδραση στοὺς σύγχρονους τότε πειραματισμοὺς στὰ πεδία τῆς φιλοσοφίας. Μὰ ὁ ἑλληνισμὸς δὲν ἦταν προπαρασκευασμένος νὰ παραχωρήσῃ κάθε τι στὴν 'Εκκλησία. Οἱ θέσεις τοῦ Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως καὶ τοῦ Ὠριγένης ἀφ' ἑνὸς καὶ τοῦ Κέλσου καὶ Πορφυρίου ἀφ' ἑτέρου εἶναι χαρακτηριστικὲς καὶ διδακτικὲς. 'Ο ἐξωτερικὸς ἀγὼνας δὲν ἦταν τὸ κυριώτερον χαρακτηριστικὸ τῆς συγκρούσεως. 'Ο ἐσωτερικὸς ἀγὼνας ἦταν πολὺ πιὸ δύσκολος καὶ τραγικὸς: Κάθε ὁπαδὸς τῆς ἑλληνικῆς παραδόσεως ἐκαλεῖτο αὐτὴ τὴν ἐποχὴ νὰ ζήσῃ μέσα στὴν ἐσωτερικὴ διχόνοια καὶ νὰ τὴν ὑπερνικήσῃ.

Πολιτισμὸς ἐσήμαινε ἀκριβῶς ἑλληνισμὸς, μὲ ὅλες τίς εἰδωλολατρικὲς ἀναμνήσεις του, τὰ πνευματικὰ ἤθη καὶ τὰ αἰσθητικὰ του θέληγτρα. Οἱ νεκροὶ θεοὶ τοῦ ἑλληνισμοῦ λατρεύονταν ἀκόμη σὲ πολυάριθμους ναοὺς καὶ τίς εἰδωλολατρικὲς παραδόσεις τίς προτιμοῦσε σημαντικὸς ἀριθμὸς διανοουμένων. Σχολεῖο σ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ σήμαινε εἰδωλολατρικὸ σχολεῖο ὅπου διδάσκονταν εἰδωλολάτρεις συγγραφεῖς καὶ ποιητές. 'Ο Ἰουλιανὸς ὁ ἀποστάτης δὲν ἦταν ἀπλῶς ἀναχρονιστικὸς ὀνειροπόλος ποὺ ἐπεχείρησε μιὰ ἀδύνατη ἐπαναφορὰ τῶν νεκρῶν ἰδεωδῶν, ἀλλὰ ἀντιπροσωπευτικὸς τύπος μιᾶς πολιτιστικῆς ἀντιδράσεως ποὺ δὲν εἶχε ἀκόμη ἐκραγῇ. 'Ο ἀρχαῖος κόσμος ἀναγεννήθηκε καὶ μεταμορφώθηκε ὕστερα ἀπὸ τρομερὸ ἀγὼνα. 'Η ὅλη ἐσωτερικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς ἔπρεπε νὰ ὑποστῇ ἀποφασιστικὴ ἀλλαγὴ. 'Η πορεία ἦταν ἀργή καὶ δραματικὴ καὶ τελικὰ διαλύθηκε μὲ τὴ γέννηση ἑνὸς νέου πολιτισμοῦ ποὺ μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ σὰν βυζαντινός. Πρέπει νὰ ὁμολογήσῃ κανεὶς πὼς δὲν ἦταν παρὰ ἕνας χριστιανικὸς πολιτισμὸς ἐπὶ αἰῶνες, ὁ ἴδιος στὴν ἀνατολὴ καὶ στὴ δύση, καὶ αὐτὸς ὁ πολιτισμὸς γεννήθηκε κι ὠλοκληρώθηκε στὴν ἀνατολή. Ἐνας πολιτισμὸς ἀποκλειστικὰ δυτικὸς ἐμφανίσθηκε πολὺ ἀργότερα.

'Η ἴδια ἡ Ρώμη ἦταν ἄρκετὰ βυζαντινὴ ἀκόμη καὶ στὸν 8ο αἰῶνα. 'Η βυζαντινὴ ἐποχὴ ἀρχίζει ἂν ὄχι ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Κωνσταντῖνο, τουλάχιστον ἀπὸ τὸ Θεοδόσιο καὶ φθά-

* «Christianity and Civilization» δημοσιεύθηκε ἐν St. Vladimir's Seminary Quarterly, Vol. I, N° 1 (1952) pp. 13-20.

νει στον κολοφώνα της με τον 'Ιουστινιανό. Στην εποχή του ο χριστιανικός πολιτισμός συνειδητά και έσκεμμένα οικοδομήθηκε και ώλοκληρώθηκε σαν σύστημα. 'Ο νέος πολιτισμός ήταν μιá μεγάλη σύνθεση που όλες οι δημιουργικές παραδόσεις και πνευματικές κινήσεις του παρελθόντος αναμείχθηκαν και τελειοποιήθηκαν. Ήταν «νέος έλληνισμός», αλλά έλληνισμός εκχριστιανισμένος δραστικά και, ούτως είπειν, «έκκλησιαστικοποιημένος». Παρά ταύτα είναι συνηθισμένο να υποψιαζόμαστε τη χριστιανική ποιότητα αυτής της νέας συνθέσεως. Δέν ήταν άκριβως «όξυς έξελληνισμός» του «Βιβλικού Χριστιανισμού», στον όποιο κάθε νέο που έφερε ή αποκάλυψη άμβλύνθηκε και διαλύθηκε; Δέν ήταν αυτή ή νέα σύνθεση άπλως μεταμφιεσμένη είδωλολατρεία; Αυτό ή άκριβως ήταν ή γνώμη που διατύπωσε ο Α. Harnack. Σήμερα, υπό τó φώς άπροκατάληπτης ιστορικής μελέτης, μπορούμε να διαμαρτυρηθούμε ένάντια σ' αυτά τά σχήματα. Δέν ήταν, εκείνο που οι ιστορικοί του 19ου αί. έχρησιμοποίησαν για να χαρακτηρίσουν σαν «έξελληνισμό του Χριστιανισμού», μάλλον *μεταστροφή του έλληνισμού*; Και γιατί δέν θά έπρεπε ό έλληνισμός να έχη μεταστροφή; Ή χριστιανική ύποδοχή του έλληνισμού δέν ήταν άπλως δουλική άπορρόφηση έθνικης κληρονομίας χωρίς άφομοίωση. Ήταν μάλλον μεταστροφή της έλληνικης καρδιάς και του πνεύματος.

Έκείνο που έγινε στην πραγματικότητα ήταν αυτό. 'Ο έλληνισμός κατατμήθηκε τρομερά με τη μάχαιρα της χριστιανικής άποκαλύψεως και γι' αυτό άπομονώθηκε τελείως. 'Ο στενός όρίζοντας έγκαταλείφθηκε. Θά έπρεπε να χαρακτηρίση κανείς τον 'Ωριγένη και τον Αύγουστινο σαν «έλληνοιστές». Άλλά προφανώς αυτό ήταν ένας άλλος τύπος έλληνισμού από εκείνον του Πλωτίνου ή του 'Ιουλιανού. Άπό τά διατάγματα του 'Ιουλιανού οι Χριστιανοί άπεχθάνονταν περισσότερο εκείνο που άπαγόρευε στους Χριστιανούς να διδάσκωνται τίς τέχνες και την έπιστήμη. Αυτό ήταν στην πραγματικότητα καθυστερημένη προσπάθεια να έκτοπίση τούς Χριστιανούς από την οικοδόμηση του πολι-

τισμού, και να προστατεύση τά άρχαία γράμματα από τη χριστιανική έπιρροή κι επίδραση. Για τούς Καππαδόκες πατέρες αυτό ήταν τó κύριο ζήτημα. Και ό "Άγιος Γρηγόριος ό Ναζιανζηνός στους λόγους του κατά του 'Ιουλιανού έπιμένει πολύ σ' αυτό τó θέμα. 'Ο "Άγιος Βασίλειος αισθάνθηκε την ανάγκη να γράψη άπευθυνόμενος «Πρός τούς νέους πώς να ώφελούνται από τά έλληνικά συγγράμματα». Δυό αιώνες ύστερώτερα ό 'Ιουστινιανός άπαγόρευσε τούς μη Χριστιανούς από όλες τίς διδακτικές και εκπαιδευτικές δραστηριότητες και έκλεισε τίς είδωλολατρικές σχολές. Αυτό τó μέτρο δέν έγινε από έχθρότητα προς τον «έλληνισμό». Δέν ήταν ρήγμα στην παράδοση. Τίς παραδόσεις τίς κράτησαν και τίς περιφρούρησαν μά τίς προσάρμοσαν στην νέα μέθοδο της χριστιανικής έρμηνείας. Αυτό έμπεριέχει την ουσία του βυζαντινού πολιτισμού. Ήταν παραδοχή τών άξιωμάτων του πολιτισμού και της μεγάλης άξίας τους. 'Ο μεγαλοπρεπής ναός της Άγ. Σοφίας, του αιώνιου Λόγου, ή μεγάλη αυτή έκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως που άφιερώθηκε στη σοφία, θά στέκεται πάντα ζωντανό σύμβολο αυτού του πολιτιστικού έπιτεύγματος.

Ή ιστορία του χριστιανικού πολιτισμού δέν ήταν καθόλου είδυλλιακή. Καθιερώθηκε με άγώνες και διαλεκτικές διαμάχες. Άπό τον τέταρτο άκόμη αιώνα άρχισαν τραγικές διαλογικές φιλονικίες. Ή άυτόκρατορία έγινε χριστιανική. Ή εύκαιρία της μεταμορφώσεως της όλης ανθρώπινης δημιουργικότητας έδόθηκε. Και παρά ταύτα, άκριβως από την εκχριστιανισμένη άυτόκρατορία άρχίζει ή φυγή στην έρημο. Είναι αλήθεια πώς μερικοί συνήθιζαν ν' αφήνουν τίς πόλεις πολύ πιό πρίν, στην εποχή τών διωγμών, για να κατοικήσουν ή να περιπλανηθούν στις έρήμους και στις όπες της γής. Τό άσκητικό ιδεώδες ήταν για πολύ διάστημα στην πορεία της διαμορφώσεώς του, και ό 'Ωριγένης π.χ. ήταν σπουδαίος όδηγός της πνευματικής Ζωής. Παρά ταύτα, έπίσημη *κίνηση* άρχίζει μόνο μετά τον Κωνσταντίνο. Θά ήταν τελείως παράλογο να ύποστηρίξωμε πώς οι άνθρωποι έγκαταλείπαν τον κόσμο άπλως έπειδή ήταν δύσκολο

καί κουραστικό νά ὑποφέρουν τὸ βάρος του, ἀναζητώντας μιὰ «εὐκολή Ζωή». Εἶναι δύσκολο νά διαπιστώσωμε ὅτι κατὰ ποιά ἐννοία ἡ Ζωὴ στὴν ἔρημο θά μπορούσε νά εἶναι «εὐκολή». Καί εἶναι ἀλήθεια πὼς σ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ στὴ δύση ἡ αὐτοκρατορία κατατμήθηκε καὶ διακινδύνευσε σοβαρὰ ἀπὸ τίς βαρβαρικὲς ἐπιδρομές, ἐνῶ ἀποκαλυπτικοὶ φόβοι καὶ προλήψεις ἦταν δυνατόν νά ζωντανέψουν ἐκεῖ μιὰ προσδοκία γιὰ γρήγορο τέλος τῆς ἱστορίας.

Αὕτῃ τὴν ἐποχὴ στὴν ἀνατολὴ ἡ χριστιανικὴ αὐτοκρατορία ἦταν στὴν πορεία τῆς διαμορφώσεώς της. Παρ' ὅλες τίς περιπλοκὲς καὶ τοὺς κινδύνους τῆς ζωῆς, ἐδῶ θά ἦταν δυνατόν νά δελεασθῇ κανεὶς ἀπὸ μιὰ ἱστορικὴ αἰσιοδοξία, ἀπὸ ἓνα ὄνειρο μιᾶς πραγματοποιούμενης πολιτείας τοῦ Θεοῦ στὴ γῆ. Καὶ πολλοὶ στὴν πραγματικότητα ὑπέκυψαν σ' αὐτὸ τὸ δελεασμό. Ἐὰν παρὰ ταῦτα ὑπῆρχαν τόσοι πολλοὶ στὴν ἀνατολὴ ποὺ προτιμοῦσαν νά μεταναστεύσουν στὴν ἔρημο, ἔχομε κάθε λόγο νά πιστεύωμε ὅτι ἔφυγαν ὄχι τόσο γιὰ τίς κοσμικὲς δυσχέρειες ὅσο γιὰ τίς κοσμικὲς μέριμνες ποὺ ὑπονοοῦνταν ἀκόμη καὶ σὲ χριστιανικὸ πολιτισμό. Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἦταν πολὺ ἐμφαντικὸς στίς προειδοποιήσεις του ἐναντίον τῶν κινδύνων τῆς «εὐημερίας». «Ὁ πιὸ μεγαλύτερος ἀπὸ ὅλους τοὺς διωγμοὺς ἦταν» κατ' αὐτὸν «ἡ ἀσφάλεια», πολὺ χειρότερος καὶ ἀπὸ τοὺς πιὸ αἱματηρότερους ἐξωτερικοὺς διωγμούς. Γι' αὐτὸν ὁ πραγματικὸς κίνδυνος γιὰ τὴν ἀληθινὴ εὐσέβεια ἀρχισε ἀκριβῶς μὲ τὴν ἐξωτερικὴ νίκη τῆς Ἐκκλησίας, ὅπου ἓνας Χριστιανὸς μπορούσε νά τακτοποιηθῇ σ' αὐτὸ τὸν κόσμο, μὲ πολλὴ ἀσφάλεια μὰ καὶ ἄνεση, καὶ νά ξεχάσῃ ὅτι δὲν εἶχε μόνιμη πόλιν σ' αὐτὸ τὸν κόσμο καὶ ἔπρεπε νά γίνῃ ξένος καὶ πάροικος στὴ γῆ. Τὸ νόημα τοῦ μοναχισμοῦ δὲν συνίσταται πρωταρχικὰ στὸ νά δώσῃ κανεὶς αὐστηρὲς ὑποσχέσεις. Οἱ μοναστικὲς ὑποσχέσεις δὲν ἦταν παρὰ ξανατονισμὸς τῶν βαπτισματικῶν ὑποσχέσεων. Δὲν ὑπῆρχε σ' αὐτὴ τὴν πρῶτῃ ἐποχὴ συγκεκριμένο μοναστικὸ ἰδεῶδες. Οἱ πρῶτοι μοναχοὶ ἤθελαν ἀπλῶς νά πραγματοποιήσουν πλήρως τὸ κοινὸ χριστιανικὸ ἰδεῶδες ποὺ κατ' ἀρχὴν ἦταν

τοποθετημένο μπροστὰ στὸν κάθε πιστό. Ἦταν παραδεκτὸ πὼς αὐτὸ ἦταν σχεδὸν ἀδύνατο μέσα στὸ ὑπάρχον οἰκοδόμημα τῆς κοινωνίας καὶ ζωῆς, ἔστω κι ἂν ἦταν μεταμφιεσμένη σὲ χριστιανικὴ αὐτοκρατορία. Ἡ μοναχικὴ φυγὴ στὸν Δ' αἰῶνα ἦταν πρῶτα ἀπ' ὅλα *ἀποχώρηση ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορία*. Ἡ ἀσκητικὴ ἀπάρνηση συνεπάγεται πρῶτα ἀπ' ὅλα πλήρῃ ἀποκήρυξη τοῦ κόσμου δηλ. τῆς τάξεως αὐτοῦ τοῦ κόσμου καὶ ὅλων τῶν κοινωνικῶν δεσμῶν. Ὁ μοναχὸς πρέπει νά εἶναι χωρὶς σπίτι, *ἄοικος* κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Μ. Βασιλείου. Κατὰ κανόνα ὁ ἀσκητισμὸς δὲν ἀπαιτεῖ ἀπόσπαση ἀπὸ τὸν κόσμο. Καὶ ὁ Θεὸς ποὺ ἐδημιούργησε τὴν ὠραιότητα τῆς φύσεως κατανοεῖται καλύτερα στὴν ἔρημο παρὰ στὴν ἀγορὰ πολυθόρυβης πόλεως.

Τὰ μοναστήρια ἦταν σὲ γραφικὸ περιβάλλον καὶ ἡ κοσμικὴ ὁμορφιά εἶναι ἀρκετὰ αἰσθητὴ στὴν ἀγιογραφικὴ γραμματολογία. Ἡ ἔδρα τοῦ κακοῦ δὲν εἶναι στὴ φύση ἀλλὰ στὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου, ἢ στὸν κόσμο τῶν κακῶν πνευμάτων. Ἡ χριστιανικὴ πάλη δὲν εἶναι ἐναντίον σαρκὸς καὶ αἵματος, ἀλλὰ «πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις» (Ἐφεσ. 6.12). Μόνον στὴν ἔρημο μπορούσε νά διαπιστώσῃ κανεὶς πλήρως τὴν ὑπακοὴ κάποιου στὸ μόνον οὐράνιο βασιλεῖα, τὸ Χριστό, ἢ πίστη στὸν Ὅποιον μπορεῖ νά συμβιβασθῇ ἀρκετὰ μὲ τίς ἀξιώσεις ποὺ ἐπιβάλλονται σ' ἓναν πολίτη ἀπὸ τὴ γῆινη πολιτεία.

Ὁ μοναχισμὸς δὲν ἦταν ποτὲ ἀντι-κοινωνικός. Ἦταν προσπάθεια ἀνοικοδομήσεως μιᾶς *ἄλλης πολιτείας*. Ἐνα μοναστήρι ἦταν κατὰ κάποια ἐννοία *ἄλλον πολιτεύματος ἀποικία* σ' αὐτὸ τὸ μάταιο κόσμο. Ἀκόμη καὶ ἐρημίτες κατοικοῦσαν συνήθως σὲ ὁμάδες καὶ παροικίες, καὶ ἦταν ἐνωμένοι ὑπὸ τὴν κοινὴ καθοδήγηση κάποιου πνευματικοῦ πατρός. Ἔτσι τὸ κοινόβιο θεωρήθηκε σὰν προσφορὴ ἑνσάρκωση γιὰ τὸ ἀσκητικὸ ἰδεῶδες. Ἡ μοναχικὴ κοινότητα εἶναι καθ' ἑαυτὴν κοινωνικὸς ὀργανισμὸς, ἓνα «σῶμα», μιὰ μικρὴ Ἐκκλησία. Ὁ μοναχὸς ἀφῆνε τὸν κόσμο γιὰ νά χτίσῃ νέα πολιτεία, νέα κοινωνικὴ ζωὴ. Αὐτὸς τουλάχιστον ἦταν ὁ σκοπὸς τοῦ Ἀγ. Βασιλείου. Ὁ Θεόδωρος ὁ

Στουδίτης, ένας από τους ηγέτες που άσκησαν μεγίστη επίδραση στο μεταγενέστερο βυζαντινό μοναχισμό ήταν πιο πολύ αυστηρός και έμφαντικός προς αυτή την κατεύθυνση. Η αυτοκρατορία, ήδη από τον Ίουστινιανό, άνυπομονούσε να έκπολιτίση τὸ μοναχισμό, να τὸν ξαναφέρη στη γενική πολιτική και κοινωνική τάξη. Η επιτυχία δέν ήταν παρά μερική και ώδήγησε σὲ παρακμή. Τὰ μοναστήρια πάντως διατηρήθηκαν κατά κάποια έννοια σάν έτερογενείς ομάδες και ούδέποτε υπάγονταν πλήρως στην τάξη και τὸν τρόπο ζωής της αυτοκρατορίας. Πρέπει να υποθέση κανείς, μιλώντας ιστορικά, πὺς ὁ μοναχισμός ήταν προσπάθεια που άποσκοπούσε στη ματαίωση της οίκοδομής της χριστιανικής αυτοκρατορίας. Ὁ Ὡριγένης υποστήριξε στην έποχή του πὺς οἱ Χριστιανοί δέν θα έπρεπε να παίρνουν μέρος στη δημόσια πολιτική ζωή, γιατί έχουν δική τους «πόλη», γιατί σὲ κάθε πόλη είχαν δικό τους «σύστημα ζωής», *ἄλλο σύστημα πατρίδος* (C. Cels. VIII. 75). Ζούσαν αντίθετα προς τὸ σύστημα της κοσμικής πολιτείας (*ἀντιπολιτευόμενοι*).

Σὲ μιὰ «έκχριστιανισμένη» πολιτεία αὐτή ή αντίθεση δέν έξαλειφθηκε. Ἀλλά και ὁ μοναχισμός είναι κάτι «ἄλλο», ένα είδος «ἀντι-πόλεως», γιατί βασικά είναι «μιὰ ἄλλη» πολιτεία. Οὐσιαστικά παραμένει πάντα έξω από τὸ κοσμικό σύστημα, και συχνά διεκδικεῖ τὴν «έτεροδικία» του, ἀκόμη και ὅσον ἀφορᾷ τὸ γενικό ἐκκλησιαστικό σύστημα, ἀπαιτώντας κάποιο είδος ἀνεξαρτησίας στην τοπική ή περιφερειακή δικαιοδοσία. Ὁ μοναχισμός κατ' ἀρχήν είναι *ἔξοδος* από τὸν κόσμο, *ἔξοδος* από τὴν κανονική κοινωνική τάξη, ἀπάρνηση της οίκογένειας, τῶν κοινωνικῶν ἀξιομάτων, ἀκόμη και τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων. Δέν ήταν ὁμως ἀπλῶς *ἔξοδος*, ἀλλά και μετάβαση σὲ ἄλλο κοινωνικό επίπεδο, σὲ ἄλλη διάσταση. Σ' αὐτή τὴν κοινωνία που ἀπαρτιόταν τὰ ἐγκόσμια βρίσκεται ή κύρια ἰδιομορφία τοῦ μοναχισμοῦ σάν κινήσεως, καθὼς και ή ιστορική σημασία του. Τίς ἀσκητικές ἀρετές μπορεί να τίς ἐξασκήσουν ἀκόμη και λαϊκοί, κι ἐκεῖνοι που ζοῦν στὸν κόσμο. Τὸ χαρακτηριστικό

τοῦ μοναχισμοῦ είναι ή κοινωνική δομή του. Ὁ χριστιανικός κόσμος πολώθηκε. Η χριστιανική ἱστορία ξεδιπλώνεται σὲ μιὰ ἀντίθεση μεταξύ Αὐτοκρατορίας και ἐρήμου. Αὐτή ή ένταση μεσουρανεῖ στη σφοδρή ἐκρηξη της εικονομαχίας.

Τὸ γεγονός πὺς ὁ μοναχισμός ξεφεύγει και ἀρνεῖται τὴν ἰδέα της χριστιανικής Αὐτοκρατορίας δέν συνεπάγεται πὺς ἀρνεῖται τὸν πολιτισμό. Η περίπτωση είναι ἀρκετὰ περίπλοκη. Καί πρῶτα ἀπ' ὅλα ὁ μοναχισμός ἐπέτυχε, πολὺ περισσότερο ἀπ' ὅσο ποτὲ ή Αὐτοκρατορία, να διατηρήση τὸ ἀληθινὸ ἰδεῶδες τοῦ πολιτισμοῦ, στην πλήρη καθαρότητα και ἐλευθερία του. Ἐν πάση περιπτώσει, ή πνευματική δημιουργικότητα ἐτράφηκε πλούσια ἀπὸ τὴ βαθειὰ πνευματική ζωή. «Η χριστιανική ἀγιότητα συνθέτει μέσα της ὅλες τίς θεμελιακές και τελικές ἐμπνεύσεις ὁλοκλήρου της ἀρχαίας φιλοσοφίας» παρατήρησε σωστά ένας Ρῶσσος μελετητής. «Τὸ κύριο ρεῦμα της σπουδαίας ἐλληνικής θεωρίας που ἄρχισε στην Ἰωνία και τὴ μεγάλη Ἑλλάδα, ξεχύθηκε διὰ τῶν Ἀθηνῶν στην Ἀλεξάνδρεια κι ἀπὸ ἐκεῖ στη Θηβαῖδα. Τρομεροί βράχοι, ἐρημοι και σπήλαια ἐγιναν τὰ νὰ κέντρα της θεουργικής σοφίας». Η μοναχική συνεισφορά στη γενική μόρφωση ήταν πολὺ πλατειὰ στὸ Μεσαίωνα, και στην ἀνατολή και στη δύση.

Τὰ μοναστήρια ήταν μεγάλα μορφωτικά κέντρα. Δέν θα έπρεπε να παραβλέψουμε μιὰ ἄλλη ἄποψη τοῦ γεγονότος. Ὁ μοναχισμός ήταν καθ' ἑαυτὸν ἀξιοσημείωτο φαινόμενο πολιτισμοῦ. Δέν είναι τυχαῖο πὺς ή ἀσκητική προσπάθεια εἶχε περιγραφῇ ἐπίμονα σάν «φιλοσοφία», σάν «ἀγάπη πρὸς τὴ σοφία», σὰ συγγράμματα της πατερικής ἐποχῆς. Δέν ήταν συμπτωματικό πὺς οἱ σπουδαῖες παραδόσεις της Ἀλεξανδρινῆς θεολογίας ἀναβίωναν κι ἀνθίζαν ἰδιαίτερα στίς μοναχικές περιοχές. Παρόμοια δέν ήταν τυχαῖο πὺς στοὺς Καππαδόκες τοῦ 4ου αἰ. οἱ ἀσκητικές και μορφωτικές προσπάθειες συνυφαίνονταν τόσο ὀργανικά. Καί μεταγενέστερα ἐπίσης ὁ Ἁγ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής οἰκοδόμησε τὴ μεγαλειώδη του θεολογική σύνθεση ἀκριβῶς ἐπὶ τὴ βάση της ἀσκητικῆς του ἐμπειρίας. Τελικά δέν ήταν συμ-

πτωματικό πώς στην εικονομαχική περίοδο συνέβη μοναχοί να γίνουν υπερασπιστές της τέχνης, προστατεύοντας την ελευθερία της θρησκευτικής τέχνης από την καταπίεση της πολιτείας, από τη «διαφωτισμένη και κατευθυνόμενη» καταπίεση και ωφελιμιστική σχηματοποίηση.

Όλα αυτά είναι στενά συνδεδεμένα με την καθ' αυτό ουσία του άσκητισμού. Η άσκηση δεν δεσμεύει την δημιουργικότητα, την ελευθερώνει, γιατί την υποστηρίζει σαν αυτοσκοπό. Πάνω απ' όλα η δημιουργικότητα του ατόμου. Η δημιουργικότητα σώζεται τελικά απ' όλα τα είδη του ωφελιμισμού μόνο με μία άσκητική επανεκτίμηση. Η άσκηση δεν συνίσταται από απαγορεύσεις. Είναι δραστηριότητα, «καλλιέργεια» ενός ατόμου. Είναι δυναμική. Ενέχει την παρόρμηση για το άπειρο, αιώνια έκκληση, ασταμάτητη κίνηση προς τα εμπρός. Ο λόγος γι' αυτή την ανησυχία είναι διπλός. Το έργο είναι ατέλειωτο γιατί και το υπόδειγμα της τελειότητας είναι άπειρο, η τελειότητα του Θεού. Κανένα επίτευγμα δεν μπορεί ποτέ να είναι αρκετό γι' αυτό το τέρμα. Το έργο είναι δημιουργικό γιατί ουσιαστικά κάτι νέο πρόκειται να έλθει στην ύπαρξη. Ο άνθρωπος οικοδομείται με την απόλυτη αφοσίωσή του στο Θεό. Φτιάχνει τον εαυτό του μόνο μ' αυτή τη δημιουργική πορεία. Υπάρχει μία έγγενής αντινομία στην αληθινή άσκηση. Αρχίζει με την ταπείνωση, πενία, υπακοή. Δημιουργική ελευθερία είναι αδύνατη χωρίς την αρχική αυτόπαρνηση. Αύτος είναι ο νόμος της πνευματικής ζωής: ο σπόρος δεν ξαναζωντανεύει αν δεν πεθάνει. Η απόρνηση συνεπάγεται να ξεπεράσει κανείς τους περιορισμούς και τις προκαταλήψεις, και να παραδοθεί απόλυτα στην αλήθεια. Αυτό δεν σημαίνει: πρώτα απόρνηση κι ύστερα ελευθερία. Η ταπεινότητα είναι και ελευθερία. Η άσκητική απόρνηση αποδεσμεύει το πνεύμα, ελευθερώνει την ψυχή. Χωρίς ελευθερία όλες οι απονεκρώσεις αποβαίνουν εις μάτην. Έξω άλλου με την άσκητική προσπάθεια και αυτή ακόμη ή ὄψη του κόσμου αλλάζει και ανανεώνεται.

Η αληθινή θεωρία των πραγμάτων είναι κατορθωτή μό-

νο για εκείνους που δεν έχουν ἐγωϊστικά συμφέροντα. Ο πραγματικός άσκητισμός δεν ἐμπνέεται από αδιαφορία αλλά από παρόρμηση για μεταμόρφωση. Ο κόσμος πρέπει να γυρίσει ξανά στην πρωταρχική του ωραιότητα, από την οποία ἔπεσε στην ἀμαρτία. Γι' αυτό ο άσκητισμός ὁδηγεῖ στη δράση. Το έργο της ἀπολυτρώσεως γίνεται πράγματι από το Θεό, μα ο άνθρωπος καλεῖται να συνεργασθῇ σ' αυτή την ἀπολυτρωτική προσπάθεια. Διότι ἡ ἀπολύτρωση συνίσταται ἀκριβώς στην ἀπολύτρωση της ελευθερίας. Η ἀμαρτία είναι δουλεία και ἡ «ἄνω Ἱερουσαλήμ» είναι ἐλεύθερη». Αὐτή ἡ ἐρμηνεία της άσκητικῆς προσπάθειας θά φανῇ ἀπροσδόκητη καὶ παράξενη. Βέβαια είναι ἀτελής. Ο κόσμος της άσκήσεως είναι περίπλοκος γιατί ἀνήκει στο βασίλειο της ελευθερίας. Υπάρχουν πολλοὶ δρόμοι, μα ἴσως μερικοὶ καταλήγουν σὲ ἀδιέξοδο. Ἀπὸ ἱστορική ἀποψη, φυσικά, ο άσκητισμός δεν ὁδηγεῖ πάντα σὲ δημιουργικότητα. Ὁφείλει πάντως κανείς νὰ ξεχωρίσει καθαρά μεταξύ αδιαφορίας γιὰ δημιουργικά ἔργα καὶ της μὴ παραδοχῆς τους. Νέα καὶ ποικίλα προβλήματα πολιτισμοῦ ἔρχονται σὲ φῶς μετὰ τὴν άσκητική διαπαιδαγώγηση, νέα ἱεράρχηση ἀξιών καὶ σκοπῶν ἀποκαλύπτεται. Ὅθεν καὶ ἡ προφανὴς αδιαφορία τοῦ άσκητισμοῦ σὲ πολλὰ ἱστορικά θέματα. Αὐτὸ μᾶς φέρει πίσω στὴν σύγκρουση μεταξύ αὐτοκρατορίας καὶ ἐρήμου. Ἰσως μπορούμε νὰ εἰποῦμε: μεταξύ ἱστορίας καὶ ἀποκαλύψεως. Είναι τὸ βασικὸ ζήτημα της σημασίας καὶ της ἀξίας της ὁλης ἱστορικῆς προσπάθειας. Ὁ χριστιανικὸς σκοπός, ἐν πάση περιπτώσει, ὑπερβαίνει τὴν ἱστορία, ὅπως ἐκείνη ξεπερνᾷ τὸν πολιτισμό. Ὁ άνθρωπος ὅμως δημιουργήθηκε γιὰ νὰ κληρονομήσει τὴν αἰωνιότητα.

Θά μπορούσε νὰ περιγράψῃ κανείς τὸν άσκητισμὸν σάν *ἐσχατολογία μεταμορφώσεως*. Ὁ άσκητικὸς «μαξιμαλισμός» ἐμπνέεται πρωταρχικά ἀπὸ ἐνημερότητα γιὰ τὸ τέλος της ἱστορίας. Θά ἦταν πιὸ ἀκριβὲς νὰ εἰποῦμε: Πεποίθηση, ὄχι πραγματικὴ προσδοκία. Ὁ ὑπολογισμὸς τῶν ἐποχῶν καὶ ἡμερομηνιῶν είναι ἄσχετος, ὅπως είναι ἀληθινὰ ἐπικίνδυνος καὶ παραπλανητικὸς. Τὸ σπουδαῖο είναι ἡ ἐπί-

μονη χρήση τῶν «ἐσχατολογικῶν μέτρων» γιὰ τὴν ἐκτίμηση ὧν τῶν πραγμάτων καὶ γεγονότων. Εἶναι παράλογο νὰ ὑποθέσωμε πῶς τίποτε στὴ γῆ δὲν μπορεῖ νὰ ἀντέξῃ σ' αὐτὸ τὸν «ἐσχατολογικὸ» ἐλεγχό. Δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐξαφανισθοῦν τὰ πάντα. Ἀναμφίβολα δὲν ὑπάρχει χῶρος γιὰ πολιτικά ἢ οἰκονομικά στὴν τελικὴ οὐράνια βασιλεία. Ἀλλὰ προφανῶς, ὑπάρχουν πολλὲς ἀξίες σ' αὐτὴ τὴ ζωὴ ποὺ δὲν θὰ καταργηθοῦν στὸ «μέλλοντα αἰῶνα». Πρῶτη ἔρχεται ἡ ἀγάπη. Δὲν εἶναι τυχαῖο πῶς ὁ μοναχισμὸς παίρνει διαρκῶς τὴ μορφὴ κοινότητος. Εἶναι ὁργανισμὸς ἀμοιβαίας φροντίδος καὶ βοήθειας. Κάθε ἔργο ἐλέους ἢ ἀκόμη τὸ φλόγισμα τῆς καρδιᾶς ὅταν ὅταν κάποιος ἄλλος ὑποφέρει ἢ ἔχει ἀνάγκη, δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ ἀσήμαντο στὴν ἐσχατολογικὴ διάσταση. Εἶναι ὑπερβολικὸ νὰ ὑποστηρίξωμε πῶς κάθε φιλανθρωπικὴ ἐνέργεια εἶναι αἰώνια; Δὲν ὑπάρχουν μερικὲς σταθερὲς ἀξίες ποὺ ἀποκαλύπτονται καὶ στὰ πεδία τῆς γνώσεως; Τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ λεχθῇ μὲ τελικὴ βεβαιότητα. Φαίνεται παρὰ ταῦτα πῶς ἔχομε κάποιο κριτήριον ὀρθοπροσύνης. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἡ ἀνθρώπινη προσωπικότητα ξεπερνᾷ τὴν ἱστορίαν.

Ἡ προσωπικότητα φέρει μέσα της τὴν ἱστορίαν. Θὰ ἔπαυα νὰ εἶμαι ὁ ἐαυτός μου ἐὰν τὸ συγκεκριμένον μου, δηλαδὴ ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία, ἦταν ἀπλῶς ἀφηρημένο. Ὁθεν ἡ ἱστορία δὲν θὰ σβῇ τελείως οὔτε καὶ στὸν «μέλλοντα αἰῶνα», ἐὰν ἡ συγκεκριμένη ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου πρόκειται νὰ διατηρηθῇ. Φυσικά, οὐδέποτε μποροῦμε νὰ χαράξωμε ὀριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ ἐκείνων τῶν πραγμάτων ποὺ ἔχουν «ἐσχατολογικὴ ἔκταση» καὶ ἐκείνων ποὺ θὰ πεθάνουν στὸ ἐσχατολογικὸ κατῶφλι — στὴν πρακτικὴ ζωὴ συμπλέκονται ἀξεδυάλυτα. Ἡ διάκριση βασίζεται στὴν πνευματικὴ ἀντίληψη, σ' ἓνα εἶδος πνευματικῆς διορατικότητος. Ἀφ' ἐνός, ὁλοκάθαρα, «ἐνός ἐστὶ χρεῖα». Ἀφ' ἐτέρου «ὁ κόσμος ποὺ θὰ ἔρθῃ» εἶναι ἀναμφίβολα κόσμος αἰώνιας μνήμης καὶ ὄχι αἰώνιας λησμονιᾶς. Ὑπάρχει ἡ «ἀγαθὴ μερίδα» «ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται». Καὶ τὴν παίρνει καὶ ἡ Μάρθα, καὶ ὄχι μόνο ἡ Μαρία. Ὅλα ὅσα εἶναι ἐπιδεκτικὰ μεταμορφώ-

σεως θὰ μεταμορφωθοῦν. Ὁθεν, αὐτὴ ἡ «μεταμόρφωση», κατὰ κάποια ἐννοια, ἀρχίζει ἤδη ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλευρὰ ποὺ γίνεται τὸ ἐσχατολογικὸ σχίσμο. Οἱ «ἐσχατολογικοὶ θησαυροί», πρέπει ν' ἀποκτηθοῦν καὶ σ' αὐτὴ ἀκόμη τὴ ζωὴ. Ἀλλ' αὐτὴ ἡ ζωὴ εἶναι μάταιη. Κάποια πραγματικὴ πρόβλεψη τῶν ἐσχάτων ἤδη βρίσκεται στὴ διάθεσίν μας. Διαφορετικὰ ἡ νίκη τοῦ Χριστοῦ ἀποβαίνει μάταια. Ἡ «καινὴ κτίσις» ἄρχισε ἤδη. Ἡ χριστιανικὴ Ἱστορία εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ προφητικὸ σύμβολο, σημεῖο ἢ ὑπαινιγμός. Ἐχομε πάντα κάποιο ἀμυδρὸ αἶσθημα γιὰ τὰ πράγματα ποὺ δὲν ἔχουν, καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἔχουν, κάποια «αἰώνια διάσταση» καὶ τὰ ἀποκαλοῦμε «μάταια» καὶ «μηδαμινά». Ἡ διάγνωσή μας εἶναι στὴν πραγματικότητα πολὺ ἐσφαλμένη. Μὰ κάποια διάγνωση εἶναι ἀναπόφευκτη. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι βασικὰ ἱστορικός. Ἡ ἱστορία εἶναι πορεία καθιερωμένη. Ἐξ ἄλλου ὁ Χριστιανισμὸς κηρύσσει πῶς θὰ γίνῃ κρίσις στὴν ἱστορίαν, καὶ ἔτσι προχωρεῖ σὲ ὅ,τι εἶναι «πέραν τῆς ἱστορίας». Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ χριστιανικὴ θέσις στὴν ἱστορίαν καὶ τὸν πολιτισμὸ προώριστα νὰ εἶναι ἀντινομικὴ. Οἱ Χριστιανοὶ δὲν θάπρεπε νὰ ἀπορροφηθοῦν στὴν ἱστορίαν. Μὰ δὲν ἔχουν διέξοδο σ' ἓνα εἶδος «φυσικῆς καταστάσεως». Πρέπει νὰ ξεπεράσουν τὴν ἱστορίαν γιὰ χάρις ἐκείνου «ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ περιέχεται στὰ γήινα ὅρια». Πρὸς τοῦτοις καὶ ἡ ἐσχατολογία εἶναι καθ' ἐαυτὴν πάντοτε *τελείωσις*.

Ὁ Βλαδίμηρος Σολογιέν ἀπέδειξε τὴν τραγικὴ ἀντίφασιν τοῦ βυζαντινοῦ πολιτισμοῦ. «Τὸ Βυζάντιον ἦταν ἀφωσιωμένο στὴν πίστη μὰ ἡ ζωὴ του δὲν ἦταν εὐσεβής». Φυσικά αὐτὸ εἶναι ζωντανὴ εἰκόνα μὰ ὄχι ἀκριβὲς περιγραφή. Πρέπει πάντως νὰ παραδεχθοῦμε πῶς κάποια μεγάλη ἀλήθεια τονίζεται μὲ αὐτὴ τὴ φράση. Ἡ ἰδέα μιᾶς «ἐκκλησιαστικοποιημένης» αὐτοκρατορίας ἦταν ἀποτυχία. Ἡ αὐτοκρατορία διαμελίσθηκε σὲ αἱματηρὲς συγκρούσεις, ἐκφυλίσθηκε στὴν ἀπάτη, στὸν ἐπαμφοτερισμὸ καὶ τὴ βία. Ἀλλὰ ἡ ἔρημος πέτυχε καλύτερα. Θὰ παραμένῃ παντοτινὴ μαρτυρία γιὰ τὴ δημιουργικὴ προσπάθεια τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, μὲ τὴ βυζαντινὴν τῆς θεολογίας, τῆς λατρείας καὶ τῆς τέχνης. Ἰσως

νά γίνη ή πλέον ζωντανή καί ιερή σελίδα στο μυστηριώδες βιβλίο του ανθρώπινου προορισμού πού γράφεται αδιάκοπα. Ὁ ἐπίλογος του Βυζαντίου εἶναι ἐξ ἴσου ἐμφαντικός, καί ὑπάρχει κι ἐδῶ ή ἴδια ή πολικότητα: ή πτώση τῆς αὐτοκρατορίας μετά ἀπό ἀμφίβολη πολιτική ἔνωση μέ τή Ρώμη (στή Φλωρεντία) πού ὅπωςδήποτε οὐδέποτε ἐγίνε δεκτὴ ἀπὸ τὸ λαό. Καί, μέχρι ἀκριβῶς τὴν παραμονή τῆς πτώσεως «τῆς φθορᾶς τοῦ Βυζαντίου», ἐξακολουθεῖ ή λαμπρὴ ἀνάπτυξη τῆς μυστικῆς σκέψεως στὸ "Ἅγιον Ὄρος καί ή ἀναγέννηση στήν τέχνη καί στή φιλοσοφία πού ἐπρόκειτο νά προετοιμάση καί τή δυτικὴ ἀναγέννηση. Ἡ πτώση τῆς αὐτοκρατορίας καί ή ἐπιτυχία στήν ἔρημο...

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΣΤΗΝ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ

I

Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ εἶναι βασικά κοινωνική θρησκεία. Ὑπάρχει ἓνα παλιὸ λατινικὸ ρητό: *"Ενας Χριστιανὸς ἴσον κανέναν"*. Κανένας Χριστιανὸς δὲν μπορεῖ νά εἶναι ἀληθινὰ Χριστιανὸς σὰν μονήρης καί ἀπομονωμένη ὑπαρξη. Ὁ Χριστιανισμὸς δὲν εἶναι πρωταρχικὰ δόγμα ή τάξη πού τὰ ἄτομα θὰ μπορούσαν νά υἱοθετήσουν γιὰ προσωπική τους χρῆση καί καθοδήγηση. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ἀκριβῶς κοινότητα, δηλαδή, ή Ἐκκλησία. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἄποψη ὑπάρχει προφανὴς συνέχεια παλαιοῦ καί νέου μηνύματος. Οἱ Χριστιανοὶ εἶναι «ὁ νέος Ἰσραήλ». Ἡ ὅλη φρασολογία τῶν Γραφῶν εἶναι ἐξόχως ὁδηγητική: Ἡ Διαθήκη, ή Βασιλεία, ή Ἐκκλησία, «ἔθνος ἅγιον, λαὸς περιούσιος». Ὁ ἀφηρημένος ὅρος «Χριστιανισμὸς» εἶναι προφανῶς μεταγενέστερος. Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἀρχὴ ὁ Χριστιανισμὸς εἶχε κοινωνικὸ χαρακτήρα. Τὸ ὅλο πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς ὑπαρξεως εἶναι κοινωνικὸ καί ὀργανικὸ. Ὅλα τὰ χριστιανικά μυστήρια εἶναι οὐσιαστικὰ «κοινωνικά μυστήρια», δηλ. μυστήρια ἐνσωματώσεως. Ἡ χριστιανικὴ λατρεία εἶναι ὡσαύτως κοινὴ λατρεία, *publica et communis oratio* κατὰ τὴν φράση τοῦ Ἀγ. Κυπριανοῦ. Ὅθεν τὸ νά οἰκοδομήσωμε τὴν Ἐκ-

* «Τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα στήν Ὁρθόδοξη Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία» δημοσιεύθηκε στὸ *The Journal of Religious Thought*, Vol. VIII, N° 1 (Autumn / Winter, 1950 - 51), pp. 41 - 51. Ἀναδημοσιεύεται κατόπιν ἀδείας.

κλησία του Χριστού σημαίνει να οικοδομήσουμε νέα κοινωνία, και κατά συνέπεια να ανοικοδομήσουμε την ανθρωπινή κοινωνία σε νέα βάση. Υπερτονίσθηκε πάντοτε το όμοθυμον και η κοινή ζωή. Ένα από τα παλαιότερα ονόματα των Χριστιανών ήταν απλώς «άδελφοί». Η Έκκλησία ήταν και έπρεπε να γίνη δημιουργική εικόνα κατά το θείο υπόδειγμα. Τρία πρόσωπα μὲ ἕνα Θεός. Κατά ταῦτα, στήν Έκκλησία, ὅλοι έπρεπε να ὁλοκληρωθοῦν σ' ἕνα σῶμα.

Φυσικά ὅλα αὐτά ἦταν ἡ κοινὴ κληρονομία ὅλης τῆς Έκκλησίας. Μά ἴσως αὐτὴ ἡ σωματειακὴ ἔμφαση να εἶχε γίνεи ἰδιαίτερα ἰσχυρὴ στήν ἀνατολικὴ παράδοση καὶ ἴσως μέχρι σήμερα να ἀποτελῇ τὸ χαρακτηριστικὸ *γνώρισμα* τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξης Έκκλησίας. Δὲν πρόκειται να ὑπαινιχθοῦμε πῶς ὅλες οἱ κοινωνικὲς φιλοδοξίες τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶχαν οὐσιαστικὰ πραγματοποιηθῇ στήν ἔμπρακτη ζωή τῆς χριστιανικῆς ἀνατολῆς. Τὰ ἰδεώδη οὐδέποτε πραγματοποιήθηκαν πλήρως· ἡ Έκκλησία εἶναι ἀκόμη *στη μέση τοῦ δρόμου* καὶ πρέπει να παραδεχθοῦμε τὴν ὀδυνηρὴ ἀποτυχία τῆς ἀνατολῆς να γίνῃ καὶ να διατηρηθῇ ἀληθινὰ χριστιανική. Μά τὰ ἰδεώδη δὲν πρέπει να παραβλεφθοῦν. Αὐτά εἶναι καὶ ἡ καθοδηγοῦσα ἀρχὴ καὶ ἡ κατευθυντήρια δύναμη τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς. Πάντα ὑπῆρξε σαφὴς θεώρηση τῆς σωματειακῆς φύσεως τοῦ Χριστιανισμοῦ στήν ἀνατολή. Ὑπάρχει ἀκόμη, ὅπως ὑπῆρξε ἐπὶ αἰῶνες, ἰσχυρὸ κοινωνικὸ ἔνστικτο στήν ἀνατολικὴ Έκκλησία παρ' ὅλες τίς ἱστορικὲς περιπλοκὲς καὶ ὀπισθοδρομήσεις. Καὶ ἴσως αὐτὸ εἶναι ἡ κύρια προσφορὰ ποὺ μπορεῖ να κάνῃ ἡ ἀνατολικὴ Έκκλησία στὸ σύγχρονο διάλογο γιὰ κοινωνικὰ ζητήματα.

II

Ἡ πρώτη Έκκλησία δὲν ἦταν ἀπλῶς ἐθελοντικὸς σύλλογος γιὰ «θρησκευτικούς» σκοποὺς. Ἦταν μάλλον ἡ νέα κοινωνία, μὰ καὶ ἡ νέα ἀνθρωπότητα *πόλις ἢ πολίτευμα* ἡ ἀληθινὴ πολιτεία τοῦ Θεοῦ στήν πορεία τῆς οἰκοδομῆς τῆς.

Καὶ κάθε τοπικὴ κοινότητα ἦταν πλήρως ἐνήμερη γιὰ τὰ μέλη τῆς, ποὺ τὰ θεωροῦσε σὰν ἕνα ἐνιαῖο καὶ γενικὸ σύνολο. Ἡ Έκκλησία ἐθεωρήθηκε σὰν μιὰ ἀνεξάρτητη καὶ αὐτοδιοικούμενη κοινωνικὴ τάξη, σὰν νέα κοινωνικὴ διάσταση, ἰδιαίτερο *σύστημα πατρίδος* καθὼς ὁ Ὀριγένης τὸ τοποθέτησε. Σὲ ἐσχατὴ ἀνάλυση, οἱ πρῶτοι Χριστιανοὶ αἰσθάνθηκαν πῶς ἦταν ἀρκετὰ ἔξω ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα κοινωνικὴ τάξη, ἀπλῶς ἐπειδὴ γι' αὐτοὺς ἡ Έκκλησία ἦταν μιὰ «τάξη» μιὰ ἄλλου πολιτεύματος «ἀποικία τῶν οὐρανῶν» στὴ γῆ (Φιλ. 3.20). Ἡ θέση αὐτὴ δὲν ἐγκαταλείφθηκε τελείως ἀκόμη καὶ μεταγενέστερα ὅταν ἡ αὐτοκρατορία, οὕτως εἰπεῖν, συνθηκολόγησε μὲ τὴν Έκκλησία.

Ἡ πρώτη χριστιανικὴ θέση συνεχίσθηκε στὴ μοναχικὴ κίνηση, ποὺ ἀναπτύχθηκε ραγδαῖα ἀκριβῶς σὲ μιὰ περίοδο προβαλλόμενης συνδιαλλαγῆς μὲ τὸν κόσμο. Φυσικά, ὁ μοναχισμὸς ἦταν σύνθετο φαινόμενο, ἀλλὰ τὸ κύριο ρεῦμα τοῦ εἶχε ἀνέκαθεν κοινωνικὴ νοοτροπία. Δὲν ἦταν ἀπλῶς φυγὴ ἀπὸ τὸν κόσμο, ὅσο προσπάθεια να ἀνοικοδομήσῃ νέο κόσμο ἐπὶ νέας βάσεως. Ένα μοναστήρι ἦταν κοινότητα, μιὰ «μικρὴ Έκκλησία» — ὄχι μόνο λατρευτικὴ κοινότητα ἀλλὰ καὶ ἐργαζόμενη κοινότητα. Μεγάλῃ ἔμφαση δόθηκε στήν ἐργασία καὶ ἡ ἀργία θεωρήθηκε σοβαρὸ ἐλάττωμα. Ἀλλὰ μιὰ ἐργασία ὡφείλε να γίνεται γιὰ κοινὸ σκοπὸ καὶ ὡφέλεια. Αὐτὸ ἦταν ἤδη πραγματικότητα γιὰ τίς πρῶτες «Παχωμιανές» κοινότητες τῆς Αἰγύπτου. Ὁ Ἅγιος Παχώμιος ἐδίδασκε τὸ «Εὐαγγέλιο τῆς συνεχοῦς ἐργασίας». Ἐλέχθη σωστὰ γι' αὐτόν: Ἡ καθ' ὅλου ἐμφάνιση τῆς ζωῆς σ' ἕνα Παχωμιανὸ μοναστήρι δὲν μπορεῖ να εἶναι πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ζωὴ καλὰ ὀργανωμένου κολλεγίου, πόλεως ἢ στρατεύματος» (Βρ. Kirk, *The Vision of God*). Ὁ μέγας νομοθέτης τοῦ ἀνατολικοῦ μοναχισμοῦ, ὁ Ἅγιος Βασίλειος Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας (c. 330-379), ἐνδιαφέρθηκε πολὺ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς κοινωνικῆς ἀνακαινίσεως. Παρατήρησε μὲ σοβαρὴ κατανόηση τὴν πορεία τῆς κοινωνικῆς διασπάσεως ποὺ ἦταν τόσο χτυπητὴ στήν ἐποχὴ του. Ἔτσι ἡ ἐκκλησίᾱ του γιὰ σχηματισμὸ μοναχικῶν κοινο-

τήτων ήταν προσπάθεια να αναζωπυρώσει το πνεῦμα της ἀμοιβαιότητος στὸν κόσμον ποὺ φαινόταν πὼς εἶχε χάσει κάθε αἴσθημα κοινωνικῆς ὑπευθυνότητος καὶ συνοχῆς. Κατὰ τὴ γνώμη του ὁ ἄνθρωπος ἦταν οὐσιαστικὰ *κοινωνικὸν ζῶον*, οὔτε ἄγριος οὔτε φίλος τῆς ἀπομονώσεως. Δὲν μπορεῖ νὰ ὁλοκληρώσει τὸ σκοπὸ του στὴ ζωὴ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθινὰ ἄνθρωπος, ἂν δὲν κατοικῇ σὲ κοινότητα. Γι' αὐτὸ ὁ μοναχισμὸς δὲν ἦταν ἀνώτερο πεδίο τελειότητος, γιὰ τοὺς ὀλίγους, ἀλλὰ σοβαρὴ προσπάθεια νὰ δώσει ἰδιαίτερη ἀνθρωπινὴ διάσταση (νόημα) στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ Χριστιανοὶ ἔπρεπε νὰ θέσουν πρότυπο γιὰ μιὰ νέα κοινωνία γιὰ νὰ ἀντισταθμίσουν τίς διαλυτικὲς ἐκεῖνες δυνάμεις ποὺ συντελοῦσαν στὴ φθορὰ τοῦ κόσμου. Ἀληθινὴ συνοχή στὴν κοινωνία μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθῇ μόνο μὲ ταυτότητα σκοποῦ, μὲ τὴν ὑποταγὴ ὅλων τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων στὸν κοινὸ σκοπὸ καὶ στὸ κοινὸ συμφέρον. Κατὰ κάποια ἔννοια ἦταν σοσιαλιστικὸ πείραμα ἰδιαιτέρου εἶδους ποὺ βασιζόταν στὴν ἐλευθερία. Καὶ ἡ ὑπακοὴ ἀκόμη ὠφείλε νὰ θεμελιωθῇ στὴν ἀγάπη καὶ τὴν ἀμοιβαία ἀφοσίωση γιὰ μιὰ ἐλεύθερη πραγματοποίηση τῆς ἀδελφικῆς ἀγάπης. Ἡ ὅλη ἔμφαση τοποθετήθηκε στὴ «σωματικὴ» φύση τοῦ ἀνθρώπου. Ὅθεν ὁ ἀτομικισμὸς εἶναι αὐτοκαταστροφὴ.

Ὅσο ἐκπληκτικὸ κι ἂν φανῇ, τὸ ἴδιο κοινοβιακὸ ὑπόδειγμα ἐθεωρήθηκε αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὑποχρεωτικὸ γιὰ ὅλους τοὺς Χριστιανούς, ἔστω κι ἂν ἀκόμη ἦταν ἔγγαμοι. Θὰ μποροῦσε ὅλη ἡ χριστιανικὴ κοινωνία νὰ ὀργανωθῇ ὡς ἓνα εἶδος μοναστηρίου; Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ὁ μέγας ἐπίσκοπος τῆς πρωτεύουσας τῆς αὐτοκρατορίας, τῆς Κωνσταντινουπόλεως (c. 350 - 407), δὲν δίστασε ν' ἀπαντήσῃ καταφατικὰ σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Αὐτὸ δὲν σήμαινε πὼς ὅλοι θάπρεπε νὰ πᾶνε στὴν ἔρημο. Ἀντίθετα, οἱ Χριστιανοὶ θάπρεπε νὰ ἀνοικοδομήσουν τὴν ὑπάρχουσα κοινωνία κατὰ τὸ «κοινοβιακὸ» ὑπόδειγμα. Ἦταν ἀρκετὰ βέβαιοι πὼς ὅλα τὰ κοινωνικὰ κακὰ εἶχαν τὴ ρίζα τους στὴν κτητικὴ ἐφύση τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ἐγωϊστικὴ ἐπιθυμία του νὰ κατέχῃ ἀγαθὰ γιὰ ἀποκλειστικὴ του ὠφέλεια. Ἕνας ὅμως εἶναι ὁ

νόμιμος κάτοχος ὅλων τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν περιουσιῶν εἰς τὸν κόσμον, δηλαδὴ ὁ παντοδύναμος Κύριος. Οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι παρὰ διάκονοι καὶ δοῦλοι καὶ ὠφείλαν νὰ χρησιμοποιοῦν τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ μόνο γιὰ θεῖους σκοπούς, τουτέστιν, τελικὰ γιὰ τίς κοινὲς ἀνάγκες. Οἱ ἰδέες τοῦ Χρυσόστομου γιὰ τὴν περιουσία ἦταν αὐστηρὰ τυπικὲς: Ἡ κτήση δικαιώνεται μόνο μὲ τὴν εἰδικὴ χρῆση. Νὰ εἴμαστε βέβαιοι πὼς ὁ Χρυσόστομος δὲν ἦταν κοινωνικὸς ἢ οἰκονομικὸς μεταρρυθμιστής, καὶ οἱ πρακτικὲς του ὑποθέσεις μπορεῖ νὰ φανοῦν ἀβάσιμες, ἀκόμη καὶ ἀφελεῖς. Ἦταν ὅμως ἓνας ἀπὸ τοὺς πιὸ μεγαλύτερους Χριστιανούς προφῆτες τῆς κοινωνικῆς ἰσότητος καὶ δικαιοσύνης. Τίποτε αἰσθηματολογικὸ δὲν ὑπῆρχε στίς ἐκκλήσεις του γιὰ ἐλεημοσύνη. Ἡ χριστιανικὴ ἐλεημοσύνη στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι μόνο στοργικὴ συγκίνηση. Οἱ Χριστιανοὶ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ὑποκινοῦνται ἀπλῶς ἀπὸ τὴ δυστυχία, τὴν ἀνάγκη καὶ τὴν ἀθλιότητα τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Πρέπει νὰ κατανοοῦν πὼς ἡ κοινωνικὴ ἀθλιότητα εἶναι ἡ συνεχιζόμενη ἀγωνία τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ὑποφέρει ἀκόμη στὸ πρόσωπο τῶν μελῶν του. Τὸ πάθος καὶ ὁ ἠθικὸς ζῆλος τοῦ Χρυσόστομου βασίζονταν στὴν καθαρὴ ὁραση τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

Μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθῇ κανεὶς πὼς στὴν πράξη πολὺ ὀλίγα ἀπέρρευσαν ἀπ' αὐτὴ τὴ ρωμαλεὰ κοινωνικὴ διδασκαλία. Ἀλλὰ πρέπει νὰ κατανοήσῃ πὼς ὁ πιὸ μεγαλύτερος περιορισμὸς ποὺ τέθηκε στὴ χριστιανικὴ διδασκαλία τῆς κοινωνικῆς ἀρετῆς βασίσθηκε στὴν πεποίθηση πὼς ἡ Ἐκκλησία θὰ μποροῦσε νὰ δράσῃ μόνο μὲ τὴν πειθὸ καὶ οὐδέποτε μὲ βία ἢ ἐξαναγκασμό. Φυσικά, οὐδέποτε ἡ Ἐκκλησία θὰ μποροῦσε νὰ ἀντισταθῇ στὸν πειρασμὸ νὰ καλέσῃ σὲ βοήθεια κάποια κοσμικὴ δύναμη, εἴτε τὴν πολιτεία, εἴτε τὴν κοινὴ γνώμη, εἴτε νὰ ἀσκήσῃ κάποια ἄλλη μορφή κοινωνικῆς πιέσεως. Ἀλλὰ τὰ ἀποτελέσματα δὲν θὰ μποροῦσαν σὲ καμιά περίπτωση νὰ δικαιώσουν τὸ ἀρχικὸ ρῆγμα στὴν ἐλευθερία. Ἡ ἀπόδειξη εἶναι πὼς ἀκόμη καὶ σήμερα δὲν ἔχομε μετακινηθῇ πάρα πολὺ στὴν πραγματοποίηση τῶν χριστιανικῶν δεδομένων. Ἡ Ἐκκλησία τελικὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἄλλα-

γή της καρδιάς και της σκέψεως και όχι πρωταρχικά για την αλλαγή μιᾶς έξωτερικῆς τάξεως, ὅσο σπουδαία κι ἂν πρόκειται νὰ εἶναι ὁποιαδήποτε κοινωνικὴ βελτίωση. Ἡ πρώτη Ἐκκλησία ἔκανε προσπάθεια νὰ πραγματοποιήσῃ ἀνώτερη κοινωνικὴ στάθμη μέσα στίς τάξεις της. Ἡ ἐπιτυχία ἦταν σχετικὴ. Ἡ στάθμη ἐπρόκειτο νὰ καταπέσῃ. Ἀκόμη, δὲν ἐγίνε συμφιλίωση μὲ τὴν ὑπάρχουσα ἀδικία. Μόνο πού μᾶλλον ἀναγνωρίσθηκε μιὰ σύμφυτη ἀντινομία. Θὰ μπορούσε ἡ Ἐκκλησία νὰ χρησιμοποιήσῃ, στὸν ἀνθρώπινον ἀγῶνα - γιὰ ἐπιβίωση, κάποιο ἄλλο ὄπλο ἐκτός ἀπὸ τὸ λόγο τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ ἐλέους; Ἐν πάσῃ περιπτώσει, καθιερώθηκαν κάποιες βασικὲς ἀρχές, καὶ διαμορφώθηκαν τολμηρά, πού εἶναι σχετικὲς γιὰ κάθε ἱστορικὴ θέσῃ (κατάσταση).

Πρῶτα ἀπ' ὅλα ἀναγνωρίσθηκε ὁλοκληρωτικὴ ἰσότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Αὐτὸ τὸ ἰσοπεδωτικὸ πνεῦμα εἶναι φυτευμένο βαθειὰ στὴν ὀρθόδοξη ἀνατολικὴ ψυχὴ. Δὲν ὑπάρχει περιθώριο γιὰ κάποια κοινωνικὴ ἢ φυλετικὴ διάκριση μέσα στὸ σῶμα τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, παρὰ τὴν περίπλοκη ἱεραρχικὴ δομὴ της. Μπορεῖ κανεὶς ν' ἀνακαλύψῃ εὐκολα στὸ βάθος αὐτοῦ τοῦ αἰσθήματος τὴν πρώτη χριστιανικὴ ἰδέα τῆς Ἐκκλησίας σὰν τάξεως καθ' ἑαυτήν.

Δεύτερον, εἶναι παραδεκτὸ πὼς ἡ Ἐκκλησία ὀφείλει νὰ ἀσχοληθῇ πρωταρχικά μὲ τοὺς ἔχοντας ἀνάγκη καὶ παραμελημένους, μὲ ὅλους ἐκείνους πού εἶναι ἐξαθλιωμένοι καὶ βαρυφορτωμένοι, μὲ τοὺς μετανοοῦντας ἁμαρτωλοὺς, ἀκριβῶς μὲ τοὺς «μετανοοῦντας τελῶνας» καὶ ὄχι μὲ τοὺς αὐτοδικαιούμενους Φαρισαίους. Ὁ Χριστὸς στὴν ἀνατολικὴ παράδοση εἶναι ἀκριβῶς ὁ ταπεινωθεὶς Χριστὸς, μὰ καὶ δοξασθεὶς ἀκριβῶς μὲ τὴν ταπείνωσίν Του, μὲ τὴν συγκαταβατικότητα τῆς σπλαχνικῆς Του ἀγάπης. Αὐτὴ ἡ ἔμφασις σ' ἓνα ὑπαρξιακὸ πάθος στὴν ἀνατολικὴ παράδοση φαίνεται ἐνίοτε ἐξωγκωμένη στοὺς δυτικoὺς παρατηρητὲς — σχεδὸν νοσηρὴ. Ἀλλὰ εἶναι ἀπλῶς ὑπαινιγμὸς στὸ βασικὸ αἶσθημα πὼς ἡ Ἐκκλησία ὑπάρχει στὸν κόσμον μᾶλλον σὰν θεραπευτῆριο γιὰ τὸν ἀσθενῆ παρὰ σὰν πανδοχεῖο γιὰ τὸν τέλειο. Αὐτὸ τὸ αἶσθημα εἶχε πάντα πολὺ ἄμεση ἐπίδραση

στὴν ὅλη κοινωνικὴ σκέψη τῆς ἀνατολῆς. Τονίσθηκε κυρίως ἡ ἄμεση βοήθεια πρὸς τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐνδεεῖς, καὶ ὄχι τὰ περίπλοκα σχέδια γιὰ ἰδεώδη κοινωνία. Ἡ ἄμεση ἀνθρώπινη ἐπικοινωνία εἶναι σπουδαιότερη κι ἀπὸ τὰ τελειότερα σχέδια. Τὸ κοινωνικὸ πρόβλημα ἀντιμετωπίσθηκε πάντα σὰν ἠθικὸ πρόβλημα. Ἀλλὰ ἡ ἠθικὴ ἐθεμελιώθηκε στὸ δόγμα, στὸ δόγμα τῆς σαρκώσεως καὶ ἀπολυτρώσεως διὰ τοῦ σταυροῦ. Βρίσκει κανεὶς ὅλα αὐτὰ τὰ μοτίβα νὰ ὑπερτονίζονται καὶ στὰ λαϊκὰ κηρύγματα καὶ στὰ παραδοσιακὰ λατρευτικὰ κείμενα, νὰ διαβάζονται καὶ νὰ ἐπαναλαμβάνονται συνεχῶς σὲ ὅλες τίς ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες. Γενικά, ἡ Ἐκκλησία εἶναι πάντα μὲ τοὺς ταπεινοὺς καὶ πρᾶους καὶ ὄχι μὲ τοὺς δυνατοὺς καὶ τοὺς ὑπερήφανους. Αὐτὸ ἴσως συχνὰ νὰ παραμελήθηκε ἀλλὰ οὐδέποτε ἀμφισβητήθηκε ἀκόμη κι ἀπὸ ἐκείνους πού πρακτικὰ πρόδωσαν τὴν παράδοση.

Καὶ τρίτον, ὑπάρχει αὐτὸ τὸ κληροδοτημένο ἐνστικτο πού κάνει τὴν Ἐκκλησία μᾶλλον πνευματικὸ οἶκο, παρὰ ἐξουσιαστικὸ ἴδρυμα. Πρέπει νὰ ἀρχίσῃ κανεὶς ἀπὸ μακρινὸ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο ἐὰν θέλῃ νὰ συλλάβῃ ἄμεσα τὸ πνεῦμα τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐνα ἀπὸ τὰ πλέον διακριτικὰ χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ προσκόλλησή της στὴν παράδοση (traditionalism). Ὁ ὅρος μπορεῖ εὐκολὰ νὰ παρανοηθῇ καὶ νὰ παρερμηνευθῇ. Στὴν πράξη, παράδοση σημαίνει συνέχιση καὶ ὄχι στασιμότητα. Δὲν εἶναι στατικὴ ἀρχή. Τὰ *ἥθη* τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἀκόμη τὰ ἴδια πού ἦταν καὶ στοὺς πρώτους αἰῶνες. Ἀλλὰ δὲν εἶναι καὶ ἡ ὑπαρξιακὴ τοποθέτηση ἐνὸς Χριστιανοῦ πάντα ἡ ἴδια παρ' ὅλες τίς ριζικὲς καὶ φοβερὲς ἀλλαγὲς στὴν ἱστορικὴ του κατάστασι;

III

Στὴ σύγχρονη Ρωσσία δὲν ἐγίνε σπουδαία κοινωνικὴ χριστιανικὴ κίνησι. Παρὰ ταῦτα, ἡ ἐπίδρασι τῶν χριστιανικῶν ἀρχῶν στὴν ὅλη ζωὴ δὲν ἦταν ἀσήμαντη. Ἦταν ἡ ἴδια

παραδοσιακή έμφαση στο έλεος και τη συμπάθεια και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια που ούδέποτε καταστράφηκε ακόμη και από την επίδραση της αμαρτίας ή των κριμάτων. 'Αλλά ή πιό μεγαλύτερη συμβολή στο κοινωνικό πρόβλημα δημιουργήθηκε στα πεδία της θρησκευτικής σκέψης. «Ο Κοινωνικός Χριστιανισμός» ήταν τὸ βασικό κι αγαπημένο θέμα της ὅλης θρησκευτικής σκέψης στη Ρωσία κατά τη διάρκεια τοῦ περασμένου αἰῶνα καὶ ή ἴδια σκέψη χρωμάτισε ὅλη τη γραμματολογία αὐτῆς της περιόδου. Διάφοροι συγγραφείς θά επέμεναν ὅτι ή ἀληθινή ἀποστολή της Ρωσίας βρισκόταν στα θρησκευτικά πεδία καὶ ἰδιαίτερα στα πεδία τοῦ κοινωνικοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὁ Dostoevsky θά προχωροῦσε τόσο πολὺ ὥστε νά ὑποστηρίξη πῶς ή Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ήταν ἀκριβῶς «ὁ Ρωσσικός μας σοσιαλισμός». Ἦθελε νά εἰπῇ πῶς ή Ἐκκλησία θά μπορούσε νά ἐμπνεύσει καὶ νά ἐνδυναμώσει μιὰ τελική πραγματοποίηση της κοινωνικῆς δικαιοσύνης στο πνεῦμα της ἀδελφικῆς ἀγάπης καὶ ἀμοιραιότητας. Κατ' αὐτόν ὁ Χριστιανισμός θά μπορούσε νά πραγματοποιηθῇ πλήρως μόνο στα πεδία της κοινωνικῆς δράσης. Ὅλα τὰ στοιχεῖα ἀποδόθηκαν στήν παραδοσιακή εὐσέβεια: Τὸ αἶσθημα της κοινῆς ὑπευθυνότητας, τὸ πνεῦμα της ἀμοιραιότητας, ταπεινώσεως καὶ συμπάθειας. «Ἡ Ἐκκλησία σάν κοινωνικό ἰδεῶδες». Αὐτή ήταν ή βασική ἰδέα τοῦ Ντοστογιέφσκυ καθὼς ὁ Βλαδίμηρος Σολόβιεφ τὸ τοποθέτησε στίς θαυμάσιες ὁμιλίες του γιὰ τὸν Ντοστογιέφσκυ. Αὐτὸ ήταν καὶ τὸ κύριο ὄραμα τοῦ Σολόβιεφ. Οἱ «Λέξεις - κλειδιά» ήταν ἴδιες καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις: ἐλευθερία καὶ συναδελφότης.

Ἡ ἀλαούφιλη σχολή ήταν ἐκείνη που ἔφερε τίς κοινωνικὲς ἀπόψεις τοῦ Χριστιανισμοῦ στο προσκήνιο στὸν 19ο αἰῶνα. Τὸ ὄνομα εἶναι παραπλανητικό. Ἡ «σλαυική ἰδέα» δὲν ήταν καθόλου ή ἀφετηρία ή τὸ ἰσχυρότερο σημεῖο τῶν ἰδεῶν που ἐπιδροῦσαν σ' αὐτή τὴν κίνηση. Πάντως τὸ κύριο σημεῖο ήταν αὐτό: Δὲν ὑπερτόνιζε ή δύση τη σπουδαιότητα τοῦ ἀτόμου; καὶ δὲν ἔδιδε ή ἀνατολή, καὶ ἰδιαίτερα ή Σλαυική ἀνατολή περισσότερη προσοχή στήν κοινωνική

καὶ σωματειακή ἄποψη της ἀνθρώπινης ζωῆς; Σ' αὐτή τὴν ἱστοριοσοφία ὑπῆρχε κάτι πάρα πάνω ἀπὸ οὐτοπική ὑπερβολή, καὶ παρὰ ταῦτα αὐτή ή κοινωνική ἔμφαση ήταν πλήρως δικαιολογημένη. Καὶ οἱ ἄριστοι ἐκπρόσωποι της σχολῆς κατὰ λαβαν πολὺ καλὰ πῶς αὐτὸ τὸ ἀνατολικὸ αἶσθημα γιὰ τίς κοινωνικὲς καὶ κοινὲς ἀξίες ὡφειλόταν, ὄχι στο σλαυικὸ ἐθνικὸ χαρακτήρα, ἀλλὰ ἀκριβῶς στήν παράδοση της πρώτης Ἐκκλησίας. Ὁ A. S. Khomyakov (1804 - 1860), ήταν ἕνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους ἡγέτες της κινήσεως, που ἐπεξεργάσθηκε θεολογική βάση τοῦ κοινωνικοῦ χριστιανισμοῦ στο περιληπτικό μὰ ἐμπνευσμένο φυλλάδιό του: *Ἡ Ἐκκλησία εἶναι μία* (τελευταία ξανατυπώθηκε σὲ Ἀγγλική μετάφραση, Λονδίνο, S. P. C. K., 1948). Ξανατονίσθηκε πάλι κυρίως τὸ πνεῦμα της ἀγάπης καὶ ἐλευθερίας που κάνει τὴν Ἐκκλησία μιὰ ἀδελφότητα στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν πίστη καὶ τὴ φιλανθρωπία. Ἡ πνευματικὴ ἀδελφότητα στήν Ἐκκλησία πρέπει νά ἐπεκταθῇ ἀναπόφευκτα σὲ ὅλα τὰ πεδία τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Ἡ κοινωνία θά ἔπρεπε νά ἀνοικοδομηθῇ σάν ἀδελφότητα. «Ὁ νόμος μας δὲν εἶναι νόμος δουλείας ή μισθωμένης ὑπηρεσίας που κοπιᾶζει γιὰ ἀμοιβή, ἀλλὰ νόμος παραδοχῆς τῶν υἱῶν καὶ νόμος ἀγάπης που σημαίνει ἐλευθερία. Γνωρίζομε πῶς ὅταν κάποιος ἀπὸ μᾶς πέφτει, πέφτει αὐτὸς μόνος. Ἀλλὰ δὲν σώζεται κανεὶς μόνος του». Αὐτὸ ἀκριβῶς ήταν ἐκεῖνο που ὑποστήριζε ὁ Ἅγ. Βασίλειος: Κανείς δὲν μπορεῖ νά ἐπιτύχῃ τὸ σκοπὸ του στήν ἐρημιὰ καὶ τὴν ἀπομόνωση. Ἡ ἀληθινὴ πίστη δὲν ἐπιτυγχάνεται στήν μοναξιά ἀφοῦ τὸ σπουδαιότερο που θά ἔπρεπε ἕνας Χριστιανὸς νά πιστεύῃ εἶναι ἀκριβῶς ή ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν Χριστῷ που ἀγκαλιάζει τοὺς πάντας, που εἶναι κεφαλὴ τοῦ σώματος της Ἐκκλησίας.

Ἡ οὐσία, λοιπόν, τοῦ Χριστιανισμοῦ εἶναι ή ἐλεύθερη ὁμοθυμία τῶν πολλῶν που τοὺς τελειοποιεῖ στήν ἐνότητα. Αὐτή ή σύντομη πραγματεία τοῦ Khomyakov σήμανε στήν πραγματικότητα ριζικὸ ἐπαναπροσανατολισμὸ στήν ὅλη θεολογική καὶ θρησκευτικὴ σκέψη στη Ρωσία. Ἦταν ἀφ' ἐνὸς ἐπιστροφή στήν πρωταρχικὴ παράδοση, καὶ ἀφ' ἑτέρου

κλήση για έμπρακτη εφαρμογή. Οί ιδέες του Khomyakov ήταν ή άφετηρία του Solov'ev, άν και άργότερα του Solov'ev έστράφησαν πρὸς άλλην κατεύθυνση και άποπλανήθηκαν από μιά Ρωμαίζουσα ιδέα «χριστιανικής πολιτικής» χωρίς, όπωςδήποτε, νά εγκαταλειφθῇ ή βασική ιδέα της Έκκλησίας σάν κοινωνικού ιδεώδους. Σ' όλη του τή ζωή ό Solov'ev έπίστευε ακράδαντα στην κοινωνική άποστολή του Χριστιανισμού και της Έκκλησίας. Βραδύτερον ό Νικόλαος Μπερδιάεφ έγραψε βιβλίο για τόν Khomyakov στο όποιο έτόνιζε τις κοινωνικές ιδέες του Khomyakov για τήν Έκκλησία. Είναι ένδιαφέρον νά παρατηρήσωμε πώς και οι τρεις συγγραφείς που μόλις αναφέρθηκαν ήταν λαϊκοί, κι ακόμη πώς όλοι τους ήταν γενικῶς πιστοί στην παράδοση, έστω κι άν σέ μερικά συγκεκριμένα σημεία μπορούσαν νά άποκλίνουν. Έν πάση περιπτώσει ή επίδρασή τους δέν περιοριζόταν στους λαϊκούς. Η όλη περιπλοκή του κοινωνικού προβλήματος ήρθε στο προσκήνιο από τήν καταστροφή που έφερε ή Ρωσική επανάσταση. Οι ιστορικές άποτυχίες των Χριστιανών στα κοινωνικά πεδία πρέπει νά γίνουν παραδεκτές και νά αναγνωρισθούν. Παρά ταύτα ή βασική πεποίθηση παραμένει άκλόνητη: ή πίστη της Έκκλησίας παρέχει στερεό έδαφος για κοινωνική δράση και μόνο από τό χριστιανικό πνεύμα μπορεί κανείς νά περιμένη νά κτισθῇ έκ νέου νέα κοινωνία, στην όποία και ή ανθρώπινη προσωπικότητα και ή κοινωνική τάξη θά μπορούσαν νά εξασφαλισθούν.

Σ' αυτό τό σημείο προβάλλει ένα κατεπείγον έρώτημα: Γιατί τότε δημιουργήθηκε τόσο λίγη κοινωνική δράση στην άνατολή και χάθηκε όλος ό πλοῦτος των κοινωνικών ιδεών χωρίς νά πραγματοποιηθούν έπαρκῶς; Δέν υπάρχει εύκολη άπάντηση σ' αυτό τό έρώτημα. Όπωςδήποτε θά πρέπει νά διασαφηθῇ έκ των προτέρων ένα σημείο. Η Έκκλησία δέν είναι καθόλου μοναδικός εργάτης στην κοινωνία. Είναι δυνατόν νά έπιτραπῇ έλευθερία δράσεως στον τομέα της κοινωνικής φιλανθρωπίας, σχεδόν σέ κάθε καθεστώς, έκτός φυσικά από τήν ολοκληρωτική τυραννία. Και στην πραγματικότητα ή Έκκλησία ήταν συνήθως ό πρωτοπόρος

ακόμη και στην όργάνωση της ιατρικής περιθάλψεως. Στή Ρωσία μάλιστα τα πρώτα νοσοκομεία και όρφανοτροφεία ώργανώθηκαν από τήν Έκκλησία ήδη από τόν 15ο αιώνα, άν όχι και ένωρίτερα. Είναι επίσης οδηγητικό ότι ώργανώθηκαν με τόν ίδιο τρόπο που είχαν ώργανωθῇ τα κοινοβιακά μοναστήρια στα χρόνια του Άγ. Βασιλείου και του Άγ. Χρυσοστόμου. Τό έργο ανέλαβε ή πολιτεία μόνο στο δεύτερο ήμισυ του 18ου αιώνα, αλλά διατηρήθηκε μιά άνάμνηση του παρελθόντος με τό όνομα «Θεάρεστα ιδρύματα», που ήταν σέ κοινή χρήση ακόμη κι έναν αιώνα πρωτύτερα. Η όλη κατάσταση αλλάζει, όπωςδήποτε, όταν φθάνωμε στη θεμελίωση της κοινωνικής τάξεως. Τα χριστιανικά και κοσμικά κριτήρια δέν συμπίπτουν άναγκαστικά και πολλές διαφωνίες δέν επιλύονται εύκολα. Οι επικρίσεις της άρχαίας και μεσαιωνικής Έκκλησίας στην τοκογλυφία μπορεί άσφαλῶς νά δικαιολογηθούν πλήρως από καθαρά ήθική άποψη. Μά και οικονομικά, ήταν σοβαρό έμπόδιο για πρόοδο. Η πρώτη Έκκλησία ήταν άσυνήθιστα άυστηρή στο έμπόριο γενικῶς και βεβαίως όχι χωρίς λόγο. Υπήρχαν παρά ταύτα μερικά όρθα έπιχειρήματα και από τήν άλλη πλευρά του ζητήματος. Τό ίδιο συμβαίνει και για τήν όλη βιομηχανική (και «καπιταλιστική») άνάπτυξη. Σέ πολλές περιπτώσεις μιά σύγκρουση μεταξύ των χριστιανικών «έθνικών» προσεγγίσεων φαίνεται ότι είναι άναπόφευκτη. Ποιά άλλη εύκαιρία έχει ή Έκκλησία νά επιβάλει τις άπόψεις της έκτός από τή διδασκαλία και τήν παραίνεση; Η πολιτεία ούδέποτε αγαπά τήν κριτική που προέρχεται από τήν Έκκλησία, έκτός κι άν ή ίδια ή πολιτεία είναι άπρόκαλυπτα χριστιανική. Τό ίδιο συμβαίνει και με τήν οικονομική κοινωνία. Κατά κανόνα ή άνατολική Έκκλησία ήταν άπρόθυμη ν' άναμειχθῇ στην πολιτική. Ούτε θά πρέπει νά ξεχάσωμε πώς για πολλούς αιώνες οι μεγαλύτερες Έκκλησίες στην έγγύς άνατολή ήταν υπό μουσουλμανική διακυβέρνηση και ως έκ τούτου δέν υπήρχε χώρος για κάποια άνεξάρτητη κοινωνική δράση έκτός από τή φιλανθρωπία. Και όταν έφθασε κατά τόν 19ο αιώνα ή άπελευθέρωση, οι νέες πολιτείες έκτίσθηκαν κατά τό ά-

στικό δυτικό υπόδειγμα και δεν ήταν πρόθυμες να ακολουθήσουν χριστιανική καθοδήγηση.

Στή Ρωσία το πεδίο μιᾶς προσδοκώμενης επιδράσεως τῆς Ἐκκλησίας εἶχε παρόμοια στενέψει, ἀφοῦ ἡ πολιτεία προσέλαβε, κάτω ἀπὸ τὴ δυτική κι αὐτὴ ἐπίδραση, ὅλα τὰ χαρακτηριστικά ἐνὸς ἀστυνομικοῦ κράτους καὶ ἄρχισε νὰ ἀπαιτῇ κυριαρχία ἀκόμη καὶ ἐπάνω στὴν Ἐκκλησία. Ἡ Ἐκκλησία ἦταν σχετικὰ ἐλεύθερη μόνο μέσα στὶς τάξεις της. Τὸ διδακτικὸ καὶ ποιμαντικὸ ἔργο ἦταν περιωρισμένο καὶ παρὰ ταῦτα τὸ πνεῦμα ἦταν ζωντανό καὶ ἡ ἀντιμετώπιση τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων οὐδέποτε παραμελήθηκε. Ἀλλὰ ὑπῆρχε ἀκόμη ἓνα ἄλλο μεγαλύτερο πρόβλημα: Θὰ ἔπρεπε ἡ Ἐκκλησία νὰ δεσμευθῇ σὲ κάποιο συγκεκριμένο κοινωνικὸ ἢ οἰκονομικὸ πρόγραμμα; Θὰ ἔπρεπε νὰ λάβῃ μέρος σὲ πολιτικὸ ἀγῶνα; Ἡ ἀνατολικὴ ἀπάντηση θὰ ἦταν μᾶλλον ἀρνητικὴ, μὰ δὲν θὰ σήμαινε καθόλου στάση ἀδιαφορίας.

IV

Δὲν ὑπάρχει περίπτωση γιὰ ὁποιαδήποτε κοινωνικὴ δράση τῶν Ἐκκλησιῶν «πίσω ἀπὸ τὸ σιδηροῦν παραπέτασμα». Φυσικὰ αὐτὸ τὸ παραπέτασμα δὲν εἶναι ἀπὸ σίδηρο ἢ ὁποιοδήποτε ἄλλο ὑλικό, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ ἀρχές. Καὶ ἡ βασικὴ ἀρχὴ τοῦ νέου ὁλοκληρωτικοῦ καθεστώτος εἶναι ἀκριβῶς ὁ πλήρης διαχωρισμὸς τῆς Ἐκκλησίας ἀπ' ὅλους τοὺς τομεῖς τῶν πολιτικῶν κοινωνικῶν καὶ οἰκονομικῶν δραστηριοτήτων. Ἡ Ἐκκλησία ἀναγκάζεται νὰ ἀποσυρθῇ μέσα «στὴ δική της σφαῖρα» πού ἐπιπροσθέτως ἔχει αὐστηρὰ καθορισθῇ. Ἡ μόνη ἐπιτρεπτὴ δραστηριότητα εἶναι ἡ λατρεία. Ὅλες οἱ ἐκπαιδευτικὲς καὶ ἱεραποστολικὲς δραστηριότητες ἀπαγορεύονται, ἂν καὶ ἡ συγκεκριμένη πολιτικὴ μπορεῖ νὰ διαφέρῃ ἀπὸ χώρα σὲ χώρα καὶ ἀπὸ χρόνο σὲ χρόνο. Γενικὰ εἶναι δεδομένα ἡ ἀπόλυτη κυριαρχία τῆς πολιτείας. Σ' αὐτὲς τὶς χώρες ὑπάρχει μονάχα μιὰ ἐξουσία τῆς πολιτείας ἢ τοῦ κόμματος.

Κατ' ἀρχὴν, λοιπόν, ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νὰ θρῇ τὸ δρόμο της κάτω ἀπ' ὅλες τὶς περιστάσεις καὶ σὲ κάθε συγκεκριμένη κατάσταση. Ὁ μεγαλύτερος κίνδυνος βρίσκεται ὁπωσδήποτε ἀλλαχοῦ δηλαδὴ σὲ μιὰ λανθασμένη ἐρμηνεία τοῦ χαρακτήρος τοῦ «ἄλλου πολιτεύματος» τῆς Ἐκκλησίας. Εἶναι πολὺ διδακτικὸ νὰ συγκρίνωμε δυὸ τελευταῖα στοιχεῖα πού προέρχονται ἀπὸ τὶς ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες περισσότερο ἢ λιγώτερο καὶ τὰ δυὸ ἀνεπίσημου χαρακτήρος. Τὸ πρῶτο εἶναι ἓνα βιβλίο πού κυκλοφόρησε τελευταῖα ἡ «Χριστιανικὴ Ἑνωση Ἐπιστημόνων» τῆς Ἑλλάδος, *Πρὸς ἓνα χριστιανικὸ πολιτισμὸ* (Ἀθῆναι 1950). Εἶναι μιὰ εἰλικρινὴς καὶ θαρραλέα κλήση γιὰ χριστιανικὴ δράση σ' ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ πολιτισμοῦ. Εἶναι μιὰ θαυμαστὴ σκιαγραφία ἐνὸς δραστήριου καὶ κατευθύνοντος μὰ καὶ ἐκσυγχρονισμένου Χριστιανισμοῦ. Οἱ Χριστιανοὶ ὀφείλουν νὰ κρίνουν ὅλα τὰ πεδία τῆς ζωῆς, καὶ πρῶτα ἀπ' ὅλα τὴν ἀποτυχία τους νὰ καταπιασθοῦν ἀποτελεσματικὰ μὲ μιὰ ἀπελπιστικὴ κατάσταση. Ἐνα ἐλεύθερο καὶ δημιουργικὸ πνεῦμα ἀποπνέει ἀπὸ τὶς σελίδες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Εἶναι ἀληθινὴ κλήση γιὰ χριστιανικὴ δράση. Προσκαλοῦνται οἱ Χριστιανοὶ ὄχι μόνο οἱ ἀρχεὲς ἢ ὁ κλῆρος. Γίνεται παραδεκτὸ πὼς ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι αὐθεντία στὴν κοινωνικὴ σφαῖρα. Αὐτὴ ἡ διακήρυξη ἔχει ἀνεπίσημο καὶ εἰδικὸ χαρακτήρα. Εἶναι ἡ φωνὴ τῶν Χριστιανῶν, τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας.

Τὸ ἄλλο στοιχεῖο ἔρχεται ἀπὸ τὴ Σοβιετικὴ Ἑνωση. Ἀναφέρεται στὸ ὅλο κοινωνικὸ πρόβλημα, καὶ τὴν ἔγραψε ὁ Fr. Razoumovsky, ἓνας ἱερέας τῆς Μόσχας, γιὰ τὴ διάσκεψη μερικῶν ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν στὴ Μόσχα, πού ἔλαβε χώραν τὸν Ἰούλιο τοῦ 1948. Περιέχεται στὰ πρακτικὰ τῆς διασκέψεως, πού ἤδη κυκλοφόρησαν στὴ Ρωσία (Τόμος II, Μόσχα 1949). Ἐνδιαφερόμαστε τώρα γιὰ τὸ συμπέρασμα αὐτῆς τῆς ὁμιλίας. Τὰ κύρια σημεῖα της ἀναφέρονται στὸν πλήρη διαχωρισμὸ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς Πολιτείας: τῆς «ψυχῆς» καὶ τοῦ «σώματος». Ἀναφέρεται μιὰ φράση τῆς Ὀρθόδοξου ἐκθέσεως τοῦ 1937. «Γιὰ ἓνα Χριστιανὸ δὲν ὑπάρχει μεγαλύτερη αὐθεντία ἀπὸ τὸ Θεό».

Καί προστίθεται ένας χαρακτηριστικός περιορισμός: «ναί! αλλά μόνο στο βασίλειο τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος, μὰ ὄχι στὴν ὑλικὴ σφαῖρα, ὅπου ὑπάρχει κυριαρχία ἀπόλυτῆ τῆς πολιτείας, ποὺ εἶναι ὑπεύθυνῃ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ» (σ. 177). Εἶναι μιὰ πραγματικὰ παράξενη παρατήρηση ὅταν θυμηθοῦμε πὼς ἡ ὑπὸ συζήτησιν πολιτεία εἶναι ἄθεη. Ἀλλὰ ἡ σκέψῃ εἶναι πολὺ καθαρὴ. Οἱ χριστιανικὲς ἀρχές δὲν ἔχουν ἐφαρμογὴ «στὴν ὑλικὴ σφαῖρα». Ἐπὶ πλέον, μᾶς πληροφορεῖ στίς ἐπόμενες σελίδες πὼς οἱ ἀρχές τῆς δικαιοσύνης, ἰσότητος καὶ ἐλευθερίας δὲν εἶναι χριστιανικές. Ἀνήκουν σὲ ἀνεξάρτητῃ κοσμικῇ σφαῖρα ἀπαλλαγμένες κι ἀπὸ τὰ ἠθικὰ ἀκόμῃ κριτήρια τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ Ἐκκλησία ἀπλῶς δὲν ἔχει τίποτε νὰ κάνῃ μέσα στὴν ὅλη περιοχὴ τῶν κοινωνικῶν καὶ συναφῶν προβλημάτων. Τονίζεται ἓνα συγκεκριμένο σημεῖο: Ὑποστηρίζεται πὼς ὁ Χριστὸς ἔστειλε τοὺς ἀποστόλους τοῦ νὰ διδάξουν, ἀλλὰ ὤφειλαν νὰ διδάξουν μόνο τὰ «ἔθνη», ὄχι τοὺς «ἄρχοντες» (σ. 177). Ἀκόμῃ, ὁ Χριστὸς ἐδήλωσε πὼς οἱ ὀπαδοὶ τοῦ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποφύγουν μιὰ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὸ κακὸ. «Ἐάν ἡ κοινωνικὴ ἀδικία εἶναι κακὸ — διότι ὁ κόσμος κεῖται ἐν τῷ κακῷ — αὐτὸ εἶναι ἤδη σημεῖον ὅτι δὲν ἀνήκει στὴ σφαῖρα μας» (σ. 191). Αὐτὴ ἡ αἰνιγματικὴ φράση πρέπει προφανῶς νὰ σημαίνῃ πὼς οἱ Χριστιανοὶ δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ πολεμοῦν τὸ κακὸ παρὰ μόνο νὰ πράττουν τὸ ἀγαθόν. Ὑποστηρίζεται ἐπίσης πὼς ἡ κοινωνικὴ βελτίωσις καὶ ἡ οἰκονομικὴ ἀσφάλεια εἶναι ἀμφίβολῃς ἀξίας ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη: «Θὰ μπορούσε νὰ ὑπάρξῃ κάποιος χώρος γιὰ τὴν ἀγάπῃ ποὺ θυσιάζεται, ποὺ εἶναι ἡ ἐντολὴ τοῦ Χριστοῦ». Δὲν ὑπάρχει, λοιπόν, ἀνάγκη νὰ ξεπεράσωμε τὴν ἀπληστία καὶ τὴ Ζήλεια (σελ. 189). Τὸ βασικὸ νόημα τοῦ ντοκουμέντου εἶναι ὀλοφάνερο. Ἡ Ἐκκλησία ἀποσύρεται ἀπὸ τὸν κόσμον στὸν ὁποῖο δὲν ἔχει νὰ κάνῃ τίποτε. Δὲν ἔχει καμιὰ κοινωνικὴ ἀποστολὴ καὶ πρέπει νὰ ἀποφύγῃ κάθε ἐπαφὴ μὲ τὸν κόσμον διότι «κεῖται ἐν τῷ κακῷ». Πρέπει νὰ ξεχάσωμε τὴν ἀθλιότητα καὶ τὰ πάθη του; Ὁχι, ἀλλὰ ὅλα αὐτὰ ἀνήκουν ἀποκλειστικὰ στὴν ἀρμοδιό-

τητα τῆς πολιτείας, καὶ ἡ Ἐκκλησία παραιτεῖται ἀπὸ τὴν εὐθύνη τῶν ἀφορώντων τὴν «ὕλική σφαῖρα».

Ἴσως εἶναι ἀπλῶς ἐκεῖνο τὸ ποσὸν τῆς «θρησκευτικῆς ἐλευθερίας» ποὺ παραχωρεῖται στίς Ἐκκλησίες ἀπὸ ἓνα ἄθεο καθεστῶς καὶ ἴσως βρίσκεται σὲ πλήρη συμφωνία μὲ τίς ἄθεες ἀρχές. Ἀλλὰ μπορεῖ ἡ Ἐκκλησία νὰ δεχθῇ «συνδιαλλαγὴ» ἢ «ἀνοχή» ὑπ' αὐτοὺς τοὺς ὁρους χωρὶς νὰ προδῶσῃ τὸ Εὐαγγέλιο τῆς δικαιοσύνης καὶ τῇ μακραίωνῃ τῆς παράδοσιν; Δὲν δικαιολογεῖται τέτοιο «διαφορετικὸ πολίτευμα» τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Φυσικὰ δὲν εὐρίσκεται στὴν παράδοσιν τοῦ Ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου. Δὲν χρειάζεται νὰ προσθέσωμε πὼς στὴν πραγματικότητα δὲν ὑπάρχει πραγματικὸς διαχωρισμὸς στίς σφαῖρες τῆς ἀρμοδιότητος ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ Ἐκκλησία στὴ Σοβιετικὴ Ἑνωση παρασύρεται πολλάκις σὲ διακηρύξεις καθαρὰ πολιτικῆς ἢ κοινωνικῆς φύσεως, ὅταν φυσικὰ προσκαλῆται νὰ κάνῃ ἔτσι ἀπὸ τὴν πολιτεία.

V

Ἡ Ἐκκλησία πράγματι «οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου» μὰ ἔχει παρὰ ταῦτα ὀλοφάνερη καὶ σπουδαία ἀποστολὴ «ἐν τῷ κόσμῳ» διότι ἀκριβῶς ὁ κόσμος «ἐν τῷ κακῷ κεῖται». Ἐν πάσῃ περιπτώσει, δὲν μπορεῖ κανεὶς ν' ἀποφύγῃ τουλάχιστον μιὰ διαπίστωση. Εἶναι ἀπ' ὅλους πιστευτὸ ἐπὶ αἰῶνες ὅτι ἡ βασικὴ χριστιανικὴ ἀποστολὴ εἶναι ἀκριβῶς τὰ καθήκοντα φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ἡ Ἐκκλησία ὑπῆρξε καὶ στὴν ἀνατολὴ καὶ στὴ δύση ἑξοχος διδάσκαλος ὅλων τῶν ἠθικῶν ἀξιών. Ὅλες οἱ ἠθικὲς ἀξίες τοῦ σημερινοῦ πολιτισμοῦ ἀνάγονται στίς χριστιανικὲς πηγές, καὶ πιὸ πολὺ στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Χριστοῦ. Ἐξ ἄλλου ἡ Ἐκκλησία εἶναι κοινότητα ποὺ ἀπαιτεῖ τὸν ὅλον ἄνθρωπον στὴν ὑπηρεσία τοῦ Θεοῦ καὶ προσφέρει θεραπείαν καὶ ἴαση στὸν ὅλον ἄνθρωπον, καὶ ὄχι μόνο «στὴν ψυχὴ του». Ἐάν ἡ Ἐκκλησία σὰν καθίδρυμα δὲν μπορεῖ νὰ υἱοθετήσῃ τρόπο καθαρὰ κοινωνι-

κῆς δράσεως, οἱ Χριστιανοὶ δὲν μποροῦν νὰ ἐκπληρώσουν τὰ πολιτικά τους καθήκοντα, γιατί ἀνήκει σ' αὐτοὺς ἡ τεράστια ὑποχρέωση νὰ ἐνεργοῦν «στὴν ὑλικὴ σφαῖρα» ἀκριβῶς σὰν Χριστιανοί.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

Ο ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΙΕΡΕΜΙΑΣ Ο Β΄ ΚΑΙ ΟΙ ΛΟΥΘΗΡΑΝΟΙ ΘΕΟΛΟΓΟΙ*

ΟΙ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ μεταξὺ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου τοῦ Β΄ καὶ μιᾶς ομάδος τῶν Λουθηρανῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης τὸ τελευταῖο τέταρτο τοῦ 16ου αἰῶνα εἶναι οἰκουμενικὰ στοιχεῖα μεγάλης σπουδαιότητος καὶ ἐνδιαφέροντος. Ἦταν ἡ πρώτη συστηματικὴ ἀνταλλαγὴ θεολογικῶν ἀπόψεων μεταξὺ Ὁρθοδόξου ἀνατολῆς καὶ τῆς νέας προτεστάντικῆς δύσεως. Ἦταν ἰδιωτικοῦ χαρακτῆρος καὶ ἀνεπίσημη. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς ἦταν μικρῆς σημασίας. Ἐξοχοὶ ἄνδρες ἐπῆραν μέρος στὴν ἀλληλογραφία. Ὁ ἴδιος ὁ Πατριάρχης ἦταν ἄνθρωπος ἰσχυρῶν πεποιθήσεων καὶ μεγάλης ἐμπειρίας, σταθερὸς ἐκκλησιαστικὸς καὶ πολιτικὸς ἄνδρας. Ἐγράψε «ὡς ἄτομο καὶ ὄχι σὰν νὰ ἐκπροσωποῦσε σύνοδο», μὰ εἶχε τίς συμβουλές καὶ τὴ συνεργασία τῶν ἀρίστων στὴ διάθεσίν του Ἑλλήνων διανοουμένων, περιλαμβανομένου καὶ τοῦ Ἰωάννου καὶ Θεοδοσίου Ζυγομαλά καί, πιθανῶς, τοῦ Γαβριὴλ Σευήρου, τιτουλάριου Μητροπολίτη Φιλαδελφείας. Οἱ ἀπαντήσεις του εἶχαν προπαρασκευασθῇ καὶ σχεδιασθῇ πολὺ προσεκτικά. Ἀπὸ λουθηρανικῆς πλευρᾶς ἦταν μιὰ φημισμένη ομάδα καθηγητῶν Πανεπιστημίου. Ὁ Ἰάκωβος Andreæ, ὁ Λουκάς Osiander, ὁ Ἰωάννης Brenz, ὁ Ἰάκωβος Heerebrand καὶ ἄλλοι, καὶ μά-

* «Ὁ πατριάρχης Ἱερεμίας ὁ Β΄ καὶ οἱ Λουθηρανοὶ θεολόγοι» δημοσιεύθηκε σὰν «Πρώτη οἰκουμενικὴ ἀλληλογραφία» στὸ *World Lutheranism of Today* (1950), pp. 98-111. Ἀνατυπώθηκε μὲ τὴν ἐγκρίση τοῦ AB Verbum (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag), Stockholm, Sweden.

λιστα ο Μαρτίνος Crusius, πού φαίνεται πώς ήταν και ο πραγματικός υποκινητής της υποθέσεως. Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε πώς πολύ μεγαλύτερος κύκλος λουθηρανών ενδιαφέρθηκε για τις διαπραγματεύσεις. Τό άμεσο αποτέλεσμα αυτής της διά γραμμάτων έπαφής ήταν, όπως οδήγησε, τελικά άρνητικό. Δέν επιτεύχθηκε συμφωνία και άπομεινε μικρή έλπίδα συνδιαλλαγής. Ή ένταση μεταξύ τών δύο κοινοτήτων μάλλον αύξήθηκε. Ή άπροθυμία και ή άπογοήτευση ήταν καταφανείς και στις δύο πλευρές μαζί με κάποια όξύτετα και μνησικακία. Είναι τρομερά άμφίβολο εάν και όλες άκόμη οι διαπραγματεύσεις θά μπορούσαν ποτέ να άποκαλυφθούν, πώς δέν θά βρισκόταν κάποιος τρίτος άπρόσκλητος έπισκέπτης να παίρνη μέρος σ' αυτές. Οι Ρωμαιοκαθολικοί παρατήρησαν μέ έντονο ενδιαφέρον και άνησυχία τις άσυνήθιστες αυτές συζητήσεις του Οίκουμενικού Πατριαρχείου μέ τους Γερμανούς διαμαρτυρομένους. Αύτοι άποστρέφονταν τελείως ό,τι ήταν κατά τή γνώμη τους παράνομη «έκκληση» έκ μέρους της δύσεως προς τήν άνατολή. Ένα αντίγραφο της πρώτης πατριαρχικής άπαντήσεως άπό άπροσεΐα ή άμέλεια έφθασε στα χέρια ενός Πολωνού Ιερέως, του Στανισλαύου Socolovius, πού τό έδημοσίευσε μέ τα δικά του σχόλια μέ τόν επιθετικό τίτλο: *Επίκρισις της άνατολικής Έκκλησίας: de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus etc.* (Dillingae 1582) πρβ. *Adnotationes* (έπισημειώσεις) άπό τόν ίδιο συγγραφέα, Krakow 1582). Τό βιβλίο είχε εύρεία κυκλοφορία καθώς ή έκδοση Ξανακυκλοφόρησε σύντομα (Köln and Paris, 1584), μεταφράσθηκε δέ και στη γερμανική (Ingolstadt 1585). Μερικοί άλλοι Ρωμαίοι πολεμικοί παρενέβησαν (όπως π.χ. ο W. Lindanus, έπίσκοπος εις Roermond: *Concordia discors Protestantium etc.*, (Köln 1853). Ο ίδιος ο πάπας (Γρηγόριος ο ΙΣΤ΄), μέ ειδικό μήνυμα συνεχάρη τόν πατριάρχη για τήν επιβλητική του άπάντηση προς τους σχισματικούς. Ο πατριάρχης θά μπορούσε να καθισχύσει τόν Άγιο Πατέρα ότι δέν ήταν έτοιμος να κάνει οποιαδήποτε παραχώρηση στα Ζητήματα της πίστεως. Αύτή ή άπρόσμενη κι άθέλητη δημοσιότητα άνάγ-

κασε τους Λουθηρανούς να υπερασπίσουν τή θέση τους και να δημοσιεύσουν όλα τα στοιχεία, τις πλήρεις έλληνικές άπαντήσεις και τα δικά τους γράμματα. Τό βιβλίο κυκλοφόρησε στην Βυτεμβέργη, τό 1584, σε δύο γλώσσες, τήν ελληνική και τή λατινική μέ έπεξηγηματικό και άπολογητικό πρόλογο άπό τόν Crusius: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarche Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt.* Έπικρίθηκε άμέσως άπό τους Καθολικούς (τόν ίδιο τό Socolovius και μερικούς άλλους). Μιά ειρηνική προσέγγιση άποδείχθηκε πώς έγινε πρόσκληση για μάχη. Και όμως, παρ' όλη τήν άτυχη περιπλοκή τό κέρδος ήταν όλοφάνερο: Έγινε ένα σπουδαίο βήμα, κι έσπασε ή σιωπή.

Ή πρωτοβουλία για τήν επικοινωνία άνήκει στους προτεστάντες. Ο Στέφανος Gerlach, νέος λουθηρανός θεολόγος άπό τήν Τυβίγγη, έπρόκειτο να μεταβή στα 1573 στην Κωνσταντινούπολη για να παραμείνη επί πολύ, σαν ιερέας στο νέο Αυτοκρατορικό πρεσβευτή στην Τουρκία, τό βαρώνο Δαβίδ Ungnad von Sonnegg. Μετέφερε μαζί του ειδικά γράμματα για τόν πατριάρχη, άπό τόν Μαρτίνο Crusius και τόν Ίάκωβο Andreae, πρύτανη του Πανεπιστημίου της Τυβίγγης. Ίσως φανή πώς ο Crusius δέν είχε κατ' άρχήν έκκλησιαστικά ενδιαφέροντα: Ένδιαφερόταν μάλλον να συγκεντρώση μερικές πληροφορίες για τήν παρούσα κατάσταση της ελληνικής Έκκλησίας και του έθνους, πού ήταν κάτω άπό τόν τουρκικό ζυγό. Άλλά αυτό ήταν μάλλον διπλωματική προσπάθηση. Ίσως άπό τήν πρώτη άρχή ο Gerlach να είχε και κάποια άλλη έντολή. Πάντως, κι άπό τα πρώτα άκόμη γράμματα ή ένότητα και άδελφότητα της πίστεως είχε ήδη μνημονευθί. Έν πάση περιπτώσει, μόνο λίγους μήνες άργότερα, απέστειλαν ένα νέο γράμμα άπό τήν Τυβίγγη, πού τό υπόγραψαν ο Crusius και ο Andreae και συναπέστειλαν μ' αυτό κι ένα αντίγραφο της όμολογίας του Augsburg στην ελληνική. Ο Gerlach έσπευσε να τό υποβάλλη στον πατριάρχη για να τό μελετήσει και να κάνει τις παρα-

τηρήσεις του. Έκφραζόταν ἐλπίδα πὺς ὁ πατριάρχης ἴσως ἐβλεπε πὺς ὑπῆρχε βασική συμφωνία στὸ δόγμα, παρὰ τίς κάποιες ἀποκλίσεις σὲ μερικοὺς τύπους, ἀφοῦ οἱ προτεστάντες δὲν ἔκαμαν ὁποιοσδήποτε νεωτερισμοὺς, ἀλλὰ κράτησαν πιστὰ τὴν ἱερὴ κληρονομία τῆς πρωταρχικῆς Ἐκκλησίας, καθὼς εἶχε διαμορφωθῇ, ἐπὶ τῇ βάσει τῶν Γραφῶν, ἀπὸ τίς ἐπτὰ Οἰκουμενικὲς συνόδους. Στὴν Κωνσταντινούπολη ὁ Gerlach καθιέρωσε προσωπικὲς ἐπαφές μὲ διάφορους ἱεράρχες τῆς Ἐκκλησίας καὶ πραγματοποιοῖσε μερικὲς συναντήσεις μὲ τὸν ἴδιο τὸν πατριάρχη. Τελικὰ ἐπέτυχε ὄχι μόνο ν' ἀποκτήσῃ φιλόφρονα ἀναγνώριση ἀλλὰ καὶ νὰ πάρῃ εἰδικὴ θεολογικὴ ἀπάντηση. Ἦταν πολὺ φιλικὴ ἀλλὰ μᾶλλον ἀπογοητευτικὴ. Ὁ πατριάρχης ὑπαινισσόταν πὺς οἱ λουθηρανοὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνωθοῦν μὲ τὴν Ὁρθόδοξο Ἐκκλησία καὶ νὰ δεχθοῦν χωρὶς ὅρους τὴν παραδοσιακὴ τῆς διδασκαλία. Οἱ λουθηρανοὶ ἐπέμειναν στὶς πεποιθήσεις τους. Ἡ ἀλληλογραφία συνεχίστηκε γιὰ μερικὰ χρόνια κι ὕστερα σταμάτησε. Στὴν τελευταία του ἀπάντηση πρὸς τὴν Τυβίγγη ὁ Πατριάρχης ἀπλῶς ἀρνήθηκε κάθε περαιτέρω συζήτηση γιὰ τὸ δόγμα. Παρὰ ταῦτα ἦταν ἔτοιμος ν' ἀλληλογραφήσῃ φιλικὰ. Καὶ πράγματι ἐκράτησε τὴν ἐπαφή μὲ τὴν Τυβίγγη γιὰ λίγο καιρὸ μετὰ τὸν τυπικὸ τερματισμὸ τῶν θεολογικῶν συζητήσεων.

Ποίος ἦταν ὁ κύριος λόγος κι ὁ σκοπὸς γιὰ τὴν προσέγγιση τῶν Λουθηρανῶν πρὸς τὴν Ὁρθόδοξη ἀνατολή; Τὸ ζήτημα ἦταν περίπλοκο. Δυὸ κύρια σημεῖα θὰ ἔπρεπε νὰ τονισθοῦν. Πρῶτα ἀπ' ὅλα οἱ πρῶτοι μεταρρυθμιστὲς δὲν εἶχαν σκοπὸ νὰ «καινοτομήσουν» στὸ δόγμα. Ἀντίθετα, ἀγωνίσθηκαν νὰ ἀποκαθάρουν τὴν Ἐκκλησία ἀπ' ὅλες αὐτὲς τίς «καινοτομίες» καὶ προσθῆκες, πού, κατὰ τὴ γνώμη τους, εἶχαν συσσωρευθῇ διὰ μέσου τῶν αἰώνων, εἰδικώτερα στὴ δύση. Γι' αὐτὸ ὤφειλαν νὰ ἐπικαλεσθοῦν τὴν παράδοση, δηλαδή τίς μαρτυρίες τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα εἶχαν χρησιμοποιηθῇ συνεχῶς στὴν ἔριδα μὲ τὴ Ρώμη ἀπὸ τὴν πρώτη ἀρχή, ἀπὸ τὴν γνωστὴ συζήτηση τοῦ ἴδιου τοῦ Λούθηρου στὴ Λειψία

τὸ 1519. Ἦταν περισσότερο ἀπὸ ἀναφορὰ στὸ παρελθόν. Θύμιζε ἐπίσης ἐπίκαιρα πὺς ἡ Χριστιανωσύνη δὲν περιορίζοταν στὴ ρωμαϊκὴ δύση. Ὁ Λούθηρος γινόταν ἴσως περιστατικὰ πολὺ ἀσεβὴς καὶ αὐστηρὸς κριτικὸς πρὸς τοὺς πατέρες, ἀλλὰ δὲν μπορούσε νὰ παραθεωρήσῃ τελείως τὴ μαρτυρία τους, καὶ τὰ ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὴν παράδοση κατεῖχαν ἓνα σημαντικὸ μέρος στὰ συγγράμματά του. Ἦταν πολὺ φυσικὸ πὺς, σὲ μεταγενέστερη φάση, ἡ *δόμῳ φωνη διδασκαλία μιᾶς ἑκατονταετίας* θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθῇ σὰν κριτήριον καὶ βάση τῆς δογματικῆς διευθετήσεως μαζί μὲ τίς Γραφές. Δὲν εἶναι ἐκπληκτικὸ πὺς στὴ *Formula Concordiae* οἱ ἀναφορὲς στὴν παράδοση ἦταν πολυάριθμες καὶ καταφανεῖς. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία σὰν ξεχωριστὸ θεολογικὸ μάθημα εἰσῆχθη στὶς πανεπιστημιακὲς παραδόσεις ταυτόχρονα μὲ τὴν ἔριδα, πρῶτα ἀπὸ τοὺς προτεστάντες καὶ μάλιστα γιὰ πολεμικοὺς σκοποὺς. Τώρα, λοιπόν, ἡ Ἐκκλησία τῆς ἀνατολῆς ἦταν ἀναντίρρητα ἡ Ἐκκλησία τῆς παραδόσεως. Δὲν ἦταν παρὰ φυσικὸ νὰ ρωτήσουν: δὲν θὰ μπορούσε ἡ χριστιανικὴ ἀνατολή νὰ γίνῃ σύμμαχος ἢ σύτροφος στὸν ἀγῶνα κατὰ τῶν ρωμαϊκῶν καινοτομιῶν; Ἡ μακρά ἡ ἀντίσταση τῆς ἀνατολῆς στὶς παπικὲς ἀξιώσεις φαινόταν νὰ δικαιῶνῃ αὐτὲς τίς ἐλπίδες. Ἡ ἀνατολικὴ «προσῆλωση στὴν παράδοση» στὴ συγκεκριμένη αὐτὴ κατάσταση θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθῇ μᾶλλον σὰν ἐνδειξη ὑποσχέσεως γιὰ ἀγαθὰ ἀποτελέσματα, παρὰ σὰν ἐμπόδιο. Μὲ αὐτὲς τίς διαθέσεις οἱ λουθηρανοὶ τῆς Τυβίγγης παρουσίασαν στὸν Πατριάρχη τὴν ὁμολογία τοῦ Augsburg. Ἡ μαρτυρία τῆς ἀνατολῆς θὰ μπορούσε νὰ ἔχῃ τεράστια σημασία στὴ δυτικὴ διένεξη. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο, οἱ Ρωμαῖοι θὰ ἐπέμεναν στὴν τελεία συμφωνία (*perpetua consensio*) ἀνατολῆς καὶ δύσεως σ' ὅλα τὰ βασικὰ δόγματα καὶ τοὺς τύπους καὶ θὰ ἀναφέρονταν πρὸς τοῦτο στὴ σύνοδο τῆς Φλωρεντίας. Ἀντίθετα, οἱ προτεστάντες ἐπὶ ὅρεκτὲς γενεὲς συνήθιζαν νὰ τονίζουν τὴν τελικὴ ἀδιαλλαξία τῆς ἀνατολῆς μὲ τὴ Ρώμη. Ἡ μαρτυρία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, ἀρχαία καὶ σύγχρονη, εἶχε χρησιμοποιηθῇ εὐρέως γιὰ πολεμικοὺς σκοποὺς

καί από τούς καθολικούς καί από τούς προτεστάντες. Ὑπῆρχε εἰδικός λόγος γιά τήν μεσολάβηση ἑνός Πολωνοῦ Θεολόγου σέ μιὰ ὀρθοδοξο-λουθηρανὴ συζήτηση. Πρέπει νὰ θυμηθῇ κανεῖς τήν ἐκκλησιαστικὴ κατάσταση στήν Πολωνία στή συγκεκριμένη αὐτὴ ἐποχὴ. Ἡ ἐξάπλωση τῆς μεταρρυθμίσεως στὴ σλαυικὴ ἀνατολὴ ἦταν ἓνα ἀπὸ τὰ ζωτικὰ ἐνδιαφέροντα γιά τούς Γερμανούς μεταρρυθμιστές, — ὁ ἴδιος ὁ Μελάγχθων ἐνδιαφερόταν πάρα πολὺ γιὰ αὐτὸ τὸ Ζήτημα. Μὰ αὐτὴ τὴν ἐποχὴ, ἡ μεταρρύθμιση στήν Πολωνία μετὰ ἀπὸ ὀλιγόχρονη ἐπιτυχία, ἦταν στὸ στάδιο τῆς καταρρεύσεως. Ὑπῆρχε βέβαια ἀκόμη ἀξιοσημεῖωτη προτεσταντικὴ μειονότητα στὴ χώρα, καί οἱ προτεστάντες ἡγέτες βρίσκονταν σὲ φιλικὴ ἐπαφὴ μὲ τούς ὀρθοδόξους. Εἶχαν ν' ἀντιμετωπίσουν ἓνα κοινὸ κίνδυνο: Τὴ ρωμαϊκὴ προπαγάνδα. Ἐνα σχέδιο γιά ὀρθοδοξο-προτεσταντικὴ «ὁμοσπονδία» ἀμύντης ἦταν ὑπὸ προώθηση. Ἐξ ἄλλου, ταυτόχρονα, διαπραγματεύονταν οἱ Ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι στήν Πολωνία γιά νὰ ἐνωθοῦν μὲ τὴ Ρώμη. Τελικὰ ἀποπερατώθηκαν (οἱ διαπραγματεύσεις) τὸ 1595, ἀλλὰ μὲ μερικὴ καὶ ἀθέβαι ἐπιτυχία, ἀφοῦ ἡ θέση καὶ ἡ γραμμὴ τοῦ Ὀρθοδόξου κλήρου καὶ λαοῦ ἦταν τρομερὰ ἐνάντια σ' αὐτὴ τὴν ὑποταγὴ στὴ Ρώμη. Σ' αὐτὲς τὶς περιπτώσεις, ἡ φωνὴ τοῦ Οἰκουμενικοῦ πατριάρχῃ ἦταν μεγίστης σπουδαιότητος, εἰδικὰ ἐπειδὴ ἡ Ἐκκλησία στήν Πολωνία ἦταν αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὑπὸ τὴν κατ' εὐθείαν ἐξουσία καὶ δικαιοδοσία του. Αὐτὸ μᾶς φέρει στὸ *δεύτερο* σημεῖο. Δὲν μπορούμε νὰ ἀγνοήσωμε τούς «μὴ θεολογικοὺς παράγοντες» τοῦ οἰκουμενικοῦ προβλήματος. Ἡ μεταρρύθμιση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ εἶχε κάποιες προφανεῖς πολιτικὲς καὶ διεθνεῖς συνέπειες. Ἡ ἐνότητά τῆς χριστιανικῆς Εὐρώπης ἀπειλήθηκε σοβαρά. Ἡ Εὐρώπη ἐπρόκειτο νὰ χωρισθῇ σὲ δυὸ ἀντιμαχόμενα στρατόπεδα, ἀκριβῶς γιά τὸ θρησκευτικὸ Ζήτημα. Ἡ πολιτικὴ κατάσταση, κατὰ μεγάλο μέρος δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ θρησκευτικὸ σχίσμα. Πολιτικὲς συμμαχίες καὶ ὁμολογιακὴ ἐνότητα συνδέονταν ἄμεσα. Τὸ πρόβλημα ἦταν ταυτόχρονα πολιτικὸ καὶ θρησκευτικὸ, διεθνὲς καὶ οἰκουμενικὸ. Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ εἰποῦ-

με πῶς στὸ 16ο αἰ. τὸ κύριο πρόβλημα τῆς διεθνοῦς εὐρωπαϊκῆς πολιτικῆς ἦταν ἀκριβῶς «τὸ ἀνατολικὸ Ζήτημα». Καὶ εἶχε προφανῶς θρησκευτικὸ χρῶμα. Οἱ προτεσταντικὲς καὶ καθολικὲς δυνάμεις ἀγωνίζονταν αὐτὴ τὴν ἐποχὴ γιά ὑπεροχὴ στήν ἐγγὺς ἀνατολή. Ἦταν ἓνα πρόβλημα κατεπεῖγον: Ἡ χριστιανικὴ ἀνατολὴ ἐπρόκειτο νὰ ταχθῇ μὲ τὴν προτεσταντικὴ ἢ μὲ τὴ ρωμαϊκὴ πλευρά; Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης ἦταν ὄχι μόνο ἡ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ ὁ ἡγέτης τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους. Εὐρωπαῖοι διπλωμάτες στήν Κωνσταντινούπολη ἐνδιαφερόνταν σοβαρά γιά τὴ στάση του. Στὴν πραγματικότητα, ὅλες οἱ εὐρωπαϊκὲς ἐπαφὲς μὲ τὸν πατριάρχη κατὰ τὸν 16ο αἰ. εἶχαν ἀναμειχθῇ μὲ πολιτικὲς μηχανορραφίες. Οἱ Ἕλληνες Ζητοῦσαν παρὰ ταῦτα βοήθεια ἀπὸ τὴ δύση κατὰ τῶν μουσουλμάνων ἐπιδρομῶν. Μποροῦσε νὰ ἔλθῃ καὶ ἀπὸ τίς δυὸ πλευρὲς: ἀπὸ τὴ Ρώμη ἢ τὸν προτεσταντικὸ συνασπισμό. Ἐξ ἄλλου, ὑπῆρχε ἄμεσος «τουρκικὸς κίνδυνος». Μιὰ διαιρεμένη χριστιανικὴ δύση θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ εὐκόλῃ λεία τῶν ἀνατολικῶν ἐπιδρομῶν. Πολιτικὴ ἀσφάλεια βρισκόταν μόνο στὴ χριστιανικὴ ἐπ' ἀνένωση.

Σ' αὐτὴ τὴν πολιτικὴν κατάσταση ἦταν ἀκριβῶς τὰ πράγματα, ὅταν ἐγίνε ἡ πρώτη προσπάθεια ἐπαφῆς μὲ τὸν πατριάρχη ἀπὸ τὸ Μελάγχθωνα τὸ 1559. Ἡ ἐντύπωσή του ἦταν βαθειὰ γιά τὰ πάθη τῶν Χριστιανῶν κάτω ἀπὸ τὸν τουρκικὸ Ζυγό. Γι' αὐτὸν ἦταν ἐσχατολογικὸ σημεῖο. Δὲν μπορούσε παρὰ νὰ ἐλπίζῃ πῶς τίς ἐσχατὲς ἡμέρες ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς θὰ ἐπανένωνε τὴν Ἐκκλησία. Ἐγραψε στὸν πατριάρχη Ἰωάννα μ' αὐτὸ τὸ νόημα καὶ τὸν παρώτρυνε νὰ πιστεῦῃ πῶς οἱ λουθηρανοὶ ἦταν πιστοὶ στὴ διδασκαλία τῆς Γραφῆς καὶ τῶν πατέρων. Αὐτὸ τὸ γράμμα οὐδέποτε ἀναγνωρίσθηκε κι οὔτε ἐδόθηκε ἀπάντηση. Ἴσως παραδόθηκε μετὰ ἀπὸ μεγάλῃ καθυστέρηση, ἤδη μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Μελάγχθωνα. Εἶναι ἐξόχως ἐνδιαφέρον, σύμφωνα μὲ τὸ προσωπικὸ μῆνυμα πῶς ὁ Μελάγχθωνας ἔστειλε ἓνα ἀντίγραφο τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας στὰ ἐλληνικὰ στὸν πατριάρχη, προφανῶς σὰν ἀπόδειξη τῆς δογματικῆς ὀρθοδο-

Είας τῶν λουθηρανῶν. Αὐτὴ ἡ μετάφραση δημοσιεύθηκε στὴ Basel, 1559, ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ Παύλου Dolscius (Ξανακυκλοφόρησε ἐκ νέου στὴ Βυτεμβέργη, 1587). Ὁ καθηγητὴς E. Benz ἀπόδειξε τελευταῖα πὼς αὐτὴ ἡ μετάφραση δὲν ἦταν ἀκριβὴς ἀπόδοση τοῦ τελικοῦ κι ἐπίσημου κειμένου τῆς Αὐγούστας ἀλλὰ ἓνα ἐγγραφο πολὺ εἰδικοῦ χαρακτήρα. Πρῶτα ἀπ' ὅλα τὸ κείμενο ποὺ χρησιμοποιήθηκε γιὰ τὴ μετάφραση ἦταν εἰδικὴ ἐκδοση τῆς παραλλαγῆς τοῦ 1531 καὶ ὄχι ἡ μεταγενέστερη ἀναθεώρηση. Ὅσο κι ἂν φανῇ παράξενο αὐτὸ τὸ γεγονὸς παραθεωρήθηκε πλήρως καὶ ἀπὸ τοὺς σύγχρονους καὶ ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους ἐρευνητὲς (μόνο ὁ Lebedev παρατήρησε πὼς ἦταν ἡ προγενέστερη ἐκδοση κάπως ἐπαυξημένη). Κατὰ δεύτερον ἦταν ἐλεύθερη ἐρμηνεῖα μᾶλλον παρά κατὰ λέξη ἀπόδοση. Ἦταν, οὕτως εἰπεῖν, ἐπιδέξια μεταφορὰ τῆς ὁμολογίας τοῦ Augsburg στὸ παραδοσιακὸ θεολογικὸ ἰδίωμα τῆς ἀνατολῆς. Αὐτὸ προδίδει τὴν ἄμεση γνωριμία τοῦ μεταφραστῆ μὲ τὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ καὶ λειτουργικὴ φρασεολογία. Εἶναι πολὺ ἀπίθανο πὼς θὰ μπορούσε νὰ τὴν κάνῃ ὁ Dolscius. Μένει λίγη ἀμφιβολία πὼς ὁ ἴδιος ὁ Μελάγχθονας ἦταν ὑπεύθυνος γι' αὐτὸ τὸ τμῆμα τοῦ ἔργου. Ἀλλὰ ἀκόμη κι ἓνας τέτοιος ἔμπειρος ἑλληνιστὴς σὰν κι αὐτὸν δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὸ κάμῃ μὲ τόση ἀποτελεσματικότητά καὶ συνέπεια χωρὶς τὴ βοήθεια κάποιου ἀπὸ τὸν ὁποῖον προερχόταν φυσιο-λογικὰ αὐτὸ τὸ ἀνατολικὸ ἰδίωμα. Ὁ Δημήτριος, διάκονος τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας, ἦταν μὲ τὸν Μελάγχθονα ἀκριβῶς τὴν ἐποχὴ ποὺ γινόταν ἡ μετάφραση καὶ ἔχομε κάθε λόγο νὰ πιστεύωμε πὼς ἡ συμμετοχὴ του στὸ ὅλο ἔργο ἦταν σημαντικὴ. Ὁ Δημήτριος ἦταν ἓνα αἰνιγματικὸ πρόσωπο. Φαίνεται πὼς εἶχε σταλῇ στὴ Γερμανία ἀπὸ τὸν πατριάρχη γιὰ κάποιες ὑποθέσεις. Ἀλλὰ προφανῶς συμπαθοῦσε πολὺ τὴ μεταρρύθμιση καὶ ἐνεργοῦσε δραστήρια γιὰ τὴν ἐξάπλωση τοῦ προτεσταντισμοῦ στὴν Οὐγγαρία καὶ Μολδαβία. Τὸν ἔστειλε ὁ Μελάγχθονας γιὰ νὰ παραδώσῃ τὸ γράμμα του κι ἓνα ἀντίγραφο τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως στὸν πατριάρχη. Προφανῶς, ἡ ἑλληνικὴ αὐγουστιαία προωριζό-

ταν πρωταρχικὰ γιὰ τοὺς Ἕλληνες. Δὲν προωριζόταν γιὰ ἐσωτερικὴ κυκλοφορία καὶ ὁ Μελάγχθονας ἐνωχλήθηκε πολὺ μὲ τὴ δημοσίευσή της, καθὼς ἰσχυρίσθηκε, χωρὶς τὴ συγκατάθεση καὶ τὴ γνώμη του (*sine meo consilio*). Γενικῶς, ἡ μετάφραση αὐτὴ ἐγίνε ἤδη σπουδαῖο οἰκουμενικὸ ἐπίτευγμα. Στὴν πραγματικότητα ἦταν προσπάθεια νὰ παρουσιάσῃ τὰ βασικὰ δόγματα τῶν λουθηρανῶν στὴν ἑλληνικὴ πατερικὴ καὶ λειτουργικὴ γλῶσσα. Ἦταν ἀπλῶς διπλωματικὴ προσπάθεια ἢ προσαρμογὴ στὰ ἑλληνικὰ ἔθιμα; Ἡ μᾶλλον, τὸ ὅλο τόλμημα ἦταν ἐμπνευσμένο ἀπὸ βαθειὰ πεποίθηση πὼς βασικὰ καὶ οὐσιαστικὰ ἡ ὁμολογία τοῦ Augsburg ἦταν πράγματι σύμφωνη μὲ τὴν πατερικὴ παράδοση; Ὁ Μελάγχθονας ἦταν καλὸς πατερικὸς μελετητὴς καὶ οἱ ἀπόψεις του γιὰ τοὺς ἀρχαίους πατέρες ἦταν αὐθεντικές. Μποροῦσε νὰ πιστεῦε εἰλικρινὰ πὼς ἡ αὐγουστιαία θὰ γινόταν παραδεκτὴ ἀπὸ τὸν πατριάρχη. Στὴν πραγματικότητα, ἀκόμη καὶ σ' αὐτὸ τὸ εἰδικὸ ἑλληνικὸ σχέδιο, ἀποδείχθηκε πὼς ἦταν ἀπαράδεκτη. Τὸ Ζήτημα πάντως παραμένει, ἐὰν αὐτὴ ἡ μετάφραση ἦταν ὀρθὴ καὶ αὐθεντικὴ παρουσίαση τῆς ἐπίσημης λουθηρανικῆς διδασκαλίας. Ὅπωςδὴποτε οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης δὲν ἐδίστασαν νὰ στείλουν αὐτὸ τὸ κείμενο στὸν πατριάρχη, καὶ ὁ Cusius ἦταν ἑτοιμος νὰ τὸ τυπώσῃ, ὅσο κι ἂν ἐκείνη τὴν ἐποχὴ ἦταν δύσκολη ἡ παραγωγή ἀντιτύπων. Αὐτὴ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση οὐδέποτε ἀποκηρύχθηκε ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν λουθηρανῶν. Εἶναι πιθανόν, πάντως, νὰ εἶχε ἀπλῶς ξεχασθῇ. Ἐε' ἄλλου, θὰ πρέπει νὰ μᾶς ἐρ-θῇ στὸ νοῦ, πὼς δὲν ὑπῆρχε κοινὸ Λουθηρανικὸ δόγμα παραδεκτὸ στὴν πρῶιμη αὐτὴ ἐποχὴ — ἦταν ἀκόμη περίοδος μεταβατικὴ καὶ ἐρίδων, ὑπῆρχε ἀκόμη ἀρκετὸς χώρος γιὰ ἐλεύθερη ἐρμηνεῖα. Ἄς θυμηθοῦμε πὼς ἡ *Formula Concordiae*, μὲ τὴν προσπάθειά της νὰ συμβιβάσῃ διαφορές καὶ ἀποκλίνουσες γνώμες, ἀνῆκε στὴν ἴδια ἀκριβῶς αὐτὴ ἐποχὴ ποὺ οἱ διαπραγματεύσεις μεταξὺ Τυβίγγης καὶ Κωνσταντινουπόλεως ἦταν ἐν ἐξελίξει. Τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως τῆς αὐγουστιαιας ἦταν ἡ ἀποφυγὴ τῆς χρήσεως τῆς σχολαστικῆς φρασεολογίας, ποὺ

ήταν ξένη στήν ανατολή και ό μετριασμός τής δυτικής έμφάσεως στη νομική άποψη του δόγματος τής σωτηρίας. Ή έμφαση μετατοπίσθηκε από τη δικαίωση και τη συγγνώμη στην αιώνια ζωή στη νέα γέννηση ή αναγέννηση και τήν ανάσταση. Ήταν ούτως είπειν άντικατάσταση τής Ίωαννείου διδασκαλίας από τήν Παύλαιο. Έξ άλλου τό δόγμα χρησιμοποιήθηκε μάλλον από λατρευτική άποψη, παρά άπλως σάν τμήμα τής σχολαστικής διδασκαλίας.

Ή πρώτη πατριαρχική άπάντηση ύπογράφηκε στις 15 Μαΐου του 1576 κι έστάλη άμέσως στην Τυβίγγη. Ήταν άναμφίβολα όμαδικό έργο και ό Θεοδόσιος Ζυγομαλάς ήταν προφανώς ό βασικός συνεργάτης. Τό τελικό κείμενο ήταν όμως προσεκτικά αναθεωρημένο από τόν πατριάρχη. Τό κείμενο δέν ήταν καθόλου πρωτότυπη σύνθεση, και δέν διεκδικούσε καμιά πρωτοτυπία. Αντίθετα είχε άποφευχθή αύστηρά κάθε καινοτομία. Ήταν προσεκτικός έρανισμός από παραδοσιακές πηγές. Δέν ήταν τόσο άνάλυση τής αύγουστιάς, όσο παράλληλη έκθεση του Όρθόδοξου δόγματος. Είχε ύποστηριχθή πώς ή βασική άξία του κειμένου βρισκόταν άκριβώς στη μή πρωτοτυπία του. Ήταν ή τελευταία δογματική έκθεση στην ανατολή, στην όποία δέν μπορούμε νά έντοπίσωμε δυτική επίδραση άκόμη και στην όρολογία. Ήταν, κατά κάποια έννοια, επίλογος τής βυζαντινής θεολογίας. Οί πηγές αύτου του κειμένου έξετάσθηκαν με προσοχή από πολλούς σύγχρονους έρευνητές (τόν Φίλιππο Meyer κατά πρῶτον και οί παρατηρήσεις του έγιναν γενικά άποδεκτές). Οί κύριες αύθεντίες ήταν: Ό Νικόλαος Καβάσιλας, ό Συμεών Θεσσαλονίκης, ό Ίωσήφ Βρυέννιος και οί παλαιοί πατέρες και μάλιστα ό Μ. Βασίλειος και ό Ίωάννης ό Χρυσόστομος. Οί ίδιες αύθεντίες έχρησιμοποιήθηκαν στις μεταγενέστερες άπαντήσεις του πατριάρχη. Δινόταν μεγάλη έμφαση στην όξιοπιστία τής παραδόσεως. Αυτό αποτελούσε ίσως τη μεγαλύτερη δυσκολία για τούς Λουθηρανούς που έδιναν έμφαση μόνο στη Γραφή. Γενικά ό πατριάρχης ήταν πάρα πολύ διαλλακτικός και ίσορροπημένος στα σχόλια ή τις κριτικές του. Στο συγκαλυμμένο του γράμμα έκ-

φραζόταν ή έλπίδα πώς και «οί δυό Έκκλησίες» θά μπορούσαν νά επανενωθούν. Πάντως αύτή ή ένότητα θά μπορούσε νά βασισθή μόνο στην πλήρη δογματική συμφωνία, δηλαδή στην τέλεια παραδοχή τής Ίερās Παραδόσεως.

Ύπῆρχαν μερικά είδικά σημεία στα όποία ό Πατριάρχης δέν μπορούσε νά συμφωνήση με τη λουθηρανική διδασκαλία. Φυσικά έπρεπε νά άντιταχθή στόν όρο *Filioque*. Αλλά, προφανώς, δέν ύπῆρχε πάνω σ' αυτό είδικά τίποτε λουθηρανικό. Θά μπορούσε γενικά νά συμφωνήση με τη Λουθηρανική ιδέα τής προελεύσεως τής άμαρτίας, μά θά τόνιζε παρά ταύτα τήν ανθρώπινη έλευθερία (σ' αυτό τό σημείο αναφέρεται έκτεταμένα στόν Άγιο Χρυσόστομο). Τίποτε δέν μπορεί νά γίνη χωρίς τη θεία πρωτοβουλία. Έν τούτοις ή χάρη του Θεού λαμβάνεται έλεύθερα — δέν ύπάρχει έξαναγκασμός στην ένέργειά της. Και γι' αυτό, πίστη και «άγαθά έργα» δέν μπορούν νά ξεχωρισθούν ούτε και θάπρεπε νά τά φέρωμε άντιμέτωπα ή αντίθετα τό ένα στό άλλο. Όπωςδήποτε, ή άληθινή συγχώρηση συνδέεται με τη μετάνοια. Έξ άλλου στό κεφάλαιο τών μυστηρίων ό πατριάρχης παρουσιάζει τήν όρθόδοξο διδασκαλία. Αναφέρει πώς ύπάρχουν έπτά μυστήρια και ένδιατρίβει άρκετά σέ κάθε ένα. Σ' αυτό είδικά τό κεφάλαιο πρέπει νά όμολογήσωμε κάποια δυτική επίδραση. Όχι μόνο έπειδή ό αριθμός «έπτά» είχε δυτική προέλευση (συγκριτικά μεταγενέστερη — Πέτρος Lombardus) και μόνο βαθμιαία έγινε άποδεκτός στην ανατολή (σέ μερικά κείμενα του 14ου και του 15ου άκόμη αι. έχομε και άλλους άκόμη καταλόγους μυστηρίων), αλλά και έπειδή ίσως για πρώτη φορά στην ανατολή μνημονεύεται σχολαστική διάκριση μεταξύ «τύπου» και «ούσίας» (πρέπει ίσως νά άποδώσωμε αύτή τη στροφή τής όρολογίας στό Γαβριήλ Σεϋήρο, που έκανε έκτεταμένη χρήση αύτης τής σχολαστικής φρασεολογίας στην μελέτη του «Περί Μυστηρίων» που έκδόθηκε τό 1600). Ό πατριάρχης δέν θά μπορούσε νά δεχθή τό δόγμα τής θείας εύχαριστίας όπως παρουσιάζόταν στην αύγουστιά όμολογία. Χωρίς νά ύπεισέρχεται σέ λεπτομερή έλεγχο, έκθέτει καθαρά τήν

ὀρθόδοξη διδασκαλία. Μὲ τὸν καθαγιασμό πραγματοποιεῖται «μεταβολή» τῶν στοιχείων στὸ ἴδιο τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Δὲν χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «μετουσίωση» ποὺ υἱοθετήθηκε ἀπὸ μερικοὺς ὀρθοδόξους θεολόγους μεταγενέστερα. Ἡ θ. Εὐχαριστία δὲν εἶναι μόνο μυστήριό ἀλλὰ καὶ θυσία. Ὁ πατριάρχης τονίζει τὴ σπουδαιότητα τοῦ μυστηρίου τῆς μετάνοιας καὶ ἀπὸ μυστηριακῆς καὶ ἀπὸ ἠθικῆς ἀπόψεως. Ἀποκηρύττει ὅλες τὶς καταχρήσεις ποὺ εἶχαν διεισδύσει στὰ ἐπιτίμια τῆς μετάνοιας, ἀλλὰ ἐπιμένει πολὺ πῶς τὰ ἐπιτίμια εἶναι βοηθητικὰ φάρμακα γιὰ τοὺς ἁμαρτωλοὺς. Πολὺ παράξενα εἶναι ἱκανοποιημένοι μὲ τὴ γνώμη τῆς αὐγουστιαίας γιὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνες, δηλαδὴ πῶς κανεῖς δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐπιτελέσῃ τὰ μυστήρια καὶ νὰ διδάξῃ τὸ λόγο τοῦ Θεοῦ δημοσίᾳ *χωρὶς νὰ ἔχῃ ἐκλεγῇ κανονικὰ καὶ χειροτονηθῇ γι' αὐτὸ τὸ λειτουργημα*. Ἡ πρόταση ἦταν ἀσαφὴς καὶ διφορούμενη καὶ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθῇ ποικιλοτρόπως. Προφανῶς ἡ ὀρθόδοξη ἐρμηνεία δὲν ἦταν ἴδια μὲ τὴ λουθηρανικὴ. Πολὺ ὀλίγα ἀναφέρονται γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν. Δὲν μνημονεύεται τίποτε ἰδιαίτερο περὶ τῶν *ἐσχάτων*. Ὁ πατριάρχης ὁμως ἐπιμένει πολὺ σὲ μερικὰ ἐπίμαχα πρακτικὰ σημεῖα: τὴν ἐπίκληση τῶν ἁγίων καὶ τὶς μοναστικές ὑποσχέσεις.

Τὸ κείμενο εἶχε καταφανῶς εἰρηνικὸ χαρακτήρα. Καὶ γι' αὐτὸ ἴσως ἀκριβῶς τὸ λόγο δὲν ἦταν πειστικό. Ἕνας σύγχρονος ἀναγνώστης μπαίνει σὲ πειρασμὸ νὰ τὸ χαρακτηρίσῃ πῶς προσπαθεῖ ν' ἀποφύγῃ (νὰ πάρῃ θέση) καὶ νὰ μὴ δεσμευθῇ. Πράγματι, μπορεῖ κανεῖς νὰ διαπιστώσῃ πῶς τὰ πλέον σπουδαῖα σημεῖα τῶν ἀποκλίσεων μόλις ποὺ ἐγγίζονται: Τὸ δόγμα περὶ Ἐκκλησίας καὶ ἱερωσύνης μὰ καὶ τὸ δόγμα τῆς δικαιοσύνης. Μὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ πατριάρχης ἦταν διαφορετικῆς γνώμης. Ὁ σκοπὸς τοῦ δὲν ἦταν νὰ κριτικάρῃ ἀλλὰ νὰ ἐκθέσῃ τὴν ὀρθὴ διδασκαλία. Κλείνει τὸ μήνυμά του πρὸς τοὺς λουθηρανούς μὲ μιὰ συγκεκριμένη πρόταση: Ἐὰν μποροῦν νὰ προσχωρήσουν ὁλόκαρδα στὴν παραδοσιακὴ αὐτὴ διδασκαλία, εὐχαρίστως θὰ τοὺς δεχθῇ σὲ ἐπικοινωνία, καὶ ἔτσι οἱ «δύο Ἐκκλησίες» θὰ γίνουν μία. Δὲν

ἐπρόκειτο πράγματι νὰ κάμῃ καμιά παραχώρηση. Πρέπει νὰ θυμηθοῦμε πῶς στὴν Κωνσταντινούπολιν πολὺ ὀλίγα ἦταν γνωστὰ γιὰ τὴ μεταρρύθμιση. Τόσο ὅσο μπορούμε νὰ κρίνωμε ἀπὸ τὰ προσωπικὰ ἡμερολόγια τοῦ Gerlach καὶ τοῦ διαδόχου του Σολομώντα Schweigger, οἱ Ὁρθόδοξοι ἦταν ἀνεπαρκῶς πληροφορημένοι καὶ πολλὰς ἀπ' αὐτὰς τὶς πληροφορίες ἔρχονταν ἀπὸ περιστατικά καὶ συχνὰ ἰσχυρὰ ρεύματα, δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς ρωμαιοκαθολικούς. Ὑπῆρχε πάντως κάποιος λόγος συμπάθειας τῆς μεταρρυθμιστικῆς κινήσεως ἀπλῶς γιατί ἦταν κίνηση ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ Ρώμη. Ἀλλὰ ἡ γνώση τοῦ δόγματος τῆς μεταρρυθμίσεως ἦταν τότε πολὺ ἀνεπαρκής. Ὁ ἴδιος ὁ Ἱερεμίας εἶχε κάποια ἰδέα τῆς κινήσεως καθὼς μπορούμε νὰ κρίνωμε ἀπὸ τὰ Ζητήματα ποὺ ἔθεσε στὸν Gerlach κατὰ τὶς προσωπικὲς τους συνομιλίες. Δὲν μπορούμε νὰ ξέρωμε ἀκριβῶς μέχρι ποίου σημείου ἔφταναν οἱ πληροφορίες του. Ἐξ' ἄλλου, ἡ αὐγουστιαία ὁμολογία μπορεῖ νὰ κατανοηθῇ πρεπόντως μόνο σὲ πλατύτερη ἱστορικὴ τοποθέτηση. Ἴσως ὁ πατριάρχης ἐνδιαφερόταν γιὰ ἓνα πρᾶγμα: Μέχρι ποίου σημείου ἦταν δυνατόν νὰ περιμένῃ τοὺς δυτικούς διίσταμένους γιὰ νὰ ἐνωθοῦν μὲ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησίαν. Γι' αὐτὸν ἦταν ἡ μόνη φυσικὴ προσέγγιση στὸ πρόγραμμα τῆς ἐνότητος, καὶ ἴσως νὰ ἦταν καὶ ἡ μόνη ἐφικτὴ στὸ 16ο αἰῶνα. Ἡ ἀνατολὴ ἦταν ἐπὶ αἰῶνες χωρισμένη καὶ ἀποξενωμένη ἀπὸ τὴ δύση, καὶ ὁ πρωταρχικός λόγος γι' αὐτὸ ἦταν ἀκριβῶς οἱ «ρωμαϊκὲς ἀξιώσεις». Τώρα ὑπῆρχε νέα ἀντιρωμαϊκὴ κίνηση στὴ δύση. Δὲν ἐπρόκειτο τάχα νὰ πραγματοποιηθῇ ἐπιστροφή σ' αὐτὴ τὴν παράδοση, τὴν ὁποία ἡ ἀνατολή τόσο ἐπίμονα διατήρησε; Δὲν θὰ ἦταν δυνατόν νὰ περιμένωμε ὅποιαδήποτε κατανόηση κι ἐκτίμηση τοῦ λουθηρανικοῦ δόγματος ἀπὸ τὸν Ἱερεμία. Ἐνδιαφερόταν μόνο γιὰ τὸ Ζήτημα ἐνῶ οἱ προτεστάντες ἦταν ἐτοιμοὶ νὰ ἀσπασθοῦν τὸ ὑγιὲς δόγμα, τοῦ ὁποίου ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἦταν πιστὸς θεματοφύλακας διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, οἱ Λουθηρανοὶ τῆς Τυβίγγης ἐνδιαφέρονταν ἀκριβῶς γιὰ τὸ ἴδιο πρᾶγμα, μὰ ἀπὸ ἀντίθετη ἄποψη: Ἦταν ἐτοιμὴ ἡ ὀρθόδοξη ἀνατο-

λή νά δεχθῇ τὸ «ὕγιες δόγμα» τους, ὅπως εἶχε διατυπωθῇ στὴν αὐγουστιαία ὁμολογία;

Τὸ πατριαρχικὸ σχόλιο στὴν αὐγουστιαία ἦταν θλιθερὴ ἀπογοήτευση γι' αὐτούς. Αἰσθάνθηκαν πὼς ἦταν ἀναγκασμένοι νά δώσουν μερικὲς ἐξηγήσεις. Αὐτὸ τὸ νέο μήνυμα πρὸς τὸν πατριάρχη ὑπογράφηκε ἀπὸ τὸν Κρούσιο καὶ τὸν Λουκά Oslander. Βασικά ἦταν ἀπολογία. Ἦταν δυσαρεστημένοι μὲ τοὺς ὑπαινιγμούς τοῦ πατριάρχη ὅτι ἀκολουθοῦσαν ἀνθρώπινες ἐπινοήσεις. Ἀντίθετα, ἦταν βέβαιοι ὅτι θρίσκονταν σὲ ἀσφαλέστερο ἔδαφος παρὰ ἐκεῖνος — βασίζονταν δηλαδὴ στὸ Λόγο τοῦ Θεοῦ. Ὑπῆρχε στὴν πραγματικότητα σύγκρουση μεταξὺ τῶν δύο δογματικῶν ἀρχῶν τῆς ἀρχῆς τῆς παραδόσεως ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πλευρὰ καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ θέτει ὡς βάση τῇ Γραφῇ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μεταρρυθμίσεως. Κατ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ οἱ λουθηρανοὶ ἦταν πλήρως ἐνήμεροι γιὰ τὴν τελικὴ αὐτὴ σύγκρουση τῶν ἀρχῶν. Παρὰ ταῦτα φαινόταν σ' αὐτούς πὼς συμφωνοῦσαν σὲ πολλὰ σημεῖα. Τὰ σημεῖα τῆς διαφωνίας ἦταν τὰ ἑξῆς: Ποία ἦταν ἡ αὐθεντία στὰ ζητήματα τῆς πίστεως; Φυσικά καὶ τὸ *Filioque*. Ὑστερα, τὸ ὅλο δόγμα τῆς ἐλευθερίας καὶ δικαιώσεως μόνο διὰ τῆς πίστεως. Δὲν ὑπῆρχαν παρὰ μόνο δυὸ μυστήρια. Δὲν ἦταν σωστό νά προσεύχεται κανεὶς γιὰ τοὺς ἀποθανόντες. Ἡ Εὐχαριστία δὲν πρέπει νά θεωρῇται θυσία. Τελικά, καὶ ἡ ἐπίκληση τῶν ἁγίων καὶ ὁ μοναχισμὸς ἦταν ἀπαράδεκτα. Ὁ πατριάρχης εἶχε πολὺ ὀλίγα νά προσθέσῃ στὴν προηγούμενὴ του ἐκθεση. Οἱ λουθηρανοὶ τοῦ ἔστειλαν αὐτὴ τὴν ἐποχὴ μερικὰ νέα στοιχεῖα τῆς διδασκαλίας τους, δηλαδὴ τὴν *Ἐπιτομὴ Θεολογίας* τοῦ Ἰάκωβου Heegerbrand' μεταφράσθηκε στὴν ἐλληνικὴ ἀπὸ τὸν Cusius (ἐκυκλοφόρησε στὴ Βυτεμβέργη τὸ 1582). Γιὰ τὴν προετοιμασίαν τῆς δεύτερης πατριαρχικῆς ἀπαντήσεως ἔλαβαν μέρος μερικοὶ νέοι εἰδικοί, ὅπως ὁ Μητροφάνης, μητροπολίτης Βεροίας, ὁ Μεθόδιος, μητροπολίτης Μελενίκου, ὁ ἱερομόναχος Ματθαῖος καί, ὅπως καὶ πρὶν, ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλάς. Δὲν ὑπῆρχε τίποτε καινούργιο στὴ δεύτερη αὐτὴ ἀπάντηση, ἐκτός ἀπὸ τὴν ἰσχυρότερη ἐμμονὴ στὴν πλήρη παραδοχὴ τῆς ὁ-

λης ὀρθόδοξης διδασκαλίας. Παρὰ ταῦτα δὲν σημειώθηκε ἀκόμη τὸ τέλος. Οἱ λουθηρανοὶ ἔγραψαν περισσότερο ἀπὸ μιὰ φορὰ στὸν πατριάρχη ὑπερασπίζοντας τὴ θέση τους. Ὁ πατριάρχης αἰσθάνθηκε πὼς ἦταν ὑποχρεωμένος νά θέσῃ ἓνα τέλος σ' αὐτὲς τὶς διαπραγματεύσεις ποὺ τώρα προφανῶς δὲν ὑπόσχονταν τίποτε. Πρότεινε λήξη τῶν χωρὶς ἐλπίδα θεολογικῶν συζητήσεων ἀλλὰ ἦταν πρόθυμος νά συνεχίσῃ τὶς φιλικὲς ἐπαφές. Οἱ λουθηρανοὶ ξανάγραψαν γιὰ νά ἐκφράσουν καὶ πάλι τὴν ἐλπίδα τους πὼς στὸ μέλλον ἴσως ἦταν δυνατὴ μιὰ καλύτερη ἀμοιβαία κατανόηση καὶ στενότερη ἐπαφή.

Αὐτὴ ἡ πρώτη οἰκουμενικὴ ἀλληλογραφία μεταξὺ Βυτεμβέργης καὶ Κωνσταντινουπόλεως δὲν εἶχε πρακτικὰ ἐπακόλουθα. Παραγκωνίσθηκε ἀπὸ μεταγενέστερες ἐξελίξεις ποὺ δυστυχῶς ὠδήγησαν σὲ σοβαρὴ ἐπιδείνωση τῶν σχέσεων. Στὴν ἀρχὴ ἡ εἰλικρίνεια καὶ ἡ κατανόηση ἦταν μεγαλύτερη. Μιὰ λεπτομερέστερη μελέτη τῆς φιλικῆς αὐτῆς ἀνταλλαγῆς τῶν πεποιθήσεων μεταξὺ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ ἀνατέλλοντος κόσμου τῆς μεταρρυθμίσεως δὲν ἔχει ἀπλῶς ἀξία σὰν γεγονὸς ποὺ ἱκανοποιεῖ τὴν ἱστορικὴ περιέργεια. Ἦταν μιὰ προσπάθεια γιὰ νά ἀνακαλύψῃ κάποιο κοινὸ ἔδαφος καὶ νά υἱοθετήσῃ ἓνα κοινὸ ἰδίωμα. Τοῦ Μελάγχθωνα τὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τῆς αὐγουστιαίας ἀξίζει νά τὴν προσέξουν περισσότερο οἱ σύγχρονοι οἰκουμενικοὶ θεολόγοι. Ἡ προσπάθειά του νά ἐρμηνεύσῃ τὴ διδασκαλία τῆς μεταρρυθμίσεως στὴν πλατύτερη συνάφεια μὲ τὴν οἰκουμενικὴ παράδοση ποὺ ἐναγκαλίζεται τὴν ἀνατολὴ καὶ τὴ δύση θὰ ἔπρεπε νά ἐπαναληφθῇ. Καὶ ὅλα τὰ ἐπίμαχα σημεῖα, ποὺ χωρίζουν τὴν ἀνατολὴ ἀπὸ τὴ μὴ-ρωμαϊκὴ δύση θὰ πρέπει νά ἀναλυθοῦν πάλι μέσα στὴν εὐρύτερη προοπτικὴ τῆς πατερικῆς παραδόσεως.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΟΓΔΟΟ

Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΥΓΟΥΣΤΙΑΙΑΣ ΟΜΟΛΟΓΙΑΣ*

Η ΠΡΩΤΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας κυκλοφόρησε τὸ 1559 στὴ Βασιλεία. Ἡ ἔκδοση αὐτὴ περιλάμβανε μόνον τὸ ἑλληνικὸ κείμενο. Στὸ ἐξώφυλλο ἦταν τὸ ὄνομα τοῦ μεταφραστῆ: *Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi*. Ὁ Dolscius ἔγραψε καὶ τὸν πρόλογο τῆς μεταφράσεως, στὴ λατινικὴ. Τὸ 1584 τὸ κείμενο τοῦ Dolscius ξανατυπώθηκε στὸν περίφημο τόμο *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium*, πού ἦταν πλήρης ἔκθεση τῆς ἀλληλογραφίας μεταξὺ μιᾶς ομάδος λουθηρανῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης καὶ τοῦ πατριάρχῃ τῆς Κωνσταντινουπόλεως Ἱερεμίου τοῦ Β'. Αὐτὴ τὴ φορά ἐδόθηκε καὶ τὸ λατινικὸ κείμενο, σὲ παράλληλῃ στήλῃ, μὲ τὸ ἑλληνικόν.

Αὐτὴ ἡ ἔκδοση εἶχε προφανῶς περιωρισμένη κυκλοφορία ἢ ἐτυπώθηκαν ὀλίγα μόνον ἀντίτυπα. Ἦδη τὸ 1574 ὁ Μαρτίνος Crusius δυσκολεύτηκε ν' ἀποκτήσῃ ἓνα ἀντίτυπο². Δὲν φαίνεται νὰ διαβάστηκε πολὺ τὸ βιβλίον στὴ δυτικὴ Εὐρώπῃ. Πράγματι, ὁ εἰδικὸς χαρακτήρας τῆς ἐκδόσεως τοῦ Dolscius ἔξφυγε τὴν προσοχὴ τῶν ἐρευνητῶν. Ὁ καθηγητῆς Ernst Benz τοῦ Marburg ἦταν ὁ πρῶτος πού ἐπέσυρε τὴν προσοχὴ σ' αὐτὸ τὸ σπάνιον κείμενο³. Ὅλιγα μποροῦν νὰ προστεθοῦν στὴν σπουδαία του ἀνάλυση ἂν καὶ φυσικὰ δὲν

* «Ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Αὐγουστιαίας Ὁμολογίας» δημοσιεύθηκε στὸ *Lutheran World*, Vol. VI, N° 2 (1959), pp. 153-155. Ἀναδημοσιεύεται μὲ τὴν ἄδεια τοῦ συγγραφέως.

ἔλυσε τελικὰ ὅλα τὰ προβλήματα πού προβάλλει τὸ κείμενο. Σ' αὐτὴ τὴν περιληπτικὴ πραγματεία δὲν μπορῶ παρὰ νὰ ἀνασκοπήσω τὰ πορίσματά του.

Πρῶτα ἀπ' ὅλα ἡ συγγραφὴ τῆς μεταφράσεως εἶναι ἀβέβαιη καὶ σκοτεινὴ. Ὁ Παῦλος Dolscius ἦταν ἓνας ἱκανὸς ἑλληνιστὴς διανοούμενος πού πίστευε στὸν ἀνθρωπισμὸ. Στὸν πρόλογό του στὴ μετάφραση τόνιζε τὴ σπουδαιότητα τῶν γλωσσῶν τῆς Βίβλου γιὰ τὴν ὀρθὴ κατανόηση τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ὁ πρόλογος ἦταν ἀφιερωμένος σὲ κάποιον Dr. Melchior Kling, διάσημο νομικὸ τῆς ἐποχῆς. Ὁ Dolscius ὑπαινισσόταν πῶς ἡ ὑποκίνηση γιὰ τὴ μετάφραση εἶχε γίνει ἀπὸ τὸ Dr. Kling. Φαίνεται, λοιπόν, πῶς ὅλα αὐτὰ ἦταν μιὰ παραμόρφωση ἐὰν δὲν ἦταν ἐσκεμμένη μυστικοποίηση. Ὁ Dolscius ἐπέμενε καὶ γιὰ τὴν αὐστηρὴ ἀκρίβεια τῆς μεταφράσεώς του: *nihil de suo addens*. Στὴν πραγματικὴ ὁμῶς ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση παρεκκλίνει ἀρκετὰ ἀπὸ τὸ πρωτότυπο. Ὑπάρχουν ἰσχυροὶ λόγοι νὰ πιστεύωμε πῶς ἡ πραγματικὴ πρωτοβουλία ἀνῆκε σὲ πρόσωπο ὄχι κατώτερο ἀπὸ τὸ Μελάγχθονα. Ἦδη ὁ Crusius ἦταν ἐνήμερος αὐτοῦ τοῦ γεγονότος: *κατ' ὄνομα ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Dolscius, ἀλλὰ ἐγράφηκε ἀπὸ τὸν Φίλιππο*⁴. Ἐν πάσῃ περιπτώσει, τὸ ἴδιο ἔτος πού πρωτοδημοσιεύθηκε ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση, ὁ Μελάγχθονας προώθησε ἓνα ἀντίτυπο στὸν τότε πατριάρχῃ τῆς Κωνσταντινουπόλεως Ἰωάσαφ, μὲ ἓνα ἐπεξηγηματικὸ γράμμα στὸ ὁποῖο ὑποστήριζε πῶς ἡ λουθηρανικὴ κίνησις ἦταν κοντὰ στὴν Ὁρθοδοξία. Προφανῶς τὸ γράμμα οὐδέποτε παραδόθηκε. Ὑπὸ τὸ φῶς τῶν ἀνωτέρω ἐνεργειῶν πρὸς τὴν ἀνατολή, γίνεται κατανοητὸς ὁ ἰδιαίτερος χαρακτήρας τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως: Προωριζόταν πρωταρχικὰ γιὰ τοὺς Ἕλληνες. Δὲν εἶχε προβλεφθῇ ἐλεύθερη κυκλοφορία τῆς στὴ δύση. Τὸ ἐντονο ἐνδιαφέρον τοῦ Μελάγχθονα γιὰ τὴν ἑλληνικὴ Ἐκκλησία εἶναι πολὺ γνωστὸ κα ἀνάγεται στὰ νεανικὰ χρόνια του. Στὰ πενήντα του εἶχε ποικίλους δεσμούς μὲ Ἕλληνες ἐπισκέπτες στὴ Γερμανία. Ἐνας ἀπ' αὐτούς, ὁ Δημήτριος, θρισκόταν ἀκόμη μαζί του ἐκεῖνα τὰ χρόνια⁵ καὶ πιθανῶς νὰ πῆρε μὲ-

ρος στη μετάφραση. Έξ ἄλλου ὁ ρόλος τοῦ Dolscius εἶναι πολὺ σκοτεινός.

Κατὰ δεύτερον, τὸ κείμενο τῆς ὁμολογίας ποὺ χρησιμοποιήθηκε γιὰ τὴν μετάφραση ἦταν εἰδικό. Δὲν ἦταν τὸ κανονικὸ κείμενο τοῦ 1530. Τὸ λατινικὸ κείμενο περιλαμβανόμε- νο στὰ *Acta et Scripta* εἶναι ὁμοιο μὲ τὴν *Variata* τοῦ 1531, ἀλλὰ διαφέρει κι ἀπ' αὐτό. Ὁ καθηγητὴς Benz ἐπιτυχῶς τὸ χαρακτηρίζει σὰν πολὺ ἀλλοιωμένο ἀπὸ τὸ Μελάγχθωνα. Παραμένει νὰ τὸ τοποθετήσωμε ἀκριβῶς σχετίζοντάς το μὲ ὅλα τὰ ἄλλα σχέδια τῆς ὁμολογίας τοῦ Μελάγχθωνα. Στὴ μελέτη του ὁ Benz δὲν προσφέρει παρὰ ἐλάχιστους ὑπαινιγμούς πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση. Ἀρκετὰ παράξε- να, οἱ ἐκδότες τοῦ *Acta Scripta* δὲν μνημονεύουν καθόλου ὅτι τὸ λατινικὸ κείμενο στὴν ἐκδόσή τους ἦταν μιὰ πολὺ εἰδικὴ ἐκδοσὴ τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας. Ὅπως δὴποτε τὸ πρόβλημα εἶναι πολὺ εἰδικὸ καὶ δύσκολο νὰ συζητηθῇ στὴ μικρὴ αὐτὴ μελέτη.

Τρίτον, ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ 1559 διαφέρει κατὰ πολὺ καὶ ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο ἐκεῖνο λατινικὸ κείμενο. Ἦ- ταν περισσότερο διασκευὴ παρὰ μετάφραση. Μιὰ λεπτομε- ρὴς ἀνάλυση εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸ σκοπὸ αὐτῆς τῆς πραγμα- τείας. Μιὰ τέτοια ἀνάλυση θὰ ἀπαιτοῦσε ὀλοκληρωτικὴ ἐξ- ἑταση τῶν ποικίλων θεολογικῶν ὁρῶν καὶ στὴ λατινικὴ καὶ στὴν ἑλληνικὴ. Γενικά, ὁ καθηγητὴς Benz ἔχει δίκιο νὰ ὑπο- στηρίξη πὼς οἱ μεταφραστές ἐσκεμμένα ὠλιγόστευσαν τὸ νομικὸ ἢ δικαστικὸ τόνο τῆς αὐγουστιαίας διδασκαλίας γιὰ τὴν ἀπολύτρωση. Πράγματι, σὲ πολλὰ σημεία οἱ μεταφρα- στὲς δὲν θὰ μπορούσαν εὐκόλα νὰ βροῦν σὲ κυκλοφοροῦν- τα ἑλληνικὰ θεολογικὰ λεξικά τοὺς ἀκριβῶς ἰσοδύναμους ὁ- ρους τῆς λατινικῆς. Ὅθεν ἡ ἀνακρίβεια τῆς ἀποδόσεως ἦταν σχεδὸν ἀναπόφευκτη. Ἀλλὰ συνέβαινε καὶ κάτι πε- ρισσότερο ἀπ' αὐτό. Ὑπῆρχε προφανὴς ἐπιθυμία γιὰ νὰ προσαρμόσουν τὴν ἐρμηνεία πρὸς τίς παραδοσιακὲς πεποι- θήσεις τῆς ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας. Καθὼς ὁ Benz ὑποστήρι- ξε, ἡ ὅλη ἐκθεσὴ μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν διάσταση τῆς Ἀπο- λογητικῆς τῆς θρησκείας στὴ διάσταση τῆς προελεύσεως

τῆς θρησκείας. Ἀντὶ τῆς ιδέας τῆς δικαιώσεως, ἡ κυριαρ- χοῦσα ιδέα τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως εἶναι ἡ ιδέα τῆς θεραπείας.

Προβάλλει λοιπὸν τὸ Ζήτημα, μέχρι ποίου σημείου αὐ- τὴ ἡ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς ὁμολογίας ἦταν ὁμοία πρὸς τὸ ἀρχικὸ σχέδιο τῆς αὐγουστιαίας; Πραγματικά, ἡ ἑλληνι- κὴ μετάφραση τοῦ 1559 ἦταν τὸ μόνο κείμενο τῆς αὐγουστι- αίας ὁμολογίας ποὺ ἐτέθηκε στὴ διάθεση τῶν Ἑλλήνων ἡ- γεμόνων καὶ θεολόγων, ὅταν ἡ ὁμάδα τῶν θεολόγων τῆς Τυβίγγης πλησίασε τὸν πατριάρχη τῆς Κωνσταντινουπόλεως τὸ 1574 μὲ τὴν παράκληση νὰ μελετήσῃ καὶ νὰ ἀναγνωρί- σῃ τὴ δογματικὴ τους τοποθέτηση. Ὁ πατριάρχης δὲν κα- τατοπίσθηκε γιὰ τὴν πραγματικὴ κατάσταση τοῦ κειμένου ποὺ τοῦ ὑποβλήθηκε γιὰ ἐξέταση. Τί ἦταν πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴν κίνηση;

Εἶναι πολὺ πιθανὸν πὼς ὁ Μαρτίνος Cusius καὶ οἱ φί- λοι του ἔστειλαν στὴν Κωνσταντινούπολη τὴν μετάφραση τοῦ 1559 ἀπλῶς ἐπειδὴ αὐτὴ ἦταν τὸ μόνο ὑπάρχον ἑλλη- νικὸ κείμενο. Ὅπως δὴποτε εἶναι ἐνδιαφέρον πὼς τὸ 1587 ἐκυκλοφόρησε πάλι μιὰ δευτέρη ἐκδοσὴ αὐτῆς τῆς μετα- φράσεως, στὴ Βυτεμβέργη — τὸ ἑλληνικὸ μόνο κείμενο καὶ πάλι. Γιὰ ποῖον προωριζόταν ἡ νέα αὐτὴ ἐκδοσὴ; Δὲν ἔχω ἐξετάσει προσωπικὰ τὴν δευτέρη αὐτὴ ἐκδοσὴ. Ἀλλὰ εἶναι προφανῶς παράξενο πὼς ἐκδόθηκε μετὰ τὴν τελικὴ ἐπισημοποίηση τοῦ βασικοῦ κειμένου τοῦ 1530 τὸ ὁποῖο συμ- περιλήφθηκε στὸ Βιβλίον Συμφωνίας. Δὲν φαίνεται πὼς ἡ νέα αὐτὴ ἐκδοσὴ προωριζόταν γιὰ Ἑλληνες ἀναγνώστες. Ἡ δυσμενὴς ἀπάντηση τοῦ Πατριάρχου ἀποθάρρυνε θλιβερά ὁποιοσδήποτε νέες διαπραγματεύσεις μετὰ τὸν λουθηρανὼν καὶ Ὁρθοδόξων. Τὸ πιὸ παράξενο πρᾶγμα εἶναι (καὶ αὐτὸ δὲν μνημονεύεται σαφῶς ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Benz) πὼς τὸ εἰδικὸν τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως παραβλέφθηκε καὶ ἀ- πὸ τοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς ἀντιρρητικούς τῆς ἐποχῆς, ποὺ μπορούσε νὰ ἔχουν ἐκθειάσῃ αὐτὸ τὸ γεγονὸς γιὰ τοὺς σκοποὺς των — γιὰ νὰ ἀποξενώσουν τοὺς Ὁρθοδόξους ἀ- πὸ τοὺς λουθηρανούς. Πραγματικά, ἡ ἀρχικὴ ἐκδοσὴ τοῦ

1559 ἐνδέχεται νὰ εἶχε γίνει σπάνια, ἀλλὰ τὸ ἴδιο κείμενο ξανατυπώθηκε στὰ *Acta et Scripta*. Δὲν ἀποκλείεται πάντως νὰ εἶχαν προπαρασκευασθῇ οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης νὰ δεσμευθοῦν σ' αὐτὴ τὴν εἰδικὴ ἐρμηνεία τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας ποὺ ἐνσωματώθηκε στὴν ἐλληνικὴ ἐκδοσὴ. Θὰ χρειασθῇ κάπως εὐρύτερη ἐρευνα προτοῦ καταστῇ δυνατόν νὰ δοθῇ πρόσφορη ἀπάντηση.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἡ ἐλληνικὴ ἐκδοσὴ τῆς αὐγουστιαίας ἦταν μιὰ σπουδαία θεολογικὴ ἐμπειρία. Μπορεῖ νὰ ρωτήσῃ κανεὶς τελικὰ μέχρι ποίου σημείου τὰ κύρια δόγματα τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας μποροῦν νὰ ἐκφρασθοῦν ἐπαρκῶς σύμφωνα μὲ τὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ (καὶ λειτουργικὴ) παράδοση; Φυσικά, σήμερα αὐτὸ τὸ Ζήτημα δὲν ἔχει τὴν ἴδια σημασία ὅπως στίς ἡμέρες τοῦ Μελάγχθωνα καὶ τοῦ Μαρτίνου Crusius.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΝΑΤΟ

ΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΕΣ ΕΚΚΛΗΣΙΕΣ ΚΑΙ Η ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ ΠΡΙΝ ΑΠΟ ΤΟ 1910*

I

ΕΠΙ ΠΟΛΛΟΥΣ ΑΙΩΝΕΣ ἡ ἀνατολικὴ καὶ δυτικὴ Ἐκκλησία Ζοῦσαν σχεδὸν σὲ πλήρη ἀπομόνωση μεταξύ τους. Ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς πρέπει ἐν τούτοις νὰ κατανοῇται πάντα κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς συμπληρωματικῆς ἀλήθειας ὅτι αὐτὲς οἱ διαφορετικὲς στίς ἀντιλήψεις ἐνόητες προῆλθαν ἀπὸ μιὰ ποὺ ἀρχικὰ εἶχε ἓνα πνεῦμα. Ἡ ἀνατολὴ καὶ ἡ δύση μποροῦν νὰ συναντηθοῦν καὶ νὰ βρῇ ἡ μιὰ τὴν ἄλλη μόνο ἐὰν θυμηθοῦν τὴν ἀρχικὴ τους συγγένεια καὶ τὴν ἐνότητα τοῦ κοινοῦ παρελθόντος. Ἡ χριστιανικὴ ἐνότητα δὲν διατηρήθηκε ἐπὶ πολὺ, ἢ μᾶλλον οὐδέποτε πραγματοποιήθηκε πλήρως. Παρὰ ταῦτα εἶναι σωστὸ νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ τὴν ἀδιαίρετη Ἐκκλησίᾳ τῆς πρώτης χιλιετηρίδος. Σὲ ὅλη αὐτὴ τὴν περίοδο ὑπῆρχε σὲ μεγάλο βαθμὸ ὁμοφωνία πίστεως, κοινὸ πνεῦμα, τέτοιο ποὺ δὲν ὑπῆρξε καθόλου μεταγενέστερα. Οἱ ἄνθρωποι εἶχαν πεισθῇ πὺς οἱ ἀντιμαχόμενες μερίδες ἀνῆκαν παρὰ ταῦτα στὴν ἴδια Ἐκκλησίᾳ, καὶ ὅτι ἡ διαμάχη δὲν ἦταν παρὰ διακοπὴ σχέσεων ποὺ προκλήθηκε ἀπὸ κάποια σοβαρὴ παρανόηση. Τὸ σχίσμα τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἀποκρουστικὸ γιὰ ὅλους τοὺς ἐνδιαφερόμενους καὶ ἡ διάσπαση, ὅταν ἐφτάσε, ἐγίνε δεκτὴ μὲ λύπη καὶ δυσარέσκεια.

* «Οἱ Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίαις καὶ ἡ οἰκουμένη κίνησις πρὶν ἀπὸ τὸ 1910» δημοσιεύθηκε στὴν *A History of the Ecumenical Movement*, ποὺ ἐκδίδεται ἀπὸ τὸν R. Rouse καὶ S. C. Neill (London: SPCK, 1954), pp. 171 - 215. Ἀναδημοσιεύεται κατ'ὸν ἀδείας τοῦ συγγραφέα.

Τὸ ὀριστικό σχίσμα μεταξύ ἀνατολῆς καὶ δύσεως ἐπιταχύνθηκε ἀπὸ τὴ φθορὰ τοῦ κοινοῦ πνεύματος καὶ τοῦ αἰσθήματος τῆς ἀμοιβαίας ὑπευθυνότητος μέσα στὸ ἓνα σῶμα. Ὅταν τελικὰ ἡ ἐνότητα διασπάσθηκε, αὐτὸ δὲν ἐγινε τόσο ἐπειδὴ δὲν μπορούσε νὰ ἐπιτευχθῇ συμφωνία σὲ ὠριμένα δογματικά ζητήματα ὅσο γιατί ἡ γενικὴ πνευματικὴ ἐπικοινωνία εἶχε ἤδη διασπασθῇ. Ἡ ἀνατολὴ καὶ ἡ δύση εἶχαν ἀνέκαθεν διαφορὲς ἀλλὰ δὲν ἐμπόδισαν οὔτε τὸν Ἰρῶνυμο νὰ προσαρμοσθῇ στὴν Παλαιστίνη οὔτε τὸν Ἀθανάσιο στὴν ἔξορίᾳ του στὴ δύση. Σταδιακὰ ὁμως ἐφθασαν στὸ σημεῖο πού οἱ ἀναμνήσεις τοῦ κοινοῦ παρελθόντος ἐξαφανίσθηκαν κι ἐσθῆσαν καὶ οἱ Χριστιανοὶ ἐφθασε νὰ ζοῦν ἀντιμαχόμενοι στοὺς ξεχωριστοὺς κι ἰδιαίτερους κόσμους τους ξεχνώντας καὶ παρανοώντας τὸ καθολικὸ σύνολο.

Αὐτὸς ὁ διαχωρισμὸς ἦταν ἐν μέρει γεωγραφικός, κυριολεκτικὰ ἓνα γεγονὸς πὺ ἀφωροῦσε τὴν ἀνατολὴ καὶ τὴ δύση. Ἦταν ἀκόμη ἐν μέρει ὑπόθεση γλώσσας. Ἡ ἐλληνικὴ εἶχε γίνει παγκόσμια γλώσσα τοῦ μεσογειακοῦ κόσμου, ἡ κοινὴ γλώσσα τοῦ πολιτισμοῦ καθὼς καὶ τῆς χριστιανικῆς σκέψεως καὶ ἐκφράσεως. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ παράγοντας τῆς ἐνότητος ἐξασθένησε καθὼς ἡ ἐλληνικὴ ἐφθασε γενικὰ νὰ ξεχασθῇ στὴ δύση. Ἀκόμη κι ὁ Αὐγουστίνος τὴν ἔμαθε ἀτελῶς. Μεταφράσεις Ἑλλήνων Χριστιανῶν κλασσικῶν στὴ λατινικὴ ἦταν σπάνιες ἐνῶ τῶν λατίνων κλασσικῶν στὴν ἐλληνικὴ ἀκόμη σπανιώτερες. Ὅταν τὰ νέα βαρβαρικὰ ἔθνη ἤλθαν ἐπὶ σκηνῆς ἦταν ἀνίκανα νὰ ἀφομοιώσουν περισσότερο ἀπὸ ἓνα μικρὸ μέρος τῶν παραδόσεων τοῦ κλασσικοῦ παρελθόντος. Ὅταν ἡ ἀναγέννηση τῆς παιδείας ἐφθασε ἐπὶ τέλους στὴ δύση, ὀλίγα ἀπὸ τὴν ἐλληνικὴ κληρονομία εἶχαν διασωθῇ καὶ ἡ ζωντανὴ συνέχεια μὲ τὸ κοινὸ παρελθὸν τῆς Οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας εἶχε διακοπῇ. Τώρα ὑπῆρχαν δύο κόσμοι, σχεδὸν ἀπομονωμένοι μεταξύ τους.

Ἡ διαίρεση συνεπαγόταν ὡσαύτως σύγκρουση μεταξύ τοῦ νέου καὶ τοῦ παλαιοῦ. Τὸ Βυζάντιο συνέχιζε τοὺς παλαιούς τρόπους ζωῆς. Ἡ δύση, καθὼς ξαναπόκτησε τὸ πνευματικὸ τῆς σφρίγος ἀνάπτυξε καινούργια μέθοδο καὶ νέο

τρόπο σκέψεως. Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς μεγάλης ἀναπτύξεως τῆς φιλοσοφίας τὸ 13ο αἰῶνα, τὸ δυτικὸ χριστιανικὸ δόγμα ἐπῆρε τὸ τελικὸ του σχῆμα. Μεταξὺ τῆς παλαιᾶς πατερικῆς καὶ τῆς νέας σχολαστικῆς διδασκαλίας ὑπάρχει τεράστιο χάσμα. Στοὺς ἀνατολικούς ἡ ἔνωση παρουσιαζόταν σὰν ἐπιβολὴ τοῦ βυζαντισμοῦ στὴ δύση. Στοὺς δυτικούς σὰν ἐκλατινισμὸς τῆς ἀνατολῆς. Κάθε κόσμος διάλεξε νὰ βαδίσῃ τὸ δικό του δρόμο. Οἱ δυτικοὶ παραμέλησαν τὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση, πὺ ἐφθασε νὰ ξεχνιέται ὅλο καὶ περισσότερο. Οἱ Ἕλληνες δὲν ὑπολόγιζαν κάθε τι πὺ συνέβη στὴ δύση μετὰ τὸ χωρισμό. Σήμερα σὲ ὅλες τὶς οἰκουμενικὲς διαπραγματεύσεις ἡ μεγαλύτερη ἀπὸ ὅλες τὶς δυσκολίες εἶναι ἡ ἀναβίωση τῆς ἐπικοινωνίας σὲ οἰκουμενικὴ κλίμακα.

Οἱ παπικὲς ἀξιώσεις φαίνεται πὺ εἶναι ἡ κυρία αἰτία τοῦ χωρισμοῦ, καὶ πράγματι εἶναι μόνιμο ἐμπόδιο γιὰ ὅποιον δῆποτε *προσέγγιση*. Ἀλλὰ αὐτὲς οἱ ἀξιώσεις δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθοῦν πὺ εἶναι ἄσχετες μὲ πολιτικούς παράγοντες. Ὅλοι οἱ Χριστιανοὶ συμφωνοῦσαν πὺ ἔπρεπε νὰ ὑπάρχῃ ἓνα παγκόσμιο χριστιανικὸ κοινὸ πολίτευμα. Ἦταν φυσικὸ νὰ ταυτίσουν αὐτὸ τὸ πνευματικὸ σῶμα μὲ τὴν ὑπάρχουσα παγκόσμια κοινὴ πολιτεία, τὴ ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία. Τὸ μόνον Ζήτημα ἦταν τὸ πὺ θὰ ἔπρεπε νὰ βρισκεται τὸ κέντρο πὺ θὰ κατηύθυνε αὐτὴ τὴν κοινὴ πολιτεία. Ὁ Κωνσταντῖνος εἶχε μεταφέρει τὸ κέντρο στὸ Βυζάντιο. Ἡ δύση ἐπέμενε πὺ τὸ σωτήριο ἔτος 800, μὲ τὴν στέψη τοῦ Μ. Καρόλου, εἶχε γίνει νέα μεταφορὰ τῆς θέσεως τῆς Αὐτοκρατορίας (*translatio imperii*) καὶ πὺ γιὰ ἄλλη μιὰ φορὰ τώρα ὅλη ἡ Χριστιανωσύνη θὰ ἔπρεπε νὰ κατευθύνεται ἀπὸ τὴ Ρώμη. Αὐτὴ ἡ προέκταση τοῦ σχίσματος ἀπὸ τὰ θεολογικὰ στὰ πολιτικὰ κα κοινωνικὰ πεδία ἔκανε φανερὸ πόσο εἶχε γίνει βαθὺ καὶ ἀμετάκλητο.

Ἡ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία ἐξασθένησε καὶ τελικὰ ἐπese. Ἡ δύση ἀνθίζε καὶ ἀναπτυσσόταν σταθερὰ ὅλο καὶ περισσότερο. Ἐξ αἰτίας τῆς δυνάμεώς της ἡ δύση ἔτεινε νὰ θεωρῇ τὸ Χριστιανισμὸ της σὰν κανονικὸ Χριστιανισμὸ καὶ

νά θεωρη την κλασσική, την πατερική παράδοση της άνατολης σαν μή κανονική ή παρεκκλίνουσα. Τό Βυζάντιο ή άγνοήθηκε σιωπηρά ή αποδοκιμάσθηκε. Αύτή ή καταδίκη έγινε για λόγους εύλογοφανείς. Οί αιώνες της τουρκικής δουλείας είχαν λυπηρά ανάκοψει την ανάπτυξη της άνατολικής Χριστιανωσύνης. Ό σεβασμός πρὸς την παράδοση μπορεί νά έξελιχθῇ εύκολα σ' έναν άψυχο άρχαϊσμό. Τό Βυζάντιο είχε μερικές φορές άδρανήσει. Τό Βυζάντιο όμως είναι άκόμη ζωντανό όσον άφορά τό πνεύμα, καί άντιπροσωπεύει αύθεντική χριστιανική παράδοση πού συνδέεται άδιάσπαστα καί συνέχεια με τή σκέψη της άποστολικής εποχής. Άναβίωση γνήσιας οίκουμενικής ενότητας θά καταστή δυνατή μόνο με την άμοιβαία άναβίωση του πνεύματος της άνατολής καί της δύσεως καί με μιά εύρύτερη σύνθεση τέτοια πού πολλές φορές έπιχείρησαν αλλά ούδέποτε έπέτυχαν ως τώρα.

Άκόμη καί μετά τή μεταρρύθμιση ό πολιτικός παράγοντας έπαιξε μεγάλο ρόλο μά δέν ήταν πρόθυμος νά βοηθήση. Τό σημείο άναχωρήσεως ήταν παρά ταύτα ή ιδέα πώς ή δύση ήταν τό κέντρο. Έκείνοι πού έπαιρναν μέρος στις συναντήσεις έκφράζονταν με όρους των δύο αντιθέτων όμάδων. Παρά ταύτα έγιναν τόσα πολλά με τό πνεύμα αυτό της «μεταστροφής» καί της έπιβολής του ένός συστήματος σκέψεως στον υπόλοιπο κόσμο. Συζητήσεις έγιναν συνήθως σέ συγκεκριμένα σημεία καί όχι σέ βασικά ζητήματα. Μόνο στο 19ο αιώνα ή βαθύτερη κατανόηση της Ιστορίας έκαμε δυνατό νά γίνη συμπαθητικώτερη *προσέγγιση*. Τά γνήσια θεολογικά ζητήματα ήλθαν στο προσκήνιο καί διαπιστώθηκε πώς τό πρόβλημα της χριστιανικής ενότητας είναι πρωταρχικά πρόβλημα του δόγματος της Έκκλησίας. Άν καί δέν εύρέθηκαν πρακτικοί τρόποι λύσεως τουλάχιστον τοποθετήθηκαν κατά τέτοιο τρόπο οί γραμμές ώστε νά κάνουν άποδοτική τή συνάντηση καί ή οίκουμενική συζήτηση νά υπόσχεται παγκόσμια ίκανοποίηση.

Σχεδόν δέν υπήρξε περίοδος πού διαπραγματεύσεις του ένός ή του άλλου είδους δέν ήταν έν έξελίξει μεταξύ των όρθόδόξων καί των Έκκλησιών της δύσεως, μά σχεδόν πάνω άπ' όλες αυτές τις διαπραγματεύσεις φτερούγιζε ή βαρεία σκιά του πολιτικού καιροσκοπισμού. Η πλήρης άποτυχία της ένώσεως πού έγινε μεταξύ άνατολής καί δύσεως στη Φλωρεντία (1439)² έδειξε πώς πρὸς αύτή την κατεύθυνση δέν υπήρχε άληθινός δρόμος έξω από τή διαίρεση, ότι πραγματικές λύσεις θά μπορούσαν νά εύρεθούν μόνο με άδέσμευτη θεολογική κατανόηση, καί πώς αυτό θά μπορούσε νά έπιτευχθῇ μόνο με Οίκουμενική σύνοδο της Έκκλησίας.

Κατά τον 15ο αιώνα ή ιδέα της Οίκουμενικής συνόδου ήταν συνεχώς μπροστά στα μάτια των ανθρώπων. Οί πατέρες της συνόδου της Βασιλείας ήθελαν τή συμμετοχή των Έλλήνων καί μάλιστα έστειλαν ειδικό μήνυμα στην Κωνσταντινούπολη για νά παρακαλέσουν για την παρουσία άντιπροσωπείας — άνεπιτυχώς, άφού ό Πάπας Εύγένιος ό Δ' κατώρθωσε νά άποσπάση τους Έλληνες στη δική του σύνοδο στη Φερράρα, κι ύστερα στη Φλωρεντία. Άλλά ή καθαρώτερη έκκληση πρὸς όλη τή Χριστιανωσύνη έγινε από μιά δυτική ομάδα πού πρόλαβε τους μεταρρυθμιστές του 16ου αϊ. όχι μόνο σέ πολλές από τις πεποιθήσεις τους αλλά καί στην προσδοκία πώς άνάμεσα στους Έλληνες θά μπορούσαν νά βρεθούν σύμμαχοι εναντίον της πλησιέστερης δυνάμεως της Ρώμης. Στη Βασιλεία τό 1434 οί «Hussites» άείωσαν πώς τό θέμα τους θά έπρεπε νά υποβληθῇ σέ μιά παγκόσμια σύνοδο, στην όποία οί Έλληνες, περιλαμβανομένων καί του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως καί των Άρμενίων, θά έπρεπε νά λάβουν μέρος³.

Μέχρι ποίου σημείου ό Ιωάννης Hus είχε έπηρεασθῇ από την Άνατολική παράδοση παραμένει άκόμη ζήτημα άνεξακρίβωτο. Υπάρχει προφανής έξόγκωση καί προκατάληψη στον ισχυρισμό μερικων πρώιμων ιστορικων⁴, πώς ή

ὅλη κίνηση τοῦ Hus ἦταν σκόπιμη ἐπιδρομή στὴν ἀνατολική παράδοση ποὺ εἶχε κάποτε καθιερωθῇ στὴ Μοραβία ἀπὸ τὸν Ἅγιο Μεθόδιο καὶ Κύριλλο. Ὁ ἴδιος ὁ Hus δύσκολα μποροῦσε νὰ εἶχε γνωρισθῇ μὲ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ ἀντλήσει τὴ διδασκαλία του κυρίως ἀπὸ τὸν Wyclif. Ἐξ ἄλλου, εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσωμε πὼς ὁ Wyclif ἐπικαλέσθηκε εὐκαιριακὰ τὴν αὐθεντία τῶν Ἑλλήνων, μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ αὐτοὶ ἦταν ἀντίθετοι μὲ τὴ Ρώμη. Εἶναι βέβαιο πὼς δὲν εἶχαν σῆσει ὅλες οἱ ἀναμνήσεις τοῦ σλαβικοῦ τελετουργικοῦ στὴ Βοημία. Πρέπει μὲ πεποίθηση νὰ προχωρήσωμε τόσο ὥστε νὰ εἰποῦμε πὼς μερικοὶ ἀπὸ τοὺς Hussites ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὴν ἐλληνικὴ Ἐκκλησία γιὰ νὰ τὴν ἔχουν κυρίως σὰν παράδειγμα γιὰ τὸ ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρχει μὴ Ρωμαϊκὸς Καθολικισμός, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ στὴ διδασκαλία καὶ στὴν πράξη τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας μποροῦσαν νὰ εὑρουν ἓνα ἐπὶ πλέον ἐπιχείρημα ὑπὲρ τῆς Κοινωνίας ὑπὸ τὰ δύο εἶδη⁸ ποὺ γι' αὐτοὺς ἦταν σὰν τὴν κιβωτὸ τῆς διαθήκης. Σὲ μεταγενέστερη φάση ἐξελίξεως, ὅταν ἔγινε φανερό πὼς δὲν ὑπῆρχε πλέον πιθανότητα συνδιαλλαγῆς μὲ τὴ Ρώμη, δημιουργήθηκε ἓνας εἰδικὰ ἰσχυρὸς λόγος γιὰ ἐκκλήση στὴν ἀνατολή, μὲ τὴν ἐλπίδα ἀσφαλοῦς ἀναγνωρίσεως ἀπὸ τοὺς πατριάρχες, γιὰ νὰ διευθετήσουν οὕτω τὸ πρόβλημα τῆς κανονικῆς διαδοχῆς στὴν Ἱερωσύνη.

Ἰσως ὑπ' αὐτὲς τὶς σχέσεις πρέπει νὰ κατανοήσωμε τὴν ἀξιοσημείωτη προσπάθεια ποὺ ἔγινε λίγο πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τῆς Κων/λεως γιὰ νὰ καθιερώσῃ ἐπικοινωνία μεταξὺ τοῦ κλάδου τῶν Utraquist τῆς κινήσεως τοῦ Hus καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἄν καὶ εὐάριθμα σπουδαῖα τεκμήρια καὶ μαρτυρίες μερικῶν συγχρόνων συγγραφέων διασώθηκαν, εἶναι ὀδύνατο νὰ συγκροτήσωμε σαφῆ διήγηση γιὰ τὸ τί συνέβη. Εἰδικώτερα δὲν εἶναι σαφὲς ἀπὸ ποιά πλευρὰ πραγματοποιήθηκε ἡ πρωτοβουλία. Μιὰ τσεχικὴ πηγὴ, ἡ *Historia Persecutionum Ecclesiae Bohemicae*⁹, ἀναφέρει καθαρά πὼς τὴν πρωτοβουλία ἐπῆρε ὁ Rokyzana, Καλιξτίνος ἐκλεγμένος Ἀρχιεπίσκοπος τῆς Πράγας, πὼς ἔ-

γινε ἐκκλήση στὴν ἐλληνικὴ Ἐκκλησία τὸ 1450, καὶ ὅτι ἐπῆραν ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση. Μερικοὶ ἐρευνητὲς ἀμφιβάλλουν ἐὰν αὕτῃ ἡ μαρτυρία εἶναι ἀξιόπιστη καὶ πὼς μᾶλλον διαφορετικὴ εἰκόνα δίνεται στὶς ἐλληνικὲς πηγές. Ὅπως δὴποτε, τὰ κύρια γεγονότα φαίνεται πὼς ἔχουν καλὰ ἀποσαφηνισθῇ.

Τὸ 1452 κάποιος Κωνσταντῖνος Platris Ἀγγλικός, «ταπεινὸς ἱερέας τοῦ Χριστοῦ», ἔφθασε στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ παρουσίασε ἐκ μέρους τῶν Τσέχων ἓνα «βιβλίον πίστεως» δηλαδὴ μιὰ ὁμολογία, στὴν ὁποία στηρίχθηκε γιὰ νὰ γίνῃ εὐμενῶς δεκτὸς ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες. Σ' αὕτῃ τὴν ὁμολογία ὁ Κωνσταντῖνος ἀναφέρεται στὴν ἀλλαγὴ τῆς πίστεως στὴν τελευταία σύνοδο, προφανῶς στὴ σύνοδο τῆς Φλωρεντίας. Διακηρύττει πὼς ὁ ἴδιος εἶχε διωχθῇ ἀπὸ τοὺς παπικοὺς καὶ ἐπλανιόταν ἀπὸ πόλη σὲ πόλη, μέχρι ποὺ τελικὰ ἔφθασε στὴν πόλη «τοῦ ἀληθινοῦ ἱερατείου». Τελικὰ ἀποδοκίμαζε τὶς ἀξιώσεις τοῦ Πάπα. Οἱ Ἕλληνες γιὰ νὰ ἐλέγξουν τὸ βαθμὸ συμφωνίας μὲ τὴν Ὁρθόδοξη διδασκαλία τοῦ Ζήτησαν ν' ἀπαντήσῃ σ' ἓναν ἀριθμὸ ἐρωτημάτων· αὐτὰ σχεδιάσθηκαν ἀπὸ τὸ Γεννάδιο Σχολάριο, τὸν μετέπειτα πατριάρχη τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἓναν ἀπὸ τοὺς ἄριστους Ἕλληνες διανοούμενους τῆς ἐποχῆς, ποὺ γνώριζε καλὰ καὶ τὸ δυτικὸ δόγμα. Οἱ Ἕλληνες φάνηκε πὼς ἱκανοποιήθηκαν ποὺ ὁ Κωνσταντῖνος κρατοῦσε τὴν ἀληθινὴ πίστη καὶ ἐκφραζόταν μὲ σωστὲς ἰδέες σ' ὅλα τὰ σημεῖα τοῦ δόγματος τῶν μυστηρίων καὶ τῶν κανόνων. Στὴν ἀναχώρησή του ἔδωσαν *ἔκθεση* πίστεως, ποὺ ὑπόγραψαν πολλοὶ Ἕλληνες ἐπίσκοποι καὶ θεολόγοι. Καὶ τὰ δυὸ ἔγγραφα ὑπάρχουν ἀκόμη στὴν ἐλληνικὴ⁷.

Ποιὸς ἦταν αὐτὸς ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Ἀγγλικός; Αὐτὸς ὀνομάζει τὸν ἑαυτόν του «Κωνσταντῖνος Πλατρῆς, ἡ διαφορετικὰ Τσέχος Ἀγγλικός, ταπεινὸς ἱερέας τοῦ Χριστοῦ». Δὲν ὑπάρχει πρόσωπο γνωστὸ ἀπὸ ἄλλη πηγὴ μὲ αὐτὸ τὸ ὄνομα. Προφανῶς ἦταν ξένος — ἄλλως δὲν θὰ ὑπῆρχε λόγος νὰ ἐξετάσουν τὶς δοξασίες του. Γιατὶ ὠνομαζόταν Ἀγγλικός; Ἦταν Ἀγγλος ἢ κατὰ κάποιον τρόπο

συνδεόταν με την 'Αγγλία; Τότε ποιά ήταν ή σχέση του με τους Τσέχους; Υποστηρίχθηκε πώς στην πραγματικότητα δεν ήταν άλλος από τον γνωστό Πέτρο Ραγνε, κάποτε διδάσκαλο του 'Αγ. Edmund Hall, στην 'Οξφόρδη, θερμό όπαδό του Wyclif που είχε αναμειχθῇ πολύ στην κίνηση του Huss. Αὐτός ὁ ταυτισμός πρέπει νά θεωρηθῇ ἐξόχως ἀπίθανος. "Όλα ὅσα ξέρομε γιά τόν Πέτρο Ραγνε ὑποδηλώνουν πώς σχετιζόταν με τοὺς ταβορίτες, τοὺς πιό ριζοσπαστικούς ἀνάμεσα στοὺς Hussites, καί εἶναι δύσκολο νά φαντασθοῦμε ἓνα πιό ἀκατάλληλο ἀπεσταλμένο ἀπὸ τὸν Καλιξτῖνο, ἢ πιό συντηρητικό, ἐνδιαφερόμενο γιά τήν 'Εκκλησία τῆς 'Ελλάδος. 'Ο Πέτρος Ραγνε ἦταν γνωστός στή Βοημία σάν «Πέτρος 'Αγγλικός» ἢ ἀπλῶς «'Αγγλικός» ἀλλά δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά συμπεράνουμε πώς εἶχε τό μονοπώλιο αὐτοῦ τοῦ τίτλου.

Στήν ἀπάντηση τῶν 'Ελλήνων πρὸς «τοὺς ὁμολογητάς τῆς ἀληθοῦς πίστεως τοῦ 'Ιησοῦ Χριστοῦ», ἀναφέρεται, ἐπάνω στή μαρτυρία τοῦ «'Αγγλικοῦ», πώς ὑπῆρχαν πολλοὶ ἄνθρωποι τῶν ἰδίων πεποιθήσεων σὲ διάφορες χῶρες — Μολδαβία, Βοημία καί μέσα στὰ τευτονικά καί οὐγγρικά ὄρια, καί πώς ἀκόμη καί στήν 'Αγγλία, μεταξὺ τῶν μεταναστῶν ἀπ' αὐτὲς τίς χῶρες, ὑπῆρχε σημαντικός ἀριθμὸς Χριστιανῶν πού ἐκλινε πρὸς τήν 'Ορθόδοξη πίστη. 'Ακολουθεῖ περιληπτικὴ ἐκθεση 'Ορθοδοξίας. 'Εν συμπεράσματι ἀναφέρεται καθαρά ὅτι δέν εἶναι ἀρκετὴ μιὰ ὁμολογία ἀληθοῦς πίστεως καθ' ἑαυτήν, καί πώς εἶναι ἀναγκαῖο νά συνδέεται με τήν ἀληθῆ 'Εκκλησία δηλαδὴ με τὰ τέσσερα ἀνατολικά πατριαρχεῖα. Οἱ Τσέχοι προσκλήθηκαν νά ἐνωθοῦν με τοὺς 'Ελληνες. 'Ιερεῖς ἐπρόκειτο νά σταλοῦν γιά ὁδηγίες καί κάποιοι διακανονισμοὶ στὰ ζητήματα τοῦ τελετουργικοῦ δέν ἦταν ἀπίθανοι. "Όσο μπορούμε νά κρίνουμε ἀπὸ τήν ἀπάντηση πού ἐστειλαν οἱ Τσέχοι στοὺς 'Ελληνες, αὐτὸ τὸ μήνυμα ἐγίνε θερμὰ δεκτὸ ἀπὸ τὸ συμβούλιο τῶν Χουσιτῶν τῆς Καλιξτινῆς μερίδος στήν Πράγα*.

Ποῖοι ἦταν οἱ 'Ελληνες με τοὺς ὁποίους ὁ Κωνσταντῖνος διαπραγματεύθηκε; Οἱ ὑπογραφές στὸ ἐλληνικὸ ἔγγρα-

φο εἶναι ἀποκαλυπτικές. "Όλοι οἱ ὑπογράφωντες, περιλαμβανομένου καί τοῦ Γενναδίου, ἀνήκουν στήν ὁμάδα τῶν ἀδιαλλάκτων ἀντιπάλων τῆς συμφωνίας γιά τήν ἐνωση πού ἐγίνε στή Φλωρεντία. Οἱ ἀδιάλλακτοὶ ἐχθροὶ τῆς ἐνώσεως εἶχαν ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιά διαπραγματεύσεις με τοὺς Τσέχους, πού ἦταν ἐπίσης σφόδρα ἀντίθετοι στή Ρώμη καί εἶχαν ἀφορισθῇ ἀπὸ τήν ἴδια σύνοδο πού εἶχε πετύχει τήν προσάρτηση τῆς 'Ανατολῆς. 'Ετονίσσαμε ἤδη τὰ αἷτια πού ἴσως ὠδήγησαν τοὺς οὐτρακβιστὲς νά ζητήσουν νά *πλησιάσουν* τοὺς 'Ελληνες. "Ήταν εὐκαιρία καί γιά τίς δυὸ μειονότητες νά πλησιάσουν ἢ μιὰ τὴν ἄλλη γιά νά ξεπεράσουν τήν ἀπομόνωση ἀπὸ τήν ὁποία ὑπόφεραν.

Σύγχυση σ' αὐτὴ τὴν εἰκόνα δημιουργεῖται ἀπὸ τὴ μόνη ἐλληνικὴ πηγὴ στήν ὁποία μνημονεύεται τὸ ἐπεισόδιο — τὸ πολὺ γνωστὸ *Χρονικὸ τῆς 'Ελληνικῆς 'Εκκλησίας* τοῦ Φιλίππου Κυπρίου*. 'Εδῶ ὑποστηρίζεται πώς τὸ πρῶτο σκαλοπάτι στὶς διαπραγματεύσεις ἐγίνε στήν Κωνσταντινούπολη. "Όταν ἐφθασε ἡ εἶδηση στοὺς 'Ελληνες γιά τήν θαυμάσια προσπάθεια τῶν Βοημῶν νά ἀναμορφώσουν τήν 'Εκκλησία, τοὺς ἐγέμισε με ἐλπίδα καί πεποίθηση πώς θά μπορούσαν νά πραγματοποιήσουν ἐπικοινωνία μαζί τους, καί τὸ προτιμοῦσαν πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία με τοὺς 'Ιταλοὺς, γιά τοὺς ὁποίους εἶχαν διδαχθῇ πάρα πολλὰ στή σύνοδο τῆς Φλωρεντίας. Γι' αὐτό, λοιπόν, ἐστειλαν ἓναν ἱερέα, τὸν Κωνσταντῖνο 'Αγγλικό, στήν Πράγα γιά νά διερευνήσῃ τήν ὑπόθεση. Τὸ σχέδιο τοῦ 'Ελλῆνα αὐτοῦ ἀπεσταλμένου ὄντας ἱκανοποιητικό, ἐστάλη πάλι στή Βοημία με ἐπίσημη πρόταση. 'Αλλὰ τὸ ἐπόμενο ἔτος, 1453, με τὴν πτώση τῆς Κωνσταντινουπόλεως οἱ διαπραγματεύσεις ἐτερματίσθηκαν.

Εἶναι δύσκολο νά συμβιβάσωμε τίς δυὸ πάρα πάνω ἐκδοχές. 'Εν τούτοις τὸ ἐπεισόδιο εἶναι ἀρκετὰ ἀποκαλυπτικό. Δείχνει ὅτι ἤδη ἀπὸ αὐτὴ τὴ χρονολογία ἡ ἀνατολὴ εἶχε ἐμπλακῇ στὶς δραστηριότητες καί τίς ἀντιδράσεις τῆς δυτικῆς εὐρωπαϊκῆς ἐκκλησιαστικῆς πολιτικῆς. 'Εξ ἄλλου, ἡ σταθερότητα στήν παράδοσή της μπορούσε εὐκόλα νά

βρῆ σημεία ἐπαφῆς μὲ ἐκείνους τοὺς δυτικούς πού ἦταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ Ρώμη. Ἀντιστρόφως, ἡ ἀνατολή παρουσιάσθηκε πρόθυμος σύμμαχος σὲ ὅλους τοὺς μὴ - Ρωμαίους Χριστιανούς στὴ δύση.

Τὸ ἐπεισόδιο τοῦ Κωνσταντίνου Ἀγγλικοῦ σὰν τέτοιο δὲν εἶχε ἀποτελέσματα. Ἡ μερίδα τοῦ Calixtine μᾶλλον ἐξασθένησε παρὰ δυνάμωσε καὶ ἡ περαιτέρω ἀνάπτυξη τῆς Χουσιπικῆς κινήσεως ἐπῆρε ἄλλες κατευθύνσεις. Ἀκόμη εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσουμε πὼς πάλι, στὰ 1491, ἐστάλησαν ἀπεσταλμένοι τῶν Τσέχων Ἀδελφῶν στὴν ἀνατολὴ γιὰ ν' ἀναζητήσουν ζωντανὴ πίστη καὶ καθαρὴ παράδοση. Δυστυχῶς, πολὺ ὀλίγα εἶναι γνωστὰ γιὰ τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς ἀποστολῆς, ἂν καὶ φαίνεται πιθανὸ πὼς ἓνας τουλάχιστον ἀπὸ τοὺς ἀπεσταλμένους ἐφθασε στὴν Μόσχα. Ἀκόμη περισσότερο ἀξιοσημείωτο εἶναι τὸ γεγονὸς πὼς στὰ 1559, στὴ συνάντηση μὲ τοὺς ὀρθόδοξους στὴ Wίlna μὲ τὴν προοπτικὴ ἐπαναλήψεως τῶν διαπραγματεύσεων ὁ Σίμων Τυρνονsky, ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐξέχοντες Ἀδελφούς ἡγέτες στὴ Λιθουανία, ἀναφέρθηκε σὲ πρὸτάσεις τοῦ σὲ διαπραγματεύσεις πού ἐγίναν ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο Ἀγγλικὸ σχεδὸν πρὶν 150 χρόνια¹⁰.

III. ΣΧΕΣΕΙΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΔΥΣΕΩΣ ΑΠΟ ΤΗ ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΗ ΜΕΧΡΙ ΤΟ 19ο ΑΙΩΝΑ

Ἡ μεταρρύθμιση ἦταν κρίση τῆς δυτικῆς Ἐκκλησίας καὶ δὲν ἐπηρέασε κατ' εὐθείαν τὴν Ἐκκλησίαν τῆς ἀνατολῆς. Ἀπὸ πολὺ ὅμως καιρὸ ἡ μεταρρύθμιση ἐξαπλώθηκε σὲ μερικὲς χῶρες μὲ ἄρκετὸ ὀρθόδοξο πληθυσμό, καὶ γι' αὐτὸ οἱ Ὀρθόδοξοι ἀναγκάσθηκαν ν' ἀντιμετωπίσουν τὶς συνέπειες τῆς νέας θρησκευτικῆς καταστάσεως στὴ δύση. Ἡ Πολωνία ἦταν ἰδιαίτερα σπουδαία ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀπόψεως.

Οἱ Ὀρθόδοξοι καὶ εἰδικώτερα οἱ Ἕλληνες εἶχαν ζωντανὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς πολιτικὲς ἀλλαγές πού προέρχον-

ταν ἀπὸ τοὺς θρησκευτικούς ἀγῶνες στὴ δύση. Καλλιεργοῦσαν πρὸς τούτοις τὴν ἐλπίδα τῆς ἀπελευθερώσεως, καὶ ἀκόμη εἶχαν τὴν ἐλπίδα πὼς κάποια βοήθεια θὰ ἐρχόταν ἀπὸ τὶς δυτικὲς δυνάμεις. Ἀλλὰ τώρα ἡ κατάσταση εἶχε ἐμφανῶς μεταβληθῇ. Καὶ ἡ ἴδια ἡ δύση εἶχε διαιρεθῇ. Ἡ κύρια πολιτικὴ συνέπεια τῆς μεταρρυθμίσεως ἦταν πὼς ἡ Εὐρώπη χωρίσθηκε σὲ δύο ἐχθρικά στρατόπεδα. Οἱ θρησκευτικὲς διαιρέσεις σκλήρυναν βαθμιαίᾳ μέσα σὲς δύο μεγάλες πολιτικὲς συμμαχίες πού ἐπρόκειτο νὰ ἀγωνισθοῦν γιὰ τὴ νίκη στὸν 30ετῆ πόλεμο (1618 - 48). Οἱ Ἕλληνες ἐπρεπε τώρα νὰ ἀποφασίσουν μὲ ποιὸν ἀπὸ τοὺς δύο συνασπισμούς ἦταν φρονιμώτερο νὰ συνδέσουν τὴν ἐλπίδα τους γιὰ τὴν ἐλευθερίαν.

Αὐτὲς οἱ δυτικὲς δυνάμεις ἐνδιαφέρθηκαν ἀπὸ μόνες τους γιὰ τὴν ἠθικὴ ὑποστήριξη τῶν Ὀρθόδοξων, τὴν ἐποχὴ πού ἦταν κάτω ἀπὸ τὴν τουρκικὴ κυριαρχία. Μποροῦμε νὰ παρακολουθήσωμε τὸ μεγάλο ἐνδιαφέρον διὰ μέσου τῶν αἰώνων πού ἐδειξαν οἱ Ξένες πρεσβεῖες στὴν Κωνσταντινούπολη σὲ ὅλες τὶς συζητήσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μὲ τὶς διάφορες εὐρωπαϊκὲς Ἐκκλησίες. Δυστυχῶς, ὅλες οἱ οἰκουμενικὲς συζητήσεις ἐφθασε νὰ περιπλακοῦν ἀπὸ διπλωματικὲς μηχανορραφίες καὶ πολιτικούς ὑπολογισμούς. Σ' αὐτὴ τὴν περίοδο τὸ ἀναπόφευκτο ἦταν πὼς δὲν μποροῦσε νὰ γίνῃ πολιτικὴ συμμαχία μὲ ὅποιαδήποτε εὐρωπαϊκὴ δύναμη — εἴτε ρωμαιοκαθολικὴ εἴτε προτεσταντικὴ — χωρὶς κάποιο διακανονισμὸ τῶν σχέσεων στὰ θρησκευτικὰ ὅσα καὶ στὰ πολιτικὰ πεδία. Ἔτσι πολλὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς οἰκουμενικὲς συζητήσεις ἄρχισαν, ὅχι τόσο ἐπειδὴ ὑπῆρχε κάποιο ἄμεσο θεολογικὸ ἐνδιαφέρον, ὅσο ἀπὸ τὴ βαρεὴ διπλωματικὴ πίεση πού προῆλθε ἀπὸ τὴ γενικὴ διεθνὴ κατάσταση.

Ὑπῆρχε καὶ μιὰ ἄλλη ὀψη αὐτῆς τῆς γενικῆς καταστάσεως πού δὲν θὰ ἐπρεπε νὰ παραβλεφθῇ. Καὶ οἱ δύο θρησκευτικὲς ὁμάδες στὴ δύση ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὴ μαρτυρία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, πού ἐθεωρεῖτο ἀπὸ ὅλους σὰν πιστὸς θεματοφύλακας ἀρχαίας παραδόσεως. Ἐνα ἀ-

πὸ τὰ ζητήματα συζητήσεως μεταξύ Ρώμης καὶ μεταρρυθμιστῶν ἦταν αὐτὸ ἀκριβῶς: Ἦταν πιστὴ ἡ Ρώμη στὴν ἀρχαία παράδοση, ἢ ἦταν παραβάτης σὲ πολλές ἀδικαιολόγητες καινοτομίες καὶ ἀκρότητες; Ἀντιστρόφως, ἦταν ἡ μεταρρύθμιση πράγματι ἐπιστροφή στοὺς δόγμα καὶ στὴν πράξη τῆς πρώτης Ἐκκλησίας, ἢ ἐξέφυγε ἀπ' αὐτή; Σ' αὐτὴ τὴ συζήτηση ἡ μαρτυρία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἦταν πρωταρχικῆς σημασίας. Ὁ Λούθηρος, καθὼς καὶ οἱ μεγάλες μεταρρυθμιστικὲς σύνοδοι καὶ πρὶν ἀπ' αὐτὸν ὁ Wyclif, μποροῦσε περιστατικὰ νὰ ἐπικαλεῖται τὴν ἐλληνικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν πραγματικότητα τῆς ρωμαϊκῆς ἀπομακρύνσεως ἀπὸ τὴν παράδοση τῆς πίστεως. Κατὰ τὸν 16ο καὶ 17ο αἰ. ἡ μαρτυρία τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἀναφέρεται συνεχῶς καὶ ἀπὸ τίς δυὸ μερίδες στὴ ρωμαιο-προτεστάντικὴ ἐριδα. Ρωμαῖκοὶ ἀπολογητὲς θὰ ἐπέμεναν στὴν πλήρη συμφωνία Ρώμης καὶ ἀνατολῆς ποὺ τελευταῖα εἶχε ἐδραιωθῇ μὲ τὴν ἔνωση στὴ Φλωρεντία. Θὰ ἐπέμεναν, παρὰ τὸ σχίσμα, γιὰ τὴν ἀδιάσπαστὴ ἐνότητα τοῦ δόγματος στίς δυὸ καθολικὲς κοινότητες διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος πολλοὶ προτεστάντες συγγραφεῖς, καὶ ἰδιαίτερα Γερμανοὶ λουθηρανοί, θὰ προσπαθοῦσαν ν' ἀποδείξουν πὼς ἡ ἀνατολή ἦταν βασικὰ ἀδιάλλακτη μὲ τὴ Ρώμη. Θὰ μποροῦσαν ν' ἀποδείξουν πὼς αὐτὸ τοῦτο τὸ γεγονός τοῦ χωρισμοῦ ἀποδείκνυε πὼς οἱ δυὸ Ἐκκλησίες δὲν συμφωνοῦσαν.

Οἱ προτεστάντες ἐνδιαφέρονταν πάντοτε γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴν τύχη τῆς χριστιανικῆς ἀνατολῆς. Ἐνδιαφέρονταν ἀφ' ἑνὸς νὰ ἀσφαλίσουν τὴν ἀκριβῆ καὶ πηγαία γνώση ἀπὸ τὴν τουρκικὴ αὐτοκρατορία, καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὸ χριστιανικὸ πληθυσμὸ σ' αὐτὲς τίς ὑπόδουλες περιοχές, γιὰ τὸν ὁποῖο οἱ δυτικοὶ Χριστιανοὶ δὲν μποροῦσαν παρὰ νὰ αἰσθανθοῦν συμπάθεια. Ἀφ' ἑτέρου, ἡ Ρωσσία γινόταν σὺν τῷ χρόνῳ ἀποφασιστικὸς παράγοντας στὴ διαμόρφωση τῆς εὐρωπαϊκῆς πολιτικῆς, ἰδιαίτερα στὴν ἀνατολή. Πολλὰ βιβλία, διαφόρων τύπων καὶ διαφόρων βαθμῶν συναγωνισμοῦ ἐγράψαν στὴν περίοδο μετὰ τὴ μεταρρύθμιση γιὰ τὴ ζωὴ, τὴ διδασκαλία καὶ τὰ ἤθη τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν, ἐν μέρει

ἀπὸ ταξιδιώτες, ἐν μέρει ἀπὸ ξένους ἱερεῖς καὶ διπλωμάτες ἐγκατεστημένους στὴν ἀνατολή, ἐν μέρει ἀπὸ ἐρευνητὲς ποὺ μποροῦσαν νὰ χρησιμοποιοῦν ὄχι μόνο γραπτὸ ἢ ἐντυπο ὑλικό, ἀλλὰ καὶ πληροφορίες ποὺ ἀποκτῆθηκαν ἀπὸ Ἕλληνες ἐξόριστους ἢ ἀπὸ περιστατικούς ἐπισκέπτες. Δὲν ὑπάρχει πλήρης κατάλογος αὐτῆς τῆς Γραμματολογίας. Παρὰ ταῦτα ἦταν ἀποφασιστικῆς σπουδαιότητος στὴ διαμόρφωση τῆς εὐρωπαϊκῆς κοινῆς γνώμης γιὰ τίς ἀνατολικὲς ὑποθέσεις.

Εἶναι δύσκολο νὰ συνοψίσωμε τίς ἐντυπώσεις ποὺ οἱ δυτικοὶ ἀναγνώστες θὰ ἦταν δυνατόν νὰ ἀποκομίσουν ἀπὸ αὐτὲς τίς ποικίλες πηγές. Ὑπῆρχε συνήθως διαφωνία μετὰξὺ δύο γενικῶν ἐντυπώσεων. Ἀφ' ἑνὸς οἱ δυτικοὶ ἐπισκέπτες συχνὰ συγχύσθηκαν ἀπὸ τὴ χαμηλὴ στάθμη ζωῆς ποὺ ἐπικρατοῦσε μετὰξὺ τῶν Ὁρθόδοξων, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον συνεπεία τῆς δουλείας τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τὸν ἀνοίκειο (παράξενο) χαρακτήρα ζωῆς στὴν ἐγγὺς ἀνατολὴ καὶ σ' αὐτὴ ἀκόμη τὴ Ρωσσία. Μερικοὶ κατέληξαν πὼς αὐτὴ ἡ ἀνατολὴ δὲν μοροῦσε ν' ἀνήκει πραγματικὰ στὴν Εὐρώπη, ἀλλὰ ἦταν ἕνας ἄλλος κόσμος περισσότερο στενὰ συνδεδεμένος μὲ τὴν Ἀσία. Οἱ προτεστάντες ἔτειναν νὰ ἀποκτήσουν δυσμενῆ ἐντύπωση ἀπὸ τὸν τελετουργικὸ χαρακτήρα τῆς Ἐκκλησίας τὴν ὁποία περιέγραφαν σὰν δεισιδαίμονα καὶ εἰδωλολατρικὴ ἀκόμη. Μερικοὶ Ρωμαιοκαθολικοὶ συμμερίσθηκαν αὐτὴ τὴ γνώμη, ἂν καὶ γιὰ διαφορετικούς λόγους, καὶ ἤθελαν νὰ σχεδιάσουν νέο εὐαγγελισμό τῆς βαρβαρικῆς καὶ σχισματικῆς ἀνατολῆς.

Ἐξ ἄλλου οἱ πραγματικοὶ διανοούμενοι μποροῦσαν εὐκολὰ νὰ ἐντοπίσουν κάτω ἀπὸ τὴ μὴ γοητευτικὴ αὐτὴ ἐπιφάνεια, μιὰ βαθειὰ πνευματικὴ ζωὴ καὶ τὴ λαμπρὴ κληρονομία τῆς πρώτης Ἐκκλησίας. Ἐφθασαν νὰ ὑποστηρίξουν πὼς αὐτὴ ἡ κληρονομία θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπαλλαγῇ ἀπὸ τὴ βαρβαρικὴ καὶ δεισιδαίμονα τοποθέτησίν της, δηλαδὴ πὼς ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία θὰ ἔπρεπε νὰ δοκιμάσῃ τὴ δική της μεταρρύθμιση καὶ νὰ ἐλευθερωθῇ ἀπὸ τὴ στενόχωρη κληρονομία τοῦ δικοῦ της μεσαίωνα. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον

ήταν δυνατόν νά ἔλθῃ πολύ κοντά στὸν προτεσταντικὸ κόσμο. Μερικοὶ Εὐρωπαῖοι προτεστάντες κατέληξαν πὼς δὲν ὑπῆρχε τίποτε ποὺ νά μπορούσαν νά μάθουν ἀπὸ τὴν ἀνατολή. Οἱ ἀγγλικοὶ ἀντιθέτως, ἔτειναν νά πιστέψουν πὼς ἡ προσδοκώμενη προσφορὰ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας θὰ μπορούσε νά εἶναι σημαντική, ἀπλῶς ἐπειδὴ στὴν ἐλληνική Ἐκκλησία οὐδέποτε διασπάσθηκε ἡ συνέχεια μὲ τὴν ἀδιαίρετη Ἐκκλησία τῶν πρώτων αἰώνων.

Ἐμπρὸς σ' αὐτὸ τὸ πολύπλοκο ὑπόβαθρο πρέπει νά θεωρήσωμε τίς διαφορὲς οἰκουμενικὲς ἐπαφές μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ δύσεως.

Τὸ 1557 μιὰ εἰδικὴ σουηδικὴ ἀντιπροσωπεΐα ἐπισκέφθηκε τὴ Μόσχα. Δύο ἔξοχοι ἐκκλησιαστικοὶ ἡγέτες ἦταν μεταξὺ τῶν ἀντιπροσώπων — ὁ Λαυρέντιος Petri, ὁ πρῶτος Λουθηρανὸς ἀρχιεπίσκοπος τῆς Uppsala, καὶ ὁ Μιχαήλ Agricola, ὁ τελευταῖος μεταρρυθμιστής. Οἱ ἀντιπρόσωποι συναντήθηκαν μὲ τὸ Μητροπολίτη Μόσχας (τὸ Μακάριο), προφανῶς μὲ πρωτοβουλία τοῦ τσάρου Ἰβάν τοῦ τρομεροῦ. Τὰ κύρια θέματα συζητήσεως ἦταν ἡ τιμὴ τῶν εἰκόνων καὶ ἡ νηστεία. Γλῶσσα συνομιλίας ἦταν ἡ ἐλληνικὴ ἀλλὰ οἱ Ρῶσσοι διερμηνεῖς ἤξεραν πολὺ λίγα ἐλληνικά. Τὸ ἐπεισόδιο εἶναι ἐνδιαφέρον σὰν ἀπόδειξη πὼς καὶ οἱ δυὸ πλευρὲς ἐνδιαφέρονταν γιὰ τίς σχέσεις μεταξὺ τῶν δυὸ ἔθνων ἀπὸ θρησκευτικῆς ἀπόψεως¹¹.

Τὸ ἔτος 1573 διωρίσθηκε νέος αὐτοκρατορικός πρεσβευτὴς στὴν Κωνσταντινούπολη, ὁ βαρῶνος Δαβίδ Unger von Sonnenegg. Αὐτὸς ἐπῆρε μαζί του ἓνα λουθηρανὸ ἱερέα, τὸν Στέφανο Gerlach, ἀπόφοιτο τοῦ πανεπιστημίου τῆς Τυβίγγης καὶ κατὰ συνέπειαν ταυτοχρόνως καθηγητὴ, ποὺ ἔφερε εἰδικὰ γράμματα γιὰ τὸν οἰκουμενικὸ πατριάρχη ἀπὸ τὸ Μαρτῖνο Κρούσιο, ἐξέχοντα ἐλληνιστὴ τῆς ἐποχῆς, καὶ τὸν Ἰάκωβο Andreae, πρύτανι τοῦ πανεπιστημίου. Ἰσως φανῇ πὼς ὁ Κρούσιος δὲν εἶχε ἀρχικὰ ἐκκλησιαστικὰ ἐνδιαφέροντα· ἐνδιαφερόταν μᾶλλον νά συγκεντρώσῃ πληροφορίες ἀπὸ πρῶτο χερί γιὰ τὴ σύγχρονη κατάσταση τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ὑπὸ τὸν τουρκικὸ ζυγὸ. Παρὰ ταῦτα ἀκόμη

καὶ σ' αὐτὰ τὰ πρῶτα γράμματα ἡ ἐνότητα καὶ ἀδελφότητα στὴν πίστη εἶχε ὑπὲρ τὸ δέον μνημονευθῇ. Λίγους μῆνες ἀργότερα ἓνα ἐκτενέστερο γράμμα ἀπεστάλη ἀπὸ τὴν Τυβίγγη ὑπογραμμένο ἀπὸ τὸν Crusius καὶ τὸν Andreae, εἶχε δὲ ἐπισυναφθῇ ἓνα ἀντίτυπο τῆς Αὐγουστιαίας ὁμολογίας στὴν ἐλληνική. Ὁ Gerlach ἔσπευσε νά τὸ ὑποβάλλῃ στὸν πατριάρχη, προκειμένου νά πάρῃ σχετικὴ ἀπάντηση. Ἀναμενόταν πὼς ὁ πατριάρχης μπορούσε νά διαπιστώσῃ βασικὴ συμφωνία στὸ δόγμα μεταξὺ ὀρθοδόξων καὶ λουθηρανῶν, παρὰ τὴν προφανῇ ἀπόκλιση στὴ λειτουργικὴ πράξη μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ πατριάρχη, Ἱερεμία Β', ἦταν φιλική μὰ ἀπογοητευτικὴ ἀπὸ λουθηρανικῆς ἀπόψεως. Ὁ πατριάρχης ὑπαινισσόταν ὅτι οἱ λουθηρανοὶ θὰ ἔπρεπε νά ἐνωθοῦν μὲ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ νά δεχθοῦν τὴν παραδοσιακὴ τῆς διδασκαλία. Ἀπάντησε μὲ τὸ ὄνομά του, σὰν ἄτομο καὶ ὄχι μὲ συνοδικὴ ἐξουσιοδότηση, ἀλλὰ φυσικὰ εἶχε τὴ συμβουλή καὶ τὴ συνεργασία ἄλλων Ἑλλήνων ἱεραρχῶν καὶ διανοουμένων. Φαίνεται πὼς ὁ Θεοδόσιος Ζυγομαλάς ἦταν ὁ κύριος συνεργάτης, μὰ τὸ τελικὸ σχέδιο θεωρήθηκε προσεκτικὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο Ἱερεμία. Τὸ ἐγγραφο δὲν ἦταν καθόλου πρωτότυπη σύνθεση οὔτε ἀξίωνε πρωτοτυπία. Ἦταν σκόπιμα συνταγμένο ἀπὸ παραδοσιακὲς πηγές. Οἱ κύριες αὐθεντίες ἦταν ὁ Νικόλαος Καβάσιλας, ὁ Συμεὼν Θεσσαλονίκης καὶ ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος, ὅλοι διάσημοι Βυζαντινοὶ Θεολόγοι τοῦ 14ου καὶ 15ου αἰ., καὶ ἀπὸ τοὺς παλαιούς πατέρες, περισσότερο ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Μεγάλῃ ἐμφασῇ ἐδόθηκε στὴν πίστη γιὰ τὴν αὐθεντία τῆς παραδόσεως. Αὐτὸ ἴσως συνιστοῦσε τὴ μεγαλύτερη δυσκολία γιὰ τοὺς Λουθηρανούς ποὺ ἐτόνιζαν «μόνο τὴ Γραφή».

Ὑπῆρχαν μερικὰ συγκεκριμένα σημεῖα ποὺ ὁ πατριάρχης δὲν μπορούσε νά συμφωνήσῃ μὲ τὴ λουθηρανικὴ διδασκαλία. Συμφωνοῦσε, γενικά, μὲ τὴ λουθηρανὴ ἀποψη γιὰ τὴν προέλευση τῆς ἁμαρτίας, ἀλλὰ ἤθελε νά τονίσῃ καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία. Τίποτε δὲν μπορεῖ νά γίνῃ χωρὶς τὴ

θεία πρωτοβουλία, μά ή χάρη τοῦ Θεοῦ λαμβάνεται ἐλεύθερα, καί γι' αὐτό πίστη καί ἀγαθὰ ἔργα δέν μποροῦν νά ξεχωρισθοῦν οὔτε καί ν' ἀντιταχθοῦν ἢ νά ἔλθουν σέ ὀξεῖα ἀντίθεση μεταξύ τους. Στό κεφάλαιο περὶ μυστηρίων, ὁ πατριάρχης ἐπέμενε πῶς ὑπάρχουν ἐπτά μυστήρια. Δέν ἦταν δυνατόν νά δεχθῇ τὸ δόγμα τῆς θ. Εὐχαριστίας ὅπως παρουσιαζόταν στήν αὐγουστιαία ἡ Εὐχαριστία δέν εἶναι μόνο μυστήριο, ἀλλά καί θυσία. Ὁ πατριάρχης ἐτόνιζε τή σπουδαιότητα τοῦ μυστηρίου τῆς μετάνοιας, καί ἀπὸ θεολογικῆς καί ἀπὸ ἠθικῆς ἀπόψεως. Ἀποδοκίμαζε ὅλες τίς καταχρήσεις πού εἶχαν διεισδύσει στήν πράξη τῆς μετάνοιας, μά ἐπέμενε πολὺ πῶς οἱ ἀσκήσεις (ἐπιτίμια) ἦταν βοηθητικά φάρμακα γιὰ τοὺς ἁμαρτωλοὺς. Τελικὰ ὁ πατριάρχης ἐνδιατρίβει ὀρεκτὰ σὲ μερικά ἐπίμαχα πρακτικὰ σημεῖα, τὴν ἐπίκληση τῶν Ἀγίων καί τίς μοναχικὲς ὑποσχέσεις.

Ἀρκετὰ παράξενα, ὁ πατριάρχης δέν ἐγγίζει παρὰ ἐλάχιστα τὸ δόγμα περὶ Ἐκκλησίας, καί δέν ἀναφέρει τίποτε ἀπολύτως γιὰ τὴν ἐσχατολογία. Φαίνεται πῶς ἦταν ἱκανοποιημένος μὲ τὴ δῆλωση τῆς αὐγουστιαίας γιὰ τὴν ἱερωσύνη, πῶς δέν μπορεῖ κανεὶς νά τελέση τὰ μυστήρια καί νά κηρύξη τὸ λόγο τοῦ Θεοῦ «ἐάν δέν ἔχει καθηκόντως κληθῇ καί χειροτονηθῇ γιὰ αὐτὸ τὸ λειτούργημα». Αὐτὴ ἡ πρόταση ἦταν ἀσαφὴς καί μποροῦσε νά ἐρμηνευθῇ κατὰ διαφορετικοὺς τρόπους. Ἡ Ὁρθόδοξη ἐρμηνεία δέν ἦταν σαφῶς ἴδια μὲ τὴ Λουθηρανικὴ. Ὁ πατριάρχης ἐκλείνει τὸ μῆνυμά του μὲ μιὰ συγκεκριμένη πρόταση. Ἄν οἱ Λουθηρανοὶ ἦταν ὁλόκαρδα προετοιμασμένοι νά δεχθοῦν τὸ ὀρθόδοξο δόγμα ὅπως τὸ ἐξέθετε στήν ἀπάντησή του, ἦταν ἔτοιμος νά τοὺς δεχθῇ σὲ κοινωνία καί ἔτσι οἱ δυὸ Ἐκκλησίες θά μπορούσαν νά γίνουν μία.

Ὅλο τὸ ἐγγραφο ἔχει εἰρηνικὸ τόνο καί ἴσως γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο ἀπέτυχε νά ἐμπνεύσει πεποίθηση. Δέν ἦταν τόσο ἀνάλυση ἢ κριτικὴ τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας, ὅσο παράλληλη ἐκθεση τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος. Εἶναι ἡ τελευταία δογματικὴ ἐκθεση πού ἐγίνε στήν ἀνατολὴ στήν ὁποία ὀλίγη ἢ καθόλου ἐπίδραση τῆς δυτικῆς παραδόσεως

μπορεῖ νά ἐντοπισθῇ. Ἦταν κατὰ κάποια ἐννοία ἐπιτομή καί ἐπίλογος στὴ βυζαντινὴ θεολογία. Εἶναι φανερό πῶς ὁ πατριάρχης ἐνδιαφερόταν γιὰ τὴ νέα κίνηση στὴ δύση πού ἦταν ἔξω ἀπὸ τὴ Ρώμη, καί ἴσως νά ἀναρωτιόταν μέχρι ποίου σημείου ἦταν δυνατόν νά περιμένῃ τοὺς δυτικούς ἀντιτιθέμενους (στὴ Ρώμη) νά ἐνωθοῦν μὲ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία. Κατ' αὐτόν, αὐτὸ ἦταν ἡ μόνη φυσιολογικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητος, καί ἴσως ἦταν ἡ μόνη προσέγγιση πού μπορούσε νά ληφθῇ ὑπ' ὄψιν στὸ 16ο αἰ. Ἡ ἀνατολὴ εἶχε ἐπὶ αἰῶνες ἀποξενωθῇ ἀπὸ τὴ δύση καί ὁ κύριος λόγος τοῦ χωρισμοῦ ἦταν οἱ παπικὲς ἀξιώσεις γιὰ τὸ πρωτεῖο. Τώρα ὑπῆρχε μιὰ νέα ἀντιρωμαϊκὴ κίνηση στὴ δύση. Μποροῦσε νά ἐξελιχθῇ σὲ ἐπιστροφή σ' ἐκείνη τὴν ἀρχαία παράδοση, πού ἡ ἀνατολὴ ἐπὶ αἰῶνες εἶχε σταθερὰ διατηρήσει;

Οἱ Λουθηρανοὶ στήν Τυβίγγη ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὸ ἴδιο ἀκριβῶς πρόβλημα μά ἀπὸ ἀντίθετη ἄποψη. Ἦταν ἔτοιμη ἡ Ὁρθόδοξη ἀνατολὴ νά δεχθῇ ἐκεῖνο τὸ ὑγιὲς δόγμα πού, ὅπως νόμιζαν, εἶχε διαμορφωθῇ στήν αὐγουστιαία ὁμολογία; Οἱ ἀπαντήσεις τοῦ πατριάρχῃ ἦταν γι' αὐτοὺς ἀπογοητευτικὲς. Οἱ θεολόγοι τῆς Τυβίγγης κατάλαβαν πῶς ἦταν ἀναγκασμένοι νά δώσουν ἐξηγήσεις, καί νά προσφέρουν στὸν πατριάρχη μερικά νέα στοιχεῖα. Ἡ ἀλληλογραφία συνεχίσθηκε γιὰ μερικά χρόνια, ἀλλὰ τερματίσθηκε ἐπὶ τέλος ἀπὸ τὴν ἄρνηση τοῦ πατριάρχῃ νά συνεχίσῃ ὅποιεσδήποτε εὐρύτερες συζητήσεις στὸ δόγμα. Ἦταν ἔτοιμος νά συνεχίσῃ τίς φιλικὲς ἐπαφές, καί πράγματι γιὰ μερικά χρόνια μιὰ ἄλλη σειρά γραμμάτων ἀντάλλαξαν ὁ Ἱερεμίας καί οἱ Τυβιγγιανοὶ θεολόγοι σ' αὐτὰ δέν ἐθίγησαν δογματικὰ θέματα.

Παραμένουν δυὸ σημεῖα γιὰ ἐξέταση. Κατὰ πρῶτον, ἡ ἐλληνικὴ μετάφραση τῆς αὐγουστιαίας ὁμολογίας πού ἐστάλη στήν Κωνσταντινούπολη ἦταν καθ' ἑαυτὴν ἓνα ἀξιοσημείωτο ντοκουμέντο. Ἡ μετάφραση τυπώθηκε κατὰ πρῶτον στήν Βασιλεῖα τὸ 1559 μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Παύλου Dolscius, καί ἐπανεκδόθηκε στὴ Βυτεμβέργη τὸ 1587. Λίγες εἶναι οἱ ἀμφιβολίες πῶς ἡ μετάφραση ἦταν στήν πραγματικότη-

τα του ίδιου του Μελάγχθωνα που τον βοήθησε κάποιος Δημήτριος, διάκονος της ελληνικής Εκκλησίας, που ήταν σὲ αποστολή στη Γερμανία καὶ ἦταν μαζί με τὸ Μελάγχθωνα ἀκριβῶς τὴν ἐποχὴ πού ἐγίνε ἡ μετάφραση. Τὸ κείμενο πού χρησιμοποιήθηκε δὲν ἦταν ἡ ἐπίσημη ἐκδοσὴ, ἀλλὰ μιὰ εἰδικὴ ἐκδοσὴ τῆς Variata τοῦ 1531. Ἡ μετάφραση ἦταν ἐλεύθερη ἀπόδοσὴ τοῦ κειμένου μάλλον παρά ἐρμηνεία κατὰ λέξιν. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι αὐτὴ ἡ ἐλληνικὴ μετάφραση ἀποσκοποῦσε πρωταρχικὰ γιὰ τοὺς Ἕλληνες καὶ ὄχι γιὰ ἐγχώρια κυκλοφορία. Ὁ Μελάγχθων ἐνωχλήθηκε πολὺ ἀπὸ τὴ δημοσίευσή της, ὅπως ἰσχυρίσθηκε, χωρὶς νὰ τὸ ξέρη καὶ χωρὶς τὴ συγκατάθεσή του. Ἦταν ἀπλῶς διπλωματικὴ προσποίηση ἢ προσαρμογὴ γιὰ ἐλληνικὴ χρῆση; Ἡ μήπως ἡ ὅλη ὑπόθεση ἦταν ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὴν ἰσχυρὴ πεποίθησιν πὺς βασικά καὶ οὐσιαστικὰ τὸ λουθηρανικὸ δόγμα ἦταν σύμφωνο με τὴν πατερικὴ παράδοσιν; Ὁ Μελάγχθων ἦταν καλὸς πατερικὸς ἐρευνητὴς καὶ οἱ ἀπόψεις του γιὰ τοὺς Ἕλληνες πατέρες ἦταν καθαρές. Μποροῦσε νὰ πιστεῦει εὐλκρινὰ πὺς ἡ λουθηρανικὴ ὁμολογία ἦταν δυνατόν νὰ γίνῃ δεκτὴ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες. Τὸ 1559 ἔστειλε ἕνα ἀντίτυπο με προσωπικὸ γράμμα στὸν πατριάρχη Ἰωάσαφ. Τὸ γράμμα του, πάντως, ἴσως οὐδέποτε ἐφθασε στὸν πατριάρχη.

Ὅπως οὐδέποτε δὲν φαίνεται πὺς οἱ Τυβιγγιανοὶ θεολόγοι προώριζαν τὴν ἀλληλογραφία τους με τὸν πατριάρχη Ἰερεμία γιὰ δημοσίευσιν. Ἀναγκάσθηκαν νὰ τὴ δημοσιεύσουν ἀπὸ ἀπρόσμενη ἔλλειψιν ἐμπιστοσύνης ἐκ μέρους τῶν Ἑλλήνων. Ἐνα ἀντίγραφο τῆς πρώτης ἀπαντήσεως τοῦ πατριάρχου, ἀπὸ ἀμέλεια ἢ σκόπιμη ἀπροσεξία, ἐφθασε στὰ χέρια ἐνὸς Πολωνοῦ ἱερέα, τοῦ Στανισλαῦσου Socolonius, πού ἦταν ἐφημέριος στὸ Βασιλεῖο τῆς Πολωνίας, Στέφανο Batory. Ἐκεῖνος τὸ ἐτύπωσε στὴ λατινικὴ, με μερικὰ δικά του σχόλια ὑπὸ τὸν προσβλητικὸ τίτλο: *Ἡ γνώμη τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας: εἰς τὰ κύρια δόγματα τῶν αἰρετικῶν τοῦ αἰῶνος μας* (1582). Τὸ βιβλίον γνώρισε ἀμέσως πλατεῖα κυκλοφορία καὶ μεταφράσθηκε στὴ γερμανικὴ. Ὁ ἴδιος πάπας Γρηγόριος ὁ 13ος με ἕνα εἰδικὸ μήνυμα εὐχαρίστη-

σε τὸν πατριάρχη γιὰ τὴν ὑπέροχην ἀπάντησή του στοὺς «σχισματικούς». Αὐτὴ ἡ ἀπροσδόκητὴ καὶ πρόωρη δημοσίευσιν ἀνάγκασε τοὺς λουθηρανούς νὰ δημοσιεύσουν ὅλα τὰ στοιχεῖα (1584). Αὐτὴ ἡ δημοσίευσιν προκάλεσε ἀμέσως ἀνταπάντησιν τῶν ρωμαιοκαθολικῶν. Μιὰ εἰρηνικὴ προσέγγισιν ἀπόδειξε πὺς ἐγίνε πρόσκλησιν γιὰ μάχη.

Αὐτὴ ἡ παρεμβολὴ ἐνὸς Πολωνοῦ ἱερέα γίνεται ἀμέσως κατανοητὴ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς θρησκευτικῆς καταστάσεως πού ἐπικρατοῦσε τότε στὴν Πολωνία¹². Ἡ μεταρρύθμισιν εἶχε ταχέως ἐξαπλωθῇ στὴν Πολωνία, καὶ κατ' ἀρχὰς εἶχε μεγάλη ἐπιτυχία. Πολυάριθμες λουθηρανικὲς καὶ Καθολικὲς κοινότητες ἰδρύθηκαν, ἰδίως στὴ Λιθουανία. Ἡ στάσις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς ἐπισκοπῆς καὶ τοῦ κλήρου ἦταν διστακτικὴ καὶ παθητικὴ. Ἡ μεταρρύθμισιν εἶχε τὴν ὑποστήριξιν τῆς βασιλικῆς αὐλῆς. Ἡ Πολωνία, στὸ πρῶτον ἡμισυ τοῦ 16ου αἰ. μποροῦσε νὰ χαρακτηρισθῇ ἀπὸ ἕνα σύγχρονον σάν «παράδεισος γιὰ τοὺς αἰρετικούς». Πέρασε πολὺς καιρὸς μέχρι νὰ κινητοποιήσῃ ἡ ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία τίς δυνάμεις της. Ἡ πρόσκλησιν ἐδόθηκε σοὺς Ἰησοῦίτες πού ἀποφάσισαν τὸν ἀγῶνα (ἡ πρωτοβουλία ἦταν τοῦ καρδινάλιου Στανισλαῦσου Hosius, πού ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς ἡγέτες στὴ σύνοδο τῆς Τριδέντου). Ταυτόχρονα ἐγίνε ἀλλαγὴ στὴν πολωνικὴ δυναστεία, καὶ ὁ νέος βασιλεὺς ἦταν ὀλοκαρδὰ με τὴ ρωμαιοκαθολικὴ πλευρά. Ἦταν ὅμως καὶ ἀρκετὸς ὀρθόδοξος πληθυσμὸς στὴ χώρα. Ἡ ρωμαϊκὴ προπαγάνδα ἐνδιαφερόταν ὄχι μόνο γιὰ τὴν καταστολὴ τῆς «Προτεσταντικῆς αἰρέσεως» ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ὁρσιν τοῦ «ἀνατολικοῦ σχίσματος». Στὶς διαμάχες πού ἀκολούθησαν εἶχε μεγάλη σημασία ἐάν οἱ Ὀρθόδοξοι προσχωροῦσαν στὴ ρωμαϊκὴ εἴτε στὴν προτεσταντικὴ πλευρά.

Τελικὰ δημιουργήθηκε διχασμὸς μετὰ τῶν ἰδίων τῶν Ὀρθόδοξων. Μερικοὶ ἀπὸ τὸν ἀνώτερον κλῆρον ἦταν προσκείμενοι πρὸς τὴ Ρώμην, καὶ τελικὰ σχεδὸν ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι ἀπαρνήθηκαν τὴν αὐθεντία τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ προσχώρησαν στὴ Ρώμην. Ἔτσι ἐγκαινιάσθηκε μιὰ οὐνιακὴ

Ἐκκλησία στήν Πολωνία ἀπό τήν Οὐνία πού ὀνομάσθηκε Οὐνία τῆς Brest (1596)¹².

Αὐτή ἡ ἀπόσχιση τῶν Ὁρθόδοξων ἐπισκόπων ἐδημιούργησε μιὰ τεταμένη καί δύσκολη κατάσταση γιά τοὺς Ὁρθόδοξους. Ἡ Πολωνική κυβέρνησις, ἀπροκάλυπτα φιλορωμαϊκή, ὑποστήριζε πῶς οἱ ἐνέργειες τῶν ἐπισκόπων συνδέονταν μέ τὸ λαό, πῶς, ἀπὸ νομικῆς ἀπόψεως, ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δὲν ὑπῆρχε πλέον στήν Πολωνία, καί πῶς ἐκεῖνοι οἱ Ὁρθόδοξοι πού δὲν δέχονταν νὰ ἀκολουθήσουν τοὺς ἐπισκόπους τοὺς ἦταν σχισματικοὶ καί ἐπαναστάτες καί κατὰ συνέπειαν ἦταν παράνομοι. Πολὺ ὀλίγοι πάντως ἦταν ἐτοιμοὶ νὰ ἀκολουθήσουν τοὺς ἐπισκόπους ἀπὸ τὸν κλῆρο καί τὸ λαό. Ἐπὶ πολλὰ χρόνια φοβερὴ διαμάχη μαίνονταν μεταξὺ Ὁρθόδοξων καί Οὐνιῶν, χωρὶς νὰ λείψῃ ἡ αἱματοχυσία καί ἡ βία. Συνεχῶς προσπαθοῦσαν, ἐπικαλούμενοι τῇ θρησκευτικῇ ἐλευθερίᾳ, νὰ ἐξασφαλίσουν νομικὴ ἀναγνώριση γιά τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἦταν φυσικὸ γιά τοὺς Ὁρθόδοξους νὰ ζητοῦν τὴ βοήθεια τῶν προτεσταντῶν ἀδελφῶν τους, πού ἦταν, τουλάχιστον ἀπὸ νομικῆς ἀπόψεως, στήν ἴδια κατάσταση.

Τὸ 1577 ἐκυκλοφόρησε ἓνα βιβλίον ἀπὸ ἓνα Πολωνὸ Ἰησοῦιτη, τὸν Πέτρο Skarga, *περὶ τῆς ἐνότητος τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς ἑλληνικῆς ἀποστασίας*, καί ὕστερα ἀκολούθησε ἓνα ἄλλο βιβλίον πού ὑπεράσπιζε τὴν οὐνιὰ Ἐκκλησία τῆς Πολωνίας (1596). Οἱ Ὁρθόδοξοι ἐδημοσίευσαν μιὰ ἀνταπάντησι — τὴν *ἀπόκρισιν* 1597 — ὑπὸ τὸ ψευδώνυμο Χριστόφορος Φιλαλήτης. Αὐτὴ ἦταν ἡ κύρια ἀπολογία ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πλευρά. Διαδόθηκε πολὺ καί ξανατυπώθηκε ἀκόμη καί τὸ 19ο αἶωνα σὰν γνήσια ἐκθεσις τῆς Ὁρθόδοξης πίστεως. Στὴν πραγματικότητα ὅμως συντάχθηκε ἀπὸ προτεστάντη. Ἕνας καλθινιστὴς λαϊκός, ὁ Μαρτίνος Bronsky, διακεκριμένος Πολωνὸς διπλωμάτης, ἦταν συγγραφέας τοῦ φιλορθόδοξου αὐτοῦ τόμου. Βασιζόταν κυρίως στοῦ Καλθίνου τίς *Institutes* καί στήν Καλθινικὴ ἀντιρωμαϊκὴ γραμματεία, γεγονὸς πού δὲν ἐξέφυγε τὴν προσοχὴ τῶν Ἰησοῦιτῶν.

Πιὸ σπουδαῖο ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἐριδα ἦταν ἡ στενὴ συνεργασία μεταξὺ ὀρθόδοξων καί προτεσταντῶν, στὸν κοινὸ ἀγῶνα γιά ἐλευθερίαν. Ἡ σύνοδος πού συνήλθε στὴ Βρέστη τὸ 1596 γιά τὴν ἐπίσημην ἀνακήρυξιν τῆς ἐνώσεως μέ τὴ Ρώμην διασπάσθηκε ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους λαϊκοὺς. Τοὺς ἐβοήθησαν οἱ ἀπεσταλμένοι τοῦ οἴκ. Πατριάρχῃ, ἓναν δὲ ἀπ' αὐτούς, τὸ Νικηφόρο, τὸν συνέλαβε καί τὸν ἐκτέλεσε ἡ πολωνικὴ κυβέρνησις σὰν πολιτικὸν κατάσκοπον καί ἐπαναστάτην. Ἡ σύνοδος διχάσθηκε σὲ δύο ξέχωρες συναθροίσεις — τὴν οὐνιὰ μειονότητα μέ ὅλους τοὺς ἐπισκόπους, καί τὴν συντριπτικὴ πλειοψηφία τοῦ κλήρου καί τοῦ λαοῦ. Οἱ δεῦτεροὶ ἀποφάσισαν νὰ διαμαρτυρηθοῦν σθεναρὰ γιά τὸν ἐξαναγκασμὸν στὴν πίστη τους καί στὴ θρησκευτικὴ ἐλευθερία. Ἡ ἀντιπάθεια τῶν Ὁρθόδοξων πρὸς τὴν οὐνία ἦταν προφανὴς ἀλλὰ τὸ πρόβλημά τους ἔμεινε ἄλυτον. Οἱ Ὁρθόδοξοι δὲν εἶχαν νόμιμην θέσιν στήν Πολωνίαν οὔτε καί ἐπισκόπους. Κανονικὰ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στήν Πολωνίαν καί Λιθουανίαν ἦταν ὑπὸ τὴν δικαιοδοσίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί γι' αὐτὸ ἡ Κωνσταντινούπολις ἐνδιαφερόταν ζωηρὰ γιά τὸ ἀποτέλεσμα τῆς διαμάχης.

Πολιτικὰ ἐξαρτιόταν πολὺ ἀπὸ τὸ μέρος πού πῆρε ἡ Πολωνία στὴ γενικὴ εὐρωπαϊκὴ σύγκρουση, ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας θὰ μπορούσε νὰ καθορισθῇ ἡ λύσις τοῦ ἀνατολικοῦ ζητήματος. Ἡ Πολωνία ἦταν ἤδη σὲ σύγκρουσιν μέ τὴν Οὐγγαρίαν καί Σουηδίαν, πού εἶχαν συμμαχήσει μέ τὴν προτεσταντικὴν πλευράν. Ἐξ ἄλλου ἡ θέσις τῆς Μόσχας ἦταν μεγάλης σπουδαιότητος. Ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ 15ου αἰ. ἡ ἀγία ἔδρα εἶχε μεγάλο ἐνδιαφέρον γιά τὴν στάσιν τῆς Μόσχας, καί εἶχε κάνει πολλὰς προσπάθειας νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴν πολιτικὴν τῆς ὑποστήριξιν. Σ' αὐτὰς τίς προσπάθειας ἀναμείχθηκαν πάντοτε πολιτικὰ καί ἐκκλησιαστικὰ προβλήματα. Στὸ τέλος τοῦ 16ου αἰ. ἡ Ρώμη ἐνδιαφερόταν τρομερὰ γιά τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων μεταξὺ Πολωνίας καί Μόσχας. Ἕνας ἀπὸ τοὺς μέγιστους διπλωμάτας τῆς Ρώμης, πού ἦταν καί ἐμπειρὸς θεολόγος, ὁ Ἀντώνιος Possevino, ἐστάλη στὴ Μόσχαν ἐπὶ τῆς ἐποχῆς τοῦ τσάρου Ἰβάν τοῦ

4ου (του τρομερού). Η πολιτική του αποστολή ήταν να εξασφαλίση την προσχώρηση της Μόσχας στο φιλορωμαϊκό ευρωπαϊκό συνασπισμό, καθώς και τη συμμετοχή της στην επίθεση που σχεδιαζόταν κατά των Τούρκων, για την οποία φυσικά οι Όρθόδοξοι που ζούσαν κάτω από τον τουρκικό ζυγό ενδιαφέρονταν ζωηρά. Ταυτόχρονα ο Rossevinο ήταν ένας από τους υποκινητές για την ούνιακή Έκκλησία στην Πολωνία. Κάποτε ο Ίβαν ο 4ος έθεσε υποψηφιότητα για τον πολωνικό θρόνο, και στην προεκλογική έκστρατεία είχε την υποστήριξη και των Όρθόδοξων και των προτεσταντών, αλλά αντιτάσσονταν σκληρά οι ρωμαιοκαθολικοί.

Με αυτή την προοπτική της συγχύσεως πρέπει να ερμηνεύσουμε την απροσδόκητη επίσκεψη του Οικουμενικού πατριάρχη (του ίδιου του Ίερεμία του Β' που είχε αλληλογραφήσει με τον Cusius και τους ακόλουθους του στην Τυβίγγη) στη Μόσχα, όλίγα χρόνια πριν από την σύνοδο της Brest. Βεβαίως είχε τους δικούς του λόγους για να κάνει αυτό το δύσκολο και επικίνδυνο ταξίδι. Ο Αυτοκράτορας της Μόσχας ήταν την εποχή εκείνη ο μόνος Όρθόδοξος κυβερνήτης διεθνούς σπουδαιότητας. Το αποτέλεσμα της πατριαρχικής επισκέψεως ήταν επίσης απροσδόκητο. Η Έκκλησία της Ρωσίας ανυψώθηκε στη θέση νέου Πατριαρχείου (1589). Το επόμενο έτος αναγνωρίστηκε επίσημα από όλα τα πατριαρχεία της ανατολής, αλλά αποδοκιμάσθηκε πολύ στην Πολωνία. Σαν ηγέτης των Ελλήνων στην Τουρκία, ο Πατριάρχης ενδιαφερόταν να κερδίσει την υποστήριξη του Όρθόδοξου κυβερνήτη της Ρωσίας και τη συμπάθεια των προτεσταντικών κρατών. Γι' αυτό το λόγο ήθελε να συνεχίσει φιλικές επαφές με τους προτεστάντες θεολόγους. Έγραψε ξανά στην Τυβίγγη κατά την παραμονή του στη Μόσχα. Όλοι αυτοί οι μη θεολογικοί παράγοντες θάραιναν πολύ στις οικουμενικές συζητήσεις της εποχής.

Σ' αυτό το σημείο πρέπει να μνημονευθούν δυο συγκεκριμένα επεισόδια. Το πρώτο ήταν περισσότερο περιέργο παρά σπουδαίο. Το 1570 μιά πολωνική διπλωματική αποστολή έπηγε στη Μόσχα. Ένας από τους απεσταλμένους, ο

Ίωάννης Krotovsky, ήταν μέλος της Έκκλησίας των Τσέχων αδελφών και πιστός προτεστάντης. Συνωδευόταν από ένα θεολόγο αυτής της Έκκλησίας, τον Ίωάννη Rokyta, έχοντα άξιωματοῦχο της κοινότητας στο Lytomysl. Είχαν ελπίσει να προσηλυτίσουν τον Τσάρο στην πίστη τους. Αυτό ήταν σπουδαίο δεδομένου ότι ήταν έτοιμοι να υποστηρίξουν τον Ίβαν σαν υποψήφιο για το θρόνο της Πολωνίας και Λιθουανίας. Ο ίδιος ο Τσάρος ενδιαφερόταν πολύ για τη θεολογία και μελετούσε πολύ τα πατερικά συγγράμματα. Διωργάνωσε δημόσια συζήτηση για την πίστη που θα έπρεπε να διατηρηθῇ. Ο Τσάρος φαντάσθηκε πως ο Rokyta ήταν Λουθηρανός, και έδειξε ενδιαφέρον για τον προτεσταντισμό γενικά στις απαντήσεις του. Ο Rokyta παρουσίασε την έκθεσή του και ο Ίβαν απάντησε με έκτεταμένη θεολογική πραγματεία αποδοκιμάζοντας τις λουθηρανικές αιρέσεις, αντίγραφο δὲ αὐτῆς ἐγχειρίσθηκε στὸ Rokyta¹⁴. Δὲν ἦταν καθόλου πρωτότυπο ἔργο ἀλλὰ ἡ συζήτηση στρεφόταν σὲ καθαρῶς θεολογικά πεδία. Τὰ χειρόγραφα δημοσιεύθηκαν στὴν λατινικὴ ὀλίγο μετὰ ἀπὸ ἐκείνη τὴ συνάντηση.

Ἐν τῷ μεταξύ, ἡ μὴ ἱκανοποιητικὴ νομικὴ θέση τῶν Όρθόδοξων στὴν Πολωνία ἐξακολουθοῦσε. Ἡ Κωνσταντινούπολη ἐνδιαφερόταν γιὰ τὴν κατάσταση. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσωμε πὼς γιὰ μερικὰ χρόνια θρискόταν ἐπίσημος ἀντιπρόσωπος τοῦ πατριαρχείου στὴν Πολωνία, ἐλπίζοντας στὴν ὀρθόδοξη ἀντίσταση. Πρόκειται γιὰ τὸν Κύριλλο Λούκαρη, τὸν μετέπειτα πατριάρχη Ἀλεξανδρείας καὶ Κωνσταντινουπόλεως καὶ συγγραφέα τῆς περίφημης φιλοκαλβινιστικῆς ὁμολογίας. Φαίνεται πὼς ἔκανε τίς πρῶτες του ἐπαφές με τοὺς προτεστάντες κατὰ τὴν διάρκεια τῆς παραμονῆς του στὴν Πολωνία, καὶ ὅτι ἡ ἐκεῖ ἐμπειρία του κατὰ μεγάλο μέρος καθώρισε τὴν μεταγενέστερη θέση του στὴν ὁμολογιακὴ του τοποθέτηση (ἐν σχέσει με τοὺς ἐτερόδοξους).

Τὸ 1599 ἐγινε σπουδαία συνδιάσκεψη στὴ Wilna. Μιά μικρὴ ὁμάδα προτεσταντῶν ἱερωμένων, περιλαμβανομένων καὶ λουθηρανῶν, καλβινιστῶν καὶ Ἀδελφῶν, συναντήθηκε

μέ τους ὀρθόδοξους ἀντιπροσώπους κλήρου καί λαοῦ. Ὁ ὀρθόδοξος ἡγέτης ἦταν ὁ πρίγκηπας Κων/νος Ostrogsky, ἓνας ἀπό τοὺς σπουδαιότατους μεγιστάνες ὑπὸ τὸ πολωνικὸ στέμμα καί ἐξέχων ἡγέτης στὰ πεδία τῆς παιδείας καί φιλολογίας. Μὲ τὴ δική του πρωτοβουλία καί τὴ βοήθειά του τυπώθηκε ἡ πρώτη σλαβωνικὴ Βίβλος στὴν πόλη του Ostrog στὴ Volhynia, τὸ 1580. Μπορεῖ κατὰ κάποια ἐννοια νὰ χαρακτηρισθῇ σὰν ἓνας ἀπὸ τοὺς πρῶτους ὑποστηρικτὲς τῆς οἰκουμενικῆς ἰδέας στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἐνδιαφερόταν μεγάλως γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἐνότητα, καί πάνω ἀπ' ὅλα ἐπιθυμοῦσε νὰ εἶναι ἐνωμένοι οἱ Χριστιανοὶ στὴν Πολωνία. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἐνδιαφερόταν ταυτόχρονα γιὰ μιὰ *προσέγγιση* μεταξὺ ὀρθόδοξων καί ρωμαιοκαθολικῶν καί γιὰ συνεργασία τῶν ὀρθόδοξων μὲ τοὺς προτεστάντες. Ἦταν περισσότερο πολιτικός παρὰ ἐκκλησιαστικός καί ὑπῆρχε κάποια ἀμφιβολία στὴ θεωρία του γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἐνότητα. Παρὰ ταῦτα ἔκανε πολλὰ γιὰ νὰ ἰσχυροποιήσῃ τὴν Ἐκκλησία του.

Ὁ ἄμεσος σκοπὸς τῆς συνελεύσεως στὴ Wilna τὸ 1599 ἦταν νὰ συμφωνήσουν στὴν πολιτικὴ πού ἔπρεπε ν' ἀκολουθήσουν στὸν ἀγῶνα γιὰ θρησκευτικὴ ἐλευθερία. Γι' αὐτὸ τὸ σκοπὸ ἰδρύθηκε ἓνα εἶδος συνασπισμοῦ κι ὕστερα πρόβαλε ἓνα εὐρύτερο Ζήτημα ἐνώσεως. Ἡ πρωτοβουλία ἦταν τοῦ προέδρου τῶν ἀδελφῶν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Πολωνίας τοῦ Σίμωνα Τυπovsky, πού ὑποστήριζε πῶς ἔπρεπε νὰ γίνῃ προσπάθεια γιὰ νὰ ἐπιτευχθῇ πλήρης θρησκευτικὴ ἐνότητα. Οἱ Ὁρθόδοξοι ἀντιπρόσωποι στὴ συνέλευση προσπαθοῦσαν νὰ μὴ πάρουν θέση γιὰ νὰ μὴν εἰποῦμε ὅτι ἦταν καθαρὰ ἀντιτιθέμενοι. Μερικὰ Ζητήματα γιὰ εὐρύτερη συζήτηση προγραμματίσθηκαν κι ἐστάλησαν στὴν Κωνσταντινούπολη, ὑπὸ τὴν κοινὴ ὑπογραφή τῶν προτεσταντῶν ἡγετῶν. Τὸ γράμμα ἐθεωρήθηκε ἀπὸ τὸν Μελέτιο Πηγᾶ, μετέπειτα πατριάρχη τῆς Ἀλεξάνδρειας καί τώρα τοποτηρητὴ τοῦ Πατριαρχείου. Ἡ ἀπάντηση δὲν ἦταν δεσμευτικὴ, καθὼς ὁ Μελέτιος Πηγᾶς ἤθελε ν' ἀποφύγῃ σ' αὐτὴ τὴ στιγμὴ ἀνοιχτὴ σύγκρουση μὲ τὴν πολωνικὴ κυ-

βέρνηση. Καμιὰ περαιτέρω ἐνέργεια δὲν ἐγίνε. Ἡ πρωτοβουλία πού ἀναλήφθηκε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τῶν ἀδελφῶν ἦταν ἐνδεικτικὴ τῆς εἰλικρινοῦς ἐπιθυμίας γιὰ ἐνότητα. Παρὰ ταῦτα ὑπῆρχε οὕτοπικὴ γεύση γιὰ τὴν ὅλη ἐπιχείρηση, ἀφοῦ οἱ ἐμπνευστὲς τοῦ σχεδίου δὲν ἦταν ἐνήμεροι γιὰ τίς βαθεῖς διαφορὲς μεταξὺ τους καί μὲ τὴν ἐλληνικὴ Ἐκκλησία.

Ἀπὸ τὴν πτώση τῆς Κων/λεως, ἡ ἐλληνικὴ Ἐκκλησία ἔπρεπε νὰ ἀντιμετωπίσῃ ἓνα σοβαρὸ πρόβλημα. Ὅλο καί περισσότεροι Ἕλληνες μετέβαιναν νὰ σπουδᾶσουν στὰ δυτικὰ πανεπιστήμια, καί μάλιστα στὴν Ἰταλία. Ἀκόμη κι ἐκεῖνοι πού διατηροῦσαν τὴν πίστη τῶν πατέρων τους ἦταν σὲ κίνδυνο νὰ γίνουν οὐσιαστικὰ δυτικίζοντες ἢ λατινίζοντες. Τὸ 1577 τὸ περίφημο Κολλέγιο τοῦ Ἀγ. Ἀθανασίου ἰδρύθηκε στὴ Ρώμη, εἰδικὰ γιὰ Ἕλληνες σπουδαστὲς. Ἡ μετὰ τῶν Ἑλλήνων ρωμαϊκὴ προπαγάνδα αὐξανόταν σταθερὰ καί συνηθῶς ὑποστηριζόταν ἀπὸ κάποια δυτικὴ δύναμη. Ἡ μόνη ἐναλλακτικὴ δυνατότητα ἦταν νὰ στείλουν σπουδαστὲς στὰ προτεσταντικὰ πανεπιστήμια Γερμανίας, Ὁλλανδίας καί Ἑλβετίας. Ἡ πραγματικὴ ζημιὰ πού ἐγίνε ἀπὸ αὐτὴ τὴ δυτικὴ ἐκπαίδευση δὲν ἦταν τόσο γιατί υἱοθετήθησαν μερικὲς ἀνορθόδοξες ἰδέες ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους, ὅσο τὸ ὅτι ἦταν σὲ κίνδυνο νὰ χάσουν τὴν ἀνατολικὴ τους ἢ ὀρθόδοξη νοοτροπία καί ὡς ἐκ τούτου ν' ἀποξενωθοῦν ἀπὸ τὴ ζωὴ παράδοση. Ταυτόχρονα ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἀναγκάσθηκε νὰ διασαφήσῃ τὴν θέσιν της στὴ μαινόμενη σύγκρουση μεταξὺ Ρώμης καί μεταρρυθμίσεως. Ἐγίνε συνηθισμένο σ' αὐτὴ τὴν ἐποχὴ νὰ χρησιμοποιοῦν προτεσταντικὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τῆς Ρώμης καί ρωμαϊκὰ ἐπιχειρήματα κατὰ τῶν προτεσταντῶν χωρὶς νὰ τὰ ἐλέγχουν προσεκτικὰ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀνατολικῆς παραδόσεως.

Αὐτὸ ἦταν ἡ ἀρχικὴ αἰτία μιᾶς «ψυδομορφώσεως» τῆς ὀρθόδοξης σκέψεως. Αὐτὸς ὁ ὅρος ἐχρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Oswald Spengler «γιὰ νὰ ὀρίσῃ τίς περιπτώσεις ἐκεῖνες στίς ὁποῖες ἓνας παλαιότερος διαφορετικὸς πολιτισμὸς πιέζει τόσο ἀσφυκτικὰ τὴν περιοχὴ ὥστε ὁ νέος πολιτισμὸς, πού ἔχει γεννηθῇ σ' αὐτὴ τὴν περιοχὴ, νὰ μὴ μπορῇ νὰ ἀ-

ναπνεύση και να σημειώνη άποτυχία όχι μόνο στην έκφραση καθαρών μορφών αλλά ακόμη και στην ανάπτυξη της πλήρους αυτόσυνειδησίας της». Μπορούμε να χρησιμοποιήσωμε τον όρο και με την ευρύτερη έννοια. Η «ψευδομόρφωση» δύναται να φθάση σ' ένα είδος διχασμού της ψυχής, στις περιπτώσεις όπου μιά ξένη γλώσσα ή συμβολισμός, για κάποιο έπιτακτικό λόγο, υιοθετείται σαν μέσο αὐτο-έκφράσεως. «Τοιουτοτρόπως», συνεχίζει ο Spengler, «έμφανίζονται διαστρεβλωμένες μορφές, κρύσταλλα που ή έσωτερική τους κατασκευή διαφέρει από τὸ έξωτερικό σχήμα τους, λίθοι κάποιου είδους που φαίνονται σαν λίθοι ενός άλλου είδους».

Πολλοί λόγοι ώδήγησαν κατ' αυτούς τούς αιώνες την 'Ορθόδοξη θεολογία να έκφρασθῇ στη γλώσσα του ρωμαϊκού ή του προτεσταντικού κόσμου. Στίς άρχές ή επίδραση περιωρίσθηκε στο θεολογικό λεξιλόγιο και στη θεολογική μέθοδο. 'Ο όρος «μετουσίωσις», άγνωστος στην έλληνική πατερική διδασκαλία, υιοθετήθηκε κατ' άρχάς χωρίς οποιαδήποτε έπιθυμία καινοτομίας στο δόγμα. Στο έπόμενο βήμα δανείσθηκαν την πλήρη σχολαστική όρολογία για να έκφράσουν τὸ δόγμα τών μυστηρίων. 'Εξ άλλου προσείλκυε τούς 'Ελληνες να χρησιμοποιοῦν προτεσταντική όρολογία, π.χ. στο δόγμα της προελεύσεως της άμαρτίας, που δέν είχε ποτέ διαμορφωθῇ έπαρκώς στην εποχή τών Πατέρων ή στη βυζαντινή θεολογία.

Πολύ περισσότερο, δέν πρέπει να μάς διαφεύγη ή πίεση που συνεχίσθηκε από μή θεολογικούς παράγοντες. Η τουρκική κυβέρνηση συνήθιζε να παρεμβαίνει πάντοτε στην έκλογή τών Πατριαρχών, και πρόσεχε ιδιαίτερα τόν πολιτικό προσανατολισμό τών υποψηφίων. Οί Πατριάρχες, ιδιαίτερα στην Κωνσταντινούπολη, συχνά έκθρονίζονταν και πολλές φορές επανεκλέγονταν. 'Ο μεγάλος κατάλογος τών Πατριαρχών στους μεταγενέστερους αιώνες (16ο και 17ο) δίνει την έντύπωση ότι συνήθως ένα φιλορωμαϊκό υποψήφιο τόν διαδεχόταν ένας φιλοπροτεσταντής και αντίστροφως.

Μ' αυτές τις προϋποθέσεις πρέπει να έρμηνεύσωμε την

παράξενη και τραγική πορεία του Κύριλλου Λούκαρη.

'Ο σπουδαίος αυτός άνδρας γεννήθηκε στην Κρήτη τὸ 1572, και ύστερα από ένα διάστημα σπουδών στην 'Ιταλία, έστάλη στην Πολωνία σαν υπερασπιστής της 'Ορθόδοξης Πίστεως. Τὸ 1602 στη νεαρή ηλικία τών τριάντα έτών έγινε Πατριάρχης της 'Αλεξάνδρειας και διατήρησε αυτή τη θέση σχεδόν επί είκοσι έτη. 'Από εδώ ήλθε στην Κωνσταντινούπολη σαν οίκουμενικός πατριάρχης. Τά δεκαοκτώ του χρόνια στον πατριαρχικό θρόνο χαρακτηρίζονται από τις συνεχείς προσπάθειές του και τις αντιθέσεις της τύχης. 'Από την εποχή που υπηρέτησε στην Πολωνία είχε γίνει ισχυρός αντίπαλος της ρωμαιοκαθολικής 'Εκκλησίας, που, καθώς υποστηριζόταν από τη Γαλλία έστρεφε όλες τις ενέργειές της προς τόν σκοπόν να καταστήση δεσπόζουσα τη θέση της στην τουρκική αυτοκρατορία. Οί ρωμαιοκαθολικοί άπάντησαν έναντίον του Λούκαρη με κάθε δυνατό όπλο, συκοφαντίας, μηχανορραφίας, ακόμη και βίας. Τέσσερες φορές έκθρονίσθηκε κι άλλες τόσες ξανασεθρονίσθηκε. Τελικά οί έχθροί του κατώρθωσαν να τόν έξοντώσουν. Στίς 7 'Ιουλίου του 1638 έκτελέσθηκε βάσει τών διαταγών του Σουλτάνου Μουράτ, και τὸ σώμα του ρίφθηκε στη θάλασσα του Μαρμαρά.

'Ο Λούκαρης ήταν μεγάλης μορφώσεως άνδρας κι είχε βαθειά έπιθυμία να φέρη κάποια μεταρρύθμιση στη ζωή τών 'Ορθόδοξων 'Εκκλησιών και ν' άποκαταστήση τόν σκληρά καταπιεζόμενο έλληνικό λαό. Οί πολιτικές όμως περιπλοκές της εποχής του τόν παρέσυραν συχνά μακριά από τὰ θρησκευτικά του καθήκοντα στους επικίνδυνους δρόμους της πολιτικής, και ή πορεία του χαρακτηρίζεται από αβεβαιότητα στις άρχές του και αστάθεια στις ενέργειές του. «'Απέτυχε να συμβιάση τὸ καθήκον του σαν προκαθήμενου της 'Ορθόδοξης 'Εκκλησίας με τις απαιτήσεις της ύψηλης πολιτικής και με τούς σκοπούς του ως πνευματικού ήγέτη του έθνους»¹. Παρά ταῦτα προεξέχει ως ή πλέον θαυμαστή μορφή στην ιστορία τών 'Ορθόδοξων 'Εκκλησιών μετά την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως από τούς Τούρκους

(1453), και τιμάται ακόμη πολύ στην Ελλάδα, και στην Κρήτη, το νησί που γεννήθηκε, ως μεγάλος εθνικός ηγέτης και μάρτυρας.

Οι ελληνικές Εκκλησίες που ήταν κάτω από τον τουρκικό ζυγό είχαν τρομερή ανάγκη από τη δυτική βοήθεια. Από ένωρίς ο Λούκαρης είχε πεισθή πως οι ρωμαιοκαθολικοί ήταν τελείως άναξιόπιστοι, και πως τη βοήθεια που ποθούσε μπορούσε ν' αποκτήσει μόνο από τις προτεσταντικές δυνάμεις. Στην Κωνσταντινούπολη βρισκόταν σ' επαφή με τις πρεσβείες όλων των προτεσταντικών κρατών και είχε αλληλογραφία με τον Γουσταύο Αδόλφο της Σουηδίας και το φημισμένο πρωθυπουργό τον Axel Oxenstierna, και τον Τρανσυλβανό πρίγκηπα Bethlen Gabor, πρόμαχο του Προτεσταντισμού στην Ούγγαρια.

Ήδη από το 1602, ο Λούκαρης είχε γνωρισθή με τον Όλλανδό διπλωμάτη Κορνήλιο Haga, που μετέπειτα ήλθε στην Κων/πολη, και με τον Καλβινιστή θεολόγο Uytenbogaert. Ποιά ακριβώς ήταν η φύση των σχέσεων του Λούκαρη με τους προτεστάντες και τον προτεσταντισμό, ήταν ζήτημα που δεν είχε ξεκαθαρισθή και παραμένει ακόμη αθέτατο και αντιλεγόμενο. Φαίνεται όμως καθαρά ότι από αυτή την εποχή ενδιαφερόταν πολύ για τη μελέτη της προτεσταντικής θεολογίας κι εφρόντιζε να συμβιβάζει ώρισμα καλβινιστικά στοιχεία με τις ορθόδοξες πεποιθήσεις του.

Υστερώτερα ο Λούκαρης έσχετίσθηκε με τους άγγλικανούς διά της μεσολαβήσεως του βρεταννού πρεσβευτού στην Κωνσταντινούπολη του Sir Thomas Roe, που ήταν άνδρας με εύρειες οίκουμενικές απόψεις και φίλος και σύμβουλος του John Dury. Μέσω του Roe ήλθε σ' επαφή με τον αρχιεπίσκοπο Abbot του Canterbury, στον όποιον έχαρισε έναν παλιό κώδικα της Πεντατεύχου στην Αραβική. Έχάρισε ακόμη στο βασιλιά Ιάκωβο τον Α' τον περίφημο *άλεξανδρινό κώδικα* της Βίβλου⁶. Οι Άγγλικοι ανταπεκρίθηκαν με τη δωρεά ενός τυπωμένου βιβλίου με νέα τυπογραφικά στοιχεία, στο όποιο άρκετά θεολογικά έργα έτυπώθηκαν προτού να πέσουν θύμα στη μανία των Ίησουϊ-

τών. Κατά μιὰ μαρτυρία⁷, ο Λούκαρης είχε σκοπό να αφιερώσει την *όμολογία της πίστεως* του στον Κάρολο τον Ι της Άγγλιας.

Άκόμη κι όταν ο Λούκαρης ήταν στην Άλεξάνδρεια είχε αρχίσει να έρχεται σ' επαφή με την Εκκλησία της Άγγλιας. Δεν ήταν τυχαίο ότι το 1617 έστειλε τον πρωτοσύγγελό του, το Μητροφάνη Κριτόπουλο, για να σπουδάσει θεολογία στην Όξφόρδη. Δεν γνωρίζομε ακριβώς τί οδηγίες έδόθηκαν στον Κριτόπουλο αλλά στην επιστροφή του στην Ελλάδα μετά τη συμπλήρωση των σπουδών του στην Όξφόρδη και Helmstedt, εστάθμευσε στη Γενεύη και ασφαλώς ήλθε σ' συζητήσεις με τους εκεί ιερείς και καθηγητές για την δυνατότητα στενότερων σχέσεων μεταξύ Όρθοδόξων και προτεσταντικών Εκκλησιών. Αποτέλεσμα αὐτῶν τῶν συζητήσεων ήταν ν' αποστείλῃ ἡ Ἐκκλησία τῆς Γενεύης σὴν Κωνσταντινούπολη ἀντιπρόσωπο, τὸν Piedmontese Antoine Leger, πιστὸ καλβινιστὴ, ὁ ὁποῖος ἐπρόκειτο νὰ παίξῃ σπουδαιότατο ρόλο σὴν ἱστορία τοῦ Λούκαρη πού ἐπακολούθησε.

Τὸ 1629 ὁ Leger ἐδημοσίευσε σὴν Γενεύη, σὴν λατινικά, ἓνα ἔργο με τὸν τίτλο: *Ἡ ὁμολογία πίστεως τοῦ σεβασμιωτάτου κυρίου Κυρίλλου, Πατριάρχου τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐκτεθεῖσα ἐν ὀνόματι καὶ τῇ συναινέσει τῶν Πατριαρχῶν τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ Ἱεροσολύμων καὶ τῶν ἄλλων κεφαλῶν τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν*. Σχεδὸν ἀμέσως ἀκολούθησαν ἀγγλικές, γαλλικές καὶ γερμανικές μεταφράσεις, ἀν καὶ φαίνεται πὼς τὸ πλῆρες ἑλληνικὸ κείμενο δὲν ἐτυπώθηκε μέχρι τὸ 1633.

Ἡ ἐντύπωση ἦταν μέγιστη. Ἐδῶ ἓνας ἀπὸ τοὺς μέγιστους Πατριάρχες τῶν ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς ἀνατολῆς παρουσίαζε ἐκθεση τῆς πίστεως τοῦ με αὐθεντικούς ὁρους τοῦ καλβινισμοῦ. Οἱ εἰδικοί εἶχαν τὴ δυνατότητα νὰ ἀναγνωρίσουν σὴν 18 ἄρθρα τῆς ὁμολογίας τοῦ τὴν ἐπίδραση τῶν συγγραμμάτων τοῦ ἰδίου τοῦ Καλβίνου καὶ τῆς *βελγικῆς ὁμολογίας*. Ἡ ὁμολογία χρησιμοποιήθηκε ἄμεσα καὶ ἀπὸ τὶς δύο πλευρές σὴν ρωμαιο-καθολικο-προτεσταντικὴ

ἐρίδα ἀπὸ τοὺς προτεστάντες γιὰ ν' ἀποδείξουν τὴν οὐσιαστικὴ ταυτότητα τῆς πίστεώς τους μὲ τὴν πίστη τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν, ἀπὸ τοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὴν ἀποστασία τῶν Ἑλλήνων.

Πρὸ ὀλίγου εἶχαν γίνει προσπάθειες ν' ἀποδείξουν πῶς ἡ ὁμολογία ἦταν πλαστογραφία. Αὐτά, πάντως, δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθοῦν. Τὸ πρωτότυπο τῆς ὁμολογίας ὑπάρχει στὴ δημοτικὴ βιβλιοθήκη τῆς Γενεύης. Τὰ χειρόγραφα, οἱ ὑπαινιγμοὶ στὶς ἐπιστολὲς τοῦ Λούκαρη, καὶ οἱ μαρτυρίες τῶν συγχρόνων, συνδέονται γιὰ ν' ἀποδείξουν πέραν πάσης ἀμφιβολίας ὅτι ἡ ὁμολογία ἦταν πράγματι ἔργο δικό του. Οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ σὰν κάτι πού θά προέβουσε ἀληθινὴν κατάπληξη. Εἶναι πιθανὸ πῶς ὁ ἐρεθισμὸς καὶ ἡ πολιτικὴ καταπίεση πού ἐξασκήθηκε ἀπὸ τὸ *Leger* τόνισαν τὰ καλβινιστικὰ χαρακτηριστικὰ στὴν ὁμολογία· ἀλλὰ ὁ Λούκαρης εἶχε ὑποστῇ βαθειὰ ἐπίδραση ἀπὸ τὶς ἐπαφές του μὲ τὴ δύση καὶ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία πῶς εἶχε φθάσει νὰ δεχθῇ ὠρισμένα καλβινιστικὰ δόγματα πού θά μπορούσαν νὰ ἀναγνωρισθοῦν. Καθὼς ἐσχολίασε ὁ *Hugo Grotius*, ὁ Λούκαρης σ' αὐτὴ τὴν ὑπόθεση ἐνέργησε μᾶλλον ἀπὸ πολιτικὰ παρὰ ἀπὸ θεολογικὰ ἐλατήρια. Ἡ ὁμολογία ἦταν οἰκουμενικὴ χειρονομία πού ἀποσκοποῦσε νὰ διευκολύνῃ τὴν *προσέγγιση* μεταξὺ ὀρθοδόξων καὶ προτεστάντων, πού ὁ Λούκαρης θεωροῦσε ἀναγκαῖα, καὶ νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴν ὑποστήριξη τῶν προτεστάντων στὶς διαμάχες πού ἦταν πιά γι' αὐτὸν ἀναπόφευκτες. Παρὰ ταῦτα, ἡ πορεία αὐτὴ ἦταν ἐξόχως ἐπικίνδυνη. Εἰσερχόταν ἓνα στοιχεῖο ἀνακρίβειας στὶς διεκκλησιαστικὲς σχέσεις καὶ οἱ ἀντιδράσεις μέσα στὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία ἦταν μεγάλες ὥστε ἔκαναν ἀδύνατο ἐκείνο ἀκριβῶς πού ἤθελε νὰ ἐπιτύχῃ ὁ Λούκαρης.

Ἀναμφίβολα ὁ Λούκαρης ἦταν διαπρεπὴς προσωπικότητα. Παρὰ ταῦτα, οἱ ὁπαδοὶ του μέσα στὴν Ἐκκλησία ἦταν συγκριτικὰ ὀλίγοι, καὶ ἡ Πατριαρχικὴ θέση του δὲν τοῦ ἔδινε τὸ δικαίωμα νὰ ὁμιλῇ ἐκ μέρους ὅλης τῆς Ἐκκλησίας. Λίγο χρόνο μετὰ τὸ θάνατό του ἡ Ὁμολογία καταδικάσθηκε ἀπὸ δύο συνόδους, καὶ αὐτὸ ἐγίνε ὅχι μόνον ἐπειδὴ ὁ διά-

δοχος τοῦ Λούκαρη, ὁ Κύριλλος Βεροίας, ἐκλινε πρὸς τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ πλευρά· οἱ καταδίκες παρουσίαζαν καθαρὰ τὶς ὀρθόδοξες ἀντιδράσεις στὴν τοποθέτηση (τῆς ὁμολογίας). Ἀλλὰ δὲν ἀρκοῦσε νὰ καταδικασθῇ ὁ Λούκαρης. Ἡ βλάβη, ἀπὸ ὀρθόδοξη πλευρά, θά ἔπαυε μόνον μὲ τὴν ἐπίσημη ἀντικατάσταση τῆς ἀνορθόδοξης ὁμολογίας, ἀπὸ ἄλλη πού θά ἦταν γνήσια ἀνατολικὴ καὶ ὀρθόδοξη. Ἡ σφοδρότητα τῶν ἐρίδων πού μαινόταν τὸ 17ο αἰῶνα, καὶ οἱ προσπάθειες πού ἐπαναλήφθηκαν γιὰ ν' ἀντικρούσουν τὸ Λούκαρη μαρτυροῦν γιὰ τὴ σοβαρότητα τῆς καταστάσεως.

Ἡ πρώτη θεολογικὴ ἀπόκρουση τοῦ Λούκαρη προήλθε ἀπὸ τὸ Κίεβο. Ἦταν ἡ περίφημη ὀρθόδοξη ὁμολογία, γενικὰ γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ συγγραφέα ἢ ἐκδότῃ της, τοῦ Πέτρου Μογίλα, πού καταγόταν ἀπὸ τὴ Μολδαβία, εἶχε μορφωθῇ καὶ ἐκπαιδευθῇ στὴν Πολωνία καὶ ἦταν μητροπολίτης στοῦ Κίεβο. Τὸ ἔργο ἦταν ἓνα εἶδος κατηχήσεως καὶ οὔτε κἂν μνημονευόταν τὸ ὄνομα τοῦ Λούκαρη. Σύγχρονοι ὁμως συγγραφεῖς ἐθεώρησαν ὁμόφωνα τὸ ἔργο σὰν ἀπάντηση ἢ ἀπόκρουση στὴν αἰρετικὴ ὁμολογία τοῦ Λούκαρη. Εἶναι δύσκολο νὰ εἰποῦμε μέχρι ποιό σημεῖο ὁ Μογίλας ἦταν ὁ συγγραφέας τῆς κατηχήσεως. Ἴσως ἦταν συλλογικὸ ἔργο. Ἀρχικὰ ἦταν γραμμένο στὴ λατινικὴ καὶ τὸ πρωτότυπο κείμενο ἀνακαλύφθηκε τελευταῖα καὶ δημοσιεύθηκε. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι τὸ βιβλίον ἐγράφηκε ὅχι μόνον κάτω ἀπὸ λατινικὴ ἐπίδραση ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῇ βάσει ρωμαϊκῶν πηγῶν, π.χ. τῆς κατηχήσεως τοῦ Πέτρου *Capisius*. Σοβαρὲς διαφωνίες προβλήθηκαν γιὰ τὸ ἀρχικὸ σχέδιο ἀπὸ Ἕλληνες θεολόγους, ἰδιαίτερα τὸν Μελέτιο Α' Συρίγο κατὰ τὴν διάρκεια διασκέψεως γιὰ τὸ κείμενο στοῦ Ἰάσιο τὸ 1642, καὶ ἐγιναν ὠρισμένες ἀλλαγές πάνω σ' αὐτό. Ὁ Μελέτιος τὸ μετέφρασε στὴν ἐλληνικὴ καὶ αὐτὸ τὸ ἐκδομένο καὶ διωρθωμένο κείμενο ἐπιδοκιμάσθηκε ἀπὸ τὸν οἰκουμενικὸ πατριάρχη Παρθένιο τὸ 1643. Ἐκυκλοφόρησε κατὰ πρῶτον στὴν Ὀλλανδία τὸ 1667, καὶ ἐχρησιμοποιήθηκε ἀμέσως ἀπὸ τοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς γιὰ πολεμικοὺς σκοπούς.

Ὁ Πέτρος Μογίλας θὰ πρέπει νὰ θεωρηθῇ σχεδὸν σὰν ἔσχατη περίπτωση τῆς ψευδομορφώσεως γιὰ τὴν ὁποία ἤδη μιλήσαμε. Αὐτὸς ἦταν πού ὠργάνωσε στὸ Κίεβο τὴν πρώτη θεολογικὴ σχολή γιὰ τὴν Ἑκκλησία αὐτῆς τῆς χώρας. Γιὰ πολλοὺς λόγους αὐτὴ ἡ σχολὴ ὠργανώθηκε κατὰ τὰ ρωμαιοκαθολικὰ πρότυπα. Ἦταν λατινικὴ σχολὴ ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ὅλα τὰ μαθήματα, περιλαμβανομένης καὶ τῆς θεολογίας, διδάσκονταν στὴ λατινικὴ. Στις ἀρχές τοῦ 17ου αἰ. στὸ Κίεβο, αὐτὴ ἡ μέθοδος θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηρισθῇ σὰν φυσιολογικὴ, ἀφοῦ στὴν Πολωνία ἡ λατινικὴ ἦταν ἐπίσημη γλῶσσα τῆς ἐκπαιδεύσεως καὶ τῶν δικαστηρίων ἀκόμη. Ὄταν, πάντως, ἐπεξέτειναν τὸ σύστημα στὴ Μεγάλῃ Ρωσσίᾳ, ἡ κατάστασις ἐγίνετο ἐκφυλισμὸς. Συγκεκριμένα συνέβη τοῦτο. Ὅλες οἱ θεολογικὲς σχολὲς ἰδρύθηκαν κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῆς Σχολῆς τοῦ Κιέβου, καὶ μέχρι τὴν ἀρχὴν τοῦ 19 αἰ. κάθε θεολογικὴ ἐκπαίδευσις γινόταν στὴ λατινικὴ, πού δὲν ἦταν οὔτε γλῶσσα τῆς κοινῆς λατρείας οὔτε ἡ ὁμιλούμενη γλῶσσα τῶν πιστῶν. Ἔτσι ἡ Θεολογία ἀποσπάσθηκε ἀπὸ τὴν κανονικὴ ζωὴ τῆς Ἑκκλησίας, ἐνῶ οἱ ὀρθόδοξοι σχολῆς συνδέθηκαν στενὰ μὲ τὴν θεολογικὴν σχολὴν τῆς δύσεως σὲ ὅποιες, εἴτε προτεσταντικὲς εἴτε ρωμαιοκαθολικὲς, ἡ λατινικὴ ἦταν ἡ γλῶσσα διδασκαλίας. Στὸ Κίεβο τὸν 17ον αἰ. ἡ ἐπίδρασις ἦταν τόσο μεγάλη ὥστε ρωμαιοκαθολικὰ ἐγχειρίδια ἐχρησιμοποιήθηκαν πράγματι στὴ θεολογικὴ σχολή.

Τὸν 18ο αἰῶνα ἡ ἀντίθετη ψευδομόρφωσις παρουσιάσθηκε. Ὁ Θεοφάνης Προκόποβιτς (1681 - 1736) εἶχε σπουδάσει στὸ κολλέγιο ἰησουϊτῶν στὴ Ρώμη καὶ εἶχε γίνῃ στὴν πραγματικότητα ρωμαιοκαθολικός. Ὅπως δὲν ἔπαυε, ἐπιστρέφοντας στὸ Κίεβο τὸ 1704, ἐπανῆλθε στὴν Ὀρθόδοξον πίστιν του καὶ ἐγένετο καθηγητὴς θεολογίας καὶ μετέπειτα πρύτανης τῆς ἐκεῖ θεολογικῆς ἀκαδημίας. Τὸ 1718 διωρίσθηκε ἐπίσκοπος τοῦ Ρεσκόν ἀπὸ τὸν Πέτρο τὸ Μέγα. Ἀπὸ ἀντίδραση κατὰ τοῦ ρωμαιοκαθολικισμοῦ, εἰσήγαγε πολλὰ προτεσταντικὰ θεολογικὰ ἐγχειρίδια στὸ πρόγραμμα σπουδῶν, καὶ τὸ σύστημά του στὴ θεολογία, γραμμένο στὴ λατινικὴ, βασιζό-

ταν κυρίως στὸ *σύνταγμα* τοῦ Amand Polanus, μεταρρυθμιστῆς θεολόγου τῆς Βασιλείας. Οἱ διάδοχοι τοῦ Προκόποβιτς ἀκολούθησαν τὴν κατευθύνσειν αὐτοῦ¹⁸.

Εἶναι σημαντικό νὰ μὴν ἐξογκώσωμε τὰ ἀποτελέσματα αὐτῶν τῶν ἐπαφῶν καὶ πρὸς τὴν δυὸ κατευθύνσειν. Σὲ μερικοὺς ἐρευνητὲς εἶχαν ἐπίδραση δυτικὲς θεολογικὲς ἰδέες, καὶ αὐτὴ ἡ ἐπίδρασις συνετέλεσε νὰ γίνουν εὐκολώτερα ἀρκετὲς ἀληθινὰ οἰκουμενικὲς ἐπαφές. Ἀλλὰ ἂν καὶ χρειάσθηκε ἀρκετὸς χρόνος γιὰ ν' ἀνακτήσῃ ἡ ὀρθόδοξος θεολογία τὴν ἐθνικὴν πατροπαράδοτον ἀνεξαρτησίαν της, ἐκεῖνοι πού εἶχαν ὑποστῇ αὐτὲς τὴν ἐξωτερικὴν ἐπίδρασιν οὐδέποτε ἀντιπροσώπευσαν ἀληθινὰ τὴν ὀρθόδοξον παράδοσιν, καὶ ὑπῆρχε πάντοτε ἓνα στοιχεῖον αὐταπάτης γιὰ ἐλπιδοφόρους ἐπαφάς πού βασιζόνταν στὴν παρουσίαν τῆς ἀνατολικῆς πίστεως κατὰ τὴν δικὴν αὐτῶν ἀπόψειν.

Στις ἀρχές τοῦ 17ου αἰ. πραγματοποιήθηκε μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀνταλλαγὴ ἀπόψεων μεταξὺ Ρώσων καὶ λουθηρανῶν θεολόγων στὴ Μόσχα. Ὁ νέος τσάρος τῆς Ρωσσίας Μιχαὴλ Ρομανώφ, ἐσχέδιασε νὰ ὑπανδρέψῃ τὴν θυγατέρα του μὲ ἓνα Δανὸν πρίγκηπα, τὸ Valdemar, πού ἦταν λουθηρανός. Ὑπῆρχαν ὁμως δυσκολίες πάνω σ' αὐτό. Οἱ Ρῶσοι δὲν θὰ συμφωνοῦσαν στὸ γάμον τῆς πριγκίπισσας μ' ἓνα πρίγκηπα πού δὲν ἦταν ὀρθόδοξος. Τὴν ὑπόθεσιν δὲν ἐβοήθησε ἡ ἀπόφασιν μιᾶς ἐκκλησιαστικῆς συνόδου πού συγκροτήθηκε στὴ Μόσχα τὸ 1620 καὶ δὲν ἀναγνώριζε κανένα ἄλλο βάπτισμα ἐκτὸς ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς ὀρθόδοξης Ἑκκλησίας. Ὁ πρίγκηπος ἀρνήθηκε φυσικὰ νὰ ἀναβαπτισθῇ καὶ ἐκώφευε σ' ὅλες τὴν προσπάθειες τῶν Ρώσων γιὰ νὰ τὸν πείσουν. Γιὰ πολὺν χρόνον ἡ συζήτησις συνεχίσθηκε μεταξὺ τοῦ ἐφημερίου τοῦ πρίγκηπα, τοῦ πάστορος Faulhaber, καὶ ὁμάδος ὀρθοδόξων κληρικῶν. Δὲν ἦταν τόσο οἰκουμενικὴ ἀνταλλαγὴ ἰδεῶν ὅσο ὁμολογιακὴ ἐριδιὰ. Ἀκόμη ἦταν μιὰ εὐκαιρία γιὰ εἰλικρινῆ συζήτησιν τῶν συμφωνιῶν καὶ διαφωνιῶν μεταξὺ τῶν δύο Ἑκκλησιῶν, τῆς Ὀρθόδοξου καὶ τῆς Λουθηρανικῆς. Ὅπως δὲν ἔπαυε, τελικὰ οἱ συζητήσεις γιὰ τὸ γάμον ἀπέτυχαν καὶ ὁ πρίγκηπος Valdemar ἐπανῆλθε στὴν πατρίδα του.

Οι Ρωμαιοκαθολικοί είχαν συνηθίσει πολύ να έπικαλούνται τη μαρτυρία της Έλληνικής Εκκλησίας. Τό πλέον ένδιαφέρον παράδειγμα γι' αυτή τη χρησιμοποίηση της ανατολικής μαρτυρίας εύρίσκεται στις διαπραγματεύσεις μεταξύ του Γάλλου πρεσβευτή στην Κωνσταντινούπολη, του Marquis de Nointel, και των Έλλήνων επισκόπων στο τελευταίο τέταρτο του 17ου αιώνα. Οι διαπραγματεύσεις συνδέθηκαν με την περίφημη γαλλική έριδα για τη θ. Εύχαριστία μεταξύ της ομάδος της βασιλικής πύλης, του Arnauld, του Nicole και άλλων, περιλαμβανομένου του λειτουργιολόγου Renaudot, και των καλθινιστών θεολόγων, ιδιαίτερα του Claude, ούγενότου ιερέα του Charenton¹⁹. Ένα από τα κύρια ζητήματα που συζητήθηκαν από τους αντιμαχόμενους ήταν ή πίστη και τό δόγμα της αρχαίας Εκκλησίας για τη θ. Εύχαριστία, και έν σχέσει μ' αυτά αναζητήθηκε κι εξέτάσθηκε προσεκτικά ή μαρτυρία της ανατολικής Εκκλησίας. Η προσεκτική μελέτη των παλαιών λειτουργιών της ανατολής έγινε αναγκαία, και οι μεγάλες λειτουργιολογικές δημοσιεύσεις του E. Renaudot συνδέθηκαν κατ' ευθείαν με τη διένεξη. Η αναφορά στην ανατολική πίστη και πράξη ήταν ένα από τα κύρια έπιχειρήματα και στις δυό πλευρές, αλλά ή ανατολική μαρτυρία έρμηνευόταν διαφορετικά.

Η δυτική φιλονικία συγκεντρώθηκε φυσικά στον όρο μετουσίωση, τό σύνθημα της ρωμαϊκής μερίδος, και ήταν ούσιωδες να καθορίσουν τό νόημα που έδωσαν οι Όρθόδοξοι σ' αυτή τη συγκεκριμένη όρολογία. Η έρευνα άκολούθησε δυό γραμμές. Κατά πρϊωτον εξέτάσθηκαν έπακριβώς οι μαρτυρίες των Έλλήνων πατέρων, περιλαμβανομένων και των παλαιών λειτουργικών κειμένων. Κατά δεύτερον ζητήθηκε αύθεντική έκθεση κα έρμηνεία από την σύγχρονη ανατολική Εκκλησία. Οι καλθινιστές συνήθιζαν να έπικαλούνται κανονικά την Όμολογία του Λούκαρη, ένw οι Ρωμαίοι έπιθυμούσαν σφόδρα να δυσφημίσουν και να παραμερίσουν αυτό τό στοιχείο. Τίποτε όμως δεν μπορούσε να βοηθήση στη δυσφήμιση του Λούκαρη, που στο κάτω κάτω ήταν για πολλά χρόνια έπίσκοπος δύο μεγάλων πατριαρχεί-

ων της ανατολής, έκτός από ένα έπίσημο στοιχείο αύθεντίας τουλάχιστον ίσοδύναμο προς την όμολογία.

Οι ρωμαιοκαθολικοί άναζητούσαν παντού μαρτυρίες βοηθούμενοι από Γάλλους διπλωμάτες και προξενικούς έπίσημους στα διάφορα όρθόδοξα κέντρα. Ο de Nointel ήταν ικανός να άποσπάση πολλές έγγραφες δηλώσεις από άτομα και ιεραρχικές ομάδες. Η μεγαλύτερη όμως ανταμοιβή του Ζήλου του ήταν ότι επέτυχε να έξασφαλίση «συνοδική» έκθεση, ύπογραμμένη από όλους τους ανατολικούς Πατριάρχες και από άλλους ιεράρχες, την περιώνυμη άπόφαση της συνόδου της Ίερουσαλήμ του 1672. Είναι βέβαιο πως ένα αντίγραφο της άποφάσεως άνακοινώθηκε στον de Nointel έπίσημα και κατ' ευθείαν από τον ίδιο τον Πατριάρχη Διονύσιο της Κωνσταντινουπόλεως, και ότι παρακάλεσαν τον πρεσβευτή να τους δώση έπίσημη διαβεβαίωση για την παραλαβή του. Είναι δύσκολο να καθορίσωμε μέχρι ποίου σημείου είχε άσκήσει όποιαδήποτε άμεση πίεση. Φαίνεται, πάντως, πως ώθοϋσε τους όρθόδοξους να άποκηρύξουν, όσο μπορούσαν καθαρώτερα, τις φιλοπροτεσταντικές τάσεις που είχαν έκτεθι στην όμολογία του Λούκαρη.

Δέν πρέπει να θεωρούμε ότι ή ρωμαϊζουσα τάση στην όρθόδοξη θεολογία του 17ου αι. είναι και κλίση προς ένωση με τη Ρώμη. Άρκετά παράξενα, σέ πολλές περιπτώσεις αυτοί οι «ρωμαϊζοντες» θεολόγοι ήταν φανερά αντιρωμαϊκοί. Ο ίδιος ό Πέτρος Μογίλας, παρά την στενή του έξάρτηση από τις ρωμαϊκές πηγές στις θεολογικές και λειτουργικές άνακοινώσεις του, ήταν ό όδηγός της Όρθόδοξου Εκκλησίας στην Πολωνία, και κύριος σκοπός και έπιδίωξή του ήταν να πολεμήση την ούνιακή Εκκλησία αυτής της χώρας. Ο Δοσίθεος, πατριάρχης των Ίεροσολύμων, που ήταν κυρίως ύπεύθυνος για τη σύνοδο του 1672, ήταν και σταθερά άντι-ρωμαϊκός (ή «άντι-λατινικός» καθώς θα χαρακτηριζόταν στην έποχή του), φλογερός ύπερασπιστής της παραδόσεως, σθεναρός μαχητής κατά της ρωμαϊκής προπαγάνδας και του προσηλυτισμού στην ανατολή. Άργότερα άπότρεψε έπίμονα τό Μέγα Πέτρο να χρησιμοποίηση όποιοδή-

ποτε απόφοιτο της σχολής του Κιέβου, ή όποιουσδήποτε ξένους, έννοώντας πιθανώς Έλληνες εκπαιδευμένους στην Ίταλία, που ύποψιαζόταν για «λατινίζουσα» τάση.

Η όλη κατάσταση είχε τελικά οικουμενική σημασία. Για ιστορικούς λόγους οι Όρθόδοξοι έπρεπε να έκθέσουν έκ νέου την παράδοσή τους με κατ' εύθειαν άναφορά στη ρωμαιο-προτεσταντική διαμάχη και ένταση. Αύτή την εποχή τό κύριο πρόβλημα ήταν πρόβλημα πίστεως και δόγματος με ιδιαίτερη έμφαση στη μυστηριακή θεολογία. Πλησίασαν και τό πρόβλημα τών Κανόνων, αλλά πολύ λίγο και περιστατικά. Τό πλέον ένδιαφέρον χαρακτηριστικό αύτης της πρώιμης φάσεως τών Όρθοδόξων οικουμενικών έπαφών ήταν ότι άναγνωρίσθηκε, στην πράξη και σιωπηρά, ότι ή χριστιανική άνατολή άνήκε όργανικά στο χριστιανικό κόσμο, και ότι ή μαρτυρία και ή στάση της σχετιζόνταν πάρα πολύ με τή ζωή και τόν προορισμό της Χριστιανωσύνης γενικώτερα. Αυτό ήταν καθ' έαυτό οικουμενικό έπίτευγμα: Δέν ήταν πλέον δυνατόν για την άνατολή και τή δύση να άγνοήση ή μιá τήν άλλη.

Ο Πέτρος ό Μέγας (1672- 1725) ένδιαφερόταν πολύ για τίς έκκλησιαστικές ύποθέσεις. Κατά τήν πρώτη επίσκεψή του στην Όλλανδία, Άγγλία και άλλες χώρες τό 1699, ένδιαφέρθηκε όχι μόνο για τή δυτικοευρωπαϊκή τεχνική, αλλά και για ζητήματα έκκλησιαστικής όργανώσεως. Στο Λονδίνο είχε συνομιλίες με τόν άρχιεπίσκοπο του Canterbury, τόν Tenison, και με τόν επίσκοπο του Salisbury, τόν Burnet, που έγραψε γι' αυτόν: «Συχνά ήμουν μαζί του. Τήν τελευταία Κυριακή ήμουν τέσσερες ώρες εκεί... Δέν άκουγε τίποτε με περισσότερη προσοχή άπ' ό,τι του έλεγα παρά όταν του έξηγησα τήν αύθεντία που είχαν άποκτήσει οι Χριστιανοί αυτοκράτορες σέ ζητήματα θρησκευτικά και για τήν υπέρτατη έξουσία τών βασιλέων μας. Τόν έπεισα ότι τό ζήτημα της έκπορεύσεως του Άγ. Πνεύματος ήταν λεπτό και δέν έπρεπε να προξενήση σχίσμα στην Έκκλησία. Υποχώρησε πώς δέν έπρεπε να προσευχόμαστε στους Άγίους και ήταν μόνο υπέρ της διατηρήσεως της εικόνας του Χριστού,

αλλά να τήν έχωμε μόνο σαν άνάμνηση και όχι σαν άντικείμενο λατρείας. Έπέμεινα πολύ να του δείξω τούς ύψηλούς σκοπούς του Χριστιανισμού πάνω στη μεταμόρφωση της ανθρώπινης καρδιάς και ζωής τούς όποιους με διαβεβαίωσε πως θα μπορούσε να εφαρμόση και ό ίδιος»³⁰.

Τό ένδιαφέρον που έδειξε ό Πέτρος ήταν εύθυγραμμισμένο με ό,τι είναι γνωστό για τίς προοπτικές του εκείνη τήν εποχή. Φαίνεται πως ήδη είχε γνωρίσει καλά τά προβλήματα της μεταρρυθμίσεως, ιδιαίτερα στην πολιτική της άποψη. Ίσως άριστα να είχε εισαχθή στο θέμα από εκείνους τούς ξένους στη «Γερμανική Ένωση» στη Μόσχα, με τήν όποία συνδεόταν πολύ στενά. Στο Λονδίνο είχε έπαφές με τούς Quakers. Προφανώς τό ένδιαφέρον του για τά έκκλησιαστικά προβλήματα ήταν εύρέως γνωστό. Έάν έτσι έχουν τά πράγματα μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί, ήδη από τό 1708, ό Leibniz θα τόν διάλεγε σαν τό πλέον κατάλληλο πρόσωπο για τή σύγκληση νέας οικουμενικής συνόδου.

Υπήρχε γενικό αίσθημα μεταξύ τών Γερμανών προτεσταντών αύτης της εποχής ότι μιá *προσέγγιση* μεταξύ των και της Έκκλησίας της Ρωσσίας ήταν εύκολα κατορθωτή. Είχε γίνει αισθητό πως οι άναγκαίοι διακανονισμοί στην πίστη και τό δόγμα μπορούσαν να γίνουν εύκολα. Μόνο ή Έκκλησία της Ρωσσίας έπρεπε κάπως να «μεταρρυθμισθή». Ό,τι καλούμε συνήθως «έκκλησιαστική μεταρρύθμιση» του Πέτρου ήταν στην πραγματικότητα ένα είδος πολιτικής μεταρρυθμίσεως, με σαφή άξίωση για τήν τελική αύθεντία του αυτοκράτορα και στίς πνευματικές και τίς κοσμικές ύποθέσεις, και για πλήρη παραθεώρηση τών παραδοσιακών Νομο-κανόνων της άνατολής. Τό γεγονός πως οι άνατολικοί Πατριάρχες συμφωνούσαν στην άλλαγή και άναγνώριζαν τή νέα διευθέτηση δέν άμαυρώνει τό άληθινό νόημα της μεταρρυθμίσεως.

Έκείνο που ήταν άκόμη σπουδαιότερο ήταν πως, στίς θεολογικές σχολές που ώργανώθηκαν τελευταία, ένα είδος Λουθηρανής όρθοδοξίας καθιερώθηκε σαν κανονική διδασκαλία. Ό πιό σπουδαιότερος άντιπρόσωπος αύτης της

«Λουθηρανίζουσας Ὁρθοδοξίας» ἦταν ὁ Θεοφάνης Προκορονίτς, πολυμαθέστατος ἄνδρας, ὁ κύριος ἐκκλησιαστικός σύμβουλος τοῦ Πέτρου²¹. Ὁ Προκορονίτς ἦταν σὲ διαρκῆ ἐπικοινωνία μὲ ξένους διανοούμενους. Ὑπῆρχε μιὰ ομάδα ξένων διανοουμένων στὴ νέα Ἀκαδημία τῶν ἐπιστημῶν στὴν Πετρούπολη καὶ ἓνας ἀπ' αὐτοὺς ἐδημοσίευσε τὸ 1723 ἓνα ἐνδιαφέρον φυλλάδιο μὲ τὸν προκλητικό τίτλο: *Ecclesia Graeca Lutheranizans*²².

Κάποιοι ἰδιαίτεροι δεσμοὶ ὑπῆρχαν μεταξὺ τῆς Ρωσσίας καὶ τοῦ ὀνομαστοῦ Εὐσεβιστικοῦ κέντρου στὸ Halle. Τὰ οἰκουμενικά ἐνδιφέροντα τοῦ κύκλου τοῦ Halle εἶχαν πάντα ἱεραποστολική καθὼς καὶ οἰκουμενικὴ σημασία. Σλαβωνικὲς δημοσιεύσεις τοῦ ἐν λόγω κέντρου δείχνουν πὼς ὑπῆρχε προσπάθεια νὰ διαδώσουν τίς Λουθηρανικὲς ἰδέες στὴ Ρωσία²³. Σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ γάμο τοῦ υἱοῦ τοῦ Πέτρου Ἀλεξίου μὲ Γερμανὴ πριγκήπισσα, ἡ Βερολίνιος Ἀκαδημία, μὲ πρόταση τοῦ Heineccius, συγγραφέα ἐνδιαφέροντος βιβλίου γιὰ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία²⁴, ἐσχεδίαζε τὸν «Εὐαγγελισμό» τῆς Ρωσσίας καὶ ἐζήτησε τὴ συμβουλὴ τοῦ Leibniz.

Ὑπῆρχε ἓνας Ρῶσσος (ἡ Οὐκρανός) σπουδαστὴς στὸ Halle, ὁ Σίμων Todorsky, λαμπρὸς σπουδαστὴς τῶν ἀνατολικῶν γλωσσῶν, πού ἐγίνε μετέπειτα ἐπίσκοπος τοῦ Ρσκον καὶ καθωδήγησε τὴν Αἰκατερίνη τὴ Β' στὴ θρησκεία. Ἡ Αἰκατερίνη ἡ Β' λέγει γι' αὐτὸν πὼς, κατὰ τὴ γνώμη του, δὲν ὑπῆρχε πραγματικὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ Λουθηρανικοῦ δόγματος καὶ τοῦ δόγματος τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν. Μὲ αὐτὲς τίς προϋποθέσεις μποροῦσε εὐκόλα νὰ πραγματοποιηθῇ προσέγγιση μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Πάντως δὲν προσκομίσθηκαν ποτὲ προτάσεις πρακτικὲς πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πλευρά. Τὸ μόνο ἀποτέλεσμα ἦταν πὼς ἡ ἰδέα τῆς Ἐκκλησίας γινόταν σὺν τῷ χρόνῳ ἀσαφὴς στὴ Ρωσικὴ θεολογία.

Δυὸ ἐπεισόδια στὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰ. μᾶς ἐφιστοῦν ἰδιαίτερα τὴν προσοχή: ἡ προσπάθεια ἀπὸ τοὺς διδάκτορες τῆς Σορβόννης νὰ διαπραγματευθοῦν ἐπανένωση μὲ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσσίας, καὶ ἡ πρόταση κονκορδάτου πού ἐγίνε

ἀπὸ μὴ κανονικοὺς Βρεταννοὺς ἐπισκόπους πρὸς τίς ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες στὴ Ρωσία καὶ τὴν ἐγγὺς ἀνατολή. Οἱ προτάσεις αὐτὲς ἦταν πολὺ διαφορετικὲς στὸ σκοπὸ καὶ τὴ φύση, ἀν καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις τὴν πρωτοβουλία ἐπῆρε μιὰ μικρὴ μειονότητα πού ἤθελε νὰ ξεφύγῃ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ τῆς ἀπομόνωση.

Κατὰ τὴν παραμονὴ τοῦ στὸ Παρίσι τὸ 1717, ὁ Πέτρος ὁ Μέγας ἐγίνε δεκτὸς σὲ μιὰ σπουδαία διάσκεψη στὴ Σορβόννη, καὶ προβλήθηκε τὸ ζήτημα τῆς ἀποκαταστάσεως τῆς ἐνότητος μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν ἀνατολῆς καὶ δύσεως. Αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἡ γαλλικὴ Ἐκκλησία συγκλονιζόταν ἀπὸ συζητήσεις πάνω στὴν περιώνυμη Βούλα *Unigenitus*, πού εἶχε δημοσιευθῇ ἀπὸ τὸν Πάπα Κλήμεντα τὸν 11ο τὸ 1713²⁵. Ἀμέσως, μετὰ τὴ δημοσίευση τῆς Βούλας, ἡ Σορβόννη τὴ δέχθηκε, ἀλλὰ μὲ δυσφορία, ὑπὸ τὴν πίεση καὶ τίς ἀπειλὲς τῆς πολιτείας. Μετὰ ὅμως τὸ θάνατο τοῦ Louis 14ου οἱ διδάκτορες ἀναθεώρησαν τὴν ἀπόφασή τους καὶ ψήφισαν σχεδὸν ὁμόφωνα γιὰ προσφυγὴ σὲ μελλοντικὴ οἰκουμενικὴ σύνοδο.

Οἱ Ἐφεισιβάλλοντες, ὅπως πλέον χαρακτηρίσθηκαν, ἐπιθυμοῦσαν νὰ ἐνισχύσουν τὴ θέση τους συμμαχώντας μὲ τίς ἄλλες Ἐκκλησίες. Καθὼς φαίνεται δὲν εἶχαν ἰδιαίτερη προτίμηση στὴν ἀνατολικὴ παράδοση, γιὰ τὴν ὁποία ἴσως εἶχαν μόνο ἀσαφὴ ἀντίληψη· οὔτε καὶ εἶχαν ἰδιαίτερη συμπάθεια γιὰ τὰ ἀνατολικά ἥθη. Ἐνδιφέρονταν ὅμως γιὰ μελλοντικὲς συμμαχίες ἐναντίον τοῦ παπισμοῦ, καὶ ἀναμφίβολα εἶχαν ἐντυπωσιασθῇ ἀπὸ τὸ αὐξανόμενο γόητρο καὶ τὴν ἐπιρροή τοῦ Μεγάλου Πέτρου στὰ διεθνῆ πεδία. Ὁ Πέτρος ἀρνήθηκε νὰ κάνῃ ὁ ἴδιος ὁ,τιδήποτε, ἀλλὰ ὑποστήριξε πὼς μποροῦσε νὰ γίνῃ κατ' εὐθείαν προσέγγιση μὲ τοὺς Ρώσσοις ἐπισκόπους. Σχεδιάσθηκε ἓνα ὑπόμνημα, ὑπογραμμένο ἀπὸ 18 καθηγητὲς καὶ καταγράφηκε στὸ γραφεῖο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου. Ἦταν τυπικὴ οὐνιακὴ πρόταση μὲ ἐξαίρεση τὸ ὅτι ἡ θέση τοῦ Πάπα ἐξηγήθηκε ὑπὸ γαλλικὸ πνεῦμα. Ἐγίνε παραδεκτὴ ἡ διαφορὰ στὸν τύπο καὶ στὸ δόγμα. Γιὰ τὸ ἄρθρο πού ἀφωροῦσε τὸ *Filioque* ἐλέχθη ὅτι καὶ οἱ δυὸ

έρμηνειες, δυτική και ανατολική, ήταν βασικά ίδιες. Το υπόμνημα τελείωνε με παθητική έκκληση στον Τσάρο, πού, σαν νέος Κύρος, θα μπορούσε να επιτύχει την ειρήνη και ενότητα των χωρισμένων Έκκλησιών.

Το κείμενο εστάλη στη Ρωσία και μια μη δεσμευτική απάντηση ανακοινώθηκε στους Έφεσιβάλλοντες επίσης. Τονίζονταν πως η Έκκλησία της Ρωσίας δεν ήταν αρμόδια να ενεργήσει μη έχοντας εξουσία, γιατί δεν ήταν παρά μέρος της ορθόδοξης Κοινότητας. Υποστηρίχθηκε πάντως πως μπορούσε ν' άρχιση άλληλογραφία μεταξύ θεολόγων από τις δυο πλευρές. Η απάντηση αυτή σχεδιάσθηκε από τον Προκορονίχ, πού δεν είχε συμπάθεια με τη ρωμαιοκαθολική Έκκλησία, έστω κι αν είχε γαλλική μεταμπίση. Μιά άλλη απάντηση πού συντάχθηκε από το Στέφανο Janovsky (πέθανε το 1722), δημοσιεύθηκε εν τω μεταξύ στη Γερμανία, με υπογραφές διαφόρων επισκόπων. Είχε το ίδιο αποτέλεσμα, αν και σχεδιάσθηκε από άνδρα με ρωμαϊζουσες τάσεις. Το σχέδιο της Σορβόνης προσβλήθηκε ταυτόχρονα από προτεσταντικής πλευράς από τον Ιωάννη Franz Buddeus, στο ενδιαφέρον φυλλάδιο *Συνδιαλλαγή μεταξύ Ρωμαϊκής και Ρωσικής Έκκλησίας αδύνατος*²⁶. Ο Buddeus είχε τακτική άλληλογραφία με τον Προκορονίχ, από τον οποίο είχε ενημερωθεί πλήρως.

Η δεύτερη προσέγγιση προς τον Μέγα Πέτρο έγινε από τους μη κανονικούς Βρετανούς²⁷. Η νομική θέση της μη κανονικής μερίδος ήταν επικίνδυνη. Οι επίσκοποι αυτοί δεν είχαν αναγνωρισμένους τίτλους και το ποίμνιό τους δεν ήταν παρά σκορπισμένο. Μερικοί ηγέτες της ομάδας συνέλαβαν την ιδέα ότι μπορούσαν να νομιμοποιήσουν τη θέση τους με μία συμφωνία με τις Έκκλησίες της ανατολής. Οι μη κανονικοί διατήρησαν στη Θεολογία την παράδοση του ιερατείου της Μεγάλης Καρόλινας πού ενδιαφερόταν πάντα για την ανατολική παράδοση και για τους παλαιούς Έλληνες πατέρες. Η ελληνική Έκκλησία είχε διαμαρτυρηθεί έντονα για την έκτέλεση του Καρόλου του Α'. Η ρωσική κυβέρνηση είχε ενεργήσει προς την ίδια κατεύθυνση ακυρώ-

νοντας με την ευκαιρία τα προνόμια των Άγγλων εμπόρων στη Ρωσία. Μεταξύ των πρωταρχικών μη κανονικών ήταν ο επίσκοπος Frampton, πού είχε ζήσει πολλά χρόνια στην ανατολή και είχε ύψηλή εκτίμηση για την ανατολική Έκκλησία. Ο ίδιος ο αρχιεπίσκοπος Sancroft ήταν σε στενή επαφή με την ανατολική Έκκλησία πολύ πιο πριν. Έτσι υπήρχαν πολλοί λόγοι πού οι μη κανονικοί θα είχαν την ελπίδα τους στην ανατολή.

Το 1712 τους δόθηκε ευκαιρία να καθιερώσουν επαφή με τις ανατολικές Έκκλησίες από ένα περιοδεύοντα Έλληνα επίσκοπο, τον Άρσένιο, Μητροπολίτη της Θηβαίδος στο Πατριαρχείο Άλεξανδρείας, πού ήλθε στην Άγγλία με ένα γράμμα από το νεοεκλεγέντα Πατριάρχη Συμεών Καφούλη προς τη Βασίλισσα Άννα. Μερικοί από τους μη κανονικούς άρπαξαν την ευκαιρία να έρευνήσουν ώρισμα σημαία του δόγματος ειδικότερα στη θεία Εύχαριστία, πού με τόσο θόρυβο συζητήθηκε σε συνδυασμό με την έριδα μεταξύ Claude και Atpauld. Τελικά ανάθεσαν στον Άρσένιο, πού επρόκειτο να πάη στη Ρωσία, να παρουσιάση το υπόμνημά τους στον Μ. Πέτρο. Ένα άλλο αντίγραφο διεκπεραιώθηκε ταυτόχρονα στην ανατολή με τον Πρωτοσύγγελο του Άρσένιου, τον Αρχιμανδρίτη Ιωσήφ. Οι υπογράψαντες έθεώρησαν έαυτούς σαν «Καθολικό υπόλειμμα» στη Βρετανία, και έζητησαν αναγνώριση και επικοινωνία. Ο σκοπός τους ήταν να αναβιώσουν την «άρχαία θεία τάξη της Έκκλησίας» και ισχυρίζονταν πως αυτοί είχαν άρχισι ήδη να το κάνουν.

Αυτή η φράση σχετιζόταν ίσως με εκείνη τη λειτουργική μεταρρύθμιση ή αναθεώρηση με την οποία η ίδια αυτή μερίδα είχε άπασχοληθή αυτή την εποχή. Το 1718 δημοσιεύθηκε «Νέα κοινή λειτουργία ληφθείσα εν μέρει από άρχεγονες λειτουργίες και εν μέρει από το πρώτο άγγλικό αναμορφωμένο προσευχητάριο». Μεταφράσθηκε άμέσως στην ελληνική και λατινική και προωθήθηκαν αντίτυπα στους ορθόδοξους. Οι συντάκτες σκέφθηκαν ίσως πως η νέα αυτή λειτουργία, πού βασίσθηκε σκόπιμα σε άρχαιο και ανατολι-

κό υπόδειγμα (καί μάλιστα στην «Κλημέντειο» λειτουργία, δηλαδή σ' εκείνη των *Ἀποστολικῶν Διαταγῶν*), θά ἦταν ἡ ἄριστη ἀπόδειξη καί ἀναγνώριση γιά τή δογματική τους ὀρθοδοξία στά μάτια τοῦ ἀνατολικοῦ κόσμου. Οἱ Ἕλληνες πάντως εἶχαν δυσμενῆ ἐντύπωση γιά τήν ἰδέα τῆς συνθέσεως νέου ἀνάμεικτου τελετουργικοῦ καί ἐπέμεναν στήν ἀποκλειστική χρήση τῆς παραδοσιακῆς ἀνατολικῆς λειτουργίας. Ὁρισμένα δογματικά σημεία ἀπαιτοῦσαν, κατὰ τή γνώμη τῶν Ἀγγλων πού ἔκαναν προσφυγή στήν ἀνατολή, περισσότερη ἐπιφύλαξη. Ὁ ὅρος *Filioque* ἐρμηνεύθηκε ὡς ἀναφερόμενος μόνο στήν χρονική ἀποστολή τοῦ Υἱοῦ. Οἱ συγγραφεῖς ἦταν ἔτοιμοι νά τόν παραλείψουν ἐάν ἡ διατήρησή του γινόταν ἀφορμή νά ἐμποδισθῇ ἡ ἐπανένωση. Τό καθαρτήριο πῦρ ἔπρεπε νά ἀπορριφθῇ, ἀλλά «κάποια κατώτερη κατοικία» ἔπρεπε νά γίνῃ παραδεκτὴ σάν τόπος κατοικίας τῶν τεθνεώτων. Οἱ κανόνες τῶν ἀρχαίων συνόδων πρέπει νά εἶναι σεβαστοί ἀλλά δὲν μποροῦν νά θεωρηθοῦν πῶς ἔχουν τήν ἴδια αὐθεντία μέ τὰ «Ἱερά Κείμενα», καί γι' αὐτό θά μπορούσαν νά ἀπαλλαγοῦν ἀπ' αὐτούς ἐάν ἦταν ἀνάγκη. Δὲν θά ἔπρεπε νά ἐπιτραπῇ ἡ ἐπίκληση τῶν ἁγίων ἀλλά ἡ ἐπικοινωνία μέ αὐτούς ἐπειδὴ ἔχουν τέλεια συμπόνια γιά τὸν ἄνθρωπο θά ἔπρεπε νά διατηρηθῇ. Ὅσον ἀφορᾷ τῇ θ. Εὐχαριστία, δηλωνόταν πῶς δὲν εἶναι ὑποχρεωτικό νά γίνῃ «ἐξήγηση» τοῦ μυστηρίου, οὕτως ὥστε καθένας νά μπορῇ νά παίρνῃ μέρος στό μυστήριο μέ πίστη καί νά λατρεύῃ πνευματικά τὸ Χριστό, «χωρὶς νά εἶναι ὑποχρεωμένος νά λατρεύῃ τὰ ἱερά σύμβολα τῆς παρουσίας του». Τελικά ἀναφέρονταν σοβαρές ἀνησυχίες πού ἀφωροῦσαν στή χρήση τῶν εἰκόνων στὴ λατρεία. Πολὺ παράδοξα τὸ Ζήτημα τῶν χειροτονιῶν οὔτε κἂν μνημονευόταν. Οἱ ὑπογράφωντες ἐξέφρασαν τὴν ἐλπίδα ὅτι θά ἔπρεπε νά συμφωνήσουν γιά ἓνα Κοινοδοχεῖο καί νά οἰκοδομηθῇ μιὰ Ἐκκλησία στό Λονδίνο ἢ ἀλλαχοῦ γιά νά θυμίζῃ τὸ ἐπίτευγμα, «πού θά ὀνομαζόταν Concordia», ὑπὸ τὴν δικαιοδοσία τῆς Ἀλεξανδρείας, στήν ὁποία οἱ λειτουργίες θά ἔπρεπε νά τελοῦνται

σύμφωνα μέ τὸ ἀνατολικὸ τυπικὸ καί σύμφωνα μέ τὸ τυπικὸ τῶν «ἐνωμένων Βρεταννῶν Καθολικῶν».

Τὸ ἔγγραφο τῶν μὴ κανονικῶν ὑπογράφηκε στὸ Λονδίνο στίς 18 Αὐγούστου τοῦ 1716. Ἡ αἴτηση ἔγινε εὐμενῶς δεκτὴ ἀπὸ τὸν τσάρο καί διαβιβάστηκε στοὺς ἀνατολικούς πατριάρχες. Πέρασαν δυὸ χρόνια γιά νά ἐτοιμασθῇ συνοδικὴ ἀπάντηση μέ ἡμερομηνία 12 Ἀπριλίου 1718. Ἡ ἀπάντηση γράφηκε κυρίως ἀπὸ τὸν Χρύσανθο Νοταρᾶ, Πατριάρχῃ Ἱεροσολύμων, ἀλλὰ ὑπογράφηκε καί ἀπὸ ἄλλους ἱεράρχες. Ἐδειχνε πῶς ἦταν τελείως ἀποθαρρυντικὴ. Δηλωνόταν καθαρὰ πῶς «ἡ ἀνατολικὴ πίστις μας εἶναι ἡ μόνη ἀληθὴς πίστις». Ἡ προσπάθεια τῶν λουθηρο-καλβινιστῶν νά τὴν παραποιήσουν μέ τὴ δημοσίευση μιᾶς αἰρετικῆς ὁμολογίας μέ τὸ ὄνομα τοῦ σοφοῦ πατριάρχῃ Λούκαρη ἀποδοκιμαζόταν τρομερά. Ὑστερα ἀκολουθοῦσε λεπτομερὴς ἀνάλυση τοῦ προτεινόμενου σχεδίου. Δὲν ὑπάρχει χώρος γιά τακτοποίηση ἢ διευθέτηση σὲ δογματικὰ Ζητήματα — ἡ πλήρης συμφωνία μέ τὴν ὀρθόδοξη πίστη εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητη. Ἐκτὸς αὐτοῦ, καί οἱ κανόνες τῶν ἑπτὰ οἰκουμένων συνόδων ἔπρεπε νά γίνουν παραδεκτοὶ «ὅπως καί οἱ Ἁγίες Γραφές».

Σὲ ὅλα τὰ Ζητήματα πού πρόβαλαν οἱ μὴ κανονικοὶ δόθηκαν ἐξηγήσεις. Ἐγινε σαφὴς διάκριση μεταξὺ *λατρείας*, *δουλείας* καί *ὑπερδουλείας*²⁸, γιά νά γίνουν σαφεῖς οἱ δογματικὲς συνέπειες τῆς ἐπικλήσεως τῶν Ἀγίων. Οἱ εἰκόνες εἶναι ἄφωνη ἱστορία, ἐνῶ ἡ Γραφή εἶναι ὁμιλοῦσα εἰκόνα. Τὸ δόγμα τῆς θ. Εὐχαριστίας, πού ὠμολογοῦσαν οἱ μὴ κανονικοὶ, ἀπορρίφθηκε ἐντονα σάν βλασφημία· δὲν ἀρκεῖ νά πιστεῦμε πῶς συνοδεύει «κάποια χάρη» τὸ μυστήριο — γιατί ἄλλοιως θά σήμαινε ἐπικοινωνία μέ τὴ χάρη καί ὄχι μέ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ — τὰ στοιχεῖα μεταμορφώνονται πραγματικά, μεταβάλλονται, καί μετουσιώνονται, ἢ ἀλλάζουν γιά νά γίνουν ἓνα μέ τὸ οὐράνιο σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλὰ γές μπορεῖ νά γίνουν «σὲ ὅλες τίς προσωρινὲς ἀποφάσεις» ἀλλὰ μόνο ὕστερα ἀπὸ ἀκριβῆ ἐλεγχὸ καί μέ συνοδικὴ ἐπικύρωση. Ἀντὶ νά ἐπιτρέψουν λειτουργικοὺς νεωτερισμούς,

οί συγγραφείς προσβλέπουν την ημέρα που η λειτουργία του 'Αγ. 'Ιωάννου του Χρυσοστόμου θα ψάλλεται στον καθεδρικό ναό του 'Αγίου Παύλου. "Όλα τὰ πρακτικά προβλήματα μπορούν νά διευθετηθοῦν ἀργότερα. 'Η ἐνότητα στήν πίστη πρέπει νά εἶναι ἡ ἀρχή γιά ὅ,τιδήποτε. Πάλιν οὔτε κἀν μνημονεύεται τὸ πρόβλημα τῶν χειροτονιῶν.

Εἶναι δύσκολο νά προσδιορίσωμε μέχρι ποίου σημείου οἱ ἀνατολικοὶ ἱεράρχες κατανόησαν τήν πραγματική θέση τῶν Βρεταννῶν, τοῦ «εὐσεβοῦς ὑπολείμματος τῆς παλαιᾶς πίστεως» στή Βρεταννία, μέ τοὺς ὁποίους ἀλληλογραφοῦσαν. Οὔτε λέξη δὲν εἰπώθηκε γιά τὴ δημιουργηθεῖσα 'Εκκλησία, οὔτε καὶ δόθηκε ἐξήγηση γιά τὴν ἱστορική της τοποθέτηση. Εἶναι δύσκολο νά φαντασθοῦμε πῶς οἱ ἀνατολικοὶ ἱεράρχες δὲν διερωτήθηκαν ποῖοι θὰ μπορούσαν νά εἶναι αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι στή Βρεταννία. 'Εν πάσῃ περιπτώσει, ἦταν σὲ βαθειὰ ὑποψία· «διότι γεννημένοι καὶ ἐκπαιδευμένοι στίς ἀρχές τῶν λουθηρο-καλβινιστῶν καὶ δεμένοι μέ τίς προκαταλήψεις τους, ἐπιμόνως προσκολλήθηκαν σ' αὐτοὺς σάν τὸν κισσὸ σ' ἓνα δένδρο».

Δυὸ περαιτέρω κείμενα προσαρτήθηκαν στήν ἀνατολική ἀπάντηση: (1) μιὰ συνοδική ἀπάντηση (ἰδιαίτερα στὰ μυστήρια), «ἀποσταλεῖσα εἰς τοὺς ἀγαπῶντας τὴν ἑλληνικὴν 'Εκκλησίαν εἰς Βρεταννίαν» τὸ 1672, καὶ (2) μιὰ ἄλλη συνοδική ἐκθεση γιά τὴ θεία Εὐχαριστία μέ χρονολογία 1691. Εἶναι προφανές πῶς τὰ δυὸ μέρη στὴ συζήτηση μιλοῦσαν διαφορετικὰ ἰδιώματα (γλῶσσα). Παρὰ ταῦτα ἡ συζήτηση δὲν εἶχε ἀκόμη τελειώσει. Τὸ 1723 οἱ μὴ Κανονικοὶ ἔστειλαν στήν ἀνατολή τὸ δεύτερό τους ὑπόμνημα. Δὲν εἶχαν χάσει τὴν ἐλπίδα τους, ἴσως ἐξ αἰτίας «τῆς μεγαλόψυχης ἐνθαρρύνσεως» ποὺ δόθηκε ἀπὸ τὸ Μ. Πέτρο. Στὴν πραγματικότητα ἡ ρωσικὴ σύνοδος ποὺ συνήλθε τὸ 1721, ἦταν ἐτοιμὴ νά συζητήσει τίς προτάσεις χωρὶς νά δεσμευθῇ ἐκ τῶν προτέρων γιά ὁποιαδήποτε ἐκθεση, καὶ ὑποστήριζε πῶς ἔπρεπε νά σταλοῦν στὴ Ρωσσία γι' αὐτὸ τὸ σκοπὸ δυὸ Βρεταννοὶ ἀντιπρόσωποι, «γιά φιλικὴ συνομιλία στὸ ὄνομα καὶ στὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ» μέ δυὸ ἀντιπροσώπους τῆς ρωσικῆς

'Εκκλησίας. Οἱ ἀντιπρόσωποι εἶχαν ἐκλεγῇ ἀλλὰ ἡ ἀναχώρησή τους χρονοτριβήσε. Οἱ διαπραγματεύσεις μέ τὴ ρωσικὴ 'Εκκλησία τελείωσαν μέ τὸ θάνατο τοῦ Μ. Πέτρου τὸ 1725.

Στὸ μεταξὺ οἱ Ἕλληνες ἔστειλαν γιά ἀπάντηση στοὺς μὴ-Κανονικοὺς ἓνα ἀντίγραφο τῶν ἀποφάσεων τῆς συνόδου τοῦ 1672 τῆς 'Ιερουσαλήμ. Ἡ διαφορετικὴ στάση τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Ρωσικῆς 'Εκκλησίας στίς προτάσεις τῶν μὴ Κανονικῶν μπορεῖ νά ἐξηγηθῇ εὐκολὰ ἐάν θυμηθοῦμε πῶς αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὁ Θεοφάνης Προκορονίχι ἐδέσποζε στήν ρωσικὴ σύνοδο ποὺ εἶχε γίνεи τελευταῖα, ἐνῶ οἱ Ἕλληνες κρατοῦσαν σταθερὰ τὴν αὐστηρὴ γραμμὴ ποὺ εἶχε χαραχθῇ στήν 'Ιερουσαλήμ ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Δοσιθέου. Πρέπει νά προστεθῇ πῶς ὁ Μ. Πέτρος, γιά λόγους πολιτικούς, πρόσκλινε μέ συμπάθεια στήν 'Ιακωβιτικὴ ὑπόθεση. Ἡ ὅλη ἐπιχείρηση τερματίσθηκε μέ τὴν ἐπέμβαση τοῦ ἀρχιεπισκόπου Wake, ποὺ ἔγραψε τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1725 στὸν πατριάρχη τῆς 'Ιερουσαλήμ Χρύσανθο νά μιλήσῃ καθαρὰ γιά τὸ σχισματικὸ χαρακτήρα τῶν ἰσχυριζομένων πῶς ἦταν «καθολικὸ ὑπόλλειμμα στή Βρεταννία», ἔκανε δὲ τὴν παρέμβαση ἴσως γιά ν' ἀπαντήσει στὰ ἐρωτήματα ποὺ ἐγίναν ἀπὸ τοὺς ὀρθοδόξους διὰ μέσου τοῦ Ἀγγλικανοῦ ἐφημέριου στήν Κωνσταντινούπολη.

Γενικά, ἡ παρατήρηση ποὺ ἐγίνε ἀπὸ τὸν Οὐίλιαμ Palmer γιά τίς συζητήσεις εἶναι αὐθεντική. «Καὶ ἡ Ρωσικὴ σύνοδος καὶ οἱ Βρεταννοὶ ἐπίσκοποι φάνηκε πῶς συζητοῦσαν γιά μιὰ εἰρήνη ποὺ ἔπρεπε νά γίνῃ μέ ἀμοιβαῖες παραχωρήσεις χωρὶς κατὰ πρῶτον νά ὑποχωρήσουν σαφῶς στήν ἐνότητα καὶ συνέχιση τῆς ἀληθινῆς πίστεως μέσα στήν ἀληθινὴν 'Εκκλησίαν». Προσθέτει πῶς οἱ Ἕλληνες ἦταν ἔξω ἀπ' αὐτὴ τὴν κατηγορία, ἀφοῦ μιλοῦσαν καθαρὰ γιά «μεταστροφή». Μὲ ἄλλα λόγια, τὴν ὅλη οἰκουμενικὴ προσπάθεια τὴν ἐφθειρε ἡ ἔλλειψη σαφοῦς κατανόσεως τοῦ δόγματος τῆς 'Εκκλησίας. Αὐτὴ ἡ ἔλλειψη κατανόσεως δὲν ἦταν τυχαία. Τὴν συναντᾶμε πολλὰς φορὲς ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς ἀλληλογραφίας τοῦ 'Ιερεμία μέ τοὺς λουθηρανούς μέχρι τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰῶνα, ὅταν ἤλθε γιά πρώτη φορὰ στὸ προσ-

κήνιο τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας σὲ ὅλες τὶς οἰκουμενικὲς συζητήσεις. Εἶναι ἀξιοσημείωτο πὼς στὴν ἐποχὴ τῶν μὴ Κανονικῶν τὸ Ζήτημα τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν δὲν τὸ εἶχαν προβάλλει οἱ ὀρθόδοξοι ποὺ ἀλληλογραφοῦσαν μαζί τους.

IV. ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ

Οἱ πρῶτες δεκαετίες τοῦ 19ου αἰ. χαρακτηρίσθηκαν ἀπὸ ἀσυνήθιστη πνευματικὴ ἀναταραχὴ στὴν Εὐρώπη. Στὴν θυελλώδη ἀτμόσφαιρα τῶν ταραγμένων ἐτῶν πολλοὶ ὠδηγήθηκαν στὴν πεποίθηση πὼς ἡ ὅλη πολιτικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἐθνῶν χρειάζοταν ν' ἀνοικοδομηθῇ ὁλοκληρωτικὰ σὲ αὐστηρῶς χριστιανικὰ θεμέλια. Πολλὰ οὐτοπικὰ σχέδια διαμορφώθηκαν, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ ἐντυπωσιακώτερο ἦταν ἡ περίφημη ἱερὴ συμμαχία (1815).

Τὴ συμφωνία ὑπόγραψαν οἱ τρεῖς μονάρχες, ποὺ ὁ ἕνας ἦταν ρωμαιοκαθολικὸς (Αὐστρία), ὁ ἄλλος λουθηρανὸς (Πρωσία), καὶ ὁ τρίτος ἀνατολικὸς Ὀρθόδοξος (Ρωσία), καὶ ἦταν ἐνέργεια οὐτοπικοῦ οἰκουμενισμοῦ, ὅπου πολιτικὲς ραδιουργίες καὶ ἀποκαλυπτικὰ ὄνειρα ἀναμείχθηκαν ἀπαίσια. Ἦταν προσπάθεια νὰ ξαναδημιουργήσῃ τὴν ἐνότητα τῆς Χριστιανωσύνης. Δὲν ὑπάρχει παρὰ ἓνα χριστιανικὸ ἔθνος, τοῦ ὁποίου τὰ ἔθνη εἶναι κλάδοι, καὶ ὁ πραγματικὸς κυβερνήτης ὅλου τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἰησοῦς Χριστός, «Ὅχι ἄλλος ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ πρέπει νὰ ἀνήκωμε». Σὰν πολιτικὸ τόλμημα, ἡ ἱερὴ συμμαχία ἦταν πλήρης ἀποτυχία, ὄνειρώδης φαντασία, ἢ καὶ ἀπάτη. Ἦταν ἀκόμη τόλμημα συμπτωματικόν. Ἦταν σχέδιο γιὰ χριστιανικὴ ἐνότητα. Ἀλλὰ ἐπρόκειτο νὰ καταλήξῃ σὲ μιὰ «ἐνότητα χωρὶς ἔνωση», ὅχι τόσο σὲ ἐπανεένωση τῶν Ἐκκλησιῶν ὅσο σὲ ὁμοσπονδία ὅλων τῶν Χριστιανῶν εἰς ἓνα «ἔθνος ἁγίων», ἐνάντια στὰ δογματικὰ σύνορα, ἀδιάφορα ἀπὸ κάθε δογματικὸ πιστεύω.

Τὴν πρωτοβουλία γιὰ τὴν ἱερὴ συμμαχία ἐπῆρε ὁ Ρῶσρος αὐτοκράτορας Ἀλέξανδρος ὁ Α', ποὺ ἦταν ὀρθόδοξος

ἀλλὰ ἐμπνεόταν ἀπὸ τοὺς γερμανικοὺς εὐσεβιστικοὺς καὶ μυστικοὺς κύκλους (Jung-Stilling, Baader, Madame de Krüdener). Ἐνα εἰδικὸ Ὑπουργεῖο δημιουργήθηκε τὸ 1817, τὸ Ὑπουργεῖο Πνευματικῶν Ὑποθέσεων καὶ Ἐθνικῆς Κατευθύνσεως, καί, ὑπὸ τὴν ἡγεσία τοῦ πρίγκηπα Ἀλεξάνδρου Ν. Galitzin, ἐγίνε ἀμέσως ἡ κεντρικὴ ὑπηρεσία τῆς χιμαιρικῆς προπαγάνδας.

Ἐνα ἄλλο κέντρο αὐτοῦ τοῦ χιμαιρικοῦ οἰκουμενισμοῦ ἦταν ἡ Ρωσικὴ Βιβλικὴ Ἑταιρεία ποὺ ἐγκαινιάσθηκε μὲ αὐτοκρατορικὸ διάγγελμα τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1812 καὶ τελικὰ ἀναδιωργανώθηκε σὲ ἐθνικὴ κλίμακα τὸ 1814. Ἡ Ρωσικὴ Ἑταιρεία συνεργαζόταν κανονικὰ μὲ τὴ Βρεταννικὴ καὶ τὴν Ξένη Βιβλικὴ Ἑταιρεία, καὶ μερικοὶ ἀντιπρόσωποι τῆς Βρεταννικῆς ἦταν πάντα στὴ Ρωσικὴ ἐπιτροπὴ. Ὁ ἄμεσος ἀντικειμενικὸς σκοπὸς τῆς Ἑταιρείας ἦταν ἡ δημοσίευση καὶ ἡ διάδοση βιβλικῶν μεταφράσεων σὲ ὅλες τὶς ὁμιλούμενες γλῶσσες τῆς ρωσικῆς αὐτοκρατορίας, περιλαμβανομένης καὶ τῆς ρωσικῆς δημοτικῆς. Στὰ πρῶτα δέκα χρόνια πάνω ἀπὸ 700.000 ἀντίτυπα διαδόθηκαν σὲ 43 γλῶσσες ἢ διαλέκτους. Μαζί μὲ τὴ διάδοση τῶν Γραφῶν μεταδόθηκε καὶ μιὰ μυστικὴ ἰδεολογία, ἓνας οἰκουμενισμὸς ποὺ βασιζόταν στὴν καρδιά. Τὰ θετικὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς προσπάθειας δὲν θὰ ἐπρεπε νὰ τὰ παραβλέψωμε. Ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρουσα ἦταν ἡ μετάφραση τῆς Βίβλου στὴ δημοτικὴ ρωσικὴ ποὺ τὴν ἀνέλαβε ἡ Ἑταιρεία μὲ τὴν τυπικὴ συγκατάθεση τῆς Ἱερᾶς Συνόδου. Δυστυχῶς ἡ νέα ἰδεολογία ἐπιβλήθηκε συχνὰ στοὺς πιστοὺς μὲ κρατικὴ καταπίεση, καὶ χωρὶς νὰ ἐπιτραπῇ κριτικὴ γιὰ τὰ δόγματα τοῦ «βαθύτερου Χριστιανισμοῦ». Αὐτὴ ἡ πολιτικὴ δὲν μπορούσε παρὰ νὰ προκαλέσῃ σθεναρὴ ἀντίσταση. Πολλοὶ νόμισαν πὼς ἡ Βιβλικὴ Ἑταιρεία διέδιδε νέα πίστη καὶ ἔτεινε νὰ γίνῃ «νέα Ἐκκλησία», πάνω καὶ ἀντίθετα ἀπὸ τὶς γραμμὲς τῶν ὑφισταμένων Ἐκκλησιῶν. Τελικὰ ἡ Ρωσικὴ Ἑταιρεία διαλύθηκε μὲ κυβερνητικὴ διαταγὴ τὸ 1826 καὶ οἱ δραστηριότητές της ἐφθασαν σ' ἓνα τέλος. Ἡ ρωσικὴ μετάφραση τῆς Βίβλου συμ-

πληρώθηκε μόνο πενήντα χρόνια αργότερα, και αυτή τη φορά με την αθηνότητα της ίδιας της Έκκλησίας.

Τό όλο έπεισόδιο ήταν σπουδαία προσπάθεια στον Οικουμενισμό. Δυστυχώς, τό πρόβλημα είχε κακή παρουσίαση. Άντί νά αντιμετωπίσουν τίς διαφορές πού υπήρχαν και νά συζητήσουν τά έπίμαχα σημεία, καλούσαν τό λαό νά τά περιφρονήση όλοκληρωτικά και νά ζητήσει την ένωση με κατ' εύθειαν μυστικούς τρόπους. Αύτήν την έποχή ή καρδιά ήταν όλοφάνερα «άγρυπνη», μά δέν ήταν άγρυπνος και ό νοός.

Στό έργο του Φιλάρету Μόσχας, *Συνομιλία άναζητητού και πιστού άφορώσα την άλήθεια της 'Ανατολικής 'Ελληνο-Ρωσικής Έκκλησίας* (1832) εύρίσκομε την καλοεξετασμένη γνώμη για τό βασικό οικουμενικό ζήτημα ένός πού είχε την έμπειρία του αιώνος της άναγεννήσεως και παρά ταύτα ήταν βαθειά προσκολλημένος στην καθολική παράδοση. Ό άμεσος σκοπός αυτού του διαλόγου ήταν νά κατευθύνη εκείνους τους Ρώσους πού αύτή την έποχή ήταν άνήσυχοι για τή Ρωμαιο-καθολική προπαγάνδα. Άλλά ό Φιλάρετος άναπτύσσει τό πρόβλημα της έκκλησιαστικής ένότητας σέ όλο του τό πλάτος. Άρχίζει με τόν όρισμό της Έκκλησίας ως σώματος του Χριστού. Ό πλήρης καθορισμός και ή έσωτερική σύνθεση του σώματος είναι γνωστά μόνο στό Χριστό, πού είναι ή κεφαλή του. Η όρατή Έκκλησία, ή Έκκλησία στην Ιστορία, δέν είναι παρά έξωτερική εκδήλωση της ένδοξης άόρατης Έκκλησίας, πού δέν είναι σαφώς όρατή, αλλά διακρίνεται μόνο και κατανοείται με την πίστη. Η όρατή Έκκλησία περιλαμβάνει και άσθενή μέλη. Έδω τό βασικό κριτήριο είναι εκείνο της Χριστολογικής πίστεως. «Προσέξτε, δέν άποτολμώ νά όνομάσω ψευδή κάθε Έκκλησία πού πιστεύει πώς ό Ίησους είναι ό Χριστός. Η χριστιανική Έκκλησία μπορεί νά είναι μόνο είτε είλικρινά άληθινή, όμολογούσα την άληθινή και σωτήρια θεία διδασκαλία χωρίς ψευδείς άναμείξεις και έπθλαβείς γνώμες των ανθρώπων, ή μη είλικρινά άληθινή, όποτε άναμειγνύει με την άλήθεια και τή σώζουσα θεία διδασκαλία της πίστεως

στό Χριστό, τίς ψευδείς και όλέθριες γνώμες των ανθρώπων». Η Χριστιανωσύνη είναι φαινομενικά διαιρεμένη. Η αθηνότητα στην Έκκλησία άνήκει στην κοινή συναίνεση της παγκόσμιας Έκκλησίας πού βασίζεται στό λόγο του Θεού. Όλοκληρωτικά χωρισμένοι από την Έκκλησία είναι μόνο εκείνοι πού δέν όμολογούν ότι ό Ίησους είναι Υιός του Θεού, Θεός ένσαρκωμένος και Λυτρωτής. Η άνατολική Έκκλησία ήταν πάντα πιστή στην άρχικά παραδοθείσα πίστη, και διατήρησε την καθαρή διδασκαλία. Ύη' αύτή την έννοια είναι ή μόνη άληθής Έκκλησία. Άλλά ό Φιλάρετος δέν θά μπορούσε νά «κρίνη» ή νά καταδικάση τά άλλα χριστιανικά σώματα. Άκόμη και οι «μη καθαρές» Έκκλησίες άνήκουν κάπως στό μυστήριο της χριστιανικής ένότητας. Η τελική κρίση άνήκει στην κεφαλή της Έκκλησίας. Ό προορισμός της Χριστιανωσύνης είναι ένας, και στην ιστορία των σχισμάτων και των διαιρέσεων μπορεί κανείς νά άναγνωρίση μία μυστηριώδη ενέργεια της θ. Πρόνοιας, πού θεραπεύει τίς πληγές και έπαναφέρει τους παρεκκλίνοντες, και τελικά μπορεί νά όδηγήση τό ένδοξο σώμα του Χριστού στην ένότητα και την τελειότητα.

Ό Φιλάρετος προχωρούσε πολύ πιό πέρα από την έποχή του, όχι μόνο στην άνατολή, και μέχρι ένός βαθμού οι ιδέες του χρησίμευσαν σαν βάση για την έπιστροφή στην Όρθοδοξία των Ούνιτών της δυτικής Ρωσίας (1839). Παρά ταύτα οι άπόψεις του για τό πρόβλημα ήταν σαφώς άτελείς. Μιλούσε για την ένότητα μόνο από μία άποψη δηλαδή την ένότητα στό δόγμα. Δέν είπε πολλά για την έκκλησιαστική τάξη. Ίσως ό Βλαδίμηρος Solonien είχε δίκιο στίς κριτικές του παρατηρήσεις. «Η εύρεία και διαλλακτική φύση αύτης της άπόψεως δέν μπορεί νά συγκαλύψη τίς ούσιαστικές άτέλειες. Η άρχή της ένότητας και παγκοσμιότητας πού εύρίσκεται μόνο στην Έκκλησία, θά φαινόταν πώς συμβαδίζει με τή χριστιανική πίστη δηλονότι με τό δόγμα της ένσαρκώσεως. Η οικουμενική Έκκλησία μειώνεται και γίνεται μία λογική έννοια. Τά μέλη της είναι πραγματικά αλλά τό όλο δέν είναι παρά άφηρημένο ύποκείμενο». Αυτό εί-

ναι υπερβολή. Ἡ οἰκουμενικὴ Ἐκκλησία δὲν ἦταν γιὰ τὸ Φιλάρετο λογικὴ ἔννοια, ἀλλὰ μυστήριον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ στὴν ἱστορικὴ του ἐκδήλωση. Ὅπωςδήποτε, εἶναι ἀλήθεια πὼς ἡ μυστηριακὴ ὄψη τῆς Ἐκκλησίας δὲν τονιζόταν ἐπαρκῶς, καὶ γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ σχέση μεταξὺ τῆς ἀόρατης ἐνότητάς τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς ἱστορικῆς τῆς καταστάσεως στὸ παρόν, «ἡ Ἐκκλησία στὴν διαιρεμένη καὶ ἀποσπασματικὴ τῆς κατάστασις» δὲν ἐρμηνευόταν καθαρὰ.

Ὁ Φιλάρετος ἦταν προφανῶς ὁ μέγιστος θεολόγος τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας στὴ νεώτερη ἐποχὴ. Ἦταν ζωντανὸς κρίκος μεταξὺ διαφόρων γενεῶν. Γεννήθηκε τὸ 1782, ἐγενε Μητροπολίτης τῆς Μόσχας τὸ 1821 καὶ πέθανε τὸ 1867. Ἦταν δραστήριος καὶ ἐνεργητικὸς μέχρι τὴν ἡμέρα τοῦ θανάτου του. Εἶχε μελετήσει ἀρκετὰ τὴ μυστικὴ γραμματολογία ὅλων τῶν αἰώνων καὶ ὅλων τῶν ὁμολογιῶν, καὶ ἐντυπωσιαζόταν πάντοτε ἀπὸ τὴ «θερμὴ εὐσέβεια» ὅπουδήποτε κι ἂν τὴν εὑρίσκει. Ὁ Φιλάρετος ἦταν σπουδαστὴς σὲ μιὰ ἐποχὴ πού στίς ρωσικὲς θεολογικὲς σχολὰς κυριαρχοῦσαν προτεσταντικὰ ἐγχειρίδια καὶ ἡ ἐπίδρασις τῆς προτεσταντικῆς θεολογίας μπορεῖ νὰ ἀναγνωρισθῇ εὐκόλως στὰ συγγράμματά του. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἐπιδράσεις διεύρυναν τὸ θεολογικὸ του ὅριζοντα. Ἦταν ἐνήμερος γιὰ τὸν ὑπάρχοντα σύνδεσμον τῆς Χριστιανισμοῦ καὶ τὸν προορισμὸ τῆς. Ἐν τούτοις, ταυτόχρονα ἦταν βαθειὰ ριζωμένος στίς σπουδαῖες παραδόσεις τῶν Ὁρθόδοξων Ἐκκλησιῶν, καὶ οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας κυριαρχοῦσαν ἀληθινὰ στὴ σκέψιν του³⁹.

Τὸ δεῦτερον τέταρτον τοῦ 19ου αἰ. ἦταν ἐποχὴ θεολογικῆς ἀναγεννήσεως σὲ πολλὰς χώρες. Ἐστράφησαν ἐκ νέου στὴν Ἐκκλησία καὶ τὴν εἶδαν ὡς ὀργανικὴ καὶ συγκεκριμένη πραγματικότητα, τόνισαν δὲ ἰδιαίτερα τὴν ἱστορικὴ τῆς συνέχεια, αἰωνιότητα, καὶ οὐσιαστικὴ ἐνότητα. Τὸ περίφημον βιβλίον τοῦ Johann Adam Moehler (1796 - 1838), καθηγητῆ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας στὴν Καθολικὴ σχολὴ τῆς Τυβίγγης (καὶ μετέπειτα τοῦ Μονάχου), *Ἐνότης ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ἢ ἡ ἀρχὴ τοῦ Καθολικισμοῦ* (1825), πρέπει νὰ

μνημονευθῇ σχετικὰ μ' αὐτὴ τὴν ἀναγέννηση. Ἡ ἰδέα τοῦ Moehler γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐνότητα σήμαινε μετακίνηση ἀπὸ κάποια στατικὴ ἐρμηνεία πού θὰ γινόταν δυναμικὴ ἢ ἀκόμη καὶ προφητικὴ. Ἡ Ἐκκλησία ἀποδεικνυόταν πὼς εἶναι ὄχι τόσο ἓνα ἴδρυμα ὅσο ζωντανὸς ὀργανισμὸς καὶ ἡ ἐμφάνισίς της ὡς ἴδρυμα χαρακτηριζόταν ὡς αὐθόρμητη φανέρωσις τῆς βαθύτερης ὑπάρξεώς της. Ἡ ἴδια ἡ παράδοσις ἐρμηνεύθηκε ὡς παράγοντας ἀναπτύξεως καὶ ζωῆς καὶ ἡ προσφυγὴ τοῦ Moehler στὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα δὲν ἦταν καθόλου ἀπλὸ ἀρχαιολογικὸ ἐνδιαφέρον. Τὸ παρελθὸν ἦταν ἀκόμη ζωντανόν, ὡς τὴ ζωντανὴ δύναμις καὶ τὴν πνευματικὴν Ζύμη, ὡς «θεμελιακὸ στοιχεῖον τοῦ παρόντος»⁴⁰.

Στὴ Ρωσσία, ὁ Ἀλέξης Σ. Khomiakov (1804 - 60) ἦταν πολὺ κοντὰ στὸ Moehler μὲ τὰ ὅσα δίδασκε γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν, καὶ ἴσως ἐγνώριζε καλὰ τὰ συγγράμματά του, ἂν καὶ ἔφθανε στὰ συμπεράσματά του μὲ ἀνεπηρέαστη μελέτη τῶν πατέρων⁴¹. Σὲ ὅλες αὐτὲς τίς περιπτώσεις ὑπῆρχε ἓνα ἀνανεωμένο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα, πού ἐθεωρεῖτο μᾶλλον ὡς πηγὴ ἐμπνεύσεως παρά ὡς ἑτοιμοῦντο ὑπόδειγμα πρὸς τὸ ὁποῖον ἡ Ἐκκλησία θὰ ἔπρεπε νὰ συμμορφωθῇ. Ἡ ταυτότητα τῆς χριστιανικῆς πίστεως πρέπει νὰ ἔχη τὴν ἐγγύησιν γενικῆς ὁμοφωνίας διὰ μέσου τῶν αἰώνων. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν τὸ θεωροῦσαν πλέον ἀπλῶς ὡς τυπικὴ ταυτότητα τοῦ δόγματος, πού τὸ ἐπαιρναν ὡς μιὰ σειρά προτάσεων, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς ἐμπειρίαν τῆς ζωντανῆς Ἐκκλησίας πού ἀνανεωνόταν ἀκατάπαυστα, πού καθιέρωνε δοξασίες καὶ δίδασκε δόγματα μὲ τὴν ἀναλλοίωτη ὁραση καὶ ἐμπειρίαν της. Ἡ Ἐκκλησία γίνεται τώρα καθ' ἑαυτὴν τὸ κύριον θέμα τῆς θεολογικῆς μελέτης.

V. ΜΕΤΑΞΥ ΤΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

Ἐνα ἀπὸ τὰ πλέον ἀξιοσημεῖωτα φαινόμενα τῆς γενικῆς αὐτῆς ἀναγεννήσεως ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν Ἐκκλησίαν ἦταν ἡ κίνησις τῆς Ὁξφόρδης στὴν Ἀγγλίαν καὶ στίς Ἀγγλικανικὲς Ἐκκλησίας. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἀγγλί-

ας, ήταν και παραμένει υπό "Αγγλους ιθύνοντες, *είναι* ή Καθολική Έκκλησία στην Άγγλία. Άλλα εάν είναι έτσι, ποιά είναι ή σχέση αυτού του καθολικού σώματος προς άλλες καθολικές Έκκλησίες σε άλλα μέρη; Η πρώτη απάντηση δόθηκε στη θεωρία των «κλάδων» της Έκκλησίας. Καθώς ο J. H. Newman το διατύπωσε περιεκτικά: «Είμαστε οι "Αγγλοι Καθολικοί" στο έξωτερικό υπάρχουν οι Ρωμαιοκαθολικοί, από τους οποίους μερικοί είναι ανάμεσά μας. Άλλοι υπάρχουν οι "Έλληνες Καθολικοί»²². Άλλα αφού ή συνύπαρξη μορφής της καθολικής Έκκλησίας σ' ένα τόπο περισσότερο από μιὰς έμπερικλείει σχίσμα, οι «Καθολικοί» όταν είναι στην Άγγλία πρέπει να είναι άγγλικανοί, όταν είναι στη Ρώμη Ρωμαιοί, και όταν στη Μόσχα όρθόδοξοι»²³.

Αυτή ή θεωρία καταλήγει στη γνώμη πως, μιλώντας ακριβώς, ή Έκκλησία δεν είναι τελείως διαιρεμένη και μόνο ή όρατή επικοινωνία ή σχέση έχει διασπασθί. Το πρόβλημα, λοιπόν, της επανενώσεως συνίσταται στην αποκατάσταση της επικοινωνίας που είχε διακοπή ή στην άμοιβαία άναγνώριση των χωρισμένων κλάδων της καθολικής Έκκλησίας. Αυτή ή άποψη υποστηρίχθηκε σθεναρά και επίμονα από τον William Palmer του κολλεγίου Worcester, στην Όξφόρδη²⁴, στο βιβλίο που μπορεί να θεωρηθί σαν πρώτη συστηματική παρουσίαση του Τρακταριανού δόγματος της Έκκλησίας: *Μελέτη επί της Έκκλησίας του Χριστού προοριζομένη κυρίως διά την χρῆσιν των σπουδαστών της Θεολογίας* (1838). Κατά τη γνώμη του συγγραφέα, ή έξωτερική επικοινωνία δεν ανήκει στην ούσία της Έκκλησίας, και συνεπώς ή Έκκλησία παραμένει ακόμη μία, αν και ή όρατή ένότητα του σώματος έχει χαθί. Θα πρέπει να σημειωθί πάλιν πως, σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία ή έρμηνεία, μιὰ αρκετά μεγάλη ποικιλία δογματικών άπόψεων και πρακτικής συμβιβάζονταν με τη βασική ένότητα. "Η, με άλλα λόγια, τονίσθηκε κυρίως ή πραγματικότητα της Έκκλησίας, και όχι τόσο πολύ το δόγμα σαν δόγμα.

Άκριβώς σ' αυτό το σημείο επρόκειτο να σημειωθί ή μεγαλύτερη παρανόηση μεταξύ άγγλικανικών και όρθοδό-

ξων Έκκλησιών. "Αν και οι όρθόδοξοι δεν άμφέβαλαν σε όλες τις περιστάσεις άνοιχτά και τυπικά στην κατ' άρχήν παραδοχή των άγγλικανών, ήταν άναπόφευκτο πως θα έπρεπε πάντα να επιμένουν στην ταυτότητα του δόγματος, και να έξαρτούν την ούσία της Έκκλησίας από την καθαρότητα και πληρότητα της πίστεως. Το βασικό έμπόδιο για την προσέγγιση μεταξύ των άγγλικανών και των Έκκλησιών της άνατολής εύρίσκεται ακριβώς σ' αυτό το σημείο. Οι άνατολικοί θεολόγοι ήταν ύποχρεωμένοι να επιμένουν πως ή όρθόδοξη Έκκλησία είναι ή μόνη άληθινή Έκκλησία, και πως όλα τα άλλα χριστιανικά σώματα δεν είναι παρά σχισματικά, δηλαδή πως ή ούσιαστική ένότητα της Χριστιανωσύνης έχει διασπασθί. Αυτή ή άξίωση θα μπορούσε να εκφρασθί και να χαρακτηρισθί ποικιλοτρόπως, αλλά, είτε με τη μιὰ μορφή είτε με την άλλη θα πραγματοποιόταν άσφαλώς.

Οι πρώτοι Τρακταριανοί δεν ενδιαφέρονταν πολύ για τις άνατολικές Έκκλησίες ή για την δυνατότητα έπαφής μαζί τους. "Ενας κόσμος άγνοίας, προκαταλήψεων και παρεξηγήσεων υπήρχε ακόμη μεταξύ των Έκκλησιών. Άλλά βαθμιαία πραγματοποιήθηκε άλλαγή. "Ηδη από το 1841 ο E. B. Pusey έγραφε: «Γιατί θα έπρεπε... να κατευθύνωμε τα μάτια μας μόνο στη δυτική Έκκλησία, που, αν και έχη καθ' έαυτήν ένότητα θα παρέμενε παρά ταύτα λυπηρά άκρωτηριασμένη και στερημένη από την ένότητα που είχε στις πιο καλύτερες ήμέρες της, εάν συνέχιζε να είναι χωρισμένη από την άνατολή»²⁵; Μένει λίγη άμφιβολία πως ο Pusey είχε διεγερθί και ενδιαφερθί από τις νέες έπαφές που είχαν άρχίσει να φέρουν άποτέλεσμα λίγο πριν γράψη αυτές τις λέξεις.

Το 1839 ο αιδεσιμώτατος Γεώργιος Tomlinson, αυτή την εποχή Γραμματεός του S.P.C.K. και ύστερα πρώτος έπίσκοπος του Γιβραλτάρ (1842) έστάλη στην άνατολή, κυρίως για να διαπιστώσει τις άνάγκες της άνατολικής Έκκλησίας στην περιοχή της θρησκευτικής γραμματολογίας. Έπηρε συστατικές έπιστολές που ήταν γραμμένες στην κλασι-

κή ελληνική και άπευθύνονταν «στους επίσκοπους της άγίας ανατολικής Έκκλησίας» από τον άρχιεπίσκοπο του Καντέρβουρυ και τον επίσκοπο του Λονδίνου. Επισκέφθηκε τον πατριάρχη της Κωνσταντινουπόλεως και του έξήγησε τον χαρακτήρα της άγγλικής Έκκλησίας, τονίζοντας τον καθολικό της χαρακτήρα και τη φιλική της διάθεση «προς την μητέρα Έκκλησία της ανατολής». Έξήγησε πως ή Έκκλησία της Άγγλίας δεν είχε αντικειμενικό σκοπό την ιεραποστολή στην ανατολή, αλλά ενδιαφερόταν μόνο για άδελφικές σχέσεις με την ανατολική Έκκλησία²⁶.

Την ίδια στάση επήρε και ο Άμερικανός επισκοπικός αντιπρόσωπος στην Κωνσταντινούπολη, ο αιδεσιμώτατος Όράτιος (μετέπειτα επίσκοπος) στο Southgate, ο δραστήριος άρχηγός της «ιεραποστολής» της προτεσταντικής επισκοπικής Έκκλησίας στην ανατολή. Άκολουθούσε πιστά τις επίσημες οδηγίες που του έδωσε ο προεδρεύων επίσκοπος, ο Άλέξανδρος V. Griswold: «Η μεγάλη μας επιθυμία είναι να άρχίσουμε και να προωθήσουμε φιλικές σχέσεις μεταξύ των δύο κλάδων της μιας καθολικής και άποστολικής Έκκλησίας». Ο επίσκοπος Griswold ήταν άνδρας με ισχυρές εύαγγελικές πεποιθήσεις, αλλά οι γραμμές του χρωματίζονταν με χαρακτηριστικά άγγλικανικές ιδέες για τις οικουμενικές σχέσεις²⁷.

Ο Pusey φάνηκε πως δικαιωνόταν στα συμπεράσματά του. «Αύτη ή επικοινωνία που Ξανάρχισε με την ανατολή» έγραφε στον άρχιεπίσκοπο, «είναι κρίσιμη στην ιστορία της Έκκλησίας μας. Είναι ένα κύμα που μπορεί να μάς πάη μπροστά, ή, εάν άστοχήσωμε, να μάς χτυπήσει με μανία και να μάς σκεπάσει αντί να μάς βγάλη στην άκτή. Η ένωση ή ο χωρισμός της Έκκλησίας επί αιώνες ίσως να έξαρτάται από τη σύνεση με την όποία χρησιμοποιείται αύτη ή άρχή που έκανε ή θ. Πρόνοια²⁸». Ύπ' αύτη την προοπτική «τό επεισόδιο του Palmer» φαίνεται σαν κάτι περισσότερο από ένα έκκεντρικό προσωπικό τόλμημα, καθώς ήταν βαθειά χρωματισμένο με τον άτομικό χαρακτήρα του άνδρός και των ιδιαίτερών του πεποιθήσεων και τρόπων.

Τον William Palmer (1811 - 1879) περίγραψε κάποιος από τους φίλους του σαν «έκκλησιαστικό Δόν Κιχώτη». Ήταν άνδρας με άσυνηθιστες ικανότητες: πλατειά μόρφωση, δυνατό πνεύμα, σταθερότητα σκοπού, άνένδοτη είλικρίνεια' αλλά μάλλον άκαμπτος και ίσχυρογνώμων. Η βασική του άδυναμία ήταν ή άνικανότητα να συμβιβασθί προς τις συνθήκες ατέλειας της άνθρώπινης φύσεως και των άνθρώπων θεσμών. Τό 1840 ο Palmer άποφάσισε να επισκεφθί τη Ρωσία. Επήγε έφωδιασμένος με λατινικό γράμμα από τον πρόεδρο του κολλεγίου Μαγδαληνης, τό σεβάσμιο Δρ. Routh. Στο γράμμα άναφερόταν πως ο Palmer επρόκειτο να πάη στη Ρωσία για να σπουδάσει τά δόγματα και τους τύπους της Έκκλησίας και να μάθι ρωσικά. Ύστερα άκολουθούσε μιá άπροσδόκητη φράση: «Επί πλέον, άπαιτώ, άκόμη και έξορκίζω στο όνομα του Χριστού, όλους τους σεβασμιωτάτους άρχιεπισκόπους και επίσκοπους, και ιδιαίτερα την ίδια τη σύνοδο, πως πρέπει να τον έξετάσουν ως προς την Όρθοδοξία της πίστεώς του με μετριοπάθεια, και, εάν εύρουν σ' αύτον όλα όσα είναι άναγκαία για την άκεραιότητα της άληθινής και σωτήριας πίστεως, τότε πως (θά πρέπει) να του επιτρέψουν να συμμετάσχει στα μυστήρια».

Όπως θά περίμενε κανείς, του Palmer ή έλπίδα ματαιώθηκε. Την άξίωσή του να γίνη μέλος της καθολικής Έκκλησίας δεν άκουσαν με έκπληξη. Δεν ήταν στο κάτω κάτω ή Έκκλησία της Άγγλίας προτεσταντικό σώμα; Στα 1838 και 1839 ο Palmer έγραψε στη λατινική μιá είσαγωγή στα τριάντα έννέα άρθρα, που προσπάθησε να έρμηνεύσει με «Καθολικό» πνεύμα. Αυτό τώρα τό πρόσφερε στις ρωσικές αύθεντίες σαν βάση για τις δογματικές συζητήσεις. Δεν ήταν όλα ίκανοποιητικά για τους Ρώσους στις έξηγήσεις του Palmer. Επέμειναν στην πλήρη συμφωνία όλων των δογμάτων και δεν θά συναινούσαν να περιορίσουν τη συμφωνία σ' εκείνα τά δόγματα που είχαν τυπικά έκτεθί στην περίοδο πριν από τό σχίσμα ανατολής και δύσεως. Ο κύριος συνομιλητής του Palmer ήταν ο Άρχιεπίσκοπος Βασίλειος Koutnevich, που ήταν μέλος της ιερής συνόδου. Ήταν έτοι-

μος να παραδεχθῇ πώς οι δογματικές διαφορές μεταξύ ὀρθόδοξων καὶ ἀγγλικανικῶν Ἐκκλησιῶν, ἐὰν ἐρμηνεύονταν ὡς ἐπρεπε, ἦταν ἀσήμαντες. Ἐν τούτοις, κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ ἀγγλικανικὴ Ἐκκλησία ἦταν σχισματικὴ κοινότητα. Ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ἦταν ἡ μόνη ἀληθινὴ καὶ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ ὅλες οἱ ἄλλες κοινότητες εἶχαν παρεκκλίνει ἀπὸ τὴν ἀλήθεια. Ἀκόμη, ἀφοῦ «ὁ Χριστὸς εἶναι τὸ κέντρο τῶν πάντων» κάποια χριστιανικὴ ζωὴ ἦταν δυνατὴ καὶ στὰ χωρισμένα σώματα. Φυσικά οἱ Ρῶσσοι ταλαντεύονταν καθὼς ὁ Palmer ὑποστήριζε «τὴν ἰδέα τῆς μιᾶς ὁρατῆς Ἐκκλησίας ποὺ τὴν ἀποτελοῦσαν τρεῖς κοινότητες ποὺ διαφέρανε στὸ δόγμα καὶ στοὺς τύπους, καὶ οἱ δυὸ τουλάχιστον ἀπὸ αὐτὲς καταδίκαζαν καὶ ἀναθεμάτιζαν τὶς ἄλλες». Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Palmer οἱ Ρῶσσοι θεολόγοι καὶ ἱεράρχες δὲν ἦταν καθόλου σαφεῖς στὸν καθορισμὸ τῆς ὁρατῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, «ἀλλὰ εἶχαν εἴτε ἀόριστα φιλελεύθερο πνεῦμα, εἴτε στενὰ ἐλληνικό».

Ὁ Palmer συνάντησε πολλοὺς μὲ τοὺς ὁποίους ἦταν σὲ θέση νὰ συζητήσῃ προβλήματα, ὅπως θὰ ἔκανε στὴν πατρίδα του τὴν Ὁξφόρδη ἢ καὶ ἀλλαχοῦ. Τελικὰ εἶχε συνέντευξη μὲ τὸ μητροπολίτη Φιλάρετο. Ὁ Φιλάρετος δὲν μπορούσε νὰ δεχθῇ τὴν ἀρχικὴ ὑπόθεση τοῦ Palmer πὺς ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας θὰ μπορούσε νὰ διατηρηθῇ ὅταν δὲν θὰ ὑπῆρχε πλέον ἐνότητα στὸ δόγμα. «Ἡ Ἐκκλησία θὰ πρέπει νὰ εἶναι τελείως μιὰ στὴν πίστη», ὑποστήριζε ὁ Φιλάρετος. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ οὐσιαστικὰ δόγματα καὶ δευτερεύουσες γνώμες φαινόταν σ' αὐτὸν ἐπικίνδυνη καὶ δύσκολη στὸν καθορισμὸ. «Ἡ γλῶσσα σου», εἶπε ὁ Φιλάρετος στὸν Πάλμερ «εἶναι ἀρκετὰ σύμφωνη μὲ τὸν 4ο αἰ. ἀλλὰ εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴν σημερινὴ κατάσταση τοῦ κόσμου... σήμερὰ ὁ πωσδηποτε ὑπάρχει διαίρεση». Καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐνεργήσωμε σὲ μιὰ ἀτομικὴ περίπτωση πρὶν διευθετηθῇ τὸ ζήτημα τῆς σχέσεως μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, τῆς ἀγγλικανικῆς καὶ τῆς ὀρθόδοξης, σὲ γενικοὺς ὅρους. Ἐπὶ πλεόν, δὲν ἦταν καθόλου σαφές μέχρι ποίου σημείου ὁ Palmer θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθῇ σὰν αὐθεντικὸς ἐρμηνευτὴς τῆς ἐ-

πίσης διδασκαλίας καὶ στάσεως τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας.

Ἐν συντομίᾳ, οἱ ρωσικὲς αὐθεντίες ἀρνήθηκαν νὰ θεωρήσουν τὴν ιδιότητα τοῦ μέλους ποὺ εἶχε ὁ Palmer στὴν Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἀγγλίας, σὰν ἐπαρκῆ λόγο γιὰ τὴν ἀπαίτηση μυστηριακῆς κοινωνίας στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, καὶ δὲν μπορούσαν νὰ διαπραγματεύωνται ἐπανεένωση μὲ ἓναν ἰδιώτη. Παρὰ ταῦτα ἡ ρωσικὴ πλευρὰ ἦταν ἐτοιμὴ νὰ καθιερώσῃ κάποιο εἶδος διαπραγματεύσεων. Ὁ Palmer ἐγύρισε στὴ Ρωσσία τὸ 1842 μὲ συστατικὲς ἐπιστολὰς κάπως πιὸ ἐπίσημες. Ἡ ρωσικὴ σύνοδος ἀρνήθηκε ἀκόμη μιὰ φορὰ νὰ διαπραγματευθῇ μὲ τοὺς ὅρους του, ἀλλὰ ἔκανε δεκτὴ τὴν ἐπιθυμία του νὰ ἔλθῃ «εἰς κοινωνίαν» μὲ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Ἡ ταυτότητα τῆς πίστεως τονίσθηκε σὰν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν κοινωνία, καὶ ἀναφέρθηκε ἡ ἀπάντησις ποὺ δόθηκε ἀπὸ τοὺς ἀνατολικοὺς Πατριάρχες στοὺς μὴ κανονικοὺς τὸ 1723. Ὁ Palmer ἐπέμεινε καὶ κατάρθεσε στὴ σύνοδο μιὰ νέα παράκλησις, μὲ τὴν ὁποία ζητοῦσε πὺς ἐπρεπε νὰ διορισθῇ ἐξομολογητὴς γιὰ νὰ ἐξετάσῃ τὴν πίστη του καὶ νὰ τοῦ δείξῃ τίς πλάνες του. Ὁ π. Κουτπενίχι διωρίσθηκε καὶ δήλωσε σαφῶς πὺς, κατὰ τὴ γνώμη του, ὠρισμένα ἀπὸ τὰ 39 ὅρθρα δὲν ἦταν προφανῶς σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία. Ὁ Palmer ἀπαντώντας παράπεμψε στὴ συμβιβαστικὴ ἐξήγησις ποὺ εἶχε κάνει γιὰ τὰ ἐν λόγῳ ὅρθρα. Ἀλλὰ θὰ μπορούσε νὰ ἀποδείξῃ πὺς αὐτὰ ποὺ ἰσχυρίζονταν ὅτι πίστευε θὰ ἐγκρίνονταν ἀπὸ τίς ὑπεύθυνες αὐθεντίες τῆς Ἐκκλησίας στὴν ὁποία ἀνῆκε;

Τοῦ Palmer, λοιπόν, τὸ ἐπόμενο ἔργο ἦταν νὰ ὑποστηρίξῃ πὺς οἱ ἀπόψεις του δὲν ἦταν μόνο προσωπικὲς ἀλλὰ γνήσια ἐκθεσις τῆς ἀγγλικανικῆς διδασκαλίας, καὶ νὰ ἐξασφαλίσῃ κάποιο εἶδος ἐπίσης συμφωνίας. Ἀποσκοποῦσε νὰ ἀναδημοσιεύσῃ στὴν ἀγγλικὴ τὴν *ἐκτενέστερη ρωσικὴ κατήχησις* τοῦ Φιλάρετου, μαζί μ' ἓνα μεγάλο παράρτημα, ποὺ περιεῖχε κυρίως ἀποσπάσματα ἀπὸ ἐπίσημα ἀγγλικανικὰ κείμενα καὶ ἀπὸ ἔργα διακεκριμένων ἱερωμένων, ποὺ ἀποσκοποῦσαν νὰ ἀποδείξουν πὺς στὸν ἀγγλικανισμό

υπήρχε παράδοση δόγματος πού ήταν ικανή νά συμβιβασθῇ μέ τίς ἀπαιτήσεις τοῦ ὀρθόδοξου δόγματος. Δημοσιεύθηκαν ὅλα αὐτά ἀνώνυμα στό Aberdeen τὸ 1846 μέ τὸν τίτλο *Ἀρμονία τοῦ ἀγγλικανικοῦ δόγματος μετὰ τοῦ δόγματος τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς*³⁹. Ὁ Palmer πού τώρα πλέον ἦταν κάπως ἀμφίβολος κατὰ πόσον ἡ ἔφιππη στό ἄρμα τῆ πολιτείας Ἐκκλησία τῆς Ἀγγλίας ἦταν πιθανόν νά προσελκυθῇ στίς ιδέες του, στράφηκε στή σκωτική ἐπισκοπικὴ Ἐκκλησία, μέ τὴν ἐλπίδα πὼς θά μπορούσε νά ἐπικυρώσῃ συνοδικὰ τέτοιο δόγμα ὅπως τὸ εἶχε ἐκθέσει στοὺς Ρώσους. Τὸ βιβλίο τοῦ Palmer καὶ ἡ ἐκκλησίᾱ του βρῆκε κάποια ἀνταπόκριση μετὰ τῶν Σκώτων ἐπισκοπικῶν, ἀλλὰ ἦταν τελείως ἔξω ἀπὸ τὴν πραγματικότητα νά περιμένῃ πὼς ἡ Ἐκκλησία θά διακινδύνευε τίς σχέσεις της μέ ὅλη τὴν ὑπόλοιπη ἀγγλικανικὴ κοινότητα καὶ θά ἐρχόταν νά ὑποστηρίξῃ ἄφοβα τὰ δόγματα πού ἡ πλειοψηφία τῶν ἐπισκόπων της καὶ τῶν πιστῶν μελῶν της δὲν ὑποστήριζε⁴⁰.

Ἡ ἄρνητικὴ θέση τῶν Σκώτων ἐπισκόπων συγκλόνισε τὸν Palmer. Ὑστερα ἀπὸ πολλὴ ἀναποφασιστικὴ ἀποφάσισε νά ζητήσῃ εἴσοδο στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία. Μιὰ ἀπροσδόκητη δυσκολία περιέπλεξε τὰ πράγματα. Ἡ ἰσχὺς τοῦ βαπτίσματός του ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ τοὺς Ἑλληνες, ἐνῶ στὴ Ρωσσία τυπικὰ ἀναγνωρίσθηκε. Δὲν μπορούσε νά συμβιβασθῇ μέ τέτοια κατάφωρη διαφωνία μέσα στὴν ἴδια κοινότητα γιὰ Ζήτημα πρωταρχικῆς σημασίας. Ἐξ ἄλλου δὲν μπορούσε νά διατηρήσῃ ἐπιφανειακὰ ὅ,τι εἶχε φθάσει νά θεωρῇ σὰν τὴν ὁρατὴ κοινωνία τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τελικὰ προσχώρησε στὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρώμης⁴¹. Στίς συζητήσεις του μέ τίς ρωσσικὲς ἐκκλησιαστικὲς αὐθεντίες, ὁ Palmer ἐνδιαφέρθηκε κυρίως γιὰ ἐκεῖνα τὰ ἰδιαίτερα σημεῖα τοῦ δόγματος γιὰ τὰ ὁποῖα ὑποστηριζόταν πὼς ὑπάρχει διαφωνία μετὰ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Τὸ τελευταῖο πάντως Ζήτημα ἀφωροῦσε τὴ φύση καὶ τὸ χαρακτῆρα τῆς ἰδίας τῆς ἀγγλικανικῆς κοινότητος. Γιὰ τὸν Palmer ἦταν «κλάδος» τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Γιὰ τοὺς Ὁρθόδοξους αὕτὴ ἡ ἀπαί-

τηση ἦταν ἀπαράδεκτη γιὰ δύο λόγους. Πρῶτον, ὁ Palmer μπορούσε ν' ἀποδείξῃ πὼς μερικὰ ἄτομα στίς ἀγγλικανικὲς Ἐκκλησίες ἀποδέχονταν «ὀρθόδοξα δόγματα», ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἦταν ἡ πίστη ὅλης τῆς κοινότητος. Κατὰ δεύτερον, οἱ Ὁρθόδοξοι δὲν συμφωνοῦσαν μετὰ τῶν τους ὡς πρὸς τὴ θέση τῶν μὴ ὀρθοδόξων κοινοτήτων. Ἡ συζήτηση περιστράφηκε σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο στὴν ἀλληλογραφία τοῦ Palmer μέ τὸν Khomeiakon κατὰ τὰ ἔτη 1844 - 54.

Ὁ Khomeiakon ἦταν λαϊκὸς καὶ δὲν εἶχε ἐπίσημη θέση στὴν Ἐκκλησία. Παρὰ ταῦτα ἡ ἐπιρροή του ἐπρόκειτο νά αὐξηθῇ. Ὁ σκοπὸς του ἦταν νά ἐπαναφέρῃ τὴν ὀρθόδοξη διδασκαλία στὰ δεδομένα τῶν Πατέρων καὶ τὴν ἐμπειρία τῆς ζωντανῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἡ πηγὴ γιὰ τίς θεολογικὲς του ἀπόψεις. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι καθ' ἑαυτὴν ἐνότητα, «ἐνότητα τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ πού εἶναι ζωντανὴ μέσα σ' ἓνα πλῆθος λογικῶν δημιουργημάτων πού ὑποτάσσονται θεληματικὰ στὴ χάρη». Αὐτὸ εἶναι μυστήριο. Τὸ μυστήριο ὅμως ἐνσωματώνεται στὴν ὁρατὴ, τουτέστιν στὴν ἱστορικὴ Ἐκκλησία. Τοῦ Khomeiakon οἱ ιδέες ἦταν περισσότερο μυστηριακὲς παρὰ μυστικὲς. Ἡ πραγματικότητα τῶν μυστηρίων, κατὰ τὴ γνώμη του, βασίζεται στὴν καθαρότητα τῆς πίστεως καὶ γι' αὐτὸ διστάζει νά παραδεχθῇ τὸ κύρος ἢ τὴν πραγματικὴ ἐνέργεια τῶν μυστηρίων σ' ἐκεῖνα τὰ χριστιανικὰ σώματα πού βρίσκονται σὲ σχίσμα ἢ σὲ πλάνη. Ἡ «μία ἐκκλησία» ἦταν γιὰ τὸν Khomeiakon οὐσιαστικὰ ταυτόσημη μέ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησίαν τῆς ἀνατολῆς. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ Πνεῦμα καὶ ὄχι ἀπὸ τὴν ὀργάνωση, ἓνα σχίσμα θά μπορούσε κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Khomeiakon ἀναπόφευκτα νά ἀποκόψῃ τοὺς χωρισμένους ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ «δυτικὲς κοινότητες» κατὰ τίς ἀπόψεις του ἦταν ἔξω ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίαν. Ὑπῆρχαν προφανῶς μερικοὶ δεσμοὶ ἀκόμη, ἀλλὰ ἦταν τέτοιου χαρακτῆρα ὥστε δὲν ἦταν δυνατόν νά διατυπωθοῦν θεολογικά: «Ἐνωμένοι μ' αὐτὴν μέ δεσμούς πού ὁ Θεὸς δὲν θέλησε νά τῆς ἀποκαλύψῃ». Ἡ Ἐκκλησία στὴ γῆ δὲν μπορεῖ νά κρίνῃ τελικὰ ἐκείνους

πού δεν ανήκουν στο ποίμνιό της. Είναι αδύνατο να αποφανθούμε μέχρι ποίου σημείου οι πλάνες μπορεί να στερήσουν τα άτομα από τη σωτηρία.

Το πραγματικό ζήτημα είναι όπως ούτως ή άλλως για την ταυτότητα της ίδιας της Εκκλησίας. "Ό,τι είναι ουσιαστικό έδω είναι, πρώτα απ' όλα, «πλήρης αρμονία, ή τέλεια ενότητα του δόγματος». Για τον Κhomiakon αυτό δεν ήταν απλώς διανοητική συμφωνία, αλλά μάλλον βαθύτερη όμοθυμία, «κοινή ζωή» στην καθολική αλήθεια. «Ενότητες» είναι αδύνατες στην ορθόδοξη Εκκλησία — γιατί έδω δεν υπάρχει παρά «ένότητα». Αυτή ή «ένότητα» έχει τώρα διασπασθεί. Η δύση χωρίσθηκε από την ενότητα. Η ενότητα μπορεί να επανορθωθεί μόνο με την επιδρομή εκείνων που έπλησαν δικό τους δρόμο, αντί να παραμείνουν στην ενότητα. «Η Εκκλησία δεν μπορεί να είναι αρμονία άσυμφωνιών» ούτε μπορεί να είναι αριθμητικό άθροισμα ορθόδοξων, λατίνων και προτεσταντών. Δεν είναι τίποτε εάν δεν είναι τέλεια έσωτερική αρμονία στο πιστεύω και έξωτερική αρμονία στην έκφραση».

Ο Κhomiakon έπίστευε πως «τα μυστήρια έπιτελούνται μόνο στους κόλπους της «αληθοῦς Εκκλησίας», και δεν μπορεί να χωρισθούν απ' αυτή την ενότητα στην πίστη και στη χάρη που ήταν, κατά την άποψή του, αυτή αὐτή ή οὐσία της Εκκλησίας. Δεν ήταν ουσιαστική διαφορά οι παραλλαγές στον τρόπο με τον οποίο ή 'Ορθόδοξη Εκκλησία δεχόταν εκείνους που αποφάσιζαν να ένωθούν μαζί της. Οι τύποι μπορεί να διαφέρουν, αλλά έν πάση περιπτώσει κάποια «άνανέωση» των τύπων, που ή προέλευσή τους ήταν έξω από την ορθόδοξη Εκκλησία, «περιλήφθηκε δίκαια στο τυπικό ή πρακτικό συνδιαλλαγής». Αυτό γράφηκε πριν να αντιμετώπιση ο Palmer το γεγονός της πρακτικής διαφορᾶς στην ύπόθεση της συμφιλίωσης επάνω στη δική του περίπτωση. Όταν συνέβη αυτό, ο Κhomiakon εξέφρασε τη διαφωνία του στην έλληνική τακτική, αλλά άρνήθηκε να προσδώσει μεγάλη σημασία στη διαφορά. Έν πάση περιπτώσει, έπρόκειτο να γίνη κάποια ενέργεια για την πρώτη ένσωμάτωση

στην Εκκλησία. Για τον Κhomiakon ή Εκκλησία ήταν πραγματική άκριβως σαν πραγματική κοινωνία μέσα στη χάρη και την αλήθεια, που και οι δύο υπάρχουν μαζί άχώριστα. Έκείνοι που δεν συμμετέχουν σ' αυτή την κοινωνία δεν είναι στην Εκκλησία. Η οὐσία της Εκκλησίας είναι άδιαίρετη.

Σ' αυτό το σημείο ο πρώτος εκδότης των έπιστολών του Κhomiakon προς τον Palmer (στη ρωσική), ο π. Άλέξανδρος Μ. Ivantzon - Platonov, καθηγητής της έκκλησιαστικής ιστορίας στο Πανεπιστήμιο της Μόσχας, εύρηκε άναγκαίο να προσθέσει μιá κριτική ύποσημείωση. Γενικά συμμεριζόταν την έρμηνεία του Κhomiakon για την Εκκλησία, αλλά δεν ήταν έτοιμος να άρνηθῇ την παρουσία της μυστηριακής χάριτος στις χωρισμένες κοινότητες. Ο Ivantzon είχε σπουδάσει στην Άκαδημία της Μόσχας, και ίσως είχε έπηρεασθῇ από τις ιδέες του Φιλάρετου. Υπήρχε όλοφάνερη διαφορά μεταξύ των δύο έρμηνειών: Του Φιλάρετου οι ιδέες ήταν εύρύτερες και περιεκτικώτερες· ο Κhomiakon ήταν προσεκτικώτερος και έπιφυλακτικώτερος. Και οι δύο έρμηνείες συνυπάρχουν άκόμη στην 'Ορθόδοξη Εκκλησία με άποτελεσματικές διαφορές για την προσέγγιση στο κύριο οίκουμενικό πρόβλημα⁴³.

Η προσέγγιση του Palmer στη ρωσική Εκκλησία ήταν ιδιωτική και προσωπική κίνηση. Παρά ταῦτα δεν απέτυχε να εγείρη το ένδιαφέρον μεταξύ των Ρώσων για την άγγλικανική Εκκλησία. Στην πρώτη του άναχώρηση από τη Ρωσία το 1842 ο πρώτος πληρεξούσιος της 'Ιερᾶ συνόδου, κόμης Pratasson, είπε (στον Πάλμερ) πως έπρόκειτο να διορισθῇ νέος έφημέριος στη ρωσική Εκκλησία του Λονδίνου που θα ήταν ίκανός να μάθῃ τῇ γλώσσα και να σπουδάσει άγγλικανική θεολογία. Το 1843 ο αἰδ. Εὐγένιος Ρορον, πτυχιούχος της θεολογικής Άκαδημίας της Πετροπόλεως, μετατέθηκε από την Κοπεγχάγη στο Λονδίνο και συνέχισε να υπηρετῇ εκεί μέχρι το θάνατό του (1875). Ο π. Ρορον συνήθιζε να στέλλῃ περιοδικές άναφορές στην 'Ιερά σύνοδο που άφωροῦσαν έκκλησιαστικές ύποθέσεις της Άγγλίας και άνάπτῃ στενοὺς δεσμούς με διακεκριμένους έκκλη-

σιαστικούς άνδρες, όπως τον Pusey και τον Newman. Δυστυχώς αυτές οι αναφορές τυπώθηκαν μόνο εν μέρει, πολλά χρόνια μετά το θάνατο του συγγραφέα, και μόνο στη ρωσική. Ο π. Ρορον κατά πρώτον είχε ελπίδες για ένωση, αλλά στα μετέπειτα χρόνια άλλαξε τη στάση του⁴². Καθιερώθηκαν κάποιοι δεσμοί μεταξύ Όξφόρδης και Μόσχας και θεολόγοι καθηγητές και σπουδαστές στη Μόσχα συνήθιζαν να συλλέγουν και να τακτοποιούν ελληνικά χειρόγραφα των πατέρων για τη *Βιβλιοθήκη των Πατέρων*. Δεν υπήρξαν βιβλία που άφωρούσαν τον αγγλικανισμό, από εκείνα που έφερε ο Palmer στη Ρωσία και τα παρουσίασε στην Ακαδημία της Πετρούπολης, που να έμειναν άχρησιμοποίητα. Συμβούλεψαν έναν από τους σπουδαστές να γράψει τίθεση έπαιρνε στον αγγλικανισμό συγκρίνοντάς τον με την Όρθοδοξία, προφανώς με βάση ύλικό που θα τον έφωδίαζε ο Palmer⁴³. Και στις δυο χώρες υπήρχαν ομάδες που ενδιαφέρονταν διακαώς για την *προσέγγιση* μεταξύ των αντιστοίχων Έκκλησιών. Ο Ιωάννης Mason Neale, με τις ιστορικές του μελέτες και μεταφράσεις των ανατολικών λειτουργικών κειμένων, μπορούσε περισσότερο από κάθε άλλον να προωθήσει αυτή την ιδέα.

Τό 1851, όταν ή άπήχηση της περίφημης περιπτώσεως του Gorham ήταν στον κολοφώνα της, έγινε μιά προσπάθεια προσεγγίσεως της Έκκλησίας της Ρωσίας για να εξασφαλισθί αναγνώριση μιās ομάδος αγγλικανών που την θεωρούσαν άποσχισμένη από την κανονική Έκκλησία. Άν και αυτό κατά καμιά έννοια δέν ήταν οίκουμενική κίνηση, μερικά σημεία του σχεδίου ήταν ενδιαφέροντα. Η προτεινόμενη βάση για επανένωση έπρεπε να περιέχη την αναγνώριση των επτά οίκουμενικών συνόδων, τή ρωσική κατηχητική σάν σκιαγραφία του δόγματος και άπάρνηση των λουθηρανικών και καλβινιστικών άποκλίσεων. Ο σύνδεσμος με τή ρωσική Έκκλησία άναμενόταν πώς θα ήταν μόνο πρόσκαιρος. Οι αγγλικανικές λειτουργίες και οι λατρευτικές μορφές έπρόκειτο να διατηρηθούν και ή αγγλική γλώσσα να χρησιμοποιηται. Ζήτησαν από τή σύνοδο να εξετάσει τό πρόβλημα

των αγγλικανικών χειροτονιών, και, στην περίπτωση εύνοϊκής άποφάσεως, που την περίμεναν, να ένισχύσει τόν κληρο στην ποιμαντική του άποστολή. Τό σχέδιο δέν ώδήγησε σέ καμιά λύση. Μαρτυρεί όμως σέ ώρισμένες φράσεις του τό αύξανόμενο ένδιαφέρον για άμεσώτερο σύνδεσμο με τήν όρθόδοξη άνατολή⁴⁴.

Η έταιρεία για τήν προώθηση της ένότητας της Χριστιανωσύνης ιδρύθηκε τό 1857, με σκοπό να ένωση «σέ δεσμό άμοιβαίας προσευχής» ρωμαιοκαθολικούς Έλληνες και αγγλικανούς⁴⁵. Η «Έταιρεία Άνατολικών Έκκλησιών» ιδρύθηκε τό 1863 με πρωτοβουλία του Ιωάννη Mason Neale και στη μόνιμη έπιτροπή ήταν δυό όρθόδοξοι ιερείς από τήν αρχή — ο π. Ρορον και ο Έλληνας άρχιμανδρίτης Κωνσταντίνος Στρατούλιας. Τα εξέχοντα αγγλικανικά μέλη ήταν ο Neale, ο Γεώργιος Williams, και ο H. P. Liddon. Ο Williams είχε περάσει μερικά χρόνια στα Ίεροσόλυμα σάν έφημέριος στον εκεί αγγλικανό επίσκοπο. Τό πολύ γνωστό βιβλίο του για τή σχέση των μη κανονικών με τήν άνατολή, στο όποιο όλα τα σχετικά στοιχεία δημοσιεύθηκαν για πρώτη φορά στην αγγλική, σχετίσθηκε άναμφίβολα με τή νέα οίκουμενική προσπάθεια. Ο Neale δέν είχε ποτέ τήν εύκαιρία να επισκεφθί τις άνατολικές χώρες. Ο Liddon όμως που πήγε στη Ρωσία τό 1867, είχε συνέντευξη με τόν Φιλάρετο τόν ίδιο χρόνο λίγο πρίν από τό θάνατό του, και έντυπωσιάσθηκε βαθειά για όλα όσα είδε στη Ρωσία. «Η αίσθηση της παρουσίας του Θεού — του ύπερβατικού — μου φαίνεται να διεισδύη στη ρωσική ζωή πληρέστερα από ό,τι σέ όλα τα άλλα δυτικά έθνη»⁴⁷.

Ο Προεξέχων της επισκοπικής Έκκλησίας στη Σκωτία, Robert Eden, επίσκοπος του Moray, του Ross και Caithness επισκέφθηκε τή Ρωσία τό 1866 και είχε ώσαύτως συνομιλία με τό Μητροπολίτη Φιλάρετο. Ένδιαφερόταν μόνο για τήν επικοινωνία άνεξάρτητα από τήν επανένωση ή άκόμη και αντίθετα μ' αυτή. Εκείνη ή επικοινωνία θα έπρεπε να άνασυσταθί, που υπήρχε «μεταξύ των μελών των άνεξαρτήτων Έκκλησιών στην πρώτη έποχή του Χριστιανι-

σμοῦ». Οἱ προκαταλήψεις θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπομακρυνθοῦν καὶ νὰ καθιερωθῇ κάποια ἀμοιβαία συνεννόηση μεταξὺ τῶν ἐπισκόπων τῶν διαφόρων Ἐκκλησιῶν. Τίποτε περισσότερο δὲν ὠραματίσθηκε**.

Ἡ ἀγορά τῆς Ἀλάσκας καὶ τῶν Ἀλεούτων νήσων πού ἀγόρασαν οἱ Ἡνωμένες Πολιτεῖες ἀπὸ τὴ Ρωσσία, καὶ ἡ μεταφορά τῆς ρωσικῆς ἐπισκοπικῆς ἑδρας ἀπὸ τὸ Sitka στὸν Ἅγιο Φραγκίσκο, ἔφερε τὴν ἐπισκοπικὴ Ἐκκλησία στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες σὲ κατ' εὐθείαν ἐπαφὴ μὲ τὴν Ἐκκλησία τῆς Ρωσσίας. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ διαπιστώσωμε πῶς ὅταν — στὰ μέσα τοῦ αἵωνα, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ χρυσὴ ἐξόρμηση στὴν Καλιφόρνια — ἓνας σημαντικὸς ἀριθμὸς ἀγγλικανῶν εἶχε ἐγκατασταθῇ ἐκεῖ, θὰ μπορούσε νὰ προβληθῇ τὸ Ζήτημα: γιατί δὲν ἦταν δυνατόν νὰ ἀνήκουν στὸ Ρῶσσο τοπικὸ ἐπίσκοπο μᾶλλον παρὰ στοὺς ἀγγλικανοὺς ἐπισκόπους πού μετατέθηκαν στὶς ἀνατολικὲς πολιτεῖες γιὰ βοήθεια καὶ ἐνίσχυση, καὶ αὐτονομόζονταν Ἐκκλησία τῆς Καλιφόρνιας. Στὴ γενικὴ συνέλευση τῆς ἐπισκοπικῆς Ἐκκλησίας τὸ 1862, ἓνας ἀπὸ τοὺς ἀντιπρόσωπους, ὁ Δρ. Thrall, πρόβαλε αὐτὸ τὸ Ζήτημα. Ὑποστήριξε πῶς ἦταν σκόπιμο νὰ διορισθῇ εἰδικὴ ἐπιτροπὴ ἔρευνας καὶ ἀλληλογραφίας, πού θὰ παρουσίαζε στὶς ὀρθόδοξες αὐθεντίες τίς ἀξιώσεις τῆς προτεσταντικῆς ἐπισκοπικῆς Ἐκκλησίας σὰν τμῆμα τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ οὕτω ἐξουσιοδοτημένη νὰ φροντίσῃ γιὰ τοὺς Ρώσσους στὴν περιοχὴ τοῦ Εἰρηνικοῦ. Μιὰ ἐπιτροπὴ, ἡ «ρωσσοελληνικὴ ἐπιτροπὴ» διωρίθηκε μὲ περιορισμένη ἐξουσία «γιὰ νὰ ἐξετάσῃ τὴ σκοπιμότητα τῆς ἐπικοινωνίας μὲ τὴ Ρωσσο-Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία, νὰ συγκεντρώσῃ πληροφορίες γιὰ τὸ θέμα», καὶ νὰ ἀναφέρῃ σχετικὰ στὴν ἐπόμενη γενικὴ συνέλευση**.

Οἱ Ἀμερικανοὶ ἀντιπρόσωποι μεταβαίνοντας στὴν ἀνατολὴ σταμάτησαν στὴν Ἀγγλία, καὶ συσκέφθηκαν μὲ τοὺς Βρεταννοὺς. Μερικὰ συμβούλια ἐπίσης συγκροτήθηκαν μὲ τοὺς Ρώσσους εἰδικούς, τὸν π. Ρορον καὶ τὸν π. Ἰωσήφ Vassiliev, τὸ Ρῶσσο ἐφημέριο στὸ Παρίσι, πού προσκλήθηκε εἰδικὰ γι' αὐτὸ τὸ σκοπὸ. Τὸ ὑπὸ συζήτησιν θέμα ἦταν ἐπικοι-

νωνία, δηλαδὴ ἀμοιβαία ἀναγνώριση τῶν Ἐκκλησιῶν, περιλαμβανομένης καὶ τῆς ἀναγνώρισεως τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν ἀπὸ τοὺς Ὀρθόδοξους. Ἦταν φανερό πῶς ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία δὲν θὰ ἐρχόταν σὲ ὁποιαδήποτε ἐπίσημη ἐπικοινωνία μὲ τίς ἀγγλικανικὲς Ἐκκλησίες ἐκτὸς καὶ ἂν γίνονταν ὠρισμένες ἀλλαγές στὶς ἀγγλικανικὲς (δογματικὲς) διατυπώσεις. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἀγγλίας δὲν ἦταν σὲ θέση νὰ κάνῃ ὁποιαδήποτε ἀλλαγὴ. Ἐλπίζοταν πῶς οἱ Ἀμερικανοί, λιγώτερο δεμένοι μὲ τὴν παράδοση καὶ ἐλεύθεροι ἀπὸ πολιτειακοὺς δεσμούς, θὰ πηγαινιν μπροστὰ καὶ θὰ δημιουργοῦσαν ἓνα προηγούμενο.

Ἐνας ἀπὸ τὴν ἀμερικανικὴ ἀντιπροσωπεία, ὁ Δρ. Young, ἐπισκέφθηκε τὴ Ρωσσία τὸ 1864, καὶ ἐγίνε δεκτὸς ἀπὸ τὸ Μητροπολίτη τῆς Πετρούπολεως (Ἰσίδωρο) καὶ τῆς Μόσχας. Ἡ ρωσικὴ σύνοδος δὲν ἦταν ἐτοιμὴ νὰ κάνῃ ὁποιοδήποτε ἐπίσημο βῆμα, ἀλλὰ συμβούλευσε εὐρύτερη μελέτη μᾶλλον ἀνεπίσημου χαρακτήρα. Ὁ Φιλάρετος εἶχε διατεθῇ εὐνοϊκά, ἀλλὰ ἀντιμετώπισε τὴν παρεξήγηση τῶν λαϊκῶν. Οἱ ἐπίσκοποι καὶ οἱ μορφωμένοι μπορούσαν νὰ κατανοήσουν τὸ πρόβλημα, ἀλλὰ, καθὼς ὁ Young τὸ διατύπωσε στὸ λόγο του, «ἡ δυσκολία θὰ εἶναι μὲ τὸ λαό». Ἦταν ἡ πιὸ κατάλληλη παρατήρηση. Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Φιλάρετου, προφανῶς, ἐπανένωση ἢ *ἐπαναπροσέγγιση* δὲν μπορούσε νὰ προκληθῇ ἀπλῶς ἀπὸ μιὰ πράξη τῆς Ἱεραρχίας, ἀλλὰ προϋπόθετε κάποια συμμετοχὴ τοῦ ὅλου σώματος τῶν πιστῶν. Εἶχε μερικὲς δυσκολίες πού ἀφωροῦσαν τὸ κύρος τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν. Τελικὰ πρότεινε πέντε σημεία γιὰ εὐρύτερη μελέτη. 1) Τὰ 39 ἄρθρα καὶ τὴ δογματικὴ τους τοποθέτηση. 2) Τὸν ὅρο *Filioque* καὶ τὴ θέση του στὸ πιστεύω. 3) Τὴν ἀποστολικὴ διαδοχὴ. 4) Τὴν Ἱερὰ παράδοση. 5) Τὸ δόγμα τῶν μυστηρίων καὶ ἰδιαίτερα τῆς θ. Εὐχαριστίας. Ἀποφασίσθηκε πῶς θὰ ἔπρεπε νὰ κανονισθῇ ἀνταλλαγὴ θεολογικῶν ὑπομνημάτων μεταξὺ τῶν ρωσικῶν καὶ ἀγγλικανικῶν ἐπιτροπῶν. Ταυτόχρονα τονίσθηκαν τὰ κοινὰ ἐνδιαφέροντα τῆς Ρωσσίας καὶ Ἀμερικῆς στὴν περιοχὴ τοῦ Εἰρηνικοῦ, περιλαμβανόμενης καὶ τῆς ἱεραποστολι-

κῆς προσπάθειας καὶ τῶν δύο ἐθνῶν. Οἱ Ἀμερικανοὶ ἀντιπρόσωποι εὐνόησαν τὸ σχέδιο ἰδρύσεως ρωσικῆς ἐπισκοπῆς στὸν Ἅγιο Φραγκίσκο, καθὼς καὶ ρωσικῆς ἐνορίας στὴ Νέα Ὑόρκη⁵⁰.

Ἐκτεταμένο σχέδιο αὐτῶν τῶν διαπραγματεύσεων παρουσιάσθηκε ἀπὸ τὴν ρωσο-ἐλληνικὴ ἐπιτροπὴ στὴ γενικὴ συνέλευση τοῦ 1865. Εἶχε αποφασισθῇ νὰ παρατείνουν τὴν ἐξουσία της καὶ νὰ τὴν ἐνισχύσουν νὰ ἀλληλογραφήσῃ μὲ τίς αὐθεντίες ὄλων τῶν ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν καὶ νὰ ἐξασφαλίσουν περισσότερες πληροφορίες. Ἦταν πάντως φανερό πὼς ἡ Ἐκκλησία δὲν εἶχε ἐτοιμασθῇ γιὰ διαπραγματεύσεις ὁποιουδήποτε ἄλλου εἴδους⁵¹.

Κατὰ τὴν διάρκεια τῶν τριῶν ἐπομένων ἐτῶν διάφορα ζητήματα, ἰδιαίτερα τὸ *Filioque* στὸ σύμβολο τῆς Νικαίας συζητήθηκαν ἀρκετά. Περιληπτικὴ ἔκθεση τῶν διαπραγματεύσεων παρουσιάσθηκε στὴ γενικὴ συνέλευση τῆς ἐπισκοπικῆς Ἐκκλησίας τὸ 1868. Οἱ προοπτικὲς φάνηκαν εὐνοϊκὲς καὶ δὲν διαπιστώθηκαν ἀνυπέρβλητα ἐμπόδια. Τὸ κύριο πρόβλημα ἦταν τῶν χειροτονιῶν. Ὑπαινίχθηκαν πὼς ἡ ρωσικὴ σύνοδος ἴσως νὰ ἦταν πρόθυμη νὰ στείλῃ ἀντιπροσώπους γιὰ νὰ ἐξετάσῃ τὸ πρόβλημα. Ἡ ἐπικοινωνία θὰ πρέπει νὰ κατανοηθῇ, καθὼς εἶχε δηλωθῇ ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἐπιτροπὴ τῆς συνόδου τοῦ Καντέρβουρυ τὸ 1867, ὡς «ἀμοιβαία ἀναγνώριση πὼς ὅλες οἱ Ἐκκλησίαι πού εἶναι ἓνα στὴν κατοχὴ τοῦ ἀληθινοῦ ἐπισκοπικοῦ βαθμοῦ, στὰ μυστήρια καὶ στὸ πιστεύω τους, εἶναι, μὲ αὐτὴ τὴν ἐνότητα στὸν κοινὸ Κύριό τους, ὑποχρεωμέναι νὰ δεχθοῦν ἢ μιὰ τὴν ἄλλη σὲ πλήρη κοινωνία στίς προσευχὰς καὶ τὰ μυστήρια ὡς μέλη τῆς ἱδίας οἰκογένειας πίστεως»⁵². Ἐνα χρόνο ἀργότερα ὁ ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Καντέρβουρυ (Tait) πλησίασε τὸν οἰκουμενικὸ Πατριάρχη, παρακαλώντάς τον, σύμφωνα μὲ τὴ σύσταση τῆς ἐπιτροπῆς γιὰ ἐπικοινωνία στὴ σύνοδο τοῦ Καντέρβουρυ, νὰ ἐπιτρέπῃ σὲ ἀγγλικανούς πού πεθαίνουν στὴν ἀνατολὴ νὰ ἐνταφιάζωνται σὲ ὀρθόδοξα κοιμητήρια καὶ νὰ γίνεται χριστιανικὴ ταφὴ ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξο κληρὸ. Μαζὶ μὲ τὸ γράμμα ἔστειλε ἓνα ἀντίτυπο τοῦ βιβλίου κοινῶν προσευχῶν στὴν ἐλληνικὴ. Τοῦ ἀρχιεπισκόπου τὴν παράκληση

ἱκανοποίησε ὁ Πατριάρχης, Γρηγόριος ὁ Στ', πού ταυτόχρονα πρόβαλε ὠρισμένες δυσκολίες γιὰ τὰ 39 ἄρθρα⁵³.

Τὸ πλέον ἐνδιαφέρον ἐπεισόδιο τῶν διαπραγματεύσεων αὐτῆς τῆς ἐποχῆς ἦταν ἡ ἐπίσκεψη τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῶν Κυκλάδων, τοῦ Ἀλεξάνδρου Λυκούργου, στὴν Ἀγγλία τὸ 1869 καὶ 1870. Ἐπῆγε στὴν Ἀγγλία γιὰ νὰ ἐγκαινιάσῃ τὴ νέα ἐλληνικὴ Ἐκκλησία στὸ Λίβερπουλ. Ὁ Γεώργιος Williams τοῦ ἔκανε τὸν ξεναγὸ καὶ τὸ διερμηνέα. Τοῦ ἀρχιεπισκόπου Λυκούργου ἡ προσωπικὴ θεολογικὴ τοποθέτηση ἦταν ἀρκετὰ μετριοπαθὲς, γιατί τὸ μορφωτικὸ του ὑπόβαθρο ἦταν γερμανικὸ, καὶ στὰ πρῶτα του χρόνια σὰν καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν εἶχε ἀντιμετωπίσει κάποιες δυσκολίες γιὰ τίς εὐρεῖες ἀπόψεις του. Κατὰ τὴν παραμονὴ του στὴν Ἀγγλία διωργανώθηκε μιὰ συνέντευξη στὸ Ely, στὴν ὁποία ὅλα τὰ σημεῖα συμφωνίας καὶ διαφωνίας μετὰ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν ἐξετάσθηκαν συστηματικά. Τὸ μόνο σημεῖο στὸ ὁποῖο δὲν μπορούσε νὰ ἐπιτευχθῇ συμβιβασμὸς μετὰ τῶν δύο θέσεων ἦταν ὁ ὅρος *Filioque*. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἐπέμενε στὴν ἀνεπιφύλακτὴ ἀφαίρεση τοῦ ὅρου. Ὑστερα ἀκολούθησαν μερικὰ ἄλλα ἐπίμαχα θέματα — ὁ ἀριθμὸς καὶ ἡ μορφή τῶν μυστηρίων, τὸ δόγμα τῆς Εὐχαριστίας, ἡ θέση τῆς Ἱερωσύνης καὶ τοῦ δευτέρου γάμου τῶν ἐπισκόπων, ἡ ἐπίκληση τῶν Ἁγίων καὶ οἱ προσευχὲς γιὰ τοὺς ἀποθανόντες, ἡ χρησιμοποίησις τῶν εἰκόνων καὶ τὸ σχετικὸ Ζήτημα τῆς αὐθεντίας τῶν ἐπὶ οἰκουμενικῶν συνόδων. Ἐπέτυχαν κατὰ κάποιον βαθμὸ συνεννόηση, ἀλλὰ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ὑπερασπιζόταν σταθερὰ τὴν ὀρθόδοξον ἀποψη. Κατέληξε πάντως πὼς ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἀγγλίας κατὰ τὴ γνώμη του ἦταν «ὕγιης καθολικὴ Ἐκκλησία, πού ἐμοιᾶζε πολὺ μὲ τὴν δική μας», καὶ πὼς «μὲ τὴ φιλικὴ συζήτησιν, μπορεῖ νὰ φθάσωμε στὴν ἐνωση μετὰ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν». Δὲν ἐγίνε συζήτησις γιὰ τὸ δόγμα τῆς Ἐκκλησίας ἢ τῶν χειροτονιῶν καὶ οὔτε ἀποπειράθηκαν νὰ προσδιορίσουν τὴ μελλοντικὴ ἐνωση ἢ τὴν ἀμοιβαίαν ἀναγνώριση. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἀνέφερε εὐνοϊκὰ στὴ σύνοδο τῆς Ἑλλάδος γιὰ τὴν ἐπίσκεψίν του στὴν Ἀγγλία καὶ τίς διαπραγματεύσεις⁵⁴.

Ἡ γενική ἀμερικανική συνέλευση τὸ 1871 ἔλαβε γνώση γιὰ τὶς νέες αὐτὲς ἐξελίξεις καὶ ἀποφάσισε νὰ συνεχίσῃ τὶς δραστηριότητες τῆς ρωσσο-ἐλληνικῆς ἐπιτροπῆς.

Ἡ ἀπόσχιση μιᾶς σημαντικῆς παλαιᾶς καθολικῆς ὁμάδος ἀπὸ τῆς Ρώμης γιὰ διαμαρτυρία ἐνάντια στὶς ἀποφάσεις τῆς συνόδου τοῦ Βατικανοῦ προκάλεσε τὶς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες νὰ σχηματίσουν γνώμη γιὰ τὴ φύση καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τοποθέτηση τοῦ νέου σώματος, καὶ γιὰ τὴ στάση ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ πάρουν γιὰ αὐτὴ τὴ μὴ συμμορφούμενη (πρὸς τὴ Ρώμη) καθολικὴ μειονότητα στὴ δύση.

Σχετικὰ μὲ αὐτὰ τὸ ὄνομα τοῦ Franz Baader θὰ πρέπει νὰ μνημονευθῇ γιὰ ἄλλη μιὰ φορά. Τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν ἀνατολικὴ Ἐκκλησία χρονολογεῖται ἀπὸ παλαιότερα χρόνια. Τὸ 1830 ἔπρεπε νὰ ἐξετάσῃ τὸ ὅλο πρόβλημα ἐκ νέου ἐν σχέσει μὲ μιὰ αὐξανόμενη ἀντίδραση πρὸς τὴν ὑπερμοντανικὴ τάση θεωρίας καὶ πράξεως. Ὁ καθολικισμὸς διασπάσθηκε ἀπὸ τὸ σχίσμα μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ δύσεως, στὴν ἀνατολὴ ὁμως διατηρήθηκε καὶ συνεχίσθηκε ἡ ἀληθινὴ καθολικὴ θέση. Ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία ἔχει γι' αὐτὸ νὰ προσφέρῃ πολλὰ στὴν προσδοκώμενη ἐπανεναρμόνιση τῶν σχέσεων στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Baader συγκεφαλαίωσε τὶς ἰδέες του στὸ βιβλίο *Ἀνατολικὸς καὶ δυτικὸς καθολικισμὸς* ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1841¹⁸. Αὐτὸ τὸ βιβλίο χαρακτηρίσθηκε τελευταῖα (ἀπὸ τὸ Δρ. Ernst Benz) ὡς τὸ μέγιστο οἰκουμενικὸ σύγγραμμα τοῦ 19ου αἰ. Εἶναι πάντως δύσκολο νὰ διαπιστώσωμε μέχρι ποίου σημείου ἄσκησε ἐπίδραση σὲ πλατύτερους κύκλους.

Λίγο πρὶν ἀπὸ τὴ σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ ὑπῆρχε μιὰ αὐξανόμενη ἀναταραχὴ μεταξὺ τοῦ ρωμαιοκαθολικοῦ κλήρου, ἰδιαίτερα στὴ Γαλλία. Τὸ 1861 ἕνας μορφωμένος Γάλλος ἐφημέριος, ὁ Abbé Guettée, τοῦ ὁποῦ ἡ *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Γαλλίας* εἶχε περιληφθῇ στὸν πίνακα «Index» προσχώρησε στὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία στὸ Παρίσι καὶ προσκολλήθηκε στὸ παρεκκλήσιο τῆς ρωσικῆς πρεσβείας. Σὲ συνεργασία μὲ τὸ Ρώσσο ἐφημέριο, τὸν π. Ἰωσήφ Vassiliev, ὁ Guettée ἱδρυσε ἐφημερίδα ἀφιερωμένη στὸ σκοπὸ τῆς

ἀναμορφώσεως καὶ ἐπανενώσεως, τὴν *L' Union Chrétienne*, ποὺ εἶχε γιὰ πολλὰ χρόνια μεγάλη κυκλοφορία στὴ δύση. Κατὰ πρῶτον ὁ Guettée ἐνδιαφερόταν νὰ συνεργασθῇ μὲ τοὺς ἀγγλικανούς, ἀλλὰ ἀργότερα ἐγίνε φοβερὰ ἐχθρικός μαζί τους. Ἐθεώρησε πὺς ἡ ἐπιστροφή στὴν πίστη καὶ στὴν πράξη τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐπανένωση μὲ τὴν ἀνατολὴ ἦταν ὁ μόνος τρόπος ἐξόδου ἀπὸ τὸ ρωμαϊκὸ ἀδιέξοδο. Κατὰ κάποια ἐννοια, αὐτὴ ἡ ἀποψη ἦταν πρόβλεψη τῆς μεταγενέστερης κινήσεως τῶν παλαιοκαθολικῶν.

Ἐνα ἄλλο ὄνομα ποὺ πρέπει νὰ μνημονευθῇ σχετικὰ μὲ τ' ἀνωτέρω εἶναι τοῦ Ἰωσήφ J. Overbeck, ποὺ δημοσίευσε τὸ 1860 ἄρκετὰ δελτία καὶ φυλλάδια, στὴ γερμανικὴ, λατινικὴ, καὶ ἀγγλικὴ ὑποστηρίζοντας ὅχι μόνον ἐπιστροφή στὴν Ὁρθοδοξία, ἀλλὰ καὶ ἀνασύσταση τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας στὴ δύση. Ὁ Overbeck 1821 - 1905 ἦταν ἀρχικὰ ρωμαιοκαθολικὸς ἱερέας καὶ γιὰ ἕνα διάστημα στὴ θεολογικὴ σχολὴ τῆς Βόννης. Ἐγκατέλειψε τὴ ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ μετανάστευσε στὴν Ἀγγλία ὅπου καὶ παράμεινε μέχρι τὶς τελευταῖες ἡμέρες του. Τὸ 1865 συνδέθηκε μὲ τὴ ρωσικὴ κοινότητα στὸ Λονδίνο ὡς λαϊκός. Ἀλλὰ εἶχε εὐρύτερο σχέδιο στὸ νοῦ του. Περίμενε νὰ ἴδῃ τὴν ἀπόσχιση σημαντικῆς ὁμάδος ἱερέων καὶ λαϊκῶν ἀπὸ τὴ Ρώμη στὸ ἐγγὺς μέλλον καὶ ἐνδιαφερόταν θερμὰ γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀνασυστάσεως ὀρθόδοξου καθολικισμοῦ στὴ δύση. Τὴν ἐπανενομή μὲ τὴν ἀνατολὴ θεωροῦσε ὡς τὴ μόνη πρακτικὴ λύση, ἀλλὰ ἐπιθυμοῦσε νὰ διατηρήσῃ τὸ δυτικὸ τελετουργικὸ καὶ ὅλες ἐκεῖνες τὶς δυτικὲς συνήθειες καὶ παραδόσεις ποὺμποροῦσαν νὰ συμβιβασθοῦν μὲ τὴν πίστη καὶ τοὺς κανόνες τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς. Εἶχε στὴν πραγματικότητα ἕνα φιλόδοξο σχέδιο γιὰ μιὰ ὀρθοδοξία δυτικοῦ τύπου, κάπως παράλληλη μὲ τὸν καθολικισμό (οὐνία) τοῦ ἀνατολικοῦ τύπου.

Μιὰ ἐπίσημη προσφυγὴ παρουσιάσθηκε στὴ ρωσικὴ σύνοδο (καὶ ἴσως καὶ στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο) τὸ 1869, ἐνῶ τὸ 1870 καὶ 1871 ὁ Overbeck ἐπισκέφθηκε τὴ Ρωσσία. Ὁ Overbeck προετοίμασε ἕνα προσωρινὸ σχέδιο τοῦ προτεινόμενου τελετουργικοῦ ποὺ βασιζόταν κυρίως στὴ ρωμαϊκὴ

λειτουργική, με ώρισμένες παρεμβολές από το «Μοζαριβικό» τυπικό. Ἡ σύνοδος κατ' ἀρχὴν ἦταν ἔτοιμη νὰ ἐγκρίνῃ τὸ σχέδιο, ἀλλὰ ἡ τελικὴ ἀπόφαση ἀναβλήθηκε γιὰ νὰ ἐξετασθῇ ἐν σχέσει μὲ τὴν εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς κινήσεως τῶν παλαιῶν καθολικῶν. Ἡ σύνοδος ἦταν ἐπιφυλακτικὴ νὰ διαπιστώσῃ ἐὰν ὑπῆρχε ἀρκετὸς λαὸς στὴ δύση ἔτοιμος νὰ ἀκολουθήσῃ τὸ ἐν λόγω σχέδιο. Τὸ σχέδιο προωθήθηκε πρὸς τὸν οἰκουμενικὸ πατριάρχη τὸν ἴδιο χρόνο (ἢ τὸ 1872) ἀλλὰ μόνο τὸ 1881 (καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἐπίσκεψη τοῦ Overbeck στὸ Φανάρι) ἀνακινήθηκε. Διωρίσθηκε μιὰ ἐπιτροπὴ γιὰ νὰ ἐξετάσῃ τὸ σχέδιο. Ἐγίνε εὐνοϊκὴ ἀναφορά τὸ 1882, καὶ ὁ πατριάρχης ἔδωσε τὴν προσωρινή του ἔγκριση, δεδομένου πὼς οἱ ἄλλες Ἐκκλησίαι συμφωνοῦσαν. Φαίνεται ὅμως πὼς ἔγινε διαμαρτυρία ἀπὸ τὴ σύνοδο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Τὸ ὅλο σχέδιο δὲν κατέληξε πούθενά καὶ ἐγκαταλείφθηκε τυπικὰ τὸ 1884 ἀπὸ τὴ ρωσικὴ σύνοδο μὲ τὴν προτροπὴ ἐνὸς νέου Ρώσου ἐφημέριου στὸ Λονδίνο, τοῦ π. Εὐγενίου Smirnov.

Ὑπῆρχε προφανῶς ἓνα στοιχεῖο χιμαϊρικό στὸ σχέδιο καὶ ἀπέτυχε νὰ συγκεντρώσῃ κάποιο σημαντικὸ ἀριθμὸ ὁπαδῶν. Παρὰ ταῦτα ὅμως δὲν ἦταν ἀπλῶς φανταστικὸ ὄνειρο. Τὸ Ζήτημα πού προβλήθηκε ἀπὸ τὸν Overbeck ἦταν πρόσφορο ἔστω καὶ ἂν ἡ ἀπάντησή του ἦταν περιπλεγμένη. Ὡραματιζόταν ἓναν ἰδιότυπο ἀρχέγονο καθολικισμό, πού θὰ ξαναγινόταν στὴ δύση μὲ τὴ βοήθεια καὶ τὴν ἐνότητα τῶν ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν τῆς ἀνατολῆς, πού δὲν ἐμπλέχθηκε ποτὲ στίς μεταβολές (ἀλλοιώσεις) τῆς δύσεως. Γιὰ τὸ σχέδιο τοῦ Overbeck δυσφόρησαν οἱ ἀγγλικοὶ θιασῶτες τῆς ἐπικοινωνίας μὲ τὴν ἀνατολή. Καταγγέλθηκε «σὰν σχισματικὴ ἐνέργεια καὶ ἀπλὴ ἀντιγραφὴ τῶν μὴ καθολικῶν καὶ μὴ κανονικῶν ἐπιθέσεων τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης». Χαρακτηρίσθηκε σὰν προσπάθεια ἰδρύσεως «νέας Ἐκκλησίας» μὲ σαφῆ ἀντικειμενικὸ σκοπὸ τὸν προσηλυτισμὸ «μέσα στὴ δικαιοδοσία τῆς ἀγγλικανικῆς ἐπισκοπῆς».

Ἐξ ἄλλου τὸν Overbeck ὑποψιάστηκαν ἐκεῖνοι πού δὲν μπορούσαν νὰ φανταστοῦν τὴν καθολικὴ ὀρθοδοξία μαζί

μὲ ἓνα δυτικὸ τελετουργικό. Αὐτὴ ἦταν ἡ θέση μιᾶς μικρῆς ὁμάδος Ἑλλήνων Ὀρθόδοξων, πού κατευθύνονταν ἀπὸ τὸν π. Τιμόθεο Hatherly. Αὐτὸς ὁ ἄνδρας εἶχε γίνε δεκτὸς στὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία στὸ Λονδίνο τὸ 1856 μὲ «ἀναβαπτισμό» καὶ χειροτονήθηκε κατὰ τὴν ὀρθόδοξο ἱερωσύνη στὴν Κωνσταντινούπολη τὸ 1871. Εἶχε μιὰ μικρὴ κοινότητα στὸ Wolvehampton. Ὁ ἱεραποστολικὸς του ζῆλος καταγγέλθηκε στὸν πατριάρχη τῆς Κωνσταντινουπόλεως, καὶ τὸ πατριαρχεῖο τοῦ ἀπαγόρευσε ἐπίσημα «νὰ προσηλυτίζῃ μεμονωμένα μέλη τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας», γιατί τέτοια ἐνέργεια θὰ ὑπόσκαπτε ἓνα εὐρύτερο σχέδιο γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐπανασύνδεση. Φαίνεται πὼς αὐτὴ ἡ ἀποκήρυξη τῶν σκοπῶν τοῦ Hatherly ἦταν ἡ αἰτία τῆς εἰσόδου του στὴν ρωσικὴ Ἐκκλησία. Δὲν εἶχε συμπάθεια στὸ σχέδιο τοῦ Overbeck. Ἦθελε ἀπλῶς τὴν ἀνατολικὴ ὀρθοδοξία, πού πιθανῶς θὰ χρησιμοποιοῦσε τὴν ἀγγλικὴ σὰν λειτουργικὴ γλῶσσα.

Στὴ Ρωσσία τὸ σχέδιο τοῦ Overbeck ὑποστηρίχθηκε ἐγκάρδια ἀπὸ τὸν γενικὸ πληρεξούσιο τῆς Ἱερᾶς συνόδου, τὸν κόμητα Δημήτριο Α. Τολστόϊ, ἰσχυρὸ ἀντίπαλο ὄλων τῶν ρωμαϊκῶν ἀξιώσεων καὶ συγγραφέα τοῦ βιβλίου *Ρωμανισμὸς στὴ Ρωσσία*⁶⁶. Τοῦ Τολστόϊ τὸ ἐνδιαφέρον καὶ ἡ συμπάθεια καθωρίσθηκαν ἴσως ἀπὸ μὴ θεολογικὲς ἐκτιμήσεις. Τὸ ὅλο σχέδιο μπορεῖ νὰ κατανοηθῇ πλήρως μόνο ἐν σχέσει μὲ τὴν περίπλοκη ἱστορικὴ κατάσταση στὴν Εὐρώπη στὰ χρόνια πού προκλήθηκαν κι ἀκολούθησαν τὴ σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ. Τὰ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα δὲν μποροῦν νὰ χωρίζονται ἀπὸ τὰ πολιτικά, καὶ τὸ ἴδιο τὸ δόγμα τοῦ Βατικανοῦ εἶχε ὀλοφάνερες «πολιτικὲς» περιπλοκές⁶⁷.

Ἡ ἐλπίδα τῆς ἀνασυνδέσεως ἐκφράσθηκε καθαρὰ στὴ διακήρυξη τῆς ὁμάδος τῶν Γερμανῶν παλαιοκαθολικῶν τοῦ Μονάχου τὸν Ἰούνιο τοῦ 1871, καὶ ἡ ἐπανεένωση μὲ τὴν ἐλληνικὴ ἀνατολικὴ καὶ ρωσικὴ Ἐκκλησία μνημονεύθηκε στὸ πρόγραμμα τοῦ πρῶτου παλαιοκαθολικοῦ συνεδρίου, πού συγκροτήθηκε στὸ Μόναχο τὸ Σεπτέμβριο τοῦ ἴδιου χρόνου. Ὁ σκοπὸς καὶ ἡ κατευθύνουσα ἀρχὴ τῆς νέας κινήσεως ἦταν νὰ ἀναμορφώσῃ τὴν Ἐκκλησία σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦ-

μα της πρώτης Ἐκκλησίας. Στό συνέδριο ἦταν παρὼν ἓνας ὀρθόδοξος ἐπισκέπτης, ὁ καθηγητής της Θεολογικῆς Ἀκαδημίας τῆς Πετρούπολεως J. Ossinip, πού ἐπρόκειτο νά παίξει πρωτεύοντα ρόλο στίς μεταγενέστερες διαπραγματεύσεις μεταξύ ὀρθόδοξων καί παλαιοκαθολικῶν. Ὁρθόδοξοι ἐπισκέπτες παρακολούθησαν καί μεταγενέστερα συνέδρια — ἀνάμεσά τους κι ὁ π. Ἰωάννης Japyshev, κοσμήτωρ αὐτῇ τῇ ἐποχῇ τῆς Θεολογικῆς Ἀκαδημίας τῆς Πετρούπολεως, ὁ συνταγματάρχης (μετέπειτα στρατηγός) Ἀλέξανδρος Kireev, καί ἀπό τὴν Ἑλλάδα ὁ καθηγητής ἀπὸ τὴν Ἀθήνα Ζήκος Ρώσσης, σάν ἡμιεπίσημος ἀντιπρόσωπος τῆς ἱερᾶς συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

Στὴ Ρωσσία ἡ ὑπόθεση τῶν παλαιοκαθολικῶν ὑποστηρίχθηκε καί προωθήθηκε ἀπὸ μιὰ ομάδα κληρικῶν καί διανοουμένων, πού ἀποτελοῦσαν τὴν ἑταιρεία τῶν φίλων τῆς θρησκευτικῆς ἐκπαιδεύσεως. Ρώσσοι ἐπισκέπτες σὲ διασκέψεις παλαιοκαθολικῶν ἦταν μέλη καί ἀντιπρόσωποι τῆς ἑταιρείας καί ὄχι ἐπίσημοι ἀντιπρόσωποι τῆς Ἐκκλησίας. Διωρίσθηκε εἰδικὴ ἐπιτροπὴ γιὰ νά ἐξακολουθήσῃ τίς διαπραγματεύσεις μὲ τοὺς ὀρθόδοξους στὸ συνέδριο τῶν παλαιῶν καθολικῶν στὴν Κωνσταντία, ὑπὸ τὴν προεδρία τοῦ καθηγητοῦ J. Langen. Ἡ ἐπιτροπὴ αὐτὴ καθιέρωσε ἀμέσως πολὺ στενὲς ἐπαφές μὲ τὴ ρωσικὴ ομάδα. Τὸ κύριο πρόβλημα τῆς συζητήσεως ἦταν γιὰ τὴ δογματικὴ συμφωνία. Ἐτοιμάσθηκε «ἐκθεση τῶν κυριωτέρων διαφορῶν στὸ δόγμα καί στὴ λειτουργικὴ, πού διακρίνει τὴ δυτικὴ Ἐκκλησία ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξο ἀνατολική», ἀπὸ τὴ ρωσικὴ ἑταιρεία, καί ὑποβλήθηκε στίς ἀρχές τοῦ 1874 στὴν ἐπιτροπὴ τῶν παλαιῶν καθολικῶν. Τὴν συζήτησαν πολὺ δι' ἄλληλογραφίας.

Τελικὰ συγκλήθηκε στὴ Βόννη συνέδριο γιὰ ἐπανένωση τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1874, πού ἦταν ἀνεπίσημη συνέντευξη θεολόγων καί ὄχι συνάντηση ἐπίσημων ἀντιπροσώπων. Ἡ ἱστορικὴ της σημασία ἦταν πῶς γιὰ πρώτη φορὰ θεολόγοι τῶν δύο παραδόσεων συναντήθηκαν γιὰ εἰλικρινῇ καί ἀμερόληπτη συζήτηση στὰ βασικὰ δόγματα τῆς καθολικῆς πίστεως. Τὸ πρῶτο σημεῖο τῆς διαφορᾶς ἦταν ὁ ὅρος *Filio-*

que. Ὑστερα ἀπὸ πολλὴ συζήτηση συμφώνησαν πῶς ὁ ὅρος εἶχε εἰσαχθῇ ἀντικανονικά καί ἐπιθυμοῦσαν πολὺ νά εὑρουν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀρχικὴ μορφή τοῦ Πιστεύω θά μπορούσε νά ἐπανορθωθῇ χωρὶς νά συμβιβάσουν τὴ βασικὴ ἀλήθεια πού ἐκφραζόταν στὸ ἄρθρο.

Ἡ δευτέρη διάσκεψη ἐγίνε ξανά στὴ Βόννη τὸ 1875. Τὰ μέλη ἦταν πάρα πολλά. Καί ἡ ὀρθόδοξη ομάδα ἦταν μεγαλύτερη καί ἀντιπροσωπευτικώτερη, καί περιλάμβανε ἀντιπρόσωπους διωρισμένους ἐπίσημα ἀπὸ τὸν οἰκουμενικὸ πατριάρχη, τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρουμανίας, τῆς Ἑλλάδος, τὴν μητρόπολη τοῦ Βελιγραδίου καί ἄλλες. Τὸ κύριο πρόβλημα ἦταν ὁ συμβιβασμὸς μεταξύ δυτικοῦ καί ἀνατολικοῦ δόγματος γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ὑστερα ἀπὸ παρατεταμένη καί μᾶλλον ζωερὴ συζήτηση συμφώνησαν τελικὰ στὴ διάσκεψη σὲ μιὰ κοινὴ ἐκθεση, βασισμένη στὴ διδασκαλία τοῦ Ἀγ. Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, πού θά μπορούσε νά θεωρηθῇ σάν θαυμάσια συγκεφαλαίωση τοῦ δόγματος πού κράτησαν μαζί καί ἡ ἀνατολή καί ἡ δύση στὴν ἐποχὴ τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων. Οἱ ὀρθόδοξοι ἀντιπρόσωποι δίστασαν νά δεσμευθοῦν σὲ ὁποιαδήποτε δήλωση γιὰ τὸ κύρος τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν. Ἐξ ἄλλου δὲν μπορούσαν νά συμφωνήσουν πῶς ἡ ἐπίκληση τῶν ἁγίων θά μπορούσε νά θεωρηθῇ σάν προαιρετικὴ πράξη καί ν' ἀφεθῇ στὴν ἰδιαίτερη διάκριση κάθε πιστοῦ ἢ τῶν κοινοτήτων. Ἡ γενικὴ ἐντύπωση ἦταν πῶς ἡ διάσκεψη εἶχε πετύχει στὸ νά πάρῃ μιὰ βάση γιὰ συμφωνία ἐπάνω στὸ δόγμα τοῦ Ἀγ. Πνεύματος, ἐντύπωση πού δυστυχῶς ἀποδείχθηκε πῶς βασιζόταν σὲ αἰσιοδοξία χωρὶς ἐγγυήσεις**.

Μερικοὶ ὀρθόδοξοι ἦταν ἐτοιμοὶ νά εὐνοήσουν ἄμεση ἀναγνώριση τῶν Παλαιῶν Καθολικῶν καί ἐπικοινωνία μαζί τους γιατί, οὕτως εἰπεῖν, ἀποτελοῦσαν πιστὸ ὀρθόδοξο ὑπόλειμμα στὴ δύση, ἔστω κι ἂν προσωρινὰ εἶχαν περιπλεχθῇ στὸ ρωμαϊκὸ σχίσμα. Ἐκεῖνο πού ἦταν ἀναγκαῖο ἦταν πῶς ἡ ὑπάρχουσα ἐνότητα θά ἔπρεπε ν' ἀναγνωρισθῇ καί ἐπιβεβαιωθῇ χωρὶς καμιὰ ἄλλη εἰδικὴ ἐνέργεια γιὰ τὴν ἑνωσὴ. Αὐτὴ τὴν ἀποψη ἀντιπροσώπευσαν μεταξύ τῶν Ρώσων,

ὁ Α. Α. Kireev, ὁ π. Janyshev, καὶ ὁ καθηγητὴς Ossinin. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ θὰ διαφωνοῦσαν πῶς, ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν ἀπόσχιση ἀπὸ τὸ Βατικανό, οἱ παλαιοκαθολικοὶ παρέμεναν ἀκόμη στὸ σχίσμα, ἀφοῦ ἡ Ρώμη ἦταν ἐπὶ αἰῶνες σχισματική, καὶ ὁ χωρισμός ἀπὸ τὴ Ρώμη τὸν 19ο αἰῶνα δὲν σήμαινε ἀναγκαῖα ἀληθινὴ ἐπιστροφή στὴν ἀδιαίρετη Ἐκκλησία τῶν πρώτων αἰώνων. Δυστυχῶς, τὸ δόγμα περὶ Ἐκκλησίας οὐδέποτε συζητήθηκε στὴν περίοδο τῶν διαπραγματεύσεων, καὶ τὸ νόημα τῆς ἐπανενώσεως δὲν καθωριζόταν σωστά⁹⁹.

Οἱ ἐπαφές μεταξὺ ὀρθοδόξων καὶ παλαιοκαθολικῶν ἐπαυσαν γιὰ ἓνα διάστημα καὶ ἀνανεώθηκαν μόνο μετὰ τὴ συγκρότηση τῆς ἐνώσεως τῶν παλαιοκαθολικῶν (1889) καὶ τοῦ δευτέρου παγκοσμίου παλαιοκαθολικοῦ συνεδρίου στὴ Lucerne (1892). Τὸ 1892 ἡ ρωσικὴ σύνοδος διώρισε εἰδικὴ ἐπιτροπὴ ὑπὸ τὴν προεδρίαν τοῦ Anthony (Vadkovsky), πού αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἦταν ἀρχιεπίσκοπος Φιλανδίας (μετέπειτα μητροπολίτης Πετρούπολεως καὶ προεδρεύων μέχρι τῆς συνόδου). Κατὰ τὸ τέλος τοῦ ἔτους ἡ ἐν λόγω ἐπιτροπὴ εἶχε ἐτοιμάσει τὴν ἐκθεσὶ τῆς, πού ἐγκρίθηκε ἀπὸ τὴ σύνοδο καὶ ἀνακοινώθηκε στοὺς ἀνατολικοὺς πατριάρχες. Τὰ συμπεράσματα ἦταν γενικὰ ὑπὲρ τῆς ἀναγνώσεως. Αὐτὸ ἦταν καὶ τὸ νόημα τοῦ βιβλίου *Παλαιὸς Καθολικισμός*, πού ἐδημοσίευσε τὸ 1894 ὁ V. Kerensky, μετέπειτα καθηγητῆς στὴ Θεολογικὴ Ἀκαδημία τοῦ Καζάν. Στὴν Ἑλλάδα ὑπῆρχε ὀξεῖα διαίρεση γνώμων. Ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῶν Πατρῶν Νικηφόρος Καλογεράς καὶ ὁ καθηγητὴς Διομήδης Κυριακός τοῦ Πανεπιστημίου τῶν Ἀθηνῶν ὑπεράσπιζαν τὴν παλαιοκαθολικὴ ὑπόθεση, ἐνῶ δυὸ ἄλλοι καθηγητές, ὁ Ζήκος Ρώσσης καὶ ὁ Μεσολωρᾶς ἦταν σφόδρα ἀντίθετοι. Ὁ πατριάρχης τῆς Κων/λεως Ἀνθίμος, ἀπαντώντας στὴ σχετικὴ μὲ τὴν ἐπανένωση ἐγκύκλιο τοῦ Λέοντος 13ου *Praeclarae gratulationis*, τὸ 1895, τοποθετοῦσε τοὺς παλαιοκαθολικοὺς σὰν ὑπερασπιστὲς τῆς ἀληθινῆς πίστεως στὴ δύση.

Στὸ μεταξύ, τὸ τρίτο παγκόσμιο συνέδριο τῶν παλαιοκαθολικῶν στὸ Rotterdam τὸ 1894 διώρισε δική του ἐπιτρο-

πὴ γιὰ νὰ μελετήσῃ τὸ ρωσικὸ σχέδιο. Ξεχώρισαν τρία σημεῖα γιὰ λεπτομερέστερη μελέτη: τὸν ὅρο *Filioque* τὸ δόγμα τῆς μετουσιώσεως καὶ τὸ κύρος τῶν γερμανικῶν χειροτονιῶν. Αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὑπῆρχε διαίρεση μεταξὺ τῶν Ρώσων θεολόγων. Δυὸ καθηγητὲς τοῦ Kazan, ὁ Gusew καὶ ὁ Kerensky, εὐρῆκαν τὴν παλαιοκαθολικὴ ἐρμηνεῖα τῶν ἐν λόγω σημείων ἀκαθόριστη καὶ ἀντίθετη μὲ τίς ὀρθόδοξες θέσεις. Ἀντίθετα, ὁ Janyshev καὶ ὁ Kireev ἦταν πλήρως ἱκανοποιημένοι. Ἐπακολούθησε φοβερὴ διαμάχη. Ἡ σπουδαιότερη προσφορὰ στίς συζητήσεις ἦταν ἓνα δοκίμιο ἀπὸ τὸν καθηγητὴ τῆς Ἀκαδημίας τῆς Πετρούπολεως V. V. Bolotov, *Thesen uber das «Filioque»*¹⁰⁰. Ὁ Bolotov ὑποστήριζε ὀξεῖα διάκριση μεταξὺ α) τοῦ δόγματος, β) τῶν *θεολογούμενων*, κα γ) τῶν θεολογικῶν γνώμων. Καθώρισε τὸ *θεολογούμενον* σὰν θεολογικὴ γνώμη πού ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τοὺς παλαιούς διδασκάλους πού εἶχαν ἀναγνωρισθῇ σὰν αὐθεντίες στὴν ἀδιαίρετη Ἐκκλησία καὶ ἐθεωροῦντο διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας. Ὅλα τὰ *θεολογούμενα* θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθοῦν ἐπιτρεπτά μέχρι τοῦ σημείου πού δὲν ἀπαιτεῖται γι' αὐτὰ ὑποχρεωτικὴ δογματικὴ αὐθεντία. Συνεπῶς, τὸ *Filioque* γιὰ τὸ ὁποῖο μπορεῖ ν' ἀναφερθῇ ἡ αὐθεντία τοῦ Ἀγ. Αὐγουστίνου, εἶναι ἐπιτρεπτὴ θεολογικὴ γνώμη, δεδομένου ὅτι δὲν θεωρεῖται πῶς ἐκφράζει δόγμα πού πρέπει νὰ γίνῃ πιστευτὸ σὰν ἀπαραίτητο ἄρθρο τῆς πίστεως. Ἐξ ἄλλου, ὁ Bolotov θεωροῦσε πῶς τὸ *Filioque* δὲν ἦταν ὁ κύριος λόγος γιὰ τὸ σχίσμα μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ δύσεως. Ἐφθανε στὸ συμπέρασμα πῶς τὸ *Filioque*, σὰν ἰδιαίτερη θεολογικὴ γνώμη δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ θεωρηθῇ *ἀκυρωτικὸν κώλυμα* γιὰ τὴν ἐπανάληψη ἐπικοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν τῶν ὀρθοδόξων καὶ τῶν παλαιοκαθολικῶν. Πρέπει νὰ προστεθῇ πῶς ὁ ὅρος παραλείφθηκε ἀπὸ τοὺς παλαιοκαθολικοὺς τῆς Ὁλλανδίας καὶ Σουηδίας καὶ τὸν ἔθεσαν σὲ παρένθεση στὰ λειτουργικὰ βιβλία στὴ Γερμανία καὶ Αὐστρία γιὰ νὰ παραλειφθῇ τελικὰ κι ἐκεῖ. Δηλαδή μὲ ἄλλα λόγια ἀποκλείσθηκε ἀπὸ τὴν ἐπίσημὴ ὁμολογία τῆς πίστεως.

Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο τῶν διαπραγματεύσεων μνημονεύ-

θηκε για πρώτη φορά το δόγμα της Έκκλησίας με αποτέλεσμα πώς η παλαιοκαθολική κίνηση θα έπρεπε να θεωρηθεί σαν σχίσμα, και μπορούσε να γίνει δεκτή «εις κοινωνίαν» με την Όρθόδοξη Έκκλησία επί τη βάσει επίσημης παραδοχής του πλήρους θεολογικού συστήματος της σύγχρονης Έκκλησίας. Η θέση αυτή υποστηρίχθηκε κατά πρώτον από τον π. Άλέξιο Maltzen, Ρώσο εφημέριο στο Βερολίνο και έσοχο λειτουργιολόγο, το 1898, και ύστερα αναπτύχθηκε από τον επίσκοπο Σέργιο (Stragorodsky), που ήταν τότε κοσμητορας στη Θεολογική Ακαδημία της Πετρούπολης (μετέπειτα ο δεύτερος πατριάρχης της Μόσχας μετά την επανάσταση). Σ' αυτή τη γνώμη αντιτάχθηκε ένας άλλος Ρώσος θεολόγος, ο π. Παύλος Svetlov, καθηγητής της θρησκείας στο Πανεπιστήμιο του Κιέβου. Κατά τη γνώμη του Svetlov, η Έκκλησία ήταν «άορατη ή πνευματική ένότητα των πιστών, που ήταν σκορπισμένοι σ' όλες τις χριστιανικές Έκκλησίες», που τελικά αγκάλιαζε όλους όσους θα μπορούσαν να ονομασθούν Χριστιανοί. Η όρθόδοξη Έκκλησία δεν είναι παρά τμήμα της οικουμενικής Έκκλησίας, της οποίας η παλαιοκαθολική Έκκλησία κατά τη δική της λογική είναι ένα άλλο τμήμα. Αυτή τη ριζοσπαστική γνώμη δεν θα μπορούσαν να παραδεχθούν οι εκκλησιαστικές αuctoritates. Παρά ταύτα, ο θεολογικός διάλογος συνεχίστηκε μέχρι την έκρηξη του δεύτερου παγκόσμιου πολέμου, και όρθόδοξοι επισκέπτες και παρατηρητές παρακολούθησαν όλες τις παλαιοκαθολικές διασκέψεις. Αλλά δεν είχε γίνει καμιά ακόμη επίσημη ενέργεια⁶¹.

IV. ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΕΙΚΟΣΤΟ ΑΙΩΝΑ

Φιλικές επαφές μεταξύ αγγλικανών και ανατολικών ορθόδοξων ιεραρχών και ιδιωτών, ιδιαίτερα στην ανατολή, έγιναν πολυάριθμες το 1870 και 1880 αλλά συνήθως ήταν πράξεις εκκλησιαστικής αβρότητας, και δεν προώθησαν αισθητά την υπόθεση της ανασυνδέσεως ή επανασυνεγγίσεως.

Το 1888 η τρίτη διάσκεψη στο Lambeth υιοθέτησε μία σπουδαία πρόταση: «Η διάσκεψη χαίρεται για τις φιλικές επικοινωνίες που γίνονται μεταξύ του αρχιεπισκόπου του Canterbury και των άλλων αγγλικανών επισκόπων, του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως και των άλλων ανατολικών πατριαρχών και επισκόπων και επιθυμεί να εκφράση την έλπίδα πώς τα εμπόδια για πληρέστερη επικοινωνία είναι δυνατόν, στην πορεία του χρόνου, να μετατοπισθούν με κάπως ευρύτερη επικοινωνία και έκτεταμένη διαφώτιση». Φαίνεται πάντως πώς τα εμπόδια θεωρήθηκαν πώς ήταν φοβερά, αν όχι ανυπέρβλητα. «Θά ήταν για μας δύσκολο να προχωρήσωμε σε στενότερες σχέσεις με αυτή την Έκκλησία, αφού επιμένει ακόμη στη διατήρηση των εικόνων, την επίκληση των Αγίων και την λατρεία της εύλογημένης Παρθένου», έστω κι αν οι Έλληνες αποκρούουν σαν αμαρτία την ειδωλολατρεία.

Τόν ίδιο χρόνο σε συνδυασμό με τον έορτασμό της 900ης επετείου της μεταστροφής της Ρωσίας, ο αρχιεπίσκοπος του Canterbury (Benson) αποφάσισε να στείλη επίσημο συγχαρητήριο γράμμα και ευχές στο μητροπολίτη του Κιέβου. Στο γράμμα αναφερόταν στον κοινό αντίπαλο της ρωσικής και αγγλικανικής Έκκλησίας, έννοώντας προφανώς τη Ρώμη, και στην ένότητα της πίστεώς τους στο Ευαγγέλιο όπως έρμηνεύθηκε από τις οικουμενικές συνόδους της αδιαίρετης Έκκλησίας. Στην απάντησή του, ο μητροπολίτης Πλάτων πρόβαλε απροσδόκητα το ζήτημα της επίσημης ενώσεως. «Εάν και σείς, όπως φαίνεται από το γράμμα σας, επιθυμείτε πώς πρέπει να ένωθοιμε εν τῷ δεσμῷ του Ευαγγελίου, σας παρακαλώ να μου ειπείτε καθαρά και όριστικά με ποιούς όρους θεωρείτε πώς θα είναι δυνατή ή ένωση των Έκκλησιών μας». Ο αρχιεπίσκοπος Benson απάντησε στο όνομα των επισκόπων της Αγγλίας και πρόβαλε δύο σημεία: «Πρώτα και πάνω απ' όλα ή αδελφική έλξη των καρδιών των Χριστιανών που αποτελούν τις δυο Έκκλησίες που θα ήταν πρόθυμοι να ένωθοι». Κατά δεύτερον μία περισσότερο ή λιγώτερο τυπική παραδοχή των θέσεων

της μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης μὲ ἀνεκτικότητα γιὰ ὠρισμένες διαφορές· χωρὶς νὰ παρεμβαίνει ἡ μιὰ στὴν ἄλλη ἐπάνω σὲ ὁποιαδήποτε τέτοια σημεία». Τὸ πρῶτο σημεῖο ἀφωροῦσε τὴν ἐγκριση (ἄδεια) ἐπικοινωνίας, ποὺ ὁ Benson θεωροῦσε σὰν προκαταρκτικὴ γιὰ τὴν ἐπανένωση μᾶλλον παρὰ σὰν τελικὴ, καὶ στὸ δεῦτερο ὑπονοοῦσε τὴν ἀναγνώριση τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν. Σ' αὐτὲς τίς προτάσεις ἡ ρωσικὴ Ἐκκλησία δὲν ἐνήργησε⁶¹.

Παρὰ ταῦτα, στὴν ἐπόμενη δεκαετία ἐνισχύθηκαν καὶ πολλαπλασιάσθηκαν ἐπίσημες ἐπαφές μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ρωσσίας καὶ Ἀγγλίας. Ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Peterborough (μετέπειτα τοῦ Λονδίνου) Creighton παρακολούθησε τὴ στέψη τοῦ αὐτοκράτορα Νικολάου τοῦ Β' τὸ 1896, σὰν ἐπίσημος ἀπεσταλμένος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀγγλίας, καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος MacLagan τῆς Ὑόρκης ἐπισκέφθηκε τὴ Ρωσσία τὸν ἐπόμενο χρόνο. Τὸ 1897 ὁ ἀρχιεπίσκοπος Anthony (Vadkovsky) τῆς Φιλανδίας ἐπῆγε στὴν Ἀγγλία γιὰ νὰ ἀντιπροσωπεύσῃ τὴ ρωσικὴ Ἐκκλησία στὴν 60ῇ ἐπέτειο τῶν γάμων τῆς βασίλισσας Βικτωρίας. Αὐτὲς οἱ ἐπισκέψεις ἀνήκουν μᾶλλον στίς προσπάθειες νὰ προωθήσουν τὴ φιλία μεταξὺ τῶν κρατῶν διὰ μέσου τῶν Ἐκκλησιῶν παρὰ στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς ἐπανενώσεως⁶².

Πάντως ὑπῆρχε ἓνα κοινὸ χαρακτηριστικὸ στὴ γενικὴ τοποθέτηση ποὺ δὲν θὰ ἀποτύγχανε νὰ προσελκύσῃ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἀγγλίας καὶ τίς ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες σὲ προσέγγιση. Τίς συζητήσεις γιὰ τίς ἀγγλικανικὲς χειροτονίες στὴ Ρώμη στὰ μέσα τοῦ 1890 καὶ τὴν τελικὴ ἀπάρνηση τῆς ἐγκυρότητάς τους ἀπὸ τὸν Πάπα τὸ 1896 τίς παρακολούθησαν μὲ ἐντονο ἐνδιαφέρον στὴ Ρωσσία κι ἐδέχθηκαν μὲ ἱκανοποίηση τὴν ἀπάντηση τῶν Ἀγγλῶν ἀρχιεπισκόπων. Ἀντίγραφα αὐτοῦ τοῦ ἐγγράφου ἀνακοινώθηκαν ἐπίσημα σὲ ὅλους τοὺς Ρώσσους ἐπισκόπους καὶ ἴσως σὲ ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους ἐπισκόπους στίς διάφορες χῶρες τῆς ἀνατολῆς. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσωμε, πῶς ἡ ἀπάντηση τῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἐπισκόπων τῆς Ἀγγλίας στὴν ἐπιστολὴ τῶν ἀγγλικανῶν ἀρχιεπισκόπων ἀπευθύνθηκε ἐπίσης ἐπί-

σημα σὲ ὅλους τοὺς ὀρθόδοξους ἐπισκόπους ἀπὸ τὸν Καρδινάλιο Vaughan, μὲ ἐπεξηγηματικὸ γράμμα, στὸ ὁποῖο ὁ Καρδινάλιος διατύπωνε πῶς ἦταν ἐνήμερος γιὰ τὸ ὅτι οἱ ὀρθόδοξοι ἐπιθυμοῦσαν τόσο πολὺ τὴν περιφρούρηση τοῦ δόγματος τῆς ἱερωσύνης καὶ τῶν μυστηρίων ὅσο καὶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρώμης.

Ἦταν φυσικὸ πῶς αὐτὴ τὴν ἐποχὴ μιὰ ἐρευνα γιὰ τὸ κύρος τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀρχίσῃ στὴ Ρωσσία, ἔστω καὶ ἀνεπίσημα. Μιὰ *Ἔρευνα εἰς τὴν ἱεραρχίαν τῆς ἀγγλικανικῆς ἐπισκοπικῆς Ἐκκλησίας* δημοσιεύθηκε στὴ Ρωσσία ἀπὸ τὸν καθηγητὴ τῆς Θεολογικῆς Ἀκαδημίας στὴ Μόσχα V. A. Sokolov. Περιεῖχε κριτικὴ ἀνάλυση γιὰ τὴ Βούλα τοῦ Πάπα καὶ κατέληγε ὑποστηρίζοντας πῶς οἱ ἀγγλικανικὲς χειροτονίεςμποροῦσαν νὰ ἀναγνωρισθοῦν ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους. Στὸ ἴδιο συμπέρασμα ἔφθασε κι ἓνας ἄλλος Ρώσσος μελετητής, ὁ καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Ἀκαδημίας τοῦ Κιέβου Ἀθανάσιος Bulgakov. Καὶ οἱ δύο πραγματείες μεταφράσθηκαν στὴν ἀγγλικὴ καὶ δημοσιεύθηκαν ἀπὸ τὴν ἐταιρεία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας⁶³.

Τὸ 1898 ὁ ἐπίσκοπος τοῦ Salisbury Ἰωάννης Wordsworth ἔκανε ἐπίσκεψη στὴν ἀνατολὴ καὶ ἐπισκέφθηκε τὸν οἰκουμενικὸ πατριάρχη (Κων/νο τὸν Ε'). Ἀρχισαν «φιλικὲς ἐπαφές» μεταξὺ τῶν δύο Κοινοτήτων καὶ καθιερώθηκε ἄμεση ἐπικοινωνία μεταξὺ τοῦ Φαναρίου καὶ τοῦ ἀνακτόρου τοῦ Lambeth. Εἰδικὴ ἐπιτροπὴ συγκροτήθηκε στὴν Κων/λη γιὰ νὰ ἐξετάσῃ τὴ δογματικὴ τοποθέτηση τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας, καὶ προσκλήθηκε ἓνας ἀγγλικανὸς ἀντιπρόσωπος, ὁ ἀρχιδιάκονος Dowling, νὰ συμμετάσχῃ. Ὁ ἐπίσκοπος Wordsworth ἐδημοσίευσε τὸ 1900 διαφωτιστικὸ φυλλάδιο, μὲ τὴν ἐγκριση τοῦ ἀρχιεπισκόπου τοῦ Canterbury καὶ ἁμέσως μεταφράσθηκε στὴ ρωσικὴ καὶ στὴν ἐλληνικὴ: *Μερικὰ σημεία στὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀγγλίας ἀναπτυσσόμενα γιὰ τὴν ἐνημέρωση τῶν ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς ἀνατολῆς ὑπὸ μορφήν ἐρωταποκρίσεων*⁶⁴. Αὐτὸ ἦταν ἔκθεση ἡμιεπίσημη.

Τὸ 1902 ὁ νέος οἰκουμενικὸς πατριάρχης, Ἰωακείμ ὁ Γ', προσκάλεσε ἐπίσημα ὅλες τὶς αὐτοκέφαλες ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὴ γνώμη τους ὅσον ἀφορᾷ τὶς σχέσεις μὲ τὰ ἄλλα χριστιανικὰ σώματα. Ἡ ρωσικὴ σύνοδος ἀπάντησε μὲ λεπτομερῆ ἐπιστολή. Ἡ σύνοδος ἔτεινε νὰ θεωρήσῃ τὸ βάπτισμα ποὺ παρεχόταν ἔξω ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία σὰν ἔγκυρο ἀποβλέποντας στὴν εὐλοκία τῆς πίστεως στὴν Ἁγία Τριάδα καὶ τὴν ἀποστολικὴ διαδοχὴ στὴ λατινικὴ Ἐκκλησία σὰν κανονικὰ διατηρημένῃ. Ὡς πρὸς τὶς ἀγγλικανικὲς Ἐκκλησίες, ἡ σύνοδος κατανόησε ὅτι πρῶτα ἀπ' ὅλα, «ἦταν ἀναγκαῖο πῶς ὁ πόθος γιὰ ἔνωση μὲ τὴν ἀνατολικὴ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία θὰ ἔπρεπε νὰ γίνῃ εὐλοκίης ἐπιθυμία ὅχι μόνον ἑνὸς ὠρισμένου μέρους τοῦ ἀγγλικανισμοῦ, ἀλλὰ ὅλης τῆς ἀγγλικανικῆς κοινότητος, πῶς τὰ ἄλλα... καλθινιστικὰ ρεύματα... θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπορροφηθοῦν στὸ πάρα πάνω μνημονευόμενον κύριο ρεῦμα καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ὑποστοῦν τὴν αἰσθητὴ του, γιὰ νὰ μὴν εἰποῦμε ἀποκλειστικὴ του, ἐπίδραση... ἐπάνω στὴν ὅλη ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ αὐτῆς τῆς ὁμολογίας ποῦ, κυρίως δὲν ἔχει ἔχθρα μαζί μας». Κάθε φιλανθρωπία θὰ ἔπρεπε νὰ δεῖχθῃ στοὺς ἀγγλικανούς, «ἀλλὰ ταυτόχρονα θὰ πρέπει νὰ ἐπιμείνουμε στὴ σταθερὴ ὁμολογία τῆς ἀλήθειας τῆς δικῆς μας οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας ποὺ στέκει σὰν φρουρὸς τῆς κληρονομίας τοῦ Χριστοῦ καὶ σὰν σωτήριος κιβωτὸς τῆς θείας χάριτος».

Τὸ ἴδιο ἔτος ὁ Χρῆστος Ἀνδρουτσος, καθηγητὴς τῆς Δογματικῆς στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, δημοσίευσε τὴ σπουδαία πραγματεία του γιὰ τὸ *κῦρος τῶν ἀγγλικῶν χειροτονιῶν, ἀπὸ ὀρθόδοξο-καθολικῆς ἀπόψεως*. Παρουσίασε δύο προκαταρκτικὰ σημεῖα. Κατὰ πρῶτον, ἡ ἐπικοινωνία δὲν μπορούσε νὰ ξεχωρισθῇ ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἐνότητα. Δεύτερο, ἦταν ἀδύνατο νὰ συζητηθῇ τὸ κῦρος τῶν χειροτονιῶν ὅποιοιδήποτε σώματος χωρισμένου ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ Ἐκκλησία καὶ δὲν μπορούμε νὰ προβοῦμε σὲ δῆλωση γι' αὐτές. Συνεπῶς τὸ μόνον ζήτημα ποὺ θὰ μπορούσε ἐπωφελῶς νὰ συζητηθῇ ἀπὸ τοὺς ὀρθόδοξους θεολόγους ἦταν ἓνα πρα-

κτικὸ θέμα — ποιά στάση θὰ ἔπρεπε νὰ υἱοθετήσῃ ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία στὴν περίπτωση τῆς εἰσδοχῆς μεμονωμένων ἀγγλικανῶν κληρικῶν στὴν Ἐκκλησία; Τὸ ἔξωτερικό, δηλαδή τὸ τυπικό, ἀποψη τῶν ἀγγλικανικῶν κανονισμῶν θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθῇ ἐπαρκές. Ὑπῆρχε, ὅπως οἶμαι, κάποια ἀβεβαιότητα ὡς πρὸς τὸν σκοπὸν αὐτῶν τῶν τύπων, καθὼς τὸ ἀγγλικανικὸ δόγμα περὶ ἱερωσύνης φαινόταν ἀμφίβολο ἂν κρινόταν μὲ τὰ ὀρθόδοξα δεδομένα. Παρὰ ταῦτα, δεδομένου πῶς ἡ ἀμφιβολία αὐτὴ εἶχε παύσει μὲ ἐπίσημη διακήρυξη τῆς Ἐκκλησίας, θὰ ἦταν δυνατό νὰ δεχθοῦν σὰν ἔγκυρες τὶς χειροτονίες ἐκείνων τῶν ἀγγλικανῶν ἱερωμένων ποὺ θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ ἐνωθοῦν μὲ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Αὐτὸ ἦταν στοιχεῖο μνημειώδους σπουδαιότητος. Ἐγινε ἀμέσως, καὶ παραμένει ἀκόμη, ἡ βάση τῆς οἰκουμενικῆς πολιτικῆς τῆς ἐλληνικῆς Ἐκκλησίας⁶⁶.

Τὸ πρόβλημα μετατοπίσθηκε ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς θεολογίας στὴν περιοχὴ τοῦ κανονικοῦ δικαίου ἢ ἀφέθηκε στὴ διάκριση τῆς ποιμαντικῆς. Χρησιμοποιήθηκε γιὰ πρώτη φορὰ ἡ ἰδέα τῆς «οἰκονομίας» στὶς οἰκουμενικὲς σχέσεις. Αὐτὴ ἡ ἰδέα δὲν εἶχε ποτὲ καθαρὰ καθορισθῇ ἢ μελετηθῇ. Ἡ σημασία της, παρὰ ταῦτα ἦταν εὐνόητη. Γιὰ μιὰ λύση βασισμένη στὶς θεολογικὲς ἀρχές ἐφαρμόσθηκαν μερικὲς παλαιὲς περιστατικὲς πρακτικὲς λύσεις. Ἐγινε παραδεκτὸ πῶς ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἰπῇ τίποτε καθ' ὁλοκληρίαν γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ θέση τῶν χωρισμένων σωμάτων, ἀφοῦ δὲν εἶχαν κᾶν (σώματα). Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὑπῆρχε ὁλοφάνερη διαφορά στὸν ἐλληνικὸ τρόπο προσεγγίσεως καὶ σ' ἐκείνον τῆς ρωσικῆς Ἐκκλησίας. Οἱ Ρῶσσοι θεολόγοι δὲν ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὸ θεολογικό, τουτέστιν τὸ ἐκκλησιολογικό, πρόβλημα καθ' ἑαυτὸ καθὼς θὰ ἦταν δύσκολο καί, σὲ τελευταία ἀνάλυση, «ἀντινομικό». Τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητος γι' αὐτοὺς ἦταν οὐσιαστικὰ θεολογικό, καὶ ὅχι πρωταρχικὰ κανονικὸ πρόβλημα.

Τὸ 1904 ὁ ἀρχιεπίσκοπος Τύχων τῆς Βόρειας Ἀμερικῆς, μετέπειτα ὁ πρῶτος πατριάρχης τῆς Μόσχας μετὰ τὴν ἀποκατάσταση τὸ 1917, παρακάλεσε τυπικὰ τὴν ἱερὴ σύνο-

δο νὰ κάνη επίσημη έκθεση γιά τήν διαδικασία πού θά ἔπρεπε νὰ ἀκολουθηθῇ στήν περίπτωση εἰσδοχῆς ἀγγλικανῶν κληρικῶν στήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Εἰδικώτερα, ἤθελε νὰ γνωρίσῃ ἐάν ἐπιτρεπόταν νὰ τοὺς ἀναγνωρίσῃ νὰ συνεχίσουν τήν χρησιμοποίηση τοῦ βιβλίου κοινῆς προσευχῆς γιά τίς λειτουργίες. Διωρίσθηκε ἀπό τή σύνοδο εἰδική ἐπιτροπή καί παρουσίασε λεπτομερειακὸ σχέδιο, πού ἀνάλυε τίς ἱερές ἀκολουθίες τοῦ βιβλίου προσευχῆς. Τὸ συμπέρασμα ἦταν πὺς οἱ ἱερές ἀκολουθίες ἦταν μᾶλλον «ἄχρωμες καί ἀκαθόριστες» ὡς πρὸς τὸ δογματικὸ τους περιεχόμενον, καί γι' αὐτό, ἐάν ἐπρόκειτο νὰ χρησιμοποιηθοῦν «στὶς ὀρθόδοξες ἐνορίες, πού τίς ἀποτελοῦσαν πρῶν Ἀγγλικοὶ» θά ἔπρεπε νὰ γίνουν μερικὲς διορθώσεις καί προσθήκες στοῦ κείμενου, γιά νὰ ἔρθουν σὲ συμφωνία μὲ τὸ Ὁρθόδοξο δόγμα. Ὡς πρὸς τὴν εἰσδοχὴ τῶν ἀγγλικανῶν κληρικῶν, ἡ ἐπιτροπὴ καθώρισε, «ἐν ἀναμονῇ τελικῆς ἀποφάσεως» τῆς Ἐκκλησίας, «νέον διακανονισμόν ὑπὸ ἐπιφύλαξιν»⁶⁷.

Τὸ πέμπτο Συνέδριον στὸ Lambeth (1908) ἐζήτησε ἀπὸ τὸν Ἀρχιεπίσκοπο τοῦ Canterbury νὰ διορίσῃ μόνιμη ἐπιτροπὴ γιά νὰ διευθετήσῃ τίς σχέσεις τῆς ἀγγλικανικῆς κοινότητος μὲ τὴν ὀρθόδοξη ἀνατολή, καί ὑποστήριξε πὺς ὠρισμένες μορφές ἐπικοινωνίας θάμποροῦσαν νὰ πραγματοποιηθοῦν ἀμέσως (π.χ. σὲ ἐπείγουσες περιπτώσεις). Τὸ 1912 ἰδρύθηκε στήν Πετρούπολη μιὰ ρωσικὴ ἐταιρεία τῶν φίλων τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας. Ὁ πρῶτος πρόεδρος ἦταν ὁ Εὐλόγιος πού αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἦταν Ἀρχιεπίσκοπος τῆς Volhynia καί μέλος τῆς Κυβερνητικῆς Βουλῆς, μετέπειτα δὲ μητροπολίτης τῆς ρωσικῆς Ἐκκλησίας στὴ δυτικὴ Εὐρώπη καί Ἐξάρχος τοῦ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου. Τοῦτον διαδέχθηκε ὁ Σέργιος, Ἀρχιεπίσκοπος τῆς Φιλανδίας, ὕστερα πατριάρχης τῆς Μόσχας. Οἱ θεσμοὶ (καταστατικὸ) τῆς ἐταιρείας ἐγκρίθηκαν ἀπὸ τὴν ἱερὴ σύνοδο. Παράρτημα τῆς ἐταιρείας διωργανώθηκε στὶς Ἡνωμένες Πολιτείες. Στὴν πρόσκληση αὐτῆς τῆς ἐταιρείας μιὰ ὁμάδα ἀγγλικανῶν ἐπισκόπων καί κληρικῶν ἐπῆρε μέρος στήν κοινοβουλευτικὴ ἀντιπροσωπεία τῆς Μ. Βρετανίας στὴ Ρωσία τὸ

1912. Διωργανώθηκαν σειρὲς διαλέξεων στήν Πετρούπολη καί στὴ Μόσχα πού πραγματοποιήθηκαν ἀπὸ τὸν Δρ. Walter H. Frere G. R., γιά τὴ ζωὴ τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας, καί τὸν π. F. W. Puller, S.S.J.E. Τοῦ π. Puller οἱ διαλέξεις δημοσιεύθηκαν (στὴν ἀγγλικὴ καί ρωσικὴ) μὲ τὸν τίτλο *Ἡ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀγγλίας*⁶⁸. Ὁργάνωσαν ἐντυπωσιακὴ ὑπεράσπιση τῶν καθολικῶν ἀξιώσεων τῆς ἀγγλικανικῆς κοινότητος. Κατὰ τὴν ἐπίσκεψή του, ὁ Fr. Puller, εἶχε διάφορες θεολογικὲς συνομιλίες μὲ τοὺς ὀρθόδοξους, γιά τίς ὁποῖες ὁμιλεῖ στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου του. Τὸ ζήτημα τοῦ *Filioque* ἐξετάσθη ἀκόμη μιὰ φορὰ μὲ συνέπεια νὰ μὴν ὑπάρξῃ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο κατ' ἀρχὴν διαφωνία μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. Ὁ Puller ἀπόδωσε αὐτὴ τὴν «ἀλλαγὴ τῆς στάσεως» τῆς ρωσικῆς πλευρᾶς «στὴν ἐπίδραση τοῦ μεγάλου Ρώσου θεολόγου, Βολοτον». Ὁ παγκόσμιος πόλεμος διέκοψε τὸ ἔργο τῆς ἐταιρείας.

Πρέπει νὰ προστεθῇ πὺς ἡ μεγάλη πασὼν τῶν Ρωσιῶν σύνοδος τοῦ 1917-18 στήν τελευταία τῆς συνεδρία (στὶς 20 Σεπτεμβρίου 1918) ὑπερψήφισε τὴν ἀκόλουθη λύση, ἐπάνω στήν πρόταση τοῦ τμήματος τῆς ἐνώσεως τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν. «Ἡ ἱερὰ σύνοδος τῆς ὀρθόδοξου ρωσικῆς Ἐκκλησίας, πού βλέπει εὐχαρίστως τίς εἰλικρινεῖς προσπάθειες τῶν παλαιοκαθολικῶν καί ἀγγλικανῶν πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἐνώσεως μὲ τὴν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία μὲ θεμέλιο τὸ δόγμα καί τὴν παράδοση τῆς ἀρχαίας καθολικῆς Ἐκκλησίας, παρέχει τὴν εὐλογία τῆς γιά τοὺς κόπους καί τίς προσπάθειες ἐκείνων πού ἀναζητοῦν τὸ δρόμο πρὸς τὴν ἔνωση μὲ τίς παραπάνω μνημονευθεῖσες φιλικὲς Ἐκκλησίες. Ἡ σύνοδος ἐξουσιοδοτεῖ τὴν ἱερὰ σύνοδο νὰ ὀργανώσῃ μόνιμη ἐπιτροπὴ μὲ τμήματα στὴ Ρωσία καί στὸ ἐξωτερικὸ γιά εὐρύτερη μελέτη τῶν δυσκολιῶν πού ἀντιμετωπίζουν οἱ παλαιοκαθολικοὶ καί ἀγγλικοὶ στήν πορεία τῆς ἐνώσεως, καί γιά νὰ προωθήσουν κατὰ τὸ δυνατόν συντομώτερα τὴν ἐπίτευξη τοῦ τελικοῦ σκοποῦ». Δὲν μποροῦσε νὰ ὀργανωθῇ ἐπιτροπὴ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ στὴ Ρωσία, ἀλλὰ τὸ ἔργο τῶν Ρώσων θεολόγων στὴ δυτικὴ Εὐρώπη ἐν σχέσει μὲ τὰ οἱ-

κουμενικά πεδία ήταν εύθυγραμμισμένο με τις επιθυμίες και τις συστάσεις της συνόδου⁶⁹.

Οι διαπραγματεύσεις με τους παλαιοκαθολικούς και αγγλικανούς έδειξαν πώς υπήρχε σοβαρή διαφωνία απόψεων μεταξύ των ιδίων των όρθόδοξων θεολόγων, και αυτές οι έσωτερικές διαμάχες μερικές φορές έφθασαν σέ όξύτητα. 'Η χριστιανική ένότητα συνεπάγεται δυο πράγματα: 'Ενότητα στην πίστη ή τó δόγμα, και ένότητα στή ζωή της 'Εκκλησίας, τ.έ. στα μυστήρια και στή λατρεία. Στην πρώτη περίοδο του οίκουμενικού διαλόγου μεταξύ ανατολής και δύσεως πρόσεξαν περισσότερο την πρώτη άποψη. 'Η πρώτη έμπειρία ήταν αποθαρρυντική: 'Υπήρχε πράγματι διαφορά και μάλιστα τέτοιου χαρακτήρα ώστε νά είναι άπίθανη ή συμφωνία. Τό *Filioque*, τó δόγμα της Εύχαριστίας, ή επίκληση τών 'Αγίων, τó ζήτημα της Θεοτόκου, οι προσευχές για τούς άποθανόντες — σ' όλα αυτά τά σημεία δέν μπορούσαν νά υποχωρήσουν οι όρθόδοξοι, άν και μπορούσε νά γίνη καθαρή διάκριση μεταξύ υποχρεωτικού δόγματος και θεολογικής έρμηνείας.

Στή μεταγενέστερη περίοδο τών συζητήσεων, τó όλο πρόβλημα του δόγματος της 'Εκκλησίας ήλθε στο προσκήνιο. Τό βασικό ζήτημα ήταν: Τί είναι οίκουμενική 'Εκκλησία; Και υπό ποίαν έννοιαν μπορούν σχισματικά σώματα νά ανήκουν ακόμη στην 'Εκκλησία; Μερικοί όρθόδοξοι θεολόγοι υποστήριζαν πώς τά χωρισμένα σώματα δέν ανήκαν καθόλου στην 'Εκκλησία και γι' αυτό είχαν αποκλεισθί όχι μόνο ιστορικά αλλά και πνευματικά. "Άλλοι διατείνονταν πώς παρά ταύτα, κατά κάποια έννοια και υπό ειδικές συνθήκες, σχετίζονταν ύπαρξιακά με την 'Εκκλησία. Κατά μεταγενέστερες απόψεις, τά μυστήρια τών μη όρθόδοξων δέν επαναλαμβάνονταν υποχρεωτικά για εκείνους πού γίνονταν όρθόδοξοι, κι έτσι γινόταν παραδεκτό πώς είχαν κάποια χαρισματική σπουδαιότητα, έστω και έξω από τά αύστηρώς κανονικά όρια της 'Εκκλησίας. Αυτό καθώρισε την κοινή γραμμή ένεργείας της ρωσικής 'Εκκλησίας στον 19ο και στον 20ό αιώνα.

Άπό τó άλλο μέρος, αυτή ή τακτική θά μπορούσε νά έρμηνευθί υπό τó φώς της θεωρίας της οίκονομίας, πού είναι χαρακτηριστική της σύγχρονης έλληνικής θεολογίας. 'Εν τοιαύτη περιπτώσει, τó γεγονός της μη επαναλήψεως τών μυστηρίων δέν θά σήμαινε όποιαδήποτε άναγνώριση τών έν λόγω μη όρθόδοξων τελετουργιών και θά μπορούσε νά έρμηνευθί απλώς σαν ποιμαντική παραχώρηση. Αύτη ή άποψη άντιπροσωπεύθηκε στή Ρωσία από τόν Khomiakov, και στα τελευταία χρόνια μελετήθηκε λεπτομερώς με τολμηρή ριζοσπαστικότητα από τó μακαρίτη μητροπολίτη Anthony (Khrapovitski).

'Ο Anthony, αυτή την εποχή άρχιεπίσκοπος του Kharkon και μόνιμο μέλος της ιερās συνόδου, άπάντησε με έκτεταμένο γράμμα σέ πρόσκληση νά λάβη μέρος στο συνέδριο για την πίστη και την τάξη, και σ' αυτό τó γράμμα είχε με ειλικρίνεια εκθέσει τις απόψεις του. Δέν υπήρχε πνευματική πραγματικότητα «ούτε χάρις» έξω από την όρθόδοξη 'Εκκλησία. Κάθε συζήτηση για έγκυρότητα είναι απλώς «ταλμουδική σοφιστία». "Ο,τι είναι έξω από την όρθόδοξη 'Εκκλησία είναι απλώς «αυτός ό κόσμος, πού είναι ξένος πρós του Χριστού την απολύτρωση και κατέχεται από τó διάβολο». Είναι αδιάφορο συνέχιζε ό Anthony, είτε οι μη όρθόδοξοι έχουν είτε δέν έχουν «όρθές δοξασίες». 'Η καθαρότητα του δόγματος δέν θά τούς ένσωμάτωνε στην 'Εκκλησία. 'Εκείνο πού είναι σημαντικό, είναι νά είναι πραγματικά μέλη της όρθόδοξης 'Εκκλησίας, πού δέν συμβιβάζεται με δογματική άγνοια ή ήθική άσάθεια. Παρά τόν κατηγορηματικό αποκλεισμό όλων τών μη όρθόδοξων από τή Χριστιανωσύνη, ό Anthony υποστήριζε όλόκαρδα την όρθόδοξη συμμετοχή στην προτεινόμενη διάσκεψη για την πίστη και την τάξη. «Πράγματι, δέν πρόκειται νά συνεορτάσωμε εκεί, αλλά θά αναζητήσωμε μαζί την άληθινή διδασκαλία στα έπίμαχα σημεία της πίστεως»⁷⁰.

Αύτη ή έπισκόπηση δέν θά ήταν πλήρης εάν παραλείπαμε τó όνομα του Βλαδίμηρου Soloviev (1853 - 1900). 'Ο Soloviev δέν ένδιαφέρθηκε ποτέ για τó οίκουμενικό πρόβλη-

μα, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀναζήτηση ἐνότητας μεταξὺ τῶν Ὁρθοδόξων καὶ τοῦ κόσμου τῆς μεταρρυθμίσεως. Ἡ θέση του πρὸς τὴ μεταρρύθμιση καὶ τὸν προτεσταντισμὸ ἔτεινε πάντα νὰ γίνῃ ἀρνητική, ἂν καὶ στὰ τελευταῖα του χρόνια μιλοῦσε περιστάτικα γιὰ «ὑπερ-ὁμολογιακὸ» Χριστιανισμό, καὶ γιὰ «θρησκεία τοῦ Ἁγ. Πνεύματος» ἀκόμη. Παρὰ ταῦτα, ἡ προσφορά του στὶς συζητήσεις γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἐνότητα ἦταν σημαντική. «Ἡ διασπασθεῖσα ἐνότητα» τῆς Χριστιανωσύνης, «ἡ μεγάλη Ἑριδα», τ.ἐ. ὁ «χωρισμὸς τῶν Ἐκκλησιῶν», ἦταν κατὰ τὴ γνώμη του τὸ σπουδαιότερο γεγονός καὶ ἡ κυριώτερη τραγωδία τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου. Γι' αὐτό, ἡ ἐπανεένωση τῆς Χριστιανωσύνης ἦταν γι' αὐτὸν ὄχι μόνον ἀπλῶς ἓνα ἰδιαίτερο καὶ συγκεκριμένο πρόβλημα θεολογίας καὶ χριστιανικῆς πράξεως, ἀλλὰ τὸ κεντρικὸ πρόβλημα τῆς χριστιανικῆς ζωῆς καὶ ἱστορίας. Ὁ Solov'ien ἐνδιαφερόταν κυρίως γιὰ τὸ ζήτημα τῆς συμφιλίωσεως μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ Ρώμης καὶ κατὰ κάποια ἐννοια ὑποστήριζε ἓνα πιὸ συγκεκριμένο εἶδος *σὺνίας*. Στὴν πραγματικότητα, δὲν ἐπίστευε πὼς οἱ Ἐκκλησίαις ἦταν χωρισμένες. Ὑπῆρχε ἱστορικὴ ἀποξένωση, ἐξωτερικὴ διάσπαση, ἀλλὰ σὲ ἔσχατη ἀνάλυση, ἦταν ἀκόμη μία (μυστικά) ἀδιαίρετη καθολικὴ Ἐκκλησία.

Ἡ βασικὴ του ἀποψη ἦταν ὀρθή: Ἡ Ἐκκλησία εἶναι βασικά μία, καὶ γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ διαιρεθῇ. Ἡ ἡ Ρώμη δὲν εἶναι καθόλου Ἐκκλησία, ἢ μαζὶ μὲ τὴν ἀνατολὴ εἶναι κατὰ κάποιο τρόπο μιὰ Ἐκκλησία, καὶ χωρισμὸς ὑπάρχει μόνον στὴν ἱστορικὴ ἐπιφάνεια. Αὐτὴ ἡ θέση μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθῇ ὑπὸ περιωρισμένη ἐννοια, τ.ἐ. ὡς περιλαμβάνουσα μόνον τὴ Ρώμη καὶ τὴν ἀνατολικὴ ὀρθοδοξία. Ἀλλὰ θὰ μπορούσε νὰ ἐπανερμηνευθῇ μὲ εὐρύτερη ἐννοια, καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωσι μιὰ σπουδαία καὶ πραγματικὰ οἰκουμενικὴ πρόταση θὰ παρουσιαζόταν. Ἡ ἀξία τοῦ Solov'ien ἐγκείται στὸ ὅτι προσπάθησε νὰ ξεκαθαρίσῃ τίς προϋποθέσεις πού εἶναι οἱ βάσεις τοῦ καθολικοῦ δόγματός τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ τελικὲς του οἰκουμενικὲς ἀπόψεις, πού τόσο ζωντανὰ παρουσιάσθηκαν στὸ βιβλίον τοῦ *Ἱστορία τοῦ Ἀντιχρίστου*,

περιελάμβαναν τὴν ὅλη Χριστιανωσύνη καὶ τὴν τελειότητα τῆς χριστιανικῆς παραδόσεως — τὴν πνευματικὴ ἐσωτερικότητα τῆς ὀρθόδοξης ἀνατολῆς, τὴν αὐθεντία τῆς Ρώμης, καὶ τὴν πνευματικὴ ἐντιμότητα τοῦ προτεσταντισμοῦ. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἐνότητα εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορία".

Ἡ πραγματικὴ κληρονομία τοῦ Solov'ien δὲν εἶναι οὔτε ὁ «Ρωμαϊσμός» του, οὔτε τὸ χιμαιρικὸ θεοκρατικὸ του ὄνειρο, ἀλλὰ ἡ ὁξεία του αἴσθησις γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἐνότητα, γιὰ τὴν κοινὴ ἱστορία καὶ τὸν προσρισμὸ τῆς Χριστιανωσύνης, καὶ ἡ ἰσχυρὴ του πεποίθησις πὼς ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι ἡ Ἐκκλησία.

Αὐτὴ ἦταν ἡ ἀξίωσις του. Ἡ ἀπάντησις θὰ μπορούσε νὰ ἦταν μιὰ σοβαρὴ προσπάθεια γιὰ καθολικὴ καὶ γενικὴ ἐπαναπροσέγγισι. Αὐτὸ θὰ μᾶς ἔφερνε πέρα ἀπὸ ὅλα τὰ σχεδιάσματα συμφωνίας. Τὰ ζητήματα, πού συζητήθηκαν ἐπανελημμένα στὶς πρώιμες οἰκουμενικὲς διασκέψεις τῶν προηγούμενων αἰώνων εἶναι ἀκόμη καυτά. Εἶναι ἀνάγκη νὰ διαπιστώσωμε τὴ φύσιν καὶ τὸ σκοπὸ αὐτῶν τῶν ζητημάτων, πού οἱ Ὁρθόδοξοι ἦταν ὑποχρεωμένοι νὰ ἐξετάσουν καὶ νὰ τὰ ἐρευνήσωμε κατ' ἐπανάληψιν γιὰ νὰ κατανοήσωμε καὶ νὰ ἐρμηνεύσωμε γενικώτερα τὴ σημασία τῶν οἰκουμενικῶν συναντήσεων μεταξὺ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολῆς καὶ τῆς δύσεως.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙ

1. Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'Historien*, «Cahiers des Annales», 3 (Paris, 1949)· αγγλική μετάφραση, *The Historian's Craft* (New York, 1953), σ. 4.

2. Gerhard Kittel, «The Jesus of History», στο *Mysterium Christi*, που εκδόθηκε από τὸν G. K. A. Bell και Adolf Deissman (Longmans, 1930), σσ. 31 κ.έξ.

3. F. M. Powicke, *Modern Historians and the Study of History* (London, 1955), σσ. 227-228.

4. H. E. Manning, *The Temporal Mission of the Holy Ghost: or Reason and Revelation* (New York, 1866), σσ. 227 κ.έξ.

5. Ένδιαφέρουσα συζήτηση στο θέμα αυτό πραγματοποιήθηκε στο Άγγλο-αμερικανικό συνέδριο τῶν ἱστορικῶν τὸν Ἰούλιο τοῦ 1926. Τρεῖς εἰσηγήσεις πού δόθηκαν στο συνέδριο ἀπό τοὺς C. H. McIlwain, A. Meyendorff και J. L. Morison δημοσιεύθηκαν με τὸ γενικό τίτλο, «Bias in historical writing», στο *History*, XI (October, 1926), 193-203.

6. M. Bloch, σσ. 64-65.

7. Βλ. τὴ διεισδυτική ἀνάλυση τῆς ἐμπειρικῆς μεθόδου τοῦ Claude Bernard στὴν κλασσική του πραγματεία, *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale* (Paris, 1865). Ὁ Bergson συγκρίνει αὐτὸ τὸ βιβλίο με τὴ *Discours sur la methode* τοῦ Descartes: «The Philosophy of Claude Bernard», στο *The Creative Mind* (New York, 1946), σσ. 238 κ.έξ.

8. Βλ. τίς καυστικές παρατηρήσεις R. G. Collingwood, *The Idea of History* (New York, 1946), σσ. 257 κ.έξ.

9. Benedetto Croce, *La Storia come Pensiero e come Azione*, 4η ἐκδ., (Bari, 1943)· αγγλική μετάφραση, *History as the Story of Liberty* (London, 1949), σσ. 85 κ.έξ.

10. Benedetto Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 6η ἐκδ., (Bari, 1948), σ. 11.

11. Collingwood, σ. 214.

12. Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, Theil I, 3 Aufl. (Leipzig, 1883), «Vorrede», σ. VI.

13. Henri-Irenée Marrou, *De la connaissance historique* (Paris, 1954), σ. 83.

14. Collingwood, *ἔ. ὁ.*, σσ. 218-219.
15. Collingwood, *An Autobiography* (New York, 1949), σ. 31.
16. Croce, *Teoria e Storia*, σσ. 29 κ.ἑξ.· πρβλ. Collingwood, *The Idea*, σσ. 214 κ.ἑξ.
17. Fr. Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bd. II. 2, σ. 408.
18. G. Spet, «Istorija kak predmet logiki» («History as the Matter of Logic»), στὸ *Nauchnyja Izvestija*, σειρά 2 (Moscow, 1922), σσ. 15-16.
19. Marrou, *ἔ. ὁ.*, σ. 120.
20. Marrou, *ἔ. ὁ.*, σ. 101.
21. Collingwood, *Autobiography*, σσ. 127-128.
22. Γιὰ ὅλο τὸ δεῦτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου βλ. στήν πραγματεία μου «Οὐ τίπαχ ἱστορικού ἱσολκωνία» («Οἱ τύποι τῆς ἱστορικής ἐρμηνείας»), στὸ *Sbornik v chest' na Vasil N. Zlatarski* (Sofia, 1925), σσ. 523-541 (στὴ ρωσική). Εἶναι ικανοποιητικὸ γιὰ τὸ συγγραφεὶς νὰ διαπιστώνῃ ὅτι αὐτὴ τὴν ἰδέα τὴν ἀσπάζονται τῶρα πολλοὶ ἱστορικοὶ καὶ φιλόσοφοι, ἂν καὶ τὸ ρωσικὸ τοῦ ἄρθρου ἴσως νὰ ἦταν δύσκολο νὰ διαβαστῇ ἀπὸ πολλοὺς. Ἐκτός ἀπὸ τίς μελέτες τοῦ Croce, Collingwood καὶ Marrou, ποὺ ἤδη ἀναφέρθηκαν, θὰ ἐπρεπε νὰ μνημονευθοῦν: Raymond Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique* (Paris, 1948)· *La Philosophie critique de l'Histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Paris, 1950). Ἀπὸ τοὺς προηγούμενους συγγραφείς θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ μνημονεύσῃ τὸν Wilhelm Dilthey· γι' αὐτὸν βλ. H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey, An Introduction* (London, 1944)· *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London, 1952). Γιὰ τὸν Benedetto Croce βλ. A. Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955). Γιὰ ἄλλες ἀπόψεις βλ. π.χ., Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (New York, 1952)· S. G. F. Brandon, *Time and Mankind* (London, 1951)· G. N. Renier, *History, Its purpose and method* (Boston, 1950).
23. V. V. Bolotov, *Lekzii po istorii drevnej cerkvi* («Lectures on the History of the Early Church») (St. Petersburg, 1907), I, 6-7.
24. Ranke, «Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514», στὸ *Vorrede zur ersten Ausgabe* (October, 1824), *Samtliche Werke*, 3 Aufl., Bd. 33 (Leipzig, 1885), σ. VII.
25. Βλ. von Laue, Leopold Ranke, *The Formative Years* (Princeton, 1950), καὶ ἰδιαίτερα H. Liebeschütz, *Ranke* (Historical Association, G 26, 1954)· πρβλ. Eberhard Kessel, «Rankes Idee der Universalhistorie», στὸ *Historische Zeitschrift*, Bd. 178.2, σσ. 269-308 μὲ νέα κείμενα τοῦ Ranke.
26. Collingwood, *The Idea*, σσ. 282 κ.ἑξ.

27. Αὐτόθι, σ. 233.
28. Πρβλ. H. Gouhier, «Vision retrospective et intention historique», στὸ *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie* (Rome — Paris, 1956), σσ. 133-141.
29. Marrou, *ἔ. ὁ.*, σ. 47.
30. Collingwood, *The Idea*, σσ. 42 κ.ἑξ.
31. Βλ. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (New York, 1954), καὶ τίς παρατηρήσεις τοῦ Pieter Geyl στὸ *Debates with Historians* (London, 1955), σσ. 236-241.
32. Βλ. στὰ προηγούμενα ἄρθρα μου: «Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte», στὸ *Der Russische Gedanke*, Jh. I, Nr. 3 (Bonn, 1930), σσ. 240-252· «Die Krise des deutschen Idealismus», στὸ *Orient und Occident*, Hf. 11 & 12, 1932.
- 32α. Henry Gouhier, *L'histoire et sa philosophie* (Paris, 1952), σ. 128.
33. Robert Flint, *History of the Philosophy of History* (Edinburgh and London, 1893), σ. 62.
34. Lucretius, *De rerum natura*, III, 945.
35. Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923)· ἀγγλική μετάφραση: *Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*, ποὺ μεταφράσθηκε μὲ διορθώσεις τοῦ συγγραφέα καὶ προσθήκες τοῦ Richard Robinson (B' ἔκδ., Oxford, 1948), σ. 389 (ἰταλικά στοιχεία). Πρβλ. O. Tamelin, *Le Système d'Aristotele* (B' ἔκδ., Paris, 1931), σσ. 336 κ.ἑξ.· J. Chevalier, *La Notion du Nécessaire chez Aristotele et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon* (Paris, 1915), σσ. 160 κ.ἑξ.· R. Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la Pensée Aristotelienne* (Paris, 1930), σσ. 24 κ.ἑξ.· J. Baudry, *Le Problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon a l'ère chrétienne* (Paris, 1931), ἰδιαίτερα τὰ κεφάλαια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, σσ. 99-206 καὶ τὰ συμπεράσματα (σσ. 299 κ.ἑξ.).
36. B. A. van Groningen, «In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought», στὸ *Philosophia Antiqua*, ποὺ ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸ W. J. Verdenius καὶ τὸν J. H. Waszink (Leiden, 1953), vol. VI· Pierre Duhème, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic* (Paris, 1913), τ. I· (Paris, 1914), τ. II· Hans Meyer, «Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge», στὸ *Festgabe A. Ehrhard* (Bonn, 1922), σσ. 359 κ.ἑξ.· Jean Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St. Augustin* (Paris, 1933)· John F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, Mass., 1948)· Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 1953)· Mircea Eliade, *Der Mythos der Ewigen Wiederkehr* (Dues-

seldorf, 1953) · Henri-Charles Puech, «Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles», στο *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam, 4th-9th September 1950* (Amsterdam, 1951), σσ. 33 κ.ε.ε. «La Gnose et le Temps», στο *Eranos*, Bd. XX, *Mensch und Zeit* (Zurich, 1952), σσ. 57 κ.ε.ε. Προσπάθεια του Wilhelm Nestle να αποδείξει ότι υπήρξε ώριμμένη «φιλοσοφία της ιστορίας» στην αρχαία Ελλάδα υπήρξε ανεπιτυχής· βλ. στο έργο του «Griechische Geschichtsphilosophie», στο *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, Bd. XLI (1932), σσ. 80-114. Οι παρατηρήσεις του Paul Schubert δεν είναι πειστικές. βλ. στο κεφάλαιό του «The Twentieth-Century West and the Ancient Near East», στο *The Idea of History in the Ancient Near East*, έκδ. του Robert C. Denatn, American Oriental Series (New Haven, 1955), vol. 38, σσ. 332 κ.ε.ε.

37. βλ. π.χ., C. H. Dodd, *History and the Gospel* (London, 1938) · πρβλ. «Eschatology and History» παράρτημα στο *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York, 1936 [νέα έκδ. το 1944]).

38. Rudolf Bultmann, *History and Eschatology*, The Gifford Lectures, 1955 (Edinburgh, 1955).

39. Karl Loewith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, 1949), σσ. 196-197 πρβλ. επίσης τα άρθρα του: «Skepsis und Glaube in der Geschichte», στο *Die Welt als Geschichte*, Jh. X. 3 (1950) · «Christentum und Geschichte», στο *Christentum und Geschichte, Vortraege der Tragung in Bochum vom 5. bis 8. October 1954* (Duesseldorf, 1955).

40. Cyril C. Richardson, «Church History Past and Present», στο *Union Seminary Quarterly Review* (November, 1949), σ. 9.

41. Περισσότερα γι' αυτό το θέμα βλ. στη διάλεξή μου, *The Christian Dilemma*, που πραγματοποιήθηκε στο πανεπιστήμιο του Harvard στις 30 'Απριλίου του 1958 (άκόμη ανέκδοτη).

42. Το πρόβλημα της «χριστιανικής ιστορίας» (με το διπλό νόημα της λέξεως: «πραγματική ιστορία» και «ιστοριογραφία») έχει συζητηθεί έκτεταμένα τα τελευταία χρόνια και η γραμματολογία είναι τεράστια. Υπάρχουν μερικές σπουδαίες πραγματείες: G. Thils, «Bibliographie sur la theologie de l'histoire», στο *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 26 (1950), σσ. 87-95 · F. Olgiati, «Rapporti fra storia, metafisica e religione», στο *Rivista di filosofia neoscholastica* (1950), σσ. 49-84 · P. Henry, «The Christian Philosophy of History», στο *Theological Studies*, XIII (1952), 419-433 · βλ. επίσης R. L. Shinn, *Christianity and the Problem of History* (New York, 1953) · M. C. Smit, *De Verouding van Christendom en Historie in der huidige Roms-Katholieke geschiedbeschouwing* (Kampen, 1950) (με περίληψη στα γαλλικά).

Οι ακόλουθες δημοσιεύσεις πρέπει να μνημονευθούν ιδιαίτερα εν

σχέσει με το παρόν άρθρο: Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zurich, 1945) · αγγλική μετάφραση, *Christ and Time* (London, 1951) · Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III. 2 (Zollikon-Zurich, 1948), σσ. 524-780 · John Marsh, *The Fullness of Time* (London, 1952) · Jean Danielou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire* (Paris, 1953) · *L' Mystère de l'Avent* (Paris, 1948) · *Papers of the Ecumenical Institute*, 5: «On the Meaning of History», στο *Oikoumene* (Geneva, 1950) · Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth* (New York, 1945) · «The Role of History in Christian Thought», στο *The Duke Divinity School Bulletin*, XIV, No. 3 (November, 1949), σσ. 66-77 · H. Butterfield, *Christianity and History* (New York, 1950) · E. C. Rust, *The Christian Understanding of History* (London, 1947) · Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (New York, 1949) · Pietro Ghichetta, *Theologia della storia* (Rome, 1953) · John McIntyre, *The Christian Doctrine of History* (Edinburgh, 1957) · Christopher Dawson, *Dynamics of World History*, έκδ. του John J. Mulloy (New York, 1957) · Jacques Maritain, *On the Philosophy of History*, έκδ. του Joseph W. Evans (New York, 1957).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

1. K. N. Ouspensky, *Sketches on Byzantine History*, Part I, Moscow 1917 (ρωσικά), σ. 237 κ.ε.ε. Το βιβλίο του Ouspensky που πραγματεύεται την ιστορία της εικονομαχίας, στο όποιο αναφέρεται, φαίνεται πως ούδέποτε εκδόθηκε.

2. Henri Grégoire, στο *Byzantium*, που εκδόθηκε από το Norman H. Baynes και το H. St. L. B. Moss (Oxford: Clarendon Press, 1948), σ. 105. Όλα τα άρθρα σ' αυτό τον τόμο εγράφηκαν πριν τον πόλεμο.

3. E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (London: S.P.C.K. δ. χ.), σσ. 3-4.

4. Grégoire, *Byzantium* (1948), σ. 105.

5. G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, (Breslau, 1929) [*Historische Untersuchungen*, Hf. 5] · «Connection of the question of the Holy Icons with the Christological dogma», *Seminarium Kondakovianum*, I (1927) · «Gnoseological presuppositions of the Byzantine controversy about the Holy Icons», *Ibidem*, II, 1928) — δύο άρθρα στο ρωσικό · «Les debuts de la Querelle des Images», *Mélanges Diehl*, vol. I, Paris, 1930 · G. Ladner, «Der Bilderstreit und die Künstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie», *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*, B. 50 (1931) ·

«Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy», *Mediaeval Studies*, II (1940)· P. Lucas Koch, «Zur Theologie der Christus-ikone», στο «Benediktinische Monatschrift», *Beuron*, XIX (1937)· 11/12· XX (1928), 1/2, 5/6, 7/8· «Christusbild-Kaiserbild», αὐτόθι, XXI (1939), 3/4.

6. Περιληπτική σημείωση στο ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Andreev ἔχει δοθῇ στο *Russian Historical Journal* (ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸ V. Beneshevich), VII (Petrograd, 1921), 215-218 (στὰ ρωσικά).

7. Αὐτὸς εἶναι ὁ τίτλος ἐνὸς ωραιότατου φυλλαδίου τοῦ Eric Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935).

8. Πρβλ. Lucas Koch, *Christusbild*, κ.λ.π. — Ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ ὀρεκτὰ τὸ βιβλίον τοῦ André Grabar, *L'Empereur dans l'art Byzantin* (Paris, 1936).

9. Ἡ καλύτερη παρουσίαση τῆς ὀρθόδοξης θεωρίας τῶν εἰκόνων βρίσκεται στὰ ὅρθρα τοῦ P. Lucas Koch.

10. Βλ. B. M. Melioransky, *Georgij Kyprianin i Ioann Jeruslinskij, dva maloizviestnykh borza za pravoslavie v 8 vickie* (St. Petersburg, 1901)· καὶ Ostrogorsky, *Studien*.

11. Πρβλ. π.χ. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantine* (Paris: Picard, 1932), I, 379: «Ὅσον ἀφορᾷ τῇ μερίδᾳ τῆς αὐλῆς καὶ τοῦ ἀνώτερου κλήρου, μπορούμε νὰ εἰποῦμε ὅτι αὐτοὶ οἱ κυβερνητικοὶ ὑπάλληλοι καὶ οἱ ἐπίσκοποι κατὰ πλειονότητα δὲν ὑπακούουν στὶς ἐπιταγὰς τῆς συνειδήσεώς τους, ἀλλὰ διδάσκουν τὰ δόγματα ποὺ ἐναρμονίζονται μὲ τοὺς φόβους τους καὶ τὶς φιλοδοξίες τους». Αὕτῃ ἡ ἀποψη εἶναι εὐρῶς γνωστὴ στὴ γραμματολογία.

12. Αὐτὸ τὸ σημεῖο ἔχει τονισθῇ ἀπὸ τὸ H. Grégoire στὴν κριτικὴ του γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Ostrogorsky «Studien», στο *Byzantion*, IV, 765-771.

13. Πρβλ. F. Vernet, «Juifs (Controverses avec les)», στο *D. T. G.*, VIII, 2, στ. 1878 ἐξ· καὶ Sirarpie der Nersessian, «Une Apologie des images du septième siècle», στο *Byzantion*, XVII (1944-1945). Βλ. ἐπίσης J. B. Frey, «La question des images chez les Juifs», στο *Biblica*, XV (1934).

14. Αὐτὸ εἶναι κοινὴ θέση στὴ γραμματολογία. Βλ. ὅσον ἀφορᾷ τὰ τελευταῖα χρόνια, Christopher Dawson, *The Making of Europe* (London: Sheed & Ward, 1946 (1932), σ. 136: «Αὐτὸ κρύβει πίσω του ὅχι τὰ σαφεῖς δόγματα μιᾶς θεολογικῆς σχολῆς ἀλλὰ τὸ συγκεχυμένο καὶ ἀδιαμόρφωτο πνεῦμα ἐνὸς ἀνατολικοῦ αἰρετικοῦ πνεύματος ποὺ ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τὸ ὅλο σύστημα τοῦ ἑλληνικοῦ δόγματος». Πρβλ. George Every, *The Byzantine Patriarchate*, 451-1204 (London: S.P.C.K., 1946), σ. 105: «Τὰ εἰκονομαχικὰ σχίσματα τοῦ 730-786 καὶ 815-843 δὲν ἦταν σχίσματα μετὰξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως ἀλλὰ μετὰξὺ μιᾶς α-

σιατικῆς μερίδος τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῆς ἑλληνολατινικῆς μερίδος τῆς Ἑλλάδος, Ἰταλίας καὶ Ρώμης».

15. Πρβλ. Ostrogorsky, *Mélanges Diehl*, σ. 236: «Ὁ ρόλος, ποὺ παίχθηκε στὴν πρώτη ἀρχὴ τῆς εἰκονομαχίας ἀπὸ τοὺς εἰκονοκλάστες κληρικοὺς τῆς Μ. Ἀσίας, ἐπῆσε μέσα στὴ λήθη τῶν ἐπόμενων αἰώνων». Βλ. ἐπίσης Melioransky, *Georgij Kyprianin*.

16. Πρβλ. J. M. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, P. I, v. I. (Lutterworth Press, London & Redhill, 1945), σ. 63.: «Θὰ μπορούσε νὰ ἰδῇ κανεὶς περισσότερο σ' αὐτὸ τὸ κίνημα κάτι παρόλληλο πρὸς τὸ Ἰσλάμ» κ.λ.π.

17. Πρβλ. Vasiliev, *Histoire*, 380.

18. Karl Schwartzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha, 1890), σσ. 77-78.

19. Ἐν πάσῃ περιπτώσει τοὺς Παυλικιανούς ἐπικαλέσθηκαν μάταια, γιὰ εἶναι πολὺ ἀμφίβολο ἂν εἶχαν κάποια εἰκονομαχικὴ τάση, ἂν μάλιστα λάθωμε ὑπ' ὄψιν μας τὶς δυαδιστικὲς προϋποθέσεις τους. Henri Crégoire, στο *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini* (Roma, 1939), 177· καὶ τελευταῖα D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1949), σ. 53.

20. Βλ. Karl Holl, «Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung» (1916), στο ἔργο του *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen: Mohr, 1928), II, 351-387, καὶ Ostrogorsky, *Studien*, 61 κ.εξ.

21. Holl, 387, σημ. I. «Τὴν αὐθεντικότητα τῆς ἐπιστολῆς μόνο ὁ προκατειλημμένος θὰ μπορούσε ν' ἀμφισβητήσῃ. Γλῶσσα, θέσεις, ἰδέες συμφωνοῦν ἀπόλυτα μὲ τὸν ἀκαταμάχητο Εὐσέβιο. Ἐὰν εἶχαν ἀλλοιωθεῖ τὴν ἐπιστολὴ στοὺς αἰῶνες ποὺ ἀκολούθησαν τότε θὰ ἔπρεπε νὰ εἶχαν ἀποδώσει ὁξύτερα τὴν δογματικὴν τεκμηρίωσιν».

22. Ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ γράμμα τοῦ Εὐσεβίου ποὺ διαβάζομε στὸ Νικαιανὸ II (787): Mansi, XIII, στ. 314 ἢ Harduin IV, 406· ἓνα διευρυμένο κείμενο (κατὰ τὸν cod. Reg. 1980) δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν Boivin (Nic. Gregoras, *Hist. Byz.* XIX, 3, 4 (ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Migne, S. Gr. CXLIX καὶ στὸ C. S. H. B., Bd. XIX, 2)· Card. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, 383-386 (ὡς κεφ. 9 τοῦ Νικηφόρου Ἀντιρρητικός κατὰ Εὐσεβίου)· βλ. ἐπίσης στὰ ἔργα τοῦ Εὐσεβίου — Migne, S. Gr. XX, στ. 1545-1549, καὶ στὸ Kirsch, *Enchiridion*, σημ. 471. Πρβλ. Hugo Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Göttingen 1917· F.R.L.A.N.T., Neue Folge 10)· W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (Ficker's Studien über Christliche Denkmäler, Hf. 20· Leipzig 1930).

23. Ἰδὲ H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939).

24. Ἡ θεολογία τοῦ Ἀγ. Μαρίνου συζητήθηκε ἐκτεταμένα τὰ τελευ-

ταῖα χρόνια ἀπὸ τοὺς ἐρευνητές. Οἱ ἐξῆς μελέτες εἶναι ὁξείες μνείας: Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds* (1941· Β' ἐκδ., ἀναθεωρημένη καὶ συμπληρωμένη, 1961)· Polycarp Sherwood, O.S.B., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, «*Studia Anselmiana*», fasc. XXXVI (Romae, 1955)· Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965)· Walter Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens* (1965). Τὴν προγενέστερη μονογραφία τοῦ S.L. Epifanovich, *St. Maximus the Confessor and Byzantine Theology* (Kiev, 1915 [στὰ ρωσικά]), πρέπει ἀκόμη κανεὶς νὰ συμβουλευθῇ.

25. Ἀντιρρητικό βιβλίον κατὰ Εὐσεβίου καὶ Ἐπιφανίου τοῦ Ἀγ. Νικηφόρου δημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν Καρδινάλιο J. B. Pitra στὸ *Specilegium Solesmense*, Vol. I (1852), σσ. 371-504· Vol. (1858), σσ. 292-380. Δυστυχῶς ἡ μεγαλύτερη θεολογικὴ πραγματεία τοῦ Ἀγ. Νικηφόρου «Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ» παραμένει ἀνέκδοτη. Τελευταῖες μελέτες στὸ Νικηφόρο: A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit* (1952)· P. J. Alexander, *The Patriarch Nikephorus of Constantinople* (1958).

26. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Β' ἐκδ. ἀναθεωρημένη, Oxford, 1913), σ. 254.

27. Ὁριγ., Ἑρμηνεία εἰς Ἰωάννην, I, 9 καὶ 10, *Migne PG*, XIV, στ. 35-40. Ὁ Ὁριγένης διακρίνει ὁξέως καὶ ἀντιπαράθετει τὸ σωματικὸ (ἢ «ιστορικὸ») εὐαγγέλιον καὶ τὸ πνευματικὸ (καὶ «αἰώνιον»). Πρὶν ὁ Χριστὸς νὰ ἐμφανισθῇ σωματικῶς, ἐμφανιζόταν στοὺς προδεδυμένους καὶ τελεῖους ἀνθρώπους κατὰ θεία Πρόνοια στὴν Π. Διαθήκη, ὅπως στὸ Μωϋσῆ καὶ στοὺς προφῆτες, στοὺς ὁποίους ἀποκαλυπτόταν ἡ δόξα Του, κατὰ κάποιο πνευματικὸ (ἢ νοητὸ) τρόπο. Συγκρίνοντας ἡ μάλλον ἀντιπαράβαλλον τις δυὸ Διαθήκες, ὁ Ὁριγένης χρησιμοποιεῖ τὸν ἴδιον ὅρο «ἐπιδημία»: Μιὰ ἐπίσκεψη ἢ ἐμφάνιση, πού φθάνει ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους ἢ μιὰ προσωρινή διαμονή. Ἔτσι ἡ νοητὴ ὄραση τοποθετεῖται στὰ ἴδια ἐπίπεδα μὲ τὴν ἱστορικὴ συνάντηση, καὶ, στὴν πραγματικότητα, πολὺ ψηλότερα. Πρβλ. II, 3, στ. 113: Οἱ προφῆτες, ὅπως ὁ Ἡσαΐας, Ὁσηέ, Ἰερεμίας, συνάντησαν τὸ Λόγον. Ὅπως οἱ πλειονότης τῶν Χριστιανῶν δὲν γνωρίζει παρὰ τὸ Χριστό, «καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον» «θεωρῶντας πῶς ὁ Λόγος ἐγένετο σὰρκα καὶ εἶναι ὁ ὅλος Λόγος ὁ Χριστός, πού τὸν γνωρίζουν μόνον ἀφ' οὗτου ἐγένετο σὰρκα». Σὲ πολλὰς περιπτώσεις ὁ Ὁριγένης χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους Λόγος καὶ Χριστὸς σὰν συνώνυμα.

28. Εἰς Ἰωάν., VI, 2, *Migne PG*, XIV, στ. 201 κ.εξ. Πρβλ. I, 23, στ. 60. Καὶ εὐτυχῶς εἶναι, πράγματι, ἐκεῖνοι πού στὴν ἀνάγκη τοὺς γιὰ τὸν Υἱὸ τοῦ Θεοῦ ἔχουν γίνῃ τέτοια πρόσωπα ὥστε νὰ μὴν τὸν χρειάζονται

ὑπὸ τὴν ιδιότητα πού ἕνας ἱατρὸς θεραπεύει τὸν ἄρρωστο, ἢ ἐκείνη τοῦ ποιμένα, ἢ τοῦ λυτρωτῆ, ἀλλὰ μόνον ὑπὸ τὴν ιδιότητά του ὡς σοφίας καὶ Λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ ὁποιοδήποτε ἄλλο τίτλο κατάλληλο θὰ χρησιμοποιῶσαν ἐκεῖνοι πού εἶναι τόσο τέλειοι, ὥστε νὰ τὸν δέχωνται γιὰ τὰ λαμπρότατα ιδιώματά του.

29. Κατὰ Κέλσου, II, 68: «Τὴν ἀλήθεια τῶν γεγονότων πού καταγράφουν ὅτι συνέβησαν στὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, δὲν μποροῦμε νὰ τὴν ἰδοῦμε στὸ ἀπλὸ κείμενο πλήρως καὶ στὴν ἱστορικὴ διήγηση, γιατί κάθε γεγονός, ἀπὸ ἐκεῖνα πού διαβάσκονται στὴ Βίβλο καὶ κατανοοῦνται καλύτερα, εἶναι σαφῶς καὶ ἓνα σύμβολο κάποιου ἄλλου». Στὴν πραγματικότητα ὁ Ὁριγένης ἦταν ἐτοιμος νὰ προχωρήσῃ περισσότερο. Ὑπάρχουν στίς Γραφεὶς προφανεῖς ἀντιθέσεις καὶ ὠρισμένες ἱστορικὲς ἀναφορὲς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἱστορικὰ ἀληθινές. Παρὰ ταῦτα, «ἡ πνευματικὴ ἀλήθεια διατηρήθηκε σχεδὸν πάντοτε καθὼς μπορεῖ νὰ εἰπῇ κανεὶς στὸ ψεύτικο ὑλικό». Ὁ Ὁριγένης δὲν θὰ καταδίκαιε τοὺς συγγραφείς, «ἔστω κι ἂν πολλὰς φορὲς διαπραγματεύονταν ἐλεύθερα θέματα, πού κατὰ τὴν ἱστορικὴ ἀποψη συνέβησαν διαφορετικὰ, καὶ τὰ ἄλλαξαν τόσο ὅσο χρειαζόταν νὰ ὑπηρετήσουν τοὺς μυστικούς σκοποὺς πού εἶχαν μπροστά τους». Τὸ «πνευματικὸ» πρέπει νὰ τοποθετηθῇ πάνω ἀπὸ τὸ «ὑλικό». Πρβλ. Εἰς Ἰωάννην, X, 3 καὶ 4, *Migne PG*, XIV, στ. 312-313. Τελικὰ γιὰ τὸν Ὁριγένη ἡ Βίβλος δὲν ἦταν τόσο βιβλίον ἱερῆς ἱστορίας, ὅσο μιὰ ἀπέραντη ἀλληγορία πού ἐπρεπε νὰ κατανοηθῇ ἐξ ἐμφύτου (χωρὶς λογικὴ μεσολάβηση).

30. Εἰς Ἰωάννην, XIX, I, *Migne PG XIX*, στ. 524 κ.εξ.

31. Κατὰ Κέλσου, III, 41: «Βεβαιώνουμε ὅτι τὸ θνητὸ σῶμα Του καὶ ἡ ψυχὴ πού κατοικοῦσαν σ' Αὐτόν, ἐφθασαν στὸ ὕψιστο σημεῖο, ὅχι μόνον μὲ τὴν κοινωνία ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἔνωση καὶ τὴν ἀνάκραση, ἔτσι ὥστε μετέχοντας στὴ θεότητά Του μεταμορφώθηκε σὲ Θεό», καὶ τὸ σῶμα Του ἀπόκτησε «αἰθέρια καὶ θεῖα ποιότητα».

32. Κατὰ Κέλσου, II, 64. Ἑρμηνεία εἰς Ματθαῖον, XII, 30 καὶ 36, *Migne PG*, XII, στ. 1050 καὶ 1066.

33. Κατὰ Κέλσου, VI, 77· πρβλ. IV, 16 καὶ 18.

34. Ἀγ. Μαξίμου, Κεφάλαια θεολογικά, II, 13, *MPG*, XC, στήλες 1129-1132.

35. Κατὰ Κέλσου, I, 33. «Γιατὶ λοιπὸν δὲν θὰ ἐπρεπε νὰ ὑπάρχῃ μιὰ ὠρισμένη ψυχὴ πού παίρνει σῶμα τελείως θαυμαστό», ἢ παρόδοξο:

36. Κατὰ Κέλσου, II, 9. Πρβλ. Εἰς Ἰωάννην, XXXII, 17, *MPG*, XIV, στ. 812-818

37. Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους, I, 7, *MPG*, XIV, στ. 852.

38. Εἰς ὁμιλίαν Ἰερεμίου, XV, 6, *MPG*, XII, στ. 436-437.

39. Εἰς ὁμιλίαν Λουκά, XXIX, *MPG*, XIII, στ. 1876: τώρα ὁμως ἐπαύσε νὰ εἶναι ὁ ἀνθρώπος πού ἦταν τότε.

40. Βλ. ἰδιαίτερα Κατὰ Κέλσου VIII, 17 καὶ 18. «Σὲ ὅλους, λοιπὸν,

αυτούς που φυτεύουν και καλλιεργούν μέσα στις ψυχές τους, σύμφωνα με το θείο λόγο, εγκράτεια, δικαιοσύνη, σοφία, ευσέβεια, και άλλες αρετές, αυτά τα προτερήματα είναι τα αγάλματα που ανεγείρουν, στα οποία είμαστε πεπεισμένοι ότι έρχεται για χάρη μας, για να τιμήσει το μοντέλο και το πρωτότυπο όλων των αγαλμάτων: (την εικόνα του άδρατου Θεού). 'Ο Θεός ο Μονογενής... και καθένας που τον μιμείται σύμφωνα με τις ικανότητές του, μπορεί με αυτήν ακριβώς την προσπάθειά του, να ανεγείρει ένα άγαλμα σύμφωνα με την εικόνα του Δημιουργού, γιατί καθώς βλέπουν το Θεό με καθαρή καρδιά, γίνονται μιμητές Του. Και γενικά βλέπουμε ότι όλοι οι Χριστιανοί αγωνίζονται να ανεγείρουν ναούς και αγάλματα, καθώς τα χαρακτηρίσαμε και μάλιστα όχι νεκρά και άνοιστα» κ.λ.π. Πρβλ. VII, 66: «Όλοι εκείνοι που προσβλέπουν στα κακά κατασκευάσματα των ζωγράφων και γλυπτών και εικονογράφων, βρίσκονται στο σκοτάδι και είναι θυβισμένοι σ' αυτό, άφοβ δέν επιθυμούν να κοιτάξουν ψηλά και ν' ανεβάσουν το πνεύμα τους πάνω από όλα τα όρατα και αίσθητα πράγματα στο δημιουργό των όλων, που είναι φώς». 'Ιδὲ Elliger, έ.ά., σ. II κ.έ. και Hugo Koch, έ.ά., σ. 19 κ.έ.

41. 'Αγ. 'Ιωάννου του Δασκαλίου, Περί εικόνων, III.

42. Τα πρακτικά της εικονοκλαστικής ψευτοσυνόδου του 753 αναγνώσθηκαν στη Νικαϊανή Οικουμενική Σύνοδο του 787, *Mansi*, vol. XII, στ. 276.

43. «La Querelle des Images», εις Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. V (Paris, 1947).

44. 'Ο όρος της Νικαίας II στο *Mansi*, v. XIII, στ. 373 κ.έ.

45. Ράλλη και Ποτλή, Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων, τόμ. II ('Αθήναι), σσ. 492-495.

46. Πορφυρίου, Πλωτίνου βίος, I.

47. Πλωτίνου, 'Εννεάδες, V, 8. 8.

48. 'Εννεάδες, II. 9. 11.

49. Πρόξεις 'Ιωάννου, κεφάλαια 26-29, Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II. I (Leipzig 1898, ανατύπωση 1959) 'αγγλική μετάφραση στο *The Apocryphal New Testament*, έκδ. του M. R. James (Oxford, 1924). Το κείμενο δέν είναι μεταγενέστερο από τα μέσα του 2ου αι. Οι Πρόξεις αναφέρονταν στην εικονοκλαστική ψευτοσύνοδο του 753: *Mansi*, XIII, στ. 168 κ.έ. 'Ο Πατριάρχης Φώτιος αναφέρεται στη χρήση του κειμένου από τους εικονοκλάστες, Βιβλιοθήκη, CIV.

50. Πρβλ. το έντυπωσιακό βιβλίο του Endra Ivanka, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben* (Wien, 1948). Για την εικονομαχία ιδέ σ. 105 κ.έ.

51. 'Ο 'Ωριγένης παραμένει μορφή αντιλεγόμενη. Είναι έξω από το σκοπό αυτής της πραγματείας να δώσωμε περιληπτική εικόνα της

θεολογικής του σκέψης. 'Αποσκοπήσαμε μόνο να αποδείξωμε πως ώρισμένες άπόψεις του θα μπορούσαν να είχαν επηρεάσει την ανάπτυξη και διαμόρφωση των εικονοκλαστικών θέσεων. Τα κείμενα του 'Ωριγένη που αναφέρθηκαν σ' αυτή τη μελέτη άνθολογήθηκαν γι' αυτό το σκοπό. Τα πορίσματα αυτής της μελέτης ύποστηρίχθηκαν από τόν καθηγητή P. J. Alexander στο άρθρο του: *The Iconoclastic Concil of St. Sophia* (815) *and its definition* (Horos), στο «Dumbarton Oaks Papers», VII, σσ. 37-86.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VII

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium κ.λ.π., 1584, είναι πολύ σπάνια σήμερα. 'Ημουν τυχερός που βρήκα ένα αντίτυπο στη Βιβλιοθήκη του Union Theological Seminary, New York City. 'Η *Censura* του Solonius είναι διαθέσιμη στην ίδια βιβλιοθήκη, στην έκδοση του 1584 στο Παρίσι. Το ίδιο κείμενο βρίσκεται και σε μερικές μεταγενέστερες εκδόσεις: *Acta Orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*, έκδ. E. Schelstrate, Romae 1739' *Liber qui vocatur Index Veritalis*, έκδ. Gedeon Cyprus, 2 τόμοι, Lipsiae 1758' τα γράμματα του 'Ιερεμία έπανεκδόθηκαν (μόνο στην ελληνική) στη Συμβολική του I. E. Μεσολωρά, 'Αθήναι 1883. Πραγματοποιήθηκε και μια ρωσική μετάφραση στην άλληλογραφία, Μόσχα 1866 (ή μόνη μετάφραση σε σύγχρονη γλώσσα). Οι έπιστολές του 'Ιερεμία προς τόν Πάπα στόν G. Hofmann, S.J., *Griechische Patriarchen und Roemische Päpste, Orientalia Christiana*, XXV. 2, Roma 1932. Άλλες σπουδαίες πηγές: *Turcograecia*, υπό Martin Crusius, Basileae 1584 (περιέχει την άλληλογραφία του με τους 'Ελληνες' του Μελάγχθωνα το γράμμα προς τόν Πατριάρχη είναι στη σ. 204)' *Diarium* του Crusius, — έχουν δημοσιευθεί μόνο άποσπάσματα, *Diarium* 1596-1597 και 1598-1599, από τό W. Goz και E. Conrad, Tübingen 1927 a. 1931' πρβλ. *Tübingen und Konstantinopel, Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, υπό G. E. Zachariadis, Göttingen 1941 (πρβλ. τόν κατάλογο των γραμμάτων που ανταλλάγησαν μεταξύ του Crusius και των 'Ελλήνων άλληλογράφων του, 1573-1581)' *Tagebuch der an die ottomanischen Pforte zu Constantinopel vollbrachten Gesandtschaft*, υπό S. Gerlach, Frankfurt a/M. 1674' *Reisebeschreibung aus Deutschland nach Konstantinopel und Jerusalem*, υπό S. Schweigger, Nürnberg 1608' *Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore* κ.λ.π., υπό D. Chytraeus, Frankfurt

1580' πρβλ. *Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus*, ὑπὸ W. Engels, *Kyrios*, IV, 1939/1940' *Deliciae Eruditorum* κ.λ.π. ὑπὸ Joh. Lamius, t. IX, Florence 1740' *Eigentliche und Wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche* κ.λ.π., ὑπὸ Jo. M. Heineccius, 3 vols., Leipzig 1711 (θασιζέται κατὰ ἓνα μεγάλο μέρος στὰ ἀνέκδοτα συγγράμματα τοῦ Gerlach. — Ἡ πιὸ σπουδαιότερη πραγματεία: Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, τ. I, ὑπὸ I. N. Καρμίρη, Ἀθήναι 1937 (καλὴ βιβλιογραφία)· *Wittenberg und Byzanz*, ὑπὸ Ernst Benz, Marburg 1949 (βλ. ἰδιαίτερα στὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τῆς Αὐγουστιαίας' καλὴ βιβλιογραφία)· *Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Orthodoxie*, ὑπὸ Curt. R. A. Georgi, *Eine Heilige Kirche*, XXI, 1939' *Tübingen und Byzanz, Die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert*, ὑπὸ W. Engels, *Kyrios*, V, 1940/1941' πρβλ. ἐπίσης *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert*, ὑπὸ Ph. Meyer, Leipzig 1899 (Bonwetsch-Seeberg Studien III. 6)· *Theologia Dogmatica Orthodoxa* κ.λ.π. t. I, προλεγόμενα ὑπὸ Aurelius Palmieri, O.S.A., Florentiae 1911, σ. 453-463' *Symbolik der Griechischen Kirche*, ὑπὸ W. Gass, Berlin 1872, σ. 41-50' *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*, Bd. I, ὑπὸ F. Kattenbusch, Freiburg i/Br. 1892, σ. 141 κ.ἐξ.· *Luther als Kirchenhistoriker*, ὑπὸ E. Schäfer, Gütersloh 1897.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ VIII

1. Τελευταία δημοσιεύθηκε γερμανικὴ μετάφραση αὐτῆς τῆς σπουδαίας ἀλληλογραφίας: *Wort und Mystrium* (Witten/Ruhr: Luther-Verlag, 1958) [βιβλιοκρισία στὸ *Lutheran World*, June, 1959, σ. 90 ἐξ.· Ἐκδότης] πρβλ. στὸ ἄρθρο μου, «An Early Ecumenical Correspondence», στὸ *World Lutheranism of Today* (1950), σσ. 98-111 [σ' αὐτὸ τὸν τόμο].

2. *Turcograecia*, Tübingen, 1584, σ. 488. Ὁ καθηγητὴς Benz εἶχε εἰδικευθῇ ν' ἀνακαλύπτῃ ἀντίτυπα αὐτῆς τῆς ἐκδόσεως στὴν Tübingen, Stuttgart καὶ Wittenberg. Εἶχα στὴ διάθεσίν μου, σὲ μικροφίλμ, τὸ ἀντίτυπο τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λειψίας. Τὸ ἀντίτυπο τῆς Λειψίας διαφέρει, πάντως, ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ εἶναι γνωστὰ στὸν Benz. Ὁ

Benz ἀναφέρει ὅτι ὁ 8ος τόμος ἔχει 73 σελίδες. Τὸ ἀντίτυπο τῆς Λειψίας ἔχει 113.

3. Ernst Benz, «Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559», στὸ *Kyrios* Vol. V No 1/2, 1940-1941, σσ. 25-65' ἀνατυπώθηκε στὸ *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche* (Marburg/Lahn: Elwert-Gräfe und Unzer Verlag, 1949), σσ. 94-128.

4. *Turcograecia*, σ. 264.

5. Βλ. E. Benz, «Melanchthon und der Serbe Demetrios», στὸ *Kyrios*, Vol. IV, No 3/4, 1939-1940, σσ. 222-261, καὶ στὸ *Wittenberg und Byzanz*, σσ. 59-93.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IX

1. Μεταφορὰ τῆς θέσεως τῆς αὐτοκρατορίας.

2. Βλ. εἰσαγωγή, σσ. 18 κ.ἐξ. στὸ *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

3. Mansi, *Concilia*, XXVII, σσ. 857 κ.ἐξ.

4. Π.χ. P. Stransky στὸ ἔργο του *Respublica Bohemiae*, Lugd. Batav., 1634.

5. *Sub utraque*, ἀπὸ οὗ καὶ ὁ τίτλος τῶν οὐτρακβιστῶν ὑπὸ τὸν ὁποῖον μερικοὶ ἀπὸ τοὺς Χουσιίτες ἦταν γνωστοί.

6. Ἐκδ. τοῦ 1648, xviii, σ. 60.

7. Ἐδημοσιεύθηκαν ἀπὸ τὸν πατριάρχη Δοσίθεο, στὸν Τόμο τῆς Ἀγάπης, Jassy, 1698. Ἀντίτυπο αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἐστάλη τὸ 1725 ἀπὸ τὸν πατριάρχη Χρυσάνθο τῶν Ἱεροσολύμων στὸν ἀρχιεπίσκοπο Wake, ποὺ τὸ κατέθεσε στὴ βιβλιοθήκη Bodleian στὴν Ὁξφόρδη.

8. Στὸ Freger, *Rerum bohemicarum Scriptores*, Hanoviae, 1602.

9. Λατινικὴ μετάφραση ὑπὸ Blancardus, Leipzig and Frankfurt, 1687. Θὰ πρέπει νὰ λεχθῇ πὼς οἱ δηλώσεις τοῦ Φιλίππου Κυπρίου δὲν δίνουν τὴ ζωρὴ εἰκόνα τῆς πραγματικότητος, ποὺ δίνουν οἱ τσεχικὲς πηγές.

10. Regenvolscius, *Systema Historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum*, Trajecti ad Rhenum, 1652, σ. 495.

11. Πολὺ γραφικὴ περιγραφή τῆς συναντήσεως δίνει ἡ παλιὰ βιογραφία τοῦ Olaus καὶ Laurentius Petri: Johan Göstuf Hallman, *The Twenne Bröder och neriksboer, som then Evangeliska Lärans Införde uti Nordlander, then Aldre Mest. Olaff Petri Phase, Första Evangeliska Kyrrioherde Öswer Stockholms Stad, then Yngre Mest. Lars*

Petri hin Gamle, Första Evangeliska Erkebiskop uti Uppsala, Til Lefwerne och Wandel, Stockholm, 1726, σσ. 118-21.

12. Για τις πρώιμες οικουμενικές δραστηριότητες στην Πολωνία, βλ. κεφ. i, σσ. 60 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

13. Βλ. κεφ. xv, σσ. 678 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

14. Φαίνεται πώς αυτό ακριβώς το αντίτυπο βρίσκεται τώρα σε ιδιωτικά χέρια στις Ήνωμένες Πολιτείες — φωτοαντίγραφο υπάρχει στη Δημόσια Βιβλιοθήκη της Ν. Υόρκης.

15. Η γνώμη είναι του μετέπειτα αρχιεπισκόπου Θουατέρων Κυρίλου Λούκαρη, σ. 31.

16. Αυτό το πολύτιμο δώρο έφτασε στην Αγγλία μετά το θάνατο του James I.

17. Thomas Smith, στο έργο του *Narratio*.

18. Βλ. σσ. 189, 195 στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

19. Τα ρωμαιοκαθολικά κείμενα και οι πραγματείες που σχετίζονται μ' αυτή την έριδα έχουν συλλεγεί στο σπουδαίο βιβλίο: *Perpetuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie* (νέα έκδ. του Migne, σέ 4 τόμους, Paris, 1841).

20. 'Ανέκδοτο γράμμα προς τόν: Dr. Fall, Precentor of York Cathedral, στο Bodleian Library, MS. Add. D. 23.

21. Βλ. σ. 186 στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

22. Βλ. βιβλιογραφία (Kohlius).

23. Βλ. κεφ. ii, σσ. 100 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

24. John Michael Heineccius (1674-1722), *Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche*, Leipzig, 1711.

25. Η Unigenitus καταδίκασε 101 προτάσεις που ισχυριζόταν πώς υπήρχαν στα συγγράμματα των Jansenists. Η Βούλα δεν είχε επίσημα ληφθεί μέχρι το 1720, ένεκα της όξείας αντίθεσεως που εμφανίσθηκε στη Γαλλική Έκκλησία.

26. *Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis*, Jena, 1719.

27. Βλ. επίσης κεφ. iii, σσ. 147 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

28. Τρεις διαφορετικοί βαθμοί λατρείας ή εύλαθείας.

29. Για το Φιλάρετο βλ. βιβλιογραφία (Stourdzsa και ιδιαίτερα Florensky, *The Ways*, κ.λ.π., σσ. 166-84). 'Επίσης A. P. Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church* (Everman έκδ.), σ. 377· και για μία

προσωπική γνώμη *Memoirs of Stephen Grellet*, I, σσ. 395 κ.έ. 414, 421.

30. Για το Moehler βλ. ευρύτερη βιβλιογραφία στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

31. Για τελευταίες μελέτες στη σκέψη του Khomiakov, βλ. βιβλιογραφία στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

32. Sermon on «Submission to Church Authority», 29 November 1829, στο *Parochial and Plain Sermons*, III, έκδ. του 1885, σσ. 191. Που και πώς ή θεωρία των «κλάδων» πρωτοδιατυπώθηκε είναι άβέβαιο, αλλά κάτι αρκετά όμοιο έμφανίζεται ήδη στην προσευχή του επίσκόπου Lancelot Andrewes για «την καθολική Έκκλησία — Ανατολική, Δυτική, Βρετανική».

33. Βλ. J. H. Newman, «Prefatory Notice» για το έργο W. Palmer, *Notes on a Visit to the Russian Church*, σσ. v-vii.

34. Ο W. Palmer του Κολλεγίου του Worcester πρέπει να ξεχωρίζεται από τόν W. Palmer του Κολλεγίου της Magdalen που οι επισκέψεις του στη Ρωσία θα αναφερθούν κατωτέρω σ' αυτό το κεφάλαιο.

35. *A Letter to the Rev. R. M. Jelf, D.D.*, Oxford, 1841, σσ. 184 κ.έ.

36. George Tomlinson, *Report of a Journey to the Levant*.

37. Βλ. P. E. Shaw, *American Contacts*, σσ. 35 κ.έ.· και για την προγενέστερη όμερικανική «όποστολή» του Δρ. Hill, βλ. S. D. Denison, *A History of the Foreign Missionary Work of the Protestant Episcopal Church*, I, New York, 1871, σσ. 142 κ.έ.

38. E. B. Pusey, *A Letter to His Grace the Archbishop of Canterbury, on some Circumstances connected with the Present Crisis in the English Church*, Oxford, 1842, σ. 118.

39. Έλληνική μετάφραση αυτού του βιβλίου δημοσιεύθηκε στην Αθήνα το 1851.

40. Ο επίσκοπος Torry του Αγ. Ανδρέα, του Dunkeld και Dulblane συμφώνησε να γράψη μίαν «άγγελία» για την έκκληση του Palmer. Ο J. M. Neale, με λύπη για το ότι δεν θα έπρεπε να δοθι περισσότερη προσοχή στο βιβλίο του Palmer, διατύπωσε τη γνώμη ότι «θα μπορούσε να σταθι, στην ευρύτερη ιστορία των Έκκλησιών μας, σάν το πλέον άξιοσημείωτο γεγονός, που είχε συμβι μετά το σχίσμα των μη Κανονικών». *Life and Times of Patrick Torry, D.D.*, 1856, σ. 224.

41. Για το έπείσόδιο του Palmer βλ. βιβλιογραφία, ιδιαίτερα από τόν Palmer, Shaw στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

42. Τα γράμματα του Khomiakov προς τόν Palmer δημοσιεύθηκαν κατά πρώτον στη ρωσική στο *Pravoslavnoe Obozrenie* («The Orthodox Review») 1869 με σχόλια από τόν Fr. A. M. Ivantsov - Platonov. Το ηλθ-

ρες κείμενο στην αγγλική δημοσιεύθηκε στο Birkbeck, *Russia and the English Church*.

43. Τα γράμματα του αιδεσιμώτατου Ε. J. Πορον για τις θρησκευτικές κινήσεις στην Αγγλία δημοσιεύθηκαν από τον L. Brodsky στο *Khristianskoe Chtenie* («Christian Reading»), April, May, June 1904, και June, July, September 1905 (αυτά καλύπτουν την περίοδο από 1842-1862)· πρβλ. «Materials concerning the question of the Anglican Church», που περιέχουν σχόλια και γράμματα του Fr. Πορον και Fr. Joseph Vassiliev (Ρώσσο εφημέριου στο Παρίσι), στα 1863-65, στο ίδιο περιοδικό, July and August 1897.

44. Αυτός ο σπουδαστής ήταν ο μετέπειτα ιερέας στη Stuttgart, Fr. J. J. Bazarov.

45. Fr. Eugene Πορον προς τον επίτροπον κόμητα Pratasov, *Khristianskoe Chtenie*, May and June 1904.

46. Βλ. περισσότερα κεφ. vi., σσ. 178 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

47. John Octavius Johnson, *Life and Letters of Henry Parry Lid-don*, London, 1904, σσ. 100 κ.έ. Στόν W. Bright έγραψε για τις λειτουργίες: «Η όλη ατμόσφαιρα άπόπνεε ένα άρωμα του τέταρτου αιώνα».

48. Βλ. στόν Πρόλογο του επισκόπου Eden στην αγγλική μετάφραση του D. A. Tolstoy, *Romanism in Russia: an Historical Study*, London, 1874, I, σσ. viii κ.έ., και R. Eden. *Impressions of a recent Visit to Russia. A Letter ... on Intercommunion with the Eastern Orthodox Church*, London, 1867.

49. Για παρόμοιες και έν μέρει παράλληλες ενέργειες στην Αγγλία, βλ. κεφ. vi, σσ. 280 κ.έ. στο *A History of the Ecumenical Movement* (London, SPCK, 1954).

50. Η δεύτερη ιδρύθηκε τό 1870 αλλά καταργήθηκε τό 1883.

51. Ρωσικό ύλικό γι' αυτό τό έπεισόδιο: Γράμματα διαφόρων προσώπων προς τό Φιλάρετο, στο *Letters of clerical and lay persons to the Metropolitan Philaret of Moscow 1812-67*, εκδ. A. N. Lvov, St. Petersburg, 1908, σσ. 192 κ.έ., 342 κ.έ., 349 κ.έ., 623 κ.έ.· τό υπόμνημα του Φιλάρετου βλ. στο *Collection of Comments and Replies*, V, σσ. 537 κ.έ.· για τις θέσεις του στις αγγλικανικές χειροτονίες βλ. *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1866.

52. *Journal of the Proceedings in 1868*, σσ. 148, 169, 256, 258 κ.έ., 276, 421 κ.έ., 484 κ.έ.

53. *Journal*, κ.λ.π., 1871, Report of the Joint Committee, σσ. 564 κ.έ. Πρβλ. Karmiris, *Orthodoxy*, κ.λ.π., σσ. 332 κ.έ.· Ο μακαρίτης αρχιεπίσκοπος Γερμανός έθέρωρε αυτή την ενέργεια σαν «τό πρώτο βήμα για την προσέγγιση των Έκκλησιών επί καθορώς έκκλησιαστικής θάσεως». Βλ. *The Christian East*, Vol. X, No. 1, 1929, σ. 23.

54. G. Williams, *A Collection of Documents relating chiefly to the Visit of Alexander, Archbishop of Syros and Tenos, to England in 1870*, London, 1876· Δημ. Μπαλάνου, «Ο Αρχιεπίσκοπος Α. Λυκούργος», στη Θεολογία, τόμος I, 1923, σσ. 180-94· πρβλ. Καρμίρη, έ. ά. σσ. 337 κ.έ. Φαίνεται, πάντως, πως υπήρξε κάποια σκοτεινότερη πλευρά στην επίσκεψη του Αλεξάνδρου. Ήταν σέ διαρκή έπαφή με την ομάδα του Τιμοθέου Hatherly (βλ. σ. 206), για τον όποιον έκαμε και χειροτονίες. Και υπάρχει λόγος νά πιστεύουμε ότι έφθασε στό σημείο νά «ενασχειρό-τόνησε» κάποιον που ήταν ήδη αγγλικανός ιερέας.

55. Για τον πλήρη γερμανικό τίτλο αυτού του βιβλίου και για άλλο ύλικό για τον Baader, βλ. βιβλιογραφία στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

56. Αγγλική έκδοση με πρόλογο από τον επίσκοπο του Moray κ.λ.π., 2 τόμ., London, 1874.

57. Πραγματείες για τον Overbeck βλ. βιβλιογραφία στο *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

58. Ο καθηγητής Langen συγκεφαλαίωσε την όλη συζήτηση στο βιβλίο του *Die Trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche*, Bonn, 1876. Από ρωσική πλευρά παρόμοιες δηλώσεις έγιναν από τό S. Kokhomsky, *The Teaching of the Early Church on the Procession of the Holy Ghost*, St. Petersburg, 1875, και N. M. Bogorodsky, *The Teaching of St. John of Damascus on the Procession of the Holy Ghost*, St. Petersburg, 1879.

59. Περιληπτική έκθεση και ανάλυση: Dr. Otto Steinwachs, «Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus», στο *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1911, σσ. 169-86, 471-99. Για την αρχική περίοδο της κινήσεως διαπραγματεύονται τά πρακτικά των συνεδρίων, και *Bericht über die Unions-Konferenzen*, εκδ. Dr. H. Reusch, Bonn, 1874, 1875· αγγλική μετάφραση—*Reunion Conference at Bonn*, 1874, London, 1874· *Report of the Union Conferences...*, New York, 1876.

60. Δημοσιεύθηκε σέ γερμανική μετάφραση από τον Kireev, χωρίς τό όνομα του συγγραφέα, στο *Revue Internationale*, 1898, σσ. 681-712.

61. Περιληπτική έκθεση των άρθρων του Steinwachs (βλ. προηγούμενη ύποσημείωση). Την πορεία των διαπραγματεύσεων και των συζητήσεων μπορούμε νά παρακολουθήσουμε στο *Revue Internationale* (1893-1910) και *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (από τό 1911). Σύνοψη του Κερένσκυ από τον Kireev, III, 1895, 2. Bishop Sergius, «Qu'est-ce qui nous sépare des anciens-catholiques», *ibid.*, XII, I, 1904, σσ. 159-90. Άποσπάσματα άρθρων από τό Svetlov: «Zur Frage der Wiedervereinigung der Kirchen und zur Lehre von der Kirche», Αύτόθι, XIII, 2, 3, 1905· πρβλ. his Russian book, *Christian Doctrine*, I, Kiev, 1910, σσ.

208 κ.έξ. Για τὸν Κίρεφ δλ. Olga Novikoff, *Le Général Alexandre Kiréeff et l'ancien-catholicisme*, Berne, 1911.

62. Ἡ ὅλη ἱστορία περιέχεται στὸ W. J. Birkbeck, *Birkbeck and the Russian Church*, London and New York, 1917, σσ. 1-16. Βλ. ἐπίσης *The Life of Edward White Benson, sometime Archbishop of Canterbury*, ἀπὸ τὸ γιό του A. C. Benson, II, London, 1899, σσ. 155 κ.έξ.

63. Βλ. *Birkbeck and the Russian Church*, and *Life and Letters of Mandell Creighton*, ἀπὸ τὴ σύζυγό του, 2 τόμοι, London, 1905.

64. Ἀγγλικοὶ τίτλοι: *One Chapter from an Enquiry into the Hierarchy of the Anglican Episcopa Church*, ὑπὸ Sokolov· *The Question of Anglican Orders, in respect of the «Vindication» of the Papal Decision*, ὑπὸ A. Bulgakoff, London, 1899.

65. London, 1900· β' ἐκδοσὴ στὴν ἐλληνικὴ καὶ ἀγγλική, 1901· δλ. ἐπίσης E. W. Watson, *Life of Bishop John Wordsworth*, London, 1915, σσ. 217 κ.έξ., 339 κ.έξ., καὶ W. C. Emhardt, *Historical Contacts of the Eastern-Orthodox and the Anglican Church*, New York, 1920.

66. J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox, especially in regard to Anglican Orders*, London, 1921, σ. 17.

67. Τὸ «Σχέδιο» δημοσιεύθηκε στὸ Alcuin Club Tracts, ὑπὸ W. J. Barnes καὶ W. H. Frere, μὲ ὀξιοπρόσεκτες σημειώσεις ἀπὸ τὸν τελευταῖο, London, 1917, καὶ πάλι στὸ *The Orthodox Catholic Review*, Vol. I, No. 6, June 1927.

68. London, 1912.

69. *The Anglican and Eastern Churches. A Historical Record*, 1914-1921, London, 1921, ἰδιαιτέρως σσ. 27 κ.έξ.

70. «Correspondence of Archbishop Anthony with the representatives of the Episcopal Church in America», στὸ *Vera i Razoum* («Πίστη καὶ Λόγος»), 1915 καὶ 1916, σὲ ρωσικὴ μετάφραση ἀπὸ τὴ γαλλικὴ.

71. Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889· ἀγγλικὴ μετάφραση, *Russia and the Universal Church*, London, 1948. Γιὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Soloviev καὶ ἔργα ποὺ ἀναφέρονται σ' αὐτὸν, δλ. βιβλιογραφία στὸ *A History of the Ecumenical Movement* (London: SPCK, 1954).

ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ

- * Ἀγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις, μετάφρ. Δημ. Γ. Τσάμη, σελ. 177
- * Χριστιανισμός καὶ Πολιτισμός, μετάφρ. Νικ. Πουρναρεᾶ, σελ. 305
- * Δημιουργία καὶ ἀπολύτρωση, μετάφρ. Παν. Πάλλη, σελ. 378
- * Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, μετάφρ. Παν. Πάλλη, σελ. 364
- * Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας Α' σελ. 525
- * Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας Β' σελ. 434
- * Οἱ ἀνατολικοὶ πατέρες τοῦ 4ου αἰῶνα μετάφρ. Παν. Πάλλη σελ. 620
- * Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5ου αἰῶνος σελ. 474
- * Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 6ου, 7ου καὶ 8ου αἰῶνα σελ. 419
- * Οἱ Βυζαντινοὶ ἀσκητικοὶ καὶ Πνευματικοὶ Πατέρες σελ. 419

