

Ὁ «χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς»
τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ
καὶ οἱ Ἑλληνας θεολόγοι τῆς γενιᾶς τοῦ '60*

ΠΑΝΤΕΛΗ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ**

Εἶναι πιά κοινὰ ἀποδεκτὸ ὅτι ὁ ἀντίκτυπος τῆς σκέψης τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τόσο τὸ πλαίσιο τῆς ρωσικῆς θεολογίας τῆς διασπορᾶς, ὅπου πρωτοεμφανίστηκε, ὅσο καὶ τὸ γαλλικὸ καὶ εὐρύτερα εὐρωπαϊκὸ ἢ ἀκόμη καὶ ἀμερικανικὸ ὀρίζοντα, ὅπου ἔγινε εὐρύτερα γνωστή. Ἡ σύγχρονη ἑλληνικὴ θεολογία, εἰδικὰ μάλιστα ἀπὸ τῆς γενιᾶς τοῦ '60 καὶ ἐξῆς, δὲν ἀποτελεῖ ἐξαίρεση σὲ αὐτὴ τὴ διαπίστωση, ὅπως ἀποδεικνύουν, μεταξὺ ἄλλων, οἱ πολλαπλῆς μεταφράσεις τῶν ἔργων του, ἀλλὰ καὶ ὁ σημαντικὸς ἀριθμὸς διακεκριμένων Ἑλλήνων θεολόγων ποικίλων τάσεων ποὺ ἐπικαλοῦνται μὲ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο τῆς σκέψης του (Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζησιούλας, π. Ἰωάννης Ρωμανίδης, Σάββας Ἀγουρίδης, Χρῆστος Γιανναρᾶς, π. Βασίλειος Γοντικάκης, καὶ πολλοὶ ἄλλοι). Παραμένει ἕνα ἀληθινὸ ἐρώτημα, βέβαια, ἐὰν ἢ μεγάλη ποσότητα μεταφράσεων ἔργων τοῦ σπουδαίου αὐτοῦ Ρώσου θεολόγου τῆς διασπορᾶς στὰ νέα ἑλληνικὰ καὶ ὁ σημαντικὸς ἀριθμὸς τῶν Ἑλλήνων θεολόγων ποὺ μὲ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο θεωρήθηκαν μαθητὲς του, συνεπάγονται καὶ μία οὐσιαστικὴ καὶ ὀργανικὴ ἐπιρροὴ τῆς σκέψης καὶ τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ στοὺς ἐν λόγω θεολόγους¹. Καθὼς, ὁμως, τὸ θέμα αὐτὸ εἶναι

* Εἰσήγηση στὸ Διεθνὲς συνέδριο: "Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au 20e siècle", Ὁρθόδοξο Θεολογικὸ Ἰνστιτοῦτο Ἁγίου Σεργίου, Παρίσι, 27-28 Νοεμβρίου 2009. Τὸ γαλλικὸ κείμενο τῆς εἰσηγήσεως πρόκειται νὰ δημοσιευθεῖ στὸν τόμο τῶν Πρακτικῶν.

** Ὁ Παντελῆς Καλαϊτζίδης εἶναι Δρ. Θεολογίας καὶ Συντονιστὴς τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Δημητριάδος.

1. Σὲ πρόσφατο ἄρθρο μας (ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, Π., «"From the Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54/2010, σ. 6, ὑποσ. 4),

τεράστιο, θά περιοριστοῦμε στο πλαίσιο τῆς παρούσας εἰσήγησης στο κάπως ἰδιαίτερο, ἀλλὰ ὄχι λιγότερο ἐνδιαφέρον ζήτημα, τῆς ἐπιρροῆς τῆς θεωρίας τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τόν «Χριστιανικό Ἑλληνισμό», στήν ἐμφάνιση στήν Ἑλλάδα ἐκείνου τοῦ θεολογικοῦ ρεύματος πού θά μεταθέσει τήν ἀναζήτηση τῆς ἑλληνικότητας, πού εἰσηγεῖται ἡ λογοτεχνική γενιά τοῦ '30, στήν προέκταση καί τή συνέχεια τῆς ἑλληνικῆς πατερικῆς παράδοσης. Μὲ τὸ πέρασμα τῶν ἐτῶν, ἡ ἀναζήτηση αὐτὴ θά καταλήξει τελικὰ στήν πολιτισμικὴ καί κουλτουραλιστικὴ κατανόηση τῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας, καί εἰδικότερα στήν ἐρμηνεία τῆς μὲ τοὺς ὅρους τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ, ἐνῶ τὸ συγκεκριμένο θεολογικὸ ρεῦμα θά διεκδικήσει, ἐπιπλέον, γιὰ τὴν ἑλληνο-χριστιανικὴ σύνθεση τὴν ἀποκλειστικότητα καί μοναδικότητα τῆς ἔκφρασης καί τῆς ἐνσάρκωσης τῆς ἀλήθειας. Ἡ παροῦσα εἰσήγησή μας, πού στηρίζεται κατὰ βάση στήν ἔρευνα πού πραγματοποιήσαμε γιὰ τὴ διδακτορικὴ μας διατριβή², ἐξετάζει στο πρῶτο καί δεύτερο μέρος τὴν ἴδια τὴ θεωρία τοῦ Φλωρόφσκυ περὶ «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» καί περὶ «ἑλληνικότητας τῆς θεολογίας τῶν Πατέρων», καθὼς καί τὰ σημαντικὰ προβλήματα πού ἡ θεωρία αὐτὴ, κατὰ τὴ γνώμη μας, παρουσιάζει· στο τρίτο μέρος συζητᾶ κυρίως τὴ διαλεκτικὴ μεταξὺ δημιουργικῆς ἐπιστροφῆς στο παρελθόν καί ἐνὸς νέου «καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα» πού διατρέχει τὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ· στο τελευταῖο δὲ μέρος ἀσχολεῖται μὲ τὸ πῶς ἡ συγκεκριμένη θεωρία ἐρμηνεύθηκε καί ἔγινε ἀντιληπτὴ ἀπὸ ὀρισμένους Ἑλληνες θεολόγους τῆς γενιᾶς τοῦ '60, ὅπως ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς, ὁ π. Ἰωάννης Ρωμανίδης ἢ ὁ π. Βασίλειος Γοντικᾶκης, χωρὶς, σὲ καμία περίπτωση, νὰ ἰσχυρίζεται ὅτι ἔξαντλεῖ ἐδῶ τὸ ὑπὸ συζήτησης θέμα.

ἐπισημάνουμε τὴ διαμετρικὰ ἀντίθετη πορεία καί τὰ ἐντελῶς διαφορετικὰ θεολογικὰ χαρακτηριστικὰ δύο Ἑλλήνων μαθητῶν τοῦ Φλωρόφσκυ ἀπὸ τὴ γενιά τοῦ '60, τοῦ Μητροπολίτη Περγᾶμου Ἰωάννη Ζηζιούλα καί τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη.

2. Βλ. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ἑλληνικότητα καί Ἀντιδυτικισμὸς στὴ «Θεολογία τοῦ '60»*, ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή, Τμῆμα Θεολογίας ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη, 2008, κυρίως σσ. 249-286· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἑλληνικότητας καί ὁ θεολογικὸς ἀντιδυτικισμὸς στὴ θεολογικὴ γενιά τοῦ '60», στὸν τόμο: Π. Καλαϊτζίδη - Θ. Ν. Παπαθανασίου - Θ. Ἀμπατζίδη (ἐπιμ.), *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία. Ἡ "θεολογία" τοῦ '60*, ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2009, σσ. 429-514. Γιὰ τὴν κουλτουραλιστικὴ κατανόηση τῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας πρβλ. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗΣ, P., «La relation de l'Église à la culture et la dialectique de l'eschatologie et de l'histoire», *Istina*, 55/2010, σ. 15 κ.έ.

1. Ἡ θεωρία τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ περί «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ»

“Ὅπως εἶναι γνωστό, στὸ Α΄ Συνέδριο Ὁρθόδοξου Θεολογίας, τὸ 1936 στὴν Ἀθήνα, ὁ Φλωρόφσκυ θὰ κηρύξει τὴν ἐπιστροφή στὸν Πατέρα καὶ τὴν ἀνάγκη ἀπελευθέρωσης τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀπὸ τὴν «βαβυλώνια αἰχμαλωσία» στὴ γλώσσα, τὶς προϋποθέσεις καὶ τὴν προβληματικὴ τῆς δυτικῆς θεολογίας³, ἐπανερχόμενος μάλιστα συχνά, στὸ κείμενο αὐτό, στὴ χρῆση τοῦ ὄρου «ψευδομόρφωση», προκειμένου νὰ περιγραφεῖ ἡ μακρὰ πορεία ἐκλατινισμοῦ καὶ ἐκδυτικισμοῦ τῆς ρωσικῆς θεολογίας⁴. Σὲ συνέχεια αὐτῆς τῆς προβλημα-

3. Βλ. τὴν ἀνακοίνωσή του στὸ συνέδριο αὐτό: FLOROVSKY, G., «Westliche Einflüsse in der russischen Theologie», στὸν τόμο: H. S. Alivisatos (ἐπιμ.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, éd. Pirsos, Athènes, 1939, σσ. 212-231· τὸ ἴδιο κείμενο καὶ στὴν ἔκδοση: *Kyrios*, II, no 1, Berlin, 1937· σὲ ἑλληνικὴ ἀπόδοση: «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Ρωσικὴ Θεολογία», στὸν τόμο: Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Ἔργα 4: *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1979, σσ. 183-211.

4. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Ρωσικὴ Θεολογία», ὅπ.π. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἔργα 5: *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας*, ἑλλην. μτφρ. (μόνο γιὰ τὸν πρῶτο τόμο), Εὐτυχίας Β. Γιούλτη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1986 (γιὰ πλήρεις μεταφράσεις τοῦ ἔργου βλ. τὴν ἀμερικανικὴ ἔκδοση: *Ways of Russian Theology*, part I, transl. by R. L. Nichols, vol. five in the *Collected Works of G. Florovsky*, R. Haugh (ed.), Nordland, Belmont [Massachusetts], 1979, and part II, vol. six in the *Collected Works of G. Florovsky*, R. Haugh (ed.), Buchervertriebsanstalt, Vaduz-Europe, 1987· καὶ τὴ σχολιασμένη γαλλικὴ: *Les voies de la théologie russe*, traduction et notes J.-L. Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 2001). Γιὰ τὴν καταγωγή καὶ τὴ χρῆση τοῦ ὄρου «ψευδομόρφωση» στὸ ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ, βλ. KAZARIAN, N., “La notion de *pseudomorphose* chez Oswald Spengler et Georges Florovsky” (ἀ δημοσίευτη εἰσήγηση ἀπὸ τὸ Διεθνὲς Συνέδριο: “Le Père Georges Florovsky et le renouveau de la théologie orthodoxe au 20e siècle”, Ὁρθόδοξο Θεολογικὸ Ἰνστιτούτο Ἁγίου Σεργίου, Παρίσι, 27-28 Νοεμβρίου 2009, ὑπὸ δημοσίευση στὸν τόμο τῶν Πρακτικῶν). Γιὰ μίαν κριτικὴ συζήτηση τῆς θέσης τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὴν «ψευδομόρφωση», βλ. WENDEBOURG, DOROTHEA, «“Pseudomorphosis”: A Theological Judgement as an Axiom for Research in the History of Church and Theology», *The Greek Orthodox Theological Review*, 42/1997, σ. 321-342. Ἡ συζήτηση περὶ “χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ” στὸ Φλωρόφσκυ πλουτίζεται καὶ ἀπὸ δύο πρόσφατες, ἀνεκδοτες ἀκόμη, συμβολὲς τοῦ Διακόνου καὶ πανεπιστημιακοῦ GAVRILYUK PAUL: α) «Florovsky’s Christian Hellenism: A Critical Evaluation» (ἀπὸ τὸ Διεθνὲς Συνέδριο: «Νεο-πατερικὴ σύνθεση ἢ “Μεταπατερικὴ θεολογία”; Τὸ αἷμα τῆς θεολογίας τῆς συνάφειας στὴν Ὁρθοδοξία», ποὺ διοργανώθηκε ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν σὲ συνεργασία μὲ τὸ Πρόγραμμα Ὁρθόδοξων Σπουδῶν τοῦ Fordham University τῆς Νέας Ὑόρκης, τὴν ἔδρα Ὁρθόδοξης Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Münster καὶ τὸ Ρουμανικὸ Ἰνστιτούτο Δι-ορθόδοξων, Δια-χριστιανικῶν καὶ Δια-θρησκευτικῶν Σπουδῶν (INTER-Cluj-Napoca), στὸ Βόλο, στίς 3-6 Ἰουνίου 2010)· καὶ β) «The Case of

τικῆς, καὶ μάλιστα σὲ κείμενό του ποὺ φέρει τὸν τίτλο: «Δρόμοι τῆς ρωσικῆς θεολογίας»⁵, δημοσιευμένο στὰ ρωσικὰ τὸ 1937 στὸ Παρίσι, ὁ Φλωρόφσκυ θὰ ἀναπτύξει τὴ θέση του γιὰ τὸν «χριστιανικὸ Ἑλληνισμό» ὡς τὴν «αἰώνια κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως», ὡς «κάτι περισσότερο ἀπὸ ἕνα προσωρινὸ σταθμὸ στὴν Ἐκκλησία». Ἴδου τί ὑποστηρίζει σὲ ἕνα ἐκτενὲς ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἐν λόγῳ κείμενό του ποὺ ἐνδιαφέρει τὰ μέγιστα τὴ συζήτησή μας:

«Πρέπει νὰ πέραση [ἐνν. ἡ ρωσικὴ θεολογία] μέσα ἀπὸ τὸ αὐστηρὸ σχολεῖο τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ὁ Ἑλληνισμός, οὕτως εἶπεν, προσέλαβε αἰώνιο χαρακτήρα στὴν Ἐκκλησία: ἔχει ἐνσωματωθῆ σ' αὐτὴν τὴ δομὴ τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἡ αἰώνια κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως. Φυσικὰ ἐδῶ δὲν ἐννοεῖται ὁ ἐθνικὸς Ἑλληνισμὸς τῆς συγχρόνου Ἑλλάδος ἢ τῆς Ἀνατολῆς οὔτε ὁ ἐλληνικὸς φυλετισμὸς, ποὺ εἶναι ἀπηρχαιωμένος καὶ χωρὶς δικαίωση. Ἀσχολούμεθα μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα, μὲ τὸν Ἑλληνισμό τοῦ δόγματος, τῆς λειτουργίας, τῆς εἰκόνας. Στὴ λειτουργία, τὸ ἐλληνικὸ style τῆς “εὐσέβειας τῶν μυστηρίων” μπῆκε μέσα στὸν ρυθμὸ τῆς λειτουργικῆς μυσταγωγίας, χωρὶς νὰ ὑποστῇ κάποιο

“Westernization” vs. Hellenization: the Methodological Limitations of Georges Florovsky’s “Neopatristic Synthesis”» (ἀπὸ τὸ Διεθνὲς Συνέδριο: «Orthodox Constructions of the West», ποὺ διοργανώθηκε ἀπὸ τὸ Πρόγραμμα Ὁρθόδοξων Σπουδῶν τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Fordham, Νέα Ὑόρκη, 28-30 Ἰουνίου 2010).

5. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Οἱ δρόμοι τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», Ἔργα 4: *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1979, σσ. 214-244. Τὸ ἴδιο κείμενο (σὲ ἀποσπασματικῆ, ὅμως, μορφή καὶ μὲ τὸν τίτλο: «Πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας»), κυκλοφορεῖ ἤδη ἀπὸ τὸ 1962 στὸ πνευματικὸ συμπόσιο μὲ τίτλο: *Θεολογία, Ἀλήθεια καὶ Ζωή* (σσ. 17-59), ποὺ ἐκδίδει ἡ ὑπὸ τὸν Ἀρχιεπίσκοπο Ἡλίας Μαστρογιαννόπουλο ἀνανεωτικὴ τότε ἡγεσία τῆς Ἀδελφότητας Θεολόγων ἢ «Ζωή». Ἐπιλέγουμε νὰ παραπέμψουμε ἀναγκαστικὰ στὴν ἔκδοση τῶν ἀπάντων τοῦ Πουρναρά, ὄχι λόγῳ τῆς ἀκρίβειας καὶ ὀρθότητος τῶν μεταφραστικῶν τῆς ἐπιλογῶν, ἀλλὰ λόγῳ τῆς πληρότητάς της (ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀποσπασματικὴ μετάφραση τῆς «Ζωῆς»). Εἶναι χαρακτηριστικὸ, πάντως, γιὰ τὸ θέμα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, ὅτι, τουλάχιστον σὲ μία ἀκόμη περίπτωση, ἀπόσπασμα τοῦ ἴδιου κείμενου (κυρίως αὐτὸ ποὺ ἀφορᾷ στὴ θεωρία τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ»), ἐπαναδημοσιεύεται ὑπὸ τὸν τίτλο: «Ἐλευθερία, Ἀλήθεια, Ἑλληνισμὸς στὴν Ἐκκλησία», σὸ τχ. 48, 1993, σσ. 5-7 τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη*, ὡς εἰσαγωγικὸ σὸ ἀφιέρωμα τοῦ τεύχους: «Λαὸς, Ἔθνος, Ἐκκλησία». Παρέλκει μᾶλλον νὰ σημειώσουμε ὅτι σὲ πῶς συνεπτυγμένη μορφή, ἢ καὶ ὡς «ἰδέα» ἔστω καὶ «σύνθημα», τὸ ἐν λόγῳ ἀπόσπασμα χρησιμοποιήθηκε κατὰ κόρον, ἀπὸ ἐπιγόνους κυρίως τῆς γενιᾶς τοῦ '60, ἢ καὶ ἀπὸ πῶς συντηρητικὲς ἐκδοχὲς τοῦ πνεύματος καὶ τῶν προσανατολισμῶν της, γιὰ νὰ δικαιωθεῖ ἡ ἀποκλειστικότητα καὶ μοναδικότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς Ρωμοσύνης ἐπὶ τῆς Ὁρθοδοξίας.

είδος μυστικού “έπανεξελληνισμού”. Θα μπορούσε κανείς, πού είναι μέσα στην Έκκλησία, να είναι τόσο άνοητος, ώστε αυθαίρετα να “άφελληνίση” τις λειτουργίες και να τις μεταφέρει σ’ ένα πιά “μοντέρνο” style; Επί πλέον, ό Έλληνισμός είναι κάτι περισσότερο από ένα προσωρινό σταθμό στην Έκκλησία. Όταν ό θεολόγος άρχισή να σκέπτεται ότι οι “έλληνικές κατηγορίες” είναι άπηρχαιωμένες, αυτό άπλώς σημαίνει ότι αυτός έχει βγή έξω άπ’ τόν ρυθμό τής Έκκλησίας. Η θεολογία δέν μπορεί ίσως να είναι καθολική παρά μόνο μέσα στον Έλληνισμό. [...] Άλλ’ ό Έλληνισμός όλοκληρώθηκε μέσα στην Έκκλησία: τέτοια είναι ή ιστορική σημασία τής πατερικής θεολογίας. Αυτή ή “όλοκλήρωση του Έλληνισμού” συνεπήγετο μία άνελέητη διάσπαση, τó κριτήριο τής όποιας ύπήρξε τó κήρυγμα του Εύαγγελίου, ή ιστορική φανέρωση του σαρκωθέντος Λόγου. Ό χριστιανικός Έλληνισμός, μεταμορφωμένος καθώς ήταν, είναι τελείως ιστορικός. Η πατερική θεολογία είναι πάντα “θεολογία γεγονότων”, μάς φέρνει άντιμέτωπους με γεγονότα, τά γεγονότα τής ιερής ιστορίας. Όλα τά σφάλματα και οι πειρασμοί ένός έξελληνισμού πού επιδιώχθηκε άπερίσκεπτα –συνέβησαν έπανελημμένα στον ρου τής ιστορίας– δέν μπορούν ίσως να μειώσουν τή σπουδαιότητα αυτού του θεμελιώδους γεγονότος: τó “Εύαγγέλιο” και ή χριστιανική θεολογία, άπαξ διά παντός, διατυπώθηκαν έξ άρχής με έλληνικές κατηγορίες. Πατερικότητα και καθολικότητα, ιστορικότητα και Έλληνισμός είναι διάφορες άπόψεις ένός μοναδικού και άδιαιρέτου δεδομένου.

»[...] Έξ ίσου άνεπαρκής θά ήταν κάθε έρμηνεία τής άποκαλύψεως, βασισμένη άποκλειστικά σε “σημιτικές” κατηγορίες, δηλαδή στον “νόμο” και στους “προφήτες”.

»[...] Οι κατηγορίες του ιεροϋ Έβραϊσμού έχουν χάσει τήν άνεξάρτητη σημασία τους. Κάθε προσπάθεια πού άποβλέπει στο να τις ξεχωρίση ή να τις άποσπάση άπό τή χριστιανική σύνθεση όδηγεϊ σε ξανακύλισμα στον Ιουδαϊσμό. Η άλήθεια του “Έβραϊσμού” περικλείεται στην έλληνική σύνθεση. Ό Έλληνισμός όλοκληρώθηκε στην Έκκλησία άκριβώς με τόν βιβλικό έμβολιασμό. Είναι άδύνατο, άκόμα και άπό ιστορικής άπόψεως, να δικαιολογήσουμε τήν άντίθεση μεταξύ “Σημιτισμού” και “Έλληνισμού”. Όταν ό γερμανικός ιδεαλισμός κατάκτησε τις καρδιές, μερικοί συγγραφείς σκέφτηκαν να μεταφέρουν όλη τή δογματική, άκόμα και τά δόγματα, άπό τήν ύποτιθεμένη ως άπηρχαιωμένη γλώσσα του Έλ-

λθνισμοῦ, στοὺς ἰδιωματισμοὺς τοῦ νέου ἰδεαλισμοῦ, ποὺ ἦταν πιὸ κατανοητοὶ καὶ σύγχρονοι, ὅπως ἔκανε ὁ Hegel, ὁ Schelling, ὁ Baader καὶ οἱ ὅμοιοί τους. (Ὁ ἴδιος ὁ Khomiakov εἶχε σκεφθῆ νὰ τὸ κάνη αὐτό). Παρόμοιες προσπάθειες συνεχίσθηκαν ὡς τὶς μέρες μας.

»[...] Ὅχι, ὅ,τι χρειάζεται, δὲν εἶναι νὰ μεταφράσουμε τὰ παλαιὰ δογματικὰ σύμβολα σὲ μία σύγχρονη γλώσσα, ἀλλ' ἀντίθετα νὰ ἐπιστρέψουμε κατὰ δημιουργικὸ τρόπο στὴν “ἀρχαία” ἐμπειρία, νὰ τὴν ξαναζήσουμε στὰ βάθη τοῦ εἶναι μας καὶ νὰ ἐνσωματώσουμε τὴ σκέψη μας στὴ συνεχῆ δομὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πληρότητας. Ὅλες ἐκεῖνες οἱ δοκιμαστικὲς μεταφορὲς ἢ μεταφράσεις ποτὲ δὲν ὑπῆρξαν τίποτα ἄλλο ἀπὸ προδοσιές, δηλαδή, καινούργιες ἐρμηνεῖες μὲ ὄρους ἐντελῶς ἀκατάλληλους. Οἱ ὄροι τοὺς πάντα ὑπέφεραν ἀπὸ ἀθεράπευτη μονομέρεια (particularism). Ἰκανοποιοῦσαν λιγώτερο τὶς ἀνάγκες τῶν συγχρόνων καὶ περισσότερο τὶς φαντασιοπληξίες τῆς ἡμέρας. Ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν χριστιανικὸ Ἑλληνισμό δὲν εἶναι καθόλου πρόοδος, ἀλλ' ὀπισθοδρόμηση, ἐπιστροφή πρὸς τὰ ἀδιέξοδα καὶ τὶς ἀμηχανίες τοῦ ἄλλου Ἑλληνισμοῦ, ἐκείνου ποὺ δὲν εἶχε μεταμορφωθῆ καὶ ἀπὸ τὸν ὁποῖον δὲν ὑπῆρχε καμμιά διέξοδος παρὰ μόνον μέσῳ τῆς πατερικῆς ὀλοκληρώσεως. Ὁ ἴδιος ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς δὲν ἦταν τίποτα ἄλλο παρὰ μία ὀπισθοδρόμηση πρὸς τὸν προχριστιανικὸ ἰδεαλισμό. Ὅποιος εἶναι ἀπόρθημος νὰ μείνη κοντὰ στοὺς Πατέρες, ὁποῖος φοβᾶται νὰ ἀφεθῆ νὰ σύρεται πίσω ἀπὸ τὸν “πατερικὸ σχολαστικισμό”, ὁποῖος ἀγωνίζεται γιὰ πρόοδο καὶ προσπαθεῖ νὰ προχώρηση πάνω στὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο χωρὶς ἀποτέλεσμα, ρίχνεται μοιραῖα πρὸς τὰ πίσω ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ λογικὴ τῶν πραγμάτων καὶ βρῖσκει τὸν ἑαυτό του ἀνάμεσα στὴ συντροφία τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, τοῦ Πλωτίνου καὶ τοῦ Φίλωνος, δηλαδή πρὸ Χριστοῦ. Τὸ ταξίδι του εἶναι μία μάταιη, ξεπερασμένη διαδρομὴ ἀπὸ τὰ Ἱεροσόλυμα πρὸς τὴν Ἀθήνα.

»Ἄλλες ἀντιρρήσεις κατὰ τῆς “ἀπολογίας ὑπὲρ τοῦ Ἑλληνισμοῦ” ἔρχονται ἀπὸ τὴν ἀντίθετη πλευρὰ, ὅχι ἀπὸ τὴ δυτικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ ἴδιου τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ. Δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νὰ μεταγράψουμε τὴν Ὁρθοδοξία στὸ σλαβικὸ κλειδί, σύμφωνα μὲ τὸν ρυθμὸ αὐτῆς τῆς “σλαβικῆς ψυχῆς” ποὺ πρόσφατα κερδήθηκε γιὰ τὸν Χριστό; [...] Ἡ ρωσικὴ θεολογία δὲν ὑπέφερε ἀπὸ ἐλληνικὴ καταπίεση. Ὑπέφερε, ἀντίθετα, ἀπὸ τὴν ἀφροσύνη καὶ τὴν ἐλαφρότητα ποὺ ἔδειξε διακόπτοντας τὴ συνέχιση τῶν ἐλληνικῶν καὶ βυζαντινῶν παραδόσεων. Τὸ γε-

γονός ότι απέκλεισε τον έαυτό της από αυτήν τή συνέχιση επέδρασε για πολύ χρόνο κατά μαγικό τρόπο πάνω στη ρωσική ψυχή και τήν κατέστησε στείρα, γιατί ή δημιουργία είναι αδύνατη χωρίς ζωντανές παραδόσεις. Η αποκήρυξη τής ελληνικής πατερικής κληρονομιάς ισοδυναμεί πραγματικά με έκκλησιαστική αυτοκτονία»⁶.

Για τὸ συγκεκριμένο κείμενο τοῦ Φλωρόφσκυ δὲν μπορεῖ, λοιπόν, νὰ υπάρξει καθολικότητα καὶ ἀληθῆς ιστορικότητα ξέχωρα ἀπὸ τὴν πατερικὴ θεολογία καὶ τὸν χριστιανικὸ Ἑλληνισμό (οἱ δύο τελευταῖοι ὄροι ταυτίζονται στὴ σκέψη του), καθὼς τὸ Εὐαγγέλιο καὶ ἡ χριστιανικὴ θεολογία, (ἅπαξ) διὰ παντός, διατυπώθηκαν ἐξ ἀρχῆς μὲ ἑλληνικὲς κατηγορίες. Αὐτὸ τὸ (ἅπαξ) «διὰ παντός»⁷ καὶ τὸ «ἐξ ἀρχῆς» φαίνεται νὰ ἀποκοτῶν στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ «μεταφυσικές» σχεδὸν διαστάσεις, χαρακτηῖρα θείου προορισμοῦ καὶ θείας ἐκλογῆς, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ πού νὰ ἀκυρῶνουν, ἐν πολλοῖς, καὶ νὰ ἀναιροῦν τὴ διατυπωμένη ἀλλοῦ ἄποψή του γιὰ τὸν δυναμικὸ χαρακτηῖρα, τὴν ἀνοιχτότητα καὶ ἐνδεχομενικότητα τῆς Ἱστορίας, γιὰ τὴ δημιουργικότητα καὶ τὴν καινότητα ὡς ἀπαραράγαπτο στοιχεῖο τῆς χριστιανικῆς θέασης τῆς Ἱστορίας, στὸ βαθμὸ πού «ὁ Χριστὸς κατοικεῖ πάντα στὸ Σῶμα του, πού εἶναι ἡ Ἐκκλησία, καὶ σ' αὐτὴν ἡ ἱστορία τῆς σωτηρίας συνεχίζεται ἀποτελεσματικά»⁸. Ὁ Φλωρόφσκυ, βέβαια, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ὑπὸ συζήτηση ἀποσπάσματος σπεύδει νὰ πάρει τὰ μέτρα του καὶ νὰ διευκρινίσει γιὰ ποιὸν Ἑλληνισμό μιλάει, ἀποκλείοντας τὸν ἑλληνικὸ φυλετισμὸ, τὸν ἔθνικὸ Ἑλληνισμό τῆς συγχρόνου Ἑλλάδος καὶ τῆς Ἀνατολῆς – χωρὶς καὶ νὰ μπορεῖ νὰ ἐμποδίσει, ἐντούτοις, μὲ τὴ διευκρίνηση αὐτὴ τὴ μεταγενέστερη ἔθνοκεντρικὴ ἢ πολιτισμικὴ/ἑλληνοκεντρικὴ ἀνάγνωση καὶ ἐρμηνεία τοῦ παραπάνω ἀποσπάσματος ἀπὸ Ἑλληνες θεολόγους μὲ τέτοια ἐνδιαφέρο-

6. Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, «Οἱ δρόμοι τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὄπ.π., σσ. 226-232.

7. Βλ. τὴ χρῆση τῆς ἴδιας ἐκφρασης: «διὰ παντός», καὶ στὸ κείμενο τοῦ Φλωρόφσκυ πού ἐπέχει θέση πνευματικῆς διαθήκης, BLANE, A., π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ. *Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο ἐνὸς μεγάλου θεολόγου*, μτφρ. Ἐλ. Ταμαρέση-Παπαθανασίου, ἐκδ. Ἐν Πλῶ, Ἀθήνα, 2010, σ. 284.

8. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Ἡ δύσκολη θέση τοῦ χριστιανοῦ ιστορικοῦ», Ἔργα 2: *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, μτφρ. Ν. Πουρναρᾶ, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, 1982, σ. 81. «Ἡ ἱστορία αὐτὴ προχωρεῖ ἀκόμη», θὰ πεῖ ἀμέσως παρακάτω στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα ὁ Φλωρόφσκυ. Γιὰ μίαν ἀνάλυση τοῦ δυναμικοῦ χαρακτηῖρα, τῆς ἀνοιχτότητας καὶ ἐνδεχομενικότητας τῆς Ἱστορίας στὴ θεολογικὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ, βλ. ἀντὶ πολλῶν ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καὶ ἔρμος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», *Ἡ Ἐκκλησία γίνεται ὅταν ἀνοίγεται. Ἡ ἱεραποστολὴ ὡς ἐλπίδα καὶ ὡς ἐφιάλτης*, Ἐν Πλῶ, Ἀθήνα, 2008, σσ. 97-112, ὅπου καὶ παραπομπὲς στὰ σχετικὰ ἔργα τοῦ Ρώσου θεολόγου.

να και προσανατολισμούς. Ο «Χριστιανικός Έλληνισμός» του Φλωρόφσκυ είναι ο Έλληνισμός του Ευαγγελίου, της θεολογίας των Πατέρων και της λατρείας, του δόγματος και των Συνόδων. Όσο, όμως, περισσότερο αποκλείεται από την προοπτική του ή εθνι(μιστι)κή έκδοχή του Έλληνισμού, τόσο πιο πολύ διευρύνεται το πεδίο εφαρμογής του «ιερού» ή «Χριστιανικού Έλληνισμού» που στη σκέψη του Φλωρόφσκυ διεκδικεί πλέον κανονιστικό και αποκλειστικό ρόλο όχι μόνο για το παρελθόν της Έκκλησίας και της θεολογίας, αλλά και για το παρόν και το μέλλον τους. Αυτό που θέλει να πει ο Φλωρόφσκυ (θα δοῦμε παρακάτω για ποιούς λόγους) είναι ότι η αλήθεια της Έκκλησίας και η καθολικότητα της θεολογίας δεν μπορούν να διατυπωθούν παρά μόνο με έλληνικούς όρους και έλληνικές κατηγορίες. Καθολικότητα και έλληνικότητα της θεολογίας συνδέονται κατά Φλωρόφσκυ αδιάσπαστα και αδιαίρετα – «ἄς γίνουμε περισσότερο Έλληνες για να ἴμαστε πραγματικά καθολικοί, πραγματικά Ὀρθόδοξοι» θα ὑποστηρίξει σε ἄλλη παρέμβασή του, ὅπως θα δοῦμε παρακάτω– και ὅποιος θεολόγος ἀδυνατεῖ να σκεφθεῖ με βάση τις έλληνικές κατηγορίες θα πρέπει να ἀνησυχῇ, γιατί πολὺ ἀπλᾶ βρῖσκεται ἐν ἀσυμφωνία με τὸν ρυθμὸ τῆς Έκκλησίας, καθώς –και αὐτὸ ἔχει ἐξαιρετικὴ σημασία για τὸ θέμα μας– ὁ Έλληνισμός για τὸν Φλωρόφσκυ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἓνα προσωρινὸ σταθμὸ στὴν Έκκλησία, εἶναι ἓνα διαρκὲς παρόν, μία συντελεσμένη και ἐν ταυτῷ δυναμικῶς και διαρκῶς συντελούμενη πραγματικότητα που φιλοδοξεῖ να ἀπαντήσει στὶς προκλήσεις και τὰ ἐρωτήματα που ὁ σημερινὸς κόσμος ἀπευθύνει στὴ θεολογία, και που δὲν ἀρκεῖται ἀπλῶς στὶς ἀπαντήσεις που ἔδωσε κατὰ τὸ παρελθόν. Ἡ δυναμικὴ, διαχρονικὴ και «αἰώνια» αὐτὴ λειτουργία και ἀποστολὴ τοῦ Έλληνισμού στὴ θεολογία καθιστᾷ ἀνεπαρκῆ, περιττὴ και ἐπικίνδυνη κάθε ἀπόπειρα ἐπιστροφῆς στὴν προγενέστερη τοῦ χριστιανικοῦ Έλληνισμού πραγματικότητα, στὶς ἐβραϊκὲς δηλαδή κατηγορίες, ἀλλὰ και κάθε προσπάθεια να ἐκφραστῆ και διατυπωθεῖ ἡ ἀλήθεια τῆς Έκκλησίας και ἡ καθολικότητα τῆς θεολογίας με τρόπους και κατηγορίες που δὲν θὰ μπορούσαν να εἶχαν σκεφτεῖ οἱ Πατέρες, με τὴ γλώσσα ἐπὶ παραδείγματι τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας. Ὁ Έλληνισμός εἶναι και παραμένει στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ ἡ αἰώνια κατηγορία, ἡ σταθερὴ και μόνιμη κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως, τὸ κριτήριον για τὴν ἐπαλήθευση τῆς ἀuthεντικότητας και πιστότητας πρὸς τὴν παράδοση τῆς Έκκλησίας και τῆς θεολογίας.

Γι' αὐτὸ και ἰδωμένος ἀπὸ μία κριτικὴ σκοπιά, παρ' ὅλες τὶς θεολογικὲς εὐαισθησίες τοῦ Φλωρόφσκυ (Σάρκωση, ἱστορικότητα θεολογίας, ἀνοιχτότητα Ἱστορίας, κ.λπ.) και τὴ διαρκῆ ἔγνοια του για μία δημιουργικὴ πρόσληψη τοῦ

πνεύματος τῶν Πατέρων, θὰ πρέπει νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι ὁ «Χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς» ὡς θέση καὶ πρόταση (καὶ ὄχι, βέβαια, συνολικὰ ἢ σκέψη καὶ ἡ θεολογία τοῦ Φλωρόφσκυ), λόγω ἀκριβῶς τῶν προτεραιοτήτων του, ἀναφέρεται ἐν τέλει περισσότερο στὸ παρελθόν τῆς θεολογίας παρὰ στὸ παρόν, ρίχνει περισσότερο ἄγκυρα στὸ χθὲς καὶ εἶναι λιγότερο προσανατολισμένος στὸ σήμερα, παρουσιάζοντας ἔτσι ἐντάσεις ἢ ἀκόμη καὶ ἀντιφάσεις πρὸς ἄλλες θεμελιώδεις προτεραιότητες τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ. Ὅπως παρατηρεῖ σχετικὰ καὶ ὁ Θανάσης Ν. Παπαθανασίου,

«Ὁ “Χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς” τοῦ Φλωρόφσκυ ἀναμφίβολα παραπέμπει στὸ παρελθόν, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι οἱ δογματικὲς συνθέσεις τῆς Ἐκκλησίας δὲν τίθεται ὑπὸ διαπραγμάτευση· ὑπάρχει ἓνα “ἄπαξ” σ’ αὐτές. Ἐδῶ διαπιστώνει κανεὶς μία ἐσωτερικὴ ἔνταση στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ. Ἐνῶ σὲ πάμπολλα σημεῖα ἀναδεικνύει τὴν ἀνοιχτότητα τῆς Ἱστορίας, τὴν κατανόησή της ὡς δημιουργίας καὶ ὡς κριτικῆς πρόσληψης τοῦ παρόντος, σὲ ἄλλες ἀποστροφές του ἢ προσήλωσή του στὴν “ἐλληνικὴ μονιμότητα” τὸν ὀδηγεῖ σὲ ἀπόρριψη τῶν προσπαθειῶν πρόσληψης τῆς σύγχρονης φιλοσοφικῆς γλώσσας»⁹.

Ἀκόμη πιὸ «ἐλληνικὴ» θὰ εἶναι, ὅμως, ἡ κατάληξη καὶ τὸ κλείσιμο μιᾶς δευτέρας παρέμβασης τοῦ Φλωρόφσκυ στὸ Α΄ Συνέδριο Ὁρθοδόξου Θεολογίας τῶν Ἀθηνῶν, τὸ 1936¹⁰, ὅπου εἰδικὰ οἱ ἀκροτελεύτιες διατυπώσεις παραπέμπουν σαφῶς στὸν Ἑλληνισμὸ ὡς προϋπόθεση ἀληθοῦς καὶ γνήσιας θεολογίας. Πιὸ συγκεκριμένα, ἀφοῦ ἐξηγήσει ὁ Φλωρόφσκυ γιὰ ποιούς λόγους θεωρεῖ ἀδύνατη καὶ ἀδιανόητη τὴν ἀπόπειρα ἐπανερμηνείας καὶ ἐπαναδιατύπωσης τῆς αὐθεντικῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς καθολικότητας μὲ ἄλλους ὄρους πλὴν ἐκείνων τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ, τῆς ἐλληνικῆς πατερικῆς θεολογίας, ὅπως γιὰ παράδειγμα μὲ τοὺς ὄρους καὶ τίς κατηγορίες τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας –κυρίως τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ–, θὰ κλείσει τὴν

9. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στῆ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σ. 120.

10. Βλ. FLOROVSKY, G., «Patristics and Modern Theology», στὸν τόμο: H. S. Alivisatos (ἐπιμ.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936*, éd. Puyssos, Athènes, 1939, σσ. 238-242, καὶ σὲ νεώτερη δημοσίευση: *Diakonia*, 4/1969, σσ. 227-232· ἐλληνικὴ ἀπόδοση: «Πατερικὲς σπουδὲς καὶ σύγχρονη θεολογία», μτφρ. Ἰω. Κουτσουρίδη, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 73/1990, τχ. 735, σσ. 803-809.

παρέμβασή του με τις έξις απόλυτες και κατηγορηματικές, κατά τη γνώμη μας, όσο και προκλητικές, για την εποχή του και κυρίως για την εκκλησιαστική και ακαδημαϊκή του συνάφεια, διατυπώσεις:

«Κι επιπλέον όλα αυτά τα παραδοσιακά σχήματα και διατυπώσεις είναι πέρα ως πέρα Έλληνιστικά ή Ελληνικά. Αυτός ο “έλληνισμός” είναι πραγματικά, ούτως είπειν, καθιερωμένος. Είναι ένας νέος Χριστιανικός Έλληνισμός. Είναι μία κοινή ατμόσφαιρα της Έκκλησίας, που δημιουργήθηκε από μία σειρά χριστιανικών γενεών. Η Χριστιανική μας λατρεία είναι στην ουσία της έλληνική [...] Το ίδιο πρέπει να πη κανείς για τις εικόνες μας. Το ίδιο είναι αληθινό και για τις θεωρητικές μας διατυπώσεις. Υπό μίαν έννοια ή ίδια ή Έκκλησία είναι έλληνική, είναι ένας έλληνικός σχηματισμός, ή, μ’ άλλα λόγια, ο Έλληνισμός είναι μία σταθερή κατηγορία της Χριστιανικής ύπαρξεως... Κι έτσι κάθε θεολόγος πρέπει να περάση απ’ την έμπειρία ενός πνευματικού έξελληνισμού (ή, έπανεξελληνισμού...) Πολλές έλλειψεις στις σύγχρονες εξέλιξεις στις Όρθόδοξες Έκκλησίες εξαοτώνται κατά μεγάλο μέρος από την άπώλεια αυτού του έλληνικού πνεύματος. Και το δημιουργικό αίτημα για το προσεχές μέλλον θα ήταν κάπως έτσι: *ας γίνουμε περισσότερο Έλληνες για να μαστε πραγματικά καθολικοί, πραγματικά Όρθόδοξοι*»¹¹.

Άληθινή καθολικότητα και εκκλησιαστικότητα, αυθεντική Όρθοδοξία και έλληνικότητα στη θεολογία ταυτίζονται λοιπόν στη σκέψη του Φλωρόφσκυ, όπως φαίνεται και από το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε, ενώ κανείς δεν μπορεί να είναι αληθινός θεολόγος, το ίδιο το γεγονός του θεολογείν για τον Φλωρόφσκυ δεν ύφίσταται αληθώς, δίχως την έμπειρία ενός πνευματικού έξελληνισμού ή έπανεξελληνισμού.

Οί παραπάνω θέσεις του Φλωρόφσκυ, όταν δεν παρείχαν –παρά η και έναντια ένδεχομένως από την αρχική του πρόθεση– θεολογικά έρείσματα στις καθ’ ημάς ύπερφιάλες, έπαρχιακού τύπου άξιώσεις για την μοναδικότητα και αποκλειστικότητα του έλληνοχριστιανικού παραδείγματος (τόσο στο εκκλησιαστικό όσο και στο πολιτισμικό επίπεδο), ή στις θεωρίες περι Ρωμοσύνης και περι ταύτισης Όρθοδοξίας και Έλληνισμού, ή όταν ακόμη δεν εκλήφθη-

11. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Πατερικές σπουδές και σύγχρονη θεολογία», σσ. 808-809. Πρβλ. και τὸ ἄρθρο του, «The Christian Hellenism», *Orthodox Observer*, no 442, January 1957, σ. 10: «Let us be more “Hellenic” in order that we may be truly Christian».

καν ως έξωθεν –και για τούτο έγκυρη και αντικειμενική– έπιβεβαίωση τών περι έθνικης ή και πολιτισμικής ύπεροχής τών Έλλήνων θεωριών, συνέβαλαν σε μεγάλο βαθμό στην προβολή και συστηματοποίηση, τουλάχιστον στον έλλη- νικό χώρο, μιας έλληνοκεντρικής και πολιτισμικής έκδοχης τής θεολογίας και του έκκλησιαστικού γεγονότος. Γιατί οι παραπάνω άποψεις του Φλωρόφσκυ παρείχαν όχι μόνο τό φυλετικό/έθνικό άλλοθι (δεδομένης τής ρωσικής του κα- ταγωγής), αλλά και τή θεολογική/θεωρητική κάλυψη προκειμένου να διατυπω- θεί ή θεωρία για τήν έλληνικότητα και τόν πολιτισμικό/βυζαντινό Έλληνισμό ως άπαραίτητες προϋποθέσεις άληθοϋς θεολογίας και αύθεντικής Όρθοδο- ξίας, προκειμένου να θεμελιωθεί ή διαχρονική συνέχεια και άντοχή τής (έλλη- νικής) πολιτιστικής Όρθοδοξίας¹².

Πράγματι, όπως ήταν άναμενόμενο, ή θεωρία αύτή κέρδισε γρήγορα τή συ- μπάθεια τών Έλλήνων θεολόγων, συντηρητικών ή άνανεωτικών άδιάκριτα, ιδίως σε μία περίοδο πού διακρίνεται για τή μεγάλη δυσκολία και τήν άμφιθυ- μία τών Έλλήνων στην προσπάθειά τους να άντιμετωπίσουν τις προκλήσεις και τις άλλαγές πού θέτει ένώπιόν τους ό σύγχρονος κόσμος, δυσκολίες πού πηγά- ζουν έν μέρει άπό τήν άρνητική μεταβολή ως πρός τή θέση, τή σημασία και τήν ιστορική πορεία του Έλληνισμού –και τής έλληνόφωνης Όρθοδοξίας–, πού έδω και αίώνες βιώνει ριζικές και έπώδυνες άλλαγές, καθώς άπό τό κέντρο του κόσμου και τής προσοχής όπου βρισκόταν τουλάχιστον μέχρι τό 1453, έξω- θεΐται πλέον στο περιθώριο τών πολιτικών, οικονομικών και πολιτισμικών έξε- λίξεων, προσλαμβάνοντας έπαρχιακά χαρακτηριστικά. Ήταν έπόμενο, λοι- πόν, μία έξωθεν έρχόμενη θεωρία, πού άναβάθμιζε τόσο πολϋ τή θέση του Έλ- ληνισμού στο χώρο τής θεολογίας και του πνεύματος έν γένει, να γίνει δεκτή «μετά βαΐων και κλάδων», άκόμη και άπό εκείνους τους θεολόγους πού δέν διακρίνονταν για προσκόλληση στα έθνικιστικά ή έθνοκεντρικά στερεότυπα¹³.

Θά πρέπει έδω να διευκρινίσουμε ότι με τις παραπάνω θέσεις του ό Φλω- ρόφσκυ δέν έθετε *πρωταρχικά* τό ζήτημα του πολιτισμικού Έλληνισμού άυτο- νομώντας τή διαχρονική άξία και ισχύ του. Στο μέτρο πού ή σκέψη του διακρί- νεται για τόν «άντιδραστικό» και πολεμικό της χαρακτήρα¹⁴, είμαστε τής γνώ-

12. Πρβλ. και τό έργο μας, *Όρθοδοξία και Έλληνισμός στη σύγχρονη Ελλάδα*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2011, υπό έκδοση.

13. Πρβλ. στο ίδιο.

14. Βλ. σχετικά, GALLAHER, BR., «Hellenism Under the Sign of the Cross»: *Orthodox Identity and Polemicism in the Life and Work of Georges Florovsky (1893-1979)* (άδημοσίευτη εισέτι έργασία, χρησιμοποείται με τήν εύγενική άδεια του συγγραφέα).

μης πώς τὸν Φλωρόφσκυ τὸν ἐνδιέφερε μᾶλλον α) νὰ ἀπαντήσῃ στὶς κατηγορίες περὶ «ἐξελληνισμοῦ τοῦ χριστιανισμοῦ» ποὺ διατύπωσε ὁ μέγας Γερμανὸς θεολόγος καὶ ἱστορικὸς Ad. von Harnack στὸ κλασικὸ ἔργο του: *Das Wesen des Christentums*¹⁵, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ ἐπιστροφή στὸ αὐθεντικὸ βιβλικό, καὶ ἰδιαίτερα σημιτικὸ, πνεῦμα, καλώντας μάλιστα σὲ ὑπέρβαση τῆς παρέκκλισης ποὺ ἀντιπροσώπευσε στὰ μάτια του ὁ «ἐξελληνισμὸς τοῦ χριστιανισμοῦ» ποὺ πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς πλατωνίζοντες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τὶς Συνόδους καὶ τὴ συστηματοποίηση τοῦ δόγματος (τὸ θέμα εἶναι ἀρκούντως γνωστὸ καὶ συζητημένο, ὥστε νὰ θεωροῦμε ὅτι στὴ συνάφεια αὐτὴ παρέλκει περαιτέρω ἀνάπτυξή του)· καὶ β) τὸ ζήτημα τῆς θεολογικῆς γλώσσας καὶ τῆς δυνατότητας ἀλλαγῆς ἢ ριζικῆς ἀναπροσαρμογῆς τῆς ἐνόψει τῶν νέων προκλήσεων, καθὼς καὶ τῆς χρήσης νέων φιλοσοφικῶν κατηγοριῶν καὶ ὅρων γιὰ τὴ διατύπωση τῆς ἀλήθειας τοῦ Εὐαγγελίου· ὅρων καὶ κατηγοριῶν διαφορετικῶν ἐκείνων τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ ὄντολογίας ποῦ, στὴν ἐποχὴ ἀκμῆς τῆς χριστιανικῆς θεολογίας (κυρίως 4ος μ.Χ. αἰώνας), παρεῖχαν τὸν ἐννοιολογικὸ ἐξοπλισμὸ γιὰ τὴ διατύπωση τοῦ ὀρθόδοξου δόγματος. Δὲν θὰ πρέπει, βέβαια, νὰ ξεχνᾶμε πὼς ὅταν ὁ Φλωρόφσκυ ὑποστηρίζει τὰ σχετικὰ μὲ τὸν «χριστιανικὸ» ἢ «ἱερό Ἑλληνισμό», δὲν διακατέχεται ἀπὸ τὶς γνωστὲς ἑλληνικὲς μεγαλοϊδεατικὲς ἐμμονὲς οὔτε κατατρύχεται ἀπὸ κάποιο σύνδρομο ἀδικαίωτου ἢ ἀπώλεσθέντος Ἑλληνισμοῦ. Δὲν ἔχει κατὰ νοῦν κάποια ὑποτιθέμενη «πολιτιστικὴ Ὀρθοδοξία», ἢ κάποιας μορφῆς ἀνωτερότητα ἢ προτεραιότητα τοῦ πολιτισμικοῦ ἢ βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ ἔναντι ἄλλων παραδόσεων. Αὐτὴ μπορεῖ νὰ εἶναι μία ἀπὸ τὶς δυνατὲς ἐρμηνεῖες ἢ καὶ μία ἀπὸ τὶς ἀναπότρεπτες, ἴσως, συνέπειες τῆς ἐσωτερικῆς λογικῆς ποὺ διέπει τὴ θέση του περὶ τοῦ «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» ὡς τῆς αἰώνιας καὶ σταθερῆς κατηγορίας τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως. Πολὺ περισσότερο, βέβαια, ὅπως ρητῶς ἐξάλλου τὸ

15. HARNACK, AD. VON, *Das Wesen des Christentums*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1900. English translation: *What is Christianity*, transl. by Th. B. Saunders, Introduction by R. Bultmann, Harper, New York, 1957, κυρίως σσ. 217-245. Στὶς ἀπόψεις τοῦ Harnack ἀσκεῖ κριτικὴ ὁ Φλωρόφσκυ ὄχι μόνο στὰ κείμενά του ποὺ ἀναφέραμε παραπάνω ὅπως καὶ στὸ καθ' ὅλου ἔργο του, ἀλλὰ καὶ στὸ ἄρθρο του: «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία», Ἔργα 3: *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1983, σσ. 23-45. Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα πρβλ. ἀντὶ πολλῶν τὴν ἀνάλυση τοῦ WILLIAMS G. H., π. *Γεώργιος Φλωρόφσκυ. Εἰσαγωγή στὴ σκέψη του*, μτφρ. Θ. [N.] Παπαθανασίου, Παρουσία, Ἀθήνα, 1989, σσ. 30, 37, 54. Πρβλ. ἐπίσης τὴν κριτικὴ τοῦ ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Ν., *Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος*, Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη, 1969, σ. 35 κ.έ.

δηλώνει στην άρχή του πρώτου έκτενοῦς ἀποσπάσματος πού παραθέσαμε, ὅταν μιλάει γιά «Χριστιανικό Ἑλληνισμό» δὲν ἐννοεῖ σὲ καμία περίπτωση τὸν ἐθν(ικιστ)ικό ἢ φυλετικό Ἑλληνισμό τῆς συγχρόνου Ἑλλάδος ἢ τῆς Ἀνατολῆς –ἔστω καὶ ἂν συχνὰ στὸν τόπο μας, γιά δικούς μας «ἐσωτερικούς» λόγους, ὁ «Χριστιανικός Ἑλληνισμός» διαβάστηκε καὶ κατανοήθηκε μὲ πολιτισμικούς/ἑλληνοκεντρικούς ἢ καὶ ἐθνοκεντρικούς ὅρους. Τὸν Φλωρόφσκυ τὸν ἐνδιαφέρει *προτίστως* νὰ ἀποκλείσει τὴ δυνατότητα χρήσης τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ρομαντισμοῦ στὴ θεολογία, ὅπως εἶχαν τὴν τάση νὰ τὸ κάνουν, γιά παράδειγμα, οἱ Σλαβόφιλοι, κάποιοι ρώσοι θρησκευτικοὶ φιλόσοφοι τῆς προεπαναστατικῆς καὶ μετεπαναστατικῆς περιόδου, ἢ καὶ κάποιοι συνάδελφοί του στὸν Ἅγιο Σέργιο, καὶ ἰδιαίτερα ὁ π. Σέργιος Μπουλγκάκοφ, πρῶην μαρξιστῆς οἰκονομολόγος καὶ μετέπειτα κληρικός καὶ ἐπιφανῆς θεολόγος τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, κοσμητῶρ καὶ καθηγητῆς Δογματικῆς τοῦ Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου στὸ Παρίσι¹⁶. Ὁ τελευταῖος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι σοφιολόγοι ἐπίσης, θεωροῦσε ὅτι ἡ Σοφιολογία καὶ ἡ συγκεκριμένη χρήση τῆς φιλοσοφίας πὸν αὐτὴ υἰοθετοῦσε, ἔβρισκαν τὸ πατερικό προηγούμενό τους στὸν Ἑσυχασμὸ καὶ τὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ τὸν 14^ο αἰῶνα, θεωρία πὸν ὁ Φλωρόφσκυ ἀμφισβητοῦσε στηριζόμενος ἀκριβῶς στὴν προοπτικὴ τῶν Πατέρων ἐρμηνευμένων ὑπὸ τὸ πρῖσμα τοῦ «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ»¹⁷. Σύμφωνα μάλιστα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ π. Ἰωάννη Μάγιεντορφ, ἡ ἴδια ἡ ἐνασχόληση τοῦ Φλωρόφσκυ μὲ τοὺς Πατέρες, ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν πρόθεσή του νὰ ἀναιρέσει διὰ τῆς σπουδῆς τῶν κειμένων τους τὶς σοφιολογικὲς θεωρίες, ἐνῶ ὅλο τὸ ἔργο του δὲ εἶναι τίποτα ἄλλο ἀπὸ μία σιωπηλὴ ἀπάντηση στὴ Σοφιολογία καὶ τὴ σκέψη τοῦ Μπουλγκάκοφ μὲ τὴν ὁποία διαφωνοῦσε ριζικά¹⁸. Ὅπως

16. Πρὸβλ. GALLAHER, BR., «*Hellenism Under the Sign of the Cross*»: *Orthodox Identity and Polemicism in the Life and Work of Georges Florovsky (1893-1979)*, ὅπ.π. Εἰδικὰ γιά τὴ διαφωνία μεταξὺ Φλωρόφσκυ καὶ Μπουλγκάκοφ καὶ γιά τὴν κριτικὴ τοῦ πρώτου πρὸς τὸν δεύτερο, βλ. γιά μία πρώτη ἐνημέρωση, WILLIAMS G. H., π. *Γεώργιος Φλωρόφσκυ. Εἰσαγωγή στὴ σκέψη του*, ὅπ.π., σσ. 50-52, BLANE, A., π. *Γεώργιος Φλωρόφσκυ. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο ἐνὸς μεγάλου θεολόγου*, ὅπ.π., σσ. 98-114.

17. GALLAHER, BR., «*Hellenism Under the Sign of the Cross*»: *Orthodox Identity and Polemicism in the Life and Work of Georges Florovsky (1893-1979)*, ὅπ.π., ὅπου καὶ πλούσια σχετικὴ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ βιβλιογραφία, κυρίως σὲ ἀγγλικὴ καὶ ρωσικὴ γλῶσσα.

18. MEYENDORFF J., «*Predislovie*», στί: FLOROVSKII GEORGI, *Puti Russkogo Bogosloviia*, Vilnius Orthodox Diocesan Council, Vilnius, 1991, σσ. i-vi, ἰδίως σ. ii, ὅπως παρατίθεται στί: GALLAHER, BR., «*Hellenism Under the Sign of the Cross*»: *Orthodox Identity and Polemicism in the Life and Work of Georges Florovsky (1893-1979)*, ὅπ.π.

σημειώνει απ' την πλευρά του και ένας από τους έγκυρότερους μελετητές του έργου του π. Φλωρόφσκυ, ο άμερικανός πανεπιστημιακός G. H. Williams, μαθητής του μεγάλου Ρώσου θεολόγου, και μετά ταῦτα καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Harvard:

«Καθὼς διαμορφώνονταν οἱ ἰδεολογικοὶ συσχετισμοὶ στὸ νέο Ἰνστιτούτο τοῦ Παρισιοῦ καὶ σ' ὄλο τὸ θεολογικὸ περίγυρο, ὁ Φλωρόφσκυ βρισκόταν ὄλο καὶ περισσότερο σὲ ἀντίθετο πόλο πρὸς τὸν κοσμήτορα Sergius Bulgakov καὶ τὴν πλειοψηφία τῆς σχολῆς. Αὐτὸ πού ἐπρόκειτο νὰ γίνεῖ γνωστὸ στοὺς Ὀρθοδόξους κύκλους ὡς “Παρισινὴ Θεολογία (τοῦ Ἰνστιτούτου)”, βρισκόταν καθαρὰ σὲ διαδικασία πώλωσης. Ἀπέναντι στὴν πλειοψηφία τῆς Σχολῆς, ἡ ὅποια (πλειοψηφία) ἀντιπροσώπευε τὴ “Ρωσικὴ” σχολὴ καὶ ξαναδούλευε τὰ μεγάλα θέματα τῆς Ρωσικῆς θεολογίας καὶ φιλοσοφίας τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, στάθηκε ὁ Φλωρόφσκυ μὲ τὸν προγραμματικὸ στόχο “ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες”, ὥστε νὰ ἐπανακτηθεῖ ὁ “Χριστιανικὸς” ἢ “ἱερός Ἑλληνισμὸς”. Ὅπως ὅλοι οἱ ἐξόριστοι Ρῶσοι θεολόγοι, ὁ Bulgakov καὶ ὁ Φλωρόφσκυ ἐνεπλάκησαν στὴ διαδικασία τοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ καὶ τῆς προσαρμογῆς στὸ νέο περιβάλλον, ἀλλὰ ἐνῶ ὁ Bulgakov ἔβλεπε τὸν ἐκσυγχρονισμὸ μέσα ἀπὸ τὸ πρῶτο τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ καὶ τόνισε “πλατωνικά” στοιχεῖα τῆς Λατινικῆς Χριστιανικῆς φιλοσοφίας, ὁ Φλωρόφσκυ στηριζόμενος στὴν ἐξοικείωσή του μὲ τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι, πού ἀπέκτησε κατὰ τὴ διάρκεια τῶν σπουδῶν του στὴν Ὀδησσό (καὶ ἀπηχώντας ἴσως τὰ βιβλικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ ἐκ μητρὸς παπποῦ του), ἔδινε βάρος στὴ Γραφή καὶ στὶς πατερικὲς σπουδές. Πραγματικά, ὁ κοσμήτορας Bulgakov ἦταν ὁ πρῶτος πού τὸν ἔκανε νὰ εἰδικευτεῖ στοὺς Πατέρες»¹⁹.

19. WILLIAMS G. H., π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ. *Εἰσαγωγή στὴ σκέψη του*, σσ. 50-51. Καὶ λίγες σελίδες παρακάτω: «Ὁ Φλωρόφσκυ ἐπιθυμοῦσε νὰ πραγματοποιήσει μία οὐσιαστικὴ ρήξη μὲ τὸν Ἰδεαλισμὸ πού βραχυκύκλωνε τὴ θεολογικὴ ἐργασία μερικῶν συναδέλφων του καὶ μὲ τὸν ἀντιθεολογικὸ εὐσεβισμό καὶ τὴ φολλωρικὴ sobornost τῶν Σλαβοφίλων καὶ τῶν Narodniki, ὥστε νὰ ἐπιστρέψουμε στὸν ἀύθεντο “Χριστιανικὸ Ἑλληνισμό” τῶν Ἑλλήνων Πατέρων. Ταυτόχρονα ὁ Φλωρόφσκυ κάλεσε σὲ μία “ὑπεύθυνη”, ἐλεύθερη συνάντηση μὲ τὴ Δύση» (σ. 54). Πρβλ. SCHMEMANN, AL., «Russian Theology: 1920-1972. An Introductory Survey», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 4/1972, σσ. 72-94· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Roll of Honour», *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 2, number 1, Fall, 1953, σσ. 6-7, 8. Ὅπως σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν, «στὴν ἀπόπειρα [τῆς ρωσικῆς ἢ παρισινῆς σχολῆς τῆς θεολογίας] νὰ ἐπανεκτι-

“Όπως δὲ παρατηρεῖ, ἐπιπλέον, ὁ Θανάσης Ν. Παπαθανασίου, σχετικὰ μὲ τις ἰδιαίτερες συνθήκες ποὺ ὄθησαν τὸν μεγάλο Ρῶσο θεολόγο στὶς ἀπόλυτες αὐτὲς διατυπώσεις περὶ «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» ὡς «αἰώνιας κατηγορίας τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως»:

«Δὲν θὰ πρέπει νὰ παραβλέψουμε τὸ ἐξῆς δεδομένο, ποὺ εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν ὁ Φλωρόφσκυ: Τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔκανε τὴν εἰσήγησή του στὸ Συνέδριο τῶν Ἀθηνῶν, διάφορα θεολογικὰ ρεύματα διεθνῶς ἐκδέχονταν τὰ δόγματα ὡς ἐποχιακῆς, συγκυριακῆς διατυπώσεις, δίχως “μόνιμη” ἀλήθεια. Ἐπὶ πλέον, διδασκαλίες ὅπως αὐτὴ ποὺ ἀναγνωρίζει ὡς κέντρο τῆς σωτηρίας τὴν ἀναστάσιμη ἀνακαινίση, ἀγνοοῦνταν ἐπ’ ὠφελεία θεωριῶν ὅπως ἡ ἱκανοποίηση τῆς προσβληθείσας θείας δικαιοσύνης. Αὐτὰ τὰ ἀνέφερε ρητὰ ὁ ἴδιος στὴν εἰσήγησή του [ἐνν. τοῦ Συνεδρίου τῶν Ἀθηνῶν], γι’ αὐτὸ καὶ ἔθεσε ὡς ζωτικὸ θέμα τὴν ἐπιστροφή στὶς πηγές, στὰ δόγματα καὶ στὶς διατυπώσεις τῆς παράδοσης. Ὑπ’ αὐτὲς τις προϋποθέσεις ἀποφαίνεται: “Ὁ Ἑλληνισμὸς εἶναι μία σταθερὴ κατηγορία τῆς Χριστιανικῆς ὑπάρξεως”»²⁰.

Δὲν ἦταν, ὅμως, μόνο τὰ διάφορα θεολογικὰ ρεύματα διεθνῶς ποὺ εἶχε ὑπ’ ὄψη τοῦ ὁ Φλωρόφσκυ καὶ ἔναντι τῶν ὁποίων ἀσκοῦσε κριτικὴ μὲ τὴ θεωρία τοῦ περὶ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ», ἀλλὰ, θὰ προσθέταμε, καὶ τὰ ἐντὸς τῆς Ὁρθοδοξίας ρεύματα. Ὅπως σημειώνει –γιὰ νὰ μὴν ποῦμε καταγγέλλει– ὁ ἴδιος ὁ Φλωρόφσκυ, στὴ δευτέρη παρέμβασή του στὸ Συνέδριο τῶν Ἀθηνῶν:

«τὰ πατερικὰ κείμενα διατηροῦνται καὶ ἐπαναλαμβάνονται. Τὸ πατερικὸ πνεῦμα πολὺ συχνὰ χάνεται ἢ λησμονεῖται τελείως... Ἡ Παλαμικὴ διδασκαλία γιὰ τὶς θεῖες ἐνέργειες δὲν ἀναφέρεται σχεδὸν καθόλου στὰ περισσότερα ἀπ’ τὰ ἐγχειρίδιά μας. Ἡ ἰδιομορφία τῆς Ἀνατολικῆς μας παραδόσεως στὴ δογματικὴ διδασκαλία περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἰδιοτήτων

μηθεῖ ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ [πατερικὴ] παράδοση ὑπὸ τὸ φῶς τῆς νεώτερης ρωσικῆς ἐμπειρίας, ὁ π. Φλωρόφσκυ ἀντέτασε σθεναρὰ τὸ ἐπίμονο κάλεσμά του γιὰ κρίση καὶ ἐπανεκτίμηση τῶν “ρωσικῶν” ἐπιτευγμάτων ὑπὸ τὸ φῶς τῆς “ἑλληνικῆς” κληρονομιάς, ἀπὸ τὴν ὁποία, κατὰ τὴν γνώμη τοῦ π. Φλωρόφσκυ, ἡ ρωσικὴ σκέψη ἀπομακρύνθηκε γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα ὑπὸ τὸ βῆρος τῶν δυτικῶν ἐπιδράσεων» (στὸ ἴδιο, σσ. 6-7).

20. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σσ. 115-116· πρβλ. σ. 121.

Του ἔχει λησμονηθῆ καὶ πλήρως παρανοηθῆ... Ἡ κοινὴ πατερικὴ δογματικὴ διδασκαλία τῆς θεώσεως πάλι μᾶλλον ἀγνοεῖται στὰ σύγχρονα συστήματα... Ἡ θεωρία τῆς Ἰκανοποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης παρουσιάζεται στὰ ἐκλαϊκευμένα μας ἐγχειρίδια εἴτε σύμφωνα μὲ τὸν Ἄνσελμο Κανταβουρίας, εἴτε σύμφωνα μὲ κάποια μεταγενέστερη Μετα-Τριδενδικὴ αὐθεντία. Καὶ ἡ κοινὴ πατερικὴ ἰδέα, ἡ τόσο δυναμικὰ τονισμένη στὰ λειτουργικὰ κείμενα, ὅτι ἡ Ἀνάστασι τοῦ Χριστοῦ ἦταν τὸ περιβάλλον καὶ ἡ πραγματικὴ πηγὴ τῆς νίκης ἐπὶ τοῦ θανάτου ἔχει ὀλοκληρωτικῶς παραβλεφθῆ ἀπὸ τοὺς θεολόγους μας... Ἡ ἰδέα τῆς Ἐκκλησίας, ὡς Μυστικοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἔχει ἐπίσης λησμονηθῆ [...] Οἱ θαυμάσιες πραγματείες τοῦ Νικολάου Καβάσιλα ἢ τοῦ Συμεὼν Θεσσαλονίκης ἔχουν μελετηθεῖ ἐλάχιστα ἀπὸ τοὺς θεολόγους πανεπιστημιακοὺς καθηγητὲς μας ὡς μία αὐθεντία στὴν Ὁρθόδοξη διδασκαλία περὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας»²¹.

Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς τοῦ Φλωρόφσκυ θὰ μπορούσαν ἴσως νὰ δικαιολογήσουν καὶ νὰ ἐξηγήσουν τὸ κάλεσμά του γιὰ «ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς βαβυλωνίας αἰχμαλωσίας τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας», γιὰ «ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες», γιὰ «οἰκείωση τοῦ δημιουργικοῦ πνεύματος τῶν Πατέρων» καὶ ὄχι ἀπλῶς γιὰ «ἐπανάληψη τοῦ γράμματος τῶν παλαιῶν πατερικῶν κειμένων» ἢ γιὰ μία τυπικὴ «πατερικὴ» τεκμηρίωση καὶ κατοχύρωση δανεισμένων ἀπὸ τὴ Δύση θεολογικῶν σχημάτων καὶ διαγραμμαμάτων. Δὲν εἶναι σίγουρο, ὅμως, ὅτι μπορούν ἀπὸ μόνες τους νὰ ἐξηγήσουν ἐπαρκῶς γιατί οἱ ἐπιδιωκόμενοι αὐτοὶ στόχοι μπορούν νὰ ἐξυπηρετηθοῦν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον ἀπὸ τὸν «Χριστιανικὸ Ἑλληνισμό», ἀπὸ τὴν ἐπιστροφή στὴν ἑλληνικὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα, καὶ ὄχι ἀπὸ μία εὐρύτερου χαρακτῆρα ἀνανέωση τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ τοῦ λόγου της, ἢ ἀπὸ τὸ ζωντανὸ διάλογο μὲ τὸ σύγχρονο στοχασμὸ καὶ τὴν πρόσληψη τῶν ἐρωτημάτων καὶ τῶν αἰτημάτων του ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξία, ὅπως ἐξ ἄλλου φαίνεται ἀλλοῦ νὰ τὸ ἐπιδιώκει καὶ ὁ ἴδιος ὁ Φλωρόφσκυ²².

21. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Πατερικὲς σπουδὲς καὶ σύγχρονη θεολογία», σσ. 805-806.

22. Πρβλ. ΚΑΛΑΙΤΖΙΔΗΣ, Ρ., «From the Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 54 (2010), κυρίως σ. 11 κ.έ., καὶ σὲ συνεπτυγμένη μορφή: «Ἀπὸ τὴν “ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες” στοῦ αἰτήματος γιὰ μία σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία», *Σύναξη*, τχ. 113, 2010, κυρίως σσ. 25-39.

Έκεί, όμως, όπου ο συγγραφέας μας γίνεται ακόμη λιγότερο πειστικός, είναι όταν διολισθαίνει σε έναν θεολογικού (άλλα όχι και πολιτισμικού) τύπου έλληνοκεντρισμό, σε έναν ιδιότυπο «διμέτωπο» άγώνα, που φαίνεται να αποκλείει κάθε προηγούμενη (σημιτικές, έβραϊκές ρίζες), αλλά και κάθε παροντική και μελλοντική έκδοχή τής όρθόδοξης θεολογίας πέραν τής «έλληνικής» (ανάγκη για έπαναδιατύπωση τής αλήθειας στα νέα πολιτισμικά και κοινωνικά περιβάλλοντα με τη βοήθεια σύγχρονων φιλοσοφικών κατηγοριών, και κυρίως στο χώρο τής ιεραποστολής που δέν συνδέεται κατά κανένα τρόπο με τις έλληνικές κατηγορίες σκέψης και έκφρασης, και μάλιστα με την προβληματική τής έλληνικής όντολογίας). Αυτός ό κατά Φλωρόφσκυ «διμέτωπος» –σε συνδυασμό με την έπαναλαμβανόμενη ταύτιση χριστιανισμού και ιερού Έλληνισμού, και μάλιστα μέχρι του σημείου ή μόν Καινή Διαθήκη να χαρακτηρίζεται ως ένα διά παντός έλληνικό βιβλίο, τó δέ χριστιανικό μήνυμα να θεωρείται πώς έχει διά παντός διατυπωθεί σε έλληνικές κατηγορίες– δηλώνεται με έμφαση σε ένα άλλο «μαχητικό», αλλά ταυτοχρόνως και «προσωρινό» (καθώς σκόπευε να ξανατοποθετηθεί για τά θέματα που τίγλει) κείμενο του Φλωρόφσκυ. Πρόκειται για αντίφώνηση, κατά πάσα πιθανότητα, σε κάποια τελετή ή βράβευση προς τιμήν του, που επέχει θέση «θεολογικής διαθήκης» του, όπου έπαναλαμβάνει για πολλοστή φορά τή γνωστή θέση του, σύμφωνα με την όποία ή ιδιότητα του χριστιανού ταυτίζεται με αυτήν του Έλληνα, καθώς ή Καινή Διαθήκη είναι ένα «διά παντός έλληνικό» βιβλίο, στο μέτρο και τó βαθμό που τó χριστιανικό μήνυμα διατυπώθηκε με κατηγορίες έλληνικές. Στο κείμενο αυτό σε τρία σημεία συγκεφαλαιώνεται τó σύνολο του θεολογικού του έργου (α. ή Όρθόδοξη θεολογία είναι θεολογία ιστορική, είναι σπουδή τών θείων ενεργειών, β. τó να είμαστε χριστιανοί σημαίνει να είμαστε Έλληνες, καθώς ύφίσταται στενότατος σύνδεσμος μεταξύ θεολογίας και χριστιανικού Έλληνισμού, γ. ή θεολογία αποβλέπει όχι στη διανοητική περιέργεια αλλά στην έν Χριστώ ζωή), και με σαφήνεια φωτογραφίζονται ή και προσδιορίζονται από τó Ρώσο θεολόγο οί στόχοι, τά ρεύματα και τά πρόσωπα τής θεολογικής του κριτικής:

«Πράγματι, τó να είσαι Χριστιανός σημαίνει να είσαι Έλληνας, έφόσον ή βασική μας αυθεντία θά είναι για πάντα ένα έλληνικό βιβλίο, ή Καινή Διαθήκη. Τó χριστιανικό μήνυμα έχει διά παντός διατυπωθεί σε έλληνικές κατηγορίες. Αυτό με καμιά έννοια δέ σήμανε συνολική πρόσληψη του Έλληνισμού, αλλά ανατομία του Έλληνισμού. Τó παλιό έπρεπε να πεθάνει, τó νέο όμως παρέμεινε Έλληνικό: ό χριστιανικός Έλληνισμός

της δογματικής μας, από την Καινή Διαθήκη μέχρι τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, ή μάλλον μέχρι σήμερα. Προσωπικά είμαι αποφασισμένος να υπερασπιστώ αυτή τη θέση, και μάλιστα σε δύο διαφορετικά μέτωπα: και κατά της όψιμης αναβίωσης του έβραϊσμού και κατά όλων των προσπαθειών επαναδιατύπωσης δογμάτων σε κατηγορίες σύγχρονων φιλοσοφιών, είτε γερμανικών, είτε δανέζικων, είτε γαλλικών (Χέγκελ, Χάιντεγκερ, Κίρχεργκωρ, Μπέργκσον, Teilhard de Chardin) και σε κατηγορίες του ύποτιθέμενου Σλαβικού πνεύματος. Η θέση μου όμολογουμένως, χρειάζεται, ακριβολογία και ανάλυση, αλλά αυτό δεν είναι του παρόντος»²³.

2. Πρός «ιεροποίηση» του Έλληνισμού και ουσιοκρατική κατανόηση της πατερικής παράδοσης;

Η «υπεράσπιση» όμως αυτή του «χριστιανικού Έλληνισμού» και της ιδιότητας, μα ύπαρκτης, ταύτισης Όρθοδοξίας και Έλληνισμού που έπεξεργάζεται ο Φλωρόφσκυ, διατυπώνεται με ακόμη πιό σαφείς και απόλυτους όρους, που άκρύνουν και άναιρούν έν μέρει τις προσπάθειες μη «έλληνοκεντρικής»

23. BLANE, A., π. Γεώργιος Φλωρόφσκι. *Η ζωή και τó έργο ένός μεγάλου θεολόγου, όπ.π.* 284. Όπως σημειώνει ó Andrew Blane, ó βιογράφος του Ρώσου θεολόγου, ó Φλωρόφσκυ λογάριζε να γράψει για τις έπερχόμενες γενεές τη θεολογική διαθήκη του, χωρίς να μπορέσει όμως να πραγματοποιήσει αυτήν την έπιθυμία του. Μετά τó θάνατο του Φλωρόφσκυ ó Blane έντόπισε ένα χειρόγραφο, χωρίς χρονολογική ή άλλη ένδειξη (που πρέπει να γράφτηκε όμως στις άρχές της δεκαετίας του 1970), τó όποιο μάλλον ήταν ή άντιφώνηση που πρέπει να διάβασε ή να προτίθετο να διαβάσει ó Φλωρόφσκυ σε κάποια τιμητική προς τó πρόσωπό του εκδήλωση. Τó κείμενο αυτού του χειρογράφου, χωρίς να άποτελεί τη διαθήκη του (με την κυριολεκτική σημασία του όρου), έμπεριέχει έν τούτοις, σε στοιχειώδη έστω και συνοπτική μορφή, τόσο έναν πρώτο άπολογισμό του έργου του, όσο και τις κατευθυντήριες γραμμές της θεολογικής του δουλειάς. BLANE, A., π. Γεώργιος Φλωρόφσκι. *Η ζωή και τó έργο ένός μεγάλου θεολόγου, όπ.π.* 279-285 και την εισαγωγική σημείωση της πρώτης έλληνικής μετάφρασης του κειμένου του Φλωρόφσκυ, *Σύναξη*, τχ. 64, 1997, σ. 7. Ο Β. Gallaheρ άπ' την πλευρά του, στην άδημοσίευτη άκόμη έργασία του: «Hellenism Under the Sign of the Cross»: *Orthodox Identity and Polemism in the Life and Work of Georges Florovsky (1893-1979)*, όπ.π., κάνει την ύπόθεση ότι ή άντιφώνηση αυτή πρέπει να προοριζόταν για την άπονομή του έπιτίμου διδακτορικού διπλώματος που έλαβε ó Φλωρόφσκυ άπό τη Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης τó 1959, με την ευκαιρία της παρουσίας του κατά τούς έορτασμούς για τά 600 χρόνια άπό την κοίμηση του άγίου Γρηγορίου Παλαμά.

ἐρμηνείας τῆς θεωρίας του γιὰ τόν «χριστιανικό Ἑλληνισμό», σέ ἕνα ἀπό τὰ πρῶτα σχετικά ἄρθρα τοῦ Φλωρόφσκυ, προγενέστερο καί αὐτῆς τῆς παρέμβασης του στό Συνέδριο τῶν Ἀθηνῶν τοῦ 1936. Πρόκειται γιὰ τὸ ἄρθρο του: «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καί Θεολογία», στό ὁποῖο παραπέμψαμε ἤδη προηγουμένως καί πού πρωτοδημοσιεύεται στὰ γερμανικά τὸ 1931, καί μάλιστα στό περιοδικό *Zwischen den Zeiten* (*Ἀναμεταξὺ τῶν Καιρῶν*)²⁴, περιοδικό πού ὅπως εἶναι γνωστό ἄσκησε βαθύτατη ἐπίδραση στὴ θεολογικὴ σκέψη τῆς Εὐρώπης κατὰ τὸν Μεσοπόλεμο καί ἀπηχοῦσε τὶς ἀπόψεις τῆς ὁμάδας τῶν διαλεκτικῶν θεολόγων K. Barth, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, E. Brunner. Στὸ κείμενο αὐτὸ ἡ θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴν ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας ἀποδεικνύεται ἐξόχως σημαντικὴ καί μοναδική, καί πάντως ὄχι συμπτωματικὴ, μέχρι τοῦ σημείου νὰ παραλληλιζέται μάλιστα ἡ διατύπωση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας μὲ τὴ βοήθεια ἑλληνικῶν ὄρων καί ἡ συγγραφή τῶν εὐαγγελίων στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα μὲ τὴν ἐπίσης ὄχι συμπτωματικὴ ἐκλογή τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ ἀπὸ τὸ Θεὸ ὡς λαοῦ «Του». Ἡ ἄποψη αὐτή, πού ἀνοίγει, προφανῶς παρὰ τὴν ἀρχικὴ τῆς πρόθεσης, διάπλατα τὶς πόρτες στὶς προσφιλεῖς στὰ καθ' ἡμᾶς θεωρίες περὶ «νέου ἐκλεκτοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ», ἢ περὶ «νέου περιούσιου λαοῦ τοῦ Θεοῦ», θεωρίες πού ἄλλα κείμενα τοῦ ἴδιου τοῦ Φλωρόφσκυ σαφῶς ἀποκλείουν (καθὼς ἀναδεικνύουν τὴν Ἐκκλησία ὡς τὴ νέα πνευματικὴ πατρίδα τῶν χριστιανῶν πού συγκροτεῖται στὴ βάση ὄχι τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως ἀλλὰ τῆς πνευματικῆς ἐν Χριστῷ ἀναγεννήσεως καί ὑπογραμμίζουν τὴ νέα πραγματικότητα πού ἀντιπροσωπεύει τὸ γεγονός ἐνταξῆς στὴν Ἐκκλησία, καί ὄχι τοὺς κληρονομημένους δεσμούς ἢ τὰ κτιστὰ ἐγγενῆ χαρακτηριστικά, ὅπως ἡ ἰδιοσυγκρασία καί ταυτότητα τοῦ λαοῦ, ἢ πολιτιστικὴ συνέχεια, κ. ἄ.)²⁵,

24. FLOROVSKY, G., «Offenbarung, Philosophie und Theologie», *Zwischen den Zeiten*, τχ. 6, Μόναχο, 1931· καί στὰ ἑλληνικά: «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καί Θεολογία», Ἔργα 3: *Δημιουργία καί Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1983, σσ. 23-45.

25. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., Ἔργα 1: *Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις*, μτφρ. Δ. Τσάμη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1976, σσ. 35-36· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Γιὰ τὴν τμητικὴ προσοκνήση τῶν Ἁγίων», Ἔργα 3: *Δημιουργία καί Ἀπολύτρωση*, σσ. 228-229. Πρβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἔργα 2: *Χριστιανισμὸς καί Πολιτισμὸς*, μτφρ. Ν. Πουρναρά, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1982, σσ. 158, 165, 166-167. Βλ. ἐπίσης ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καί ἔρημος. Ἡ ἱστορία καί οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σσ. 117-118, καί ΚΑΛΑΪΤΖΙΑ Π., «Ἐκκλησία καί ἔθνος σὲ ἐσχατολογικὴ προοπτικῇ», στὸν τόμο: ΚΑΛΑΪΤΖΙΑ Π. (ἐπιμ.). *Ἐκκλησία καί Ἐσχατολογία*, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, χειμερινὸ πρόγραμμα 2000-01, Ἀθήνα, Κατανώτης, 2003, σσ. 346-349.

θά επαναληφθῆ παραλλαγμένη σὲ σχετικὰ πρόσφατα κείμενα τοῦ Χρήστου Γιανναρά καὶ τοῦ π. Βασιλείου Γοντικᾶκη, χωρὶς ὅμως νὰ μπορούμε νὰ ἀποφανθοῦμε ἀκόμη μὲ βεβαιότητα ἂν οἱ τελευταῖοι τὴ δανερίζονται ἀπὸ τὸ Ρῶσο θεολόγο (τὴ θεολογία καὶ τὴν προβληματική τοῦ ὁποίου φαίνεται, κατὰ τὰ λοιπά, οὐσιαστικά νὰ ἀγνοοῦν), ἢ ἂν ἀποτελεῖ ἀκραία κατάληξη καὶ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ δικοῦ τους «συστήματος». Ἄς παρακολουθήσουμε ὅμως κατ' ἀρχὴν τὴ σχετικὴ ἐπιχειρηματολογία τοῦ ἴδιου τοῦ Φλωρόφσκυ:

«Μπορεῖ κανεὶς νὰ πεῖ ἀπλά: ἡ Ἐκκλησία στὸν καθορισμὸ τῶν δογμάτων ἐξέφρασε τὴν ἀποκάλυψη μὲ τὴ γλώσσα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας –ἢ, ἂν προτιμᾷ: μετέφρασε τὴν ἀποκάλυψη ἀπὸ τὴν Ἑβραϊκὴ, ποιητικὴ καὶ προφητικὴ γλώσσα στὰ Ἑλληνικά. Αὐτὸ σήμαινε, κατὰ μίαν ἔννοια, μία “ἐξελληνισμὸς” τῆς ἀποκαλύψεως. Στὴν πραγματικότητά, ὅμως, ἦταν μία “ἐκχριστιάνισμὸς” (ἕνας “Verkirchlichung”) τοῦ Ἑλληνισμοῦ.

»Μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλᾷ γιὰ πολὺ πάνω σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα –πραγματικά, πολὺ συχνὰ καὶ γιὰ πολὺ χρόνον τὸ ζήτημα αὐτὸ ἦλθε στὸ προσκήνιο καὶ συζητήθηκε– πραγματικά, ἔγινε ἀντικείμενον συζητήσεων καὶ διενέξεων γιὰ πολὺ χρόνον καὶ πολὺ συχνά. Εἶναι οὐσιώδεις νὰ θέσουμε ἐδῶ μόνον ἕνα θέμα. Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη παρῆλθε. Ὁ Ἰσραὴλ δὲ δέχτηκε τὴ θεότητα τοῦ Χριστοῦ, δὲν ἀναγνώρισε τὸν Χριστὸ οὔτε τὸν ὁμολόγησε καὶ “ἡ ὑπόσχεσις” πέρασε στοὺς Ἑθνικοὺς. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι, πρὸ πάντων, *ecclesia ex gentibus* (“ἐξ ἐθνῶν Ἐκκλησία”). Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε αὐτὸ τὸ βασικὸ γεγονὸς τῆς Χριστιανικῆς Ἱστορίας μὲ ταπεινωσὴν μπροστὰ στὴ βουλή τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποῖα ἐκπληρώνεται στὸν προορισμὸ τῶν ἐθνῶν. Καὶ ἡ “κλήσις τῶν Ἑθνῶν” σήμαινε ὅτι ὁ Ἑλληνισμὸς εὐλογήθηκε ἀπὸ τὸ Θεό. Σ' αὐτὸ δὲν ὑπαρξε καμιά “ἱστορικὴ συμπτῶσις” –καμιά τέτοια σύμπτωσις δὲν μπορούσε νὰ βρισκῆται σ' αὐτό. Στὸν θρησκευτικὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου δὲν ὑπάρχουν τυχαῖες “συμπτώσεις”. Ὅπως δὴποτε, τὸ γεγονὸς παραμένει ὅτι τὸ Εὐαγγέλιον δίνεται σὲ ὅλους μας καὶ γιὰ ὅλες τὶς ἐποχὰς στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα. Σ' αὐτὴ τὴ γλώσσα ἀκοῦμε τὸ Εὐαγγέλιον στὴν ὁλότητα καὶ πληρότητά του. Αὐτό, φυσικά, δὲ σημαίνει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει, ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μεταφραστῆ –ἀλλὰ πάντοτε τὸ μεταφράζουμε ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά. Καὶ ὑπάρχει ἀκριβῶς τόσο λίγη “τύχη” ἢ “συμπτωματικότητά” σ' αὐτὴ τὴν “ἐκλογὴν” τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας (ὡς τῆς ἀμετάβλητης πρώτης γλώσσας τοῦ Χριστιανικοῦ Εὐαγγελίου), ὅση ὑπῆρχε καὶ στὴν ἐκλογὴν ἀπὸ τὸ Θεὸ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ λαοῦ

(ἀπὸ ὅλους τοὺς λαοὺς τῆς ἀρχαιότητος) ὡς λαοῦ “Του”· ὑπῆρχε τόσο λίγη “συμπωματικότητα” στὴν “ἐκλογή” τῆς ἐλληνικῆς γλώσσας ὅση ὑπῆρχε στὸ γεγονός ὅτι “ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν” (Ἰωάν. δ', 22). Δεχόμεστε τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ ὅπως ἔγινε. Καὶ θὰ ἦταν ἄσκοπο νὰ ρωτοῦμε ἂν θὰ μπορούσε νὰ εἶχε γίνει ἄλλιῶς. Στὴν ἐκλογή τῶν “Ἑλλήνων” πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε τὶς ἀπόκρυφες ἀποφάσεις τῆς βουλῆς τοῦ Θεοῦ. Ὅπωςδήποτε, ἡ παρουσίαση τῆς ἀποκαλύψεως στὴ γλώσσα τοῦ ἱστορικοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ κανένα τρόπο δὲν περιορίζει τὴν ἀποκάλυψη. Ἀποδεικνύει μᾶλλον τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο –ὅτι αὐτὴ ἡ γλώσσα κατεῖχε ὀρισμένες δυνάμεις καὶ ὀρισμένα μέσα πού βοήθησαν στὴ διερεύνηση καὶ διατύπωση τῆς ἀλήθειας τῆς ἀποκαλύψεως»²⁶.

Τὸ παραπάνω ἐκτενὲς ἀπόσπασμα εἶναι ἀρκετὰ εὐγλωττο ὥστε νὰ μιλάει ἀπὸ μόνο του. Γι' αὐτὸ καὶ δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ ἀρνηθεῖ κανεὶς τὸ αὐτονόητο: ὅτι, δηλαδή, τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἀνοίγει διάπλατα τὴν πόρτα στὴ θεωρία ἐνὸς νέου ἐκλεκτοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, ἐνὸς νέου περιούσιου λαοῦ τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὴν ἐκλογή τοῦ ὁποίου, σύμφωνα μὲ τὴ ρητὴ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ, «πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε τὶς ἀπόκρυφες ἀποφάσεις τῆς βουλῆς τοῦ Θεοῦ». Ὁ «Ἑλληνισμός», βέβαια, τοῦ Φλωρόφσκυ, ὅπως δὲν κουράστηκε νὰ τὸ ἐπαναλαμβάνει ὁ ἴδιος, δὲν εἶναι ὁ φυλετικὰ ἢ ἐθνικὰ προσδιοριζόμενος, ἀλλὰ αὐτὸς πού σχετίζεται μὲ τὴ χριστιανικὴ ἀρχαιότητα, εἶναι ὁ Ἑλληνισμὸς τοῦ δόγματος, τῆς λατρείας καὶ τῶν Συνόδων. Ἡ διευκρίνιση, ὅμως, αὐτὴ δὲν ἀναιρεῖ τίς πολὺ σοβαρὲς συνέπειες τῆς θέσης τοῦ Ρώσου θεολόγου, καθὼς ἡ «ὄχι συμπωματική», προνομιακὴ καὶ μοναδικὴ θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴν ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας, παραλληλίζεται μὲ τὴν ἐπίσης «ὄχι συμπωματική» καὶ μοναδικὴ θέση τοῦ Ἑβραϊσμοῦ στὴν ἐκλογή τοῦ ἀπὸ τὸ Θεὸ ὡς λαοῦ Του. Στὸ ἐκτενὲς ἀπόσπασμα πού μόλις παραθέσαμε ἐντυπωσιάζει πραγματικὰ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ Φλωρόφσκυ στὸ θέμα αὐτό, καθὼς παραπάνω ἀπὸ τὸ ἡμῶν τοῦ ἐν λόγῳ ἀποσπάσματος περιστρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν ἴδια ἰδέα, καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἐκ θεοῦ προορισμὸ καὶ θείας βουλῆς ἰδιαίτερη θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ, τῆς γλώσσας καὶ τῶν κατηγοριῶν τῆς σκέψης του στὴν πραγματοποίηση τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας, στὴν ἱστορία τῆς σωτηρίας. Καὶ ἐνῶ θὰ

26. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία», σσ. 35-36. Οἱ ἴδιες θέσεις στὸ Γ. Φλωρόφσκυ, Ἔργα 8: *Οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5^{ου} αἰῶνα*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1992, σσ. 47-48.

άνεμενε κανείς ότι η θέση αυτή θα μπορούσε ένδεχομένως να βρεῖ βιβλικό στήριγμα στη γνωστή περικοπή Ἰω. 12:20-26, όπου περιγράφεται ἡ συνάντηση τοῦ Ἰησοῦ μὲ τούς «Ἕλληνες» (: «ἦσαν δὲ Ἕλληνες τινὲς ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ: [...] κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν. [...] ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων· ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου»), περικοπή πού –δίχως σοβαρὰ ἱστορικά, ἐρμηνευτικά ἢ καὶ πατερικά ἐρείσματα θεωρεῖται ἀπὸ πολλοὺς ὡς ὁ κατ' ἐξοχὴν «τόπος» γένεσης τοῦ ἑλληνοχριστιανισμοῦ καὶ τῆς ἰδέας τοῦ «νέου ἐκλεκτοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ»²⁷, ἡ μόνη βιβλικὴ ἀναφορὰ πού ἐν τέλει παρατίθεται στὸ ὑπὸ συζήτησης ἀπόσπασμα τοῦ Φλωρόφσκυ εἶναι αὐτὴ τοῦ Ἰω. 4:22 (ἀπὸ τῆ συνάντησης τοῦ Ἰησοῦ μὲ τὴ Σαμαρείτισσα): «ὕμεις προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ εἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν».

Τὸ ἀνάλογο λοιπὸν μεταξὺ Ἑλληνισμοῦ/ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ ἐκλογῆς τῶν Ἰουδαίων/σωτηρίας πού ἔρχεται στὸν κόσμο ἀπὸ τοὺς Ἰουδαίους, ὡς προαιώνια βουλή τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς θείας οἰκονομίας, φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ ὀργανικὸ καὶ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς θεωρίας τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὴν ἑλληνικότητα στὴ θεολογία καὶ τὸν «χριστιανικό» ἢ «ἱερὸ Ἑλληνισμό». Ἡ ἐπιμονὴ καὶ ἡ προσήλωσις βέβαια τοῦ Φλωρόφσκυ στὴ θέση του περὶ «Χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» καὶ μάλιστα στὸ γεγονός τῆς ἐξ ἀρχῆς συγγραφῆς τῶν βιβλίων τῆς Καινῆς Διαθήκης στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα –στὴν «ἀμετάβλητη πρώτη γλώσσα τοῦ Χριστιανικοῦ Εὐαγγελίου», στὴ γλώσσα τῆς ὁλότητος καὶ πληρότητός του ὅπως γράφει, ἀπὸ τὴν ὁποία ὅλοι καὶ σὲ ὅλες τὶς ἐποχὲς παραλαμβάνουν στὸ ἐξῆς τὸ Εὐαγγέλιο– δὲν θὰ τὸν ὀδηγήσει καὶ στὸ δόγμα τοῦ ἀμετάφραστου τοῦ πρωτότυπου ἑλληνικοῦ κειμένου, ὅπως στὴν περίπτωσι κάποιων ἄλλων «ἑλληνοπρεπῶν» ἑλληνορθόδοξων πού φαίνεται νὰ ξεχνοῦν ποιά ὑπῆρξε ἱστορικὰ ἢ πρακτικὴ τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, καὶ πὼς στὴν Ἀνατολή δὲν ἐπικράτησε ποτὲ κάποια διδασκαλία ἢ κάποιο δόγμα «ἱερῶν γλωσσῶν». Πιστὸς σὲ μία ἄλλη βασικὴ παράμετρο τῆς θεολογικῆς του σκέψης,

27. Στὸ φυλλάδιο πού φέρει τὸν τίτλο: «Σχέδιο Ἀναλυτικοῦ Προγράμματος τοῦ μαθήματος τῶν Θεολογικῶν στὰ Γυμνάσια καὶ Λύκεια» πού ἐτοίμασε καὶ κυκλοφόρησε ἡ Ἑνωσις Θεολόγων Βορείου Ἑλλάδος (Ε.ΘΕ.Β.Ε.) σὲ συνεργασία μὲ τὴν Πανελλήνια Ἑνωσις Θεολόγων (Π.Ε.Θ.) τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1992, ὡς σκοπὸς τῆς Διδακτικῆς Ἑνότητος 49 («Συνάντησι μὲ τούς Ἕλληνες») ὀρίζεται: «Νὰ πληροφορηθοῦν οἱ μαθητὲς ὅτι στὴ συνάντησι τοῦ Χριστοῦ μὲ τούς Ἕλληνες προφητεύηκε ὁ ρόλος τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους στὴ διάδοσι τοῦ Χριστιανισμοῦ» (σ. 68. Πρβλ. σ. 174, Δ. Ε. 28).

αὐτὴν πού σχετίζεται μὲ τὴ θεολογία τῆς Σαρκώσεως καὶ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος καὶ πού ὀδηγεῖ στὴν πρόσληψη τῶν δεδομένων κά-
θε κοινωνίας καὶ κάθε ἐποχῆς γιὰ τὴ σάρκωση τῆς Ὁρθοδοξίας, ὁ Φλωρόφσκυ
θα συνηγορήσει θερμά, παρὰ τὴ δυσκολία τοῦ ἐγχειρήματος, ὑπὲρ τῆς μετα-
φραστικῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὑπὲρ τῆς ἀποδοχῆς τῶν γηγενῶν
γλωσσῶν²⁸. Ὁ Φλωρόφσκυ, παρόλη τὴν ἐπιμονή του σὰ περὶ «Χριστιανικοῦ
Ἑλληνισμοῦ» ἢ ἴσως καὶ ἐξ αἰτίας αὐτῆς του τῆς θέσης, μπορεῖ καὶ διακρίνει
μεταξὺ συγγραφῆς τοῦ Εὐαγγελίου στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα καὶ δυνατότητας με-
τάφρασής του, καθὼς ἐνῶ ἐπιμένει ὅτι «σ' αὐτὴ τὴ γλῶσσα [ἐνν. στὴν ἑλληνικὴ]
ἀκοῦμε τὸ Εὐαγγέλιο στὴν ὁλότητα καὶ πληρότητά του», δὲν διστάζει ἀμέσως
παρακάτω νὰ ὑποστηρίξει ὅτι «αὐτό, φυσικά, δὲ σημαίνει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ
σημαίνει, ὅτι δὲν εἶναι δυνατό νὰ μεταφραστεῖ – ἀλλὰ πάντοτε τὸ μεταφράζου-
με ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά».

3. Δημιουργικὴ ἐπιστροφή στὸ παρελθὸν ἢ νέο «καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα»;

Ἄν ἡ μοναδικότητα καὶ ἀποκλειστικότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἐπὶ τῆς Ἐκκλη-
σίας καὶ τῆς θεολογίας προβάλλεται στὴν ἀκροτελεύτια πρόταση τοῦ ἀποσπά-
σματος πού ἐξετάσαμε παραπάνω (μᾶλλον, ὅμως, μὲ ἥπιο τρόπο καὶ ἐντὸς ἐνὸς
θεμιτοῦ πλαισίου, καθὼς ἀπλῶς ὑπενθυμίζονται καὶ ὑποσημειώνονται οἱ
ἐκφραστικὲς καὶ νοηματικὲς δυνατότητες τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας), ἡ ἰδέα αὐτὴ
ἐμφανίζεται στὴ συνέχεια τοῦ ἴδιου κειμένου μὲ μεγαλύτερη ἔνταση καὶ μὲ
ἀκόμη πιὸ ἀπόλυτο τρόπο. Ἐκεῖ, χωρὶς περιστροφές, συγκεκριμένες λέξεις καὶ
ὄροι τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας καὶ οἱ χρησιμοποιούμενες στὴ θεολογία καὶ τὸ
δόγμα ἐννοεῖς τῆς ὅχι μόνο θεωροῦνται χάρη σὲ αὐτὴ τὴ χρῆση μεταμορφωμέ-
νες, ἀλλὰ καὶ «ἐξαγιασμένες», «αἰώνιες», «ἀναντικατάστατες», «ἀμετάκλητες»,
ἐξ αἰτίας ἀκριβῶς τοῦ γεγονότος ὅτι ἐκφράζουν τὴν θεία ἀλήθεια, λέξεις καὶ
ἐννοεῖς πού ὑπο-στηρίζουν μία καινούργια ἐμπειρία, τὴ χριστιανικὴ, μία ἐμπει-

28. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., Ἔργα 5: *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας, Α'*, μτφ. Εὐτυχίας Β. Γιούλ-
τη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1986, σσ. 298-304· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ρωσικὲς Ἱεραποστολές: Ἐνα
ἱστορικὸ διάγραμμα», Ἔργα 4: *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρ-
ναράς, Θεσσαλονίκη, 1979, σσ. 179-180. Πρὸβλ. σχετικὰ, ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία
καὶ ἔρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σσ. 119-120.

ρία που ἂν καὶ ἀφετηριακὰ ξένη πρὸς τὸν Ἑλληνισμό, καλεῖται ἐν τούτοις νὰ ἀπαντήσει σὲ ἑλληνικὰ ἐρωτήματα, θέματα καὶ ιδέες²⁹.

«Ὅταν ἡ θεία ἀλήθεια ἐκφράζεται στὴν ἀνθρώπινη γλώσσα, οἱ ἴδιες οἱ λέξεις μεταμορφώνονται. Καὶ τὸ γεγονός ὅτι οἱ ἀλήθειες τῆς πίστεως περικλείονται μέσα σὲ λογικὲς εἰκόνες καὶ ἔννοιες μαρτυρεῖ τὴν μεταμόρφωση τοῦ λόγου καὶ τῆς σκέψεως – οἱ λέξεις ἐξαγιαζόνται μὲ αὐτὴ τὴν χρήση. Οἱ λέξεις τῶν δογματικῶν ὀρισμῶν δὲν εἶναι “ἀπλὲς λέξεις”, δὲν εἶναι “τυχαῖες” λέξεις τίς ὅποιοις μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀντικαταστήσει μὲ ἄλλες λέξεις. Εἶναι αἰώνιες λέξεις, πού εἶναι ἀδύνατο νὰ ἀντικατασταθοῦν. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὀρισμένες λέξεις – ὀρισμένες ἔννοιες – ἔχουν γίνεαι αἰώνιες ἀπὸ αὐτὸ τοῦτο τὸ γεγονός ὅτι ἐκφράζουν τὴν θεία ἀλήθεια. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὑπάρχει μία *αἰώνια φιλοσοφία* (philosophia perennis), ὅτι ὑπάρχει κάτι τὸ αἰώνιο καὶ ἀπόλυτο στὴ σκέψη. Ἄλλ’ αὐτὸ δὲ σημαίνει καθόλου ὅτι ὑπάρχει μία “διαιώνιση” ἑνὸς ἰδιαίτερου φιλοσοφικοῦ “συστήματος”. Γιὰ νὰ τὸ ποῦμε πιὸ σωστά, ἡ ἴδια ἢ Χριστιανικὴ δογμα-

29. Τὴν τελευταία αὐτὴ ιδέα (ὁ χριστιανισμὸς ἔρχεται νὰ ἀπαντήσει σὲ ἑλληνικὰ ἐρωτήματα δίνοντας ὅμως μὴ ἑλληνικὲς ἀπαντήσεις), θὰ ἀναπτύξει στὸ γνωστὸ μελέτημά του ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας (νῦν Μητροπολίτης Περγάμου), «Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμὸς. Ἡ συνάντηση τῶν δύο κόσμων. Ὁ Ἑλληνισμὸς στὶς ἱστορικὲς καταβολὲς τοῦ Χριστιανισμοῦ», *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τ. Στ', σσ. 519-559, καὶ σὲ αὐτοτελῆ ἐκδοσὴ ἀπὸ τὴν Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἀθήνα, 2003. Γιὰ μία πληρέστερη ἐνημέρωση γιὰ τὸ τεράστιες σημασίας καὶ ἔκτασης ζήτημα τῆς σχέσης Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ, βλ. ἐπίσης: PELIKAN, J. *Christianity and Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven-London, 1993. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ σχετικὴ μελέτη τοῦ ΑΓΟΥΡΙΑΔΗ, Σ., *Ὁ Χριστιανισμὸς ἔναντι τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ καὶ τοῦ Ἑλληνισμοῦ*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 1997, καθὼς στὴ διεξαγόμενη συζήτηση ἐμπλέκεται καὶ ὁ Ἰουδαϊσμός. Εἰδικὴ μνεῖα ὀφείλουμε ἐπίσης νὰ κάνουμε στὴν πρόωμη (καὶ πρωτοποριακὴ) γιὰ τὸ εἶδος τῆς μελέτης τοῦ ἀείμνηστου ΤΑΤΑΚΗ, Β., *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴν χριστιανικὴ σκέψη*, ἐκδ. Γαλλικοῦ Ἰνστιτούτου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα, 1960, καὶ ἐπανεκδοσὴ μὲ βιβλιογραφικὸ συμπλήρωμα, Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν, Ἀθήνα, 1989, ὁ ὁποῖος φαίνεται νὰ εἶναι ὁ πρῶτος πού ἐπιχειρεῖ τὴν συνεξέταση ἑλληνισμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ, ἀναδεικνύοντας τὸ γεγονός τῆς συνάντησης τῶν δύο αὐτῶν ἱστορικῶν μεγεθῶν. Γιὰ τὰ πρόσφατα δεδομένα τῆς ἔρευνας στὸ ἴδιο θέμα βλ. ΜΠΕΓΖΟΥ, Μ., *Διώνυσος καὶ Διονύσιος. Ἑλληνισμὸς καὶ Χριστιανισμὸς στὴ συγκριτικὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας*, Ἑλληνικὰ Γράμματα, Ἀθήνα, 2000. Ἀπὸ τὸ πλῆθος τῶν νεότερων ἱστορικῶν, μὴ θεολογικῶν, μελετῶν, ἀξίζει νὰ ἀναφέρουμε τὸν πρόσφατο συλλογικὸ τόμο, NARCY, M. REBILLARD, ER. (ed.), *Hellénisme et Christianisme*, Presses Universitaires de Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2004. Πρβλ. καὶ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ὁρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα. Προλεγόμενα*, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν/Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2007, σ. 69 κ.έ., ὅπου καὶ μία πιὸ «νεωτερικὴ» προσέγγιση στὸ θέμα.

τική είναι τὸ μόνο ἀληθινὸ φιλοσοφικὸ “σύστημα”. Βέβαια, τὰ δόγματα ἐκφράζονται στὴ φιλοσοφικὴ γλῶσσα –στὴν πραγματικότητα σὲ μία ιδιαίτερη φιλοσοφικὴ γλῶσσα– ἄλλα καθόλου στὴ γλῶσσα μίας ιδιαίτερης φιλοσοφικῆς σχολῆς. Μᾶλλον, μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσει γιὰ ἓνα φιλοσοφικὸ “ἐκλεκτικισμό” τῆς Χριστιανικῆς δογματικῆς. Καὶ αὐτὸς ὁ “ἐκλεκτικισμός” ἔχει μίαν πολὺ βαθύτερη σημασία ἀπὸ ἐκείνη πὺν συνήθως ὑποθέτει κανεὶς. Ὁλόκληρη ἡ σημασία του συνίσταται στὸ γεγονός ὅτι ἐπὶ μέρους θέματα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας γίνονται δεκτὰ καί, μέσῳ αὐτῆς τῆς εἰσοδοχῆς, μεταβάλλονται στὴν οὐσία τους· ἀλλάζουν καὶ δὲν μπορεῖς πιά νὰ τὰ ἀναγνωρίσεις. Γιατὶ τώρα, μὲ τὴν ὀρολογία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, μίαν καινούργια, μίαν ἐξ ὀλοκλήρου καινούργια ἐμπειρία ἐκφράζεται. Ἐὰν καὶ τὰ θέματα καὶ οἱ κεντρικὲς ιδέες τῆς ἑλληνικῆς σκέψης διατηροῦνται, ὅμως οἱ ἀπαντήσεις στὰ προβλήματα εἶναι τελείως διαφορετικὲς· δίνονται βγαλμένες ἀπὸ μίαν καινούργια ἐμπειρία. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ὁ Ἑλληνισμὸς δέχτηκε τὸ Χριστιανισμὸ σὰν κάτι ξένο καὶ ξενόφερτο, καὶ τὸ Χριστιανικὸ Εὐαγγέλιο ἦταν “μωρία” γιὰ τοὺς Ἕλληνες (“Ἕλλησι δὲ μωρίαν”, Α΄ Κορ. α΄, 23)³⁰.

Ἐνῶ ἡ ἀκροτελεύτια πρόταση τοῦ ἀποσπάσματος πὺν εἶδαμε πρὶν ἀπὸ λίγες σελίδες³¹ θὰ μπορούσε νὰ γίνῃ χωρὶς πρόβλημα ἀποδεκτὴ –καθὼς πολὺ ἀπλὰ ἐπισημαίνει τὶς ιδιαίτερες δυνατότητες τῆς ἑλληνικῆς γλῶσσας καὶ τὴ συμβολὴ τῆς στὴ διατύπωση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας καὶ στὴν ἐν συνέχειᾳ διάδοση τοῦ Εὐαγγελίου–, στὸ ἀπόσπασμα πὺν μόλις παραθέσαμε ἀνακύπτουν μίαν σειρά ἀπὸ προβλήματα καὶ ἐρωτήματα ἐξ αἰτίας τοῦ ἐκδηλοῦ ζήλου τοῦ Φλωρόφσκυ, ὅπως ξεδιπλώνεται στὴν ἀνέλιξη τῆς ἐπιχειρηματολογίας του, νὰ καταστήσει τὶς ἑλληνικὲς λέξεις καὶ κατηγορίες, αἰώνιες καὶ ἀμετάκλητες γιὰ τὴ χριστιανικὴ ὑπαρξὴ καὶ σκέψη. Εἶναι προφανές, βέβαια, ὅτι ἐδῶ δὲν πρόκειται γιὰ ἱεροποίηση τῆς γλῶσσας μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀπόδοσης ἱερότητας καὶ ἀγιότητος σὲ συγκεκριμένους θεῖα βουλήσει γλῶσσες (ἑβραϊκά, ἑλληνικά, λατινικά), ἀντίληψη πὺν εἶχε ὡς παρεπόμενη συνέπεια τὴν ἀδυναμία καὶ ἄρνηση μετάφρασης τοῦ λόγου καὶ τῆς λατρείας τοῦ Θεοῦ σὲ ἄλλες πλὴν αὐτῶν τῶν τριῶν γλωσσῶν (ἀποψη πὺν ἱστορικὰ ἐκφράστηκε καὶ ὑποστηρίχθηκε μαχη-

31. Πρὸβλ. παραπάνω.

30. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καὶ Θεολογία», σσ. 37-38. Πρὸβλ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5^{ου} αἰῶνα*, σσ. 48-49.

τικά από τη Δυτική Ἐκκλησία κατά τὸ Μεσαίωνα καὶ πιὸ πρόσφατα ἀπὸ τοὺς ὄπου γῆς ὀρθόδοξους φονταμενταλιστές, καὶ πού, ἀκολουθώντας τὴν αὐθεντική ἀνατολική παράδοση, ρητῶς ἀρνεῖται νὰ ἀποδεχτεῖ ὁ Φλωρόφσκυ). Ἔχουμε, ὅμως, στὸ ὑπὸ συζήτηση ἀπόσπασμα μιᾶς ἄλλης τάξεως ἱεροποίηση τῆς γλώσσας, ἢ γιὰ τὴν ἀκρίβεια ἕναν ἰδιότυπο μυστικισμό τῆς γλώσσας, μία διολίσθηση πρὸς μία ἀνεπίγνωστη ἴσως οὐσιοκρατία, πρὸς μίαν ἀντίληψη πού ἀποδίδει στίς συγκεκριμένες ἑλληνικές λέξεις ἱερότητα καὶ ἀγιότητα, ἀπόλυτη διαχρονική ἰσχύ καὶ ἀξία, καὶ πού καταργεῖ τὴν γνωστή πατερική θέση τῆς «κατ' ἐπίνοιαν» καὶ κατὰ σύμβασιν ἀπόδοσης ὀνομάτων στὸ Θεό. Ἔχουμε νὰ κάνουμε, μὲ ἄλλα λόγια, κατὰ τὴ γνώμη μας, μὲ μία μεταφυσικῆς ἔμπνευσης ἐρμηνεία τῆς γλώσσας, πού σὲ ὀρισμένα σημεῖα τῆς εἶναι σὰν νὰ παραπέμνει σὲ ἕναν ἰδιότυπο «εὐνομμανισμό». Ἐὰν ὁ κλασικός «εὐνομμανισμός» τοῦ Εὐνομίου, στὴν προσπάθειά του νὰ ὑποβιβάσει τὸν Υἱὸ στὴν ὄντολογική κατηγορία τοῦ κτίσματος, ἀρνοῦνταν τὴν «κατ' ἐπίνοιαν» προέλευση τῶν περὶ Θεοῦ ὀνομάτων (ὅπως ἐπὶ παραδείγματι ὑποστήριζαν ὁ Μ. Βασίλειος καὶ ὁ Γρηγόριος Νύσσης) καὶ ἀπέδιδε μία μεταφυσική, σχεδὸν μαγική, ἰδιότητα καὶ δύναμη στὸ ὄνομα «ἀγέννητος» πού ἡ θεολογία χρησιμοποιοῦσε γιὰ τὸν Πατέρα, φτάνοντας μάλιστα μέχρι τοῦ σημείου νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἡ γνώση τοῦ συγκεκριμένου ὀνόματος μποροῦσε νὰ ὀδηγήσει στὴ δυνατότητα πλήρους γνώσεως τῆς θείας Οὐσίας (τὴν ὁποία ἐταύτιζε μὲ τὸν Θεὸ Πατέρα)³², ὁ ἰδιότυπος «εὐνομμανισμός» τοῦ συγκεκριμένου ἀποσπάσματος τοῦ Φλωρόφσκυ, γιὰ τελείως ἄλλους λόγους, πού σχετίζονται ἐν μέρει μὲ τὴν ὑπεράσπιση τῆς μοναδικότητας, ἀποκλειστικότητας καὶ τελεσιδικίας τοῦ Ἑλληνισμοῦ γιὰ τὴ θεολογία καὶ τὴν καθόλου χριστιανική ὑπαρξη, θὰ φτάσει νὰ ὑποστηρίξει τὸν ἑξαγιασμένο, αἰώνιο, ἀναντικατάστατο καὶ ἀμετάκλητο χαρακτήρα τῶν ὄρων πού θεία βουλήσει ἢ χριστιανική θεολογία παρέλαβε ἀπὸ τὴν ἑλληνική γλώσσα καὶ φιλοσοφία³³. Γι'

32. Ἐκτενέστερα γιὰ τὰ ζητήματα αὐτὰ βλ. τὴν κλασικὴ πλέον μελέτη τοῦ ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, Γ., *Οὐσία καὶ Ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ., Παράρτημα ἀριθμ. 38 τοῦ 25^{ου} τόμου 1982, Θεσσαλονίκη, 1984.

33. Μιλᾶμε γιὰ ἰδιότυπο «εὐνομμανισμό» τοῦ συγκεκριμένου ἀποσπάσματος τοῦ Φλωρόφσκυ, καθὼς ὁ ἴδιος εἶχε πλήρη ἐπίγνωση τῶν δογματικῶν ἀπόψεων τοῦ Εὐνομίου καὶ τῶν συνεπειῶν τους. Βλ. ἀντὶ πολλῶν τῆ σύντομη ἀνάλυσή του στὸ πατρολογικὸ ἔργο του: Ἔργα 7: *Οἱ Ἀνατολικοὶ Πατέρες τοῦ τέταρτου αἰῶνα*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1991, σσ. 36-37.

αυτό και οι λέξεις των δογματικών όρισμών, οι λέξεις που έχουν μεταμορφωθεί και έξαγιασθεί από τη χρήση τους στη διατύπωση και έκφραση της θείας αλήθειας, δεν είναι «άπλές» ή «τυχαίες» λέξεις που μπορούν να αντικατασταθούν με κάποιες άλλες, προερχόμενες από τη σύγχρονη φιλοσοφία για παράδειγμα. Έτσι, ο αιώνιος, αναντικατάστατος, αμετάκλητος και έξαγιασμένος χαρακτήρας των όρων που έχουν ληφθεί από την ελληνική γλώσσα και φιλοσοφία είναι που επιβάλλει τον αιώνιο, αναντικατάστατο, αμετάκλητο και εν τέλει τελεσίδικο χαρακτήρα του Έλληνισμού στη θεολογία. Δεδομένου του βάθους της θεολογικής σκέψης του Φλωρόφσκυ, καθώς και της έμβριθείας του ως ιστορικού, πατρολόγου και δογματολόγου, όφειλουμε να προβληματισθούμε όχι μόνο για τα προφανή κίνητρα των παράδοξων αυτών διατυπώσεών του, αλλά και για τις βαθύτερες έσωτερικές αναγκαιότητες και διαδρομές της σκέψης του, καθώς και για τη συνοχή και συμφωνία αυτών των διατυπώσεων σε σχέση με άλλες θεμελιώδεις παραμέτρους και θεματικές της θεολογίας του, με σκοπό να κατανοήσουμε για ποιούς λόγους ένας τόσο σημαντικός και αυστηρός θεολόγος φτάνει σε τόσο προβληματικές διατυπώσεις.

Μία τέτοια απόπειρα έρμηνείας επιχειρεί και ο Θανάσης Ν. Παπαθανασίου σε σχετικό με τον Φλωρόφσκυ μελέτημά του, όπου στο καίριας σημασίας ζήτημα της έπαναδιατύπωσης της αλήθειας, όπως και της σχέσης σημαίνοντος και σημαινομένου ή μορφής και περιεχομένου, βαρύνουσα θέση φαίνεται να έχει ή διαλεκτική μεταξύ «σάρκωσης» και «ένδυσης»:

«Ο Φλωρόφσκυ πιστεύει πως ό άνθρωπος έχει από τη δημιουργία του τη δυνατότητα να ακούει το λόγο του Θεού και να ανταποκρίνεται σ' αυτόν με τον δικό του λόγο. Οι αλήθειες, συνεπώς, της θεανθρώπινης συνάντησης, έκφραζόμενες ανθρώπινως, μπορούν να εκφραστούν ποικιλοτρόπως. Προς τοῦτο –και αντίθετα προς τις αίρετικές απορρίψεις του ανθρώπινου λόγου (π.χ. από τον Άπολλινάριο)– ό άνθρωπος καλείται να μην περιοριστεί στη μυστική σιωπή, αλλά να αναζητήσει τις καταλληλότερες διατυπώσεις. Έδω έχουμε να κάνουμε με ένα πολύ λεπτό σημείο. Ο Φλωρόφσκυ δεν μιλά για μία όντολογικώς ίση γλώσσα στην όποια και μόνο θα μπορούσαν να διατυπωθούν οι αλήθειες. Κι από την άλλη, όμως, δεν πιστεύει πως οι λεκτικές μορφές μπορεί να μεταβάλλονται άκοπα και ακίνδυνα σαν (ας μου επιτραπεί ή έκφραση) να είναι απλώς “περιτύλιγμα” του περιεχομένου. Έλπίζω να μην άδικω τη σκέψη του αν πω ότι τη σχέση σημαίνοντος (γλώσσα) και σημαινομένου (αλήθεια) τη

βλέπει μᾶλλον ὡς σάρκωση, παρὰ ὡς ἔνδυση. Ἔχω τὴν ἐντύπωση πὼς τὴ σύνδεση μορφῆς καὶ περιεχομένου τὴν βλέπει μὲ ματιὰ ἱστορική, δηλαδή ὡς μία δημιουργική πράξη, ἀναζήτηση καὶ σύνθεση, μὲ ἱστορική μοναδικότητα. Ἔτσι, φρονεῖ ὅτι ἡ διατύπωση τῶν βασικῶν δογματικῶν ὄρων στὴν ἑλληνική γλῶσσα, γλῶσσα μὲ ἰδιαίτερες δυνατότητες, δὲν ἔγινε τυχαῖα. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ ἔγινε καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀνακληθεῖ. Ἐνδεικτικὸ εἶναι ὅτι γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ τὸ Εὐαγγέλιο βεβαίως καὶ ὀφείλει νὰ μεταφράζεται στὶς διάφορες γλώσσες, ἀλλὰ δὲν “μεταφράζεται” ἀπλῶς “μεταφράζεται ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά”»³⁴.

Μπορεῖ βέβαια ὁ Φλωρόφσκυ νὰ μὴν μιλά γιὰ μία ὄντολογικῶς ἱερὴ γλῶσσα, δὲν ἀποφεύγει, ὅμως, ὅπως τὸ σημειώσαμε ἤδη παραπάνω, μία ἰδιότυπη ἱεροποίηση καὶ ἕναν μυστικισμό τῆς γλῶσσας, ἡ ἀκόμη τὴν ἀπόδοση μεταφυσικῶν ἰδιοτήτων σὲ μία ὀρισμένη περίοδο καὶ σὲ ὀρισμένες κατηγορίες καὶ λέξεις τῆς γλῶσσας, αὐτὲς ποὺ συνδέονται μὲ τὸν Ἑλληνισμό, λόγω ἀκριβῶς τῆς σημασίας καὶ λειτουργίας τους στὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας. Αὐτὸ δὲ ποὺ στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ ἀποτέλεσε τὴν κατ’ ἐξοχὴν μοναδικότητα καὶ σπουδαιότητα τῆς ἑλληνικῆς συμβολῆς στὴ θεολογία, ἡ δυνατότητα, δηλαδή, ἐπινόησης νέων ὄρων καὶ νέων ὀνομάτων («τὸ καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα», ποὺ δανεῖζεται ἀπὸ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Θεολόγο)³⁵, μοιάζει νὰ εἶναι αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ ἀρνεῖται νὰ ἀποδεχθεῖ ὁ Φλωρόφσκυ γιὰ τὸ παρὸν τῆς θεολογίας: στὰ συγκεκριμένα ἀποσπάσματα ποὺ μόλις παραθέσαμε, αὐτὸ ποὺ φαίνεται νὰ ἀποκλείεται εἶναι ἡ σύστοιχη πρὸς τὶς σημερινὲς ἀνάγκες καὶ προκλήσεις, τὶς τόσο διαφορετικές ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς ὑστερης ἀρχαιότητας, δυνατότητα νέας ἐπινόησης ὄρων καὶ ὀνομάτων, ἡ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι κατάφαση σὲ ἕνα νέο «καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα», σὲ μία νέα σάρκωση τῆς αἰώνιας ἀλήθειας τοῦ Εὐαγγελίου.

Τὰ πράγματα, βέβαια, δὲν εἶναι τόσο ἀπλὰ ὅσο φαίνονται ἐκ πρώτης ὄψεως, καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς ποὺ θέλει νὰ μᾶς ὑπενθυμίσει ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἡ ἀνάλυση τοῦ Παπαθανασίου εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ εὐρύτερο «μοντέλο» τοῦ Φλω-

34. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σσ. 114-115.

35. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., *Οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5^{ου} αἰῶνα*, σ. 225-226. Πρβλ. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αὐτοκρατορία καὶ ἔρημος. Ἡ ἱστορία καὶ οἱ ἀντινομίες τῆς στὴ σκέψη τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ», σ. 115.

ρόφσκυ, όπου ως γνωστόν κυριαρχεί το θέμα και το αίτημα της ιστορικότητας, είναι ένα «μοντέλο» ανοιχτό στο μέλλον και την ένδεχομενικότητα, και όχι ένα «μοντέλο» επανάληψης της Ιστορίας ούτε όμως και ακύρωσής της καθώς και των προγενέστερων ιστορικών και πολιτισμικών σχημάτων. Είναι ένα «μοντέλο» κατάφασης στην Ιστορία και στις πραγματώσεις της, αλλά και θεώρησης της Ιστορίας ως πεδίου δυναμικής δημιουργικής δράσης ανοιχτού στο μέλλον. Αυτό που επίσης αναδεικνύει ή όλη ανάλυση του Παπαθανασίου³⁶ είναι ότι παρ' όλη την επιμονή του στα περι «χριστιανικού Έλληνισμού» ως σταθερής και αιώνιας κατηγορίας της χριστιανικής υπάρξεως, ο Φλωρόφσκυ δεν θα προσκολληθεί ούτε θα περιοριστεί σε ένα συγκεκριμένο πολιτιστικό πρόσλημμα, τον Έλληνισμό των βυζαντινών αιώνων, ούτε πάλι θα διολισθησει προς μία κατανόηση της πίστης και του χριστιανισμού με όρους πολιτισμού (όπως θα το κάνουν αργότερα άλλοι Έλληνες θεολόγοι), γι' αυτό και θα υποστηρίξει τα περι «φιλοσοφικού εκλεκτικισμού» της χριστιανικής δογματικής, την οποία θεωρεί και ως «το μόνο αληθινό φιλοσοφικό “σύστημα”».

Είναι πάντως σημαντικό να σημειώσουμε εν προκειμένω, ότι όσοι στην Ελλάδα (με χαρακτηριστικότερη την περίπτωση του Χρήστου Γιανναρά, όπως θα δούμε παρακάτω) κατανόησαν την (ούτως ή άλλως συζητήσιμη) θέση του Φλωρόφσκυ περί «χριστιανικού Έλληνισμού» σε μία έλληνοκεντρική και πολιτισμική προοπτική – που αν δεν αποκλείει τους άλλους ορθόδοξους λαούς και τις παραδόσεις τους από το γεγονός της Εκκλησίας και από την αυθεντική και πλήρη Ορθοδοξία, τους καθιστά όπωσδήποτε ορθόδοξους κατ' έλλειψιν ή ορθόδοξους δεύτερης κατηγορίας – είναι αυτοί οι ίδιοι που στη θεολογία τους, την πολιτική τους φιλοσοφία και τα όράματά τους για τον Νέο Έλληνισμό, επηρεάστηκαν (ίσως ανεπίγνωστα, αλλά πάντως) καιρία και αποφασιστικά από το σλαβοφιλικό κίνημα και τη μεταγενέστερη ρωσική θρησκευτική φιλοσοφία, και δι' αυτών από το γερμανικό ρομαντισμό και τη συναφή ευρωπαϊκή προνεωτερική ή και αντινεωτερική πολιτική φιλοσοφία. Το παράδοξο είναι πως το σλαβοφιλικό κίνημα όχι μόνο δεν διακρίνεται για την προσήλωσή του προς τον πολιτισμικό Έλληνισμό ή προς τη μοναδικότητα και ανωτερότητα του ελληνικού πολιτισμικού παραδείγματος, αλλά πολύ συχνά έλκύεται από έναν αντίπαλο πολιτισμικό μεσσιανισμό, αυτόν της μοναδικότητας της ρωσικής κουλτούρας

36. Βλ. την ευρύτερη έννοια του μελετήματος του ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Θ. Ν., «Αυτοκρατορία και έρημος. Η Ιστορία και οι αντινομίες της στη σκέψη του π. Γ. Φλωρόφσκυ», σσ. 112-126.

καὶ τοῦ ρωσικοῦ πολιτισμικοῦ/θεολογικοῦ παραδείγματος, πὺ ἔχει πανανθρώπινη ἀξία καὶ ἀποστολή, καὶ πὺ προώριται νὰ φωτίσει καὶ νὰ στηρίξει πνευματικὰ τὴν παραπαίουσα καὶ καταρρέουσα Εὐρώπη, ὅπως ἐπὶ παραδείγματι χαρακτηριστικὰ ἀποτυπώνεται τούτη ἡ ἀντίληψη στὸ τελευταῖο κείμενο τοῦ Ντοστογιέφσκυ, στὸν Λόγο του στὸν Πούσκιν, τὸ 1880³⁷.

4. Ἑλληνες θεολόγοι τῆς γενιᾶς τοῦ '60 καὶ «Χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς»

Ἀναφορικὰ λοιπὸν μὲ τοὺς Ἑλληνες θεολόγους τῆς γενιᾶς τοῦ '60 καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὸν «Χριστιανικὸ Ἑλληνισμὸ» τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, θὰ πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσουμε ὅτι μὲ τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ, καὶ σὲ μικρότερο βαθμὸ μὲ τὸν π. Βασίλειο Γοντικᾶκη, ἡ θέση γιὰ τὸν ἀνάλογο ρόλο πὺ ἀποδίδεται στὸν Ἑλληνισμὸ καὶ τὴν ἑλληνικὴ γλώσσα στὴ διάδοση τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος ἀπὸ τὴ μιά, καὶ στὴν ἐκλογή τῶν Ἑβραίων καθὼς καὶ στὴ σωτηρία πὺ ἔρχεται στὸν κόσμο ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ τὴν ἄλλη, θὰ ἐνισχυθεῖ περαιτέρω: οἱ θεολόγοι αὐτοί, καὶ ἰδιαίτερα ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς, ὄχι μόνον υἱοθετοῦν καὶ ἐπεξεργάζονται σὲ πολλὰ ἀπὸ τὰ ἔργα τους μίαν παρόμοιαν ἀναλογία, ἀλλὰ ἐπιπλέον προσδίδουν στὴν ἰδέα αὐτὴ ἀκόμη πιὸ ἀκραία μορφή: στὸ ἐξῆς ὁ πολιτισμικὸς Ἑλληνισμὸς καὶ πολιτισμὸς τῆς Ρωμηοσύνης, ὅπως καὶ ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ σύνθεση, θὰ θεωρηθοῦν ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν αὐθεντικὴ καὶ πλήρη μετοχὴ στὸ γεγονός τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ περίπτωση τῶν Ρώσων, ἐπὶ παραδείγματι, εἶναι πολὺ χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸ Γιανναρᾶ, καθὼς μὲ τὴν ἐπίμονη ἐπίδιωξη διαφοροποίησής τους ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ καὶ βυζαντινὴ παράδοση καὶ ἀνάδειξης μιᾶς δικῆς τους ρωσικῆς ἰδιοπροσωπίας, κατέληξαν στὴν ἄλλοτριώση καὶ τὴ συνεχῆ διολίσθηση τῆς πνευματικότητος καὶ τῆς ἐκκλη-

37. Γιὰ τὸν λόγο τοῦ Ντοστογιέφσκυ στὸν Πούσκιν, βλ. τὶς σχολιασμένους ἐκδόσεις: Ἔθνος καὶ οἰκουμενικότητα. Ὅψεις ἐνὸς διαλόγου: I: Φιοντόρ Ντοστογιέφσκυ, Πούσκιν, II: Κωνσταντῖν Καβέλιν, Γράμμα στὸν Ντοστογιέφσκυ (Σλαβόφιλοι καὶ Δυτικιστές), Εἰσαγωγή-Μετάφραση, Γεώ. Λυκιαρδόπουλου, Ἔρασμος, Ἀθήνα, 1995· ΝΤΟΣΤΟΠΕΦΣΚΥ Φ. Μ., Λόγος γιὰ τὸν Πούσκιν, Εἰσαγωγή, ἀπόδοση στὰ ἑλληνικὰ καὶ βιογραφικὰ σημειώματα Δ. Β. Τριανταφυλλίδη, γλωσσικὴ ἐπιμέλεια Ντ. Σαμοθράκη, σειρά «Μοῦσες», Ἄρμος, Ἀθήνα, 2001. Γιὰ τὸ σλαβοφιλικὸ κίνημα ὡς πηγὴ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ ἀντιδυτικισμοῦ τοῦ Γιανναρᾶ, βλ. τὴ διδακτορικὴ μας διατριβή, Ἑλληνικότητα καὶ Ἀντιδυτικισμὸς στὴ «Θεολογία τοῦ '60», σσ. 509-526, ὅπου καὶ σχετικὴ βιβλιογραφία.

σιαστικῆς τους τέχνης πρὸς τὸ θρησκευτικὸ συναισθηματισμὸν, τὸν ἐντυπωσιασμόν, τὸ νεο-εὐσεβισμόν καὶ τὴ θρησκευτικοποίησιν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος³⁸. Ὅμοίως, ἡ περίπτωσις τῶν βάρβαρων φύλων καὶ φυλῶν ποὺ εἰσέβαλαν στὴ Δύση καὶ κατέλυσαν τὸ δυτικὸ ρωμαϊκὸ κράτος κατὰ τὴ διάρκειά τοῦ πέμπτου αἰῶνα, προσφέρει ἓνα σημαντικὸ ἐπιχείρημα στὸν γνωστὸ Ἑλληνα θεολόγον καὶ φιλόσοφον: στερούμενες ἑλληνικῆς παιδείας καὶ πολιτισμοῦ, οἱ φυλὲς αὐτὲς δὲν μπόρεσαν, ἐξαιτίας ἀκριβῶς αὐτῆς τους τῆς ἔλλειψης, νὰ συμμετάσχουν πλήρως στὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, ἐνῶ εἶναι προφανὲς πὼς ἀδυνατοῦσαν νὰ κατανοήσουν καὶ παρερμήνευσαν ἐν τέλει τὸ τριαδικὸ δόγμα, τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεό, τὸ νόημα καὶ τίς φανερώσεις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἡθους, ὀδηγώντας ἔτσι στὴ μεγαλύτερη καὶ διαχρονικότερη αἵρεσιν τοῦ χριστιανισμοῦ, τὴ θρησκευτικοποίησιν³⁹.

Ἀκόμη καὶ ἡ γνωστὴ θεωρία τοῦ Γιανναρᾶ γιὰ τὴν ἀδιάσπαστη συνέχεια τῆς ἑλληνικῆς σκέψης ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτον μέχρι τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶ⁴⁰, παραμένει οὐσιαστικὰ ἀνερμήνευτη δίχως τὴν ἐκ μέρους τοῦ συγκεκριμένης κατανοήσεως τῆς σχέσεως μεταξὺ Ἐκκλησίας καὶ πολιτισμοῦ, ἀλήθειας καὶ πολιτισμικῆς συνάφειας, ὅπως αὐτὴ χαρακτηριστικὰ ἀποτυπώνεται σὲ κείμενά του τῶν τελευταίων ἐτῶν. Πράγματι, σὲ πολλὰ ἀπὸ τὰ σχετικὰ πρόσφατα δημοσιεύματά

38. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χρ., *Ἡ κόκκινη πλατεία καὶ ὁ θεὸς Ἀρθοῦρος*, Δόμος, Ἀθήνα, 1986, σ. 90-94. Ἡ προδρομικὴ διατύπωση αὐτῆς τῆς ιδέας θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ ἀναζητηθεῖ στὸ ἔργο τοῦ ΡΑΜΦΟΥ, Στ., *Μελέτη θανάτου*, Κέδρος, Ἀθήνα, 1980, σσ. 59-61, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι ἡ προβληματικὴ σχέση τῶν Σλάβων μὲ τὸ λόγο καὶ τὴ στοιχειώδη συνέπεια βίου ἔχει νὰ κάνει μὲ τὸ ὅτι οἱ Ρῶσοι δέχτηκαν τὸ χριστιανισμό, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ προσλάβουν πλήρως τὸν ἑλληνα λόγο καὶ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία.

39. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χρ., *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, σ. 26-28· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ἐκκλησία καὶ πολιτισμός», *Σύναξι*, τχ. 88, 2003, σσ. 13-15· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, Ἐνάντια στὴ θρησκεία, Ἰκαρος, Ἀθήνα, 2006, σσ. 144-146, 225-227.

40. Βλ. τὸ ὑπὸ δημοσίευση (ἐντὸς τοῦ 2011) ἄρθρο μας στὸ περιοδικὸ *Νέα Ἑστία*: «Ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἀδιάσπαστη συνέχεια τοῦ ἑλληνικοῦ λόγου ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτον ἕως τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶ: μία νεορθόδοξη παραλλαγή τῆς ἑλληνοχριστιανικῆς συνέχειας». Πρὸβλ. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ἑλληνικότητα καὶ Ἀντιδυτικισμὸς στὴ «Θεολογία τοῦ '60»*, κυρίως σ. 249-286· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ἡ ἀνακάλυψις τῆς ἑλληνικότητας καὶ ὁ θεολογικὸς ἀντιδυτικισμὸς στὴ θεολογικὴ γενιὰ τοῦ '60», στὸν τόμο: Π. Καλαϊτζίδη - Θ. Ν. Παπαθανασίου - Θ. Ἀμπατζίδη (ἐπιμ.), *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία. Ἡ «θεολογία» τοῦ '60*, ἐκδ. Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2009, σ. 488-495. Γιὰ ὅ,τι ἀκολουθεῖ σχετικὰ μὲ τὸ Χρ. Γιανναρᾶ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ διδακτορικὴ μας διατριβὴ καὶ τὸ ἄρθρο στὸ συλλογικὸ τόμο: *Ἀναταράξεις...*, βλ. ἐπίσης καὶ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμὸς στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα*, Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2011, ὑπὸ ἔκδοσιν.

του⁴¹, ὁ κυρίαρχος ρόλος πού διαδραματίζει τὸ πολιτισμικὸ κριτήριον στὴ σκέψη τοῦ Γιανναῤῃ, τὸν ὀδηγεῖ νὰ θεωρήσει τὴν καθολικότητα κάθε τοπικῆς ἐκκλησίας ἐξαρτώμενη ἀπὸ τοὺς ὅρους τοῦ πολιτισμικοῦ περιβάλλοντος, μὲ τὴ γλώσσα νὰ προβάλλει ὡς καθοριστικὸ κριτήριον. Γιὰ τὸν Γιανναῤῃ ὁ πολιτισμὸς εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴν πρόσβαση στὸ ἐκκλησιακὸ γεγονός καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸ τρόπο τοῦ βίου. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι κάποιος πλήρως ὀρθόδοξος ἂν δὲν μετέχει στὴν κορυφαία σύνθεση μεταξὺ Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ, ὅπως αὐτὴ πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς μεγάλους Ἑλληνες Πατέρες τοῦ 4^{ου} μ.Χ. αἰ., καὶ ἂν δὲν εἶναι ἐξοικειωμένος μὲ τὶς ἀνεπανάληπτες κορυφώσεις τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ σημαντικῆς, ἢ ἀκόμη ἂν δὲν εἶναι ἐγκρατῆς τῆς ἑλληνικῆς ὄντολογίας, ἢ γλώσσα τῆς ὁποίας συνέβαλε τὰ μέγιστα στὴ διαμόρφωση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος.

Αὐτὴ ἡ ἐξέχουσα καὶ μοναδικὴ θέση τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» τὸν καθιστᾷ σάρκα ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς θεολογίας, διαχρονικὴ –καὶ ὑποχρεωτικὴ πλέον– ἱστορικὴ-πολιτιστικὴ σάρκα τῆς Ἐκκλησίας, σὲ τέτοιο μάλιστα βαθμὸ, ὥστε κατὰ τὸν Γιανναῤῃ καὶ σήμερα ἀκόμη ἡ Ἐκκλησία νὰ μὴν μπορεῖ νὰ διατυπώνει καὶ νὰ κηρύττει σὲ κάθε τόπο καὶ χρόνο τὴν ἀλήθειά της γιὰ τὸ Εὐ-αγγέλιο τῆς σωτηρίας παρὰ μὲ τοὺς ἑλληνικοὺς πολιτισμικοὺς καὶ φιλοσοφικοὺς ὅρους. Ὁ Γιανναῤῃς ἀποδίδει ἐξ ἀντιθέτου τὴν προβληματικὴ ἢ ἐλλειμματικὴ –κατὰ τὴν ἄποψή του– υἰοθέτηση τοῦ χριστιανισμοῦ ἀπὸ «βάρβαρα» φύλα καὶ φυλὲς πού κατέκλυσαν τὸ δυτικὸ ρωμαϊκὸ κράτος, στὴν πολιτιστικὴ καὶ πνευματικὴ τους ὑστέρηση. Τὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ ἀνάγεται, ἔτσι, σὲ παράγοντα πού ἐνδέχεται νὰ ἀποκλίνει ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός, ἐνῶ ἡ θεώρηση τῆς ἑλληνικότητας ὡς *sine qua non* προϋπόθεσης εἰσδοχῆς στὴν Ἐκκλησία ἐξηγεῖ τὴν ἀπουσία προβληματισμοῦ στὸ γιανναῤῃκὸ ἔργο γιὰ τὶς ἰδιαιτερότητες τοῦ εὐαγγελισμοῦ λαῶν πού ἀγνοοῦν τὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ (Ἀσία, Ἀφρική, κ.λπ.). Γι' αὐτὸ καὶ ὑποστηρίζει πὼς καὶ σήμερα ἀκόμη οἱ λαοὶ τῆς ἱεραποστολῆς ὀφείλουν νὰ εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τὶς κορυφώσεις τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης (προχριστιανικῆς καὶ χριστιανικῆς), προκειμένου νὰ μετέχουν πλήρως τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος⁴². Ἡ ἑλληνικότητα ἀνάγεται ἔτσι στὴ σκέψη τοῦ Γιανναῤῃ –κατ' ἀντιστοιχία πρὸς

41. Βλ. ἀντὶ πολλῶν, ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., «Ἐκκλησία καὶ Πολιτισμὸς», *Σύναξη*, τχ. 88, 2003, σσ. 11-17.

42. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., «Ἐκκλησία καὶ Πολιτισμὸς», *Σύναξη*, τχ. 88, 2003, σσ. 13-14, 15, 17.

τήν ἐξ Ἑβραίων σάρκωση τοῦ Χριστοῦ– σέ ζωτικό καί ἀναντικατάστατο στοιχείο ἐμπράγματος καθολικότητας καί αὐθεντικῆς ἐκκλησιαστικότητας, ὑπογραμμίζοντας καί ἐπιβεβαιώνοντας τήν ιδιαίτερη θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας.

Μία ἐνδιαφέρουσα, πράγματι, πτυχή τῆς ἑλληνοχριστιανικῆς θεολογίας τοῦ Γιανναρά πού ἐκδηλώνεται ἤδη ἀρκετά νωρίς (1977)⁴³, ἀλλά συνεχίζεται διαχρονικά σέ ὄλο τὸ μεταγενέστερο ἔργο του, καί μάλιστα στὰ μετὰ τὸ 1990 κείμενά του⁴⁴, προβάλλει ὄχι μόνο τήν ἰδέα τῆς διαχρονικῆς ἐνότητας καί συνέχειας τῶν ἐπὶ μέρους φάσεων τῆς πολιτισμικῆς ἐξέλιξης τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ἀλλὰ καί τὰ πηγύματα μιᾶς θεωρίας, ὅπου ἡ ἑλληνικότητα ὡς ἡ ἱστορική σάρκα πού πρόσφερε ὁ Ἑλληνισμός στὴν καθόλου ἔκφραση τῆς Ὁρθοδοξίας, μᾶς δίνει τὸ δικαίωμα νὰ μιᾶμε γιὰ μία ιδιαίτερη (καί ὄχι συμπτωματική) θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στό σχέδιο τῆς θείας Οἰκονομίας, θέση ἀνάλογη μὲ τήν ἐξ Ἑβραίων σάρκωση τοῦ Θεοῦ, πού γιὰ ἓνα πιστὸ δὲν εἶναι ἐπίσης συμπτωματική. Πιὸ συγκεκριμένα, στὴ συνάφεια αὐτὴ συναντᾶμε τὴ γνωστὴ θέση τοῦ Γιανναρά, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἐκκλησιαστικὴ καθολικότητα σχετίζεται ὄχι μόνο μὲ ἐκκλησιολογικὲς καί θεολογικὲς προϋποθέσεις, ἀλλὰ καί μὲ πολιτισμικές. Γι' αὐτὸ καί πλάι στὰ θεμελιώδη χαρακτηριστικὰ ἐκκλησιαστικῆς καθολικότητας, ὅπως ἡ εὐχαριστιοκεντρικὴ καί ἐπισκοποκεντρικὴ συγκρότηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος, ὁ Γιανναράς θὰ προσθέσει μία βασικὴ γιὰ τὴ θεολογία του –καί τὴν ἐν γένει θεωρία/φιλοσοφία του τοῦ πολιτισμοῦ– θέση, ὅτι δηλαδὴ ἡ αὐθεντικὴ φανέρωση τῆς καθολικότητας τῆς κάθε τοπικῆς Ἐκκλησίας βρίσκεται σὲ ἄμεση σχέση καί συνάρτηση μὲ τὴν πολιτιστικὴ/ἱστορικὴ σάρκα, μὲ τὴν ἐπιχώρια γλῶσσα καί τὴν ἐκφραστικὴ τοῦ ἐπιχώριου ἐπικαιρικοῦ πολιτισμοῦ. Εἶναι τόσο κρίσιμη αὐτὴ ἡ παράμετρος γιὰ τὸν Γιανναρά, εἶναι τόσο ἀπαραίτητη αὐτὴ ἡ προϋπόθεση, ὥστε φθάνει νὰ ὑποστηρίξει ὅτι «ἂν ὑποτιμήσουμε ἢ παραθεωρήσουμε τὴν τοπικὴ γλῶσσα, τὴν ἐκφραστικὴ τοῦ ἐπιχώριου (τοπικὰ καί χρονικὰ καθορισμένου) πολιτισμοῦ, ἀφαιροῦμε ἀπὸ τὸν ἐκκλησιαστικὸ τρόπο τῆς ὑπάρξεως τὴν ἐνυπόστατη πραγματικότητά του. Τὸν μεταβάλλουμε σὲ νοητικὴ σύλληψη καί ἠθικιστικὴ δεοντολογία, σὲ ἀφηρημένες “πεποιθήσεις” καί χρήσιμες κανονιστικὲς “ἀρχές”. Δίχως τὴ σάρκα τοῦ πολιτισμοῦ ἡ Ἐκκλη-

43. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., *Ἀλήθεια καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας*, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1977, σ. 273 κ.έ. ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, *Ἡ νεοελληνικὴ ταυτότητα*, Γρηγόρης, Ἀθήνα, 1978, σσ. 8-9.

44. Εἰδικὰ στὰ ἄρθρα του «Ἐκκλησία καὶ Πολιτισμός», ὅπ.π., καί «Ἔθνος, Λαός, Ἐκκλησία», *Σύναξη*, τχ. 48, 1993, σσ. 17-20.

σία γίνεται ένας “-ισμός”: Ρωμαιοκαθολικισμός ή Προτεσταντισμός ή Ὁρθοδοξισμός – ἐπιμέρους ιδεολογικές ἐκδοχές νοησιαρχικῆς μεταφυσικῆς καὶ ὠφελιμιστικῆς ἠθικολογίας, ὅλες μὲ φιλοδοξία διεθνικῆς παγκοσμιοῦτητας, δηλαδὴ γεωγραφικῆς “καθολικότητας”⁴⁵. Ὁ Γιανναρᾶς, ὅμως, προχωροῦντας πέρα, ἀναδεικνύοντας τὸ χριστολογικὸ σύστοιχο αὐτῆς τῆς θεολογικῆς/ἐκκλησιολογικῆς τοῦ θέσης, μὲ τὸν τονισμὸ ὄχι ἀπλῶς τῆς ἱστορικότητας καὶ πραγματικότητας τῆς Σάρκωσης, ἀλλὰ –ὄχι τυχαῖα ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια– καὶ μὲ τὸν τονισμὸ τῆς ἐθνικότητας τῆς συγκεκριμένης γλώσσας καὶ πολιτισμικῆς προέλευσης τοῦ Ἑνσαρκωθέντος:

«ἡ ἀπόσιτη στὸν νοῦ καὶ τὶς αἰσθήσεις Αἰτιώδης Ἀρχὴ κάθε ὑπαρκτοῦ προσέλαβε σάρκα βιολογικῆς ἀτομικότητας, σάρκα λογικοῦ ὑποκειμένου συγκεκριμένης καταγωγῆς καὶ ἱστορικῆς ὀριοθέτησης. Προσέλαβε ἐθνικότητα, γλώσσα καὶ τὴ σύμφυτη μὲ τὴ γλώσσα ἐπικαιρικὴ κοσμοαντίληψη. Γιὰ νὰ θεώσει τὸ πρόσλημμα»⁴⁶.

Στηριζόμενος σὲ αὐτὴ τὴ θέση μπορεῖ πλέον νὰ συμπεράνει ὁ συγγραφέας μας ὅτι,

«καὶ κάθε ἔκτοτε πραγμάτωση τοῦ χριστολογικοῦ πρωτοτύπου τῆς ὑπαρξης σὲ κάθε ἐπιμέρους εὐχαριστιακὴ κοινότητα, ἔχει ἐπίσης συγκεκριμένη ἱστορικὴ σάρκα: ἐθνικὴ, φυλετικὴ, γλωσσικὴ, πολιτιστικὴ. Τὸ εὐαγγέλιο τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι ἰδεολόγημα ποὺ τὸ υἰοθετοῦμε σάν “ἐποικοδόμημα” στὴν πρακτικὴ τοῦ βίου μας, πρακτικὴ διαφοροποιημένη ἀνάλογα μὲ τὶς τοπικὲς παραδόσεις καὶ τὸν πολιτισμὸ. Τὸ εὐαγγέλιο σαρκώνεται στὴν πρακτικὴ τοῦ βίου καὶ μόνο σαρκωμένο συνιστᾶ τρόπον τῆς ὑπάρξεως»⁴⁷.

Εἶναι παραπάνω ἀπὸ προφανὲς ἐδῶ ὅτι ὁ Γιανναρᾶς δὲν ἀναφέρεται –γιὰ νὰ μὴν ποῦμε ὅτι ἀγνοεῖ– στὸν ἐσχατολογικὸ Χριστό, στὸν ἐρχόμενο Κύριο τῆς δόξης, ποὺ θὰ ἐνώσει τὰ πρὶν διεστῶτα καὶ θὰ ἀναιρέσει σταυρικὰ κάθε εἶδους διαίρεση καὶ τεμαχισμό (φύλου, φυλῆς, ἔθνους, γλώσσας, πολιτισμοῦ, κοινωνικῆς τάξης καὶ προέλευσης), ἀλλὰ ὅτι ἀρκεῖται νὰ προβάλλει, νὰ ἐπαναλαμβά-

45. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., «Ἐκκλησία καὶ Πολιτισμός», ὅπ.π., σ. 12.

46. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., «Ἐκκλησία καὶ Πολιτισμός», ὅπ.π., σ. 11. Ἡ ἴδια ιδέα σὲ συνεπτυγμένη μορφή στὸ ἄρθρο του, «Ἔθνος, Λαός, Ἐκκλησία», ὅπ.π., σ. 18.

47. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ΧΡ., «Ἔθνος, Λαός, Ἐκκλησία», ὅπ.π., σσ. 18-19.

νει και να θεωρεί απαραίτητα, για κάθε τόπο και κάθε εποχή, τα έπικαιρικά στοιχεία και γνωρίσματα του ιστορικού Χριστού, που έν προκειμένω συνοψίζονται στην έβραϊκότητα. Προφανής στόχος αυτής της κρίσιμης θεολογικής έπιλογής είναι ή άναγωγή της έλληνικότητας (που ώς γνωστόν συνιστά την ιστορική σάρκα της Έκκλησίας), κατ' άναλογίαν προς την έβραϊκότητα του ιστορικού Χριστού, σε ζωτικό και άναντικατάστατο στοιχείο έμπράγματης καθολικότητας και άθθεντικής έκκλησιαστικότητας.

Σε μία πιό ήπια, και λιγότερο συστηματική και έπεξεργασμένη μορφή, ό π. Βασίλειος Γοντικάκης, πρώνην ήγούμενος τών άγιορειτικών μονών Σταυρονικήτα και Ίβήρων, προσδίδει στον Έλληνισμό έναν ειδικό, μεταφυσικά προορισμένο ρόλο στο σχέδιο της θείας Οικονομίας, καθώς αυτός και ή γλώσσα του έκλαμβάνονται ώς τό άνάλογο της συμβολής της Θεοτόκου στη σάρκωση του Λόγου, έρμηνεύοντας έτσι την γνωστή εύαγγελική περικοπή για την συνάντηση του Ίησού με τούς Έλληνες και την πρόρρηση για τό δοξασμό του Υίου του Άνθρώπου (Ίω. 12: 20-26), ύπό τό πρίσμα του «χριστιανικού Έλληνισμού» ή, μάλλον, του «Έλληνοχριστιανισμού»: «Όπως όλη ή παράδοση και ό άγώνας της Παλαιάς Διαθήκης καταλήγει στην πιό καθαρή και άμόλυντη κόρη, την ίκανή να σαρκώσει τόν Υίο και Λόγο του Θεού, έτσι όλη ή έλληνική άναζήτηση και πάλη του άνθρωπίνου πνεύματος καταλήγει στην πιό λεπτή γλώσσα, την ίκανή να εκφράσει, όσο είναι δυνατόν, με κτιστές λέξεις τόν άρρητο και άφατο Λόγο του Θεού. Χρειαζόταν ή Παναγία για τη σάρκωση του Λόγου. Χρειαζόταν ή έλληνική γλώσσα για τη διατύπωση του άρρήτου»⁴⁸. Έπόμενο είναι να υίοθετεί και να προωθεί ό π. Βασίλειος τό γνωστό στερεότυπο για τούς Έλληνες ώς τό «νέο έκλεκτό λαό του Θεού»⁴⁹, με μία ιδιαίτερη παγκόσμια άποστολή που του έχει εκχωρηθεί άνωθεν⁵⁰, και να κάνει λόγο για την άδιάσπαστη πνευματική συνέχεια από τόν προχριστιανικό στον χριστιανικό Έλληνισμό, για την αύτιση βυζαντινού κράτους, βυζαντινού πολιτισμού και όρθόδοξης πνευματι-

48. Άναφορικά με τό τελευταίο αυτό σημείο, βλ. VASILEIOS, ARCH. [GONDIKAKIS], *Europe and the Holy Mountain*, transl. from the Greek by C. Kokenes, Montréal, Alexander Press, ²1999, σσ. 11-14. Τό κείμενο αυτό είναι διαθέσιμο στα έλληνικά στη διαδίκτυακή τοποθεσία: http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/basileios_gontikakhs

49. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΑΡΧ. [ΓΟΝΤΙΚΑΚΗ], «Η συνάντηση Έλληνισμού και Χριστιανισμού», έφημ. *Τό Βήμα*, 18-1-2004.

50. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΑΡΧ. [ΓΟΝΤΙΚΑΚΗ], «Άπό την άρχαιοελληνική άνθρωπιά στη θεανθρωπία της θείας Λειτουργίας», στο ύ ίδιου, *Λειτουργικός Τρόπος*, Ί. Μονή Ίβήρων, Άγιον Όρος, 2000, σσ. 18-19.

κότητας, ἐνῶ στὸ ὑπόστρωμα ὄλων αὐτῶν τῶν ἀπόψεων εὐδιάκριτη εἶναι μία καταφανής παρανόγνωση τῆς θεωρίας περὶ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ –τὸν ὁποῖο συχνὰ ἐπικαλεῖται στὰ γραπτά του ὁ ἁγιορείτης γέροντας καὶ θεολόγος–, παρανόγνωση ποὺ φτάνει μέχρι τοῦ σημείου νὰ γίνεται λόγος, προκειμένου γιὰ τὸ Βυζάντιο, ὄχι ἀπλῶς γιὰ «χριστιανικὴ αὐτοκρατορία» (κάτι τὸ σύνηθες), ἀλλὰ καὶ γιὰ αὐτοκρατορία «τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ»⁵¹! Τὴν ἴδια στιγμή ὁ π. Βασίλειος φαίνεται νὰ περιορίζει τὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα σὲ μόνη τὴ βυζαντινὴ ἐκδοχὴ τῆς, ἢ ὁποῖα θεωρεῖται ὡς ἡ τελειότερη ἔκφρασή τῆς. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ὁ χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς προβάλλει ὡς ἡ μόνη ἐλπίδα σωτηρίας τῆς Εὐρώπης, ἐνῶ ἡ Δύση ἐπικρίνεται γιὰ τὴν ὑποτιθέμενη ἐκ μέρους τῆς περιφρόνηση τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, συνέπεια τῆς ὁποίας εἶναι οἱ ποικίλοι ὀλοκληρωτισμοὶ καὶ τὰ ἐγκλήματα τους. Ἡ «ἐλληνορθόδοξη» αὐτὴ ρητορικὴ τοῦ π. Βασιλείου ὑποβαστάζεται ἀπὸ μία «ποιητικὴ» τάξεως πατερικὴ ἐρμηνευτικὴ (ἢ ὁποῖα μεθοδολογικὰ βρίσκεται στὸν ἀντίποδα κάθε ἐπιστημονικῆς καὶ ἀκαδημαϊκῆς ἐκδοχῆς τῆς θεολογίας) καὶ ἀπὸ μία ἐκχριστιανισμένη, ἔξω ἀπὸ τὴν συνάφειά τῆς, ἐρμηνεία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς σκέψης. Τόσο τὰ κείμενα τῶν Πατέρων ὅσο καὶ ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ γραμματεία ἀποσπῶνται, στὴ σκέψη τοῦ π. Βασιλείου Γοντικᾶκη, ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ τους ὑπόβαθρο, προκειμένου νὰ ὑπηρετήσουν τὴν ἐλληνοχριστιανικὴ σύνθεση καὶ τὴν ἰδιαίτερη θέση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὸ σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας⁵².

Ὁ π. Ἰωάννης Ρωμανίδης ἀπ' τὴ σκοπιὰ του, μαθητῆς τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ στὴν Ἀμερικὴ καὶ μετὰ ταῦτα καθηγητῆς Δογματικῆς στὶς Ὁρθόδοξες Θεολογικὲς Σχολές τοῦ Holy Cross (Βοστώνης), Θεσσαλονίκης καὶ Balamand (Λιβάνου), θὰ προχωρήσει ἀκόμη περισσότερο πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση καὶ θὰ ριζοσπαστικοποιήσει ἀποφασιστικὰ τὴν «ἐλληνικὴ» ἀποκλειστικότητα ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας (ἔστω καὶ ἂν δὲν χρησιμοποιεῖ, ἀλλὰ τουνά-

51. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΑΡΧ. [ΓΟΝΤΙΚΑΚΗ], «Ἡ συνάντηση Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ», ἐφημ. *Τὸ Βῆμα*, 18-1-2004.

52. Ἐκτενέστερη παρουσίαση καὶ σχολιασμὸς τῶν σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ π. Βασιλείου Γοντικᾶκη σὸ: ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ἑλληνικότητα καὶ Ἀντιδυτικισμὸς στὴ «θεολογία τοῦ ἴδου»*, ἀδημοσίευτη διδακτορικὴ διατριβή, Τμῆμα Θεολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 2008, σσ. 111-152· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἐλληνικότητος καὶ ὁ θεολογικὸς ἀντιδυτικισμὸς στὴ θεολογικὴ γενιὰ τοῦ ἴδου» στὸν συλλογικὸ τόμο Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ - Θ. Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ - Θ. ΑΜΠΑΤΖΙΔΗ (ἐπιμ.), *Ἀναταράξεις στὴν Μεταπολεμικὴ θεολογία, ἢ «θεολογία τοῦ ἴδου»*, ὁπ.π., σσ. 453-478.

ντίον επικρίνει, τούς όρους "Έλλην, Έλληνισμός), με την «κατασκευή» της περι Ρωμιοσύνης θεωρίας του και τη δημοσίευση τó 1975 τού όμοτίτλου βιβλίου του, σηματοδοτώντας έτσι μία δραματική στροφή στο έργο του, που μετακινείται σε μεγάλο βαθμό από την καθαυτό θεολογία στην πολιτισμική κριτική, την ιστοριογραφία και έθνολογία, καθώς και σε σχήματα νεο-ρομαντικής και νεο-εθν(κιστι)κής ιδεολογίας. Στη Ρωμιοσύνη τού π. Ρωμανίδη, όπου συναιροούνται άδιαφοροποίητα ή έθνικο-θρησκευτική, ιστορικο-θεολογική, θεολογικο-πολιτισμική και θεολογικο-πολιτική προοπτική, μετέχουν οί όρθόδοξοι υπήκοοι της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας/Ρωμανίας και οί απόγονοί τους (οί Ρωμαιοί ή Ρούμι), είτε έλληνόφωνοι είτε λατινόφωνοι (καθώς για τόν Έλληνοαμερικάνο θεολόγο ή βασική αντίθεση και ή άβυσσαλέα αντιπαλότητα δέν είναι μεταξύ έλληνικής/όρθόδοξης Άνατολής έναντι λατινικής/ρωμαιοκαθολικής Δύσης, αλλά μεταξύ έλληνόφωνης και λατινόφωνης Ρωμιοσύνης από τη μία μεριά και Φραγκοσύνης από την άλλη), ενώ αποκλείονται οί Φράγκοι και οί απόγονοί τους (ουσιαστικά οί σημερινοί χριστιανοί της Δύσεως), όπως και οί Ρώσοι και οί λοιποί Σλαβικοί λαοί (χωρίς έπαρκεϊς ή πειστικές έξηγήσεις εκ μέρους τού π. Ρωμανίδη γι' αυτόν τόν τελευταίο αποκλεισμό), που όχι μόνο είναι άμοιροι «ρωμαϊκής» παιδείας και πνευματικής/θεοπτικής έμπειρίας, αλλά διακρίνονται, επιπλέον, για τη συστηματική εκ μέρους τους ύπονόμηση με συννομοσίες και μηχανορραφίες της θεολογίας, τού πολιτισμού και της ίδιας της πολιτικής/έθνικής ύπαρξης και ύπόστασης της Ρωμιοσύνης⁵³.

53. Βλ. σχετικά, ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ι. Σ., *Ρωμιοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1975· τρίτη έκδοση ανανεωμένη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 2002. Η έρμηνευτική πρόταση τού Ρωμανίδη συμπληρώνεται λίγα χρόνια μετά την δημοσίευση της πρώτης έλληνικής έκδοσης της *Ρωμιοσύνης*, από ένα ιστορικο-θεολογικό δοκίμιο, δημοσιευμένο στα άγγλικά. Βλ. σχετικά, ROMANIDES, J. S., *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine. An Interplay between Theology and Society*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Massachusetts, 1981, και σε έλληνική μετάφραση στην ιστοσελίδα: http://www.romanity.org/htm/rom.e.04.fragkoi_romaioi_feudalismus_kai_dogma.01.htm. Βλ. επίσης τόν Πρόλογο τού π. Ρωμανίδη στη δεύτερη έκδοση της κλασικής πλέον μελέτης του (διατριβής): *Τό Προπατορικόν Άμάρτημα*, Δόμος, Άθήνα, 1989, σσ. ιε' - λς' και τó έκτενές κείμενό του: «Εϊσαγωγή εις την Θεολογίαν και την πνευματικότητα της Ρωμιοσύνης έναντι της Φραγκοσύνης», στο ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ Ια. -, ΚΟΝΤΟΣΤΕΡΓΙΟΥ Δ., *Ρωμαίοι ή Ρωμιοί Πατέρες της Έκκλησίας: Γρηγορίου Παλαμά Έργα Ι: Έπερ τών Έρως ήσυχάζόντων. Τριάς Α'*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1984, σσ. 11-33, 49-194. Η πρώτη ίσως έπεξεργασία τών ιδεών αυτών τού Ρωμανίδη απαντάται στο άρθρο του: «Οί Άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος, Έλληνες αντιπρόσωποι Λατίνων εις Σλαύους έναντι Φράγκων», *Γρηγόριος ό Παλαμάς*, 54/1971, σσ. 273-

Μετά τή συντομογραφική αυτή παρουσίαση ὀρισμένων ἀπόψεων μιᾶς μερίδας Ἑλλήνων θεολόγων τῆς γενιᾶς τοῦ '60, θά μπορούσε κάποιος νά ὑποστηρίξει ὅτι στίς παραπάνω θέσεις, καί εἰδικά στά περὶ ἀναλογίας μεταξύ τῆς μὴ συμπτωματικῆς θέσης τοῦ Ἑβραϊσμοῦ καί Ἑλληνισμοῦ στήν ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας, συναντᾶμε τήν ἐπίδραση τοῦ Φλωρόφσκυ. Εἶναι ἀλήθεια, βέβαια, ὅπως εἶδαμε καί σέ προηγούμενες παραγράφους τῆς παρουσίας εἰσήγησης, ὅτι παρόμοιες ἀπόψεις ἐντοπίζουμε καί σέ κείμενα τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ⁵⁴: ἐκεῖ, ὅπως εἶχαμε ἤδη τήν εὐκαιρία νά τὸ διαπιστώσουμε, ἡ διατύπωση τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος καί ἡ συγγραφή τῶν εὐαγγελίων στήν ἑλληνική γλῶσσα παραλληλίζεται ἀπὸ τὸν Φλωρόφσκυ μὲ τήν ἐπίσης μὴ συμπτωματική ἐκλογή τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ ἀπὸ τὸ Θεὸ ὡς λαοῦ «Του».

Τὸ μεγάλο ἐρώτημα πὺν παραμένει σέ ἐκκρεμότητα εἶναι ἐὰν γνώριζαν οἱ θεολόγοι αὐτοὶ τῆς γενιᾶς τοῦ '60 τὰ ὑπὸ συζήτηση κείμενα τοῦ Φλωρόφσκυ, καί τί ἐν τέλει κατάλαβαν ἀπὸ τὸ ἔργο του, καθὼς μοιάζει νά ἀγνοοῦν τὰ μεγάλα θέματα τῆς θεολογίας του (ἐσχατολογία καί ἱστορικότητα χριστιανισμοῦ καί ἀποκάλυψης, ἀντινομίες τῆς ἱστορίας καί διαλεκτική αὐτοκρατορίας καί ἐρήμου, χριστοκεντρική ἐκκλησιολογία, ἀσύμμετρη χριστολογία, χριστιανική καθολικότητα πὺν συμπεριλαμβάνει ἀδιαίρετα τόσο τὴν Ἀνατολή ὅσο καί τὴ Δύση, κ.λπ.). Ἡ ἐντύπωσή μας, εἰδικά γιὰ τὸ Γιανναρά, εἶναι πὺν πέρα ἀπὸ τὸ θέμα τῶν δυτικῶν ἐπιδράσεων στή ρωσική καί στήν ἐν γενεὶ ὀρθόδοξη θεολογία, καθὼς καί ἀπὸ ὀρισμένα βιογραφικά καί περιφερειακά στοιχεῖα τῆς σκέψης τοῦ μεγάλου Ρώσου θεολόγου, ὁ Ἑλληνας θεολόγος καί φιλόσοφος δὲν φαίνεται νά γνωρίζει τὰ μεγάλα θέματα τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ, ἐνῶ ἡ ἐκ μέρους του κατανόηση τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» ἔχει πολιτισμικὸ μᾶλλον, παρὰ θεολογικὸ πρόσημο⁵⁵.

281. Γιὰ μία διεξοδικότερη ἀνάλυση τῶν σχετικῶν μὲ τὸν π. Ἰωάννη Ρωμανίδη ζητημάτων, βλ. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ἑλληνικότητα καί Ἀντιδυτικισμὸς στή «θεολογία τοῦ '60»*, ἀδημοσίεητη διδακτορική διατριβή, Τμῆμα Θεολογίας Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη, 2008, σσ. 75-109· ΤΟΥ ΙΔΙΟΥ, «Ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἑλληνικότητας καί ὁ θεολογικὸς ἀντιδυτικισμὸς στή θεολογική γενιὰ τοῦ '60», στὸν συλλογικὸ τόμο Π. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ - Θ. Ν. ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ - Θ. ΑΜΠΑΤΖΙΔΗ (ἐπιμ.), *Ἀναταράξεις στήν Μεταπολεμική θεολογία, ἡ «θεολογία τοῦ '60»*, ὀ.π.π., σσ. 439-453.

54. Βλ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Γ., «Ἀποκάλυψη, Φιλοσοφία καί Θεολογία», Ἔργα 3: *Δημιουργία καί Ἀπολύτρωση*, σσ. 35-36. Οἱ ἴδιες θέσεις στὸ Γ. ΦΛΩΡΟΦΣΚΥ, Ἔργα 8: *Οἱ βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5ου αἰῶνα*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1992, σσ. 47-48.

55. Θά πρέπει ἐδῶ νά ἀναφέρουμε ὅτι στὸ πρόσφατο ἔργο του: *Τὸ αἶνιγμα τοῦ κακοῦ*, Ἰκαρος, Ἀθήνα, 2008, σ. 161-172, ὁ Χρ. Γιανναράς κάνει ρητὴ μνεία καί κριτικὴ συζήτηση τῶν ἀπό-

Ἄναφορικά, πάντως, με τὴ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὸν ἀνάλογο ρόλο ποὺ ἀποδίδεται στὸν Ἰουδαϊσμό καὶ τὸν Ἑλληνισμό, στὸν πρῶτο γιὰ τὴ σωτηρία ποὺ ἔρχεται στὸν κόσμο, στὸ δεύτερο γιὰ τὴ συμβολή του στὴ διατύπωση καὶ διάδοση τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος, θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε μία σημαντική διαφορὰ μεταξὺ τοῦ Φλωρόφσκυ καὶ τῶν συγκεκριμένων Ἑλλήνων θεολόγων: καὶ ὁ μὲν καὶ οἱ δὲ χρησιμοποιοῦν τὴν ἀναλογία αὐτὴ προκειμένου νὰ διασφαλίσουν τὸν διὰ παντός ἑλληνικὸ χαρακτήρα τῆς θεολογίας, με τὴ διόλου ἀσήμαντη διαφορὰ ὡστόσο, ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ ὀδηγεῖ τελικὰ στὸν ἐσχατολογικὸ Χριστὸ καὶ τὴν ἐγκαινιασθεῖσα ἐσχατολογία, καὶ ἴσως γι' αὐτὸ τελικὰ νὰ ἀποφεύγει τὴν ταυτοτικὴ ἀναδίπλωση, τὸν πειρασμὸ τοῦ ἐθνικισμοῦ καὶ τοῦ πολιτικο-θρησκευτικοῦ μεσσιανισμοῦ καὶ τὴν πολιτισμικὴ κατανόηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ γεγονότος, ὅπως καὶ τὴ διατύπωση μιᾶς θεωρίας περὶ «νέου ἐκλεκτοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ», ἢ περὶ «νέου περιούσιου λαοῦ τοῦ Θεοῦ» (ἐθνοφυλετικοῦ ἢ πολιτισμικοῦ ἀδιάφορο), παρ' ὅτι κάποια ἀπὸ τὰ κείμενά του ἀνοίγουν διὰπλατα τὴν πόρτα σὲ ἓνα τέτοιο ἐνδεχόμενο. Οἱ συγκεκριμένοι Ἑλληνες θεολόγοι τῆς γενιᾶς τοῦ '60, ἀντίθετα, ποὺ εἶναι περισσότερο προσανατολισμένοι πρὸς μία πρωτολογικὴ θεολογία, καταλήγουν τελικὰ στὴν ἐξύμνηση τῆς ἑλληνορθοδοξίας καὶ τῶν πολιτισμικῶν τῆς ἐπιτευγμάτων, στὴ θεολογικὴ ἐξιδανίκευση τῆς ἑλληνικῆς ταυτότητας καὶ συνέχειας (ἢ τῆς «ρωμαίικης» ταυτότητας καὶ συνέχειας, σύμφωνα με τὸν π. Ρωμανίδη), στὸν ἀντιδυτικισμὸ καὶ τὶς θεολογικο-πολιτικὲς ψευδαισθήσεις τῆς Ρωμηοσύνης καὶ κάθε ἄλλης πρότασης προ-νεωτερικῆς ἢ καὶ ἀντι-νεωτερικῆς ἐκδοχῆς «χριστιανικῆς» κοινωνίας.

Δὲν ἀπουσιάζουν, βεβαίως, ἀπὸ τὴν σύγχρονη ἑλληνικὴ θεολογία προβληματισμοὶ ἀνάλογοι με αὐτοὺς τοῦ Γιανναρᾶ γιὰ τὶς συνέπειες τοῦ γεγονότος τῆς Σάρκωσης στὸν πολιτισμὸ, ὅπως καὶ γιὰ τὴ συμβολὴ τῆς ἱστορικῆς πολιτιστικῆς σάρκας στὴ συγκρότηση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης (Ζηζιούλας), ἐπὶ παραδείγματι, τοποθετώντας τὸ ζήτημα σὲ χριστολογικὴ προοπτικὴ (ἢ Ἐκκλησία σῶμα Χριστοῦ παρατεινόμενο στοὺς αἰῶνες), ἂν καὶ ἀναγνωρίζει σημαντικὸ ρόλο στὸν πολιτισμικὸ παράγοντα, καὶ μάλιστα με διατυπώσεις ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ θυμίζουν τὴν προβληματικὴ τοῦ

ψεων τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὸ κακὸ (ὅπως αὐτὲς διατυπώνονται στὸ μελέτημα τοῦ Ρώσου θεολόγου: «Τὸ σκοτάδι τῆς νύκτας», Ἔργα 3: *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, μτφρ. Π. Κ. Πάλλη, Πουρναρᾶς, Θεσσαλονίκη, 1983, σσ. 91-106). Γιὰ τὴν πολιτισμικὴ κατανόηση τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» ἐκ μέρους τοῦ Γιανναρᾶ, βλ. ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, Π., *Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμὸς στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα*, Ἰνδικτος, Ἀθήνα, 2011.

Γιανναρά (: «Ἡ ἱστορική σάρκα τῆς Ἐκκλησίας ἔχει ὡς βάση καὶ πηγή τῆς τὴν σάρκωση τοῦ Κυρίου. [...] ὁ Κύριος δὲν προσέλαβε ἀπλῶς τὴν ἀνθρώπινη φύση τὴν προσέλαβε σὲ ὀρισμένη ἱστορική στιγμή, μέσα ἀπὸ συγκεκριμένο ἱστορικό λαὸ καὶ σὲ ἓνα συγκεκριμένο χῶρο καὶ γίνεται ἀπαραιτήτως τοπικὴ Ἐκκλησία, μὲ χαρακτηριστικὰ πού προέρχονται ἀπὸ τὶς πολιτισμικὲς ἰδιαιτερότητες αὐτοῦ τοῦ τόπου, τὴν γλῶσσα, τὴν τέχνη, κ.λπ.»⁵⁶), δὲν καταλήγει ἐν τέλει στὶς ἀπόλυτες διατυπώσεις, στὸ πολιτιστικὸ «γλίστρομα», στὸν «πολιτιστικὸ ἀπόλυτο προορισμό» καὶ τὸν «πολιτιστικὸ ὀλοκληρωτισμό» τοῦ Γιανναρά, λόγῳ τοῦ ὅτι στὴν ἐπόμενη κι' ὅλας σελίδα τοῦ κειμένου του συνδέει ἢ «ἀναφέρει» τὴν ἱστορική/χριστολογικὴ αὐτὴ προοπτικὴ πρὸς τὴν ἐσχατολογικὴ, πρὸς τὴ διαλεκτικὴ του «ἐν τῷ κόσμῳ» ἀλλ' «οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου», σημειώνοντας ὅτι ἡ Ἐκκλησία «σαρκούμενη ἱστορικά δὲν πρέπει νὰ λησμονεῖ ὅτι οὐκ ἔχει “ὥδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν” ἐπιζητεῖ»⁵⁷. Δὲν διστάζει μάλιστα νὰ ὑποστηρίξει ὅτι πρέπει ἡ Ἐκκλησία πάση θυσίᾳ νὰ ἀποφύγει τὴν ἐκκοσμίκευση (μὲ τὴ θεολογικὴ ἔννοια τοῦ ὄρου), νὰ ἀποφύγει δηλαδὴ τὴν «ἀπολυτοποίηση τῶν μορφωμάτων τῆς Ἱστορίας, αὐτῶν πού ἔρχονται καὶ παρέρχονται, ὅπως τὰ ἔθνη, τὰ κράτη καὶ οἱ κοινωνικοὶ θεσμοί. Τὰ μορφώματα αὐτὰ δὲν τὰ ἀπορρίπτει ἡ Ἐκκλησία, ἀλλὰ ἐμφυσᾷ σ' αὐτὰ πνοὴ ἐσχατολογικὴ, ἡ ὁποία ὑπογραμμίζει τὴ σχετικότητά τους καὶ ἐξάγει μέσα ἀπὸ αὐτὰ ὅ,τι εἶναι προορισμένο νὰ ζήσει γιὰ πάντα, νὰ ἐπιβιώσει στὰ ἔσχατα»⁵⁸.

Ἀναφορικά, πάντως, μὲ τὴ θέση τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὴν ἐξέχουσα καὶ μοναδικὴ θέση τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ» στὸ πλαίσιο τῆς θεολογίας, γιὰ τὴ διαχρονικὴ ἀξία καὶ ὑποχρεωτικότητά του πού τὸν καθιστᾷ σάρκα ἐκ τῆς σαρκὸς τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς θεολογίας τῆς, θέση πού ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ ἄλλους ὀρθόδοξους θεολόγους –καὶ μεταξὺ αὐτῶν καὶ ἀπὸ τοὺς συγκεκριμένους θεολόγους τῆς γενιᾶς τοῦ '60–, πού ἐξακολουθοῦν νὰ ὑποστηρίζουν ὅτι καὶ σήμερον ἀκόμη ἡ Ἐκκλησία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διατυπώνει καὶ νὰ κηρύττει σὲ κάθε τόπο καὶ χρόνον τὴν ἀλήθειά της γιὰ τὸ Εὐ-αγγέλιο τῆς σωτηρίας μὲ τοὺς ἑλληνικοὺς πολιτισμικοὺς καὶ φιλοσοφικοὺς ὄρους, θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἀποψη αὐτὴ ἔμμεσα, ἢ καὶ ἄμεσα, ἀμφισβητεῖται ἀπὸ σημαντικοὺς

56. ΙΩΑΝΝΗ, (ΖΗΖΙΟΥΛΑ) Μητροπολίτη Περγάμου, «Ἐκκλησία καὶ Ἔσχατα», στὸν τόμο: Π. Καλαϊτζίδη (ἐπιμ.), *Ἐκκλησία καὶ Ἔσχατολογία*, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, χειμερινὸ πρόγραμμα 2000-01, Καστανιώτης, Ἀθήνα, 2003, σ. 37.

57. Στὸ ἴδιο, σ. 38.

58. Στὸ ἴδιο, σ. 38.

ὀρθόδοξους θεολόγους ὡς πρὸς τὴ διαχρονικὴ τῆς ἰσχύ και ἀξία, ὅπως ὁ Ὁρθόδοξος Μητροπολίτης Βύβλου και Βοτριῶν (τοῦ Ὁρους Λιβάνου) κ. Γεώργιος (Khodr)⁵⁹, ὁ Σεβασμιώτατος Ἀρχιεπίσκοπος Ἀμερικῆς κ. Δημήτριος (Τρακατέλλης)⁶⁰, ἢ ὁ π. Ἐμμανουὴλ Κλάφης ἀπὸ τὴν Ἑλληνορθόδοξη Θεολογικὴ Σχολὴ Τιμίου Σταυροῦ Βοστώνης⁶¹.

Νομίζουμε πὼς οἱ παραπάνω προσεγγίσεις θέτουν σὲ διαφορετικὴ βάση τὴ δυνατότητα τῆς ἐκ νέου σάρκωσης τῆς ἀλήθειας «ἐκάστοτε και ἐκασταχοῦ», σὲ κάθε τόπο και χρόνο, σὲ κάθε ἐποχὴ και γλώσσα, σὲ κάθε πολιτισμὸ και κουλτούρα, καθιστώντας ἐμφανῆ τὴν ἀνάγκη μιᾶς ἀνανεωμένης και εἰς βάθος συζητήσεως τόσο πάνω στὴ θεωρία τοῦ «χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ», ὅσο και πάνω σὲ ὀρισμένες ὄψεις και παραμέτρους τῆς περιφημῆς «ἐπιστροφῆς στοὺς Πατέρες». Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι μία ἄλλη συζήτηση πού ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὸ πλαίσιο και τὰ ὄρια τῆς παρούσας εἰσήγησεως⁶².

Ἀντὶ Ἐπιλόγου

Εἶναι βέβαιο ὅτι στὰ ἀποσπάσματα γιὰ τὴ γλώσσα και τὶς λέξεις πού ἐξετάσαμε στὸ τρίτο μέρος τῆς εἰσηγησεῖς μας, ὁ Φλωρόφσκυ δὲν κάνει λόγο γιὰ μία ὀντολογικὰ ἱερὴ γλώσσα. Δὲν ἀποφεύγει, ἐντούτοις, ὅπως ἤδη τὸ ἐπισημάνα-

59. ΧΟΝΤΡ, ΓΕΩΡΓΙΟΥ, Μητροπολίτη Βύβλου και Βοτριῶν (Ὁρους Λιβάνου) (G. Khodr), «Πολιτισμὸς και Ἐκκλησία», μτφρ. ἀπὸ τὰ γαλλικὰ I. Κ. Παπαδόπουλος, *Σύναξη*, τχ. 88, 2003, σσ. 19, 18, 20.

60. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ (ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗ) Ἀρχιεπισκόπου Ἀμερικῆς, «Οἱ Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίαι σ' ἕναν πλουραλιστικὸ κόσμο», στὸ Ἐμ. Κλάφης (ἐπιμ.), *Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίαι σ' ἕναν πλουραλιστικὸ κόσμο. Ἐνας οἰκουμενικὸς διάλογος*, μτφρ. Ἀρ. Ἀλαβάνου, πρόλογος Ν. Κοτζιά, Καστανιώτης, Ἀθήνα, 2006, κυρίως σσ. 48-49.

61. CLAPSIS, EM., «Gospel and Cultures: an Eastern Orthodox Perspective», στὸ Ioan Sauca (ἐπιμ.), *Orthodoxy and Cultures: Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia, 19-27 January 1996*, WCC Publications, Geneva, 1996, σ. 8. Τώρα στὸ CLAPSIS, EM., *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WWC Publications-Holy Cross Orthodox Press, Geneva-Brookline (Massachusetts), 2000, σ. 153. Πρὸβλ. MEYENDORFF, J., «Christ as Word: Gospel and Culture», *International Review of Mission*, 74/1985, σσ. 246-257.

62. Ἐκτενέστερα πάνω στὸ τελευταῖο αὐτὸ σημεῖο, βλ. ΚΑΛΑΙΤΖΙΔΗΣ, P., «“From the Return to the Fathers” to the Need for a Modern Orthodox Theology», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 54 (2010), σσ. 5-36, και σὲ συνεπτυγμένη μορφή: «Ἀπὸ τὴν ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες στὸ αἴτημα γιὰ μία σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία», *Σύναξη*, τχ. 113, 2010, σσ. 25-39.

με, μιᾶς μορφῆς ἱεροποίησης τῆς γλώσσας, ἕναν ἰδιότυπο μυστικισμό τῆς γλώσσας, ὅπως ἐπίσης δὲν ἀποφεύγει καὶ τὴν ἀπόδοση μεταφυσικῶν ἰδιοτήτων σὲ μία συγκεκριμένη χρονικὴ περίοδο καὶ σὲ ὀρισμένες κατηγορίες τῆς γλώσσας, αὐτὲς ποὺ σχετίζονται μὲ τὸν Ἑλληνισμό, ἀκριβῶς λόγῳ τῆς σημασίας τους στὴν ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς θείας οἰκονομίας. Ὅτι, ὅμως, στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ μοιάζει νὰ συνιστᾶ τὴ μοναδικότητα καὶ σπουδαιότητα τῆς ἑλληνικῆς συμβολῆς στὴν θεολογία, ἡ δυνατότητα δηλαδὴ ἐπιπόνησης νέων ὄρων καὶ ὀνομάτων («καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα», κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Θεολόγο), φαίνεται νὰ εἶναι ὅ,τι ἀκριβῶς ὁ Φλωρόφσκυ ἀρνεῖται τελικὰ γιὰ τὸ παρὸν τῆς θεολογίας: γιὰτὶ στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Φλωρόφσκυ ποὺ μελετήσαμε στὴν εἰσήγησή μας, αὐτὸ ποὺ φαίνεται νὰ ἀποκλείεται, εἶναι ἀκριβῶς ἡ δυνατότητα τῆς νέας ἐπιπόνησης ὄρων καὶ ὀνομάτων ποὺ νὰ ἀντιστοιχοῦν στὶς σημερινὲς ἀνάγκες καὶ τὶς σύγχρονες προκλήσεις, τὶς τόσο διαφορετικὲς ἀπὸ αὐτὲς τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς ὑστερῆς ἀρχαιότητος.

Αὐτὸ ποὺ παραμένει, ὡστόσο, ζητούμενο εἶναι ἕνα νέο ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι «καινοτομεῖν τὰ ὀνόματα», μία νέα σάρκωση τῆς αἰώνιας ἀλήθειας τοῦ Εὐαγγελίου. Χάρη στὴ προσήλωσή του στὴν ἱστορία καὶ τὴν ἱστορικότητα τοῦ χριστιανισμοῦ, μὲ ἄλλα λόγια στὴ συναφειακὴ/ἱστορικὴ κατανόηση καὶ ἐρμηνεία τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου⁶³, καὶ παρόλα –ἢ χάρη– (σ)τὰ προβλήματα καὶ τὶς ἀντιφάσεις ποὺ παρουσιάζει ἡ σκέψη του, τὸ «μοντέλο» τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ παραμένει ἐν τέλει ἀνοικτὸ στὸ μέλλον καὶ δὲν φαίνεται νὰ παραπέμπει σὲ μία θεολογία τῆς ἐπανάληψης. Παρὰ δὲ τὴν ἐπιμονὴ καὶ προσήλωσή του στὸν «Χριστιανικὸ Ἑλληνισμό» ὡς τὴν «αἰώνια καὶ μόνιμη κατηγορία τῆς χριστιανικῆς ὑπάρξεως», ὁ Φλωρόφσκυ δὲν θὰ περιοριστεῖ, τελικὰ, οὔτε θὰ ἐγκλωβιστεῖ σὲ ἕνα συγκεκριμένο πολιτισμικὸ μοντέλο, σὲ αὐτὸ τοῦ βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ, γιὰ παράδειγμα, οὔτε καὶ θὰ διολισθήσει στὴν κατανόηση τῆς πίστεως καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ μὲ ὄρους πολιτισμοῦ (ὅπως θὰ κάνουν ἀργότερα ὀρισμένοι ἀπὸ τοὺς Ἑλληνες θεολόγους τῆς γενιᾶς τοῦ '60), προτιμώντας ἀπ' τὴν πλευρὰ του νὰ ἀναδείξει τὴν ἀποψή του γιὰ τὸν «φιλοσοφικὸ ἐκλεκτικισμό» τῆς χριστιανικῆς δογματικῆς ποὺ θεωρεῖ ἐξάλλου ὡς «τὸ μόνον ἀληθινὸ φιλοσοφικὸ “σύστημα”».

63. Ο STOKOΕ, M., *Christian Hellenism*, thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Divinity (St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, April 17, 1981), ὑποστηρίζει ὅτι ὁ «χριστιανικὸς Ἑλληνισμός» θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἕνα μοντέλο συναφειακῆς θεολογίας ποὺ ἀπαντᾶ στὶς ἀνάγκες καὶ προσδοκίες κάθε ἐποχῆς καὶ κοινωνίας.