

Μία ἐπανεξέταση τῆς Νεο-πατερικῆς σύνθεσης;
Ὁρθόδοξη ταυτότητα καὶ πολεμικὴ
στὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ καὶ τὸ μέλλον
τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας*

BRANDON GALLAHER**

“τί θὰ γένουμε χωρὶς βαρβάρους;
Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μία κάποια λύσις”
*Κωνσταντῖνος Καβάφης*¹

Ἐάν τὸ μεγαλεῖο ἑνὸς θεολόγου καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἐπιρροή του, τότε ὁ Γεώργιος Φλωρόφσκυ (1893-1979) εἶναι ἀναμφίβολα ὁ μεγαλύτερος ἀνατολικὸς Ὁρθόδοξος θεολόγος τοῦ 20οῦ αἰῶνα². Τὸ θεολογικὸ πρόγραμμα καὶ ἡ μέθο-

* Ἡ μελέτη αὐτὴ προέκυψε ἀπὸ ἕναν συνδυασμὸ κειμένων πού διαβάστηκαν στὸ Ἰνστιτοῦτο Ὁρθόδοξης Θεολογίας, Ἅγιος Σέργιος-Παρίσι, στὸ Centre for Research on Religion (CREOR) τοῦ McGill University καὶ στὸ Ὁρθόδοξο Θεολογικὸ Σεμινάριο τοῦ Ἁγίου Βλαδίμηρου στὴ Νέα Ὑόρκη τῶν ΗΠΑ (χάρις στοὺς Καθηγητὲς Joost van Rossum, Torrance Kirby, Peter Bouteneff καὶ π. John Behr). Ὁφείλω ιδιαίτερες εὐχαριστίες στοὺς Νικόλαο Ἀσπροῦλη, Matthew Baker, Καθ. Paul Fiddes, π. Διακ. Paul Gavrilyuk, Δρ. Παντελὴ Καλαϊτζίδη, Δρ. Julia Konstantinovsky, Δρ. Alexey Kostyanovsky, Δρ. Paul Ladouceur, Καθ. Aristotle Papanikolaou, Δρ. Marcus Plested, Ἱερομόναχο Μακάριο τὸν Σιμωνοπετρίτη, Δρ. Kristina Stoeckl, Δρ. Alexis Torrance, Μητρ. Διοκλείας Κάλλιστο (Ware) καὶ Δρ. Roman Zavyisky. Στὸ παρὸν κείμενο δημοσιεύονται μὲ σχετικὴ ἄδεια ἀπὸ τὸ Georges Florovsky Papers, Manuscript Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library, ἀδημοσίευστα κείμενα τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ.

** Ὁ Brandon Gallaher εἶναι Δρ. Φιλοσοφίας καὶ British Academy Postdoctoral Fellow. Διδάσκει στὴ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ὁξφόρδης καὶ στὸ Regent's Park College. Ἡ μετάφραση τοῦ κειμένου ἀπὸ τὰ ἀγγλικά ἔγινε ἀπὸ τοὺς Λάμπρο Ψωμά, Εὐάγγελο Μπάροτζη καὶ Νικόλαο Ἀσπροῦλη, ὁ ὁποῖος εἶχε καὶ τὴ συνολικὴ ἐπιμέλεια τοῦ κειμένου.

1. C. P. CAVAFY, «Waiting for the Barbarians» in *The Collected Poems*, trans. Evangelos Sachperoglou, Ed Gk text, Anthony Hirst, (Oxford: Oxford University Press, 2007), σσ. 15-17, ἐδῶ σ. 17.

2. Βλ. ANDREW BLANE, ed., *Georges Florovsky – Russian Intellectual and Orthodox Church-*

δός του για την πνευματική επιστροφή και στην ανανέωση της βυζαντινής κληρονομιάς με το παρωχημένο πλέον σύνθημα της «νεοπατερικής σύνθεσης» μπορεί να έχει λησμονηθεί από τους δυτικούς θεολόγους, ωστόσο έχει προοδευτικά καταστεί το κυρίαρχο υπόδειγμα Ὁρθόδοξης θεολογίας και οίкуμєνικῆς δράσης, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι τὸ ἔργο του κυκλοφόρησε ἀρχικὰ σὲ μία πρόχειρη ἔκδοση, μεῖς ιδιαίτερα προβληματικὴ μετάφραση, πὺν σῆμερα εἶναι σχεδὸν δυσεύρετῆ³. Ἀρχεῖ νὰ ἀναφέρει κανεὶς τοὺς πιὸ διακεκριμένους μαθητὲς του τὸν π. Ἰωάννη Meyendorff (1926-1992), τὸν π. Ἰωάννη Ρωμανίδη (1928-2001) καὶ τὸν Μητροπολίτη Ἰωάννη Ζηζιούλα (1931-) ὅπως ἐπίσης κι ἐκείνους πὺν καθοδήγησε ὅπως τὸν Ἀρχιμανδρίτη Σωφρόνιο Σαχάρωβ (1896-1993), τὸν Βλαδίμηρο Lossky (1903-1958), τὸν π. Ἀλέξανδρο Schmemmann (1921-1983), καὶ τὸν Μητροπολίτη Κάλλιστο Ware (1934-) καὶ ἀμέσως παρουσιάζεται μία σύντομη ἱστορία τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας στὸ τελευταῖο μισὸ τοῦ 20οῦ αἰῶνα. Ὁ Lossky μάλιστα, ἔφτασε στὸ σημεῖο νὰ τὸν ἀποκαλέσει ὡς «τὸν μεγαλύτερο ἴσως (Ὁρθόδοξο θεολόγο) τῆς ἐποχῆς μας»⁴. Ὁστόσο ἡ κληρονομιά τοῦ Φλωρόφσκυ εἶναι μᾶλλον βαθύτερη καὶ τελικὰ πιὸ ἀμφίσημη ἀπὸ τὴν κοινὸτυπη ἐπίκληση τῆς πατερικῆς παράδοσης στῆ θεολογία. Ὁ Φλωρόφσκυ κληροδότησε στὴν Ὁρθόδοξη θεολογία ἕνα παράδειγμα γιὰ τὸν τρόπο πὺν αὐτὴ θὰ παραμένει Ὁρθόδοξη μέσα στὸν σύγχρονο Δυτικὸ κόσμο πὺν κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν πολιτιστικὴ κυριαρχία τῆς Δύσης, ἕνα παράδειγμα τὸ ὅποιο οἱ δυτικοὶ θεολόγοι ἀκόμη ἀγνοοῦν σὲ μεγάλο βαθμὸ, ἐνῶ ἐμεῖς οἱ Ὁρθόδοξοι δείχνουμε ἀπροθυμία νὰ ἀναγνωρίσουμε. Στὸ παράδειγμα αὐτὸ, μία Πανορθόδοξη

man [=GF] (Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1993), (βιβλιογραφία στῆς σσ. 341-436). Ἑλληνικὴ μετάφραση μέρους τοῦ συλλογικοῦ τόμου: Andrew Blane, π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: *Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο ἑνὸς μεγάλου θεολόγου*, μετφρ. Ἐλένη Ταμαρέση – Παπαθανασίου (Ἀθήνα: Ἐν πλῶ, 2010), καὶ MATTHEW BAKER and NIKOLAOS ASPROULIS, «Secondary Bibliography of Scholarly Literature and Conferences on Florovsky», *Θεολογία*, 81:4 (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος 2010), σσ. 357-396.

3. *The Collected Works of Georges Florovsky* [στὸ ἐξῆς CW, I, CW, II etc.]. Gen. Ed. Richard Haugh, (Vaduz, LI/Belmont, MA.: Buchervertriebsanstalt, 1974-89). Τὸ ἔργο *A Florovsky Reader (The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings)* βρῖσκεται ὑπὸ ἔκδοση τὸ 2013 ἀπὸ τῆς ἐκδόσεις Continuum/T & T Clark (co-edited by Paul Ladouceur and Brandon Gallaher), μεῖς Εἰσαγωγὴ τοῦ Brandon Gallaher καὶ πρόλογο τοῦ Μητρ. Διοκλείας Κάλλιστου (Ware).

4. Καταγραφή διαλέξεων τοῦ Lossky, 13/12/1956, σ. 10, στὸ ROWAN WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique*, DPhil Thesis, (University of Oxford, 1975), σ. 281 καὶ γιὰ τὴν σχέση τῶν δύο θεολόγων βλ. σσ. 267-283.

ταυτότητα ύψώνεται έναντίον της έτεροδοξίας του Άλλου, υπό τή μορφή του «Χριστιανικού Έλληνισμού»⁵. Πρακτικά, αυτός ο Άλλος καταλήγει συχνά, αλλά όχι πάντα⁶, να αποτελεί μία έκδοχή τής Δύσης ή τής «δυτικής έπιρροής» στην *ανατολική* Όρθόδοξη σκέψη και ζωή. Σ' αυτό τó σημείο, ή πολεμική παράγει θετικό αποτέλεσμα, τονίζοντας αυτό πού δέν είναι ή Όρθοδοξία, και έτσι διά τής είς άτοπον έπαγωγής, καταφάσκει ό,τι είναι Όρθόδοξο. Όστόσο, όπως θά δειχθεί παρακάτω, αυτό τó παράδειγμα δέν είναι καθόλου ίκανοποιητικό. Άποκρύπτει από τόν θεολόγο τó γεγονός ότι ή ταυτότητά του δέν νοείται ότι είναι έρμητικά κλειστή έναντι του Άλλου, έναντι τής έτεροδοξης «Δύσης» ή του πεπλανημένου Όρθόδοξου πού βρίσκεται αιχμάλωτός της, αλλά στην πραγματικότητα έξαρτάται από αυτόν.

Στό παρόν κείμενο θά εξετάσουμε τίς άπαρχές και τόν χαρακτήρα τής πολεμικής του Φλωρόφσκυ έναντι τής «Δύσης», σέ σχέση πρós τήν ύποστήριξη του για μία «ανατολική» όρθόδοξη ταυτότητα (τό «παράδειγμά» του). Άφου εξετάσουμε τόν πυρήνα τής νεο-πατερικής σύνθεσης, θά ύποστηρίξουμε ότι βασικές θέσεις κλειδιά αυτής τής σύνθεσης έχουν στην πραγματικότητα ληφθεί όχι από (ανατολικές) πατερικές πηγές, τίς όποιες και έπαινει, αλλά από κάποιες δυτικές πηγές τίς όποιες επικρίνει. Τέλος, θά σκιαγραφήσουμε μέ συντομία έναν πιθανό πρós τά έμπρός δρόμο στό πλαίσιο τής όρθόδοξης θεολογίας, μία επανεξέταση τής νεοπατερικής σύνθεσης, ή όποία άν και προχωρά πέραν του παραδείγματος του Φλωρόφσκυ, βρίσκεται ώστόσο σέ συνέχεια μέ τó κεντρικό θεολογικό όραμά του.

I. Τó ύπόδειγμα του Φλωρόφσκυ: τó πολεμικό πλαίσιο κατά του Bulgakov

Η συνάφεια αυτής τής «διπλής» έπιβεβαίωσης τής Όρθόδοξης ταυτότητας μέσα από τήν πολεμική έναντίον του Άλλου, μπορεί να έντοπιστεί στό ίδιο τó

5. Βλ. ΠΑΝΤΕΛΗ ΚΑΛΑΪΤΖΙΔΗ, *Έλληνικότητα και Άντιδυτικισμός στην έλληνική «θεολογία του '60*, Δ. Διατρ., Άριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2008· *Άναταράξεις στην Μεταπολεμική θεολογία. Η «θεολογία του '60*», έπιμ. έκδ. Π. Καλαϊτζίδης, Θ.Ν. Παπαθανασίου, Θ. Άμπατζίδης, (Ίνδικτος: Άθήνα, 2009) και "Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece", *St Vladimir's Theological Quarterly* [=SVTQ], 54. 3-4 (2010), σσ. 365-420.

6. Βεβαίως ύπάρχουν όρθόδοξοι θεολόγοι τών όποιών τó έργο, άν και έμπνέεται από τήν νέο-πατερική σύνθεση, κινείται σέ αντίθετη κατεύθυνση από αυτή πού θά διαπιστώσουμε στό

ρωσικό περιβάλλον του Φλωρόφσκυ, στο πλαίσιο του οποίου έπαιξε να διατυπώσει με σαφήνεια μία θεολογία της “παραδοσιακής” ταυτότητας της ανατολικής Ὁρθοδοξίας σ’ αντίθεση προς τὴ σοφιολογία⁷ τοῦ μεγάλου Ρώσου θεολόγου Σεργίου Bulgakov (1871-1944). Ὁ Φλωρόφσκυ θεωροῦσε τὴ σοφιολογία ὡς ἓνα εἶδος γερμανικοῦ ρομαντισμοῦ καὶ νεοπλατωνισμοῦ (δηλ. Spätidealismus). Ἐπρόκειτο, ὅπως ὑποστήριξε, γιὰ τὸν σαγηνευτικὸ δυτικὸ δρόμο τοῦ Ρώσου φιλοσόφου Βλαδιμήρου Solov’ev (1853-1900), τὸν ὁποῖον ἀκολούθησαν τόσο ὁ Bulgakov ὅσο καὶ ὁ φίλος του, ὁ φιλόσοφος π. Pavel

ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ. Ἀπλᾶ ἀναδεικνύουν τὸ γεγονός ὅτι ὑπάρχουν πηγές μέσα στὸ ἴδιο τὸ πρόγραμμα τοῦ Φλωρόφσκυ πρὸς τὴν κατεύθυνση «ἀνανέωσης» καὶ «ἐπανεξέτασης» τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης, ὅπως θὰ ἐπιχειρήσω νὰ προτείνω στὸ τέλος τοῦ κειμένου μου.

7. Τὰ τελευταῖα δέκα χρόνια δύο πρωτολεῖες μελέτες εἶναι τοῦ ROWAN WILLIAMS, ed., trans. and introd., *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1999) καὶ τοῦ PAUL VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2000). Γιὰ πρὸ πρόσφατες μελέτες βλ. Vladimir Solov’ev *Reconciler and Polemicist. Selected Papers of the International Vladimir Solov’ev Conference held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998*, eds. Wil van den Bercken, Manon de Courten and Evert van der Zweerde (Leuven: Peeters, 2000), GRAZIANO LINGUA, *Kenosis di Dio e santità della materia: La sofologia di Sergej N. Bulgakov* (Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000), PIERO CODA, *L’altro di Dio: rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* (Rome: Citta Nuova, 1998) καὶ SERGEJ BULGAKOV (Brescia: Editrice Morcelliana, 2003), PAUL GAVRILYUK, «The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov», *Scottish Journal of Theology* 58 (2005), σσ. 251-269. «Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov», *The Journal of Theological Studies*, 56 (2005), σσ. 469-491, AIDAN NICHOLS, *Wisdom from Above: A Primer in the Theology of Fr Sergei Bulgakov* (Leominster: Gracewing, 2005), ANTOINE ARJAKOVSKY, *Essai sur le pere Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et theologien chretien* (Paris: Les Editions Parole et Silence, 2006), ROBERT SLESINSKI, “Bulgakov on Sophia”, *Journal of Eastern Christian Studies*, 59. 3-4 (2007), σσ. 131-145, “Bulgakov’s Sophiological Conception of Creation”, *Orientalia Christiana Periodica*, 74. 2 (2008), σσ. 443-454, JONATHAN SEILING, *From Antinomy to Sophiology: Modern Russian Religious Consciousness and Sergei Bulgakov’s Critical Appropriation of German Idealism*, Phd dissertation, University of Toronto, 2008, ANDREW LOUTH, “Sergii Bulgakov and the Task of Theology”, *Irish Theological Quarterly*, 74. 3 (August 2009), σσ. 243-257, A. ARJAKOVSKY, “Glorification of the Name and Grammar of Wisdom (Sergii Bulgakov and Jean-Marc Ferry)” καὶ JOHN MILBANK, “Sophiology and Theurgy: the New Theological Horizon” in Adrian Pabst and Christoph Schneider (eds.), *An Encounter between Radical Orthodoxy and Eastern Orthodoxy-Transfiguring the World through the Word* (Aldershot: Ashgate, 2009), σσ. 29-39, 45-85, JUDITH DEUTSCH KORNBLATT (introd., trans., ed.) with Boris Jakim and Laury Magnus (trans.), *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solov’ev* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009) καὶ OLIVER SMITH, *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter* (Brighton, MA: Academic Studies Press, 2010).

Florensky (1882-1937), στους οποίους ο Φλωρόφσκυ συνήθως συμπεριλάμβανε και τον Nikolai Berdyaev (1874-1978)⁸. Σε μία επισκόπηση δύο εργασιών του Berdyaev, ο Φλωρόφσκυ σημειώνει ότι αυτός υπήρξε τυπικός εκπρόσωπος μίας συγκεκριμένης φάσης της εξέλικτικης πορείας της ρωσικής διανόησης, ή όποια «κυριαρχείτο από ισχυρές δυτικές έπιρροές διαφόρων μορφών», με εξέχουσα την προβληματική μίας ρωσικής «παράδοσης», ριζωμένης στον ρομαντισμό και ιδιαίτερα στον γερμανικό ιδεαλισμό⁹. Όπως υποστηρίζει σε μία άλλη βιβλιοκριτική του, υπάρχουν ελάχιστα συγκεκριμένα «ανατολικά» στοιχεία στη σκέψη συγγραφέων όπως ο Solon'εν, ο Dostoyevsky και ο Berdyaev¹⁰, και στη λίστα αυτή θα μπορούσαμε με σιγουριά να προσθέσουμε τον Bulgakov και τον Florensky, ως όπαδούς του Solon'εν¹¹, καθώς ακολουθοῦσαν την δυτική παράδοση του όψιμου ιδεαλισμού και «άκριβώς για τον λόγο αυτό οί διανοούμενοι αυτοί έγιναν τόσο εύκολα αποδεκτοί στη Δύση¹². Μιλοῦσαν τὸ γλωσσικό ιδίωμα της Δύσης». Μετά από τον Solon'εν τὸ ιστορικό - θεολογικό μονοπάτι όδηγοῦσε πίσω είτε σε ένα μωσαϊκό παραπλανητικῶν, ἄν ὄχι ἀπερίφραστα έτερόδοξων, πηγῶν πὸν έμφανίζονταν ως ὀρθόδοξες, είτε, σε ἀντιδιαστολή με τὸν Ρῶσο φιλόσοφο, στους «πατέρες και στην έμπειρία της Μεγάλης Έκκλησίας, της Έκκλησίας της ιστορίας, της παράδοσης και τῶν Πατέρων»¹³. Ὁ Bulgakov, ὅπως πίστευε ὁ Φλωρόφσκυ, ἀκολούθησε τὸν πρώτο, έσφαλαμένο δρόμο και, έπομένως, ξέφυγε ἀπὸ τὸ πλαίσιο της παράδοσης¹⁴.

Ἡ θεολογία του Φλωρόφσκυ σφυρηλατήθηκε κατὰ τὴν ἀνάμειξή του σε δύο ἔριδες με τὸν Bulgakov. Διατυπώθηκε για πρώτη φορά ὅταν ἐπιτέθηκε δημό-

8. *Puti Russkogo Bogosloviia [=P]*, second edition, (Paris: YMCA Press, 1981 [1937]), σσ. 462, 469, 492 [*Ways of Russian Theology*, II, CW, VI, σσ. 243, 251, 276] και Review of Matthew Spinka's *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962), *Church History*, Vol. 31 no. 4 (December, 1964), σσ. 470-471.

9. Review of O. Fielding Clarke's *Introduction to Berdyaev* (London: G. Bles, 1950) και MATTHEW SPINKA'S *Nicholas Berdyaev: Captive of Freedom* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1950), *Church History*, Vol. 19 no. 4 (December, 1950), σσ. 305-306.

10. Review of Matthew Spinka's *Christian Thought from Erasmus to Berdyaev* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962), *Church History*, Vol. 31 no. 4 (December, 1962), σ. 470.

11. Βλ. *P*, σ. 492 [*Ibid.*, II, σ. 275] και "The Renewal of Orthodox Theology-Florensky, Bulgakov and the Others: On the Way to a Christian Philosophy", σσ. 2, 8-9, Georges Florovsky Papers, Box 5, f. 6. Manuscript Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library [=GFPrin.] (ἀδημοσίευτη όμιλία, Μάρτιος, 1968).

12. Review of Spinka's *Christian Thought*, σ. 470.

13. *P*, σ. 493 [*Ibid.*, II, σ. 276].

14. *GF*, σσ. 63, 66.

σια στίς Προτάσεις για μία περιορισμένη, έγκκεριμμένη έπισκοπικά, διακοινωνία (intercommunion), μεταξύ τής Άγγλικανικῆς καί τής Όρθόδοξης Έκκλησίας, τοῦ Bulgakov πρὸς τὴν Άδελφότητα τῶν Άγιων Άλβανοῦ καί Σεργίου (1933-35): «ἡ διακοινωνία δὲν ἀποτελεῖ τὴν μοναδικὴ ὁδὸ προόδου. Άντίθετα πρόκειται γιὰ ἕνα ἀδιέξοδο, ἀπ' τὸ ὁποῖο δὲν ὑπάρχει διαφυγὴ»¹⁵. Άμέσως μετὰ τὴ σύγκρουση γιὰ τὴν διακοινωνία, ἀκολούθησε ἡ ἔριδα σχετικὰ μὲ τὴν Σοφιολογία τοῦ Bulgakov (1935-37), ὅπου οἱ δύο δικαιοδοσίες ἤρθαν σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς ἐκείνη τοῦ Bulgakov, τῆς «Πατριαρχικῆς Έξαρχίας τῶν ρωσικῶν ἑνοριῶν ὑπὸ τὴν Κωνσταντινούπολη (στὸ ἔξῃς, «Έξαρχία»), τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας (στὸ ἔξῃς, «Μόσχα»), καί τὴν Ὑπερόρια Όρθόδοξη Ρωσικὴ Έκκλησία (στὸ ἔξῃς, «ROCOR»), κατηγορώντας τὸν ἐπίσημα (ἀντιστοίχως) ὅτι διατύπωνε «ξένες» καί «αἰρετικὲς» πρὸς τὴν Όρθοδοξία διδασκαλίαις¹⁶. Ἡ περὶ «Σοφίας» διένεξη, ὡστόσο, ὑπῆρξε πολὺ πῖο σημαντικὴ γιὰ τὴν ἐξέλιξη τοῦ Φλωρόφσκυ σὲ σχέση μὲ τὴν περὶ διακοινωνίας ἔριδα, μὲ δεδομέ-

15. «Report of Conference held at High Leigh June 26-28, 1934 on “The Healing of Schism”». Βρίσκεται στὸ Oxford Archive of The Fellowship of St Alban and St Sergius. Φάκελος “The Fellowship Conference Policy Before 1940” σ. 6· βλ. BRYN GEFFERT, *Eastern Orthodox and Anglicans* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010), κεφ. 11, SERGEI V. NIKOLAEV, “Spiritual Unity: The Role of Religious Authority in the Disputes Between Sergii Bulgakov and Georges Florovsky Concerning Intercommunion”, *SVTQ*, Vol. 49 no. 1-2 (2005), σσ. 101-123, BRANDON GALLAHER, «Bulgakov and intercommunion», *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, Vol. 24 no. 2 (2002), σσ. 9-28 (συνέχεια τοῦ “Bulgakov’s Ecumenical Thought”, *Sobornost*, Vol. 24 no. 1 (2002), σσ. 24-55) ἀντλώντας ἀπὸ τὸ *Catholic Action: Ecclesiology, the Eucharist and the Question of Intercommunion in the Ecumenism of Sergii Bulgakov*, MDiv. Thesis, St Vladimir’s Orthodox Theological Seminary, 2003 καί BARBARA HALLENSLEBEN, «“Intercommunion Spirituelle” Entre Orient et Occident. Le Theologien Orthodoxe Russe Serge Boulgakov (1871-1944)» στὸ *Le Christianisme Nuée de Temoins-Beauté du Témoignage*, Ed. Guido Vergauwen (Fribourg, Suisse: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1998), σσ. 87-104.

16. Βλ. N. T. ENEEVA, *Spor o sofiologii v russkom zarubezhe 1920-1930 godov* (Moscow: Institut vseobshchei istorii RAN, 2001) (περιλαμβάνει τὶς καταδίκες); GEFFERT, “The Charges of Heresy Against Sergii Bulgakov: The Majority and Minority Reports of Evlogiis Commission and the Final Report of the Bishops Conference”, *SVTQ*, Vol. 49 no. 1-2 (2005), σσ. 47-66; ANTOINE ARIAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l’émigration Russe: La Revue La Voie (Put), 1925-1940* (Kiev/Paris: L’Esprit et la Lettre, 2002), σσ. 433 κ.ἑξ.; καί ALEXEI KLIMOFF, «Georges Florovsky and the Sophiological Controversy» [=GFSC], *SVTQ*, Vol. 49 no. 1-2 (2005), σσ. 67-100 καί εἰδικὰ τὴν χρονολόγηση τῶν κριτικῶν ἔναντι τῆς σοφιολογίας στίς σσ. 82-83. Γιὰ κείμενα τῆς ἐποχῆς ἐκείνης βλ.: CLEMENT LIALINE, “Le Débat Sophiologique”, *Irénikon*, 13. 2 (Mars-Avril 1936), σσ. 168-205, “Chronique Religieuse”, *Irénikon*, 13.3 (Mai-Juin 1936), σσ. 328-329 and 13.6 (Novembre-Décembre 1936), σσ. 704-705.

νη τή δομεία ὀξύτητά της. Πράγματι, δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἡ διένεξη διαίρεσε τὴν ρωσικὴ Ἐκκλησία στὴν ἐξορία στὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 1930, σὲ προσωπικό, πολιτικό, θεολογικό καὶ ἐπίπεδο δικαιοδοσίας. Προκειμένου νὰ γίνει κατανοητὴ ἡ ἐμπλοκὴ τοῦ Φλωρόφσκυ, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ παρουσιάσουμε σὲ γενικὲς γραμμὲς τὴν ὑπόθεση αὐτή.

Ὁ Bulgakov καὶ ὁ Φλωρόφσκυ ἦταν καὶ οἱ δύο ἱερεῖς καὶ καθηγητές (ὁ Bulgakov, «κοσμήτωρ») στὸ Ὁρθόδοξο Θεολογικὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου στὸ Παρίσι, τὸ ὁποῖο ἀποτελοῦσε τὴ σχολὴ τῆς Ἐξαρχίας ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν τοῦ Μητροπολίτη Εὐλόγιου (Georgievskii) (1868-1946). Ἡ Ἐξαρχία ἦταν γενικὰ πρόθυμη γιὰ διάλογο μὲ τὴ Δύση καὶ ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος ἔλαβε μέρος μὲ μεγάλο ζήλο στὴ νέα οἰκουμενικὴ κίνησι καί, ἐνῶ ἡ Ἐξαρχία ἦταν γενικὰ κατὰ τῶν Μπολσεβίκων, δὲν ἦταν ἐμφανῶς “Λευκή”, δηλαδή “τσαρική”, καὶ ἐπιχείρησε νὰ παραμείνει χωρὶς κάποιο πολιτικὸ προσανατολισμό¹⁷. Ὡστόσο, καὶ στοὺς δύο αὐτοὺς τομεῖς, βρισκόταν σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλες δύο ρωσικὲς δικαιοδοσίες, οἱ ὁποῖες εἶχαν διαφορετικὰ ὁράματα γιὰ τὴ σχέση τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ τὴ Δύση καὶ τὸ κράτος: τὴ «Μόσχα» ἡ ὁποία βρισκόταν ὑπὸ τὴν σοβιετικὴ κυριαρχία ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν τοῦ Μητροπολίτη (καὶ στὴ συνέχεια ἀπὸ τὸ 1943 Πατριάρχη) Sergii (Stragorodskii) τῆς Μόσχας (1867-1944) καὶ τὴ Λευκὴ Ρωσικὴ μοναρχικὴ δικαιοδοσία, ROCOR, ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν τοῦ συντηρητικοῦ θεολόγου Μητροπολίτη Antonii (Khrapovitskii) τοῦ Κιέβου καὶ Γαλικίας (1863-1936) ποὺ εἶναι γνωστὸς γιὰ τὴν κριτικὴ του στὸν δυτικὸ Χριστιανισμό.

Στις 7 Σεπτεμβρίου 1935, τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Μόσχας, καταδίκασε μὲ μία ukaz ἡ ἓνα ἐπίσημο ἐκκλησιαστικὸ θέσπισμα ἀρ. 1651, τὴ σοφιολογία τοῦ Bulgakov ὡς «ἀλλότρια» πρὸς τὴν Ὁρθόδοξο πίστιν, στὸ βαθμὸ ποὺ παραμόρφωνε τὴν παραδοσιακὴ χριστολογικὴ καὶ τριαδικὴ διδασκαλία. Μεταξὺ ἄλλων, ἡ διδασκαλία τοῦ Bulgakov θεωρήθηκε ὅτι ἐξέπεσε στὸν Γνωστικισμό, ὅτι ὁδήγησε σὲ σύγχυσι τῶν φυσικῶν ιδιοτήτων τοῦ Θεοῦ μὲ τὴ θεία οὐσία (π.χ. Σοφία), ὅτι ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ ἦταν ἀκτιστή, διακινδυνεύοντας νὰ ἀποδεχθεῖ ἓναν ντετερμινισμό σὲ σχέση πρὸς τὴν πτώσι, ἀρνούμενος ὅτι ἡ πτώσι ὑπῆρξε ἡ «μοναδικὴ αἰτία» τῆς ἐνσάρκωσης, μεταφέροντας τὸ ἐπίκε-

17. Βλ. Métropolitain EULOGIE, *Le Chemin de Ma Vie: Mémoires du Métropolitain Euloge*, trans. Pierre Tchesnakoff (Paris: Presses Saint-Serge – Institut de Théologie Orthodoxie, 2005 [1947]), σσ. 471-497, 513ff. Γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Saint-Serge βλ. DONALD A. LOWRIE, *Saint Sergius in Paris: The Orthodox Theological Institute* (London: SPCK, 1954).

ντρο τῆς ἀπολύτρωσης ἀπὸ τὸν Γολγοθᾶ στὴ Γεσθημανῆ, μεταβάλλοντας τὴ θεία ἀγάπη/χάρις σὲ ἀναγκαιότητα, περιερχόμενος σὲ μία σεξουαλικοποίηση τῆς Τριάδος, ὅπως συνέβη μὲ τὸν ἀμφιλεγόμενο συγγραφέα Vasilii Rozanov (1856-1919) κ.λπ.¹⁸ Αὐτὴ ἡ ukaz διαθέτει μία μακρὰ προῖστορία, τὴν ὁποία θὰ πρέπει νὰ παρουσιάσουμε συνοπτικὰ στὴν συνέχεια. Θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἱεράρχης τοῦ Bulgakov, ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος, εἶχε διακόψει τὴν ἐπικοινωνία του μὲ τὴν Μόσχα, καθὼς ἐξακολουθοῦσε νὰ ἀρνεῖται νὰ συμφωνήσει στὴ διακηρύξη τῆς 30ῆς Ἰουνίου γιὰ νομιμοφροσύνη πρὸς τὴ σοβιετικὴ κυβέρνησις, τὴν ὁποία ὁ Μητροπολίτης Sergii τοῦ εἶχε ζητήσει νὰ ὑπογράψει. Περαιτέρω, ὅταν στὶς ἀρχὲς τοῦ 1930, ὁ Μητροπολίτης Sergii μιλώνοντας σὲ ξένους δημοσιογράφους εἶπε ὅτι δὲν ὑπάρχουν διώξεις τῆς Ἐκκλησίας στὴ Ρωσία, ὑπῆρξαν κραυγὲς ὀργῆς στὴν Ἐξαρχία ἀπέναντι στὰ «ψέματα» τῆς Μόσχας. Ἔτσι ὅταν ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος προσκλήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀρχιεπίσκοπο Canterbury, στὴν ἀρχὴ τῆς Μ. Σαρακοστῆς ἐκείνης τῆς χρονιάς, νὰ συμμετάσχει στὶς ἀκολουθίες ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν ποὺ διώκονταν ἀπὸ τοὺς Σοβιετικούς στὴ Ρωσία, ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος ἀποδέχθηκε τὴν πρόσκληση καὶ πέρασε λιγότερο ἀπὸ μία ἐβδομάδα στὸ Λονδίνο¹⁹. Σὲ ἀπάντησι, ὁ Μητροπολίτης Sergii ἀπομάκρυνε στὶς 11 Ἰουλίου τοῦ 1930, τὸν Μητροπολίτη Εὐλόγιο ἀπὸ τὴν ἡγεσία τῆς Ρωσικῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη καὶ τελικὰ, ἔπειτα ἀπὸ πολλοὺς πολιτικοὺς χειρισμοὺς, ἐπιβεβαίωσε τὴν προηγουμένη ἀπόφασί του στὶς 26 Δεκεμβρίου 1930, δηλαδὴ τὸ νὰ διαλύσει τὴν διοίκηση τοῦ Εὐλογίου στὸ Παρίσι. Στὴ θέση του διορίστηκε ὁ Μητροπολίτης Elevation τῆς Λιθουανίας. Μὲ τὸν τρόπο αὐτό, τὸ κέντρο τοῦ Πατριαρχείου τῆς Μόσχας μετακινήθηκε γιὰ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς δεκαετίας τοῦ 30 ἀπὸ τὸ Παρίσι στὴν Λιθουανία. Αὐτὸ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα ὁ Μητροπολίτης Εὐλό-

18. Βλ. τὴν ukaz στὸ ENEEVA, *Spor o sofologii*, σσ. 112-125 καὶ *O Sofii Premudrosti Bozhiei: Ukaz Moskovskoi Patriarkhii i dokladnye zapiski prot. Sergiia Bulgakova Mitropolitu Evlogiiu* (Paris: YMCA, 1935), σσ. 5-19 (μὲ τὴν ἀπάντησι τοῦ Bulgakov στὶς σσ. 20-53) (Μία σύνοψη τοῦ θεσπίσματος καὶ τῆς ἀπάντησις τοῦ Bulgakov ἀπὸ τὸν A. F. Dobbie-Bateman βρῖσκεται στὸ 'Concerning Sophia, The Divine Wisdom', *The Christian East*, 16. 1-2 (Jan-July 1936), σσ. 48-59. Μία πλήρης μετάφρασι: 'Declaration concerning Professor S. N. Bulgakov' βρῖσκεται στὴν Church of England, Council on Foreign Relations Documents O.C. 29, Lambeth Palace Library (ἐπίσις: Oxford Archive of The Fellowship of St Alban and St Sergius, Folder labelled "Anglo-Russ. Conference in Paris 1936 [and] S. Bulgakov's Affair.") καὶ ἡ ἀπάντησι τοῦ Bulgakov στὸ O.C. 29a).

19. Métropolitain EULOGIE, *Le Chemin de Ma Vie*, σσ. 514-515.

γίος να γίνει αποδεκτός από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, από τις 17 Φεβρουαρίου του 1931²⁰.

Τò 1925, ιδρύθηκε μία αδελφότητα από μία μερίδα νέων μεταναστών της Μόσχας, ή όποια πήρε τò όνομα ή «Αδελφότητα του άγιου Φωτίου»²¹. Τά μέλη της έγκατέλειψαν τή δικαιοδοσία του Μητροπολίτη Εϋλόγιου ήδη από τις άρχές του 1931 για εκείνη του Μητροπολίτη Έλευθέριου, προκειμένου να παραμείνουν υπό τò Πατριαρχείο της Μόσχας. Η Αδελφότητα του άγιου Φωτίου (ή όποια έπονομάστηκε έτσι όχι τυχαία από τόν Φώτιο Πατριάρχη Κωνσταντινούπολης 810-893, ό όποιος ως γνωστόν έναντιώθηκε στον Πάπα και τή Δυτική Έκκλησία άναφορικά προς τò *filioque*) ιδρύθηκε ως μέσο για τήν προώθηση μίας υπεράσπισης της κανονικής και δογματικής ένότητας της Όρθόδοξης Έκκλησίας έναντι της τελικής επικράτησης της Όρθοδοξίας στη Δύση²². Υπήρχε ή πεποίθηση ότι ό Χριστιανισμός στην Δύση συνθηκολόγησε με τήν έτεροδοξία και έπρεπε να κληθεί να επιστρέψει στις όρθόδοξες ρίζες του. Ό Alexis Stavrovskii (1905-1972) έξελέγη ως ό πρώτος πρόεδρος της Αδελφότητας και ό Vladimir Lossky ως ό πρώτος άντιπρόεδρος. Μεταξύ τών 12-15 νέων που ήταν μέλη της Αδελφότητας συγκαταλέγονταν οί Evgraf Kovalevskii (1950-1970) (ό όποιος έγινε άργότερα Έπίσκοπος Jean-Nectaire του Άγιου Διονυσίου, ό πρώτος όρθόδοξος ιεράρχης στην Γαλλία), ό λειτουργιολόγος Vsevolod Palashkovsky (1904-1979) και οί εικονογράφοι Georgii (άργότερα μοναχός Gregory) Krug (1908-1969) και ό Leonid Ouspensky (1902-1987).

Η Αδελφότητα είχε έκφράσει προς τόν Μητροπολίτη Sergii τις άνησυχίες της για τις διδασκαλίες του Bulgakov με πλήθος άνακοινώσεων όλα αυτά τά χρόνια. Σε αντίδραση προς αυτές τις άνακοινώσεις, ό Μητροπολίτης Sergii στο τέλος της άνοιξης του 1935, ζήτησε μία έκθεση από τόν Μητροπολίτη Έλευθέριο για τή σοφιολογία του Bulgakov όπως επίσης και από τήν Αδελφότητα. Η

20. Όπ.π., σσ. 518-519.

21. Όρισμένα κείμενα έχουν άναρτηθεί στο διαδίκτυο, όπως επίσης και κάποιες λεπτομερείς ιστορίες. Βλ. τήν διαδικτυακή τοποθεσία <<http://www.forum-orthodoxe.com/~forum/viewtopic.php?t=915>> και <<http://igrunov.ru/cat/vchk-cat-names/poltoratsky/history/>> (ήμέρα τελευταίας πρόσβασης: 21 Ιανουαρίου 2012).

22. Βλ. JONATHAN SEILING, “Exiled Russian Orthodox Leaders in Paris and the Struggle to Establish a Home Away From Home (1925 1944)” στο *Historical Papers 2005: Canadian Society of Church History, Annual Conference: University of Western Ontario, 29 31 May 2005*, Eds. Brian Gobbett et al., σσ. 69-82, έδω σσ. 74-77. Βλ. Έπίσης, WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, σσ. 8 κ.έξής.

Ἀδελφότητα ἀπάντησε ὅτι πράγματι θὰ προετοίμαζε μία τέτοια ἔκθεση ἀλλὰ ὅτι χρειαζόταν κάποιος χρόνος, προκειμένου νὰ γίνει μὲ τὸν πρέποντα τρόπο. Σὲ ἀπάντηση πρὸς τὸ αἴτημα ὁ Lossky ἔστειλε μία προκαταρκτικὴ ἔκθεση σὲ μορφή ἐπιστολῆς ὅπου ἀσκοῦσε κριτικὴ στὴν θεολογία τοῦ Bulgakov. Στὸ μεταξὺ, ὁ Μητροπολίτης Ἐλευθέριος δέσμευσε μὲ τὸ αἴτημα αὐτὸ τὸν Stavrovskii, ὁ ὁποῖος εἶχε βρεῖ καταφύγιο ἔξω ἀπὸ τὴν Γαλλία στὸ Κοπνο τῆς Λιθουανίας καὶ ἐνεργοῦσε ὡς ὁ γραμματέας τοῦ Ἐλευθερίου μέχρι τὸ 1938 στὴν ἐπισκοπικὴ Σύνοδο τῆς Λιθουανίας. Ὁ Stavrovskii ἔγραψε μία ἀναφορά, ἡ ὁποία ἀποτελεῖτο ἀπὸ μιὰ συλλογὴ παραπομπῶν ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Bulgakov *Agnets Bozhii (Lamb of God)* (1933) καὶ ἡ ὁποία συνοδευόταν ἀπὸ μιὰ κριτικὴ πού κατήγγειλε τὸν Bulgakov γιὰ γνωστικισμό καὶ πανθεϊσμό. Ὑπῆρξε πρῶην μαθητὴς στὸν Ἅγιο Σέργιο, ὁ ὁποῖος ἐξαιτίας ἑνὸς πειθαρχικοῦ προβλήματος ὑποχρεώθηκε νὰ ἐγκαταλείψει τὸ Ἰνστιτούτο (πιθανότατα γιὰ ἠθικὰ παραπτώματα) ἐνῶ ἀργότερα ἐκδιώχθηκε ἀπὸ τὴν Γαλλία γιὰ λόγους πού δὲν εἶναι ξεκάθαροι. Πράγματι ἡ Ἀδελφότητα τοῦ Ἁγίου Φωτίου εἶχε ἀπὸ καιρὸ πολεμήσει παθιασμένα (μάλιστα πολὺ πρὶν ἐγκαταλείψει τὴν Ἐξαρχία) ἐναντίον μιᾶς ἀντίπαλης ὁμάδας, τὴν Ἀδελφότητα τῆς Ἁγίας Σοφίας²³, πού ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ μιὰ εἰδικὴ ὁμάδα πού ἰδρύθηκε ἀπὸ τὸν Bulgakov καὶ τὸν ἱστορικὸ Anton Kartashev (1875-1960) καὶ ὑπῆρχε περίπου ἀπὸ τὸ 1923 μέχρι τὸ θάνατο τοῦ Bulgakov τὸ 1944. Ἡ Ἀδελφότητα τῆς Σοφίας, ἡ ὁποία εἶχε ὡς μέλη της μιὰ εὐρεία γκάμα ἀνθρώπων, ὅπως σημαντικὸ ἀριθμὸ ἀπὸ τὴ σχολὴ τοῦ Ἁγίου Σεργίου, ἐκ τῶν ὁποίων ἀρκετοὶ στὴ συνέχεια διέκοψαν τὶς σχέσεις τους μ' αὐτὴ (ὅπως π.χ. οἱ Peter Struve (1870-1944), Nikolai Berdyaev (1874-1948) καὶ ὁ Florovsky) ἦταν ἐπίσης ἀφιερωμένη στὴν προώθηση τῆς Ὁρθοδοξίας στὴ Δύση, ἂν καὶ μὲ ἕναν τρόπο λιγότερο θριαμβολογικὸ καὶ μὲ περισσότερο οἰκουμενικὸ πνεῦμα σὲ σχέση μὲ τὴν Ἀδελφότητα τοῦ Φωτίου. Ἐπιπλέον, ἡ Ἀδελφότητα τῆς Σοφίας ἦταν ἀνοικτὰ ἐπικριτικὴ τοῦ Σοβιετικοῦ καθεστῶτος καὶ ἐπομένως ἦταν σκεπτικὴ ἐναντι τῆς Μόσχας σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν Ἀδελφότητα τῆς Σοφίας ἡ ὁποία ἦταν ἀπαρέγκλιτα πιστὴ ἀπέναντί της, ὡς ἡ Μητέρα Ἐκκλησία. Ἡ Ἀδελφότητα τῆς Σοφίας διέθετε καλὲς σχέσεις μὲ τὸν Εὐλόγιο, ὡς τὸν τοπικὸ Ρῶσο ἐπίσκοπο ἀλλὰ ὡστόσο δὲν ὑπαγόρευσε κάποια ὀρισμένη πολιτικὴ ἢ κανονικὴ θέση στὰ μέλη της. Προσέλκυσε τὴν ἰδιαίτερη ὀργὴ τῆς

23. Βλ. *Bratstvo Sviatoi Sofii: Materialy i Dokumenty 1923-1939*, ed. N. A. Struve, (Paris: YMCA Press, 2000) (βλ. SEILING, "Exiled Russian Orthodox Leaders in Paris and the Struggle to Establish a Home Away From Home (1925-1944)", σσ. 71 κ.εξ.).

Ἀδελφότητας τοῦ ἁγίου Φωτίου, καθὼς ἀσχολήθηκε μεταξὺ ἄλλων μὲ ἀρκετὰ διαφορετικὰ θέματα (π.χ. Ἐκκλησία καὶ Κράτος, ἡ Ἐκκλησία καὶ ἡ Κοινωνία, Ὁρθοδοξία καὶ Καθολικισμός), τὴ σοφιολογία, πού τὴν ἔφερε σὲ διάλογο μὲ ἄλλες ιδέες. Ἡ Ἀδελφότητα τοῦ Φωτίου θεώρησε ὅτι ἡ σοφιολογία εἶχε, στὴν καλύτερη περίπτωση, μὴ πατερικὸ καὶ θεωρητικὸ χαρακτῆρα, ἐνῶ στὴν χειρότερη ἦταν ξεκάθαρα αἰρετική. Ἔτσι ἐρωτήματα πού ἀφοροῦσαν στὴ φύση αὐτοῦ πού ἀποτελοῦσε ὀρθόδοξη διδασκαλία, στὶς κατευθύνσεις αὐτοῦ πού ἀποτελοῦσε ἐπιτρεπόμενη θεολογικὴ ἄποψη (θεολογούμενα - ὅπως ἰσχυριζόταν ὁ Bulgakov ὅτι ἦταν ἡ διδασκαλία του) καὶ ποιά ἦταν ἡ νόμιμη αὐθεντία γιὰ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἀποτελοῦσαν τὸ πλαίσιο τῆς συζήτησης.

Εἶναι στὴ βάση αὐτὴ τῆς σύγκρουσης πού ἀφοροῦσε στὴν Ὁρθοδοξία καὶ στὴν αὐθεντία τῆς διδασκαλίας στὴν ὁποία γράφτηκε ἡ ukaz τοῦ Μητροπολίτη Σεργίου (ἡ ὁποία δὲν ἔγινε ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴ Σύνοδο) καὶ ἡ ὁποία διακήρυττε ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Bulgakov γιὰ τὴν Σοφία ἦταν «μία νέα καὶ αὐθαίρετη (σοφιανική) ἐρμηνεία, ἡ ὁποία συχνὰ διαστρεβλώνει τὰ δόγματα τῆς ὀρθόδοξης πίστεως ἐνῶ σὲ πολλὰ σημεῖα ἀνοικτὰ ἐπαναλαμβάνει ἐσφαλμένες διδασκαλίες οἱ ὁποῖες ἤδη ἔχουν καταδικαστεῖ ἀπὸ τὴ Συνοδικὴ Ἐκκλησία, καὶ ἐπίσης στὶς δυνατότητες πού προκύπτουν ἀπὸ τὶς λογικὲς συνέπειές της μπορεῖ νὰ εἶναι ἰδιαίτερα ἐπικίνδυνη γιὰ τὴν πνευματικὴ ζωὴ, ἡ διδασκαλία κρίνεται ὡς ξένη πρὸς (chuzhdym) τὴν Ὁρθόδοξη χριστιανικὴ Ἐκκλησία, καὶ ἐφιστᾷ τὴν προσοχὴν σὲ ὅλα τὰ πιστὰ μέλη τῆς ἀπέναντι στὸν ἐνθουσιασμό γιὰ τὴ διδασκαλία αὐτή»²⁴. Ἡ Ἀδελφότητα (στὴν περίπτωση αὐτὴ ἐκεῖνα ἀπὸ τὰ μέλη τῆς πού παρέμειναν στὸ Παρίσι) ἐνημερώθηκαν γιὰ τὴν ukaz ἀπὸ τοὺς συναδέλφους τους στὴ Λιθουανία. Μόλις παρέλαβαν ἕνα ἀντίγραφο ἀπευθείας ἀπὸ τὴν Μόσχα, ἡ Ἀδελφότητα ἔγραψε στὸν Μητροπολίτη Ἐλευθέριο γιὰ νὰ διαμαρτυρηθεῖ, δεδομένου ὅτι γίνεται ἀναφορὰ στὴν Ἀδελφότητα στὸ προοίμιο τῆς ukaz ὡς τὴ βάση γιὰ τὴν καταδίκη, τώρα βρίσκονταν σὲ πολὺ ἄσχημη θέση στὸ Παρίσι, καθὼς ἡ ukaz ἐπικυρώθηκε χωρὶς ἡ Ἀδελφότητα νὰ ἔχει ὑποβάλλει κάποιον ἐπίσημο ἔγγραφο στὴν Μόσχα, ἐνῶ περαιτέρω ἐπεσήμανε στὸν ἐπίσκοπό της τὶς «ἐπιπολαιότητες» τῆς ukaz. Αὐτὸ ὀδήγησε τὸν Μητροπολίτη Ἐλευθέριο

24. 'Ukaz Moskovskoi Patriarkhii Preosviashchennomu Mitropolitu Litovskomu i Vilenskomu Elevferiiu' in *O Sofii Premudrosti Bozhiei* 18-19 [5-19] ('Declaration concerning Professor S. N. Bulgakov' found in Church of England, Council on Foreign Relations Documents O.C. 29, Lambeth Palace Library).

να αναβάλλει την έκδοση της ukaz και να γράψει στην Μόσχα γι' αυτό το σκοπό, αλλά στο μεταξύ ή ζημιά είχε ήδη γίνει, καθώς ή Μόσχα είχε ήδη αποστείλει την ukaz στους προκαθημένους των διαφόρων αδελφών Ἐκκλησιῶν²⁵. Τέσσερις μήνες αργότερα μετά την πρώτη ukaz, ένα δεύτερο ψήφισμα της 27ης Δεκεμβρίου 1935 ύπογράφηκε από τον Μητροπολίτη Σέργιο με το οποίο κατηγοροῦσε τον Bulgakov για χριστολογική αίρεση, και συγκεκριμένα για Ἀπολλιναρισμό²⁶.

Ἐπομένως, ή ukaz τοῦ Μητροπολίτη Σεργίου ἦταν ταυτόχρονα πολιτική επίθεση μίας δικαιοδοσίας ἐναντίον κάποιας ἄλλης (ἀπό τή στιγμή πού ό Bulgakov ἦταν ή ἡγετική θεολογική φυσιογνωμία τῆς Ἐξαρχίας) και ἐπίσης ή κατάληξη μιᾶς μακρᾶς πολεμικῆς ἀντιπαράθεσης τῶν περισσότερων νεότερων μελῶν τῆς Ἀδελφότητας τοῦ ἁγίου Φωτίου ἐναντίον τοῦ Bulgakov και ἐπίσης τῶν βασικῶν παλαιότερων θεολόγων στὸν Ἅγιο Σέργιο (ἐπρόκειτο δηλ. για μία διαμάχη γενεῶν). Ὁ Bulgakov ὑπερασπίστηκε τὸν ἑαυτό του ἀπέναντι στὶς αἰτιάσεις τῆς Μόσχας και ἐπιτέθηκε ἐναντία σὲ ὅ,τι θεωροῦσε ὡς ἀνίδη πολεμική τοῦ Μητροπολίτη Σεργίου σὲ ἓνα φυλλάδιο τοῦ 1935 με τὸν τίτλο Ὁ *Sofii Premudrosti Bozhiei (Concerning Sophia the Wisdom of God)*. Τὴν ἐπόμενη χρονιά τὸ 1936, σὲ ἀντίδραση πρὸς τὸν Bulgakov και ὑπερασπιζόμενος τὴν ukaz τῆς Μόσχας, ὁ Lossky ἔγραψε τὸ κείμενο τοῦ *Spor o Sofii (The Controversy Concerning Sophia)*, τὸ ὁποῖο ἐκδόθηκε ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις τῆς Ἀδελφότητας τοῦ ἁγίου Φωτίου, ὅπου ἀποδομοῦσε τὴν σοφιολογία τοῦ Bulgakov, κατηγορώντας τὴν για πολλές παραμορφώσεις τῆς παραδοσιακῆς διδασκαλίας και ἰδιαίτερα θεωρώντας ὅτι ὁ Bulgakov ἐπιδιώκει μὴ κανονικούς θεολογικούς στοχασμούς, πού βρίσκονταν σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ὑπηρεσία του, καθώς ἦταν ἓνας ὑπάκουος ἱερέας και διδασκάλος σὲ ἓνα Ὁρθόδοξο ἴδρυμα τὸ ὁποῖο ὄφειλε νὰ ἀπολογηθεῖ στὴν ἐκκλησιαστική ἐξουσία²⁷. Σὲ κάθε περίπτωση τὸ κείμενο αὐτὸ μᾶς λέει ἀρκετὰ πράγματα για τὸ πὼς ὁ Lossky ἀντι-

25. Βλ. PAUL ANDERSON, 'Memorandum on Ukaz concerning the Rev. Sergius Bulgakoff [30 October 1935]', an anonymous document [written by Nicolas Zernov?] beginning 'The censure imposed upon Fr. Bulgakov's teaching', Oxford Archive of The Fellowship of St Alban and St Sergius in folder entitled 'Anglo-Russ. Conference in Paris 1936 and S. Bulgakovs Affair' and Letters of Paul Anderson to John Douglas, 26 and 29 October 1935. *Douglas Papers* 44: σσ. 135-136.

26. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration Russe*, σ. 434.

27. LOSSKY, *Spor o Sofii: Dokladnaia Zapiska prot. S. Bulgakova i smysl ukaza Moskovskoi Patriarkhii*. (Paris: Brotherhood of St Photius, 1936).

λαμβάνεται τη θεολογία ως βασισμένη στους Πατέρες, με επίκεντρο τὸν ἀποφατισμὸ καὶ τὴ θέωση, μία θεολογία ὅπου ἡ μεταφυσικὴ θεώρηση περιέχεται στὴν καὶ βρίσκεται περιχαρακωμένη ἀπὸ τὴν δογματικὴ θεολογία καὶ συμπλέει πάντοτε πρὸς τὴν διδασκαλία τῆς Κανονικῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ τὸ κείμενο βρῖθαι σημαντικῶν κριτικῶν σκέψεων γιὰ τὸ θεολογικὸ σύστημα τοῦ Bulgakov.

Τὴν ukaz τοῦ 1935 ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Μόσχας ἀκολούθησε ἄμεσα ἡ καταδίκη τῆς σοφιολογίας τοῦ Bulgakov ὡς «αἰρετικῆς» ἀπὸ τὴν ROCOR τὸν Ὀκτώβριο²⁸. Καὶ ἡ νέα αὐτὴ καταδίκη ἔχει μία σημαντικὴ προῖστορία τὴν ὁποία καὶ θὰ παρουσιάσουμε με συντομία. Μέχρι τὸ 1927, ὁ Μητροπολίτης Εὐλόγιος ὑπῆρξε μέλος, ἂν καὶ κάπως ἄβολα, τῆς Ὑπερόριας Συνόδου ἢ τῆς Συνόδου Karlovtsi (πὺν πῆρε τὸ ὄνομά της ἀπὸ τὴν πόλη Strmski-Karlovtsi στὴ Σερβία, ὅπου καὶ ἰδρύθηκε τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1922)²⁹. Διορίστηκε ὡς Πατριαρχικὸς Ἐξαρχος γιὰ τὴ Δυτικὴ Εὐρώπη τὸ 1921 ἀπὸ τὸν Πατριάρχη (νῦν ἅγιο) Tikhon (Bellavin) τῆς Μόσχας (1865-1925), πὺν φυλακίστηκε στὴ συνέχεια τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1922 καὶ κρατήθηκε γιὰ περισσότερο ἀπὸ ἕνα χρόνο καὶ στὴ συνέχεια καθαιρέθηκε καὶ ἐκδιώχθηκε, πεθαίνοντας μετὰ ἀπὸ ἀσθένεια τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1925. Ἔτσι μέσα στὸ κλίμα τῆς ἀβεβαιότητας πὺν ἐπικρατοῦσε ἡ Ρωσικὴ Ἐκκλησία ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει ἄλλη κατεύθυνση καὶ ἡ Ὑπερόρια Σύνοδος θεωρήθηκε ὡς ἕνα πρόσκαιρο μέτρο γιὰ τὴν διασφάλιση τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξης ἐν ὄψει τῆς χαοτικῆς κατάστασης. Γνωρίζοντας ὅτι ἡ κατάσταση μετὰ τὸ θάνατό του δὲν θὰ εὐνοοῦσε μία πρέπουσα ἐκλογή, ὁ Πατριάρχης Tikhon ὀνομάτισε στὴ Διαθήκη του τρεῖς ὑποψηφίους, προκειμένου νὰ ἀναλάβουν τὴν ἡγεσία τῆς Ἐκκλησίας. Τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1925, μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Πατριάρχη, ὁ Μητροπολίτης Krutitsy καὶ Kolomna Πέτρος (1862-1937) ἐξελέγη Πατριαρχικὸς τοποτηρητής. Ὡστόσο, πολὺ σύντομα καὶ αὐτὸς ἐκδιώχθηκε ἀπὸ τὶς ἀρχὲς με ἀποτέλεσμα νὰ ἐτοιμάσει μία λίστα με τρεῖς ὑποψηφίους πὺν θὰ μπορούσαν νὰ χρησιμεύσουν ὡς ἐνεργοὶ Πατριαρχικοὶ τοποτηρητές. Τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1925, ὁ Πέτρος φυλακίστηκε καὶ ἔτσι ὁ κλῆρος ἔπεσε στὸν Μητροπολίτη Σέργιο. Ὁ Μητροπολίτης Σέργιος παρέμεινε ἐλεύθε-

28. Βλ. ENEEVA, *Spor o sofologii*, σσ. 90-111 (μετάφραση: “Decision of the Council of Bishops”, trans. ISAAC LAMBERTSEN, *Living Orthodoxy*, 17.1 (Jan.-Feb. 1995), σσ. 23-34). Γιὰ τὴν ἀπάντηση τοῦ Bulgakov: *Dokladnaia Zapiska Mitropolitu Evlogiiu prof. prot. Sergiia Bulgakova po povodu opredeleniia Arkhιεrεiskago sobora v Karlovtsakh otnositelno ucheniia o Sophii Premudrosti Bozhiei* (Paris: YMCA Press, 1936).

29. Βλ. Métropolitain EULOGIE, *Le Chemin de Ma Vie*, σσ. 499 κ.ἑξ.

ρος για λιγότερο από ένα έτος, ώσπου τον Νοέμβριο του 1926 οδηγήθηκε στη φυλακή. Μετά την απελευθέρωσή του από τη φυλακή τον Μάρτιο του 1927, ο Μητροπολίτης Εὐλόγιος επιβεβαίωσε εκ νέου την ύποταγή του στον Μετροπολίτη Σέργιο, ως ενεργός επιτηρητής τον Σεπτέμβριο του 1927, αν και ἀρνήθηκε να υπογράψει την Διακήρυξη Νομιμοφροσύνης προς τους Σοβιετικούς, λέγοντας ότι ἡ Ἐκκλησία σὴν Ἐξορία εἶναι οὐδέτερη πολιτικά και δὲν ζεῖ πλέον κάτω ἀπὸ τὴν σοβιετικὴ κυβέρνηση και δὲν ὑποχρεοῦται, ἐπομένως, νὰ δείχνει ἀφοσίωση σὲ μία ξένη κυβέρνηση³⁰. Ὁ Σέργιος ἀποδέχθηκε τὸν συμβιβασμὸ τοῦ Εὐλογίου, ὡστόσο ἡ δειλὴ ἐκ νέου προσέγγισή του πρὸς τὸν Σέργιο ἀπλῶς και μόνο ἐπισφράγισε τὸ ἤδη προϋπάρχον παλαιότερο χάσμα μετὰ τὴ Σύνοδο. Ὁ Εὐλόγιος εἶχε προηγουμένως διακόψει τὶς σχέσεις του μετὰ τὴ Σύνοδο τὸν Ἰούνιο 1926 ἐξαιτίας μίας διαμάχης σὲ σχέση μετὰ τὶς ἐνορίες στὴ Γερμανία και ἡ Σύνοδος τὸν ἀπομάκρυνε ἀπὸ τὴν ἐπισκοπὴ του τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1927. Ἡ Σύνοδος ἀρνήθηκε ἐξάπαντος νὰ ἀναγνωρίσει τὸν Σέργιο και καταδίκασε τὴν Διακήρυξη Νομιμοφροσύνης και τὸ αἴτημά του οἱ ἐμιγκρέδες κληρικοὶ νὰ εἶναι ἀφοσιωμένοι στοὺς Σοβιετικούς. Ἡ σχέση μετὰ τοῦ Εὐλογίου και τῆς Συνόδου ἦταν ἀπὸ πολὺ καιρὸ ταραγμένη, καθὼς νωρίτερα τὸ 1924, ὁ Μητροπολίτης Ἀντώνιος, στὸ ἔντυπο τῶν ἐμιγκρέδων *Novoe Vremia* (NA 1005, 4 Σεπτεμβρίου 1924) εἶχε ἐπιτεθεῖ στὸν Bulgakov, ὁ ὁποῖος και ἦταν ἡ ἡγετικὴ θεολογικὴ φυσιογνωμία τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Εὐλογίου, ὅπως ἐπίσης και στὸν Florensky, διότι δίδασκε τὴν αἵρεση γιὰ τὴν «τέταρτη ὑπόσταση» στὴν Τριάδα³¹. Πολὺ σύντομα, σὲ λίγους μῆνες, ἐφανίστηκε νὰ ἔχει μεταβάλλει τὴ θέση του σὲ ἕνα ἄλλο ἔντυπο τῶν ἐμιγκρέδων, τὸ *Vechnee Vremia* (No. 170, 13 Νοεμβ. 1924), λέγοντας ὅτι δὲν διέθετε ἐπαρκῆ ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ μὴν ἐμπιστευτεῖται τὸν Bulgakov και ἐπομένως «τοῦ εὐχόταν κάθε ἐπιτυχία στὰ διδακτικὰ και ποιμαντικὰ του καθήκοντα». Ὅσοσο ἀργότερα και πάλι τὸ 1927, ὁ Μητροπολίτης Ἀντώνιος ἀνέκρουσε πρὸς μίαν ἐπίσημη ἐπιστολὴ του πρὸς τὸν Μητροπολίτη Εὐλόγιο, ὑπογεγραμμένη ἀπὸ ἕξι ἀκόμη ἐπισκόπους ἀπὸ τὴν Ἑπερόρια Ρωσικὴ Ἐκκλησία, διαμαρτυρούμενος γιὰ τὸν «μοντερνισμό» τοῦ Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου στὸ Παρίσι και ιδιαίτε-

30. Βλ. DIMITRY POSPIELOVSKY, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982* (Crestwood, NY: SVS Press, 1984), 2 vols, 1: σσ. 133 κ.εξ., ἐδῶ σ. 139 και Metropolitan EULOGIE, *Le Chemin de Ma Vie*, σ. 513.

31. See *GFSC*, σσ. 82-83.

ρα του Bulgakov³². Απαντώντας στην επιστολή αυτή, ο Bulgakov έγραψε μία αναφορά προς τον Ευλόγιο υπερασπιζόμενος τον εαυτόν του. Έτσι όταν η ROCOR κατηγορήσε επίσης τον Bulgakov για «αίρεση» στις 17 Οκτωβρίου 1935, αυτό ήταν, όπως και στην περίπτωση της Μόσχας, το αποκορύφωμα μίας μακρᾶς πολιτικό-θεολογικῆς διαμάχης για ἐξουσία και δύναμη στην ἐξόριστη Ρωσική Ἐκκλησία³³.

Σε ἀπάντηση τῶν ἐπιθέσεων ἐναντίον τοῦ Bulgakov τὸν Σεπτέμβριο καὶ Ὀκτώβριο τοῦ 1935 ἀπὸ τὴν Μόσχα καὶ τὴν ROCOR, καὶ ἰδιαίτερα ἀπέναντι στὴν ἐπὶ «αἱρέσει» κατηγορία ἀπὸ τὴν ROCOR, ὁ Μητροπολίτης Ευλόγιος συνέστησε πρὸς τὸ τέλος τοῦ ἴδιου ἔτους μία θεολογικὴ ἐπιτροπὴ, προκειμένου νὰ ἐξετάσει τὶς κατηγορίες ἐναντίον τοῦ Bulgakov, ἐπιτροπὴ στὴν ὁποία μεταξὺ ἄλλων συμμετεῖχε καὶ ὁ Φλωρόφσκυ. Ἡ ἐπιτροπὴ αὐτὴ, ἡ ὁποία συνεδρίασε γιὰ πρώτη φορὰ τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1936, μέχρι τὸν Ἰούνιο τοῦ ἴδιου ἔτους, τὴν περίοδο δηλαδὴ πού ἦταν ἔτοιμη νὰ συντάξει τὴν ἀναφορὰ τῆς εἶχε διασπαστεῖ σὲ δύο στρατόπεδα³⁴. Τὸ πρῶτο στρατόπεδο, τὸ ὁποῖο περιλάμβανε προσωπικότητες ὅπως ὁ φιλόσοφος π. Βασίλειος Zenkovsky (1881-1962) καὶ ὁ ἱστορικὸς Anton Kartashev (1875-1960), ἐξέδωσε μία «πλειοψηφικὴ» ἀναφορὰ (χωρὶς ἡμερομηνία, ἀλλὰ πιθανῶς γύρω στὰ τέλη Ἰουνίου), ἡ ὁποία, ἂν καὶ εἶχε ἴσως ὑπερβολικὰ προσεκτικὸ καὶ εἰρηνικὸ ὕφος, ἀρνήθηκε τὴν κατηγορία τῆς αἵρεσης, ἀλλὰ ἄσκησε κριτικὴ σὲ ὀρισμένα θεμελιώδη σημεῖα τῆς σοφιολογίας τοῦ Bulgakov, τὰ ὁποία ἐθεωροῦντο στὴν καλύτερη περίπτωση ὡς

32. Ὅπ.π., σ. 82.

33. Βλ. 'Decision of the Council of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, Dated 17/30 October 1935, On the New Doctrine of Archpriest Sergius Bulgakov Concerning Sophia, The Wisdom of God', trans. ISAAC LAMBERTSEN, *Living Orthodoxy*, #97, 17. 1 (Jan.-Feb. 1995): σσ. 23-34. Τὸ πρωτότυπο κείμενο εἶναι διαθέσιμο στὸ LIUDMILA PEREPALKINA'S *Ekumenism-Put vedushchii k pogibeli* (Jordanville: Holy Trinity Monastery, 1992), σσ. 61-81 καὶ 'Concerning The False Teaching of Archpriest Sergius Bulgakov By Count Paul M. Grabbe. A Report to the Second Pan-Diaspora Council of the Russian Orthodox Church Abroad, which met in Sremski-Karlovtsi, Yugoslavia, 1/14-11/24 August 1938', trans. JOACHIM WERTZ and Ed. ISAAC LAMBERTSEN, *Living Orthodoxy*, #96, 16.6 (Nov.-Dec. 1994): σσ. 15-28. Ἡ ἀπόφασις τῆς Ὑπερόσιας Ἐκκλησίας τὸ 1935, βασίστηκε στὸ κείμενο τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Σεραφεῖμ (Sobolev) τοῦ Boguchar. *Novoe uchenie o Sofii* (Sofia: Tipografiia Rakhvira, 1935). Ὁ Bulgakov ἀπάντησε στὴν κατηγορία ἐπὶ αἱρέσει στὸ ἔργο του *Dokladnaia zapiska* (Paris, 1936). Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Σεραφεῖμ ἀντέκρουσε στὴ συνέχεια τὸν Bulgakov στὸ ἔργο του *Zashchita sofianskoi eresi protoiereem S. Bulgakovym pred litsom Arkhiereiskogo Sobora Russkoi Zarubezhnoi Tserkvi* (Sofia: Tipografiia Rakhvira, 1937).

34. Βλ. GFSC, σσ. 87 κ.ἐξ. καὶ GEFERT, "Charges of Heresy", σσ. 48 κ.ἐξ.

ἀμφισβητήσιμα, ἐνῶ στὴν χειρότερη, ὡς ἀντίθετα πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοση. Ἡ δεύτερη ομάδα, πού ἀποτελεῖτο ἀπὸ τὸν π. Σέργιο Chetverikov (1867-1947) καὶ τὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ παρουσίασε μία “μειοψηφικὴ” ἀναφορὰ, μὲ ἡμερομηνία τὴν 6ῃ Ἰουλίου 1936, ἡ ὁποία ἦταν καυστικὴ ὡς πρὸς τὴν κριτικὴ τῆς ἐναντι τῆς σοφιολογίας τοῦ Bulgakov ἐξαιτίας τῆς ἀσάφειας τῆς καὶ τῆς ἐκτροπῆς τῆς ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοση³⁵. Ἡ σοφιολογία του, ὅπως ἰσχυρίστηκε ἡ δεύτερη ομάδα, εἶχε ἐνθαρρύνει συζητήσεις γύρω ἀπὸ δόγματα τῆς πίστεως, οἱ ὁποῖες εἶχαν ὀδηγήσει στὴν ἀποσύνθεση τῆς Ὁρθόδοξης συνείδησης. Ἡ ομάδα αὐτή, ὅμως, ἐπεφύλαξε ἀκόμη σκληρότερη κριτικὴ στά ὑπόλοιπα μέλη τῆς ἐπιτροπῆς, ἐπειδὴ ἀγνόησαν ὀλόκληρες περιοχὲς τῆς θεολογίας τοῦ Bulgakov, οἱ ὁποῖες ἦταν προβληματικὲς (π.χ. Ἀπολλιναρισμός) καὶ ὑπερασπίστηκαν τὸ δικαίωμα ἑνὸς θεολόγου νὰ διατηρεῖ προσωπικὲς θεολογικὲς ἀπόψεις (ὅπως εἶχε ἰσχυριστεῖ ὁ Bulgakov, ἡ διδασκαλία του ἀνήκε στα «θεολογούμενα»), καὶ ὅταν αὐτὲς ἔρχονταν σὲ εὐθεία ἀντίθεση μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴν διδασκαλία. Ἡ ἀναφορὰ τῆς μειοψηφίας, ἡ ὁποία συνοδεύτηκε ἀπὸ μία μακρὰ περίληψη τῶν σφαλμάτων τοῦ Bulgakov πού οὐσιαστικὰ ἐπαναλάμβανε τὶς κατηγορίες τῆς ROCOR καὶ ἐπίσης ἐπέκρινε, ὅπως ἡ Μόσχα, τὴν ἀγνοία του γιὰ τὴν ὀρθὰ θεσπισμένη διδακτικὴ αὐθεντία, δὲν προχώρησε στὸ σημεῖο νὰ διακηρύξει ἀπερίφραστα ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Bulgakov συνιστοῦσε αἴρεση. Δῆλωνε ὅτι ἡ Μόσχα καὶ ἡ ROCOR τὸν εἶχαν καταδικάσει πρόωρα καὶ βεβιασμένα, χωρὶς προσεκτικὴ ἐξέταση καὶ χωρὶς νὰ ἀκούσουν πρῶτα τὴν υπεράσπισή του, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴν πρακτικὴ. Παρ’ ὅλα αὐτά, ἡ ἀπροθυμία αὐτῆς τῆς ἐπιτροπῆς νὰ καταδικάσει ἀπερίφραστα τὸν Bulgakov σχετίζεται περισσότερο μὲ τὴν ἐπιθυμία τῆς νὰ ἐξεταστεῖ ἐνδελεχέστερα ἡ σοφιολογία του στὸ πλαίσιο τῆς προετοιμασίας ἔκδοσης μίας αὐθεντικῆς ἐκκλησιαστικῆς διακήρυξης, καὶ λιγότερο μὲ ὁποιαδήποτε ἀμφιβολία ὅτι ἡ διδασκαλία του εἶχε αἰρετικὸ χαρακτήρα³⁶. Κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἔρευνας ὁ Φλωρόφσκυ ἐπιχείρησε, ὄχι μὲ τόση ἐπιτυχία, νὰ ἀντιταχθεῖ στὸν Bulgakov, υἱοθετώντας μεθόδους μακριὰ ἀπὸ τὰ φῶτα τῆς δημοσιότητας. Πράγματι, ἦταν ὁ Chetverikov πού ἐκπόνησε τὸ προσχέδιο τῆς μειοψηφικῆς ἀναφορᾶς, ἐνῶ ὁ Φλωρόφσκυ ἐπιχείρησε νὰ ἀποφύγει τὴν ἀνάμειξή του μὲ τὶς ἐργασίες τῆς ἐπιτροπῆς, ἀν καὶ ἀποδεχόταν τὴν ἀναφορὰ, πού ἦταν ἄλλωστε σύμφωνη καὶ μὲ

35. Βλ. ὅπ.π., σσ. 56-62.

36. Βλ. ὅπ.π., σσ. 62-66 (Τὰ πρωτότυπα ρωσικὰ κείμενα βρίσκονται στὸ ἀρχεῖο τοῦ Florovsky στὸ Πανεπιστήμιο Princeton: *GFSC*, s. 89) καὶ βλ. ὅπ.π., σ. 91.

τή δική του κριτική στον Bulgakov. Τελικά υπέγραψε την αναφορά απρόθυμα τον Ιούλιο του 1936, ύστερα από την έντονη πίεση του Chetverikov. Φαίνεται ότι αυτό που επιθυμούσε ως ιδανικό ο Φλωρόφσκυ ήταν η αποφυγή της πολιτικής και προσωπικής διαμάχης³⁷. Ωστόσο, ο Φλωρόφσκυ πολλές φορές ενέδωσε στην όξυτατη κριτική. Ως αποτέλεσμα, ένα χρόνο αργότερα, τον Αύγουστο του 1937, στο δεύτερο συνέδριο της Έπιτροπής «Πίστις και Τάξις» στο Έδιμβουργο, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Μητροπολίτη Ευλόγιου, διατύπωσε σαρκαστικά σχόλια, επιτιθέμενος δημόσια στον Bulgakov, μετά από μία ομιλία, στην οποία ο τελευταίος είχε υποστηρίξει ότι οι εκκλησίες δεν θα έπρεπε να επιτρέπουν σε δευτερεύοντα δογματικά θέματα να τις κρατούν σε διάσταση³⁸. Ο Μητροπολίτης Ευλόγιος, όπως και άλλοι με παρόμοιους ισχυρισμούς³⁹, είχε την άποψη ότι ο Φλωρόφσκυ είχε αναμειχθεί σε μία μηχανορραφία εναντίον του Bulgakov, με τη συμμετοχή διακεκριμένων Άγγλικανών, οι οποίοι θαύμαζαν τη σκληρή θεολογική κριτική που άσκούσε στον Bulgakov⁴⁰. Η εντύπωση αυτή επιβεβαιώθηκε για κάποιους, όταν στο τέλος του συνεδρίου ο Φλωρόφσκυ εξελέγη μέλος της «Έπιτροπής των Δεκατεσσάρων», η οποία θα είχε την ευθύνη της διοργάνωσης του μελλοντικού Παγκοσμίου Συμβουλίου Έκκλησιών⁴¹. Ο Bulgakov τελικά απαλλάχθηκε από την κατηγορία της αίρεσης, τη σοβαρότερη από τις εναντίον του κατηγορίες, από μία σύνοδο των επισκόπων της Έκκλησίας στην οποία ανήκε τον Νοέμβριο του 1937. Στην αναφορά της, όμως, η σύνοδος αυτή άσκησε δριμύεια κριτική για σοβαρές δογματικές αδυναμίες στη σοφιολογία του⁴². Ακόμη και αν ληφθούν υπόψη τα άδιαμφισβήτητα θεολογικά προβλήματα της σοφιολογίας⁴³, παραμένει δεδομένο ότι η διδασκα-

37. Βλ. ὀπ.π., σσ. 85 κ.έξ.

38. Βλ. Leonard Hodgson, ed., *The Second World Conference on Faith and Order* (New York, NY: Macmillan Company, 1938), σσ. 74-75.

39. Βλ. GFSC, σ. 86.

40. Βλ. EULOGIE, *Chemin de Ma Vie*, σσ. 489-490 και GFSC, σ. 95.

41. Ὀπ.π., σ. 95 και GF, σσ. 74, 76-77.

42. Βλ. GFSC, σσ. 93-94 και GEFFERT, "Charges of Heresy", σσ. 52-54 (ρωσικό ἀνακρινωθέν: *Delo prot. Sergiia Bulgakova: istoricheskaiia kanva spora o Sofii*, ed. Igumen Genadii (San Francisco: Globus Pub., 1980), σσ. 33-35).

43. Βλ. BRANDON GALLAHER, «Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solovev, Bulgakov and Milbank», *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, Vol. 47 no. 1-2 (2006), σσ. 163-190, "The Christological Focus of Vladimir Solovev's Sophiology", *Modern Theology*, Vol. 25 no. 4 (October, 2009), σσ.

λία του Bulgakov καταδικάστηκε από δύο αντίπαλες ρωσικές δικαιοδοσίες που είχαν συμφέρον να άμαυρώσουν το όνομα της σχολής του Άγιου Σεργίου⁴⁴. Ός αποτέλεσμα της όλης αυτής κατάστασης, όρισμένοι πολιτικοί παράγοντες, τότε και τώρα, τείνουν να έπισκιάσουν τη νηφάλια άξιολόγηση της θεολογίας του.

Οικοδομώντας το πορτραίτο μας για τον Φλωρόφσκυ ως άνθρωπο που είχε μία βαθειά προβληματική σχέση με τον Bulgakov, σε μία ταραγμένη θεολογικά και πολιτικά περίοδο, ό Ιωάννης Meyendorff γράφει ότι ό Φλωρόφσκυ συχνά ύποστήριζε στα μαθήματά του στον Άγιο Σέργιο, ότι οι Πατέρες θεολογούσαν κατά των αίρετικών: «Οί Πατέρες της Έκκλησίας, έλεγε [ό Φλωρόφσκυ], κατά κύριο λόγο θεολογούσαν για την άναίρεση των αίρετικών. Με άφορμή την “άπιστη” έκφραση του χριστιανικού Ευαγγελίου, ανακάλυψαν “πιστές” λέξεις, όχι “δημιουργώντας”, με τον τρόπο αυτό, την Άλήθεια, ή όποία είναι πραγματική έξαιτίας της θείας φύσης της αλλά εκφράζοντας και έξηγώντας την»⁴⁵. Η πατερική αυτή προσέγγιση στη θεολογία άποτελοόσε την «θεμελιώδη ψυχολογική μέθοδο για τον Φλωρόφσκυ στην κριτική του έναντι του ρωσικού πολιτισμού». Πιο συγκεκριμένα, ή «ψυχολογική ώθηση, ή όποία ένέπνευσε τον Φλωρόφσκυ, κατά τη συγγραφή των βιβλίων του, ήταν ή άναίρεση της άποκαλυμμένης “σοφιολογίας” σε όλες τις μορφές της», ειδικά στο έργο των κύριων έκφραστών της, Solov’ev, Bulgakov και Florensky. Ό Φλωρόφσκυ πίστευε ότι ή σοφιολογία, «άποτελοόσε μία άνάμιξη γερμανικού ιδεαλισμού, ένός ιδιόμορφου Γνωστικισμού και γενικά μίας άθέμιτης χρήσης της φιλοσοφίας για τη διατύπωση των χριστιανικών δογμάτων»⁴⁶. Ό Φλωρόφσκυ άντιτάχθηκε στις τάσεις εκείνες της σοφιολογίας του Bulgakov, τις όποιες θεωροόσε ως εκκλησιαστικά παγκοσμιοποιητικές και πανθειστικές. Ό ίδιος πίστευε ότι οι τάσεις αυτές που όδήγησαν τη σκέψη του Bulgakov σε μία διάχυτη αίτιοκρατία και μονισμό, ήταν άποτέλεσμα μίας άνεπαρκούς χριστοκεντρικής θεολογικής προοπτικής⁴⁷. Σε αυτό άντέταξε έναν στιβαρό χριστοκεντρισμό, μία μαξιμαλιστική έπιμονή

617-646; Review of Bulgakov’s *The Lamb of God* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2008), *Logos*, Vol. 50 no. 3-4 (December, 2009), σσ. 543-548 και *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology* (ύπό έκδοση Oxford University Press 2013), Part I. [βασίζεται στην διδακτορική διατριβή του γράφοντος, University of Oxford, 2011, κεφάλαια 4-6].

44. Βλ. EULOGUE, *Le Chemin de Ma Vie*, σ. 528.

45. JOHN MEYENDORFF, *Predislovie* στο *P*, σσ. v-x έδω σ. vi.

46. *Όπ.π.*, σσ. vi-vii.

στη διατήρηση τῶν στοιχείων πού θεωροῦσε ὅτι ἀποτελοῦσαν τὰ παραδοσιακά, δογματικά καὶ ἐκκλησιαστικά ὅρια (π.χ. ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία ἦταν ἡ μόνη ἀληθινή Ἐκκλησία ἂν καὶ μεμονωμένοι χριστιανοὶ ὑπῆρχαν καὶ ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῆς), μία ριζική διάκριση κτιστοῦ καὶ Ἀκτίστου, μία ἐντονη ἔμφαση πάνω στὴν θεία καὶ ἀνθρώπινη ἐλευθερία, μέχρι τοῦ σημείου τῆς ἀπροσδιοριστίας καὶ τὸν κατὰ θεία πρόνοια ἑλληνιστικὸ χαρακτηριστὴρα τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, πού βρῖσκεται ἐνσωματωμένη στὴ Λειτουργία καὶ στὸ *corpus* τῶν Πατέρων τῆς Ἀνατολῆς. Ὅχι μονάχα τὰ βασικά γνωρίσματα τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ διαμορφώθηκαν στὸ πλαίσιο τῆς ἀντίδρασης πρὸς τὴ σοφιολογία, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὸ «πατερικὸ» ἐνδιαφέρον, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Meyendorff, ἀναδύθηκε ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τοῦ Φλωρόφσκυ νὰ ἀναιρέσει τὸν ἰσχυρισμὸ τῶν σοφιολόγων ὅτι τόσο ἡ σκέψη τους ὅσο καὶ ἡ χρῆση τῆς φιλοσοφίας πού ἔκαναν, εἶχε πατερικὸ (βλ. παραδοσιακὸ) προηγούμενο (ἰδιαίτερα στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ)⁴⁸. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑποστή-

47. Βλ. FLOROVSKY, “Renewal”, σσ. 5 κ.ἑξ. καὶ *GFSC*, σσ. 72 κ.ἑξ. καὶ 96 κ.ἑξ.

48. See MEYENDORFF, σ. vii; βλ. JOOST VAN ROSSUM, “Palamisme et Sophiologie”, *Contacts, Revue française de L’Orthodoxe*, Vol. No. 222 (2008), σσ. 133-145 καὶ ROMAN ZAVIYSKY, *Shaping Modern Russian Orthodox Trinitarian Theology: A Critical Study of Sergii Bulgakov with Reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky*, D. Phil. Thesis, University of Oxford, 2011, εἰδικὰ τὰ κεφ. 2-4. Ὁ Florensky ἐπιδεικνύει συνεκτικὴ γνώση τοῦ Παλαμισμού (*Stolp i utverzhdanie istiny: opyt pravoslavnoi theoditsei v dvenadtsati pis’makh* (Moscow: Put. Ἐπανεκδόση στὴν Μόσχα by Lepta, 2002 [1914]), n. 127, σσ. 660-661 [*The Pillar and Ground of the Truth*, trans. Boris Jakim (Princeton: Princeton UP, 1997), n. 128, σσ. 468-469] (ὅπως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴν ἐμπλοκή του στὴν Ἀθωνικὴ ἀντιπαράθεση περὶ τοῦ δοξασμοῦ τοῦ ὀνόματος) (*imiaslavskie spori*) (1910-1918)). Ὁ Bulgakov εἶχε ἐπίσης ἐπίγνωση τοῦ Παλαμισμού ἀπὸ πολὺ νωρὶς μέσῳ τῆς Ἀθωνικῆς ἀντιπαράθεσης ἀλλὰ καὶ τῆς φιλικῆς του σχέσης μὲ τὸν Florensky. Μία ἀποσπασματικὴ λίστα τῶν ἀναφορῶν τοῦ Bulgakov στὸν Παλαμᾶ περιλαμβάνει τὰ: *Svet Nevechernii in Sergii Bulgakov: Pervoobraz i Obraz: Sochineniia v Dvukh Tomakh* (Moscow/St Petersburg: Iskustvo/Inapress, 1999), Vol. 1: σσ. 122-124 [μετάφραση ἀπὸ τὸν T. Allan Smith εἶναι ὑπὸ ἔκδοσιν ἀπὸ τὸν ἐκδ. Οἶκο Eerdmans]; “Ipostas i Ipostasnost” in SERGII BULGAKOV: *Pervoobraz i Obraz*, Vol. 2: 6, σ. 316 [ἀναθεωρημένη μτφρ. Brandon Gallaher and Irina Kukota, «Hypostasis and Hypostaticity: Scholia to the *Unfading Light*», *SVTQ*, 49: 1-2 (2005), σσ. 5-46, ἐδῶ 23-25]; *Kupina neopalimaia: opyt dogmaticheskago istolkovaniia nekotorykh chert v pravoslavnom pochitanii Bogomateri* (Paris: YMCA-Press, 1927), σσ. 212, 249-50, 254-5n, 288 [*The Burning Bush: On the Orthodox Veneration of the Mother of God*, trans. Thomas Allan Smith (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009), σσ. 117-8, 138, 179-80 n.16, 156]; *Ikona i Ikonopochitanie in Sergii Bulgakov: Pervoobraz i Obraz*, Vol. 2: p. 264 [μετάφραση ἀπὸ τὸν Boris Jakim εἶναι ὑπὸ ἔκδοσιν ἀπὸ τὸν ἐκδ. Οἶκο Eerdmans]; *Agnets Bozhii* (Paris: YMCA Press, 1933), σσ. 139-140, 144n [*The Lamb of God*, trans. and abridged by Boris

ριζε ότι μόνο στο όραμα τῶν Πατέρων, πού ἐρμήνευε ὡς χριστιανικό Ἑλληνισμὸ ἢ μία νέα ἀναβαπτισμένη χριστιανικὴ φιλοσοφία, μποροῦσε νὰ βρεθεῖ τὸ ἀκριβές «κλειδί» γιὰ τὴ σχέση μεταξύ τῆς θύραθεν φιλοσοφίας καὶ τῆς θεολογίας, πού ἀπουσίαζε ἐντελῶς ἀπὸ τὴ σοφιολογία ὅπως συνέβαινε καὶ στὴν περιπτωση τοῦ Ὁριγένη. Ὁ Φλωρόφσκυ, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Bulgakov, ποτὲ δὲν ἐνεπλάκη σὲ ἀνοικτὴ πολεμικὴ μὲ τὸν γηραιότερο καὶ ἰδιαίτερα σεβαστὸ του συνεργάτη, τὸν Bulgakov. Ὡστόσο, ὅπως καὶ πάλι ὑποστηρίζει ὁ Meyendorff, σχεδὸν σὲ κάθε σημεῖο τῆς θεολογίας του, ὁ Φλωρόφσκυ σιωπηρὰ ἀπαντᾷ στὴ σοφιολογία τοῦ Bulgakov, ὡς τὸν πλέον γνωστὸ σοφιολόγο⁴⁹.

Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ σχέση τοῦ Φλωρόφσκυ μὲ τὸν Bulgakov ἀπεῖχε πολὺ ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ἀκομψῆς ἀντιπαράθεσης, καθὼς ὁ τελευταῖος ὄχι μόνον ἦταν ἀκαδημαϊκὰ ἀνώτερος τοῦ πρώτου στὸν Ἅγιο Σέργιο, ἀλλὰ τὸν προώθησε ἐνεργὰ στὴν σταδιοδρομία του, ἐξασφαλίζοντάς του τὴν ἔδρα τῆς Πατρολογίας στὸ νέο ἰνστιτούτο, (ἂν καὶ ὄχι χωρὶς προβλήματα)⁵⁰. Ὁ ἴδιος ὁ Φλωρόφσκυ

Jakim (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2008), σσ. 116, 122 ὑπ.]; Ὁ *Sofii Premudrosti Bozhiei*, σσ. 32-33 καὶ 36, 58-9; *Dokladnaia Zapiska*, σσ. 8-10; *Sophia, The Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, trans. revised by Christopher Bamford from that of Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikevitch (Hudson, NY: Lindisfarne Press, [1937] 1993), σ. 33n καὶ *Nevesta Agntsa* (Paris: YMCA Press, 1945), σσ. 23-24, 71 ὑπ., 72 καὶ 335 [The *Bride of the Lamb*, trans. and abridged by Boris Jakim (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), σσ. 18-19, 61 ὑπ., 63 καὶ 309]. Ὑπάρχει ἐπιπλέον ἀπόδειξη ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Solovnev γνώριζε τὸ ἔργο τοῦ Παλαμά: “Mistika—Mistitsizm”, *Stat'i iz Entsiklopedicheskago Slovaria, Sobranie sochinenii Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [=SSVSS], eds. S. M. Solovnev and E. L. Radlov, 12 vols. (Bruxelles: Zhizn s Bogom, 1966-1970), Vol. 10: σ. 245 and RGALI, Fond 446, opis' no. 1, ed. khr. no. 42: Vladimir Sergeevich Solov'ev, *Zapisnaia knizhka*, vol. 1, 1880-e gody, 70 ll, σ. 8. (Τὰ σημειωματάρια τοῦ Solov'ev στὰ Κρατικὰ Ἀρχεῖα τῆς Μόσχας. Εὐχαριστῶ τὸν Δρ Oliver Smith γιὰ τὴν παραπομπὴ αὐτῆ).

49. MEYENDORFF, σ. vii (See *GFSC*, σσ. 76ff., MIGUEL DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Coleccion teologica 111 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003), ROSS J. SAUVÉ, *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis*, PhD Thesis, (Durham University, 2010) καὶ PAUL LADOUCEUR, «Aimons-nous les uns les autres: Serge Bulgakov et Georges Florovsky», *Contacts* 237 (Janvier-Mars, 2012), σσ. 56-87.

50. VASILII ZENKOVSKY, “Moi vstrechi s vydaiushchimisia liudmi”, [3-52] “Otets Georgii Florovskii” [50-2], *Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.*, No. 27 (1995), σ. 51 καὶ BULGAKOV, “Pis'ma k G. V. Florovskomu” (1923-38), Letter of 18/31 August 1924, ed. EKATERINA EVTUKHOVA, *Issledovaniia po istorii russkoi mysli, Ezhegodnik 2001/2002*, ed. M. A. Kolerov (Moscow: Tri Kvadrata, 2002), σσ. 175-226, ἐδῶ σ. 197.

παραδέχεται ότι ο Bulgakov ήταν εκείνος που άρχικά τόν ώθησε να στραφεί προς τους Πατέρες⁵¹. Όταν διαγνώστηκε ότι ο Bulgakov έπασχε από καρκίνο του φάρυγγα στις άρχές του 1939, μετά από δική του σύσταση, ο Φλωρόφσκυ πήρε τη θέση του στην έπιτροπή «Πίστις και Τάξις»⁵². Έπιπλέον, για μία τουλάχιστον μικρή περίοδο, στις άρχές της δεκαετίας του 1920, στην Πράγα, ο Bulgakov ήταν πνευματικός πατέρας του Φλωρόφσκυ⁵³. Ωστόσο, ακόμη και κατά τη διάρκεια αυτής της πρώιμης περιόδου, όταν ο Bulgakov τόν καθοδηγούσε ενεργά, ο Φλωρόφσκυ άρχισε να καταφέρεται έναντιόν του γρηραιότερου θεολόγου. Το 1924, ο Φλωρόφσκυ ίδρυσε στην Πράγα ένα Θρησκευτικό και Φιλοσοφικό Κύκλο άφοσιωμένο στους Πατέρες, τους όποιους άρχισε να βλέπει ως ανεξάντλητη πηγή για την Όρθοδοξία. Αυτή η ομάδα μελέτης είχε δημιουργηθεί σε αντίδιαστολή προς την Άδελφότητα της Άγίας Σοφίας στην όποία ο Φλωρόφσκυ είχε ένταχθεί από νωρίς, ενώ, πολύ σύντομα σε λίγους μήνες εξέφρασε την έπιθυμία να την εγκαταλείψει, διαμαρτυρόμενος για τη συμπάθειά της προς τη σοφιολογία⁵⁴, αναγκάζοντας τόν Bulgakov να τόν ρωτήσει με αγανάκτηση: «Γιατί έχεις μία τέτοια άκουσία άνάγκη να προκαλείς σύγκρουση έξαιτίας της διαφορετικότητας, και έχθρότητα από την έλλειψη στενής σχέσης;»⁵⁵. Λαμβάνοντας ύπόψη όλες τις παραμέτρους, ο Φλωρόφσκυ είχε συναισθηματικά σημαδευτεί βαθιά από τη σύγκρουσή του με τόν Bulgakov⁵⁶. Άν και διατήρησε καλές προσωπικές σχέσεις μαζί του μέχρι τόν θάνατό του το 1944⁵⁷, πολλοί στον Άγιο Σέργιο τόν κατηγορούσαν άδικαιολόγητα για την κακή φήμη που περιέβαλλε τόν Bulgakov στα τελευταία χρόνια της ζωής του, μετά την αντιπαράθεση για τη σοφιολογία. Αυτό όδήγησε στην προοδευτική περιθωριοποίηση του από τόν ινστιτούτο από τόν 1935 μέχρι τόν πόλεμο. Άρχισε να διδά-

51. *GF*, σσ. 49 και 182.

52. Όπ.π., σ. 68

53. Ό Bulgakov σημειώνει στο ήμερολόγιό του στις 29 Σεπτεμβρίου του 1923: «Έχω στην διάθεσή μου μία μεγάλη (γραπτή) όμολογία του Γ. Φ(λωρόφσκυ). Τόν άποδέχομαι μέσα στην καρδιά μου ως πνευματικός πατέρας. Δόξα τῷ Θεῷ!». (ALEKSEI KOZYREV and NATAL'IA GOLUBKOVA, "Prot. S. Bulgakov. Iz pamiati serdtsa. Praga (1923-1924)", *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1998* (Moscow: O. G. I., 1998), σ. 156).

54. ZENKOVSKY, σ. 51 και *GFSC*, σ. 71.

55. BULGAKOV, Pis'ma k G. V. Florovskomu (1923-38), Letter of 18/31 August 1924, IPIRM, σ. 197.

56. *GF*, σσ. 60, 112.

57. Όπ.π., σσ. 61, 68 και *GFSC*, σσ. 98-99.

σκει ξανά σέ αυτό μόλις τὸ 1946 καὶ μέσα σέ δύο χρόνια ἔφυγε γιὰ τὴν Ἀμερικὴ γιὰ νὰ ἠγηθεῖ τοῦ Θεολογικοῦ Σεμιναρίου τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου στὴ Νέα Ὑόρκη⁵⁸. Σὲ μία διάλεξή του τὸ 1968, διακρίνει κανεὶς ἓνα μέρος ἀπὸ τὶς ἀντιφατικὲς παρορμήσεις πού βίωνε σέ αὐτὴ τὴ σχέση-κλειδί, ὅταν ἀναφέρει ὅτι ἂν καὶ σεβόταν καὶ ἐκτιμοῦσε καὶ μὲ τὰ δικά του λόγια, «θὰ ἔλεγα ἀκόμη καὶ ὅτι ἀγαποῦσα» τὸν Florensky καὶ τὸν Bulgakov, ὡστόσο ὄφειλε νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι καὶ πάλι μὲ τὰ δικά του λόγια «... διαφωνῶ μαζί τους καὶ νομίζω ὅτι σφάλλουν. [Ἡ Ρωσικὴ Θρησκευτικὴ Ἀναγέννηση] εἶναι ἓνα ἀδιέξοδο μονοπάτι ἢ ἴσως ἀκόμη καὶ “κακὴ κλίνη”»⁵⁹. Ἐπομένως, ἡ θεολογία τοῦ Φλωρόφσκυ, ἡ νεοπατερικὴ σύνθεση, γίνεται καλύτερα κατανοητὴ ὡς μία θετικὴ ἐπιβεβαίωση τῆς Ὁρθόδοξης ταυτότητας, μέσα ἀπὸ μία ἀρνητικὴ πολεμικὴ κατὰ τῆς ἑτεροδοξίας.

II. Τὸ «παράδειγμα» στὸ ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ: Ἀντι-δυτικὴ πολεμικὴ καὶ Χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς

Ὅστόσο, θὰ ἦταν σφάλμα νὰ σκεφθεῖ κανεὶς ὅτι ἡ πολεμικὴ τοῦ Φλωρόφσκυ στρεφόταν ἀποκλειστικὰ ἐναντίον τοῦ Bulgakov καὶ τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας στὸ βαθμὸ πού αὐτὴ ἀποτελοῦσε ἓνα παράσιτο τοῦ γερμανικοῦ ρομαντισμοῦ ὡς μορφὴ ἀρνητικῆς δυτικῆς ἐπιρροῆς πού ὀδηγεῖ στὴν ἑτεροδοξία. Στὴν πραγματικότητα, ἡ πολεμικὴ τοῦ Φλωρόφσκυ ἐναντίον τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας ἀποτελοῦσε μέρος τῆς εὐρύτερης πολεμικῆς του ἐναντίον τῆς δυτικῆς θεολογίας πρὶν καὶ μετὰ τὸ μέγα σχίσμα. Ἐν ὄψει μίας τέτοιας θεολογίας, ὑποστήριξε ὅτι ἡ ἀνατολικὴ Ὁρθοδοξία ἀποτελεῖ τὴν κοινὴ παράδοση τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας, ὅτι ὁ χριστιανικὸς Ἑλληνισμὸς περιλάμβανε ὄχι μόνο τὸν Μ. Βασίλειο καὶ τὸν Γρηγόριο Νύσσης, ἀλλὰ καὶ τὸν Αὐγουστῖνο ὡς ἓνα εἶδος ἐπίτιμου Ἑλληνα Πατέρα⁶⁰. Θὰ πρέπει, παρ' ὅλα αὐτά, νὰ

58. *GF*, σσ. 67-68, 77, 81-82, 85.

59. FLOROVSKY, “Renewal”, p. 4.

60. «Ἀπαντώντας σέ μία ἐρώτηση ἀναφορικὰ μὲ τὴ στάση ἀπέναντι στὸν ἱερὸ Αὐγουστῖνο ἀποκρίθηκε μὲ μὴ ἀναμενόμενο τρόπο: Θὰ ἔλεγα ὅτι ὁ ἱερὸς Αὐγουστῖνος εἶναι πραγματικὰ ἓνας ἀνατολικὸς Πατέρας (E. L. MASCALL, «Obituary of Florovsky», *Sobornost*, Vol. 2 no. 1 (1980), σσ. 69-70. (Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Αὐγουστίνου βλ. CHRISTOPH KÜNKEL, *Totus Christus: Die Theologie Georges V. Florovskys* (Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1991).

σημειωθεί έδω ότι όταν μιλάμε για αντιδυτική «πολεμική» στη σκέψη του Φλωρόφσκυ, αυτή θα πρέπει να διακρίνεται προσεκτικά από την αντίστοιχη πολεμική άλλων στοχαστών, όπως ο Έλληνας θεολόγος και πατρολόγος π. Ιωάννης Ρωμανίδης και ο σπουδαίος Έλληνας φιλόσοφος Χρήστος Γιανναράς (1935-)⁶¹, των οποίων οι όξεις κριτικές και βαριές κατηγορίες έναντι της Δύσης (που ανάγουν κάθε σύγχρονο κακό στον Θωμά τον Ακινάτη και τον Αύγουστino), στερούνται της καθολικότητας και της καλής ιστορικής αίσθησης του Φλωρόφσκυ.

Ο Ρωμανίδης, μαθητής του Φλωρόφσκυ στο Harvard και συνάδελφός του στην Έλληνορθόδοξη Θεολογική Σχολή του Τιμίου Σταυρού (Brookline, Mass.) στα τέλη της δεκαετίας του 1950, ανέπτυξε έναν περίτεχνο ιστορικό «μύθο» για την διαφθορά της δυτικής θεολογίας, ή οποία, όπως ισχυρίζεται, στην αρχή υπήρξε εύρύτατα ελληνιστική, αλλά διεφθάρη με την κατάκτηση της Δυτικής «Ρωμαϊκής» (Βυζαντινής Ορθόδοξης) Αυτοκρατορίας κατά τους 8ο και 9ο αιώνες από τα βαρβαρικά φύλα των «Φράγκων». Γι' αυτόν, δεν υπάρχουν Λατίνοι ή Έλληνες Πατέρες, παρά μόνο Ορθόδοξοι «Ρωμαίοι» στη Δύση και στην ελεύθερη Ανατολή, οι οποίοι διδάσκουν «ρωμαϊκή Ορθόδοξη θεολογία» και όχι την «καρολίγγεια φραγκική» αίρεση. Η πτώση της Δύσης στους Φράγκους οδηγεί σε κάθε είδους αίρεση, ειδικά όμως στο Filioque (άπηχώντας έδω τον Lossky και τον Lev Karsavin (1882-1952), το οποίο «είναι τόσο κακό όσο και ο Αρειανισμός» και αποτελεί ένα είδος διεφθαρμένης ρίζας του δυτικού Χριστιανισμού. Επίσης τα περισσότερα από αυτά τα σφάλματα μπορούν να άνιχνευθούν στο έργο του Αύγουστίνου, ο οποίος διέφερε από τον «Ρωμαίο» Άμβρόσιο⁶². Άν μία τέτοια «χολή» άκούγεται παράδοση στον δυτικό

61. Π.χ. CHRISTOS YANNARAS, "Orthodoxy and the West", *Eastern Churches Review*, Vol. 3 No. 3 (Spring, 1971), σσ. 286-300 και *Orthodoxy and the West*, translated by Peter Chamberas and Norman Russell, (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007) (βλ. την βιβλιοπαρουσίασή μας του τελευταίου έργου στο *Logos*, Vol. 50 no. 3-4 (December, 2009), σσ. 537-542 και με περισσότερο θετική ματιά βλ. ANDREW LOUTH, "Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation", *Modern Theology*, Vol. 25 no. 2 (April, 2009), σσ. 329-340). Βλ. Επίσης την πρόσφατη ανακοίνωση του Χ. Γιανναρά στο Hellenic College της Έλληνορθόδοξης Θεολογικής Σχολής του Τιμίου Σταυρού στην Βοστώνη των Η.Π.Α.: <http://www.hchc.edu/hellenic/about/news/1548.html> (τελευταία ήμερα πρόσβασης 14 Ιανουαρίου 2012).

62. J. ROMANIDES, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine*, σσ. 4 κ.έξ., 53, 63 κ.έξ. και 95. Για τα έργα του Ρωμανίδη βλ. την διαδικτυακή τοποθεσία: <http://www.romanity.org/cont.htm#roman> (ήμερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 12 Σεπτεμβρίου 2012), όπου το παραπάνω κείμενο άπόρχει και στα ελληνικά.

αναγνώστη, τότε ή έμμονη ιδέα του Γιανναρά ότι «ή Δύση» έχει, κατά μία προσφιλή του έκφραση, «διαστρέφει τὸ χριστιανικὸ Εὐαγγέλιο» θά φανεί ακόμη πιὸ παράξενη⁶³. Ὁ Γιανναράς, ἀκολουθώντας τὸν Ρωμανίδη, βλέπει τή «δυτικὴ ἐκτροπή» νὰ έχει τὶς ρίζες της πίσω στὸν Αὐγουστῖνο, ὁ ὁποῖος θά «παρέμενε μᾶλλον ἕνας μεμονωμένος αἰρετικὸς στοχαστής [...] ἂν κατά τὸν 9ο αἰῶνα οἱ Φράγκοι δὲν ἀνακάλυπταν τὴ σημασία τῶν αἰρετικῶν διδαχῶν του»⁶⁴. Ἀκόμη πιὸ σθεναρά, ἀνιχνεύει τὶς ἀπαρχές «τοῦ φαινομένου ποὺ σήμερα ὀνομάζουμε ὀλοκληρωτισμὸ» στὸν ὑψηλὸ σχολαστικισμὸ ἰδιαίτερα τοῦ Ἀκινάτη⁶⁵. Ἰσχυρίζεται ὅτι ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο «ὡς τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ ἔως τὸν Καλβῖνο» διαμορφώθηκε μία νέα ἐκδοχὴ «ἐκκλησιαστικῆς ὀρθοδοξίας» (σὲ ἀντιδιαστολή μὲ τὴν ἀνατολικὴ Ὀρθοδοξία), ὅπου ἡ Ὀρθοδοξία καταντᾶ μία «θρησκεία» καὶ ἀποτελεῖ πλέον «ἐπιβεβαίωση (sic) στὴ θεσμοποιημένη ἰδεολογία ποὺ εἶναι κυρίαρχη, γιατί εἶναι λογικὰ καὶ κοινωνικὰ καὶ μεταφυσικὰ ὑποχρεωτικὴ»⁶⁶. Ὁ Γιανναράς γράφει ὅτι ὡς «σύγχρονος Ἕλληνας», ἐνσαρκώνει τὴν ἀντίθεση καὶ τὴν ἀποξένωση τῶν ἀπομεινარიῶν τῆς «ἐκκλησιαστικῆς Ὀρθοδοξίας», διψώντας γιὰ τὸ «ὀρθό», κουβαλώντας ὡστόσο, ταυτόχρονα τὴν δυστυχῆ πραγματικότητά τοῦ «ἐσφαλμένου» σὲ μία κοινωνία «ἐκδυτικισμένη κατὰ τρόπο ριζικὸ καὶ δυστυχῆ». Στὴν κριτικὴ του γιὰ τὴ Δύση, ὑποστηρίζει, προβαίνει ἀπλῶς σὲ μία «αὐτοκριτικὴ» αὐτὴ ἀναφέρεται στὸ δικό μου ὀλοκληρωτικὰ δυτικὸ τρόπο ζωῆς⁶⁷. Ὁστόσο, στὸν Γιανναρά, «ή Δύση» μοιάζει συνεχῶς νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ «ξένο»⁶⁸, μὲ τὸν θρίαμβο τῶν βαρβαρικῶν γερμανικῶν φύλων πάνω στὴ Δυτικὴ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία⁶⁹, καὶ οἱ δυτικὲς ἐκκλησίες⁷⁰ μὲ τὶς διάφορες προϋποθέσεις ποὺ ὀρίζουν τὸ δυτικὸ Χριστιανισμὸ⁷¹, τὶς ὁποῖες,

63. YANNARAS, *Orthodoxy and the West*, σσ. 33, 41, 51 κλπ. [βλ. στὴν πρωτότυπη ἐλληνικὴ ἐκδοχή: *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ἑλλάδα* (Ἀθήνα: Δόμος, 1992), σσ. 56, 66, 80] (ΣτΜ).

64. YANNARAS, *The Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), σσ. 154-155. [*Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως* (Ἀθήνα: Δόμος, 1983), σ. 232] (ΣτΜ).

65. *Orthodoxy and the West*, σ. 12 (*Ὀρθοδοξία καὶ Δύση*, σ. 22) καὶ βλ. *Elements*, σ. 158, (*Ἀλφαβητάρι*, σ. 235).

66. Ὁπ.π., σσ. 156, 158, (ἔλλην. σσ. 234, 236).

67. *Orthodoxy and the West*, σσ. viii-ix.

68. Ὁπ.π., σσ. 184-185.

69. Ὁπ.π., σ. 14 (ἔλλην. σ. 26).

70. Ὁπ.π., σσ. 184-185.

71. Ὁπ.π., σ. 246. Αὐτὸ συμπεριλαμβάνει τὸν ὀρθολογισμὸ, τὴν ἀπόρριψη τοῦ ἀποφατισμοῦ, τὴν ἀπομοκρατία, τὸν ἠθικὸ εὐσεβισμό, τὴν ἄρνηση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ ἀλήθεια παραχω-

ὅπως εἶδαμε, ἀνιχνεύει στό δυτικό «σχολαστικισμό», τοῦ ὁποῦ δηλητηριώδης πηγή ὑπῆρξε ὁ Αὐγουστῖνος καί οἱ «δάσκαλοι» του, (ὁ Τερτυλλιανός καί ὁ Ἄμβρόσιος)⁷². Ἀντίθετα, ἡ «Ἀνατολή» εἶναι ἀναπόφευκτα δεμένη μέ τὸ «ἑλληνικό πνεῦμα»⁷³, μέ τὸ ὁποῖο ἐννοεῖ ὄχι μόνο τοὺς Ἑλληνες Πατέρες καί τίς χαρακτηριστικές τους διδασκαλίες⁷⁴, ἀλλά καί τὴ μοναδικά ἑλληνική προσέγγιση τῆς πραγματικότητας⁷⁵, ἡ ὁποία ἐκφράστηκε ἀπὸ τὸν χριστιανικό Ἑλληνισμό⁷⁶ καί ἔχει ξεκάθαρα τίς ἀπαρχές του στήν ἑλληνόφωνη Ἀνατολική Αὐτοκρατορία⁷⁷.

Ἄν καί ὁ Γιανναράς καί ὁ Ρωμανίδης ἐκθέτουν ἀναμφίβολα τὸ ἴδιο παράδειγμα πού ἐντοπίζεται καί στὸν Φλωρόφσκυ, φαίνεται ὅτι στεροῦνται τὸ φιλελεύθερο πνεῦμα τοῦ Φλωρόφσκυ, τὴν ὀξεία ἱστορική του αἴσθηση καί τὴν οἰκουμενική συμπόνια, μέ συνέπεια τὸ ἴδιο παράδειγμα νὰ ἐκδιπλώνεται σ' αὐτοὺς χωρὶς κάποια ἰδιαίτερη ἐπεξεργασία. Ἡ ἐννοιολογικά περισσότερο ἐπεξεργασμένη πολεμική τοῦ ἴδιου τοῦ Φλωρόφσκυ ἐκτείνεται ἀπὸ τὴν ἀπερίφραστη ἀπόρριψη τῆς ἐθνικῆς «Λατινικότητας», ὡς τὴν ἀποπομπή ὄλων τῶν ἀποχρώσεων τοῦ Σχολαστικισμοῦ καί τὴν πιὸ διακριτικὴ συμπερίληψη τῆς δυτικῆς πατερικῆς σκέψης στὸν χριστιανικό Ἑλληνισμό, ὁ ὁποῖος ἔχει ἀνατολικὸ καί ἑλληνικό χαρακτήρα. Μερικὰ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς ὀψιμης σκέψης τοῦ Φλωρόφσκυ - ὅπως ἡ πολεμικὴ στάση του ἔναντι τῆς Δύσης, (ἔναντι τοῦ ὀρθολογισμοῦ πού ἔχει ἐμποτίσει τὸν δυτικό κόσμο), ἡ ἔμφασή του στὴ «βυζαντινὸ-σλαβική» κληρονομιά ὡς τὴν ἀνεξάντλητη πηγή τῆς «ρωσικῆς ψυχῆς» καί εὐρύτερα τῆς ὀρθόδοξης «δημιουργικῆς προσωπικότητας» («ἡ ἔνταση τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ καί τοῦ ὀρθόδοξου πνεύματος. Ἐδῶ ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων βρίσκεται ὁ τόπος τῆς πολιτισμικῆς δημιουργικότητας»)⁷⁸ μπορεῖ

ρεῖται σὲ ἐμπειρικὴ συνάντηση, ἀγνοώντας ἐπομένως τὴν παλαμικὴ διάκριση οὐσίας καί ἐνεργειῶν καί τὴ δικανικὴ προσέγγιση στό μυστήριο τῆς σωτηρίας. Ὁπ.π., σσ. 33 κ.ἐξ., 49-50, 135, 195, 200-203, 208, 210).

72. Ὁπ.π., σσ. 16-17, (ἑλλ. σ. 31).

73. Ὁπ.π., σ. 126.

74. Ὁπ.π., σσ. 47 κ.ἐξ., 131.

75. Ὁπ.π., σσ. 8-9, 66-67.

76. Ὁπ.π., σσ. 251-252.

77. Ὁπ.π., σσ. vii-viii, 18-19.

78. Βλ. FLOROVSKY, "The Cunning of Reason" (trans. Catherine Boyle-ἐπανεκδοσὴ ἀπὸ CW, XII, σσ. 13-22) καί «About the Non-Historical People» (The Land of the Fathers and the Land of the Children) (trans. Ilya Vinkovetsky), *Exodus to the East: Forebodings and Events*, eds. Ilya Vinkovetsky and Charles Schlacks, Jr. (Idyllwild, California: Charles Schlacks, Jr. Pub., 1996 [1921]), σσ. 30-40 ἐδῶ 38 καί 52-68 ἐδῶ 64-66 (Γιὰ τὴν εὐρασιανικὴ κίνηση βλ. *Russia*

νά άνιχνευθεί ιδιαίτερα στην προ-θεολογική, συγκεκριμένα στη φιλοσοφική του περίοδο με σημαντικότερο γεγονός τή συγγένειά του με τήν Εύρασιανική κίνηση τή δεκαετία τοῦ '20. Πρίν τήν όριστική του ρήξη με τοὺς Εύρασιάτες τὸ 1928⁷⁹, ὁ Φλωρόφσκυ ἔδωσε ἕνα κείμενο σὲ μία συλλογή τῶν Εύρασιατῶν ὑπὸ τὸν τίτλο *Russia and Latinity* (1923)⁸⁰, ἡ ὁποία, ὅπως ἔγραψε πρόσφατα ὁ διάκονος P. Gavriilyuk, «προήγαγε τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ὁ προσηλυτισμὸς στὸ Ρωμαιοκαθολικισμὸ ἐνὸς Ὁρθοδόξου πιστοῦ στὴ Γαλλία ἦταν χειρότερος ἀπὸ τὴ δολοφονία του ἀπὸ τοὺς Μπολσεβίκους στὴν κομμουνιστική Ρωσία, με δεδομένο ὅτι τὸ πρῶτο ὀδηγοῦσε στὴν αἰώνια ἀπώλεια τῆς ψυχῆς, ἐνῶ τὸ δεύτερο προξενούσε μόνο τὴν προσωρινὴ καταστροφή τοῦ σώματος». Ὅταν ὁ πασίγνωστος διπλωμάτης καὶ λαϊκὸς ἐκκλησιαστικὸς ἄνδρας, πρίγκιπας Γρηγόριος N. Trubetskoy (1874-1930), ἐπέκρινε τὴν ἰδέα αὐτὴ στὸ περιοδικὸ *Put'*, οἱ Εύρασιάτες ἀπάντησαν με μία ἀνοιχτὴ ἐπιστολή, τὴν ὁποία ὑπέγραψε ὁ Φλωρόφσκυ καὶ ἡ ὁποία ὑπερασπίστηκε τὴν ἠθικὴ συσχέτιση ἀνάμεσα στὴν καταπιεστικὴ φύση τοῦ Μπολσεβικισμοῦ καὶ τὸν Ρωμαιοκαθολικισμὸ⁸¹.

Ἡ ἀντιδυτικὴ πολεμικὴ εἶναι ἐπίσης προφανὴς ἤδη στὰ πρῶτα θεολογικὰ γραπτὰ τοῦ Φλωρόφσκυ. Πιὸ χαρακτηριστικὰ, στὸ Α' Πανορθόδοξο Θεολογικὸ Συνέδριον στὴν Ἀθήνα (29 Νοεμβρίου - 6 Δεκεμβρίου 1936), τὸ ὁποῖο παρακολούθησε καὶ ὁ Bulgakov, ὁ Φλωρόφσκυ παρουσίασε δύο εισηγήσεις ποὺ προκάλεσαν μεγάλη αἴσθηση τὴν ἐποχὴ ἐκείνη⁸². Ἐπρόκειτο γιὰ περιλήψη τῶν δύο ἀξονικῶν ἐπιχειρημάτων του ἀπὸ τὸ ἔργο του γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ρωσικῆς θεολογίας ποὺ σύντομα θὰ ἐξέδιδε, *Puti Russkogo Bogosloviia* [Σταθμοὶ τῆς

Between East and West: Scholarly Debates on Eurasianism, ed. Dmitry Shlapentokh (Leiden: Brill, 2007)).

79. "Evraziiskii soblazn [The Eurasian Seduction]", *Sovreminniya zapiski*, No. 34 (1928), σσ. 312-346.

80. "Dva Zaveta [Two Covenants], *Rossii i Latinstvo* (Berlin: Logos, 1923), σσ. 152-176.

81. βλ. GAVRIILYUK, "Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology" στὸ George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, eds., *Orthodox Constructions of the West* (Bronx, NY: Fordham University Press, ὑπὸ ἔκδοσιν 2013). (Εἶμαι ὑπόχρεος στὸν συγγραφέα γιὰ τὴν ἄδεια χρήσης τοῦ κειμένου του). Ὁ Gavriilyuk προετοιμάζει μία ἐξαντλητικὴ μονογραφία γιὰ τὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ, τὴ ζωὴ καὶ τὴν κληρονομία του, ἀντλώντας τὸ ὕλικό του ἀπὸ τὰ ἀρχεῖα τοῦ Princeton: *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (ὑπὸ ἔκδοσιν Oxford University Press, 2014).

82. βλ. *Procès-Verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes. 29 Novembre - 6 Decembre 1936*, ed. Hamilcar S. Alivisatos (Athens: Pirsos, 1939), σσ. 212-231, 238-242 (*GF*, σσ. 71-2, ὑπ. 86, 186).

ρωσικής θεολογίας] (Παρίσι, 1937)⁸³. Στο όγκωδες αυτό έργο του, ο Φλωρόφσκυ τονίζει τη θεμελιωδώς έλληνική/έλληνοσλαβική ταυτότητα της ανατολικής Όρθοδοξίας και των παραδοσιακών πολιτισμών της και τη διαστρέβλωση της ταυτότητας αυτής από μία έντελως ξένη παράδοση της μετά το σχίσμα Δύσης. Μέχρι την έκδοση του τελευταίου κεφαλαίου του έργου αυτού στα γαλλικά το 1949, το οποίο και άφησε στις βασικές γραμμές του, τις ανακοινώσεις του Φλωρόφσκυ στο Συνέδριο, οι εισηγήσεις αυτές συγκαταλέγονταν μεταξύ των συμβολών του με ευρεία έπιρροή, έξω από το ρωσικό χώρο⁸⁴.

Η πρώτη ανακοίνωση δόθηκε στα γερμανικά και είχε τον τίτλο «Δυτικές έπιρροές στη ρωσική θεολογία». Η εισηγήση αυτή του Φλωρόφσκυ άποτελουσε μία από τις τρεις εισηγήσεις που ήταν αφιερωμένες στον προσδιορισμό των ξένων (ρωμαιοκαθολικών, προτεσταντικών, φιλοσοφικών) έπιρροών στην Όρθόδοξη θεολογία μετά την Άλωση της Κωνσταντινούπολης. Η εισηγήση του ξεκινούσε με μία παράθεση από σκέψεις του προσφάτως, τότε, κοιμηθέντος ήγέτη της ROCOR, Μητροπολίτου Άντωνίου (Khrapovitskii), τις όποιες ο Φλωρόφσκυ σχολίαζε ευμενώς. Έπρόκειτο για ευθεία ύβρη έναντιον του Bulgakov, ο όποιος παρακολουθούσε το ίδιο συνέδριο, αν θυμηθεί κανείς ότι η ROCOR είχε καταδικάσει τη σοφολογία του Bulgakov ως αίρετική ακριβώς το προηγούμενο έτος. Έπιπλέον, ως θυμηθούμε ότι ο Φλωρόφσκυ είχε υπογράψει την κριτική «άναφορά της μειοψηφίας» για τη θεολογία του Bulgakov μόλις λίγους μήνες νωρίτερα. Ο Μητροπολίτης Άντώνιος πίστευε, κατά τον Φλωρόφσκυ, ότι όλόκληρη η εξέλιξη της ρωσικής σχολής θεολογίας από τον 17ο αί. και έπειτα δέν ήταν «παρά ένα επικίνδυνο δάνειο από έτεροδόξες δυτικές πηγές» ή όπως σημειώνει ο Μητροπολίτης Άντώνιος «ένα σύστημα άντιγραφής αίρετικών δογμάτων». «Πολλοί», όπως διαβάζουμε, και ο Φλωρόφσκυ ισχυρίζεται ότι υπάρχει «κάποια αλήθεια σε τέτοιους ισχυρισμούς», σχημάτισαν την έντύπωση ότι η ρωσική θεολογία είχε «έξολοκλήρου αλλοιωθεί από δυτικές έπιδράσεις», έτσι ώστε άπαιτείτο μία «άναθεώρηση» της θεολογίας, που θα λάμβανε τη μορφή μίας «ριζικής έπιστροφής στις άγνοημένες και ξεχασμένες πηγές της πατερικής Όρθοδοξίας». Η εισηγήση προχωρούσε με μία σύντομη παρουσίαση της «βίαιης ψευδομόρφωσης της Όρθόδοξης σκέ-

83. Βλ. F. J. THOMSON «Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the *Pseudomorphosis of Orthodoxy*», *Slavica Gandensia*, No. 20 (1993), σσ. 67-119.

84. *GF*, σσ. 71-2, ύπ. 86, 186.

ψης», όπου οι Ὁρθόδοξοι, (ἀρχικά ὑπὸ λατινική καὶ κατόπιν ὑπὸ γερμανική ἢ ἀγγλική αἰχμαλωσία), ἦταν ὑποχρεωμένοι «νὰ σκέπτονται μὲ οὐσιαστικὰ ξένες κατηγορίες, νὰ ἐκφράζονται μὲ ξένες ἔννοιες», ἔτσι ὥστε ἐγκαθιδρύθηκε μία δυτική θεολογία καὶ κουλτούρα, χωρὶς «ρίζες στὴ ζωή», ὀδηγώντας σὲ μία «διάσπαση τῆς Ὁρθόδοξης συνείδησης»⁸⁵. Αὐτὴ τὴ μορφή πολεμικῆς ἐναντίον τῆς Δύσης μπορεῖ νὰ τὴ διακρίνει κανεὶς στὸ ἔργο τοῦ Σταθμοί, ὅταν ὁ Φλωρόφσκυ περιγράφει τὴν περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἡ Οὐκρανία βρισκόταν κάτω ἀπὸ τὴν λατινική ἐπίδραση τοῦ Πέτρου Μογίλα (1596-1646), ὅπου βρίσκοντας τὴν Ἐκκλησία σὲ διάλυση, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ τὰ «πάντα κατακλύζονται ἀπὸ ἓνα ξένο, λατινικὸ πνεῦμα... Ἐπρόκειτο γιὰ μία ὀξεία ρωμαιοποίηση τῆς Ὁρθοδοξίας, μία λατινικὴ ψευδομόρφωσή της. Τὸ λατινικὸ καὶ τὸ ἐκλατινισμένο σχολικὸ σύστημα ἦταν κτισμένο σὲ σαθρὸ ἔδαφος· ὄχι μόνο τὸ τελετουργικὸ καὶ ἡ γλῶσσα, ἀλλὰ καὶ ἡ θεολογία, κοσμοθεωρία καὶ θρησκευτικὴ φιλοσοφία ἐκλατινίστηκαν. Ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ τοῦ λαοῦ ἐκλατινίστηκε»⁸⁶. Ἡ ἴδια ἡ Ὁρθοδοξία, ὅμως, παρέμεινε ἀναλλοίωτη, καθὼς ἡ ξένη συσσώρευση δὲν κατέστρεψε τὴν «αὐθεντικότητα τῆς πίστεως». Αὐτὸ πὸν ἀπαιτεῖται εἶναι ἡ «ἐπιστροφή στὶς ἱστορικὲς πηγὲς τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθοδοξίας», μακριὰ ἀπὸ τὸ «μονοπάτι τοῦ σχολαστικισμοῦ», τῶν «ξένων πηγῶν». Ἀλλὰ, μία τέτοια ἐπιστροφή στὶς πηγὲς τῆς Ὁρθοδοξίας, πρέπει νὰ συνιστᾶ τόσο κριτικὴ ὅσο καὶ «πνευματικὴ ἐπιστροφή στὶς πατερικὲς πηγὲς καὶ τὰ πατερικὰ θεμέλια»⁸⁷.

Ἡ δευτέρη εἰσήγηση τοῦ Φλωρόφσκυ στὸ Συνέδριο αὐτὸ ἔγινε στὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα, («Patristics and Modern Theology»), καὶ καλοῦσε τοὺς συγχρόνους Ὁρθόδοξους θεολόγους νὰ ἐπιστρέψουν στὴ δική τους ἀνατολικὴ παράδοση τῶν Πατέρων καὶ τῆς Θείας Λειτουργίας. Παρ' ὅλα αὐτὰ, δὲν πρόκειται γιὰ μία ἐπιστροφή στὸ νεκρὸ γράμμα τῶν κειμένων τους, ἀλλὰ γιὰ μία ἐπιστροφή πὸν συνιστᾶ ἀναζωπύρωση τῆς «δημιουργικῆς φλόγας τῶν Πατέρων, προκειμένου νὰ ἀποκαταστήσουμε μέσα μας τὸ πατερικὸ πνεῦμα» γιὰ νὰ ὑπάρξει ἔτσι μία «συνέχεια στὶς ζωὲς καὶ τὸν νοῦ»⁸⁸. Ἐπιπλέον, κάνοντας μία

85. FLOROVSKY, "Western Influences in Russian Theology [1939]", *CW*, IV, σσ. 157-182, 297-299 ἐδῶ 157-158, 170, 172, 168 καὶ 178 [βλ. Καὶ ἑλληνικὴ ἔκδοση στὸ *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, Ἔργα τόμος 4, μτφρ. Π. Πάλλη (Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη, 1979, σσ. 183-211)].

86. *P*, σ. 49 [καὶ βλ. περιφραστικὰ ὅπ.π., I, *CW*, V, p. 72], ὅπως παρατίθεται στὸ GAVRILYUK, Florovsky's Neopatristic Synthesis [etc.] (ἐλαφρῶς προσαρμοσμένο).

87. "Western", σσ. 179, 174 καὶ 181.

88. "Patristics and Modern Theology" [1939], *Diakonia*, Vol. 4 no. 3 (1969), σσ. 227-232, ἐδῶ σσ. 229-230. Ἀντιπαράβαλλε στὸ *P*, σσ. 506 κ.ἐξ. [ὅπ.π., II, σσ. 294 κ.ἐξ.].

είδικη έκκληση στους κυρίως Έλληνες άκροατές του⁸⁹, ισχυρίστηκε ότι οι Πατέρες σφυρηλάτησαν έναν “έξαγιασμένο” “νέο, χριστιανικό Έλληνισμό”, ώστε οι συμβολισμοί και οι διατυπώσεις τους ήταν «πέρα για πέρα έλληνιστικές ή έλληνικές». Ο Έλληνισμός, συμπεραίνει ο Φλωρόφσκυ σε μία από τις πιο διάσημες εκφράσεις στη σύγχρονη Όρθόδοξη θεολογία, αποτελεί «διαρκή κατηγορία της χριστιανικής ύπαρξης». Κάθε θεολόγος πρέπει να περάσει μέσα από ένα «πνευματικό έξελληνισμό [...] ως είμαστε περισσότερο Έλληνες για να είμαστε άληθινα καθολικοί, για να είμαστε άληθινα Όρθόδοξοι»⁹⁰.

Αυτός ο έξελληνισμός της αποκάλυψης στους Πατέρες ή, σε μία μεταγενέστερη φράση του, ο «Έλληνισμός υπό τὸ σημεῖο τοῦ σταυροῦ»⁹¹, είναι μέρος της προνοητικής ενέργειας τοῦ Θεοῦ στην άποστολή του προς τὰ Έθνη⁹². Η Παλαιά Διαθήκη έκπληρώθηκε, όμως ο Ίσραήλ δὲν δέχθηκε τὸν Μεσσία, γιατί δὲν τὸν άναγνώρισε, αλλά Τὸν άγνήθηκε και Τὸν άπέρριψε, με άποτέλεσμα ή έπαγγελία πέρασε στα Έθνη. Η Έκκλησία είναι πάνω από όλα *Ecclesia ex gentibus*, αλλά, καθώς ή γλώσσα στην όποία ή άποκάλυψη δόθηκε στην Έκκλησία ήταν ή έλληνική, μπορούμε να πούμε ότι τόσο ή έλληνική ως γλώσσα «έπιλέχθηκε» όσο και ότι οι ίδιοι οι Έλληνες, ως λαός, με την πολιτιστική τους κληρονομία, έπιλέχθηκαν επίσης: «στην έκλογή τῶν Έλλήνων πρέπει να διακρίνουμε τις μυστηριώδεις όδους τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ. Η «κλήση τῶν έθνῶν» άποτελοῦσε εὐλογία τοῦ Θεοῦ στὸν Έλληνισμό. Ο Παῦλος στάλθηκε στους Έλληνες και έτσι ή όδος τοῦ όρθόδοξου Ίουδαιοχριστιανισμοῦ άποδείχθηκε ιστορικά άδιέξοδη»⁹³. Ο Φλωρόφσκυ άντιστρέφει συνειδητά την κατηγορία τοῦ Harnack⁹⁴ ότι ή πατερική διδασκαλία άποτελοῦσε έναν «“όξυ έξελληνισμό” τοῦ πρώιμου Χριστιανισμοῦ», ισχυριζόμενος ότι «ὁ Έλληνισμός συ-

89. *GF*, σ. 71, ύπ. 86, 186.

90. “Patristics”, σ. 232.

91. “The Christian Hellenism”, *Orthodox Observer*, No. 442 (January, 1957), σσ. 9-10, έδῶ. 9.

92. «Revelation, Philosophy and Theology» [=R] [1931], *CW*, III, σσ. 21-40, έδῶ 32 [και έλληνική μετάφραση στὸ *Δημιουργία και Άπολύτρωση* Έργα 3, μτφρ. Π. Πάλλη (Π. Πουρναράς: Θεσσαλονίκη, 1983) σσ. 23-45], (όμιλία που δόθηκε στὸ σεμινάριο τοῦ Barth στὴ Βόννη).

93. “Bogoslovskie Otryvki [Theological Fragments]”, *Put'*, No. 31 (December, 1931), σσ. 3-29, έδῶ 14 και άντιπαράβαλλε την πιο συγκρατημένη θεώρηση στὸ *R*, σ. 32.

94. Βλ. ADOLF VON HARNACK, *What is Christianity?*, second edition, Trans. Thomas Bailey Saunders (London and Oxford/New York, NY: Williams and Norgate/G. P. Putnams Sons, 1901), σ. 205 (βλ. GAVRILYUK, “Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s “Sacred Hellenism”: Questioning Two Metanarratives of Early Christian Engagement with Late Antique Culture”, *SVTQ*, 54. 3-4 (2010), σσ. 323-344).

νιστᾶ τὸ κοινὸ ὑπόβαθρο καὶ τὴν κοινὴν βάση γιὰ ὁλόκληρο τὸν χριστιανικὸ πολιτισμὸ καὶ τὴν κουλτούρα του», «ἐγκεντρωσμένοι ἀπλῶς στὴ χριστιανικὴ μας ὑπαρξή». Ἐὰν ὁ Ἑλληνισμὸς εἶναι συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ Χριστιανισμοῦ τότε, pace Harnack, δὲν εἴμαστε «ἀρκετὰ ἐξελληνισμένοι». Ὁ Ἑλληνισμὸς, ὡστόσο, πέρασε ἀπὸ μία διαδικασίαν «προσηλυτισμοῦ», κατὰ κάποιον τρόπο βαπτίστηκε καὶ ἔτσι «μετέβαλλε τὸ σύστημα τῶν ἀξιῶν του», «ἀνατιμήθηκε μὲ τὸ ξίφος τῆς χριστιανικῆς Ἀποκάλυψης καὶ πολώθηκε μὲ ὀξύτητα», ἔτσι ὥστε σήμερον βρίσκεται κανεὶς ἐνώπιον τοῦ χριστιανικοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας καὶ τῶν Πατέρων καὶ τοῦ παγανιστικοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Ἀκρόπολης, τοῦ Νίτσε καὶ τοῦ Γκαίτε. Ἐπομένως, ἐπανελληνισμὸς καὶ ὄχι ἄφ-ἑλληνισμὸς, εἶναι αὐτὸ πὺν χρειάζεται ὡς ἡ «μόνη θεραπεία γιὰ τὸ σύγχρονον χάος τῆς θεολογίας», ὡστόσο «ἡ ἐπιστροφή στὴν ἑλληνικὴ παράδοσιν»⁹⁵ φανερώναται τότε ὡς μία ἀποφασιστικὴ κίνηση ἐπιστροφῆς στὸ Βυζάντιον, μία ἐκ νέου βυζαντινοποίηση τῆς θεολογίας.

Ἡ χριστιανικὴ Ἀποκάλυψις, ἐπομένως, εἶναι ἱστορικὴ καὶ προϋποθέτει συγκεκριμένα γεγονότα ἀπὸ τὰ ὁποῖα δὲν μπορεῖ νὰ ἀποσπαστεῖ οὔτε μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ μακριὰ ἀπὸ αὐτά. Ἐνα τέτοιο γεγονός εἶναι ἡ γλῶσσα τῆς Γραφῆς, στὴν ὁποία παραδόθηκε ἡ Ἀποκάλυψις αὐτή. Ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα, γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ, ἦταν ἱερὴ στὸ μέτρο πὺν ἡ Καινὴ Διαθήκη εἶχε ἐκφραστεῖ μέσῳ αὐτῆς. Πράγματι, ὑποστήριξε ὅτι μόνο ἡ Καινὴ Διαθήκη στὸ ἑλληνικὸ πρωτότυπο μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ «θεόπνευστη» καὶ ὄχι οἱ μεταφράσεις της, οἱ ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἀλλάξουν καὶ νὰ ἐρμηνευθοῦν. Ὡστόσο, ὅλες οἱ γλῶσσες προσλαμβάνουν τὴ δικὴ τους κοσμοθεωρία, καὶ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα δὲν ἀποτελεῖ ἐν προκειμένῳ ἐξαιρέση στὸ βαθμὸ πὺν προϋποθέτει ἕνα δίκτυον ἑλληνιστικῶν ἐνοιῶν. Ἄν ἐφαρμόσουμε τὴ λογικὴ αὐτὴν στὰ ἑλληνικὰ κείμενα πὺν περιλαμβάνουν τὴν Καινὴ Διαθήκη, τότε θὰ πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι τὸ μήνυμα τοῦ Θεοῦ διατυπώθηκε σὲ ἑλληνικὲς κατηγορίες σκέψης. Ἐτσι, ἂν κάποιος ἐπιθυμῆ νὰ διδαχθεῖ τὸ μήνυμα τοῦ Θεοῦ «πρέπει νὰ διδαχθεῖ τὶς ἑλληνικὲς κατηγορίες καὶ ὄχι μόνο τὶς ἑλληνικὲς λέξεις, γιὰ τὴν πρέπει πάντα νὰ ἐκκινεῖ ἀπὸ ἕνα συγκεκριμένον προσχέδιον τοῦ μηνύματος αὐτοῦ καὶ τὸ προσχέδιον αὐτὸ γράφτηκε στὰ ἑλληνικά». Ὡστόσο, ἂν κάποιος πρέπει νὰ βυθιστεῖ τόσο μέσα στὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα ὅσο καὶ στὸ ἑλληνικὸν κοσμοεἶδωλον γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸ Εὐαγγέλιον, αὐτὸ ἀκριβῶς συνέβη κατὰ Θεῖαν πρόνοιαν καὶ μὲ τοὺς αὐθεντικοὺς

95. FLOROVSKY, Ἀναθεωρημένη ἐκδοχὴ τοῦ προλόγου στὸ «In Ligno Crucis: The Patristic Doctrine of the Atonement» (1948), *GFPtin.*, Bx. 3. F. 4, σσ. 2-3.

ἐρμηνευτές τοῦ Εὐαγγελίου, τοὺς Πατέρες⁹⁶. Στοὺς δογματικούς τους ὁρισμούς, μέσα ἀπὸ τὴ χαρισματικὴ ἐπιλογή συγκεκριμένων «αἰώνιων ἀναντικατάστατων λέξεων», καὶ ἐμπνευσμένοι ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ ζωὴ ὡς «καινὴ ἐμπειρία καὶ καινὴ ζωὴ», οἱ Πατέρες σφυρηλάτησαν μία ἱερὴ αἰώνια (ἂν καὶ ἐκλεκτικὴ) «χριστιανικὴ φιλοσοφία» ἢ «φιλοσοφία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος», ἢ ὁποῖα “περικλειόταν” στὴ χριστιανικὴ δογματικὴ. Αὐτὴ ἢ «ἀληθὴς φιλοσοφία» εἶναι ἓνα «σύστημα θρησκευτικῆς φιλοσοφίας καὶ μία φιλοσοφία τῆς Ἀποκάλυψης», ὅπου ἡ Ἀποκάλυψη ξεδιπλώνεται μέσα στὴν ἀνθρώπινη σκέψη, δημιουργώντας ἓνα ὁλόκληρο σύστημα «ὁμολογίας πίστεως»⁹⁷. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑποστηρίζει ὅτι οἱ Πατέρες δὲν υἱοθέτησαν κάποια συγκεκριμένη φιλοσοφικὴ παράδοση, ἀλλὰ ὅτι «ἐπιχείρησαν μία νέα φιλοσοφικὴ σύνθεση στὴ βάση τῆς Ἀποκάλυψης», συνδέοντας τὸ «Θεῖο μήνυμα», ποῦ ἔπρεπε νὰ μεταφέρουν, μὲ τίς «προσδοκίες τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος». Ἐπομένως, ἐδῶ ἡ φιλοσοφία κατανοεῖται ὡς «ἄπλῶς ἡ κλήση τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ νὰ συλλάβει τὴν ἀπόλυτη Ἀλήθεια ποῦ ἀποκαλύπτεται καὶ ὁλοκληρώνεται πλέον στὸν ἔνσαρκο Λόγο»⁹⁸. Πάνω ἀπὸ ὅλα, διακρίνει κανεὶς αὐτὸ τὸ φιλοσοφικὸ ὄραμα στὶς ἀκολουθίες τῆς Ἐκκλησίας, εἰδικὰ ἀπὸ τὴν Μ. Σαρακοστή μέχρι τὴν Πεντηκοστή, ὅπου βλέπουμε τὸν «κοινὸ νοῦ τῆς λατρεύουσας Ἐκκλησίας. Ὁ καλύτερος τρόπος γιὰ νὰ μνηθεῖ κανεὶς στὸ Πνεῦμα τῶν Πατέρων εἶναι ἡ συμμετοχὴ του στὶς ἱερὲς ἀκολουθίες τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας»⁹⁹.

Ὁ Bulgakov, ἀντίθετα, πιστεῦε ὅτι τὰ δόγματα εἶναι ἀλήθειες θρησκευτικῆς ἀποκάλυψης μὲ μεταφυσικὸ περιεχόμενο. Ἐκφράστηκαν μὲ διαφορετικὸ τρόπο, ἀναλόγως μὲ τὴ γλῶσσα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς τους, εἴτε αὐτὴ ἦταν ἢ ἑλληνικὴ φιλοσοφία ποῦ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς Πατέρες εἴτε ἡ δική μας σύγχρονη φιλοσοφία¹⁰⁰. Ἀντιδρώντας σὲ μία τέτοια προσέγγιση, ὁ Φλωρόφσκυ ὑποστήριξε ὅτι ἦταν τελείως ἀθέμιτο τὸ νὰ διατυπωθεῖ ἡ χριστιανικὴ διδασκα-

96. Ἀναθεωρημένη ἔκδοση τοῦ «Quest for Christian Unity: The Challenge of Disunity» (1955), *GFPrin.*, Bx. 3. F. 11, σσ. 26-7.

97. *R.*, σσ. 33-35, 26-27.

98. Ἀναθεωρημένη ἔκδοχή. “In Ligno Crucis”, σ. 3 καὶ μὴ ἀναθεωρημένη ἔκδοχή τοῦ “In Ligno Crucis: The Patristic Doctrine of the Atonement” (1948), *GFPrin.*, Bx. 2. F. 1, σ. 4.

99. *Ibid.*, σ. 6.

100. Βλ. BULGAKOV, «Dogma and Dogmatic Theology» [1937], trans. Peter Bouteneff, *Tradition Alive*, ed. Michael Plekon (Lanham, MD: Sheed & Ward, 2003), σσ. 67-80. [Dogmat i dogmatica in *Zhivoe Predanie: Pravoslavie v sovremennosti* (Paris: YMCA, 1937), σσ. 9-24. (Pravoslavnaia mysl v. 3)].

λία σὲ οποιαδήποτε ἄλλη φιλοσοφία ἐκτὸς ἀπὸ ἐκείνη πού σφυρηλατήθηκε ἀπὸ τοὺς Πατέρες. Ὁ Χριστιανισμὸς εἶναι «ἐκ φύσεως ἱστορία» καὶ δὲν ὑφίσταται κάποιο ἀφηρημένο γενικὸ χριστιανικὸ μῆνυμα, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ συνάφειά του. Παρομοίως δὲν ὑφίσταται κάποια αἰώνια ἀλήθεια «πού θὰ μποροῦσε νὰ διατυπωθεῖ σὲ κάποιες ὑπέρ-ἱστορικὲς προτάσεις»¹⁰¹. Ἡ φιλοσοφία πού χρησιμοποιήσαν οἱ Πατέρες γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὸ χριστιανικὸ δόγμα ἦταν πράγματι μοναδική καὶ διέφερε ἐξαιρετικὰ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Πλάτωνα στὸ ὅτι οἱ μορφὲς τῆς ἐλληνικῆς σκέψης αὐτῶν τῶν στοχαστῶν εἶχαν βαπτιστεῖ καὶ στὴ συνέχεια εἶχαν ἐκ νέου προσανατολιστεῖ πρὸς χριστιανικοὺς σκοποὺς. Ἦταν ἐντελῶς παράλογο νὰ ἐπιχειρηθεῖ ἡ ἐπανερμηνεία τοῦ «παραδοσιακοῦ δόγματος μὲ ὄρους κατηγοριῶν μίας νέας φιλοσοφίας, οποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ φιλοσοφία αὐτή»¹⁰², καθὼς τὸ δόγμα αὐτὸ ἦταν σχεδὸν ἀδύνατο νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ τὴν ἀναγεννημένη ἐλληνικὴ φιλοσοφία στὴν ὁποία καὶ διατυπώθηκε. Ἡ χριστιανικὴ φιλοσοφία τῶν Πατέρων συνυπῆρχε, ἐπομένως, ἐξολοκλήρου μὲ τὴν χριστιανικὴ δογματικὴ διδασκαλία καὶ παράδοση καὶ πιὸ συγκεκριμένα μὲ τὴν Ἀνατολικὴ Ὁρθοδοξία, ἡ ὁποία, ἰσχυριζόταν, ἀντιπροσωπεύει τὴν «κοινὴ κληρονομία τῆς οἰκουμένης Ἐκκλησίας» τόσο στὴν Ἀνατολή ὅσο καὶ στὴ Δύση ὡς «πατερικὴ παράδοση»¹⁰³. Μεταξὺ τῶν πολλῶν κινδύνων πού ὁ Bulgakov εἶχε ἀπὸ πολὺ νωρὴς διαγνώσει, ἦταν ὁ πειρασμὸς νὰ ἐκλαμβάνονται οἱ Πατέρες, κατὰ τρόπο ἀθέμιτο καὶ ἀνιστορικὸ, ὡς «δογματικὰ ἀλάθητοι», ὡς «κείμενα δίχως σφάλματα», ἐξομαλύνοντας καὶ ἐναρμονίζοντας τοὺς διαφορετικὸς πατερικὸς συγγραφεῖς, ὅπως κάνει τὸ Ταλμούδ μὲ τοὺς διαφορετικὸς ραβίνους («μία ραβινικὴ προσέγγιση τῶν Πατέρων ὡς παράδοση»). Παρ' ὅλα αὐτά, συνεχίζει ὁ Bulgakov, καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Φλωρόφσκυ σίγουρα θὰ συμφωνοῦσε μαζί του, «ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία δὲν εἶναι Ταλμούδ καὶ ὁ πραγματικὸς σεβασμὸς πρὸς τοὺς Πατέρες πρέπει νὰ εὐλαβεῖται τὸ πνεῦμα καὶ ὄχι τὸ γράμμα. Τὰ γραπτὰ τῶν Ἁγίων Πατέρων πρέπει νὰ κατέχουν ἀθηνεΐα πού καθοδηγεῖ, ἀλλὰ ταυτόχρονα πρέπει νὰ ἐφαρμόζεται μὲ διάκριση»¹⁰⁴.

101. FLOROVSKY, «The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement» [= *OCEM*], *Theology Today*, Vol. 7 no. 1 (April, 1950), σσ. 68-79, ἐδῶ. 75.

102. «Patristics», σ. 231.

103. *OCEM*, p. 72.

104. BULGAKOV, «Dogma», σσ. 70-71; Ἡ παρατήρηση τοῦ Bulgakov, περὶ «ραβινικῆς» προσέγγισης τῶν Πατέρων ἴσως ἀποτελεῖ ἓνα σιωπηρὸ κτύπημα ἀπέναντι τὸν Φλωρόφσκυ, καθὼς

Σύμφωνα με τὸν Φλωρόφσκυ, κατὰ τὴ διάρκεια τῶν πρώτων αἰώνων, ὅταν ἡ Χριστιανοσύνη δὲν εἶχε ἀκόμη διαιρεθεῖ, ἦταν ἐνωμένη σὲ μία κοινὴ θεολογία «ὑπὸ τὴν ἀδιαμφισβήτητη καθοδήγηση τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ διδασκάλων». Ἡ δυτικὴ θεολογία ὡς τὸν Αὐγουστῖνο, ὑποστηρίζει ὁ Φλωρόφσκυ, ἦταν «κατὰ βάση ἑλληνικὴ, ἔστω καὶ μὲ λατινικὸ ἔνδυμα»¹⁰⁵. Μὲ ἄλλα λόγια –ἐδῶ πρόκειται γιὰ ἕναν ἰσχυρισμὸ πού προκαλεῖ ἀπορία– αὐτὸ πού εἶναι φαινομενικὰ ἰδιαίτερο στὴν Ἀνατολή, στὸ βαθμὸ πού ἐνσαρκώνει τὸν ἑλληνικὸ/ἑλληνιστικὸ πολιτισμὸ τῆς Ἀνατολικῆς Αὐτοκρατορίας, εἶναι οὐσιαστικά ἡ παγκόσμια παράδοση τῆς λατινικῆς Δύσης, ἔτσι ὥστε νὰ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀνατολικὴ Ὁρθοδοξία εἶναι ἡ ὀρθοδοξία Ἀνατολῆς καὶ Δύσης. Αὐτὸ φαίνεται νὰ σημαίνει ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀνεξάρτητη λατινικὴ δυτικὴ παράδοση. Ἡ κοινὴ ἑλληνικὴ παράδοση «ὑποβαθμίστηκε ἢ ἀποδυναμώθηκε»¹⁰⁶ στὴ Δύση κατὰ τὸν Μεσαίωνα: «καὶ ὕστερα ἔρχεται ἡ καταστροφή στὴ Δύση. Πρό-

μία παρόμοια ἄποψη εἶχε διατυπωθεῖ ἀπὸ τὸν Vladimir N. Il'in (1891-1974), φιλόσοφο καὶ μουσικολογῆτη, ὅταν μερικὰ χρόνια νωρίτερα παρουσίαζε κριτικὰ τὸ ἄρθρο τοῦ Φλωρόφσκυ: «On the Death on the Cross», τὸ ὁποῖο δημοσιεύθηκε ὡς μέρος ἐνὸς συλλογικοῦ τόμου πού ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Ἅγιο Σέργιο, μία μελέτη πού χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ ὀγκῶδες πατερικὸ ὕλικό καὶ τὶς παραπομπὲς σὲ πατερικὲς ἀθηνεῖες (FLOROVSKY, "O smerti krestnoi", *Pravoslavnaia mysl*, No. 2 (1930), σσ. 148-187): «Ἡ ἐξαιρετικὴ μελέτη τοῦ Καθ. Γ. Φλωρόφσκυ εἶναι ἀφιερωμένη στὴν πατερικὴ διδασκαλία γιὰ τὸν σταυρικὸ θάνατο. Ἐνας ἰδιαίτερα πολυμαθὴς καὶ ταλαντούχος συγγραφέας, πού κάποιος θὰ μπορούσε νὰ πεῖ ὅτι φόρεσε τὸν μανδύα τῆς πατερικῆς γραμματείας, καὶ τὴν χρησιμοποίησε κατὰ κόρον χωρὶς νὰ προσφέρει κάτι δικό του. Ὡστόσο, ἡ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ φαίνεται ὅτι αἰσθάνεται ἄνετα μὲ αὐτὴ τὴν πανοπλία. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι καθ' ὁμοίωσιν τῶν ἀρχαίων ταλμουδιστῶν, ὁ συγγραφέας οἰκοδόμησε γύρω ἀπὸ τὸ εὐαγγελικὸ αὐτὸ θέμα ἕνα γιγάντιο ὑπερασπιστικὸ τεῖχος, χρησιμοποιώντας τὴν πατερικὴ γραμματεία. Εἶναι περιέργο ὅτι μία τέτοια ἐνδιαφέρουσα μελέτη κέρδισε τὰ συγχαρητήρια λόγῳ (καὶ ὄχι ἀνεξάρτητα ἀλλὰ κυρίως γι' αὐτὸ) τοῦ ἀποκλειστικὰ ἀρνητικοῦ στόχου του τὴν μέγιστη δυνατὴ ἐξάλειψη τῆς γνώσης. Ἀλλὰ –ὁ βασιλιάς πέθανε, ζήτω ὁ βασιλιάς– τόσο ἡ μεγάλη εὐρυμάθεια ὅσο καὶ αὐστηρὴ ὀρθοδοξία [ortodoksal'nost] τοῦ συγγραφέα ἀφυπνίζει τὸ μυαλό μας πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἀνάπτυξης μίας ὀρθόδοξης γνώσης· Κάθε γραμμὴ τοῦ κειμένου εἶναι ἕνα κάλεσμα γιὰ ἀφύπνιση, τόσο πλούσιο εἶναι τὸ περιεχομένον του. Αὐτὸ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια ὀφέλη τῆς μελέτης αὐτῆς» (Review of *Pravoslavnaia Mysl-Trudy Pravoslavnago Bogoslovskago Instituta v Parizhe*, II (Paris: St Sergius Institute, 1930), *Put*, No. 30 (October, 1931), σσ. 86-89, ἐδῶ 89; Βλ. ἐδῶ WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, σσ. 282-283).

105. "The Legacy and the Task of Orthodox Theology", *Anglican Theological Review*, Vol. 31 no. 2 (April, 1949), σσ. 65-71, ἐδῶ 66-67, [ἑλληνικὴ μετάφραση, Ζ. Πλιάκου στὸ *Θεολογία* τχ. 4, τόμος 81 (2010) σσ. 21-29].

106. *OCEM*, σ. 72.

κειται για μία γενική έκλειψη και πολιτισμική παρακμή στη Δύση, άμέσως μετά τον Αύγουστινο. Η ελληνική γλώσσα ξεχάστηκε σχεδόν έντελως, ακόμη και από τους λόγιους¹⁰⁷. Ο χριστιανικός Έλληνισμός των Πατέρων έγινε στη Δύση απλή «ϊστορική ανάμνηση»¹⁰⁸, στο βαθμό που η δυτική Χριστιανοσύνη είχε απολέσει το όραμα των Πατέρων, ενώ ακόμη και η Ανατολή διερχόταν από μία «αφύσικη “ψευδομόρφωση”» της Ορθόδοξης θεολογίας, η οποία ξεκίνησε με την ελληνική διασπορά στη Δύση, η οποία «έκτέθηκε σε κάθε νεωτερισμό του δυτικού κόσμου»¹⁰⁹. Αν και η δυτική θεολογία έχει πλέον διαφορετικό “όραμα” από αυτό της Ορθοδοξίας¹¹⁰, και ανεξάρτητα από το γεγονός ότι υπήρξε ένας έκτετακτος (αλλά τελικά επιφανειακός) εκδυτικισμός της παραδοσιακής ορθόδοξης διδασκαλίας, η διδασκαλία των Πατέρων παραμένει ζωντανή στην Ανατολή μέχρι σήμερα, καθώς αυτή μιλά το γλωσσικό ιδίωμα των Πατέρων, μιλά ακόμη την έλληνο-πατερική γλώσσα, ως τη «ζώσα παράδοση... (η οποία) δίνει στην Ανατολή την Χριστιανική της ταυτότητα»¹¹¹.

Έδω έντοπίζεται μία άμφισημία. Ο Φλωρόφσκυ δεν είναι πάντοτε συνεπής σχετικά με το πώς αντιλαμβάνεται τον χριστιανικό Έλληνισμό. Σε αρκετές περιπτώσεις¹¹² (όπως, για παράδειγμα, το 1948) θα αναφέρει ότι «ο χριστιανικός Έλληνισμός δεν υπήρξε ποτέ ένα αποκλειστικά ανατολικό φαινόμενο. Οί Πατέρες ήταν διδάσκαλοι της Παγκόσμιας Εκκλησίας και όχι μόνο της ανατολικής». Στο ίδιο απόσπασμα προσμετρά ως ελληνιστικό ότιδήποτε από τον Αύγουστινο και τον Ιερώνυμο ως τον Γρηγόριο Νύσσης και τον Χρυσόστομο, και από τον Θωμισμό ως τους θεολόγους του Καρόλου¹¹³ και τους Τρακταρια-

107. “Legacy”, σ. 67.

108. *OCEM*, σ. 72.

109. “Legacy”, σ. 68.

110. “The Christological Dogma and Its Terminology” in *Does Chalcedon Divide or Unite?*, Eds. Paulos Gregorios et al. (Geneva: WCC, [1968] 1981), σσ. 121-126, έδω σσ. 123-124.

111. *OCEM*, σσ. 72-73

112. Α.χ. Review of VLADIMIR LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957), *The Journal of Religion*, Vol. 38 no. 3 (July, 1958), σσ. 207-208 και Review of *The Eastern Churches and Catholic Unity* (NY, 1963), *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 1 no. 1 (Winter, 1964), σσ. 117-118.

113. Πρόκειται για Άγγλους θεολόγους και συγγραφείς του 17ου αιώνα, την εποχή των βασιλέων της Άγγλίας Καρόλου Α΄ (1625-1649) και Καρόλου Β΄ (1660-1685), γι’ αυτό και αποκαλούνται Καρολίγγειοι, οι οποίοι είχαν μεγάλοι επιρροή όχι μόνο στην εποχή τους, αλλά και στη μετέπειτα αγγλικανική Εκκλησία, ώστε ο 17ος αι. θεωρήθηκε ο «χρυσός αιώνας» της αγγλικανικής διάνοησης. (Σ.τ.μ.)

νούς¹¹⁴. Πιο συχνά όμως δείχνει να υπάγει όλη τη χριστιανική παράδοση, τὸ χριστιανικὸ Ἑλληνισμό, στοὺς ἀνατολικούς Πατέρες, οἱ ὁποῖοι κατανοοῦνται ἀποκλειστικά ὡς Ἑλληνες. Σὲ ἀρκετὰ ὕστερο στάδιο, τὸ 1955, ἐξέφρασε τὴν ιδιαίτερα παράξενη ἄποψη ὅτι ἡ «λατινικὴ Πατρολογία» δὲν ὑπάρχει κατ' οὐσίαν, καθὼς οἱ διακεκριμένοι συγγραφεῖς τῆς ἦταν ὅλοι στὴν πραγματικότητα, ἂν καὶ σιωπηρά, Ἑλληνες: «Πρῶτα ἀπὸ ὅλα, ἐδῶ προσφέρω μία ἀπὸ τίς “αἰρέσεις” μου. Πιστεύω ὅτι ἡ πρόωμη περίοδος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας, ἡ ὁποία μερικὲς φορὲς περιγράφεται ὡς πατερική, ἦταν ξεκάθαρα καὶ βαθύτατα ἑλληνιστικὴ/ἑλληνική, καὶ ὅτι δὲν ὑπῆρξε ποτὲ λατινικὴ Πατρολογία. Ἴσως φαίνεται ὑπερβολικό. Ὡστόσο, καὶ αὐτὸ εἶναι ιδιαίτερα σημαντικό, ποιά ὀνόματα παρουσιάζονται στὴν πραγματικότητα ὡς Λατῖνοι Πατέρες; Ὁ Ἰλάριος Πουατιέ κι ὁμως, οἱ σύγχρονοι Πατρολόγοι τὸν κατατάσσουν στὴν Ἀνατολὴ καὶ ὄχι στὴ Δύση, γιατί, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ λατινικὴ γλῶσσα, δὲν ὑπῆρχε ἀπολύτως τίποτε δυτικὸ στὴ σκέψη του· ὁ Αὐγουστῖνος ἓνας Ἀφρικανός, νεοπλατωνικός, φιλόσοφος. Αὐτὸ δὲν εἶναι ἀλήθεια διότι δὲν ὑπάρχει τίποτα ἀπὸ τὴν ἀφρικανικὴ ιδιοσυγκρασία στὴ νεοπλατωνικὴ φιλοσοφία. Ὁ Ἱερώνυμος μὲ τὸ θαυμάσιο λατινικὸ ὕφος, ἀλλὰ ἡ καρδιά του ἦταν πάντοτε στὴν Ἀνατολή. Ὁ Ἀμβρόσιος ναί, ἦταν πολὺ Λατῖνος· δυστυχῶς, ὅλα του τὰ ἔργα εἶναι μεταφορὲς ἀπὸ τὸν Φίλωνα, τὸν Μ. Βασίλειο καὶ κάποιους ἀκόμα ἀνατολικούς συγγραφεῖς. Τί ἔχει ἀπομείνει πλέον ἀπὸ τὴ λατινικὴ Πατρολογία;»¹¹⁵. Συνεχίζει μὲ τὸν ἴδιο τόνο στὴ διάλεξί του, λέγοντας ὅτι ἡ λατινικὴ λατρεία διαμορφώθηκε στὴ Ρώμη μόλις περὶ τὰ τέλη τοῦ 4ου αἰῶνα ὑπὸ τὴν πίεση τοῦ Ἀμβροσίου Μεδιολάνων, ἀφοῦ ἡ λατινικὴ δὲν θεωρεῖτο ἰερὴ γλῶσσα ὅπως ἡ ἑλληνικὴ. Μᾶς ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς εἶπε ὅτι οἱ Λατῖνοι δὲν μποροῦν νὰ κατανοήσουν τὸ Τριαδικὸ δόγμα, καθὼς ἡ γλῶσσα τους εἶναι πολὺ πτωχὴ, γιὰ νὰ ἐκφράσει κάτι τόσο βαθύ. Ἡ ἀποσύνθεση τοῦ κοινοῦ νοῦ στὴ Χριστιανοσύνη, ὅπως υποστηρίζει, προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀπώλεια τῆς ἑλληνικῆς γλῶσσας καὶ σκέψης στὴ Δύση. Τοποθετεῖ χρονικὰ τὴν ἀπώλεια αὐτῆ τοῦ κοινοῦ νοῦ στὴ Δύση, γιὰ τὴν ὁποία πιστεύει ὅτι οὐδέποτε ξεκίνησε στὴν Ἀνατολή, ἀπὸ τὸν 12ο αἰ. καὶ ὑπο-

114. Ἀναθ. ἐκδοχὴ τοῦ Προλόγου τοῦ “In Ligno Crucis”, σ. 2. Οἱ «Τρακαριανοί» ἀποτελοῦσαν μέλη τοῦ «κινήματος τῆς Ὁξφόρδης», κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ 19ου αἰ., καὶ ἀπαιτήσαν τὴν ἐπιστροφή τῆς ἀγγλικανικῆς Ἐκκλησίας στὶς παλαιᾶς ξεχασμένες παραδόσεις τῆς Ἐκκλησίας, φθάνοντας ὡς τὸ σημεῖο νὰ θεωρήσουν τὸν Ἀγγλικανισμό ὡς ἀπλὸ παρακλάδι τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας. (Σ.τ.μ.)

115. “Quest for Christian Unity”, σ. 29.

στηρίζει ότι ο καλύτερος τρόπος για να συνοψιστεί είναι ότι η θεολογία του Γρηγορίου Ναζιανζηνού κηρύχθηκε από τον Άμβωνα, ενώ οι διατριβές του Άκινάτη διδάχθηκαν στην τάξη. Όλοκληρώνει αυτή τη γραμμική σκέψης, μιλώντας για την πατερική επανεύρεση (*ressourcement*) στη Δύση: «υπάρχει μία επανανακάλυψη της πατερικής παράδοσης στον δυτικό κόσμο. Έννοώ μία επανανακάλυψη των Έλλήνων Πατέρων»¹¹⁶.

Όστόσο, η άμφισημία αυτή εμφανίζεται κι άλλου. Η ήγεμονική προσέγγιση της πατερικής παράδοσης από τον Φλωρόφσκυ δεν οδήγησε και στην απόρριψη του οικουμενισμού. Πράγματι, ως γνωστόν υπήρξε από τα ιδρυτικά μέλη του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών. Σε ένα κείμενό του το 1949 ο Φλωρόφσκυ υποστήριξε ότι ο Οικουμενισμός για τους ορθοδόξους αποτελούσε ένα είδος μη προσηλυτιστικής «ίεραποστολικής δραστηριότητας», όπου η Ορθόδοξη Εκκλησία μαρτυρεί την αλήθεια του Χριστού, καθώς είναι ο φύλακας της αποστολικής πίστης και Παράδοσης στην ολότητα και την πληρότητά της, αποτελώντας έτσι την «μόνη αληθινή Εκκλησία»¹¹⁷. Όστόσο όρισμένα χρόνια αργότερα, γράφει ότι εφόσον η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι η Εκκλησία, κάποιος θα μπορούσε να θεωρήσει όλες τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες ως «έλλιπείς», έτσι ώστε «για μένα, χριστιανική επανένωση είναι απλώς η γενική προσχώρηση στην Ορθοδοξία. Δεν έχω καμία όμολογιακή άφοσίωση· η άφοσίωσή μου ανήκει εξολοκλήρου στην *Una Sancta*»¹¹⁸.

116. "Οπ.π., σ. 29; Αντιπαράβαλλε με το Review of L.A. Zander, *Vision and Action* (London, 1952), *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 1 no. 2 (Winter, 1953), σσ. 28-34 ἐδῶ σσ. 32-33.

117. "Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam", *Irenikon*, Vol. 22 no. 1 (1949), σσ. 5-25 ἐδῶ σσ. 9-10.

118. "Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement" στο *Intercommunion*, Eds. Donald Baillie and John Marsh (New York, NY: Harper and Brothers Pub., 1952), σσ. 196-205, ἐδῶ σ. 204; "Αν και ο Φλωρόφσκυ πίστευε ότι η Ορθόδοξη Εκκλησία είναι (και όχι απλώς, υποτονικά, υπάρχει στην) η Εκκλησία, δεν θεωρούσε ότι μονάχα οι ορθόδοξοι ήταν χριστιανοί. Υποστήριξε, [στο περίφημο κείμενό του τοῦ 1933 «The Limits of the Church» (*Church Quarterly Review*, Vol. 117, No. 233 (October 1933), σσ. 117-131 και βλ. "The Doctrine of the Church and the Ecumenical Movement", *The Ecumenical Review*, 2.2 (Winter 1950), σσ. 152-161), το οποίο καθαιτὸ ἐξαρθῆται ἀπὸ ἕνα παλαιότερο λιγότερο γνωστὸ κείμενο του (BULGAKOV, "Ocherki ucheniia o tserkvi. (III). Tserkov'i Inoslavie", *Put*, 4 (June-July 1926), σσ. 3-26. Συνοπτική ἀγγλικὴ μετάφραση: "Outlines of the Teaching about the Church – The Church and Non-Orthodoxy", *American Church Monthly*, 30. 6 (1931), σσ. 411-423 και 31. 1 (1932), σσ. 13-26)], ότι οι μεμονωμένοι χριστιανοί στὰ διάφορα σχισματικὰ σώματα ὑφίσταντο ἐκτὸς τῶν

Οί Πατέρες και η Ἐκκλησία καθαυτή εἶναι γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ, ἀπὸ ὅποια ὀπτική γωνία και ἂν τὸ ἐξετάσει κανεῖς, «Ἕλληνες» και ὄντως «Ἀνατολικοί» στὸ «πνεῦμα». Ἐδῶ δὲν πρόκειται γιὰ τὴν ὠμὴ πολεμικὴ κατὰ τοῦ «λατινικοῦ πνεύματος» ποῦ συναντᾶμε στὸ ἔργο *Σταθμοί*, ἀλλὰ γιὰ μία περισσότερο ἐπιβουλη πολεμική, ὀλοκληρωτικοῦ χαρακτήρα. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑποβίβασε τὸ Εὐαγγέλιο σὲ μία συγκεκριμένη πολιτισμικὴ ἔκφραση τῆς ἀλήθειας τοῦ Χριστοῦ –θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε Βυζαντινισμὸ¹¹⁹– ἡ ὅποια κατόπιν ἐξαφανίζει ὅλες τὶς ἄλλες ἐνσαρκώσεις τῆς πραγματικότητας αὐτῆς, καθὼς δὲν ἀνέχεται ὀποιαδήποτε ἄλλη ὡς κατάλληλο κήρυκα τοῦ Εὐαγγελίου, πέρα ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη ἑλληνικὴ φωνή¹²⁰.

III. Ὁ ρόλος τῆς καθολικῆς συνείδησης και τοῦ πατερικοῦ ὀράματος στὴν νεοπατερικὴ σύνθεση

Σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ σημεῖο εἶναι ἀνάγκη νὰ στρέψουμε τὴν προσοχή μας σὲ μία πιὸ λεπτομερῆ ἀνάλυση τοῦ χαρακτηρισμοῦ τῆς πατερικῆς παράδοσης ἀπὸ τὸν Φλωρόφσκυ. Ποιὸς εἶναι ὁ πυρήνας τῆς; Ἔχουμε ἤδη σημειώσει ὅτι ἀνα-

κανονικῶν ἀλλὰ ἐντὸς τῶν πνευματικῶν ὀρίων τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Ἡ κατάσταση ὀρισμένων ἑτεροδόξων ποῦ θεωροῦνται ὡς ὀϊωνεῖ μέλη τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας γίνεται ἀντιληπτὴ ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῶν τῶν στοιχείων, δηλαδὴ τὸ κήρυγμα τοῦ Θεοῦ και τὴν ἀληθινὴ ἀφοσίωση ὡς ὀρθὴ πίστη. Πρὶν ἀπ’ ὅλα και στὸ σημεῖο αὐτὸ, ὁ Φλωρόφσκυ υἱοθετεῖ τὸν ἱερὸ Αὐγουστῖνο, οἱ ἑτεροδόξοι θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι χριστιανοὶ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς «νομιμότητας» τοῦ βαπτίσματος τους στὴν Ἁγία Τριάδα, τοῦ ὀποίου τὴν χάρη και τὴν ἐκκλησιακότητα, ἔστω κι ἂν στερεῖται πλήρους ἀποτελεσματικότητας ἔξω ἀπὸ τὰ κανονικὰ ὀρια τῆς Ἐκκλησίας, ἡ κυρίαρχη παράδοση τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας τὴν ἀναγνωρίζει ὑποδεχόμενη τους ἑτεροδόξους πιστοὺς ὀχι μετὰ ἀπὸ «νέο βάπτισμα», ἀλλὰ με τὸ μυστήριο τῆς ἐξομολόγησης ἡ τοῦ Χρισματος. (βλ. WILL COHEN, “Sacraments and the Visible Unity of the Church”, *Ecclesiology*, 4.1 (2007), σσ. 68-87).

119. Γιὰ τὸν κίνδυνο αὐτὸ στὸ ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ βλ. MEYENDORFF, *Predislovie* στὸ *P*, σ. viii και (ὁ ὀποῖος παραθέτει τὸν Meyendorff) HILARION ALFEYEV, “The Patristic Heritage and Modernity”, *The Ecumenical Review*, 54.1 (Ja-Apr 2002), σσ. 91-111, ἐδῶ 99.

120. Πρὸς τὴν ἀντίθετη βλ.: MATTHEW BAKER, *Neo-Patristic Synthesis: An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky*, ThM. Thesis, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (Brookline, MA), 2010, κεφάλαιο 4, και πιὸ πρόσφατα, ἀπαντώντας με ἄμεσο τρόπο στὴ δικὴ μας ἀνάγνωση βλ. «Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the ‘Reintegration’ of Christian Tradition», στὸ Andrii Krawchuk and Thomas Bremer, ed., *Eastern Christianity in Encounter* (NY: Palgrave-MacMillan, 2013, ὑπὸ ἔκδοσης).

φέρεται σὲ μία χριστιανικὴ φιλοσοφία τῶν Πατέρων, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἕναν βαπτισμένο καὶ ἐξαγιασμένο Ἑλληνισμό. Αὐτὸ τὸ πράττει σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Bulgakov καὶ τὴν μετὰ τὸ σχίσμα Δυτικὴ θεολογία πὺν χρησιμοποιουῦσαν μὴ πατερικὲς πηγές, ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μέχρι καὶ τὸν Hegel. Ἐπιπλέον, ὁ χριστιανικὸς αὐτὸς Ἑλληνισμὸς διακρίνεται, κατὰ τὸν Φλωρόφσκυ ἀπὸ τὴν ἔμφρασή του σὲ ὅ,τι ὁ ἴδιος ἀποκαλοῦσε “καθολικὴ ἢ *sobornyi* συνειδηση”, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ Πατέρες μιλοῦν ὡς μάρτυρες ἀπὸ μίας ἄμεση προσωπικὴ ἐμπειρία τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ, πὺν ὁ Φλωρόφσκυ ἀποκαλεῖ “θέα”. Ἡ Ἐκκλησία χαρακτηρίζεται ἀπὸ μίαν θεανθρώπινην ἐνότητα πὺν, πάνω ἀπὸ ὅλα, ἀντανακλᾶ τὴν ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδας, στὴν ὁποία οἱ πολλοὶ γίνονται ἕνας καὶ τὴν ὁποία ἐνότητα ἀποκαλοῦσε «*sobornost*» ἢ *καθολικότητα*¹²¹. Ἡ καθολικότητα διαμεσολαβεῖται σὲ ἐμᾶς μέσῳ τῆς ζώσας “παράδοσης”¹²², ὡς μίαν δημιουργικὴ κίνηση τοῦ Πνεύματος πὺν δρᾷ στὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τὸ Ὑπερῶο μέχρι σήμερα. Ἡ ἔννοια τῆς Ἐκκλησίας ὡς «*sobornost*» –ὡς πληρότητα, ἀκεραιότητα, συνοδικότητα καὶ ἐνότητα στὴν ποικιλία– καὶ ἡ ἔννοια (ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἢ φράση) τῆς ζώσας παράδοσης ἔχει εὐρέως υἰοθετηθεῖ ἀπὸ τοὺς Σλαβόφιλους καὶ ἰδιαιτέρως ἀπὸ τὸν Aleksei Khomiakov (1804-1860)¹²³. Οἱ Σλαβόφιλοι εἶχαν ἰδιαιτέρως ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Johann Adam Mohler (1796-1838) τῆς Καθολικῆς Σχολῆς τῆς Τυβίγγης. Στὸ ἔργο του *Die Einheit in der Kirche* (1825), ἕνα ἐξαιρετικὰ σημαντικὸ ἔργο γιὰ τὴν σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία, ὁ Mohler ἀντιλοῦσε τὶς ἰδέες του τόσο ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ καθηγητῆ του Johann Sebastian Drey (1777-1853), ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς Neander,

121. “The Catholicity of the Church” [1934], *CW*, I, σσ. 37-55, 121-122, ἐδῶ σ. 39 [καὶ σὲ ἑλληνικὴ μετάφραση ὡς «Ἡ Καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας» στὸ *Ἁγία Γραφή, Ἐκκλησία, Παράδοσις* μτφρ. Δ. Τσάμη, Ἔργα 1 (Π. Πουρναράς: Θεσσαλονίκη, 1976), σσ. 50-77.

122. Ὁπ.π., σ. 46; βλ. «The Ever-Virgin Mother of God» [1949], *CW*, III, σσ. 171-88, ἐδῶ 186 [ἑλλην. μτφρ. «Ἡ ἀειπάρθενη Μητέρα τοῦ Θεοῦ» στὸ *Δημιουργία καὶ Ἀπολύτρωση*, Ἔργα 3, μτφρ. Π. Πάλλη (Π. Πουρναράς: Θεσσαλονίκη, 1983), σσ. 192-211], *OCEM*, σ. 72, «St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers» [1960], *CW*, I, σσ. 105-120, 127, ἐδῶ. 106 (ὅπου παραθέτει τὸν Εἰρηναῖο) [σὲ ἑλληνικὴ μτφρ. ὅπ.π. Ἔργα 1, σσ. 144-165], «Obedience and Witness», *The Sufficiency of God*, eds. Robert C. Mackie and Charles C. West (London: SCM Press, 1963), σσ. 58-70, ἐδῶ. 67 καὶ «The Function of Tradition in the Ancient Church» [1964], *CW*, I, σσ. 73-92, 123-125, ἐδῶ 79 καὶ 82 [ἑλλην. μτφρ. ὅπ.π. Ἔργα 1 σσ. 99-127].

123. λ.χ. ALEKSEI KHOMIAKOV, “The Church is One”, *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*, trans. and ed. Boris Jakim and Robert Bird (Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998), σσ. 31-53, ἐδῶ 36 καὶ βλ. σσ. 33 κ.ἐξ.

Schleiermacher, Hegel, Schelling¹²⁴. “Όλα αυτά είναι άναμφισβήτητα. Πράγματι, σημειώθηκε από τον ίδιο τον Φλωρόφσκυ, ό οποίος, συζητώντας τη σημασία του Möhler για τον Khomiakov και την έπιρροή του στον Σλαβόφιλο Ίβαν Khomiakov (1806-1856) χαρακτήρισε τó βιβλίό, τó όποιο είχε ήδη παρουσιάσει νωρίτερα¹²⁵ ως «άξιοσημείωτο»¹²⁶. Πρόκειται για κάτι «περισσότερο από ένα απλό βιβλίό, μία θεολογική πραγματεία ή μία φιλοσοφική σύνθεση», έγραφε, «τó βιβλίό αυτό αποτελεί τις Έξομολογήσεις του συγγραφέα, μία έμπνευσμένη αναφορά σέ όσα του άποκαλύφθηκαν μέσα από τά πατερικά κείμενα»¹²⁷. Θα έπιστρέψουμε, όμως, σύντομα στή σημασία του Möhler για τή νεοπατερική σύνθεση.

Αυτή ή καθολικότητα, άποτελεί μία τελειότητα στή ζωή τής χάριτος («sobornost»), στήν όποία οί χριστιανοί βρίσκονται σέ άδιάσπαστη ένότητα κοινής ζωής και αγάπης με τούς συνανθρώπους τους, άντανακλώντας τήν Άγία Τριάδα. Μία τέτοια γεμάτη από χάρη ένότητα συνιστά μία κλήση πρòς όλους τούς Χριστιανούς. Οί χριστιανοί καλοΰνται στήν «ένδοξον έλευθερίαν τών τέκνων του Θεού» (Ρωμ. 8, 21), προκειμένου νά μετέχουν (κατά τόν περίφημο νεολογισμό τών Ρώσων έμιγρέδων) στήν «έκκλησιοποίηση» (*otserkovlenie*) τής ίδιας τής ύπαρξής τους. Ό Φλωρόφσκυ άναφερόμενος στήν έκκλησιοποίηση αυτή, χρησιμοποιεί έναλλακτικά τις έννοιες τής «καθολικής μεταμόρφωσης τής προσωπικότητας», τής «καθολικής συνείδησης» και τής «καθολικής αναγέννησης του νοΰ». Κάθε Χριστιανός ξεχωριστά έχει λάβει τήν έντολή νά αγαπά έλεύθερα τόν πλησίον του όπως τόν έαυτό του, άπορρίπτοντας, άπαρνούμενος ή άκόμη και νεκρώνοντας τόν έαυτό του. Ό έαυτός άντανακλάται άκέραια μέ-

124. Βλ. JOHANN ADAM MÖHLER, *Unity in the Church or The Principle of Catholicism Presented in the Spirit of the Church Fathers of the First Three Centuries [=U]*, trans. Peter C. Erb (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996), σσ. 166-205, 117 γ. έξ. [*Die Einheit in der Kirche; oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt im geiste der kirchenväter der drei ersten jahrhunderte*, Ed. Rupert Geiselman (Köln/Olten: Hegner, [1825] 1957)] (βλ. YVES CONGAR, “La pensée de Möhler et l’Ecclesiologie orthodoxe”, *Irénikon*, Vol. 12 no. 4 (Juillet-Août, 1935), σσ. 320-329 και SERGE BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler* (London: SPCK, 1946), σσ. 217-262 και ειδικά σ. 232).

125. FLOROVSKY, Review of Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (Mainz, 1925), “Kniga Melera o tserkvi” [=K], *Put’*, No. 7 (April, 1927), σσ. 128-130.

126. *P*, σσ. 278-279 [όπ.π., II, σσ. 46-47].

127. *K*, σ. 128.

σα στὸν Ἄλλον, ἐπειδὴ μέσα ἀπὸ τὸν Ἄλλο ἀνταποκρίνεται ἐλεύθερα στὸν ἴδιο τὸν Χριστό. Ἔτσι, ἡ χριστιανικὴ ζωὴ εἶναι ἡ ἐλεύθερη καλλιέργεια τῆς ἐκκλησιαστικῆς συνείδησης μέσα στὴν ἱστορία, καθὼς, μὲ τὴν ἐν Χριστῷ πίστη, «ἐσωκλείουμε τοὺς πολλοὺς μέσα στὸν ἑαυτό μας», εἰκονίζοντας τὴν Ἁγία Τριάδα στὴν Ὅποια οἱ πολλοὶ γίνονται ἕνας¹²⁸. Ἀναλαμβάνοντας τὸν Χριστό, συμπεριφερόμενοι στὸν πλησίον μας ὅπως στὸν ἴδιο μας τὸν ἑαυτό, ἐνσωματωνόμαστε στὸν Χριστό καὶ γινόμαστε «θείας κοινωνοὶ φύσεως» (*Β΄ Πέτρο*, 1, 4).

Καθὼς ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς καθολικότητα (δηλ. ἐν Χριστῷ ἐνότητα) περιγράφεται ὡς μία μορφή συνείδησης, δὲν ἀποτελεῖ ἔκπληξη τὸ γεγονός ὅτι ὁ Φλωρόφσκυ χρησιμοποιεῖ μία ποικιλία ψυχολογικῶν εἰκόνων γιὰ νὰ περιγράψει τὴν ἐσωτερικὴ ζωή. Στὸ σύνολο τοῦ ἔργου τοῦ ὁ Φλωρόφσκυ ἀναφέρεται σὲ ἕνα βασικὸ σύνολο ὄρων ποὺ λειτουργοῦν ὡς ὑποκείμενα (π.χ. Ἐκκλησία, Πατέρες, παράδοση), ποὺ προσδιορίζονται ἀπὸ ἢ ἔχουν ὡς κατηγορούμενο ἕνα δεύτερο σύνολο ὄρων (π.χ. «ἐμπειρία», «πίστη», «εἰκόνα», «θέα», «μαρτυρία», «ἀνάμνηση», «ἐλευθερία» καὶ ἰδίως «νοῦς»). Ὁ παραπάνω συνδυασμὸς καταλήγει σὲ στερεότυπες ἐκφράσεις ποὺ ἐπαναλαμβάνονται στὰ κείμενά του, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, «ἡ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας», «τὸ πνεῦμα τῶν Πατέρων» καὶ «ἡ θέα τῶν Πατέρων». Μὲ παρόμοιο τρόπο, συνδυάζει ἀνάμεσα στοὺς ὄρους τοῦ δεύτερου συνόλου σὲ μία σχέση ὑποκειμένου-κατηγορήματος, ὅπως γιὰ παράδειγμα στὴ φράση «ἐμπειρία τῆς πίστεως»¹²⁹.

Ἡ ψυχολογία τῆς καθολικῆς συνείδησης τοῦ Φλωρόφσκυ, ἡ ὁποία, ἰσχυρίζεται, ὅτι ἔχει πατερικὲς ἀπαρχές (δείχνοντας ἔννοιες ὅπως *φρόνημα* καὶ *θεωρία* ἢ *νοερά θέα*), ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, διότι ἡ ἀποκάλυψη ἡ ὁποία βιώνεται ἀπὸ τοὺς ἁγίους, λαμβάνεται μόνο μετέχοντας στὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Τὸ Σῶμα αὐτὸ ἔχει τὴ δική του ἐμπειρία καὶ «μυστικὴ μνήμη», δηλαδή τὴν «παρά-

128. "Catholicity", σσ. 43-44 καὶ βλ. *R*, σσ. 38-40, "Le corps du Christ vivant: une interpretation orthodoxe de l'Église" [=C] in *La Sainte Église Universelle: Confrontation oecuménique* (Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1948), σσ. 9-57 ἐδῶ. 32-34 [καὶ σὲ ἑλληνικὴ μτφρ. *Τὸ Σῶμα τοῦ Ζώντος Χριστοῦ. Μία ὀρθόδοξη ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, μτφρ. Ι.Κ. Παπαδόπουλος (Ἀρμός: Ἀθήνα, 1999)] καὶ «The Predicament of the Christian Historian» [1959], *CW*, II, σσ. 31-65, 233-236, ἐδῶ 52-53 [ἑλλην. μτφρ. *Χριστιανισμὸς καὶ Πολιτισμὸς*, Ἔργα 2, μτφρ. Ν. Πουρνᾶρα (Π. Πουρνάρας: Θεσσαλονίκη, 1982) σσ. 40-85]. Ἐδῶ ἀντιλώντας (μεταξὺ ἄλλων) ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Μητροπολίτη ΑΝΤΩΝΗ (Khrapovitskii), *The Moral Idea of the Main Dogmas of the Faith*, trans. Varlaam Novakshonoff and Lazar Puhalo (Chilliwack, BC: Synaxis Press, 1984 [1898, 1911]), σσ. 9 κ.ἐξ. καὶ 69 κ.ἐξ.

129. Βλ. *R*, σ. 28.

δοση». Ἡ παράδοση, στὸ πλαίσιο αὐτό, γίνεται ἀντιληπτὴ ὡς ἡ νοητικὴ ὄψη τῆς ἐνότητας τοῦ Πνεύματος, στὸ βαθμὸ πού μέσα σὲ αὐτὸ τὸ Σῶμα, ὅταν κατανοηθεῖ ὡς κοινὸς δεσμὸς ἀγάπης, κατέχουμε ἐν Χριστῷ τὴν αὐθεντικὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ, μέσῳ τῆς «ἐνότητας καὶ συνέχειας τῆς πνευματικῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς ζωῆς τῆς χάριτος¹³⁰». Ἡ ἀληθὴς γνῶση τοῦ Θεοῦ, ἐπομένως, θεμελιώνεται στὴν Παράδοση. Ἀλλὰ ἡ Παράδοση δὲν ἀποτελεῖ μία συλλογὴ ἀπὸ ἀρχαῖες ἀπόψεις καὶ διδασκαλίες. Ἀποτελεῖ τὴ ζῶσα κίνηση τοῦ Πνεύματος μέσα στὸ Σῶμα, μέσῳ τῆς ὁποίας κάποιος μετέχει στὴν κληρονομημένη ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ μνήμη. Τότε μία τέτοια παραδοσιακὴ ἐκκλησιαστικὴ γνῶση τοῦ Θεοῦ ἀποκαλύπτεται σὲ κάθε Χριστιανὸ μέσα «στὴ σιωπὴ τῆς πίστεως, στὴ σιωπὴ τῆς θέας». Ἡ θέα αὐτὴ, ἡ ἐμπειρία τῆς σιωπηλῆς πίστεως, τελικὰ ἀποκαλύπτεται ὡς μία λεκτικὴ διακήρυξη ἢ ἔκφραση¹³¹. Συνεπῶς, ἡ πίστη κατανοεῖται ὡς ἡ σιωπηλὴ «ἀπόδειξη τῆς ἐμπειρίας», ὡς ἡ «θέα καὶ ἡ ἀντίληψη» πού κατανοεῖ τὴν ἀποκάλυψη ὡς τὸν Λόγο τῆς ἀλήθειας πού ἀπευθύνεται στὸν ἄνθρωπο στὴν Ἐκκλησία¹³². Ἡ κατανόηση τῆς ἀλήθειας τοῦ Χριστοῦ δὲν μπορεῖ νὰ παραμένει σιωπηλὴ, ἀλλὰ ἐκφράζεται νοητικὰ ὡς δόγμα ἢ ὡς «ἐκπεφρασμένη ἀλήθεια»¹³³. Τὸ δόγμα, ἐπομένως, «μαρτυρεῖ» γιὰ ὅσα ἡ πίστη βιώνει ἢ θεωρεῖ μέσα στὴν θέα¹³⁴. Ὅμως, ἡ «θέα» αὐτὴ τῆς πίστεως μέσα στὴν ὁποία ἡ ἀλήθεια γίνεται δεκτὴ, μοιάζει σὰν ἓνα εἶδος ἀναπόδεικτῆς διαίσθησης¹³⁵, πρόκειται γι' αὐτὸ πού οἱ Ρομαντικοὶ ἀποκαλοῦσαν ὡς «νοερὴ διαίσθηση» ἢ «αἴσθημα». Αὐτὸ ἐξάγεται ἀπὸ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι τὸ δόγμα δὲν εἶναι ἓνα εἶδος λογικοῦ ἀξιώματος πού «εἶναι προσβάσιμο στὴ λογικὴ ἐπεξεργασία», ἀλλὰ μία «διαισθητικὴ ἀλήθεια»¹³⁶. Σὲ ἄλλο σημεῖο, ἐντοπίζουμε περαιτέρω ἀπιρήσεις ἀπὸ τὸν Ρομαντισμὸ, ὅταν ὁ Φλωρόφσκυ περιγράφει τὴ συνείδηση τῆς «καθολικότητας» ὡς «*συμπαγὴ ἐνότητα στὴ σκέψη καὶ τὰ αἰσθήματα*»¹³⁷. Φαίνεται ὅτι ὁ

130. Ὁπ.π., σσ. 36-37.

131. Ὁπ.π., σ. 30.

132. Ὁπ.π., σ. 27.

133. Ὁπ.π., σ. 30.

134. Ὁπ.π., σσ. 29-30 καὶ «Revelation and Interpretation» [1951], *CW*, I, σσ. 17-36, ἐδῶ 25 [ἑλλ. μτφρ. Ὁπ.π. Ἔργα 1 σσ. 9-38].

135. βλ. CLÉMENT LIALINE, Review of *Puti, Irénikon*, Vol. 15 no. 4 (Juillet-Août, 1938), σσ. 397-398, ἐδῶ 397.

136. *R*, σ. 30; βλ. MATTHEW BAKER, «Theology Reasons – in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality», *Θεολογία*, τόμος. 81 τχ. 4 (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος, 2010), σσ. 81-118.

137. «Catholicity», σ. 44.

Φλωρόφσκυ μεταλλάσσει τὴ ρομαντικὴ ἔννοια τῆς δημιουργικότητος ὡς ὑπέρολογης καὶ ἡμι-ἀποκαλυπτικῆς διαίσθησης σὲ καθολικότητα. Σὲ ἓνα πρῶμο ἔργο του, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ πολιτιστικὴ/πνευματικὴ δημιουργικότητα ποὺ ἐκφράστηκε στὸν ρωσικὸ χριστιανισμό δὲν λειτουργεῖ μέσῳ λογικῶν συμπερασμάτων καὶ αἰτιολογημένης κατανόησης ἀλλὰ, μέσα ἀπὸ τὴν ὑπέρολογη ἔξαρση τῆς δημιουργικότητος, τὴν ὁποία περιγράφει ὡς «συναίσθημα», «μυστικὴ διαίσθηση» καὶ «θρησκευτικὰ φωτισμένη θέα»¹³⁸.

Γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ, ὅπως πρὶν γιὰ τὸν Möhler¹³⁹, αὐτὸ ποὺ εἶναι ζωτικῆς σημασίας εἶναι ἡ συνέχεια ἀνάμεσα στὴν καθολικὴ συνείδηση τῶν πιστῶν τῆς ἐποχῆς μας μὲ τὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας ἀνὰ τοὺς αἰῶνες. Ὡστόσο, μὲ ποῖο τρόπο μπορεῖ νὰ συλληφθεῖ νοητικὰ μία τέτοια συνέχεια, ὅταν ἔχουν ὑπάρξει ἔκδηλα σχίσματα καὶ διασπάσεις; Αὐτὸ θὰ μποροῦσε νὰ καταστεῖ ἐφικτὸ μὲ δύο τρόπους: α) εἴτε ταυτίζοντας τὴν ἀναφερθεῖσα συνείδηση μὲ συγκεκριμένες χριστιανικὲς προσωπικότητες ποὺ ἀποτελοῦν παράδειγμα ἢ καλύτερα κηρύττουν, ἓνα συγκεκριμένο ἦθος/πνεῦμα, ἢ ἀλλιῶς μία χριστιανικὴ φιλοσοφία (χριστιανικὸς Ἑλληνισμός)· εἴτε β) διαχωρίζοντας ἀνάμεσα στοὺς φορεῖς τῆς ταυτότητας καὶ στοὺς διαστρεβλωτές της. Οἱ τελευταῖοι φανέρωνουν μία ψευδῆ ἀντι-χριστιανικὴ (δυτικὴ) φιλοσοφία, ὅπως γιὰ παράδειγμα τὸν Σχολαστικισμό καὶ τὸν Ρομαντισμό, καὶ στεροῦνται τὴν καθολικὴ συνείδηση. Οἱ ἅγιοι, ἢ πῶς συγκεκριμένα οἱ Πατέρες, ἀποτελοῦν τὰ πῶς λαμπρὰ παραδείγματα αὐτῆς τῆς καθολικῆς συνείδησης. Οἱ Πατέρες ἔχουν ἐπιτύχει μία ἀξιοσημεῖωτη πληρότητα στὴν καθολικότητα, ὥστε ὅταν ἐκφράζεται ἡ πίστη τους, (ποῦ, ὅπως σημειώσαμε εἶναι κατὰ θεῖα πρόνοια ἑλληνιστικὴ), αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς μία προσωπικὴ μαρτυρία ἀλλὰ, πρόκειται γιὰ «τὴ μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας. Ὁμιλοῦν ἀπὸ τὰ βάθη καὶ τὴν πληρότητα τῆς καθολικότητός τους· θεολογοῦν μέσα στὸ στοιχεῖο τῆς “*sobornost*”»¹⁴⁰. Μέσῳ τῆς προσευχῆς καὶ τῆς ἄσκησης οἱ Πατέρες, προσφέροντας τὴν μαρτυρία τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς της ὡς παράδοση, περιγράφονται σὲ ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Φλωρόφσκυ, ὄχι ὡς ἀπλοὶ διδάσκαλοι, ἀλλὰ ὡς «ὁδηγοὶ καὶ μάρτυρες» γιὰ τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, τῶν ὁποίων ἡ «θέα ἔχει ἰσχὺ “αὐθεντίας”, καὶ ὄχι ἀναγκαῖα οἱ λέξεις τους». Ἀπὸ τὴ μία, οἱ Πατέρες δὲν μᾶς παρουσιάζουν «ἔτοιμες» ἀπαντήσεις, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὴν ἄλλη, δὲν ὠφελεῖ ἐμεῖς νὰ ἀναζητοῦμε σὲ αὐτοὺς μία ὁμοφωνία (*consensus*

138. “About Non-historical Peoples”, σ. 67.

139. See *U*, σ. 118.

140. *P*, σ. 507 [ὄπ.π., II, σ. 295].

patrum), ως μία δεσμευτική συμφωνία ανάμεσα σε μεμονωμένα άτομα¹⁴¹. Οί Πατέρες μᾶς βοηθοῦν νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὰ σημαντικὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς μας καὶ νὰ προχωρήσουμε σὲ μία σύγχρονη σύνθεση¹⁴². Ὅφειλουμε νὰ βαδίσουμε στὰ χνάρια τῶν Πατέρων δημιουργικά καὶ ὄχι μέσῳ τῆς ὁδοῦ ποὺ ὁ Φλωρόφσκυ ἀποκαλοῦσε συχνὰ ὡς «θεολογία τῆς ἐπανάληψης»¹⁴³. Μία τέτοια θεολογία, ἂν καὶ εἶναι ἐθισμένη στὶς ἀρχαϊκὲς διατυπώσεις καὶ ἐκφράσεις, ἐντούτοις στερεῖται τὸ ἐσώτερο ζῶν πνεῦμα τους. Ἀντίθετα, ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τὸ πατερικὸ ὄραμα, ὠφείλουμε νὰ ἀνταποκρινόμαστε χωρὶς ἐνδοιασμούς στὶς θεολογικὲς προκλήσεις ποὺ οἱ Πατέρες δὲν εἶχαν προβλέψει, ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὸ συνεπάγεται ὑπέρβαση τοῦ ἀρχικοῦ νοήματος τῶν ἐκφράσεών τους. Συνεπῶς, ἔχουμε κληθεῖ νὰ ἐπιστρέψουμε δημιουργικά καὶ πνευματικά¹⁴⁴ στὶς πηγές. Ὅφειλουμε νὰ ἀκολουθήσουμε τοὺς Πατέρες, προσλαμβάνοντας τὸ φρόνημά τους, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ μία ὁμοφωνία ποὺ ἀντανακλᾷ τὸ ἴδιο τὸ «καθολικὸ φρόνημα» ἢ τὴ θεμελιώδη ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας¹⁴⁵: «ἔχει φτάσει ἢ στιγμὴ νὰ ἐκκλησιοποιήσουμε τὸ φρόνημά μας καὶ νὰ ἀναστήσουμε γιὰ χάρη μας τὶς ἁγιασμένες καὶ εὐλογημένες πηγές τῆς ἐκκλησιαστικῆς σκέψης»¹⁴⁶.

141. BRANDON GALLAHER, "Georges Florovsky on reading the life of St Seraphim", *Sobornost*, Vol. 27 no. 1 (2005), σσ. 58-70, ἐδῶ 62 (ἐπιστολὴ τοῦ Φλωρόφσκυ ἀπὸ τὸ 1963) (ἐλληνικὴ μετάφραση: «Ὁ ὀρθὸς τρόπος ἀνάγνωσης τοῦ Βίου τοῦ Ἁγίου Σεραφεῖμ, κατὰ τὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ», *Σύναξη*, 98 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2006), σσ. 55-65) καὶ «The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers» [1967], *CW*, I, σσ. 93-103, 126-127, ἐδῶ 103 [ἐλλ. μτφρ. ὅπ.π. Ἔργα 1, σσ. 128-143].

142. *GF*, σ. 154 καὶ GALLAHER, Florovsky, σ. 62.

143. Palamas, σ. 114 and *GF*, σ. 153.

144. *P*, σσ. xv-xvi, 506-513 [*Ways*, *CW*, V, I, Préface, σ. xvii-xviii [ἐλλ. μτφρ. Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας τόμος Α΄ Ἔργα 5, μτφρ. Ε. Γιούλτση (Π. Πουρνάρας: Θεσσαλονίκη, 1986)] καὶ II, σσ. 294-301] καὶ "The Ethos of the Orthodox Church", *The Ecumenical Review*, Vol. 12 no. 2 (January, 1960), σσ. 186-198, ἐδῶ 186-192. (ἐπίσης στὸ *CW*, IV, σσ. 11-30, 281-282) [ἐλλ. μτφρ. ὅπ.π. Ἔργα 4, σσ. 11-34].

145. "Palamas", σ. 109, «The Church: Her Nature and Task» [1948], *CW*, I, σσ. 57-72, 122-123, ἐδῶ 58 [ἐλλ. μτφρ. ὅπ.π. Ἔργα 1, σσ. 78-99] καὶ Authority, σ. 103; βλ. "Function of Tradition", σσ. 80, 83 καὶ 89.

146. Πρόλογος στὸ *Vostochnye Ottsy IV-go Veka* (Paris: YMCA, 1931) (GALLAHER, "Florovsky", σ. 68 ὑπ. 34 γιὰ τὴν μετάφραση).

IV. Οί ρομαντικές απαρχές της νεοπατερικής σύνθεσης— Solov'ev, Kireevsky, Möhler και Schelling

Ώστόσο, πόσο πατερικό είναι τὸ πρόγραμμα τοῦ Φλωρόφσκυ γιὰ τὴν νεοπατερικὴ σύνθεση; Ἄς ἐπικεντρωθοῦμε στὴν κεντρικὴ του ἰδέα: τὴ «θέα». Οἱ Πατέρες ἀναφέρονται ἀναμφισβήτητα στὴν ἐμπειρία τοῦ Θεοῦ, τὴ «θέα». Ώστόσο, ἐὰν κάποιος ἐπιθυμῆ νὰ βρεῖ σ' αὐτοὺς μία ἐπίκληση αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας τους σὰν ἕνα εἶδος δικαίωσης τῆς αὐθεντίας τους ἢ τῆς ἀκριβείας τῶν ἐπιμέρους θεολογιῶν τους τότε, ὅπως πρόσφατα ἔχει ὑποστηρίξει ὁ John Behr, θὰ ἀπογοητευτεῖ¹⁴⁷. Ὅταν οἱ Πατέρες ἀναφέρονται στὴ θεά κάποιου ἐκκλησιώματε τόσο ἀπὸ τὴν ποικιλία στὴ χρήση τοῦ ὄρου, ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι αὐτὴ χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ὑπογραμμίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπαιτεῖ μετάνοια καὶ κάθαρση, νοερὴ καὶ πνευματικὴ ἄσκηση, καὶ ὅτι αὐτὴ δὲν μπορεῖ, σὲ καμιὰ περίπτωση, νὰ προσεγγιστεῖ μὲ ἐλαφρότητα. Ὅφειλουμε νὰ πορευτοῦμε ἐξ ἀρχῆς, ἔχοντας πάντα ὑπόψη μας τὴν ἀνάγκη γιὰ ἀπόλυτη ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Χριστό. Ὅταν οἱ Πατέρες ἐπικαλοῦνται τὴ θεά σὰν κάτι σὸ ὁποῖο πρέπει νὰ ἀνέλθουμε, ἀλλὰ καὶ σὸ ὁποῖο ὑστεροῦμε, ἐντυπώνουν στὸν ἀκροατὴ τὴν ἀνάγκη γιὰ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ δῶρο τῆς μετάνοιας. Ἀντίθετα, στὸν Φλωρόφσκυ ἡ θεά εἶναι μία ὑπὲρ-νοητὴ ὄραση συνόλης τῆς θείας ἀλήθειας ποὺ κατακτιέται ἀπὸ τὸν ἅγιο ἢ τὸν Πατέρα καὶ ἡ ὁποία τοὺς καθιστᾷ αὐθεντικούς μάρτυρες τῆς θείας ἀλήθειας. Οἱ δύο Θεολογικοὶ Λόγοι τοῦ Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ ἀποτελοῦν τὸν *locus classicus* γιὰ τὴ θεωρία καὶ τὴ νοερὴ ὄραση στὴν νεοπατερικὴ σύνθεση. Σὲ ἕνα ἀπόσπασμα ποὺ διαρκῶς ἐπικαλεῖται ὁ Ρωμανίδης ὡς ὑπόδειγμα γιὰ τὴν ἐμπειρία/θεωρία στὴ θεολογία¹⁴⁸, ὁ Γρηγόριος γράφει ὅτι ἡ θεολογία δὲν ἀφορᾷ σὲ ὅλους παρὰ μόνο «τῶν ἐξητασμένων καὶ διαβεβηκότων ἐν θεωρίᾳ» καὶ πιὸ ἀξιοσημείωτα «τῶν ψυχῆν

147. Γιὰ τὶς παραγράφους ποὺ ἀκολουθοῦν, ὀφείλω εὐγνωμοσύνη σὸ JOHN BEHR, «Passing Beyond the Neo-Patristic Synthesis», ἀνακοίνωση σὸ συνέδριο «Νεοπατερικὴ σύνθεση ἢ Μεταπατερικὴ Θεολογία: Τὸ αἷμα τῆς Θεολογίας τῆς Συνάφειας», Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν Ἱ.Μ. Δημοκριάδος καὶ Συνεργαζόμενοι Φορεῖς (Fordham University κ.ἄ), Βόλος, Ἰούλιος 2010. βλ.: <http://orthodoxie.typepad.com/ficher/synthse_volos.pdf> (ἡμερομηνία τελευταίας πρόσβασης 19 Ἰανουαρίου 2012), ὑπὸ ἔκδοση στὰ Πρακτικά.

148. Βλ. ROMANIDES, «Κριτικὴ θεώρηση τῶν Ἐφαρμογῶν τῆς Θεολογίας» σὸ *Πρακτικὰ τοῦ Δευτέρου Συνεδρίου Ὁρθοδόξου Θεολογίας*, Ἀθήνα 19-29 Αὐγούστου 1976, ἔκδ. Σ. ΑΓΟΥΡΙΑΔΗΣ (Ἀθήνα: Θεολογικὴ Σχολὴ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 1978), σσ. 413-441, ἐδῶ 424 καὶ *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine*, σ. 49.

καὶ σῶμα κεκαθαυμένων ἢ καθαιρουμένων», καθὼς γιὰ τοὺς ἀκάθαρτους δὲν εἶναι «ἀσφαλές», νὰ ἀγγίζουσιν ὅτιδήποτε καθαρὸ, ὅπως εἶναι ἐπικίνδυνον γιὰ «ὄψιν σαθράν» νὰ ἀντικρύζει «ἡλιακῆς ἀκτῖνος»¹⁴⁹. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἡ θεωρία δὲν ἀποτελεῖ σὲ καμιά περίπτωση τὴ νοητικὴ ἀνίχνευση τῆς θεϊκῆς δόξας, ἀλλὰ μίᾳ συντονισμένη νοερῇ προσπάθεια, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπίζεται μὲ ἐπιπολαιότητα ἀπὸ τοὺς Χριστιανούς.

Στὸν ἐπόμενον Λόγο του, χρησιμοποιώντας τὴν ὀρολογία ἑνὸς μνημένου καὶ ἀναφερόμενος στὴν ἀνάβαση σὰν τὸν Μωυσῆ πρὸς τὸ ἅγιο ὄρος, ὁ Γρηγόριος μιᾶς πράγματι γιὰ ἓνα εἶδος «θεωρίας τοῦ Θεοῦ» μὲ τὴν κοινὴ σημασία, καλώντας τὸν ἀκροατὴ του νὰ ἀκολουθήσει τὸν Μωυσῆ, ὅπως ἔπραξε ὁ Ἄαρων, ὥστε νὰ εἰσχωρήσει στὴ νεφέλη, γιὰ νὰ ἀντικρύσει τὸν Θεὸ καὶ νὰ συνομιλήσει μαζί Του. Ὅμως, τί ἀντικρύζει; Ὁ Γρηγόριος λέει ὅτι, στρέφοντας τὸ βλέμμα του «μόλις εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια· καὶ τοῦτο τῇ πέτρᾳ σκεπασθεῖς». Αὐτὴ ἡ πέτρα εἶναι ὁ Χριστός, ὁ ἕνσαρκος Λόγος, μέσῳ τοῦ ὁποίου ἀποκλειστικὰ γνωρίζουμε τὸν Θεὸ καὶ Πατέρα. Ὡστε ὄχι μόνον ὁ Γρηγόριος, μιλώντας μὲ τὸν ὄντοματικὸ σὰν ἓνας μύστης, μᾶς λέει ὅτι μποροῦμε νὰ δοῦμε τὸν Θεὸ μόνον ἐν Χριστῷ, ἀλλὰ ἐπίσης ὅτι ἀντικρύζουμε τὰ «ὀπίσθια» τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ «ὄσα μετ' ἐκεῖνον ἐκεῖνου γνωρίσματα» ποὺ ὁ Θεὸς ἀφήνει πίσω του, καὶ ὄχι «τὴν πρώτην τε καὶ ἀκήρατον φύσιν». Πῶς μπορεῖ μίᾳ τέτοια θεωρία νὰ αὐξηθεῖ σὲ ἔνταση; Ἡ ἀπάντησις τοῦ Γρηγόριου εἶναι σύντομη καὶ συνάμα ἀπλή: «ἀρκτέον οὖν οὕτω πάλιν», γράφει, γνωρίζοντας ὅτι «θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν φράσαι δὲ ἀδύνατον»¹⁵⁰. Συμπερασματικὰ, ὁ Γρηγόριος δὲν θεμελιώνει καμμία διεκδίκηση θεολογικῆς αὐθεντίας μὲ βάση τὴ θεωρία τοῦ Θεοῦ καὶ εἶναι πολὺ ἀμφίβολο ἂν μίᾳ παρόμοια ὑπόθεσις θὰ μποροῦσε νὰ βρεθεῖ καὶ σὲ ἄλλους Πατέρες¹⁵¹.

149. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ *Λόγοι Θεολογικοὶ* 27,3 [Or. 27.3, *On God and Christ: St Gregory of Nazianzus—The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius*, Trans. Lionel Wickham and Frederick Williams (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2002), σ. 27. (καὶ *Grégoire de Nazianze—Discours 27-31, SC 250* (Paris: Cerf, 1978).

150. Or. 28.3-4, σσ. 38-39; βλ. BEHR, *The Nicene Faith* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), σσ. 336-338.

151. Ὁ Behr ἀναφέρει («Passing Beyond the Neo-Patristic Synthesis») ὅτι ὁ John McGuckin ἔχει δείξει ὅτι οἱ ἀναφορὲς τοῦ Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου στὴ θεωρία, εἴτε δίνουν ἔμφαση στὴν ἀνάγκη γιὰ κάθαρση καὶ μετάνοια, ὑπογραμμίζοντας τὴν ἁμαρτωλότητα τοῦ συγγραφέα, εἴτε τὴν ἀγιότητα καὶ ἐξάρτησις τοῦ πνευματικοῦ τέκνου ἀπὸ τὸν πνευματικὸν τοῦ πατέρα. Γιὰ τὸν Συμεὼν, ἀπὸ τὸν γέροντα ἀπορρέει ἡ νοητικὴ θεωρία τοῦ «φωτός» καὶ ἐπομένως ἡ «θεωρία»

Θὰ πρέπει, λοιπόν, νὰ ἀναζητήσουμε ἄλλοῦ κι ὄχι στοὺς Πατέρες¹⁵² τὴν πηγή γιὰ τὴ «θεωρία» στὴ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ. Γνωρίζουμε ἤδη ὅτι ἡ ἔννοια τῆς “*sobornost*” καὶ τῆς «ζώσας παράδοσης» ἀποτελοῦν δάνεια τῶν Σλαβόφιλων ἀπὸ τὸν Μόηλερ. Τί ἰσχύει ὡστόσο γιὰ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Φλωρόφσκυ στὸ πατερικὸ «πνεῦμα» ἢ τὴν «καθολικὴ συνείδηση» μὲ τὴ συνακόλουθη «θεωρία» ἀπὸ τοὺς Πατέρες, καὶ ἐπιπλέον, προσθέτοντας μία ἀκόμη κεντρικὴ ἔννοια, τὴ «χριστιανικὴ φιλοσοφία»; Στὴν πραγματικότητα, μέσα ἀπὸ μία πιὸ διεξοδικὴ ἀνάλυση, φαίνεται ὅτι πρόκειται γιὰ ἐπιρροή τόσο ἀπὸ τὴ Δύση (συγκεκριμένα ἀπὸ τὸν Ρομαντισμὸ) ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ σοφιολογία τοῦ Bulgakov.

Βεβαίως, ἡ ἰδέα ὅτι ἡ χριστιανικὴ πίστη εἶναι ἡ «μόνη φιλοσοφία ἀσφαλῆς τε καὶ σύμφωρος»¹⁵³, σὲ σύγκριση μὲ τὶς μυριάδες διαφορετικὲς σχολὲς τῶν Ἑλλήνων, μπορεῖ νὰ ἀνιχνευτεῖ στοὺς Πατέρες. Ἡ «χριστιανικὴ φιλοσοφία» εἶναι ἡ «ἀληθινή» φιλοσοφία ἐπειδὴ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀποκάλυψη τῆς Ἀλήθειας, τὸν ἔνσαρκο Λόγο¹⁵⁴, καὶ προϋποθέτει ὅτι, ὡς φιλόσοφος, κάποιος εἶναι «σοφίας θεραπευτὴς»¹⁵⁵, ὡς ἀκόλουθος τῆς ἴδιας τῆς δύναμης τῆς Σοφίας, διὰ τῆς ὁποίας καὶ μέσα στὴν ὁποία δημιουργήθηκαν τὰ πάντα¹⁵⁶. Ὡστόσο, ὅπως εἶδαμε παραπάνω, ἡ ἰδέα τοῦ Φλωρόφσκυ περὶ χριστιανικῆς φιλοσοφίας ὑπονοεῖ πολὺ περισσότερα ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἔννοιες, ἐνῶ στὶς ἀναφορὲς του γιὰ μία «φιλοσοφικὴ σύνθεση» ἢ γιὰ ἓνα ὁλοκληρωμένο «σύστημα» τῆς χριστιαν-

δίνει ἔμφαση ἀπλὰ στὴν αὐθεντία αὐτοῦ τοῦ πνευματικοῦ πατέρα καὶ μόνον ἔμμεσα στὸν ἴδιο τὸν Συμεὼν ὡς μαθητὴ του (βλ. “The luminous vision in eleventh-century Byzantium: interpreting the biblical and theological paradigms of St Symeon the New Theologian”, *Work and worship at the Theotokos Evergetis, 1050-1200 – papers of the fourth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 14-17 Sept*, eds. Margaret Mullet and A. Kirby (Belfast: Belfast Byzantine Enterprises, 1997), σσ. 90-123, ἐδῶ 104-106, 110, 122-123).

152. λ.χ. FLOROVSKY, Review of Lossky, σσ. 207-208.

153. ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΜΑΡΤΥΡΟΣ, Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος, 8, [ST JUSTIN MARTYR, *Dialogue with Trypho*, 8, *Writings of Saint Justin Martyr*, trans. Thomas B. Falls (New York, NY: Christian Heritage, 1948), σσ. 147-368, ἐδῶ 160].

154. Βλ. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Στροματεῖς*, [CLEMENT OF ALEXANDRIA: *Stromateis: Books One to Three*, trans. John Ferguson (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991), 1.5.32.4, σσ. 45-46, 1.18.90.1, σ. 91, 1.20.97-8, σσ. 96-97 καὶ 2.11.48.1, σ. 191 καὶ βλ. 1.21.101.3-2.1.1.1, σσ. 156-157.]

155. Βλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ *Λόγοι Θεολογικοὶ* 25.1, ST GREGORY OF NAZIANZUS: *Select Orations*, trans. Martha Vinson (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2003), σσ. 157-174, ἐδῶ 157.

156. *Stromateis*, 2.2.5.1-3, σ. 160. ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, *Στροματεῖς*, 2.2.5.1-3.

νικῆς πίστεως φαίνεται ὅτι ἀπηγεῖ τοὺς Ρομαντικούς. Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Πατέρες, γιὰ αὐτὸν ἡ ἀλήθεια τῆς ἀποκάλυψης ἐξελίσσεται μέσα στοῦ χριστιανικοῦ δόγμα σὲ ἓνα «ὀλόκληρο σύστημα ὁμολογιακῆς πίστεως, σὲ ἓνα σύστημα θρησκευτικῆς προοπτικῆς –θὰ μπορούσαμε νὰ ἰσχυριστοῦμε, σὲ ἓνα σύστημα θρησκευτικῆς φιλοσοφίας καὶ σὲ μία φιλοσοφία τῆς ἀποκάλυψης»¹⁵⁷. Πιὸ συγκεκριμένα, ὅπως δείχθηκε πρόσφατα ἀπὸ τὸν Matthew Baker¹⁵⁸, ὁ Φλωρόφσκυ οἰκοδομοῦσε μὲ κριτικὸ τρόπο πάνω στοῦ ἔργο τοῦ Solov'ev, ὁ ὁποῖος, σύμφωνα μὲ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Φλωρόφσκυ, στοῦ τελευταῖο ἔργο τοῦ ἐπιχείρησε (ἂν καὶ ἀνεπιτυχῶς) νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴ χριστιανικὴ πίστη μέσα σὲ μία φιλοσοφικὴ «Μεγάλῃ Σύνθεσῃ» ἢ σὲ μία ὀλοκληρωμένη σύνθεσι ἀνάμεσα στὴ θεολογία, τὴ ὀρθολογικὴ φιλοσοφία καὶ τὶς θετικὰς ἐπιστῆμες. Μία τέτοια σύνθεσι θὰ ἀποτελοῦσε τὴ «γενικὴ ἀποκατάστασι τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας», ἢ ὁποῖα θὰ παρείχε μία ὀλοκληρωμένη φιλοσοφικὴ ἀντιμετώπισι σὲ σχέση μὲ τὴν «παγκόσμια διακήρυξι τοῦ Εὐαγγελίου, δηλαδὴ τῆς θείας Ἀλήθειας», μὲ ἰδιαίτερη ἔμφασι στὴν ἱστορικὴ φύσι τῆς ἀποκάλυψης, ξεκινώντας μὲ τὸν ἴδιον Χριστὸ¹⁵⁹. Ἀκόμη πιὸ ἀξιοσημεῖωτη ὡς πρὸς τὴν ἐπιρροή ποὺ ἄσκησε ὁ Solov'ev στὸν Φλωρόφσκυ, εἶναι ἡ ἀντίληψι τοῦ Solov'ev γιὰ τὴν «πίστι» ὡς «μυστικὴ αἴσθησι» μέσω τῆς ὁποῖας «μπορεῖ νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ ἡ ὑπαρξι καθεαυτῆ ἐνὸς ἀντικειμένου, ἢ ἐσώτερη καὶ ἀπόκρυφῃ πραγματικότητά του». Ἔτσι, γιὰ τὸν Solov'ev, ἡ «πίστι» ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ «θρησκευτικὴ ἀρχή»¹⁶⁰. Ἡ αἴσθησι αὐτὴ ἀποτελεῖ μία «ἄμεσι ἐπιβεβαίωσι» τῆς ὑπαρξεως τοῦ ἀντικειμέ-

157. R, σ. 27.

158. Βλ. BAKER, "Neo-Patristic Synthesis": An Examination of a Key Hermeneutical Paradigm in the Thought of Georges V. Florovsky, κεφ. 1 καὶ "Theology Reasons", σσ. 102 κ.ἐξ.

159. FLOROVSKY, "Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev" στοῦ E.J. Simmons, ed., *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), σσ. 283-297, ἐδῶ σσ. 293-295 (βλ. SOLOV'EV, *Kritika otvlechennykh nachal* in SSVSS, eds. S. M. Solovev and E. L. Radlov, 12 vols. (Bruxelles: Zhizn's Bogom, 1966-1970), Vol. 2: σσ. ν καὶ χ καὶ ἀντιπαράβαλλε *Chteniia o Bogocheleovechestve*, SSVSS, Vol. 3: Lect. 3: σσ. 35-36 καὶ 7: σ. 112 [*Lectures on Divine Humanity*, trans. Peter Zouboff and Boris Jakim (Hudson, NY: Lindisfarne, 1995), σσ. 33-34, 105]). Γιὰ τὸν Solov'ev βλ. SMITH, *Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter* (Brighton, 2010) καὶ RANDALL A. POOLE, "Vladimir Solov'ev's philosophical anthropology: autonomy, dignity, perfectability" στοῦ eds. G. M. HAMBURG and RANDALL A. POOLE, *A History of Russian Philosophy 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), σσ. 131-149.

160. *Kritika*, σ. 13 [*Critique of Abstract Principles*, trans. Boris Jakim and ed. Randall A. Poole (Εὐχαριστίες στοῦ μεταφραστῆ γιὰ τὴν παραχωρήσή της)].

νου *per se*, με αποτέλεσμα να προσδίδει σε κάποιον μία απεριορίστη «μυστική γνώση» της πραγματικότητας του αντικειμένου¹⁶¹. Ο Φλωρόφσκυ, σχολιάζοντας τὸν Solov'ev, ἀναφέρει ὅτι ἡ ἀντίληψή του γιὰ τὴν πίστη ἦταν «ἀκριβῶς μία ὀξυδερκῆς ματιὰ στὴν ὑπαρξή», παρόμοια μετὰ τὴ «διαίσθηση» τοῦ Bergson, ἃν καὶ προέρχεται, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ἀπὸ τὸν Schelling¹⁶². Βέβαια, οἱ ἴδιοι ὄροι θὰ χρησιμοποιηθοῦν ἀργότερα ἀπὸ τὸν Φλωρόφσκυ στὴν περιγραφὴ τῆς «θεωρίας» κατὰ τοὺς Πατέρες.

Συναντᾶμε, ὡστόσο, τὴν ἴδια ὁμάδα ιδεῶν καὶ στὸν Kireevsky, μετὰ ἕναν τρόπο πὸν ἀπηχεῖ πιὸ ξεκάθαρα τὶς ιδέες τοῦ Φλωρόφσκυ. Στὸν Kireevsky, ὁ Ἑλληνισμὸς καὶ ἡ ἀντι-Δυτικὴ πολεμικὴ (κυρίως ἐναντὶ τοῦ Ἰδεαλισμοῦ) συνδυάζονταν μετὰ τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως ἀργότερα καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Φλωρόφσκυ. Ὁ Kireevsky προσκαλεῖ ὑπὲρ τῆς ἀποκατάστασης τῆς «φιλοσοφίας τῶν Ἁγίων Πατέρων», ἡ ὁποία, ὅπως ἰσχυρίζεται, ἀποτελοῦσε μεταμόρφωση τῆς κλασικῆς παγανιστικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ κυρίως ἦταν προϊὸν τῆς «ἀνώτερης θεωρίας» τοὺς ἢ «τῆς ἄμεσης, ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας [...] πού μᾶς μεταδίδουν [...] ὡς αὐτόπτες μάρτυρες μίας περιοχῆς πού ἔχουν ἤδη περιδιαβεῖ»¹⁶³. Ἀντλώντας ἀπὸ τὴν ὀρολογία τοῦ Kant καὶ τοῦ Schelling, ὁ Kireevsky διαχωρίζει¹⁶⁴ ἀνάμεσα στὴν παρεκβατικὴ λογικότητα ἢ τὴν κατανόηση (*Verstand=rassudok*) καὶ τὴν «ἐσωτερικὴ πηγὴ» αὐτῆς τῆς λογικότητας ὡς λόγος (*Vernunft=rзум*). Ὅταν ἡ παρεκβατικὴ λογικότητα (discursive rationality) βασιζέται ἀποκλειστικὰ στὶς δυνάμεις τῆς, ἀναλύει τὸ σύνολο τῆς πραγματικότητας μονόπλευρα σύμ-

161. *Ibid.*, σσ. 325, 328 καὶ 331.

162. "Reason and Faith", σ. 286; Ἡ ἐξάγηση τοῦ Solov'ev ἀπὸ τὸν Schelling εἶναι ιδιαίτερα γνωστὴ (βλ. PAUL VALLIERE, "Solov'ev and Schelling's Philosophy of Revelation", *Vladimir Solov'ev Reconciler and Polemicist* (Leuven: Peeters, 2000), σσ. 119-129) ἀλλὰ ἐπίσης γνωρίζει καὶ χρησιμοποιεῖ τὸ ἔργο τοῦ Möhler (SOLOV'EV, *Istoriia i budushchnost' teokratii. (Issledovanie vsemirno-istoricheskogo puti k istinnoi zhizni)* (1885-1887), SSVSS, 4: σ. 252, *Dogmaticheskoe razvitie tserkvi v sviazi s voprosom o soednenii tserkvei [The Development of Dogma in the Church in Connection with the Question Concerning Church Union]* (1886) SSVSS, 11: σ. 17 καὶ *La Russie et l'église universelle* (1889), *La Sophia et les autres écrits français*, ed. Francois Rouleau (Lausanne: La Cité, 1978), σ. 166-167 [*Russia and the Universal Church*, trans. Herbert Rees (London: Geoffrey Bles, 1948), σ. 56].

163. IVAN KIREEVSKY, "Fragments", *On Spiritual Unity*, σσ. 276-291, ἐδῶ 281, 283 καὶ "On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy", σσ. 234-273, ἐδῶ 249-250, 261-264. [*Polnoe Sobranie Sochinenii I. V. Kireevskago*, ed. M. Gershenzon, 2 vols. (Moscow: Put', 1911), 1: σσ. 223-264].

164. "Principles", σ. 257.

φωνα με την λογική (logic), επιφέροντας τον κατακερματισμό του ανθρώπινου προσώπου. Ο λόγος (reason), αντίθετα, εκφράζει την «ἀκεραιότητα» (*tseľnost*) του όντος, όπου «όλες οι διασπασμένες δυνάμεις συγκλίνουν σε μία ζώσα και ἀκέραιη θεωρία του πνεύματος (*tseľnoe zrenie uma*)». Η «θεωρία» ή η «θέα του πνεύματος» (*zrenie uma*), αποτελεί μία κοινή ρωσική έρμηνεία για το στάδιο της «διαίσθησης», ως *a priori* μορφή γνώσης, όχι απαραίτητα μυστικής φύσης, την οποία ο Schelling αποκαλούσε *Anschauung* ή *intellectuelle Anschauung*¹⁶⁶. Για τον Kireevsky, αυτή η θεωρία περιλαμβάνει άμεση και άδιαμεσολάβητη θεωρία του αντικειμένου, ώστε να καθίσταται δυνατή η προσωπική μετοχή στην πραγματικότητά του. Φαίνεται, λοιπόν, να ταυτίζει τη διαίσθηση με την πίστη («ή διαίσθηση της πίστης που περιλαμβάνει το πᾶν [*sozertsanie very*]») της πρώιμης χριστιανικής φιλοσοφίας που οι Πατέρες οικοδόμησαν με τη λογική και η οποία «συνδύαζε την ανάπτυξη της μόρφωσης και του λόγου (reason) σε μία ένοποιητική διαίσθηση της πίστης (*sozertsanie very*)»¹⁶⁷. Αυτή η «ζώσα πίστη» αποτελεί τον «υπέροχο λόγο και το ουσιαδές στοιχείο της γνώσης»¹⁶⁸.

Ποιά, όμως, ήταν η πηγή από την οποία ο Kireevsky άντλησε αυτές τις ιδέες που ήταν τόσο ζωτικής σημασίας για την νεοπατερική σύνθεση του Φλωρόφσκυ; Οι ίδιες έπακριβώς ιδέες μπορούν να ανιχνευτούν σε δυτικής πηγές, στις οποίες ο Kireevsky είχε έντυφήσει σε βάθος και συγκεκριμένα στους Möhler και Schelling. Αυτές τις πηγές τις γνώριζε πριν καν μελετήσει τους Πατέρες μετά από την λεγόμενη «μεταστροφή» του¹⁶⁹. Νωρίτερα, αναφέραμε τη σπουδαιότητα του έργου του Möhler, *Die Einheit in der Kirche* για τον Φλωρόφσκυ. Φαινομενικά, πρόκειται για μία έκκλησιολογία που βασίζεται έξ ολοκλήρου στη μαρτυρία των πρώιμων Πατέρων. Πράγματι, ο Φλωρόφσκυ ισχυριζε-

165. "Οπ.π., σ. 260 [*Polnoe*, I, σ. 249].

166. Βλ. THOMAS GARRIGUE MASARYK, *The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy*, ed. George Gibian, 3 vols. (London: George Allen & Unwin, 1919, 1967), 1: ύπ. 1, σ. 247.

167. KIREEVSKY, "Principles", σ. 250 (revd.) [*Polnoe*, I, σ. 239] και «Πίστη είναι η ένατένιση της καρδιάς προς το Θεό» ("Fragments", σ. 291).

168. "Principles", σ. 271.

169. Βλ. MASARYK, 1: σσ. 239 κ.έξ., EBERHARD MÜLLER, *Russischer Intellekt in europaischer Krise: Ivan V. Kireevskij, 1806-1856* (Köln: Böhlau, 1966), ειδικά σσ. 320-324 αλλά και *passim* και Francois Rouleau, *Ivan Kireievski et la naissance du slavophilisme* (Namur: Culture et verite, 1990), σσ. 15 κ.έξ., 36-37, 161 κ.έξ., 214-215, 223.

ται ὅτι ὁ Mōhler πρόσφερε ἀπλὰ σχολιασμό τῶν πατερικῶν πηγῶν τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων, ἰδίως τοῦ Εἰρηναίου¹⁷⁰. Ὡστόσο, μὲ μία βαθύτερη ἀνάλυση, ἀποκαλύπτεται ὅτι πρόκειται γιὰ «μία ἐκκλησιολογία», ἡ ὁποία, ὅπως σημειώνει ὁ F. O'Meara, «διαμορφώθηκε κατὰ κάποιο τρόπο ἐπὶ τῆ βάσει ἰδεῶν, δανείων ἀπὸ τὸν ρομαντικὸ Ἰδεαλισμό, ὁ ὁποῖος, στὴ συνέχεια, συμπληρώθηκε μὲ θεολογικὲς ἰδέες, παρμένες ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας»¹⁷¹. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑπογραμμίζει τὶς ὁμοιότητες τοῦ Mōhler τόσο μὲ τὸν Khomiakov, ὅσο καὶ μὲ τὸν Kireevsky. Ὅπως ὁ Kireevsky, γράφει, ἔτσι καὶ ὁ Mōhler δὲν ξεκινοῦσε μὲ βάση ἀφηρημένες ἀρχές, ἀλλὰ ἀντλοῦσε ἀπὸ τὴν «ἐμπειρία τῶν Ἁγίων Πατέρων» καὶ «τὴ συγκεκριμένη ὑπαρξη, δηλαδὴ τὴν πραγματικότητα τῆς Χάριτος μέσα στὴν Ἐκκλησία. Δὲν διαμορφώνει κάποιο διανοητικὸ σχῆμα, ἀλλὰ περιγράφει μία ζωσα ἐμπειρία». Γιὰ τὸν Mōhler, σύμφωνα μὲ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Φλωρόφσκυ, ἡ Πατρολογία δὲν ἀποτελοῦσε ἀρχαιολογία, ἐφόσον τὰ ἔργα τῶν Πατέρων δὲν διηγούνταν «περασμένα γεγονότα τοῦ παρελθόντος», ἀλλὰ γιὰ τὸ ὄραμα τῆς Ἐκκλησίας ὡς ζωντανοῦ, δροσεροῦ καὶ ὁλοκληρωμένου Χριστιανισμοῦ· ἀφοῦ «εἶχε δωθεῖ ὁλόψυχα στὸν θαυμαστὸ κόσμο τῆς Ἐκκλησίας, ἐνῶ στὴ φαντασία του ζοῦσε μέσα στὴν ἀρχαία Ἐκκλησία». Ἐντούτοις, ἕνα τέτοιο ἐκκλησιαστικὸ ὄραμα δὲν ἀφοροῦσε στὴν ἔννοια μίας Ἐκκλησίας ποῦ «ἀποκαλύπτεται σὲ αὐτὸν μέσῳ κάποιου προφητικοῦ ὁράματος», ἀλλὰ στὴν Ἐκκλησία καθεαυτὴ ποῦ ἀποκαλύπτεται σὲ αὐτὸν «μέσῳ τῆς συμπαθητικῆς κοινωνίας μὲ τὴν πατερικὴ ἐμπειρία»¹⁷³. Ὁ Mōhler, ὅμως, «δὲν κατασκευάζει ἕνα διανοητικὸ σχῆμα, ἀλλὰ ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία», σύμφωνα μὲ τὸν Φλωρόφσκυ, ἐπειδὴ πίστευε, ὅπως συνόλος ὁ ὕστερος Ἰδεαλισμός¹⁷⁴, ὅτι μία ἰδέα ὁδεύει πρὸς τὴν ἐκπλήρωσή της ὡς συγκεκριμένη πραγματικότητα εἴτε αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ἰδανικὴ κοινότητα τοῦ Hegel εἴτε τὸν Χριστιανισμὸ καὶ τὶς ἐκκλησίες τοῦ Schelling¹⁷⁵. Ἔτσι, τὸ σύστημα τοῦ

170. K, σ. 129.

171. THOMAS F. O'MEARA, "Revelation and History: Schelling, Mōhler and Congar", *Irish Theological Review*, Vol. 53 no. 1 (1987), σσ. 17-35, ἐδῶ 27.

172. P, σσ. 278-279 [ὁπ.π., II, σσ. 46-47].

173. K, σ. 129.

174. Σὲ ἀντιπαράβολη μὲ τὸν ἀφηρημένο Ἰδεαλισμό, ὁ Ἰδεαλισμὸς τῆς συγκεκριμένης ὑπαρξης ἔδινε ἔμφαση στὸ γεγονὸς ὅτι μία ἰδέα δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει παρὰ μόνον σὲ συγκεκριμένη ὑπαρξη. Φιλόσοφοι ὅπως ὁ Hegel, ὁ Carrière καὶ ὁ Schaler ἀκολούθησαν αὐτὴ τὴ βασικὴ ἀρχή, τὴν ὁποία ἀνέπτυξαν πληρέστερα οἱ Ἄγγλοι ἰδεαλιστές. (Σ.τ.Μ.)

175. Βλ. O'MEARA, "Revelation", εἰδικὰ σσ. 26-28 καὶ *Romantic Idealism and Roman Ca-*

Möhler, όπως και τὰ ἀντίστοιχα τῶν ἄλλων δύο στοχαστῶν, ἀπορρίπτει τὴν ἔννοια μίας γυμνῆς ιδέας καὶ ξεκινώντας ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τῆς ζωῆς δηλαδή τὴ ρομαντικὴ ιδεαλιστικὴ λατρεία τῆς ζωτικότητας ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ γράφει ὅτι «αὐτὴ [ἡ Ἐκκλησία] ἀποκάλυψε τὴν πραγματικὴ καὶ θεϊκὴ φιλοσοφία, ὡς Χριστιανικὴ ζωή»¹⁷⁶. Μία τέτοια φιλοσοφία, ὅπως κάθε φιλοσοφία, χρειάζεται μίαν πρώτη ἀρχή, μίαν βασικὴν ιδέα. Ὁ Möhler ξεκινᾷ τὸ σύστημά του μὲ τὴν «ἀρχὴ τῆς καθολικότητας». Ἡ «ἀρχὴ τῆς καθολικότητας», ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ τῆς Σλαβόφιλης *sobornost*, εἶναι τὸ Πνεῦμα/Ἐνότητα. Ἡ Ἐνότητα εἶναι ἡ ζωτικὴ ἀρχή, ποὺ ζωογονεῖ τὴν Ἐκκλησία, καὶ μέσῳ αὐτῆς ἡ θεότητα μεσολαβεῖται στὴν Ἐκκλησία. Ὁ Möhler ἐντοπίζει τὴν ὀργανικὴ καὶ ιστορικὴ ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς ἀρχῆς στὴν ἀνάπτυξη τοῦ Χριστιανικοῦ Σώματος ὡς ζῶντος ὀργανισμοῦ. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Φλωρόφσκυ, ὁ Möhler πίστευε ὅτι ἡ «Ἐκκλησία εἶναι sobornyi, δηλαδή καθολικὴ στὴ φύση της» καὶ ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ ὑπαρξὴ της εἶναι τέτοια, τότε αὐτὴ ἀποτελεῖ «ἓνα ὀργανικὸ ὄλον, ἓνα μεγάλο σῶμα, ποὺ συγκροτεῖται ἀπὸ τὸν σύνδεσμο τῆς ἀγάπης καὶ παραμένει ἐνωμένο μέσῳ τῆς ἐνέργειας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸ Ὅποιο ζεῖ καὶ κατοικεῖ σὲ αὐτό»¹⁷⁷. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκολουθεῖ τὸ Ἀπόλυτο τοῦ Schelling, στὸν ὁποῖο τὸ ἰδανικὸ καὶ τὸ πραγματικὸ ταυτίζονται. Τὸ Ἀπόλυτο, μέσῳ τῆς αὐτο-ἀποκάλυψης τοῦ Πνεύματος, εἰσχωρεῖ στὴν χώρα τοῦ πραγματικοῦ, δηλαδή στὴν ἱστορία, μέσα σὲ μίαν ριζοσπαστικὴ ἐλευθερία ὡς τὸ ἐξελισσόμενο ιδεῶδες, τὸ Πνεῦμα. Αὐτὴ ἡ αὐτο-ἀποκάλυψη τοῦ Ἀπόλυτου, ἡ ὁποία ὀλοκληρώνεται στὸν Ἰησοῦ Χριστὸ καὶ καταγράφεται στὶς τελευταῖες διαλέξεις τοῦ Schelling γιὰ τὴν Μυθολογία καὶ τὴν Ἀποκάλυψη (1841-1843), γίνεται ἀντιληπτὴ ὄχι μόνον ἀπὸ τὶς μεγάλες θρησκείες τοῦ κόσμου, ἀλλὰ εἰδικὰ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία τῶν ἐκκλησιῶν ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἐλεύθερους καὶ ἀτελεῖς ἀνθρώπους, καὶ μαρτυρεῖται ἀπὸ τὶς Γραφές καὶ τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας¹⁷⁸.

Ὁ Φλωρόφσκυ δὲν εἶχε ἐπίγνωση τοῦ γεγονότος ὅτι ὁ Möhler «περιγράφει τὴν ἐνότητα χάριτος τῆς Ἐκκλησίας μὲ ὄρους ρομαντικοῦ Ἰδεαλισμοῦ». Ἀντι-

tholicism: Schelling and the Theologians (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982), εἰδικὰ σσ. 148-153.

176. *U*, σ. 92.

177. *K*, σ. 129; ἀντιπαράβαλλε: «The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement» [1954], *CW*, II, σσ. 161-231, 242-245, ἐδῶ 201-202, *C*, σσ. 10-11, 20 κ.ἐξ. καὶ *P*, σσ. 281-285 [ὄπ.π., II, σσ. 49-53].

178. Βλ. JOHN LAUGHLAND, *Schelling Versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics* (Aldershot: Ashgate, 2007).

θέτως, ισχυρίζεται ότι ο Möhler δεν άντλοῦσε τὴν ἔμπνευσή του ἀπὸ τοὺς Ρομαντικούς καὶ ὅτι «σὲ ἀρκετὲς περιπτώσεις διαχωρίζει τὴ θέση του ἀπὸ αὐτούς». Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ συλλογισμὸς του εἶναι ὅτι ἡ θεολογία τοῦ Γερμανοῦ θεολόγου «δὲν ὀρίζεται ἀπὸ τὶς ἀφηρημένες ἰδέες τοῦ ὀργανικοῦ ἱστορισμοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ ζῶσα ἐμπειρία». Διατείνεται ὅτι στὸν Möhler δὲν ὑπάρχει «πᾶν-ἐνότητα φυσική», καὶ ὡς ἐκ τούτου «ἀκούσια», ἀλλὰ ἀντίθετα, εἶναι «τὸ φυσικὸ ὄν πὸν περιλαμβάνει τὴν διαίρεση, τὸν διαχωρισμὸ καί, ὡς ἐκ τούτου, τὸν ἐγωισμό». Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Möhler δείχνει εὐαισθησία στὴν τραγικότητα τῆς ἱστορίας, δηλαδὴ στὴν ἐλευθερία πὸν ἐπιτρέπει στὸ ἄτομο νὰ ἁμαρτήσει, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν αἰτιοκρατία τῶν Ρομαντικῶν, ἀφοῦ «αὐτὸ πὸν εἶναι φυσικὸ εἶναι ἢ ἐπιβεβαίωση τῆς ἀτομικῆς ὑπαρξης, ἓνας φυσικός, δηλαδὴ, ἐγωισμὸς πὸν ἀποτελεῖ τὴν ἀπαρχὴ τῶν αἰρέσεων στὸν χριστιανικὸ κόσμο». Στὸν Möhler παρατηροῦμε ὅτι ἡ «ἀκεραιότητα πραγματώνεται ἀποκλειστικὰ κατὰ τὴν ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι». Ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πνεύματος. Αὐτὸ εἶναι ὁ ἰδρυτὴς τῆς, ἐπειδὴ τὴν οἰκοδόμησε ὡς κατοικία Του. Μόνον μέσα στὴν Ἐκκλησία ὑπάρχει δυνατότητα «πραγματικῆς ἀγάπης πὸν ἐνώνει», ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ ἐπιτύχει τὴν ἐνότητα, ἀλλὰ αὐτὴ ἀποτελεῖ «δωρεὰ καὶ χάρισμα τοῦ Πνεύματος». Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ, συνεχίζει ὁ Φλωρόφσκυ, ὑπάρχει «ἓνας ἀκριβὴς διαχωρισμὸς ἀνάμεσα στὸν Möhler καὶ σὲ ὅποιοδήποτε εἶδος ρομαντικοῦ “μοντερνισμοῦ”»¹⁷⁹.

Εἶναι γεγονὸς ὅτι ἓνα μέρος τοῦ Ρομαντισμοῦ, μὲ τὴν αἰσιοδοξία του καὶ τὴν ἔμφασή του στὴν ἀδιάλειπτη πορεία πρὸς τὴν ὀλότητα, δὲν ὑπογράμμισε δεόντως τὴν διάσπαση τῆς ἀνθρώπινης φύσης πὸν ἐπιτρέπει τὴν τραγωδία τῆς ἁμαρτίας, τὴ διαίρεση καὶ τὴν αἴρεση. Ὡστόσο, ὅπως ἔχουμε παρατηρήσει, ἢ ἴδια ἢ ἐπίκληση τοῦ Möhler στὴν «ἐμπειρία», στὴ «ζωή», στὸ «Πνεῦμα» καὶ ἰδιαιτέρως στὴν «ἐλευθερία» ἀποτελεῖ ἀναμφισβήτητο χαρακτηριστικὸ μίας τάσης τοῦ Ρομαντισμοῦ πὸν μπορεῖ νὰ ἐντοπιστεῖ στὸν συγγραφέα τοῦ *Freiheitschrift* καὶ τῆς *Philosophy of Revelation*. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ ἴδιες ἰδέες πὸν σύμφωνα μὲ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Φλωρόφσκυ διαχωρίζουν τὸν Möhler ἀπὸ τοὺς Ρομαντικούς, στὴν πραγματικότητα προέρχονται ἀπὸ αὐτούς. Συνεπῶς, ἢ ἐξάρτηση τοῦ Möhler, (καὶ κατ' ἐπέκταση τοῦ Φλωρόφσκυ), ἀπὸ τὸν Ρομαντισμὸ εἶναι πιὸ εὐρεῖα ἀπὸ ὅ,τι ἔχουμε ἤδη ἀντιληφθεῖ.

Ὁ Möhler ἐπεξεργάζεται λεπτομερῶς μίαν αὐτο-φανερούμενη ὑποκειμενικότητα, ὅπου ἢ «ἐνότητα» ἀποτελεῖ τὴν ἐξελισσόμενη ὀργανικὴ ταυτότητα τοῦ

179. Κ, σ. 129.

Θεοῦ ἐν Πνεύματι, μέσα στήν Ἐκκλησία. Προκειμένου ἡ πραγματικότητα αὐτή νά γίνει συγκεκριμένη, τῆς προσδίδει συγκεκριμένη ὑπαρξη μέσα σέ, καί μέσω μίας ιδιαίτερης μορφῆς «ἐσωτερικῆς πνευματικῆς ζωῆς» ἢ «ἐσώτερης ἐνότητας τῆς ζωῆς», τήν ὁποία καί περιγράφει ὡς «χριστιανική συνείδηση», «πιστή συνείδηση», «αὐθεντική συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας», καθὼς καί, ὄχι ἀπρόσμενα γιά ὅσους γνωρίζουν τὸ ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ, «ἐξαγιασμένο πνεῦμα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Ἀποστόλων» καί πατερική «καθολική συνείδηση»¹⁸⁰. Ὅλοι οἱ πιστοὶ δὲν ἔχουν μόνο μία πίστη, ἀλλὰ καί μία συνείδηση. Ἐντούτοις, ἡ κοινὴ συνείδηση δὲν ἀναιρεῖ τὴν ιδιαίτερη προσωπικότητα τοῦ κάθε ἀτόμου, ἐπειδὴ εἶναι ἡ μία δύναμη τοῦ Πνεύματος πού μᾶς μορφώνει ὅλους σέ μία ὑπαρξη μέσα στήν Ἐκκλησία, ἐνῶ τὸ κάθε πρόσωπο χωριστά, μέσω τῆς «ἄμεσης θεωρίας, [καλεῖται] νά κάνει δική του τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας [...], νά ἀναπτύξει τὴν Χριστιανικὴ γνώση μέσα στὸν ἐξαγιασμένο νοῦ»¹⁸¹. Αὐτὴ ἡ ἐσώτερη ποιότητα τῆς χριστιανικῆς ζωῆς, τὸ Πνεῦμα πού ζεῖ σιωπηλὰ ἀνάμεσα στοὺς πιστοὺς, ἀναζητᾷ νά ἐκφραστεῖ καί νά ἀποκαλυφθεῖ καθεαυτῆ, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού στὸν Schelling τὸ Ἀπόλυτο ἀποκαλύπτει τὸν ἑαυτό του, μέσω τοῦ Πνεύματος, στὸ πραγματικό, δηλαδή στήν ἱστορία. Ἐπειδὴ τὸ Πνεῦμα ζωογονεῖ τὴ συνείδηση τῶν προσώπων μέσα στήν Ἐκκλησία, τὸ δόγμα, ὅπως παρατηροῦμε στὸν Φλωρόφσκυ, ἀρχικὰ γεννᾶται σιωπηλὰ στήν ἀτομικὴ Χριστιανικὴ συνείδηση καί στὴ συνέχεια διακηρύσσεται. Ἡ «παράδοση» ἢ ἀλλῶς ἡ «ζῶσα παράδοση», ὅπως ἦταν εὐρέως γνωστὴ στὸν Φλωρόφσκυ καί στοὺς πολυάριθμους συγχρόνους του Ρώσους θεολόγους πού δανείστηκαν τὴ φράση ἀπὸ τὸν Möhler ἀποτελεῖ τὸν ἀποκαλυπτόμενο λόγο τοῦ Πνεύματος. Πρόκειται γιά τὴ ζωὴ καί τὴ δύναμη πού ἐμποτίζει τὸ Σῶμα καί πού «ἀρχικὰ ἀρθρώθηκε καί συνεχίζει νά ἀναπτύσσεται μέσα στήν Ἐκκλησία μὲ ἕναν ζωντανὸ τρόπο» μέσα στήν ὁμολογία τῆς δικῆς της, ἀλλὰ καί ὅσων μετέχουν σέ αὐτὴν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Ἀποστόλων»¹⁸². Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Φλωρόφσκυ, γιά τὸν Möhler ἡ παράδοση δὲν ἀποτελεῖ «μία μηχανικὴ συντήρηση εἰκόνων ἀπὸ τὸ παρελθόν», ἢ μία «ἐξωτερικὴ μετάδοση μέσω διαδοχῆς», ἀλλὰ «τὴ ζωντανὴ συνέχεια τῆς πνευματικῆς ὑπαρξης». Ἐντούτοις, μία τέτοιου εἴδους συνέχεια δὲν θά ἦταν ἐφικτὴ, παρὰ μόνο ἐὰν ὑπῆρχε ἕνα ἦθος ἢ ὄραμα γιά τὴν ἐνότητα, μία μορφὴ καθολικῆς συνείδησης, πού εἶναι ὁρατὴ σὲ συγκεκριμένους ἀγίους καί Πατέρες. Αὐτὴ ἡ συ-

180. *U*, σσ. 96, 111, 107-111 καὶ 177.

181. *Ὁπ.π.*, σσ. 87, 110.

182. *Ὁπ.π.*, σσ. 96-97, 107 καὶ 117.

νειδίηση γίνεται ή «ζῶσα ταυτότητα και ή ἀμοιβαία κοινωνία» ανάμεσα σε ὅσους κατέχουν αὐτή τή συνείδηση στοῦ πέρασμα τῶν αἰῶνων, με ἀποτέλεσμα νά «ξεπερνᾶται ὁ χρόνος ἀπό τὸ ἕνα και ζωοποιῶ πνεῦμα», ἐπειδή «δὲν ὑπάρχει παρελθὸν στὴν Ἐκκλησία, ὅπως δὲν ὑπάρχει παρελθὸν γιὰ τὸ Πανάγιο Πνεῦμα»¹⁸³.

Ὁ μοναδικός, ὡστόσο, τρόπος νά ἀποκαλυφθεῖ πλήρως σε ἐμᾶς ή παράδοση αὐτή, ὡς ἔκφραση τῆς ἀρχῆς τῆς ἐνότητος στὴν Ἐκκλησία, τονίζει ὁ Möhler, εἶναι αὐτή νά ἀντιπαρατεθεῖ σε ὅ,τι δὲν ἀποτελεῖ παράδοση, δηλαδή τὴν αἵρεση. Ἡ αἵρεση εἶναι ἕνα εἶδος λογοκρατικῆς ἐναντίωσης στὴν παράδοση, με δικούς της διδασκάλους και σχολές, οἱ ὁποῖοι, ἐξαιτίας τοῦ ἐγωισμοῦ τους, παρυσιάζουν ἔλλειψη καθολικῆς συνείδησης¹⁸⁴. Με συντομία, ή ἐπιβεβαίωση τῆς καθολικότητος προϋποθέτει τὴν ἄρνηση σε ὅ,τι δὲν εἶναι καθολικό ή εἶναι τουλάχιστον ἀποκομμένο ἀπὸ τὴν ὁλότητα τῆς «καθολικῆς συνείδησης». Συνεπῶς, ἕνα μέρος ἀπὸ τὸ παράδειγμα πὸν ἔχουμε ἰσχυριστεῖ ὅτι χαρακτηρίζει τὸ ἔργο τοῦ Φλωρόφσκυ, ή ἐπιβεβαίωση μίας ἰδιαίτερης ἐκκλησιαστικῆς ταυτότητας μέσα ἀπὸ τὴν πολεμική ἐναντία σε ὅ,τι εἶναι ἀντίθετο και ἀποκομμένο ἀπὸ αὐτήν, ἐντοπίζεται, ἀναμφίβολα, στὸν Möhler.

Με δεδομένη τὴν ἀξιοπρόσεκτη ὁμοιότητα ανάμεσα στὴν σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ και τὴ ρομαντική και ἰδεαλιστική ἀνάγνωση τῶν Πατέρων ἀπὸ τὸν Möhler, δὲν μᾶς ἐκπλήσσει ὅτι ή ἔννοια τῆς πίστες στὸν Φλωρόφσκυ συγγενεῦει στενὰ πρὸς αὐτή τοῦ Möhler. Ἰσχυριζόμενος ὅτι ἀπλὰ ἐπεξηγεῖ τοὺς Πατέρες, ὁ Möhler ἀναφέρεται σε ἕνα εἶδος νοητικῆς διαίσθησης («πνευματικὴ σύλληψη», «διαίσθηση μέσω τῆς χάριτος», «ἄμεση γνώση», «ἀδιαμεσολάβητη βεβαιότητα»), ή ὁποία χαρακτηρίζει τὴν «ἀδιαμεσολάβητη συνείδηση» τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἐπίγνωσή της ὅτι αὐτή ἀποτελεῖ τὴν ἐνότητα τοῦ Πνεύματος και τὸν σύνδεσμο τῆς εἰρήνης¹⁸⁵. Πράγματι, ή ἔννοια τῆς πίστες πὸν ὑπάρχει στὸν Möhler, τὸν Kireevsky, τὸν Solov'ev και, ἔπειτα, στὸν Φλωρόφσκυ, ἔχει μίαν ἰσχυρὴ ἰδεαλιστικὴ προϊστορία. Ὁ Schelling, ἐπανεξετάζοντας τὸν Kant ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Spinoza, ἀναφέρθηκε σχετικὰ νωρὶς στὴν ἀπόλυτη ἐλεύθερη γνώση, τὴν ὁποία ἀποκαλεῖ νοητικὴ διαίσθηση. Αὐτὴ δὲν πηγάζει ἀπὸ ἀποδείξεις ή συμπεράσματα οὔτε ὑποβροθεῖται ἀπὸ τὶς ἔννοιες, ἀλλὰ παράγει τὰ ἀντικείμενα διαισθανόμενη ἀφ' ἑαυτῆς, ὥστε «τὸ ἄτομο καθαυτὸ εἶναι μίαν γνώση

183. K, σ. 128.

184. U, σ. 122.

185. Ὁπ.π., σσ. 175-180.

πού ταυτόχρονα παράγει τὸν ἑαυτό του (ὡς ἀντικείμενο)». Ὁ Schelling περιγράφει τὴ νοητικὴ διαίσθηση ὡς «ὄργανο» κάθε ὑπερβατικῆς σκέψης¹⁸⁶. Τὴν ταύτιζε μὲ τὴ «δημιουργικὴ φαντασία» ἢ τὴ «διαισθητικὴ θεωρία», ὅπου τὸ γενικὸ καὶ τὸ εἰδικὸ ἀποτελοῦν μία ἐνότητα στὴν Ἰδέα, τονίζοντας ὅτι, χωρὶς αὐτήν, δὲν μπορούσε νὰ ὑπάρχει φιλοσοφία. Ἐξ ἀρχῆς καὶ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Jacobi¹⁸⁸, συνέδεσε τὴ «διανοητικὴ διαίσθηση» μὲ τὴν πίστη¹⁸⁹. Μέχρι τὴ στιγμή τῶν πρώτων διαλέξεων πάνω στὴ θετικὴ φιλοσοφία, (τὶς ὁποῖες παρακολούθησε ὁ Kireevsky τὸ 1830 στὸ Μόναχο), ὑποστήριξε σθεναρὰ μία θετικὴ «φιλοσοφία τῆς ἀποκάλυψης». Ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ φιλοσοφία αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἦταν μία μορφή μυστικῆς ἐμπειρίας, πού ξεπερνοῦσε τὴν ἀποφατικὴ φιλοσοφία τῆς λογικῆς, ἢ ὅποια ἔπρεπε νὰ ἐγκαταλειφθεῖ, προκειμένου νὰ κατανοήσουμε αὐτὸ πού βρισκόταν πέραν τῶν αἰσθήσεων. Τὸ ὑπέρ-αἰσθητό, γιὰ τὸν Möhler, ἦταν ὁ Θεὸς καὶ ἡ πραγματικότητα, καὶ ὄχι ἀπλὰ ἡ ἐν δυνάμει ὑπαρξὴ τῶν ἀντικειμένων. Ὡστόσο, ὑπάρχει ἕνας τρόπος γιὰ τὴ θεωρία τοῦ ἀθέατου, προκειμένου νὰ κατέχουμε κάποια διαβεβαίωση γιὰ ὅ,τι πιστεύουμε, μία ἐπιβεβαίωση γιὰ τὸ ἀδιόρατο, μέσῳ τοῦ ὄργανου τῆς «πίστης [*Glaube*]». Ὁ Schelling ταύτιζε αὐτὴ τὴν πίστη [*Glaube*] μὲ τὴ διαίσθηση. Ἡ πίστη ἰσχυρίζεται ὅτι «τὸ ὑπέρ-αἰσθητό μπορεῖ νὰ γίνῃ ἕνα πραγματικὸ ἀντικείμενο γιὰ τὴν ἐμπειρία», ὅπως δίνεται στὸ «ἐξωτερικὸ δεδομένο» τῆς ἀποκάλυψης τὰ Εὐαγγέλια καὶ τὰ ἔργα τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ἢ ὅποια ἀποτελεῖ μία ἱστορικὴ πραγματικότητα¹⁹⁰. Ἡ πίστη τοῦ Schelling ἀποτελεῖ μία κατάσταση ἀνάπαυσης ἀπὸ κά-

186. F. W. J. SCHELLING, *System of Transcendental Idealism (1800)*, trans. Peter Heath (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1997), σ. 27.

187. *On University Studies*, trans. E. S. Morgan, ed. Norbert Guterman (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966), σσ. 36, 49.

188. Bl. F. H. JACOBI, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* (Montreal/Kingston: McGill-Queens University Press, 1994), σσ. 230-231 καὶ 563-564 (Ἡ συνάφεια εἶναι ἡ «Σπινόζεια ἀντιπαράθεση»: *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi*, ed. G. Vallee (Lanham, MD/London: University Press of America, 1988).

189. λ.χ. SCHELLING, "Of the I as Principle of Philosophy", *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)*, trans. Fritz Marti (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1980), σσ. 63-128, ἐδῶ 110.

190. *Philosophie der Offenbarung (1841-3)*, *Sammtliche Werke*, ed. K. F. A. von Schelling (Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861), Vol. 13, Vor. 7, 8, σσ. 115, 141, 143, 171-172: "Will man nun jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben nennen, so ist ein richtiges Wort", σ. 174: "Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über

θε σκέψη. Πρόκειται για τὸ πλέον στοιχειῶδες ἀντικείμενο, στὸ ὁποῖο στηρίζεται κάθε γνώση. Ἡ ἀβεβαιότητα παύει μὲ τὴν πίστη, καὶ ἡ λειτουργία τῆς γνώσης ἐκπληρώνεται, ὥστε ἡ πίστη νὰ ἀποτελεῖ τὸ τέλος τῆς γνώσης. Ὡστόσο, ἐπειδὴ ἡ πίστη εἶναι τὸ θεμέλιο τῆς γνώσης, αὐτὴ δὲν εἶναι μόνο τὸ τέλος τῆς γνώσης, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπαρχὴ τῆς, καὶ ὡς τέτοια εἶναι ἡ τέλεια βεβαιότητα μέσῳ τῆς ὁποίας φθάνουμε στὴν ἄμεση γνώση αὐτοῦ πὺν βρῖσκεται πέρα ἀπὸ κάθε σκέψη (δηλ. ὁ ἀληθινὰ πραγματικὸς Θεός). Ὁ Schelling ἀναφέρεται σὲ αὐτὴ ὡς τὴν «πίστη, ἐπιβεβαίωση, καρδιά, τὸ κουράγιο νὰ ἀδράχουμε αὐτὸ πὺν ἀμφιβάλλουμε, ἀπλὰ ἐπειδὴ εἶναι ἐξόχως ὑπερβατικὸ γιὰ τὶς συνηθισμένες ἔννοιές μας»¹⁹¹.

Τέλος, ἕνας ἐπικριτικὸς ἀναγνώστης θὰ μπορούσε νὰ ἀντιτείνει ὅτι, ἐγγράφοντας τὶς ἀπαρχές τῆς νεοπατριτικῆς σύνθεσης στὸν Ρομαντισμὸ, ἀμελήσαμε τὸν περιφημὸ Χριστοκεντρισμὸ τοῦ Φλωρόφσκυ, ἀφοῦ ὁ ἴδιος πίστευε ὅτι «ἡ θεολογία τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι παρὰ ἕνα μόλις καὶ δὴ πρόωμο κεφάλαιο τῆς Χριστολογίας»¹⁹². Ἡ ἀρχὴ ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας Του καὶ ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ ἐνυπόστατο ἀνθρώπινο Σῶμα Του ἢ ὁ «θεανθρώπινος ὀργανισμὸς Του»¹⁹³, καθὼς ἀποτελεῖ τὸ «Ἐγώ»¹⁹⁴ τῆς, καθιστᾷ τὴν Ἐκκλησία «ἕνα εἶδος συνέχειας τοῦ Χριστοῦ»¹⁹⁵, στὴν ὁποία ὡς Χριστιανοὶ εἴμαστε ἐνσωματωμένοι καὶ ἡ ὁποία ἀποτελεῖ «τὴν ἐνότητά μας ἐν Πνεύματι»¹⁹⁶. Γιὰ τὴν ἀκριβεία, ὁ Φλωρόφσκυ εἶχε ἐπικρίνει τὰ ἔργα τοῦ Khomiakov καὶ τοῦ

ihren Anfang gewissen positiven Philosophie" [*The Grounding of Positive Philosophy: The Berlin Lectures*, trans. and ed. Bruce Matthews (Albany, NY: SUNY Press, 2007), σσ. 171, 188, 190, 210 καὶ 212 (ἐδῶ ἡ ἀναφορὰ στὴν διαίσθηση εἶναι κάπως ἀσαφής)].

191. *Philosophie der Offenbarung*, Vol. 14, Vor. 24, σσ. 13-16.

192. FLOROVSKY, C, σ. 12. Ἀντιπαράβαλλε: "The Image of the Church" στὸ *John XXIII Lectures*, Vol. 2, 1966 Byzantine Christian Heritage (New York, NY: John XXIII Center for Eastern Christian Studies, Fordham University, 1969), σσ. 96-106, ἐδῶ 105 καὶ βλ. "Ethos", σσ. 193 κ.ἐξ.

193. "Catholicity", σ. 38 καὶ βλ. C, σσ. 20 κ.ἐξ.

194. Ὁπ.π., σ. 22 (παρὰπέμποντας στὸν Karl Adam).

195. "The New Vision of the Church's Reality" στὸ *John XXIII Lectures*, σσ. 107-112 ἐδῶ 110 καὶ ἀντιπαράβαλλε "The Patristic Age and Eschatology: An Introduction" (1956), *CW*, IV, σσ. 63-78, 286-288, ἐδῶ 65-67 [ἑλλην. μτφρ. Ὁπ.π. Ἔργα 4, σσ. 73-92].

196. "Christ and His Church: Suggestions and Comments", *L'Église et les églises, 1054-1954: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'orient et l'occident; études et travaux sur l'unité Chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, 2 Volumes (Chévetogne: Éditions de Chévetogne, 1954-1955), 2: σσ. 159-170, ἐδῶ 165. (Also *CW*, XIV, σσ. 9-17).

Möhlher σχετικά με την Ἐκκλησία¹⁹⁷. Ἐνωθε ὅτι σὰ ἔργα αὐτὰ δινόταν ὑπερβολική ἔμφαση στήν πνευματολογική κατανόηση τῆς Ἐκκλησίας, χωρίς νὰ ὑπογραμμίζεται ὅτι τὸ Πνεῦμα εἶναι τὸ Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ¹⁹⁸. Ἀντίθετα, διαμόρφωνε ἓνα εἶδος «χαρισματικῆς κοινωνιολογίας» τῆς ἐκκλησιολογίας¹⁹⁹, ἐνῶ, στήν πραγματικότητα, «ἡ Ἐκκλησία, ὡς σύνολο, ἔχει τὸ προσωπικὸ κέντρο τῆς ἀποκλειστικῆς σὸν Χριστό, δὲν ἀποτελεῖ ἐνσάρκωση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος οὔτε ἀπλᾶ ἓνα εἶδος Πνευματοφόρου κοινότητος, ἀλλὰ πρωτίστως εἶναι Σῶμα Χριστοῦ, τοῦ Σαρκαθέντος Κυρίου»²⁰⁰. Ὡστόσο, ἐνῶ ὁ Φλωρόφσκυ ἀσκει ὄντως κριτικὴ σὸ *magnum opus* τοῦ Möhler, *Die Einheit in der Kirche* στήν ἐπόμενη φράση του γράφει ὅτι σὸ ὕστερο ἔργο του, καὶ ἤδη ἀπὸ τὸ *Symbolik* (1832), ὁ Möhler κατόρθωσε νὰ ἀνακτήσει τὴν κατάλληλη ἰσορροπία²⁰¹. Τί ἀναγράφεται σὸ ἔργο αὐτό; Ὁ Χριστός, σύμφωνα μὲ τὸν Möhler, εἶναι τὸ ἐγώ, ἡ ἀλλῶς ἡ ἐμμενῆς αὐτοσυνειδησία τοῦ Σώματός Του, ὡς μία ὀργανικὰ ἐξελισσόμενη πραγματικότητα μέσα στήν ἱστορία, ἓνα εἶδος ἐνσαρκωμένου Ἀπολύτου Πνεύματος. Ὅπως καὶ σὸν Φλωρόφσκυ, ἔτσι καὶ στήν παρούσα γραμμὴ σκέψης παρατηροῦμε ὅτι ἡ Ἐκκλησία περιγράφεται ὡς μία διαρκῆς ἐνσάρκωση: «ἔτσι, ἡ ὄρατὴ Ἐκκλησία [...] εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ποὺ ἐμφανίζει αἰδίως τὸν ἑαυτό του ἀνάμεσα σὸς ἀνθρώπους μὲ ἀνθρώπινη μορφή, ἀνακαινιζόμενος ἀδιάλειπτα καὶ αἰώνια, παραμένοντας νέος, ἡ συνεχιζόμενη ἐνσάρκωσή Του (*die andauernde Fleischwerdung desselben*), ὅπως ἀκριβῶς σὸς Γραφές, ἀκόμη καὶ οἱ πιστοὶ ἀποκαλοῦνται “Σῶμα Χριστοῦ”»²⁰². Ὡστόσο, ἡ ἐννοία αὐτὴ περὶ τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἀδιάκοπης προέκτασης τῆς ἐνσάρκωσης δὲν εἶναι συγκεκριμένα πατερικὴ. Οἱ ἀπαρχές τῆς ἐντοπίζονται

197. “Christ”, σ. 164 καὶ “The Church: Her Nature and Task”, σ. 67 καὶ βλ. ὕπ. 21, σ. 123.

198. GALLAHER, “Florovsky”, σ. 61.

199. “Christ”, σ. 164 (ἐδῶ βλ. MATTHEW BAKER, “The Eternal Spirit of the Son: Barth, Florovsky and Torrance on the *Filioque*”, *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 12 no. 4 (October, 2010), σσ. 382-403, ἐδῶ 389 κ.ἐξ.).

200. “The Church: Her Nature and Task”, σ. 67 καὶ βλ. Κ, σ. 130.

201. “Christ”, σ. 164.

202. MÖHLER, *Symbolism: or, Exposition of the doctrinal differences between Catholics and Protestants as evidenced by their symbolical writings*, 2 vols., second edition, trans. James Burton Robinson (London: Charles Dolan, 1847), Vol. 2 (κεφ. 5, 636): σ. 6 [ἐλαφρὰ ἀναθεωρημένη: *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen gegensätze der Katholiken und protestanten nach ihren öffentlichen bekenntnisschriften*, sixth edition (Mainz/Wien: Florian Kupferberg/Karl Gerold, 1843), σσ. 332-333]. Ἀντιπαράβαλλε μὲ τὸ *Symbolism*, 1: σ. 35.

στὸν Schelling, ἡ χριστιανικὴ φιλοσοφία τοῦ ὁποίου ὑποστήριξε ὅτι ὁ Θεός/Ἀπόλυτο ἐνανθρωπίζεται προαίωνα καὶ ὅτι «ἡ ἀποκορύφωση τῆς διαδικασίας αὐτῆς εἶναι ἡ ἀνάληψη ὁρατῆς ἀνθρώπινης μορφῆς ἀπὸ τὸν Χριστό, με ἀποτέλεσμα ἡ ἐνσάρκωσή Του νὰ ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς διαδικασίας αὐτῆς· ξεκινᾷ με τὸν Χριστὸ καὶ ἔκτοτε συνεχίζεται στοὺς αἰῶνες, οἱ διάδοχοί Του εἶναι μέλη ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σώματος, τοῦ ὁποίου Αὐτὸς εἶναι κεφαλὴ. Ἡ ἱστορία μαρτυρεῖ ὅτι ἐν Χριστῷ, ὁ Θεὸς ἔγινε πράγματι γιὰ πρώτη φορὰ ἀντικειμενικός. Γιατί, ποιὸς φανέρωσε τὸ ἄπειρο με αὐτὸν τὸν τρόπο πρὶν ἀπὸ τὸν Χριστό»²⁰³;

V. Συμπέρασμα. Πέρα ἀπὸ τὸ παράδειγμα – Ἐπανεξετάζοντας τὴ νεοπατερικὴ σύνθεση;

Ὁ ὑπότιτλος τῆς παρούσας ἐργασίας εἶναι παρμένος ἀπὸ τὸ ποίημα «Περιμένοντας τοὺς Βαρβάρους» (1904)²⁰⁴ τοῦ Ἑλληνα ποιητῆ Κωνσταντίνου Καβάφη (1863-1933). Στὸ ποίημα αὐτό, ὁ ἀφηγητὴς ἀναφέρεται στὴν πρωτεύουσα ἐνὸς ἑλληνιστικοῦ πολιτισμοῦ ὅπου ὁ πληθυσμὸς τῆς ἔχει συναθροιστεῖ στὴν ἀγορὰ. Ἐνῶ ἀναμένει τοὺς βάρβαρους κατακτητές, περιμένοντας ἔτσι τὴν καταδίκη του, τὸ πλῆθος ταλανίζεται ἔντονα ἀνάμεσα στὴν ἀδράνεια καὶ τὴν ἐπίδειξη ἐξαιρετῆς χλιδῆς με σκοπὸ νὰ θαμπώσει με τὸ μεγαλεῖο τῶν θησαυρῶν του τὸ σμῆνος τῶν λαφυραγωγῶν. Ὡστόσο, ἡ νύχτα πέφτει ἀλλὰ ὁ Godot ἀκόμη δὲν ἔχει ἔρθει, ἐνῶ καταφάνουν ἀγγελιοφόροι ἀπὸ τὸ μέτωπο λέγοντας πὼς «βάρβαροι πιά δὲν ὑπάρχουν». Ἀντὶ γιὰ ἀνακούφιση, τὰ νέα προκαλοῦν ἀναστάτωση καὶ σύγχυση γιὰ τὸ «τί θὰ γένουμε χωρὶς βαρβάρους; Οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἦσαν μία κάποια λύσις»²⁰⁵. Κατὰ παρόμοιο τρόπο, ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία μετὰ τὸν Φλωρόφσκυ ἔχει ὀδηγηθεῖ σὲ ἓνα τέλμα, καθὼς χρειάζεται κάποιον στὴ θέση τοῦ βάρβαρου, προκειμένου νὰ μπορεῖ νὰ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἀναπολικὴ Ὁρθόδοξη ταυτότητά της. Ἐχει ἀνάγκη, δηλαδή, ἀπὸ κάτι πού νὰ μπορεῖ νὰ προσδιορίζεται ὡς προσωποποίηση κάθε ἀρνητικοῦ. Ὡστόσο, με τὴν ἐπιβεβαίωση τῆς διαφορετικότητάς της μέσα ἀπὸ τὴν καταδίκη τῶν δυτικῶν βαρβάρων, καθιστώντας τοὺς ἓνα εἶδος Ἀντί-Θεοῦ ἢ σύγχρονη Ὁρθόδοξη θε-

203. SCHELLING, *On University Studies*, σ. 94.

204. C. P. CAVAFY, "Waiting for the Barbarians", σσ. 15-17 (βλ. παραπάνω ὑπ. 1).

205. Ὁπ.π., σ. 17.

ολογία δὲν ἔχει κατορθώσει νὰ βρεῖ κάποια λύση στὴ σύγχυσή της, ἀλλά, στὴν πραγματικότητα, ἐξαρτᾶται σὲ ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμὸ ἀπὸ τὴ Δύση. Ἡ πολεμικὴ της δὲν τῆς ἐπιτρέπει νὰ διακρίνει ὅτι, πράγματι, ἀντλεῖ τὴν ταυτότητά της ἀπὸ τὸν Ἄλλο. Μὲ παρόμοιο τρόπο, ὁ Φλωρόφσκυ ἀπορρίπτει τὴ μετὰ τὸ Μέγα Σχίσμα δυτικὴ θεολογία, ἐπειδὴ αὐτὴ ἔχει ἀπολέσει τὴν καθολικὴ συνείδησή της ὡς χριστιανικὸς Ἑλληνισμός. Ὡστόσο, τόσο ἡ διάρθρωση καθαρῆς αὐτῆς τῆς συνείδησης ὅσο ἡ δομὴ καὶ τὸ περιεχόμενό της, προέρχονται ἀπὸ πηγὲς ποὺ ὁ ἴδιος ἐπικρίνει, (κυρίως ἀπὸ τὸν Ἰδεαλισμό). Ἔτσι, εἶναι εἰρωνικὸ τὸ γεγονὸς ὅτι στὴ συνέχεια διεκδικεῖ τὶς παραπάνω πηγὲς ὡς μοναδικὰ «πατερικὲς» ἢ «ἀνατολικὲς Ὁρθόδοξες». Στὴ συνάφεια αὐτὴ ἡ «ἐπιστροφή στὶς ρίζες» (ressourcement) ἀποτελεῖ κατὰ κυριολεξίαν τὴν «μεταφύτευση» μίας ιδέας, ἀφοῦ μία ιδέα ξεριζώνεται ἀσυνείδητα (ἴσως καὶ σιωπηρὰ) ἀπὸ τὴν πραγματικὴ, «στρεβλὴ» (δυτικὴ) πηγὴ της καὶ ἀνακαλύπτεται γι' αὐτὴ μία νέα ἀπαρχὴ σὲ μίαν ἀποδεκτὴ, «κανονικὴ» (δηλαδὴ ἀνατολικὴ/πατερικὴ), πηγὴ. Ὡστόσο, ἡ πολεμικὴ αὐτὴ μαζὶ μὲ τὴ «μεταφύτευση» ἔχουν ἀναχθεῖ σὲ ἀπαραίτητα στάδια οἰκοδόμησης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ταυτότητας. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἀπαραίτητο πέπλο ποὺ ἀποκρύπτει ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο τὴν πραγματικὴ του ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Ἄλλο, ἐπιτρέποντας, ἔτσι, τὴν ἀναγκαῖα αὐταπάτη ὅτι ἡ ταυτότητά του εἶναι αὐτάρκης, ὅτι, δηλαδὴ, ἀντλεῖ, κατὰ κάποιο τρόπο, τὴν προσωπικὴ ὑπαρξὴ του ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸν ἑαυτό του.

Παρὰ τὶς ἐπίμονες προσπάθειές του πρὸς τὸ ἀντίθετο, ὁ Φλωρόφσκυ ἦταν, κατὰ τὴν περιγραφή τοῦ Francois Rouleau γιὰ τὸν Kireevsky, ἕνας «ἀντί-ιδεαλιστὴς μορφωμένος ἀπὸ τὸν ἰδεαλισμό»²⁰⁶. Οἱ ἐπικριτὲς τῆς σύγχρονης Ὁρθόδοξης θεολογίας ὀφείλουν νὰ ὑπερβοῦν τὸ κοινὸ στερεότυπο ὅτι, ἐνῶ ὁ Bulgakov ἦταν ἕρμαιο τοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ποικίλων στρεβλῶν δυτικῶν πηγῶν, ἡ θεολογία τοῦ Φλωρόφσκυ, ἀντίθετα, ὑπῆρξε ἕνα ἀμιγῶς πατερικὸ προϊόν. Ὁ Φλωρόφσκυ, ὅπως εἶχε παρατηρήσει ὁ Rowan Williams γιὰ τὸν Lossky παλαιότερα, «συνεχίζει νὰ διαβάζει τοὺς Πατέρες μὲ ρωσικὰ μάτια»²⁰⁷. Κάτι τέτοιο δὲν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ἐκπλήσσει. Ὅπως παρατηρήσαμε ἐν συντομίᾳ, ἡ θεολογία τοῦ Φλωρόφσκυ ἀποτελεῖ ἐξίσου ἕνα προϊόν τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ποὺ εἶχε διαποτίσει τὴ ρωσικὴ σκέψη, ὅπως συμβαίνει ἄλλωστε, θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε, μὲ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς σύγχρονης Ὁρθόδοξης θεο-

206. ROULEAU, σσ. 214 καὶ βλ. σ. 215.

207. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, σ. 286.

λογίας. Τὸ παραπάνω γεγονός δὲν προκαλεῖ ἔκπληξη, ἐὰν λάβουμε ὑπόψη μας κυρίως τὴν προηγούμενη μόρφωση τοῦ Φλωρόφσκυ, ποὺ ἔδινε ἔμφαση στὸν Ρομαντισμὸ καὶ στὴν μετα-καντιανὴ φιλοσοφία, ἂν δὲν ὑπῆρχε ἡ πατερικὴ περιβολὴ τοῦ Φλωρόφσκυ καὶ ἡ ἐπίθεσή του ἐναντίον τῆς Ρομαντικῆς καὶ ἰδεαλιστικῆς κληρονομιάς στὴ θεολογία τῶν συγχρόνων του. Οὔτε αὐτὸ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἀπαραίτητα ἀρνητικὸ, στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ρωμαιο-καθολικῆς (*ressourcement*) θεολογίας ὡς ἐπιστροφῆς στὶς ρίζες καὶ μέσω αὐτῆς ἡ Β΄ Βατικανὴ Σύνοδος ἀντλοῦν ἀπὸ τὶς ἴδιες πηγές. Αὐτὸ ποὺ εἶναι κρίσιμο γιὰ τὴ σύγχρονη Ὁρθόδοξη θεολογία –καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ὑπάρχει διαφοροποίηση ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες θεολογικὲς παραδόσεις– εἶναι νὰ ἀναγνωρίσει ὅτι ἡ θεολογικὴ ἀνάγνωση τῶν Πατέρων γίνεται πάντα μέσα στὸν ἐρμηνευτικὸ ὀρίζοντα τῆς κάθε ἐποχῆς. Τὸ σημερινὸ κοσμοεἶδωλο κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ Δυτικὸ πολιτισμὸ, ἔτσι ὥστε οἱ διαφορὲς ξένες πηγές ἀπὸ τὸν Ἰδεαλισμὸ, στὴ συνέχεια τὸν Ὑπαρξισμὸ καὶ τελικὰ μέχρι τὴν ἐποχὴ μας μὲ τὴ μόδα τῆς ἐρμηνευτικῆς, τὸν μετὰ-φιλελευθερισμὸ καὶ μετὰ-δομισμὸ, λειτουργεῖ ἀναπόφευκτα ὡς πρῶμα μὲ βάση τὸ ὅποιο ὁ θεολόγος ἐρμηνεύει τοὺς Πατέρες καὶ ἐπαναπροσδιορίζει δημιουργικὰ τὸ μυστήριον τῆς προ-νεωτερικῆς πίστεως γιὰ τὶς ἀνάγκες τῆς μετα-νεωτερικῆς ἐποχῆς μας. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν θὰ πρέπει νὰ ἔχουμε ἐνδοιασμούς, ἐὰν ὡς ὀρθόδοξοι θεολόγοι, θέλοντας νὰ παραμένουμε πιστοὶ στὶς ρίζες τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, δὲν ἀποκρύπτουμε διαρκῶς τὴν σχετικὴ ἐξάρτησή μας ἀπὸ τὴ δυτικὴ σκέψη καὶ κουλτούρα γιὰ τὴν διατύπωση τῆς ἀποστολικῆς παρακαταθήκης. Αὐτὸ ποὺ εἶναι ζωτικῆς σημασίας δὲν εἶναι ἡ ἀποσιώπηση ἢ ἄρνηση τῆς ξένης ἐπιρροῆς, διότι μία τέτοια ἄρνηση ἀπλὰ αὐξάνει τὴ δυναμικὴ της, καθὼς τὴν καθιστᾷ ἀσύνειδη.

Σήμερα, τὸ μέλλον τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας συζητιέται εὐρύτερα ἀπὸ θεολόγους στὸν ἀπόηχο τῆς θεολογίας τοῦ Φλωρόφσκυ, ἐνῶ φαίνεται ὅτι ὑπάρχει ἀκόμη καὶ συζήτηση γιὰ μία «μετα-πατερικὴ θεολογία» καὶ τὴν ἀνάγκη γιὰ μία «μεταρρύθμιση» στὴν Ὁρθοδοξία. Διαφαίνεται, λοιπόν, ὅτι τὸ αἴσιο τέλος στὴν παρούσα συζήτηση ἐξαρτᾶται σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ μία εἰλικρινῆ ἀναγνώριση ὅτι ἡ κοινὴ χριστιανικὴ ταυτότητα Ἀνατολῆς καὶ Δύσης ἔχει τὶς ρίζες της στὴν ὀρθόδοξη χριστιανικὴ πίστη καὶ ὅτι μία ἀποτελεσματικὴ ὀρθόδοξη ἀπάντηση στὶς διαφορὲς ἐκδοχὲς τῆς νεωτερικότητος²⁰⁸, δὲν μποροῦν νὰ ἐρμη-

208. Βλ. KRISTINA STÖECKL, *Community after Totalitarianism: The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008).

νευθοῦν ἀπὸ μία θεολογικὴ σύνθεση πὺν συνεχίζει νὰ εἶναι ἕνας ρομαντικὸς Βυζαντινισμὸς καὶ μία ἀντι-δυτικὴ πολεμικὴ, ἐφόσον, ὅπως ἔχουμε παρατηρήσει, κατὶ τέτοιο ἀποκρύπτει ἀναπόφευκτα ἀνομολόγητὴ ἐξάρτησὴ ἀπὸ τὴ Δύση. Ἐπομένως, ἡ ἐπανεξέτασὴ τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης εἶναι ἀναμφίβολα ἀπαραίτητὴ. Στὴν τωρινὴ τῆς κατάστασὴ, ἡ νεοπατερικὴ σύνθεση ἀποτελεῖ ἀδιέξοδὴ στενωπὸ, χωρὶς διέξοδο διαφυγῆς ἀπὸ μία θεολογία τῆς ἐπανάληψης ἢ ἀκόμη χειρότερα ἀπὸ μία Ὁρθόδοξη θεολογία ἐκφυλισμένη σὲ πατερικὴ ἀρχαιολογία. Ἡ νεοπατερικὴ θεολογία ἔχει καταντήσῃ μία θεολογία τῆς ἐπανάληψης, ἐπειδὴ δὲν ἐπέστρεψε μὲ ταπείνωσὴ στὶς πρὸ καὶ μετὰ τὴ Μεταρρυθμιστὴ δυτικὲς πηγές, οἱ ὁποῖες τὴν βοήθησαν νὰ μορφοποιήσῃ τὸ ἐννοιολογικὸ τοπίο τῆς. Μὲ ἀπλὰ λόγια εἴτε μᾶς ἀρέσει εἴτε ὄχι ἡ δυτικοευρωπαϊκὴ σκέψῃ ἔχει γίνῃ ἡ κληρονομία τῆς Ὁρθοδοξίας²⁰⁹.

Ἐπειδὴ ἕνα σημαντικὸ τμῆμα τῆς σύγχρονης Ὁρθόδοξης θεολογίας ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ τῆς «ταυτότητα», ἡ παροῦσα μελέτῃ, ἐρευνώντας ἕναν ἀπὸ τοὺς βασικότερους σύγχρονους Ὁρθόδοξους στοχαστές, προτείνει ὅτι ἡ προσέγγιστὴ τῆς στὸ ζήτημα αὐτὸ εἶναι θεμελιωδῶς ἐσφαλμένη, καθὼς θεμελιώνεται στὴν πολεμικὴ. Ἐναπόκειται, λοιπόν, σὲ μᾶς νὰ σκιαγραφήσουμε ἐδῶ μία πιθανὴ νέα προσέγγιστὴ. Ἀναζητοῦμε, ἐπομένως, ἕνα νέο δρόμο, πέρα ἀπὸ τὸ παράδειγμα πὺν παρουσιάσαμε ἤδη, προκειμένου νὰ ἐπανεξετάσουμε τὴ νεοπατερικὴ σύνθεση, ἕνα μέλλον γιὰ τὴ θεολογία μας πὺν προχωρεῖ πέραν τῆς θεολογίας τῆς ἐπανάληψης καὶ τοῦ ἀδιεξόδου. Ἐνας νέος τέτοιος δρόμος γιὰ τὴν ὀρθόδοξη θεολογία πρὸς τὰ μπρὸς μπορεῖ νὰ γίνῃ πραγματικὴ μὲ μία κριτικὴ συνάντησὴ μὲ τὸ οἰκουμενικὸ πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐν ὄψει τῆς στρατευμένης ἐκκοσμίκευσης. Δὲν μποροῦμε νὰ παραμένουμε ἀπομονωμένοι σὲ ἕναν κόσμο ἐχθρικὸ πρὸς τὸ εὐαγγέλιο ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ πησιάσουμε τὶς μὴ ὀρθόδοξες θεολογίες κατὰ τὴ διαδικασία διαμόρφωσης μίας ἀξιόπιστης καὶ ἔλλογης ὑποστήριξης τῆς Ὁρθοδοξίας ὡς τῆς μοναδικῆς ἀληθινῆς Ἐκκλησίας, πρὸς ἐκείνους πὺν μᾶς καλοῦν νὰ λάβουμε ὑπόψη τὴν ἐλπίδα πὺν ὑπάρχει μέσα μας στὸ μετα-ἐκκοσμικευμένο πλαίσιο μας (*Α΄ Πέτρου* 3, 15). Ἐπομένως, ἐὰν ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία πρόκειται νὰ ἐπιβιώσῃ ἢ ἀκόμη καὶ νὰ ἀνθίσῃ στὴ σύγχρονὴ Δύση, θὰ πρέπει νὰ καταστῇ πραγματικὰ οἰκουμενικὴ καὶ πρέπει συνειδητὰ, ἐλεύθερα καὶ μὲ ἀληθινὴ πνευματικὴ διάκριση,

209. Βλ. GEORGE DEMACPOULOS, “History, Postcolonial Theory, and Some New Possibilities for Retrieving the Theological Past” ὑπὸ ἔκδοσὴ στὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου, “Neo-Patristic Synthesis [κλπ.]” (βλ. παραπάνω ὑπ. 151).

ἀπάθεια καὶ νήψη, νὰ ἀντλήσει ἀπὸ πηγές πού βρίσκονται ἐκτὸς τῶν κανονικῶν ὁρίων τῆς Ἐκκλησίας, πού ὡστόσο παραμένουν μέσα στὰ πνευματικὰ ὅρια τῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας. Μὲ τὴν τόλμη τῆς πνευματικῆς ἀσφάλειας, καλούμαστε νὰ βροῦμε νέους τρόπους γιὰ νὰ μιλήσουμε γιὰ τὸν Θεὸ καὶ τὰ μυστήρια τῆς σωτηρίας μέσα στὴν καρδιὰ τῆς Ἐκκλησίας, προκειμένου νὰ καταστῆ ἐφικτὸ νὰ ἐκκλησιοποιηθοῦν, καθαρθοῦν καὶ νὰ ἀσκηθοῦν μέσῳ τῆς προσευχῆς καὶ τῆς κοινωνίας. Ἐπομένως, ἡ ὀρθόδοξη θεολογία πρέπει μὲ τρόπο κριτικό, θυσιαστικό, καὶ κενωτικό νὰ ἐγκλωπῶθῃ, ὄχι μόνο τὴν ὑπόλοιπη Χριστιανοσύνη, ἀλλὰ ὀλόκληρη τὴν οἰκουμένη καὶ, πιὸ συγκεκριμένα, θὰ πρέπει νὰ ἀκολουθήσει αὐτὸ πού ὁ Bulgakov ἀποκαλοῦσε τὸν «εὐρὺ δρόμο μίας οἰκουμενικῆς Ὀρθοδοξίας, ἀπελευθερωμένης ἀπὸ τὸν ἐπαρχιωτισμὸ»²¹⁰.

Ἐὰν θὰ πρέπει νὰ ἔχουμε ἓνα σημεῖο ἐκκίνησης, αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ εἶναι, ὅπως ἐπιμένει μαζί μὲ τὸν Φλωρόφσκυ τὸ σύνολο τῆς σύγχρονης Ὀρθόδοξης θεολογίας²¹¹, τὸ ἀποκεκαλυμμένο μυστήριο τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας στὸν ἐσταυρωμένο καὶ ἀναστάντα, σύμφωνα μὲ τὶς Γραφές, Χριστό. Ἀκριβῶς, σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο μποροῦμε νὰ διακρίνουμε μίαν ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ γιὰ μίαν νέα μορφή νεοπατερικῆς σύνθεσης. Ἐν Χριστῷ βλέπουμε τὴν τέλεια σύνθεση τῶν ἀντιθέτων μὲ τὴν ἔννοια ὅτι οἱ δύο πόλοι τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τῆς θεότητας, ἐνυπάρχουν τέλεια ὁ ἓνας μέσα στὸ ἄλλο σὲ μίαν ἔνωση, ὅπου οἱ φύσεις εἶναι ἀσύγχυτες καὶ ἄτρεπτες, ἀλλὰ παραμένουν ἀδιάιρετες καὶ ἀχώριστες²¹². Σ' αὐτὴ τὴν ἔνωση, οἱ δύο πόλοι, ἀνθρωπότητα καὶ θεότητα, ἀλληλοπεριχωροῦνται σὲ μίαν τέλεια ἔνταση, ὅπου ὁ ἓνας ὑπονοεῖ τὸν ἄλλο, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἄλλο καὶ ὑπάρχει μέσῳ τοῦ ἄλλου. Αὐτὴ ἡ ἔνωση στὴν ἔνταση πραγματοποιεῖται ἀνάμεσα στὴν αὐτοκυρίαρχη ἀκεραιότητα τοῦ Ἐνὸς πού κενώνεται ἀδιάλειπτα σὲ μίαν πράξη ἐξαρτημένης ἐλευθερίας, καὶ στὴν ἀδιάλειπτη ἀποδοχὴ αὐτοῦ τοῦ Ἄλλου σὲ μίαν ἐλεύθερη ἐξάρτηση, πού μὲ τὴ σειρὰ του, κενώνεται σὲ ἐξαρτημένη ἐλευθερία, καὶ οὕτω καθεξῆς *ad infinitum*²¹³. Τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἔνωσης εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ὁ «Θεὸς ἐνανθρωπίζεται μέσῳ τῆς ἀγάπης Του

210. BULGAKOV, *Avtobiograficheskie zametki* (Paris: YMCA-Press, 1946), σ. 50.

211. Βλ. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, "Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: the Difference that Divine-Human Communion Makes", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 42 no. 4 (Fall, 2007), σσ. 527-546.

212. Denzinger-Schonmetzer, § 302.

213. Γιὰ περαιτέρω ἐμβάθυνση βλ. GALLAHER, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology* (ὅπ.π.).

για την ανθρωπότητα, έτσι ώστε ο άνθρωπος να μπορεί να θεωθῆι μέσω τῆς ἀγάπης», ἢ μέσω τοῦ Πνεύματος ὁ Θεὸς ἐνανθρωπίζεται καὶ ὁ ἄνθρωπος θεώνεται²¹⁴. Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ θέωση τοῦ ἀνθρώπου βιώνεται στὸ Σῶμα τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἡ συνεχῆς προέκταση τῆς ἐνσάρκωσης. Ὡστόσο, ἐὰν αὐτὴ ἢ ἐν Χριστῷ ζωὴ, ὡς ἡ τέλεια ἐνοποιημένη ἔνταση τῶν ἀντιθέτων, ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο γιὰ τὸ μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴ θεωρήσουμε, ἐξίσου, ὡς βάση γιὰ τὶς διαπροσωπικὲς μας σχέσεις; Μὲ αὐτὴ τὴ λογικὴ, ὑπάρχω ἐν Χριστῷ μόνο ἐφόσον βρισκομαι σὲ ἐνότητα μὲ τὸν ἀδερφό μου καὶ ἀνακαλύπτω τὸν ἑαυτό μου μέσα καὶ μέσω τῆς ζωῆς του. Ἐάν, λοιπόν, μπορούμε νὰ διακρίνουμε τὴν ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς ἀρχῆς στὶς ἀνθρώπινες σχέσεις, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἐπεκτείνουμε ὡς μία εὐρύτερη ἐρημνευτικὴ ἀρχὴ ποὺ θὰ μπορούσε νὰ μεσιτεύσει ἀνάμεσα σὲ τέτοιους ἱστορικοὺς καὶ πολιτισμικοὺς «πόλους», ἢ «ἄκρα», ὅπως εἶναι ἡ «χριστιανικὴ Ἀνατολή» καὶ ἡ «Δύση»; Ἄς ἀσχοληθοῦμε, λοιπόν, ἐν συντομίᾳ λίγο πρὶν ὀλοκληρώσουμε τὴ μελέτη μας μὲ τὴν τελευταία αὐτὴ πρόταση.

Αὐτὸ ποὺ προτείνουμε εἶναι ὅτι, ἐνδεχομένως, τὸ μέλλον τῆς Ὁρθοδοξίας δὲν βρίσκεται σὲ ὅ,τι ἔχει καταντήσει μία κορεσμένη ἀντανακλαστικὴ κίνηση ποὺ ἐπιδιώκει νὰ συλλάβει ἀπεγνωσμένα τὸ ἀμιγῶς ἀνατολικὸ (ΣτΜ. ὀρθόδοξο) *φρόνημα*, τὸ ὁποῖο εἶναι διαθέσιμο, κατὰ κάποιον τρόπο σφραγισμένο ἐρημητικὰ ἔναντι τῆς μετὰ τὸ Μέγα Σχίσμα Δύσης, μέσα στοὺς Πατέρες καὶ τὴ λειτουργικὴ παράδοση (π.χ. ἡ «ὄντολογία τῶν Καππαδοκῶν», ἢ «εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία» καὶ «ἡ πατερικὴ ἐξηγητικὴ»), διαχωρίζοντας τὴν ἴδια στιγμή τὸν ἑαυτό της ἀπὸ ὅ,τι διαφορετικὸ, ἀλλότριον, δηλαδὴ δυτικόν. Ἀντίθετα, ἡ ἐκκλησιαστικὴ ταυτότητα μπορεῖ νὰ ἀνακαλυφθῆι ἐὰν κατορθώσουμε νὰ κατανοήσουμε καὶ μέσα σὲ ὅ,τι, ἐκ πρώτης ὄψεως, μοιάζει τελείως ἀλλότριον, ἀκόμη καὶ ἐχθρικό, ποιοὶ εἴμαστε. Θὰ μπορούσαμε τότε νὰ ἀνακαλύψουμε τὴν ἀνατολικο-ὀρθόδοξο ταυτότητά μας μέσα ἀπὸ μία θετικὴ συνάντηση μὲ ὅ,τιδήποτε δυτικόν. Σὲ αὐτὸ συμπεριλαμβάνεται ὄχι μόνο ἡ δυτικὴ Χριστιανοσύνη, ἀλλὰ κατ' ἐπέκταση, καὶ ἡ σύγχρονη φιλοσοφία, οἱ μὴ χριστιανικὲς παραδόσεις καί, πολὺ περισσότερο, οἱ ἐπιστῆμες. Συνεπῶς, μπορούμε νὰ γνωρίζουμε τὸν ἑαυτό ὡς πράγματι Ἀνατολικὸ ἢ Ὁρθόδοξο ἀκριβῶς μέσα ἀπὸ τὴ θετικὴ συνάντηση μὲ ὅ,τιδήποτε δὲν εἴμαστε καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία θὰ

214. ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗ, *Περὶ Διαφόρων Ἀπόρων*, 10 [PG 91, 1113B]. *Ambiguum* 10 [PG, 91. 1113B], [*Maximus the Confessor*, trans. Andrew Louth (London/NY: Routledge, 1996), σ. 101].

ἐπραττε συνετὰ ἂν ἀντέστρεφε τὸ παράδειγμα τοῦ Φλωρόφσκυ καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι, ἀναζητώντας τὸν ἑαυτὸ μας, ἐξαρθώμασε ἀπὸ τὸν ἄλλο. Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν κοινὴ συνάντηση-ἀναγνώριση, ἀνακαλύπτουμε πραγματικὰ πὺ ἀνήκει ἡ καρδιά μας. «Ἡ Ἀνατολὴ εἶναι ἡ Δύση –γιὰ νὰ παραλλάξουμε τὸν Kipling–, ἡ Δύση εἶναι ἡ Ἀνατολὴ καὶ τὸ ζεῦγος κάποτε θὰ σμίξει»²¹⁵, μὲ συνέπεια τὰ δύο μέρη νὰ ἐμπλακοῦν σὲ μία συνεχὴ καὶ δημιουργικὴ ἔνταση, σὲ μία ταύτιση τῶν ἄκρων. Γιὰ νὰ λάβουμε ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν Ἀνατολή, ἀναγνωρίζουμε τὸν Φλωρόφσκυ ὡς ἕναν ὄντως ἀνατολικὸ θεολόγο, κυρίως στὰ σημεῖα πὺ αὐτὸς μεταλλάσσει ἀριστουργηματικὰ τὸν δυτικὸ θεολόγο Möhler στὸν τρόπο πὺ αὐτὸς διαβάσει τοὺς Πατέρες. Ἐτσι, ὁ Φλωρόφσκυ, ἔστω κι ἄσυνειδήτα, διαποτίζει τὴ νεοπατερικὴ του σύνθεση μὲ τὸν Schelling, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἀποτελεῖ ἕναν κρυπτο-ρομαντικὸ, παραμύθιο, ἐντούτοις, ἀπόλυτα πατερικὸς. Ἡ γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε ἕνα ἄλλο παράδειγμα, πὺ ὑπογραμμίζει τὸν ἐξέχοντα ρόλο τοῦ Παλαμισμοῦ στὴν Ὁρθόδοξη θεολογία μετὰ ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ '20. Κατανοοῦμε πληρέστερα τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ στὰ σημεῖα κυρίως ὅπου χρησιμοποιεῖ²¹⁶, τὸ ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου, *De Trinitate*. Περαιτέρω, ἀντιλαμβανόμαστε κατὰ τὸν πλεόν ὀξυδερκὴ τρόπο τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ μόνο ὅταν διακρίνουμε τὸν μοναδικὸ τρόπο πὺ μετάλλαξε τὸν Heidegger καὶ τὸν ρωμαιοκαθολικὸ περσοναλισμὸ ὑπὸ τὸ πρῶμα τοῦ Παλαμᾶ, ὥστε ὁ ἴδιος νὰ πλησιάζει, ἀνεπίγνωστα, τὸν Αὐγουστίνου.

Ὁ Φλωρόφσκυ φαίνεται ὅτι συμφωνεῖ μὲ μία τέτοια διαλεκτικὴ προσέγγιση στὸ τέλος τοῦ ἔργου του, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας*²¹⁷. Γράφει ὅτι ἡ Ὁρθόδοξη θεολογία, ἐπιστρέφοντας στοὺς Πατέρες, δὲν σημαίνει ὅτι ἐγκατα-

215. Ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στὸ ποίημα τοῦ Rudyard Kipling (1865-1936), Ἡ Μπαλάτα Ἀνατολῆς καὶ Δύσης (Ballad of East and West), ἡ ὁποία ξεκινᾶ μὲ τὴ φράση: Ω! Ἡ Ἀνατολὴ εἶναι Ἀνατολὴ καὶ ἡ Δύση εἶναι Δύση, καὶ τὸ ζεῦγος ποτὲ δὲν θὰ σμίξει. (Σ.τ.Μ.). RUDYARD KIPLING, The Ballad of East and West in *Departmental Ditties and Ballads and Barrack-Room Ballads* (New York, NY: Doubleday & McClure Co, 1899), σσ. 3-11, ἐδῶ 11.

216. Βλ. REINHARD FLOGAUS, «Palamas and Barlaam revisited», *SVTQ*, Vol. 42 no. 1 (1998), σσ. 1-32 καὶ «Inspiration - Exploitation - Distortion. The Use of St. Augustine in the Hesychast Controversy», *Orthodox Readings of Augustine*, eds. George Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008), σσ. 63-80.

217. Βλ. KALAITZIDIS, «From the Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology, *SVTQ*, Vol. 54 no. 1 (2010), σσ. 5-36 ἐδῶ 10-11 καὶ MARCUS PLESTED, «The Emergence of the Neo-Patristic Synthesis: Content, Challenges, Limits» ὑπὸ ἔκδοση στὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου, Neo-Patristic Synthesis [κλπ.]. (See above n. 151).

λείπει την παρούσα εποχή, δὲν ἀποδρᾷ ἀπὸ τὴν ἱστορία, οὔτε καὶ φυγομαχεῖ ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς μάχης. Ἡ Ὁρθόδοξη ἀνατολικὴ θεολογία, ἰσχυρίζεται, ὀφείλει ὄχι μόνον νὰ διατηρήσει τὴν πατερικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ ἐπίσης νὰ τὴν ἀνακαλύψει καὶ νὰ τὴν ζωογονήσει, στηριζόμενη στὶς δικές της δυνάμεις. Σὲ αὐτὴ τὴ διαδικασία ἀνεύρεσης τῆς ταυτότητάς της, τὴν κίνηση τῆς ἀπεξάρτησης ἀπὸ τὴ μὴ Ὁρθόδοξη Δύση, δὲν θὰ πρέπει νὰ ἀποξενωθεῖ ἀπὸ τὴν τελευταία. Καὶ τοῦτο διότι κάθε διάσταση ἀπὸ τὴ Δύση δὲν ἀπελευθερώνει πραγματικὰ τὴν Ὁρθοδοξία. Ὁφείλει νὰ περάσει ἀπὸ τοὺς πειρασμοὺς καὶ τὶς δοκιμασίες της, χωρὶς νὰ σαστίζει μπροστὰ τους, ἀλλὰ ἐξετάζοντάς τες δημιουργικὰ καὶ μεταμορφώνοντάς τες, νὰ δίνει μαρτυρία γιὰ μίαν καινὴ πραγματικότητα, δημιουργώντας ἕνα καινὸ ὄραμα γιὰ μίαν Ὁρθόδοξη Ἀνατολὴ πού ἐκπληρώνει τὸ μέλλον δημιουργικὰ· ἕνα ἐγχείρημα πού ὀφείλει νὰ ἐπιτύχει. Μόνον μὲ τὸν τρόπο αὐτό, μὲ τὴν εὐσπλαχνικὴ συμ-πάθεια τῆς Ἀνατολῆς πρὸς τὴ Δύση, ἀνακαλύπτοντας τὸ ἀντίθετο μέσα της θὰ μπορεῖ «νὰ ὑπάρξει ἕνα ἀξιόπιστο μονοπάτι πρὸς τὴν ἐπανάσταση τοῦ διεσπασμένου χριστιανικοῦ κόσμου». Τὰ δυτικὰ σφάλματα δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀναιρεθοῦν ἀπλῶς ἢ νὰ ἀπορριφθοῦν ἀπὸ τὴν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή, ἀλλὰ αὐτὴ ὀφείλει νὰ τὰ «ξεπεράσει μὲ μίαν καινὴ, δημιουργικὴ πράξη», τοποθετώντας τὸν ἑαυτὸ της μέσα στὴ δυτικὴ τραγωδία καὶ μεταμορφώνοντάς τὴν ἐκ τῶν ἔνδον²¹⁸. Ὡστόσο, μίαν τέτοια πράξη μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ μόνον ἐὰν οἱ Ὁρθόδοξοι μπορέσουν νὰ διακρίνουν ὅτι εἶναι συνδεδεμένοι στενὰ μὲ τὴ Δύση, καὶ ὄχι ἀπλᾶ ὅτι εἶναι δυτικὰ πρόσωπα ἀποξενωμένα ἀπὸ τὶς ἀνατολικὲς ἐκκλησιαστικὲς ρίζες τους, μέσα σὲ μίαν κοινωνία πού εἶναι ριζικὰ ἐκδυτικισμένη. Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουν ὅτι, ὡς πρὸς τὶς ρίζες τους, εἶναι Δυτικοί, χωρὶς, ὡστόσο νὰ ἀπεμπολοῦν μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο τὴν ἀνατολικὴν ἰδιαιτερότητά τους, τὴν ἐλεύθερη θεμελίωσή τους στὸ πνεῦμα καὶ τὴ λατρεία τῶν Ἀνατολικῶν Πατέρων. Ἐνας νέος τέτοιος δρόμος στὴν ὀρθόδοξη θεολογία φαίνεται ὅτι βρίσκεται ἐν τῇ γενέσει του. Ἰδιαίτερα σημαντικὴ εἶναι ἐδῶ ἢ ἐκ νέου ἀνάγνωση τῆς θεολογικῆς ἱστορίας μας ὡς μίαν πολὺν περισσότερο περιπλοκὴ καὶ ἀντιφατικὴ ἀφήγηση καὶ ὄχι ἀπλῶς ὡς θριαμβολογία τῆς νέο-πατερικῆς θεολογίας, ὁ Παλαμισμὸς καὶ ὁ ἀποφατισμὸς μακριὰ ἀπὸ τὸ σκοτάδι τῆς δυτικῆς αἰχμαλωσίας. Στὴν γραμμὴ αὐτῇ, κάποιος θὰ μπορούσε νὰ ἀνακαλέσει ἕνα μέρος τῆς νέας ὀρθόδοξης κριτικῆς ἀξιολόγησης τῆς σημαντικῆς κληρονομιάς τοῦ Bulgakov καὶ τῆς σοφιολογίας, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι

218. P, σσ. 513-514, 519-520 [ὄπ.π., II, σσ. 301-303, 308].

ὁ Bulgakov προτείνει ἕνα δικό του εἶδος «νέο-πατερικῆς σύνθεσης», ὅπως ἐπίσης καὶ τὸ ἀυξανόμενο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορικο-γενετικὴ καταγωγὴ τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης²¹⁹. Ἴσως τότε ἡ μέρα ἐγγίζει, ὅπου θὰ μπορέσουμε νὰ ὁραματιστοῦμε, ὅπως πρόσφατα πρότεινε ὁ Μητροπολίτης Διοκλείας Κάλλιστος σὲ μία ὁμιλία του στὸ Ὁρθόδοξο θεολογικὸ σεμινάριο τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου, ἕναν δημιουργικὸ συνδυασμὸ τῶν «σχολῶν» (ἕναν ὄρο τὸν ὁποῖο ἐπικρίνει ὡς μὴ ἀκριβῆ, ἐὰν χρησιμοποιηθεῖ μὲ ἕναν ἀρτηριοσκληρωτικὸ τρόπο, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι οἱ στοχαστὲς ἔχουν περισσότερα κοινὰ παρὰ διαφορές) τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης» καὶ αὐτὸ πὺ ἀποκαλεῖται ποικιλοτρόπως ὡς «ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία», «Ρωσικὴ σχολή» καὶ «ρωσικὴ θρησκευτικὴ ἀναγέννηση». Μία τέτοια σύνθεση θὰ ἀποτελοῦσε ἐπανεξέταση τῆς νέο-πατερικῆς σύνθεσης πὺ ὑπερβαίνει τὴν διχοτόμηση τῶν δύο «σχολῶν» καὶ προχωρᾷ πέν-

219. Ἔχουμε κατὰ νοῦ τὰ συνέδρια ὀρθόδοξης θεολογίας πὺ ἔγιναν τὰ τελευταῖα χρόνια στὸν Βόλο καὶ τὴν Νέα Ὑόρκη (2010). Βλ. εἰδικὰ LOUTH, "Sergii Bulgakov and the Task of Theology", *Irish Theological Quarterly*, 74.3 (August 2009), σσ. 243-257 (βλ. Ἐπίσης τὶς πρόσφατες παρατηρήσεις τοῦ Louth γιὰ τὸν Bulgakov στὸ "French Ressourcement Theology and Orthodoxy: A Living Mutual Relationship?", *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, eds. Gabriel Flynn, Paul D. Murray with assistance from Patricia Kelly (Oxford: OUP, 2012), σσ. 495-507 ἐδῶ 499), BAKER, "Neo-Patristic Synthesis" ThM. Thesis, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (Brookline, MA), 2010, *The Eternal Spirit of the Son: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque*, *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 12 no. 4 (October, 2010), σσ. 382-403, τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Θεολογία* γιὰ τὸν Φλωρόφσκυ (τόμος 81 τχ. 4 (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος 2010), εἰδικὰ τὰ ἄρθρα τῶν BAKER, "Theology Reasons in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality", σσ. 81-118 καὶ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΑΣΠΡΟΥΛΗ «Ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις Πατράσιν... Ὁ διάλογος μεταξὺ Φλωρόφσκυ καὶ Bulgakov σὲ σχέση μὲ τὸν τρόπο ἀνάγνωσης τῆς Παράδοσης. Εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις», σσ. 225-246, JOHN ANTHONY MCGUCKIN, "Frs. Georges Florovsky and Sergey Bulgakov: A Conflict of Typologies Concerning the Dialogue of Orthodoxy and Contemporary Society?", *The Annual Georges M. Florovsky Lecture*, Orthodox Theological Society of America (OTSA) 2011, Annual Meeting, The Malietis Cultural Centre, Holy Cross Orthodox School of Theology/Hellenic College, Brookline, MA, 15-17 Σεπτεμβρίου 2011 καὶ GAVRILYUK, "The Varieties of Neopatristic Synthesis in the Twentieth Century Russian Theology: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Alexander Schmemmann, and Sergius Bulgakov", ἀνακοίνωση στὴν OTSA 2011 Annual Meeting (βλ. OTSA 2011 Annual Meeting", σὴν διαδικτυακὴ τοποθεσία <<http://otsamerica.org/sites/otsamerica.org/files/pages-docs/2011/OTSA-2011-Program.pdf>> (ἡμέρα τελευταίας πρόσβασης: 19 Ἰανουαρίου 2012), *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (Oxford, 2013) καὶ ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, "Eastern Orthodox Theology", *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, eds. Chad Meister and James Beilby (ὑπὸ ἔκδοσιν στὸν ἐκδ. οἶκο Routledge, 2013).

ραν τῶν δύο θεολογικῶν ρευμάτων σὲ ἓνα φρέσκο ὄραμα τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας γιὰ τὸν 21ο αἰῶνα, πὸν θὰ συνδυάζει στοιχεῖα κι ἀπὸ τὶς δύο σχολῆς χωρὶς νὰ περιορίζεται σὲ κάποια ἀπὸ τὶς δύο²²⁰. Θὰ ἦταν, συμπληρώνοντας τὶς ἀπόψεις τοῦ Μητροπολίτη, ἓνα ὄραμα πὸν θὰ εἶναι ταυτόχρονα πλήρως πατερικό, λαμβάνοντας ὑπόψη τοὺς Πατέρες Ἀνατολῆς καὶ Δύσης καὶ ἐπομένως ὄχι στενὰ ἑλληνιστικό, καὶ θὰ ἐνσωματώνει συνειδητὰ καὶ κριτικὰ τὴν μαρτυρία ἀμφιλεγόμενων προσωπικοτήτων, ὅπως οἱ Solov'ev, Florensky, Berdyaev καὶ Bulgakov καὶ μὴ ὀρθοδόξων στοχαστῶν ἀπὸ τὸν Barth, τὸν Balthasar καὶ τὸν Heidegger, τὸν Whitehead καὶ τὸν Buber μέχρι τοὺς Pannenberg, Marion, Derrida, Habermas καὶ Eisenstadt, καὶ θὰ ἐμπλέκεται σὲ διάλογο μὲ τὴν σύγχρονη καὶ μετανεωτερικὴ σκέψη, ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ μιλά ἀύθεντικά ἐπὶ παντὸς ἐπιστητοῦ, γιὰ θέματα πολιτισμοῦ, πολιτικῆς καὶ βιοηθικῆς, μέχρι τὶς χρήσεις καὶ καταχρήσεις τοῦ καπιταλισμοῦ καὶ τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης.

Αὐτὸ λοιπὸν πὸν χρειάζεται ἡ σύγχρονη Ὁρθόδοξη θεολογία, δὲν εἶναι ὁ «πολιτικὸς ἡσυχασμός»²²¹, πὸν ἀκολουθώντας μίαν μορφή τοῦ παραδείγματος πὸν ἀνιχνεύσαμε στὸν Φλωρόφσκυ, δαιμονοποιεῖ τὴ Δύση μὲ νέους καὶ πῶ ἐξωτικούς τρόπους. Ἀντίθετα, ἡ ἀναγκαία «στροφὴ» στὴν Ὁρθόδοξη σκέψη μπορεῖ νὰ ὀνομαστῆ, σὲ σχέση πρὸς τὴν χαλκηδόνια ἐρμηνευτικὴ ἀρχή, ὡς «πολιτικὴ περικύρωση». Μία τέτοια πολιτικὴ περικύρωση θὰ ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἐκκλησιαστικὴ ταυτότητα μπορεῖ νὰ διαμορφωθῆ κατάλληλα μόνον μέσα ἀπὸ τὴν εὐσυνείδητη καὶ προληπτικὴ θεολογικὴ ἐνασχόληση μὲ τὸν Ἄλλο, πάνω στὴ βάση τῆς παράδοσης. Θὰ ἀποτελοῦσε ἐπανεξέταση τῆς νεοπατερικῆς μεθόδολογίας, πὸν θὰ ἐδραζόταν στὴν ἐνασχόληση μὲ τὸ corpus τῆς ἀνατολικῆς Πατρολογίας καὶ τὴ Λειτουργία, ἀφοῦ μίαν Ὁρθόδοξη θεολογία πὸν θὰ πορευόταν «πέρα ἀπὸ τοὺς Πατέρες» θὰ ἦταν ἀντιφατικὴ. Ἐπομένως, αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο κάνουμε λόγο δὲν ἀφορᾷ σὲ μίαν «μεταρρύθμιση» τῆς σύγχρονης ὀρθό-

220. Met. KALLISTOS (WARE) of Diokleia, "The Present and Future of Orthodox Theology", Ἀνακοίνωση ἐπὶ τῇ ἀναγορεύσει τοῦ ἀπὸ τὸ St Vladimir's Orthodox Theological Seminary ὡς ἐπίτιμου Διδάκτορα, στὸ North American 2011 Conference of the Fellowship of St Alban and St Sergius, Crestwood, NY, 8-10 Σεπτεμβρίου 2011. Στὴν διαδικτυακὴ τοποθεσία <http://ancientfaith.com/specials/2011_alban_and_sergius> and <<http://www.-svots.edu/headlines/metro-politan-kallistos-receives-honorary-doctorate-seminarians-receive-st-basil-award>> (ἡμέρα τελευταίας πρόσβασης: 19 Ἰανουαρίου 2012).

221. Βλ. DANIEL P. PAYNE, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras* (Lanham, MD: Lexington Books, 2011).

δοξης ακαδημαϊκής θεολογίας, αλλά σε μία ανανέωση και επανεξέταση αυτής της θεολογίας μέσω μιας συγκαιρινής στον 21ο αιώνα επιστροφής στους Πατέρες. Στην Όρθοδοξία ή βασική θεολογική μας στάση όφείλει να είναι πάντοτε ότι βρισκόμαστε στην άρχή της κατανόησης των Πατέρων, πάντοτε στην άρχή, δηλαδή στην άφετηρία κατά τη θεωρησή τους, ανανεώνοντας το πνεύμα μέσα στον δικό τους κόσμο (τη ζωή, το φρόνημα, την θεωρία και την εμπειρία της Έκκλησίας), στο βαθμό που συλλογίζονται τον Λόγο της ζωής που αποκαλύπτεται στις Γραφές. Έπι του παρόντος, το νέο αυτό νέο-πατερικό παράδειγμα, ή επανεξέταση της νέο-πατερικής σύνθεσης όσο και της κληρονομιάς του Φλωρόφσκυ, θα καλοῦσε την Όρθόδοξη θεολογία να ξεπεράσει τη στείρα διπολικότητα Άνατολής και Δύσης, την όποία συναντά κανείς σε μεγάλο μέρος της θεολογίας στον άποηχο του Φλωρόφσκυ. Η Δύση, πλέον, δέν αποτελεί κάτι έξωτικά Άλλότριο, έναν βάρβαρο, τον όποιο πάντα προσμένουμε ως μία βολική λύση στην έλλειψη τόλμης εκ μέρους μας ως προς την πνευματική μας επιβεβαίωση. Μία τέτοια θεολογία, με βεβαιότητα είναι μετα-φλωρόφσκια θεολογία, έπειδή ακριβώς απορρίπτει αυτό το άρνητικό παράδειγμα που συναντάται στον Φλωρόφσκυ και σε συγγραφείς μετά άπ' αυτόν, αλλά μεταφέρει το κεντρικό όραμα της θεολογίας του για την νέα παγκόσμια δυτική πραγματικότητα, στην όποία βρίσκεται ή Έκκλησία. Έπομένως, όπως κι ό Φλωρόφσκυ άρχικά αντιμετωπίζει τους Πατέρες ως πηγή για τη σκέψη της, πηγή από την όποία άντλει και προς την όποία κατευθύνει το όραμά της, χωρίς, ώστόσο, να έγκλωβίζεται σε δουλική παπαγαλία όρων, σε ρουτίνα πράξεων, από την όποία δέν μπορεί να παρεκκλίνει χωρίς να πέφτει στην αίρεση και στην απαγόρευση ένασχόλησης ή και οικειοποίησης έτερόδοξων σκέψεων. Πρόκειται για μία έλευθερία εν έξαρτήσει, μία νέα πατερική σκέψη προορισμένη για μία Όρθοδοξία που δέν είναι πλέον δέσμια στα Βυζαντινά μνημεία του δικού της μεγαλείου, σαν ένα ζωο που άργοπεθαίνει. Πάνω από όλα, μία τέτοια νέα θεολογία θα έβλεπε τη Δύση όχι μόνο ως άδερφή και φίλη, αλλά ως την ίδια της τη ζωή. Η Δύση θα γινόταν πλέον άντιληπτή εκ νέου ως ή βάση για την αυτο-έξερεύνηση και αυτο-ανάκαλυψη της Όρθοδοξίας ως Άνατολής, μέσω της όποίας φτάνει στο σημείο από το όποιο ξεκίνησε και γνωρίζει τον έαυτό της για πρώτη φορά.