

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Ν. ΜΟΣΧΟΣ*

Ο ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ ΩΣ ΠΤΥΧΗ ΤΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ: ΚΡΙΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Παρατηρήσεις πάνω στα συστατικά αυτού που γενικά ορίζεται ως νεοελληνική πολιτική κουλτούρα έχουν γίνει κατά καιρούς από κάθε επιπέδου ανάλυση, είτε κοινωνιολογική είτε ιστορική και λαογραφική. Η σοβαρή εξέταση σε δύο πτυχές του (τον ορθόδοξο Χριστιανισμό και τον εθνικισμό) από τον κ. Θ. Λίποβατς¹ είναι μέρος αυτής της πολυτιμότερης προσπάθειας του επιστήμονα να ορίσει αυτό που συνήθως οι δημοσιογραφικές αναφορές αδυνατούν να καλύψουν, και στις γενικές της γραμμές η προσπάθεια αυτή συμπλέει σε βασικά της συμπεράσματα με τις τρέχουσες αναλύσεις σε ό,τι αφορά π.χ. τον κοινοτισμό, το πελατειακό σύστημα, κτλ. Το να προσπαθήσει όμως κανείς ν' αναλύσει τον Ορθόδοξο Χριστιανισμό ως συστατικό στοιχείο αυτής της κουλτούρας με τα μεθοδολογικά εργαλεία της διάκρισης σε *Gemeinschaft* και *Gesellschaft* περιέχει αρκετά προβλήματα που προέρχονται κυρίως από το γεγονός ότι ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός αυτοορίζεται ως η ιστορική, «ορατή»-«προδρομική» πλευρά ενός γεγονότος που για τον μη μετέχοντα σ' αυτό αποτελεί μια δογματική α-νόητη φράση: της Βασιλείας του Θεού, του τέλους της ιστορίας που αποκαλύπτεται και κατανοείται μέσω του προσώπου «Ιησούς ο Χριστός». Είναι λοιπόν ιδιαίτερα δύσκολη η θέση τόσο του εντός όσο και του εκτός Χριστιανισμού κοινωνιολόγου-ιστορικού να αναλύσει τον Ορθόδοξο Χριστιανισμό σε τέτοια έκταση, και είναι αυτονόητο ότι η τέτοια προσπάθεια οφείλει να εκτεθεί στην (καλόπιστη)

* Θεολόγος-βυζαντινολόγος.

1. Θ. Λίποβατς, «Ορθόδοξος Χριστιανισμός και Εθνικισμός: Δύο πτυχές της σύγχρονης ελληνικής πολιτικής κουλτούρας», στο *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τχ. 2 (Οκτώβριος 1993), σ. 31-47.

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, τχ. 4, ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 1994

κριτική βάσανο που υπηρετεί τον επιστημονικό διάλογο και τον πλουραλισμό.

Σύμφωνα με τις προς εξέτασιν απόψεις, κατά την ανάλυση της προελεύσεως του τριπτύχου «κοινοτισμός-πελατεία-ατομισμός» από το Χριστιανισμό συναντά κανείς τη ζωτική διάκριση μεταξύ παθητικής μεταβολής του κόσμου, η οποία, όπως υποστηρίζεται, εμπνέεται από τον Ορθόδοξο Χριστιανισμό και χαρακτηρίζει την ιστορία και την κοινωνία των Ορθόδοξων χριστιανικών λαών (Ελλήνων και Σλάβων), και της ενεργητικής μεταβολής του κόσμου, που εμπνέεται από τον Δυτικό Χριστιανισμό και χαρακτηρίζει τον σύγχρονο δυτικό κόσμο. Τα χαρακτηριστικά της πρώτης, παθητικής μεταβολής είναι ο «ολοκληρωτισμός» της κοινότητας, η διάβρωση του κόσμου και όχι η αλλαγή του, και η συνακόλουθη ατροφία των θεσμών και άρα της «κοινωνίας του συμβολαίου». Αντίθετα, υποστηρίζεται, ο δυτικός Χριστιανισμός οδήγησε στα ακριβώς αντίθετα χαρακτηριστικά: ατομική θεώρηση του κόσμου, μόνη τάση για μεταρρύθμιση των ανθρωπίνων, και συνεπώς έμφαση στους δικαιοκούς θεσμούς και το νόμο που υλοποιεί την «κοινωνία του συμβολαίου». Για να αποδειχθεί ο συλλογισμός αυτός παρουσιάζονται μια σειρά από ιστορικά και κατόπιν συστηματικά επιχειρήματα που πρέπει εδώ να εξετάσουμε προσεκτικά.

Α. Κατ' αρχήν υποστηρίζεται ότι στο Βυζάντιο έχουμε ένα «μεικτό σύστημα ιεροκρατίας» που αποτελείται από δύο στοιχεία, την εκκλησία και το κράτος. Μολονότι ο αυτοκράτορας ήταν το πρότυπο των δυτικών αυτοκρατόρων και βασιλέων, έλεγχε, σε αντίθεση μ' αυτούς, την Εκκλησία, η οποία είχε και μια ασαφή σχέση με το λαό, ο οποίος ως «κοινότητα πιστών» και ταυτιζόμενος με την «τέλεια κοινότητα» αποθαρρύνθηκε να αναπτύξει διαδικασίες και δομές αντίστασης προς τα έξω και κριτικού λόγου στο εσωτερικό, διότι η έννοια της διαφορετικότητας ως «αίρεσης» απωθούνταν αυτομάτως. Έτσι δημιουργείται ένα στατικό μοντέλο που η βυζαντινή πολιτική θεολογία χρησιμοποίησε για το ενιστικό πρότυπο μιας αντανάκλασης της «αρμονίας» του κόσμου δημιουργώντας έναν ολοκληρωτισμό της κοινότητας.²

Εδώ πρέπει να πούμε ότι η γενικά θεωρούμενη εικόνα μιας «βυζαντινής θεοκρατίας» δεν είναι ένα είδος «φυσικού φαινομένου», όπως συνήθως παρουσιάζεται, αλλά είναι το προϊόν μιας μακράς

2. Στο ίδιο, σ. 39-40.

και ιδιόρρυθμης «πάλης» μεταξύ της αυτοκρατορικής ιδέας που είναι ένα πολιτιστικό αγαθό κληρονομημένο από την ελληνιστική μοναρχία και τη ρωμαϊκή πολιτική σκέψη και που θεωρούνταν κυρίαρχο στοιχείο της τότε πολιτικής κουλτούρας, ταυτόσημο με την έννοια του «πολιτισμού» και της «προόδου» (κάτι σαν τη σημερινή ιδέα της Δημοκρατίας)³ από τη μια, και του Χριστιανισμού από την άλλη. Η βαρύτητα της αυτοκρατορικής ιδέας με τη συνακόλουθη ταύτιση αυτοκράτορα και εμπειρίας του ιερού είχε προέλθει από την (πραγματική ή φανταστική) υπέρβαση του πολιτικοκοινωνικού κατακερματισμού του αρχαίου κόσμου.

Πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου (ιδιαίτερα όταν μιλούμε για «παθητική μεταβολή» του κόσμου) ότι ο Χριστιανισμός, από μια μισούμενη περιθωριακή ομάδα που ήταν, κατάφερε μέχρι τον 5ο αιώνα: (α) να σχετικοποιήσει την αυτοκρατορική ιδέα (κάτι που φάνηκε ιδιαίτερα στις χριστολογικές έριδες του 5ου αι., κατά τις οποίες το κύρος του αυτοκρατορικού νόμου δεν ήταν πλέον «αρκετό» για να σταματήσει τις διαμάχες⁴)· (β) να μετατρέψει τη «φυγή στην έρημο» σ' ένα υποκείμενο μιας «νέας» κοινωνικής ηθικής (διότι αυτό ήταν ο μοναχισμός⁵)· (γ) να επιβάλει θεσμούς και δομές που είχε αναπτύξει στην πρώτη φάση της ιστορίας του ως κα-

3. Βλ. ειδικά για ιδιαίτερα στοιχεία σ' αυτό το θέμα Δ. Μόσχου, «Προϋποθέσεις για την αποτίμηση των σχέσεων βασιλείας-ιερωσύνης στο Βυζάντιο», στο *Σύναξη*, τχ. 47 (Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1993), σ. 33-42.

4. Πρβλ. τις καιρίες παρατηρήσεις του Ι. Μέγιεντορφ, *Η βυζαντινή κληρονομιά στην Ορθόδοξη Εκκλησία*, Αθήνα 1990, σ. 57-60.

5. Η σημασία ενός καινούριου ιδανικού κοινωνικής δράσης μέσα στην ιστορία φαίνεται από τα διάφορα ασκητικά κείμενα, όπως ο Βίος του Μ. Αντωνίου, κατά τον οποίο στα ασκητήρια «ἦν ἀληθῶς ἰδεῖν ὡσπερ χῶραν τινά καθ' ἑαυτὴν οὐσαν θεοσεβείας καὶ δικαιοσύνης. Οὐκ ἦν γάρ ἐκεῖ ὁ ἀδικῶν ἢ ὁ ἀδικούμενος, οὐδέ μέμψις φορολόγου» (Μ. Αθανασίου, *Βίος και πολιτεία του Οσίου Αντωνίου*, εκδ. ΕΠΕ, τ. 44, στ. 10-18), ενώ η παράλληλη ελληνική κοσμοθεώρηση (της οποίας η κινική Σχολή αποτελεί το σωσία του μοναχισμού) καταδικάζεται κανονικότητα. Η έννοια του «εργοχείρου» αποτελεί τη συμπύκνωση αυτής της ηθικής της εργασίας, η οποία αποκτά και τις κανονιστικές της δομές στις διατάξεις του Μ. Βασιλείου (4ος αι.), ενώ ο Θεόδωρος Στουδίτης, πολύ αργότερα (9ος αι.), θα επισημάσκει έμμετρα στους υποδηματοποιούς των μοναστηριών του ότι η σωστή χρήση των πρώτων υλών και η ευσυνείδητη εργασία στη μονή ισοδυναμεί με το χριστιανικό μαρτύριο (πρβλ. Ρ. Speck, *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einl. - krit. Text - Übers. - Komm.*, Βερολίνο 1968, σ. 151-152). Πιστεύω ότι αυτές οι μαρτυρίες πρέπει πρωτίστως να ερμηνεύονται ως μια «αντιγνωστική» κατεύθυνση του μοναχισμού, της οποίας η σημασία θα φανεί παρακάτω.

νονιστικές για το εσωτερικό του: το συνοδικό σύστημα και το κανονικό δίκαιο που προέκυψε απ' αυτό.⁶ Στη συνάφεια αυτή πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η κάπως ασαφής έννοια της «εκκλησιαστικής συνείδησης», που συνοδεύει το συνοδικό σύστημα, δεν είναι μια «ιδεολογική αντίληψη περί “δημοκρατικότητας” στην Ορθοδοξία», αλλά μια κίνηση αντίστασης στον αγώνα της πολιτικής-αυτοκρατορικής «θεολογίας» να ελέγξει τις συνόδους, πράγμα που έγινε ιδιαίτερα σαφές τον 5ο αιώνα. Οι απόψεις περί «ιεροκρατίας» στηρίζονται κυρίως σε απόψεις βυζαντινολόγων,⁷ που εκλαμβάνουν ως αντιπροσωπευτικά κείμενα —όπως του Ευσεβίου Καισαρείας⁸ και όχι του Χρυσοστόμου ή του ιερού Φωτίου π.χ.—, που μιλούν για την ύπαρξη αρχόντων ως φυσικής (και όχι κοσμικής) αναγκαιότητας⁹ ή συνάγουν συμπεράσματα από την προπαγανδιστική τέχνη και το αυλικό τυπικό.

Η πάλι αυτή δείχνει ότι ο «ολοκληρωτισμός της κοινότητας» όπως τον διαβάζουμε στα πανηγυρικά προπαγανδιστικά κείμενα δεν καλύπτει όλο το φάσμα των επιπτώσεων του Ορθόδοξου Χριστιανισμού στις συνειδήσεις των ανθρώπων και αυτό αιτιολογεί και μια σειρά λάθη που γίνονται στη συνάφεια αυτή, όπως η περιφημη ταύτιση του βυζαντινού πολιτικού μορφώματος με τις ανατολικές-ασιατικές μοναρχίες —είναι πολύ δύσκολο να δει κανείς στις κινεζικές πολιτικές δομές κάτι ανάλογο με τη ριζική κριτική από τη λαϊκή θρησκευτικότητα ενάντια στο «κράτος των Ρωμαίων», που ανιχνεύεται στην απαισιόδοξη λαϊκή χρησιμολογία και που τροφοδοτείται από το (έμφυτο στο Χριστιανισμό) εσχάτολο-

6. Η ευρεία πεποίθηση ότι ο συνοδικός θεσμός είναι η θεσμική μορφή διώξεως των «άλλως σκεπτομένων» είναι μάλλον λανθασμένη όταν εξετάσει κανείς τις γόνιμες αναζητήσεις, κυριολεκτικές διαπραγματεύσεις ανάμεσα σε διαφορετικές απόψεις, που είχαν τη μορφή βαπτιστηρίων Συμβόλων, πραγματειών, κτλ. και προσπάθειες για καταλλαγή κατά τις πρώτες Οικουμενικές Συνόδους. Βλ. S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*.

7. Με κλασικό παράδειγμα τον Beck, που χρησιμοποιείται και από τον Λίποβατς (ό.π., σ. 39). Στη συνάφεια αυτή χρησιμοποιείται συχνά και ο γερμανικός όρος Reichskirche για να χαρακτηρίσει τη Βυζαντινή Εκκλησία δίνοντας την εντύπωση ότι πρόκειται για κρατική εκκλησία.

8. Βλ. Ευσεβίου, *Τριακονταετηρικός*, II (εκδ. Heikel), σ. 194.

9. Βλ. π.χ. Ι. Χρυσοστόμου, *Εις τους Αδριάντας* ομ. ΣΤ': PG 49, 82B· επίσης Φωτίου, *Σχόλια εις την προς Ρωμαίους*: PG 118, 580C· στα κείμενα αυτά αναφέρεται η ύπαρξη αρχόντων ως προστασία από το νόμο της ζούγκλας και το δίκαιο του ισχυρότερου που είναι μια κοινά διαπιστωμένη αναγκαιότητα. Δεν υπάρχει εδώ καμιά «απάρνηση», αλλά αντίθετα τονίζεται το πολιτικό στοιχείο.

γικό στοιχείο¹⁰— ή ακόμα και η λάθος εκτίμηση ότι η ορθοδοξία απολιθώθηκε μετά τον 9ο αι.¹¹ ως αποτέλεσμα της ταύτισής της με την κατεστημένη ιδεολογία· λάθος για όσους γνωρίζουν τη σημασία της ησυχαστικής διαμάχης, τον 14ο αι.

Όλ' αυτά τα δεδομένα δείχνουν, συνεπώς, ότι ο Χριστιανισμός όχι μόνο δεν είναι υπεύθυνος για τη δημιουργία του «καισαροπαπικού», μυθικού κράτους αλλά και το περιόρισε αρκετά και με ποικίλους τρόπους.

Β. Η δεύτερη θέση είναι ότι η εντολή της αγάπης, όπως βιώνεται στον Ορθόδοξο Χριστιανισμό, καταδικάζει το «Νόμο» σε αχρηστία και νομιμοποιεί τη βυζαντινή υποκρισία δημιουργώντας κατά κάποιο τρόπο ένα ιδεολογικό θεμέλιο του ολοκληρωτισμού της κοινότητας που αναφέραμε πριν. Γιατί συμβαίνει αυτό; Η εξήγηση που δίνεται είναι ότι, σε αντίθεση με τον καθολικό και προτεσταντικό Χριστιανισμό (που βασιζόμενοι πάνω στο πρόβλημα της θέλησης και του Νόμου ανέπτυξαν κριτικό λόγο και ενδοκόσμια ασκητική ως αποτέλεσμα της πίστης και της αμφιβολίας περί τη δικαίωση), δημιουργήθηκε μια «ορθόδοξη ιδεολογία» που συνδύασε βασικά γνωρίσματα πτυχών του ελληνικού πνεύματος (πλατωνισμός-νεοπλατωνισμός) με μορφές παγανιστικής θρησκευτικότητας. Έχουμε συνεπώς έναν γνωστικίζοντα, ανιστορικό Χριστιανισμό που τονίζει την παθητική θέαση (contemplation) και τη φυγή από τα εγκόσμια.¹²

Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η κατηγορία για λανθάνοντα γνωστικισμό στην Ορθοδοξία σκοντάφτει στους συνεχείς αγώνες των (υποτίθεται) κατ' εξοχήν εκπροσώπων της «παθητικής θέασης», των ασκητών, να διαμορφώνουν ένα πρακτικό πρότυπο ήθους και να πολεμήσουν το νεοπλατωνισμό, όπως αυτός εμφανιζόταν με τη μορφή του μεσσαλιανισμού, ωριγενισμού, βογομιλισμού και των διδασκαλιών των αντιησυχαστών. Όλες αυτές οι διδασκαλίες, μολοντί χρησιμοποιούσαν ένα λεξιλόγιο πανομοιότυ-

10. Μια καλή αναφορά στο θέμα βλ. στο G. Podskalsky, *Byzantinische Reichschatologie*, Μόναχο 1972, και ακόμα Σ. Κουρούση, «Αι αντιλήψεις περί των εσχάτων του κόσμου και η κατά το έτος 1346 πτώσις του τρούλλου της Αγίας Σοφίας», στο *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, τχ. 37 (1969/70), σ. 211-250.

11. Λίποβατς, ό.π., σ. 40.

12. Στο ίδιο, σ. 42-43.

πο μ' εκείνο της ασκητικής φιλολογίας (των λεγόμενων «νηπι-κών» κειμένων), όπως π.χ. ο «φωτισμός», η «κάθαρσις» κτλ., έγιναν ωστόσο αντικείμενο σφοδρής πολεμικής από τον εκκλησιαστικό μοναχισμό.¹³ Ο λόγος ήταν ότι η πάλη εναντίον αυτών δεν είναι παρά η πάλη κατά του μονιστικού μοντέλου του (νεο-πλατωνικού) Ελληνισμού που επέμενε να αναγάγει τον κόσμο και τη γνωστική ικανότητα του ανθρώπου σ' ένα ενιαίο οντολογικό θεμέλιο (όπου «ταυτόν νοεῖν τε καὶ εἶναι», «ἔλλαμψις» είναι η συνειδητοποίηση αυτής της ταύτισης, κτλ.) που καταρράκωνε την έννοια της ελευθερίας.

Από την πάλη αυτή διαμορφώνεται η έννοια της «θέλησης» που αντιδιαστέλλεται πολύ σωστά από την αρχαιοελληνική «βούληση»,¹⁴ διότι η τελευταία παρακάμπτει το θέμα της ελευθερίας. Ο απόστολος Παύλος και ο Αυγουστίνος είχαν «ανακαλύψει» την ιδιαιτερότητα της θέλησης, γιατί αυτή προέρχεται από τη βιβλική «ασυνέχεια» μεταξύ κόσμου και Θεού (αυτό σημαίνει ότι η προέλευση της πολλότητας του κόσμου είναι η ελεύθερη δημιουργική ενέργεια του Θεού και όχι η υποχρεωτική απορροή από κάποιο «Εν, «Είναι, κτλ.), την οποία επεξεργάστηκε κατόπιν η ορθόδοξη χριστιανική θεολογία των λεγόμενων Ελλήνων Πατέρων.¹⁵ Όχι μόνο στη θεολογία αλλά και στην ασκητική πράξη, η πάλη αυτή επέτρεψε στον ασκητισμό, με τη μορφή που τον γνωρίζουμε από τη μεσοβυζαντινή περίοδο και μετά, να αποκτήσει έναν δυναμικό χαρακτήρα στη βυζαντινή κοινωνία, ενώ λογικά θα είχε μετατραπεί σε ένα περιθωριακό φαινόμενο μιας élite. Τα στοιχεία αυτά θα έπρεπε σε θεωρητικό επίπεδο να ακυρώνουν ή τουλάχιστον να μην ευνοούν τον γνωστικής αποχρώσεως παθητικό πραγματισμό για τον οποίο κατηγορείται η Ορθοδοξία.

13. Η σύγχρονη έρευνα έχει επιμείνει πολύ στο υπόβαθρο των διαφορών μεταξύ νεοπλατωνικής «εκστάσεως» και χριστιανικής «θεώσεως», «νου» και «καρδιάς» κτλ. και έχει δείξει ότι ο γνωστικός, contemplatif χαρακτήρας ανήκει στην πρώτη θεώρηση αλλά όχι στη δεύτερη. Βλ. J. Meyendorff, «Messalianism or Anti-Messalianism; A fresh Look at the "Macarian" Problem», στο P. Granfield - J.J. Jungmann (επιμ.), *Kyriakon Festschrift Johannes Quasten*, Μόναχο 1974, σ. 585-590.

14. Λίτοβατς, ό.π., σ. 44.

15. Στο θέμα αυτό έχουν σημειωθεί πολλές εξελίξεις από την εποχή των θεωριών περί «εξελληνισμού του Χριστιανισμού» του Α. v. Harnack, στον οποίο καταφεύγει ο κ. Λίτοβατς (ό.π., σ. 44). Βλ. π.χ. Ι. Ζηζιούλα, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός». Η συνάντηση των δύο κόσμων», στο *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. ΣΤ', Αθήνα 1976, σ. 519-559.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι παρά τη βέβαιη προσπάθεια για συγκρότηση μιας ολοκληρωτικής ιδεολογίας που θα έθετε υπό έλεγχο τον μονίμως πάσχοντα από κατακερματισμό ύστερο αρχαίο κόσμο περί τη Μεσόγειο και την Ευρώπη, την οποία κατέβαλαν συνειδητά ή ασυνειδητά οι φορείς και θεσμοί της «Βασιλείας των Ρωμαίων», υπήρχαν ισχυρά ερείσματα αντίστασης (κριτικού λόγου) σ' αυτή την προσπάθεια που προέρχονταν ακριβώς από την Ορθόδοξη Εκκλησία. Είναι τουλάχιστον άδικο να περιορίζουμε τον ριζοσπαστικό κοινωνικό προσανατολισμό αυτής της Εκκλησίας σε αιτήματα που εμείς σήμερα χαρακτηρίζουμε φονταμενταλιστικά (επί το ελληνικότερον ζηλωτικά) ή μισαλλόδοξα, λησμονώντας μια κατηγορία αιτημάτων που (πάλι εμείς σήμερα) χαρακτηρίζουμε προοδευτικά, όπως η άρνηση της Εκκλησίας να χαρακτηρίσει τους πεσόντες στις εκστρατείες κατά των Αράβων αυτοδίκαια μάρτυρες και να δημιουργήσει έτσι προηγούμενο «ιερού πολέμου»,¹⁶ ή η απροθυμία (ακριβώς των ζηλωτών Στουδιτών μοναχών!) να συναινέσουν στην εξολόθρευση των παυλικιανών δηλώνοντας ότι προτιμούν να διαφωτίζουν τους αιρετικούς αντί να τους σκοτώνουν,¹⁷ ή η πλήρης αποδοχή τής (σήμερα άγνωστης!) πρακτικής να υπάρχουν ναοί για τις θρησκευτικές μειονότητες στην Κωνσταντινούπολη (τζαμιά για τους Άραβες, καθολικές εκκλησίες για τους Νορμανδούς ή τους Γερμανούς) την εποχή της παντοδυναμίας της Ορθοδοξίας, ή η σαφής αντίθεση των εκκλησιαστικών Πατέρων του 4ου αι. στην κοινωνική καταπίεση των κρατικών νόμων (των λεγόμενων «ρωμαϊκών») στα θέματα ύπαρξης ιδιωτικών φυλακών ή διάκρισης κατά των γυναικών,¹⁸ κ.ά.π.

Μ' όλα αυτά δε θέλω να υποστηρίξω ότι ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός είναι από μόνος του άτρωτος στην ιδεολογικοποίηση. Το να ανευρίσκει όμως κανείς ειδικά στην Ορθοδοξία στοιχεία που οδηγούν στον «παθητικό πραγματισμό» και μέσω αυτού στην «απάρνηση της έλλειψης» (δηλ. της ανθρωπίνης αμαρτωλότητας, ό-

16. Για το πρόβλημα βλ. Α. Κόλια-Δερμιτζάκη, *Ο βυζαντινός «ιερός πόλεμος»*, Αθήνα 1991, ιδιαίτερα σ. 126-145, όπου όμως η Εκκλησία εμφανίζεται περισσότερο ενδοτική στην ιδέα του ιερού πολέμου, απ' ό,τι οι μαρτυρίες που προσάγονται επιτρέπουν να υποθέσουμε. Γεγονός παραμένει ότι στα μέσα του 10ου αι. η βυζαντινή Εκκλησία απέρριψε το σχετικό αίτημα του Νικηφόρου Φωκά.

17. Βλ. Θεόδωρου Στουδίτου, *Επιστολαί* 47, P.G. 99, 1485C, και V. Grumel, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, τ. I, Παρίσι 1989, αρ. 383-384.

18. Πρβλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 37, P.G. 36, 289A.

πως θα έλεγε το χριστιανικό γλωσσάρι), ισοδυναμεί με το λάθος της ταύτισης του Λόγου συνολικά με τον εργαλειακό λόγο της εξουσίας.

Γ. Από την άλλη, δε βλέπω για ποιο λόγο η Ορθοδοξία είναι περισσότερο γενεσιουργός «απάρνησης» και «φетиχισμού» (και σημειωτέον ότι η Ορθοδοξία πάλεψε κατ' εξοχήν τη μη-ιστορική προοπτική της «αυτοθέωσης» και της «φαντασιακής φυγής» ως ψεύτικη και δαιμονική), ενώ είναι ρεαλιστικότερη η «κοινότητα των πιστών» των βαπτιστών που αυτοκατανοείται εν πολλοίς ως παλαιοδιαθηκική κοινότητα «σεσωσμένων», ο «περιούσιος λαός» των άγγλων πουριτανών, οι οποίοι ήταν οι κυριότεροι μοχλοί της Δημοκρατίας στην Αγγλία αλλά και οι κυριότεροι πρωταγωνιστές ενός «ιερού πολέμου» κατά των καθολικών βασιλέων ή ο καλβινισμός που με την ενδοκόσμη ηθική έβλεπε τους ανθρώπους να έχουν ήδη διανύσει την «ενεργητική διαμεσολάβηση» και να είναι ή «σωσμένοι» ή «απωλεσμένοι» με αποτέλεσμα την περίφημη εσωτερική (και σε μερικές περιπτώσεις θεσμική) δικτατορία του ηθικισμού. Αν το εργασιακό ήθος των καλβινιστών ήταν αντικειμενικά παραγωγικότερο στον αγώνα του να πείσει για ορθότερη διαχείριση του ιερού στην ιστορία (στην οποία απέτυχε ο παπισμός εφόσον απέτυχε να θέσει σε τάξη τον αναρχούμενο μεσαιωνικό κόσμο) δεν είναι επειδή εμπνέεται από μια κοινωνία περισσότερο πραγματιστική και με λιγότερες «ελλείψεις» και «απαρνήσεις» από την «πολιτεία των Ρωμαίων». Ο στατικός κόσμος της «κοινότητας των πιστών» δεν εξελίχθηκε επειδή «η συνεχής αλλαγή ανθρωπίνων πραγμάτων είναι το θέλημα του Θεού»,¹⁹ αλλά επειδή η συνεχής αλλαγή ανθρωπίνων πραγμάτων για να επιβληθεί το θέλημα του Θεού έφερε τον κόσμο (δηλ. την Ευρώπη) στην καταστροφή, μετά τους θρησκευτικούς πολέμους του 16ου-17ου αι. Η επιβολή του θελήματος του Θεού μέσα από μια νομική δικτατορία των σχολαστικών ήταν το κίνητρο για τις μεταρρυθμίσεις (από εκεί προέρχεται και το σύνθημα *ecclesia semper reformanda*, του οποίου την πατρότητα φέρει ο υπέρμαχος του παπισμού και των μεταρρυθμίσεων του Cluny και πρωταγωνιστής του Σχίσματος του 1054 Ουμβέρτος της Silva Candida και όχι κάποιος μεταρρυθμιστής του 16ου αιώνα!). Το ότι η καθολική εκκλησία επέβαλε το φυσικό δίκαιο στην οργάνωση της εκκλησίας και της κοινωνίας είναι

19. Λίποβατς, ό.π., σ. 45.

προϊόν ανάγκης. Διότι αρχικά μεν στον Αυγουστίνο ακόμη το φυσικό δίκαιο λειτουργούσε. Στον Γρηγόριο τον Μέγα και τον Ισίδωρο Σεβίλλης, όμως, το κράτος (*imperium*) χρησίμευε μόνο για να προστατεύει τη θρησκευτική εξουσία (*sacerdotium*).²⁰ Η κατάργηση αυτής της θρησκευτικής εξουσίας, τα γενικότερα κοινωνικοοικονομικά δεδομένα του Ύστερου Μεσαίωνα (εξεγέρσεις του 14ου αι.) και η μακρά περίοδος θρησκευτικών πολέμων έφεραν την «κρίση της πνευματικότητας» και την άνοδο της νεωτερικότητας στη Δυτική Ευρώπη, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι την ίδια περίοδο στο Ύστερο Βυζάντιο δεν είχαν εμφανισθεί κι εκεί στοιχεία νεωτερικότητας.²¹ Τα νεωτερικά στοιχεία στη Δύση οδήγησαν σαφώς σε σοβαρότατες θετικές εξελίξεις στην πολιτική σκέψη, όπως η έννοια του «κράτους δικαίου» ως θεσμού απαλλαγμένου από μεταφυσικές-μυθικές διαστάσεις (ένα στοιχείο, για τη γέννηση του οποίου, όπως είπαμε, δε φέρει την ευθύνη ο Ορθόδοξος Χριστιανισμός). Ταυτόχρονα, όμως, κατά αντιφατικό τρόπο υπήρξαν οι αιτίες αναπτύξεως καταστροφικών στοιχείων όπως η γενικευμένη στρατιωτικοποίηση και ο μιλιταρισμός (η «σκοτεινή» πλευρά της εθνικής ιδέας), ο καπιταλισμός και φυσικά η επεκτατική διάθεση απέναντι στους μη-δυτικούς πολιτισμούς (η «σκοτεινή» πλευρά της έννοιας «σύγχρονος άνθρωπος» με τον αντίποδά της τον «αγαθό άγριο»), απαράλλακτα όπως ο «καισαροπαπισμός» υπήρξε η σκοτεινή πλευρά της χριστιανικής «Οικουμένης».

Τόσο λοιπόν στην Ανατολή όσο και στη Δύση υπάρχουν κάποια δεδομένα αρνητικά στην πολιτική κουλτούρα των λαών, που μπορεί να τα συνδέσει κανείς, αν θέλει, με το Χριστιανισμό. Υπάρχουν όμως και σημαντικότερα στοιχεία θετικά. Αν κανείς απολυτοποιήσει τις διάφορες μορφές του Χριστιανισμού (αναφορικά με τις επιπτώσεις τους στην πολιτική κουλτούρα) και τα γεωγραφικά πλαίσια κάθε περιοχής, τότε ιδεολογικοποιεί το Χριστιανισμό και ετοιμάζει το έδαφος για τον εργαλειακό λόγο μιας ολοκληρωτικής θεώρησης, είτε «ελληνορθόδοξη ιδεολογία» είναι αυτή είτε «καλβινιστικός εξωτερικός πραγματισμός». Αν θέλει κανείς να συνδιαλεχθεί με το Χριστιανισμό, είναι πιο γόνιμο να δει τα κριτικά στοι-

20. F. Dvornik, *Early Christian and byzantine Political Philosophy. Origins and Background I*, Washington 1966, τ. II, σ. 839-850.

21. Βλ. D. Moschos, «Der Streit um die Methode der Naturbeobachtung im späten Byzanz - geistesgeschichtliche und theologische Konsequenzen», στο *Orthodoxes Forum*, 6 (1992) 2, σ. 209-220.

χεία που περιέχει. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι όχι μόνο οι προφήτες του Ισραήλ αλλά και όλοι οι χριστιανοί πιστεύουν ότι «τα είδωλα των εθνών αργύριον και χρυσίον» και ότι ο βυζαντινός αυτοκράτωρ ονομάσθηκε από τους χριστιανούς «νέος Μωυσής» και «νέος Παύλος», «νέος Χριστός» όμως δεν ονομάσθηκε ποτέ. Αν χρησιμοποιήσουμε ένα ιδεολογικοποιημένο μείγμα Ορθοδοξίας και Ελληνισμού ως ένα εγκεφαλικό σημείο ερμηνείας όλων των εξελίξεων στην Ανατολική Ευρώπη, τότε σαφώς διολισθαίνουμε προς την ανάπτυξη ενός νέου εργαλειακού λόγου που οδηγεί είτε στον ολοκληρωτισμό ενός «περιουσίου έθνους», «αγίων Τόπων», «αγίου χρόνου» (όπου στοιχεία φολκλορικά ή αγροτικά εμφανίζονται ως «άγια», απλώς επειδή είναι παλαιότερα), «Τρίτης Ρώμης», «Μεγάλης Ιδέας» κτλ., είτε στο αντίστροφό τους, όπως είναι το ιδεολόγημα «αντιδραστική Ορθοδοξία»-«προοδευτική Δύση». Όποιος κατανοεί την έννοια «Εκκλησία» με τους όρους της Χαλκηδόνος (ότι το αιώνιο και το τωρινό είναι συνδεδεμένα «ασυγχύτως και αδιαιρέτως»), τότε είναι έτοιμος ν' αναπτύξει έναν κριτικό και απελευθερωτικό (διότι προφητικό) λόγο που κατανοεί τη σημασία του ανθρώπου στην αγιότητα αλλά και στην αμαρτωλότητα του κι έτσι σέβεται τους θεσμούς και τους νόμους και, εφαρμόζοντας την αποφαιτική θεώρηση, αρνείται να εξαντλήσει τις έννοιες «Εκκλησία» και «αλήθεια» στα φαντασιακά μορφώματα «έθνος», «λαός» κτλ. Γίνεται, μ' αυτόν τον τρόπο, αλάτι στυπτικό για κάθε μορφής «θεοκρατία», ταυτόχρονα όμως κρίνει και αποειδωλοποιεί και τους όρους «άτομο», «Δημοκρατία», «εκσυγχρονισμός» από το μυθικό τους προσωπείο. Μ' άλλα λόγια βοηθά και δεν καταργεί το στοιχείο του πολιτικού.

Γραμματεία Σύνταξης: Το άρθρο του κ. Θ. Λίποβατς έχει προκαλέσει και άλλη «αντιβολή», η οποία θα δημοσιευτεί στο επόμενο τεύχος, αφού γνωστοποιηθεί στο συγγραφέα ώστε να τις αντιμετωπίσει συνολικά.