

Σταῦρος Γιαγκάζογλου

Στὸ μεταίχμιο τῆς θεολογίας

Δοκίμια γιὰ τὸν διάλογο
θεολογίας καὶ πολιτισμοῦ

Ἐκδόσεις Δόμος

Ἡ ἐπίδραση τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς στὴ νεοελληνικὴ θεολογία

Μὲ τὴν Ὀκτωβριανὴ ἐπανάσταση τοῦ 1917 οἱ διαφαινόμενες ἀπὸ τὸν 19ο αἰ. ἀνανεωτικὲς τάσεις τῆς ρωσικῆς ὀρθόδοξης σκέψης πέρασαν ἀναγκαστικὰ τὰ σύνορα τῆς χώρας καὶ κάτω ἀπὸ συχνὰ ἀντίξοες συνθήκες συνάντησαν τὰ πρωτοποριακὰ θεολογικὰ καὶ φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς δυτικῆς Εὐρώπης καὶ διαλέχθηκαν μαζί τους γόνιμα καὶ δημιουργικά. Ἡ μαζικὴ ἔξοδος τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν διανοουμένων ἀπὸ τὴ Ρωσία ἐμφάνισε σταδιακὰ μιὰν ἐκπληκτικὴ ἀνθηθὴ τῆς ρωσικῆς διανόησης στὴν Εὐρώπη καὶ στὴν Ἀμερικὴ, κυρίως στοὺς τομεῖς τῆς ἱστορίας, τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς θεολογίας. Ἔτσι, συγκροτεῖται μίᾳ ὀλόκληρη ἱστορικὴ σχολὴ μὲ ἐπίκεντρο τὴ μελέτῃ τοῦ Βυζαντίου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ του (Γεώργιος Ὁστρογκόρσκυ, Ἀλέξανδρος Βασίλιεφ, Δημήτριος Ὁμπολένσκυ, Ἀνδρέας Γκραμπάρ, Ἰγὸρ Σεφτσένκο). Μία ἄλλη σχολὴ ἀφορᾷ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ μὲ ἄξονα τὸν χριστιανικὸ ὑπαρξισμό (Νικόλαος Μπερδιάεφ, Δημήτριος Μερεζκόφσκυ, Λέων Σεστώβ, Νικόλαος Λόσκυ, Σέμιον Φράνκ, Ἴβάν Ἰλιν)¹. Μὲ ἐπίκεντρο δύο θεολογικὰ ἰνστιτούτα, τὸν Ἅγιο Σέργιο τοῦ Παρισιοῦ (1925) καὶ τὸν Ἅγιο Βλαδίμηρο τῆς Νέας Ὑόρκης (1948), τὰ ὁποῖα δημιουργήθηκαν γιὰ νὰ καλύψουν τὶς λατρευτικὲς καὶ ποιμαντικὲς ἀνάγκες τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, ἀναπτύχθηκε μίᾳ νέα θεολογικὴ σκέψη, ἐκφράζοντας ποικίλα ρεύματα, ὅπως ἡ νεοπατερικὴ σύνθεση, οἱ παλαμικὲς σπουδὲς καὶ ἡ ἀνανέωση τῆς ἡσυχαστικῆς καὶ νηπτικῆς θεολογίας, ὁ ἀποφατισμὸς, ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία, ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας, ἡ λειτουργικὴ θεολογία κ.λπ. Θεολογικὲς προσωπικότητες, ὅπως ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ὁ π. Σέργιος Μπουλγκάκωφ, ὁ Βλαδίμηρος Λόσκυ, ἡ Μύρρα Λὸτ-Μποροντίν, ὁ π. Κυπριανὸς Κέρν, ὁ Λεωνίδας Οὐσπένσκυ, ὁ π. Νικόλαος Ἀφανάσιεφ, ὁ Παῦλος Εὐδοκίμωφ καὶ οἱ μεταγενέστεροι π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν, π. Ἰωάννης Μάγιεντορφ καὶ

¹ Βλ. Δημήτριου Μπαλτᾶ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς φιλοσοφίας*, ἐκδ. Ἐναλλακτικὲς ἐκδόσεις, Ἀθήνα 2007. Τοῦ ἴδιου, *Ρῶσοι φιλόσοφοι*, ἐκδ. Σαββάλας, Ἀθήνα 2002.

π. Μπόρις Μπομπρίσκοϋ, συνέβαλλαν σὲ μιὰν ἄλλη ἔκφραση καὶ μαρτυρία τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ παράδοσης, ἡ ὁποία εἶναι ἀνοικτὴ καὶ διαλέγεται μὲ τὶς μεγάλες θεολογικὲς καὶ πολιτισμικὲς ἀνακατατάξεις στὴ δυτικὴ Εὐρώπη.

Ἡ προεπαναστατικὴ πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογίας

Ἄλλὰ τί μετέφεραν οἱ Ρῶσοι αὐτοὶ διανοούμενοι στὶς πνευματικὲς τοὺς ἀποσκευές, ὅταν ἠττημένοι καὶ διωγμένοι ἐγκατέλειπαν τὴν πατρίδα τοὺς γιὰ νὰ ζήσουν καὶ νὰ δημιουργήσουν ἐκ νέου στὴν Εὐρώπη καὶ στὴν Ἀμερικὴ; Ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ στὸ δίτομο ἔργο του *Οἱ δρόμοι τῆς ρωσικῆς θεολογίας*², περιέγραψε μὲ σαφὴ καὶ διεισδυτικὸ τρόπο τὰ πρόσωπα, τὰ ρεύματα, τὶς ιδέες καὶ τὶς περιπέτειες τῆς ρωσικῆς θεολογικῆς σκέψης ὡς τὶς παραμονές τῆς ἐπανάστασης τοῦ 1917. Παρὰ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ καὶ λειτουργικὴ παράδοσή της, παρὰ τὴν ἄμεση σχέση μὲ τὸ Βυζάντιο κυρίως κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνες τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τῶν Ρώσων³, ἡ πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογίας ἀπὸ τὸν 16ο αἰῶνα καὶ ἐξῆς ἐμφάνισε ἔντονα τὴν τάση γιὰ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴ θεολογία τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. «Βεβαίως δὲν ἐσημειώθη τότε κανένα ρήγμα εἰς τὴν πνευματικὴν ἐμπειρίαν καὶ ἡ ρωσικὴ εὐσέβεια ἐξηκολούθησε νὰ διατηρῆ ὅλην τὴν ἀρχαϊκὴν τῆς ἐμφάνισιν. Ἡ θεολογία ὅμως ἔχασε τὸν πατερικὸν τρόπον τοῦ σκέπτεσθαι καὶ τὴν πατερικὴν μέθοδον»⁴. Ἡ τάση αὐτὴ ὑπαγορευόταν ἀπὸ μιὰ διάθεση αὐτονόμησης τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς σκέψης

² Ἀπὸ τὸ δίτομο ἔργο Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Part One & Part Two, Nordland Publishing Company 1979· στὰ ἑλληνικὰ ἔχει μεταφραστεῖ ὁ πρῶτος τόμος, βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, Μέρος πρῶτο, μτφρ. Εὐτυχίας Γιούλτση, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1983. Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ δευτέρου τόμου εἶχε ἤδη ἀπὸ τὸ 1962 συμπεριληφθεῖ στὸν σὺλ. τόμο *Θεολογία, Ἀλήθεια καὶ Ζωή*, βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», σὺλ. τόμος *Θεολογία, Ἀλήθεια καὶ Ζωή. Πνευματικὸν Συμπόσιον*, ἐκδ. Ἀδελφότητος «Ἡ Ζωή», Ἀθῆναι 1962.

³ Βλ. Μάγιεντορφ, *Βυζάντιο καὶ Ρωσία. Μελέτη τῶν βυζαντινῶ-ρωσικῶν σχέσεων κατὰ τὸ 14ο αἰῶνα*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1988. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», *ὁ.π.*, σσ. 15-59.

⁴ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», *ὁ.π.*, σ. 25.

και ανάδειξης τῆς τοπικῆς και ἐθνικῆς παράδοσης ὡς αὐθεντικῆς ἔκφρασης τῆς Ἐκκλησίας. Σύμφωνα με τὸν Σολοβιῶφ, ἐπρόκειτο γιὰ «ἓνα Προτεσταντισμὸ ἐθνικῆς παράδοσης»⁵. Ὁ δρόμος αὐτὸς μοιραῖα διερχόταν ἀπὸ τὸν ἀφελληνισμὸ και τὴν ὑπέρβαση τοῦ βυζαντινοῦ παρελθόντος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας. Δίχως στέρεη και αὐθεντικὴ θεολογικὴ ταυτότητα, ἡ θεολογικὴ σκέψη στὴ Ρωσία κάτω ἀπὸ τὴν ἔντονη ἐπίδραση τῆς ρωμαιοκαθολικῆς ἢ τῆς προτεσταντικῆς νοοτροπίας ἐμφάνισε σταδιακὰ τὰ χαρακτηριστικὰ μιᾶς «ψευδομόρφωσης»⁶. Ἐνῶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας στὴ λειτουργικὴ τῆς ζωῆς και εὐσέβεια ἦταν ὀρθόδοξη, ἡ θεολογικὴ τῆς ἔκφραση εἶχε ἀλλοτριωθεῖ ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ Δύση. «Τὸ ἀλγεινότερον σημεῖον ὅλης αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως εἶναι ἀσφαλῶς ὁ παράδοξος ἐκεῖνος διαχωρισμὸς μεταξὺ θεολογίας και εὐσεβείας, γνώσεως και προσευχῆς, σπουδαστηρίου και ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας: ἓνα διαζύγιον, ἓνα σχίσμα μεταξὺ “διανοουμένων” και “λαοῦ” μέσα εἰς αὐτοὺς τούτους τοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας. [...] Ἡ θεολογικὴ ἐπιστήμη ἦλθεν εἰς τὴν Ρωσίαν ἀπὸ τὴν Δύσιν. Παρέμεινε ξένη ἐπὶ μακρότατον διάστημα. Μὲ πείσμα ἐπέμεινε νὰ ὀμιλῇ μίαν ἰδιαιτέραν γλῶσσαν (ἡ ὁποία δὲν ἦτο γλῶσσα οὔτε τοῦ κόσμου οὔτε τῆς προσευχῆς). Ἐτσι παρέμεινε ὡς ἓνα ξένον σῶμα μέσα εἰς τὸν ἐκκλησιαστικὸν ὀργανισμὸν»⁷. Ὁ Φλωρόφσκυ θὰ ἐπισημάνει τὴ διάσταση αὐτὴ μεταξὺ ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας και ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς και τίς συνέπειές τῆς στὴν ἱστορία τῆς ρωσικῆς θεολογίας. Ἡ ἀγνοια, ἡ δυσπιστία και ἡ ἐχθρότητα πρὸς τὴ θεολογία, ἐν τέλει, θὰ ἀποβεῖ στὰ λαϊκὰ στρώματα ἓνα εἶδος γνωσιομαχίας, κυριολεκτικὰ μίαν θεολογικὴ ἀφασία. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ ἔγινε εὐσεβῆς ἀγνωστικισμὸς πὸ ἐπικεντρώθηκε στοὺς κανόνες και στὴ λατρεία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τυπικοῦ. Χωρὶς θεολογικὰ κριτήρια, ἀνοίγε ὁ δρόμος γιὰ ἓνα εἶδος συναισθηματικῆς και ψυχολογικῆς εὐσέβειας. Ἡ ρωσικὴ ψυχὴ γινόταν εὐπερίτρεπτη σὲ ποικίλους πειρασμούς. Τὰ ἀνώτερα κοινωνικὰ στρώματα ἐκλιναν πρὸς τὴν ἀπιστία και τὴν πνευματικὴ ἀναρχία, ἐνῶ τὰ λαϊκότερα ζοῦσαν τὴν πίστη τους μέσα σὲ πλῆθος προλήψεων. Πολὺ συχνὰ ἡ ἐπιστροφή στὴν πίστη και στὴν

⁵ Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὁ.π., σσ. 29.

⁶ Κριτικὴ στὴν ἔννοια τῆς «ψευδομόρφωσης», τὴν ὁποία εἰσηγήθηκε ὁ Φλωρόφσκυ, βλ. στὸ ἄρθρο τῆς Dorothea Wendebourg, «“Pseudo-morphosis”: A Theological Judgement as an Axiom in the History of Church and Theology», *The Greek Orthodox Theological Review*, 3-4/1997, σσ. 321-342.

⁷ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 17-18.

Ἐκκλησία συνδεόταν μὲ τὴν ἐπιστροφή στὸν λαό. Οἱ σλαβόφιλοι μάλιστα καλλιέργησαν τὴν ταύτιση λαοῦ καὶ Ἐκκλησίας, ἐνῶ ὁ τύπος τῆς λαϊκῆς εὐσέβειας ἐξέφραζε τὴν ἴδια τὴν Ὀρθοδοξία. «Καὶ ἐθεωρεῖτο ὀρθότερον καὶ ἀσφαλέστερον, προκειμένου νὰ μάθη κανεὶς τί εἶναι ἡ Ὀρθοδοξία, νὰ ἀπευθύνεται εἰς τὸν “λαόν”, παρὰ νὰ ἐρωτᾷ τοὺς “Πατέρας”». Ἐτσι ὅμως ἡ θεολογία ἔμενεν ἔξω ἀπὸ τὸ οἰκοδόμημα τῆς “ρωσικῆς Ὀρθοδοξίας”⁸. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι κατὰ τὴν περίοδο αὐτή, ὄχι μόνο ἡ Ρωσία ἀλλὰ καὶ σύμπασα ἡ ὑπὸ τὸν ὀθωμανικὸ ζυγὸ ὀρθόδοξη Ἀνατολή, ἔρμαιο τῶν ἱστορικῶν συγκυριῶν, ἀποδέχτηκε, ἀβασάνιστα τὶς περισσότερες φορές, τὶς προϋποθέσεις καὶ τὰ κριτήρια τῆς δυτικῆς θρησκευτικότητος. Ἡ ἀντιπαλότητα προτεσταντῶν καὶ ρωμαιοκαθολικῶν μεταφέρθηκε δραματικά καὶ στὴν ὀρθόδοξη Ἀνατολή. Ἐτσι, ἐμφανίστηκε προοδευτικά μία βαθιὰ ἀλλοίωση τῆς θεολογίας καὶ τοῦ ἥθους τῶν ὀρθόδοξων. Οἱ περίφημες «Ὁμολογίαι Πίστewος» τῆς περιόδου αὐτῆς μαρτυροῦν τὴν παγίδευση καὶ τὴ «βαβυλωνεὶα αἰχμαλωσία» τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας στὴ Δύση. Ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολή, πέρα ἀπὸ τοὺς «ἐνωτικούς» καὶ «ἀνθενωτικούς», γνώρισε καὶ τὴν πώλωση τῶν νεωτερικῶν ἢ προοδευτικῶν, τῶν παραδοσιακῶν ἢ συντηρητικῶν, καὶ στὴν περίπτωση τῆς Ρωσίας, τῶν σλαβόφιλων καὶ τῶν δυτικιστῶν. Ἡ πώλωση αὐτὴ θὰ σφραγίσει ἀποφασιστικά τὸν πνευματικὸ βίον τῶν ὀρθόδοξων μέχρι τὶς ἡμέρες μας⁹. Ἡ αἰχμαλωσία στὴ θεολογικὴ νοστοπρία τῆς Δύσης, διαμόρφωσε ἓνα εἶδος τυπικῆς ὀρθοδοξίας καὶ μία θεολογία τῆς ἐπανάληψης, μὲ κυρίαρχα χαρακτηριστικὰ τὸν φορμαλισμὸ τοῦ δόγματος καὶ τῆς λατρείας.

⁸ Αὐτόθι, σσ. 18-21.

⁹ Παρὰ τὴν «ὁμολογιακὴ» ἀντίθεση τῶν ὀρθόδοξων πρὸς τὴ δυτικὴ θεολογία, εἶναι τραγικὸ νὰ ἀνακαλύπτει κανεὶς τὴν οὐσιαστικὴ υἰοθέτηση ἀλλότριων θεολογικῶν κριτηρίων καὶ θέσεων, ἄλλοτε ρωμαιοκαθολικῶν καὶ ἄλλοτε προτεσταντικῶν. Π.χ. τὴν πολεμικὴ ἀπαρίθμηση τῶν λατινικῶν καινοτομιῶν καὶ κακοδοξιῶν ἀπὸ πολλοὺς ὀρθόδοξους συγγραφεῖς μὲ ἐντελῶς σχολαστικὸ τρόπο ἢ ἀκόμη καὶ σχολαστικὴ ὀρολογία. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ ἀναφορὲς στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ ποὺ ἀπαντῶνται σποραδικὰ σὲ ὀρισμένους συγγραφεῖς εἶναι μᾶλλον ἰδεολογικοῦ καὶ πολεμικοῦ χαρακτήρα πρὸς τὸν Ρωμαιοκαθολικισμό, ἀγνοώντας τὸ βάθος καὶ τὶς συνέπειες τῆς ἡσυχαστικῆς θεολογίας. Ἡ πλέον χαρακτηριστικὴ περίπτωση γιὰ τὴ Ρωσία ὑπῆρξε ἡ «Ὁμολογία Πίστewος» τοῦ Πέτρου Μογίλα. Βλ. Φλωρόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὁ.π., σσ. 104-135. Τοῦ ἰδίου, «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ ρωσικὴ θεολογία», *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 189-193.

Ἡ ἀναμέτρηση τῆς Ρωσίας μὲ τὴ Δύση ξεκίνησε μὲ τὴν ἀπώλεια τῆς Λιθουανίας, συνεχίστηκε μὲ τὴ δράση τῆς Οὐνίας στὴ δυτικὴ Ρωσία καὶ ἰσχυροποιήθηκε μὲ τὴν ἐπικράτηση τῆς λατινικῆς σχολαστικῆς παιδείας στὶς ἐκκλησιαστικὲς σχολές (Ἀκαδημία τοῦ Κιέβου). Δίπλα στὶς ρωμαιοκαθολικὲς αὐτὲς ἐπιδράσεις, οἱ προτεσταντικοῦ τύπου μεταρρυθμίσεις τοῦ Μ. Πέτρου καὶ τῆς Μ. Αἰκατερίνης ὀλοκλήρωσαν τὴ «βαβυλώνεια αἰχμαλωσία» τῆς ρωσικῆς Ὁρθοδοξίας στὴ Δύση. Κατὰ τὸν 18ο αἰώνα ἡ σχολαία θεολογία στὴ Ρωσία εἶχε πλήρως ἐκλατινιστεῖ, ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὴ χρῆση τῆς λατινικῆς γλώσσας ἀλλὰ κυρίως ὡς πρὸς τὴ θεολογικὴ νοοτροπία. Τὸ γεγονός αὐτὸ «σήμανε ἕνα ρῆγμα στὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας, ἕνα ρῆγμα ποὺ διαχώριζε τὴ θεολογικὴ παιδεία ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία»¹⁰. Παράλληλα, ἡ μοναστικὴ ζωὴ τέθηκε σὲ διωγμὸ, ἐνῶ οἱ διανοούμενοι ἀνακάλυπταν στὴ μασονικὴ κίνηση καὶ σὲ ποικίλους φιλοσοφικοὺς ἐσωτερισμοὺς ἕνα νέο εἶδος κοσμικοῦ μυστικισμοῦ καὶ συναισθηματικῆς παιδείας.

Ἡ σλαβονο-ρωσικὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας*

Ὡστόσο, στὰ τέλη τοῦ 18ου αἰώνα συντελεῖται ἀθόρυβα σχεδὸν μίαν ἀνέλπιστη στροφή. Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) μὲ τὴν ἀσκητικοθεολογικὴ του σχολὴ πραγματοποίησε τὴ σλαβονο-ρωσικὴ μετάφραση τῆς *Φιλοκαλίας*, καθὼς καὶ ἄλλων πατερικῶν κειμένων, μεταλαμπαδεύοντας τὴ φιλοκαλικὴ κίνηση ποὺ ξεκίνησε στὸ Ἅγιον Ὄρος μὲ τὸν ἅγιο Νικόδημο Ἄγιορείτη καὶ τὸν ἅγιο Μακάριο Νοταρᾶ¹¹. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ σλαβονο-ρωσικὴ μετάφραση καὶ ἡ ἔκδοση τῆς *Φιλοκαλίας* τὸ 1793 ἀπὸ τὸ Συνοδικὸ Τυπογραφεῖο τῆς Μόσχας θὰ ἐπιδράσει καταλυτικὰ στὴ Ρωσία. Ἡ ἔκδοση τῆς *Φιλοκαλίας* στὴ Ρωσία συνέπεσε μὲ μίαν περίοδο ἀνάπτυξης τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τοὺς βυζαντινοὺς συγγραφεῖς καὶ εἶχε τεράστια ἀπήχηση ὄχι μόνο στοὺς ἐκκλησιαστικοὺς καὶ μοναστικοὺς κύκλους, ἀλλὰ μέσω τῶν σλαβόφιλων καὶ σὲ μίαν σημαντικὴ μερίδα διανοου-

¹⁰ Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκι, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὁ.π., σ. 208.

¹¹ Γιὰ τὴ φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση τοῦ 18ου αἰώνα στὸ Ἅγιον Ὄρος βλ. Σταύρου Γιαγκάζογλου, *Βίος καὶ λόγος στὴν ἡσυχαστικὴ παράδοση. Δοκίμια θεολογικῆς γνωσιολογίας*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 2016, σσ. 373-400.

μένων¹². Καθώς παρατηρεί ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, «ὁ Παῖσιος ἔζησε στὸ παρελθόν, στὶς παραδόσεις καὶ τὴν Παράδοση. Φαίνεται ἀκόμα πὼς θὰ ἦταν ὁ προφήτης καὶ ὁ προάγγελος πραγμάτων πού θὰ συνέβαιναν. Ἡ ἐπιστροφή στὶς πηγές ἀποκάλυψε νέους δρόμους καὶ διέγραφε νέους ὀρίζοντες»¹³. Πρόκειται γιὰ μία ἔκδοση σταθμὸ στὴν πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογικῆς σκέψης, ἡ ὁποία ἐπηρέασε τὴν ἀναγέννηση τοῦ ρωσικοῦ μοναχισμοῦ καὶ τὴν ἀναβίωση τῆς βυζαντινῆς ἀσκητικῆς καὶ μυστικῆς γραμματείας, ἀνοίγοντας νέους ὀρίζοντες καὶ θέτοντας σὲ μία ἐντελῶς νέα βάση τὴν ὀρθόδοξη πνευματικότητα στὴ Ρωσία¹⁴. Πέρα ἀπὸ τὶς θεολογικὲς καὶ ἐκκλησιολογικὲς διαστάσεις του, τὸ φιλοκαλικὸ κίνημα στὴ Ρωσία τοῦ 18ου-19ου αἰ. συνέβαλε τὰ μέγιστα στὴ μετάφραση στὰ σλαβονικὰ πολυῶν πατερικῶν καὶ ἀγιολογικῶν κειμένων, κληρονομώντας πολυτίμη γλωσσικὴ καὶ θεολογικὴ κληρονομιά στὸν κόσμον καὶ στὸν πολιτισμὸ τῶν Σλάβων. «Ἡ δημοσίευση τῆς σλαβονο-ρωσικῆς ἔκδοσης τῆς Φιλοκαλίας ἀποτέλεσε ὕψιστο γεγονός, ὄχι μονάχα στὴν ἱστορία τοῦ ρωσικοῦ μοναχισμοῦ, ἀλλὰ γενικὰ στὴν ἱστορία τοῦ ρωσικοῦ πολιτισμοῦ. Ἦταν ταυτόχρονα ἐπίτευγμα καὶ καταλύτης»¹⁵. Στὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰ. στὴν ἀχανὴ Ρωσία, στὴ *Θηβαΐδα τοῦ Βορά*, ἀναδύεται ἓνα νέο μοναστικὸ κίνημα. Μὲ ἐπίκεντρο τὴ μονὴ τῆς Ὁπτινα, ἡ ὁποία κληρονόμησε τὸ ἀρχικὸ ἔργο τοῦ Παΐσιου Βελιτσκόφσκι ἀπὸ τὴ μονὴ Νεάμτσου τῆς Μολδαβίας, τὸ πνεῦμα τῆς Φιλοκαλίας διαχέεται σὲ πλῆθος μοναστηριῶν σὲ ὅλη τὴ Ρωσία. Ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ διδάσκεται μὲ τὴ βοήθεια πνευματικῶν ὁδηγῶν καὶ διδασκάλων τῆς νοεράς προσευχῆς, οἱ ὁποῖοι εἶναι γνωστοὶ στὴν ἱστορία τοῦ ρω-

¹² Ἀντίθετα, ἡ ἔκδοσή της στὰ ἑλληνικὰ ἦδη ἀπὸ τὸ 1782 δὲν φαίνεται νὰ ἐπηρέασε τὰ θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα στὴν Ἑλλάδα. Τοῦτο μαρτυροῦν ἀφ' ἑνὸς οἱ ἐλάχιστες ἐκδόσεις της (β' ἔκδοση μόλις τὸ 1893, γ' ἔκδοση 1957) καὶ κυρίως ἡ ἴδια ἡ πορεία τῶν θεολογικῶν πραγμάτων. Βλ. Γιαγκάζογλου, *Βίος καὶ λόγος στὴν ἡσυχαστικὴ παράδοση*, ὅ.π. Πρβλ. Χρήστου Γιανναρά, *Ἐνάντια στὴ θρησκεία*, ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2006.

¹³ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὅ.π., σ. 245.

¹⁴ Ἀντώνιου-Αἰμίλιου Ταχιάου, *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του*, ἐκδ. Ἐταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 1964, σ. 119.

¹⁵ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Σταθμοὶ τῆς ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὅ.π., σ. 245. Πρβλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ κληρονομιά καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας», *Θεολογία* 4/2010, σσ. 25-26.

σικοῦ μοναχισμοῦ ὡς «στάρετς». Ἡ φιλοκαλικὴ παράδοση τῆς Ὀπτινα θὰ ἀναδείξει μεταξὺ ἄλλων καὶ τὸν ἅγιο Ἰγνάτιο Μπραντσανίνωφ (1807-1867)¹⁶ καὶ τὸν ἅγιο Θεοφάνη τὸν Ἐγκλειστο (1815-1894), ὁ ὁποῖος ἐργάστηκε σὲ μία νέα μετάφραση καὶ ἀνθολόγηση τῆς ἐλληνικῆς Φιλοκαλίας¹⁷ (1877-1889), τροποποιώντας καὶ ἀυξάνοντας τὴ μετάφραση τοῦ Παΐσιου Βελιτσκόφσκι. Στὸν κύκλο τῆς Ὀπτινα φαίνεται νὰ ἀνήκει καὶ τὸ περιφνημο ἔργο, *Οἱ περιπέτειες ἐνὸς προσκυνητῆ*¹⁸, τὸ ὁποῖο γράφτηκε γύρω στὸ 1853 καὶ δείχνει τὴν ἐκλαϊκευμένη διάδοση καὶ ἐπίδραση τῆς Φιλοκαλίας στὴ Ρωσία τοῦ 19ου αἰώνα. Ἡ παράδοση τῶν «στάρετς» ἔλκυσε τὸν φιλόσοφο Ἰβάν Κιριέφσκυ (1806-1856) καὶ τὴ σύζυγό του νὰ ἐγκαταβιώσουν κοντὰ στὴν Ὀπτινα καὶ νὰ ἐργαστοῦν μὲ ὄμιλο καὶ ἄλλων λογίων καὶ μὲ τὴν ὑποστήριξη τοῦ σοφοῦ μητροπολίτη Μόσχας Φιλαρέτου στὴ μετάφραση καὶ ἔκδοση βυζαντινῶν ἀσκητικῶν πατερικῶν ἔργων¹⁹. Ἀργότερα τὴ μονὴ τῆς Ὀπτινα ἐπισκέπτονται πολλοὶ σλαβόφιλοι, λογοτέχνες καὶ διανοούμενοι, ὅπως ὁ Ντοστογιέφσκυ, ὁ Σολοβιῶφ καὶ ὁ Τολστόυ. Ὁ Ντοστογιέφσκυ ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν ἀσκητικὴ μορφή τοῦ ἁγίου Τύχωνα τοῦ Ζαντόσκ, καὶ θὰ τὴν ἀποτυπώσει στὸ ἔργο του *Ἀδελφοὶ Καραμάζωφ*²⁰. Οἱ ἔντονες ζυμώσεις μεταξὺ σλαβόφιλων καὶ δυτικίζόντων, καὶ κυρίως ἡ ἐπιστροφή στὶς πατερικὲς πηγές τῆς Ὀρθόδοξης παράδοσης μὲ ἐπίκεντρο τὴν ἔκδοση καὶ ἐπίδραση τῆς Φιλοκαλίας, θὰ ἐμπνεύσουν καὶ θὰ λειτουργήσουν γόνιμα καὶ καταλυτικὰ στοὺς θεολογικοὺς προσανατολισμοὺς τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, ἡ ὁποία θὰ ἐπηρεάσει μὲ τὴ σειρά της τὴ θεολογικὴ ἀνανέωση καὶ στροφή τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας ἀπὸ τὸ '60 καὶ μετὰ, καθὼς καὶ τὴν παράλληλη ἀναγέννηση τοῦ σύγχρονου ἀγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ.

¹⁶ Georges Florovsky, *Ways of Russian theology*, II, ὁ.π., σσ. 166-167.

¹⁷ Βλ. Saint Théophane le Reclus, *Lettres de direction spirituelle. Traduit du russe par Anne Kichilov*, Introduction de Bernard Le Caro, Éditions des Syrtes, Paris 2014.

¹⁸ Βλ. τὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τοῦ μητρ. Κορίνθου Παντελεήμονος Καρανικόλα, ἐκδ. Παπαδημητρίου, Ἀθήνα 182006.

¹⁹ Ἀντώνιου-Αἰμίλιου Ταχιάου, *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του*, ὁ.π., σσ. 137-138.

²⁰ Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, II, ὁ.π., σ. 70 καὶ Georges Florovsky, *Theology and Literature*, Collected Works, vol. 11, 1989, σσ. 90-91.

Τὸ κίνημα τῶν σλαβόφιλων

Ἡ λάμψη τοῦ λατινικοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ στὰ μάτια τῶν Ρώσων ἦταν διαρκής, τὸ ἴδιο ἀμείωτη ἦταν καὶ ἡ θρησκευτικοπολιτιστικὴ διείσδυση τῆς Δύσης. Μετὰ τὴν εἰσβολὴ καὶ τὴν ἤττα τοῦ Ναπολέοντα στὴ Ρωσία τὸ 1812, ἄρχισε νὰ ἀναδύεται ἔντονα τὸ ἐθνικὸ πνεῦμα καὶ νὰ ἀνακαλύπτεται ἡ ἰδιαιτερότητα καὶ ἡ ἀποστολὴ τῆς Ρωσίας ἐναντι τῆς Εὐρώπης ἀλλὰ καὶ τῆς οἰκουμένης. «Ἡ σλαβόφιλη καὶ ἡ δυτικιστικὴ θεωρία ἀποτελοῦν τὶς πρῶτες, ἀνώριμες ἀκόμη, ἀπόπειρες γιὰ ἀνεξάρτητη κριτικὴ σκέψη· τὰ νέα ρεύματα μεταθέτουν τὰ ρωσικὰ προβλήματα σὲ καθαρὰ θεωρητικὸ ἐπίπεδο ἐφαρμόζοντάς τα ἔτσι στὴν ἀνθρωπότητα γενικὰ»²¹. Ἐνδεχομένως οἱ ἀπαρχές τοῦ ἀντιδυτικοῦ ρεύματος στὴ Ρωσία καὶ ἡ ἐμφάνιση τοῦ κινήματος τῶν σλαβόφιλων σχετίζονται μὲ τὴ ρωσικὴ αὐτὴ νίκη κατὰ τὸν «Μεγάλο Πατριωτικὸ Πόλεμο», δίχως τὴν ὁποία «δὲν θὰ ὑπῆρχε Πούσκιν», οὔτε ἀσφαλῶς καὶ ἡ ὑπόλοιπη λογοτεχνία τοῦ 19ου αἰῶνα (Γκόγκολ, Ντοστογιέφσκυ, Τολστόυ), ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ ἐλευθερία τῆς ἔκφρασης.

Μετὰ τὴν ἀποτυχημένη ἀπόπειρα τῶν Δεκεμβριστῶν νὰ ἐπιβάλουν ἐκσυγχρονιστικὲς μεταρρυθμίσεις στὸ τσαρικὸ καθεστῶς, ἡ Ρωσία κατελήφθη ἀπὸ ἠθικὸ καὶ διανοητικὸ σκοτάδι. Ὁ «ρωσικὸς σκοταδισμὸς», παρατηρεῖ ὁ Φλωρόφσκυ, δὲν ἦταν μία ἀπλὴ τάση ἀλλὰ μία περίπλοκη κίνηση, ἡ ὁποία στὸ βάθος τῆς ἐξέφραζε δυσπιστία καὶ διαμαρτυρία πρὸς ἕναν ξένον πολιτισμὸ, ποὺ ἐρχόταν ἔτοιμος ἀπὸ τὸ ἐξωτερικόν. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ θεολογία ἦταν μία ξένη ἐπιστήμη, δίχως ποτὲ νὰ μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει ρίζες στὴ ρωσικὴ θρησκευτικὴ πραγματικότητα²². Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Πιέτρ Τσαντάγιεφ ἀπέδωσε ὅλα τὰ ἀδιέξοδα καὶ τὴν ἀσυναρτησία τῆς χώρας στὸ γεγονός ὅτι ἡ Ρωσία δὲν ἔχει παρελθόν, δὲν ἔχει προσφέρει τίποτε στὰ ἄλλα ἔθνη καὶ δὲν πρόκειται νὰ ἔχει μέλλον παρὰ μόνον ἂν μαθητεύσει στὸ σχολεῖο τῆς Δύσης καί, ἐπιπλέον, ἂν ἀποκηρύξει τὴ «βυζαντινὴ» θρησκεία τῆς καὶ ἀσπαστεῖ τὸν καθολικισμὸ²³. Γιὰ τοὺς δυτικιστὲς ἡ Δύση ἐνσάρκωνε

²¹ Βλ. Κωνσταντίν Καβέλιν, «Γράμμα στὸν Ντοστογιέφκι (Σλαβόφιλοι καὶ Δυτικιστές)», στὸ *Ἔθνος καὶ οἰκουμενικότητα. Ὁψεις ἐνὸς διαλόγου*, Εἰσαγωγὴ-Μετάφραση Γεράσιμου Λυκιαρδόπουλου, ἐκδ. Ἔρασμος, Ἀθήνα 1995, σ. 47.

²² Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 24-25.

²³ Βλ. Petr Chaadaev, «Philosophical Letters Addressed to a Lady (1829)», Marc Raeff, ed., *Russian Intellectual History: An Anthology*, Harcourt, Brace & World, New York

τις αρχές τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς προόδου τῆς ἀνθρωπότητας στὸ πλαίσιο τοῦ ἐνὸς καὶ μοναδικοῦ πολιτισμοῦ τῆς. Τὸ κίνημα τῶν σλαβόφιλων²⁴ (1840-1860) ἔρχεται ὡς ἀπάντηση στὴν πρόκληση τῶν δυτικιστῶν. Καὶ γιὰ τοὺς σλαβόφιλους ὅλα πηγαινάν ἀσχημα στὴ Ρωσία, ἡ αἰτία ὅμως βρισκόταν στὶς μεταρρυθμίσεις τοῦ Μ. Πέτρου, ὁ ὁποῖος ἐπιχείρησε νὰ μεταμορφώσει τὴ Ρωσία σὲ κάτι ποὺ δὲν ἦταν. Δὲν ὑπάρχει παγκόσμιος πολιτισμός. Κάθε ἔθνος ἔχει τὸν δικό του πολιτισμό, θεμελιωμένο στὸ ἐθνικό του πνεῦμα. Ἡ Ρωσία χρειάζεται νὰ ἐπιστρέψει στοὺς χρόνους πρὶν τὸν Μ. Πέτρο, στὸν λαὸ τῆς ἀγίας Ρωσίας, στὸν ρωσικὸ Χριστό. Ἡ παλαιὰ κοινότητα τῶν χωρικῶν ποὺ καλλιεργοῦσαν τὴ γῆ καὶ ἡ ὀρθόδοξη θρησκεία, καθὼς καὶ τὸ τσαρικό καθεστῶς, εἶχαν καθορίσει τὸν χαρακτήρα, τὰ ἦθη καὶ τὰ ἔθιμα τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ. Οἱ δυτικιστὲς κατηγοροῦσαν τοὺς σλαβόφιλους ὡς ἐχθροὺς τῆς προόδου καὶ τῆς ἐξέλιξης γιὰ τὴν ὀπισθοδρομικὴ πρόδυσή τους στὴν Ἐκκλησία καὶ στὸν τσάρο. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὶς ἰδεολογικὲς ἀντιθέσεις τους, τὰ δύο αὐτὰ ρεύματα εἶχαν τὴν ἴδια ἀγάπη γιὰ τὴν πατρίδα τους, καταδικάζοντας τὴν κοινωνικοπολιτικὴ κατάσταση καὶ τὴ δουλοπαροικία στὴ χώρα. Καὶ τὰ δύο ρεύματα, παρὰ τὶς ἀντιθέσεις τους, ἀντλοῦσαν τὶς ἰδεολογικὲς θέσεις ἀπὸ τὰ φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς Εὐρώπης. Μάλιστα, ἡ ἐπίδραση τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ (Κάντ, Χέγκελ, Φίχτε, Σίλερ, Σέλλινγκ) ὑπῆρξε καταλυτικὴ καὶ στὰ δύο ἀντίπαλα ρεύματα. Ἄν οἱ σλαβόφιλοι ἦταν ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὸν ρομαντισμὸ τοῦ Σέλλινγκ, οἱ δυτικόφιλοι ἐξέφραζαν τὸν ρεαλισμὸ τοῦ Ἔγκελ. Μία νέα εὐρασιανικὴ κίνηση ἔκανε τὴν ἐμφάνισή της καὶ ἕνας ἔντονος ἀντιδυτικισμός. Ἡ ἀρχικὴ διαμάχη σλαβόφιλων καὶ δυτικόφιλων γύρω ἀπὸ τὴν ἐθνικὴ ταυτότητα καὶ τὴν οἰκουμενικότητα σήμανε τὴν πρώτη ἀναμέτρηση μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ σκέψη. Μετὰ τὸ 1860, οἱ σλαβόφιλες ἰδέες ἀτόνησαν στὸ κοινωνικὸ καὶ πολιτικὸ τους πλαίσιο, ἐπέζησαν ὅμως κατὰ κάποιον τρόπο στὸ πεδίο τῆς θρησκευτικῆς διανόησης. Οἱ θεολογικὲς ἰδέες τοῦ Ἀλέξιου Κομιακόφ²⁵, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ φιλοκαλικὴ ἀναγέννηση, τὴν ἀνανέωση τοῦ

1966, σσ. 160-173. Πρβλ. Georges Florovsky, *Ways of Russian theology*, II, ὁ.π., σσ. 14-20.

²⁴ Κριτικὴ θεώρηση τῶν σλαβόφιλων βλ. στὸ ἄρθρο τοῦ Βλάσιου Φειδᾶ, «Τὸ κίνημα τῶν σλαβόφιλων καὶ ἡ ρωσικὴ διασπορά», στὸν διαδικτυακὸ τόπο: http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=hist&NF=1&main=texts&file=60.htm

²⁵ Βλ. Alexis Khomiakoff, *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église*

μοναχισμού και τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ πατερικὰ κείμενα, θὰ ἐπηρεάσουν τὴ μετέπειτα θεολογικὴ κίνηση στὴ Ρωσία στὰ τέλη τοῦ 19ου αἰώνα και θὰ διαμορφώσουν τὶς ἐπιλογές και τὰ ποικίλα ρεύματα στὴ θεολογία τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς.

Πράγματι, ὁ Ἀλέξιος Κομιακῶφ σὲ μία δύσκολη ἐποχὴ ἐξέφρασε μὲ ἰδιαιτέρο τρόπο τὴ μαρτυρία τῆς ρωσικῆς ὀρθόδοξης σκέψης ἔναντι τῆς Δύσης. Τὰ κείμενά του δὲν ἀποτελοῦν συστηματικὲς μελέτες, ἀλλὰ συνεγράφησαν εὐκαιρικὰ ὡς διάλογος και μαρτυρία τῆς Ὀρθοδοξίας και ἀπευθύνθηκαν πρὸς φίλους του στὸ ἐξωτερικόν. Ὁ ἱππότης αὐτὸς τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ὅπως τὸν ὀνόμασε ὁ Μπερδιάγεφ, ἀντλοῦσε τὴ θεολογικὴ του σκέψη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτὴ εἶναι ἡ πρώτη πηγὴ και τὸ μέτρο γιὰ κάθε γνήσια προσπάθεια θεολογικῆς σύνθεσης. Τὸ ἔργο και ἡ μαρτυρία του σήμανε τὴν ἐπιστροφή τῆς ρωσικῆς σκέψης ἀπὸ τὴ σχολαία και ἐκδυτικισμένη θεολογία στὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία. «Ἡ Ἐκκλησία δὲν εἶναι δόγμα, σύστημα ἢ καθίδρυμα. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ζωντανὸς ὀργανισμὸς, ἓνας ὀργανισμὸς ἀλήθειας και ἀγάπης, ἢ, πιὸ συγκεκριμένα, ἡ ἀλήθεια και ἡ ἀγάπη ὡς ὀργανισμὸς»²⁶. Ἡ καθολικότητα τῆς Ἐκκλησίας, ἡ περίφημη ἔννοια τοῦ sobornost, δὲν εἶναι ἀνθρώπινο ἢ πολιτισμικὸ κατόρθωμα, ἀλλὰ ἡ ἐνότητα και ἡ πληρότητα τῆς ζωῆς της ὡς θεία δωρεά. «Δὲν εἶναι τὸ πρόσωπο ἢ τὰ πολλὰ πρόσωπα, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ποὺ κατοικεῖ στὴν Ἐκκλησία, τὸ ὁποῖο φυλάσσει και συγκροτεῖ τὴν Παράδοση»²⁷. Κατὰ τὸν Κομιακῶφ, ὁ Ρωμαιοκαθολικισμὸς θεμελίωσε τὴν ἐνότητα εἰς βάρος τῆς ἐλευθερίας, ἐνῶ ὁ Προτεσταντισμὸς θυσίαζε τὴν ἐνότητα πρὸς ὄφελος τῆς ἐλευθερίας. Ἡ καθολικότητα (sobornost), ὅμως, τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας ἐξέφραζε ὀργανικὰ και τὴν ἐνότητα και τὴν ἐλευθερία, δίχως ἢ μία νὰ ἀντιμάχεται τὴν ἄλλη. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὸ ὁποῖο ζωοποιεῖται ἀπὸ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ὡς ὀργανισμὸς ἐλευθερίας και ἀγάπης φωτίζει τὸν ἀνθρώπο ἐσωτερικά, γι' αὐτὸ και δὲν ἀποτελεῖ ἐξουσία, ἀλλὰ πλήρωμα ἐλευθερίας και ἐσωτερικῆς ζωῆς γιὰ τὸν πιστό. Ἡ εἴσοδος στὴν Ἐκκλησία δὲν γίνεται ἀτομικά, ἀλλὰ ὡς

d'Orient, Lausanne 1872. Albert Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, I-II, Paris 1939. Patrick Paul O'Leary, *The Triune Church. A study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*, Fribourg 1982.

²⁶ Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, II, ὁ.π., σ. 39.

²⁷ *Αὐτόθι*, σ. 45.

γεγονός ελεύθερης κοινωνίας με τὸν Θεὸ καὶ με τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ἐκκλησίας ἐκφράζεται ὡς καθολικότητα τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ὡς Ἐκκλησία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τόσο ὁ Κομιακῶφ ὅσο καὶ ὁ Κιριέφσκυ θεωροῦσαν πρωταρχικό τους μέλημα τὴ μελέτη τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὡστόσο, «τὸ νὰ ἀκολουθεῖς δὲν σημαίνει νὰ ἐπιναλαμβάνεις»²⁸. Ἡ ἐμπειρία τῶν πατέρων ὀφείλε νὰ συνδυάζεται ἢ νὰ συνξετάζεται με τὴν ἐμπειρία τῆς σύγχρονης μάθησης καὶ φιλοσοφίας. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ὁ Κομιακῶφ δὲν δίστασε νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴ φιλοσοφία τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ ὡς γλώσσα τῆς ἐποχῆς του, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Möhler²⁹ γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ὁποῖος ἐξέφραζε τὴν «καθολικὴ σχολή» τῆς Τυβίγγης στὸ πλαίσιο ἀνάκτησης τῆς ὁλότητας τῆς πατερικῆς παραδοσης³⁰. Ἐδῶ ἐντοπίζεται μία ἐξόχως δημιουργικὴ ἰδέα τῶν σλαβόφιλων, ἡ ὁποία θὰ διαμορφώσῃ, ἀφ' ἑνὸς ἕνα ρεῦμα αὐτονόμησης τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν πατερικὴ παράδοση καὶ μάλιστα θὰ θεωρηθεῖ ὡς δημιουργικὴ ὑπέρβασή της, καί, ἀφ' ἑτέρου, τὸ ρεῦμα τῆς ἐπιστροφῆς στοὺς πατέρες καὶ τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης, τὸ ὁποῖο θὰ ὑπηρετήσῃ ὑποδειγματικὰ ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ καὶ ἄλλοι Ρῶσοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς.

Οἱ ἀνανεωτικὲς τάσεις πρὶν τὴν ἐπανάσταση τοῦ 1917

Οἱ δρόμοι τῆς ρωσικῆς θεολογίας θὰ διέλθουν προεπαναστατικὰ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ γερμανικοῦ ρομαντισμοῦ καὶ ἰδεαλισμοῦ, θὰ γνωρίσουν τὴν ἐμφάνιση τῆς ἀθεΐας καὶ τοῦ ρωσικοῦ μηδενισμοῦ, τὴν ἀνθησι τῆς λογοτεχνίας με τὸν ἐθνικὸ ρομαντισμὸ ἑνὸς Πούσκιν, τὸν κοινωνικὸ χριστιανισμὸ ἑνὸς Γκόγκολ, τὸν ἔντονο προφητισμὸ ἑνὸς Ντοστογιέφσκυ καὶ τὸν σεκταριστικὸ χριστιανισμὸ ἑνὸς Τολστόυ. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ καὶ με πρωτεργάτη τὸν Σολοβιῶφ θὰ ἀναπτυχθεῖ ἰδιαίτερα ἡ ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία θὰ ἐπηρεάσῃ στὴ σοφιολογικὴ τῆς ἐκδοχῆ τὸν Παῦλο Φλωρένσκυ καὶ ἀργότερα τὸν Σέργιο Μπουλγκάκωφ. Στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο ἀνα-

²⁸ *Αὐτόθι*, σ. 25-26.

²⁹ Βλ. Johannes Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, 1825. Yves Congar, «La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe», *Irénikon* 12/1935, σσ. 321-329.

³⁰ Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, II, ὁ.π., σ. 47.

πτύσσονται ανανεωτικές τάσεις με πλούσια παραγωγή εντύπων και περιοδικών, με τη μετάφραση της Βίβλου στα ρωσικά (μέχρι τότε ήταν μόνον στα σλαβονικά), με την εφαρμογή μεταρρυθμίσεων στις εκκλησιαστικές σχολές, με την ιδιαίτερη ανάπτυξη των σπουδών στην εκκλησιαστική ιστορία, όπως η ιστορική σχολή του Βασίλειου Μπολότωφ (1853-1900), και με τη συνακόλουθη ανανέωση των θεολογικών σπουδών, την ανθερμανση των σχέσεων της διανόησης με την εκκλησιαστική πίστη, τις προσπάθειες για μεταρρύθμιση και επάνοδο της συνοδικότητας (*sobornost*) στη ζωή της Έκκλησίας, καθώς και, λίγο πριν την Οκτωβριανή επανάσταση, τη σύγκλιση της Πανρωσικής Συνόδου του 1917-18³¹, τις εργασίες της οποίας υποστήριξε με κείμενά του, μεταξύ άλλων λαϊκών και κληρικών, και ο Σέργιος Μπουλγκάκωφ³². Ωστόσο, όλες αυτές οι ανανεωτικές τάσεις ούτε επηρέασαν τη ρωσική κοινωνία ούτε ανέκοψαν την επερχόμενη επανάσταση και την επικράτηση του κομμουνιστικού καθεστώτος. Αναμφίβολα επρόκειτο για μία ιστορική ήττα των σλαβόφιλων και για μία αδυναμία της ορθόδοξης θεολογίας να εμπνεύσει έναν άλλον πολιτισμό, πέρα από αυτόν που έμελλε να εγκαθιδρυθεί στη Ρωσία για πάνω από εβδομήντα χρόνια.

Έκατοντάδες διανοούμενοι αισθάνονται ξένοι στην ίδια την πατρίδα τους, εφόσον ζούν πλέον σε έναν κόσμο με τον οποίο δεν έχουν καμιά πνευματική σχέση, γι' αυτό και εγκαταλείπουν από μόνοι τους τη Ρωσία ή εκδιώκονται από το νέο καθεστώς και διασκορπίζονται στην κεντρική και στη δυτική Ευρώπη. Σύντομα μία ομάδα Ρώσων θεολόγων και διανοουμένων θα δραστηριοποιηθούν στο Παρίσι και θα αποτελέσουν τη «ρωσική σχολή του Παρισιού»³³. Μεταξύ αυτών διακρίνονται ο π. Σέργιος Μπουλγκάκωφ (1871-1944), ο Νικόλαος Μπερδιάγιεφ (1874-1948), ο Βασίλειος Ζενκόφσκυ (1881-1963), ο Λέβ Ζάντερ (1893-1964), ο Αντώνιος Καρτασώφ (1875-1960), ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ (1893-1979), ο

³¹ Βλ. Hyacinthe Destivelle, *Le concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Paris, έκδ. Cerf, Cogitatio fidei, Paris 2006.

³² Βλ. Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the present*, SPCK, London 2015, σ. 44. Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, έκδ. T. & T. Clark and Grand Rapids, Edinburgh-Michigan 2000.

³³ Βλ. Antoine Arjakovsky, *La Génération des Penseurs Religieux de l'Émigration Russe*, Paris-Kiev 2000. Ιωάννη Τοπαλίδη, *Η θεολογική σκέψη των Ρώσων της Διασποράς στη Γαλλία και στις Ήνωμένες Πολιτείες της Αμερικής κατά τον 20ό αιώνα*, Έλληνικό Άνοιχτό Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2014.

Πιέρ Στρούβε (1870-1944), ὁ Θεοδόσιος Σπάσκυ (1897-1979), ὁ Νικόλαος Ζερνώφ (1898-1980), ὁ Κασσιανὸς Μπεζομπράζωφ (1892-1965), ἡ Μαρία Σκόπτσοβα (1891-1945), ἡ Μύρρα Λὸτ-Μποροντίν (1882-1957), ὁ Λέων Σεστώβ (1866-1938), ὁ π. Κυπριανὸς Κέρν (1899-1960), ὁ π. Νικόλαος Ἀφανάσιεφ (1893-1966), ὁ Παῦλος Εὐδοκίμοφ (1900-1970), ὁ Βλαδίμηρος Λόσκυ (1903-1958) κ.ἄ. Πολλοὶ ἐξ αὐτῶν θὰ διδάξουν στὸ νεοϊδρυθὲν Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου. Ἀργότερα, στὸν Ἅγιο Σέργιο θὰ φοιτήσουν ἢ θὰ διδάξουν καὶ οἱ π. Ἰωάννης Μάγιεντορφ (1926-1992), π. Ἀλέξανδρος Σμέμαν (1901-1970), Ἀλέξιος Κνιάζεφ (1913-1991), Ἐλιζαμπεθ Μπέρ-Σιζέλ (1907-2005), Νικόλαος Κούλομζιν (1912-1995), Κύριλλος Ἐλτσιανίνωφ (1923-2001), Ὀλιβιέ Κλεμάν (1921-2009), π. Μπόρις Μπομπρίσκοῦ (1925-) κ.ἄ. Τὸ 1948 ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφκυ μετακαλεῖται στὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου στὴ Νέα Ὑόρκη, δημιουργώντας μετὰ τοὺς Σμέμαν καὶ Μάγιεντορφ μίαν νέα ἐστία τῆς ρωσικῆς θεολογίας στὴν Ἀμερική.

Τὸ θεολογικὸ παράδειγμα τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς

Ἡ κίνησις τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς ἐκφράστηκε μέσα ἀπὸ πολλὰ πρόσωπα καὶ ἀπὸ διάφορα ρεύματα. Τὴν τραγικότητα τῆς ἐξορίας καὶ τὴν ἀρχικὴ ἐσωστρέφεια πολλῶν Ρώσων θεολόγων διαδέχθηκε ἔντονη διάθεση διαλόγου καὶ γόνιμων ἐπαφῶν μετὰ τὴν χριστιανικὴ Δύση καὶ τὸν πολιτισμὸ τῆς. Σιγὰ σιγὰ συγκροτήθηκε μίαν νέα ὀρθόδοξη θεολογικὴ ἔκφρασις στὴ γαλλικὴ καὶ κατόπιν στὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα. Γιὰ πρώτη φορὰ μετὰ τὸ σχίσμα καὶ τὴ Μεταρρύθμισις, ἡ ὀρθόδοξη θεολογία ἔρχεται σὲ ἄμεση ἐπαφὴ καὶ ἀναμετρεῖται δημιουργικὰ καὶ ὄχι πολεμικὰ μετὰ τὴ δυτικὴ θεολογικὴ σκέψις. Παρὰ τίς εὐλόγες διαφοροποιήσεις καὶ τὰ ιδιαίτερα ἐνδιαφέροντά τους, αὐτὸ ποῦ συνδέει τὰ πρόσωπα καὶ τὰ ρεύματα τῆς ρωσικῆς θεολογικῆς σκέψης τῆς διασπορᾶς εἶναι ἡ μαρτυρία καὶ ἡ ἀνάδειξις τῆς θεολογίας καὶ τῆς πνευματικότητος τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ μίαν σύγχρονον θεολογικὴν γλῶσσαν. Ὁ θεολογικὸς στοχασμὸς τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς κατόρθωσε νὰ ὑπερβεῖ τὴν ξύλινην γλῶσσαν τῆς ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας, νὰ μεταπλάσει καὶ νὰ προσανατολίσει τὴ θεολογικὴ ἔκφρασις σὲ μίαν ποιητικὴν καὶ δοξολογικὴν διάθεσιν μετὰ ἔντονον στοχαστικὸν καὶ ὑπαρξιακὸν βᾶθος, δίχως νὰ χάνει τὴν κριτικὴν καὶ ἐπιστημονικὴν τῆς λειτουργίαν.

«Ἡ μόνιμη κληρονομιά αὐτῆς τῆς σχολῆς δὲν εἶναι οἱ περίεργες ἀντιλήψεις τους, ἀλλὰ κυρίως ὁ σκοπὸς τους: νὰ δείξουν καὶ νὰ ἀποδείξουν ὅτι ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ ἐπιμείνει μὲ ἐμπιστοσύνη, μὲ πίστη στὴν παράδοση καὶ στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων χωρὶς νὰ κάνει κανένα συμβιβασμὸ ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἐλευθερία τῆς σκέψης του καὶ χωρὶς νὰ προδώσει τίς ἀνάγκες καὶ τίς ἀπαιτήσεις τοῦ σύγχρονου κόσμου»³⁴. Οἱ περισσότεροι Ρῶσοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς ὑπηρετήσαν, καθέννας μὲ τὸν τρόπο του, αὐτὸ ποῦ ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ ὀνόμασε ὡς καθῆκον καὶ ἀποστολὴ τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης σκέψης, δηλαδὴ τὴ νεοπατερικὴ σύνθεση. Οἱ κύριες γραμμὲς καὶ προϋποθέσεις τῆς πατερικῆς θεολογίας, ὁ ἐμπειρικός χαρακτήρας τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας, ὁ ἀποφατισμὸς τῆς θεολογικῆς γλώσσας καὶ ἡ ἀσκητικὴ θεολογία, ἡ περιφρημὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸν Θεό, ἡ θεολογία τοῦ προσώπου καὶ τῆς θεώσεως, ἡ συνοδικότητα τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ εὐχαριστιακὴ θεολογία, ἡ τέχνη τῆς εἰκόνας καὶ ἡ θεολογία τοῦ κάλλους, ἡ ὀρθόδοξη πνευματικὴ ἀκρίβεια, ἡ μοναστικὴ παράδοση καὶ ἡ θεολογία τῆς λατρείας, παρουσιάζονται ὡς ὑπαρξιακὲς καὶ βιωματικὲς ἐκφράσεις τοῦ ἤθους τῆς Ἐκκλησίας σὲ διάλογο μὲ τὰ προβλήματα καὶ τίς ἀγωνίες τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ του. Ἡ ἱστορικὴ πορεία τῆς ρωσικῆς θεολογίας καὶ ἡ τραγικὴ διάψευση ποῦ σημανε ἡ Ὀκτωβριανὴ ἐπανάσταση φαίνεται ὅτι ὀδήγησε τὴ ρωσικὴ διασπορὰ στὴν πλήρη ἀλλαγὴ τοῦ θεολογικοῦ παραδείγματός της. Ἡ θεολογία ποῦ δὲν ριζώνει στὴν πίστη, στὴ λατρεία καὶ στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδὴ στὴν παράδοση τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, καὶ δὲν διαλέγεται κριτικὰ καὶ προφητικὰ μὲ τὴν ἱστορία, δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ ἐρμηνεύσει οὔτε νὰ μαρτυρήσει τὴν ἀλήθεια της στὸν σύγχρονο κόσμον καὶ πολιτισμὸν. Θὰ ἐστιάσουμε κυρίως στὸ ἔργο δύο θεολόγων τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, στὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ καὶ στὸν Νικόλαο Λόσκυ, τὸ ἔργο τῶν ὁποίων μεταφράστηκε στὰ ἑλληνικὰ καὶ ἐπέδρασε περισσότερο στοὺς προσανατολισμοὺς καὶ στὰ ἐνδιαφέροντα τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας μετὰ τὸ 1960³⁵.

³⁴ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ κληρονομιά καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὀρθόδοξης Θεολογίας», *Θεολογία* 4/2010, σ. 27.

³⁵ Ὁ μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας θεωρεῖ ὅτι ὁ Λόσκυ καὶ ὁ Εὐδοκίμωφ ἐπέδρασαν στὴ νεοελληνικὴ θεολογία πολὺ περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι ὁ Φλωρόφσκυ. Βλ. Ἰωάννη Ζηζιούλα, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», *Θεολογία* 4/2010, σσ. 31, 45.

Ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, θεολόγος τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης

Ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ (1893-1979) σύντομα διαχώρισε τὴ θέση του ἀπὸ τὴν ἐσωστρέφεια τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς πρώτης γενιᾶς μὲ ἔντονα ἀκόμη τὰ σλαβοφιλικὰ στοιχεῖα μιᾶς ὁμολογιακῆς ἀντίληψης, καὶ μὲ τὴ δυναμικὴ στροφή του στὴν παράδοση τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἔδειξε τὸν δρόμο γιὰ τὴ δημιουργικὴ ἀνάκτηση τοῦ πατερικοῦ ἤθους καὶ φρονήματος στὴ σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία. Ἀρχικὰ δραστηριοποιεῖται στὴ ρωσο-βρετανικὴ Ἀδελφότητα τῶν Ἁγίων Ἀλβανοῦ καὶ Σεργίου, κατόπιν στὴν ἀρχόμενη οἰκουμενικὴ κίνηση, συμμετέχοντας στὰ μεγάλα ἰδρυτικὰ συνέδρια τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν. Τὸ 1948 ἐγκαθίσταται πλέον στὴν Ἀμερικὴ καὶ διδάσκει στὸ ρωσικὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Βλαδίμηρου, στὴν ἑλληνικὴ Σχολὴ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, καὶ ἀκολούθως στὰ πανεπιστήμια τοῦ Χάρβαρντ καὶ τοῦ Πρίνστον. Ὁ Φλωρόφσκυ μὲ μίαν στέρεη ἐγκύκλια καὶ πανεπιστημιακὴ παιδεία, ἔχοντας βιώσει ἔντονα τὴν καταιγίδα τῆς ἱστορίας στὴ Ρωσία, τὴν ἐξορία καὶ τὴ φυγὴ ἀπὸ τὴν πατρογονικὴ γῆ, δὲν βρῆκε καταφύγιο ἀπλῶς στὴν Εὐρώπη καὶ ὕστερα στὴν Ἀμερικὴ, ἀλλὰ ἔγινε πολίτης τοῦ κόσμου, πολίτης τῆς χριστιανικῆς οἰκουμένης. Ὁ Φλωρόφσκυ ὑπῆρξε διδάσκαλος, ἐρευνητὴς καὶ συνάμα ἐρμηνευτὴς καὶ ἀνατόμος τῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ τοὺς δρόμους τῆς πατερικῆς θεολογίας.

Ἐπισημαίνοντας τίς χρόνιες ἐπιδράσεις τῆς δυτικῆς θεολογίας στὴ χριστιανικὴ Ἀνατολή, ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ ἄσκησε ἔντονη καὶ συνάμα δημιουργικὴ κριτικὴ στὸ φαινόμενο τῆς «ψευδομόρφωσης» καὶ τῆς «βαβυλωνίας αἰχμαλωσίας» τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας³⁶. Ὁ θεολογικὸς του δυ-

³⁶ Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Ρωσικὴ θεολογία», ὁ.π., σ. 197. Τοῦ ἰδίου, *Σταθμοὶ τῆς Ρωσικῆς θεολογίας*, 1, ὁ.π. Τοῦ ἰδίου, *Τὸ Σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, (Neuchâtel-Paris 1948) Ἀθήνα ²1999. Andrew Blane (ἐπιμ.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, New York 1993. George Williams, π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ. *Εἰσαγωγὴ στὴ σκέψη του*, μτφρ.-πρόλ. Θ. Παπαθανασίου, ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 1989. Βλ. ἐπίσης τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη* 64/1997, μὲ θέμα «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ἀπὸ τὴν θεολογία τῶν Πατέρων στὴν “νεοπατερικὴ σύνθεση”», καθὼς καὶ τὸ πληρέστερο ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Θεολογία*, 4/2010 καὶ ἰδιαίτερα τὸ ἄρθρο τοῦ Μητρ. Περγάμου Ἰωάννου Ζηζιούλα, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», τὸ ὁποῖο πρωτοδημοσιεύθηκε στὴ *Σύναξη*, σσ. 13-26, καὶ ἀναθεωρημένο στὴ *Θεολογία*, σσ. 31-48.

ναμισμός εκφράστηκε καιρία και αποφασιστικά ήδη στο Α' Συνέδριο της Ὁρθόδοξης Θεολογίας τὸ 1936 στὴν Ἀθήνα, στὸ ὁποῖο ἔκανε λόγο γιὰ τὴν ἀνάγκη μιᾶς νεοπατερικῆς σύνθεσης ὡς μιᾶς βαθύτερης καὶ σύγχρονης ἐκφρασης τοῦ ὑπαρξιακοῦ νοήματος τῆς πατερικῆς θεολογίας³⁷. Τὴ νεοπατερικὴ σύνθεση δὲν συνιστᾷ ἡ ἀπλὴ μετάφραση τῶν ἀρχαίων δογματικῶν τύπων στὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ καὶ ψυχολογικὴ γλῶσσα, ὅπως συνέβη ἐν πολλοῖς μὲ τὴ ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία. Ὁ Φλωρόφσκυ εἶχε τὴν ἰσχυρὴ πεποίθηση ὅτι χρειάζεται νὰ ἐπανέλθουμε σὲ ὑπαρξιακὸ βάθος ἐμεῖς οἱ ἴδιοι στὴν ἀρχαία πείρα καὶ κληρονομία τῆς πατερικῆς θεολογίας, νὰ ἐπανεύρουμε τὴ σημασία ποὺ ἔχει στὴν ἱστορικὴ συνέχεια τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ κίνηση αὕτη δὲν συνιστᾷ ἓνα εἶδος «πατερικοῦ σχολαστικισμοῦ» ἢ «βυζαντινοῦ γνωστικισμοῦ», ὅπως νόμιζαν ὀρισμένοι σλαβόφιλοι. Ἡ νεοπατερικὴ σύνθεση ὀφείλει ἐπίσης νὰ συμπεριλάβει δημιουργικὰ καὶ ὄχι νὰ ἀντιπαρέλθει ἢ νὰ ἀγνοήσει καὶ ὅλη τὴν μετὰ τὸ Σχίσμα περίπλοκη καὶ δραματικὴ προβληματικὴ τῆς δυτικῆς θεολογικῆς σκέψης. Ἡ ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὴν ἑτερόδοξη Δύση δὲν πρέπει νὰ διολισθήσει σὲ ἀποξένωση καὶ ἀντιδυτικισμό. Στὸν δημιουργικὸ της στοχασμὸ, ἡ νεοπατερικὴ σύνθεση εἶναι ἀνάγκη νὰ συμπεριλάβει κριτικὰ καὶ ὀλόκληρη τὴν «εὐρωπαϊκὴ ἀγωνία», πέρα ἀπὸ σχηματικὲς παρανοήσεις, καὶ νὰ δώσει ὑπεύθυνα καὶ ἀλληλέγγυα θετικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὸ πλήρωμα τῆς Ὁρθοδοξίας³⁸. Ὡστόσο, καμιὰ δημιουργία δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ δίχως θεμέλια, πηγές καὶ ρίζες στὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ καθολικὴ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, πέρα ἀπὸ τὴ στείρα πολεμικὴ τοῦ παρελθόντος, εἶναι ὁ δρόμος τῆς ἀναστήλωσης καὶ τῆς ἀποκατάστασης τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος. Σήμερα ποὺ τὸ θεολογικὸ ἔργο ὡς «δημόσιο ἔργο» καὶ ὡς «καθολικὴ ἱεραποστολή» εἶναι πλέον οἰκουμενικὸ, ἡ συνεισφορὰ τῆς δυτικῆς θεολογικῆς παράδοσης χρειάζεται νὰ προσληφθεῖ δημιουργικὰ στὴ «νέα θεολογικὴ ἐποχὴ». Ἐφόσον ἡ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας δὲν ἔχει ἀκό-

³⁷ Βλ. Georges Florovsky, «Westliche Einflüsse in der russischen Theologie», στὸ H. S. Alivisatos (éd.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 novembre - 6 décembre 1936, (Athènes: éd. Pirsos, 1939) σσ. 212-231, καὶ «Δυτικὲς ἐπιδράσεις στὴ ρωσικὴ θεολογία», στὸν τόμο *Θέματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας*, μτφρ. Π. Πάλλη, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1979, σσ. 189-193. Τοῦ ἴδιου, «Patristics and Modern Theology», στὸ *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, ὁ.π., σσ. 238-242.

³⁸ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 37 ἔξ.

μη συντελεστεί, ή δημιουργική επιστροφή στους πατέρες και στον χριστιανικό έλλητισμό, στην ελεύθερη συνάντηση με τη Δύση και με τον σύγχρονο κόσμο και πολιτισμό, αποτελούν προϋποθέσεις για τη νεοπατερική σύνθεση. Για τον Φλωρόφσκυ, «ή Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία κρατάει ἀκόμη τὸ κλειδί για τὴν προσέγγιση τοῦ θησαυροῦ τῶν Πατέρων»³⁹. «Ὁ σκοπὸς ἐνθουσιάζει περισσότερο ἀπὸ τὴν κληρονομία. Καὶ ὁ στόχος τοῦ σύγχρονου ὀρθόδοξου θεολόγου εἶναι πολὺπλοκος καὶ τεράστιος. Πρέπει πολὺ νὰ μαθητεύσει πρὶν ἀκόμη μπορέσει νὰ μιλήσει με ἀυθεντία. Καὶ πάνω ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ συνειδητοποιήσει ὅτι ὀφείλει νὰ μιλήσει σὲ οἰκουμενικὸ ἀκροατήριον. Δὲν μπορεῖ νὰ κλειστῆι στὸ καβουῖκι κάποιας τοπικῆς παράδοσης, ἀπλῶς ἐπειδὴ ἡ Ὁρθόδοξη, δηλαδὴ ἡ πατερικὴ παράδοση, δὲν εἶναι μία τοπικὴ ἀλλὰ εἶναι βασικὰ οἰκουμενικὴ παράδοση. Καὶ πρέπει νὰ χρησιμοποιήσει ὅλες του τίς ἰκανότητες για νὰ ἐκφράσει με τέτοιο τρόπο τὸ οἰκουμενικὸ μήνυμα τῶν Πατέρων με τρόπο πὺ νὰ διασφαλίζεται ἡ οἰκουμενικὴ καὶ ἡ πραγματικὰ παγκόσμια ἀποδοχὴ του. Εἶναι προφανὲς ὅτι αὐτὸ δὲν ἐπιτυγχάνεται με δουλικὴ ἐπανάληψη τοῦ πατερικοῦ λόγου, ἀλλὰ οὔτε καὶ με κάποιο βιβλικὸ φονταμενταλισμό. Γιατί ἡ δουλικότητα εἶναι ἀσχετὴ τόσο με τοὺς Πατέρες ὅσο καὶ τὴ Βίβλο. Οἱ Πατέρες ἦταν τολμηροὶ καὶ θαρραλέοι ἀναζητητὲς τῆς θείας ἀλήθειας. Τὸ νὰ ἀκολουθήσουμε τὰ βήματά τους σημαίνει νὰ ἀνοίξουμε νέους δρόμους, ἀλλὰ μόνο στὸ ἴδιο πεδίο πὺ ἐκεῖνοι βάδισαν. Δὲν νοεῖται ἀναγέννηση χωρὶς ἐπιστροφὴ στίς πηγές. Ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἐπιστροφὴ στίς πηγές, στὴν Πηγὴ τοῦ ζῶντος ὕδατος καὶ ὄχι ἀπλῶς ἀπομόνωση σὲ μία βιβλιοθήκη ἢ ἓνα μουσεῖο σεβάσμιων καὶ σεβαστῶν, πλὴν ξεπερασμένων λειψάνων τοῦ παρελθόντος»⁴⁰. Ἐν τέλει, πρόκειται για μία

³⁹ Τοῦ ἴδιου, «Ἡ κληρονομία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 24-25.

⁴⁰ Τοῦ ἴδιου, «Ἡ κληρονομία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας», ὁ.π., σ. 28. Βλ. Ἰωάννη Ζηζιούλα, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», ὁ.π., σ. 44. Για μία συγκριτικὴ προσέγγιση τοῦ ἐρμηνευτικοῦ παραδείγματος τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης» στὸν Φλωρόφσκυ καὶ στὸν Ζηζιούλα, βλ. τὴν ἐξαιρετικὴ διατριβὴ τοῦ Νικολάου Ἀσπροῦλη, *Δημιουργία, Ἱστορία, Ἐσχάτα στὴ σύγχρονὴ ὀρθόδοξη θεολογικὴ ἐρμηνευτικὴ: ἀπὸ τὸν Γεώργιο Φλωρόφσκυ στὸν Ἰωάννη Ζηζιούλα*, Πάτρα 2016, σσ. 99-108, 129-137, 248-251, 276-280, 585-590. Τοῦ ἴδιου, «Ἡ νέο-πατερικὴ μεθοδολογία τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα: ἀπὸ τὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ στὴ θεολογικὴ γενιὰ τοῦ '60», στὸν συλ. τόμο *Πρόσωπο, Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ σὲ ὀρθόδοξη καὶ οἰκουμενικὴ προοπτικὴ. Σύναξις Εὐχαριστίας πρὸς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη*, Ἀκαδημία Θεολογικῶν Σπουδῶν, ἐκδ. Ἐκδοτικὴ Δημητριάδος, Ἐποπτεία-Συντονισμὸς ὕλης Π. Καλαϊτζίδης - Ν. Ἀσπροῦλης, Βόλος 2016, σσ.

σύγχρονη έρμηνεία του πνεύματος και όχι απλώς του γράμματος των πατέρων, για μία ανάδειξη των υπαρξιακών στοιχείων που συγκροτούν και προσδιορίζουν την πατερική θεολογία, καθώς και τη γόνιμη και δημιουργική μεταφορά της στα σύγχρονα προβλήματα του κόσμου και του ανθρώπου. Τοῦτο έχει καίρια σημασία για τη δική μας εποχή, όπου συχνά γίνεται λόγος για τους πατέρες τῆς Ἐκκλησίας με ἕναν τρόπο, ὁ ὁποῖος ἐπαναλαμβάνει στείρα και ἀντιγραφικά ἀπλῶς τὸ γράμμα και ὄχι τὸ ζωογόνο Πνεῦμα και τὴν υπαρξιακή στάση και νοοτροπία τῆς θεολογίας τους.

Ἦδη ἀπὸ τὸ 1929 ὁ π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ παρουσίασε τὴν Εὐχαριστία ὡς τὸ μυστήριο τῆς καθολικότητας, δηλαδή τὸ μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας, ἐκθέτοντας τὰ ἐκκλησιολογικά χαρακτηριστικά τῆς εὐχαριστιακῆς θεολογίας με ἕναν τρόπο τελείως διαφορετικό ἀπὸ αὐτὸν τῆς σχολαστικίζουσας ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας⁴¹. Οἱ ἱστορικές, πατρολογικές και, κυρίως, οἱ ἐκκλησιολογικές του μελέτες μαρτυροῦν τὴν ἔντονη πρόσδεση τοῦ Φλωρόφσκυ στὸν «ἐκχριστιανισμένο Ἑλληνισμό» τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ ἐκχριστιανισμένος αὐτὸς Ἑλληνισμὸς δὲν εἶναι φυλετικός ἢ πολιτισμικός ἀλλὰ ἱστορικός. Ἡ Μεταρρύθμιση, πολεμώντας τὶς ρωμαιοκαθολικές καινοτομίες, ἐν τέλει πολέμησε τὴν ἱστορική συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀδιαφορία, ὅμως, για τὴν ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας ὡς σάρκωσης τοῦ εὐαγγελίου σὲ συγκεκριμένα ἱστορικά και πολιτισμικά πλαίσια, ὀδηγεῖ σὲ θεολογικό και πνευματικό ἐπαρχιωτισμὸ, σὲ μία αἰρετική στάση και νοοτροπία. «Ὅποιος μένει ἀπαθὴς ἐνώπιον τῆς ἱστορίας, αὐτὸς δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι καλὸς χριστιανός»⁴². Ἡ βιβλική και πατερική θεολογία εἶναι θεολογία γεγονότων, τὰ δογματικά συμβάντα εἶναι ἱστορικά συμβάντα. Ἡ σάρκωση τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἕνα ἀπλὸ ἄρθρο τῆς πίστεως, ἀλλὰ εἶναι γεγονός τῆς συγκεκριμένης ἱστορίας. Ἡ βιβλική και πατερική θεολογία ἀφηγεῖται και ἐρμηνεύει τὴ δυναμική τῶν γεγονότων τῆς ἱστορίας τῆς θείας οικονομίας μέσα στὴν ἴδια τὴν οἰκοδομὴ τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ ποὺ εἶναι ἡ

33-58. Βλ. ἐπίσης, «Matthew Baker, "Theology Reasons" - in History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality», *Θεολογία* 4/2010, σσ. 81-118.

⁴¹ Βλ. «Ἐκκλησία και Καθολικότης», στὸ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Ἀνατομία Προβλημάτων τῆς Πίστεως*, μτφρ. Μελετίου Καλαμαρά, ἐκδ. Βασ. Ρηγγόπουλου, Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 147-165, τὸ ὁποῖο δημοσιεύθηκε στὰ ρωσικά («Εὐχαριστία ἰ σὸμπορνοστ» στὸ περιοδικὸ *Πουτ'*, 19/1929, σσ. 3-23. Τοῦ ἰδίου, *Τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, ὅ.π.

⁴² Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὅ.π., σσ. 28-29.

Ἐκκλησία. «Τὸ νὰ ἐργάζεται κανεὶς θεολογικῶς μέσα εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ ἐργάζεται ἐπὶ τοῦ ἱστορικοῦ στοιχείου»⁴³. Ἡ χριστιανικὴ θεολογία εἶναι ἀνάγκη νὰ κατανοηθεῖ ὡς θεολογία τῆς ἱστορίας, γιατί ἀκριβῶς βασίζεται σὲ γεγονότα καὶ πρόσωπα καὶ ὄχι σὲ ἀφηρημένα δόγματα ἢ ιδέες. Ὁ χριστιανισμὸς εἶναι πρόσκληση στὴν ἱστορικὴ δράση καὶ δημιουργία μέχρι τὴν ἔλευση τῶν ἐσχάτων. Τὸ θεολογικὸ ἔργο ἀποκτᾶ νόημα μόνο ὅταν ἔχει ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἱστορικὴ προοπτικὴ. Στὸν ἐκχριστιανισμένο αὐτὸ ἔλλητισμὸ τῆς πατερικῆς σκέψης ἢ ἐλευθερία ἀποβαίνει ἐρμηνευτικὸ κλειδί γιὰ τὴν ἱστορία καὶ τὴ θεολογία. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ προσώπου, ἢ διαλεκτικὴ κτιστοῦ καὶ ἀκτίστου, τὸ ἀσκητικὸ κατάρθωμα, ἢ ἀσύμμετρη Χριστολογία, καὶ ἡ χριστοκεντρικὴ θεώρηση τῆς ἐκκλησιολογίας εἶναι ὀρισμένες μόνον ἐρμηνευτικὲς ὀψεις τῆς θεολογικῆς συμβολῆς τοῦ Φλωρόφσκυ⁴⁴. Ὁ ἐκχριστιανισμένος ἔλλητισμὸς εἶναι μία θέση τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ μὲ πολλοὺς ἀποδέκτες. Ἀφ' ἑνός, εἶναι μία ἀπάντηση πρὸς τοὺς Ρώσους θεολόγους καὶ θρησκευτικοὺς φιλοσόφους ποὺ ἔκαναν λόγο γιὰ ἕνα ρωσικὸ Χριστό, ἔστω καὶ μὲ τὴ βοήθεια τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ρομαντισμοῦ. Ὁ Φλωρόφσκυ, διερευνώντας διεξοδικὰ τὸν ρόλο τῶν σλαβόφιλων καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ, ἐπισήμανε ὅτι ἡ δημιουργία μιᾶς νέας θρησκευτικῆς φιλοσοφίας τῆς καρδιάς ὡς αὐθεντικῆς ἔκφρασης τῆς ρωσικῆς ψυχῆς καὶ θεολογίας δὲν ἦταν παρὰ ἡ ὑπέρβαση καὶ μεταγραφή τῆς πατερικῆς θεολογίας καὶ τοῦ χριστιανικοῦ ἔλλητισμοῦ μέσω τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ⁴⁵. Πέραν αὐτοῦ, ἡ ἴδια ἡ ρωσικὴ θεολογία, κατὰ τὸν Φλωρόφσκυ, ἔπασχε ἀπὸ ἕνα ἔλλειμμα ὡς πρὸς τὴν παρουσία τῶν Ἑλλήνων πατέρων καὶ τοῦ Βυζαντίου στοὺς κόλπους της. Γι' αὐτὸ καὶ χρειαζόταν «νὰ φοιτήσει στὸ αὐστηρὸ σχολεῖο τοῦ χριστιανικοῦ ἔλλητισμοῦ»⁴⁶. Ἀφ' ἑτέρου, ἡ θέση αὐτὴ ἀπευθύνεται καὶ πρὸς τὶς προτεσταντικὲς θέσεις τοῦ Α. Harnack γιὰ τὸν «ἐξέλλητισμὸ τοῦ χριστιανισμοῦ», ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴ νεοσχολαστικὴ θεολογία τοῦ Ρω-

⁴³ Βλ. *Αὐτόθι*, σσ. 30-31.

⁴⁴ Διεσδυτικὴ ἐπισήμανση καὶ ἀνάλυση τῶν θεολογικῶν αὐτῶν προϋποθέσεων καὶ κριτηρίων τοῦ Φλωρόφσκυ βλ. στὴ μελέτη τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», ὁ.π., σσ. 31-48.

⁴⁵ Παρόμοιες ἀναλυτικὲς ἐπισημάνσεις βλ. Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du Léninisme*, ἐκδ. Calmann-Lévy, Paris 1977, σσ. 82-87.

⁴⁶ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 32 ἐξ.

μαιοκαθολικισμού και τή διαλεκτική θεολογία τῶν Μπάρτ και Μπροϋνερ περὶ τῆς βιβλικῆς καθαρότητας τῆς χριστιανικῆς πίστεως⁴⁷.

Ἡ σχέση τοῦ Φλωρόφσκυ μὲ τοὺς ἄλλους Ρώσους θεολόγους δὲν ὑπῆρξε πάντοτε ἀγαστή. Μολονότι φίλοι ὡς τὸ τέλος, ἡ σκέψη τοῦ Φλωρόφσκυ ὑπῆρξε τελείως διαφορετικὴ ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Μπουλγκάκωφ, ὁ ὁποῖος ἐξέφραζε περισσότερο τὴ ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία ὡς ἀνέλιξε καὶ ἐκσυγχρονισμό τῆς πατερικῆς θεολογίας. Ἀντίθετα, ὁ Φλωρόφσκυ θεωροῦσε περὶ τοῦ «ἱστορικὸ ἀτύχημα»⁴⁸ τὴ λεγόμενη ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία καὶ πρέσβευε ὅτι στύλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς Ἐκκλησίας ἦταν ἡ παράδοση τῶν Ἑλλήνων πατέρων. Ἡ διαμάχη ποὺ ξέσπασε στοὺς κόλπους τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς γιὰ τὴ σοφιολογία τοῦ Μπουλγκάκωφ⁴⁹ τὸ 1935, θὰ κἀνει ὀριστικὴ τὴ θεολογικὴ ρῆξη μεταξὺ τους καὶ θὰ ὀδηγήσει σταδιακὰ τὸν Φλωρόφσκυ στοὺς ἀνοικτοὺς ὀρίζοντες τῆς οἰκουμένης, πέρα ἀπὸ τὴ στενότητα καὶ ἐσωστρέφεια τῶν Ρώσων προσφύγων. Ἡ νοοτροπία αὐτὴ θὰ

⁴⁷ «Ἡ ἐπιστροφή εἰς “μόνην τὴν Ἀγίαν Γραφήν” εἶναι καθαρὰ αὐταπάτη. Ἐξ ἴσου ἀνεπαρκῆς εἶναι καὶ ἡ προσπάθεια νὰ ἐρμηνευθῇ ἡ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη μὲ τὴν βοήθειαν μόνον τῶν “σημιτικῶν κατηγοριῶν”, τῶν κατηγοριῶν τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν. Ὁ δεῦτερος τρόπος ἔχει γοητεῦσει εἰς τὰς ἡμέρας μας πολλοὺς θεολόγους. Εἶναι ἰδιαιτέρως καταφανῆς εἰς τὴν λεγομένην “διαλεκτικὴν θεολογίαν”, εἰς τὸν Karl Barth, τὸν Emil Brunner καὶ ἄλλους», βλ. Γεωργίου Φλωρόβσκυ, «Ἡ πορεία τῆς Ρωσικῆς Θεολογίας», ὁ.π., σ. 35.

⁴⁸ Andrew Blane, π. Γεώργιος Φλωρόφσκι, *Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο ἑνὸς μεγάλου θεολόγου*, μτφρ. Ἑλένη Ταμαρέση-Παπαθανασίου, ἐκδ. Ἐν πλῶ, Ἀθήνα 2010, σσ. 101-114.

⁴⁹ Βλ. Elisabeth Behr-Sigel, «La sophiologie du P. Boulgakov», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, no 19, 1939. Kliment Naumov, *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, Institut d'études slaves, Paris 1984. Antoine Nivière, «La Philosophie de l'histoire chez Serge Boulgakov», *Contacts*, 2000, vol. 52, no 191, σσ. 211-231. Antoine Arjakovsky, *Essai sur le Père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien*, Parole et silence, Saint-Maur 2006. Τὸ περιοδικὸ *Le Messager orthodoxe* 158/2014 δημοσιεύει τὰ πρακτικὰ τοῦ συμποσίου «Serge Boulgakov, un père de l'Église moderne» (27-28 Ἰουνίου 2014, Collège des Bernardins). Γιὰ μίαν συζήτηση τῆς θεολογικῆς σκέψης τῶν Φλωρόφσκυ καὶ Μπουλγκάκωφ, βλ. Νικόλαου Ἀσπρούλη, «Σοφιολογία vs Νεοπατερικὴ σύνθεση. Σχόλιο γιὰ τὴ σχέση κτιστοῦ καὶ Ἀκτίστου καὶ τὴ Δημιουργία στοὺς Boulgakov καὶ Φλωρόφσκυ καὶ τὸ μεθοδολογικὸ ἐρώτημα στὴν θεολογία», *Ἐπιστημονικὴ Ἐπιθεώρηση τοῦ Μεταπτυχιακοῦ Προγράμματος «Σπουδὲς στὴν Ὀρθόδοξη Θεολογία» τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἀνοικτοῦ Πανεπιστημίου*, Τόμος Α', Πάτρα 2010, σσ. 319-350.

ὀδηγήσει τὰ βήματα τοῦ Φλωρόφσκυ στὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Βλαδίμηρου στὴ Νέα Ὑόρκη. Στις ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '50, θὰ καλέσει στὴν Ἀμερικὴ τὸν Ἀλέξανδρο Σμέμαν καὶ κοντά του, στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Harvard, θὰ μαθητεύσουν δύο Ἕλληνες θεολόγοι, ὁ Ἰωάννης Ρωμανίδης καὶ ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας, οἱ ὁποῖοι θὰ ἐπηρεάσουν μὲ τὸ ἔργο τους τὴ συντελούμενη στροφή στὴν ἐλλαδικὴ θεολογία κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60.

Ἡ ἐνεργὸς συμμετοχὴ τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ στὴς ἀπαρχές τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης καί, ἐν τέλει, στὴν ἴδρυση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν μέσα ἀπὸ τὸ τμήμα «Πίστις καὶ Τάξις», σκιαγραφοῦν μίαν οἰκουμενικὴ προσωπικότητα ποὺ διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στὴν πορεία τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ τῆς μαρτυρίας της στὸν δυτικὸ κόσμο καὶ πολιτισμὸ. Ὁ Φλωρόφσκυ θὰ διαχωρίσει τὴ στάση του ἀπὸ τὸν σλαβοφιλικὸ καὶ ὁμολογιακὸ ἀντιδυτικισμὸ τοῦ Λόσκυ. Καὶ λόγῳ ἰδιοσυγκρασίας καὶ λόγῳ πνευματικῆς διαδρομῆς, ὁ Φλωρόφσκυ ἔγινε ἐμπράκτως ἓνας οἰκουμενικὸς θεολόγος ποὺ προσέβλεπε στὴν ἐνότητα Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, ὅπως τὴν βίωσαν καὶ τὴν ἐξέφρασαν οἱ Ἕλληνες πατέρες τῆς Ἐκκλησίας⁵⁰. Ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς ἀρχαίας καθολικότητας τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας, ὁ Φλωρόφσκυ θεωρεῖ τὴν Ἀνατολὴ καὶ τὴ Δύση ὡς δύο «σιαμαῖες ἀδελφές», δηλαδὴ ὡς δύο ἀλληλοεξαρτώμενες καὶ ἀλληλοπεριχωρούμενες παραδόσεις⁵¹. Ὅλα αὐτὰ ἀναδεικνύουν μίαν προσωπικότητα ποὺ διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στὴν πορεία τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας.

⁵⁰ Ἰωάννου Ζηζιούλα Μητρ. Περγᾶμου, «π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ: Ὁ οἰκουμενικὸς διδάσκαλος», ὁ.π.

⁵¹ Ὁ Φλωρόφσκυ ἀναπτύσσει τὴ θεώρηση αὐτὴ, ἐπιχειρώντας νὰ δώσει ἀπάντηση στὴ θέση τοῦ Arnold Toynbee ὅτι μόνον ὁ δυτικὸς Χριστιανισμὸς περιλαμβάνεται στὸν πολιτισμικὸ κόσμον τῆς Δύσης ὡς ἓνα ἀπὸ μόνον του κατανοητὸ πεδίο ἱστορικῆς μελέτης, θέτοντας ἐκτὸς τὴν Ὀρθόδοξη Παράδοση τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Πρόκειται γιὰ τὴ σημαντικὴ ὁμιλία του κατὰ τὰ ἐγκαίνια τοῦ Θεολογικοῦ Σεμιναρίου τοῦ Ἁγίου Βλαδίμηρου στὴ Νέα Ὑόρκη στὴς 4 Νοεμβρίου 1948. Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ κληρονομία καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ὀρθόδοξης Θεολογίας», ὁ.π., σσ. 21-29.

Ὁ Βλαδίμηρος Λόσκυ καὶ ἡ ἀνάδειξη τῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ

Ὁ Βλαδίμηρος Λόσκυ (1903-1958), μὲ συστηματικὲς σπουδὲς στὴ φιλοσοφία ἤδη ἀπὸ τὴν Πετρούπολη, ἐνδιαφέρθηκε γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ φιλοσοφία, τὴ μυστικὴ διδασκαλία τοῦ M. Eckhart, τὴ σχολαστικὴ σκέψη τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη καὶ τὴν ἀποφατικὴ θεολογία τοῦ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτη. Συνδέθηκε μὲ τὸν κύκλο τοῦ μεσαιωνιστῆ Étienne Gilson καὶ ἀργότερα μὲ τὸν φιλοσοφὸ Jean Wahl καὶ τὸν Marcel Moré, ὁ ὁποῖος ἦταν μέλος τοῦ περιοδικοῦ *Ésprit* καὶ ἰδρυτῆς τοῦ περιοδικοῦ *Dieu vivant*. Ἡ πολεμικὴ του διάθεση ἔναντι τῆς δυτικῆς θεολογίας, ἡ ὁποία ὀφείλεται στὴν ἐπίδραση τῶν σλαβόφιλων, τὸν ὁδήγησε νὰ προβάλλει τὸ Filioque καὶ τὴν ὀρθόδοξη πνευματολογία ὡς τὴ βασικὴ δογματικὴ διαφορὰ ποὺ ἐρμηνεύει τὸ σύνολο τῶν θεολογικῶν ἀντιθέσεων μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης. Μολοντὶ ἐξόριστος, μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του παρέμεινε στὴν κανονικὴ δικαιοδοσία τοῦ πατριαρχείου Μόσχας. Δίδαξε δογματικὴ στὸ μικρὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Διονυσίου καὶ δραστηριοποιήθηκε στὴν Ἀδελφότητα τοῦ Ἁγίου Φωτίου, προβάλλοντας τὴν ὀρθόδοξη μαρτυρία ὡς ἀπάντηση σὲ κάθε πνευματικὴ ἀναζήτηση τῆς Δύσης. Τὰ μαθήματα τοῦ Λόσκυ θὰ παρακολουθήσουν, μεταξὺ ἄλλων, καὶ οἱ διάσημοι ρωμαιοκαθολικοὶ θεολόγοι Yves Congar καὶ Jean Daniellou. Θεολόγος τοῦ προσώπου, τῆς θεᾶς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὁ Λόσκυ ἐπικέντρωσε τὴ θεολογικὴ του σκέψη στὴν περὶ ἀκτίστων ἐνεργειῶν διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ, τὴν ὁποία καὶ ἀντιπαραβάλλει συλλήβδην μὲ τὴ σχολαστικὴ θεολογία. Τὸ πλέον συστηματικὸ ἔργο του, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1944, γιὰ νὰ δείξει στοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς μεσαιωνιστὲς τοῦ κύκλου τοῦ Gilson ὅτι ἡ παράδοση τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἔχει τὸν αὐθεντικὸ μυστικισμό, ἄφησε ἐποχὴ καὶ συνεχίζει νὰ ἐπιδρᾷ ὡς τὶς μέρες μας⁵².

⁵² Γιὰ τὸ πρόσωπο καὶ τὸ ἔργο τοῦ Λόσκυ βλ. Rowan Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievitch Lossky: An exposition and Critique* [Ἀνέκδοτη διδακτορικὴ διατριβὴ στὴ Φιλοσοφία στὸ πανεπιστήμιον τῆς Ὀξφόρδης], Oxford 1975. Olivier Clément, *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève 1985. Michel Stavrou, *L'approche théologique de la personne chez V. Lossky et J. Zizioulas* [Ἀνέκδοτη Διπλωματικὴ ἐργασία (Mémoire de maîtrise)], Institut Saint-Serge, Paris 1996.

Κατὰ τὸν Λόσκυ, ἡ ἀνατολικὴ παράδοση ποτὲ δὲν ἔκανε διάκριση μεταξὺ μυστικισμοῦ καὶ θεολογίας, μεταξὺ προσωπικῆς ἐμπειρίας τῶν θείων μυστηρίων καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων. Ὁ κυρίως μυστικισμὸς δὲν εἶναι ἀτομικὲς ἐμπειρίες διαφόρων διδασκάλων τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ὅπως συνέβη στὴ Δύση⁵³. Ἡ ἀποφατικὴ θεολογία δὲν εἶναι ἀγνωστικισμὸς ἢ ἀπλῶς μία ἐκστατικὴ θεωρία, ἀλλὰ μία θεολογία ποὺ θεωρεῖ τὰ μυστήρια τῆς θείας ἀποκάλυψης, εἶναι ἡ θέα τοῦ Θεοῦ⁵⁴. Ὁ ἀγνωστος Θεὸς τῶν χριστιανῶν δὲν εἶναι ὁ ἀπρόσωπος Θεὸς τῶν φιλοσόφων, ὁ ἀποφατισμὸς δὲν σημαίνει καὶ ἓνα ἀπρόσωπο μυστικισμό⁵⁵. Ἡ ὀρθόδοξη Ἀνατολὴ ἐξέφραζε πάντοτε τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἐκκινώντας ἀπὸ τὰ Πρόσωπα, ἐνῶ ἡ λατινικὴ Δύση εἶχε παραδοσιακὰ ὡς ἀφετηρία τῆς τὴν ἐνότητα τῆς θείας οὐσίας. Ἡ ἀμοιβαιότητα τοῦ θεολογικοῦ αὐτοῦ πλουραλισμοῦ θὰ ἀνατραπεῖ μὲ τὴ σχολαστικὴ θεολογία τοῦ Μεσαίωνα. Γιὰ τὸν Λόσκυ, στὸ ἔργο τοῦ ὁποῖου κυριαρχεῖ ἡ θεολογικὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, ὁ μυστικὸς καὶ «περσοναλιστικὸς» χαρακτήρας τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας ἀντιτίθεται πρὸς τὸν «οὐσιανισμὸ» καὶ τὴ νοησιαρχία τῆς δυτικῆς σχολαστικῆς. Τὸ δόγμα τῆς θείας ἐνότητας-οὐσίας θὰ ἐπισκιάσει στὴ Δύση τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν Θεὸ ἀναφέρεται στὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ἀποκαλύπτει τὴ θεία οὐσία, διαμορφώνοντας ἓνα ἀπρόσωπο μυστικισμό τῆς οὐσίας καὶ μία παλινοστήση τῆς νεοπλατωνικῆς πνευματικότητος. «Εἰς τὴν παράδοσιν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας», δηλώνει ὁ Λόσκυ, «δὲν ὑπάρχει περιθώριον διὰ μίαν θεολογίαν καί, πολὺ ὀλιγώτερον δι' ἓνα μυστικισμόν τῆς θείας οὐσίας»⁵⁶. Ἡ λατρεία τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ Χριστοῦ εἶναι ξένη πρὸς τὴν ἀνατολικὴν παράδοση. Ἡ μόνη ὁδὸς ποὺ καθιστᾷ τοὺς ἀνθρώπους συμμόρφους μὲ τὸν Χριστό, ὅπως τὸν εἶδαν οἱ μαθητὲς κατὰ τὴ Μεταμόρφωση στὸ Θαβώρ, εἶναι ἡ ὁδὸς τῆς ἀποκτήσεως τῆς χάριτος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Στίς θεολογικὰς ἔριδες περὶ τῆς φύσεως τοῦ φωτὸς τῆς Μεταμορφώσεως κατὰ τὸν ΙΔ' αἰ., ὁ Θεὸς τῆς Ἀποκάλυψης καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς

⁵³ Βλ. Vladimir Lossky, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ἑλληνικὴ μτφρ. Στ. Πλευράκη, Θεσσαλονίκη 1964, σσ. 7, 19.

⁵⁴ Βλ. Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962. *Ἡ θέα τοῦ Θεοῦ*, ἑλληνικὴ μτφρ. Ἀρχιμ. Μελετίου Καλαμαρά, Θεσσαλονίκη 1973.

⁵⁵ Βλ. Vladimir Lossky, *Ἡ μυστικὴ θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, ὁ.π., σσ. 43-45.

⁵⁶ *Αὐτόθι*, σ. 71.

ἐμπειρίας βρέθηκε ἀντιμέτωπος μὲ τὸν Θεὸ τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν σχολαστικῶν⁵⁷. Ὁ γηρασμένος αὐτὸς ἑλληνισμὸς μὲ τοὺς οὐμανιστές του ἔρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὴ θεολογία καὶ τὴν πνευματικότητα τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ βυζαντινοὶ θωμιστές δὲν εἶναι μόνο ἀντιπρόσωποι τῆς δυτικῆς θεολογίας ἀλλὰ καὶ τῆς νοησιαρχικῆς σκέψης ποὺ βλέπουν τὴν πατερικὴ θεολογία ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας⁵⁸.

Ὁ Λόσκυ ἐντάσσεται καὶ αὐτὸς στὸ ρεῦμα τῆς νεοπατερικῆς ἐρμηνείας τῆς παράδοσης τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἀποσκοπώντας μὲ τὸ ἔργο του στὴν ἐπανεύρεση τῶν κριτηρίων τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας. Κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Rowan Williams, ὁ Λόσκυ, δίχως νὰ ἔχει φοιτήσει στὸν Ἅγιο Σέργιο, ὑπῆρξε κατὰ κάποιον τρόπο μαθητὴς τοῦ Φλωρόφσκυ, ὁ ὁποῖος ἄσκησε πάνω του βαθιὰ ἐπίδραση. Σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ μαθήματά του τὸ 1956, δύο ἔτη πρὶν τὸν αἰφνίδιο θάνατό του, ὁ Λόσκυ παρουσίαζε τὸν Φλωρόφσκυ ὡς τὸν «μεγαλύτερο ἴσως [ὀρθόδοξο θεολόγο] τῆς ἐποχῆς»⁵⁹. Αὐτό, ἄλλωστε, μαρτυρεῖ καὶ ἡ πρόσδεση τοῦ Λόσκυ στοὺς Ἑλληνας πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καὶ οἱ σαφεῖς ἀποστάσεις ἀσφαλείας ἀπὸ τὴ ρωσικὴ θρησκευτικὴ φιλοσοφία. Μὲ αὐτὲς τίς προϋποθέσεις καὶ μολονότι καὶ οἱ δύο τους θὰ ἀντιπαρατεθοῦν ἔντονα κατὰ τὸν Μεσοπόλεμο (1935-1936) μὲ τὴ σοφιολογία τῶν Παύλου Φλωρένσκυ καὶ Σέργιου Μπουλγκάκωφ, ἐντούτοις μία βασικὴ διαφοροποίηση προβάλλει στὸ θεολογικὸ ἔργο τους. Ἡ «ἀξιωματικὴ αὐτὴ ἕξις τῶν δύο θεολόγων», ὅπως τὴν ὀνομάζει ὁ Μπόρις Μπομπρίσκου, ἐμφανίζεται ὡς διχογνωμία στὸ ἰδιαίτερο περιεχόμενο καὶ στὴ θέση τῆς χριστολογίας καὶ τῆς πνευματολογίας στὴν ἐκκλησιολογία.

Βαθύτατα χριστοκεντρικὸς ὁ Φλωρόφσκυ θεωροῦσε τὴν ἐκκλησιολογία ὡς κεφάλαιο τῆς χριστολογίας, προτιμώντας ἓναν αὐστηρὰ χριστολογικὸ προσανατολισμὸ τῆς Ἐκκλησίας⁶⁰. Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Φλωρόφσκυ ἐγνωσμένα ἐρχόταν σὲ εὐθεία ἀντίθεση μὲ τίς ιδέες τῶν σλαβόφιλων, ὅπως

⁵⁷ *Αὐτόθι*, σ. 263.

⁵⁸ Βλ. Vladimir Lossky, *Ἡ θεὰ τοῦ Θεοῦ*, ὁ.π., σσ. 203 ἔξ. Στὸ βιβλίον αὐτὸ ὁ Lossky ἐξετάζει συστηματικὰ τὴν προηγούμενη πατερικὴ παράδοση καὶ τίς πηγές τοῦ Παλαμᾶ γιὰ τὸ ζήτημα τῆς θεολογικῆς διδασκαλίας περὶ τῆς θεᾶς τοῦ Θεοῦ.

⁵⁹ Βλ. Rowan Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievitch Lossky: an Exposition and Critique*, ὁ.π., σ. 279.

⁶⁰ Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Τὸ Σῶμα τοῦ Ζῶντος Χριστοῦ. Μία ὀρθόδοξη ἐρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας*, ὁ.π., σ. 44.

οί Α. Κομιακόφ, Βλ. Σολοβιόφ, αλλά και νεώτερων Ρώσων, όπως οί Παῦλος Φλωρένσκυ, Σέργιος Μπουλγκάκωφ, Νικόλαος Μπερδιάγιεφ, Λέβ Καρσάβιν⁶¹, Νικόλαος Ἀφανάσιεφ κ.ἄ. Οἱ κύκλοι τῶν Ρώσων αὐτῶν θεολόγων καὶ διανοουμένων ἐπιχείρησαν νὰ προσδιορίσουν τὴν ταυτότητα τῆς Ὁρθοδοξίας ἔναντι τῆς χριστομονιστικῆς Δύσης, προβάλλοντας ἔντονα τὴν πνευματολογία στὸ περὶ Ἐκκλησίας δόγμα. Ὁ Φλωρόφσκυ γνώριζε, ὡστόσο, ὅτι οἱ τάσεις αὐτές συγγένευαν κατὰ κάποιο τρόπο μὲ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ καὶ τὴ ρομαντικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ Möhler⁶². Ἄλλωστε, ἡ ρωσικὴ σοφιολογία πλησίαζε στὰ χιλιαστικὰ πρότυπα ποὺ ἔθεσε τὸν 12ο αἰ. ὁ Joachim da Fiore γιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πνεύματος. Οἱ τάσεις αὐτές, πέρα ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ ἐμφανίζουν, δὲν στοιχειοθετοῦν τὸν χαρακτήρα μιᾶς ἀνεξάρτητης Οἰκονομίας τοῦ Πνεύματος ἀπὸ τὴν Οἰκονομία τοῦ Χριστοῦ. Κανένας, ἴσως, δὲν θὰ ἀνέμενε ὅτι εἰσηγητῆς μιᾶς τέτοιας θεωρίας θὰ γινόταν ἓνας σφοδρὸς πολέμιος τοῦ σοφιολογικοῦ ρεύματος. Τὸ λαμπρὸ καὶ συστηματικὸ πνεῦμα τοῦ Λόσκυ, παρὰ τὸν δυναμισμὸ του, δὲν κατόρθωσε νὰ ὑπερβεῖ τὴν ὁμολογιακὴ ἐσωστρέφεια στὸν πνευματικὸ αὐτοπροσδιορισμὸ καὶ στὴ μαρτυρία τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασποράς στὸ εὐρωπαϊκὸ πολιτιστικὸ περιβάλλον. Ἐνα ἔτος μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Λόσκυ, τὸ 1959, ὁ ἱστορικὸς καὶ πατρολόγος Ἰωάννης Μάγιεντορφ (1926-1992) ἐκδίδει τὶς *Τριάδες ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων καὶ τὴν περίφημη διατριβή του γιὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ*⁶³. Ἡ περίπτωση τοῦ Μάγιεντορφ συμπληρώνει μὲ θεολογικὴ πληρότητα τὶς μονομέρειες τοῦ Λόσκυ καὶ μοιᾶζει νὰ ἀκολουθεῖ περισσότερο τὸ θεολογικὸ παράδειγμα τοῦ Φλωρόφσκυ, κυρίως ὡς πρὸς τὶς θεολογικὲς καὶ ἱστορικὲς στοχεύσεις τοῦ πλούσιου ἔργου του.

⁶¹ Dominic Rubin, *The Life and Thought of Lev Karsavin: "Strength made perfect in weakness..."*, ἐκδ. Rodopi, Amsterdam-New York 2013.

⁶² Βλ. Johannes Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, 1825. Yves Congar, «La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe», *Irénikon* 12/1935, σσ. 321-329.

⁶³ Βλ. Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique et notes par Jean Meyendorff*, 2 vol. (Spicilegium sacrum lovaniense 30-31), Louvain 1959. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959. Ἀγγλικὴ μτφρ., *A Study of Gregory Palamas*, Traduction de G. Lawrence, Londres 1964.

Ἡ εὐχαριστιακὴ θεολογία τοῦ Νικολάου Ἀφανάσιεφ καὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου Σμέμαν

Ὁ Νικόλαος Ἀφανάσιεφ (1893-1966), παρότι δὲν εἶχε τὴν πολυμέρεια καὶ τὸν δυναμισμό τοῦ Φλωρόφσκυ, μὲ τὶς ἐκκλησιολογικὲς του ἔρευνες θὰ δείξει τὴ σημασία τῆς Εὐχαριστίας ὡς τοῦ κατ' ἐξοχὴν μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τὸ ὁποῖο πηγάζει καὶ διαμορφώνεται ὁλόκληρη ἡ ζωὴ τῆς. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ ὀνομάσθηκε «εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία» ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀφανάσιεφ. Ἡ εὐχαριστιακὴ σύναξη εἶναι ἡ πηγὴ τῆς ἐνότητας, τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας καὶ ὄχι, ἀσφαλῶς, ἓνα ἀπὸ τὰ μυστήριά της, τὸ ὁποῖο ικανοποιεῖ ἀπλῶς τὶς ἀτομικὲς ἀνάγκες τῶν πιστῶν⁶⁴. Γενικότερα, τὸ κλίμα τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς ὑπῆρξε ἔντονα λειτουργικὸ καὶ εὐχαριστιακόν, κάτι ποῦ ἀπὸ τὸ 1953 καὶ γιὰ πολλὰς δεκαετίες ἐκφράσθηκε θεολογικὰ μὲ τὴ διοργάνωση τῶν «Λειτουργικῶν Ἑβδομάδων τοῦ Ἁγίου Σεργίου» στὸ Παρίσι καὶ μὲ ἀνάλογες εἰσηγήσεις καὶ διαλέξεις.

Σὲ ἓνα τέτοιο κλίμα θὰ ἀναπτυχθεῖ ἡ θεολογικὴ προσωπικότητα τοῦ Ἀλεξάνδρου Σμέμαν (1901-1970), τὸ ἔργο τοῦ ὁποῖου συνδέθηκε μὲ τὴν καθιέρωση τῆς «λειτουργικῆς θεολογίας», ἡ ὁποία δὲν περιορίζεται σὲ ἓνα εἶδος ἀρχαιολογίας τῆς λατρείας καὶ τῆς λειτουργικῆς πράξης, ἀλλὰ ἀνοίγεται στὴ θεολογικὴ, ἐκκλησιολογικὴ καὶ κατ' ἐξοχὴν ἐσχατολογικὴ ἐρμηνεία τῆς Λειτουργίας μὲ κέντρο καὶ ἀναφορὰ πάντοτε τὴ Θεία Εὐχαριστία. Ἡ Εὐχαριστία δὲν εἶναι ἀπλῶς μία τελετουργικὴ ἔκφραση τῆς πίστεως, ἡ ὁποία ἐξαντλεῖται στὰ δομικὰ συστατικὰ τῆς λειτουργικῆς τάξης, ἀλλὰ τὸ εἶναι καὶ ἡ ἴδια ἡ ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι ἡ πηγὴ καὶ τὸ «σημεῖο ἀναφορᾶς» τῆς θεολογίας. Κατὰ τὴν Εὐχαριστία, ἡ Ἐκκλησία παύει νὰ εἶναι «ἴδρυμα, δόγμα καὶ σύστημα» καὶ πραγματώνεται ὡς ζωὴ, θέα καὶ σωτηρία. «Τὸ Lex Orandi πρέπει νὰ ἐπανευρεθεῖ ὡς τὸ Lex Credendi», ποῦ σημαίνει ἀποκατάσταση τοῦ θεολογικοῦ νοήματος τῆς λειτουρ-

⁶⁴ Βλ. τὸ κύριο ἔργο τοῦ Nicolas Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Preface de Dom O. Rousseau, Paris 1975. Βλ. ἐπίσης τὰ παρακάτω ἄρθρα τοῦ Afanassieff, «La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclesiologie», *Istina*, 1957, σσ. 401-420. «L'Église qui préside dans l'amour», στὸν συλ. τόμο *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, (N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann), Neuchâtel 1960. «Una sancta», *Irenikon* 36/1963, σσ. 436-475.

γίας και, ἀκολούθως, ἐπανεύρεση τῆς λειτουργικῆς διάστασης τῆς θεολογίας. Στὴν ἐκκλησιολογική, κοσμολογική καὶ ἐσχατολογική πληρότητα της ἡ Εὐχαριστία συνιστᾷ τὸ Μυστήριο τῆς Ἐκκλησίας, εἶναι ἡ ἀλήθεια της. «Ἐπιστροφή στὴν Ἁγία Γραφή, ἐπιστροφή στοὺς Πατέρες [...] Αὐτὸ σημαίνει, πάνω ἀπ' ὅλα, τὴν ἐπιστροφή στὴν Ἐκκλησία μέσω τῆς Θείας Εὐχαριστίας καὶ στὴ Θεία Εὐχαριστία μέσω τῆς Ἐκκλησίας»⁶⁵.

Τὰ θεολογικὰ αὐτὰ ρεύματα ἐνέπνευσαν τὶς διάφορες κοινότητες τῶν ὀρθοδόξων στὴν Εὐρώπη καὶ στὴν Ἀμερική. Πολλοὶ εἶναι οἱ ἐπίγονοι καὶ συνεχιστὲς τους, κυρίως μέσα ἀπὸ τὰ δύο θεολογικὰ Ἰνστιτούτα. Ἡ ἀνανέωση τοῦ μοναχισμοῦ στὸν δυτικὸ εὐρωπαϊκὸ χῶρο ἐκφράστηκε κυρίως ἀπὸ τὸ ἀθόρυβο ἔργο τοῦ γέροντος Σωφρονίου Σαχάρωφ στὴ μοναστικὴ ἀδελφότητα τοῦ Ἔσσεξ καὶ τὴ μαρτυρία τῶν ἡσυχαστικῶν καὶ νεοπαλαικῶν κειμένων του. Καὶ ὁ π. Σωφρόνιος, μετὰ τὴν περίοδο τῆς διαμονῆς του στὸ Ἅγιο Ὄρος, ἔζησε γιὰ ἓνα διάστημα σὲ ἡσυχαστήριον κοντὰ στὸ Παρίσι, ἐπιχειρῶντας νὰ καταστήσει εὐρύτερα γνωστὴ τὴν ἀσκητικὴ προσωπικότητα τοῦ ἁγίου Σιλουανοῦ⁶⁶. Ἐνδεχομένως, ὁ τελευταῖος τῆς περιφημῆς «παρισινῆς σχολῆς» τῆς θεολογίας, ὅπως αὐτὴ ἀναδείχθηκε γύρω ἀπὸ τὸ ὀρθόδοξο θεολογικὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου, ὑπῆρξε ὁ Ὀλιβιέ Κλεμάν (1921-2009), ὁ ὁποῖος καὶ δίδαξε γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα συγκριτικὴ καὶ ἠθικὴ θεολογία. Ἐξέδιδε ὡς διευθυντὴς τὸ γαλλικὸ ὀρθόδοξο περιοδικὸ *Contacts*, μία ἐπιστημονικὴ ἐπιθεώρηση γιὰ τὴν Ὀρθόδοξη παρουσία στὴν καρδιὰ τῆς Εὐρώπης, τὸ ὁποῖο συνεχίζει νὰ ἐκδίδεται ὡς τὶς μέρες μας μὲ ὑποδειγματικὸ τρόπο. Ὁ Ὀλιβιέ Κλεμάν, ἐμπνευσμένος μαθητὴς τοῦ Λόσκυ καὶ τοῦ Εὐδοκίμωφ, ὑπῆρξε ἓνας «ποιητικὸς» θεολόγος, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νὰ ἐκφράσει τὸν ἀποκαλυπτικὸ λόγο τῆς χριστιανικῆς πίστεως σὲ διάλογο μὲ τὴ σύγχρονη διανόηση καὶ τὸν εὐρωπαϊκὸ πολιτισμὸ, παρουσιάζοντας τὴν Ὀρθοδοξία ὡς μία ζῶσα πρόταση πέραν τοῦ στεῖρου ὁμολογιακοῦ πνεύματος.

⁶⁵ Ἀλεξάνδρου Σμέμαν, *Ἡ λειτουργικὴ ἀναγέννηση καὶ ἡ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 1989, σσ. 88-91. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας στὸ σύγχρονο κόσμος*, μτφρ. Ἰωσήφ Ροηλίδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1983, σσ. 159-179. Τοῦ ἰδίου, *Ἡ Ἐκκλησία προσευχαμένη. Εἰσαγωγὴ στὴ λειτουργικὴ θεολογία*, μτφρ. π. Δ. Τζέρπος, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1991, σσ. 11-55. Τοῦ ἰδίου, *Εὐχαριστία. Τὸ Μυστήριο τῆς Βασιλείας*, μτφρ. Ἰωσήφ Ροηλίδης, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 2000.

⁶⁶ Ἀντωνίου-Αἰμίλιου Ταχιάου, *Ὁ ρωσικὸς κόσμος μου. Ἀναμνήσεις-βιώματα-ἐμπειρίες*, ἐκδ. Ἐν πλῶ, Ἀθήνα 2015, σσ. 135-143.

Ἡ κρίσιμη «στροφή» τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας

Ἡ νεοελληνική θεολογία, ὅπως καὶ ἡ ρωσική, ἐγκλωβίστηκε καὶ αὐτὴ στοὺς ἐκκλησιολογικοὺς προσανατολισμοὺς τῆς Δύσης ἤδη ἀπὸ τὸν 17ο καὶ 18ο αἰῶνα, ὅταν κλήθηκε νὰ τοποθετηθεῖ ἀπέναντι στὶς δυτικὲς ὁμολογίες πίστεως. Κατὰ τὰ πρότυπα τῶν προτεσταντικῶν ἢ ρωμαιοκαθολικῶν ὁμολογιῶν πίστεως, οἱ δογματικὲς ἐκθέσεις τῶν ὀρθοδόξων τῆς περιόδου αὐτῆς δὲν ἐκφράζουν παρὰ τὴν παγίδευση καὶ τὴ «βαβυλώνια αἰχμαλωσία» τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας στὴ Δύση. Τὰ φερόμενα ὡς συμβολικὰ βιβλία τῆς νεώτερης Ὀρθοδοξίας καταπολεμοῦν τὶς προτεσταντικὲς ἀποκλίσεις μὲ ρωμαιοκαθολικὰ ἐπιχειρήματα, ἐνῶ στὰ σημεῖα διαφωνίας μὲ τοὺς ρωμαιοκαθολικοὺς υἱοθετοῦν τὶς θέσεις τῶν προτεσταντῶν⁶⁷. Ὁ ἐκδυτικισμὸς τῆς Ἀνατολῆς ἔγινε ἀκόμη φανερὸς μὲ τὴ «μετακένωση» στὶς χῶρες τῶν ὀρθοδόξων τῆς διαμάχης τοῦ δυτικοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὶς νεωτερικὲς ἀπόψεις τοῦ Διαφωτισμοῦ. Μεταξὺ τῶν Ἑλλήνων λογίων πού σπούδασαν στὴ Δύση καὶ μετέφεραν τὶς νέες ιδέες στὴν ἐμπερίστατη πατρίδα, πολλοὶ ἦταν κληρικοὶ καὶ λόγιοι τοῦ Πατριαρχείου. Ἀκόμη καὶ οἱ πολέμιοι τῶν νέων ιδεῶν, μὲ σημαία τὴν Ὀρθοδοξία καὶ ἔντονο ἀντιδυτικὸ μένος, ὑπῆρξαν ἀνεπίγνωστα ἐγκλωβισμένοι στὶς ἀγκυλώσεις τῆς δυτικῆς θεολογίας καὶ σκέψης. Στὸ νεοϊδρυθὲν ἑλληνικὸ κράτος, καθὼς καὶ στὶς ὑπόλοιπες ὀρθόδοξες χῶρες, διαμορφώθηκε σταδιακὰ μία διανόηση πού ἀναπαρήγαγε μεταπρατικὰ τὸ δυτικὸ πρότυπο ζωῆς καὶ σκέψης, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ νοηματοδότηση τοῦ βίου ἢ συχρὰ καὶ σὲ ἀντιπαλότητα πρὸς αὐτήν. Ἔτσι, ἐμφανίζεται μία σχιζοφρενικὴ διάσταση στὸ ἦθος τῶν ὀρθοδόξων: ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος ἡ λαϊκὴ παράδοση ἐγκεντρίζεται στὸ λειτουργικὸ ἦθος τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο οἱ διανοούμενοι, πού γίνονται θιασῶτες τοῦ δυτικοῦ τρόπου ζωῆς καὶ σκέψης, μεταφέρουν τὰ «φῶτα» τῆς Ἑσπερίας στὰ τραχιὰ καὶ καθυστερημένα ἦθη τῆς πατρίδας τους. Στὴν προσπάθειά τους νὰ γίνουν ἐφάμιλλα τῶν «πεφωτισμένων» καὶ «πεπολιτισμένων» λαῶν τῆς Δύσης, ὅλα τὰ ἐθνικὰ κράτη τῶν Ὀρθοδόξων, μὲ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, πέρασαν ἀπὸ αὐτὴ τὴ διάβαση πρὸς τὸν λεγόμενο ἐξευρωπαϊσμὸ παρὰ τὶς ὅποιες ἀντιστάσεις τῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ ἰδιοπροσωπίας τους.

⁶⁷ Χρήστου Γιανναρά, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, ὅ.π., σσ. 112-33.

Ἡ ἀνακήρυξη ἐθνικῶν κρατῶν στὶς χῶρες τῶν ὀρθόδοξων λαῶν δημιούργησε ἀναστάτωση καὶ ἀνακατάταξη στὴν κανονικὴ δικαιοδοσία τῶν πρεσβυγενῶν πατριαρχείων καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως. Ἡ προσαρμογὴ στὶς θρησκευτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Διαφωτισμοῦ ὀδήγησε στὴν ἀνάδυση ἐθνικῶν καὶ ὄχι ἀπλῶς αὐτοκέφαλων Ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν, μὲ ἔντονο, ἀκόμη καὶ σήμερα, τὸν μετὰξὺ τους ἀνταγωνισμό, κυρίως στὴν ἀνὰ τὸν κόσμον ὀρθόδοξη διασπορά. Οἱ ὀρθόδοξοι λαοί, γιὰ ἱστορικοὺς καὶ μόνο λόγους, στεγάζονται σὲ ἐθνικὲς ἐκκλησιαστικὲς δικαιοδοσίες. Χωρὶς ἀμφιβολία, τὸ πραξικοπηματικὸ ἑλλαδικὸ αὐτοκέφαλο ἦταν αὐτὸ ποὺ ὄχι μόνο ἀνοιξε οὐσιαστικὰ τὸν δρόμον τῶν ὑπολοίπων διεκδικήσεων αὐτοκεφαλίας στὰ Βαλκάνια, ἀλλὰ καὶ στὴν προτεσταντικὸν τύπου ἀπροκάλυπτη παρέμβαση καὶ διαπλοκὴ τοῦ κράτους στὰ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα.

Οἱ ὀρθόδοξες θεολογικὲς σπουδές, ἐνταγμένες σὲ κρατικὰ πανεπιστήμια ἢ ἐξαρτημένες ἀπὸ τίς κατὰ τόπους Ὀρθόδοξες Ἐκκλησίες, ἀκολούθησαν πιστὰ τὰ κρατοῦντα στὴ Δύση, παρακάμπτοντας, μᾶλλον ἀβασάνιστα, τὴ δική τους ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία καὶ παράδοση. Ἡ διαίρεση τῆς θεολογίας σὲ κλάδους καὶ ἡ ἀκαδημαϊκὴ νοησιарχία καθιερώθηκαν θριαμβευτικὰ στὶς ὀρθόδοξες θεολογικὲς σπουδές. Ἄλλοτε συντηρητικὴ, κατ' ἀπομίμηση τῶν ρωμαιοκαθολικῶν, καὶ ἄλλοτε φιλελεύθερη, ὅπως ἡ προτεσταντικὴ σκέψη, ἡ ἀκαδημαϊκὴ θεολογία ἀγωνιζόταν νὰ ἀποδείξει τὴν ὀρθόδοξη ταυτότητά της, τυπικὰ καὶ ὁμολογιακὰ, μὲ ἀλλότρια κριτήρια.

Στὴν Ἑλλάδα τοῦ Μεσοπολέμου, ὅταν ἡ θεολογία καλλιεργεῖται καὶ ἀναπτύσσεται νοησιарχικὰ, ὁ κλῆρος καὶ ὁ λαός, θεολογικὰ ἀβοήθητοι, συνταράζονται καὶ διχάζονται, ὡς μὴ ὀφείλει, ἀπὸ τὸ ἡμερολογιακὸ ζήτημα. Τὸ θρησκευτικὸ μάθημα, θεωρούμενο ὡς κατηχητικὸς βραχίονας τῆς Ἐκκλησίας στὴν ἐκπαίδευση, ἀναζητᾶ, δίχως νὰ βρίσκει, τὸν μαθησιακὸ καὶ παιδαγωγικὸ του στόχο. Τὴν περίοδο αὐτὴ ἐμφανίζεται ἓνα ζηλωτικὸ καὶ ἐκσυγχρονιστικὸ κίνημα, τὸ ὁποῖο αἴφνης ἀναλαμβάνει καὶ ὀργανώνει, ἐκτὸς τοῦ πλαισίου τῆς Ἐκκλησίας, τὴ διαφώτιση, πνευματικὴ οἰκοδομὴ καὶ ἀναγέννηση τοῦ ὀρθόδοξου λαοῦ, τοῦ πληρώματος τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ χριστιανικὲς ὀργανώσεις καὶ ἀδελφότητες θὰ λειτουργήσουν ὡς νομικὰ πρόσωπα καὶ ἱεραποστολικά σωματεῖα, μὲ ἰδιαίτερα προγράμματα καὶ ἐσωτερικοὺς κανονισμούς, ἔχοντας ὡς σκοπὸ νὰ δράσουν στὸ ἔργο τοῦ ἐπανευαγγελισμοῦ τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας, πλὴν ἐρήμην τῆς Ἐκκλησίας. Παρὰ τίς διακηρύξεις τους περὶ ὀρθόδοξου φρονήματος, στὴν πράξη

μεταφέρουν τόν θρησκευτικό εκδυτικισμό με άξονες τήν άτομική πίστη και ήθική. Οί χριστιανικές οργανώσεις, άδιαφορώντας για τὸ θεολογικὸ δόγμα, ἔδωσαν βαρύνουσα σημασία στὴν ήθική διδασκαλία, εἰσήγαγαν τὸν δυτικὸ ρασιοναλισμὸ, τὸν εὐσεβισμό και τὸν πουριτανισμό. Ἐξέλαβαν τήν πίστη ὡς «παιδαριώδη ήθικολογία», με δικανικές και συναισθηματικές ἀπλουστεύσεις και προσανατόλισαν τοὺς πιστοὺς στὴν υἰοθέτηση και τήρηση ἑνὸς θρησκευτικοῦ κώδικα καλῆς συμπεριφορᾶς.

Ἡ ἐποχὴ μετὰ τὴν Κατοχὴ ὑπῆρξε για τὶς χριστιανικές ἀδελφότητες περίοδος γενικευμένης και ἔντονης δράσης, ἀκμῆς και πλήρους ἐπικράτησης. Μόνη, ἴσως, διαφοροποίηση πρὸς τὴν εὐσεβιστικὴ πλημμυρίδα, ἡ ὁποία εἶχε κατακλύσει κυριολεκτικὰ τὴν Ἑλλάδα, ὑπῆρξε ἡ στάση και ἡ δράση τοῦ ἀγιογράφου, ζωγράφου και λογοτέχνη Φώτη Κόντογλου. Ἡ συνειδητὴ του προσπάθεια ἀφύπνισε τὸ ἐνδιαφέρον για τὴν, μέχρι τότε ὑποτιμημένη, βυζαντινὴ τέχνη και τὴ διάσωση τῶν αἰσθητικῶν και λαογραφικῶν στοιχείων τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης. Ἡ ἀναμέτρησή του με τὴ δυτικίζουσα ἀντίληψη τῶν χριστιανικῶν ὀργανώσεων, μέσω τοῦ περιοδικοῦ «ὀρθόδοξου διδαχῆς» *Κιβωτός* (1952), ὑπῆρξε ἄνιση. Παρόλη τὴ γνωριμία του με τοὺς Ρώσους τῆς διασπορᾶς, και κυρίως με τὸν Λεωνίδα Οὐσπένσκη, ὁ Κόντογλου, στὰ χνάρια τῆς λογοτεχνικῆς γενιᾶς τοῦ '30, πρόβαλε μᾶλλον ἕνα εἶδος κλειστῆς και συντελεσμένης παράδοσης, ἕνα εἶδος λαϊκῆς εὐσέβειας και θρησκευτικότητας, δίχως σαφὴ ἀναφορὰ στὶς θεολογικές προϋποθέσεις και στὸν ἀνακαινιστικὸ δυναμισμό τῆς Ὀρθοδοξίας στὸ παρόν⁶⁸.

Στὴ δεκαετία τοῦ '60, ἡ ὀρθόδοξη θεολογία στὴν Ἑλλάδα δείχνει νὰ ἀφύπνιζεται ἀπὸ τὸν λήθαργο τοῦ εκδυτικισμού της και νὰ ἐμφανίζει σημάδια μιᾶς σταδιακῆς ἀπελευθέρωσης ἀπὸ τὴ «βαβυλώνια αἰχμαλωσία» της. Ἡ εὐχαριστιακὴ ἐκκλησιολογία, ἡ θεολογία τοῦ προσώπου, ἡ διάκριση οὐσίας και ἐνεργειῶν στὸν Θεό, ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας, ἡ φιλοκαλικὴ ἀσκητικὴ τοῦ ὀρθόδοξου ἥθους, ἡ μοναστικὴ παράδοση, δείχνουν ὅτι ἡ νεώτερη ὀρθόδοξη σκέψη ἀναζητᾶ τὴ χαμένη αὐτοσυνειδησία της. Ἡ στροφὴ αὐτὴ τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας προετοιμάσθηκε με τὴ γόνιμη πρόσληψη τῶν ἀνανεωτικῶν θεολογικῶν κινήματων στὸν χῶρο τῆς χριστιανικῆς Δύσης, κυρίως ὅμως ἔγινε δυνατὴ μέσω τῆς καταλυτικῆς ἐπίδρασης ἡ και

⁶⁸ Για τὴ συμβολὴ τοῦ Κόντογλου βλ. *αὐτόθι*, σσ. 414-418.

τῆς ἄμεσης πρόσληψης ὀρισμένων χαρακτηριστικῶν καὶ ρευμάτων τῆς θεολογικῆς σκέψης τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς⁶⁹.

Ἡ θεολογία τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς καὶ ἡ ἀνανέωση τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας

Στις ἀρχές τοῦ '60, ὕστερα ἀπὸ μία σκληρὴ ἀντιπαράθεση στὸ ἐσωτερικὸ τῆς χριστιανικῆς ἀδελφότητος «Ζωή» μεταξὺ «προοδευτικῶν» καὶ «συντηρητικῶν», ἡ πιὸ ἀνοικτὴ σὲ ἀνανεώσεις τάση της ὑπὸ τὸν ἀρχιμανδρίτη π. Ἡλία Μαστρογιαννόπουλο, ἐξέδωσε ἀρχικὰ ἓνα μικρὸ συλλογικὸ τόμο μὲ τίτλο *Θεολογία, ἀλήθεια καὶ ζωή. Πνευματικὸν Συμπόσιον* (Ἀθῆναι, 1962), καὶ στὴ συνέχεια δύο ἄλλους μὲ τίτλο *Ἡ Λειτουργία μας καὶ Μοναχισμὸς καὶ σύγχρονος κόσμος* (1963). Στις ἐκδόσεις αὐτὲς περιλαμβάνονταν κείμενα τῶν Φλωρόφσκυ, Σμέμαν, Μάγκεντορφ, καθὼς καὶ ἄλλων ἐκπροσώπων τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς, ὅπως καὶ δυτικῶν μελετητῶν τῆς μοναστικῆς παράδοσης τῆς Ἀνατολῆς. Γιὰ πρώτη φορά, ἴσως, δημοσιεύονται στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα θεολογικὰ δοκίμια, τὰ ὁποῖα ἐκφράζουν μιὰν ἄλλη θεολογικὴ δυναμικὴ, πέρα ἀπὸ τὴν ἀκαδημαϊκὴ νοησιαρχία καὶ τὴν ἠθικολογία τοῦ εὐσεβισμοῦ τῶν χριστιανικῶν ὀργανώσεων καὶ παραπέμπουν στὸ λειτουργικὸ ἦθος ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴν εὐχαριστιακὴ ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας. Καθοριστικὸ ρόλο γιὰ τὴν ἥγνια αὐτῆ μετατόπιση ἀπὸ τὰ εὐσεβιστικὰ ἐνδιαφέροντα τῆς «Ζωῆς» καὶ τὴν ἀλλαγὴ τοῦ θεολογικοῦ κλίματος τῆς ἐποχῆς διαδραμάτισε ἡ διακριτικὴ ἀλλὰ καὶ ἀποφασιστικὴ συμβολὴ τοῦ Δημητρίου Κουτρομπῆ⁷⁰, ἑνὸς ἀνθρώπου «μὲ

⁶⁹ Ἡ μαρτυρία τοῦ Ἀντώνιου-Αἰμίλιου Ταχιάου καὶ τοῦ Νικολάου Καρμίρη, μεταπτυχιακῶν φοιτητῶν τοῦ Ἁγίου Σεργίου στὸ Παρίσι τῆ δεκαετία τοῦ '50, ἐκφράζει τὸν διαφορετικὸ τρόπο συγκρότησης καὶ ἐκφορᾶς τοῦ θεολογικοῦ λόγου στὴν Ἑλλάδα ἐκείνης τῆς περιόδου καὶ στοὺς Ρώσους θεολόγους τῆς διασπορᾶς. Βλ. σχετικὰ Ἀντώνιου-Αἰμίλιου Ταχιάου, *Ὁ ρωσικὸς κόσμος μου. Ἀναμνήσεις-βιώματα-ἐμπειρίες*, ὅ.π., σσ. 45-60, 165-171. Στὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ βιβλίο ὁ Ἀντώνιος-Αἰμίλιος Ταχιάος σκιαγραφεῖ μὲ τὸν δικό του προσωπικὸ τρόπο τὴν ἀλησμόνητη γνωριμία του μὲ τὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου, καθὼς καὶ μὲ σημαντικὲς θεολογικὲς προσωπικότητες τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς.

⁷⁰ Ἡ συλλογὴ κειμένων τοῦ Δημητρίου Κουτρομπῆ, τὴν ὁποία ἐπιμελήθηκε ὁ Δημήτριος Μαυρόπουλος, ἀποτελεῖ μαρτυρία γιὰ τὸν σημαίνοντα ρόλο του στὴ μεταστροφὴ

ἐκπληκτική θεολογική κατάρτιση καὶ ἑκτακτά χαρίσματα» ποὺ γνώριζε καλὰ τὶς ἀνανεωτικὲς τάσεις τῆς δυτικῆς θεολογικῆς ἔρευνας καὶ τὴ συμβολὴ τῶν Ρώσων θεολόγων⁷¹. Ἡ ἀμφισβήτηση τῆς θεολογικῆς νοησιάρχιας καὶ τοῦ εὐσεβισμοῦ, ἡ διάθεση γιὰ ἐπανασύνδεση τῆς θεολογίας μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐμπειρία, τὰ πατερικὰ κείμενα καὶ τὶς ὑπαρξιακὲς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου ἄρχισε νὰ κατακτᾷ ὀλοένα καὶ περισσότερο ἔδαφος στὶς συνειδήσεις. Ἡ *Σκαπάνη*, τὸ ἀνανεωτικὸ νεανικὸ περιοδικὸ τῆς «Ζωῆς», ποὺ ξεκίνησε τὴν ἔκδοσή του στὶς ἀρχὲς τοῦ '60, συνεχίζει μὲ ὠριμότητα τὴν ἔκδοσή του μετὰ τὸ 1964 ὡς *Σύνορο*, ἐπισημαίνοντας «τὸ σύνορο τῆς χρεοκοπίας τοῦ λόγου, τὴν ἀνάγκη ἀναγωγῆς τῆς ἀλήθειας σὲ πράξη, ἀναγωγῆς στὶς ρίζες τῆς Παράδοσης». Τὸ *Σύνορο*, μὲ ὑπεύθυνο τὸν Χρῆστο Γιανναρᾶ καὶ ἐμπνευστὴ τὸν Δημήτρη Κουτρομπῆ, μὲ συντακτικὴ ἐπιτροπὴ μία δημιουργικὴ συντροφιά νέων ἀνθρώπων, ὑπῆρξε ὁ πλέον εὐγλωττος ἐκφραστὴς τῆς συντελούμενης στροφῆς στὴν ἐλλαδικὴ θεολογία τοῦ '60. Ἡ ἔγνοια γιὰ μιὰν ἀνοικτὴ Ὁρθοδοξία, σὲ διάλογο μὲ τὸν σύγχρονο ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία, ἡ γνωριμία μὲ τὴ θεολογία τῆς ρωσικῆς διασπορᾶς, τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν πολιτισμὸ, τὰ γράμματα καὶ τὶς τέχνες, ἡ ἔγνοια γιὰ τὴν ἐλληνικότητα μέσα ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη παράδοση, ὑπῆρξαν τὰ ἰδιάζοντα χαρακτηριστικά του. Κυρίως, ὅμως, τὸ *Σύνορο* ἔθεσε ὡς στόχο τὴν ἀναμέτρηση μὲ ἓναν λόγο ἀσκητείας καὶ μάθησης μέσα ἀπὸ τοὺς δρόμους τῆς τέχνης καὶ τοῦ θεολογικοῦ στοχασμοῦ, ποὺ γιὰ πρώτη φορὰ δοκιμαζόταν στὴν Ἑλλάδα καθὼς ἦταν «ἓνα εἶδος λόγου σχεδὸν ἄγνωστο στὴν πνευματικὴ ζωὴ τοῦ τόπου μας»⁷². Μετὰ τὴν ἀναστολὴ τῆς ἔκδοσής του ὡς περιοδικοῦ τὸ 1967, λόγῳ τῆς δικτατορίας, τὸ *Σύνορο* γίνεται ἐκδοτικὴ σειρά, τὴν ὁποία διευθύνει ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς. Ἐκδίδεται ἓνας σημαντικὸς ἀριθμὸς θεολογικῶν δοκιμῶν. Πρῶτο βιβλίον στὴ σειρά τοῦ «Συνόρου» καί, συνάμα, ἀνέλπιστο ἐκδοτικὸ γεγονός τὸ 1970, ὑπῆρξε τὸ εὐχαριστιακὸ δοκίμιον τοῦ Σμέμαν, *Γιὰ νὰ ζήσει ὁ κόσμος*, σὲ μετάφραση τοῦ Ζήσιμου Λορεντζάτου.

Ἡ ἐμπνευσμένη, ἐξάλλου, ἔκδοσις τοῦ *Χριστιανικοῦ Συμποσίου* ἀπο-

τῆς νεοελληνικῆς θεολογίας. Βλ. Δημητρίου Κουτρομπῆ, *Ἡ χάρις τῆς θεολογίας*, ἐκδ. Δόμος, Ἀθήνα 1995.

⁷¹ Βλ. Χρήστου Γιανναρᾶ, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*, ὁ.π., σσ. 464-467.

⁷² Βλ. περιοδικὸ *Σύνορο* 29/1964, σσ. 3-7 καὶ 56-57.

τέλεσε σημαντική πρωτοπορία για τὰ μέτρα τῆς ἐποχῆς. Προσλαμβάνοντας τὴ θεολογικὴ ἀνανέωση τοῦ '60, ὁ Κώστας Τσιρόπουλος ἐκδίδει τὸ *Χριστιανικὸν Συμπόσιον*⁷³, διὰ τοῦ ὁποῦ καλλιεργήθηκε συστηματικὰ ὁ διάλογος τῆς Ὁρθοδοξίας μετὰ τὴ νεοελληνικὴ καὶ τὴν εὐρωπαϊκὴν διανόηση, ἐνῶ φιλοξένησε καὶ κείμενα τῶν Βλ. Λόσκυ, Ν. Μπερδιάγεφ, Ο. Κλεμάν, Π. Εὐδοκίμοφ, Γ. Φλωρόφσκυ, Β. Σολοβιῶφ καὶ Λ. Σεστώβ. Στὸν πρῶτο τόμο τοῦ «Χριστιανικοῦ Συμποσίου» τὸ 1967 δημοσιεύθηκε τὸ δοκίμιό τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα, «Ἡ εὐχαριστιακὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος»⁷⁴.

Ἡ θεολογικὴ μεταστροφή τοῦ '60

Ἡ μεταστροφή ποὺ συντελεῖται στὴν ἑλλαδικὴ θεολογία μπορεῖ νὰ ξαφνιάζει, ὅμως δὲν ἦταν ἐντελῶς ἀπρόσμενη. Κυοφοροῦνταν ἤδη ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ '50, ὅταν Ἕλληνες θεολόγοι, κατὰ τίς μεταπτυχιακὰς σπουδὰς στὸ ἐξωτερικό, ἔρχονταν γιὰ πρώτη φορὰ σὲ ἐπαφὴ μετὰ τὰ ἀνανεωτικὰ κινήματα τῆς χριστιανικῆς Δύσης καὶ τὴ θεολογικὴ σκέψη τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς. Καρποὶ καὶ ἀποτελέσματα τῆς συνάντησης αὐτῆς ἦταν ἡ πρωτόγνωρη ἔκρηξη στὸν χῶρο τῆς ἐκδοσης τῶν πατερικῶν κειμένων μετὰ ἔμφαση στὴ νηπτικὴ ἀσκητικὴ παράδοση, ἡ ἔναρξη τῆς ἐκδοσης τῶν ἔργων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ τὸ 1962 στὴ Θεσσαλονίκη, οἱ θεολογικὲς μελέτες καὶ διατριβὲς μετὰ βᾶση τὴν πατερικὴ γραμματεία, ἡ ἀνανέωση καὶ ἀναγέννηση αἵφνης τοῦ ἀγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ, ἡ ἐπισήμανση καὶ καταγγελία τῶν δυτικῶν ἐπιδράσεων στὴν ὀρθόδοξη θεολογία, ἡ ἀναψηλάφηση καὶ ἐπαναφορὰ στὸ προσκῆνιο τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης, ὅπως καὶ τῆς σχέσης τοῦ Βυζαντίου μετὰ τὸν Νέο Ἑλληνισμό. Ἐξάλλου, ἡ ἀνάδειξη τῶν προϋποθέσεων τῆς πατερικῆς θεολογίας ἐναντι τῆς σχολαστικῆς καὶ δικανικῆς ἀντίληψης, οἱ λειτουργικὲς ἐκδόσεις καὶ σπουδᾶς, ἡ εὐχαριστιακὴ συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας, ἡ περὶ θεώσεως καὶ προσώπου θεολογία τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, τὸ εὐχαριστιακὸ

⁷³ Ἐνδεικτικὸ στοιχεῖο τοῦ νέου κλίματος εἶναι καὶ τὸ μελέτημα τοῦ Κώστα Τσιρόπουλου, *Μυστικὸς δεῖπνος. Σχόλια ἐνὸς σημερινοῦ στὴ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου καὶ στὴν ἐποχὴ μας*, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα 1965, ²1980.

⁷⁴ Βλ. Ἰωάννη Ζηζιούλα, «Ἡ εὐχαριστιακὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος», *Χριστιανικὸν Συμπόσιον*, Ἀθήνα 1967, σσ. 183-190.

ἦθος τῆς Ἐκκλησίας ὡς γεγονὸς κοινωνίας καὶ ἀγαπητικῆς αὐθυπέρβασης, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῆς ὀρθόδοξης εἰκονογραφίας καὶ τοῦ θεολογικοῦ της νοήματος, τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐκκλησιολογία καὶ τὸν οἰκουμενικὸν διάλογο, καθὼς καὶ οἱ πρῶτες προσυνοδικές διασκέψεις στὴ Ρόδο γιὰ τὴ μέλλουσα νὰ συνέλθει Ἁγία καὶ Μεγάλῃ Σύνοδο τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, ἀποτελοῦν τοὺς κύριους ἄξονες καὶ τὰ βασικὰ θέματα τῆς θεολογίας τοῦ '60. Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι ἡ νεοελληνικὴ θεολογία σὲ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις της καὶ κυρίως στὶς δύο θεολογικές της σχολές ἀποδέχεται τὸ αἶτημα τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης», πολλῶ δὲ μᾶλλον, ὅταν ἡ σκέψη καὶ ἡ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελοῦν τὴ δική της διαχρονικὴ κληρονομιά.

Πρωτοποριακές θεολογικὲς μελέτες σημάδεψαν καὶ ἀποτέλεσαν ἀποφασιστικοὺς σταθμοὺς στὴν ἱστορικὴ αὐτὴ μεταστροφή τῆς ἐλλαδικῆς θεολογίας μὲ ἐπίκεντρο τὴ θεολογικὴ σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν. Πρῶτος, ὁ κοσμοπολίτης Νίκος Νησιώτης, πέρα ἀπὸ τὸν ἐπαρχιωτισμὸ, τὸν ἀναχρονισμὸ καὶ τὴν κοινωνικὴ περιθωριοποίησιν τῆς ἐλλαδικῆς θεολογίας στὴ δύσκολη δεκαετία τοῦ '50, κάνει τὴν ἐκπληξή, ὑποστηρίζοντας τὴ διδακτορικὴ του διατριβὴ στὴ θεολογικὴ σχολὴ τῆς Ἀθήνας μὲ θέμα *Ὑπαρξισμὸς καὶ Χριστιανικὴ πίστις* (1956). Ἀκολουθοῦν ἡ διατριβὴ τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδου, *Τὸ Προπατορικὸν ἀμάρτημα* (1957), τὸ ἔργο τοῦ Νίκου Νησιώτη, *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν* (1965), ἡ διατριβὴ τοῦ Ἰωάννη Ζηζιούλα, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* (1965), ἡ διατριβὴ τοῦ Κωνσταντίνου Σκουτέρη, *Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Νύσσης* (1969), ἡ διατριβὴ τοῦ Χρήστου Γιανναρά, *Τὸ ὄντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου* (1970), ἡ ὁποία θὰ ἐμπλουτιστεῖ ἀργότερα καὶ θὰ ἔχει ὡς τίτλο *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*. Ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς διαλέγεται γόνιμα μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ ὑπαρξισμοῦ καὶ τὸν περσοναλισμὸ τῆς θεολογίας τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς, ἀναδεικνύοντας τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητά τοῦ προσώπου καὶ τοῦ ἔρωτα ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν πρόσβαση στὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξῆς. Ἡ ἐμπειρία τῆς σχέσης προτείνεται ὡς ἀφετηρία τῆς κριτικῆς ὄντολογίας, ταυτόχρονα μὲ μία ἐλληνικὴ ἀνάγνωσις τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καὶ βυζαντινῆς σκέψης, ἐνῶ οἱ συνέπειες τῆς προσωποκεντρικῆς κριτικῆς ὄντολογίας ἐφαρμόζονται στὴ νοηματοδότηση τοῦ βίου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Τέλος, θὰ ἀκολουθήσει ἡ διατριβὴ τοῦ Παναγιώτη Νέλλα, *Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου*

του *Καβάσιλα* (1975). Τα έργα αυτά, τόσο ως κείμενα όσο και ως θεολογικές και έρευνητικές προτάσεις και προϋποθέσεις, μπόρεσαν όχι μόνο να αντέξουν και να δοκιμαστούν μέσα στον χρόνο, αλλά και να αποτελέσουν τη βάση για περαιτέρω έρευνα και μαθητεία στους νέους όριζοντες που διάνοιξαν στη νεοελληνική θεολογική σκέψη.

Στη θεολογική σχολή της Θεσσαλονίκης ήδη άνθει και καρποφορεί η ανανεωτική αυτή κίνηση. Προηγήθηκε ο Άντωνιος-Αιμίλιος Ταχιάος⁷⁵, ο οποίος, έχοντας πραγματοποιήσει μεταπτυχιακές σπουδές στο Ίνστιτούτο του Αγίου Σεργίου, δημοσιεύει το 1962 τη διδακτορική του διατριβή με θέμα *Επιδράσεις του ήσυχασμού εις την εκκλησιαστικήν πολιτικήν εν Ρωσία 1328-1406*. Στον καθηγητή Ταχιάο οφείλεται η πρωτοβουλία για τη μετάφραση στα ελληνικά του βιβλίου του Λόσκυ, *Η μυστική θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας*, που ξεκίνησε το 1958 και έξεδόθη εν τέλει το 1964 στη Θεσσαλονίκη⁷⁶. Το 1963 εκδίδεται η ύφηγεσία του Γεωργίου Μαντζαρίδη, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*. Άκολουθει το 1964 η διατριβή του Α. Αίμ. Ταχιάου επί ύφηγεσία *Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) και η άσκητικοφιλογολογική σχολή του*. Ο καθηγητής Παναγιώτης Χρήστου τίθεται επικεφαλής της πατρολογικής έρευνας με τη συνεργασία των Μάγιεντορφ και Μπομπρίσκοϋ, ενώ ο καθηγητής Σάββας Άγουριδης συντονίζει τις βιβλικές σπουδές, συγκεντρώνοντας κοντά του αξιόλογους μαθητές. Μαθητεύοντας στους δύο αυτούς διδασκάλους, αλλά και στα έργα των Ρώσων θεολόγων τὰ όποια μεταφράζει, ακολουθεί Νίκος Ματσούκας. Η συμβολή του Νίκου Ματσούκα έγκειται στην ανάδειξη της ρωμαλεότητας της βυζαντινής παράδοσης και της διπλής μεθοδολογίας των Έλλήνων πατέρων της Εκκλησίας, στη σύνθεση μιās νέας Δογματικής και Συμβολικής θεολογίας, στη γόνιμη ανάδειξη της βυζαντινής έπιστήμης και φιλοσοφίας. Η θεολογία της παράδοσης των Έλλήνων πατέρων της Εκκλησίας διαμόρφωσε έναν ολόκληρο πολιτισμό, τον Έλληνορθόδοξο πολιτισμό. Η άκαδημαϊκή θεο-

⁷⁵ Ο Άντ.-Αίμ. Ταχιάος αναφέρεται στη μαρτυρία του καθηγητή Σ. Άγουριδη, σύμφωνα με την όποία η θεολογική σχολή της Θεσσαλονίκης, έλλείπει ειδικού στη σλαβική γραμματεία, έθεσε ύπ' όψη του π. Γ. Φλωρόφσκι την κατατεθείσα διατριβή του *Επιδράσεις του ήσυχασμού εις την εκκλησιαστικήν πολιτικήν εν Ρωσία 1328-1406*, η όποία και ένεκρίθη με τη σύμφωνη γνώμη του Ρώσου θεολόγου. Βλ. *Ο Ρωσικός κόσμος μου*, ό.π., σσ. 115-116.

⁷⁶ Βλ. *αυτόθι*, σσ. 109-110.

λογία σήμερα οφείλει να λειτουργεί ως ανθρωπιστική επιστήμη, πραγματοποιώντας ένα δημιουργικό άνοιγμα και διάλογο με τις νέες εκφράσεις πολιτισμού στον σύγχρονο κόσμο. Το νέο θεολογικό παράδειγμα ολοκληρώνεται με τις λειτουργιολογικές μελέτες και την έκδοση των λειτουργικών κειμένων από τον καθηγητή Ιωάννη Φουντούλη. Οι λειτουργιολογικές μελέτες του και οι διαλέξεις του στις κατά τόπους Μητροπόλεις της έλλαδικής Έκκλησίας καλλιέργησαν τελικά, παρόλα τὰ προβλήματα και τις πίκρες, ένα γόνιμο ενδιαφέρον για την εύχарιστιακή θεολογία και εκκλησιολογία και την ανάγκη για μία λειτουργική αναγέννηση στην έλλαδική Όρθόδοξη Έκκλησία⁷⁷.

Χωρίς άμφιβολία, αυτό το δυναμικά ανανεωτικό θεολογικό ρεύμα δεν πέρασε απαρατήρητο. Άρκετές, μάλιστα, φορές, και παρά τις ποικίλες αντιδράσεις μέρους τής ακαδημαϊκής θεολογίας και τής επίσημης Έκκλησίας, επιχειρήθηκε ένας συνδυασμός του παλαιού με το νέο θεολογικό παράδειγμα. Μόνο πού το καινούργιο κομμάτι πάνω στο παλιό ρούχο, δεν θέτει μόνο σέ δοκιμασία τις άντοχές του παλιού, μπορεί να προξενήσει δυσάρεστες και άπρόσμενες στρεβλώσεις. Έτσι, οι χριστιανικές αδελφότητες, έν πολλοίς, και ένα τμήμα τής ακαδημαϊκής θεολογίας, μετέτρεψαν την κριτική στη Δύση σέ άντιδυτικισμό και έκαναν σημαία και ιδεολογικό προγεφύρωμα την προστασία τής Όρθοδοξίας από τον οικουμενισμό και από οποιαδήποτε άλλαγή στη δεδομένη και συντελεσμένη κατά το ένδοξο βυζαντινό της παρελθόν παράδοση. Ό νέος αυτός άντιδυτικισμός, ό όποιος συχνά ένδύεται τον μανδύα του έλληνοκεντρισμού και βάλλει «παλαιοσημερολογιτικά» έναντι όποιουδήποτε, όταν διαλέγεται με τη σύγχρο-

⁷⁷ Βλ. ένδεικτικά Ιωάννου Φουντούλη, *Λειτουργική Α΄. Είσαγωγή στη θεία λατρεία*, Θεσσαλονίκη 1993. Του ίδιου, *Περί μίαν μεταρρύθμισιν τής θείας λειτουργίας*, Θεσσαλονίκη 1961. Του ίδιου, *Τό πνεύμα τής θείας λατρείας*, Άθήνα 1964. Του ίδιου, «Λειτουργική ανάνεωση στην Όρθόδοξη Έκκλησία. Δυνατότητες και έμπόδια», *Κληρονομία* 21/1989, σσ. 325-334. Γεωργίου Μπασσιούδη, *Η συμβολή του Σμέμαν στη Λειτουργική και την Όρθόδοξη Θεολογία* (διδασκαρική διατριβή), Θεσσαλονίκη 2001. Πέτρου Βασιλειάδη, *Lex Orandi. Λειτουργική Θεολογία και Λειτουργική Αναγέννηση*, στη σειρά *Ίδιόμελα* 5 τής Ίνδίκτου, έπιμελητές σειράς Στ. Γιαγκάζογλου & Π. Καλαϊτζίδης, Άθήνα 2005. Βλ. επίσης, *Τό Άγιον Βάπτισμα*, Πρακτικά Α΄ Πανελλήνιου Λειτουργικού Συμποσίου, Άθήνα 1999. *Τό Μυστήριο τής Θείας Εύχарιστίας*, Γ΄ Πανελλήνιον Θεολογικόν Συμπόσιον, Άθήνα 2004. Άς σημειωθεί ότι μέχρι τώρα έχουν ήδη πραγματοποιηθεί στην Έκκλησία τής Ελλάδος έννέα Λειτουργικά Συμπόσια, τὰ πρακτικά των όποιων εκδίδονται από την Άποστολική Διακονία.

νη πραγματικότητα, μόνο ως παραφθορά και ως προδοσία του πνεύματος της θεολογίας του '60 θα μπορούσε να εκληφθεί. Ο νεόκοπος αυτός αντιδυτικισμός φαίνεται ότι τίποτε δέν διδάχθηκε από την προηγηθείσα διαμάχη σλαβόφιλων και δυτικιστών στη Ρωσία του 19ου αιώνα. Τελικά, το αίτημα της νεοπατερικής σύνθεσης μετατράπηκε, εν πολλοίς, σε νεοπατερικό σχολαστικισμό και φονταμενταλισμό, ένα είδος έμμονής στο γράμμα και όχι στο πνεύμα των Πατέρων, όπως θα έλεγε και ο Φλωρόφσκυ, αφήνοντας την ορθόδοξη αυτοσυνειδησία να διολισθαίνει σε ένα στείρο ιδεολογικό σύνθημα έλληνοκεντρικού αντιδυτικισμού. Πάντως, είναι άλλο πράγμα η θεολογική αυτοσυνειδησία της νεώτερης ορθόδοξης θεολογίας και έντελως άλλο πράγμα ο στείρος αντιδυτικισμός που εκπέμπεται από χώρους που δέν εργάστηκαν πάνω στα πατερικά κείμενα. Ασφαλώς, το να έγκαλείται συλλήβδην η θεολογική γενιά του '60 για αντιδυτικισμό, ενώ έπρόκειτο όντως για δημιουργικό και οικουμενικό διάλογο με τη Δύση, είναι το λιγότερο άγνοια των ιστορικών προϋποθέσεων της και του πραγματικού έργου που μάς κληροδότησε⁷⁸.

Όστόσο, το πλέον άπτο αποτέλεσμα της νέας στροφής της νεοελληνικής θεολογίας μαρτυρεί σαφέστατα η έκδοση του περιοδικού *Σύναξη* το 1982 από τον Παναγιώτη Νέλλα. Η *Σύναξη*, ως απόπειρα της νεοπατερικής σύνθεσης, εξέφρασε στο ευρύτερο έξωκαθημαϊκό πλαίσιο τη στροφή του '60, ανοίγοντας, παράλληλα, δρόμους προς τη σύγχρονη νεοελληνική πραγματικότητα. Ο ίδιος ο τίτλος της *Σύναξης* μαρτυρεί ότι εμπνέεται από το κοινοτικό πνεύμα της εύχαριστιακής εκκλησιολογίας και προσκαλεί όχι στη διδαχή, αλλά στη σπουδή της Όρθοδοξίας. Πέρα από την παραδοσιολογία και τον στείρο συντηρητισμό, η *Σύναξη* έκλαμβάνει –ήδη από το πρώτο της τεύχος– την παράδοση ως ανακαίνιση και ζωή, το βίωμα της Όρθοδοξίας ως δυναμική σύνδεση με το παρόν. Το σύνθημα «πίσω στους Πατέρες» γίνεται «μπροστά με τους Πατέρες». Ο εύρυθμος δοκιμακός θεολογικός λόγος, η βαθιά υπαρξιακή άγωνία για τη ζωή της Εκκλησίας και του κόσμου, οί συνεργασίες ακαδημαϊκών και μη θεολόγων, άγιορειτών μοναχών, κληρικών και λαϊκών, «φτασμένων» αλλά και νέων διανοητών, οί συνεργασίες με θεολογικά αναστήματα κύρους της ορθόδοξης ανά τον κόσμο διασποράς, η έγνοια και το ενδιαφέρον για την Όρθοδοξία σε άλλες

⁷⁸ Για το ζήτημα αυτό βλ. τη διατριβή του Παντελή Καλαϊτζίδη, *Έλληνικότητα και Αντιδυτικισμός στη «Θεολογία του '60»*, Θεσσαλονίκη 2008, σσ. 44-47.

χώρες, όπως στα Βαλκάνια, στη Ρωσία, στη Μέση Ανατολή και στην Αφρική, το διαρκές άνοιγμα προς τον πολιτισμό και την τέχνη, οι συζητήσεις, τα έργαστήρια και τα βιβλιοκριτικά δοκίμια, είναι μόνον όρισμένες πτυχές της προσφοράς του περιοδικού αυτού. Η Σύναξη πέτυχε όχι μόνο να είναι το μακροβιότερο θεολογικό περιοδικό που εκδίδεται σε «καιρούς ιδιωτείας χαλεπούς» από το μεράκι και τη μαστορική μιᾶς συντροφιάς στη μνήμη και για την αγάπη του ιδρυτή της Παναγιώτη Νέλλα, αλλά να διαβάζεται και να σχολιάζεται από ένα ευρύτερο τῶν θεολόγων κοινό, ἄρθρα και συνεργασίες της να μεταφράζονται σε διάφορες γλώσσες⁷⁹.

Ἐπισημάνσεις και παρατηρήσεις

1. Η πρόταξη τῆς πνευματολογίας και ὁ γεροντισμός ὡς πρόβλημα τῆς ὀρθόδοξης πνευματικότητας

Ἡ ιστορική και θεολογική διερεύνηση τῆς φιλοκαλικῆς ἀναγέννησης και τοῦ φαινομένου τῶν «στάρετς» στη Ρωσία τοῦ 19ου αἰώνα ἐντοπίζει ὡς σταθερὸ μοτίβο τὴν ἀνάδειξη τῆς πνευματολογίας ὡς κεντρικοῦ θέματος. Σκοπὸς τῆς χριστιανικῆς ζωῆς εἶναι ἡ ἀπόκτηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀπὸ τὸν ἅγιο Σεραφεῖμ τοῦ Σάρωφ (1754-1833) και τὴ μεταφράση τῆς Φιλοκαλίας και ἐξῆς ἡ παράδοση αὐτὴ διαχέεται μὲ πολλοὺς τρόπους σὲ ὅλη τὴ ρωσικὴ εὐσέβεια και θεολογία. Ἕνας ἐσωτερικὸς δεσμὸς φαίνεται νὰ συνδέει τὴ ρωσικὴ εὐσέβεια μὲ τὸν συναισθηματικὸ «λυρισμὸ τῆς καρδιάς», τὴ φιλοκαλικὴ ἀναζήτηση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τὸ ρομαντικὸ πνεῦμα τῶν σλαβόφιλων, τὶς ἀναζητήσεις τῆς λεγόμενης θρησκευτικῆς φιλοσοφίας, καθὼς και τὰ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέροντα τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς διασποράς. Ὁ Λόσκυ και ἄλλοι Ρῶσοι θεολόγοι ἔκαναν λόγο γιὰ τὴν πνευματολογία ὡς χαρακτηριστικὸ τῆς Ὀρθοδοξίας ἐναντι τῆς Δύσεως. Ὁ Εὐδοκίμωφ θεώρησε ὅτι μετὰ τὴν εἰκονομαγία και τὸ τέλος τοῦ χριστολογικοῦ κύκλου τῆς πατερικῆς θεολογίας, ξεκίνησε μία νέα πνευ-

⁷⁹ Τὸ 2006 ἐκδόθηκε μία ἐπίτομη ἀνθολογία τῆς Σύναξης στὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα. Βλ. *Synaxis. An Anthology of the Most Significant Orthodox Theology in Greece Appearing in the Journal ΣΥΝΑΞΗ from 1982 to 2000*, Vol. I: Anthropology, Environment, Creation, Vol. II: Icon and Person, Vol. III: Ecclesiology and Pastoral Care, Alexander Press, Montréal 2006.

ματολογική περίοδος, στην οποία εντάσσεται η διδασκαλία του αγίου Συμεών του Νέου Θεολόγου και η ήσυχαστική θεολογία του αγίου Γρηγορίου Παλαμά. Ο Άφανάσιος έκανε λόγο για την Έκκλησία του Αγίου Πνεύματος. Ένδεχομένως και η σοφιολογία να έμπεριέχει μία πλευρά τονισμού της πνευματολογίας και μάλιστα ανεξάρτητα από τη χριστολογία. Έτσι, σχεδόν διαχρονικά η ρωσική θεολογία –και με όλη την επίδραση του γερμανικού ιδεαλισμού– φαίνεται να διάβασε τη Φιλοκαλία, προτάσσοντας την πνευματολογία ως μέθοδο απόκτησης της έξατομικευμένης αγιότητας, ως επίσκεψη της χάριτος του Αγίου Πνεύματος σε ιδιαίτερα και χαρισματούχα πρόσωπα. Ο Φλωρόφσκυ θα χαρακτηρίσει τον τύπο αυτόν της ρωσικής ευσέβειας και εκκλησιολογίας στην οποία προτάσσεται και αυτονομεύεται το πνευματολογικό στοιχείο ως «χαρισματική κοινωνιολογία»⁸⁰. Η επίδραση της ρωσικής θεολογίας στην Ελλάδα και γενικότερα στην Ορθοδοξία θα αναδείξει ένα είδος λαϊκού παλαμισμού, και μία σύγχρονη πνευματικότητα, στην οποία κυριαρχεί το φαινόμενο του γερωντισμού και το γράμμα των πατερικών κειμένων. Στο πλαίσιο αυτό τονίζονται τα στάδια της ασκητικής ζωής, ή νοερά προσευχή, ή περιπαθών και άρετων διδασκαλία και η νηπτική γραμματεία, σχεδόν ανεξάρτητα και αποκομμένα από τη μυστηριακή και λειτουργική ζωή της Έκκλησίας⁸¹. Στην Ελλάδα το ρεύμα αυτό θεολογικά θα εκπροσωπηθεί από τη θεραπευτική εκκλησιολογία του π. Ιωάννη Ρωμανίδα. Στο μετά «Το προπατορικό άμάρτημα» έργο του Ρωμανίδα εμφανίζονται παράδοξες θέσεις, όπως η τεκμαρτή θεοπτία, ή θεώρηση ότι τα Μυστήρια τείνουν να μετατραπούν σε λειτουργικές και θεσμικές πράξεις, δίχως αντικειμενικό θεραπευτικό αντίκρισμα, ενώ τα στάδια της χαρισματικής και πνευματικής ζωής, αυτονομημένα από τη λειτουργική πράξη και, κυρίως, από τη Θεία Εύχαριστία, καθιερώνονται ως μοναδική όδός ένωσης με τον Χριστό. Μολονότι ο π. Ιω-

⁸⁰ Πρβλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Θέματα Ορθόδοξου Θεολογίας*, εκδ. Άρτος Ζωής, Αθήναι 1973, σ. 182. Για τη μυστηριακή προσδοκία του Αγίου Πνεύματος, τον άγιο Σεραφείμ του Σάρωφ, για τον προορισμό της Ρωσικής Έκκλησίας, βλ. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, II, ό.π., σ. 164-165. Πρβλ. Ιωάννη Ζηζιούλα, «Σχόλιο (Α) στην εισήγηση του καθ. Ν. Ζαμπολότσκυ “Κοινοτικόν πνεύμα και συνοδικότης”», στον τόμο *Πρακτικά του Δευτέρου Συνεδρίου Ορθόδοξου Θεολογίας*, έπιμ. Σάββα Αγουρίδου, Αθήναι 1980, σσ. 142-148.

⁸¹ Χρήστου Γιανναρά, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα*, ό.π., σσ. 441-444, 484-489. Jean Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London 2008, σ. 122-125.

άννης Ρωμανίδης εξέλαβε τὸν ἑαυτό του ὡς ἕναν ἀπὸ τοὺς εἰσηγητὲς τῆς εὐχαριστιακῆς ἐκκλησιολογίας στὴν ἐλληνόφωνη Ὁρθοδοξία, ἐντούτοις, ἡ ἐκκλησιολογική του θεώρηση ἀποβαίνει μονοσήμαντα θεραπευτική. Μολονότι ὡς μαθητὴς τοῦ Φλωρόφσκυ ἄσκησε κριτική γιὰ τὴν ἀπουσία τοῦ χριστολογικοῦ καὶ εὐχαριστιακοῦ στοιχείου ἀπὸ τὴ ρομαντική καὶ ἐκπνευματωμένη ἐκκλησιολογία τοῦ Κομιακώφ⁸², τὸ ἔργο του μαρτυρᾷ ὅτι μοιραζόταν μὲ τοὺς σλαβόφιλους καὶ τὴν πρόταξη τῆς πνευματολογίας κατὰ κάποιον τρόπο καὶ ἕναν ἔντονον ἀντιδυτικισμό.

2. Ὁ πατερικὸς σχολαστικισμὸς

Τὸ αἶτημα τῆς ἐπιστροφῆς στοὺς πατέρες καὶ τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης μπορεῖ νὰ προσανατόλισε τὴ νεοελληνική θεολογία στὴ μελέτη καὶ ἀνάδειξη τῆς πατερικῆς θεολογίας, ὡστόσο, ἡ θεολογικὴ ἐκλαϊκευση αὐτῶν τῶν τάσεων κατέληξε σὲ ἕνα εἶδος πατερικοῦ λαϊκισμοῦ, ὅπου ἀρκεῖ ἡ ἀναφορὰ στὸ γράμμα καὶ στὸ ὄνομα τῶν πατέρων, προκειμένου νὰ ὑποστηριχθοῦν οἱ πλέον συντηρητικὲς καὶ ἀθεολόγητες θέσεις. Ποικίλα βιβλία οἰκοδομησῆς γιὰ τὴν ἀσκητικὴ ζωὴ ἢ γιὰ τὰ θαύματα νεοφανῶν ἁγίων, ἐκλαϊκεύουν τὸ γράμμα τῆς πατερικῆς θεολογίας. Ἡ διδασκαλία τῶν πατέρων δὲν μελετᾶται σὲ ὅλο τὸ εὖρος της οὔτε τοποθετεῖται στὸ ἱστορικὸ της πλαίσιο. Ἡ τάση αὐτὴ κατέληξε στὴ δημιουργία ἑνὸς κύματος «νεοευσεβισμοῦ», τὸ ὁποῖο μὲ πρόσχημα τὴν ἐπιστροφή στοὺς πατέρες καὶ τὰ δῆθεν μοναστικά πρότυπα τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ἀντικατέστησε τὸν ἄλλοτε κυρίαρχο εὐσεβισμό τῶν ἐξωεκκλησιαστικῶν ὀργανώσεων μὲ μία ἐπιφανειακὴ θεολογικὴ συνθηματολογία καὶ ἀναφορὰ στὸ γράμμα τῆς πατερικῆς παράδοσης. Ἡ σύγχυση τῶν θεολογικῶν καὶ ποιμαντικῶν κριτηρίων στὴ μετὰ-ὀργανωσιακὴ ἐποχὴ ἐπέτρεψε τὴν παράξενη σμίξη τῆς κληρονομιάς τῶν ὀργανώσεων μὲ τὴ δῆθεν πατερικὴ καὶ παραδοσιακὴ προσκόλληση στὸ πρόσωπο τοῦ γέροντα. Προέχει μία μᾶλλον συνθηματικὴ περὶ πατέρων διδασκαλία, ἡ ὁποία ἐμμένει στὸ γράμμα καὶ ὄχι στὸ φρόνημα. Ἡ τάση αὐτὴ ὄχι μόνον δὲν ἐπηρεάζεται, ἀλλὰ κατορθώνει νὰ διεμβολίζει καὶ τὴν ἀκαδημαϊκὴ θεολογία, ὥστε ἡ θεολογικὴ ἔρευνα νὰ γίνεται ἐνίοτε μὲ τὰ κριτήρια μιᾶς προκατασκευασμένης θεολογίας τῆς ἐπανάληψης. Στὸν 21ο αἰῶνα, ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐργώδη προσπάθεια σπουδῆς καὶ μεταστροφῆς

⁸² John Romanides, «Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov (1804-1860)», *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 2, 1/1956, σσ. 57-73.

τῆς θεολογίας με βάση τὸ φρόνημα τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, ἡ διάσταση καὶ τὸ ρήγμα θεολογίας καὶ λαϊκῆς εὐσέβειας καὶ πνευματικότητας παραμένει ἐπικίνδυνα ἐνεργό.

3. Ὁ ἀντιδυτικισμὸς καὶ ἡ ἐργαλειοποίηση τῆς Ὁρθοδοξίας

Μὲ πρόσχημα τὴν διάσωση τῆς Ὁρθοδοξίας ἀπὸ τὴν αἵρεση, ἀπὸ τὴν ἑτεροδοξία Δύση καὶ τὸν οἰκουμενισμό, οἱ ἐκπρόσωποι ἑνὸς «πατερικοῦ λαϊκισμού» ἢ «βυζαντινοῦ πατριωτισμοῦ» συχνὰ ἀναλαμβάνουν ρόλο ἀστυνόμου καὶ εἰσαγγελέα τῆς Ἐκκλησίας. Οἱ τάση αὐτὴ ποὺ κυφορεῖται τίς τελευταῖες δεκαετίες στὴν Ἑλλάδα ἔφθασε στὸ σημεῖο νὰ ἀρνεῖται ὄχι μόνον τὸν θεολογικὸν διάλογο ποὺ διεξάγει συντεταγμένα ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία μετὰ τοὺς Ρωμαιοκαθολικοὺς καὶ τοὺς Προτεστάντες, ἀλλὰ νὰ «ἀποτειχίζεται» καὶ νὰ καταγγέλλει ἐπὶ αἰρέσει τίς ἀποφάσεις τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τοῦ 2016, ἀγνοώντας ὅτι, ἐν τέλει, ἡ μὴ συμμετοχὴ τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας τῆς Ρωσίας στὴν πανορθόδοξη αὐτὴ Σύνοδος, συμπαρασύροντας καὶ τίς Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίας τῆς Ἀντιόχειας, τῆς Γεωργίας καὶ τῆς Βουλγαρίας, ὀφείλετο σὲ ἐθνικιστικούς ἢ ἀπλῶς ἀνταγωνιστικούς λόγους. Μὲ σύνθημα τὴν διάσωση τῆς Ὁρθοδοξίας ἀπὸ τὴν Δύση καὶ τὸν δούρειο ἵππο τοῦ οἰκουμενισμοῦ, μετὰ τὴν σχεδὸν παλαισημερολογίτικη ἀντίθεση πρὸς ὅτιδήποτε κινεῖται ἢ ὅποιονδήποτε διαλέγεται μετὰ τὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου κόσμου, ἡ τάση αὐτὴ συμπεριλαμβάνει στοιχεῖα τοῦ θνήσκοντος «ἐλληνοχριστιανισμοῦ» τῶν χριστιανικῶν ὀργανώσεων, καθὼς καὶ πολιτικὰ καὶ ιδεολογικὰ στοιχεῖα ἑνὸς ἐθνικοῦ ἀντιδυτικισμοῦ. Ἡ ιδεολογικὴ καὶ ρομαντικὴ κατασκευὴ μιᾶς τετελεσμένης ὀρθοδοξίας ὡς κιβωτοῦ τῆς Ἐκκλησίας συναντᾷ τὴν πεποίθησιν τῆς ἀδιάκοπης ἱστορικῆς συνέχειας τοῦ Ἑλληνισμοῦ, ὁ ὁποῖος στὸ Βυζάντιο ἔζησε τὸ οἰκουμενικὸν ἀπόγειόν του. Ἄν αὐτὸ ὑπῆρξε ἐν πολλοῖς τὸ ρομαντικὸ ὄραμα καὶ ἡ ιδεολογικὴ κατασκευὴ τοῦ ἐλληνικοῦ 19ου αἰῶνα, οἱ σύγχρονες πολιτικὲς καὶ ἱστορικὲς συνθήκες τοῦ ἀντιδυτικισμοῦ στὴν Ἑλλάδα, καθὼς καὶ ἡ μεταστροφὴ τοῦ θεολογικοῦ λόγου σὲ ἐλληνοκεντρικὸ ἢ πολιτισμικὸ ἀντιδυτικισμό, ἢ μεταγραφὴ τῆς διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ σὲ πολιτικὸ ἠσυχασμὸ καὶ βυζαντινὸ πατριωτισμὸ, φαίνεται νὰ συνδέουν ἑτεροχρονισμένα τὴν πολιτικὴν χρῆσιν τῆς «ρωμισσύνης»⁸³ μετὰ τίς ἀπό-

⁸³ Βλ. Ἰωάννου Ρωμανίδου, *Ρωμησύνη, Ρωμανία, Ρούμελη*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1975.

ψεις του κινήματος των σλαβόφιλων του 19ου αιώνα στη Ρωσία⁸⁴. Πέρα από την προβληματική θεολογική διάσταση του φαινομένου του αντιδυτικισμού, ή τάση αυτή όχι απλώς αγνοεί τον κίνδυνο έργαλειοποίησης της Όρθοδοξίας, αλλά μάλλον τον εϋχεται και τον υποστηρίζει, δίχως και πάλι να έχει διδαχθεί ή τουλάχιστον να προβληματίζεται από την πολιτική και κυρίως εθνικιστική χρήση και έργαλειοποίηση της Όρθόδοξης Έκκλησίας από άλλες ομόδοξες χώρες ύστερα από την κομμουνιστική περίοδο τους⁸⁵.

4. Η νεοελληνική θεολογία σέ νέο σταυροδρόμι

Η επιστροφή στους πατέρες και τὸ αἴτημα τῆς νεοπατερικῆς σύνθεσης ὡς κύρια κληρονομιά τῆς θεολογικῆς ἀνανέωσης τοῦ 20οῦ αἰῶνα ἀνοίξε νέους δρόμους, γονιμοποίησε τὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τίς προοπτικὲς τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας καὶ διαμόρφωσε συνθηκὲς γιὰ περαιτέρω ἐμβάθυνση, γιὰ δημιουργικὸ διάλογο μὲ τὴ δυτικὴ θεολογικὴ σκέψη, γιὰ γόνιμη συμμετοχὴ στὴν οἰκουμενικὴ κίνηση, παρέχοντας στὶς μετὰ τὸ '60 θεολογικὲς γενιὲς ἀνοικτοὺς ὀρίζοντες καὶ οὐσιαστικὲς προϋποθέσεις καὶ κριτήρια. Συνάμα, ὡς μὴ ὤφειλε, προκάλεσε ποικίλα προβλήματα, ἀγκυλώσεις καὶ παλινδρομήσεις. Ὁ πατερικὸς σχολαστικισμὸς, ἡ μονομέρεια ὀρισμένων τάσεων τῆς θεολογίας τοῦ '60, ἡ συνθηματικὴ καὶ ἄκαμπτη θεολογία τῆς ἐπανάληψης ποὺ ἔκτοτε καθιερώθηκε σὲ ὀρισμένους κύκλους, σὲ συνδυασμὸ μὲ ἕνα ἐντονο ἀντιδυτικισμὸ, ἀνέδειξαν νέα προβλήματα στὴ νεοελληνικὴ θεολογικὴ σκέψη. Ἡ ἀναγέννηση τῶν πατερικῶν σπουδῶν, μολονότι ἔθρεψε τίς νεώτερες γενιὲς τῶν θεολόγων μετὰ τὸ '60, σήμανε γιὰ ὀρισμένους, κυρίως βιβλικούς θεολόγους, ὅπως ὁ Σάββας

⁸⁴ Γιὰ μία ἐκτεταμένη ἀνάλυση τοῦ φαινομένου αὐτοῦ, ἰδιαίτερα ὡς πρὸς τὴ σχέση τῆς ἐλληνικῆς περίπτωσης μὲ τὸ κίνημα τῶν σλαβόφιλων καὶ τὴ θεολογία τῶν Ρώσων τῆς διασπορᾶς βλ. τὴ διατριβὴ τοῦ Παντελῆ Κалаϊτζίδη, *Ἑλληνικότητα καὶ Ἀντιδυτικισμὸς στὴ «Θεολογία τοῦ '60»*, Θεσσαλονίκη 2008, ἰδιαίτερα σσ. 509-543. Konstantinos Agoras, «La rencontre 'Orthodoxie-Modernité', des Slavophiles à Vladimir Lossky et au-delà», https://www.academia.edu/La_rencontre_Orthodoxie_Modernite_des_Slavophiles_a_Vladimir_Lossky_et_au_delà.

⁸⁵ Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ βιβλίο τοῦ Μισέλ Ἐλτσανινόφ, *Στὸ μυαλὸ τοῦ Βλαντιμίρ Πούτιν*, μτφρ. Τζία Καραγεώργου, ἐκδ. Διάμετρος, Ἀθήνα 2015. Πρβλ. Βλάσιου Φειδᾶ, «Τὸ κίνημα τῶν σλαβόφιλων καὶ ἡ ρωσικὴ διασπορά», ὅ.π.

Ἄγουρίδης, ἓνα εἶδος ὑποβάθμισης τοῦ βιβλικοῦ χάριν τοῦ πατερικοῦ λόγου. Ἀντιτιθέμενος στοὺς ἐκφραστὲς τῆς θεολογίας τοῦ προσώπου στὴν Ἑλλάδα, ὁ Ἄγουρίδης θεώρησε ὅτι ἡ «βυζαντινὴ νεοπλατωνικὴ ἀσκητικὴ θεολογία» δὲν ἔχει σχέση μετὰ τὴ βιβλικὴ θεολογία τῆς ἱστορίας. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀνέπτυξε τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὴν προσπάθειά του νὰ ἐκμηδενίσει τὴ σημασία τῆς κτιστῆς δημιουργίας ἔναντι τῆς ἐπερχόμενης Ἀναγέννησης καὶ τοῦ δυτικοευρωπαϊκοῦ ἀνθρωπισμοῦ. Τὸ θέμα «ἐνέργεια-οὐσία» δὲν ἀφορᾷ τὴν ὑπαρξιακὴ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸν Θεὸ ὡς πρόσωπο. Οἱ θεῖες ἐνεργεῖες ἐκφράζουν μία νεοπλατωνικὴ μυστικὴ θεολογία, σύμφωνα μετὰ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς εἶναι ἄκτιστη ἐνέργεια⁸⁶. Ἐν τέλει, ὁ Παλαμᾶς ἐπεξεργάστηκε τὴ θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν γιὰ νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴ σκληρὴ πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς του. Παρόμοια, τόσο οἱ Ρῶσοι θεολόγοι τῆς διασπορᾶς ὅσο καὶ τὸ νέο μυστικιστικὸ ρεῦμα στὴν Ἑλλάδα ἐρμήνευσαν τὴν ἐκ νέου ἀνακάλυψη τῆς θεολογίας τοῦ Παλαμᾶ ὡς μία ἐλιτίστικη κίνηση μοναστικῶν κύκλων καὶ ὡς ἀτομοκρατικὴ φυγὴ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα⁸⁷. Ἡ Κατοχή, ὁ ἐμφύλιος, ἡ ἀστυφιλία, ἡ δυτικὴ κουλτούρα καὶ ὁ ἐξ ἀνατολῶν κίνδυνος συνιστοῦν «τίς κοινωνικοπολιτικὲς ρίζες τοῦ “παλαμισμού” στὴν Ἑλλάδα»⁸⁸. Μπορεῖ ὡς ἓνα βαθμὸ ἢ ἀντίληψη τῶν Ρώσων θεολόγων ποῦ

⁸⁶ Σάββα Ἄγουρίδη, «Μποροῦν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδος νὰ δώσουν βάση γιὰ Περσωναλιστικές ἀπόψεις περὶ τοῦ ἀνθρώπου;», *Σύναξη* 33/1990, σσ. 67-75.

⁸⁷ Σάββα Ἄγουρίδη, *Ὁράματα καὶ πράγματα*, ἐκδ. Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 1991, σσ. 193-194.

⁸⁸ Καθώς, λοιπόν, ἡ θεολογία τοῦ Παλαμᾶ γιὰ τίς ἄκτιστες ἐνεργεῖες ὑποτιμᾷ τὴ φύση καὶ τὴν ἱστορία, παρόμοια καὶ τὸ σύγχρονο μυστικιστικὸ ρεῦμα τοῦ «παλαμισμού», «τουλάχιστον σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν Ἑλλάδα, εἶχε καὶ ἔχει ἀρνητικὴ ἐπίδραση ἐπὶ τῶν προβλημάτων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ καιροῦ μας· πρόκειται μᾶλλον γιὰ φυγὴ μέσα σὲ μία ἀντιπραγματικὴ, ὑπερῆστορικὴ καὶ ἀτομοκρατικὴ τοποθέτηση. Εὐτυχῶς ποῦ τὸ κίνημα ἔχει ἐλιτίστικο χαρακτῆρα, καὶ περιορίζεται σὲ κάποιους μοναστικούς ἰδίως κύκλους καὶ σὲ μικρὸ ἀριθμὸ διανοουμένων. Δὲν ἀσχεῖ εὐρύτερη ἐπίδραση ἐπὶ τοῦ λαοῦ». Βλ. Σάββα Ἄγουρίδη, «Μποροῦν τὰ πρόσωπα τῆς Τριάδος νὰ δώσουν βάση γιὰ Περσωναλιστικές ἀπόψεις περὶ τοῦ ἀνθρώπου;», ὁ.π. Τοῦ ἰδίου, *Ὁράματα καὶ Πράγματα*, ὁ.π., σσ. 37-39. Πράγματι, ὀφείλουμε νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ὑφίσταται σημαντικὴ παραμόρφωση τῆς διδασκαλίας τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ ἀπὸ ὀρισμένους κύκλους, οἱ ὁποῖοι καλλιεργοῦν ἓνα εἶδος νεοπειτισμοῦ καὶ συνθηματικῆς θεολογίας μετὰ ἀκραῖο ζηλωτικὸ, φονταμενταλιστικὸ καὶ ἀντιδυτικὸ πνεῦμα. Ὡστόσο, τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἐρμηνευτικὸ κριτήριον γιὰ σύνολη τὴ σοβαρὴ προσπάθεια στροφῆς καὶ ἐπανάκαμψης τῆς

ἔζησαν μία ἐπανάσταση καὶ δύο παγκόσμιους πολέμους νὰ ἦταν ἱστοριοσοφικὴ ἢ νὰ ἀναζητοῦσε μία μυστικὴ ἐνατένιση τῆς ἱστορίας, ὡστόσο, ὁ πρωτεργάτης τῶν παλαμικῶν σπουδῶν, ὁ Ἰωάννης Μάγιεντορφ, δὲν ἔπασχε ἀπὸ καμιά ἐσωστρεφὴ διάθεση. Εἶχε, ὅμως, τὴν πεποίθηση «ὅτι μόνο μὲ τὴν ἀναβίωση τῆς ἡσυχαστικῆς θεολογίας καὶ πνευματικότητας θὰ μπορούσε νὰ ἀνανεωθεῖ ἡ ὀρθόδοξη θεολογία, ποὺ ἐπάνω της βάραινε μία ἐπίδραση σχολαστικὴ, καὶ νὰ προτείνει κάτι καινούργιο στὴ Δυτικὴ θεωρητικὴ σκέψη»⁸⁹. Γι' αὐτὸ καὶ ὅταν διέβλεψε ὅτι τὸ Ἰνστιτούτο τοῦ Ἁγίου Σεργίου εἶχε ἐπιτελέσει τὴν ἀποστολὴ του καὶ πλέον χρειαζόταν ἓνα νέο ξεκίνημα, δὲν δίστασε νὰ μεταβεῖ καὶ αὐτὸς στὴν Ἀμερικὴ καὶ νὰ ἀνοίξει ἀκόμη περισσότερο τοὺς ἱστορικοὺς καὶ θεολογικοὺς τοῦ ὀρίζοντες⁹⁰.

Οἱ ιδέες τοῦ Ἀγουρίδη γιὰ τὸν «βυζαντινὸ ἀσκητικὸ ἐλιτισμὸ», συνδέοντας τὴν ἐκ νέου ἀνακάλυψή του μὲ τὴν ἐσωστρέφεια τῶν Ρώσων θεολόγων τῆς διασπορᾶς, φαίνεται νὰ ἀπασχολεῖ καὶ ἄλλους νεώτερους θεολόγους⁹¹. Ἐπιχειρώντας τὴν ἀποδόμηση τῆς θεολογίας τοῦ '60, ὀρισμέ-

νεοελληνικῆς θεολογίας στὴν κληρονομία τοῦ ἡσυχαστῆ ἁγίου, οὔτε ἄλλωστε καὶ γιὰ τὴ ζωντανὴ συνέχεια καὶ σύγχρονη μαρτυρία τῆς ἡσυχαστικῆς παράδοσης.

⁸⁹ Βλ. Ἀντωνίου-Αἰμίλιου Ταχιάου, *Ὁ Ρωσικὸς κόσμος μου*, ὅ.π., σσ. 149-151.

⁹⁰ Βλ. *Αὐτόθι*, σσ. 154-158.

⁹¹ Βλ. σχετικὰ τὸν συλ. τόμο *Ἀναταράξεις στὴ μεταπολεμικὴ θεολογία. Ἡ «θεολογία τοῦ '60»*, Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου τῆς Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Δημητριάδος καὶ τοῦ περιοδικοῦ *Σύναξη*, ἐπιμέλεια - συντονισμὸς Ὑλης, Π. Καλαϊτζίδης, Θ. Ν. Παπαθανασίου, Θ. Ἀμπατζίδης, Ἀθήναι 2009. Βλ. ἐπίσης Paul Gavriluk, «Ἐξελληνισμένους Χριστιανισμὸς τοῦ Harnack ἢ ἱερὸς Ἑλληνισμὸς τοῦ Φλωρόφσκυ: διερευνώντας δύο μετὰ-ἀφηγήσεις γιὰ τὴν σύζευξη τοῦ πρώιμου Χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ μὲ τὸν πολιτισμὸ τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος», *Θεολογία*, 4/2010, σσ. 289-312. Τοῦ ἰδίου, «Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future», στὸν συλ. τόμο *Ways of Orthodox Theology*, ἐπιμ. George Demacopoulos - Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Constructions of the West* (Fordham University Press: Bronx, NY, 2013), σσ. 102-124. Τοῦ ἰδίου, «Georges Florovsky's Reading of Maximus: Anti-Bulgakov or Pro-Bulgakov?» Bishop Maxim Vasiljevic (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ἐκδ. Sebastian Press-University of Belgrade, Belgrade 2013, σσ. 407-415. Τοῦ ἰδίου, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 2013. Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, ὅ.π. Brandon Gallaher, «Μιὰ ἐπανεξέταση τῆς Νεο-πατερικῆς σύνθεσης; Ὁρθόδοξη ταυτότητα καὶ πολεμικὴ στὸν π. Γεώργιο Φλωρόφσκυ καὶ τὸ μέλλον τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας», μτφρ. Λ. Ψωμᾶς - Εὐάγγελος Μπαρτζῆς - Ν. Ἀσπρούλης, *Θεολογία* 1/2013, σσ. 25-92.

νοι ἐξ αὐτῶν ἐπαναλαμβάνουν τὴν κριτικὴ τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς φιλοσοφίας στὴ παράδοση τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, καὶ θεωροῦν ὅτι ὑφίσταται κάποιο χάσμα ἢ πρόβλημα, αὐτὴ τὴ φορά μεταξὺ μιᾶς ἐλληνίζουσας πατερικῆς προοπτικῆς, ἢ ὁποῖα ἀντιτίθεται στὴ βιβλικὴ αὐθεντικότητα καὶ γνησιότητα τῆς Ἐκκλησίας. Ἄλλοι θεολόγοι θὰ ἐπισημάνουν τὸ ἔλλειμα τοῦ προφητικοῦ, ἠθικοῦ, ἱεραποστολικοῦ καὶ ἐσχατολογικοῦ παραδείγματος τῆς θεολογίας τοῦ '60 ὡς ἀπόρροια μιᾶς μονομεροῦς εὐχαριστιοκεντρικῆς καὶ ἐπισκοποκεντρικῆς ἀντίληψης τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιολογίας.

Ὡς ἓνα βεβαίως, ἀσφαλῶς, οἱ κριτικὲς αὐτὲς παρατηρήσεις ἔχουν τὴ σημασία τους. Ὄταν, ὅμως, αὐτονομοῦνται καὶ αὐτές, τότε, ἀπλῶς, δείχνουν ὅτι τὸ νέο ἢ ἀναδυόμενο παράδειγμα τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας στὸν 21ο αἰῶνα ἔχει ἀνάγκη ἀκόμη πολὺπλευρων συνθέσεων καὶ ἐργώδους προσπάθειας, προκειμένου νὰ οἰκοδομηθεῖ μία ὀλοκληρωμένη σύγχρονη θεολογικὴ μαρτυρία, δίχως ἀποκλεισμούς καὶ μονομέρειες. Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐργαστοῦν οἱ νεώτερες γενιές, ὥστε νὰ ὑπάρξει σύνθεση, προχώρημα καὶ διάλογος ὅλων τῶν βασικῶν τάσεων καὶ ρευμάτων τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας. Ὁ διάλογος αὐτὸς χρειάζεται νὰ ὑπερβαίνει κάθε εἶδος ἐνδοστρέφεια καὶ νὰ ἀνοίγεται διαρκῶς πρὸς τοὺς ἄλλους χριστιανούς καὶ κυρίως πρὸς τὸν σύγχρονο κόσμον καὶ πολιτισμό, τὶς ἐπιστῆμες, τὴν τέχνη, τὴ φιλοσοφία, τὴ λογοτεχνία. Καμιὰ θεολογικὴ ἔκφραση δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβιώσει ἐντὸς τῆς ἱστορίας, ἂν δὲν σαρκώνει τὸ εὐαγγέλιον τῆς Ἐκκλησίας στὸν ἐκάστοτε πολιτισμό. Καμιὰ θεολογικὴ κληρονομιά, ὅσο σημαντικὴ καὶ νὰ εἶναι, δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ γόνιμα καὶ δημιουργικά, δίχως κριτικὸν διάλογον καὶ δίχως ἀνοικτοὺς καὶ οἰκουμενικοὺς ὀρίζοντες.