

Ἡ περσοναλιστική φιλοσοφία τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ. Δοκίμιο γιά τή σχέση θεολογίας καί πολιτικῆς

ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ

Ἡ φιλοσοφία ζωῆς τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ

Στό μεταίχμιο θεολογίας καί φιλοσοφίας τό ἔργο τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ ἔχει κομβική σημασία γιά τήν ἐμφάνιση καί ἀνάπτυξη τῆς θεολογικῆς ἀνθρωπολογίας μέ ἐπίκεντρο τή σημασία τοῦ προσώπου κατά τόν 20ό αἰ. Ἡ σκέψη τοῦ Ρώσου αὐτοῦ φιλοσόφου συγκροτεῖται μέ ἀφετηρία τίς φιλοσοφικές καί θρησκευτικές βάσεις τῆς ρωσικῆς διανόησης στά τέλη τοῦ 19ου καί στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰ. σέ γόνιμο καί σταθερό διάλογο μέ τήν εὐρωπαϊκή φιλοσοφική καί θεολογική σκέψη. Στό ἔργο τοῦ συναιροῦνται κριτικά ὁ ἀρχέγονος ὑπαρξισμός τῆς ρωσικῆς ψυχῆς, τό ρεῦμα τῶν Σλαβόφιλων, ἡ ρωσική διανόηση καί λογοτεχνία στά τέλη τοῦ 19ου αἰ. καί στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ, ἡ γερμανική φιλοσοφία τοῦ ἰδεαλισμοῦ καί τοῦ μυστικισμοῦ καί ἀσφαλῶς ἡ ὀρθόδοξη χριστιανική παράδοση. Κεντρικό πρόβλημα τῆς ζωῆς καί τοῦ ἔργου του ἀποτελέσσε ὁ ρωσικός κομμουνισμός, ὅπως ὀργανώθηκε καί ἐξελίχθηκε μετά τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση στή Σοβιετική Ρωσία. Μέσα ἀπό τήν προσωπική αὐτή ἐμπειρία ὁ Μπερδιάγιεφ εἶδε κριτικά ὀλόκληρη τήν πορεία τῆς ρωσικῆς καί εὐρωπαϊκῆς σκέψης καί ζωῆς. Ἐπιχειρώντας τήν κριτική ἐρμηνεία τοῦ ρωσικοῦ κομμουνισμοῦ, ἀνατρέχει στά φιλοσοφικά ρεύματα τοῦ 19ου αἰ. σέ μία ἀποτίμηση τῶν ἀρχῶν καί τῶν προϋποθέσεων τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ἀλλά καί τῆς ρωσικῆς ψυχολογίας. Ἡ ἔντονη καί ὀξύτατη κριτική τοῦ Μπερδιάγιεφ, ἀλλά καί ἡ σταθερή θέση του ὅτι τό κομμουνιστικό καθεστῶς θά τερματιστεῖ ἐκ τῶν ἑσῶ δικαιώθηκε ἱστορικά σαράντα τέσσερα χρόνια μετά τόν θάνατό του¹.

Στά χρόνια τῆς ἐξορίας του ὁ Ρώσος φιλόσοφος ἐπιχείρησε νά ἐκφράσει

τή φιλοσοφία του γόνιμα και δημιουργικά ως ανανέωση και ανάπτυξη της ρωσικής θρησκευτικής και φιλοσοφικής αναγέννησης, ή όποια, αν και δεν πρόλαβε ή δεν κατάφερε να επηρεάσει τα πράγματα στη χώρα του, βρήκε ελεύθερη διέξοδο στους κόλπους των Ρώσων θεολόγων της διασποράς, διευρύνοντας τους ορίζοντές τους και επιδρώντας δημιουργικά στην ανανέωση της ορθόδοξης θεολογίας κατά τον 20ό αιώνα. Η φιλοσοφία της ζωής και της σκέψης του Μπερδιάγιεφ κινείται σταθερά προς την κατεύθυνση ενός υπαρξιακού και έσχατολογικού περσοναλισμού ως ανάκτηση και επανερμηνεία της χριστιανικής πίστης και έμπειρίας σέ έναν κόσμο που έχασε τις αυθεντικές χριστιανικές του ρίζες. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο περσοναλισμός του διαποτίζει κάθε πτυχή της ανθρωπολογικής σκέψης του ως φιλοσοφίας της ιστορίας μέ θρησκευτικό χαρακτήρα αλλά και κάθε πτυχή της πνευματικής και κοινωνικής πραγματικότητας.

Ο έντονα υπαρξιακός χαρακτήρας της σκέψης του έκφράστηκε στον φορτισμένο πνευματικά και γεμάτο ένταση ρέοντα φιλοσοφικό λόγο του, ο οποίος έμπεριέχει όχι μία συστηματική και ακαδημαϊκού χαρακτήρα φιλοσοφία, αλλά κυρίως μία φιλοσοφία της ιστορίας και της ζωής. Η γραφή του είναι άφοριστική και καθόλου σχολαία, ένορατική και προφητική, αναλυτική και όχι αποδεικτική. Τα σαράντα και πλέον βιβλία του και τα πολλά άρθρα του, τα όποια αποτελούν ομόκεντρους θεματικούς κύκλους ως προς τους κύριους άξονες της φιλοσοφίας του, τον κατέστησαν γρήγορα γνωστό στη Γαλλία και σέ ολόκληρο τον δυτικό κόσμο. Τό 1948, λίγους μήνες μετά τον θάνατο του Μπερδιάγιεφ στό Παρίσι, ο π. Γεώργιος Φλωρόφσκυ, ο οποίος δεν αποσιώπησε τους κινδύνους στη σκέψη των Σλαβόφιλων αλλά και στη λεγόμενη ρωσική θρησκευτική φιλοσοφία από τη σχέση τους μέ τη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού, ρομαντισμού και μυστικισμού, στά έγκαίνια του Θεολογικού Σεμιναρίου του Αγίου Βλαδίμηρου στη Νέα Υόρκη, προέβη σέ μία σημαντική αποτίμηση των έν λόγω ρευμάτων και ιδιαίτερα του έργου του Μπερδιάγιεφ: «Τό τελευταίο και πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της εξέλιξης στά ρωσικά πράγματα στά

πρόσφατα χρόνια υπήρξε ή επιστροφή τών φιλοσόφων στην Έκκλησία και ή προσπάθειά τους νά έρμηνεύσουν έκ νέου μέ ακρίβεια τήν πατερική παράδοση μέ σύγχρονους όρους, νά έπαναδιατυπώσουν τή διδασκαλία τής Έκκλησίας ως μία πλήρη φιλοσοφία ζωής... ή πρωτοφανής ανταπόκριση πού προκάλεσε σέ όλον τόν χριστιανικό κόσμο ή θρησκευτική φιλοσοφία τοῦ Berdiaev εἶναι ή καλύτερη απόδειξη ότι τό μήνυμά του δέν θεωρήθηκε αλλότριο και “έξωτικό”. Η μόνιμη κληρονομιά αὐτῆς τῆς σχολῆς δέν εἶναι οἱ ιδιότυπες ἀντιλήψεις τους, ἀλλά κυρίως ό σκοπός τους: νά δείξουν και νά ἀποδείξουν ότι ό σύγχρονος ἄνθρωπος μπορεῖ και πρέπει νά ἐπιμείνει μέ ἐμπιστοσύνη στην παραδοσιακή πίστη και στην Έκκλησία τών Πατέρων, χωρίς νά κάνει κανέναν συμβιβασμό όσον ἀφορᾷ τήν ἐλευθερία τῆς σκέψης του και χωρίς νά προδώσει τίς ἀνάγκες και τίς ἀπαιτήσεις τοῦ σύγχρονου κόσμου»². Η κριτική αὐτή τοποθέτηση τοῦ Φλωρόφσκυ ὑποβοήθησε σαφῶς τήν περαιτέρω πρόσληψη τοῦ ἔργου τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ ἀπό τή σύγχρονη ὀρθόδοξη θεολογία και ιδιαίτερα ἀπό τή νεοελληνική θεολογία και διανόηση³. Η ἀπήχηση τῆς σκέψης τοῦ Μπερδιάγιεφ υπῆρξε σημαντική ἤδη ἀπό τή δεκαετία τοῦ 1950 και στην Έλλάδα⁴, κυρίως στη θεολογική σκέψη και λιγότερο στην εὐρύτερη διανόηση. Οἱ ἐπιδράσεις τοῦ Μπερδιάγιεφ εἶναι ἄλλοτε σαφεῖς και ἐκπεφρασμένες και ἄλλοτε ἀνομολόγητες ἢ ἐπιφυλακτικές, ἀκόμη και κριτικές⁵. Ἐνδεχομένως ὀρισμένες ἄστοχες ἢ ὑπερβολικές κρίσεις τοῦ Μπερδιάγιεφ γιά τήν ἱστορική πορεία τῆς Ὁρθοδοξίας και τῆς διδασκαλίας τών Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Έκκλησίας, ό ἔντονος μυστικισμός τῆς «πνευματολογίας» του και ἄλλες ιδιαιτερότητες τῆς σκέψης του θέτουν προβλήματα στην πλήρη ἀποδοχή τῆς σκέψης του. Εἶναι γεγονός ότι ό Μπερδιάγιεφ ἄλλοτε ἀσκεῖ ἄδικη κριτική στην πατερική θεολογία ως ἐξελληνισμό τοῦ χριστιανισμοῦ, διακρίνοντας μονάχα τή συμβολή τοῦ Ὁριγένη, τοῦ Γρηγορίου Νύσσης και τοῦ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, κυρίως γιά τή θεωρία τῆς ἀποκατάστασης, και ἄλλοτε ὑπερασπίζεται τήν Ὁρθοδοξία και τήν κληρονομιά τών Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Έκκλησίας συλλήβδην ἔναντι τῆς χριστιανικῆς Δύσης⁶. Σέ κάθε περίπτωση δέν πρέπει νά λησμονοῦμε τίς

δυσκολίες και τις αντίξοες συνθήκες της ζωής του, την πνευματική μοναξιά και τό έντονο ψυχολογικό και ύπαρξιακό φορτίο τοῦ ἐξόριστου Ρώσου φιλοσόφου στήν Εὐρώπη. Στή σκέψη μας ἄς ἔχουμε πάντοτε τή συνθετική ἀποτίμηση και τό θεολογικό ἥθος τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, στό ὁποῖο μόλις ἀναφερθήκαμε, ἀλλά και τόν λόγο γιά τόν ὁποῖο ὁ Φλωρόφσκυ ὑποστήριζε σταθερά τήν ἐπιστροφή τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς σκέψης στούς Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας!

Ὁ Νικολάι Μπερδιάγιεφ ἐκτοπίζεται ἀπό τή Ρωσία τό 1922 και μέ τό «πλοῖο τῶν φιλοσόφων» φτάνει, μέσω τῆς Βαλτικῆς, ἀρχικά στό Βερολίνο και μετά ἀπό δύο χρόνια καταλήγει στό Παρίσι, ὅπου και θά ἐγκατασταθεῖ ἔκτοτε στό προάστιο τοῦ Κλαμάρ. Σύντομα ἦλθε σέ ἐπαφή μέ καθολικούς και προτεστάντες διανοουμένους και εὐρύτερα μέ τή γαλλική διάνοηση. Ὁ Ζάκ Μαριταίν τόν ἔφερε σέ ἐπαφή μέ τούς Σάρλ ντί Μπουά, Γκαμπριέλ Μαρσέλ, Ἐτιέν Ζιλσόν και Ἐμμανυέλ Μουνιέ, τούς ὁποῖους δεχόταν στό σπίτι του στό Κλαμάρ συζητώντας τακτικά ἐπὶ τρία σχεδόν ἔτη⁷. Ὁ Μπερδιάγιεφ εὐθύς ἐξαρχῆς θά συνεργαστεῖ μέ τόν Μουνιέ και θά ἔλθει σέ ἐπαφή μέ τούς Γάλλους περσοναλιστές, οἱ ὁποῖοι συγκροτοῦνται και ἐκφράζονται μέσω τῶν περιοδικῶν *Esprit* και *L'Ordre nouveau* πού ἦταν ταυτόχρονα και χῶροι ἀνάπτυξης τῶν ἰδεολογικῶν ἀρχῶν τοῦ περσοναλιστικοῦ ρεύματος κατά τή δεκαετία τοῦ 1930. Τό ἔργο τοῦ Μπερδιάγιεφ θά κινήσει τό έντονο ένδιαφέρον και τήν ὑποστήριξη τῶν Γάλλων περσοναλιστῶν, οἱ ὁποῖοι ὡς φιλελεύθεροι χριστιανοί διανοητές εἶχαν κυρίως κοινωνικές και πολιτικές προτεραιότητες. Αὐτό πού κυρίως ένδιαφέρει τούς Γάλλους περσοναλιστές εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ κομμουνισμοῦ, τήν ὁποία ἀναπτύσσει ὁ Μπερδιάγιεφ μέσα ἀπό τή δική του ρωσική φιλοσοφική και θρησκευτική θεώρηση. Οἱ κύκλοι αὐτοί τῶν Γάλλων διανοητῶν ένδιαφέρονται νά ἀναδείξουν μία ἐναλλακτική πολιτική και κοινωνική θεώρηση, πέρα ἀπό τίς ἰδεολογίες τοῦ κομμουνισμοῦ και τοῦ φασισμοῦ πού ἔκαναν δυναμικά τήν ἐμφάνισή τους στήν Εὐρώπη. Οἱ θέσεις τοῦ Ρώσου φιλοσόφου γιά τόν κομμουνισμό και τή φιλοσοφία του θά γίνουν εὐρύτερα γνωστές στή Δυτική Εὐρώπη και σέ ὅλον

τόν κόσμο αρχικά μέσω του περιοδικού Esprit. Ήδη από τό 1ο τεύχος του Esprit⁸, ό Μπερδιάγιεφ δημοσιεύει μιά σειρά άρθρων, παρουσιάζοντας τήν κριτική καί φιλοσοφική σκέψη του. Μεταφέροντας τήν προβληματική τής ρωσικής θρησκευτικής καί φιλοσοφικής αναγέννησης, τό έργο του Μπερδιάγιεφ θά έμπλουτίσει καί θά αναπροσανατολίσει τόν περσοναλισμό σέ εύρωπαϊκό καί παγκόσμιο επίπεδο. Σχεδόν παράλληλα καί ανεξάρτητα μέ τό εύρωπαϊκό ρεύμα του περσοναλισμού, ό Ρώσος όρθόδοξος φιλόσοφος, άξιοποιώντας τίς βασικές άρχές τής ρωσικής θρησκευτικής σκέψης του 19ου καί τών άρχών του 20ού αϊ. θεμελίωσε τήν πρωτότυπη φιλοσοφική του σκέψη μέ άξονα τό πρόσωπο καί τήν έλευθερία καί μάλιστα μέ σαφείς αναφορές στή θεολογία τών Έλλήνων Πατέρων τής Έκκλησίας. Έη καρδιά τής φιλοσοφίας του Μπερδιάγιεφ δονείται κυριολεκτικά από τήν έννοια του προσώπου καί τής έλευθερίας, ή όποία συντίθεται πάντοτε μέ τήν άγάπη. Έη παρουσίαση τής σκέψης του Μπερδιάγιεφ θά καταστήσει σαφείς τίς σλαβοφιλικές ρίζες του περσοναλισμού του, αλλά καί τήν περαιτέρω κριτική έπεξεργασία καί ανάπτυξη τους σέ ένα εύρύτερο φιλοσοφικό καί θεολογικό πλαίσιο, στό όποιο συνέβαλε ή ρωσική θρησκευτική καί φιλοσοφική διάνοηση σέ άμεσο διάλογο μέ τά εύρωπαϊκά φιλοσοφικά ρεύματα κυρίως του 19ου αϊ.

Θεμέλιο καί άξονας τής φιλοσοφικής καί κοινωνικής κοσμοθεωρίας του Νικολάι Μπερδιάγιεφ υπήρξε ή φιλοσοφία του περσοναλισμού. Έη όλη πορεία του καταφάσκει αυτό πού καί ό ίδιος υποστήριζε σταθερά μέχρι τό τέλος τής ζωής του. Ό Μπερδιάγιεφ δέν υπήρξε φιλόσοφος άκαδημαϊκού καί σχολαίου τύπου, δέν ήθελε νά γνωρίσει αλλά νά αλλάξει τόν κόσμο μέσω τής φιλοσοφίας, τήν όποία αντιλαμβανόταν ως διαρκή υπαρξιακό άγώνα. Κέντρο καί άφετηρία τής σκέψης του δέν ήταν ή λογική καί συστηματική ένότητα του έπιστητού αλλά ή υπαρξιακή ένότητα του προσώπου. Μολονότι έκανε χρήση τής διαλεκτικής σκέψης καί εύρύτερα τών διαφόρων φιλοσοφικών συστημάτων, ό Μπερδιάγιεφ επικέντρωσε τή φιλοσοφική σκέψη του σέ μιά δημιουργική άπόπειρα νά εκφράσει τή χριστιανική πίστη καί θεολογία μέσα από μία νέα δημιουργική έρμηνευτική

τοῦ προσώπου καί τῆς ἐλευθερίας σέ ἕναν οἰκουμενικό πολιτισμό μέ ἐσχατολογική προοπτική.

Τά ἐσωτερικά κίνητρα καί τά ἐρμηνευτικά κλειδιά τῆς φιλοσοφίας του εἶναι ἡ προτεραιότητα τῆς ἐλευθερίας ἐπὶ τοῦ εἶναι, τοῦ πνεύματος ἐπὶ τῆς φύσεως, τοῦ ὑποκειμένου ἐπὶ τοῦ ἀντικειμένου, τοῦ προσώπου ἐπὶ τοῦ γενικοῦ καί κοινοῦ, τῆς ἀγάπης ἔναντι τοῦ νόμου. Ἡ προτεραιότητα τοῦ προσώπου καί τῆς ἐλευθερίας ἔναντι ὁποιασδήποτε ἄλλης ἀρχῆς συγκροτεῖ τόν περсонаλισμό τοῦ Μπερδιάγιεφ. Τό πρόσωπο δέν μπορεῖ νά ἀποτελέσει ποσοτικό τμήμα μιᾶς ἀφηρημένης ὁλότητας, π.χ. τῆς ἀνθρωπότητας ἢ τοῦ κόσμου, ἀλλά εἶναι αὐτό καθαυτό «ἕνας μικρόκοσμος σέ δυναμική κατάσταση». Τό πρόσωπο δέν συνιστᾷ κλειστή μονάδα ἢ ἀπλή οὐσία ὡς ἀτομική ὕπαρξη ἀλλά ἐμπεριέχει παραδόξως τό ὅλον καί τό σύμπαν⁹. Κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο εἶναι μοναδικό καί ἀναντικατάστατο, διότι φέρει μέσα του τήν εἰκόνα καί τήν πνευματική σφραγίδα τοῦ Θεοῦ. Τέτοια εἶναι ἡ ἀνωτερότητα καί ἡ ἀξία τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου καθαυτῆ, ὥστε σέ καμία περίπτωση δέν μπορεῖ νά γίνει μέσο γιά τήν ἐπιτέλεση ὁποιουδήποτε σκοποῦ. Ἡ ἀλήθεια αὐτή προέρχεται ἀπό τή χριστιανική πίστη, ἂν καί ἡ φανέρωσή της δέν πραγματοποιήθηκε ἐπαρκῶς στήν ἱστορία. «Ὁ χριστιανισμός πραγματοποίησε ἄλλοτε τή μεγαλύτερη πνευματική ἐπανάσταση. Ἐλευθέρωσε πνευματικά τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἀπεριόριστη ἐξουσία τῆς κοινωνίας καί τοῦ Κράτους, πού στόν ἀρχαῖο κόσμο εἰσχωροῦσε ἐξίσου καί μέσα στή θρησκευτική ζωή. Ἀπεκάλυψε μέσα στόν ἄνθρωπο τήν πνευματική ἀρχή, πού δέν ἐξαρτᾶται οὔτε ἀπό τόν κόσμο οὔτε ἀπό τή φύση οὔτε ἀπό τήν κοινωνία, ἀλλά ἀπό τόν Θεό. Αὐτή εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς μοναδικῆς γιά τό πρόσωπο χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἀλήθεια ἄγνωστη στόν ἀρχαῖο προχριστιανικό κόσμο»¹⁰. Ὁ φιλοσοφικός λόγος γιά τόν ἄνθρωπο, τόν κόσμο καί τόν Θεό χρειάζεται νά εἶναι συνειδητά προσωπικός καί ὑπαρξιακός, νά προκύπτει ὡς βίωμα καί ἀγωνία ἐνός συγκεκριμένου προσώπου καί ὄχι ἀντικειμενικά ὡς φιλοσοφία τοῦ παγκόσμιου λόγου ἢ τοῦ παγκόσμιου πνεύματος.

Τό πρόσωπο μεταξύ ἐλευθερίας καί ἀντικειμενοποίησης

Ἡ περσοναλιστική φιλοσοφία τοῦ Μπερδιάγιεφ προϋποθέτει ἐρμηνευτικά τήν κατανόηση τῆς ιδέας τῆς ἀντικειμενοποίησης. Πρόκειται γιά μία κεντρική ἔννοια πού ἀφορᾷ τά ὄντα καί τόν κόσμο, ὅταν κατανοοῦνται ἀντικειμενικά ὑπό τό πρίσμα τῆς πλατωνικῆς ὄντολογίας, κατά τρόπον ὥστε ἡ ὕπαρξη, ὁ κόσμος τῶν ὄντων καί τῶν φαινομένων νά ἀντιπαρατίθεται στήν ἐλευθερία. Τό πρόσωπο δέν συλλαμβάνεται νατουραλιστικά, διότι δέν ἀποτελεῖ μέρος ἢ ἀντικείμενο ἀνάμεσα σέ ἄλλα ἀντικείμενα τοῦ κόσμου. Κατ' αὐτόν τόν ἀντικειμενοποιημένο τρόπο ἀναπτύσσονται οἱ διάφορες ἀνθρωπολογικές ἐπιστῆμες, ἡ βιολογία, ἡ ψυχολογία καί ἡ κοινωνιολογία. Ὡστόσο, τό ὑπαρξιακό κέντρο τοῦ κόσμου, τό πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου, παραμένει ἄγνωστο καί ἀπρόσιτο. Καί τοῦτο, διότι τό πρόσωπο γνωρίζεται μονάχα ὡς ὑποκείμενο. Τό πρόσωπο εἶναι ὑποκείμενο, πού ριζώνει στήν ἐσωτερική πλευρά τῆς ὕπαρξης καί ὄχι ἀντικείμενο ἢ πράγμα μεταξύ ἀντικειμένων ἢ πραγμάτων. Ἡ μετατροπή του σέ ἀντικείμενο συνιστᾷ θάνατο. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἁμαρτίας καί τῆς πτώσης μετέτρεψε τόν ἄνθρωπο σέ τμῆμα ἢ μέρος τῆς φύσης. Ἡ ὑποδούλωση τοῦ ἀνθρώπου στή φυσική πραγματικότητα ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος διαρκοῦς «κοσμικοῦ» πειρασμοῦ καί ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἓνα πνευματικό φαινόμενο. Ἡ ρίψη τοῦ ἀνθρώπου στόν δεδομένο κόσμο εἶναι μία ἀντικειμενοποίηση τοῦ προσώπου. Ὡστόσο, τό μυστικό τῆς ὕπαρξής του κρύβεται στήν ἄπειρη ὑποκειμενικότητα τοῦ προσώπου. Κατά τόν Μπερδιάγιεφ τό πρόσωπο ὡς ἐλευθερία δέν καθορίζεται ἐσωτερικά οὔτε ἀπό τόν Θεό. Καθώς ἐπισημαίνει, «ἀπό τή φύση τοῦ ὁ Χριστιανισμός ἀδυνατεῖ νά καταργήσῃ τό αὐτεξούσιο, τό κακό στήν ἀνθρώπινη φύση, γιατί ἀναγνωρίζει, σέβεται τήν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου»¹¹. Ἡ σχέση Θεοῦ καί ἀνθρώπου προσώπου δέν εἶναι ἀντικειμενικά αἰτιώδης ἀλλά σχέση ἐλευθερίας. Ὁ ἴδιος ὁ Θεός δέν εἶναι ἀντικείμενο γιά τό πρόσωπο, ἀλλά εἶναι ὑποκείμενο μέ τό ὅποιο ἔχει ὑπαρξιακές σχέσεις. Ἡ ἀντικειμενοποίηση εἶναι ἡ πλήρης

άλλοτριώση του προσώπου. «Αν αντίθετα προς τον πανθειστικό μονισμό λέμε πώς ο Θεός είναι ένα πρόσωπο, μέ κανέναν τρόπο δέν πρέπει νά έννοοῦμε αὐτόν τόν ὄρο μέ τήν περιορισμένη σημασία πού ἔχει στόν χώρο τῆς φύσεως καί τοῦ ἀνθρώπου. Πρέπει νά τό έννοήσουμε σέ μιά πνευματική σημασία, μέ μιά συγκεκριμένη μορφή μέ τήν ὁποία μπορούμε νά ἐπικοινωνοῦμε προσωπικά. Ἡ συνάντηση καί ἐπικοινωνία μέ τόν Θεό εἶναι δυνατές ὄχι σάν μιά ἐπικοινωνία μέ τό Ἀπόλυτο, στό ὁποῖο εἶναι ἀδύνατο νά ὑπάρξει ἐπικοινωνία μ' ἓνα ὄν, ὄχι σάν μιά ἐπικοινωνία μέ τόν Θεό τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας, ἀλλά σάν μιά ἐπικοινωνία μ' ἓναν συγκεκριμένο προσωπικό Θεό, πού ἔχει σχέσεις μέ τόν ἄλλον»¹². Πέραν τοῦ προσώπου ὑπάρχει ἡ μαζοποίηση ἢ ἡ ἐξατομίκευση τῆς ἀπρόσωπης πραγματικότητας, ὁ ἐγωκεντρισμός καί ἡ ἀπομόνωση τοῦ ἀνθρώπου. Κάθε ἀντικειμενοποίηση τοῦ πνεύματος στόν κόσμο ὁδηγεῖ στό βασίλειο τοῦ Καίσαρα ἢ τοῦ μικροαστισμοῦ. Σέ ὅλο του τό ἔργο ὁ Ρῶσος φιλόσοφος προσπάθησε νά καταδείξει τό ἀσύμβατο μεταξύ τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογικῆς ἀντίληψης γιά τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ μέ τίς ποικίλες μορφές ἀντικειμενοποίησης τοῦ ἱεροῦ στήν ἱστορία καί τήν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων¹³.

Ὁ Μπερδιάγιεφ εἶδε μέ κριτικό τρόπο τή γερμανική φιλοσοφία τοῦ 19ου αἰῶνα καί προτιμοῦσε τόν δυῖσμό τοῦ Κάντ καί τόν πεσιμισμό τοῦ Σοπενχάουερ παρά τόν μονισμό καί τόν ἐξελικτισμό τοῦ Χέγκελ καί τοῦ Σέλινγκ¹⁴. Στό θέμα τῆς ἀλήθειας, ὅπως λέγει, συγκρουόταν μέ ὅλα τά φιλοσοφικά συστήματα, ἀκόμη καί μέ τόν Νίτσε ἢ τόν Μάρξ ἢ τόν Τολστόι. Ὁ Μπερδιάγιεφ, παρά τή φιλοσοφική του ἔκφραση, θεωρεῖ ὅτι ὁ περσοναλισμός του προερχόταν καί ἐμπνεόταν ἀπευθείας ἀπό τόν Χριστιανισμό. Ὁ περσοναλισμός τοῦ Μπερδιάγιεφ ἀναπτύχθηκε περαιτέρω φιλοσοφικά καί ὑπαρξιακά μέσα ἀπό τή σπουδή τῶν ἔργων τοῦ Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι¹⁵, στόν ὁποῖο τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κεντρικό. Ἐν τέλει, στό ὄνομα τοῦ περσοναλισμοῦ ὁ Μπερδιάγιεφ ἀπέρριψε τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση καί τόν ὁλοκληρωτισμό τῆς κομμουνιστικῆς ἰδεολογίας, μολονότι δέν ἔπαψε νά θεωρεῖ δίκαια τά κοινωνικά αἰτήματα¹⁶ τοῦ

μαρξισμού. Μέ πίκρα παρατηρεί ότι οι επαναστάτες στη θεωρία και στην πράξη δέν αγαποῦσαν τήν ἐλευθερία καί τήν ἀνεξαρτησία τοῦ προσώπου. Στή νέα ὑποδούλωση τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς συνείδησής του στούς σκοπούς τοῦ αὐταρχικοῦ ἐπαναστατικοῦ σοσιαλισμοῦ, ὁ Μπερδιάγιεφ ἔβλεπε καί πάλι τόν θρίαμβο τοῦ Μεγάλου Ἱεροεξεταστή¹⁷. Ὁ κομμουνισμός ὡς προβολή τῆς κοινωνίας ἔναντι τοῦ προσώπου ἐξέφραζε τή μεταφυσική τοῦ σοσιαλισμοῦ¹⁸. Ὁ δικός του σοσιαλισμός ἦταν περσοναλιστικός ὡς προτεραιότητα τοῦ προσώπου ἔναντι τῆς κοινωνίας¹⁹. Γιὰ τόν λόγο αὐτό συμεριζόταν σέ ὅλη του τή ζωή τή θέση τοῦ π. Ἀλεξέι Μετσώβ, τόν ὁποῖο γνώρισε λίγο πρὶν ἐγκαταλείψει τή Ρωσία, «δέν πρέπει νά ὑπολογίζουμε σέ καμιά στρατιωτική ἐπέμβαση γιά νά ρίξουμε τόν μπολσεβικισμό, ἀλλά μόνο στήν πνευματική μεταμόρφωση τοῦ ἴδιου τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ»²⁰.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μεγαλύτερο αἶνιγμα στόν κόσμο ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι πρόσωπο. Ἄν δέν ἦταν πρόσωπο, τότε τίποτε δέν θά τόν διέκρινε ἀπό ὅλα τὰ ὑπόλοιπα ὄντα. Ἡ συνειδητοποίηση τοῦ προσώπου ὡς ἰδιαίτερης ταυτότητας διακρίνει τόν ἄνθρωπο ἀπό τόν κόσμο. Ἡ ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου στόν κόσμο μαρτυρᾷ ὅτι ὁ κόσμος δέν ὑπάρχει ἀπό μόνος του. Τό πρόσωπο δέν προέρχεται ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. Κάθε νέα ἀνθρώπινη ὕπαρξη ρηγματώνει καί διαρρηγνύει τήν ἐξέλιξη τοῦ κόσμου, φέρνει κάτι μοναδικό καί ἀναντικατάστατο. Κατά τόν Μπερδιάγιεφ τό πρόσωπο δέν εἶναι φύση καί δέν ἀνήκει στήν ἀντικειμενική ἱεραρχία τῆς φύσης. «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι πρόσωπο ὄχι κατά φύση, ἀλλά κατά πνεῦμα». Ὑπὸ τήν ἔννοια καί τή σημασία τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ἐλευθερίας, ὁ Μπερδιάγιεφ εἰσάγει στή φιλοσοφία τή θεολογική ἀρχή τοῦ προσώπου. «Ὁ Θεός εἶναι Πνεῦμα, τουτέστιν ἐλευθερία»²¹. Ἡ ἐλευθερία τοῦ πνεύματος καί ἡ ἐλευθερία τοῦ προσώπου συμπίπτουν. Πρόσωπο σημαίνει κατάφαση στήν ἐλευθερία ἐνάντια σέ κάθε ἀντικειμενοποίηση τῆς φύσης καί τῆς κοινωνίας. Ἡ ἀσυμβίβαστη αὐτή ἐλευθερία δέν εἶναι ὑπόθεση ἀπλῶς τῆς βούλησης ἢ τῆς ἐπιλογῆς τοῦ ατόμου ἢ ἔστω μιά ἀνθρωποκεντρική ὑπαρξιακή κατάσταση, ἀλλά κάτι βαθύτερο πού ἀγγίζει τήν ἀληθινὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου ὡς

προσώπου. Ήδη από τό 1939 ό Μπερδιάγιεφ έπεςήμανε ότι ή έλευθερία τοῦ πνεύματος εἶναι μιά βαθιά πνευματική πράξη καί δέν ταυτίζεται μέ μία άφηρημένη καί γενική διακήρυξη άτομικῶν δικαιωμάτων²². Καθώς θά έξηγήσει πολλές φορές, ή έλευθερία τοῦ πνεύματος ή τοῦ προσώπου δέν ταυτίζεται μέ τήν έλεύθερη ανάπτυξη τῆς ανθρώπινης προσωπικότητας, αλλά εἶναι ή ανθρώπινη κατάφαση στήν κλήση τοῦ Θεοῦ. «Ο περсонаλισμός εἶναι ή πραγμάτωση στόν άνθρωπο τῆς εἰκόνας καί τῆς όμοίωσης τοῦ Θεοῦ»²³. Ή έλευθερία γιά τόν Μπερδιάγιεφ δέν άποτελεῖ φιλοσοφική έννοια, αλλά ύπαρξιακή καί δημιουργική κίνηση γιά τήν έπίτευξη τῆς έσχατολογικῆς μεταμόρφωσης τοῦ ανθρώπινου προσώπου. Ή θεμελιακή άρχή καί τό μυστικό τοῦ προσώπου βρίσκεται πέρα από τόν πεπερασμένο κόσμο, εἶναι τό άνοιγμα τοῦ άπειρου στόν άνθρωπο. Τό άπειρο άνοιγεται γιά τό πρόσωπο, τό πρόσωπο εισέρχεται στό άπειρο ή δέχεται έντός του τό άπειρο. Συνάμα, τό ανθρώπινο πρόσωπο προϋποθέτει μορφή καί όριο καί, ένῶ ζεῖ μέσα στόν κόσμο, ή ύπαρξή του δέν διαλύεται στόν κόσμο. Ή μοναδική καί άνεπανάληπτη σχέση προσώπου καί κόσμου κάνει τόν κόσμο νά εἶναι μέρος τοῦ προσώπου. Στο άπειρο περιεχόμενο τοῦ προσώπου ό Μπερδιάγιεφ βλέπει τόν παράδοξο καί μυστηριακό χαρακτήρα του²⁴. Στόν χριστιανισμό φανερώνεται ή ύπαρξιακή καί έπώδυνη διαλεκτική τοῦ ανθρώπου ως προσώπου. Ό άνθρωπος εἶναι άμαρτωλός καί βιώνει τήν ύπαρξιακή έκπτωσή του από τήν όντως ζωή μέ ταπείνωση καί ύπακοή. Καί μετά τήν πτώση, ό άνθρωπος δέν έπαψε νά άποτελεῖ εἰκόνα καί όμοίωση τοῦ Θεοῦ, δέν έπαψε νά φέρει μέσα του τήν πνευματική άρχή τῆς έλευθερίας, ή όποία τόν έξυψώνει καί τόν διακρίνει από τόν φυσικό καί κοινωνικό κόσμο. Ό ίδιος ό Θεός έγινε άνθρωπος γιά νά αναβιβάσει τόν άνθρωπο. Τό χριστολογικό γεγονός άποτελεῖ τή βάση γιά τήν οίκοδόμηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ προσώπου, γιά τήν περсонаλιστική έπανεκτίμηση τῶν άξιῶν, πέρα από διανοητικές καί συστηματικές κατασκευές. Ή ύπαρξιακή βίωση τοῦ θεανθρώπινου μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ εἶναι έργο κατεξοχήν τοῦ Αγίου Πνεύματος. Τό Πνεῦμα, τό όποιο κατά τόν Μπερδιάγιεφ εἶναι τό Άγιο

Πνεύμα²⁵, δέν γενικεύει, αλλά διακρίνει τὰ πρόσωπα, δέν δημιουργεῖ ἕναν ἰδεαλιστικό κόσμο ἰδανικῶν ἀξιῶν ἀλλά ἕναν κόσμο προσώπων, τόν ὁποῖο διαρκῶς διαπλάθει καί ζωογονεῖ μέ τόν τρόπο τῆς ἐλευθερίας καί τῆς ἀγάπης. Αὐτό σημαίνει ἐπίσης ὅτι τό πρόσωπο ὄχι μόνο δέν ὑφίσταται ὡς μέρος τοῦ σύμπαντος, ἀλλά ἀποκαλύπτεται νά περιέχει καί νά φανερώνει τό συμπαν²⁶.

Τό πρόσωπο δέν συνιστᾷ δεδομένη, παγιωμένη καί συντελεσμένη κατάσταση. Ἡ πραγμάτωση τοῦ προσώπου εἶναι δυναμική. Τό ἀνθρώπινο πρόσωπο ὡς ὑποκείμενο βρίσκεται στήν ἀρχή μιᾶς πορείας στήν ὁποία καλεῖται νά δημιουργήσῃ καί νά ἀναπτύξῃ δημιουργικά καί ἔμπρακτα τόν ἑαυτό του ὡς περιεχόμενο ζωῆς. Τό πρόσωπο δέν συνιστᾷ μυστική ἀταραξία καί ἀδράνεια, ἀλλά δημιουργική ἐνέργεια καί πορεία. «Δέν ὑπάρχει πρόσωπο χωρίς τή δημιουργία»²⁷. Ὡστόσο, ἡ πληρότητα τοῦ προσώπου βρίσκεται στό τέλος, εἶναι μιά πραγματικότητα ἐσχατολογική. Ἡ δημιουργική αὐτή κίνηση καί πορεία τοῦ προσώπου δείχνει ὅτι πρόκειται γιά μιά ταυτότητα ἡ ὁποία δέν συνιστᾷ οὐσία. Ἐνῶ δέν καθορίζεται ἀπό τόν λόγο, ἐκφράζεται ὡς ἔλλογο ὄν καί συνιστᾷ κυρίως ἐλεύθερο ὄν. Τό πρόσωπο δέν ἀποτελεῖ μέρος τῆς κοσμολογικῆς διαδικασίας, ἡ ὁποία εἶναι ἀπρόσωπη. Πῦ αὐτό καί ὁ περσοναλισμός δέν μπορεῖ νά θεμελιωθεῖ στόν ἀπρόσωπο ἰδεαλισμό, πλατωνικό ἢ ἐγελιανό. Σαφῶς ὑπάρχει διαφορά μεταξύ προσώπου καί βιολογικοῦ ὁργανισμοῦ, πνευματικοῦ ὄντος καί ἀπλῶς ζωντανοῦ ὄντος. Καίριο συστατικό περιεχόμενο τοῦ προσώπου εἶναι ἡ ἐλευθερία. Ὁ ἴδιος ὁ Θεός εἶναι ἡ ἐγγύηση τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου ἀπό τήν ὑποδούλωση τοῦ ἀνθρώπου στήν ἐξουσία τῆς φύσης, τῆς κοινωνίας, τοῦ κράτους, τῆς θρησκείας κ.λπ., δηλαδή τοῦ κόσμου τῆς ἀντικειμενικότητας. Ἀληθινό ὑπαρξιακό κέντρο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μόνο τό πρόσωπο καί ἡ ἀξιοπρέπειά του. Ὡστόσο, τό πρόσωπο αὐτοπραγματώνεται μονάχα ἀκολουθώντας ἐλεύθερα τόν δρόμο τῆς ὑπαρξιακῆς κοινωνίας καί σχέσης. Πρόκειται γιά μιά ὑπέρβαση τῆς κλειστῆς ὑποκειμενικότητάς του, ἡ ὁποία συναντᾷ τόν Θεό καί τόν ἄλλο ἄνθρωπο ὄχι ὡς ἀντικειμενοποίηση ἀλλά ὡς μετάβαση στό «ὑπερποκειμενικό». Οἱ ὑπερπροσωπικές αὐτές ἀξίες

συνιστοῦν καί προϋποθέτουν τίς σχέσεις καί τή δυναμική ἀλλαγὴ τοῦ προσώπου ὡς ὑπαρξης ἐν ἐλευθερίᾳ καί ἀγάπης καθ' ὁδὸν πρὸς τὴν πληρότητα τῆς ἐσχατολογικῆς πραγμάτωσής του²⁸. Καί ἐδῶ ἀκόμη οἱ ὑπαρξιακές σχέσεις τοῦ προσώπου δέν ἐμπεριέχουν τίποτε τὸ ἀντικειμενικὸ ὡς ὑποταγὴ ἢ ἔνταξη σέ κάποια συλλογικότητα ἀναιρετική τοῦ μοναδικοῦ καί ἀναντικατάστατου χαρακτήρα του. Ἡ ἐλευθερία τοῦ προσώπου συνιστᾷ ὑπαρξιακὴ ὑπέρβαση καί διάνοιξη τοῦ κλειστοῦ ἑαυτοῦ²⁹.

Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Προσώπου, σῶμα καί ψυχὴ

Κατὰ τὸν Μπερδιάγιεφ τὸ πρόσωπο ὡς πνευματικὸ ὄν διακρίνεται ὄχι μόνον ἀπὸ τὸ σῶμα ἀλλὰ καί ἀπὸ τὴν ψυχὴ. Τὸ πρόσωπο ἐκφράζει τὴ συνολικὴ μορφή τοῦ ἀνθρώπου καί κυριαρχεῖ σέ αὐτὴν ἐπὶ ὅλων τῶν ψυχικῶν καί σωματικῶν δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐνότητα αὐτὴ δημιουργεῖται ἀπὸ τὸ πνεῦμα ὡς δωρεὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἡ μορφή τοῦ ἀνθρώπινου σώματος εἶναι ἤδη μιά νίκη τοῦ πνεύματος ἐπὶ τοῦ φυσικοῦ χάους. Κατὰ ἓναν μυστηριώδη τρόπο τὸ πρόσωπο ἐκφράζεται μέσω τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς. Ἡ δέ φυσιογνωμία δέν συνιστᾷ ἀπλῶς μορφοποίησις τῆς ὕλης ἀλλὰ καί ἔκφρασις τοῦ προσώπου³⁰. Τὸ πρόσωπο εἰσέρχεται στὴ φυσικὴ διαδικασία τοῦ κόσμου κατὰ τρόπο μοναδικὸ καί ἀνεπανάληπτο. Τὸ πνεῦμα ἐμπεριέχει καί τὸ σῶμα, τὸ ὁποῖο πνευματοποιεῖ. Μέσω τοῦ προσώπου, πέραν τοῦ φυσικοῦ καί δεδομένου ὕλικου συστατικοῦ του, τὸ σῶμα ἀποκτᾷ καί πνευματικὸ χαρακτήρα. Ἐδῶ ἀκριβῶς ὁ χριστιανισμὸς θεμελίωσε τὴν ἀσκητικὴ τοῦ προσώπου ὡς ἀντίστασις στὸν ντετερμινισμό τῆς ἀπρόσωπης ὕλης καί τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὸ δικαίωμα καί τοῦ σώματος στὴν ἀξία τοῦ προσώπου. Τόσο βαθύς εἶναι ὁ ἀνθρωπολογικὸς σύνδεσμος προσώπου καί σώματος, ὥστε ἡ ἐπιβουλή ἐνάντια στό σῶμα καθίσταται ἐπιβουλή ἐνάντια στό πρόσωπο.

Ἐπίσης τὸ πρόσωπο δέν προκύπτει ἀπὸ τὴν κοινωνία οὔτε εἶναι μέρος ἢ

ρόλος ή αντανάκλαση τής κοινωνίας, γι' αυτό και δεν ριζώνει στην κοινωνιολογική φιλοσοφία. Μονάχα ή ύπαρξιακή φιλοσοφία μπορεί νά οικοδομήσει τήν έννοια του ανθρώπου ως προσώπου, ως υποκειμένου και όχι ως αντικειμένου. Τό πρόσωπο, λοιπόν, δεν συνίσταται από τήν κοινωνία και τούς θεσμούς της. Γι' αυτό και δεν υπάρχει «συλλογικό ή συμφωνικό» πρόσωπο. Στην περσοναλιστική κλίμακα τών αξιών ο άνθρωπος ως πρόσωπο μοναδικό και ανεπανάληπτο είναι ανώτερη αξία από τήν κοινότητα, τήν κοινωνία, τό έθνος, τό κράτος, τόν πολιτισμό, τήν Έκκλησία ως ιστορικό θεσμό³¹.

Ός πρόσωπο ο άνθρωπος βιώνει τήν αγωνία τής ύπαρξης του μέσα από τραγικές αντιφάσεις. Η αυτοπραγμάτωση και ή έδραίωση του προσώπου είναι μιά επώδυνη πορεία πού προϋποθέτει αντίσταση ενάντια στη διαδικασία αντικειμενοποίησης, υποδούλωσης και διάλυσής του μέσα στον κόσμο. Η αξιοπρέπεια του προσώπου ως ελευθερίας σημαίνει αντίσταση και αγώνα, άρνηση του κομπορμιισμού, αποδοχή του πόνου. Ο δέ πόνος, κατά τήν αντίληψη του Μπερδιάγιεφ, είναι ύπαρξιακό χαρακτηριστικό κατεξοχήν του προσώπου. Έδω θεμελιώνεται ή αληθινή άσκηση στον χριστιανισμό ως ενεργητική και δημιουργική ανάδειξη του κατ' εικόνα Θεού ανθρώπινου προσώπου στην ιστορία και στον πολιτισμό και ασφαλώς όχι ως υποδούλωσή του σε διάφορες συμβατικές μορφές άσκησης³².

Η προέλευση του προσώπου

Κατά τόν Μπερδιάγιεφ, ή έννοια και ή σημασία του προσώπου προέκυψε στην προσπάθεια τών Πατέρων τής Έκκλησίας νά εκφράσουν μέσω του τριαδικού και χριστολογικού δόγματος «κάτι έντελώς νέο, μιά νέα πνευματική έμπειρία»³³. Τό πρόσωπο απουσιάζει από τήν αρχαιοελληνική φιλοσοφία. Η θεολογία περί τών υποστάσεων τής Αγίας Τριάδος είναι αυτή πού ανέδειξε τό πρόσωπο στην παγκόσμια ιστορία τής ανθρώπινης σκέψης. Η Όρθόδοξη Έκκλησία δεν στηρίζει τή θεολογία της σε όρθολογικές

έννοιες, όπως έκανε ό σχολαστικισμός, αλλά στην πνευματική έμπειρία και λειτουργική ζωή της ως άντανάκλαση της ζωής της Αγίας Τριάδος. Υπ' αυτή την έννοια ή Όρθοδοξία είναι ή θρησκεία της Αγίας Τριάδας³⁴. Συνεπώς, ή συνειδητοποίηση του Θεού ως προσώπου προηγέθηκε από τή συνειδητοποίηση του ανθρώπου ως προσώπου. Ό Μπερδιάγιεφ έκφράζει τή διαφωνία του με τον Λέβ Καρσάβιν (1882-1952)³⁵, ό όποιος άρνεϊτο τήν ύπαρξη του ανθρώπινου προσώπου και άναγνώριζε μόνο τήν ύπαρξη των θείων προσώπων στην ένότητα και συμφωνία της Αγίας Τριάδος. Για τον Μπερδιάγιεφ τό ζήτημα αυτό δέν μπορεί νά λυθεϊ με μία έννοιολογική διαλεκτική αλλά με τήν πνευματική και θρησκευτική έμπειρία. Ό δικός του περσοναλισμός δέν μπορεί νά θεμελιωθεϊ σέ μία μονιστική μεταφυσική. Άλλά και στή δυτική φιλοσοφία, ή σημασία πού επικράτησε για τό πρόσωπο είναι ή persona του Βοήθιου ως έλλογο όν και άτομική ύπαρξη της ούσίας. Παρά τή σχολαστική διάκριση προσώπου και ατόμου, ή δυτική σκέψη στην κατανόηση του προσώπου έμεινε δέσμια της θεώρησής του ως άπλης έξατομίκευσης της λογικής ή ένσυνείδητης φύσης. Γενικά στή νεώτερη φιλοσοφία ό Μπερδιάγιεφ βλέπει νά κυριαρχεί ή έννοια του ατόμου και του ατομικού έαυτού παρά του προσώπου, όπως ό ίδιος νοηματοδοτεί τή φιλοσοφία του περσοναλισμού.

Γιά τον Ρώσο φιλόσοφο τό άτομο είναι κατηγορία νατουραλιστική, βιολογική και κοινωνιολογική. Ό άνθρωπος είναι και άτομο, αλλά δέν είναι μόνον άτομο, διότι είναι επίσης πρόσωπο με συγκεκριμένο προορισμό ή άποστολή έναντι του κόσμου. Στο σημείο αυτό ό Μπερδιάγιεφ έντοπίζει τό καίριο σημείο της διαφοράς μεταξύ ατόμου και προσώπου. Τό άτομο είναι διαίρεση του είδους και καθορίζεται από τή φύση. Τό πρόσωπο ως έλευθερία με πνευματικό περιεχόμενο δέν προέρχεται και δέν καθορίζεται από τήν κοσμική διαδικασία αλλά από τον Θεό³⁶. Τό πρόσωπο δέν διαιρείται καθώς συνιστά μία όλότητα και ένότητα, χαρακτηρίζεται από τή σχέση του προς τον άλλο και προς τους άλλους, προς τον κόσμο, προς τήν κοινωνία, προς τους ανθρώπους, ως σχέση δημιουργίας, έλευθερίας και αγάπης. Με τήν έννοια αυτή τό πρόσωπο δέν μπορεί νά είναι πολίτης του κόσμου και του κράτους

ἀλλά μόνο τῆς Βασιλείας. Ἐδῶ ὁ Μπερδιάγιεφ ἐμπνέεται ἀπευθείας ἀπό τὴν ἐσχατολογικὴ θεώρηση τοῦ Παύλου: «ἡμῶν γάρ τό πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει» (Φιλ. 3,20). Παρ' ὅλες τίς ἐπίγειες ἀντιφάσεις ἢ ἀντινομίες καί τὴν τραγικότητα τῆς ζωῆς τοῦ προσώπου ἐντός τῆς ἱστορίας, ἐν τέλει τό πρόσωπο κινεῖται καί ἐπεκτείνεται διαρκῶς πρὸς τό μέλλον τῆς Βασιλείας.

Οἱ ὑπερπροσωπικές ἀξίες τοῦ προσώπου

Τό πρόσωπο δέν εἶναι μιά αὐτονομημένη κατηγορία τῆς ὑπαρξης. Προϋποθέτει τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του καί τὴν ὑπαρξιακὴ κίνηση καί ἀναφορά του πρὸς τοὺς ἄλλους. Τό πρόσωπο ὑφίσταται ὅχι στὴν ἐσωστρέφεια καί τὴ μοναχικότητα ἀλλὰ στὴν κοινωνία ἢ στό πλαίσιο μιᾶς κοινότητος προσώπων³⁷. Ἡ ὑπαρξὴ του σχετίζεται ἄμεσα μέ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τὴν ὁποία ἀντλεῖ δύναμη γιὰ τὴν πραγμάτωση μιᾶς ἐλεύθερης σχέσης μέ τὸν κόσμον καί τὸν συνάνθρωπον. Τό πρόσωπο δέν μπορεῖ νὰ ἐκπληρωθεῖ καί νὰ πραγματώσει τὴν πληρότητα τῆς ζωῆς του ἂν δέν ὑπάρχουν ὑπερπροσωπικές ἀξίες, ἂν δέν ὑπάρχει ὁ Θεός καί ἡ ἀλήθεια τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ. Γιὰ τὸν Μπερδιάγιεφ τό πρόσωπο προϋποθέτει σαφῶς τὴν ὑπαρξὴ ὑπερπροσωπικῶν ἀξιῶν, οἱ ὁποῖες δέν ἀνήκουν στὸν κόσμον τῆς ἀντικειμενικότητος ἀλλὰ στὸν κόσμον τῆς ὑποκειμενικότητος καί οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν τίς σχέσεις μεταξύ τῶν προσώπων. Ὁ κόσμος, ἡ ἀνθρωπότητα, ἡ κοινωνία βρίσκονται στό πρόσωπο καί ὅχι τό ἀντίθετο. Τό καθολικὸ βρίσκεται στὰ ξεχωριστά ὄντα, in rebus. Ἡ καθολικότητα τοῦ προσώπου δέν ἀποτελεῖ ἐγωκεντρικὴ αὐτοεπιβεβαίωση, ἐσωστρέφεια καί αὐτοπεριορισμό, ἀλλὰ ἐλεύθερο ἀνοιγμα στὴν ἀγάπη καί στὴν κοινωνία τῶν προσώπων, μετασχηματισμό τῆς ἀντικειμενικότητος τοῦ κόσμου σὲ ἔκφραση προσωπικῆς ζωῆς. Ἀκόμη καί ὁ Θεός δέν τίθεται στό ἐπίπεδο τῆς ἀντικειμενοποίησης ἀλλὰ στό ὑπαρξιακὸ ἐπίπεδο τῆς προσώπων πρὸς πρόσωπον συνάντησης καί κοινωνίας. Στὴν ἐμπειρία τῆς ὑπέρβασης τοῦ ἀνθρώπου ὁ Θεός εἶναι ἡ κατεξοχὴν ὑπερπροσωπικὴ ἀξία γιὰ τὸν ἄνθρωπον,

ἐπειδὴ εἶναι πρόσωπο. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται τὸ παράδοξο τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου, καθόσον συνδυάζει τὸ προσωπικό μέ τὸ ὑπερπροσωπικό, τὸ πεπερασμένο μέ τὸ ἄπειρο. Αὐτὴ εἶναι ἡ διαλεκτικὴ θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου. «Ὁ Θεός-πρόσωπο δέν θέλει ἕναν ἄνθρωπο ἐπὶ τοῦ ὁποίου νά κυριαρχεῖ καί ὁ ὁποῖος νά εἶναι ὑποχρεωμένος νά Τόν δοξάζει, ἀλλά ἕναν ἄνθρωπο-πρόσωπο, πού νά ἀνταποκρίνεται στήν κλήση Του, καί μέ τόν ὁποῖο νά εἶναι δυνατή ἡ κοινωνία τῆς ἀγάπης»³⁸.

Ὁ οὐμανισμός, ὁ πολιτισμός καί ὁ θεανθρωπισμός τοῦ προσώπου

Ὁ οὐμανισμός εἶναι μιὰ διαλεκτικὴ φάση στήν ἀποκάλυψη τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Τὸ σφάλμα τοῦ οὐμανισμοῦ τῆς νεωτερικότητας εἶναι ὅτι συχνά ὀδήγησε στήν ἀποθέωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποδούλωση μέσα στή φύση τοῦ κόσμου καί στήν ἀνθρώπινη κοινωνία³⁹. Ὁ Ρῶσος φιλόσοφος ἐπισημαίνει, ὡστόσο, ὅτι ἡ οὐμανιστικὴ φιλοσοφία δέν κατανόησε τὴν παράδοξη ἀλήθεια τῆς θεανθρωπότητας, ἐνῶ ἡ θεολογικὴ φιλοσοφία ἐπιχείρησε νά τὴν ἐκλογικεύσει. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ἡ εἰκόνα τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου δέν εἶναι μόνον ἀνθρώπινη ἀλλὰ εἶναι καί εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. «Ἐάν δέν ὑπάρχει Θεός, τότε δέν ὑπάρχει καί ὁ ἄνθρωπος –αὐτὴ εἶναι ἡ ἐμπειρία τῆς ἐποχῆς μας»⁴⁰. Ἐδῶ ἔγκειται τὸ παράδοξο αἵνιγμα καί τὸ μυστικό τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Πρόκειται γιὰ μιὰ πραγματικότητα ἡ ὁποία δέν κατανοεῖται ὀρθολογικά. Τὸ πρόσωπο δέν διαμορφώνεται ἀπὸ τόν ἀντικειμενοποιημένο κόσμο, ἀλλὰ ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Πέρα ἀπὸ τίς δογματικὲς ἔννοιες, ἡ ἔκφραση τῶν ὁποίων γιὰ τόν Ρῶσο φιλόσοφο ἐνέχει συμβολικό⁴¹ καί ὄχι ὀρθολογικό χαρακτήρα, στὸν ἄνθρωπο ὑφίσταται μιὰ ὑπαρξιακὴ πνευματικὴ ἐμπειρία, διότι φέρει ἐντὸς του τὸ στοιχεῖο τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ. Ἡ μοναδικὴ ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πνευματικὴ καί χαρισματικὴ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου⁴².

Ὁ Μπερδιάγιεφ δέν ὑπείσέρχεται στήν κατανόηση τῆς περί χάριτος δογματικῆς θεολογίας. Ἡ Ἁγία Γραφή περιγράφει τίς ἐνέργειες καί τά χαρισματικά γεγονότα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στή ζωή τῶν Ἀποστόλων καί τῶν ἁγίων ὡς ἐμπειρίες πού δέν ἔχουν τίποτε τό ὀρθολογιστικό⁴³. Ὡς φιλόσοφος ἀντιλαμβάνεται τήν παρουσία τῆς θείας χάριτος ὡς διαλεκτικῆς θείου καί ἀνθρώπινου, ὡς ἐκδήλωση τῆς παρουσίας τοῦ θείου στόν ἄνθρωπο, ὡς ἐλευθερία, φωτισμό καί θέωση τῆς ὑπαρξης, ὡς χαρισματική δωρεά τοῦ Πνεύματος στόν ἄνθρωπο⁴⁴. Ἔτσι, ὁ ἄνθρωπος πού φέρει τήν εἰκόνα τοῦ κόσμου, φέρει ἐπίσης καί τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Τό ὑπαρξιακό καί ἐμπειρικό θεμέλιο τῆς περί προσώπου διδασκαλίας εἶναι τό βίωμα τῆς θεανθρωπότητος ἢ τοῦ θεανθρωπισμοῦ⁴⁵. Ἡ ἐμπειρία αὐτή προκύπτει μέσα ἀπό τήν πάλη τοῦ ἀνθρώπου νά ἐξέλθει ἀπό τή δουλεία τῆς ἀντικειμενοποίησης τοῦ κόσμου ἀλλά καί ἀπό τόν πειρασμό τοῦ ἀτομισμοῦ καί νά εἰσέλθει ἐλεύθερα καί ἀγαπητικά σέ κοινωνία καί σχέση μέ τόν Θεό, νά ἀναδείξει τήν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ στήν ὑπαρξή του. Τό πρόσωπο, κατά τόν Μπερδιάγιεφ, ἀποκτᾷ τήν εἰκόνα του μέσω τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ, ὡς ἀπάντηση τοῦ ἀνθρώπου στήν κλήση τοῦ Θεοῦ μέσω τῆς θεανθρωπότητος. Συνεπῶς, τό πρόσωπο εἶναι θεανθρώπινη ἐμπειρία, πέρα ἀπό ὁποιαδήποτε θρησκευτική ἢ ἄλλη ἀντικειμενοποίηση.

Παράλληλα μέ τήν κριτική πρός τόν οὐμανισμό βαίνει καί ἡ προσέγγιση τοῦ Μπερδιάγιεφ πρός τόν πολιτισμό καί τήν τεχνολογία, ἡ ὁποία ὀργανώνει τεχνητά τή ζωή καί τή φύση, διαμορφώνοντας μία σειρά ἀπό συμβάσεις καί ἀναγκαιότητες. Μιά νέα πολιτισμένη βαρβαρότητα ἔχει πλέον ἐγκατασταθεῖ μέ τόν βιομηχανικό καί τεχνικό πολιτισμό⁴⁶. Στόν 20ό αἰῶνα ὁ πολιτισμός ὁδήγησε τίς ἀνθρώπινες κοινωνίες σέ μαζοποιημένες καταστάσεις καί ποικίλες βαρβαρότητες δίχως πνευματική κουλτούρα⁴⁷. Ὡστόσο, ὁ πολιτισμός τοποθετεῖται μεταξύ τοῦ βασιλείου τῆς φύσης καί τοῦ βασιλείου τῆς ἐλευθερίας. Δέν χρειάζεται νά ἐπιστρέψουμε ἀπό τόν πολιτισμό στή φύση, ἀλλά νά μεταβοῦμε ἀπό τόν πολιτισμό στήν ἐλευθερία, πρός τήν ὄντως πνευματική ζωή⁴⁸. Αὐτό, ὅμως, δέν μπορεῖ νά γίνει

καλλιεργώντας ένα είδος πολιτισμικού έλιτισμού, μακριά από τις ευρύτερες κοινωνικές ομάδες της ανθρωπότητας. Τό γεγονός του προσώπου δέν σημαίνει κλειστότητα καί ύπεροψία μιᾶς έλιτίστικης άριστοκρατίας καί αντικατάσταση της ζωής από μία πλαστή λογοτεχνία ή κουλτούρα. Συνάμα, ή γνήσια λογοτεχνία έμφανίζει μέ προφητικό τρόπο τήν τραγικότητα καί τήν αποσύνθεση του προσώπου. Ό Μπερδιάγιεφ συχνά παραθέτει τόν Ντοστογιέφσκι καί τόν Ίψεν γιά νά δείξει τή θρυμματισμένη κατάσταση του ανθρώπινου προσώπου πού παλεύει νά ανακτήσει τήν ολότητά του. Τό πρόσωπο συνιστά διαρκή πνευματικό άγώνα, άνοιγμα της προσωπικής δημιουργίας καί μεταμόρφωση της ζωής, ρήγματα προς τήν έλευθερία ένάντια στην αντικειμενοποίηση καί τήν έμμένεια του κόσμου. Ό πολιτισμός είναι μέσο του ανθρώπου καί όχι αὐτοσκοπός. Ό Μπερδιάγιεφ αποδέχεται τή δημιουργική διαδικασία του πολιτισμού αποδίδοντας στά έπιτεύγματα του ανθρώπου έναν συχνά άθέατο θρησκευτικό καί προφητικό χαρακτήρα⁴⁹. Έντέλει, ό πολιτισμός όφείλει νά υπερβαίνει τίς ποικίλες καί συμβατικές νόρμες των τεχνών καί των έπιστημών καί διαρκώς νά τείνει προς τόν θεϊκό Λόγο. Τή δυνατότητα αὐτή του πολιτισμού μονάχα τό πρόσωπο μπορεί νά τήν ενεργοποιήσει δημιουργικά καί προφητικά.

Τό πρόσωπο καί ή διαλεκτική του ενός καί των πολλών

Ό περσοναλισμός κατά τόν Μπερδιάγιεφ αντιπαρατίθεται στην τυραννία του φυσιοκρατικού μονισμού ως κυριαρχία του γενικού, του άπρόσωπου καί του άφηρημένου. «Τό πρόσωπο είναι πρωταρχικότερο του είναι»⁵⁰. Τό πρόσωπο καί ή έλευθερία συνδέονται μέ τόν πλουραλισμό καί όχι μέ τόν μονισμό. Ό όντολογικός μονισμός της άρχαιοελληνικής φιλοσοφίας ύποδουλώνει τά πολλά στην ένότητα του ενός, στην ιδέα του άπόλυτου είναι. Τό άπόλυτο δέν είναι όν, δέν είναι πρόσωπο καί δέν σχετίζεται μέ κάτι άλλο εκτός του. Πρόκειται γιά έναν όντολογισμό ως

ἀπρόσωπη γνώση καί ἀλήθεια, ἡ ὁποία ἀπορρέει ἀπό τήν αἰσθητική θεώρηση τῆς ἁρμονίας καί τάξης τοῦ ἀντικειμενοποιημένου κόσμου. Κατ' ἀνάγκην ὑπάρχει ἐνότητα καί ἁρμονία στό σύμπαν, ὅπου τό μερικό ὑποτάσσεται στό γενικό. Ἡ φιλοσοφία πού θεμελιώνεται σέ αὐτήν τήν ὄντολογία εἶναι ντετερμινιστική, δέν ἀποτελεῖ φιλοσοφία τῆς ἐλευθερίας. Παρόμοια, ὁ ἀτομισμός καί ὁ κολεκτιβισμός τῆς νεωτερικότητας ἐκφράζουν ἀντιπερσοναλιστικές καταστάσεις, καθώς θεμελιώνονται καί πηγάζουν ἀπό τόν ἀντικειμενοποιημένο κόσμο εἴτε κοινωνικά εἴτε νατουραλιστικά. Ἀντίθετα, τό πρόσωπο εἶναι ἡ ἔνωση τοῦ ἐνός μέ τά πολλά.

Ὁ βιβλικός Θεός τῆς ἀποκάλυψης δέν εἶναι τό «πρώτον κινεῖν ἀκίνητον» τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ ἡ σχολαστική θεώρηση τοῦ *actus purus*, ἀλλά εἶναι ἕνας προσωπικός Θεός, ὁ ὁποῖος σχετίζεται προσωπικά μέ τόν ἄνθρωπο καί τόν κόσμο⁵¹. Ἐδῶ ὁ Μπερδιάγιεφ προσλαμβάνει δημιουργικά τή σλαβόφιλη ιδέα τοῦ Κομιακῶφ γιά τό «sobornost» καί τήν κατανοεῖ φιλοσοφικά ὡς συγκεκριμένη καί ἐσωτερική καθολικότητα τοῦ προσώπου, ἡ ὁποία δέν ἐπιβάλλεται ἔξωθεν ἀλλά ἐκφράζει ἐλεύθερα τήν ὑπαρξιακή ζωή τοῦ προσώπου. Ἡ ἐκκλησιαστική «sobornost» μπορεῖ νά εἶναι μονάχα μία περσοναλιστική καί πνευματική κοινότητα⁵². Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, τό καθολικό δέν εἶναι ἀφηρημένο ἢ κολλεκτιβιστικό⁵³, ἀλλά ἐξόχως προσωπικό καί συγκεκριμένο. Τό ὑπαρξιακό κέντρο τῆς Ἐκκλησίας καί ἡ συνοδική συνείδηση δέν βρίσκεται σέ ἕνα εἶδος ὀργανικῆς κοινότητας ἢ ὀργανωμένου ἱστορικοῦ θεσμοῦ, ἀλλά στό θεανθρώπινο πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ καί σέ κάθε μέλος τοῦ σώματός του, σέ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο⁵⁴. «Ἐκτός τοῦ προσώπου δέν ὑπάρχει καμία καθολικότητα. Τό καθολικό βρίσκεται στό πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου, στό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ»⁵⁵. Ἡ καθολικότητα ὡς πληρότητα ἐκφράζεται μέσω τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπινου προσώπου πού ὑπερβαίνει τήν ἀποκλειστικότητα καί τήν ἀπομόνωση καί εἰσάγεται στήν κοινωνία τῶν μελῶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Ἡ κοινωνία αὕτη τῶν προσώπων δέν μπορεῖ νά ἀντικειμενοποιηθεῖ σέ κανένα πολιτικό ἢ κοινωνικό σύστημα στόν ἐπίγειο κόσμο. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι μία ἐν Χριστῷ

ύπαρξιακή ένότητα καί κοινωνία. Ὁ χριστιανισμός δέν εἶναι κοσμολογικός ὄντολογισμός μέ τήν ἀρχαιοελληνική σημασία τοῦ εἶναι, ἀλλά περσοναλισμός κατεξοχήν. Τό πρόσωπο ἐπαναστατεῖ ἐναντία στήν κοσμική ἀρμονία καί τάξη καί ἔτσι μπορεῖ νά συναντᾷ καί νά ἐνώνεται μέ τόν Θεό. Ἡ ἀλήθεια δέν συλλαμβάνεται μέ τίς ἐννοιες τοῦ νοῦ, ἀλλά ἀποτελεῖ ἐμπειρία καί ύπαρξιακό βίωμα τοῦ προσώπου. Ἡ ἀλήθεια μέσα στήν ἱστορία φανερώνεται στό συγκεκριμένο πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ, ἡ πρόσβαση τῆς ἀλήθειας γίνεται μέσω τοῦ προσώπου, τοῦ ἔργου καί τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ⁵⁶. Ἐδῶ ἔγκειται ὁ κατεξοχήν σωτηριώδης χαρακτήρας τῆς ἀλήθειας⁵⁷. Ὁ θεολογικός ἀποφατισμός ὡς ἀπελευθέρωση τοῦ Θεοῦ ἀπό κάθε ὀρθολογική κατανόηση καί κατασκευή χρειάζεται νά ἐφαρμοστεῖ καί στήν κοινωνιολογία, πρὸς ἀποφυγὴν κάθε εἰδους ἀνθρωπομορφισμοῦ ἢ ἀκόμη καί κοινωνιομορφισμοῦ. Ὡστόσο, αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἡ ἐσχατολογία εἶναι μία συμβολική ἀπλῶς ὑπόθεση πού δέν ἀγγίζει καί δέν ἐπηρεάζει τήν παρούσα ζωή⁵⁸.

Τό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ κατὰ τόν Μπερδιάγιεφ εἶναι ἀκριβῶς τό μυστήριο τῆς παράδοξης ἔνωσης τοῦ ἑνός καί τῶν πολλῶν, τό ὁποῖο φωτίζει καί τό μυστήριο τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου. Ὁ Χριστός ἐκπροσωπεῖ ὁλόκληρη τήν ἀνθρωπότητα μέ τήν ἐνανθρώπηση τῆς θείας ὑπόστασῆς του. Κατὰ τόν Μπερδιάγιεφ ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ πάσχει τά ἀνθρώπινα πάθη, ἐλεύθερα καί ἀπό ἀγάπη τά κάνει δικά του καί αὐτό ὀφείλεται στό πρόσωπο. Μάλιστα, ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ ἀπό τήν κοσμική ἀναγκαιότητα ἀποβαίνει πηγή τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ δυνατότητά του νά ὑπάρχει ὡς πρόσωπο⁵⁹. Συνεπῶς, τό πρόβλημα τῆς διαλεκτικῆς τοῦ ἑνός καί τῶν πολλῶν βρίσκει τήν ὀριστική λύση του ἐν Χριστῷ. Ἡ θεομορφία τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στό ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά ὑποστασιοποιηθεῖ μονάχα ὡς πρόσωπο, διότι ὁ Θεός εἶναι πρόσωπο. Δίχως τό ὑπερβατικό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ δέν ὑπάρχει ἀνθρώπινο πρόσωπο. Ἡ δέ σχέση μέ τόν Θεό πραγματώνεται προσωπικά ὡς ὑπέρβαση καί ἔξοδος ἀπό τήν ἀντικειμενοποίηση καί τήν «ξενότητα» τοῦ κόσμου. Ἡ πληρότητα αὐτῆς τῆς ἐμπειρίας, ἡ ἀποκατάσταση τοῦ προσώπου,

είναι έσχατολογική, συνδέεται μέ τήν έν Χριστῷ άθανασία τοῦ ανθρώπινου προσώπου καί άφορᾷ καί τό σῶμα καί τήν ψυχή, δηλαδή όλόκληρο τόν άνθρωπο. «Δέν ὑπάρχει φυσική άθανασία τοῦ ανθρώπου, ὑπάρχει μόνο άνάσταση καί αιώνια ζωή τοῦ προσώπου διά τοῦ Χριστοῦ, διά τῆς ένωσης τοῦ ανθρώπου μέ τόν Θεό. Χωρίς αὐτή, ὑπάρχει μόνο διάλυση τοῦ ανθρώπου στήν άπρόσωπη φύση»⁶⁰.

Πρόσωπο, έλευθερία καί άγάπη

Στόν Μπερδιάγιεφ ὑπάρχει μία σαφής σύνδεση μεταξύ προσώπου, έλευθερίας καί άγάπης, ή όποία έδράζεται στή γνώση τοῦ Θεοῦ ως αλήθειας καί ως νοήματος. Τό πρόσωπο πραγματώνεται ακριβῶς ως ὑπαρξιακός συνδυασμός έλευθερίας καί άγάπης. Ἡ έλευθερία καί ή άγάπη συντίθενται καί δέν αὐτονομοῦνται. Μόνη της ή έλευθερία μπορεῖ νά αποτελέσει πηγή δουλείας καί πειρασμοῦ. Τό ἴδιο καί ή άγάπη. Ἡ άγάπη προβάλλεται επίσης από τόν Μπερδιάγιεφ ως ό δρόμος τοῦ προσώπου. Μάλιστα ή άγάπη μπορεῖ νά εἶναι άνιούσα αλλά καί κατιούσα. Ἡ έρωτική άγάπη εἶναι κίνηση πρὸς τά πάνω, έκσταση καί ἔλξη πρὸς τό κάλλος. Ὁ τραγικός χαρακτήρας τῆς άγάπης ἔγκειται στή σύγκρουση μεταξύ τῆς άγάπης πρὸς ἓνα συγκεκριμένο ὄν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καί τῆς άγάπης πρὸς τό κάλλος τοῦ κόσμου τῶν ιδεῶν⁶¹. Ἡ άγάπη ως συμπόνια καί εὐσπλαχνία εἶναι ανιδιοτελής κίνηση πρὸς τά κάτω, θυσιάζεται γιά χάρη τοῦ ἄλλου. «Ἡ άγάπη-έρωτας βλέπει τήν εἰκόνα τοῦ ἄλλου, τοῦ αγαπημένου, στόν Θεό, στήν ὁμορφιά τοῦ αγαπημένου βλέπει τήν ιδέα τοῦ Θεοῦ γιά τόν άνθρωπο. Ἡ άγάπη-εὐσπλαχνία βλέπει τόν ἄλλο στή θεοεγκατάλειψη, στήν καταβύθιση στό σκοτάδι τοῦ κόσμου, στά βάσανα, στή δυσμορφία»⁶². Ἡ πλατωνική θεώρηση τοῦ ἔρωτα πέρασε κατά τόν Μπερδιάγιεφ στόν χριστιανισμό ως άγάπη καί συμπόνια (caritas)⁶³. Μονάχα ό άπρόσωπος ἔρωτας ἔλκεται κατ' ανάγκην καί κατευθύνεται πρὸς τήν ἐξιδανικευμένη ὁμορφιά καί ὄχι πρὸς ἓνα

συγκεκριμένο μοναδικό και ανεπανάληπτο πρόσωπο. «Ο έρως είναι αντιπερσοναλιστικός, δεν γνωρίζει τό ανεπανάληπτο πρόσωπο και δεν τό επιβεβαιώνει»⁶⁴. Η απρόσωπη αγάπη πρὸς τόν πλησίον γενικά και άόριστα σχετίζεται μέ τήν πλατωνική θεώρηση. Η τραγωδία τοῦ έρωτισμοῦ και τῶν ψευδαισθήσεών του φαίνεται νά εκφράζει μία βαθιά επίδραση τοῦ πλατωνισμοῦ στόν πολιτισμό. Ο πραγματικός έρως άφορᾷ τή σχέση προσώπου πρὸς πρόσωπο. Η αγάπη τοῦ προσώπου ύπερβαίνει τήν αντικειμενοποίηση τοῦ γενικοῦ και άπευθύνεται σέ συγκεκριμένα πρόσωπα. Μάλιστα ή χριστιανική αγάπη δίχως νά εἶναι άφηρημένη, όφείλει νά συνδέεται και νά άφορᾷ τό πρόσωπο. Η αγάπη-έρωτας δεν μπορεί νά άπευθύνεται πρὸς όλους, ένῶ ή αγάπη-εὐσπλαχνία μπορεί νά κινεῖται και νά άφορᾷ όλους τούς πάσχοντες. Η αγάπη ως εὐσπλαχνία και συμπόνια περιγράφεται από τόν Παῦλο ως ύέρβαση τοῦ ατομικοῦ έγωκεντρισμοῦ. Ο Μπερδιάγιεφ θά έπισημάνει ότι ή συμπάσχουσα και σπλαχνική αγάπη, δίχως νά εἶναι «έρως», «εἶναι ένωση μέ τόν άλλον στή θεοεγκατάλειψη, στό σκοτάδι τοῦ κόσμου»⁶⁵. Μάλιστα, ή αγάπη έχει τή δύναμη πάντα νά προσωποποιεῖ τήν έκφρασή της. «Στήν κορύφωσή της ή αγάπη εἶναι πάντα ή θέαση τοῦ προσώπου τοῦ αγαπημένου έν Θεῷ»⁶⁶. Πέρα από τό τραγικό δίπολο «έρως και θάνατος», ό έρως και ή αγάπη έχουν μονάχα προσωπικό νόημα ως νίκη επί τοῦ θανάτου. Ο Μπερδιάγιεφ άσκεῖ κριτική στή χριστιανική ήθική πού άρνήθηκε νά δεί κάποιο βαθύτερο νόημα στόν ανθρώπινο έρωτα πέραν τής τεκνοποίησης⁶⁷. Άκολουθώντας τόν Ντοστογιέφσκι, ό Μπερδιάγιεφ θεωρεῖ τό κάλλος πέρα από τόν αισθησιακό πειρασμό του, ως μία αναλαμπή και μία πρόληψη τοῦ μεταμορφωμένου κόσμου τής Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Έδῶ έντάσσεται και ή δημιουργική και άπελευθερωτική πράξη τής τέχνης, ή όποία άναδεικνύει τό κάλλος τοῦ ανθρώπινου προσώπου ως βαθύτερη και μεταμορφωτική αλήθεια τής ζωής και όχι άπλῶς ως καλλιτεχνική τελειότητα και αισθητική απόλαυση τής αντικειμενοποιημένης φύσης. Η άνάδειξη τοῦ κάλλους άκόμη και μέσω τής τέχνης άποτελεῖ συνέργεια τοῦ ανθρώπου στή δημιουργική πράξη τοῦ Θεοῦ⁶⁸.

Στό σημείο αυτό προβάλλει τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ στόν κόσμο, τό ὁποῖο προσωποποιεῖται στήν ἐφάμαρτη ζωή τοῦ ἀνθρώπου. Διά τῆς ἀγάπης τό πρόσωπο συγκρούεται διαρκῶς μέ τό κακό σέ κάθε μορφή του σέ μία διαπάλη ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας⁶⁹. Συχνά ὁ Μπερδιάγιεφ ἀναφέρεται καί πάλι στόν Ντοστογιέφσκι γιά νά θέσει τήν ὑπαρξιακή διάσταση τῆς διαβρωτικῆς δράσης τοῦ κακοῦ καί τῆς ἀμαρτίας στόν ἄνθρωπο. «Καμία παγκόσμια ἁρμονία, καμία παγκόσμια τάξη δέν μπορεῖ νά συμφιλιωθεῖ μέ τά ἄδικα βāsana ἔστω καί ἐνός πλάσματος, μέ τό δάκρυ ἐνός παιδιοῦ πού ὑποφέρει»⁷⁰. Τό ἀνθρώπινο πρόσωπο βιώνει δραματικά τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δίχως τό ἐσχατολογικό νόημα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης πού δίνει ὁ Θεός ὡς ἐλευθερία καί θυσιαστική ἀγάπη, ὡς ἀγώνας κατά τοῦ κακοῦ καί τῆς ἀμαρτίας, ἡ ζωή καί ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου καθ' αὐτή δέν ἔχει κανέναν λόγο ὑπαρξης.

Χριστιανικός περсонаλισμός καί ἐσχατολογία

Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ἡ πραγμάτωση τοῦ προσώπου εἶναι ἐσχατολογικό γεγονός τῆς αἰωνιότητος. Ἡ πληρότητα τοῦ προσώπου εἶναι ἀνέφικτη ἐντός τοῦ πεπερασμένου κόσμου, ὅπου κυριαρχεῖ ὁ θάνατος. Ἡ ἀνάσταση ὡς νίκη κατά τοῦ θανάτου εἶναι ἓνα κατεξοχήν ἐσχατολογικό γεγονός, τό ὁποῖο θά σημάνει καί τήν πλήρη φανέρωση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἀλλά καί τή μεταμόρφωση τοῦ ὅλου ἀνθρώπου⁷¹. «Στόν ἀντικειμενοποιημένο ἱστορικό κόσμο δέν ὑπάρχει τίποτε ἱερό, τό ὁποῖο θά μπορούσε νά περάσει στήν αἰώνια ζωή, δέν ὑπάρχει τίποτε ἀξίό της, καί αὐτός ὁ κόσμος πρέπει νά φτάσει στό τέλος του καί νά κριθεῖ ἀπ' τό ἀνώτατο δικαστήριον»⁷². Ὁ ἄνθρωπος διψᾷ γιά πληρότητα ζωῆς καί ἀναζητᾷ τήν πραγμάτωση τῆς βασιλείας μέσα στήν ἱστορία. Ὁ Μπερδιάγιεφ θεωρεῖ τήν ἐπίγεια πραγμάτωση τῆς βασιλείας ὡς τόν μεγαλύτερο πειρασμό στήν ἀνθρώπινη ἱστορία. Τό κράτος ἢ ἡ αὐτοκρατορία ἀλλά καί κάθε μορφή θεοκρατίας ἀποτελοῦν ἐκφράσεις τῆς

ἐπίγειας βασιλείας ὡς παρανοημένος ἐσχατολογισμός, μεσσιανισμός ἢ χιλιασμός τῆς ἱστορίας⁷³. Τό ἴδιο συνέβη μέ τήν τυπικά δυτική διδασκαλία γιά τόν προορισμό τοῦ ἀνθρώπου πού συνδέεται μέ τή δικανική κατανόηση τῆς σωτηρίας, στήν ὁποία τό ζήτημα τῆς σχέσης μεταξύ ἐλευθερίας καί χάριτος μέχρι τόν θεολογικό παραλογισμό της στήν καλβινιστική θεώρηση⁷⁴. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ τό «βασιλείο τοῦ Καίσαρα» μέ διάφορες ἱστορικές μορφές, ἀπό τίς ἀρχαῖες αὐτοκρατορίες, ἀκόμη καί τίς χριστιανικές, μέχρι τόν κομμουνισμό, τόν ἐθνικισμό καί τόν σύγχρονο ἱμπεριαλισμό, παρουσιάζει ὁλοκληρωτικές τάσεις καί ἐν τέλει ἀντιμάχεται τή «Βασιλεία τοῦ Θεοῦ». Ἐμπνεόμενος ἀπό τό μυστήριο τῆς σταύρωσης τοῦ Χριστοῦ καί τά λόγια τοῦ Καϊάφα «συμφέρει ἡμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπέρ τοῦ λαοῦ καί μή ὅλον τό ἔθνος ἀπόλῃται» (Ιω. 1,50), ὁ Μπερδιάγιεφ θεωρεῖ ὅτι ὁ θάνατος ἑνός ἀνθρώπου εἶναι σημαντικότερο καί τραγικότερο γεγονός ἀπό κάθε κρατική ἢ ὅποια ἄλλη συλλογικότητα. Κάθε φορά πού θανατώνεται ἓνας ἀθῶος, ἀποφασίζεται ἐκ νέου ἡ σταύρωση τοῦ Χριστοῦ. Τό πνεῦμα καί τό πρόσωπο ἐνσαρκώνεται στό ἀνθρώπινο σῶμα καί ὄχι ἀπρόσωπα στά συλλογικά ὄργανα τοῦ ἀντικειμενοποιημένου κόσμου ἢ τῆς ἱστορίας, τά ὁποῖα ἐπιζητοῦν νά κυριαρχήσουν πάνω στούς ἀνθρώπους. Ἡ κυριαρχία καί ἡ ἐξουσία δέν συνιστᾷ ἔκφραση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Παρά τήν ὅποια ἱεροκρατική ἢ μυστικιστική ἢ γραφειοκρατική μεταμφίεσή της, κάθε ἐξουσία καί μάλιστα ἡ κρατική, καί ἀκόμη περισσότερο ἡ κομμουνιστική, ἀποτελεῖ ἔκφραση ἀποπροσωποποίησης καί ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου⁷⁵. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ «ὅσοι ἀναζητοῦν βασιλεία, παύουν νά ἀναζητοῦν τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ»⁷⁶. Τό ἴδιο ἰσχύει γιά τόν πόλεμο, τή βία, τόν ἐθνικισμό, τόν κολεκτιβισμό, τόν καπιταλισμό, τίς ἀπάνθρωπες καί ὁλοκληρωτικές οὐτοπίες καί ἰδεολογίες, τά ὁράματα γενικῆς εὐτυχίας καί κάθε ἄλλη μορφή ὑποδούλωσης στόν ἀντικειμενοποιημένο κόσμο καί στήν ἱστορία ὡς μέσα πραγματοποίησης τοῦ βασιλείου τοῦ Καίσαρα⁷⁷.

Τό νόημα τῆς ζωῆς δέν φανερώνεται στή φυσική πραγματικότητα ἀλλά στήν ἱστορία, ἡ ὁποία συνιστᾷ ἓνα κατεξοχήν ἀνθρωπολογικό πεδίο.

Ὡστόσο, ἐνῶ ἡ ἀνθρωπότητα γενικά μοιάζει νά κυριαρχεῖ στήν ἱστορία, ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος εἶναι μία ἀφηρημένη καί ἄνευ σημασίας μονάδα. Τό πρόσωπο ὡς ἐσχατολογική πραγματικότητα συγκρούεται τραγικά μέ τά πεπερασμένα ὅρια τῆς ἱστορίας. Ἡ ἱστορία ἀναφαίνεται ὡς πεδίο στό ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ σύγκρουση ἐλευθερίας καί ἀναγκαιότητας, ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου. Γιά νά ὁδηγηθεῖ στήν πληρότητά του τό πρόσωπο δέν δύναται νά ἀποδράσει ἢ νά ἐξέλθει ἀπό τήν ἱστορία, ἀλλά νά διέλθει ἐν μέσῳ τῆς ἱστορίας, νά σμιλευτεῖ μέσα ἀπό τά βάσανα καί τίς δυσκολίες της. Ὁ Μπερδιάγιεφ ἐπισημαίνει τήν καίρια θέση καί τήν ἐσχατολογική σημασία τῆς ἱστορίας γιά τόν χριστιανισμό. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ συμβαίνει ἐντός τῆς ἱστορίας ὡς μία ἀνοικτή διαδικασία ἀπό τή δημιουργία μέχρι τά ἔσχατα⁷⁸. Ὁ Θεός εἰσέρχεται στήν ἱστορία γιά νά τῆς δώσει νόημα καί προσανατολισμό. Ἡ ἱστορία ἀποβαίνει πεδίο συνάντησης καί διαλόγου τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό. Τά ἔσχατα ὡς μεταῖστορία⁷⁹, ρηγματώνουν τήν κλειστή ροή τῆς ἱστορίας καί τήν διανοίγουν προσανατολίζοντάς την πρὸς τό τέλος.

Ἡ ἀναμέτρηση προσώπου καί ἱστορίας ἐκδηλώνεται στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος δρᾷ στήν ἱστορία ὡς ἐλεύθερη ὕπαρξη καί ἀντίστοιχα στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ ἱστορία ἐπιδρᾷ στόν ἄνθρωπο. Ἡ διαλεκτική αὐτή λαμβάνει δραματικό χαρακτήρα, ὅταν ἡ ἱστορία ἀποβαίνει ἐσωστρεφῆς ἱστορισμός, ὅταν δηλαδή ἀντικειμενοποιεῖται καί ἀποθεώνεται αὐτή καθ' αὐτή ὡς ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα. Ἀντί γιά τή δράση τοῦ Θεοῦ ἐντός τῆς ἱστορίας, ὁ ἱστορισμός, ὅπως ἐκφράστηκε ἀπό τόν Χέγκελ, δηλώνει ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἱστορία ἐνσαρκώνει τό πνεῦμα ὡς φυσική ἐντελέχειά της. Ἡ ἐπίδραση τῆς ἐγγελιανῆς ἱστοριοκρατίας ὑπῆρξε καταλυτική στόν μαρξισμό. Ὁ Θεός τῆς Βίβλου ἐκκοσμικεῦται καί γίνεται τό πνεῦμα τῆς ἱστορικῆς ἀναγκαιότητας. Ὁ Θεός, ἐν τέλει, εἶναι δημιουργήμα τῆς ἱστορίας, εἶναι ὁ λόγος στήν ἱστορία. Καθετί πού θριαμβεύει καί κυριαρχεῖ στήν ἱστορία λαμβάνει τά χαρακτηριστικά τοῦ Θεοῦ. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο ἀποκαλύπτεται ἡ πανουργία τοῦ λόγου στήν ἱστορία. Στό τέλος τῆς ἱστορίας θά πραγματοποιηθεῖ τό νόημά της καί κάθε ἀλήθεια.

Ο Μπερδιάγιεφ εκτιμᾷ ὅτι ἡ ἐγγελιανή σκέψη, ἀσκώντας καταλυτική ἐπίδραση σέ ὅλον τόν 19ο αἰ. ἀλλά καί στόν 20ό αἰ. συνέβαλε οὐσιαστικά στήν ἀμβλυνση τοῦ ἐσχατολογικοῦ χαρακτήρα τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἡ ἀποθέωση τῆς προόδου, ἡ ἀποθέωση τῆς ἱστορίας καί τοῦ χρόνου τῆς νεωτερικότητας καθιστοῦσε ἀκατανόητη καί πολιτισμικά ἀδρανῆ καί ἀνυπόληπτη τή σημασία τῆς χριστιανικῆς ἐσχατολογίας⁸⁰. Ὡστόσο, ἡ ὑπαρξιακή φιλοσοφία τοῦ 20οῦ αἰ. θά ἐπικαιροποιήσῃ τό πρόβλημα τοῦ χρόνου καί θά τό καταστήσῃ πρόβλημα τοῦ ἀνθρώπινου πεπρωμένου⁸¹. Ὁ Μπερδιάγιεφ, πάντως, διαφοροποιεῖται ἀπό τό ρεῦμα τῶν ὑπαρξιστῶν τοῦ 20οῦ αἰ. ἐξαιτίας τοῦ ἀναδυόμενου μηδενισμοῦ του. «Ἡ αὐθεντική ὑπαρξιακή φιλοσοφία εἶναι ἡ φιλοσοφία τοῦ πνεύματος»⁸². Γράφει χαρακτηριστικά: «ἔχω τό δικαίωμα νά θεωρῶ τόν ἑαυτό μου ὑπαρξιστή, μολονότι θά μπορούσα μέ κάποια μεγαλύτερη εὐρύτητα νά ὀνομάσω τή φιλοσοφία μου φιλοσοφία τοῦ πνεύματος ἢ ἐσχατολογική φιλοσοφία. Ἀλλά νά σέ τί διαφέρω ριζικά ἀπό τούς σύγχρονους ὑπαρξιστές. Αὐτοί παρατηροῦν ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐπιβεβαιώνει τήν ἀξία του δεχόμενος χωρίς κανένα φόβο τόν θάνατο, σάν νά εἶναι μιά ὑπέρτατη ἀλήθεια. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ γιά νά πεθάνει. Ἡ ζωή του εἶναι μιά προετοιμασία γιά τόν θάνατο... Τό σύγχρονο αὐτό ρεῦμα μοῦ φαίνεται σάν μιά ἥττα τοῦ πνεύματος, σάν μιά ἔκφραση παρακμῆς, σάν μιά θεοποίηση τοῦ θανάτου. Χωρίς ἀμφιβολία, ἡ ἀξία τοῦ ἀνθρώπου φαίνεται στήν ἀπουσία τοῦ φόβου μπροστά στόν θάνατο, στήν ἐλεύθερη ἀποδοχή τοῦ θανάτου μέσα στήν καρδιά τοῦ κόσμου αὐτοῦ, ἀλλά γιά τήν τελική νίκη κατά τοῦ θανάτου, γιά τήν πάλι ἐναντίον τοῦ θριάμβου τοῦ θανάτου. Καί ὁ Χριστιανισμός εἶναι ἰδιαιτέρως ἡ θρησκεία τῆς Ἀναστάσεως»⁸³.

Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ὁ ἱστορικός χρόνος ὡς διαρκῆς ἐπέκταση ἐπὶ τά πρόσω, ὡς τμηματικός καί ἀποσπασματικός χρόνος τῆς ἱστορίας πού κατανοεῖται ὡς παρελθόν, παρόν καί μέλλον, συνιστᾷ μιά νέα ψευδαίσθηση ἐπιβίωσης καί ἀθανασίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὡστόσο, ὁ ἱστορικός χρόνος ἐμπεριέχει τόν θάνατο τόν ὁποῖο ἐπιχειρεῖ νά ὑπερβεῖ μέσω τῆς φυσικῆς ἀναγέννησης τῆς ζωῆς. «Πρόοδος ἐπ' ἄπειρον, ἄπειρη ἀνέλιξη σημαίνει

θρίαμβος του θανάτου»⁸⁴. Τό πρόσωπο συντρίβεται από τά δεσμά τῆς δίχως διέξοδο πρὸς τὴν αἰωνιότητα ἱστορίας. Ἐτσι, ἐνῶ τό εἶδος καί ἡ φύση ἐπιβιώνει, τό πρόσωπο ὑφίσταται τόν ἀφανισμό του ἐντὸς τῆς ἱστορίας. Στόν μαθηματικά διηρημένο χρόνο τοῦ ἱστορισμοῦ δέν ὑφίσταται οὔτε ὁ ὑπαρξιακός χρόνος, ὥστε ὁ ἄνθρωπος νά βρεῖ τὴν πληρότητα καί ἀκεραιότητά του, οὔτε ἀσφαλῶς κάποια διέξοδος πρὸς τὴν αἰωνιότητα. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ὁ Κίρκεγκαρντ ἀντιστάθηκε ἐνάντια σέ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἐγγελιανή σύλληψη τῆς ἱστορίας. Ἀντίθετα, ἡ βιβλική καί προφητική παράδοση θεωρεῖ ὅτι ὁ χρόνος ἀνοίγεται καί ἐλευθερώνεται ἀπὸ τά δεσμά του, γίνεται καιρὸς⁸⁵ γιὰ νά ὑποδεχθεῖ τὴν ἔλευση τῶν ἐσχάτων καί τῆς αἰωνιότητος. Ἡ χριστιανική αὐτὴ προσέγγιση τοῦ χρόνου καί τῆς ἱστορίας εἶναι ὁ ὑπαρξιακός χρόνος τοῦ προσώπου, ὁ ὁποῖος κορυφώνεται κάθε φορά πού ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται στὴν ἱστορία, ἐλευθερώνοντάς την ἀπὸ τά δεσμά της. Αὐτό εἶναι τό σημεῖο τομῆς μεταξύ ἱστορικοῦ καί ὑπαρξιακοῦ χρόνου.

Τὰ γεγονότα τοῦ Χριστοῦ συνέβησαν ἀκριβῶς στόν ὑπαρξιακό-ἐσχατολογικό αὐτό χρόνο. Ἐνῶ συνέβησαν μέσα στὴν ἱστορία, φανερώνουν τὴ μεταίστορία καί τὴν ἐσχατολογικὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἱστορικός χρόνος τοποθετεῖται μεταξύ τῆς πρώτης καί τῆς δευτέρας παρουσίας τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι ἡ δοκιμασία τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου στοὺς πειρασμούς τῆς ἱστορίας. Ὡστόσο, ὁ ἱστορικός χρόνος δέν μπορεῖ νά γίνῃ ἀπὸ μόνος του αἰωνιότητα. Ἐν τέλει, γιὰ τόν Ρῶσο φιλόσοφο ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι πάντοτε νατουραλιστική, ἔστω κι ἂν φαίνεται ὀπτιμιστική ἢ ἀκόμη καί μυστικιστική. Τό τέλος τῆς ἱστορίας συνιστᾷ δημιουργικό ἀγῶνα τῆς ἐλευθερίας τοῦ προσώπου καί ὄχι παθητικὴ ἀναμονή. Ἡ ἱστορία ἔχει νόημα, ὅταν ἀνοίγεται δημιουργικά στὰ ἔσχατα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Ὅταν τά ἔσχατα εἰσέρχονται στὴν ἱστορία ὡς συνέργεια Θεοῦ καί ἀνθρώπου, ὡς διαλεκτικὴ θείου καί ἀνθρώπινου, ὅταν διαρρηγνύουν τόν κλειστό καί ἀντικειμενικό χρόνο.

Ὁ Μπερδιάγιεφ ἐπιμένει ὅτι δέν πρόκειται γιὰ ἓναν παθητικὸ ἐσχατολογισμό ὡς ἀπόδραση ἢ μυστικιστικὴ ἔξοδος ἀπὸ τὴν ἱστορία, ἀλλὰ

για μία δυναμική έσχατολογία ως δικαίωση της δημιουργικής δράσης του ανθρώπου⁸⁶. Ήδη μέσα στην ιστορία φανερώνεται η Βασιλεία του Θεού, όταν ο αποσπασματικός χρόνος της ιστορίας μετασχηματίζεται σε υπαρξιακό χρόνο πρόγευσης της αιωνιότητας. Τα έσχατα της Βασιλείας δεν θα σημάνουν την υπέρβαση του θανάτου μονάχα για τον άνθρωπο, αλλά και την απελευθέρωση της φύσης και ολόκληρου του κόσμου από την ίδια αιχμαλωσία. Ο περσοναλισμός είναι για τον Μπερδιάγιεφ ή «συνεπής αξίωση» για την ενεργητική και δημιουργική προετοιμασία για τό τέλος του κόσμου και της ιστορίας ως ρεαλιστική νίκη ενάντια στην αντικειμενοποίηση του κόσμου και της ζωής, ενάντια στις ψευδαισθήσεις και ματαιώσεις της ιστορίας. Είναι μία κίνηση και πορεία που διέρχεται από τά βάσανα του σταυρού και του θανάτου στην εν Χριστώ ανάσταση όλων. Πρόκειται για νίκη του προσώπου επί του κοσμικού και ιστορικού χρόνου, για την είσοδο στη θεανθρώπινη ζωή. Η χριστιανική αυτή έσχατολογία συνδέεται άρρηκτα με τό ζήτημα του προσώπου και της ελευθερίας ως κατεξοχήν έργο του Αγίου Πνεύματος στην ιστορία⁸⁷.

*Επιμύθιο. Η άποτυχία της ρωσικής θρησκευτικής αναγέννησης
καί ή έπικαιρότητα του Μπερδιάγιεφ*

Κατά την τελευταία δεκαετία του 19ου αϊ. και στις αρχές του 20ού αιώνα έμφανίστηκε στη Ρωσία μία έντονη και πολυεπίπεδη πνευματική και θρησκευτική αναγέννηση⁸⁸. Μιά πλειάδα συγγραφέων και διανοουμένων από κάθε πλευρά του ρωσικού πνευματικού κόσμου συγκρότησαν διάφορους όμίλους και ενώσεις, δημιούργησαν έκδοτικούς οίκους, εξέδωσαν περιοδικά και συγκρότησαν φιλολογικούς και καλλιτεχνικούς κύκλους (kruzhki). Τό κοινό σημείο όλων αυτών των τάσεων και κατευθύνσεων στοχαστών και διανοουμένων ήταν ή λογοτεχνία, οί έπιστήμες, ή φιλοσοφία και ή τέχνη σε μία πρωτόγνωρη και δημιουργική συνάντησή τους με τίς χριστιανικές πηγές

καί παραδόσεις τῆς Ρωσίας. Ἡ ἐν λόγῳ πνευματική ἀναζήτηση προσέλαβε τὰ χαρακτηριστικά μιᾶς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης, καθὼς ἀναπτύχθηκε σέ μία προσπάθεια νά τεθοῦν ἐκ νέου τὰ θρησκευτικά καί φιλοσοφικά ζητήματα τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης σέ σχέση μέ τή χριστιανική πίστη καί παράδοση. Ἡ ἀναγέννηση αὐτή ἐπιχείρησε «νά δώσει θρησκευτική ἔκφραση στόν πολιτισμό, τήν τέχνη, τή φιλοσοφία, τήν πολιτική καί τελικά σέ ὅλες τίς πτυχές τῆς ζωῆς»⁸⁹. Ἐπρόκειτο γιά μία νέα πολιτιστική ἀνθιση καί θρησκευτική στροφή τῶν διανοουμένων, ἡ ὁποία εἶχε τίς ρίζες της στήν πνευματική κίνηση τοῦ 19ου αἰῶνα καί σχετιζόταν εὐρύτερα μέ τό ἔργο τοῦ Κομιακῶφ, τοῦ Κιριέφσκυ, τοῦ Γκόγκολ, τοῦ Ντοστογιέφσκυ, τοῦ Τολστόι, τοῦ Νεσμιέλωφ, τοῦ Σολοβιῶφ, τοῦ Λεόντιεφ, τοῦ Φεντέρωφ κ.ἄ. Ὁ Μπερδιάγιεφ κάνει λόγο γιά τήν ἔξαρση μιᾶς σπάνιας δημιουργικότητος πού παρατηρεῖται στούς κόλπους τῆς ρωσικῆς αὐτῆς κίνησης καί τήν συγκρίνει μέ τήν Ἀναγέννηση στήν Ἰταλία καί μέ τό πολιτικό καί λογοτεχνικό ρεῦμα «Sturm und Drang» κατά τόν 18ο αἰ. στή Γερμανία⁹⁰. Διάφορες λογοτεχνικές, καλλιτεχνικές, φιλοσοφικές καί θρησκευτικές ἐταιρεῖες ἰδρύθηκαν στή Μόσχα, στήν Πετρούπολη καί στό Κίεβο, στίς ὁποῖες πραγματοποιοῦνταν διαλέξεις καί συζητήσεις μέ ἔντονη καί πολυπληθῆ συμμετοχή τοῦ κοινοῦ⁹¹. Μαζί μέ τόν Μπερδιάγιεφ στήν κίνηση αὐτή συμμετείχαν ἐνεργά τὰ πιά λαμπρά καί καλλιεργημένα πνεύματα τῆς Ρωσίας, ὅπως ὁ Εὐγένιος Τρουμπεςκόι, ὁ Παῦλος Φλωρένσκυ, ὁ Βασίλειος Ροζάνωφ, ὁ Βιάτσεσλαβ Ἰβάνωφ, ὁ Ντμίτρι Μερετσκόβσκυ, ὁ Γεώργιος Φεντότωφ, ὁ Λέων Καρσάβιν, ὁ Νικολάι Λόσκυ, ὁ Λέων Σεστώφ, ὁ Πέτρ Στροῦβε, ὁ Σέμιον Φράνκ, ὁ Σέργιος Μπουλγκάκωφ κ.ἄ. Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς κίνησης πραγματοποιήθηκαν τό 1901 «θρησκευτοφιλοσοφικές» συναντήσεις μιᾶς ὁμάδας διανοουμένων ἀπό τόν κύκλο τοῦ Μερετσκόβσκυ μέ ἐκπροσώπους τῆς Ρωσικῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας καί τῶν Θεολογικῶν Ἀκαδημιῶν. Κατά κάποιον τρόπο οἱ διανοούμενοι ἐπέστρεφαν στήν Ἐκκλησία, προσδοκώντας ριζοσπαστικές μεταρρυθμίσεις ἀπό τή ρωσική Ὁρθοδοξία.

Τό ρεῦμα τῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης κατόρθωσε καί ἐπηρέασε μέσω τοῦ Σέργιου Μπουλγκάκωφ, καθηγητῆ τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας στή

Μόσχα, καί τοῦ Ἀντώνιου Καρτάσεφ, καθηγητῇ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας καί τελευταίου ὑπουργοῦ Θρησκευτικῶν Ὑποθέσεων, τήν ἐτοιμασία καί διεξαγωγή τῆς Πανρωσικῆς Συνόδου τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας τό 1917-1918⁹². Οἱ ἀνανεωτικές καί μεταρρυθμιστικές ἀποφάσεις τῆς συνόδου αὐτῆς, ὅπως καί ὁλόκληρη ἡ ρωσική πολιτισμική καί θρησκευτική ἀναγέννηση, ἀκυρώθηκαν ἐκ τῶν πραγμάτων, μιᾶς καί ἡ Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση ἔθεσε ἐκτός γραμμῆς κάθε ἄλλη κίνηση πού δέν σχετιζόταν μέ τήν ἀθεϊστική θεωρία καί πράξη στή Ρωσία. Συμβολικά καί πραγματικά ἡ πνευματική καί θρησκευτική ἀναγέννηση ἔληξε ἄδοξα μέ τήν ἐξορία τῶν θρησκευτικῶν φιλοσόφων καί διανοουμένων τό 1922.

Τό ζήτημα τῆς ἀποτυχίας τῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης καί ἡ ἐπικράτηση τῆς κομμουνιστικῆς ἐπανάστασης ἀπασχόλησε ἐναγώνια τόν Μπερδιάγιεφ σχεδόν σέ ὅλο του τό ἔργο. Ἡ κύρια αἰτία τῆς ἀποτυχίας ὑπῆρξε τό γεγονός ὅτι ἡ τεράστια αὐτή πνευματική κίνηση τῆς ρωσικῆς φιλοσοφικῆς καί θρησκευτικῆς ἀναγέννησης δέν μπόρεσε νά συνδεθεῖ μέ τά κοινωνικά ρεύματα καί μέ τίς συνθηκες ζωῆς τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ κατά τήν προεπαναστατική περίοδο. Ἡ ἀνανεωτική κίνηση περιορίστηκε στούς κόλπους μιᾶς ἐλιτίστικης καί ἀριστοκρατικῆς διανόησης, δίχως ἐπαφή καί διέξοδο πρὸς τά πραγματικά κοινωνικά προβλήματα τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ⁹³. Καθὼς παρατηρεῖ ὁ Μπερδιάγιεφ, ἡ πολιτιστική αὐτή κίνηση θύμιζε μᾶλλον τό ρεῦμα τῶν Γερμανῶν ρομαντικῶν φιλοσόφων, γεγονός πού εἶχε μοιραῖες συνέπειες. Οἱ ρίζες τοῦ προβλήματος αὐτοῦ ἀνάγονται στόν 19ο αἰ., ὅταν ἐμφανίστηκαν δύο ἐκ διαμέτρου ἀντίθετα ρεύματα στή ρωσική διανόηση: Οἱ Σλαβόφιλοι καί οἱ Δυτικιστές πού ἀλληλοσπαράσσονταν μεταξύ τους γιά τόν σκοπό καί τήν ἀποστολή τῆς Ρωσίας στόν σύγχρονο κόσμο. Οἱ μέν Σλαβόφιλοι πίστευαν ὅτι ἡ Ρωσία ἦταν ἡ μόνη χώρα πού ἦταν προορισμένη νά ἔχει μία αὐθεντικά θρησκευτική καί πνευματική κουλτούρα ἔναντι τῆς ἄθρησκης ἢ ἀντιθρησκευτικῆς κουλτούρας τῆς νεωτερικῆς Εὐρώπης⁹⁴.

Στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰ. ἡ παλαιά Δυτικίζουσα ομάδα ἔπαψε νά ὑπάρχει καί στή θέση της ἐμφανίστηκε μιᾶ ομάδα τῆς ρωσικῆς ἰντελιγκέντσας, ἡ

όποια στράφηκε στόν οργανωμένο κοινωνικά μηδενισμό. Ή ομάδα τών διανοουμένων πού εκπροσωπούσαν τήν πολιτιστική καί θρησκευτική αναγέννηση στά χνάρια τών Σλαβοφίλων αδιαφόρησε γιά τά άμεσα κοινωνικά προβλήματα καί γι' αυτό δέν μπόρεσε νά διοχετευθεῖ στά προβλήματα καί στήν κοινωνική καί πολιτική πραγματικότητα τών λαϊκῶν τάξεων. Έτσι, τό ανανεωτικό αυτό ρεύμα αποδυναμώθηκε ιστορικά, κοινωνικά καί πολιτικά. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι καί τά δύο ρεύματα τῆς ρωσικῆς διανόησης ἐξέφραζαν ἀντιδυτικές ιδέες. Τό ρεύμα πού προωθοῦσε τίς κοινωνικές ιδέες τῆς ρωσικῆς ἰντελιγκέντσας προέβαλε τόν κολεκτιβισμό ἔναντι τοῦ ἀτομιστικοῦ δυτικοῦ προτύπου, ἐνῶ ἡ κίνηση τῆς πολιτισμικῆς καί θρησκευτικῆς αναγέννησης προέβαλε τήν ιδέα τοῦ «sobornost», τήν πνευματική ἐνότητα τῆς ρωσικῆς κοινοτικῆς ψυχῆς. Κατά τόν Μπερδιάγιεφ καί οἱ δύο αὐτές κατηγορίες διανοουμένων αὐτοκτόνησαν μέ τόν τρόπο τους⁹⁵. Ἐντέλει, ὅλος ὁ παραδοσιακός μεσσιανισμός τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ καταποντίστηκε στό ἀβυσσαλέο χάσμα μεταξύ τών ἀνώτερων μορφωμένων τάξεων ἀφενός καί, ἀφετέρου, τών λαϊκῶν τάξεων, καθώς καί τών ἐνδιάμεσων διανοουμένων. Τήν ἐντονη ἀντίθεση μεταξύ ἰντελιγκέντσας καί λαοῦ θέλησαν νά καλύψουν οἱ νέοι διανοούμενοι (ναρόντνικοι), οἱ ὁποῖο «πήγαιναν πρὸς τόν λαό» ἀποτασσόμενοι τά πάντα στό ὄνομά του. Ὁ λαϊκισμός τους διαιώνιζε τό χάσμα καί ὠθοῦσε ὀλοένα καί περισσότερο στό κοινωνικό καί πολιτικό χάος τῆς προεπαναστατικῆς Ρωσίας⁹⁶. Τό χάσμα αὐτό συμπαρέσυρε στό κενό καί στήν ἀποτυχία καί ὀλόκληρη τήν πολιτιστική αναγέννηση τών ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰ. Τελικά, ἡ κομμουνιστική ἐπανάσταση ἐκμηδένισε πλήρως τή θρησκευτική καί πνευματική αναγέννηση καί ἐκδίωξε ποικιλοτρόπως τούς δημιουργούς καί τούς συντελεστές της⁹⁷.

Ἀπέναντι στό ρεύμα τῆς ἐλιτίστικης θρησκευτικῆς καί πνευματικῆς αναγέννησης, τό ρεύμα τών μπολσεβίκων διαρθρώθηκε κοινωνικά καί ἀναπτύχθηκε βάσει τών ταξικῶν διακρίσεων καί τοῦ ταξικοῦ μίσους. Μέ μιᾶ ἀπαρχαιωμένη καί στοιχειώδη ἰδεολογία, πολύ κατώτερη ἀπό τή μαρξιστική σκέψη, οἱ μπολσεβίκοι τῆς Ρωσίας ἀδιαφοροῦσαν γιά τήν προωθημένη

προβληματική του Ντοστογιέφσκι, χάριν ενός απολύτως χονδροειδοῦς ὕλισμοῦ τῶν Helvetius καί Holbach. Ἀπό ἄποψη φιλοσοφική καί πολιτιστική ὁ Λένιν ἦταν πολύ κατώτερος ἀπὸ τὴ διαλεκτική τοῦ Μάρξ⁹⁸. Ὡστόσο, ὁ Μπερδιάγιεφ πίστευε ἀκράδαντα ὅτι τὸ καθυστερημένο καί ἀντιδραστικό πολιτισμικὰ κομμουνιστικό καθεστῶς θὰ ὀδηγηθεῖ ἐκ τῶν πραγμάτων στὸ ὀριστικό τέλος του⁹⁹. Πέρα ἀπὸ τίς εὐθύνες τῶν ἀνθρώπων τῆς ρωσικῆς πνευματικῆς ἀναγέννησης, ὁ Μπερδιάγιεφ ἐπιρρίπτει εὐθύνες καί στὸν ἱστορικό ρωσικό χριστιανισμό, ὁ ὁποῖος δέν μπόρεσε νὰ σαρκώσει ἔμπρακτα τὴ χριστιανική πίστη. Γιά τὸν Ρῶσο φιλόσοφο, ὁ πραγματικός κομμουνισμός ἔπρεπε νὰ πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τοὺς χριστιανούς. Τὸ κενό αὐτὸ τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ τὸ κάλυψε ὁ ψευδεπίγραφος κομμουνισμός, ἓνα καθεστῶς μίσους καί καταναγκασμοῦ¹⁰⁰. Οἱ χριστιανοὶ δέν ἐργάστηκαν γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς δικαιοσύνης, τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καί τῆς θεμελίωσης τῆς κοινωνικῆς ἀδελφότητος. Τὰ ἄπειρα λάθη τους, τὰ ὁποῖα ἦταν ἱστορικά λάθη τῆς θεσμικῆς Ἐκκλησίας, ἐπέσυραν τὴ δίκαιη τιμωρία. Ὡστόσο, τὸ γεγονός αὐτὸ δέν δικαιολογεῖ τοὺς φονιάδες καί δέν πρέπει νὰ συνεπάγεται μία ἀκόμη ὑποταγή τῆς Ἐκκλησίας στὸν νέο Καίσαρα¹⁰¹.

Συζητώντας κριτικά τίς θέσεις τοῦ Χέκερ¹⁰² γιὰ τὴ σχέση τῆς ρωσικῆς Ὀρθοδοξίας μέ τὸν κομμουνισμό, ὁ Μπερδιάγιεφ θεωρεῖ ὅτι ἡ συνθηκολόγηση μέ τὸν Καίσαρα ξεκίνησε ἤδη μέ τὴν Κωνσταντίνειο περίοδο καί ὄχι ἀπλῶς ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Μ. Πέτρου. Στὸν ἱστορικό του προορισμό ὁ χριστιανισμός ὑπέστη παραμόρφωση καθὼς προσαρμοζόταν στὸ βασίλειο τοῦ Καίσαρος. Ὁ χριστιανισμός ὑπέκυψε στὴ δύναμη τοῦ κράτους καί ἐπιχείρησε νὰ τὴν ἱεροποιήσει μέ τὴ δημιουργία χριστιανικῶν θεοκρατιῶν¹⁰³. Τὸ γνωστὸ καί πολύπτυχο ἐρμηνευτικό δίλημμα τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ¹⁰⁴ γιὰ τὴ σχέση χριστιανισμοῦ καί πολιτισμοῦ μεταξὺ «(χριστιανικῆς) αὐτοκρατορίας καί (μοναστικῆς) ἐρήμου» τίθεται καί ἀπὸ τὸν Μπερδιάγιεφ μέ τὸν πλέον γυμνὸ καί ἀπόλυτο τρόπο. Μέ τὴν Κωνσταντίνεια ἐποχὴ διαμορφώθηκαν δύο γραμμές: ἡ ἀσκητικὴ γραμμὴ ἀποφυγῆς τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία δημιουργεῖ μιὰ ὁλόκληρη ἀσκητικομεταφυσικὴ ἀντίληψη,

καί ἡ γραμμή τῆς προσαρμογῆς στίς δυνάμεις πού κυριαρχοῦν στόν κόσμον¹⁰⁵.

Ὁ Ρῶσος φιλόσοφος στηλιτεύει τήν παραμόρφωση τῆς διδασκαλίας τοῦ Χριστοῦ, τή μεταβολή τῆς Ἐκκλησίας σέ ὄργανο στήριξης τῶν κυρίαρχων τάξεων τῆς ρωσικῆς κοινωνίας. Οἱ ἐπίσκοποι στή Ρωσία, ἤδη ἀπό τήν ἐποχή τῶν μεγάλων πριγκίπων, ὑποτάχθηκαν στό βασίλειο τοῦ Καίσαρα. Μέ τίς μεταρρυθμίσεις τοῦ Μ. Πέτρου ἔγιναν κυβερνητικοί ὑπάλληλοι¹⁰⁶. Ἡ παραβίαση αὐτῆς τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας πάγωσε τήν ἀγάπη σέ ὅσους ὑπέφεραν. Ὁ ἱστορικός χριστιανισμός μοιάζει νά ξέφυγε ἀπό τόν προορισμό του καί νά ἔγινε ὄργανο στά χέρια τοῦ Καίσαρα. Ὁ ἀνώτερος κλῆρος τόσο στήν Καθολική Ἐκκλησία ὅσο καί στή Ρωσία ἔλαβε τό μέρος τῶν κυρίαρχων τάξεων. Μάλιστα, μέ βάση τό περί προπατορικοῦ ἀμαρτήματος δόγμα ἐπιχειρήθηκε ἡ δικαίωση τῆς ὑπαρξης τοῦ κακοῦ καί τῆς κοινωνικῆς ἀδικίας. Ἡ περίφημη ἀποστροφή τοῦ Παύλου γιά τή χριστιανική ὑποταγή¹⁰⁷, ἡ ὁποία ἔχει ἓναν ἐπικαιρικό ἱστορικό χαρακτήρα, ἐρμηνεύθηκε λανθασμένα καί κατέληξε στήν ἄρνηση τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας καί στήν υἱοθέτηση τῆς κοινωνικῆς αὐθαιρεσίας. Ἡ παρακμή τῆς Ἐκκλησίας ὁδήγησε τίς λαϊκές θρησκευτικές μάζες στήν ἐξασθένιση τῆς πίστεως. Στίς τελευταῖες μέρες τοῦ τσαρικοῦ καθεστώτος ὁ Ρασπούτιν ἔγινε τό σύμβολο τῆς θρησκευτικῆς αὐτῆς ἀποσύνθεσης¹⁰⁸. Κατά τόν Μπερδιάγιεφ οἱ Προφῆτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τά Εὐαγγέλια καί οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καταδικάζουν ἀπερίφραστα τήν κοινωνική ἀδικία καί τήν ἄνιση κατανομή τοῦ πλούτου. Ὁ αὐθεντικός κομμουνισμός ἔχει ἰουδαιοχριστιανικές ρίζες. Οἱ θέσεις τοῦ Μεγάλου Βασιλείου καί τοῦ Ἰωάννη Χρυσοστόμου γιά τήν ἰδιοκτησία ὡς κλοπή θά ἔκαναν τόν Προυντόν καί τόν Μάρξ νά χλομιάσουν¹⁰⁹.

Μολονότι ὅλοι οἱ Ρῶσοι θρησκευτικοί διανοούμενοι, ἀπό τόν 19ο αἰ. μέ τόν Κομιακώφ καί τόν Ντοστογιέφσκι ὡς τίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰ., κατήγγειλαν τά λάθη τῆς ἱστορικῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας, ἡ παρακμή εἶχε ἤδη συντελεστεῖ. Τά λάθη αὐτά τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας ἔμελλε νά πληρωθοῦν μέ τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση. Οἱ ἀνανεωτικές τάσεις τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης οὔτε ἐπηρέασαν τή ρωσική κοινωνία οὔτε

ἀνέκοψαν τήν ἐπερχόμενη ἐπανάσταση καί τήν ἐπικράτηση τοῦ κομμουνιστικοῦ καθεστώτος. Ἀναμφίβολα ἐπρόκειτο γιά μιὰ ἱστορική ἥττα τῶν Σλαβοφίλων καί γιά μιὰ ἐγγενῆ ἀδυναμία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας καί θεολογίας νά ἐμπνεύσει ἕναν ἄλλο πολιτισμό, πέρα ἀπό αὐτόν πού ἐγκαθιδρύθηκε στή Ρωσία γιά πάνω ἀπό ἑβδομήντα χρόνια.

Ὁ Μπερδιάγιεφ βαθαίνει ἀκόμη περισσότερο τήν κριτική του, πηγαίνοντας ἀρκετά πιό πίσω ἀπό τό 1917. Ἡ σταθερή ὑποταγή τῆς Ἐκκλησίας στήν κρατική ἐξουσία εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νά ἀναλάβουν ἐνεργό ρόλο οἱ «στάρετς», οἱ ὁποῖοι καί ἐξέφρασαν τήν πλέον χαρακτηριστική ἐκδήλωση τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς ζωῆς¹¹⁰. Ἡ μοναστική παράδοση καί τό πνευματικό κύρος τῶν «στάρετς» θά προσλάβει μιὰ νέα διάσταση στή Ρωσία τοῦ 19ου αἰ. γύρω ἀπό τή μονή τῆς Ὀπτινα, τή ρωσική μετάφραση τῆς Φιλοκαλίας καί ἄλλων ἀσκητικῶν κειμένων. Ὁ Μπερδιάγιεφ, μολονότι ἀναγνωρίζει τήν ἐσχατολογική καί μεταμορφωτική σημασία τοῦ μοναχισμοῦ, ἐντούτοις θεωρεῖ ὅτι συχνά ὁ ἀσκητισμός θεωρήθηκε ὡς σκοπός παρά ὡς μέσο. Ὁ παλιός μοναχισμός ἐπέδειξε ἀπροθυμία νά μοιραστεῖ τά βάσανα τοῦ κόσμου καί τοῦ ἀνθρώπου καί κατανοήθηκε ἐν πολλοῖς ὡς ἕνα εἶδος φυγῆς καί ἀπόδρασης. Ἡ ἀγάπη γιά τό Ἀπόλυτο στέγνωσε τήν ἀνθρώπινη καρδιά καί γι' αὐτό ἔφτασε νά ἐκφραστεῖ ἐχθρικά πρὸς τή ζωή καί τή δημιουργία. Στερημένος ἀπό τήν ἀνθρώπινη ζεστασιά, ἔμοιαζε νά μὴν ἐμπνεόταν ἀρκετά ἀπό τή χριστιανική ἀγάπη καί τό ἔλεος. Ἡ ἀναχωρητική αὐτή πνευματικότητα συχνά ἐκλήφθηκε ὡς ἕνα εἶδος ἐξευγενισμένης μεταφυσικῆς ἀδιαφορίας γιά τήν ὁδύνη τοῦ κόσμου. Πιά τόν Ρῶσο φιλόσοφο ὁ κόσμος ἔχει ἀνάγκη ἀπό μιὰ πλήρως ἀνανεωμένη μοναστική μαρτυρία, ἀπό μιὰ νέα πνευματικότητα, ἡ ὁποία θά φροντίζει γιά τή ζωή τοῦ πλησίον.

Ἐδῶ ὁ Μπερδιάγιεφ φαίνεται νά ἐμπνέεται ἀπό τή στάση τοῦ Ντοστογιέφσκι γιά τήν προφητική μαρτυρία καί ἀποστολή τοῦ μοναχισμοῦ στόν κόσμο¹¹¹. Ὁ Ντοστογιέφσκι, ἔχοντας γνωρίσει καί συζητήσει μέ τόν στάρετς Ἀμβρόσιο τῆς Ὀπτινα, μετέφερε στό πρόσωπο τοῦ στάρετς

Ζωσιμᾶ¹¹² μιά διαφορετική μοναστική μαρτυρία, πέρα από τις συμβατικές καί στερεοτυπικές θρησκευτικές αντιλήψεις τῆς ἀγιότητος καί σέ ἄμεση σχέση μέ τὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου. Ὁ Ἀλιόσα, ὁ δόκιμος ὑποτακτικός τοῦ στάρετς Ζωσιμᾶ, μετά τήν ἀποδημία τοῦ γέροντά του, καλεῖται πλέον «νά ζήσει μέσα στόν κόσμο», νά ἀγωνιστεῖ μέσα στήν κοινωνία τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ὕλική φύση τοῦ κόσμου δέν ἔχει τίποτε τό βέβηλο. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ἡ ὕλική καί σωματική ζωή ἐνέχει κάτι τό πνευματικό. Καθώς ἐπισημαίνει, «ἡ ἀγωνία γιά τήν ἐξασφάλιση τοῦ ψωμοῦ μου εἶναι ἕνα πρόβλημα ὕλικό. Ἡ ἀγωνία ὅμως γιά τό ψωμί τοῦ ἄλλου εἶναι ἕνα πρόβλημα πνευματικό»¹¹³.

Ἄν ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἕνας «χριστιανοποιημένος» κόσμος, ἡ ἀλήθεια αὐτή δέν μπορεῖ νά παραμένει θεωρητική καί ἀφηρημένη ἀλλά χρειάζεται νά γίνει μιά πρακτική ἀλήθεια ζωῆς¹¹⁴. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ἡ ἀδυναμία τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ ἐρμηνευόταν μέ τήν ἀπώλεια τοῦ προφητικοῦ καί ἐσχατολογικοῦ στοιχείου τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ δέν νοεῖται στήν ἱστορία παρά μόνο ἐσχατολογικά. Ἡ Ἐκκλησία ὡς πρόδρομος τῆς Βασιλείας εἶναι ἀνάγκη νά καθοδηγεῖται ἀπό τό προφητικό αὐτό Πνεῦμα, τό ὁποῖο τήν προσανατολίζει διαρκῶς πρός τὰ ἔσχατά της ἱστορίας. Ἀντί αὐτοῦ, παρατηρεῖ ὁ Μπερδιάγιεφ, συχνά ὀρθώνεται ἕνα ἀπολιθωμένο μυστηριακό καί ἱεροκρατικό πνεῦμα, τό ὁποῖο κατά βάθος ἀκυρώνει τήν προσδοκία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ἀποκάλυψη τῆς Βασιλείας. Οἱ ἀπονεκρωμένες μορφές τοῦ ἱστορικοῦ χριστιανισμοῦ δέν μποροῦν νά ἀπαντήσουν στίς νέες ἐκφράσεις τοῦ κακοῦ, στήν ἄβυσσο τοῦ μηδενός, στή νέα ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου, στό πρόβλημα τῆς ὑποδούλωσης τοῦ ἀνθρώπου σέ νέες μορφές σκλαβιάς, στήν κρίση τῆς κουλτούρας, στήν τραγωδία τοῦ πολιτισμοῦ, στό μυστήριο τοῦ προσώπου καί στήν καταστροφή αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου¹¹⁵.

Ἀσφαλῶς, ἡ χριστιανική πίστη δέν μπορεῖ νά παραμείνει ἔξω ἀπό τή ζωή καί τόν πολιτισμό, σέ ἕνα εἶδος μεταφυσικῆς ἀπομόνωσης ἀπό τόν πραγματικό κόσμο. Χρειάζεται νά προσλάβει καί νά μεταμορφώσει τή ζωή πραγματικά καί ὄντολογικά, ὅπως συμβαίνει συμβολικά μέ τήν κουλτούρα

καί τεχνικά μέ τόν πολιτισμό. Για τόν Μπερδιάγιεφ ή όντολογική αὐτή μεταμόρφωση τῆς ζωῆς ἐκφράζεται ὡς ἀγιότητα στή ζωή τῶν μεγάλων ἀγίων τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτό πού χρειάζεται νά γίνει εἶναι νά ἐπεκταθεῖ ή μεταμόρφωση αὐτή ἀπό τά μεμονωμένα πρόσωπα τῶν ἀγίων καί μέσα στή ζωή τῆς κοινωνίας καί τοῦ κόσμου. Για νά γίνει αὐτό ή Ἐκκλησία χρειάζεται νά ἀνοίξει τόν ὀρίζοντά της καί πέραν τοῦ ναοῦ, ὥστε νά περάσει ἀπό μία «ναοκεντρική» σέ μία «κοσμοκεντρική» περίοδο, σέ μία περίοδο πρόσληψης καί ἀποκαθαίρουσας μεταβολῆς τοῦ πληρώματος τῆς ζωῆς. Ἔτσι, ή Ἐκκλησία θά πάψει νά εἶναι ἓνα τμήμα τοῦ πολιτισμοῦ καί θά γίνει παγκόσμια μέ ἓναν ἐντελῶς νέο τρόπο. Ὅχι ὡς ἀπόκοσμη μεταφυσική οὔτε ὡς κοσμική ή θεοκρατική ἐξουσία, ἀλλά ὡς πνευματική δύναμη πού καθαίρει καί φωτίζει ἀπό μέσα πρὸς τά ἔξω τόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο¹¹⁶. Τό γεγονός αὐτό θά σημάνει τό τέλος τῆς σύγχρονης ἱστορίας ὡς ἀτέρμονης διαιώνισης τῆς τρέχουσας περί προόδου ἀντίληψης καί τήν ἀπαρχή μιᾶς νέας θρησκευτικῆς ἐποχῆς. Ἄλλωστε, ή θεωρία τῆς ἐπ' ἄπειρον προόδου τῆς ἱστορίας ἐνέχει ἤδη μέσα της τήν ἐμπειρία τοῦ θανάτου¹¹⁷.

Μετά τή δραματική ἐμπειρία τῆς ἐγκαθίδρυσης τοῦ κομμουνισμοῦ στή Ρωσία καί τή νέα ἱστορική συνθήκη τῆς Ἐκκλησίας, ὁ Μπερδιάγιεφ θεώρησε ὅτι ὁ χριστιανισμός ἄρχισε νά ἐπιστρέφει στήν πρό τοῦ Μ. Κωνσταντίνου κατάσταση. Ἡ Ρωσική Ἐκκλησία ἔγινε Ἐκκλησία καί ζωή τῶν κατακομβῶν, προκειμένου νά ξεκινήσει ἀπό ἐκεῖ μία νέα κατάκτηση τοῦ κόσμου, ὅχι μέ τήν ἀπατηλή ὑποστήριξη τοῦ χριστιανικοῦ κράτους ή τοῦ χριστιανικοῦ βασιλείου τοῦ Καίσαρα¹¹⁸. Μέ βάση τή δική του ἐμπειρία καί διαδρομή, ἀλλά καί πολλῶν ἐξόριστων Ρώσων διανοουμένων, ὅπως καί πολλῶν διανοουμένων πού παρέμειναν στή Ρωσία, ὁ Μπερδιάγιεφ θεωροῦσε ὅτι, παρά τήν ὀργανωμένη ἀθεϊστική μόρφωση καί τήν ἀπάνθρωπη ἐπιβολή τοῦ σοσιαλισμοῦ, «οἱ διανοούμενοι ἐπιστρέφουν στήν Ἐκκλησία». Ἐνιωθε ὅτι πλησίασε ή ἐποχή γιά τόν χριστιανισμό ὅπου ή θρησκευτική διάνοηση, ὑπερβαίνοντας τίς ἐπαρχιακές ἰδεολογίες καί τούς περιορισμένους ὀρίζοντες τόσο τῆς Σλαβοφιλίας ὅσο καί τῆς παλιᾶς Δυτικίζουσας πλευράς¹¹⁹,

μπορούσε να σημάνει τό ξεκίνημα μιᾶς νέας ζωῆς καί μιᾶς νέας συνείδησης, ὅπως καί στήν ἐποχή τῶν μεγάλων διδασκάλων τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας. Ἀναφέροντας τήν περίπτωση τοῦ Κλήμη τοῦ Ἀλεξανδρέα, ὁ Ρῶσος φιλόσοφος θεωροῦσε ὅτι οἱ χριστιανοί ὀφείλουν νά κατευθύνουν τή θέληση καί τό ἔργο τους στή θεμελίωση μιᾶς χριστιανικῆς κοινότητας, ἐνός νέου χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ¹²⁰. Αὐτή τή φορά ἐξαρτώντας τά πάντα ὄχι ἀπό τόν Καίσαρα, ἀλλά ἀπό τήν πίστη στήν ἐλευθερία καί στήν ἀλήθεια, προσδοκώντας καί τείνοντας πρὸς τή Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Παρά τίς περιπέτειες καί τά ἀδιέξοδα τῆς ιστοριοσοφικῆς καί μεσσιανικῆς ιδέας γιά τό πεπρωμένο καί τήν ἀποστολή τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ στόν κόσμο, παρά τίς ὀξύτερες κρίσεις του γιά τήν ἀποτυχία τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰ., ὁ Μπερδιάγιεφ θεωροῦσε ὅτι ἡ Ρωσία μεταφέρει μέσα της κατά ἓναν παράδοξο τρόπο τό παθιασμένο ὄραμα μιᾶς μυστικῆς μεταμόρφωσης ὁλόκληρης τῆς ζωῆς καί ἔχει ὡς ἀποστολή τή θρησκευτική μεταμόρφωση τοῦ κόσμου. Ἐντέλει, ἡ ρωσική ιδέα εἶναι ἡ δημιουργία ὄχι ἀπλῶς ἐνός ἰδιαίτερου πολιτισμοῦ ἢ μιᾶς ἐθνικῆς κουλτούρας, ἀλλά ἡ πραγματοποίηση ἐνός πολιτισμοῦ ὡς μεταμόρφωση καί θαυματουργική ἔλλαμψη τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ κόσμου¹²¹. Πά τόν Ρῶσο φιλόσοφο ἡ Ὁρθοδοξία σμίλεψε διαχρονικά τόν χαρακτήρα τοῦ ρωσικοῦ λαοῦ. Ἡ ρωσική Ὁρθοδοξία ἀποτελεῖ πρωτότυπη ἐκδήλωση τοῦ ρωσικοῦ πνεύματος καί τῆς ρωσικῆς ψυχῆς πού κατά ἓναν σταθερό τρόπο τείνει πάντοτε πρὸς τόν μυστικισμό καί πρὸς τόν ἀποκαλυπτισμό. Ὡστόσο, ἡ Ὁρθοδοξία δέν μπόρεσε νά διαπαιδαγωγήσει πρακτικά τή Ρωσία γιά τήν ιστορική ζωή καί τήν κουλτούρα. Στή Δύση, ἀκόμη καί ὅταν ἡ πίστη χάνεται, ἡ θρησκευτική παιδεία ἀφήνει τή σφραγίδα της μέ τή μορφή τῶν κανόνων, πού συνιστοῦν ἓνα εἶδος σταθερῶν ἀξιῶν τοῦ πολιτισμοῦ. Ἀντίθετα, ὅταν ἡ ρωσική ψυχή ἀπωλέσει τήν πίστη της, μοιραῖα ἐκπίπτει στή δίνη τοῦ μηδενισμοῦ. Καθώς παρατηρεῖ ὁ Μπερδιάγιεφ, «ὁ Ρῶσος εἶναι ἀποκαλυπτικός ἢ μηδενιστής»¹²².

Μέ ὀξύτατα διεισδυτικό τρόπο ὁ Μπερδιάγιεφ ἐπισημαίνει ὅτι ἡ

βυζαντινή κληρονομιά, παρά τίς ποικίλες προσπάθειες αλλοίωσης ή υπέρβασής της, αποτελεί τόν τρόπο εισόδου τών Ρώσων στόν πολιτισμό. «Ἄν ἐμεῖς οἱ Ρῶσοι δέν εἴμαστε ὁλότελα Βάρβαροι ἢ Σκύθες, εἶναι χάρις στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί στό Βυζάντιο πού μᾶς συνέδεσαν μέ τήν πολιτισμική παράδοση τῆς Ἑλλάδας»¹²³. Ὅλες οἱ ἐπαναστάσεις καί οἱ μεταρρυθμίσεις πού πραγματοποιήθηκαν στή Ρωσία μέχρι καί τήν Ὀκτωβριανή Ἐπανάσταση, εἶχαν ὡς στόχο τήν Ἐκκλησία ὡς θεματοφύλακα αὐτῆς τῆς κληρονομιάς, ἀπό τήν ὁποία θέλησαν νά ἀπαλλαγοῦν. Γιά τόν Μπερδιάγιεφ ἐπρόκειτο γιά μία βάρβαρη ἀνταρσία ἐναντίον τοῦ πολιτισμοῦ καί τῆς κουλτούρας πού διασώζει ἡ Ὀρθοδοξία, ἡ ὁποία διέσωσε μέσα της τήν κουλτούρα τῆς ἀρχαιότητας. Ἡ πάλι ἐναντίον τῆς συμβολικῆς τῆς Ὀρθοδοξίας ὡς πάλι κατά τοῦ πολιτισμοῦ πού σάρκωσε ἡ Ἐκκλησία στό Βυζάντιο ἄρχισε μέ τήν εἰκονομαχία ὡς πάλι ἐναντίον τῆς λατρείας. Ἐν τέλει, ἡ ἐπανάσταση τῶν μπολσεβίκων ἔχει τίς πνευματικές της ρίζες στήν εἰκονομαχία ὡς ἄρνηση νά σαρκωθεί ἡ πίστη τῆς Ἐκκλησίας στή ζωή καί στόν πολιτισμό. Ἐνίοτε, παρατηρεῖ σκωπτικά, οἱ Ρῶσοι καί οἱ Σλάβοι γενικότερα προσπαθοῦν νά νιώσουν τοὺς Σκύθες σέ ἓνα προ-πολιτισμικό στάδιο καί νά εἶναι ἀντίθετοι πρὸς τοὺς Ἕλληνες, ἔχοντας μιά διαφορούμενη καί ἀμφίβολη στάση ἀπέναντι στήν κουλτούρα¹²⁴.

Σχεδόν ἓναν αἰῶνα μετά τήν ἐξορία τῶν Ρώσων διανοουμένων μέ τό «πλοῖο τῶν φιλοσόφων» καί τριάντα χρόνια μετά τήν κατάρρευση τοῦ κομμουνισμοῦ στή Ρωσία, τό ἔργο τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ συνεχίζει νά ἐμπνέει καί νά ἀπασχολεῖ. Στίς ἀρχές τοῦ 2014 οἱ ἀνώτεροι κρατικοί λειτουργοί, οἱ τοπικοί κυβερνήτες ἀλλά καί τὰ στελέχη τοῦ κόμματος «Ἐνωμένη Ρωσία» ἔλαβαν ὡς δῶρο ἀπό τό γραφεῖο τοῦ Προέδρου τῆς Ρωσίας Βλαντιμίρ Πούτιν διάφορα φιλοσοφικά ἔργα, μεταξύ αὐτῶν, καί τό βιβλίο τοῦ Μπερδιάγιεφ *Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα*. Οἱ διαφωνοῦντες μέ τό παλαιό σοβιετικό καθεστῶς ἐπαναπατρίζονται κατά κάποιον τρόπο, ὅπως ἔδειξε καί ἡ ἐπιστροφή τοῦ Ἀλεξάντερ Σολζενίτσιν στή Ρωσία τό 1994, ὁ ὁποῖος ἐπέστρεψε γιά νά «συμβάλει ἐνεργά στήν ἀναγέννηση τῶν ἰδεῶν πού

έθεωροῦντο νεκρές»¹²⁵. Στή μετασοβιετική Ρωσία τά ιδεώδη των Σλαβοφίλων καί Εὐρασιατῶν διανοουμένων, καθὼς καί ἡ νέα καί στενή ἐπανασύνδεση τῆς Ρωσικῆς Ὁρθοδοξίας μέ τό κράτος φαίνεται νά ἀπασχολοῦν τήν κεντρική πολιτική σκηνή σέ μιά προσπάθεια παλινόρθωσης καί ἀνασυγκρότησης τῆς Ρωσικῆς Ὁμοσπονδίας ὡς μίας μεγάλης εὐρασιανικῆς ὑπερδύναμης μέ τίς παλαιές παραδόσεις καί τά ἐθνικά ιδεώδη της. Ἀναζητώντας ἕναν σύγχρονο δρόμο γιά τή Ρωσία μεταξύ τῆς τσαρική καί τῆς σοβιετικῆς περιόδου, σέ μιά προσπάθεια νά ἐντοπιστεῖ ἡ συνάφεια τοῦ Ρώσου φιλοσόφου μέ τή σύγχρονη Ρωσία, συχνά διοργανώνονται συνέδρια καί παρουσιάσεις τοῦ ἔργου τοῦ Μπερδιάγιεφ στή Μόσχα καί σέ διάφορες πόλεις τῆς χώρας, ἐνῶ ὑπάρχει καί ἕνα σταθερό forum μέ τίτλο «Ἀναγνώσεις τοῦ Μπερδιάγιεφ»¹²⁶. Ἡ στροφή αὐτή τῆς ἐπίσημης ρωσικῆς πολιτικῆς σκέψης ἐμπεριέχει σαφῶς μιά ἐνδιαφέρουσα ἀναθεώρηση τῶν σχέσεων της μέ τήν Εὐρώπη, τό Βυζάντιο καί τήν Ὁρθοδοξία, ὅπως κατανοήθηκε στή μακρά ἱστορική περίοδο τῆς τσαρικῆς Ρωσίας. Τό γόνιμο ἐρώτημα εἶναι ἐάν ἡ προσπάθεια ἐπαναπρόσληψης τῆς ιδέας τοῦ «βυζαντινοῦ μαθήματος» ἀπό τή σύγχρονη Ρωσία λαμβάνει ὑπόψη τήν πολυπλοκότητα τοῦ προβλήματος καί τίς μεγάλες ἱστορικές, κοινωνικές καί πολιτικές ἀλλαγές τῆς νεωτερικότητας ἢ ἀπλῶς πρόκειται γιά μιά ἐτεροχρονισμένη, ἀπόλυτα καταχρηστική καί νεο-συντηρητική ιδεολογική ἐργαλειοποίηση τοῦ σύνθετου ἔργου καί τῆς κληρονομιάς τοῦ Μπερδιάγιεφ ἀπέναντι στή δυτικοῦ τύπου παγκοσμιοποίηση¹²⁷. Παρά τίς βυζαντινές ρίζες καί καταβολές της, ἡ Ρωσία ποτέ δέν ἔπαψε νά ἔχει σχέσεις μέ τόν πολιτισμό τῆς Εὐρώπης. Τό ἴδιο ἀκριβῶς συνέβη καί μέ τή διανόησή της.

Πέρα ἀπό τήν πολιτική χρήση τοῦ Μπερδιάγιεφ, ἀναδεικνύεται καί μιά ἄλλη ἐνδιαφέρουσα προσπάθεια νά προβληθεῖ τό ἔργο τοῦ Ρώσου φιλοσόφου γιά τήν ἀνασυγκρότηση, αὐτή τή φορά μιᾶς σύγχρονης Ὁρθόδοξης πολιτικῆς θεολογίας. Πρόσφατα ὁ Ἀντρέι Σίσκοφ ὑποστήριξε ὅτι οἱ Ρῶσοι διανοούμενοι πού συμμετεῖχαν στή ρωσική θρησκευτική ἀναγέννηση στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰ., διαμόρφωσαν τούς ἄξονες καί τίς

προϋποθέσεις μιᾶς νέας σχέσης μεταξύ πολιτικῆς καὶ ὀρθόδοξης θεολογίας. Προσωπικότητες ὅπως ὁ Μπερδιάγιεφ, ὁ π. Σέργιος Μπουλγκάκωφ, ὁ Σέμιον Φράνκ, ἡ μητέρα Μαρία Σκομπτσόβα, συντρίβοντας τὰ εἰδωλα τῆς ὑποταγῆς τῆς Ἐκκλησίας στό κράτος, προσέφεραν μέ τή ζωή καί τό ἔργο τους νέα, αὐθεντικά καί ἐλπιδοφόρα πρότυπα ὀρθόδοξης πολιτικῆς θεολογίας. Ὁ Ἀντρέι Σίσκοφ ἀντλεῖ τίς σκέψεις του αὐτές ἀπό τό ἔργο τοῦ Πῶλ Γκαβρίλιουκ, «Ὁ Γεώργιος Φλωρόφσκυ καί Ρωσική Θρησκευτική Ἀναγέννηση»¹²⁸. Στό ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρον αὐτό ἔργο ὑποστηρίζεται ὅτι τό πρόγραμμα καί ἡ ἰδέα τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης» τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ υπέσκαψε συστηματικά τό πολύπλευρο φιλελεύθερο πολιτικό ρεῦμα τῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης, ὀνομάζοντάς το ἀπλῶς «θρησκευτική φιλοσοφία», τό ὁποῖο ἐμπεριεῖχε αἰρετικές τάσεις. Γιά τόν Ἀντρέι Σίσκοφ, ἡ νεοπατερική θεολογία, ἱεροποιώντας τό βυζαντινό παρελθόν τῆς Ὁρθοδοξίας, σήμανε ἓνα εἶδος ἄκαιρης «ἐπιστροφῆς στούς πατέρες», ἐμφανίζοντας ἀνιστορικά μορφώματα, ὅπως «ὁ πολιτικός ἡσυχασμός, ὁ βυζαντινισμός καί ἡ θεωρία περί τῆς Ὑπόστασης ὡς Τρίτης Ρώμης» (στή νεωτερική της ἐκδοχή)». Μάλιστα, αὐτό πού συμβαίνει τώρα στή Ρωσία εἶναι μιά παλινὸρθωση τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας μέ βυζαντινὴ ἀπόχρωση. Κατά κάποιον τρόπο, ἡ «νεοπατερική σύνθεση» ἐπανεφέρε τό μοναστικό πνεῦμα τῆς παραδοσιακῆς ἀσκητικῆς Ὁρθοδοξίας, πού ἀδιαφορεῖ γιά τὰ μεγάλα ἠθικά διλήμματα στόν σύγχρονο κόσμο, ἱεροποιώντας ἐκ νέου τήν πολιτικὴ ἐξουσία στή Ρωσία καί τροφοδοτώντας συχνά μίαν ἀκατάσχετη συνωμοσιολογία. Ἡ κατάσταση αὐτὴ ἔχει διαβρώσει τίς συνειδήσεις σέ τέτοιο βαθμό πού ἀκόμη καί ἡ ὀρθοδοξία νεώτερων θεολόγων πού ἐργάζονται μέ τίς ἐρμηνευτικές ἀρχές τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης» νά τίθεται ἐν ἀμφιβόλῳ ἀπὸ φονταμενταλιστικές καί ζηλωτικές ομάδες πού πλέον εἶναι ἐντὸς τῶν τειχῶν¹²⁹.

Μπορεῖ τὰ παραπάνω ζητήματα νά τίθενται μέ ἔνταση στό πλαίσιο τῆς μετασοβιετικῆς ρωσικῆς πραγματικότητας. Ὡστόσο, ἡ ἀντιμετώπισή τους σέ πανορθόδοξο ἐπίπεδο δέν εἶναι ἀνάγκη νά γίνῃ μέσα ἀπὸ μιά διαδικασία ἀπόρριψης ἢ συσκότισης τοῦ σημαντικοῦ ἔργου τοῦ π. Γεωργίου

Φλωρόφσκυ καί ἐν συνόλῳ τῆς «νεοπατερικῆς σύνθεσης», προκειμένου νά ἀναδειχθεῖ τό ρεῦμα μιᾶς πιό πολιτικῆς καί κοινωνικῆς Ὁρθόδοξιας. Πέρα ἀπό ἄγονους ἀνταγωνισμούς καί στεῖρες ἰδεολογικές ἀντιπαραθέσεις, μέσα ἀπό ἕναν γνήσιο, κριτικό καί δημιουργικό διάλογο ὅλων τῶν τάσεων καί ρευμάτων τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας τοῦ 20οῦ αἰῶνα, ὀφείλουμε νά προχωρήσουμε καί ἐπιτέλους νά σαρκώσουμε ἕνα σύγχρονο καί οἰκουμενικά πληρέστερο παράδειγμα ἐπικαιροποιημένης καί διαλεγόμενης θεολογίας μέ τή δύσκολη καί πολύπλοκη ἐποχή μας. Ἐχουμε μακρὺ καί σημαντικό ἔργο μπροστά μας!

1. Ὁ Μπερδιάγιεφ ἀνακρίθηκε τό 1920 ἀπό τόν διαβόητο Φέλιξ Ντζερζίνσκι, ὁ ὁποῖος ἦταν ἐπικεφαλῆς τῆς μυστικῆς ἀστυνομίας (Cheka). Οἱ ἡγέτες τοῦ νέου καθεστώτος ἀντιμετώπισαν τόν θρησκευτικό καί φιλοσοφικό ὑπαρξισμό τοῦ Μπερδιάγιεφ ὡς μιᾶ ἀντιδραστική ἀναβίωση τῆς ἀστικῆς θρησκευτικότητας. Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ Τρότσκυ ἐξέλαβε τόν Μπερδιάγιεφ ὡς ἀντιδραστικό διανοούμενο πού ἐπηρεάστηκε ἀπό τόν Κάντ καί μαζί μέ ἄλλους διανοουμένους στοὺς κόλπους τοῦ μυστικιστικοῦ ρεύματος τῆς ρωσικῆς θρησκευτικῆς ἀναγέννησης ἐπιχείρησαν νά ἀναμορφώσουν τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία στὴ σύνοδο τοῦ 1917-1918. Βλ. Λέον Τρότσκι, *Λογοτεχνία καί ἐπανάσταση*, μτφρ. Λ. Μιχαήλ, ἐκδ. Παρασκήνιο, Ἀθήνα 2003, σ. 36-38. Λόγω τῆς σταθερῆς ὑποστήριξης τῶν κοινωνικῶν αἰτημάτων τοῦ μαρξισμού, παρά τὴν ἔντονη ἀντίθεση μέ τόν κομμουνισμό καί τὴν ἐξορία του, ὁ Μπερδιάγιεφ ἀντιμετώπισε ἐχθρότητα καί ἀπὸ μερίδα Ρώσων ἐξοριστῶν, οἱ ὁποῖοι ποτέ δέν μπόρεσαν νά καταλάβουν γιατί συνέβη ὅ,τι συνέβη στὴ Ρωσία.

2. Βλ. π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, «Ἡ κληρονομιά καί ὁ σκοπὸς τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας», μτφρ. Ζωή Πλιάκου, ἐπιμ. Στ. Παγκάζογλου καί Ν. Ἀσπρούλη, *Θεολογία* 4/2010, σ. 21-29, ἐδῶ 27.

3. Βλ. Κωνσταντίνου Γεωργούλη, «Ν. Μπερντιάεφ, ὁ ἀπολογητὴς τῆς Ὁρθόδοξιας», *Αἰσθητικά καί φιλοσοφικά μελετήματα*, ἐκδ. Ι. Σιδέρης, Ἀθήνα 1964, σ. 158-175. Marie-Magdeleine Davy, «Berdiaeff: Ἡ πάλιν τῆς δημιουργίας ἐναντίον τῆς ἀντικειμενοποίησης», μτφρ. Τ. Εὐθυμιάτου-Ἀλυσανδράτου, *Ἐποχές* 31/1965, σ. 79-87. Χρήστου Μαλεβίτση, «Νικολάι Μπερντιάεφ. Ὁ νοσταλγὸς τῆς αἰωνιότητος», στό Νικολάι Μπερντιάεφ, *Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη*, εἰσαγωγή, μτφρ., σχόλια, Χ. Μαλεβίτση, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα, χ.χ (1967), σ. 17-46. Παναγιώτη Νούτσου, *Ἡ ἱστοριοσοφία τοῦ Ν. Μπερντιάεφ*, Πάννενα 1971. Εὐάγγελου Θεοδώρου, «Μπερντιάεφ Νικολάι Ἀλεξάντροβιτς», *Παγκόσμιο Βιογραφικὸ Λεξικό*, Ἐκπαιδευτικὴ Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν, τόμ.6/1987, σ. 403-404. Μιχάλη Μακράκη, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα

1994, σ. 179-183. Μάριου Μπέγζου, *Νεοελληνική φιλοσοφία τῆς θρησκείας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 1998. Θεοδόση Πελεγρίνη, «Μπερντιάγεφ, Νικολάι», *Λεξικό τῆς Φιλοσοφίας*, ἐκδ. Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα 2005, σ. 1035-1036. Leon Brang, «Παρίσι, κέντρο τῆς φιλοσοφικῆς καί θεολογικῆς σκέψης τῶν Ρώσων στήν Δύση», *Νέα Κοινωνιολογία* 43/2006-2007, σ. 204-215. Χρήστου Ἀλεξάνδρου, «Τό κράτος στή σκέψη τοῦ Νικολαΐ Μπερντιάεφ», *Νέος Ἑρμῆς ὁ Λόγιος* 3/2011, σ. 191-204.

4. Ἡ πρώτη δημοσίευση κειμένου τοῦ Νικολαΐ Μπερντιάγιεφ στά ἑλληνικά («Περί συμβόλου. Ἀπό τό βιβλίο *Πνεῦμα καί ἐλευθερία*») γίνεται ἀπό τόν Ν. Γ. Πεντζίκη καί δημοσιεύεται στό 1ο τεῦχος τοῦ πρωτοποριακοῦ περιοδικοῦ *Κοχλίας* τῆς Θεσσαλονίκης τό 1945. Ἀκολουθοῦν, *Περί τοῦ προορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Δοκίμιον παραδόξου ἠθικῆς*, μτφρ. μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι 1950. *Πνεῦμα καί ἐλευθερία. Δοκίμιον Χριστιανικῆς Φιλοσοφίας*, μτφρ. μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, Ἀθήναι 1952. *Τό πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκυ*, μτφρ. Χ. Μαρκέτη, ἐκδ. Ὁ Κεραμεύς, χ.χ. (μόνο τά 5 πρῶτα κεφάλαια). «Ὁ θρησκευτικός μεσσιανισμός τοῦ Ρωσικοῦ Κομμουνισμοῦ», *Σύνορο* 40/1966-1967, σ. 268-273. *Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη*, εἰσαγωγή, μτφρ., σχόλια, Χρ. Μαλεβίτση, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα, χ.χ. (1967;). *Πνεῦμα καί πραγματικότητα*, μτφρ. Α. Χατζηθεοδώρου, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν φίλων, Ἀθήναι 1968. *Θεῖον καί ἀνθρώπινον. Ἡ ὑπαρξιακή διαλεκτική των σχέσις*, μτφρ. Π. Ἀντωνιάδου, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1971. *Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί βασίλειο τοῦ Καίσαρος*, μτφρ. Β. Γιούλτσης, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1971. *Τό πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκυ*, μτφρ. Ν. Ματσούκας, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1972. *Ὁ χριστιανισμός καί τό πρόβλημα τοῦ κομμουνισμοῦ*, μτφρ. Ι.Ι., ἐκδ. Ι. Σιδέρης, Ἀθήνα 1977. *Τό πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στό σύγχρονο κόσμος*, μτφρ. Ε. Γιούλτση, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1980. *Μαρξισμός καί Χριστιανισμός*, μτφρ. Ε. Νιάνιος, ἐκδ. Μήνυμα, Ἀθήνα 1982. *Χριστιανισμός καί κοινωνική πραγματικότητα*, μτφρ. Β. Γιούλτσης, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1983. *Πέντε στοχασμοί περί ὑπάρξεως*, μτφρ. Β. Τριανταφύλλου-Σ. Γουνελάς, ἐκδ. Κοινότητα, Ἀθήνα 1983. *Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα*, μτφρ. Ε. Νιάνιος, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1984. *Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς*, μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης, ἐκδ. Imago, Ἀθήνα 1984. *Οἱ πηγές καί τό νόημα τοῦ κομμουνισμοῦ*, μτφρ. Ε. Νιάνιος, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1985. *Νέος Μεσαίωνας*, μτφρ. Π. Ἀντωνιάδης, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1987. *Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας*, ἐκδ. Εὐθύνη, Ἀθήνα 1992. *Ὁ χριστιανισμός καί ἡ πάλιν τῶν τάξεων*, μτφρ. Τ. Ραπαντζίκος, ἐκδ. Καστανιώτη, Ἀθήνα, 2000. *Γιά τήν ἀξία τοῦ χριστιανισμοῦ καί τήν ἀπαξία τῶν χριστιανῶν*, μτφρ. Χ. Καραγιώργος, ἐκδ. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 2007. *Οἱ δαίμονες τῆς Ρωσικῆς ἐπανάστασης*, μτφρ. Δ. Τριανταφυλλίδη, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2009. *Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας*, μτφρ. Δ. Τριανταφυλλίδη, ἐκδ. s@mizdat, Ἀθήνα 2016. *Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς*, μτφρ. Νιάνιος, ἐκδ. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2016. *Γιά τόν Ντοστογιέφσκυ*, μτφρ. Δ. Μπαλτᾶ, ἐκδ. s@mizdat, Ἀθήνα 2017. *Χριστιανισμός καί*

άντισημιτισμός, μτφρ. Δ. Μπαλτᾶ, έκδ. s@mizdat, Ἀθήνα 2019. *Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Δοκίμιο περσοναλιστικῆς φιλοσοφίας*, μτφρ. Π. Σταθογιάννης-Γ. Πινακούλας, έκδ. Printa, Ἀθήνα 2019. Γιά τό ἔργο τοῦ Μπερδιάγιεφ βλ. Eugène Porret, *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1951. Juan Luis Segundo, *Beriaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1963. Marie-Madeleine Davy, *Nicolas Berdiaev, l'homme du Huitième Jour*, Flammarion, Paris 1964. Olivier Clément, Henry Corbin, Marie-Madeleine Davy, Pierre Pascal, *Colloque Berdiaev*, Institut d'études slaves, Paris 1978. Martin Warner, *Nicolas Berdyaev: a consideration of his thought and influence*, 1986, Durham theses, Durham University, Available at Durham E-Theses Online: (<http://etheses.dur.ac.uk/6838/>). Olivier Clément, *Berdiaev: Un Philosophe Russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991. Marie-Madeleine Davy, *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'Esprit*, Albin Michel, Paris 1999. Προσφάτως ἐκδόθηκαν τά πρακτικά τοῦ συνεδρίου, *Nicolas Berdiaev, 1874-1948, Un philosophe russe à Clamart*, Colloque de Clamart, 24-25 novembre 2018, Editions Le Mercure Dauphinois, Paris 2019.

5. Ὁ Εἰρηναῖος Παπαμιχαήλ, Μητροπολίτης Σάμου, θά γνωρίσει τόν Μπερδιάγιεφ στή διάρκεια τῶν Σπουδῶν του στή Σορβόννη (1924-1926) καί θά εἶναι ὁ πρῶτος μεταφραστής δύο ἔργων τοῦ Ρώσου φιλοσόφου πού θά ἐκδοθοῦν ἀπό τήν Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος στίς ἀρχές τοῦ 1950. Βλ. Μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, «Νικόλαος Μπερδιάγιεφ †», *Θεολογία* 2/1948, σ. 361-365. Μεταφράσεις τοῦ Μπερδιάγιεφ θά ἐκπονήσουν καί οἱ καθηγητές τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Θεσσαλονίκης, Νίκος Ματσούκας καί Βασίλης Γιούλτσης. Οἱ ἐπιδράσεις τοῦ Μπερδιάγιεφ θά εἶναι ἐμφανεῖς στό ἔργο τῶν Νίκου Νησιώτη, Εὐάγγελου Θεοδώρου, Χρήστου Γιανναρά, Ἰωάννη Ζηζιούλα, Μιχαήλ Μακράκη, Νίκου Ματσούκα, Βασίλη Γιούλτση, Γεωργίου Μαντζαρίδη, Μάριου Μπέγζου κ.ἄ.

6. Βλ. ἐνδεικτικά, Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὅ.π., σ. 23-120.

7. Βλ. τήν εἰσαγωγή τοῦ Χρήστου Μαλεβίτση στό ἔργο τοῦ Νικολάι Μπερδιάγιεφ, *Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη*, έκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα χ.χ. σ. 44.

8. Στό 10ο τεῦχος τοῦ Esprit, τόν Ὀκτώβριο τοῦ 1932, ὁ Μπερδιάγιεφ θά δημοσιεύσει τό ἄρθρο «Verité et mensonge du communisme. Pour servir à la compréhension de la religion communiste», Esprit 1/1932, σ. 104-128. Μετά τόν θάνατο τοῦ Μπερδιάγιεφ τό 1948, τό περιοδικό Esprit θά φιλοξενήσει εἰδικό ἀφιέρωμα, δημοσιεύοντας δύο ἄρθρα τοῦ Ρώσου φιλοσόφου καί τό κύριο ἄρθρο τῆς Marie-Madeleine Davy, «Nicolas Berdiaev et la lutte de la création contre l'objectivation». Βλ. Esprit 8/1948. Περισσότερα καί εἰδικότερα ζητήματα γιά τή σχέση τοῦ Μπερδιάγιεφ μέ τόν κύκλο τοῦ περιοδικοῦ Esprit βλ. στό ἄρθρο τῆς Catherine Baird, «Religious Communism? Nicolai Berdyaev's Contribution to Esprit's Interpretation of Communism», *Canadian Journal of History* 30.1/1995, σ. 29-47.

9. Βλ. *Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου*, Δοκίμιο περσοναλιστικῆς φιλοσοφίας, ὅ.π., σ. 31 καί 45. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 216-217.

10. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 64-65.
11. Γιά τήν ἀξία τοῦ Χριστιανισμοῦ καί τήν ἀπαξία τῶν χριστιανῶν, ὅ.π., σ. 26. Βλ. ἐπίσης, Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 117: «Ὁ Χριστιανισμός εἶναι ἡ θρησκεία τῆς σταυρωμένης ἀλήθειας. Ἡ σταυρωμένη αὐτή ἀλήθεια δέν ἐξαναγκάζει, εἶναι στραμμένη πρὸς τήν ἀνθρώπινη ἐλευθερία».
12. *Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος*, ὅ.π., σ. 42.
13. Βλ. Γιά τήν κοινωνική πραγματικότητα, ὅ.π., σ. 357-375.
14. Βλ. Πέντε στοχασμοί περὶ ὑπάρξεως, ὅ.π., σ. 51-87. Θεῖον καί ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 62-89. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 35-69.
15. Βλ. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι, ὅ.π., σ. 39-90.
16. Βλ. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὅ.π., σ. 43-47.
17. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι, ὅ.π., σ. 199-224.
18. Κατὰ τόν Μπερδιάγιεφ, «Ὁ Ντοστογιέφσκι ἦταν αὐτός πού ἐνίωσε βαθύτερα ὅτι ὁ ρωσικός σοσιαλισμός ἦταν πρόβλημα θρησκευτικό, σχετικό μέ τόν Θεό καί τήν ἀθανασία, ἦταν τέλεια μεταμόρφωση, ριζική τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καί ὄχι πρόβλημα πολιτικό». Βλ. Ὁ Χριστιανισμός καί τό πρόβλημα τοῦ κομμουνισμοῦ, ὅ.π., σ. 119, 144. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὅ.π., σ. 26. Χριστιανισμός καί κοινωνική πραγματικότητα, ὅ.π., σ. 47-67.
19. Βλ. Περὶ δουλείας καί ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 282-283. Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη, ὅ.π., σ. 125. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 337.
20. Βλ. τήν εἰσαγωγή τοῦ Χρήστου Μαλεβίτση στό ἔργο τοῦ Μπερδιάγιεφ, Ἀλήθεια καί ἀποκάλυψη, ἐκδ. Δωδώνη, Ἀθήνα χ.χ. σ. 38. Γιά τόν ἑγγαμο ἱερέα π. Ἀλέξιο Μετσώβ καί τή σχέση του μέ τόν Μπερδιάγιεφ, βλ. Nicolas Berdiaeff, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Les Éditions Buchet-Chastel, Paris 1979, σ. 256-257.
21. Θεῖον καί ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 41.
22. Βλ. Περὶ δουλείας καί ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 156. Γιά τήν κοινωνική πραγματικότητα, ὅ.π., σ. 183-204. Ὁ Μπερδιάγιεφ ὑποστήριζε ὅτι στήν ἐποχή του «ἡ ἐλευθερία ἐγίνε μιὰ συντηρητική ἀρχή γιά νά συγκαλύψει τήν ἀνθρώπινη δουλεία», διαστρεβλώνοντας τή σημασία τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. Τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στόν σύγχρονο κόσμο, ὅ.π., σ. 47-68. Πάντως εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι ὁ φιλόσοφος καί χριστιανοδημοκράτης πολιτικός διανοητής Ζάκ Μαριταίν, φίλος τοῦ Μπερδιάγιεφ ἤδη ἀπό τὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ 1920, ὁ ὁποῖος ὡς γνωστόν ἐγίνε καθολικός ἐνῶ προηγουμένως ἦταν ἀγνωστικιστής καί προερχόταν ἀπό προτεσταντική οἰκογένεια, θά γίνε μέλος τῆς ἐπιτροπῆς σοφῶν πού συνέστησε ἡ Ἐλεονώρα Ροῦσσελτ γιά τήν ἐτοίμασία τοῦ σχεδίου τῆς Οἰκουμενικῆς Διακήρυξης τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου τοῦ ΟΗΕ τό 1948. Εἰσηγητής τῆς Ἐπιτροπῆς Ἀνθρωπίνων Δικαιωμάτων ἦταν ὁ ὀρθόδοξος Λιβανέζος καθηγητής φιλοσοφίας στό Χάρβαρντ καί κατόπιν πολιτικός τοῦ Λιβάνου, ὁ ὁποῖος εἶχε διδακτορικό στό ἔργο τοῦ Χάιντεγκερ καί γνώριζε τόν περσοναλισμό τοῦ Μπερδιάγιεφ: ὁ Σάρλ Μαλίκ (Charles Habib Malik 1906-1987), συνέβαλε στίς ἐργασίες τῆς

έν λόγω έπιτροπής και ιδιαίτερα στο άρθρο 18 για τή θρησκευτική ελευθερία ως προσωπικό δικαίωμα. Τό έργο του όρθόδοξου αυτού Λιβανέζου μαρτυρεί ότι συνδέθηκε απόλυτα μέ τή χριστιανική περσοναλιστική κατανόηση τών ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Πέρα από τόν αντικομμουνισμό του, ό Μαλίκ αντιλαμβάνόταν πάντα τούς χριστιανούς του Λιβάνου ως μιά απειλούμενη κοινότητα μέσα στην εϋρύτερη δημογραφική και θρησκευτική δομή τής Μέσης Άνατολής. Αυτό ήταν κάτι πού κυριάρχησε στή σκέψη του και συχνά εξέφραζε στά γραπτά του. Σέ ένα άρθρο πού δημοσίευσε τό 1980, ό Malik έκφράζει τήν ανησυχία του για τόν Χριστιανισμό ως μειονότητα στή Μέση Άνατολή και προειδοποιεί ότι «έάν ό φιλελεύθερος Χριστιανισμός καταρρεύσει στόν Λίβανο, πού είναι τό τελευταίο προπύργιό του στήν Άνατολή, τότε πλέον θά τερματιστεί ή παρουσία του σέ όλόκληρη τή Μέση Άνατολή, ακόμη και στήν Άσία και στήν Άφρική. Βλ. Linde Lindkvist, «Freedom of Thought and Conscience. In Religious Freedom and the Universal Declaration of Human Rights», Human Rights in History, Cambridge University Press, Cambridge 2017, σ. 21-60. Habib Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, The Centre for Lebanese Studies and the Charles Malik Foundation, Oxford 2000. Πρβλ. Najib George Awad, And Freedom Became a Public-Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring, LIT Verlag, Munster 2012, ιδίως σ. 173-183.

23. Βλ. Τό πεπρωμένο του ανθρώπου στόν σύγχρονο κόσμο, ό.π., σ. 85. Βασίλειο του Πνεύματος και Βασίλειο του Καίσαρος, ό.π., σ. 44.

24. Βλ. Περί δουλείας και ελευθερίας του ανθρώπου, ό.π., σ. 45.

25. Βλ. Nicolas Berdiaeff, Essai d'autobiographie spirituelle, Les Éditions Buchet-Chastel, Paris 1979, σ. 389: «Pour moi, la vie est le mystère de l'Esprit. La vie entière du monde, toute la vie historique n'est qu'un moment de ce mystère de l'Esprit, une projection au dehors, une objectivation du mystère. Je me sens profondément attaché à l'Église mystique du Christ. Et ceci est plus fort que mes disputes avec l'Église extériorisée dans le monde historique et social. Le but de la vie est le retour au mystère spirituel dans lequel Dieu naît dans l'homme et l'homme naît en Dieu. Le retour doit être un enrichissement créateur. Mais, l'éternité ne connaît pas de distinction entre le mouvement en avant et le retour. Seule la révélation parachèvee du Saint-Esprit pourra être la révélation finale de Dieu». Επίσης, βλ. Άλήθεια και Άποκάλυψη, ό.π., σ. 74, 203-207. Βασίλειο του Πνεύματος και Βασίλειο του Καίσαρος, ό.π., σ. 44. Θεϊον και άνθρωπινον, ό.π., σ. 202-203, 257-269. Η αλήθεια τής Όρθοδοξίας, σ. 27.

26. Βλ. Περί δουλείας και ελευθερίας του ανθρώπου, ό.π., σ. 53.

27. Η αλήθεια τής Όρθοδοξίας, σ. 61. Βλ. επίσης, Χριστιανισμός και κοινωνική πραγματικότητα, ό.π., σ. 185-193. Για τήν κοινωνική πραγματικότητα, ό.π., σ. 17.

28. Βλ. Πέντε στοχασμοί περί ύπάρξεως, ό.π., σ. 221-230. Βασίλειο του Πνεύματος και Βασίλειο του Καίσαρος, ό.π., σ. 173. Η αλήθεια τής Όρθοδοξίας, σ. 134-135.

29. Βλ. Περί δουλείας και ελευθερίας του ανθρώπου, ό.π., σ. 55.

30. Βλ. Πέντε στοχασμοί περί ύπάρξεως, ό.π., σ. 131.

31. Βλ. Μαρξισμός και Χριστιανισμός, ὁ.π., σ. 34-36.
32. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 77.
33. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 58. Ἀλήθεια και Ἀποκάλυψη, ὁ.π., σ. 14-15.
34. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὁ.π., σ. 26.
35. Βλ. Dominic Rubin, The life and thought of Lev Karsavin: “strength made perfect in weakness—”, Rodopi, Amsterdam-New York 2013.
36. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 62.
37. Βλ. Πέντε στοχασμοί περί ὑπάρξεως, ὁ.π., σ. 198-205. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 70 ἐξ.
38. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 67.
39. Βλ. Ὁ Νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 61-62, 73. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὁ.π., σ. 85-103.
40. Ὁ Νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 29.
41. Βλ. Ἀλήθεια και Ἀποκάλυψη, ὁ.π., σ. 110-111. Θεῖον και ἀνθρώπινον, ὁ.π., σ. 47.
42. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 33, 38-41.
43. Θεῖον και ἀνθρώπινον, ὁ.π., σ. 47.
44. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 46-47. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὁ.π., σ. 235-236.
45. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 74.
46. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 49-60.
47. Πά τό καίριο ζήτημα τῆς σχέσης μεταξύ πολιτισμοῦ και κουλτούρας στὸν Μπερδιάγιεφ, βλ. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὁ.π.
48. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 163 ἐξ.
49. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὁ.π., σ. 65. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὁ.π., σ. 33.
50. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 110.
51. Βλ. Πέντε στοχασμοί περί ὑπάρξεως, ὁ.π., σ. 34-35.
52. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 100, 263. Ἀλήθεια και Ἀποκάλυψη, ὁ.π., σ. 75, 112. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 66-67. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὁ.π., σ. 208-211.
53. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 127-135.
54. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 130.
55. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 103.
56. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 117.
57. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος και Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 19-20.
58. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 104.
59. Βλ. Περί δουλείας και ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σ. 103.

60. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 84.
61. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι, ὅ.π., σ. 115-136.
62. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 85. Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 113-135. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καὶ Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 45: «Ἡ δύναμις τοῦ κακοῦ παραμένει ἀνεξήγητη. Οἱ ὀδύνες τῶν ἀνθρώπων εἶναι τελείως ἐκτός ἀναλογίας μέ τὴν ἁμαρτωλὴ τους κατάστασις... Παραμένουν τό ἴδιο ἀνεξήγητες μέσα στὴν ἱστορικὴ καὶ ἀτομικὴ ζωὴ οἱ περίοδοι τῆς ἐγκαταλείψεως ἀπὸ μέρους τοῦ Θεοῦ».
63. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 292 ἐξ.
64. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 292.
65. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 293.
66. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 306.
67. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 296-298.
68. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 311 ἐξ. Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 205-217.
69. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 84-89. Ἀλήθεια καὶ Ἀποκάλυψη, ὅ.π., σ. 197-202. Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 137-151.
70. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 123 ἐξ. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 311-312. Τὸ πνεῦμα τοῦ Ντοστογιέφσκι, ὅ.π., σ. 91-114, βλ. ἰδίως σ. 110-111 καὶ 161 γιὰ τὸν θάνατο ἀθῶων μικρῶν παιδιῶν καὶ τό κεντρικὸ ζήτημα τῆς θεοδικίας.
71. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 325.
72. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 154-155.
73. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καὶ Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 77-91, 140-160. Γιὰ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ὅ.π., σ. 238-243.
74. Βλ. Ἀλήθεια καὶ Ἀποκάλυψη, ὅ.π., σ. 179-187. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὅ.π., σ. 56. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 347-352.
75. Βλ. Ὁ Νέος Μεσαίωνας, ὅ.π., σ. 113 ἐξ. Γιὰ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ὅ.π., σ. 61-80.
76. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 207.
77. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καὶ Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 183-193.
78. Βλ. Ἀλήθεια καὶ Ἀποκάλυψη, ὅ.π., σ. 105. Τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στό σύγχρονο κόσμο, ὅ.π., σ. 18. Θεῖον καὶ ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 49-55, 237-256. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 187.
79. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 256-257.
80. Βλ. Περί δουλείας καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 330-333. Ἀλήθεια καὶ Ἀποκάλυψη, ὅ.π., σ. 111, 133-145. Τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στό σύγχρονο κόσμο, ὅ.π., σ. 15-17. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 252-253.

81. Βλ. Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως, ὅ.π., σ. 151 ἐξ.
82. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 32.
83. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 28-29. Πρβλ. Θεῖον καί ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 226.
84. Δοκίμιο ἐσχατολογικῆς μεταφυσικῆς, ὅ.π., σ. 339 ἐξ.
85. Γιά τή θεολογική σημασία τοῦ βιβλικοῦ ὅρου «καιρός» ὁ Μπεδιάγιεφ ἀναφέρει ἀπλῶς τό ὄνομα τοῦ Τίλλιχ δίχως νά παραπέμπει συγκεκριμένα σέ κάποιο ἔργο τοῦ Γερμανοῦ υπαρξιστῆ καί ἀντιναζιστῆ θεολόγου καί φιλοσόφου. Εἶναι σαφές ὅτι ὁ Μπεδιάγιεφ παρακολουθοῦσε τίς θεολογικές ἐξελίξεις στόν χῶρο τῆς διεθνούς θεολογικῆς ἔρευνας ἀλλά καί τῆς πολιτικῆς δράσης. Βλ. Περί δουλείας καί ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 336. Ἡ κριτική προσέγγιση τῆς σύγχρονης βιβλικῆς ἔρευνας ἀλλά καί τῆς διαλεκτικῆς θεολογίας τοῦ Κάρλ Μπάρτ γίνεται στό ἔργο του *Ἀλήθεια καί Ἀποκάλυψη*, ὅ.π., σ. 100, 115-116.
86. Βλ. Θεῖον καί ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 278.
87. Βλ. Περί δουλείας καί ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅ.π., σ. 342-346. Θεῖον καί ἀνθρώπινον, ὅ.π., σ. 31.
88. Βλ. Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, ἐκδ. Harper & Row, New York, 1963.
89. Βλ. Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford University Press 2014, σ. 23.
90. Βλ. Paul Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, ὅ.π., σ. 12 ἐξ.
91. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 35.
92. Βλ. Hyacinthe Destivelle, *Le concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, ἐκδ. Cerf, Cogitatio fidei, Paris 2006.
93. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 39-40.
94. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 12 ἐξ.
95. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 33-34.
96. Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα, ὅ.π., σ. 124.
97. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 35.
98. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 34.
99. Βλ. *Essai d'autobiographie spirituelle*, ὅ.π., σ. 208-210.
100. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὅ.π., σ. 39. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὅ.π., σ. 25.
101. Βλ. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὅ.π., σ. 31.
102. Βλ. Julius Hecker, *Moscow Dialogues: Discussion on Red Philosophy*, Chapman & Hall, London 1933. ἐπανεκδόση, Hyperion Press, Westport, Connecticut 1981.
103. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὅ.π., σ. 65.

104. Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, Χριστιανισμός και Πολιτισμός, μτφρ. Ν. Πουρναρά, έκδ. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1982, ιδιαίτερα τό τρίτο κεφάλαιο «Ἀντινομίες τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας. Αὐτοκρατορία καί ἔρημος», σ. 86-127.

105. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 65.

106. Βλ. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὁ.π., σ. 30.

107. Ρωμ. 13,1: «Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὗσαι ἐξουσίαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν».

108. Βλ. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὁ.π., σ. 33-35.

109. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὁ.π., σ. 25.

110. Βλ. Μαρξισμός καί Χριστιανισμός, ὁ.π., σ. 30.

111. Ὁ Ντοστογιέφσκι μέσω τοῦ Ἀλιόσα λέγει τὰ ἐξῆς: «Κάπου σ' αὐτό τόν κόσμο, σέ κάποιο μέρος, ὑπάρχει ἓνας ἅγιος καί μέγας. Αὐτός ζεῖ μέσα στήν ἀλήθεια, ξέρει τήν ἀλήθεια: αὐτό θά πεῖ δέν πεθαίνει ἡ ἀλήθεια μέσα στόν κόσμο κι ἔτσι θαρθεῖ κάποτε καί σέ μᾶς καί θά βασιλέψει στή γῆ... ἓνας ἅγιος, κλείνει στήν καρδιά του τό μυστικό τῆς ἀναγέννησης ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἔχει κείνη τή δύναμη πού θά θεμελιώσῃ ἐπὶ τέλους τήν ἀλήθεια στόν κόσμο –καί τότε θά γίνουν ὅλοι ἅγιοι καί θ' ἀγαπᾶνε ὁ ἓνας τόν ἄλλον, καί δέν θά ὑπάρχουν πλούσιοι καί φτωχοί, οὔτε ἀλαζόνες, οὔτε ταπεινοί, μά ὅλοι θά ναι σάν τέκνα τοῦ Θεοῦ καί θάρθει ἡ ἀληθινή Βασιλεία τοῦ Χριστοῦ». Βλ. Ἀδελφοί Καραμάζοφ, Μέρος Α', V «Οἱ στάρετς», μτφρ. Ἀθηνᾶς Σαραντίδη, έκδ. Δαρεμά, Ἀθήνα 1962 (;), σ. 39.

112. Βλ. Μιχαήλ Μακράκη, *Ὁ Στάρετς Ζωσιμάς στό ἔργο τοῦ Ντοστογιέφσκι Ἀδελφοί Καραμάζοφ*, έκδ. Ἀστήρ, Ἀθήνα 2002.

113. Τό πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου στόν σύγχρονο κόσμο, ὁ.π., σ. 135.

114. Ὁ Νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 61 ἐξ.

115. Βλ. Βασίλειο τοῦ Πνεύματος καί Βασίλειο τοῦ Καίσαρος, ὁ.π., σ. 54-55, 99. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὁ.π., σ. 34-35.

116. Ὁ νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 61 ἐξ.

117. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὁ.π., σ. 12 ἐξ. καί 33 ἐξ.

118. Ὁ νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 161.

119. Ἡ ἀλήθεια τῆς Ὁρθοδοξίας, ὁ.π., σ. 186.

120. Ὁ νέος Μεσαίωνας, ὁ.π., σ. 73.

121. Ἡ μοίρα τῆς κουλτούρας, ὁ.π., σ. 34-35.

122. Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα, ὁ.π., σ. 28-29.

123. Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα, ὁ.π., σ. 342.

124. Γιά τήν κοινωνική ἀνισότητα, ὁ.π., σ. 342-353.

125. Βλ. Μισέλ Ἐλτσανινόφ, *Στό μυαλό τοῦ Βλαντιμίρ Πούτιν*, μτφρ. Τζία Καραγεώργου, έκδ. Διάμετρος, Ἀθήνα 2016, σ. 13.

126. Βλ. Μισέλ Ἐλτσανινόφ, *Στό μυαλό τοῦ Βλαντιμίρ Πούτιν*, ὁ.π., σ. 11. Ἡ ιδέα

διοργάνωσης του φόρουμ «Αναγνώσεις του Μπερδιάγιεφ» προήλθε από τό Ίνστιτούτο Κοινωνικοοικονομικής καί Πολιτικής Έρευνας (ISEPR) μετά τήν Όμιλία του Προέδρου Πούτιν στήν Όμοσπονδιακή Συνέλευση τόν Δεκέμβριο του 2012.

127. Για τόν Μισέλ Έλτσανινόφ, Στο μυαλό του Βλαντιμίρ Πούτιν, ό.π., σ. 129, ό Μπερδιάγιεφ δέν είναι «συντηρητικός» φιλόσοφος, στό έργο του όποιου μπορεί νά στηριχθεί ή έπίσημη πολιτική τής Ρωσίας. Πρβλ. Σωτήρη Δημοπουλου, «Η ‘φιλοσοφία’ στό Κρεμλίνο», Άρδην 104/2016, <https://ardin-rixi.gr/archives/199772>

128. Βλ. Paul Gavriluk, Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance, ό.π. Για μία γόνιμη συζήτηση τής σχέσης μεταξύ του έρμηνευτικού έγχειρήματος του π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ για τή «νεοπατερική σύνθεση» καί τής «σοφιολογίας» του π. Σεργίου Μπουλγκάκωφ βλ. Νικολάου Άσπρούλη, «Σοφιολογία vs Νεοπατερική σύνθεση. Σχόλιο για τή σχέση κτιστου καί Άκτίστου καί τή Δημιουργία στους Bulgakov καί Φλωρόφσκυ καί τό μεθοδολογικό έρώτημα στήν θεολογία», Έπιστημονική Έπιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στήν Όρθόδοξη Θεολογία», τόμ. Α΄, Πάτρα 2010, σ. 319-350.

129. Για τίς θέσεις αυτές του Άντρέι Σίσκοφ βλ. <https://publicorthodoxy.org/2021/02/09/the-navalny-protests-and-orthodoxys-a-political-theology/>