

Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών

Τόμ. 21 (2020)



Μονοδοξία και ύστερη Αρχαιότητα

Ιωάννης Σκλαβούνος

doi: [10.12681/deltiokms.26650](https://doi.org/10.12681/deltiokms.26650)

Copyright © 2021, Ιωάννης Σκλαβούνος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Σκλαβούνος Ι. (2021). Μονοδοξία και ύστερη Αρχαιότητα. *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 21, 193–220. <https://doi.org/10.12681/deltiokms.26650>

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Μονοδοξία και ύστερη Αρχαιότητα

Πολύμνια Αθανασιάδη, *Η άνοδος της μονοδοξίας στην ύστερη Αρχαιότητα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2017, σσ. 260.

Η περίοδος της ύστερης Αρχαιότητας δεν έχει πάψει να προσελκύει το ενδιαφέρον των μελετητών τις τελευταίες δεκαετίες. Ως επιφανέστερες εργασίες μπορούν να αναφερθούν εκείνες του E. R. Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας*¹ και του Peter Brown, *Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας, 150-750 μ.Χ.*² (με το οποίο, ως γνωστόν, καθιερώθηκε ο όρος “ύστερη Αρχαιότητα”), όμως πληθώρα άλλων μελετών έχουν καταπιαστεί με την κρίσιμη καμπή-μεταίχιμο που φαίνεται να αποτελεί η εν λόγω περίοδος στη δυτική (και όχι μόνο) ιστορία. Το βιβλίο της Πολύμνιας Αθανασιάδη, *Η άνοδος της μονοδοξίας στην ύστερη Αρχαιότητα*,³ έρχεται να προστεθεί στην ήδη πλούσια επιστημονική παραγωγή, εστιάζοντας τις αναλύσεις του στη σταδιακή εκτόπιση των ποικίλων μορφών πίστης, φιλοσοφικών συστημάτων ή «προσφορών βίων» –όπως τις αποκαλεί– μέχρι την τελική επιβολή της μονοδοξίας (και μισαλλοδοξίας). Το θέμα αποκτά περισσότερο ενδιαφέρον, αν ληφθεί υπόψη ότι η Μικρά Ασία υπήρξε ένα από κυριότερα θέατρα του αγώνα επιβολής της μονοδοξίας, προκειμένου να επιτευχθεί αποτελεσματικότερα ο έλεγχός της από την πλευρά της κεντρικής αυτοκρατορικής εξουσίας.

Η Μικρά Ασία υπήρξε ιστορική κοιτίδα του θρησκευτικού πλουραλισμού και μέσα στο περιβάλλον αυτό είχε γίνει δεκτός και ο χριστιανισμός με τις περιοδείες του Αποστόλου Παύλου. Από τη Μικρά Ασία εκπορεύτηκαν, κατά την ύστερη Αρχαιότητα, οι διάφορες μορφές θρησκευτικού μυστικισμού

1. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Κέμπριτζ, Cambridge University Press, 1965 [= E. R. Dodds, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας: όψεις της θρησκευτικής εμπειρίας από τον Μάρκο Αυρήλιο στον Μεγάλο Κωνσταντίνο*, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1995].

2. P. Brown, *Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας, 150-750 μ.Χ.*, Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια, 1998.

3. Π. Αθανασιάδη, *Η άνοδος της μονοδοξίας στην ύστερη Αρχαιότητα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2017.

όπως ο μιθραϊσμός, που βρήκε αξιοσημείωτη απήχηση στη ρωμαϊκή κοινωνία. Αυτόν τον θρησκευτικό πλουραλισμό, που θα μπορούσε να εκληφθεί ως το υπόστρωμα και της ανάπτυξης των «αιρέσεων» –όπως π.χ. του μοντανισμού– και της υπονόμευσης της ενότητας της αυτοκρατορίας, στόχευε να ισοπεδώσει η επιβολή της μονοδοξίας.

Η Αθανασιάδη ξεκινά οριοθετώντας την περίοδο της ύστερης Αρχαιότητας μέσω της κριτικής αυτού που αποκαλεί «μεταμοντέρνο μοντέλο» (σ. 47). Η θεώρηση αυτή, την οποία η συγγραφέας συσχετίζει με τις πολιτικές συνδηλώσεις της εποχής κατά την οποία αναδύθηκε, συγκεκριμένα με το αισιόδοξο ειρηνιστικό κίνημα των δεκαετιών του 1960 και 1970, εκκινεί με το έργο του Peter Brown ο οποίος προχωρά στην αναθεώρηση των προηγούμενων μελετών: αρνείται να προβεί σε οποιαδήποτε αξιολόγηση (τα πράγματα είναι απλώς διαφορετικά, ποτέ καλύτερα ή χειρότερα, σ. 46), άρα απομακρύνεται από προηγούμενες συλλήψεις της ύστερης Αρχαιότητας ως εποχής παρακμής. Ο ίδιος ο Brown έκανε λόγο για εποχή φιλοδοξίας (σ. 43), τονίζοντας τις αλλαγές που συνέβησαν στις άρχουσες τάξεις των πόλεων και την υπέρβαση των φραγμών στην προσωπική επιτυχία («εποχή φιλοδοξίας», σε αντιπαράθεση με την «εποχή αγωνίας» για την οποία είχε μιλήσει ο E. R. Dodds). Απέναντι σε τέτοιες προσεγγίσεις, η συγγραφέας θεάται την ύστερη Αρχαιότητα φανερά με απαισιόδοξη διάθεση, ως το μεσοδιάστημα ανάμεσα σε δύο οντότητες, σε δύο αντιθετικούς τρόπους πρόσληψης του κόσμου και του εαυτού: την ανθρωποκρατία και τη θεοκρατία, από μια κοινωνία οργανωμένη στα μέτρα του ανθρώπου σε μια κοινωνία οικοδομημένη «προς μείζονα του θεού δόξαν» (σ. 57). Η ανάλυση του βιβλίου βασίζεται κυρίως στον πολιτισμικό παράγοντα, και συγκεκριμένα τη δεσπίζουσα δέση (τον «ηγεμονισμό», σ. 65) της θρησκείας στην εν λόγω περίοδο και επιμένει στο πώς από μια πλουραλιστική, ανεκτική κοινωνία (όπως εκείνη των ελληνιστικών και πρώιμων και μέσω αυτοκρατορικών χρόνων) προχωράμε στη μονοδοξία και τελικά στη μισαλλοδοξία.

Το κεντρικό επιχείρημα της Αθανασιάδη έχει ως εξής: ήδη από την αυγή της ελληνιστικής εποχής οι «έξεις της παράδοσης» στέκονταν αμήχανες απέναντι σε έναν κόσμο που άλλαζε με ραγδαίους ρυθμούς και γινόταν ολόένα και πιο οικουμενικός (σ. 61). Οι άνθρωποι λοιπόν αναζητούσαν τρόπους προσαρμογής και είχαν μια πληθώρα προτάσεων-«προσφορών βίων» για να επιλέξουν ελεύθερα («αιρέσεις»), όπως η στωική, η επικούρεια, η αριστοτελική, η πλατωνική, η κυνική, η πυθαγόρεια φιλοσοφία: επρόκειτο για μια κατάσταση πολυδοξίας (σ. 24) μέσα στην «πνευματικά φιλελεύθερη, πλου-

ραλιστική ατμόσφαιρα μιας παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας» (σ. 179). Τα χριστιανικά κινήματα προστέθηκαν στην «προσφορά βίων» της ελεύθερης αγοράς, κομίζοντας ωστόσο την ιεραποστολική νοοτροπία και το μαρτύριο (σ. 62). Παρ' όλα αυτά, όπως θα δείξουμε αναλυτικότερα παρακάτω ακολουθώντας τη συγγραφέα, τα πράγματα αρχίζουν να αλλάζουν και σταδιακά υιοθετείται ένα πρότυπο κοινής διαχείρισης της κοσμικής και της πνευματικής εξουσίας, με τον ηγεμόνα να θεωρείται ένας ελέω Θεού μονοκράτορας, ο οποίος αγωνίζεται νυχθημερόν για να προσηλυτίσει, είτε με το κήρυγμα είτε με τον εξαναγκασμό και τη βία, όλο τον λαό του στην ορθή πίστη, τη *recta fides* (σσ. 161-162)· πλέον θεωρείται πως η ευημερία της αυτοκρατορίας και η σωτηρία των ανθρώπων εξαρτάται από την ομόνοια και τη δρασκευτική ομοιογένεια και συναίνεση (άλλωστε η σωτηρία στην επόμενη ζωή είναι τόσο κρίσιμη που δεν επιτρέπεται λάθος στους «διαύλους» που θα επιλεγούν για να περάσει κάποιος από αυτήν τη ζωή στην επόμενη). Όλοι, λοιπόν, απαιτείται να σκέπτονται και να συμπεριφέρονται με τον ίδιο τρόπο, με τους αποκλίνοντες να θεωρούνται βλαβεροί για την υγεία της αυτοκρατορίας και όργανα του κακού (σσ. 178-179). Τελικά, η λέξη “αίρεση” (που στην κλασική περίοδο σήμαινε την πολιτική εκλογή και στην ελληνιστική τις διάφορες επιλογές καθοδήγησης του βίου) δαιμονοποιείται, καταλήγοντας να σημαίνει έναν αμαρτωλό όσο και εγκληματικό τρόπο σκέψης, πίστης και ζωής (σσ. 179-180). Έτσι, σύμφωνα με την Αθανασιάδη, έχουμε μια παραίτηση της ατομικής βούλησης, η οποία αποδίδεται εύστοχα με τον όρο που επιστέφει ολόκληρη αυτήν την εποχή: “ισλάμ”, που σημαίνει υποταγή (σ. 59).

Η συγγραφέας εντοπίζει την εξέλιξη αυτή παρακολουθώντας τη δράση των αυτοκρατόρων της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από τον Δέκιο (3ος αι.) μέχρι τον Ιουστινιανό (6ος αι.). Με το διάταγμα που υποχρέωνε όλους του Ρωμαίους πολίτες να θυσιάσουν στους θεούς, ο Δέκιος έκανε το πρώτο βήμα προς τη θεοκρατία, ανάγοντας τον ρωμαϊκό παγανισμό σε κρατική δρασκεία και κηρύττοντας το αδιαίρετο του πολιτικού και δρασκευτικού χώρου (σ. 83). Στα βήματά του θα κινηθεί και ο Μάρκος Αυρήλιος, που διατυπώνει εναργέστερα την έννοια της κρατικής δρασκείας, με βάση το πρότυπο της θεολογικής πυραμίδας, στην οποία στεγάζονται όλες οι θεότητες του ρωμαϊκού κόσμου –σύμφωνα με την πολυπολιτισμική νοοτροπία με την οποία είχε ανατραφεί ο συγκεκριμένος αυτοκράτορας (σ. 92). Όμως η τομή γίνεται με τον Κωνσταντίνο, ο οποίος βλέποντας την αντιστοιχία ανάμεσα στις δομές του χριστιανισμού και της αυτοκρατορίας, θέλησε να χρησιμοποιήσει τον χριστιανισμό

για να διασφαλίσει τον αποτελεσματικότερο έλεγχο της κεντρικής εξουσίας επάνω στο κράτος (σ. 96). Δημιούργησε, λοιπόν, έναν πλήρως ιεραρχημένο επαγγελματικό κλήρο και θέλησε να τερματίσει τις αντιθέσεις στους κόλπους της Εκκλησίας, με το ενιαίο δόγμα μιας δρησκείας να αντικατοπτρίζει την ενότητα και την ευημερία της αυτοκρατορίας. Έτσι, ξεκίνησε η προσπάθεια εγκαθίδρυσης της δρησκευτικής μονοδοξίας, προσπάθεια που αναγκαστικά περνούσε μέσα από την οικουμενική σύνοδο, για την επίτευξη συναίνεσης στους κόλπους της οποίας έπαιξε κρίσιμο ρόλο η άσκηση φυσικής βίας.

Στα βήματα του Κωνσταντίνου κινήθηκε και ο γιος του, διάδοχος Κωνσταντίνος, ο οποίος διέδωσε τον χριστιανισμό στους Ίθηρες, τους Γότθους και το Ιράν, μοίρασε προνόμια στον πειθήνιο κλήρο, καταδίωξε τον αρειανισμό και έκοψε νομίσματα που εξυμνούσαν την καθοσίωση (consecratio) του πατέρα του (σ. 129). Ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στον Ευσέβιο, ο οποίος έγραψε μια «νέα ιστορία» της ανθρωπότητας, με κύριο άξονα τους πολέμους για τη δρησκεία και τον αγώνα της πίστης έναντι των δαιμόνων. Κατασκευάζοντας μια «γεωεκκλησιολογία» και ένα χρονολογικό σύστημα παράλληλο με εκείνο της αυτοκρατορικής διαδοχής (όπου η αυτοκρατορία παρουσιάζεται ως αντανάκλαση του ουράνιου βασιλείου και ο Κωνσταντίνος ως ο επίγειος εκπρόσωπος του Θεού), ο Ευσέβιος σκιαγραφεί μια πορεία διάστικτη από βία, η οποία όμως καταλήγει στην ομόνοια και την ειρήνη, με τις αιρέσεις της εποχής του να αποσιωπώνται. Ο Κωνσταντίνος παρουσιάζεται να προϊστάται της οικουμενικής συνόδου («επίσκοπος των εκτός») και ρόλος του είναι η πάταξη της διαφορετικότητας, η οικουμενική ομόνοια, η ομοιομορφία της λατρευτικής παράδοσης (σσ. 109-113).

Ο Ιουλιανός, παρά τον χαρακτηρισμό του ως «αντιδραστικού», συνεχίζει την πορεία προς την απόλυτη εξουσία: θεωρεί πως με δεική εντολή και παρά τη δική του θέληση αναλαμβάνει να υπηρετήσει την επίγεια πολιτεία (που είναι πιστό αντίγραφο των ουρανών) και να αποκαθάρει την προγονική λατρεία, ως λυτρωτής του ελληνισμού, από τις προσβολές του Κωνσταντίνου και των γιων του, αναπαράγοντας τη θεολογική πυραμίδα σε αντιστοιχία με την αυτοκρατορική (σσ. 142, 147-148). Έχει την ίδια μέριμνα περί ομοδοξίας και «εξυγίανσης» του φιλοσοφικού πεδίου, την οποία επιδιώκει με τον εκτοπισμό των επικούρειων, τον αποκλεισμό των ετερόδοξων από την παιδεία, την παγίωση του δόγματος της πλατωνικής ορθοδοξίας και την ανάθεση στον έπαρχο της Ανατολής Σαλλούστιο να κυκλοφορήσει μια μικρή κατήχηση της ελληνικής πίστης, ενώ όποιος ήθελε να διδάξει σε δημόσιο ή ιδιωτικό χώρο

απαιτήθηκε να εξασφαλίξει από την τοπική βουλή ένα πιστοποιητικό νομιμοφροσύνης (σσ. 150-151). Ως πλατωνικός αυτοκράτορας, ο Ιουλιανός ταυτίστηκε με τους θεούς του (ο ίδιος ως Απόλλων-Ήλιος και η νεκρή σύζυγός του ως Άρτεμις-Ισιδα) και στα νομίσματα απεικονιζόταν δίπλα στον Δία, με τον τελευταίο να του εγχειρίζει τα σύμβολα της βασιλείας (σ. 155).

Με τον διάδοχο του Ιουλιανού, Ιοβιανό, και στη συνέχεια με τους Βαλεντινιανό και Βάλλη έχουμε μια «ανακωχή» (φιλελευθεροποίηση, αποποινικοποίηση της μαντείας, ανεξιδρησκία). Όμως, με τον Θεοδοσίο (379-395), φανατικό οπαδό της Συνόδου της Νικαίας, η «πορεία προς τη μονοδοξία» επιταχύνεται: η ορθοδοξία γίνεται κύρια συνιστώσα του πολιτικού του προγράμματος και ό,τι αντιτάσσεται στην καθολική πίστη (*vera religio*) –αιρετικό δόγμα, εθνική λατρεία ή ιουδαϊσμός– χαρακτηρίζεται ως δεισιδαιμονία και καταδικάζεται (σ. 167). Παρά τη διάκριση που γίνεται στον Θεοδοσιανό Κώδικα μεταξύ δρησκείας και πολιτισμού, οι επίσκοποι και οι μοναχοί αποδύονται ατιμωρητί σε μια εικονοκλαστική εκστρατεία (για παράδειγμα, πυρπόληση ναών), ενώ από τον 2ο έως τον 8ο αιώνα συντελείται με ολοένα αυστηρότερους όρους ο προσδιορισμός της αίρεσης (σύμφωνα με τη γενική τάση της εποχής προς την ταξινόμηση και την απλούστευση) μέσω της σύνταξης αιρεσιολογικών εγκυκλοπαιδειών, της ακριβούς απαρίθμησης και λοιπά. Το είδος δε που ανθεί είναι το «δογματικό ανθολόγιο»: συλλογές από παραδέματα/αποφδέγματα συχνά από δεύτερο και τρίτο χέρι και εκτός περικειμένου, που χρησιμοποιούνταν ως βοηθήματα για την επιχειρηματολογία εναντίον των αιρέσεων –ο δημόσιος διάλογος τελειώνει έτσι τον 5ο αιώνα (σσ. 191-192). Ο Ιουστινιανός σηματοδοτεί την ολοκλήρωση της όλης πορείας: με τον Ιουστινιάνειο Κώδικα το καθεστώς της ορθοδοξίας παγιώνεται και αυτή ανάγεται σε κρατική δρησκεία (είναι χαρακτηριστικό ότι το πρώτο από τα δώδεκα βιβλία είναι ένας κατάλογος με τις ποινές για τους αποκλίνοντες του κανόνα της ορθοδοξίας πληθυσμούς της αυτοκρατορίας), ενώ η παράδοση ανακατασκευάζεται εκ βάθρων και η ιστορία ξαναγράφεται (σ. 194). Το θεολογικό μίσος έχει γεννηθεί (για παράδειγμα, συντάσσεται κατάλογος απαγορευμένων βιβλίων προς καύση) και ο έλεγχος στη ζωή των υπηκόων γίνεται πιο ασφυκτικός από ποτέ.

Απέναντι στον τον κόσμο αυτόν «με τους ραγδαία συρρικνούμενους ορίζοντες» (σ. 218) και το «κλίμα ηθικής και πνευματικής πτωχείας» (σ. 79), η Αθανασιάδη αντιπαράθετει τον μυστικισμό, φέροντας ως παραδείγματα τον «σοφό» Μάξιμο τον Ομολογητή και τον «εν Χριστώ σαλό» Συμεών Εμέσης. Ο μυστικισμός ήταν κληρονόμος ενός περιρρέοντος πλατωνισμού,

που έδτε στο επίκεντρό του τη διάκριση μεταξύ της *διάνοιας* και του *νου*, δηλαδή «ανάμεσα στην εγκεφαλική ευφυΐα και τη διαισθητική αντίληψη, η οποία θεωρείτο ως η μόνη ικανή να οδηγήσει τον άνθρωπο στον Θεό» (σ. 208). Οι μυστικοί απέρριπταν την κοσμική ζωή και αντιστρατεύονταν την έριδα και βία που επέβαλε η μονοδοξία αποσυρόμενοι στον εσωτερικό τους κόσμο, όπου και επιτυγχάνουν με τρόπο μοναχικό την ένωση με τον Θεό. Τόσο η φήμη που ακολουδούσε τον Μάξιμο μετά τα βασανιστήρια που του επιβλήθηκαν (επειδή δεν αναγνώρισε στον Κώνσταντα Β΄ το δικαίωμα να αναμειγνύεται στα της Εκκλησίας) όσο και το πνευματικό υπόβαθρο της ελευθεριότητας του Συμεών (ως όπλο να περιγελά τη σεμνοτυφία της γκριζας κοινωνίας της ύστερης Αρχαιότητας) τεκμηριώνουν, σύμφωνα με την Αθανασιάδη, τους τρόπους με τους οποίους «ένας ολόκληρος λαός προσπαδούσε να αντισταδεί στην επιβολή της μονοδοξίας» (σ. 212).

Η εργασία της Αθανασιάδη θα πρέπει να επαινedeί για την καταρχήν γόνημη προσπάθειά της να τηρήσει αποστάσεις από κυρίαρχες προιδεάσεις που αναμφίβολα χρωμάτισαν την αντίληψή μας περί της ύστερης Αρχαιότητας στο παρελθόν, για τη λεπτομέρεια με την οποία αναπτύσσει το επιχείρημά της παρακολουθώντας τις πολιτισμικές και πολιτικές εξελίξεις σε ένα σημαντικό χρονικό διάστημα καθώς και για την κατανόηση και διαύγεια που μας προσφέρει περί ενός αναντίρρητα σημαντικού φαινομένου, δηλαδή της κυριαρχίας της μονοδοξίας (και μισαλλοδοξίας) έναντι ενός πιο πλουραλιστικού (και συνάμα άναρχου, θα προσθέταμε) σκηνικού στο επίπεδο των αξιών.

Παρ' όλα αυτά, ίσως μπορεί να εγερdeί μια σειρά ενστάσεων επί του κεντρικού επιχειρήματος. Αυτές έχουν να κάνουν με τον τρόπο με τον οποίο ο χριστιανισμός και η μονοδοξία θριάμβευσαν: ήταν πράγματι πρωτεύων ο ρόλος που διαδραμάτισαν σε αυτήν την εξέλιξη η φυσική βία και οι σχεδιασμοί των αυτοκρατόρων που χρησιμοποίησαν τη θρησκεία ως εργαλείο για τη συντήρηση και ενίσχυση της επικρατείας τους (όπως μοιάζει να υποστηρίζει η συγγραφέας στο πλαίσιο μιας «από τα πάνω» προσέγγισης); Ή μήπως θα πρέπει να αξιολογηdeί το γενικότερο κλίμα της εποχής για να γίνει κατανοητό το πώς ο χριστιανισμός έγινε δεκτός από πλατιές μάζες, κερδίζοντας στον «ελεύθερο ανταγωνισμό» με τις άλλες αιρέσεις (για να ακολουθήσουμε το σχήμα της Αθανασιάδη), ενώ η βία και οι ενέργειες των αυτοκρατόρων απλώς «αγκάλιασαν» και προώδησαν αυτήν την τάση; Παρακάτω υποστηρίζουμε ότι οι απαντήσεις που δίνονται σε αυτές τις ερωτήσεις στο βιβλίο μοιάζουν να επικαθορίζονται από την καταφανώς θετική αξιολόγηση της περιόδου που

προηγήθηκε της ανόδου του χριστιανισμού, στην οποία προβαίνει η συγγραφέας και η οποία θα μπορούσε επίσης να επανεξεταστεί.

Πρώτα από όλα, είναι κρίσιμο να εξετάσουμε τη μεταβολή στις γεωπολιτικές συνθήκες, κάτι για το οποίο κάνει λόγο και η Αθανασιάδη παρεμπιπτόντως όταν αναφέρεται στην «παγκοσμιοποίηση» της ύστερης Αρχαιότητας. Το τέλος του κλασικού κόσμου επέφερε και το τέλος της πόλης-κράτους, δηλαδή της εδαφικής και πολιτικής οντότητας, στην οποία αναφέρονταν οι άνθρωποι, με την οποία συνδέονταν με δικαιώματα και υποχρεώσεις και μέσω της οποίας αποκτούσαν την αίσθηση του ανήκειν. Ο πιο περιχαρακωμένος κόσμος των πόλεων-κρατών έδωσε τη θέση του σε έναν ευρύτερο, άναρχο κόσμο, με τους ανθρώπους να περιφέρονται σε αχανείς πολιτείες, όπως η Αντιόχεια και η Αλεξάνδρεια, χωρίς να συνδέονται με αυτές (και μεταξύ τους) με κάποιο δεσμό πολιτειότητας, αλλά αποτελώντας απλώς μέρος ενός «κράματος», όπως έγραψε ο Κ. Π. Καβάφης.⁴ Ο Γιώργος Σεφέρης, σχολιάζοντας το ποίημα του Καβάφη «Νέοι της Σιδώνος», βάζει τα παρακάτω υποθετικά λόγια στο στόμα του Αισχύλου (στο πλαίσιο ενός φανταστικού διαλόγου με ένα Σιδώνιο ποιητή της ελληνιστικής εποχής), τα οποία μας βοηθούν να ανασυστήσουμε την αντίθεση για την οποία κάνουμε λόγο:⁵

Εμείς είχαμε την πόλη· και τα ξυλένια τείχη ακόμη λογάριαζαν· είχαν μια δύναμη μαγική. Σεις έχετε πρωτεύουσες και τον ξέσκεπο κόσμο. Οι ορίζοντές μας ήταν στενοί μπροστά στους δικούς σας· αλλά ποιος ξέρει πόσο μεγάλους ορίζοντες μπορεί να σηκώσει ο νους του ανθρώπου και από ποιο πλάτος πέφτει στην υπνοβασία. Τα τείχη μας έγιναν σκόνη μέσα στον ανθρώπινο πολτό όπου ζείτε· όμως είναι φοβερή η απομόνωσή σας –η καλαμιά στον κάμπο.

Φαίνεται λοιπόν ότι ο νέος, πιο παγκόσμιος κόσμος, που ανέτειλε μετά το τέλος της κλασικής Αρχαιότητας, μοιάζει να δημιουργήσε μια αίσθηση απώλειας της ταυτότητας, ανασφάλειας και γενικότερου αποπροσανατολισμού. Το ίδιο ισχύει και για την πανσπερμία θρησκευτικών επιλογών (ή «αιρέσεων»), δογμάτων, φιλοσοφιών και «προσφορών βίων» που έκαναν την εμφάνισή τους τότε. Ο E. R. Dodds, στο βιβλίο του *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, επι-

4. Στο ποίημά του «'Εν πόλει τῆς Ὀσροηνῆς»: «Εἴμεθα ἓνα κράμα ἐδώ· Σύροι, Γραικοί, Ἀρμένιοι, Μῆδοι».

5. Γ. Σεφέρης, *Δοκιμές*, τ. Α', Αθήνα, Ἴκαρος, 2003, σ. 445.

σήμανε ότι, ήδη από τον 3ο αι. π.Χ., ο «φόβος μπροστά στην ελευθερία», όπως τον αποκάλεσε, επανέφερε τα παράλογα στοιχεία της ανθρώπινης φύσης και έδωσε τέλος στον ελληνικό ορθολογισμό.⁶ Τα στοιχεία αυτά καθόρισαν το θρησκευτικό κλίμα και κατά τους επόμενους αιώνες, όπως δείχνει στο έργο του *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας: όψεις της θρησκευτικής εμπειρίας από τον Μάρκο Αυρήλιο στον Κωνσταντίνο*. Ο Dodds παρατηρεί ότι στην περίοδο αυτή (2ος-4ος αι. μ.Χ.) μια σειρά πνευματικών αλλαγών χαρακτηρίζουν το γενικότερο κλίμα περί θρησκείας, όσον αφορά τόσο τους εθνικούς όσο και του χριστιανούς.⁷ Πρώτον, η τάση απόρριψης του υλικού κόσμου ως κάτι ψεύτικου και ευρισκόμενου σε αντίθεση με έναν άλλον, αληθινό κόσμο· δεύτερον, η πρόσληψη του πνευματικού ανθρώπου ως ξένου (alien) στον επίγειο κόσμο· τρίτον, η διερώτηση των ανθρώπων περί του για ποιο λόγο βρίσκονται στη ζωή (*ἐπὶ τί γεγόναμεν*) –σημάδι δυστυχίας, όπως σημειώνει ο Dodds, δεδομένου ότι η ευτυχισμένη ζωή δικαιολογεί από μόνη της τον εαυτό της· τέταρτον, η απόρριψη του εαυτού, που οδηγεί στον ασκητισμό και σε μια πλήρη ρήξη ανάμεσα σε σώμα και ψυχή. Η γενικότερη εικόνα είναι αυτή μιας εποχής δυστυχίας, από την οποία οι άνθρωποι ζητούν τη διαφυγή, με την αναζήτηση του θείου να ρίχνει τη σκιά της σε όλες τις ανθρώπινες δραστηριότητες και τη φιλοσοφία να προσλαμβάνεται ως προσπάθεια σύνδεσης του ανθρώπου με το θείο.

Οι παραπάνω περιγραφές δίνουν μια πολύ διαφορετική οπτική από εκείνη ενός ελεύθερου, πλουραλιστικού και διαλογικού κόσμου, όπου ποικίλες αξίες ανταγωνίζονται και οι άνθρωποι κάνουν επιλογές βάσει των προτιμήσεών τους χωρίς καμία αυταρχική εξουσία να τους καταπιέζει. Αντίθετα, έχουμε μια εικόνα αταξίας, διερώτησης επί της ίδιας της αξίας της ζωής και ευρύτερου αποπροσανατολισμού, με τους ανθρώπους μάλλον να επιζητούν μια ανώτερη αρχή που θα τους κατευθύνει και θα οριοθετήσει τις επιλογές τους: ο A. D. Nock έχει επισημάνει ως χαρακτηριστικές τάσεις της περιόδου την επιθυμία για θεϊκούς προστάτες έναντι της Μοίρας (που θεωρείτο ότι κυβερνούσε τον αχανή κόσμο μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου), το ανανεωμένο ενδιαφέρον για την αθανασία και, πολύ σημαντικά, την καταφυγή σε αυθεντίες για καθοδήγηση (ει δυνατόν την επαφή με τον ίδιο το Θεό, μέσω

6. E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκη, Αθήνα, Καρδαμίτσας, 1996.

7. Dodds, *Pagan and Christian*, σσ. 1-36.

της συμμετοχής σε μυστήρια ή της έκστασης).⁸ Είναι γνωστό άλλωστε ότι για τον άνθρωπο, που από τη φύση του προσπαθεί μέσω της εφαρμογής αξιών να μετατρέψει την εμπειρική πραγματικότητα σε πνευματικό πολιτισμό,⁹ να εγκαθιδρύσει μια «τάξη του Είναι»,¹⁰ να δημιουργήσει έναν πλήρη νοήματος κόσμο προκειμένου να αποφύγει την ανομία και το χάος,¹¹ η αταξία και το αξιακό κενό συνιστούν μια πραγματικότητα αβάσταχτη. Το ίδιο αβάσταχτη είναι και η απώλεια της αίσθησης του ανήκειν, στο μέτρο που το εγχείρημα της αξιοδότησης του κόσμου αναλαμβάνεται συλλογικά από τις κοινωνίες. Κατά την περίοδο της ύστερης Αρχαιότητας και οι δύο αυτές πραγματικότητες ήταν εν ισχύ –είναι μάλιστα πρωτευόντως στο φως αυτών που πρέπει να δούμε την άνοδο της μονοδοξίας. Σύμφωνα και πάλι με τον Dodds, ο σημαντικότερος ίσως παράγων που εξηγεί την επιτυχία του χριστιανισμού ήταν ότι κατάφερε να προσφέρει το αίσθημα του ανήκειν στους μοναχικούς και ξεριζωμένους ανθρώπους εκείνης της εποχής και δεν είναι τυχαίο ότι οι πιο πρώιμες και εντυπωσιακές πρόοδοι του έγιναν σε μεγάλες πόλεις, όπως η Αντιόχεια, η Ρώμη και η Αλεξάνδρεια.¹²

Φαίνεται τελικά ότι η μονοδοξία που (όπως αναγνωρίζει και η Αθανασιάδη) χαρακτηρίζει τον χριστιανισμό, αλλά δεν αφορά μόνο αυτόν, καθώς διαπνέει μια ολόκληρη εποχή, δεν ήρθε (τουλάχιστον όχι πρωτίστως) ως μια βίαιη «από τα πάνω» επιβολή, κατευθυνόμενη από τις πολιτικές βλέψεις αυτοκρατόρων, αλλά ως «φυσική» απόκριση σε αναπάντητα ερωτήματα και ανεκπλήρωτες ανάγκες και σε ένα «εύφορο» για την άνθησή της έδαφος. Σε ό,τι δε αφορά συγκεκριμένα τον χριστιανισμό, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ο ιδιαίτερα δομημένος τρόπος με τον οποίο απάντησε στην εν λόγω συγκυρία και το διανοητικό-διαλογικό στοιχείο στη διαδικασία σχηματισμού του δόγματος,¹³ στο φως των οποίων ίσως μοιάζει να υπερτιμάται στο βιβλίο η χρήση

8. A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander to Augustine of Hippo*, Βαλτιμόρη, The John Hopkins University Press, 1998, σσ. 99-121.

9. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Νέα Υόρκη, The Free Press, 1968, σσ. 76-77.

10. E. Voegelin, *Modernity Without Restraint*, Κολούμπια-Λονδίνο, University of Missouri Press, 2000.

11. P. Berger, *The Sacred Canopy*, Νέα Υόρκη, Anchor Books, 1990.

12. Dodds, *Pagan and Christian*, σσ. 136-138.

13. A. Graffton – M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book:*

της βίας για την ερμηνεία του φαινομένου. Αν θέλαμε να αναδιατυπώσουμε την κριτική μας, θα λέγαμε ότι, ενώ η συγγραφέας παρουσιάζει με ενάργεια την πρόοδο της μονοδοξίας εξετάζοντας τις ενέργειες της κεντρικής πολιτικής εξουσίας, δεν προχωρά στην εξήγηση του τι πραγματικά γέννησε ή/και επέτρεψε αυτές τις ενέργειες και την επιτυχία τους. Σε αυτό ίσως παίζει ρόλο, όπως αναφέραμε, η αξιολογικά χρωματισμένη αντίθεση πλουραλισμού - μονοδοξίας στην οποία προβαίνει και η οποία αποκρύπτει το ότι οι δύο αυτοί «πόλοι» συνδέονται αιτιακά.

Ας καταστήσουμε εδώ σαφές ότι δεν θεωρούμε τη μονοδοξία μια «ευχάριστη» κατάσταση, ούτε τη λογίζουμε ως τον μόνο τρόπο πλήρωσης της ανθρώπινης ανάγκης για νοηματική τάξη. Είναι κρίσιμο όμως να σταδμίσουμε στις επιπτώσεις της διάβρωσης του ηθικού υποστρώματος μιας κοινωνίας, των κοινών της παραδοχών, των αντιλήψεων περί του δέοντος και του μη δέοντος, περί αυτού που επιφέρει τον έπαινο και αυτού που προκαλεί τη ντροπή ή ενοχή –αντιλήψεις χωρίς τις οποίες μια κοινωνία δεν μπορεί να συγκροτηθεί. Τα παραδείγματα είναι αρκετά: τα ομηρικά έπη αποτέλεσαν, όπως έχει ειπωθεί, τη «Βίβλο» των αρχαίων χρόνων,¹⁴ δέτοντας ένα μυθοποιημένο παρελθόν ως οδηγό για το παρόν και το μέλλον¹⁵ και δημιουργώντας μια κοινότητα παραστάσεων και μια συναισθηματική και ηθική ατμόσφαιρα (μια «σκηνοθεσία», θα έλεγε κανείς) επάνω στην οποία ρίζωσε και αναπτύχθηκε ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός στο πλαίσιο των πόλεων-κρατών· η έννοια της *romanitas* συμπύκνωνε την αυτοαντίληψη του ρωμαϊκού λαού ως μιας οικογένειας και ταυτόχρονα ιστορικής κοινότητας¹⁶ που κατευθύνεται σε έναν ιερό σκοπό/πεπρωμένο –αυτόν της αθανασίας της Ρώμης και της ευρύτερης χειραφέτησης και πολιτισμικής προόδου, όπως αποτυπώνεται στην ποίηση του Βιργιλίου¹⁷ η χριστιανική ηθική μέσα από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη και τη φιλοσοφία ιδίως των αγίων Αυγουστίνου και Θωμά Ακινάτη

Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea, Κέμπριτζ-Λονδίνο, Harvard University Press, 2006.

14. C. Mossé, *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, Αθήνα, MIET, 2015, σ. 45.

15. E. Voegelin, *Order and History*, v. II: *The World of the Polis*, Κολούμπια, University of Missouri Press, 2000, σσ. 135-136.

16. M. Oakeshott, *Διαλέξεις για την ιστορία της πολιτικής σκέψης*, Αθήνα, Τόπος, 2020, σσ. 209-212.

17. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Ινδιανάπολη, Liberty Fund, 2003, σ. 69.

οριοθέτησε τη συμπεριφορά και σκέψη των ανθρώπων του δυτικού Μεσαίωνα. Όλα τα παραπάνω αποτελούν επιτυχημένες απόπειρες με τις οποίες οι άνθρωποι συντάσσονται απέναντι στη ζωή, προσανατολίζονται αξιακά και (ανα)κατασκευάζουν το πολιτισμικό περιβάλλον τους.¹⁸ Εύλογα αναμένουμε ότι η διάβρωση τέτοιων σχημάτων θα προκαλεί όποτε επέρχεται μια σημαντική κρίση που θα επιζητεί τη λύση της (όπως και πράγματι συνέβη με κάθε ένα από τα προαναφερθέντα συστήματα αξιών). Είναι, λοιπόν, πιθανώς παρελκυστική η παρουσίαση μιας τέτοιας κρίσης ως δετικά χρωματισμένου πλουραλισμού επιλογών, σε αντιπαράθεση με μια αρνητική μονοδοξία που τον κατέλυσε.

Κλείνοντας, θα είχε ίσως ενδιαφέρον να βλέπαμε την επικαιρότητα της ύστερης Αρχαιότητας σήμερα. Η Αθανασιάδη προβαίνει σε έναν τέτοιο στοχαστικό παραλληλισμό, αναφέροντας τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό, την πολιτική μονοδοξία και την άνοδο της βίας ως σημαντικές αναλογίες ανάμεσα στο τότε και στο τώρα (σσ. 47-48). Παρ' όλα αυτά, ίσως ακόμα πιο έντονη είναι η αναλογία της αμήχανης και εναγωνίας απομάκρυνσης από κάτι παλιό και της μετάβασης σε κάτι νέο(;) που όμως παραμένει άδηλο, η οποία χαρακτήριζε την ύστερη Αρχαιότητα πριν από την άνοδο της μονοδοξίας και ταυτόχρονα μοιάζει να χαρακτηρίζει και τον σημερινό μας (δυτικό) κόσμο. Η απώλεια των σταθερών, των αξιών, των διαιρετικών τομών της «πρώτης» πολιτικής νεωτερικότητας, η διάβρωση σε ορισμένα επίπεδα του έθνους-κράτους, που αποτέλεσε το ιστορικό και συμβολικό πλαίσιο του πολιτεύματος της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η άνοδος αυταρχικών πολιτικών δυνάμεων εντός των δημοκρατιών και νέων γεωστρατηγικών οντοτήτων που διαταράσσουν το διεθνές περιβάλλον καδιστώντας το όλο και ρευστότερο: όλα τα παραπάνω μας φέρνουν για μία ακόμη φορά αντιμέτωπους με ένα αίσθημα «τέλους του αιώνα» (*fin de siècle*) και μια «εποχή αγωνίας». Από αυτή την άποψη, η περαιτέρω μελέτη της ύστερης Αρχαιότητας δεν είναι μόνο ένα ενδιαφέρον επιστημονικό εγχείρημα αλλά και μια άσκηση συλλογικής αυτογνωσίας.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΚΛΑΒΟΥΝΟΣ

18. Για τη σύλληψη και κατανόηση αυτών των αντιλήψεων χρειάζεται αυτό που ο Vico αποκάλεσε *fantasia* (I. Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Πρίνστον, Princeton University Press, 2013, σ. 15).