25/04/2019

Πνευματική ακμή και κοινωνική κρίση στον Βυζαντινό 14ο αιώνα

/ Ιστορία - Εθνικά Θέματα

Πρωτ. Γεώργιος Μεταλληνός, καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Παν. Αθηνών

Ο l4ος αιώνας ειναι αποδεδειγμένα μία από τις κρισιμότερες φάσεις της «Βυζαντινής» Ιστορίας. Η περίοδος αυτή σφραγίζεται από μία περίεργη αντινομία. Η κοινωνικο-πολιτική κρίση (δείγμα αποδιοργάνωσης και αποσύνθεσης) διαπλέκεται με πνευματικές συγκρούσεις (δείγμα ακμής και ρωμαλεότητας). Προχωρεί η εδαφική συρρίκνωση της Αυτοκρατορίας (τα εδάφη μοιράζονται Σέρβοι, Βούλγαροι και Οθωμανοί), αλλά παράλληλα σημειώνεται αναγέννηση των γραμμάτων και θεολογική-πνευματική άνθηση. Ο εμφύλιος σπαραγμός κορυφώνεται στο κίνημα των Ζηλωτών της Θεσσαλονίκης, ενώ ταυτόχρονα το «Βυζάντιο»/Ρωμανία συγκλονίζεται από τη λεγομένη «ήσυχαστική έριδα», που επιβεβαιώνει εν τούτοις την πνευματική του συνοχή και συνέχεια.

Πολιτικοκοινωνικά πράγματα και θεολογία συμπορεύονται και συμπλέκονται σε μια παρατεταμένη κρίση, ως οι δύο όψεις της ίδιας πραγματικότητας, της «βυζαντινής» κοινωνίας. Προσπάθειά μας στο κείμενο αυτό είναι η επισήμανση της ουσίας της θεολογικής και κοινωνικής συγκρούσεως και η απόπειρα ερμηνείας της συναντήσεως των δύο αυτών μεγεθών και της διαπλοκής τους.

Α’

Στους τελευταίους αιώνες της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης τρεις μεγάλες θεολογικές έριδες συνταράσσουν τη βυζαντινή κοινωνία: το αρσενιανόν σχίσμα (Ι3ος αι.), η σύγκρουση ησυχαστών-αντιησυχαστών (Ι4ος αι.) και το ενωτικό πρόβλημα (15ος αι.), που όχι μόνον αποδεικνύουν τον δυναμισμό της Ορθοδοξίας, αλλά και τη δυναμική της στη ζωή της αυτοκρατορίας. Η «ησυχαστική έριδα» έλαβε όμως τις μεγαλύτερες διαστάσεις.

α. Η συνήθης αναζήτηση των αιτίων της θεολογικής έριδος του 14ου αι. περισσότερο χαράζει προοπτικές θεωρήσεώς της παρά προσφέρει ερμηνευτική αιτιολόγησή της. Έτσι, γίνεται λόγος για καθαρά πολιτική σύγκρουση, για διένεξη κοσμικού κλήρου και μοναχισμού, για σύγκρουση αριστοτελικών και πλατωνικών στο θεολογικό πεδίο, για αντιπαράθεση δύο διαφορετικών παραδόσεων στους κόλπους της Ορθοδοξίας κ.λπ. Εμφανίζεται δηλαδή η έριδα ως καθαρά ενδοβυζαντινή υπόθεση, ακόμη και στα αίτιά της. Οι έρευνες όμως των τελευταίων δεκαετιών πείθουν, ότι πρόκειται σαφώς για σύγκρουση ανατολικής και δυτικής, ορθοδόξου δηλαδή και φραγκολατινικής παραδόσεως, που έλαβε χώραν επί «βυζαντινού» εδάφους. Την έριδα όχι μόνο την προκάλεσε, αλλά υπήρξε υπεύθυνος και για την οξύτητά της, ένας «μοιραίος» άνθρωπος, ο μοναχός Βαρλαάμ ο Καλαβρός, η παρουσία του οποίου στην ελληνική Ανατολή επιβεβαίωσε τη ρήση: contraria juxta se posita magis illucescunt (τα αντίθετα, τοποθετούμενα το ένα πλησίον του άλλου, φωτίζονται περισσότερο).

Ο Βαρλαάμ (1290-1348), λόγιος μοναχός από τη «Μεγάλη Ελλάδα», σπουδασμένος στη Ρώμη (μαθηματικά, φιλοσοφία καί θεολογία) ήταν ενθουσιώδης υποστηρικτής της αναβιώσεως της πλατωνικής και αριστοτελικής φιλοσοφίας (ουμανιστής). Ανταποκρινόταν, έτσι, στο ιδανικό της παλαιολόγειας εποχής και γι’αυτό, όταν επισκέφθηκε (1330) -μιμούμενος τον Ιωάννη Ιταλό- τα πάτρια εδάφη (Άρτα – Θεσσαλονίκη – Κωνσταντινούπολη), έγινε δεκτός με τιμές. Διορίσθηκε καθηγητής στην Πόλη (επί Ανδρονίκου Γ’ Παλαιολόγου) και του ανατέθηκαν θεολογικές αποστολές, διότι δεν εξετιμάτο μόνον ως λόγιος, αλλ’ εθεωρείτο και ορθόδοξος. Γρήγορα όμως θα αποδειχθεί ότι η Ορθοδοξία του περιοριζόταν στα λόγια, ενώ απουσίαζαν σ’αυτόν οι γνήσιες θεολογικές προϋποθέσεις. Αφορμή για ταν αποκάλυψη του αντιορθόδοξου φρονήματός του έδωσε η στάση του απέναντι στην ησυχαστική πρακτική, έστω και μετά την ατελή πληροφόρησή του γι’αύτήν. Η

μέθοδος και κυρίως το φρόνημα του ησυχασμού είναι γνωστά σ’αυτόν, που ζει μέσα στην ορθόδοξη πραγματικότητα και μόνο ο ησυχαστής μπορεί να τα κατανοήσει. Ο Βαρλαάμ, όπως απέδειξαν τα πράγματα, δεν είχε τις κατάλληλες γι’αυτό προϋποθέσεις. Στην Ανατολή μετέφερε ένα διαφορετικό χριστιανισμό, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα να συνειδητοποιηθεί η αλλοτρίωση και αποστασιοποίηση της δυτικής χριστιανικής κοινωνίας μετά την καθολική εκφράγκευσή της (11ος αι. -σχίσμα). Η ιδιοσυγκρασία του Βαρλαάμ και κυρίως η έπαρση για την παιδεία του τον οδήγησαν στην απόφαση να γελοιοποιήσει τους Ησυχαστές και την ασκητική μέθοδό τους, χαρακτηρίζοντάς τους όχι μόνο «ομφαλοψύχους», αλλά και αιρετικούς (μασσαλιανούς). Το 1337 ήλθε στη Κωνσταντινούπολη, για να προκαλέσει συνοδική καταδίκη των Ησυχαστών, θεωρώντας την παράδοσή τους ξένη προς την Ορθοδοξία, που αυτός δήθεν εκπροσωπούσε. Αυτό ήταν και το έναυσμα για την ανοικτή πια σύγκρουση.

β. Την υπεράσπιση των Ησυχαστών και της ασκητικής μεθόδου τους ανέλαβε ο αγιορείτης μοναχός Γρηγόριος Παλαμάς. Γιος συγκλητικού, γεννήθηκε περί το 1296 και έκαμε σπουδαίες φιλοσοφικές σπουδές κοντά στο μεγάλο ουμανιστή Θεόδωρο Μετοχίτη. Δεν τον κέρδισε όμως η λογιοσύνη. Ενωρίς στράφηκε στην άσκηση και μυήθηκε στην αυθεντική ασκητική παράδοση κοντά σε μεγάλους Γέροντες (Θεόληπτο Φιλαδελφείας-πατριάρχη Αθανάσιο και Νείλο τον εξ Ιταλών). Όταν άρχισε ο διάλογος με τον Βαρλαάμ, είχε ήδη μακρά ασκητική εμπειρία, αποκτημένη στο Παπίκιον Όρος και από το 1331 -μονιμότερα- στον Άθωνα.

Ο Γρηγόριος πληροφορήθηκε στη Θεσσαλονίκη τις θέσεις του Βαρλαάμ στο ζήτημα της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (Filioque), έδειξε δε την πατερικότητά του με την άμεση επισήμανση της αντιπατερικότητας των θεολογικών προϋποθέσεων και κριτηρίων του εκ Καλαβρίας Μοναχού: υποκατάσταση της πατερικής μεθόδου με φιλοσοφικούς-διαλεκτικούς συλλογισμούς, χρήση δηλαδή της διαλεκτικής (φιλοσοφικής) μεθόδου στη θεολόγηση. Στα αντιησυχαστικά κείμενα του Βαρλαάμ απάντησε ο Γρηγόριος με τρεις «τριάδες» «Υπέρ των ιερώς Ησυχαζόντων», αποδεικνύοντας όχι μόνο την αντιπατερικότητα -και συνεπώς την αντιεκκλησιαστικότητα- του αντιπάλου, αλλά και τη συνέχιση της πατερικής παραδόσεως εκ μέρους των Ησυχαστών. Η συζήτηση, που γρήγορα εξελίχθηκε σε ευρύτερη διένεξη, μεταφέρθηκε από τη Θεσσαλονίκη στην καρδιά της αυτοκρατορίας, την Πόλη. Από τη χρήση διαλεκτικών συλλογισμών στη θεολόγηση (εκφιλοσόφηση της πίστεως) ο διάλογος προχώρησε στην ησυχαστική ασκητική μέθοδο και τα αποτελέσματά της (θεοπτική εμπειρία, εξ ου και ο όρος «θεολογία της θεοπτίας» -Στυλ. Παπαδόπουλος), την σωτηριολογική διάσταση του προβλήματος και κυρίως τη διάκριση ουσίας και ενεργείας στον Θεό, ως και τη δυνατότητα και τον τρόπο θεώσεως, κοινωνίας

δηλαδή κτιστού και Ακτίστου.

γ. Ο Ησυχασμός, ως ζωή εν αγίω Πνεύματι, συνιστά την πεμπτουσία της εκκλησιαστικής παραδόσεως, ταυτιζόμενος ακριβώς με αυτό που περικλείει και εκφράζει ο όρος Ορθοδοξία. Ορθοδοξία έξω από την ησυχαστική παράδοση είναι αδιανόητη και ανύπαρκτη. Η ησυχαστική δε πρακτική είναι η «λυδία λίθος» για την αναγνώριση της αυθεντικής χριστιανικότητας. Ο Ησυχασμός, ανταποκρινόμενος στον σκοπό της παρουσίας της Εκκλησίας ως σώματος Χριστού στον κόσμο, μπορεί να χαρακτηρισθεί «ασκητική θεραπευτική αγωγή» (π. Ι. Ρωμανίδης) και έγκειται στην προσπάθεια αποκαταστάσεως της «νοεράς λειτουργίας» στην καρδιά του πιστού. Προϋπόθεση της ησυχαστικής πράξεως είναι η αγιογραφική διάκριση νου («πνεύματος» του ανθρώπου) καί λόγου (διανοίας). Ο νους εκκλησιαστικά είναι ο «οφθαλμός» της ψυχής και όργανο θεογνωσίας. Στην κανονική λειτουργία του ο νους εδρεύει στην καρδιά. Όταν αδρανοποιηθεί η λειτουργία του (πτώση), συγχέεται με τη διάνοια και τους λογισμούς της. Στη φυσική του λειτουργία ο νους είναι έμπλεως χάριτος (ναός Θεού) και προσεύχεται αδιάλειπτα. Έχει δηλαδή την «αέναη μνήμη» του Θεού (νοερά ευχή) και ετοιμάζει τον άνθρωπο για την ένωσή του με το Θεό (θέωση). Η νοερά ευχή, συνεπώς, είναι η φυσική λειτουργία του νου μέσα στη καρδία, η οποία πέραν από τη βιολογική, έχει και πνευματική λειτουργία. Η προσευχητική λειτουργία του νου μέσα στην καρδία είναι ένα μνημονικό σύστημα, παράλληλα με το κυτταρικό και εγκεφαλικό, αλλά ασύλληπτο -και γι’αυτό άγνωστο- στην επιστήμη. (Στα σημειούμενα στη βιβλιογραφία έργα του π. Ι.Ρωμανίδη και του π. Ι.Βλάχου βρίσκει κανείς εκτενείς για το θέμα αυτό αναλύσεις).

Σκοπός του Ησυχασμού είναι η κάθαρση της καρδίας καί του νου, αντίστοιχα, από τα πάθη (μεταβολή των διαβλητών παθών σε αδιάβλητα) και από τους λογισμούς (όλους, καλούς και κακούς). Η διαδικασία αυτή ονομάζεται πατερικά θεραπεία, διότι μέσω αυτής θεραπεύεται ο νους και ανακτά τη φυσική λειτουργία του. Τότε το άγιον Πνεύμα προσεύχεται («εντυγχάνει», Ρωμ. 8, 24) σ’αυτόν «αδιαλείπτως» (Α’ Θεσ. 5, 17), ενώ η διάνοια συνεχίζει τη δική της φυσική λειτουργία. Στη συνάφεια αυτή πρέπει να λεχθεϊ, ότι και ο Ινδουισμός γνωρίζει την ύπαρξη του νου και με τις μεθόδους του τον κενώνει από τους λογισμούς. Λόγω όμως της αγνοίας του Χριστού ως και του ειδωλολατρικού προσανατολισμού του, αδυνατεί να τον πληρώσει με (άκτιστη) χάρη. Έτσι, η σκανδαλιστική για πολλούς «σύμπτωση» Ορθοδοξίας και Ινδουισμού περιορίζεται στα φαινόμενα. Με την έλευση («επίσκεψιν») του Αγίου Πνεύματος, που ακολουθεί τη θεραπεία, ο νους γίνεται «ναός» του (Α’ Κορ.6, 19) και ο άνθρωπος μέλος του σώματος του Χριστού (Α’ Κορ.12, 27· Ρωμ. 8, 9). Το πνευματικό αυτό στάδιο ονομάζεται στη φιλοκαλική γλώσσα «φωτισμός» και είναι η προϋπόθεση της θεώσεως, του δοξασμού μέσα

στην άκτιστη φυσική Χάρη (ενέργεια) της Αγίας Τριάδος. Έτσι, αποδεικνύεται ο Χριστιανισμός, ως Ορθοδοξία, υπέρβαση της θρησκείας (ριτουαλισμού, θρησκευτικής καθηκοντολογίας). Η θρησκειοποίηση του Χριστιανισμού είναι η ριζική αλλοτρίωσή του.

Ο καθηγητής π. Ι. Ρωμανίδης έχει εύστοχα επισημάνει τη μεθοδολογική συγγένεια του Ησυχασμού με τις θετικές επιστήμες, στο χώρο των οποίων κατατάσσει και τη Θεολογία. Η Φιλοκαλία (αναφορά στη νηπτική παράδοση) καταδεικνύει αυτή τη συγγένεια, παραπέμπουσα στις φανερώσεις της θεώσεως (άφθαρτα λείψανα και θαυματουργά). Η Ορθόδοξη Ενορία (κοσμική και μοναστική) έχει αποστολή θεραπευτική. Αυτή την παράδοση όμως τον 14ο αι., όπως και σήμερα, διέσωζε πολύ περισσότερο από την κοσμική, η μοναστική ενορία και αυτής της παραδόσεως υπεραμύνονταν οι Αγιορείτες Πατέρες με αρχηγό τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά. «Ο κεντρικός άξων της Ορθοδοξίας δεν είναι μόνον η Αγία Γραφή, τα συγγράμματα των Πατέρων και αι Τοπικαί και Οικουμενικαί Σύνοδοι, αλλά κυρίως η παράδοσις της εμπειρίας της θεωρίας (θεώσεως) από την μίαν γενεάν εις την άλλην» (π. Ι.Ρωμανίδης). Ορθόδοξα, αυθεντία δεν είναι τα κείμενα, αλλ’οι έχοντες την εμπειρία της θεώσεως. Αντίθετα, η πρόταξη των κειμένων οδηγεί στην ιδεολογικοποίηση της παραδόσεως. Αληθής θεολόγος στην Ορθοδοξία είναι ο Θεόπτης, ο δε περί Θεού λόγος (Θεολογία) είναι καρπός της εμπειρίας της θεώσεως. Χωρίς αυτές τις προϋποθέσεις είναι αδύνατο να κατανοήσει κανείς τη θεολογική έριδα του 14ου αιώνα.

Από τα τέλη του 13ου αι. παρατηρείται τόνωση της ησυχαστικής παραδόσεως, ως συνέχεια της μέσω του αγίου Συμεών, του «Νέου Θεολόγου» (+1022 ή 1037), σημειωθείσης πνευματικής αναγεννήσεως, με κέντρο το Άγιον Όρος. Ο Μοναχισμός της Ορθοδοξίας δεν έχασε ποτέ τον ησυχαστικό προσανατολισμό του, σ’αντίθεση με τη Δύση, στην οποία η γενικότερη αλλοτρίωση συνδέεται άμεσα με την αλλοτρίωση του μοναχισμού της. Αυτή την αλλοτρίωση ενσάρκωνε και ο μοναχός Βαρλαάμ, μολονότι προερχόταν από περιοχή, στην οποία είχε ανθήσει ο αυθεντικός μοναχισμός και είχε αναδείξει μεγάλες οσιακές μορφές, ως τη νορμανδική κατάκτηση της Κ. Ιταλίας (1071). Ο Βαρλαάμ απέδειξε με την αντιησυχαστική στάση του, ότι ήταν ολότελα ξένος προς την ησυχαστική παράδοση, την ασκητική-εμπειρική δηλαδή θεμελίωση της εκκλησιαστικής θεολογήσεως και γι’αυτό ο Γρηγόριος Παλαμάς τον αποκαλούσε «λατινέλληνα», διότι ήταν σαφώς «φραγκολατίνος» στην ψυχοσύνθεσή του.

δ. Το πρόβλημα, πού τέθηκε με την παρέμβαση του Βαρλαάμ, ήταν, αν η θεραπεία του νου (κάθαρση) γίνεται μέσω της ασκήσεως και της νοεράς ευχής (φωτισμού) ή μέσω της φιλοσοφίας (διανοητικού στοχασμού). Έτσι όμως ετέθη στην πράξη το

πρόβλημα της σχέσεως της «θείας» προς την «έξω» ή «θύραθεν» σοφία. Ο Παλαμάς διέκρινε -πατερικά- δύο σοφίες: τη θεία και την έξω, σαφώς διακρινόμενες μεταξύ τους, διότι χρησιμοποιούν διαφορετικό καθεμιά χώρο (καρδία-εγκέφαλος). Την «σοφία του αιώνος τούτου» (Α' Κορ.2,6) ο ησυχαστής αντικαθιστά στη θεολόγηση με τη σοφία του Θεού, πού προϋποθέτει την ενεργό παρουσία της ακτίστου ενεργείας του Θεού στην καρδιά του πιστού. «Τη γαρ φυσική ταύτη η έξω παιδεία βοηθεί, πνευματική δε ουδέποτε γένοιτ'αν, ει μη μετά της πίστεως και τη του Θεού συγγένοιτο αγάπη, μάλλον δε, ει μη προς της αγάπης και της εξ αυτής εγγινομένης χάριτος αναγεννηθείη και άλλη παρά την προτέραν γένοιτο, κοινή τε και θεοειδής, αγνή, ειρηνική, επιεικής, ήτις δη και άνωθεν σοφία (Ιακ. 3, 17) και Θεού σοφία (Α' Κορ. 1, 21.24. 2, 7) κατονομάζεται, και ως πνευματική πως, άτε τη του Πνεύματος υποτεταγμένη σοφία, τα του Πνεύματος χαρίσματα και γινώσκει και αποδέχεται. Η δε μη τοιαύτη κάτωθεν, ψυχική, δαιμονιώδης (Ιακ. 3, 15), καθάπερ ο των αποστόλων αδελφόθεος λέγει, διό και τα του Πνεύματος ου προσίεται, κατά το γεγραμμένον» (Υπέρ των ι. Ησυχ. τριάς Α', 9, 1). Η Αποκάλυψη του Θεού δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο της διανοίας του ανθρώπου, διότι υπερβαίνει κάθε κατάληψη. Γι'αυτό η παιδεία και η φιλοσοφία δεν συνιστούν προϋπόθεση της θεογνωσίας. Στη δυτική θεολογική παράδοση ισχύει το credo, ut intelligam (Αύγουστίνος). Κατά την άποψη αυτή προχωρεί κανείς με την πίστη, μέσω της φιλοσοφίας και της Γραφής, στη λογική σύλληψη της αποκαλύψεως. Η προτεραιότητα δίνεται στη διάνοια, όχι μόνο στη φυσική, αλλά και στην υπερφυσική γνώση. Για τον ορθόδοξο-ησυχαστή η «έξω» σοφία ως προς την Θεογνωσία είναι μέγεθος αδιάφορο. Γι'αυτό η θέωση είναι υπόθεση κοινή εγγραμμάτων και αγραμμάτων (π.χ. Μ. Βασίλειος-Μ. Αντώνιος).

Στον Ησυχασμό ιεραρχούνται οι δύο γνώσεις και διαχωρίζονται χωρίς σύγχυση των ορίων κινήσεως και ενεργείας τους (κτιστό-άκτιστο). Ο Βαρλαάμ όμως, ούτε λίγο ούτε πολύ, έθετε στην πράξη το θέμα πληρότητας και αυτάρκειας της εκκλησιαστικής παραδόσεως, σχετικοποιώντας την και υποστηρίζοντας την ανάγκη συμπληρώσεώς της από τη θύραθεν σοφία. Τους σοφούς του κόσμου ονόμαζε «θαυμασίους», «θεόπτας» και «πεφωτισμένους», δεχόμενος, ότι έφθασαν στην ύψίστη βαθμίδα θεογνωσίας. Την προσφερομένη από την παιδεία γνώση θεωρούσε «μυστικωτέραν και υψηλοτέραν θεωρίαν», υποστηρίζοντας, ότι «ουκ έστιν άγιον είναι (τινά), μη την γνώσιν ειληφότα των όντων και της αγνοίας ταύτης κεκαθαρμένον». Και τούτο, διότι επίστευε, ότι «τας του Θεού εντολάς των (ελληνικών) μαθημάτων άνευ μη δύνασθαι καθάραι και τελειώσαι τον άνθρωπον». Απέδιδε, συνεπώς, στην έξω παιδεία σωτηριολογική σημασία, αποδυναμώνοντας και περιθωριοποιώντας την ασκητική πρακτική. Βέβαια, ανάλογες ιδέες προς εκείνες του Βαρλαάμ διετύπωναν στο θέμα αυτό και οι «ανθρωπιστές» του Βυζαντίου, δεχόμενοι την ανάγκη της επιστημονικής γνώσεως για την κάθαρση

του νου, αποδεικνύοντας, ότι, ενώ γνώριζαν τον σκοπό της πνευματικής ζωής, είχαν χάσει τη σχέση με την πρακτική της. Δεν ανεμίγνυαν όμως αυτοί τη φιλοσοφία στη θεολογία, ούτε και της προσέδιδαν σωτηριολογική σημασία. Το χώρο της μεταφυσικής εκάλυπτε γι'αυτούς η εν Χριστώ αποκάλυψη. Μόνον ο Νικηφόρος Γρηγοράς θα υπερβεί τα εσκαμμένα, συμπίπτοντας περισσότερο με τον Βαρλαάμ (Ειδική για το θέμα διατριβή εκπόνησε ο νέος και εύελπις θεολόγος κ. Δημ. Μόσχος). Γεγονός είναι, ότι οι ησυχαστές δεν απέρριπταν την «παίδευσιν» και «έξω σοφίαν» (Γρηγόριος Παλαμάς: «ου γαρ περί φιλοσοφίας ημείς απλώς λέγομεν νυν, αλλά περί της των τοιούτων φιλοσοφίας», όπ.π. Α,1,16), συνεχίζοντας τη σχετική πατερική παράδοση (Γρηγόριος Θεολόγος: «ούκουν ατιμαστέον την παίδευσιν, επεί ούτω δοκεί τισιν», Επιτάφιος εις Μ. Βασίλειον, κεφ. 11).

Η αλλοίωση των θεολογικών κριτηρίων του Βαρλαάμ είναι ευδιάκριτη και σ' άλλους χώρους. Ο Βαρλαάμ διέκρινε «αδιάλειπτη προσευχή» και «νοερά ευχή», ενώ πατερικά συμπίπτουν. Τη νοερά ευχή συνέχεε με την έκσταση του νου από το σώμα (νεοπλατωνισμός). Κατά τον Παλαμά όμως «έκσταση» του νου δεν σημαίνει έξοδο από το σώμα, αλλά από το «σωματικό φρόνημα». Ούτε, πάλι, η «έκσταση» ταυτίζεται ησυχαστικά με τη θέωση, αλλά με την αδιάλειπτη ή νοερά ευχή και δύναται, όταν ο Θεός θελήσει, να οδηγήσει στη θέωση. Ο ησυχαστής επιδιώκει συνέλιξη του νου όχι μόνο στο σώμα ή την καρδία, αλλά και στον εαυτό του («Ημείς δε, μη μόνον πάλιν είσω του σώματος και της καρδίας, αλλά και τον αυτόν αυτού πάλιν είσω πέμπομεν νουν» (Α', 2, 4). Αντίθετα ο Βαρλαάμ δίδασκε «κακώς ποιείν ένδον του σώματος σπεύδοντας [...] εμπερικλείειν τον νουν», αλλά «έξω του σώματος [...] παντί τρόπω τούτον εξωθείν» (στο ίδιο). Η βαρλααμική θέση κρίνεται από τον Παλαμά «δαιμονική» και «ελληνική πλάνη» (ειδωλολατρία). Κατά τους ησυχαστές άλλωστε, ο πλατωνισμός οδηγεί στην ειδωλολατρία.

ε. Θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς: ποια παράδοση εκπροσωπούσε ο Βαρλαάμ; Διότι έχει διατυπωθεί ο ισχυρισμός, ότι ο μεν Παλαμάς είναι βιβλικός πατερικός, ο δε Βαρλαάμ ανήκει σε μια ελληνίζουσα πατερική παράδοση. Ο Βαρλαάμ θεωρήθηκε, ότι ανήκε στην παράδοση Διονυσίου του Αρεοπαγίτου, Ευαγρίου Ποντικού, Γρηγορίου Νύσσης και Μαξίμου, ενώ ο Παλαμάς χαρακτηρίσθηκε συνεχιστής της παραδόσεως Μακαρίου του Αιγυπτίου. Εξ άλλου ο Βαρλαάμ και οι οπαδοί του παρουσιάζονται συχνά ως απλοί ουμανιστές, πλατωνικοί και νομιναλιστές. Μέσα από αυτή την ερμηνευτική προοπτική παρουσιάζεται ο Γρηγ. Παλαμάς επί κεφαλής δήθεν μιας βιβλικής ησυχαστικής παρατάξεως, που κατατρόπωσε την ελληνίζουσα, πατερική, ησυχαστική παράδοση του Βαρλαάμ. Αυτό σημαίνει, ότι έριζαν μεταξύ τους δύο ενδοβυζαντινές ησυχαστικές παραδόσεις.

Οι έρευνες του π. Ρωμανίδου απέδειξαν τη διχοτόμηση αυτή της ησυχαστικής παραδόσεως ολότελα εσφαλμένη. Τα αρεοπαγιτικά συγγράμματα και ο άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής επέχουν θέση αυθεντίας στη θεολογία του Παλαμά. Ο Βαρλαάμ δεν ήταν παρά τυπικός φορέας της φραγκολατινικής θεολογικής παραδόσεως, που υπήρξε καρπός της υποκαταστάσεως της πατερικής θεολογίας με τη σχολαστική. Ο Ησυχασμός όμως είναι στην ουσία του αντιμεταφυσικός, διότι απορρίπτει κάθε αναλογία (σχέση) κτιστού και Ακτίστου (analogia entis ή analogia fidei). Η Μεταφυσική, αντίθετα, την προϋποθέτει. Η κοινωνία του Ακτίστου με το κτιστό γίνεται μέσω των ακτίστων θείων ενεργειών. Η θέση αυτή, όπως και η διάκριση ουσίας και ενεργείας στον Θεό, είναι θεμελιακές προϋποθέσεις της πατερικής θεολογήσεως. Γι’αυτό και συμπεριελήφθη στη θεματική της διενέξεως Βαρλαάμ-Παλαμά.

Η Δύση μέσα στον σχολαστικισμό έχασε τη διάκριση ουσίας και ενεργείας στο Θεό, ο δε Θωμάς Ακινάτης, ο κορυφαίος του σχολαστικισμού, δεχόταν ότι ο Θεός είναι «καθαρά ενέργεια» (actus purus), το «πρώτον κινούν ακίνητον» του Αριστοτέλους. Γνώση, συνεπώς, του Θεού σημαίνει γνώση της ουσίας του. Ρίζα και πηγή αυτής της διδασκαλίας για τον Θεό είναι ο Αυγουστίνος. Η ταύτιση ουσίας και ενεργείας στο Θεό είναι αυγουστίνεια, όπως και η δυνατότητα γνώσεως της θείας ουσίας (ευνομιανισμός). Στην περί Θεού διδασκαλία ο Αυγουστίνος ταυτιζόταν με τον ακραίο αρειανό Ευνόμιο. Γραφικά και Πατερικά η θεία ουσία είναι απρόσιτη και αμέθεκτη· η θεία ενέργεια όμως είναι (υπό προϋποθέσεις) προσιτή και μεθεκτή. Ιστορικές επακριβώσεις αυτής της εμπειρίας είναι η θεοπτία του Μωϋσέως στο Σινά, η εμπειρία των μαθητών στο Θαβώρ (Μεταμόρφωση) και η Πεντηκοστή. Ο Αυγουστίνος δεχόταν (και) στις περιπτώσεις αυτές αποκάλυψη του Θεού, όχι άμεση, άλλά διά διαμέσων κτιστών.

Αυτής της παραδόσεως ήταν -κατά τον π.Ι. Ρωμανίδη- φορέας ο Βαρλαάμ. Γι’ αυτό ονόμαζε την μέσω του Θαβωρίου φωτός αποκάλυψη «χείρω νοήσεως», κατώτερη δηλαδή από τη γινομένη στο νου, αλλά και αυτής της απλής νοήσεως. Πατερικά όμως το Θαβώριο φως είναι άκτιστη θεότητα και δόξα (βασιλεία) της Αγίας Τριάδος. Έτσι εξηγείται, γιατί η αληθινή φύση του Θαβωρίου φωτός βρέθηκε στο επίκεντρο του θεολογικού προβληματισμού στη διένεξη Βαρλαάμ-Παλαμά. Ο Βαρλαάμ δεν μπορούσε να κατανοήσει -και περισσότερο να αποδεχθεί- την ησυχαστική παράδοση, με την οποία τίποτε δεν τον συνέδεε. Αισθανόταν απέναντί της, όπως ένας δυτικός ή δυτικίζων στα σημερινά χρόνια. Την πατερική παράδοση την δεχόταν μεν; αλλά την ερμήνευε με δυτικά κριτήρια, με τις προυποθέσεις της φραγκολατινικής θεολογίας. Η νοοτροπία, που ενσάρκωνε ο Βαρλαάμ, θα κορυφωθεί στον Γίββωνα. Ο Άγγλος αυτός ιστορικός (1737-1794), που εξέφρασε

με κλασικό τρόπο τη συνείδηση της Δύσεως για τη ρωμαΐϊκη Ανατολή, είδε τον ησυχασμό κατά τρόπο παρόμοιο με εκείνον του Βαρλαάμ. Το εσωτερικό φως των Ησυχαστών ήταν γι’αυτόν «προϊόν μιας κακόγουστης ιδιοτροπίας· δημιουργία ενός κενού στομάχου και ενός κούφιου μυαλού». Ο ησυχασμός -δέχεται στη συνέχεια- είναι η κορύφωση «των θρησκευτικών ανοησιών των Γραικών»! Αυτές οι προκαταλήψεις, παγιωμένες στην ευρωπαϊκή συνείδηση μέσω της παιδείας, διαμορφώνουν τη δυτική στάση έναντι της Ορθοδόξου Ανατολής, και ιδιαίτερα έναντι του Ελληνισμού, ως σήμερα. Η «έκπληξη», συνεπώς, για τη στάση των Δυτικών Ηγεσιών έναντι της Ελλάδος σήμερα προδίδει άγνοια της ιστορίας

Β’

α. Η αποχώρηση του Βαρλαάμ (1341) δεν σήμανε και το τέλος της θεολογικής διενέξεως, η οποία συνεχίσθηκε ως ενδοβυζαντινή πια υπόθεση, με την παρέμβαση των «βυζαντινών» Σχολαστικών, όπως ο πρώην μαθητής του Παλαμά Γρηγόριος Ακίνδυνος και ο λόγιος Νικηφόρος Γρηγοράς. Όσοι λόγιοι είχαν χάσει κάθε ζωντανή σχέση με την εμπειρική πατερική θεολόγηση ή συνέχιζαν τον τύπο του σοφού, που είχε ήδη ενσαρκώσει ο Μ.Ψελλός και περισσότερο ο Ι.Ιταλός, σε ορισμένα θέματα, όπως λ.χ. η αποτίμηση της «έξω» σοφίας, η διάκριση ουσίας και ενεργείας στον Θεό κ.ά., συντάχθηκαν με τον Βαρλαάμ και έδωσαν συνέχεια στην αντιησυχαστική του στάση. Η ανάμειξη εξ άλλου ολίγων μεν, αλλά με μεγάλη επιρροή μοναχών -πάντοτε αγαπητών στο λαό- επεξέτεινε την κρίση στην πλατειά λαϊκή βάση, δεδομένου ότι ο «βυζαντινός άνθρωπος ήταν ζώον θρησκευτικόν» (Nicol), ώστε η διαπλοκή εκκλησιαστικών και πολιτικών πραγμάτων να είναι μόνιμη κοινωνική πρακτική. Η κοινωνία, ιδιαίτερα της Κωνσταντινουπόλεως και της Θεσσαλονίκης, διαιρέθηκε σε Ησυχαστές και Αντιησυχαστές, Παλαμικούς και Αντιπαλαμικούς. Το ρήγμα, που σημειώθηκε, έτσι, στον κοινωνικό ιστό, εξέφραζε τον μονίμως σοβούντα «δυϊσμό» της «βυζαντινής» λογιοσύνης στη στάση έναντι της πατερικής παραδόσεως.

Ο Γρηγ. Παλαμάς κατηγορήθηκε επανειλημμένα ως αίτιος της πνευματικής έριδος, όπως και ο Ησυχασμός, ως αιτία δήθεν της αποδυναμώσεως της αυτοκρατορίας. Είναι όμως πια εξακριβωμένο, ότι ο Βαρλαάμ ήταν εκείνος, που υποκινούσε την εναντίον του Παλαμά πολεμική, ο δε Ησυχασμός λειτούργησε ενωτικά στην περαιτέρω πορεία του Γένους στο σύνολό του. Το πρόβλημα στην ουσία έγκειται αλλού. Η θεολογική έριδα συνέπεσε με μιά οξύτατη πολιτικοκοινωνική κρίση, που κορυφώθηκε σε μια πρωτοφανή κοινωνική έκρηξη, ώστε η πνευματική διάσταση να καταστήσει το ρήγμα βαθύτερο, χωρίς όμως και να ευθύνεται γι’αυτό.

Ήδη το 1321 εξερράγη ο πρώτος εμφύλιος πόλεμος μεταξύ Ανδρονίκου Β’ και Ανδρονίκου Γ’ για το πρόβλημα της διαδοχής. Το τέλος του 1341 σημειώθηκε, εξ

άλλου, νέα διάσταση της αυτοκρατορίας, ο β’ εμφύλιος πόλεμος (σύγκρουση Ι. Καντακουζηνού και Ι. Παλαιολόγου). Στις 26 Οκτωβρίου 1341 ο σφετεριστής του θρόνου Καντακουζηνός ανακηρύχθηκε από τον στρατό βασιλέας στο Διδυμότειχο και στις 19 ή 20 Νοεμβρίου ο Ι.Παλαιολόγος στέφθηκε βασιλέας στην Πόλη από τον Πατριάρχη Ιωάννη Καλέκα. Την ίδια ακριβώς εποχή ο Γρηγόριος Ακίνδυνος ανανέωσε τη θεολογική διένεξη, χρησιμοποιώντας ως όργανο κατά του Παλαμά τον αμύητο στα θεολογικά και φανατικό αντιπαλαμικό Ιω. Καλέκα. Το θεολογικό πρόβλημα επικεντρώθηκε στη φάση αυτή στη σχέση θείας ουσίας και ενεργείας και η θεολογική διαπάλη συνεχίσθηκε παράλληλα με την πολιτική σύγκρουση με ευνόητες αλληλοπεριχωρήσεις.

Ο β’ εμφύλιος, πολύ σφοδρότερος και ευρύτερος του πρώτου, έλαβε καθαρά κοινωνικό χαρακτήρα, ώστε να μπορεί άφοβα να χαρακτηρισθεί «κοινωνικός πόλεμος». Πρωταγωνιστικό ρόλο σ’αυτόν έπαιξαν τα λαϊκά στρώματα, τα οποία έσπευσαν να «χρησιμοποιήσουν» ΑπΌ την αρχή οι αντιμαχόμενες δυνάμεις. Ήδη ο Ιωάννης Απόκαυκος, Αντιβασιλέας και υποστηρικτής του Ι. Παλαιολόγου, ξεσήκωσε στην Κωνσταντινούπολη τον «δήμον» το 1341 κατά του Καντακουζηνού. Η λεηλασία του σπιτιού του τελευταίου λειτούργησε κατά κάποιο τρόπο προγραμματικά, διότι πολύ γρήγορα θα σημειωθεί ευρύτερη λαϊκή εξέγερση, που θα αναπτυχθεί ανεξέλεγκτα. Η κοινωνική όμως στροφή της εμφύλιας ρήξης σφραγίσθηκε με την εμφάνιση και ανάμειξη στις λαϊκές κινητοποιήσεις μιας ομάδας στη Θεσσαλονίκη, που έφεραν το όνομα Ζηλωτές. Η παρέμβασή τους (1342) και τα επακόλουθά της συνιστούν την τραχύτερη έκφραση της πολιτικής ιδεολογίας στο «Βυζάντιο»/Ρωμανία.

Η δεύτερη ιεραρχικά και, στην ουσία, πρώτη πόλη της Αυτοκρατορίας την περίοδο αυτή, η Θεσσαλονίκη, έγινε το επίκεντρο της κοινωνικής εξεγέρσεως. Η πόλη ήδη από τον 7ο αιώνα (αραβική εξάπλωση) είχε αναδειχθεί σε δεύτερο κέντρο της αυτοκρατορίας και τον 10ο αιώνα αριθμούσε 200 χιλιάδες κατοίκους. Τον 14ο αιώνα εξακολουθούσε να είναι πολυάριθμη πόλη και ακμαίο αστικό κέντρο (διεθνής αγορά), με ισχυρές συντεχνίες (ναυτικοί, έμποροι), αλλά και κραυγαλέες κοινωνικές αντιθέσεις (πολλοί πτωχοί-πλούσιοι αριστοκράτες). Οι Ζηλωτές κατόρθωσαν να συσπειρώσουν τις αγανακτισμένες λαϊκές δυνάμεις και να τις χρησιμοποιήσουν για την πραγμάτωση των στόχων τους.

β. Ποια όμως ήταν η ταυτότητα των Ζηλωτών; Η έρευνα της βιβλιογραφίας πείθει, ότι το ερώτημα δεν έχει λάβει ακόμη την οριστική του απάντηση. Στις πηγές γίνεται λόγος περί «των δημαγωγών και της στάσεως εξάρχων» (Βίος αγ. Ισιδώρου) και για «καινούργιους ανθρώπους», που δεν είχαν πριν καμμιά ανάμειξη στη διακυβέρνηση (Δ. Κυδώνης). Ο Γρηγοράς τους χαρακτηρίζει «μοίρα

συρφετώδη». Ο πατριάρχης Φιλόθεος (ησυχαστής) τους ονομάζει «επήλυδες» καί «βαρβάρους», προσθέτοντας: «εκ τε των ημετέρων εσχατιών [...] συνελθόντων». Η επικρατούσα σήμερα άποψη είναι ότι ήσαν κοινωνικό «στρώμα», που «ξεχώριζαν από τον υπόλοιπο πληθυσμό» (Α.Λαΐου). Παρεδόθη ακόμη ότι ονομάσθηκαν «Ζηλωτές», διότι έτασσαν το συμφέρον του λαού πάνω από το δικό τους (Θωμ. Μάγιστρος).

Ο όρος «ζηλωτής», γνωστός ήδη από την Π. Διαθήκη (π.χ. Έξ. 20, 5· Α' Έσδρ. 8, 72· Β' Μακ. 4, 2) και την Κ. Διαθήκη (Πράξ. 21, 20· Α' Κορ. 14,12· Γαλ. 1, 14· Τίτ. 2, 14) πέρασε στη «βυζαντινή» κοινωνική πραγματικότητα με τη θρησκευτική του σημασία, ήδη δε στην Κ. Διαθήκη (Ρωμ.10, 2: «ζήλον έχουσιν, αλλ'οϋ κατ'επίγνωσιν») προσλαμβάνει και την αρνητική του απόχρωση, ισχυρή ως σήμερα. Από τις αρχές του 12ου αι. δρούσαν στη βυζαντινή κοινωνία δύο μερίδες εκκλησιαστικές, ασύμπτωτες μεταξύ τους και ανταγωνιστικές στην άσκηση επιρροής στην οργάνωση και διοίκηση της Εκκλησίας. Η εμφάνισή τους στη ζωή της αυτοκρατορίας εντοπίζεται ήδη στον 9ο αιώνα. Είναι οι «Ζηλωτές» και οι «Πολιτικοί». Οι πρώτοι ήσαν υπέρμαχοι της ανεξαρτησίας της Εκκλησίας έναντι της Πολιτείας, υποτιμούσαν την παιδεία και έδειχναν φανατική πιστότητα στην εκκλησιαστική παράδοση. Έχοντας στο πλευρό τους την πλειονότητα των μοναχών, επηρέαζαν αισθητά το Λαό. Οι «Πολιτικοί» είχαν διαμετρικά αντίθετη ιδεολογία· ανεκτικοί στην πολιτειοκρατία, υπέρμαχοι της σχολικής παιδείας, χαλαρά συνδεδεμένοι με την παράδοση, διέθεταν δύναμη στον κοσμικό κλήρο και στις μορφωμένες τάξεις της κοινωνίας. Έναντι της Δύσεως οι Ζηλωτές ήσαν ανθενωτικοί, ενώ οι Πολιτικοί ενωτικοί. Μια πρώτη σύγκρουση των δύο μερίδων εντοπίζεται στη διένεξη Φωτίου-Ιγνατίου (9ος αι.), αλλά η αντίθεσή τους έλαβε μεγάλες διαστάσεις επί Μιχαήλ Παλαιολόγου (σχίσμα αρσενιατών) και της ψευδενώσεως της Λυών (1274-1282). Η πάλη τότε έκλινε υπέρ των Ζηλωτών. Υποστηρίχθηκε (Βασίλιεφ), ότι η θρησκευτική αυτή μερίδα ανασυντάχθηκε τον 14ο αιώνα και αναμείχθηκε στην πολιτική ζωή, προβάλλοντας μεταρρυθμιστικές τάσεις και έχοντας τη λαϊκή υποστήριξη λόγω της κοινωνικής ακαταστασίας. Έχουν όμως έτσι τα πράγματα;

Είναι, πράγματι, σαφές -παρά τη σύγχυση των πηγών- ότι οι Ζηλωτές της Θεσσαλονίκης συνιστούσαν «κοινωνική ομάδα», διακρινόμενη από το Λαό. Συνδεόταν με τους ναυτικούς («παραθαλασσίους»), μια γνωστή συντεχνία με επί κεφαλής Παλαιολόγους. Η συνεργασία Ζηλωτών-ναυτών οφειλόταν προφανώς σε σύμπτωση συμφερόντων. Σ'άλλες πόλεις στη συνεργασία αυτή συμμετείχαν και έμποροι. Η εμφάνιση αριστοκρατών (Παλαιολόγων) στην ηγεσία δεν πρέπει να αποπροσανατολίζει. Ήταν κοινό φαινόμενο και στην Δ. Ευρώπη σε ανάλογες καταστάσεις. Οι Ζηλωτές ταυτίσθηκαν με το λαό και εξέφραζαν τα αιτήματα των

κατωτέρων κοινωνικών στρωμάτων, εν μέρει δε συνέπιπταν και με το στρατό.

Κατά τη δική μας εκτίμηση, οι Ζηλωτές της Θεσσαλονίκης ήσαν μία ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα, αποτελούμενη βασικά από μοναχούς, που έλαβε γι'αυτό και το όνομά της από τη γνωστή στο «Βυζάντιο» θρησκευτική μερίδα, λόγω των κοινών τάσεων και ανάλογης ψυχολογίας (φανατισμός). Ήταν όμως καθαρά πολιτικοποιημένη παράταξη, με σαφή κοινωνικά κίνητρα και αιτήματα: κατα των πλουσίων γεωκτημόνων και υπέρ των πενομένων και καταπιεζομένων. Το ότι και μη πολιτικοποιημένοι «Ζηλωτές» είναι δυνατόν να συνέπραξαν, δεν μπορεί να αποκλεισθεί, αφού τον κύριο όγκο της παρατάξεως των Ζηλωτών αποτελούσαν μοναχοί, αλλά και επαίτες και πένητες. Η παρουσία μεγάλου αριθμού μοναχών εξηγεί και την απουσία αντιθρησκευτικών τάσεων, όπως και την κοινωνική ιδεολογία, που συντηρείται μόνιμα στο ορθόδοξο μοναστικό κοινόβιο.

Όταν ο ησυχαστής πατριάρχης Φιλόθεος τους αποκαλεί «αποστάτες από την Εκκλησία», αυτό σχετίζεται μάλλον με τη βίαιη στάση τους, που ανέτρεψε την σύμφωνα με τη γενική αντίληψη «θεόθεν» κατεστημένη τάξη, ή λόγω της αντιδράσεώς τους προς τον Γρ. Παλαμά, τον κανονικό μητροπολίτη Θεσσαλονίκης, του οποίου ο Φιλόθεος ήταν υποστηρικτής ως ομόψυχος. Άλλωστε, όπως μαρτυρείται, οι Ζηλωτές δεν δίστασαν να χρησιμοποιήσουν ως σημαία ένα σταυρό, που άρπαξαν από μία Αγία Τράπεζα, επιτιθέμενοι κατά του κυβερνήτη Συναδηνού και της αριστοκρατίας. Το λαϊκό έρεισμά τους, επίσης, ενισχύει την άποψη, ότι πράγματι πλειοψηφούσαν οι μοναχοί ανάμεσά τους. Τα διαπραχθέντα εγκλήματα δεν αποκλείουν κάτι τέτοιο, διότι ο φανατισμός τυφλώνει. Μοναχοί και μη μοναχοί, συνεπώς, πάντως πρόσωπα πολιτικοποιημένα και με δημαγωγικές ικανότητες, φαίνεται ότι βρίσκονταν στην ηγεσία του κινήματος των Ζηλωτών.

γ. Τα αίτια της στάσεως αναζητήθηκαν και επισημάνθηκαν από πολλούς ερευνητές. Σχεδόν όλοι συγκλίνουν στη θέση, ότι υπήρξαν προϋποθέσεις κοινωνικές: αθλιότητα του λαού και αίτημα για δημοκρατικότερη οργάνωση της κοινωνίας. Η επίδραση αναλόγων κινημάτων της Ιταλίας (επανάσταση Γένοβας, 1339) δεν κρίνεται αποφασιστική (Χαράνης), εφ'όσον είναι γνωστό το δημοκρατικό πνεύμα, με την ευρύτερη συμμετοχή του λαού στην εκλογή του αυτοκράτορος. Πολιτικά ή πραξικοπηματική ενέργεια του Ι. Καντακουζηνού συνιστούσε πρόκληση στη λαϊκή συνείδηση και νοοτροπία (σεβασμός της θεόδοτης μοναρχίας και της νομιμότητας). Οι Ζηλωτές εξ άλλου συνδέονταν συναισθηματικά με την οικογένεια των Παλαιολόγων, διότι μέλη της διοικούσαν τη Θεσσαλονίκη. Έπειτα, ενώ ο Καντακουζηνός ήταν σαφώς τοποθετημένος υπέρ της ενισχύσεως της κεντρικής διοικήσεως, οι Ζηλωτές επεδίωκαν αυτονομία. Η αριστοκρατική δε προέλευση του Καντακουζηνού και η υποστήριξή του από τους αριστοκράτες επέτεινε την

αντίδραση εναντίον του. Ο Λαός βρήκε την ευκαιρία να διαδηλώσει τα αντιαριστοκρατικά ή και αντιπλουτοκρατικά φρονήματά του λόγω της καταπιέσεως που υφίστατο και της οικονομικής του εξαθλιώσεως. Με τη στάση των Ζηλωτών συνδέθηκαν οραματισμοί για ριζική κοινωνική αλλαγή, οικονομική αναβάθμιση και κοινωνική αναδιάρθρωση. Πρόκειται, όπως βεβαιώνουν τα πράγματα, για έκρηξη πρωτοχριστιανικής (πρβλ. Πράξ. κεφ. 2, 4 καί 6) κοινοκτημοσύνης ή έστω κοινοχρησίας, εναντίον της αυξάνουσας κοινωνικής ανισότητας και αδικίας, λόγω της συγκεντρώσεως γης και πλούτου στα χέρια των ολίγων (προνοιαρίων κ.λπ.).

Δεν έλειψε, βέβαια, και η απόπειρα μαρξιστικής ερμηνείας των γεγονότων της Θεσσαλονίκης (λ.χ. Γ. Κορδάτος), στα όρια της αναζητήσεως ιστορικών ερεισμάτων της προϊστορίας της μαρξιστικής ιδεολογίας. Οι υπάρχουσες όμως πηγές επιτρέπουν μεν διακρίβωση κοινών σημείων, αποκλείουν όμως κάθε βεβαιότητα για πλήρη σύμπτωση ιδεολογικών προϋποθέσεων. Η απουσία στην «καθ’ημάς Ανατολήν» των φραγκογερμανικών «φυλετικών» προϋποθέσεων αποκλείει την ταύτιση, όπως ακόμη το γεγονός, ότι η στάση των Ζηλωτών στη Θεσσαλονίκη δεν ξεκίνησε ως κοινωνική επανάσταση, με αυτοτελή οργάνωση και σχεδιασμένη στοχοθεσία, αλλά αποτέλεσε κίνημα ευκαιριακό και όψη (ή φάση) του εμφυλίου πολέμου (Π. Χρήστου). Κατά την πορεία του εμφυλίου εκδηλώθηκαν και οι σοβούσες κοινωνικές αντιθέσεις και διεκδικήσεις.

Ο Λαός μόνο για τα λύση των δικών του προβλημάτων έλαβε μέρος στην επανάσταση. Καμμιά σχέση δεν διαφαίνεται προς τις γνωστές στην ιστορία «αγροτικές εξεγέρσεις». Ο χαρακτήρας της στάσεως έμεινε καθαρά αστικός και κοινωνικός. Καμμιά επίσης μαρτυρία δεν δείχνει ότι οι Ζηλωτές στράφηκαν βασικά κατά των εκκλησιών και της περιουσίας των μονών. Αντίθετα έμειναν πιστοί στο νόμιμο αυτοκράτορα καί τον υποστηρικτή του πατριάρχη Ι. Καλέκα. Κατά τον καθηγ. Nicol περίεργο είναι, ότι κατά της εκκλησίας και της περιουσίας της στρέφονταν συστηματικά οι πλούσιοι γεωκτήμονες (αριστοκράτες) και η στρατιωτική αριστοκρατία. Υπάρχει όμως και η άποψη, μαρτυρούμενη στις σύγχρονες πηγές, ότι πρόσφυγες από εδάφη, που είχαν κατακτήσει οι Σέρβοι, προστέθηκαν στους πτωχούς της Θεσσαλονίκης και ότι αυτοί πίεσαν τους Ζηλωτές να στραφούν κατά των πλουσίων, με απόληξη τις λεηλασίες. Διότι, είναι γεγονός, δεν έλειψαν στην όλη διαδικασία τα στυγερά εγκλήματα. Το 1347-49, που κατέλαβαν οι Ζηλωτές την πλήρη εξουσία στη Θεσσαλονίκη, κρήμνισαν από τα τείχη τους εγκλεισμένους στην ακρόπολη πλουσίους, ενώ άλλους κρυμμένους στην πόλη τους εφόνευσαν. Ήταν η πιο βίαιη όψη της επαναστάσεώς τους, αλλά και όλου του πολέμου.

δ. Η στάση από τη Θεσσαλονίκη επεκτάθηκε και σ’άλλες πόλεις της αυτοκρατορίας ως την Τραπεζούντα. Αυτό σημαίνει, ότι το κοινωνικό κλίμα της Θεσσαλονίκης ήταν καθολικότερο φαινόμενο. Και αυτό επιβεβαιώνεται από πολλές μαρτυρίες. Η αντίδραση επικεντρωνόταν στο πρόσωπο του Ι. Καντακουζηνού και την αριστοκρατία. Το 1345 όμως σημειώθηκε κρίση για τους Ζηλωτές και την εξουσία τους, διότι η κατάσταση άρχισε να κλίνει υπέρ του Καντακουζηνού. Ο επί κεφαλής των Ζηλωτών Μιχ. Παλαιολόγος φονεύθηκε, Ζηλωτές συνελήφθησαν, φυλακίσθηκαν ή και εξορίσθηκαν. Νέος ηγέτης των Ζηλωτών ανακηρύχθηκε ο Ανδρόνικος Παλαιολόγος, αριστοκράτης μετριοπαθής, επί κεφαλής της συντεχνίας των ναυτικών. Ο Λαός κατέλαβε και πάλι την εξουσία. Νέες σφαγές αριστοκρατών σημειώνονται, όπως του Ι. Αποκαύκου. Η εξέγερση δε κατά των πλουσίων λαμβάνει γενικό χαρακτήρα. Ασυγκράτητος ο Λαός επιδίδεται σε ένα όργιο αίματος και αρπαγών, εξασφαλίζοντας για τους ηγέτες του Ζηλωτές την εξουσία.

Οι Ζηλωτές, όπως συνάγεται από τις πηγές, ήσαν υπέρμαχοι της αποκεντρώσεως. Μολονότι η ιδεολογία τους είναι δυσπροσδιόριστη, δεν συμβαίνει το ίδιο, παρά τις ελάχιστες πληροφορίες, με το πολιτικό πρόγραμμά τους. Ήδη το θέρος του 1342 εγκαταστάθηκε κυβέρνηση στη Θεσσαλονίκη χωρίς προηγούμενο, η ανεξάρτητη Δημοκρατία της Θεσσαλονίκης, με αυτοδιοίκηση και άσκηση εξωτερικής πολιτικής. Πρόκειται μάλλον, για ένα είδος «κομμούνας», που θα διαρκέσει ως το 1350. Ο ακριβής όμως χαρακτήρας του πολιτεύματός τους είναι δύσκολο να προσδιορισθεί. Γεγονός είναι, ότι όταν απειλήθηκαν με πτώση, οι Ζηλωτές στράφηκαν στον κράλη της Σερβίας Στέφ. Δουσάν για βοήθεια. Αυτό όμως δυσαρέστησε το Λαό, σε σημείο που να προσεγγίσει τον Καντακουζηνό και να δει με συμπάθεια τους αριστοκράτες. Πέραν από την ύπαρξη ισχυρού εθνικού αισθήματος, τι άλλο μαρτυρεί αυτό από την απουσία ταξικής συνειδήσεως; Ο Λαός δεν έπαυσε να βλέπει το όλο θέμα ως ευκαιρία βελτιώσεως των συνθηκών της ζωής του και τίποτε περισσότερο.

ε. Η σύμπτωση της στάσεως των Ζηλωτών της Θεσσαλονίκης με την κορύφωση της θεολογικής έριδας οδήγησε στην διαπλοκή τους. Όχι διότι οι Ζηλωτές αναμείχθηκαν στη θεολογική (ησυχαστική) διένεξη. Όπως ελέχθη παραπάνω, μολονότι οι Ζηλωτές ονομάσθηκαν «αποστάτες της εκκλησίας», δεν περιέλαβαν στο πολιτικό πρόγραμμά τους αντιεκκλησιαστική ή αντιθρησκευτική δράση, ούτε φαίνεται ότι η Θεολογία ανέπτυξε στη δράση τους κάποια ιδιαίτερη δυναμική. Οι αντίθετες απόψεις, που ίσχυαν στο παρελθόν, οφείλονταν σε λανθασμένη συσχέτιση ενός κειμένου του Νικ. Καβάσιλα με τους Ζηλωτές, ενώ στην ουσία αναφερόταν σε άλλη υπόθεση. Η διαπλοκή θεολογίας και πολιτικής ήταν καρπός της αλληλεξαρτήσεως και αλληλοπεριχωρήσεως των δύο αυτών περιοχών του

βυζαντινού βίου. Η αναζήτηση όμως κάποιων σχέσεων αποδεικνύει την απουσία κάθε έννοιας συγκροτημένης αντιησυχαστικής ιδεολογίας εκ μέρους των πολιτικών ή (πολιτικής) αντιζηλωτικής ιδεολογίας στην παράταξη των Ησυχαστών.

Δεν ήταν, άλλωστε, σπάνιο το φαινόμενο αντίπαλοι στον ένα χώρο να παρουσιάζουν κοινή στάση έναντι του άλλου. Οι πρωταγωνιστές του εμφυλίου πολέμου Ι. Καντακουζηνός και Ι. Απόκαυκος συνέπιπταν στη φιλική στάση τους έναντι του ησυχασμού. Ο Νικ. Γρηγοράς και ο Δημ. Κυδώνης, εκ πεποιθήσεως αντιπαλαμικοί, ήσαν φίλοι και οπαδοί του Καντακουζηνού λόγω κοινών συμφερόντων. Ο πατριάρχης Ι. Καλέκας και η αυτοκράτειρα Άννα της Σαβοΐας συνεργάζονταν στο πολιτικό μέρος, αλλ'ο μεν πατριάρχης έμεινε φανατικός αντιπαλαμικός, η δε αυτοκράτειρα για ένα διάστημα υποστήριξε τον Παλαμά. Ο Λαός φερόταν και αγόταν, ως συνήθως, σ'όλη αυτή την τραγωδία. Αρχικά (1341) μεγάλο μέρος του Λαού έδειξε αντιησυχαστικές διαθέσεις, και αυτό ίσως έκαμε τους Ησυχαστές να στραφούν υπέρ του Καντακουζηνού. Δεν μπορεί όμως κανείς να ισχυρισθεί, ότι όλοι οι Ησυχαστές ακολουθούσαν τον Καντακουζηνό, ή ότι ήσαν δηλωμένοι αντιησυχαστές όλοι οι αντίπαλοί του. Ο Δ. Κυδώνης και ο Νικ. Καβάσιλας, λ.χ. διέκειντο φιλικά προς τον Καντακουζηνό, αλλά θεολογικά ήσαν σε αντίπαλες παρατάξεις. Πολλοί ανθρωπιστές, εξ άλλου, υποστήριζαν τον Παλαμά.

Οι Ζηλωτές, όσοι τουλάχιστον είχαν εκκλησιαστική προέλευση (μοναχοί), διατηρούσαν από την εποχή της Εικονομαχίας συμπάθεια προς την Παλαιά Ρώμη και αυτό τους έφερνε κοντά στους φιλενωτικούς Παλαιολόγους, έστω και αν τώρα η Ρώμη ήταν εκφραγκευμένη και αιρετική. Ως γνωστόν, ο αυτοκράτορας Ιω. Παλαιολόγος επιχείρησε να πραγματοποιήσει ένωση με τη Ρώμη και τελικά έγινε παπικός.Η προϋπόθεση αυτή ήταν αρκετή, για να στρέφονται εναντίον των Ησυχαστών. Η ταύτιση δε εκ μέρους τους του Παλαμά με τον Καντακουζηνό, λόγω του ησυχαστικού φρονήματος των δύο ανδρών, ήταν επόμενο να τους κάνει να εμποδίσουν την ενθρόνιση του Παλαμά, όταν αυτός εξελέγη μητροπολίτης της Θεσσαλονίκης (1347).

Ο Γρηγόριος Παλαμάς σ'όλη τη διάρκεια της κοινωνικής αναστατώσεως παρέμεινε γνήσιος ησυχαστής και πατερικός στις επιλογές του. Θα ήταν μεγάλη εις βάρος του αδικία η απόδοση στον Παλαμά αριστοκρατικών ιδεών. Ο Παλαμάς τάσσοντας την παράδοση της θεώσεως πάνω από την πολιτική ρευστότητα, έμεινε φιλικός απέναντι στον Ιω. Παλαιολόγο και την αυτοκράτειρα, κινούμενος και αυτός, ως γνήσιος «βυζαντινός», στο κλίμα της νομιμοφροσύνης. Η αλληλογραφία του με αγιορείτες μοναχούς αποδεικνύει τις ειρηνευτικές προσπάθειές του. Δεν κινήθηκε παραταξιακά και απέφυγε κάθε ανάμειξη υπέρ της μιας ή της άλλης παρατάξεως.

Η εμμονή του στην ησυχαστική παράδοση και η αντίθεσή του έναντι του Βαρλαάμ και των βυζαντινών αντιησυχαστών (π.χ. Γρηγοράς) είχε αποκλειστικό στόχο τη συνέχιση της πατερικότητας και τη διάσωση της πνευματικής ταυτότητας της αυτοκρατορίας. Αυτοεξορίσθηκε στην Ηράκλεια, ενοχλούμενος συχνά, αλλά μη αναμιγνυόμενος στις πολιτικές διενέξεις. Η συμπάθειά του προς τον Καντακουζηνό οφειλόταν στην προσήλωση του Καντακουζηνού στην παράδοση της Ορθοδοξίας και δεν είχε πολιτικά κίνητρα. Πρέπει να θεωρείται βέβαιο, ότι η παρουσία και δράση του Βαρλαάμ στην Ανατολή έπεισε τον Παλαμά για υπαρκτό κίνδυνο υποταγής στη Ρώμη, την πνευματική αλλοτρίωση της οποίας είχε αποκαλύψει ο Καλαβρός αντίπαλός του. Έτσι εξηγείται, ότι φάνηκε φιλικός απέναντι στον Καντακουζηνό και όταν εκείνος ήταν ακόμη φίλος και υποστηρικτής του Βαρλαάμ και προστάτης της ανθρωπιστικης αναγεννήσεως. Είναι δε γνωστό, ότι ο Παλαμάς συνέβαλε στη συμφιλίωση Ιω. Καντακουζηνού και Ιω. Παλαιολόγου.

Ο Λαός με το αλάθητο αισθητήριό του ερμήνευσε ορθά τη στάση του Παλαμά και διέγνωσε την ειλικρίνεια των προθέσεών του. Μετά την πτώση των Ζηλωτών, προς τους οποίους ο Παλαμάς φάνηκε ειρηνικός, ο Λαός τον δέχθηκε στη Θεσσαλονίκη (Δεκέμβριος 1350) με πανηγυρισμούς. Ο Παλαμάς καταδίκασε τα εγκλήματα, που είχαν διαπραχθεί από τους Ζηλωτές, αλλά εισήλθε ως ειρηνευτής στη Θεσσαλονίκη, που είχε ξαναβρεί τους κανονικούς ρυθμούς της.

Γ

Οι μέχρι σήμερα έρευνες στον 14ο αιώνα της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης παρέχουν τη δυνατότητα για την αποτίμηση τόσο της θεολογικής έριδας, όσο και των εμφυλίων συγκρούσεων, αλλά και της δυναμικής τους στην περαιτέρω ζωή της αυτοκρατορίας και τη συνέχεια του Γένους.

Είναι βέβαια γεγονός, ότι οι συνέπειες των ιδεολογικών ερίδων ήσαν τρομακτικές. Η αυτοκρατορία συρρικνωμένη ήδη εδαφικά, αποδυναμώνεται όλο και περισσότερο και μένει αθωράκιστη στις επεκτατικές διαθέσεις των γειτόνων, και κυρίως των Οθωμανών. Το 1354 οι Τούρκοι θα καταλάβουν την Καλλίπολη, πατώντας σταθερά στην ευρωπαϊκή πλευρά της αυτοκρατορίας. Το αποτυχημένο κίνημα των Ζηλωτών δε μπόρεσε να θεραπεύσει την κοινωνική δυσλειτουργία και να καταλύσει την οικονομική ανισότητα. Η αυτοκρατορία βάδιζε προς τη δύση της. Το 1402 θα περιορισθεί εδαφικά στην Πόλη, τη Θάσο, τη Σαμοθράκη, τη Λήμνο, την Τένεδο και το Μυστρά. Θα είναι έκτοτε θλιβερό λείψανο του παλαιού ένδοξου εαυτού της. Ο Ησυχασμός, όμως, ως πατερικότητα και υπαρκτική αλήθεια, θα επιβιώσει ως πνευματική παρακαταθήκη των Ρωμηών. Αυτός θα διατηρήσει ρωμαλέο το φρόνημα και αμείωτο τον ψυχικό δυναμισμό, κυρίως μέσα στην μακρόσυρτη δουλεία. Οι θέσεις όμως αυτές χρειάζονται κάποια ανάλυση.

Τον 14ο αιώνα έλαβε χώρα η πρώτη σε βάθος αντιπαράθεση Ανατολής και Δύσεως στο χώρο της εκκλησιαστικής παραδόσεως. Από τον 9ο ως τον 11ο αιώνα ανατολικοί και δυτικοί θεολόγοι συγκρούονταν με θέμα το «Filioque», επισημαίνοντας την υποκρυπτόμενη μεταξύ τών δύο θεολογιών αντίθεση, αλλά τον 14ο αιώνα για πρώτη φορά δόθηκε η ευκαιρία, με την παρουσία ενός αυθεντικού «δυτικού» θεολόγου στην Ανατολή, του Βαρλαάμ, να αναδυθούν οι θεολογικές προϋποθέσεις Ανατολής και Δύσεως και να διαπιστωθεί η ριζική διαφοροποίηση της μιας από την άλλη και το ασύμπτωτο μεταξύ τους. Η δυτική (φραγκολατινική) θεολογία και ο προερχόμενος από αυτήν ευρωπαϊκός (φραγκογερμανικός) πολιτισμός, αποδεικνύονταν απότοκα μιας αλλοτριωμένης Χριστιανοσύνης, που δεν μπορούσε πια να ονομάζεται Χριστιανισμός.

Όπως ορθά σημειώνει ο καθηγητής Χρ. Γιανναράς, «ίσως κατ’εξοχήν στον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης, είναι εναργέστερη η επίγνωση, ότι στην περίπτωση των καινοτομιών της δυτικής εκκλησίας δεν έχουμε απλώς μια καινούργια «αίρεση» του χριστιανισμού [...], αλλά [...] μια ριζική αλλοτρίωση του ίδιου του πυρήνα της εκκλησιαστικής αλήθειας, ένα διαφορετικό ‘χριστιανισμό’ στους αντίποδες του ευαγγελικού τρόπου ζωής και σωτηρίας του ανθρώπου». Η Δύση είχε διαμορφώσει, μέσα στο δαιδαλώδη ρασιοναλισμό της Σχολαστικής, έναν άλλο «χριστιανισμό», απόλυτα ασύμπτωτο με εκείνον της Ανατολής. Η ησυχαστική Θεολογία στην αυτοέκφρασή της απεκάλυψε τη διαφορά της Ορθοδοξίας από τη Δύση, ως «αντιπαράθεση της εμπειρίας στην αφηρημένη θρησκευτική πεποίθηση».

Ο γνωστός γερμανός βυζαντινολόγος Gelzer δέχθηκε, ότι ο Ησυχασμός «ανήκει στα πιο αξιόλογα -τόσο από ιστορική, όσο και από πολιτιστική πλευρά- και πιο

ενδιαφέροντα φαινόμενα όλων των εποχών». Οι ρωμηοί Ησυχαστές του 14ου αιώνα, με πρωτοπόρο τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, απέδειξαν την αδιάσπαστη πνευματική συνέχεια του «Βυζαντίου»/Ρωμανίας. Ο Παλαμάς επαναδιατύπωσε την ορθόδοξη παράδοση, φανερώνοντας την πατερικότητά του. Ο Ησυχασμός, που ενσάρκωνε και προάσπιζε ο Παλαμάς, ήταν η σπονδυλική στήλη της ζωής της Ρωμανίας επί χίλια χρόνια και το απόβαθρο -και πηγή συνάμα του πολιτισμού της. Η μακρόσυρτη όμως θεολογική διαμάχη απέδειξε προ πάντων αυτό, που και σήμερα γίνεται καθολικά πια δεκτό, ότι δηλαδή ο Ησυχασμός δεν συνιστούσε καινοτομία, όπως φανταζόταν ο ανυποψίαστος Βαρλαάμ. Ακόμη και οι Σχολαστικοί του «Βυζαντίου», που για διάφορους λόγους συντάχθηκαν μαζί του, δεν αμφισβήτησαν τον Ησυχασμό. Δεν αμφισβήτησαν δηλαδή ποτέ τη μέθοδό του, αλλά διαφωνούσαν μόνο για τις συνέπειές της, δηλαδή «ως προς την θεολογικήν αξιολόγηση των καρπών» της (Βλάσιος Φειδάς). Η αντίθεση κάποιων επισκόπων κατά των Ησυχαστών ερμηνεύεται, με αρκετή δόση αληθείας, ως έκφραση φόβου αυξήσεως του κύρους των μοναχών.

Με τις ησυχαστικές συνόδους (1341, 1347, 1351) και με την διακήρυξη της αγιότητας του Γρηγορίου Παλαμά (1368) η Ορθοδοξία απομάκρυνε τον κίνδυνο εκφιλοσοφήσεως της πίστεως και εκλατινισμού (εκφραγκεύσεώς) της. Μαζί δε με τη σωτηριολογική δύναμη της παραδόσεώς της έσωσε η Ανατολή και την κρατική αυτοτέλειά της.

Η εμμονή όμως στον Ησυχασμό είχε για το «Βυζάντιο»/Ρωμανία όχι μόνο θρησκευτική ή πολιτική, αλλά και πολιτιστική σημασία, διότι καθόρισε την περαιτέρω στάση όχι μόνο έναντι της Δύσεως, αλλά και της ελληνικής αρχαιότητας. Η Δύση -αυτό έγινε κατανοητό- όχι μόνο δεν ήταν πια ομόψυχη της Ανατολής, αλλά συνέχιζε να απειλεί, πέραν από την πνευματική, και την πολιτιστική απόστασή της. Από την άλλη πλευρά, η ελληνικότητα, που ενσάρκωναν οι σχολαστικοί του «Βυζαντίου», όπως ο Γρηγοράς (διεκήρυττε απροκάλυπτα ότι είναι «Έλλην»), διαφοροποιόταν από την ελληνικότητα, όπως αφομοιώθηκε μέσα στην πατερική παράδοση, που δεν συνιστά απλή συνέχεια της ελληνικής αρχαιότητας, αλλά υπέρβασή της στη νέα σύνθεση του ρωμαΐϊκου πολιτισμού.

Ο Ησυχασμός αποδείχθηκε η μεγαλύτερη πνευματική δύναμη για την επιβίωση του Γένους. Το «Βυζάντιο» πολιτικά προχωρούσε στην πτώση, πνευματικά όμως παρέμενε ακμαίο και αδούλωτο. Μετά την άλωση θα θιγεί μόνο το πολιτικό μέρος της ζωής του Γένους, όχι όμως και το πνευματικό, αφού «κέντρον της Ρωμαιοσύνης είναι ο θεούμενος, όστις φθάνει εις την θέωσιν εις οιανδήποτε εποχήν ή κατάστασιν, κρατικήν ή πολιτικήν» (π. Ι. Ρωμανίδης). Μόνον οι

δυτικίζοντες -ενωτικοί ομόφρονες του Βαρλαάμ- θα θεωρούν παρακμή το γεγονός, ότι η Ανατολή δεν έχει σχολαστική Θεολογία και θα φροντίσουν να την εισαγάγουν στη ζωή του Γένους. Η ορθόδοξη Ανατολή όμως του 14ου αιώνα απέρριψε τον Βαρλαάμ και τον ανάγκασε να φύγει, απορρίπτοντας την παράδοσή του. Ο Βαρλαάμ έφυγε, διότι ένοιωσε κυριολεκτικά ξένος στην Ανατολή. Οι αρχαιολάτρες-αντιησυχαστές θά εγκαταλείψουν αργότερα το «Βυζάντιον», καθώς θα πλησιάζει ο τουρκικός κίνδυνος, ή θα μένουν στραμμένοι στή Δύση, ταυτισμένοι μαζί της.

Ο Ησυχασμός όμως θα παίξει σημαντικό ενωτικό ρόλο και στα ταραγμένα πολιτικά και διασπασμένα Βαλκάνια, στα οποία, όπως άλλωστε και στη Ρωσία, ήταν ήδη γνωστός ο Ησυχασμός κυρίως μέσω του Γρηγορίου του Σιναΐτου. Οι Ησυχαστές θα μετακινούνται ελεύθερα σ'όλη την Ορθόδοξη Ανατολή, από τόπο σε τόπο, πάνω από σύνορα και εθνικές διαφορές. Αυτό το γεγονός έκαμε το μεγάλο αγιολόγο Fr. Halkin να ομιλεί για μια «Διεθνή του Ησυχασμού». Όταν σήμερα γίνεται λόγος για «ορθόδοξο τόξο», ως προπύργιο κατά του «μουσουλμανικού τόξου» της Βαλκανικής, δεν πρέπει να παραθεωρείται η ησυχαστική πνευματικότητα, η μόνη που μπορεί να εξασφαλίσει αληθινή ενότητα στα όρια της ορθόδοξης-ρωμαίικης υπερεθνικής και υπερφυλετικής ομοψυχίας. Στην ησυχαστική παράδοση θεμελιώνεται η διαβαλκανική ενότητά μας.

Ενώ οι εμφύλιοι σπαραγμοί, οι κοινωνικές ανισότητες και οι εχθρικές προσβολές θα εξασθενίσουν προοδευτικά την παρηκμασμένη ήδη αυτοκρατορία, οι πνευματικές δυνάμεις του Γένους, μέσα στην πατερική ησυχαστική παράδοση, θα αποτρέψουν τον κίνδυνο να μεταβληθεί το «Βυζάντιο»/Ρωμανία σε φραγκικό προτεκτοράτο, αλλά παράλληλα θα διασώσουν τον ψυχικό δυναμισμό του Γένους, ώστε να δουλωθεί μόνο σωματικά από την οθωμανική βαρβαρότητα. Σ' όλη τη διάρκεια της μακράς δουλείας τα μοναστήρια με την ησυχαστική παράδοσή τους θα διακρατούν την ψυχή του Γένους αδούλωτη. Η κατίσχυση όμως του αντιησυχαστικού πνεύματος στο χώρο της διανοήσεως και της πολιτικής, με την ίδρυση του Ελληνικού Κράτους (1830), θα οδηγήσει μεν στην απελευθέρωση από τη δουλεία της «Τουρκιάς», αλλά όχι και από εκείνη της «Φραγκιάς». Η βαρλααμική Δύση θα πάρει την εκδίκησή της! Η έκδοση των έργων του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά (υπό τη διεύθυνση του καθηγ. Π. Χρήστου) στη δεκαετία του 1960 και η επιστημονική προσφορά θεολόγων, όπως ο π. Ι. Ρωμανίδης, στη διερεύνηση της ησυχαστικής παραδόσεως, θα βοηθήσουν στην επανανακάλυψη των ρωμαίικων-ορθοδόξων θεμελίων μας. Είναι η αναβίωση μιας συνειδήσεως, που απλώνεται αδιάκοπα στη γενιά μας -αληθινό δώρο του Θεού στην κρισιμότητα των καιρών μας. Η εποχή μας έχει ένα σημαντικό κοινό με τον «βυζαντινό» 14ο αϊώνα και την εποχή πριν από την άλωση: την τραγική σύγχυση και αδρανοποίηση των παραδοσιακών μας κριτηρίων. Η ησυχαστική παράδοση, που ολοένα αναγεννάται,

είναι γι’αυτό ιδιαίτερα αναγκαία σήμερα, που όλα δείχνουν πως αγγίζουμε την τελική πτώση.

Βιβλιογραφία(κατ’επιλογή)

Αρβελέρ-Γλύκατζη, Ελ., Η πολιτική ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας (μεταφρ. Τ. Δρακοπούλου), Αθήνα Ι977.
Beck, H-G., Humanismus und Palamismus, XIIe Congrés International des Etudes Byzantines, 3, Belgrade 196J, σ. 63-82.
Charanis, P., “Observations on the «Anti-Zealot» Discourse of Cabasilas,”Revue des Etudes Sud-Est Europeennes, IX(I971), σ. 369-76.
Charanis P., “Internal Strife in Bytantium during the fourteenth century,” Byzantion, XV (1940-4I), σ. 208-230.
Χρήστου Π., άρθρο «Ζηλωταί» στή ΘΗΕ 6 (1965), στ. 461- 64.
Γιανναρά Χρ., Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, Αθήνα 1992.
Guilland R., Essais sur Nicéphore Gregoras, L’homme et l’oeuvre, Paris 1926.
Hrochava(V.), “La révolte des Zêlotes à Salonique et les communes italiennes,” Byzantinoslavica 22 (1961) 1-I5.
Ιστορία του Ελληνικού Έθνους (Εκδοτικής Αθηνών) Θ (1980), σ. 152 ε.ε., 375 ε.ε. (Αγγ. Λαΐου και Μ. Ανάστος).
Jugie M., «Palamas Grégoire» και «Palamite Controverse», στο Dictionnaire de Theologie Catholique, XI (Paris, 1932), σ. 1735-1818.
Κορδάτος Γ., Τα τελευταία χρόνια της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, Αθήνα, 1931. Του Ίδιου, Η Κομμούνα της Θεσσαλονίκης, 1928.
Μαντζαρίδη Γ. Παλαμικά, Θεσσαλονίκη 1983.
Meyedorff, J., Introduction á l’Etude de Gregoire Palamas, Paris 1959.
Του Ίδιου, Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social problems, London I974.
Του Ίδιου, Gregory Palamas and orthodox spirituality. N. York 1974.
Νικοδήμου Αγιορείτου, Συμβουλευτικόν Εγχειρίδιον, Εν Βόλω 1969.
Nicol, D.M., Church and Society in the last centuries of byzantium, Cambridge I979.
Του Ίδιου, The Last centuries of Byzantium, 1261-1453, London 1972.
Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ, Η ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, εκδ. «Μέλισσα», τ. Α; 1966.
Παπαδοπούλου Στ.Γ., Συνάντησις Ορθοδόξου και Σχολαστικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη 1970.
Φειδά Βλ., Ι., Εκκλησιαστική Ιστορία, τ. Β; Αθήναι 1977
Runciman St., Η τελευταία Βυζαντινή Αναγέννηση, Αθήνα 1970.
Του Ίδιου, Η Βυζαντινή Θεοκρατία, Αθήνα 1982.
π. Ρωμανίδη, Ι.Σ., Ρωμηοσύνη-Ρωμανία-Ρούμελη, Θεσσαλονίκη 1981.
Του Ίδιου, Franks, Romans, Feudalism and doctrine. An Interplay between Theology

and Society, 1981.
Του Ίδιου, Ρωμαίοι ή Ρωμηοί Πατέρες, τ.1, Θεσσαλονίκη 1984
Sevcenko I., Nicolas Cabasilas «Anti-Zealot» Discourse: A Reinterpretation, D. O. P. 11 (1957) 79-171.
Του Ίδιου, Alexios Makrembolites and his «Dialogue» between the Rich and the Poor, Zbornik, Radova 6 (1960) 187-228.
Setton, Kenneth M. (μεταφρ. Π.Π. Παναγιώτου), Το βυζαντινό υπόβαθρο της Ιταλικής Αναγέννησης, Αθήνα 1989.
Σωτηροπούλου Χ., Θέματα Θεολογίας του ΙΔ' αιώνος, Αθήναι 1987.
Tafrali, O., Thessalonique au XIVe siècle, Paris 1913.
Vassiliev A.A., Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, 324-1453 (μετάφρ. Δημ. Σαβράμη), Αθήνα 1954.
π. Βλάχου Ιεροθέου, Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία, Έδεσσα 1986.
Του Ίδιου, Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς ως αγιορείτης, (χ.τ.χρ.).
Του Ίδιου, Μικρά Είσοδος, Αθήνα 1992.
Weiss, G., Joannes Kantakuzenos- Aristocrat, Staatsmann, Kaiser and Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert, Wiesbaden I969.
Werner E., Gesellschaft und Kultur im XIV Jahrh. "Sozial- Ökonomischen Fragen", Actes du XIVe Congrés International des Etudes Byzantines, 1, Bucarest 1974, 93-110.
Ζακυθηνού Δ., «Ιδεολογικαί Συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν», Ν. Εστία 47 (1950) 794-99.