

Χάρης Μελετιάδης
Πάντειον Πανεπιστήμιο

**Για την Άλωση της Πόλης
(σημειώσεις πάνω σε μια παλιά αντίθεση)**

Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453 αποτελεί γεγονός κοσμοϊστορικών διαστάσεων, γεγονός με επιπτώσεις που υπερβαίνουν τα τοπικά και χρονικά όρια και συνδιαμορφώνουν τη φυσιογνωμία του παλαιού κόσμου κάτω από την επίδραση της κατάρρευσης του σημαντικότερου αμυντικού σχηματισμού, που είχε προοδευτικά διαμορφωθεί ήδη από την εποχή της ενιαίας ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η απόκρουση με κάθε τρόπο της βαρβαρικής διείσδυσης από την Ανατολή υπήρξε συστατικό στοιχείο της βυζαντινής πολιτικής ως τις έσχατες ώρες της ύπαρξής της. Αυτός ο μεγάλος αγώνας απολήγει στο 1453 και από πολιτισμική άποψη σημαδεύει το τέλος ενός κόσμου ολόκληρου και την απαρχή μιας νέας εποχής.

Είναι σωστό σε μέρες επετείων μνήμης να προσηλωνόμαστε στο σημείο του ιστορικού χρόνου που τιμούμε και από εκεί να επιχειρούμε να αντλήσουμε ερεθίσματα και να εδραιώσουμε στοχασμούς, που έχουν μεγαλύτερη εμβέλεια και πιο περίπλοκη ανάπτυξη από όσο μια τελολογία των πανηγυρικών λόγων θα μπορούσε να υπαγορεύσει. Στην επιλογή μας δεν έχει θέση ο πρόχειρος και επιφανειακός συναισθηματισμός: η βιόσφαιρα της ένδειας, των αδιεξόδων, του άγχους, της ευψυχίας και της αγαθής ελπίδας που συγκροτούν οι λιγοστοί κάτοικοι της Πόλης κατά την εποχή της Άλωσης συνιστούν ένα προκλητικότερο για τη σκέψη μας περιβάλλον, που διεκδικεί πιο ρωμαλέους στοχασμούς και πιο τολμηρές ιστορικές προσεγγίσεις από εκείνες που συνηθίζονται να ακούγονται στις εθνικές επετείες. Στην παρουσίαση μας δεν μπορεί να είμαστε εξαντλητικοί: επιλέγουμε από ένα εκτεταμένο όγκο δεδομένων με μια διαδικασία συνεχών αναδρομών, ξεχασμένων στιγμιότυπων να δείξουμε ορισμένες λιγότερο κοινότοπες διασυνδέσεις του γεγονότος της Άλωσης με τις παλιότερες μορφές του Βυζαντίου. Θα θίξουμε ειδικότερα δύο ζητήματα α) μια τρίδυμη μορφή, την οικουμενικότητα, την ειρήνη και την αυτοκρατορική εξουσία, η οποία φαίνεται ότι ήταν εκείνη που όπλισε με την πιο γλυκιά ελπίδα τους λιγοστούς υπερασπιστές της Πόλης. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε με άλλο λόγο το πολιτισμικό έργο της απόφασης τους να πολεμήσουν πάνω στα τείχη. β) Τα τείχη αυτά, το πανίσχυρο έρκος από τις ένδοξες μέρες, συμπολέμησαν μαζί με τον Κωνσταντίνο Παλαιολόγο και αν λύγισαν, όπως εκείνος, στέκουν ακόμη και υπενθυμίζουν ότι το Βυζάντιο μέσω της Πόλης του επιβίωσε όχι απλώς ως ανάμνηση και ως λαμπρός ερειπιώνας, αλλά ως εντελής πολιτισμική μορφή με ευρύτερη διαμορφωτική σημασία για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Τα τείχη αυτά δεν είναι οι απομονωμένοι όγκοι που διατρέχουν μια αχανή περιοχή, όπως το άλλο εκείνο τείχος στη χώρα των Σινών, αλλά περικλείουν και διασφαλίζουν το αστικό περιβάλλον και αποτελούν συστατικό μέρος της ζωής του. Αυτό το αστικό περιβάλλον της Κωνσταντινούπολης ως χώρος ανακαίνισης της νεοελληνικής λογισσύνης μετά την Άλωση συγκροτεί το δεύτερο κέντρο προσήλωσης της σκέψης μας στη φετεινή επέτειο.

Η οικουμενική διάσταση της Άλωσης συνιστά λοιπόν τον πρώτο σταθμό της διερεύνησης μας, ένα σταθμό που δεν έχει να κάνει μόνο με την ιστορική αξιολόγηση του γεγονότος, δηλ. με επιπτώσεις που εκείνο είχε σε χρόνους μεταγενέστερους, αλλά κυρίως με τη συνείδηση που είχαν οι λιγοστοί υπερασπιστές στα τείχη της Πόλης για τον αγώνα που έδιναν. Οδηγός μας είναι ένα μικρό απόσπασμα από την τελευταία ομιλία του Κωνσταντίνου

Παλαιολόγου προς τους στρατιώτες του. Ο αυτοκράτορας επιχειρεί να τους εμπυχώσει όχι με κούφια λόγια, αλλά με την αναφορά σε μια βαρύνουσα σημασίας ιστορική και πολιτική συνθήκη: «Και οὕτως λογίσθητε ὡς ἐπὶ ἀγρίων χοίρων πληθὺν κυνήγιον, ἵνα γνῶσωσιν οἱ ἀσεβεῖς, ὅτι οὐ μετὰ ἀλόγων ζῶων ὡς αὐτοὶ παράταξιν ἔχουσιν, ἀλλὰ μετὰ κυρίων καὶ αὐθέντων αὐτῶν καὶ ἀπογόνων Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων» .

Ἡ φράση αὐτή μέσα στον ιστορικό χρόνο υπερβαίνει τα “παρόντα ανιαρά”, την παρακμή, τὴ δυναστική κρίση, τὴν περικύκλωση, τὴν ἀδολεσχία περὶ τὴν Ἑνωσὴ τῶν Ἐκκλησιῶν. Ὁ Κωνσταντῖνος δὲν στέκεται σε αὐτά, δὲν μιλά ὅπως λ.χ. ὁ πατριάρχης Ἀντώνιος τὸ 1395. Ὁ τελευταῖος μέσα στο ἴδιο κρισιακὸ περιβάλλον επιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει στο Μεγάλου Δούκα Βασίλειο Α΄ ὅτι ἦταν ὡς τότε αὐτονόητο: “Εἰ γάρ καὶ συγχωρήσει Θεοῦ τὰ ἔθνη περιεκύκλωσαν τὴν ἀρχὴν τοῦ βασιλέως καὶ τὸν τόπον, ἀλλὰ μέχρι τῆς σήμερον τὴν αὐτὴν χειροτονίαν ἔχει ὁ βασιλεὺς παρά τῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν αὐτὴν τάξιν καὶ τὰς αὐτὰς εὐχὰς καὶ τὼ μεγάλῳ χρίεται μύρω καὶ χειροτονεῖται βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν καὶ ἐν παντί τῷ καὶ παρά πάντων πατριάρχων καὶ μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων μνημονεύεται τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως, ἐνθα ὀνομάζονται χριστιανοί” . Το κείμενο ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ στὴ βιβλιογραφία καὶ ἐπιχειρήθηκε νὰ συνεισφέρει σε μιὰ ευρύτερη συζήτηση σχετικά με τὴν οργάνωση τῶν “ἐθνῶν” καὶ τὴν ἱεράρχηση σὺς στὸ πλαίσιο τῆς βυζαντινῆς πολιτικῆς ἀντίληψης . Κατὰ τὴ γνώμη μας ἀπλῶς υπερτονίζει μέσα σε αὐτὲς τὲς συνθήκες τῆς παρακμῆς καὶ τῆς κρίσης τὸ οὐσιαστικότερο, γιὰ ἓνα ἀρχιερέα, χαρακτηριστικὸ τῆς βυζαντινῆς αυτοκρατορικῆς ἐξουσίας, τὸν θεόθεν χαρακτήρα τῆς. Γιὰ τὸν Κωνσταντῖνο Παλαιολόγο τὸ πρᾶγμα πηγαίνει σε μεγαλύτερο ιστορικό βάθος, στὸν ἀπώτερο, στὸν καταστατικό ιστορικό χρόνο γιὰ τὸ κρατικὸ μῶρφωμα τοῦ Βυζαντίου. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ στους Ἕλληνες ἀπὸ τὴν ἀποψη ποὺ ἐδῶ ἐξετάζουμε τὸ ζήτημα μπορεῖ νὰ μὴν υποδεικνύει μιὰ ἐξάρτηση ἀπὸ τὲς ἐλληνικὲς ἀντιλήψεις περὶ οἰκουμένης, ὅπως λ.χ. ἐκεῖνες τοῦ Κράτη τοῦ Μαλλῶτη ἢ τῶν ἀρχαίων γεωγράφων , ἀλλὰ ἡ προβολὴ τοῦ ἐλληνικοῦ ταυτοτικού χαρακτηριστικοῦ υποδεικνύει ὅτι τὸ πολιτισμικὸ ἔρμα τῶν τελευταίων μαχητῶν τῆς Πόλης ἦταν τόσο προωθημένο, ὥστε νὰ ἀναγνωρίζουν τὸ πλεονέκτημα τῆς ἀπώτερης αὐτῆς καταγωγῆς καὶ νὰ στηρίζουν τὴν πολιτικὴ ἐκείνη ποὺ προσέδωσε στὴ βυζαντινὴ ταυτότητα τὸ στοιχεῖο τῆς ἐλληνικότητας . Ὅσο γιὰ τὴν ἀναφορὰ στὴν προέλευση ἀπὸ τοὺς Ῥωμαίους μποροῦμε νὰ τὴν κατανοήσουμε ὡς ἐκφραση τῆς κρατικῆς συνέχειας καὶ ὡς πλαίσιο πολιτικῆς ἀπέναντι τοὺς ἐχθούς. Ὁ Κωνσταντῖνος ερεῖδεται στὴν κλασικὴ ρωμαϊκὴ ἐκδοχὴ τῆς οἰκουμένης, ὡς μιὰς ἐκτεταμένης χωρικῆς ἐνότητος με ἐνιαία διοίκηση καὶ κυριαρχία, ἐνῶ ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν ἐχθρῶν ὡς “ἀσεβῶν” ὑπαινίσσεται τὴ συνδυασμένη πρόσληψη τοῦ ρωμαϊκοῦ τρόπου τῆς ἐδαφικῆς κυριότητος, τοῦ imperium, καὶ τῆς χριστιανικῆς οἰκουμενικῆς ἰδέας. Τώρα πλέον κινούμαστε στὴν περιοχὴ καὶ στὴν ἐποχὴ ὅπου διαμορφώνονται οἱ θεμελιώδεις, οἱ καταστατικὲς ἀρχές τοῦ Ἀνατολικοῦ Ῥωμαϊκοῦ Κράτους. Ἐχουμε ἀκέραιη τὴν ἐπιβίωση τῆς ιστορικῆς ἐπεξεργασίας τοῦ Εὐσέβιου στὸν Τριακονταετηρικὸ πρὸς τιμὴν τοῦ Μεγάλου Κωνσταντῖνου (335) καὶ ἰδίως στὴν Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τοῦ : Ὁ ἰδρυτὴς τῆς Κωνσταντινούπολης σύμφωνα με τὸν Εὐσέβιο ἐπέτυχε νὰ σχηματίσει μιὰ ἐνωμένη Ῥωμαϊκὴ Αυτοκρατορία, ἐπιβάλλοντας σε ολόκληρὴ τὴν οἰκουμένη τὴν ἀρχὴ τῆς θεόθεν εἰρήνευσης, τὴ χριστιανικὴ pax romana. Ἡ πολιτικὴ νομιμότητα καὶ ἡ θρησκευτικὴ ὀρθοδοξία συμβαδίζουν καὶ ἀπολήγουν στὴν εἰρήνευση καὶ αὐτὴ ἡ σκόπευση ἀποτελεῖ τὸ ἐπιδιωκόμενο “τέλος” γιὰ τὴ βυζαντινὴ πολιτικὴ συμπεριφορὰ. Καθὼς αὐτὴ ἡ συνδυασμένη ἰδέα μετατρέπεται συνάμα σε ιστορικὴ κρίση, “ὑπερκαθορίζει”, ὅπως λένε οἱ κοινωνικοὶ ψυχολόγοι, τὴν πολιτικὴ σκέψη. Γιὰ τὸν Χρονογράφο Θεοφάνη, ποὺ γράφει πέντε σχεδὸν αἰῶνες ἀργότερα, τὰ μέτρα

εκχριστιανισμού της αυτοκρατορίας από τον Μεγάλο Κωνσταντίνο είχαν ως αποτέλεσμα: “ειρήνη βαθεΐα καὶ γαλήνη κατέσχε τὴν οἰκουμένην καὶ ἀγαλλίασις τοὺς πιστοὺς” .

Αν η ειρήνευση, η χριστιανική ειρήνευση είναι το ζητούμενο, η εξωτερική πολιτική του βυζαντινού κράτους ποτέ δεν παραγνώρισε την συνήθη πραγματικότητα που οικοδομούσαν οι διεισδύσεις στα σύνορα, οι επιδρομές των βαρβάρων, οι ανταγωνισμοί με την περσική αυτοκρατορία και αργότερα με τους Άραβες ή τους άλλους λιγότερο σημαντικούς εχθρούς. Η θεολογική επαναθεμελίωση του πολέμου ως αδήριτης πραγματικότητας αποτελεί σταθερό ζητούμενο για τη μεσαιωνική σκέψη. Στην πραγματεία του Αμβρόσιου Μεδιολάνων *De fide christiana* (378), ο πόλεμος του Γρατιανού ενάντια στους Γότθους στα σύνορα του Δούναβη (379-381) είναι νόμιμος με βάση την αρχή της υπεράσπισης της χριστιανο-ρωμαϊκής πατρίδας εναντίον των αιρετικών βαρβάρων . Το τελευταίο στοιχείο αυτό ακούγεται στην επίκληση του Παλαιολόγου προς τους στρατιώτες του ως αναφορά στην “αυθεντία” και στην “κυριότητα”. Η συνάρτηση του πολέμου όχι απλώς με την προστασία του κράτους, αλλά με τα χαρακτηριστικά καθαυτά της αυτοκρατορικής εξουσίας είναι επίσης μια πολύ παλιά ιδέα, η οποία κατά καιρούς γίνεται απολύτως επίκαιρη κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Για πρώτη φορά διατυπώθηκε από τον Αυγουστίνο της Ιππώνος. Ο δίκαιος πόλεμος, *bellum iustum*, θεμελιώνεται με τη δίκαιη αιτία (*causa iusta*), τη νόμιμη εξουσία (*legitima auctoritas*) και την ορθή πρόθεση (*recta intentio*). Η τελευταία αποτελεί το τελικό αίτιο του πολέμου, είναι η θεόθεν ειρήνευση· και προκύπτει από την άσκηση του προνομίου που διαθέτει κάθε νόμιμη εξουσία, δηλαδή ο εκλεγμένος από τον Θεό αρχηγός ενός κράτους ή ενός λαού, να κηρύττει τον πόλεμο. Η έννοια τέλος της δίκαιης αιτίας για την άσκηση της στρατιωτικής ισχύος δεν καθορίζεται αυστηρά από τις πολιτικές ανάγκες του κράτους, αλλά εκτείνεται στην πιο ευρεία και απροσδιόριστη περιοχή της αποκαταστατικής δικαιοσύνης μέσω της αντεκδίκησης (*ulcisci iniurias*) .

Η προηγούμενη θεμελίωση επαναλαμβάνεται σταθερά ιδίως στα δυτικά περιβάλλοντα των κανονολόγων και των ειδικών του ρωμαϊκού δικαίου και οι σχετικές χρήσεις πυκνώνουν μετά το 1095 προκειμένου να δικαιολογηθεί η σταυροφορία, ο ιδιότυπος νομικός θεσμός, που συνδυάζει μοναδικά το προσκύνημα, τον όρκο, τον ιερό και τον δίκαιο πόλεμο, ο οποίος όμως πολύ συχνά ξέφυγε με καταστροφικές συνέπειες όχι μόνο για το ίδιο το Βυζάντιο, αλλά κυρίως στη συνέχεια ως τις μέρες μας, αποτελώντας κρίσιμο ιδεολογικό μέγεθος στη στάση των μουσουλμάνων απέναντι στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Πρόκειται για μια δύσκολη συζήτηση και για μια ακόμη δυσκολότερη πολιτική επιδίωξη και από αυτή την άποψη αξίζει να αντιπαραβληθεί η σταυροφορία με το γεγονός ότι οι βυζαντινοαραβικές σχέσεις, μολονότι υπήρξαν οξείες και μακροχρόνιες, δεν παρήγαγαν τέτοια ιδεολογικά στερεότυπα. Ο δισταγμός των Βυζαντινών να εμπλέξουν άμεσα την εκκλησία στην πολεμική αιματοχυσία ανάγεται στις επεξεργασίες των μεγάλων Πατέρων της Εκκλησίας, του Αθανασίου, πατριάρχη Αλεξανδρείας και ιδίως του Βασίλειου της Καισαρείας, οι οποίες αναχωνεύονται και εκβάλλουν ως την ύστατη ώρα στην αντίληψη του Κωνσταντίνου Παλαιολόγου. Ο Άγιος Βασίλειος θεωρούσε ότι “τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοὶ δοκεῖν, συγγνώμην δόντες τοῖς ὑπὲρ σωφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις. Τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν, ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαρούς, τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι.” Ο Άγιος Αθανάσιος με τη γνωστή επιστολή του “προς Αμμούν τον μονάζοντα” σε ένα αδιάφορο για το θέμα μας περιβάλλον διατυπώνει παρεκβατικά: “Οἷον φονεύειν οὐκ ἔξεστι, ἀλλ’ ἐν πολέμῳ ἀναιρεῖν τοὺς αντιπάλους καὶ ἔννομον καὶ ἐπαίνου ἄξιον” . Και οι δύο ιεράρχες με την αναφορά στη σωφροσύνη, στην ευσέβεια και στο νόμο παράγουν μια σειρά πολιτικής συμπεριφοράς, η

οποία απηχείται στην κρίση του Κωνσταντίνου ότι ο έσχατος αγώνας του είναι εναντίον των “ασεβών”.

Ως εδώ εκείνο που παρακολουθήσαμε είναι ότι ο τελευταίος λόγος του τελευταίου βυζαντινού αυτοκράτορα είναι εγκοιτωμένος στην παράδοση της βυζαντινής πολιτικής και θεολογικής σκέψης. Έχουμε την εντύπωση ότι σε αυτές τις έσχατες περιστάσεις η ένδοια των πολεμικών μέσων και η ψυχική κόπωση δίνει τη θέση της σε ένα διάλογο με την ιστορία, με το λαμπρό παρελθόν, με τις ουσιαστικές πολιτισμικές επιτεύξεις και συγκροτεί μια πνευματικότητα, που οι ιστορικές πηγές δεν προσφέρουν αφειδώλευτα, κάθε φορά που απομνημειώνουν πολεμικές συρράξεις και εμψυχωτικούς λόγους. Πώς οικοδομείται αυτός ο διάλογος με την ιστορία ή ακριβέστερα μέσα σε ποιο περιβάλλον και από ποιους ανθρώπους το παρελθόν αναδεικνύει όλη τη διαμορφωτική συνειδησιακή δύναμή του και γίνεται παράγοντας κίνησης μοναδικής αξίας;

Οι πληροφορίες που διαθέτουμε για την Κωνσταντινούπολη και τους κατοίκους της ήδη από τα πρώτα χρόνια της αποσύνθεσης και της φθοράς είναι τόσο εύγλωττες παρά τη συντομία και τη φευγαλέα κάποτε περιγραφή. Ο Alfons M. Schneider έχει υπολογίσει μια σταθερή μείωση του πληθυσμού της Πόλης από το 1204 , η οποία κατά τον Halil İnalçik καταλήγει τις παραμονές της Άλωσης στον αριθμό των περίπου 50.000 κατοίκων, που ζούσαν μέσα στο αστικό περιβάλλον σε μικρές συγκεντρώσεις . Το 1432 η εικόνα της Πόλης στα μάτια του Bertrandon de la Broquière συνοψίζεται με ανάλογο τρόπο: “Αυτή η πόλη είναι φτιαγμένη από χωριά και υπάρχει περισσότερος ακατοίκητος παρά κατοικημένος χώρος / Et est ceste cite cy faicte par villaiges et y a beaucoup plus de vuide que de plain” . Πενήντα σχεδόν χρόνια πριν από την Άλωση ο Gonzalez de Clavijo αναφέρεται σε μια αραιή κατοίκηση της Πόλης: στο κέντρο της είδε «αγρούς και περιβόλια», σε αντίθεση με την πυκνοκατοικημένη παράλια πλευρά της . Και ο Pero Tafur περιγράφει μια αραιοκατοικημένη πόλη σε συνοικίες με ανθρώπους λυπημένους και φτωχούς, που «δείχνουν τη σκληρή τύχη τους» . Την ίδια εντύπωση με παθητικό τρόπο υποβάλλει και ο Γεννάδιος Σχολάριος, ο πρώτος πατριάρχης μετά την Άλωση, το 1460: « Ὡ πόλις, εἰ καὶ πένης ἐν τοῖς ὑστάτοις χρόνοις καὶ ἄοικος τῷ πλείονι μέρει καὶ φόβοις καθ’ ἡμέραν συζῶσα καὶ γυμνὴ τῆς ἀδομένης περιουσίας ἐν ἅπασιν» .

Αυτό το ακατάστατο πλέον αστικό περιβάλλον θυμίζει περισσότερο σκηνή θεάτρου και λιγότερο χώρο ζωής ασπείρουσας· είναι μια “χρυσή προσωπίδα”, όπως λέει ο ποιητής, με κενά και χάσματα. Εδώ οι λαβές στην παράδοση, που απηχούνται στο λόγο του Παλαιολόγου, δεν είναι απλώς αναφορές σε μια πολιτισμική κατάσταση, η οποία διοχετεύθηκε στους θρήνους και στα ανακαλήματα της Πόλης, τις λαμπρές αυτές απηχήσεις του ιστορικού γεγονότος σε κορυφαίες άδολες μορφές της δημοτικής λογοτεχνίας, αλλά μια συνειδητή αναφορά στο πολιτισμικό κεκτημένο της βυζαντινής κοινωνίας. Η αποφράδα ημέρα της 29ης Μαΐου του 1453 σηματοδότησε με την είσοδο του Μωάμεθ στην κατακτημένη πόλη το τέλος του Βυζαντινού κράτους, δεν κατάστρεψε αυτό το κεκτημένο παιδείας, δεν διέστρεψε τη θρησκεία ούτε αφάνισε τον ίδιο το λαό. Και αν αναζητούμε μια μόνο κλωστή που μας συνδέει με εκείνα τα γεγονότα και εκείνες τις πολιτισμικές ακεραιώσεις διακρίνουμε δύο στοιχεία που εντοπίζουν αυτή την πολιτική παράδοση μέσα στην ίδια την Κωνσταντινούπολη, στην κοιτίδα του βυζαντινού κόσμου: την ιδέα της αιωνιότητας και της διαρκούς ανακαίνισης.

Η νεωτερικότητα ταύτισε τον Μεσαίωνα με τη σκοτεινιά, τη στασιμότητα, την κενότητα και την ακινησία, την οποία απέδωσε στην αμάθεια, στη βαρβαρότητα, στο σχολαστικισμό . Η βυζαντινή αντίληψη για την Κωνσταντινούπολη, όπως τη βρίσκουμε, ακόμη και στην εποχή της αρχόμενης παρακμής, στο πρώτο μισό του 12ου αιώνα, κινείται

σε μια διαφορετική κατεύθυνση ανακατεργασίας της παλιότερης ρωμαϊκής αντίληψης: ο Κωνσταντίνος Μανασσής συνοψίζει την ιδέα της αιώνιας πόλης (urbs aeterna), που διαρκώς ανακαινίζεται: “Πόλιν την μεγαλόπολιν, πόλιν την Νέαν Ρώμην, Ρώμην την αρρυσίδωτον, την μήποτε γηρώσαν, Ρώμην αεί νεάζουσαν, αεί καινιζομένην” . Μου φαίνεται ιδιαίτερως ενδιαφέρουσα αυτή η σύλληψη για την Κωνσταντινούπολη, η οποία αξιοποιεί τον ελεγειακό στίχο του Τίβουλλου για την ίδρυση της Ρώμης ως αιώνιας πόλης και τη συνδυάζει με τη διαρκή ανανέωση. Ο Franz Dölger, που επεσήμανε το απόσπασμα και επιχείρησε τη συσχέτιση, επιχείρησε να το αξιοποιήσει ως τεκμήριο της κρατικής συνέχειας από τη ρωμαϊκή στη βυζαντινή αυτοκρατορία · χωρίς να παραγνωρίζουμε εντελώς τη θέση του Dölger, υπόκειται μια δεύτερη ανάγνωση πιο κοντά στις συνθήκες της αρχόμενης παρακμής. Η απώλεια κυρίως της Μικράς Ασίας για τους Βυζαντινούς μετά τη μάχη του Μαντζικέρτ το 1071 σηματοδοτεί την αρχόμενη πύκνωση στο κέντρο του βυζαντινού κράτους. Η πρωτεύουσα βεβαίως γνώρισε την ανακαίνιση της αρχιτεκτονικής λάμπης της στα χρόνια των Κομνηνών και ιδίως κατά τη λεγόμενη Παλαιολόγεια ανακαίνιση, η σημαντικότερη όμως μεταβολή που συνέβη ήταν η προοδευτική μετατροπή της Κωνσταντινούπολης σε πνευματικό κέντρο του κράτους με ολόένα και πιο αποκλειστικό τρόπο, καθώς σβήνουν ή περιτέλλουν τη δραστηριότητα τους τα κέντρα παιδείας ιδίως στη βυζαντινή επαρχία της Μικράς Ασίας. Στην Πόλη πλέον είναι πολύ εύκολο να “ακούσει” κάποιος τις μουσουλμανικές ιδέες και ίσως ακόμη πιο αισθητή κάνει την παρουσία του “ὁ τῶν Ἰταλῶν ὄχλος”, όπως λέει απαξιωτικά σε ένα λόγο του ο Ιωσήφ Βρυέννιος. Σε τέτοιες περιστάσεις ανταγωνισμού η ανακαίνιση του πνευματικού δυναμικού της Κωνσταντινούπολης δεν εξελίσσεται με τους συνηθισμένους από το παρελθόν ρυθμούς, αλλά μέσα σε συνθήκες πρωτόγνωρες, οι οποίες αποφέρουν διαρκείς αναζητήσεις για την πολιτική και διαρκείς προσπάθειες επιβίωσης του βυζαντινού τρόπου του σκέπτεσθαι έναντι ὅλων των ανταγωνιστικών προσεγγίσεων. Αυτή η αγωνιζόμενη πλευρά της βυζαντινής λογισσύνης στις έσχατες περιστάσεις είναι εκείνη που εξασφαλίζει πολλά περισσότερα από όσα μπορούμε εύκολα να υποθέσουμε σχετικά με τους μηχανισμούς επιβίωσης του γένους μετά την Άλωση. Οι άοικοι τόποι, τα ερείπια, οι λιγοστοί επιζώντες που έμμονα αποφάσισαν να μείνουν μέσα στη ρημαγμένη Πόλη, ένα φάντασμα του παρεθόντος της, προσφέρουν τη νέα μαρτυρία της ανακαίνισης, όχι πλέον για τη σωτηρία του κράτους, αλλά για μια επιβίωση χωρίς την κρατική παρουσία. Το πιο εύγλωττο ίχνος αυτών των προσπαθειών ανακαίνισης εν μέσω των ανταγωνιστών, που έχουν επικρατήσει πλέον, προσφέρει το έργο του Γεννάδιου Σχολάριου μετά την Άλωση, όπου με μια ακατάβλητη ανασυνθετική δύναμη ο πατριάρχης κοιτάζει να περισώσει «τὸ δυστυχὲς τοῦτο τοῦ γένους ἡμῶν λείψανον» και να εξασφαλίσει τους οργανωτικούς πόρους για την ανόρθωση της Εκκλησίας. Το ποιμαντικό έργο, στο οποίο επιδόθηκε με ζήλο ο Γεννάδιος, προσφέρει καταρχήν μια ερμηνεία για την Άλωση της Πόλης, μια ερμηνεία, η οποία συναιρεί την ιδέα της θείας τιμωρίας με τις εσχατολογικές επεξεργασίες για τη συντέλεια του κόσμου, και σε αυτό το τελολογικό σχήμα η ατομική σωτηρία του πιστού αποκτά απόλυτη προτεραιότητα . Η εξηρμένη επιδίωξη της ατομικής σωτηρίας δεν σημαίνει ότι ο πιστός αφήνεται χωρίς πλαisiώση. Η ανόρθωση της Εκκλησίας οφείλεται στο «θεῖον ἔλεος» και συνιστά «ὑπερφυᾶ θαυματουργίαν», η οποία αναγνωρίζεται από τους πιστούς («τοῖς πολλοῖς») ως «ὠφέλεια, ἦν φασὶ ἴσως καὶ ἡδονήν, ὡς ἐν τηλικούτοις κακοῖς [ο Θεός] κατεπράξατο» και η ανάρρηση του Γεννάδιου στον πατριαρχικό θρόνο συνέβη επίσης «προνοία Θεοῦ» . Η Εκκλησία αυτή δεν συνιστά χαλαρό δεσμό ανάμεσα σε ανθρώπους που εξακολουθούν να ασκούν ατομικά λατρευτικές συνήθειες, τις οποίες απέκτησαν στο παρελθόν, αλλά διαθέτει θεσμική υπόσταση και ιεραρχία, που επιτρέπει την ενάσκηση του ποιμαντικού έργου της. Οι συνθήκες όμως σε

σύγκριση με τη βυζαντινή περίοδο έχουν αλλάξει: «καὶ νῦν ὁ χριστιανισμὸς ὁμοίος ἐστὶ τῷ πρὸ τοῦ Κωνσταντίνου. οὔτε γὰρ βασιλείαν ἔχομεν νῦν οὔτε Ἐκκλησίαν ἐλευθέραν οὔτε παρρησίαν, ὡς οὐδὲ τότε». Αυτὴ ἡ αντιπαραβολὴ μετὰ τὴν πρωτοχριστιανικὴ ἐκκλησία εἶναι δηλωτικὴ τῶν σχέσεων που διαβλέπει ὁ Γεννάδιος ὅτι διαμορφώνονται στὸ πλαίσιο τῆς νέας οθωμανικῆς πραγματικότητος καὶ τοῦ ρόλου τῆς ἐκκλησίας ἐκεῖ. Ἡ ἀκρίβεια τῆς διατύπωσης ἐντυπωσιάζει. Ἡ ἀπώλεια τῆς βασιλείας συμπλέκεται μετὰ ἀλλαγὴς στὸν τρόπο τῆς συμπεριφορᾶς τῆς Ἐκκλησίας ὡς θεσμοῦ («ἐλευθερία») καὶ στὸν τρόπο ἀσκήσεως τοῦ ἔργου τῆς («παρρησία»).

Οἱ ἀπορροές τῆς προηγούμενης τοποθέτησης εἶναι πολλαπλές καὶ προπαντὸς διευρύνουν τὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ἐκτιμᾶται σήμερον ἡ ἰδέα τοῦ συμβιβασμοῦ μετὰ βάση τὴν ἀρχὴ τῆς ἀμοιβαιότητος ἀνάμεσα στὸν Πορθητὴ καὶ τὸν Γεννάδιο. Οἱ ὅροι που καθορίζουν τὰ τῆς λειτουργίας τῆς Ἐκκλησίας στὸ ἀρχαιότερον σχετικὸ βεράτιο, που μας ἔχει σωθεῖ, υποδεικνύουν ἕνα φτωχὸ μᾶλλον πλαίσιο καὶ ἡ διαπίστωση αὐτὴ σημαίνει ἢ ὅτι οἱ Οθωμανοὶ ἔχουν μιὰ ψιλὴ γνώση γιὰ τὴν ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ δραστηριότητα ἢ ὅτι ἡ τελευταία τοὺς ἐνδιαφέρει μόνον ἀπὸ τὴν ἀποψη ὀρισμένων πλευρῶν τῆς, ἰδίως ἐκείνων που ἀφοροῦν στὶς πιο ἀδρές θεσμικὲς ἐκφράσεις τῆς. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐξαντλεῖται ἡ παρομοίωση μετὰ τὴν πρωτοχριστιανικὴ ἐποχὴ. Ἀν ὠστόσο λίγο ἐπιμεινόμε, θα διαπιστώσουμε ὅτι ἡ σημαντικὴ διαφορὰ γιὰ τὴν Ἐκκλησία ἀνάμεσα στὶς δύο ἐποχές εἶναι ὅτι κατὰ τὴν ὑστερὴ ἀρχαιότητα, που ἔχει ὀνομαστὴ προσφυῶς «ἐποχὴ τῆς ἀγωνίας», ἡ ἀκτινοβολία τοῦ χριστιανικοῦ μηνύματος διαρκῶς μεγάλωνε. Ἀντίθετα ἡ ἐποχὴ τοῦ Γενναδίου εἶναι ἐποχὴ ἀκμῆς καὶ ρώμης γιὰ τοὺς Οθωμανοὺς καὶ αὐτὸ ὀδηγεῖ τὴν ἐκκλησία σε μιὰ ἀκόμη μεγαλύτερη ἐσωστρέφεια καὶ δὲν ἀποκλείει περιπτώσεις συνειδησιακῆς μετατόπισης πρὸς τὸ Ἰσλάμ: Τὸ γένος, λέει ὁ Γεννάδιος, «οἶδε πολλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων θαυμασίως γεγενημένα, ἃ [...] ὁ Ἰησοῦς ἐπέδεικνυ πάνυ λαμπρῶς [...] οἱ δὲ τυραννοῦντες ἐξεπλήττοντο μὲν, δι' ἃς δὲ εἶπον αἰτίας οὐδεὶς αὐτῶν φανερωῶς τῇ πίστει προσήγετο. Οὐτ' ἀναγκαῖον ἄρα οὐτ' εὐλογον τὰ τοιαῦτα οὔτε γίνεσθαι νῦν οὔτε ζητεῖν οὔτε σαλεύεσθαι τὴν γνώμην, μὴ γινομένων».

Ἡ δευτέρη διαπίστωση ἔχει νὰ κάνει μετὰ τὸ νοηματικὸ εὖρος που πρέπει νὰ ἀποδώσουμε στὸ ὑποκείμενο, στὸ ἐννοούμενο «ἡμεῖς» τῆς φράσεως τοῦ Γενναδίου. Ποιοὶ εἶναι ἐκεῖνοι που ἀπώλεσαν τόσα πολλὰ; Πρόκειται κατὰ τὴν γνώμην μου γιὰ ἕνα «εμεῖς», που προσδιορίζεται ὀχι μόνον ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς πίστεως του, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θέσεως του ὑπὸ τοὺς νέους φορεῖς τῆς κυριαρχίας. Ζοῦν σε ἕνα ἀνταγωνιστικὸ θρησκευτικὸ περιβάλλον καὶ ζοῦν ὡς ἠττημένοι. Οἱ δίαυλοι τῆς ἐπικοινωνίας καὶ τῆς ἀλληλεπίδρασης μετὰ τοὺς Οθωμανοὺς εἶναι περιορισμένοι καὶ οὐσιαστικὰ μονῆς κατεύθυνσης ἀπὸ ἐκεῖνους πρὸς τοὺς ραγιαδες. Ἕνας τέτοιος διπλὸς καθορισμὸς τῆς ταυτότητος τῶν τελευταίων εἶναι συστατικὸς γιὰ μιὰ πρώτη ὀριοθέτηση ἐνός φαντασιακοῦ πολιτικοῦ χώρου, ὁ ὁποῖος ἀναπτύσσεται στὸ ἐσωτερικὸ τῆς οθωμανικῆς νομιμότητος, καὶ αἶρεται πάνω ἀπὸ αὐτὴν. Ὁ Γεννάδιος μοιάζει σαν νὰ ἐκφράζει πρώτη φορά καὶ μετὰ τὸν συνηθισμένο στὴν ὀρθόδοξη θεολογικὴ γλῶσσα ἀποφατικὸν τρόπο ἕνα πολιτικὸν πρόταγμα, τὸ ὁποῖον παραμένει ἀπρόσιτο καὶ ἀπρόσβλητο ἀπὸ ὀλες ἐκεῖνες τὶς ρυθμίσεις, που διέπουν τὸ καθεστῶς τῶν dhimmis, βρίσκει ὀμως τρόπο νὰ ἐκφραστὴ καὶ μέσα ἀπὸ τὶς ἐκκλησιαστικὲς ἀποφάσεις καὶ μέσα ἀπὸ τὶς λαϊκὲς ἢ λόγιες ἀνακατεργασίες τῶν θεμάτων τῆς ἀποκαλυπτικῆς παράδοσης καὶ προϋποτίθεται ρωμαλέο καὶ ψυχοκινητικὸν σε μιὰ κρίσιμη γιὰ τὴν παιδευτικὴ ἀνάπτυξη τοῦ Γένους περίστασις ἐκατὸ σχεδὸν χρόνια μετὰ τὴν Ἄλωση. Καὶ αὐτὴ ἡ ἀπόστασις που χωρίζει τὴν νέα ἀπόπειρα παιδευτικῆς ἀνακαίνισης τοῦ γένους ἀπὸ τὸ 1453 εἶναι ἐνδεικτικὴ γιὰ τὴν ὀριακότητα τῶν συνθηκῶν μέσα στὶς ὁποῖες ἐζήσαν οἱ λιγοστοὶ Ἕλληνες χριστιανοὶ στὴν κάποτε βυζαντινὴ βασιλεύουσα πόλι. Θα μπορούσαμε νὰ συνοψίσουμε ὅτι σε αὐτὴ τὴν

εκατονταετία από το 1453 ως το 1561 ικανοποιήθηκε το αίτημα που είχε διατυπώσει πριν από την Άλωση ο Ιωάννης Αργυρόπουλος, η ουσιαστική συναίρεση του Έλληνα με τον πιστό χριστιανό, και η ίδια η εκκλησιαστική ζωή αναδεικνύει τις νέες συμβολοποιήσεις, τις νέες συγκροτήσεις της αυτοσυνείδησης του Γένους. Σε αυτή την ανακατασκευή της εθνικής ταυτότητας η παλαιότερη ιστορία, ο ελληνικός πολιτισμός είναι αναντικατάστατος, επειδή προσφέρει ιδέες, παραδείγματα, μορφές κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης, πρότυπα αρετής και γενναιότητας. Για πρώτη φορά μέσα στις οθωμανικές συνθήκες πλέον συνειδητοποιείται η ανάγκη για τη διαμόρφωση ενός νέου τύπου λογίου, που μπορεί να διαλέγεται με το σύνολο της ελληνικής παράδοσης και να αντλεί από αυτήν. Όσο και αν είναι βασανιστική η πορεία προς την άνετη έκφραση μιας τέτοιας σύνθεσης, όσο και αν οι λόγοι έχουν δυσκολίες να κινηθούν ισόρροπα μέσα σε αυτό το ευρύτατο πολιτισμικό δεδομένο, συνεισφέρουν με δύο τρόπους τόσο στην πολιτισμική επιβίωση του Γένους, όσο και στη συμμετοχή του στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα.