

STEVEN RUNCIMAN

EUSEBIUS OF CAESAREA
AND THE CHRISTIAN EMPIRE

Ο ΕΥΣΕΒΙΟΣ ΤΗΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ
ΚΑΙ Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

** Αγγλικό κείμενο
και
* Ελληνική μετάφραση*

* This article is published here for the first time by courtesy of its author.
© Philosophical Research Centre.

* Το άρθρο αυτό δημοσιεύεται για πρώτη φορά και αποτελεί © του Κέντρου Φιλοσοφικών Έρευνών.

Κανένας από τους Πατέρες της Ἐκκλησίας τοῦ τέταρτου αἰώνα δὲν ἔμελλε νὰ ἐπηρεάσει τόσο πολὺ τοὺς μεταγενέστερους ὅσο ὁ Ἐπίσκοπος τῆς Καισάρειας Εὐσέβιος. Δὲν εἶχε οὔτε τὴ διάνοια οὔτε τὴν πνευματικὴ δύναμη τῶν μεγάλων Καππαδοκῶν Πατέρων, ἀλλὰ ἡ θεολογία του ἦταν ἀναμφίβολα ὀρθόδοξη. Οἱ κολακεῖες του γιὰ τὸ Μεγάλο Κωνσταντῖνο ἦταν συχνὰ ἀποκρουστικὰ ὑπερβολικὲς. Ἦταν ὅμως ἕνας μορφωμένος ἄνθρωπος ποὺ εἶχε τὶς δικές του ιδέες. Καὶ σὲ δύο θέματα ἐπρόκειτο νὰ διαμορφώσει τὴ σκέψη τοῦ μέλλοντος: στὴ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας καὶ στὸ ρόλο τοῦ Χριστιανοῦ Αὐτοκράτορα.¹

Τὸ βιβλίο του *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, ποὺ ὅπως φαίνεται εἶχε μεγαλύτερη διάδοση ἀπὸ κάθε ἄλλο βιβλίο ἐκείνης τῆς ἐποχῆς, ἐξέφρασε μιὰ στάση ἀπέναντι στὴν Ἱστορία, ποὺ ἦταν καινούργια γιὰ τὸν κλασικὸ κόσμο. Οἱ Ἀρχαῖοι Ἕλληνες συγγραφεῖς ἔβλεπαν τὴν Ἱστορία ὡς μιὰ διαδοχὴ περιόδων. Οἱ πολιτισμοὶ γεννιοῦνται, ἀκμάζουν, παρακμάζουν καὶ πέφτουν. Τὴν ἐποχὴ τοῦ Αὐγούστου, οἱ Ρωμαῖοι ἱστορικοὶ καὶ ὁ Ἕλληνας Πολύβιος ἔλπιζαν ὅτι ἡ Ρωμαϊκὴ Αὐτοκρατορία ἦταν μιὰ ἱστορικὴ περίοδος ἀκμῆς προορισμένη νὰ κρατήσῃ γιὰ πάντα. Ἀλλὰ ἡ παρακμὴ τῆς Ρώμης ποὺ ἐγίνε φανερὴ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες, ἐνίσχυσε ξανά τὴν παλιὰ θεωρία γιὰ τὴ διαδοχὴ τῶν περιόδων. Οἱ Χριστιανοὶ ὥστόσο δὲν μποροῦσαν νὰ τὴ δεχτοῦν. Γι' αὐτοὺς ὁ ἐρχομὸς τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμο ἦταν ἕνα ἱστορικὸ γεγονός ποὺ ἄλλαξε ὀλότελα τὴν Ἱστορία, τῆς ὁποίας τὸ ἀπόγειο θὰ ἐρχόταν μὲ τὴ Δευτέρα Παρουσία. Ὁ Εὐσέβιος σὰν ὁ πρῶτος μεγάλος Χριστιανὸς ἱστορικός, πίστευε πὼς τὸ χέρι τοῦ Θεοῦ ὀδηγοῦσε τὴν Ἱστορία στὴν τελικὴ τῆς ὀλοκλήρωσης. Ἡ θρησκευτικὴ μεταστροφή τοῦ Κωνσταντίνου ἦταν ἡ εἰσαγωγὴ στὴν τελευταία μεγάλη πράξη τοῦ δράματος.

Μιὰ τέτοια ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας ἦταν ξένη στὴν παλαιὰ φιλοσοφικὴ παράδοση. Ἡ καταγωγὴ τῆς ἦταν ἰουδαϊκὴ. Γιὰ τοὺς Ἰουδαίους τὸ χέρι τοῦ Θεοῦ ὀδηγοῦσε τὴν Ἱστορία πρὸς ὄφελος καὶ κάποτε πρὸς τιμωρία τοῦ περιούσιου Λαοῦ. Ὁ Φίλων τῆς Ἀλεξάνδρειας ἔδειξε πὼς ἡ Ρώμη ἔφερε

1. Γιὰ τὸ δοκίμιο αὐτὸ εἶμαι βαθύτατα ὑποχρεωμένος στὸ ἐνδιαφέρον ἄρθρο τοῦ N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire» στὸ *Byzantine Studies and Other Essays* (London 1955) σελ. 168 - 72 καὶ στὸ ἄρθρο τοῦ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Philosophy*, (Dumbarton Oaks, 1966), τὸ ὁποῖο ἀναπτύσσει καὶ διευρύνει τὸ θέμα τοῦ Baynes.

Of the fourth century Fathers of the Church none was to exercise a greater influence on posterity than Eusebius, Bishop of Caesarea. He did not possess either the intellect or the spiritual force of the great Cappadocian Fathers. His theology was doubtfully Orthodox. His adulation of Constantine the Great was at times unattractively excessive. But he was a learned man, with his own ideas; and on two counts he was to mould the thought of the future, on the philosophy of history and on the role of the Christian Emperor.¹

The *Ecclesiastical History* seems to have had a wider circulation than any other book of its time. It expressed an attitude towards history that was new to the Classical world. The old Greek writers had seen history as a sequence of cycles. Civilizations rise, reach their climax, decline and fall. Roman historians, including the Greek Polybius, had in the Augustan age hopefully regarded the Roman Empire as the culminating cycle. Its civilization was to last for ever. But the evident decline of Rome in the following centuries re-inforced the old cyclical theory. The Christians, however, could not accept it. The coming of Christ was an event in history which entirely altered history; and the Second Coming would be its culmination. Eusebius, as the first great Christian historian, saw history being guided by the hand of God towards its final fulfilment. The conversion of Constantine was to usher in the last great act of the drama.

This conception of history was alien to the old philosophical tradition. It was of Jewish origin; but to the Jews the guiding hand of God directed history for the benefit, and sometimes for the correction, of His Chosen People. Philo of Alexandria had shown that Rome had brought peace and unity to the world and so was a favoured tool of God. Origen had adapted this argument in a larger, Christian manner. God had sent his Son into the world at a moment when Rome had provided this

1. For this essay I am enormously indebted to the important article by N.H. Baynes, 'Eusebius and the Christian Empire', which first appeared in 1925 and is reprinted in *Byzantine Studies and other Essays*, (London, 1955), pp. 168 - 72, and to F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Philosophy*, (Dumbarton Oaks, 1966), which develops and amplifies Baynes' theme.

ειρήνη και ένότητα στόν κόσμο και γι' αυτό ήταν ένα εϋνοούμενο όργανο του Θεού. 'Ο 'Ωριγένης υιοθέτησε τó επιχείρημα αυτό με έναν ευρύτερο Χριστιανικό τρόπο. 'Ο Θεός έστειλε τόν Υιό του στόν κόσμο, όταν ή Ρώμη είχε αποκαταστήσει τήν ένότητα αυτή και τήν ειρήνη, για να μπορεί να διαδοθή τó Εύαγγέλιο άνεμπόδιστα σε όλους τούς ανθρώπους. Με αυτόν τόν τρόπο δικαιωνόταν ή Ρώμη και ó θρίαμβος τής 'Ιστορίας έφθανε, τή στιγμή που τó μήνυμα του Χριστιανισμού γινόταν δεκτό από τó Ρωμαίο Αυτοκράτορα.²

'Αλλά ποιός ακριβώς ήταν ó ρόλος του Χριστιανού Αυτοκράτορα; 'Ο Χριστός ήταν ó Βασιλιάς, ó γιός του Δαυίδ, ó διάδοχος του Μελχισεδέκ. 'Η αντίληψη για έναν Ιερέα - βασιλιά σε ειδική σχέση με τó Θεό δέν ήταν άγνωστη στους 'Ιουδαίους και στους πρώτους Χριστιανούς. 'Αλλά θά μπορούσαμε να ποϋμε ότι ή Σάρκωση του Θεού είχε δείξει πώς ó τελευταίος Ιερέας - βασιλιάς ήταν ó Χριστός, ó γιός του Δαυίδ που είχε κατέβει στη γή για να ιδρύσει τó νόμο Του και τώρα κυβερνούσε τó λαό Του από τόν Ούρανó. Χρειαζόταν ώστόσο ένα είδος επίγειας κυβέρνησης. 'Ο ίδιος ó Χριστός είχε πεί ότι τó βασίλειό του δέν ανήκε σε αυτόν τόν κόσμο και είχε συστήσει μάλιστα στους μαθητές του να αποδίδουν στόν Καίσαρα όσα ανήκουν στόν Καίσαρα.³ Και ó 'Αγιος Πέτρος συνιστούσε στην 'Εκκλησία να τιμά τó βασιλιά.⁴ Πολλοί από τούς πρώτους Πατέρες τής 'Εκκλησίας είχαν δείξει κολακευτική εκτίμηση προς τούς είδωλολάτρες Αυτοκράτορες. Τα λόγια που χρησιμοποίησε ó 'Αγιος 'Αθηναγόρας των 'Αθηνών, όταν προσφώνουσε τó Μάρκο Αϋρήλιο, θά μπορούσαν να φανούν υπερβολικά κολακευτικά αν δέν τά έλεγε για να υπερασπιστή τούς όμόπιστους του.⁵ 'Ο Τερτυλλιανός δηλώνει πώς ó Αυτοκράτορας πρέπει να είναι σεβαστός, επειδή είναι εκλεκτός του Θεού.⁶ 'Υποστηρίζει μάλιστα πώς ó Αυτοκράτορας ανήκει περισσότερο στους Χριστιανούς παρά στους είδωλολάτρες, επειδή τόν εξέλεξε ó Θεός, ó Χριστιανός Θεός. Οί πρώτοι Χριστιανοί μόνον ως ένα σημείο ήταν πρόθυμοι να είναι καλοί πολίτες. 'Αν οί νόμοι του Αυτοκράτορα έρχονταν σε σύγκρουση με τούς νόμους του Θεού, θά έπρεπε να υπακούσουν στους νόμους του Θεού έστω και αν ή τιμωρία γι' αυτό ήταν φυλάκιση ή και θάνατος.

Μόλις όμως ó Αυτοκράτορας έγινε Χριστιανός τó πρόβλημα θά έπρεπε να είχε λυθή. Οί νόμοι του θά έπρεπε τώρα να συμφωνούν με τούς νόμους του Θεού. 'Αλλά ποιός ήταν κατάλληλος να προσδιορίζει τούς νόμους του

2. Για τόν Εϋσέβιο ως Ιστορικό βλ. D. S. Wallace-Hadrill *Eusebius of Caesarea* (London, 1960) σελ. 168 κ.έ.

3. Κατά Μάρκον, XII, 17. Και κατά Λουκάν, XX, 25.

4. Πρώτη 'Επιστολή Πέτρου, ii, 17.

5. Athenagoras, «Supplicatio pro Christianis», στο: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi secundí*, έκδ. I.T. Otto, vol. IV (Jena 1857) σελ. 184.

6. Τερτυλλιανός, «Liber ad Scapulam», J.P. Migne, *Patrologia Latina*, I, col. 700.

unity and peace, so that the Gospel could travel without hindrance to all people. Rome was thus justified; and now the triumph of history had come with the acceptance of the Christian message by the Roman Emperor.²

But what was the exact role of the Christian Emperor? Christ was the King, the Son of David, the heir of Melchisedec. The notion of the priest-king, a ruler with a special relationship to God, was not unknown to the Jews and to the early Christians. But the Incarnation could be said to have shown that the final priest-king was Christ, the Son of David, Who had descended to earth to establish His law and now ruled His flock from Heaven. Nevertheless, some sort of earthly government was needed; for Christ had said that His kingdom was not of this world. Indeed, He had told his disciples to render unto Caesar the things which are Caesar's.³ Saint Peter had told the Church to honour the king.⁴ Many of the early Fathers had been ready to bestow flattery on the pagan Emperors. The language used by Saint Athenagoras of Athens in addressing Marcus Aurelius would seem fulsomely adulatory were it not that he is pleading for his fellow-believers.⁵ Tertullian declares that the Emperor is to be respected as the chosen of God. He even argues that the Emperor is more the Christians' than the pagans', because it is God, the Christian God, who has chosen him.⁶ The early Christians were ready to be good citizens, but only up to a point. If the laws of the Emperor clashed with the laws of their God, it was the latter that they had to obey, even at the price of imprisonment and death.

Once the Emperor became a Christian, that problem ought to have been removed. The Emperor's laws would surely now conform with the laws of God. But who was to decide what were the laws of God? Was it the Emperor, the earthly law-giver, or the bishops of the Church, the heirs of the Apostles and guardians of the Faith?

The question was urgent because at the time of the Triumph of the Cross the Christians were divided by schism and by heresy. There had always been schisms and heresy in the Church. But a Church which is unauthorized by the State and is liable to persecution cannot afford the luxury of emphasizing its divisions. The position changes when the Church becomes an established body, soon to be the official Church of

2. For Eusebius as a historian see D. S. Wallace Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (London, 1960), pp. 168 ff.

3. St. Mark, xii 17: St. Luke, xx, 25.

4. I Peter, ii, 17.

5. Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis*, in *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, ed. I. T. Otto, vol. IV (Jena 1857), p. 184.

6. Tertullian, *Liber ad Scapulam*, in J. P. Migne, *Patrologia Latina*, I, col. 700.

Θεοῦ; Ὁ Αὐτοκράτορας, ὡς ὁ ἐπίγειος νομοθέτης ἢ οἱ ἐπίσκοποι τῆς Ἐκκλησίας, ὡς διάδοχοι τῶν Ἀποστόλων καὶ φρουροὶ τῆς Πίστεως;

Τὸ θέμα ἦταν ἐπεῖγον γιὰτὶ ἐκείνη τὴν ἐποχὴ τοῦ Θριάμβου τοῦ Σταυροῦ τὸ σχίσμα καὶ ἡ αἵρεση δίχαζαν τοὺς Χριστιανούς. Πάντα ὑπῆρχαν σχίσματα καὶ αἵρέσεις στὴν Ἐκκλησία. Ἀλλὰ μιὰ Ἐκκλησία ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ἀναγνωριστὴ ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ ὑπόκειται σὲ διωγμὸ δὲ θὰ πρέπει νὰ ἀφήνεται στὴν πολυτέλεια τῶν διαιρέσεων. Ἡ κατάσταση ὅμως ἀλλάζει ὅταν ἡ Ἐκκλησία γίνεται κρατικὸς θεσμὸς, ὅταν προορίζεται νὰ εἶναι ἡ ἐπίσημη Ἐκκλησία τῆς Αὐτοκρατορίας. Ἡ θρησκευτικὴ μεταστροφή τοῦ Μεγάλου Κωνσταντίνου ἦταν, πιστεύω, ἀπόλυτα εἰλικρινής. Μπορεῖ ὅμως νὰ ἀπέβλεπε καὶ στὸ νὰ ἀποκτήσει πολιτικὰ ὠφέλη ἀπὸ αὐτήν.⁷ Τὸν τρόμαζε ποὺ ἔβλεπε τοὺς Χριστιανούς νὰ διχάζονται ἀπὸ τὴν ἄγρια ἔριδα τῶν Δονατιστῶν στὴν Ἀφρική, κι ἀπὸ τὴν ἀξάνομενη ὀξύτητα τῆς ἔριδας τῶν Ἀρειανῶν στὴν Ἀνατολή. Ἐπρεπε λοιπὸν κάτι νὰ γίνει, ἀφοῦ τέτοιες διαιρέσεις ἀποδυνάμωναν πολιτικὰ καὶ πνευματικὰ τὴν Ἐκκλησία. Ὁ Κωνσταντῖνος δὲν ἦταν διανοούμενος, ἀλλὰ ἄνθρωπος τῆς πράξης. Ὡς Αὐτοκράτορας ἦταν Pontifex Maximus καὶ ὄχι ἱερέας μὲ τὴν εἰδικὴ σημασία. Ἦταν ὅμως καθῆκον του νὰ φροντίζει γιὰ τὴ σωστὴ τέλεση τῆς θείας λατρείας μέσα στὴν Αὐτοκρατορία. Τώρα ποὺ εἶχε νομιμοποιήσει τὸ Χριστιανισμὸ ἐπίσημα, θεωροῦσε πὼς αὐτὸ τὸ χρέος ποὺ ἐκπληροῦσε τοῦ ἔδινε τὸ δικαίωμα ἀλλὰ καὶ τὴν ὑποχρέωση νὰ φροντίζει γιὰ τὸ καλὸ καὶ γιὰ τὴ σωστὴ τάξη τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ πρόθεσή του φάνηκε καθαρὰ στὴ Σύνοδο τῆς Νίκαιας. Εἶχε κιόλας ἀναλάβει τὴ διαιτησία στὴν ἔριδα τῶν Δονατιστῶν καὶ συγκαλέσει Σύνοδο τῶν ἐπισκόπων τῆς Δύσεως στὴν Ἄρλ, ἐπιμένοντας νὰ γίνουν ὑποχρεωτικὰ δεκτὲς οἱ ἀποφάσεις της. Ἡ Ἀρειανὴ ἔριδα ὅμως ἦταν πολὺ σοβαρότερη. Γι' αὐτὸ ὁ Κωνσταντῖνος ἀποφάσισε νὰ λυθῆ ἀπὸ μιὰ Οἰκουμενικὴ Σύνοδο, στὴν ὁποία θὰ προήδρευε ὁ ἴδιος καὶ θὰ ἔπαιρναν μέρος ὅλοι οἱ ἐπίσκοποι τῆς Ἐκκλησίας ἢ οἱ ἐκπρόσωποί τους.⁸

Δὲν ἔχουμε δυστυχῶς κανένα ἀξιόπιστο χρονικὸ τῶν συζητήσεων τῆς Συνόδου τῆς Νίκαιας. Τὴν ἑναρξὴ τῆς Συνόδου ἔκανε ὁ ἴδιος ὁ Αὐτοκράτορας, ἀλλὰ φαίνεται ὅτι στίς περισσότερες συζητήσεις τὸν ἀντιπροσώπευσε ὁ Ὅσιος, ἐπίσκοπος τῆς Κόρντοβα, ὁ ὁποῖος ἦταν ὁ κύριος πνευματικὸς τοῦ σύμβουλος ἐκείνου τοῦ καιροῦ. Ἄν καὶ μετὰ τὴ Σύνοδο ὁ Κωνσταντῖνος ἔγραψε στοὺς ἐπισκόπους τῆς Αἰγύπτου ὅτι πολὺ τὸν εὐχαρίστησε ποὺ

7. Δέχομαι τὴν ἄποψη τοῦ N. H. Baynes γιὰ τὴ θρησκευτικὴ μεταστροφή τοῦ Κωνσταντίνου στὸ *Constantine the Great and the Christian Church*, (London, The British Academy, 1929), στὸ ὁποῖο ὑπάρχει μιὰ πλήρης περιγραφὴ τῶν διαφόρων ἀπόψεων ποὺ ἔχουν διατυπωθῆ στὸ θέμα αὐτό.

8. Βλ. W.H.C. Friend, *The Donatist Church*, (Oxford, 1952), σελ. 141 κ.έ. Βλ. ἐπίσης: A.E. Burn, *The Council of Nicaea* (London, 1925) κ.έ. καὶ Baynes, στὴν παραπάνω ἔκδοση, σελ. 85 - 90.

the Empire. Constantine the Great's conversion was, I believe, absolutely genuine; but he may well also have hoped to gain political advantages from it.⁷ He was horrified to find the Christians divided by the fierce Donatist controversy in Africa and by the growing bitterness of the Arian controversy in the East. The Church was weakened politically and spiritually by such divisions; and something had to be done. Constantine was not an intellectual theorist but a practical man. As Emperor he was Pontifex Maximus. He was not a priest in the technical sense; but it was his duty to see that divine worship within the Empire was properly carried out. Now that he had officially legalized Christianity, he considered that this duty entitled and obliged him to see to the welfare and good order of the Christian Church. His attitude was clearly shown in his handling of the Council of Nicaea. He had already acted as arbiter in the Donatist controversy and had ordered a Council of the bishops of the West to meet at Arles, insisting that its findings were to be accepted. The Arian controversy was even more serious than the Donatist. Constantine therefore decided that it must be solved by an oecumenical Council, a Council at which all the bishops of the Church should attend or be represented and over which he himself would preside.⁸

We have, unfortunately, no reliable account of the debates at the Council of Nicaea. The Emperor opened the Council in person; but it seems that at most of the debates he was represented by his chief spiritual adviser of the time, Hosius, bishop of Cordova. Though Constantine was subsequently to write to the Egyptian bishops that he had been very glad to be their "fellow-servant" at Nicaea, it seems clear that he took no part in the theological debates. It was only when an impasse had been reached over the wording of the Creed that, prompted, no doubt, by Hosius of Cordova, he suggested the insertion of the compromise word, *ὁμοούσιος*, and then insisted on its acceptance, hoping thereby to bring back harmony and order to the Church. The bishops at Nicaea, awed by his presence, generally, if unenthusiastically, accepted his suggestion.⁹ When it was opposed in the provinces, Constantine regarded the opposition not only as heresy but as treason. The dissidents were disobeying the Emperor, to whom, in his own words, 'God by

7. I accept the view of Constantine's conversion given by N. H. Baynes, in his *Constantine the Great and the Christian Church*, (London, The British Academy, 1929) which provides a full discussion of the various views held on the subject.

8. See W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, (Oxford, 1952), pp. 141 ff.: A. E. Burn, *The Council of Nicaea* (London, 1925), *passim*; Baynes, *op. cit.*, pp. 85 - 90.

9. Burn, *op. cit.*, pp. 20 - 52.

τούς υποστήριξε στη Νίκαια, είναι φανερό ότι δεν πήρε μέρος στις θεολογικές συζητήσεις. Μόνον όταν δημιουργήθηκε αδιέξοδο στον τρόπο διατύπωσης του Συμβόλου της Πίστεως, παρακινούμενος αναμφίβολα και από τον Όσιο της Κόρντοβα, επρότεινε την παρεμβολή της συμβιβαστικής λέξης *ὁμοούσιος* και επέμενε να γίνει δεκτή με την ελπίδα πως έτσι θα ξαναέφερνε αρμονία και τάξη στην Ἐκκλησία. Οἱ ἐπίσκοποι στη Νίκαια, ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὴν παρουσία του οἱ περισσότεροι, μολονότι χωρίς ἐνθουσιασμό, πάντως δέχτηκαν τὴν ὑπόδειξή του.⁹ Ἡ ἄρνηση ὅμως πὺν ἀντιμετώπισε στὶς ἐπαρχίες ἢ ὑπόδειξη αὐτή, θεωρήθηκε ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο ὄχι μόνον ὡς αἵρεση, ἀλλὰ καὶ ὡς προδοσία. Ὅσοι διαφωνοῦσαν σήμαινε πὺν δὲν ὑπάκουαν στὸν Αὐτοκράτορα, στὸν ὁποῖο, σύμφωνα μὲ τὰ ἴδια του τὰ λόγια, «ὁ Θεὸς μὲ τὸν θεῖο του νόμο εἶχε ἐμπιστευτὴ ὅλες τὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις».¹⁰

Ὁ Κωνσταντῖνος φέρθηκε ὅπως πίστευε πὺν ἔπρεπε νὰ φερθῆ ἓνας Αὐτοκράτορας ἀποβλέποντας στὴ σωστὴ διακυβέρνηση. Δὲν ἐνδιαφέρθηκε ιδιαίτερα οὔτε γιὰ τὶς θεολογικὲς λεπτολογίες οὔτε γιὰ τὴ θεωρία τῆς βασιλείας. Αὐτὴ ἢ πραγματιστικὴ ὅμως Ρωμαϊκὴ ἀντίληψη δὲν ἦταν ἱκανοποιητικὴ γιὰ τοὺς φιλοσοφικὰ σκεπτόμενους θεολόγους τῆς Ἀνατολῆς. Ἡ θρησκευτικὴ μεταστροφή τοῦ Καίσαρα ἄμβλυε τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ ὅσα ἀνήκαν στὸν Καίσαρα καὶ στὰ ὅσα ἀνήκαν στὸ Θεό. Ἀλλὰ μὲ ποιὰ δικαιολογία μποροῦσε ὁ Καίσαρας νὰ φέρεται ὡς ἀντιπρόσωπος τοῦ Θεοῦ;

Ὁ Εὐσέβιος τῆς Καισάρειας, γιὰ τὸν ὁποῖο, ὅπως εἶδαμε, ἢ θρησκευτικὴ μεταστροφή τοῦ Κωνσταντῖνου ἦταν μιὰ θριαμβευτικὴ καμπὴ στὴν Ἱστορία, ἔβαλε σκοπὸ του νὰ δικαιώσῃ τὸν ἥρωά του ὡς ἀντιπρόσωπο τοῦ Θεοῦ. Οἱ θρησκευτικὲς του ἀντιλήψεις διευκόλυναν τὸ ἔργο του. Δὲν δεχόταν τὴν ἀλήθεια τῆς Ἀγίας Τριάδας μὲ τὸ πλήρες νόημα πὺν τῆς ἔδινε ὁ Ἀθανάσιος. Ὅπως φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὰ γραψίματά του ἐναντίον τοῦ Μαρκέλλου τῆς Ἀγκυρας, ὁ φόβος τοῦ Σαβελλιανισμοῦ τὸν ὁδήγησε σὲ μιὰν ἀντίληψη «ὑποταγῆς» (*subordinatio*) στὴν Ἀγία Τριάδα.¹¹ Σὲ τοῦτο δὲν ἦταν μόνος του. Φαίνεται ὅτι ἢ ἄποψη αὐτὴ ἦταν τότε γενικὴ στὴν Αὐτοκρατορικὴ Αὐλή. Ἡ μητέρα τοῦ Αὐτοκράτορα, Ἐλένη, ἔτρεφε ἰδιαίτερο σεβασμὸ πρὸς τὸν Ἅγιο Λουκιανὸ τῆς Ἀντιόχειας, ἀνάμεσα στοὺς μαθητὲς τοῦ ὁποῖου ἦταν ὁ Ἄρειος καὶ πὺν ἢ διδασκαλία του ἀνοιχτὰ ἀκολουθοῦσε τὴν

9. Burn, στὴν παραπάνω ἔκδοση, σελ. 20 - 52.

10. Ἐπιστολὴ τοῦ Κωνσταντῖνου στὸν Aelafius καταχωρημένη ὀλόκληρη ἀπὸ τὸν Baynes, στὴν παραπάνω ἔκδοση, σελ. 12, μὲ σχόλια πὺν ὑποστηρίζουν τὴν αὐθεντικότητά τῆς ἐπιστολῆς, σελ. 85 - 90.

11. Πολὺ συζητήθηκε ὁ βαθμὸς στὸν ὁποῖο ἦταν ἑτερόδοξες οἱ ἀπόψεις τοῦ Εὐσέβιου. Γιὰ μιὰ ἰσορροπημένη γνώμη βλ. Wallace-Hadrill, στὴν παραπάνω ἔκδοση, σελ. 126 κ.έ. Βλ. ἐπίσης J. M. Sansterre, «Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie 'césaropariste'» στὸ *Byzantion* XLII (Brussels, 1972) σελ. 136 - 95, ὅπου τὸ θέμα ἐξετάζεται διεξοδικά.

His divine decree has entrusted the direction of all human affairs.¹⁰

Constantine acted as he believed that an Emperor ought to act in the interests of good government. He was not particularly interested in either the niceties of theology or the theory of kingship. But this pragmatic Roman view was not sufficient for the philosophically-minded theologians of the East. Caesar's conversion had blurred the distinction between the things which were Caesar's and the things which were God's; but was Caesar therefore justified in acting as the Viceroy of God?

Eusebius of Caesarea, to whom, as we have seen, the conversion of Constantine seemed to be a triumphant turning-point in history, made it his business to justify the divine viceroyalty of his hero. His task was made easier by his own religious views. He was not a Trinitarian in the full Athanasian sense. As his writings against Marcellus of Ankyra make clear, his horror of Sabellianism made him incline towards a Subordinationist view of the Trinity.¹¹ He was not alone in this. It seems to have been the general view of the Imperial Court. The Emperor's mother, Helena, had a particular veneration for Saint Lucian of Antioch, who had numbered Arius amongst his pupils and whose teaching was frankly Subordinationist. The Emperor himself, in spite of his reliance on Hosius of Cordova as regards policy, was under her influence spiritually and under that of Eusebius of Nicomedia, another of Saint Lucian's disciples, who was Arian in all but name, and who was to baptise him on his deathbed.¹² In this atmosphere it was not hard for Eusebius of Caesarea to stretch his Subordinationism so as to include the Emperor as a sort of earthly emanation of the Trinity.

It was, however, hard for him to find justification for this in either the Old or the New Testament. He had to look elsewhere for his philosophical arguments. To the ancient Greeks the two great monarchies of the world had been Egypt and Persia. Both claimed a divine origin for their monarchs. In Egypt, however, the monarchy was restricted by the power of the priesthood. But in Persia, as far back as pre-Zoroastrian times, the king was the possessor of the *hvarēna*, an awe-inspiring glory bestowed on him by the God of Light. It was symbolized by the halo and, more materially, by the shining diadem and the shimmering

10. Letter of Constantine to Aclafius quoted in full by Baynes, *op. cit.*, p. 12, with comments supporting the authenticity of the letter, pp. 85 - 90.

11. The question how far Eusebius's own views were heterodox has often been discussed. For a balanced verdict see Wallace Hadrill, *op. cit.*, pp. 126 ff. See also J. M. Sansterre, 'Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste"', in *Byzantion XLII*, (Brussels, 1972), pp. 136 - 95, where the matter is fully discussed.

12. See A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, (London, 1948), pp. 172 - 80.

«ύποταγή» (subordinatio). Ὁ ἴδιος ὁ Αὐτοκράτορας παρά τὴν πολιτική του ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Ὅσιο τῆς Κόρντοβα, ἐπηρεαζόταν πνευματικὰ ἀπὸ τὴ μητέρα του καὶ ἀπὸ τὸν Εὐσέβιο τῆς Νικομήδειας, ἐπίσης μαθητὴ τοῦ Ἁγίου Λουκιανοῦ καὶ σὲ ὅλα Ἄρειανὸ — ἀλλ' ὄχι κατ' ὄνομα — ὁ ὁποῖος ἐβάφτισε τὸν Κωνσταντῖνο πρὶν πεθάνει.¹² Μέσα σὲ μιὰ τέτοια ἀτμόσφαιρα δὲν ἦταν δύσκολο γιὰ τὸν Εὐσέβιο τῆς Καισάρειας νὰ προεκτείνει τὴν «ύποταγή» (subordinatio) ἔτσι ὥστε νὰ περιλάβει καὶ τὸν Αὐτοκράτορα σὰν ἓνα εἶδος γήινης ἀπόρροιας τῆς Ἁγίας Τριάδας.

Ἦταν ὁμοίως δύσκολο νὰ βρεῖ στοιχεῖα γι' αὐτὴ τὴν ἄποψη στὴν Παλαιὰ καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη. Ἐπρεπε λοιπὸν νὰ ψάξει ἄλλοῦ γιὰ φιλοσοφικὰ ἐπιχειρήματα. Ἡ Αἴγυπτος καὶ ἡ Περσία ἦταν γιὰ τοὺς Ἀρχαίους Ἑλληνας οἱ δύο μεγάλες μοναρχίες τοῦ κόσμου. Καὶ οἱ δύο ἰσχυρίζονταν πὼς οἱ μονάρχες τους εἶχαν θεῖα καταγωγή. Στὴν Αἴγυπτο ὁμοίως ἡ δύναμη τῆς μοναρχίας περιοριζόταν ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ ἱερατείου. Στὴν Περσία, ἀπὸ τὴν προζωροαστρικὴ ἐποχὴ, ὁ βασιλιάς ἦταν ὁ κάτοχος τῆς *hvarena*, μιᾶς δόξας ποὺ τοῦ εἶχε δοθῆ ἀπὸ τὸ Θεὸ τοῦ Φωτὸς καὶ προκαλοῦσε τὸ δέος. Συμβολίζονταν ἀπὸ τὸ φωροστέφανο, καὶ ὑλικώτερα ἀπὸ τὸ λαμπερὸ διάδημα καὶ τὶς ἀστραφτερὲς στολὲς ποὺ ἔπρεπε νὰ φορεῖ ὁ βασιλιάς.¹³ Οἱ Περσικὲς ἀντιλήψεις πέρασαν καὶ στὴν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ὁ Ἴσοκράτης παρά τὴ μνησικακία του πρὸς τὸν βασιλιά τῆς Μακεδονίας Φίλιππο, τὸν σεβόταν καὶ τὸν θεωροῦσε, ὅπως καὶ ἄλλους βασιλιάδες, σὰν ἀπόγονο τοῦ Ἡρακλῆ, ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ τὸ βασιλιά ἰσότιμο μὲ τὸ Δία.¹⁴ Ὁ Ξενοφὼν τὸν παρομοιάζει μὲ ποιμένα ἢ χειροῦργο.¹⁵ Ὄταν ὁμοίως ἰδρύθηκαν τὰ Ἑλληνιστικὰ βασίλεια, στὰ ὁποῖα ἦταν γνωστὸ τὸ περσικὸ πρότυπο, ἀναπτύχθηκε μιὰ φιλοσοφία τῆς βασιλείας ἀπὸ στοχαστὲς ποὺ ἠθέλαν πολὺ νὰ φανοῦν ἄρεστοὶ στοὺς ἀντίστοιχα μονάρχες τους. Τὸν ἕκτο αἰῶνα μ.Χ. ὁ Ἰωάννης Στοβαῖος ἐξέδωσε μιὰ ἀνθολογία φιλοσοφικῶν διατριβῶν, ἓνα μέρος τῆς ὁποίας περιεῖχε δοκίμια γιὰ τὴ βασιλεία. Ὁ Στοβαῖος ἀποδίδει τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ τὰ κείμενα στοὺς Πυθαγόρειους φιλόσοφους: τὸν Ἀρχύτα τὸν Ταραντῖνο, τὸν Ἐκφαντο, τὸν Σθενίδα ἀπὸ τὴ Λοκρίδα καὶ τὸν Διοτογένη. Ὑπάρχει ἐπίσης μιὰ διατριβὴ τοῦ Ἐτρούσκου Στωικοῦ Μουσώνιου. Ὡς πιθανὴ χρονολογία τῶν πυθαγόρειων ἀποσπασμάτων μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ τὸ μέσο τοῦ τρίτου αἰῶνα π.Χ., ἂν καὶ τὸ κείμενο τοῦ «Ἀρχύτα» εἶναι ἴσως λίγο παλαιότερο. Στὰ κείμενα αὐτὰ βρίσκουμε μιὰ φιλοσοφικὴ ἀντιληψη γιὰ τὴ βασιλεία σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ εἶχαν ἰδρυθῆ τὰ Ἑλληνιστικὰ βα-

12. Βλ. A.H.M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, (London, 1948), σελ. 172 - 80.

13. Dvornik, στὸ παραπάνω ἄρθρο, I, σελ. 84 - 101.

14. Ἴσοκράτους, *Πρὸς Φίλιππον*, στὴν ἐκδοσὴ Loeb, vol. I (London 1928) σελ. 322. Βλ. ἐπίσης: Ἀριστοτέλους *Πολιτικά*, Loeb ed. (London 1932) σελ. 246.

15. Πλουτάρχου, *Moralia, To an Uneducated Ruler*, Loeb ed. (London, 1936) σελ. 52-4.

robes that a king ought to wear.¹³ Persian notions seeped into Greek philosophy. We find Isocrates, much as he resented King Philip of Macedon, respecting him and other kings as being the descendants of Heracles, while Aristotle puts him on a level with Zeus.¹⁴ Xenophon compares the King to a shepherd or a surgeon.¹⁵ But when the Hellenistic kingdoms were established, all of them conscious of the Persian model, a philosophy of kingship was developed by thinkers anxious to please their respective monarchs. In the sixth century A.D. a certain John Stobaeus published an anthology of philosophical treatises, one section of which was concerned with essays on kingship. Most of these fragments are attributed by Stobaeus to Pythagorean philosophers, Archytas of Tarentum, Ecphantus, Sthenidas of Locris and Diotogenes. There is also a treatise by the Etruscan Stoic, Musonius. It seems probable that the Pythagorean fragments, despite their attributions, date from the middle of the third century B.C., though "Archytas's" work may be a little earlier. They seem to reflect philosophical opinion about kingship at a period when the Hellenistic kingdoms were well established. Much of their thought is echoed by Musonius and can also be found in Plutarch's work on monarchy.¹⁶

These writers, with the exception of Sthenidas, who uses a more moderate phrase, speak of the king as being incarnate law. Musonius declares this to be an ancient notion;¹⁷ and, indeed, Xenophon used the phrase when talking of the Persian monarch.¹⁸ They all declared that the king should imitate God and that the state should imitate God's universe. Sthenidas calls the king the representative of God.¹⁹ Diotogenes says that as God is in the universe, so the king is in the state, adding that the state is the imitation of the order and harmony of the universe and that the king is transformed into a god among men.²⁰ Ecphantus repeats all this, stressing the idea of *μυμησις*; but he goes further and adds that the Logos of God, which sows the seeds of order and visits man to restore what has been lost by sin, is incarnate in the king.²¹ All the writers insist

13. Dvornik, *op. cit.*, I, pp. 84 - 101.

14. Isocrates, *Address to Philip*, in the Loeb edition of his works, vol. I, (London, 1928), p. 322; Aristotle, *Politics*, Loeb edition, (London, 1932), p. 246.

15. Plutarch, *Moralia, To an Uneducated Ruler*, Loeb edition, (London, 1936), pp. 52 - 4.

16. Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, (Berlin, 1909). The relevant extracts are to be found in vol. IV.

17. *Ibid.*, IV, pp. 280 - 5.

18. Xenophon, *Cyropaedia*, viii, 1, ed. Holden, (Cambridge, 1890), III, p. 192.

19. Stobaeus, *op. cit.*, IV, p. 270.

20. *Ibid.*, p. 270.

21. *Ibid.*, p. 278.

σίλεια. Πολλές απόψεις τῶν δοκιμίων αὐτῶν δείχνουν τὴν ἐπιρροή τοῦ Μουσώνιου καὶ τοῦ Πλούταρχου ἀπὸ τὸ ἔργο του γιὰ τὴ μοναρχία.¹⁶

Οἱ συγγραφεῖς αὐτοί, μὲ ἐξαίρεση τὸ Σθενίδα, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖ μία πιὸ μετριοπαθῆ ἔκφραση, θεωροῦν τὸ βασιλιά ὡς ἐνσάρκωση τοῦ νόμου. Ὁ Μουσώνιος ἀναφέρει ὅτι αὐτὴ εἶναι μιὰ παλιὰ ἀντίληψη.¹⁷ Πράγματι ὁ Ξενοφὼν εἶχε χρησιμοποιεῖ τὴν ἴδια φράση μιλώντας γιὰ τὸν Πέρση μονάρχη.¹⁸ Ὅλοι γενικὰ οἱ συγγραφεῖς τῆς συλλογῆς τοῦ Στοβαίου εἶχαν τὴ γνώμη ὅτι ὁ βασιλιάς θὰ πρέπει νὰ μιμεῖται τὸ Θεὸ καὶ ὅτι ἡ πολιτεία θὰ πρέπει νὰ μοιάζει μὲ τὸ θεϊκὸ βασίλειο. Ὁ Σθενίδας θεωρεῖ τὸ βασιλιά ὡς ἀντιπρόσωπο τοῦ Θεοῦ.¹⁹ Σύμφωνα μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ Διοτογένη, ὅτι εἶναι ὁ Θεὸς στὸ σύμπαν, αὐτὸ εἶναι καὶ ὁ βασιλιάς στὴν πολιτεία, καὶ προσθέτει ὅτι ἡ πολιτεία εἶναι τὸ ἀντίγραφο τῆς τάξης καὶ τῆς ἁρμονίας τοῦ συμπαντος, καὶ ὁ βασιλιάς εἶναι ἓνας ἄνθρωπος μεταμορφωμένος σὲ θεὸ ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους.²⁰ Παρόμοια εἶναι καὶ ἡ ἄποψη τοῦ Ἐκφαντου, ὁ ὁποῖος τονίζει τὴν ἰδέα τῆς *μίμησης* καὶ προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο προσθέτοντας ὅτι ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ποὺ ρίχνει τοὺς σπόρους τῆς τάξης καὶ ἐπισκέπτεται τὸν ἄνθρωπο γιὰ νὰ ἀποκαταστήσει ὅτι ἔχει χαθῆ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, ἐνσαρκώνεται στὸ βασιλιά.²¹ Ὅλοι οἱ συγγραφεῖς ἐπιμένουν ὅτι ὁ βασιλιάς πρέπει νὰ εἶναι ἓνας καλὸς ποιμένας καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα νὰ ἐμπνέεται ἀπὸ *φιλανθρωπία*.

Γνώριζε ὁ Εὐσέβιος αὐτὰ τὰ χωρία; Γνώριζε ἀναμφισβήτητα τὰ ἔργα τοῦ Κλήμεντος τῆς Ἀλεξάνδρειας, ἴσως καὶ τοῦ Φίλωνα, στὸν ὁποῖο ὁ Κλήμης τόσο πολὺ εἶχε βασιστῆ. Ὁ Φίλων καὶ ὁ Κλήμης ἐξετάζουν τὸ ρόλο τοῦ ἰδανικοῦ ἄρχοντα. Ὁ Φίλων ἀναφέρει ὅτι ὁ βασιλιάς βρίσκεται σὲ εἰδικὴ σχέση ἢ συγγένεια μὲ τὸ Θεό, τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ μιμεῖται βάζοντας τάξη στὴν ἀταξία. Ὑποστηρίζει ἐπίσης ὅτι ὁ βασιλιάς θὰ πρέπει νὰ τιμᾶται ὡς εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Τὸν θεωρεῖ ὡς τὸν σαρκωμένο νόμο ἀρκεῖ καὶ ὁ ἴδιος νὰ εἶναι νομοταγῆς καὶ δίκαιος. Ἀναφερόμενος στὸν Ἰωσήφ λέει ὅτι ὁ Λόγος τὸν ὀδηγοῦσε στὶς ἀποφάσεις του.²² Κατὰ παρόμοιο τρόπο ὁ Κλήμης ὀνομάζει τὸν Μωσῆ σαρκωμένο νόμο, «ἐπειδὴ τὸν ὀδηγοῦσε ὁ βέλτιστος Λόγος». Ὁ Φίλων παραθέτει ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν Πυθαγόρειο φιλόσοφο Εὐρυσο, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἀνώτατος Δημιουργὸς διαπλάθει τὸ βασιλιά μὲ

16. Joannes Stobaeus, *Anthologium*, ἔκδοση C. Wachsmuth & O. Hense, (Berlin, 1909). Τὰ σχετικὰ ἀποσπάσματα βρίσκονται στὸν τόμο IV.

17. Στὴν ἴδια ἔκδοση, IV, σελ. 280 - 5.

18. Ξενοφώντος, *Κύρου Παιδεία*, viii, I, ἔκδοση Holden, (Cambridge 1890), III, σελ. 192.

19. Stobaeus, στὴν παραπάνω ἔκδοση, IV, σελ. 270.

20. Στὴν ἴδια ἔκδοση, σελ. 270.

21. Στὴν ἴδια ἔκδοση, σελ. 278.

22. Φίλωνος, *Περὶ Ἰωσήφ*, ἔκδοση Loeb (London 1935) σελ. 224. Ὁ ἀδελφὸς τοῦ Ἰωσήφ Ρουβὴν ὑποστηρίζει ὅτι τοὺς ἀδελφούς του τοὺς ἐκδικήθηκε ὁ Λόγος καὶ ὄχι ὁ Ἰωσήφ.

that the king must be a good shepherd and be animated above all by *φιλανθρωπία*.

Did Eusebius know these passages? He undoubtedly knew the works of Clement of Alexandria, and, presumably, those of Philo, on whom Clement so greatly relied. Both Philo and Clement discuss the role of the ideal ruler. Philo puts the king into a special relationship, or kinship, with God, Whom he must imitate, bringing order out of disorder; and he should receive the honours due to an image of God. He is incarnate law, so long as he is himself law-abiding and just. In talking of Joseph he says that his decisions were inspired by the Logos.²² Similarly, Clement calls Moses incarnate law, 'since he was guided by the best Logos'. He quotes the Pythagorean Eurysus, who says that the king is fashioned by the supreme Artificer, Who uses Himself as a model.²³ Eusebius must have known these passages; but equally certainly he studied the works of Plutarch; and in many ways Plutarch's thought is nearer to his own than is the thought of Saint Clement. Plutarch, in his *Letter to an Uneducated Ruler*, wrote that God had set in the heavens the sun and the moon, to be a fair image of Himself, and in the earthly states a similar copy and radiance, the King: so long as the King has as his guiding principle the Logos of God. The good ruler has within the Voice which always exhorts him. Though Plutarch had no liking for monarchy, his king was far closer to the incarnate Logos of Ecphantus than was that of Clement. On the other hand Plutarch was not prepared to admit that the king was above the law, as Dion Chrysostom maintained. He did not accept the ruler as incarnate law.²⁴

Eusebius's views on the monarchy are given in the great Oration that he delivered on the thirtieth anniversary of Constantine's accession to the Empire. It is a speech full of adulation; but behind the adulation there is a genuine wish to work out a philosophical theory for the Christian. Eusebius skates round the problem of the Emperor's relationship with the law, feeling, no doubt, that to stress his position as incarnate law was alien to Roman tradition. He followed Plutarch rather than Dion Chrysostom. Indeed, the somewhat illogical belief that the Emperor was the source of law but at the same time under the law, lasted on into Byzantine times and was never quite forgotten. What interests Eusebius

22. Philo, *De Josepho*, Loeb edition, (London, 1935), p. 224. Joseph's brother Reuben suggests that it is not Joseph but the Word that is taking vengeance on the brothers.

23. Clement of Alexandria, *Stromata*, i, 26 and v, 5, in Migne, *Patrologia Graeco Latina*, VIII, col. 917 and IX, col. 52.

24. Plutarch, *op. cit.*, pp. 56 - 60: Dion Chrysostom, *Discourse I, On Kingship*, Loeb edition, (London, 1932), I, pp. 124 ff. Dion holds that the King is above the law but he must obey his own laws.

πρότυπο τὸν ἑαυτό Του.²³ Ὁ Εὐσέβιος θὰ πρέπει νὰ γνῶριζε αὐτὰ τὰ χωρία Ἐπιφάνειου ὅτι εἶχε μελετήσει καὶ τὶς ἐργασίες τοῦ Πλούταρχου· ἡ σκέψη τοῦ Πλούταρχου εἶναι σὲ πολλὰ πλησιέστερη στὴ δική του ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ Κλήμεντος. Ὁ Πλούταρχος στὴν Ἐπιστολή του σ' ἓναν Ἀπαίδευτο Ἄρχοντα ἔγραψε ὅτι ὅπως ὁ Θεὸς εἰκονίζεται στὸν οὐρανὸ ἀπὸ τὸν ἥλιο καὶ τὸ φεγγάρι, ἔτσι καὶ στὶς ἐπίγειες πολιτείες εἰκονίζεται ἀπὸ τὸ βασιλιά, ἐφόσον αὐτὸς καθοδηγεῖται ἀπὸ τὸ Λόγο τοῦ Θεοῦ. Ὁ καλὸς ἄρχοντας κλείνει μέσα του τὴ Φωνὴ τοῦ Θεοῦ πὺ πάντοτε τὸν καθοδηγεῖ. Μολονότι ὁ Πλούταρχος δὲ συμπαθοῦσε τὴ μοναρχία, τὸ βασιλικὸ του πρότυπο ἔμοιαζε περισσότερο μὲ τὸ σαρκωμένο Λόγο τοῦ Ἐκφαντοῦ παρὰ μὲ τὸ πρότυπο τοῦ Κλήμεντος. Ἐξ ἄλλου ὁ Πλούταρχος δὲν ἦταν διατεθειμένος νὰ δεχτῆ ὅτι ὁ βασιλιάς ἦταν πάνω ἀπὸ τὸ νόμο, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Δίων Χρυσόστομος. Αὐτὸς δὲν παραδεχόταν τὸ βασιλιά ὡς τὸ σαρκωμένο νόμο.²⁴

Οἱ ἀπόψεις τοῦ Εὐσέβιου γιὰ τὴ μοναρχία βρίσκονται στὸ βαρυσήμαντο λόγο πὺ ἔβγαλε τὴν τριακοστὴν ἐπέτειο τῆς ἀνόδου τοῦ Κωνσταντίνου στὸν Αὐτοκρατορικὸ θρόνο. Εἶναι ἓνας λόγος γεμάτος κολακεῖες. Πίσω ὅμως ἀπὸ τὴν κολακεῖα διακρίνεται μιὰ εἰλικρινὴς πρόθεση γιὰ τὴ διαμόρφωση μιᾶς φιλοσοφικῆς θεωρίας γιὰ τὴ Χριστιανικὴ Αὐτοκρατορία. Ὁ Εὐσέβιος προβληματίζεται ἔμμεσα γύρω ἀπὸ τὸ θέμα τῆς σχέσης τοῦ Αὐτοκράτορα μὲ τὸ νόμο, καταλαβαίνοντας ἀσφαλῶς ὅτι, ἡ ἀντίληψη πὺς ὁ Αὐτοκράτορας ἐνσαρκώνει τὸ νόμο, ἦταν ξένη πρὸς τὴ Ρωμαϊκὴ παράδοση. Συμφωνοῦσε περισσότερο μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ Πλούταρχου παρὰ μὲ τοῦ Δίωνα τοῦ Χρυσόστομου. Πραγματικά, ἡ κάπως παράλογη πίστη ὅτι ὁ Αὐτοκράτορας ἦταν ἡ πηγὴ τοῦ νόμου, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ κατώτερος ἀπὸ τὸ νόμο, συνεχίστηκε ὡς τὴ Βυζαντινὴ περίοδο καὶ ποτὲ δὲν ξεχάστηκε ἐντελῶς. Ὁ Εὐσέβιος ἐνδιαφερόταν γιὰ τὴν εἰδικὴ σχέση τοῦ Αὐτοκράτορα μὲ τὸ Θεό. Ὁ Κωνσταντῖνος εἶναι ὁ ἄρχων, ὁ ὑπαρχος τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ «φίλος» τοῦ Θεοῦ. Δὲν εἶναι ὁ σαρκωμένος Λόγος, ἀλλὰ εἶναι ἐμποτισμένος μὲ τὸ Λόγο καὶ εἶναι ὁ ἐρμηνευτὴς του· ἔτσι μπορεῖ νὰ σώζει τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀρχέτυπο τοῦ Αὐτοκράτορα καὶ ἡ Αὐτοκρατορία μιμεῖται τὶς Αὐλὲς τοῦ Οὐρανοῦ. Στὸ λόγο αὐτὸ βρίσκουμε ἐπιρροὲς τῆς σκέψης τοῦ Φίλωνα, τοῦ Κλήμεντος καὶ περισσότερο τοῦ Πλούταρχου. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴ διατύπωσή του ὁ λόγος δείχνει περισσότερο τὴν ἐπιρροὴ τῶν Πυθαγορικῶν ἀποσπασμάτων πὺ συγκέντρωσε ὁ Στοβαῖος, παρὰ τὴν ἐπιρροὴ κάποιου ἄλλου μεταγενέστερου ἔργου. Ὁ Αὐτοκράτορας εἶναι ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι ἓνα μέρος τῆς Θεότητος (ἂν καὶ ἡ

23. Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως, «Στρώματα», i, 26 καὶ v, 5, Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, VIII, col. 917 καὶ IX, col. 52.

24. Πλούταρχος, στὴν παραπάνω ἔκδοση, σελ. 56 - 60, Δίων Χρυσόστομος, *Λόγος I, Περὶ Βασιλείας*, Loeb ed., (London, 1932) I, σελ. 124 κ.έ. Ὁ Δίων ὑποστηρίζει ὅτι ὁ βασιλιάς εἶναι πάνω ἀπὸ τὸ νόμο ἀλλὰ πρέπει νὰ ὑπακούει καὶ ὁ ἴδιος στοὺς νόμους του.

is the Emperor's special relationship with God. Constantine is the regent, *ὑπαρχος*, of God, and the 'friend' of God. He is not the incarnate Logos but he is imbued with the Logos and is its interpreter, and thus can save men from sin. God is the Emperor's archetype; and the Empire is the imitation of the Courts of Heaven. In the Oration we find traces of Philo's and Clement's thought and, still more, of Plutarch's. But, even on occasion to the very wording, the Oration is closer to the Pythagorean fragments later to be collected by Stobaeus, than to any other later work. The Emperor is the viceroy of God rather than part of the Godhead (though his close relationship with the Godhead almost connects him in a Subordinationist manner with the Trinity). He is filled with the Logos rather than the incarnate Logos. The Courts of Heaven are substituted for the universe, the Cosmos of the old philosophers, and the Christian God for Zeus or whatever Spirit the philosophers considered to be supreme. But apart from these modifications the Oration could really have been written by Ecphantus or by Diotogenes. It was to those Pythagoreans, who had added a touch of Stoic doctrine in their use of the Logos, that the Eusebian conception of the holy Christian Empire was due.²⁵

This Eusebian conception remained the basic theory of Byzantium so long as the Emperors reigned at Constantinople. It was not universally accepted. There was always a party in the Church, represented, for instance, by the Studites and, later, the Arsenites, who considered that it over-rated the role of the Emperor. At the same time the philosophers who had inspired it would have been surprised and shocked by its practical expression in the high Byzantine period. The ceremonial ritual of the Court, with its solemn processions, its symbolical robes, its prostrations before Imperial Majesty, would have seemed to them alien and improper. Eusebius himself might not have cared for them, for all his adulation of Constantine. For he remained at heart a philosopher of the old school who was eager to use the teaching of the ancients to justify the results of the Triumph of the Cross.

25. The text of Eusebius's *De Laudibus Constantini Oratio in eius Tricennalibus habita* is edited and published in I. A. Heikel *Griechische Christliche Schriftsteller, Eusebius Werke*, I, (Leipzig, 1902), pp. 136 ff. There is no reason for doubting its authenticity.

στενή σχέση του με τή Θεότητα σχεδόν τόν συνδέει με τήν Ἁγία Τριάδα με τόν τρόπο τῆς subordinatio — ὑποταγῆς —). Εἶναι μάλλον πλήρης Λόγου παρά ὁ σαρκωμένος Λόγος. Οἱ Αὐλῆς τοῦ Οὐρανοῦ παίρνουν τή θέση τοῦ σύμπαντος, τοῦ «Κόσμου» τῶν παλαιῶν φιλοσόφων, καί ὁ Χριστιανικός Θεός παίρνει τή θέση τοῦ Δία καί γενικά ὑποκαθιστᾷ ὅ,τι οἱ φιλόσοφοι πίστευαν ὡς ἀνώτατο πνεῦμα. Ἀλλά, παρά τίς τροποποιήσεις αὐτές, ὁ λόγος τοῦ Εὐσέβιου θά μπορούσε νά εἶχε γραφτῆ ἀπό τόν Ἐκφαντο ἢ τόν Διοτογένη. Ἡ ἀντίληψη τοῦ Εὐσέβιου γιά τήν ἱερή Χριστιανική Αὐτοκρατορία διαμορφώθηκε με τήν ἐπίδραση τῆς σκέψης τῶν Πυθαγορείων φιλοσόφων, πού στίς ἀπόψεις τους γιά τὸ Λόγο εἶχαν δεχτῆ τήν ἐπιρροή τῆς Στωικῆς διδασκαλίας.²⁵

Αὐτή ἡ ἀντίληψη τοῦ Εὐσέβιου, ἂν καί ἀποτελέσει τή βασική θεωρία τοῦ Βυζαντίου ὅσο βασίλευαν οἱ Αὐτοκράτορες στήν Κωνσταντινούπολη, δέν ἦταν καθολικά δεκτῆ. Πάντα ὑπῆρχε μιὰ μερίδα στήν Ἐκκλησία, πού τήν ἀντιπροσώπευαν λ.χ. οἱ Στουδίτες καί ἀργότερα οἱ Ἀρσενίτες, πού εἶχε τή γνώμη ὅτι ὁ Εὐσέβιος ὑπερτιμοῦσε τὸ ρόλο τοῦ Αὐτοκράτορα. Ἀπὸ τήν ἄλλη πλευρά, οἱ φιλόσοφοι πού εἶχαν ἐμπνεύσει τόν Εὐσέβιο θά ἐνιωθαν κατάπληξη βλέποντας τήν πρακτικὴ μορφή πού πῆρε ἡ ἀντίληψη αὐτὴ στήν κατοπινότερη Βυζαντινὴ περίοδο. Τὸ ἐπίσημο τυπικὸ τῆς Αὐλῆς με τίς τελετουργικὲς παρελάσεις, τίς συμβολικὲς στολές καί τίς γονυκλισίες μπροστὰ στή Μεγαλειότητα τοῦ Αὐτοκράτορα θά τοὺς φαίνονταν πράγματα παράξενα καί ἀταίριαστα. Οὔτε στὸν Εὐσέβιο θά ἄρεσαν, παρά τίς κολακεῖες του γιά τόν Κωνσταντῖνο. Γιατὶ ὁ Εὐσέβιος ἦταν βασικά ἓνας φιλόσοφος τῆς παλαιᾶς σχολῆς πού ἤθελε νά χρησιμοποιήσει τὴ διδασκαλία τῶν ἀρχαίων γιά νά δικαιώσει τὰ ἀποτελέσματα τοῦ Θριάμβου τοῦ Σταυροῦ.

Μετάφραση: Ε. Λαμβουνέλη

25. Τὸ κείμενο τοῦ Εὐσέβιου *De Laudibus Constantini Oratio in eius Tricennialibus habita* ἔχει ἐκδοθῆ καί δημοσιευθῆ εἰς I.A. Heikel, *Griechische Christliche Schriftsteller, Eusebius Werke*, I, (Leipzig, 1902) σελ. 136 κ.έ. Δέν ἔχουμε λόγους νά ἀμφιβάλουμε γιά τὴν ἀθεντικότητά του.