

Βιβλιοστάσιον

ΣΤΑΥΡΟΥ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗ (έπιμ.), *Η συγχώρηση*, ἐκδ. Ἀρτος Ζωῆς, Ἀθήνα 2014, σελ. 597.

Ο τόμος συγκεντρώνει παρουσιάσεις στὸ Συνέδριο γιὰ τὴ συγχώρηση ποὺ ὀργάνωσε ὁ Ἀρτος Ζωῆς στὶς 29-30 Νοεμβρίου 2013, καθὼς καὶ τὶς συζητήσεις ποὺ ἀκολούθησαν. Τὸ συνέδριο αὐτὸ ἥλθε νὰ προστεθεῖ σὲ μία σειρὰ ἀπὸ τρία σπουδαιότατα συνέδρια τοῦ Ἀρτου Ζωῆς σχετικὰ μὲ τὸ μεσσιανικό, τὸν Θεὸ τῶν φιλοσόφων καὶ τὴν ἐπιστροφὴ τῆς ἡθικῆς, ἐνῶ ἀκολουθήθηκε ἀπὸ ἔνα συνέδριο μὲ θέμα τὴ δικαιοσύνη τὸ 2014. Η πρώτη διερώτηση, λοιπόν, ἀφορᾶ στὸ ποιὰ εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἴδιαίτερη σημασία τῆς συγχώρησης, ὥστε νὰ ἐπιλεγεῖ ὡς ἔνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα θέματα ποὺ ἀξίζουν τὸν στοχασμό μας.

Θὰ ἀπαντούσαμε, κατ’ ἀρχήν, ὅτι ἡ συγχώρηση ἔχει μία μεσιτειακὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἡθική/ δικαιοσύνη καὶ τὴν ἀγάπη. Η συγχώρηση περιλαμβάνει μία προσπάθεια νὰ μελετηθεῖ ἡθικῶς αὐτὸ ποὺ συνέβη μέσα στὴν Ἰστορία ὡς ἡθικὴ παράβαση ἢ ἀδικία ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπερβαθεῖ στὴν κατεύθυνση τῆς ἀγάπης. Ο στοχασμὸς ἐπὶ τῆς συγχώρησης, πιστεύουμε, ἐντάσσεται σὲ ἔνα ἐγχείρημα νὰ μὴν εἶναι ἡ θεολογία μας «ἀγαπομονιστική», ἀν μᾶς ἐπιτρέπεται ὁ νεολογισμός. Οἱ θεολόγοι, καὶ δὴ οἱ ὀρθόδοξοι, συχνὰ ἐμμένουμε στὴν ἀπολυτότητα τῆς ἀγάπης, μὲ τρόπο ποὺ μπορεῖ ἐνίστε νὰ ὀλισθήσει σὲ ἔναν μακάριο ἀγγελισμὸ

ἐκτὸς Ἰστορίας, ἦ, σὲ μία χειρότερη περίπτωση, καὶ σὲ μία φαντασιώδη ναοκιστικὴ αἰσθηση ἀδιάρρητης ἐνότητας. Ἀπεναντίας, ἡ συγχώρηση προϋποθέτει τὴν ὑπαρξη τοῦ Ἰστορικοῦ κακοῦ (σ. 11) καὶ ἔνα σπάσιμο τὸ ὅποιο καλεῖται νὰ γεφυρωθεῖ. Η συγχώρηση σημαίνει μιὰ πνευματικὴ ὠδύμαση ἀπὸ τὴν ὅποια χρειάζεται νὰ διέλθει κάθε σχέση, ὅταν δὲν εἴμαστε πιὰ ἀνυποψίαστα νήπια ὥστε νὰ φαντασιώναμε μία ψευδαισθητικὴ παντοδύναμη ἐνότητα, ἀλλὰ οὕτε καὶ ἐμμένουμε στὸ γινότα τῶν ἐνδοϊστορικῶν διαιρέσεων. Ἀς θυμίσουμε ἐδῶ τὴ θεολογία τοῦ ἄγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ, ὅπου ἡ γνώμη εἶναι τὸ πτωτικὸ ὄργανο τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ ἡ συγνώμη ἡ προσπάθεια ἀσκητικῆς ὁμο-γνωμίας, δηλαδὴ γεφύρωσης τῶν ὄργαντων, τὰ ὅποια ὅμως παραμένουν ὑπαρκτὰ καὶ ἐνεργὴ μέσα στὴν Ἰστορία μέχοι τὴν ἐσχατολογικὴ συγχώρηση, δηλαδὴ τὴ συνύπαρξη τῶν πάντων στὸν Χριστὸ ὡς Χώρα τῶν Ζώντων, ὅπου οἱ γνῶμες ἐκ-χωροῦνται στὸν Θεὸ ὥστε νὰ συμβεῖ πλήρης ἔνωση ὅλων μέσα στὴν ἀγάπη. Η ἐπιμονή, λοιπόν, νὰ σκεφτοῦμε τὴ συγγνώμη καὶ τὴ συγχώρηση σημαίνει μία ἀνάγκη νὰ σπουδάσουμε τὴν Ἰστορία καὶ τὰ ὄργανα τῆς, ὥστε νὰ ὀδηγηθοῦμε μέσα ἀπὸ αὐτὰ στὶς γεφυρώσεις τῆς συμφιλίωσης καὶ τῆς διαλλαγῆς καὶ ἐντέλει στὴν ἐνότητα τῆς ἀγαπητικῆς κοινωνίας. Η ἐπιλογὴ τοῦ θέματος, ἐπομένως, καὶ ἐξειδικεύει τὸ θέμα τῆς ἡθικῆς τοῦ προηγούμενου συνεδρίου (2012) σὲ ἔνα συγκεκριμένο ζήτημα (σ. 11), ἀλλὰ

καὶ λειτουργεῖ ὡς ἔνα ἐνδιάμεσο μεταξὺ Ιστορίας καὶ καθαυτὸ Θεολογίας.

Συναφῶς, ὁ τόμος περὶ συγχώρησης ἀκολουθεῖ μιὰ παρόμοια μεθοδολογία μὲ τὸν τόμο περὶ Ἡθικῆς. Ἀναπτύσσεται ἔνα διεπιστημονικὸ φάσμα χώρων ὃπου ἔχει νόημα ἡ συγχώρηση, ὅπως λ.χ. ἡ ἀρχαία γραμματεία, οἱ σπουδές τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ, οἱ βιβλικὲς σπουδές, ἡ ἐκκλησιολογία, τὸ κανονικὸ δίκαιο, ἡ σύγχρονη λογοτεχνία, ἡ φιλοσοφία, ἡ ἐμπειρία τοῦ Ὁλοκαυτώματος, τὸ δίκαιο καὶ ἡ πολιτική. Προσωπικὰ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ συμπεριλαμβάνονταν ἐπιπλέον σὲ αὐτὰ τὰ πεδία τοῦ φάσματος καὶ εἰδικὲς διμιλίες γιὰ τοὺς Πατέρες καθὼς καὶ γιὰ τὴν ψυχανάλυση, ὥστόσο ἐπιμέρους πατρολογικὰ καὶ ψυχανάλυτικὰ θέματα θίγονται σὲ δρισμένες διμιλίες. Χρησιμοποιοῦμε τὸν ὅρο «φάσμα», γιατὶ νομίζουμε ὅτι περιγράφει τὴν μεθοδολογία τοῦ συνεδρίου: Ὁ σκοπὸς δὲν εἶναι οὕτε νὰ δοθοῦν δριστικὲς καὶ ἀπαράλλακτες ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα περὶ συγχώρησης, ἀλλὰ οὕτε καὶ νὰ ἔχουμε μία ἀνευρη ἀκαδημαϊκὴ ἀδολεσχία. Σκοπὸς εἶναι μᾶλλον νὰ καταγραφεῖ ἔνα φάσμα διαφορετικῶν ἀλλὰ συγγενῶν ἀπαντήσεων ποὺ δόθηκαν κυρίως ἀπὸ τὴν ἰουδαιοχριστιανικὴ βιβλικὴ καὶ μεταβιβλικὴ παράδοση σὲ ἀντίστιχη μὲ τὸ ὑπόβαθρο τοῦ ἀρχαίου κόσμου καὶ οἱ ὄποιες ὁδήγησαν καὶ στὶς διερωτήσεις τῆς νεωτερικῆς τέχνης, πολιτικῆς καὶ φιλοσοφίας. Στὸν τόμο κατατίθεται πολιτικὸς στοχασμὸς ποὺ διέρχεται ἔνα φάσμα διαφορετικῶν ἀλλὰ καὶ συγγενῶν τοπιθετήσεων ἀπὸ τὸν οὐτοπικὸ ἰουδαϊζόντα σοσιαλισμὸ ἔως καὶ μία σοσιαλδημοκρατικὴ προσέγγιση «βαθμιαίων» λύσεων τῶν προβλημάτων ἐντὸς τῆς νεωτερικῆς δημοκρατίας, ἐνῷ καὶ ὁ θεολογικὸς στοχασμὸς ποὺ προσφέρεται παρουσιάζει διαφορές

ἀλλὰ καὶ τὴ συγγένεια ἐνὸς προβληματισμοῦ νὰ καταδειχθεῖ ἡ ἐπικαιρότητα τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ γιὰ ἴστορικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου καὶ δὴ τοῦ σύγχρονου Ἕλληνα χωρὶς ἐπανάπτωση ἀπὸ τὴν ἀσφάλεια τῆς παράδοσης. Ἐπίσης, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὸν τόμο περὶ Ἡθικῆς, ἀναπτύσσεται ἡ συγχώρηση σὲ μία οἰονεὶ δομιστικὴ (ἢ μεταδομιστική) σύγκριση καὶ διαφροτοποίηση τῆς ἀπὸ ἄλλες σημασίες/ πραγματικότητες. Λ.χ. τί σημαίνει τὸ σημαῖνον συγχώρηση σὲ σχέση μὲ παραπλήσια σημαίνοντα, ὅπως ἡ συγγνώμη, ἡ καταλλαγὴ, ἡ συμφιλίωση, ἡ χάρη, ἡ ἄφεση, ἡ διαλλαγὴ, ὁ κατευνασμός, ὁ ἔξιλασμός; Ποιὰ εἶναι ἀκριβῶς ἡ σχέση τῆς συγχώρησης μὲ τὴ δικαιοσύνη, τὴν ἡμική, τὴν ἀγάπη, τὴ γνώση, τὴ θεραπεία, τὸ ἔλεος, τὴ συμπόνια, τὴ δημοκρατία; Πῶς συνδέεται μὲ τὴ μνήμη ἢ τὴ λήθη καὶ τὴν ἀμνηστία; Πῶς ἀντιτίθεται στὴν ἀνταπόδοση, τὴν ἐκδίκηση, τὴ νέμεση καὶ τὴ μνησικαία; Ποιὰ ἡ σχέση μὲ τὴ μετάνοια καὶ τὴν ἔξαγόρευση; Καὶ ὡς πρὸς τὸ φάσμα τῶν χώρων σπουδῆς της, μὲ ποὶὸ τρόπο τίθεται ἡ συγχώρηση στὶς κοινότητες δικαίου, μὲ ποὶὸν στὶς πολιτικές κοινότητες, μὲ ποὶὸν στὶς ἐκκλησιαστικές; Καὶ μὲ ποὶὸν τρόπο στὶς κοινότητες ποὺ ἀναγνώσκουν τὴ λογοτεχνία ἢ ποὺ μελετοῦν τὴν Ἱστορία; (Ἐδῶ θὰ ἐπιθυμούσαμε νὰ ὑπῆρχε καὶ ὁ προβληματισμὸς γιὰ τὸ πῶς συγχωρεῖ/ συγχωρεῖται μία ψυχοθεραπευόμενη κοινότητα). Στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ποὺ χαρτογραφοῦν ἔνα φάσμα χώρων, ὅπου τίθεται τὸ πρόβλημα, ἔχονται νὰ προστεθοῦν σημαντικὰ ὑπαρξιακὰ ἐρωτήματα (σ. 11-12), ὅπως: Ποιός συγχωρεῖ; Τὸ θῦμα τῆς ἀδικίας; Ὁ Θεός; Υπάρχει συγχώρηση ἀν συγχωρήσει ὁ Θεός ἀλλὰ ὅχι τὸ θῦμα; Τί γίνεται μὲ τὴ συγχώρηση τοῦ φό-

νου, ὅπου τὸ θῦμα δὲν ὑπάρχει πιά; ‘Ὑπάρχει συγχώρηση ἀν δὲν ζητήσει συγχώρηση ὁ θύτης;’ ‘Ὑπάρχουν πράξεις καθ’ ἐαυτὲς καὶ αἰωνίως ἀσυγχώρητες;’ ‘Ὑπάρχουν περιπτώσεις ὅπου ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι καλούμαστε νὰ συγχωρέσουμε τὸν Θεό;’ Τὰ θέματα αὐτὰ πέρα ἀπὸ τὴ διαχρονικὴ θεολογικὴ τους σημασία εἶναι ἔξαιρετικὰ ἐπίκαιρα γιὰ τὴν Ἑλληνικὴ κοινότητα στὴ σημερινὴ πολιτικὴ συνθήκη, μία κοινότητα ποὺ ἔχει ὑποφέρει κατ’ ἔξοχὴν ἀπὸ διχασμὸ καὶ ἐμφύλιο, χωρὶς νὰ ἐπιτύχει ἐπαρκῆ συγχώρηση καὶ τὴ συναφῆ ὠρίμαση καὶ ὅπου σήμερα διέρχεται τὴν ἀναβίωση μίας ὀξύτατης πόλωσης, γεγονός ποὺ καθιστᾶ τὸν τόμο ἰδιαίτερα σημαντικὸ γιὰ νὰ ἔκπινησει μία εὐρύτερη συζήτηση γιὰ τὸ πῶς θὰ μπορέσουμε νὰ συγχωρήσουμε καὶ νὰ συγχωρηθοῦμε σήμερα στὴν Ἑλλάδα.

‘Ο ἀναγνώστης καλεῖται νὰ βρεῖ στὸν ἴδιο τὸν τόμο μία πλειάδα ἀπὸ συγκλονιστικές, διαφορετικὲς καὶ ἐνίοτε πραγματικὰ ἐκπλήσσουσες ἀπαντήσεις. Ἐδῶ θὰ συνοψίσουμε ἀπλῶς κάποιες ἀπὸ τὶς ἀνταποκρίσεις ποὺ μᾶς ἔκαναν ἐντύπωση, προκειμένου νὰ μπεῖ ὁ ἀναγνώστης λίγο στὸ πνεῦμα τοῦ βιβλίου. ‘Ο M.Z. Κοπιδάκης ἀναλύει, μεταξὺ ἄλλων, τὴν ἔννοια τῆς ἐπείκειας (*clementia*). ‘Ο Νικόλαος Καλοστύρος ἀναπτύσσει πῶς στοὺς τραγικοὺς ἔχουμε κυρίως συγ-γνώμη μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ ἔννοια τῆς συγ-γνώσεως (βλ. ἀγγλικὴ ἔκφραση *to be cognizant*) ὅτι συνθήκες ἄγνοιας ἡ πάθους τοῦ θύτη καθιστοῦν ὁρισμένα μόνο ἀμαρτήματά του συγ-γνωστὰ μέσα ἀπὸ τὴν κατανόησή τους. ‘Ο Μιχαὴλ Πασχάλης περιγράφει πῶς στὸν “Ομηρο, λ.χ. στὸ τέλος τῆς Ἰλιάδας, ἔχουμε ἀποκλιμάκωση, ἀλλὰ ὅχι συγχώρηση. Τὸ γενικὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι στὸν ἀρχαῖο κόσμο ἔννοιες ὅπως ἡ ἐπείκεια, τὸ συγγνωστὸν ἦ

ἡ ἀποκλιμάκωση δὲν μποροῦν νὰ φτάσουν τὸ μεγαλεῖο της καθαυτὸ συγχώρησης ποὺ εἰσάγει ὁ Ἰουδαιοχριστιανισμός.

‘Ο Σάββας Μιχαὴλ θέτει τὸ ἐρώτημα τί σημαίνει ἡ συγχώρηση σὲ ἐποχὴ κρίσης, δύο ποὺ ἡ κατάσταση ἐξαίρεσης μετατρέπεται σὲ κανόνα, καὶ ἀναλύει τὴν ἰουδαϊκὴ γιορτὴ τοῦ Γιόμ Κιππούρῳ ὡς μία διαδικασία, δύο ποὺ πρόστο βῆμα εἶναι ἡ χωρὶς ἐξωραϊσμοὺς συνειδητοποίηση τῆς ἀμαρτίας, τὸ δεύτερο ἡ δημόσια καταγγελία καὶ τὸ τρίτο ἡ τεσουβά, δηλαδὴ ὁ ἐξιλασμὸς ὡς πράξη δικαιοσύνης. Δικαιοσύνη σημαίνει ὅτι στὸ Γιόμ Κιππούρῳ ὡς Σάββατον τῶν Σαββάτων, ὁ Θεὸς συγχωρεῖ τὶς ἀμαρτίες τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ἄνθρωπο μπορεῖ νὰ τὶς συγχωρήσει μόνο τὸ θῦμα. ‘Εξ οὗ καὶ στὴν Κυριακὴ Προσευχὴ ὁ Θεὸς συγχωρεῖ τὰ διφειλήματα ὡς καὶ οἱ ἀνθρωποὶ συγχωροῦν τὰ διφειλήματα τῶν συνανθρώπων διφειλετῶν. ‘Η συγχώρηση ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ἀπλὰ ἐνδεχομενική, ἀλλὰ τίθεται στὴν προοπτικὴ τοῦ «ἐπιουσίου ἀρτου» ποὺ στὰ ἑβδομάρια ὡς λέχεμ μαχάρι σημαίνει τὸ αὐριανὸ ψωμό, δηλαδὴ τὸ ψωμὸ ἐνὸς ἐσχατολογικοῦ ἀλλὰ καὶ ἐμμενόντος μέλλοντος ἀπελευθερωμένου ἀπὸ τὴν ἐπισφάλεια τῆς ἐπιβίωσης καὶ τὴ φετιχιστικὴ λατρεία ἀνθρώπινων εἰδώλων. ‘Ο Σ. Μιχαὴλ παρατηρεῖ ἐπίσης ὅτι ἡ τελετὴ τοῦ Κόλ Νιντρὲ ποὺ εἰσάγει στὴ Μεγάλη Συγχώρηση ἀπασχόλησε τὴν «ἰουδαϊκὴ ἐπιστήμη», ποὺ ἦταν (κατὰ τοὺς Ναζί) ἡ ψυχανάλυση, ὡς ἔνα συλλογικὸ ὅνειρο νὰ ἀρθεῖ τὸ φροτίο τοῦ Νόμου, ἐντέλει ὡς ἔνα «ὅνειρο καθολικῆς ἀνθρώπινης χειροφέτησης, [...] Μεγάλης Συγχώρησης σὲ μία πέραν τοῦ Νόμου Δικαιοσύνη» (σ. 115). ‘Εξάλλου, σὲ κοιτικὴ διαφωνία πρὸς τὸν R. Girard, ὁ Μιχαὴλ παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὴ γιορτὴ ὁ

ένας έξιλαστήριος τράγος θυσιαζόταν, ἐνῷ δὲ ἄλλος ἀπελευθερωνόταν, διαρρηγνύοντας ἥδη στὸν Ἰουδαϊσμὸν τὴν θυσιαστικὴ λογική. Ὁ Πορφύριος Νταλιάνης παρατηρεῖ πῶς στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἡ συγχώρηση εἶναι ὅχι μόνο ἡ ἀπάντηση ἀλλὰ καὶ ἡ βάση τῆς μετάνοιας (σ. 147) ὡς τὸ ὄντολογικὸν βάθρο της, ἐνῷ ἡ ἀνθρώπινη μετάνοια εἶναι κατ’ ἀρχὴν μία πρόληψη τῆς θεϊκῆς συγχώρησης καὶ ἐν συνεχείᾳ μιὰ πρόσληψή της. Τὸ μεγαλεῖον του βιβλικοῦ Θεοῦ εἶναι ὅτι εἶναι ἔνας Θεὸς ποὺ μπορεῖ νὰ συγχωρήσει, ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ «ξεχάσει» (σ. 149). Ὁ Κωνσταντῖνος Μπελέζος ἀναπτύσσει τὴν συγχώρηση στὴν Καινὴ Διαθήκη ὡς μία ἀγαπητικὴ περίσσεια δικαιοσύνης, ποὺ ὁδηγεῖ τὴν κοινότητα σὲ μία νέα γέννηση: Ἡ συγχωρητικὴ κοινότητα εἶναι μία ξαναγεννημένη κοινότητα, ἔνα «παιδίον νέον» (κατὰ τὴν παρατήρηση τοῦ Γ. Γρηγορίου, σ. 212). Ἐξάλλου κατὰ τὴν ἵαση τοῦ παραλυτικοῦ, ἡ ἀντικειμενικὴ δυσκολία τοὺς ἀλλὰ καὶ ἡ δυνατότητα τοῦ Θεοῦ νὰ πραγματοποιεῖ συγχωρητικὴ ἄφεση παραλλήλεται μὲ τὸ θαῦμα καὶ τὴ θεραπεία (σ. 226). Ἐντέλει κάθε συγχώρηση εἶναι ἔνα καινὸν θαῦμα θεραπείας τῆς κοινότητας.

Ο Δημήτρης Μόσχος ξεκινᾶ (σ. 227-228) ἀπὸ τὴν διερώτηση (ἀκολουθώντας τὸν Μητρ. Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα) ἀν ὁ Θεὸς μπορεῖ μέσα στὴν παντοδυναμία Του νὰ ἀλλάξει τὸ παρελθόν καὶ ἀπαντᾶ καταφατικὰ ὅτι ἡ συγχώρηση εἶναι ἔνα παρόμιο ξαναγράψιμο τῆς Ἰστορίας, θὰ λέγαμε μία ἀπελευθέρωση τοῦ παρελθόντος ἀπὸ τὸ ἀμετάκλητό του. Στὴ συνέχεια ἔξετάζει τὴν συγχώρηση στὴν ἀρχέγονη ἐκκλησιολογία, ὡς μία ἀναζήτηση θεσμικῶν λύσεων στὴν Ἀφρική, ὡς φιλανθρωπία καὶ κοινωνικὴ παρέμβαση στὴν Αἴγυπτο καὶ

ὅς δίλημμα μεταξὺ διαφορετικῶν σχολῶν στὴ Ρώμη. Ὁ Θεόδωρος Γιάγκου παρατηρεῖ, μεταξὺ πολλῶν ἄλλων, ὅτι στὸ Ἐξομολογητάριον ποὺ ἀποδίδεται παραδοσιακῶς στὸν Ἰωάννη τὸν Νηστευτὴ δὲν ὑπάρχει εὐθεῖα ἀντικειμενικὴ ἀντιστοίχιση ἀμαρτιῶν καὶ ἐπιτιμῶν. Ἀντιθέτως, ἐνδέχεται ὁ ὀλιγοαμάρτητος νὰ λάβει μεγάλο ἐπιτίμιο ὥστε νὰ μὴν ἀρθοῦν μόνο οἱ ἀμαρτίες του, ἀλλὰ νὰ κομίσει καὶ στέφανον, ἐνῷ ἀντιστρόφως ὁ πολυαμάρτητος καὶ ράθυμος νὰ λάβει μικρὸ ἐπιτίμιο γιὰ νὰ μὴν καταποθεῖ ἀπὸ τὸ βάρος καὶ τὴν ἀθυμία (σ. 246-247). Ἐξάλλου τὰ «ἐπιτίμια» ἔχουν συχνὰ τὸν χαρακτῆρα πράξεων ἀγαπητικῆς φιλανθρωπίας, ὥστε μέσα ἀπὸ τὴν εὐεργεσία πρὸς τὸν ἄλλο νὰ σωθεῖ τελικὰ ὁ ἑαυτὸς διὰ τῆς θεραπείας ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη ἀμαρτία ἡ πάθος, ὅπως λ.χ. ὅταν ὁ φονιὰς δέχεται τὸ ἐπιτίμιο νὰ λυτρώσει αἰχμάλωτο ἢ ὁ ἀδίκος ἀρπαξ νὰ ἐλεεῖ. Ὁ π. Βασίλειος Θερμὸς ἀναπτύσσει τὰ τέσσερα ἐπίπεδα τῆς συγχώρησης στὴν ἐξομολόγηση. Ἡ συγχώρηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸν εἶναι τὸ ὄντολογικὸν βάθρο κάθε συγχώρησης ὡς μία χάρις ποὺ προσφέρει ὁ Θεός ἀσχετα ἀπὸ τὴν ἀξία τοῦ ἀμαρτωλοῦ. Ἡ πρόοδος στὴ μετάνοια μᾶλλον ἔπειται ὡς μία ἐσωτεροίκευση αὐτῆς τῆς χάριτος τῆς συγχώρησης στὴν πρόσληψη τῆς ὅποιας κατευθύνει τὸν ἐξομολογούμενο ὁ πνευματικός. Συναφής εἶναι ἔξαλλου ἡ συγχώρηση μὲ τοὺς συνανθρώπους. Ἀπαιτεῖται γιὰ αὐτὴν ἔνα ὕδριο ὑπερεργὸν κατὰ τὸν Otto Kernberg, δηλαδὴ ἔνα μὴ διωκτικὸν ὑπερεργὸν ποὺ προκύπτει ἀκριβῶς ἀπὸ μία μὴ διωκτικὴ ἐνδοψυχικὴ ἀναπαράσταση τοῦ Θεοῦ (σ. 270) ποὺ ἐγκαθίσταται χάρη στὴν προηγηθεῖσα θεία συγχώρηση. Ἡ παραχθεῖσα αὐτὴ συγχώρηση μὲ τοὺς ἄλλους δὲν εἶναι ἄπλη συγκατάβαση, ἀλλὰ κυριο-

λεκτική συγχώρηση στὴν ἔνιαία χώρα τῆς ἀνθρώπινης φύσης κατὰ τὸν Μάξιμο Ὁμολογητή, ἡ δοπία ἐσχατολογικῶς μὲν εἶναι ἡ καθολικὴ ἀνθρώπινη φύση ἡ προσληφθεῖσα ἀπὸ τὸν Χριστό, ἰστορικῶς δὲ ἐκφράζεται ως μία ἀσκητικὴ προσπάθεια ὁμογνωμίας ποὺ φτάνει μέχρι καὶ τὸ νὰ ἀναλαμβάνει ὁ πιστὸς τὶς ἄμαρτίες τῶν ἄλλων ἐπάνω του (σ. 273-274). Ὁ πιστός, ὅμως, ποὺ ἔξισταται γιὰ τὴν συγχωρήσει τοὺς ἄλλους συγχωρεῖ ἐντέλει τὸν ἑαυτό του, ἵκανώνεται γιὰ τὴν χαρὰ τοῦ Θεοῦ ἔχοντας κατὰ τὸν Kernberg ἔνα ὥριμο ὑπερεγώ. Ὁ π. Θεομός προσθέτει καὶ ἔνα τέταρτο ἐπίπεδο, τὴν συγχώρηση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἀνθρωπό, ἡ δοπία βεβαίως δὲν ἀποτελεῖ ἔνα ὄντολογικὸ μέγεθος, ἀλλὰ μία ἐνδοψυχικὴ διεργασία καὶ σημαίνει τὴν θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν μητικακία του γιὰ ὅλες τὶς ματαιώσεις τοῦ ναρκισσισμοῦ του, γιὰ τὸν θυμὸ πρὸς τὸν γονεῖς του ποὺ συχνὰ μετατίθεται στὸν Θεό, γενικότερα ἀπὸ κάθε ψευδεῖς εἰδωλο Θεοῦ μὲ τὸ ὅποιο ὁ ἀνθρωπὸς ἀντικαθιστᾶ τὸν ζῶντα Θεὸ καὶ Τοῦ ὀρείται νὰ εἴναι Θεὸς μὲ τὸν δικό Του τρόπο (σ. 276-277). Τὶς ἀκραῖες βέβαια μιօρφες αὐτῆς τῆς μὴ συγχώρησης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἀνθρωπὸ δὲν τὶς βρίσκουμε πουθενά ἄλλου καλύτερα ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τοῦ μηδενισμοῦ καὶ τῆς αὐτοκτονίας στὸν Ντοστογιέβσκη.

Ο Διονύσης Καφάλης περιγράφει πῶς στὶς «κωμῳδίες τῆς συγχώρησης» τοῦ Shakespeare ὁ μεταχριστιανὸς Ἀγγλος δραματουργὸς εἰσάγει ἔνα θέμα ποὺ μᾶλλον δὲν ὑπάρχει σὲ τέτοια ἔκταση στὶς ἀρχαῖες τραγῳδίες. "Ἄν καὶ γενικῶς οἱ «κωμῳδίες τῆς συγχώρησης» ἀντιπαραβάλλονται στὶς «τραγῳδίες τῆς ἐκδίκησης» τοῦ ἐλισαβετιανοῦ ποιητῆ, ὅμως καὶ σὲ τραγῳδίες του, ὅπως ὁ Ἀμλετ, βρίσκουμε μία ἔξαιρετικὰ

περίπλοκη ἀρχιτεκτονικὴ συγχώρησης, ἐνῷ ἄλλου, ὅπως στὸν *Baasilia Ἀηρ* ἔχουμε ἔνα ὁριακὸ ὑπαρξιακὸ τοπίο ἀποκαλυπτικῆς ντροπῆς ποὺ καθιστά ἀδύνατη τὴν συγχώρηση, προφητεύοντας τρόπον τινὰ τὴν ντροπὴ τοῦ ἐπιζῶντος τοῦ Ἄουσμπιτς, ὅπως τὴν βλέπουμε στὸν ἐντέλει αὐτόχειρα Primo Levi. Ὁ ἀνθρωπὸς καὶ ὁ κόσμος τοῦ *Baasilia Ἀηρ* εἶναι, ὅπως καὶ ὁ ἀνθρωπὸς καὶ ὁ κόσμος μετὰ τὸ Ἄουσμπιτς, γυμνὸς καὶ ἔρημος, «ἐκτιναγμένος πέραν τῆς συγχώρησης» (σ. 337). Τὴν ἴδια ἔκτιναξη ἐπέκεινα τῆς δυνατότητας νὰ συγχωρέσουμε καὶ γιὰ αὐτὸν νὰ πιστέψουμε τὴν βλέπουμε στὸν χαρακτῆρα τοῦ Ἰβάν στοὺς Ἀδελφοὺς *Καραμάζοφ* τοῦ Ντοστογιέφσκη, σύμφωνα μὲ τὸν Μιχάλη Πάγκαλο. Ὁ Ντοστογιέφσκη, ώστόσο, δίνει τὴν λύση μέσα ἀπὸ μία ἀλληλοπεριχώρηση ἥρωων ποὺ ἀνταλλάσσουν τοὺς σταυρούς τους, κατὰ τὴν ἐκφρασθ τοῦ Rowan Williams, ἡ ποὺ ἀναλαμβάνουν ὁ ἔνας τὸν σταυρὸ τοῦ ἄλλου (Σόνια καὶ Ρασκόλνικοφ, Τύχων καὶ Σταβρόγκιν, Μίσκιν καὶ Ραγκόζιν, Ἀλιόσα καὶ Ντιμίτρο, σ. 365) σύμφωνα μὲ τὴν παύλειο ἔννοια τῆς ἀνταναπληρώσεως (Κολ. 1,24). Τὸ ἔρωτημα, ἐπομένως, ποὺ ἔχει τεθεῖ καὶ ἀπὸ τὴν θεολογία τοῦ '60, ἀν ἔχουμε ἡθικὴ ἡ ἀντι-ἡθικὴ στὸν Ντοστογιέφσκη, ἀπαντᾶ ἀπὸ τὸν M. Πάγκαλο μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὑπερθικότητας ποὺ σημαίνει μιὰ ἡθικὴ ὑπέροβαση τοῦ ἀπλοῦ ἀστικοῦ ἡθικισμοῦ τοῦ ἀντικειμενικοῦ καθήκοντος, ὅταν τὸ πρόσωπο συγχωρεῖ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀναλαμβάνει καὶ τὸν σταυρὸ ἄλλα καὶ τὴν ἄμαρτία τοῦ πλησίον σύμφωνα μὲ τὸ παύλειο ἀνταναπληροῦν. Η ἴδια ὅμως κατανόηση τῆς συγχώρησης περιγράφεται καὶ ἀπὸ τὸν Dietrich Bonhoeffer ὡς ὑπεύθυνη πράξη καὶ ως ἀπειρονή εὐθύνη γιὰ ὅλους ποὺ μπορεῖ νὰ σημαίνει ἀκόμη καὶ ἀπειρο-

ένοχή γιὰ τὴν ἀμαρτία ὅλων. Μιὰ παρόμοια συγχώρηση ὡς ἔνα «διὰ πασῶν εὐθύνης» εἶναι δυνατὴ στὸν ἄνθρωπο μόνο ὡς μία χάρη τοῦ Ἐσταυρωμένου Χριστοῦ τὴν ὅποια βλέπουμε στοὺς ἁγίους, ἀλλὰ εἶναι δυνατὴ καὶ σὲ καθένα ἀπὸ ἐμᾶς. Ἡ ἀπούποθετη αὐτὴ συγχώρηση στὸ ἡθικὸ ἐπίπεδο εἶναι ἔξαλλου τὸ ὄντολογικὸ προπολιτικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀδελφοσύνης στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο, γεγονός ποὺ καθιστά δυνατὴ μιὰ νεωτερικὴ πολιτικὴ φιλοσοφία στοὺς ἀντίποδες τοῦ χομπεσιανοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου τῶν ἐγωιστικῶν ἀτομικοτήτων. Ὁ Ἀριστοτέλης Σαΐνης καὶ ἡ Κατερίνα Καρατάσου ἀναλύουν τὴν συγχώρηση σὲ κείμενα τῆς λογοτεχνίας τῶν στρατοπέδων συγκέντρωσης. Τὸ θεμελιώδες ἐρώτημα τῆς λεγόμενης «στρατοπεδικῆς λογοτεχνίας» εἶναι πῶς εἶναι δυνατὸν «νὰ συγχωρέσεις χωρὶς νὰ ξεχάσεις» (σ. 403) καὶ λαμβάνει διαφορετικὲς ἀπαντήσεις, ἀπὸ τὴν ἀκραία τῆς Corrie ten Boom ὅτι ἡ συγχώρηση τοῦ Ἰησοῦ κάνει τὶς ἀμαρτίες ὡς μὴ γενόμενες, μέχρι τὸν «θάνατο τῆς συγχώρησης» κατὰ τὸν Jankélévitch ἢ τὴν «δύσκολη συγχώρηση» κατὰ τὸν Paul Ricoeur ἢ τὴν ἀντινομική θέση τοῦ Jacques Derrida ὅτι ἀληθινὴ συγχώρηση εἶναι ἀκριβῶς νὰ συγχωρέσεις ἀπὸ ποὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ συγχωρεθεῖ (σ. 405-406). Πέρα ἀπὸ τὶς μεγαλειώδεις αὐτὲς φιλοσοφικὲς συλλήψεις ἔξετάζονται καὶ οἱ συγκεκριμένες λογοτεχνικὲς μαρτυρίες τοῦ Ἰάκωβου Καμπανέλλη καὶ τοῦ Ἀντρέα Φραγκιᾶ.

‘Ο Στέφανος Δημητρίου ἔξετάζει τὴν γνωσιολογικὴ ἀξία τῆς συγχώρησης ὡς μιὰ ἔξοδο ἀπὸ τὸν ἔαυτὸ κατὰ τὴν ὅποια οἰκειωνόμαστε τὴν διαφορὰ τοῦ ἄλλου καὶ ἐπιστρέφουμε στὸν ἔαυτὸ μας ἔχοντας ἀλλάξει. Στὸν διάλογο Σοφιστὴς τοῦ Πλάτωνα ἔχουμε μία ἀρχετυπικὴ περιγραφή του πῶς

ἀκριβῶς ἡ ταυτότητα συγκροτεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἐτερότητα, ὅπως καὶ τὸ ὃν μέσα ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, ἀποτυπώνοντας προδρομικὰ τὴ γνωσιολογικὴ ἀλλὰ καὶ ὄντολογικὴ ἀξία αὐτοῦ ποὺ τὰ γίνει ἀργότερα ἡ ίουδαιοχριστιανικὴ συγχώρηση. ‘Ο Βαγγέλης Μπιτσώρης ἔξηγει τὶς φαινομενικές (ἢ καὶ πραγματικές;) ἀντιφάσεις ἢ παλινωδίες τοῦ Vladimir Jankélévitch σχετικὰ μὲ τὸ ἄν εἶναι δυνατὸ νὰ συγχωρεθεῖ τὸ ‘Ολοκαύτωμα. Παρατηρεῖ ὅτι τὸ ‘Ολοκαύτωμα ὡς ἔνα ἔγκλημα ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἴδια τὴν ἀνθρωπινότητα τοῦ θύματος ἔγκαινιάζει σὲ ἔνα δικαιικὸ ἐπίπεδο τὴν ἐκφραση «ἔγκλημα κατὰ τῆς ἀνθρωπότητας», ἐνῶ σὲ ἔνα φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς τὸ μοναδικὸ ἐπέκεινα τοῦ ἔξιλασμοῦ ἔγκλημα. ‘Ο Jankélévitch θέτει τρία κριτήρια γιὰ τὴ συγχώρηση: α) Ἀποτελεῖ μία χρονικὴ στιγμή (*acumēn veniae*) στὴν ὅποια ὑπάρχει μνήμη τοῦ ἔγκληματος, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ μεσοδιάστημα τῆς φθορᾶς, ὅπου ἐπέρχεται ἡ λήθη. Γι’ αὐτὸ ἡ συγχώρηση προϋποθέτει κατ’ ἀνάγκη τη μνήμη ἀντιδιαστελλόμενη πρὸς τὴν ἀμνηστία. Κατὰ ἐνδιαφέροντα τρόπο, ἡ μνησικακία, ποὺ τόσο ἔχει καταγγέιλει ὁ Nietzsche ὡς χαρακτηριστικὸ τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ, καταξιώνεται ἀπὸ τὸν Jankélévitch ὡς δέσμευση στὴ δικαιοσύνη. β) Ἡ συγχώρηση (*pardon*) εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς συγγνώμης (*excuse*) μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ τῆς σημασία ὡς μίας συγ-γνώσεως τῶν αἰτίων τοῦ ἔγκληματος. Ἀντιθέτως, ἡ αὐθεντικὴ συγχώρηση εἶναι μία τρελὴ δωρεὰν χάρις εἰς πεῖσμα τῆς ὅποιας γνώσης καὶ ἐσωτερικεύουσης τῶν κινήτρων τοῦ θύτη. γ) Ἡ συγχώρηση ἀφορᾶ σὲ μία προσωπικὴ δυαδικὴ σχέση μεταξὺ θύματος καὶ θύτη καὶ ὅχι σὲ τρίτους ἢ συλλογικότητες. Τὰ σημεῖα αὐτὰ συνιστοῦν μία «ὑπερβολικὴ ἡθική», ἡ ὁ-

ποία ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν περιωπὴν αὐτὴν τῆς ἡθικῆς ὑπερβολῆς θὰ μᾶς δόηγοῦσε στὴ συγχώρηση τοῦ Ὀλοκαυτώματος ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὸν εἶναι καθ' ἐαυτὸν ἀσυγχώρητο, ἢ, ἵσως, ὅπως θὰ λέγαμε μὲν τὸν τρόπο τοῦ Jacques Derrida, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι καθ' αὐτὸν ἀσυγχώρητο. Τελικά ἡ συγχώρηση τελειώνει μὲν τὸ Ἄουσβιτς ἢ μήπως ἀρχίζει μὲν τὸ Ἄουσβιτς, μὲν τὴν ἔννοιαν ὅτι ἡ μόνη ἀπόλυτα αὐθεντικὴ συγχώρηση εἶναι τὸ νὰ συγχωρεῖς τὸ ἀπόλυτα ἀσυγχώρητο; Ἡ σκέψη τοῦ Jankélévitch φαίνεται νὰ θεωρεῖ τὴν συγχώρηση στοὺς ἀντίποδες μᾶς ἐγελιανῆς «σύνθεσης» ἢ συμφιλίωσης (*Aufhebung, Versöhnung*): ἀντιθέτως, γιὰ νὰ παραφράσουμε τὸν ἄπ. Παῦλο, ὅπου πλεονάζει τὸ κακό, ἐκεῖ ὑπερπερισσεύει ἡ συγχώρηση, ἀλλὰ καὶ ἀντιστρόφως, προσθέτει ὁ Jankélévitch, ὅπου ὑπερπερισσεύει ἡ συγχώρηση, ὑπερπερισσεύει ἀκόμη περισσότερο τὸ κακό. Μεταξὺ ὑπερβολικῆς συγχώρησης καὶ διζικοῦ κακοῦ ὑπάρχει ἔνας ἀνέκβατος ἄλυτος ἀνταγωνισμὸς ποιὸς θὰ ὑπερκεράσει τὸν ἄλλο, ὅπως μᾶς δείχνουν τὰ χαίνοντα ἰστορικὰ τραύματα ποὺ δὲν ἐπιδέχονται ἐγελιανὴ «σύνθεση».

Οἱ Ἀθανάσιος Ἀναγνωστόπουλος ἐντοπίζει μὲν ἔξαιρετικὸν τρόπον περιοχὲς συγχώρησης στὸ ποινικὸ δίκαιο (λ.χ. στοὺς νομικοὺς ὅρους: χάρις, ἀμνηστία, δικαστικὴ ἀφεση τοῦ ἀξιόποινου, ἀναστολὴ ἐκτέλεσης τῆς ποινῆς, ἀνάλληση τῆς ἔγκλησης, εἰλικρινῆς μετάνοια), τὸ δόποιο ἐκ τοῦ φύσεως βρίσκεται στοὺς ἀντίποδες τῆς συγχώρησης μὲ τὴν ἡθικὴν ἡθολογικὴν ἔννοιαν καὶ λόγῳ τῆς ἔξουσιαστικότητάς του, ἀλλὰ καὶ λόγῳ τοῦ ὅτι τὸ δίκαιο δὲν θέλει νὰ ἴκανοποιήσει/ ἔξασφαλίσει πρωτίστως τὸ θῦμα, τὸ δόποιο ἐνδεχομένως θὰ μποροῦσε ἡθικῶς/ θεολογικῶς νὰ συγχωρήσει, ἀλλὰ περισσότερο τὸν τρόπο, ποὺ εἶναι τὸ κράτος

καὶ ἡ πολιτικὴ κοινότητα. Οἱ Σταῦρος Ζουμπουλάκης ἀφοῦ πρῶτα διευκρινίζει ὅτι ἡ χριστιανικὴ συγχώρηση εἶναι ἀπούποθετη, ἔχοντας ὡς ὄντολογικὸ βάθρο τὴν συμφιλίωση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό (Πατέρα) ἐν Χριστῷ, θέτει στὴ συνέχεια τὸ πολὺ πιὸ περίπλοκο θέμα τῆς πολιτικῆς συγχώρησης καὶ τὸ ἀναπτύσσει μέσα ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο παράδειγμα τοῦ τί συνέβη στὴ Νότια Ἀφρική μετά τὸ τέλος τοῦ καθεστῶτος τοῦ Ἀπαρχάντ. Ἡ ἴδιαιτερότητα τῆς Νότιας Ἀφρικῆς εἶναι ὅτι δόθηκε μὲν μία ἀμνηστία (μὴ τιμωρία) τῶν πολιτικῶν ἐγκλημάτων στοὺς θύτες τοῦ Ἀπαρχάντ πλὴν ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι θὰ ὅμολογούσαν τὰ ἐγκλήματά τους, ὅποτε ἡ πολιτικὴ συμφιλίωση καὶ θὰ συνδυαζόταν μὲ τὴν πλήρη πολιτικὴ ἀλήθεια, καὶ ἡ πολιτικὴ συγχώρηση θὰ προίγαγε ἐν τέλει τὴν μνήμη καὶ ὅχι τὴ λήθη. Περαιτέρω τὰ θύματα εἶχαν τὴν ἐλευθερία νὰ συγχωρέσουν ἢ ὅχι τοὺς θύτες τους σὲ ἐνδεχομενικὸ προσωπικὸ ἐπίπεδο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συμφιλίωση στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο. Μὲ τὴν παρέμβασή του αὐτῆς, ὁ Σ. Ζουμπουλάκης συνεχίζει μιὰ τάση ποὺ βλέπουμε καὶ στὸ συνέδριο περὶ ἡθικῆς, ὅταν ἀνέπτυξε τὴν περίπτωση τοῦ Dietrich Bonhoeffer, νὰ λαμβάνει ἔνα ἰστορικὸ παράδειγμα, τὸ δόποιο μᾶλλον ἀξιολογεῖται θετικὰ ὡς μιὰ γόνιμη ἡ καὶ ἴδεοτυπὴ πρόταση, ἐνῶ εἶναι καθ' ἐαυτὸν ἀμφιλεγόμενο, μὲ ἀποτέλεσμα μέσα ἀπὸ τὴ μελέτη ἀκραίων στιγμῶν τῆς Ιστορίας νὰ προωθεῖται ἡ συζήτηση. Τὸ κείμενο τοῦ Σ. Ζουμπουλάκη θίγει ἔξαλλου μὲ πολὺ ἐνδιαφέροντα τρόπο καὶ τὴν πολιτικὴ σχέση συγχώρησης καὶ δημοκρατίας. Στὴ συνέχεια, στὴ συζήτηση, ὁ Σάββας Μιχαήλ θέτει τὸ πολὺ καίριο ζήτημα τί γίνεται μὲ τὰ ἐγκλήματα δημοκρατιῶν ποὺ δὲν τιμωροῦνται, οὕτε καὶ προσφέρονται γιὰ συγ-

χώρηση, ὅπως λ.χ. τὸ Γκουαντανάμο ἢ τὸ Ἀμπού Γκραΐμπ. Τὸ ἐνδιαιφέρον στρέφεται μιοραῖα στὴν ἑλληνικὴ ἐμπειρία καὶ στὸ ζῆτημα τῆς κατοχῆς, τοῦ ἐμφυλίου καὶ τῆς μὴ ἐπαρκοῦς μνήμης καὶ συγχώρησης τῶν ἐγκλημάτων ποὺ δίχασαν τὸ πολιτικὸ σῶμα τῆς Ἐλλάδας. Καὶ μποροῦμε ἐδῶ νὰ κατακλείσουμε τὴν ἀναφορά μας μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι ἡ ἔξαιρετικὴ ἐπικαιρότητα τοῦ ζητήματος τῆς συγχώρησης σὲ μία περίοδο ὅπου τὸ ἑλληνικὸ πολιτικὸ σῶμα πολώνεται καὶ πάλι λόγῳ τοῦ ὅτι δὲν εἶχε ἔγκαιρα τὴ μνήμη καὶ μέσω αὐτῆς τὴ συμφιλίωση ποὺ χρειαζόταν, καθιστᾶ τὸν τόμο αὐτὸ ἔξαιρετικὰ σημαντικὸ νὰ διαβαστεῖ αὐτὴ τὴ στιγμὴ εἰδικὰ στὴν Ἐλλάδα, ἀλλὰ καὶ γενικότερα.

Διονύσιος Σκλήρης

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Ψαλῶ τῷ Θεῷ μου ἔως ὑπάρχω. Έρμηνευτικές προσεγγίσεις σὲ σαράντα τρεῖς ψαλμούς, Ἀθήνα, ἐκδ. Δόμος 2014, σελ. 463.

Ἄγαθοποιὸς Βαβέλ καὶ μόνο θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ τὸ ὅποιο ἐπιτυχὲς ἐρμηνευτικὸ ἐγχείρημα ποὺ ἔρχεται ἀντιμέτωπο μὲ τὸ δυσκολότερο ἀπὸ πολλὲς ἐπόψεις βιβλίο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ἀλλὰ καὶ τὸ πιὸ ἀγαπητὸ ἀπὸ ὅλη τὴ Βίβλο, τὸ βιβλίο τῶν Ψαλμῶν. Τὸ ἔργο αὐτὸ φέρει εἰς πέρας μὲ τὸ βιβλίο του ὁ γνωστὸς καὶ πεπειραμένος συγγραφέας του, ὡς ἄλλος Σίσυφος τῆς θεολογικῆς του γενιάς.

Τὸ βιβλίο τῶν Ψαλμῶν ἡ γνωστότερο ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ του χρήση μὲ τὸ ὄνομα «Ψαλτήριον» ἢ «Ψαλτῆρι», ἔχει συγκεντρώσει τὰ τελευταῖα χρόνια τὴν προσοχὴν ἀξιόλογων μελετητῶν, δίνοντας ὡς καρποὺς καινούργιες μεταφράσεις ποὺ ἥδη κυκλοφοροῦν ἢ βρίσκονται ὑπὸ ἔκδοση, ὅπως ἐπίσης καὶ νέες προσεγγίσεις - ἐρμηνείες

ἀπὸ διαφορετικὰ μετερζία. Στὸ ἐρώτημα ποὺ ἀνακύπτει πάντοτε ἀπὸ ἐκαποντάδες ἀναγνῶστες (ὅταν πρόκειται γιὰ πονήματα ποὺ ἀφοροῦν σὲ ἔργα χιλιάδων ἑτῶν, μὲ τὰ δοῦλα ἔχοντα ἀσχοληθεῖ πάμπολλοι συγγραφεῖς) ὑπὸ τὴν ἀνηλεῇ διατύπωση «τί φρέσκο κομίζει;» ἀπαντᾶ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας στὸν Πρόλογο τοῦ βιβλίου.

Στὸν Πρόλογο, καθίσταται σαφὲς ὅτι τὸ παρόν βιβλίο δὲν εἶναι ἔνα ἐρμηνευτικὸ ὑπόμνημα ἀλλά «ἔνα βοήθημα κατήχησης γιὰ ἐνηλίκους» (σ. 9). Η ἴδιαιτερότητά του ἐπομένως ὀφείλεται κατὰ πρῶτον στὴ σόχευσή του, ἡ ὅποια ἐπηρεάζει ἀμεσα τὸν τρόπο καὶ τὴ δομὴ τῆς ὅλης συγγραφῆς, ἐφ' ὅσον προτάσσεται ἡ πραγματικότητα μᾶς ἀναγκαίας συνθήκης, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν κατήχηση. Ο στοχαστικὸς ἀναγνώστης θὰ ἐννοήσει ἀμέσως ὅτι ἡ τόσο πολλὲς φορὲς παρεξηγημένη ἐννοια τοῦ ὄντος «κατήχηση» δὲν σχετίζεται ἐδῶ μὲ μία παρωχημένη ἡθικοπλαστικὴ σημασία, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἀφ' ἐνὸς τὴν ἀδήριτη λειτουργικὴ διακονία τοῦ ζῶντος Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ἀφ' ἑτέρου προϋποθέτει τὴν ὑπαρξιακὴ δίψα ἀνθρώπων ποὺ ἀναζητοῦν τὸ βάθος τῆς πίστης τους, γι' αὐτὸ καὶ ὁ συγγραφέας ἀπευθύνεται ἄλλωστε σὲ ἐνηλίκους. Δὲν γράφτηκε, λοιπόν, γιὰ νὰ ἀπευθυνθεῖ σὲ ἔνα ἀγοραστικὸ κοινὸ ἀλλὰ προέκυψε ὡς ἀπότοκο προϋπάρχουσας ζῆτησης. Καὶ πιὸ συγκεκριμένα τὸ παρόν εἶναι προϊόν τοῦ «θεολογικοῦ ἐργαστηρίου» τοῦ συγγραφέα, δηλαδὴ κρούστης καὶ ἀνταπόκρισης μὲ ἀνθρώπους ἀπὸ τὶς τακτικές «κατηχητικές» συναντήσεις ποὺ ἔχει καθιερώσει χρόνια τώρα.

Ἡ πρώτη αὐτὴ ἴδιαιτερότητα ὁδηγεῖ στὴ δεύτερη. Ο συγγραφέας δὲν προτίθεται νὰ αὐτοσχεδιάσει γιὰ νὰ ἐντυπωσιάσει ἄλλα θέλει νὰ καταθέσει τὴν ἀλήθεια ὡς ἐκκλη-

σιαστική ἐμπειρία καὶ γι' αὐτὸ μὲ ἐντιμότητα παραδέχεται ὅτι τὸ κοφτερὸ μάτι θὰ ἐντοπίσει «ἴερες κλεψίες» (σ. 10) ἀπὸ Πατερικὰ καὶ σύγχρονα ἔργα. Τὴν ἀναγκαιότητα αὐτὴ ἐπιτάσσει καθὼς φαίνεται ἡ προσπάθεια νὰ δοθεῖ ἡ ἀλήθεια μὲ δόλη τῆς τὴν λάμψη καὶ σὲ δόλῳ τῆς τὸ εῦρος, ἐνῶ ταυτόχρονα νὰ ὑποχωρήσει –ἔως ὅτου ἔξαφανιστεῖ τελείως— κάθε ὑποκειμενικότητα, ἀκόμα καὶ ἔκεινη τοῦ συγγραφέα, ὁ ὅποιος ἀποχωρεῖ ἀπὸ τὸ προσκήνιο ὅσο βυθίζεται κανές στὴν ἀνάγνωση, ὥστου μείνει μόνο ἡ αἰσθητὴ τῆς πρόσωπο πρὸς πρόσωπο διαλογικῆς σχέσης τοῦ ἀναγνώστη μὲ τὴν Ἐκκλησία, ὅπως θὰ πρέπει νὰ συμβαίνει σὲ κάθε οὐσιαστικὴ κατήχηση.

Στὴν Εἰσαγωγή (σ. 13-26), ὁ συγγραφέας δίνει μὲ εὐληπτο τρόπο πληροφορίες γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς συλλογῆς τῶν Ψαλμῶν, τὴν ἀριθμητὴ τους, τὴν ἔκταση, τὴν μελωδία, τὸν παραλληλισμὸ τῶν μελῶν, τὸ μέτρο, τὶς ἐπιγραφές, τὸν συγγραφέα, τὰ εἰδὴ καὶ τὴν μετάφρασὴ τους στὰ Ἑλληνικὰ ἀπὸ τοὺς Ο', ὅπως ἐπίσης γιὰ τὴ διαιρεσὴ τους σὲ καθίσματα καὶ τὴ χρήση τους στὴν Ὁρθόδοξη λατρεία. Οἱ πληροφορίες αὐτὲς πόρρω ἀπέχουν ἀπὸ μία στείρα ἀκαδημαϊκὴ ἀναφορά, ἐπικεντρώνοντας κυρίως στὸ νὰ μεταδώσουν βασικὲς γνῶσεις ποὺ θὰ προετοιμάσουν τὸν ἀναγνώστη νὰ εἰσέλθει στὴν περαιτέρω βαθύτερη μελέτη. Πιὸ καίριο εἶναι τὸ σημεῖο ὅπου ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ ἔξηγήσει τὴν ἔρμηνευτικὴ μέθοδο ποὺ ἀκολουθεῖ. Ἐδῶ τὰ πράγματα γιὰ νὰ γίνουν κατανοητὰ θὰ πρέπει νὰ δοθοῦν οἱ ἀκόλουθες ἔξηγήσεις.

Συνητώντας μὲ τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα ἔγινε σαφὲς ὅτι χρησιμοποιεῖ κυρίως τὴν τροπολογικὴ μέθοδο, πρᾶγμα τὸ ὅποιο ὅντως ὑπογραμμίζεται πολλάκις ἐντὸς τῆς ἔρμηνειας διαφόρων Ψαλμῶν. Τὸ ἔρωτημα

ποὺ ἀβίαστα προκύπτει εἶναι πῶς ὁ μαθητεύσας «παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Δημητρίου Κουτρουμπῆ» (κατὰ τὰ γραφόμενα στὸ πτύχωμα τοῦ ἔξωφύλλου) υἱοθετεῖ μία μέθοδο τῆς ὅποιας τὸ πλῆρες ὄνομα εἶναι «τροπολογικὴ ἢ ἡθικὴ ἔρμηνεια»; Πῶς συμβιβάζεται μία τέτοια πρόταση μὲ τὸ βάρος τῆς θεολογίας τοῦ '60, τῆς ὅποιας ἐκπρόσωπος ἀποτελεῖ καὶ ὁ συγγραφέας; Ή ἔννοια τῆς «τροπολογικῆς» ἔρμηνειας πρωταπαντᾶ στὸν Ὁριγένη, ἐνῶ καθὼς ὀναπτύσσεται ἡ μέθοδος γίνεται ἔκεκάθαρο διτὶ «τρόπος» σημαίνει ἐκκλησιαστικὴ βιωτή, δηλαδὴ «ἦθος». Ή μέθοδος, λοιπόν, αὐτὴ ἀποβάίνει ἐπιτυχῆς γιὰ τὸν κ. Μαυρόπουλο ὅχι μόνο ἔξαιτιας τῆς σύμπτωσης τοῦ κατηχητικοῦ σκοποῦ τοῦ βιβλίου μὲ τὴν προέλευση τῆς μεθόδου ἀπὸ τὴν ἀλεξανδρινὴ Κατηχητικὴ Σχολή, ἀλλὰ καὶ λόγῳ τῆς πρόθεσης τοῦ συγγραφέα νὰ μιλήσει μέσα ἀπὸ τοὺς Ψαλμοὺς γι' αὐτὸ τὸ ἄλλο ἦθος τῆς Ὁρθόδοξης Παραδοσῆς, γι' αὐτὸν τὸν ἄλλο τρόπο τοῦ ζῆν, ποὺ προϋποθέτει ἔναν ἄλλο τρόπο κατανόησης τῶν βιβλικῶν κειμένων ποὺ παρουσιάζει μέσα στὶς γραμμὲς τοῦ βιβλίου. Ἐπομένως, δὲν θὰ πρέπει νὰ ξενίσει στὸν ἀναγνώστη ὁ δρός «παραδοξολογία» (σ. 23) ποὺ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας χρησιμοποιεῖ στὴν Εἰσαγωγὴ γιὰ νὰ κατονομάσει τὸν τρόπο μὲ τὸν δοποῖο θεᾶται τοὺς Ψαλμούς, δηλαδὴ ὅτι εἶναι «κείμενα ποὺ γράφτηκαν γιὰ τὴν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ» (σ. 25), καθὼς δὲν ἀγνοεῖ τὰ αἴτια, τὶς ἰστορικὲς συγγραφῆς τους, ἀπλὰ ἀρνεῖται νὰ τὰ ταυτίσει μὲ τὸ βάθος τῆς ἀλήθειας, τὸ ὅποιο βλέπει μόνο στὸ μῆκος καὶ πλάτος τῆς Ἐκκλησίας.

Μετὰ τὴν Εἰσαγωγὴ ἀκολουθεῖ ἡ ἔρμηνεια τῶν Ψαλμῶν. Τὸ βιβλίο πραγματεύεται περίπου τὸ ἔνα τρίτο τῶν ψαλμῶν ποὺ

περιέχονται στὸ δίμώνυμο βιβλίο καὶ συγκεκριμένα τοὺς ψαλμούς: 2, 3, 13, 17, 18, 23, 24, 37, 50, 62, 87, 90, 95, 101, 102, 103, 109, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 142, 145, 148, 150. Τὸ βιβλίο δὲν εἶναι χωρισμένο σὲ κεφάλαια ἢ ἐνότητες ἀλλὰ ἀκολουθεῖ τὸν αὐξῶντα ἀριθμὸ τῶν ψαλμῶν. Υπάρχουν μόνο κάποιοι ψαλμοὶ ποὺ συνεξετάζονται ὅπως: ὁ 13 μὲ τὸν 52 ὡς δίμόλογοι, ὁ 114 μὲ τὸν 115, ἐπειδὴ στὸ ἑβραϊκὸ κείμενο ἀποτελοῦν ἔναν ψαλμό, οἱ ψαλμοὶ ἀπὸ τὸν 119 ὡς τὸν 133, διότι ἀποτελοῦν δίμάδα (Ἀναβαθμοί) καὶ γιὰ τοὺς ὅποιους προτάσσεται μικρὴ εἰσαγωγή, καὶ ὁ 141 μὲ τὸν 142, ὡς παράλληλοι στὸ περιεχόμενο. Ἐπίσης σημειώνεται –ἢηδη ἀπὸ τὸν πίνακα περιεχομένων– ποιοὶ ψαλμοὶ ἀνήρουν στὸν Ἐξάψαλμο καὶ ποιοὶ στὴν ἀκολουθία τοῦ Ἐσπερινοῦ, γιὰ τὴν εὐκολὴ ἀνάζητησή τους ἀπὸ τὸν ἀναγνώστη.

Γιὰ κάθε ψαλμὸ προτάσσεται τὸ ἀρχαῖο κείμενο καὶ ἡ ἀπόδοση στὴ νεοελληνικὴ σὲ δύο ἔντερα στήλες. Η μετάφραση χαρακτηρίζεται ἀπὸ καλλιέπεια, δίχως ἐπιτηδευμένο ὑφος, καὶ σεβασμὸ κατὰ τὸ δυνατὸν στὴν ποιητικὴ ἡσωρότητα. Ἐπειτα ἀκολουθεῖ πάντοτε μικρὴ εἰσαγωγὴ ποὺ ἀναφέρεται ἀλλοτε στὴν ἐπιγραφή, ἀλλοτε στὸ περιεχόμενο καὶ ἀλλοτε στὶς ἴστορικὲς συνθῆκες ἢ τὴ χρονολόγηση τοῦ ἔκαστοτε ψαλμοῦ. Στὴ συνέχεια, ἡ ἐρμηνεία ἀκολουθεῖ τὸ παραγωγικὸ μοντέλο, δηλαδὴ προηγεῖται ἔνας πρὸς ἔναν ὁ πρὸς ἐρμηνεία στίχος καὶ ἀκολούθως ἔπειται ὁ ἐρμηνευτικὸς σχολιασμός. Πιὸ σπάνια συμπαρατίθενται καὶ συνεξετάζονται δύο ἢ τρεῖς στίχοι. Ἡ σημειωθεῖ ὅτι γιὰ κανένα στίχο ἡ ἔκταση ἐρμηνείας δὲν εἶναι ποσοτικὰ δίμοια μὲ ἐρμηνεία ἄλλου, χωρὶς αὐτὸν νὰ ἐπηρεάζει τὴν ποιότητα.

Καθ’ αὐτὴ ἡ ἐρμηνεία δὲν στέκεται σὲ κάθε λέξῃ ἢ φράσῃ ἀλλὰ ἐπικεντρώνει σὲ συγκεκριμένα σημεῖα ἢ νοήματα. Ὁ συγγραφέας εἶναι πολὺ ἐπιλεκτικὸς ἀφήνοντας πολλὰ νὰ ἀπέλθουν πρὸς τὴ λήθη. Φροντίζει νὰ μὴν κουράζει μὲ παραπομπὲς ἐνῶ θέτει ὑποσημειώσεις ἢ κάνει παρεκβάσεις μόνο ὅπου τὸ κρίνει ἄκρως ἀπαραίτητο, ἀνάμεσα στὶς ὅποιες ἔχωριζουν οἱ ἀναφορές του σὲ κείμενα τοῦ Ἀλ. Παπαδιαμάντη. Ἡ χρήση τῆς Κ.Δ. -γιὰ τὴ γνώση τῆς ὅποιας θαυμάζει κανεὶς τὸν συγγραφέα- εἶναι τόσο συχνὴ σὲ σημεῖο νὰ τὴν ἐκλαμβάνει κανεὶς ὡς ὑπόμνημα τῶν Ψαλμῶν. Μὲ μία πιὸ ἐνδελεχῇ μελέτη γίνεται ἀντιληπτὸ ὅτι ὁ συγγραφέας ἐπιχειρεῖ νὰ καταδείξει τὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς θεολογίας σὲ πεισμα τῶν νεότερων χρόνων ποὺ ἔχουν διαχωρίσει τὶς δύο Διαθῆκες ὡς αὐτοτελεῖς. Ἡ χρήση τῶν Πατέρων καὶ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων γίνεται πολλὲς φορὲς ὑπόρρητα, καθὼς λίγες φορὲς ἀναφέρει συγκεκριμένα ὀνόματα. Ὡστόσο, εἶναι ἰδιαίτερα οὐσιῶδες ὅτι δὲν τοὺς ἀντιγράφει ἀλλὰ περισσότερο ἀξιοποιεῖ τοὺς ἄξονες ἐρμηνείας τους. Ἔτσι, ἐμμένει πολλὲς φορὲς σὲ θεμελιώδη θεολογικὰ θέματα, ὅπως ὁ Θάνατος, ἡ ἀνάσταση κ.ἄ., σὲ ὄρους π.χ. Δαβίδ, Μεσσίας, Παῖς Κυρίου κ.ἄ. ἢ ἐπίσης σὲ κεντρικὲς ἔννοιες, π.χ. ταπείνωση, ἀποξένωση, κρίση, υἱόθεσία κ.ἄ. Παντοῦ διακρίνει κανεὶς αὐτὴν τὴν ἄλλη ματιὰ ποὺ μᾶς κληρονομεῖ ἡ θεολογία τοῦ ’60 τονίζοντας λησμονημένες ἀλήθειες, ὅπως τὸ προτάγμα τῆς ἀγάπης ὡς τρόπο ὑπάρξεως, τὴ σχέση ὡς κοινωνία προσώπων, τὴν πίστη ὡς ἐμπιστοσύνη κ.ἄ. Ὁ συγγραφέας μεταχειρίζεται μὲ εὐελιξία καὶ ἀνεση διάφορα θεολογικὰ κείμενα ἀπὸ ὅλες τὶς ἐποχὲς ὡς καὶ τὸν προσφάτως ἄγιο καταταγέντα Ἅγιο Παῦλο (σ. 184) καὶ ἰδι-

αίτερα τὰ κείμενα τῆς λατρείας. Ἡ Θεία Λειτουργία εἶναι ὁ τρίτος βασικὸς πόλος μετά τὴν Κ.Δ. καὶ τὴν Πατερικὴ Γραμματεία, τὴν ὅποια ἀποπειρᾶται νὰ συνενώσει σὲ πολλὰ σημεῖα τῆς ἐρμηνείας του, πιθανὸν ὡς μία ἴστορικὴ ἐκκρεμότητα γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς ἑνότητας τῆς βιβλικῆς θεολογίας μὲ τὴν λατρεία, ποὺ πολλοὶ νεώτεροι θεολόγοι ἔπεισμαναν.

Ἡ πλουσιοτάροχη αὐτὴ τράπεζα μὲ λογιῶν λογιῶν ἐρμηνεῖες ἵσως δημιουργεῖ ἐσφαλμένα τὴν ἑντύπωση ὅτι πρόκειται γιὰ ἀτάκτως ἐρωτιμένες ἐρμηνεῖες. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ συγγραφέας δὲν παραμένει μονιστικά «τροπολογικός» ἀλλὰ τρέπεται ἐν γνώσει του σὲ πολυμερεῖς ἴστορικὲς καὶ τυπολογικὲς ἐρμηνεῖες –ἀφήνοντας ὅμως πάντοτε ἔξω τὶς ἀλληγορικές – μεταπηδώντας καὶ σχολιάζοντας ἀποκλειστικὰ μὲ ἐκλεκτικὸ τρόπο (πρβλ. σ. 248-249). Αὐτὸ μάλιστα ἐνίοτε ἀδικεῖ τὸν συγγραφέα καθὼς κάποιες πρωτότυπες προσεγγίσεις του δὲν τονίζονται ἰδιαίτερα –ἴσως σκόπιμα «χάνονται» – ἀνάμεσα στὰ ὑπόλοιπα. Προσπαθεῖ ὅμως, δημιουργώντας μία θεολογικὴ πανδέκτη, νὰ ὀδηγήσει τὸν ἀναγνώστη νὰ στοχαστεῖ σὲ κάθε στίχο, νὰ τὸν ψηλαφίσει, νὰ τὸν ἐντάξει στὴ ζωή του καὶ ὅχι ἀπλὰ νὰ τὸν διαβάσει καὶ νὰ τὸν προσπεράσει, ὅπως πολλές φορές γίνεται μέσα στὴ βιασύνη κάποιας λατρευτικῆς ἀκολουθίας. Τὸ βιβλίο τελειώνει μὲ ἔνα πίνακα ἐνδεικτικῆς βιβλιογραφίας καὶ ἔναν χρήσιμο πίνακα ὀνομάτων καὶ ὅρων.

Στὶς προτάσεις γιὰ μία μελλοντικὴ ἀναθεώρηση τοῦ βιβλίου θὰ πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε τὸ ἐνδεχόμενο ὁ συγγραφέας, χωρὶς νὰ ἐγκαταλείψει τὴν Πατερικὴ ἐρμηνεία τῶν ἐβραϊκῶν ὅρων, τὴν ὅποια σκόπιμα ἀκολουθεῖ, νὰ συμπεριλάβει καὶ τὴν νεότερη ἐτυμολογία τους. Ἐπίσης, θὰ ἥταν

ἔξισου χρήσιμο νὰ ἀναγραφεῖ ἔνας ξεχωριστὸς πίνακας μὲ τὴ λειτουργικὴ χρήση καὶ κάποιων ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους ψαλμούς.

Ἀνακεφαλαιώνοντας, τὸ προτέρημα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι ὅτι δὲν ἔχει νὰ πεῖ κάπι τὸ ἀκαδημαϊκό, μὲ τὴ στενὴ ἀντίληψη τοῦ ὄρου. Ὁ συγγραφέας δὲν βλέπει τοὺς ψαλμοὺς οὕτε «οὲ ἡθικὸ ἐπίπεδο, οὕτε σὲ ψυχολογικὸ ἐπίπεδο, ἀλλὰ σὲ ὄντολογικὸ ἐπίπεδο, δηλαδὴ σὲ ὑπαρξιακό» (σ. 254). Ἀποκαθιστᾶ τὴν ἡθικὴ ἐρμηνεία στὴν καθαρότητα τῆς, δηλαδὴ στὸ ἡθος, μιλάει γι’ αὐτὸν τὸν ἄλλο τρόπο, τὸν ἐκκλησιαστικό, δηλώνοντας ὅτι «ὅλα αὐτὰ τὰ ποιήματα... παύουν νὰ ἔχουν σχέση μὲ ἔνα ἀμεσο περιστατικὸ καὶ ἀνάγονται σὲ μία καθολικὴ ἀντίληψη ποὺ ἔχουμε γιὰ τὴ ζωή» (σ. 409).

Πορφύριος Νταλιάνης

SIR COLIN J. HUMPHREYS, *Ἡ ἡμέρα ποὺ σταυρώθηκε ὁ Ἰησοῦς*. Ἀνασυνθέτοντας τὶς τελευταῖς ἡμέρες τοῦ Πάθους, (Μετάφραση Ἀνίτα Κλήμη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπιμέλεια Μόσχος Γκουτζιούδης), ἐκδ. Μέθεξις, Θεσσαλονίκη 2014, σ. 434.

Ξεκινώντας τὴν ἀνάγνωση τοῦ ἔργου τοῦ Colin Humphreys «Ἡ ἡμέρα ποὺ σταυρώθηκε ὁ Ἰησοῦς» διμολογῶ ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον μου ἥταν ἐλάχιστο. Ὁ στόχος τοῦ ἔργου ἔδειχνε ὑπερβολικὰ σχολαστικὸς καὶ ἐν πολλοῖς ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τοὺς προβληματισμοὺς τῆς καθημερινότητας. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἀνέκυπτε διαβάζοντας τὶς πρῶτες σελίδες ἥταν σαφές: τί σημασία εἶχε ὁ ἀκριβής ἐντοπισμὸς τῆς ἡμερομηνίας τῆς Σταύρωσης τοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ πόσο ἡ μία ἡ ἡ ἀλλη ἡμερομηνία θὰ μποροῦσε, γιὰ παράδειγμα, νὰ ἐπηρεάσει τὸ βίο τῶν πιστῶν μέσα στὴν Ἐκκλησία ἥ καὶ τὸν τρόπο λατρείας τους;

Σύντομα ὅμως ἔγινε σαφὲς ὅτι τὸ περιεχόμενο τοῦ κειμένου εἶχε ἔναν ἐντελῶς διαφορετικὸ προσανατολισμό. Μπορεῖ ὅτι τοις ὁ κεντρικὸς στόχος νὰ ἦταν αὐτός, ὁ ἀκριβῆς προσδιορισμὸς τῆς ἡμερομηνίας τῆς Σταύρωσης, ἀλλὰ ἡ προσέγγισή του κάθε ἄλλο παρὰ σχολαστικὴ καὶ ἄνευ νοήματος ἦταν. Ἐπρόκειτο, ἀντίθετα, γιὰ ἔνα συναρπαστικὸ ταξίδι στὴ γνώση, μία γοντευτικὴ περιδιάβαση στὸν ἀρχαιογνωσία τοῦ κόσμου τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ή «ἀναρρίχηση», μὲ ἄλλα λόγια, πρὸς τὸ στόχο ποὺ τέθηκε, μεθοδεύτηκε μὲ τρόπο πολυδιάστατο, πολυτρόπο καὶ ἄκρως ἐνδιαφέροντα. Συγκεκριμένα, ὁ ἀναγνώστης ὁδηγεῖται μέσα ἀπὸ μονοπάτια διεπιστημονικὰ καὶ διακειμενικὰ σὲ βασικὲς πλευρὲς τῆς ζωῆς κατὰ τὴ βιβλικὴ περίοδο – οἱ ὅποιες μπορεῖ νὰ ἄπτονται κατὰ κανόνα ζητημάτων χρονολόγησης, ὀλλὰ αὐτὰ τὰ θέματα καὶ γονητεία διαθέτουν καὶ συνδέονται μὲ ἔνα εὐδύτερο φάσμα καινοδιαθηκικῶν ἐνδιαφερόντων τόσο σὲ πραγματολογικὸ ὅσο καὶ σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο.

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ κεντρικὸ ζήτημα τοῦ βιβλίου, ὁ συγγραφέας δηλώνει εὐθέως ὅτι τὸ κίνητρο ποὺ τὸν ὠθήσει στὴ συγκεκριμένη ἔρευνα ἀνάγεται καθαρὰ στὸν προσωπικὴ του εὐσέβεια. Θεωρεῖ ὅτι τὸ γεγονὸς τῆς θανάτωσης τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ πιὸ σημαντικὸ τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, ἐπομένως δὲν μπορεῖ νὰ στερεῖται ἐνδιαφέροντος ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀκριβοῦς ἡμερομηνίας ποὺ συνέβη αὐτό. Ή δὲ λεπτολογία ποὺ ἐπιδεικνύεται στὸν ἐπιχειρηματολογία του δικαιολογεῖται ἀπὸ τὸν ὕδιο βάσει τῆς βαρύτητας τῶν ἔρευνούμενων γεγονότων.

Κάτι τέτοιο θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει περιορισμένο ἐνδιαφέρον, ἀν θεωρήσουμε ὅτι ἀφορᾶ ἀποκλειστικὰ τὸν ὕδιο τὸ συγγραφέα ἥ ἔστω τὸ κοινὸ τῆς δικῆς του παράδοσης,

πρὸς τὸ ὅποιο προφανῶς ἀπευθύνεται πρωτίστως. “Οσοι ὅμως βρίσκονται σὲ θέσεις ποιμαντικῆς εὐθύνης – κληρικοί, ἐκπαιδευτικοί, κατηχητὲς κ.λπ. – ἀντιμετωπίζουν πολὺ συχνὰ παρόμοια ἐρωτήματα καὶ γνωρίζουν τὸ ἔντονο ἐνδιαφέρον πολλῶν ἀνθρώπων γιὰ τὰ ζητήματα αὐτά, καὶ κυρίως ὅσων ἡ ἀρχικὴ τους τουλάχιστον ἐπαφὴ μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία περιστρέφεται γύρῳ ἀπὸ ἐρωτήματα αὐτοῦ τοῦ εἰδους. Ἐξάλλου, ὁ νοῦς κάθε ἀναγνώστη τῶν Γραφῶν αὐθόρυμτα ἀναπρέχει στὰ γεγονότα καὶ διερωτᾶται γιὰ τὴν ἀλήθειά τους.

Ἄναμφιβολα, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ βιβλίου συνίσταται στὸ ὅτι τὸ κεντρικὸ αὐτὸ ἐρώτημα δὲν ἀντιμετωπίζεται αὐτόνομα, ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μὲ ἄλλα καινοδιαθηκικὰ ζητήματα, μᾶλλον περισσότερο ούσιώδη, διπλῶς τὶς διαφορίες μεταξὺ τῶν Συνοπτικῶν Εὐαγγελιστῶν καὶ τοῦ Ἰωάννη σχετικὰ μὲ τὴν ἡμέρα τέλεσης τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου καὶ τὸν χρονακῆρα του (ἄν ἦταν Πασχάλιο ἢ ὄχι) ἥ τὸ χρονικὸ διάστημα τῆς δράσης του. Ἀκόμη ἔξετάζονται καὶ ἄλλα συναφῆ θέματα, ὅπως ἡ ἡμέρα τέλεσης τοῦ τελευταίου αὐτοῦ δείπνου, ἡ σειρὰ τῶν γεγονότων τοῦ Πάθους, ἐπιμέρους θέματα, ὅπως οἱ ἀλεκτοροφωνίες, ἡ συμπεριφορὰ τοῦ Ποντίου Πιλάτου, ἥ ἀκόμη καὶ ἄλλα δυσερμήνευτα σημεῖα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Σὲ κάθε ἔνα ἀπὸ τὰ ἔρευνητικὰ αὐτὰ πεδία ἡ ἀνάλυση εἶναι ἐκτενής καὶ ὁ στόχος τοῦ συγγραφέα προσεγγίζεται μεθοδικά, πολυεπίπεδα καὶ πολύπλευρα.

Πιὸ ἀναλυτικά, ὁ κεντρικὸς ἐρμηνευτικὸς ἄξονας στὸν ὅποιο δομεῖται ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ συγγραφέα συνίσταται στὴ χρήση διαφορετικῶν ἡμερολογίων γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῶν γεγονότων ποὺ ἀναφέρονται οἱ Εὐαγγελιστές: ἀλλοῦ χρησιμοποιεῖται ἔνα προαιχμαλωσιακὸ ἡμερολό-

γιο ποὺ διαμορφώθηκε στήν Αἴγυπτο, καὶ ἄλλοι ἔνα ἄλλο ποὺ υἱοθετήθηκε κατὰ τὴ Βαβυλώνια Αἰχμαλωσίᾳ. “Οπως διατείνεται πειστικὰ ὁ C. J. Humphreys, σὲ ἄλλες περιπτώσεις γίνεται χρήση τοῦ ἐνὸς ἡμερολογίου καὶ στὶς ὑπόλοιπες τοῦ δεύτερου. Ἐστιάζοντας, συνεπῶς, στὸ γεγονὸς τῆς χρήσης διαφορετικῶν ἡμερολογίων ἀπὸ τοὺς Ἱεροὺς συγγραφεῖς (καὶ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν καλὴ γνώση τῶν ιουδαϊκῶν ἐθίμων), ἴσχυρίζεται ὅτι ὅλες οἱ ἀσυμφωνίες τῶν εὐαγγελικῶν κειμένων – ἀκόμη καὶ αὐτὲς ποὺ ἀναφέρονται σὲ κείμενα τοῦ Ἰδιοῦ Εὐαγγελιστῆ – εἶναι σὲ θέση νὰ ἐναρμονιστοῦν σὲ ἔνα ἔνιατὸ σύνολο.

Παράλληλα, ἐπειδὴ σὲ κάθε περίπτωση ἡ ἔνορξη τῆς ἡμέρας γίνεται μὲ διαφορετικὸ τρόπο (ἀπὸ ἀνατολὴ τοῦ ἥλιου σὲ ἀνατολὴ γιὰ τὸ πρῶτο καὶ ἀπὸ δύση σὲ δύση γιὰ τὸ δεύτερο), προκύπτει ἀντίστοιχα καὶ διαφορετικὸς προσδιοισμὸς τῆς ἡμέρας τοῦ Πάσχα. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ 1^ῃ ἡμέρα τοῦ μήνα Νισάν δὲν ταυτίζοταν γιὰ τὰ δύο ἡμερολόγια.

Πρὸιν ἀναφερθοῦμε στὸν τρόπο μὲ τὸν ὅποιο ὑποστηρίζει τὰ συμπεράσματά του ὁ συγγραφέας, ἀξίζει ὅπωσδήποτε νὰ ἀφιερώσουμε δύο λόγια γιὰ τὸν Ἰδιο. Πρόκειται, λοιπόν, γιὰ καθηγητὴ Πολυτεχνείου καὶ διευθυντὴ Ἐρευνας τοῦ Κέμπροιτς (!) στὸ Τμῆμα Ἐπιστήμης Υλικῶν καὶ Μεταλλουργίας καὶ Καθηγητὴ Πειραματικῆς Φυσικῆς στὸ Βασιλικὸ Ινστιτούτο τοῦ Λονδίνου. Πρὸιν βιαστοῦμε νὰ ἀφίσουμε τὴν καχυποψία μας νὰ ἐκδιπλωθεῖ, ὅτι δηλ. πρόκειται γιὰ κάποιον μὴ εἰδικό, καலὸ θὰ εἶναι νὰ γνωρίζουμε ὅτι ὅμιλουμε γιὰ κάποιον ποὺ προσδίδει στὸν ὅρο «ἐρασιτέχνης» τὴν ἀκριβῆ ἐτυμολογικὴ διάσταση τοῦ ὅρου: αὐτὸν ποὺ ἐρᾶται τὴν τέχνη του, ποὺ εἶναι παθιασμένα ἀφοισιωμένος σ' αὐτήν, ἀνε-

ξάρτητα ἀν βιοπορίζεται ἀπὸ αὐτὴν ἢ ὅχι. ‘Ο καθηγητὴς Humphreys, λοιπόν, ἀσχολεῖται μὲ τὸ συγκεκριμένο ζήτημα γιὰ πάνω ἀπὸ τρεῖς δεκαετίες (ἀπὸ τὸ 1981, συγκεκριμένα) καὶ ἥδη ἔχει στὸ ἐνεργητικό του μία μελέτη γιὰ τὴν ἡμερομηνία γέννησης τοῦ Ἰησοῦ (τὴν ὃποια ὑπολογίζει κατὰ τὴν 5^ῃ Ἀπριλίου τοῦ 5 π.Χ.), καθὼς καὶ ἔνα ἔργο γιὰ τὰ θαύματα ποὺ ἀναφέρει ἡ Βίβλος ὅτι συνέβησαν κατὰ τὴν ἔξodo τῶν Ἰσραηλιτῶν ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο. Γιὰ ὅλα αὐτά, οἱ θέσεις του εἶναι εὐρέως γνωστὲς στοὺς κύκλους τῶν εἰδικῶν βιβλικῶν ἐργαστηρῶν.

Μὲ βάση τὸ συγκεκριμένο ὑπόβαθρο, δὲν ἐκπλήσσει ἀσφαλῶς ὅτι οἱ ὑπολογισμοί του βιαστοῦνται κατὰ κύριο λόγο σὲ ἀστρονομικὲς μεθόδους. Μὲ τὴ συνδρομὴ τοῦ συναδέλφου του ἀστροφυσικοῦ τῆς Ὁξφόρδης Graeme Waddington, προέβη σὲ πλήθις ὑπολογισμῶν γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ στὰ συμπεράσματά του. Μάλιστα, τὸ 1983 ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν G. Waddington δημοσίευσαν τὴν μέθοδό τους στὸ ἔγκριτο περιοδικὸ γιὰ τὶς Θετικὲς Ἐπιστῆμες *Nature*, ἡ ὃποια ἔτυχε πλήθους (1.282 ἀναφέρει ὁ Ἰδιος) ἐπαληθεύσεων. Οἱ μέθοδοί τους ἀξιοποιοῦν τὶς νεότερες ἐπιστημονικὲς κατακτήσεις, μὲ ἐλάχιστα περιθώρια ἀποκλίσεων, καὶ εἶναι συνεπῶς σὲ θέση νὰ διορθώσουν πολαιότερα ἀντίστοιχα ἐγχειρήματα, ὅπως τοῦ διαπρεποῦς φυσικοῦ I. Newton (1642-1727), τὰ ὅποια εἶχαν περιοισμένη ἐπιτυχία.

Οἱ ἔρευνες ποὺ πραγματοποιήθηκαν ἀπὸ τὸν Ἰδιο τὸν Humphreys ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὸν Waddington, ἥταν κάθε ἄλλο παρὰ γενικόλογες καὶ ἀόριστες, μὲ σαφῆ στοχοθεσία καὶ προσαρμογὴ τῶν ὑπολογισμῶν τους στὰ δεδομένα τῆς Ιερουσαλὴμ καὶ μὲ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναγωγὲς στὴν ἐποχὴ τῶν Εὐαγγελίων, ἀνασυνθέτοντας τὰ γεγονότα

βάσει τῶν ἀστρονομικῶν καὶ ἄλλων (μετεωρολογικῶν ἢ γεωφυσικῶν) δεδομένων. Ἡ δὲ ἀνάπτυξη τῶν συμπερασμάτων καθίσταται προσήπτη πρὸς τὸ εὐρὺν κοινὸν μὲν χοήσῃ διαγραμμάτων καὶ εἰκόνων (λ.χ. γὰρ τὶς θέσεις τοῦ ἥλιου καὶ τῆς σελήνης), ὥστε νὰ γίνουν εὐρύτερα κατανοητὰ τὰ ἐπιχειρήματά του. Ἡ στέρεα ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία του ἔκτείνεται ὅμως καὶ σὲ ἄλλες κατευθύνσεις, ὅπως τὴ χοήση στατιστικῆς ἀνάλυσης.

Εἶναι ἀξιοσημείωτο πάντως ὅτι ὁ καθ. Humphreys παραθέτει τὶς ἀντιρρήσεις γιὰ τὴ δικῇ του μέθοδο καὶ πρὸς τιμήν του δέχεται τὸ βάσιμο τῶν ἐπιφυλάξεων πρὸς αὐτές. Μάλιστα δὲν διστάζει νὰ δικαιώσει τὴ δυσκολία ποὺ ἔχουν οἱ βιβλικοὶ ἐρμηνευτὲς ἔναντι τῆς ἀποδοχῆς τῶν ἀστρονομικῶν ἀνασυνθέσεων, καίτοι ὁ ἕδιος προέρχεται ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες, ἀναγνωρίζοντας τὴν ἀπόσταση τῶν γνωστικῶν πεδίων. Ὁστόσο, ἐντοπίζει ταυτόχρονα τὰ λάθη στὰ ὅποια ὑποπίπτουν οἱ βιβλικοὶ ἐρευνητὲς λόγῳ ἄγνοιας τῶν ἀστρονομικῶν δεδομένων.

Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἐρευνῶν του εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικά, δεδομένης τῆς σημασίας ποὺ διαθέτει ἔνα ἡμερολόγιο σὲ κάθε πολιτισμό, ἄλλα καὶ στὸν προσδιορισμὸ τῶν γεγονότων τοῦ παρελθόντος. Εἶναι ὅμως καὶ συναρπαστικά, καθὼς μέσα ἀπὸ τὶς σελίδες τοῦ βιβλίου παρελαύνουν πλῆθος πληροφορίες γιὰ τὰ ἀρχαῖα ἡμερολόγια ποὺ ἐμπλέκονται στὶς βιβλικὲς διηγήσεις καὶ ὁρισμένα παρουσιάζονται ἐνδελεχῶς: τὸ ἴουδαϊκό, τῆς κοινότητας τοῦ Κουμράν, τῆς Αἰγύπτου, τῆς Βαβυλῶνας, τοῦ Βορείου Βασιλείου, τῶν Σαμαρειτῶν, τὸ Ρωμαϊκό, τὸ Μακεδονικό, ἀκόμη καὶ αὐτὸ τῶν Ζηλωτῶν!

Ἐντέλει, τὰ συμπεράσματα στὰ ὅποια καταλήγει εἶναι σαφῆ: ἡ Σταύρωση ἔγινε

τὴν Παρασκευή, 3 Ἀπριλίου τοῦ 33 μ.Χ., ἐνῶ ὁ Μυστικὸς Δεῖπνος ἔγινε δύο μέρες πρὸιν, τὴν Τετάρτη. Οἱ διαδομὲς ποὺ ἀκολουθεῖ γιὰ τὴ συγκεκριμένη κατάληξη εἶναι ποικίλες καὶ ὅλες συγκλίνουν στὰ ἴδια ἀποτελέσματα. Προέρχονται ἀπὸ συνδυαστικὲς ἐρμηνεῖες βιβλικῶν καὶ ἔξωβιβλικῶν πηγῶν, ὅπως τῆς ἀποκαλυπτικῆς, τῆς ορθινικῆς, τῆς ἐσσαϊκῆς, τῆς ἀπόκρυφῆς καὶ τῆς πατερικῆς γραμματείας, καὶ σὲ ἓνα φάσμα ποὺ ἔκτείνεται ἀπὸ τὶς ἀναφορὲς στὸν Παῦλο μέχρι τοὺς Σιβυλλικοὺς Χρησμούς. Πέρα ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν κειμένων, ὁ φιλομαθὴς ἀναγνώστης ἀπολαμβάνει ἀναλύσεις σὲ διάφορα συναφῆ θέματα (καθένα ἀπὸ τὰ ὅποια ὑποστηρίζει τὴν ὀρθότητα τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ συγγραφέα): τὴν ἐτυμολογία τῶν ὅρων, τὶς ἀναφορὲς στὸ κτίσμα τοῦ Ναοῦ τῶν Ἱεροσολύμων, τὶς μαρτυρίες γιὰ τὴν Κοινότητα τῶν Ἐσσαίων, τὴ δομήτητα ποὺ ἔχουν οἱ ἀμμοθύελλες τῆς περιοχῆς (ποὺ εἶναι ἵκανες νὰ κρύψουν τὸν ἥλιο), ἡ τὴ σημασία τῆς τοπογραφίας τῶν Ἱεροσολύμων.

Μία πολὺ ἐνδιαφέρουσα πτυχὴ τοῦ πονήματος τοῦ Sir C. J. Humphreys εἶναι ὁ συστηματικὸς «διάλογος» ποὺ ἐπιχειρεῖ μὲ τὴ βιβλικὴ ἐρευνα. Στὸ ἔργο συναντᾶ κανεὶς ἐκτενεῖς ἀναφορὲς καὶ συνόψεις στὴν ἐρευνα ἀλλὰ καὶ στὴν ἴστορία τῆς, μὲ ἀρκετὲς τυπολογικὲς ὁμαδοποιήσεις τῶν ἐρμηνειῶν ποὺ ἔχουν δοθεῖ σὲ ζητήματα τοῦ συγκεκριμένου πεδίου καὶ μὲ συμπεράσματα, στὰ ὅποια δείχνουν νὰ συμφωνοῦν οἱ εἰδικοί τουν. Ὁ ἕδιος δὲν παραλείπει, ἀκόμη, νὰ ἀναμιχθεῖ στὴν εὐρύτερη συζήτηση, τολμῶντας νὰ καταλήγει τὶς δικές του προτάσεις καὶ νὰ μὴ μείνει στὴν ταξινόμηση τῶν ὑφιστάμενων ἐρμηνευτικῶν σχημάτων.

Ἡ προσέγγισή του φανερώνει μία διάθεση ὡρίβασης τῆς «στενῆς» ἀνάγνωσης τῶν

εὐαγγελικῶν κειμένων. Γιὰ παράδειγμα, στέκεται ἴδιαίτερα στοὺς συμβολισμούς, χρωματίζοντας τοὺς δαιδάλους τῶν «στεγνῶν» ἐπιστημονικῶν ἑρμηνειῶν. Βέβαια δὲν ὀρνεῖται τὴν προσωπική του θρησκευτικὴ τοποθέτηση, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν τὸν ἐμποδίζει νὰ τηρήσει τὶς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀπαιτούμενες ἀποστάσεις τῶν ἀτομικῶν του προτιμήσεων ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἔρευνας. Τονίζει λ.χ. τὶς ὅμοιότητες μεταξὺ Συνοπτικῶν καὶ Ἰωάννη (πέρα ἀπὸ τὶς ἀναφερθεῖσες ἀσυμφωνίες), ἀλλὰ δὲν διστάζει νὰ ἀναγνωρίσει καὶ παρεμβάσεις χριστιανῶν σὲ ἀρχαιότερα κείμενα (τοὺς Σιβυλλικούς Χρησμούς). Η προσωπικὴ πίστη τοῦ ἐδράζεται ἐξ ὀλοκλήρου σὲ συναγωγὲς λογικῶν συμπερασμάτων. Ἐκδηλώνει ἀνοιχτὰ τὴν ἐμπιστοσύνη του στὴν ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελικοῦ κειμένου, ἀλλὰ συνάμα χρησιμοποιεῖ εὐρέως ἰστορικὲς πηγές, γιὰ νὰ τονίσει τὴ συμφωνία τῶν Εὐαγγελίων μαζί τους. Σὲ κάθε περίπτωση, πάντως, συνεξετάζονται αὐστηρὰ ὅλα τὰ ἐνδεχόμενα, ὅλες οἱ πιθανὲς περιπτώσεις, προτοῦ ἀποφανθεῖ γιὰ τὸ συμπέρασμα στὸ ὄποιο κατέληξε.

Ἐξάλλου, ἡ θητεία του στὸ χῶρο τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἐχέγρηνα δεοντολογίας ποὺ τοῦ προσφέρει, τοῦ δίνει ἔναν ἐπιπρόσθετο «άέρα» στὴ μεθοδολογικὴ του θεώρηση. “Οταν, γιὰ παράδειγμα, διαπιστώνεται ἡ σιωπὴ τῶν Γραφῶν σὲ ἀστρονομικὰ γεγονότα, ἐπισημαίνεται ὁ κυρίαρχος γιὰ τὴν ἐποχὴ φόβος τῶν ἀστρολογικῶν δοξασιῶν. Ἔτοι, τὰ θετικο-ἐπιστημονικὰ καὶ τὰ ἰστορικο-θεολογικὰ του ἐνδιαφέροντα συνδυάζονται μὲ ἔναν πειστικὸ ὅσο καὶ ἐρευνητικὰ λυσιτελὴ τρόπο.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω περιττεύει προφανῶς νὰ ἔξαρθεῖ περαιτέρῳ ἡ ἀξία τοῦ ἔργου. Εἶναι ἀπὸ τὶς σπάνιες περιπτώσεις ποὺ ἐκπληρώνεται ἡ καβάφεια εὐχή, τὸ ταξίδι

νὰ ἀξίζει περισσότερο ἀπὸ τὴν Ἰθάκη. Ἀναμφίβολα, αὐτὴ ἡ πανδαισία εὐρυμάθειας ἀπευθύνεται τόσο σὲ εἰδικοὺς βιβλικούς ἐπιστήμονες ὅσο καὶ σὲ ἔνα εὐρύτερο κοινό. Τὸ πλῆθος τῶν γνώσεων ποὺ προσφέρει συνδυάζεται μὲ μία εὐχάριστη γλώσσα, λεπτὸ χιοῦμιο καὶ χρήση παραδειγμάτων ἀπὸ τὴν καθημερινότητα στὴν ἐπιχειρηματολογία του. Η πληρότητα τῆς παρουσίασής του ἀφήνει ἐλάχιστα σημεία τοῦ βιβλίου νὰ ἀπαιτοῦν περαιτέρω ἀνάλυση. Μὲ ἔχειριστὴ φροντίδα γιὰ τὴν εὐχέρεια τῆς ἀνάγνωσης καὶ τῆς κατανόησης δῶν ὑποστηρίζονται στὸ τέλος κάθε κεφαλαίου τίθενται συνόψεις μὲ τρόπο ἐπιγραμματικὸ ἀλλὰ σαφῆ, ὅσων προηγήθηκαν. Ἀξιοσημείωτο, τέλος, εἶναι ὅτι σὲ πλεῖστες περιπτώσεις ὁ συγγραφέας δείχνει νὰ γνωρίζει καλά (ἄν καὶ μὲ κάποια κενά) τὴν Ὁρθόδοξη λατρευτικὴ παράδοση.

‘Ως ἀκροτελεύτια παρατήρηση, ὁφείλουμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ὅλα αὐτὰ θὰ είχαν μηδαμινὴ ἀξία χωρὶς τὴν ἐκδοτικὴ ἐπιμέλεια, ποὺ συνταιρίσε τὸ ἐκλεκτὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου μὲ μία ἰδιαίτερα καλαίσθητη μορφή. Η μεταφραστικὴ συμβολὴ τῆς κ. Ἄντιας Κλήμη πιστεύουμε δὲ πώς προσέδωσε μία πρόσθετη ἀξία στὸ ὅλο ἔγχειρημα, χαρίζοντας στὸ ἐλληνόφωνο κοινὸ μία γλώσσα ρέουσα, ποὺ ἀπέδωσε μὲ τρόπο ἵκανὸ τὴν ὅλη προβληματικὴ τοῦ C. J. Humphreys. Ἐνδεχομένως, θὰ μποροῦσε σὲ μία μελλοντικὴ ἐπανέκδοση νὰ ἔξεταστεὶ ἡ περίπτωση τῆς κατάρτισης ἐνὸς εὐρετηρίου ὀνομάτων, ἐννοιῶν καὶ πραγμάτων, ὥστε νὰ ἀποθησανοιτεῖ ὁ δύγκος τῶν πληροφοριῶν ποὺ περιλαμβάνονται.

Πέτρος Παναγιωτόπουλος,
Φυσικός, Δρ. Θεολογίας

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ (έπιμ.), „Ἐρωτας καὶ Σεξουαλικότητα, ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα, 2014.

Τὸ ξῆτημα τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας, ἔνα ξῆτημα διαχρονικὰ κεντρικὸ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη ἀποτέλεσε πάντοτε ἔνα ξῆτημα τὸ ὄποιο ἀντιμετωπίστηκε τουλάχιστον μὲ καχυποφίᾳ, ἀν δχι μὲ ἀπόρριψη ἀπὸ τὴν πλευρὰ κυρίως τῆς θεσμικῆς Ἐκκλησίας ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιμέρους ἐκφάνσεων τῆς θεολογίας τῆς, ἀνεξαρτήτως παραδόσεως, ἀν καὶ συχνά ἔγινε προστάθεια τὸ δόλο ξῆτημα νὰ ἐρμηνευθεῖ μέσα ἀπὸ μία θεολογικὴ προοπτικὴ ποὺ διέπει τὴ σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἀνθρωπο (βλ. Ψευδο-Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, κ.ἄ.). Ἀποτελώντας ώστόσο, μία βασικὴ ἐκδήλωση τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἔρωτας ἀποτέλεσε ἄλλοτε ἀντικείμενο ὑψηλοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ (Πλάτωνος, Συμπόσιον, J. L. Marion, Τὸ ἔρωτικὸ φαινόμενο) καὶ ρομαντικῆς ζωγραφικῆς καὶ ποιητικῆς ἀπεικόνισης ἡ ἐξύμνησης (ποίηση, τέχνη κ.λτ.) καὶ ἄλλοτε ἀντικείμενο στυγνῆς ἐμπορευματοποίησης καὶ ἐκμετάλλευσης (στὸ πλαίσιο τῆς κοινωνίας τοῦ θεάματος κ.ά.) καὶ ὑποχώρησης του συχνὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἵκανοποίησης κατώτερων ἐνστίκτων τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξεως στὸν δρίζοντα τοῦ «χρηματιστηρίου τοῦ sex». Σὲ κάθε περίπτωση, ώστόσο, δὲν ἔπαιψε καὶ οὕτε πρόκειται νὰ πάψει νὰ ἀποτελεῖ θεμελιώδες γνώρισμα, ἀν δχι ἀποκλειστικό, τοῦ ἀνθρώπου μὲ ποικίλες ἐπιπτώσεις γιὰ τὴ σύνολη ψυχοσύνθεση καὶ τὸ εὐρύτερο περιβάλλον του. Τὴν ἴδια στιγμή, ἀν καὶ οἱ ἔννοιες τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν ὅτι βρίσκονται σὲ σχέση ἀλληλοσυμπλήρωσης, καθὼς χωρὶς νὰ ταυτίζονται, ἀλληλο-ἐξαρτῶνται ἀναμφίβολα, μὲ τὸν ἔρωτα ὡς ὑπαρξιακὸ συναίσθημα

νὰ διατηρεῖ τὴν πρωτοκαθεδρία, ἐνδέχεται συχνὰ ἡ σχέση αὐτὴ νὰ ἀντιστρέφεται μὲ συνέπεια νὰ μετατρέπεται σὲ μία ἴκανοποίηση μίας ἀπλῆς βιολογικῆς σεξουαλικῆς διαδικασίας, ὅποτε στὴν περίπτωση ἐκείνη κάθε εὐγενῆς ἐκδήλωση τοῦ ἔρωτικοῦ φαινούμενου τίθεται ἐκ προοιμίου ἐκποδών.

Ο παρὸν τόμος παρουσιάζει ἔνα ἴδιατερο ἐνδιαφέρον, στὸ βαθμὸ ποὺ ἀποτελεῖ μία, ἀπὸ τὶς πρῶτες, κατὰ τὴ γνώμη μας, στὸ πλαίσιο τῆς ἐλληνικῆς βιβλιογραφίας, ἀπόπειρα δι-επιστημονικῆς προσέγγισης τοῦ τόσο ζωτικοῦ αὐτοῦ ξητήματος. Ὁπως σημειώνεται στὸ προλογικὸ σημείωμα, πρόκειται γιὰ μία «συνάντηση καὶ τὸ μοίρασμα ἐμπειριῶν, σκέψεων, ἐπιστημονικῶν ἐρευνητικῶν ἀποτελεσμάτων, γιὰ θέματα, ὅπως ὁ ἔρωτας καὶ ἡ σεξουαλικότητα, ποὺ συνιστοῦν τὸν ἐσώτερο πυρῆνα τοῦ εἶναι τῆς ἀνθρωπότητας». Ο τόμος περιλαμβάνει μελέτες ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ μία ἐπισκόπηση τῆς ιστορίας τοῦ sex διὰ μέσου τῆς βιολογικῆς ἐξέλιξης (Ζ. Σκούρας), μὲ τὶς ἐνδεχόμενες ψυχογενεῖς σεξουαλικὲς δυσλειτουργίες (Λ. Ἀθανασιάδης), ἡ τοὺς εὐρύτερους ψυχολογικοὺς φόρους μπροστὰ στὸν ἔρωτα (Π. Δόκιος), μία παρουσίαση τῶν ἔρωτικῶν μητρικῶν φυλαχτῶν τῆς ἐλληνορωμαϊκῆς ἐποχῆς (Ἐλ. Τσάτσου), καὶ τῶν ἐλληνικῶν ἐπιγραφῶν (Δ. Θεοχάρης), μὲ τὶς ποικίλες ὄψεις τοῦ ἔρωτα στὸ πλαίσιο τῶν διανθρώπινων σχέσεων (Ι. Μαρτίδης), μὲ τὶς ἔμφυλες πολικότητες καὶ ὀμφιστημίες στὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία (Θ. Βελένη), ὅπως ἐπίσης καὶ στὴ ζωγραφικὴ τοῦ Κώστα Ἀνδρέου (Σ. Μορτάκη), μὲ ἀναφορὲς σὲ σχέση μὲ τὴ φεμινιστικὴ θεωρία τῆς Κρίστεβα (Π. Παπανικολάου), καὶ τὴν ἀναφορὰ τοῦ ὅλου ξητήματος πρὸς τὶς ἔμφυλες ταυτότητες καὶ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον (Ν. Παπαγεωρ-

γίου). Ό τόμος περιλαμβάνει ἐπίσης σημαντικές μελέτες πού προέρχονται ἀπό τὴν πλευρὰ τῆς θεολογίας. Ό Μ. Κωνσταντίνου ἀσχολεῖται μὲ τὸ ζήτημα τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητας στὶς ἀρχαῖες βιβλικές παραδόσεις, ὁ Π. Βασιλεύαδης ἀποπειρᾶται νὰ προσεγγίσει ἐκ νέου μία παρεξηγημένη φιγούρα τῆς βιβλικῆς ἰστορίας, τὸ πρόσωπο τῆς Μαρίας τῆς Μαγδαληνῆς, ὁ Π. Υφαντῆς ἀσχολεῖται μὲ μία κριτικὴ ἐπεξεργασία τῆς ἀνθρωπολογίας, ἀγγελολογίας τοῦ ἄγιου Νεοφύτου του Ἐγκλείστου, ἐνῶ ὁ Χρ. Σταμούλης, ποὺ εἶναι κι ὁ ἐπιμελητὴς τοῦ τόμου, καταπιάνεται μὲ τὸν τρόπο θεώρησης τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας σὲ συγκεκριμένα παραδείγματα τῆς πατερικῆς σκέψης (Γρηγόριος Νύστης, Ἰω. Χρυσόστομος, Βασίλειος Ἀγκύρας). Τέλος, ὁ Φ. Ἰωαννίδης προσφέρει μία περιεκτικὴ ἐπισκόπηση τοῦ θέματος ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνιὰ τῆς δυτικῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης (Ἀμβρόσιος Μεδιολάνων, Αὐγουστίνος κ.ἄ.).

“Ολες οἱ μελέτες τοῦ τόμου χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἔναν δόκιμο καὶ δέοντα λόγο, ποὺ συναρπάζει τὸν ἀναγνώστη, προσφέροντάς του ἴκανοτοιηκὲς πληροφορίες ἀλλὰ καὶ δημιουργικὸ προβληματισμὸ γιὰ τὶς ἐπιμέρους πτυχὲς τοῦ ὅλου θέματος. Ἔγκριτοι ἔρευνητές καὶ ἐπιστήμονες παρέχουν μία προσεκτικὴ ἀνασκόπηση καὶ ἐπισκόπηση τῆς θέσης τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας στὴ ζωὴ καὶ τὴν ἰστορία τῆς ἀνθρωπότητας, χωρὶς νὰ ἀποφεύγεται καὶ ἡ κριτικὴ ματιὰ σὲ ἐπιμέρους κατανοήσεις τοῦ ζητήματος στὸ διάβα τῆς ἰστορίας. Αὐτὸ δένηται σημαίνει ὅτι τὸ ὅλο ἔργο δὲν παρουσιάζει καὶ ὁρισμένες ἐλλειψεις. Εἶναι ἐμφανῆς γιὰ παράδειγμα ἡ ἀπουσία μᾶς προσέγγισης τοῦ ὅλου ζητήματος ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνιὰ τῆς φιλοσοφίας, ἢν καὶ πολλὲς μελέτες

φανερώνουν λιγότερο ἡ περισσότερο φιλοσοφικὰ στοιχεῖα. Νομίζουμε ὅτι μία προσεκτικὴ ἐπανεξέταση τῆς θέσης τοῦ ἔρωτα σὲ φιλοσοφικὰ κείμενα ὅπως τὸ πλατωνικὸ Συμπόσιο, ἢ ἄλλα ἔργα σύγχρονων σημαντικῶν στοχαστῶν, θὰ συνέβαλε ἵδιατέρως στὴ σφαιρικότερη θεώρηση τοῦ ζητήματος, στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ φιλοσοφία εἶναι ὁ κατεξοχὴν χῶρος ποὺ στοχάζεται γιὰ τὸ νόημα τῆς ὑπαρξῆς. Πιὸ συγκεκριμένα τώρα κάποιος θὰ μποροῦσε νὰ παρατηρήσει τὰ ἔξῆς σὲ ἐπιμέρους κείμενα τοῦ ἐνδιαφέροντος αὐτοῦ συλλογικοῦ τόμου:

1. Ἀπὸ μία θεολογικὴ προοπτικὴ ἡ ἀπόψη ποὺ διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Ζ. Σκούρα, διὰ τὸ sex «συμβάλλει στὴν ἀνάπτυξη καὶ διαιώνιση τῆς ζωῆς» (27), δημιουργεῖ νομίζουμε δρισμένα ἐρωτήματα: ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ὡς φυσικὴ κατηγορία καθ’ αὐτὴ φαίνεται ὅτι ἀποκτᾶ ἐδῶ ἀπόλυτη ἀξία, καθὼς σὲ καμιὰ περίπτωση ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα δὲν διαφυλάσσεται μὲ τὸ sex, ἡ ὁποία ἀκυρώνεται λόγῳ τῆς κυριαρχίας τοῦ «ἔσχατου ἐχθροῦ» του θανάτου. Μονάχα μία ἔσχατολογικὴ θεώρηση τοῦ ζητήματος θὰ μποροῦσε νὰ δικαιώσει ἐν προκειμένῳ μία τέτοια θεώρηση, ἀλλὰ κάτι τέτοιο δὲν ἀποτελεῖ διάσταση ποὺ υίοθετεῖ ὁ συγγραφέας.

2. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ σχεσιακὴ κατανόηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἀναδεικνύοντας τὴν κυρίαρχη θέση μᾶς περισσοναλιστικῆς κατεύθυνσης στὴ σχετικὴ προβληματική, ὅπως φαίνεται σὲ διάφορα κείμενα τοῦ τόμου (προβλ. 43, 207), ὡστόσο δὲν εἶναι ἀπόλυτα σαφές σὲ ποιὸ βαθμὸ διασφαλίζεται ἡ προσωπικὴ ἐτερότητα στὴν ἀπολυτότητά της, χωρὶς νὰ χάνεται στὸν ὠκεανὸ τῆς σχέσης-ἐμείς.

3. Η ὑπαρξιακὴ διάσταση ποὺ τονίζεται στὰ ἐπὶ μέρους κείμενα ἀποτελεῖ ἔνδειξη

τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ συζήτηση γιὰ ζητήματα ποὺ ἀφοροῦν στὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, δόφείλει νὰ διακρίνεται ἐξάπαντος ἀπὸ μία «ύπαρξιακὴ ὁρολογία» (50), προκειμένου νὰ ἐκφράζει νόημα.

4. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ ἀναφορά, στὸ πλαίσιο τῆς βιβλικῆς προσέγγιστος τοῦ ζητήματος, στὸν ἄφυλο χαρακτῆρα τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ, γεγονὸς ποὺ συχνὰ παρανοεῖται ἀπὸ ἔκεινους ποὺ ὁριώμενοι ἀπὸ τὶς πατριαρχικὲς καταβολὲς τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ἡ ἐπιμέρους κοινωνικῶν περιβαλλόντων, ἀποδίδουν στὸν Θεὸν στοιχεῖα ἀρρενοπρέπειας (Μ. Κωνσταντίνου, 107). Στὸ βαθμὸν ποὺ ὁ Θεὸς κατανοεῖται ὡς Τριάδα προσώπων, δηλαδὴ ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ προσωπικοῦ τρόπου ὑπάρξεως, ὅπως αὐτὸς φανερώνεται στὸ πρόσωπο τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀπόδοση στὸ θεῖο εἶναι φυσικῶν γνωρισμάτων μὲ ἀφετηρίᾳ τὸ ἀνθρώπινο συμφραζόμενο εἶναι τουλάχιστον ἀτυχῆς. Παρ’ ὅλη τὴν θετικὴ αὐτὴ ἐπισήμανση, τὸ συμπέρασμα τοῦ συγγραφέα ὅτι ἡ ἔλλειψη σεξουαλικότητας στὸν χῶρο τοῦ θείου ὀδηγεῖ καὶ στὴν ἀνάλογη σταδιακὴ ὑποτίμηση τῆς ἐρωτικῆς ζωῆς καὶ τῆς ἐμφάνισης σχετικῶν περὶ καθαρότητας διατάξεων (108), δὲν νομίζουμε ὅτι δικαιώνεται θεολογικά, ἀλλὰ ἀποκλειστικὰ μὲ πολιτισμικὰ κριτήρια.

5. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ κειμένου ποὺ ἀφορᾶ στὴν Μαρία τὴν Μαγδαληνὴ νὰ συμβάλλει στὴν ἀποκατάστασι τῆς διατυπώνοντας σχετικὲς κριτικὲς παρατηρήσεις πρὸς τὴν δυτικὴ ἐκκλησιαστικὴ παράδοση ποὺ φαίνεται νὰ διαμόρφωσε μία δρισμένη ὑποτιμητικὴ θεώρηση γιὰ τὸ πρόσωπο αὐτό. Ἐπίσης ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ κριτικὴ μελέτη γιὰ τὴν ἀνθρωπολογία τοῦ ἄγίου Νεοφύτου (Π. Ὑφαντῆς), γεγονὸς ποὺ ἀναδεικνύ-

ει ὁρισμένα ἀνθρωπολογικὰ ἀδιέξοδα τῆς πατερικῆς σκέψης, φέροντας στὴν ἐπιφάνεια τὸ κρίσιμο ἐρώτημα τοῦ τρόπου ἐρμηνείας τῶν κειμένων τῆς παράδοσης, μακριὰ ἀπὸ ἄλογες ἀπολυτοποιήσεις καὶ σὲ συμφωνία μὲ τὸ ἀποστολικὸ κήρυγμα. Στὴν κατεύθυνση αὐτὴ μᾶς πιὸ ορεαλιστικῆς καὶ προσεκτικῆς-κριτικῆς ἀνάγνωστης τῶν σχετικῶν πατερικῶν πηγῶν ἀναδείκνυονται ἀπὸ τὸ σχετικὸ κείμενο τοῦ Χρ. Σταμούλη οἱ κραυγαλέες ἀντιφάσεις καὶ ἰδεοληψίες σημαντικῶν ἐκπροσώπων τῆς πατερικῆς σκέψης, γιὰ τοὺς ὅποιους τά φῦλα ἀνήκουν στὴν ἄλογη καὶ κτηνώδη μεριὰ τῆς ἀνθρώπινης ὑπάρξης, δὲν ἀποτελοῦν μέρος τῆς θείας εἰκόνας...» (152), ἡ «ὅ γάμος εἶναι μία ἔκπτωση τῆς πραγματικῆς ζωῆς» (155), σὲ βαθμὸν ποὺ πολὺ εὔστοχα νὰ γίνεται λόγος γιά «πραξικόπημα ἐνάντια στὸ Εὐαγγέλιο». Ἄν ἀναλογούστει κανεὶς μάλιστα ὅτι σύμφωνα μὲ ἄλλους ἔξισου ἐπιφανεῖς Πατέρες (λ.χ. Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής), ἡ διάκριση τῶν φύλων ἀνήκει στὴν προ-πτωτικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου (πρβλ. Amb. PG 91, 1350BC), τότε σίγουρα θὰ πρέπει νὰ ἀναρωτηθεῖ κανεὶς γιὰ τὰ κριτήρια καὶ τὶς προϋποθέσεις ἐρμηνευτικῆς προσέγγιστης τῶν κειμένων τῆς παράδοσης, πολὺ περισσότερο δὲ γιὰ τὴν ἀπολυτότητα τῆς κανονιστικῆς καὶ ἀκριτικῆς χρήσης τους.

6. Μία ἐπιπλέον σημαντικὴ ἔλλειψη κατὰ τὴν γνώμη μας ἀπὸ αὐτὸν τὸ ἴδιαίτερα ἐνδιαφέρον ἐγχείριμα ἀποτελεῖ ἡ συστηματικὴ θεολογική, καὶ μάλιστα στὸ ἐπίπεδο τῆς ὄντολογίας πληρέστερη (καὶ ὅχι ἀποκλειστικὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς φύσης-βιολογίας τῆς σεξουαλικότητας), προσέγγιση τοῦ ὅλου ζητήματος, γεγονὸς ποὺ θὰ ἀναδείκνυε τὴ σημασία τοῦ ἔρωτα (γιατί ὅχι καὶ τῆς σεξουαλικότητας;) σὲ σχέση ὅχι

μόνο μὲ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ ἐπίσης μὲ τὸ ἀεὶ εἶναι τῆς Βασιλείας. Γιὰ τὸ χριστιανὸ θεολόγο ἀλλὰ καὶ ὅχι μόνο ἀναγνώστη, ποὺ ἐπιζητᾶ νὰ συλλάβει ἢ νὰ προσεγγίσει τὸ νόημα τῆς ὑπάρξεως, ἢ ἐσχατολογικὴ ἢ μὴ ἐπιβεβαίωση καὶ δικαίωση τοῦ ἔρωτα καὶ τῆς σεξουαλικότητας συνιστᾶ κεντρικὴ παράμετρο τῆς καθόλου θεώρησης τῆς ἀλήθειας.

Οἱ παραπάνω παρατηρήσεις σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν ἀπομειώνουν τὴ σημασία τοῦ ἐγχειρήματος, μία προσπάθεια ποὺ ἀποτελεῖ ἔνα παράδειγμα πρὸς τὴ θεολογία ἢ ὅποια καλεῖται, ἔξερχόμενη τοῦ ἑαυτοῦ τῆς, νὰ συνομιλήσει μὲ τὸ σύγχρονο πολιτισμὸ καὶ ἀνθρώπο, κομίζοντας στὴν ἀρένα τῆς δημόσιας σφράγας καὶ τοῦ ἐλεύθερου διαλόγου, τὴν ἐμπεριστατωμένη σωτηριολογικὴ πρότασή της.

Νίκος Ἀσπρούλης

ΑΓΤΕΛΙΚΗΣ ΔΕΛΗΚΑΡΗ, Ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν κατὰ τὸν Μεσαίωνα. Ὁ ρόλος τῆς ὡς ἐνωτικοῦ παράγοντα στὴν πολιτικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ἴστορίᾳ τῶν Σλάβων τῶν Βαλκανίων καὶ τοῦ Βυζαντίου [Ἐλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων 12], Θεσσαλονίκη, ἐκδ. University Studio Press, 2014, σελ. 322.

Τὸ βιβλίο τῆς κ. Ἀγγελικῆς Δεληκάρη Ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν κατὰ τὸν Μεσαίωνα ἀποτελεῖ μία πρωτότυπη μελέτη ποὺ διαφωτίζει πολλὲς πτυχὲς τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς πολιτικῆς καὶ πολιτισμικῆς ἴστορίας τῆς βυζαντινῆς αὐτῆς ἀρχιεπισκοπῆς, ἢ ὅποια διαδραμάτισε σημαντικὸ ρόλο στὰ τεκταινόμενα στὸν χῶρο τῶν Βαλκανίων ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ 11ου ἔως καὶ τὸν 18ο αἰώνα.

Ἡ συγγραφέας εἶναι γνωστὴ γιὰ τὴν ἐνασχόλησή της μὲ θέματα ποὺ ἄπτονται

τῶν βυζαντινο-σλαβικῶν σχέσεων. Ἀναφέρω ἐνδεικτικὰ τὴν μονογραφία της γιὰ τὸν Ἅγιο Κλήμη Ἀχρίδος καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἐπισκοπῆς Βελίτζης ποὺ ἐκδόθηκε στὰ Γερμανικά (*Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe*, SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, Thessaloniki 1997, σελ. 162), καθὼς καὶ τὸ βιβλίο της γιὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο τὸν Σιναϊτη καὶ τὴν διάδοση τοῦ Ἡσυχασμοῦ στὰ Βαλκάνια (‘Άγιος Γρηγόριος ὁ Σιναϊτης. Ἡ δράση καὶ ἡ συμβολή του στὴν διάδοση τοῦ Ἡσυχασμοῦ στὰ Βαλκάνια - Η σλαβικὴ μετάφραση τοῦ Βίου του κατὰ τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο [Ἐλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων 6], Θεσσαλονίκη, ἐκδ. University Studio Press, 2004, σελ. 372).

Τὸ ζήτημα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν, ἀλλ καὶ συνεχίζει μέχρι σήμερα νὰ ὑφίσταται ὡς ἔνα ἀπὸ τὰ φλέγοντα ἐκκλησιαστικὰ θέματα στὰ Βαλκάνια, ὡστόσο δὲν τέθηκε ἔως τώρα στὴν βάση τῆς ἔξετασης τοῦ ἴστορικοῦ πλαισίου ἰδρυσης τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, τοῦ τίτλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου, καθὼς καὶ τῆς κατὰ καιρούς δικαιοδοσίας του.

Μετὰ τὴν δίτομη μελέτη τοῦ Βούλγαρου μελετητῆ ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Ἀχρίδος Ivan Snegarov γιὰ τὴν Ἰστορία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος (Ivan Snegarov, *Istorija na Ochridskata archiepiskopija-patriaršija*, τόμ. 1: *Ot osnovavaneto i do zavladjavane-to na Balkanskija poluostrov ot turcite*, Sofija 1995 (2η φωτοτυπ. ἀνατύπ. ἀπὸ τὴν ἔκδ. τοῦ 1924) καὶ *Istorija na Ochridskata archiepiskopija*, τόμ. 2: *Ot padaneto i pod turcite do nejnoto uništoženie* (1394-1767), Sofija 1995 (2η φωτοτυπ. ἀνατύπ. ἀπὸ τὴν ἔκδ. τοῦ 1932), ποὺ ἀντιμετωπίζει τὸ ζήτημα ἀπὸ βουλγαρικὴ σκοπιά, δὲν εἶχαμε μέ-

χρι σήμερα καμία συνολική θεώρηση θεμάτων της ἀρχιεπισκοπῆς, ἔτσι όπως στὸ παρὸν βιβλίο.

Τὸν πρόλογο τοῦ Διευθυντῆ τῆς Σειρᾶς «Ἐλληνισμὸς καὶ Κόσμος τῶν Σλάβων», Ὁμοτ. Καθηγ. κ. Ἀ.-Αἱ. Ταχιάου (σσ. 5-6) καὶ τὸν πρόλογο τῆς συγγραφέως (σσ. 7-9) ἀκολουθεῖ μία ἐκτενέστατη βιβλιογραφία 43 σελίδων (σσ. 21-63), ὅπου μπορεῖ νὰ διαπιστώσει κανεὶς τὴν ἔξαντλητικὴ καταγραφὴ τῶν δημοσιευμάτων τῶν σχετικῶν μὲ τὴν ἀρχιεπισκοπὴν Ἀχρίδος ἀπὸ τὸ 1880 ἕως καὶ τὸ 2012. Ἡ συγγραφέας ἀξιοποιεῖ ἄρθρα καὶ μελέτες γραμμένα στὰ Ἐλληνικά, σὲ ὅλες τις δυτικὲς ἀλλὰ καὶ τὶς σλαβικὲς γλῶσσες, προκειμένου νὰ σχηματίσει μία συνολικὴ καὶ τεκμηριωμένη ἀποψη γιὰ τὴν ἔρευνά της καὶ νὰ μπορέσει νὰ κατανοήσει τὸ πολιτικὸ καὶ τὸ ἐκκλησιαστικὸ περιβάλλον τῆς ἐποχῆς, ὅπως ἐπίσης καὶ τὶς θέσεις τῶν διαφόρων ἐπιστημόνων γιὰ ἐπιμέρους σχετικὰ ζητήματα.

Τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου (σσ. 75-103) πραγματεύεται τὴν Ἰστορικὴ ἔξτριξη τῆς ἐπισκοπῆς ἔδρας Λυχνιδοῦ-Ἀχρίδος. Ἔν καὶ ἐκ πρώτης ὄψεως θὰ νόμιξε κανεὶς ὅτι θὰ ἀσχοληθεῖ ἀποκλειστικὰ μὲ τὸ ἐκκλησιαστικὸ παρελθόν καὶ τὴν παραθέση γεγονότων ποὺ ὀδήγησαν στὴν δημιουργία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, ἡ συγγραφέας προχωρᾷ σὲ κριτικὴ τῶν διαφόρων ἀπόψεων τῶν μελετητῶν, στηριζόμενη σὲ βυζαντινὲς πηγὲς καὶ ἀπορρίπτει τὴν σύνδεση τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Βουλγαρίας, ὅπως ἦταν ὁ τίτλος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς μέχρι τουλάχιστον τὸν 12ο αἰώνα, μὲ τὴν ἑθνικὴ Βουλγαρικὴ Ἐκκλησία. Ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχρίδῶν ὑφίσταται ἀπὸ τὴν στιγμὴ τῆς ἴδρυσεώς της ἀπὸ τὸν Βασίλειο Β' Βουλγαροκτόνο καὶ ὅχι ἐνωρίτερα. Τὸ ὄνομα «Βουλγαρία» ἐμφανίζεται στὸν τίτλο τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ συνδέεται μὲ τὸ θέμα τῆς Βουλγα-

ρίας, τὸ ὅποιο ἴδρυσε ἐπίσης ὁ Βασίλειος Β' προκειμένου νὰ ἐνσωματώσει σὲ ἔνα νέο διοικητικὸ μηχανισμὸ τὰ ἐδάφη ποὺ κατέκτησε. Στὰ ἐδάφη λοιπὸν τοῦ νεοσυσταθέντος αὐτοῦ βυζαντινοῦ θέματος ἐκτεινόταν καὶ ἡ δικαιοδοσία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς.

Ἡ ἔξτριξη τοῦ τίτλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδῶν ἐξετάζεται διεξοδικὰ στὸ δεύτερο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας (σσ. 105-154), ἀφοῦ κατὰ τὴν γνώμη τῆς κ. Δεληκάρη ἡ τιτλοφορία τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδῶν συνδεόταν ἀμεσα μὲ τὸ ζήτημα τῆς δικαιοδοσίας τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς ἀλλὰ καὶ μὲ τὶς διεκδικήσεις της. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἔχει ἰδιαίτερη ἀξία, ἀφοῦ ἡ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ συγκεντρώσει, κατὰ τὸ δυνατόν, τὸ σύνολο τῶν ἐλληνικῶν καὶ τῶν σλαβικῶν πηγῶν, ὅπου ἀπαντᾶ ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ἐξετάζοντας παράλληλα τὰ ἴστορικὰ στοιχεῖα ποὺ σχετίζονται μὲ τὶς προσωπικότητες ποὺ ἀνήλθαν κατὰ καιροὺς στὸν ἐν λόγῳ βυζαντινὸ ἐκκλησιαστικὸ θρόνο. Μέσα στὸ κεφάλαιο αὐτὸ μπορεῖ κάποιος παράλληλα νὰ γνωρίσει τοὺς ἀρχιεπισκόπους Ἀχρίδῶν. Χωρὶς ἡ συγγραφέας νὰ ἐπιχειρεῖ νὰ δώσει βιογραφικὰ στοιχεῖα τῶν ἀρχιεπισκόπων, παρ’ ὅλα αὐτὰ ἔχουμε μία ἰδιαίτερα σαφῆ εἰκόνα γιὰ τὰ θέματα ποὺ ἀπασχόλησαν σημαντικοὺς ἀρχιερεῖς Ἀχρίδῶν, τὸ ἔργο ποὺ ἐπιπέλεσαν, τὶς φιλοδοξίες τους καὶ τὴν δυναμικὴ τους στάση, ὅταν ἡ δικαιοδοσία τους ἐτίθετο σὲ κίνδυνο. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρω τὸν ἀρχιεπίσκοπο Ἀχρίδῶν Λέοντα ποὺ πρωταγωνίστησε στὸ ζήτημα τῶν Ἀζύμων λίγο πρὶν τὸ σχίσμα τῆς Ἀνατολικῆς μὲ τὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία, τὸν Θεοφύλακτο Ἀχρίδῶν ποὺ εἶναι ἀπὸ τοὺς γνωστότερους ἀρχιεπισκόπους ἐξαπίτιας καὶ τοῦ μεγάλου συγγραφικοῦ ἔργου ποὺ μᾶς κατέλιπε, τὸν Δημήτριο Χωματηνὸ ποὺ ἀποτέλεσε μία ἀπὸ τὶς δυναμικότερες προσωπικότητες

ποὺ ἐποίμαναν τὴν ἀρχιεπισκοπὴν καὶ δὲν δίστασε νὰ ἀμφισβητήσει τὸν βυζαντινὸν αὐτοκράτορα ἀλλὰ καὶ τὸν πατριάρχη προκειμένου νὰ διασφαλίσει τὰ προνόμιά του. Ή ἔρευνα κινεῖται σὲ μία περίοδο ποὺ συμβαίνουν διάφορες πολιτικὲς καὶ ἐδαφικὲς ἀνακατατάξεις στὸν χῶρο τῶν Βαλκανίων, ἀφοῦ τὰ κράτη τῆς Βουλγαρίας καὶ τῆς Σερβίας ἐπεκτείνονται σὲ τμῆματα τῆς βυζαντινῆς ἐπικράτειας καὶ δημιουργοῦνται οἱ ἑθνικὲς Ἐκκλησίες τους. Ή ἀρχιεπισκοπὴ πλέον βρίσκεται στὸ μέσον πολιτικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν διεκδικήσεων τῶν ἔκαστοτε ξένων ἡγεμόνων. Οἱ προκαθήμενοὶ τῆς ἀναλαμβάνουν νὰ ἐνδυναμώσουν ἀκόμη περισσότερο τὸν ἐνωτικὸν ρόλο τους στὸ πολυπολιτισμικὸ ποίμνιο τους καὶ νὰ προσεγγίσουν τοὺς Βουλγάρους καὶ Σέρβους ἡγεμόνες, ἔχοντας πάντα ὡς στόχο νὰ διαφυλάξουν τὴν βυζαντινὴν ὑπόσταση τῆς Ἐκκλησίας τους (ἔναντι τέτοιον ρόλο διαδραμάτισε καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Νικόλαος πού, ἀπ' ὅπερ φαίνεται, συνεργάστηκε ἀρμονικὰ μὲ τὴν σερβικὴν κυριαρχία τοῦ Στεφάνου Δουσάνου). Ο δεσμὸς μὲ τὴν Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία εἶναι δεδομένος ἀκόμη καὶ σὲ μεμονωμένες περιπτώσεις συγκρουόμενων συμφερόντων. Οἱ ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν ἀναγνωρίζουν τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινούπολεως ὡς ἐπίσημη ἀρχή τους καὶ οἱ πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως θεωροῦν τὴν Ἀχρίδα ὡς ἀναπόσπαστο συστατικὸ τμῆμα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου. Ἀλλοτε καὶ μετὰ τὴν κατάργησή της τὸ 1767 ἡ ἀρχιεπισκοπὴ μὲ δλες τὶς ἐπαρχίες της ὑπάγεται στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Ἄς μὴν ἔχειναι ὅτι κατὰ τὸν Μέσους Χρόνους ὑπῆρξαν δύο αὐτοκέφαλες ἀρχιεπισκοπές, ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν καὶ ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Κύπρου. Ή συγγραφέας στὸ κεφάλαιο αὐτὸν ἐπιχειρεῖ νὰ ἔξετάσει

τὸν τίτλο μέσα ἀπὸ δύο διαφορετικὲς δόπτικὲς γωνίες. Πρῶτον ἐπισημαίνονται καὶ σχολιάζονται οἱ τίτλοι ποὺ χρησιμοποιοῦνται ἀπὸ τοὺς ἱδιους τοὺς ἀρχιεπισκόπους καὶ ἀπὸ τὴν Σύνοδο τῆς Ἀχρίδος (στὶς ὑπογραφές τους καὶ σὲ διάφορα ἔγγραφα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς) καὶ δεύτερον οἱ τίτλοι ποὺ ἐμφανίζονται σὲ ἐκκλησιαστικὰ ἀλλὰ καὶ πολιτικὰ ἔγγραφα ποὺ ἀπευθύνονται στὸν ἀρχιεπίσκοπο Ἀχριδῶν ἢ ποὺ ἀπλῶς γίνεται μνεία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς καὶ τοῦ ἐκπροσώπου ἢ ἐκπροσώπων της. Μέ τὸν τρόπο αὐτὸν καθίσταται σαφῆς ἡ εἰκόνα τοῦ πῶς ἀντιμετωπίζεται ὁ ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἡ ἀρχιεπισκοπὴ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἀνήκουν στὸ κλίμα τῆς Ἀχρίδος, ὅπως ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κόσμο τῆς ἐποχῆς. Στὸ πέρασμα τοῦ χρόνου διαπιστώνυμε ὅτι ὁ ἀρχικὸς τίτλος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν ἔξελισται. Σ' αὐτὸν προστίθεται διαδοχικὰ ὁ τίτλος τῆς πάλαι ποτὲ διαλαμψάσης ἀρχιεπισκοπῆς Πρώτης Ιουστινιανῆς, ἀκολουθεῖ ἡ μνεία τῆς ὀνομασίας τῆς ἔδρας τῆς ἀρχιεπισκοπῆς, δηλ. Ἀχριδῶν, ἐνῶ σὲ μεταγενέστερα ἔγγραφα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸν κώδικα τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν (κώδικας τοῦ ἀγίου Κλήμη) ὁ τίτλος ἐμφανίζεται ἀκόμη ἐκτενέστερος (γιὰ παράδειγμα ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ζωσιμᾶς ὑπογράφει σὲ ἔνα ἔγγραφο τοῦ ἔτους 1708 ὡς Ζωσιμᾶς ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος τῆς Πρώτης Ιουστινιανῆς, Ἀχριδῶν καὶ πάσης Βουλγαρίας, Δακίας, Μεδιτερρανῶν, Ριπενοίας, Πραιβαλίας, Δαρδανίας, Μυσίας τε ἀνωτέρω καὶ τῶν λοιπῶν πατριάρχης).

Ἡ ἔξέταση, ἀν πράγματι ἡ Ἀχρίδα περιελάμβανε δλες αὐτὲς τὶς περιοχὲς στὴν δικαιοδοσία της, ἀποτελεῖ τὸ θέμα τοῦ τρίτου κεφαλαίου τοῦ βιβλίου (σσ. 155-253), ὅπου ἡ συγγραφέας ἐπιδιώκει νὰ ὀρίσει, κατὰ τὸ δυνατόν, τὰ ἐδάφη τῆς ἀρχιεπι-

σκοπῆς ἀπὸ τὴν ἔδρυσή της ἔως καὶ τὸν 15ο αἰώνα. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ δίνει τὸ μόνο ποὺ χωρίζεται σὲ ὑποκεφάλαια, ὥστε νὰ καθοριστοῦν μὲ σαφήνεια οἱ ἀλλαγές ποὺ ὑφίσταται ἡ δικαιοδοσία τῆς ἀρχιεπισκοπῆς κατὰ τὶς διάφορες χρονικὲς περιόδους. Ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν πρώτη οὐσιαστικὰ πηγὴ τῆς Ἰστορίας τῆς ἀρχιεπισκοπῆς ποὺ εἶναι ὁ χρυσόβουλλος λόγος τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η', ὅπου παραδίδονται παρέμβλητα τὰ τρία σιγίλλια τοῦ Βασιλείου Β' γιὰ τὴν ἀρχιεπισκοπή, στὰ ὅποια καταγράφονται οἱ ὑποκείμενες σ' αὐτὴν ἐκκλησιαστικὲς ἐπαρχίες (οἱ ἐπισκοπές Καστορίας, Γλαβενίτζης, Μογλανῶν, Στρουμπίτζης, Βουτέλεως, Μωροβίσδου, Βελεβουσόδιου, Τριαδίτζης, Νύσσης, Βρανίτζέβου, Βελεγράδου, Σιρμίου, Σκοπίων, Πριζρένης, Λιπαινίου, Σερβίων, Δρίστρας, Βιδύνης, Ράσου, Όραιάς, Τζερνίκου, Χιμαίρας, ἡ μητρόπολη Δυρραχίου, ἡ ἐπισκοπή Δρυϊνουπόλεως, στὴ συνέχεια ὑπάρχει τὸ δυσανάγνωστο ὄνομα μᾶς ἐπισκοπῆς, καὶ ἀκολουθοῦν οἱ ἐπισκοπές Βοθωτοῦ, Ιωαννίνων, Κοζίλης, Πέτρου, Ριγῶν, Σταγῶν, Βεροίας). Στὰ ἐπιμέρους ὑποκεφάλαια ἔξετάζονται οἱ ἀλλαγές ποὺ προέκυπταν στὴν δικαιοδοσία τῆς μὲ τὴν ἀλλαγὴ τῆς πολιτικῆς ἀρχῆς, στὴν ὅποια κατὰ καιροὺς ὑπάγονταν τὰ ἐδάφη τῆς. Οἱ ξένοι ἡγεμόνες σὲ γενικὲς γραμμὲς σεβάστηκαν τὸν ἐκκλησιαστικὸ αὐτὸν θεσμὸ. Μερικοὶ μάλιστα ἐπιστήμονες ὑποστήριξαν ὅτι ἡ ἀρχιεπισκοπὴ ἐνσωματώθηκε στὶς ἐθνικὲς Ἐκκλησίες τους, ἀποψή ποὺ δὲν συμμερίζεται ἡ συγγραφέας. Ἐκτενής μνεία γίνεται στὴν περίοδο ἀρχιερατείας τοῦ Δημητρίου Χωματηνοῦ, ὃταν ὁ διακεκριμένος αὐτὸς ἵεράρχης παίζει ρόλο παρόμιο μὲ ἐκεῖνον τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως καὶ δὲν διστάζει νὰ στέψει τὸν Θεόδωρο Δούκα σὲ αὐτο-

κράτορα στὴν Θεσσαλονίκη, μᾶλλον περὶ τὸ 1227. Ἡ περίοδος τῆς Σερβοκρατίας τοῦ Στεφάνου Δουσάν δὲν ἐπηρέασε ἀρνητικὰ τὴν ἔξελιξη τῆς ἀρχιεπισκοπῆς παρά τὴν συρρίκνωση ποὺ εἶχε ἀρχίσει ἡδη ἀπὸ τὸ 1219 μὲ τὴν δημιουργία τῆς ἀνεξάρτητης ἀρχιεπισκοπῆς Σερβίας μὲ προκαθήμενό της τὸν ἄγιο Σάββα καὶ ἀκολούθως τοῦ Πατριαρχείου Ἰπεκίου τὸ 1346. Ὁ Στέφανος Δουσάν συνεργάστηκε καὶ βοήθησε τὸ ἔργο τοῦ Ἀχριδῶν Νικολάου καὶ σίγουρα συνέβαλε ἀποφασιστικὰ στὴν οἰκοδομικὴ δραστηριότητα τοῦ ἀρχιεπισκόπου αὐτοῦ. Παράλληλα μὲ τὸν ἐκκλησιαστικὸ καὶ τὸν πολιτικὸ ρόλο ποὺ ἀσκοῦσαν σὲ πολλές περιπτώσεις οἱ ἵεράρχες τῆς ἀρχιεπισκοπῆς ἐπιδίδονταν ἀκόμη σὲ κοινωνικό, συγγραφικὸ καὶ πολιτισμικὸ ἔργο ποὺ μᾶς εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὰ ἔργα ποὺ φέρουν τὸ ὄνομά τους καὶ μπορεῖ νὰ θαυμάσει κανεὶς μέχρι τὶς ἡμέρες μας.

Τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου (σσ. 255-290) εἶναι ἀφιερωμένο στὸν κατεξοήην ἄγιο τῆς περιοχῆς τῆς Ἀχρίδος, τὸν ἄγιο Κλήμη. Σ' αὐτὸ ἡ κ. Δεληκάρη πραγματεύεται τὸν ἀναδρομικὸ τίτλο τοῦ ἄγιου, ὁ δόποιος, ἀν καὶ χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Βελίτζης ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως, καθιερώθηκε ὡς ἄγιος Κλήμης Ἀχρίδος. Ἡ συγγραφέας ἐρευνᾶ ἔξονυχιστικὰ ὅλες τὶς πηγὲς στὶς δόποιες ἐντοπίζεται τίτλος τοῦ ἄγιου Κλήμη, μὲ πρώτη χρονολογικὰ αὐτὴ ποὺ παραδίδεται στὸν κώδικα Assemanianus (ἔνα γλαγολιτικὸ Εὐαγγελιστάριο τὸν 11ον αἰώνα) καὶ διαπιστώνει ὅτι στὶς ἀρχαιότερες πηγὲς ὁ ἄγιος Κλήμης φέρει τὸν τίτλο Βελίτος ἀλλὰ καὶ Λυχνιδοῦ, ἐνῶ μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου οἱ τίτλοι αὐτοὶ παραμερίζονται καὶ τὴν θέση τους καταλαμβάνει ὁ τίτλος τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν, δηλ. ὁ ἄγιος στὶς γραπτὲς πηγῆς (ἔγγραφα, εἰκόνες, ἐπιγρα-

φές) μνημονεύεται ώς Κλήμης Ἀχρίδος, Κλήμης ἀρχιεπίσκοπος Βουλγαρίας ἢ Βουλγάρων κτλ. Ἀκόμη καὶ οἱ ἐπίσκοποι Βελίτζης/Βελεσσοῦ στὰ ἔγγραφά τους δὲν μνημόνευαν τὸν Κλήμη ὡς προκάτοχο στὴν ἔδρα τους, ἀλλὰ μόνον ὡς ἀρχιεπίσκοπο Ἀχριδῶν, ὅπως φαίνεται καθαρὰ καὶ ἀπὸ τὴν, καταγεγραμμένη στὸν κώδικα τοῦ ἄγιου Κλήμη, ὁμολογία πίστεως τοῦ ἐπισκόπου Βελεσσοῦ Δανιὴλ, τὸ 1735. Ὁ ἄγιος αὐτὸς ἀποτελοῦσε τὸν πνευματικὸν ποιμένα καὶ προστάτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀχρίδος. Ὁ λαὸς καὶ ὁ ἀληθὸς τῆς Ἀχρίδος τοῦ ἀπένειμαν, ἔστω καὶ μετὰ τὴν κοίμησή του, τὸν τίτλο τοῦ ἀρχιερέα τους.

Μετὰ τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ βίβλιου ἀκολουθεῖ Ρωσικὴ Περίληψη (σσ. 291-294), καθὼς καὶ ἔνα χρηστικὸν Γενικὸν Εὑρετήριον Ὄνομάτων (σσ. 297-322).

Κλείνοντας ἀξίζει νὰ τονιστεῖ ὅτι ἡ ἀρχιεπισκοπὴ Ἀχριδῶν ἀποτέλεσε πράγματι ἔναν ἑνωτικὸν παράγοντα μεταξὺ τῶν Σλάβων τῶν Βαλκανίων καὶ τοῦ Βυζαντίου, ὅπως δηλώνει καὶ ὁ ὑπότιτλος τοῦ παρουσιαζόμενου βιβλίου, καὶ μέχρι σήμερα ἀποτελεῖ τμῆμα τῆς πολιτισμικῆς κληρονομιᾶς τους.

Μιχαὴλ Τοίτος,
Καθηγητὴς Τμήματος Ποιμαντικῆς
καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας Α.Π.Θ.

MARIA TSAMI-DRATSELLAS, *An Abridged Calendar of the feasts of the Orthodox Church*, Volume Two, July December, Athens 2013, σελίδες 1-572.

Στὸν τόμο αὐτὸν ἡ θεολόγος συγγραφεὺς κ. Μαρία Τσάμη-Δρατσέλλα κάνει γιὰ τὸ Β' ἔξαμηνο τοῦ ἔτους ὅ,τι εἴχε κάμει γιὰ τὸ Α' ἔξαμηνο, δηλαδὴ παρουσιάζει ἀφ' ἐνὸς τὶς Ἀκίνητες Δεσποτικὲς καὶ Θεομητορικὲς Ἐορτὲς καὶ ἀφ' ἐτέρου μεγάλες προ-

σωπικότητες τῆς Ἐκκλησίας (λ.χ. τὸν Ἅγιο Ιωάννη τὸν Χρυσόστομο, τὸν Ἅγιο Ιωάννη τὸν Δαμασκηνὸν κ.ἄ.) καὶ ἀφ' ἐτέρου μιօρφές τῆς Ἅγιας Γραφῆς καὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ιστορίας, οἵ ὄποιες, μολονότι μὲ τὸ παράδειγμα τῆς ζωῆς τους καὶ τὴν προφορικὴ ἡ γραπτὴ διδασκαλία τους συνετέλεσαν πολὺ στὴν ἀνάπτυξη καὶ διαμόρφωση τῆς Χριστιανικῆς Δογματικῆς Ἡθικῆς καὶ Λειτουργικῆς, παραμένονταν ἄγνωστες ἡ ἐλάχιστα γνωστὲς στοὺς πολλοὺς. Τέτοιοι Ἅγιοι, ποὺ ἐπελέγησαν ἀπὸ τὴν κ. Τσάμη-Δρατσέλλα, εἶναι ἡ ἀδελφὴ τῶν Καππαδοκῶν Πατέρων Μεγάλου Βασιλείου καὶ Γρηγορίου Νύσσης Ὁσίᾳ Μαχρίνα, τῆς ὁποίας τὴ βιογραφία συνέγραψε ὁ ἀδελφός της Γρηγόριος Νύσσης καὶ ἡ Ἅγια Ὁλυμπιας ἡ Διακόνισσα, ἡ δράση τῆς ὁποίας συνδέθηκε ἀρροητικά μὲ τὸ ἔργο καὶ τὰ παθήματα τοῦ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Ἀναφέρονται ἐπίσης οἱ Ἐπτά Μακαβαῖοι Μάρτυρες, μὲ τὴ μητέρα τους Σολομονὴ καὶ τὸν διδάσκαλό τους Ἐλεάζαρ, ὁ Προφήτης Μιχαῖλ, ὁ Ἅγιος Εἰρηναῖος Ἐπίσκοπος Λουγδούνου (Λυών Γαλλίας), ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Φωτιστὴς τῆς Ἀρμενίας, ὁ Ιερομάρτυρας Κυπριανὸς Ἐπίσκοπος Καρχηδόνος, ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Θαυματουργός, ὁ Ἅγιος Ἀμβρόσιος Ἐπίσκοπος Μεδιολάνων (Μιλάνου Ιταλίας), ὁ Ιερομάρτυρς Ἰγνάτιος Ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας καὶ πολλοὶ ἄλλοι. “Ολοὶ αὐτοὶ μαζὶ μὲ τὰ πλήθη τῶν ἀφανῶν Ἅγιων συναποτελοῦν τὸ «νέφος» ἐκεῖνο, ποὺ ὁ θεόπνευστος συγγραφεὺς τῆς πρὸς Ἐβραίους ἐπιστολῆς ἀναφέρει ὡς «νέφος Μαρτύρων» (Ἐφρ. 12, 1-2). Ἡ Ἐκκλησία μας τιμᾷ τὴ μνήμη τοῦ καθενὸς ἀπὸ τὸν γνωστούς, ὅπως κατὰ τὴν ἐορτὴ τῶν «Ἄγιων Πάντων» ἐορτάζει ὅλους τὸν γνωστούς καὶ ἀγνώστους Ἅγιους.

Η κ. Τσάμη-Δρατσέλλα και στοὺς δύο τόμους τοῦ ἔργου της εὔστοχα διάλεξε ἀπὸ τὸ Ὁρθόδοξο Ἱεροτολόγιο ὁρισμένους Ἀγίους ποὺ συνεκδοχικῶς ἀντιπροσωπεύουν τὶς διάφορες τάξεις τῶν Ἅγιων τοῦ παρελθόντος, ποὺ εἶναι πρότυπα και γιὰ τὶς ποικίλες τάξεις τῶν πιστῶν τοῦ παρελθόντος και τοῦ μέλλοντος. “Οπως σημειώνουμε στὴ Βιβλιοκρισία μας γιὰ τὸν Α' τόμο, ἡ συγγραφεὺς ἄντλησε τὸ ὑλικό τῆς ἀπὸ αὐθεντικὲς ἐκκλησιαστικὲς πηγὲς και πρόβαλλε τοὺς ἐπιλεγέντες Ἀγίους «σὲ δραία, ψέουσα, εὐληπτή ἀγγλικὴ γλῶσσα, γιὰ νὰ εἶναι προσιτὴ και κατανοητὴ ἀπὸ τοὺς ἀναγνῶστες (ἰδίως κατηχουμένους, νεοφωτίστους και λοιπούς) τῶν χωρῶν τῆς Ὁρθόδοξης Ἱεραποστολῆς (κυρίως στὴν Ἀσία και Ἀφρική), ὅπως και ἀπὸ τοὺς ἀπανταχοῦ τῆς γῆς Ὁρθοδόξους δευτέρας και τρίτης γενεᾶς, ποὺ ὅμιλοιν τὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα, ἀλλὰ και ἀπὸ ἐτεροδόξους ποὺ ἔχουν νοσταλγία γιὰ τὴν Ὁρθόδοξία ἢ ἐπιθυμοῦν ἀπλῶς νὰ τὴν γνωρίσουν. Δὲν θὰ δίσταξα νὰ πῶ, ὅτι και γιὰ Ἑλληνες ποὺ γνωρίζουν ἡ ἐκμανθάνουν τὴν Ἀγγλικὴ, τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος γλαφυρὸ βιβλίο εἶναι εὐχάριστο και οὐκοδομητικὸ ἀνάγνωσμα, ἀκόμη και γιὰ γλωσσικὸν σκοπούς (περ. Ἀνάπλασις, Σεπτέμβριος, Ὁκτώβριος και Νοέμβριος, Ἀθήνα, 2011, σσ. 93-94).

Σημειώνουμε ὅτι ἀξιεπαίνως ἡ συγγραφεὺς, μετὰ τὴν παρουσίαση τοῦ βίου τῆς Ἀγίας Ὄλυμπιάδος προσέθεσε ἀρκετὰ περὶ τοῦ θεομοῦ τῶν Διακονισῶν, τὰ δόπια σὲ μία πιθανὴ ἐπανέδοση τοῦ τόμου θὰ ἔπειπε νὰ κάνουν τὴν παράγραφο γιὰ τὴ λειτουργικὴ χειροτονία τους ἐκτενέστερη, ἀκριβέστερη και σαφέστερη, δοθέντος ὅτι σήμερα ὑπάρχει παγχριστιανικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἀναβίωση τῆς Ὁρθόδοξης παράδοσης γιὰ τὴν Χειροτονία τῶν Διακονισῶν. Παρεκβατικὰ ὑπενθυμίζου-

με ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον αὐτὸ τὸ ἔπειπε νὰ ἀναζωπυρηθεῖ και στὴν Ἐλλάδα.

Ἐπειτα θὰ πρότεινα, στὴν πιθανὴ ἐπανέδοση ἡ Βιβλιογραφία και ἀρκετὲς ὑποσημειώσεις νὰ μὴ παρουσιάζονται συχνὰ μὲ μεμονωμένες λέξεις τῶν τίτλων σὲ ξεχωριστὲς γραμμές. Θὰ ἔλεγα ἀκόμη, ὅτι ξενίζει ἡ παρουσίαση τῶν τίτλων αὐτῶν μὲ κεφαλαῖα γράμματα.

Οἱ ὅχι σύσιαστικές, ἀλλὰ μορφολογικὲς παρατηρήσεις μου αὐτὲς δὲν θίγουν τὴν ἐκλεκτὴ ποιότητα τοῦ περιεχομένου τῆς ὅλης συγγραφῆς τοῦ βιβλίου, ποὺ εἶναι ὕροπι και καλαίσθητο. Στὴ σελ. 5 παρουσιάζεται και φωτογραφία δραίας ἔξεικνισης τῶν Ἅγιων Πάντων, ποὺ εἰσέρχονται στὸν Παράδεισο. Η ἔξεικνιση αὐτὴ βρίσκεται στὴν Παναγίᾳ τῇ Φανερωμένῃ τῆς Ροδόπολης Ἀττικῆς.

Πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Β' τόμος προλογίζεται μὲ σχετικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Μακαριωτάτου Πάπα και Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Κου Θεοδώρου, ὁ όποιος συγχαίρει τὴ συγγραφέα και τονίζει, ἐκπὸς τῶν ἄλλων, ὅτι τὸ ἔργο τῆς διδάσκει θεμελώδεις ἀγιολογικὲς ἀλήθειες τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας και «διευκολύνει σημαντικὰ τὸ ἔργο τῶν Ιεραποστόλων μας μέσα σὲ ὀλόκληρη τὴν Ἀφρικανικὴ ἥπειρο».

Τέλος, ἀναφέρουμε ὅτι ὁ Β' τόμος τοῦ ἔργου ἀφιερώνεται ἀπὸ τὴ συγγραφέα «στὴν Αὐτοῦ Μακαριώτητα τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Τιράνων, Δυρραχίου και πάσης Ἀλβανίας κ. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟ, ὁ όποιος ἀνεβίωσε τὴν Ὁρθόδοξη Τεραποστολὴ στὸ δεύτερο ἥμισυ τοῦ 20οῦ αἰῶνος».

Συγχαίροντας και ἐμεῖς τὴ θεολόγο κ. Μαρία Τσάμη-Δρατσέλλα, εὐχόμαστε νὰ συνεχίσει τὴν προβολὴ σὲ ἀγγλικὴ γλῶσσα διαφόρων πτυχῶν ἡ φορέων τῆς Ὁρθόδοξης πνευματικότητας. Πρόκειται γιὰ ἀξιέπαινη και μεγάλη προσφορά.

Ευάγγελος Θεοδώρου