

Βιβλιοστάσιον

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ν. ΓΙΟΚΑΡΙΝΗΣ, *Τὸ ἔμφυλο ἢ ἄφυλο τοῦ Σαρκωθέντος Χριστοῦ*, ἐκδ. Ἑρμῶς, 2011, σελ. 377.

Ὁ συγγραφέας τοῦ ὡς ἄνω πονήματος συνέλαβε καὶ ἀνάλυσε ἓνα πολύπλοκο θέμα, ὅπως εἶναι αὐτὸ τῆς στάσης τῆς Ὁρθόδοξης θεολογίας ἀπέναντι στὸ φύλο, καὶ ἰδιαίτερα τὸ γυναικεῖο. Ὁ μόχθος του καταγράφεται στὶς 377 σελίδες τοῦ ἄριστα τυπωμένου καὶ φροντισμένου βιβλίου τῶν Ἐκδόσεων Ἑρμῶς.

Εἰδικότερα, ἡ ἀνάλυση καὶ ἡ ἔκθεση τοῦ θέματος πού διαπραγματεύεται τὸ βιβλίο κατανέμεται συνοπτικὰ ὡς ἑξῆς: α) Εἰδικὴ Εἰσαγωγή: «Οἱ ἀντιλήψεις περὶ διαφορᾶς τοῦ φύλου στὴν ἀρχαιοελληνικὴ κοινωνία καὶ στὸν Ἰουδαϊσμό τῆς διασπορᾶς», β) Μέρος Α': «Τὸ φύλο στὴ θεολογικὴ ἀνθρωπολογία», ὅπου στὰ δύο κεφάλαια αὐτοῦ τοῦ μέρους ἀναλύονται καὶ συζητῶνται ἡ ἔννοια τοῦ φύλου καὶ ἡ σχέση μεταξὺ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς στὴ Βιβλικὴ καὶ Πατερικὴ παράδοση, σὲ συνδυασμὸ μὲ ἐπὶ μέρους θέματα αὐτῆς τῆς σχέσης, ὅπως εἶναι τὸ φύλο καὶ τὸ πρόσωπο, οἱ ἀντιφάσεις μεταξὺ ἰσότητας καὶ κυριαρχίας τῶν φύλων κ.λπ., γ) Μέρος Β': «Τὸ φύλο στὴ Θεία Ἐνανθρώπιση». Στὰ δύο ἀπὸ τὰ τέσσερα κεφάλαια αὐτοῦ τοῦ μέρους ἐκτίθενται ἀναλυτικὰ τὸ χωροχρονικὸ πλαίσιο τῆς θείας Ἐνανθρώπισης, τὸ χριστολογικὸ καὶ ἔσχατολογικὸ ὑπόβαθρο, καθὼς καὶ ἡ συμμετοχὴ τῆς Θεομήτορος στὸ ἔργο τῆς σωτηρίας τοῦ κόσμου

καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Διεξοδικὴ συζήτηση γίνεται γι' αὐτὰ τὰ θέματα, μὲ βάση τὴ διδασκαλία περὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, ὅπως αὐτὴ διατυπώθηκε ἀπὸ τὴν Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδο στὴ Χαλκηδόνα, μὲ πλούσια πατερικὴ τεκμηρίωση. Στὰ ὑπόλοιπα δύο κεφάλαια τοῦ ἴδιου μέρους ὁ συγγραφέας ἀσχολεῖται μὲ τὸ θέμα τῆς μυστηριακῆς ἱερωσύνης, εἰσάγοντας στὴ συζήτηση τὸν ἰδιαίτερο καὶ φλέγοντα παράγοντα τοῦ φύλου ὡς κριτήριον τῆς ἱερωσύνης στὸ σύγχρονο κόσμον. Τὸ τελευταῖο ἀπὸ τὰ δύο αὐτὰ κεφάλαια τοῦ Μέρους Β' ἐμπλουτίζεται μὲ συζήτηση ἀπόψεων γιὰ τὸ θέμα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν, ὅπως αὐτὲς ἔχουν διατυπωθεῖ ἀπὸ φορεῖς καὶ πρόσωπα τῆς σύγχρονης Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ Προτεσταντικῆς θεολογικῆς παράδοσης.

Στὸ σύνολό της ἡ ἐργασία τοῦ κ. Γιόκαρινη ἀποτελεῖ μιὰ σημαντικὴ συμβολή, ἀπὸ Ὁρθόδοξην θεολογικὴ σκοπιά, στὸν ἕν ἐξελίξει προβληματισμὸ καὶ τὶς ἐπιφυλάξεις πού διατυπώνονται στὸ πλαίσιο τῶν διαλόγων καὶ τῶν συζητήσεων πού κατὰ καιροὺς ὀργανώνονται μεταξὺ ὁμοδόξων ἀλλὰ καὶ ἑτεροδόξων χριστιανῶν γιὰ τὴ θέση καὶ τὸ ρόλο τῆς χριστιανῆς γυναίκας στὴν Ἐκκλησία καὶ γενικὰ στὴν κοινωνία. Ὁ συγγραφέας, μὲ ὑποδειγματικὴ ὑπομονή, συνέλεξε, ταξινόμησε, ἀνάλυσε, ἐρμήνευσε καὶ σχολίασε θέσεις καὶ ἀπόψεις γιὰ τὴν ἔννοια καὶ τὴ λειτουργία τῶν δύο φύλων, δηλαδὴ τοῦ ἀνδρα καὶ τῆς γυναίκας, πού

είναι αποτεταμιευμένες στη Βίβλο και σε πληθώρα έργων των ἑλληνογλωσσων, κυρίως, Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ σύνδεση, ἀνάλυση καὶ ἀξιολόγηση αὐτοῦ τοῦ ὕλικου, μὲ ἄξονα τὴ θεολογία τῆς Ἐνανθρώπησης τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ, ἔδωσε τὴ δυνατότητα στὸ συγγραφέα νὰ διατυπώσει μὲ τόλμη καὶ παρρησία τὴ θέση του γιὰ τὸ θέμα ποὺ διαπραγματεύεται. Μιὰ ἀπὸ τὶς τολμηρὲς συμπερασματικὲς διατυπώσεις του σὶς ὁποῖες κατέληξε, χρησιμοποιώντας τὰ παραπάνω μεθοδολογικὰ ἐργαλεῖα, εἶναι καὶ αὐτὴ ποὺ ἀναφέρεται στὸ «ἀπαγορευτικό», γιὰ πολλοὺς σύγχρονους φορεῖς καὶ πρόσωπα τοῦ Ὁρθόδοξου χώρου, θέμα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν. Ὁ κ. Γιοκαρίνης γράφει, μεταξὺ τῶν ἄλλων, τ' ἀκόλουθα:

«Μὲ δεδομένο τὸ γεγονός ὅτι τὸ θέμα τοῦ ἐπιτροπεῦ ἢ μὴ τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν δὲν τὸ ἔχει καλύψει μὲ τὴν ἀπαιτούμενη πληρότητα ἢ θεολογικὴ ἔρευνα, στὸ πλαίσιο τῆς παρούσας προσέγγισης ἐπιχειρεῖται μία πολυδιάστατη διερεύνηση ἐνὸς θεμελιώδους στοιχείου τοῦ θέματος, τὸ ὁποῖο καὶ συνιστᾷ τὸν κεντρικὸ ἄξονα τῆς ἐπιχειρηματολογίας τῶν ὑπερασπιστῶν τοῦ “ἀνδρικοῦ” χαρακτηριστῆρα τῆς ἱερωσύνης, δηλαδὴ τὸ ἄρρεν φύλο τῆς ἀνθρώπινης φύσης τοῦ ἐνσαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου, ὡς δεσμευτικοῦ στοιχείου γιὰ τὴν ἐπιλογή τοῦ φορέα τῆς ἱερωσύνης.

Ἡ προσφυγὴ στὴν ἀγιογραφικὴ μαρτυρία, τὴ δογματικὴ διδασκαλία τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καὶ τὶς ἐρμηνευτικὲς προσεγγίσεις τῶν Πατέρων τοῦ ἐπίμαχου θέματος ἀποκαλύπτει ὅτι ἡ ἱερωσύνη τοῦ Χριστοῦ δὲν εἶναι δυνατό νὰ συνδεθεῖ μὲ ἀνατομικὰ στοιχεῖα τῆς δι-

ρημένους ἀνθρώπινης φύσης, καθ' ὅτι τόσον ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Θεοῦ Λόγου, ὅσον καὶ ἡ συστατικὴ πράξη τῆς ἱερωσύνης, ἡ σταυρικὴ θυσία Του, ἦταν ἀποκατάσταση τῆς ἐνότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

Κατὰ συνέπεια, ἡ ἀπόδοση στὴν ἱερωσύνη “ἀνδρικοῦ” χαρακτηριστῆρα συνιστᾷ θέση ἄρνησης τοῦ σκοποῦ τῆς θείας ἐνανθρώπησης καὶ καίριο πλῆγμα κατὰ τοῦ δόγματος τῆς Χαλκηδόνος. Μόνο ἱστορικοὶ λόγοι καὶ ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ὑπέρβαση τῆς κτιστότητας του μποροῦν νὰ δικαιολογήσουν τὴν ἐξαίρεση τῆς γυναίκας ἀπὸ τὸ μυστήριον τῆς ἱερωσύνης, τὸ μισὸ πληθυσμὸ τοῦ Λαοῦ τοῦ Θεοῦ». (σ. 308)

Ἐνῶ τὸ γενικότερο ἐρμηνευτικὸ σχῆμα ἐρμηνείας τῶν δεδομένων του, ὅπως ἱσχυρίζεται ὁ συγγραφέας, ἔχει πρώτιστα θεολογικὸ περιεχόμενο, ἀφοῦ, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς Βιβλικὲς μαρτυρίες, ἐνσωματώνει θέσεις καὶ ἀπόψεις σημαντικῶν πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων γιὰ τὸ γυναικεῖο φύλο, συχνὰ ὀδηγεῖται στὴν ἀνάγκη νὰ προσφύγει σὲ κοινωνιολογικὴ ἐρμηνεία αὐτῶν τῶν δεδομένων. Γράφει, λ.χ., τ' ἀκόλουθα:

«Εἶναι γεγονός, ὅτι οἱ Πατέρες, μὲ τὸν ἐρμηνευτικὸ σχολιασμὸ τῶν σχετικῶν κειμένων τοῦ βιβλίου τῆς Γένεσης ποὺ ἀφοροῦν τὴ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, καὶ συγκεκριμένα, τὴ διάκρισή του σὲ δύο μορφὲς ὑπαρξης, τὴν ἄρρενα καὶ τὴ θήλεια, προβαίνουν κατὰ τρόπο ἀφοριστικὸ στὴ διατύπωση θεολογικῶν στοχασμῶν, ἀλλὰ καὶ θέσεων ἀπαξιοτικῶν γιὰ τὴ γυναῖκα. Σὲ τελευταία ἀνάλυση, μειώνουν τὴ γυναῖκα ὡς ἄνθρωπο καὶ ὑποβαθμίζουν τὸ ρόλο της στὸ κοινωνικὸ γίγνεσθαι, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ συμμετοχὴ

της στή λατρευτική ζωή της Ἐκκλησίας εἶναι περιθωριοποιημένη.

Ἔτσι, στή χριστιανική ἀνθρωπολογία ἔχουν διεισδύσει ἀντιλήψεις σχετικά μέ τή γυναίκα, πού εἰσάγουν τήν ἀνισότητα μεταξύ τῶν δύο φύλων. Οἱ ἐρμηνευτικές προσεγγίσεις τῶν Πατέρων ἐπίμαχων ἀγιογραφικῶν κειμένων ὡς πρὸς τὸ θέμα αὐτό, ἄλλοτε συγκλίνουν καὶ ἄλλοτε ἀποκλίνουν ἢ ἀντιφάσκουν ἢ καὶ ἀποστασιοποιοῦνται μεταξύ τους.

Τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν ἐκπλήσσει, γιατί θὰ πρέπει νὰ λαμβάνεται ὑπ' ὄψη τὸ γεγονός ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἔζησαν καὶ ἔγραψαν κάτω ἀπὸ συγκεκριμένες ἱστορικές συνθήκες, χωρὶς βέβαια αὐτὸ νὰ σημαίνει, ὅτι ἐπιχείρησαν κάποιο συμβιβασμὸ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἰησοῦ, μέ τὴν ἰσχύουσα κοινωνικὴ πραγματικότητα, πολὺ δὲ περισσότερο ὅτι διεκδικοῦν τὸ ἀλάθτην. Προσπάθησαν ὁμως νὰ ὑπερβοῦν τὰ ἀρνητικὰ ἱστορικά δεδομένα καί, μέ ἓνα παιδαγωγικὸ τρόπο, νὰ συμβάλλουν στή μεταμόρφωσή τους, προσδίδοντας σ' αὐτὰ τὸ περιεχόμενο τῆς καινῆς κτίσης, ἀλλὰ ὄχι πάντοτε ἐπιτυχῶς, ἂν κρίνει κανεὶς ἐκ τῶν κατωτέρω παρατιθέμενων ἀποσπασμάτων ἐκ τῶν πατερικῶν κειμένων. Ἄτυχῶς, ἡ κυρίαρχη νοοτροπία, οἱ ἰσχύουσες ἀντιλήψεις παρεισέφεραν καὶ στὴν πατερικὴ σκέψη, ἂν κρίνει κανεὶς τόσον ἀπὸ τὶς κατηγορηματικὲς θέσεις ἐνίων πατέρων περὶ ὑποδεέστερης φύσης τῆς γυναίκας, ὅσον καὶ ἀπὸ τοὺς ἀπαξιοτικὸς χαρακτηρισμοὺς τους γιὰ τὴν γυναίκα. Ἡ ἐπίδραση τοῦ κοινωνικοῦ περιγυροῦ στή διαμόρφωση τῆς σκέψης τῶν Πατέρων γιὰ τὴ θέση καὶ τὸ ρόλο τῆς γυναίκας στὴν κοινωνία ἔναντι τοῦ ἀνδρα εἶναι ἐμφανής, στὸ βαθμὸ μάλι-

στα νὰ ἐπισημαίνονται σοβαρὲς ἀντιφάσεις, ὅταν καθίσταται συνειδητὴ ἡ σύγκρουση» (σ. 98-100).

Ἡ βοήθεια καὶ ἡ χρήση τῆς κοινωνιολογικῆς καὶ ἀνθρωπολογικῆς/ἐθνολογικῆς ἐξήγησης καὶ ἐρμηνείας ἐξεζητημένων καὶ ἐνίοτε κραυγαλέων ἀποκλίσεων ὀρισμένων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, σὲ σχέση μέ τὶς τρέχουσες ἀντιλήψεις χειραφέτησης τοῦ γυναικείου φύλου, θεωρῶ ὅτι εἶναι ἰδιαίτερα χρήσιμη. Καὶ τοῦτο, γιατί συμβάλλει στή διευκόλυνση κυρίως τοῦ σύγχρονου καὶ ἀπαιτητικοῦ ἀναγνώστη/ἀναγνώστριάς νὰ κατανοήσει τὸ κοινωνικοπολιτικὸ ὑπόβαθρο τῆς ἐποχῆς στὴν ὁποία διατυπώθηκαν οἱ θεωρούμενες σήμερα ἀπαξιοτικὲς θέσεις καὶ ἀπόψεις γιὰ τὸ γυναικεῖο φύλο. Ἀπόψεις, οἱ ὁποῖες ἐτύχχαναν καθημερινῆς ἐφαρμογῆς στὸ δημόσιο καὶ ἰδιωτικὸ βίο τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς στὴν ὁποία διατυπώθηκαν. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ εἶναι δυνατόν νὰ ἀνατραπεῖ εὐκολότερα ἢ, προφανῶς ἐσφαλμένη, ἐντύπωση ὅτι οἱ ἀπαξιοτικὲς ἀπόψεις τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὸ γυναικεῖο φύλο καὶ τὸ ρόλο του στὴν κοινωνία ἦταν ἐξολοκλήρου αὐθαίρετες. Δὲν ἀρκεῖ, ὁμως, νὰ δικαιολογηθεῖ ὅτι οἱ ἀπόψεις τῶν Πατέρων δὲν ἦταν αὐθαίρετες, ἐπειδὴ ἀπλῶς ἀπηχοῦσαν τὸ γενικότερο πνεῦμα τῆς ἐποχῆς πού ἔζησαν καὶ ἔγραψαν γιὰ τὸ θέμα πού μᾶς ἀπασχολεῖ. Ὁφείλομε, ἀπεναντίας, νὰ προχωρήσουμε στὴν ὑποστήριξη τοῦ ἀδικαιολόγητου τῆς κατηγορίας περὶ αὐθαιρεσίας, μέ τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι τὰ αἶτια τέτοιων ἀπαξιοτικῶν ἀντιλήψεων γιὰ τὸ γυναικεῖο φύλο ἔχουν βαθιὲς ψυχοκοινωνικὲς καὶ οἰκονομικοπολιτικὲς ρίζες, ἢ ἰσχύς τῶν ὁποίων ἐπιβιώνουν στή νοο-

τροπία και τή συμπεριφορά πολλῶν και ποικίλων ἀνθρώπων ομάδων και κοινωνιών μέχρι τῶν ἡμερῶν μας.

Στό σημεῖο αὐτό, νομίζω, ὅτι καλὸ εἶναι νὰ εἰσχωρήσει στή συζήτηση γιὰ τὶς ἀπαξιώτικες στάσεις και συμπεριφορὲς τῶν ἀνδρῶν, και κατ' ἀκολουθίαν και τῶν ἐκπροσώπων τῶν ἀνδροκρατούμενων ἰδρυματικῶν ἐκκλησιαστικῶν κοινοτήτων, ἀπέναντι στὶς γυναῖκες, ὡς ἐρμηνευτικὸ ἐργαλεῖο, τὸ ἀνθρωπολογικὸ/πολιτισμικὸ και κοινωνικὸ φαινόμενο τῆς πατριαρχίας. Ἡ γνώση και οἱ ἐπιπτώσεις τῆς ἐμφάνισης αὐτοῦ τοῦ φαινομένου στὴν πορεία τῆς ἀνθρώπινης πολιτισμικῆς ἱστορίας θὰ συμβάλει στὴν πληρέστερη κατανόηση τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ὀρισμένες κοινωνίες, ὅπως εἶναι αὐτὲς στὶς ὁποῖες οἱ θρησκευτικὲς παραδόσεις τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ και τοῦ Χριστιανισμοῦ βρῆκαν πρόσφορο ἔδαφος ἐμφάνισης και ἐξάπλωσής τους, σκέπονταν και ἐνεργοῦσαν ἀναφορικὰ μὲ τὴν ὑπόσταση και τὴ βιολογικὴ και κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ γυναικεῖου φύλου.

Ἔστω και ἐὰν ἡ ἔρευνα σήμερα ἔχει δείξει ὅτι τὸ φαινόμενο τῆς πατριαρχίας δὲν εἶναι παγκόσμιο¹, οἱ λόγοι ἐμφάνισής του, στὸν εὐρύτερο γεωγραφικὸ χῶρο τῆς Μεσογείου, ἔχουν ιδιαίτερη σημασία στὴ διαμόρφωση νοοτροπιῶν και στάσεων ἀπέναντι στοῦ ρόλου και τῆ θέσης τῶν δύο φύλων στὴν ἀτομικὴ και κοινωνικὴ ζωὴ. Μιὰ τέτοια γνώση σίγουρα θὰ βοηθήσει νὰ συλλάβουμε τοὺς βαθύτερους λόγους και τὶς παραμέτρους

τῆς ἐν πολλοῖς ἡγεμονικῆς, καχύποπτης και ὑποτιμητικῆς ἀνδρικής νοοτροπίας και συμπεριφορᾶς ἀπέναντι στοῦ γυναικεῖο φύλο στὴ διαχρονικὴ του διάσταση. Ταυτόχρονα, θὰ μπορέσουμε μὲ τὴ γνώση αὐτὴ νὰ διακρίνουμε και τὰ κατάλοιπα αὐτῆς τῆς προκατειλημμένης ἀνδρικής στάσης και συμπεριφορᾶς ἀπέναντι στοῦ γυναικεῖο φύλο στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, καθὼς και τὸν ἀγῶνα τῶν γυναικείων κινημάτων γιὰ περισσότερη αὐτονομία και χειραφέτηση ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἀνδροκρατούμενης ἀτομικῆς και κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς.

Ἡ γνώση ποῦ θὰ ἀποκομίσουμε ἀπὸ ἓνα τέτοιο ἐγχείρημα, μὲσφ τῆς ἀνάλυσης τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ/πολιτισμικοῦ φαινομένου τῆς πατριαρχίας, θὰ μᾶς βοηθήσει, ἐπίσης, νὰ ἀποδεχτοῦμε μὲ συγκατάβαση τὴν, ἀποδιδόμενη στὸ δογματισμὸ τῆς θρησκείας, ἀνδρική κυριαρχία σὲ ὅλους σχεδὸν τοὺς τομεῖς τοῦ ἀνθρώπινου ἐπιστητοῦ, ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τὴ ρύθμιση θεμάτων οἰκιακῆς καθημερινότητας και ἀνατροφῆς τῶν παιδιῶν. Ὡς συγκατάβαση ἐννοῶ ὅτι ἡ κατηγορία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία διαμέσου τῆς θρησκείας συντελεῖται, κατὰ κανόνα, ἡ διαιώνιση τῆς ἀνδρικής κυριαρχίας ἐναντι τοῦ γυναικεῖο φύλου, θὰ ἀποδειχθεῖ ὡς μονομερῆς και ἄδικη. Μονομερῆς, γιὰ τὴ θρησκεία δὲ φαίνεται νὰ ἀποτελεῖ τὸν πρωταρχικὸ παράγοντα στὴν ἐμφάνιση και ἐπικράτηση τοῦ φαινομένου τῆς πατριαρχίας, σύμφωνα μὲ σχετικὲς σύγχρονες ἔρευνες². Ἄδικη, ἐπειδὴ

1. Βλ. τὸ περιεκτικὸ ἄρθρο τῶν Wendy Wood & Alice H. Eagly, «Cross-cultural analysis of the behavior of Women and Men: Implications for the origins of sex differences», *Psychological Bulletin*, 128 (2002), 5, 699-727.

2. Βλ. προηγούμενη σημείωση. Ἐπίσης Ernest Borneman, *Ἡ Πατριαρχία. Ἡ προέλευση και τὸ μέλλον τοῦ κοινωνικοῦ μας συστήματος*, μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Μορφωτικὸ Ἴδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα, 2001.

καί ἡ ἴδια ἡ θρησκευτική πίστη ἀλλοιώνεται ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποῦ ἀναγνωρίζονται ὡς πρωταρχικά στὴ σύστασή της καὶ τὰ περισσότερα τῶν ὁποίων χαρακτηρίζουν τὴ θηλυκὴ φύση παρὰ τὴν ἀνδρική, ὅπως λ.χ. ἡ ὑπευθυνότητα, ἡ στοργή, ἡ φροντίδα, ἡ ἀγάπη, ἡ ἐμπιστοσύνη κ.ἄ., σύμφωνα μὲ καταξιωμένες ἔρευνες ψυχολόγων τῆς ἠθικῆς ἀνάπτυξης καὶ ἀγωγῆς³.

Θέλω νὰ κλείσω τὴν παρουσίαση τοῦ βιβλίου τοῦ κ. Γιοκαρίνη μὲ ἕνα παράθεμα ἀπὸ ἕνα, ὄχι καὶ τόσο γνωστὸ ἔργο, ἴσως ἐπειδὴ ἔχει ἀμφισβητηθεῖ ἡ γνησιότητά του, ἀποδιδόμενο στὸ Μ. Βασίλειο μὲ τὸν τίτλο: «Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, Λόγος Α'». Τὸ ἔργο αὐτὸ ἀποτελεῖ, γιὰ ὀρισμένους πατρολόγους, συνέχεια τῶν ἑννέα λόγων τοῦ ἁγίου πατέρα στὴν «Ἐξαήμερον», γι' αὐτὸ καὶ τὸ χαρακτηρίζουν ὡς δέκατο λόγο. Τὸ παράθεμα καταδεικνύει ὅτι ἡ πρωτομνη βυζαντινὴ Ἐκκλησία, μέσῳ ἑνὸς λόγου καὶ πνευματικοῦ ἐκπροσώπου της, ὅπως εἶναι ὁ Βασίλειος Ἀρχιεπίσκοπος Καισαρείας τῆς Καππαδοκίας, ὄχι μόνον δὲν εἶναι ἀπορριπτικὴ ἀπέναντι στὴ φύση τῆς γυναίκας, ἀλλά, ἀντίθετα, τὴ θεωρεῖ ἐντελῶς ἰσότημη μὲ αὐτὴ τοῦ ἀνδρα. Ἰδοὺ τὸ παράθεμα:

«Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Εἶποι ἂν τάχα ἐνταῦθα ἡ γυνή· Τί πρὸς ἐμὲ ὁ λόγος; ὁ ἀνὴρ τνικαῦτα ἐγένετο. Οὐ γὰρ εἶπε τὴν ἄνθρωπον, φησί, ἢ ἀπλῶς

3. Βλ. τὸ κλασικὸ σύγγραμμα τῆς Carol Gilligan, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982/1993.

ἄνθρωπον· ἀλλὰ τῇ τοῦ ἄρθρου προσθήκη τὸ ἀρῶνικὸν ἐνέφηνεν. Ἄλλ' ἵνα μὴ ἀμαθῶς τις τῇ τοῦ ἀνθρώπου προσηγορία ἐπὶ τοῦ ἀνδρὸς ἢ μόνον κεκηρμένον, προσέθηκεν. Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς· ἵνα γνῶς, ὅτι καὶ ἡ γυνὴ ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ ὁ ἀνὴρ. Ὅμοιοι γὰρ αἱ φύσεις ἀμφοτέρων ἐπλάσθησαν, καὶ ἴσαι τούτων αἱ πράξεις, ἴσα τὰ ἔπαθλα, ἴση ἡ τούτων καταδίκη. Μὴ γὰρ προφασίζεσθω τὸ ἀσθενέστερον ἢ γυνή· ἐν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦτο· ἢ μέντοι ψυχὴ ἐπίσης τῇ ἀνδρεία τὴν οἰκείαν ἔσχκε δύναμιν. Ἐπειδὴ οὐκ ὁμότιμον τὸ κατ' εἰκόνα Θεοῦ εἰλήφασιν, ὁμότιμον ἔχουσι καὶ τὴν ἀρετὴν, καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔργων ἐπίδειξιν· καὶ οὐδεμία παραίτησίς ἐστι τῇ προβαλλομένην τυχὸν τὴν τοῦ σώματος ἀσθένειαν. Εἰ γὰρ καὶ ἀπλῶς ἀπαλὸν ἐπεφύκει, ἀλλὰ ἔτοιμον εἰς συμπάθειαν εὐτονον εἰς καρτερίαν, σύντονον ἐν ἀγρυπνίαις. Ὑπεραίρει γὰρ πολὺ καὶ τὴν ἀνδρείαν φύσιν ἢ τοῦ θήλεος περὶ τὸ ἐνοστατικὸν τοῦ καλοῦ καὶ καρτερικόν· καὶ οὐκ ἂν ποτε ἐξισωθεῖν ἀνὴρ γυναικί, ἢ περὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἀσκήσιν, ἢ τὸ ἐν δάκροισι δαφιλῆς, ἢ τὸ ἐν προσευχαῖς φιλόπονον, ἢ τὸ ἐν εὐποιίαις ἀφθονον»⁴.

4. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου Ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, Λόγος Α', «Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς», PG: 30, 33 καὶ 36. Πρβλ. καὶ Maryanne Cline Horowitz, «The image of God in man – Is woman included?», *Harvard Theological Review*, 72 (1979), 3-4, 175-206 (ἰδιαίτερα σ. 195-199). Ἐπίσης βλ., γιὰ τοὺς λόγους τῶν κοινωνικοπολιτισμικῶν καὶ οἰκονομικῶν ἐπιδράσεων στὴν ἰστορικὴ πορεία τῆς στάσης τῶν ἀνδρῶν ἀπέναντι στὸ γυναικεῖο φύλο στὸ Βυζάντιο, τὰ παρακάτω ἄρθρα: C. Galatariotou, «Ho-

Μιά τέτοια ριζοσπαστική για την εποχή της προσέγγιση του γυναικείου φύλου, όπως αυτή που διατυπώνεται στο παραπάνω παράθεμα, ανατρέπει άρδην το αρνητικό σκηνικό της υποτιμητικής και ένιστε έχθρικής τάσης που επικράτησε και εν τινι μέτρῳ επικρατεῖ μέχρι σήμερα στὸν ἐκκλησιαστικὸ χῶρο ἀπέναντι στὴ γυναίκα. Ταυτόχρονα, ἡ προσέγγιση αὐτὴ δημιουργεῖ θετικές προϋποθέσεις καὶ προοπτικές γιὰ μιὰ οὐσιαστικὴ καὶ ἀπροκατάληπτη συζήτηση γιὰ τὴ θέση καὶ τὸ ρόλο τῆς γυναίκας στὴ σύγχρονη κοινωνία ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς Ὁρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς πίστεως, διδασκαλίας καὶ ζωῆς.

ly women and witches: Aspects of Byzantine conceptions of gender», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 9 (1984-85), 55-94· A. Laiou, «The role of women in Byzantine society», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31 (1981), 1, 233-260· Alexander Kazhdan, «Women at Home», *Dumbarton Oaks Papers*, 52 (1998), 1-17, καθώς καὶ τὴ σύντομη μελέτη: Κατερίνα Νικολάου, *Ἡ θέση τῆς γυναίκας στὴ Βυζαντινὴ κοινωνία*, Ἀθήνα, Ἴδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, 1994, ὅπου σημειώνονται, μεταξύ τῶν ἄλλων, τ' ἀκόλουθα: «Ἡ οικονομικὴ δραστηριότητα τῶν γυναικῶν προϋποθέτει ἐδρύτερη ἀνάμιξη τοῦ γυναικείου πληθυσμοῦ στὶς κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς ἐξελίξεις τῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ τάση ποὺ ὑπάρχει νὰ πιστεύουμε ὅτι ἡ γυναίκα στὸ Βυζάντιο ζοῦσε ἀποτραβηγμένη καὶ ἀπομονωμένη στὸ γυναικωνίτη τοῦ παλατιοῦ ἢ μέσα στὸ σπίτι της δὲν ἀνταποκρίνεται στὴν πραγματικότητα γιὰ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καὶ γιὰ ὅλες τὶς κοινωνικὲς τῆς τάξεις... Ἡ ἀσκηση ἐπαγγέλματος γιὰ βιοπορισμὸ, ἢ ἐπίδοση σὲ ἔργα εὐποιίας, ὅπως ἡ ἴδρυση γηροκομείων, ἢ οἱ χρηματικὲς δωρεές γιὰ τὴν ἀνέγερση ναῶν καὶ ἄλλων κτισμάτων μαρτυροῦν τὴ γυναικεῖα συμμετοχὴ στὸν κοινωνικὸ τομέα», σ. 32-34.

Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ κινεῖται καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου τοῦ κ. Γιοκαρίνη, στὸν ὁποῖο εὐχομαί ὁ κόπος του νὰ πιάσει τόπο καὶ ν' ἀνοίξει νέους δρόμους στὴν ἔρευνα καὶ τὴ συζήτηση τοῦ θέματος, μὲ τὸ ὁποῖο τόσο φιλότιμα καὶ εὐλικρινὰ καταπιάστηκε.

Ἐμμανουὴλ Π. Περσελής,
Καθηγητὴς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἑθνικοῦ
καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου
Ἀθηνῶν

Π. ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΜΠΑΘΡΕΛΛΟΣ, *Σχεδιάγραμμα Δογματικῆς Θεολογίας. Μὲ βάση τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Συμεῶν Θεσσαλονίκης (†1429)*, Ἀθήνα, Ἐν Πλῶ, 2008, σ. 467.

Τὸ παρὸν βιβλίον, ὅπως κι ὁ συγγραφέας σημειώνει (σ. 32-3), ἀνήκει στὸ χῶρο τῆς συστηματικῆς θεολογίας. Στόχος του εἶναι «νὰ παρουσιάσει τὴ δογματικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ὁποία ὁ Ἅγιος Συμεὼν τόσο ἐπιτυχημένα συνοψίζει καὶ ἐμπλουτίζει» καὶ νὰ μιλήσει «στὸ χριστιανό, καὶ ὄχι μόνο, ἀναγνώστη τοῦ 21ου αἰῶνα» (σ. 15). Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴν παρουσίαση τῶν βασικῶν δογματικῶν ζητημάτων τῆς πίστεώς μας, ἐπιχειρεῖ παράλληλα νὰ «προωθήσει τὴ συζήτηση γύρω ἀπὸ αὐτὰ μέσα ἀπὸ ἀναφορὰς στὸ σύγχρονο ὀρθόδοξο καὶ ἑτεροδόξο θεολογικὸ προβληματισμὸ» (σ. 13). Καὶ ποιά εἶναι ἄραγε ἡ ἀνάγκη γιὰ μιὰ τόσο ἐκτενὴ καὶ ἐνδελεχὴ παρουσίαση τῆς Δογματικῆς στὶς μέρες μας; Τὴν ἀπάντηση τὴ δίνει ὁ ἴδιος ὁ Ἅγιος Συμεὼν, ὁ ὁποῖος «μὲ τὸ ἔργο του μᾶς θυμίζει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει λατρευτικὴ καὶ πνευματικὴ ζωὴ, εὐσέβεια, ἢ ἀγιότητα, ποὺ νὰ μὴ στηρίζεται στὴ ρα-

κοκοκαλιά τῆς ὀρθῆς δογματικῆς πίστεως» (σ. 14).

Βασικὴ ἐπίδιωξη τοῦ ἔργου, ποὺ προβάλλει σχεδὸν ἀπὸ κάθε σελίδα του, εἶναι νὰ συνδεθεῖ «τὸ χθὲς μὲ τὸ σήμερον γόνιμα καὶ δημιουργικά. Νὰ ἐπαναλάβουμε μὲ πιστότητα ὅλα ὅσα εἶπαν οἱ Πατέρες, ἀλλὰ καὶ νὰ προβληματιστοῦμε γιὰ τὸ πῶς θὰ μιλοῦσαν οἱ ἴδιοι Πατέρες ἐὰν ζοῦσαν στὶς μέρες μας καὶ εἶχαν νὰ ἀντιμετωπίσουν τὶς προκλήσεις τῶν ψευδοδιδασκαλιῶν τῆς σύγχρονης ἐποχῆς». Ἐξάλλου, κατὰ τὸν Φλωρόφσκυ, «μὴ στεῖρα θεολογία τῆς ἐπανάληψης δὲν εἶναι ἀρκετὴ», ἄρα «δὲν ἀρκεῖ ἀπλῶς νὰ ἀντιγράψουμε τὸ παρελθόν» (γιὰ τὰ παραπάνω, βλ. σ. 15 καὶ 31-2).

Εὐθὺς ἐξαρχῆς ὁ συγγραφεὴς σημειώνει τὴ γενικότερη ἄγνοια σχετικὰ μὲ τὸ δογματικὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Συμεῶν, τόσο στὴν ἑλληνικὴ, ὅσο καὶ στὴ διεθνῆ βιβλιογραφία (σ. 21-4), παρ' ὅλη τὴ μεγάλη σημασία καὶ ἀξία ποὺ αὐτὸ ἔχει (σ. 24-31). Ἐπισημαίνει μάλιστα ὅτι «παρὰ τὴν εὐρύτερη περὶ τοῦ ἀντιθέτου αἴσθηση, ὁ Ἅγιος Συμεῶν εἶναι πρωτίστως δογματικὸς θεολόγος» (σ. 380). Ἐδῶ ἔγκειται καὶ ἡ ἀναγκαιότητα σύνταξης μιᾶς τέτοιας μελέτης, ἀφοῦ ὁ Ἅγιος Συμεῶν ἦταν μέχρι τώρα κυρίως γνωστὸς μόνο γιὰ τὰ λειτουργικὰ ἔργα του. Ὡς γενικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς δογματικῆς θεολογίας τοῦ Ἁγίου Συμεῶν, ὁ π. Δημήτριος ἀναφέρει τὴ σύνθεση δόγματος καὶ λατρείας, τὸν ἀπολογητικὸ τῆς χαρακτηριστικῆς [«εἶναι... μὴ θεολογία ποὺ δὲν βρῆσκει ἀποκλεισμένη σὲ κάποιον ἀποστειωμένον γυάλινον πύργον, ἀλλὰ γνωρίζει καὶ ἀντιμετωπίζει ὑπεύθυνα τὶς προκλήσεις τῆς ἐποχῆς» (σ. 46)], τὴ σύνδεση δόγματος καὶ ἠθικῆς καὶ τὴ διαλο-

γικὴ μορφή ποὺ παρουσιάζει ἓνα μεγάλο μέρος τοῦ ἔργου του (σ. 39-51).

Μετὰ τὴν ἐκτενῆ Εἰσαγωγή (Α' κεφ., σ. 19-51), στὸ Β' κεφ. (σ. 53-74) παρουσιάζεται ἡ θεολογικὴ μέθοδος τοῦ Ἁγίου Συμεῶν. Ἀνιχνεύεται ἡ στάση του ἔναντι τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς σχολαστικῆς θεολογίας, οἱ πηγὲς τῆς θεολογίας του (Βίβλος καὶ Πατέρες) καὶ ἡ ἀπολογητικὴ του διάθεση. Στὸ Γ' κεφ. (σ. 75-85) ἐξετάζεται ἡ σχέση Ἀποκάλυψης καὶ λόγου: ἡ λογικότητα τῆς πίστεως, ἡ σχέση πίστεως καὶ γνώσεως καὶ ἡ προσωπικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, ὡς ἀπόρροια τῆς Ἀποκάλυψης. Τὸ ἐπόμενον κεφ. καταπιάνεται μὲ τὴν Τριαδολογία (σ. 87-104). Ἀρχίζει μ' ἓνα πρωτότυπο τρόπο: μὲ τὴν κριτικὴ τοῦ μεγάλου Ρωμαιοκαθολικοῦ θεολόγου Κ. Rahner σχετικὰ μὲ τὴν περιθωριοποίηση τοῦ δόγματος τῆς Ἁγίας Τριάδος στὴ δυτικὴ παράδοση. Σὲ ἀντιδιαστολὴ μ' αὐτὴν τὴν κριτικὴ παρουσιάζει τὴν Τριαδολογία τοῦ Ἁγίου Συμεῶν, ἡ ὁποία κατέχει κεντρικὴ θέση στὸ ὅλο ἔργο του. Πολὸν ἐνδιαφέρον ἔχει στὸ κεφ. αὐτὸ ἡ ἐνότητα ποὺ πραγματεύεται τὴ δημιουργικὴ σύνδεση ἀπὸ τὸν Συμεῶν τῆς παλαμικῆς διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν μὲ τὸ δόγμα περὶ Ἁγίας Τριάδος. Στιριζόμενος σ' αὐτὴν τὴ σύνδεση, ὁ π. Δημ. ἐπιχειρεῖ μὴ νηφάλια καὶ εὐστοχῆ κριτικὴ σὲ σχετικὰς ἀπόψεις συγχρόνων θεολόγων (Dorothea Wendebourg, Μπτρ. Περγάμου Ἰωάννης καὶ Aristotle Papanikolaou) (σ. 97-104).

Τὸ Ε' κεφ. (σ. 105-126) εἶναι ἀφιερωμένο στὴ Χριστολογία, καθὼς «ὁ Χριστὸς βρῆσκει στὸ κέντρο τῆς ζωῆς καὶ τῆς θεολογίας τοῦ Ἁγίου» (σ. 105). Μέσα ἀπὸ τὴν ἀνασκευὴ κάποιων βασικῶν

χριστολογικῶν αἰρέσεων, τονίζεται ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος (σ. 106-17). Συζητεῖται ἐπίσης ἡ στάση τοῦ Συμεὼν ἔναντι τοῦ σχολαστικοῦ ἐρωτήματος *Cur Deus Homo* (*Γιατί ὁ Θεὸς ἔγινε ἄνθρωπος*); (σ. 117-20) καὶ ἡ σύνδεση Χριστολογίας καὶ Ἡθικῆς (σ. 124-6). Στὸ ἐπόμενο κεφ. παρουσιάζονται τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς Πνευματολογίας (σ. 127-172). Ἀφοῦ σημειωθεῖ μία –κατὰ κοινὴ διαπίστωσιν– τάση ὑποβάθμισης τῆς πνευματολογίας στὴ δυτικὴ Ἐκκλησία καὶ θεολογία, παρατίθεται ἡ διδασκαλία τοῦ Συμεὼν γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Πιστεύω ὅτι εἶναι πολὺ κατατοπιστικὴ ἡ ἐνότητα σχετικὰ μὲ τὸ *Filioque* καὶ τὴν προσθήκη του στὸ *Σύμβολο τῆς Πίστεως* ἀπὸ τοὺς Λατίνους (σ. 133-57). Ἀφοῦ ὑπογραμμισθεῖ ἡ σπουδαιότητα τοῦ προβλήματος, γίνεται ἱστορικὴ ἀναδρομὴ στὴν ἐμφάνισιν τοῦ *Filioque* στὴ δυτικὴ Ἐκκλησία, παρατίθεται ἡ στάση σημαντικῶν μορφῶν τῆς ἀνατολικῆς θεολογίας (Μάξιμος, Φώτιος, Γρηγόριος Κύπριος, Παλαμᾶς), ἡ θέσις τοῦ Συμεὼν, ἀλλὰ καὶ ὀρισμένες σύγχρονες προσεγγίσεις. Στὴ συνέχεια τοῦ κεφ. προσεγγίζεται ἡ σχέση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας, ἐστιάζοντας κυρίως στοὺς συστατικoὺς λόγους τῆς ἀναφορᾶς καὶ στὴ λειτουργικὴ ἐπίκληση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Τὸ δόγμα τῆς δημιουργίας (θεολογικὴ κοσμολογία-δημιουργία ἀγγέλων) παρουσιάζεται στὸ Ζ' κεφ. (σ. 173-205), μὲ μία πολὺ ἀξιόλογη ἀναφορὰ στὴν ἀνθρωπολογία (σ. 190-205) τοῦ Ἁγίου Συμεὼν, ἡ ὁποία «δὲν εἶναι νομισιαρχικὴ καὶ γνωσιαρχικὴ, ἐγκοσμιοκρατικὴ, ἀνθρωποκεντρικὴ, ἀνθρωπιστικὴ ἢ ἀκτιβιστικὴ, ἀλλὰ ἡσυχαστικὴ, προσευχη-

τικὴ καὶ λειτουργικὴ. Οἱ κύριοι ἄξονες γύρω ἀπὸ τοὺς ὁποίους περιστρέφεται εἶναι ἡ λατρεία, ἡ προσευχὴ, ἡ μελέτη τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ πιστὴ ἐφαρμογὴ τοῦ θελήματός του» (σ. 203). Στὸ ἐπόμενο κεφ. (σ. 207-82), πού εἶναι καὶ τὸ μεγαλύτερο τοῦ βιβλίου, ἐξετάζεται ἐκτενῶς ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἁγίου καὶ γίνονται πολλὰ σχόλια σχετικὰ μὲ σύγχρονα ἐκκλησιολογικὰ ζητήματα. Ἐξάλλου «ἡ Ἐκκλησία ἀποτελεῖ τὸν εὐρύτερο ὀρίζοντα μέσα στὸν ὁποῖο ἡ θεολογία τοῦ Ἁγίου Συμεὼν ἀναπτύσσεται καὶ στὸν ὁποῖο ὀργανικὰ ἀνήκει» (σ. 208). Ἐρευνᾶται ἡ φύσις καὶ οἱ ιδιότητες τῆς Ἐκκλησίας καὶ παρουσιάζεται ἀναλυτικὰ ἡ διδασκαλία του γιὰ τὰ μυστήρια, ἀλλὰ καὶ ἡ θέσις του γιὰ τὴ σχέση τῆς Ἐκκλησίας μὲ τὴν ἐκάστοτε κοσμικὴ ἐξουσία.

Τὸ Θ' κεφ. (σ. 283-307) καταπιάνεται μὲ τὴν Ἐσχατολογία. Ἀρχίζει μὲ μία βασικὴ διευκρίνιση, ὅτι γιὰ τὴν Ὁρθόδοξον θεολογία ἡ ἐσχατολογία δὲν ἐξαντλεῖται στὰ τελευταῖα κεφάλαια τῆς Δογματικῆς, ὅπως συνέβαινε παλαιότερα στὰ δυτικὰ θεολογικὰ ἐγχειρίδια, ἀλλὰ κατὰ κάποιον τρόπο διαποτίζει ὅλα τὰ κεφάλαιά της. Ἐξάλλου, ὅλη ἡ θεολογία ἔχει ἓναν βαθιὰ ἐσχατολογικὸ χαρακτῆρα. Τὸ κεφ. αὐτὸ δίνει τὴ σχετικὴ διδασκαλία τοῦ Συμεὼν καὶ κάνει ἰδιαίτερον ἀναφορὰ στὴ θέσις του σχετικὰ μὲ α) τὴ θεωρία τῆς ἀποκατάστασης τῶν πάντων καὶ β) τὴν κατάστασιν τῶν ψυχῶν μετὰ τὸ θάνατο καὶ τὸ καθαρτήριο πῦρ. Στὸ ἐπόμενο κεφ. (σ. 309-331), ἀφαιρωμένο στὴν Ἡθικὴ, ἀναλύεται ὁ στενὸς ἐσωτερικὸς δεσμὸς πού ἔχει στὴ σκέψιν τοῦ Ἁγίου ἡ ἠθικὴ μὲ τὸ δόγμα καὶ τὴ λατρεία. Γίνονται ἐπίσης κάποιες ἐνδια-

φέρουσες συγκρίσεις με σύγχρονες θεωρίες ἠθικῆς (σ. 324-31). Τὸ ΙΑ' κεφ. (σ. 333-56) ἐξετάζει τὴ σχέση μεταξύ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ θρησκειῶν, ἀναλύοντας τὸν τρόπο παρουσίας καὶ κριτικῆς ὀρισμένων θρησκειῶν ἀπὸ τὸν Ἅγιο Συμεὼν (κυρίως Ἰουδαϊσμός καὶ Ἰσλάμ).

Τὸ τελευταῖο κεφ. (σ. 357-414) καταπίνεται μετὰ τὴ σχέση Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ δυτικοῦ χριστιανισμοῦ. Ἀρχικά, ἀφοῦ γίνεται ἡ ἀπαραίτητη ἱστορικὴ ἀναδρομὴ (κυρίως μία ἀντικειμενικὴ ἀποτίμηση τῶν παραμέτρων τοῦ σχίσματος), ἀναζητοῦνται οἱ διαφορὲς μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καὶ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ οἱ πραγματικὲς τὸς διαστάσεις. Ἰδιαίτερη ἀναφορὰ γίνεται στοῦ πρωτεῖο καὶ τὸ ἀλάθιο τοῦ Πάπα καὶ στοῦ Filioque. Στὸ κεφ. αὐτὸ μπορεῖ ὁ ἀναγνώστης νὰ βρεῖ ὀρισμένα νηφάλια καὶ σοφὰ συμπεράσματα καθὼς καὶ προοπτικὲς γιὰ α) μιὰ δογματικῶς ὀρθὴ προσέγγιση τῶν διαφορῶν μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου καὶ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (σ. 395-8) καὶ β) τὸν μεταξύ τὸς σύγχρονο διάλογο (σ. 412-4). Τὸ βιβλίον ὀλοκληρῶνεται μ' ἓναν ἐμπνευσμένο Ἐπίλογο (σ. 415-7) καὶ μιὰ πλούσια καὶ πολὺ καλὰ ἐνημερωμένη –τόσο σὲ πηγές, ὅσο καὶ σὲ βοηθήματα– Βιβλιογραφία (σ. 419-467), ἡ ὀποία, ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ, ἀφορᾷ ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο ἔργα στὰ ὀποῖα ὁ συγγραφέας παραπέμπει καὶ τὰ ὀποῖα συζητᾷ στοῦ βιβλίου (καὶ ὄχι ἀπλῶς βιβλία ποῦ προτείνει πρὸς περαιτέρω ἀνάγνωση).

Μποροῦμε κάλλιστα, πιστεύω, νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι τὸ βιβλίον τοῦ π. Δημ. ἀποτελεῖ ὄχι μόνο σημαντικὴ καὶ ἄρτια ἐπιστημονικὴ ἐργασία, ἀλλὰ καὶ πολὺτι-

μο ἀπὸ κάθε πλευρὰ ἔργο, δεδομένου ὅτι κάτι ἀνάλογο τοῦ δὲν ὑπάρχει –ἀπ' ὅσο τουλάχιστον γνωρίζω– στὴν πρόσφατη ξενόγλωσση καὶ ἑλληνικὴ παραγωγή (γι' αὐτὸν τὸν λόγο, ἴσως θ' ἀξίζει νὰ μεταφρασθεῖ κάποτε καὶ στὰ ἀγγλικά). Εἶναι, ἐνδεχομένως, σήμερα καὶ ἰδανικὴ ἐπιλογή γιὰ ἐχειρίδιο δογματικῆς, σὲ προπτυχιακοὺς καὶ μεταπτυχιακοὺς φοιτητὲς θεολογίας. Ὁ συγγραφέας, γνωστὸς στοῦ διεθνὲς ἐπιστημονικοῦ περιβάλλον γιὰ τὴς δημοσιεύσεις τοῦ –μεταξὺ τῶν ὀποίων καὶ ἡ πολὺ σημαντικὴ μελέτη γιὰ τὴ χριστολογία τοῦ Ἁγίου Μαξίμου *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2004) (σ. 228)–, γράφει μετὰ ἀπλό, ξεστό καὶ κατανητὸ τρόπο, κἀνοντας ὀξυδερκῆ σχόλια. Ὁ π. Δημ. ἀξιοποιεῖ τὴ φωτισμένη διδασκαλία τοῦ Ἁγίου Συμεὼν γιὰ νὰ παρουσιάσει συγκροτημένα τὴν ὀρθόδοξη δογματικὴ διδασκαλία, χωρὶς ὀμως νὰ ἀποφεύγει «νὰ ἐπισημάνει τὴς ὀποιες ἐπιμέρους μονομέρειες ἢ καὶ ἀστοχίες τοῦ δογματικοῦ ἔργου τοῦ Ἁγίου καὶ νὰ συστήσει τὴν ἀποφυγὴ τὸς» (σ. 31). Αὐτὸ τὸ πράττει μετὰ τρόπο ἀντικειμενικὸ καὶ τεκμηριωμένο, πάντα μετὰ πολλὴ διάκριση καὶ σεβασμὸ στοῦ ἔργο τοῦ Ἁγίου Πατρός (βλ. ἐνδεικτικὰ, σ. 71-2, 226-7, 257-60, 277-82, 335 σημ. 9, 339 σημ. 24, 354-5, 384-5, 390). Ἐξάλλου, «ὀρισμένες ἀπὸ τὴς σχετικὲς ἀπόψεις τοῦ Ἁγίου Συμεὼν δὲν εἶναι φυσικὰ κατ' ἀνάγκην ἐσφαλμένες, χρειάζεται ὀμως νὰ ἐρμηνευθοῦν κατάλληλα γιὰ νὰ μὴ δίνουν λαβὴ σὲ παρεξηγήσεις καὶ παρερμηνείες» (σ. 259). Γι' αὐτὸ ὁ συγγραφέας δικαιῶνει συχνὰ τὸν Ἅγιο ἀπέναντι σὲ

κατηγορίες πού τοῦ ἔχουν κατά καιροὺς ἀποδοθεῖ, ἢ πού μποροῦν ἐνδεχομένως νὰ τοῦ ἀποδοθοῦν (βλ. π.κ., 341 σημ. 29, 355-6, 371-2, 374, 380, 396-7, 405).

Τὸ βιβλίον, ἐκτὸς ἀπὸ βαθιὰ γνώση τῆς ὀρθοδόξου δογματικῆς, τῆς πατερικῆς γραμματείας καὶ τῶν βιβλικῶν ἐρευνῶν, φανερῶνει καὶ πολὺ καλὴ ἀντίστοιχη γνώση τῆς δυτικῆς παράδοσης καὶ τῆς θεολογίας, ὅπως αὐτὴ ἐκφέρεται ἀπὸ σημαντικὸς ἐκπροσώπους τῆς (βλ. ἐνδεικτικὰ, σ. 122 σημ. 73, 171-2, 184, 214-5, 217-8, 221 σημ. 67, 222 σημ. 69, 228, 230-1, 240-1 σημ. 173, 298-300, 307 σημ. 89, 312 σημ. 15, 382), ὅπως ἐπίσης ἀξιοσημείωτη ἐνημέρωση ἐπὶ τῶν συγχρόνων ἐξελίξεων στὶς θετικὲς ἐπιστῆμες καὶ τὴ φιλοσοφία (βλ. π.κ., σ. 176-7, 183-4, 194-5, 198 σημ. 119, 324-6). Οἱ προσεγγίσεις τοῦ εἶναι νηφάλεις. Ὅποτε ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ ἀπόψεις ὀρθοδόξων ἢ ἑτεροδόξων θεολόγων, αὐτὸ τὸ κάνει μὲ τρόπο ἰσορροπημένο καὶ εὐγενικό (βλ. π.κ., σ. 44 σημ. 87, 89, 91 σημ. 14, 95 σημ. 36, 96, 107-8, 111-2, 132, 197, 293 σημ. 42, 368-9 σημ. 59). Χειρίζεται πολὺ καλὰ τὴν ὑπάρχουσα βιβλιογραφία, ἑλληνικὴ καὶ διεθνὴ, καὶ διαλέγεται κριτικὰ μαζὶ τῆς, ἐνῶ ταυτόχρονα ἀφουγκράζεται προσεκτικὰ τὰ ζητήματα πού ἀπασχολοῦν τὴ σημερινὴ κοινωνία καὶ θεολογία, πρᾶγμα πού προδίδει ἔντονον ποιμαντικὸ ἐνδιαφέρον (βλ. π.κ., σ. 84, 111, 313, 322-4, 347-8).

Ἐναμφίβολα ἓνα τόσο μεγάλον καὶ πολὺπλοκόν ἔργον θὰ ἔχει τὶς ἀδυναμίες τοῦ. Θὰ ἦταν ἐνδιαφέρον νὰ ἐντοπιστοῦν αὐτὲς καὶ νὰ προταθοῦν βελτιώσεις, ὥστε νὰ εἶναι ἀκόμῃ μεγαλύτερη ἡ ὠφέλεια ἀπὸ μιὰ ἐνδεχόμενὴ ἐπανεκδόση. Σίγουρα τὰ (ἐλάχιστα) τυπογραφικὰ λά-

θη, δὲν μειώνουν καθόλου τὴν ἀξία τοῦ. Θὰ ἦταν ὅμως πολὺ βοηθητικὴ ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς πίνακα ὀνομάτων καὶ ὄρων, ὅπως ἐπίσης ἑνὸς ἀναλυτικοῦ πίνακα περιεχομένων, γιὰ νὰ μπορεῖ ὁ ἀναγνώστης νὰ ἀξιοποιεῖ εὐκόλως τὸν θησαυρὸν γνώσεων πού τοῦ προσφέρεται.

Κατακλείοντας, ὀφείλομε νὰ τονίσουμε ὅτι τὸ ἔργον αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον νὰ παρουσιαστῇ πλήρως στὸ πλαίσιον μιᾶς βιβλιοκρισίας. Εὐδελπιστοῦμε ὅμως ὅτι ἀπὸ τὸ παρὸν κείμενον προβάλλονται κάποια ἀπὸ τὰ πολλὰ προτερήματά του καὶ τονίζεται ἡ ἀνάγκη σοβαρῆς μελέτης τοῦ ἀπὸ τὸ ἀναγνωστικὸ κοινόν. «Οἴκοθεν νοεῖται ὅτι τὸ βιβλίον αὐτὸ εἶναι ἓνα πρῶτον καὶ μικρὸν ταπεινὸ βῆμα μιᾶς πορείας τῆς ὁποίας ὁ δρόμος εἶναι ἀκόμῃ μακρὸς» (σ. 415).

Ἰωάννης Χουλιαρᾶς

ΑΒΒΑ ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *Λόγοι ἀσκητικοί*, Κριτικὴ ἔκδοσις Μάρκελλου Πιρᾶ, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων Ἁγίου Ὁρος 2012.

Ἡ κριτικὴ ἔκδοσις τῶν Ἀσκητικῶν Λόγων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου, τὴν ὁποία ἐπιμελήθηκε ὁ Μάρκελλος Πιρᾶ καὶ ἐξέδωσε ἡ Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων ἀποτελεῖ μοναδικὸ ἐκδοτικὸ γεγονός γιὰ τὰ ἑλληνικὰ θεολογικὰ γράμματα. Εἶναι πρᾶγματι ἓνα πολὺμοχθον ἔργον πού ἀπαίτησε πολλῶν ἐτῶν ἀδιάκοπὴ ἐργασία προκειμένου νὰ ἐπιλεγθοῦν τὰ κατάλληλα χειρόγραφα καὶ νὰ ἀντιμετωπισθοῦν, ὅσο εἶναι δυνατόν, τὰ ποικίλα προβλήματα πού προκύπτουν ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν ἔργων τοῦ Ἁγίου Ἰσαάκ. Ἦταν κάτι πού ἔλειπε ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἐπιστήμη καὶ ἀπὸ μᾶς γιὰ νὰ ἀπολαμβάνουμε καλ-

λίτερα τῆ ζωογόνο διδασκαλία τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ.

Μετὰ τὸν Πρόλογο τοῦ Προηγουμένου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἰβήρων π. Βασιλείου καὶ τὸ σημεῖωμα τοῦ κριτικοῦ ἐκδότη κ. Μ. Πιρᾶρ, ἀκολουθεῖ ἐκτενστάτη ἐπιστημονικὴ εἰσαγωγή 174 σελίδων. Ἔπεται ἡ ἔκδοσις τοῦ κειμένου τῶν Λόγων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ μὲ κάτωθεν αὐτοῦ α) ἑλληνικὸ κριτικὸ ὑπόμνημα καὶ β) συρο-ἑλληνικὸ ὑπόμνημα. Στὴ συνέχεια ἀκολουθεῖ Παράρτημα μὲ κείμενα τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ, τῶν ὁποίων τὴ γνησιότητα ἀρνεῖται ὁ κ. Πιρᾶρ καὶ τὸ «Ἐπίγραμμα περὶ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας». Τέλος ὑπάρχει πίνακας τῶν Ἔργων τοῦ Ἁγίου πὸν περιλαμβάνει τὶς ἀρχικὲς λέξεις κάθε λόγου.

Βέβαια ὡς μὴ εἰδικὸς δὲν εἶμαι σὲ θέσι νὰ κρίνω τὴ φιλολογικὴ καὶ τὴν ἐν γένει ἐπιστημονικὴ ἐργασία τοῦ κ. Μ. Πιρᾶρ. Πιστεύω πάντως ὅτι μπορεῖ κάποιος προσεκτικὸς ἀναγνώστης νὰ ἐκφέρει κάποιες κρίσεις καὶ ὡς πρὸς τὸ πνεῦμα πὸν διακατέχει τὴν ἐργασία αὐτὴ καὶ ὡς πρὸς τὸ ἐκδοθὲν κείμενο. Γιὰ τὸ τελευταῖο βέβαια ἀπαιτεῖται λεπτομερὴς προσεκτικὴ καὶ ἐνδελεχὴς μελέτη πὸν πρέπει νὰ περιλαμβάνει παράλληλη παρακολούθησις τοῦ κειμένου καὶ τοῦ κάτωθεν τοῦ κειμένου κριτικοῦ ὑπομνήματος.

Ἐχοντας ἀσχοληθεῖ ἀρκετὰ μὲ τὸν Ἁγιο Ἰσαάκ καὶ ἔχοντας συγγράφει ἕνα σχετικὸ βιβλίον¹ διεξῆλθα τὴν Εἰσαγωγήν τοῦ ἐπιμελητοῦ τῆς ἐκδόσεως καὶ θὰ ἤθελα μόνον χάριν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς

ὀφειλομένης ἀγάπης καὶ τιμῆς πρὸς τὸν πρῦτανι τῆς ἡσυχίας Ἀββᾶ Ἰσαάκ νὰ ἐκθέσω κάποιες σκέψεις μου. Ζητήματα τοῦ βιβλίου τοῦ κ. Πιρᾶρ, στὰ ὁποῖα ἐπικεντρώνεται ἡ κριτικὴ μου εἶναι κυρίως:

I) Ἡ πνευματικὴ καταγωγή τοῦ Ἁγίου II) Ἡ σχέση τῶν ἔργων του μὲ τὰ ἔργα τῶν ἄλλων σύρων συγγραφέων. III) Ἡ γνησιότητα τῶν ἔργων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ πὸν περιλαμβάνονται στὴν ἑλληνικὴ μετάφρασις καὶ IV) ἡ γνησιότητα τῶν ἔργων τῆς λεγομένης Β' Συλλογῆς τῶν ἔργων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ.

I) Ἐμμέσως πλὴν σαφῶς ὁ κ. Πιρᾶρ παρουσιάζει τὸν Ἁγιο Ἰσαάκ ὡς ἀνήκοντα στὴ λεγόμενη «Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς» γράφοντας ἤδη στὶς πρῶτες σελίδες τῆς Εἰσαγωγῆς (σ. 35) ὅτι «χειροτονήθηκε ἐπίσκοπος Νινευῆς μεταξύ 676 (ἔτους συνελύσεως τῆς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας Σελευκείας-Κτισιφῶντος) καὶ 680 (ἔτους ἐκδημίας τοῦ Καθολικοῦ μᾶρ Givargis)» καὶ παραθέτοντας καὶ 2 βίους τοῦ Ἁγίου Ἰσαάκ πὸν ὁμως ἔγραψαν νεστοριανοί. Καὶ βέβαια ὁ Givargis, ὁ ὁποῖος φέρεται ὡς ὁ χειροτονήσας τὸν Ἀββᾶ Ἰσαάκ, ἦταν πρόεδρος τῆς νεστοριανῆς «Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς».

Ὡς ἐρευνητὴς ὁ κ. Πιρᾶρ ἀρκεῖται στοὺς δύο προαναφερθέντες βίους μὴ λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν καὶ ἕνα ἄλλο βίον τοῦ Ἁγίου πὸν γραμμένος στὰ ἀραβικὰ προτάσσεται τῆς ἀραβικῆς μεταφράσεως τῶν ἔργων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ. Πρόκειται γιὰ τὸν γνωστὸ σύντομο βίον πὸν μεταφράστηκε στὰ λατινικὰ καὶ τὸν ὁποῖο παρέφρασε ὁ Νικηφόρος Θεοτόκης καὶ προέταξε τῆς ἐκδόσεως τῶν Ἀσκητικῶν τοῦ Ἁγίου Ἰσαάκ. Σ' αὐτὸν τὸν βίον οὐδὲν ἀναφέρεται περὶ τοῦ χειροτονήσαντος τὸν Ἁγιο. Δεδομένου ὅτι καὶ ὁ

1. Ἀββᾶς Ἰσαάκ ὁ Σύρος, ὁ ἀδικημένος Ἁγιος, Ἐκδόσεις «ΤΗΝΟΣ», Ἀθῆναι 2010.

Βίος αὐτὸς εἶναι γραμμένος τουλάχιστον τὸν 10^ο αἰώνα, ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι δύο Βί-οι, ἔπρεπε νὰ ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ἀπὸ τὸν κ. Πιράρ. Ἐπρεπε ἐπίσης νὰ προβληματισθεῖ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι στὰ λεγόμενα δίπτυχα τοῦ Caraplais, κατάλογο τῶν νεστοριανῶν ἐπισκόπων τῆς Νινευτὶ τὸ ὄνομα τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ, δὲν ἀναφέρεται!

Μὲ βάση τὴν ἐσφαλμένη ἀντίληψη περὶ νεστοριανῆς καταγωγῆς τοῦ ἁγίου ἀνατρέπεται ἡ ὀρθόδοξη Ἐκκλησιολογία ἀφοῦ ὅλοι οἱ μετὰ τὸν Ἀββᾶ Ἰσαάκ Πατέρες ποὺ ἐκφράζουν τὴ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας τὸν θεωροῦν Ἅγιο, διδάσκαλό τους καὶ ὁδηγό τους στὴν ἐν Χριστῷ ζωή. Ἔτσι δεχόμενοι τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Ἅγιος Ἰσαάκ ἀνήκει στὴ νεστοριανή «Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς» δεχόμεστε ταυτόχρονα ἕνα νεστοριανὸ ὡς διδάσκαλο τῶν Πατέρων καὶ ὅλης τῆς Ἐκκλησίας.

Κατὰ τὴ γνώμη μας ὑπάρχουν δύο Ἰσαάκ, ἕνας ἥσσοнос σημασίας ποὺ ἔχει γράφει ἔργα ποὺ ἀπωλέσθησαν καὶ ὁ ἡμέτερος Ἀββᾶς Ἰσαάκ². Μικρὴ ἀπό-

δειξη πλὴν ἄλλων εἶναι καὶ ἡ μαρτυρία ἐνὸς νεστοριανοῦ τοῦ 13^{ου} αἰῶνος, τοῦ Abdisho, ὁποῖος ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἐργογραφία νεστοριανῶν συγγραφέων καὶ γράφει ὅτι στὸν Ἰσαάκ ἀνήκουν «ἐπτὰ τόμοι γιὰ τὸν πνευματικὸ κανόνα κ.λπ.». Ἄν ὁμιλεῖ γιὰ τὸν ἄββᾶ Ἰσαάκ ποῦ βρίσκεται ἡ ἐπταμερῆς διάκριση τῶν ἔργων του, ἡ ὁποία σωζόταν τὸν 13^ο αἰώνα; Ἀσφαλῶς πρόκειται γιὰ ἄλλον συγγραφέα.

II) Παρακατιῶν (σ. 38-40) ὁ ἐπιμελητὴς τῆς κριτικῆς ἐκδόσεως ἐντάσσει τὸ ἔργο τοῦ Ἅγίου Ἰσαάκ «στὴ μακρὰ καὶ πλούσια συρόφωνη πνευματικὴ παράδοση» στὴν ὁποία περιλαμβάνει μαζί μὲ τὸν ἅγιο Ἐφραῖμ τὸν Ναρσῆ, τὸν Dadiso, τὸν Συμεὼν τῆς Χάριτος, τὸν Ἰωσήφ Hazzaya τὸν Ἰωάννη τοῦ Dalyatha κ.λπ., ὅλους νεστοριανούς. Ἐδῶ τίθεται τὸ ζήτημα τί ἐννοοῦμε ὡς «πνευματικὴ παράδοση». Ἄν ἐννοοῦμε ὡς τέτοια τὰ παράγωγα τοῦ «πνεύματος», τὴ συγγραφὴ δηλαδὴ ἔργων ἀπὸ ἀνθρώπους τοῦ «πνεύματος» ποὺ κι-

2. Ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης γράφει ὅτι οἱ περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων ἀπόψεις ποὺ ὑπάρχουν στὴ λεγομένη Β' Συλλογὴ τῶν Λόγων «τοῦ Ἰσαάκ τῆς Νινευτὶ» καὶ ἐξεδόθησαν ἀπὸ τὸν S. Brock. «δὲν ἀπαντοῦν στὴν ἔκδοση τῶν Ἀσκητικῶν τοῦ Ἰσαάκ ἀπὸ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκ» ὁ ὁποῖος «τοποθετεῖ τὸν Ἰσαάκ στὸν 6^ο μ.Χ. αἰώνα δίνοντας ἔτσι λαβὴ γιὰ τὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ Ἰσαάκ τοῦ 7^{ου} αἰῶνα (ὁ ὁποῖος... φαίνεται ὅτι ἀνῆκε στοὺς Νεστοριανούς τῆς περιοχῆς τοῦ Περσικοῦ κόλπου) καὶ τοῦ γνωστοῦ σὲ Ὀρθοδόξους Πατέρες (Πέτρο Δαμασκνὸ, Συμεὼν τὸν Νέο Θεολόγο, Γρηγόριο Σιναῖτη κ.ἄ.) ὅσιο Ἰσαάκ τὸν Σύρο ἢ Ἰσαάκ τῆς Νινευτὶ» (ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Ἐσχατολογία καὶ ὑπαρξὴ ἐν περιοδικὸ ΣΥΝΑΞΗ τεύχ. 121 Ἰαν-Μάρτ. 2012 σ.

59). Ἐπίσης ὁ καθ. Β. Γιαννόπουλος ἐνῶ θεωρεῖ νεστοριανὸ τὸν ἄββᾶ Ἰσαάκ δέχεται τὴν πιθανότητα ὑπάρξεως δύο Ἰσαάκ : «Ὁ Ἰσαάκ τὸ πιθανότερο εἶναι ὅτι ἔζησε στὰ τέλη τοῦ Ε' καὶ τὸ πρῶτο μισὸ τοῦ Στ' αἰώνα. Ἄν ὑπῆρξε καὶ Ἰσαάκ ὁ Νινευτῆς τοῦ β' μισοῦ τοῦ Ζ' αἰώνα, τότε θὰ πρέπει νὰ μιλάμε γιὰ δύο Ἰσαάκ» (ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ Ἰσαάκ ὁ Σύρος καὶ ἡ τελειότητα τοῦ τελείων ἐν Ἐπιστημονικῇ Ἐπετηρίδι τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, τόμος ΜΔ' Ἀθῆναι 2009 σ. 148). Τέλος, ὅπως μοῦ μετέφεραν, πιστεύω κατ' ἀκριβείαν, ὁ συρολόγος Seb. Brock σὲ κατ' ἴδιαν συζήτηση μετὰ τὴν ὁμιλία του γιὰ τοὺς ἀνατολικοσύρους συγγραφεῖς ποὺ ἔκαμε κατόπιν προσκλήσεως τοῦ ἰδρύματος «Ἄρτος Ζωῆς» ὁμολόγησε ὅτι τὸ ζήτημα περὶ ὑπάρξεως δύο Ἰσαάκ παραμένει ἀνοικτό.

νοῦνται στὰ πλαίσια μιᾶς πολιτιστικῆς συνέχειας, τότε μιὰ κοινὴ γλῶσσα καὶ μιὰ παραπλήσια ὀρολογία συνδέει τὰ ἔργα τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ μὲ τὰ ἔργα τῶν προαναφεροθέντων νεστοριανῶν.

Ἄλλωὺς ὁμως ἔχουν τὰ πράγματα ἂν ὡς «πνευματικὴ παράδοση», ἐννοοῦμε τὴν ἐν ἀγίῳ Πνεύματι συγγραφὴ κειμένων πού εἶναι ἀπόσταγμα τῆς θεοποιῦ μεθέξεώς τους καὶ συνιστοῦν πυξίδα πρὸς καθοδήγηση καὶ ὠφέλεια τῶν πιστῶν, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιστροφή τῶν ἀπίστων καὶ ἀβαπτίστων στὴν Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ. Τότε ἡ ἀνάμιξη καὶ τοποθέτηση τόσο τῶν ἔργων τοῦ Ἁγίου Ἰσαὰκ ὅσο καὶ τῶν ἔργων τῶν νεστοριανῶν συγγραφέων ὑπὸ τὴν ἐτικέττα «συρόφωνη πνευματικὴ παράδοση» καὶ ἡ συνεκτίμησή τους ὡς ὀρθοδόξων κειμένων εἶναι ἐσφαλμένη καὶ πρῶξενος πολλαπλῆς συγχύσεως σὲ θεολόγους, κληρικούς καὶ πιστοὺς.

III) Ἀκολουθώντας ὁ κ. Πιρᾶρ τὶς ἀπόψεις τῶν συρολόγων ἀφαιρεῖ 5 κείμενα τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ ἀπὸ τὸ Corpus τῶν ἔργων του, τοὺς Λόγους Β', Ζ', ΜΓ' καὶ Π' καὶ τὴν 4^η Ἐπιστολὴ του. Ἀποδίδει τοὺς Β', ΜΓ' καὶ Π' Λόγους στὸν νεστοριανὸ Ἰωάννη τοῦ Dalyatha καὶ τὸν Ζ' Λόγο, πού εἶναι σύνολο γλυκυτάτων παραινήσεων πρὸς μοναχοὺς ἀλλὰ κατ' ἐπέκταση καὶ πρὸς κάθε χριστιανό, θεωρεῖ ὅτι «ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μοναχικὸ τυπικό» (σ. 65). Ὅσον ἀφορᾷ τὴν 4^η Ἐπιστολὴ τὴν ἀποδίδει στὸν μονοφυσίτη Φιλόξενο. Ἄς δοῦμε ἀναλυτικότερα τὴν τεκμηρίωση τῶν ἀπόψεων τοῦ κ. Μ.Π.

α) Ὁ κ. Πιρᾶρ, ἀποδίδει τοὺς Λόγους Β', ΜΓ' καὶ Π' στὸν νεστοριανὸ Ἰωάννη τοῦ Dalyatha διότι, ὅπως γράφει

«τὸ πλησιέστερο τοπικὰ καὶ χρονικὰ χειρόγραφο πρὸς ἐκεῖνο πού χρησιμοποιήθηκε ὡς βᾶσι γιὰ τὴν ἑλληνικὴ μετάφρασι, δηλαδὴ τὸ συρο-μελιτικὸ *Sin. syr. 24* (τέλος 8^{ου} αἰ.) περικλείει τοὺς τρεῖς λόγους τοῦ Ἰωάννου [ἐνν. τοῦ *Dalyatha*] ἐντὸς τοῦ *corpus* καὶ τοὺς ἀποδίδει σὲ «ἅγιον ἐγκαταβιουonta εἰς ὄρος» (σ. 63). Διερωτῶμαι, ἀφοῦ τὸ παλαιὸ αὐτὸ χειρόγραφο φέρει τὰ ἐν λόγῳ κείμενα ἀνωνύμως –γιατὶ βέβαια δὲν εἶναι ὄνομα ὁ «ἅγιος ὁ ἐγκαταβιῶν ἐν τῷ ὄρει»– γιατί θὰ πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν τὰ κείμενα αὐτὰ στὸν νεστοριανὸ συγγραφέα ἐπὶ τῇ βᾶσει μεταγενεστέρων χειρογράφων; Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ δὲν πείθομαι, ὅπως καὶ κάθε ἄλλος ἀπλὸς ἀναγνώστης γιὰ τὴν ἀπόδοση τῆς πατρότητας τῶν τριῶν αὐτῶν Λόγων στὸ νεστοριανὸ Ἰωάννη.

Θὰ ἤθελα ἐδῶ νὰ ἐπισημάνω ὅτι μέχρι πρὸ τίνος ὄλοι οἱ εἰδικοὶ συρολόγοι θεωροῦσαν μετὰ πλήρους βεβαιότητος καὶ τὸν Ζ' Λόγο τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ ἔργο τοῦ Ἰωάννου τοῦ *Dalyatha*³. Ἄν καὶ κάποιοι ἐρευνητὲς ἔκαναν παρατηρήσεις πού συνηγοροῦσαν κατὰ τῆς ἀποδόσεως τοῦ Λόγου αὐτοῦ στὸν Ἰωάννη τοῦ *Dalyatha*, ὁ ἐπιμελητὴς τῆς ἐκδόσεως τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ τοῦ νεστοριανοῦ *Beulay* ἐπέμενε στὴν ἄποψη ὅτι ὁ καθ' ἡμᾶς Ζ' Λόγος τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ εἶναι ἡ 18^η ἐπιστολὴ τοῦ Ἰωάννου *Dalyatha*⁴. Τε-

3. Ἐνδεικτικὰ A.J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Introduction xiv/ BEULAY, OCD, R. *Collection des lettres de Jean de Dalyatha*, 1978, σ. 41-42 / ΓΙΑΡΙΩΝ ΑΛΦΕΠΙΕΦ, Ὁ πνευματικὸς του κόσμος σ. 41.

4. Ἴδε καὶ Πρωτ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, ἄββᾶς Ἰσαὰκ ὁ ἀδικημένος ἅγιος σ. 112 καὶ MARY HANSBURY, *The letters of John Dalyatha*, Gorgias press 2006 σ. 88 ὑπόσημ. 1.

λικῶς ὁ κ. Πιράρ ἀκολουθώντας ἄλλον ἐρευνητὴ πού ἀμφισβητοῦσε τὴν πατρότητα τῆς ἐπιστολῆς κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Ζ' Λόγος «ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ μοναχικὸ τυπικόν». Δηλαδή ὁ ἐπιμελητὴς τῆς κριτικῆς ἐκδόσεως καταλήγει σὲ κάποιο ἀτομικὸ συμπέρασμα μελετώντας τὸ οὐσιαστικὸ περιεχόμενον τοῦ κειμένου καὶ ἀφήνοντας κατὰ μέρος τὴ χειρόγραφη παράδοση, ἡ ὁποία κατὰ τοὺς ἐπιστήμονες κατοχυρώνει τὴν τυπικὴν πατρότητα τῶν κειμένων. Πάντως γιὰ μὲνα ἀποτελεῖ οὐσιαστικὴ πρόοδος τῆς ἐπιστήμης ἡ ἀφαίρεση τοῦ κειμένου αὐτῆ ἀπὸ τὴ νεστοριανὴ γραφίδα τοῦ Ἰωάννου Dalyatha!

β) Πλὴν τῆς ἀνωτέρω ἐπεμβάσεως στὸ συνολικὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ οἱ συρολόγοι καὶ ἀνάμεσα τοὺς ὁ κ. Πιράρ ἀφαιροῦν τὴν ὑπέροχη Δ' ἐπιστολὴ ἀπὸ τὴν γραφίδα τοῦ Ἁγίου, γιὰτὶ, ὅπως γράφει ὁ ἐπιμελητὴς τῶν Ἀσκητικῶν Λόγων Μ.Π., «ἡ δὲ 4^η ἐπιστολὴ μὲ τὴν ὁποία κλείνει τὸ *corpus isaacus* στοὺς ἑλληνικοὺς κώδικες καὶ στὴν ἔκδοση τοῦ Θεοτόκου, ἐνῶ ἔπεται τοῦ *corpus* σὲ ὅλους τοὺς συριακοὺς κώδικες, εἶναι ἔργο τοῦ μονοφυσίτη Φιλόξενου (δική μας ἡ ὑπογράμμιση αὐτῆ καθὼς καὶ οἱ ἐπόμενες) ἐπισκόπου Μαββούγης πού ἔζησε τὸν 5^ο/6^ο αἰῶνα» (σ. 63).

Κατ' ἀρχὰς τὸ γεγονός ὅτι καὶ στοὺς ἑλληνικοὺς καὶ τοὺς συριακοὺς κώδικες τοῦ *corpus* τῶν ἔργων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαὰκ ἡ 4^η ἐπιστολὴ ἔπεται –βλέπουμε στὸ ἐκδεδομένο ἀπὸ τὸν Νικηφόρο Θεοτόκου *corpus* τῶν Ἀσκητικῶν, ὅτι εἶναι τὸ τελευταῖο κείμενο– ἔπρεπε τουλάχιστον νὰ προβληματίσει τὸν κ. Μ.Π. περὶ τῆς ἀποδόσεώς της στὸν Ἀββᾶ Ἰσαὰκ. Πάντως

στὸ βιβλίον μας γιὰ τὸν Ἀββᾶ Ἰσαὰκ ἀναφέρουμε περίπτωσιν ἀποδόσεως ἀπὸ τὴ χειρόγραφη παράδοση στὸν Φιλόξενον καὶ ἐνὸς σημαντικοῦ ἔργου τοῦ νεστοριανοῦ Ἰωσήφ Hazzaya, τὸ ὁποῖο τελικὰ οἱ ἐρευνητὲς, ἀφήνοντας κατὰ μέρος τὴ χειρόγραφη παράδοση τὸ ἀπέδωσαν στὸν ἀληθινὸ συγγραφέα του⁵. Φαίνεται ὅτι οἱ ἐρευνητὲς δὲν τὸ ἔχουν πάρει ἀκόμα ἀπόφαση νὰ δώσουν καὶ στὸν ἅγιον Ἰσαὰκ ὅ,τι τοῦ ἀνήκει.

Ὁ ἐπιμελητὴς τῆς ἐκδόσεως γιὰ νὰ στηρίξει τὴν ἀπόδοσιν τῆς 4^{ης} Ἐπιστολῆς στὸν μονοφυσίτη Φιλόξενον ἐπικαλεῖται δύο συριακὰ χειρόγραφα πού ἀποδίδουν τὴν ἐν λόγω Ἐπιστολὴν στὸν Φιλόξενον τὸν Vat syr 125 καὶ τὸν Sin syr 24. Μετὰ ἀπὸ προσεκτικὴ καὶ ἐπίμονη μελέτη τῶν σσ. 63-65, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὰ χειρόγραφα αὐτά, διακρίνω μία σύγχυσιν στὶς ἐκτιμήσεις τοῦ κ. Πιράρ. Ἐμπιστεύεται τὸν πρῶτον κώδικα (τὸν Vat syr 125) ἐνῶ ἀναγνωρίζει ὅτι «ὑπέστη ἐπεξεργασίας» ὅτι ὑπάρχουν «ἀποσιωπητικὰ, χωρὶα συντετημημένα ἢ ἐξοβελισθέντα, καὶ ἄλλα πού προστίθενται, καθὼς καὶ ἡ προσθήκη τοῦ ὀνόματος τοῦ Ὁριγένη στὸν κατάλογο τῶν αἵρετικῶν». Γράφει κατόπιν ὅτι στοὺς δύο προαναφερθέντες κώδικες «ἡ ἐπιστολὴ ἀπευθύνεται ἀπὸ τὸν <ἅγιον mar Aksenaya [δηλ. τὸν Φιλόξενον] στὸν ἅγιον Patriq...» καὶ ὅτι «ὁ Sin. syr 24 δηλώνει ὅτι πρόκειται γιὰ κείμενον πού τιλοφορεῖται <Ἐκ νέου ἐνώπιον ἐρωτήματος τεθέντος ἐν ἐπιστολῇ πρὸς τὸν Mar Sem' on ὑπὸ ἐγκλείστου τινός...» καὶ ὁ κ. Πιράρ προσθέτει ὅτι «τὸ ὄνομα τοῦ Mar Sem' on ἐπαναλαμβάνεται στὸ τέλος τῆς

5. ΙΩΑΝΝΟΥ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ μνημ. ἔργ. σ. 98-99.

Ἐπιστολῆς: «τέλος ἔργου τοῦ *mar Sem'on*» (σ. 64). Ὡς ἐδῶ δὲν μπορῶ νὰ καταλάβω ποιὸς εἶναι κατὰ τὸν κ. Πιρῶρ ὁ συγγραφέας τῆς Ἐπιστολῆς, τὴν ὁποία ἡ ἑλληνικὴ χειρόγραφη παράδοση δέχεται ὡς ἐπιστολὴ τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ. Εἶναι ὁ Φιλόξενος ἢ ὁ *Mar Sem'on*;

Ἡ σύγχυση ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴ συνέχεια τῶν λόγων τοῦ κ. Πιρῶρ. Γράφει: «Ὅσο γιὰ τὸν κώδικα *Vat syr 125* εἶναι σαφές ὅτι χειρὸ μεταγενεστέρα ἀπέξεσε τὸ ὄνομα τοῦ συγγραφέα τῆς ἐπιστολῆς καὶ τὸ ἀντικατέστησε μὲ ἐκεῖνο τοῦ Φιλοξένου· ἀπέξεσε ἐπίσης τὸ ὄνομα τοῦ παραλήπτη γιὰ νὰ προσθέσει <*Patriq tῆς Urtha*>. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸ τέλος ὅπου τὸ ὄνομα τοῦ συγγραφέα ἀπεξέστη καὶ ἀντικαταστάθη ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ Φιλοξένου. Ἡ μεγάλη συγγένεια μεταξὺ τῶν δύο χειρογράφων μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποθέσωμε ὅτι τὸ ὄνομα πού δύο φορὲς ἀπαλείφεται στὸν *Vat syr 125* ἦταν ἐκεῖνο τοῦ *mar Sem'on*. Δικαίως ὁ *Gregory Kesel* ὑποστηρίζει ὅτι ἡ μνεία τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ στὸν *Sin syr 24* <μᾶς παρέχει στέρρα τεκμήρια πού συνηγοροῦν ὑπὲρ τῆς ὑποθέσεως ὅτι οἱ μεταφραστές τοῦ *corpus* τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ στὰ ἑλληνικά ...ἐπέλεξαν νὰ μετατρέφουν τὸν *Συμεῶν* ἀπὸ συγγραφέα σὲ παραλήπτη τῆς Ἐπιστολῆς>» (σ. 65).

Πράγματι δὲν μπόρεσα νὰ ἀντιληφθῶ –ὅπως καὶ ἄλλοι δύο προσεκτικοὶ ἀναγνώστες, στοὺς ὁποίους ἔδωσα τὸ κείμενο τῶν σελ. 63-65– ποιὸς εἶναι ὁ συγγραφέας τῆς 4^{ης} ἐπιστολῆς κατὰ τὸν κ. Μ.Π. Ὁ *mar Aksenaya* (δηλ. ὁ Φιλόξενος), ὅπως γράφει στὴ σελ. 64 ἢ κάποιος ἄγνωστος *mar Sem'on* ὅπως γράφει στὴ σ. 65; Ἀφοῦ «ἀπεξέστη» τὸ ὄνομα τοῦ πραγματικοῦ συγγραφέα καὶ ἀντικατε-

στάθη ἀπὸ ἐκεῖνο τοῦ Φιλοξένου, πῶς εἶναι δυνατόν νὰ ἀνήκει στὸν τελευταῖο ἢ ἐπιστολὴ αὐτῆ; Ἐν τέλει μόνον ὁ ἅγιος Ἰσαάκ φαίνεται πῶς δὲν ἔχει δικαίωμα στὴν Ἐπιστολὴ του!

Τελειώνοντας τὴν τρίτη (III) ἐνότητα τῆς κριτικῆς μου πρέπει νὰ πῶ ὅτι τὰ 5 αὐτὰ κείμενα, «ἐξορίσθηκαν» ἐκ μέρους τοῦ κ. Μ.Π. ἀπὸ τὸ ἐνιαῖο σύνολο (*corpus*) τῶν ἔργων τοῦ Ἁγίου καὶ τοποθετήθηκαν ὡς ἔργα ἀλλότρια σὲ εἰδικὸ Παράρτημα, ἴσως ἀναμένοντας τὴν ἀποκατάστασή τους.

IV) Πλὴν τῶν ἀνωτέρω ὁ κ. Μ.Π. ἐμμέσως –μᾶς καὶ τὰ κείμενα αὐτὰ δὲν ἄπτονται τῆς συγκεκριμένης ἐργασίας του– πλὴν σαφῶς ἀποδέχεται ἀναντίρρητα τὴ γνησιότητα τῆς λεγομένης Β' Συλλογῆς (*Second Part*) τῶν ἔργων τοῦ Ἰσαάκ τῆς Νινευτῆ (σ. 66, ὑποσ. 2). Πρόκειται γιὰ 41 Λόγους πού ἀνακάλυψε ὁ ἄγγλος συρολόγος *S. Brock* τὸ 1983 σὲ βιβλιοθήκη τῆς Ὁξφόρδης ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰσαάκ τῆς Νινευτῆ, τὰ ὁποῖα μεταφράστηκαν στὰ ἑλληνικά καὶ ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὴν Ἰ. Μονὴ Προφήτου Ἡλία Θήρας. Ὅπως δεῖξαμε στὸ βιβλίό μας, τὸ περιεχόμενο τῶν Λόγων αὐτῶν δὲν ἔχει καμμία σχέση μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν γνωστῶν σὲ μᾶς γνησίων ἔργων τοῦ Ἀββᾶ Ἰσαάκ. Κι αὐτὸ διότι α) ἔχουν ἔντονη τὴν ὁσμὴ τῶν νεστοριανῶν δογμάτων β) εἶναι διάχυτη σ' αὐτὰ ἡ κακοδοξία περὶ ἀποκαταστάσεως τῶν πάντων γ) ὑπάρχει μιὰ τριαδολογικὴ σύγχυση μέσα στὰ κείμενα αὐτὰ καὶ δ) πολλὰ ἀπὸ τὰ γραφόμενα εἶναι ἀσυνάρτητα καὶ ἀντιφατικά⁶.

6. Ὅλο τὸ ζήτημα τῶν κειμένων τῆς λεγομένης Β' Συλλογῆς (*Second Part*) πραγματευόμεσθε στὸ βιβλίό μας *ΑΒΒΑΣ ΙΣΑΑΚ...* στίς σσ. 117-217.

Γιὰ τὴν κάθε μία ἀπὸ τὶς ἐκτροπὲς ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη πίστη ποὺ ἐντοπίσαμε στὰ κείμενα τῆς Β' Συλλογῆς τῶν μὴ γνησίων κατὰ τὴν ἐκτίμησή μας λόγων, παρουσιάζουμε καὶ ἓνα παράδειγμα ἐκ τοῦ βιβλίου μας.

α) Νεστοριανισμός : «Δὲν διστάζουμε νὰ ἀποκαλοῦμε τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Κυρίου μας –καὶ εἶναι ὄντως ἀληθινὸς ἄνθρωπος-«Θεός» καὶ «Δημιουργός» καὶ «Κύριος»... Εἶπε ἀκόμα καὶ στοὺς Ἀγγέλους νὰ τὸν λατρεύουν... Παραχώρησε σ' Αὐτὸν νὰ λατρεύεται ἀδιάκριτα μαζί μὲ Ἐκεῖνον, μὲ μιὰ ἐνιαία πράξη λατρείας γιὰ τὸν Ἄνθρωπο ποὺ ἔγινε Κύριος καὶ γιὰ τὴν Θεότητα ἐξ Ἰσοῦ, ἐνῶ οἱ δύο φύσεις διατηροῦν τὰ ἰδιώματά τους, χωρὶς νὰ ὑπάρχει καμμιὰ διαφορὰ στὴν τιμὴ ποὺ τοὺς ἀποδίδεται».

Βλέπουμε στὸ παραπάνω ἀπόσπασμα δύο χωριστὰ πρόσωπα «Ἐκεῖνον» καὶ «Αὐτόν» τὸν «Ἄνθρωπο» καὶ τὴν Θεότητα». Φανερὴ νεστοριανὴ πλάνη.

β) Ἀποκατάσταση τῶν πάντων-Ἐριγενισμός: «Εἶναι ξεκάθαρο πὼς ὁ Θεὸς δὲν ἐγκαταλείπει τοὺς πεπρωκότες, καὶ πὼς δὲν θὰ ἀφήσει τοὺς δαίμονες νὰ παραμείνουν στὴ δαιμονικὴ τους κατάσταση, οὔτε τοὺς ἁμαρτωλοὺς στὶς ἁμαρτίες τους. Ἀντιθέτως θὰ τοὺς ὀδηγήσει... σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση τῆς τέλει ἀγάπης... τὴν ὁποία κατέχουν ἤδη οἱ ἅγιοι ἄγγελοι... Ἰσοὺ νὰ φθάσουν σὲ μιὰ τελειότητα ἀκόμη μεγαλύτερη καὶ ἀπὸ αὐτὴν τῆς παρούσας ὑπαρξῆς τῶν ἀγγέλων»⁷.

Ἦχι μόνο οἱ κολασμένοι ἄνθρωποι ἀλλὰ καὶ οἱ δαίμονες θὰ ἀποκατασταθοῦν καὶ θὰ γίνουν τελειότεροι καὶ ἀπὸ

τοὺς ἀγγέλους! Φαίνεται ὅτι ὁ συγγραφέας τοῦ Second Part ξεπέρασε καὶ τὸν Ἐριγένη.

γ) Τριαδολογικὴ σύγχυση: «*Δοξάζω τὴν ἁγία Φύση σου Κύριε. Γιατὶ κατέστησες τὴν φύση μου... τόπο κατοικίας Σου καὶ ἅγιο Ναὸ τῆς Θεότητάς Σου. Ναὸ γιὰ Ἐκεῖνον ποὺ κρατᾷ τὸ σκῆπτρο τῆς Βασιλείας Σου... τὸν Ἰησοῦ Χριστό, τὸν Μονογενῆ τοῦ κόλπου Σου*»⁸.

Μελετώντας προσεκτικὰ τὸ ἀνωτέρω ἀπόσπασμα ἀδυνατεῖ κάποιος νὰ καταλάβει σὲ Ποιὸν ἀπευθύνεται ἡ προσευχὴ αὐτή. Στὸν Υἱό; στὸν Πατέρα; στὴν Τριαδικὴ Θεότητα; Ἡ σύγχυση ἐδῶ εἶναι ὀλοφάνερη.

δ) Ἀσυνάρτητα κεφάλαια: (Ἀπὸ τὰ «Γνωστικὰ κεφάλαια»): «Δὲς τὸ φῶς, τὸ ὁποῖο ἀφοῦ πρῶτα μὲ τὴν ἁρμονικὴ του καθαρότητα καὶ τὸ κάλλος του ἔθεσε σὲ κίνηση τὰ πρῶτα τάγματα, καὶ δοξολογεῖται ἀπὸ τὰ πρῶτα γεννήματά του, τὸ ἴδιο αὐτὸ φῶς σκοτίσθηκε καὶ στερήθηκε τὴ φωτεινότητά του, ὅταν ἔφθασε στοὺς δευτέρους ἀδελφούς, μὲ τὶς πολυάριθμες ἐπιμέρους διαιρέσεις τους, συνεχίζοντας νὰ δοξολογεῖται ἀπὸ τὴν πρώτη θεωρία. Αὐτὸ τὸ ἴδιο φῶς θὰ γίνεῖ στὸ τέρμα τῆς πορείας τοῦ κόσμου τούτου, τὸ ἔνδυμα Ἐκεῖνου, ποὺ εἶναι σκοπὸς τῆς ὅλης κτίσης»⁹.

Μελετώντας προσεκτικὰ ὅλο τὸ ἀνωτέρω ἀπόσπασμα δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀνακαλύψει ποιὸ εἶναι τὸ «φῶς», γιὰ τὸ ὁποῖο μιλάει ὁ συγγραφέας. Δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε ὁ Θεός, ἀφοῦ πῶς κάτω λέει ὅτι «τὸ ἴδιο αὐτὸ φῶς σκοτίσθηκε», οὔτε ὁ Ἐωσφόρος, ἀφοῦ «συνεχίζει νὰ

7. Ὡς ἄνω σ. 158.

8. Ὡς ἄνω σ. 193.

9. Ὡς ἄνω σ. 210.

δοξολογείται» καὶ ἀφοῦ θὰ γίνει «τὸ ἔνδυμα Ἐκείνου».

Ἐκ τούτου καὶ ἀπὸ πολλὰ ἄλλα κεφάλαια μπορεῖ νὰ συμπεράνει κάποιος ἢ ὅτι ὁ συγγραφέας τῆς Β' Συλλογῆς βρῖσκεται ἐν πλήρει νοητικῇ καὶ θεολογικῇ συγκύσει ἢ ὅτι οἱ ἐρευνητὲς-μεταφραστὲς σὲ χιλιετῆ ἀπόσταση ἀπὸ τὸ χρόνο συγγραφῆς τῶν κειμένων αὐτῶν δὲν καταλαβαίνουν καθόλου τὸ νόημα τῶν γραφομένων. Στὴ δευτέρῃ περίπτωση τίθενται ὑπὸ ἀμφισβήτηση πολλὰ ἀπὸ τὶς κρίσεις καὶ παρατηρήσεις τῶν εἰδικῶν συρολόγων σχετικὰ μὲ τὴν ἔρευνα τῶν συριακῶν χειρογράφων καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ζητηθοῦν περισσότερες ἀποδείξεις, ἐξηγήσεις καὶ διαισαφήσεις γιὰ τὰ ὡς τώρα συμπεράσματά τους, τὰ ὁποῖα οἱ ἐν λόγω ἐπιστήμονες διὰ τῆς ἀθθεντίας τους ἐπιβάλλουν σὲ ὁλόκληρη τὴ θεολογικὴ ἐπιστῆμη.

Στὴ συνάφεια αὐτὴ θὰ ἤθελα νὰ πῶ ὅτι θεωρῶ ὡς ἀδυναμία τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ βιβλίου τὸ γεγονός ὅτι σ' αὐτὴν, ἐνῶ ὑπάρχει πληθώρα βιβλιογραφίας καὶ κατατοπιστικῶν ὑποσημειώσεων δὲν παρατίθενται ἀντίθετες γνώμες ὅχι ὡς πρὸς τὰ ἀνωτέρω θιγέμενα ζητήματα, ἀλλὰ καὶ γενικότερα. Νομίζω δὲ ὅτι ἡ ἐπιστημονικὴ, μὲ ἐπιχειρήματα ἀντιπαράθεση φωτίζει πολλὰ ζητήματα καὶ προάγει τὴν ἐπιστῆμη.

Καὶ μιὰ τελευταία παρατήρηση γιὰ τὴ θεολογικὴ ἐπιστῆμη. Στὴ δική μας ὀρθόδοξη θεολογικὴ ἐπιστῆμη ὑπάρχει κάποια εἰδοποιὸς διαφορὰ ἀπὸ τὴ δυτικὴ θεολογικὴ ἐπιστῆμη ὡς πρὸς τὴ μέθοδο πὸς ἀκολουθεῖ; Ὁ ὀρθόδοξος θεολόγος ἐρευνητὴς ἔχει κάποια βάση πλὴν τοῦ ὀρθοῦ λόγου; Τὸ ἐρώτημα ἔχει ὡς ρητορικό, ἀλλὰ πρέπει σήμερον ἴσως

καὶ τὰ αὐτόνοητα νὰ ἐπισημαίνονται εἰδικὰ ὅταν διαβάζεις ἀπὸ διασήμους ὀρθοδόξους θεολόγους ὅτι ὀρισμένα χωρία τῆς Κ.Δ. π.χ. ἀναφερόμενα στὴν αἰωνιότητα τῆς κολάσεως «ἀποδίδονται στὸν Ἰησοῦ». Γι' αὐτὸ ἡ ἀθθεντία τῆς Ἁγίας Γραφῆς, ἡ διδασκαλία τῶν Ἁγίων Πατέρων καὶ ἡ καθόλου Παράδοσις καὶ συνειδήσεις τῆς Ἐκκλησίας νομίζουμε πρέπει νὰ τίθεται ὡς θεμέλιο ἄσειστο στὴ συνείδηση τοῦ ὀρθοδόξου θεολόγου, ὥστε τὰ θεολογικά του συμπεράσματα, νὰ μὴ ἐκτρέπονται σὲ δῆθεν ἀνεξάρτητα προϊόντα ἐπιστημονικῆς ἔρευνας στὴν πραγματικότητα σὲ ἀντορθόδοξες τοποθετήσεις.

Πρωτοπρεσβύτερος
Ἰωάννης Φωτόπουλος

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ Κ. ΚΟΝΤΗΣ, *Ἡ κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν Ὀρθοδόξων Μοναχῶν στὴν Ἑλληνικὴ Ἐπικράτεια κατὰ τὸ ἰσχὺν Δίκαιο* [= Βιβλιοθήκη Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου. Διευθυντής: Καθηγητὴς Ἰ. Μ. Κονιδάρας. Σειρὰ Β': Μελέτες 5], Ἀθήνα - Θεσσαλονίκη: ἐκδ. Σάκκουλα, 2012, σσ. 433.

Ἡ ἔννομη τάξη ἐπιφυλάσσει ἰδιαίτερη νομικὴ μεταχείριση στοὺς κληρικούς καὶ μοναχοὺς, λόγω τῆς ἰδιάζουσας θέσεως πὸς οἱ πρῶτοι κατέχουν στὴν κοινωνία ὡς ἐκ τοῦ λειτουργήματός τους, γιὰ δὲ τοὺς μοναχοὺς καὶ γιὰ τὸν πρόσθετο λόγο ὅτι ἀναλαμβάνουν, μὲ τὴ μοναχικὴ ἐπαγγελία ἢ ὁμολογία κατὰ τὴ στιγμή τῆς κουρᾶς τους, ἀκόμη ἀσχηπρότερες ὑποχρεώσεις ἔναντι τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας (Ἰ. Μ. Κονιδάρας, *Ἐγχειρίδιο Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*, 2011, σ. 185). Ἡ ἰδιάζουσα αὐτὴ νομικὴ ἀντιμετώπιση

ἐντοπίζεται σὲ διάφορους κλάδους τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου, ἐπομένως καὶ στὸ κληρονομικὸ δίκαιο. Αὐτὲς τὶς ὄλως εἰδικὲς καὶ συχνὰ ἀσαφεῖς καὶ δυσερμήνευτες νομοθετικὲς ρυθμίσεις γιὰ τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν ἐπιχειρεῖ νὰ παρουσιάσει, ἀναλύσει καὶ κριτικὰ θεωρήσει ἡ μελέτη τοῦ κ. Α. Κόντη, ἡ ὁποία ἐπιγράφεται «*Ἡ κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν ὀρθόδοξων μοναχῶν στὴν ἑλληνικὴ ἐπικράτεια κατὰ τὸ ἰσχύον δίκαιο*». Τὸ ἔργο αὐτό, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ βελτιωμένη ἐκδοχὴ τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς τοῦ συγγραφέα [στὸ ἔξῃς: σ.], κυκλοφορήθηκε προσφάτως ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις Σάκκουλα (Ἀθήνα-Θεσσαλονίκη) καὶ ἐμπλουτίζει τὴ «*Βιβλιοθήκη Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου*», πού διευθύνει ὁ καθηγητὴς τῆς Νομικῆς Ἀθηνῶν κ. Ἰ. Μ. Κονιδάκης. Στὴ σειρὰ τῶν «*Μελετῶν*» ἔχουν ἤδη αἰσίως ἐκδοθεῖ πέντε (5) μονογραφίες, μὲ ἀντικείμενο τὴ συστηματικὴ ἐπεξεργασία ἐπιμέρους ζητημάτων τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου (βλ. σχετικῶς Γ. Ἀνδρουτσόπουλου, *Ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία κατὰ τὴ νομολογία τοῦ Ἀρείου Πάγου*, 2010· Γ. Ἰατροῦ, *Ἡ θέσις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου στὴν ἐκκλησιαστικὴ, τὴν ἑλληνικὴ καὶ τὴ διεθνῆ ἔννομη τάξη*, 2010· Γ.-Σ. Μάμαλου, *Τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὴν περίοδο 1918-1972. Διεθνῆς πολιτικὴ καὶ οἰκουμενικὸς προσανατολισμός*, 2011 καὶ π. Β. Τρομπούκη, *Ἡ περιφερειακὴ ὀργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. I: Μητροπόλεις-Ἐνορίες*, 2011).

Ἀντικείμενο τῆς μονογραφίας, ὅπως τὸ ὀριοθετεῖ εἰσαγωγικῶς ὁ ἴδιος ὁ σ. (σ. 28) δὲν εἶναι «ἀπλῶς καὶ μόνο ἡ ἀνίχνευσις καὶ ἡ ψηλάφησις τοῦ πλέγματος

τῶν διατάξεων πού ρυθμίζουν τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν», ἀλλὰ ἡ συστηματικὴ ἀνάλυσις καὶ ἐρμηνεία τούτων σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς ρυθμίσεις τοῦ ἰσχύοντος ἀστικοῦ καὶ συνταγματικοῦ δικαίου. Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ τονιστεῖ ἡ ἰδιομορφία τῶν σχετικῶν ρυθμίσεων, ἡ ὁποία ἔγκειται στὸ ὅτι ὁ μοναχὸς μὲ τὴν κουρὰ του «*τεθνηκὼς τῷ βίῳ λογίζεται*», θεωρεῖται δηλαδή «*νεκρὸς γιὰ τὸν κόσμον*» καὶ συνεπῶς, λόγῳ τῆς ἐξομοιώσεως τῆς μοναχικῆς κουρᾶς μὲ θάνατο, ἡ κληρονομικὴ του διαδοχὴ ἀνοίγει δύο φορὲς· ἥτοι, μία φορὰ, πρῶτα, κατὰ τὸν χρόνον τῆς κουρᾶς του καὶ στὴ συνέχεια, γιὰ δευτέραν φορὰ, κατὰ τὴν ἐπέλευσις τοῦ φυσικοῦ θανάτου του.

Τῆς πλούσιας ἀναπτύξεως, ἡ ὁποία ἐκτείνεται σὲ 433 σελίδες, προτάσσεται ἐκτενὴς *Εἰσαγωγή* (σσ. 27-89). Ἐκεῖ ἀρχικῶς περιγράφεται τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐργασίας καὶ αἰτιολογεῖται ἡ συγκεκριμένη διάρθρωσις τῆς ὕλης (§ 1), ἀκολούθως ἀποσαφηνίζονται ἐννοιολογικῶς βασικὲς ρυθμίσεις καὶ ἀρχές, οἱ ὁποῖες διατρέχουν διαχρονικῶς τὰ πολιτικὰ νομοθετήματα γιὰ τὴν περιουσιακὴν κατάστασις τῶν μοναχῶν (§ 2), ἡ τελευταία δὲ παράγραφος (§ 3) ἀναφέρεται στὴν ἔκτασις καὶ τὶς προϋποθέσεις ἐφαρμογῆς τοῦ Ν. ΓΥΙΔ/1909, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ νομοθέτημα πού διέπει τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν καὶ καλύπτει τὸ μεγαλύτερον μέρος τῆς ἑλληνικῆς ἐπικράτειας.

Ἡ ἐργασία ὑποδιαιρεῖται, ἀπὸ πλευρᾶς μεθοδολογικῆς, σὲ δύο μέρη. Τὸ Α' μέρος (σσ. 92-276), τὸ ὁποῖο τιλοφορεῖται «*Ἡ κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν στὴν περιοχὴ ἰσχύος τοῦ Ν. ΓΥΙΔ/1909*», διαρθρώνεται σὲ δύο κε-

φάλαια, τῶν ὁποίων προηγεῖται εἰσαγωγική παράγραφος (§ 4), ὅπου ἐξετάζεται ἱστορικῶς τὸ καθεστῶς τῆς κληρονομικῆς διαδοχῆς τῶν μοναχῶν στὸν ἑλλαδικὸ κῶρο πρὸ τοῦ Ν. ΓΥΙΔ'/1909, ἥτοι ἀπὸ τὴν ἀνεξαρτησία τοῦ ἑλληνικοῦ κράτους (1830) καὶ ἐντεῦθεν (σσ. 93-112). Στὸ πρῶτο κεφάλαιο (σσ. 113-187) ἀναλύονται οἱ διατάξεις πὸν ἀφοροῦν στὴν περιουσία τοῦ μοναχοῦ πρὶν ἀπὸ τὴν κουρά του. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ γίνεται διαδοχικῶς λόγος γιὰ τοὺς ἀναγκαίους κληρονόμους (§ 5) καὶ τὸ κληρονομικὸ δικαίωμα τῆς Μονῆς (§ 6), ἡ ὁποία, δυνάμει τοῦ ἄρθρ. 18 § 1 ἐδ. α' Ν. ΓΥΙΔ'/1909, λαμβάνει ὡς κληρονόμος τὴν ὑπόλοιπη περιουσία τοῦ μοναχοῦ, μετὰ ἀπὸ τὴν ἀφαίρεση τῆς νόμιμης μοίρας, στὴν ἴδια δὲ θεματικὴ ἐνότητα ἐξετάζεται καὶ ἡ ἔνδικη προστασία τῆς Μονῆς (σσ. 168-171), ὅπου γίνεται, ἀναγκαίως συνοπτικῶς, ἀναφορὰ καὶ στὸ στασιαζόμενον ζήτημα τῆς ἰκανότητας παραστάσεως Μονῆς ἐνώπιον δικαστηρίων, γιὰ τὸ ὁποῖο, ἄλλωστε, ἐκκρεμεῖ προσφυγὴ στὸ Εὐρωπαϊκὸ Δικαστήριον Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου (βλ. σχετικῶς Κ. Γ. Παπαγεωργίου, «Δικαστικὴ παράσταση τῶν Μονῶν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος», *ἘφΑΔ* 1/2011, σ. 45-50). Στὴν τελευταία παράγραφο τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ (§ 7) προσεγγίζονται ἡ διαθήκη, ἡ δωρεὰ αἰτία θανάτου καὶ ἡ νέμηση ἀνιόντος ὡς περιπτώσεις χαριστικῶν πράξεων τοῦ μοναχοῦ πρὶν ἀπὸ τὴν κουρά του.

Τὸ δεῦτερο κεφάλαιο (σσ. 188-276) ἀφιερώνεται στὴν τύχη τῆς περιουσίας τοῦ μοναχοῦ μετὰ ἀπὸ τὴν κουρά του σὲ δύο τίτλους. Στὸν *Α' τίτλο* ἀναλύονται οἱ διατάξεις πὸν ρυθμίζουν τὴν ἀπόκτηση

καὶ διάθεση περιουσίας ἀπὸ μοναχὸ ἐν ζωῇ, ἥτοι οἱ περιπτώσεις τῆς κτήσεως περιουσίας ἀπὸ χαριστικὴ (§§ 8, 9) ἢ «ἄλλη» αἰτία (§ 10), ἐνῶ περαιτέρω ἐξετάζονται οἱ δυνατότητες ἀξιοποιήσεως καὶ διαθέσεως τῆς περιουσίας πὸν σχηματίζεται καὶ ἀνήκει στὸν ἴδιο μετὰ ἀπὸ τὴν κουρά (§ 11). Ἀκολουθῶς, στὸν *Β' τίτλο* τὸ ἐνδιαφέρον ἐστιάζεται στὴν παρουσίαση τῶν ρυθμίσεων τοῦ Ν. ΓΥΙΔ'/1909, οἱ ὁποῖες ἀφοροῦν στὴν τύχη τῆς περιουσίας πὸν συγκέντρωσαν οἱ μοναχοὶ μετὰ ἀπὸ τὴν κουρά τους καθ' οἷονδήποτε τρόπο κατὰ τὸν χρόνον τοῦ φυσικοῦ θανάτου τους. Εἰδικῶς, γίνεται μνεία τόσο τῶν κληρονόμων τοῦ μοναχοῦ (§ 12) ὅσο καὶ τῆς τύχης τῆς περιουσίας του στὴν περίπτωση σύνομους μεταθέσεώς του σὲ ἄλλη Μονὴ (§ 13). Τὸ ἐν λόγω κεφάλαιο ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν ἐκτενῆ ἀναφορὰ στὸ πλέον περιίπλοκο καὶ ἀμφιλεγόμενον ζήτημα τῆς κληρονομικῆς διαδοχῆς τῶν ἱερομονάχων (§ 14, σσ. 254-276), ἐκείνων δηλ. τῶν μοναχῶν πὸν ἔχουν παραλλήλως καὶ τὴν ἰδιότητα τοῦ κληρικοῦ (διακόνου ἢ πρεσβυτέρου) καὶ εἴτε ἐγκαταβιώνουν στὴ Μονὴ εἴτε ἀποχώρησαν καὶ διαβιώνουν ἐκτὸς αὐτῆς, παρέχοντας τὶς ὑπηρεσίες τους ὡς ἐφημέριοι ἢ ἱεροκήρυκες ἢ σὲ ἄλλες ἐκκλησιαστικὰς θέσεις (πρὸσθ. στὴν παρατιθέμενη νομολογία ἥδη ΠΠρΠειρ 464/2011 ΧρΙΔ 2012, 124, μὲ παρατηρήσεις Ἀπ. Μάνθου [130]· ΜΠρΠατρ 441/2012, ἀδημ.).

Τὸ *Β' μέρος* τῆς μελέτης (§§ 15-21, σσ. 279-410), τὸ ὁποῖο ἐπιγράφεται «*Ἡ κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν στίς λοιπὰς περιοχὰς τῆς ἑλληνικῆς ἐπικράτειας*», περιλαμβάνει τὴν εἰδικὴ νομοθεσία πὸν ἰσχύει σὲ συγκεκριμένους γεωγρα-

φικές περιοχές τῆς χώρας καὶ ἐκφεύγει τοῦ ρυθμιστικοῦ πεδίου τοῦ Ν. ΓΥΙΔ/1909, διαρθρώνεται δὲ σὲ τρία (3) κεφάλαια.

Πιὸ συγκεκριμένα, προτάσσεται ἡ μελέτη τῶν διατάξεων τοῦ Ἁγ. Ὁρους (§§ 15-17, σσ. 279-312), λόγῳ τῆς σπουδαιότητάς του ὡς μοναστικοῦ κέντρου καὶ τοῦ πλήθους τῶν μοναχῶν ποὺ διαβιοῦν σὲ αὐτό (βλ. *Εἰσαγωγή*, § 1, σ. 30 in fine). Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἐπισημαίνεται, μεταξὺ ἄλλων, ἡ πάγια θέση τῆς νομολογίας ὅτι ἡ περιοσιὰ τῶν ἀγιορειτῶν μοναχῶν καθὼς καὶ τῶν κληρικῶν ποὺ προέρχονται ἀπὸ μοναχοὺς τοῦ Ἁγ. Ὁρους διέπεται ἀπὸ τὸ κοινὸ κληρονομικὸ δίκαιο, τὶς διατάξεις δηλ. τοῦ Ἀστικοῦ Κώδικα, μόνο κατὰ τὸ μέρος ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ περιοσιακὰ στοιχεῖα, τὰ ὁποῖα ἀπέκτησαν οἱ μοναχοὶ μετὰ τὴν ὀριστικὴ καὶ νόμιμη ἀποχώρησή τους ἀπὸ τῆς Μονῆς τῆς μετανοίας ἢ ἐγκαταβιώσεώς τους. Σὲ καμία ὁμως περίπτωση δὲν ρυθμίζεται ἀπὸ τὸ κοινὸ δίκαιο ἡ κληρονομία ἐκείνων τῶν ἀγιορειτῶν μοναχῶν ἢ προερχόμενων ἀπὸ μοναχοὺς τοῦ Ἁγίου Ὁρους κληρικῶν, οἱ ὁποῖοι ἀποχώρησαν μὲν ὀριστικῶς ἀπὸ τῆς Μονῆς ἐγκαταβιώσεώς τους, ὄχι ὁμως νομίμως ἀλλὰ ἀθθαίρετως, μὲ ἀποτέλεσμα, ἐν προκειμένῳ, ἡ περιοσιὰ τῶν ὡς ἄνω μοναχῶν, ἔστω καὶ ἐὰν ἀποκτήθηκε ἐκτὸς Ἁγ. Ὁρους, νὰ διέπεται ἀπὸ τὴν διάταξη τοῦ ἀρθρ. 101 τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτη τοῦ Ἁγ. Ὁρους (βλ. τὸ κείμενο ἤδη καὶ σὲ Ἰ. Μ. Κονιδάκη, *Καταστατικὴ νομοθεσία*, 2012, σσ. 173 ἔπ., ἐδῶ σ. 227) καὶ συνεπῶς, νὰ περιέρχεται στὴ Μονὴ τῆς μετανοίας ἢ ἐγκαταβιώσεως. Ὡστόσο, ὅπως κρίθηκε ὀλως προσφάτως (βλ. ΑΠ 1135/2011

[Εἰσηγ. Ἐρωτόκριτος Καλούδης] ΝοΒ 60 [2012] 647 [περιλ.] = ΝΟΜΟΣ), «*ἡ διάταξη αὐτή [sc. 101 Κ.Χ.Α.Ο.], κατὰ τὸ τελευταῖο μέρος της, ποὺ ἀποκλείει στὸ μοναχὸ ποὺ ἀθθαίρετα ἀποχώρησε ἀπὸ τῆς μονῆς ὀριστικά, προκειμένου νὰ ζεῖ, πλέον, ὅπως καὶ κάθε ἄνθρωπος, [νὰ] μπορεῖ νὰ ἀποκτᾷ καὶ νὰ διαθέτει κατ' ἀρέσκειαν τὴν περιοσιὰ του, ἔρχεται σὲ ἀντίθεση στὸ Σύνταγμα καὶ στὶς πιὸ κάτω ὑπερνομοθετικῆς ἰσχύος (ἐνόψει τοῦ ἀρθρ. 28 παρ. 1 τοῦ Συντάγματος) διατάξεις, μὲ τὶς ὁποῖες κατοχυρώνονται πλήρως τὰ δικαιώματα κάθε ἀνθρώπου καὶ φυσικὰ καὶ κάθε μοναχοῦ, νὰ ἀναπτύσσει ἐλεύθερα τὴν προσωπικότητά του καὶ ἐπομένως νὰ ἀποκτᾷ καὶ περιοσιὰ (ἀρθρο 5 παρ. 1 τοῦ Συντάγματος), νὰ ρυθμίζει τὰ τῆς οἰκογενειακῆς τοῦ ζωῆς, νὰ κατοικεῖ καὶ νὰ μεταβάλλει ὅποτεθε ποτε κατοικία (ἀρθρο 8 παρ. 1 τῆς ΕΣΔΑ) καὶ νὰ μὴν στερεῖται τῆς ἰδιοκτησίας του, παρὰ μόνο γιὰ δημόσια ὠφέλεια καὶ πάντοτε ἀφοῦ προηγηθεῖ πλήρης ἀποζημίωση (ἀρθρο 17 παρ. 2 τοῦ Συντάγματος καὶ ἀρθρο 1 παρ. 1 τοῦ πρώτου πρόσθετου πρωτοκόλλου τῆς ΕΣΔΑ)».*

Τὸ Β' κεφάλαιο ἀναλύει τὶς περιοσιακὰς σχέσεις τῶν μοναχῶν ποὺ ἐγκαταβιώνουν σὲ Μονὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης (§§ 18-19, σσ. 313-331), ἐνῶ στὸ Γ' κεφάλαιο παρουσιάζεται τὸ καθεστὸς ποὺ διέπει τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν στὴ Σάμο καὶ τὴ Θράκη (§ 20), περιοχὴς στὶς ὁποῖες, κατὰ τὴν κρατοῦσα ἀποψη (contra ὁ σ.), δὲν ἔχει ἐπεκταθεῖ ἡ ἰσχύς τοῦ Ν. ΓΥΙΔ/1909 καὶ ἐπομένως ἐξακολουθοῦν νὰ ἰσχύουν οἱ διατάξεις τοῦ βυζαντινορωμαϊκοῦ δικαίου. Ἐξ αὐτοῦ, ὁ σ. ἀφιερώνει τὸ τε-

λευταῖο κεφάλαιο τῆς μελέτης του (§ 21, σσ. 348-410) στή διεξοδική παρουσίαση καὶ ἀνάλυση τῶν διατάξεων πού ρυθμίζουν τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν πρὶν ἀπὸ τὴν εἰσαγωγή τοῦ Ἀστικοῦ Κώδικα (23 Φεβρουαρίου 1946), δηλ. τῶν διατάξεων «τῶν ἀειμνήστων ἡμῶν αὐτοκρατόρων», ὅπως περιέχονται στὸ «Πρόχειρον, τὸ λεγόμενον ἢ Ἐξάβιβλος» τοῦ «νομοφύλακα καὶ κριτοῦ» Θεσσαλονίκης Κων. Ἀρμενοπούλου (1744), πού εἶχε εἰσαχθεῖ στὸ νεότερο ἑλληνικὸ κράτος μὲ τὸ Β.Δ. τῆς 23.2./7.3.1835 τῆς βασιλικῆς Ἀντιβασιλείας («Περὶ Πολιτικοῦ Νόμου»: Ε.τ.Κ. ἀριθ. φύλ. 7/1835, σ. 52). Μάλιστα, ἐνδεικτικὸ τῆς ἐπιστημονικῆς ἐπιμέλειας καὶ συνέπειας τοῦ σ. εἶναι ὅτι ἡ παραπομπὴ στὰ χωρία τῶν ἄνω βυζαντινῶν νομικῶν κειμένων γίνεται ἀπευθείας στὰ ἴδια τὰ κείμενα, μνημονεύεται δὲ κατὰ περίπτωσιν καὶ ἡ πηγὴ ἀπὸ τὴν ὁποία ἔλκουν τὴν καταγωγή τους.

Ἡ μελέτη, τῆς ὁποίας προτάσσεται πίνακας περιεχομένων (σσ. 11-14), συντομογραφιῶν (σσ. 15-17) καὶ κυριότερων βιβλιογραφικῶν ἀναφορῶν (σσ. 19-25), ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν παράθεση πλούσιας καὶ ἀναλυτικῆς βιβλιογραφίας (σσ. 411-433).

Εἶναι γεγονός ὅτι ὁ σ. ἀντιμετωπίζει μὲ ἔντονα κριτικὴ διάθεση σύνολο σχεδὸν τὸ πλῆγμα τῶν διατάξεων πού ρυθμίζουν τὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν. Εἰδικότερα, ἀναδεικνύει ὅπως ἰδιαιτέρως τὴ συνταγματικὴ διάσταση τοῦ ζητήματος καὶ ὑποστηρίζει ὅτι, λ.χ., ἡ διάταξη τοῦ ἀρθρ. 18 Ν. ΓΥΙΔ'/1909, πού ἀφορᾷ στὸν διακανονισμὸ τῆς πρὶν ἀπὸ τὴν κουρὰ περιουσίας τοῦ ὑποψήφιου μοναχοῦ καὶ εἰσάγει περιορισμὸ στὴ δι-

καιπρακτικὴ ἱκανότητά του εἶναι προεχόντως ἀντισυνταγματικὴ ὡς ἀντίθετη στὰ ἀρθρα 5 (ἐλεύθερη ἀνάπτυξη τῆς προσωπικότητας) καὶ 17 Σ. (ἄτομικὸ δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας) καὶ 1 § 1 τοῦ Πρώτου Πρόσθετου Πρωτοκόλλου τῆς Εὐρωπαϊκῆς Συμβάσεως Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου (βλ. ἰδίως § 2, σ. 61 καὶ ἐκτενέστερα § 8, σ. 193 ἔπ.), τὴν ἴδια δὲ ἀντισυνταγματικότητα διαπιστώνει κατὰ περίπτωσιν καὶ γιὰ τὶς λοιπὲς διατάξεις τοῦ ὡς ἄνω νομοθετήματος. Τέλος, προτείνεται, *de lege ferenda*, ἡ ἐφαρμογὴ τῶν διατάξεων τοῦ κοινοῦ (ἀστικοῦ) δικαίου καὶ στὴν κληρονομικὴ διαδοχὴ τῶν μοναχῶν σὲ ὀλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ ἐπικράτεια, πλὴν τῆς περιοχῆς τοῦ Ἁγ. Ὁρους, τὸ ὁποῖο ἀπολαμβάνει ἕνα ὅπως ἐξαιρετικὸ νομικὸ καθεστῶς, αὐξημένης τυπικῆς ἰσχύος, ὡς ἐκ τῆς διατάξεως τοῦ ἀρθρ. 105 Σ.

Δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία ὅτι ἡ πρωτότυπη μελέτη τοῦ κ. Κόντη πραγματεύεται ἐπιτυχῶς μίαν σειρὰ ἀπὸ ζητήματα, τὰ ὁποῖα εἶναι, ὡς ἐκ τῆς φύσεώς τους, ὅπως περίπλοκα τόσο ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνευτικὴ προσέγγισή τους ὅσο καὶ τὴν πρακτικὴ ἀντιμετώπισή τους. Ἔτσι, ὁ σ. δὲν ἀρκεῖται ἀπλῶς στὴν καταγραφή, συχνὰ *ad litteram*, τῶν διάφορων θεωρητικῶν θέσεων καὶ τῶν ποικίλων νομολογιακῶν τάσεων, ἀλλὰ ἀναδεικνύει τὴ διαλεκτικὴ τους ὥσμων, ἐνῶ δὲν ἀποφεύγει, ἀλλὰ ἀντιθέτως ἐπιδιώκει καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ του τὸν κριτικὸ καὶ δημιουργικὸ διάλογο μαζί τους, ἀξιοποιώντας καὶ γνώσεις ἐξωνομικῆς, ἰδίως θεολογικῆς, ἱστορικῆς καὶ κοινωνιολογικῆς. Ἀνεξαορτήτως ἐὰν κανεὶς συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ μὲ κάποιες ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ σ., θὰ πρέπει νὰ τοῦ ἀναγνωριστῆ ὅτι, μὲ μεθοδικότητα καὶ

ἔκδηλη διεισδυτικότητα, προκαλεῖ τὴ στοχαστικὴ περιέργεια τοῦ ἀναγνώστη, προβαίνοντας σὲ *de lege ferenda* παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ πλέγματος τῶν κανόνων δικαίου, πού συνθέτουν τὴν ἰδιάζουσα μεταχείριση τῶν μοναχῶν στὸ πεδίο τοῦ κληρονομικοῦ δικαίου καὶ ἰκνογραφώνας νέες ἐπιστημονικὲς διεξόδους στὸ ζήτημα πού διεξοδικῶς πραγματεύεται, οἱ ὁποῖες «προκαλοῦν» ἐνδεχομένως γιὰ τὴν τολμηρότητά τους, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι κινοῦνται ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ συμβατικοῦ, τοῦ ἀναμενόμενου καὶ τοῦ συνήθους ὑποστηριζόμενου, πείθουν, ὅμως, συγχρόνως γιὰ τὴν τεκμηρίωση καὶ βασιμότητά τους. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἀναγορεύει τὸ ἐν λόγῳ συγγραφικὸ πόνημα σὲ πολυτιμο καὶ πολλαπλῶς χρηστικὸ ἔργαλειο τόσο γιὰ τὸν θεωρητικὸ τοῦ δικαίου ὅσο καί, κυρίως, γιὰ τὸν νομικὸ τῆς πράξεως, καθὼς καὶ τὶς ἐρευνητικὲς ἀναζητήσεις τοῦ πρώτου καλύπτει καὶ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες τοῦ δευτέρου ἱκανοποιεῖ. Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτῆ, ἥτοι τῆς πολλαπλῆς χρηστικότητας τοῦ ἔργου, συμβάλλει τὰ μέγιστα καὶ ἡ ἀξιοποίηση ἀπὸ τὸν σ. τῶν πολλῶν δικαστικῶν ἀποφάσεων πού ἔχουν σχετικῶς ἐκδοθεῖ, καθὼς, ὡς γνωστόν, ἡ νομολογία ἀποτελεῖ «τὴν ἔξωτερικὴν ζωὴν τοῦ νόμου καὶ δεικνύει πῶς ἐφηρμόσθησαν πρακτικῶς τὰ κείμενα τῶν νόμων εἰς τὰς ἀνθρωπίνους διενέξεις, τουθ' ὅπερ ποιός εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ δικαίου, καὶ πῶς τὸ ψυχρὸν γράμμα τοῦ νόμου ἐμψυχοῦται καὶ ζωογονεῖται, αἱ δὲ θεωρίαι τροποποιοῦνται ὥστε νὰ καθίστανται ἐφαρμόσιμοι εἰς τὰ πράγματα καὶ εἰς τὰς ἀνάγκας τῆς κοινωνίας» (NoB 1 [1953] 1· βλ. προσφάτως καὶ Ἁπ. Σ. Γεωργιάδη, «Δικαστικὴ ἐξουσία καὶ πολιτικὴ», *The Athens Review of books*,

27 [2012] 21 ἑπ., ἰδίως 23, ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει τὴ δικαιοπλαστικὴ δράση τῆς νομολογίας).

Γεώργιος Ἰ. Ἀνδρουτσόπουλος,
Λέκτορας Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου
Νομικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν -
Δικηγόρος

ΚΩΣΤΑΣ ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗΣ, *Στοχασμοὶ - Ἰμάνουελ Κάντ - Ἐπιλογή ἀπὸ τὸ ἔργο του*, ἔκδ. Στιγμῆ, Ἀθήνα 2008.

Στὸ συγκεκριμένο βιβλίον περιλαμβάνονται ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου Ἰμάνουελ Κάντ (1724-1804). Μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ βιβλίον ἀναδεικνύεται ἡ πληρότητα τοῦ Κάντ ὡς μελετητῆ - φιλοσόφου γύρω ἀπὸ θέματα ἠθικῆς, ἀνθρωπολογίας, θρησκείας καὶ μεταφυσικῆς. Ἡ ἰδιαίτερη συμπάθεια πού τρέφω πρὸς τὶς ιδέες του μὲ ὄθησε στὸ σχολιασμὸ χωρίων, πού θεωρῶ πὼς ὑπογραμμίζουν τὴν καντιανὴ σκέψη γύρω ἀπὸ θέματα θρησκείας καὶ ἠθικῆς. Πρῶτα ὅμως, λίγα λόγια γιὰ τὸν φιλόσοφο.

Ὁ γερμανικῆς καταγωγῆς φιλόσοφος Ἰμάνουελ Κάντ θεωρεῖται πατέρας - θεμελιωτῆς τοῦ κριτικισμοῦ ἢ ἀλλιῶς τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ τῆς «*ὑπέρβασης*» τῶν τάσεων «*τοῦ δογματισμοῦ καὶ τοῦ σκεπτικισμοῦ*». Ἀποτελεῖ τὸν σημαντικότερο ἐκπρόσωπο τῆς σύγχρονης σκέψης καὶ θεωρεῖται ἀπὸ πολλοὺς ἐπιστήμονες «*ὁ κατεξοχὴν φιλόσοφος τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῆς αὐτονομίας*» (Δελγκωσταντῆς Κώστας, *Τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου - Δυτικὸ ἰδεολόγημα ἢ οἰκουμενικὸ ἥθος*, ἔκδ. Ἀφοῖ Κυριακίδου, Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 60). Σημαντικότερα ἔργα τοῦ εἶναι «*Ἡ κριτικὴ τοῦ*

πρακτικῷ λόγῳ», «Ἡ κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου», «Ἡ κριτικὴ τῆς δύναμης τῆς κρίσεως» καὶ «Οἱ βάσεις τῆς μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν». Μιὰ φράση ποῦ μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἐμπερικλείει μεγάλο μέρος τῆς φιλοσοφίας του εἶναι ἡ ἐξῆς: «*Ἦρθα νὰ βάλω ὅρια στὴν γνώση γιὰ νὰ ἀφήσω τόπο στὴν πίστη*»⁵.

Οἱ παρακάτω περικοπὲς τοῦ προαναφερθέντος ἐχειριδίου χρήζουν βαθιᾶς καὶ ἐπιστημονικῆς ἐξέτασης, μὲ στόχο τὴν πλήρη κατανόσή τους. Ὡστόσο, θὰ περιορισθῶ σὲ ἀπλὴ ἀναφορὰ κάποιων καὶ σὲ μιὰ πρώτη προσέγγιση τῶν νοημάτων ποῦ κρύβουν:

I. «*Ἡ θρησκεία εἶναι (θεωρούμενη ὑποκειμενικῶς) ἡ γνώση ὄλων τῶν καθκόντων ὡς θείων ἐντολῶν*» (Στοχασμοί..., σελ. 77).

Ἡ θεώρηση τῶν καθκόντων ὡς θείων ἐντολῶν κάνει τὸν ἄνθρωπο πιὸ εὐσυνείδητο. Ὁ πιστὸς δὲν ἐκτελεῖ τὰ καθκόντά του πρὸς τὸν Θεό, τοὺς συνανθρώπους καὶ τὸν ἑαυτοῦ του πιεζόμενος. Ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία δὲ στηρίχθηκε στὸν καταναγκασμό, ἀλλὰ στὴν ἀγάπη καὶ τὴν ἐλευθερία. Ὅποτε, λέξεις ὅπως τὸ «καθῆκον» ἢ τὸ «πρέπει» καὶ τὸ «ὀφείλω» δὲν ἀποτελοῦν ἐνδείξεις μιᾶς Ἐκκλησίας σκληρῆς, ποῦ προσπαθεῖ νὰ ἐπιβάλλει ἓνα αὐστηρὸ νομοκανονικὸ καθεστῶς, ἀλλὰ μιᾶς Ἐκκλησίας ποῦ προτρέπει τὰ μέλη της σὲ ἀφοσίωση καὶ ὑπεύθυνη ἀντιμετώπιση τῶν ὑποχρεώσεων πρὸς τὸ Θεὸ καὶ τὴν κοινωμία.

II. «*Ὁ φόβος μπόρεσε βέβαια πρῶτα νὰ δημιουργήσει θεοὺς (δαίμονες), ἀλλὰ μόνον ὁ Λόγος μπόρεσε χάρις στὶς ἠθικὲς του ἀρχὲς νὰ δημιουργήσει τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ*» (Στοχασμοί..., σελ. 76).

Ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ φόβο καὶ ἀνάγκη προσέγγισις τοῦ Θεοῦ ὀδηγήθηκε ἀρχικὰ στὴν εἰδωλολατρεία. Δημιούργησε εἰδῶλα τοῦ Θεοῦ δίνοντάς Του διάφορες μορφὲς καὶ προσφέροντάς τους θυσίες. Ὅλα αὐτὰ μὲ στόχο νὰ ἐξευμενίσουν τὸν Θεό, γιὰ τὰ λάθη τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ παρόντος. Ἔτσι, ὁ Θεὸς ἄλλες φορὲς ἐμφανιζόταν ὡς «πατέρας», ἄλλες ὡς «τιμωρὸς - ἐκδικητὴς» καὶ ἄλλες ὡς «δικαστὴς» τῶν σκέψεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν μας. Ὁ βωμὸς «στὸν ἄγνωστο θεό» ποῦ συνάντησε ὁ ἀπόστολος Παῦλος κατὰ τὴν ἐπίσκεψή του στὴν Ἀθήνα, εἶναι ἓνα στοιχεῖο ποῦ ἀποδεικνύει πὼς πάντοτε ὁ ἄνθρωπος ἀναζητοῦσε καὶ ἀναζητᾷ τὴν Θεία ἐνέργεια, καὶ μέσῳ αὐτῆς τὴν ταυτότητά του. Στὰ καινοδιαθηκικὰ χρόνια ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ὁ Κύριός μας Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐκπληρῶνει τὶς προφητεῖες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης καὶ ὀλοκληρῶνει τὴν ἔννοια τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περικοπὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου (Ἰω. 1,1-5): «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*». Καὶ λίγο παρακάτω στὸ Ἰω. 3,34: «*Ὁν (ἐννοεῖται ὁ Χριστὸς) γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεός, τὰ ρήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα*». Φαίνεται δηλαδὴ πὼς ὁ ἄνθρωπος γνώρισε τὸν Μεσσία, τὸν Υἱὸν καὶ Λόγο, καὶ μέσῳ αὐτοῦ τὸν τριαδικὸ Θεό. Αὐτὸν ποῦ ὅπως λέει ὁ Ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν» μᾶς τὰ προ-

σφερε ὅλα μὲ ἀγάπην (Α΄ Κορ. 16,14), ἀφοῦ «... ὁ Θεὸς ἀγάπην ἐστὶ» (Α΄ Ἰω. 4,8).

III. «Τὸ νὰ ἐξυψωθοῦμε στὸ ἰδεῶδες τοῦτο τῆς ἠθικῆς τελειότητας, δηλαδὴ στὸ πρότυπο τοῦ ἠθικοῦ φρονήματος σὲ ὁλόκληρη τὴν καθαρότητά του, ἀποτελεῖ καθολικὸ ἀνθρώπινο καθῆκον γιὰ τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει δύναμη ἢ ἴδια ἢ αὐτὴ Ἰδέα, ἢ ὁποῖα μᾶς ὑποβάλλεται ἀπὸ τὸν Λόγο νὰ τὴν ἐπιδιώκομε... Ἡ Ἰδέα αὐτὴ ἔχει τὴν πραγματικότητα τῆς τελείως, ἀπὸ πρακτικὴ ἄποψη, στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς. Διότι ἐννιάρχει στὸν ἠθικῶς νομοθετικὸ Λόγο μας. Ὁφείλομε νὰ εἴμαστε σύμφωνοι μὲ αὐτὴν καὶ γιὰ τοῦτο πρέπει καὶ νὰ τὸ μποροῦμε» (Στοχασμοί..., σελ. 78).

Χαρακτηριστικὲς εἶναι οἱ ἀπόψεις τοῦ Κάντ περὶ ἠθικῆς. Τί εἶναι ὅμως «ἠθικὴ» καὶ ἀπὸ τί ἐξαρτᾶται; Ἡ ἠθικὴ ὁρίζει τὶς ἐνέργειές μας καὶ ὁρίζεται ἀπὸ τὴν ποιότητά τους. Ὁ ἀξιακὸς κώδικας τοῦ ἀτόμου εἶναι αὐτὸς πὸν παροτρύνει ἢ τὸν ἀποτρέπει γιὰ τὴν τέλεση μιᾶς πράξης. Ἄρα, οἱ ἀξίες (καὶ κατὰ συνέπεια οἱ ἀρχές) διαμορφώνουν αὐτὸ πὸν καλοῦμε ἠθικὴ. Οἱ ἀξίες ὅμως καὶ οἱ ἀρχές εἶναι κάτι ὑποκειμενικό. Ἄραγε, ὑπάρχει ἀντικειμενικὰ ἰσχύουσα ἠθικὴ; Γιὰ τὸν Κάντ, «ἠθικὰ ὀρθὴ πράξη εἶναι ἐκείνη τῆς ὁποίας τὰ ἀποτελέσματα εἶναι καλύτερα γιὰ ὅσο τὸ δυνατόν μεγαλύτερο ποσοστὸ ἀνθρώπων, ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἐναλλακτικὴ πράξη» καὶ «ἠθικὸς νόμος εἶναι ἐκεῖνος πὸν μπορεῖ νὰ κατορθώσει τὴν ἄρμονικὴ συμβίωση μεταξὺ τῶν ἔλλογων ὄντων, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἐλευθερίαν». Πῶς ὅμως ἐξηγεῖται ἡ ὑπαρξη τοῦ ὄρου «χριστιανικὴ ἠθικὴ»; Τὸ ὀρθόδοξο ἦθος προκύ-

πτει μέσα ἀπὸ τὰ δόγματα τῆς Ἐκκλησίας, τὰ ὁποῖα «περικρακῶνουν τὴν ἀλήθεια, τὴν ὀριοθετοῦν... Ἡ δογματικὴ, μολονότι κινεῖται ἐντὸς καθορισμένων ὀρίων ἐργάζεται ἐλευθερά, διότι “οὐδὲ τὸ Πνεῦμα Κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία” (Β΄ Κορ 3,17)... Τὸ δόγμα εἶναι ὄρος, πὸν ὁδηγεῖ πρὸς τὸν Θεόν». Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὰ ὄρια μέσα στὰ ὁποῖα κινεῖται ἡ δογματικὴ δὲν εἶναι στενά, ἀφοῦ «... τὸ πεδίο ἔρευνας καὶ ἐξέτασης εἶναι ἀπεριόριστο, ὅπως ἀπεριόριστη εἶναι καὶ ἡ ἀλήθεια» (Ξεξάκης Γ. Νικόλαος, Ὁρθόδοξος Δογματικὴ - Προλεγόμενα εἰς τὴν ὀρθόδοξον δογματικὴν, τόμος Α΄, ἐκδ. Ἑννοια, Ἀθήνα 2006, σελ. 41). Ὑπάρχει «ἠθικὴ τοῦ Θεοῦ»; Ὑπάρχουν κανόνες πὸν ὁρίζουν τὶς δικές Του ἐνέργειες; Κατηγορηματικὰ ὄχι! Ἄλλωστε, ὁ Θεὸς δὲν «ὑπ-ἀρχει». Ὁ Θεὸς «εἶναι». Εἶναι πρὶν καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα· τὰ ὄντα, τοὺς νόμους ἢ τοὺς κανόνες, διότι εἶναι ὁ Νόμος καὶ ὁ Κανὼνας τοῦ σύμπαντος.

IV. «Ὅλα ὅσα νομίζει ὁ ἄνθρωπος πὸς μπορεῖ νὰ κάνει, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν καλὴ διαγωγή, ὥστε νὰ γίνῃ θεάρεστος, εἶναι ἀπλῶς καὶ μόνο ψευδαίσθησις τῆς θρησκείας καὶ ψευδολατρία τοῦ Θεοῦ... Ἡ ψευδαίσθησις πὸς μὲ θρησκευτικὲς πράξεις τῆς λατρείας μπορεῖ κανεὶς νὰ κατορθώσει κάτι ὅσον ἀφορᾷ στὴ δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, εἶναι θρησκευτικὴ δεισιδαιμονία· ἐνῶ ἡ ψευδαίσθησις, νὰ θέλῃ κανεὶς νὰ τὸ πραγματοποιήσει αὐτὸ ἐπιζητώντας μίαν ὑποτιθέμενη ἐπικοινωνία μὲ τὸν Θεόν, εἶναι θρησκευτικὴ φαντασιοπληξία» (Στοχασμοί..., σελ. 79-80).

Ὁ Ἰμάνουελ Κάντ ἀποδέχεται πὸς ὑπάρχει θεῖο σχέδιο. Καὶ ὁ ἄνθρωπος, θέλοντας ἀπὸ ὑπερβάλλοντα ζῆλο νὰ

φτάσει στο ζηνίθ τῆς θεαρέσκειας, ἀγγίξει κάποιες φορές τὰ ὅρια τῆς δεισιδαιμονίας ἢ ἀκόμη χειρότερα τῆς φαντασιοληξίας. Ὁ Κάντ ἀναφερόμενος στὴ Θρησκεία καὶ εἰδικότερα στὸν Χριστιανισμό ἔχει δηλώσει πὼς «*Ὁ Χριστιανισμὸς ἐκτὸς ἀπὸ τὸν μέγιστο σεβασμὸ πὸ ἐμπνέει ἢ ἱερότητα τῶν νόμων του... προάγει τὴν ἀγάπην... καὶ γεννᾷ τὴν ἀγάπην...*». Καὶ συνεχίζει λέγοντας «*ἐκεῖνο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Χριστιανισμὸς προσδοκᾷ ἀποτελεσματικότητα γιὰ τὴν διδασκαλία του... εἶναι ἡ φιλελεύθερη νοοτροπία, ἡ ὁποία ἀπέχει ἐξ ἴσου ἀπὸ τὴν δουλοπρέπεια καὶ τὴν ἀναρχία*» (Στοχασμοί..., σελ. 80). Ἐδῶ, βλέπουμε, λοιπόν, πέρα ἀπὸ τὸ μεγαλεῖο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ καὶ τὴν ἰδέα του περὶ «ἠθικῆς

ἐλευθερίας». Ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ κάνει χρῆση τῆς λογικῆς καὶ τῆς βουλησεῶς του ὄχι ἀπὸ ὑποταγή, ἀλλὰ κινούμενος ἀπὸ ἐλευθερία καὶ ἀγάπη. Ὁ πιστὸς δὲν ὑποτάσσεται στὸ Θεὸ οὔτε «νπιάζει πνευματικά» θρησκευοντας, ὅπως πιστεύει ὁ Φρόιντ, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ θρησκεία εἶναι μιὰ αὐταπάτη στὴν ὁποία καταφεύγει ὁ ἄνθρωπος, ἀναζητώντας ἀπελπισμένα ἀγάπην καὶ προστασία. Μέσα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ψήγματα τῆς σοφίας τοῦ μεγάλου διανοητῆ Ἰμάνουελ Κάντ, ἀναδεικνύεται ἡ χριστιανικὴ κριτικὴ σκέψη του καὶ ἡ δυνατοτήτῃ του νὰ λειτουργεῖ διαχρονικὰ ὡς καθοδηγητὴς γιὰ τὸν σκεπτόμενο θρησκευόμενο ἄνθρωπο, πὸν διαρκῶς ἀναζητᾷ τὸ Θεῖο.

Νικόλαος Λεβέντης