

## Βιβλιοστάσιον

ΧΡΗΣΤΟΥ ΓΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ Εὐρώπη γεννήθηκε ἀπὸ τὸ «Σχίσμα»*, ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2015, σελ. 350.

Τὸ τελευταῖο βιβλίον τοῦ καθηγητῆ Χρήστου Γιανναρᾶ μπορεῖ νὰ διαβαστεῖ ἀπὸ κοινού μὲ τὸ ἀμέσως προηγούμενον *Ἐξι φιλοσοφικὲς ζωγραφιές* (ἐκδ. Ἰκαρος, Ἀθήνα 2011) ὡς μία ὄριμη συγκεφαλαίωση τῆς σύνολης ἐρμηνευτικῆς του πρότασης γιὰ τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Τὸ διακύβευμα τῆς ἐρμηνευτικῆς αὐτῆς διαφαίνεται ἴσως ἐναργέστερα ἂν ἀρχίσει κανεὶς τὴν ἐξέταση ἀπὸ τὸ τέλος τοῦ βιβλίου, ποῦ ἀναφέρεται στὴ νεοελληνικὴ συνθήκη ἐντοπίζοντας μία σειρά τραυμάτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων ἐκτίθενται ὄχι μόνο αἰματηρὰ ἱστορικὰ γεγονότα, καθὼς ἡ Μικρασιατικὴ καὶ Κυπριακὴ καταστροφὴ, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ πολιτισμικὲς ἀπώλειες, ὅπως ἡ καθιέρωση τοῦ μονοτονικοῦ ἢ καὶ μακροχρόνιες ἀνεπίγνωστες ἀλλαγὲς νοοτροπίας, καθὼς ἢ ἐπικράτηση «κατανάλωτικῆς ἀφασίας». Ὁ Νέος Ἑλληνισμὸς φαίνεται νὰ θεωρεῖται ὡς ἓνα πεδίο διαπάλης μεταξὺ δύο τρόπων, τοῦ ἑλληνικοῦ καὶ τοῦ δυτικοῦ, ὅπου θὰ μπορούσε νὰ ἀναδυθεῖ ἡ κρισιμότητα τῆς διαφορᾶς τους, ἐν τέλει ὅμως ἢ διαφορὰ αὐτὴ μᾶλλον συσκοτίζεται λόγῳ τῆς ἀλλοτριώσεως ἢ καὶ τῆς ὀριστικῆς ἀπώλειας τῆς ἑλληνοτροπίας.

Οἱ μὲ πάθος γραμμένες σελίδες τοῦ βιβλίου διατρέχονται ἀπὸ ἓνα ἐναγώνιο «ἀναζητώντας τὸν χαμένο τρόπο», ἂν μᾶς ἐπιτρέπεται μία παράφραση τοῦ Marcel

Proust, γεγονὸς ποῦ καθιστᾶ, -θεωροῦμετὸν συγγραφέα κληρονόμο ὄχι μόνο μιᾶς φιλοσοφικῆς καὶ θεολογικῆς ὄντολογικῆς παράδοσης, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ μιᾶς ὀρισμένης ποιητικῆς νεοελληνικῆς παράδοσης ποῦ θεματοποιεῖ τὴν ἀπώλεια τῆς ἑλληνικότητας. Πιστεύουμε, δηλαδή, ὅτι τὸ ἔργο δὲν μπορεῖ νὰ κριθεῖ μόνο ὡς μιὰ φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ ἐρμηνευτικὴ πρόταση, ἢ ὡς μιὰ ἀποτίμηση πορισμάτων τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης, καθὼς τῆς ἔρευνας τοῦ Jacques Le Goff, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ ὡς μιὰ ποιητικὴ χειρονομία. Συνεχίζοντας μιὰ παράδοξη παράδοση θεματοποίησης τῆς ἀπώλειας ὕστερα ἀπὸ ἓναν Κωνσταντῖνο Καβάφη ἢ ἓναν Ὀδυσσεᾶ Ἐλύτη -γιὰ νὰ ὀνομάσουμε δύο μόνο ἀπὸ τοὺς πολλοὺς διαφορετικούς ἀλλὰ καὶ συγγενεῖς μεταξὺ τους ἐκφραστὲς αὐτῆς τῆς παράδοσης- ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς ἀναδεικνύεται σὲ ἓναν νοσταλγικὸ μαζὶ καὶ προφητικὸ ποιητὴ τῆς ἀπωλεσθείσας ἑλληνοτροπίας, τὴν ὁποία ἀναζητεῖ ὡς ἓνα κληροδοτημένο «μέτρο- κριτήριον» (σ. 329) ποῦ θὰ κρίνει κάθε κληρονόμο τῆς, ἤτοι ὄχι μόνο τοὺς σφετεριστὲς τῆς, ἀλλὰ κατ' ἐξοχὴν καὶ ὄσους ἀξιῶνουν μιὰ ἄμεση κληρονομία.

Τὸ ἔργο ἐπιμένει στὴ θεματοποίησιν τοῦ Ἑλληνισμοῦ ὡς τρόπου, ἐρειδόμενο σὲ μιὰ ὀρισμένη ὄντολογία τοῦ τρόπου, ἢ ὁποία ὑπάρχει μὲν ἀπὸ τὰ πρῶτα ἔργα τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, -ἤδη ἀπὸ τὸ *Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* (Ἀθήνα 1976)-, ἀλλὰ ἔρχεται σταδιακὰ σὲ προσκλήσιον τῆς σκέψεως του συμπληρώνοντας ὡς τρίτος πόλος τὴν ὄντολο-

γία του προσώπου και της σχέσης. Μιλώντας για «τρόπο», αναφερόμαστε σ' «αυτό» που δεν είναι ιδέα ή ιδεολογία, σ' αυτό που μεταδίδεται, μάλλον ανεξαρτήτως της έννοιολογικής κατανόησης, από τη μία γενιά στην άλλη, από έναν δάσκαλο στον μαθητή, από τον γέροντα στον ύποτακτικό, από τον μάστορα στον μαθητευόμενο, από έναν πνευματικό ή και βιολογικό γονέα στο παιδί, μιλάμε για ένα δώρο από ένα πρόσωπο που αγαπάμε. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι τρόπος είναι και αυτό που μένει όταν ξεχάσουμε όλο το συγκεκριμένο περιεχόμενο μιας διδασκαλίας ενός δασκάλου μας και μείνουμε ακριβώς με τον τρόπο του, με ένα καθολικό ήθος ή χαρακτηρισμό που μας μετέδωσε μάλλον ανεπαίσθητα και που είναι εν τέλει και το πιο σημαντικό, όταν έμεις νομίζαμε ότι μαθαίναμε κοντά του μια διδασκαλία. Ήπιμένοντας στον «τρόπο», ο συγγραφέας θέλει να αντιδιαστείλει την έλληνοτροπία από μια εθνικιστική και ιδεολογική κατανόηση του Έλληνισμού, που θα τον συρρίκωνε είτε σε μια έθνοφυλετική κληρονομιά έγκλεισμένη σε ένα νεωτερικό έθνοκρατικό σχήμα, είτε σε μια ιδεολογική συνέπεια και συναφή ψευδαισθητική απόπειρα διακράτησής του μέσα από εξουσιαστικές ιδέες. Ο ελληνικός τρόπος, όμως αντίθετως, θεωρείται ότι επέζησε, άνθισε και κάρπισε, ιδίως όταν ήταν πιο ανεπίγνωστος, πιο ανεντόπιστος σε κρατικά και άλλα σχήματα κυριαρχίας, όπως λ.χ. στα χρόνια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, της Τουρκοκρατίας ή σε άλλες περιόδους δημιουργικής αοριστίας του Έλληνισμού.

Προσπελάζοντας το τί σημαίνει ο «ελληνικός τρόπος» κινδυνεύει να περιπέσει κανείς σε αντίφαση, καθώς από την ίδια την ύφή του ο τρόπος δεν είναι μια έννοια. Θα

μπορούσαμε να πούμε ότι ο τρόπος είναι στους αντίποδες της έννοιας και ότι προσεγγίζοντάς τον έννοιολογικά τον στεροούμε από τη βαθύτερη δυναμική του. «Τρόπος» σημαίνει, αντίθετως, να προσλαμβάνεις ένα ήθος προσδίδοντάς του ένδεχομένως και μια ιδιαίτερη προσωπική τροποποίηση χωρίς όμως μια a priori διάθεση να ελέγξεις αυτό που προσλαμβάνεις μέσα από έννοιες και να το επιβάλλεις ως ιδεολογία. Αυτό που μπορεί να κάνει κανείς, πάντως, και που επιχειρείται στο βιβλίο, είναι να επισημάνει a posteriori όρισμένες στιγμές-όρόσημα ενός μεταδιδόμενου τρόπου και τη σημασία τους. Παρόμοια όρόσημα μπορεί να είναι όρισμένες διατυπώσεις που σημαίνουν την έμπειρία του τρόπου δίχως να φιλοδοξούν να την εξαντλήσουν.

Ως ένα τέτοιο όροσημο τίθεται στο βιβλίο η αποδιδόμενη στον Ήράκλειτο διατύπωση: «Τούτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογινοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ήράκλειτος· ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πάσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστὸν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δὲ τι μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν... Ἡ φρόνησις δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἄλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. Διὸ καθ' ὅ,τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἂ δὲ ἂν ιδιάσωμεν, ψευδομέθα» (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τόμος I, σ. 148, 20-30). Στην έρμηνευτική του προσέγγιση, ο Χρήστος Γιανναράς ακολουθεῖ τὸν Ήράκλειτο σὲ μιὰ συνάρμωση τρόπου καὶ λόγου ἢ ὁποῖα σημαίνει τὴ σύζευξη δύο ὄντολογικῶν στιγμῶν: Ἄφ' ἑνὸς τὸ πᾶν, τὸ σύμπαν, διοικεῖται ἀπὸ ἑνὸς τρόπου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ κοσμικὸ

δράμα δὲν ὑπαγορεύεται ἀπὸ προδιαγραφῆς μιᾶς στατικής οὐσίας εὐχερῶς κατακτώμενης ἀπὸ τὸ νοητικὸ ἔλεγχον μιᾶς ἀτομικῆς διάνοιας, ἀλλά, ἀντιθέτως, ἀποτελεῖ ἓνα ἐνεργούμενο γίνεσθαι στὴν ἀλήθεια τοῦ ὁποίου μπορεῖς νὰ μετάσχῃς μόνο συντονιζόμενος μὲ τὸν δυναμικὸ τρόπον του. Ἡ ἐρμηνεῖα τοῦ Γιανναρᾶ περνᾶει, θὰ λέγαμε, μέσα ἀπὸ μιὰ μεταχαιντεγγεριανὴ ἀντιουσιολογία, ἢ ὁποῖα ἐμμένει στὸν γεγονοτικό χαρακτήρα τοῦ ὑπαρκτοῦ. Οἱ «οὐσίαι» τῶν ὑπαρκτῶν δὲν εἶναι στατικές, ἀλλὰ ἐνεργούμενες, ἢ εἶναι ἤδη ἐνεργεῖες καὶ γι' αὐτὸ δὲν μποροῦμε νὰ τὶς κατακτήσουμε νοητικὰ ἢ νὰ τὶς ἀπολιθώσουμε μὲ ἓνα ἐννοιολογικὸ βλέμμα Μέδουσας. Κάτι τέτοιο θὰ ἀποτελοῦσε μιὰ ψευδαισθητικὴ καὶ ἀναυθεντικὴ στάση τοῦ ὑποκειμένου. Μποροῦμε μόνο νὰ τὶς συναντήσουμε στὸν ἐνεργειακὸ χαρακτήρα τους, δηλαδὴ σὲ ἓνα δυναμικὸ ἦθος τους. Ὁ ὅρος «τρόπος» σημαίνει μιὰ παρόμοια ἀπάντηση στὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα καὶ στὸ πῶς μετέχουμε στὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός. Ἡ ἀυθεντικὴ στάση εἶναι ἢ μετοχὴ στὸ ὑπαρκτὸ μέσα ἀπὸ ἓναν συντονισμό μὲ τὸν δυναμικὸ ἐνεργειακὸ χαρακτήρα του, γιατί ἢ ἀλήθεια τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι ὅτι δὲν ὑπάρχει κάποια οὐσία τοῦ ὄντος ἐπέκεινα τοῦ ἴδιου τοῦ τρόπου τῆς ἐνεργείας τοῦ ὄντος. Ὅ,τι ὀνομάζουμε γιὰ χάρη συνεννοητικῆς κοινώσεως «οὐσία», εἶναι ὁ «τρόπος» μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργοῦνται τὰ ὑπαρκτά. Ἀφ' ἐτέρου, ἢ ἄλλη «στιγμὴ» τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος εἶναι ὅτι αὐτὸς ὁ «τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως» εἶναι ἐν ταυτῶ καὶ λόγος: εἶναι δηλαδὴ μετεχόμενος ἀπὸ λογικὰ ὑποκείμενα, τὰ ὁποῖα ἄλλωστε συγκροτεῖ ὡς τέτοια, σὲ ἓνα διαλογικὸ θεοδράμα τοῦ ὑπαρκτοῦ, ὅπου κάθε ὄν μιλάει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχει ὡς μιὰ

ιδιάζουσα σὲ αὐτὸ λογικότητα, ἐνῶ εἰδικὰ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ προνόμιο-εὐθύνη νὰ μπορεῖ νὰ μετέχει διαλογικὰ σὲ αὐτὸ τὸ γίνεσθαι δυνάμενος εἴτε νὰ πραγματώσει αὐτὴ τὴ λογικότητα ἀληθεύοντας, εἴτε νὰ ἀποστεῖ ἀπ' αὐτὴν, ἐγκλωβιζόμενος σὲ ἓναν ἀτομικὸ ἀποκλεισμό. Μὲ μιὰ δόση σχηματικότητας θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ ποῦμε ὅτι ὁ «τρόπος» εἶναι ἀπάντηση στὸ «ὄντολογικὸ» ἐρώτημα, ἐνῶ ὁ «λόγος» στὸ γνωσιολογικὸ. Ἄν ὁ τρόπος σημαίνει ὅτι τὰ ὑπαρκτὰ δὲν εἶναι στατικά «τί», ἀλλὰ ἐνεργούμενα «πῶς», ὁ λόγος ὑποδεικνύει ὅτι αὐτὰ τὰ ἐνεργούμενα «πῶς» «λένε» ἀκριβῶς τὸ «πῶς» τους καὶ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ συμμετάσχει διαλογικὰ στὴν ἀληθῆ ὄντολογικὴ συγκρότηση μέσα ἀπὸ μιὰ γνωσιολογικὴ συνάντηση - συντονισμό μὲ αὐτοὺς τοὺς λόγους. Στὴν πραγματικότητα, βεβαίως, ἢ «ὄντολογικὴ» στιγμὴ τοῦ τρόπου καὶ ἢ «γνωσιολογικὴ» στιγμὴ τοῦ λόγου συμβαίνουν ταυτοχρόνως. Κατὰ τὸ ἡρακλείτειο ἀρχέτυπο, ὁ τρόπος «τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως», ποὺ ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν «φρόνησιν», εἶναι καὶ λόγος «κοινός», κοσμικὸς καὶ «θεῖος».

Στὴ μετέπειτα ἐξέλιξη τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ παρὰ τὶς διαφορὲς μεταξὺ ἐπιμέρους περιόδων ἢ ἐπιμέρους στοχαστῶν, ὑπάρχει μιὰ συνέχεια σὲ αὐτὴν τὴν πρόσληψη τοῦ ὄντολογικοῦ γεγονότος, κατὰ τὸν Χ. Γιανναρᾶ: Τὸ ὑπαρκτὸ γίνεται προσληπτὸ μέσα ἀπὸ τὸν ἐμπειρισμὸ τῆς σχέσης (σ. 24-26) -ἓναν ἐμπειρισμὸ πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ νεωτερικὸ βρετανικὸ ὁμώνυμο κίνημα τῆς ἀτομικῆς ἀνάλυσης τῶν αἰσθητηριακῶν δεδομένων-, καθὼς ἀκόμη καὶ οἱ πλατωνικὲς «ιδέαι» ἢ τὰ ἀριστοτελικὰ «εἶδη», κατὰ τὴν ἴδια τὴν ἐτυμολογικὴ τους προέλευση, εἶναι μεθεκτὰ διὰ μιᾶς «ὀράσεως» καὶ «θέας», ὄχι κατακτῆ-

σιμα, επομένως, διὰ μιᾶς ἐξουσιαστικῆς ἐννοιολογικῆς ἄδραξης ἢ κατατεμαχιστικῆς ἀνάλυσης. Ἡ γνώση πού προκύπτει ἐπαληθεύεται κοινωνικῶς (σ. 27-29), καθὼς εἶναι ἀενάως ἐνεργούμενη καὶ ὄχι ἀπαξ καὶ διὰ παντός δοθεῖσα, ἐνῶ ἡ ἀλήθεια ὡς τρόπος ὑπάρξεως (σ. 30-31) συνιστᾷ τὸ ἄθλημα τῆς πολιτικῆς ὡς «κατ' ἀλήθειαν βίου» (σ. 32-35). Κατὰ συνέπεια, ἡ δημοκρατία ἀποτελεῖ τὴν καταληκτικὴν πραγμάτωση ἐνὸς θεολογικοῦ καὶ κοσμολογικοῦ δράματος καὶ τῆς πρόσληψής του ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη κοινότητα γνωσιολογικῶς (ἀλήθεια κατὰ λόγον) καὶ ὄντολογικῶς (τρόπος ὑπάρξεως). Ἡ πραγμάτωση αὐτὴ ἐγκεντρίζεται καὶ μεταποιεῖται, ἄλλωστε, στὴ χριστιανικὴ ἐκ-κλησία, ἀλλὰ καὶ στὶς κοινότητες τοῦ μὴ κρατικοῦ Ἑλληνισμοῦ.

Σὲ αὐτὸν τὸν ἑλληνικὸν τρόπο θὰ ἀντιπαρεθεῖ ὁ δυτικὸς τρόπος πού εἰσάγει ἕνα ἄλλο παράδειγμα, ὅπου: ἡ χρησιμότητα ἔχει προτεραιότητα ἐναντι τῆς ἀλήθειας· ἡ γνωσιολογία ἐντοπίζεται στὴ διάνοια τοῦ ἀτομικοῦ ὑποκειμένου ἢ ὁποῖα μὲ μιὰ κατακτητικὴ διάθεση ἀπολιθώνει τὸ ὑπαρκτὸ σὲ ἐννοίες μὲ τὸ ὁποῖο τὸ ἐλέγχει τρόπον τινά «πρωματοποιώντας» το· καταργεῖται συναφῶς ὁ ἀποφατισμὸς ὡς μιὰ διάθεση νὰ ἀντιδιαστείλουμε σεβαστικὰ τὴν ἀλήθεια τῶν σημειομένων ἀπὸ τὰ σημαίνοντα· ἐν τέλει, ἡ κατάληξις δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ὁ ὀλοκληρωτισμὸς προερχόμενος ἀπὸ τὶς κατακτητικὰς ἀπαιτήσεις τῆς ἀτομικῆς διάνοιας, ἀκόμη κι ἂν ἡ δυτικὴ Ἱστορία δίνει τὴν ἐντύπωση μιᾶς διπολικῆς ἐναλλαγῆς αὐταρχικῶν ἀπολυταρχισμῶν καὶ εὐφραντικῶν «ἀπελευθερωτικῶν» ἐπαστάσεων.

Οἱ ἀναγνώστες τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ θὰ ἀναγνωρίσουν πιθανὸν στὰ παραπάνω

τὶς βασικὲς θεματικὲς πού διατρέχουν τὸ ἔργο του. Γιὰ τὶς ἀνάγκες ἐνὸς κριτικοῦ διαλόγου στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς βιβλιοπαρουσίασης, θὰ προτιμήσουμε περισσότερο νὰ «ξανανοῖξουμε» ὀρισμένα ἐρωτήματα στὰ ὁποῖα ἔχει δώσει σαφῆ ἀπάντηση τὸ βιβλίον ἐλπίζοντας νὰ διευρυνθεῖ ἡ σχετικὴ συζήτηση. Ἐνα ἀπὸ τὰ θέματα πού θὰ θέλαμε νὰ ξανανοῖξουμε εἶναι ἡ συνάντηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν Ἰουδαϊσμὸ στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα. Τὸ βιβλίον προσφέρει μιὰ βαθύτατη διαίσθηση (σ. 56) ὅτι ὁ ἑβραϊκὸς Νόμος δὲν πρέπει νὰ συγγέται μὲ τὸν λατινικὸ ἢ τὸν νεωτερικὸ νόμο τῆς χρείας, τῆς σύμβασης καὶ τῆς διευκόλυνσης. Ὁ ἑβραϊκὸς Νόμος εἶναι, ὅπως ἀντιθέτως, ἕνας τρόπος τοῦ ἀνήκειν σὲ μιὰ κοινότητα ἢ ὁποῖα συγκροτεῖται ἀπὸ μιὰ εἰδικὴ κλήση τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἕνας *Νόμος-τρόπος* πού ἐνδέχεται ὄχι μόνον νὰ μὴν διευκολύνει χρηστικὰ ἀλλὰ ἀκόμη καὶ νὰ δοκιμάζει τὴν πίστη τοῦ ὑποκειμένου πού συγκροτεῖται μέσα ἀπὸ αὐτόν. Μὲ τὴν χριστιανικὴ Ἐκκλησία, ὅμως, τί συμβαίνει; «Ἑλληνας καὶ Ἑβραῖοι βίωσαν τὸν ἐκχριστιανισμό τους ὡς ἐλεύθερο προσωπικὸ πέρασμα («πάσχα») ἀπὸ ἕνα κοινὸ ἄθλημα (τῆς μετοχῆς στὴν πόλιν ἢ τῆς τήρησης τοῦ Νόμου) σὲ ἕνα ἄλλο: στὸ ἐκκλησιαστικὸ ἄθλημα – πέρασμα ἄγνωστο στοὺς Βαρβάρους» (σ. 56). Ἐχομε ἐδῶ μιὰ διάκριση μεταξὺ τεσσάρων ὑποδειγμάτων: τὸ ἑλληνικὸ καὶ τὸ ἑβραϊκὸ ἐγκεντρίζονται στὸ ἐκκλησιαστικὸ, ἐνῶ τὸ «βαρβαρικὸ» ἀποτελεῖ μιὰ ἐν συνεχείᾳ ἀλλοτριώση τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ. Θὰ μπορούσε νὰ παρατηρηθεῖ ἐδῶ ὅτι ἕνα ὀρισμένο ἀφήγημα συνέχειας τοῦ ἑλληνικοῦ τρόπου τείνει νὰ υποβαθμίσει τὴ ριζικὴ πρωτοτυπία τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τρόπου, ὁ ὁποῖος προσλαμβάνει, ἀλλὰ καὶ ματαιώνει καὶ μεταμορφώνει

ὄχι μόνο τὸν ἑλληνικὸ ἀλλὰ κατ' ἐξοχὴν καὶ τὸν ἑβραϊκὸ τρόπο, ἐκ τοῦ ὁποίου κατὰγεται ἡ Ἐκκλησία. Βεβαίως, ὁ συγγραφέας θέτει στὸν τίτλο κεφαλαίου (σ. 57-60) τὸ κρίσιμο ἐρώτημα «Ὁ ἐκχριστιανισμὸς συνάρτηση πολιτισμικοῦ «παραδείγματος»;». Καὶ στὴν ἀπάντησιν ποῦ δίνει ἐπιμένει ὅτι ὁ ἐκκλησιαστικὸς τρόπος εἶναι μιὰ νέα γέννησις σὲ ἕναν ἄλλο τρόπο, αὐτὸν τοῦ νὰ εἶσαι «υἱὸς Θεοῦ» μέσα στὴν ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα (σ. 113). Ἡ ἐκκλησιαστικὴ γέννησις ὡς εἰκονισμὸς τοῦ τριαδολογικοῦ τρόπου ὑπάρξεως εἶναι, ἐπομένως, μέγεθος ἐντελῶς ἄλλης τάξεως ἀπὸ τὴν ὅποια «διδασκαλία», κατὰ τὴν ῥῆσιν τοῦ ἀποστόλου Παύλου «ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγοὺς ἔχητε ἐν Χριστῷ, ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα» (Α΄ πρὸς Κορινθίους 4,15). Μπορεῖ πάντως νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι παρὰ τὴν κατάδειξιν τῆς ἑτερότητας τοῦ τρόπου τῆς ἐκκλησιαστικῆς γεννήσεως, ὁ συγγραφέας τείνει νὰ τὴν θεματοποιήσῃ κυρίως μὲ ὄρους «αὐθυπέμβασης» καὶ «ἐγκεντρισμοῦ» (σ. 58, 185). Καὶ οἱ δύο προσφιλεῖς ὄροι τοῦ Χ. Γιανναρᾶ διακροτοῦν μιὰ μονιστικὴ αἴσθησις: Ὁ Ἕλληνας, θὰ λέγαμε, ἔχοντας ἤδη ἕναν ὀρισμένο λόγον-τρόπον μετοχῆς στὸ δυναμικὸ κοσμικὸ γίγνεσθαι ἐν συνεχείᾳ αὐθυπερβαίνει ἐκ τῶν ἔνδον τὸν φυσιοκεντρικὸ αὐτὸν τρόπον του, ἐγκεντριζόμενος δίκην «μπολιάσματος» σὲ ἕναν ἄλλον τρόπον. Ἐδῶ μπορεῖ νὰ διερωτηθεῖ κανεὶς μήπως μὲ τὴν χρῆσιν παρόμοιων ἐκφράσεων ποῦ ἔχουν κάποιες μονιστικὰς συνδηλώσεις («αὐθυπέμβασις», δηλαδὴ ὑπέμβασις ἐκ τῶν ἔνδον τοῦ ἑλληνικοῦ τρόπου, «ἐγκεντρισμὸς», δηλαδὴ διατηρεῖται μιὰ συνέχεια μεταποτισμένη σὲ ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο) ὑποβαθμίζεται ἐλαφρῶς ἡ ριζικότης τῆς

ἑτερότητας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τρόπου γιὰ χάριν ἑνὸς ἀφηγήματος συνέχειας. Ὡστόσο, θὰ μπορούσε νὰ ἀνταπαντηθεῖ σὲ αὐτὴ τὴν πιθανὴ ἔνστασις ὅτι ἡ μέριμνα τοῦ Χ. Γιανναρᾶ εἶναι βαθιὰ πατερικὴ: Νὰ ἔρθῃ ὁ ἐκκλησιαστικὸς τρόπος νὰ δώσει ἀπάντησιν στὴ μεταφυσικὴ ἀπορία τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ἡ ἐκκίνησις εἶναι φυσικὴ, ἡ δίψα εἶναι μιὰ μεταφυσικὴ ἐρμηνεία τῆς φύσεως ποῦ νὰ διασώζει τὴν τελευταία, ὁ τρόπος ὅμως τῆς Ἐκκλησίας ὡς ὑπαρκτικὴ ἀπάντησις στὴ μεταφυσικὴ δίψα εἶναι ἄκτιστος καὶ «ὑπὲρ τὴν φύσιν». Ἡ «αὐθυπέμβασις» καὶ ὁ «ἐγκεντρισμὸς» συναντοῦν ἐν τέλει στὴ σκέψιν τοῦ Χ. Γιανναρᾶ τὸ πατερικὸ θέμα τῆς «μεταποιήσεως»: «Στὴ σκηνὴ τῆς Ἱστορίας συνεχίζεται, μὲ ὁποιοδήποτε «παραδειγμα» κυρίαρχο, ἡ τραγωδικὴ περιπέτεια τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου: Νὰ μεταποιηθεῖ ἡ φύσις σὲ σχέση, ἡ ἀναγκαιότητα σὲ ἐλευθερία, νὰ «πατηθῇ ὁ θάνατος θανάτω», δηλαδὴ νὰ νικηθεῖ ὁ θάνατος μὲ τὴν «κένωσις», τὴν παραίτησιν ἀπὸ κάθε ιδιοτέλεια, τὸν ὀλόκληρο ἔρωτα» (σ. 209, βλ. καὶ σ. 79). Ὁ συγγραφέας, ἐπομένως, διακροτεῖ ἕνα πατερικὸ ἐγχείρημα, ἡ θεολογία περὶ τοῦ «ὑπὲρ τὴν φύσιν» ἀκτίστου νὰ ἀποτελεῖ ταυτοχρόνως καὶ ἀπάντησιν μετα-φυσικὴν ποῦ νὰ ἐρμηνεύει τὸ φυσικόν.

Ἡ ἀπάντησις τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ στὸ ζήτημα τῆς συνέχειας εἶναι σαφέστατη: Μεταξὺ ἑλληνικοῦ καὶ ἐκκλησιαστικοῦ τρόπου ὑπάρχει (στὴ νέα ἑλληνορωμαϊκὴ σύνθεσις ποῦ ἀποκαλοῦμε ψευδεπιγράφων «Βυζάντιο») *συνέχεια στὴ γνωσιολογία*, ἀλλὰ *ριζικὴ διαφορὰ στὴν ὄντολογία* (σ. 76). Ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία εἰσάγει μιὰ καινούργια ριζικὴ ἐλευθερία ἀπὸ τίς φυσικὰς προδιαγραφὰς τοῦ κτιστοῦ, ἔτσι ὅπως ἐπικεντρώνει στὴν ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ Πα-

τρός να υπάρχει επειδή «θέλει» να υπάρχει αγαπητικά γεννώντας τον Υιό και έκπορεύοντας το Πνεῦμα, καλώντας ἐν συνεχείᾳ καὶ τὸ κτιστὸ νὰ μετάσχει ἐν Χριστῷ στὸν θεῖο τρόπο υπάρξεως. Ὡστόσο, ἐπιμένει ὁ Χ. Γιανναρᾶς, ἡ γνωσιολογία ἑλληνισμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ εἶναι κοινή, εἶναι ὁ ἀποφρατισμός, εἶναι ἡ ἐμπειρική μετοχή καὶ κοινωνική ἐπαλήθευση. Καὶ μάλιστα, ὁ πολιτισμὸς θεωρεῖται ὡς προκαλούμενος περισσότερο ἀπὸ τὴ γνωσιολογία, λιγότερο ἀπὸ τὴν ὄντολογία. Ἀρχαῖος Ἑλληνισμὸς καὶ χριστιανικὴ ἑλληνορωμαϊκὴ σύνθεση στὸ «Βυζάντιο» μοιράζονται τὸν ἴδιο πολιτισμὸ, ἐπειδὴ μοιράζονται τὴν ἴδια γνωσιολογία, λ.χ. τῆς *κατ' ἀλήθειαν* συγκροτήσεως τοῦ ὑπαρκτοῦ στὴ δημοκρατικὴ πόλιν, ἢ στὴν ἐκκλησιαστικὴ ἐνορία καὶ ἐπισκοπή, (ἢ ἀργότερα καὶ στὴν κοινότητα τῆς Τουρκοκρατίας). Ἡ χριστιανικὴ ὄντολογία μπορεῖ νὰ προσφέρει ἀπελευθέρωση καὶ σωτηρία, δὲν προσδίδει ὅμως ἕνα ἐντελῶς καινὸ πολιτισμικὸ παράδειγμα, ἀπὸ τὴ στιγμή πού οικοδομεῖ πάνω στὴν ἴδια ἑλληνικὴ γνωσιολογία. Πρόκειται γιὰ ἕνα πολὺ ιδιαίτερο καὶ πρωτότυπο ἀφήγημα τοῦ Χρήστου Γιανναρᾶ, τὸ ὁποῖο μᾶλλον ἐντάσσεται σὲ ἀφηγήματα συνέχειας, τὸ ὁποῖο ἐγείρει κάποια θεωρητικὰ προβλήματα, ὅπως, ἐνδεικτικῶς, ἂν εἶναι ἐν γένει δυνατόν νὰ ἀλλάξει ἡ ὄντολογία χωρὶς νὰ ἀλλάξει καὶ ἡ γνωσιολογία, ἢ ἂν προκαλοῦνται προβλήματα ἀπὸ μιὰ παρόμοια ἔμμεση ὑπόταξη τῆς ὄντολογίας στὴ γνωσιολογία ἐν ὀνόματι ἐνδεχομένου τοῦ πολιτισμοῦ (:), καὶ τὸ ὁποῖο θὰ ἦταν εὐχῆς ἔργο νὰ συζητηθεῖ ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τοὺς μελετητὲς καὶ συνεχιστὲς τῆς σκέψεως τοῦ Χ. Γιανναρᾶ γιὰ τὴ δυναμικὴ τὴν ὁποία κομίζει ἀπὸ κοινῶ ὅμως μὲ παράπλευρες συνέπειες πού θὰ ἄξιζε νὰ κουβεντιαστοῦν.

Μετὰ τὴ συνάντηση τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν Ἰουδαϊσμὸ καὶ τὸν ἐγκεντρισμὸ ἀμφοτέρων στὴν Ἐκκλησία, ἕνα τρίτο καίριο σημεῖο πού ἀξίζει προσοχῆς εἶναι ἡ κρίση πού ὀδήγησε στὴν ἀνάδυση τοῦ δυτικοῦ τρόπου. Πρόκειται γιὰ μιὰ κρίση στὸν κόσμον τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς οἰκουμένης, ἡ ὁποία συνδύαστηκε μὲ τὴν εἰσβολὴ τῶν «βαρβαρικῶν» φύλων καὶ τὴν ἐγκατάστασή τους σὲ χώρους ἐντὸς τῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ στὸ ἔργο τοῦ Χ. Γιανναρᾶ ἀποδίδεται κυρίως ὡς μιὰ ἔξωθεν εἰσβολὴ «βαρβαρικῶν» σὲ περιοχὲς τῆς αὐτοκρατορίας πού εἶχαν μικρότερη ἐπαφή μὲ τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα καὶ κατ' ἐπέκταση μὲ τὸν κοινὸ ἐκχριστιανισμένο ἑλληνορωμαϊκὸ «κόσμο», τὸ ὁποῖο εἶχε ὡς συνέπεια ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῶν φύλων αὐτῶν νὰ μὴν περάσει μέσα ἀπὸ μιὰ ἐμπέδωση ἐνὸς ὁλόκληρου *τρόπου-κόσμου*, ἀλλὰ νὰ μείνει ἕνα ἔξωτερικὸ ἐπίχρισμα ὑπὸ τὸ ὁποῖο παρέμειναν ἀνέπαφα τὰ «βαρβαρικά» χαρακτηριστικά. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἑλληνορωμαϊκὴ σύνθεση ὑπέστη ἔτσι μιὰ ἀλλοτρίωση, ἡ ὁποία λαμβάνει στὸ ἔργο τοῦ Χ. Γιανναρᾶ τὸ ὄνομα «θρησκευτικοποίηση».

Νὰ ἐπισημάνουμε ἐδῶ ὀρισμένες προϋποθέσεις αὐτῆς τῆς θεώρησης: Φαίνεται νὰ ἐννοεῖται ὡς φυσικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀτομικότητα, ἐνῶ ὡς λογικὸ ἄθλημα καὶ κατάκτηση ἡ σχέση. Στὸ ἴδιωμα τοῦ Χ. Γιανναρᾶ (ἐμπνεόμενο βεβαίως ἀπὸ χιλιετίες ἑλληνικῆς γραμματείας) φαίνεται ὡς φύση νὰ ἐννοεῖται τὸ ἄμεσο πρωταρχικὸ δεδομένο τὸ ὁποῖο συνδέεται μὲ τὸ ἔνστικτο καὶ τὸν ἀτομισμὸ, ἐνῶ ὁ λόγος, μᾶλλον διακρινόμενος ἀπὸ τὴ φύση στὴν ἀμεσότητά της, ὀδηγεῖ τὴν τελευταία σὲ ἕνα ἐκστατικὰ αὐθυπερβατικὸ ἄθλημα ἀλήθευσης. Ἡ σκέψη τοῦ Χ. Γιανναρᾶ δὲν εἶναι ἀντιφυσική (παρ' ὅλο πού τοῦ ἔχει καταλογιστεῖ

αὐτὸ κατὰ καιροὺς ἀπὸ ἐπικριτῆς του), εἶναι μᾶλλον «μεταφυσική», δηλαδή ἐκδέχεται τὴ φύση ὑπὸ δύο σκοπιῆς: εἴτε ὡς μιὰ ἀντίσταση σὲ μιὰ φορὰ ἀυθυπέρβασης ἐκ τῶν ἔνδον, εἴτε ὡς φύση-οὐσία συναγόμενη a posteriori ὡς ἕνας κοινὸς τρόπος πὺν ἔχει προκύψει μετὰ τὶς προσωπικῆς ἐκστατικῆς ἀυθυπερβάσεις (λ.χ. ἡ ἀνθρωπότητα ὡς ἕνας κοινὸς τρόπος ἰδιωμάτων πὺν μοιράζονται ἐν τέλει ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, παρ' ὅλο πὺν τὸ κάθε ἀνθρώπινο πρόσωπο τὰ ἐκφέρει ἐκστατικῶς μὲ διαφορετικὸν τρόπο). Κατ' αὐτὴν τὴ λογικὴ, ἀν λάβουμε τὴ φύση, ἰδίως στὴν πρώτη τῆς κατανόηση, τότε αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν ἀτομικότητα μὲ τὴν ἔννοια ὅτι πρόκειται γιὰ κάτι ἄμεσα δεδομένο πὺν ἀντιστέκεται σὲ ἕνα ἄθλημα λογοποίησης τῆς φύσης, τὸ ὁποῖο ἔχει μιὰ ἀυθυπερβατικὴ –δηλαδή ὑπερβατικὴ ἐκ τῶν ἔνδον– δυναμικὴ.

Ἐπιμένουμε σὲ αὐτῆς τὶς διευκρινήσεις, διότι ἔχουν σημασία γιὰ τὸ πὺς ἀντιλαμβανόμεστε τὴν ἀνάδυση τῆς ἀτομικότητας. Γιὰ τὸν Χ. Γιανναρᾶ ὑπάρχει ἕνα στοιχεῖο τῆς ἀτομικότητας, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι καινούργιο καὶ πρωτότυπο, ἀλλὰ εἶναι φυσικό, πρωταρχικό, θὰ λέγαμε πρωτόγονο ἢ «βαρβαρικό». Αὐτὸ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἡ φύση συνδέεται μὲ τὴν ἀμεσότητα τοῦ ἐνστικτοῦ καὶ μὲ ἕναν συναφῆ ἀτομισμό, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν ἀντιστάσεις σὲ μιὰ κλήση γιὰ λογοποίησίν τους, ὅπως συμβαίνει στὸ ἑλληνικὸ ὑπόδειγμα. Μὲ αὐτὸν τὸν ἐνστικτώδη ἀτομισμό συνδέεται καὶ ἡ φυσικὴ θρησκευτικὴ ἀυθυπερβατικὴ. Αὐτῆς οἱ προϋποθέσεις συντείνουν στὸ ὅτι ἡ σταδιακὴ ἀνάδυση τοῦ ἀτόμου στὸν δυτικὸν Μεσαίωνα θεωρεῖται ὅτι κατ' ἀρχὴν δὲν εἶναι κάτι καινούργιο. Εἶναι τὸ δεδομένο, τὸ φυσικό, τὸ πρωτόγονο, τὸ «βαρβαρικό». Ἄν κάτι εἶναι καινούργιο, αὐτὸ εἶναι, θὰ λέγαμε,

μιὰ πείσμων ἐμμονὴ τῆς Δύσης σὲ μιὰ τεχνικὴ ἀπολυτοποίηση τῆς προτεραιότητας τοῦ ἀτόμου ὡς κύριας καὶ μόνῆς ἀξίας, γεγονός πὺν διαφοροποιεῖ τὴ Δύση ἀπὸ ἄλλους παραδοσιακοὺς πολιτισμούς, μὲ τὸς ὁποῖους πάντως μοιράζεται, ὅπως καὶ μὲ τὸν ἑλληνορωμαϊκὸν πολιτισμό, τὴν κοινὴ ἀνθρώπινη συνθήκη ὅτι «προηγείται» τοῦ πολιτισμοῦ (ὄχι ἀπαραιτήτως χρονικὰ, ἀλλὰ ὡς ὑπαρκτικὴ συνθήκη) ἕνας ἄμεσος φυσικὸς ἀτομισμός. Ἡ δυτικὴ καινοτομία κατὰ συνέπεια θεωρεῖται κατ' ἀρχὴν ὡς ἕνας πάλιν-βαρβαρισμός, δηλαδή ὡς μιὰ παλινδρόμηση τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ ἐπιτεύγματος σὲ μιὰ κατάσταση πρωτόγονης φυσικῆς ἀμεσότητας τοῦ ἐνστικτοῦ καὶ τῆς συναφοῦς ἐνστικτώδους φυσικῆς θρησκευτικότητας. Ὡς ἐδῶ δὲν ἔχουμε μιὰ «καινοτομία» κυρίως εἰπεῖν στὴ μεσαιωνικὴ Δύση, ἀλλὰ μιὰ ἔκπτωση, ἐκφυλισμὸ, ἀλλοτρίωση καὶ πολιτισμικὴ παλινδρόμηση. Ὁ ὅρος «βαρβαρικὴ Δύση» τοῦ μεσαιωνολόγου J.M. Wallace-Hadrill (βλ. *The Barbarian West- The Early Middle Ages a.d. 400-1000*, ἐκδ. Harper and Row, New York 1962) λαμβάνει ἀπὸ τὸν Χ. Γιανναρᾶ μιὰ οἰονεὶ μεταφυσικὴ νοσηματοδότηση, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι «βαρβαρικός» εἶναι ἕνας πολιτισμὸς πὺν ἐμμένει στὸ φυσικὸ δεδομένο ὡς μιὰ ἀντίσταση στὸ ἄθλημα τῆς ἀυθυπέρβασης. Κατὰ δεύτερον, ὅμως, εἶναι ἀκριβῶς μιὰ ὀρισμένη ἐπίμονη ἐμμονὴ τῆς Δύσης στὴν ἀπολυτότητα τῆς προτεραιότητας τοῦ φυσικοῦ ἀτόμου πὺν τῆς προσδίδει μιὰ δυναμικὴ, πὺν δὲν τὴν ἔχει κανένας ἄλλος παραδοσιακὸς πολιτισμὸς. Κατὰ μιὰ ἔννοια, θὰ λέγαμε παραδοξολογώντας, ἡ ἐμμονὴ στὴ φύση δὲν εἶναι φυσικὴ, ἡ ἐμμονὴ στὸ νὰ εἶσαι μόνον φύση εἶναι κάτι τὸ τεχνικὸ ἢ καὶ «παρὰ φύσιν» (μὲ τὴν πατερικὴν σημασία

τοῦ τελευταίου ὄρου στοῦ πλαίσιο μιᾶς «δρομικῆς» μεταφυσικῆς τῆς αὐθυπέρβασης, ὅπου τό «κατὰ φύσιν» ἢ θὰ ἀναληφθεῖ στοῦ «ὑπὲρ φύσιν» τῆς χάριτος ἢ θὰ ἐκπέσει μοιραῖα στοῦ «παρὰ φύσιν»). Γιὰ νὰ γίνουμε πιὸ συγκεκριμένοι, ἡ ἀξίωση νὰ ὑποταγεῖ τὸ σύνολο ὑπαρκτὸ στὴν ἀτομικὴ *rationem* ἑνὸς φυσικοῦ ὑποκειμένου, ἥτοι στὴ *διάνοιαν* ποὺ δὲν εἶναι ὁ κοινωνούμενος καὶ ἐνεργούμενος ἑλληνικὸς λόγος, εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ ἓνα ἄμεσο φυσικὸ ἐνστικτώδες δεδομένο, εἶναι ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς ἐνστικτώδους φυσικότητας καὶ ἡ ἀξίωση παντοδυναμίας τῆς μὲ τρόπο ποὺ νὰ δημιουργεῖται στὴν ἀνθρωπότητα ἓνα ἐντελῶς καινούργιο πολιτισμικὸ παράδειγμα. Ἐνα καινούργιο πολιτισμικὸ ὑπόδειγμα, ποὺ, θὰ λέγαμε, ἡ καινούργησή του ἐγκτεῖται παραδόξως ἀκριβῶς στοῦ ὅτι ἀπολυτοποιεῖ κατὰ τρόπο πρωτόγνωρο τό «παλιό», τὸν «παλαιὸν ἄνθρωπον», κατὰ τὴν παύλειο ἔκφραση (*Ρωμ.* 6,6), τοῦ φυσικοῦ ἐνστικτοῦ. Κατὰ παρόμοιο τρόπο, ἡ ὑποταγὴ τῆς ἀλήθειας στὴ χρησιμότητα, συνάδει μὲν μὲ μιὰ «αὐθόρμητη» κίνηση ἑνὸς πρωτόγονου ψυχισμοῦ, ὅταν ὁμοῦ ἀπολυτοποιεῖται μὲ τόσο ρηξικέλευθο τρόπο, ὅπως ἀπὸ τὸν δυτικὸ πολιτισμὸ, τότε οδηγούμαστε σὲ ἓνα νέο «τεχνητό» ἀνθρωπολογικὸ ὑπόδειγμα, ποὺ ἡ ἀποτελεσματικότητά του ἐκτινάσσεται λόγῳ ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς τεχνητῆς ἀπολυτοποίησης. Παρομοίως, μὲ τὴν ἔκλειψη τοῦ ἀποφατισμοῦ ἀπὸ ἓναν πολιτισμὸ ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ κατακτήσει πλασματικὲς θετικιστικὲς βεβαιότητες καὶ κατ' ἐπέκταση ἓναν «κόσμο» ποὺ πλάθεται ἀπὸ τὴν *rationem* ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ χειραγωγηθεῖ ἐξουσιαστικὰ ἀπὸ παρόμοιες διανοητικὲς ἐξασφαλίσεις κ.ο.κ.

Θὰ θέλαμε γιὰ χάρις κριτικοῦ διαλόγου νὰ παρατηρήσουμε ὅτι οἱ προϋποθέσεις

αὐτῆς τῆς γιανναρικῆς σκέψης δὲν εἶναι ὀπωσδήποτε αὐτονόητες. Λ.χ. δὲν εἶναι αὐτονόητη ἡ σύνδεση τοῦ ἀτόμου μὲ τὴ φύση καί, κατ' ἀντιδιαστολή, τῆς σχέσης μὲ τὸν λόγο καὶ τὸν πολιτισμὸ. Θὰ μπορούσε νὰ ἀντιταχθεῖ ὅτι μπορεῖ νὰ ἔχουμε σχέσεις ποὺ εἶναι φυσικὲς, ἐνστικτώδεις, μηχανικὲς καὶ ἄρα δὲν θὰ ἦταν σκοπικὸ νὰ ἀναζητήσουμε εἰδικὰ στὴ «σχέσιν» τὸ ἰδιαζόντως ἀνθρώπινον καὶ ἰδιαζόντως «λογικόν» (μὲ τὴν ἀρχικὴ ἑλληνικὴ σημασία). Ἡ, κατὰ μιὰ πιὸ φιλοσοφικῶς ἀφρημένη θεώρηση, ὅτι τὸ φυσικὸ δεδομένο μπορεῖ νὰ εἶναι μᾶλλον ἡ σχέση παρὰ τὸ ἄτομο. Καὶ ἀντιστρόφως, θὰ μπορούσε ἐπίσης νὰ ἀντιταχθεῖ ὅτι ὑπάρχουν μορφὲς ἀτομικότητας, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν μιὰ καινούργησιν τῆς φύσης, ὅχι μόνον ἐπειδὴ τολμοῦν νὰ ἀπολυτοποιήσουν ἓνα φυσικὸ δεδομένο, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ εἶναι ἐγγενῶς «ἀντιδιασθητικὲς» (*counter-intuitive*), ἀντίθετες πρὸς τὸ φυσικὸ αὐτονόητο δεδομένο, καὶ ἄρα κατὰ μιὰ ἔννοια ἐπιτεύγματα πρωτότυπου πολιτισμοῦ.

Ἐνα συναφὲς πρόβλημα εἶναι τὸ πῶς θὰ θεωρήσουμε τὴ θρησκεία, κὶ ἐννοοῦμε ἐδῶ τὴ λεγόμενη «φυσικὴ θρησκεία». Ἀπὸ τὴ μιὰ θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ, ὅπως ἀπὸ τὸν Χ. Γιανναρᾶ, ὡς μιὰ ἐνστικτώδης ἔκφραση τοῦ πρωτόγονου ἀτόμου ἢ ἀκόμη καὶ τοῦ ἐγωιστικοῦ ἀτόμου. Ἀπὸ μιὰ ἄλλη ὀπτική, θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς κάτι τὸ ἰδιαζόντως ἀνθρώπινον, -ἂν ἐπιμείνουμε σὲ μιὰ θεώρηση ὅτι δὲν βρίσκουμε θρησκευτικότητα στὰ ζῶα-, ποὺ εἶναι βεβαίως μιὰ ἀποτυχημένη τάση γιὰ ἐκκλησιοποίηση, ἀλλὰ παραμένει ἀκριβῶς μιὰ ἰδιαίτερα ἀνθρώπινη τάση γιὰ ἀναζήτηση τοῦ Θεοῦ. Μεταξὺ τῶν δύο ὀπτικῶν δὲν ὑπάρχει ὀπωσδήποτε ἀντίφαση, εἶναι ὁμοῦ δύο διαφορετικὲς ὀπτικὲς γωνίες, βάσει τῶν



όποιον ή θρησκεία θά μπορούσε νά θεωρηθεΐ είτε ως κάτι τὸ πρωτόγονο καὶ φυσικῶς δεδομένο στὸν ἄνθρωπο, ἢ, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ως κάτι δεδομένο στὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ ως μιὰ διαφορὰ τοῦ ἀπὸ τὰ ζῶα.

Ἐρωτήματα ὅπως τὰ παραπάνω ἔχουν ἀπασχολήσει τὴν ἱστορία τῆς σκέψης, ἔχουν ὀδηγήσει σὲ διαφορετικὲς ἀπαντήσεις, πὸν δὲν μπορούν νά ἐκτεθοῦν ἐδῶ καὶ κατ' ἐλπίδα θά συνεχίσουν νά τὴν ἀπασχολοῦν καὶ στὸ μέλλον. Αὐτὸ στὸ ὁποῖο θά ἐπιμείνομε γιὰ τὶς ἀνάγκες τῆς ἐδῶ παρουσίας εἶναι ὅτι οἱ πολὺ συγκεκριμένες ἀπαντήσεις πὸν δίνει ὁ Χ. Γιανναρᾶς σὲ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα (σύνδεση τοῦ ἀτόμου μὲ τὴ φύση καὶ κατ' ἀντιδιαστολή τῆς σχέσης μὲ τὸ κατὰ λόγον ἄθλημα, θεώρηση τῆς ἀτομικότητας καὶ τῆς θρησκευτικότητας ὡς προσιδιαζουσῶν σὲ ἀνθρωπολογία φυσικοῦ «πρωτόγονου» ἢ «βάρβαρου») ἐνῶ δὲν εἶναι οἱ μόνες δυνατὲς ἀπαντήσεις, ὀδηγοῦν σὲ μιὰ πολὺ ὀρισμένη ἀξιολόγηση τῆς πολιτισμικῆς ἐξέλιξης στὴ Δύση. Αὐτὴ ἢ θεώρηση μπορεῖ είτε νά παραβλέπει, είτε νά φορτίζει μὲ ὀρισμένο τρόπο ὀρισμένα καινοφανῆ φαινόμενα τοῦ δυτικοῦ τρόπου. Θά φέρομε ὀρισμένα παραδείγματα. Γίνεται πολὺς λόγος ἀπὸ ἀνθρωπολόγους ὅτι εἶναι κυρίως στὸν δυτικὸ Μεσαίωνα πὸν ἔχουμε φαινόμενα, καθὼς τὴν ἐσωτερικὴ ἀνάγνωση πὸν δὲν γίνεται ἐκφώνως, ὅπως στὸν ἀρχαῖο κόσμο. Ἡ γιὰ τὴν πρώτη ἀνάδυση τῆς αὐτοβιογραφίας, ὅπου παίζουν κομβικὸ ρόλο οἱ «Ἐξομολογήσεις» τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου Ἰππῶνος, χωρὶς νά ὑποτιμοῦμε καὶ κάποιες ἀπόπειρες διαφορετικοῦ τύπου στὴν Ἀνατολή (λ.χ. αὐτοβιογραφικὰ ποιήματα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, αὐτοβιογραφικὰ στοιχεῖα στὸ ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ, ἢ ἤδη στὴ ρωμαϊκὴ ἐποχὴ τὰ «Εἰς Ἐαυτὸν» τοῦ

Μάρκου Αὐρηλίου). Παρόμοια φαινόμενα μαρτυροῦν μιὰ καινούργια ἐσωτερικότητα καὶ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἑαυτὸ του. Μιὰ θεώρησή τους ἀπλῶς ὡς προεκτάσεων τῆς νέας δυναμικῆς πὸν φέρνει ἢ ἀπολυτοποίηση τοῦ φυσικοῦ τρόπου ἀπὸ τὸ δυτικὸ ὑπόδειγμα ἴσως ἀδικεῖ τὸ ριζικὰ καινούργιο πὸν φέρνουν παρόμοιες δυτικὲς ἐξελίξεις στὴν ἀνθρωπολογία. Ὁ Χ. Γιανναρᾶς δὲν ἀρνεῖται βεβαίως ὅτι ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς ἔχει προσφέρει παρόμοιες καινούργιες στὴν ἀνθρώπινη Ἱστορία. Τὶς ἐκλαμβάνει, ὅμως, κυρίως ὡς ἐκζητήσεις ἐντυπωσιασμοῦ ἢ ὡς μάταιες καλλιέργειες ἐνδοστροφείας, οἱ ὁποῖες παρὰ τὴν ὅποια ἐφευρετικότητα ἢ ἐσωτερικὴ πολυπλοκότητά τους, ὄντολογικῶς δὲν παύουν νά εἶναι ἐρειδόμενες στὸ ἄτομο ὡς ἓνα βασικὰ φυσικὸ δεδομένο στὸ ὁποῖο ἐγκλείεται ὁ ἄνθρωπος ἀνθιστάμενος στὴ λογικὴ ἀναφορικότητα τῆς κλήσης γιὰ ἐκστατικὴ αὐθυπέμβαση. Πρόκειται, βεβαίως, γιὰ μιὰ πολὺ βαθιὰ διάγνωση τοῦ Χ. Γιανναρᾶ ὡς ἐνὸς καιρίου ὄντολόγου πολιτισμῶν, ἢ ὁποῖα ὅμως μπορεῖ νά ἐγείρει ἔντονες ἀντιδράσεις ἀπὸ ὄσους δὲν θά μπορέσουν νά πειστοῦν ὅτι ὅλο τὸ βάθος τῆς δυτικῆς ἐσωτερικότητας, –πὸν φτάνει λ.χ. ὡς τὸν νεωτερικὸ Ρομαντισμὸ ἢ ἀκόμη καὶ τὴ μοντερνιστικὴ ψυχανάλυση–, μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ ἀναγωγιστικὰ ἀπὸ μιὰ παρόμοια μετα-φυσικὴ ἐρμηνεία τοῦ φυσικοῦ.

Μιὰ διαφορετικὴ, ἀλλὰ καὶ συγγενὴς διάσταση εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο μπορεῖ νά θεματοποιηθεῖ τὸ τραῦμα ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπώλεια ὄχι μόνο στὴ Δύση, ἀλλὰ καὶ σὲ αὐτὴν τὴν Ἀνατολή. Γιατὶ μπορεῖ νά διατυπωθεῖ καὶ ἡ ἐρμηνεία ὅτι ἡ στροφὴ στὴν ἐσωτερικότητα ἦταν ὄχι μόνο μιὰ παλινδρομὴση λόγῳ τῶν βαρβαρικῶν ἐπελάσεων, ἀλλὰ ἀκριβῶς μιὰ στροφὴ στὸν ἐσωτε-

ρικό κόσμο ακριβώς ως αντίδραση στις καταστροφές των βαρβαρικών επελάσεων. Μὲ αὐτὴν τὴν ἔννοια ὁ Αὐγουστίνος γίνεται ὁ γενάρχης τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ, ὄχι μόνο ἐπειδὴ ἀξιοποιήθηκε ἀπὸ τοὺς πολὺ μεταγενέστερους Φράγκους στὸ ἐγχείρημά τους νὰ διαφοροποιηθοῦν, ἀλλὰ ἐπίσης ἐπειδὴ ἔδειξε ἕναν ὀρισμένο τρόπο ἀντίδρασης ἀπέναντι στὸ ἱστορικό τραῦμα ποὺ προκάλεσαν οἱ καταστροφές των «Μέσων Χρόνων». Ἔχει διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη (πρβλ. Jean-Miguel GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, ἔκδ. Beauchesne, Paris 1976) ὅτι δύο αἰῶνες μετὰ βρίσκουμε κάτι ἀντίστοιχο (ἀλλὰ καὶ διαφορετικό) καὶ στὴν Ἀνατολή στὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἦτοι σὲ μιὰ ἐποχή, ὅπου ἡ μεσογειακὴ οἰκουμένη καταρρέει ὀριστικά ὑπὸ τὴν πίεση τῶν ἰσλαμικῶν κατακτήσεων ποὺ κατακερματίζουν τὴν ἐνότητα τῆς Μεσογείου, ὁ ἅγιος Μάξιμος Ὁμολογητὴς προσπαθεῖ νὰ ἀνασυνθέσει μιὰ ἐνότητα τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς οἰκουμένης στὸ πνευματικό ἐπίπεδο. Στὸν Μάξιμο Ὁμολογητὴ ἡ θεματοποίηση τοῦ τραύματος γίνεται μέσα ἀπὸ μιὰ διαλεκτικὴ λόγου καὶ τρόπου, ὅπου ὁ μὲν λόγος σημαίνει τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ ὄντα, ὁ δὲ τρόπος σημαίνει τὴν ἱστορικὴ του πραγμάτωση, ὅπου ὅμως ὑπάρχει ἡ ἐνδεχομενικὴ δυνατὸτητα ἀνάδυσσης τοῦ κακοῦ. Ὁ ἅγιος Μάξιμος μιλάει γιὰ τὴ γνώμη, τὸ «γνωμικὸν θέλημα», ποὺ θὰ μπορούσε νὰ σημάνει καὶ ἕναν «πτωτικό» τρόπο ὑποκειμενοποίησης, θεματοποιώντας το ἀκριβῶς ὡς «τρόπον», γιὰ τὴν ἀκρίβεια ὡς ἕναν τρόπον χάσματος ἐντὸς τῆς φύσης. Ἐνῶ, λοιπόν, στὴ μετα-αὐγουστίνεια Δύση, ὁ ἀτομικὸς τρόπος πῆρε μιὰ ὅλως ἰδιάζουσα δυναμικὴ γιγαντούμενος μέσα ἀπὸ τὴ διττὴ ἐκτίναξη τῆς νοησιαρ-

χίας καὶ τῆς βουλησιαρχίας, στὴν Ἀνατολή, στὴ σκέψη αἴφνης ἐνὸς Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, θεματοποιήθηκε τὸ ρήγμα ὡς τρόπος (τρόπος χάσματος ἐντὸς τῆς φύσεως, «τρόπος παρυστάσεως» δηλαδὴ παρυσιατικῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ, τρόπος τραγωδίας, ἀλλὰ καὶ «ὑπὲρ τὴν φύσιν» σωτηρίας) σὲ διαλεκτικὴ σχέση μὲ τὸν λόγο, καλούμενος ἐν τέλει νὰ συνυπάρξει μαζί του ἐντὸς μιᾶς κοσμικῆς ὀλοκλήρωσης. (Ἐν τέλει εἶναι, στὸ θεολογικὸ ὄραμα τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, ὁ Χριστὸς ποὺ ὡς Λόγος τῶν λόγων καὶ ταυτόχρονα ὡς υἱὸς τρόπος, ποὺ ἐπιτυγχάνει τὴ σωτηρία τῆς λογικότητας μέσα ἀπὸ μιὰ «ὑπὲρ τὴν φύσιν» τροποποίηση τοῦ κτιστοῦ στὴν υἱικὴ σχέση μὲ τὸν Πατέρα). Θὰ λέγαμε, λοιπόν, ὅτι εἶχαμε καὶ στὴν Ἀνατολή παρόμοιες προκλήσεις λόγῳ τοῦ σπασίματος τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς οἰκουμένης, καταλήγοντας, ὅμως, ἐν τέλει σὲ μιὰ ἀκεραΐωση ἐντὸς μιᾶς κοσμικῆς ὀλοκληρίας, ὅπου ἡ δυναμικὴ τοῦ λόγου καὶ τὸ χάσμα τοῦ τρόπου συμφιλιώνονται. Ἐν κατακλείδι, θὰ εἶχε ἐνδιαφέρον νὰ δοῦμε τὸν ἀνατολικὸ τρόπο ὄχι μόνο ὡς μιὰ ἀρραγῆ κοινότητα ἀλλὰ καὶ ὡς μιὰ κοινότητα ποὺ γνώρισε τὰ δικά της ραγίσματα καὶ σπασίματα, στὰ ὁποῖα, ὅμως, ἀντέδρασε μὲ διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ ὅ,τι ἡ μετα-αὐγουστίνεια Δύση. (Ἄς μᾶς ἐπιτραπεῖ ἐδῶ μιὰ παρέκβαση: Ὅταν στρεφόμαστε στὶς κοινότητες τῆς Τουρκοκρατίας, καὶ δικαίως, ὡς πηγὴ ἔμπνευσης, θὰ εἶχε ἐνδιαφέρον νὰ ἐξετάσουμε ὄχι μόνο τὴν κοινότητα ποὺ διασώζει τὴν ἑλληνικὴ ὄντολογία, ἀλλὰ καὶ τὰ μεταίχμιακά ὑποκείμενα ποὺ ἦταν καὶ ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῆς κοινότητας, ὅπως τοὺς κλέφτες, τοὺς ἀρματολούς, ἢ ἀκόμη καὶ τοὺς ἴδιους τοὺς προεστοὺς ἢ καὶ τοὺς ἐπισκόπους στὴ διττὴ τους ὑπόσταση ὡς ἡγέτες

τών κοινοτήτων αλλά και ως «λόγους διδόντας» στην όθωμανική εξουσία. Με άλλα λόγια, θά είχε μεγάλο ενδιαφέρον να διαβαστεί ή όντολογική πολιτισμική θεώρηση του Χ. Γιανναρά μαζί με την ιστοριογραφηση της άμφισημίας των κοινοτικών μικροκόσμων από τον Κωστή Παπαγιώργη, καθώς επίσης και με τις αναλύσεις του Ήλία Παπαγιαννόπουλου για τους ιδρυτικούς Νεοέλληνες λογοτέχνες που θεματοποιούν την απώλεια της κοινότητας).

Αναφερόμαστε στη μαξιμιανή σκέψη κυρίως για να σημειώσουμε την πρωτοτυπία με την οποία ο Χρήστος Γιανναράς επαναδιαπραγματεύεται μαξιμιανὰ και άρεοπαγιτικά θέματα στη συνάφεια μιὰς άλλης εποχής: Σε μιὰ σύγχρονη εποχή που έχει τὰ δικὰ της τραύματα, περιγραφόμενα αναλυτικά και γλαφυρά πρὸς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου, ὅπως ἡ Μικρασιατική καταστροφή, ἀλλὰ καὶ ἡ τραγική ἔκπτωση τῆς ἀλλοτριώσεως καὶ τῆς ἀφασίας· σὲ μιὰ εποχή που εἶναι ταυτόχρονα καὶ κληρονόμος τοῦ ὑπαρξισμού, ὁ ὁποῖος ἀναδύθηκε μέσα ἀπὸ τὰ χαλάσματα τῶν ιδεωδῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ κατὰ τοὺς δύο Παγκοσμίους πολέμους. Θὰ λέγαμε ὅτι διαβάζοντας τὸν Μάξιμο μέσα ἀπὸ τὴ συνέχεια τῆς ἐλληνικῆς σκέψεως που φτάνει ὡς τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ «κοινοῦ λόγου-τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως», καὶ αὐτὸ μέσα σὲ μιὰ συνάφεια μεταχαιντεγγερινή, ἡ ἰδιαιτέρη ἀπάντηση που δίνει ὁ Χρήστος Γιανναράς εἶναι μιὰ συναίρεση λόγου καὶ τρόπου σὲ ἕναν ἐνιαῖο λόγο - τρόπο (ἐμφανίζεται συχνὰ με ἐνωτικὸ σὸ ἐργο του). Τὸ γεγονός αὐτὸ ἔχει μιὰ ἀντιουσιακρατικὴ αἰχμή, καθὼς ὑπαινίσσεται ὅτι ἡ λογικὴ οὐσία εἶναι ἤδη τρόπος, ἤτοι δὲν ὑπάρχει οὐσία που νὰ μὴν εἶναι ἐνεργούμενη τροπικῶς. Ταυτοχρόνως, ὁμως,

οἰονεὶ ἀμβλύνει τὴ διαλεκτικὴ λόγου καὶ τρόπου που βλέπουμε στὸν Μάξιμο, στὸν ὁποῖο ὁ τρόπος εἶναι μιὰ ἐνδεχομενικὴ πραγμάτωση τοῦ λόγου σὲ διάλογο μαζί του, ὅπου ἐλλοχεύει καὶ τὸ ρήγμα τῆς λογικότητας, ἀλλὰ καὶ μιὰ καινότερη λογοποίηση «παραδοξότερη καὶ θεοπρεπέστερη» ἀπὸ τὴν πρώτη (πρὸβλ. PG 91,1097C). Θὰ μπορούσαμε, ἐπίσης, νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Μάξιμος θεματοποιεῖ τὴν οὐσία στὴ μεταφυσικὴ του μέσα ἀπὸ μιὰ πλειάδα ὄρων, ὅπως ἡ *δύναμις*, ἡ *ἔξις*, ἡ *ἐνέργεια*, ἡ *ἀργία* καὶ ἡ *στάσις*, που σημαίνουν μιὰ πραγματικὴ ιστορικὴ περιπέτεια, ὅπου λ.χ. τὸ ὄν μπορεῖ νὰ σταθεῖ σὲ ἕναν τρόπο με τὴν *ἔξιν* ἢ νὰ ὑπάρξουν ἀνατροπὲς στὴ διαλεκτικὴ μεταξύ *δυνάμεως* καὶ *ἐνεργείας* ἢ νὰ ματαιωθεῖ με τὴν *ἀργίαν*, ἢ ἐν τέλει νὰ φτάσει στὴν ἐσχατολογικὴ στάσιν μέσα ἀπὸ μιὰ σταυρικὴ ἀκύρωση κατὰ τὴν *ἀργίαν*. Ο Χ. Γιανναράς ἀπὸ ὅλη αὐτὴν τὴν ιστορικὴ περιπέτεια ἐπικεντρώνει κυρίως στὴν *ἐνέργειαν*, ἤτοι σὸ γεγονός ὅτι ἡ οὐσία εἶναι ἐνεργούμενη. Αὐτὸ τὸν ὀδηγεῖ σὲ μιὰ ἀντιουσιακρατία με τὴν ἔννοια ὅτι ἡ οὐσία δὲν εἶναι πλήρως καὶ ἀπολύτως δεδομένη στὴν ἀρχὴ τῆς, ἀλλὰ ἐνεργεῖται δυναμικά. Ταυτοχρόνως, ὁμως δὲν διανοίγει σὲ ὅλη τὴν πληρότητά τους τὴν ἔνταση που ὑπάρχει μέσα στὴν Ἱστορία ἢ τίς ἐκπλήξεις που μπορεῖ νὰ ἐλλοχεύουν μέσα σὲ αὐτήν. Στὸν Χ. Γιανναρά, μοιάζει τὸ ιστορικὸ τραῦμα νὰ ἔρχεται νὰ πληρωθεῖ ταχέως ἀπὸ ἕναν συνηρημένο *λόγον-τρόπον* τῆς κοινότητας που ἐνεργεῖ τὴν οὐσία. Ἡ φαινομενολογικὴ καὶ ψυχαναλυτικὴ ἀφετηρία τοῦ ἐλλείμματος που βλέπουμε στὴ σκέψη του ἔρχεται ἀρκετὰ γρήγορα νὰ πληρωθεῖ ἀπὸ μιὰ μεταφυσικὴ πλησμονή. Καὶ μπορεῖ βεβαίως ὁ *λόγος-τρόπος* αὐτὸς νὰ εἶναι χαμένος στὴ σύγχρονη Ἑλλάδα, εἶναι

ὁμως ἓνας λόγος- τρόπος πού τόν νοσταλγοῦμε ἀκριβῶς ὡς ἓναν λόγον-τρόπον *πληρότητας*. Εἶναι ἐν τέλει ἓνας λόγος-τρόπος πού στρέφει τήν ἀναζήτησή του πρὸς τὸ παρελθόν, ἀκριβῶς γιατί ἡ ἔλλειψη διαλεκτικῆς μεταξὺ λόγου καὶ τρόπου καὶ ἡ συναφῆς συναίρεσή του μᾶλλον μᾶς ἀποθαρρύνει ἀπὸ τὸ νὰ τὸν ἀναζητήσουμε σὲ ἓνα ἱστορικὸ ἢ ἐσχατολογικὸ μέλλον.

Ὡστόσο, παρόλο πού ὁ *λόγος-τρόπος* ἀναζητεῖται μᾶλλον στὸ παρελθόν τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ διαπιστώνεται ὅτι ἡ συνέχειά του μᾶλλον ἔχει χαθεῖ στὸ ἐλλαδικὸ κρατίδιο (σ. 330), τὸ βιβλίο τοῦ Χ. Γιανναρᾶ δείχνει νὰ ὑπονοεῖ πρὸς τὸ τέλος του (σ. 329) ὅτι ἴσως ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἔχει χαθεῖ ἡ συγκεκριμένη ἱστορικὴ συνέχεια, θὰ μείνει ὁ ἑλληνικὸς τρόπος ὡς ἓνα μέτρο-κριτήριον κληρονομιά ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας καὶ ὄχι μόνον τῶν συγκεκριμένων ἑλληνικῶν κοινοτήτων. Ὁ ἑλληνικὸς τρόπος, ἐπομένως, μπορεῖ νὰ ἀναβιώσει ἀσυνεχῶς ἀπὸ παράδοξους καὶ ἀναπάντεχους κληρονόμους. Στὸ τέλος τοῦ βιβλίου, ἐπομένως, ἡ σκέψη τοῦ Χ. Γιανναρᾶ δείχνει νὰ στρέφεται καὶ πρὸς τὴν ἀσυνέχεια, πρὸς μιὰ οἰονεὶ πραγματωθεῖσα «ἀποκαλυπτικὴ ἐσχατολογία» μὲ τὴν ἔννοια ὅτι καθὼς ὁ Ἑλληνισμὸς ἔχει ἤδη τελειώσει, ἔχει ἤδη «πεθάνει» στὰ συγκεκριμένα ἱστορικά του σχήματα, μᾶς μένει μιὰ ἐλπίδα ὅτι μπορεῖ νὰ κληρονομηθεῖ ἀσυνεχῶς ἀπὸ ἀπρόσμενους κληρονόμους.

Οἱ παραπάνω ὑπαινιγμοὶ πρὸς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου δείχνουν καὶ τὴ σύνολη σημασία πού ἔχει τὸ γεγονός ὅτι ὁ Ἑλληνισμὸς θεματοποιεῖται ὡς «τρόπος». Ἡ φωνὴ τοῦ Χ. Γιανναρᾶ δὲν εἶναι μόνον ἡ νοσταλγικὴ φωνὴ μιᾶς ἑλληνικῆς «σοφίας» πού «ἔρχεται ἀπὸ μακριά» ὡς ἓνας λόγος πού ἐπικαιροποιεῖ στὴ θεολογία τοῦ 21<sup>ου</sup> αἰῶνα τὰ

προτάγματα τῆς ποιητικῆς γενιᾶς τοῦ 1930. Εἶναι ταυτοχρόνως καὶ μιὰ *προφητικὴ* φωνὴ πού μέσα ἀπὸ μιὰ οἰονεὶ ντισεικὴ κατάδειξη τοῦ θανάτου τοῦ Ἑλληνισμοῦ ὀδηγεῖται σὲ ἓναν ἑλληνικὸ λόγον-τρόπον πού ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἔχει πεθάνει ἀνοίγεται σὲ ἓνα ἀντι-οὐσιοκρατικὸ καὶ ἀντι-ἐθνικιστικὸ ἀνοικτὸ νόημα. Ἡ ἀνοικτότητα αὐτὴ εἶναι ἴσως τὸ κύριο ἐπίτευγμα τῆς ἐκδοχῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ ὡς τρόπου. Καί, παρ' ὅλο πού πρόκειται γιὰ ἓνα ἔργο θεωρίας τοῦ πολιτισμοῦ, ὡστόσο καταλήγει σὲ ἓνα ζήτημα κατ' ἐξοχὴν θεολογικόν: Ὡς κρίσιμο διακύβευμα μεταξὺ τῶν δύο τρόπων τίθεται ἐν τέλει τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ σωτηρία εἶναι ἀτομικὸ ἢ κοινοτικόν/ ἐκκλησιαστικὸ γεγονός καὶ τί συνέπειες ἔχει ἡ κάθε ἐκδοχή. Πρόκειται γιὰ ἓνα κρίσιμο ἐρώτημα πού ἐλπίζουμε ὁ Χρῆστος Γιανναρᾶς νὰ ἀναπτύξει ἀκόμη περισσότερο καὶ σὲ ἐπόμενο ἔργο του.

Διονύσιος Σκλήρης

JOHN PANTELEIMON MANOUSSAKIS, *For the Unity of All. Contributions to the Theological Dialogue between East and West*, Foreword Ecumenical Patriarch Bartholomew, (Cascade Books: Eugene, Oregon, 2015), 102 σσ.

Ἡ ἔκδοση τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ βιβλίου βλέπει τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας λίγους μῆνες προτοῦ οἱ ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίες συνέλθουν σὲ σύνοδο ἔπειτα ἀπὸ ἀρκετοὺς αἰῶνες πανορθόδοξης συνοδικῆς «ἀφασίας», ἐπιχειρώντας νὰ μαρτυρήσουν τὴν ἐνότητά τους, ἀλλὰ καὶ σὲ μιὰ ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἐπίσημος διμερῆς διάλογος μεταξὺ Ρωμαιοκαθολικῶν καὶ Ὁρθοδόξων ἔχει μᾶλλον περιέλθει σὲ ἀδιέξοδο, λόγω μεταξὺ ἄλλων τῶν παρελκυστικῶν πολι-

τικῶν ἀπὸ τὴν πλευρὰ πολλῶν ὀρθοδόξων. Τὴν ἀφορμὴ ὡστόσο, γιὰ τὴ συγγραφὴ του ἔδωσε ἡ ἐπέτειος τῶν 50 ἐτῶν ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ συνάντησι τῶν Προκαθημένων τῶν δύο Ἐκκλησιῶν (Πάπας Παῦλος Στ' καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Ἀθηναγόρας) στὸ Ὅρος τῶν Ἐλαιῶν, μία κομβικὴ στιγμὴ στὴ νεώτερη ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Γραμμμένο ἀπὸ τὴν πένα τοῦ γνωστοῦ λόγιου ἀρχιμανδριτῆ Ἰωάννη Παντελεήμονος Μανουσάκη, Ἀναπληρωτῆ Καθηγητῆ Φιλοσοφίας στὸ Κολλέγιο τοῦ Τιμίου Σταυροῦ στὸ Γουστερ (Worcester) τῶν Η.Π.Α., ἔρχεται νὰ συμβάλλει μὲ ἓναν ἰδιαιτέρω ζωντανὸ καὶ δυναμικὸ τρόπο στὸν πολυπαθὸ διάλογο μεταξὺ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν.

Τὸ παρὸν βιβλίον χωρίζεται σὲ δύο μέρη. Στὸ πρῶτο περιλαμβάνονται τρεῖς μελέτες καὶ ἓνα παράρτημα ὅπου διαλαμβάνονται κρίσιμα ζητήματα, ὅπως τὸ ζήτημα τῆς ἀσπίλης σύλληψης τῆς Θεοτόκου, ἡ ἐκπόρευση τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸ πρωτεῖο τοῦ Πέτρου καὶ τὸ Διάταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου *Unitatis Redintegratio*, τὰ ὁποῖα ἀνέκαθεν ὑπῆρξαν ἐστία θεολογικῶν διαφοροποιήσεων, ἢ μᾶλλον ἀντιπαράθεσων μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης. Τὸ δεῦτερο μέρος ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μελέτες ὅπου ἐξετάζονται οἱ διαφορὲς στὸ θεολογικὸ ὕψος μεταξὺ τῶν δύο παραδόσεων, σὲ σχέση μὲ τὸν κτιστὸ καὶ ἄκτιστο χαρακτῆρα τοῦ θείου φωτός, τὴ σχέση μεταξὺ θελήσεως καὶ χάριτος, μὲ ἐπίκεντρο τὴ σκέψη τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ Γρηγορίου Παλαμᾶ.

Στὴν πολὺν χρήσιμη, γιὰ τὴν κατανόηση τῆς σχετικῆς συζήτησης εἰσαγωγῇ, ὁ συγγραφεὴς διευκρινίζει ἀπὸ νωρὴς τὸ σημεῖο ἐκκίνησής του, ποῦ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν

ἴδια τὴν καρδιὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, τὴν λατρεία. Στοιχημένος μὲ τὴν θεμελιώδη ἀπὸ τὴ μία προτεραιότητα τοῦ *lex orandi* (καὶ συγκεκριμένα μὲ τὴν «μεγάλῃ συναπτῇ» μὲ τὴν ὁποία ἀρχίζει κάθε ἀκολουθία) ἔναντι τοῦ *lex credendi*, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μὲ τὸν βιβλικὸ κανόνα (*Ἰω. 17*), ὁ Μανουσάκης ξεκαθαρίζει ἐξ ἀρχῆς τὴ θέση του, ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἡ ὑπεράσπιση ὀρισμένης ὁμολογιακῆς ταυτότητας, ἀλλὰ ἡ διακονία τῆς ἐνότητος. Στὴν προοπτικὴ αὐτῇ ὁ συγγραφεὴς διευκρινίζει ὅτι υἰοθετεῖ ἓνα εἶδος «οἰκουμενικῆς θεολογίας» (υἰοθετώντας τὸ σχετικὸ ὄρισμὸ τοῦ κορυφαίου λειτουργιολόγου *R. Taft*), ἡ ὁποία δίνει ἔμφαση καὶ προτεραιότητα σὲ ὅ,τι ἐνώνει καὶ ὄχι σὲ αὐτὰ ποῦ χωρίζουν (*xiv*). Ἀξιοποιώντας τὶς ἐρμηνευτικῆς δυνατότητες τῆς σύγχρονης φαινομενολογίας, τοῦ κυρίαρχου αὐτοῦ ρεύματος στὸ πεδίο τῆς ἡπειρωτικῆς φιλοσοφίας τὶς τελευταῖες δεκαετίες (ὄντας ὁ ἴδιος ἄλλωστε μαθητῆς τοῦ ἐπιφανοῦς Γάλλου φιλοσόφου *J. – L. Marion*), θὰ ἐπιχειρήσει νὰ προσφέρει μία σύνθεση μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ θεολογίας, μεταξὺ Ἀθήνας καὶ Ἱερουσαλὴμ (ἀπαντώντας ἔμμεσα στὸ κλασικὸ ἐρώτημα τοῦ Τερτυλλιανοῦ). Εἶναι προφανές, ἤδη ἀπὸ τὶς πρῶτες γραμμὲς ὅτι ὁ Μανουσάκης θεολογεῖ μὲ τρόπο «εἰρηνικὸ», διαδηλώνοντας κάθε στιγμὴ καὶ μὲ κάθε τρόπο τὴν ἐμμονή του νὰ ὑπερβεῖ ἐρμηνευτικὰ παραδείγματα τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ καὶ θεολογικῆς θέσεις ποῦ θεμελιώνονταν κατεξοχὴν στὴ ρῆξι καὶ ὄχι στὴ σχέση. Ἡ στάση του αὐτῇ ἐπηρεάζει καὶ τὴ μεθοδολογία του, καθὼς τὸ ἐρμηνευτικὸ του ἐγχείρημα ἀποτελεῖ πρωτίστως περιληπτικὴ ἔκφραση τῆς ἴδιας καθολικότητος τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ὄχι μίᾶ ἄσκηση στὴν ὑπεράσπιση τῆς ὀρθόδοξης ἢ τῆς ρωμαιοκαθο-

λικής πλευράς. Αυτή ή άφετηριακή άνοικτότητα έναντι του άλλου του έπιτρέπει να αξιοποιεί κάθε δυνατή πηγή (είτε προέρχεται από την μια ή την άλλη χριστιανική παράδοση, όπως επίσης και τη σύγχρονη φιλοσοφία) προκειμένου να ύπηρετήσει τη θεολογική έρμηνευτική του σαφήνεια, έπέκεινα της έκάστοτε ιστορικής συγκυρίας, που έχει όδηγήσει σε άδιέξοδο.

Στην πρώτη μελέτη του βιβλίου ο συγγραφέας ασχολείται με ένα ιδιαίτερα λεπτό ζήτημα, με σαφείς σωτηριολογικές αναφορές, που άφορα στη σχέση της άειπαρθένου Μαρίας με την άμαρτία, στον όρίζοντα του δόγματος της άσπιλης σύλληψης, όπως αυτό όρίστηκε από την Α΄ Βατικανή Σύνοδο. Το κεντρικό έρώτημα στην περίπτωση αυτή είναι, όπως σημειώνει ο θεολόγος μας, «τό εάν ή άμαρτία άποτελεί μία φυσική κατάσταση για τον άνθρωπο» (6). Στο έρώτημα αυτό, ή όρθή αντίληψή μας για τό πρόσωπο της Θεοτόκου δίνει έξάπαντος μία άρνητική άπάντηση στον όρίζοντα της λειτουργικής παράδοσης της Έκκλησίας. Λαμβάνοντας μια λιγότερο ή περισσότερο ούδέτερη στάση, ή καλύτερα μια άπόσταση έναντι και των δύο παραδόσεων, ο συγγραφέας διερευνά τό σημείο στο όποιο έγκείται ή σχετική διαφοροποίηση, δηλαδή στο πότε, στον άκριβή προσδιορισμό του χρόνου, με τό όποιο συνδέεται ή άσπιλη κατάσταση της Θεοτόκου: μετά την Σταύρωση του Χριστού, κατά την Κοίμησή της ή με τη σύλληψή της; Άφου έξετάσει τά σχετικά έπιχειρήματα της παράδοσης (Ώριγένης, Γρηγόριος Θεολόγος, Ίωάννης Δαμασκηνός, κ.ά.) θά προκρίνει την άρχή του «θεολογικού μαξιμαλισμού» στην προοπτική του όποιου ή Παναγία είχε «άπό αιώνων» άπαλλαγεί από κάθε είδος άμαρτίας. Υίοθετώντας μία έσχατολογική

προοπτική (και όντολογία) ο συγγραφέας θά τονίσει ότι ή Θεοτόκος συνιστά ένα (έμπειρικό) παράδειγμα της νέας έν Χριστώ άνθρωπότητας, πρόκειται δηλαδή για ένα έσχατολογικό πρόσωπο, τό όποιο δέν μπορεί (έπι τη βάση της Ένοάρκωσης) να έξακολουθεί να κρίνεται με βάση κατηγορίες του πτωτικού κόσμου, ή βιολογικούς όρους (12). Συνεπώς υπό τό φως αυτό είναι ο ίδιος ο Χριστός που «γεννά» τη Θεοτόκο και μέσω αυτής όλάκερη την άνθρωπότητα. Η έλευθερία της από την προπατορική άμαρτία, αλλά και από κάθε άμαρτία, συνιστά άποτέλεσμα του λυτρωτικού έργου του ίδιου του Χριστού, όταν αυτό ιδωθεί μέσα από μία έσχατολογική ματιά. Η ρηξικέλευθη λύση που προτείνεται από τον συγγραφέα στον όρίζοντα μιας έσχατολογικής όντολογίας (όπου τό έσχατο κρίνει και άναδεικνύει την άλήθεια του όντος) ή όποία προσδιορίζεται από τό πρόσωπο και τό άπολυτρωτικό έργο του ίδιου του Χριστού και σε συστοιχία με τό *lex orandi*, άν και δέν ακολουθεί τη λογική του καινοφανούς παπικού δόγματος, ή δέν φαίνεται να βρίσκει άναλογίες τόσο μεταξύ σημαντικού άριθμού έκκλησιαστικών συγγραφέων της Δύσεως, όπως λ.χ. ο άγιος Βερνάρδος, ή οι μεγάλοι σχολαστικοί του 13<sup>ου</sup> και 14<sup>ου</sup> αιώνα, αλλά και μεταξύ εκπροσώπων λ.χ. της νεώτερης όρθόδοξης θεολογίας (Π. Τρεμπέλας, Ν. Ματσούκας, κ.ά.), θά μπορούσε να άποτελέσει σημείο σύγκλισης μεταξύ των δύο σχετικών θεωρήσεων.

Τό δεύτερο κείμενο καταπιάνεται με ένα κλασικό ζήτημα, αυτό της έκπόρευσης του άγίου Πνεύματος, τό όποιο έχει από αιώνες προκαλέσει έντονα προβλήματα στις διαχριστιανικές σχέσεις. Ο συγγραφέας από την άρχή δηλώνει με παρηγορία ότι θεωρεί προβληματικές τις θέσεις και

των δύο παραδόσεων (15). Το πρόβλημα που ύπονοείται πίσω από τη σχετική συζήτηση αφορᾶ στις ἐνδοτριαδικές σχέσεις μεταξύ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Υἱὸς διαδραματίζει κάποιο ρόλο ἢ ὄχι στὴν ἐκπόρευση ἀπὸ τὸν Θεὸ Πατέρα τοῦ ἁγίου Πνεύματος; Ἄν καὶ ἡ παράδοση τῆς Ἀνατολῆς δὲν φάνηκε νὰ καταπιάνεται (ἢ ἀπόπειρα τοῦ ἱεροῦ Φωτίου, πολεμικὴ στὸν χαρακτήρα της, δὲν συζητάει τὸν ρόλο τοῦ Υἱοῦ) καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ μὴν ἀσχολεῖται μὲ τὸ ζήτημα αὐτὸ (καθὼς κατὰ βάση κυριαρχεῖ ὁ πολεμικὸς χαρακτήρας), ἡ Δύση ἀπὸ πολὺ νωρὴς ἐπιχείρησε νὰ διευκρινίσει τὴ μεταξύ τους σχέση. Ὁ Μανουσάκης μὲ τὴ βοήθεια τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου ἀποπειρᾶται νὰ προτείνει μιὰ δυνατότητα ὑπέρβασης τοῦ ἀδιεξόδου, καθὼς ἡ διπλὴ ἐκπόρευση πού προτείνει ὁ μεγάλος πατέρας τῆς Δύσης, ἀπὸ τὴ μιὰ διασφαλίζει τὴν πατρικὴ μοναρχία (πού δηλώνεται μὲ τὸν ὄρο «ἐκπόρευση»), βασικὸ στοιχεῖο τοῦ δόγματος τόσο σὲ Ἀνατολὴ ὡς καὶ Δύση, ἐνῶ ταυτόχρονα ἐπεξηγεῖ τὸν διαμεσολαβητικὸ ρόλο τοῦ Υἱοῦ (πού δηλώνεται μὲ τὸν ὄρο *procedere*, «προχωρεῖν»). Πρόκειται γιὰ ἀπόπειρα πατερικῆς σύνθεσης τῶν δύο παραδόσεων σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση στὸ ἐπίπεδο τῆς Θεο-λογίας, πού διακρίνεται ἀπὸ τὸ ἐγγεῖρημα τοῦ Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ, ὁ ὁποῖος δείχνει νὰ δικαιώνει μιὰ κατανόηση τοῦ *filioque* στὸ ἐπίπεδο τῆς Οἰκονομίας, τῆς δράσης τῆς ἁγίας Τριάδος στὸν κόσμο. Δυστυχῶς ἡ στεῖρα ἀντιπαλότητα δὲν ἔχει ἐπιτρέψει, παρὰ τὶς ἐλπιδοφόρες πρόσφατες προσπάθειες ἐπανερμηνείας, στὴν ἐκ μέρους τῶν ὀρθόδοξων ἀξιοποίηση τῆς κληρονομίας τοῦ Αὐγουστίνου, ἰδιαιτέρως σὲ ὅτι αφορᾶ στὴν τριαδικὴ του θεολογία, τοῦ ὁποῖου οἱ σχετικὲς ἐννοήσεις

κρίνονται (ἤδη ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Φλωρόφσκυ) ὅτι βρίσκονται περισσότερο κοντὰ μὲ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες, ἀπὸ ὅ,τι φανταζόταν ἡ κυρίαρχη ἀκόμη πολεμικὴ ρητορικὴ λ.χ. ἐνὸς Λόσκυ ἢ ἐνὸς Ρωμανίδη.

Ὁ Μανουσάκης μὲ τὸ τρίτο κείμενο τοῦ πρώτου μέρους φαίνεται ὅτι φτάνει τὸ μαχαῖρι στὸ κόκκαλο, ἐπιδιώκοντας νὰ ἀντιμετωπίσει τὶς πρὸ σοβαρὲς διαφορὲς μεταξύ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης, στὸ βαθμὸ πού τὰ δύο προηγούμενα θέματα ἐξαρθῶνται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴν ἐξουσία τοῦ Ρωμαίου Ποντίφικα νὰ περιβάλλει μὲ δογματικὸ κῦρος νέες διδασκαλίες. Στὸ κείμενο αὐτὸ ὁ συγγραφέας μας ξετυλίγει μὲ μαεστρία τὸν θεολογικὸ του ὄπλισμό στὴν ἐπιχειρηματολογία του ὑπὲρ τῆς ἀνάγκης τοῦ πρωτείου στὴν Ἐκκλησία, μιὰ ἀνάγκη πού ὑπαγορεύεται τόσο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ δομὴ τῆς Ἐκκλησίας ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία της. Θέτοντας ὡς προϋπόθεση τὴν ἀπαράβατη θεολογικὴ ἀρχὴ τοῦ *προσώπου*, πού βρίσκει ἐφαρμογὴ τόσο σὲ ἐπίπεδο τριαδικῆς θεολογίας, χριστολογίας ὅσο καὶ ἐκκλησιολογίας, ὁ Μανουσάκης θὰ κωτηριάσει χωρὶς ἐνδοιασμό τὶς κυρίαρχες τάσεις στὸν ὀρθόδοξο χῶρο πού, ἐπιθυμώντας νὰ ἀντιπαρατεθοῦν πρὸς τὸ πρωτεῖο τοῦ Πάπα, ἀναζητοῦν ἢ κατασκευάζουν ποικίλες ἐστίες ἐνότητας, ὅπως τὴν ἀυθεντία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, τὴν κοινὴ πίστη, τὴν κοινὴ λειτουργικὴ πρακτικὴ, ἢ τὸ ἴδιο τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Στὴ συνάφεια αὐτὴ θὰ ἀσκήσει ἐπίσης ἀυστηρὴ κριτικὴ στὸ πνεῦμα του ἀντιπαπισμοῦ (θὰ χαρακτηριστεῖ ὡς «αἵρεση») πού τείνει νὰ καθορίζει τὴν ὀρθόδοξη ταυτότητα, σημειώνοντας ὅτι ἡ ἀπουσία ἐνὸς πρωτείου, ὅπως τοῦ Ρώμης, ἐντὸς τῆς Ὁρθοδοξίας, συνιστᾶ σήμερον τὸ βασικὸ τῆς πρόβλημα στὴν πορεία τοῦ διαλόγου. Ὡσ-

τόσο, ενώ σὲ ὀλάκερο τὸ βιβλίο ἡ θεολογικὴ ἀφετηρία κατέχει τὴν προτεραιότητα στὴν προσέγγιση τῶν ἐπιμέρους θεμάτων, προκαλεῖ ἐντύπωση ἢ ἔμφραση πού δίνεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα στὴ *διοικητικὴ ἀνισότητα* μεταξὺ συγκεκριμένων πόλεων σὲς ὅποιες προ-ἴστανται ἐπίσκοποι (ὁ Ρώμης, κ.λπ.), ἔστω κι ἂν αὐτὴ (ἡ ὀρισμένη τάξη) περιβλήθηκε μὲ τὸ κῦρος ἀποφάσεων διαφόρων Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Ἐδῶ ὑποδηλώνεται ἡ περίφημη «ἀρχὴ τῆς προσαρμογῆς (principle of accommodation)» (F. Dvornik), ἡ ὀποία υἰοθετεῖ τὴν κρατοῦσα, σὲ μιὰ ὀρισμένη χρονικὴ περίοδο, πολιτικὴ ὀργάνωση προκειμένου νὰ δικαιῶσει (καὶ ἐκ τῶν ὑστέρων) ὀρισμένη ἐκκλησιαστικὴ τάξη. Ἄν καὶ ἡ *ἱεραρχία* καὶ τὸ *πρωτεῖο* ἔχουν σαφεῖς δογματικὲς (ἀγία Τριάδα), βιβλικὲς (Πέτρος) καὶ ἄλλες καταβολὲς καὶ βάσεις δὲν εἶναι δυνατὸ ὡστόσο, νὰ ἐπιχειρεῖται νὰ δικαιολογηθεῖ μὲ ἀφετηρία ἔξω-θεολογικὰ κριτήρια, τὰ ὀποῖα κάλλιστα δύνανται νὰ ἀντιστραφοῦν, ἀπὸ μιὰ μέλλουσα νὰ συνέλθει Σύνοδο. Ἀσφαλῆστερο κριτήριο γιὰ τὴ διασφάλιση τῆς ἐνότητος καὶ τῶν μεταξὺ τῶν ἐπιμέρους ὀρθόδοξων Ἐκκλησιῶν σχέσεων, θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελέσει ἐδῶ ἡ *ἀποστολικότητα* ἐνὸς θρόνου, τόσο στὴν ἱστορικὴ ὀσο καὶ στὴ θεολογικὴ προοπτικὴ τῆς. Τὴν ἴδια στιγμή ὁ Μανουσάκης θὰ κάνει ἐπίκληση τῆς βαθιάς διασύνδεσης μεταξὺ πρωτείου καὶ *καθαιτῶ* θεολογίας πού προτείνεται ἀπὸ τὸν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα στὸ πεδίο τῆς Εὐχαριστίας, προκειμένου νὰ ὑπερασπιστεῖ τὸν *προσωπικὸ* χαρακτῆρα τοῦ πρωτείου, ὡς ἀπαράβατο στοιχεῖο πού ἀποτρέπει τὴν διασύνδεσή του μὲ φυλετικὰ ἢ ἔθνικὰ κριτήρια, ἐνῶ θὰ στοιχηθεῖ μαζί του στὴν πεποίθηση ὅτι τὸ πρωτεῖο συν-ὑποδηλώνει ἀναγκαῖα ὀρισμένη

μορφή ἄσκησης ἐξουσίας καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρεῖται ἀπλὰ ὡς «πρωτεῖο τιμῆς», μιὰ στάση πού πολὺ ἀγαπᾷ ἡ πλειονότητα τῶν νεώτερων ὀρθόδοξων θεολόγων. Ὁ συγγραφέας μας δὲν θὰ ἀποφύγει νὰ ἐμπλακεῖ καὶ στὴ συζήτηση γιὰ τὴν κατανόηση καὶ τὴν ἀνάγκη τοῦ πρωτείου σὲ ἐνδο-ὀρθόδοξη προοπτικὴ, μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι ἐφ' ὅσον δὲν ὑπάρχει κοινὴ ἐνδο-ὀρθόδοξη ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος αὐτοῦ, εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ ὑπάρξει οὐσιαστικὴ πρόοδος στὸ διαχριστιανικὸ ἐπίπεδο. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν θὰ ἀποφύγει τῖς νύξεις γιὰ μιὰ «γεωπολιτικὴ» καὶ «ἐθνικὴ» ἐρμηνεία τοῦ ὅλου θέματος ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Μόσχας, σημειῶνοντας πολὺ ὀρθὰ (στὸν ἀντίποδα, ὡστόσο τῆς ὑπερέξασης τῆς διοικητικῆς ἀνισότητος μεταξὺ τῶν θρόνων καὶ ἐπισκόπων) ὅτι τὸ ζήτημα τοῦ πρωτείου δὲν εἶναι θέμα ἀριθμητικῆς ποσότητος καὶ ἰσχύος ἀλλὰ *ποιότητας*, πού ἀφορᾷ στὸ ἴδιο τὸ εἶναι, τὴν ταυτότητα τῆς Ἐκκλησίας.

Στὸ παράρτημα τοῦ πρώτου μέρους ὁ συγγραφέας ἀποπειρᾶται μιὰ νέα ἀνάγνωση καὶ συγκαιρινὴ ἀποτίμηση τῆς περιφημῆς ἐγκυκλίου *Unitatis Redintegratio* πού ἀφορᾷ στὴ σχέση τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας μὲ τῖς λοιπὲς χριστιανικὲς παραδόσεις, ἔνα κείμενο στὸ ὀποῖο κανεῖς θὰ μπορούσε νὰ ἐντοπίσει προφητικὲς ὑποδηλώσεις στὸν «πνευματικὸ οἰκουμενισμό», ἢ τὸν «οἰκουμενισμό τοῦ μαρτυρίου» ὀπως πραγματώνεται σὲς μέρες μας μὲ τὸ διαρκὲς μαρτύριο τῶν χριστιανῶν σὲς περιοχὲς τῆς Μ. Ἀνατολῆς.

Τὸ δεῦτερο μέρος τοῦ βιβλίου ἂν καὶ περιλαμβάνει μονάχα δύο κεφάλαια εἶναι ἐκτενέστερο, καλύπτοντας τὸ ἥμισυ τῆς ἐκτάσεώς του. Τὸ πρώτο κείμενο σχετίζεται μὲ μιὰ συγκριτικὴ ἢ μᾶλλον συνθετικὴ



θεώρηση τῆς αὐγουστίνειας καὶ παλαμικῆς προσέγγισης τῆς φύσεως καὶ τοῦ χαρακτήρα τοῦ θείου φωτός, μὲ ἄλλα λόγια τῆς φύσης καὶ τοῦ χαρακτήρα τῶν θεοφανειῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Ἐν καὶ μᾶλλον μὲ κάποια ὑπερβολὴ ὁ Μανουσάκης θὰ σημειώσει ὅτι στὸ θέμα αὐτὸ οἱ ὀπτικῆς διακρίνονται σὲ δύο στρατόπεδα, αὐτὸ πού ἀκολουθεῖ τὸν Αὐγουστίνου καὶ ἐκείνο πού ἀντιτίθεται στὸν μεγάλο Λατῖνο Πατέρα (51), ἐνῶ ἔμμεσα θέτει τὸ πλαίσιο τοῦ διαλόγου μὲ ὄρους νεωτερικότητας (δυτικὴ ἄποψη) καὶ προ-νεωτερικότητας (ἀνατολικὴ ἄποψη). Στὴν ἀπόπειρα ὑπέρβασης τῆς φαινομενικῆς ἀντίθεσης, ὁ συγγραφέας θὰ ἀξιοποιήσει ὡς ὁδηγὸ ἓνα σημαντικό ρωμαιοκαθολικὸ θεολόγο τὸν Hans Urs von Balthasar. Αὐτὸ πού φαίνεται ὅτι διακυβεύεται στὴν περίπτωσι αὐτὴ δὲν εἶναι ἀπλᾶ ἡ ἐπιλογὴ διαφορετικῆς ἐρμηνευτικῆς προοπτικῆς, ὅσο ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας, ἢ μὲ τὰ λόγια τοῦ ἴδιου τοῦ συγγραφέα, ἡ δυνατότητα τῆς «ἐμπειρίας τοῦ Θεοῦ».

Τὸ ἐρώτημα πού ὑποκρύπτεται πίσω ἀπὸ τὶς θεοφάνειες τῆς Π.Δ. ἀφορᾷ στὸ ποιὸς καὶ τὸ πῶς τῆς θείας φανέρωσης. Ἐνῶ γιὰ τοὺς Πατέρες τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας ἡ ἀπάντησι φαίνεται ἀπλή, καθὼς ἀφοροῦσε στὴν ἴδια τὴν ἐνοσίγκωσι, δίνοντας ἔμφασι στὸ ἐρώτημα τοῦ ποιὸς, μὲ τὸν Αὐγουστίνου, λόγῳ διαφορετικῶν ἱστορικῶν ἀφορμῶσεων ἢ συζήτησι στρέφεται στὸ πῶς ὁ Θεὸς φανερῶνεται στοὺς προφήτες καὶ τὴν Κτίσι. Ἐτσι ἀρχίζει νὰ διαμορφῶνεται μιὰ βασικὴ ἀντίθεσι μετὰξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσης πού κάποτε θὰ λάβει καὶ ριζικῆς διαστάσι. Ἀπὸ τὴν μία μεριὰ γιὰ τὸν Αὐγουστίνου τὰ μέσα φανέρωσης τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἴδια ἡ δημιουργία μεταμορφωμένη ἀπὸ τὸ ἄγγιγμά του, ἐνῶ γιὰ τὸν

Παλαμᾶ αὐτὸ πού παρουσιάζεται, φανερῶνεται στὴ δημιουργία εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Μοιάζει στὴν περίπτωσι αὐτὴ νὰ ὑπάρχει πλήρης ἀσυνεννοησία μετὰξὺ τῶν δύο προσεγγίσεων, στὸν βαθμὸ πού ἐπιχειροῦν νὰ ἀπαντήσουν σὲ διαφορετικὰ ἐρωτήματα. Ἐνῶ καὶ οἱ δύο παραδόσεις συμφωνοῦν, λίγο πολὺ, στὴν ἀπάντησι τοῦ ποιὸς εἶναι πίσω ἀπὸ τὶς θεοφάνειες, τὸ κρῖσιμο ἐρώτημα πού δημιουργεῖ καὶ τὴν διαφοροποίησι φαίνεται ὅτι ἐντοπίζεται στὸ ἐρώτημα τοῦ πῶς τῆς θεοφανείας. Ἐν καὶ οἱ δύο παραδόσεις θὰ συμφωνήσουν ὅτι τὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα φανερῶνεται ὁ Θεός εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἀπλᾶ φυσικὰ φαινόμενα, τὸ πρόβλημα ἐμφανίζεται ὅταν ἐπιχειρεῖται ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγισι τῆς σχετικῆς ὀρολογίας πού ἀξιοποιεῖται ἀπὸ πλευρᾶς Αὐγουστίνου πρὸς τὴν κατεύθυνσι αὐτὴ, στὸν βαθμὸ πού κάνει λόγο γιὰ κτιστὰ (creatura) σύμβολα ἢ σημεία. Ἡ ἀμφισημὴ αὐτὴ ὀρολογία τοῦ ἱεροῦ Πατέρα τῆς Δύσης σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ συγχὴ προβολὴ στὸ ἔργο του τῆς περιφημῆς διάκρισης μετὰξὺ θείας οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν (πού ἀποβαίνει συγχὰ τὸ ἀπόλυτο κριτήριον ὀρθοδοξίας), ὁδηγεῖ τοὺς ὀρθοδόξους σὲ παρανόησι τῆς βαθύτερης διάθεσης τοῦ ἱεροῦ Αὐγουστίνου. Μελετώντας προσεκτικὰ τὸ ἔργο του, ὁ Μανουσάκης σημειώνει ὅτι ὁ ἐπίσκοπος Ἰππῶνος ἐπιθυμεῖ νὰ βεβαιώσει τὴν ἀλήθειαν τῶν θεοφανειῶν καὶ ὄχι ἀπαραίτητα τὸν κτιστὸ χαρακτήρα τους. Ἡ προτεινόμενη διπλὴ λεπτὴ διάκρισι (μετὰξὺ ἀληθινοῦ - φανταστικοῦ καὶ ἀληθινοῦ - φυσικοῦ), ὅπως καὶ ἡ ἐρμηνεία τοῦ *creatura* μὲ ὄρους ἀληθινοῦ, ἀπὸ τὸν συγγραφέα μας, δύναται νὰ συμβάλει στὴν ὑπέρβασι παγωμένων πεποιθήσεων πού πόρρω ἀπέχουν ἀπὸ τὶς βαθύτερες ἀντιλήψεις τῶν πρωτογενῶν συγγραφέων πού συγχὰ ὀφείλονται σὲ ἑτεροχρονισμένες καὶ

ιδεολογικές αναγνώσεις. Έπομένως αυτό που επιδιώκει να αναδείξει ο ιερός Αύγουστίνος δεν είναι ο δήθεν πιστός χαρακτήρας της θεοφάνειας, γεγονός που θα καθιστούσε προβληματική την ίδια τη θεανθρώπινη κοινωνία, όσο ή δια της κτίσεως φανέρωση του Θεού, γεγονός που καθιστά ολόκληρη τη κτίση (κι όχι μονάχα τον πνευματικό κόσμο) δεκτικό της θείας παρουσίας. Ανάλογες έρμηνείες που προσοδίδουν στην ύλική δημιουργία την (έγγενη;) δυνατότητα να φανερώσει τον Θεό, απηχούνται μεταξύ άλλων λ.χ. στον Γρηγόριο Παλαμά, όπου γίνεται λόγος για τον «όλον άνθρωπο», όσο και σε νεώτερες εκφάνσεις της ορθόδοξης θεολογίας, όπως τον π. Σέργιο Bulgakov, ή τον Μητροπολίτη Διοκλείας Κάλιστο Ware, που κάνουν λόγο για έναν χριστιανικό «πανενθεισμό» (ο Θεός βρίσκεται μέσα σε όλα και όλα μέσα στον Θεό στον αντίποδα με τον πανθεισμό όπου τα πάντα είναι Θεός και vice versa). Στην προσπάθειά του να επεξηγήσει ακόμη παραπέρα τον χαρακτήρα των θεοφανειών ο Μανουσάκης θα καταφύγει στην φαινομενολογία (Husserl), ως την πλέον κατάλληλη γλώσσα προκειμένου να «μεταφράσει» (J. Habermas) την εκκλησιαστική έμπειρία στο σύγχρονο κοσμοείδωλο. Σε ένδεχόμενη αντίρρηση ορισμένων ότι μονάχα η έλληνική φιλοσοφία με την καθαρά *οντολογική* της γλώσσα αποτελεί το κανονιστικό και το πλέον κατάλληλο εργαλείο για την εκάστοτε ενσάρκωση και διατύπωση του ευαγγελικού λόγου στην περιβάλλουσα πραγματικότητα (λ.χ. διάφοροι έπίγονοι του Φλωρόφσκυ), ο Μανουσάκης αποδεικνύει ότι αυτό δεν είναι ολόκληρη ή αλήθεια, καθώς όπως έκαναν και οι Πατέρες, είναι δυνατή σε κάθε εποχή και μία νέα σύνθεση με τη χρήση της φιλοσοφίας της εποχής, αρκεί να διασώζονται οι απαραίτητα παράμετροι

μιας τέτοιας συνάντησης, δηλ. ή *ιστορικότητα* και *λογικότητα* της πίστης. Έμμένοντας στον Χαλκηδόνιο όρο του «άδιαιρέτως και άσυγχύτως», ο Μανουσάκης δείχνει ότι οι φαινομενικά διαφορετικές όπτικες είναι κατ' ουσίαν συμπληρωματικές, καθώς από την πλευρά του Θεού αυτό που φανερώεται στην θεοφάνεια δεν είναι τίποτε λιγότερο από τον ίδιο τον Θεό, το άκτιστο, ενώ την ίδια στιγμή από την πλευρά της κτίσης ή ίδια ή αποκάλυψη δεν μπορεί παρά να διαμεσολαβηθεί από την ίδια την κτίση και την ύλικότητα. Η *φαινομενολογία* θα δώσει στον θεολόγο μας τα εργαλεία εκείνα με τα όποια θα μπορέσει να προχωρήσει σε μία πολύ κρίσιμη διάκριση μεταξύ φυσικού και αισθητού. Η θεοφάνεια, αν και παραμένει άκτιστη στην ουσία της, δεν μπορεί παρά να γίνεται αισθητή, διαφορετικά αυτό που διακυβεύεται είναι έξαπαντος ή πραγματικότητα της θεανθρώπινης κοινωνίας.

Το τελευταίο κείμενο σχετίζεται με την αύγουστίνεια και μαξιμιανή προσέγγιση στο ζήτημα της θελήσεως και της χάριτος. Και εδώ ο συγγραφέας μας έφιστά την προσοχή στην διαφορετική προοπτική και πλαίσιο θεώρησης του ζητήματος από τους δύο κορυφαίους χριστιανούς στοχαστές. Ένω για τον Αύγουστίνo, που βρίσκεται σε διάλογο με τον Πελάγιο, το πρόβλημα τίθεται με τους όρους της σχέσης μεταξύ θελήσεως και θείας χάριτος, για τον Μάξιμο που αντιμετώπιζει τις χριστολογικές προκλήσεις για τις δύο φύσεις του θείου Λόγου, το ζήτημα τίθεται γύρω από τη σχέση θελήσεως και φύσεως. Κι εδώ, όπως και στα προηγούμενα κείμενα, ο Μανουσάκης επιχειρεί μία *συναφειακή* ανάγνωση των Πατέρων, καθώς τους εντάσσει στο πλαίσιο της εποχής τους σε σχέση με τα προ-

βλήματα που αντιμετωπίζουν, αποφεύγοντας να τους προσεγγίσει σε ένα οίωναί μεταφυσικό διηνεκές. Ἡ συγκεκριμένη ἐρμηνευτική προσέγγιση θὰ δείξει ὅτι καὶ οἱ δύο θεολόγοι τῆς πρώτης χιλιετίας βρίσκονται κατὰ βάση σε συμφωνία, ἂν καὶ προσεγγίζουν τὸ ἴδιο θέμα ἀπὸ διαφορετικὴ ὀπτική γωνία. Ἐνῶ ὁ Μάξιμος ἐξετάζει τὸ ὄλο ζήτημα σε μία *κοσμολογικὴ* προοπτικὴ (ἀπὸ τὴν ἱστορία πρὸς τὰ ἔσχατα), καὶ ὁ Αὐγουστίνος μὲ τις ψυχολογικὲς του τριάδες ἐπιλέγει νὰ στρέψει τὴν προσοχή του στὸν ἔσω ἄνθρωπο, καὶ οἱ δύο προϋποθέτουν μιὰ διαλεκτικὴ μεταξὺ φύσεως καὶ θελήσεως.

Τὸ βιβλίον τοῦ Μανουσάκη εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικό ἀπὸ πολλὰς πλευρὰς: πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπὸ τίς λίγες ἀπόπειρες ὀρθοδόξων νὰ θεολογήσουν καὶ νὰ στοχαστοῦν ἀπὸ μιὰ μὴ ὁμολογιακὴ προοπτικὴ, ὑπερβαίνοντας τίς ἀκρότητες καὶ τὰ ἱστορικὰ ἀδιέξοδα ἢ ἀστοχίες καὶ τῶν δύο παραδόσεων. Χωρὶς νὰ εἶναι μιὰ πολεμικὴ μελέτη διαθέτει ἕνα κριτικὸ χαρακτῆρα, εἶναι μὲ ἄλλα λόγια μιὰ εἰρηνικὴ ἐπαναποθέτηση πάνω σε βασικὰ θέματα πού ἀφοροῦν στὴν ἴδια τὴν ἐμπειρία τῆς θεανθρώπινης κοινωνίας. Ὁ συγγραφέας καταπιάνεται καὶ δοκιμάζεται μὲ τὰ πλέον φλέγοντα ζητήματα πού κρατοῦν τὸν χριστιανικὸ κόσμον τῆς Ἀνατολῆς καὶ τῆς Δύσης σε ἀπόσταση ἐμποδίζοντας τὴν ποθοῦμενη ἔνωση, καθὼς ἱστορικὲς παρερμηνεῖες, ἀναχρονιστικὰ ἐρμηνευτικὰ κριτήρια νοθεύουν ἢ συσκοτίζουν τὴν καθαρότητα, τὴν πολυφωνία ἀλλὰ ἐνίοτε καὶ τὴ βαθύτερη συμφωνία τῆς παράδοσης. Τὴν ἴδια στιγμή ἐπιχειρεῖ μὲ τὸ δικό του τρόπο μιὰ πρωτοποριακὴ σύνθεση, καθὼς μὲ τὴ χρήση τῆς φαινομενολογίας ὡς ἐργαλείου στοχεύει στὴν ἐκ νέου μετάφραση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας

σε γλῶσσα συμβατὴ μὲ τὸν ἄνθρωπον τῆς ὕστερης νεωτερικότητας, ὑπερβαίνοντας τυχὸν ὑπόρητες ἀγκυλώσεις τῆς Ὁρθοδοξίας στὴν προνεωτερικότητα. Ἡ ἔμφασή του, ἐξἄλλου, στὴν προσωποκεντρικὴ προοπτικὴ ὡς βασικοῦ ἐρμηνευτικοῦ ἄξονα, ἀπόρροια τῆς δογματικῆς πίστεως τῆς ἀδιαίρετης Ἐκκλησίας, συμβάλλει ἀποφασιστικὰ στὴν ὑπέρβαση ἀκροτήτων πού συχνὰ ἐμφιλοχωροῦν καὶ στίς δύο παραδόσεις. Τέλος, τὸ *lex orandi*, ἡ προτεραιότητα τῆς λατρείας, ἡ ἐμπειρία τῆς κοινότητας, ἐναντι τῶν (θεωρητικῶν) δογματικῶν διατυπώσεων ἀναδεικνύεται καὶ πάλι ὡς ἡ ἀσφαλὴς ἀφετηρία προσέγγισης ἐπιμέρους ζητημάτων πού χωρίζουν τοὺς χριστιανούς. Μπορεῖ ἄραγε κάποιος νὰ συνεχίζει τὸ κυνῆγι μαγισσῶν ἀντὶ νὰ ἀθλείται στὸν καλὸ ἀγῶνα τῆς συμφιλίωσης, ἐφ' ὅσον μετέχει στὸ κοινὸ ποτήριον τῆς θείας λειτουργίας ὅπου ὁ ἱερουργὸς εὐχεται ὑπὲρ «τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως»; Τὸ ἐρώτημα ἂν καὶ ρητορικὸ εἶναι βαθιὰ ὑπαρξιακὸ καὶ καθορίζει, θὰ λέγαμε, τὴν ἴδια μᾶς τὴ θέση, ὡς ἀτομικότητες (πρόσωπα) καὶ ὡς συλλογικότητες (ἐκκλησιαστικὲς κοινότητες), μέσα στὸ σχέδιον τῆς θείας Οἰκονομίας.

Νικόλαος Ἀσπροῦλης,  
Μάστερ Θεολογίας, Ὑπ. Δρ. Φιλοσοφίας  
ΕΑΠ, Ἐπιστημονικὸς Συνεργάτης  
Ἀκαδημίας Θεολογικῶν Σπουδῶν Βόλου  
καὶ περιοδικοῦ Θεολογία

ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ Χ. ΤΣΙΒΟΛΑ *Ἡ ἔννομη προστασία τῶν θρησκευτικῶν πολιτιστικῶν ἀγαθῶν* [=Βιβλιοθήκη Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου, Διευθυντής: Καθηγητὴς Ἰ. Μ. Κονιδάρης, Σειρὰ Β': Μελέτες 7] Ἀθήνα-Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Σάκκουλα, 2013, σσ. 404. *Law and Religious Cultural Heritage*

*in Europe*. Foreword by Prof. N. Doe, Heidelberg - New York - Dordrecht - London: Springer Verlag, 2014, σσ. xii + 183. Θρησκευτικός πολιτισμός και κρατική ουδετερότητα.

Με την αναγνώριση της Μήλου ως *Γεράς Νήσου*, με Προεδρικό Διάταγμα (86/2014: Ε.τ.Κ. Α' 130/5.6.2014), που εκδόθηκε μετά από πρόταση του [τότε] Υπουργού των Έσωτερικών *Ιωάννη Μιχαλάκη*, το νησί εντάσσεται πλέον στην κατηγορία των «*θρησκευτικών πολιτιστικών αγαθών*» και, ως θρησκευτικό χωρικό σύνολο, τυγχάνει προστασίας τόσο συνταγματικής, στο πλαίσιο των διατάξεων περί θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρο 13) και [πολιτιστικού] περιβάλλοντος (άρθρο 24) όσο και νομοθετικής, στο πλαίσιο της ρυθμίσεως περί αρχαιοτήτων και της εν γένει πολιτιστικής κληρονομιάς (ν. 3028/2002). Στην έρμηνευτική σημασιολόγηση, έξ απόψεως δικαίου, του όρου «*θρησκευτικά πολιτιστικά αγαθά*» στο πλαίσιο τόσο της έσωτερικής όσο και της διεθνούς έννομης τάξεως είναι αφιερωμένες οι δύο αυτές μονογραφίες του συναδέλφου *Θ. Τσιβόλα*, οι οποίες πρέπει να αντιμετωπιστούν ως ενιαία συγγραφική κατάθεση, που επεκτείνουν τον διεπιστημονικό προβληματισμό και διευρύνουν τους γνωστικούς όριζοντες σε ένα θέμα δυσχερές στη σύλληψή του και ακατέργαστο, ως επί το πολύ, στην προσέγγισή του.

Ι. Η πρώτη, που αποτελεί έπεξεργασμένη, και εν ταυτῶ επικαιροποιημένη, έκδοχή της διδακτορικής διατριβής του συγγραφέα [στο έξῃς: σ.], εμπλουτίζει τη σειρά των «*Μελετών*» της «*Βιβλιοθήκης Εκκλησιαστικού Δικαίου*», που διευθύνει ο καθηγητής της Νομικής Αθηνών κ. *Ι. Μ. Κονιδάκης*, ο οποίος υπήρξε και ο επιβλέ-

πων της διατριβής. Το περίγραμμα της έπιστημονικής του στοχεύσεως και αναζητήσεως δίνει εισαγωγικῶς ο ίδιος ό σ., έντοπίζοντας στα έξῃς (σ. 29 *in finem*): α) τη διατύπωση ένός όρισμού των θρησκευτικών πολιτιστικών αγαθών, με ταυτόχρονη άξιοποίηση των νεότερων έπιστημονικών και νομολογιακών πορισμάτων ούτως ώστε να καταστεί έφικτη ή όριοθέτηση ιδίως του *δικαιώματος στο θρησκευτικό περιβάλλον*, β) την ύπογράμμιση της αναγκαίας συνέργειας μεταξύ των πολιτειακών και θρησκευτικών ύποδομών στο πεδίο του πολιτισμού, με όχημα τήν, πρωτότυπη για τα έλληνικά δεδομένα, έννοια της *ένταξιακής ουδετερότητας* του Κράτους και γ) την παρουσίαση του θεωρητικού σχήματος της «*άρμονιακής συνηχέσεως*» της πολιτιστικής και θρησκευτικής άκραιότητας των έν λόγω αγαθών, ως μεθόδου έναρμονισμού των οικείων νομικών διατάξεων.

Σε περισσότερες από 400 σελίδες ό σ. παρουσιάζει έπαγωγικῶς το πλούσιο (βιβλιογραφικό, νομοθετικό και νομολογιακό) ύλικό του, ή συλλογή του όποιου αποτελεῖ, δίχως άμφιβολία, έργο ιδιαίτερος δυσχερές. Μάλιστα, στη συγκέντρωσή του συνέβαλλαν αποφασιστικῶς επανειλημμένες έπισκέψεις του σ. στο *Institut für Rechtsphilosophie, Religions - und Kulturrecht* της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου της Βιέννης, όπου ό σ. είχε τη δυνατότητα να θέσει τις σκέψεις του στη βάση του έπιστημονικού διαλόγου και με τον Καθηγητή του Έκκλησιαστικού Δικαίου της εκεί Νομικής Σχολής *Richard Potz*. Η έργασία ύποδιαιρείται σε δύο έντιπλα μέρη. Το Α' μέρος (σσ. 35-217), το όποιο επιγράφεται «*Τό άντικείμενο της προστασίας*», διαρθρώνεται σε δύο κεφά-

λαια: στο πρώτο (σ. 35-109) έννοιοδοτείται ο όρος «*θρησκευτικά πολιτιστικά αγαθά*» και στο δεύτερο (σ. 110-217) αναλύεται ή τυπολογία τους με βάση τον αρχαιολογικό Ν. 3028/2002.

Ειδικότερα, το πρώτο κεφάλαιο αφιερω- ριάζεται με τη συνοπτική επισκόπηση του ιστορικού υπόβαθρου των θρησκευτικών πολιτιστικών αγαθών του τόπου (§ 3), ή οποία οδηγεί στη θεμελιακή παραδοχή ότι «*κάθε διακεκριμένη ιστορική πτυχή ή θρη- σκευτική έκφανση του θρησκευτικού πολι- τισμού σημασιοδοτεί και μία ισότιμη έκ- δοχή της κοινής θρησκευτικής πολιτιστικής κληρονομιάς του τόπου*» (σ. 49). Στην επό- μενη παράγραφο (§ 4) υπό τον τίτλο «*Πο- λιτισμικές και πολιτικές συντεταγμένες*» αναλύεται διεξοδικώς ή έννοια του *θρη- σκευτικού πλουραλισμού*, ή οποία συνέχε- ται αναγκαίως με τη συλλογική, ιδίως, θρη- σκευτική έλευθερία (*kollektive Religions- freiheit*), ή οποία συνίσταται στη δυνατό- τητα κάθε θρησκευτικής κοινότητας να καλλιεργεί, βάσει του δικαιώματος του αυ- τοκαθορισμού (*Selbstbestimmungsrecht*), τη δική της πνευματική κουλτούρα, συμφώ- νως με τους κανόνες και τὰ πρότυπα που ή ίδια θέτει. Υπό τὸ πρίσμα αυτό ανακαθο- ρίζεται τὸ περιεχόμενο τῆς διατάξεως του άρθρ. 3 § 1 Σ. «*περι επικρατούσας θρη- σκευίας*», ή οποία, έρμηνευόμενη ως μία θρησκευτική κουλτούρα με κραταιά πολι- τισμική δυναμική, εκφράζει «*χωρίς να ασπάζεται τον όμολογιακό της προσανατο- λισμό, μία έποικοδομητική πολιτισμική τά- ση, που τελεί σε καθεστώς ισοτιμίας με τις υπόλοιπες έκδοχές του θρησκευτικού πολι- τισμού στον έλλαδικό χώρο*» (σ. 55). Ακο- λούθως, ανιχνεύεται ή νομική διάσταση τῆς έννοιας των *θρησκευτικών πολιτι- στικών αγαθών* (§ 5), αναδεικνύεται δέ πε-

ραιτέρω κοινού ενδιαφέροντος μεταξύ Κράτους και θρησκευμάτων, με κριτήριο την έννοια του δημόσιου συμφέροντος (σ. 106).

Τὸ δεύτερο κεφάλαιο αφιερώνεται στην τυπολογία των θρησκευτικών πολιτιστικών αγαθών. Στο πλαίσιο αυτό εξέτάζεται αρχικῶς ή νομοθετική θεμελίωσή της (§ 7), ὅπου γίνεται λόγος για την, επί τῆ βάσει χωρικών κριτηρίων, θεμελιώδη διάκριση των αγαθών αυτών σε *θρησκευτικά μνη- μεία, χωρικά σύνολα και άλλα πολιτιστικά αγαθά*. Στις άμέσως επόμενες παραγρά- φους του ίδιου κεφαλαίου αναλύονται δια- δοχικῶς:

α) ή έννοια των *θρησκευτικών μνημείων* (§ 8), αναπτύσσονται δέ στην οίκεία ένότη- τα, με πληρότητα και σαφήνεια, τὰ ζητήμα- τα κυριότητας που αναφέρονται στο πλαι- σιο τῆς διατάξεως του άρθρ. 73 § 1 Ν. 3028/2002. Ειδικότερα, έπισημαίνεται ότι ή έν λόγω διάταξη, ή οποία αναφέρεται στη διατήρηση επί αρχαίων μνημείων θρη- σκευτικού χαρακτήρα των δικαιωμάτων κυριότητας των εκεί αναφερόμενων εκκλη- σιαστικών νομικών προσώπων, δέν συνε- πάγεται τῆ σύσταση ή μετάθεση τυχόν δι- καιωμάτων κυριότητας, και τούτο διότι ή μνεία του ρήματος «*διατηρούνται*» σημαί- νει αυτοθρόως την ύπαρξη ήδη έν τοῖς πράγμασι των αντίστοιχων δικαιωμάτων, ή ισχύς των οποίων δέν άκυρώνεται με τῆ θέ- σπιση του Ν. 3028/2002.

β) ή έννοιολογική ταυτότητα των *θρη- σκευτικών χωρικών συνόλων* (§ 9), ως εξέ- χοντα δέ παραδείγματα τέτοιων αυθε- ντικών περιοχών στην έλληνική επικράτεια αναφέρονται ὁ *πολιτιστικός δρυμός του Άγ. Όρους* (άρθρ. 105 Σ.), ὁ *ιερός χώρος τῆς νήσου Πάτμου* (Ν. 1155/1981) και τὸ *μοναστικό καταφύγιο των Μετεώρων* (Ν.

2351/1995) και γ) τὸ περιεχόμενο τῶν *ἄνλων πολιτιστικῶν ἀγαθῶν* (§ 10), ὅπως αὐτὸ προσεγγίζεται ἐννοιολογικῶς μὲ νομικὴ ἀφετηρία τὸ ἄρθρ. 2 Ν. 3028/2002.

Τὸ Β' μέρος τῆς μελέτης (§§ 11-19) ἀναπτύσσεται ὁμοίως σὲ δύο κεφάλαια, σὰ ὅποια γίνεται λόγος γιὰ τοὺς βραχίονες προστασίας τῶν θρησκευτικῶν πολιτιστικῶν ἀγαθῶν, τίς οἰκείες, δηλαδή, *έ* (Κεφάλαιο Α') καὶ *νομοθετικές* (Κεφάλαιο Β') διατάξεις.

Πιὸ συγκεκριμένα: στὸ πρῶτο κεφάλαιο προτάσσεται (§ 11) ἡ μελέτη τῆς συνταγματικῆς ἀρχῆς τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας (ἄρθρ. 13 Σ.). Ἐν προκειμένῳ, διατυπώνεται ἡ ἄποψη ὅτι ἡ προάσπιση τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας, ὡς ἀναγκαῖος ὄρος γιὰ τὴν ἀνάπτυξη καὶ κάρπωση τῶν θρησκευτικῶν πολιτιστικῶν ἀγαθῶν ἀπὸ τὰ ἄτομα καὶ τίς κατ' ἴδιαν θρησκευτικὲς κοινότητες, δεσμεύει τὴν κρατικὴ δράση, χωρὶς ὥστόσο νὰ ἀνάγει, ἄνευ ἐτέρου, σὲ κρατικὴ ὑπόθεση τὸν θρησκευτικὸν πολιτισμὸν ἀδιακρίτως καὶ συνολικῶς. Ὅπως ἐπισημαίνει *ad litteram* ὁ σ. «*ἡ ἀνέγερση καὶ λειτουργία ἐνὸς χώρου λατρείας ἀπὸ τοὺς πιστοὺς μίας θρησκευτικῆς κοινότητας, συνεπάγεται μὲν γιὰ τὸ Κράτος τὴν τήρηση ὅλων τῶν συνταγματικῶν ἐγγυήσεων πὺ πηγάζουν ἀπὸ τὸ ἄρθρ. 13 Σ., ἐφ' ὅσον, ὅμως, ὁ ἴδιος χώρος δὲν ἔχει χαρακτηρισθῆ ὡς θρησκευτικὸ μνημεῖο σύμφωνα μὲ τίς διατυπώσεις τοῦ ἄρθρ. 6 Ν. 3028/2002, δὲν ἀποτελεῖ στοιχεῖο τῆς πολιτιστικῆς κληρονομιάς, καί, κατὰ συνέπεια, δὲν ἐντάσσεται οὔτε στὴν ἀυξημένη προστασία τῶν διατάξεων τοῦ ἄρθρ. 24 Σ. [περὶ περιβάλλοντος], οὔτε καὶ στὴν, ἀντίστοιχη μὲ αὐτές, προνοιακὴ δραστηριότητα τοῦ Κράτους*» (σ. 229 *in finem*). Πρὸς τοῦτο, ὑποστηρίζεται ἀπὸ τὸν σ. ἡ ἄποψη ὅτι ὀρθῶς κρίθηκε ἀντισυντα-

ματικὴ ἡ ἐπιβολή, μέσῳ τῶν λογαριασμῶν τῆς Δ.Ε.Η., ἐρανικῆς εἰσφορᾶς σὲ ὅλους τοὺς καταναλωτὲς ἠλεκτρικῆς ἐνέργειας τῆς πόλεως τῶν Πατρῶν, προκειμένης τῆς ἀνεγέρσεως τοῦ ὀρθόδοξου Ναοῦ τοῦ Ἁγ. Ἀνδρέου<sup>1</sup>.

Ἐν συνεχείᾳ, προσεγγίζεται ἐννοιολογικῶς ἡ διάταξη τοῦ ἄρθρ. 16 § 1Σ. περὶ ἐλευθερίας τῆς Τέχνης (§ 12) καὶ ἀναδεικνύονται τὰ ζητήματα περιοριστικῆς φύσεως, πὺ ἀπορρέουν ἀπὸ τὸ ἄρθρ. 17 Σ. περὶ προστασίας τῆς ιδιοκτησίας (§ 13). Στὸ πλαίσιο, μάλιστα, τῆς τελευταίας παραγράφου ἐλέγχεται ἡ συνταγματικότητα τῶν ἄρθρ. 18 καὶ 19 Ν. 3028/2002 ἀναφορικῶς μὲ τὴν ἀπαλλοτρίωση ἢ τὴν ἀποζημίωση ἀντιστοίχως, λόγω στερήσεως τῆς χρήσεως ἐκκλησιαστικῶν ἀκινήτων μὲ σκοπὸ τὴν προστασία καὶ ἀνάδειξη μνημείων πὺ βρίσκονται ἐντὸς αὐτῶν (σ. 255 ἐπ.). Τὸ Α' Κεφάλαιο ὀλοκληρῶνεται μὲ τὴν τυποποίηση, ὡς ἐννοίας καὶ περιεχομένου, τοῦ δικαιώματος στὸ *θρησκευτικὸ περιβάλλον*, μὲ γνώμονα τὴ συνδυασμένη ἐφαρμογὴ τῶν ἄρθρ. 13 καὶ 24 Σ. (6 14). Ἐκεῖ διευκρινίζεται ὅτι «*στὸ συνταγματικῶς νοούμενο θρησκευτικὸ περιβάλλον ἐντάσσονται μόνον τὰ θρησκευτικὰ πολιτιστικὰ ἀγαθὰ πὺ ἔχουν κριθεῖ ὡς ἄξια προστασίας ex lege ἢ κατόπιν σχετικοῦ διοικητικοῦ χαρακτηρισμοῦ τους, κατ' ἐξουσιοδότηση τοῦ νόμου*» (σ. 266 *in finem*). Περαιτέρω, ὀριοθετοῦνται οἱ συνέπειες τῆς ἀναγωγῆς τοῦ δικαιώματος στὸ θρησκευτικὸ περιβάλλον σὲ ἀτομικὸ δικαιώ-

1. Γιὰ μία διαφορετικὴ προσέγγιση βλ. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ Γ. Ι., «*Ἡ Ναὸς Ἁγ. Ἀνδρέου Πατρῶν: Ἡ περιπέτεια μίας ἐρανικῆς εἰσφορᾶς [ἄρθρο 11 Ν. 3485/1955]*», Θεολογία 1 [2014] 327 ἐπ., ἰδίως σ. 338-339.

μα, οί ὅποιες συνίστανται: α) στή διεύρυνση τῆς δυνατότητας προσφυγῆς στή δικαιοσύνη γιά θέματα προστασίας τοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος, β) στή δημιουργία ἀγωγίμης ἀξίωσης ἔναντι τοῦ Κράτους γιά τή λήψη ιδιαίτερων προληπτικῶν καί κατασταλτικῶν μέτρων στό πλαίσιο τῆς ἀρχῆς τῆς ἀειφορίας καί γ) στήν ἀποτελεσματική ἐνέργεια τοῦ δικαιώματος στό θρησκευτικό περιβάλλον καί στό πλαίσιο τῶν ιδιωτικῶν σχέσεων, ἀφοῦ ὁ συνδυασμός τῶν ἀρθρ. 24 Σ. καί 57 τοῦ Ἀστικοῦ Κώδικα «περὶ προστασίας τῆς προσωπικότητος» παρέχει τή στέρεα νομική βάση γιά νά καταστῆ δικαστικῶς ἐπιδιώξιμη ἡ προστασία τῶν θρησκευτικῶν πολιτιστικῶν ἀγαθῶν ἐνώπιον τῶν ἀστικῶν δικαστηρίων (σ. 280-289).

Στό Β΄ καί τελευταῖο Κεφάλαιο (σ. 290 ἐπ.) ἀναπτύσσεται διεξοδικῶς τὸ νομοθετικό πλέγμα τῶν διατάξεων τοῦ Ν. 3028/2002 (§ 15), καθὼς καί ἡ ποινική προστασία στό πλαίσιο τόσο τοῦ ἴδιου νόμου ὅσο τοῦ Ποινικοῦ Κώδικα καί τῶν εἰδικῶν διατάξεων τοῦ ἀγιορειτικοῦ δικαίου καί τῆς νομοθεσίας γιά τὸν ἱερό χῶρο τῶν Μετεώρων (§ 16). Στήν τελευταία, μάλιστα, παράγραφο παρουσιάζεται ἡ πρωτότυπη ἄποψη ὅτι, πέραν τῶν ἀρθρ. 13 καί 17 Σ., πού ἀποτελοῦν τοὺς βασικοὺς πυλῶνες τῆς συνταγματικῆς, ἐπομένως καί τῆς ποινικῆς κατοχυρώσεως τοῦ ἀγιορειτικοῦ ἀβάτου<sup>2</sup>, τὸ τελευταῖο βρῖσκει ἐπικουρικῶς τὴ θεμελίωσή του καί στό ἀρθρ. 24 Σ., «τὸ ὁποῖο ἐγγυᾶται τὴν ἀειφόρο ἀνάπτυξη τοῦ ἀθωνικοῦ μοναχισμοῦ ἐντὸς τῶν ὁρίων τοῦ πολιτιστικοῦ δρυμοῦ τοῦ Ἁγ. Ὁρους», ἀφοῦ

τὸ ἀρχαῖο προνομακὸ καθεστῶς τοῦ ἀβάτου (ἀρθρ. 105 § 1 Σ.) ἀποτελεῖ «ἐπιμέρους πολιτιστικό ἰδίωμα τοῦ ἀθωνικοῦ θρησκευτικοῦ περιβάλλοντος» (σ. 318-319)<sup>3</sup>. Ἀκολούθως, ἐξετάζεται ἡ νομοθεσία περὶ πνευματικῆς ιδιοκτησίας (§ 17), ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι στὰ ἐκκλησιαστικά νομικά πρόσωπα τοῦ ἀρθρ. 73 § 1 Ν. 3028/2002 ἀναγνωρίζεται ἓνα *sui generis* δικαίωμα πνευματικῆς ιδιοκτησίας ἐπὶ τῶν θρησκευτικῶν μνημείων τους (σ. 327), στήν ἐπόμενη δὲ παράγραφο (§ 18) παρατίθενται σὲ διάλογο μὲ τὸν Ν. 3028/2002 οἱ διατάξεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς νομοθεσίας.

Ἡ μελέτη, τῆς ὁποίας προτάσσεται πίνακας περιεχομένων (σσ. 11-13), συντομογραφίων (σσ. 15-17) καί βραχυγραφίων τῶν συχνότερα παραπεμπόμενων ἐργασιῶν (σσ. 19-26), ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν παράθεση τόσο τῆς βιβλιογραφίας πού κατ' ἐπιλογή χρησιμοποιήθηκε (σσ. 373-389) ὅσο καί, ὅπως χρηστικῶν, εὔρετηρίων πηγῶν καί νομολογίας (σσ. 393-404), τὰ ὁποῖα καθιστοῦν τὸ ἔργο ἐρευνητικὰ καί ἐπιστημονικὰ περισσότερο λειτουργικό. Δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία ὅτι τὸ ἔργο αὐτό, σὺν ὁποῖο ἐκδήλως ἀποτυπώνονται τόσο ὁ ἄριστος χειρισμὸς τῆς ἐλληνικῆς γλώσσας ὅσο καί ἡ προσπάθεια τοῦ σ. νὰ ἀποδώσει στήν ἐλληνική δυσχερεῖς νομικοὺς ὄρους καί ἔννοιες ἀπὸ τῆς γερμανικῆς, προάγει τὴ νομικὴ ἐπιστήμη, καθὼς καλύπτει ἓνα σημαντικό βιβλιογραφικὸ κενό, μὲ τρόπο ἐπιστημονικὰ ἄριστο καί τεκμηριωμένο. Ἐτσι, δὲν μένει παρὰ νὰ συμφωνήσω, ἀντὶ

2. Βλ. σχετικῶς καί ΚΟΝΙΔΑΡΙΣ ΙΩΑΝΝΙΣ, *The Mount Athos Avaton* – Ἄβατον τοῦ Ἁγ. Ὁρους (διγλώσση ἔκδοσις), Athens: Ant. N. Sakkoulas Publishers, 2003.

3. Βλ. καί PΑPΑΣΤΑΘΙΣ CH., «*The Regime of Mount Athos*» in: FERRARI S. - BENZO A., *Between Cultural Diversity and Common Heritage* [Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean], 2014, σ. 273 ἐπ.

ἄλλου, μὲ τὴν *E. Τροβᾶ*, ἡ ὁποία σὲ σχετικὸ βιβλιογραφικὸ τῆς σημείωμα<sup>4</sup> σημειώνει ὅτι στὸ ἔργο αὐτὸ «ἀπολαμβάνεις τὴν ὠριμότητα καὶ τὴν ἀνεξαρτησία τῆς σκέψης τοῦ [σ.], τὸ ταλέντο του νὰ θεμελιώνει ἰσχυρισμούς καὶ νὰ ἀποδεικνύει ἐπιχειρήματα».

II. Μὲ τὴ δεύτερη μονογραφία, γραμμένη στὴν ἀγγλική, ποὺ ἀποτελεῖ νοηματικὴ συνέχεια καὶ διεύρυνση τῆς πρώτης, ὁ σ. ἐπιχειρεῖ γιὰ πρώτη φορὰ στὴ βιβλιογραφία μία ἐποπτικὴ καὶ συγχρόνως κριτικὴ ἀνάγνωση τοῦ νομοθετικοῦ πλαισίου ποὺ ἰσχύει στὴν Εὐρώπη γιὰ τὴ θρησκευτικὴ πολιτιστικὴ κληρονομιά. Μάλιστα, ὅπως σημειώνει στὸ εἰσαγωγικὸ του σημείωμα ὁ *Norman Doe*, Καθηγητῆς τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Cardiff καὶ Διευθυντῆς τοῦ Center for Law and Religion, «*The author is not shy to tackle head on the substantive law with a critical appraisal of this on the basis of evaluation formed within the context of the theoretical frameworks in which these legal norms exist*» (σ. vii in finem - viii). Ὁ σκοπὸς τοῦ πονήματος, ὅπως τὸν ὀριοθετεῖ εἰσαγωγικῶς ὁ σ. (σ. 4), εἶναι «*to augment and delve into the legal concept of religious cultural heritage within the European continent, on the basis of pertinent historical facts, philosophical and political questions, as well as relevant jurisprudence at the national and international levels*».

Ἡ μελέτη περιλαμβάνει δέκα ἔντυλα κεφάλαια. Μετὰ τὴν εἰσαγωγή καὶ τὴν ἱστορικὴ ἀναδρομὴ, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ σ. ἐστιάζεται στὶς ἀρχὲς τοῦ θρησκευτικοῦ

πλουραλισμοῦ καὶ τῆς οὐδετερότητας<sup>5</sup> (σ. 21 ἐπ.) καὶ ἀκολούθως, δίνει τὸ ἐννοιολογικὸ περίγραμμα τῆς θρησκευτικῆς πολιτιστικῆς κληρονομιάς στὴν Εὐρώπη (σ. 39 ἐπ.) καὶ περιγράφει τὴν τυπολογία τῶν προστατευόμενων ἀγαθῶν (σ. 67 ἐπ.). Ἐξ αὐτῶν, μετὰ τὶς ἐννοιολογικὲς διασαφίσεις, ξεχωριστὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν, *inter alia*, τὰ δύο τελευταῖα κεφάλαια. Εἰδικότερα, στὸ ὄγδοο κεφάλαιο, μὲ τίτλο «*European and International Legislation*» (σ. 113-124), ἐκτίθεται τὸ σύνολο τῶν σχετικῶν ρυθμίσεων τῆς εὐρωπαϊκῆς νομοθεσίας καὶ στὸ ἐπόμενο (κεφ. 9), ποὺ ἐπιγράφεται «*Select National Legislations*» (σ. 125-176), ἐπισκοπεῖται συγκριτικὰ ἡ σχετικὴ μὲ τὸ ὑπὸ ἐξέταση θέμα νομοθεσία καὶ νομολογία σὲ δώδεκα, κατ' ἐπιλογή, εὐρωπαϊκὲς χώρες καὶ συγκεκριμένα στὴν Αὐστρία, τὸ Βέλγιο, τὴν Κύπρο, τὴ Δανία, τὴ Γαλλία, τὴ Γερμανία, τὴν Ἰταλία, τὴν Ὁλλανδία, τὴν Ἰσπανία, τὴ Σουηδία, τὸ Ἡνωμένο Βασίλειο καὶ τὴν Ἑλλάδα.

Ἡ σημασία τοῦ ἔργου, ὅπως εὐστόχως παρατηρεῖ ὁ *I. Μ. Κονιδάρης*, Καθηγητῆς τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου στὴ Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν<sup>6</sup> εἶναι διττὴ: «*Ἀφ' ἑνός, ἐπειδὴ χαρτογραφεῖ, γιὰ πρώτη φορὰ στὰ βιβλιογραφικὰ δεδομένα, τόσο ἀπὸ ἱστορικῆς ὅσο καὶ ἀπὸ νομικῆς ἀπόψεως, τὴν ἔννοια τῆς θρησκευτικῆς πο-*

5. Βλ., ἐπίσης, *BADER VEIT*, Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?, *Political Theory* vol. 27, no. 5 (October 1999): 597-633.

6. Γιὰ τὴ θρησκευτικὴ οὐδετερότητα στὸ πεδίο τῆς ἐκπαίδευσης, βλ. *KYRITSIS DIMITRIOS* and *TSAKYRAKIS STAVROS*, «*Neutrality in the classroom*», *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, no. 1 (January 2013): 200 f.

7. Νομοκανονικά 2/2014, σ. 207 ἐπ., ἰδίως σ. 209.

4. Νομοκανονικά 1/2014, σ. 227-236, ἐδῶ σ. 234.



λιτιστικής κληρονομιάς καθόλη τήν έκταση του ευρωπαϊκού χώρου, και μάλιστα υπό το πρίσμα των θεμελιωδών νομικών αρχών της πολιτειακής ουδετερότητας και του θρησκευτικού πλουραλισμού και, αφ' ετέρου, επειδή προσφέρει το αναγκαίο επιστημονικό υπόβαθρο για την περαιτέρω διερεύνηση, και εν ταυτῶ διεύρυνση, του υπό εξέταση θέματος μέσω της προσφυγής σε έξω-νομικούς επιστημονικούς χώρους, όπως ή Ευρωπαϊκή Ιστορία, ή φιλοσοφική και κοινωνιολογική ανάλυση της Θρησκείας, ή Πολιτιστική Ανθρωπολογία κ.ο.κ.».

Μία ενδιαφέρουσα πτυχή της θεματικής που πραγματεύονται οι δύο αυτές μονογραφίες του συναδέλφου Θ. Τσιβόλα, και ιδίως ή δεύτερη έξ αυτών, αναδεικνύεται στο συλλογικό έργο «*Funding Religious Heritage*», το οποίο αναμένεται να κυκλοφορήσει με επίμελεια της Δρ Anne Fornerod - έρευνήτριας στο National Centre for Scientific Research του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου-, στη σειρά «*Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE*», τόν Μάρτιο 2015. Στις 254 σελίδες του συγκεντρώνονται έγκριτες επιστημονικές συμβολές, οι οποίες εξετάζουν τη χρηματοδότηση (funding) της θρησκευτικής κληρονομιάς στο πλαίσιο της κρατικής στήριξης προς τις θρησκείες, ή οποία ποικίλει ασφαλώς ανάλογα με την τυπολογία των σχέσεων Έκκλησίας και Πολιτείας σε κάθε επιμέρους κρατική οντότητα. Όπως επισημαίνεται στην προαναγγελία της εκδόσεως, «ή σημασία αυτής της κρατικής στήριξης είναι ότι από τη μία πλευρά απεικονίζει τις πιθανές εντάσεις μεταξύ κοσμικών και θρησκευτικών αξιών, ενώ από την άλλη αποτελεί ένα χρήσιμο εργαλείο για τη διερεύνηση του ζητήματος της νομιμότητας της εν λόγω χρηματοδοτικής

στήριξης»<sup>8</sup>. Σε σχετική βιβλιοκριτική του σημείωση, ό καθηγητής της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Μιλάνου *Silvio Ferrari* παρατηρεί ότι το εν λόγω έργο προσφέρει μία «*συναρπαστική συζήτηση για τη σχέση πολιτισμού και θρησκείας*». Μάλιστα, ή έκδοση αυτή μπορεί άνετως να αντιμετωπιστεί ως περαιτέρω εξέλιξη της ευρύτερης προβληματικής «*Public Funding of Religions in Europe*», την οποία προσεγγίζει όμοιπλη έκδοση που κυκλοφορήθηκε προσφάτως (Ιανουάριος 2015) στο πλαίσιο της ίδιας σειράς με επίμελεια του πανεπιστημιακού καθηγητή *Francis Messner* (σ. 332).

Είναι πρόδηλο ότι ή έννομη προστασία της θρησκευτικής πολιτιστικής κληρονομιάς κατέχει ύπεροχική θέση στα έρευνητικά ενδιαφέροντα του σ. Τοῦτο άποδεικνύεται τόσο από τις συγγενείς δημοσιεύσεις του -σχετικές είναι ένδεικτικώς οι μελέτες του: α) «*Η συνταγματική προστασία του θρησκευτικού περιβάλλοντος*» (Νομοκανονικά 1/2009, σ. 41-68), β) «*Η ποινική προστασία της θρησκευτικής πολιτιστικής κληρονομιάς*» (Ποινική Δικαιοσύνη 2/2014, σ. 180 έπ.) και γ) «*Τό νομικό καθεστώς της Μήλου ως Ίερῶς Νήσου*» (Νομοκανονικά 2/2014, σ. 33 έπ.)- όσο και από την παρουσία του σε, αντίστοιχης θεματικής, συνέδρια και ήμερίδες, με πλέον πρόσφατη τη συμμετοχή του στη διεθνή συνάντηση που πραγματοποιήθηκε τό τριήμερο 29 Οκτωβρίου-1 Νοεμβρίου 2014 στο Halle (Saale) της Γερμανίας με γενικό τίτλο «*Sustaining Europe's Rural Religions*

8. Βλ. και BASDEVANT BRIGITTE - BERLINGO GAUMENT AND SALVATORE (ed.), *The Financing of Religious Communities in the European Union* (Leuven - Paris - Dudley, MA: Peeters, 2009).

*Heritage*», όπου εισηγήθηκε τὸ θέμα «*Preserving the religious cultural heritage of the Aegean Islands: Social, economic and legal aspects*». Τὸ γεγονός αὐτὸ προσδίδει στὸν σ. τὴν ἀναγκαία ἐπιστημονικὴ ἐξειδίκευση, ποὺ καθιστᾷ τὴ συγγραφή του σημεῖο καὶ δείκτη ἀναφορᾶς. Τοῦτο δὲ ἀποκτᾷ ιδιαίτερη σημασία ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ὁ σ. κινεῖται, κατὰ κοινὴ ὁμολογία, σὲ ἀχαρτογράφητα, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, πεδία τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, πράγμα ὅπως δυσχερές, μὰ συνάμα καὶ ἐξόχως ἐλκυστικόν... Ἐξ αὐτοῦ, καὶ τὰ δύο συγγραφικὰ πονήματά του ἀποτελοῦν χρήσιμα ἐργαλεῖα γιὰ νὰ ἀποκτήσει κάθε μελετητῆς σφαιρικὴ ἐποπτεία τοῦ ὑπὸ ἐξέταση θέματος καὶ ἐπομέως, συνιστῶνται ἐκθύμως...

Γεώργιος Ἰ. Ἀνδρουσόπουλος  
Δ.Ν. - Δικηγόρος  
Λέκτορας Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου  
Νομικῆς Ἀθηνῶν

ΜΙΧΑΗΛ ΜΑΡΙΟΡΑ, *Στὰ μονοπάτια τοῦ Ἰσλάμ· μουσουλμανικὲς προσεγγίσεις*, ἐκδ. Πεδίο, Ἀθήνα 2014, σελ. 285.

Σὲ μία ἐποχὴ ταραγμένη ποὺ «οἱ ἐξελίξεις τῆς ἐπικαιρότητας παγκοσμίως ὄλο καὶ περισσότερο, μὲ τὸν ἕνα ἢ μὲ τὸν ἄλλο τρόπο, διατηροῦν ἀμείωτο τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ Ἰσλάμ», ἐκδίδεται μὲ καλαισθησία ὑπὸ τὴ φροντίδα τῶν ἐκδόσεων «Πεδίο» τὸ προκλητικὸ ἴσως γιὰ κάποιους σύμμεικτο πόνημα τοῦ Λέκτορα στὸ Τμῆμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Μιχαὴλ Μαριόρα, μὲ τὸν εὑρηματικὸ τίτλο «*Στὰ μονοπάτια τοῦ Ἰσλάμ· μουσουλμανικὲς προσεγγίσεις*».

Τὸ βιβλίον εἶναι γραμμένον σὲ γλῶσσα ρέουσα, ποὺ κρατᾷ ἰσόποσες ὑφολογικὲς ἀποστάσεις, τόσο ἀπὸ τὸν ξύλινο καθω-

σπρεπισμὸ ἑνὸς παρωχημένου ἐπιστημονισμοῦ, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν χαρακτηρισολογία τοῦ διδακτισμοῦ, ποὺ συνήθως χαρακτηρίζει τὰ ἀκαδημαϊκὰ ἐγχειρίδια.

Στὶς ἐνότητες τοῦ πολυσχιδοῦς αὐτοῦ ἔργου –ποὺ θὰ παρουσιαστοῦν στὴ συνέχεια–, ἀναπτύσσονται θέματα ὄχι ἔωλα, ἀλλὰ καίρια καὶ ἀκανθώδη, τὰ ὁποῖα συνιστοῦν –κατὰ τὴν γνώμη μας–, σημαντικὴ συμβολὴ στὴ θεολογικὴ σκέψη καὶ στὴν κοινωνικοπολιτικὴ διάσταση, ποὺ ἔχει λάβει στὶς ἡμέρες μας ἡ ἰσλαμικὴ σπουδὴ, καθὼς ἔμμεσα ἀναδεικνύουν τὴν ἀναγκαῖότητα μελέτης καὶ σωστῆς κατανόησης τῆς νοοτροπίας, ὄχι ἀπλῶς ἑνὸς ὁμοῦ πλέον πολιτισμοῦ, ἀλλὰ ἀτόμων ποὺ συνυπάρχουν καὶ διαβιοῦν καθημερινὰ στὸν ἴδιο τόπο, ὥστε νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ «*εἰρηνικὴ καὶ δημιουργικὴ συνύπαρξη τῶν ἀνθρώπων*».

Καθὼς «*ἡ παρουσία τῆς καλῆς ὀργανωμένης μουσουλμανικῆς μειονότητας τῆς Θράκης*» καὶ ἡ πολυπληθὴς μεταναστευτικὴ εἰσροὴ Μουσουλμάνων, ποὺ παρατηρεῖται τὰ τελευταῖα χρόνια δὲν ἔχουν σταθεῖ –μέχρι τώρα– ἰκανὰ γιὰ νὰ ἐξοικειώσουν τοὺς Ἕλληνες μὲ τὴ διδασκαλία καὶ τὴν πρακτικὴ τοῦ Ἰσλάμ, ἀναφύεται ὑπὸ τοῦ συγγραφέως ὡς στόχος τῆς μελέτης τοῦ αὐτοῦ, ὄχι ἡ «ἀγιοποίηση» μίας θρησκείας, ἀλλὰ ἡ ἀνάδειξη διαφορῶν σημείων, ποὺ μποροῦν νὰ λειτουργήσουν ὡς βάσεις γνωριμίας μὲ τοὺς Μουσουλμάνους καὶ ἀναίρεσης τῶν προκαταλήψεων τοῦ παρελθόντος.

Διατρέχοντας κανεὶς τὴ θεματολογία τοῦ βιβλίου διαπιστώνει τὴν προσπάθεια τοῦ συγγραφέα νὰ ἀπεκδυθεῖ ὁ ἀναγνώστης τὸν ἰσλαμοφοβικὸ καὶ ἰσλαμολαγνικὸ μανδύα, ποὺ ἔχει προσδώσει στὸ Ἰσλάμ ἡ σύγχρονη κοινωνία. Μελετώντας τους, παρατηρεῖται, ὅτι ὁ μὲν πρῶτος προέκυψε ὡς ἀποτέλεσμα τῶν τρομοκρατικῶν ἐνεργειῶν, ποὺ πραγματοποιήθηκαν στὸ «ὄνο-

μα του Άλλάχ», ο δὲ δεύτερος «ἐμφανίστηκε ὡς ἀντίληψη σὲ μερίδα κατοίκων τῆς Εὐρώπης καὶ τῆς Ἀμερικῆς ὅτι τὸ Ἰσλάμ θὰ λειτουργοῦσε ὡς ἀντίπαλο δέος στὴν ἀμερικανικὴ καὶ βρετανικὴ μονοκρατορία». Προκειμένου, λοιπόν, νὰ ἀρθρώσει μία πειστικὴ καὶ ἐπιστημονικὰ ἐγκυρὴ ἐπιχειρηματολογία παρατηρεῖ ὅτι «...οἱ δύο αὐτὲς ἐκφράσεις –γιὰ διαφορετικούς λόγους πολιτικῆς καὶ οὐσιαστικῆς ἀναληθείας–, εἶναι ψυχολογικὰ ἔντονα φορτισμένες καὶ εὐκόλα παρασύρουν σὲ παραπλανητικῆς, ἄστοχες ἢ προκατειλημμένες ἐρμηνεῖες τοῦ ἀπλοῦ, ἀναλλοίωτου καὶ διαχρονικὰ ἀμετάβλητου φαινομένου τοῦ Ἰσλάμ...»

Ἡ πλούσια ὕλη –ἐκτείνεται σὲ 285 σελίδες– κατανέμεται σὲ ἕξι κεφάλαια. Εἰδικότερα: Ἀναπτύσσεται σὲ ἕξι κεφάλαια: προηγείται ἡ σελίδα τῶν περιεχομένων (σελ. 9), ὁ πρόλογος (σελ. 11-13), στὴ συνέχεια «Πίνακας μεταγραφῆς ἀραβικῶν ὀρων καὶ ὀνομάτων» (σελ. 15-16) καὶ ἀκολουθεῖ ἡ εἰσαγωγή (σελ. 17-56) στὴν ὁποία κατατίθενται οἱ λόγοι ἐκεῖνοι ποὺ συντρέχουν καὶ καθιστοῦν τὸ ἔργο οὐσιαστικὰ ἐπίκαιρο. Προσεγγίζοντας τὴν καταποτιστικὴ εἰσαγωγή κατανοοῦμε ὅτι τὸ πόνημα δὲν ἀπευθύνεται μόνο σὲ ἓνα εἰδικὸ ἀναγνωστικὸ κοινὸ, ἀλλὰ διὰ μέσου αὐτῆς τῆς ἐμπεριστατωμένης εἰσαγωγῆς καὶ τῆς θεματολογίας του, στοχεύει νὰ ἐκθέσει μὲ συστηματικὸ καὶ σαφῆ τρόπο θεμελιώδεις πτυχῆς τοῦ Ἰσλάμ στὸν μέσο, καλλιεργημένο, ἔλλογο, ἀντικειμενικὸ καὶ προσεκτικὸ –πλὴν ὅμως, στερούμενο εἰδικῶν γνώσεων– ἀναγνώστη. Μέσα στὶς σελίδες αὐτές, ἐπιχειρεῖ νὰ προ-εἰσαγάγει, νὰ τοποθετήσῃ καὶ νὰ ἐνημερώσῃ γιὰ θέματα ποὺ εἴτε τὰ γνωρίζει ὁ ἀναγνώστης ἀπὸ μία ἄλλη ὀπτικὴ γωνία –ἴσως καὶ λαθεμένη– εἴτε τὰ ἀγνοεῖ παντελῶς. Ἀκολουθῶν τῶν

ἕξι κεφαλαίων ἔπονται τὸ Γλωσσάρι (σελ. 275-277) καὶ τὸ Εὐρετήριο (σελ. 279-285).

–Οἱ θεματικῆς ἐνότητες τοῦ βιβλίου –κατὰ τὴ γνώμη μας–, διαρθρώνονται σὲ τρεῖς ἄξονες. Ὁ πρῶτος θεματικὸς ἄξονας ἐντοπίζεται στὴ θρησκευτολογικὴ προσέγγιση «νομικῶν» θεμάτων ποὺ ἐπιχειρεῖται ἀπὸ τὸ 1ο κεφάλαιο («Τὸ ἰσλαμικὸ νομικὸ σύστημα καὶ ἡ κοινωνικὴ πρόκληση ἀπὸ ἑλληνορθόδοξη ὀπτικὴ: Ἡ περίπτωση τῆς Δυτικῆς Θράκης», σελ. 57-97), τὸ 2ο κεφάλαιο (Οἱ θρησκευτικῆς ἐλευθερίες στὸ Ἰσλάμ: «Στὴν θρησκεία δὲν ὑπάρχει καταναγκασμός» (Qur'an 2:256)», σελ. 99-137), καθὼς καὶ τὸ 3ο κεφάλαιο («Ἡ σχέση νόμου-θρησκείας στὸ πρῶμο Ἰσλάμ: Ὁ νομοθετικὸς ρόλος τοῦ Προφήτη Μωάμεθ καὶ ὁ χαρακτήρας τοῦ Κορανίου ὡς νομικοῦ κειμένου», σελ. 139-178). Στὴν ἐνότητα αὕτη καθίστανται προσιτὰ καὶ κατὰ τρόπο ἐποικοδομητικὸ καὶ ὑγιῶς κριτικὸ, μεταξὺ τῶν ἄλλων θέματα, ὅπως: α) περὶ τῆς διατήρησης ἢ τῆς κατάργησης τῶν δικαιοδοτικῶν ἀρμοδιοτήτων τοῦ Μουφτῆ στὴν Δυτικὴ Θράκη, β) οἱ σχέσεις ποὺ ὑπάρχουν ἢ δὲν ὑπάρχουν μεταξὺ τοῦ «ντόπιου» Ἰσλάμ στὴ Θράκη καὶ τοῦ «εἰσαγόμενου» μεταναστευτικοῦ Ἰσλάμ ἀπὸ τὴ μέση Ἀνατολή καὶ τὴν Ἀσία στὶς μεγαλουπόλεις, γ) ἡ διερεύνηση τοῦ θέματος τῶν θρησκευτικῶν ἐλευθεριῶν στὸ Ἰσλάμ παρουσιάζοντας τὴ διαφορετικὴ προσέγγιση Μουσουλμάνων στοχαστῶν ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνεία τῆς sharia καὶ τὴ συμβατικότητά της μὲ τῆς ἀπαιτήσεις τοῦ σύγχρονου κόσμου καὶ δ) «νομοθετικὴ» δράση τοῦ Προφήτη, ὅπου ἐδῶ ἀκριβέστερα ἀναδεικνύεται τὸ θέμα τῆς χρονικῆς στιγμῆς τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ ἰσλαμικοῦ νομικοῦ συστήματος, δηλαδὴ ἂν ὑπῆρξε συγχρονισμένη ἢ ἑτεροχρονισμένη ἀνάπτυξη νόμου-θρησκείας.

Ὁ δεύτερος θεματικὸς ἄξονας περιλαμ-

βάνει τὸ 4ο κεφάλαιο («Ἡ εἰκόνα τῶν μουσουλμάνων Ἀράβων γιὰ τοὺς Βυζαντινοὺς: Δειγματοληπτική προσέγγιση», σελ. 179-197). Μὲ δειγματοληπτικὸ τρόπο ὁ συγγραφέας ἐπιλέγει δύο μεγάλους καὶ σπουδαίους πολιτισμοὺς, τὸν Βυζαντινὸ καὶ τὸν Ἀραβικὸ γιὰ νὰ προσεγγίσει τὶς διαμορφούμενες ἀνὰ τοὺς αἰῶνες ἀντιλήψεις, ποὺ εἶχε ἕκαστος τῶν δύο προειρημένων πολιτισμῶν γιὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ἄλλου ἀνθρώπου μὲ βάση ὄχι τὴν θρησκεία, ἀλλὰ εὐρύτερους τομείς, ὅπως ἡ τέχνη, τὸ ἐμπόριο καὶ γενικὰ στοιχεῖα ἀπὸ τὴν καθημερινή τους ζωὴ, ποὺ ἐνισχύουν τὴν ἀνάπτυξή της ὡς ἄνω θέσης. Ἡ ἐπιλογή αὐτοῦ τοῦ θέματος ἐντοπίζεται στὴν ἐπιθυμία τοῦ συγγραφέα νὰ ἀναγάγει τὶς μεταβαλλόμενες σχέσεις ὅπου ἀνέπτυσαν μεταξὺ τους οἱ πιστοὶ τῶν δύο πολιτισμῶν σὲ συνθήκες ποὺ δὲν εἶχαν ἄμεση καὶ οὐσιαστικὴ σχέση μὲ τὶς ἴδιες τὶς θρησκείες.

Ὁ τρίτος καὶ τελευταῖος θεματικὸς ἄξονας ἐντοπίζεται στὸ 5ο («Διεθνὴς ἰατρική-διαθροσκειτικὴ προσέγγιση: Οἱ μουσουλμάνοι ἄσθενοῖς», σελ. 199-232) καὶ στὸ 6ο κεφάλαιο («Σχεδίασμα ἰσλαμικῆς οἰκολογίας: Ἡ κορανικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ περιβάλλον», σελ. 233-274). Ὁ ἄξονας αὐτὸς ἐκτείνεται –στὴ νοηματικὴ συνέχεια τῶν προηγουμένων κεφαλαίων– σὲ ἓνα εὐρύτερο φάσμα ἄγνωστων πτυχῶν τοῦ Ἰσλάμ ἐπιχειρώντας νὰ ἀναδείξει θέσεις ὅπως: α) τῆς διαθροσκειτικῆς-διαπολιτισμικῆς προσέγγισης στὸν ἐξαιρετικὰ εὐαίσθητο χῶρο τῆς υἰείας καὶ τῆς ἰατρικῆς φροντίδας, ποὺ ἐπιβάλλουν οἱ μέρες μας γιὰ τὸν ἐπιτυχή καὶ σωστὸ τρόπο ἀντιμετώπισης ἰδιατεροτήτων τοῦ μουσουλμάνου ἀσθενοῦς καὶ β) τῆς οἰκολογικῆς διάστασης τοῦ Ἰσλάμ, ὅπως αὐτὴ ἀπορρέει κυρίως ἀπὸ τὸ Κοράνι καὶ δευτερευόντως ἀπὸ τὴν ἰσλαμικὴ παράδοση.

Ἐν κατακλείδι, θεωροῦμε ὅτι οἱ ἐνόητες ποὺ ἀναπτύσσονται ἔχουν ἀπεκδυθεῖ τὸ μονόχορδο λόγο ποὺ εὐρέως παρουσιάζεται καὶ προωθείται ἀπὸ πολιτικὲς καὶ διπλωματικὲς πρακτικὲς ὀρισμένων ἢ τῶν περισσότερων κυβερνήσεων. Τὸ προειρημένο στοιχεῖο ποὺ διατρέχει ὅλο τὸ ἐγχειρίδιο, φέρνει τὸ συγγραφέα στὴ μεθόριό τῆς πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς σκέψης. Αὐτὴ ἡ ἀνάδειξη τῶν ἐξεταζομένων θεμάτων εἶναι ποὺ καθιστᾷ τὸ ἔργο μεγίστης σημασίας καὶ τοῦ προσδίδει ἰδιαίτερη ἀξία, ἰδιαίτερα διότι ἡ μελέτη αὐτὴ ἀποτελεῖ πόνημα πανεπιστημιακοῦ διδασκάλου, ὁ ὁποῖος δὲν μένει στὸ «θεωρεῖν», ἀλλὰ μορφώνει καὶ δημιουργεῖ τὴν πάντοτε ἀνεωμένη «νέα ἡλικία»· αὐτὴ τὴν ἡλικία ποὺ πρέπει κάποτε νὰ πάψει νὰ θαυμάζει τὸ ἐπιστημονικὸ οἰκοδόμημα καὶ νὰ μάθει πῶς νὰ τὸ οἰκοδομεῖ. Πέρα, ὡστόσο ἀπὸ τὴ σπουδαιότητα τῶν παρουσιαζομένων θεμάτων, τὸ βιβλίον αὐτὸ –μαζὶ μὲ κάποια ἄλλα τοῦ εἴδους του, ποὺ μπορεῖ νὰ ἐνημερωθεῖ ὁ ἀναγνώστης γι' αὐτὰ ἀπὸ τὴν ἄρτια ἐπιστημονικὴ ὀργάνωση τοῦ κειμένου (βλ. βιβλιογραφία)–, ἀποτελεῖ τὸ «πρελούδιον» στὴν «ἀμφιλύκη» –μὲ τὴ σημασία τοῦ λυκαυγῆ καὶ ἄς ἐλπίσουμε ὄχι τοῦ λυκόφωτος–, τῆς ἰσλαμικῆς σπουδῆς στὴν Ἑλλάδα.

Ἀλέξανδρος Ἰακ. Κούτσης

ΠΑΥΛΟΣ ΑΠΟ ΤΟ ΧΑΛΕΠΙ, *Τὸ Ἡμερολόγιον τοῦ ταξιδιοῦ του στὴ Μολδαβία καὶ στὴ Βλαχία*, ἐπιμ. Ioana Feodorov, Βουκουρέστι- Βραίλα 2014, 618 σσ.

Τὸ Ἡμερολόγιον τοῦ χρονικογράφου Παύλου ἀπὸ τὸ Χαλέπι, σημαντικὴ πηγὴ γιὰ τὴν ἱστορία τῶν Ρουμάνων κατὰ τὸν 17ο αἰῶνα (1653-1658) βλέπει γιὰ πρώτη φορὰ τὸ φῶς τῆς δημοσιότητος - ὀλόκληρο

- χάρη στην έπιμονή τής γνωστής ειδικής στις άραβικές πηγές στη Ρουμανία Ioana Feodoron, κόρης του περίφημου διανοούμενου Virgil Cândea.

Η έκδοση πραγματοποιείται υπό την αίγίδα τής Ρουμανικής Ακαδημίας και του Ίνστιτούτου Σπουδών Νοτιο-Ανατολικής Ευρώπης.

Έκ προοιμίου πρέπει να σημειωθεί ότι ο Παύλος από το Χαλέπι υπήρξε σύρος διάκονος, ό οποίος συνόδεψε τον πατριάρχη Μακάριο τον Γ' (1647-1672), σε ένα μεγάλο ταξίδι που πραγματοποίησε σε χώρες τής Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και τής Ανατολικής Ευρώπης. Τό βιβλίό αρχίζει με σύντομο πρόλογο (σσ. 5-6) ενός άλλου γνωστού διανοούμενου τής ίδιας χώρας, του επίσης ακαδημαϊκού Răzvan Theodorescu, ό οποίος χαιρετίζει την έκδοση.

Ακολουθεί αναλυτικότερη εισαγωγική μελέτη τής έπιμελήτριας (σσ. 7-85), στην όποια περιγράφει μεταξύ άλλων τή σύντομη βιογραφία του σύρου συγγραφέα και του πατέρα του, Πατριάρχη Αντιοχείας Μακαρίου του Γ', οι όποιοι κατά τά έτη 1652-1659 πραγματοποίησαν ένα μεγάλο ταξίδι. Έπισκέφτηκαν τή Κωνσταντινούπολη, τή Βλαχία, τή Μολδαβία, τή χώρα των Κοζάκων και τή Μόσχα.

Ακολουθούν ή περιγραφή των προγενεστέρων και μεταγενεστέρων ταξιδιών στον ρουμανικό χώρο, πληροφορίες για τόν Πατριαρχείο Αντιοχείας, λεπτομέρειες για τις προετοιμασίες του ταξιδιού του Πατριάρχη Μακαρίου του Γ', αλλά και για τόν βίο και τόν συγγραφικό έργο του χρονικογράφου, σύντομες πληροφορίες για τόν ταξίδι των δύο και τής συνοδείας τους στις ρουμανικές χώρες, στη χώρα των Κοζάκων και εκ νέου στις Ήγεμονίες.

Τό επόμενο κεφάλαιο τής Εισαγωγής περιλαμβάνει σχόλια τής εκδότριας για τόν

πλούσιο περιεχόμενο (ώς προς τις πληροφορίες για τά ρουμανικά πράγματα και όχι μόνο) του Ήμερολογίου αλλά και για τόν τρόπο που αντιμετώπιστηκε αυτό από τους ειδικούς. Ακολουθούν σχόλια για τή γλώσσα που χρησιμοποίησε ό συγγραφέα και έπειτα λεπτομέρειες για τά χειρόγραφα που μελέτησε ή κα Feodoron, χειρόγραφα εύρισκόμενα στο Παρίσι, τήν Πετρούπολη, τόν Λονδίνο, δίνοντας πληροφορίες και για άλλα που υπάρχουν σε άλλες βιβλιοθήκες του κόσμου.

Έν συνεχεία γίνεται λόγος για τις εκδόσεις του Ήμερολογίου, για τις μεταφράσεις (τμήματά) του σε άλλες γλώσσες και τις δημοσιεύσεις τους σε διάφορα περιοδικά (στην Ουκρανία, τήν Πολωνία, τή Ρωσία και τή Ρουμανία) με έξειδίκευση ως προς τά φιλολογικά του κειμένου.

Ακολουθούν στοιχεία για τή νέα έκδοση του κειμένου, έπειτα Σημείωμα για τήν έκδοση, προγενέστερα παράλληλα κείμενα, Άραβικά, Ρωσικά, Γαλλικά και Ρουμανικά, μεταγραφή του άραβικού αλφαβήτου, ένας πίνακας τής βιβλιογραφίας αλλά και άλλες πηγές, στα Ρουμανικά, Γαλλικά, Γερμανικά, Γεωργιανά, Άγγλικά, Λατινικά, Ρωσικά, Άραβικά, Ίσπανικά, Ουκρανικά, Έλληνικά και Ίταλικά που χρησιμοποίησε ή κυρία Feodoron (και που εκτείνονται σε είκοσι σελίδες του βιβλίου).

Στό κυρίως σῶμα του έργου φιλοξενούνται ή μετάφραση του Ήμερολογίου στη ρουμανική γλώσσα (σσ. 145-436) και φωτοαναστατική έκδοση του άραβικού πρωτοτύπου (σσ. 437-596). Όφείλω να τονίσω τή μεγάλη προσφορά τής έπιμελήτριας τής έκδοσης, ή όποια στις 1212 υποσημειώσεις - σχόλια δίνει πολύτιμες πληροφορίες για ποικίλα θέματα: στοιχεία γεωγραφικά και ιστορικά για τά μνημεία τής Κωνσταντι-

νούπολης, για ἐκκλησίες και μονές πού ἐπισκέφτηκαν οἱ ὑψηλόβαθμοι ταξιδιώτες στοῦ ρουμανικοῦ χώρου, ἀρχιτεκτονικά και ἀλλά στοιχεία για τή ζωγραφική αὐτῶν, για τὰ ἅγια λείψανα πού σώζονταν στίς ἐκκλησίες αὐτές, λεπτομέρειες για τίς σχέσεις τῶν Παραδουνάβιων Ἡγεμονιῶν μέ τὸ Πατριαρχεῖο Ἀντιοχείας ἢ μέ ἐκεῖνο τῶν Ἱεροσολύμων (σημπεριλαμβανομένων και τῶν μετοχιῶν αὐτῶν στὸν προαναφερόμενο χώρο), βιογραφικά και γενεαλογικά για πολλές ρουμανικές και ὄχι μόνο προσωπικότητες (και για συζύγους τους...) τῆς ἐποχῆς τοῦ σύρου ταξιδιώτη, ἀκόμα και για τὴν ἐνδυμασία τους, για τὸ τυπικὸ

ὑποδοχῆς τῶν ξένων ἐπισκεπτῶν, ἀλλά και πολλές φιλολογικές (κυρίως σὲ σχέση μέ τὰ Ἀραβικά) λεπτομέρειες. Ὅλα δείχνουν τὴν εὐαισθησία τῆς ἐπιμελήτριας νὰ μὴν ἀφήσει τίποτε ἀσχολίαστο στοῦ ἔργου τοῦ Παύλου και νὰ δώσει πειστικές ἀπαντήσεις σὲ ἀνοιχτὰ ἐρωτήματα τῆς ἔρευνας.

Εὐρετήριο κύριων ὀνομάτων (σσ. 597-605) και Εὐρετήριο τόπων (σσ. 607-617) πού ἀναφέρονται στοῦ κείμενο, και τὰ δύο δοσμένα μέ ἀκρίβεια, κλείνουν τὴν παροῦσα ἔκδοση και ἀποτελοῦν χρήσιμο ἐργαλεῖο για τοὺς ἀναγνώστες και μελετητῆς αὐτοῦ του ἀραβικοῦ κειμένου.

Φλορίν Μαρινέσκου