

Βιβλιοστάσιον

Π. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, *Θεοποιΐα, Ἡ μετανεωτερικὴ θεολογικὴ ἀπορία*, Ἀθήνα: Ἄρμος, 2007, σσ. 117.

Στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας στὴν Ἑλλάδα ἀλλὰ καὶ εὐρύτερα, φαίνεται νὰ ἀπουσιάζει ἢ μᾶλλον νὰ εἶναι ἰδιαίτερα ὑποτονικὴ κάθε προσπάθεια συνάντησης, πόσο μᾶλλον διαλόγου, μεταξὺ τῆς θεολογικῆς σκέψης καὶ τοῦ μετανεωτερικοῦ φιλοσοφικοῦ ἀλλὰ πρωτίστως τοῦ θεολογικοῦ στοχασμοῦ στὴ Δύση. Μοιάζει σὰν ἡ ἑλλαδικὴ θεολογικὴ παραγωγὴ νὰ προσκολλᾶται μονίμως στὴ μελέτη τοῦ λαμπροῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος, σὰν ἓνα εἶδος ἀρχαιολογικῆς ἀνασκαφῆς, ἡ ὁποία ἀνασύρει τὰ πολύτιμα κειμήλια τοῦ περασμένου χρόνου, χωρὶς ἀπαραίτητα νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν ἐπεξεργασία τους πρὸς ἀπάντηση τῶν ἐπίκαιρων ὑπαρξιακῶν καὶ ἄλλων ἐρωτημάτων τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ τελευταῖο βιβλίον τοῦ π. Νικολάου Λουδοβίκου, μὲ τὸν εὐγλωττο τίτλον «Θεοποιΐα», ἐπιχειρεῖ νὰ καλύψει ἓνα τέτοιο κενό. Γνωστὸς ἀφενὸς γιὰ τὴν πολύπλευρη (θεολογικὴ, φιλοσοφικὴ καὶ ψυχολογικὴ) ἐνημέρωσή του καὶ ἀφετέρου ἀπὸ τὴν πυκνὴ καὶ ἀπαιτητικὴ γραφὴ του, ὁ π. Νικόλαος φαίνεται πὼς εἶναι ἀπὸ τοὺς πολὺ λίγους νεοἑλληνες θεολόγους ποὺ θέλουν, ἀλλὰ καὶ μποροῦν νὰ διαλε-

χοῦν χωρὶς ἰδεολογικὲς ἢ ὁμολογιακὲς ἀγκυλώσεις μὲ τὸ μετανεωτερικὸ δυτικὸ στοχασμό.

Στὸ βιβλίον αὐτὸ ὁ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ ἓνα κομβικὸ ζήτημα: «τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης καὶ τῆς διάκρισης μεταξὺ Θεοῦ καὶ κόσμου», ἐπιχειρῶντας ἔτσι νὰ ἀξιοποιήσει, μέσα ἀπὸ μίαν βαθειὰ καὶ πραγματικὴ συνάντηση, «τὸν ἑλληνικὸν πατερικὸν στοχασμό... στοχεύοντας σὲ μίαν σύνθεσιν ἢ ὁποῖα ἐπιδιώκει νὰ ἀναμοχλεύσει τὸ ὅλον τῆς... χριστιανικῆς ἐμπειρίας».

Στὸ πρῶτον κεφάλαιον –πρέπει νὰ σημειωθεῖ πὼς δὲν ὑπάρχει σαφὴς δόμηση τοῦ βιβλίου σὲ κλασικοῦ τύπου κεφάλαια, ἀλλὰ μᾶλλον σὲ ἀλληλένδετα κείμενα– μὲ τίτλον «Ἡ Χώρα μιᾶς ἄλλης προθετικότητας», ὁ συγγραφέας ἐπιθυμεῖ μίαν συστηματικὴν ἐρμηνείαν «ἐνὸς πολυσήμαντου μέρους τῆς ἑλληνικῆς πατερικῆς θεολογίας... (δηλαδὴ) (σ)τὴ θεολογία τῶν λόγων τῶν ὄντων καὶ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν». Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖον τίθενται οἱ προϋποθέσεις διαπραγμάτευσης τοῦ ὅλου ζητήματος. Ἔτσι τὸ ἔξαιρετικὸν σημαντικὸν γιὰ τὸν π. Νικόλαον εἶναι «στὸ πὼς... ὁ Θεὸς γίνεται ἓνας Θεὸς γιὰ τὸν κόσμον ἢ... ἓνας Θεὸς μέσα στὸν κόσμον». Ἐρχόμενος σὲ διάλογον μὲ σύγχρονους φιλοσόφους (Derrida, Caputo), τῶν

οποίων αξιοποιεῖ συχνά τὴν ὀρολογία («Χώρα», «προθετικότητα» κ.λπ.), ὁ π. Νικόλαος μὲ ἐπίκεντρο τὴν ἐρμηνεία του περὶ τῆς θεολογίας τῶν ὄντων στὸ Μάξιμο, ἀγωνιᾷ νὰ διαμορφώσει μία «ἀνθρωπολογικὴ κοσμολογία, ὅπου ἡ κτιστότητα εἶναι ἕνα ὁλόκληρο σύμπαν ὄντολογικῶν τάσεων...», «ἡ δημιουργία εἶναι μία ἀπρόσμενη, ἐνδεχόμενη... πρόθεση τῆς θέλησης τοῦ Θεοῦ...», καθὼς αὐτὸ ποὺ δίνεται «μὲ τοὺς θεῖους λόγους στὰ ὄντα δὲν εἶναι μία συγκεκριμένη καὶ ἀμετάβλητη οὐσία, ἀλλὰ ἡ δυνατότητα... μιᾶς ἀπάντησης...», ἔτσι ὥστε «ἡ κτιστότητα (νά) μπορεῖ νὰ εἶναι... ἐναντία στὸ εἶναι», ἐφόσον «τὸ δημιουργημένο ὄν μπορεῖ νὰ πέσει ἢ ν' ἀποκατασταθεῖ...». Τὸ πρῶτο αὐτὸ κείμενο ὁλοκληρώνεται μὲ μία μᾶλλον ὑπέρομετρα αὐστηρὴ καὶ ἀτυχῆ (θὰ ἀσχοληθῶμε παρακάτω, συνοπτικά) κριτικὴ σὲ μία δῆθεν «ἐκστατικὴ ἐκκλησιολογία», τὴν ὁποία διαβλέπει στὴν εὐχαριστιακὴ θεολογία καὶ ἐκκλησιολογία τῆς κοινωρίας τοῦ Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα.

Στὸ δευτέρου κείμενο ὁ π. Νικόλαος θέτει ὡς ἐπίκεντρό του τὴ σύγκριση μεταξὺ Μάξιμου τοῦ Ὁμολογητῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη ἐπιθυμώντας νὰ συζητήσει γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ νὰ συσχετισθεῖ ἡ «ὄντολογικὴ ἀναλογία» τοῦ ἐνός (Ἀκινάτη), μὲ τὸν «ὄντολογικὸν διάλογον» τοῦ ἄλλου (Μάξιμος) σὲ σχέση μὲ τὸ οὐσιῶδες ζήτημα τῆς «μετοχῆς» στὴ ζωὴ τοῦ Θεοῦ. Θέλοντας νὰ προφυλάξει τὴν κατανόησίν μας περὶ τῆς «μετοχῆς» μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ μιᾶς «παθητικότητας», μιᾶς παθητικῆς στάσεως τῶν κτιστῶν ὄντων, ἀλλὰ στὸ πλαίσιο ἐνὸς ἐνεργητικοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν δύο μερῶν, ὁ π. Νικόλαος Λουδοβίκος ἀναζητᾷ καταρχὰς τὴν ἑλλη-

νικὴ πατερικὴ ἔννοια τῆς ἀναλογίας στὰ ἀρεοπαγνικὰ κείμενα. Ἔτσι ἀναδεικνύει πῶς στὴν ἀνατολικὴ παράδοση τὸ ὄλο ζήτημα κατανοεῖται ὡς μιὰ «διαλογικὴ φαινομενολογία συνεργητικῆς μετοχῆς», ποὺ ὑπερβαίνει κάθε πιθανὸ κίνδυνον «ὄντολογικῆς ἀναλογίας μεταξὺ Θεοῦ καὶ κτίσεως», χρησιμοποιώντας τὴν μαξιμιανὴ ἔννοια τῆς «εἰκόνας». Ἔτσι ἐμφαίνεται, πῶς δὲν «ὑπάρχει ἀνάγκη γιὰ καμιά ὑπέρβαση ἢ ἔξοδο... ἀπὸ μία ὄντολογικὰ παθητικὴ φύση, ἀλλὰ μιὰ συνεργητικὴ ἔκσταση... αὐτῆς τῆς φύσεως καθαυτῆν». Ἡ ὅλη ἀγωνία τοῦ π. Ν. Λουδοβίκου ἔγκειται στὸ νὰ τονισθεῖ πῶς ἡ «ἐκστατολογικὴ συνέργεια δὲν εἶναι... μιὰ παθητικὴ “ἀρεπαγή”, ἀλλὰ μιὰ ἐνεργὸς καὶ συνειδητῆ εὐχαριστιακὴ αὐτο-παράδοση...».

Ἀφοῦ μελέτησε καὶ ἀνάδειξε τὸ διαλογικὸ – συνεργητικὸ χαρακτῆρα τῆς ἀναλογίας στὴν ἑλληνοπατερικὴ παράδοση μέσα ἀπὸ τὰ ἀρεοπαγνικὰ ἔργα καὶ τὸν Μάξιμο, ὁ π. Ν. Λουδοβίκος στρέφεται στὸν Ἀκινάτη γιὰ νὰ ἀποσαφηνίσει τὴν ἐντελῶς διαφοροτικὴ νοματοδότηση τοῦ ὄρου, καθὼς τώρα «ἡ... ἀναλογία δὲν ἀναφέρεται στοὺς θεῖους λόγους ἢ ἐνέργειες, ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ». Ὁ π. Ν. Λουδοβίκος μελετώντας τὸ ἔργο τοῦ Ἀκινάτη μὲ βάση τοὺς σύγχρονους ἐρμηνευτὲς τοῦ ἔργου του, θέτει ἕνα καίριον ἐρώτημα: «Μποροῦμε νὰ ἐξισώσουμε τὴν “μετοχή” μὲ τὸν “στοχασμό” ὅταν μιλάμε γιὰ τοὺς τρόπους μιᾶς ἀναλογικῆς θείας γνώσεως καὶ τὶς ὄντολογικὲς τῆς προϋποθέσεις;». Γιὰ τὸ συγγραφέα μας ἡ «Θωμικὴ μετοχὴ» ὑποδιπλώνει μιὰ «διπλὴ παθητικότητα»: «ἡ φύση ὡς ἕνα καθρέπτισμα τοῦ θεοῦ εἶναι καὶ ἡ χάρις ὡς

μιὰ ἀντανάκλαση τῆς θείας ἀποχρώσας αἰτιότητας». Ἡ ἀπουσία κάθε διάστασης διαλόγου φαντάζει ἀναγκαία στὸν ὀρίζοντα αὐτῆς τῆς κατανόησης τῆς μετοχῆς ἀπὸ τὸν Ἰακίνατν. Ἔτσι «ἡ χάρις μοιάζει νὰ προσφέρεται χωρὶς καθόλου διαλογικὲς προϋποθέσεις». Χρησιμοποιώντας τὸ ἔργο τοῦ Henri de Lubac, ὁ π. Ν. Λουδοβίκος προσπαθεῖ νὰ διαπιστώσει κατὰ πόσο εἶναι ἐφικτὴ μία διαφορητικὴ προσέγγιση στὸ ἔργο τοῦ Ἰακίνατν, καταλήγοντας, πὼς παρὰ τὶς ἐνδεχόμενες συγγενικὲς ὄψεις πρὸς τὴν ἀνατολικὴ θεολογία, οἱ ἀξονικὲς ἀρχὲς τῆς Θωμικῆς θεολογίας ὀδηγοῦν στὸ νὰ «σκεφτοῦμε πὼς ἀκόμα μιλοῦμε γιὰ μία χωριστὰ δεδομένη ἀνθρώπινη φύση... καὶ μία ἐπιπροσθετὴ χάρις...». Παρὰ ταῦτα ὁ π. Ν. Λουδοβίκος θεωρεῖ πὼς ἡ ἐπανασύνδεση τῆς «ἀναλογίας» μὲ τὸν «διάλογο» μοιάζει «νὰ εἶναι τὸ πιὸ ἐπιείγον καθῆκον τῆς χριστιανικῆς γενικῆς θεολογίας...». Τὸ κείμενο αὐτὸ ὀλοκληρώνεται μὲ μία δομικὴ κριτικὴ στὸν ἐσφαλμένο τρόπο κατανόησης τῆς ἀναλογίας στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης ὀρθόδοξης θεολογίας (συγκεκριμένα στὸ ἔργο τοῦ D. Hart, *The Beauty of the Infinite: the Aesthetics of Christian Truth*), ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα «μονοφυτικῶν» τάσεων καὶ ὑπερβατικῶν σπιριτουαλισμοῦ καί, πρωτίστως, ὡς ἀκύρωσης κάθε ἐτερότητας μέσα στὸ κλειστό, ὀλοκληρωτικὸ θεῖο σύμπαν τοῦ ἀμερικανοῦ συγγραφέα. Ὁ π. Ν. Λουδοβίκος ἐπιμένει στὴν ἀνάγκη μιᾶς προσεκτικῆς ἐπανερμηνείας (ἐν προκειμένῳ σπλιτεῦει τὸν ἐρμηνευτικὸ ἀκροβατισμὸ στὰ κείμενα τοῦ Μαξίμου ἀπὸ τὸν D. Farrow, *Ascension and Ecclesia*) τοῦ Μαξιμιανοῦ ἔργου πὸν προσφέρει τὴ βέβαιη λύση στὰ δυ-

τικὰ ἢ ἀνατολικά «γλιστρούματα» πρὸς μία ὑπαρκτικὴ παθητικότητα.

Στὸ ἐπόμενο κείμενο ὁ π. Ν. Λουδοβίκος ἀναλαμβάνει νὰ διαλεχθεῖ μὲ ἕναν ἀπὸ τοὺς πιὸ ρηξικέλευθους ἐκπροσώπους τῆς σύγχρονης φαινομενολογικῆς σκέψης τὸν R. Kearney. Σχολιάζοντας τὸ θεμελιώδες ἔργο του *The God who may be* θέλει νὰ ἀναδείξει τὶς θεολογικὲς ἀδυναμίες αὐτοῦ τοῦ τρόπου τοῦ στοχασμοῦ, παρὰ τὶς θετικὲς προοπτικὲς πὸν ἀνοίγει (λ.χ. τὴν ἀνάδειξη τοῦ διαλογικοῦ συνερρηπτικοῦ χαρακτῆρα τῆς σχέσης μεταξὺ Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων). Ὁ Kearney κόνοντας μία «ἐρμηνευτικὴ τῆς θρησκείας», ἐπιχειρεῖ νὰ προσεγγίσει τὸ Θεὸ ὡς δυνατότητα (posset), γεγονός πὸν διασώζει, ἂν δὲν ἐνισχύει «τὴ διαλογικὴ συνδημιουργία Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου». Αὐτὴ ὡστόσο, ἡ προοπτικὴ τοῦ φαινομενολογοῦ φιλοσόφου ὀδηγεῖ τὸν π. Νικόλαο Λουδοβίκο στὸ νὰ θέσει τὸ κρίσιμο ζήτημα «πὼς ὁ Θεὸς εἶναι ὁ Κύριος τῆς Ἱστορίας μετὰ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἄνοιγμα στὴ δυνατότητα;», διαπιστώνοντας ἕνα ἐνδογενὲς, θὰ λέγαμε, πρόβλημα στὴ δυτικὴ θεολογικὴ σκέψη τὴ σχέση, ἢ μᾶλλον σύγχυση θεολογίας-οἰκονομίας. «Ὁ πειρασμὸς νὰ θεωρεῖται ἡ Ἱστορία ὡς μέρος τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ εἶναι κοινὸς γιὰ ἕνα σημαντικὸ τμήμα τῆς νεώτερης θεολογίας», τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ὑπερβαθεῖ, κατὰ τὸν π. Ν. Λουδοβίκο, μόνο στὴ βάση μιᾶς ἀνεπτυγμένης «θεολογίας τῶν λόγων».

Συνεχίζοντας, ὁ θεολόγος μας καταπιάνεται, στὸ κείμενό του μὲ τίτλο «Πέρα ἀπὸ τὴν ἐμμένεια, πρὶν ἀπὸ τὴν ὑπέρβαση», μὲ τὴ «διαβόητη... Δυτικὴ διάκριση μεταξὺ ἐμμένειας καὶ ὑπέρβασης», ἐπιθυμώντας νὰ ἐξετάσει τὰ προβλήματα

πού εμφανίζονται σὲ ποικίλα ρεύματα τοῦ σύγχρονου θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ (Radical Orthodoxy, Derrida κ.λπ.). Παρὰ τὶς δυσκολίες πού συναντᾶ, ἐκεῖνο πού ἔχει σημασία γιὰ τὸν Λουδοβίκο εἶναι πὼς παρατηρεῖ μία πολυσήμαντη σύγκλιση μεταξὺ ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς θεολογίας στὴν προσπάθεια ὑπέρβασης κάθε εἴδους «δυσισμοῦ ἐμμένειας ἢ... ὑπερβατικότητας», γεγονός πού ἀναδεικνύει ὅτι ἡ «παρουσία τοῦ θεοῦ μέσα στὴ δημιουργία μοιάζει νὰ εἶναι τὸ βαθύτερο κοινὸ αἴτημα τῆς οἰκουμενικῆς χριστιανικῆς θεολογίας σήμερα». Καὶ πάλι ἐδῶ ὁ συγγραφέας βρίσκει τὴν ἀφορμὴ νὰ προβάλλει τὴ «θεολογία τῶν ἀκτίστων λόγων», ὡς τὸ καταλληλότερο μεθοδολογικὸ ἐργαλεῖο γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν ἐπιμέρους μονομερειῶν.

Στὸ κείμενο μὲ τὸν τίτλο «Δημιουργὸς ἐπιθυμία» ὁ π. Ν. Λουδοβίκος μελετῶντας τὸν ψυχαναλυτὴ Λακᾶν σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ (βλ. καὶ παλαιότερο ἔργο του *Ψυχανάλυση καὶ Ὁρθόδοξη Θεολογία*) θέλει νὰ ἀναδείξει τὴ σπουδαιότητα τῆς ἐπιθυμίας γιὰ τὴν ἀνάδυση τῆς ὑποκειμενικότητας. Φαίνεται ὡστόσο, ἀπὸ μία ἐκτενῆ ὑποσημείωση, πὼς στὸ σκεπτικὸ τοῦ συγγραφέα βρίσκεται ἡ καθιονδῆποτε τρόπο ἀναίρεση ἀντίθετων, περὶ Λακᾶν, ἀπόψεων τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα, ἐπικρίνοντάς τον γιὰ ἐκστατισμὸ καὶ οἰονεὶ «ἀνθρωπολογικὸ πλατωνισμὸ», καὶ μὴ κατανόηση τῆς λακανικῆς σκέψης. Φαίνεται πάντως ὅτι ὁ συγγραφέας μας περιορίζεται σὲ γενικόλογες ἐπικρίσεις καὶ ἐξάπαντος ὄχι σὲ ἐστιασμένον καὶ μὲ παραθέματα σχετικῶν ἀναφορῶν (ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Μπ-

τροπολίτη Περγάμου εἰδικά), προκειμένου νὰ στηρίξει τὸν ἰσχυρισμὸ του. Κάτι πού πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὀπωσδήποτε εἶναι ὅτι ἀντίθετα ἐμφανίζεται μὲ πλουσιοπάροχο μάλιστα τρόπο σὲ κριτικὲς στὸ ἔργο ἄλλων θεολόγων σὲ προηγούμενα κείμενα τοῦ βιβλίου.

Τὸ τελευταῖο μέρος τοῦ βιβλίου τοῦ π. Νικολάου τιτλοφορεῖται «Θεοποιᾶ, ἢ ἄλλη ὄψη τῆς θεανδρικότητας» καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἐπιστέγασμα τῆς ὅλης ἐπιχειρηματολογίας του. Βασισμένος στὴν προσφιλῆ του ἔννοια τοῦ «ὁμοουσίου», κάνει λόγο γιὰ τὴ θεοποίηση τοῦ ἀνθρώπου μέσω τῆς χάριτος, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ γιὰ τὴν προηγούμενη «θεοποιᾶ τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰδιοῦ, καθὼς αὐτὸς γίνεται ἕνας Θεός-γιὰ-τὸν-κόσμο, ὄχι κατ' οὐσίαν... ἀλλὰ μέσω τῶν ἐνεργειῶν Του». Γιὰ τὸ συγγραφέα μας ἡ «θεοποιᾶ» ἐκπροσωπεῖ τὴν «ἄλλη πλευρὰ τῆς θεαθροπίας, ὡς πρόληψης τοῦ κόσμου, ὑπὸ τὴν ἔννοια πὼς ἡ πρώτη ἀποκαλύπτει... τὸ σκοπὸ τῆς δεύτης: ἡ *θεανθρωπία* κορυφώνεται πνευματικὰ στὴν *θεοποιᾶ*, ἡ πρόσληψη τοῦ κόσμου ἀποκαλύπτει τὴν ἔσχατη κενωτικὴ αὐτοπροσφορὰ τοῦ Θεοῦ».

Τὸ βιβλίο ὀλοκληρῶνεται μὲ ἕνα ἐπιλογικὸ σημεῖωμα στὸ ὁποῖο ὁ συγγραφέας, μὲ ὕφος πού ξεφεύγει συχνὰ ἀπὸ τὴ γραμμὴ τῶν ὑπόλοιπων κειμένων καὶ μὲ ὑπερβολικὲς διατυπώσεις (λ.χ. περὶ Θεοῦ ὡς «σαδιστικοῦ αἰνικτῆ» στὸ ἔργο τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου), φαίνεται νὰ «ἀφήνει ἀνοικτοὺς λογαριασμούς», γιὰ ἕνα εἶδος μελλοντικῆς σκιαμαχίας μὲ δύο σημαντικὰ ἔργα ἀπὸ κορυφαίους στοχαστὲς στὸν ἑλλαδικὸ χώρο, τὸν Στ. Ράμφο (καὶ τὸ πρόσφατο ἔργο του *Τὸ Μυστικὸ τοῦ Ἰησοῦ*) καὶ τὸν Μητροπολίτη Περγάμου Ἰωάννη Ζηζιούλα (καὶ τὸ ἔργο του *Communion & Otherness*).

Ὅπωςδήποτε τὰ περιορισμένα ὄρια μιᾶς βιβλιοκρισίας δὲν ἐνδείκνυνται γιὰ τὴ σὲ βάθος συζήτηση μὲ ἓνα πράγματι ἰδιαίτερα ἀπαιτητικό ἔργο, ἀπὸ ἓναν ἀναμφίβολα προικισμένο στοχαστή. Παρὰ ταῦτα θὰ ἀρκεστοῦμε σὲ πολὺ λίγες κριτικές παρατηρήσεις, πιστεύοντας ὅτι συνδράμουν στὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς ἐποικοδομητικοῦ καὶ ὑψηλοῦ ἐπιπέδου διαλόγου στὸ πλαίσιο τῆς ἑλλαδικῆς θεολογίας.

Μελετώντας τὸ βιβλίον τοῦ π. Νικολάου, ποῦ ὅπως εἶδαμε ἔχει ὡς κεντρικό-ἀξονικό ζήτημα τὸν τρόπο καὶ τὸ εἶδος τῆς σχέσης Θεοῦ καὶ κόσμου, παρατηροῦμε τὸ ἐξῆς πρόβλημα: τὴν ἀπουσία ἑνὸς δομικοῦ ρόλου τῆς *Χριστολογίας*. Μὲ ἄλλα λόγια, ἂν καὶ γίνεται λόγος γιὰ τὸ διάλογο Θεοῦ καὶ κτιστῶν ὄντων, αὐτὸς ὁ διάλογος προφανῶς δὲν λαμβάνει χώρα ἐν Χριστῷ, ὡς τὸν κατεξοχὴν τόπο συνάντησης καὶ διαλόγου Κτιστοῦ καὶ Ἄκτιστου. Ἀντίθετα καὶ πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴν *προσωποκεντρικὴ* προοπτικὴ τῆς «ἀσύμμετρης ἐνυποστασίας», προκρίνεται ἓνα σαφῶς *οὐσιοκεντρικό* μοντέλο, σὰν νὰ μὴν περιέχεται ἡ οὐσία ἐν προσώποις ἀλλὰ τὸ ἀντίστροφο, καὶ ἐπίσης νὰ εἶναι δυνατό ἡ φυσικὴ ἐνέργεια νὰ ὀδηγήσει στὴν ἔκσταση τῆς ἴδιας τῆς κτιστῆς φύσης μὲ σκοπὸ τὴ θέωση, ἔξω-ρα ἢ πρὶν ἀπὸ τὰ πρόσωπα. Ἀκόμη παραπέρα, νομίζουμε πὼς ὁ συγγραφέας τελικὰ ἐγκλωβίζεται ἀπὸ τὴν ἐξ ἀρχῆς μᾶλλον προβληματικὴ «θεολογία τῶν λόγων τῶν ὄντων/ ἐνεργειῶν», σὲ αὐτὸ ἀκριβῶς ποῦ ἐπιχειρεῖ νὰ ὑπερβεῖ, σὲ ἓνα εἶδος μεταφυσικοῦ ὀλισμοῦ, καθὼς ἀπουσιάζει, τόσο ἡ ἔμφαση στὴ διαλεκτικὴ σχέση κτιστοῦ καὶ Ἄκτιστου μὲ ἄξονα τὸ μηδὲν τῆς ἀρχῆς τῆς Δημιουργ-

γίας, ὅσο καὶ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ποῦ αὐτὸς μόνον διαφυλάττει τὴν ἑτερότητα τῶν ἐν διαλόγῳ κτιστοῦ καὶ Ἄκτιστου.

Ἐνα δεῦτερο ζήτημα, ποῦ χρειάζεται νὰ θιγῆ εἶναι ἡ κριτικὴ ποῦ ἀσκεῖται πρὸς τὸ ἔργο τοῦ Μητροπολίτη Περγάμου. Προφανῶς κανεὶς δὲν ἀμφισβητεῖ τὴν ἀνάγκη κριτικοῦ καὶ σοβαροῦ διαλόγου μὲ κορυφαῖα πνευματικὰ καὶ θεολογικὰ ἀναστήματα. Στὴν προκειμένη περίπτωση ἔχουμε ἤδη ἀναφερθεῖ στὸ προβληματικό, κατὰ τὴ γνώμη μας, ὕφος αὐτῆς τῆς κριτικῆς, ποῦ μᾶλλον ἀναδεικνύει ἓνα ὑπέρμετρο ζῆλο, ἑνὸς μαθητῆ νὰ ξεπεράσει πάση θυσίᾳ τὸν δάσκαλό του. Ἐπὶ τῆς οὐσίας ὡστόσο τῆς κριτικῆς ἐγείρονται σοβαρὰ ἐρωτήματα, καθὼς δείχνει ὁ π. Ν. Λουδοβίκος νὰ διαβάσει τὸν Μητροπολίτη Περγάμου μῆσα ἀπὸ τὸ πρῶμα δυτικῶν ἐπικριτικῶν ἀναγνώσεων τοῦ ἔργου του (βλ. στὸ σημεῖο εἰδικά, περὶ ταύτισης φύσης καὶ πώσης ἢ προσώπου καὶ ἔκστασης): τὴ στιγμή ποῦ ὁ ἴδιος ὁ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης Ζηζιούλας δηλώνει ρητὰ, ἀφενός, πὼς ἡ ἁμαρτία δὲν εἶναι ἐγγενὲς στὴ φύση τοῦ κτιστοῦ στοιχείο, ἀλλὰ ἀποτελεῖ ἀποτέλεσμα τῆς ἐνεργοποίησης τῶν συνειρῶν τῆς πώσης (βλ. ἐνδεικτικὰ *Being as Communion*, κεφ. 2) καί, ἀφετέρου, ὅτι τὸ πρόσωπο νοεῖται ταυτόχρονα ὡς μία *ὑποστατικὴ* καὶ *ἐκστατικὴ* ταυτότητα. Ἄλλωστε, πὼς νοεῖται νὰ ἀποδίδεται στὸν Μητροπολίτη Περγάμου, ἀπὸ τὴ μία μεριά, ὑπέρμετρο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ θεσμικὴ διάσταση τῆς Ἐκκλησίας καί, ταυτόχρονα, νὰ ἐπικρίνεται γιὰ φυγὴ καὶ ἔκσταση ἀπὸ τὸ ἱστορικό γίνεσθαι. Προφανῶς ὑπάρχει δυσχέρεια στὸν τρόπο προσέγγισης καὶ κατανόησης

τῆς εἰκονολογικῆς ὀντολογίας, πού ἀναπτύσσει στά ἔργα του ὁ Ἰωάννης Ζηζιούλας, ἡ ὁποία προϋποθέτει ἀπό τῆ μία στέρεο ἱστορικό υπόβαθρο, ἀλλά ἀπό τὴν ἄλλη δείχνει ἥδη ἀπὸ τὸ νῦν τῆς ἱστορίας, τὴν ἑσχατολογικὴ ἀνάδειξη τῆς ἀλήθειας καὶ τῆ μεταμόρφωση τῶν κτιστῶν ὄντων, προκειμένου νὰ ὑπερβαθεῖ ὁ διαρκῆς κίνδυνος κάθε εἴδους *οὐτοπισμοῦ* πού διαβλέπει λ.χ. τὴ θέωση νὰ περιορίζεται σὲ ἱστορικό μόνο πλαίσιο.

Σὲ καμμιά περίπτωση, ὥστόσο, τὰ ἐνδεχόμενα προβλήματα ἑνὸς ἔργου δὲν συνιστοῦν μείωση τῆς πραγματικὰ μεγάλης σπουδαιότητάς του καὶ βεβαίως τῆς ἀξίας τοῦ συγγραφέα του. Νομίζουμε πὼς ὁ π. Νικόλαος Λουδοβίκος μᾶς δίνει τὴν ἀφορμὴ νὰ καταπιαστοῦμε μὲ τὰ *οὐσιώδη* τῆς θεολογίας ζητήματα, πού βρίσκονται στὸ πυρῆνα τοῦ σύγχρονου διεθνoῦς θεολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ.

Νίκος Ἀσπροῦλης

ΑΡΣΕΝΙΟΥ ΜΕΣΚΟΥ, *Σὸκ καὶ δέος Ὁ Θεὸς στὴν μετὰ-Χριστὸν ἐποχὴ*, Ἄρμος 2009, σ. 332.

«Ἐνευ αἰσθήσεως νοεράς, τῶν θείων ἐν αἰσθήσει τὴν ἥδονὴν ἀδύνατον γεύσασθαι... ὁ γὰρ μὴ ὄρων καὶ ἀκούων καὶ αἰσθανόμενος πνευματικῶς, νεκρός ἐστι» (Γρηγορίου Σιναΐτου, κεφ. 97, *Φιλοκαλία* δ' τόμ.).

Ὁ συγγραφέας τοῦ ἡχηροῦ *Σὸκ καὶ δέος* Μᾶρκος Μέσκος μπορεῖ νὰ διεδικησῆ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του τὰ εὖσημα τοῦ ὑβριστῆ, ἂν ὄχι τοῦ παραληροῦντος λιβελογράφου ἐναντίον τῶν κυρίων προσώπων τῆς χριστιανικῆς ἱστορίας καὶ παράδοσης, δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ Παύλου καὶ τῶν Πατέρων. Δὲν πρόκειται μόνο γιὰ τὸ τί λέει ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν

τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συγγράφει τὸ βιβλίον του. Συνδυάζοντας μίαν μίξησιν καὶ ρασιοναλιστικὴ προσέγγιση μὲ ὑπόγειες ἀνασυνθέσεις ἀρχαιότερων καταβολῶν γνωστικισμοῦ, ἀρχαιοελληνισμοῦ ἢ ἄλλων αἰρετικῶν καταστάσεων πού παρουσιάστηκαν στὴν πορεία τῆς ἱστορίας, στρέφεται κατὰ παντὸς ὑπερασπιστῆ τῆς χριστιανικῆς Ἀλήθειας κατηγορώντας τὸν μάλιστα γιὰ ἐξαπάτηση τῶν μαζῶν, γιὰ συστηματικὴ ἀπόκρυψη τῆς Ἀλήθειας καὶ γιὰ ἐπίσης συστηματικὴ καὶ μόνιμη προώθηση ψευδοῦς ἰδεολογίας ἢ θεωρίας ἢ πίστεως.

Χρειάζεται νὰ ποῦμε ὥστόσο, ὅτι ἐδῶ καὶ μερικὰ χρόνια τὸ σκουληκὶ τῆς ἀμφισβήτησης ἔχει ἀρχίσει νὰ ὑποσκάπτει θεμέλια καὶ θέσεις πού παλαιότερα θεωροῦνταν ἀκλόνητα καὶ ἀδιαμφισβήτητα. Οἱ ἀμφισβητήσεις αὐτὲς ἀκολουθοῦν τάσεις καὶ ρεύματα παρουσιασμένα κατὰ καιροῦς στὴν Εὐρώπη στὰ πλαίσια τῆς ὑπερκριτικῆς πού ἀνέλυσε φύλλο καὶ φτεροῦ τὴν Ἁγία Γραφή –τί λογιῆς «ἀνάγνωση» εἶναι αὐτὴ πού διαβάσει τὴ Βίβλο σὰν ἕνα ὁποιοδήποτε βιβλίον;– πάντα ρασιοναλιστικά, πάντα θετικιστικά, πάντα χωρὶς καμμιά ἐπίγνωση τοῦ μυστηρίου τῆς ζωῆς, χωρὶς ἴκνος ἀναρώτησης γιὰ τὸ εἶδος τῆς συνέχειας τῆς πνευματικῆς ἱστορίας, γιὰ τὴν πραγματικότητα πρὶν τὸ Σχίσμα, γιὰ τὴ χιλιόχρονη παράδοση τοῦ Βυζαντίου - Ρωμανίας, γιὰ τὶς πνευματικὲς κορυφώσεις πού ἔλαβαν χώρα κατὰ καιροῦς σὲ μίαν δυσχιλιετὴ χρονικὴ περίοδο, γιὰ τὰ ἔργα καὶ τὸν πολιτισμὸ πού παρήγαγαν οἱ ἄνθρωποι πού βίωσαν αὐτὴ τὴν χριστιανικὴ ἐμπειρία. Ὅπως καταγγέλλεται ἀπὸ τοὺς φωστῆρες τῆς Νεωτερικότητας (Μάρξ-Νίτσε-Φρόντ) ἢ θρησκεία –διάβαζε κάθε

μορφὴ πνευματικῆς ἐμπειρίας μὴ ἀνθρωποκεντρικῆς— ὡς νεύρωση, ψύχωση ἢ ἀπάτη, θὰ πρέπει κάποτε νὰ τοὺς ἐπιστραφεῖ ἢ διατύπωση: ἢ νεύρωση ἢ ἢ ψύχωση ἢ ἢ ἀπάτη ἀφορᾷ τοὺς ἴδιους ὡς πρὸς αὐτὴ τὴ διάσταση: τὴν πνευματικὴ - ἐκκλησιαστικὴ - μεταφυσικὴ. Αὐτὸ εἶναι τὸ μεγάλο πρόβλημα ποὺ δὲν τολμοῦν νὰ θέσουν σήμερα πλὴν ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων. Καὶ ἐδῶ γυρνῶ στὸν Μέσκο. Μὲ ἐξαιρετικὰ ἀπλουστευτικὸ τρόπο ἀναμασάει ὅλες τὶς κατηγορίες, τὶς κρίσεις καὶ ἐπικρίσεις ποὺ κατὰ καιροὺς διατυπώθηκαν ἐνάντια στὸν χριστιανισμό, τὴν Ἐκκλησίαν, τὴ θεολογίαν, τὴ Πίστην, τὴν μεταφυσικὴ Ἀλήθειαν. Τί μας χρειάζεται ἡ καταγγελία του ὅταν ὑπάρχουν αὐτοὶ ποὺ προανέφερα καὶ πλῆθος ἄλλων ποὺ συχνὰ εἶναι σοβαρότεροι στὴν κριτικὴ τους; Ὅμως, φαίνεται ἐνδόμυχα νὰ σκέφτηκε πὼς ἀξίζει τὸν κόπο νὰ μεταφέρει ὅλα αὐτὰ μέσα στὸν ὀρθόδοξο κόσμον. Ἴδου στάδιον δόξης λαμπρόν: Περιμένουν μὲ ὀρθάνοιχα αὐτιά τόσοι καὶ τόσοι χριστιανοὶ ὀρθόδοξοι, ἀμφισβητίες καὶ αὐτοί, μὴ βιώσαντες πραγματικὰ τὴν Πίστην καὶ τὴν συνακόλουθον θεολογίαν καὶ ἐκκλησιαστικότητα. Μὰ γι' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸν λόγο πέφτουν θύματα. Νὰ τί μᾶς λέει τὸ Εὐαγγέλιον... : « Ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαισιν, καὶ οὐκ εὐρίσκει. Τότε λέγει: εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέφω ὅθεν ἦλθον. καὶ ἐλθὼν εὐρίσκει σχολάζοντα σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. Τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἕσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκεῖνου χείρονα

τῶν πρώτων.» (Ματθ. 12,43-45). Ὅταν ὁ Λόγος δὲν ἔχει φυτευθεῖ καλὰ μέσα στὴν καρδίαν ὡς ὑπαρξιακὸ κέντρο καὶ δὲν μεριμνᾷ ὁ ἄνθρωπος γιὰ τὴν ἀνακαίνισή του καὶ δὲν ἐνεργεῖται τὸ μυστήριον τῆς ἔνωσης, ἡ κατάστασις τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ, ἀκόμη κι ἂν ἔχει βαπτισθεῖ καὶ ἔχει κάποια σχέση μὲ τὴν Ἐκκλησίαν, μπορεῖ νὰ γυρίσῃ ἀνάποδα καὶ νὰ ἐξελιχθεῖ σὲ ἀρνητὴ τῶν ἀληθειῶν σὶς ὁποῖες μετεῖχε ἀρχικὰ.

Ἄλλὰ ἄς δοῦμε κάποια συγκεκριμένα σημεῖα τοῦ βιβλίου.

*

Ὑπερφανεύεται ὁ Μ. ὅτι πρωτοδιατύπωσε «τὴν ἄποψη ὅτι ἡ Πτώσις δὲν ὑπῆρξε ποτέ» καὶ ἐξηγεῖ: «Τί σημαίνει ὅτι δὲν ὑπῆρξε Πτώσις; Ὅτι δὲν συνέβη καμιά ἀλλαγὴ στὸν τρόπο λειτουργίας τοῦ σύμπαντος, ἡ ὁποία νὰ συνδέεται—καὶ ἀκόμη περισσότερο νὰ ἐξαρθῆται—ἀπὸ κάποιο γεγονός τῆς ἱστορίας τοῦ homo sapiens. Ὁ θάνατος, οἱ καταστροφικὲς διεργασίες, ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος ποὺ λειτουργεῖ σήμερα ἡ ζωὴ, δὲν ἐμφανίστηκαν στὸν πλανήτη Γῆ μὲ τὴν εἴσοδον στὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας, μετὰ ἀπὸ κάποια παράβασις κάποιου ἀνθρώπου, ἀλλὰ εἶναι ἐγγεγραμμένα σὶς ἀφειρητικὰς προδιαγραφὰς τοῦ σύμπαντος. Αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι τὸ σύνολον τῶν θεολογικῶν διδασκαλιῶν ποὺ στηρίζονται στὴν Πτώσιν δὲν ἔχουν καμιά σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα: εἶναι—καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ χειρότερον ἀπὸ ὅλα—ἀποκνήματα τῆς φαντασίας τῶν χριστιανῶν θεολόγων, πρῶτα τοῦ ἀπόστολου Παύλου καὶ σὴ συνέχεια ὄλων τῶν ἄλλων, μέχρι τὶς μέρες μας» (σ. 165-166).

Τὸ πρόβλημα τοῦ Μέσκου εἶναι ἀποκλειστικὰ ἐπιστημονικόν, ρασιοναλιστικόν

και θετικιστικό. Ἀφοῦ παρατηρώντας τὸ σύμπαν ἢ ἐπιστήμη δὲν βρίσκει μὲ τις μεθόδους τῆς καὶ μὲ τις ἐρμηνεῖες τῆς πουθενά νά... γράφει Πτώση, γιὰ νὰ τὸ πῶ ἔτσι, ἢ ὅτι στὴν ἀρχὴ τῆς δημιουργίας ἔχουμε ἄλλη ἐντελῶς κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ αὐτὴν πού ἔχουμε μεταπωτικά, ἄρα Πτώση δὲν ὑπάρχει. Μὰ ἢ ἐπιστήμη δὲν βλέπει καὶ δὲν διαβάζει πουθενά οὔτε γιὰ Δημιουργία ἐκ Θεοῦ, δὲν βλέπει καὶ δὲν διαβάζει πουθενά ὅλα ἐκεῖνα πού δὲν συλλαμβάνονται παρὰ μὲ πνευματικὲς αἰσθήσεις, ὅπως ἄλλωστε τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὴν ἴδια τὴν σύλληψη τοῦ Χριστοῦ ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου. Ἐπομένως ἢ ἐπιστήμη δὲν μᾶς ἐπιβεβαιώνει τίποτα ἀπὸ ὅλα αὐτά. Ἄρα κατὰ τὴν κρίση τοῦ Μ. οὔτε αὐτὰ ὑπάρχουν!

Ὅμως. Μιλώντας γιὰ τὴ διαφορὰ τῆς ἀρχαιοελληνικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς σύγχρονης, ὁ γνωστὸς προτεστάντης θεολόγος Ρούντολφ Μπούλτμαν γράφει:

«Ἡ ἐπιστήμη ἐρχεται σὲ σύγκρουση μὲ τὴν ἰδέα τῆς δημιουργίας μόνον ὅταν φαντάζεται ὅτι μπορεῖ νὰ λύσει τὰ αἰνίγματα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς μέσω τῶν συμπερασμάτων τῆς [...]. Ἡ ἑλληνικὴ ἐπιστήμη δὲν ἔκανε ποτὲ αὐτὸ τὸ σφάλμα. Διατήρησε τὸ πρωταρχικὸ μοτίβο τῆς πίστεως στὴ δημιουργία. Ἀλλὰ διατήρησε... καὶ τὸ δεύτερο μοτίβο, τὴν ἰδέα πὼς ἢ πηγὴ τοῦ κόσμου, ἢ ἀρχή, τὴν ὁποία προσπαθοῦσε νὰ κατανοήσει, δὲν ἦταν κάτι τὸ παρελθόν ἀλλὰ μᾶλλον κάτι παρόν- τὸ ὁποῖο ἀκόμη καὶ τώρα καθορίζει τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξιν [...] δηλαδὴ ὅτι ἢ πηγὴ δὲν βρίσκεται πίσω μας σὰν κάτι τὸ παρωχημένο ἀλλὰ εἶναι μᾶλλον αἰώνιος παροῦσα. Ἡ ἑλληνικὴ σκέψη κατανοεῖ τὴν

ἀρχὴ μὲ τὴ διπλὴ ἔννοια τῆς ἐναρξῆς καὶ τῆς πηγῆς ...ὅπου ἀρχὴ εἶναι τὸ ἀγαθὸν (Ρ. Μπούλτμαν Ὑπαρξὴ καὶ πίστις, ἔκδ. Ἄρτος ζωῆς σσ. 274-275).

Δεύτερο ἀπόσπασμα ἐνισχυτικὸ τοῦ ἀποσπάσματος τοῦ Μπούλτμαν τὸ παρακάτω ἐνὸς ἄλλου δεινοῦ μελετητή. Λέει:

«Στὰ πλαίσια τῆς φυσικῆς θεωρίας, πού κυριαρχεῖ στὴ σύγχρονη σκέψη ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Γαλιλαίου καὶ τοῦ Ντεκάρτ, τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης ὁρίζεται μὲ αὐστηρὰ μαθηματικὸς ἢ ποσοτικὸς ὅρους [...]. Οἱ νόμοι τοῦ σύμπαντος εἶναι μηχανιστικοὶ ἢ ἀφηρημένοι, χωρὶς τὴν ὁποιαδήποτε ὁμοιότητα μὲ τὸ συγκεκριμένο πρότυπό τῆς προσωπικῆς μας ὑπαρξῆς καὶ τῆς κοινωνικῆς μας ζωῆς. Ἀντίθετα, ἢ ἀρχαιοελληνικὴ θεώρηση συγκεντρώνει τὴν προσοχὴ τῆς στὴν περιοχὴ τῶν ζωντανῶν ὄντων, ὁ κόσμος τῆς συντίθεται ἀπὸ ποιοτικὲς δυνάμεις (ὅπως λ.χ., τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρὸ, τὸ ξηρὸ καὶ τὸ ὑγρὸ), πού εἶναι πέρα γιὰ πέρα οἰκεῖες στὴν καθημερινή μας ἐμπειρία, ἐνῶ ἢ ἐνιαία δομὴ του λαβαίνει τὴ μορφή μιᾶς ἀρμονικῆς κοινότητας ἀντίπαλων ὄντοτήτων, πού συμβιώνουν ὑπὸ τὸ καθεστῶς ἐνὸς κοινῶ νόμου. Ἡ ἑλληνικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμο διαφυλάσσει λοιπὸν τὴν ἔννοια τοῦ συνδέσμου μεταξὺ ἀνθρώπου, κοινωνίας καὶ φύσης- ἔννοια πού κεῖται στὴν καρδιά τῶν ἀρχαίων μύθων». (Charles Kahn, Ἐναξιμανδρος καὶ οἱ ἀπαρχές τῆς ἑλληνικῆς κοσμολογίας, Ἀθήνα 1982, ἔκδ. Πολύτυπο, σειρὰ Φιλόσοφος λόγος, σ. 287-288 κλπ.). Γιὰ νὰ μὴν γίνονται παρεξηγήσεις προσθέτω ὅτι οἱ σύγχρονες θεωρίες τῆς φυσικῆς (θεωρία τῆς σχετικότητας, κβαντομηχανικὴ κλπ.) δὲν αἰρουν τὴ σημασία καὶ τὴν ἀξία τοῦ ἀποσπάσματος.

ἼAs δοῦμε τώρα μιὰ ἄλλη πλευρὰ τῶν πραγμάτων. Στους ἀντίποδες τῶν ὄσων λέει ὁ Α.Μ. καὶ ὑποστηρίζουν λαοὶ ποὺ ἢ νοοτροπία τους ἐδράζεται πάνω σὲ ἀναγεννησιακὲς θεωρήσεις καὶ πεποιθήσεις, ἐμεῖς δὲν μπορούμε νὰ υἰοθετοῦμε τρόπο ζωῆς ποὺ ἀφορᾷ λαοὺς μὲ πολὺ μικρότερη χρονικὰ ἱστορία καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἱστορικὴ μνήμη, τὴ στιγμή ποὺ καὶ μόνη ἢ πλατωνικὴ φιλοσοφία στηρίζει ὅλη τῆς τὴν ἀνάπτυξη στὴν ἀνάμνηση καὶ μάλιστα ἀνάμνηση κατὰ κάποιον τρόπο τῆς παραδεισιακῆς αἴσθησης τῆς ζωῆς, ὅπως μπορούσαν νὰ τὴ συλλάβουν πρὶν τὴν Ἐνανθρώπηση. Κάθε ἀγαθὴ πρόθεση τοῦ ἀνθρώπου, κάθε ἀνύψωσή του ἀπὸ τὴ μιζέρια καὶ τὴ χαμέρπεια, κάθε προσπάθεια ὑπέρβασης ἔχει τὴν πηγὴ τῆς στὴν ἀναθύμηση μέσα στὴν ψυχὴ τῆς θείας καταγωγῆς τῆς καὶ τοῦ ἀρχικοῦ τῆς οὐράνιου τόπου, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἔπεσε μέσα στὸ σῶμα. Ὁ Σωκράτης ἔχει αἴσθησι πώσης, ὅπως καὶ στὴ Γένεσι. Τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν διατυπώνει μὲ ἄλλο τρόπο καὶ μάλιστα διαπιστώνοντας διάρρηξη ψυχῆς καὶ σώματος, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς τῆς πώσης ποὺ συνιστᾷ ἀκριβῶς διάσπαση τῆς ἐνότητας τοῦ δημιουργημένου ἀνθρώπου. Ὁ Σωκράτης δὲν μπορεῖ νὰ πάει πέρα ἀπὸ ἕνα ὀρισμένο σημεῖο ποὺ τοῦ ἐπιτρέπεται ἄνωθεν: δὲν τοῦ ἀποκαλύπτεται ἢ πλήρης Ἀλήθεια, αὐτὸ θὰ γίνῃ μὲ τὴν Ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου.

ἼAn τώρα θέλουμε νὰ συνδέσουμε ἀκόμη περισσότερο αὐτὰ τὰ προχριστιανικὰ ἑλληνικὰ μὲ τὴ χριστιανικὴ πραγματικότητα χρειάζεται νὰ σταθοῦμε σὲ μιὰ ἄλλη διάσταση, αὐτὴν τοῦ μέτρου καὶ τοῦ ὁρίου μολονότι θαρροῦν ὅτι οἱ νεοέλληνες τὴν ἀγνοοῦν παντελῶς. Στους προ-

σοκρατικούς ἀλλὰ καὶ στὸν Σωκράτη-Πλάτωνα ὁ ὑπερβατικὸς λόγος ρυθμίζει τὴν τάξη τοῦ κόσμου καὶ τὴ ζωὴ τῶν θνητῶν. Τὰ πράγματα δηλαδὴ εἶναι διορισμένα, ἔχουν ἐνδεδειγμένο τρόπο ὑπαρξῆς ἢ συντέλεσός τους. Αὐτὸ δὲν ἀφορᾷ φυσικὰ μονάχα τὸν ἑλληνικὸ λόγον ἀλλὰ ὅλες τὶς ἀνατολικὲς παραδόσεις. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε ἡ Δίκη παρακολουθεῖ τὴν τήρηση τῆς τάξης καὶ ἐπαναφέρει ὅσους ἐκτρέπονται τοῦ καθορισμένου ἀπὸ τὸ Θεὸ δρόμου. Ὁ Κόμφορτ ἕνας σπουδαῖος ἑλληνιστὴς ἀναφέρει ὅτι ἡ σημασία τῆς λέξης “δίκη” «εἶναι πολὺ συγγενικὴ μὲ ἐκείνη τῆς κινεζικῆς λέξης Ταό, ποὺ δηλώνει ἐπίσης τὸν ἐνδεδειγμένο τρόπο ἢ δρόμο – τὴν καθημερινὴ καὶ τὴν ἐτήσια κίνηση τῶν οὐρανίων σωμάτων, καθὼς καὶ τὴν κανονικὴ ἐναλλαγὴ τῶν δυνάμεων τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους, τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νύχτας, τοῦ θεροῦ καὶ τοῦ χειμῶνα τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ» (βλ. Ν. Γιανναδάκη, *Κείμενα*, ἐπ. Μ. Κοπιδάκη, ἔκδ. Βικελαίας Βιβλιοθήκης, σ. 33). Ἡ κυκλικὴ ἐξέλιξις σὲ ὅλα τὰ ὄντα ἀναφέρεται καὶ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη μὲ τὴ διευκρίνησι ὅτι ἐκεῖ ἢ σχέση μὲ τὸν Θεὸ δημιουργοῦ εἶναι προσωπικὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος πλασμένος κατ' εἰκόνα: ἔχει δηλαδὴ κληθεῖ σὲ ὑπέρβαση φύσης καὶ ξεχωρίζει ἐξ' ὁρισμοῦ ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα. Μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε ὅτι στὸ βάθος ὅλα αὐτὰ περὶ δίκης καὶ ἀδικίας ποὺ κατοικοῦν τὸν λόγον τοῦ Ἡράκλειτου, τοῦ Ἀναξίμανδρου καὶ ἀργότερα τοῦ Σωκράτη ἀποτελοῦν ἀποσπασματικὲς συλλήψεις τῆς ἀρχέγονης Πώσης, τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὸν Παράδεισον κατὰ τὴν βιβλικὴν διατύπωση. Αὐτὸ ποὺ ἔχει διαπραχθεῖ ὁ ἄνθρωπος καὶ ποὺ αὐτοὶ τὸ συλλαμβάνουν μέσα

ἀπὸ ἓνα «ἐδιζισάμην ἐμεωυτόν» ἢ «μέσπερματικὸ λόγος» κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρα Ἰουστίνου (2ος αἰῶνας), ἐγγράφεται στὰ κύτταρά του, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, καὶ οἱ φιλόσοφοι αὐτοί, μύστες καὶ ποιητὲς συλλαμβάνουν ἀκριβῶς τὸ σφράγισμα τῶν κυττάρων ἀπὸ τὴν διαπραχθεῖσα ἀδικία, τὴν παράβαση τῆς ἐντολῆς κατὰ τὴν βιβλικὴ πάλι ἔκφραση.

Διαβάζοντας τὸ βιβλίον τοῦ Μ. ἔχεις τὴν αἴσθησις ὅτι ὅλα τὰ ἐδάφια καὶ χωρία τοῦ Εὐαγγελίου ἢ τῆς Γραφῆς αὐτὸς τὰ διαβάσει κατὰ γράμμα, μὲ ἀποτελεσματὸς νὰ ἀπαιτεῖ καὶ τὴν κυριολεκτικὴ καὶ κατὰ γράμμα ἀντίκρουσίν του μὲ βάση τὰ σύγχρονα πορίσματα τῆς ἐπιστήμης. Ὅταν λόγου χάριν σημειώνει ὅτι «Ὁλον τὸν 19ο αἰῶνα ἦταν γνωστὸ ὅτι ὁ θάνατος κυριαρχοῦσε πάνω στὴ γῆ ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ποὺ ἐμφανίστηκε ἡ ζωὴ» μιλά γιὰ τὸν φυσικὸ θάνατο, μιλά γιὰ τὴ διάστασι τῆς ὑλικῆς, ὀργανικῆς φθορᾶς, δὲν καταλαβαίνει τὸν πνευματικὸ θάνατο γιὰ τὸν ὁποῖο κάνουν λόγο οἱ Γραφεῖς, χριστιανικὲς, ἐβραϊκὲς ἢ ἀρχαιοελληνικὲς, ἀπὸ ὅπου καὶ ἡ σύλληψις τῆς ἀρχέγονης Πτώσεως καὶ ἡ σημασία τοῦ προπατορικῦ ἀμαρτήματος. Αὐτὸ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα δὲν μποροῦμε νὰ τὸ διαβάσουμε μὲ τὶς παραμορφώσεις καὶ παρερμηνεῖς ποὺ σώρευσε ἡ ἱστορία τῶν Νεωτέρων χρόνων –ὁ ἄκρατος δηλαδὴ ἀνθρωποκεντριζμός– ἀλλὰ ξαναβρίσκοντας τὶς ἀποκαλυπτικὲς, εἰκονολογικὲς, μεταφυσικὲς καὶ θεολογικὲς συλλήψεις ὧν ἔχουν τὴν ἐμπειρία τοῦ πράγματος.

Καὶ ἔρχομαι στὸ ἄλλο μεγάλο θέμα τοῦ βιβλίου – ἀλλὰ καὶ τῆς ἴδιας τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ θεολογικῆς παράδο-

σης – τὴν ἐλευθερία. Εἶχα ἐπιχειρήσει στὸ βιβλίον μου *Παγκόσμιον καὶ ἑλληνικὸ γίνεσθαι* νὰ θέσω διάφορα ζητήματα γύρω ἀπὸ αὐτό, καθὼς βλέπω ἀπὸ χρόνια μεγάλες παρερμηνεῖς. Πρῶτα πρῶτα δὲν ὑπάρχει καμιά σχέση ἀνάμεσα στὸ “αὐτεξούσιον” τῆς ἀρχικῆς δημιουργίας, στὸ ἄτομο τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καὶ στὸν ἐλεύθερο κατὰ χάριν ἄνθρωπο, τὸν ἀνακαινισμένο, καὶ ἁγιασμένο, τὸ “πρόσωπο”, ἢ τὸν τείνομεντα πρὸς τὰ ἐκεῖ. Γιατὶ ἂν ὁ πρωτάνθρωπος φέρει τὴν εἰκόνα τοῦ Λόγου δὲν τὴν ἀποκάλυψε, οὔτε τὴν λάμπρυνε, ἀλλὰ κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἀπώλεσε καθ’ ὁδόν. Φιλάνθρωπα ἢ ὀρθόδοξα θεολογία λέει ὅτι δὲν τὴν ἀπώλεσε πλήρως. Καὶ ὁ Χριστὸς σαρκώνεται γιὰ νὰ τὴν ἀποκαταστήσει. Ἐδῶ μπαίνει τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας. Αὐτὸς ποὺ ἀπώλεσε μὲ τὴν Πτώσι τὸ ἀρχικὸ «αὐτεξούσιον» ἀπώλεσε καὶ τὴν Ἐλευθερία ὅπως τοῦ τὴν φύτεψε ὁ Θεός. Τίθεται ἐπομένως θέμα ἐκ νέου ἀπόκτησις τῆς ἐλευθερίας διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Λόγου του καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν μυστηρίων. Καθὼς δηλαδὴ ἀνακαινίζεται ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾶται καὶ ἡ πλήρης ἐλευθερία σὲ ἄλλο ἐπίπεδο καὶ διαφορετικὰ στὸν καθένα, ἀνάλογα μὲ τὴν ἰδιαιτερότητά του. Τὸ πὼς καὶ πόσο θὰ ἐνεργοποιήσει αὐτὴ τὴν ἐλευθερία ὁ ἄνθρωπος εἶναι θέμα δικό του. Γιατὶ τίθεται πάντα ἓνα ζήτημα τί κάνει ὁ ἄνθρωπος μὲ αὐτὰ ποὺ τοῦ παρέιξε ἢ τοῦ παρέχει ὁ Θεός. Ἐὰν ὁ ἄνθρωπος ἐπιλέγει ὅτι πρέπει νὰ καταστῆ “αὐτόνομος” γιὰτὶ ἄλλιως δὲν φτάνει σὲ ὠριμότητα, κατὰ τὴν διατύπωσι τοῦ Κάντ, ἐὰν βρίσκει μὲ τὸν συλλογισμό τὶς ἀπαντήσεις στὰ διάφορα ζητήματα μεταφυσικὰ καὶ φυσικὰ, δὲν εἶναι ἐπόμενο ὅτι δια-

στρεβλώνει τις αλήθειες τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὸ εἶδος τῆς ἀρχικῆς ἐλευθερίας ἀλλὰ καὶ τῆς ἄλλης ποῦ λαμβάνει μέσῳ τῆς ἀνακαίνισής του; Καὶ τί λογῆς ἀνακαίνιση ὑπάρχει (καὶ ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐλευθερία του) ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ ρασιοναλιστικά, αὐτονομούμενος ἀπὸ κάθε πνευματικὴ παράδοση καὶ Ἀλήθεια;

Μὰ δὲν ἀρκοῦν αὐτά. Οἱ περισσότεροὶ ἄνθρωποι, χριστιανοὶ ἢ μὴ, ἀντιλαμβάνονται τὴν ἐλευθερία ἐντελῶς φυσικά, πολιτικά καὶ κοινωνικά, γιὰ νὰ μὴν πῶ καὶ οἰκονομικά. Ἔτσι ἄλλωστε τὴν ἀντιλαμβάνονταν καὶ οἱ Ἑβραῖοι τῆς ἐποχῆς τοῦ Χριστοῦ ἐξ' οὗ καὶ ἡ στιχομυθία ποῦ ἀναφέρεται στὸ Εὐαγγέλιο: ὅταν ὁ Χριστὸς ἐκφέρει τὴν περίφημη φράση “γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς” ἡ ἀπάντηση τοῦ πλήθους εἶναι «σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμὲν καὶ οὐδενὶ δεδουλευκαμεν ὡποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε;» (Ἰω. 8, 32-34). Ὁ Χριστὸς βέβαια ἀναφερόταν στὴν ὑποδούλωση τοῦ ἀνθρώπου στὰ πάθη καὶ τὶς ἁμαρτίες, πράγματα ποῦ κατὰ τὴν ἀπίθανη ἀνάπτυξη ποῦ περιέχει τὸ βιβλίον τοῦ Μ. εἶναι ὅλα... βιολογικά προϊόντα. Πῶς δὲν πρόσεξε ὅτι τὸ βιβλίον τοῦ πάσχει ἀπὸ αὐτὴ τὴν τρομερὴ μονομέρεια τῆς παροχῆς ἐξηγήσεων ποῦ εἶναι βιολογικῆς, ἐπιστημονικῆς ἢ χημικῆς τάξης. Ἄν τουλάχιστον ἦταν φιλοσοφικῆς, χωρὶς ἐννοιολογήσεις καὶ στραμπούληγματα γερμανικῆς προέλευσης, θὰ ἦταν καλύτερα. Ὁ Μ. δὲν ἐννοεῖ νὰ καταλάβει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι διφθῆς γιὰ νὰ μὴν πῶ καὶ ὁ κόσμος, καὶ αὐτὸ δὲν ἀκολουθεῖ τὸν ἀρχαιοελληνικὸ δυαλισμὸ, ἀλλὰ τὴν κατάστασή μας ὡς κτισμάτων. Δὲν εἴμαστε ἄκτιστοι ἀλλὰ

κτιστοί, ἐπομένως ἔχουμε καὶ τὸ ὕλικό, τὸ φθαρτό, τὸ πρόσκαιρο, τὸ χρονικὸ καὶ τὸ χωρικὸ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ ἄκτιστο ποῦ μας παρέχει ὁ Δημιουργὸς Πατέρας καὶ ὁ σωτῆρας Χριστὸς μὲ τὴ χάρη, τὸ ἄκτιστο στοιχεῖο, ἀφοῦ στὸ Πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ ἔχουμε ἔνωση κτιστοῦ-ἄκτιστου μὲ σκοπὸ τὴν λύτρωση τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀπελευθέρωσή του δηλαδή ἀπὸ τὴν καταδυνάστευση τῆς φύσης, τῆς πώσης, τῆς προσκόλλησης στὰ ἐπίγεια, τὴν ἁγιοποίησή μας καὶ τὴν ἀνύψωσή μας σὲ ἄλλο ἐπίπεδο ζωῆς. Ἀπελπισμένος ἴσως ἀπὸ τὴν κατάσταση τὸν ἐκκλησιαστικὸν χῶρον, ἀπὸ τὸν χρηματισμὸ, ἀπὸ τὴν ἐκκοσμικέυση, ἀπὸ τὴν μικροψυχία, ἀπὸ τὸ πλῆθος τῶν ἀκατήκτων ἀνθρώπων, ἀπὸ τὴν ἄγνοια γιὰ τὰ θεολογικὰ ζητήματα, ἀπὸ τὸν κονφορμισμὸ, τὰ βάζει μὲ τὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας καὶ δὲν καταλαβαίνει ὅτι δὲν γίνεται τόσους αἰῶνες νὰ τρῶμε ὅλοι... κουτόχορτο καὶ νὰ ἔρχεται σήμερον αὐτὸς (...καὶ ὁ Ράμφος καταπῶς λέει στὴ σ. 287) νὰ ἀποκαταστήσουν τὴν ἀλήθεια ἢ τὶς ἀλήθειες. Μὰ δὲν διάβασε ποτέ του στὸ Εὐαγγέλιον τὴν φοβερῆς προφητικότητος ρήση τοῦ Χριστοῦ «πλὴν ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;» (Λουκ. 18,8);

Στὴν πρόσφατη ἐκδοση τοῦ βιβλίου τοῦ Ζ. Λορεντζάτου ἀνάμεσα στὰ μύρια σπουδαῖα ποῦ διαβάζουμε ἐκεῖ ὁ συγγραφέας σημειώνει τοῦτα τὰ λόγια τοῦ Γέροντα Παΐσιου: «ἐὰν θέλεις νὰ βοηθήσεις τὴν Ἐκκλησία, διόρθωσε τὸν ἑαυτό σου, κι ἀμέσως διορθώνεται ἓνα κομματάκι τῆς Ἐκκλησίας. Ἐὰν φυσικὰ αὐτὸ τὸ ἔκαναν ὅλοι, ἡ Ἐκκλησία θὰ ἦταν διορθωμένη» (*Collectanea*, ἐπιμ. Στ. Ζουμπουλάκη, Δόμος 2009). Μὰ ὑπάρ-

χουν και κάποια άλλα σημειώματα του Ζ.Λ. στο βιβλίο που αναφέρονται στη σχέση θρησκείας και επιστήμης. Είναι ένα θέμα που απασχολούσε πολύ τον συγγραφέα και για το αυτό έχει σημασία να παραθέσω ένα-δυο αποσπάσματά του: «Ἡ ἐπιστήμη –καὶ ἀναφέρομαι στὶς θετικὲς ἐπιστῆμες (ὅλες οἱ ἄλλες ἀποτελοῦν μεγαλύτερες ἢ μικρότερες προσεγγίσεις στὸ φυσικομαθηματικὸ πρότυπο)– ἡ ἐπιστήμη, λοιπόν, γιὰ νὰ μιλήσω μεταφορικά, δὲν εἶναι γλῶσσα, εἶναι μετάφραση, μιὰ ἀπὸ ἀμέτρητες ἄλλες μεταφράσεις. Ἐὰν ἡ πραγματικότητα ἔχει καὶ μιλάει τὴ γλῶσσα τῆς, ἡ ἐπιστήμη μεταφράζει τὴ γλῶσσα τῆς πραγματικότητας στὴ γλῶσσα τῆς ἐπιστήμης.... Τὸ τελικὸ $E=mc^2$ τῆς φυσικομαθηματικῆς ἐπιστήμης... εἶναι ὁ φυσικομαθηματικὸς τύπος τῆς ἐνέργειας, μιὰ μετάφραση. Ἡ γλῶσσα τῆς πραγματικότητας –συνερίζω τὴ μετάφραση– εἶναι ἡ ζωὴ καὶ ὁ κόσμος μέσα στὸν ὁποῖο ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, νὰ τὸ ποῦμε ἔτσι, μιὰ γλῶσσα ποὺ μιλιέται ἢ ποὺ τὴ μιλάμε μοναχὰ ζῶντας καὶ ἔσονται. Καὶ ὄχι μοναχὰ ἐμεῖς, ἀλλὰ ποὺ τὴ μιλοῦν καὶ οἱ πλανῆτες καὶ τὰ σκουλήκια καὶ ἡ ἀστρόσκοπη ποὺ στροβιλίζεται μέσα στὸ ἀπέραντον διάστημα τοῦ Κάλβου, γλῶσσα ποὺ τὴ μιλοῦν ὅλα τὰ πάντα, ποὺ τὴ μιλοῦν πῶς: ζῶντας καὶ ἔσονται... Ὅποιος παίρνει τὴ μετάφραση γιὰ γλῶσσα τῆς πραγματικότητας καὶ στὰ συμπεράσματα τῆς ἐπιστήμης, δὲ διαβάσει μετάφραση, ἀλλὰ (φαντάζεται πῶς διαβάσει) τὸ πρωτότυπο, δὲν ξέρει πούθε πᾶν τὰ τέσσερα, ἄς πᾶει νὰ ξέρει ὅσες ἐπιστῆμες θέλει καί, ἀργὰ ἢ γρήγορα, τὸ τέλος τῆς ἀναζήτησής του θὰ ἀπομείνει γιὰ κλάματα καὶ θὰ εἶναι ὁ νοῦς του ἔρμος κόσμος ποὺ χαλιέται (Σολωμός)» (Coll. 684).

Καὶ τὸ δεύτερο ἀπόσπασμα: «Τὸ νὰ μάθω πῶς τὸ νερὸ εἶναι H_2O δὲν μὲ μαθαίνει τίποτα γιὰ τὸ νερὸ τὴν ὥρα τοῦ βαφτίσματος. Καὶ τὸ νὰ μάθω γιὰ τὸ νερὸ τὴν ὥρα τοῦ βαφτίσματος, δὲ μὲ μαθαίνει τίποτα γιὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ νεροῦ σὲ δυὸ μέρη ὑδρογόνου καὶ ἓνα ὀξυγόνου (H_2O).

Καὶ τὰ δύο συνυπάρχουν ὡστόσο. Ὑποκατάσταση τῆς μιᾶς περιοχῆς ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ παρέμβαση στὰ δικά της μέτρα καὶ σταθμά, καταλήγει σὲ σύγχυση φρενῶν καὶ σὲ ἀπονενομημένα συμπεράσματα (ἀπονοέομαι= χάνω τὸ νοῦ). Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Ἐκεῖνοι ἀπὸ τοὺς θεολόγους ποὺ παίρνουν κατὰ γράμμα τὸ βιβλίο τῆς Γένεσης – «οἱ τὰ φαῖα φοροῦντες καὶ περὶ ἠθικῆς λαλοῦντες» – ὑπολογίζουν τὰ χρόνια τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς σὲ μερικὲς χιλιάδες καὶ ἀναθεματίζουν (μὲ ἀνάθεμα) τοὺς γεωλόγους ποὺ τὰ ὑπολογίζουν σὲ μερικὰ δισεκατομμύρια χρόνια.... Ἐκεῖνοι πάλι ἀπὸ τοὺς γεωλόγους ποὺ “διαβάζουν Ἐμονίδην” –ντίπ γραμματισμένοι, αὐτοί– ἀναθεματίζουν τὴ Γένεση (χωρὶς ἀνάθεμα) ἢ τὴ βγάξουν ἀχρηστὴ ὀλότελα, παραμύθια γιὰ μικρὰ παιδιά. Καὶ οἱ δύο πέφτουν ἔξω. Καὶ αὐτὸ δὲ θὰ πείραζε πολὺ, ἀλλὰ, οἱ εὐλογημένοι, παίρνουν καὶ πολὺ κόσμον (τὸν περισσότερον) στὸ λαιμὸ τους» (Coll 501).

Θὰ ἄνοιγα πολὺ μεγαλύτερη συζήτηση ἂν παρέπεμπα καὶ στὸν θαυμάσιο Κυριαζόπουλο καὶ τὴ διατύπωσή του ὅτι ἡ ἐπιστήμη πειράζει τὴ φύση. Μπορεῖ μιὰ ἄλλη φορὰ. Πρωτοῦ ὅμως τελειώσω θέλω νὰ προσθέσω μιὰ φράση ἀπὸ ἓνα βιβλίο ποὺ ἐπανεκδόθηκε τελευταῖα καὶ ποὺ δὲν προέρχεται ἀπὸ χριστιανὸ τοῦ

τύπου πού ἀπαρέσκει στον Ἄρσένιο. Εἶναι μία διατύπωση πού ἀφορᾷ πολὺ εὐρύτερη περιοχή ἀπὸ αὐτὴν τῆς “Θρησκείας καὶ ἐπιστήμης” κατὰ τὸν Ζ.Λ. ἢ “Ἐκκλησίας, θεολογίας καὶ ἐπιστήμης” κατὰ τὸν Α.Μ. Μία φράση πού ἀφορᾷ τὸ μυστήριο τῆς ζωῆς καὶ τὸ βαθύτερο ἄγγιμά του, ἄγγιγμα ἔρωτα ἢ ἀγάπης, ἄγγιγμα μὲ τὸ ὁποῖο τελικὰ ταιριάζει νὰ πλησιάζουμε τὸν κόσμον τῆς Γραφῆς καὶ τῆς Πίστης: «Καὶ ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἀφέθηκαν στὴν ὠκεάνεια κίνηση τῶν ἐσωτερικῶν τους σκιριτημάτων, ἡ Ἐλοῖζα στὰ γράμματά της καὶ ὁ Σταντὰλ σὲ μερικὲς ἀθάνατες σελίδες του, καθὼς καὶ ὁ Συμεὼν ὁ νέος θεολόγος στοὺς ἐρωτικούς του ὕμνους πρὸς τὸ Θεό, εἶπαν αὐθεντικότερα πράγματα γιὰ τὸν ἔρωτα ἀπ’ ὅ,τι ὀλόκληρος ὁ ἐπιστημονικὸς περὶ ἔρωτος λόγος τοῦ Φρόυντ «κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο πού ὁ Προυστ εἶπε πολὺ πιὸ λεπταίσθητα πράγματα γιὰ τὴν ἐρωτικὴ ζήλεια ἀπ’ ὅ,τι ὁ Ν. Λαγκᾶς στὴν ὀγκωδέστατη ὄσο καὶ ἀξιόλογη μονογραφία του γι’ αὐτὴν» (Γ.Μ. Καλιόρη, *Παρεμβάσεις*, β’ ἔκδ., Ἄρμος 2009, σ. 28).

Σωτήρης Γουνελαῖς

ΑΜΒΡΟΣΙΟΣ-ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΖΩΓΡΑΦΟΣ, Μητροπολίτης Κορέας, *Ὁμοιότητες στὴν εἰκονογραφία Χριστοῦ καὶ Βούδα*, ἔκδ. Μαῖτσρος. Ἀθήνα 2009, σελ. 125.

Ὁ νέος ἀπὸ τὴν 28.5.2008 Μητροπολίτης Κορέας κ. Ἀμβρόσιος (Ἀριστοτέλης) Ζωγράφος διαθέτει λόγῳ τῆς ιδιότητος καὶ τῆς θέσης του ἀλλὰ καὶ τῶν μεταπτυχιακῶν του σπουδῶν στὴν Πατρολογία, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία καὶ Ἱστορία τῆς Τέχνης τὰ ἀπαραίτητα προ-

σόντα-ἐφόδια γιὰ τὴν κατοχὴ τοῦ θέματος πού διαπραγματεύεται μὲ τὸν παραπάνω τίτλο, στὸ βιβλίο πού κυκλοφόρησε πρόσφατα.

Στὸ Εἰσαγωγικὸ τοῦ σημείωμα (σελ. 17-20) παρουσιάζεται μὲ τὴ βοήθεια πυκνῶν βιβλιογραφικῶν παραπομπῶν ἡ ἱστορία τῆς πορείας τοῦ Βουδισμού καὶ τῆς ἐξέλιξής του στὴ ΝΑ Ἀσία στὴ διάρκεια τῶν τελευταίων 2.500 ἐτῶν. Στὴν ἐπόμενη ἐνότητα (σελ. 23-45) ἐξετάζεται διεξοδικὰ τὸ καλλιτεχνικὸ ὑπόβαθρο τῆς τέχνης πού ἀπεικόνισε τόσο τὸ Βούδα ὅσο καὶ τὸ Χριστό, τὸ ὁποῖο ἐντοπίζεται κυρίως στὸ κοινό, ὡς ἓνα μεγάλο βαθμὸ, πολιτιστικὸ παρελθὸν τοῦ γεωγραφικοῦ χώρου, πού ἐμφανίζονται καὶ ἀναπτύσσονται ὁ Βουδισμὸς καὶ ὁ Χριστιανισμὸς. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ τὴν τέχνη τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου, ἡ ὁποία μὲ σαφεῖς κλασικὲς καταβολές στὴ γλυπτικὴ καὶ τὴ ζωγραφικὴ ἐπηρέασε δημιουργικὰ τὴς τοπικὲς καλλιτεχνικὲς παραδόσεις πληθυσμῶν, πού γιὰ τρεῖς τουλάχιστον αἰῶνες ἔζησαν μέσα στὴς κρατικὲς ὀντότητες τῶν διαδόχων τοῦ Μ. Ἀλεξάνδρου. Τὰ καλλιτεχνικὰ αὐτὰ στοιχεῖα γονιμοποίησαν μὲ τὴ σειρά τους τὴν τέχνη πού ἀπεικόνισε τὸν Βούδα ἀλλὰ ταυτόχρονα ἔδωσαν ἰδέες καὶ λύσεις στὴν ἀναπτυσσόμενη Χριστιανικὴ τέχνη στὸ Μεσογειακὸ χῶρο (πρβλ. πορτραῖτα Φαγιούμ).

Τὸ κυρίως μέρος τοῦ βιβλίου (σελ. 49-118) ἀναλώνεται στὴν ὑποστήριξη μὲ ἐπαρκῆ στοιχεῖα, πού ὑποστηρίζονται τόσο ἀπὸ εἰδικὲς βιβλιογραφικὲς ἀναφορὲς ὅσο καὶ ἀπὸ πλούσιο εἰκονογραφικὸ ὕλικό, τοῦ κεντρικοῦ θέματος. Ἡ παρουσίαση τῶν σημείων ἐκείνων πού στοιχειοθετοῦν τὴν ἀποψη περὶ συγγε-

νείας στην απόδοση επιμέρους χαρακτηριστικών στην εικονογραφία Χριστού και Βούδα, αφορά τόσο στις παραστάσεις με θέματα από τη ζωή του Βούδα όσο και στις πρωτοχριστιανικές ανεικονιστικές ή μη παραστάσεις του Χριστού. Ἡ παρουσία συμβολικῶν στοιχείων στην εικονογραφική παράδοση τῶν κατακομβῶν (ἄμπελος, ἄμνος, ἰχθύς κ.λπ.) συγκρίνονται με συμβολισμούς πού συναντῶνται στή Βουδιστική ἀντίστοιχη παράδοση με κύριο προτεινόμενο θέμα διερεύνησης τῆς ἐμβληματικῆς παράστασης τοῦ ἰχθύος, ἡ ὁποία βέβαια μόνον μορφολογικά συνδέεται με τὴν ἀντίστοιχη τῆς Χριστιανικῆς παράδοσης, καθὼς τὸ περιεχόμενο πού ἀποδίδει ἡ Βουδιστική πλευρὰ εἶναι παντελῶς ξένο με τὴ σημειολογία καὶ σημασιολογία τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας.

Εἰδικότερα, ὁ συγγραφέας προχωρεῖ σὲ περιγραφή καὶ μορφολογικὴ σύγκριση ἀπεικονίσεων τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ Βούδα στηριζόμενος σὲ ἐξωτερικὰ εἰκονιστικὰ στοιχεῖα, ὅπως ἡ μετωπικὴ στάση τῶν δύο μορφῶν, ἡ ἔμφαση στὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ προσώπου, οἱ χειρονομίες τους (π.χ. στάση εὐλογίας, προστασίας κ.λπ.).

Στὸ τελευταῖο μέρος τοῦ βιβλίου (σελ. 119-125) ὁ συγγραφέας τονίζει τὸν αὐτόνοπο λατρευτικὸ καὶ διδακτικὸ χαρακτῆρα τόσο τῆς Βουδιστικῆς ὅσο καὶ τῆς Βυζαντινῆς (δηλ. Ὁρθόδοξης Χριστιανικῆς) εἰκονογραφίας. Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι, γιὰ τὴν ἀποφυγὴ παρεξηγήσεων ἀπὸ τὸν ὑποψήφιο ἀναγνώστη, ἡ ἀνάλυση περιορίζεται ἢ ἐντοπίζεται –εἰς βάρος ἴσως τοῦ κεντρικοῦ θέματος τοῦ βιβλίου– μεῖς ἰδιαίτερη βιβλιογραφικὴ τεκμηρίωση, στὴ σχέση πού ἔχει ἡ ὀρθό-

δοξία ἢ βυζαντινὴ εἰκονογραφία με τὴν πίστη καὶ τὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία ἐπαληθεύεται ὡς δόγμα στὶς ἀποφάσεις τῆς Ζ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

Συμπερασματικά, πρέπει ἐξαρχῆς νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ προσπάθεια τοῦ συγγραφέα δὲν ἔχει ἀφετηρία ἢ κίνητρο κάποια συγκρητιστικὴ διάθεση στὴ μελέτη τῶν δύο θρησκευτικῶν χώρων καὶ παραδόσεων. Ἡ παρατήρηση ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴν ἀναλυτικὴ στὸ πλαίσιο πάντα τοῦ εὗρους τῆς παρούσης ἐργασίας-παρουσίαση καὶ ἀνάλυση, μέσα ἀπὸ ἀπόλυτα ἀναγνωρισμένες γενικὲς καὶ εἰδικὲς βιβλιογραφικὲς ἀναφορές, τῶν ὀρθόδοξων θέσεων καὶ διδασκαλιῶν στὰ ἐπιμέρους ἐξεταζόμενα θέματα. Ἡ ἐπισημάνση «ὁμοιοτήτων» σὲ ἐπίπεδο μορφολογικῶν καὶ τυπολογικῶν στοιχείων, στὴν ἀπεικόνιση κεντρικῶν ἱερῶν προσώπων σὲ δύο διαφορετικὲς θρησκευτικὲς καὶ πολιτισμικὲς παραδόσεις δὲν συνιστᾷ ἀναγκαστικὰ ἀπόπειρα ὑποτίμησης κάποιας ἐκ τῶν δύο, ἔστω καὶ ἂν ἡ ἐμφάνιση τῆς μιᾶς προηγείται ἱστορικὰ τῆς ἄλλης. Ἡ ἰδιαίτερα προσεκτικὴ μεταχείριση αὐτοῦ τοῦ εὐαίσθητου θέματος εἶναι ἐμφανὴς στὴν πρόθεση τοῦ συγγραφέα, ὁ ὁποῖος δὲν ἀπεμπολεῖ τὴ θέση καὶ τὴν ἰδιότητά του, τονίζοντας σὲ κάθε του βῆμα τὴν εἰδικὴ σχέση τῆς Βυζαντινῆς-Ὁρθόδοξης εἰκονογραφίας με τὴν πίστη καὶ τὴ ζωὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, ὅπως αὐτὴ τεκμηριώνεται ἀπὸ τὴν Πατερικὴ θεολογικὴ σκέψη, κατοχυρώνεται δὲ καὶ ἐξασφαλίζεται με τὴν ἀποτύπωσή της σὲ «δόγματα» καὶ «ὄρους».

Τὸ γεγονός τῆς συγγένειας ἢ τῆς ἀλληλεπίδρασης πολιτιστικῶν παραδόσεων σὲ ἐπίπεδο ἔκφρασης διαφόρων μορ-

φῶν τέχνης δὲν ἀποτελεῖ ἀσφαλῶς εὐρημα τοῦ συγγραφέα. Σὲ πολλὰ καὶ ἔγκυρα πονήματα ξένων καὶ Ἑλλήνων ἱστορικῶν τέχνης ἢ ἀρχαιολόγων παρουσιάζονται ἐκτενῶς οἱ ἐπιδράσεις καὶ τὰ δάνεια μεταξὺ διαφορετικῶν ρευμάτων στὴ ροὴ τοῦ χρόνου στὸν ἴδιο ἢ καὶ σὲ ἄλλο γεωγραφικὸ κῶρο. "Ἐτσι μπορεῖ κάποιος πολὺ πρόχειρα νὰ θυμηθεῖ ὅτι π.χ. ὁ ἀγκυλωτὸς σταυρὸς πρὶν καταλήξει ἔμβλημα τῆς ναζιστικῆς Γερμανίας συναντᾶται ὡς διακοσμητικὸ μοτίβο σὲ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ ἀγγεῖα τῆς Γεωμετρικῆς περιόδου καὶ ἀκολούθως ὡς σύμβολο τῆς αἰωνιότητος καὶ τῆς ἀθανασίας σὲ παράσταση μὲ θέμα τὴ διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης σὲ κατακόμβη ποὺ βρῖσκεται στὴ Via Latina, λίγο ἔξω ἀπὸ τὴ Ρώμη (4ος μ.Χ. αἰ). Ὅμοίως ἢ ἀετωματικὴ ἔξωτερικὰ ἀπόληξη τῆς στέγης στὶς κεραίες ἑνὸς σταυροειδοῦς μετὰ τροῦλου ναοῦ, παραπέμπει σαφῶς στὰ ἀετώματα τῶν ἀρχαίων ναῶν, ἢ οἱ διακοσμητικὲς ταινίες μὲ τὰ «κουφικά» καλλιγραφικὰ στοιχεῖα, ποὺ διατρέχουν τὶς ἔξωτερικὲς ἐπιφάνειες τῶν τοίχων, σὲ ναοὺς μετὰ τὸν 10ο αἰ., ἐρμηνεύονται ὡς ἐπίδραση ἀπὸ τὴν ἐπὶ μακρὸν συνύπαρξη τῶν χριστιανῶν κατοίκων τῆς Μεσαιωνικῆς Ἑλλάδος μὲ Ἄραβες μουσουλμάνους (ἐμπόρους κ.λπ.).

Εἶναι προφανὲς ὅτι στὴ διαδικασία σύγκρισης δύο τόσο, γενικὰ καὶ εἰδικὰ, ἀνόμοιων σὲ ἐπίπεδο περιεχομένου καὶ νοηματοδότησης τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, θρησκευτικῶν συστημάτων καὶ διδασκαλιῶν εἶναι ἀναπόφευκτοί κάποιοι «ἀτυχεῖς» ἢ παρακινδυνευμένοι ἐκφραστικοὶ χειρισμοὶ ἢ «ἐλλειμματικὲς» ἐρμηνεῖες καὶ ἐπεξηγήσεις. Ὁ πολὺ προσεκτικὸς καὶ περὶ τὴν τέχνη ὑποφιασμέ-

νος ἀναγνώστης θὰ ἐντοπίσει ἴσως σχετικὰ παραδείγματα, π.χ. στὴν ἀντιστοιχίση τοῦ Βουδιστικοῦ τροχοῦ τῆς ἀλήθειας μὲ τὸ Χριστιανικὸ Ἱερὸ Εὐαγγέλιο (βλ. ὑποσημείωση 68, σελ. 88), ἢ στὴ σύγκριση τῶν εἰκόνων (ἀριθ. 38 & 39α), οἱ ὁποῖες μπορεῖ ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ νὰ ἀναδεικνύουν τὴν ὁμοιότητα τῆς χειρονομίας τῶν εἰκονιζόμενων προσώπων, ὡστόσο ὁ ἐντοπισμὸς αὐτοῦ τοῦ στοιχείου δὲν συνοδεύεται ἀπὸ ἓνα θεολογικὸ σχόλιο γιὰ τὴν τεράστια διαφορὰ στὴν ἐρμηνεῖα συνολικὰ τῆς στάσης τους. Τὰ μισόκλειστα μάτια τοῦ Βούδα, δεῖγμα μιᾶς παθητικῆς στάσης ἀπέναντι στὸν κόσμο, ἔρχεται σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὰ ὀρθάνοιχα μάτια τοῦ μεγαλομάρτυρα Ἁγίου Δημητρίου, ποὺ φανερῶνουν ἔνταση καὶ συμμετοχὴ στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καθὼς μάλιστα ἢ συγκεκριμένη παράσταση συμπληρῶνεται ἀπὸ τὸν κληρικὸ ποὺ κρατᾷ τὸ Ἱερὸ Εὐαγγέλιο, ἐνῶ ταυτόχρονα δηλώνουν τὸν θρίαμβο τῆς Ἐκκλησίας μέσα ἀπὸ τοὺς διωγμοὺς ἐπὶ τοῦ Καίσαρος. Παρομοίως ἢ κάπως ἐπίπεδη διαπραγμάτευση-σύγκριση τοῦ θέματος τῆς εἰκόνας τοῦ Χριστοῦ μὲ τὴν φωτεινὴ ὀλόσωμη δόξα καὶ ὁ μᾶλλον ἀτυχὴς χαρακτηρισμὸς της, ὡς «παράλληλης» (sic) μὲ ἀντίστοιχη τοῦ Βούδα, ἴσως ἐγείρει ἀμφίθυμα συναισθήματα στὸν ἀναγνώστη καὶ προκαλέσει ἄστοχους συνειρμούς, δίνοντας ἐνδεχομένως καὶ ἔρεισμα στὶς διάφορες ἐξωεκκλησιαστικὲς-παλαιότερες ἢ πρόσφατες-ἀναλύσεις καὶ θεωρίες περὶ καταγωγῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ σχέσης του μὲ τὶς ἀνατολικὲς λεγόμενες θρησκείες.

Παρόλα αὐτὰ τὸ συνολικὸ ἀποτέλεσμα, κρινόμενο τόσο ἀπὸ τὴν ἐπιλογὴ τοῦ θέματος ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν κόπο τοῦ

συγγραφέα, ὁ ὁποῖος κατέχει τὴν μέθοδο τῆς ἐπιστημονικῆς ἐργασίας καθὼς καὶ τὸ πλεονέκτημα-λόγω τῆς θέσεώς του-στὴν ἄμεση πρόσβαση σὲ αὐθεντικὲς πηγὲς πληροφόρησης γιὰ τὴν Βουδιστικὴ διδασκαλία καὶ παράδοση, πρέπει νὰ λάβει τὴ θέση τοῦ μεταξὺ ἄλλων ἀναλόγων προγενεστέρων πονημάτων, ποὺ ἀναδεικνύουν μὲ πειστικὰ ἐπιχειρήματα ἀντίστοιχες σχέσεις καὶ συγγένειες-ἐξωτερικὲς ἢ καὶ βαθύτερες-ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὲς θρησκευτικὲς διδασκαλίες ἢ παραδόσεις (π.χ. Μεθοδίου Φούγια, *Τὸ ἑλληνικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Ἰσλαμισμού*, ἐκδ. Λιβάνη, Ἀθήνα 1994, τοῦ ἰδίου, *Τὸ ἑλληνικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Χριστιανισμού*, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, κ.κ., Μουτσόπουλου Νίκου, *Βυζαντινὰ καὶ Ὀθωμανικά*, ἐκδ. Νηοῖδες, Θεσσαλονικὴ 2005).

Γιῶργος Παπαδόπουλος

STEPHEN PANSIMAN, Δύση καὶ Ἀνατολὴ σὲ Σχίσμα, μτφρ. Χρῆστος Μακρόπουλος, ἐκδόσεις Ἐν Πλῶ, Ἀθήνα 2008.

Ζώντας σὲ καιροὺς ὅπου ἡ ἐλπίδα θεωρεῖται συνώνυμο τῆς ἀνθρώπινος ἀνάγκης(;) γιὰ «φεύτικο παράδεισο», ἐνῶ ἡ ἀλήθεια ἐρμηνεύεται ὡς ὁ πραγματισμὸς τῆς ἀπόγνωσης, πρέπει νὰ ὁμολογηθεῖ πὼς ἐργασίες ὅπως αὐτὴ τοῦ κ. Σ. Ράνσιμαν ποὺ δημοσιεύεται ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις *Ἐν Πλῶ* στέκονται στὸν ἀντίποδα τῆς κοινωνικῆς μας συνείδησης.

Ὁ «Θουκυδίδης τῆς Βυζαντινῆς Ἱστορίας» στὸ πόνημά του γιὰ τὸ Σχίσμα τοποθετεῖ σὲ ἄλλη βάση τὴν ἀνάγνωση τῆς ζωῆς. Ἡ ἱστορία τῶν πρότερον καιρῶν ἔχει πρῶτα καὶ κύρια ἀνάγκη τῆς προσοχῆς μας γιὰ τὸ παρὸν καὶ τὸ

μέλλον μας. Ἀσπάζεται τὴν θεωρία πὼς «Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸ παρελθὸν καὶ ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸ παρὸν εἶναι ἀδιαίρετες: χωρὶς τὴν ἀλήθεια γιὰ ὅ,τι ἔχει συμβεῖ, δὲ θὰ ἤμασταν σὲ θέση νὰ ἐκφέρουμε μία σωστὴ κρίση πάνω στὴν παρούσα κατάσταση. Καὶ χωρὶς τὴν ἀλήθεια πάνω σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση δὲν θὰ ἤμασταν σὲ θέση νὰ τὴ βελτιώσουμε κατὰ ἕναν οὐσιαστικὸ τρόπο». (Paul Johnson, «Intellectuals», 1998). Μὲ τὸ βλέμμα στραμμένο στὰ ἐπερχόμενα ὁ Σ. Ράνσιμαν δὲν ἐξαγιάζει τὸ παρελθόν, μίτε ζητᾷ νὰ ἀντλήσει ἀπὸ ἐκεῖ τὸ ὑπόδειγμα ποὺ θὰ προταθεῖ στοὺς συγχρόνους ὡς πρότυπο. Τὸ ἱστορικὸ παρελθόν εἶναι γι' αὐτὸν τόπος ἐτερόκλητων ἀντιφάσεων οἱ ὁποῖες συγκρούονται ἀναμεταξύ τους ὅταν οἱ ἀπόλυτες θέσεις ποὺ κάποιες δυνάμεις φέρουν ἐπικρατοῦν στὸ πεδίο τῆς ἱστορίας. Ἡ πίστη στὴν «καθαρότητα» μιᾶς θέσης πολιτικῆς, θρησκευτικῆς, κοινωνικῆς ἀναδύεται μέσα ἀπὸ τὸ βιβλίο ὡς τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς διαδικασίας ἔντονων ψυχολογικῶν διεργασιῶν στοὺς φορεῖς τους. Ὅσον ἀφορᾷ δὲ τὴν διαμορφούμενη ἱστορικὴ ἔκβαση αὐτῆς τῆς πορείας, ἐν προκειμένῳ τὸ Σχίσμα, αὐτὴ προκύπτει ὡς νομοτελειακὸ ἀπόσταγμα τῆς ψυχολογικῆς ἀνωριμότητας τῶν κοινωνιῶν.

Ἐνα ἀπὸ τὰ ὑφέροντα προβλήματα ποὺ δὲν ἔχουν κατανοηθεῖ στὸ μέγεθος ποὺ τοὺς ἀρμόζει στὴν διένεξη τῶν Ἐκκλησιῶν εἶναι πὼς ἡ ἐνότητα ποὺ διεργαγὴ δὲν ἦταν καὶ ἡ καλύτερη δυνατὴ ἐνότητα. Ἡ μὴ συνειδητοποίηση δὲ αὐτοῦ ποὺ καταθέτουμε φαίνεται στὶς «νοσταλγικὲς» ἀναφορὲς πολλῶν «περὶ τῆς κοινῆς πορείας τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν ἐπὶ μία χιλιετία». Δυστυχῶς ὅπως στὶς συζητίες ἢ συμβίωση ἐπ' οὐδενὶ δὲν σημαίνει καὶ αὐτονόητη συ-

ναντίληψη ἔτσι καὶ ἐδῶ οἱ αἰῶνες μὴ ρή-
ξιν δὲν ἐπινοοῦν καὶ μία ἐνότης βαθιᾶς
κοινωνίας. Γνωρίζω πὼς αὐτὴ ἢ ἐπιση-
μανση θὰ βρεῖ ἰσχυρὴ ἀντίσταση λόγῳ
τῶν ἐπιχειρημάτων περὶ τῆς κοινῆς δογ-
ματικῆς πίστεως. Μόνον ποὺ εἶναι καιρὸς
νὰ θέσουμε στοὺς ἑαυτοὺς μας τὸ ἐρώτη-
μα: ἢ μαρτυρία τῆς ζωῆς τοῦ Χριστοῦ
στὸν κόσμον εἶναι μία κατάθεση ἀποκλει-
στικὰ καὶ μόνον δογματικῶν ὄρων;

Φυσικὰ καὶ αὐτοὶ κατέχουν μία κε-
ντρικὴ θέση, ἀλλὰ πολλὰς φορὰς παραθε-
ωροῦνται οἱ ἐπιρροὲς ἄλλων ἐπίσης καί-
ριων παραγόντων. Τοπικὲς παραδόσεις,
γλωσσικὲς δυνατότητες, πολιτιστικὸ πε-
ριβάλλον, πολιτικὸ στάτους, οἰκονομικὴ
κατάσταση, παιδεία, κ.ἄ. ἀποτελοῦν χώ-
ρους στοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ ἀκυρω-
θεῖ ἢ κεντρικὴ θέση τῆς κοινῆς δογμα-
τικῆς σύμπωσις.

Ἔνα ἀπὸ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ὠρίμαν-
σις τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ ξε-
διάλυμα δύο βασικῶν ἀρχῶν ποὺ ἀφο-
ροῦν τὴν διασφάλισιν τῆς ἐνότητος δύο
μερῶν. Πρῶτα - πρῶτα τὰ δύο μέρη πρέ-
πει νὰ μοιράζονται τὶς πληροφορίες ποὺ
ἀφοροῦν καὶ σχετίζονται μὲ τὴν ζωὴ τους.
Ἡ ἀπόκρυψη ἐκούσια ἢ ἀκούσια, μὲ δό-
λο ἢ ἀφέλεια πληροφοριῶν ἀποτελεῖ τὸ
ἐναυσμα γιὰ τὴν ἐμφάνισιν τῶν πρώτων
ρωγμῶν. Δεύτερον καὶ ἐξ ἴσου σημαντικὸ
γιὰ τὴν ἐνότητά δύο προσώπων ἢ ὁμάδων
εἶναι τὸ συμπέρασμα πὼς ἢ κάθε ἐνότης
κινδυνεύει ἀπὸ τὴν ταυτότητα τῶν δύο
μερῶν, δηλαδὴ τὴν ὁμογενοποίησίν τους.
Ἡ ἀληθινὴ ἐνότης προϋποθέτει δύο ἢ
περισσότερα θελήματα ποὺ ἐκούσια συ-
γκλίνουν σὲ ἕνα κοινὸ τόπον.

Τὸ Σχίσμα λοιπὸν πρῶτα ἀπὸ ὅλα φα-
νέρωσε τὴν ἀπουσία κατὰ τὸν καιρὸ τῆς
«κοινῆς πορείας» τέτοιας μορφῆς ἐνότη-

τας ποὺ νὰ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τὴν τὶς δύο
προαναφερομένης ἀρχές. Μῆτε τὸ μοίρα-
σμα κοινῶν πληροφοριῶν ὑφίστατο,
ἀλλὰ οὔτε ἢ ποικιλία τῶν ἐκκλησια-
στικῶν ὑποστάσεων γεννοῦσε χαρὰ καὶ
δοξολογία. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρῶτο σκέ-
λος σὲ πλειάδα συγκρούσεων ποὺ κατα-
γράφει ὁ Σ.Ρ. ἢ μιὰ πλευρὰ «εἶκαξε» ὅτι
ἢ ἄλλη πλευρὰ συντονίζοταν μαζί τὴν σὲ
κοινὸς πόθους καὶ στόχους. Ὅσον
ἀφορᾷ δὲ σὲ δεύτερον σκέλος ἢ ἀγωνία
γιὰ τὴν ἐπικράτησιν καὶ τὴν ἐξουσία ὑπέ-
κρυπτε τὴν πίστη στὴν ἀντίληψη γιὰ μιὰ
μονόδρομη σάρκωση τῆς χριστιανικῆς
ταυτότητας.

Τὸ Σχίσμα ὅπως περιγράφεται στὴν
ἱστορικὴ του ἀνάγνωσιν ἐπικυρώνεται μὲ
ἕνα μᾶλλον νομικὸ τρόπο. Μὴν ἀποτελώ-
ντας «ἔνωσιν» ἢ προϋφιστάμενη προβλη-
ματικὴ ἐνότης, μετακόλλησε σὲ «διάστα-
σιν», ἀναγνωρίζοντας ὁμῶς τὸ παράλογο
ἐνός «ὀριστικοῦ διαζυγίου».

Εἶναι σημαντικό τὸ γεγονὸς πὼς ὅσα
λαμβάνουν χώρα γιὰ τὸ συγκεκριμένο
τραῦμα τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου δὲν
ἐτέθησαν ποτὲ ὡς θέμα γιὰ τὴν σύγκλησιν
Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἐπὶ μιὰ χιλιε-
τία μετὰ τὴν ρήξιν κατατίθενται ἐκατέρω-
θεν «γνώμες», εἰδημόνων καὶ μὴ, ἀλλὰ
καμμιά κίνησιν γιὰ ἕνα «ξεκαθάρισμα
λογαριασμῶν». Ἀποτυπώνει ἀνάγλυφα
τὴν κατάστασιν τὸ ἀκόλουθο περιστατικὸ
ποὺ ἔλαβε χώρα στὴν Ρωσσία ἐπὶ ποιμα-
ντορίας τοῦ ἁγ. Φιλαρέτου Μητροπολί-
του Μόσχας. Ἀναφέρεται μὲν σὲ τὴν Ἐκ-
κλησίαν τῆς Μεταρρυθμίσεως ἀλλὰ κατα-
γράφει τὴν στάσιν ποὺ ἐπικράτησε στοὺς
χριστιανοὺς τῶν Ἀνατολικῶν Ἐκκλη-
σιῶν ἀπέναντι σὲ ἐκείνους τῶν Δυτικῶν
Ἐκκλησιῶν.

«Ἔνας ἱερέας μιλοῦσε παρουσία τοῦ

Φιλάρετου γὰ τὴν προτεσταντικὴ αἵρεση. – Ποιὸς σου εἶπε ὅτι οἱ προτεστάντες εἶναι αἱρετικοί; ρώτησε ὁ Φιλάρετος. – Μὰ δηλαδή, ἀπάντησε ὁ ἱερέας, ὁ προτεσταντισμὸς δὲν εἶναι αἵρεση; – Μὰ ποιὸς σου εἶπε πῶς δὲν εἶναι; ἀντέτεινε ὁ Μητροπολίτης Μὰ τί λέει ἡ Ἀγιότητά Σας; Ἐναρωτήθηκε ἀπορημένος ὁ ἱερέας. Δὲν ὑποστηρίζω οὔτε τὸ ἓνα οὔτε τὸ ἄλλο, εἶπε ὁ Φιλάρετος, γιατί μόνο μιὰ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος θὰ μπορούσε νὰ λύσει τὸ πρόβλημα».

Βλέπουμε λοιπὸν τὸ ὅτι ἡ διάσταση τοῦ ψυχολογικοῦ μὲ τὸ ὄντολογικὸ στὸν πληγωμένο χριστιανικὸ κόσμο βαραίνει ἰδιαίτερα πρὸς τὴν μεριὰ τοῦ ψυχολογικοῦ. Ἡ ἱστορία κουβαλώντας στὸ μπαούλο τῆς τὴν πολιτικὴ, τὴν γλῶσσα, τὴν παιδεία, τὸν πολιτισμὸ κ.ἄ. παρόμοια ἀπέκτησε μεγαλύτερη ἐπιρροή στίς χριστιανικὲς συνειδήσεις ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ πραγματικότητα πού εἶναι ἡ γεύση, ἥδη ἀπὸ ἐδῶ, τῆς αἰώνιας ἐν Χριστῷ ζωῆς στὴν Βασιλεία τοῦ Πατρὸς Του.

Οἱ προσπάθειες πού λαμβάνουν χώρα στίς μέρες μας μεταξὺ τῶν δύο πλευρῶν δείχνουν γιὰ πρώτη φορὰ νὰ ἀποδίδουν τὴν δέουσα προσοχὴ καὶ τὸν πρέποντα σεβασμὸ στὸ ψυχολογικὸ μέλος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὑποστάσεων.

Ἐὰς μᾶς ἐπιτραπεῖ ἡ χρῆση τοῦ περιστατικοῦ πού περιγράφει ὁ εὐαγγελικὸς λόγος καὶ ἀφορᾷ στὴν συνάντηση τοῦ Κυρίου μὲ τὶς δύο ἀδελφές, τὴν Μάρθα καὶ τὴν Μαρία στὸ σπίτι τους, ὡς πῦξίδα γιὰ τὴν σύνδεση τοῦ ψυχολογικοῦ μας μέλους μὲ τὴν ὄντολογικὴ κλήση μας. Λέει ὁ Κύριός μας τὸ γνωστὸ σὲ ὅλους μας: «Μάρθα, Μάρθα μεριμνᾷς καὶ τρυβάζῃ περὶ πολλὰ ἐνὸς δὲ ἐστὶ χρεία, Μαρία δὲ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις

οὐκ ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῆς» ἀπαντώντας στὴν δυσθυμία τῆς γιὰ τὴν ἀπουσία συμπαράστασης ἀπὸ τὴν ἀδελφὴ τῆς στὴν φροντίδα τῶν καλεσμένων. Μὲ τὸν λόγο Του ὁ Κύριος ἐδῶ κατατείνει τὴν Μάρθα πρὸς τὴν ὄντολογικὴ τελειότητα πού γεύεται ἡ Μαρία, δηλ. τὸ νὰ ζεῖ ὁ ἄνθρωπος «οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ» (Ματθ. 4,4). Μόνο πού γιὰ νὰ τὸ πετύχει αὐτὸ χρησιμοποιοῖ στὸ ἔπακρο ψυχολογικοὺς τρόπους. Πρῶτα μὲ τρυφερότητα, σὰν νὰ μιλᾷ σὲ ξεροκέφαλο παιδί, ἐπαναλαμβάνει δύο φορὲς τὸ ὄνομά τῆς, στὴν συνέχεια τιμᾷ τὴν δικὴ τῆς «μερίδα» καὶ δίχως νὰ τὴν περιφρονεῖ τῆς προκρίνει τὴν τελειότερη. Ἀκολούθως τῆς ζητᾷ νὰ σταυρώσει τὴν ψυχολογικὴ τῆς μερίδα, διεγείροντας μέσα τῆς τὸ ἡρωϊκὸ στοιχεῖο, καὶ νὰ μὴν διασπάται μὲ τὸ νὰ «μεριμνᾷ καὶ νὰ τρυβάζεται περὶ πολλὰ». Ἐτοί τὴν δεσμεύει στὴν «ἀγαθὴν μερίδα» χρησιμοποιοῦντας τὸν λόγο Του γιὰ τὴν θεραπεία τῆς καὶ διασώζοντας δύο ἀμφίδρομες κινήσεις στὴν σχέση τους. Στὴν πρώτη ροὴ κίνησης, ἡ Μάρθα μὲ τὴν «σταυρωμένη μερίδα τοῦ ψυχολογικοῦ τῆς» πεδίου καθίσταται μιὰ «κοιλία» ἡ ὁποία ἐλκύει στὰ σπλάχνα τῆς τὴν «ἀγαθὴν μερίδα τοῦ ὄντολογικοῦ» πού εἶναι ὁ λόγος Του. Τότε ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπισκέπτεται τὴν Ἱστορία τῆς Μάρθας. Στὸ δεῦτερο ρεῦμα κίνησης, ἡ κυοφορία τοῦ λόγου Του αὐξάνει μὲ τὸν θηλασμὸ Του ἀπὸ τοὺς δύο μαστοὺς τῆς Μάρθας, ἐκείνον τῆς θεωρίας καὶ ἐκείνον τῆς πράξης. Τότε ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ φυλάγει τὴν φύλακά Του Μάρθα στὴν μακαριότητα τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ εἰσάγει τὴν Ἱστορία τῆς Μάρθας στὴν Βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὸ δηλώνει τὸ «οὐκ ἀφαιρεθήσεται».

Δυστυχῶς στὸν διηρημένο χριστιανισμό εἶδαμε ἄλλες φορές μία προσπάθεια μετάλλαξης ψυχολογικῶν καταστάσεων, πὸ εἶναι «τοῦ αἰῶνος τούτου», μέσῳ μιᾶς ὀντολογικοποίησής τους καὶ ἄλλες φορές μία μονομανία σὲ μία δογματικὴ-ὀντολογικὴ προσέγγιση πὸ νὰ συνδοδεύεται μὲ πλέρια περιφρόνηση τοῦ ψυχολογικοῦ παράγοντα ὃ ὁποῖος διατρέχει πρόσωπα καὶ κοινωνίες.

Τὸ βιβλίον τοῦ κ. Σ. Ρ. κλείνει μὲ προτάσεις του γιὰ τὴν κάλυψη τῆς ἀπόστασης πὸ γιὰ κάποιους θὰ φανοῦν συμβιβαστικὲς ἢ καὶ συγκριτιστικὲς. Ἴσως ὁμως κινοῦνται πρὸς μία τελειότερη μορφή ἐνότητας ἀπὸ αὐτὴν πὸ ὃ χριστιανικὸς κόσμος διέθετε πρὶν τὸ Σχίσμα. Ἄλλωστε ἡ ἐνότητα δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐπιτευχθεῖ μόνον «πρὸς χάριν τῶν πιστῶν» ἀλλὰ εἶναι ἐντολή τοῦ Κυρίου καὶ ἐπιταγή γιὰ τὴν κατάλυση ἐνὸς ψεύδους. Τῆς θεωρίας πὸ διακηρύσσει πὸς τάχα μετὰ τὸ σχίσμα ἡ καθεμιὰ ἐκκλησιαστικὴ ὑπόσταση δὲν ὑπολείπεται σὲ τίποτε σὲ σχέση μὲ τὸ πρωτοχριστιανικὸ τῆς παρελθόν.

Ἐὰν ἰσχύει τὸ: «εἶδες τὸν ἀδελφό σου, εἶδες τὸν Θεό σου» τότε στὰ σίγουρα ἰσχύει καὶ τὸ: «ἔχασες τὸν ἀδελφό σου, κάτι ἔχασες ἀπὸ τὸν ἑαυτό σου».

π. Κωνσταντῖνος Νευροκοπιᾶς

ANTHONY KALDELLIS, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*, Cambridge University Press, New York 2009, σσ. 252.

Ὁ Anthony Kaldellis εἶναι καθηγητὴς Ἑλληνικῶν καὶ Λατινικῶν στὸ *Ohio State University* τῆς Ἀμερικῆς. Ἔχει

εὐρέως ἀσχοληθεῖ καὶ δημοσιεύσει ἐργασίες μὲ ἀντικείμενο τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα καὶ τὸ Βυζάντιο, ἐστιάζοντας τὸ ἐνδιαφέρον τῆς ἐρευνᾶς του στὶς φιλολογικὲς καὶ φιλοσοφικὲς ὄψεις τῶν ἱστοριογραφικῶν κειμένων. Ἰδιαίτερα ἔχει μελετήσει τὴν πρόσληψη τῆς κλασσικῆς παιδείας ἀπὸ τὸ Βυζάντιο. Τὸ τόσο ἐνδιαφέρον αὐτὸ θέμα διαπραγματεύεται στὴ μελέτη του *Hellenism in Byzantium: The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (2007). Ἔχει ἐπίσης μεταφράσει ἔργα βυζαντινῶν συγγραφέων στὰ Ἀγγλικά καὶ μία πλευρὰ τῶν ἐνδιαφερόντων του ἀποτελεῖ καὶ ἡ βυζαντινὴ ἱστορία τῆς Λέσβου.

Τὸ βιβλίον τοῦ Anthony Kaldellis γιὰ τὸν Χριστιανικὸ Παρθενῶνα κυκλοφορήθηκε μία περίοδο σημαντικὴ γιὰ τὸ ἴδιο τὸ μνημεῖο καὶ τὴν Ἑλλάδα γενικότερα, τὴν περίοδο πὸ τὸ Νέο Μουσεῖο Ἀκροπόλεως ἐγκαινιάσθηκε καὶ ἀνοῖξε τὴν πόρτα του στὸ κοινό. Τὰ ἐναπομείναντα στὴν Ἑλλάδα γλυπτά του Παρθενῶνα πῆραν τὴ θέση τους σὲ ἕνα ὑπερσύγχρονο Μουσεῖο, πὸ περιμένει, μαζί μὲ τοὺς πλέον αἰσιόδοξους Νεοέλληνες, τὴν «παλινόστηση» καὶ τῶν «ἐλγινείων». Τότε ἦταν πὸς ξέσπασαν καὶ σφοδρὲς κατηγορίες κατὰ τῶν πρώτων Χριστιανῶν, καὶ τῆς Ἐκκλησίας εὐρύτερα, γιὰ τὴν καταστροφή –ὀπιθήμεν- τοῦ γλυπτοῦ διακόσμου τοῦ μνημείου, ὅταν αὐτὸ μετατράπηκε σὲ ἐκκλησία, κατὰ τὴν παλαιοχριστιανικὴ ἐποχή. Τὸ γεγονός μάλιστα ἐκφράσθηκε καὶ εἰκαστικά μὲ τὴν προβολὴ φιλμ στὸ ἴδιο τὸ Μουσεῖο. Τὸ θέμα αὐτὸ ἐξετάζεται, ὅπως θὰ δοῦμε, καὶ ἀπὸ τὸν συγγραφέα, ἂν καὶ εἶχε ἀντιμετωπισθεῖ καὶ ἀπὸ

προηγούμενους μελετητές, πού είχαν δείξει τὰ πολὺ ἀδύναμα ἐπιχειρήματα τῆς παλαιότερης θεωρίας, κυρίως τοῦ C. Prachniker, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ἀναπόδεικτα, φέρονταν οἱ Χριστιανοὶ ἀποκλειστικά ὡς οἱ αἴτιοι τῆς ἀπολάξευσης μέρους τοῦ γλυπτοῦ διακόσμου τοῦ Παρθενῶνα.

Ἡ σημαντικότερη προσφορὰ τοῦ βιβλίου ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι, ὅπως ἐπισημαίνει καὶ ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας στὸν Πρόλογο, γιὰ πρώτη φορὰ ἀποκαλύπτεται μὲ εὐρύτητα καὶ σὲ βάθος ἓνα κεφάλαιο τῆς ἱστορίας τοῦ Παρθενῶνα, πού γράφτηκε σὲ μία περίοδο σχεδὸν χιλίων ἐτῶν. Ὁ Παρθενῶνας μετατράπηκε σὲ χριστιανικὸ ναὸ ἀφιερωμένο στὴ Θεοτόκο καὶ ἀποτέλεσε, καθ' ὅλη τὴ βυζαντινὴ περίοδο, σημαντικότερο τόπο προσκυνήματος γιὰ ὅλη τὴν αὐτοκρατορία.

Στὴν Εἰσαγωγή μὲ τίτλο “Byzantine Athens: a city with no history?”, γίνεται φανερὸ ὅτι ἡ ἱστορία τοῦ Παρθενῶνα συμβαδίζει, ἀναπόφευκτα, μὲ τὴν ἱστορία τῆς βυζαντινῆς Ἀθήνας. Ἡ Ἀθήνα δὲν ξεχάστηκε, ἀντίθετα ἔγινε, χάρι στὸ χριστιανικὸ Παρθενῶνα, ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ γνωστὰ προσκνηματικὰ κέντρα τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο, μὲ τίτλο *Conversions of the Parthenon*, ἐξετάζεται ἡ σημασία καὶ ἡ φήμη τοῦ Παρθενῶνα στὴν ἀρχαιότητα, σὲ σχέση καὶ σύγκριση μὲ τὴ βυζαντινὴ περίοδο. Διαπιστώνεται ὅτι ὑπάρχουν περισσότερα στοιχεῖα γιὰ τὴ βυζαντινὴ ἱστορία τοῦ μνημείου παρὰ γιὰ τὴν ἀρχαία. Ὁ Παρθενῶνας ἀπέτελεσε ἀντικείμενο θαυμασμοῦ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα, ἀλλὰ ὄχι περισσότερο ἀπὸ τὰ ἄλλα μνημεῖα τῆς Ἀκρόπολης, ὅπως π.χ. τὰ Προπύλαια. Ὁ θαυμασμός ἀπευ-

θυνόταν, κυρίως, στὰ ἀγάλματα πού ὑπῆρχαν στὸ ναό. Ἀντίθετα, ὁ Παρθενῶνας ὡς ἐκκλησία ἦταν σημαντικότερος ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ναὸ καὶ συχνὰ ἡ πόλη τῆς χριστιανικῆς Ἀθήνας ταυτιζόταν μὲ τὸν καθεδρικό ναὸ τῆς.

Μὲ κριτικὸ πνεῦμα ἀντιμετωπίζει ὁ συγγραφέας τὴν ἀποδιδόμενη στοὺς Ἑρούλους καταστροφὴ τοῦ μνημείου ἀπὸ πυρκαγιά κατὰ τὸν 3ο αἰῶνα, καθὼς καὶ τὴν ὑποτιθέμενη ἐπισκευή του ἀπὸ τὸν Ἰουλιανό. Καμιά ἱστορικὴ πηγή δὲν ἀναφέρει πότε ἀκριβῶς καὶ ποιοὶ κατέστρεψαν τὸν Παρθενῶνα καὶ ποῖος τὸν ἐπισκεύασε. Σχολιάζεται ἐπίσης καὶ ἡ ἐκδοχὴ ἢ καταστροφὴ αὐτὴ νὰ ὀφείλεται στὸν Ἀλάριχο τὸ 396.

Σὲ εἰδικὴ ἐνότητα περιγράφονται οἱ μεταβολές πού ὑπέστη τὸ μνημεῖο κατὰ τὴ μετατροπὴ του σὲ χριστιανικὸ ναό, σύμφωνα κυρίως μὲ τὶς μελέτες τοῦ Μ. Κορρέ. Σὲ ἄλλη ἐνότητα διαπραγματεύεται τὸ θέμα τοῦ θριάμβου τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τῆς συνέχειας ἢ μὴ τῆς λατρείας. Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὴ διαπίστωση ὅτι ὁ Παρθενῶνας ποτὲ δὲν ἀπέβαλε τὴν παγανιστικὴ του ὄψη καὶ ἱστορία καὶ οἱ βυζαντινοὶ συγγραφεῖς τὸν ἔβλεπαν σὰν ἓνα μνημεῖο πού εἶχε μία συνεχῆ ἱστορία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως τὶς μέρες τους. Ἀξιομνημόνευτη εἶναι ἡ θέση τοῦ συγγραφέα ὅτι μᾶλλον ὁ Πρόκλος, πού ἐπισκέφθηκε τὴν Ἀθήνα πρὶν ἀπὸ τὸ 432, δὲν βρῆκε κλειστὴ τὴν Ἀκρόπολη καὶ ὅτι ὁ Παρθενῶνας δὲν πρέπει νὰ ἔμεινε γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα ἐκτὸς λατρείας.

Ἀναφερόμενος στὸν γλυπτὸ διάκοσμο τοῦ ἀρχαίου ναοῦ, πού ἐξακολουθοῦσε νὰ κοσμεῖ καὶ τὸν χριστιανικὸ, καὶ στὴν ἀποδιδόμενη στοὺς Χριστιανοὺς ἀπολά-

ξευση ὀρισμένων μετοπῶν, ἐπισημαίνει πόσο προσεκτικοὶ πρέπει νὰ εἴμαστε σὲ μία θεωρία ποὺ ἀποδίδει στοὺς Χριστιανοὺς μία βίαιη ἀπολάξευση τῶν συγκεκριμένων μετοπῶν, παραβλέποντας καὶ μὴ ἐρμηνεύοντας πειστικὰ τοὺς λόγους διατήρησης τοῦ ὑπολοίπου διακόσμου. Ἐνοχοποιεῖ τοὺς Λατίνους κατακτητὲς τῆς Ἀθήνας γιὰ τὴν καταστροφὴ τῶν μετοπῶν, ὀφείλουμε νὰ ὁμολογήσουμε χωρὶς ἱστορικὰ τεκμήρια, καὶ προτείνει μία ἐνδιαφέρουσα ἐρμηνεία γιὰ τὴ διατήρηση τοῦ γλυπτοῦ διακόσμου καὶ στὸν χριστιανικὸ ναό: Τὰ ἀρχαῖα γλυπτὰ διατηρήθηκαν, ἐπειδὴ κοσμοῦσαν ἐξωτερικὰ τὸν χριστιανικὸ ναὸ καὶ δὲν βρισκόνταν μέσα στὸ ναό, ποὺ ἀποτελοῦσε τὸ κῶρο τῆς λατρείας. Συνέβη, δηλαδή, κάτι παραπλήσιο μὲ τὴ χρῆση τῆς ἐθνικῆς φιλοσοφίας, τῆς ἀποκαλούμενης «θύραθεν» ἢ «ἔξωθεν» παιδείας, ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ θεολογία. Καὶ τὸ πρῶτο κεφάλαιο κλείνει μὲ τὸν σχολιασμὸ τῆς ἀφιξης τοῦ ἀποστόλου Παύλου στὴν Ἀθήνα.

Τὸ περιεχόμενο τοῦ δευτέρου κεφαλαίου, μὲ τίτλο *From students to pilgrims in medieval Athens*, ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις ἐνότητες. Ἀποδεικνύεται ὅτι ἡ Ἀθήνα ἀπὸ τὸν 6ο ἕως καὶ τὸν 8ο αἰῶνα συνέχιζε τὴν παράδοση τῆς ὑψηλῆς ἐκπαίδευσης. Ἀνάμεσα στοὺς σπουδαστὲς τῆς πόλης περιλαμβάνεται ὁ Θεόδωρος Ταρσοῦ, ἀρχιεπίσκοπος Καντέρμπουρου (669-690) καὶ ὁ πάπας Ζαχαρίας (741-753). Σὲ μία ἐνότητα ἐξετάζονται οἱ σχέσεις Κωνσταντινουπόλεως - Ἀθήνας καὶ σὲ ἄλλη τὰ χαράγματα τοῦ Παρθενῶνα, τὸ γνωστὸ «λίθινο χρονικόν», ποὺ μᾶς προσφέρει τόσα σημαντικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴ, καὶ ὄχι

μόνο, ἱστορία τῆς πόλης (ἀπὸ τὸ 600 ἕως τὸν 15ο αἰ.).

Στὸ τρίτο κεφάλαιο, ποὺ ἐπιγράφεται “*Imperial recognition: Basileios II in Athens (AD 1018)*”, περιγράφεται τὸ ταξίδι τοῦ αὐτοκράτορα Βασιλείου Β΄ στὴν Ἀθήνα σύμφωνα μὲ τὶς πηγές, τοῦ ὁποῦ οὗ ὁ σκοπὸς ἦταν θρησκευτικός: ὁ Βασίλειος ἤρθε γιὰ νὰ εὐχαριστήσῃ τὴν Θεοτόκο γιὰ τὴ νίκη του κατὰ τῶν Βουλγάρων, προσφέροντας στὸ ναὸ τῆς Παναγίας (Χριστιανικὸ Παρθενῶνα) σημαντικὰ καὶ ἀκριβὰ ἀφιερῶματα. Ὁ συγγραφέας σὲ εἰδικὴ ἐνότητα ἐπιχειρεῖ νὰ ἐρμηνεύσει αὐτὸ τὸ ἀσυνήθιστο αὐτοκρατορικὸ ταξίδι-προσκύνημα στὴν Ἀθήνα. Στέκεται κριτικὰ ἀπέναντι σὲ παλαιότερες ἀπόψεις ὅτι ὁ Βασίλειος πῆγε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ «ρομαντικὴ» ἀνακάλυψη τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἢ γιὰ λαϊκὴ ὑποστήριξη, ἐνῶ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ ταξίδι αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ συνδέεται μὲ πολεμικὲς ἐπιχειρήσεις καὶ τυχόν στρατηγικὴ θέση τῆς πόλης. Ἀντίθετα, κατὰ τὸν συγγραφέα, ὁ χαρακτῆρας τοῦ ταξιδιοῦ ἦταν καθαρὰ προσκυνηματικός. Ἡ Ἀθήνα φαίνεται ὅτι ἦταν γιὰ τὸν Βασίλειο ἡ πόλις τῆς Θεοτόκου καὶ ὁ ναὸς τῆς ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα προσκυνήματα στὶς δυτικὲς ἐπαρχίες τῆς αὐτοκρατορίας. Ὁμολογεῖ, παρὰλληλα, ὅτι μία τέτοια ἐκδοχὴ ἀκούγεται περιεργα, γιὰτὶ ἡ πόλις ποὺ κατ’ ἐξοχὴν προστατευόταν ἀπὸ τὴν Παναγία ἦταν ἡ Κωνσταντινούπολις.

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο, ποὺ ἐπιγράφεται “*Pilgrims of the middle period (AD 900-1100)*”, ὁ συγγραφέας ἀναφέρει σημαντικὰ πρόσωπα τῆς Ἐκκλησίας, καὶ ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ καὶ ἀπὸ τὴ Δύση, ποὺ ἐπισκέφθηκαν τὴν Ἀθήνα καὶ τὴν Πανα-

γία Ἀθηνιώτισσα (χριστιανικό Παρθενῶνα) ὡς προσκυντές, κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο. Ἀνάμεσά τους ἦταν καὶ ὁ ὄσιος Λουκάς καὶ ὁ ἅγιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε. Θεωρεῖ ὅτι ἡ Ἀθήνα, κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτή, συγκαταλεγόταν ἀνάμεσα στὰ τέσσερα σημαντικότερα προσκυνηματικά κέντρα τῆς αὐτοκρατορίας καὶ ὅτι τὸ προσκυνηματικὸ ἐνδιαφέρον τῶν ἐπισκεπτῶν ἐστιαζόταν στὸν ἴδιο τὸ ναὸ τῆς Παναγίας, καθὼς δὲν ὑπῆρχαν οὔτε ἱερὰ λείψανα οὔτε θαυματουργικὲς εἰκόνες σ' αὐτόν. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας, ἡ συνέχεια ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα δὲν χάθηκε ἐντελῶς καὶ ἡ χριστιανικὴ Ἀθήνα ἦταν ἀκόμη σημαντικὴ πόλη, ἐξαιτίας τῆς φήμης ποὺ εἶχε γι' αὐτὸ ποὺ ἦταν κάποτε.

Τὸ πέμπτο καὶ ἕκτο κεφάλαιο, “The apogee of the Atheniotissa in the twelfth century and Michael Choniates: a classical-bishop and his cathedral (AD 1182-1205)”, εἶναι ἀφιερωμένα στὴν ἱστορία τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας Ἀθηνιώτισσας κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα καὶ ὁ συγγραφέας παραθέτει ἀξιόλογα στοιχεῖα, προκειμένου νὰ τεκμηριώσῃ ἱστορικὰ αὐτὴ τὴν περίοδο τοῦ μνημείου. Ἀνάμεσα σ' αὐτὰ πολὺ ἐνδιαφέροντα εἶναι ὅσα ἀναφέρονται γιὰ τὴν πανήγυρι τῆς Παναγίας (The Festival of the Atheniotissa), ἡ ὁποία συγκέντρωνε κόσμον στὴν Ἀθήνα ἀπὸ ὅλα τὰ μέρη («παγκόσμιος πανήγυρις»), καθὼς καὶ γιὰ τὴ σχέση τοῦ λόγιου μητροπολίτη Ἀθηνῶν Μιχαὴλ Χωνιάτη μὲ τὸ μνημεῖο. Ὁ Παρθενῶνας, ἀλλὰ καὶ τὰ ὑπόλοιπα μνημεῖα τῆς Ἀκρόπολης, ἦταν γιὰ τὸν Χωνιάτη μιὰ παρηγοριά στὶς δύσκολες στιγμὲς του. Ἦταν, ὅπως ἀναφέρει ὁ συγγραφέας, ἕνας ἀγωγὸς ἀνάμεσα στοὺς δύο πόλους

τῆς ἠθικῆς ὑπόστασης τοῦ μητροπολίτη, τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὁ Παρθενῶνας ἦταν κλασσικός, ἀλλὰ ὄχι πλέον παγανιστικός, ὡς χριστιανικὸ μνημεῖο ὁ Παρθενῶνας δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ τὸν ἀπογοητεύσει.

Στὸ ἕβδομο κεφάλαιο, μὲ τίτλο “Why the Parthenon? An attempt at interpretation”, ὁ συγγραφέας, ἀφοῦ ἐπαναλάβῃ τὴ διαπίστωση ὅτι κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο, σύμφωνα μὲ τὶς πηγές, ὁ Παρθενῶνας ὡς ἐκκλησία ἀπολάμβανε περισοτέρες τιμές, σὲ σχέση μὲ τὴν ἀρχαιότητα, προσεγγίζει ἐρμηνευτικὰ τὸ ἐρώτημα: γιατί τὸ χριστιανικὸ αὐτὸ μνημεῖο ἀπέκτησε τόση αἴγλη κατὰ τὴ βυζαντινὴ περίοδο; Οἱ προσκυντῆς ποὺ γνωρίζουμε ὅτι ἐπισκέπονταν τὸ μνημεῖο καὶ ἦταν αὐτοκράτορες, κληρικοί, μοναχοὶ ἢ ἀπλοὶ λαϊκοὶ ἀπὸ ὅλον τὸν χριστιανικὸ κόσμον, ἀπὸ τὴν Ἀγγλία ἕως τὴν Ἀρμενία, ὡς τί εἶδους προσκύνημα τὸ ἐπισκέπονταν; Δὲν στέγαζε οὔτε ἱερὰ λείψανα οὔτε γνωστὴ θαυματουργικὴ εἰκόνα, οὔτε συνδεόταν μὲ κάποιο σημαντικό γεγονός ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐπίσκεψη τοῦ ἀποστόλου Παύλου γενικὰ στὴν πόλη τῆς Ἀθήνας. Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι γιὰ τοὺς ἐπισκέπτες προσκυντῆς τοῦ ὁ χριστιανικὸς Παρθενῶνας ἦταν ἀσφαλῶς μιὰ ἐκκλησία τῆς Παναγίας, ἀλλὰ ἦταν καὶ «κάτι ἄλλο». Ἡ ἀρχαιότητα ἦταν πάντα παρούσα στὴ βυζαντινὴ Ἑλλάδα, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι συνήθως οἱ ἰδεολογικὲς ἐκφράσεις τῆς ἦταν ὑποσυνείδητες.

Στὸ ὄγδοο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο μὲ τίτλο “The light of the Christian Parthenon”, ὁ συγγραφέας διαπραγματεύεται καὶ προσπαθεῖ νὰ προσεγγίσει ἐρμηνευ-

τικά τό «θεϊκό» φῶς, πού διάφοροι ἐπισκέπτες καί σχολιαστές ἀναφέρουν ὅτι ἐκπήγαξε ἀπό τό μνημεῖο. Παραδέχεται ὅτι οἱ ῥητορικές παραλλαγές καί οἱ ὑπαινιγμοί πού ὑπάρχουν σέ πολλές ἀναφορές κάνουν δύσκολο νά κατανοήσει κανεῖς τήν πραγματικότητα, πού κρύβεται πίσω ἀπ' αὐτή τήν παράδοση.

Κλείνοντας, θά θέλαμε νά ἀναφέρουμε ὅτι, σύμφωνα μέ τοὺς μελετητές τοῦ χριστιανικοῦ Παρθενῶνα, τό φράγμα τοῦ ἱεροῦ βήματος τοῦ ναοῦ ἀποκαθίσταται ψηλό, μέ πεσσίσκους καί συμφρεῖς κιονίσκους, καί ὄχι χαμηλό, ὅπως ἀναφέρεται ἀπό τὸν συγγραφέα (σ. 29-30. βλ. Μ. Κορρές, «Ὁ Παρθενῶνας ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἐποχὴ μέχρι τὸν 19ο αἰῶνα», *Ὁ Παρθενῶνας καὶ ἡ ἀκτινοβολία του στὰ νεώτερα χρόνια*, ἔκδ. οἴκος «Μέλισσα», Ἀθήνα 1994, 148, Ἰ. Στουφῆ-Πουλμπμένου, *Τὸ φράγμα τοῦ Ἱεροῦ Βήματος στοὺς παλαιοχριστιανικοὺς ναοὺς τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθῆνα 1999, 50, 53, εἰκ. 48 καὶ σ. 168). Ὀφείλουμε μέ σκεπτικισμό νά σταθοῦμε, ἐπίσης, στὴν υἰοθέτηση ἀπὸ τὸν συγγραφέα τῆς ἐπαναχρονολόγησης τῆς Παναγίας Γοργοεπηκόου ἀπὸ τὸν 12ο στὸν 15ο αἰῶνα, ὡς μὴ εὐρέως ἀποδεκτῆς ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ κοινότητα (βλ. Appendix, 212-214). Θά θέλαμε, τέλος, νά προσθέσουμε δύο προγενέστερες μελέτες, οἱ ὁποῖες θίγουν θέματα σχετικὰ μέ τὸν Χριστιανικὸ Παρθενῶνα καὶ γενικότερα τὸν ἱστορικὸ ρόλο τῆς Ἀθῆνας κατὰ τὴν παλαιοχριστιανικὴ καὶ βυζαντινὴ περίοδο καὶ δὲν ἀναφέρονται ἀπὸ τὸν Anthony Kaldellis: Ν. Γκιολές, *Ἡ Ἀθήνα στοὺς πρώτους χριστιανικοὺς αἰῶνες. Πολεοδομικὴ ἐξέλιξη*, Ἀθήνα 2005, Γ. Πουλμπμένου, *Ἀπὸ τὸν χριστιανικὸ Παρθενῶνα στὸν Λύ-*

σανδρο Καυταντζόγλου, Ἀθήνα 2006.

Ἀσφαλῶς, τό βιβλίο τοῦ Anthony Kaldellis εἶναι μία μελέτη πού ἔλειπε ἀπὸ τὴ διεθνή βιβλιογραφία καὶ ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολὴ στὴν ἱστορία τοῦ μνημείου, τοῦ ὁποῦ τὸν ἱστορικὸ βίο ἐξαντλοῦμε, κυρίως, στὴν κλασσικὴ περίοδο. Ἀποτελεῖ, ἐπίσης, συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς πόλης τῶν Ἀθηνῶν, ἀλλὰ καὶ στὴν Ἐκκλησιαστικὴ καὶ Βυζαντινὴ Ἱστορία εὐρύτερα.

Ἰωάννα Στουφῆ-Πουλμπμένου

P. DECORMEILLE I. SAINT-MARTIN, C. BÉRAUD (dir.), *Comprendre les faits religieux. Approches historiques et perspectives contemporaines*, Coll. Documents, actes et rapports pour l'education, Dijon 2009, 208 σελίδες.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἔχει τὴν προέλευσή του σὲ μιὰ σειρά εἰσηγήσεων (2004-2005), οἱ ὁποῖες πραγματοποιήθηκαν στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Dijon, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Ἰνστιτούτου γιὰ τὶς Ἐπιστῆμες τῶν Θρησκειῶν (Institut européen en sciences des religions). Στόχος τοῦ βιβλίου, σύμφωνα μέ τοὺς συγγραφεῖς, εἶναι νά κάνει προσιτὴ τὴ θεματολογία του στὸ εὐρὸ κοινό, ὥστε νά κατανοήσει τὸ θρησκευτικὸ φαινόμενο στὶς ἡμέρες μας. Τὸ περιεχόμενο τοῦ βιβλίου μπορεῖ ἐπίσης νά ἱκανοποιήσει τοὺς ἐκπαιδευτικοὺς οἱ ὁποῖοι μποροῦν μέσα ἀπὸ τὰ κείμενα νά ἐμπλουτίσουν τὶς γνώσεις τους πάνω στὸ θέμα αὐτό. Οἱ εἰσηγήσεις ἔγιναν ἀπὸ τοὺς καθηγητῆς C. Briffard, J.-C. Attias, R. Burnet, P. Lory, D. Iogna-Prat, I. Saint-Martin, N. Luca, C. Béraud, F. Randaxhe, É. Martini, W. Kalinowski, P. Decormeille καὶ D.

Borne.

Τὸ βιβλίο χωρίζεται σὲ τέσσερα κεφάλαια: τὸ πρῶτο μέρος συνδέεται μὲ μία ἀναφορὰ στὶς θρησκευτικὲς πηγές, κάνοντας μία ἀναλυτικὴ προσέγγιση τῶν τριῶν μονοθεϊστικῶν θρησκειῶν οἱ ὁποῖες ἐπηρέασαν ἰδιαίτερα τὴν ἱστορία καὶ συνεπῶς ἔγιναν οὐσιαστικοὶ παράγοντες στὴν ἀνάπτυξη τοῦ πολιτισμοῦ. Τὸ δεῦτερο μέρος παρουσιάζει τὶς σύγχρονες ἐκφράσεις τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου μέσα στὰ πλαίσια τῆς ἐκκοσμίκευσης τῶν σημερινῶν κοινωνιῶν. Τὸ τρίτο μέρος ἔχει μία καθαρὴ ἀνθρωπολογικὴ προσέγγιση τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου. Μέσα ἀπὸ μία φιλοσοφικὴ προοπτικὴ, ἐρευνᾷ τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο ὡς γεγονὸς τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης, καὶ τὸ τελευταῖο μέρος ἀναφέρεται κυρίως στὴ διδασκαλία τοῦ θρησκευτικοῦ φαινομένου σὲ ἕνα οὐδετερό-θρησκο σχολικὸ περιβάλλον.

Κώστας Ζορμπᾶς

SAMUEL ROUVILLOIS, *L' Homme fragile*, ἐκδ. Éphèse Paris, 2009, 186 σελίδες.

Ὁ συγγραφέας ἀνήκει στὴν μοναστικὴ κοινότητα τῶν Ἀδελφῶν τοῦ Ἁγίου Ἰωάννη (Congrégation des Frères de Saint Jean) ἀπὸ τὸ 1982. Εἶναι κάτοχος πολλῶν πανεπιστημιακῶν τίτλων καθὼς καὶ σύμβουλος στὸ Κέντρο νέων ἐπιχειρηματικῶν στελεχῶν (Centre des Jeunes Dirigeants) καὶ ἄλλων παρόμοιων ἐθνικῶν καὶ διεθνῶν ἐπιχειρήσεων.

Τὸ βιβλίο ἀναφέρεται στὴν εὐθραυστὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν αὐτὸς ζεῖ μόνος στὶς πλουραλιστικὲς κοινωνίες μας. «*Εἶμαι εὐθραυστος γιατί εἶμαι ἀνίκανος νὰ φτάσω μέχρι τὸ τέλος τῆς ὕ-*

παρξῆς μου χωρίς τὸν συνάνθρωπό μου», γράφει ὁ π. συγγραφέας. Ὁ δυτικὸς πολιτισμὸς ἔχει γεννηθεῖ, σύμφωνα μὲ τὸν συγγραφέα, σπηριζόμενος πάνω σὲ δύο οὐσιαστικὰ ἐρωτήματα: ποῦ τὰ ποῦ βαδίζουμε; Ποιοὶ εἴμαστε; Τὸ πρῶτο θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι ἐρώτημα οὐσίας – ἐρώτημα τοῦ Ἀβραάμ, καὶ τὸ δευτερόλεπτο εἶναι τὸ ἐρώτημα τῆς ταυτότητας – ἐρώτημα τοῦ Σωκράτη. Τὰ δύο αὐτὰ ἐρωτήματα ἔχουν ἐπηρεάσει σημαντικὰ τὴν προβληματικὴ τῆς μεσογειακῆς ἀγορᾶς καὶ παραμένουν μέχρι σήμερα, περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορὰ, ἀδιάσπαστα. Ὁ δρόμος τοῦ Ἀβραάμ πρὸς τὴ γῆ τῆς ἐπαγγελίας ὅπου «*ῥέει μέλι καὶ γάλα*» ἔχει προσανατολίσει τὴ δυτικὴ σκέψη πρὸς τὴν ἄκρατὴ εὐημερία, τόσο προσωπικὴ ὅσο καὶ κοινοτικὴ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ σωκρατικὴ ρῆσις «*γνώθι σαυτὸν*», θεμέλιος λίθος τῆς κατανόησης τῶν συναισθημάτων μας, ἔχει ὑποχρεώσει τὴ δυτικὴ σκέψη νὰ ἀπαντήσει στὸ ἐρώτημα τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος. Τὸ πέτυχε; Τὴν ἀπάντηση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος ἔρχεται νὰ δώσει τὸ βιβλίο ἐρευνώντας τὴν ἀλήθεια (a-lethia). Αὐτὸ ποῦ ψάχνει ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος δὲν τὸ βρίσκει διότι δὲν ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ στραφεῖ πρὸς τὸν συνάνθρωπό του. Αὐτὴ εἶναι ἡ εὐθραυστότητα τῆς ἐποχῆς μας. Ὁ ἄνθρωπος ἐγκαταλείποντας τὸ ἀνθρωπο-σύστημα τῆς ἀγορικῆς ζωῆς πέρασε γρήγορα σὲ μιὰ μορφή νοθευμένης παγκοσμιοποίησης. Στὴν ἀπάντηση γιὰ τὸ ἐὰν ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος βρῆκε τὴν γῆ τῆς ἐπαγγελίας ὁ συγγραφέας ἀπαντᾷ ὅτι «*δὲν ὀδεύουμε πρὸς τὴν Ἀνατολὴ διότι ἔχουμε χάσει τὸν προσανατολισμὸ μας*», «*ὁ κόσμος μας ἀποπροσανατολίζεται ἕξ αἰτίας τῆς*

κρίσις μιᾶς ἀγορᾶς πού νόμισε ὅτι ἦταν πανίσχυρη, καί ὑπό τήν πίεση μιᾶς συχνᾶ ἀπρόσωπης καί ἀψυχης παγκοσμιοποίησης. Ἡ παγκοσμιοποίηση εἶναι μία μοναδική εὐκαιρία, ὅμως ὁ κόσμος προτίμησε νά τήν βιώσει ὡς σύγκρουση τῶν πολιτισμῶν καί τῶν θρησκειῶν. Δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει καμία εἰρήνη, ὅταν ἐξαφανίζεται ὁ διάλογος μεταξὺ τῶν λαῶν. Κανένας ἄνθρωπος, κανένας λαός, δέν μπορεῖ νά εἶναι ἀπλῶς ἓνα νησί!»

Στό σοκρατικό ἐρώτημα γιά τήν γνώση τοῦ ἑαυτοῦ μας ὁ συγγραφέας βλέπει ὅτι ὁ σημερινὸς ἄνθρωπος «μαστορεύει» μία νέα ταυτότητα πού προσπαθεῖ νά ἰσορροπήσει ἀνάμεσα στόν κοινοτισμὸ καί τὸν ἰδιωτισμὸ.

Ὁ συγγραφέας ἔχει γράψει ἐπίσης κι ἄλλα βιβλία ὅπως *Vers un nouvel âge*, ἐκδ. Fayard, Παρίσι 1993, *Corps et Sagesse*, ἐκδ. Fayard, Παρίσι 1995, *Le travail à visage humain* (μαζὶ μὲ τοὺς Patrick Vuillet καί Sandra Bellier), ἐκδ. Éphèse, Παρίσι 2009.

Κώστας Ζορμπᾶς

ΓΙΑΝΝΗΣ Γ. ΤΣΕΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, *Ἐμμελὴς Μυσταγωγία. Θεολογικά καὶ αἰσθητικά δοκίμια γιά τή βυζαντινὴ ἐκκλησιαστικὴ μουσική*, Ἡράκλειο Κρήτης 2007, σσ. 229.

«Μουσικός» καί «ζωγράφος» μὲ γλαφυρὸ λυρισμὸ, βαθύτατα θεολογικὸς μὲ πρωτογενῆ νοήματα γιά τή βυζαντινὴ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ γραμματεία καί συνοδευμένος μὲ πλούσια βιβλιογραφικὴ τεκμηρίωση, ὁ λόγος τῶν δεκαεσσάρων σὲ σύνολο δοκιμίων τοῦ βιβλίου τοῦ Γ. Γ. Τσερεβελάκη. Ἐκεῖνο ὅμως τὸ ὁποῖο, κατὰ τὴ γνώμη μας, συμβάλλει

περισσότερο στὴν πρωτοτυπία τοῦ ἔργου εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ σ. ἐπιτυγχάνει νά μετατρέφει τὸν λόγο σὲ κομφοτένημα χωρὶς αὐτὸς καθόλου νά χάνει τὴν ἐπισημονικὴ του ἀριότητα. Ἔτσι ὁ Γ. Γ. Τσερεβελάκης «ποιητικῶ τῷ λόγῳ ἀποκαλύπτει».

Ὁ ὑπότιτλος *Θεολογικά καὶ αἰσθητικά δοκίμια γιά τὴ βυζαντινὴ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ* καὶ οἱ τίτλοι τῶν ὑποενοτήτων [Α. «Ἦχος συμπαντικός» (σσ. 17-27), Β. «Ὁ Λόγος» (σσ. 28-40), Γ. «Ἔνδυμα τοῦ λόγου» (σσ. 41-50), Δ. «Τέχνη λατρευτικὴ» (σσ. 51-66), Ε. «Τεργινὴ ὠφέλεια» (σσ. 67-80), ΣΤ. «Ἦθος καὶ ὕφος» (σσ. 81-109), Ζ. «Ἡ καλλιφωνία καὶ ἡ ἐρμηνεία» (σσ. 110-127), Η. «Μονοφωνία-Ἰσοκράτημα-Ρυθμὸς» (σσ. 128-138), Θ. «Τὸ κάλλος: τὸ Ὑψηλὸ καὶ τὸ Ὡραῖο» (σσ. 139-154), Ι. «προσευχὴ καὶ μυσταγωγία» (σσ. 155-164), ΙΑ. «Παράδοση καὶ μαθητεία» (σσ. 165-175), ΙΒ. «Ὁ ψάλτης καὶ ὁ λαός» (σσ. 176-190), ΙΓ. «Τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τῆς ψαλτικῆς τέχνης» (σσ. 191-201), ΙΔ. «Σιγὴ εὐλόγος-Οἱ νηπτικοὶ γιά τὴν ψαλμωδία» (σσ. 202-216)], εἰσάγουν τὸν ἀναγνώστη στό ὑπὸ ἐξέταση θέμα.

Ἡ ὄντολογικὴ σχέση ἤχου (μουσικῆς) καὶ σύμπαντος κόσμου (κτιστοῦ) εἶναι ἄμεσα συνυφασμένη μὲ τὸ δημιουργικὸ ἔργο τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ. Ἄλλωστε ἡ ἀποκάλυψη καὶ φανέρωση τοῦ Δημιουργοῦ (*Γέν.*, 1,2) πραγματοποιεῖται μὲ ἓναν «μουσικόν», οἶνει δὲξύμωρο, τρόπο: μὲ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν «εὐγλωττη σιωπὴ τοῦ Θεοῦ» καὶ τὴν ἀπουσία τοῦ κόσμου, στὸν κόσμο τῶν ἤχων πού ἀνασύρει ἀπὸ τὴν ἀνυπαρξία τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο. Τὸ δξύμωρο αὐτὸ σχῆμα συνεργασίας μεταξὺ ἤχου καὶ σιωπῆς δεικνύει τὴν

βαθύτατη και ἀκατάλυτη πνευματική σχέση τους (σσ. 18-20). «Ὁ ἦχος βρίσκει τὴν «οὐσία του», ὅταν καταδυθεῖ στὸν ἦχο τῆς σιωπῆς, ὅταν ἐκφράσει τὰ μὴ ἀκουόμενα, ὅταν γίνει ὁ λόγος τῶν μὴ λεγομένων, “ῥῆμα ἄρρητον” (...) Ἡ σιωπὴ κρίνει τὸν ἦχο καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετο. Ὁ ἦχος εἶναι καταδικασμένος νὰ χάνεται στὸ πέλαγος τῆς σιωπῆς, ἡ ὁποία πάλι δηλώνει τὴν παρουσία της μὲ τὸν ἦχο» (σσ. 19-20).

Ἐκκινώντας ἀπὸ τὴ συνύφανση μεταξὺ τοῦ Ἰωάννηνου «Λόγου» καὶ τοῦ φιλοσοφικοῦ «λόγου» καί, συνακόλουθα, μεταξὺ θεολογίας καὶ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ, καὶ ἐξειδόμενος στὴν πατερικὴ σκέψη ὁ σ. διαπιστώνει ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι κατ’ ἐξοχὴν λογικὴ (σ. 33). Παράλληλα, λόγος καὶ μουσικὴ, συνυπάρχουν καὶ συναναπνέουν. Ὁ λόγος ἐνδύεται τὴ μουσικὴ καὶ ἡ μουσικὴ ἐρμηνεύει τὸν λόγο. Τὸ σχῆμα αὐτὸ ἀκολουθεῖ πιστὰ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ποίηση: «τὸ μέλος λέγει καὶ ὁ λόγος μελωδεῖ» (σσ. 41-42). Αὐτὴ ἡ «ἰερόη» μουσικὴ, ἡ ἑλληνικὴ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ, μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ μόνο ἐντὸς τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας καὶ μόνο ἐντὸς τῆς λατρευτικῆς κοινότητας γίνεται ἐκφραστὴς τῶν θείων ἀληθειῶν, ἀφοῦ ἀποκαλύπτει μὲ τρόπο ποιητικὸ καὶ μουσικὸ τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι, ἐπισημαίνει ὁ σ., ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ κινεῖται σὲ πέντε λειτουργικοὺς ἄξονες, οἱ ὁποῖοι «προσκαλοῦν γιὰ μία μυστικὴ συνάντηση μὲ τὸν Θεὸ καὶ τοὺς Ἁγίους Του» (σ. 49): τὴν ἐρμηνευτικὴ, τὴν διδασκτικὴ, τὴν εἰκονιστικὴ, τὴν ἀναπαραστατικὴ καὶ τὴν παιδαγωγικὴ.

Στὴ συνέχεια, ὁ σ. ἀναδεικνύει μὲ βάση τὴν ἀγιοπατερικὴ διδασκαλία τὴ λο-

γικὴ φύση τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας: «ἡ λογικὴ λατεία εἶναι μία πράξη ποὺ καταξιώνει τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐλεύθερο πρόσωπο, τοῦ ὁποῖου ἡ ἐλευθερία ἔχει ὡς ὄντολογικὴ ρίζα τὴν ἀπὸ τὸ Χριστὸ ἐλεύθερον ἀποδοχὴ τοῦ σταυρικοῦ θανάτου» (σ. 55). Ἐπομένως, καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ ἐνταγμένη στὴν ὅλη λατεία τῆς Ἐκκλησίας δὲν εἶναι παρὰ λογικὴ. Ἡ μουσικὴ τῆς Ἐκκλησίας μεταμορφώνεται σὲ δρόμο κατάνυξης καὶ μέθης «ποὺ δὲν ἐπιφέρει τὴν ἀπώλεια τῆς συνείδησης καὶ τῆς σωφροσύνης». Τὸ ἐκστατικὸ αὐτὸ στοιχεῖο τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς κατὰ τὸν σ. ἔγκειται (α) στὴν ἀποκαλυπτικότητα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ (β) στὴν παρουσία τῶν ἐσχάτων ἐντὸς τοῦ λειτουργικοῦ χρόνου. (σσ. 62-63).

Ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ καὶ ποίηση ἀποτελοῦν ταυτόχρονα τὸ μέσο διδασκαλίας τῶν πιστῶν, μέσο γιὰ τὴν ἀγωγή τῆς ψυχῆς, τὴν ὁποία ὀδηγοῦν στὴν ἐγκράτεια καὶ τὸν αὐτοέλεγχο (σ. 71). Γι’ αὐτὸ, ἄλλωστε, κατὰ τὴν πατερικὴ θεολογία ἡ ψαλμωδία ἀποτελεῖ μέσο καὶ προῖον ἀγιοπνευματικοῦ φωτισμοῦ. Ὁ σ. διερωτᾶται ἂν ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ στοχεύει μόνο στὴν πνευματικὴ οἰκοδομὴ ἀγνοώντας τὴν καλλιτεχνικὴ της διάσταση, γιὰ νὰ ἀπαντήσῃ πὼς ἡ Ἐκκλησία διὰ τῶν μεγάλων της μουσουργῶν καὶ ὕμνογράφων δὲν προήγαγε καμία ἀπὸ τὶς δύο λειτουργίες τῆς μουσικῆς της εἰς βάρος τῆς ἄλλης, ἐφόσον οἱ συνθέτες αὐτοὶ πέτυχαν νὰ ἀναπτύξουν καὶ νὰ συνταιριάξουν στὴ λατεία τῆς Ἐκκλησίας τὴν πνευματικὴ ὠφέλεια τῆς μουσικῆς μὲ τὴν καλλιτεχνικὴ της λειτουργία.

Στὴ πορεία τοῦ μελετήματος ὁ σ. τονί-

ζει με ἔμφαση τὴν ἀξία καὶ τὴ σημασία τοῦ ὕφους καὶ τοῦ ἤθους τῆς μουσικῆς (σ. 81). Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ, μέρος τῆς ὅλης Παράδοσης, δὲν εἶναι προϊόν στατικότητας ἀλλὰ δυναμικὴ ἔκφραση τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ δυναμικὴ τῆς αὐτῆ ἔγκειται (α) στὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα, τὸ προσωπικὸ στοιχεῖο τοῦ ἤχου καὶ (β) στὴν προσωπικὴ ἐτερότητα/ἐκφραστικότητα τοῦ ψάλτη, ὁ ὁποῖος κινούμενος στὰ ὄρια τῆς μουσικῆς παράδοσης (ὕφος), δὲν χάνει τὴν καλλιτεχνικὴ ἰδιοπροσωπία του. Ἐτσι ἐπιτυγχάνεται ἡ διάσωση τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς παρακαταθήκης καὶ ταυτόχρονα ἀποκαλύπτεται ὁ πλοῦτος τοῦ κάλλους τῆς, ἀφοῦ ἀφήνει περιθώρια διαμόρφωσης «σοκολῶν», χωρὶς νὰ ἐγκλωβίζει τὸν ἐρμηνευτὴ (ψάλτη) σὲ μιὰ δουλικὴ μουσικὴ πιστότητα.

Στὴ συνέχεια, ὁ σ. με μιὰ σύντομη ἱστορικὴ ἀναδρομὴ γύρω ἀπὸ τὴ θέση τῆς μουσικῆς στὴ λατρεία τῆς πιστεύουσας κοινότητας ἀναδεικνύει ἀκόμα μιὰ φορὰ τὴ δυναμικὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς καὶ ποίησης, οἱ ὁποῖες σηματοδοτοῦν μιὰ νέα πορεία στὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας κυρίως ἀπὸ τὸν 8ο αἰῶνα καὶ ἔξῃς, ὅταν ἡ λατρεία λαμβάνει καὶ τὸν χαρακτήρα καλλιτεχνικοῦ γεγονότος (σ. 113). Στὴ νέα αὐτὴ πραγματικότητα, κύριο λόγο ἔχουν ἡ καλλιφωνία καὶ ἡ ἐρμηνεία. Ἐκεῖνο ὅμως τὸ ὁποῖο ὁ σ. ἐπισημαίνει δὲν εἶναι μόνο τὰ φυσικὰ τάλαντα τοῦ ψάλτη ἀλλὰ καὶ τὰ βαθύτατα θεολογικὰ κριτήρια, τὰ ὁποῖα εἶναι ὑποχρεωμένοι νὰ ἀκολουθεῖ. Ἡ αὐτόνομη τῆς καλλιφωνίας καὶ ἐρμηνείας, ποὺ ἀπομακρύνει τοὺς πιστοὺς ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς ἱεροπρέπειας καὶ τῆς «μέθε-

ξης τοῦ ὑπέρογου κόσμου τῆς Θείας Βασιλείας» (σ. 122), δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀλλοίωση καὶ παραχάραξη τοῦ ἤθους καὶ τοῦ ὕφους τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς.

Ἡ μουσικὴ τῆς Ἐκκλησίας παραμένει «ὠραία ὅταν μένοντας πιστὴ στὴν παράδοση, ἐπιτυγχάνει τὸ σκοπὸ τῆς, δηλαδὴ νὰ ἐρμηνεύσει μουσικὰ τοὺς ὕμνους, νὰ διδάξει διὰ τοῦ ἐμμελοῦς λόγου τοὺς πιστοὺς τὴν πίστη τῆς Ἐκκλησίας, νὰ τοὺς κάμει νὰ ἀγαπήσουν τὸ Θεὸ καὶ τοὺς ἁγίους καὶ νὰ στρέψουν τὰ νῶτα στὶς αἱρέσεις, νὰ τοὺς βοηθήσει νὰ ζήσουν τὴ χριστιανικὴ ζωὴ, νὰ τοὺς ἀποκαλύψει, ἐντέλει, τὴν ὠραιότητα καὶ τὴν τεχνικότητα τοῦ νομποῦ Παραδείσου» (σ. 149). Αὐτὸ ἄλλωστε ἀποτελεῖ καὶ τὸ κριτήριον τοῦ κάλλους τῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: ἡ ἀποκάλυψη τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Ἡ μουσικὴ τῆς Ἐκκλησίας παράλληλα γίνεται τὸ «μέσον» ἔνωσης τοῦ πιστοῦ με τὸν πλησίον καὶ τὸν Θεό, ὑπενθυμίζοντας ταυτόχρονα ὅτι ὁλόκληρη ἡ ζωὴ τοῦ πιστοῦ δὲν πρέπει νὰ εἶναι παρὰ μιὰ «ἀδιάκοπη δοξολογία τοῦ Θεοῦ. Μιὰ δοξολογία τῆς ὁμορφιάς, τῆς καθαρότητας, τῆς ἀθωότητας, τῆς χαρᾶς» (σ. 158). Δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ θρησκευτικὴ μουσικὴ ἀλλὰ γιὰ τὴ μουσικὴ ἐκεῖνη ἡ ὁποία «συντελεῖ στὴ φανέρωση τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐνότητας πιστῶν, ὡς σώματος τοῦ Χριστοῦ» (σ. 160).

Ἡ ἐμμονὴ ἄλλωστε τῆς Ἐκκλησίας στὴ μουσικὴ τῆς παράδοσης εἶναι κατ' ἐξοχὴν ἔκφραση καὶ προϊόν τῆς ἐμπειρίας τῆς. Τὸ σταθερὸ καὶ ἀμετάβλητο ἐκκλησιαστικὸ μουσικὸ ὕφος καὶ ἤθος ἐκφράζουν τὴ σοβαρότητα, τὴ λιτότητα, τὴν ἀπλότητα, τὴ μεγαλοπρέπεια καὶ τὴν

πνευματικότητα τῶν ἀληθειῶν τῆς πίστεως. «Κυρίως ὁμως καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα εἶναι τὸ *κοινωνεῖν τῆς μουσικῆς* τὸ ὅλο τῆς Ἐκκλησίας ὡς λατρεύουσας κοινότητες, δηλαδή νὰ εἶναι δεμένη ἡ μουσικὴ αὐτὴ μὲ τὸ συνολικὸ πνεῦμα καὶ τὸ ἦθος τῆς Ἐκκλησίας, πνεῦμα καὶ ἦθος ποὺ διαμορφώθηκαν καὶ βιώθηκαν σὲ βάθος χρόνου ἀπὸ ἀνθρώπους ἁγίους, ἐκφραστὲς γνήσιους τῆς διδασκαλίας τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἔδωσαν ἔτσι ὅλα τὰ μεγάλα κατορθώματα τῆς τέχνης καὶ τοῦ πολιτισμοῦ τῆς Ἐκκλησίας» (σ. 171).

Τέλος, ἰδιαίτερης προσοχῆς ἀξίζει ἡ ἀναφορὰ τοῦ σ. σὲ τὸ ἦθος τοῦ ψάλτη ὁποῖος πρέπει νὰ συνδυάζει τὴν καλλι-

φωνία καὶ τὴ μουσικὴ ἀριότητα μὲ τὴν ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ καὶ μουσαγωγία. Κατὰ τὸν σ., ὁ ψάλτης καθίσταται μνηστής θεῶν ἀποκαλύψεων. Εἶναι διάκονος τῆς Ἐκκλησίας, διάκονος τῆς ἐκκλησιαστικῆς τέχνης, τῆς τέχνης ἐκείνης ποὺ στόχο ἔχει τὴ θέωση τῶν πιστῶν (σσ. 176-187, 200). «Ὁ καθένας θέτει τὸ χάρισμα του σὴν ὑπηρεσία τῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ ἀγάπη πρὸς τοὺς ἀδελφούς του καὶ ὄχι γιὰ ἀτομικὴ προβολή. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, μιὰ ἐγωϊστικὴ, ναρκισσιστικὴ, ἄρα μὴ ἐκκλησιαστικὴ, χρῆση τῶν χαρισμάτων συνιστᾷ ἀλλοτριώση, ἐκπτώση καὶ διαστρόφῆ τους» (σ. 177).

Γεώργιος Ἰ. Βλαχάκης