

Συζητώντας με τόν «άλλόθρησκο»: Διδάγματα ἀπὸ τρεῖς λογοτεχνικές «στιγμές» χριστιανο-ἰσλαμικῆς ἐπιτέλεσης

ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΟΥΛΗ*

1. Προλεγόμενα

Σὲ θεμελιακὸ κείμενό του γιὰ τοὺς ὅρους καὶ τὰ κριτήρια βάσει τῶν ὁποίων θὰ μπορούσε νὰ καταστῆ δυνατὸς ἓνας θεολογικὸς διάλογος ἀνάμεσα στὸ Χριστιανισμὸ καὶ τὶς ἄλλες «παγκόσμιες» θρησκείες, ὁ Hans Küng ἐπισημαίνει ὅτι ἡ ἔκβαση τοῦ ὅλου ἐγχειρήματος ἐξαρτᾶται, κατὰ κύριο λόγο, ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο προτιθέμεθα νὰ κατανοήσουμε ἐξαρχῆς τὴν ἔννοια τῆς *θρησκείας*. Κι αὐτό, διότι παρὰ τὴν πληθώρα τῶν διατυπωμένων θεωριῶν περὶ τῆς τελευταίας¹, ἀλλὰ καὶ τῆ συστηματικῆ κριτικῆ ποὺ ἔχει ἀσκηθεῖ στὴ «θρησκεία» ὡς ἀναλυτικὴ κατηγορία², θὰ ἦταν δύσκολο νὰ ἀρνηθοῦμε ὅτι κάθε θρησκεία συνιστᾶ πρωτίστως μία «βιωμένη ζωή, ἐγγεγραμμένη στὴν καρδιά τῶν ἀνδρῶν καὶ τῶν γυναικῶν, καὶ ἐπομένως κάτι τὸ ἐξόχως ἐπίκαιρο, ποὺ πάλαι ὄλες τὶς χορδὲς τῆς καθημερινῆς ὑπαρξῆς»³. Μεταφερόμενη ἢ παραπάνω διαπίστωση στὸ πεδίο τοῦ δια-

* Ὁ Δημήτριος Οὐλῆς εἶναι Θεολόγος καὶ Δρ Κοινωνικῆς Ἀνθρωπολογίας.

1. Ὁ Seth Kunin βλέπει τὸ σύνολο τῶν θεωριῶν αὐτῶν μέσα ἀπὸ μία διαλεκτικὴ ἀντιθετικῶν σχηματοποιήσεων, οἱ ὁποῖες ἐκφράζουν τὴν ὀπτικὴ γωνία, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀφρητικὸ ὄρισμό τῆς θρησκείας ποὺ υἱοθετεῖται ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε συγγραφέα. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ θεωρίες κατατάσσονται σὲ α) φαινομενολογικὲς ἢ ἀναγωγιστικὲς (essentialist/reductionist) β) ἐσωτερικὲς ἢ ἐξωτερικὲς (insider/outsider) γ) ἐξελικτικὲς ἢ σχετικιστικὲς δ) οὐσιαστικὲς ἢ πληθυντικὲς (Religion/religions) καὶ ε) ἀτομικιστικὲς ἢ κολεκτιβιστικὲς. Βλ. KUNIN S., "Introduction", στὸ *Theories of Religion: A Reader* (New Jersey: Rutgers University Press 2006), σσ. 8-19.

2. Ἐνδεικτικὰ βλ. SMITH W. C., *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press 1991), σσ. 15-50· DEBRAY, R., *Ἀνθρώπων Κοινωνίες: Γιὰ νὰ τελειώνουμε μὲ τὴ «θρησκεία»*, ἑλληνικὴ μετάφραση Γιώργος Καράμπελας (Ἀθήνα: Κέδρος 2006).

3. KÜNG, H., *Christianity and World Religions: Paths to Dialogue*, transl. Peter Heinegg (New York: Orbis 2003⁷), σελ. xvii.

θρησκευτικοῦ διαλόγου, φαίνεται νὰ ὑποδηλώνει ὅτι, ἂν ἔχει νόημα νὰ ἐγκύφει κανεὶς σὲ θεολογικά, ἱστορικά ἢ λογοτεχνικά κείμενα ποὺ ἄπτονται μιᾶς ἀνάλογης θεματικῆς, δὲν εἶναι τόσο γιὰ νὰ προβεῖ σὲ κάποια ἀφρημένη καὶ *ex cathedra* «συγκριτικὴ ἀντιπαράθεση» τῶν θρησκευτῶν, ὅσο γιὰ νὰ ἐξοικειωθεῖ μὲ τὴ σαρκωμένη διαλεκτικὴ καὶ τὸν βιωματικὸ πλοῦτο τῆς ἐκάστοτε διαθρησκευτικῆς ἐπιτέλεσης. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ σπουδαιότητα τῶν κειμένων ποὺ ἀφοροῦν στὸ διαθρησκευτικὸ διάλογο δὲν περιορίζεται ἀπλῶς καὶ μόνο στὰ ἱστορικά ἢ πραγματολογικά τους δεδομένα – ὅσοδήποτε σημαντικά κι ἂν εἶναι αὐτά– ἀλλὰ ἔγκειται πρωτίστως στὴ δυνατότητα ποὺ μᾶς παρέχουν νὰ διαπιστώσουμε τὴν ἄρρηκτη συνάρθρωση ἑνὸς τέτοιου διαλόγου μὲ τὴ *βιωμένη* καὶ *καθημερινή ἐμπειρία* τῶν ἀνθρώπων ποὺ τὸν ἐπιτελοῦν. Ἐκκινώντας, ἀκριβῶς, ἀπὸ μία τέτοια κατανόηση τοῦ διαθρησκευτικοῦ διαλόγου, ἡ μελέτη μας θὰ ἐστιᾶσει σὲ τρεῖς λογοτεχνικὲς «στιγμές» τοῦ χριστιανο-ἰσλαμικοῦ διαλόγου: τὴν ἀφήγηση τοῦ Ἱμπν Μπαπούτα σχετικὰ μὲ τὴν ἐπίσκεψή του στὴν Κωνσταντινούπολη κατὰ τὸν 14^ο αἰῶνα, τὸ διήγημα τοῦ Ἀλέξανδρου Παπαδιαμάντη *Ὁ Ξεπεσμένος Δερβίσης* καὶ τὸ διήγημα τοῦ Φώτη Κόντογλου *Ὁ Καπετὰν Στέλιος καὶ ὁ Βασίφ Ἐφέντης*. Πιὸ συγκεκριμένα, ἡ μελέτη μας θὰ ἀποπειραθεῖ νὰ ὑπαγάγει τὰ παραπάνω ἔργα σὲ μιὰ ὀρισμένη «ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑποψίας»⁴ προκειμένου α) νὰ τὰ ἐντάξει στὸ συγκεκριμένο ἱστορικὸ καὶ κοινωνικοπολιτικὸ τους συμφραζόμενο καὶ β) νὰ ἀνιχνεύσει τὶς βαθύτερες συνάψεις καὶ ὠσμώσεις ἀνάμεσα στὸ Χριστιανισμὸ καὶ τὸ Ἰσλάμ, ἔτσι ὅπως αὐτὲς διαφαίνονται στὴ βιογραφία τῶν πρωταγωνιστῶν τῆς ἐκάστοτε ἀφήγησης, ἀλλὰ καὶ στὶς σχέσεις ποὺ οἱ τελευταῖοι συνάπτουν μεταξύ τους.

Τὸ ἐπιχειρήματά μας πρόκειται νὰ ἀναπτυχθεῖ σὲ τέσσερις ἐνότητες. Στὶς τρεῖς πρώτες, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἀναφερθοῦμε ἀντιστοίχως σὲ καθένα ἀπὸ τὰ παραπάνω κείμενα, ἐπικεντρώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον μας στὶς ἱστορικὲς καὶ κοινωνικοπολιτικὲς σχέσεις τῶν βυζαντινῶν (καὶ τῶν ἐλλήνων) μὲ τὸ Ἰσλάμ, ἐνῶ παράλληλα, θὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ διερευνήσουμε τὸν ἰδιαίτερο χαρακτῆρα τῆς ἐκάστοτε χριστιανο-ἰσλαμικῆς ἐπιτέλεσης. Τέλος, στὴν

4. Γιὰ τὴ συγκεκριμένη ἐρμηνευτικὴ, βλ. ΑΔΡΑΧΤΑ, Β., «Οἱ Ἐπιστημολογικὲς Προκείμενες τῆς Συνάντησης Ὁρθοδοξίας καὶ Ἰσλάμ», Β. Ἀδραχτᾶ, Α. Βαλλιανάτου, Σ. Δεσπότη, *Ἡ Ὁρθοδοξία στὸν 20^ὸ αἰῶνα, τόμος Γ΄: Ὁ Διάλογος τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ Δύση καὶ Ἀνατολή* (Πάτρα: Ἐκδοσὴ Ἀνοικτοῦ Ἑλληνικοῦ Πανεπιστημίου 2008), σελ. 130.

τέταρτη ένότητα τῆς μελέτης μας θὰ προτείνουμε συγκεκριμένες ὀπτικές, βάσει τῶν ὁποίων τὰ κείμενα αὐτὰ θὰ μπορούσαν νὰ συμβάλλουν σὲ μία ἀναστοχαστική προσέγγιση τοῦ χριστιανο-ἰσλαμικοῦ διαλόγου, στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης παγκοσμιοποιημένης καὶ «μετανεωτερικῆς» πολιτισμικῆς συνθήκης.

2. Ἡ ἀφήγηση τοῦ Ἱμπν Μπαττούτα

Ὁ Ἱμπν Μπαττούτα ἐπισκέπεται τὴν Κωνσταντινούπολη ἐπὶ βασιλείας Ἀνδρονίκου Γ΄ Παλαιολόγου (1328-1341), σὲ μία ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία ἡ πάλαι ποτὲ κραταιὰ Βυζαντινὴ αὐτοκρατορία ἐπιβιώνει ὡς σκιά τοῦ παλαιοῦ της ἑαυτοῦ. Ἐδαφικὰ συρρικνωμένο, οἰκονομικὰ ἐξαντλημένο, στρατιωτικὰ παρηκμασμένο καὶ ἐσωτερικὰ ἐξασθενημένο, τὸ Βυζάντιο διεξάγει τώρα ἕναν πολυμέτωπο ἀγῶνα ἐναντίον τῶν πολυώνυμων ἐχθρῶν του (Σέρβων, Καταλανῶν καὶ Βουλγάρων)⁵, ἐνῶ παράλληλα, ὑποχρεώνεται σὲ μία σειρὰ ἀπὸ ἀπέλπιδες ὅσο καὶ ἄγονες διαπραγματεύσεις μὲ τὴν ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, ἀναζητώντας στρατιωτικὴ βοήθεια γιὰ τὴν ἀναχαίτιση τῆς τουρκικῆς ἀπειλῆς. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ διαπραγματεύσεις αὐτὲς θὰ διχάσουν τὴ βυζαντινὴ κοινωνία ἀνάμεσα σὲ «ἐνωτικές» καὶ «ἀνθενωτικές» τάσεις, οἱ ὁποῖες πρόκειται νὰ ἐκπροσωπηθοῦν ἀντιστοίχως ἀπὸ συγκεκριμένους αὐτοκράτορες τῆς δυναστείας τῶν Παλαιολόγων. Σὲ ἀντίθεση ἔτσι μὲ τὸν ἀνθενωτικὸ αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικο Β΄, ὁ Ἀνδρόνικος Γ΄ προκρίνει τὴν ἔνωση τῶν Ἐκκλησιῶν ὡς *μονόδρομο* γιὰ τὴ σωτηρία τῆς αὐτοκρατορίας καὶ ἀποστέλλει μάλιστα εἰδικὴ ἀντιπροσωπεία στὸν Πάπα Βενέδικτο ΙΒ΄ (1334-1342) μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν Βαρλαάμ Καλαβρό, προκειμένου νὰ διαπραγματευθεῖ ἕνα εἶδος δογματικοῦ *consensus* ἀνάμεσα στὶς δύο ἐκκλησίες⁶.

5. Γιὰ μία γενικότερη ἐπισκόπηση τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων καὶ τῶν προβλημάτων της, βλ. ΒΑΣΙΛΙΕΦ, Α., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας (324-1453)*, τόμ. Β΄, ἑλληνικὴ μετάφραση Δημοσθένη Σαβράμη (Ἀθήνα: Πάπυρος 1971), σσ. 274-288.

6. Γιὰ τὴν ἀποστολὴ αὐτὴ, βλ. ΣΤΕΦΑΝΙΔΗ Β., *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (Ἀθήνα: Ἀσπὴρ 1990⁵), σελ. 389· ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ, Ι., *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* (Θεσσαλονίκη: Ὑπηρεσία Δημοσιευμάτων, ἄγνωστη χρονολογία), σελ. 24.

Δὲν εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζουμε ἐὰν ὁ Μπαπούτα ἐπισκέφθηκε τὴν Κωνσταντινούπολη πρὶν ἢ μετὰ τὴν ἀποστολὴ τοῦ Βαβλαάμ· ἀπὸ κάποιες νύξεις του, ὡστόσο, σχετικά μὲ τις διαρκεῖς ἐπαναστάσεις τῶν φραγκικῶν ἀποικιῶν τοῦ Γαλατᾶ⁷ καὶ τὸν διαρκῆ παρεμβατισμὸ τοῦ Πάπα σ' αὐτές⁸, μποροῦμε νὰ εἰκάσουμε ὅτι ὁ χρόνος τῆς ἐπίσκεψης τοῦ Μπαπούτα συμπίπτει μὲ μία περίοδο σταδιακῆς διαμόρφωσης ἐνὸς ἰσχυροῦ «ἀντιλατινικοῦ» πνεύματος στὴν Κωνσταντινούπολη, τὸ ὁποῖο γνωρίζουμε ὅτι συμπορεύτηκε μ' ἕνα περιορζέον κλίμα «μοιρολατρικῆς ἐσχατολογίας» – ὅπως χαρακτηριστικά τὸ ἀποκαλεῖ ἡ Ἑλένη Γλύκατση-Ἀρβελέρ⁹. Πρόκειται γιὰ μία ἰδιότυπη ἀντίληψη, ὑποστηριζόμενη κυρίως ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, τοὺς μοναχοὺς καὶ τὰ κατώτερα λαϊκὰ στρώματα τοῦ Βυζαντίου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ τουρκικὴ ἀπειλὴ δὲν συνιστᾶ ἀποκλειστικά καὶ μόνο ἕνα σενάριο ἐπικείμενης καταστροφῆς, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ μία δίκαιη τιμωρία τοῦ Θεοῦ γιὰ τὶς ἁμαρτίες καὶ τὰ ἀτυχήματα τῆς αὐτοκρατορίας – καὶ συνεπῶς, ἕνα σενάριο *ἐξιλέωσής τινς*¹⁰. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιὰ

7. Πρόκειται γιὰ τὶς ἀποικίες τῶν Βενετῶν, τῶν Γενοβέζων καὶ τῶν Πιζανῶν, οἱ ὁποῖες ἀπολαμβάνουν αὐτονομία καὶ ἰδιαίτερα οἰκονομικὰ προνόμια ἤδη ἀπὸ τὸν 11^ο αἰῶνα. Σύμφωνα μὲ τὸν Κ. Γιαννακόπουλο, μονάχα ἡ ἐνετικὴ ἀποικία στὴν Κωνσταντινούπολη κατὰ τὸν 12^ο αἰῶνα, ἀριθμοῦσε περίπου εἴκοσι χιλιάδες ἄτομα – βλ. ΓΙΑΝΝΑΚΟΠΟΥΛΟΥ Κ., *Βυζαντινὴ Ἀνατολὴ καὶ Λατινικὴ Δύση*, ἑλληνικὴ μετάφραση Κώστα Κυριαζῆ (Ἀθήνα: Ἑστία 1966), σελ. 39. Ἡ Ἑλένη Γλύκατση-Ἀρβελέρ ἀναφέρει μάλιστα ὅτι γιὰ τοὺς βυζαντινοὺς τοῦ 11^{ου} καὶ κυρίως τοῦ 12^{ου} αἰῶνα, ἡ Κωνσταντινούπολη δὲν εἶναι παρὰ ἕνα κράτος «*ξένων ἢ ντόπιων μισθοφόρων στὴν ὕπηρεσία ἐκείνου πὸν πρόσφερε περισσότερα, σὺν ἔλεος τῶν ξένων ἐμπορικῶν ἀποικιῶν*». Βλ. ΓΛΥΚΑΤΣΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ Ε., *Ἡ Πολιτικὴ Ἰδεολογία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας*, ἑλληνικὴ μετάφραση Τούλα Δρακοπούλου (Ἀθήνα: Ψυχογιὸς 1988), σελ. 108.

8. Βλ. ΜΠΑΠΟΥΤΑ, Ι., *Ταξίδια στὴν Ἀσία καὶ τὴν Ἀφρική (1325-1354)*, ἑλληνικὴ μετάφραση Σίσσυ Σιαφάκα (Ἀθήνα: Στοχαστὴς 2005), σελ. 139: «Τὸ δεῦτερο τμήμα, στὴ δυτικὴ ὄχθη, λέγεται Γαλατᾶς, καὶ τὸ κατοικοῦν οἱ Φράγκοι Χριστιανοὶ πὸν μένουν ἐδῶ [...] Πληρώνουν ἕναν ἐτήσιο φόρο σὺν βασιλιά τῆς Κωνσταντινούπολης, ἀλλὰ συχνὰ ἐπαναστατοῦν ἐναντίον του, καὶ αὐτὸς τοὺς πολεμᾷ, μέχρι πὸν ὁ Πάπας κάνει εἰρήνη ἀνάμεσά τους».

9. Βλ. ΓΛΥΚΑΤΣΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ Ε., *ὁ.π.*, σσ. 137-147.

10. Πρβλ. ΓΛΥΚΑΤΣΗ-ΑΡΒΕΛΕΡ Ε., *ὁ.π.*, σελ. 142: «[...] στὴν Κωνσταντινούπολη, περικυκλωμένη ἀπὸ Τούρκους, συγκλονισμένη ἀπὸ τοὺς ἐσωτερικοὺς ἀγῶνες καὶ ἀποικιοποιημένη οἰκονομικὰ ἀπὸ τοὺς Λατίνους, ὁ λαὸς κατέληξε νὰ δεχτεῖ τὶς ἀδιάλλακτες καὶ παθιασμένες θέσεις τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας [...] Μπροστὰ στὴν

τὴν ἐδῶ διαπραγματεύσῃ μας, διότι στὸ βαθμὸ πού δικαιώνει μεταφυσικὰ τὴν ἐπαπειλούμενη τουρκικὴ κατάκτηση ἐντάσσοντάς τιν στὸ σωτηριῶδες σχέδιο τοῦ Θεοῦ, μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει μὲ σχετικὴ ἐπάρκεια τὴν προσευτικὴ ἄμβλυνση τῶν αἰχμῶν τῆς βυζαντινῆς κοινωνίας ἐναντι τοῦ Ἰσλάμ καὶ τὴν ἐπιθυμία ἑνὸς σημαντικοῦ τμήματός της γιὰ μία –ἄτυπη ἔστω– «γνωριμία» μαζί του. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ παράδοξο τὸ γεγονός ὅτι τόσο ὁ Ἀνδρόνικος Γ΄ ὅσο καὶ ὁ –μοναχὸς πλέον– Ἀνδρόνικος Β΄ ἀπευθύνονται πρὸς τὸν ἀλλόθρησκο Μπαττούτα μ' ἓνα αἶσθημα σεβασμοῦ, τὸ ὁποῖο ἐκπλήσσει ἀκόμα καὶ τὸν ἴδιο¹¹.

Θὰ ἄξιζε, ὥστόσο, νὰ ἐπικεντρωθοῦμε σὲ δύο θεμελιώδη στοιχεῖα τῆς συγκεκριμένης χριστιανο-ἰσλαμικῆς συνάντησης, προκειμένου νὰ ἀποσοβήσουμε τὸ ἐνδεχόμενο κάποιας ἄκριτης ἐξιδανίκευσής της. Τὸ πρῶτο στοιχεῖο, ἀφορᾷ στὸν αὐστηρὰ διαπροσωπικὸ της χαρακτήρα: στὸ γεγονός, δηλαδή, ὅτι ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ μία διαθρησκευτικὴ ἐπιτέλεση ἡ ὁποία δὲν ἐμπλέκει εὐρύτερες χριστιανικὲς ἢ μουσουλμανικὲς ὁμάδες –καὶ ἄρα δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐξαντλεῖ ὄλο τὸ φάσμα τῶν πραγματικῶν χριστιανο-ἰσλαμικῶν σχέσεων, ὅπως αὐτὲς συντελοῦνται στὸ ἐπίπεδο τῆς καθημερινῆς ζωῆς τῶν ὑπηκόων τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ 14^{ου} αἰώνα. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, νομιμοποιούμεστε νὰ χαρακτηρίσουμε τὴ συγκεκριμένη ἐπιτέλεση ὡς *ἔκτακτη* καὶ *περιπτωσιολογικὴ*.

Τὸ δεύτερο στοιχεῖο, ἀφορᾷ στὸ *πεδίο* πάνω στὸ ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ συνάντηση χριστιανισμοῦ καὶ Ἰσλάμ – ἢ ἀλλιῶς, στὸν ὄρο πού ἐπιτρέπει τὴ μεταξὺ τους σύγκλιση. Εἶναι προφανὲς ὅτι ὁ ὄρος αὐτὸς δὲν συζητᾷ θεμελιώδεις διδασκαλίες ἢ ἄρθρα πίστεως τῶν δύο θρησκειῶν, καὶ ἄρα δὲν μπορεῖ σὲ καμία περίπτωση νὰ θεωρηθεῖ δογματικὸς ἢ ἀπολογητικὸς. Ἀντιθέτως, θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι ἓνας ὄρος *ἱερο-τοπικός*, καθόσον ἀναφέρεται σὲ συγκεκριμένους γεωγραφικοὺς τόπους ἐπενδυμένους μὲ βαθύτατη συμβολικὴ καὶ ἱεροφανειακὴ¹² σημασία, τόσο ἀπὸ τὴ χριστιανι-

ἔκταση τῆς καταστροφῆς θυμῆθηκαν ὅτι ἡ ἥττα ἦταν ἡ ἔκφραση τῆς θέλησης τοῦ Θεοῦ. Ἡ βιβλικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἥττα, θεωροῦμεν ὡς ἡ δίκαιη τιμωρία πού ὑπαγορεύθηκε ἀπὸ τὸ Θεὸ μποροῦσε νὰ ἐξηγήσει τὰ ἀτυχήματα τῆς αὐτοκρατορίας καὶ νὰ συγκρατήσει τὸ λαὸ πιστὸ στὸ κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας του».

11. Βλ. ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ Ι., *ὁ.π.*, σελ. 142: «Ἐνίωσα κατάπληξη γιὰ τὴν καλὴ γνώμη πού εἶχαν γιὰ κάποιον ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ δὲν ἀνῆκε στὴ δική του θρησκεία, εἶχε ἐπισκεφθεῖ αὐτὰ τὰ μέρη».

12. Γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ «ἱεροφανειακοῦ», βλ. ΑΔΡΑΧΤΑ Β, *ὁ.π.*, σελ. 174.

κή, όσο και από την μουσουλμανική πλευρά. Είναι ένδεικτικό ότι άπευθυ-
νόμενος στον Μπαττούτα, ο Ἀνδρόνικος Γ' τὸν ρωτᾷ «γιατὴν Ἱερουσαλήμ,
τὸν Ἱερὸ Βράχο, τὴν Ἐκκλησία τοῦ Ἱεροῦ Τάφου, τὸ λίκνο τοῦ Ἰησοῦ καὶ
τὴ Βηθλεέμ καὶ γιὰ τὴν πόλη τοῦ Ἀβραάμ, καὶ μετὰ γιὰ τὴ Δαμασκὸ, τὸ
Κάιρο, τὸ Ἰράκ καὶ τὴν Ἀνατολία»¹³. Ἀντιστοίχως, ὁ Ἀνδρόνικος Β'
ἀπευθύνει τιμὲς στον Μπαττούτα ὄχι λόγῳ τῆς μουσουλμανικῆς του ιδιό-
τητας *καθεαυτὴν*, ἀλλὰ γιὰτὴν τὸν τελευταῖο βλέπει πρωτίστως ἕναν ἄνθρω-
πο «*ποὺ μπῆκε στὴν Ἱερουσαλήμ καὶ [...] περπάτησε μέσα στὸ ναὸ τοῦ
Βράχου καὶ τὴ μεγάλη ἐκκλησία τοῦ Ἱεροῦ Βράχου καὶ τῆς Βηθλεέμ*»¹⁴.
Τὸν ἐν λόγῳ ἱεροτοπικὸ ὄρο ἐπιβεβαιώνει μὲ τὴ σειρά του καὶ ὁ δικαστὴς
ποὺ ὁ Μπαττούτα συναντᾷ στὸ παζάρι τῶν γραμματικῶν, ὁ ὁποῖος σπεύδει
νὰ τὸν ρωτήσῃ «*γιατὴν Ἱερουσαλήμ, τὴ Συρία, τὴν Αἴγυπτο*»¹⁵.

Φαίνεται, λοιπόν, πὼς ὁ,τι φέρνει κοντὰ τὸν μουσουλμάνο Μπαττούτα
μὲ τοὺς χριστιανοὺς τῆς Κωνσταντινούπολης, δὲν εἶναι κάποια ἀπόπειρα
θεολογικῆς ἢ δογματικῆς σύγκλισης μετὰξὺ τῶν δύο θρησκειῶν. Θὰ λέγα-
με ὅτι εἶναι μᾶλλον ἕνα εἶδος διαπροσωπικῆς σχεσιακότητας *ἐκτάκτου* καὶ
περιπτωσιολογικοῦ χαρακτῆρα ποὺ συντελεῖται στὸ συμφραζόμενο μίας
ὀρισμένης κοινωνικῆς ἐλίτ – καὶ ἐπομένως δὲν ἐμπλέκει εὐρύτερες χριστιανι-
κὲς ἢ μουσουλμανικὲς ὁμάδες. Ταυτόχρονα, ὅμως, εἶναι κι ἕνας *κοινὸς
ἱεροτοπικὸς παρονομαστὴς* – ἤγουν, μία ἀναφορὰ σὲ περιοχὲς τῆς Ἑγγὺς
καὶ Μέσης Ἀνατολῆς ποὺ, ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις, συνιστοῦν ἕνα σθεναρὸ ἱε-
ροφανεϊακὸ τοπίο (*sacroscape*) τόσο γιὰ τὸν Χριστιανισμό, ὅσο καὶ γιὰ τὸ
Ἰσλάμ¹⁶.

3. Ὁ *Ξεπεσμένος Δερβίσης* τοῦ Ἀλέξανδρου Παπαδιαμάντη

Τὸ διήγημα τοῦ Παπαδιαμάντη Ὁ *Ξεπεσμένος Δερβίσης* δημοσιεύεται
γιὰ πρώτη φορὰ τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1896, ἔτος διοργάνωσης τῶν Ὀλυμ-
μπιακῶν ἀγώνων στὴν Ἀθήνα – μιὰ πόλη ποὺ, ὅπως ἐνδεικτικὰ σημειώνει
ὁ Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, «*πάει ν' ἀναστήσει ἑνδοξοὺς καιροὺς*»¹⁷. Ὁ

13. ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ Ι., ὁ.π., σελ. 138.

14. ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ Ι., ὁ.π., σελ. 142.

15. ΜΠΑΤΤΟΥΤΑ Ι., ὁ.π., σελ. 143.

16. Πρβλ. ΑΔΡΑΧΤΑ Β, ὁ.π., σελ. 145.

είρωνικὸς τόνος τῆς ἀποστροφῆς δὲν ἀναφέρεται μονάχα σὲ μία προϊοῦσα τάση ρομαντικοποίησης τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας προκειμένου νὰ ἀνασυγκροτηθεῖ ἓνα συγκεκριμένο «ἔνδοξο» παρελθὸν γιὰ τὸ νεοελληνικὸ κρατίδιο, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ στὴν ριζικὴ ἀναντιστοιχία αὐτῆς τῆς τάσης μὲ τὸ δυσοίωνα ἱστορικὸ καὶ κοινωνικοπολιτικὸ δεδομένο τῆς ἐποχῆς. Θυμίζουμε ὅτι τὸ αἶτημα τοῦ νεοελληνικοῦ ἀστικοῦ «ἐκσυγχρονισμοῦ» καὶ ἡ σύμπλευσή του μὲ τὴ ρητορικὴ τῆς Μεγάλης Ἰδέας, οἱ ἀλλεπάλληλες κρητικές ἐπαναστάσεις, ἡ ἀδιέξοδη ἐναλλαγὴ τῶν κυβερνήσεων Τρικούπη-Δηλιγιάννη, ἀλλὰ καὶ ἡ διαρκὴς ἐκκρεμότητα τοῦ Ἐνατολικοῦ Ζητήματος, συνιστοῦν μερικὰ μόνο ἀπὸ τὰ μείζονα προβλήματα ποὺ ὄφειλε νὰ ἀντιμετωπίσει ἡ Ἑλλάδα στὰ τέλη τοῦ 19^{ου} αἰῶνα¹⁸. Τὸ ἔτος δημοσίευσης τοῦ *Ξεπεσμένου Δεοβίσιου* ἐντάσσεται ἔτσι σὲ μία κρίσιμη ἱστορικὴ περίοδο, ἡ ὁποία φαίνεται νὰ ἀναζητᾷ ἐναγωνίως ἓναν «νεοελληνικὸ» τρόπο πρόσληψης τῆς δυτικῆς Νεωτερικότητας – ἓναν τρόπο, σημειωτέον, ὁ ὁποῖος εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ προσκομίζει διαρκῶς διαπιστευτήρια καταγγελίας καὶ ἄρνησης τοῦ ὀθωμανικοῦ παρελθόντος τῆς χώρας, ἐφ’ ὅσον ἐπιθυμεῖ νὰ πείσει γιὰ τὸν εὐρωπαϊκὸ της προσανατολισμό¹⁹.

17 ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΥ Ν.Δ. «Τὰ Ἄγενῆ καὶ τὰ Ἐξουθηνμένα», ἐπιλεγόμενα σὺν ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *Ὁ Ξεπεσμένος Δεοβίσιος* (Θεσσαλονίκη: Μυθρονία 2004), σελ. 40.

18. Λεπτομερέστερα γιὰ τὰ προβλήματα αὐτά, βλ. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ Α., *Νέα Ἑλληνικὴ Ἱστορία: 1204-1985* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας 1991), σσ. 307-323.

19. Λέμε «διαπιστευτήρια καταγγελίας καὶ ἄρνησης τοῦ ὀθωμανικοῦ παρελθόντος τῆς χώρας» διότι εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ Εὐρώπη εἰσέρχεται στὴ Νεωτερικότητα καταστατικὰ μέσῳ τῆς ἀπόθησης τῶν «μὴ-εὐρωπαϊκῶν» ριζῶν της – ἦγουν, τῶν Ἀράβων, τῶν Ἑβραίων καὶ τῶν Ὄθωμανῶν. Τὸ γεγονός αὐτὸ δημιουργεῖ ἓνα κάποιο «δεδικασμένο», τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ χαρακτηρίζει κάθε προσπάθεια οἰκαιοποίησης τῆς δυτικῆς Νεωτερικότητας ἀπὸ τὰ νεοεμφανιζόμενα ἔθνη κράτη (μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ τὸ ἑλληνικὸ). Γι’ αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο θεωροῦμε ἀπόλυτα δικαιωμένη τὴν διαπίστωση τοῦ Marc Mazower ὅτι, στὰ τέλη τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, «τὸ νὰ εἶσαι Εὐρωπαῖος ἔφτασε νὰ σημαίνει, οὔτε λίγο οὔτε πολὺ, νὰ ἀρνεῖσαι τὴ νομιμότητα τοῦ ὀθωμανικοῦ παρελθόντος. Ἡ ἀνασύστασις ἑνὸς ἀξιοπρεποῦς ἀντιστασιακοῦ παρελθόντος μὲ ἀγῶνες ὑπὲρ τοῦ ἔθνους καὶ ἐναντίον τῆς σουλτανικῆς ἐξουσίας ἔγινε ἀναγκαῖα γιὰ τὴν εἰσδοχὴν στὰ εὐρωπαϊκὰ σαλόνια. Μὲ ἄλλα λόγια, τὰ ἐθνικιστικὰ ἄγχη καὶ πάθη ἐκφράζουν τὴν προσπάθεια νὰ καταρτιστεῖ μιὰ ἱστορικὴ γενεαλογία σὺν κι αὐτὴ ποὺ κάποτε – ἂν ὄχι καὶ τώρα – ἀπαιτοῦσε καὶ ἡ ἴδια ἡ Εὐρώπη». Βλ. MAZOWER Μ., *Τὰ Βαλκάνια*, ἑλληνικὴ μετάφρασις Κωνσταντῖνος Κουρσεμένος (Ἀθήνα: Πατάκης 2003⁴), σελ. 48 [ὑπογραμμίσεις δικῆς μας].

Ἐκκινώντας ἀπὸ ἓνα τέτοιο ἱστορικό δεδομένο, εἶναι εὐκόλο νὰ καταλάβει κανεὶς τὸν σκανδαλώδη χαρακτῆρα ἑνὸς διηγήματος ὅπως Ὁ *Ξεπεσμένος Δερβίσις*, στὸ βαθμὸ πὸν καθιστᾷ τὴν Ἀθήνα ξανὰ μία πόλη *ρωμέικη* καὶ *ἀνατολική* – καὶ ὄχι «εὐρωπαϊκή». Πλὴν ὅμως, πιστεύουμε ὅτι θὰ ἦταν λάθος νὰ δοῦμε σ' ἓνα τέτοιο λογοτεχνικό ἐγχείρημα μία τυπικὴ ἐκδήλωση θρησκευτικοῦ συντηρητισμοῦ καὶ «*ἐπίμονος προσκόλλησης στὴ βυζαντινὴ παράδοση*», ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Mario Vitti²⁰. Ἀκολουθώντας τὶς διαισθήσεις τοῦ Ὀδυσσεᾶ Ἑλύτη, θὰ ἦταν μᾶλλον ὀρθότερο νὰ δοῦμε στὸν *Ξεπεσμένο Δερβίση* μία τυπικὴ χειρονομία *ἀπειθαρχίας* τοῦ Παπαδιαμάντη²¹, ἀπέναντι σὲ μία ἐθνικιστικὴ ἀστικὴ ἰδεολογία, ἡ ὁποία κερδίζει ὀλοένα καὶ περισσότερο ἔδαφος στοὺς κόλπους τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας²². Ἐὰν ὁ Παπαδιαμάντης ἦταν ἐκφραστὴς ἑνὸς θρησκευτικοῦ συντηρητισμοῦ ἢ μίας στείρας «βυζαντινολατρίας», καθὼς ἐκλαμβάνεται συχνά, εἶναι ἀμφίβολο ἐὰν θὰ μπορούσε νὰ μᾶς δώσει μία τόσο ποιητικὴ καὶ συνάμα ρεαλιστικὴ λογοτεχνικὴ ἀναπαράσταση ἑνὸς «ἀλλόθρησκου», σὲ μία ἱστορικὴ συγκυρία πὸν κάθε ἄλλο παρὰ εἶναι ἔτοιμη νὰ τὴν προσλάβει καὶ νὰ τὴν οἰκειοποιηθεῖ.

Ποίος εἶναι ὅμως αὐτὸς ὁ «ἀλλόθρησκος»; Θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι, κατ' ἀρχάς, μία ὕπαρξη μεθόρια καὶ φαντασματικὴ – ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἀγνοοῦνται οἱ ρίζες του²³, κανεὶς δὲν γνωρίζει ποιά εἶναι ἡ κοινωνικὴ του θέση καὶ ἡ ἐπαγγελματικὴ του ιδιότητα²⁴, ἐνῶ ὁ ἴδιος παρουσιάζεται νὰ περιφέ-

20. ΒΙΤΤΙ Μ., *Ἱστορία τῆς Νεοελληνικῆς Λογοτεχνίας* (Ἀθήνα: Ὀδυσσεᾶς 2003), σελ. 305.

21. Γιὰ τὴν ιδιότυπη «ἀπειθαρχία» τοῦ Παπαδιαμάντη, βλ. ΕΛΥΤΗ Ο., «Ἡ Μαγεία τοῦ Παπαδιαμάντη», *Ἐν Λευκῷ* (Ἀθήνα: Ἰκαρος 1993³), σσ. 88-89.

22. Γιὰ τὴν ἀποστροφή τοῦ Παπαδιαμάντη ἀπέναντι στὴν ἐθνικιστικὴ ἀστικὴ ἰδεολογία τῆς ἐποχῆς του βλ. ΚΑΡΓΑΚΟΥ Σ., *Ξαναδιαβάζοντας τὴ Φόνισσα: Μιὰ Νέα Κοινωνικὴ καὶ Πολιτικὴ Θεώρηση τοῦ Παπαδιαμάντη*, (Ἀθήνα: Gutenberg 1987), σσ. 27-31.

23. Βλ. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *Ὁ Ξεπεσμένος Δερβίσις* (Θεσσαλονίκη: Μυθρονία 2004), σελ. 14: «Ἐἶχεν ἀναφανῆ. Πότε; Πρὸ ἡμερῶν, πρὸ ἑβδομάδων. Πόθεν; Ἀπὸ τὴν Ρούμελην, ἀπὸ τὴν Ἀνατολήν, ἀπὸ τὴν Σταμπούλ. Πῶς; Ἐκ ποίας ἀφορμῆς; Ποῖος;».

24. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *ὁ.π.*, σελ. 14: «Ἦτον Δερβίσις; Ἦτον βεκτασίς, χόντζας, ἰμάμης; Ἦτον οὐλεμᾶς, διαβασμένος; [...] Ἦτο εἰς εὐνοιαν, εἰς δυσμένειαν; Ἐἶχεν ἀκμάσει, εἶχεν ἐκπέσει, εἶχεν ἐξορισθῆ; Μπὸν ντουνιά τσὰρκ φιλέκ. Αὐτὸς ὁ κόσμος εἶναι σφαῖρα καὶ γυρίζει».

ρεται άσκόπως στους δρόμους τῆς πλατείας Ἀσωμάτων²⁵, ὡς «ἄστεγος, ἀνέστιος, φερέοικος» καί «πλάνητας»²⁶. Τὴν ἴδια στιγμή, ὅμως, ἔχουμε ἐνώπιόν μας ἕναν *δεσβίση*, ὁ ὁποῖος συναρθρώνει στὴν ὕπαρξή του τὸ αἰσθητικὸ μὲ τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο – ἢ ἀλλιῶς, τὴ *μουσική* μὲ τὸ *μυστικισμό*. Ἡ συνάρθρωση αὐτὴ τὸν φέρνει πολὺ κοντὰ στὸ πρότυπο τοῦ Ὁρφέα²⁷, ἐνῶ ταυτόχρονα καθιστᾷ τοὺς ἀμανέδες τοὺς ὁποίους ἐρμηνεύει στὸ νάι του συγγενεῖς μὲ τοὺς ἀρχαίους ἑλληνικοὺς μουσικοὺς τρόπους:

Τὰ βαρέα τεῖχνα καὶ οἱ ὀγκώδεις κίονες τοῦ Θεσείου, ἡ στέγη ἢ μεγαλοβριθής, δὲν ἐξεπλάγησαν πρὸς τὴν φωνήν, πρὸς τὸ μέλος ἐκεῖνο. Τὴν ἐνθυμοῦντο, τὴν ἀνεγνώριζον. Καὶ ἄλλοτε τὴν εἶχον ἀκούσει. Καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῆς δουλείας καὶ εἰς τοὺς χρόνους τῆς ἀκμῆς. Ἡ μουσική ἐκεῖνη δὲν ἦτο τόσον βάρβαρος, ὅσον ὑποτίθεται ὅτι εἶναι τὰ ἀσιατικὰ φῦλα. Εἶχε στενὴν συγγένειαν μὲ τὰς ἀρχαίας ἀρμονίας, τὰς φρυγιστὶ καὶ λυδιστὶ²⁸.

Ἡ διαπίστωση μοιάζει παράδοξη – ἀκόμα καὶ προκλητική. Παρ' ὅλα αὐτά, ὁ Παπαδιαμάντης φαίνεται νὰ σκιαγραφεῖ τὴ μορφή ἑνός «ἀλλόθρησκου» ὁ ὁποῖος δὲν εἶναι ἐν τέλει καὶ τόσο «ἀλλόθρησκος» ὅσο ἡ ἀστική ἰδεολογία τῶν Ἀθηνῶν ἐπιθυμεῖ νὰ φαντάζεται. Ἄν μὴ τί ἄλλο, ὑπάρχει ἕνα ἰσχυρὸ πολιτισμικὸ δεδομένο πού φέρνει τὸν χριστιανισμό πολὺ κοντὰ στὸ Ἰσλάμ, μία κοινὴ παρακαταθήκη μυστικιστικῶν βιωμάτων καὶ μουσικῶν ἀκουσμάτων (τὰ ὁποῖα περιγράφονται κατὰ ἕξοχο τρόπο²⁹), μία

25. Θεωροῦμε ἕξοχο τὸ λογοπαίγνιο, διότι μόνο τὰ φαντάσματα εἶναι *ἀσώματα*. Δὲν ἀποτελεῖ σύμπτωση ἐξάλλου, ὅτι ὁ σαλεπτοῆς εἶναι ὁ μόνος πού ἀναγνωρίζει τὸ *Δεσβίση* – καὶ πάλι ὄχι καθεαυτὸν, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἐνδυμά του. «Κάθε ἄλλος θὰ τὸν ἐξελάμβανε ὡς φάντασμα». Βλ. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *ὁ.π.*, σελ. 12.

26. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *ὁ.π.*, σελ. 16 καὶ 22.

27. Ὅπως εὔστοχα παρατηρεῖ ὁ Εὐάγγελος Παπανοῦτσος, «[ὁ] θρησκευτικὸς μυστικισμὸς ἔχει συνδυαστεῖ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ὁρφέα. Καὶ ὁ Ὁρφέας ἦταν μουσικός». Βλ. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ Ε., *Αἰσθητική* (Ἀθήνα: Νόηση 2003), σελ. 373 [ὑποσ. 5].

28. Βλ. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *ὁ.π.*, σσ. 26-28.

29. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗ Α., *ὁ.π.*, σελ. 26. Ὅσον ἀφορᾷ στὴν ἕξοχη αὐτὴ περιγραφή τῆς μελωδίας τοῦ νάι, ἡ Καίτη Χιωτέλλη σημειώνει: «Ἄν ἡ σκηνὴ τοῦ δρόμου ἀποτελεῖ ἕνα κέντρο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο διευθετεῖται ἡ χρονικὴ κλίμακα τοῦ διηγήματος, ἀντίστοιχα ἡ μικρὴ παράγραφος ἢ ἀφιερωμένη στὸν ἦχο τοῦ νάι εἶναι ὁ οὐσιαστικὸς πυρήνας τοῦ ἔργου, ὁ σκοπὸς καὶ ἡ δικαίωσή του». Ἀναφέρεται ἀπὸ ΠΑΠΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Θ., *Ὁ Ξεπεσμένος Δεσβίσης καὶ ὁ Θρίαμβος τῆς Ἐτερότητας*, www.pi-schools.gr/lessons/religious/syn_prosgiseis/thr_proseg/40.pdf [ἡμερομηνία ἀνάκτησης: 10.03.2012], σελ. 11.

αίσθητική και θρησκευτική συναρμογή ή όποια επιτρέπει σε σημαντικό βαθμό ένα είδος χριστιανο-ισλαμικής συνάντησης.

Πλήν όμως, στο βαθμό που αυτή ή συνάντηση προσβάλλει την επίσημη κρατική ιδεολογία και προσκρούει στις «πεπρωμένες» νύχτες του έκαστοτε κλήτωρος, είναι επόμενο ότι δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μονάχα εν κρυπτῷ και κατά τρόπο αποσπασματικό, ἔλλειπτικό ἢ φευγαλέο. Δὲν ἀποτελεῖ σύμπτωση ὅτι ὁ δερβίσις τοῦ διηγήματος ἀναγκάζεται ἀπὸ τὸν ἀστυνόμο νὰ καταφύγει σὲ μία σήραγγα καὶ νὰ περάσει ἐκεῖ μία ὀλόκληρη νύχτα, παίζοντας τὸ νάι του – προτοῦ ἔξαφανισεῖ γιὰ ἄγνωστους τόπους, τὴν ἀμέσως ἐπόμενη μέρα. Οὔτε εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ μοναδικὸς ἄνθρωπος ποὺ ἀναγνωρίζει καὶ στέργει τὸν δερβίση εἶναι μία μορφὴ ἀντίστοιχα περιθωριακὴ – ἓνας σαλεπτής, ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὰ «ἴδια χώματα» με αὐτόν³⁰. Κατὰ συνέπεια, μέσῳ τοῦ διηγήματός του ὁ Παπαδιαμάντης φαίνεται νὰ προκρίνει μία *αἰσθητικὴ* καὶ *πολιτισμικὴ* χριστιανο-ισλαμικὴ ἐπιτέλεση, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ λάβει χώρα μονάχα στὶς παρυφῆς τοῦ έκαστοτε ἡγεμονικοῦ ἔθνικοῦ ἢ θρησκευτικοῦ λόγου. Γιὰ νὰ τὸ θέσουμε με διαφορετικὸς ὄρους, ὁ Παπαδιαμάντης μοιάζει νὰ ὑπαινίσσεται ὅτι κάθε χριστιανο-ισλαμικὴ (καὶ εὐρύτερα διαθρησκευτικὴ) ἐπιτέλεση δὲν συνιστᾶ μία εὐκόλη ὑπόθεση τὴν ὁποία μποροῦμε νὰ ἀναλάβουμε με ἀνέφελη αἰσιοδοξία, ἀλλὰ συνεπάγεται ἐξάπαντος ἓνα κόστος, τὸ ὁποῖο εἶναι δυνατόν νὰ ἐκβάλλει ἀκόμα καὶ σὲ ἀκραῖες μορφές κοινωνικοῦ ἀποκλεισμοῦ. Ἐξ οὗ καὶ φαίνεται νὰ ἔχει δίκιο ὁ Ὅδυσσεύς Ἐλύτης ὅταν ἐγγράφει σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἐπιτέλεση μία χειρονομία «ἀπειθαρχίας» ἢ «εἰρηλικῆς ἐπανά-

30. ΠΑΠΑΔΙΑΜΑΝΤΗΣ, Α., ὁ.π., σελ. 30. Στὴν ἰδιαίτερη ἐνασχόληση με τέτοιες «περιθωριακές» μορφές, ὁ Σαράντος Καργάκος διαβλέπει ἓναν ἰδιότυπο «παουπερισμό» τοῦ Παπαδιαμάντη, ὁ ὁποῖος καὶ τὸν καθιστᾶ ὑπὸ μία ἔννοια «ποιητὴ τῆς χαμοζωῆς». Σύμφωνα με τὸν ἴδιο συγγραφέα, ὁ παουπερισμός (ἀπὸ τὸ λατινικὸ *pauper*=φτωχός) συνιστᾶ «ἓνα φαινόμενο κοινωνικῆς ἀθλιότητος, ποὺ παράγει ἓναν φτωχόκοσμο με θολὴ κοινωνικὴ συνείδηση, με μιὰ μοιρολατρικὴ ἐνατένιση τῆς ζωῆς, παθητικοποιημένο, συχνὰ ἠθικὰ διαβρωμένο, διαποτισμένο ἀπὸ προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίες καὶ γαλουχημένο ἀπὸ ἓνα λαϊκὸ θρησκευτισμὸ ποὺ προσφέρει ὡς βάλσαμο τὴν ὑπομονὴ ἢ τὴν προσδοκία τοῦ θαύματος. Εἶναι ἓνας κόσμος, ποὺ ὁ Μάρξ ἔχει ἀποκαλέσει κλεναστικά «Lumpenproletariat», ἀλλὰ ποὺ ὁ Παπαδιαμάντης μέσα σ' αὐτὸν ἔβρισκε κάποια ψήγματα ἠθικῆς γνησιότητος. Ἦταν οἱ ἄνθρωποι ποὺ τοῦ ταίριαζαν, ἄνθρωποι ποὺ τοὺς «βασάνισε σκληρὰ ὁ θάνατος κι ἡ φτώχεια», ὅπως ἔγραψε ὁ ὁμότροπός του Λάμπρος Πορφύρας. Βλ. ΚΑΡΓΑΚΟΥ Σ., ὁ.π., σελ. 55.

στασης»³¹ τοῦ Παπαδιαμάντη, ἀπέναντι σὲ μιὰ κρατική ἐξουσία ἡ ὁποία θὰ ἤθελε νὰ ἐπιβάλλει στεγανά ἀνάμεσα σὲ εὐρύτερες ἔθνικες ἢ θρησκευτικές ὁμάδες – παρακάμπτοντας τὶς καθημερινές, ὅσο καὶ πολύπλευρες μεταξὺ τους ὠσμώσεις³².

4. Ὁ Καπετὰν Στέλιος καὶ ὁ Βασίφ-ἑφέντης τοῦ Φώτη Κόντογλου

Ὁ Φώτης Κόντογλου ἔχει χαρακτηρισεῖ ὡς ἕνας «*μαχητὴς τῆς ὀρθόδοξης αὐτοσυνειδησίας*», μολοντί «*ἡ ἀπουσία θεολογικῆς κατάρτισης τὸν περιορίζε σὲ μιὰ αἰσθητικὴ περισσότερο καὶ φολκλορικὴ ἀξιολόγηση τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς Παράδοσης*»³³. Θὰ χρειαζόταν βέβαια μιὰ ἐκτεταμένη μελέτη προκειμένου νὰ ἀποφανθεῖ κανεὶς μὲ βεβαιότητα γιὰ τὴ «θεολογικὴ κατάρτιση» τοῦ Κόντογλου – ἐνὸς συγγραφέα ὁ ὁποῖος, σύμφωνα μὲ τὸν Mario Vitti, ἀνδρώθηκε πνευματικὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάγνωση φιλοκαλικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν κειμένων τοῦ 17^{ου} αἰῶνα³⁴. Σὲ κάθε περι-

31. Βλ. ΕΛΥΤΗ Ο., *ὁ.π.*, σσ. 89-90: «Λοιπὸν, μπορεῖ νὰ φαίνεται τολμηρό, κάτι περισσότερο, τραβηγμένο ἀπ' τὰ μαλλιά, μὰ θὰ ἔπρεπε κανεὶς νὰ τὸ πεῖ: Ἡ νοστοροπία του [Παπαδιαμάντη] παρουσιάζει πολλές ἀναλογίες μ' αὐτὸ πού σήμερα ὀνομάζουμε εἰρηνικὴ ἐπανάσταση καὶ τὸ συναντοῦμε στοὺς νέους μὲ τὸ ἀτημέλτο παρουσιαστικὸ, τὶς σιωπηλὲς πορεῖες, τὰ λουλούδια στὴ θέση τῶν τουφεκιῶν, τὴν παθητικὴ διαμαρτυρία. Κάτι πέραν ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ στάση πού ὀφείλει νὰ κρατᾷ *ὁποῖος βρίσκεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ κατεστημένο*» [ὑπογραμμίσεις δικές μας].

32. Ἄς μὴν λησμονοῦμε, ἐξάλλου, ὅτι, κατ' ἀναλογίαν πρὸς τὸν Παπαδιαμάντη, οἱ δερβίσηδες ἀντιτάχθηκαν ἐπίσης στὴν ἐπίσημη κρατικὴ ἰδεολογία τοῦ τουρκικοῦ ἔθνικισμοῦ, γεγονός πού εἶχε γι' αὐτοὺς μοιραῖες συνέπειες. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ἄ. Γιαννουλάτος, «[γ]ιὰ τὴν ἐξουδετέρωση τῆς δυναμικῆς ἀντιδράσεως τῶν δερβίσηδων ἐξαιτίας τῆς πολιτικῆς ἐπιρροῆς πού ἀσκοῦσαν στὴν Τουρκία, ὁ Κεμάλ Ἀττατούρκ καὶ οἱ διάδοχοί του ἐπιδίωξαν καὶ πέτυχαν τὴν ἐξάρθρωση τῶν ἐν λόγῳ ταγμάτων (1925). Μετὰ τὴν κατάργησή τους στὴν Τουρκία, τὰ κέντρα τους μεταφέρθηκαν στὴν Ἀλβανία (ὅπου καταργήθηκαν ἀπὸ τὸ 1945 ἕως τὸ 1990) καὶ στὴν Αἴγυπτο». Βλ. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ Α., *Ἰσλάμ: Θρησκευτολογικὴ Ἐπισκόπηση* (Ἀθήνα: Ἀκριτας 2006), σελ. 378.

33. Βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ Χ., «Ὁρθοδοξία καὶ Νεοελληνικὴ Ταυτότητα», *Τὸ Κενὸ στὴν Τρέχουσα Πολιτικὴ: Κριτικὲς Παρεμβάσεις στὴ Νεοελληνικὴ Ἀλλοτρίωση* (Ἀθήνα: Καστανιώτης 1989), σελ. 89.

34. ΒΙΤΤΙ Μ., *ὁ.π.*, σελ. 385.

πτωση πάντως, τὸ διήγημά του *Ὁ Καπετάν Στέλιος καὶ ὁ Βασίφ-ἑφέντης* ἀποπνέει –πέραν τῆς αἰσθητικῆς– καὶ μία ἐντυπωσιακὴ θεολογικὴ ὠριμότητα³⁵, στὸ βαθμὸ πὺ ἀποπειρᾶται νὰ ἀνασυστήσῃ ἀφηγηματικὰ τὴ σχέση ἑνὸς χριστιανοῦ κι ἑνὸς μουσουλμάνου, πάνω στὸ ἔδαφος μίας γνησίως νοούμενης εὐαγγελικῆς καθολικότητας: «*Μὰ ἄραγε ὁ Χριστὸς ἦρθε σὲ τοῦτον τὸν κόσμον μόνο γιὰ μᾶς τοὺς βαφτισμένους, καὶ δὲν ἦρθε γιὰ οὐλὸν τὸν κόσμον, γιὰ κάθε ἄνθρωπο πὺ ἔχει καλὴ ψυχὴ, τί Τοῦρκος, τί Ρωμιός;*»³⁶. Εὐθὺς ἐξαρχῆς λοιπόν, θὰ λέγαμε ὅτι ἡ χριστιανο-ἰσλαμικὴ ἐπιτέλεση τοῦ διηγήματος τοῦ Κόντογλου –κατ’ ἀναλογίαν πρὸς αὐτὴν τοῦ Παπαδιαμάντη– φιλοδοξεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὸ στενὰ ἔθνικὸ καὶ θρησκευτικὸ στοιχεῖο τῆς αὐτοσυνειδησίας τῶν πρωταγωνιστῶν του. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Κόντογλου θέλει αὐτὴ ἡ ὑπέρβαση νὰ πραγματοποιεῖται πρωτίστως ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ «ἀλλόθρησκου». Ἔτσι, μολονότι μουσουλμάνος, ὁ Βασίφ-ἑφέντης νηστεύει μαζί μὲ τοὺς καπετάνιους Καρνιαγοῦρο καὶ Γρίτσα³⁷ καὶ τρώγει ἕνα εἶδος φαγητοῦ –«θαλασσινά»– στὸ ὁποῖο εἶναι ἐλάχιστα συνηθισμένοι. Κάτι τέτοιο συμβαίνει διότι ἡ νηστεία γι’ αὐτὸν δὲν συνιστᾶ αὐτοσκοπὸ, ἀλλὰ ἕνα εἶδος βιωματικοῦ πλαισίου (context) μέσα στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ περαιτέρω ἡ σχέση μὲ τοὺς χριστιανοὺς φίλους του – καὶ ἰδιαίτερος μὲ τὸν καπετάν Καρνιαγοῦρο. Γιὰ νὰ τὸ θέσουμε μὲ διαφορετικοὺς ὅρους, ἡ βαθειὰ ἐκτίμηση καὶ φιλία πὺ συνδέει τὸν καπετάν Καρνιαγοῦρο μὲ τὸν Βασίφ-ἑφέντη νοηματοδοτεῖ ἐκ νέου τὴν ἀσκητικὴ πρακτικὴ τῆς νηστείας, καθὼς τὴν ἀποσπᾷ ἀπὸ τὸ στενὰ θρησκευτικὸ της συμφραζόμενο καὶ τὴν θέτει ξανά στὴν ὑπηρεσία τῆς σχέσης. Καθόλου τυχαῖα, ἡ βιωματικὴ καὶ σχεσιακὴ αὐτὴ ἀναπλασίωση τῆς νηστείας γίνεται ἐλάχιστα κατανοητὴ ἀπὸ τοὺς συνήθεις θρησκευτικούς της ἀπολογητές: «*Φαίνεται πὺ δὲν ἔκανε νὰ νηστεύει, νὰ κάνει σαρακοστή μαζί μας, γιὰτὶ ἦταν ἀλλόθρησκος. Ὁ Θεὸς ὀργίστηκε. Ἔτσι μοῦ εἶπε ὁ παπα-Κοστούλιδης!*»³⁸.

35. Πρόκειται ἐξάλλου γιὰ ἔργο τῆς ὠριμότητας τοῦ συγγραφέα. Ἡ πρώτη του ἔκδοση χρονολογεῖται τὸ 1962 – μόλις τρία χρόνια, δηλαδή, πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατό του.

36. ΚΟΝΤΟΓΛΟΥ, Φ., «Ὁ Καπετάν Στέλιος κι ὁ Βασίφ Ἐφέντης», *Ἔργα Α΄: Τὸ Αἶβαλί, ἡ Πατρίδα μου* (Ἀθήνα: Ἀστὴρ 1995), σελ. 124.

37. Βλ. ΚΟΝΤΟΓΛΟΥ, Φ., ὁ.π., σελ. 120: «Ἀλλὰ οἱ δύο Ἀἶβαλιῶτες νηστεύανε, γιὰτὶ ἦταν σαρακοστή, κι ὁ Βασίφ-ἑφέντης νήστευε κι αὐτὸς μαζί τους, δὲν ἤθελε νὰ φάγει κρέας» [ὑπογράμμιση δική μας].

38. ΚΟΝΤΟΓΛΟΥ Φ., ὁ.π., σελ. 120.

Ἐφ' ὅσον ὁ Χριστὸς ἦρθε στὸν κόσμον «γιαὶ κάθε ἄνθρωπο ποὺ ἔχει καλὴ ψυχὴ», εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ χριστιανο-ἰσλαμικὴ ἐπιτέλεση ποὺ ὁ Κόντογλου ἐπιθυμεῖ νὰ ἀνασυστήσῃ προϋποθέτει ἐξάπαντος ἓνα θεμέλιο καλοσύνης. Στὴν προκειμένη περίπτωση, ὡστόσο, ἡ καλοσύνη θὰ πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς μία ἠθικὴ ποιότητα πέραν τῶν συμβατικῶν ἀξιολογικῶν κατηγοριοποιήσεων μὲ τὴν ὁποία ἐπενδύεται συχνὰ – καὶ ἄρα ὡς πρωτογενὴς ἀναγνώριση τοῦ ἐκάστοτε «ἄλλου» (ἀκόμα καὶ τοῦ «ἀλλόθρησκου») ὡς προσώπου. Σὲ ἀντίθεση, ἔτσι, μὲ τὸν ἔκτακτο, περιπτωσιολογικὸ καὶ ἱεροτοπικὸ χαρακτήρα τῆς ἐπιτέλεσης τοῦ Μπαπτούτα, ἡ ἐπιτέλεση τοῦ Κόντογλου εἶναι βαθιὰ ἀγαπητικὴ, ριζώνει στὴν καθημερινὴ ζωὴ τῶν πρωταγωνιστῶν καὶ καταλαμβάνει ἓνα σημαντικὸ κομμάτι τῆς – φτάνοντας μάλιστα στὸ σημεῖο νὰ προσδιορίζει κάποτε τὴ ζωὴ τους κατὰ τρόπο βαθύτατα «ὄπαρξιακό». Εἶναι χαρακτηριστικὸ, λόγου χάρι, ὅτι μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Βασίφ-ἑφέντη, ὁ κατὰ τὰ ἄλλα ἀγέρωχος καπετὰν Καρνιαγοῦρος ὑφίσταται ἓνα εἶδος «καλῆς ἀλλοίωσης»: πενθεῖ γιὰ τὸν φίλο του σὰν νὰ ἦταν ἀδελφός του καὶ ἀδυνατεῖ νὰ τὸν βγάλει ἀπὸ τὸ μυαλό του ἀκόμα καὶ κατὰ τὴ διάρκειά τῆς θείας Λειτουργίας τῶν Χριστουγέννων:

Ἐκείνη τὴ μέρα ἄλλαξε ὁ καπετὰν-Καρνιαγοῦρος. Αὐτὸς ποὺ δὲν ἔκλαψε ποτέ του, ὄλοένα δάκρυζε, κι ὅλοι ἀπορούσανε [...] «Κοῖμα στὸν ἄνθρωπο! Κοῖμα στὸν ἄνθρωπο! Κ' ὕστερα λένε Τοῦρκος κι ἀβάφτιστος! Μπρέ, μπρέ, μπρέ! Ἐγὼ νὰ πέσω σὲ τέτοιο σεκέτι! Ἄδερφός μου νὰ ἴτανε πάλι δὲ θὰ μὲ κόστιζε ἔτσι» [...] Ἀπὸ τὸν νοῦ του δὲν ἔφευγε ὁ καιμένος ὁ Βασίφ-ἑφέντης, ἀκόμα καὶ μέσα στὴν ἐκκλησιά. «Ἡμαρτόν σοι, Κύριε», μουρμούριζε «γιαὶ ἓναν ἀλλόθρησκο νὰ τὸ πάρω τόσο βαριά, σὰ νὰ ἴτανε αἷμα μου, σὰ νὰ ἴτανε ἀδερφός μου!»³⁹

Ὁ θάνατος τοῦ Βασίφ-ἑφέντη γίνεται ἔτσι ἡ μεταφυσικὴ προϋπόθεση τῆς ἀδιάστατης ἐγγύτητας τοῦ προσώπου του⁴⁰ – ἐνῶ ἡ ἀπουσία του τὸν καθιστᾷ ἀκόμα περισσότερο παρόντα στὴ ζωὴ καὶ τὴ σκέψη τοῦ καπετὰν Καρνιαγοῦρου. Ἀδιαμφισβήτητα, ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ἓνα ἐξόχως ποιητικὸ καὶ «οὐτοπικὸ» παράδειγμα χριστιανο-ἰσλαμικῆς ἐπιτέλεσης, τὸ ὁποῖο φιλοδοξεῖ νὰ ἐπισημάνει ὅτι ὁ διάλογος μεταξὺ τῶν θρησκευτῶν δὲν μπορεῖ νὰ

39. ΚΟΝΤΟΓΛΟΥ Φ., ὁ.π., σελ. 120, 124, passim.

40. Γιὰ τὴν ἀπουσία τοῦ προσώπου ὡς ἐμπειρία ἀδιάστατης ἐγγύτητας καὶ παρουσίας του, βλ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ Χ., *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρωτας* (Ἀθήνα: Δόμος 1992⁴), σσ. 149-152.

προεξοφληθεῖ στο πλαίσιο αὐτονομημένων θρησκευτικῶν τύπων, ἀλλὰ προϋποθέτει ἐξάπαντος τὴν ὑπέρβασή τους – ἴγουν, μία πρωταρχικὴ στάση ἀποδοχῆς τῆς *προσωπικῆς* ὑπόστασης τοῦ ἐκάστοτε «ἄλλου», μία ἀφειρητικὴ δέσμευση ὅτι εἴμαστε διατεθειμένοι νὰ κοινωνήσουμε μαζί του τουλάχιστον τὰ οὐσιώδη: τὸ φαῖ καὶ τὸ ποτό μας. Τὸ γεγονός μάλιστα ὅτι ὁ δημιουργὸς μίας τέτοιας διαθρησκευτικῆς ἐπιτέλεσης εἶναι ἕνας πρόσφυγας τῆς μικρασιατικῆς καταστροφῆς, ὁ ὁποῖος θὰ εἶχε –τυπικά– κάθε λόγο νὰ θωρακιστεῖ πίσω ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ ταυτότητά του καὶ νὰ τὴν ἀντιπαραθέσει στὴν ἀντίστοιχη μουσουλμανικὴ, ἀξιάγει τὴ σημασία αὐτῆς τῆς ἐπιτέλεσης καὶ ἐπιτείνει τὸν «οὐτοπικὸ» της χαρακτῆρα.

5. Μία ἄλλη θέαση τοῦ χριστιανο-ἰσλαμικοῦ διαλόγου

Εἶναι προφανὲς ὅτι οἱ τρεῖς λογοτεχνικὲς «στιγμές» χριστιανο-ἰσλαμικῆς ἐπιτέλεσης τὶς ὁποῖες ἐπὶ τροχάδην σχολιάσαμε στο πλαίσιο τῆς παρούσας μελέτης, ἀνάγονται σὲ διαφορετικὲς ἱστορικὲς φάσεις, ἐκκινοῦν ἀπὸ διαφορετικὰ κοινωνικοπολιτικὰ δεδομένα καὶ ἐστιάζουν σὲ διαφορετικὲς βιωματικὲς πτυχὲς τῶν πρωταγωνιστῶν της. Τὸ κείμενο τοῦ Μπαππούτα, λόγου χάριν, ἀνάγεται στὴν *τρίτη* φάση τοῦ διαλόγου ἀνάμεσα στὴν Ὁρθοδοξία καὶ τὸ Ἰσλάμ, κύρια χαρακτηριστικὰ τῆς ὁποίας συνιστοῦν ἡ ἠπιότητα, ἡ διαλλακτικότητα καὶ ἡ προσπάθεια γιὰ μίαν ἀντικειμενικὴ, κατὰ τὸ δυνατόν, ἀλληλογνωριμία μεταξὺ τῶν δύο θρησκειῶν. Ἀντιστοίχως, τὰ κείμενα τῶν Παπαδιαμάντη καὶ Κόντογλου ἀνήκουν στὴν *πέμπτη* φάση τοῦ διαλόγου: φάση ἀναστοχαστικὴ, ρευστή, πὺν προσπάθει νὰ ὑπερβεῖ τὰ στερεότυπα, τὶς προκαταλήψεις καὶ τὶς τραυματικὲς ἐμπειρίες τοῦ παρελθόντος, προκειμένου νὰ συστήσει μίαν καινούργια «πλατφόρμα» συνάντησης τῶν δύο θρησκειῶν⁴¹.

41. Ἡ ἱστορικὴ ἔρευνα ἔχει ἐπισημάνει σχηματικὰ πέντε φάσεις στὴν ἐξέλιξη τοῦ διαλόγου ἀνάμεσα στὴν Ὁρθοδοξία καὶ τὸ Ἰσλάμ: μίαν πρώτη φάση (7^{ος} - 9^{ος} αἰ.), ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀμοιβαία ἐχθρότητα καὶ καχυποψία. Μίαν δευτέρην φάση (10^{ος}-12^{ος} αἰ.), κατὰ τὴν ὁποία διαπιστώνεται ἀνταλλαγὴ ἱεροφανεϊακῶν στοιχείων μεταξὺ τῶν δύο θρησκειῶν στο πλαίσιο ἑνὸς «*ἰδιότυπου καὶ ἑτερογενοῦς συγκρητισμοῦ*» (βλ. ΑΔΡΑΧΤΑ Β., *ὁ.π.*, σελ.145). Μίαν τρίτη φάση (13^{ος} -15^{ος} αἰ.), στὴ διάρκειά της ὁποίας «*ἡ Ὁρθοδοξία συνειδητοποιεῖ πᾶν τὴν ἱστορικὴ βαρύτητα τῆς*

Ἡ ἰδιαίτερη σημασία τῶν λογοτεχνικῶν αὐτῶν «στιγμῶν» θὰ ἔλεγα ὡστόσο ὅτι δὲν ἐντοπίζεται τόσο στοῦ ταξινομητικὸ πλαῖσιο μέσα στοῦ ὁποῖο θὰ τὶς ἐντάξουμε, ὅσο στοῦ γεγονότος ὅτι ἡ καθεμία τους ἔρχεται νὰ μᾶς ὑπενθυμίσει καὶ ἀπὸ μιὰ διαφορετικὴ πτυχή τοῦ χριστιανο-ἰσλαμικοῦ διαλόγου. Ὁ Μπαπούτα, λόγου χάριν, ἐστιάζει στὴν *ἱεροτοπικὴ* πλευρὰ τοῦ διαλόγου, ὁ Παπαδιαμάντης στὴν *πολιτισμικὴ* καὶ *αἰσθητικὴ* πλευρὰ, ἐνῶ ὁ Κόντογλου στὴν *προσωπικὴ* καὶ *ἀγαπτικὴ*. Εἶναι προφανὲς ὅτι κάθε χριστιανο-ἰσλαμικὴ ἐπιτέλεση ποὺ θὰ φιλοδοξοῦσε νὰ ἐπιτύχει ἕνα εἶδος σύγκλισης σὲ *ὄλες ἀνεξαρτέτως* τὶς παραπάνω πτυχές, θὰ ἀνακινῶσε σοβαρὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴν εὐλικρίνεια τῶν προθέσεων καὶ τὸν ρεαλισμὸ τῶν στόχων τὶς ὁποῖες φιλοδοξεῖ νὰ ὑπηρετήσῃ. Ἐξ οὗ καὶ πιστεύουμε ὅτι τὰ κείμενα στὰ ὁποῖα ἀναφερθῆκαμε θὰ μποροῦσαν νὰ λειτουργήσουν, κατ' ἀρχάς, ὡς μιὰ διαρκὴς ὑπόμνηση τῆς ριζικῆς *περιπλοκότητας*, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐγγενῶν *ὀρίων* κάθε διαθρησκευτικοῦ διαλόγου.

Γιὰ ποιὸ λόγο ἐπικαλούμαστε μιὰ τέτοια διεγκυστίνδα περιπλοκότητας καὶ ὀρίων – καὶ μάλιστα στοῦ ἱστορικὸ συμφραζόμενο μᾶς τόσο ἐπεισοδιακῆς διαθρησκευτικῆς ἐπιτέλεσης, ὅπως αὐτῆς τῆς Ὁρθοδοξίας μὲ τὸ Ἰσλάμ; Πολὺ ἀπλά, διότι πιστεύουμε ὅτι ἀκόμα κι ἂν ἕνας χριστιανο-ἰσλαμικὸς διάλογος τελεσφορήσῃ σὲ ἐπίπεδο *διαπροσωπικὸ* καὶ *ἀγαπτικὸ* (Κόντογλου), *πολιτισμικὸ* καὶ *αἰσθητικὸ* (Παπαδιαμάντης) ἢ ἀκόμα καὶ *ἱεροτοπικὸ* (Μπαπούτα), θὰ ἐξακολουθήσῃ νὰ εἶναι προβληματικὸς τουλάχιστον σὲ ἐπίπεδο δογματικὸ – ὅπως ὀδυνηρὰ μᾶς ὑπενθυμίζουν τὰ κείμενα τῆς πρώτης φάσης τοῦ διαλόγου⁴². Οἱ καλύτερες προθέσεις συμφιλίωσης καὶ ἀλληλογνωριμίας ἀνάμεσα σ' ἕναν χριστιανὸ κι ἕναν μουσουλμάνο, γιὰ παράδειγμα, εἶναι ἀμφίβολο ἂν θὰ μποροῦσαν νὰ ὑπερβοῦν τὶς ἐγγενεῖς δυσκολίες τοῦ πρώτου νὰ συμβληθεῖ μὲ μιὰ ἀπόλυτη ἐκδοχὴ θεϊκῆς ὑπερ-

παρουσίας τοῦ Ἰσλάμ καὶ τὸ Ἰσλάμ ἀποδέχεται μὲ τὴ σειρά του τὴν ἱστορικὴ παρακαταθήκη τῆς Ὁρθοδοξίας» (ὁ.π., σελ. 146). Μιὰ τέταρτη φάση (16^{ος} -18^{ος} αἰ.), στὴν ὁποία θὰ μπορούσαμε νὰ διακρίνουμε μιὰ ὀρισμένη διαλεκτικὴ ἀγάπης καὶ μίσους μεταξὺ τῶν δύο θρησκειῶν – πλὴν ὁμως, «*μιᾶς ἀγάπης ποὺ θὰ θεμελιωθεῖ περισσότερο στὴ μνήμη τοῦ παρελθόντος καὶ ἑνὸς μίσους ποὺ θὰ ριζῶσει περισσότερο στὴν ἐμπειρία τοῦ παρόντος*» (ὁ.π., σελ. 146). Καὶ μιὰ πέμπτη φάση (19^{ος} - 20^{ος} αἰ.), «*ἀμήχανης καὶ ταυτόχρονα ἐλπιδοφόρας διερεύνησης*» (ὁ.π., σελ. 147). Γιὰ τὶς φάσεις αὐτὲς, βλ. ἐπίσης ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ Α., ὁ.π., σσ. 140-168.

⁴² ΑΔΡΑΧΤΑ, Β., ὁ.π., σσ. 147-148. Πρὸβλ. ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΥ, Α., ὁ.π., σσ. 141-142.

βατικότητας, ὅπως αὐτὴν ποὺ προϋποτίθεται στὴν ἔννοια τοῦ Allāh⁴³. Ἀντιστοιχῶς, εἶναι ἀμφίβολο κατὰ πόσο ἓνας μουσουλμάνος θὰ μπορούσε νὰ οικειοποιηθεῖ τὸ δόγμα τῆς Ἁγίας Τριάδος, τῆς Ἐνσάρκωσης τοῦ Λόγου ἢ τῆς σταυρικῆς θυσίας τοῦ Χριστοῦ, χωρὶς νὰ ἀποστεῖ τῶν καταστατικῶν θεμελιῶν τῆς πίστεως του. Ἡ διαπίστωση τοῦ Κόντογλου ὅτι ὁ βαθμὸς προσωπικῆς ἐγγύτητας καὶ ἀγαπητικῆς σχέσης μεταξὺ δύο «ἀλλόθρησκων» εἶναι εὐθέως ἀνάλογος τοῦ βαθμοῦ *παρέκκλισης* τους ἀπὸ στενά δογματικούς καὶ θρησκευτικούς τύπους –ἢ τοῦ βαθμοῦ ριζικῆς *ἀνανομηματοδότησης* τους– συνιστᾷ, κατὰ τὴν ἄποψή μας, κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ λογοτεχνικὴ διαίσθηση.

Ἀνάλογες δαισιθήσεις εἶναι δυνατόν νὰ διατυπωθοῦν ὡστόσο καὶ σὲ σχέση μὲ ἄλλες πτυχές τοῦ χριστιανο-ἰσλαμικοῦ διαλόγου. Μετὰ τὰ τραγικὰ γεγονότα τῆς 11^{ης} Σεπτεμβρίου 2001, λόγου χάριν, καὶ τὴν πλατεῖα διήθηση τῆς θεωρίας τοῦ Samuel Huntington περὶ τῆς «σύγκρουσης τῶν πολιτισμῶν»⁴⁴, ἔχουμε βάσιμους λόγους νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι μία χριστιανο-ἰσλαμικὴ σύγκλιση σὲ ἐπίπεδο *πολιτισμικό* εἶναι κάθε ἄλλο παρὰ αὐτονόητη. Ἀκόμα πιὸ ἀπίθανο μοιάζει τὸ ἐνδεχόμενο ὁ δυτικὸς κόσμος νὰ ἀποκηρύξει συλλήβδην τὸν ἔθνοκεντρισμό του, χάριν τοῦ αἰτήματος τῆς διαθρησκειακότητας – ὅπως ἐνδεχομένως θὰ ὀραματιζόταν ὁ Παπαδιαμάντης. Ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς *προσωπικῆς* καὶ *ἀγαπητικῆς* διαθρησκειακῆς ἐπιτέλεσης ποὺ ὑπερασπίζεται ὁ Κόντογλου, ἢ τῆς *ἱεροτοπικῆς* ποὺ προκρίνει ὁ Μπατούτα, τὰ προβλήματα δὲν εἶναι λιγότερο ἀμελητέα. Τὸ μαρτυρεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ γνωστὰ παραδείγματα διεκδίκησης ἑνὸς κοινοῦ ἱεροφανειακοῦ τόπου (*sacroscape*) ἀπὸ δύο διαφορετικὲς θρησκείες, ὅπως τὴν βλέπουμε νὰ ἀποτυπώνεται στὴν περίπτωση τῆς ἰσραηλο-παλαιστινιακῆς διαμάχης. Σχολιάζοντας τὴ διεκδίκηση αὐτὴ μὲ εἰλικρίνεια ποὺ θὰ πρέπει νὰ τοῦ ἀναγνωριστεῖ, ὁ Amos Oz ἐπισημαίνει ὅτι πίσω ἀπὸ μιὰ ὑπερβολικὴ ἔμφαση στὸ πρόταγμα τῆς σχεσιακότητας καὶ τῆς συμφιλίωσης, εἶναι πιθανὸ νὰ ὑποκρύπτεται μιὰ τάση ἀπόθνησης ἢ ὑποτίμησης τῶν *ἐμπράγματων ἱστορικῶν διαφορῶν* καὶ τῶν *θεμελιακῶν κοσμοθεωρητικῶν*

43. Γιὰ τὴν ὑπερβατικότητα αὐτὴ βλ. ΜΑΚΡΗ Γ., *Ἰσλάμ* (Ἀθήνα: Ἑλληνικὰ Γράμματα 2004), σσ.246-250.

44. HUNTINGTON S., *Ἡ Σύγκρουση τῶν Πολιτισμῶν καὶ ὁ Ἀνασχηματισμὸς τῆς Παγκόσμιας Τάξης*, ἑλληνικὴ μετάφραση Σήλια Ριζοθανάση (Ἀθήνα: TerzoBooks 1996).

ἀποκλίσεων πού ἀντιπαραθέτουν δύο θρησκευεῖς μεταξύ τους. Ἡ ἀπόθνηση αὐτὴ κινδυνεύει νὰ καταστήσει τὴν ἐκάστοτε διαθρησκευτικὴ ἐπιτέλεση ἀνώδυνη, ἀπολίτικη καὶ ἀνιστορική, στὸ βαθμὸ πού ἀποπειρᾶται νὰ διαχειριστεῖ μὲν τὴ θρησκευτικὴ διαφορὰ, χωρὶς ὅμως νὰ τῆς ἀναγνωρίζει τὴ σοβαρότητα καὶ τὴν περιπλοκότητα πού τῆς ἀναλογεῖ. Μὲ τὰ λόγια τοῦ ἴδιου τοῦ Οζ:

Ἐκτὸς τῆς Εὐρώπῃ λαμβάνω διαρκῶς ὑπέροχες προσκλήσεις γιὰ νὰ περάσω εὐχάριστα Σαββατοκύριακα σὲ ὄμορφα θέρετρα μὲ Παλαιστίνιους φίλους. Παλαιστίνιους συναδέλφους, Παλαιστίνιους ἐταίρους, ἔτσι ὥστε νὰ γνωρίσουμε ὁ ἓνας τὸν ἄλλον, νὰ συμπαθήσουμε ὁ ἓνας τὸν ἄλλον, νὰ πιοῦμε ἓναν καφέ μαζί, γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι κανεὶς μας δὲν ἔχει κέρματα καὶ οὐρὲς καὶ ἔτσι τὰ προβλήματα νὰ σταματήσουν νὰ ὑπάρχουν. Αὐτὸ ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴν εὐρέως διαδεδομένη συναισθηματικὴ εὐρωπαϊκὴ ἰδέα ὅτι κάθε διένεξη οὐσιαστικὰ δὲν εἶναι τίποτα περισσότερο ἀπὸ παρεξήγηση. Λίγη ὁμαδικὴ θεραπεία, λίγες οικογενειακὲς συμβουλὲς καὶ ὅλοι ἔζησαν καλὰ καὶ ἐμεῖς καλύτερα. Λοιπόν, τὰ νέα δὲν εἶναι καλὰ: *μερικὲς διενέξεις εἶναι πολὺ πραγματικὲς, εἶναι πολὺ χειρότερες ἀπὸ μιὰ ἀπλὴ παρεξήγηση. [...]* Ἔτσι, τὸ νὰ πίνουμε καφέ εἶναι θαυμάσιο, καὶ δὲν ἔχω καμιὰ ἀντίρρηση, εἰδικὰ ἂν πρόκειται γιὰ ἀραβικὸ καφέ, πού εἶναι ἀπείρως καλύτερος ἀπὸ τὸν ἰσραηλινό. Ἄλλὰ ὁ καφὲς δὲν μπορεῖ νὰ λύσει τὸ πρόβλημα. Ἐκεῖνο πού μᾶς χρειάζεται δὲν εἶναι μόνο καφὲς καὶ καλύτερη κατανόηση. Μᾶς χρειάζεται ἓνας *ἐπώδυνος συμβιβασμός*⁴⁵.

Ποιὸ εἶναι τὸ θρησκευτικὸ καὶ κοινωνικοπολιτικὸ περιεχόμενο αὐτοῦ τοῦ ἐπώδυνου συμβιβασμοῦ, ποιά εἶναι τὰ νομιμοποιητικὰ του ἐπιχειρήματα καὶ πόσο ἔτοιμη εἶναι ἡ ἐκάστοτε θρησκεία νὰ τὸν ἐπιτελέσει, συνιστᾷ βέβαια ἓνα πελώριο ἐρμηνευτικὸ ζήτημα, τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ ἀναληφθεῖ στὸ πλαίσιο τῆς παρούσας μελέτης. Γιὰ τὴν οἰκονομία τῆς συζητήσεώς μας, ἀρκούμεστε ἀπλῶς νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ ἐπίγνωση τῆς *περιπλοκότητας* καὶ τῶν *ὀρίων* τοῦ διαθρησκευτικοῦ διαλόγου στὰ ὁποῖα προοιμιακὰ ἀναφερθήκαμε, δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἀκυρώνει τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ τελευταίου· συνιστᾷ μονάχα μιὰ διαρκῆ ὑπενθύμιση τοῦ αἰτήματος γιὰ ἐμβάθυνση τῆς θεολογικῆς μας ὀπτικῆς καὶ ὠρίμανση τῆς χριστιανικῆς

45. Οζ Α., *Κατὰ τοῦ Φανατισμοῦ: Τρία Κείμενα πού Ἀντιδροῦν στὴν Παγκόσμια Ρητορεία*, ἑλληνικὴ μετάφραση Ἑλένη Τζερεσόλε (Ἀθήνα: Καστανιώτης 2005), σελ. 31 [ὑπογραμμίσεις δικῆς μας].

μας συνείδησης, έτσι ώστε να είμαστε σὲ θέση «να μὴν ἀποκηρύξουμε τὰ ἀξιόλογα στοιχεῖα τῶν ἄλλων θρησκειῶν, ἀλλὰ καὶ να μὴν ἀποδεχτοῦμε ἄκριτα τὰ μὴ ἀξιόλογα στοιχεῖα τους»⁴⁶.

Ἐκ τῆς ἀποψη αὐτῆς, θὰ τολμούσαμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ἂν ἐξακολουθεῖ νὰ ἔχει νόημα μιὰ περιδιάβαση σὲ λογοτεχνικές «στιγμές» διαθρησκειακῆς ἐπιτέλεσης ἀνάλογη μὲ αὐτὴν ποὺ ἐπιχειρήσαμε, εἶναι μονάχα γιὰ νὰ προσφέρουμε στὸν ἑαυτό μας ἓνα δημιουργικὸ κέντρισμα –ἀλλὰ καὶ ἓνα πιθανὸ κριτήριον– αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς συνειδησιακῆς ὠρίμανσης. Ὅσον ἀφορᾷ μάλιστα εἰδικότερα στὰ κείμενα τῶν Παπαδιαμάντη καὶ Κόντογλου, πιστεύουμε ὅτι θὰ μπορούσαν νὰ ἰδωθοῦν ἐπιπλέον καὶ ὡς λογοτεχνικὲς προτυπώσεις μιᾶς ἄλλης στάσης ἀπέναντι στοῦ Ἰσλάμ (ἢ στὸν ὁποιοδήποτε «ἀλλόθρησκο»), ἡ ὁποία αἰσθητοποιεῖ κάτι ἀπὸ τὴν ἀγαπητικὴ σχέση τῶν προσώπων στὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Μ' ὅλη τὴν ἐλλειπτικότητα καὶ τὸν «οὐτοπικὸ» χαρακτῆρα τους –ἀλλὰ καὶ μ' ὅλη τὴν προβληματικὴ τὴν ὁποία ἀνακινοῦν σὲ σχέση μὲ τὶς δυσκολίες καὶ τὰ ὄρια τοῦ διαθρησκειακοῦ διαλόγου– ἔχουμε βέβαιους λόγους νὰ ὑποστηρίξουμε, ἐπομένως, ὅτι τὰ παραπάνω κείμενα ἀξίζει νὰ διαβαστοῦν τουλάχιστον ὡς ὁδοδείκτες μιᾶς συγκεκριμένης ἐσχατολογικῆς ἐλπίδας: ὅτι ἀκόμα καὶ οἱ «παγκόσμιες» θρησκείες, στὸ βαθμὸ ποὺ ἀποτελοῦν προϊόντα ἑνὸς πτωτικοῦ κόσμου, πρόκειται κάποτε νὰ ὑποταχθοῦν στὸν ἓνα καὶ μοναδικὸ Θεὸ – ὁ Ὅποιος ἀναμένεται νὰ γίνῃ «τὰ πάντα ἐν πᾶσιν» [Α' Κορ. 15: 28]. Ἴσως μάλιστα τότε νὰ ξανακουστοῦν οἱ ὑπέροχοι ἀμανέδες ἀπὸ τὸ νάι τοῦ ξεπεσμένου Δερβίση· καὶ ὁ καπετὰν Καρνιαγοῦρος νὰ δειπνήσῃ ξανά μὲ τὸν Βασίφ-ἐφέντη στὸ κοινὸ ἐσχατολογικὸ δεῖπνο τῆς Βασιλείας.

46. KÜNG H., ὁ.π., xix [μετάφραση δική μας].