

## Βιβλιοστάσιον

π. Νικόλαος Λουδοβίκος,  
*Ἡ Ἀνοικτὴ ἱστορία*  
καὶ οἱ ἐχθροὶ τῆς. Ἡ ἄνοδος  
τοῦ Βελοῦδινου Ὀλοκληρωτισμοῦ,  
ἐκδ. Ἀρμός, Ἀθήνα 2020, σσ. 312.

Τὸ τελευταῖο αὐτὸ βιβλίον τοῦ π. Νικόλαου Λουδοβίκου ἀποτελεῖ μία πλούσια, ἐμπεριστατωμένη καὶ ἐμβριθῆ μύηση στὶς ἐγγενεῖς καὶ –πολιτικά, κοινωνικά καὶ πνευματικά– ἐπικίνδυνες ἀντιφάσεις καὶ ἀδιέξοδα τῆς νεωτερικότητας καὶ τῆς μετανεωτερικότητας στὸν ἐνιαῖο, ὅπως τὸν ἀποκαλεῖ, Ἑλληνο-δυτικὸ κόσμος. Ἡ μελέτη του ἀποτελεῖται ἀπὸ ὀκτὼ κεφάλαια, ἕναν ἐπίλογο καὶ τέσσερα παραρτήματα παλαιότερων δημοσιευμένων ἀρθρῶν, τὰ ὁποῖα ὅμως σχετίζονται στενὰ μὲ τὴν ὑπόθεσίν τῆς. Συνομιλώντας καὶ ἀναλύοντας θεμελιώδη σημεῖα τοῦ ἔργου γνωστῶν παλαιότερων καὶ νεώτερων στοχαστῶν, οἱ ὁποῖοι –μέσα βεβαίως στὸ πλαίσιο τῶν δυνατοτήτων ἀλλὰ καὶ τῶν περιορισμῶν τοῦ πολιτισμοῦ τους– ἔχουν ἀποκρυπτογραφήσει, ἐπεξεργασθεῖ καὶ ὑποδείξει κι ἐκεῖνοι ἀρκετὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἀντιφάσεις, ὁ συγγραφέας ἐπιχειρεῖ νὰ φέρει στὸ φῶς τὶς ἀποκρίσεις τῆς Ὀρθόδοξης Ἀνατολικῆς πνευματικότητας, μέσα λ.χ. ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Οἱ τελευταῖοι, παρὰ τὸ γεγονός ὅτι ἔζησαν, στοχάστηκαν καὶ

ἔγραψαν σὲ προνεωτερικὲς ἱστορικὲς περιόδους, ὅταν δὲν εἶχε μὲν ἀνατελεῖ ἀλλὰ ὅμως λαξευόταν ὑπομονετικά ἢ σύγχρονη πραγματικότητα, στέκονται, κατὰ τὸν π. Νικόλαο, ὡς ἕνα εἶδος κομβικῶν ὁροσήμων, ὅχι μόνο τοῦ Ὀρθόδοξου ἀλλὰ καὶ τοῦ παγκόσμιου στοχασμοῦ, ἐφ' ὅσον θὰ ἦταν δυνατόν μὲ τὸ ἔργο τους νὰ διανοίξουν εὐεργετικά τὸν αὐτοαναφορικὸ ἐγκλεισμὸ στὸν ὁποῖο ἔχουμε περιέλθει.

Διότι τὸ ἔργο *Ἡ Ἀνοικτὴ ἱστορία καὶ οἱ ἐχθροὶ τῆς* εἶναι μία ἐκτενὴς, τολμηρὴ σπουδὴ πάνω στὸν περίκλειστο ὄντολογικὰ χαρακτηριστὸ τοῦ κόσμου μας. Μὲ λόγο στιβαρὸ, δυναμικὴ καὶ διεξοδικὴ ἐπιχειρηματολογία, προσωποκεντρικὲς ἀντηγήσεις, καθὼς καὶ μία εὐρηματικὴ γλωσσοπλασία, ἢ ὁποῖα ὑποδεικνύει –ἐκτὸς τῶν ἄλλων– καὶ τὴν ἀναγκαιότητα σήμερα τῆς ἔγερσης μιᾶς καινούργιας γλώσσας, ἢ ὁποῖα νὰ στοιχειοθετῇ καινοφανεῖς καὶ ἀκριβεῖς στὴν ἀναπαράστασή τους συνδυασμοὺς τῶν κοινόχρηστων λέξεων, τὸ βιβλίον ἐπιχειρεῖ νὰ κατοπτρεύσει καὶ νὰ ἐρμηνεύσει τὴ σύγχρονη παραζάλη τῆς ἱστορικῆς καὶ ὄντολογικῆς ἀπροσδιοριστίας.

Τὴν *Ἀνοικτὴ αὐτὴ ἱστορία* ἀντιπαλεύει λοιπὸν μία κλειστὴ ἱστορία, ἀποκλειστικὰ ἀνθρωποκεντρικὴ, ἢ ὁποῖα κατεργάσθηκε ἀπὸ τὴν αὐγουστίνεια καὶ θωμιστικὴ θεολογία, ἐνισχύθηκε ἀπὸ τὴν προτεσταντικὴ ἀντίστιξη γιὰ νὰ

έκκοσμικευτεί πλήρως στη συνέχεια με τόν Διαφωτισμό, τόν θετικισμό, τόν μαρξισμό, τόν νεοφιλελευθερισμό, τόν σχετικισμό, αλλά και τόν σχεδόν άδιαπραγμάτετο σήμερα παγκοσμιοποιημένο πανεπιστημονισμό. Αὐτή ἡ ἱστορική ἀντίληψη βρίσκεται πλέον στό κατώφλι ἑνός ἀπειλητικοῦ μετα-ανθρωπισμοῦ, ἂν δὲν τὸ ἔχει ἤδη διαβεῖ, κηρύσσοντας τή χρωμακοπία τοῦ *homo sapiens* καί τήν πανηγυρική ἔλευση τῶν νέων ἐργονομικῶν ἀνθυποκειμένων, τῶν *cyborgs*. Εἶναι αὐτή ἡ κλειστή ἱστορία, ἡ ὁποία ὄχι μόνο πρεσβεύει ἀλλά κάνει καί ἀποκλειστική χρήση σέ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς μιᾶς ὀλοσχερῶς ἐνδοκοσμικῆς μεταφυσικῆς, ἀπαγορεύοντας τυπικά καί οὐσιαστικά κάθε ἀναφορά, ἐνατένιση ἢ προσδοκία τοῦ Ἀπολύτου, ἢ, τὸ λιγώτερο, ἐσωκλείοντας τὸ Ἀπόλυτο μέσα στοὺς ὅρους καί τὰ ὄρια τῆς με σκοπὸ νὰ τὸ ἀχρηστέψει. Μάλιστα δείχνει νὰ χαίρεται ὑπερβολικά τὸν ἐγκλεισμό τῆς, τειχίζοντας ὀλοένα καί περισσότερο πολιτικά, νομικά ἢ ψυχολογικά, τὶς δι-εξόδους, διοργανώνοντας με ἀπεριόριστη ἀφοσίωση καί ἐκμαυλιστική δεξιότηχία τὸν μυστηριώδη Βελοῦδινο Ὀλοκληρωτισμὸ σὲ παγκόσμιο πλέον ἐπίπεδο.

Μὲ τὴν τελευταία αὐτὴ ἰδιότροπη ἔννοια ὁ συγγραφέας προσαγορεύει τὴν πανανθρώπινα τραγικὴ κατάληξη τῆς κλειστῆς ἱστορίας, ἐπισημαίνοντας ὅτι ἡ σταθερὰ ἀποπλανητικὴ συμπεριφορὰ τῶν χειραγωγῶν τῆς πρέπει νὰ ἀναλυθεῖ με προσοχή, ψυχραιμία καί πνευματικότητα, ὄχι ἀπλῶς ὡς ἓνα πολιτικό, κοινωνιολογικὸ ἢ ψυχολογικὸ φαινόμενο, ἀλλὰ ὡς μία ἔσχατα ὄντολογικὴ πραγματικότητα ποὺ μᾶς ἀφορᾷ ὅλους στό παρὸν καί στό ἐγγὺς τοῦλάχιστον μέλλον. Διότι δὲν πρόκειται ἀπλῶς γιὰ μία συζητήσιμη

ἐκδοχὴ τοῦ κόσμου ἀνάμεσα στίς ἄλλες, δὲν πρόκειται γιὰ ἐπιλογή, ἀλλὰ γιὰ τὴν κυρίαρχη, αὐταρχικὴ συμπερίληψή του σὲ ἓνα ὁμοιογενές, περικλειστοπλαίσιον μιᾶς ἀδύνατης, κατ' ἄνθρωπον, διαφυγῆς.

Ἡ *Ἀνοικτὴ ἱστορία* λοιπόν, ἢ «πραγματικὴ ἢ πλήρης» ἱστορία (σ. 36), ἀναιρεῖ αὐτὸν τὸν ἐγκλεισμό, διότι στοχεύει στὴ διαλογικότητα πρὸς τὸ Ἴεξω, ποὺ ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, με τὴν ὁποία εἶναι πλήρως ἐξοικειωμένος ὁ συγγραφέας ὅπως ἀποδεικνύεται καί ἀπὸ τὰ προηγούμενα βιβλία του, γιὰ νὰ συμπεριλάβει στὴ συνέχεια ὀλόκληρη τὴ βιβλικὴ ἐμπειρία. Σὲ αὐτὴν λειτουργεῖ «ἡ βαθιὰ ἀναλογικὴ/διαλογικὴ ἀμοιβαιότητα μεταξὺ ἀνθρώπου καί Θεοῦ» (σ. 44), ὅπου «ὁ Θεὸς ἀλλάζει με τὸν ἄνθρωπο καί ἡ ἀλλαγὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθεῖ», ἐκπληρώνοντας με τὸν τρόπο αὐτὸν «τὸ ἔσχατο νόημα τῆς θεολογίας τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν» (σ. 45). Ἐνῶ ἡ κλειστὴ ἱστορία αὐτοσυστήνεται ὡς «διανοητικότητα, ὄξυδέρκεια, ἀποτελεσματικότητα καί ἐσωτερικότητα», ἡ *Ἀνοικτὴ ἀντίθετα* προσδιορίζεται ἀπὸ «ἐνσωμάτωση, περιχώρηση, σχεσιακότητα καί τελικὰ διαλογικὴ ἀμοιβαιότητα» (σ. 48). Πρόκειται γιὰ μία ἱστορία ποὺ εἶναι δυνατὸν νὰ βιωθεῖ ὡς «φιλία, εὐγνωμοσύνη, γενναιοδωρία, θυσία, πνευματικὴ γνώση, ὑπαρξιακὴ ποιητικὴ», συγκροτώντας μία, ὅπως θὰ ἔλεγε καί ὁ Ρικέρ, ἀνιδιοτελεῖ «κοινωνιολογία τοῦ πλησίον» (σ. 49). Ἐν τέλει εἶναι οὐσιαστικά «μία ἱστορία ὡς κοινου ἔργου Θεοῦ καί ἀνθρώπων» (σ. 50).

Ἡ ἀντίστιξη τῶν δύο αὐτῶν ἱστορικῶν ἀντιλήψεων θὰ ἐπιχειρηθεῖ περαιτέρω ἀπὸ τὴν ἰχνηλάτηση τῶν εἴκοσι τεσσάρων ἰδιωμάτων τοῦ βασικοῦ ἐκβλαστήματος αὐτῆς τῆς κλειστῆς ἱστορίας, ποὺ εἶναι ὁ Βελοῦδινος Ὀλοκληρωτισμός, στό πέμ-

πτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου (σσ. 132-138). Ἐστιάζοντας ὁ συγγραφέας τὴν προσοχὴ τοῦ κυρίως στὴ σύγχρονη ὑπερέξαψη τοῦ ναρκισσιστικοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο μὲ τὴν ἰσχυρὴ φαντασιωτικὴ του ὑποδομὴ καὶ δραστηριότητα ἐγκλείει τὴν ἱστορία μέσα στὴν ἀρχὴ τῆς ἀτομικῆς του ἡδονῆς καὶ αὐτοδικαίωσης, χρησιμοποιώντας μία νομιναλιστικὴ καὶ αὐτοαναφορικὴ γλῶσσα ὀντολογικῆς ἀβεβαιότητος καὶ ἐξοργισμένο μάλιστα ἀπέναντι σὲ ὁποιοδήποτε ἀμφισβητεῖ τὴν κυριαρχία του, διαστέλλει διαρκῶς τὸν κόσμον τῶν πλαστῶν ἀναγκῶν του, αὐτοτροφοδοτούμενον ἀπὸ τὸν καταναλωτισμὸ καὶ τὴ διαφήμιση. Τὸ ὑποκείμενον αὐτό, ὑποτασσόμενο ἐπίσης σὲ ἕναν πρακτικὸν καὶ ἐφαρμοσμένο μηδενισμό, ὑπηρέτης μιᾶς ἀενάως εὐφορικῆς κατάστασης ποὺ ἐπιδεικνύει παράλληλα τυφλὴ πίστη στὴ δυτικὴ δημοκρατία παραβλέποντας τὶς ποικίλες χειραγωγήσεις ποὺ τὴν φαλκιδεύουν, ἔνθερμος θιασώτης τῆς πλήρους ρευστότητας τῶν ταυτοτήτων καὶ σὲ ἀπόλυτη προσαρμοστικότητα, ἐπὶ ποινῇ ἐξοστρακισμοῦ, μὲ τὰ παραπάνω προτάγματα θὰ προσδιορισθεῖ ἐν τέλει πλήρως ἀπὸ τὸ πλέον θεμελιῶδες τῶν ιδιωμάτων τοῦ Βελούδινου Ὀλοκληρωτισμοῦ, τὴν «ἐσχατολογικοποίησιν τοῦ ἱστορικοῦ παρόντος». Μὲ αὐτὴν δηλώνεται ἢ μᾶλλον ἀπρόβλεπτη ὑποχώρησις τῆς βαθύτατης μέχρι τότε ἐμπιστοσύνης τῆς νεωτερικότητος στὸ μέλλον καὶ τὴν πρόοδο καὶ ἀκολουθῶς ἢ ραγδαία διολίσθησις «σὲ ἕνα ἐνδοπαροντικὸν ψευδο-χιλιασμὸ τῆς χωρὶς σοφία ἐλευθερίας», ὅπου τὸ μέλλον μοιάζει ἤδη πραγματοποιημένο ἀλλὰ καὶ πραγματοποιημένο στὸ παρόν. Αὐτὴ ἢ παράδοξις σύμμεξις ἐσχατολογίας καὶ παροντισμοῦ, ἐκβιαζόμενη ἀπὸ τὸν ἀκαριαῖον φιληδονισμό, ἀποτελεῖ τὴν πλέον

μοιραία προσαγόρευσις τῆς κλειστῆς ἱστορίας, στὴν ὁποία καλεῖται πλέον νὰ ὑποταχθεῖ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Πρόκειται γιὰ μία ἰδιάζουσα μετα-μετανεωτερικὴ πραγματικότητα, ἢ ὁποία θὰ ἐκφρασθεῖ περαιτέρω μὲ τὶς ἐνθουσιῶδεις διακηρύξεις περὶ μιᾶς πανευρωπαϊκῆς, μετα-εθνικῆς ἐνότητος ἢ ἀκόμη καὶ μιᾶς παγκόσμιας διακυβέρνησης, ὑψηρῶντας ἕνα «ψευδο-χιλιαστικὸν εὐρωπαϊκὸν καὶ παγκόσμιον ὑπερπέραν» (σ. 140).

Ἡ θριαμβολογικὴ αὐτὴ στάσις θὰ σχετισθεῖ καὶ μὲ τὸ φλέγον ζήτημα τοῦ πολυπληθοῦς μεταναστευτικοῦ ρεύματος, τὸ ὁποῖο τὰ τελευταῖα χρόνια ἀπασχολεῖ σοβαρὰ τὴν εὐρωπαϊκὴν ἡπειροκαὶ βεβαίως τὴν Ἑλλάδα. Παίρνοντας ἀφορμὴ ἀπὸ τὸ πρόσφατον βιβλίον τοῦ «τρομεροῦ παιδιοῦ» τῆς γαλλικῆς λογοτεχνίας Μισέλ Οὐλμπέκ, τὴν Ὑποταγή (2015), ὁ σ. θὰ ξεδιπλώσῃ τὴ σύγχρονη, αὐτοκτονικὴ εὐρωπαϊκὴ τραγωδία: μία Εὐρώπη συνεχῶς ἀβεβαίη γιὰ τὸν ἑαυτὸν της, γιὰ τὶς ἀξίες της, τὶς παραδόσεις της, παραδομένη ἐκούσια στὴν ἀμφιβολία καὶ τὸν σχετικισμό, μοιάζει νὰ διολισθαίνει ταχύτατα πρὸς τὴν ἀπεγνωσμένη ἀνοχὴ ἢ/καὶ υἰοθέτησιν τοῦ Ἰσλάμ, ὅχι γιὰ τίποτε ἄλλο, ἀλλὰ ἀπὸ μηδενισμό! Ἀποστρέφοντας ἀμήχανα τὸ πρόσωπον ἀπὸ τὶς βαθιὰ καὶ ὑποχρεωτικὰ θεοκρατικὰς του συνδηλώσεις, τὶς ὁποῖες ὅμως εἶναι ἄκρως ἐφικτὸν νὰ φέρει αἴφνης στὸ προσκήνιον μέσα ἀπὸ δημοκρατικὰς μάλιστα διαδικασίας καὶ ἐπιτελώνοντας ἕναν ἐπιδέξιον παρασιτισμὸν μέσα στὶς ἴδιες τὶς φιλελεύθερες, δυτικὰς κοινωνίας λόγῳ τῆς ἀμέριστης ἐπιτρεπτικότητάς τους, ἀρκετοὶ Εὐρωπαῖοι μεταστρέφονται τὶς τελευταῖες δεκαετίες στὸ Ἰσλάμ. Φαίνεται σὰν νὰ ἐπιζητοῦν αὐτοὶ οἱ ὑποτακτικοὶ τῆς ἔσχατης τυχαιοκρατίας νὰ ἀποκτήσουν μὲ ἕναν ἀλλότριον τρόπο τὴ χαμένη τους

ταυτότητα, τὴ χαμένη τους βεβαιότητα, ἀκόμη καὶ τὴν ἠθικὴ πού ἀνεπανόρθωτα ἀπώλεσαν, ἐναγκαλιζόμενοι ἀσμένως μία ἰσχυρότατη *idée fixe* πού ὁ Ἀμερικανὸς κοινωνιολόγος Chr. Lash ἔβλεπε ἀπὸ καιρὸν νὰ ἀναζητεῖται μὲ πόθο στὶς δυτικὲς κοινωνίες, μπροστὰ στὴν ὄντολογικὴ ἀπελπισία πού ἀπειλητικὰ ἐλλοχεύει.

Σὲ αὐτὸν τὸν ἀλλόκοτο, μελιστάλακτο, ὑστερόβουλο καὶ σχεδὸν ἀόρατο αὐταρχισμό, ὁ ὁποῖος, μέσῳ τῆς συστηματικῆς χειραγωγίας πού ἐπιτελεῖται γιὰ χάρη του, μοιάζει νὰ κατακτᾷ ὀλοένα καὶ περισσότερο τὰ σκῆπτρα τῆς παγκόσμιας ἀποδοχῆς, ἐξ αἰτίας τοῦ γεγονότος ὅτι παρουσιάζεται ὡς «ἄκρως ποθητὸς καὶ εὐφραντικὸς» (σ. 154), διευκολυντικὸς ἀλλὰ καὶ ἀψηλάφητος, συστοιχεῖται ὀπωσδήποτε ἢ ἠθικὴ του. Μία τέτοια ἠθικὴ, ἐξ ἴσου φαντασιωτικὴ καὶ ναρκισσιστικὴ, διευρυμένη τόσο πολὺ ὥστε νὰ ἀχρηστεύει κάθε ἐξάρτηση ὑπερβατικότητας καὶ κάθε δέσμευση ἀπόλαυσης καὶ σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ ἀλλὰ καὶ τὴ χριστιανικὴ «τέχνη τοῦ βίου» (σ. 144), στέκεται ὅμως μετέωρη καὶ ὄντολογικὰ ἀνερμάτιστη, ἀντλώντας τὴν πρόσκαιρὴ ἰσχύ της ἀπὸ τὴν αὐτο-αναφορικότητά της, τὴ μανία της γιὰ αὐτοπραγματώση.

Εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἡ γενεαλογικὴ ἔρευνα πού ἐπιτελεῖ ὁ π. Νικόλαος ὅσον ἀφορᾷ τὴ γένεση αὐτοῦ τοῦ Βελοῦδινου Ὀλοκληρωτισμοῦ. Θὰ ξεκινήσει λοιπὸν ἀπὸ τὴ διερεύνηση τῶν φιλοσοφικο-θεολογικῶν προταγμάτων, πού εἶχαν ἀρθρώσει ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτης καὶ ἐν συνεχείᾳ ὁ Χέγκελ, ὑπομνηματίζοντας ὁ καθένας μὲ τὸν τρόπο του καὶ μὲ τὰ ἐργαλεῖα τῆς ἐποχῆς του τὴν ἔλευση τοῦ ὄντολογικοῦ αὐτοῦ μορφώματος. Ἀναζητώντας πρώτιστα τὴ «βαθιὰ σχέση πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν τρόπο πού

κατανοεῖται ἡ ἐσωτερικὴ ἐνότητα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἱστορία, τὴν ὁποία αὐτὸς ὁ τρόπος συνεπάγεται» (σ. 19), ὁ σ. ἀναπτύσσει τίς «δύο διαφορετικὲς κατανοήσεις τῆς ἔννοιας τῆς ἀναλογίας» μὲ τὴν ὁποία ὁ Θεὸς συνδέεται μὲ τὸν κόσμον, τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ καὶ τὴν Ὀρθόδοξη, δηλαδὴ τὴ «μονολογικὴ καὶ ἐξ ἀπορροῆς ὁμοιότητα» τοῦ Ἀκινάτη καὶ τὴ «διαλογικὴ συν-ενέργεια» τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ (σ. 20).

Ἡ πρώτη, ἱστορικὰ κυρίαρχη ἔκτοτε καὶ ὀπωσδήποτε στὶς ἐκκοσμηκευμένες, διαφωτιστικὲς καὶ μεταδιαφωτιστικὲς ἐκδοχὲς της, ὁ συγγραφεὺς θεωρεῖ ὅτι εἰσάγει «μία ἀνταγωνιστικὴ ἀντίληψη περὶ Ἱστορίας» (σ. 25), ἡ ὁποία οὐσιαστικὰ ἀποκλείει τὸν Θεὸ ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ διαδικασίαν, ἐφ' ὅσον ὅλα ἀφείλουν ὑποχρεωτικὰ νὰ διαδραματίζονται μέσα ὄχι μόνον στὸ αὐτεξούσιο ἀλλὰ καὶ στὸ ἀποκλειστικὰ φιληθονικὸ πλέον ὑποκείμενο τοῦ 20οῦ καὶ τοῦ 21ου αἰῶνα. Ἔτσι, ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπο, αὐτὸν τὸν «κτιστὸ γιό», νὰ ἀναμετρᾶται συνεχῶς μὲ τὸν «ἄκτιστο Πατέρα» (σ. 26), θέτοντας σὲ ἐντατικώτατη λειτουργία καὶ ἀπλώνοντας σὲ ὅλη τὴ γῆ τίς ποικίλες δραστηριότητές του, σὲ μία προσπάθεια νὰ «διορθώσει» τὴ φύση μὲ τὴν ἱστορικὴ δρᾶση, βασιζόμενος μάλιστα σὲ μερικὲς ἐξέχουσες χαρισματικὲς προσωπικότητες, πού κάνουν εὐρύτατη χρῆση –μόνο ὅμως αὐτές– τῆς θεϊκῆς ἄδειας ἐνός «ἡμι-προορισμοῦ» (σ. 28). Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Ἀκινάτη, τὸ λιγώτερο προερχόμενη ἀπὸ μία ἐλλιπῆ γνῶση τῶν ἔργων πού συνέγραψαν οἱ Ἀνατολικοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, θὰ συμπληρωθεῖ μὲ τὴ βεβαιότητά του ὅτι: «ἡ φύση εἶναι δυνατὸν νὰ ὀριστεῖ κατ' ἀρχὴν μεταφυσικὰ χωρὶς τὴ χάρη» (σ. 29), μὲ συνέπεια τὴν πλήρη αὐτονόμησή της στοὺς ἐπιγόνους του καὶ

τῆ συνακόλουθη θεοποίησίν της. Τέλος, ἡ πριμοδότηση ἀπὸ τὸν ρωμαιοκαθολικὸ αὐτὸν θεολόγο τοῦ διανοητικοῦ τμήματος τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τοῦ μὴ διανοητικοῦ, ἢ ἀποκλειστικῆ ἐγκύστωση στὴ διάνοια καὶ στὴν ἐξ αὐτῆς κρίση, προετοίμασε τὸ ἔδαφος γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ κατ' εὐθείαν ὁ Διαφωτισμὸς σὲ μία ἐκκοσμικευμένη ἀντίληψη τῆς ἱστορίας, ἢ ὁποῖα ὅμως, ὅπως ἔδειξαν οἱ τραγικῆς ἐκατόμβες τοῦ 20οῦ αἰῶνα, «σταδιακὰ καθίσταται πεδίο τῆς θέλησης γιὰ δύναμη» (σ. 31), ὡς «ἕνα κυρίως ἢ πρωταρχικῶς ἀνθρώπινο ἔργο καὶ καθήκον» (σ. 32).

Ἀναγνωρίζοντας μαζί με ἄλλους στοχαστῆς ὅτι οἱ ρίζες τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι χριστιανικῆς καὶ ἡ διαμόρφωση τοῦ σύγχρονου κόσμου ἐδράζεται σὲ πηγές ποὺ ἀντλοῦν τὴ δυναμικὴ τους ἀπὸ τὸ εὐαγγελικὸ μήνυμα καὶ τὶς ἐρμηνεῖες του, θὰ δικαιολογήσει κατὰ κάποιον τρόπο αὐτὴ τὴ διαφωτιστικὴ ἐκτροπή, διότι βρέθηκε ἱστορικὰ στὸ σημεῖο νὰ ἀντιπαρατεθεῖ «μὲ μία συγκεκριμένη ἐκδοχὴ τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ ἐγκολπώθηκε μία συγκεκριμένη ἐκδοχὴ τοῦ ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ καὶ μόνον», μία ἐνέργεια ποὺ δὲν τοῦ ἐπέτρεψε «νὰ κατανοήσει τὸ βάθος τόσο τοῦ Ἑλληνισμοῦ ὅσο καὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ ὡς ὅλου» (σ. 131). Τὸ ἀποτέλεσμα ὅμως αὐτῆς τῆς ἐκκοσμικευτικῆς στροφῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ εἶναι ἀκριβῶς ἡ συγκρότηση μιᾶς κλειστῆς ἱστορίας, «μιᾶς ἱστορίας ποὺ διαδραματίζεται μέσα στὸν ἀνθρώπινο κόσμος/πνεῦμα χωρὶς πραγματικὴ σχέση με τὴ ριζικὴ... (τὴν ἄκτιστη) ἑτερότητα τοῦ Θεοῦ» (σ. 34), μιᾶς ἱστορίας ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πεδίο «τῆς ὑπερβατικῆς ἰσχύος τοῦ θεο-ανθρώπου» (σ. 37). Ὁ ὑπερδιογκωμένος αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ μάλιστα ὁ «χαρισματικός», ὁ «αὐτο-εκλεγμένος προφήτης» (σ. 36),

ποὺ διεκδίκησε με πείσμα τὸν ρόλο τοῦ Θεοῦ στὴν ἱστορία, ἀπομόνωσε τὸν τελευταῖο στὸ ἀπρόσιτο ὑφίπεδο ἐνὸς ἐγγελιανοῦ «Παγκόσμιου, Ἀπόλυτου Πνεύματος», ἀσχολούμενος πλέον μόνον με τὴν «ἐνδο-ἱστορικὴ ἐσχατολογία» του (σ. 36), ὑποτάσσοντας ἔτσι τὴν ἱστορία στὸν ἀτομικὸ καὶ συλλογικὸ ναρκισσισμὸ. Μία σημαντικὴ ἐπομένως προσωπικὴ ἀνακάλυψη τοῦ συγγραφέα εἶναι ὅτι ἡ ἔννοια τῆς κτιστῆς χάριτος στὸν Ἀκινάτη καὶ ἡ ἔννοια τοῦ λόγου στὸν Χέγκελ εἶναι ταυτόσημες, πᾶρμα ποὺ σημαίνει ὅτι ὁ ἐγγελιανὸς λόγος συνιστᾷ ἕνα εἶδος –ἀνομολόγητης βεβαίως ἀπὸ τὸν ἴδιο– ἐκκοσμίκευσης τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι στὴν πραγματικότητά ὁ Θεὸς ὑποτάσσεται στὸν ἄνθρωπο, ἀποτελεῖ παίγνιο στὰ χέρια τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετο.

Μὲ μία παρόμοια γενεαλογικὴ ἔρευνα ὁ π. Νικόλαος ἀναλύει καὶ τὸν «Φονταμενταλιστικὸ ἐκσυγχρονισμό», ἀντλώντας ἀπὸ παλαιότερες ἀνιχνεύσεις του. Ἐκκινώντας ἀπὸ τὴ διάσταση μεταξὺ Hobbes καὶ Grotius γιὰ τὸ Δίκαιο καὶ τὴν ἠθικὴ, ἰχνηλατεῖ τὴ σταδιακὴ διολίσθηση τοῦ χριστιανικοῦ λόγου ποὺ τὰ διαμόρφωσε στὴν αὐτονόμηση καὶ αὐτοθέσμιση τοῦ ὑποκειμένου, σὲ ἕνα «εἶδος φυσιοκρατικοῦ ἀνθρωποκεντρισμοῦ καὶ ἀνθρωπομονισμοῦ» (σ. 56), γιὰ νὰ καταλήξει, μέσῳ τοῦ διαρκῶς ἐπελαύνοντος σχετικισμοῦ καὶ συγκρητισμοῦ, στὸν «φονταμενταλισμὸ τῆς αὐτοπραγμάτωσης» (σ. 58) ποὺ, με ὄρους κατηγορικῆς προσταγῆς, ἀποτελεῖ σήμερα τὴ διαβόητη νέα κανονικότητα. Αὐτὴ θὰ βασιθεῖ στὴν καθαρὰ ναρκισσιστικὴ στάση ἐνὸς ὑποκειμένου ποὺ λαχταρᾷ νὰ ἐπενδύει ἀποκλειστικὰ στὴ συλλογικὴ ἰσχὺ καὶ τὴν ἰδιωτικὴ τέρφη. Ὁ αὐτοεγκλεισμός



του ὑποκειμένου σὲ τέτοιου εἴδους προδιαγραφές, πὸ ἀποκλείουν ὅμως τὸ κοινωνικό, παρ' ὅτι τὸ ἐπικαλοῦνται, δημιουργώντας ἐφήμερα καὶ ἀδιέξοδα ἐφευρήματα, ὅπως ὁ ἐθελοντισμὸς ἢ ἡ κοινωνία τῶν πολιτῶν, μοιάζει νὰ ἔχει μία μόνο κατάληξη: τὴν αὐτο-μεγιστοποίησή του μέσω τοῦ οὐτοπικοῦ προτάγματος τῆς τεχνοεπιστήμης καὶ εἰδικὰ τῆς βιοτεχνολογίας.

Βάζοντας στὸ στόχαστρό του ὁ συγγραφέας κυρίως τὸν Βελούδινο Ὀλοκληρωτισμὸ τῆς κλειστῆς ἱστορίας, μὲ τὸν Φονταμενταλιστικὸ ἐκσυγχρονισμό του, μᾶς ὑποχρεώνει βεβαίως νὰ ἀναρωτηθοῦμε μήπως ἀντλεῖ τὰ ἐπιχειρήματά του καὶ τὶς ἐγγυήσεις του ἀπὸ τὶς ἐρμηνευτικὲς κοινότητες πὸ ὑποθάλπουν σήμερα μία συλλήβδην ἀντίστιξη σὲ ὅτιδήποτε προσδιορίζει τὸ σύγχρονο δυτικὸ μὲν, ἀλλὰ παγκοσμιοποιημένο πλέον ὑπόδειγμα. Σὲ ὅλο τὸ μέχρι σήμερα ἔργο του ὅμως ὁ π. Νικόλαος ἔχει ὁμοίως ἀντιπαρατεθεῖ στὴν παραδοσιολαγνία, τὸν τυφλό, ριζολαγνικὸ φονταμενταλισμὸ, τὴ φαντασιακὴ θρησκευτικὴ αὐτάρχεια, τὸν φανατισμὸ, τὴν εἰδωλολατρία τῶν κειμένων, τὴ μισαλλόδοξη συνωμοσιολογία, τὴν ἰδεολογικὴ αὐτοβεβαιότητα, τὸν ἄκριτο ἠθικισμὸ κ.λπ. Μὲ τὶς παραπάνω καταστάσεις πὸ ὀπωσδήποτε ὑφίστανται μέσα καὶ στὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, ἀποτελώντας κατὰ κάποιον τρόπο τὸν ἐκ δεξιῶν πειρασμὸ ἑνὸς αὐθεντικοῦ ἀγιογραφικοῦ καὶ πατερικοῦ λόγου, ἀσχολεῖται καὶ στὸ ὑπὸ παρουσίαση βιβλίο. Ἀλλὰ εἶναι γεγονὸς ὅτι, εἰδικὰ μέσα στὶς σύγχρονες «ἀδελφότητες τοῦ λόγου» (Μ. Φουκώ) ἀλλὰ καὶ στοὺς δημοσιολογοῦντες πὸ θεωρεῖται ὅτι διαμορφώνουν τὴν κοινὴ γνώμη, οἱ παραπάνω συμπεριφορὲς εἶ-

ναι ἐξαιρετικὰ μειοψηφικές. Ἀντίθετα στὸ ἴδιο αὐτὸ πλαίσιο πλειοψηφικοὶ εἶναι σήμερα οἱ λόγοι τοῦ ἐξ ἀριστερῶν πειρασμοῦ, τοῦ βίαιου ἐκσυγχρονισμοῦ καὶ τοῦ Βελούδινο Ὀλοκληρωτισμοῦ, οἱ ὁποῖοι αὐτο-προβάλλονται ὡς ἀναμφισβήτητα ἡγεμονικοί. Μάλιστα οἱ τελευταῖοι ἀντιμετωπίζουν τοὺς πρώτους ἀπλῶς ὡς *straw men*, δηλαδή ὡς τὸ πλέον βολικὸ ἄλλοθι γιὰ τὶς ἐπιθέσεις πὸ ἐπιτελοῦν ἐναντίον τους, ἀλλὰ καὶ ἐναντίον ὅσων ἐπιμένουν νὰ διχογνωμοῦν ἐμπεριστατωμένα μὲ τὴν ὑπεροφία τους. Ἡ σχοινοβασία ὅμως ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς δύο θετικιστικὲς ἀλαζονείες, σχοινοβασία τὴν ὁποία ὁ ἐν γένει θεολογικὸς λόγος εἶναι γνωστὸ ὅτι κατ' ἐξοχὴν ἐπιτελοῦσε καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς μακροχρόνιας πορείας του, ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν συγγραφέα τῆς Ἀνοικτῆς ἱστορίας τὸ διαρκὲς μέλημά του· ἐξ οὗ καὶ ἡ ἀντικειμενικὴ δυσκολία ὄχι μόνο τῆς ἐκφορᾶς ἑνὸς λόγου πὸ δὲν καθιλώνεται ἀναζητεῖ ὅμως συνεχῶς τὴν ἰσορροπία του, ἀλλὰ καὶ τῆς δεξίωσής του ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς Συμπληγάδες Πέτρες. Ὁ ἴδιος ἐπιμένει ὅτι θεμελιώδης ἐπιδιωξή του εἶναι ἡ «δημιουργικὴ ἐπανερμηνεία τῆς Ὀρθόδοξης θεολογίας» (σ. 200), μέσα σὲ ἓνα πλαίσιο ὅπου «τὸ γράμμα» θὰ ἦταν μὲν δυνατόν, ὑπὸ προϋποθέσεις, νὰ ξεπερασθεῖ, ἀλλὰ «τὸ Πνεῦμα ποτέ» (σ. 201). Διότι αὐτὴ ἡ θεολογία, ἡ βασισμένη ὅμως στὴ διαχρονικὴ πείρα/ἐμπειρία τῶν ἀγίων ἐκφραστῶν αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος καὶ ὄχι ἀντίθετα μὲ αὐτήν, ὅπως πολὺ συχνὰ συμβαίνει σήμερα, εἶναι ἀκριβῶς «πῦρ» (σ. 203) πὸ καταναλίσκει τοὺς ἀνυπεράσπιστους ἐν τέλει ἀλληλοσυκρουόμενους ὅμως ἰσχυοθήρες ναρκισσισμοὺς τῶν ἐκάστοτε ἐρμηνευτῶν.

Αὐτὴ ὅμως ἡ «δημιουργικὴ ἐπανερμηνεία τῆς Ὀρθόδοξης θεολογίας» σχετίζεται

καὶ μὲ τὸ ζήτημα τῆς παράδοσης, τῆς πρόσληψης τῶν παραδοσιακῶν ἀξιών, οἱ ὁποῖες ἔχουν πολὺ συχνὰ ἀπαξιωθεῖ πλήρως ἀπὸ τὴν πλειονοψηφία τῶν σημερινῶν διανοουμένων καὶ εἰδικὰ τῶν Ἑλλήνων ἀκαδημαϊκῶν ἱστορικῶν ποὺ τὶς θεωροῦν συλλήβδην ὡς «ἐθνικοὺς μύθους», προσδίδοντας σὲ αὐτοὺς τὴν πιὸ περιφρονητικὴ ἔννοια ποὺ ὑπάρχει. Γιὰ τὸν π. Νικόλαο ἀντίθετα, οἱ παραδόσεις, ὄχι βεβαίως οἱ μιμητικὲς ἀλλὰ οἱ αὐθεντικὲς, μποροῦν νὰ συνεισφέρουν στὴν κατανόηση τοῦ ἄλλου, ἐφ' ὅσον ἐνισχύουν προηγουμένως τὴν ἴδια τὴν αὐτο-κατανόηση τοῦ ὑποκειμένου. Διότι πρῶτα συνειδητοποιοῦμε τοὺς ἑαυτοὺς μας μέσα στὴν ἴδια τὴν παράδοσή μας καὶ μὲ αὐτὴ τὴ θεμελιώδη ἐπίγνωση προσερχόμαστε σὲ συνάντηση τοῦ ἄλλου. Στὴ συνέχεια ὁμως, ἀκολουθώντας μία «κυκλικὴ διαλεκτικὴ» (σ. 124), διαπιστώνουμε ὅτι ἡ διαμόρφωση τοῦ ἐνὸς προϋποθέτει ἀλλὰ καὶ ἔπεται τῆς διαμόρφωσης τοῦ ἄλλου, φτιάχνοντας ἔτσι ἕναν ἰσχυρὸ πορώδη δεσμὸ ποὺ ἀντέχει στὴ διάρκεια τοῦ χρόνου. Αὐτὸς ὁ δεσμὸς ὁμως, ὁ δεσμὸς τῆς παράδοσης, εἶναι «ἡ κλήση τοῦ Ἀπολύτου μέσα στὴν Ἱστορία», τὸ ἀνοιγμα σὲ μία ἱστορία ποὺ καταφάσκει ὄχι μόνον τὴν ἐγκοσμιότητα ἀλλὰ καὶ τὴ μετεγκοσμιότητα, ἐκλαμβάνοντας τὴν «ταυτότητα ὡς τὴ διακοινωνία τῶν πολλῶν» ποὺ μετέχουν ὁμως τοῦ Ἀπολύτου (σ. 125). Μάλιστα, μέσῳ τῆς διαφοροποίησης ποὺ κάνει ὁ Horkheimer μεταξὺ ὑποκειμενικῶν καὶ ἀντικειμενικῶν λόγων, ὁ π. Νικόλαος θὰ ἐντοπίσει ἕξι διαδικασίες «σχεδὸν θρησκευτικοῦ χαρακτῆρα» (σ. 117), οἱ ὁποῖες ἐπισυμβαίνουν στὸν Ἑλληνοδυτικὸ κόσμον, ἐξ αἰτίας ἀκριβῶς τῆς ὑπερίσχυσης τῶν ὑποκειμενικῶν λόγων «ποὺ ἔχουν καταγωγικὴ πηγὴ

τὸν Διαφωτισμὸ» (σ. 116), τῶν λόγων ἐκείνων ποὺ ἐπιθυμοῦν νὰ ἀφοπλίζουν κάθε ἀντίρρηση μὲ τὸ σύνθημα πρῶταγμα: «αὐτὸ εἶναι ἐπιλογή μου!». Οἱ διαδικασίες αὐτές (τὶς ὁποῖες δὲν μποροῦμε φυσικὰ νὰ ἀναλύσουμε ἐδῶ) εἶναι ἡ «δογματικὴ ἀπομίμηση», ἡ «κυριαρχικὴ δομὴ καὶ αὐταρχικότητα», ἡ «ἀγιοποίηση τῶν μέσων», ἡ «δυναρχικὴ ἀντίληψη ἐγώ-φύσης», οἱ «ἠθικὲς προτάσεις» καὶ τέλος ἡ «σωτηριολογικὴ πρόταση». Ἐπιπλέον, ὁ σ. θὰ ἀριθμήσει καὶ θὰ ἀναλύσει μὲ συντομία καὶ ἔξι ἀκόμη «πολιτιστικὲς συνέπειες» αὐτῆς τῆς καταλυτικῆς ὑπερίσχυσης τῶν ὑποκειμενικῶν λόγων: τὴν «κυριαρχία τῆς ἀπόλυτης προσαρμοστικότητας», τὴ «θεώρηση τῆς πραγματικότητας ὡς αὐταπάτης», τὴν «ὑποταγὴ στὴν τεχνητὴ ἀναγκαιότητα», τὴν «παρακμὴ τοῦ ἀτόμου», τὸ «ἦθος συμβιβασμοῦ καὶ μίμησης» καὶ τέλος τὴν «ἐπανάσταση τοῦ ὀτιδήποτε» (σσ. 117-124).

Ἡ συγκεκριμενικοποίηση τῶν παραπάνω ἐπιπτώσεων θὰ ἐπιτελεσθεῖ στὸ ἕβδομο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου ποὺ τιτλοφορεῖται: «Παρένθεση: Νεο-ορθόξες, Νεοπροτεσταντισμοὶ καὶ οἱ μεταπτώσεις τοῦ Νεοελληνικοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ» καὶ ἀποτελεῖ ἀκριβῶς μία παρένθεση στὴ φιλοσοφικο-θεολογικὴ ἀνάλυση ποὺ ἐπιχειρήθηκε στὰ προηγούμενα κεφάλαια. Σὲ αὐτὸ θὰ ἐπισημανθοῦν –ἀλλὰ καὶ θὰ ἀποδοκιμασθοῦν– πρόσωπα καὶ στάσεις ποὺ προετοίμασαν καὶ προετοιμάζουν ἀσμένως τὴ δεξίωση τοῦ παγκόσμιου Βελοῦδινου Ὁλοκληρωτισμοῦ στὸν ἐλληνορθόδοξο αὐτὴ τὴ φορὰ χωρὶς. Ὁ π. Νικόλαος θὰ προτάξει ὁμως προηγουμένως τὴ δική του προσωποκεντρικὴ θεώρηση τῆς Ὁρθόδοξης πνευματικότητας, ἐπισταθμεύοντας σὲ σύγχρονες ἀγίασμέ-

νες και προφητικές μορφές, με τις οποίες είχε αναπτύξει από την εποχή της μετεφηβείας του στενές πνευματικές σχέσεις, και μνημονεύοντας περιστασιακά στα όποια άποτυπώνονταν με ενάργεια αυτή ή επικοινωνία. Ο λόγος που προσέφυγε σε εκείνες τις ευεργετικές για τον ίδιο μνημες είναι ότι οι μορφές αυτές του παρείχαν ακριβώς αίφνιδιες και εξέχουσες έγγυητικές εμπειρίες, αφ' ενός απόλυτα έναρμονισμένες με την Ὁρθόδοξη παράδοση και αφ' άλλου απαραίτητες ώστε να μεταγλωττίσει με έγκυρότητα τα θεολογικά δρώμενα που άντλούσε και άντλει από τις αναγνώσεις του σε αυθεντικά βιωμένες καθημερινές πραγματικότητες, οι οποίες είναι γνωστό όμως ότι προσφέρονταν αφειδώλευτα όχι μόνο σε εκείνον αλλά και σε χιλιάδες άλλους.

Στη συνέχεια ο συγγραφέας θα προβεί σε μία σειρά επικρίσεων κάποιων θρησκευτικών μορφωμάτων, όπως είναι οι προτεσταντίζουσες κοπής θρησκευτικές οργανώσεις που ιδρύθηκαν κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα ή η στάση ανωριμότητας ανώτερων εκκλησιαστικών ήγετων που μοιάζει να συγχέουν την άγιοπνευματική ποιμαντικότητα με την αλαφροϊσκιωτη σήμερα επικοινωνιακότητα, σε μία προσπάθεια που συσχεματίζεται με την πολιτική ορθότητα της εποχής μας, όπως φάνηκε και κατά τη σύγχρονη άπειλη του κορωνοϊού. Την προσοχή του όμως θα τραβήξει ιδιαίτερα η στάση πολλών σύγχρονων Ὁρθόδοξων θεολόγων, που μεταφράζουν με ευκολία αλλά και ήδονη τα προτάγματα της προτεσταντίζουσας άγωγής τους μέσα στις θρησκευτικές οργανώσεις σε μία φανταστική «Ὁρθόδοξη» έκσυγχρονιστική θεολογία, μετασχηματίζοντας δηλαδή τον «φονταμεν-

ταλίζοντα Προτεσταντικό ύπερ-συντηρητισμό» σε «έναν άνομολόγητο, ή σχεδόν όμολογημένο φιλελεύθερο ή μετα-φιλελεύθερο Προτεσταντισμό» (σ. 169). Ὁ τελευταίος έξαντλείται κυριολεκτικά στην άπαξίωση κάθε παραδοσιακής θρησκευτικής μορφής ως δεισιδαιμονικής και ύπανάπτυκτης, συμπεριλαμβανομένης βεβαίως και της σύνδεσής της με τὸ έθνος, ή όποία είναι γνωστό ότι σήμερα βάλλεται καταγιγιστικά και άνελέητα.

Οί θεολόγοι αυτοί, έξαιρετικά εύάλωτοι άπέναντι στα άπρόσληπτα έν τέλει συναισθήματά τους, έπιζητούν με λαχτάρα τη συνάντηση με τη νεωτερικότητα και πρόσφατα με τη μετανεωτερικότητα, θεωρώντας τες περίπου ως τις θεότητες ένός οικουμενικά άγιοποιημένου έκσυγχρονισμού, ως τούς επιδέξιους –άν και άλλοδαπούς πάντοτε...– θεραπευτές των τραυματικών τους εμπειριών. Παρά την πλειάδα των δυτικών στοχαστών του 20ού και του 21ου αιώνα, οι όποιοι σε χιλιάδες σελίδες πασίγνωστων βιβλίων και άρθρων τους άποσχηματίζουν με έξαντλητική ενάργεια και έξ ίσου άνελέητα την εύλαβική άκόμη άφοσίωση πολλών συμπατριωτών τους προς αυτές τις θεότητες, άποκαλύπτοντας –τουλάχιστον– τις έγγενεις άντινομίες τους και την άδιέξοδη προοπτική τους, οι παραπάνω θεολογούντες άποστρέφουν τὸ βλέμμα από όλες αυτές τις κριτικές. Παράλληλα, ακολουθώντας έναν πληθίστιο «ύπερχριτικό ήθικισμό» (σ. 198), μέμφονται τούς ύπόλοιπους Ὁρθόδοξους που δέν συνοδοιπορούν, που δέν καταδέχονται να τις δεξιωθούν, «που δέν πρόλαβαν τὸ τρένο...», «που δέν θέλουν να επέμβουν δημιουργικά στην ιστορία», όπως ισχυρίζονται ότι πράττουν εκείνοι, άξιοδοτώντας ύπέμετρα την άτομική τους, συνεδριακού συνήθως τύπου,



πρωτοβουλία ως τὸ κατ' ἔξοχὴν ὄχημα παρέμβασης. Αὐτοὶ οἱ ἄλλοι λοιπόν, οἱ «ὀπισθοδρομικοί» Ὀρθόδοξοι, κατηγοροῦνται ὅτι μὲ τὴν ἀρνητικὴ τους συμπεριφορὰ ἀπέναντι στίς ὡς ἄνω θεότητες προξενοῦν μία μεγάλη βλάβη ὅχι μόνο στοὺς ἑαυτοὺς τους καὶ τὴν Ἐκκλησία τους ἀλλὰ καὶ στὴν ἴδια τὴν πατρίδα τους. Διότι φαίνεται νὰ γίνεται ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς ἐπικριτὲς ἢ πάγια θέση τῶν προτεσταντῶν ἱεραποστόλων ποὺ δραστηριοποιήθηκαν στὴν Ἑλλάδα τοῦ 19ου αἰῶνα ὅτι ἡ κατ' ἐκείνους θεολογικὴ καὶ ἐκκλησιαστικὴ ὑστέρηση τῆς Ὀρθοδοξίας συνεπαγόταν εὐθέως τὴν ποικίλη πολιτικὴ, οἰκονομικὴ, κοινωνικὴ κ.λπ., ὀπισθοδρόμηση τοῦ ἔθνους τους ἔναντι τοῦ προτεσταντικοῦ, ἀμερικανικοῦ καὶ βρετανικοῦ, ἀπαρέγκλιτα προοδευμένου, κόσμου.

Ἄλλὰ ὁ π. Νικόλαος θὰ συνεχίσει, μεμφόμενος αὐτῇ τῇ φορὰ τοὺς πρώτους διδάξαντες, τοὺς σύγχρονους Ἑλληγες ἱστορικοὺς καὶ κοινωνιολόγους, ἐξαιρώντας ἐλάχιστους (Κ. Κωστής καὶ Γ. Βούλγαρης) μὲ τοὺς ὁποίους καὶ διαλέγεται, γιὰ τὴν ἐμμονή τους νὰ υποβαθμίζουν διαρκῶς τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, νὰ τὴν θεωροῦν χωρὶς καμμία συγκατάβαση ὡς κατ' ἔξοχὴν ὑπανάπτυκτη καὶ καθυστερημένη, καὶ τὴν Ἑλλάδα «ὡς μία ἀγιάτρευτα ἀνάπηρη χώρα», μεταβιβάζοντας μὲ ἱεραποστολικὴ ἐπιμονὴ στοὺς ἐπιγόνους τους καί, μέσῳ τῆς ἐκπαίδευσης σὲ ὀλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ κοινωνία, τὸ διχαστικὸ αἶσθημα τῆς «ἀρνησιπατρίας» (σ. 179). Ἐχοντας προκαταληφθεὶ ἀπὸ ἓναν «ἀπίθανο πόθο ἐξάρτησης» ἀπὸ τὰ δυτικὰ ἐπιτεύγματα, ἐσωτερικεύοντας πλήρως τὴν παγιωμένη μέσα τους ἀποικιοκρατικὴ δυναμικὴ καὶ τὸν «νεο-ἀποικιακὸ» τους λόγο (παραδόξως σὲ μία μετα-ἀποικιακὴ

ἐποχῇ...), ἐπιδίδονται σὲ μία «ἀνηλεῆ ἱστοριογραφικὴ αὐτομαστίγωση» (σ. 183), τὴν ὁποία βεβαιώνει ὅτι «δὲν θὰ τὴ συναντήσῃ κανεὶς σὲ κανένα ἄλλο Δυτικὸ κράτος». Παράλληλα ὅμως ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει ὅτι αὐτὴ ἡ στάση ἔχει καὶ πολὺ θλιβερὲς συνέπειες, ὅπως ἡ «βαρύτερη κρίση ἄγνοης ἐνοχῆς – μὲ συνακόλουθα ἓνα βαρὺ ἐθνικὸ νευρωτικὸ ἄγχος καὶ ἐθνικὴ κατάθλιψη» (σ. 179), ἐπιπτώσεις οἱ ὁποῖες (ἐπίσης παραδόξως μέσα σὲ μία τόσο ψυχολογικοποιημένη σήμερα κοινωνία...) δὲν φαίνεται νὰ ψηλαφοῦνται οὔτε κἂν στὸ ἐλάχιστο.

Ὁ ἐπίλογος αὐτῆς τῆς Ἀνοικτῆς ἱστορίας ἔχει τὸν τίτλο: «Cyborgs, Ὀλοκληρωτισμοί, πολλαπλοὶ ἐκσυγχρονισμοὶ καὶ ἡ σύνθεση τῶν ἐκσυγχρονισμῶν». Ἐκεῖ, παρὰ τὴν θεολογικὴ μάλιστα κατάφαση ἀπέναντι στὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα, συνοψίζεται ἡ ἀγωνία τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴν ὑπερφηφιακὴ, εἰκονικὴ καὶ ἐπηυξημένη πραγματικότητα ἐνὸς ἀθρώπου μετα-ανθρωπισμοῦ. Μέσῳ τῆς τεχνητῆς νοημοσύνης, τῆς νανοτεχνολογίας, τῆς ρομποτικῆς κ.λπ., αὐτὴ ἡ νέα κανονικότητα ἔχει γοργὰ πληρώσει ὅχι μόνο τὶς ἀκοῆς τῶν συγχρόνων, ἀλλὰ ἔχει ἤδη ἀποικίσει ἀκόμη καὶ τὸ ἴδιο τους τὸ ἀσυνείδητο, ἐφ' ὅσον σὲ αὐτὴν καταχοῦνται ὑποχρεωτικὰ καὶ συστηματικὰ ὅλοι ἀπὸ τὴ νηπιακὴ τους ἀκόμη ἡλικία. Σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς σταθερὲς φιλοδοξίες γιὰ μία παγκόσμια διακυβέρνηση, διήθεν ἀπόλυτα θεραπευτικὴ τῶν δυσλειτουργιῶν μας, μὲ δέλεαρ πάντοτε τὴν ἀνακουφιστικὴ φιληδονία καὶ ὄχημα τὴν τεχνολογικὴ νευροβιολογία, αὐτὸς ὁ μετα-ανθρωπισμὸς ἀποτελεῖ «τὴν ἔσχατη κατάληξη τοῦ ὑποκείμενου Βελούδινου Ὀλοκληρωτισμοῦ» (σ. 229). Ἐξ ἄλλου δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καθόλου τυχαῖο τὸ γεγονός ὅτι ὁ Εὐρωπαῖος,

ἂν καὶ κατ' εὐθείαν κληρονόμος τῶν φιλελεύθερων διαφωτιστικῶν ἐπιταγῶν καὶ –δικαιολογημένα– ἐξαιρετικὰ περήφανος γι' αὐτές, υἱοθέτησε μαζικὰ ἢ ἐρωτοτρόπησε κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 20οῦ αἰῶνα μὲ τοὺς τρεῖς μεγάλους Ὀλοκληρωτισμοὺς ποὺ γέννησε αὐτὴ ἢ ἤπειρος, στάση ποὺ φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖται, ὡς ἕναν εὐτυχῶς βαθμῶ, ἀκόμη καὶ σήμερα.

Τί θὰ μπορούσε ἄραγε νὰ σταθεῖ κατέναντι αὐτοῦ τοῦ ζοφώδους κανονιστικοῦ πλαισίου; Ὁ π. Νικόλαος προτείνει μεσοπρόθεσμα τὴν ἀνάγκη νὰ ἀναζητηθοῦν, ὡς ἀντίπαλο δέος τοῦ ἐπιθετικοῦ, συμπλεγματοῦ, παράλογου, μετέωρου καὶ ἀποδομητικοῦ ἐκσυγχρονισμοῦ, οἱ «πολλαπλοὶ ἐκσυγχρονισμοί» ποὺ εἶχε ὑποδείξει κάποτε ὁ S. Eisenstadt (σσ. 230-31), οἱ ἀδοκίμαστες μέχρι σήμερα «συνθέσεις ἐκσυγχρονισμῶν», οἱ ἰσορροπημένοι ἐκσυγχρονισμοὶ διαφόρων ταχυτήτων καὶ ποιότητων, ποὺ ἐλπίζει νὰ συμπεριφερθοῦν ὄχι μὲ ἀλαζονικὴ βιαιότητα, ἀλλὰ μὲ ἐπίγνωση, κατανόηση, ἐνσυναίσθηση καὶ συμφιλωτικὸ πνεῦμα ἀπέναντι στὶς ὑποκείμενες παραδόσεις, ἀναγνωρίζοντας καὶ ὄχι ἀχρηστεύοντας τὴ δυναμικὴ τους. Ὑποσχόμενος στὸ ἐπόμενο βιβλίο του νὰ ἀναλύσει ἀκόμη περισσότερο τὴν ἔννοια αὐτῶν τῶν «πολλαπλῶν ἐκσυγχρονισμῶν», μᾶς προκαταλαμβάνει ὑπογράφοντας τὴ βεβαιότητά του ὅτι πρόκειται ἐν τέλει γιὰ πραγματοποιησίμες «ἐσωτερικὲς αὐτοδιορθώσεις τοῦ Ἑλληνο-δυτικοῦ κόσμου» (σ. 226), οἱ ὁποῖες θὰ μπορούσαν νὰ δρομολογηθοῦν ἂν ὑπῆρχαν ὧτα ἀκουόντων καὶ πνευματικὴ βούληση. Ἀλλὰ δυστυχῶς ἢ ἱλιγγιώδης ἐκδρομῇ τοῦ σημερινοῦ τεχνοεπιστημονικοῦ παραδείγματος καὶ τῶν μαθητευόμενων

μάγων του πρὸς τὸν μετα-ανθρωπισμὸν δὲν φαίνεται νὰ ἐγγυᾶται τὴν ἐμφάνιση καμμιᾶς παρόμοιας ἀπόπειρας, ἢ ὅποια θὰ προϋπέθετε ἀκριβῶς, πρῶτα ἀπὸ ὅλα, ἐπιβράδυνση τῶν διαδικασιῶν, ἀναστοχαστικὴ περισυλλογὴ καὶ ἐνδελεχεῖς, δημιουργικὲς ἐπιφυλάξεις, δηλαδὴ μετάνοια. Κι ἔτσι δὲν εἶναι καθόλου παράδοξο ποὺ ὁ συγγραφέας ἐκφράζει τὴν –τολμηρὴν στὰ σύγχρονα ὑλιστικὰ καὶ σχετικιστικὰ συμφραζόμενα– προσδοκία του ὅτι: «μόνο ἢ ἐπίκληση τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, γιὰ νὰ διεκδικήσει Αὐτὸς πλέον τὴν εἰκόνα Του μέσα στὸ πλάσμα Του» (σ. 232) θὰ μπορούσε νὰ θεραπεύσει αὐτὸ τὸ ἐπερχόμενο ἀδιέξοδο τῆς πλήρους ὄντολογικῆς ἀπροσδιοριστίας. Βεβαιώνει μάλιστα πὼς εἶναι αὐτὸς ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος «θὰ ἀπαντήσει διὰ τῶν γεγονότων...», ἐφ' ὅσον ἢ ὁμοιοπαθητικὴ αὐτοθεραπεία ἐνὸς τόσο ἐξαγριωμένου σήμερα ἀνθρωπίνου εἴδους εἶναι, ἦταν καὶ θὰ εἶναι πάντοτε ἀνέφικτη.

Ἐν κατακλείδι, θεωροῦμε ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ 17ο βιβλίο τοῦ π. Νικολάου Λουδοβίκου ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ μὲ ξεχωριστὴ προσοχή. Ἀκόμη καὶ στὰ σημεῖα ἐκεῖνα ποὺ ἢ σφοδρότητα τῶν συλλογισμῶν ὑπερισχύει τῶν –προσχηματικὰ βεβαίως πάντοτε– οὐδετερότροπων ἀκαδημαϊκῶν ἠθῶν, τὸ βιβλίο αὐτὸ πρέπει νὰ ἀναγνωρισθεῖ ὅτι κατέχει ἐν τέλει τὴ θέση ἐνὸς ἐξαιρετικὰ παλλόμενου ὑποκειμένου. Μέσα ἀπὸ ἕνα κάποτε θυελλῶδες γλωσσικὸ ὕφος καὶ μία δραστικὴ ἐννοιολογικὴ σκευὴ καὶ ἐπιχειρηματολογία, ἀποκαλύπτεται ἕνα ὑποκείμενο ποὺ πονεῖ, ποὺ ποθεῖ, ποὺ ἀγαπᾷ, ποὺ ζητεῖ σοφία καὶ χάρη, βιώματα ἀγιοπνευματικὰ ὄχι ψυχολογικά, ποὺ γυρεῖ μὲ ἀγωνία νὰ συγκροτήσῃ τὴ «συμμέλεια» (Π. Βαλερού) τῶν ἀνθρωπίνων ὄντων καὶ βεβαίως τῶν Νεοελλήνων ἀπέναντι στὸν ἐλευσόμενο

βελούδινο ὄρουμαγδό. Δὲν περιγράφει ἀπλῶς οὔτε καθηλώνεται σὲ εὐφυεῖς ἐρμηνεῖες, ἀλλὰ νιώθει ἔντονα τὴν ἀνάγκη νὰ παρέμβει, νὰ προειδοποιήσει, νὰ τμήσει ἐγκάρσια τὴ σημερινή, πολὺ συχνὰ ἀδυσώπητη, πολιτικὴ ὀρθότητα, νὰ ἀπονομιμοποιήσει τὴν εἰκαζόμενη διαύγεια καὶ φυσιολογικότητα τῶν διαδικασιῶν κανονιστικῆς ἐπιβολῆς τοῦ νέου Ὀλοκληρωτισμοῦ, ἀφουγκραζόμενος τὴ «βουὴ τῶν πλησιαζόντων γεγονότων» ὅχι ὅμως μὲ νευρωτικὸ πανικό, ὅπως συκοφαντικὰ συνήθως καταγγέλλεται, ἀλλὰ μὲ τὴ χαρισματικὴ ἐλπίδα τῆς ἐμπιστοσύνης στὴν πρόταση τοῦ Θεοῦ. Διότι πάνω ἀπὸ ὅλα θηρεύει ὅχι ὁμοιοπαθητικὲς ἀλλὰ ἑτεροπαθητικὲς «ἐκκλησιακὲς» (σ. 200) διεξόδους, μέσῳ καὶ ὅχι ἔξω τῆς παράδοσός του ἢ σὲ εὐθεία ἀντίστιξη μὲ αὐτήν, ἀφοῦ μετέλθει ὅμως προηγουμένως διαλογιζόμενος ἐνδελεχῶς πάνω στὴν κριτικὴ γνώση παλαιότερων καὶ συγχρόνων του στοχαστῶν, ἀναγνωρίζοντας κάποιες φορὲς καὶ τὴν τιμότητα τῶν ἐγχειρημάτων τους. Τὸ βιβλίον αὐτὸ παραμένει ἐν τέλει ἓνα χέρι ποὺ ἐπιμένει, κατέναντι τῆς τεράστιας ἀπορροφητικῆς δίνης τῆς ὀντολογικῆς μας αὐτοφαγίας, νὰ ὑποδεικνύει μὲ δέος, προσδοκία καὶ ἀγάπη προσφυεῖς μεταφυσικὲς διαφυγῆς πρὸς μίαν αἰωνιότητα ποὺ ἦταν πάντοτε μέλος πολύτιμο τῆς ἐγκοσμιότητάς μας.

Ἀντώνης Α. Σμυρναῖος  
*Αναπλ. Καθηγητῆς Νεοελληνικῆς Ἱστορίας,  
 Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας*

Κόλλιας Βασίλειος-Ἀλέξανδρος,  
*Τὰ χρυσόβουλλα στὸ βυζαντινὸ δίκαιο.  
 Ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή τους μέχρι τὸ 1204,  
 πρόλογος Σπ. Τρωιάνος,  
 ἐκδ. Ἔννοια, Ἀθήνα 2020, σσ. 648.*

Ἀντικείμενο τῆς μονογραφίας αὐτῆς εἶναι ἡ συνολικὴ πραγμάτευση τῶν χρυσόβουλων ὡς πηγῶν τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου. Τὰ «χρυσόβουλλα» ἀποτελοῦν τὴν πλέον πανηγυρικὴ κατηγορία αὐτοκρατορικῶν ἐγγράφων, τὰ ὅποια ἔφεραν ἠρτημένη τὴ χρυσοῦ βούλλα (σφραγίδα), ἀπὸ ὅπου ἔλαβαν καὶ τὴν ὀνομασία τους.

Ἡ μονογραφία ἀποτελεῖται ἀπὸ Εἰσαγωγὴ, δύο κύρια μέρη, συμπεράσματα καὶ ἀγγλικὴ περίληψη. Στὸ πρῶτο μέρος ἀναπτύσσονται –σὲ μίαν γενικὴ θεώρηση– τὰ χρυσόβουλλα ὡς πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου. Τὸ πρῶτο κεφάλαιο ἐξετάζει τὴν ἔννοια καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν χρυσόβουλων (τὰ χρυσόβουλλα ὡς αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα, τὴ διάκριση τύπου καὶ περιεχομένου, τὸ ζήτημα τοῦ ἂν «χρυσόβουλλο σημαίνει προνόμιο», τὴ χρησιμοποιοῦμενη στὶς πηγὲς ὀρολογία, τὴ διάκριση χρυσόβουλων λόγων καὶ χρυσόβουλων σιγιλλίων, τὴν ἀριθμητικὴ ἀποτύπωση τῶν πορισμάτων τῆς ἔρευνας). Τὸ δεύτερο κεφάλαιο ἐστιάζει στὰ ἐσωτερικὰ καὶ ἐξωτερικὰ στοιχεῖα τῶν χρυσόβουλων ὡς ἐγγράφων τῆς αὐτοκρατορικῆς γραμματείας. Στὸ τρίτο κεφάλαιο ἀναλύεται τὸ ζήτημα τῶν προνομίων τῶν χρυσόβουλων, στὸ τέταρτο κεφάλαιο ἐξετάζονται τὰ πλαστὰ χρυσόβουλλα καὶ στὸ πέμπτο γίνεται κατηγοριοποίησις τῶν χρυσόβουλων μὲ βάση τὸ περιεχόμενό τους. Στὸ δεύτερο μέρος ἀναπτύσσονται τὰ σχετικὰ μὲ τὴν κανονιστικὴ ἰσχὺ τῶν χρυσόβουλων θέματα. Ἐκεῖ, στὸ πρῶτο κεφάλαιο γίνεται λόγος γιὰ τὴν κανονιστικὴ ἰσχὺ καὶ τὴ λειτουργικότητα τῶν χρυσόβουλων (ἀναπτύσσονται, μετὰξὺ ἄλλων, ζητήματα ποὺ ἀφοροῦν τοὺς τίτλους κυριότητος, τὴ δημοσίευσή καὶ «κατάστροφον» τῶν χρυσόβουλων, τίς κυρώσεις ποὺ ἀπειλοῦνταν εἰς βάρος

τῶν παραβατῶν τῶν διατάξεών τους, τὴ θέσῃ τῶν χρυσοβούλλων στὸ πλαίσιο μιᾶς «ιεράρχησης» τῶν κανόνων δικαίου, τὸ ζήτημα τῶν αὐθαιρεσιῶν τῶν δημοσίων λειτουργῶν καὶ τῶν παραβιάσεων τῶν διατάξεων τῶν χρυσοβούλλων καὶ τὸ θέμα τῆς λειτουργικότητος τοῦ νόμου καὶ γενικὰ τῶν κανόνων δικαίου στὸ Βυζάντιο). Στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἀναπτύσσεται τὸ καίριο ζήτημα τῆς ἀνανέωσης καὶ τῆς ἰσχύος τῶν χρυσοβούλλων, ἐνῶ τίγεται καὶ τὸ θέμα τῶν καταργητικῶν διατάξεων. Τὸ τρίτο κεφάλαιο παρουσιάζει ὀρισμένες ἐνδιαφέρουσες ἰδιαίτερες περιπτώσεις χρυσοβούλλων, μὲ βάση πληροφορίες ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογεννήτου *Πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανόν, ἀπὸ τῆς Διάταξιν τοῦ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη* καὶ ἀπὸ ἔγγραφα δημοσίων λειτουργῶν (ἰδίως γιὰ χρυσόβουλλα ὑπὲρ μονῶν). Ἐπιπλέον ἐξετάζονται κάποιες μεμονωμένες περιπτώσεις, ὅπως αὐτὴ τοῦ Ἀθανασίου Ἀθωνίτη καὶ τῆς Μεγίστης Λαύρας, ὁ χρυσόβουλλος λόγος τοῦ Μιχαὴλ Ζ' γιὰ τὸν Ἀνδρόνικο Δούκα, μία ἰδιαίτερος ἐνδιαφέρουσα περίπτωση «δωρεᾶς» ἐνὸς χρυσοβούλλου. Τὸ τέταρτο κεφάλαιο ἀφορᾷ τὴν ἀπόλυση πράξεων ἀντὶ χρυσοβούλλου ἢ ἐπεχουσῶν τόπον χρυσοβούλλου.

Ἡ μονογραφία περιέχει πολλοὺς πίνακες. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους, στὴν §6: πίνακες γιὰ τὴν ἀριθμητικὴ ἀποτύπωση τῶν πορισμάτων τῆς ἔρευνας, οἱ ὅποιοι πληροφοροῦν γιὰ τὰ ζητήματα τῶν ρυθμίσεων τῶν χρυσοβούλλων, τῶν ἀποδεκτῶν τους καὶ τῶν ρυθμίσεών τους, τῆς ἐποχῆς τοῦ ἔτους κατὰ τὴν ὁποία ἀπολύθησαν καὶ τῶν αὐτοκρατόρων ποὺ τὰ ἀπέλυσαν. Στὸ τέταρτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους, στὴν §13: πίνακας τῶν (μέχρι τὸ 1204) πλαστῶν χρυσοβούλλων. Ἐπιπλέον, στὸ

πέμπτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου μέρους, στὴν §15, παρουσιάζεται ὄχι σὲ μορφὴ πίνακα, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνεπτυγμένου διαγράμματος ποὺ περιέχει τὴν κατάλληλη τεκμηρίωση, ἢ κατάταξη τῶν χρυσοβούλλων μὲ βάση τὸ κανονιστικὸ τους περιεχόμενο. Ἐντυπωσιακοῦ μεγέθους καὶ ὄγκου παρατιθεμένων πληροφοριῶν εἶναι ὁ πίνακας μὲ τὰ χρυσόβουλλα ποὺ μελετήθηκαν, ὁ ὁποῖος τίθεται ἐν εἴδει Παραρτήματος (σσ. 527-583). Ὁ πίνακας αὐτὸς περιέχει ὀκτὼ στήλες, στὶς ὁποῖες ἀναγράφονται γιὰ κάθε χρυσόβουλλο: α) αὐξὼν ἀριθμὸς μὲ βάση τὴ χρονολογικὴ κατάταξη, β) ὁ ἀριθμὸς τῆς καταλογογράφησης τῶν *Regesten* (τῶν Fr. Dölger – A. E. Müller – A. Beihammer – P. Wirth), ὅπου ὑπάρχει, γ) ἡ χρονολογία ἀπόλυσης τοῦ χρυσοβούλλου, δ) ὁ αὐτοκράτορας ποὺ ἀπέλυσε τὸ χρυσοβουλλο, ε) ὁ χαρακτηρισμὸς ἐκάστης πράξεως ἀναλόγως τῆς πηγῆς ποὺ διασώζει κάθε χρυσοβουλλο (ἀκολουθώντας τὶς σημάνσεις τῶν *Regesten*), στ) ἡ ἔκδοση τοῦ κειμένου ὅπου αὐτὸ σώζεται, ζ) ὁ ἀποδέκτης τοῦ χρυσοβούλλου καὶ ἠ) τὸ κανονιστικὸ περιεχόμενο τῶν ρυθμίσεων κάθε χρυσοβούλλου.

Ἡ ἐργασία αὐτὴ διακρίνεται γιὰ τὴ συστηματικότητά καὶ μεθοδικότητά στὴν παράθεση τοῦ ἐκτενοῦς καὶ σύνθετου πηγαιῖο ὑλικοῦ καὶ τὴν πλούσια βιβλιογραφικὴ τεκμηρίωση. Ἡ μονογραφία κατακλείεται μὲ ἐκτενῆ, ἀναλυτικὰ εὑρετήρια ὄρων, ὀνομάτων καὶ πηγῶν (σσ. 609-644).

Βασικὸς ἄξονας γύρω ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀναπτύσσονται ὅλα τὰ ἐπιμέρους ζητήματα εἶναι ἡ νομικὴ θεώρηση τῶν χρυσοβούλλων. Αὐτὴ γίνεται ὡς συμβολὴ στὴν Ἱστορία τοῦ Δικαίου καὶ μάλιστα τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου. Ἀσφαλῶς ἀνα-

πτύσσονται ζητήματα πού ἀφοροῦν πολλοὺς κλάδους τοῦ δικαίου, μεταξὺ τῶν ὁποίων ξεχωρίζουν ὅσα ἀνήκουν στὸ Ἐκκλησιαστικὸ Δίκαιο. Ταυτόχρονα ὁμως περιλαμβάνεται πληθώρα πληροφοριῶν ἀπὸ πολλοὺς ἐπιστημονικοὺς κλάδους ἐκτὸς τῆς Νομικῆς Ἐπιστήμης, ὅπως ἰδίως ἀπὸ τὴ Φιλολογία, τὴν Ἱστορία καὶ τὴ Θεολογία.

Στὸ ἔργο συγκεντρώνονται καὶ ἀναπτύσσονται συστηματικὰ ὅλες οἱ περὶ τῶν χρυσοβούλλων πληροφορίες, ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ εἴδους μέχρι τὸ 1204. Ἰδιαιτέρου ἐνδιαφέρον ἔχουν οἱ ἀναπτύξεις πού σποραδικὰ ἀλλὰ συστηματικὰ γίνονται, μὲ τὴν παράθεση πηγαιῶν ὑλικῶν καὶ βιβλιογραφίας σχετικὰ μὲ τὴν ὀργάνωση καὶ διοίκηση τῆς Ἐκκλησίας (τῶν Πατριαρχείων, τῶν Ἱ. Μονῶν καὶ Μητροπόλεων καὶ ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν καθιδρυμάτων), τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ Ἐκκλησία (τὰ ἐπιμέρους δηλαδὴ παραπάνω «νομικά» πρόσωπα) ἀξιοποιοῦσε ἢ καὶ προασπιζόταν τὴν περιουσία της, ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τόσο οἱ αὐτοκράτορες ὅσο καὶ στελέχη τοῦ κρατικῶν μηχανισμοῦ συμπεριφέρονταν ἀπέναντι σὲ αὐτὰ τὰ ἐκκλησιαστικά «νομικά» πρόσωπα, τόσο σὲ ἐπίπεδο θεσμικὸ (θέσπιση κανόνων δικαίου) ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς διοικητικῆς πράξεως (φορολόγηση, ἔλεγχος κ.λπ.).

Ἡ μονογραφία ἐπιτυγχάνει νὰ ἀπαντήσει στὰ θεμελιώδη ἐρευνητικὰ ἐρωτήματα πού θέτει ἡ Εἰσαγωγή, μεταξὺ τῶν ὁποίων ξεχωρίζουν βεβαίως τὸ ζήτημα τῆς νομικῆς φύσεως, τῆς λειτουργίας καὶ τῆς λειτουργικότητας τῶν χρυσοβούλλων ὡς πηγῶν τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου καὶ –συναφῶς– ἡ νομικὴ ἀξιολόγησή τους. Τὰ ζητήματα αὐτὰ ἔχουν ἀπασχολήσει ὄχι μόνον τὴν Ἱστορία τοῦ Δικαίου ἀλλὰ καὶ τὴ σύγχρονη νομικὴ πράξη (μὲ

χαρακτηριστικὰ παραδείγματα τοῦ σχετικὰ πρόσφατου παρελθόντος καὶ τοῦ παρόντος), καθὼς καὶ τὶς ἄλλες ἐπιστῆμες πού προαναφέρθηκαν.

Πρόκειται γιὰ ἓνα πρωτότυπο καὶ θεμελιώδες ἔργο ἀναφορᾶς, τὸ ὁποῖο συμπληρώνει ἓνα πολὺ βασικὸ κομμάτι στὸ ὅλο οἰκοδόμημα τῶν πηγῶν τοῦ Βυζαντινοῦ Δικαίου.

Καλλιόπη (Κέλλυ) Μπουρδάρια  
*Ὁμ. Καθηγήτρια Νομικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν*

Daniel Galadza,  
*Liturgy and Byzantinization in Jerusalem,*  
 Oxford Early Christian Studies, Oxford  
 University Press, Oxford 2018, σσ. 464.

Τὰ τελευταῖα χρόνια ὁ Daniel Galadza ἔχει καθιερωθεῖ ὡς κορυφαῖος ἐρευνητῆς τῆς ἀνατολικῆς χριστιανικῆς Λειτουργικῆς καὶ ἡ δημοσίευση τῆς πρώτης του μονογραφίας ἐπιβεβαιώνει τὴν ἐξαιρετικὴ ποιότητα τῆς ἐρευνᾶς του. Τὸ ἔργο *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem* εἶναι ἡ ἐπεξεργασμένη μορφή τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς τοῦ Galadza, *Worship of the Holy City in Captivity*, ἡ ὁποία ἐκπονήθηκε ὑπὸ τὴν ἐπίβλεψη τοῦ Stefano Parenti στὸ Ποντιφικὸ Ἰνστιτούτο Ἀνατολικῶν Σπουδῶν στὴ Ρώμη. Αὐτὸς ὁ τόμος ἀποτελεῖ σημαντικὴ συμβολὴ στὸν τομέα τῶν λειτουργικῶν ἀνατολικῶν χριστιανικῶν μελετῶν, οἱ ὁποῖες ἔχουν ἀρχίσει νὰ προσελκύουν σημαντικὸ ἐπιστημονικὸ ἐνδιαφέρον μεταξὺ δυτικῶν μελετητῶν κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια. Τεκμηριώνει τὴν ἀνάπτυξη τῆς λατρείας τοῦ (Χαλκηδόνιου) Ὁρθοδόξου Πατριαρχείου τῆς Ἱερουσαλὴμ, ἀπὸ τὴν ἀραβικὴ κατάκτηση (638) ἕως τὴν ἀπέλαση τῶν Σταυροφόρων (1187), σύμφωνα μὲ μία



διαδικασία την οποία ο Galadza αποκαλεί «λειτουργική βυζαντινοποίηση» και η οποία ορίζεται ως: “making liturgical practices conformable to those of the Great Church of Constantinople, at the expense and to the detriment of local, in this case Hagiopolite, liturgical practices” (σ. 5). “Όπως καταδεικνύει ό σ., ή ιστορία της λειτουργικής ανάπτυξης στην Ίερουσαλήμ (όπως και άλλου) είναι περίπλοκη και παρατεταμένη, και δέν μπορεί να περιορισθεί σε μία μοναδική αφήγηση της όμοιόμορφης διάδοσης της μιās τοπικής παραδόσεως στην άλλη.

Στην Ίκκλησία του Παναγίου Τάφου στην Ίερουσαλήμ, τó πιό ιερό προσκύνημα του Χριστιανισμού, μία ποικιλία τελετών, γλωσσών και αρχιτεκτονικών μορφών μαγεύει τόν έπισκέπτη, πού σηματοδοτεί θεολογικές και λειτουργικές διαφορές πού διακρίνουν τά διάφορα χριστιανικά δόγματα πού ύπηρετούν στόν Πανάγιο Τάφο: Έλληνορθόδοξοι, Ρωμαιοκαθολικοί, Άρμένιοι, Κόπτες, Σύροι και Αιθίοπες. Ή ύπό παρουσίαση μελέτη αφηγείται την ιστορία της έλληνορθόδοξης κοινότητας και είναι ένα χρήσιμο βιβλίο για την ιστορία της χριστιανικής παρουσίας και λατρείας στην Ίερουσαλήμ.

Ό Galadza έξετάζει τόν λατρευτικό και κοινωνικό μετασχηματισμό της Άγιοπολίτικης Ίκκλησίας μεταξύ του 7ου και του 13ου αιώνα, πού έλαβε τή μορφή της «Βυζαντινοποίησης», τήν υίοθέτηση δηλαδή του λειτουργικού τυπικού από τήν Μεγάλη Ίκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως. Αύτές όι τελετές περιελάμβαναν τις Λειτουργίες του Άγίου Ίωάννου του Χρυσόστομου και του Μεγάλου Βασιλείου εις βάρος της τοπικής Λειτουργίας του Άγίου Ίακώβου του Άδελφóθεου. Ή διαδικασία υίοθέτησης ήταν σταδιακή μερικές φορές έτελοϋντες

και όι τρεις Λειτουργίες στο έδαφος του Πατριαρχείου της Ίερουσαλήμ, κάτι πού καταργήθηκε τόν δωδέκατο αιώνα με τήν εμφάνιση τών Σταυροφοριών και τή δημιουργία του Λατινικού Βασιλείου και του Λατινικού Πατριαρχείου της Ίερουσαλήμ. Άλλά τó λειτουργικό τυπικό της Κωνσταντινουπόλεως αντικατέστησε τελικά τή Λειτουργία του Άγίου Ίακώβου. Ό Galadza βλέπει τήν έγκατάλειψη της τοπικής λειτουργικής παραδόσεως ως άμεση συνέπεια του διαχωρισμού της Παλαιστίνης από τó σώμα της Αύτοκρατορίας, μετά από τήν κατάκτηση τών Άγίων Τόπων από τούς άραβικούς μουσουλμανικούς στρατούς του χαλίφη Όμαρ τó 638. Παραδόξως, ή κατάκτηση όδήγησε σε αύξημένη πίστη στόν Βυζαντινό Αύτοκράτορα και σεβασμό πρòς τή λειτουργία της Μεγάλης Ίκκλησίας της Άγίας Σοφίας. Ός καλό παράδειγμα της Λειτουργικής έπιστήμης, τó βιβλίο του Galadza ύπερβαίνει τά στενά όρια τών τυπικών Λειτουργικών μελετών, ανοίγοντας νέους δρόμους για τήν ιστορική ανάλυση τών χριστιανικών έορτών στην Ίερουσαλήμ.

Ό Galadza χαρακτηρίζει τή λειτουργική ζωή της Άγιοπολίτικης έκκλησίας ως «λατρεία εν αίχμαλωσία», πρώτα ύπό μουσουλμανική κυριαρχία από τó 638 έως τó 1099 και εν συνεχεία κάτω από τó λατινικό βασίλειο της Ίερουσαλήμ από τó 1099 έως τó 1187. Ύπό τήν ξένη διακυβέρνηση ή τοπική Ίκκλησία έπρεπε να ύπακούσει στούς περιοριστικούς κανόνες πού έπεβλήθησαν στίς θρησκευτικές ιεροτελεστίες τών μη Μουσουλμάνων από τόν Ίσλαμικό νόμο και, κατά τή διάρκεια του Λατινικού Βασιλείου, να αποδεχθεί τήν έπιβολή της ρωμαϊκής λειτουργίας στούς Άγίους Τόπους. Τó έκκλησιαστικό τοπίο, στο όποιο κυριαρχούσαν αύτές

οί ξένες δυνάμεις, είχε από καιρό σημαδευθεί από θεολογικές ρήξεις. Ο Galadza επικεντρώνεται στην έλληνική ὀρθόδοξη κοινότητα, την Ἐκκλησία τῆς Αὐτοκρατορίας, οἱ πιστοὶ τῆς ὁποίας διατήρησαν τὴν ἀφοσίωσή τους στὸν Αὐτοκράτορα τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἡ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος τῆς Χαλκηδόνας τὸ 451 ἀπετέλεσε τὸ ὄριακὸ σημεῖο στὶς σχέσεις τῶν δύο κοινοτήτων. Ἡ Σύνοδος, ἡ ὁποία κλήθηκε νὰ ἐπιλύσει τὶς διαφορὲς γιὰ τὴ θεϊκὴ καὶ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ὁδήγησε στὴν πραγματικότητα σὲ μία διαρκῆ διάσπαση στὴν Ἀνατολικὴ Χριστιανοσύνη ποὺ συνεχίζεται μέχρι σήμερα.

Ὁ αὐτοκράτωρ θεωρήθηκε «φύλακας τῆς Ὀρθοδοξίας». Ἔτσι, διατηρώντας τὴν πίστη του καὶ παραμένοντας σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, ἐγγυήθηκε τὴν Ὀρθοδοξία μιᾶς κοινότητος. Ἐνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ υἱοθέτηση τῶν Χριστουγέννων στὴν Ἱερουσαλὴμ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς βασιλείας τοῦ Ἰουστινιανοῦ (527-565). Τὸ 560 ὁ αὐτοκράτορας ἐξέδωσε διάταγμα μὲ τὸ ὁποῖο ζήτησε ἀπὸ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἱερουσαλὴμ νὰ ἀλλάξει τὸν ἑορτασμὸ τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ, ποὺ ἑορταζόταν τοπικὰ κατὰ τὴν ἑορτὴ τῶν Θεοφανίων (6 Ἰανουαρίου) γιὰ τὶς 25 Δεκεμβρίου, ἡμερομηνία ποὺ τήρησε ἡ Κωνσταντινούπολη καὶ οἱ ὑπόλοιπες ἐκκλησίες τῆς Χαλκηδόνας, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς Ρώμης. Ὁ αὐτοκράτορας εἶδε στὸν ἑορτασμὸ τῆς Γεννήσεως στὶς 6 Ἰανουαρίου μίᾳ ἐκδήλωση τοῦ Μονοφυσιτισμοῦ (ἡ πε-

ποίθησις ὅτι ὁ Χριστὸς εἶχε μόνο μία φύση), ὁ ὁποῖος εἶχε καταδικασθεῖ στὴ Χαλκηδόνα. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλὴμ ἔπρεπε νὰ ἀκολουθήσει τὴν πρακτικὴ τῶν Ὀρθοδόξων, ἑορτάζοντας τὴ γέννησι τοῦ Χριστοῦ ὡς ἀνθρώπου στὶς 25 Δεκεμβρίου καὶ τὴν ἀποκάλυψή του ὡς Ἰουῦ τοῦ Θεοῦ στὰ Θεοφάνια, στὶς 6 Ἰανουαρίου. Ἡ λειτουργικὴ μνήμη τῶν δύο φύσεων σὲ δύο διαφορετικὲς ἡμέρες ἑορτῆς ἔκανε ἐπομένως ἔκδηλες τὶς ὀρθόδοξες διδασκαλίες τῆς Χαλκηδόνας. Ὁ Galadza ἐπισημαίνει ὅτι ἡ Ἀγιοπολιτικὴ Ἐκκλησία παρέμεινε σὲ κοινωνία μὲ τὴν Κωνσταντινούπολη ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ αὐτοκράτορας καὶ ἡ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ εἶχαν ἀπαγορεύσει τὴ λατρεία τῶν εἰκόπων. Ἡ Ἱερουσαλὴμ δὲν διέκοψε ποτὲ τοὺς δεσμούς της μὲ τὴν πρωτεύουσα, ποὺ θεωρεῖται ἕδρα τῆς Ὀρθοδοξίας. Γι' αὐτὸ, ὅταν ἔμεινε ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς Αὐτοκρατορίας μετὰ ἀπὸ τὸ 638, ἡ Ἱερουσαλὴμ σταδιακὰ ἐγκατέλειψε τὴ Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου καὶ υἱοθέτησε τὸ Κωνσταντινουπολιτικὸ λειτουργικὸ τυπικόν. Αὐτὴ ἡ υἱοθέτηση ἔγινε γιὰ τὴ διατήρησι τῆς Ὀρθοδοξίας τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας: "Observing the liturgy of Constantinople could have been seen as a sign of Orthodoxy" (σ. 135).

Ἐνα ξεχωριστὸ χαρακτηριστικὸ τῆς τοπικῆς λειτουργικῆς παραδόσεως τῆς Ἱερουσαλὴμ ἦταν καὶ συνεχίζει νὰ εἶναι οἱ λιτανεῖες ποὺ τελοῦνται σὲ διαφορετικὲς λατρευτικὲς στάσεις κατὰ τὴ διάρκεια ἀγρυπνιῶν κ.λπ. ("stational liturgy")<sup>1</sup>. Κάθε στάσις ἐκπροσωπεῖται ἀπὸ μία

1. Σύμφωνα μὲ τὸν Λειτουργιολόγο John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228, Pontifical Oriental Institute, Rome 1987, ὀρίζει ὡς ἑξῆς τὴ "stational liturgy": "Stational service is a service of worship at a designated church, shrine, or public place in or near a city or town, on a designated feast, fast, or commemoration, which is presided over by the bishop or his representative and intended as the local church's main liturgical celebration of the day".

ἐκκλησία πού ἔχει ἀνεγερθεῖ σέ σημεῖο πού ἀποδίδεται ἀπὸ τὴν παράδοση σὲ βιβλικὰ γεγονότα ἀπὸ τὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ ἢ τῆς Παναγίας καὶ συνδέθηκε λειτουργικὰ μέσῳ λιτανειῶν. Ὅμοίως, στὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία τοῦ Παναγίου Τάφου διάφορα παρεκκλήσια πού τιμοῦν τὸ Πάθος καὶ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ σηματοδότησαν σταθμούς στὴ Λειτουργία τοῦ Παναγίου Τάφου. Ὁ Galadza ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀραβικὴ κατάκτηση τῆς πόλεως ἀναστάτωσε τὴν πρακτικὴ τῶν λιτανειῶν τῆς Ἱερουσαλήμ. Σύμφωνα μὲ τὸν ἰσλαμικὸ νόμο, ἡ χριστιανικὴ λειτουργία περιορίστηκε στὰ ὅρια τῶν ἐκκλησιῶν, λόγω τῆς ἀπαγορεύσεως τῶν δημόσιων θρησκευτικῶν ἐκδηλώσεων πού ἐπεβλήθη σὲ μὴ μουσουλμάνους. Ἐπιπλέον πολλὲς ἀπὸ τὶς ἐκκλησίες πού περιλαμβάνονταν στὶς διάφορες στάσεις πού γίνονταν κατὰ τὴ διάρκειά τῶν λιτανειῶν εἴτε κατεστράφησαν εἴτε ἔπεσαν σὲ ἀχρησία. Γιὰ παράδειγμα, ἡ Ἐκκλησία τῆς Σιών, μία σημαντικὴ στάση τῆς Ἁγιοπολίτικης λιτανείας (κατὰ παράδοση ὁ τόπος τοῦ Ὑπερώου καὶ τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου), καταστράφη τελικὰ στὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰ., ὅταν οἱ πέτρες τῆς χρησιμοποιήθηκαν γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῶν τειχῶν τῆς πόλεως. Ὁ Galadza ἐπισημαίνει ἐπίσης ὅτι ἡ ἀφιξὴ τῶν Σταυροφόρων ἐνοχλοῦσε τὴ Θεία Λειτουργία στὸν Πανάγιό Τάφο, ὅπου μία νέα ἐκκλησία, ἀφιερωμένη τὸ 1145, ἀντικατέστησε τὴ διάταξη τῆς κωνσταντινείας βασιλικῆς. Ἡ νέα κατασκευὴ συγκέντρωσε κάτω ἀπὸ τὴν ἴδια στέγη τὶς προηγούμενες ξεχωριστὲς κατασκευὲς πού ἐόρταζαν, στὴν ἀρχικὴ Βασιλικὴ τῆς Κωνσταντινουπόλεως, διαφορετικὲς στιγμὲς ἀπὸ τὸ Πάθος τοῦ Χριστοῦ ὅπως ὁ Γολγοθᾶς, ὁ Λίθος τῆς Ἀποκαθλώσεως ἢ τὸ Ἱερὸ Κουβούκλιο. Ἐνῶ αὐτὴ ἡ ἀποψη ἰσχύει ἀπὸ τὴ σκοπιὰ

τοῦ ἑλληνορθόδοξου κλήρου, ὁ ὁποῖος ὄντως ἔπαυσε νὰ πραγματοποιεῖ λιτανεῖες στὴ νέα κατασκευὴ, ἀγνοεῖ τὴν πολὺ περίπλοκη πρακτικὴ τῶν λιτανειῶν πού ἀναπτύχθηκε καὶ διεξαγόταν στὸν Πανάγιό Τάφο ἀπὸ τοὺς Λατίνους. Ὅμοίως, διάφορες ἱστορικὲς πηγὲς ἐπισημαίνουν ὅτι οἱ λιτανεῖες συνεχίστηκαν στὴν Ἱερουσαλήμ ἀκόμη καὶ ὑπὸ μουσουλμανικὴ κυριαρχία. Ἄν καὶ ἐπίσημα ἀπαγορεύθηκαν, ἡ πομπὴ τῆς Κυριακῆς τῶν Βαΐων ἐτελεῖτο περιστασιακὰ, ἀλλὰ ὄχι ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ ἑλληνορθόδοξου κλήρου. Γιὰ παράδειγμα, ὁ Σαλαδῖνος ἐπέτρεψε στοὺς Ἀρμένιους κληρικούς νὰ τελοῦν λιτανεία τὴν Κυριακὴ τῶν Βαΐων, προνόμιο πού διετήρησαν τοῦλάχιστον μέχρι τὸν 14ο αἰ. Παρ' ὅλο πού ὁ Galadza ἔχει δίκιο στὸν ἰσχυρισμὸ τῆς ἀπώλειας τοῦ ἀρχικοῦ λιτανευτικοῦ χαρακτήρα τῆς Ἁγιοπολίτικης Λειτουργίας (πού διεξαγόταν ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ κλῆρο στὸ περιβάλλον τῆς Χριστιανικῆς Ἱερουσαλήμ τῆς Ὑστερης Ἀρχαιότητος), ἀξίζει νὰ τονισθεῖ ὅτι δὲν ἐξαφανίστηκε ἐντελῶς ἀλλὰ διατηρήθηκε στὶς περιστασιακὲς λιτανεῖες πού διεξήγοντο ἀπὸ τὰ ἄλλα χριστιανικὰ δόγματα.

Ὁ Galadza εἶναι ὁπαδὸς τῆς μεθοδολογίας τῆς «συγκριτικῆς λειτουργικῆς», ἡ ὁποία ἐγκαινιάστηκε ἀπὸ τὸν Anton Baumstark στὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰῶνα καὶ ἀργότερα ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ λειτουργιολόγους ὅπως ὁ Robert Taft. Τηρεῖ τὶς ἀρχὲς του, συγκρίνοντας τὸ λειτουργικὸ τυπικὸ τῆς Ἱερουσαλήμ μὲ ἐκεῖνο τῆς σύγχρονης Κωνσταντινουπόλεως μέσῳ τῆς ἀνάλυσης κειμένου τῶν δειγμάτων πού ἐλήφθησαν ἀπὸ τὸ *Λειτουργικὸ Ἡμερολόγιο* καὶ τὸ *Λεξιόνάριο*. Στὴ χριστιανικὴ λειτουργία, καὶ τὰ δύο ἀντικατοπτρίζουν τὴν τοπικὴ παράδοση, καταγράφοντας τὸν ἐορτασμὸ τῶν τοπικῶν ἁγίων καὶ τὶς

έορτές. Ὁ Galadza τὰ χρησιμοποιεῖ ὡς βαρόμετρα ἀλλαγῆς, γιὰ νὰ καταγράψει τὴ σταδιακὴ ἐγκατάλειψη τῆς χρήσεως τῆς ἱεροσολυμιτικῆς παραδόσεως ὑπὲρ τῆς κωνσταντινουπολίτικης. Ἐνα σχετικὸ παράδειγμα εἶναι ὁ έορτασμὸς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων. Ἡ ἐκκλησία τῆς Ἱερουσαλήμ τιμοῦσε μόνον ἕξι συνόδους, ἀφήνοντας ἐκτὸς τὴν ἑβδόμη οἰκουμενικὴ σύνοδο ποὺ πραγματοποιήθηκε στὴ Νίκαια τὸ 787, ἡ ὁποία ἀποκατέστησε τὴ λατρεία τῶν εἰκόνων. Ἐπειδὴ τὸ Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων δὲν υἱοθέτησε ποτὲ τὴν εἰκονομαχίαν τῆς πρωτεύουσας, δὲν ὑπῆρχε ἀνάγκη νὰ τιμηθεῖ ἢ ἐπακόλουθη ἀποκατάσταση τῶν εἰκόνων. Ὡστόσο, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν 14ο αἰῶνα καὶ τὴ βυζαντινοποίησιν τῆς τοπικῆς λειτουργίας, τὰ λειτουργικὰ χειρόγραφα τῆς Ἁγιοπολίτικῆς Ἐκκλησίας περιλαμβάνουν τὸν έορτασμὸ τῆς ἑβδόμης οἰκουμενικῆς συνόδου. Ὅμοίως, οἱ ἀλλαγῆς ποὺ πραγματοποιήθηκαν στὸ Λεξιόνάριο ἀντικατοπτρίζουν τὴ μετάβαση στὴν κωνσταντινουπολίτικη πρακτικὴ. Ἔτσι τὰ βιβλικὰ ἀναγνώσματα ποὺ λαμβάνονται ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη διαβάζονταν συνήθως στὴν Ἁγιοπολίτικη λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου, ἐνῶ, μὲ πολὺ λίγες ἐξαιρέσεις (τις ἀγρυπνίες Χριστουγέννων, Θεοφανίων καὶ Πάσχα), ἡ Ἐκκλησία τῆς Κωνσταντινουπόλεως δὲν ἀνεγίνωσκε λειτουργικὰ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Μέχρι τὸν 13ο αἰῶνα, τὰ βιβλικὰ ἀναγνώσματα ἐξαφανίζονται καὶ ἀπὸ τὴ «βυζαντινοποιημένη» λειτουργία τῆς Ἱερουσαλήμ. Οἱ ἴδιες ἀρχές ἐφαρμόζονται ἀπὸ τὸν Galadza γιὰ νὰ συγκρίνει τὴ λειτουργία τοῦ καθεδρικοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλήμ, τῆς Ἐκκλησίας δηλαδὴ τοῦ Παναγίου Τάφου, μὲ τὶς λειτουργικῆς πρακτικῆς τῶν ἑλληνορθόδοξων μοναστηριῶν τῆς ἰουδαϊκῆς ἐρήμου καὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ.

Ὁ Galadza ὅμως ἀποφεύγει ἕναν σοβαρὸ έλεγχο τῶν ἑλληνο-λατινικῶν ἀλληλεπιδράσεων σὲ λειτουργικὸ πλαίσιο, τὴν ἐποχὴ τοῦ Λατινικοῦ Βασιλείου τῆς Ἱερουσαλήμ. Ἡ κατάκτηση τῶν Ἱερουσαλήμ ἀπὸ τοὺς Σταυροφόρους τὸν Ἰούλιο τοῦ 1099 εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀντικατάσταση τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου ἀπὸ τοὺς Αὐγουστινιανοὺς ἱερεῖς, ποὺ ἐγκαταστάθηκαν ἀπὸ τὴ νέα ἐξουσία στὴν Ἐκκλησία τοῦ Παναγίου Τάφου. Ὡστόσο, ὑπὸ τὴ διακυβέρνηση τῶν Λατίνων, ὁ ἑλληνικὸς κληρὸς ἐπανῆλθε στὴν ὑπηρεσία τοῦ Παναγίου Τάφου. Ἐπιπλέον, οἱ Λατίνοι τεράτισαν τὸ ἑλληνικὸ λειτουργικὸ μονοπώλιο στὸν Πανάγιο Τάφο, ἀναγνωρίζοντας τοὺς κληρικούς ἄλλων ἀνατολικῶν χριστιανικῶν δογμάτων (Ἀρμένιοι, Σῦροι, Κόπτες) γιὰ νὰ έορτάσουν στὴν ἐκκλησία. Ἄν καὶ ὁ ἀνατολικὸς κληρὸς έπρεπε νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν προτεραιότητα τῶν Λατίνων, γνωρίζουμε ἀπὸ πολλῆς λατινικῆς πηγῆς ὅτι συνέχισαν νὰ έορτάζουν παράλληλα ἀκόμη καὶ μὲ τοὺς νεοαφιχθέντες.

Ὁ Galadza ὑπογραμμίζει τὴν ἔλλειψη ἀναφορῶν στὴ λατινικὴ παρουσία στὰ ἑλληνικὰ λειτουργικὰ χειρόγραφα. Κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ σιωπὴ ἀντεστράφη στὶς λατινικῆς πηγῆς: “Latin and Greek liturgical sources from the Holy Sepulchre of the twelfth-century Latin kingdom make no mention of each other’s existence” (σ. 74). Ἄν καὶ αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἰσχύει ὅταν πρόκειται γιὰ ἑλληνικῆς πηγῆς, σίγουρα δὲν ἰσχύει γιὰ τὶς ἀντίστοιχες λατινικῆς. Λειτουργικὰ χειρόγραφα, ὅπως τὸ λεγόμενον Λειτουργικὸ Τυπικὸ τοῦ Παναγίου Τάφου, ποὺ δημοσιεύθηκε πρὶν ἀπὸ ἕναν αἰῶνα ἀπὸ τὸν Charles Kohler, δείχνουν ὅτι οὐσιώδη τμήματα τῆς Θείας Λειτουργίας στὸν Πανάγιο Τάφο, μεταξὺ τῶν ὁποίων τὰ βιβλικὰ ἀναγνώσματα,

διεξήγοντο τόσο στα Λατινικά όσο και στα Έλληνικά. Καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς μελέτης του, ὁ Galadza βλέπει τὴ διγλωσσία πὸν καταγράφεται στὴ λειτουργικὴ πρακτικὴ τῆς Ἁγιοπολίτικης ἐκκλησίας ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Ἐγερίας ὡς ἀπόδειξη τῆς συμμετοχῆς ξένου κλήρου. Ἄν καὶ οἱ Ἕλληνες Πατριάρχες, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἐξορίας στὴν Κωνσταντινούπολη τὴν ἐποχὴ τοῦ Λατινικοῦ Βασιλείου, δὲν προΐσταντο στὴ Θεία Λειτουργία τοῦ Παναγίου Τάφου, αὐτὸ δὲν σήμαινε ὅτι οἱ ὑπόλοιποι ἀνατολικοὶ κληρικοί, συμπεριλαμβανομένων τῶν Ἑλλήνων Ὀρθοδόξων, δὲν συμμετείχαν στὴ θεία λατρεία τοῦ Ἁγιοπολίτικου καθεδρικοῦ ναοῦ. Ἐπιπλέον, οἱ λειτουργικὲς πηγὲς πὸν καταγράφουν τὶς διγλωσσες Θεῖες Λειτουργίες συμπληρώνονται ἀπὸ τὴ μαρτυρία τῶν χρονογράφων πὸν ἀντελήφθησαν τὴ συμμετοχὴ τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου στὴ Θεία Λειτουργία τοῦ Παναγίου Τάφου. Γιὰ παράδειγμα, ὁ Fulcher τῆς Σάρτρ, μοναχὸς τοῦ Παναγίου Τάφου καὶ ἱερέας τοῦ Βασιλιᾶ Βαλδουΐνου (1100-1118), κατέγραψε τὴ συμμετοχὴ τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου στὸ τελετουργικὸ τῆς καθόδου τοῦ Ἁγίου Φωτὸς τὸ 1101, ὅταν ὁ Λατῖνος Πατριάρχης ἀπέτυχε νὰ πραγματοποιήσῃ τὴν ἐμφάνισή του μὲ τὸν συνηθισμένο τρόπο. Αὐτὸς ὁ τύπος λειτουργικῆς συνύπαρξης συνεχίσθηκε καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ Λατινικοῦ Βασιλείου καὶ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου στὸ

μεγαλεῖο τοῦ Παναγίου Τάφου ἀπὸ τὸν Σαλαδῖνο.

Οἱ μελετητὲς μὲ μᾶλλον ἄνισο τρόπο ὡς τώρα ἔχουν ἐξετάσει τὴ χριστιανικὴ λατρεία στὴν Ἱερουσαλήμ, οἱ ὁποῖοι εἶχαν δυσανάλογα ἐστιάσει στὴν Ὑστερῆ Ἀρχαιότητα καὶ στὸ Λατινικὸ Βασίλειο τῆς Ἱερουσαλήμ. Τὸ βιβλίο τοῦ Galadza δὲν καλύπτει μόνον αὐτὲς τὶς περιόδους ἀλλὰ ὑπερβαίνει τὴ συνηθισμένη ἀποσπασματικὴ προσέγγιση, καθὼς ἀκολουθεῖ τὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς Ἱερουσαλήμ ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο ἕως τὸν Σαλαδῖνο. Ἄν καὶ ἐπικεντρώθηκε στὴ δικαιοδοσία τῆς ἑλληνορθόδοξης κοινότητας, συζητᾷ τὶς τελετουργικὲς ἀλληλεπιδράσεις μὲ τὰ ἄλλα χριστιανικὰ δόγματα τῆς Ἁγίας Πόλεως. Ὁ σ. ἐπισημαίνει τὸν ρόλο τῆς λειτουργίας στὴ διεκδίκηση θρησκευτικῆς καὶ πολιτικῆς ταυτότητας καὶ πῶς ἡ τελετουργικὴ ζωὴ στὴν Ἐκκλησία τοῦ Παναγίου Τάφου ἀντανακλοῦσε τὴν ἀναταραχὴ τῆς Ἱερουσαλήμ ἐπὶ αἰῶνες. Τὸ ἔργο *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem* θεωροῦμε ὅτι συμβάλλει σημαντικὰ στὸ πεδίο τῶν σπουδῶν τῆς Ἱερουσαλήμ ἐν γένει καὶ δύναται νὰ ἀποτελέσει σημεῖο ἀναφορᾶς γιὰ ὅσους ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς παρουσίας στοὺς Ἁγίους Τόπους.

Σπύρος Π. Παναγόπουλος  
 Υπ. Δρ. Βυζαντινῆς Ἱστορίας,  
 Ἴονιο Πανεπιστήμιο