

# ΔΕΚΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΡΕΤΩΝ

Τόμος δος, Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1987, Έτος 16

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σάββα Αγουρίδη, Μύθος - Ιστορία - Θεολογία (Ανάλυση Περικοπών από τα κεφ. 1-11 της Γενέσεως) (συνέχεια) .....	5
Πέτρος Βασιλειάδη, Μετάφραση της Αγίας Γραφής, Βιβλίκης Επαιφίες και άλλα τινά .....	44
Πρεσβ. N. Παπαδόπουλος, Περί των αρχαιοτάτων Χριστιανικών Νηστειών .....	51
Χρονικό: Γ. Γρατσέα, Από το 36ο Συνέδριο των Journées Bibliques της Louvain .....	58
Βιβλιογραφικά Σημειώματα: Prof. N. Neaga, Das Alte Testament in der Orthodoxen Rumänischen Kirche .....	66



ΕΚΔΟΣΕΙΣ  
«ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»  
ΑΘΗΝΑ

## ΔΕΛΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ

Εξαμηνιαία έκδοση έρευνας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης

Εκδότης: Ίδρυμα «Αρτος Ζωής»  
(Λεωφ. Κηφισίας, Στάση Παράδεισος, Χαλάνδρι, Αθήνα)

Διοικητικό Συμβούλιο: Σ. Αγουρίδης, πρόεδρος, Αγγ. Καλόβουλος,  
Ι. Σεργάπουλος, Γ. Κωσταράς, πρ. Μ. Καρδαμάκης,  
Χριστ. Κωνσταντινίδης, Α. Ρουμελιώτης

Εκδοτική Επιτροπή: Σ. Αγουρίδης, Π. Βασιλειάδης,  
Ι. Γαλάνης, Ι. Καραβιδόπουλος, Σ. Χατζηπαπατίου

Τελεύθυνος Εκδόσεως: Καθηγ. Σ. Αγουρίδης, Ευφράνωνος 12, Αθήνα, 116 35

Άρθρα, μελέτες, ανακοινώσεις, βιβλιοχρισίες, βιβλία, περιοδικά και αλλα-  
γές διευθύνσεων να στέλνονται στον Καθηγητή Σ. Αγουρίδη.

Τα χειρόγραφα πρέπει να είναι δακτυλογραφημένα και να μη υπερβαί-  
νουν το ένα τυπογραφικό φύλλο (16 σελίδες). Οι συγγραφείς έχουν ακέραιη  
την ευθύνη των απόψεων τους.

Απαγορεύεται η μετάφραση, αναδημοσίευση ή φωτομηχανική ανατίταση  
οποιουδήποτε κειμένου του περιοδικού χωρίς την έγκριση του Δ. Συμβουλίου.

Οι συνδρομές αποστέλλονται με επιταγή στον κ. Σ. Αγουρίδη στην λαρ-  
πάνω διεύθυνση.

Ετήσια συνδρομή: εσωτερικού	Δρχ. 400
εξωτερικού	\$ 10
Τιμή τεύχους	Δρχ. 200

Copyright (c) «ΑΡΤΟΣ ΖΩΗΣ»

**ΙΔΕΑΤΙΟ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ**

**Συμπληρωματικό Ανθρώπινης Κοινωνίας Ερευνών (Άρθρα)**

**Ιδεατό Βιβλικών Μελετών**

**Τόμος δεκατέτος - Νέα Σειρά, Ιανουάριος - Ιούνιος 1987, Έτος 16**

Ημέρα Ηλεκτρονικού Τύπου με απόσταση Κύπρου  
και Ελλάδας στην Αρχή της Εποχής της Κοινωνίας  
της Πληροφορίας.



ΜΥΣΤΟΣ - ΙΣΤΟΡΙΑ - ΘΕΟΛΟΓΙΑ

(Ανάληψη Περιεχομένων από την καφ. 1-11 της Γενέσεως)

(Επίδειξη της περιπομπής)

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Σ ά 6 6 α Α γ ο u ρ i δ η, Μύθος - Ιστορία - Θεολογία (Ανάλυση Περικοπών από τα κεφ. 1 - 11 της Γενέσεως) (συνέχεια) .....	5
Π έ τ ρ ο u Β α σ i λ e i á δ η, Μετάφραση της Αγίας Γραφής, Βιβλι- κές Επαγγέλσες και άλλα τινά .....	44
Πρεσβ. N. Π α π a δ o π o ú l o u, Περί των αρχαιοτάτων Χριστια- νικών Νηστειών .....	51
Χρονικό: Γ. Γ ρ a t s é a, Από το 360 Συνέδριο των Journées Bibli- ques της Louvain .....	58
Βιβλιογραφικά Σημειώματα: Prof. N. Neaga, Das Alte Testament in der Orthodoxen Rumänischen Kirche .....	66



τρό ήτην ήφεστης γνώσης ανάποδα ταύτη γνώση το σύγχρονο  
την μη-όπο επιλέξει πιθανό ο ανάλυτος διερευνητής να την φέρει  
την είδη αποτελεί αποτελεσμάνδη να δημιουργήσει ταύτη σε απόστρατη  
γνώσην γνώσην αυτής της από την ημέρα για την ιδέα της Λ. Η ιδέα  
την γνήσιαν έτοις είναι η θεολογία της Αρχαίας Ελλάδας που αποτελεί στο ρωπό<sup>1</sup>  
την θεολογία της Αρχαίας Ελλάδας.

## ΜΥΘΟΣ – ΙΣΤΟΡΙΑ – ΘΕΟΛΟΓΙΑ

(Ανάλυση Περικοπών από τα κεφ. 1 - 11 της Γενέσεως)

(Συνέχεια του προηγουμένου)

### Σάββα Αγουρίδη

#### 6. Η Δεύτερη περί της Δημιουργίας Διήγηση (2,4 έ - 2,25).

Η διήγηση αυτή έχει κύριο θέμα τη δημιουργία του πρώτου ανθρώπου Ζεύγους, του Αδάμ και της Εύας — θέμα που ο Ι. αναπτύσσει αρκετά σε έκταση, εισάγει όμως με μια σύντομη διήγηση περί της δημιουργίας του κόσμου. Η τελευταία αυτή μας οδηγεί στα περί της πλάσεως του ανθρώπου, και αυτά μας εισάγουν στα περί της πτώσεως των Πρωτοπλάστων, στο τρίτο κεφάλαιο, που αποτελεί αυτοτελή ενότητα. Το μυθολογικό στοιχείο σ' όλη αυτή την αφήγηση του Ι. είναι πολύ αναπτυγμένο, η θεολογία του όμως, αν και ήδη πλούσια σε απαισιόδοξες νότες, τέμνει βαθιούς ορίζοντες. Κι ενώ η πρώτη διήγηση περί δημιουργίας και σχέσης του Θεού προς τον κόσμο έβλεπε τον κόσμο σ' όλη την κοσμική του έκταση, της δεύτερης ο ορίζοντας είναι σαφώς στενότερος, αφού κύριο θέμα της είναι η σχέση του ανθρώπου προς το Ζωικό κόσμο και προς τη σύντροφο της Ζωής του, τη γυναίκα. Ενώ στην πρώτη ο κόσμος θυγάνει αντιπαλεύοντας προς το χάος, εδώ η διαλεκτική αντίθεση θρίσκεται αφενός στην ακαλλιέργητη, Εερή, άνυδρη γη, που είναι ακατάλληλη για κατοικία του ανθρώπου, και αφετέρου στον κόσμο που δημιούργησε ο άνθρωπος με τη δουλειά του και με το νερό. Το κέντρο και οι επιδιώξεις των δύο διηγήσεων είναι τελείως διαφορετικές, όπως είναι και το γεωγραφικό υπόβαθρο. Αυτό για την πρώτη διήγηση είναι πιας ήταν το Μεσοποταμιακό, στη δεύτερη ο αρχικός μύθος έχει περάσει από φίλτρο Συροπαλαιστινιακό. Οι αρχές της πρέπει να αποδοθούν στα αισθήματα της κοινότητας του Παλαιστίνιου αγρότη ως προς τη γη που καλλιεργούσε. Γι' αυτό η δεύτερη διήγηση έχει έναν πιο πρωτόγονο και πιο απλοϊκό τρόπο διατύπωσης, και το διδακτικό

στοιχείο σ' αυτήν είναι ασφαλώς μειωμένο. Στην περιγραφή της δημιουργίας του κόσμου περιορίζεται μόνο σ' ό,τι έλειπε από τη γη, ώστε να γίνει κατοικήσιμη από τον άνθρωπο.

Και ο J. αρχίζει την αφήγηση του στο 2,4 β με χρονική πρόταση, όπως στο Esuma Elish και όπως στον Δ' 'Εσδρα 6,1-6, κατά την παρατήρηση του Westermann (Δ' 'Εσδρας: «Καὶ εἰπέ μοι Ἐν ἀρχῇ τῆς οἰκουμένης καὶ πρὶν ἡ στῆναι τοῖς ἔξδοις τοῦ οὐρανοῦ καὶ πρὶν ἡ πνεῦσαι τὰς ὄλκας τῶν ἀνέμων, καὶ πρὶν ἡ ἡχῆσει τὰς φωνὰς τῶν θρονῶν, καὶ πρὶν... τότε ταῦτα ἐλογισάμην, καὶ ἐγείνετο πάντα ταῦτα δι' ἐμοῦ καὶ οὐ δι' ἑτέρου, καὶ τὸ τέλος δι' ἐμοῦ καὶ οὐ δι' ἑτέρου»). Δεν μας ενδιαφέρει εδώ πώς ο εκδότης ένωσε τις δύο διηγήσεις, τι δηλαδή μπορεί να απάλειψε κ.τ.τ., γιατί εδώ δεν γράφουμε υπόμνημα αλλά εμφανίζουμε απόψεις των β. δ. ως προς το θέμα «Μύθος, Ιστορία και Θεολογία». Και εδώ η δημιουργία συνδέεται με την αρχέγονη ιστορία των ανθρώπων. Το είδος αυτό αφήγησης επιδιώκει κάποια έννοια για την αρχική κατάσταση του κόσμου, με τον τρόπο της πιο λιτής και απλής ανασκόπησης (στιχ. 46-7): «Δεν υπήρχαν ακόμη θάμνοι του αγρού και δεν είχαν ακόμη βλαστήσει φυτά του αγρού· γιατί δεν είχε αποστείλει Κύριος ο Θεός βροχή επί της γης και δεν υπήρχε άνθρωπος για να καλλιεργήσει το ἔδαφος και να ανεβάσει από τη γη τρεχούμενα νερά, ποτίζοντας ἐτοι την επιφάνεια του εδάφους». Τότε ἐπλασε Κύριος ο Θεός τον άνθρωπο από το χώμα του εδάφους και φύσησε στα ρουθούνια του πνοή Ζωής, και ἐτοι ο άνθρωπος (ἔγινε ψυχή Ζώσα) ἥλθε στὴ Ζωή». «Ζώσα ὑπαρξίς», όπως σημειώνει προσφυώς ο N. Μπρατσιώτης (Ο.Π. σελ. 32) — 'nefesh' = όχι κάποιο συστατικό του ανθρώπου — αλλά ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη. Εμείς εδώ δεν ασχολούμεθα με την ανθρωπολογία της Π. Δ. γενικότερα. Παραπέμπουμε γι' αυτό τον αναγνώστη στην ειδική εκτεταμένη μελέτη του συναδέλφου κ. N. Μπρατσιώτη, Ανθρωπολογία της Π. Δ., 2η έκδοση, σε Αθήναις 1983. Εκεί θα βρει εμπειριστατωμένη ανάλυση όλων των ανθρωπολογικών όρων της Π. Δ. Εφιστούμε μόνο την προσοχή του αναγνώστη, όπως το κάνουμε και σε άλλη συνάφεια, επι δύο πραγμάτων: (1) Οι «ανθρωπολογικοί» όροι «ψυχή», «πνεύμα», «neshemah», δηλώνουν ολόκληρο τον άνθρωπο και τη σχέση του με το Θεό. (2) Τους εβραϊκούς αυτούς όρους πρέπει να παρακολουθούμε ως προς τη μεγαλύτερη ἡ μικρότερη επίδρασή τους επί των μεταγενεστέρων Ιουδαίων ελληνιστών συγγραφέων και επί των χριστιανών διδασκάλων και διανοητών· δεν πρέπει όμως να κάνουμε και το αντίστροφο: από μεταγενέστερες ερμηνείες των όρων αυτών να χρωματίζουμε το αρχικό τους νόημα.

Η κύρια πρόταση αρχίζει στο στιχ. Τ' αντίθετα δηλαδή προς τον Ρ. η αδιαφορία του J. για αφήγηση είναι εδώ χτυπητή. Επίσης, το νερό εδώ αποτελεί στοιχείο της δημιουργίας, κι ο άνθρωπος δεν είναι στην κορυφή αλλά στο κέντρο του κύκλου. Ιωσής πρέπει να σημειωθεί, άλλη μια φορά, πως, ενώ το Enuma Elish, συνδέει τη δημιουργία του κόσμου με τη δημιουργία των θεών, ύστερα των βασιλέων και τελικά του ανθρώπου, εδώ θα μπορούσε να πει κανείς πως το πρώτο ζεύγος παίρνει τη θέση των βασιλέων. Κύριος ο Θεός χρησιμοποιείται για να δειξει την ταυτότητα του Jahwe με τον Elohim της πρώτης θ. δ. Για την «πηγή» (ed) που μιλούν οι Ο' αναφέρει και το βαβυλωνικό έπος. Ο τρόπος της δημιουργίας του ανθρώπου εδώ («ένεφύσησεν...») είναι ο κλασικός στην Π. Δ. και ασφαλώς σχετίζεται κατά κάποιο τρόπο με την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου. Δεν διακρίνεται το σώμα από την ψυχή: το δημιούργημα είναι ο Ζωντανός άνθρωπος. Το ρήμα γιασά = «έπλασε» φέρνει στο νου την εικόνα του αγγειοπλάστη, όπως την έχουμε με το θεό Knum στον αιγυπτιακό μύθο για τη δημιουργία του ανθρώπου, όπως και στην άλλη εικόνα στο Gilgamesh για το πως πλάστηκε ο Enkidu: «Οταν η Αρυρί άκουσε αυτό συνέλαβε μέσα της, ένα δεύτερο Ανυ, η Αρυρί έπλυνε τα χέρια της, έβγαλε τον πηλό από πάνω της και τον έρριξε στην Εερή γην πάνω στην έρημο αυτή δημιούργησε τον γενναίο Enkidu».

Ο Βήρωασσος, εξάλλου, ιερέας του Marduk, αφηγείται σε κάποιο απόσπασμά του πως κατά την κατασκευή του ανθρώπου, με διαταγή του Marduk, ένας από τους θεούς έκοψε το κεφάλι του, κι οι άλλοι θεοί ανακάτεψαν το εκχυνόμενο αίμα με χώμα, κι έτοι έκαναν τον άνθρωπο. Ο μύθος αυτός προσπαθεί να εξηγήσει το λογικό και τη σύνεση που έχει ο άνθρωπος πρόκειται για θεία δώρα. Επίσης, ενώ κατά τον αιγυπτιακό μύθο, όλοι οι άνθρωποι πλάστηκαν κατά την εικόνα των θεών, κατά το βιβλικό συγγραφέα η πλάση του ανθρώπου έγινε από adamah = γη = όχι τη μαύρη γη της Αιγύπτου, αλλά την κόκκινη της ερήμου, από το ταπεινότερο δηλαδή υλικό. Ιωσής έτσι ο Εβραιος διορθώνει τον Αιγύπτιο πως ο πρώτος άνθρωπος ήταν δήθεν όπως και οι θεοί από την ίδια ουσία. Ο άνθρωπος έγινε από την ίδια γη όπως και τα ζώα: είναι αδύναμος και χωρίς αξία σε σύγκριση με το θεό. Η όλη πράξη της πλάσης του ανθρώπου δείχνει κατά τον J. το φθαρτό και προσωρινό, αφού η πνοή που του δόθηκε από το θεό μπορεί να αποσυρθεί οπαισδήποτε ώρα. Αυτή όμως η «πνοή Ζωής» που εμφύσησε ο θεός στον άνθρωπο δημιουργεί κάποια ειδική σχέση μεταξύ τους.

Από εδώ και κάτω η θ. δ. προσλαμβάνει περισσότερο αφηγη-

ματικό χαρακτήρα και είναι έντονα τα μυθολογικά στοιχεία που ο Ι. δανείζεται από τους γύρω λαούς, τα πιο πολλά από τα οποία θυμιζουν το υπόβαθρο των βασιλωνιακών παραδόσεων. Δεν χρειάζεται καμιά επιχειρηματολογία για το ότι σ' αυτή την αφήγηση δεν υπάρχουν πρωτικά ονόματα' αυτή είναι η ιστορία του καθενός μας. Τα δέντρα της Εδέμ δεν είναι κανονικά αλλά μαγικά δέντρα. Παράξενα όντα κυκλοφορούν μέσα στην Εδέμ, όπως το φίδι που μιλάει, και το Χερουβείμ ο φύλακας του κήπου. Η αφήγηση δεν δείχνει να ενδιαφέρεται τόσο για το τι έγινε κάποτε, όσο για να εξηγήσει μερικά αινιγματικά πράγματα της ανθρώπινης εμπειρίας, που ξέρει ο αφηγητής από την πείρα τη δική του και της φυλής του. Πού μπορεί όλα αυτά να οφείλονταν:

Η έκθεση στα κεφ. 2 και 3 παρουσιάζει dubletten (διπλές παράλληλες παραδόσεις) και ασυνέπειες. Οι ειδικοί λένε πως πρέπει να υπάρχουν δύο ανεξάρτητα στρώματα από τα οποία υφάνθηκε η 8. δ. του Ι. που έχουμε εμπρός μας. Έτσι έχουμε δύο παραδόσεις για την τοποθεσία της Εδέμ (2,8' 2,15), για την εργασία του ανθρώπου, και δύο για το ένδυμα του πρώτου ανθρώπου (3,7' 3,21). Επίσης, δύο δέντρα, της Ζωής και της γνώσης του καλού και του κακού (2,9' 17-3,22), ενώ αλλού γίνεται αναφορά στο «δέντρο» (3,3' 6). Ο σ. πρέπει να αντλεί από διάφορες μυθολογικές παραδόσεις. Από εδώ προέρχονται οι μεγάλες δυσκολίες της ερμηνείας.

«Έπειτα φύτεψε Κύριος ο Θεός κήπο στην Εδέμ, προς Ανατολάς, και ἔβαλε εκεί τον ἄνθρωπο που ἐπλασε. Ἐκαμε δε Κύριος ο Θεός να βλαστήσουν από τη γη όλα τα είδη των δέντρων, που είναι ευχάριστα στό μάτι και καλά στη γεύση, καθώς επίσης και το δέντρο της Ζωής στη μέση του κήπου και το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού (στ. 8-9)». Εδέμ - idipu = χωράφι, πεδιάδα, αλλά και ευδαιμονία, και ό,τι ο παράδεισος (βλ. Ησ. 51,3. Ιεζ. 28,13-31,9) Ο Ι. έχει κάτι αφαιρέσει από το μυθολογικό χαρακτήρα της: είναι και δεν είναι η κατοικία ἡ ο κήπος του θεού, αλλά είναι κήπος για τον ἄνθρωπο<sup>ο</sup> αυτό, κυρίως, αν και ο θεός κάνει τους περιπάτους του τα απογεύματα στον ίδιο κήπο. Πόσο προχώρησε εδώ η απομυθοποίηση το βλέπουμε συγκρίνοντας τα περί Εδέμ εδώ προς το Ιεζ. 31,8-9: «...Οι κέδροι στον κήπο του Θεού δεν μπορούσαν να την κρύψουν, τα κυπαρίσσια δεν μπορούσαν να τη συναγωνιστούν σε κλώνους, ούτε οι πλάτανοι να συγκριθούν μ' αυτήν σε κλάδους» δεν υπήρχε δέντρο στον κήπο του Θεού να τη συναγωνιστεί σε ωραιότητα. Την έκαμα ωραία με τον πλούτο των κλάδων της ώστε όλα τα δέντρα της Εδέμ, στον κήπο του Θεού, τη ζήλευαν». Επίσης στο 28,14-16 του

Ιεζεκιήλ, η Εδέμ, ο κήπος του Θεού, δρίσκεται επάνω στο όρος του Θεού, όπου φύλακας είναι ένα Χερούβ. Ο προφήτης μιλάει εδώ για κάποιος βασιλέα που ο Θεός είχε τοποθετήσει μέσα σ' αυτό το θεϊκό παραδείσιο περιβάλλον - ηχώ της μεσοποταμιακής μυθολογίας: περί του βασιλέα ως πρωταρχικού ανθρώπου, που τοποθέτησε ο Θεός σ' ένα θείο κήπο για να φυλάει το δέντρο της Ζωής. Άλλα και ο El, υπέρτατος θεός του χαναανιτικού πανθέου έχει την κατοικία του στις πηγές δύο ποταμών. Θα ήταν σήμερα μάταιο να αναζητήσει κανείς την Εδέμ πάνω στο γεωγραφικό χάρτη κάποιας περιοχής. (Πέραν των όσων γράφει ο Driver επί του θέματος, πρβλ. και τα υπό του Skinner, Ο.Π., σελ. 62-66). Ήταν φυσικό για το βαβυλωνιακό έπος να συνδεθεί η ιστορία του πρώτου ανθρώπου αλλά και ο «κήπος τής εύφροσυνης» (2,15· 3,23· 24) κάπου κοντά με το κέντρο που αναπτύχθηκε ο βαβυλωνιακός πολιτισμός, με τη Βαβυλώνα.

Η αναζήτηση του χρυσού αιώνα της ανθρωπότητας στις αρχές της ανθρώπινης ιστορίας απαντιέται στις παραδόσεις πολλών λαών. Στους Πέροες και στους Ινδούς, στους αρχαίους Έλληνες (βλ. Ησιόδου, Ἔργα και Ήμέραι 90-92· 102-120) και στους Ρωμαίους (Οβιδίου, Μεταμόρφ. I, 89-112). Για κήπους παραδείσιους και μεγάλα δέντρα με θαυμαστά φρούτα μιλούν οι ινδικές και περσικές παραδόσεις (π.χ. το φυτό Soma στις Ινδίες). Η β. δ. σχετίζεται στενά με τη βαβυλωνιακή, που κατάγεται από την τέταρτη χιλιετηρίδα π.χ. Πρόκειται για το «Επυμα Elish», που αναφέραμε σχετικά με τη δημιουργία του κόσμου. Στο ακκαδικό αυτό έπος, μετά τη δημιουργία των χωρών της κατοικίας των θεών, ο Marduk δημιουργεί την ανθρωπότητα, και τα ζωντανά του αγρού, τον Τίγρη και τον Ευφράτη στις θέσεις τους, το πράσινο του αγρού, χόρτα, έλη, καλάμια, την άγρια αγελάδα με το μικρό της, το βούβαλο, τα πρόβατα, κήπους και δάση, και απίτια και πόλεις και πολιτισμό (βλ. π.χ. Tablet VII, Pritchard, Ο.Π., σελ. 70 εξ.: «... Asaru (όνομα του Marduk), ο δημιουργός του πολιτισμού, που εγκαθίδρυσε τα φράγματα του νερού, δημιουργός του σπόρου και των χόρτων, αυτός που κάνει η βλάστηση να ανέθει...»).

Σ' ένα άλλο δίγλωσσο μαγικό κείμενο έχουμε μια παραλλαγή ενδιαφέρουσα του προηγουμένου κειμένου. Την παραθέτει ο Skinner (Ο.Π., σελ. 47) ως εέής: «Η άβυσσος δεν είχε δημιουργηθεί, και η Eridu δεν είχε χτιστεί. Από τον άγιο οίκο, τον οίκο των θεών, δεν είχε ακόμα γίνει κατοικία. Όλη η Ερρά ήταν θάλασσα. Τότε φάνηκε μια «κίνηση στη θάλασσα»: τα πιο αρχαία ιερά και οι πιο αρχαίες πόλεις της Βαβυλωνας έγιναν, και θεία όντα δημιουργήθηκαν για να κατοικήσουν εκεί. Τότε ο Marduk έθεσε ένα καλάμι στην επιφάνεια

των υδάτων. Ἐφτιαξε σκόνη και την ἔχυσε πλάι στο καλάμι, για να κάνει τους θεούς να μείνουν στην κατοικία της επιθυμίας της καρδιάς τους. Δημιούργησε την ανθρωπότητα· η θεά Aruru μαζί με τον ανθρωπο έφτιαξε τη σπορά της ανθρωπότητας».

Βέβαια, ο β. σ. δεν ενδιαφέρεται για λεπτομέρειες, ούτε να δημιουργήσει αίσθηση με την περιγραφή του, γιατί αυτός ό,τι κυρίως προσπαθεί είναι να εκφράσει την ιαραγλιτική ὄποψη για το πώς ο ανθρωπος είναι αυτό που είναι, μέσα από μια ἐντονα μυθολογική και φανταστική διατύπωση. Γι' αυτό θα αποτελούσε ματαιοπονία σήμερα να φροντίσει κάποιος σε σχέση με τη βιβλική αφήγηση να καθορίσει το πότε και πώς ο ανθρωπος ἔφτασε στην ωριμότητα της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας και της γλώσσας, αφήνοντας πίσω του ἀλλα ανθρωποειδή ὄντα χωρίς αυτά τα χαρακτηριστικά. Μια τέτοια επιστημονική γνώση σε τίποτα δεν θα αφελούσε τη σωστότερη κατανόηση της β. δ. μέσα στο μυθολογικό πέπλο που την ἔχουμε. Και κάτι ἄλλο ακόμα: η β. δ. παράγει από ἑνα Ζευγάρι όλο το ανθρώπινο γένος, κάπι που επιστημονικά δεν είναι βέβαια σήμερα αποδεκτό. Κάπι που στην ποικίλη πορεία της εΕέλιεης —δεν μπορούμε να πούμε γιατί και πώς— κάποιος ή κάποιοι κλάδοι των ανθρωποειδών εΕελίχθηκαν προς τον ανθρώπο. Βέβαια, απώτερα, η β. δ. σχετίζεται με την εμφάνιση του ανθρώπου ως ανθρώπου κατά την επιστήμη· αυτή η σχέση αφορά κατά κάποιο τρόπο τους θεολογικούς προβληματισμούς που συνδέονται με το θέμα και τίποτε περισσότερο. Άλλωστε στη β. δ. ἔχουμε την εικόνα του καλλιεργητή, του γεωργού ανθρώπου ως πρώτου ανθρώπου.

Από πολλούς (βλ. Von Rad, Ο.Π., σελ. 76) πιστεύεται πως τα δύο δέντρα του στίχου 9 είναι προϊόν της σύνδεσης δύο παραδόσεων, αρχικά υπήρχε μόνο το δέντρο της Ζωής. Άλλα και η γνώση του καλού και του κακού ἔχει ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως: με ηθική ἔννοια, με την ἔννοια της γνώσεως όλων των πραγμάτων, με σεξουαλική ἔννοια, ή ως γνώση παντοδύναμων μαγικών εΕορκισμών... Επικρατέστερη μεταξύ των εξηγητών είναι η δεύτερη ἔννοια, οπότε η απαγόρευση της βράσης από το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού αποτελεί προειδοποίηση στον ανθρωπο πως οι γνώσεις του υπόκεινται σε ορισμένους περιορισμούς, με την ἔννοια πως ο ίδιος δεν μπορεί να παραστήσει τον παντογνώστη. Τίποτε όμως ως προς την ἔννοια της «γνώσης» αυτής είναι επιστημονικά βέβαιο. Ενδιαφέρον ιδιαίτερο ἔχει η σεξουαλική ερμηνεία που συνδέει τη βράση του καρπού του καλού και του κακού με την ἔννοια της γνώσης κάθε ευχάριστου και δυσάρεστου, καθώς και με την ντροπή για τη γυμνότητα

που ένιωσαν οι πρωτόπλαστοι, όταν έφαγαν από το δέντρο της γνώσης, καθώς και με την κατάρα επί της Εύας να γεννάει τα παιδιά της με πόνους. Στο βαβυλωνιακό Gilgamesh ο σύντροφος του Enkidu περιγράφεται αρχικά σαν παιδί της φύσεως (nature boy), φίλος όλων των ζώων και των αγριμιών. Επειδή όμως υποχώρησε στις πονηριές κάποιου αυλικού, έχασε αυτό το αίσθημα αιθωάδητας και ενότητας με τη φύση, απόχτησε όμως ασφία! Κάποια μορφή της σεξουαλικής ερμηνείας περί του δεύτερου δέντρου διαβάζει την αφήγηση όχι ως πολεμική κατά του σεξ αλλά ως προειδοποίηση για την κατάχρησή του, για ενδεχόμενη θεοποίηση του σεξ, όπως στα λατρευτικά όργια της χαναανίτικης θρησκείας (ιερή πορνεία). Ενδιαφέρουσα είναι, επίσης, η εκδοχή της γνώσης του καλού και του κακού ως μαγικών τύπων και αφορισμών, με τους οποίους πιστεύονταν κάποτε πως εξασφαλίζει κανείς τον έλεγχο στο γύρω κόσμο, επί φιλικών και εχθρικών δυνάμεων.

Στους στίχους 10-14 ο λόγος είναι περί του ποταμού που άρδευε τον κήπο της Εδέμ και από κει χωρίζονταν σε τέσσερις μεγάλους ποταμούς, από τους οποίους γνωστοί μας είναι ο Τίγρης και ο Ευφράτης. Ποιούς ποταμούς πρέπει να εννοήσουμε υπό τους Φισών και Γηών; Ο S. R. Driver, ο.π., αφιερώνει τέσσερις σελίδες των 8' για να προσδιορίσει μέσω των παταμών την τοποθεσία του παραδείσου, κατά τον νου του συγγραφέα (57-60). Παραθέτει τις κυριότερες μέχρι την εποχή του γνώμες, που, βέβαια, δεν καταλήγουν οριστικά σε τίποτα ως προς τους δύο ποταμούς Φισών και Γηών. Ό,τι φαίνεται απόλυτα βέβαιο είναι ότι για τον Εβραιο αφηγητή το λίκνο της ανθρωπότητας δρίσκονταν κάπου ανατολικά της Παλαιστίνης (2,8), στη Βαβυλώνα ή κάπου κοντά σ' αυτή. Περί των ποταμών βλ. και Von Rad, ο.π., σελ. 77-78, με την εξής επί πλέον παρατήρηση: Αφού ο ποταμός ποτίζει την Εδέμ, μπορεί μετά να αρδεύει με τους τέσσερις βραχίονές του όλο τον κόσμο, όπως τον έβλεπε ο συγγραφέας τότε. Φαίνεται πιθανό πως η μετατροπή των ασσυριακών ονομάτων των ποταμών σε παρόμοια ονόματα στα εβραϊκά κατέστησε μάταιες όλες τις προσπάθειες για αναγνώριση των αρχικών ονομάτων. (Βλ. και Skinner, ο.π., σελ. 59 ε.Ε.).

Στους στίχους 15-24 έχουμε την πλάση του άντρα και μετά, από την πλευρά του, της γυναικας. Για την πλάση του άντρα ο στίχος 15 τονίζει πως πλάστηκε για να ζει στον κήπο, να τον φυλάει (από ποιούς: προφανώς από κάποιους που πρόβλεπε ο μύθος, αλλά απουσιάζουν από τη β. δ.) και να τον καλλιεργεί: «Και ἐλαθε Κύριος ο Θεός τον ἀνθρωπο και τον ἔβαλε στον κήπο της Εδέμ για να τον καλλιεργεί

και να τον φυλάει (υπερασπίζεται)». Η σειρά της δημιουργίας εδώ είναι διαφορετική: πρώτα η πλάση του κήπου της Εδέμ και μετά η πλάση του άντρα. Έπειτα όλων των ἄγριων ζώων και των πτηνών, και τέλος της γυναικας. Η σειρά αυτή έχει ως κέντρο του ενδιαφέροντος τον Αδάμ και το κέντρο αυτό ρυθμίζει όσα προτάσσονται και έπονται. Είναι εκτός συλλητήσεως, ότι κατά τον J. οι πρωτόπλαστοι ήταν γεωργοί, καλλιεργητές της γης, γιατί ο i. o. φυσικά δεν γνώριζε ότι ό άνθρωπος πέρασε χιλιάδες χρόνια σε πρωτόγονη κατάσταση και αφού απόκτησε ανθρώπινη αυτοσυνείδηση εργάστηκε ως κυνηγός, ως ψαράς κλπ. πριν φτάσει στην καλλιέργεια της γης.

Για τον συγγραφέα μας το πιθανώτερο είναι πως ο Αδάμ μέσα στον παράδεισο δεν εργάζονταν, δεν έκανε τουλάχιστον επίπονη εργασία ίσως μάλιστα η έκφραση «εργάζεσθαι αυτόν και φυλάσσειν» να είναι προσθήκη που σκοπό έχει να συντονίσει την α' προς τη β' διήγηση περί δημιουργίας. Και οι τιμωρίες που επιβάλλονται στον άνθρωπο μετά την παράβαση, κατά το κεφ. 3, σχετίζονται με τη γεωργική απασχόληση του πρώτου ζεύγους που αμάρτησε. Ο J. αναπτύσσει μια δική του θεωρία περί εργασίας στο κεφ. 3<sup>7</sup> εδώ απλώς παρατηρεί πως ο Θεός έβαλε τον άνθρωπο στον κήπο της Εδέμ για να τον καλλιεργεί και να τον περιποιείται ή να τον προστατεύει. Ο κ. N. Μπρατιώτης αποδέχεται μια περισσότερο εσωστρεφή ερμηνεία (ο.π. σελ. 32-33): Και το «εργάζεσθαι» και το «φυλάσσειν» σχετίζονται θέβασια προς το 1,26. «Υπό το φως του τελευταίου τούτου χωρίου εξετάζοντες ειδικότερον το και κατά την β' διήγησιν υπό του Θεού τεθέν έργον και τον σκοπόν του ανθρώπου, δικαιούμεθα, νομίζουμεν, να ισχυρισθώμεν ότι αμφότερα ταύτα προσδιορίζονται υπό της δι' εμφυσήσεως αυτού του Θεού εις το πρόσωπον του ανθρώπου μεταδοθείσης θείας και ζωαρχικής αυτού πνοής...». Στη συνέχεια σχετίζει το «εργάζεσθαι» και «φυλάσσειν» προς τον εργαζόμενον Θεόν και προς το καθ' «ομοίωσιν» «δια της καλλιεργείας της υπό του Θεού μεταλαμπαδευθείσης εις τον άνθρωπον πνευματικότητος», στην οποία περιλαμβάνεται και η αρχέγονη αθωάτητα εξάλλου το «εργάζεσθαι» εμφαίνει «την πλήρη κυριαρχίαν της πνευματικής επι της υλικής φύσεως του ανθρώπου, τ. έ. εις την αποπνευμάτωσιν αυτού». Σ' αυτού του είδους τις προεκτάσεις της ερμηνείας ο συνάδελφος κ. N. Μπρατιώτης ακολουθεί ένα είδος φιλώνειας πνευματικής ερμηνείας. Το κείμενο όμως προφανώς αναφέρεται στην κοινή εργασία. Όπως μάλιστα σημειώσαμε παραπάνω, το πιθανώτερο είναι πως το «εργάζεσθαι» και «φυλάσσειν» έχουν εδώ παρεμβληθεί στην αφήγηση, αν δεχθούμε πως ο J. θεωρεί την εργασία ως συνεπακόλουθο της κατάρας

του Θεού πάνω στους παραβάτες πρωτοπλάστους. Βλ. Παν Σιμωτά, Η εργασία θείος θεσμός ή κατάρα; (Συμβολή εις την Θεολογίαν της Παλαιάς Διαθήκης), Αθήναι, 1967. Στο θέμα όμως αυτό θα επανέλθουμε και στο επόμενο κεφάλαιο.

Πάντως και μέσα στην Εδέμ η Ζωή δεν ήταν αδιατάρακτη. Υπάρχει άνεση ως προς όλα, υπάρχουν όμως και όρια και απαγορεύσεις: «Έδωκε δε προς τὸν ἀνθρώπῳ Κύριος ο Θεός τούτη τὴν εντολήν: Εἰσαι ελεύθερος να τρως από κάθε δέντρο στὸν κήπο, δεν επιτρέπεται όμως να φας από τὸ δέντρο τῆς γνώσεως του καλού καὶ του κακού. γιατὶ εξάπαντος θα πεθάνεις τὴν ημέρα που θα φας απ' αὐτό». Η προειδοποίηση αυτή του Θεού μας εισάγει στο έγκλημα και τιμωρία του κεφ. 3, όπου και το θέμα θα αναλυθεί πλατύτερα. Αυτό που αρκεί εδώ να σημειωθεί είναι πως στους στίχους 16-17 τίθεται πολύ σοβαρά το θέμα της οφειλόμενης από τὸν ἀνθρώπῳ υπακοής στο Θεό. Η υπακοή αυτή μπορεί, όπως προτείνουν πολλοί θεολόγοι, να θεωρηθεί προϊόν ελευθερίας, μιας ελευθερίας που μπορεί παιδαγωγικά να οδηγήσει τὸν ἀνθρώπῳ σε πνευματική και ηθική αρίμανση, αν μείνει πιστός φύλακς τῆς θεϊκῆς εντολῆς. Ο σ. δεν υποψιάζεται κάποια κακή πρόθεση στην εντολή του Θεού για τὸν ἀνθρώπῳ, τὸ καλούμενο «μίσος τῶν θεῶν για τὸν ἀνθρώπῳ». Ερωτάται όμως: αν ο Θεός εδώ αποκαλύπτει απλά και καθαρά τὸ νόημα τῆς εντολῆς του, τότε τί ἐννοιαί έχει στο 3,5 η εξήγηση από τὸν ὄφη που εκεί παρουσιάζεται υπό τύπο εκμυστήρευσης τὸ νόημα τῆς εντολῆς; (Von Rad, o.p., σελ. 79). Ο J. έχει ίσως εδώ ανακατέψει τὶς πηγές του, ή πρόκειται για μεταγενέστερη παρεμβολή.

Οι στίχοι που ακολουθούν μιλούν για τη μοναξιά του ανθρώπου. Ο Θεός, κατά τρόπο φοβερά ανθρωποκεντρικό, φτιάχνει τα άλλα Ζώα και τα φέρνει στὸν ἀνθρώπῳ για να τα ονομάσει: «οποιοιδήποτε ὄνομα μα θα ἔδινε σε κάθε ζωντανό δημιούργημα, αυτό θα ήταν τὸ ὄνομά του». Αυτό έκανε ο ἀνθρώπος, «δεν βρίσκονταν όμως βοηθός του ανθρώπου όμοιος μ' αυτόν». Η ονοματοδοσία τῶν ζώων σημαίνει τὴ δύναμη του ανθρώπου πάνω στὸ ζωικό βασιλεῖο, όπου ο ἀνθρώπος ασκεί ἐνα εἶδος ιδιοκτησίας. Και η ευλογία του στίχου 1,28 και η ονοματοδοσία εδώ καθιστούν πολὺ σαφή τὴν τάση του Ιουδαίου και του Χριστιανού ανθρώπου στὴν ιστορία για κατάκτηση επὶ τῆς φύσεως και τῆς Ζωῆς, που απέθη ἐνα από τὰ χαρακτηριστικά του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Στὶς ημέρες μας μάλιστα, με τὴ σύγχρονη τεχνολογίᾳ, η κατάκτηση αυτή προχωράει γοργά σε βάναυση καταδυνάστευση τῆς φύσης με τρομακτικές συνέπειες για τὸν ἀνθρώπῳ και τὸ φυσικό περιβάλλον. Άλλα ο ἵ. σ. ήταν ανύποπτος για όλα αυτά' απλώς, το με-

γαλείο του ανθρώπου θέλει να εξάρει. Με την παρέλαση των Ζώων μπροστά από τον άνθρωπο ο σκοπός ήταν επίσης ένα ανεπιτυχές πείραμα, να βρεθεί ο κατάλληλος σύντροφος για τον άνθρωπο. Όλοι ξέρουμε για το άλογο, το βόδι ή το σκύλο, πόσο στενή σχέση δημιουργούν μερικές φορές με τον άνθρωπο. Ο Αδάμ όμως έψαχνε για κάποιον «όμοιό» του. Πιθανώς, ο σ. εννοεί πως ο Αδάμ ζητάει ένα συν με αυτοσυνειδορία και δυνατότητα συνομιλίας.

«Τότε Κύριος ο Θεός ἐφερε στον άνθρωπο ἐκσταση, και καθώς κοιμόταν, ἐλαβε μία από τις πλευρές του, κι ἐκλεισε τη θέση της με σάρκα. Εκατασκεύασε δε Κύριος ο Θεός την πλευρά που ἐλαβε από τον άνθρωπο σε γυναίκα και ην ἐφερε στον άνθρωπο». Φυσικά, πρόκειται εδώ για μια ιδιαίτερη πράξη του Θεού στην κατασκευή της γυναικας. Η «ἐκσταση» είναι ένα είδος μαγικού ύπνου, ίσως γιατί ο άνθρωπος δεν μπορεί να δει τα θαύματα του Θεού. Ο κ. N. Μπρατσιώτης πιστεύει πως η ἐκσταση επιβάλλεται στον Αδάμ, ἔται ώστε αφυπνιζόμενος «να δοκιμάσει την ζωητοτέραν και εντονοτέραν ευχάριστον ἑκπληξιν» (ο.π. σελ. 36). Κάποιοι εξηγητές τονίζουν το ότι η «πλευρά» προέρχεται από το πάνω μέρος του σώματος του ἀντρα και όχι το κάτω, όπου οι λειτουργίες της πέψης και του φύλου. Δεν ξέρουμε πόθεν προέρχεται η εικόνα της δημιουργίας ανθρώπινου πλάσματος από πλευρά. Κατά τον Garraw Duncan (ο.π. σελ. 67 εξ.) ο Αιγύπτιος Θεός Ἀμμων ἔκανε όλους τους ανθρώπους από μέλη και όργανα του σώματός του: τον Σεθ από την καρδιά, τον Ὠρο από τη γλώσσα, και τους ἄλλους από τα δόντια, χέρια, αυτιά, μάτια, αρτηρίες και μύτη. Ίσως ο Εβραίος αφηγητής είχε λόγους να χρησιμοποιήσει ἄλλο μέρος από το σώμα, αφού όλα τα προηγούμενα περιλαμβάνονται στον αιγυπτιακό μύθο. Άλλωστε, η «πλευρά» ταιριάζει στο σκοπό της γυναικας: βοηθός του ανδρός.

Ο ίδιος ο Θεός οδηγεί τη γυναικα στον ἀντρα όπως ο πατέρας τη νύφη, «δίκην νυμφαγωγού», όπως σημειώνει ο κ. N. Μπρατσιώτης. Η δημιουργία της γυναικας από την «πλευρά» του Αδάμ ως κάπι ομοιο μ' αυτόν, δεν εξισώνει τη γυναικα με τον ἀντρα, αφού ο Θεός δημιουργεί τον ἀντρα πρώτα απευθείας, και, μετά, από τον ἀντρα δημιουργεί τη γυναικα από την πλευρά του ως βοηθό του. Φυσικά, η σχέση του ἀντρα προς τη γυναικα είναι διάφορη από εκείνη που έχει προς τα Ζώα. Η πλευρά είναι, για κάποιους ερμηνευτές, σύμβολο φαλλικό. Μια σουμεριακή λέξη σημαίνει η ίδια την «πλευρά» και «τη γυναικα που δημιουργήσε τη Ζωή». Η περικοπή ίσως είναι αιτιολογική, υποστηρίζει δηλαδή, όπως νομίζουν μερικοί, τον αναγνωρισμένο θεομό του γάμου και μάλιστα το μονογαμικό σύστημα (βλ. Ματθ. 19,3 εξ.).

Το κείμενο απλώς λέει πως η γυναίκα θγαίνει από την πλευρά του Αδάμ, που σημαίνει πως είναι πάντοτε στο πλευρό του ως «βοηθός» του άντρα. Περιττό και να σημειωθεί πως όλα αυτά για τη σχέση άνδρα και γυναίκας ηχούν απόμακρα και παράξενα σήμερα ως προς τη σχέση άντρα και γυναίκας.

«Είπε δε ο άνθρωπος· αυτό τώρα πια είναι οστό από τα οστά μου και σάρκα από τη σάρκα μου· θα ονομαστεί γυναίκα (ανδρίς, κατά τον Σύμμαχο) γιατί πάρθηκε από τον άντρα της». Το «τώρα πια» σε αντίθεση με ό,τι είχε συμβεί ως προς τα ζώα που παρέλασαν προ του Αδάμ. Ο σχεδόν ποιητικός ρυθμός των λόγων αυτών εκφράζει τη χαρούμενη έκπληξη για το νέο δημιούργημα. Η έκφραση «οστό από τα οστά μου και σάρκα από τη σάρκα μου» δηλώνει την πρωτόγονη έννοια της συγγένειας που ήταν η συμμετοχή σε μια κοινή μάζα σάρκας, σώματος και οστών. Η προσκόλληση του άντρα στη γυναίκα εκφράζεται εδώ, ενώ της γυναίκας προς τον άντρα στο 3,16. «Γί' αυτό ο άντρας θα εγκαταλείψει τον πατέρα και τη μητέρα του και θα προσκολλιέται στη σύζυγό του τόσο, ώστε να είναι μια σάρκα (ύπαρξη)», ή, καλύτερα, μια φυλή (Skinner), αφού η λέξη «σάρκα» στα εβραϊκά σημαίνει και «φυλή» (Λευτ. 25,49). Πολλοί εξηγητές θλέπουν εδώ τη θεμελίωση του μονογαμικού συστήματος, που δημιουργεί στο ανδρόγυνο σχέση ισχυρότερη από αυτή των τέκνων προς τους γονείς. Άλλοι διακρίνουν στο μυθολογικό κέλυφος της θ. δ. υπολείμματα μητριαρχίας, κι άλλοι σωστά σημειώνουν πως εδώ τονίζεται όχι η παραδείσια αλλά η γνωστή από τα πράγματα ανάγκη του άντρα για τη γυναίκα. Το ζήτημα είναι πως για τη γυναίκα δεν λέγεται ούτε αρνητικά ούτε θετικά τίποτα ως προς τον εαυτό της, αλλά πάντα ο, πιθήποτε λέγεται είναι σε σχέση με τον άντρα, «βοηθός». Φαίνεται ότι η γενικότερη προβληματική μέσα στην οποία εντάσσονται όλα είναι εκείνη της ανάγκης του άντρα για το όμοιό του και της μοναξιάς. Δεν αποκλείεται μάλιστα καθόλου ο στίχος 24 να εξαίρει τόσο την εξάρτηση του άντρα από τη γυναίκα για να προετοιμάσει τον αναγνώστη για τη διήγηση του κεφ. 3, όπου η γυναίκα παράσυρει τον άντρα στην πτώση, ενώ αυτή πια εξαρτάται καθόλα από τον άντρα.

Η αφήγηση κλείνει με τη διαβεβαίωση ότι: «΄Ησαν δε και οι δύο, ο άντρας και η σύζυγός του, γυμνοί, αλλά δεν ντρέπονταν γι' αυτό». Η εικόνα αυτή είναι η γενικότερα γνωστή μυθολογική εικόνα της παραδείσιας παιδικής αθωότητας. Ίσως όμως η πρόθεση του σ. να ήταν να συσχετίσει παρακάτω (όπως κάνει στο 3,7' 21) την κάλυψη της γυμνότητας, το ένδυμα, με το προπατορικό αμάρτημα. Ο κ. Ν. Μπρατιώτης δίνει ιδιαίτερη σημασία στο στίχο αυτό, γιατί συνδέει, όπως

ισχυρίζεται, το α' και β' μέρος της δεύτερης διήγησης περί δημιουργίας του ανθρώπου, «αποτελεῖ (δε) λακωνική περιληψη ολόκληρης της β' περί δημιουργίας του ανθρώπου διηγήσεως» (ο.π., σελ. 39). Η τελευταία αυτή παρατήρηση είναι πολύ εύστοχη, κατά τη γνώμη μας, γιατί κι εμείς πιστεύουμε πως ο στόχος του J., μιλώντας για τη δημιουργία των ανθρώπων, είναι να τονίσει την παραδείσια άνεση και αθωότητά τους. Ο π. Γιαννακόπουλος αναφέρει προς εξήγηση του «ήσαν γυμνοί... ουκ ησχύνοντο» διάφορα περί αρμονίας ψυχής και Θεού, και επομένως σώματος και ψυχής, και τα παρόμοια μνημονεύει όμως και μια πολύ ενδιαφέρουσα ερμηνεία από την πατερική γραμματεία, χωρίς να την αναλύει: «Αθανασίαν ἡσαν ενδεδυμένοι, δόξαν εστολισμένοι. Ου συνεχώρει η δόξα θλέπειν τα γυμνά» (Σευηριανός). Με άλλα λόγια η δόξα της αθανασίας δεν άφηνε τους πρωτοπλάστους να αναγνωρίσουν τη γυμνότητά τους και να νιώσουν αισχύνη. Και κάποιος «Αδηλος» σημειώνει: «Ου γαρ είχον τα πάθη θνητής φύσεως· μήτηρ θνητοί γεγεννημένοι διεκρατούντο χάριτι».

Εξαιτίας του μυθολογικού χαρακτήρα της διήγησης αποτελεί ματαιοπονία η προσπάθεια παλαιότερων ιδίως εξηγητών (βλ. π.χ. στον Driver, σελ. 51-57) να συνδέσουν την αφήγησή μας εδώ με την οποία, κατά την επιστήμη, πολύ έστω γενική και αόριστη, όχι όμως γι' αυτό λιγότερο αληθινή, εξέλιξη του ανθρώπου από τον κατώτερο ζωικό κόσμο προς την αυτοσυνειδησία και την αναγνώριση ενός ηθικού νόμου. Αυτή τη σύνδεση, μάλιστα, θεωρούν αναγκαία προκειμένου να μιλήσουν στη συνέχεια για την πτώση του ανθρώπου, στο κεφ. 3, πτώση από τις ηθικές αξίες, τη συνείδηση των οποίων αποκτάει στο κεφ. 2. Όσο όμως κι αν οι προσπάθειες αυτές είναι συμπαθείς, το γεγονός είναι ένα: στα κεφάλαια 2 και 3 της Γένεσης έχουμε αφηγήσεις Εβραίων αγροτών σχετικά με το πόσο καλά ήταν μια φορά κι έναν καιρό, και με το πώς άρχισαν κάποτε όλα να είναι τόσο βασανιστικά και δύσκολα για τον άνθρωπο, για τον αγρότη. Πρέπει να μείνουμε στην απλότητα της β. δ. και να αποφύγουμε τους πολύ ψηλούς, είτε επιστημονικούς, είτε θεολογικούς, μετεωρισμούς. Άλλωστε τις παράδοσεις αυτές του J. αγνοεί όλη η Π. Δ. ως εικόνες, ως παραδόσεις. Μάλιστα, ακόμα κι η εικόνα της πτώσεως του Αδάμ χάνεται για πολύ καιρό και επανεμφανίζεται σχεδόν συγχρόνως στον ιουδαϊσμό και στο χριστιανισμό, κατά πάσα πιθανότητα υπό την επίδραση ελληνιστικών και ανατολικών ιδεών. Η Π. Δ. μέχρι τα χριστιανικά χρόνια Ζει χωρίς την εικόνα του J. περί της αρχικής αθωότητας και περί έκπτωσης από τον παράδεισο. Περιγράφει η Π. Δ. και καταδικάζει την αμαρτία παντού ως εξέγερση του ανθρώπου εναντίον του Θεού. Μάλιστα στους

Προφήτες η αμαρτία του ανθρώπου παρουσιάζεται ποικιλοτρόπως ως ιστορικό γεγονός με τρομερές επιπτώσεις, όμως δεν γίνεται λόγος πουθενά για τις αρχές της με τον πρώτο άνθρωπο, για το αν και πώς Εεκίνησε με τον πρώτο άνθρωπο. Σίγουρα, δεν έρχεται η αμαρτία από το Θεό, έρχεται από τον άνθρωπο, υπό ποιές όμως συνθήκες γίνεται τόσο κυριαρχική δεν αναλύεται, παρά το ότι, κατά τα φαινόμενα, πρέπει να υπάρχει στην παράδοση κάποια εικόνα περίου σαν εκείνη του J. Αυτή η μη αναφορά, αυτή η παράλειψη, εξηγείται ίσως από τον απαισιόδοξο χαρακτήρα της β. δ. του J., κάτι που σιγά - σιγά έγινε πιο αποδεκτό μέσα στις δεινές ημέρες κατά και μετά την Αιχμαλωσία (586 π.Χ.), όταν κατά την άποψη σύγχρονων κριτικών, είτε, κατά ορισμένους γράφτηκε, είτε, κατά πολλούς, αναθεωρήθηκε ο Γιαχβίστης.

••

Για την ερμηνεία αυτή των δύο διηγήσεων περί δημιουργίας θα διερωτηθεί ο προερχόμενος από εκκλησιαστικούς κύκλους αναγνώστης ποιό κύρος μπορεί να διαθέτει γι' αυτόν η ερμηνεία αυτή μέσα στα πλαίσια των γενικότερών του δογματικών αντιλήψεων. Η απάντηση μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Η κεντρική έννοια των κειμένων αυτών πως ο άνθρωπος είναι δημιούργημα μιας πανισχυρης και αγαθοποιού δυνάμεως και όχι πονηρών, αβυσσαλέων και σατανικών πνευμάτων, αποτελεί, νομίζω, τον ακρογωνιαίο λίθο του χριστιανικού δογματικού συστήματος. Όχι κάποιος κακός δαίμονας, αλλά ο καλός Θεός δημιούργησε τον κόσμο. Κι αυτή η κεντρική ιδέα των κειμένων αυτών εκφράζει τη θεία έμπνευση που αναγνωρίζεται σ' αυτά. Ποτέ δεν θεωρήθηκαν εμπνευσμένα στις λεπτομέρειές τους, δηλαδή στο σύνολό τους. Μόνο άγριοι αλληγοριστές έθγαλαν τέτοια κείμενα θεόπνευστα στο σύνολό τους, με ερμηνείες όμως απαράδεκτες για τον κοινό νου και τη σωστή πίστη. Στην κεντρική αυτή ιδέα της Δημιουργίας υπάγεται, κατά τον Ιερατικό Κώδικα, και η έξαρση του μεγαλείου του ανθρώπου, που πλάθεται κατ' «εικόνα και ομοίωση» Θεού, ή, όπως σημειώνει ξανά στο 5.1 «με θεϊκή μορφή». Η μυθολογική γλώσσα δεν μειώνει σε τίποτε την συσίᾳ: στα χρόνια του μύθου οι Θεοί είχαν ανθρώπινη μορφή. Τη γλώσσα αυτή χρησιμοποιεί ο ιερατικός σ. για να εκφράσει πως το πρώτο πλάσμα επί της γης όμοιο προς τους θεούς ήταν ο άνθρωπος. Αν και ο Γιαχβέ δεν έχει μορφή, κι η ύπαρξή του περιβάλλεται από μυστήριο, η έννοια της αείας του ανθρώπου — που περικλείει άλλο θεϊκό μυστήριο — εκφράζεται υπό τους όρους που μιλούσαν οι παλαιότερες ειδωλολατρικής υφής πηγές του συγγραφέα: εικόνα του Θεού, όμοιος με το Θεό. Μήπως οι εκφρά-

σεις αυτές, μ' όλο το αρχαίο μυθολογικό νεύμα τους, λένε λιγότερα για τον άνθρωπο από αυτά που λένε οι ελληνικές ερμηνείες της εικόνας και της ομοιώσης: ψυχή, πνεύμα, αυτεξούσιο, λογικό, ελευθερία;

Φυσικά, τόσο οι χρονικοί προσδιορισμοί στη σκέψη του σ. του Ιερατικού Κώδικα (εξαήμερος, Σάββατο) όσο και ο έντονος ανδροκρατικός ανθρωποκεντρισμός της αφήγησης του Γιαχβιστή αποτελούν ιδιοτυπίες αυτών των ίδιων των συγγραφέων, καθώς προσπαθούν μ' ένα δικό του τρόπο ο καθένας να πουν κάτι, που απώτερα, ασφαλώς, είναι σύμφωνο με το δόγμα της Π. Διαθήκης: ο πρώτος, πως η κατάληξη της δημιουργίας και ο τελικός σκοπός της είναι η διοδολογία του Θεού· ο δεύτερος, πως ο άνθρωπος αποτελεί ιδιαίτερης φροντίδας αντικείμενο για το Θεό.

Είναι πάντως ιδιαίτερα αξιοσημείωτος, κατά την ερμηνεία που προηγήθηκε, επιπλέον, ο τονισμός του χάους ως συνεχούς απειλής, και της αγαθοποιού δυνάμεως του Θεού ως συνεχούς εγγύησης για την ύπαρξη του κόσμου. Ένα εσχατολογικό ρίγος διαφαίνεται κάτω από την άποψη αυτή. Πέραν όμως απ' αυτό, η δημιουργία δεν τελειώνει με τον άνθρωπο, αλλά μπαίνει σε μια καινούργια φάση με πρωταγωνιστή τον άνθρωπο ως εικόνα και εκπρόσωπο του Θεού. Εδώ δεν έχουμε μόνο μια άλλη μορφή έκφρασης του βιβλικού εσχατολογικού ρίγους, αλλά και τη βάση μιας θεολογίας για το φυσικό περιβάλλον, για τη διατήρηση και την προαγωγή της Ζωής πάνω στον πλανήτη μας. Στην εποχή μας του τεράστιου περιβαλλοντολογικού προβληματισμού και της άμεσης απειλής πυρηνικού ολοκαυτώματος στον πλανήτη μας, η εξήγηση των β. δ. που δώσαμε, αφήνει πολύ ευρύτερα περιθώρια στη σκέψη του αναγνώστη για την αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων από θεολογική σκοπιά. Και μη παραξενεύετεί κανείς για το βιβλικό εσχατολογικό ρίγος που αναφέρθηκε προηγουμένως. Δεν μπορούμε, βέβαια, να πραγματευτούμε εδώ το θέμα αυτό· απλώς υπενθυμίζουμε στον αναγνώστη τον Παντοκράτορα στο Δαφνί: Με τα μότια του κυττάζει γεμάτος απειλή, με τα χέρια του όμως ευλογάει και κρατάει το ευαγγέλιο της ελπίδας.

Ασφαλώς, χρειάζεται ευθύνη και βαθύτερη περίσακεψη η νεώτερη αυτή ερμηνεία των β. δ. Σε κάποια σημεία η νεώτερη απομυθευτική - θεολογική εξήγηση των β. δ. παραμερίζει αποδόσεις του νοήματος και απόψεις που κράτησαν επί αιώνες. Γιατί όχι; Η ερμηνεία, ακόμα και των ιερών κειμένων, δεν είναι κάτι στατικό· σχετίζεται με το κομοείδωλο και με το αίσθημα κάθε εποχής. Αυτό είναι αναπόφευκτο από την άποψη της ακεραιότητας της πίστεως, και όχι μόνο σαν επι-



**ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'**

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

ΠΤΟΣΗ ΤΩΝ ΠΡΩΤΟΠΛΑΣΤΩΝ (3,1-24)

(*'Eγκλημα και τιμωρία*)

Το τρίτο κεφάλαιο της Γενέσεως αποτελεί ίσως την πρώτη προσπάθεια να εκφράσει ο Ιαραλίτης την άποψη του όχι για τον άνθρωπο καθεαυτό, αλλά για τα προβλήματα που συνιστούν τη Ζωή του.

Μετά τα εισαγωγικά στο κεφάλαιο 2 περί της δημιουργίας του πρώτου ζεύγους στον Παράδεισο και περί του ιδεώδους τρόπου διαβίωσής του, το κεφάλαιο 3 έρχεται, πρώτη ίσως φορά, να διατυπώσει κάποιες σημαντικές απόψεις για το ανθρώπινο πρόβλημα στην ιστορία. Σ' αυτό το κεφάλαιο η β. δ. έχει ακόμα πιο έντονο μυθολογικό χαρακτήρα: Μέσα στο θείο κήπο του Παραδείσου όλα τα δέντρα δεν είναι κανονικά δέντρα, ο όφις συνδιαλέγεται με τον άνθρωπο, Χερουβείμ τοποθετούνται φρουροί στην πόρτα του Παραδείσου για να μην ξαναμπεί μέσα ο άνθρωπος, οι Πρωτόπλαστοι κρύβονται για να αποφύγουν συνάντηση με το Θεό στον κήπο, συνομιλούν όμως μαζί του όπως θα συνομιλούσαν μεταξύ τους. Φαίνεται, μάλιστα, πως η αφήγηση για την παράβαση του ανθρώπου είναι στοιχειοθετημένη στο πλαίσιο του γενικότερου μύθου της ούγκρουσης των θνητών προς τους αθάνατους θεούς για την απόκτηση της αθανασίας.

Σε δύο μορφές ημιθέων, του Gilgamesh και του Adapa, η επιδίωξη της αθανασίας από τον άνθρωπο φθάνει πολύ κοντά στην επιτυχία, χάνεται όμως την τελευταία στιγμή, αφού οι θεοί με πείσμα αρνούνται αυτό το προνόμιο στους θνητούς. Οι βασιλιωνικές αυτές διηγήσεις προσεγγίζουν το ίδιο θέμα της β. δ.: μόνο που αυτή τονίζει ιδιαίτερα την παρακοή του ανθρώπου στο Θεό - Δημιουργό, καθώς και τη συνεπακόλουθη τιμωρία, κι έτσι δίνει κάποιον άλλο τόνο στη διήγηση. Και στα βασιλιωνικά έπη ο όφις παιζει αρνητικό ρόλο, αφού αυτός είναι που κλέβει από τον Gilgamesh το μαγικό χορτάρι που θα του χάριζε την αθανασία των θεών. 'Εκανε μακρό και επίπονο ταξίδι ώσπου να βρει το μαγικό χόρτο' κι όταν το βρήγε, Εεκίνησε πίσω για την πόλη της Uruk. Στο δρόμο όμως δίψασε:

«Ο Gilgamesh είδε πηγάδι που το νερό του ήταν κρύο, κατέβηκε σ' αυτό για να καλυμπήσει στο νερό. Ο όφις οσφράνθηκε την ευωδία του φυτού· ανέβηκε από το νερό και άρπαξε το φυτό. Επιστρέφοντας έχουσε τη βρωμιά του. Ύστερα απ' αυτό ο Gilgamesh κάθεται κάτω και κλαίει, τρέχουν τα δάκρυα πάνω στο πρόσωπό του».

Το έπος δείχνει το θέμα του φυτού της Ζωής στη συνάφεια του φόδου του θανάτου.

Μετά από μια προσβολή του Adapa προς τους θεούς, αυτοί τελικά αποφασίζουν να τον πάρουν στον κύκλο των θεών δίνοντάς του βρώμα και πόμα αθανασίας. Άλλ' ο θεός Ea διαφωνεί, παιζει ένα παιγνίδι με τον Adapa, κι αυτός στη σύγχυσή του επάνω αρνείται το φαί και το ποτό που του προσφέρθηκε, και μένει έτσι θνητός. Ο θεός Anu θρηνεί γι' αυτή την ανόητη άρνηση ως εξής: «Γιατί Adapa, για ποιό λόγο εσύ δεν έφαγες ούτε ήπιες, κι έτσι δεν πρόκειται να ζήσεις...». Ο Ea, ο κύριος μου, διέταξε: «Μη φας, μην πιεις! «Πάρτε τον και φέρτε τον πίσω στη γη του». (Βλ. Skinner, ο.π. σελ. 92).

Ο Adapa απόκτησε σοφία, όχι όμως την αιωνιότητα.

Εξάλλου, ο Westermann συσχετίζει τις Β. δ. για την Πτώση, τον Κατακλυσμό και τη Βαθέλ, και προβάλλει ως κοινό τους θέμα το «έγκλημα και τιμωρία». Δεν υποστηρίζει ο Westermann πως ο αφηγητής επιδιώκει να παρουσιάσει in crescendo την προϊούσσα ανάπτυξη της ανθρώπινης αμαρτίας· πιστεύει μάλλον πως ο αφηγητής θέλει να δείξει την ποικιλία των τρόπων που το δημιούργημα μπορεί να στραφεί κατά του Δημιουργού και να χάσει την αρχική του ευτυχία. Η πρόθεση των διηγήσεων αυτών είναι να εξηγήσουν μερικές αρνητικές πλευρές της ανθρώπινης ύπαρξης όπως τις ξέρουμε από τον ανθρώπινο τίτανισμό, την επιδιώξη του ανέφικτου.

Άλλη μια φορά ας τονιστεί πως η αφήγηση της Πτώσης, όπως την έχουμε, προέρχεται από περισσότερες της μιας μυθολογικές παραδόσεις και έχει τύχει πολλαπλής επεξεργασίας. Και, πρώτα - πρώτα, η επέμβαση του όφι. Σε απλή μετάφραση το εβραϊκό κείμενο έχει ως εξής:

«Ο όφις ήταν το εξυπνότερο από όλα τα θηριά που έπλασε ο Κύριος - Θεός. Αυτός ρώτησε τη γυναίκα: «Είπε πραματικά ο Θεός να μη φάτε καρπό από όλα τα δέντρα που είναι μέσα στον κήπο;». Και η γυναίκα απάντησε στον όφι: «Μπορούμε να φάμε από τους καρπούς των δέντρων του κήπου· μόνο για τον καρπό του δέντρου που βρίσκεται στη μέση του κήπου είπε ο Θεός: «Να μη φάτε απ' αυτόν ούτε να τον αγγίξετε για να μη πεθάνετε». Ο όφις όμως είπε στη γυναίκα: «Καθόλου δεν θα πεθάνετε, γιατί ο Θεός ξέρει πως μόλις ακριβώς

φάτε απ' αυτόν, θα ανοιχτούν τα μάτια σας και θα είστε ως θεοί, που ξεχωρίζουν το καλό από το κακό». Η γυναίκα είδε πως ο καρπός του δέντρου ήταν ελκυστικός στη βρώση και ευχάριστος στο μάτι, κι επιπλέον επιθυμητός γιατί παρείχε γνώση. Έλαβε από τον καρπό του δέντρου κι έφαγε, κι έδωσε και στον άντρα της που ήταν μαζί της και έφαγε κι αυτός. Τότε άνοιξαν τα μάτια και των δύο, και κατάλαβαν πως ήσαν γυμνοί· έτσι έρραψαν φύλλα συκιάς κι έκαναν ζώνες για τους εαυτούς των.

Ο όφις στη βαβυλωνιακή παράδοση εμφανίζεται ως εχθρική δύναμη. Ξέρουμε για τη μάχη του Marduk προς την Tiamat, που συχνά παρουσιάζεται με τη μορφή ερπετού: Ο όφις στράφηκε και εναντίον του Gilgamesh. Το έκανε αυτό εξαιτίας της αποστροφής του ανθρώπου προς τα φίδια; Ο Gunzel υποστηρίζει πως ο Ισραήλ σε αρχαίους καιρούς πρέπει να γνώριζε κάποιο δαίμονα υπό μορφή φιδιού. Ο στίχος 3,1 παρουσιάζει τον όφι, όπως και όλα τα άγρια θηριά, ως δημιούργημα του Θεού. Βάζοντας ο J. ένα δημιούργημα του Θεού να αποπλανάει τον άντρα και τη γυναίκα, είναι σαν να λέει πως δεν μπορούμε να ξέρουμε την προέλευση του κακού. Ο Θεός δημιούργησε ένα πλάσμα που οδήγησε τους πρωτόπλαστους στην ανυπακοή (Westermann). Κι ο Zimmerli προσθέτει: «Ο πειρασμός των πρωτοπλάστων παρουσιάζεται ανεξήγητος: Εαφνικά, ανάμεσα σ' όλα τα «καλά» που ο Θεός εδημιούργησε ξεπειτέται ο πειρασμός του όφι: αυτό θα παραμείνει ένα αίνιγμα» (o.p. σελ. 239). Λόγω όμως του σύνθετου μυθολογικού χαρακτήρα της αφήγησης, αυτό δεν εμποδίζει άλλες εκδοχές: «Είναι πιθανώτερο πως πίσω από τη νηφάλια περιγραφή του όφι ως δημιουργήματος του Γιαχβέ να υπήρχε μια προηγούμενη μορφή του όφι, κατά την οποία εμφανίζονταν ως θεός ή δαίμονας» (Skinner, o.p., σελ. 72). Πάντως ο σ., κατά κοινή ομολογία των ερευνητών, δεν υπαινίσσεται οποιαδήποτε σχέση του όφι προς τον Σατανά. Η πρόβλεψη, επίσης, του όφι πως αν οι πρωτόπλαστοι φάνε τον καρπό θα γίνουν Elohim = θεοί, δεν υπονοεί δημιουργία και άλλων θεών πλαί στον Ένα, αλλά, σύμφωνα με το μυθολογικό υπόβαθρο της αφήγησης, την απόκτηση κάποιων θείων ιδιοτήτων, όπως π.χ. η αθανασία. Το «θεοί» εδώ αναφέρεται από άλλους στη θεία και αδέσμευτη ικανότητα να κατευθύνουν την ύπαρξή τους. Μια τέτοια αντίληψη μάλλον αποκλείει όχι μόνο την οντολογική έννοια, αλλά και την παράβαση με την έννοια της ύβρης.

Η έχθρα του όφι για το Θεό και για τον άνθρωπο δεν περιγράφεται, απλώς εξυπακούεται. Δεν εκδηλώνει εδώ ο όφις την εχθρότητά του κατά του Θεού, όπως το κάνει στα πολυμείστικά κείμενα. Ο

ευλαβής σ. J. τον φέρνει επί της σκηνής και γρήγορα τον αποσύρει! Το μάθημα όμως μένει: ο άνθρωπος βρίσκεται σε συνεχή αγώνα με τον όφι, αντιρόσωπο εδώ του χάους και της ερήμου, των αιώνιων αυτών εχθρών του ανθρώπου. Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο όφις εδώ αντιπροσωπεύει το χάος, την Tiamat ή τον Λεβιάθαν, τον θαλάσσιο όφι (Ησ. 27,1), που ενώ δαμάστηκε από το Δημιουργό κατά τη δημιουργία, προβαίνει σε νέες επιδρομές κατά της αυθεντίας του Θεού. Το πιθανώτερο ίσως είναι πως ο όφις στην αφήγηση αντιπροσωπεύει το θεό Βάαλ, που συχνά στη Χαναάν παριστάνονταν με μορφή φιδιού, που ήταν σύμβολο της γονιμότητας (βλ. F. Hvistberg, *The Canaanite Background of Genesis I-II*, V.T. 10, 1969, 285-98). Ο σύνδεσμος της αφήγησής μας προς τη Μεσοποταμία και τη Χαναάν είναι προφανής. Μέσα στο Gilgamesh αναφέρεται δέντρο που χαρίζει αιώνια ζωή σε κάποιο θείο παραδείσιο κήπο, όπου κατοικούν οι θεοί, των οποίων είναι αποκλειστικό προνόμιο η βρώση των καρπών του.

Μεταγενέστερη ιουδαϊκή παράδοση, στην προσπάθεια να βρει κάποια εξήγηση για την παρουσία του όφεως στον παράδεισο και για την κακότητά του έναντι των πρωτοπλάστων, δημιουργεί τον ενδιαφέροντα θεολογικό μύθο πως η δημιουργία του ανθρώπου από το Θεό προκάλεσε τον φθόνο και το μίσος κάποιας αγγελικής δύναμης, ιδίως όταν της ζητήθηκε να προσκυνήσει τον άνθρωπο. Αυτή η αγγελική δύναμη μετατράπηκε σε όφι, μπήκε μέσα στον παράδεισο και παραπλάνησε τον άνθρωπο. (Βλ. Αποκ. Σεδράχ IX: Vita Adae et Evaee XII-XVII). Η άρνηση κάποιων αγγέλων να προσκυνήσουν το νέα μέγα δημιούργημα του Θεού, τον άνθρωπο, προκάλεσε την οργή του Θεού και την εκδίωξη των αγγέλων αυτών από τον ουρανό.

«΄Οταν οι θεοί δημιούργησαν την ανθρωπότητα, τον θάνατο Εεχώρισαν για τους ανθρώπους, κρατώντας στα δικά τους χέρια τη ζωή».

Κατά τον Duncan, και στα αιγυπτιακά κείμενα έχουμε δύο δέντρα (παρότι εκεί η αιώνια ζωή βρίσκεται στον Κάτω Κόσμο), εμφανίζεται δε και ο όφις στον αιγυπτιακό παράδεισο, πάντα επιθετικός και προς τους θεούς και προς τους ανθρώπους. Ο G. Widengren βρίσκει δέντρο κι αυτός στο κέντρο του παραδείσου, ακριβώς στο μέσο της γης, που δίνει σκιά και προστασία σε όλα τα όντα (The King and the Tree of the Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala - Wiesbaden, 1951).

Ο στίχος 29 αναφέρει δύο δέντρα στον παράδεισο: το δέντρο της ζωής — μια παράσταση προερχόμενη από τη μαγική αντίληψη περι υπάρξεως — και το δέντρο της γνώσεως του καλού και τού κακού. Στο κεφ. 3 λέγεται πως οι πρωτόπλαστοι έφαγαν από το δεύτερο

ρο δέντρο· το πρώτο μνημονεύεται στο τέλος της αφήγησης, η ύπαρξη του όμως βρίσκεται στο υπόβαθρο απ' αρχής μέχρι τέλους.<sup>22</sup> Έχουν γίνει πολλές απόπειρες προσδιορισμού τί είδους δέντρο ήταν αυτό το δέντρο της γνώσεως του καλού και του κακού. Επικρατεί μεταξύ των προτεινομένων η συκιά. Αείζει όμως να αναφερθεί σαν ιδιορυθμία η παλαιή ιουδαϊκή παράδοση που σαν τέτοιο δέντρο θέλει την άμπελο. Στην ελληνική Αποκ. Βαρούχ 4,8 γράφεται: «...Και είπον εγώ· Δέομαι σου, δειξον μου τι το Ξύλον το πλανήσαν τον Αδάμ· Και είπεν ο ἄγγελος· Η ἀμπελός εστιν, ην εφύτευσεν ο ἄγγελος Σααμήλ ὥτινι ωργίσθη κύριος ο Θεός· και εκατηράσατο αυτὸν καὶ τὴν φυτείαν αυτού, εν α καὶ διὰ τούτο ου συνεχώρησεν τὸν Αδάμ ἀψασθαι αυτού, καὶ διὰ τούτο φθονήσας ο διάβολος ηπάτησεν αυτὸν διὰ τῆς αμπέλου αυτού».

Μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο για τις ποικίλες ερμηνείες που έχουν δοθεί στο δέντρο του καλού και του κακού (αφύπνιση ηθικής συνείδησης, παντογνωσία, ό.τι βοηθάει ή βλάπτει, μαγικοί τύποι για καλό και κακό, σεξουαλική ερμηνεία). Η σεξουαλική ερμηνεία (Budde, Proklesch κ.ά.) παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, υποστηρίζεται δε όλο και από περισσότερους ερευνητές. Για λόγους ασκητικούς η ερμηνεία αυτή βρήκε κάποια υποστήριξη και σε εκιδληταστικούς κύκλους. Με την έννοια αυτή γινώσκω «καλόν και πονηρόν» σημαίνει αποκτάω σεξουαλική ωριμότητα (βλ. Δευτ. 1,39·Β'·Βασ. 19,35). Κατά την άποψη αυτή το δέντρο μπορεί να ήταν η συκιά που συμβολίζει τη γονιμότητα και το σεξ. Γιατί όμως απ' αυτό να επέλθει η Πτώση; Φαίνεται πως με τη βρώση του καρπού του δέντρου της Ζωής μπορούσαν να παρατείνουν τη Ζωή τους αιώνια, μόνοι τους οι πρωτόπλαστοι ή και με απογόνους, που θα αποκτούσαν τίς οιδε πώς — αυτά δεν διευκρινίζονται.<sup>23</sup> Όμως με τη βρώση του καρπού του δέντρου του καλού και του κακού απόχτησαν, καθώς φαίνεται, την ικανότητα δημιουργίας νέας Ζωής, μιας αιώνιας σειράς απογόνων, κάνοντας έτσι τους εαυτούς των με τη δική τους δύναμη ίσους με το Θεό. Έτσι όμως χάθηκε η προσωπική αθανασία του ανθρώπου· γι' αυτό ο Θεός στο στίχο 22 διαπιστώνει και διατάσσει ανάλογα:<sup>24</sup> Ιδού, Αδάμ ἔγινε ως ἔνας από εμάς, ώστε να διακρίνει το καλό και το κακό· τώρα όμως, αν απλώσει το χέρι του και πάρει και από τον καρπό του δέντρου της Ζωής και τον φάγει, θα ζήσει αιώνια.

<sup>22</sup> Γι' αυτό Κύριος ο Θεός τον ἐβγαλε ἔξω από τον κήπο της Εδέμ για να καλλιεργεῖ τη γη από την οποία πλάστηκε.<sup>23</sup> Εβγαλε ἔξω τον Αδόμ και τοποθέτησε ανατολικά του κήπου της Εδέμ τα Χερουσθείμ με την πύρινη περιστρεφόμενη ρομφαία για να φυλάνε το δρόμο προς

το δέντρο της Ζωής». Αφού ο ἀνθρωπος παραβίασε τη θεία εντολή, υποχρεώνεται να επιστρέψει τα προνόμια που του είχαν χαριστεί από το Θεό. Η ἐκφραση «έγινε ως ἔνας από εμάς», έτσι κι αλλιώς, κατάγεται από το ειδωλολατρικό μυθολογικό υλικό του J. Γι' αυτό δεν υπάρχει πρόβλημα ερμηνείας της, ακόμη κι αν δεχτεί κανείς τη σε-Εουαλική έννοια του καρπού του δέντρου τοῦ καλού και του κακού.

Οι πατέρες και διδάσκαλοι της Εκκλησίας ως ουσία της Πτώσης Θεωρούν την παράβαση της θείας εντολής. Όταν όμως μιλούν για την αρχέγονη κατάσταση, την ίδια την παρακοή και τις συνέπειές της, μαζί με σημαντικές παρατηρήσεις για την ανθρώπινη κατάσταση αναμιγγύουν και άλλες αντιλήψεις. Εένες και παράδοξες στο σημερινό ἀνθρωπο. Γενικότερα, δέχονται την προπτωτική κατάσταση του ανθρώπου ως παρθενική και αγγελική στην αιθωρότητά της. Η συνεύρεση των φύλων υπήρξε καρπός της παρακοής, κι ο πολλαπλασιασμός των ανθρώπων κάτι, που η πρόνοια του Θεού μπορούσε να οικονομήσει κατά πολλούς και διαφόρους τρόπους. Έτσι π.χ. ο Χρυσόστομος (P.G. 53, 153), ο Νύσσης Γρηγόριος (44, 189), ο Μάξιμος ο Ομολογητής (90, 1325) κ.ά. Μάλιστα, Βασίλειος ο Αγκύρας νομίζει πως η γέννηση παιδιών δόθηκε στον ἀνθρωπο ως «παραμυθία» ἐνεκα «του θηνητού της φύσεως». Σ' άλλες περιπτώσεις η σεξουαλικότητα δεν ουνδέεται απλώς με την παρακοή αλλά, περίου, ταυτίζεται μ' αυτήν: «Αθανασίαν ἡταν ενδεδυμένοι, δόξαν εστολισμένοι. Ου συνεχώρει δόξαν βλέπειν τα γυμνά» (Σευπριανός) — «Ου γαρ είχον τα πάθη θηντής φύσεως, μήπω θηνητοί γεγεννημένοι διεκρατούντο χάριτι» (Άδηλλα). Αυτά στην εξήγησή του «οὐκ ησάχυνοντο» παραθέτει ο π. Ιωήλ Γιαννακόπουλος (c.p., σελ. 55). Ο Κλήμης ο Αλεξανδρέας γράφει περί του πρωτοπλάστου ως «προ ώρας της του γάμου χάριτος ορεχθέντος και διαμαρτούντος... ουχ αναμείνας τον καιρόν του θελήματος...» (Στρωματεῖς 8,44, ΒΕΠ). Άλλα και ο Αθανάσιος, γράφοντας για τη στροφή του ανθρώπου από το Θεό και τα νοητά προς τον εαυτό του και στο σώμα του, παρατηρεί: «... Όθεν των μεν νοητών απέστησαν εαυτών τον νουν, εαυτούς δε κατανοείν ήρεαντο. Εαυτούς δε κατανοούντες, και του τε σώματος και των άλλων αισθητών αντιλαμβανόμενοι και ως εν ιδίοις απατώμενοι, εις εαυτών επιθυμίαν ἐπεσαν... Κακείνος γαρ ἔως μεν τον νουν είχε προς τον Θεόν και την τούτου θεωρίαν, απεστρέφετο την προς το σώμα θεωρίαν ὅτε δε ουμβουλία του ὄφεως απέστη μεν της προς τον Θεόν διανοίας, εαυτόν δε κατανοείν ήρεατο, τηγνικαύτα και εις επιθυμίαν του σώματος ἐπεσαν, καὶ ἐγγνωσαν ὅτι γυμνοί ἦσαν, καὶ γνόντες ησάχυνοντο» (Λόγος κατά Ελλήνων 30,33, Β.Ε.Π.).

Ο Westermann, όπως συνηθίζει να κάνει σ' όλο του το έργο, παραθέτει κι εδώ αφρικανικές παραδόσεις, σημειώνοντας πως κεντρικό θέμα και εκεί είναι όχι μόνο η προέλευση του θανάτου αλλά και ο χαμένος παράδεισος. Αυτό που οι άνθρωποι έζησαν κατά τους αρχέγονους χρόνους ήταν κάτι τελείως διάφορο από το παρόν. Τότε ζούσαν αιώνια και δεν πέθαιναν· καταλάβαιναν τη γλώσσα των Ζώων και ζούσαν ειρηνικά μαζί τους<sup>16</sup> δεν χρειάζονταν να δουλέψουν, υπήρχε αφθονία τροφής που τη μάζευαν χωρίς πολύ προσπάθεια, χωρίς αγωνία, δεν υπήρχε σεξ και γέννα παιδιών — γενικά, τότε ήταν άγνωστα αυτά που απασχολούν το σημερινό άνθρωπο. Ξαφνικά, όμως, κάποια ημέρα όλα τα κακά έκαναν την εμφάνισή τους εξαιτίας κάποιας αμέλειας, της παράθασης κάποιας εντολής, περιέργειας ή κάποιας πράξης προσβλητικής προς το Θεό. 'Όλοι αυτοί οι μύθοι σχηματίζουν τον πυρήγα των αφρικανικών μυθολογιών περί της αρχέγονης κατάστασης του ανθρώπου. Ενώ δηλαδή σε υψηλότερους πολιτισμούς και στους μύθους τους απουσιάζει κάθε μνεία επανάστασης κατά των θεών και της συνεπαγόμενης γι' αυτό τιμωρίας, σε πρωτόγονους πολιτισμούς βρίσκουμε πολλές αντιστοιχίες προς τις Β. δ. Οι τιμωρίες διαιρούνται ως εξής: Προέλευση του θανάτου ως τιμωρίας — Καταστροφή του κόσμου — Εγκατάλειψη από το Θεό — Εργασία και πείνα — Δυσκολία στη γέννα και διατίμηση της νύμφης — Μετατροπή σε πιθήκους — Διαφοροποίηση και τιμωρία των εθνών. Στις αφρικανικές αυτές παραδόσεις είναι φανερή η έλλειψη έντονης δραματικότητας στο κάτι εκείνο που προκάλεσε την οργή των θεών (ο.π., σελ. 54).

Έτσι καταλαβαίνουμε καλύτερα και την κατάρα στο 3,17-19<sup>17</sup>: «Και προς τον άντρα είπε<sup>18</sup> επειδή ακολούθησες τις υποδείξεις της συζύγου σου κι έφαγες από το δέντρο που σε διέταξα να μη φάγεις, καταραμένο να είναι το χώμα εξαιτίας σου<sup>19</sup> με σκληρό ιδρώτα να κερδίζεις την τροφή σου απ' αυτήν ως ότου Ζεις<sup>20</sup> να σου βλασταίνει αγκάθια και τριβόλους ώστε να τρέφεσαι με τα άγρια χόρτα.<sup>21</sup> Με τον ιδρώτα του προσώπου σου θα κερδίζεις το ψωμί σου ως ότου να επιστρέψεις στο χώμα, αφού απ' αυτό έγινες<sup>22</sup> γιατί χώμα είσαι και χώμα πρέπει να ξαναγίνεις».

Από τα δύο παραπάνω κείμενα αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης πόσο αεινική θέση έχει στην αφήγηση το θέμα θάνατος ή αθανασία. Η Β. δ. προσπαθεί να απαντήσει στο καθημερινό ερώτημα: γιατί τόσο να κοπιάζει ο γεωργός και να βασανίζεται για να θγάλει το ψωμί του<sup>23</sup> αλλά και στο άλλο: γιατί πεθαίνει ο άνθρωπος, ενώ ο ίδιος πιστεύει σε τόσα αθάνατα όντα (βλ. G. Widendren, Early Hebrew Myths and

their Interpretation: Myth, Ritual and Kingship, ed. υπό Hooke, 1958). Ο άνθρωπος, μοναδική έκφραση ενός μοναδικού Θεού, έγνιε αιτία να συνδεθεί η ιστορία με την αμαρτία και το κακό. Μερικές φορές ο J. κάνει βήματα προς μια βαθύτερη απομύθευση. Αν χαρακτηριστικό του μυθικού είναι κάποιος συμβιβασμός και κάποια αρμονία μεταξύ θείου και ανθρώπινου, θείου και φύσεως, αρχέγονης εποχής και ιστορικού παρόντος, εδώ ο σ. τοποθέτησε σε ένταση τον άνθρωπο όχι μόνον απέναντι στο Θεό αλλά και απέναντι στον κόσμο — πρόκειται για την αρχική ένταση «κόσμου» και «χάους». Οι κατάρες του Γιαχέβ πάνω σ' έναν κόσμο που ο ίδιος έφτιαξε, αποτελεί βασικό συστατικό της ιαραγινής ανθρωπολογίας. 'Οχι πώς ο άνθρωπος κατά τον J. κυριαρχείται από μία κατάρα' η ιστορία της θείας ευλογίας, πραγματικά, δεν αρχίζει με το κεφ. 12 και τον Αβραάμ. Παρά την ανυπακοή και την κατάρα, η ανθρωπότητα κρατάει μέσα της τη ζωή και τη ζωική δύναμη μαζί με τη γη και τη γονιμότητά της. Πραγματικά, ο J. είναι απαισιόδοξος για τα ανθρώπινα. Αν και, όπως είναι τυπικό για τον Ιουδαϊο θεολόγο, με ελάχιστες εξαιρέσεις (Ιώθ, Ιερεμίας) δεν εκφέρει καμιά κρίση για τις πράξεις ή τους λόγους του Θεού: δεν αναρωτιέται για το δίκαιο ή το άδικο των απαιτήσεων ή των αποφάσεων του Θεού για τον άνθρωπο. Αρχίζει με παραδόσεις που περιέχουν δεδομένες καταστάσεις. Αν και είναι απαισιόδοξος για τα ανθρώπινα, στη συνέχεια της αφήγησής του δεν απουσιάζει εντελώς η θεία ευλογία μέχρις ότου ανέρχεται στην ιστορική σκηνή ο Αβραάμ. Να, πώς περίπου πρέπει να νιώθει ο τελικός εκδότης των πρώτων κεφαλαίων της Γενέσεως: Αρχικά ο Θεός υπέταξε τη δύναμη του χάους και τη διοχέτευσε μέσα στην τάξη των πραγμάτων. Βάζοντας ο άνθρωπος τα όρια που τέθηκαν, περιέπεσε, μετά την παράβαση, σε μια κατάσταση ζωής απειλητική, χωρίς ασφάλεια, μεταξύ ενός κόσμου που ο Θεός συντηρεί, και των δυνάμεων που τον απειλούν. Περιήλθε έτσι στην εξουσία του Sheol, του 'Αδη.

Ο όφις ενστάλαξε μέσα στην ψυχή των πρωτόπλαστων την αμφιθολία για το Θεό, την ιδέα ίσως ότι ο Θεός τους μισεί — μια ιδέα πολύ διαδεδομένη στους ανατολικούς μύθους. Ποιές υπήρξαν οι αντιδράσεις τους μετά την παράβαση της θείας εντολής; Ο J. δεν γίνεται εδώ καθόλου συναισθηματικός, ούτε τον ενδιαφέρει να εκφέρει οποιεσδήποτε ανθρώπινες κρίσεις (όπως έκανε αργότερα ο Δ'. Εοδρας), παραθέτει απλώς την παράδοση που περιορίζεται μόνο στα γεγονότα. Στο 3,7 παρατηρήθηκε ήδη πώς η μόνη αντίδραση των πρωτόπλαστων μετά την πτώση δεν ήταν κάποια κρίση, κάποιο αισθη-

μα μετάνοιας ή κάτι άλλο απλώς, αναγνώρισαν τη γυμνότητά τους. Κι αυτό με σχετική ψυχρότητα. Σημειώσαμε ήδη πως όποιος κι αν υποτεθεί ότι είναι ο συμβολικός χαρακτήρας της αναγνώρισης της γυμνότητας, η πρόταση πως εδώ πρόκειται για τη σεξουαλική ωρίμανση του ανθρώπου τραβάει ιδιαίτερα το ενδιαφέρον. Συναφής προς την αντίδραση των πρωτόπλαστων σχετικά με τη γυμνότητά τους είναι ο φόβος να συναντήσουν ή να αντικρύσουν το Θεό, να μιλήσουν μαζί του. Να, πώς τα περιγράφει αυτά το κείμενο: «<sup>8</sup> Οταν όμως άκουσαν το θόρυβο που έκανε ο Θεός περπατώντας στον κήπο κατά το δειλινό, ο άντρας και η σύζυγός του κρύφτηκαν από την παρουσία Κυρίου του Θεού μεταξύ των δέντρων του κήπου. <sup>9</sup> Εκάλεσε τότε Κύριος ο Θεός τον άντρα και είπε προς αυτόν: «Πού είσαι;». <sup>10</sup> Κι αυτός απάντησε: «Ακούσα το θόρυβο της παρουσίας σου στον κήπο και φοβήθηκα, γιατί ήμουν γυμνός· γι' αυτό κρύφτηκα». <sup>11</sup> Είπε τότε: «Ποιός σου είπε πως είσαι γυμνός; Μήπως έφαγες από το δέντρο που σε διέταξα να μη φάγεις απ' αυτό?». <sup>12</sup> Κι ο άντρας απάντησε: «Η γυναίκα που έθεσες στο πλευρό μου μου έδωσε καρπό από το δέντρο κι έφαγα».

Ο, τι κι αν σημαίνει ο θόρυβος της παρουσίας του Θεού — θήματα του Θεού, ή τον θόρυβο της ακολουθίας του Θεού, ή κάποιον ήχο που δήλωνε την παρουσία του Θεού, το κείμενο κάνει σαφές πως ο φόβος είχε αιτία τη συνείδηση της γυμνότητας, της απώλειας της αρχικής αθωότητας. Πράγματι, αν αυτά που είπε ο όφις είναι αληθινά, πρέπει να φοβούνται ένα Θεό που τους μισεί. Το πρόβλημα πάντως του Αδάμ έναντι του Θεού είναι μόνο η γυμνότητά του. Ο Εβραϊκός είναι πολύ ευαισθητός με τη γυμνότητά του. Κι αυτή του την ευαισθησία κληροδότησε και σ' εμάς. Δεν μπορούμε εδώ, στη συνάφεια αυτή, να την εκλάβουμε μεταφορικά· εδώ δηλώνει κατά πάσα πιθανότητα την ανακάλυψη της σεξουαλικότητάς του και την ντροπαλούνη που συνοδεύει πάντοτε ο Εθραίος με τη σχέση των φύλων. Έχουμε ένα ενδιαφέρον παράλληλο στο Gilgamesh: Ο σύντροφός του Enkidu περιγράφεται αρχικά ως παιδί της φύσεως, ως φίλος όλων των άγριων πλασμάτων. Υποχωρώντας όμως στις πονηρές εισηγήσεις κάποιου αυλικού, έχασε αυτή την άμεση αθώα κοινωνία με τη φύση, απέκτησε όμως σοφία. Ο αναγνώστης πρέπει να αντιληφθεί πως δεν έχουμε το δικαίωμα να παραβάλουμε ή και να συνδέουμε αυτά που καταχωρεί εδώ ο J. προς την απλή και φυσική παράδοση του P (Ιερατικό Κώδικα, κεφ. 1) με τη θεία εντολή στο Γεν. 1,28: «Αυξάνεσθε και πληθύνεσθε και πληρώσατε την γην και κατακυριεύστε αυτής». Ούτε θα είχε ιδιαίτερη σημασία η εύρεση κάποιου συμ-

θιασμού μεταξύ της ευλογίας της α' διηγήσεως περί πλούσιας τεκνοποίας προς τη β' διήγηση, που δεν έχει τέτοια ευλογία, αλλά αντίθετα την κατάρα, μετά την απώλεια της αρχικής αθωότητας, η γυναίκα να γεννάει με πόνους τα παιδιά της. Είναι διαφορετικός ο χαρακτήρας των δύο διηγήσεων. Ο J. είτε δεν φαντάζονταν πολλαπλασιασμό των ανθρώπων στην κατάσταση της αρχικής αθωότητας, είτε δεν μας λέει πώς αυτό θα μπορούσε να γίνει, αν κατά τη σκέψη του επρόκειτο ποτέ να γίνει· λέει πολύ απλά πως η γέννηση των ανθρώπων συνδέεται με την απώλεια αυτής της αθωότητας και με τους πόνους της γέννας. Ο P. δεν φαίνεται να αντιμετωπίζει πρόβλημα πτώσεως και γυμνότητας των πρωτόπλαστων Αυτά απασχολούν τον J. Με μεγάλη, μάλιστα, απλότητα παρουσιάζει τον Jahwe να αγνοεί την παράβαση των πρωτόπλαστων, να την ανακαλύπτει συζητώντας μαζί τους, και τούτο όταν ακριβώς του μιλούν για τη γυμνότητά τους. Σε άλλες θρησκείες, ιδίως στις οργιαστικές της Χαναάν, ο λάτρης του Θεού μπορούσε να παρουσιαστεί μπροστά του γυμνός· στη θρησκεία της Π. Δ. απουσιάζει κάθε έννοια του Θεού της γονιμότητας κι η γυμνότητα του ανθρώπου ενώπιον του Θεού είναι απαράδεκτη. Η βρώση, λοιπόν, του απαγορευμένου καρπού, που ήταν τόσο ελκυστικός στις αισθήσεις και τόσο ευχάριστος στη γεύση, οδήγησε τους πρωτόπλαστους να καταλάβουν πως ήταν γυμνοί και πως έχασαν την αρχική αθωότητα· κι όταν το κατάλαβαν δεν μπορούσαν να κρύψουν την παράβασή τους από το Θεό. Με άλλα λόγια: Τρώγοντας από το δέντρο της Ζωής θα μπορούσαν να παρατείνουν τη Ζωή τους. 'Ομως με τη βρώση του απαγορευμένου καρπού απόκτησαν την ικανότητα δημιουργίας νέας Ζωής, μιας αιώνιας σειράς απογόνων, καθιστάμενοι έτσι, όχι κατά χάρη αλλά από μόνοι τους, αιώνιοι κατά κάποιο τρόπο και ίσοι με το Θεό. Είχε δίκιο ο Θεός λέγοντας πως, όταν φάνε από τον καρπό θα γνωρίσουν το θάνατο· αλλά και ο όφις, από τη σκοπιά του, συνέδεσε τη βρώση του καρπού με κάποια αιωνιότητα, όχι προσωπική βέβαια, αλλά κάποια αιωνιότητα, αυτή μέσα στους απογόνους μας. Πολλοί θεολόγοι υποστηρίζουν πως κατά τὸν J. ο Θεός συμπεριφέρθηκε παιδαγωγικά προς τον άνθρωπο· πως όταν δηλαδή κάποτε οι πρωτόπλαστοι θα μάθαιναν να υπακούουν και θα γίνονταν ελεύθεροι από οποιεσδήποτε πονηρές επιρροές, τότε ο Θεός θα οικονομούσε διαφορετικά περί του μέλλοντος της ανθρωπότητας, τον πολλαπλασιασμό των ανθρώπων, τον εκπολιτισμό τους κ.τ.ο. Γι' αυτό, το φταιέιμο αποδίδεται στον άνθρωπο όσχετα από οποιεσδήποτε ευθύνες του όφι. 'Αλλωστε, όλοι οι ένοχοι κατά τις β. δ. τιμωρούνται. Ο άνθρωπος παραβίασε θείο δικαίωμα και γι' αυτό υποχρεώνεται

να δώσει πίσω το προηγούμενο προνόμιό του. Από τις μεταγενέστερες θεολογικές ερμηνείες σχετικά με την επιβολή της τιμωρίας του θανάτου για την παράβαση του ανθρώπου αείζει να αναφερθεί εκείνη η άποψη των Πατέρων που ο Μ. Βασίλειος διατυπώνει με τη φράση «ίνα μη το κακόν αθάνατον γένηται». Η ερμηνεία αυτή επιδιώκει να μειώσει τη βαρύτητα που έχει η επιβολή θανατικής ποινής στον παραβάτη άνθρωπο από το Θεό. Κατά τον νον Rad, στρειδεί τον άνθρωπο από ένα αγαθό που δεν θα μπορούσε να υπομείνει στην παρούσα του κατάσταση (ο.π. σελ. 94). Οι θεολόγοι υποστηρίζουν πως κάτι περίπου τέτοιες σκέψεις πρέπει να έκανε και ο J.

Έχει ενδιαφέρον να αναφερθεί εδώ η ιουδαϊκή αποκαλυπτική παράδοση που συνδέει την Πτώση του ανθρώπου με την Πτώση των Αγγέλων. Βλ. π.χ. Α' Ενώχ κεφ. 69,6 εΕ. Αναφέρονται τα ονόματα των πεπτικότων αγγέλων και αυτών ιδίως που πρωτοστάτησαν στην αποπλάνηση, του πρώτου Γιεχών και του δευτέρου Ασβιήλ: «Και ο τρίτος ονομάσθη Γαδριήλ: αυτός είναι εκείνος, ο οποίος υπέδειξε στα τέκνα των ανθρώπων όλα τα θανάσιμα κτυπήματα, παρεπλάνησε την Εύα, και υπέδειξε (τα όπλα του θανάτου στους υιούς των ανθρώπων) την ασπίδα και τον θώρακα... Και ο τέταρτος άγγελος ονομάσθη Πενεμουέ: εδίδαξε τα τέκνα των ανθρώπων το πικρό και το γλυκό, και εδίδαξε αυτούς όλα τα μυστικά της σοφίας τους. Και καθιδήγησε την ανθρωπότητα να γράφει με μελάνη και χαρτί και τοιουτοτρόπως πολλοί αμάρτησαν από του αιώνος εις τον αιώνα και μέχρι της ημέρας ταύτης. Διότι οι άνθρωποι δεν δημιουργήθηκαν για τέτοιο οκοπό, να επιβεβαιώνουν την καλή τους πίστη με γραφίδα και μελάνη. Γιατί οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν ακριβώς όπως οι άγγελοι, προς τον οκοπό να συνεχίσουν καθαροί και δίκαιοι, ο δε θάνατος, που καταστρέφει το παν, δεν θα μπορούσε να τους θίξει πληγή όμως εξαιτίας αυτής της γνώσης τους χάνονται και εξαιτίας αυτής της δύναμής τους αυτός (ο θάνατος) με(;) κατατρέχει». Έχει ενδιαφέρον αυτή η συσχέτιση της απόκτησης γνώσης και δύναμης από τον άνθρωπο και της Πτώσεως. Υποδηλώνει, οπωδήποτε, επιδραση κάποιας ελληνικής παράδοσης. Το Μιδράς που έχουμε στο βιβλίο των Ιωβηλαίων (μέσα του 6<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ.) περί του Παραδείσου και της πρώτης αμαρτίας (κεφ. 4) εξυπηρετεί ιδιαίτερα νομικά περί καθαρμών ενδιαφέροντα του συγγραφέα, αλλά δεν προσφέρει σ' εμάς κάτι για σχολιασμό.

Ο άντρας αποδίδει την ευθύνη για την πτώση στη γυναικα που ο Θεός έβαλε στο πλάι του. Είναι σαν να του λέει: αφού ένα τόσο αδύναμο πλάσμα έβαλες εσύ ο ίδιος στο πλευρό μου, γιατί μου Ζη-

τάς ευθύνες; Πέρα από οποιαδήποτε άλλη έννοια, η δικαιολογία αυτή του άντρα έχει την έννοια μιας καθαρά ανδροκρατικής δήλωσης που ασφαλώς αποδίδει στη γυναίκα μεγαλύτερο μέρος της ευθύνης για την πτώση. Κι ο καθένας καταλαβαίνει ποιά κοινωνική σημασία είχε μια τέτοια διαθεσιασμό. Βέβαια, και η γυναίκα μεταφέρει την ευθύνη στον όφι που την εξαπάτησε. Ο όφις διάλεξε τον πιο αδύνατο από τους δύο στο έργο της παραπλάνησης: ήξερε την αδυναμία της γυναίκας αλλά και την επιρροή της πάνω στον άντρα. Από τη σειρά των ερωταποκρίσεων αλλά και από τις κατάρες του Θεού που ακολουθούν φαίνεται πως ο J. ρίχνει το μεγαλύτερο μέρος της ευθύνης στο φίδι. Κι η ευθύνη του όφι στη συνάφεια του κειμένου έχει σχέση με τη σεξουαλική συνεύρεση των πρωτοπλάστων. Η άποψη αυτή του J. (περί της αρχικής συνουσίας ως της αρχικής παράβασης) τον οδήγησε να επιλέξει ως εκφραστικό μέσο αυτής της παράβασης τον μύθο περί του δέντρου του καλού και του κακού και περί της παρέμβασης του όφι. 'Οπως φαίνεται, ο J. έχει ορισμένες δικές του απόψεις για την αρχική αιθωρότητα του πρώτου ζεύγους: στη σκέψη του η αρχική αυτή αιθωρότητα, που εκφράζονταν με τη γυμνότητα, χάθηκε μετά την παρέμβαση του συμβόλου της γονιμότητας, του όφι. Επιλέγεται μια τόσο μυθολογική αφήγηση περί του όφι προκειμένου να εξηγηθεί η αιφετηρία τόσων κακών που βρήκαν τον άνθρωπο! Το ούνολο φαίνεται να απαιτεί πίσω από τον όφι κάποιο συμβολισμό του φύλου και της γονιμότητας. Το ίδιο το κείμενο δεν επιτρέπει να δούμε πίσω από τον όφι κάποια μεταφυσική προσωπική προέκταση στον κόδαμο του κακού και του Σατανά, αφού, κατά το κείμενο, ο όφις δημιουργήθηκε μαζί με τα άλλα άγρια θηρία από το Θεό και τιμωρείται από το Θεό με τον τρόπο που περιγράφει το κείμενο, να σέρνεται στην κοιλιά του κλπ. Δεν Εέρουμε ποιά, κατά την παράδοση του J., πρέπει να ήταν η μορφή του όφεως πριν από την πτώση των πρωτοπλάστων' ίσως τον φαντάζονταν σε κάποια όρθια στάση. Μετά την πτώση καταδικάστηκε, κατά τον J., να σέρνεται στη γη ως το πιο καταραμένο από όλα τα Ζώα και από όλα τα άγρια θηρία: «Επειδή έπραξες αυτό, θα είσαι το πιο καταραμένο από όλα τα Ζώα και από όλα τα θηρία». Ίσως εδώ υποκρύπτεται κάποια παράδοση περί των Ζώων διαφορετική από εκείνη του στίχου 2,19 περί δημιουργίας των Ζώων από το Θεό και της προσαγωγής τους προ του Αδάμ μη τυχόν και βρει ανάμεσά τους τον όμοιό του. Εδώ εκφράζεται μια εικόνα εχθρική των Ζώων προς τον άνθρωπο, και η ερμηνεία της εχθρότητας αυτής ίσως πρέπει να είναι η κατάρα του Θεού. Μη λησμονούμε πως εδώ δεν έχουμε μια αναλυτική ανάπτυξη του θέματος, αλλά συμπλο-

κή ποικίλων μυθολογικών πάραστάσεων, οι οποίες, άσχετα από οποιεσδήποτε μεταξύ τους παραλλαγές, χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν μια κεντρική ιδέα που θέλει να διατυπώσει ο συγγραφέας: οι πρωτόπλαστοι παρέβησαν μια αρχική εντολή του Θεού κι η παράδοση αυτή συνδέεται με τη σεξουαλική σχέση και τον πολλαπλασιασμό. Κι ας σημειωθεί άλλη μια φορά: δεν πρέπει να συγχέεται η διδασκαλία του Ρ. της α' αφήγησης περί δημιουργίας για την αὔξηση και τον πολλαπλασιασμό των ανθρώπων με τη β' αφήγηση περί δημιουργίας και τις αντιλήψεις του J. Η α' διήγηση περί δημιουργίας (1,1-2, 4a), γραμμένη από τον συγγραφέα του Ιερατικού Κώδικα, έχει τη συνέχειά της στο 5,1 εξ. σε μια σειρά απογόνων του Αδάμ, πατριαρχών, που, όπως τονίζεται, οι περισσότεροι ευαρέστησαν το Θεό, ένας απ' αυτούς, μάλιστα, ο Ενώχ, έγινε τόσο αγαπητός στο Θεό, που ο Θεός τον πήρε ψηλά, κοντά του. Ο Ρ. δηλαδή και η αφήγησή του δεν περιλάμβαναν τίποτε σχετικό με την πτώση των πρωτοπλάστων, γιατί πιθανότατα την αγνοούσαν. Τώρα, πως ο εκδότης έβαλε πλάι - πλάι δύο πολύ αρχαίες παραδόσεις του Ιαραήλ, που δεν συμφωνούν σ' όλη τη γραμμή, δεν είναι καθόλου παράξενο να το καταλάβει κανείς. Όλη η Πεντάτευχος, άλλωστε, είναι ένα τέτοιο συμπίλημα με παράλληλες, πολλές φορές παραλλάσσουσες, αφηγήσεις ως προς το ίδιο γεγονός: ή θέμα, εξαιτίας των διαφορών μεταξύ των παρατιθεμένων πηγών. Αυτό αποτελεί κοινή γνώση κάθε κατ' επιστήμη μελετητή της Πεντατεύχου, σήμερα, και δεν χρειάζεται ανάπτυξη εδώ.

Εν πάσῃ περιπτώσει ο όφις τιμωρείται να γίνει το πιο καταραμένο ανάμεσα σ' όλα τα ἄγρια Ζώα. Κι αυτό το επιπλέον συνίσταται στα εξής: «Θα περιπατάς πάνω στην κοιλιά σου και θα τρως χώμα ἔως ότου ζεις». Κι όχι μόνο αυτά: το σύρασμα στην κοιλιά και η βρώση χώματος, πιθανώτατα ακαθαρσιών μέσα στο χώμα: υπάρχει και κάπι περισσότερο, η έχθρα ανάμεσα στο φίδι και στον άνθρωπο. Οι απόγονοι της γυναίκας θα ακοτώνουν τα φίδια πατώντας τα στο κεφάλι (ένα είδος εκδίκησης για την εξαπάτηση του ανθρώπου από τον όφι);, κι αυτά με τη σειρά τους θα του ταιμούν την πτέρνα με σκοπό να θανατώσουν τον άνθρωπο. Αυτή είναι η έχθρα που δημιουργεί ο Θεός μεταξύ ανθρώπου και όφι. Κι εδώ βρισκόμαστε σε αδυναμία να ερμηνεύσουμε εγγύτερα την έχθρα. Πρόκειται μάλλον για συνέχεια της σκηνής μπροστά στο δέντρο της γνώσεως του καλού και του κακού. Η διαμάχη μεταξύ ανθρώπου και όφι παρουσιάζεται, έτσι με τον Εεχωριστό της χαρακτήρα, ωσάν να κατεβάζει το επίπεδο της σκέψης. Διάλεξε ο J. μία πολύ εκφραστική μυθολογική παράδοση περί του φύλου από το περιβάλλον του και προσπάθησε να τη συνδέσει με

μια άλλη παράδοση περί του τιτανιαμού του ανθρώπου και της εξέγερσής του κατά του Θεού για να αποσπάσει το αγαθό της αθανασίας. Αυτή η σύνδεση έχει προκαλέσει πολύ μεγάλη σύγχυση σε παλαιότερους και νεώτερους ερμηνευτές. Είναι φανερό τί τελικά θέλει να πει ο συγγραφέας: οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν σε αγγελική κατάσταση από το Θεό παρέβησαν όμως την εντολή του, γι' αυτό και η τιμωρία του Θεού έπεισε πάνω τους αυστηρότατη. Αυτό θγαίνει με θεβαϊότητα μας μπερδεύει η συμπλοκή διαφόρου προελεύσεως μύθων.

Οπως έχουμε το κείμενο, ούτε ο όφις μπορεί να θεωρηθεί ως εκπρόσωπος του Σατανά, ούτε ο Θεός μπορούσε να συνδέσει με τη δημιουργία του καταστάσεις που προϋπέθεταν την πτώση του ανθρώπου. Το κείμενο δεν επιτρέπει τέτοιες εκδοχές. Είναι αξιοσημείωτο πάντως ότι ο Θεός, ενώ συζητάει με τον Αδάμ και την Εύα, ενώ ανακρίνει και τους δύο για να μάθει τι συνέβη, με τον όφι δεν ανοίγει οποιοδήποτε διάλογο, παρότι κι αυτός μπορεί να διαλεχθεί. Για τον όφι ως κατά παράδοση (μυθολογική) γνωστό εχθρό του Θεού, «πηγή του κακού», υπέρχει μόνο η θεία κατάρα. Ο αναγνώστης τέτοιων κειμένων πρέπει να διαθέτει κάπι από τη φαντασία του συγγραφέα για να μπορεί να βρίσκει τον μίτο των αναπτυσσόμενων σκέψεών του κατά την εξέλιξη της αφήγησης.

Η τιμωρία της γυναικας συνισταται στο να γεννάει τέκνα με πόνους, στο ότι θα την κατεξουσιάζει ο άντρας της και ο όφις θα δαγκώνει την πτέρνα των απογόνων της. «Και προς τη γυναίκα είπε: 'Θα κάνω αφοδρούς τους πόνους σου όταν τεκνοποιείς' θα γεννάς με πόνους» και θα είσαι προσηλωμένη στον άντρα σου, ενώ αυτός θα είναι εξουσιαστής σου». Η γέννα παιδιών με πόνους αναφέρεται πιθανώς στο είδος της παράδοσης. Είναι σαν να τους λέει: αποβάλατε την αρχική αιθωδότητα, νιώσατε γυμνοί, κι έτσι θα κάνετε παιδιά· αυτά τα παιδιά όμως θα γεννιώνται με πόνους. Έχει επίσης ενδιαφέρον πως ο J. αποδίδει σε κατάρα του Θεού την εξουσία του άντρα επί της γυναικας. Αυτά δεν υπαινίσσονται οποιεδήποτε φεμινιστικές ιδέες του J.: πιθανόν να σημαίνουν κάποια αποζημίωση του άντρα για την παραπάνηλσή του από τη γυναικα. Αυτή του έδωσε να φάει από τον καρπό, κι αυτός τώρα αποκτάει καταπιεστική εξουσία επάνω της. Επίσης, το «κυριεύσει» δεν φαίνεται να δηλώνει μεγαλύτερη σεξουαλική επιθυμία της γυναικας για τον άντρα, αν και στην απόδοση των Ο' υπάρχει κάποιος τέτοιος υπαινιγμός («προς τον άντρα σου η αποστροφή σου»). Πρόκειται, κατά πάσα πιθανότητα, γενικά για την εξάρτηση της γυναικας από τον άντρα.

Εδώ πρέπει να γίνει μνεία για το λεγόμενο «Πρωτευαγγέλιο».

Ο στίχος 3,15 θεωρήθηκε από την αρχαιότητα παρά των χριστιανών εξηγητών (Ιουστίνος, Ειρηναίος, και στη συνέχεια όλη η πατερική και μεσανική παράδοση) ως προφητεία της συνάντησης του αναμενόμενου από την Π. Δ. Μεσσία με τον Ὁφι (Θάνατο) και της νίκης του Μεσσία επί του θανάτου. 'Οπως όμως αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης, σε μια επιστημονική ανάγνωση αυτού του κειμένου και της μυθικής απλοϊκής σκέψης του συγγραφέα δεν αρμόζουν οποιοιδήποτε μεσσιανικοί υπαινιγμοί, πολύ περισσότερο προφητείες. Σ' αυτό συμφωνούν όλοι οι επιφανείς σύγχρονοι εξηγητές «σχεδόν χωρίς εξαιρεση», όπως σημειώνει ο Westermann. 'Αλλωστε, ο ενικός αριθμός των Ο' «αυτός σου συντρίψει την κεφαλήν», στο εβραϊκό κείμενο είναι πληθυντικός «αυτοί θα σου συντρίψουν την κεφαλήν» σ' ένα, όχι εφάπαξ, αλλά συνεχή και αδιάκοπο αγώνα. Γι' αυτό και το ιερολυμπτικό Ταργκούμ το «αυτοί» αναφέρει στην ιουδαϊκή κοινότητα των χρόνων του Μεσσία. Επίσης, είναι περισσότερο χρήσιμη για τον ιεροκήρυκα παρά για τον εξηγητή του κειμένου η ηθική ζουσσα εκείνη ανάγνωση που βλέπει στον αδιάλειπτο αγώνα των ανθρώπων προς τον Ὁφι την πρόσκληση του Θεού σ' έναν ιερό πόλεμο κατά της πηγής του κακού, με υπονοούμενη κάποια απώτερη επί του κακού νίκη (βλ. περισσότερα επί του θέματος στον Skinner, ο.π., σελ. 80-82).

'Οσο αυστηρή κι αν φαίνεται η τιμωρία προς τη γυναίκα αφού σχετίζεται αφενός προς τη φύση και τις λειτουργίες της (μητέρα) και αφετέρου προς τον άντρα της (εξουσιαστής), δεν είναι καθόλου μικρή και η τιμωρία του άντρα στο χρέος του ως εργαζόμενου, ως καλλιεργητή της γης προκειμένου η γη να του δώσει τροφή για τη συντήρηση τη δική του και της οικογένειάς του: «Προς δε τον άντρα είπε: Επειδή ακοολύθησες τις υποδείξεις της συζύγου σου και έφαγες από το δέντρο που σε διέταξα να μη φάγεις, καταραμένη να είναι η γη εξαιτίας σου» με μόχθο να κερδίζεις την τροφή σου απ' αυτή έως ότου Ζεις' να σου βλασταίνει αγκάθια και τριβόλους, ώστε να τρως άγρια χόρτα» (στιχ. 17-18). Είναι πολύ σαφές πόσο επιβαρυντική είναι για τη γυναίκα η φράση: «Επειδή ακοολύθησες τη γνώμη της συζύγου σου». Η κατάρα της γης από το Θεό, έτοι που ο άνθρωπος με πολύ κόπο να μπορεί να παίρνει απ' αυτή την τροφή του, αποτελεί «αιτιολογία», απάντηση δηλαδή στο ερώτημα του γεωργού (της Παλαιοστίνης) γιατί τόσος κόπος με τη γη να αποδίδει τόσο λίγα για τη συντήρηση του ανθρώπου; Εξάλλου, ως φυτοφάγος ο άνθρωπος, κατά τον J., έχει προβλήματα ιδιαίτερα σχετικά με το είδος της φυτικής τροφής του. Τα αγκάθια και οι τριβόλοι, φυτά της ερήμου, είναι ενδεικτικοί μιας γενικότερης επίπονης και μη παραγωγικής βλάστησης.

Έτσι η τροφή του Αδάμ και της οικογένειάς του θα είναι «άγρια χόρτα» της ερήμου, ό,τι κι αν αυτό σημαίνει ως κακή τροφή, τροφή τιμωρίας. Κι αυτό, χωρίς διακοπή, «έως ότου Ζεις». Κι ενώ ο άνθρωπος θα μοχθεί και θα πασχίζει τόσο πολύ, θα χύνει πολύ ίδρωτα από το πρόσωπό του, το τέλος δεν θα είναι καθόλου ευτυχές. Όσο μακρά, με τα δικά μας μέτρα, κι αν ήταν αρχικά η διάρκεια της Ζωής τους, στο τέλος οι άνθρωποι επέστρεψαν στο χώμα από όπου ο Θεός έλαβε τον πηλό και τους έφτιαξε. Το δώρο μιας αιωνιότητας που ο Θεός τους χάρισε (2,17· 3,3· 3,4-5), ο Θεός το πήρε πίσω.

Οι στίχοι 19-24 απευθύνονται προς τον Αδάμ, ανήκουν στην κατάρα του Θεού εναντίον του Αδάμ, ενώ στην πραγματικότητα περιλαμβάνουν και την Εύα. Αυτό συμβαίνει γιατί ο Αδάμ θεωρείται πια «εξουσιαστής» της συζύγου του, η οποία πέφτει σε δεύτερη μοίρα και γιατί στον Αδάμ, πριν δημιουργηθεί η Εύα, είχε δοθεί η υπόσχεση της αθανασίας. Ο στίχος 19 περιέχει πικρή ειρωνεία για τον άνθρωπο: «Με τον ίδρωτα του μετώπου σου θα κερδίζεις τον άρτον σου, έως ότου επιστρέψεις εις την γην, αφού από αυτήν ελήφθης· γιατί χώμα είσαι και στο χώμα θα επιστρέψεις». Θέλησες — είναι σαν να του λέει — με το δικό σου τρόπο να γίνεις Θεός! Να όμως τι σε περίμενε: καταραμένη εξαιτίας σου η γη, μόχθος για λίγη τροφή, άγρια χόρτα, ιδρώτας καθημερινός για τον επιούσιο, και τελικά ο θάνατος, η επιστροφή στο χώμα και όχι στους παραδείσους ή ουράνιους χώρους που κατοικούν οι θεοί. Ο θάνατος είναι το επιστέγασμα της ταλαιπωρίας και του άντρα και της γυναικας.

Δεν ακούγεται καμιά διαμαρτυρία για υπερβολική από μέρους του Θεού τιμωρία, για μετάνοια, καμιά προσπάθεια για συμβιβασμό. Η έκθεση του J. αναφέρεται στο πώς δημιουργήθηκε η ισχύουσα κατάσταση μεταξύ των ανθρώπων, δεν διερωτάται ποτέ για τη δικαιούντη ή ορθότητα των πράξεων του Θεού, δεν ενασμενίζει σε άχρηστες για το θέμα του λεπτομέρειες, αναφέρει μόνο τα βασικά στοιχεία του μύθου που εξηγούν το παρόν. Αυτό επιβεβαιώνουν και οι στίχοι 20 και 22: Η γυναίκα, μέσα στη νέα κατάσταση, ως μητέρα πια όλων των ζώντων ανθρώπων πλασμάτων, ως μητέρα της Ζωής, παίρνει από το σύζυγό της το όνομα Εύα = Ζωή. Ο νέος ρόλος της γυναικάς εκφράζεται μ' ένα καινούργιο όνομα. Οριαμένοι εξηγητές βρίσκουν πώς η αωστή θέση του στίχου 20 είναι είτε προ είτε μετά το 4,1. Το ίδιο, και ως προς τον στίχο 21, ο Skinner π.χ. παρατηρεί: «Άλλη μια αποσπασματική σημείωση που περιγράφει την ιστορία της ανθρώπινης ενδυμασίας» (ο.π., σελ. 87). Πραγματικά, οι δύο αυτοί στίχοι διακόπτουν τη φυσική ροή της αφήγησης δίκην παρεκβάσεων.

Η συνέχεια της σκέψης του στίχου 19 βρίσκεται στο στίχο 22 εξ. Θα μπορούσε ίσως κανείς να υποθέσει πως οι στίχοι 20-21, που μοιάζουν με παρέκβαση, αν δεν είναι κάτι τέτοιο, τότε ίσως αποτελούν ειρωνικό σχόλιο του J. σχετικά με την κατάσταση ή με την κατάντια που βρέθηκε μετά την πτώση ο ἀνθρωπος, ο οποίος Εεκίνησε από τόσο ψηλά. Έτοι, μετά τον ξεπεσμό της κατάρας «χώμα είσαι και στο χώμα θα επιστρέψεις», έρχεται ειρωνικά η ονομασία της Εύας ως «Ζωής» όλων των πλασμάτων, που έχουν αυτό το τέλος! Οι δε δερμάτινοι χιτώνες, που έχουν προκαλέσει τόσες εξάψεις σε μυστικιστές θεολόγους (βλ. Παν Νέλλα, Ζώνων θεούμενον - Προοπτικές για μια Ορθόδοξη Κατανόηση του Ανθρώπου, Εποπτεία, Αθήνα, 1979, σελ. 45-100 272-290) δεν φαίνεται να σχετίζονται απλώς με το ερώτημα: και τι ρούχα φόρεσαν οι πρωτόπλαστοι μετά την απώλεια της αρχικής αθωότητας; Ίσως δηλώνεται μόνο πως, ενώ μέσα στην αρχική αθώα ασφάλεια της γυμνότητάς του ο ἀνθρωπος δεν αισθάνθηκε την ανάγκη της προστασίας του ενδύματος για τον εαυτό του, τώρα υπερβαλλόντως έχει μια τέτοια ανάγκη καθώς εκδιώκεται από τον παράδεισο. Οι δερμάτινοι χιτώνες δηλαδή δηλώνουν τις δυακολίες και τις ταλαιπωρίες που θα συναντήσει ο ἀνθρωπος εξόριστος από τον παράδεισο, μέσα στην αγριότητα του γνωστού μας κόσμου. Η κατασκευή των χιτώνων από το Θεό, στη συνάφεια που την έχουμε, μάλλον δεν αποτελεί έκφραση της φιλανθρωπίας του Θεού. Εκφράζει, καθώς φαίνεται, κάποια νέα ειρωνεία του J. για το κατάντημα των πρωτοπλάστων που Εεκίνησαν στον παράδεισο γυμνοί μέσα στην αθωότητά τους και κατάντησαν τώρα, με τη γνώση του καλού και του κακού που απόκτησαν, έξω από τον παράδεισο έχοντας επάνω τους το αναγκοί φορτίο των δερμάτινων χιτώνων. Ο Θεός τους έκανε γυμνούς για τη Ζωή μέσα στον παράδεισο· ο ίδιος, μετά την παράβασή τους, τους ντύνει όπως τους πρέπει για τη Ζωή που έχουν να κάνουν μακριά από τον παράδεισο. Ίσως αυτή να είναι η έννοια του στίχου 21. Αυτά όλα τα διαρχικά - πλατωνικά περί του ανθρώπου σώματος που έχουν γραφεί επί αιώνες δεν έχουν καμιά σχέση με τη σκέψη του συγγραφέα.

Το τελικό αποτέλεσμα της παράβασης της πτώσης του ανθρώπου είναι η εκδίωξή του από τον Παράδεισο, όπου ο ἀνθρωπος είχε τόσο ὄμεση επικοινωνία με το Θεό του. Οι στίχοι 22-24 είναι για τον J. αιτιολογικοί, απαντούν δηλαδή στο ερώτημα: γιατί ο Παράδεισος έμεινε απλώς μια πικρή ανάμνηση για τον ἀνθρωπο; Ίσως, ακόμα: γιατί είναι ματαιοπονία οποιαδήποτε ιδέα επιστροφής σ' αυτόν; Στο πρώτο ερώτημα η απάντηση που φαίνεται να δίνει ο J. είναι ίσως αυ-

τή: ο Θεός δεν θέλησε, τελικά, την αιωνιότητα του ανθρώπου, την αποθέωση του ανθρώπου. Δεν είναι καθόλου σαφές πότε ο Θεός, όσχετα από το τι αρχικά θέλησε, διαμόρφωσε αυτή την προοπτική για το μέλλον του ανθρώπου: όλοι, παλαιοί και νέοι εξηγητές, συμφωνούν πως αυτή οπωδήποτε είναι η θεία προοπτική για τον άνθρωπο μετά την παράβαση της θείας εντολής. Μόνο η υπακοή στο θείο θέλημα έδινε στον άνθρωπο ελπίδα για ένα ευτυχές προσωπικό μέλλον, για να ζήσει αιωνίως. Μετά την παράβαση, αυτή η ελπίδα, αυτή η δυνατότητα, αποκλείεται. Σε άλλη συνάφεια σχολιάσαμε κάποια ἀλλα στοιχεία του στίχου 21. Στο δεύτερο ερώτημα, γιατί το «ανεπιστρεπτί» του Παραδείσου ο J. απαντάει πως η θεία απόφαση για τη μόνιμη εξορία του ανθρώπου και την επιστροφή του στην Εερή γη από την οποία πλάστηκε, υπήρξε αμετάκλητή· κι αυτό φανερώνει ο μύθος για τη φρουρά του κήπου της Εδέμ από τα Χερουβείμ με την πύρινη περιστρεφόμενη ρομφαία. Η φρουρά τοποθετήθηκε ανατολικά του κήπου της Εδέμ, γιατί, καθώς φαίνεται, μόνο από εκεί μπορούσε να έχει ο άνθρωπος πρόσβαση προς την Εδέμ. Η πόρτα δηλαδή του Παραδείσου πρέπει να βρίσκονταν ανατολικά. Επίσης, από τις προφυλάξεις που λαμβάνονται, φαίνεται, πως και η εφάπαξ μόνη βρώση του καρπού του δέντρου της Ζωής χάριζε την αιωνιότητα. Ας σημειωθεί εδώ ἄλλη μια φορά ο ισχυρισμός πολλών ερευνητών πως σε παραλλαγή της αφήγησης του J. για την πτώση των πρωτοπλάστων το απαγορευμένο δέντρο ήταν το Δέντρο της Ζωής. Ο J., κατά πάσα πιθανότητα, συνέδεσε τις παραδόσεις περί των δύο δέντρων στον Παράδεισο μ' ένα δικό του τρόπο, που για κείνον, καθώς περιέγραφε μυθικούς χρόνους, δεν δημιούργησε σοβαρό πρόβλημα· για πολύ μεταγενέστερους αναγνώστες και εξηγητές γεννήθηκε το πρόβλημα.

Το κείμενο έχει ως εξής: <sup>23</sup>Γ' αυτό Κύριος ο Θεός τον ἔβγαλε ἔξω από τον κήπο της Εδέμ για να καλλιεργεί τη γη από την οποία πλάστηκε. <sup>24</sup> Εθγαλε ἔξω την Αδάμ και τοποθέτησε ανατολικά του κήπου της Εδέμ τα Χερουβείμ με την πύρινη περιστρεφόμενη ρομφαία για να φρουρούν την οδό προς το δέντρο της Ζωής». Ο στίχος 22 σαφώς υπανίσσεται πως ο άνθρωπος μέσα στον Παράδεισο είτε δεν είχε καθόλου ανάγκη να καλλιεργεί τη γη, αφού αυτή από μόνη της του έδινε την τροφή του, είτε, αν είχε να κάνει κάπι, αυτό, βέβαια, δεν θα μπορούσε να ονομαστεί εργασία με την έννοια που έχει η λέξη αυτή για τον άνθρωπο μέσα στην αληθινή του ιστορία. Πραγματικά, η εξορία του ανθρώπου από την Εδέμ «για να καλλιεργεί τη γη από την οποία πλάστηκε», υπό τους όρους που η θεία κατάρα διατυ-

πώνει στους στίχους 17-19, εκφράζει, προς τοις άλλοις, και την ιδιά-Ζουσα του J. θεωρία περί εργασίας. Όπως δηλαδή σημειώσαμε και εξ αφορμής των στίχων 17-19, ο J. θεωρεί την εργασία του ανθρώπου ως αποτέλεσμα της θείας κατάρας. Η άποψη αυτή δεν αντιπροσωπεύει τη γενικότερη περί εργασίας διδασκαλία της Π. Διαθήκης (βλ. σχετικά τη μελέτη του κ. Παν. Σιμωτά, ο.π.). Πρόκειται για ιδιαίτερη άποψη του J. περί εργασίας. Κατά το Enigma Elish οι άνθρωποι δημιουργήθηκαν για να απαλλάξουν τα θεία όντα από την εργασία. Ο μύθος Atrahasis δίνει λεπτομέρειες: Αρχικά εργάζονταν οι θεοί μετά ανέθεσαν το βάρος της δουλειάς σε ομάδα κατώτερων θεοτήτων, τους Igigi, αλλά κι αυτοί επαναστάτησαν. Ο Ενκί τότε έλυσε το πρόβλημα δημιουργώντας τους ανθρώπους για να δουλεύουν. Έτσι αναγγέλλει η θεά Mammi στους θεούς τη δημιουργία των ανθρώπων: «Αφαίρεσα από σας τη βαρειά εργασία. Επέβαλα στον άνθρωπο το δικό σας μόχθο». Άλλα κι οι άνθρωποι επαναστατούν κατά της βαρειάς εργασίας, κι οι Θεοί τους τιμωρούν σκληρά, και τελικά αποφασίζουν να τους εξαφανίσουν με τον Κατακλυσμό. Όσο κι αν είναι ιδιάζουσα η περί εργασίας άποψη του J., δεν έχει καμιά σχέση με τη βασιλωνιακή θεώρηση του θέματος.

Περί των Χερουβείμ έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις. Πιθανώτερη φαίνεται η υπόθεση κατά την οποία αρχικά ήταν δαιμονες του ανέμου, του ανέμου που λειτουργεί αποτελεσματικά στη γονιμοποίηση. Μοιάζουν με τις Αρπες στην ελληνική μυθολογία. Συνήθως παρουσιάζονται με ανθρώπινη μορφή και ανθρώπινες κεφαλές, πολλές φορές όμως συνδέεται η ανθρώπινη μορφή με κεφαλή αετού, και άλλοτε η ανθρώπινη κεφαλή με σώμα ζώου. Έτσι εξηγούνται τα λειτουργήματα των Χερουβείμ: (α) Ως ζωντανού άρματος του Γιαχβέ, ως φορέα της θεοφάνειας, ως προσωποποίησης του θυελλώδους ανέμου επί του οποίου εποχεύει ο Γιαχβέ. (β) Ως παράστασης πτερωτών μορφών μαζί με το Δέντρο της Ζωής στη βασιλωνιακή τέχνη οδηγεί φυσικά στην πίστη πως τα Χερουβείμ ήταν ένοικοι του Παραδείσου (Ιεζ. 28,14-19) και φρουροί του Δέντρου της Ζωής, όπως εδώ. (γ) Ως φρουρούς γενικότερα ιερών πραγμάτων (στο Γεν. 3,24) και τόπων, έτσι τα βρίσκομε στις εισόδους των ασσυριακών ιερών και των παλατιών για να εμποδίζουν την είσοδο εκεί στα κακά πνεύματα. Σ' αυτή την κατηγορία ανήκει το κολοσσαίο Χερούβιθ στο Ναό του Σολομώντος (Α' Βασ. 6,23-8,6), καθώς και τα μικρότερα στο κάλυμμα της κιβωτού της διαθήκης, και εκείνα σε διακοσμήσεις του Ναού εναλλάξ με παραστάσεις φοινικοδέντρου. (δ) Τη δυσχερέστερη ενσωμάτωση των Χερουβείμ βρίσκομε στη Merkabah του Ιεζεκιήλ και τις

τέσσερις μορφές Ζώων — θόδι, λιοντάρι, άνθρωπος και αετός (1,5 εΕ· 10,1 εΕ.). Πρόκειται περί των τεσσάρων ανέμων του ουρανού ή περί άλλου τινός με βαθύτερη σημασία; (Βλ. Skinner, ο.π., σελ. 89-90).

Αν η γραφή των Ο' («... καὶ ἐταῖεν τα Χερουθείμ καὶ τὴν πυρὶ νην ρομφαίαν») είναι πιο αστή, τότε η πύρινη περιστρεφόμενη ρομφαία γίνεται ανεξάρτητο σύμβολο. Υπό τη μορφή αυτή αυτός ο συμβολισμός δεν είναι γνωστός απ' αλλού. Μόνο σε μια επιγραφή του Tiglathpileser I (Kelin, Schriftliche Bibliothek, ed. υπό Eb. Schrader, 1889-, I 36 εΕ.) ο βασιλιάς διηγείται πως όταν κατέστρεψε την Ηυπείρα εξαπέλυσε «αστραπή από ορείχαλκο».

Ο συγγραφέας της 8. δ. θέλει να αιτιολογήσει δύο βασικά ερωτήματα: (α) Γιατί ο άνθρωπος ζει μέσα σε τόσες στερήσεις και αθλιότητες. Σ' αυτό απαντάει πως ο Θεός δεν τον ἔφτιαξε για κάτι τέτοιον ιδίος φάνηκε ασταθής και ανάξιος για το καλύτερο, κι ο Θεός τον μετέφερε στο κοινό επίπεδο των άλλων Ζωντανών πλασμάτων, στερώντας τον από τα αρχικά χαρίσματα. (β) Γιατί πεθαίνει ο άνθρωπος, ενώ υπάρχουν όντα που ζουν αιώνια κι ο άνθρωπος έχει αυτή την επιθυμία, αυτό είναι το δεύτερο ερώτημα. Σ' αυτό απαντάει ο J. χωρίς σαφήνεια, πως δηλαδή ο Θεός είχε φροντίσει και γι' αυτό με το Δέντρο της Ζωής στο μέσσο του Παραδείσου, μετά όμως την παράβαση του ανθρώπου και την ανυπακοή, απαγορεύτηκε η βρώση από το Δέντρο της Ζωής, κι ο άνθρωπος εξοριστήκε από τον Παράδεισο για να μην μπορεί ποτέ να πλησιάσει το δέντρο αυτό. Με άλλα λόγια η αποτυχία του Θεού με τους πρώτους ανθρώπους υπήρξε πλήρης. Το ίδιο όμως πλήρης ήταν κι η αποτυχία του ανθρώπου με τη δωρεά του Θεού. Επομένως, όλη αυτή η αποτυχία δείχνει μάλλον προς τον Αβραάμ ως διέξεδο από το πρόβλημα. Ο άνθρωπος έχασε την αρχική αθωότητα που είχε στον Παράδεισο παραβαίνοντας την εντολή του Θεού που αποσκοπούσε στη διατήρηση αυτής της αθωότητας. Η παράβαση της εντολής επέσυρε πάνω στον άνθρωπο την κατάρα του Θεού, όλη τη δυστυχία, την αθλιότητα και τον θάνατο. Επομένως, ο Αβραάμ αποτελεί μια καινούργια αρχή ευλογίας για το ανθρώπινο γένος.

Κι αν ήθελε κανείς να προχωρήσει ακόμα πιο απομυθευτικά, θάλεγε το εξής: Ενδεχομένως ο J. σκέφτηκε να μεταφέρει το μύθο του περί της πτώσεως των πρωτοπλάστων στην ατομική Ζωή του Ιαραγγλίτη: τα αρχικά χρόνια της Ζωής είναι χρόνια αθωότητας· στην εφηβεία αποκτιέται η συνείδηση της αριμότητας και αρχίζουν οι πειρασμοί των θεών της γονιμότητας, κι έρχεται η αποστασία από τον

Γιαχδέ. Έτσι, μόνο η ένταξη στο λαό της Διαθήκης επαναφέρει στο Θεό. Ο Αδάμ και η Εύα είναι τύποι της αρχέγονης ιστορίας με την έννοια πως είναι ο καθένας από εμάς.

Τελικά, οφείλουμε να παρατηρήσουμε πως η διήγηση αυτή είναι, νομίζω, ακατάλληλη για να διδάσκεται στα Κατώτερα και στα Μέσα Σχολεία κατά το μάθημα των Θρησκευτικών αυτοτελώς όπως διδάσκεται μέχρι σήμερα μόνο σε συνάφεια με άλλα κείμενα, ψαλμικά ή προφητικά, για τη δημιουργική σχέση του Θεού προς τον άνθρωπο μπορεί να διδάσκεται, χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα. Έχει τόσο αύνθετη και ασαφή συμπλοκή μυθολογικών ειδωλολατρικών παραδόσεων στη διατύπωσή της με εκείνες τις πολύ ιδιάζουσες απόψεις της περί αρχικής οιωνότητας και γυμνότητας, και περί τρομερής θείας κατάρας επί του ανθρώπινου γένους σε ό,τι αφορά τη γέννηση των ανθρώπων, την εργασία και την ελπίδα για ολοκλήρωση της Ζωής, και περί της τελικά υπονοούμενης καταφυγής στο έθνος του Αθραόμ για να βρεθεί κάποια διέξοδος — αυτά όλα δεν πλουτίζουν τη χριστιανική γνώση και συνειδηση του μαθητή. Τα προφητικά και ψαλμικά κείμενα της Π. Δ. παρέχουν στο θεολόγο καθηγητή πληθώρα υλικού για να διδάξει σ' ένα ιστορικό επίπεδο την εξέγερση του ανθρώπου εναντίον του Θεού αφενός, τη θεία τιμωρία και τη θεία χάρη αφετέρου. Βασικά, κι ο J. δεν θέλει να πει κάτι ουσιαστικά διαφορετικό ή διατύπωσή του όμως η μυθολογική, για τους λόγους που είπαμε παραπάνω, δεν προσφέρεται για διδασκαλία στο Σχολείο. Μόνο σε συνάφεια με συγγενή κείμενα, άλλης φιλολογικής μορφής, μπορεί να διδαχτεί, κι αυτό θα απαιτήσει όχι μικρή μαεστρία απομέρους του διδασκάλου. Τέτοιες περικοπές πρέπει, γενικά, να διδάσκονται μέσα στη συνάφεια της γενικότερης επί του θέματος βιβλικής διδασκαλίας. Υπάρχουν πολλά κείμενα στην Π. Δ. με όλα τα ειδή συνάντησης Θεού και ανθρώπου — απομάκρυνσης, εχθρότητας, τιμωρίας, μετάνοιας, ευσπλαχνίας και σωτηρίας. Τέτοια κείμενα πρέπει να χρησιμοποιούνται στη διδασκαλία. Το κείμενο του J., όσο ενδιαφέρον κι αν παρουσιάζει μ' αυτό τον ποικιλό μυθολογικό του μανδύα, αποτελεί σήμερα αντικείμενο μελέτης για τον μορφωμένο αναγνώστη και τον αναλυτή επιστήμονα.



Δεν χρειάζεται να επαναληφθούν εδώ, περί της νομιμότητας της απομυθευτικής - θεολογικής ερμηνευτικής μεθόδου, αυτά που γράφτηκαν σαν επίλογος στις δύο Β. δ. περί δημιουργίας. Τα ίδια ισχύουν κι εδώ.

6 Η 6. δ. για την Πτώση έχει έντονο μυθολογικό χαρακτήρα. Όποια κι αν ήταν η αρχική έννοια των δύο μύθων που συνδέθηκαν σε μια ενότητα από τον Γιαχβιστή ή από την πηγή του, ούτε ο μύθος για την αρχική «αθωότητα» του ανθρώπου και τη δυνατότητά του για την αθανασία με τη βρώση από το δέντρο της Ζωής έχει κάποια σημασία για το σημερινό αναγνώστη, ούτε ο άλλος μύθος για τη βρώση από το δέντρο του καλού και του κακού και η συνεπακόλουθη θεία τιμωρία. Για το σημερινό αναγνώστη το θεολογικώς σημαντικό είναι η εικόνα της ανθρώπινης ύπαρξης σαν μιας δυνατότητας για το καλύτερο ή για το χειρότερο. Ο άνθρωπος είναι εδώ αυτή η γκάμα των δυνατοτήτων του, κι αυτό αποτελεί σπουδαία βιβλική ανθρωπολογική διαπίστωση. Στη μια άκρη των δυνατοτήτων είναι ο άνθρωπος, μικρός θεός, εικόνα του Γιαχβέ, «αθώος», χωρίς πάθη, χωρίς έγνοιες και φροντίδες, με ανοιχτή εμπρός του την αθανασία των θεών. Έτοιμης θέλησε ο Θεός τον άνθρωπο. Δεν ενδιαφέρεται να μας πει ο Γιαχβιστής περισσότερα γι' αυτή την εικόνα του Θεού στον άνθρωπο, περισσότερα για το μέλλον της, αν θα είχε κάποιο μέλλον. Τις λεπτομέρειες κρατάει για την περιγραφή της άλλης άκρης των δυνατοτήτων του ανθρώπου: ο άνθρωπος δύσπιστος στο Θεό του, υπάκουος στην ευφυΐα του όφι, παραβάτης της θείας εντολής, καταδίκασμένος αυτός κι οι απόγονοί του σε φοβερή αθλιότητα και αμετάκλητη θεία τιμωρία. Η περιγραφή της Πτώσης και της τιμωρίας σαν εξορίας από τον Παράδεισο, κάνει πολύ πιθανή την προέλευση και την αναθεώρηση της αφήγησης αυτής του Γιαχβιστή από τα χρόνια της Αιχμαλωσίας, από τα βάσανα και τους καημούς της, μέσα από το αίσθημα απελπισίας πως δεν θα υπάρξει επιστροφή στη γη της Επαγγελίας! Ας σημειωθεί, επίσης, πως και το στοιχείο της θείας δίκαιοσύνης, που εκφράζει τόσο έντονα η 6. δ. για την Πτώση, έτσι που να προκαλεί τις εσωτερικές μας διαμαρτυρίες, είναι κατά μέρας μέρος χαρακτηριστικό της σχετικής διδασκαλίας της Π. Διαθήκης, που είναι διάχυτη σε όλα τα βιβλία της: Αμαρτία - τιμωρία. Η αντιστοιχία αυτή ακολουθείται συνήθως στους Προφήτες από την άλλη: Μετάνοια - ωατηρία. Ε, αυτή η δεύτερη αντιστοιχία φαίνεται να απουσιάζει από τη 6. δ. για την Πτώση! Αυτή η τελική καταδίκη του ανθρώπου και η εξορία του διαπαντός από τον Παράδεισο αντιστρατεύεται και σε άλλα παλαιοδιαθηκικά διδάγματα και σε ολόκληρο το χριστιανικό δόγμα και τη χριστιανική εσχατολογία. Ακόμα και ο Ιουδαϊσμός, δύο τρεις εκατοντάδες χρόνια μετά την εξορία, κατέληξε να παραδεχτεί Παράδεισο των «δικαιών» (βλ. λήμμα Παράδεισος στη σελ. 502, του Β', στο έργο μας Τα Απόκρυφα της Π. Διαθήκης, Αθήναι, 1979). Σ'

αυτόν τον Παράδεισο έδωκε ο Ἰησούς ραντεβού με τον συγκατάδικό του ληστή: «Σήμερον μετ' εμού έστη εν τω παραδείσω» (Λουκ. 23,43). Ο συγγραφέας ή αναθεωρητής της β. δ. για την Πτώση είχε μεγάλη πίκρα στην καρδιά του, και ζώντας την εξορία του φαντάστηκε πως αυτή ήταν η αμετάκλητη τύχη του! Ασφαλώς, πρέπει εδώ να σημειωθεί πως η εικόνα που δίνει η Γιαχβιστική πηγή (J1, J2) περί της ιστορίας των Πατριαρχών π.χ. είναι διαφορετικού χαρακτήρα, αφού εδώ υπερισχύει το στοιχείο της πιστότητας στο Θεό και αντιστοιχά το στοιχείο της θείας υπόσχεσης για αποκατάσταση και δόξα στο μέλλον. Ένα τέτοιο μήνυμα μπορεί να απευθύνονταν κι αυτό κυρίως προς κακοπαθούντες, εξόριστους, αποτελεί όμως, κι αν ακόμα πρόκειται για την ίδια ιστορική περίπτωση, για μια άλλη προσέγγιση.

Πάντως, σχετικά με την ιδιάζουσα έμφαση της β. δ. ως προς τη δικαιοσύνη του Θεού και τη θεία τιμωρία, όσο κι αν καθεαυτή στην ακραία διατύπωσή της είναι απορριπτέα, μη ξεχνάμε πως από τη θεολογία πολλές φορές θεωρήθηκε σαν ο μόνος τρόπος για να τονιστεί η σοβαρότητα της αμαρτίας και η μεγάλη ευθύνη του ανθρώπου για τις πράξεις του. Στην περίπτωση των πρωτοπλάστων η ευθύνη αυτή αφορούσε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος. Να υποθέσει κανείς πώς οι ακρότητες της β. δ. για την Πτώση οφείλονται σ' αυτό; Στο ότι δηλαδή αναφέρεται γενικά στην ανθρωπότητα, στα παθήματα, στα δεινά της και στην τελική καταδίκη της: Από όλα όμως αυτά, με τον Αβραάμ, ξεχώρισε κατά κάποιο τρόπο ο Ισραήλ; Το κείμενό μας δεν επιτρέπει να απαντήσει κανείς με βεβαιότητα. Άλλοιωτικά ήθελε ο Θεός τον άνθρωπο κι αλλού κατέληξε με δική του ευθύνη τελικά. Καθόλη όμως την αφήγηση της Πεντατεύχου και της λοιπής Π. Δ. το θέμα είναι πως ο Θεός αγωνίζεται να βοηθήσει τον άνθρωπο, τον Ισραηλίτη. Κι αυτόν τον τιμωράει, αλλά συγχρόνως τον αγαπάει, και με πείσμα επιδιώκει την επάνοδό του στο οωστό δρόμο.

Ο συγγραφέας των β. δ. μιλάει για αρχέγονες καταστάσεις με τρόπο που οι αρχέγονοι μύθοι να δίνουν απάντηση στα υπαρξιακά και κοινωνικά προβλήματα των χρόνων του. Γι' αυτό είναι ματαιοπονία για το σημερινό θεολόγο να ψάξει να βρει σε ποιό στάδιο της πραγματικής ιστορικής εξέλιξης του ανθρώπου μπορεί να ανταποκριθεί αυτό ή εκείνο το στοιχείο της περιγραφόμενης αρχικής κατάστασης. Δεν χρειάζεται καν να παρατηρηθεί πως παραδόσεις όπως αυτές περί δέντρων, περί όφεως, περί πόνων της γυναικάς στη γέννα ως κατάρας, περί πολέμου του όφι προς τα τέκνα της γυναικάς, περί της εργασίας ως τιμωρίας — όλα αυτά αποτελούν συμβολισμούς που δεν

ταιριάζουν στη δική μας πνευματική εμπειρία. Βέβαια, δια μέσου όλων αυτών το κείμενο αφήνει να φτάσει και έως εμάς το γενικότερο μήνυμα πως για άλλη μοίρα ο Θεός έφτιαξε τον άνθρωπο, κι αυτός με δική του ευθύνη κατάντησε, εξαιτίας της τιμωρίας, σε μια άλλη πολύ δυσάρεστη κατάσταση.

Μεταξύ όλων των παραπάνω Εένων προς τη δική μας σημειολογία, πρέπει ίσως να πει κανείς κάτι για την περί εργασίας διδασκαλία του Γιαχβιστή, που παρουσιάζει ενδιαφέρον για πολλούς σύγχρονους διανοητές επί του θέματος: ο αρχέγονος άνθρωπος δεν δούλευε· η εργασία μετά την Πτώση επιβλήθηκε ως τιμωρία από το Θεό. Βέβαια, για τον εκδότη της Πεντατεύχου δεν παρουσίασε ιδιαίτερο πρόβλημα η πλάι - πλάι παράθεση δύο απόψεων περί εργασίας: της πρώτης β. δ., όπου η εργασία είναι έκφραση δημιουργική και χαρούμενη της θείας ευλογίας<sup>1</sup> και της β. δ. για την Πτώση, όπου η εργασία επιβάλλεται ως τιμωρία για τον άνθρωπο. Ο εκδότης κράτησε και τις δύο απόψεις, γιατί υπήρχαν και οι δύο στο περιβάλλον του.

Οπότε οι αρχέγονοι στην πτώση είναι οι ανθρώποι του πολιτισμού ή της πολιτείας<sup>2</sup>. Ωστόσο Μ. Τ. Β. Βούλγαρος αναγνωρίζει στην πτώση την ανθρωπότητα ως την βασικότερη αντικαταστάση της ζωής των ανθρώπων στην πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας<sup>3</sup>. Από την πτώση απέτισε ότι «δεν γίνεται νηστεία στην πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας»<sup>4</sup>. Μ. Τ. Β. Β. διέτει πλορεύοντας ότι η αρχέγονη λογοτεχνία παραπομπής της πτώσης την παραπομπή της πτώσης της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας<sup>5</sup>. Μ. Τ. Β. Β. πονεί αγωνιζόμενη για την πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας<sup>6</sup>, αλλά δεν απογειώνεται ποτέ από την πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας<sup>7</sup>.

1. Η πρώτη παραπομπή στην πτώση της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας στην πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας. Στην πτώση της πρώτης δημιουργίας της πατέρας της ζωής της Κυριαρχίας, ο αρχέγονος άνθρωπος δεν δούλευε, η εργασία είναι έκφραση δημιουργική και χαρούμενη της θείας ευλογίας. Ο αρχέγονος άνθρωπος δεν δούλευε, η εργασία είναι έκφραση δημιουργική και χαρούμενη της θείας ευλογίας.

κράτη αιδή ποιείνται έκπτωμαντράντικό δικό της υποδόγιοτ  
άλιγναν τη σάντα του της ερώτησην για τηνόπιο συνιέντει στη μετανομασία  
τη σπουδή γιατί εξέτασθε αύτη η πολιτική της πολιτικής συνέντεις μετά την  
αποχή της από την πολιτική παραδόσης τηνόπιο την οποία την έπιπλα  
ποιείνται προσωπική παραδόση τηνόπιο προσωπική παραδόση τηνόπιο  
τηνόπιο προσωπική παραδόση τηνόπιο προσωπική παραδόση τηνόπιο προσωπική παραδόση

## ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΓΡΑΦΗΣ.

Θεοφάνεια ΒΙΒΛΙΚΕΣ ΕΤΑΙΡΙΕΣ ΚΑΙ ΆΛΛΑ ΤΙΝΑ  
από την Βασιλειάδη Πέτρου Βασιλειάδη  
Αν. Καθ. Πανεπιστημίου

Με αφορμή την πρόσφατη μετάφραση της Κ. Δ. στην καθομιλουμένη Ελληνική, ήρθε πάλι στο προσκήνιο το θέμα της δράσης της Βιβλικής Εταιρίας, ιδιαίτερα στον ευαίσθητο χώρο της ορθόδοξης Ανατολής. Σε πρόσφατο όρθρο μου στο περιοδικό «Σύναξη<sup>1</sup>», διατύπωσα δύο παρατηρήσεις με αφορμή το σύντομο αλλά εμπειριστατωμένο δοκίμιο του π. Γ. Μεταλληνού: «Μισαλλοδοξία ή αύτοπροστασία;», που δημοσιεύθηκε στο ίδιο περιοδικό<sup>2</sup>. Η πρώτη παρατήρησή μου ακρορύσει τον πραγματικό χαρακτήρα των Βιβλικών Εταιριών και η δεύτερη την έλλειψη αυτοκριτικής στο θέμα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής από την πλευρά της νεότερης ορθόδοξης (ελληνικής) θεολογίας. Στις παρατηρήσεις αυτές ο π. Γ. Μ. θεώρησε υποχρέωσή του να κάνει «μερικές διευκρινίσεις... για να διαφωτιστεί περισσότερο η αλήθεια»<sup>3</sup>, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Επειδή παρόλη την καλή του πρόθεση το Ζήτημα δε διαφωτίστηκε δύο θα έπρεπε, τουλάχιστον ως προς τα Ζητήματα που έθεσα, θεωρώ χρέος μου να επανέλθω, για χάρη της αλήθειας, την οποία και ο π. Γ. Μ. και εγώ συνειδητά υπηρετούμε. Άλλωστε, η πρώτη του παρατήρηση δεν άγγιξε την ουσία του Ζητήματος, ενώ η δεύτερη δεν φαίνεται να κατανοήθηκε πλήρως, όχι βέβαια εσκεμμένα. Με την ευκαιρία αυτή θα ήθελα να απαντήσω και σε μερικά σχόλια της σύνταξης του περιοδικού «Σύναξη», τα οποία παραδόξως περιορίζονται αποκλειστικά

1. «Μετάφραση της Αγίας Γραφής και Ορθοδοξία. Ορθόδοξες αφετηρίες για την αξιολόγηση μιας μετάφρασης της Αγίας Γραφής», Σύναξη τ. 17 (1986) 57-63.

2. Σύναξη τ. 15 (1985) σελ. 47-59.

3. Στο ίδιο τ. 18 (1986) σελ. 94 εξ.

στις απόψεις εκείνων που κατά κάποιο τρόπο τοποθετήθηκαν ευνοϊκά στη νέα μας μετάφραση<sup>4</sup>.

(α). Δεν μπορεί παρά να συμφωνήσει κανείς με τον π. Γ. Μ. ότι οι περισσότεροι πράκτορες των Βιβλικών Εταιριών, κι όχι μονάχα στην Ανατολή, ανέπτυξαν προσηλυτιστική δράση. Αυτό το αναγνωρίζουν σήμερα οι ιθύνοντες των Ηνωμένων Βιβλικών Εταιριών (UBS) και προσπαθούν με κάθε τρόπο να επανορθώσουν την όντως αμαυρωθείσα εικόνα του κινήματος των Βιβλικών Εταιριών<sup>5</sup>. Το ερώτημα είναι αν μπορεί ένας οργανισμός, ο οποίος από το καταστατικό του οριοθετείται σε αυστηρά υπερομολογιακή βάση, να χαρακτηρίζεται «προτεσταντικός», μόνο και μόνο επειδή εξαρχής τον επάνδρωσαν, προφανέστατα ως αυνέπεια της αναβίωσης του πνεύματος του προτεσταντικού ευαγγελισμού, ιεραπόστολοι προερχόμενοι ως επί το πλείστον από τις προτεσταντικές ομολογίες. Δε θα πρέπει εξάλλου να ξεχνάμε πως μοναδικό μέλημα αυτού του οργανισμού είναι η διάδοση της Αγίας Γραφής, του βιβλίου δηλαδή που για όλες ανεξαιρέτως τις ομολογίες, με διαφορετικό βέβαια τρόπο και σε διαφορετικό ποσοστό, αποτελεί τη βάση της χριστιανικής πίστεως. Γιαυτό και πιστεύω ότι δε θα πρέπει εξαιτίας ενός πραγματικά επώδυνου για την ορθοδοξία παρελθόντος να διαγράψουμε με μια μονοκονδυλά ολόκληρη την ιστορία των Βιβλικών Εταιριών. Με βάση λοιπόν τη θαυμάσια διατριβή του Percy Thomas για τον οικουμενικό χαρακτήρα των απαρχών της κινησής των Βιβλικών Εταιριών<sup>6</sup> και το επίσημο καταστατικό των U.B.S. θα πρέπει να διακρίνουμε τρεις περιόδους στη μέχρι σήμερα πορεία της: από την ίδρυση της B.F.B.S. ώς τη ρήξη για τα Απόκρυφα, από εκεί ώς τη δημιουργία της U.B.S., κι από τη δημιουργία του κεντρικού αυτού συντονιστικού οργάνου όλων των αυτόνομων τοπικών Βιβλικών Εταιριών (ένα είδος αδελφότητας ή ομοσπονδίας) ώς τα σήμερα. Κατά την πρώτη περίοδο, μέχρι τα τέλη της τριτης δεκαετίας του 19ου αιώνα μ.Χ., οι Βιβλικές Εταιρίες είχαν ένα καθαρά οικουμενικό προσανατολισμό. Αυθεντικότερος μάρτυρας αυ-

4. Στο ίδιο τ. 17 (1986) σελ. 83 εξ. Λυπούμαι που το περιωδικό «Σύναξη» δε θέλησε να δημοσιεύσει τούτο εδώ το άρθρο, όπως όφειλε, παρουσιάζοντας έτσι μια περίεργη εικόνα «αντιεμενικότητας».

5. Βλ. το σχετικό έγγραφο των Βιβλικών Εταιριών UBS και Orthodox Churches, 1979 και την εγκιάλια επιστολή της τελευταίας συνόδου της ολομέλειας των Βιβλικών Εταιριών: God's Word Open for all in the Eighties, 1980.

6. P. R. Thomas, The Concept of an Ecumenical Bible Society Movement (1804-1832), 1980.

τού του γεγονότος από τον αείμνηστο π. Γ. Φλορόφσκυ –ασφαλώς θα συμφωνεί και ο π. Γ. Μ. – δεν υπάρχει. Ο κορυφαίος αυτός ορθόδοξος θεολόγος έγραψε για την περίφημη Ρωσική Βιβλική Εταιρία: «τα θετικά αποτελέσματα αυτής της προσπάθειας δε θα έπρεπε να τα παραβλέψουμε. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ήταν η μετάφραση της Βίβλου στη δημοτική ρωσική... Το όλο επεισόδιο ήταν απουδαία προσπάθεια στον οικουμενισμό». Κατά τη δεύτερη περίοδο μέχρι και το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, που συμπίπτει με το μεγαλύτερο διάστημα της δράσης τους, οι Βιβλικές Εταιρίες πράγματι ταυτίζονται πλήρως με την προτεσταντική ιεραποστολή σε πολλές μάλιστα περιοχές με τις πιο αδιάλλακτες παραφυάδες της. Σ' αυτήν την περίοδο αναφέρεται κυρίως η εργασία του π. Γ. Μ. και παρά τις όποιες διαφορετικές εκτιμήσεις στα επιμέρους δευτερεύοντα θέματα, δεν μπορεί παρά να συμφωνήσει κανείς μαζί της. Είναι η εποχή που στην προτεσταντική ιεραποστολή οι έννοιες «προσλυτισμός» και «χριστιανική ιεραποστολή» είναι σχεδόν ταυτόσημες. Για τους προτεστάντες ιεραποστόλους, κι όχι μονάχα γι' αυτούς, δε νοείται ιεραποστολική δράση χωρίς ταυτόχρονο προσλυτισμό στην ομολογία του ασκούντος την ιεραποστολή, έστω και από άλλη –και μερικές φορές παραπλήσια— χριστιανική ομολογία. Η σημερινή τρίτη και τελευταία περίοδος χαρακτηρίζεται από την επαναφορά του οικουμενικού πνεύματος στις Βιβλικές Εταιρίες, που συνοδεύεται και από μια ειλικρινή προσπάθεια απο- -προτεσταντικοποίησή τους. Την περίοδο αυτή, περίοδο των Ήνωμένων Βιβλικών Εταιριών, χαρακτηρίζει η νέα αντίληψη της παγκόσμιας χριστιανικής ιεραποστολής, η λεγόμενη ιεραποστολή της «κοινής χριστιανικής μαρτυρίας» (common Christian witness). Σ' αυτή την αντίληψη της ιεραποστολής σημαίνοντα ρόλο, όπως είναι γνωστό, έχει διαδραματίσει μέσα στα πλαίσια του Παγ-

7. Γ. Φλορόφσκυ, «ΟΙ Ὁρθόδοξες Ἐκκλησίες καὶ ἡ Οἰκουμενικὴ κίληση πρὸ τὸ 1910», Χριστιανισμὸς καὶ πολιτισμός, ελληνικὴ μετάφραστη 1982, 201-287, σελ. 247 εξ. Σήμερα πλέον αποτελεῖ κάτι σαν οικουμενικὴ διακήρυξη της Ορθοδοξίας ότι: εἴ τις ὅρθόδοξος μετοχὴ εἰς τὴν Οἰκουμενικὴν Κίλησιν (ὅπως επίσης καὶ «εἰς διάφορα ἔθνικά, περιφερειακά καὶ διεθνῆ ὅργανα τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως», ανάμεσα στα οποία και οι Βιβλικές Εταιρίες) οὐδόλως τυγχάνει ξένη πρὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν ίστοριαν τῆς Ὁρθοδοξίου Ἐκκλησίας, ἀλλὰ ἀποτελεῖ συνεπή ἔκφρασιν τῆς ἀποστολικῆς πίστεως ἐντὸς νέων ίστορικῶν συνθηκῶν καὶ πρὸς ἀντιμετώπισιν νέων ὑπαρξιακῶν αἰτημάτων» (Εισιγητικὴ απόφαση της Γ' Προσυνοδικῆς Πανορθοδοξοῦ Διασκέψεως στο θέμα «Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ Οἰκουμενικὴ Κίλησις» (Ἐπίσκεψις 369, 1986, σελ. 14), που όπως και όλες οι άλλες αποφάσεις εδίννανται νὰ ἔχουν ἄμεσον ἐφαρμογὴν» (στο ΐδιο σελ. 9).

κοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών η Ορθοδοξία. Γι' αυτό και με ενθουσιώδη τρόπο συνιστάται σε διορθόδοξο επίπεδο η χρήση της εμπειρίας των Βιβλικών Εταιριών στον τομέα της μετάφρασης και διάδοσης της Αγίας Γραφής<sup>8</sup> γι' αυτό και η θέση του αντιπροέδρου της U.B.S. δόθηκε σε ορθόδοξο βιβλικό επιστήμονα<sup>9</sup> γι' αυτό και στην επιστημονική επιτροπή του κριτικού κειμένου της Κ. Δ. συμμετέχουν ορθόδοξοι και ρωμαιοκαθολικοί<sup>10</sup> γι' αυτό και λαμβάνεται ιδιαίτερη μέριμνα για την όσο το δυνατό ευρύτερη συμμετοχή ορθοδόξων και ρωμαιοκαθολικών στα ανά τον κόσμο μεταφραστικά προγράμματα<sup>11</sup> γι' αυτό και μετά από πρόταση των ορθοδόξων του Π.Σ.Ε. (Orthodox Task Force) δημιουργήθηκε κατά το πρόσαφτο παρελθόν θέση ορθοδόξου συμβούλου στην U.B.S.<sup>12</sup> γι' αυτό και παρά τα θλιβερά περιστατικά του περασμένου αιώνα η Ελλαδική Εκκλησία προχώρησε σε συνεργασία με τη Βιβλική Εταιρία στις εκδόσεις της Π. και Κ. Δ. Άλλωστε δεν μπορούμε πια να ζόμε εσαεί κάτω από τη σκιά ενός φαντάσματος του περασμένου αιώνα και να διακατεχόμαστε στο Ζήτημα της μεταφράσεως της Αγίας Γραφής από το σύνδρομο της πρακτικής των πρακτόρων της Βιβλικής Εταιρίας του περασμένου αιώνα. Είμαι θέβαος πως κάτι τέτοιο δε θα πρέπει να το υιοθετεί ο π. Γ. Μ. ως ιστορικός. Έχω θέβαια κάποια διαφωνία ως προς τη διατύπωση του ότι «οι ιστορικοί έχουν μάθει να μη στηρίζονται τόσο στις διακριτικές και τα επίσημα κείμενα, όσο και στα υπονοούμενα και στις πρακτικές»<sup>13</sup>. Δεν αμφισβήτω πως τα δεύτερα υποβοηθούν στη διασάφηση των ιστορικών ντοκουμέντων<sup>14</sup> με κανένα τρόπο όμως δεν μπορούν να τα υποκαταστήσουν. Αλίμονο π.χ. αν τα παρασκήνια των Οικουμενικών Συνόδων υποκαθιστούσαν τις τελικές τους αποφάσεις και τους «όρους», στους οποίους στηρίζεται η ορθόδοξη θεολογία<sup>15</sup>. Άλλωστε και ο ίδιος ο π. Γ. Μ. αντικρούει το περίφημο εκείνο απόσπασμα του συναδέλφου κ. Α. Κάλλη σχετικά με τη στάση της Ορθοδοξίας Εκκλησίας απέναντι στις νεότερες μεταφράσεις της Αγίας Γραφής<sup>16</sup>, που όμως αποτελεί μια αδιαφιλονίκητη και συνάμα τραγική διαπίστωση που πηγάζει από τις «πρακτικές», κι όχι από τα «επίσημα κείμενα».

(6) Η «αυτοκριτική» για την οποία έκανα λόγο στο άρθρο μου δεν αφορούσε τη δικαίωση ή όχι «της εισβολής των Μισσιονα-

8. Σύναξη τ. 18 (1986) σελ. 94.

9. Βλ. την πρόσφατη μελέτη του Γ. Μαρτζέλου, Γένεση και Πηγές του όρου της Χαλκηδόνας, 1986.

10. Σύναξη τ. 17 (1986) σελ. 82 εξ. και τ. 18 (1986) σελ. 94 εξ.

ρίων στην ταλαιπωρη χώρα μας», αλλά τη μετάφραση του θείου λόγου σε γλώσσα κατανοητή στο μέσο έλληνα. Δεν αφορούσε δηλαδή τα επακόλουθα αλλά το ίδιο το πρωτογενές φαινόμενο τόσο της έλειψης μεταφράσεων της Αγίας Γραφής, όσο και των αναστατικών παραγόντων και δεσμευτικών αποφάσεων· κι αυτό όχι μονάχα στον ελλαδικό, αλλά και στον ευρύτερο ορθόδοξο χώρο. Οταν η Ορθόδοξη Ανατολή, σε αντίθεση με τη Δύση, ήταν από παράδοση υπέρ των μεταφράσεων και εναντίον της «ιερής γλώσσας», παραδόξως οι μόνες εμπειριστατωμένες μελέτες της νεώτερης ελληνικής ορθόδοξης θεολογίας που σχετίζονται με το πρόβλημα της μεταφράσεως περιορίζονται — πράγμα βέβαια απόλυτα θεμιτό επιστημονικά — στην ανάλυση των συμπτωμάτων και παρακάμπτουν κατά κάποιο τρόπο το ίδιο το πρόβλημα. Δε θα πρέπει να ανέμενε κανείς από τους διάφορους «μισισιονάριους» με την ιεραποστολική αντίληψη που περιγράψαμε πιο πάνω ότι τους Εένους διπλωμάτες των αρχών του αιώνα μας διαφορετική αντίδραση, όταν είναι γνωστό ότι «όπου τὸ πτῶμα ἔκει καὶ οἱ ἀτεῖοι». «Αυτοκριτική» από πλευράς σύγχρονης θεολογίας στον «τόπο» μας — κι εδώ συμφωνώ απόλυτα με τον π. Γ. Μ. ότι αυτή «πρέπει να αρχίσει οπωσδήποτε (ειδικά όμως για το θέμα της μεταφράσεως) από κει που τελειώνει η διατριβή του π. Ν. Βαπόρη»<sup>11</sup> — εννοώ να αποτολμήσουμε με βάση τη μακραίωνη ορθόδοξη παράδοση να επικριτήσουμε τον ιεραποστολικό Ζήλο του πατριάρχη Κύριλλου Λούκαρη και να προβληματιστούμε για τις απόψεις — αναφέρομαι μόνο στις μεταφραστικές — του Κωνσταντίνου Οικονόμου του εξ Οικονόμων<sup>12</sup>.

(γ) «Πικρό» μου παράπονο, προς τη «Σύναξη», το υπαινίχτηκα άλλωστε και στο άρθρο μου, είναι ότι ειδικά για την παρουσίαση του προβλήματος (των «ιστορικών και βιβλικών συντεταγμένων του Ζητήματος») επιλέχθηκαν δύο ειδικοί επιστήμονες, που κατά κάποιο τρόπο εκ προοιμίου ήταν αρνητικά διακείμενοι προς το πρόσφατο μεταφραστικό εγχείρημα· ο π. Γ. Μ. εξαιτίας της διδακτορικής του διατριβής και ο συνάδελφος κ. Ι. Παναγόπουλος με βάση τις δημοσιευμένες παρεμβάσεις του στο συνέδριο που οργανώθηκε από τη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών με θέμα «Πρωτότυποι και Μετάφραση»<sup>13</sup>. Παρόλα αυτά, αν κανείς διαβάσει στο ίδιο

11. The Controversy on the Translation of the Scriptures into Modern Greek and its Effects 1818-1843, 1970.

12. Βλ. κυρίως Περὶ τῶν Οὐρανῆντων τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς Βιβλία Τέσσερα, σελ. 1844 εξ.

13. Βλ. τα πρακτικά με τον ίδιο τίτλο Πρωτότυπο και Μετάφραση, 1982, σελ. 224 εξ.

περιοδικό το σχόλιο με τον τίτλο «Πικρός Ζήλος» — το οποίο προσ-  
υπογράφω πλήρως, με κάποια βέβαια σημασιολογική διαφοροποίηση  
του όρου «ουδετερότητα» — δεν μπορεί παρά με πλήρη συγκατάθεση  
να δικαιολογήσει κανείς αυτή τη μονομέρεια<sup>14</sup>.

Συμφωνώ επίσης με τη διαπίστωση του περιοδικού, πως το και-  
ριο Ζήτημα που απαιτεί διεξοδική συζήτηση είναι εκείνο της μετα-  
φραστικής μεθόδου. Όχι βέβαια γιατί με τη μέθοδο της εννοιολογι-  
κής αντιστοιχίας μεταφέρεται η Αγία Γραφή στη σημερινή... νοοτρο-  
πία, όπως λαθεμένα συμπεραίνεται — προφανώς εξαιτίας της ανα-  
λύσεως του κ. Ι. Παναγοπούλου<sup>15</sup> — αλλά γιατί σε κάθε πνευματική  
διεργασία το ουσιαστικότερο Ζήτημα είναι η ακολουθούμενη μέθο-  
δος. Στο συγκεκριμένο αυτό θέμα, αν θα πρέπει να γίνει κάποια σύγ-  
κριση, αυτή πρέπει να γίνει με τη μέθοδο της τυπικής αντιστοιχίας  
(μετάφραση δηλαδή λέξη με λέξη κι όχι νόημα με νόημα). Στον το-  
μέα όμως της βιβλικής μεταφραστικής η μέθοδος της τυπικής αντι-  
στοιχίας αποτελεί καρπό της ορθόδοξης προτεσταντικής προσέγγι-  
σης των Γραφών και συνέπεια της κατά γράμμα μηχανικής θεοπνευ-  
στίας. Για όλα όμως αυτά ασχολήθηκε με σοβαρότητα αλλά και προ-  
σήλωση στην ορθόδοξη παράδοση και διδασκαλία η IV Σύναξη Ορθο-  
δόξων Βιβλικών Θεολόγων, που οργάνωσε η Ελληνική Εταιρία Βιβλι-  
κών Σπουδών και ο Τομέας Βιβλικής Γραμματείας και Θρησκειολο-  
γίας του Α.Π.Θ., 25 - 28 Οκτωβρίου 1986 στη Θεσσαλονίκη<sup>16</sup>.

Υπάρχει βέβαια και το πρόβλημα της «ιδιωτικής μελέτης και  
διδασκαλίας», γύρω από το οποίο κάπως ανεξήγητα δημιουργήθηκε  
αρκετός θόρυβος. Η θέση του περιοδικού ότι «για το θέμα αυτό δεν  
επιδέχεται στα πλαίσια της Ορθόδοξης Εκκλησίας συζήτηση», έχω  
την εντύπωση πως είναι τουλάχιστο υπερβολική. Δια του λόγου το  
ασφαλές παραπέμπω στον πρόλογο του ομιλητικού υπομνήματος του  
ιερού Χρυσοστόμου στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: «Μιαν ύμας ἀπαν-  
τας αἰτήσαι βούλομαι χάριν... κατά μιαν Σαββάτων, ἥ καὶ κατά Σάβ-  
βατον, τὴν μέλλουσαν ἐν ύμιν ἀναγινώσκεσθαι τῶν εὐαγγελίων πε-

14. Σύναξη τ. 17 (1986) σελ. 85 εξ.

15. Βλ. «Η νέα μετάφραση της Καινής Διαθήκης στη νεοελληνική γλώσσα. Μελέτη - Απάντηση του καθηγητού Ιω. Παναγοπούλου», Ένσκλησία τ. 4 (1986) 116-126 και τ. 5 (1986) 181-191. Επ' αυτού βλ. και Σ. Αγουριδή - Γ. Γαλίτη - Ι. Καραβιδόπουλος - Ι. Γαλάνη - Π. Βασιλειάδη, Ή νέα μετά-  
φραση της Καινής Διαθήκης στη νεοελληνική γλώσσα. Ανασκευή της «Μελέ-  
της - Απαντήσεως» τουύ ἀν. καθηγητού Ιω. Παναγοπούλου, 1986.

16. Περισσότερα στο θέμα αυτό στα πρακτικά του συνεδρίου Ή μετά-  
φραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Ένσκλησία, 1986, όπου ο υποραι-  
νόμενος αναλύει εκενέστερα το θέμα της μεταφραστικής μεθόδου (σελ. 65 εξ.).

ρικοπήν, ταύτην πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν μετὰ χείρας λαμβάνων ἔκαστος οἵκοι καθῆμενος ἀναγινωσκέτω συνεχῶς καὶ πολλάκις περισκοπεῖτο μετὰ ἀκριβείας τὰ ἐγκείμενα καὶ βασανιζέτω καλῶς» (PG 59,77)<sup>17</sup>. Καταλαβαίνω, βέβαια, την ευαισθησία μερικών, που είναι και δικός μου καιύμός, για την αναγκαιότητα εκκλησιαστικού προσανατολισμού της ορθόδοξης χριστιανικής αγωγής και την απαγκιστρώση από κάθε λογής ατομοκρατική και ευσεβιστική ηθική. Μπορεί βέβαια η διευκρίνησή μου (υπ. 14) να μην ἡταν επαρκής ἡταν όμως διευκρίνηση που αφορούσε το προλογικό μας σημείωμα και όχι την ουσία του προβλήματος. Πρόκειται δηλαδή για θέμα «ορθής ανάγνωσης».

Μέχρις εδώ εξέθεσα τις διαφορετικές μου απόψεις προς το περιοδικό, οι οποίες άλλωστε βρίσκονται μέσα στα πλαίσια του διαλόγου που πρώτη η «Σύναξη» άνοιξε για ἑνα θέμα τόσο σπουδαίο, όσο η μετάφραση της Αγίας Γραφής. Έχω να κάνω όμως και μια άλλη διαποτωση, που έρχεται να αντισταθμίσει τις όποιες δευτερευόσης φύσεως διαφορετικές μου απόψεις. Είναι το γεγονός ότι στο περιοδικό «Σύναξη», πουθενά δεν ἔχει τεθεί, ὡς τώρα τουλάχιστο, θέμα τυπικής ἀδειας ἡ εκ των προτέρων εγκρίσεως της μεταφράσεως από την επίσημη Εκκλησία μας. Είναι μια ἐντιμη θεολογική στάση, την οποία οφείλω να εξάρω. Στην καθ' ημάς Ανατολική Εκκλησία εχέγγυα ορθοδοξίας δεν απορελούν οι όποιες ιμπριματούρες (πρβλ. τα ρωμαιοκαθολικά *Imprimatur*) και τα κάθε λογής *Magisteria*, αλλά η συνείδηση του πληρώματος της Εκκλησίας. Συμβαίνει δηλαδή και σ' αυτή την περίπτωση ὅ,τι και κατά τη διαδικασία της ανακτηρίξεως των αγίων στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Εμείς οι μεταφραστές σεβόμαστε και τιμούμε την ιεραρχία μας. Πιστεύουμε όμως ότι η μετάφραση της Αγίας Γραφής είναι καρπός συλλογικής εργασίας, στην οποία συμμετέχει — πρέπει να συμμετέχει — με τις όποιες διορθωτικές παρατηρήσεις του ολόκληρο το πλήρωμα της Εκκλησίας. Πρόκειται ουσιαστικά για θέμα συνέπειας στην ορθόδοξη εκκλησιολογία<sup>18</sup> αλλιώτικα δε θα διαφέραμε σε τίποτε από τον εκκλησιολογικό συγκεντρωτισμό της προ της Β' Βατικάνειας συνόδου ρωμαιοκαθολικής θεολογίας.

17. Πρβλ. και την εισήγηση του συναδέλφου Ι. Γαλάνη (στο ίδιο σελ. 87 εξ).

δοι πό θαυματουργούς μεσάται μεγά γένοσμοτοκ γεωδ 'φα δείπτορη  
το θαυματούργον μετά την πρώτη μετά την πρώτη γεωδ η οποία  
αλλαγή των πρώτων μεταβολών συγχέεται συγχέεται σε υποδιάφορη  
τοποθεσία (τ.ε. θεραπεία) μέσω της οποίας η ιατρική παραγόμενη από την πρώτη  
παραγόμενη θεραπεία παρατηρείται (Εφ. Μ. 13:6-7). Η θεραπεία παραγόμενη από την πρώτη  
θεραπεία παρατηρείται μέσω της οποίας στην παραγόμενη θεραπεία παρατηρείται μέσω της οποίας

## ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΟΤΑΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΩΝ ΝΗΣΤΕΙΩΝ

Κ. Ν. Παπαδοπούλου

Πρεσβυτέρου

Η εντολή της νηστείας δια πρώτην φοράν διίδεται εις τους χριστιανούς δια του κυριακού λογίου του παραδοθέντος υπό του Ματθ. 6,16-18<sup>1</sup>. Συνάγομεν λοιπόν ότι συνεχίζεται το ιουδαιϊκόν έθιμον αλλά με περιεχόμενον τελείως νέον εντός των κόλπων της παλαιοτινής χριστιανοσύνης. Το πρότυπον δια τους νηστεύοντας είναι αυτός ο Κύριος, ο οποίος ενήστευσε (Ματθ. 4,2 εξ., Λουκ. 4,2 εξ.). Της νηστείας του δεν αποτελούν προτυπώσεις αι νηστείαι των προφητών Μωάσή (΄ΕΕ. 24,18. 34,28) και Ηλία (Γ' Βασ. 19,8), αλλά τουναντίον η τεσσαρακονταετής διαμονή του Ισραήλ εις την έρημον και η ποικίλη απάθεια και μικροψυχία του είναι αντίτυπος της τεσσαρακονθημέρου νηστείας του Χριστού, των πειρασμών του υπό του σατανά και των αλλεπαλλήλων νικών του<sup>2</sup>. Η τελεία υπακοή του Χριστού εις τον Θεόν, η οποία τόσον εμφανώς εκδηλώνεται τώρα, είναι πράξις αντιπροσωπευτική υπέρ ολοκλήρου του νέου Ισραήλ, της εκκλησίας<sup>3</sup>. Δια τούτο η εντολή περί νηστείας, που δίδεται παρά του Χριστού, προτρέπει τους πιστούς να τελούν την νηστείαν των μόνον ενώπιον του Θεού.

Εκ της παρατηρήσεως του Λουκά εν ΠραΕ. 27,9, ότι το θαλασσονόν ταξίδιον είναι επισφαλές λόγω ακαταλληλότητος του καιρού μετά την πάροδον της νηστείας, συνάγομεν το συμπέρασμα ότι και οι εξ εθνών χριστιανοί είναι γνώσται του θεσμού και τηρούν αυτήν την

1. Βλ. Σ. Χ. Αγουρίδου, Η επί του όρους ομιλία, ΔΒΜ τ. 2, 1974, σ. 187 και 319-320.

2. Ήλ. Β. Ουκονόμου, Πειρασμοί εν τη Παλαιά Διαθήκη, Αθήναι 1965. Σ. Νανάκου, Εξηγητική προσπάθεια των πειρασμών του Ιησού εν τη ερήμῳ, Εν Θεσσαλονίκῃ 1967.

3. O. Cullmann, Χριστός και χρόνος, μετ. αρχιμ. Παλ. Κουμάντου, Αθήνα 1980, σ. 118 εξ.

νηστείαν, εφ' όσον κατανοούν άνευ ετέρου προσδιορισμού ότι πρόκειται δια την νηστείαν της εορτής του εξιλασμού<sup>4</sup>.

Προκειμένου να τελεσθούν έργα μεγάλης σπουδαιότητος, ως είναι η αποστολή του Παύλου εις τα έθνη (Πράξ. 13,1-3) και η χειροτονία πρεσβυτέρων (Πράξ. 14,23), προηγούνται δεήσεις εκτενείς και νηστεία, ώστε να επισύρουν το έλεος του Θεού. Πρότυπον αυτής της νηστείας είναι η νηστεία των προφητών, οι οποίοι νηστεύοντες και προσευχόμενοι ανέμενον αποκαλύψεις παρά του Θεού (Ἑ. 34,28. Γ' Βασ. 19,8 εξ. Δαν. 9,3. 10,3), και η νηστεία εκείνων των αγίων, οι οποίοι προσεδόκων την έλευσιν του Χριστού, δηλαδή Ιωάννου του βαπτιστού, των μαθητών του και Ἀννης της προφήτιδος (Ματθ. 3,4. 9,14. 11,18. Μάρκ. 1,6. 2,18. Λουκ. 2,37. 5,33).

Ο Παύλος πιεζόμενος ομολογεί ότι νηστεύει συχνά (2 Κορ. 6,5. 11,27) και ούτως εικάζομεν βασίμως ότι και οι λοιποί πιστοί θα ενήστευον, εφ' όσον μάλιστα το κυριακόν λόγιον Ματθ. 9,15. Μάρκ. 2,19-20. Λουκ. 5,34-35 διδάσκει ότι η περίοδος των θλίψεων και της νηστείας αρχίζει μετά την ανάληψιν του Χριστού. Ετήρουν λοιπόν οι χριστιανοί την εβραϊκήν νηστείαν δευτέρας και πέμπτης, και δια τούτο κατά το τέλος της αποστολικής εποχής η Διδαχή των αποστόλων την προϋποθέτει μεν ως γενικώς επικρατούσαν, αλλά και συνιστά την αντικατάστασιν αυτής δια της νηστείας τετάρτης και παρασκευής<sup>5</sup>. Υπάρχει δε και νηστεία μιας ή δύο ημερών προ του βαπτίσματος<sup>6</sup>.

Συνέχεια της νηστείας των προφητών της Π. Δ. είναι η νηστεία των προφητών της Κ. Δ., οι οποίοι ομοίως νηστεύουν, πριν δεχθούν αποκαλύψεις<sup>7</sup>, αλλά και διδάσκουν τους πιστούς ποία είναι η αληθής

4. Βλ. B. M. Βέλλα Η Kapporeth και η εορτή των Kippurim (ανατ. εκ της «Θεολογίας»), εν Αθήναις 1930. Του αυτού, Εβραϊκή αρχαιολογία, Αθήναι 1980, σ. 203 εξ. W. Zimmerli, Επίτομη θεολογία της Παλαιάς Διαθήρης, μετ. B. P. Στογιαννού, Αθήνα 1981, σ. 163. Δια την νηστείαν εις όλην την αγίαν Γραφήν βλ. X. L. Dufour, Λεξικό βιβλικής θεολογίας, μετ. Σ. Αγουρδη, Σ. Βαρτανάν και συνέργατών, Αθήνα 1980, σ. 692 εξ.

5. «Ἄλι δὲ νηστείαν ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετά τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γάρ δευτέρα σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν», Διδ. VIII.

6. «Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευόστω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἰ τινες ἄλλοι δύνανται· κελεύσεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ή δύο», Διδ. VII, 4.

7. «Μετά δὲ δέκα καὶ πέντε ἡμέρας νηστεύσαντός μου καὶ πολλὰ ἐφωτήσαντος τὸν κύριον ἀπεκαλύφθη μοι ἡ γνῶσις τῆς γραφῆς...», Ερμά, Ποιμ., «Ορασις 6' 2,1. Ποθλ. «νηστεύσας πολλάκις καὶ δεηθείς τοῦ κυρίου ἵνα μοι φανερώσῃ τὴν ἀποκάλυψιν ἣν μοι ἐπιτραπέλλατο δεῖξαι...». Του αυτού, ὁρ. γ' 2,1. Βλ. και ὁρ. γ' 10,6-7.

και θεάρεστος νηστεία: η αποχή από παντός κακού και η εξάσκησις όλων των αρετών. Ιδίως δε προτρέπουν τους πιστούς ν' ασκούν φιλανθρωπίαν από τα χρήματα που εξοικονομούν νηστεύοντας<sup>8</sup>.

Ολίγον αργότερον αναφύεται το ζήτημα του πάσχα, και εκ της γενομένης συζητήσεως διδασκόμεθα πολλά περί του πράγματος: δηλαδή ότι του πάσχα προιγείτο πανταχού νηστεία, η οποία συχνά έφθανεν εἰς ασιτίαν πλήρη<sup>9</sup>, και ότι η διάρκεια της νηστείας εκυμαίνετο από μιας μέχρι δύο ή και περισσότερων ημερών<sup>10</sup>.

Ο εξετάζων τα έθιμα ταύτα των αρχαίων χριστιανών απορεί δια τον λόγον της νηστείας της παρασκευής, της προ του βαπτίσματος και της προ του πάσχα. Η παρασκευή είναι χαρμόσυνος ημέρα, διότι κατ' αυτήν ο Χριστός ενίκησε τον διάβολον, και το πάσχα ακόμη περισσότερον ως εορτή της αναστάσεως<sup>11</sup>. Ομοίως το βάπτισμα είναι αιτία αγαλλιάσεως, διότι αποτελεί τρόπον ενώσεως του πιστού με τον Χριστόν. Ούτως η απορία καθίσταται μεγαλυτέρα, αν λάθωμεν υπ' όψιν ότι εἰς την Π. Δ. δεν υπάρχουν πρότυπα αυτών των νηστειών, αι οποίαι φαίνονται ως αυθαίρετοι και ἀνευ νοήματος. Άλλ' εάν σκεφθώμεν ότι κατά την βαθείαν πιστών των χριστιανών εκείνης της εποχής ο Χριστός είναι και αρχιερεύς (Εφρ. 3,1. 4,14 εξ. Κλημ. Α'

8. «Νηστεύων καὶ καθήμενος εἰς ὅρος τι καὶ εὐχαριστῶν τῷ κυρίῳ... βλέπω τὸν ποιμένα παρασκαθημένόν μοι καὶ λέγοντα· Τί ὁρθωνὸς ὥδε ἐλήλυθος; "Οτι, φημι, κύριε, στατίσων ἔχω. Τί, φησίν, ἐστὶ στατίσων; Νηστεύων φημι, κύριε... ὁ θεὸς οὐδὲνται τοιαύτην νηστείαν ματαίαν οὕτω γάρ νηστεύειν τῷ θεῷ οὐδὲν ἐργάσῃ τῇ δικαιοσύνῃ" νήστευσον δὲ τῷ θεῷ νηστεύειν τοιαύτην μηδὲν πονηρευσῃ ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ δούλευσον τῷ κυρίῳ ἐν καθαρῷ καρδίᾳ...», Ερμά, Ποιμ., παραβ. V, 1 εξ. ...Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἡ νηστεύεις μηδὲν γενοῦσῃ εἰ μὴ ἄρτον καὶ ὄνδρο, καὶ ἐκ τῶν ἔδεσμάτων σου ὃν ἔμελλες τρώγειν συμφιέσαις τὴν ποσότητα τῆς δαπάνης ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἢς ἔμελλες ποιεῖν, δόσεις αὐτὸς χήρᾳ ή ὁρφανῷ ή ὑστερούμενῷ, καὶ οὕτω ταπεινοφρονήσεις Ερμά, Ποιμ., παραβ. V, 3,7. Προφανώς εξαρτάται εξ Ησ. 1,14 εξ., 58,3 εξ.

9. «...τῆς Ἀσίας ἀπάσης αἱ παροικίαι ὡς ἐκ πρωαδόσεως ἀρχαιοτέρας οειλήνης τὴν τεσσαρεσκαυδεκάτην δῶντο δεῖν ἐπὶ τῆς τοῦ σωτῆρού πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν... ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταῦτην, ὅποια δᾶν ἡμέρᾳ τῆς ἔνδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι...» Εὐσεβ., Εγκλ. Ιστ. 5,23, 1-2.

10. «...οὐδὲ γάρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισθήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἶδους αὐτοῦ τῆς νηστείας, οἱ μὲν γάρ οἰονται μέλν ημέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δέ δύο, οἱ δέ καὶ πλείονας οἱ δέ τεσσαράκοντα δῶς ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινάς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν...» Ειρηναίος παρ'. Εὐσεβ., Εγκλ. Ιστ. 5,23,12.

11. Περισσότερα διαλαμβάνονται εἰς το ἀρθρον «Τὸ χρῆμα τῶν ἀμφίων τῆς μ. σαρακοστῆς», Εγκλησία τ. 60, 1983, σ. 238 εξ.

Κορ. 61,3. Μαρτ. Πολυκάρπου 14,3), φθάνομεν εις την λύσιν του προβλήματος. Η νηστεία του εξιλασμού μεταφέρεται κατά την παρασκευήν και προ του πάσχα, διότι είναι ημέραι μνείας της αιωνίας λυτρώσεως, την οποίαν εύρεν ο πραγματικός αρχιερεύς, ο προτυπωθείς εις την Π. Δ. (Εθρ. 9,12). Το βάπτισμα πάλιν είναι μετοχή εις τον θάνατον και την ανάστασίν του (Ρωμ. 6,3-5), και άρα κατ' εξοχήν έργον της αρχιερωαύνης του. Ευλόγως λοιπόν τ' ανωτέρω συνδέονται με νηστείαν. Συγκρίνοντες τώρα την εξέλιξιν αυτού του εθιμού της Π. Δ., της νηστείας της εορτής του εξιλασμού, προς τας περιπετείας άλλου έθους, της περιτομής, συνάγομεν διδακτικά συμπεράσματα. Η περιτομή καταργηθείσα κατ' αρχήν (Πρά. 15,1 εξ.), αν και διετηρήθη επί ωρισμένον διάστημα (Πρά. 16,3), ταχέως ελημονήθη ολοσχερώς υπό των εξ εθνών χριστιανών κυρίως λόγω της πολεμικής του Παύλου, την οποίαν γνωρίζομεν άριστα εκ της επιστολής του προς Γαλάτας και εξ άλλων κειμένων του. Η νηστεία όμως του εξιλασμού είχεν ηπιωτέραν μεταχειρίσιν, διότι ποτέ δεν κατέστη σύμβολον δια τους αντιπάλους του Παύλου, αλλ' αντιθέτως «εκχριστιανισθείσα» υφίσταται μέχρι σήμερον εντός των κόλπων της εκκλησίας. Διότι πλην την νηστείας τετάρτης και παρασκευής η νηστεία προ του πάσχα ημέρη ήταν αριθμόν ημερών συνδυασθείσα με την βαπτισματικήν νηστείαν<sup>12</sup>. Προ των θεοφανείων ομοίως εθεσπισθη βαπτισματική νηστεία μιας ημέρας, διότι και κατ' αυτήν την ημέραν εβαπτίζοντο κατηχούμενοι εις την Ανατολήν<sup>13</sup>. Η αυτή νηστεία μεθ' όλων των άλλων βαπτισματικών στοιχείων των λοιπών δεσποτικών εορτών ετέθη και προ της πλησιεστάτης εορτής, των Χριστουγέννων, και αυξηθείσα βαθμηδόν απετέλεσε την τεσσαρακοστήν<sup>14</sup>.

Κατά τας ενσκηπούσας παντοειδείς δοκιμασίας γνωρίζομεν ότι

12. Δια την νηστείαν της εβδομάδος 6λ. Β. Κ. Στεφανίδου, Εκκλησιαστική ιστορία, Αθήναι 1959<sup>2</sup>, σ. 57-8, δια την προ του πάσχα 6λ. Β. Κ. Στεφανίδου, ένθ' αν., σ. 117-8. Ευαγ. Δ. Θεοδώρου, Η μορφωτική αξία του ισχύοντος τριώδιου, Εν Αθήναις 1958, σ. 27 εξ. Al. Schmemann, Μεγάλη σαρακοστή, Αθήνα 1981, σ. 157 εξ.

13. Δια τα βαπτίσματα αυτής της ημέρας 6λ. Β. Κ. Στεφανίδου, ένθ' αν., σ. 116-7. J. Mateos, Le typicon de la grande église, τ. 1., Roma 1962, σ. 184-6. Δια την νηστείαν της παραμονής 6λ. Θεοφίλου Αλεξανδρείας, καν. α' (Ράλη - Ποτλή, Σύνταγμα των..., κανόνων, τ. 4, Αθήνησιν 1854, σ. 342). J. Mateos, ένθ' αν., σ. 174 εξ. Περί της νηστείας προ του βαπτίσματος πρό. Ψευδοκλ., Recognitiones III, 67: PG 1,1311 C-D.

14. Η πρώτη, καθ' όσον γνωρίζω, μαρτυρία είναι της πρώτης συνόδου της συγκληθείσης εις την γαλλική πόλιν Matiscona κατά το 581 μ.Χ. και η οποία εις τον ένατον κανόνα ώρισεν: «Απὸ τῆς ἐορτῆς τοῦ ἀγίου Μαρτίνου μέχρι τῆς γεννήσεως τοῦ Κυρίου νὰ τηρήται νηστεία κατὰ τὴν δευτέραν, τὴν

οι χριστιανοί προσηγόρισαν εκτενώς μετά την ηστείαν. Ο Τερτυλλιανός παραδίδει ότι δια την αποτροπήν της Εηρασίας προσηγόρισαν οι πιστοί γονυκλινείς και νηστεύοντες<sup>15</sup>, επαινεί δε τους επισκόπους τους παραγγέλλοντας εις όλον τον λαόν να νηστεύει<sup>16</sup>, και επιλέγει ότι αυτός ο Παράκλητος προτρέπει εις νηστείαν κατά τας συμφοράς<sup>17</sup>. Διδακτικά είναι όσα γράφει εν *De fuga in persecutione*, I<sup>18</sup>, όπου ομιλεί περί εκτενούς νηστείας και προσευχῆς κατά την διάρκειαν του διωγμού. Όλων αυτών των νηστειών το πρότυπον ευρίσκεται εις την Π. Δ., όπου αναγράφεται ότι ενήστευον οι εβραίοι κατά τας δοκιμασίας (Β' Βασ. 12,16. Ψαλμ. 34,13. 68,11. Ιωήλ 1,14. Ζαχ. 7,3-5). Αλλ' η νηστεία του διωγμού εσυνεχίσθη και μετά την παύσιν των διωγμών. Ο Μ. Αθανάσιος μας πληροφορεί ότι κατά την εθδομάδα μετά την πεντηκοστήν οι ορθόδοξοι νηστεύοντες κατέψυγον εις το κοιμητήριον, δια να προσευχηθούν, ώστε να μη κοινωνήσουν μετά του αρειανού επισκόπου Γεωργίου της Αλεξανδρείας<sup>19</sup>. ΕΕ Ιωάννου του Χρυσοστό-

τετάρτην καὶ τὴν παρασκευήν, νὰ τελῶνται δὲ καὶ τεσσαράκοντα λειτουργίαι...» (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 9,933 C-D). Ότι ο θεσμός παρελήφθη υπό των γάλλων εκ της Ανατολής φαίνεται εκ του εργαστικού χαρακτήρος της ημέρας του σαββάτου κατά τον κανόνα, ενώ εις την Ιταλίαν ἡτο ημέρα νηστείας. Εις το τυπικόν της αγίας Σοφίας Κωνσταντινουπόλεως βαπτισματικά στοιχεία είναι βεβαίως ολόληρος η ακολουθία της παραμονής, το πρότον ανάγνωσμα του εσπερινού εκ της Γενέσεως, και ιδίως το ότι κατά την 25ην Δεκεμβρίου αντί τρισαγίου ψάλλεται το «Οσοι εἰς Χριστόν...». (J. Mateos, ἐνθ' αν., σ. 148 εξ.). Περὶ της νηστείας των Χριστογέννων πρό. και Θεόδωρον Βαλσαμώνα εις Ράλλη - Ποτλή, ἐνθ' αν., σ. 488.

15. «Πότε δὲν ἀπετράπησαν ἀνομβρίαι διὰ τῶν ἡμετέρων γονυκλισῶν καὶ νηστεῖον;» (Τερτυλ., *Ad Scapulam*, IV. ἔκδ. Oehler, τ. 1, Lipsiae 1853, σ. 549).

16. Τερτυλ., *De jejunio*, XIII. Oehler ἐνθ' αν., σ. 872.

17. Αυτ.

18. «Ἄλλὰ πότε μᾶλλον πιστεύομεν εἰς τὸν Θεὸν καὶ τὸν φοβούμεθα, ἐὰν ὅχι κατά τὴν περίοδον τοῦ διωγμοῦ; Τότε ἡ ἐκκλησία ἵσταται ἐκθαμβώς καὶ περὶ τὴν πίστιν εἶναι θερμοτέρα καὶ ἐπιμελεστέρα περὶ τὰς νηστείας, τὰς δεήσεις, τὰς προσευχάς, τὴν τατείνωσιν, τὴν ἀμοιβαίαν ἀγάπην, τὴν ἀγνότηταν καὶ τὴν νῆφριν» Τερτυλ., *De fuga in persec.* I. Oehler, τ. 1, σ. 463. Ανωτέρῳ δια της «νηστείας» απεδόθη το *jejuniūm* και δια της «δεήσεως» η *statio* η σημαίνουσα εις τα χριστιανικά λατινικά την εκτενή δέησιν μετά νηστείας. Ότι υφίσταται διαφορά μεταξύ *jejunii* και *stationis* δι. Τερτ. *Ad uxorem* II, 4: Oehler, τ. 1, σ. 688.

19. «Τῇ γὰρ ἐβδομάδι μετὰ τὴν ἄγιαν Πεντηκοστὴν δ λαὸς νηστεύσας ἔζηλθε περὶ τὸ κοιμητήριον εὐξασθαι, διὰ τὸ πάντας ἀποστρέφεσθαι τὴν πρὸς Γεώργιον κοινωνίαν», Αθανασίου, Περὶ των διαβαλλόντων την εν τῷ διωγμῷ φυγῆν αυτού 6,4, ἔκδ. Opitz, A. W. Bd. 2. T. 1, Berlin 6 Leipzig, 1936.

μου γνωρίζομεν ότι ήδη εξ εκείνης της εποχής η κυριακή η μετά την πεντηκοστήν ήτο αφιερωμένη εἰς μνήμην πάντων των μαρτύρων<sup>20</sup>. Ούτω δυνάμεθα πλέον να συμπεράνωμεν ότι κατ' αρχάς μεν υπήρχε νηστεία μιας εβδομάδος προς ανάμνησιν των αρχαίων νηστειών κατά τους διώγμούς, επειδή όμως εθεωρήθη ἀτοπος η νηστεία μετά την μεγάλην εορτήν της πεντηκοστής, κατά την οποίαν ετελούντο και βαπτίσματα, η μεν εβδομάδας η επομένη ωρίσθιη ως μεθέορτος, όπως συμβαίνει εἰς όλας τας δεσποτικάς εορτάς, η δ' ἐναρξίς της νηστείας μετετέθη μετά μίαν ἑτι εβδομάδα και παρετάθη μέχρι της μνήμης των αποστόλων κατά την 29ην Ιουνίου<sup>21</sup>.

Λοιόν, παραπρούμεν ότι γενικώς αι κυριώτεραι νηστείαι ημών είναι επιβίωσις εβραϊκών· αλλά πώς συνέβη ώστε η προ του Πάσχα και η προ των Χριστουγέννων να λάβουν ἔκτασιν τεσσαράκοντα ημερών; Πολλοὶ χριστιανοί, καθὼς ανωτέρω εἰδομεν, την προ του Πάσχα νηστείαν ώρισαν εἰς τεσσαράκοντα ώρας, ώστε να υφίσταται κάποια αναλογία προς την νηστείαν του Χριστού. Ἐπειτα και αι νηστείαι των μετανοούντων, αι οποίαι εσάλευον από δύο εβδομάδων ἑώς επτά<sup>22</sup>, επαγιώθησαν εν τέλει εἰς τεσσαράκοντα ημέρας<sup>23</sup>, ώστε ο αριθμός

20. «Ἐξ οὗ τὴν Ἱερὰν πανήγυριν τῆς πεντηκοστῆς ἐπετελέσαμεν, οὕτω παρῆλθεν ἡμερῶν ἑπτὰ ἀρθρός, καὶ πάλιν κατέλαβεν ἡμᾶς μαρτύρων χορός...» Ιωάν, Χρυσοστόμον, Εργάλμων εἰς τους αγίους πάντας τους εν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας, PG 50,705.

21. Δια τα βαττίσματα βλ. J. Mateos, ἐνθ' αν., τ. 2, Roma 1963, σ. 136, δια δε την νηστείαν Dmitrijewskii, Opisaniye liturgitscheskikh rukopisej, τ. 1, Kijew 1895, σ. 230. Αυτονότοτον είναι ότι η νηστεία αυτή ἔλαβε τόσην ἔκτασιν, μόνον αφού η Ανατολή παρέλαβεν εκ της Ρώμης την εορτήν των αποστόλων κατ' αυτήν την ημέραν. Δια την μετάθεσιν της νηστείας πληροφορούν αι Αποστ. διατ. V, 20,14 «Μετὰ οὖν τὸ ἔορτάσαι ἡμᾶς τὴν πεντηκοστὴν ἔορτάσατε μίαν ἐβδομάδα, καὶ μετ' ἔκεινην νηστεύσατε μίαν».

22. «Τότε σὺ κελεύεις εἰσελθεῖν αὐτὸν, καὶ ἀνακρίνας, εἰ μετανοεῖ καὶ ἀξιός ἐστιν εἰς ἐσκλησίαν ὃλος παραδεχθῆναι, στιβώσας αὐτὸν ἡμέραις νηστείῶν κατὰ τὸ ἀμάρτημα, ἐβδομάδας διὸ ἡ τρεῖς ἢ πέντε ἢ ἑπτά...», Αποστ. διατ. ΙΙ, 16,2, πρθ. και ΙΙ, 41,6 και ΙΙΙ, 63,1. «Οτι εἰς τους μετανοούντας επεβάλλετο καὶ μετά ταύτα πλὴν τῆς ασκήσεως των ἄλλων αρετῶν καὶ νηστείας διδάσκομεθα εξ αποφάσεως του μητροπολίτου Ιεράννου του Αποκαίκου. βλ. Αθ. Παπαδοπούλου - Κεραμεώς, Ιοάννης Απόκαικος και Νικήτας Χωνάτης: Τεσσαρακονταετηρίς της καθηγεσίας Κ. Σ. Κόντου, Εν Αθήναις 1909, σ. 379 εξ. Η σύζευξις της νηστείας με την μετάνοιαν προέρχεται βεβαίως εκ της ΙΙ. Λ. δι. X. L. Dufour, ἐνθ' αν., στ. 655-6.

23. «...Ἡδη τρίτον τινὲς ἔχουσι κατατενθοῦντες, προσεπιτιμηθῆναι αὐτοῖς ἀπὸ τῆς προσελεύσεως καθ' ὑπόμνησιν ἄλλας τεσσαράκοντα ἡμέρας...». Πέτρου Αλεξανδρείας, καν. Α' Ράλλη - Ποτλή, ἐνθ' αν., σ. 14. Εἰς τὸν πέμπτον κανόνα της πρώτης Οικουμενικῆς Συνόδου (Ράλλη - Ποτλή, ἐνθ' αν., τ. 2, Αθήνησιν 1852, σ. 125) μνημονεύεται βεβαίως η τεσσαρακοστή, και εκ

των ημερών εθεωρήθη πλέον ἀριστος δια νηστειας. Ομοίως κατηγορήθη η δημοσία μετάνοια, η δε τάξις των πιστών προσλαβούσα πολλά στοιχεία αυτής δεν αφήκεν ουδέ τούτο· ούτως η τεσσαρακονθήμερος νηστεία επεκράτησε μεταξύ των πιστών.

των συμφραζομένων φαίνεται ότι συνδέεται αμέσως μεν προς τους ακοινωνήτους και άρα μετανοούντας, δεν δυνάμεθα όμως να συναγάγωμεν ότι είναι υποχρεωτική και δια τους πιστούς. Τουναντίον εκ της πληροφορίας του Σωκράτους κατά τον επόμενον αιώνα, ότι ακόμη τότε η ελευθερία των πιστών περὶ την κατάλησιν ἰχθύων, αώνι και πτηνών κατά την διάρκειαν της τεσσαρακοστής ήτο μεγάλη, αποδεικνύεται ότι βαθμιαίως επεκράτησε μεταξύ των πιστών μη ούσα υποχρεωτική και ομοιόμορφος κατ' αρχάς. Το χωρίον του Σωκράτους, το οποίον δεικνύει πλὴν των ἄλλων ότι και κατά την διάρκειαν η προ των πάσχα νηστεία των πιστών εσάλευεν, ως η των μετανοούντων, απ' αυτών δε θα παρελήφθη, ἔχει ως εὗχος: «Ἄντικα τὰς πρὸ τοῦ πάσχα νηστείας ἄλλως παρ' ἄλλοις φυλαττούμενας ἔστιν εὔρειν. Οἱ μὲν γὰρ ἐν Ράμψι τρεῖς πρὸ τοῦ πάσχα ἑβδομάδας πλὴν σαββάτου καὶ κυριακῆς συντημένας νηστεύουσιν. Οἱ δὲ ἐν Ἰλλυριοῖς καὶ δῆλῃ τῇ Ἑλλάδι καὶ οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρὸ ἑβδομάδων ἔξι τὴν πρὸ τοῦ πάσχα νηστείαν νηστεύουσι τεσσαρακοστὴν αὐτὴν δονομάζοντες. Ἀλλοι δὲ παρὰ τούτους, ἄλλοι πρὸ ἔπτα τῆς ἕορτῆς ἑβδομάδων τῆς νηστείας ἀρχόμενοι καὶ τρεῖς μόνας πενθημέρους ἐκ διαλευμμάτων νηστεύοντες οὐδὲν ἥπτον καὶ αὐτὸι τεσσαρακοστὴν τὸν χρόνον τούτον καλοῦσι. Καὶ θαυμάσαι μοι ἔπειτα πᾶς οὗτος περὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν διαφραγμούντες τεσσαρακοστὴν αὐτὴν δονομάζονται. Καὶ ἄλλος ἄλλον λόγον τῆς δονομασίας εὑρεσιλογούντες ἀποδίδοσιν. Ἐστοι δὲ εὔρειν οὐ μόνον περὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν διαφραγμούντας, ἄλλα καὶ τὴν ἀποχὴν τῶν ἑδεσμάτων οὐχ δύολαν ποιουμένους. Οἱ μὲν γὰρ πάντη ἐμφύγων ἀπέχονται οἱ δὲ τῶν ἐμφύγων ἵχθυς μόνους μεταλαμβάνουσι. Τινὲς δὲ σὺν τοῖς ἰχθύσι καὶ πτηνῶν ἀπογεύονται ἔξι ὥδατος καὶ αὐτὰ κατὰ τὸν Μωΐδανα γεγενήθωσι λέγοντες. Οἱ δὲ καὶ ἀκροδρόμιον καὶ ὁῶν ἀπέχονται. Τινὲς δὲ καὶ Ἑροῦ ἄποτον μόνον μεταλαμβάνουσιν· ἄλλοι δὲ οὐδὲ τούτου. Ἐπεροι δὲ ἄχρις ἐνάτης ὥρας νηστεύοντες διάφορον ἔχουσι τὴν ἔστιασιν», Σωκρ., Εὐκλ. Ιστ. V, 22, PG 67,632 B εξ.

X P O N I K O

Από το 36ο Συνέδριο των Journées Bibliques της Louvain

Στις 26-28 Αυγούστου (1986) συνήλθε στη Λουβαίν του Βελγίου το 36o Συνέδριο των Journées Bibliques de Louvain με θέμα: «Η αποδοχή των κειμένων της Κ. Διαθήκης από τον πρωτόγονο χριστιανισμό». Μετείχαν σ' αυτό πάνω από εκατό σύνεδροι, οι οποίοι προέρχονταν από διάφορα Πανεπιστήμια και ερευνητικά κέντρα.

Το Συνέδριο, το οποίο διηγήθυνε με πολλή επιτυχία ο κ. J. M. Servin, καθηγητής στη Louvain la Neuve, άρχισε τις εργασίες στις 26 Αυγούστου με εισήγηση του ίδιου και με θέμα: «Το κείμενο του τετάρτου Ευαγγελίου ως φαινόμενο της αποδοχής. Το παράδειγμα του κεφ. Ιω. 6»<sup>1</sup>.

Ο εισηγητής υποστήριξε ότι η αποδοχή της Κ. Διαθήκης αρχίζει από τα ίδια τα κείμενά της και θεώρησε ως χαρακτηριστική την περίπτωση του τετάρτου Ευαγγελίου και συγκεκριμένα του δου κεφαλαίου του. Το κεφάλαιο αυτό το ανέλυσε σε τέσσερις ενότητες: α' 26-51α, β' 51β-58, γ' 60-71 και δ' 1-15.

Για την πρώτη ενότητα είπε ότι αποτελεί «Midrach για το επεισόδιο του μάννα στην έρημο. Το Midrach αυτό επιτρέπει να αναπτυχθεί η Ιωάννεια διδασκαλία για την αποστολή του Υιού».

Η δεύτερη αποτέλει ευχαριστική προθήκη.

Η τρίτη, που φαίνεται να αγνοεί την αμέσως προηγούμενη, έρχεται ως συνέχεια της πρώτης.

Η κατά την παραπάνω σειρά τέταρτη, από την οποία αρχίζει το  
6ο κεφάλαιο, αναφέρεται στον πολλαπλασιασμό των δότων.

Επισήμανε παράλληλα ανάμεσα στις παραπάνω ενότητες και μάλιστα την τέταρτη από τη μια, και τους Συνοριοτικούς από την άλλη.

Το συμπέρασμα ήταν ότι ο συντάκτης του βου κεφ. του 4ου Ευαγγελίου γνωρίζει τον Ματθαίο, ίσως δε και τον Μάρκο, και γενικά γνωρίζει και χρησιμοποιεί σποιγεία από τη συνοπτική παράδοση.

1. J. M. Servin, L'écriture du IV<sup>e</sup> évangile comme phénomène de réception: l'exemple de Jn 6.

Η δεύτερη εισήγηση, κατά το πρώτο πρωινό, έγινε από την κ. Βαρβάρα Aland με θέμα: «Το καινοδιαθηκικό κείμενο σε χειρόγραφα και παραθέσεις πατέρων της Εκκλησίας, ως καθρέπτης της αποδοχής της Κ. Διαθήκης κατά τις πρώτες εκατονταετίες»<sup>2</sup>.

Η εισηγήτρια ανέλυσε το θέμα της σε τρία μέρη.

Στο πρώτο ασχολήθηκε με την παράδοση του κειμένου στα έργα που έχουν διασωθεί από την πρώιμη χριστιανική γραμματεία και κυρίως από το 150-180 μ.Χ. Παρέτρεξε τους Τατιανό και Μελίτωνα. Αναφέρθηκε στον Ηρακλέωνα. Επέμεινε στους Πτολεμαίο και Ειρηναίο, κατά κύριο λόγο, και ακόμη στους Κλήμεντα Αλεξανδρέα και Αθηναγόρα.

Στο δεύτερο αναφέρθηκε, κατά κύριο λόγο, στους παπύρους, που περιέχουν καινοδιαθηκικά κείμενα. Με τους παπύρους η έρευνα μπαίνει στους χρόνους της τρίτης και τέταρτης εκατονταετίας. Αναφέρθηκε τόσο στους παπύρους, που προσφέρουν το ίδιο το βιβλικό κείμενο, όσο και σ' αυτούς που το αποδίδουν ελεύθερα ή παραφραστικά.

Στο τρίτο μέρος έκαμε συγκρίσεις και αντιπαραθέσεις κειμένων, υπογραμμίζοντας το γεγονός της αποδοχής της Κ. Δ. κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες.

Το απόγευμα της ίδιας ημέρας έγινε η τρίτη κατά σειρά εισήγηση. Εισηγητής ο κ. M. E. Boismard με θέμα: «Οι πατέρες της Εκκλησίας μάρτυρες της παρα - συνοπτικής παράδοσης»<sup>3</sup>.

Αφετηριακό σημείο για τις σκέψεις του εισηγητή αποτέλεσε η παρατήρηση, κατά την οποία παλαιοί Πατέρες παραθέτουν λόγους του Ιησού, που συχνά είναι διαφορετικοί από τους λόγους του πρώτου Ευαγγελίου. Η παρατήρηση αυτή ήταν ήδη γνωστή. Και δημιουργεί ένα δίλημμα. Το κείμενο που είχαν υπόψη τους οι Πατέρες (Ιουστίνος, Κλήμης Αλεξανδρέας, Ωριγένης, Ευσέβιος κλπ.) είχε εξάρτηση από τα γνωστά κανονικά ευαγγέλια ή από κείμενο παρα - συνοπτικό;

Ο εισηγητής αναφέρθηκε σε διάφορους συγγραφείς των νεωτέρων χρόνων, που έχουν ασχοληθεί με το πρόβλημα. Επέμεινε σε τρία λόγια του κατά Ματθαίο Ευαγγελίου. Περιέχονται στα εδάφια: Ματθ. 5,17, 5,16 και 5,37. Από το τελευταίο μετέβη και στις Καθολικές επιστολές του Ιακώβου και του Πέτρου, καθώς και στη 2η προς Κοριν-

2. B. Aland, *Der neutestamentliche Text in Handschriften und Zitaten der Kirchenväter als Spiegel der Schriftrezeption in den ersten Jahrhunderten*.

3. M. E. Boismard, *Les Pères anciens témoins de la tradition para-synoptique*.

θίους. Υστερα από διεξοδική αντιπαράθεση των παραπάνω λογίων του κατά Ματθαίον με παράλληλες πατερικές παραθέσεις τόχθηκε υπέρ του δεύτερου σκέλους του διλήμματος που είχε τεθεί.

Βέβαια, έδειξε με τα κείμενα που παρέθεσε από την πατερική γραφίδα ότι το κανονικό ευαγγέλιο του Ματθαίου ήταν γνωστό. Εδέχθη όμως ότι πέρα από αυτό γίνεται αναφορά και σε κείμενα κατηχητικής ίσως χρήσης, που δεν έχει διασωθεί. Έτσι κάνει αποδεκτή την εξάρτηση από απολεσθέν αργότερα παρα-συνοπτικό ευαγγέλιο. Το ίδιο απόγευμα είχαμε την οργάνωση τεσσάρων Σεμιναρίων που συνεχίστηκαν και το επόμενο απόγευμα, στις γλώσσες: Γερμανικά, Φλαμανδικά, Αγγλικά και Γαλλικά<sup>4</sup>.

Το τελευταίο, με πρόεδρο - εισηγητή τον γνωστό ήδη J. M. Servin, είχε ως θέμα: «Οι παραβολές του κατά Θωμά (κοπτικού) ευαγγφορές στα κανονικά ευαγγέλια.

Εξετάστηκαν παραβολές, όπως π.χ. του άφρονα πλουσίου και του δείπνου με βάση το κοπτικό κείμενο και βέβαια με συνεχείς αναφορές στα Κανονικά ευαγγέλια.

Κατά τις συζητήσεις του σεμιναρίου, που πάντα είχαν ως βάση τα κείμενα τόσο των κανονικών ευαγγελίων, όσο και του κοπτικού, διαπιστώθηκε ότι το κατά Θωμά κοπτικό ευαγγέλιο γνωρίζει τα κανονικά αλλά διατηρεί και χαρακτηριστικές ιδιοτυπίες.

Η πρώτη συνεδρία της δεύτερης μέρας (27-8-86) άρχισε με εισήγηση του A. Liendenau και θέμα: «Ο Απόστολος Παύλος κατά τη δεύτερη εκατονταετία»<sup>5</sup>. Ο εισηγητής επισήμανε άμεσες, κάποτε ονομαστικές, αλλά και έμμεσες αναφορές στον Απόστολο Παύλο από συγγραφείς της δεύτερης εκατονταετίας μ.Χ.

Με αφορμή την Α' Κλήμεντος προς Κορινθίους επισήμανε ότι σ' αυτήν ο Απ. Παύλος προβάλλεται ως υπόδειγμα της πίστεως. Από τη θέση που διδεται στον Παύλο στα έργα του Κλήμεντα Ρώμης, του Ιγνατίου και του Πολυκάρπου θγαίνει το συμπέρασμα ότι η μορφή του Αποστόλου έχαιρε εκτίμησης στη Ρώμη, την Ελλάδα, τη Μικρασία και τη Συρία.

Ξεχωριστά εξετάστηκε η θέση του Αποστόλου Παύλου στο χώρο

4. α' J. Beutler, *Krise und Untergang der Johanneischen Gemeinde: das Zeugnis der Johannesbriefe*.

6' J. Kahmann, *De Ile Brief van Petrus en de Brief van Judas*.

γ' R. Murray, *The Prophetic Function in the Early Church and the Reception of the NT Writings*.

δ' J. M. Servin, *Les paraboles de l'évangile selon Thomas et les évangiles canoniques*.

5. A. Lindemann, *Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert*.

της γνώσης και μάλιστα στον Μαρκίωνα. Τα τελευταία αυτά εξετάστηκαν και με αναφορές στους Κλήμεντα Αλεξανδρέα, Ηρακλέωνα και Τερτυλίανό.

Δεν ήταν βέβαια δυνατό να μη γίνει λόγος για τα χειρόγραφα του Nag Hammadi. Ο Παύλος μάλιστα σε κάποια απ' αυτά, όπως π.χ. στην Αποκάλυψη Παύλου, παίρνει πρωτεύουσα θέση.

Το ίδιο πρωινό ακολούθησε εισήγηση του F. Neirynck. Θέμα της ήταν: «Τα Απόκρυφα Ευαγγέλια και το κατά Μάρκο».

Ο εισηγητής ανέπτυξε το θέμα του σε τέσσερις ενότητες, ως εξής:

- α' Οι πηγές του Μάρκου.
  - β' Το Ευαγγέλιο του Θωμά.
  - γ' Το Ευαγγέλιο του Πέτρου και
  - δ' Το Απόκρυφο του Μάρκου κι άλλα αποσπάσματα Ευαγγελίων.
- Χαρακτηριστικό της εισήγησης αυτής ήταν η ευρύτητα της αναφοράς σε σύγχρονους ερευνητές και ο πλούτος των παραλλήλων μεταξύ του κατά Μάρκον Ευαγγελίου και Αποκρύφων ή παπύρων, όπως ο Egerton 2.

Το Απόκρυφο του Μάρκου είναι κάτι πέρα ιως και πριν από τα τέσσερα Ευαγγέλια. Αναφερόμενος στον J. D. Crossan και στο έργο του Four other Gospels, επισήμανε υπόθεση του τελευταίου, κατά την οποία ο κανονικός Μάρκος είναι μια ελεύθερη θεώρηση του Απόκρυφου.

Το πρόγραμμα στη συνέχεια αναφερόταν στην παρουσίαση εππάρσια συνολικά ανακοινώσεων. Δυο Έλληνες συνάδελφοι που είχαν ανακοινώσεις, δεν μπόρεσαν να φτάσουν στη Λουδίαν λόγω απυχήματος. «Έτσι έγιναν μόνο πέντε».

Το απόγευμα της ίδιας μέρας έκαμε την εισήγησή του ο C. M. Tuckett, με θέμα: Συνοπτική παράδοση στη Διδαχή<sup>6</sup>.

Ο εισηγητής ύστερα από ένα κατατοπιστικό πρόλογο, εξέτασε

6. F. Neirynck, Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark.
7. Οι πέντε ανακοινώσεις ήταν οι εξής:
  - α' G. P. Luttkhuizen, The Evaluation of the New Testament Gospels in some Christian Gnostic Texts.
  - β' M. Franzmann - M. Klinger, The Connection between the «Call» Stories of Jn and Jn 21.
  - γ' P. F. Beatrice, Une citation de l'Evangile selon Matthieu dans l'Epître de Barnabé.
  - δ' J. Verheyden, Le Nouveau Testament et L'Ascension d'Isaïe.
  - ε' M. A. Kruger, The Interpretation of Roman 1:18 and its Relevance for the Understanding of Romans 1-4.
8. C. M. Tuckett. Synoptic Tradition in the Didachē.

τα παράλληλα μεταξύ της Διδαχής και των Συνοπτικών σε δύο ομάδες. Οι ομάδες αυτές δίνουν και την αφορμή της ανάλυσης κατά δύο ενότητες. Η πρώτη ομάδα, και κατά συνέπεια η πρώτη ενότητα, υφαίνεται στο στημόνι των στοιχείων που περιέχονται στο κεφ. 16 της Διδαχής. Η δεύτερη βασίζεται στα λοιπά στοιχεία της Διδαχής, που είναι παράλληλα προς τα κείμενα των Συνοπτικών.

Ξεχωριστή θέση στους παραλληλισμούς παίρνει από τους Συνοπτικούς το κεφ. 24 του Ματθαίου.

‘Υστερα από αυτά ο εισιγητής κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η επεξεργασία των κειμένων, στα οποία θεμελίωσε τις σκέψεις του, του επιτρέπουν να υποστηρίξει ότι όταν γράφτηκε η Διδαχή, θα πρέπει να είχε ολοκληρωθεί το κατά Ματθαίον. Με κάποιες πιθανότητες ίσως να είχε ολοκληρωθεί και το κατά Λουκάν.

Ακολούθησε η εισήγηση του B. Dehandschutter, με θέμα: «Πολυκάρπου, προς Φιλιππησίους: Πρώιμο παράδειγμα της αποδοχής»<sup>9</sup>.

Ένα αρχιτεκτονικά διαρθρωμένο κείμενο διακρίνεται σε τέσσερα μέρη. Το καθένα από αυτά διατηρεί την αυτοτέλεια του, ενώ συγχρόνως αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του συνόλου.

Το πρώτο μέρος ασχολείται με τα προβλήματα που έχουν σχέση με την αυθεντικότητα, την ακεραιότητα και το χρόνο της συγγραφής της προς Φιλιππησίους του Πολυκάρπου. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για μια αυθεντική, χωρίς παρεμβολές επιστολή... γραμμένη γύρω στο 118 μ.Χ.

Στο δεύτερο μέρος διαπραγματεύτηκε το περιεχόμενο της επιστολής. Αναζητήθηκε ακόμη το φιλολογικό είδος στο οποίο θα ήταν δυνατό να την εντάξει. Πρόκειται, κατά τον εισιγητή, για το φιλολογικό είδος της παραίνεσης, μιας παραίνεσης που αποδέχεται τον Παύλο ως Ξεχωριστή, ανάμεσα σε άλλες, αυθεντία.

Στο τρίτο μέρος το θέμα αφορούσε στην αποδοχή της αρχαϊκής χριστιανικής επιστολικής γραμματείας από τον Πολύκαρπο. Εξετάστηκαν οι περιπτώσεις αποδοχής κυρίως των πρώτων, των Παύλειων επιστολών, της πρώτης Πέτρου, των Ιωάννειων επιστολών, καθώς και της πρώτης Κλήμεντος.

Το τέταρτο και τελευταίο μέρος της διαπραγμάτευσης αφορούσε στην αποδοχή των Ευαγγελίων. ‘Υστερα από αναζητήσεις παραλλήλων, μεταξύ της επιστολής και των Ευαγγελίων, αλλά και την προσφυγή στη σχετική με το θέμα αυτό σύγχρονη επιστημονική έρευνα,

9. B. Dehandschutter, Polycarp's Epistle to the Philippians: An Early Example of Reception.

κατέληξε στο συμπέρασμα: «Ο Πολύκαρπος αποδέχεται (μόνο) το Ματθαίο ως αυθεντική πηγή παραινετικής διδασκαλίας».

Πρώτος εισηγητής, κατά την τρίτη και τελευταία μέρα του συνέδριου ήταν ο J. Delobel με θέμα: «Η Κυριακή προσευχή στο παραδοσιακό κείμενο<sup>10</sup>. Κριτική των νέων θεωριών και η άποψή τους για το ρόλο του Μαρκίωνα».

Η Κυριακή προσευχή, όπως σημείωσε στην αρχή ο ομιλητής, παραδόθηκε από τους Ματθαίο και Λουκά με αρκετές παραλλαγές κατά τα διάφορα χειρόγραφα. Η Κυριακή προσευχή έγινε ενωρική ευρύτατα αποδεκτή. Έγινε αποδεκτή κι από το Μαρκίωνα, που ως γνωστό στον κανόνα του περιλάμβανε από τα Ευαγγέλια μόνο το κατά Λουκάν. Η από το Μαρκίωνα όμως αναφορά στο Αγιο Πνεύμα, κατά το δεύτερο αίτημα, δημιουργεί προβλήματα, για το ποιό ήταν το αρχαϊκό κείμενο της προσευχής. (Βλ. έκδ. K. Δ. Nestle - Aland). Ο εισηγητής ερεύνησε το πρόβλημα εξετάζοντας και τις απόψεις σύγχρονων ερευνητών. Κατέληξε στο συμπέρασμα πως, αν και το κατά Μαρκίωνα δεύτερο αίτημα προβληματίζει και επιτρέπει να διατυπώνονται διάφορες απόψεις γι' αυτό, δεν πρέπει να υπερεκτιμάται η βαρύτητά του.

Δεύτερος κατά σειρά ομιλητής, κατά το τρίτο πρωινό, ήταν ο J. Heldereman. Το θέμα του έφερε τον τίτλο: «Ο Μελχισεδέκ στο Nag Hammadi και το Qumran»<sup>11</sup>.

Ο εισηγητής έκανε από τις αναφορές που υπάρχουν για τον Μελχισεδέκ τόσο στους κώδικες του Nag Hammadi (NHC IX, 1,1-27), όσο και στο Qumran (11Q Melch). Τις εξέτασε με αναφορά στην προς Εβραίους (5,6,10,6,20,7,1,10,11,15 και 17).

Θεώρησε πολύ αιιόλογη τη συμβολή του Käsemann, που υποστήριξε την ύπαρξη γνωστικών επιδράσεων σ' ό,τι αφορά στην κατά παυση και στο αρχιερατικό πρότυπο που προσφέρει η προς Εβραίους.

Η προσοχή του εισηγητή στράφηκε στη συνέχεια προς το πρόσωπο του Μελχισεδέκ, τόσο στο Qumran όσο και στο Nag Hammadi. Στη συνέχεια αναφέρθηκε συγκριτικά και στα στοιχεία που προσφέρονται για το θέμα από τη Διαθήκη των Δώδεκα Πατριαρχών και τους Φίλωνα, Επιφάνιο, Κλήμεντα Αλεξανδρέα κλπ. Διατύπωσε τη γνώμη ότι για τό πρόβλημα της προέλευσης της Χριστολογίας, που έχει σχέση με την αναφορά στον Μελχισεδέκ, είναι δυνατό η προς Εβραίους να είχε υπόψη της άγνωστη σε μας πηγή.

10. J. Delobel, *The Lord's Prayer in the Textual Tradition. A critique of recent theories and their view on Marcion's role.*

11. J. Heldereman, *Melchisedek in «Nag Hammadi» and «Qumran».*

Ακολούθησε η εισήγηση του J. Giblet, με θέμα: «Ο Παύλος και η παράδοση γι' αυτόν στις προς Κολασσαίς και Εφεσίους»<sup>12</sup>.

Ο ομιλητής αναφέρθηκε πρώτα στο γνωστό πρόβλημα της αυθεντικότητας των επιστολών αυτών. Σημείωσε ακόμη το γεγονός, κατά το οποίο έχει ήδη αρχίσει να γίνεται λόγος για Παύλεια σχολή. Μια τέτοια σχολή θα πρέπει να είχε πολλά κέντρα. Από ένα τέτοιο κέντρο - κοινότητα θα ήταν δυνατό να προέρχονται οι δύο επιστολές, στις οποίες αναφέρεται η εισήγηση. Για την κοινή παράδοση στις δύο επιστολές εξετάστηκαν σε παραλληλισμό, κατά κύριο λόγο, οι περικοπές Κολ. 1,23-29 και Εφ. 3,1-13.

Παρά το ότι στις επιστολές απαντούν και μεταπαύλεια στοιχεία, άμως κατά τον εισηγητή και οι δύο προσφέρουν στοιχεία που αφορούν στην παύλεια παράδοση.

Κατά το τελευταίο πρωινό του Συνεδρίου, υπήρξε και τέταρτη εισήγηση. Εισηγητής ο T. Baarda με θέμα: «Το Διατεσσάρων του Τατιανού και η αποδοχή των ευαγγελίων, κατά τη δεύτερη εκατονταετία»<sup>13</sup>. Ο εισηγητής στο πρόβλημα της γλώσσας, στην οποία είχε γραφεί το Διατεσσάρων, δέχτηκε ότι το πρωτότυπο κείμενο ήταν γραμμένο στα αυριακά κι όχι στα ελληνικά. Αναφέρθηκε Εξχωριστά στο λόγο που περιέχεται στο Ματθ. 10,9-10. Παράθεσε τα παράλληλα του: Μάρκ. 6,8-9, Λουκ. 9,3 και 10,4. Πρόσφυγε κατόπιν στις αποκαταστάσεις του κείμενου του ίδιου λόγιου στα Λατινικά. Επέμεινε στο αποκαταστημένο αυριακό και αραβικό κείμενο του λογίου. Βρίσκει ότι και τα δύο αυτά είναι κατά πολὺ συγγενέστερα προς το κατά Ματθαίο. Ερευνώντας την αποδοχή των ευαγγελίων από το Διατεσσάρων συμπέρανε ότι ο Τατιανός είχε ως βάση το Ματθαίο κι όχι το Μάρκο, αποδεχόταν τον Ιωάννη, είχε δε υπόψη του και εξωκανονικά στοιχεία.

Πριν τελειώσουμε θα πρέπει να σημειώσουμε ότι έγιναν υπομνήσεις για τρεις εκδοτικές προσπάθειες, που ενδιαφέρουν τους καινοδιαθηκολόγους<sup>14</sup>.

12. J. Giblet, Paul et sa tradition dans les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens.

13. T. Baarda, Utrecht, Tatian's Diatessaron and the Reception of the Gospels in the IIInd C.

14. Πρόκειται για τις ακόλουθες:

α' Institut für neutestamentliche Textforschung.

β' Editions des textes de Nag Hammadi.

γ' Corpus Christianorum: Series Apocryphorum.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ

Prof. Dr. Nicolae Neaga: Das Alte Testament in der Orthodoxen Rumänischen Kirche.

Die Liebe der Rumänen zum Alten Testament ist gross. Schon im Jahre 1582 erschien in der Stadt Orastie die sogennante Palia welche die zwei ersten Bücher des A. T., Genesis und Exodus, enthält.

Im Jahre 1681 erschien in Alba Julia der Psalter.

Zum ersten mal wurde die ganze Bibel, also auch das Alte Testament, in Bucuresti im Jahre 1688 gedruckt, nach dem Text der Septuaginta.

Die nächste Ausgabe der Bibel ist die aus Buzau, 1854.

Im Jahre 1856 erschien die Bibel in Sibiu, in Bucuresti erschien sie im Jahre 1914 sodann wieder im Jahre 1936, 1938, 1944, 1968, 1972, 1975, 1982.

Die Psalmen allein wurden mehr als 150 mal gedruckt.

Andere Bücher des Alten Testaments — samt Text und Kommentar sind: E. Voiuschi: Der Prophet Joël, 1882, Der Prediger 1901; Oct. Ispesescu: Obadja, 1901, Malahia 1906, Aiob 1909, Die Klagelieder 1909; V. Tarnavscu: Haggai 1900, Die Genesis 1907, Exodus 1913, Levitikus Klagelieder 1918; At. Negoită: Nahum 1934; Nicolae Neaga: Das Hohelied 1931, Die Genesis 1945, Der Prediger 1945, Christus im Alten Testament 1944, Obadja 1948; Jonas (nach dem Seligen Hieronimus) 1986; M. Basarab: Das Buch Amos 1980;

Neuere Leitfäden für die Seminaristen und für die Studenten der Fakultäten sind: **Nifon Bălăescu** Einleitung 1858, Melhisedec, Einleitung 1860, **I. Puscariu**, Einleitung 1878, **I. Onciu**: Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testaments (Introducere...) 1889; **I. Olariu**: Einleitung in die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes 1903; **C. Chiricescu**: Einleitung in des A. T. 1903; 1929; **V. Tarnavscchi**: Einleitung in die Bücher des A. T. 1928; **V. Prelipceanu**, **N. Neaga** und **Gh. Barna**: Einleitung in die Bücher des A. T. 1955 und im 1986 neue Ausgabe samt **M. Chialda**; **N. Ciudin**: Einleitung in die Bücher des A. T. 1978.

Biblische Archäologie: (Altertumskunde).

**I. Onciu:** Archeologia biblică 1898. **C. Chiricescu:** Archeologia biblică 1914, 1912, 1922; **V. Tarnavscu:** Archeologia biblică 1930; **At. Negoită:** Archeologia 1985; **E. Cornitescu:** Neuere archäologische Entdeckungen im heiligen Lande 1980; **D. Abrudan:** Christentum und Mosaismus (Christianity and Judaism part of current preoccupation to widen the scope of inter-confesional ecumenism).

Neurere Hebräische Grammatik haben wir die des **Constantin Popescu** 1904; **I. Popescu - Mălăestii:** 1906, 1921, 1927; **At. Negoită:** 1946, Verschiedene, **G. Timus:** Bezeichnungen zu den Psalmen, drei Bände 1896; **E. Voiutschi:** Messianische Weissagungen in den Pentateuch 1909; **Ion Popescu - Mălăestii:** Per Pentateuch, 1903, Die Semitische Sprachen 1904, **I. V. Georgescu:** Die Demonologie des A. T. 1934, Die Aktualität der Propheten 1934; **At. Negoită:** Der Sabbat des A. T. 1935, Der Psalter im Gebrauch der Kirche 1940, **J. Moisescu:** Die heilige Schrift in den Werken des Johannes Chrysostomos 1942; **J. Popescu - Mălăestii:** Die Erschaffung der Welt 1912, Der Pentateuch Kritische Studie 1914, Der erste Mord 1914, Wert des A. T. für die Christen 1932, Das Buch Hiob (Enleitung 1933). **V. Prelipceanu:** Die Bedeutung des A. T. 1937, Die Texte von Ras-Schambra und ihre Verhältniss zum A. T. 1943, Die soziale Bedeutung der Propheten des A. T. 1946, **N. Neaga:** Beiträge zur Erläuterung der messianischen Weissagungen aus der Genesis 1930, Der Prophet Daniel über Christus 1933, Die soziale Bedeutung des A. T.; Der Wein im A. T. 1939, «Ich bin nicht gekommen Das Gesetz abzuschaffen» 1940; Die Geschichte der Erschaffung 1929, Der Pentateuch und moderne Kritik, 1939, Der biblische Paradies 1940, Das Christentum und des A. T. **Toma Gherasimescu:** Die Erschaffung der Welt philosophisch, wissenschaftlich und biblisch betrachtet 1936, **Gh. Ceausescu:** Der biblische Mongenismus 1931, **Iova Fircea:** Die biblische Kosmogonie 1943.

Die Professoren des A. T. der rumänischen Kirche haben das ganze Alte Testament erläutert. Es wird gehofft dass diese wertvolle Arbeit, die mehrere Bände zählt, in den folgenden Jahren gedruckt sein wird. Wir haben schon die Versprechung des neuen Patriarchen Teoctist erhalten.



## ΒΑΣΙΚΕΣ ΑΓΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΜΕΛΕΤΕΣ

Η σειρά αυτή του Κέντρου Βιβλικών Μελετών «'Αρτος Ζωής» περιλαμβάνει μεταφράσεις βασικών έργων της διεθνούς βιβλικής έρευνας. Η επιλογή γίνεται με κριτήριο την ποιότητα των βιβλίων, την ουσιαστική συμβολή τους στις βιβλικές σπουδές, τη σαφήνεια και τη συντομία στην έκθεση των απόψεων και τη δυνατότητά τους να αποτελέσουν αφορμή για δημιουργική περιουτέρω μελέτη από τον 'Έλληνα αναγνώστη των ίδιων των βιβλικών κειμένων. 'Έτσι επιλέγονται και μεταφράζονται βιβλία που αποτελούν σταθμό στην έρευνα, διδακτικά εγχειρίδια που παρέχουν σαφή και ολοσχηματική εικόνα των κοινών αποδεκτών επιτευγμάτων της βιβλικής επιστήμης, καθώς και γενικά έργα προσδιλματισμού που υπογραμμίζουν την επικαιρότητα των βιβλικού μηνύματος.

Το Κέντρο Βιβλικών Μελετών «'Αρτος Ζωής» πιστεύει ότι βοηθά με τις μελέτες αυτές τον 'Έλληνα φοιτητή της θεολογίας να αποκτήσει μια δυνατότητα επαφής με τη σύγχρονη βιβλική επιστήμη, το θεολόγο καθηγητή να πλουτίσει τη βιβλιοθήρη του με ουσιαστικά βοηθήματα, τον κληρικό ή λαϊκό ιεροκήρυκα να αποκτήσει νέες ιδέες για την καλύτερη προσφορά του ζωντανού λόγου του Θεού στο σύγχρονο άνθρωπο, καθώς και τον απλό πιστό, που έχει πνευματικά ενδιαφέροντα, να ενημερωθεί από έγκυρες πηγές για τη βιβλική σκέψη.

### ΕΚΔΟΘΗΚΑΝ ΩΣ ΤΩΡΑ :

1. Oscar Cullmann, Χριστός και Χρόνος, μετ. Αρχιμ. Π. Κουμάντος, 1980, σελ. 260.
2. Eduard Lohse, Επίτομη Θεολογία της Καινής Διαθήκης, μετ. Σ. Αγουρίδης, 1980, σελ. 256.
3. Jean Daniélov, Αγία Γραφή και Λειτουργία. Η βιβλική θεολογία των μυστηρίων και των εορτών κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας, μετ. από ομάδα, 1981, σελ. 366.
4. Walther Zimmerli, Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης, μετ. Β. Στογιάννος, 1981, σελ. 320.
5. Albert Schweitzer, Ιστορία της έρευνας του βίου του Ιησού, μετ. από ομάδα, 1982, σελ. 517.
6. Johannes Weiss, Ο Αρχέγονος Χριστιανισμός, η ιστορία της περιόδου 30 - 150 μ.Χ., μετ. από ομάδα, 1983, σελ. 600.
7. Etienne Trocmé, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, όπως τον είδαν όσοι τον γνώρισαν, μετ. Π. Λιαλιάτσης - Σ. Αγουρίδης, 1983, σελ. 155.
8. Gerard Ebeling, Η Προσευχή, μετ. Θ. Σωτηρίου, 1984, σελ. 91.  
Joachim Jeremias, Ο Ιησούς και το Ευαγγέλιο του, μετ. Σ. Αγουρίδη, 1984, σελ. 102.
9. Stanley B. Marrow, Τα λόγια του Ιησού στα Ευαγγέλια, μετ. Σ. Αγουρίδης, 1986, σελ. 160.



BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

Published twice a year

Administrative Board: S. Agouridis, president,  
A. Kalovoulos, I. Sergopoulos, G. Kostaras, Rev. M. Kardamakis,  
Christ. Konstantinides. A. Roumeliotis

Editorial Committee: S. Agouridis, P. Vassiliadis,  
I. Galanis, I. Karavidopoulos, S. Chatzistamatiou

Gen. Editor: Prof. S. Agouridis, Efranoros 12, Athens 116 35, Greece

Articles, studies, communications, book reviews, books, changes of address etc. should be sent to Prof. S. Agouridis.

All manuscripts should be written in Greek, English, French or German, but preferably in Greek.

Subscription should be sent to Prof. S. Agouridis to the above address.

Translation, reprint, or copy of any text of the Bulletin is prohibited without permission of the Administrative Board.

Copyright (c) «ARTOS ZOES»

# BULLETIN OF BIBLICAL STUDIES

---

Vol. 6, New Series, January - June 1987, Year 16

---

## CONTENTS

Savas Agouridis, Mythos - History - Theology (Analysis of Passages from chaps. 1 - 11 of Genesis) .....	5
Petros Vassiliadis, Translation of the Holy Scripture, Bible Societies, etc. ....	44
N. Papadopoulos, About the very early Christian Fasting ....	51
Chronicle: G. Gratséas, From the 36th Congress of Journées Bibliques de Louvain .....	58
Bibliographical Notice: Prof. N. Neaga, Das Alte Testament in der Orthodoxen Rumänischen Kirche .....	66



EDITIONS  
«ARTOS ZOES»  
ATHENS