



Vol. 1 N° 1
OCTOBER 2021

singidunum.ac.rs

Singillogos

ORTHODOXY YESTERDAY,
TODAY AND TOMORROW pp. 1-8

JESUS CHRIST IN SUFI POETRY pp. 9-16

ASPECTS OF THEOLOGY OF HISTORY
IN THE GOSPEL OF MARK pp. 17-28

THE METAPHYSICAL AND ESCHATOLOGICAL
CONTEXTS OF ANTHROPOLOGY:
TOWARDS A MEETING OF NEOPLATONISM
[PROCLUS (412)] WITH CHRISTIANITY
[NEMESIUS EMESIS (400)]K pp. 29-41

ADAMANTIOS KORAI: THEOLOGICAL
DOCUMENTATION OF THE STRUGGLE
AGAINST THE TURKS pp. 42-52

THE MEANING OF THE EUCHARIST
AS A GIFT - GIVING PAR EXCELLENCE IN THE
GOSPEL OF JOHN (CHAPTER 6) pp. 53-80

SAINT NECTARIUS AS A SPIRITUAL FATHER
(FROM HIS CORRESPONDENCE WITH
ELDER DANIEL KATOUNAKIOTIS) pp. 81-95

ASPECTS OF THE REFUGEE ISSUE
OF THE GREEK BALKANS
(19th - 20th CENTURIES).
COMMUNITIES AND PARISHES pp. 96-108

THE TOPICAL MESSAGE OF
SAINT KOSMAS OF AITOLOV FOR
THE GEOPOLITICAL AND
GEOEKKLIASIASTIKAL DEVELOPMENTS IN
THE PENINSULA OF AIMVOY pp. 109-122

A COMPARATIVE STUDY OF THE
ARCHITECTURE OF THE TIME OF
THE UNITED MONARCHY IN
BIBLICAL ISRAEL pp. 123-151

SIN, FREEDOM AND FREE WILL pp. 152-167

ARISTOTLE'S CONTRIBUTION TO
ANCIENT CONSTITUTIONALISM:
THE RULE OF LAW,
NOT THE RULE OF PEOPLE pp. 168-177

IN SEARCH OF TRUTH: A BRIEF PHILOLOGICAL
EXPLORATION pp. 178-186

THE RELATIONS BETWEEN GREEKS AND
SERBS DURING THE REVOLUTION
OF 1821 pp. 187-194

POST-POSTMODERN BRITISH NOVEL:
FUNDAMENTALISM IN ZADIE SMITH'S
WHITE TEETH pp. 195-208

THE IMPORTANCE OF LANGUAGE AND
CULTURAL INTELLIGENCE IN THE
INTERNATIONAL BUSINESS pp. 209-224

SCHOOL PRACTICE OF THE NEW REALITY
(ON THE MATERIAL BY ELECTRONIC
PLATFORM «UCHI.RU») pp. 225-231

REFLECTIONS ON TIC, TAC AND
GAMIFICATION IN ELE TEACHING pp. 232-242
USE OF ADAPTED TEXTS OF POPULAR SONGS IN
TEACHING WITH ENGLISH STUDENTS pp. 243-251

THE IMPORTANCE OF CONTEXT FOR DEVELOPING
GRAMMATICAL COMPETENCE OF SECONDARY
SCHOOL STUDENTS pp. 252-268



SingiLogos

Vol. 1 No. 1



SingiLogos

Vol. 1 No. 1

PUBLISHER:
Singidunum University

EDITORIAL/ADVISORY BOARD

- Athanasios Angelopoulos, emeritus professor (Church History), Aristotle University, Thessaloniki, Greece, Institute for National and Religious Affairs, Thessaloniki, Greece (Director)
- Christos Terezis, full professor (Philosophy), University of Patra, the Faculty of Social Sciences and Humanities, Patra, Greece
- Goranka Knežević, full professor (Finance), Singidunum University, Faculty of Business in Belgrade, Belgrade, Serbia
- Dragana Bogavac, full professor (Didactics, Pedagogy), Belgrade University, Teacher Education Faculty, Belgrade, Serbia
- Vesna Lopičić, full professor (Anglophone Literature and Linguistics), University of Niš, Faculty of Philosophy, Niš, Serbia
- Vladimir Džamić, full professor (Sociology, Communications), Singidunum University, Faculty of Business in Belgrade, Belgrade, Serbia
- Novica Petrović, associate professor (Anglophone Literature and Linguistics, Translation Studies), Belgrade University, Faculty of Philology, Belgrade, Serbia
- Gordana Nikić, associate professor (Psychology), Singidunum University, Faculty of Business in Belgrade, Belgrade, Serbia
- Lazar Dražeta, associate professor (HR), Singidunum University Institute, Belgrade, Serbia
- Sanja Ivić, associate research fellow (Political Studies), Institute of International Relations, Belgrade, Serbia, Erasmus University, Rotterdam, the Netherlands
- Ivana Knežević, associate professor (Language for Specific Purposes), Belgrade University, Orthodox Theological Faculty, Belgrade, Serbia
- Jorge Gonzales Arocha, assistant professor (Philosophy), University of Havana, Havana, Cuba
- Ivana Kočevski, assistant professor (Slavic Studies), Belgrade University, Faculty of Philology, Belgrade, Serbia
- Olivera Radović, assistant professor (Psychology), University of Priština, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, Serbia
- Mirjana Stakić Savković, assistant professor (Serbian Language and Literature), Sinergija University, Faculty of Philology, Bijeljina, BiH
- Nataša Stanišić, assistant professor (Language for Specific and Academic Purposes), Sinergija University, Faculty of Philology, Bijeljina, BiH
- Betül Özcan Dost, assistant professor (Translation Studies, Multilingualism), Ondokuz Mayıs University, School of Foreign Languages, Samsun, Turkey
- Borjanka Đerić Dragičević, assistant professor (Anglophone Literature), Sinergija University, Faculty of Philology, Bijeljina, BiH
- Snježana Stanišić, assistant professor (Marketing), Sinergija University, Faculty of Economics, Bijeljina, BiH
- Valentina Gavranović, assistant professor (English Language Linguistics, ELT), Singidunum University, English Language Department, Belgrade, Serbia
- Marina Droga, assistant professor (Russian Language), Belgorod State University, Belgorod, Russia

EDITORIAL OFFICE

- Editor in Chief:** Dr. Georgios Nektarios Lois, Assistant Professor, Singidunum University, Belgrade, Serbia.
Hellenic Open University (MA Studies Dept. Coordinator – ORTH51 – Church History), Patras, Greece.
Dr. Marijana Prodanović, Associate Professor, Singidunum University, Belgrade, Serbia.
- Language Editor:** Nina Pantelić, MA, Singidunum University
- Technical Editor:** Jovana Maričić, Singidunum University
- Prepress:** Miloš Višnjić, Singidunum University
- Art direction:** Aleksandar Mihajlović, MA, Singidunum University

ISSN: 2812-703X

The SingiLogos Journal is published once a year.

Contact us:

SingiLogos

32 Danijelova Street, 11010 Belgrade, Serbia

Phone No. +381 11 3094046, +381 11 3093284

Fax. +381 11 3093294

E-mail: logos@singidunum.ac.rs

Web: www.singilogos.singidunum.ac.rs

Printed by: Caligraph, Belgrade

Access to full text articles:
The SingiLogos Journal (www.singilogos.singidunum.ac.rs)

Copyright © 2021
Singidunum University, Belgrade
All rights reserved.



CONTENTS

- 1 - 8** **Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΧΘΕΣ, ΣΗΜΕΡΑ ΑΥΡΙΟ**
ORTHODOXY YESTERDAY, TODAY AND TOMORROW
Αθανάσιος Αγγελόπουλος
- 9 - 16** **ИСУС ХРИСТОС У СУФИЈСКОЈ ПОЕЗИЈИ**
JESUS CHRIST IN SUFI POETRY
Срђан Симић
- 17 - 28** **ASPECTS OF THEOLOGY OF HISTORY IN THE GOSPEL OF MARK**
TEOLOŠKI ASPEKTI ISTORIJE U JEVANĐELJU PO MARKU
Christos Terezis
- 29 - 41** **THE METAPHYSICAL AND ESCHATOLOGICAL CONTEXTS OF ANTHROPOLOGY: TOWARDS A MEETING OF NEOPLATONISM [PROCLUS (412)] WITH CHRISTIANITY [NEMESIUS EMESIS (400)]**
ΜΕΤΑΦΙΖΙΚΗ ΚΑΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΚΟΝΤΕΚΣΤ ΑΝΤΡΟΠΟΛΟΓΙΕΣ: ΚΑ ΣΥΣΡΕΤΟ ΝΕΟΠΛΑΤΟΝΙΣΜΑ ΣΑ ΗΡΗΣΙΑΝΣΤΒΟΜ
Apostolos A. Kaproulias
- 42 - 52** **ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ ΚΟΡΑΗΣ: ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ ΤΟΥ ΑΓΩΝΑ ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΤΟΥΡΚΩΝ**
ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ ΚΟΡΑΗΣ: ΤΗΟΛΟΓΙΚΗ ΔΟΚΥΜΕΝΤΑΤΙΟΝ ΤΗΣ ΣΤΡΥΓΓΛΕ ΑΓΑΝΣΤ ΤΗ ΤΟΥΡΚΣ
Αναστάσιος Γ. Μαράς
- 53 - 80** **ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ ΩΣ ΤΟΥ ΚΑΤΕΞΟΧΗΝ ΔΩΡΟΥ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗ**
ΤΗ ΜΕΑΝΙΝΓ ΤΗΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ ΑΣ Α ΓΙΦΤ - ΓΙΒΙΝΓ ΠΑΡ ΕΧΕΛΛΕΝΣΕ ΙΝ ΤΗ ΓΟΣΠΕΛ ΤΗΣ ΙΩΑΝΝ (ΧΑΠΤΕΡ 6)
Σωτήριος Δεσπότης



- 81 - 95 **Ο ΑΓΙΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΠΑΤΕΡΑΣ (ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΟΛΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΕ ΤΟΝ ΓΕΡΟΝΤΑ ΔΑΝΙΗΛ ΤΟΝ ΚΑΤΟΥΝΑΚΙΩΤΗ)**
SAINT NECTARIUS AS A SPIRITUAL FATHER (FROM HIS CORRESPONDENCE WITH ELDER DANIEL KATOUNAKIOTIS)
Ολυμπία-Μαρία Ποντική
- 96 - 108 **ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΦΥΓΙΚΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΤΩΝ ΒΑΛΚΑΝΙΩΝ (19^{ΟΣ}-20^{ΟΣ} ΑΙΩΝΑΣ). ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΑΡΟΙΚΙΕΣ**
ASPECTS OF THE REFUGEE ISSUE OF THE GREEK BALKANS (19th - 20th CENTURIES). COMMUNITIES AND PARISHES
Γεώργιος Νεκτάριος Λόης
- 109 - 122 **ΤΟ ΕΠΙΚΑΙΡΟ ΜΗΝΥΜΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΟΣΜΑ ΤΟΥ ΑΙΤΩΛΟΥ ΓΙΑ ΤΙΣ ΝΕΟΤΕΡΕΣ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΓΕΩΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ ΣΤΗ ΧΕΡΣΟΝΗΣΟ ΤΟΥ ΑΙΜΟΥ**
THE TOPICAL MESSAGE OF SAINT KOSMAS OF AITOLOY FOR THE GEOPOLITICAL AND GEOEKKLISIASTIKAL DEVELOPMENTS IN THE PENINSULA OF AIMOY
Ηλίας Δ. Μογλενίδης
- 123 - 151 **ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΗΣ ΗΝΩΜΕΝΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ ΣΤΟ ΒΙΒΛΙΚΟ ΙΣΡΑΗΛ**
A COMPARATIVE STUDY OF THE ARCHITECTURE OF THE TIME OF THE UNITED MONARCHY IN BIBLICAL ISRAEL
Χρήστος Γ. Καραγιάννης
- 152 - 167 **LE PÉCHÉ, LA LIBERTÉ ET LE LIBRE ARBITRE**
SIN, FREEDOM AND FREE WILL
Stavros Yangazoglou
- 168 - 177 **ARISTOTELOV DOPRINOS ANTIČKOM KONSTITUCIONALIZMU: VLADAVINA ZAKONA, A NE VLADAVINA LJUDI**
ARISTOTLE'S CONTRIBUTION TO ANCIENT CONSTITUTIONALISM: THE RULE OF LAW, NOT THE RULE OF PEOPLE
Vladimir N. Džamić



- 178 - 186
IN SEARCH OF TRUTH: A BRIEF PHILOLOGICAL EXPLORATION
U POTRAZI ZA ISTINOM: KRATAK FILOLOŠKI NALAZ
Vedran Cvijanović
- 187 - 194
ΟΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ ΣΕΡΒΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ 1821
THE RELATIONS BETWEEN GREEKS AND SERBS DURING THE REVOLUTION OF 1821
Κυριάκος Δημ. Μωυσίδης
- 195 - 208
POST-POSTMODERN BRITISH NOVEL: FUNDAMENTALISM IN ZADIE SMITH'S WHITE TEETH
POSTMODERNI BRITANSKI ROMAN: FUNDAMENTALIZAM U BELIM ZUBIMA ZEJDI SMIT
Borjanka Đerić-Dragičević
- 209 - 224
ZNAČAJ JEZIKA I KULTURNE INTELIGENCIJE U MEĐUNARODNOM POSLOVANJU
THE IMPORTANCE OF LANGUAGE AND CULTURAL INTELLIGENCE IN THE INTERNATIONAL BUSINESS
Lea Dostanić
- 225 - 231
ШКОЛСКА ПРАКСА НОВЕ РЕАЛНОСТИ (НА ПРИМЕРУ ПЛАТФОРМЕ «УЧИ.РУ»)
SCHOOL PRACTICE OF THE NEW REALITY (ON THE MATERIAL BY ELECTRONIC PLATFORM «UCHI.RU»)
Марина Анатолъевна Дрога, Милош Пупавац
- 232 - 242
REFLEXIONES SOBRE TIC, TAC Y GAMIFICACIÓN EN LA ENSEÑANZA DE ELE
REFLECTIONS ON TIC, TAC AND GAMIFICATION IN ELE TEACHING
Maja Veljković Michos



243 - 251

**KORIŠĆENJE ADAPTIRANIH TEKSTOVA POPULARNIH
PESAMA U NASTAVI SA STUDENTIMA ANGLISTIKE**

USE OF ADAPTED TEXTS OF POPULAR SONGS IN TEACHING WITH ENGLISH STUDENTS

Jovana Bošković

252 - 268

**ЗНАЧАЈ КОНТЕКСТА ЗА РАЗВИЈАЊЕ ГРАМАТИЧКЕ
КОМПЕТЕНЦИЈЕ УЧЕНИКА СРЕДЊОШКОЛСКОГ
УЗРАСТА**

THE IMPORTANCE OF CONTEXT FOR DEVELOPING GRAMMATICAL COMPETENCE OF
SECONDARY SCHOOL STUDENTS

Марко Кукић



A FEW WORDS FROM THE EDITORS

Dear colleagues, authors, and dear readers, please allow us to introduce you to SingiLogos, Singidunum University's first journal addressing social sciences and humanities (SSH) research. The journal reflects our wishes to support development and international exchange of scientific thought, plurilingualism, individualism, and thus contribute to the field. Hence, the very first volume (and issue) of SingiLogos comprises an array of articles written in a number of globally recognised languages, discussing both traditional and cutting-edge issues stemming from theology, history, sociology, literature, teaching practices, etc. We hope to meet your expectations and look forward to building a long-term relationship!

Yours sincerely, The Editors

POZDRAVNA REČ UREDNIKA

Uvaženi saradnici, autori, kolege, uživaoci sadržaja koji smo pripremili za vas, dozvolite nam da vam predstavimo SingiLogos, časopis za društvene i humanističke nauke Univerziteta Singidunum. SingiLogos je nastao kao rezultat naše želje da pružimo doprinos razvoju i razmeni naučne misli – kako u zemlji i regionu, tako i na širem planu, negujući plurilingvalizam, autorski individualizam, dosežući raznolike uglove ovog bogatog polja nauke. Otuda, u našem prvom broju – ne samo da ćete se susresti sa radovima na nekoliko svetskih jezika, no ćete biti u prilici da se upoznate sa već tradicionalnim, ali i inovativnim iz okvira – teologije, istorije, sociologije, književnosti, metodike nastave i dr. Nadamo se da ćemo opravdati vaše poverenje, te da ćemo se družiti još mnogo brojeva pred nama.

Iskreno, urednici





Η ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΧΘΕΣ, ΣΗΜΕΡΑ ΑΥΡΙΟ¹

Αθανάσιος Ανγγελόπουλος*

Καθηγητής Πανεπιστημίου
Δ/νων Σύμβουλος Ι.Ε.Θ.Π.

Περίληψη:

Η Κυριακή της Ορθοδοξίας συμβολίζει την νίκη της Χριστιανικής Ορθοδόξου Εκκλησίας και πίστεως εναντίον των κοσμικών και πνευματικών εχθρών της. Τιμά την μνήμη εκείνων, που συντέλεσαν στην επικράτηση των Αρχών της. Οι εχθροί της Εκκλησίας πολλοί και ισχυροί. Όμως, η Εκκλησία του Χριστού δεν είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα. Είναι θείο δημιούργημα. Οι εχθροί είναι εξωτερικοί αλλά και εσωτερικοί. Οι πρώτοι χρεώνονται τους διωγμούς των πρώτων χριστιανών. Ο ρόλος δύο πολιτικών αρχόντων, του Μ. Κωνσταντίνου και του Μ. Θεοδοσίου, που βαπτίστηκαν χριστιανοί, άλλαξε την κατάσταση υπέρ της Εκκλησίας. Στην Θεσσαλονίκη, το 380 μ.Χ., εκδόθηκε το πρώτο Διάταγμα υπέρ της Ορθοδοξίας. Είναι το Edictum Thessalonicae. Ο ευρωπαϊκός πολιτισμός είναι χριστιανικός πολιτισμός. Ειδικότερα, η Θεσσαλονίκη και η Μακεδονία, ευρύτερα, είναι η πρώτη επί ευρωπαϊκού εδάφους χώρα που δέχθηκαν το χριστιανικό ορθόδοξο μήνυμα. Ο χριστιανισμός κατέστη η επίσημη θρησκεία της Ελληνορωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Οι δεύτεροι, οι εσωτερικοί εχθροί, απέβλεπαν στην νόθευση της χριστιανικής αληθείας. Και για τούτο είναι οι χειρότεροι. Πρόκειται για τους Αιρετικούς. Π.χ. Γνωστικισμός, Αρειανισμός, Μονοφυσιτισμός, Μανιχαϊσμός, Εικονομαχία και οι παντοειδείς διάδοχοί του ως σήμερα. Οι Οικουμενικές Σύνοδοι έδωσαν τη λύση. Οι αποφάσεις των απομόνωνσαν και εξαφάνισαν τους πολεμίους της ορθοδόξου πίστεως. Η Ορθόδοξος Εκκλησία δια των αιώνων είναι φορέας πολιτισμού και βελτιώσεως της ζωής των ανθρώπων. Η ζωή ως δημιούργημα του Θεού είναι κατάκτηση του ανθρώπου.

Article info:

Received: April 6, 2021
Correction: May 10, 2021
Accepted: June 13, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

Κυριακή Ορθοδοξίας,
Εκκλησία-Θείο Καθίδρυμα,
Μ. Κωνσταντίνος - Μ. Θεοδόσιος,
Αιρετικοί-Εικονομαχία,
Οικουμενικές Σύνοδοι
Ορθοδοξία - Πολιτισμός.

¹ Πανηγυρικός Λόγος για την Κυριακή της Ορθοδοξίας στην Διαδικτυακή εκδήλωση του Ι.Ε.Θ.Π. Θεσσαλονίκης, Σάββατο 20 Μαρτίου 2021, ώρα 18 μ.μ., υπό την αιγίδα του Σεβ. Μητροπολίτου Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως ΒΑΡΝΑΒΑ



Λαμπρή και χαρμόσυνη εορτή εορτάζει σήμερα η Αγία του Χριστού Ορθόδοξος Εκκλησία. Εορτάζει την νίκη και τον θρίαμβο αυτής εναντίον όλων εκείνων, οι οποίοι δια μέσου των αιώνων προσπάθησαν παντοιοτρόπως να καταπολεμήσουν αυτήν. Τιμά την μνήμη εκείνων, οι οποίοι ηρωϊκώς υπερεμάχησαν αυτής και **‘εν δυνάμει Θεού’** ενισχυόμενοι, όπως λέγει ο Απόστολος Παύλος στην Β΄ προς Κορινθίους επιστολή (Β΄ Κορ. 6,7), συνετέλεσαν στην κατατρόπωση των παντοίων εχθρών της.

Είναι τόσο μεγάλα: η ιστορική αίγλη και το ηθικό μεγαλείο της Κυριακής της Ορθοδοξίας, η Δόξα της, ώστε κάθε λόγος να αποβαίνει ασθενής προς παράσταση και έξαρση αυτής. Οτιδήποτε και αν ειπούμε, οτιδήποτε και αν προσφέρουμε, ουδέποτε θα δυνηθούμε να εξαρθούμε στην αξία και στην ωραιότητά της.

Οι εχθροί της Εκκλησίας ήσαν πολλοί και πολυώνυμοι-και εξακολουθούν να είναι. Ήσαν και είναι ισχυροί και δυσκαταγώνιστοι. Ήσαν και είναι σκληροί και ανένδοτοι. Αλλ’ η Εκκλησία, έχουσα **‘θεμέλιον επί την πέτραν’** της πίστεως, όπως λέγει ο Ευαγγελιστής Λουκάς (Λουκ. 6,48), με τη δύναμη του αιωνίου της ιδρυτού, νίκησε και θριάμβευσε. Ως μεγαλοπρεπής και πλουσιώτατος **ποταμός** διατρέχει δια μέσου των αιώνων και διαχέει πανταχού τα ευεργετικά αυτής νάματα. Διότι η Εκκλησία του Χριστού δεν είναι ανθρώπινο κατασκεύασμα, αλλ’ είναι θείο δημιούργημα. Πολεμουμένη νικά και καταδικωμένη υψώνεται και διαδίδεται πανταχού και εκπολιτίζει και εξισορροπεί και επαναπαύει τις Κοινωνίες και τα Έθνη, και τους Λαούς, σε πλειονότητες αλλά, πρωτίστως, και σε μειονότητες.

Σεβασμιώτατε, Εξοχότατε κ. Υπουργέ, πολύ Σεβαστό ακροατήριο,

Πράγματι, εάν ρίψουμε γρήγορο βλέμμα εξειδικευμένα στις λαμπρές σελίδες της εκκλησιαστικής ιστορίας, θα δούμε ότι η Εκκλησία, δια μέσου των είκοσι και πλέον αιώνων της θαυμαστής της σταδιοδρομίας εν τω Κόσμω, υπέστη προσβολές ισχυρές. Προέρχονται αυτές άλλοτε μεν από εχθρούς εξωτερικούς, άλλοτε δε, **και το χειρότερο**, από τα ίδια της τα τέκνα, τα παιδιά της.

Αλλά, θα δούμε, ωσαύτως, ότι η Εκκλησία του Χριστού, παρά την φαινομενική αδυναμία της, αντιμετώπισε μετά σθένους τις προσβολές των ποικιλωνύμων αυτής εχθρών. Αντλεί την ακατανίκητη δύναμή της εκ της αληθείας του θρησκευτικού και πνευματικού αυτής περιεχομένου, αλλά και εκ της πίστεως, της αφοσιώσεως, του ζήλου και **‘εκ του αίματος των μαρτύρων Ιησού’**, όπως επισημαίνεται στην Αποκάλυψη του Ιωάννου (Αποκ. 17,6).

Ευθύς, από της πρώτης εμφανίσεως της διδασκαλίας του Χριστού, **‘εφρούραξαν εναντίον αυτής έθνη και λαοί εμελέτησαν κενά’**, όπως λέγει ο δεύτερος Ψαλμός (Ψαλμ. 2,2), Ηγέρθησαν πολλοί και ποικίλοι εχθροί, τους οποίους εξέβρασε ο Άδης και εξώπλισε η μανία αυτών.

Είναι αληθώς φρικαλαίοι οι διωγμοί των πρώτων Χριστιανών. Το Άγιον Πνεύμα όμως εφώτισε και ανέδειξε τον Μέγαν και Ισαπόστολο Βασιλέα Κωνσταντίνο, ο οποίος, πιστεύσας εις τον Χριστό, ωδήγησε το σκάφος της Εκκλησίας εις τον γαλήνιο λιμένα. Και μαζί με την Εκκλησία οδήγησε με σταθερά ιδεολογικά ερείσματα και την Πολιτεία, την Ελληνορωμαϊκή ‘βυζαντινή’ Αυτοκρατορία. Γι’ αυτό, ως κοσμικό και πρόσκαιρο ανθρώπινο δημιούργημα, ευτύχησε η Αυτοκρατορία αυτή να επιβιώσει για ‘1.123 χρόνια,



10 μήνες και 4 ημέρες', με πρωτεύουσα κυρίως την Βασιλεύουσα Κωνσταντινούπολη. Ουδένα άλλο πολιτειακό καθεστώς-σύστημα επέζησε και άντεξε στον παρόντα κόσμο τόσοσους αιώνες μέχρι των ημερών μας. Και προλέγουμε ότι και δεν θα ξαναπαύσει.

Το έργο, θείας πρόνοιας, του Μεγάλου και Ισαποστόλου Κωνσταντίνου (εξ ου και η Βασιλεύουσα Κωνσταντινού-πολις), ως προς την Δόξαν της Χριστιανικής Ορθοδόξου πίστεως, ολοκληρώνει εδώ στην Συμβασιλεύουσα Θεσσαλονίκη ο άλλος Βασιλέας, ο Μ. Θεοδοσίος. Βαπτίζεται εδώ στην Θεσσαλονίκη Χριστιανός Ορθόδοξος, το 380 μ.Χ., από τον Αρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης Αχόλιο, υπόδειγμα μεγάλης αρετής, κατά τον Μ. Βασίλειο, ο οποίος τον τιμά ιδιαίτερα. Εκδίδει ο Μ. Θεοδοσίος, ευθύς μετά την βάπτισή του, το περί της χριστιανικής ορθοδόξου πίστεως **πρώτον Διάταγμα**, και εξ ονόματος των συναρχόντων του Γρατιανού και Βαλεντινιανού Β'. Είναι το **Edictum Thessalonicae**, του 380 μ.Χ. Το ίδιο Διάταγμα επαναλαμβάνεται, το 381, στην Κωνσταντινούπολη και λίγο μετά στα Μεδιόλανα (σημ. Μιλάνο) και στην Ακλυΐα-Βενετίας, στην Δυτική Ευρώπη.

Μνημειακό μέχρι σήμερα δείγμα του προμνημονευθέντος γεγονότος στην Θεσσαλονίκη είναι τα Θεοδοσιανά Τείχη. Σ' αυτά δεσπόζει Πύργος, μεταξύ των σημερινών οδών Ολυμπιάδος και Δεινάρχου, προς την είσοδο της Άνω Πόλεως. Ο Πύργος είναι έργο του Επάρχου του Ανατολικού Ιλλυρικού, δηλ. της σημερινής Νοτιοανατολικής Ευρώπης, διαπρεπούς πολιτικού, αφοσιωμένου φίλου της οικογένειας του Μ. Θεοδοσίου. Το όνομά του «Ορμίσδας». Στο κέντρο του Πύργου σώζεται πλίνθινη επιγραφή, υπό ένα περίτεχνο μεγαλοπρεπές σημείο του Σταυρού: Η επιγραφή λέγει: «Τείχεσιν αρρήκτοις Ορμίσδας εξετέλεσεν τήν δε **πόλιν μεγάλην, χείρας έχων καθαράς**». Επίκαιρο, πάντοτε, μήνυμα για τους διαχειριστές δημοσίου, προπαντός δε και ιερού, χρήματος, αυτό το **'χείρας έχων καθαράς'**.

Είμαι πολύ ευτυχής, διότι η οικία μου κείται επί της οδού Δεινάρχου, πολύ πλησίον του Πύργου αυτού. Καθώς, κάθε μέρα σχεδόν, τον διέρχομαι για να μεταβώ στο Ίδρυμα, ατενίζω στο κέντρο του Πύργου το μεγαλείο του περιτέχνου σημείου του Σταυρού και σκέπτομαι το δι' αυτού μεγαλείο και την Δόξα της Ορθοδόξου Χριστιανικής πίστεως, του 380 μ.Χ. Αλλά και οι άλλοι πυργίσκοι διαθέτουν μικρότερους σταυρούς. Τα Θεοδοσιανά Τείχη είναι πολυσταύρια, σαν κάποια πολυσταύρια ιερά άμφια. Δείγμα της νέας χριστιανικής ορθοδόξου ιδεολογίας-μαρτυρίας και βιωτής, σε **ένα** νέο Κόσμο.

Η Χριστιανική, λοιπόν, Εκκλησία, η οποία εκλυδωνίζετο εν μέσω μυρίων κυμάτων και εφλογίζετο εις τους φρικαλέους διωγμούς, από τα σπήλαια και τις κατακόμβες ανήλθε στο Θρόνο των Καισάρων και εθριάμβευσε κατά των εξωτερικών εχθρών.

Έκτοτε, η Εκκλησία, διαδοθείσα εις όλα τα πέρατα της Οικουμένης, σκεπάζει, υπό τους ωραίους κλάδους ειδικότερα της ορθοδόξου πίστεως και της πολιτιστικής κληρονομιάς της, πάντα τα έθνη. Ποίος εξετάζων την θριαμβευτική αυτή πορεία της Εκκλησίας δεν δικαιούται να ομολογήσει ότι πάντα ταύτα έγιναν **'εν δακτύλω Θεού'**, όπως κηρύσσει ο ευαγγελιστής Λουκάς (Λουκ. 11,20);

Χριστιανική όμως Εκκλησία επολεμήθη και εκ των έσω και πνευματικώς υπό των επί σοφία καυχωμένων φιλοσόφων, και μάλιστα των αιρετικών, οι οποίοι, ως **'λύκοι βαρείς'**, όπως λέγεται στις Πράξεις των Αποστόλων (Πραξ. 20,29), εζήτουν να κατασπαράξουν το λογικό του Χριστού ποίμνιο.



Δυνατοί αυτοί και σοφοί, κατά κόσμον, ηπέιλησαν να μολύνουν το καθαρό και διαυγές ύδωρ της χριστιανικής αληθείας και να μεταβάλουν την θρησκεία της αγάπης και της απολυτρώσεως εις απλούν, άγονο και ασταθές φιλοσοφικό σύστημα **‘δια της φιλοσοφίας και κενής απάτης, κατά την παράδοσιν των ανθρώπων, κατά τα στοιχεία του κόσμου και ου κατά Χριστόν’**, όπως διαλαλεί ο Απόστολος Παύλος στην προς Κολασσαείς Επιστολή του (Κολασ. 2,8).

Και ανεφάνησαν πολλοί, οι οποίοι, υποκρυπτόμενοι, ζητούσαν να αντικαταστήσουν την θεία και ουράνιο διδασκαλία του Κυρίου με τις φρικαλέες των πλάνες. Αλλά και οι βαρείς αυτοί λύκοι συνετρίβησαν υπό της Εκκλησίας. Η Εκκλησία, οδηγούμενη και ενισχυομένη υπό του Θεού, νίκησε νίκην περηφανή κατά των αιρετικών, των οποίων οι κακοδοξίες εξηφανίσθησαν από τον ιερό περιβόλο της.

Που είναι οι πολυώνυμοι Γνωστικοί; Που ο φοβερός Αρειανισμός; Που ο Μονοφυσιτισμός; Που ο Μανιχαϊσμός; Που η Εικονομαχία, η οποία επί 100 έτη ετάραξε την Ανατολή; Που οι τυραννίες; Που ο σύγχρονος άθεος και διώκτης της Ορθοδοξίας Μαρξισμός των Κρατών της τ. Ανατολικής Ευρώπης, της εγγύς και της μακράς; Και παλαιότερα. Που η οθωμανική τυραννία; Ήλθαν, ετάραξαν ως πελώρια κύματα το σκάφος της Εκκλησίας και απήλθαν. Πομφόλυγες ήσαν και διερράγησαν, ιστοί αράχνης και νυχτερίδος και διεσχίσθησαν.

Η Εκκλησία του Χριστού συνεκρότησε τας Αγίας Οικουμενικάς Συνόδους και ανέδειξε τους μεγαλωνύμους Πατέρας και διδασκάλους, τους αρχαίους αλλά και τους σημερινούς διαδόχους των, οι οποίοι, πλήρεις ζήλου και αγάπης, γενναίως ηγωνίσθησαν και αγωνίζονται, επολέμησαν και πολεμούν, και ενίκησαν και νικούν, τρέψαντες και τρέποντες εις φυγήν τις δυσμενείς των αιρετικών και αθέων φιλοσοφικών συστημάτων παρατάξεις. Το φως της χριστιανικής αληθείας, διατηρηθέν δια μέσου των αιώνων, καθωδήγησε και εξωγόνησε την ανθρωπότητα, εθέρμανε και ανεγέννησε αυτήν και **‘έλαμψεν εν ταις καρδίαις ημών προς φωτισμόν της δόξης του Θεού’**, όπως χαρακτηριστικά λέγει ο Απόστολος Παύλος στη Β’ προς Κορινθίους επιστολή (Β’ Κορ. 4,6).

Ας τaráσσονται όσον θέλουν το ψεύδος και ο τρικυμιώδης αλαζονικός νους Ηγετών του Κόσμου τούτου. Και ας κοσμεΐται με πολλή σοφιστία. Η χριστιανική αλήθεια μένει. Και θα μένη πάντοτε εις το αυτό ύψος, λάμπουσα και μηδέποτε σβενυμμένη.

Έτσι, στην ευρύτερη διαχρονική διαδρομή της ανθρωπότητας, βλέπομε ότι η Εκκλησία του Χριστού, άνευ όπλων και δυνάμεων υλικών, νίκησε τους εχθρούς της αληθείας και διεδόθη πανταχού. Συνέτριψε την ειδωλολατρεία και εκρήμνισε τους ναούς του ψεύδους και εξώρισε την διαφθορά και ανήγειρε τον ωραίο και ακατάλυτο **ναό της αληθείας του Θεού** και εισήγαγε την αγάπη και την ειρήνη.

Και επειδή ο λόγος περί **του ναού της αληθείας και μαρτυρίας του εν Τριάδι Θεού**, ο νους μας βρίσκεται στον κατ’ εξοχήν Ι. Ναόν της του Θεού Σοφίας στην αείποτε Βασιλεύουσα Κωνσταντινούπολη. Όχι οθωμανικό τέμενος, όχι βουδιστικός ναός, όχι ναός του Δωδεκαθέου, η Αγία Σοφία, το Μέγα Μοναστήρι, στον ιεροκανονικό χρόνο και χώρο και τρόπο, από της ιδρύσεώς της ως σήμερα και ως τα έσχατα, λειτουργεί, εν πνεύματι Θεού, **ως Θυσιαστήριο και Οίκος του Επισκόπου Κωνσταντινουπόλεως**.



Και διαπιστώνουμε σήμερα εντός της τρίτης χιλιετίας ότι η Ορθόδοξος Εκκλησία είναι εκείνη, η οποία **‘εις τους αιώνες ου διαφθαρήσεται’**, κατά τον Προφήτη Δανιήλ (Δαν. 2,44). Είναι ο λίθος εκείνος, ο οποίος άνευ χειρών ανθρώπων, εξ όρους αποσχισθείς, και ωσεί κονιορτός από άλωνος θερινής λεπτύνας και λικμίσας όλας του κόσμου τας βασιλείας, **‘εγεννήθη όρος μέγα και επλήρωσε πάσαν την γην’**, κατά την Προφητεία Δανιήλ (Δαν. 2,35). **Και είναι ακόμη η αρχή.** Διότι, τι αντιπροσωπεύουν τα δύο και κάτι χιλιάδες χρόνια; Δύο μόνο ημέρες: **‘χίλια έτη εν τοις οφθαλμοίς σου, Κύριε, ως η ημέρα η εχθές, ήτις διήλθεν’**, κατά τον 89ο Ψαλμό (Ψαλμ. 89,4).

Αυτή είναι η Ορθόδοξος Εκκλησία. Εκκλησία θριάμβων. Εκκλησία ηρώων και μαρτύρων. Είναι μυριάδες, είναι νέφος ολόκληρο οι μάρτυρες και ομολογητές της πίστεώς μας. Πτωχοί και αδύνατοι Γαλιλαίοι έδωσαν το σύνθημα της επιθέσεως. Και απειράριθμοι Δαυίδ του χριστιανικού πεδίου ώρθωσαν το ανάστημά των έναντι των γιγάντων Γολιάθ της εποχής των, των ισχυρών και των σοφών της γης, και ώρμησαν ακράτητοι εις τον αγώνα. Τίποτα δεν ηδυνήθη να αναστείλη την ορμή των. Ουτε τα σωματικά μαρτύρια, ούτε οι πνευματικοί διωγμοί. Και ενίκησαν. Και μαζί των εθριάμβευσαν: η αλήθεια, η πραγματική πίστις, ο αληθής πολιτισμός της ανθρωπότητας.

Όλοι αυτοί, με **‘στέφανον χρυσούν’**, κατά την Αποκάλυψη Ιωάννου (Αποκ. 14,14), εις την κεφαλή, με σταυρούς και δάφνες και μυρσίνες ανά χείρας, παρελαύνουν την Κυριακή της Ορθοδοξίας ως μια νικηφόρος στρατιά προ των νοερών οφθαλμών της ψυχής μας και διαλαλούν ανά τα πέρατα του κόσμου την νίκη και τον θρίαμβο της Εκκλησίας του Χριστού.

Ποια χριστιανική ψυχή δεν αποκαλύπτεται με ευλάβεια και δεν κλείνει το γόνυ προ της φεγγοβόλου αυτής στρατιάς των μαρτύρων και ηρώων της πίστεώς μας; Το αίμα των εγένετο ο σωτηριώδης εκείνος σπόρος, ο οποίος διωχeteύθη εις ολόκληρη την οικουμένη και μετεφύτευσε τον χριστιανισμό εις ολόκληρο τον κόσμο. Δι’ αυτών η αληθής Εκκλησία του Χριστού είδε **‘φως εις αποκάλυψιν εθνών’**, όπως λέγει ο Ευαγγελιστής Λουκάς (Λουκ. 2,32). Είδε τον θρίαμβο της αληθείας κατά της πλάνης και κατά της σατανικής και ανθρωπίνης κακίας.

Η διαπίστωση αυτή, ασφαλώς, δεν θα πρέπει για την Ορθοδοξία να είναι μόνο φραστική, θριαμβολογική, πομπόδης και εξωπραγματική. Αντιθέτως, απαιτεί θεμελιωμένες επισημάνσεις και οικοδομητικές σκέψεις και οραματισμούς, συγκεκριμένων στόχων, σχεδιασμών και βιωμάτων, ώστε η μελλοντική πορεία της Ορθοδοξίας, να επιφέρει την βελτίωση της ζωής και των συνθηκών της ζωής. **Αφού η ζωή ως δημιουργημα του Θεού είναι κατάκτηση του ανθρώπου.**

Να επιφέρει επίσης και την εξασφάλιση εις τον σήμερα αγχωμένο και πεφορτισμένο ορθόδοξο χριστιανό ενός ελπιδοφόρου και σταθερού μέλλοντος, πεπληρωμένου δια της χάριτος του Θεού, του **‘κενώσαντος εαυτόν’**, όπως λέγει ο Απόστολος Παύλος στην προς Φιλιππισίους επιστολή του (Φιλιπ. 2,7). Για να ζήση ο άνθρωπος την πρόσκληση του Κυρίου: **‘δεύτε πρός με πάντες οι κοπιώντες και πεφωρτισμένοι, καγώ αναπαύσω υμάς’**, κατά τον Ευαγγελιστή Ματθαίο (Ματθ. 11,28).



Ημείς δε, έχουμε το ευτύχημα να είμεθα μέλη μιας τοιαύτης Εκκλησίας, εις ένα τόσο σημαντικό χρονικό σταθμό, και να ζούμε σε ένα γεωπολιτικής υψίστης σημασίας γεωγραφικό διαμέρισμα, την Χριστιανική Ορθόδοξο Μακεδονία, **‘σημαδιακόν’** θα ελέγαμε για την Ορθοδοξία, και γενικώτερα για σύμπασα την Ευρωπαϊκή Οικουμένη, την όλη Οικουμένη. Αφού η Μακεδονία, αείποτε Ελλήνων Προπύργιο, εδέχθη **πρώτη επί Ευρωπαϊκού εδάφους το χριστιανικό ορθόδοξο Μήνυμα**. Οφείλουμε να κρατήσουμε σήμερα ως πολύτιμο θησαυρό τις ορθόδοξες παραδόσεις μας, να φυλάξουμε την παρακαταθήκη της πίστεως, ως θησαυρό τιμιώτατο, δι’ ανεκδιηγήτων θυσιών διασωθέντα. Αυτόν επιδεικνύει σήμερα μετ’ εγκαυχήσεως εις τα πιστά αυτής τέκνα η Αγία Ορθόδοξος ημών Εκκλησία, επ’ ευκαιρία της αυριανής Μεγάλης εορτής της Κυριακής της Ορθοδοξίας, της Δόξης της Ορθοδοξίας.

Αφοσιωμένοι εις τα άγια ιδεώδη της Εκκλησίας μας, ηνωμένοι εν τη πίστει και τη αγάπη προς τον Κύριον Ημών Ιησού Χριστόν, ας κάμουμε κτήμα μας το ορθόδοξο πνεύμα και φρόνημα, κατεργαζόμενοι εν φόβω Θεού την σωτηρία μας αλλά και την προκοπή και πρόδοδό μας στην Πατρίδα μας, **δουλεύοντες ‘τω Κυρίω μετά πάσης ταπεινοφροσύνης’** (Πραξ. 20,19) αλλά και μετά της προσηκούσης συγχρόνου οξυδερκείας και του αναλόγου ρεαλισμού. Ας εντείνουμε εις τούτο όλες μας τις δυνάμεις, ιδίως εις τους παρόντες καιρούς, κατά τους οποίους πολλές είναι οι κατά της πίστεως και της πατρίδος και του Γένους μας και της Κοινωνίας μας επιβουλές: λιμοί, λοιμοί, πανδημίες, σεισμοί, καταποντισμοί, φιλοπόλεμοι επεκτατισμοί και μεγαλομανείς φαντασιώσεις. Ας είμεθα δε βέβαιοι ότι ο Θεός ουδέποτε θα εγκαταλείψη την Εκκλησία του και το Γένος του, αλλά θα σκέπη και θα περιφρουρή αυτά πάντοτε, θα τα οδηγή, δια μέσου των θυσιών και των αγώνων και των κακουχιών, από θριάμβου εις θρίαμβον.

‘Πολλά τα κύματα’, αναφωνεί ο Ιερός Χρυσόστομος, **‘και χαλεπόν το κλυδώνιον αλλ’ ου δεδοίκαμεν μη καταποντισθώμεν’ επί γαρ της πέτρας εστήκαμεν. Μαινέσθω η θάλασσα, πέτραν διαλύσαι ου δύναται, εγειρέσθω τα κύματα, του Ιησού το πλοίον καταποντίσαι ουκ ισχύει. Πόσοι τυράννων ηθέλησαν περιγενέσθαι της Εκκλησίας; Που οι πολεμήσαντες;**

Σεσίγηνται και λήθη παραδέδονται. Που δε η Εκκλησία; Υπέρ τον ήλιον λάμπει. Τα εκείνων έσβεσται, τα ταύτης αθάνατα. Χριστός μετ’ εμού και τίνα φοβηθήσομαι; Καν κύματα κατ’ εμού διεγείρεται, καν πελάγη, καν αρχόντων θυμός, εμοί πάντα ταύτα αράχνης ευτελέστερα’. ‘Αρχόντων θυμός’. Τον βλέπουμε **‘τον θυμόν Αρχόντων’** στην γεωπολιτική σφαίρα των ημερών μας, δια να γελοιοποιούνται ως η **‘τρικυμία εν κρανίω’** οι **‘Αρχοντες’** αυτοί.



Σεβασμιώτατε,

Ενώ, οσονούπω κλίνει ο χρονικός κύκλος της πρώτης γενεάς του 21ου αι., βλέπομε ότι η Θ. Πρόνοια επεφύλαξεν εις Σε, επίσκοπον της Συμβασιλευούσης Εσπερίας Θεσσαλονίκης, να βαστάξεις το λάβαρον, την ένδοξον σημαίαν της τοιαύτης δράσεως και ενεργείας: Ηγού, λοιπόν, της οδού, Σεβασμιώτατε, οσονδήποτε τραχεία και ανάντης και ανηφορική, και αν είναι αυτή.

Εις το πρόσωπόν Σου το επισκοπικό, εις τύπον και τόπον Χριστού, κατά την διδασκαλία της Αγίας Ορθοδόξου Εκκλησίας, ορώμεν, επιπλέον, αξιοχρέως, **την 'Εικόνα του Θεού, ζώσαν και έμψυχον'** της Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, και συνορώμεν την **'Εικόνα του Θεού, ζώσαν και έμψυχον'** της Εκκλησίας της Ελλάδος. Την μεν, να προΐσταται της αναιμάκτου θυσίας ενώπιον του Θυσιαστηρίου της του Θεού Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, της Αγίας Σοφίας, ιεροκανονικώς διαχρονικώς ' την δε, οντολογικώς στο παρόν, να ίσταται ενώπιον του Ιερού Σκηνώματος του Πρωτομάρτυρος-Πρωταθλητού του 1821 (+10 Απριλίου) Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γρηγορίου του Ε' στον Καθεδρικό Ιερό Ναό Αθηνών, εν δεήσει και θυμιάματι: **+10 Απριλίου 1821-10 Απριλίου 2021.**

Εντός αυτού του αναλλοιώτου ιεροκανονικού και ιστορικού και σημερινού γεγονότος, θα Σε ακολουθήσουμε, κρατούντες έκαστος τον σταυρό του, κατά τις δυνάμεις του. Και αν η διανοιγομένη αυτή οδός μεταβληθεί εις Γολγοθάν του εικοστού πρώτου αιώνας, και πάλιν θα συμβαδίσουμε. Ουδείς θα πτοηθεί. Θα σε ακολουθήσομε, ψελλίζοντες το του Προφήτου Ησαΐου: **«αν γαρ ισχύσητε (αντίθεοι) και πάλιν ηττηθήσεσθε, ότι μεθ' ημών ο Θεός»**. Θα Σε ακολουθήσομε, ευσεβείς Άρχοντες και ο ευσεβής Λαός του Θεού. Και θα ακουσθεί και πάλιν το ευαγγελικό ευφύμνιον, ψαλλόμενο από χείλη χορού μυριάδων αγγέλων και νεφών μαρτύρων: **«Αύτη η νίκη νικήσασα τον κόσμον, η πίστις ημών»**, η Δόξα της Κυριακής της Ορθοδοξίας.



ORTHODOXY YESTERDAY, TODAY AND TOMORROW

Summary:

The Feast of Orthodoxy symbolizes the victory of the Christian Orthodox Church and faith against its secular and spiritual enemies. It honors the memory of those who contributed to the prevalence of its Principles. The enemies of Church are numerous and powerful. However, the Church of Christ is not a man-made creation but a divine one. The role of two political leaders, Constantine the Great and Theodosius I the Great, who were baptized Christians, changed the situation in favor of the Church.

The first Decree in favor of Orthodoxy was issued in 380 AD in Thessaloniki. It was the Edictum Thessalonicae. The European culture is Christian culture. In particular, Thessaloniki and Macedonia at large, is the first part on European soil to receive the Christian Orthodox message. Christianity became the official religion of the Greco-Roman Empire. Second, the internal enemies, aimed at the falsification of the Christian truth and for that reason they are the worst of. These are the Heretics. e.g. Gnosticism, Arianism, Monophysitism, Manichaeism, Iconoclasm and their various successors to this day. The Ecumenical Councils provided the solution. Their decisions isolated and eliminated the adversaries of Orthodox faith. For centuries, the Orthodox Church has been a carrier of culture and improvement of people's lives. Life, as a creation of God, is an achievement of man.

Keywords:

Sunday of Orthodoxy,
Church—a Divine Creation,
Great Constantine-Great
Theodosius,
Heretics-Iconoclasm,
Ecumenical Councils,
Orthodoxy-Culture.



ИСУС ХРИСТОС У СУФИЈСКОЈ ПОЕЗИЈИ

Срђан Симић*

Богословски факултет Свети Василије Острошки у Фочи,
Универзитет у Источном Сарајеву

Апстракт:

У раду је дат осврт суфијске поезије кроз песнички вокабулар исламског мистицизма у коме су изнесени главни мотиви који чине суфијску поезију препознатљивом у оквирима светске књижевности. Истовремено, кроз историјско религијски правац суфизма, дат је осврт на исламску теологију и мистику који кроз песништво, првенствено алегоријом, али и метафором, преносе верску идеју о успостављању духовне везе између Бога и човека, дајући му световни карактер. Нарочито је наглашена суфијска интенција да се Исус Христос на један уметнички, али исламски обликован начин, у делима највећих персијских мистичара и интелектуалаца Средњег века презентује као „савршен човек“ који је лекар и исцелитељ оболелих, који васкрсава мртве и дарује вечни живот.

Article info:

Received: May 11, 2021
Correction: June 22, 2021
Accepted: August 3, 2021

Кључне речи:

суфијска поезија,
љубав и љубљени,
Бог и мистика,
аскеза и исцељење,
милост Божија и Исус Христос
као лекар и исцелитељ.

Ако прихватимо чињеницу да је суфијска поезија настала под окриљем исламског мистицизма у ком су садржани битни мотиви исламске теологије, ослањајући се првенствено на *Куран* и његове ајете, суфијски песници су идеје онтолошког и божанског читаоцу преносили алегоријом, али и метафором, на један суптилан и уметнички обликован начин. Како поезија поседује димензију универзалности, тако је и суфијска поезија у своје стихове инкорпорирала неке религиозне мотиве дајући му световни карактер, обликујући га на више мисаоних нивоа. Та двојакост унутар суфијске поезије инсистира на више духовних значењских нивоа у намери да у њима открије интенциони чар и разумевање суфијске поезије. Даровити суфијски песници су у своје стихове инкорпорирали религијске мотиве „мистичке љубави“, али и „лепоте“ која се пре свега одвија на духовном плану између душе и тела јер су човек и љубав коју он развија само одблесак божанске лепоте и одраз његовог савршенства.¹

1 Нарочито се у преводима књижевне иранистике истицао Ф. Бајрактаревић, један од најистакнутијих пионира балканске научне оријенталистике чији су радови уведени у ред „светских оријенталиста“. Централно место међу радовима из књижевне оријенталистике заузима превод корпуса од 300 Хајјамових рубаија (катрена) као и превод епизоде о *Рустему* и *Сухрабу*, великана персијске и светске књижевности Фирдусија и његовог епа *Шахнама*. Varjaktarević 2012, 9-12



Из тог обрасца развила се персијско-мистичка поезија коју карактерише љубав која је најфасцинантнији аспект суфизма, а који је мета свих мисли и осећања у души и у уму заљубљеног. Таква рафинирана и продубљена љубав свој објекат је проналазила у људском бићу у коме се одражавало савршенство божанске лепоте. То је однос из кога се развила, по А. Шимелу, „хибридна персијска мистичко-еротска поезија“.² Ране суфије су сматрале да стављање човека у средиште духовног опуса може довести до удаљавања од главног мистичког пута и нарушавања чистог песничког осећања. Стога су кроз духовну аскезу покушавали да превазиђу властите личности и пониште его с циљем потпуног предавања Алаху као стању сталног „бивствовања у Богу“.³ У првом периоду љубав суфија према Богу имала је суздржан карактер и цео духовни осећај је био усклађиван са атмосфером *Курана* и раја, која је постепено попримила нарочити подстицај и страст. Јавља се и осећај еросне обузетости Богом заслепљујућим пламеном из које се развио језик мистичко-еротске поезије који карактеришу специфична лексика, сликовити изрази и еротско-љубавна лирика. Ајет из *Курана* „... обављање молитве је највећа послушност...“⁴ одређује њихов идеал јер суфи мистик „ниједног тренутка не заборавља на Бога“.

За представнике суфизма сва истина је садржана само у љубави према Богу, и то схваћеном у пантеистичком смислу. Ту запажамо разлику између арапских и персијских суфија. Наиме, док се први верно држе ислама, други су се знатно одвојили тако да је персијски, тј. прави суфизам често дијаметрално супротан ортодоксним схватањима. У суфизму има трагова грчког неоплатонизма, древних персијских веровања и шитско-исламских схватања који у крајњој инстанци представљају теозофски мистицизам муслимана.

2 На питање о коме се често расправљало у вези с персијском лирском поезијом треба ли се тумачити мистички или еротски, А. Шимел је тврдила да су обе тврдње удаљене од истине јер персијска лирика неке идеје исламске теологије, али и традиције, може претворити у симболе чисто естетског карактера. Исто тако, тврдила је да нема стиха у поезији великих бардова персијског, турског и урду песништва који на неки начин не одржавају верску позадину исламске културе. Стога је бесмислено трагати, за чисто мистичком или профаном интерпретацијом песама јер је њихова намера двосмислена, а склоп и прелив значења може се у сваком тренутку променити. Šimel 1981, 153-154

3 Овај период развоја суфизма, иако започет почетком VIII века, свој врхунац доживљава током XII, нарочито у XIII веку када су највећи песници и интелектуалци Персије сврставани међу врхунске писце у светској књижевности. Овај период започиње са ал-Газалијем (+ 1111), а кулминира са Фарид ал-Дин Атаром (+1230), Ибн Арабијем (+ 1240), Џалал ал-Дин Румијем (+ 1273) и Абу Саидом (+1291). Тврдили су да презирање овоземаљског представља основне одлике суфијске духовности чији је циљ сједињење с Богом и да ова љубав може имати посебан подстицај и страст. Циљ је вољено сједињење и поистовећење са Свевишњим. Тако, на пример, дервишки песник Баба Кухија из Ширази (+ 1050) пева:

„На пијаци и у манастиру само Бога видим.
У долини и у гори само Бога видим.
Често у муци Њега видим крај себе.
У милости кад сам и у срећи само Бога видим.
У молитви и у посту, у хвали и медитацији,
У религији Пророка само Бога видим.
Ни душу ни тело, ни случај ни намеру,
Ни узрок ни последицу само Бога видим...“.

Зато је и Р. Николсон тврдио да цео суфизам почива на веровању да се губитком индивидуалности проналази универзално „ја“, тј. да је екстаза једини начин да се душа сједини с Богом. Аскетизам, прочишћење, љубав, гноса, светаштво, све ове водеће идеје суфизма развиле су се из овог основног принципа. Nikolson 2011, 47, Симић 2014, 191-202

4 Сура 29, 45



Стога персијске суфије и Бога често називају „пријатељем“ (перс. *dost*), драгим и томе слично, а жуде за тим да га боље упознају. Они чезну за сусретом са врхунским бићем и сваки такав састанак за њих представља радост, а растанак тугу и несрећу. Пример за то јавља се већ у XIII веку, у поезији познатог персијског песника Садиа (+ 1292) који се прославио делима *Бустан* („Воћњак“) и *Гулистан* („Ружичњак“) у којима се сусрећу изрази *ашик* („заљубљени“) и *машук* („љубљени“) који симболично изаражавају однос два бића, човека и Бога. Ову врсту мистичке љубави песник Сади илуструје на следећи начин:

„Ајаз, зачудо, и нема неку лепоту.
Чудно је да славуј заволи
цвет који нема ни мирис ни боју.
Неко је ово пренео Махмуду,
који се прилично узнемири, па рече:
Пријатељу, ја га волим због његове нарави,
а не због витког стаса и лепог лица“.

Један од честих мотива суфијске поезије који је чини препознатљивом јесте вино, односно крчма, јер је крчмар (перс. *saki*, пехарник, напајач) сам Бог који жедне душе напаја божанским вином. Највећи песник рубаија (катрена) је неоспорно О. Хајјам (+ 1122), најпопуларнији и најпознатији арапски и персијски песник у Америци и Европи који се бавио и егзактним наукама и филозофијом. Присуство поменутог мотива видно је у рубаијама:

„Овом кругу у коме живимо и мремо,
ни почетка нити краја назиремо.
Нико ни да писне праву реч о тајни:
откуда смо дошли, куда ли идемо?
Да је рубин-лице покрај мене село,
да уместо вина тече Хизир-врело,
да Венера пева, **Исус са мном седи**,
ак' је срце тужно, шта је славље цело?!
Да над небом имам власт попут бога,
макнуо бих њега с места његовога,
па бих друго небо направио тако,
да племенит стигне циљу срца свога!
С вином седи, то је - царство и дивота,
харфу слушај, то је - Давидова нота!
Пусти што је прошло и што није дошло,
весели се, то је - смисао живота!
О срце, ти нећеш... вео с тајне света дићи,
ти нећеш сазнања... мудрих глава превазићи!
С вином и бокалом... овде себи
рај направи,
јер тамо до раја... можеш стићи
и не стићи!“⁵

5 Сади, 2010, 189, Вајрактаревић, 134-135



Други пример мистичке љубави везује се за *Лејлу и Меџнуну*, легендарне оријенталне љубавнике чија љубав има трагичан крај. Јунак ове приче, Меџнун, полудео је за својом драгом, иако се она није одликовала неком нарочитом лепотом. Према тумачењу суфијских песника таква несавршена жена била је манифестација божанске лепоте сагледане очима љубави.⁶ Једна од најчувенијих и најлепших алегоријских слика у суфијској поезији је слика лептира који лети око свеће. Као што лептир у својој љубавној магнетској тежњи ка свећи сагорева у пламену, претварајући се сам у ватру, тако се и човек који тежи ка Богу спаја са божанством поистовећујући се на алегоријско-монистички начин са вишим бићем. Као илустрација може нам послужити песма песника Садија:

„Сећам се да сам једне бесане ноћи
чуо да лептир овако говори свећи:
Ја сам заљубљен, оправдано је ако изгорим;
а због чега ти толико плачеш и гориш?
Свећа одговори: Е мој лакомислени сиротане!
Плачем јер сам одвојена од драгог пријатеља“.⁷

Поред *еклектичности*, суфи песници нису тежили оригиналности него томе да снагом осећања, која се изреченим постиже, кроз песничке слике објасне духовне мотиве. Ова *дидактичност* жели да упути човека на блискост према Богу и да суштину свог постојања пронађе у љубави према Богу. Као пример могу нам послужити газела прослављеног персијског филозофа и песника Џ. Румија који наглашава метаморфозу људске личности и пева:

„Ви што тражите Бога усред небеског плаветнила,
Маните се тога, ви сте Он, а Он - ви!“

А Хафиз (+ 1389), највећи лиричар персијске књижевности, пева више у духу слободног мислиоца него ли као мистичар:

„**Љубав борави** и тамо где се не види слава Твога лица -
на зидовима манастира
или на поду крчме
искри исти неугасиви плам.
Љубав је тамо где је пустињак
поје Алаху дан и ноћ,
**и тамо где Црквена звона зову на молитву
и тамо где Христов је крст“**.⁸

6 Заљубљени и љубљени незамисливи су једно без другог. Лејла је (на арап. значи *ноћ*) симбол потраге за „божанском суштином“, док је Меџнун (на арап. има значење *луд*) симбол мушког принципа, тј. Бога, при чему се овде уочава дуалистички симболизам. Имајући ово у виду, не чуди што суфијске песме попримају облик љубавне поезије. Стеља, 2011, 216

7 Овде увиђамо да суфијске песнике карактерише визионарство и да „Лептир и свећа“ поетизује ту метафору преосмишљајући је путем нове алегорије, лишавајући је делимично мистичког садржаја. Судбина лептира осликава чежњу душе за Богом, а пламен сагоревање у вишем бићу. Braginski 1981, 151, Стеља, 214

8 Nikolsom, 68



Овај период врхунца кулминира са ал Газалијем (+ 1111), познатим теологом и мистиком ислама који је истицао „аскетски живот хришћана“ подстичући муслимане на највиши ступањ одрицања јер је Исус Христос ходочасник *par excellence* и он је узор за суфије који је носио „вунену тканину“ као ознаку побожних људи:

„Исус рече: Моја одећа је вуна, мој хлеб је воће, моје јело је глад, моја свећа у ноћи месечина, а за одбрану од хладноће (служи ми) сунце, а моји плодови и мирисно биље оно је што из земље расте. Дан и ноћ тако пролазе нада мнош; немам никаквих знања, а нико није моћнији од мене“.⁹

Интересантно је да се у тим суфи поукама наглашава чежња за рајом коју ал Газали коментарише на њему својствен начин. На пример, он јеванђељску причу о „птицама небеским“ тумачи на следећи начин:

„Исус рече: Погледајте птице небеске! Не сеју, не жању...

А кад ви кажете: Имамо веће трбухе! Баците поглед на стоку што пасе!“

Добро понашање и самовладање, такође, спада у „аскетски идеал“ које ал Газали преноси и интерпретира на њему својствен начин:

„Исус рече: ко много лаже, вене му лепота, а ко се свађа с људима опада му крепост, ко брине превише оболи му тело, а ко се лоше влада (понаша), само себе мучи“.¹⁰

На сличан начин и велики персијски мистички песник Џ. Руми (+ 1273), творац дервишког реда „мевлевија“, који је светску славу стекао високопоетичним делом *Месневи маневеи* („Духовни дистиси“) од 27.000 дистиха о Исусу Христу и Богородици даје лирске и епске опусе који својом љубављу лече обелеле и оживљују оне који умиру дарујући им нови живот. Зато Руми пева:

„Исусова је ћелија трпеза љубљених. О муком погођени, дођите! Од врата ових не бежите. Са свих су се страна скупљали људи, они које је ударила кап, слепи и хроми, они у дроњцима. Сви су они долазили к вратима Исусове ћелије да их он својим дахом излечи од болести. И кад би завршио своје литаније, побожни је човек рано излазио пред своја врата и гледао их, крпу за крпом,

⁹ Исто тако, узбудљива је апокрифно-гностичка интерпретација персијског мистика Казерунија (+ 1034) према којој је један од Исусових следбеника који је желео да спаси свог духовног учитеља од крсне смрти, захваљујући својој молитви, задобио сличност са Исусом и да је умро уместо њега, док је Исус жив вазнесен на небо. Бог га је утешио рекавши му да душа тог човека живи код Бога. Тако и Р. Бакли у свом *Коментару суфијских парадокса* каже да је *paqs* нижа душа коју треба сузбити и да је она у Исусу била распета на крсту, док је чисти дух или виша душа отишла или вазнесена на небо. Песник пева: „Исус је конопом невиности `ismat, кроз прозор душе убачен у двориште неба, сједињења“. Šimel, 2009, 22-23.29

¹⁰ Šimel 2009, 39



беднике и сиромаше, како чекају на његовом прагу
пуни наде у смиловање (помиловање). Сваког је јутра говорио: О ви,
муком погођени, чујте ме: Бог вам је услишио молитве!
Идите стога без бола и јада к Божијем опроштењу,
к милости Божијој сада! **И сви би** попут дуго везаних дева
којима су наједном скинути окови весело
похрлили кућама, лаконоги, ведри и оздрављени његовим благословима“.

Исто тако, *Руми говори о Исусу Христу као и о великом лекару који милошћу Божијом лечи оболеле:*

„Глуве и следе овога света што их је син Маријин
излечио позвао је он да се у коло ухвате“.

„Ми лечници смо спретни, јер Христови смо ученици“.¹¹ Сви ови изрази суфијске поезије наглашавају мистичку љубав која симболизује божанску моћ и потврђује да је све што постоји у природи предмет божанске креације. Природа има циљ да нагласи и предскаже догађаје, да упути на ништавност онтолошког и да истакне вечну вредност божанског дејства које суфи песници формулишу појмом „Исусов дах (дух)“ којим се тријумфално исказују чуда Исуса Христа као „пророка“. Тако је велики исламолог ал Газали испевао спев *о Божијој љубави и излечењу слепорођенога* на следећи начин: „Исус је једном наишао на неког слепог, губавог, слабашног и обострано узетог човека којему је од губе отпадало месо. Он рече: Хваљен нека је Бог који ме је сачувао од онога чиме су погођени многи људи. Исус га упита: Од које си погођености (болести) ти можда остао поштеђен? Он рече: Душе Божији, боље је мени него онима којима Бог није у срце усадио Божију спознају коју је мени дао. Исус рече: Право си говорио. Дај ми своју руку. Он му даде руку и гледај: имао је најлепше лице и предиван лик. **Бог узме од њега његову патњу, а он је следио Исуса и с њиме служио Богу“.**¹²

11 На сличан начин и Санаи пева о Исусу Христу као „љубљеном лекару“ који је болесне лечио својим „исцелитељским дахом“:

„Кад ми неко да добар савет, онда је то као да је Исуса хтео поучити лекарском умећу“.

А Руми се песничким путем обраћа „мистичном љубљеном“ на следећи начин:

„Лечник си ти, вероватно си Исус нашег доба. **Не иди, не остави нас тако болесне. Љубљени је „Исус који тражи болесне“.**

Постоје и бројне апокрифне суфијске поуке о „мудрости Исусовој“, које преносимо у интерпретацији ал Газалија и Абу Бекра ал Разија (+ 925), о наводним Исусовим поукама: „Ко мудрост поседује, примењује га и друге подучава, и биће у царству небеском са анђелима узнесен“. Исто тако, у продужетку каже: „Божије дрвеће је раскошно, али не носи свако воће, али воћа су многобројна, али нису сва слатка. Такође је и знање раскошно, али није свако чудесно“. А исламолог ал Рази пише о Исусу Христу као „пророку“: „**Господ ми је даровао моћ (силу) да мртве васкрсавам, слепци да прогледају и глуви да прочују**, али ми није дао моћ да глупе излечим“. Постоје и суфијске „поучне приче о Исусовој мудрости“ о томе како се он опходио према Јеврејима који су га клеветали: „Једног дана неки Јевреји су кињили и псовали Исуса док се кретао путем. Он је, пак, узвраћао понављањем молитви зарад њихове добробити. Неко му се обратио: Молиш се за добробит тих људи. Зар ниси нимало бесан на њих? А он је одговорио: Ја могу да трошим само оно што имам у својој кеси“. Varetic 2016, 138, Nurbakhsh 1982, 54.58.62, Šimel, 79-81

12 Šimel, 85-86, Nurbakhsh, 70



Допринос суфијске поезије и великих имена поетских стваралаца, међу којима су најзначајнији - од персијских Атар, Газали, Сади, Руми, Хафиз, Хајјам, је у томе што су они обогатили не само турску и персијску поезију већ и светску књижевност, развивши митопоетски култ источњачке поезије, створивши слободу схватања коју суфизам допушта по питању вере, супротстављајући се чак отворено тврдом ортодоксном исламском веровању да је Алах апсолутно трансцендентан Бог. Са друге стране, овај исламски мистицизам се са историјско-религијског гледишта може тумачити и као пантеизам који је нужно наводио на толерантност суфија према немуслиманима, обухватајући хетерогена преисламска, хришћанска монофизитска и несторијанска веровања, па и античка која су била незамислива без доприноса дервишких редова који су се током историје и показали као најбољи *чувари религијског синкретизма и двоверства*. Са хришћанског становишта, суштински проблем лежи у сасвим погрешном схватању и тумачењу надумне тајне Оваплоћења Бога Логоса у историји, као и апсолутно нетачног интерпретирања хришћанског учења о тајни једносуштности Свете Тројице коју муслимански верници, али и мистичари, на инклузивистички и инкомпатибилан начин тумаче на основу апокрифне и јудео-гностичке грађе јер по исламолозима постоје, како се то у *Курану* на више места тврди, „добри“ (уп. суре 5, 82; 57, 27; 24, 36-38) „али и „лоши хришћани“ (уп. суре 2, 137-138; 5, 73; 5, 116). Стога, да би се све ове догматско-богословске потешкоће које се односе на *садржај вере и етос* правилно формулисале, неопходно је муслиманске уleme и суфи-мистичаре упутити на здраве *изворне теолошке и историјске основе* које нужно подразумевају обострану прихватљивост јудејских и хришћанских свештених текстова у њиховој данашњој форми. Само на тај начин се муслимански мистичари у исламском *Weltanschauung*-у могу упознати са аутентичним и изворним јудејским и хришћанским списима и учењима које је Црква сачувала, не само у канонским текстовима *Новога завета*, него и у апостолско-светоотачком предању.

BIBLIOGRAFIJA

- Bajraktarević Fehim (2012): *Iz persijske knjezovosti*, Beograd: Utopia.
- Baretić Zvonimir (2016): *Devedeset devet sufijskih priča*, Beograd: Babun.
- Braginski I. S. (1981): *Vlast srca*, u: *Sufizam*, prired. D. Tanasković i I. Šop, Beograd: Zodijak.
- Nikolson Rejnold (2011): *Sufizam: mistici islama*, Beograd: Babun.
- Nurbakhsh Javad (1982): *Jesus in den Augen der Sufis*, Köln: KNP.
- Сади Ширази (2010): *Бустан*, Београд: Нолит.
- Симић Срђан (2014): *Ислам као религија и култура*, Фоча: Богословски факултет Унивезитет у Источном Сарајеву.
- Steља Ана (2011): *Бит суфијске поезије*, у Часопису „Наслеђе“ за књижевност, језик, уметност и културу (бр.21), Београд.
- Šimel Anemari (1981): *Ruža i slavuj: persijska i turska mistička poezija*, u knjizi: *Sufizam*, prired. D. Tanasković i I. Šop, Beograd: Zodijak.
- Šimel Anemari (2009): *Isus i Marija u islamskoj mistici*, Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.



JESUS CHRIST IN SUFI POETRY

Summary:

The paper reviews Sufi poetry through the poetic vocabulary of Islamic mysticism, in which the main motives that make Sufi poetry recognizable within the framework of world literature are presented. At the same time, through the historical-religious direction of Sufism, it reviews Islamic theology and mysticism, which through poetry, primarily allegory but also metaphor, conveys the religious idea of establishing a spiritual connection between God and man, giving it a secular character. There is a special emphasis on the Sufi intention to present Jesus Christ in an artistic but Islamic way, in the works of the greatest Persian mystics and intellectuals of the Middle Ages, as a "perfect man" who is a doctor and healer of the sick, who resurrects the dead and gives eternal life.

Keywords:

Sufi poetry,
love and loved ones,
God and mysticism,
asceticism and healing,
the grace of God and
Jesus Christ as a doctor and
healer.



ASPECTS OF THEOLOGY OF HISTORY IN THE GOSPEL OF MARK

Christos Terezis*

Professor at the University of Patras,
Patras-Greece

Abstract:

In this study we attempt to demonstrate, according to the hermeneutical method, some approaches of Mark the Evangelist with respect to the theological reading of the historical becoming. Our cause is the parable of the evil farmers to which the cultivation and utilization of an area is assigned by their owner. This parable refers to the dialectics between God and the Jewish people, in the prospect of the earthly-historical actualization of the metaphysical providential plan. The farmers, however – who represent the leading rank of the Jewish people– choose their own ways to utilize the vineyard and, thus, they do not correspond to the dialectical call which God addressed them. In fact, they do not remain in this denial, but they eliminate those sent by God and finally his beloved Son. This continuous decision-failure makes God assign the cultivation of the vineyard to other farmers. Applying an allegorical approach of the parable, we attempt to present which conditions relate with which relate with the soteriological intervention and eschatological perspective of God about man, so that from the “image of God” to proceed to the “likeness of God”. Furthermore, we shed light on the radical openness which the Incarnation of the Son and Logos of God in the person of Jesus Christ gives with respect to the evolution of the historical becoming, on the basis of the dialectics and co-operation between the divine and human. Our final judgement is that the New Testament has revealed the axiological terms for approaching history.

Article info:

Received: April 22, 2021
Correction: June 17, 2021
Accepted: August 7, 2021

Keywords:

Mark the Evangelist,
parable of the evil farmers,
Theology of History,
God, Prophets,
Son of God,
hermeneutical method.

INTRODUCTION

In this study, I will apply a specific approach of the Orthodox Christian teaching, using as a starting point the allegorical meaning of a parable that is included in the New Testament. In general parables are texts which are parts of the semantic and with teleological-eschatological foundations orientation of Jesus Christ’s words, which aim

*E-mail: terezis@upatras.gr





to make more accessible the general and particular positions of their content as well as rendering the topic more applicable while motivating their morals at the same time and motivating their morals in direct time¹.

The length of a parable is short and its purpose is to prevent the audience from falling into meaningless or even maximalist detailed reductions, so as not to lose the rational line of thought and the crucial extensions of the topic elaborated. Nevertheless, the short length of a parable also serves another goal: how a topical subject will be connected with what is expected to take place, in the sense of how the historical time of this world will communicate with the meta-historical function of the Church and the hyper-historical eternity of the revelations of the Holy Trinity through the initiation into the Person of Jesus Christ. So, to appropriately comprehend its content, an auditor needs to activate a transcendent hermeneutic capability.

In the spiritual context of the New Testament parables are used by the Synoptic Evangelists usually to present the well-known allegorical narrations of Jesus Christ's teaching or to express a proverb or a saying, a comparison between opposite things, an example to follow or to avoid. An intense world with a number of directions arises. It should be mentioned that the parables of the Gospels are almost completely different from the didactic myths of the Ancient Greek Literature, since the suggestions made by their writers, who have many memories from the person and teaching of Jesus Christ, regardless of their secular intervention, have divine or at least metaphysical specifications. By extension, their quality is analogous to Jesus' personality as a God-man, who is projected by them as their natural exponent. They generally follow a different rationale compared to what analogously precedes as well as the special directions of a new theological and cultural approach –both of which are basically expressed by thinking, capable of making decisions, united and acting persons– whose purpose is to transform both themselves and their fellow men. In a broader sense, we have to mention that, even though the reading of a parable begins from the expressive means used in it, attention constantly turns to their spiritual-theocentric requirements, in order that these means eventually express the distance from everything they would show in a typically declarative way.

Therefore, the main topic of the parables is God's kingdom, in the sense that it crucially intervenes in Jesus Christ's person, that is, the incarnated in time and space divine Logos, whose purpose is men's existential plenitude and their conscious and active in practice acceptance of this prospect. In this context, the call for repentance or for re-considering their thought and actions is quite intense, in order to become in the future aeon «κατὰ χάριν υἱοὶ τῆς βασιλείας» ("sons of the Kingdom by grace"). Therefore, the prospect of the progression from the "image of God" to the "likeness of God" dominates and the emphasis re-given to the development of man into god by grace is the gospel of the new times, which are to come while at the same time are already here, according to John the Evangelist. That is to say, it is doubtlessly necessary these times not be kept as an expectation or a transcendent plan in an unknowable idealistic metaphysical level, but to come through the specific historical moments of the story of human adventure.

1 According to John Chrysostom: «Ἐπειδὴ γὰρ ἀνιγματοδῶς ἔμελλε διαλέγεσθαι, διανίστησι τὴν διάνοιαν τῶν ἀκούοντων πρῶτον διὰ τῆς παραβολῆς... Οὐ διὰ τοῦτο δὲ μόνον ἐν παραβολαῖς φθέγγεται, ἀλλ' ἵνα καὶ ἐμφαντικώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ καὶ πλείονα τὴν μνήμην ἐνθῆ καὶ ὑπ' ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα» (*Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam. Homilia XLIV, P.G. 57, 467.17-24*).



In this sense, what is even more confirmed is these parables also hold a crucial historical-social role, which is expressed by the Church and its renewing course. In this context, they rationally rely on axiological criteria as well, which come from the meaning of the sending of Jesus in men and how their content is renewed in many ways into the historical becoming, so that to come into a dialectical communication with any spiritual or bio-theoretical worldviews appeared².

In this study, the subject of our investigation is the parable of the evil farmers from the *Gospel of Mark*, 12.1-12³. This is a parable delivered by Jesus Christ when the archpriests, scribes and the presbyters of Jerusalem asked him: a) under what power does he perform these actions and b) who gave him him this power? Jesus does now answer for himself and asks them if the baptisms of John the Prodrome were defined by God or man. The representatives of the Jewish religion answer that they are not aware of this so that to avoid the obstacles of the question. Jesus Christ points out that neither would he answer their question. The next thing is to deliver this parable. I shall approach the text of the parable in the allegorical method and my purpose is to bring into surface what would be defined as Theology of History from a Christocentric point of view, which appears through the development of the Church, which introduces the gospel of a new reality. This reality is clearly opposite to the Jewish status quo, which led Jesus Christ to crucifixion, while the ancestors of this status quo had eliminated the Prophets in many ways.

ELABORATION OF THE PARABLE OF THE EVIL FARMERS (MARK 12, 1-12)

The parable points out the general hermeneutical and axiological context of the broad extent of the sin of the Jews, who disdained God's previously favorable mood towards them and refuted the blessing and the soteriological prospect that Jesus Christ offered them at a specific point in time. It particularly presents the responsibility of the masters the Jews, who took advantage of their position to commit crimes, and somehow foreshadows their punishment for any sort of abuse of authority they made, in which the hermeneutical ones are also included. Doubtlessly, the morals of this parable have a general application and refer to anyone who deviates from the proper understanding and use of the power which they possess, which for the Christians are considered as a duty of service but not as exercise of power.

2 All the hermeneutical Fathers of the Church, both those of the historical-grammatical School of Antioch and those of the allegorical School of Alexandria, dealt with the parables. As a typical example of the special directions, one may see the following explanation of Origen, in which a parable is discussed, as addressed a wide audience in an external place, from the similarity or likeness, which is called upon the narrow circle of disciplines in a house: «Ἐοικες οὖν ἢ μὲν ὁμοίωσις γενικωτάτη οὕσα τῆς παραβολῆς ἔχει ἐν εἶδει, ὡσπερ τὴν παραβολὴν, οὕτω καὶ ὁμῶνυμον τῷ γενικῷ τὴν ὁμοίωσιν. Ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβέβηκεν, ὡς τετηρήκασιν οἱ δεινοὶ περὶ τὴν τῶν πολλῶν ὀνομάτων θέσιν» (*Εἰς τὸ κατὰ Ματθαίου*, Β.Ε.Π.Ε.Σ., 13, 14.21-25). The «εἰκειν» clearly places a limit on the difference between the two concepts and in this way it places in a common direction both, which is related with God's Kingdom or Heaven, for which the men who Jesus Christ spoke to did not have the appropriate knowledge or maybe not even the slightest suspicion. Either way, however, the relevant narration show a radical tone, since what is attempted to be described in the current linguistic schemata is the apophatism which covers the divine. We need to add here that Origen, when it comes to these distinction, relies on the following quotation of Mark the Evangelist, which is expressed as a question: «τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῆ ἠρώμεν;» (4, 30).

3 Generally on the parables of Mark the Evangelist, cf. Donahue 1988, 28-62.



Specifically, the content of the parable is as follows. God is the person who planted the vineyard, that is to say he is analogously the metaphysical factor that founded on Erath the first Church of the Old Testament, which was composed of the people of Israel. God intervened in history in many ways, for example, he set free the Jews from the captivity of Egypt and brought them to the Land of Canaan. He placed them there to become a productive power, just like a properly farmed vineyard, in order to make good things, in opposition to other populations. He actually provided them with all those great elements, which, if they were used properly, would make them pious people with principles of great quality. That is why the parable mentions that God «περιέθηκεν (αὐτῷ) φραγμούς» [“put a hedge (around it)”]. This hedge as a safety limit was Moses’ law, under the principles of which –that is to say, the strict in accuracy suggestions for life– God cut off the Jews from the pagans, so that to be protected from any harmful effect. Furthermore, the law made them build a wine-vat, namely a sanctuary, and a tower, that is to say a temple, to worship God and perform their religious and virtuous acts. So, a metaphysical factor undertakes the responsibility to set limits on what should be chosen and rejected, but without imposing them necessarily. It suggests the terms of what is possible to be accomplished. So, this is where the causes of self-determining power are set.

Therefore, God gave this vineyard to paid tenants. In an allegorical sense, we would say that God trusted the governance and education of the people of Israel to the arch-priests and masters by assigning them a highly demanding mission. This meant that they had to work for the general prosperity of their people, so that to succeed in the honorary responsibility which was rendered unto them. After God gave in the mountain Sinai the law and settled the way of function and leadership of the Jewish community, he withdrew from direct action in order people to develop in free terms and according to their own choices the possibilities which they had received as a gift. And even though he, as the absolute transcendent being, realized the first violations on behalf of the administrative power, but in an early stage, neither did he intervene nor did he impose punishments, since mistakes are something to be expected at the beginning of a new assignment, at least due to inexperience⁴.

But, as it was historically reasonable and necessary, the Jewish people need in an appropriate time to overcome the first inexperience and to present the results of their course. In the meanwhile God was sending Prophets, who correspond to the “slaves” of the parable. This mission meant that the Jews need to remember their duty, it was a somehow renewal of the agreement with them. The Prophets asked their compatriots to repent and do good things. This call did not have an extreme maximalist character, since it was placed in the context of behavior and intervention that would completely correspond to the true human possibilities. In fact, God did not make excessive demands, since he supported them analogously in order to succeed in their mission. So, a possible objection that the virtues projected in the Holy Scriptures is out of human capacity and non-feasible would be unsubstantial⁵. Besides, for their actualization the Church holds the key.

4 John Chrysostom mentions the following: «Καὶ ἀπεδήμησεν, τουτέστιν ἐμακροθύμησεν οὐκ αἰεὶ τοῖς ἀμαρτήμασι παραπόδας ἐπάγων τὰς τιμωρίας· τὴν γὰρ ἀποδημίαν τὴν πολλὴν αὐτοῦ μακροθυμία φησί» (*Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam. Homilia LXVIII*, P.G. 57, 640.22-25).

5 For an allegorical approach of the slaves as Prophets, cf. Taylor 1963, 472-474.



Nevertheless, the answer and the behavior of the farmers to God's emissaries were literally indifferent and negative. Jesus Christ himself describes with immediacy and unpretentious historically-founded arguments the unappropriated and infertile attitude that the leading rank of the Jews had shown for a long time to the Prophets. Through the narrations of the Old Testament we actually learn that all the Prophets were placed on the margins of the Jewish community in a hostile, insulting or even criminal way. For instance, Jeremiah was thrown into a well, Isaiah was killed in a heinous way, Zacharias was stoned, John the Baptist was indifferent to the archpriests, only to be beheaded by Herod. So, the fact that they reminded the truth and pointed out their sins caused an explosive hostility and their radical expulsion from the social body. Nevertheless, God's forbearance is endless. He constantly offers the possibility for repentance and salvation. This is exactly the meaning of the frequent appearance of the Prophets, who work essentially as authentic criteria of evaluation of the historical becoming and transformation of the personal-collective and historical decisions, in order the gospel of the transformation and final salvation to be actualized⁶.

When God realizes that essentially there are no other intra-world means and that the call for changing behavior has no result, he makes a metaphysical decision and sends his Son. Once again, he has a pure favorable mood and as the owner of the vineyard waits for a different behavior from the farmers towards his Son. As the inheritor-owner the Son seems that he has expectations as a man, despite the fact that God knew what the Jewish people's behavior would be. Their behavior should reasonably change, since the Son was far away from the Prophets regarding his spiritual range and moral power. It should be actually mentioned that the Prophets are named "slaves" while he is named "Son". His presence would hopefully cause a new attitude, a new interpretation, recognition and conscious subordination, in the sense of order and succession. But, instead of these, the Jews do something more extreme than the most inconceivable imagination could capture, revealing in this way the explosive range of human malice. They decide to kill him, refuting his soteriological message. The heads of the Jewish community arrest Jesus and lead him with concise procedures to crucifixion, by doing the greatest injustice against the person who was the absolute expression of justice and divinity⁷. We are facing a complete projection of a dialectical contradiction, since the person who should be the only axis of reference and meaning and was the only maturation term of the historical act is rejected⁸.

6 Dim. Trakatellis mentions in the relevant elaboration that this parable is connected with Christology of passion and relates the Messiah's passion with preceding forms of the Old Testament. These are the special persons that God sends, who in this way reveals His firm decision to preserve His communication with His people. Cf. Trakatellis 1983, 182-183.

7 On the intertemporal criminal behavior of the farmers as well as the messianic meaning of the term "beloved son", cf. Persch 1991, 217-220.

8 Dim. Trakatellis, commenting on that God does not send anymore servants-Prophets but the "one", his "beloved son", the "heir", mentions that the Messiah's passion appears in a relation of continuity and discontinuity with the past of the people of God (cf. Trakatellis 1983, 184). The transition from the prefigurations of the Old Testament to the Revelation of the New Testament is projected through the "son". History receives now a new meaning and God not only provides for the world but is also present.



According to the parable, the lord of the vineyard will not leave without control the hostile farmers and will ask the reason why they performed these illegal actions. The time of tolerance and patience reaches its end and the time of blame comes. The condition of tolerance does not necessarily lead to oblivion, since this would empower evil which would eliminate the property of the good to be actualized. The moment of the critical evaluation is unavoidable. Having this in mind, Jesus asks the archpriests how the farmers should be treated. And they give the right answer. They say that the lord of the vineyard has to overwhelm them –or at least to ignore them– and give their land to other farmers to cultivate it, who will correspond to their agreement. This is a somehow prophetic answer, since history proved that the Jewish people through their internal contradictions were lead to self-punishment and to a long period of slavery, giving the leading historical role to other people. Either way, they were not close to God.

From a historical point of view, we could say the following: the vineyard of the parable, that is to say, the Church which Jesus Crist founded, is now the responsibility of new ethnic and cultural formations, to accomplish its historical role. The illegal actions of the Jews could not stop the actualization of God's plan with respect to the historical becoming. Responsibility is transferred to individual or collective initiations that manage to conceive the meaning of the combination of the metaphysical with the natural and the hyper-historical with the historical. A theological approach of the historical course arises here clearly, in the context of which the rational and sober hermeneutical attitude before all those which exist and take place is of main importance. That is why Jesus asks the archpriests if they have studied and understood the words of the Old Testament. This is a crucial question, a challenge for understanding and taking their responsibilities as well as a basic point so that to identify the causes and the degree of their self-punishment, that is to say their historical infelicity. So, he places them before their failure to communicate with the divine plan, so that to realize their aberration from the divine-form development of the cosmic history by grace. By extension, the entire discussion also becomes theological, hermeneutical and axiological.

We need also to add that those who throw the stone according to the parable, since they considered him as unworthy and unsuitable for the building, are the workers in the vineyard, for the Church is characterized as God's building. So, the leaders of the Jews, who were set as the builders of his Church, show contempt for Jesus and send him away, claiming that he has not been sent by God and that he misleads people. They do not offer Jesus even the slightest part of that building while they also spread propaganda to the people to stop the transition of his teaching. And just like the builders break and throw away any stone they consider useless, so as to not be an obstacle in their work, similarly the heads of the Jews put to death Jesus, to eliminate any "danger" that would come from him with respect to that which they intended to build. Nevertheless, their attempt was pointless and the course of history proved the opposite. The divine plan was not aborted and Jesus founded strongly Church.

As the parable develops it becomes clear that God removes from the archpriests the responsibility of his Kingdom as well as any other privilege that he gave him back in the era of the Old Testament. This removal is defined and justified here as well by their failure to utilize the chosen stone, that is to say, the essential possibility for changing the



historical and social course. In addition, their sterility turned into a criminal intervention. And this is where the greatest point of history is set between the past and the future. So, since Crucifixion historical responsibility is assigned to anybody with no distinction, provided that he has faith and that he is united with the others through the love that Jesus Christ evangelizes, who founded strongly the Church on the stone that was rejected. Therefore, whoever evaluates negatively and rejects the chosen stone is excluded from the Gospel of the new times which is established in history. He essentially excludes himself. Criticism and self-criticism are an unavoidable historical necessity. Selfishness and persecution mania that characterize the archpriests' behavior have to be expelled from society, so that new models of life to be adopted and the new historical subject to be prepared in fundamental terms, which will refer to new ideas, will actualize new values and will cover in good criteria new needs. So, we face the beginning of the so-teriological times⁹.

HERMENEUTICAL EXTENSIONS

Extending our elaboration, we could argue that Mark the Evangelist through his concise parable on the evil farmers reveals a historical course of many centuries, which showed the reason of the transition from the Old to the New Testament. This transition does not only refer to two texts that describe events but also to the requirements which formed and shed light on particular modes of existing and behaving. Therefore, they are texts which are built on the presence of main characters, their decisions and actions, which means that we are facing personal-centered narrations that reflect a general spirit, which, considering the way in which we need to act, will be deterministically replaced by a different one. This spirit is part of the whole perspective of how a gift given by God is interpreted and utilized by man. So, we could actually contend that here Mark the Evangelist describes a general detail of the dialectics between the divine and man as it develops in history. Taking into account all these, we have the tools to contend that the parable presents metaphysics of immanence –and not only in one episode– or, in other words, the divine historical Revelation, which is called upon man. Through the description of this adventure –as it dramatically develops through the fast-moving narration– we see a narrative style in which the field of Theology of History is formed, that is to say, a way of approaching the area of space and time in the terms that exceed it and give meaning to it.¹⁰

The fact that the parable can be also approached in an allegorical sense helps us to understand that it is composed by human behaviors of great value, mostly in a collective level, as well as by sensible things, which express a number of situations which reflect

9 For a general approach of the divine Revelations in the Gospel of Mark, cf. for instance Lamarche 1976, 26-46.

10 John Chrysostom contends the following: «Πολλά ἀπὸ τῆς παραβολῆς ταύτης αἰνίττεται· τοῦ Θεοῦ τὴν πρόνοιαν, τὴν εἰς αὐτοὺς ἄνωθεν γεγενημένην· τὸ ἐξ ἀρχῆς αὐτῶν φονικόν· τὸ μηδὲν παραλειφθῆναι τῶν ἠκόντων εἰς ἐπιμέλειαν· τὸ καὶ προφητῶν σφαγέντων μὴ ἀποστραφῆναι αὐτοὺς, ἀλλὰ καὶ τὸν Υἱὸν πέμψαι· τὸ καὶ τῆς Καινῆς καὶ τῆς Παλαιᾶς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι Θεόν· τὸ μεγάλα αὐτοῦ τὸν θάνατον κατορθώσιν· τὸ τὴν ἐσχάτην δίκην τοῦ σταυροῦ καὶ τοῦ τολμήματος αὐτοὺς ὑπομένειν· τῶν ἐθνῶν τὴν κλήσιν, τῶν Ἰουδαίων τὴν ἔκπτωσιν» (*Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam. Homilia LXVIII*, P.G. 57, 639.41-50).



God's providential plan for man and more specifically here for the people of Israel. So, this is not an abstract or idealistic Theology, but a Theology that is formed in practice and is led to the production of concepts, conceptions and meanings on the occasion of the events. The conclusion which theoretically is drawn is that theological and historical realism dominate, therefore the beginning and the development are not defined by an a priori regulating order of values but the opposite: practice as an example or counterexample is the beginning for the formation of theory¹¹.

In addition, the narrative style of the parable is particularly successful and reveals a completely thorough spirit of constructions, which allegorically will lead to the absolute architect. Specifically, the tower could be considered as the building in which human beings will form, through the appropriate thoughts, the value code of their selfhood, the stability of their intellectual and moral virtues. The vineyard could be associated with the external field of action, where the virtuous conditions will be applied in a creativity prospect through their performances. The "barrier" which has been built is not actually an obstacle but defines the limits of human activity, the field of the possible personal responsibility. How these limits will be manifested in thought and practice is exclusively men's decision, who are considered under the idiom of farmer, which will be confirmed as such by the production of the fruits. The parable here is prudent. As it directly arises, it does not exclude that some fruits have been produced, but it focuses on the parameter of ownership. The farmers are governed by the mentality of a highly imperialistic capitalist attitude with not virtue, which deifies the subjective possession of productive powers. Attention should focus on the fact that the criterion of the farmers' behavior is how they interpret "inheritance". Instead of adding to it the function which is related with the principles of law, they ignore it and commit brutal crimes. So, we must not exclude that here Jesus Christ exercises critique to how money economy is approached.

The Prophets suffered the repercussions of the farmers' behavior – mostly the leading rank of the Jewish people, since the farmers are presented as having a responsibility institutionally defined after delegation. By extension, these actions lead to the fact that the Jewish people face inner contradictions, since they are not guided by the spirituality which the Prophets represent, which express its traditional principles. This is where God takes a second –after the building of the vineyard and the tower– historical role, who both in himself and in practice is characterized by love. However, before the new circumstances the farmers deny to form in terms of justice their behavior and commit crimes, in fact against the authentic heir. The result is that they lose their responsibilities for forming history, which now are assigned to new nations, that is to say, according to the broader context of the New Testament, to anybody participates in the Greek lifestyle and culture, namely, in an open universality.

Nevertheless, in a strictly biblical approach of the parable, we could contend that the vineyard is the Paradise, while the tower represents, through a pre-reading, anything stable that will arise from a careful farming of the vineyard and the good use of its products. Besides, the text does not give enough information for the tower, which we would argue that it is covered by some elements of agnosia, that is to say, it is included in apophatism.

11 Cyril of Alexandria contents the following: «Ὁλην εὐρήσεις τὴν ἐπὶ γε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἱστορίαν ἐν τούτοις ὡς ἐν βράχεσι συνενηγμένην» (*Explanatio in Lucae Evangelium*, P.G. 72, 885 A).



The tower is the integrity and defines for the entrance in its area a complete existential presence (diligence), as conscious participation in the greatest points of the decisions and actions. So, we need to pay attention to this combination: a) the vineyard dominates the entire description, even when it is given for farming to other farmers. b) But in the next description there is a mention on the «οἰκοδομοῦντες» (“builders”) who rejected the not defined stone in the first place, which later was the basis for a different building. Combining these, we would argue that the farmers did not understand the prospect of an already built tower but of a tower under construction. However, the process of building that was their responsibility took place with only their materials, which were completely the opposite from the one and only material which the Lord used in an excellent way, so that to construct a building artistically and aesthetically great. So, the Paradise comes once again to the fore, in fact once and for all, under the authentic understanding and application of what was initially defined. Or, otherwise, the prospect and the axes of its actualization were originally set.

We also need to mention the conceptional-semantic development of the Son into Lord, which shows the transition to a new historical reality, defined by the gospel of the new times, which does not accept the spiritual and religious leadership of the Jews. The positions are explicit for the new circumstances which change what has taken place into the dialectically opposite. The “stone” that was rejected now becomes the “head of the corner”, that is to say, the theandric Christian Church, which is founded by Jesus Christ, who is characterized as the one who receives the Father’s love. He also intervenes as the final one, a term which specifies the content which eschatology will have, the greatest point of Theology of History or the expression of meta-history. Therefore, the current historical reality is divided into two levels, the one before Christ and the one after Christ. So, the parables do not just express morals¹². And that is why they should not be approached exclusively on the basis of the historical-grammatical method.

EPILOGUE

Completing what we elaborated, we need to mention that the parable of the evil farmers is not just included in what is exclusively defined as inflexible metaphysical-theological realism, in the sense that what is said about God cannot be interpreted. Mark the Evangelist follows a flexible model of approaching. He clearly does not exceed metaphysical-theological realism, since anything that he mentions is Jesus Christ’s words, the words of the incarnated Son and Logos of God. But, from this point on these words as statements develop into concepts, communicative means and meanings. However, understanding this development depends on that the divine providence and plan for man and history has been explained and experienced by the listeners-readers. Thus: a) the fact that God becomes a man and includes himself in the processes of time and

¹² Cf. Hegel 2013, 68-69, where he mentions that the parables are not just morals, but their content reveals the historical, the becoming, the course of being, eternal, living. Furthermore, he contends that the parables do not refer to inner beliefs about virtues but mostly show the supernatural illumination and the regeneration of man.



the boundaries of space raises the terms-challenges for understanding him. b) Thus, understanding will take place on the basis of the procedures that the process of self-awareness of man establishes with the criterion of what God represents and announces. So, it will take place in the light of a deep self-criticism. c) Since self-criticism requires a good approach of the preceding historical fields, we need to decide on the causes of the interpretations. These are defined by God himself as a suggestion for a new historical time and a new historical subject. All these were clearly not accepted by the farmers, going back to the deep historical past. Therefore, they were led to a somehow subjective secularized realism, independent from critical approaches, evaluations and new interpretations.

The content of the parable of the evil farmers refers to what is defined as supernatural or historical Revelation. This is a kind of divine Revelation which is presented suddenly during historical development in specific persons (for instance, Prophets, Jesus Christ) and events. With this intervention God appears in time aiming at adding to History of a nation or of all the mankind new directions for the actualization of eschatology. We need also to mention that this parable is mostly characterized by its allegorical content and can be included in the hermeneutical choices of the theological School of Alexandria. It takes the reader from the holy texts themselves to their spirituality and reveals God's plan for man and history. The allegorical method makes possible the intertemporal presence of the Holy Scripture and its possibility to empower spirituality all historical periods¹³.

If we attempted, however, to stress an axiological theological approach of History according to the parable of Mark the Evangelist, we could contend that, when Jesus Christ calls upon the leading rank of Jews, he follows a monistic criterion, since he sheds light on God's uniform plan, which aims at the actualization of the historical unity in specific divine-form qualities. These are qualities of a constantly common experience. In fact, God does not intervene through his appearances in an inflexible way but in various ones. That is to say, his critique is particularized, regardless of whether the goal is one, namely, the restoration of the human course so that to open once again the path towards the "likeness of God". So, the critique exercised here functions under the pair "one-multitude", since the process of bringing back the Jews to the right according to God behavior is attempted in many ways, the most important of which is the incarnation of the divine Logos in the person of Jesus Christ. Or, otherwise, we do not meet a pluralistic relativism but the pluralism of the ontological integrity which is historically expressed. So, through Jesus Christ's presence one understands what the content of the historical becoming should be and how man is asked to understated himself as an active in many ways –but towards one direction– historical subject. Therefore, the Jews are presented as having formed a community that has been led to its historical failure, while Jesus Christ will suggest and will found a radical meta-community. Finally, we need to mention that our investigation has nothing to do with how aspects of successive readings of a biblical text meet, but the text itself primarily projects what one could define as Theology of History.

13 On the hermeneutical methods of analysis of the Holy Scripture, cf. the thorough study of Panagopoulos 1991.



ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ

Summary:

Περατώνοντας τα όσα επεξεργασθήκαμε, έχουμε καταρχάς να σημειώσουμε ότι η παραβολή των κακών γεωργών δεν εγγράφεται σε ό,τι θα οριζότο αποκλειστικά ως ανελαστικός μεταφυσικός-θεολογικός ρεαλισμός, υπό την έννοια ότι τα όσα αναφέρονται περί Θεού δεν υπάγονται σε ουδεμία ερμηνευτική ανάγνωση. Ο Ευαγγελιστής Μάρκος επιλέγει ένα ευέλικτο παράδειγμα προσεγγίσεων. Σαφώς και δεν τίθεται εκτός του μεταφυσικού-θεολογικού ρεαλισμού, καθότι τα όσα αναφέρει είναι οι λόγοι του Ιησού Χριστού, του ενσαρκωθέντος Υιού και Λόγου του Θεού. Από το σημείο αυτό όμως και ύστερον έρχεται στο προσκήνιο η μετεξέλιξη των λόγων ως ανακοινώσεων σε νοήματα, σε επικοινωνιακούς τρόπους και σε σημασίες. Ωστόσο, η κατανόηση της εν λόγω μετεξέλιξης υπάγεται αυστηρά στο ότι έχει διευκρινισθεί και έχει βιωθεί από τους ακροατές-αναγνώστες το θείο προνοιακό σχέδιο για τον άνθρωπο και το ιστορικό γίνεσθαι. Έτσι: α) το ότι ο Θεός γίνεται άνθρωπος και αυτοεγγράφεται στις διαδικασίες του χρόνου και στις δεσμεύσεις του χώρου, θέτει και τους όρους-προκλήσεις της κατανόησής Του. β) Η εν λόγω κατανόηση θα τελεσθεί υπό τις διεργασίες που θέτει η αυτογνωσιακή πορεία των ανθρώπων με κριτήριο το τι κομίζει και τι ανακοινώνει ο Θεός. Άρα, υπό το πρίσμα μίας εκ βαθέων αυτοκριτικής. γ) Εκ τού ότι η αυτοκριτική προϋποθέτει μία εδραία ανάγνωση των ιστορικών πεδίων που έχουν προηγηθεί, είναι αναγκαία η επιλογή των ερμηνευτικών αφορμών. Και αυτές τις ορίζει ο ίδιος ο Θεός ως πρόταση για μία νέα ιστορική εποχή και για ένα νέο ιστορικό υποκείμενο. Τα ανωτέρω σαφώς και δεν έγιναν αποδεκτά από τους γεωργούς, ήδη σε βάθος ιστορικού παρελθόντος. Άρα, οδηγήθησαν σε έναν ούτως ειπείν υποκειμενικό εκκοσμικευμένο ρεαλισμό, ανεξάρτητον από κριτικές προσεγγίσεις, από αξιολογήσεις και από νέες ερμηνείες.

Το περιεχόμενο της παραβολής των κακών γεωργών παραπέμπει σε ό,τι ορίζεται ως υπερφυσική ή ιστορική Αποκάλυψη. Πρόκειται για εκείνη την μορφή θείας Αποκάλυψης η οποία παρουσιάζεται εκτάκτως μέσα στην ιστορική εξέλιξη με συγκεκριμένα πρόσωπα (π.χ. Προφήτες, Ιησούς Χριστός) και γεγονότα. Με την παρέμβαση αυτή ο Θεός εμφανίζεται επικαίρως με σκοπό να προσδώσει στην Ιστορία ή ενός λαού ή του συνόλου της ανθρωπότητας νέες κατευθύνσεις αναφορικά με την πραγμάτωση της εσχατολογίας. Συγχρόνως, έχουμε να σημειώσουμε ότι η εν λόγω παραβολή κυρίως χαρακτηρίζεται για το αλληγορικό περιεχόμενό της και ανήκει σε ό,τι αργότερα επέλεξε ερμηνευτικά η θεολογική σχολή της Αλεξάνδρειας. Παραπέμπει τον αναγνώστη από το γράμμα των ιερών κειμένων στην πνευματικότητά τους και αποκαλύπτει το σχέδιο του Θεού για τον άνθρωπο και την ιστορία. Με την αλληγορική μέθοδο καθίσταται εφικτή η διαχρονική παρουσία της Αγίας Γραφής και η δυνατότητά της να ενισχύει πνευματικά το σύνολο των ιστορικών εποχών.¹⁴

Στην προοπτική πάντως να αναδειχθεί με βάση την παραβολή του Ευαγγελιστή Μάρκου μία αξιολογική θεολογική θεώρηση της Ιστορίας, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι, απευθυνόμενος ο Χριστός στην ηγέτιδα τάξη των Ιουδαίων, κινείται με βάση ό,τι θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μονιστικό κριτήριο, καθότι αναδεικνύει το ενιαίο σχέδιο του Θεού,

¹⁴ Για τις ερμηνευτικές μεθόδους ανάλυσης της Αγίας Γραφής, βλ. την άκρως εμπειριστατωμένη μελέτη του Παναγόπουλου 1991.



το οποίο στοχεύει στην πραγμάτωση της ιστορικής ενότητας με συγκεκριμένα θεοειδή χαρακτηριστικά. Και πρόκειται για χαρακτηριστικά μίας κοινής στο διηγετικές εμπειρίας. Βεβαίως, ο Θεός δεν παρεμβαίνει κατά τις εκάστοτε παρουσίες του με έναν ανελαστικό τρόπο αλλά με ποικίλους. Η κριτική του δηλαδή παρουσιάζει εξειδικεύσεις, ανεξάρτητα από το αν ο στόχος είναι ένας, δηλαδή η αποκατάσταση επί το ορθόν της ανθρώπινης πορείας ώστε να ανοίξουν οι διαδρομές εκ νέου για το «καθ' ὁμοίωσιν». Άρα, εδώ η ασκούμενη κριτική λειτουργεί υπό το ζεύγος «ἔν-πλήθος», καθότι η επαναφορά των Ιουδαίων στις ορθές κατά Θεόν συμπεριφορές επιχειρείται με ποικίλους τρόπους, κορυφαίος των οποίων είναι η ενσάρκωση του θείου Λόγου στο πρόσωπο του Ιησού Χριστού. Δεν συναντάμε δηλαδή έναν πλουραλιστικό σχετικισμό αλλά τον πλουραλισμό της οντολογικής ακεραιότητας της εκφρασμένης ιστορικά. Έτσι, διά της παρουσίας του Χριστού κατανοείται όχι μόνον το ποίο πρέπει να είναι το περιεχόμενο του ιστορικού γίνεσθαι αλλά και το πώς καλείται ο άνθρωπος να κατανοεί τον εαυτό του ως ποικίλως – αλλά προς μίας κατεύθυνση– δρών ιστορικό υποκείμενο. Οι Ιουδαίοι λοιπόν παρουσιάζονται να έχουν συγκροτήσει μία κοινότητα η οποία έχει οδηγηθεί στην ιστορική αποτυχία της, ενώ ο Χριστός θα προτείνει και θα θεμελιώσει την ριζοσπαστική μετα-κοινότητα. Τέλος, να σημειώσουμε ότι στα όσα εξετάσαμε δεν έχουμε την συνάντηση των οριζόντων εκ των διαδοχικών αναγνώσεων ενός βιβλικού κειμένου, αλλά το ίδιο αυτό κείμενο προβάλλει πρωταρχικά ό,τι θα ορίζετο ως Θεολογία της Ιστορίας.

Keywords:

Ευαγγελιστής Μάρκος, παραβολή των κακών γεωργών, Θεολογία της Ιστορίας, Θεός, Προφήτες, Υιός του Θεού, ερμηνευτική μέθοδος.

BIBLIOGRAPHY

- Donahue J. R. (1988): *Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* "Fortress Press", Minnesota.
- Lamarche P. (1976): *Révélation de Dieu chez Marc*, "Beauchesne", Paris.
- Panagopoulos J. (1991): *Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων*, vol. I, "Athos", Athens.
- Persch R. (1991): *Das Markusevangelium, II*, "Herder (Freiburg, Basel, Wien)", Freiburg.
- Taylor V. (1963): *The Gospel according to St. Mark*, "Palgrave Macmillan", London.
- Trakatelis D. (1983): *Ἐξουσία και Πάθος. Χριστολογικές Απόψεις τοῦ κατὰ Μᾶρκον Εὐαγγελίου*, "Domos", Athens.
- Hegel G. W. F. (2013): *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, "Estia- I.D. Kollaros", Athens.



THE METAPHYSICAL AND ESCHATOLOGICAL CONTEXTS OF ANTHROPOLOGY: TOWARDS A MEETING OF NEOPLATONISM [PROCLUS (412)] WITH CHRISTIANITY [NEMESIUS EMESIS (400)]

Apostolos A. Kaproulias*

Professor (SEP) Hellenic Open University,
Patras-Greece

Abstract:

In the present work we are concerned with whether and to what extent it is possible for a human conscience to introduce for itself self-regulation of "freedom" or even exceeding its metaphysical determinations. For Nemesius Emesis, a human consciousness communicates its presence in the existent - as an individual or as a collective expression - according to the way in which it communicates the divine communion. This is clearly a direct reference to the realm of the divine Consciousness and not through the collective unconscious (universal Soul) as in the neo-Platonic philosopher Proclus. Despite their above-mentioned differentiation, the two thinkers will agree that any relationship that is ultimately formed, even in the field of the wider paths of a human consciousness, needs to take place in the field of divine expediency and not in that of the cosmological surfaces.

Article info:

Received: April 8, 2021
Correction: May 14, 2021
Accepted: July 5, 2021

Keywords:

Proclus,
Nemesius Emesis,
Anthropology,
human consciousness,
soul,
matter.

INTRODUCTION

In this study, we will undertake the task of demonstrating whether it is possible for the human consciousness - both to the neo-Platonist philosopher Proclus (412) and to the Christian thinker Nemesius Emesis (400) - to regulate its mental or psychological state independently or not. from its metaphysical standards or origins. That is, if she is on her own able to self-regulate her existential state and to what extent. This target-research parameter, however, is rather part of specialized perspectives, which are opened in the area of Ontology. However, according to C. Hann, Anthropology is inextricably linked with Ontology. After all, both of the above philosophical and even theological branches utilize, in their theoretical discoveries, common concepts, such as, for example,

*E-mail: kaproulias.apostolos@ac.eap.gr





those of "identity", "self", "person" and "world"¹. Therefore, it is indeed of particular research interest to detect, to the extent to which it is possible, whether in the Neoplatonic and Byzantine philosophical traditions the human consciousness, as the "indefinite personal infinity" of the "μονήν", forms freely and voluntarily, corresponding or disproportionate and with other ontological or, more specifically, self-conscious states during the "specific and defined infinity" of its presence².

A. THE "HOW" OF THE FORMATION OF HUMAN REASON

The underlying principle, which permeates the ontological system of the Neoplatonic philosopher, is that the existing has - either in its universal expression or in its unfolding through its individual manifestations - divine and metaphysical specifications. However, in order to avoid any reasoning connotations that would allow the above labeling to be perceived as introducing an extended homogenetics and, mechanistic type, causality, Proclus hastens to present the appropriate explanations. Remaining, in fact, at this point as well, a consistent admirer of Platonic philosophy, the late headmaster of the Academy will note that any divisions of the existing appear, are determined - inherently and essentially - not so much by their relatives but mainly by their particular apoptotic-metaphysical origins. Therefore, in the realm of perceptible reality, each category of subject has inherent and special possibilities, arising accordingly and "subtly" appearing from their initial existential state, that is, that which had been pre-empirically granted to them³.

But also in the internal environment of each ontological order or series, individual existential structures are formed as species, on which, remarkably, hierarchies of this kind emerge, proportional - first and foremost - from the quality of their involvement in the processes of the world. Proclaiming, and at this point, Proclus his relevant argument from what is relevant in the Platonic dialogue *Phaedrus*, he will argue that in the region of *Eiδῶν* - as, for example, that of the human soul - it is possible to identify extremes between them differences. In fact, in the case of a rational interiority, this situation or reality is entirely characteristic of its moral and behavioral choices, so - for the most part - it will permanently confirm both its "vertical" self-references and its "horizontal" deviations from its other similar entities⁴.

In the case, however, that we are interested in, that is, in that of rational mental states or human consciences, such an interpretive view does not exclude the existence of "intermediate" beings within the said genus.

1 Hann 2014, 189.

2 Goeschel-Vickroy 1877, 192.

3 Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 227, 9- 12: "Καίτοι γε ὁ Τίμαιος οὐδὲ τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἐκ πρώτων φησὶν ὑφεστάναι πάντῃ τῶν γενῶν, ὡσπερ τὰς κρείττους ἡμῶν ψυχάς, ἀλλ' ἐκ δευτέρων καὶ τρίτων". Cf. Platon, *Timaeus*, 41 d 7.

4 Cf. Procl., *In Platonis Rem publicam*, II, 274, 23- 29: "ἀναπόδραστος γὰρ μετὰ τὴν αἴρεσιν λοιπὸν ὁ βίος, καὶ δεῖ διαβιώναι τὴν ψυχὴν ὃν εἶλετο βίον· καὶ τό τε πᾶν κυροῖ τὴν αἴρεσιν, καὶ ἡ ψυχὴ πᾶσα πρὸς ἓν εἶδος ῥέψασα ζωῆς συμπλέκει τὸ ἐπ' αὐτῇ τῷ ἐκ τοῦ παντός, οἷον μερικὴν τινα πρότασιν καθολικῆ, καὶ συνάγει συμπέρασμα ἐξ ἀνάγκης ἐπόμενον τὸν τῆδε βίον κατὰ τὴν αἴρεσιν καὶ τὴν φορὰν". In addition to any evaluative judgments that will be made, the verses highlight the internal implications of anthropological situations.



We would point out that here, too, we are talking about human beings of this nature, who have not yet secured for themselves an adequate or "simple" ontological self-meaning. That is why they maintain their existential integrity in a "mixed" -one of the immediately extreme mainly consciences- form. Even if, however, such a view does not emerge directly from the relevant verse of *Phaedrus*, which Proclus mentions, we would argue that it is the pre-eminently theoretical basis of both the moral and the anthropological broader positions of the neoplatonic philosopher⁵.

Under the above, interpretive case of reading, we would further note that a human soul, in its ontological formations and its productive projections, will be a personalized psychic reality which, consequently, will have its own mental possibilities. In other words, it will have succeeded in establishing a certain communicative relation - as persistent and exploitative - with the metaphysical principles of the Soul (Ψυχή) and the Law (Νοῦς), while, at the same time, it will maintain -through them- as its potential performer and its relation to the productive manifestations. of the original One (Ἐνάδες)⁶. Beyond that, however, we should not lose sight of the fact that for Proclus each human consciousness will have its autonomous expression under its own terms, which will now reflect in a new entity, with absolute ontological precision, the above communication status or condition.

In this sense, each individual consciousness will emerge from the original, having previously assumed from the whole of the Body - the ultimate reality in the hierarchy the ontological before the creation of the physical world - a certain perceptible form. What, therefore, will constitute - on a first structural foundation- the noticeable difference between the respective human consciences will be the existential, so to speak, degree of attainment of the functional array of a soul, a mind and an individual body, respectively the ontological specifications of each of them will be applied precisely. In terms of, in fact, intra-cosmic eschatology - we will insist on the following thematic relevance - we would point out that it belongs exclusively to the human consciousness in which, in its worldly presence, a hierarchical order between its three dimensions (mind, body, soul) will choose to notify its presence in the existing. It is understandable that, from a teleological point of view, the priority of the mind is imposed over the soul, as well as that, after all, over the body⁷.

5 Idem., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 227, 12- 15: "καὶ ὁ ἐν Φαίδρω Σωκράτης μεμῖχθαι φησὶ τὰς δυνάμεις ἡμῶν πρὸς τὸ ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ καὶ μάχης ἀναπεπλησθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ διὰ τοῦτο ποτὲ μὲν τὰς ἀμείνουσας κρατεῖν, ποτὲ δὲ τὰς χείρονας". Cf. Plat., *Phaedros*, 246 a 7- b 4.

6 Cf. Idem., *Théologie Platonicienne*, I, 66, 20- 26: "ψυχὴ δὲ αὐτοκίνητος οὔσα τῆς κατὰ νοῦν μετέχει ζωῆς καὶ κατὰ χρόνον ἐνεργοῦσα τὸ τῆς ἐνεργείας ἀπαυστον καὶ τὴν ἀγρυπνον ζωὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸν νοῦν ἔχει γεινιασσεως· νοῦς δὲ ἐν αἰῶνι τὸ ζῆν ἔχων καὶ <τῇ οὐσίᾳ ὡν ἐνέργεια> καὶ πᾶσαν ὁμοῦ τὴν νόησιν ἐν τῷ νῦν ἐστῶσαν πηξάμενος ἐνθεός ἐστι διὰ τὴν πρὸ αὐτοῦ πάντως αἰτίαν". Every soul has metaphysical conditions and physical functions. Cf. Idem., *In Platonis Rem publicam*, I, 112, 7- 8: "ἀλλ' ὅποσον ἂν ἡ τὸ μετέχον, τοιοῦτον ἀνάγκη φαίνεσθαι τὸ μετεχόμενον". Cf. Plat., *Timaeus*, 35 a- b. Cf. Gerson 1986, 365.

7 Cf. Procl., *Théologie Platonicienne*, III, 21, 25- 27: "Καὶ γὰρ ὡς περ σῶμα τέλειον τὸ μετέχον ψυχῆς, οὕτω καὶ ψυχὴ τελεία νοῦ μετέχουσα". Cf. *Ibid.*, I, 16, 7- 16: "τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄλων εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιάς καὶ τὰ εἰδωλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἀνελίττειν· καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὡς περ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἑαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὐρίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἶον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ καὶ τὸ <θεῶν γένος> καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων <μύσασαν> θεάσασθαι".



According to the above, the individualized presence of human consciousness is determined, first, by the subjective and highly personal way in which it chooses to participate in all of its metaphysical origins. On the other hand, we should not overlook the fact that the existential state of a human being is clearly determined also on the basis of the way in which it formally defines its otherwise innate relation to other entities of the same order or order⁸. Thus, we would conclude that each individual consciousness has, by its nature, the possibility of developing an ontological or existential type of dual energy, both as a participant of its ontological predecessors, and as a participant by the following entities⁹.

In both cases, however, of the above communication conditions, in which a human consciousness participates, we must, from an epistemological point of view, have in mind a highly decisive point, which Proclus does not fail to introduce in the field of his relevant reasoning. Any difference between the rational consciences, then, is by no means removed, even in the field of their "intra-class" intercourse. Thus, a human consciousness, either as a participant or as a participant entity, is not activated in order to "shock" the generality of the particularity of any subjective element that takes place in communication. On the contrary, it is called to perceive its difference from the rest as that motivating perspective, through which it will contribute - depending of course on its quality standards - to the need to strengthen and positive-evaluative promotion of all its like-minded beings¹⁰.

Admittedly, there is no ontological system similar to that of Proclus in the Nemesius of Emesis. And, of course, in the field of human consciousness, the Christian thinker does not refer to spiral - horizontal and vertical - developments, amenable to moral and anthropological documentation. Despite any differences between them, the two thinkers seem to converge on the view that each human being has metaphysically secured for himself a field of existential legacy capable of differentiating and communicating it to others. In Proclus, this store principle is directly related to who in the (internal) relationship of an individual soul, an individual law and the corresponding body. For Nemesius, however, the above perspective first of all depends on the degree of the overlapping tolerant relationship, which a human being has developed both with the living space of the horses and with the spiritual environment of the rational beings¹¹. Therefore, according to the Christian thinker, each human consciousness will substantiate its presence in a special way, highly indicative, we would note, of the personal appropriation of the

8 Cf. Idem., *The Elements of Theology*, 88, 28- 34. Cf. Sheppard 1982, 220.

9 Procl., *In Platonis Rem publicam*, I, 134, 22- 26: "ἡ γὰρ ὁμοφυῆς τῶν κρειττόνων κοινωνία τοῦτον ἀποτελεῖται τὸν τρόπον, τῶν μὲν ὑπερτέρων ἐν ἑαυτοῖς ἰδρυμένων καὶ τοῖς ἑαυτῶν θειοτέροις, τῶν δὲ καταδεστέρων ἐνδιδόντων ἑαυτὰ ταῖς ἐκείνων δυνάμεσιν". Cf. Idem., *The Elements of Theology*, 84, 8- 9: "Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδεέστερον, καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου".

10 Of course, any form of communication that comes to the fore does not violate the original boundaries, cf. Procl., *In Platonis Parmenidem*, 1198, 4- 11: "Ὡς οὖν ἡ ἑτερότης μετέχει τῆς ἀπειρίας, οὕτως ἡ ἀνομοιότης μετέχει τῆς ἑτερότητος· πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον καὶ ἕτερόν ἐστιν, οὐ πᾶν δὲ τὸ ἕτερον ἤδη καὶ ἀνόμοιον ἐστίν· ἡ γὰρ οὐσιώδης ἑτερότης ἢ ἀνομοιότης οὐκ ἐστίν, ἀλλ' ἡ τῶν δυνάμεων κοινωνία ποιεῖ τὴν ὁμοιότητα καὶ ἡ διαφορότης τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀνομοιότητα". However, these ontological distinctions do not take away society. Cf. *Ibid.*, 668, 7-15.

11 Nemesius, *De natura hominis*, (P.G., vol. 40, ed. J.-P. Migne, 1863), 505 B: «γνώριμον δὲ ὅτι καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζώων μετέχει ζωῆς καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληψε νοήσεως». The above position, however, is not absent from Proclus in the way he presents it in his work *Sur le premier Alcibiade de Platon*.



horse and the rational element of the existing, by analogous of course analogy. As such, then, ontological conditions will act and will "welcome" the effect of the innate beings¹², a detail which is inscribed in anthropological materialism.

In addition, we have to mention that the Bishop of Emesis does not follow Proclus directly in his reasoning regarding the metaphysical categories of beings, with the genera, as well as with the species and, mainly, with those of the individual rational beings. However, the Christian thinker, when referring to a rational entity, does not seem to move away from Proclus' ontological model, at least as far as its peaks are concerned. Under this interpretive version, then, we would first note that, according to Nemesius, any human consciousness will define its existential state during the initiatives that it will choose, as autonomous, to develop¹³. Thus, any human consciousness will not only be defined as belonging to one, special ontological or, more correctly, bodily joints, class of gender, but it will also be perceived as a special being, qualitatively different from the rest of its like-minded or similar. The above, however, dual manifestation of the state and rational consciences is subject, according to the Christian thinker, to the permanent -eschatological type- intervention of the divine providence, which constantly ensures both the coherence and the continuity of the human race, as well as for the evaluative presence and inter-communication of the individual rational beings¹⁴.

From what has been said before, therefore, we would first argue that, although some modern scholars - such as A. Charles - argue that the traditional interpretation of human consciousness "requires" self- and its hetero-definition in terms that touching on a "material analogy", such an interpretation is deeply judged to be rather inadequate¹⁵. In Proclus, but also in Bishop Emesis, such a view derives its force in a pre-theoretical or even preparatory reading context, aspects or aspects of which we have already, more or less, highlighted. However, in an advanced field of reasoning, we would note that the human conscience is understood primarily as the immediately "realized self", that is, as a subjective and, at the same time, universal reality, which gradually or evolutionarily shapes, in the context here, the its moral self-regulation¹⁶. After all, both thinkers seem to be dominated by the belief that, already from its initial-genetic projections, every human consciousness has the same - as a being - to secure for itself its existential-personal independence, as well as the similarity - that is, the communication from the beginning and elementally formed - after the other like-minded entities¹⁷.

Our assessment, then, is that Proclus and Nemesius Emesis rather agree on the terms of the formation of human consciousness but, of course, also on those which formally give it certain possibilities for the development of an eschatological proposition of inter-subjectivity. Nevertheless, we would argue that we should not lose sight of such a decisive difference between the two thinkers. In Nemesius, a human consciousness is "educated" in its individual and collective actions according to the way in which it understands

12 *Ibid.*, 725 B- 728 A: "Πρόσωπον μὲν τὸ ποιοῦν ἢ περὶ τίνα ἢ πράξις, οἷον εἰ πατέρα υἱὸς ἐτύπησεν ἀγνοῶν". Cf. *Ibid.*, 764 A: "τίνοι τοίνυν τούτων ὑπαγάγωμεν τὰ διὰ τῶν ἀνθρώπων, εἴπερ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων;"

13 *Ibid.*, 764 B: "λείπεται δὴ αὐτὸν τὸν πράττοντα καὶ ποιοῦντα ἄνθρωπον ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων καὶ αὐτεξούσιον".

14 Cf. *Ibid.*, 565 A: "Ἡ μὲν γὰρ σωματικὴ οὐσία παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτικὴ, ἡ δὲ κατὰ τὸ εἶδος οὐδαμῶς".

15 Charles 1971, 243.

16 Cf. Whiton-Calkins 1908, 280.

17 Cf. Bastid 1969, 369. Cf. Terezis 1991, 309.



for itself the foresighted worldly projections of God, that is, of absolute spiritual terms, of universal Consciousness. In Proclus, however, such a process strictly requires the mediation - between the divine and the human consciousness - of the collective consciousness (Soul). For H. E. Barnes, in fact, it was an entity which, remarkably, in the Neoplatonic circle should by no means be regarded as a form of individual consciousness, because then, rather, we would be referring to a kind of "supernatural person"¹⁸. However, this assessment of H. E. Barnes breaks, in a way, the wider relations of analogy that pervade the ontological system of Proclus in particular and¹⁹, to a certain extent, we would note that it does indeed introduce interpretive difficulties. However, it would be possible to accept the above view of the scholar, in spite of the relevant clarifications, which J. Trouillard also expresses in this regard. In particular, this scholar argues that the collective consciousness, according to the Neoplatonic scholar, does not remain as such in a solid existential state, but is "transformed" into a universal Consciousness, from the moment it undertakes to communicate to the existent what transcends it, in fact, by a certain "constituent and constituted" act²⁰.

Concluding our relevant reasoning, we would argue that in both the Neoplatonic scholar and the Christian thinker a human consciousness is in fact the "focus" of a series of intersubjective ontological compositions, reconstructing but also decomposing for its teleological completeness only in the event that such processes overlap a broader salvific perspective. And, as long as the individual consciousness maintains its existential independence through its permanent reference to the spiritual field of universal Consciousness or to both Theoretical and Practical Reason, so much will it draw, especially reflexively, to its region and to any human being, maintained by an intrinsic relationship or contact²¹.

B. THE "FOR WHAT" OF THE EXISTENCE AND PRESENCE OF HUMAN CONSCIOUSNESS

Following what we have pointed out earlier and starting our reasoning here from Proclus, we recall that, according to the Neoplatonic scholar, any behavioral choices of a human being depend entirely on or intertwined with the way in which it is appropriately appropriated and appropriated, divine standards, reasonableness it has. Therefore, this - grounded - possibility of "consciousness" is permanently activated under such a purposeful arrangement, so that psychology formally introduces its terms on the human interior. In this sense, therefore, the *νοητικόν* part of the soul - during its internal processes - will determine with its familiar metaphysical meanings both the *ἄλογον* and its *προαιρετικόν* element, in order to ensure a reasonably arising, mental and internal of the individual harmony²².

18 Barnes 1945, 566.

19 Charles 1971, 245.

20 Trouillard 1971, 448. Cf. Trouillard 1982, 185-186.

21 Cf. Clément 1973, 129.

22 Procl., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 226, 9-12: "Ἡμεῖς μὲν οὖν οὕτως τὴν μεσότητα φυλάττοντες τῆς λογικῆς ἀποδίδομεν τὰς αἰτίας καὶ τῶν ἀτελεστέρων ἐν αὐτῇ καὶ τῶν τελειότερων ἔξεων καὶ τὰς ὁδοὺς τοιαύτας εἶναι φαμεν τῆς τελειώσεως αὐτῶν". The example presented is explicitly teleological.



Proclus, nevertheless, will clarify that this is a qualitatively "measurable" process, which will unfold in unhurried ways. Thus, so to speak, metaphysical feeds will not divert the human consciousness either to an excessive or, of course, to an elliptical and subconscious initiative on its part²³. The reference to the realistic measure is clear.

The later scholar of the Platonic Academy will emphasize that his above formulations would no longer give room for acceptance of the broader - on this issue - views of prosocratic philosophers. He points out, in fact, that the majority of these thinkers overlook the immaterial, spiritual and reasonably situated state of the human psyche and, consequently, of psychology. He notes that, in the event that he himself accepted or appropriated such a view, he would be tempted to "subdue" in the cosmological perspectives of Hereafter all the extra-temporal and supernatural elements of There. Thus, the ontological degradation of evaluative and at the same time hierarchical priorities in general would be inevitable and, of course, "boxed" in a way of metaphysical materialism²⁴.

From another point of view, Proclus chooses to place in the field of his own enlarged problematic the corresponding approach of Plotinus, in which, remarkably, he foresees, interpretive difficulties similar to that of the Prosocratics. According to the historical leader of Neoplatonism, the human soul is placed in an entrenched and constant state of divinity even during its world tour - when it remains as ontologically autonomous from what is happening within the empirical world²⁵. In what way is transcendental content acquired. However, according to the late Neoplatonic philosopher, such an interpretive view of the human interior would possibly mean that it would be in a permanent state of apathy, where the mental as well as the psychological components of human consciousness would not overlap in the end in any pre-eschatological way. This situation would probably concern a person who not only remained completely distanced from the physical and social events, but also in the field of his own organic processes would be at risk of suffering from any psychoneurotic diseases, as being under the regime of an individual-centered bipolarity, with spiritualism becoming absolute²⁶. It would clearly be a human entity, which would exhibit a discontinuous, unedited and possibly irrelevant behavior in relation to its individual manifestations, which would be clearly inadmissible of any form of healing²⁷.

23 *Ibid.*, 226, 12-14: "Ὅσοι δὲ κατὰ τὸ κρεῖττον ἴστανται τῆς μεσότητος ἢ κατὰ τὸ χεῖρον, ἀποπίπτουσι τῆς περὶ τούτων ἀληθείας". The reduction here to Aristotle is absolutely necessary, as it highlights a common path to mediocrity.

24 *Ibid.*, 226, 14- 227, 3: "Οὔτε γὰρ ἐκείνους ἀποδεξόμεθα τοὺς λόγους ὅσοι φασὶ τὴν ψυχὴν εἰς ὑγρὸν ἀφικομένην σῶμα κἀντεῦθεν ἐπιπροσθουμένην ἀνόητον εἶναι κατ' ἀρχάς, αὐθις δὲ τῆς ὑγρότητος ἐξατμιζομένης διὰ τῆς ἐμφύτου θερμότητος καὶ συμμετροτέρας γινομένης ἀνανεοῦσθαι κατὰ τὸ φρόνιμον ἑαυτῆς· οὗτος γὰρ ὁ τῆς τελειώσεως τρόπος σωματικός ἐστι καὶ ἔνυλος καὶ ταῖς κράσεσι τοῦ σώματος ἐπομένῃν ὑποτίθεται τὴν τελειότητα τῆς ψυχῆς, καίτοι καὶ πρὸ τῶν στοιχείων καὶ / πρὸ τῆς γενέσεως ὅλης τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς ἐχούσης καὶ ζωῆς οὐσης ἀμιγοῦς πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὴν φύσιν". Thus, the soul functions both autonomously and in a relationship.

25 Cf. Watson 1928, 487-488.

26 Procl., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 227, 3- 6: "Οὔτε αὖ ἐκείνους ὅσοι μέρος μὲν εἶναι τῆς θείας οὐσίας λέγουσι τὴν ψυχὴν, ὅμοιον δὲ τῷ ὅλῳ τὸ μέρος καὶ αἰεὶ τέλειον, τὸν δὲ θόρυβον εἶναι καὶ τὰ πάθη περὶ τὸ ζῶον". Cf. *Idem.*, *In Platonis Rem publicam*, I, 18, 25- 26: "καὶ ὡς ἀφαιροῦσα τὴν ἀχλύν, ἧς παρούσης οὐχ ὄρα ψυχὴ, τί μὲν τὸ θεῖον, τί δὲ τὸ ἀνθρώπειον". Cf. Plotinus, *Enneades* I, 1, 9, 1- 3 and I, 1, 9, 23- 26.

27 Procl., *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 227, 6- 9: "οἱ γὰρ ταῦτα λέγοντες αἰεὶ τελείαν ποιοῦσι τὴν ψυχὴν καὶ αἰεὶ ἐπιστήμονα καὶ μηδέποτε δεομένην ἀναμνήσεως καὶ αἰεὶ ἀπαθῆ καὶ μηδέποτε κακονομένην".



Therefore, we would argue that Proclus remains in this case a consistent admirer of the Platonic philosophical tradition, in which human consciousness participates - in the form of an active spiritual vision - of the "ideal" space, without, of course, existentially deviating from "vital mobility"²⁸. What he is called to do is merely a dynamic reconstruction of the physical in terms of metaphysical teleology, so that, even in his worldly presence, he enjoys a state of philosophical bliss.

For Nemesius Emesis, respectively, human behavior is the voluntary result of an internal rational process of the individual, which causally depends on similar impulses²⁹. However, the Christian thinker will then point out that any human act is not entirely certain to be based on an inner human predisposition, since it is possible to make correlations without relevant, preparatory to consciousness³⁰. In the case, of course, in which the predisposition of an individual involves, according to the Byzantine thinker, rational contexts and, consequently, metaphysical origins or motives, the human consciousness will be activated by psychological necessity and, as such, will determine the corresponding psychic processes of a rational interiority³¹.

Depending on the Proclus, the Bishop of Emesis also insists on the indicative and on a case-by-case historical-philosophical examination of the subjects he introduces in the field of his theoretical discoveries. He also chooses to direct his references, albeit briefly, to the removal of the views of both the Procratics and Plotinus, to whom - among some other philosophers - he finds their attempt to systematically set absolute or vertical existential boundaries in area of the human interior. Thus, and accordingly to give to the psyche and psychology of human consciousness either an exclusively material or a one-dimensional divine orientation. In particular, as for the procratic philosophers, the Christian author will note that they, like the Stoics later, argue that the human interior involves mainly material connotations³². With regard to Plotinus, Nemesius will suffice to state only that for the Neoplatonic philosopher a human being consists of three parts -from the body, from the soul and from the mind-, clearly implying the theoid state of the soul, the which puts on the border of the materiality of the body and the divinity of the mental human element³³.

Therefore, Nemesius could not accept positions and conjectures either, which either overemphasize the material element of the human interior or, on the other hand, bid for its divinity. In fact, he directly rejects the first version, mainly because it completely escapes the limitations introduced by the explicit Christian metaphysical realism³⁴.

28 Lodge 1924, 34.

29 Nem., *De natura hominis*, 729 B: "Οὐδείς δὲ τὸ κατὰ λογισμόν καὶ προαίρεσιν καὶ κατ' οἰκείαν ὀρμὴν καὶ ἔφεσιν μετὰ τοῦ γνωρίζειν τὰ καθ' ἕκαστα ἀκούσιον λέγει, ἐδείχθη δὲ καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς· ἐκούσια ἄρα".

30 *Ibid.*, 732 A: "Νῦν δὲ ἐπὶ πλέον εὐρίσκομεν τὸ ἐκούσιον· πᾶσα μὲν γὰρ προαίρεσις ἐκούσιος, οὐ πᾶν δὲ τὸ ἐκούσιον ἐν προαιρέσει."

31 Cf. *Ibid.*, 736 A: "Συνάγεται δὲ ἐκ τούτων προαίρεσιν εἶναι ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν ἢ βούλευσιν ὄρεκτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν."

32 Cf. *Ibid.*, 536 B: "Διαφωνεῖται σχεδὸν ἅπασιν τοῖς παλαιοῖς ὁ περὶ τῆς ψυχῆς λόγος. Δημόκριτος μὲν γὰρ καὶ Ἐπίκουρος καὶ πᾶν τὸ τῶν Στωϊκῶν φιλοσόφων σύστημα σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαίνονται".

33 Cf. *Ibid.*, 504 A: "Τοῦ δὲ νοερὰν λέγεσθαι τὴν ψυχὴν ἀμφιβολίαν ἔχοντος πότερον προσελθὼν ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ ὡς ἄλλος ἄλλη νοερὰν αὐτὴν ἐποίησεν, ἢ τὸ νοερὸν ἀφ' ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καὶ φύσει κέκτεται καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτῆς τὸ κάλλιστον μέρος ὡς ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τινὲς μὲν, ὧν ἐστὶν καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἀνθρώπου συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ". Cf. Watson 1928, 489.

34 Nem., *De natura hominis*, 541 A: "οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχὴ. Ἐτι ἢ ψυχὴ εἰ μὲν τρέφεται ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται, τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτὴν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἢ ψυχὴ".



As for the second case, then, the Byzantine thinker does not overlook, as has already been shown, the fact that the soul acts together with the body, with which, in fact, it develops an organic relationship, in a way, of reciprocity. From the broader context, however, it is understood that, as a result of this relationship, it itself remains *ἀσύγχυτος*, *ἀδιάφθορος* and *ἀμετάβλητος* in terms of its metaphysical and ontological specifications³⁵. Therefore, we would note, with regard to the specific goal of this topic, that, both in its mental and in its psychological dimension, the human consciousness has in itself the qualitative conditions to achieve within the empirical space the transcendence of its constituents. As such, however, an integral organic part of both its "macro" (nature) and its "micro" (body) appearance. As such, functional power, therefore, human consciousness will obviously not divert the individual from the natural and social consequences and, moreover, will not form personalities full of materialistic and psychoneurotic tendencies or pathogenesis.

It follows from the above that a human entity is defined on the one hand essentially - as a whole psychosomatic - on the other hand, but also substantially in terms of the way in which its conscious consciousness perceives as a mental event and interprets as psychological condition exactly this state³⁶. Therefore, the human "conscious" emerges as a qualitatively "measurable quantity", as in both of the above versions it can be evaluated. After all, as M. Leone aptly points out, Christian Anthropology has accepted the influences of both Greek and Jewish thought on the idea of the human soul as a principle of individualization, which has the characteristics of variability - in the sense of immunity, agility, anticipation of the higher, but above all in the sense of "worrying slip"³⁷. In the farthest, we recall again, its qualitative state, the human consciousness needs to seek its nourishment from its inherent spiritual connections with its divine primordial and, while attaining such levels of psychology, through the soul to rearrange its bodily functions accordingly, so as to redefine on the eschatologically most appropriate its relationship not only with the imaginary but also with the sensible world³⁸.

In Proclus, as in Nemesius Emesis, the above culmination of the procedural performances of human consciousness arises as a result of its dynamic manifestations, the search for its metaphysical or even its eschatological "cure". Thus, from this point of view, she herself is not in a state of apathy, at least as far as the interior of a human being is concerned. A. Quinton, in fact, hastens to clarify that consciousness, either as a psychic or as a psychological event, is ultimately possible to reflect the experiential -dynamic- radiance of the human interior, even when it has not secured for herself - albeit to a limited extent - familiar with her spiritual feedback³⁹.

Just as the human consciousness can achieve, through the soul, its connection with its body - either in a positive or in a possibly negative perspective - this is exactly how it ensures the communication of the whole man with the physical and with the its social environment. It should be noted, however, that this development, in its qualitatively positive projection, involves a directly rational tool-eschatological for the individual- role,

35 Young 1983, 130.

36 Cf. Hatch 1898, 276.

37 Leone 2013, 124.

38 Cf. Clément 1973, 150.

39 Quinton 1962, 396.



while in its negative version, despite the fact that it is even within the limits of ontological expulsion, is not deprived - at least indirectly - of the possibilities of a salvific "revival"⁴⁰. In both cases, however, the human "conscious" needs to maintain a familiar relationship with its physical element, that is, with the body, as that is, according to M. Lipman and A. N. Whitehead, the field of reference in which rests "implicitly" not only the quantitative but, especially, the qualitative relations of the exogenous human, physical objects⁴¹.

Thus, man, neither according to Proclus nor, of course, according to Nemesius Emesis, needs to live isolated from the physically and socially occurring. And, under an eschatological view or interpretation, he needs to give them spiritual feedback and not to "erase" them consciously, so that either in his existential universality or as part of the material world he participates in divine Providence and divine Grace⁴². Thus, enlightenment and *θεοφάνεια* will contribute not only to the clutches of the existential unity of man⁴³, but also, even further, to the establishment of a metaphysical path, a relationship with his familiar environment. After all, the uncle permanently grants to the individual possibilities of salvific ascension, related to the embodied or the material "imprint" of his consciousness as a special whole achievement.⁴⁴

Only then, in this way, is it possible for man to avoid falling into -unfortunately obviously- a state of mental or even psychological "neuroticism", where his material element will observe a dimensional attitude towards the spiritual or where his senses his world will be set as permanently inaccessible to his consciousness⁴⁵. Of course, the removal of any of these vertical dividing lines will take its bridges through the activation of the spiritual forces of the human interior and not through the dominant influence of human external factors.⁴⁶

CONCLUSIONS-EXTENSIONS

The neo-Platonist philosopher Proclus and the Christian thinker Nemesius Emesis, although starting from different worldviews, nevertheless "meet" in the field of their discoveries on key anthropological issues. The peculiar fact, which emerges from the so-called connection of Neoplatonism with Christianity, is that the field of Anthropology maintains some key autonomies, even if in its individual aspects it is articulated under the specific contextual conditions. Thus, in both the representatives of late Neoplatonism and those of Eastern Christianity, a human consciousness is defined as an existential event in the way in which it chooses to "identify" itself, that is, to "render" in a familiar way the, creeping into the whole of the existing, relationship of the Hereafter with the There.

40 Vidal 2002, 935-943.

41 Lipman 1957, 429. Cf. Whitehead 1929, 258. Cf. Trouillard 1982, 251-252.

42 Cf. Lossky 1974, 56.

43 Matsoukas 2000, 219.

44 Cobb 1987, 221.

45 Case 1923, 247.

46 *Ibid.*, 247. Cf. Lossky 1973, 117.



The undertaking of initiatives for this purpose clearly indicates that in both theoretical systems Anthropology clearly emerges as the philosophy or the theology of the "person", but also that in its paths it will use Metaphysics, Cosmology, Gnosticism but also Eschatology from the point of view alone with every way of reading the spatio-temporal apocalyptic projections of the Creator. Therefore, the dynamics of each "personal" consciousness is the one that can "trigger" the epiphanies within the existing, and therefore at the same time highlight the "how" and the "why" of its worldly presence, that is, to become an accomplice. God's.

BIBLIOGRAPHY

- Barnes H. E. (1945): *Neo-Platonism and Analytical Psychology*, *The Philosophical Review*, 54/6, 558-577.
- Bastid P. (1969): *PROCLUS- Et le Crépuscule de la Pensée Grecque*, "J. Vrin", Paris.
- Case S. J. (1923): *The Art of Healing in Early Christian Times*, *The Journal of Religion*, 3/3, 238-255.
- Charles A. (1971): *L'Imagination, miroir de l'âme chez Proclus, Le Neoplatonisme*, Paris, 241-249.
- Clément O. (1973): *Theology after the "death of God"*, ed. by Ch. Giannaras, "Athena", Athens.
- Cobb J. B. (1987): *The Resurrection of the Soul*, *The Harvard Theological Review*, 80/2, 213-227.
- Gerson L. P. (1986): *Platonic Dualism*, *The Monist*, 69/3, 352-369.
- Goeschel K. F. - Vickroy T. R. (1877): *Dogmatic Proofs of the Immortality of the Human Soul*, *The Journal of Speculative Philosophy*, 11/2, 177-197.
- Hann C. (2014): *The Heart of the Matter Christianity, Materiality and Modernity*, *Current Anthropology*, 55/10, 182-192.
- Hatch E. (1898): *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, "Williams and Norgate", Oxford.
- Leone M. (2013): *Signs of the Soul: Toward a Semiotics of Religious Subjectivity*, *Signs and Society*, 1/1, 115-159.
- Lipman M. (1957): *The Aesthetic Presence of the Body*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 15/4, 425-434.
- Lodge R. C. (1924): *Soul, Body, Wealth in Plato (II)*, *The Philosophical Review*, 33/1, 30-50.
- Lossky V. (1974): *In the image and likeness of God*, Greek trans. by M. G. Michailidis, "B. Rigopoulou", Thessaloniki.
- Lossky V. (1973): *The view of God*, Greek trans. by M. Kalamaras, "B. Rigopoulou", Thessaloniki.
- Matsoukas N. A. (2000): *Dogmatic and Symbolic Theology A'- Introduction to theological epistemology*, "P. Pournara", Thessaloniki.
- Quinton A. (1962): *The Soul*, *The Journal of Philosophy*, 59/15, 393-409.
- Sheppard A., *Proclus attitude to Theurgy*, *Classical Quarterly*, 32, 212- 224.
- Terezis C. A. (1991): *The apophatic theology and the cognitive forces of the soul according to Proclus*, *Hellenic Philosophical Review*, 8, 300-314.
- Trouillard J. (1982): *La Mystagogie de Proclus*, "Les Belles Lettres", Paris.
- Trouillard J. (1971): *L'Antithèse Fondamentale de la Procession selon Proclus*, *Archives de Philosophie*, 34, 433-499.



- Vidal F. (2002): *Brains, Body, Selves and Science: Anthropologies of Identity and the Resurrection of the Body*, *Critical Inquiry*, 28/ 4, 930-974.
- Watson J. (1928): *The Philosophy of Plotinus*, *The Philosophical Review*, 37/5, 482-500.
- Whitehead A. (1929): N., *Process and Reality*, "Macmillan Company", New York.
- Whiton-Calkins M. (1908): *Self and Soul*, *The Philosophical Review*, 17/3, 272-280.
- Young F.M. (1983): *Adam and Anthropos: A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, *Vigiliae Christianae*, 37/2, 110-140.



ΟΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΚΕΣ ΘΕΜΕΛΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΥ [ΠΡΟΚΛΟΣ (412)] ΜΕ ΤΟΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟ [ΝΕΜΕΣΙΟΣ ΕΜΕΣΗΣ (400)]

Summary:

Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος Πρόκλος και ο χριστιανός στοχαστής Νεμέσιος Εμέσης, αν και εκκινούν από διαφορετικές κοσμοθεωρητικές αφητηρίες, εντούτοις «συναντώνται» στο πεδίο των ανιχνεύσεων τους επί καίριων ανθρωπολογικών ζητημάτων. Το ιδιάζον, μάλιστα, στοιχείο το οποίο αναδεικνύεται από την, ούτως ειπείν, συνάφεια του Νεοπλατωνισμού με τον Χριστιανισμό είναι πως ο κλάδος της Ανθρωπολογίας διατηρεί ορισμένες καίριες αυτονομήσεις, έστω και εάν στις επιμέρους όψεις του αρθρώνεται και υπό τους ειδικούς εκάστοτε όρους πλαισίου. Τόσο λοιπόν στους εκπροσώπους του ύστερου Νεοπλατωνισμού όσο και σε εκείνους του Χριστιανισμού τής Ανατολής μία ανθρώπινη συνείδηση προσδιορίζεται ως υπαρξιακό γεγονός κατά τον τρόπο με τον οποίο η ίδια επιλέγει για τον εαυτό της να «ταυτοποιηθεί», ήτοι να «αποδώσει» με έναν οικείο τρόπο την, υφέρπουσα στο σύνολο του υπαρκτού, σχέση του Εντεύθεν με το Εκείθεν. Η προς τούτο ανάληψη πρωτοβουλιών εκ μέρους της υποδηλώνει σαφώς πως και στα δύο θεωρητικά συστήματα η Ανθρωπολογία αναδεικνύεται σαφώς ως η φιλοσοφία ή και ως η θεολογία του «προσώπου», αλλά και πως στις διαδρομές της θα αξιοποιήσει κατά περίπτωση την Μεταφυσική, την Κοσμολογία, την Γνωσιολογία αλλά και την Εσχατολογία υπό την οπτική και μόνον της παντί τρόπω ανάγνωσης των χωρο-χρονικών αποκαλυπτικών προβολών τού Δημιουργού. Ως εκ τούτου, η δυναμική τής εκάστοτε «προσωπικής» συνειδήσεως είναι εκείνη που δύναται να «πυροδοτεί» τις θεοφάνειες εντός τού υπαρκτού, άρα και παραλλήλως να αναδεικνύει το «πώς» και το «διά τι» της εγκόσμιας παρουσίας της, να καθίσταται δηλαδή συνεργός τού Θεού.

Keywords:

Πρόκλος,
Νεμέσιος Εμέσης
Ανθρωπολογία,
ανθρώπινη συνείδηση,
ψυχή,
ύλη..



ΑΔΑΜΑΝΤΙΟΣ ΚΟΡΑΪΣ: ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ ΤΟΥ ΑΓΩΝΑ ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΤΟΥΡΚΩΝ

Αναστάσιος Γ. Μαράς*

Ανωτάτη Εκκλησιαστική Ακαδημία Θεσσαλονίκης/ΕΔΙΠ,
Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο/ΣΕΠ

Περίληψη:

Ο ΚοραΪς, μεταξύ άλλων, έγραψε και την «Αδελφική διδασκαλία», η οποία εξεδόθη ανωνύμως στα 1798. Στο έργο αυτό αρχικά καταγράφει τα δεινά των σκλαβωμένων Γραικών, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει τους Έλληνες. Στη συνέχεια, τεκμηριώνει θεολογικά την αντίσταση των υπόδουλων κατά των Τούρκων. Η επιχειρηματολογία του εδράζεται κυρίως σε χωρία από επιστολές τού Απ. Παύλου και από τις «Πράξεις Αποστόλων, αλλά και από το «Κατά Ματθαίον», το «Α΄ Βασιλειών» και τα βιβλία των Μακκαβαίων. Η χρήση βιβλικών χωρίων και βασικών αρχών τής Χριστιανικής Ηθικής δίδουν επαρκή θεολογική τεκμηρίωση στην αναγκαιότητα της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της δημοκρατίας και της επανάστασης κατά των Τούρκων. Ειδικότερα, ο ΚοραΪς τεκμηριώνει την αναγκαιότητα της ελευθερίας από τούς Τούρκους μέσα από την αλληγορική ερμηνεία βιβλικών χωρίων. Τέλος, η σκλαβιά των Χριστιανών στους Τούρκους έχει και αρνητικές σωτηριολογικές προεκτάσεις. Αυτό συμβαίνει, επειδή στερώντας οι Τούρκοι την ελευθερία από τούς Χριστιανούς, τους στερούν τη δυνατότητα να οδηγηθούν στην αρετή, στην ηθική τελειότητα και, τελικά, στη μετοχή στην άκτιστη αρετή του Θεού, δηλαδή στη σωτηρία.

Article info:

Received: April 18, 2021
Correction: May 22, 2021
Accepted: July 3, 2021

Λέξεις κλειδιά:

Άγαρ,
Απ. Παύλος,
Αρετή,
Δημοκρατία,
Ελευθερία,
Ισότητα,
Σάρρα,
Σωτηρία,
Χριστιανική Ηθική.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το 2021 εορτάζουμε τα 200 έτη από την έναρξη της ελληνικής επανάστασης, η οποία οδήγησε στη δημιουργία τού Νέου Ελληνικού Κράτους. Στο πλαίσιο αυτό έχουν προγραμματιστεί διάφορες εκδηλώσεις, οι οποίες για πολλούς φαντάζουν άνευρες ή ακόμα και λίγες για μία τέτοια επέτειο. Δεν θα εμπλακούμε στις συζητήσεις υπεράσπισης ή κατάρριψης των ανωτέρω αξιολογικών κρίσεων, επειδή εκτιμούμε ότι το κέντρο βάρους τής όποιας απόπειρας θα πρέπει να δοθεί στη συνειδητοποίηση των συνθηκών



που επικρατούσαν κατά την Τουρκοκρατία, όπως και στις αιτίες που οδήγησαν τους προγόνους μας στην εκδήλωση της επανάστασης του 1821. Στο πλαίσιο αυτό η μελέτη του έργου κορυφαίων μορφών τού Γένους που έζησαν κατά την Τουρκοκρατία, έγραψαν και προετοίμασαν την επανάσταση μπορεί να μας διαφωτίσει σχετικά. Πρόκειται για τους εκκλησιαστικούς συγγραφείς τής περιόδου, καθώς και για Διαφωτιστές¹. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται και ο Αδαμάντιος Κοραής.

Ο Αδαμάντιος Κοραής γεννήθηκε στη Σμύρνη στις 27 Απριλίου 1748². Μετά την αρχική εκπαίδευσή του στη γενέθλιο πόλη συνέχισε με φιλολογικές σπουδές για έξι χρόνια στο Άμστερνταμ. Παράλληλα, με προσωπικές φροντίδες του κατόρθωσε να μάθει Ιταλικά, Γαλλικά και Λατινικά³. Η επιστροφή στη Σμύρνη ήταν τραυματική για τον Κοραή, ο οποίος, για να γλυτώσει από τις τουρκικές καταπιέσεις, μετέβη στα 1782 στο Μονπελιέ, για περαιτέρω σπουδές στην Ιατρική. Μετά το πέρας των σπουδών του στα 1788 εγκατεστάθη στο Παρίσι, όπου παρέμεινε έως τον θάνατό του στα 1833. Ο Κοραής διακατείχετο από μίσος και απέχθεια κατά των Τούρκων και επηρεασμένος από τις αρχές της Γαλλικής επανάστασης επιθυμούσε τον διαφωτισμό των Ελλήνων⁴. Το αίτημα της πνευματικής αυτογνωσίας αποτελούσε μέρος τής φιλοσοφίας του Νεοελληνικού Διαφωτισμού⁵. Στην προοπτική αυτή οι σκλαβωμένοι θα επαναστατούσαν ζητώντας εκδίκηση και ελευθερία⁶. Στη σκέψη του Κοραή η παιδεία και η επανάσταση οδηγούσαν στην ελευθερία, εκτίμηση που τον ώθησε να ασχοληθεί με αυτό που μπορούσε, δηλαδή με την παιδεία του Γένους. Με τον τρόπο αυτό ανεδείχθη σε κύριο εκπρόσωπο για την υπόθεση της παιδείας κατά την Τουρκοκρατία⁷.

Αν και ο Κοραής έγινε γνωστός κυρίως από τα φιλολογικά έργα του, ταυτόχρονα συνέγραψε και θεολογικά έργα. Βέβαια, οι απόψεις των ερευνητών για το θεολογικό έργο του διίστανται, καθώς σύμφωνα με ορισμένους εκλάμβανε τη θρησκεία ως δόξα και υπόληψη περί Θεού και θείων πραγμάτων και ότι επίσης η θρησκεία κήρυττε την ανεξαρτησία⁸. Αντίθετα, άλλοι θεωρούν ότι οι θεολογικές απόψεις του δεν συνάδουν με τις απόψεις τής Ορθόδοξης Εκκλησίας⁹. Σε κάθε περίπτωση, χαρακτηριστικό δείγμα γραφής για την κατανόηση των θεολογικών αντιλήψεων του Αδαμάντιου Κοραή αποτελεί το έργο του «Αδελφική διδασκαλία».

Η «Αδελφική διδασκαλία» μπορεί πράγματι, μεταξύ άλλων, να μας διαφωτίσει για τις συνθήκες τής Τουρκοκρατίας. Πρόκειται για το ένα από τα τρία έργα τα οποία εξεδόθησαν ανώνυμα το 1798, με σκοπό να ανατρέψουν τις απόψεις του έργου «Διδασκαλία πατρική»¹⁰.

1 Χατζηφώτης 1985, 12 κ.εξ. Χρ. Θ. Κρικώνης, 1991, 28-29.

2 Αδαμάντιος Κοραής χ.χ., 8.

3 Στο ίδιο, 14 κ.εξ.

4 «Τὸ παιδιόθεν τρεφόμενον εἰς τὴν ψυχὴν μου κατὰ τῶν Τούρκων, μῖσος κατήντησεν, ἀφοῦ ἐγεύθην εὐνομούμενης πολιτείας ἐλευθερίαν, εἰς ἀποστροφὴν μανιώδη. Τοῦρκος καὶ θηρίον ἄγριον εἰς τὸν λογισμὸν μου ἦσαν λέξεις συνώνυμοι, καὶ τοιαῦται εἶναι ἀκόμη, ἂν καὶ εἰς τῶν μισοχρίστων φίλων τοῦ τυράνου τὸ Λεξικὸν σημαίνωσι διάφορα πράγματα», Στο ίδιο, 23.

5 Κιτρομηλίδης 2010, 25 κ.εξ.

6 Finlay 2021, 146.

7 Ζαχαρόπουλος 1983, 39. Μαλαφάντης 2013, 125 κ.εξ.

8 Χρήστου 2003, 316-317.

9 Δημαράς 2009, 152. Ζυγογιάννη 2019, 35-37.

10 *Διδασκαλία πατρική: Συντεθείσα παρά του Μακαριωτάτου Πατριάρχου της αγίας πόλεως Ιερουσαλήμ κυρ Ανθίμου εις οφέλειαν των Ορθόδοξων Χριστιανών νυν πρώτων τυπωθείσα δι' ιδίας δαπάνης του Παναγιώτου Τάφου.* Κωνσταντινούπολη: Ιωάννης Πηγός, 1798.



Δεν θα ασχοληθούμε με τον πραγματικό συγγραφέα του προαναφερθέντος έργου, καθώς το εν λόγω ζήτημα θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μια άλλης μελέτης¹¹. Σε κάθε περίπτωση ο Κοραΐς δεν αποδέχεται τον Άνθιμο Ιεροσολύμων ως συγγραφέα του έργου «Διδασκαλία πατρική»¹², όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Άνθιμος, ο οποίος καταταράσθηκε το εν λόγω έργο ως κίβδηλο¹³.

Για τον Κοραΐ έχουν συγγραφεί αρκετές μελέτες, όπως και για την «Αδελφική διδασκαλία» έχουν αφιερωθεί αρκετές σελίδες, κυρίως στο πλαίσιο ευρύτερων μελετών¹⁴. Παρόλα αυτά, υπάρχουν ορισμένες πτυχές, οι οποίες δεν έχουν μελετηθεί επαρκώς. Στο πλαίσιο αυτό, το ερώτημα που θα μας απασχολήσει είναι ποιά ήταν η θεολογική τεκμηρίωση του αγώνα κατά των Τούρκων από τον Αδαμάντιο Κοραΐ, καθώς και πού εδράζεται; Στην παρούσα μελέτη μας θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε το ανωτέρω ερώτημα μέσα από το προαναφερόμενο έργο. Αλλά ας αναλάβουμε την έρευνα με τη δέουσα σειρά.

ΟΙ ΓΡΑΙΚΟΙ ΚΑΙ Η ΑΙΤΙΑ ΤΗΣ ΣΚΛΑΒΙΑΣ ΤΟΥΣ

Από τον τίτλο της «Αδελφικής Διδασκαλίας...» διαπιστώνουμε ότι ο Κοραΐς απευθυνόμενος στους σκλαβωμένους, δεν τους αποκαλεί ούτε Ρωμιούς ούτε Έλληνες, αλλά Γραικούς. Πρόκειται για συνειδητή επιλογή, καθώς πίστευε ότι οι Ρωμαίοι είχαν στερήσει την ελευθερία των Ελλήνων¹⁵. Ίσως να ήταν επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη, ο οποίος θεωρούσε τον όρο *Γραικοί* παλαιότερο του *Έλληνες*¹⁶. Σε κάθε περίπτωση, ο Κοραΐς δεν υιοθετούσε κάποιον νεολογισμό της εποχής του, καθώς στην αρχαιότητα ο όρος *Γραικοί* συνδεότο με τις βόρειες και τις βορειοδυτικές φυλετικές ομάδες του Ελλαδικού χώρου¹⁷. Παρόλα αυτά, αναφερόμενος στους τελευταίους αυτοκράτορες της Ανατολικής Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, τους ονομάζει «Γραικορωμαίους»¹⁸.

Τα δεινά της δουλείας ήσαν πολλά και περιγράφονται γλαφυρά από τον Κοραΐ. Συγκεκριμένα, διατυπώνει λόγον για βία, αδικία, αφόρητους φόρους, αρπαγές παιδιών και παρθένων, ασέλγειες, εκτοπισμούς, αναγκαστικές μετοικεσίες και εξισλαμισμούς¹⁹.

11 Ενδεικτικά θα αναφέρουμε ότι ορισμένοι θεωρούν ως συγγραφέα της «Διδασκαλίας πατρικής» τον Αθανάσιο Πάριο. Βλ. Podskalsky 2005, 447-448. Άλλοι, αποδέχονται τον Άνθιμο ως συγγραφέα του επίμαχου έργου. Βλ. Μαντούβαλου 2010.

12 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, iii, 25-26.

13 Podskalsky 2005, 448.

14 Ενδεικτικά και επιλεκτικά παραθέτουμε τα ακόλουθα: Μαρία Μαντούβαλου, «Άνθιμος Πατριάρχης τής Αγίας Πόλεως Ιερουσαλήμ και Πάσης Παλαιστίνης και τὸ ἔργο του: Διδασκαλία Πατρική», Μ.Κ.Ο. «Ρωμηοσύνη» 2ο Διεθνές Συνέδριο με θέμα «Άγιοι Τόποι και Ρωμηοσύνη» Αθήνα Κυριακή 30 Μαΐου 2010, <http://www.romiosini.org.gr/7F70EBB3.print.el.aspx> (Ημ. ανάκτησης: 22 Μαρ 2021). Ανδρ. Ζ. Μάμουκας, *Αδαμάντιος Κοραΐς: Βίος και έργα* (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1989). Ρ. Κ. Ενερεκίδες, *Adamantios Coray: tirés des archives d'une étude parisienne et des Archives de la Seine* (Berlin: Akademie-Verlag, 1959). Γ. Γ. Λαδάς, *Βιβλιογραφικά έρευνα αναφερόμενα εις τα έργα του Αδαμάντιου Κοραΐ* (Αθήνα: Βιβλιοπωλείον των βιβλιοφίλων, 1934).

15 Πεχλιβάνος 1999, 160-161.

16 «αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ Δωδώνην καὶ τὸν Ἀχελῶν· οὗτος γὰρ πολλαχοῦ τὸ ρεῦμα μεταβέβληκεν· ᾧ κουν γὰρ οἱ Σελλοὶ ἐνταῦθα καὶ οἱ καλούμενοι τότε μὲν Γραικοὶ νῦν δ' Ἕλληνες», Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά*, Α,352a-b.

17 Χρήστου 1960, 13.

18 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 44-45.

19 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 27, 52.



Επισημαίνει, μάλιστα, ότι με αυτούς τούς τρόπους οι Τούρκοι είχαν ελαττώσει των αριθμών των πιστών και εάν αφήνοντο ανεμπόδιστοι θα ελλόχευε ο κίνδυνος να εξαλείψουν τους Χριστιανούς από την επικράτειά τους²⁰. Αν και ο Κοραής επικεντρώνεται στα δεινά που υπέμεναν οι υπόδουλοι από τους Τούρκους, δεν παραλείπει να αναφερθεί και στις Βενετοκρατούμενες περιοχές. Συγκεκριμένα, αναφέρει, εύστοχα, ότι οι Βενετοί στα εδάφη τους δεν άφηναν ελεύθερη την Ορθόδοξη Εκκλησία από την παπική τυραννία²¹.

Το -κατά τον Κοραή- κύριο αίτιο της δουλείας δεν ήταν η ανανδρία των Γραικών, αλλά η φιλοτουρκική πολιτική των ηγεμόνων τής Ευρώπης²². Παράδειγμα αυτής της πολιτικής αποτελούσε ο Αυτοκράτορας της Αυστροουγγαρίας, ο οποίος είχε παραδώσει στους Τούρκους οκτώ Γραικούς τής Βιέννης, οι οποίοι ηργάζοντο για τον διαφωτισμό και την ελευθερία τής Ελλάδας²³. Παρόλα αυτά, εξαιτίας τού «Διδασκαλία πατρική» ελλόχευε ο κίνδυνος να θεωρήσουν οι Ευρωπαίοι ηγεμόνες ότι οι Γραικοί ήταν φίλοι της δουλείας και ότι εκαυχώντο για τα δεσμά τους, ενώ, αντιθέτως, το μίσος κατά των τυράννων ήταν ριζωμένο στις καρδιές τους²⁴. Η εν λόγω στάση είναι αναπόφευκτη, καθώς οι Γραικοί είναι απόγονοι των αρχαίων ηρώων²⁵, οι οποίοι παροτρύνοντας αλλήλους κατά των Περσών έλεγαν: «Εμπρός, των Ελλήνων γενναία παιδιά να ελευθερώσετε πατρίδα, τέκνα, γυναίκες και των πατρικών θεών σας να ελευθερώσετε τα ιερά και των προγόνων τους τάφους· τώρα για όλα είναι που πολεμάτε»²⁶.

Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗ ΤΗΣ ΑΡΝΗΣΗΣ ΥΠΟΤΑΓΗΣ ΣΤΟΥΣ ΤΟΥΡΚΟΥΣ

Κατά τον Κοραή, η υποδούλωση των Γραικών στους Τούρκους δεν οφείλετο στη Θεία Πρόνοια, αλλά στην αντιλαϊκή πολιτική των «Γραικορωμαίων» αυτοκρατόρων²⁷. Οι τελευταίοι, αμελώντας τα της διοίκησης του Κράτους, θεολογούσαν χωρίς να έχουν το απαιτούμενο θεολογικό και ηθικό υπόβαθρο²⁸. Αλλά και ορισμένοι ηγέτες τού Γένους κατά τους χρόνους της δουλείας συνέπλεαν με τους Τούρκους, επιτείνοντας τα δεινά τού Γένους²⁹. Στην «Αδελφική διδασκαλία» ο Κοραής, όπως και ο ανώνυμος συγγραφέας της «Ελληνικής Νομαρχίας», θίγει το θέμα τής στάσης των κοτζαμπάσηδων και του ανώτερου κλήρου, χωρίς να είναι αυτός ο κύριος σκοπός του³⁰.

20 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 45-46.

21 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 46-48. Για την Ορθόδοξη Εκκλησία στις βενετοκρατούμενες περιοχές, βλ. Μαράς 2012, 37-38.

22 Αδαμάντιος Κοραής 1798, iv.

23 Πιθανότατα ο Κοραής αναφέρεται εδώ στον Ρήγα Βελεστινλή και στους επτά συντρόφους του, οι οποίοι παραδόθηκαν από τους Αυστριακούς στους Τούρκους για να στραγγαλισθούν στα 1798, δηλαδή το ίδιο έτος με την κυκλοφορία της «Αδελφικής διδασκαλίας».

24 Αδαμάντιος Κοραής 1798, iv-v.

25 Αδαμάντιος Κοραής 1798, v.

26 Αισχύλος, *Πέρσαι*, 402-405. Αδαμάντιος Κοραής 1798, v.

27 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 31-32.

28 «...αμελήσαντες τήν διοίκησιν τής βασιλείας, μετασχηματισθέντες έκ βασιλέων εις θεολόγους, κινούντες καθ' έκαστην μωράς και άπαιδευτούς ζητήσεις περιί δογμάτων, και μηδεμία έχοντες φροντίδα τουίήθικου μέρους...», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 32.

29 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 35-36.

30 Βακαλόπουλος 1991, 107-109.



Ανεξάρτητα από τα λάθη τού παρελθόντος και τις αδυναμίες ορισμένων, ο Κοραΐς πίστευε ότι είχε έλθει η ώρα για την πνευματική ανάταση του Γένους, η οποία θα έφερε την ένοπλη αντίδραση.

Η ελάχιστη αντίδραση των Ελλήνων στις θηριωδίες των Τούρκων θα έπρεπε να εκκινεί από την ελάχιστη δυνατή αντιμετώπισή τους, δηλαδή τη φυγή³¹. Αν και η εν λόγω στάση μπορεί να εκπλήσσει ορισμένους, στην πράξη δεν πρόκειται για φυγομαχία αλλά για στρατηγικό ελιγμό, ο οποίος επροτείνεται από τους ειδικούς τού πολέμου από τα χρόνια της αρχαιότητας, όχι μόνο στον τότε γνωστό κόσμο αλλά και πολύ πέρα από αυτόν³². Πρόκειται, επίσης, για έκφραση του αισθήματος της επιβίωσης, το οποίο κατά τον Κοραΐ αποτελεί και εντολή τού Χριστού³³. Στο σημείο αυτό ο Κοραΐς θέτει τις -περί υπακοής εν Χριστώ- απόψεις τής Χριστιανικής Ηθικής ως επιστέγασμα στην επιχειρηματολογία του³⁴. Σε άλλο σημείο του έργου ο Κοραΐς επανέρχεται στο ζήτημα της αποφυγής των δεινών, όταν αυτή καθίσταται εφικτή, παραθέτοντας το παράδειγμα του Απ. Παύλου. Συγκεκριμένα, αναφέρει ότι ο Παύλος απέφυγε τη μαστίγωση μετά από τη σύλληψή του από τους Ρωμαίους, φανερώνοντας στον Ρωμαίο διοικητή ότι είναι Ρωμαίος πολίτης³⁵. Στην προοπτική αυτή, ο Κοραΐς επεκτείνει τον ανωτέρω συλλογισμό σε άλλο σημείο τής «Αδελφικής Διδασκαλίας», προτρέποντας τους Χριστιανούς να μην προβαίνουν σε αταίριαστους δεσμούς με τους Τούρκους³⁶, ακολουθώντας σχετική προτροπή τού Απ. Παύλου³⁷.

Ο Κοραΐς χρησιμοποιεί συχνά τον Απ. Παύλο στην απόπειρά του να τεκμηριώσει τον αγώνα κατά των Τούρκων με χωρία από την Κ. Διαθήκη. Στο πλαίσιο αυτό παραθέτει τις αναφορές τού Απ. Παύλου για τη δούλη Άγαρ και την ελεύθερη Σάρρα³⁸. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι ο Απ. Παύλος προσήρμωσε αλληγορικά στην Καινή Διαθήκη τις εν λόγω αναφορές για τους δυο υιούς του Αβραάμ, Ισαάκ και Ισμαήλ. Ταυτόχρονα, υπογραμμίζει ότι από τον Ισμαήλ κατάγονται οι Τούρκοι, για να καταλήξει τονίζοντας ότι ο Χριστός μάς ελευθέρωσε. Γι' αυτό θα πρέπει να παραμένουμε σταθεροί στην ελευθερία και θα πρέπει να μην εισερχόμεθα εκ νέου στον ζυγό τής δουλείας³⁹. Στο σημείο αυτό γίνεται φανερή η απόπειρα αλληγορικής ερμηνείας τού προαναφερόμενου χωρίου από την «Προς Γαλάτας» επιστολή, με στόχο την προσαρμογή του στην κατάσταση της προεπαναστατικής Ελλάδας. Ταυτόχρονα, οι Χριστιανοί εμφανίζονται ως τέκνα τής θείας επαγγελίας καταδιωκόμενα από τούς απογόνους τής Άγαρ, τους Τούρκους. Στην προοπτική αυτή ο αγώνας για την ελευθερία καθίσταται ταυτόσημος με τον αγώνα για τη θέωση και, κατά συνέπεια, η εθνική απελευθέρωση λαμβάνει τον χαρακτήρα θείας εντολής και εντάσσεται στον αγώνα των πιστών για τη σωτηρία και τη θέωση.

31 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 28.

32 Από τον 5^ο αι. π.Χ. ο Κινέζος πολεμιστής-φιλόσοφος Σουν Ζου και οι σχολιαστές τού έργου του δίδασκαν ότι: «Όταν ο εχθρός είναι επιτυχημένος, προετοιμάσου εναντίον του. όταν είναι δυνατός, απόφυγε τον», βλ. Τζου 2008, 27-28.

33 «ὅταν διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην», Μτ 10:23.

34 Μαντζαρίδης 2004, 206.

35 «ὅτι ὁ Παῦλος ἔφυγε τὴν μαστίγωσιν, φανερῶν ἑαυτὸν ἐλεύθερον καὶ πολίτην Ῥωμαῖον», Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 38. Βλ. επίσης Πραξ. 22:25.

36 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 43.

37 Β' Κορ 6:14-17.

38 Γαλ 4:21-5:1.

39 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 57.



Στην «Προς Ρωμαίους» Επιστολή ο Απ. Παύλος ζητεί από τούς πιστούς να υποτάσσονται στις ανώτερες εξουσίες⁴⁰. Παρόλα αυτά, ο εν λόγω στίχος δεν έχει εφαρμογή στην περίπτωση των Τούρκων. Αυτό συμβαίνει, επειδή κατά τον Κοραή ο Απ. Παύλος αναφέρεται σε ηγεμόνες, οι οποίοι ακολουθούν τους νόμους, τιμωρούν την κακία και επιβραβεύουν την αρετή⁴¹. Αντίθετα, στην Οθωμανική αυτοκρατορία, πέρα από τα δεινά των σκλαβωμένων, ο καθένας μπορεί να ενεργεί κατά βούλησιν, αρκεί να μπορεί να δωροδοκήσει τους Τούρκους⁴². Εδώ ο Κοραής συμφωνεί με σχετικές απόψεις τού Γρηγορίου τού Θεολόγου⁴³. Ταυτόχρονα, αναπτύσσει τις -περί της Ηθικής και της Πολιτικής- απόψεις του μέσα από την εφαρμογή καινοδιαθηκικών απόψεων στο παράδειγμα της άσκησης της εξουσίας από τους Τούρκους⁴⁴. Πράγματι, ο Κοραής, για να τεκμηριώσει την επιχειρηματολογία του για άρνηση υποταγής στην άδικη εξουσία των Τούρκων, παραθέτει τρία καινοδιαθηκικά αποσπάσματα, τα οποία επικρίνουν την άδικη τιμωρία⁴⁵.

Εκτός από τη φυγή ο Κοραής πίστευε και στην ένοπλη αντίδραση του Γένους κατά των Τούρκων, την οποία τεκμηριώνει με παράδειγμα από την Π. Διαθήκη. Συγκεκριμένα, ποιείται αναφορά στους Μακκαβαίους, οι οποίοι ήσαν ανδρείοι πολεμιστές και αντιστάθηκαν στην τυραννία τού Αντιόχου⁴⁶. Με τον τρόπο αυτό ο Κοραής τεκμηριώνει αιογραφικά την ανάληψη πολεμικής δράσης, η οποία μάλιστα για τον λόγο αυτό θα έχει την ευλογία τής Εκκλησίας. Ο ίδιος συνεχίζει την επιχειρηματολογία του, τονίζοντας ότι η Εκκλησία δεν έπαυσε να καταράται τον τύραννο και να ζητά εκδίκηση από τον Θεό. Για την τεκμηρίωση των λεγομένων του παραθέτει το τροπάριο: «Σῶσον, Κύριε τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου, νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενος καὶ τὸ σὸν φυλάττων διὰ τοῦ Σταυροῦ σου πολίτευμα»⁴⁷. Ο Κοραής ερμηνεύοντας το εν λόγω τροπάριο επισημαίνει ότι οι *βάρβαροι*, τους οποίους καταράται η Εκκλησία, είναι οι Τούρκοι. Αντίστοιχα, οι *βασιλείς* έως την πτώση τής Κωνσταντινούπολης ήταν οι «Γραικορωμαίοι» αυτοκράτορες, ενώ μετά από την πτώση τη θέση τους έλαβον οι αυτοκράτορες της Ρωσίας ή οποιασδήποτε άλλης φιλελληνικής ευρωπαϊκής ηγεμονίας⁴⁸.

Ο Κοραής έχοντας βιώσει στο Παρίσι τις ημέρες της Γαλλικής επανάστασης και όντας επηρεασμένος από τις φιλελεύθερες ιδέες του Διαφωτισμού, έρχεται σε αντίθεση με Πατέρες και διανοητές τής Ανατολής, οι οποίοι πιστεύουν ότι η εξουσία τού ηγεμόνα είναι θεόδοτη⁴⁹. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι κανένα τυραννικό καθεστώς δεν είναι θεόσταλτο. Στην προοπτική αυτή η αντίδραση σε ένα τέτοιο καθεστώς είναι δικαιολογημένη.

40 Ρωμ 13:1.

41 «Κατὰ τὴν διδασκαλίαν λοιπὸν τοῦ Παύλου, εἰς μόνους τούς νομίμους ἡγεμόνας εἶναι χρεωστούμενη ἡ ὑποταγή. εἰς ἐκείνους, λέγω, ὅσοι ἀκολουθοῦντες τοῦς νόμους, κολάζουσι τὴν κακίαν, καὶ ἐπαινοῦσι τὴν ἀρετὴν», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 29.

42 «εἰς αὐτὴν πᾶς ἕνας ἔχει τὴν ἄδειαν νὰ πράξῃ τὰ πάνδεινα κακά, ἂν μόνον ἔχη τὸν τρόπον νὰ χορτάσῃ τὴν τουρκικὴν φιλαργυρίαν», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 29.

43 Γρηγόριος ο Θεολόγος, PG 35, 976. Βλ. επίσης Μαρὰς 2008, 53.

44 Χαραλαμπίδης 1998, 32-33.

45 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 29-30. Βλ. επίσης Ιω 18:23. Πραξ 22:25 και 23:3.

46 «Σιωπῶ τούς Μακκαβαίους, τούς ὁποίους ἡ Ἐκκλησίᾳ δοξάζει, ὡς ἀνδρείως πολεμήσαντας, καὶ ἀντισταθέντας εἰς τὴν τυραννίαν τοῦ Ἀντιόχου», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 38.

47 Συλλογικό 2015, 292.

48 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 44-45.

49 Μαρὰς 2008, 53-55. Τριαντάρη 2002, 13 κ.εξ.



Την προαναφερόμενη πολιτική άποψη του σπεύδει να τεκμηριώσει με σχετικές αναφορές από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη⁵⁰. Η ερμηνεία τού Κοραή στα εν λόγω χωρία είναι ότι ο Θεός δίδαξε ότι έπλασε τον άνθρωπο ελεύθερο και αυτεξούσιο, ζητώντας από αυτόν να υποτάσσεται μόνον στους νόμους Του και όχι στη βούληση άλλων ανθρώπων⁵¹. Επομένως, στην περίπτωση των Τούρκων, οι οποίοι είναι βάρβαροι, τύραννοι και αλλογενείς των Ελλήνων, η εναντίων των Τούρκων αντίδραση καθίσταται έτι δικαιολογημένη και επιτακτική⁵². Στο σημείο αυτό ο Κοραής ακολουθεί, αλλά και προσαρμόζει επαναστατικά τις περί ελευθερίας σχετικές απόψεις τής Χριστιανικής Ηθικής⁵³. Συνεχίζοντας στο ίδιο πνεύμα ο Κοραής, παραθέτει το γνωστό περί ισότητας όλων των πιστών χωρίο τού Απ. Παύλου, προτιθέμενος να τονίσει ότι ακόμη και η Κ. Διαθήκη διδάσκει τόσο την ελευθερία όσο και τη δημοκρατική ισονομία των ανθρώπων⁵⁴. Άλλωστε, μόνο στα δημοκρατικά καθεστώτα μπορεί να βιώνεται η ελευθερία⁵⁵. Εν ολίγοις, ο Κοραής αναπτύσσει το γνωστό τρίπτυχο της Γαλλικής επανάστασης *liberté, égalité, fraternité* (ελευθερία, ισότητα, αδελφoσύνη).

Τέλος, ο Κοραής υπογραμμίζει ότι αρετή δεν είναι να πράττουμε το καλό φοβούμενοι την ανθρώπινη τιμωρία⁵⁶. Με τον τρόπο αυτό εκφράζει τις σχετικές απόψεις τής Χριστιανικής Ηθικής, σύμφωνα με την οποία η ηθική ζωή δεν αποτελεί μέσο εξαγοράς της σωτηρίας, αλλά αβίαστον τρόπο φανερώσεως της χάριτος του Θεού και της ανακαινίσεως του ανθρώπου⁵⁷. Ταυτόχρονα, ο Κοραής υπονοεί ότι η αρετή αποτελεί μια ελεύθερη οικιοθελή πορεία του ανθρώπου προς τον Θεό. Η εν λόγω πορεία όμως καθίσταται αδύνατη, επειδή οι Τούρκοι, στερώντας την ελευθερία των Χριστιανών, αφαιρούν ταυτόχρονα και το μέσο που μπορεί να τους οδηγήσει στην αρετή⁵⁸. Στην προοπτική αυτή, ο πιστός θα πρέπει να ακολουθήσει την προτροπή τού Απ. Πέτρου και να πειθαρχήσει στον Θεό και όχι στους ανθρώπους, δηλαδή στους Τούρκους⁵⁹. Πρόκειται για μια πρόταση η οποία εγγράφεται και σε ό,τι ορίζεται ως Θεολογία της Ιστορίας, η οποία προκύπτει από την αποδοχή της μεταφυσικής της εμμένειας.

50 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 38-39. Βλ. επίσης Α΄ Βασ 8:11-18.

51 «Καὶ ταῦτα μὲν ἔξεγεν ὁ Θεὸς πρὸς Ἰουδαίους, διὰ τὰ τοὺς διδάξει, ὅτι κτίσας τὸν ἄνθρωπον ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον, ἢ βουλή Του ἦτον νὰ μείνη πάντοτε τοιοῦτος, μὴν ὑποτασσόμενος πλὴν εἰς αὐτοὺς τοὺς νόμους, καὶ ὄχι ποτὲ εἰς τὰς αὐτογνώμονας βουλήσεις τῶν ὁμοιοπαθῶν τοῦ ἀνθρώπων», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 39-40, 41, 49. Βλ. επίσης Πραξ. 5:29. Κολ 4:1.

52 «καὶ σημείωσε ὅτι ἐζήτουν βασιλέα ὁμογενῆ καὶ νόμιμον, ὄχι βάρβαρον καὶ ἀλλογενῆ τύραννον», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 38, 41.

53 Μαντζαρίδης 2004, 257 κ.εξ., 262-263.

54 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 40. Βλ. επίσης Γαλ 3:28.

55 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 50-51, 53.

56 «Νομίζει τάχα ὁ φιλότουρκος συγγραφεὺς, ὅτι τὸ διὰ φόβον ἀνθρωπίνης ποινῆς πραττόμενον ἀγαθὸν λογίζεται σιμὰ εἰς τὸν Θεὸν ἀρετὴ;», Αδαμάντιος Κοραής 1798, 40.

57 Μαντζαρίδης 2004, 536.

58 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 49.

59 Αδαμάντιος Κοραής 1798, 49-50. Βλ. επίσης Πραξ 5:29.



ΕΠΙΛΕΓΟΜΕΝΑ

Ο Κοραΐς επισημαίνει ότι στα τέλη του 18^{ου} αιώνα έλαβαν χώρα αρκετά επαναστατικά κινήματα στην Ευρώπη, με σημαντικότερη τη Γαλλική επανάσταση⁶⁰, γεγονός που θα μπορούσε να ωθήσει τους Γραικούς να μιμηθούν τους επαναστατημένους λαούς⁶¹. Θα έπρεπε δηλαδή οι Έλληνες, κατά πρώτον, να προοδεύσουν πνευματικά και, στη συνέχεια, να επαναστατήσουν. Όμως όλες οι επίμονες απόπειρες του Κοραΐ να διδάξει το ελληνικό έθνος πώς να είναι αυτό που «όφειλε» έπεσαν στο κενό από την πρώτη στιγμή, καθώς οι επαναστάτες αγνόησαν τις προτροπές του για πρότερη πνευματική αναγέννηση και καλή προετοιμασία τού αγώνα⁶². Παρόλα αυτά, ο ίδιος δεν έκρυβε τον ενθουσιασμό του για τις εξελίξεις, όταν το Γένος επαναστάτησε⁶³.

Στην προετοιμασία τού Γένους για την επανάσταση του 1821 ο Κοραΐς ήταν ένας από τους πνευματικούς άνδρες, οι οποίοι προεπαναστατικά τεκμηρίωσαν θεωρητικά τον ένοπλο αγώνα. Μάλιστα, αν και ήταν Διαφωτιστής, δεν δίστασε να τεκμηριώσει θεολογικά την αντίσταση των Ελλήνων κατά των Τούρκων στο έργο του «Διδασκαλία αδελφική». Το γεγονός αυτό δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει, καθώς οι κεντρικοί πυλώνες της ανεξάρτητης από τους Τούρκους ελληνικής πολιτείας εταυτίζοντο στη σκέψη του με την πεμπτουσία τής χριστιανικής θρησκείας⁶⁴.

Στην εισαγωγή τού παρόντος κειμένου θέσαμε το ερώτημα: Ποία ήταν η θεολογική τεκμηρίωση του αγώνα κατά τον Κοραΐ και πού εδράζεται; Μέσα από την πραγμάτευση του θέματός μας διαπιστώσαμε ότι ο Κοραΐς εδράζει τις θεολογικές απόψεις του κυρίως στον Απ. Παύλο και στις «Πράξεις Αποστόλων». Δευτερευόντως χρησιμοποιεί το «Κατά Ματθαίον» Ευαγγέλιο, το «Α΄ Βασιλειών», τα βιβλία των Μακκαβαίων, καθώς και ένα τροπάριο της Εκκλησίας. Όμως, πέραν από τα προαναφερόμενα βιβλία, ο Κοραΐς χρησιμοποιεί βασικές αρχές τής Χριστιανικής Ηθικής, στις οποίες προσαρμόζει το αίτημα για ελευθερία και αντίσταση κατά των Τούρκων.

Όπως η σκλαβιά στους Τούρκους ήταν αποτέλεσμα της κακής πολιτικής των «Γραικορωμαίων» αυτοκρατόρων, έτσι και η ελευθερία θα έλθει ως αποτέλεσμα της στάσης των Ελλήνων. Συγκεκριμένα, όταν οι συνθήκες δεν το επιτρέπουν, θα πρέπει να αποφεύγεται η αναμέτρηση με τους Τούρκους, ως κίνηση παθητικής αντίστασης. Στην προοπτική αυτή, υπονοεί ότι, όταν οι συνθήκες το επιτρέπουν, οι Έλληνες θα πρέπει να κινηθούν επιθετικά κατά των Τούρκων. Τότε θα πρέπει οι Έλληνες να ομοιάσουν στην πολεμική τέχνη με τους Μακκαβαίους. Αμφότερες οι προαναφερόμενες συμπεριφορές των Ελλήνων εδράζονται σε χωρία της Αγίας Γραφής. Ειδικότερα, ο Κοραΐς τεκμηριώνει το αίτημα της ελευθερίας από τους Τούρκους μέσα από την αλληγορική ερμηνεία βιβλικών χωρίων, στα οποία οι Έλληνες, ως απόγονοι της Σάρρας, πρέπει να είναι ελεύθεροι από τα τέκνα της Άγαρ, δηλαδή από τους Τούρκους.

Τέλος, η σκλαβιά στους Τούρκους έχει και σωτηριολογικές προεκτάσεις. Η ερμηνεία αυτή εδράζεται στο ότι οι Τούρκοι, στερώντας την ελευθερία από τους Χριστιανούς, στερούν ταυτόχρονα και τη δυνατότητά τους να οδηγηθούν στην αρετή.

60 Βακαλόπουλος 1991, 102-103.

61 Αδαμάντιος Κοραΐς 1798, 26.

62 Παπαδάκη 2016, 12.

63 Πολίτης 2007, 241 κ.εξ.

64 Παπαδόπουλος 2014, 1.



Η συνεπαγωγή αυτή είναι κεφαλαιώδους σημασίας, καθώς η ανάπτυξη της αρετής οδηγεί στην ηθική τελειότητα και στη μετοχή τού ανθρώπου στην άκτιστη αρετή του Θεού, δηλαδή στη σωτηρία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές

Αισχύλος: *Πέρσαι*.

Αριστοτέλης: *Μετεωρολογικά*.

Ανώνυμος (1798): *Διδασκαλία πατρική: Συντεθείσα παρά του Μακαριωτάτου Πατριάρχου της αγίας πόλεως Ιερουσαλήμ κυρ Ανθίμου εις οφέλειαν των Ορθοδόξων Χριστιανών νυν πρώτον τυπωθείσα δι' ιδίας δαπάνης του Παναγίου Τάφου*. Εκδόσεις Ιωάννης Πογώς, Κωνσταντινούπολη.

Γρηγόριος ο Θεολόγος: *Λόγος ΙΖ' . Προς τους πολιτευομένους της Ναζιανζού αγωνιώντας, και τον άρχοντα οργιζόμενον*. PG 35, 964-981.

Κοραής, Αδαμάντιος (1798): *Αδελφική διδασκαλία προς τους ευρισκομένους κατά πάσαν την ωθωμανικήν επικράτειαν Γραικούς*. χ.ε., Ρώμη.

Κοραής, Αδαμάντιος (χ.χ.): *Αυτοβιογραφία, Παπατρέχας, Εύπνιον*. Εκδόσεις Π. Δ. Σακελλαρίου, Αθήνα.

Συλλογικό (2015): *Ιερατικόν*. 8^η έκδ. Εκδόσεις Αποστολική Διακονία, Αθήνα.

Tzu, Sun (2008): *Η τέχνη του πολέμου*. Εκδόσεις Οξύ, Αθήνα.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος Α. (1991): *Νεοελληνική ιστορία (1204-1940)*. Εκδόσεις Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.

Δημαράς, Κωνσταντίνος Θ. (2009): *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Εκδόσεις Ερμής, Αθήνα.

Enepekides, Polychronis K. (1959): *Adamantios Coray: tirés des archives d'une étude parisienne et des Archives de la Seine*. Εκδόσεις Akademie-Verlag, Berlin.

Ζαχαρόπουλος, Νίκος Γρ. (1983): *Η παιδεία στην Τουρκοκρατία*. Εκδόσεις Παν. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.

Ζυγογιάννη, Βασιλική Ν. (2019): *Μοναχισμός στον ελλαδικό χώρο κατά το πρώτο μισό του 19^{ου} αι.* Μεταπτυχιακή εργασία. ΕΑΠ. Πάτρα.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ. (2010): *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Στο Κιτρομηλίδης, Πασχάλης Μ. και Κ. Zükrü Ilıcak. 1821 Η γέννηση ενός έθνους-κράτους. τ. Ε'. Ιδεολογικά ρεύματα: Έλληνες-Οθωμανοί. Αθήνα: Εκδόσεις Σκάϊ, 8-61.

Κρικιώνης, Χρίστος Θ. (1991): *Η Ορθόδοξος Εκκλησία πρωταγωνιστής της εθνεγερσίας του 1821: Κληρικοί-Νεομάρτυρες-Εθνομάρτυρες*. Εκδόσεις University Studio Press, Θεσσαλονίκη.

Λαδάς, Γεώργιος Γ. (1934): *Βιβλιογραφικά έρευνα αναφερόμενα εις τα έργα του Αδαμάντιου Κοραή*. Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον των βιβλιοφίλων, Αθήνα.

Μαλαφάντης, Κωνσταντίνος Δ. (2013): *Ο Αδαμάντιος Κοραής ως παιδαγωγός*. Πρακτικά Συνεδρίου «Λόγιοι της Τουρκοκρατίας». Μνημοσύνη 19. Αθήνα: Εταιρεία Ιστορικών Σπουδών επί του Νεώτερου Ελληνισμού, 125-155.



- Μάμουκας, Ανδρέας Ζ. *Αδαμάντιος Κοραΐς: Βίος και έργα*. Αθήνα: Εκδόσεις MIET, 1989.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος Ι. (2004): *Χριστιανική Ηθική*, τ. ΙΙ. 2^η έκδ. Εκδόσεις Παν. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη.
- Μαντούβαλου, Μαρία (2010): *Άνθιμος Πατριάρχης τῆς Ἁγίας Πόλεως Ἱερουσαλήμ καὶ Πάσης Παλαιστίνης καὶ τὸ ἔργο του: Διδασκαλία Πατρική*. Μ.Κ.Ο. «Ρωμηοσύνη» 2ο Διεθνές Συνέδριο με θέμα «Ἅγιοι Τόποι καὶ Ρωμηοσύνη» Αθήνα Κυριακή 30 Μαΐου 2010. <http://www.romiosini.org.gr/7F70EBB3.print.el.aspx> (Ἡμ. ανάκτησης: 22 Μαρ 2021).
- Μαράς, Αναστάσιος Γ. (2012): *Ἡ Ἑλληνικὴ Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία: Ἀπὸ τὴν ἀλωση τῆς Κωνσταντινούπολης ἕως σήμερα*. Εκδόσεις Αντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη.
- Μαράς, Αναστάσιος Γ. (2008): *Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Στo: Πατερικὴ Θεολογία καὶ χριστιανικὸς πολιτισμὸς*. 2^η έκδ. Θεσσαλονίκη: Αντ. Σταμούλης, 50-56.
- Παπαδάκη, Λυδία (2016): *Ὁ Αδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ "Ἐκπολιτιστικὴ Ανατολή" τῆς Ἑλληνικῆς Παιδείας*. Journal of the Modern Greek Studies Online 2. Αθήνα: 1-40. <http://www.moderngreek.org.uk/journal/sites/default/files/articles/Papadaki%202016.pdf> (Ἡμ. Ανάκτησης: 19 Μαρ 2021).
- Παπαδόπουλος, Σίμος (2014): *Μανία Παιδείας: Τὸ εθνοπαιδαγωγικὸ ὄραμα τοῦ Αδαμάντιου Κοραΐ: Διαχρονικὸ καὶ ἐπικαιρὸ*. Πρακτικά του Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Εφαρμοσμένης Παιδαγωγικῆς καὶ Ἐκαπίδευσης (ΕΛΛ.Ι.Ε.Π.ΕΚ.), 7^ο Πανελλήνιο Συνέδριο 10-12 Οκτωβρίου 2014. ISSN: 1790-8574. http://utopia.duth.gr/sypapado/index_htm_files/2015-FINAL%20-%20paradopoulos%20Mania%20Education%20The%20nation%20educational%20vision%20of%20Adamantios%20Korai.pdf (Ἡμ. Ανάκτησης: 30 Μαρτίου 2021).
- Πεχλιβάνος, Μίλτος (1999): *Ἐκδοχῆς νεοτερικότητας στὴν κοινωνία τοῦ γένους: Νικόλαος Μαυροκορδάτος-Ἰώσηπος Μοισιόδαξ-Αδαμάντιος Κοραΐς*. Δρ Φιλολογίας. Εκδόσεις ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη.
- Πολίτης, Αλέξης (2007): *"Ἄν ἤρχιζε μετὰ εἴκοσι χρόνους..." Ὁ Κοραΐς, οἱ κοινωνικὲς ιδέες τοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ ἡ Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση*. Ὁ Ερανιστής 26. Αθήνα, 241-254.
- Podskalsky, Gerhard (2005): *Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821: Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν Δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση*. Μετάφρ. Γ. Δ. Μεταλληνός. Εκδόσεις MIET, Αθήνα.
- Τριαντάρη, Σωτηρία (2002): *Οἱ πολιτικὲς ἀντιλήψεις τῶν Βυζαντινῶν διανοητῶν: Ἀπὸ τὸν δέκατο ὡς τὸν δέκατο τρίτο αἰῶνα μ.Χ.* Εκδόσεις Ἡρόδοτος, Αθήνα.
- Finlay, George (2021): *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης*. τ. Α'. Μετάφρ. Αλεξ. Παπαδιαμάντης. Εκδόσεις Το Βῆμα, Αθήνα.
- Χαραλαμπίδης, Δημήτριος (1998): *Ὁ Αδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ Πολιτικὴ*. Διδακτορικὴ Διατριβή. Τμήμα Κοινωνιολογίας/Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα.
- Χατζηφώτης, Ἰωάννης Μ. (1985): *Πρόλογος*. Στo Πρίντζιπας, Γιώργης Θ. Λογάδες τοῦ Γένους: Ἀγνοημένοι δάσκαλοι τῆς Τουρκοκρατίας. Αθήνα: Εκδόσεις Ακρίτας, 11-17.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ. (1960): *Αἱ περιπέτειαι τῶν ἐθνικῶν ονομάτων τῶν Ἑλλήνων*. Ανάτυπον ἐκ τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς. Εκδόσεις, Θεσσαλονίκη.
- Χρήστου, Παναγιώτης Κ. (2003): *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία: Πατέρες καὶ θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*. τ. Β'. 2^η έκδ. Εκδόσεις Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη.



ADAMANTIOS KORAI: THEOLOGICAL DOCUMENTATION OF THE STRUGGLE AGAINST THE TURKS

Summary:

Adamantios Korais (1748-1833) was possessed by hatred and aversion against the Turks. As he was influenced by the principles of the French Revolution, he wanted the enlightenment of the Greeks. Although Korais became known mainly for his literary works, he also wrote theological works. A characteristic example for the understanding of his theological conceptions is his work "Brotherly Teaching". Although he was influenced by the Enlightenment, he did not hesitate to sustain theologically the resistance of the Greeks against the Turks in his work "Brotherly Teaching". This fact should not surprise us, as the central pillars of the future Greek state, independent of the Turks, were identified in his thought with the quintessence of the Christian religion.

From the title of the work we realize that Korais, addressing his compatriots, does not call them either Romans or Hellenes, but Greeks. That was a conscious choice, as he believed that the Romans had deprived the Greeks of their freedom. However, in his text he refers to "Greco-Roman" emperors. In any case, the result of the bad policy of those emperors was the slavery to the Turks. Just as slavery to the Turks was due to the rulers of the Greeks, so freedom will come as a result of the attitude of the Greeks.

Korais bases his theological thought mainly on the Apostle Paul and the "Acts of the Apostles". Secondly, he uses the "Gospel according to Matthew", the "Samuel 1/1 Kingdoms", the books of the Maccabees, as well as a troparion of the Orthodox Church. But beyond the afore-mentioned books, Korais uses basic principles of Christian ethics, to which he adapts the demand for freedom and resistance against the Turks.

In particular, when conditions do not allow for it, confrontation with the Turks should be avoided, as a move of passive resistance. In this perspective, he implies that, when conditions allow for it, the Greeks should move aggressively against the Turks. Then the Greeks should fight like the Maccabees in the art of war. Both the afore-mentioned attitudes of the Greeks are based on passages from the Bible. In particular, Korais documents the demand for freedom from the Turks through the allegorical interpretation of biblical passages, in which the Greeks, as descendants of Sarah, must be free from the children of Agar, that is, from the Turks.

Finally, slavery to the Turks has soteriological implications. This is because the Turks, by depriving the Christians of their freedom, at the same time deprive them of their ability to be led to virtue. This fact is of fundamental importance, as the development of virtue leads to moral perfection and to man's participation in the uncreated virtue of God, that is, to salvation.

Keywords:

Mark the Evangelist,
parable of the evil farmers,
Theology of History,
God, Prophets,
Son of God,
hermeneutical method.



ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ ΩΣ ΤΟΥ ΚΑΤΕΞΟΧΗΝ ΔΩΡΟΥ ΣΤΟ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗ¹

Σωτήριος Δεσπότης*

Καθηγητής Πανεπιστημίου,
Θεολογική Σχολή Αθηνών

Περίληψη:

Το Κατά Ιωάννη, μεταθέτοντας τα ευχαριστιακά λόγια στο κεφ. 6, δίνει εξαιρετική έμφαση στο γεγονός ότι η θεία Κοινωνία της σάρκας είναι ζωτικής σημασίας για το να είναι κάποιος μαθητής του Υιού. Ταυτόχρονα στο κεφ. 13 «διορθώνει» κάθε ατομοκεντρική σακραμεταλιστική παρεξήγηση. Δεν σώζει αυτόματα η θεία μετάληψη, εάν κάποιος (α) δεν εξευτελίσει εαυτόν με το να νίψει πόδες (ακόμη και προδοτών), επιδεικνύοντας την ύψιστη θυσιαστική αγάπη, και (β) εάν δεν παραμείνει προσκολλημένος στην άμπελο (παρά τις ωδίνες) ώστε να γίνει ο ίδιος θεία Κοινωνία για το περιβάλλον του.

Article info:

Received: April 21, 2021
Correction: May 27, 2021
Accepted: August 1, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

«Οικονομία του Δώρου»,
Ευχαριστία,
Συγχώρεση.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Η παρούσα μελέτη² εξετάζει **το νόημα των κυριακών ρημάτων** περί της βρώσης της Σαρκός και του Αίματός του στο κεφ. 6 εντός της συνάφειάς τους στα κεφ. 1-12, σε συνδυασμό με την απουσία της Παράδοσης των φρικτών Μυστηρίων στο Τελευταίο («Μυστικό») Δείπνο του Κυρίου στην Ιωάννεια Γραμματεία (κεφ. 13). Εκεί αντί του «Λάβετε Φάγετε», ο Δημιουργός Λόγος, Αυτός ο οποίος, σύμφωνα με τον Πρόλογο, προέρχεται από τον Ουρανό και τον κόλπο του Πατέρα και προσφέρει «χάριν αντί

- 1 **Αναφορικά με την πρόσφατη βιβλιογραφία βλ.** A. Despotis 2019, 47-67. Σε αυτή τη δημοσίευση η περικοπή εξετάζεται με τη «ματιά» και του ελληνικού «Περιβάλλοντος».
- 2 Η συζήτηση, η οποία προκλήθηκε το 2020 από την απόφαση της Πολιτείας να σφραγιστούν οι Ναοί ένεκα της πρωταφανούς πανδημίας, ώστε εκτός του συνωστισμού να μην συντελείται η θεία Μετάληψη μέσω της λαβίδας και να αποφευχθεί η μετάδοση της λοιμικής νόσου, λογικά έθεσε ως επίκεντρο τη «μετουσίωση» των τιμών Δωρών στη θεία Ευχαριστία και το ζωτικό νόημα γενικότερα του τι εστί θεία Κοινωνία όσων έχουν δεχθεί «το χρίσμα» του Θεού. Ως κατεξοχήν τεκμήριο προσκομίσθηκε ο λόγος του Κυρίου για τη σάρκα και το αίμα Του στο *Κατά Ιωάννη* 6. Ξεχωριστές ήταν οι τοποθετήσεις του Κ. Αγόρα 2020 & πατ. Ν. Λουδοβίκου.



χάριτος» (ήτοι κύματα δωρεών), στην αρχή του Τέλους του και μάλιστα ως **έκφραση συνειδητοποίησης της παντοδυναμίας** και **τελείωσης της αγάπης** του, συγκαταβαίνει στο έσχατο “Βάθος”: πλένει τα ακάθαρτα πόδια των Μαθητών Του. Εν συνεχεία στα κεφ. 14-17, μετά και την εθελούσια έξοδο του Ιούδα στο «σκοτός», τούς παραδίδει λεκτικά τη **Διαθήκη Του** με αποκορύφωμα την **Προσευχή**, όπου ως **Αρχιερέας** «αγιάζει» (= προσφέρει ως θυσία³) εαυτόν και αγιάζονται εν τη αληθεία και οι μαθητές Του για να αποσταλούν στον κόσμο (17, 17-19)..

Εν προκειμένω η θεία Ευχαριστία θα εξεταστεί από την οπτική της ζωτικής για την ανθρώπινη ύπαρξη και κοινωνία σημασίας **του Δώρου**⁴, αλλά και την απορία (με την κυριολεκτική έννοια του όρου) που αυτό προκαλεί, καθώς συμβαίνει το εξής παράδοξο: Το δώρο, και ειδικά αυτό που αναφέρεται στον Θεό (δηλ. η θυσία), στον (μεταπτωτικό) κόσμο κατ’ ουσίαν είναι **συναλλαγή**, καθώς υπακούει στην αρχή: «σου δίνω για να μου δώσεις» (do ut des). Πρόκειται για την επονομαζόμενη «**οικονομία του δώρου**». Γι’ αυτό και στη νέα *Ελληνική* κάθε δώρο «μεταφράζεται» ως «**υποχρέωση**». Και άρα κατ’ ουσίαν παύει να είναι δώρο, ήδη από τη στιγμή που κατονομάζεται ως τέτοιο. Ταυτόχρονα τα ανθρώπινα όντα διψούνε κυριολεκτικά για «**καθαρή / αυθεντική**» Χάρη (δώρο), που θα **πληρώσει** (= γεμίσει) ή μάλλον θα **πληροφορήσει** την ύπαρξη και τις σχέσεις με χαρά και νόημα ζωής! Ουσιαστικές εν προκειμένω είναι οι παρατηρήσεις του χριστιανού νεοπλατωνιστή Jean-Luc Marion και του Εβραίου J. Derrida, που διατυπώθηκαν τις δεκαετίες του 80 και του 90⁵ στο πλαίσιο της Φαινομενολογίας και του Αποδομισμού. Συνδυάστηκαν με το αίτημα της θεϊκής αποκάλυψης όχι με το όνομα «ο Ων», σε μια βάτο φλεγόμενη αλλά μη καιόμενη, αλλά **αποφατικά** ως δώρο («ο μη ων Ων και απροϋποθέτως Αγαπών»). Πρόκειται για Παρουσία που γίνεται αντιληπτή με τη **διαίσθηση** και όχι με τις αισθήσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι οντολογική, ενώ πραγματοποιείται στην «έρημο», μια περιοχή για την οποία ο Ντερνττά δανείζεται από τον πλατωνικό *Τίμαιο*, το όνομα «Χώρα» (πρβλ. την χρήση του όρου *differance* αντί για *difference*).

Το αίτημα της ανθρώπινης καρδιάς για **Χάρη / Δικαιοσύνη**, επέκεινα των **επιταγών** του Δικαίου, δηλ. ένα Δώρο «καθαρό» (αυθεντικό, **πέρα** από τη λογική της «Οικονομίας», ουσιαστικά αφορά στο συγκλονιστικό θέμα της συγχώρεσης άνευ προϋποθέσεων και ορίων, η οποία (συγχώρεση) στις ευρωπαϊκές γλώσσες συνδέεται «ετυμολογικά» με το Δώρο – την Προσφορά (**forGive, verGeben, pardon**). Βλ. Μτ. 18, 22: η 77άκις «συγγνώμη» ακόμη και των θανάσιμων «εγκλημάτων»⁶.

3 Σύμφωνα με τον πάπα Βενέδικτο ΙΣΤ’ 2012, 79.98-9, η **καθιέρωση** των μαθητών του Ιησού *έν τη αληθεία* (= εν τω Χριστώ) υποκαθιστά την καθιέρωση των υιών Ααρών διά της ένδυσης των αγίων ενδυμάτων και της χρίσης (Εξ. 29, 1-9) και το πλήρες λουτρό του Αρχιερέα πριν την ένδυση κατά τον Εξιλασμό (Λευ. 16, 4). Ο ίδιος ο Αρχιερέας Ι. Χριστός, *ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ* (6, 69), ο οποίος ένιψε τους πόδες τους, με το καὶ *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* (17, 19) καθαγιάζει τον εαυτό Του ως **θυσία**, προκειμένου οι μαθητές Του να μην αγιαστούν/καθιερωθούν απλώς τελετουργικά αλλά να **αφιερωθούν** οντολογικά/αληθινά στον Πατέρα (που χαρακτηρίστηκε *ἅγιος* στην απαρχή της ΑΠ. στ. 11) και έτσι να διακονήσουν τον κόσμο ως απεσταλμένοι του **απεσταλμένου**.

4 Αφόρμηση αυτής της θεώρησης ήταν η διάλεξη του Helmut Horing 2007, Ουσιαστικά συμπυκνώνει σε αυτή (τη Διάλεξη) μια σειρά δημοσιεύσεων του αναφορικά με την Ευχαριστία.

5 Για την εργογραφία του Ντερνττά βλ. <https://www.frenchphilosophy.gr/jacques-derrida/#.XosBiaN6OUk> <https://www.nature.com/articles/s41599-018-0184-7> <https://ndpr.nd.edu/news/degrees-of-giveness-on-saturation-in-jean-luc-marion/>

6 Πρβλ. Μτ. 5, 43: «η αγάπη προς τον εχθρό» χωρίς εκείνος να εκλιπαρήσει για χάρη και χωρίς επίδειξη μεγαλοφροσύνης, όπως συμβαίνει με την **απονομή Χάριτος** από τους κρατικούς Ηγέτες. Μτ. 6, 13: επίσης «η δεξιά να μη γνωρίζει τι ποιεί η αριστερά».



Ας μην λησμονείται ότι το πρόβλημα των ενοχών συνδέεται και με τη βρώση.⁷

Όντως σύμφωνα και με τον Horing⁸, στην καρδιά του αυθεντικού *χριστιανικού Ευαγγελίου* εντοπίζεται το μήνυμα ότι ο κραταιός Θεός, ο χορηγός **όλων των δώρων**, αρχής γενομένης από τη συνεχή (**ανα**) **Δημιουργία** του Κόσμου (ο οποίος εν Αρχή πλάστηκε εκ του Μηδενός ως ξεχείλισμα της αγάπης Του), **αυτοπροσφέρεται εκούσια ο Ίδιος**, χωρίς προαπαιτούμενα και άνευ ορίων, **στο (κατεξοχήν) δώρο** στο Πρόσωπο της Εικόνας Του, του μονάκριβου Γιου Του.

Σε αυτό το δώρο της Ζωής δεν υπάρχει αντίδωρο, παρά μόνον η «κλητική» (η Ευχαριστία - Δοξολογία [*Danken statt Denken*]) και η «δοτική»: η «μετοχή» - **κοινωνία** σε αυτήν την προσφορά, όπως τονίζει και ο Παύλος (Π.) στην «επικεφαλίδα» των Πρακτικών Οδηγιών του προς τη Ρώμη, οι οποίες (Οδηγίες) έχουν τιτλοφορηθεί ως η παύλεια «Επί του όρους Ομιλίας»: *Σας παροτρύνω λοιπόν, αδελφοί μου, διά της μητρικής ευσπλαχνίας του Θεού, να παρουσιάσετε τα κορμιά σας **θυσία ζωντανή, αγία, ευάρεστη στον Θεό**, την πνευματική σας λατρεία, και να μην ρυθμίζετε τον βίο σας σύμφωνα με τις αντιλήψεις αυτού του παροδικού κόσμου, αλλά να προσπαθείτε **να μεταμορφώνεστε** ανακαινίζοντας το νου σας, ώστε να διακρίνετε κάθε στιγμή ποιο είναι το θέλημα του Θεού, το αγαθό και το ευάρεστο σε Εκείνον και το τέλειο* (Ρωμ. 12, 1. Μτφρ. Σ. Δεσπότης)⁹.

Μάλιστα αυτή η απόλυτη Προσφορά συντελείται υπό τη μορφή στοιχείων (= του ψωμιού και του κρασιού), τα οποία, ενώ **προέρχονται από τη Φύση** (μητέρα Γη), είναι **προϊόντα πολιτισμικά**, καθώς έχουν υποστεί τη ζύμωση με τον «ιδρώτα» του ανθρώπου, που «καταδικάστηκε» **με αυτόν τον τρόπο** να τρώει το Ψωμί του (Γέν. 3, 19).

7 Η ψυχάνάλυση έχει πλέον καταλήξει σήμερα στο συμπέρασμα, ότι το βασικό αίσθημα ενοχής του ανθρώπου δεν ταυτίζεται με το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Οι πρώτες «τύψεις» του ανθρώπου δημιουργούνται υποσυνείδητα σε αυτόν από την στιγμή κατά την οποία προσπαθεί να διατηρηθεί στη ζωή απομυζώντας το γάλα από το στήθος της μητέρας του, ενώ παράλληλα συνειδητοποιεί ότι με τα τα δόντια, τα οποία αποκτά, αλλά και την απληστία του για φαγητό, τραυματίζει και πληγώνει την θηλή, που αποτελεί γι' αυτό την πηγή της ζωής. Το παιδί συνειδητοποιεί, έτσι, ότι για να επιβιώσει στον κόσμο πρέπει να απομυζήσει και να τραυματίσει ότι ιερότερο έχει. Αποκτά έτσι ένα συναίσθημα, ανάλογο με αυτό που περιγράφει το Γεν. 3, 1-7. Η θηλή της μητέρας είναι για το παιδί το δέντρο του Παραδείσου, ενώ την εξορία του από τον Παράδεισο την συνειδητοποιεί με την αποσύνδεσή του από την μήτρα και την αγκαλιά της μητέρας του, ένεκα (όπως πιστεύει το παιδί) της λήψης της ζωτικής γι' αυτό τροφής. Η ενοχή αυτή κορυφώνεται όταν η μάνα σταματά να θηλάζει το παιδί της, κάτι που γι' αυτό αποτελεί την τιμωρία για το τραύμα που της προξένησε. Πλούσια Βιβλιογραφία σχετικά με το θέμα βλ. E. Drewermann, *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, Herder Freiburg-Basel-Wien, 1992³, 306κ.ε.. Στο ίδιο έργο επισημαίνονται τα εξής στις σελ. 290-299: Το ίδιο αίσθημα διακατείχε και τους πρωτόγονους λαούς, οι οποίοι ήξεραν ότι πρέπει να σφάξουν τα θεικά ζώα (π.χ. την άρκτο), προκειμένου να εξοικονομήσουν ένδυση/δέρμα, τροφή/κρέας και να νικήσουν έτσι το θάνατο. Γι' αυτό και η σφαγή αυτών των 'θεών' χάριν της σωτηρίας των ανθρώπων, ήταν ένα λατρευτικό ευχαριστηριακό γεγονός, το οποίο συνοδευόταν από προσευχές προς τα ίδια τα σφαγιαζόμενα ζώα. Αυτά τα ζώα πιστευόταν ότι μετά την σφαγή τους ανίσταντο και αναλαμβάνονταν στον ουρανό, σχηματίζοντας αστερισμούς, όπως αυτό της Μεγάλης Άρκτου. Οι ίδιοι άνθρωποι είχαν την πεποίθηση ότι με την βρώση των μελών των θεών/ζώων μετείχαν και αυτοί λατρευτικά στο Πάθος και την Ανάστασή τους. Το ίδιο τυπικό ακολουθούσαν και οι καλλιεργητές, οι οποίοι αλέθοντας το σάρι και παράγοντας με το καταπάτημα του λινού τον οίνο, ένοιωθαν ενοχή, επειδή τεμάχιζαν την σάρκα της θεάς φύσης, αλλά και λυτρωτική αγαλλίαση διότι έτσι μπορούσαν να κοινωνήσουν στο μυστήριο της ανάστασής της.

8 Mehr als Brot und Wein. Zur Kultur der Gabe. Βλ. υποσ. 2.

9 Παρακαλώ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ, παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦ ὑμῶν, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.



Σε αυτά τα δώρα δηλ. συνδυάζονται τα τρία δομικά στοιχεία του Πολιτισμού: cult (= λατρεία), cultivation (= καλλιέργεια) και culture (= κουλτούρα). Προσκομίζονται («αναφέρονται») επίσης εκ νέου (συνεχώς). Ταυτόχρονα το κυριακό Δείπνο είναι δώρο ζωής και ταυτόχρονα θανάτου, καθώς ο χορηγός Κύριος εκούσια «αποδέχεται» την χειρότερη μορφή εφοβισμού και ψυχοσωματικής «βίας» από τον του Κόσμο Του. Κι όμως συντρίβει τον Άδη και τις δυνάμεις του και ταυτόχρονα «σπάει» τον «κύκλο» της Οικονομίας του Δώρου.

Ειδικά στο *Κατά Ιωάννη* το θέμα της **Χάριτος** τοποθετείται στην «Κεφαλίδα» του έργου και μάλιστα με εξαιρετική έμφαση σε συνδυασμό με την εξαιρετική σε σημασία στα αυτοκρατορικά χρόνια **Υιοθεσία**. Ο όρος υποκαθιστά το **έλεος**¹⁰ και μάλιστα δεν απαντά, όπως και ο Λόγος, στο υπόλοιπο Σώμα. Καθώς πιθανότατα ταυτίζεται με το Άγιο Πνεύμα, τον Παράκλητο, τον «Υπομνηματιστή» του εξηγητή Λόγου. Και ο Θεός, εξηγητής του Οποίου είναι ο Υιός, δεν αποκαλύπτεται στον Πρόλογο ως ο «Εγώ Ειμί», αλλά ως *Πατέρας με μητρικά χαρακτηριστικά*, καθώς κρατά στην αγκαλιά Του Εκείνον που υπερβαίνει τη Σοφία και την Τορά. Ήδη στον Προοιμιακό Ύμνο όσοι τον «φιλοξενούν» - αποδέχονται θεώνται (και δεν *ορώσιν απλώς*)¹¹ τη δόξα Του. Και στα πρώτα εισαγωγικά κεφάλαια ο Ευαγγελιστής, ο οποίος ταυτίστηκε με τον *αγαπημένο* μαθητή του κειμένου (13, 13), σημειώνει: *Πράγματι, τόσο πολύ αγάπησε ο Θεός όλον τον κόσμο, ώστε πρόσφερε τον Υιό του τον μονάκριβο, ώστε, όποιος πιστεύει σε αυτόν, να μην πεθάνει, αλλά να έχει ζωή αιώνια (Ιω. 3, 16).*

Προκειμένου να **παρακολουθήσουμε** το πώς νοηματοδοτεί και πάλι την Ευχαριστία ως δώρο «καθαρό» - ζωτικό το *Κατά Ιωάννη*, το οποίο ως γνωστόν συγγράφεται περί τα τέλη του 1^{ου} αι. (όταν και ζει η τρίτη γενιά χριστιανών πιθανόν στην Έφεσο), καταρχήν θα εντοπίσουμε την αρχαιότερη μαρτυρία περί της συγκεκριμένης Παράδοσης του δείπνου στον απ. Παύλο, κατόπιν μέσω της *Α' Καθολικής Επιστολής Ιωάννη* (Α'Ιω.) θα εξιχνιάσουμε ποιες ήταν οι προκλήσεις, στις οποίες απαντά η Ιωάννεια Γραμματεία, και τέλος θα εξετάσουμε τα κεφ. 6¹² και 19, του «πνευματικού» (όντως ποιητικού) *Κατά*

10 Ενώ στο Έξ. 33 ο Μωυσής προσπαθεί να επιβεβαιώσει τη χάρη που έχει ενώπιον του Κυρίου με τη θέα της δόξας και στο τέλος δεν θεωρεί το πρόσωπό Του αλλά *μόνον τὰ ὀπίσω Του* (33, 23), οι μαθητές, που στο β' μέρος του Ευαγγελίου αποκαλούνται φίλοι (όπως και ο Μωυσής), απολαμβάνουν το πλήρωμα της χάριτος και της αλήθειας. Η διατύπωση *πλήρης χάριτος (chesed)* (πρβλ. Έξ. 33) και *ἀληθείας* αντί *πλήρους χάριτος* δεν είναι σολοικισμός (κατά συμμόρφωση προς τη γενική *Μονογενοῦς*). Η ονομαστική εκφράζει εντονότερα τον πλούτο. Σύμφωνα με όλους σχεδόν τους ερμηνευτές, ο Ιωάννης μεταφράζει με αυτόν τον τρόπο την βιβλική φράση: *hesed weemeth (έλεος και πίστις)*. Αναλυτικότερα στο Έξ. 33, 17-20 *εἶπεν Κύριος πρὸς Μωυσῆν: «καὶ τοῦτόν σοι τὸν λόγον ὃν εἶρηκας ποιήσω. εὐρηκας γὰρ χάριν ἐνώπιόν μου καὶ οἶδά σε παρὰ πάντας». Καὶ λέγει: «Δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν». Καὶ εἶπεν «Εγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῆ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου Κύριος ἐναντίον σου καὶ ἐλέησω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτιρῶ». Καὶ εἶπεν «οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται». Βλ. E. Dafni, *Von Angesicht zu Angesicht. Prolegomena zum Thema "Gott schauen" im hebräischen und griechischen Exodusbuch*, 1. Exodus 33,11.12-23 übersetzungs- und wirkungskritisch. Ἐπιστημονικά Μελέτα 2. Athen 2001. Βλ. Σ. Δεσπότη 2017a, 51-54.*

11 Το ρήμα *θεᾶσθαι* το οποίο συναντάται ήδη στον Όμηρο και προέρχεται από την παρακολούθηση δραματικών έργων-θεατρικών παραστάσεων, σημαίνει την έντονη και προσεκτική αισθητική και εσωτερική θεωρία ενός αντικειμένου, το οποίο ασκεί έλξη και γοητεία στον θεατή του. Βλ. C. Hergenroder 1996, 104.

12 Με την συγκεκριμένη περικοπή έχουν ασχοληθεί αρκετοί νεότεροι Έλληνες ερμηνευτές, όπως η Ν. Δάφνη 2011, 201-216 (< «Σάρξ μου έξ αὐτῶν» LXX-Hos ix 12). Zur Theologie der Sprache der Septuaginta. *Vetus Testamentum* 51 [2001] 336-353). Π.Νταλιάνης 2016, 72-81. «Ἄρτος Ἀγγέλων. Παραδόσεις και Πρόσληψη», Πρακτικά Συνεδρίου του 13ου Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου της Ελληνικής Εταιρείας Βιβλικών Σπουδών υπό την αιγίδα της Ι. Μ. Σερρών «Ἄγγελοι και πνεύματα στην Αγία Γραφή» (Σέρρες 2014), (υπό έκδοση). Βλ. επίσης και Α. Παλάτζα 2019, 707-723. Κλασική για το σημείο της τροφοδοσίας όπως και «περίπατο επί της θαλάσσης» παραμένει η Διατριβή του Χρ. Καρακόλη 1997, 160-193. Ζ. Τερλιμπάκου 2010, 129-168.



Ιωάννη Ευαγγελίου (Ιω.), ώστε να αιτιολογήσουμε τον ρόλο που διαδραματίζει η Σάρκα και το Αίμα. Άλλωστε σύμφωνα με την εκκλησιαστική παράδοση, το Ιω. προέρχεται από την γραφίδα του μαθητή του *αγαπημένου*, εκείνου δηλ. που είχε γίνει αποδέκτης του δώρου της αγάπης του διδασκάλου με έναν ιδιαίτερο τρόπο.

ΠΑΥΛΟΣ (Π.)

Ενώ ο απόστολος των Εθνών γενικότερα περισσότερο στις επιστολές του ανακαλεί τη γενέθλια στιγμή της Βάπτισης (επισημαίνοντας τη διαλεκτική του «κάποτε» και του «τώρα»), στα κεφ. 10-11 **της Α' Κορινθίους** δύο φορές ο Π. καταγράφει θέματα καθημερινής συμπεριφοράς, που συνδέονται άρρηκτα με τη θεία Ευχαριστία. Σημειωτέον ότι προϋποθέτει άριστη γνώση της τέλεσης του εβραϊκού Πέσαχ από τους Κορίνθιους, αφού στο κεφ. 5 ονομάζει τον Ι. Χριστό «πάσχα» (= πασχάλιο αμνό) και προτρέπει σε απομάκρυνση της *όξινης ζύμης*.

Α' Κορ. 10, 2-4

Σε αυτή την περικοπή ο Π. θεωρεί **(1)** τους Ιουδαίους της Εξόδου (= Ισραήλ *κατά σάρκα*), που βαπτίστηκαν «εις τὸν Μωυσῆν» (!), **πατέρες** των Ελλήνων Κορίνθιων χριστιανών (= Ισραήλ *κατά πνεύμα*), **(2)** το μάννα και το νερό της ερήμου ήδη π. Χ. (= προ Χριστού) τροφές «**πνευματικές**», καθώς συνδέονται με δωρεές του Θεού, ενώ **(3)** ταυτίζει με τον Χριστό, τον προφανώς προϋπάρχοντα *ἐν μορφῇ Θεοῦ* (Φιλ. 2, 6)¹³, .τον Γιαχβέ – Κύριο της Π.Δ., την **πνευματική Πέτρα, που ακολουθούσε τον λαό (!)**. **(4)** Η μετάληψη του άρτου και του οίνου χαρακτηρίζεται **κοινωνία** του σώματος και του αίματος του Χριστού, ακριβώς όπως **κοινωνούν** του *θυσιαστηρίου* και των *δαιμονίων* οι Ιουδαίοι και οι Έλληνες αντίστοιχα κατά τα θυσιαστικά γεύματά τους (οι τελευταίοι μέσα από τα *ιερόθυτα*, τα οποία ο Π. ονομάζει *ειδωλόθυτα*¹⁴). **(5)** Η συμμετοχή στην Τράπεζα του *Κυρίου* δεν συνεπάγεται αυτόματα «αθανασία», καθώς οι χριστιανοί, εάν δεν έχουν ήθος αντίστοιχο, **θα θανατωθούν**, όπως οι «προπάτορές» τους, οι οποίοι σκοτώθηκαν στην έρημο ένεκα και των *παιχνιδιών* (ενν. των σεξουαλικών οργίων), που συνόδευαν τη λατρεία των «ειδώλων» του Κόσμου. Το κείμενο είναι το εξής:

² Καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν **ἐβαπτίσθησαν** ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ

³ καὶ πάντες **τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον**

⁴ καὶ πάντες τὸ αὐτὸ **πνευματικὸν ἔπιον πόμα**·

Ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης Πέτρας,
ἡ Πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός!

⁵ Ἄλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ Θεός,
κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.

¹³ Πρβλ. **Α' Κορ. 8, 6**: *ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεός ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

¹⁴ Για το θέμα βλ. J. Fotopoulos 2006.



- ⁶ Ταῦτα δὲ **τύποι ἡμῶν** ἐγενήθησαν,
εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν,
καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν. [...]
- ¹⁴ Διόπερ, ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας!
- ¹⁵ Ὡς φρονίμοις λέγω· κρίνατε ὑμεῖς ὁ φημι:
- ¹⁶ Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν,
οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ;
Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν;
- ¹⁷ Ὅτι εἷς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν,
οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν.
- ¹⁸ Βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα¹⁵.
οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ Θυσιαστηρίου εἰσίν;
- ¹⁹ Τί οὖν φημι; ὅτι **εἰδωλόθυτόν** τί ἐστὶν ἢ ὅτι εἰδωλὸν τί ἐστὶν;
- ²⁰ ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ Θεῷ [θύουσιν].
Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.
- ²¹ Οὐ δύνασθε **ποτήριον Κυρίου** πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων,
οὐ δύνασθε **τραπέζης Κυρίου** μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων

Α' Κορ. 11, 20

Ἐνα ἄλλο Πρόβλημα τῆς «Ενορίας» τῆς Κορίνθου ἦταν ὅτι στο συγκεκριμένο Τραπέζι ἄλλοι προσέρχονταν «πλήρεις» καὶ ἄλλοι νηστικοί, καθὼς προφανῶς ὡς σκλάβοι ἦταν υποχρεωμένοι μα ἐργάζονται μέχρι τὴν δωδεκάτη ὥρα (= τὴ δύση τοῦ ἡλίου). Ἐτσι δὲν αντικατοπτριζόταν σε αὐτὴν τὴ Σύναξη τὸ κατεξοχὴν χαρακτηριστικὸ, ποῦ ἔπρεπε να διακρίνει **με προφανή τρόπο** τὴν *χριστιανική* κοινότητα ἀπὸ τὶς ἄλλες (κοινότητες ἢ κολλέγια) καὶ ἀντιστοιχοῦσε στη λατρεία ἐνός «εναλλακτικοῦ» Κυρίου: σε αὐτὴν δὲν ἔχει ἰσχύ καμιά ἀπὸ τὶς κοσμικὲς διαιρέσεις τάξης, φύλου, φυλῆς, στάτους (καὶ οικονομικοῦ), καθὼς ἅπαντες σύμφωνα με τὸν βαπτισματικὸ παιάνα, εἶναι Ἐνας, ὁ Χριστός, Αὐτός ποῦ θυσιάσε τὸ Σῶμα Του / **σφάχτηκε**, *υπέρ* (για χάρη ὅλων) Ὑμῶν.

Τὸ *Κυριακὸ Δείπνο*, ὅπως ονομάζεται αὐτό ποῦ ὁ Ἰγνάτιος κατόπιν θα ονομάσει **Ευχαριστία**, ποιεῖται εἰς **ανάμνηση**, τὸ ὁποῖο στον ἀρχαῖο Κόσμο σημαίνει ζωντανή **επικαιροποίηση** (πρβλ. **reMembering**) καὶ **Ενθύμηση** (= εγχάραξη στο θυμικὸ) αὐτῆς τῆς κλάσης καὶ αὐτοῦ τοῦ ποτοῦ. Τὸ ὅτι ὁ Ἰησοῦς ὡς **Κύριος** ἐπράξε αὐτό, συνεπάγεται ὅτι καὶ ἐμεῖς ὡς **δούλοι Του** τὸν ἀντιγράφουμε στη ζωὴ μας, ἔστω καὶ ἐπιφανειακά. Γι' αὐτό ὁ Π. ἐρωτᾷ τοὺς «πλοῦσιους Χριστιανούς: *δεν ἔχετε σπῖτι να χορτάσετε* (Α' Κορ. 11, 22);¹⁶ Ἡ τέλεση τοῦ Δείπνου (οφείλει να) **καταγγέλλει** (προφανῶς *εμφανέστατα* να ἀναδεικνύει) στην Οἰκουμένη, τὴν ἀνατροπὴ τῆς πυραμίδας με τὴν αἴσθησι ὅτι αὐτός ὁ **Κύριος** θα ἔλθει.

¹⁵ Ἐννοεῖται ὅτι οἱ Χριστιανοὶ εἶναι Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα.

¹⁶ *Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.*



Και σε αυτή την περίπτωση το μη νοιάξιμο για τον αδελφό στο πλαίσιο της μίμησης του Κυρίου Χριστού και η *μετάληψη* απλώς των δώρων οδηγεί σε ασθένειες βαριές και θάνατο.

Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν **κυριακὸν** Δεῖπνον φαγεῖν·

²³ Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ **Κυρίου**, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ **Κύριος Ἰησοῦς** ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον

²⁴ Καὶ εὐχαριστήσας, ἔκλασεν καὶ εἶπεν·

**Τοῦτό μου ἐστὶν τὸ Σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**

²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον **μετὰ τὸ δειπνήσαι** λέγων·

**Τοῦτο τὸ Ποτήριον ἡ Καινὴ Διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·
τοῦτο ποιεῖτε, ὡσὰκς ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**

²⁶ ὡσὰκς γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, **τὸν Θάνατον τοῦ Κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ!**¹⁷.

2: Α' Καθολικὴ Ἐπιστολὴ Ἰωάννη 5, 5-12

Στην Α' Ἰω. ο Ἰωάννης ἀντιμετωπίζει ἓνα τραυματικό σχίσμα στους κόλπους της Κοινότητάς του ἔνεκα της «Χριστολογίας»¹⁸ καὶ της Ἠθικῆς¹⁹ μελῶν της, τους οποίους

¹⁷ Πρβλ. M. Wolter 2011, 274-291: Στο παρόν η ταυτότητα της Κοινότητας οφείλει φανερόνεται με το κυριακό Δείπνο. Γι' αυτό το λόγο (α) στο Α' Κορ. 10, 14-22 απαγορεύεται σε ὅσους συμμετέχουν στο Δείπνο να παρευρίσκονται σε λατρεία / δείπνα δαιμονίων, αφού αυτό είναι κυριακό (ανήκει στον Κύριο, ὡπως ἐμφατικά ονομάζει ἐν προκειμένω ο Π. τον Ἰησοῦ) καὶ συνεπάγεται ἐκκλησιαστικὴ ἀποκλειστικότητα. (β) Στο 11, 17-34 στη βρώση του ἐνός ἄρτου καλοῦνται να μετέχουν / κοινωνοῦν ὅλα τα μέλη με τον ἴδιο τρόπο. Αυτό θα συμβεῖ ἐὰν οἱ κοινωνικοοικονομικὲς διαφορὲς του καθημερινού βίου πάψουν να ἀντανακλῶνται στην τέλεσή του. Πλέον η ταυτότητα των μελῶν προσδιορίζεται ἀπὸ τη σχέση τους με τον Κύριο καὶ την καταγγελία των συνεπειῶν του θανάτου Του. Ἐτσι ο Π. δεν παρεμβαίνει στο τυπικὸ τέλος της ἀλλὰ διασαφηνίζει τη σημασία του: το Δείπνο δεν εἶναι ἓνα κοινωνικὸ γεγονός (event) - ἔρανος, ἀλλὰ περιβάλλεται με την ιερότητα (το ταμποῦ) του Ἁγίου. Τα δῶρα ονομάζονται πνευματικὰ (πρβλ. Διδ. 10.3: πνευματικὴ τροφή καὶ ποτό) καθὼς μέσω των υλικῶν στοιχείων κοινοποιεῖται ἡ σωτηριώδης πραγματικότητα του Θεοῦ καὶ ὄχι ἐπειδὴ ο Π. ἀποφαίνεται περὶ της ουσίας των Δώρων. Στο Ρωμ. 7, 4 το δῖά του Σώματος ἀποτελεῖ μετωνυμία για τον θάνατο καὶ τη σωτηριώδη ἐπενέργεια αὐτοῦ του αἵματος (Ρωμ. 3, 25, 5, 9-10). Το κείμενο προέρχεται ἀπὸ το βιβλίό μου: Σπουδὴ στην Παῦλεια Θεολογία. Αθήνα: Ἐννοια 2017.

¹⁸ 2, 22: Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; Οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. 4, 2-3 πᾶν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. Θεωροῦσαν ὅτι ο Χριστός ἐνοίκησε στον Ἰησοῦ κατὰ την βάπτισμα καὶ ἀναχώρησε κατὰ την Σταύρωση, παρερμηνεύοντας μᾶλλον το Κατὰ Ἰωάννην (19, 30).

¹⁹ Το φλέγον θέμα ἐπίσης, που ἀπασχολεῖ την ἐπιστολή, εἶναι αὐτὸ της παρουσίας της ἀμαρτίας μετὰ τὸ βάπτισμα (1, 8-10. 3, 9. 5, 16 κξ.). Ἀντιμετωπίζονται χριστιανοί, οἱ ὁποῖοι στηρίζονταν στο γεγονός ὅτι εἶναι φορεῖς του Ἁγ. Πνεύματος καὶ ὅτι ἔχουν κοινωνία με τον Θεό (το φως, την ἀγάπη). Ἐτσι διακατέχονταν ἀπὸ την ἀλαζονεία εἴτε ὅτι εἶναι ἀναμάρτητοι (αφού χάρη κυρίως στο βάπτισμα ἔχουν ἤδη καταστεί κατὰ χάρη υἱοὶ του Θεοῦ καὶ δεν διατρέχουν τὸ κίνδυνο της πτώσης στην σφαῖρα του διαβόλου), εἴτε ὅτι μποροῦν να ἀμαρτάνουν ἀσύστολα. Ἡ φανέρωση ὅμως των υἱῶν του Θεοῦ (ὡπως ἀποδεικνύουν καὶ οἱ «ἀντιθέσεις» π.χ. 2, 4 κξ.) εἶναι διαρκῆς καὶ συντελεῖται με την ἐμπρακτὴ ἀγάπη ἰδίως προς τους ἀδύνατους ἀδελφούς κατὰ τὸ πρότυπο του ἰδίου του Χριστοῦ (Α' Ἰω. 3, 17 κξ.), ἐνὸς στην πληρότητά της θα πραγματοποιηθεῖ στο μέλλον.



μέμφεται ως «αντίχριστους»²⁰. Αυτό ίσως αντικατοπτρίζεται και στο *Κατά Ιωάννη 6* (που θα μας απασχολήσει σε αυτήν τη συνάφεια). Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ γι' αυτούς τελικά δεν είναι ο Μεσσίας - Χριστός, ο προαιώνιος Υιός του Θεού, που μετέλαβε τη «σάρκα, κοινώνησε την «ύλη», η οποία για τον ελληνικό κόσμο τον 1^ο και ιδιαιτέρως στον 2^ο μ.Χ. αι., θεωρούνταν μαζί με τον γάμο και τη γυναίκα, στοιχείο *αισχρόν και δαιμονικό*.

Μέχρι πρότινος η Έρευνα θεωρούσε ότι η συγκεκριμένη Επιστολή αντιμετωπίζει τους δοκίτες Γνωστικούς, όσους δηλ. θεωρούσαν ότι ο Κύριος φαινομενικά («κατά δόκησιν») εμφανίστηκε ως άνθρωπος, *κατεβαίνοντας* στον Ιησού κατά τη Βάπτιση και *δραπετεύοντας* κατά την Ύψωση (όπως πιστεύει και το επηρεασμένο από ιουδαιοχριστιανούς *Κοράνι*). Σήμερα πληθαίνουν οι φωνές ότι η Α' Ιω. αντιμάχεται Εβραίους, οι οποίοι δεν αποδέχονταν τον Ιησού ως Μεσσία, αμφισβητώντας κατεξοχήν την «σωματικότητα» της Ανάστασης, όπως δηλ. ακριβώς έπραξε ο δύσπιστος Θωμάς στο Ιω. 20. Συνδυάζουν έτσι την Α' Ιω. με το Ιω., όπου ήδη στον Πρόλογο ασκείται πολεμική προς τον Μωυσή και κατόπιν προς τους «Ιουδαίους» (Ιω. 8). Κατωτέρω ο Αγουρίδης εκπροσωπεί την πρώτη άποψη και ο M.D Jensen τη δεύτερη. Το κείμενο της Α' Ιω., στο οποίο μάλλον απαντά υπαινιγμός στην Ευχαριστία, είναι το εξής:

⁵ Τίς [δέ] ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν Κόσμον
εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ;

⁶ Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος,
Ἰησοῦς Χριστός,
οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον
ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι·

Καὶ τὸ Πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν,
ὅτι τὸ Πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

⁷ ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες (Δευτ 19, 15. Β' Κορ. 13, 1),

⁸ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα,
καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν²¹.

⁹ Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν,
ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν·
ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ
ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.

20 Η σκληρότητα απέναντι στους αντιπάλους, που συνειδητά αποσχίσθηκαν από την κοινότητα) και χαρακτηρίζονται ως αντίχριστοι, αλλά και το μίσος απέναντι στον κόσμο (= κοσμικό φρόνημα 2, 15) οφείλεται ακριβώς στον κίνδυνο «αλλοίωσης της ταυτότητας της πίστης προς τον Χριστό αυτήν την «έσχατη» ώρα. Ράτσινγκερ ό.π. (υποσ. 2) σελ. 81: Ο Ιησούς σήκωσε πάνω Του εκείνη την ώρα το *διαχρονικό πάθος τού να γίνεσαι αντικείμενο προδοσίας, υφιστάμενος την έσχατη ανάγκη της Ιστορίας έως το βυθό της* (σελ. 82).

21 Αγουρίδης, *Υπόμνημα Α' Ιωάννη*, 300: Στόν στ. 5, το Βυζαντινό, η Βουλγάτα και ορισμένοι άλλοι παραλείπουν το *εστίν*, ό δε Β το *εστίν* δε μετά το *τίς*. Στόν στ. 6 αντί *του αίματος* ο μεν πάπυρος 43 και κάποιοι άλλοι μικρότερης σημασίας μάρτυρες έχουν, κατά το Ιω 3,5, *πνεύματος, ενώ* ο Σιναϊτικός, ο Α και οι περισσότεροι εκπρόσωποι των συριακών μεταφράσεων μετά το *αίματος* έχουν και *πνεύματος*. Αντί *μόνον* ο Β έχει *μόνω*.



- ¹⁰ Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει **τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ**,
ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ **ψεύστην** πεποίηκεν αὐτόν,
ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν,
ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.
- ¹¹ Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία,
ὅτι **ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός**,
καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.
- ¹² Ὁ ἔχων τὸν Υἱὸν **ἔχει τὴν ζωὴν**.
ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

Ο Σ. Αγουρίδης σημειώνει τα εξής για την ανωτέρω περικοπή: Ο Ιωάννης εδώ θέλει να πει στους πολεμούμενους αιρετικούς ότι, αν πράγματι έχουν γεννηθεί εκ του Θεού, όπως ισχυρίζονται, οι εντολές του Θεού δεν πρέπει να τους φαίνονται βαριές, η δε νίκη επί του κόσμου δεν συνίσταται, όπως αυτοί νομίζουν, **σε κάποια εν χάριτι και εκστάσει υπέρβαση του αισθητού και υλικού κόσμου με την από τώρα, έστω και κατά διαλείμματα, είσοδο στο υπεραισθητό**, αλλά με την χάριτι Θεού, επικράτηση στη ζωή μας των εντολών και απαιτήσεων του Θεού έναντι του θελήματος και των απαιτήσεων του κόσμου, ο οποίος αντίκειται στον Θεό. **Δεν πρόκειται περί πάλης μεταξύ ουσιών - της ύλης και του πνεύματος - και της νίκης του πνεύματος επί της ύλης**, αλλά περί πάλης της απαιτήσεως του Θεού και της απαιτήσεως του κόσμου. [...] Ο Ιωάννης εδώ δεν τρέφει καμία αυταπάτη, αλλά σαφώς αφήνει να διαφανεί ότι η τήρηση των εντολών του Θεού είναι καρπός αγώνα και πολέμου και άσκησης πνευματικής. Καμία σχέση δεν έχουν τα γραφόμενα εδώ με τον ηθικό ιδεαλισμό ή την ιδεαλιστική αισιοδοξία, διότι προϋποθέτουν την πίστη. Η νίκη επί του κόσμου είναι όχι μόνο δυνατή αλλά και εύκολη χάρη στη δύναμη μέσα μας, **που προήλθε από την εκ Θεού γέννηση**, η οποία καθιστά τον αναγεννημένο αρκούντως ισχυρό, ώστε να αντιστέκεται στις αρνητικές δυνάμεις του κόσμου, οι οποίες τον εμποδίζουν να αγαπά τον Θεό και να φυλάσσει τις εντολές Του [...]. Ότι καθιστά τις εντολές βαρείες είναι **η επιθυμία της σαρκός και η επιθυμία των οφθαλμών και η αλαζονεία του βίου (2,16)**. Άλλα αυτός που γεννήθηκε εκ του Θεού, τα υπερνικά όλα αυτά. Ο Ιησούς νενίκηκε τον κόσμο (Ιω 16,33). Όποιος ενσωματώνεται σε αυτόν, καθιστάμενος υιός Θεού, μετέχει και στη νίκη του. [...] Και στους στίχους αυτούς η ορθή πίστη και η αγάπη εκφέρονται ως διά μιας φωνής· διότι με αυτούς ο ιερός συγγραφέας έρχεται άλλη μια φορά να τονίσει **ὅτι η ορθή πίστη στον Ιησού ως τον Υιό του Θεού συνιστά την εκ Θεού γέννηση και, επομένως, τη νίκη επί του κόσμου διά της τηρήσεως των εντολών**, οι οποίες μετά τη νίκη του Χριστού δεν είναι πλέον βαρείαι. Το δι' ύδατος και αίματος δεν διορθώνει απλώς τη Γνωστική αίρεση του Κηρίνθου, **κατά την οποία ο επουράνιος Υιός του Θεού ενώθηκε με τον Ιησού κατά το Βάπτισμα, αποχωρίστηκε όμως από αυτόν προ του Πάθους**, με τον τονισμό της αλήθειας ότι ο Ιησούς ήταν ενωμένος με τον Υιό του Θεού, ως Ιησούς Χριστός και κατά τη Βάπτισμα και κατά το Σταυρό, αλλά θέλει επίσης να επισημάνει, στη συνάφεια των όσων γράφει για τη νίκη του αναγεννημένου πιστού επί του κόσμου, **ὅτι ο Ιησούς δεν υπήρξε απλώς μια αποκάλυψη του Θεού ή της αλήθειας Του κατά τη Βάπτισμα, αλλά και ο Μαχητής**, ο οποίος δια του αίματος και του θανάτου Του κατήγαγε αποφασιστική νίκη επί των δυνάμεων του κόσμου. **Η έμφαση του ενδιαφέροντος του Ιωάννη βρίσκεται, εν προκειμένω, στο αίμα**. Το ίδιο θέμα περί του αίματος του Ιησού στην Α' Πέτρου και στην προς Εβραίους οδηγεί τη σκέψη



του αναγνώστη στην παράδοση του Σινά, ιδιαίτερα στην παράδοση περί του αμνού του Πάσχα και της κυρώσεως της Διαθήκης. Ο Ιωάννης δεν χρησιμοποιεί στο Ευαγγέλιο του το ουσιαστικό «πίστις», το οποίο χρησιμοποιεί ο Παύλος συχνά, αλλά το ρήμα «πιστεύειν». Η «πίστις» εδώ δεν είναι απλώς ή ορθή περί του Χριστού διδασκαλία, αλλά επίσης η δύναμη εκείνη μέσα μας [...] (Η έντονη γραφή είναι δική μου)²²

Από την άλλη πλευρά ο M.D Jensen, υπομνηματίζει το Α΄Ιω. 5, 4b-15 ως εξής: *A new unit starts at 5:4b, as the vocabulary of love ceases to be used, and extends down to 5:16, where the theme of sin reoccurs. The last few verses of 1 John 4:7-5:4a reintroduce the identity of the readers as being born of God (5:1-4a). This reintroduction is coupled with a statement about the identity of Jesus as the Christ (5:1), the point of dispute with the antichrists (2:22-23). The combination of these twin aspects of this world brings 1 John to a climax outlined in 5:4b-15. This unit is held together by a threefold repetition of the cataphoric statement Καὶ αὕτη ἐστὶν (5:4b, 11, 14). The readers, by believing that Jesus is the Christ, Son of God, are born of God and so (α) have overcome the world (5:4b), (β) have the true testimony of God about his Son (5:11), and (γ) have confidence before God in prayer (5:14). The γράφω statement in 5:13 confirms the climactic nature of this unit and its tone of assurance²³.*

Burge also comments: *First John 5:6 is perhaps the most perplexing verse in all of the Johannine letters. Accordingly, the secondary literature understands the christological material of 5:6-8 in a variety of ways.*

The phrase Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος understood as referring to

- 1. the sacraments of baptism and the Eucharist,*
- 2. the incarnation, the birth and death of Jesus,*
- 3. the baptism and death of Jesus,*
- 4. Jesus' baptismal ministry and sacrificial death,*
- 5. the death of Jesus and the messianic identity of Jesus (Η ἀρίθμηση σε 1, 2... . είναι δική μου)*

Ο ερευνητής καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: *In keeping with the Christology of 1 John proposed above, the clause appears to refer to the resurrection of the crucified Jesus. The last chapter of this thesis noted that ἔρχεσθαι is used to structure the resurrection narratives of John 20:19-21:14. This resulted in the confession of 1 John 4:2 being understood as a reference to Jesus' resurrection that demonstrated that he was the Christ.*

Όσον αφορά τους καταπολεμούμενους αιρετικούς, ίσως μπορεί να «βοηθήσει» στην εξιχνίασή τους, ο θεοφόρος Ιγνάτιος, ο οποίος δεν συγγράφει πολλά χρόνια μετά την Α΄ Ιω., καταπολεμεί **Δοκῆτες**, ρήματα που αποκαλύπτουν τη σχέση Ευχαριστίας και δώρου (βλ. παρακάτω υπογράμμιση). Ουδέποτε, όταν ασκεί πολεμική εναντίον των συγκεκριμένων αμφισβητιών και της Ευχαριστίας, δεν αντικρούει «ιουδαϊκές» δοξασίες, γεγονός που μάλλον συνηγορεί υπέρ της άποψης του Σ. Αγουρίδη. Πρόκειται για τα εξής λόγια:

22 Σ. Αγουρίδης 2015, 299-301.

23 M.D Jensen 2012, 178-179.



Ιγνάτιος, Προς Σμυρναίους:

7:1 *Εύχαριστίας καὶ προσευχῆς* ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν «*εύχαριστίαν*» *σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, **ἦν τῇ χρηστότητι ὁ Πατὴρ ἤγειρεν.**

Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ, συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς **ἀγαπᾶν ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.**

² Πρέπον ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων καὶ μήτε κατ' ἰδίαν περὶ αὐτῶν λαλεῖν μήτε κοινῇ προσέχειν δὲ τοῖς Προφήταις **ἐξαιρέτως δὲ τῷ Εὐαγγελίῳ ἐν ᾧ τὸ Πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται**, τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν²⁴

Ιγνάτιος, Προς Τραλλιανούς

10:1 Εἰ δέ ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν **τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν** αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, **ἐγὼ τί δέδεμαι τί δὲ καὶ εὐχομαι θηριομαχῆσαι;**

Δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω;

Ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ Κυρίου.

11:1 Φεύγετε οὖν τὰς κακὰς παραφυάδας τὰς γεννώσας καρπὸν θανατηφόρον οὗ ἂν γεύσηται τις παρ' αὐτὰ ἀποθνήσκει. Οὗτοι γὰρ οὐκ εἰσιν φυτεία Πατρὸς²⁵.

Βεβαίως για τον θεοφόρο Ιγνάτιο, η Ευχαριστία ως πραγματικής Δωρεάς του Σώματος και του Αίματος του Χριστού, συνεπάγεται άμεσα ότι **λαχταρά ο ίδιος να γίνει «θεία Κοινωνία»**. Ιδού τι γράφει από τη Σμύρνη **προς τους αγίους της Εκκλησίας της Ρώμης**, ώστε να μη (!) μεσιτεύσουν στις Εξουσίες και αποτραπεί το ποθητό για εκείνον Μαρτύριο χάριν του Κυρίου Ιησού. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι σε κάθε Αγία Τράπεζα, το Μυστήριο της Ευχαριστίας πραγματοποιείται πάνω στα λείψανα αποκλειστικά μαρτύρων και όχι οσίων, ομολογητών ή κάποιας άλλης κατηγορίας αγίων.

²⁴ Απόδοση στη Νέα Ελληνική: *Απέχουν από τη - θεία - ευχαριστία και προσευχή, επειδή δεν ομολογούν ότι η ευχαριστία είναι σώμα του σωτήρος μας Ι. Χριστού, που έπαθε για τις αμαρτίες μας και τον Οποίο ο Πατέρας με την αγαθότητά του αναστήσε. Όσοι, λοιπόν, αντιλέγουν στην δωρεά του Θεού συζητούντες πεθαίνουν, ενώ τους συνέφερε να αγαπούν, για να αναστηθούν. 2. Πρέπει, λοιπόν, ν' αποφεύγετε τέτοιους ανθρώπους και ούτε κατ' ἰδίαν να μιλάμε μ' αυτούς ούτε δημόσια, αλλά να δίνουμε προσοχή στους προφήτες, εξαιρετικά δε στο Ευαγγέλιο, μέσα στο οποίο φανερώθηκε το Πάθος και τελειώθηκε η ανάσταση. Και τις διαιρέσεις να τις αποφεύγετε σαν αρχή -των- κακῶν (Μτφρ. Κέντρο Βιβλικῶν και Πατερικῶν Σπουδῶν «Η Αποστολική Πίστη». Τόμος Α'. Αθήνα: Όρος 2008, ad loc).*

²⁵ Απόδοση στη Νέα Ελληνική: *9:1: Κλείστε, λοιπόν, τ' αυτιά σας, όταν κανείς σας μιλά χωρίς τον Ιησού Χριστό, που προέρχεται από το γένος του Δαυίδ και της Μαρίας, που αληθινά γεννήθηκε, έφαγε και ήπια, διώχθηκε επί Ποντίου Πιλάτου, σταυρώθηκε πραγματικά και πέθανε, ενώ Τον έβλεπαν τα επουράνια, τα επίγεια και τα καταχθόνια. 2. Αυτός δε αληθινά αναστήθηκε απ' τους νεκρούς, διότι Τον ήγειρε ο Πατέρας Του και κατά τον ίδιο τρόπο θα εγείρει και μας, που πιστεύουμε σ' Αυτόν, ο Πατέρας μέσα στον Ιησού Χριστό, έξω από τον Οποίο δεν υπάρχει αληθινή ζωή). 10:1. Αν, καθώς λέγουν μερικοί άθεοι, δηλαδή άπιστοι, Αυτός (ο Χριστός) έπαθε φαινομενικά (κατά δόκηση), ενώ οι ίδιοι φαινομενικά βλέπουν τα πράγματα, εγώ τότε γιατί είμαι δε-μένος και γιατί προσεύχομαι να αντιμετωπίσω τα θηρία; Δωρεάν, λοιπόν, πεθαίνω, και βγάζω ψεύτη τον Κύριο; (Μτφρ. Κέντρο Βιβλικῶν και Πατερικῶν Σπουδῶν «Η Αποστολική Πίστη». Τόμος Α'. Αθήνα: Όρος 2008 ad loc)*

**Ιγνάτιος, Προς Ρωμαίους:**

7:1 Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται καὶ τὴν εἰς Θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι.

Μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ.

μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε τουτέστιν τοῦ Θεοῦ.

Μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε!

² Βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικεῖτω

μηδ' ἂν ἐγὼ παρῶν παρακαλῶ ὑμᾶς πείσθητέ μοι,

τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε οἷς γράφω ὑμῖν.

Ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν ἔρων τοῦ ἀποθανεῖν.

ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦλον.

ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ ἔσωθέν μοι λέγον: «Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα»!

³ Οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου.

ἄρτον Θεοῦ θέλω,

ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ

καὶ πόμα θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ

ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος.²⁶

Επιλογικά καταγράφω την Ερμηνεία ενός αξιόλογου (μᾶλλον παραθεωρημένου) Ἑλληνα Ερμηνευτή, ὄχι μόνον στο **ελθὼν ἐν ὕδατι καὶ αἵματι**, ἀλλὰ ἐπιπλέον καὶ στο πρόβλημα **πὼς το ὕδωρ καὶ το αἷμα** καταθέτουν μαρτυρία **εἰς το Ἐν**, ὅτι δηλ. ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆ Ναζαρέτ *ὄντως εἶναι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

Ο Ν. Σωτηρόπουλος²⁷, σχολιάζοντας το οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι σημειώνει ὅτι ὁ Ἀπόστολος με τὸ ὕδωρ υπονοοῦνται (1) τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος τοῦ Ἰησοῦ, (2) τὸ ὕδωρ, τὸ ὁποῖον ἐξήλθε ἐκ τοῦ Ἐσταυρωμένου, καὶ (3) τὸ μυστήριον τοῦ βαπτίσματος, τὸ ὁποῖον ἰδρυσε ὁ Κύριος καὶ προτυπῶνεται ἀπὸ τὰ προηγούμενα δύο. [...] Ἐπίσης συναφῶς πρὸς (1) τὸ αἷμα τῆς σταυρώσεως τοῦ Ἰησοῦ, δύναται νὰ ἐννοηθῇ καὶ (2) τὸ αἷμα, τὸ ὁποῖον ἐξήλθε ἐκ τῆς πλευράς αὐτοῦ, καὶ (3) τὸ μυστήριον τῆς *Θείας Κοινωνίας*, τὸ ὁποῖον ἰδρυσε καὶ ἐτέλεσε κατὰ τὸν Μυστικὸν Δείπνο. [...]

26 Ἀπόδοση στη Νέα Ἑλληνική («Ὁ δικός μου ἔρωσ σταυρώθηκε»): 7.1. Ὁ ἄρχοντας τοῦ αἰῶνος τούτου θέλει νὰ με ἀρπάξει καὶ νὰ υποσκάψει τὴ θεόφρονη γνώμη μου. Κανένας, λοιπόν, ἀπὸ τοὺς ἐκεῖ παρόντες ἀς μὴ τὸν βοηθήσει. Σταθείτε με τὸ μέρος μου, δηλαδή με τὸ μέρος τοῦ Θεοῦ. Μὴ μιλάτε γιὰ τὸν Ἰησοῦ Χριστό, ἐνῶ ἐπιθυμεῖτε τὸν κόσμον. 2. Ἀς μὴ φωλιάσει ἀνάμεσα σας φθόνος, οὔτε καὶ ἐγὼ αυτοπροσώπως, ἀνὰ σας παρακαλοῦσα γιὰ τὸ ἀντίθετο, νὰ μὴ μ' ἀκούσετε, ἀλλὰ υπακούστε σ' αὐτὰ, ποὺ σας γράφω. Σας γράφω ζωντανός ἀκόμα, ἀλλὰ ποθώντας διακαῶς νὰ μαρτυρήσω. Ὁ δικός μου ἔρωσ σταυρώθηκε καὶ μέσα μου δὲν καίει φωτιά ἀγάπης γιὰ υλικά, ἀλλὰ "νερό ζωντανό, ποὺ μιλάει μέσα μου καὶ μου λέγει, Ἐλα στον Πατέρα. 3. Δὲν βρίσκω καμιά ἀπόλαυση σὲ γήινες τροφές, οὔτε σὲ χαρὲς αὐτοῦ τοῦ βίου, ἀλλὰ θέλω "τὸ ψωμί τοῦ Θεοῦ", ποὺ εἶναι ἡ σὰρκα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὴ γενιά τοῦ Δαυὶδ καὶ πιετό θέλω τὸ αἷμα του, ποὺ εἶναι ἡ ἀγάπη ἀφθαρτὴ, ἀθάνατη. 8. Δὲ θέλω πια νὰ ζω κατὰ τὶς συνήθειες τῶν ἀνθρώπων. Καὶ αὐτὸ θὰ γίνῃ, ἀνὰ εσεῖς τὸ θελήσετε. Θελήσατε το, γιὰ νὰ σας θελήσει κι ἐσὰς ὁ Θεός. 2. Μὲ λίγα λόγια σας φανερώνω τὸ αἴτημά μου, ἀλλὰ πιστέψτε με. Ὁ Ἰησοῦς Χριστός θὰ σας φανερώσει πὼς σας λέω τὴν ἀλήθεια. [...] Ἀνὰ μαρτυρήσω, θὰ σημαίνει ὅτι με θελήσατε, ἀνὰ ἀποδοκιμασθῶ, θὰ σημαίνει ὅτι με μισήσατε (Μτφρ. Κέντρο Βιβλικῶν καὶ Πατερικῶν Σπουδῶν «Ἡ Ἀποστολικὴ Πίστη». Τόμος Α'. Αθήνα: Ὅρος 2008).

27 *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων τῆς Γραφῆς. Τόμος Γ'.* Αθήνα: Σταυρός 1994, 522-527. Ἐνδιαφέροντα εἶναι καὶ ἐν συνεχείᾳ τὰ σχόλιά του στο ἐπονομαζόμενο «Κόμμα Ἰωάννου» (ὄπ. 533-538).



Καθ' ημάς η έννοια του αποστολικού λόγου περί μαρτυρίας «του ύδατος» και «του αίματος» είνε (sic) η εξής: *Εν τη Παλαιά Διαθήκη ο Θεός διέταξε τελετουργικά καθάρσεις δι' ύδατος και αίματος θυσιών. **Αι τελετουργικά αύται καθάρσεις είχαν συμβολικό και προφητικό χαρακτήρα.** Εσήμαινον ότι η αποστολή του Μεσσίου και Υιού του Θεού θα συνεδέετο προς το ύδωρ και το αίμα (Ιδέ σχετικώς το 9ον κεφάλαιον της προς Εβραίους Επιστολής). Ειδικώς δε ως προς «το ύδωρ» ο Θεός έδωσε την υπόσχεσιν: «ρανῶ έφ' ύμᾶς καθαρόν ύδωρ και καθαρισθήσεσθε από πασῶν τῶν άκαθαρσιῶν ύμῶν» (Ιεζ. 36:25). **Αι σχετικά δε προς το ύδωρ και το αίμα συμβολικοί πράξεις και προφητείαί τής Παλαιάς Διαθήκης εύρον την πλήρωσίν των εις τον Ιησούν, όχι εις άλλον.** Δια τούτο ο Απόστολος μετά μεγάλης εμφάσεως λέγει, «Οὔτος έστίν ό έλθών δι' ύδατος και αίματος...», και άρα, εννοεί, αυτός είνε (sic) ο Μεσσίας και ο Υιός του Θεού. **αφού εις αυτόν ευρίσκουν εκπλήρωσιν αι σχετικά προς το ύδωρ και το αίμα συμβολικά πράξεις και προφητείαί της Παλαιάς Διαθήκης.** Αν ο Ιησοός δεν ήτο ο Μεσσίας και ο Υιός του Θεού, αλλ' ήτο πλάνος, όπως κατηγορούν αυτόν οι εχθροί αυτού, θα ηδύνατο μεν να βαπτισθή, αλλ' όχι εκουσίως να σταυρωθή, διότι η εκούσια σταύρωσις απαιτεί θείαν δύναμιν (Ιω. 10:18). Επίσης δεν θα έρρεε εκ της πλευράς του Ιησοού αίμα και ύδωρ. Εξ ουδενός σώματος εξεχέεται αίμα και ύδωρ. [...] Τέλος εάν ο Ιησοός δεν ήταν ο Μεσσίας και Υιός του Θεού, τα ιδρυθέντα υπ' αυτού Μυστήρια δεν θα επεκράτουν. Ποίος πράγματι δύναται να επιβάλη εις την ανθρωπότητα βάπτισμα εν τω ονόματι αυτού, και κοινωνίαν άρτου και οίνου εις την μορφήν σώματος και αίματος αυτού εις την ουσίαν; Βεβαίως η Α' Ιω. χρησιμοποιεί ενεστῶτα για το «μαρτυρούντες», ενώ η επιχειρηματολογία της δεν στηρίζεται στην τυπολογία της Π.Δ.. Η κοινωνία τόσο του μοναδικού βαπτίσματος όσο και της Ευχαριστίας είναι ισοδύναμος με τη φράση του: 'Ο πιστεύων εις τόν Υιόν τοῦ Θεοῦ ἔχει **τήν μαρτυρίαν έν έαυτῷ** (5, 2).*

3. ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗ 19

²⁸ Μετά τούτο είδώς ό 'Ιησοῦς
ότι ἤδη πάντα τετέλεσται,
ἵνα τελειωθῆ ἡ Γραφή, λέγει·

Διψῶ²⁸

²⁹ Σκεῦος ἔκειτο **ᾧ ξους μεστόν·**
Σπόγγον οὔν **μεστόν τοῦ ᾧ ξους,**
ὑσώπῳ περιθέντες (Παράδοξο 1^ο !),
προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι.

³⁰ ὅτε οὔν ἔλαβεν τὸ ᾧ ξος, [ὁ] 'Ιησοῦς εἶπεν·

Τετέλεσται

Καί κλίνας τήν κεφαλήν. **παρέδωκεν τὸ Πνεῦμα.** (Παράδοξο 2^ο !²⁹),

³³ Ἐπί δέ τόν 'Ιησοῦν ἔλθόντες,
ὡς εἶδον ἤδη αὐτόν τεθνηκότα,
οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη,

²⁸ *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Γραφής. Τόμος Γ'.* Αθήνα: Σταυρός 1994, 522-527. Ενδιαφέροντα είναι και εν συνεχεία τα σχόλια του στο επονομαζόμενο «Κόμμα Ιωάννου» (όπ. 533-538).

²⁹ Πρβλ. Ακ. 23, 46: *Πάτερ, εις χείράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.* Το Κατά Λουκά και το Ιω. παρουσιάζουν πολλές ομοιότητες στην Αφήγηση του Πάθους.



³⁴ Ἄλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχη αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν,
καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς **αἷμα καὶ ὕδωρ**.

³⁵ Καὶ ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκεν,
καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία,
καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει,
ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε.

³⁶ Ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ **Γραφὴ πληρωθῇ**·
Ὅστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ
(Ἐξ. 12, 10: Πάσχα οικογενειακῆς Κοινότητος).

³⁷ καὶ πάλιν **ἑτέρα Γραφὴ** λέγει·
Ὅψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν
(Ζαχ. 12, 10. πρβλ. Ιεζ. 48 [Ναός]).

- I. Μόνον το *Κατὰ Ιωάννη* (Ιω.) περιγράφει τον λογιισμό της πλευράς του Νέου Αδάμ. Από εκεί δημιουργείται η Νέα Εύα, ενώ ο Ιησούς δεν έχει εγκαταλειφθεί από όλους (ὅπως στους Συνοπτικούς): κάτω από τον Σταυρό του παρίστανται ο Αγαπημένος Μαθητής και η *γυναίκα* - μητέρα Του. Αυτή καθίσταται ἔκτοτε μητέρα τού κατεξοχὴν μάρτυρα του Κυρίου στο β' μέρος του Ιω. μετά τον Πρωτομάρτυρα Βαπτιστή στο α', του «ανώνυμου» αγαπημένου μαθητή, ο οποίος την ἔλαβε **εις τα ἴδια** για να δημιουργηθεῖ ἕνας νέος «Οἶκος».
- II. Ο Ιωάννης δίνει μεγάλη ἔμφαση στον λογιισμό, αφού σημειώνει: **καὶ ὁ ἑωρακῶς μεμαρτύρηκεν** [...]. Καὶ **ἐκεῖνος οἶδεν** ὅτι ἀληθῆ λέγει.³⁰ Τα αντικείμενα της συγκεκριμένης μαρτυρίας εἶναι ἐξόχως σημαντικά³¹ για την **πίστι** ὅσων λαχταροῦνε τη σωτηρία ἀπὸ το *δηλητήριο* μέσω της **θέασης** του Υἱοῦ του Ἀνθρώπου, ο οποίος σαν Ὅφρις (!) **υψώθηκε** στο Ξύλο (3, 14). Ο ἴδιος ο Κύριος δεν *υψώνεται* στο Ιω. ἀνάμεσα σε δύο ληστές, ἀλλὰ σε δύο πρόσωπα ἀνευ χαρακτηρισμοῦ, ἴσως για να υπενθυμίσει τον Μωυσή, ο οποίος στην *κορυφὴν του βουνού* ἀνάμεσα στον Ωρ και τον Ααρών (Ἐξοδος 17), μέσω της ἔκτασης των χειρῶν πρόσφερε τη νίκη ἀπέναντι στον Αμαλῆκ.
- III. Επιπλέον, ὅταν πραγματοποιοῦνται οὖν Εμφανίσεις του Αναστάντος στους δέκα και κατόπιν στον Θωμά, ἡ **ανοικτὴ πλευρά** διαδραματίζει καθοριστικὸ ρόλο στη μαρτυρία της «σωματικῆς» Ἀνάστασης, τη στιγμή που στην παράλληλη ἀφήγηση του Λουκά, ἀντὶ για αὐτήν (την πλευρά), γίνεται λόγος ἀγγίγματος στους **πόδες** (Ιω. 20, 20. 25. 27. πρβλ. Λκ. 24, 40).

³⁰ Ἀντιθέτως συμβαίνει στον τελικὸ Ἐπίλογο στο Ιω. 21, 24-25^a ἡ πιστοποίηση της μαρτυρίας του μαθητῆ ἀνήκει στο «εμεῖς». Συμπεριλαμβάνεται δηλ. ὅλη ἡ *ιωάννεια κοινότητα*: *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς [...]*.

³¹ Ἴσως με αὐτὴ τὴ σκηνὴ υποκαθιστᾷ το Ιω. **το σκίσιμο του καταπετάσματος** του επιγείου ἱεροσολυμητικοῦ Ναοῦ, τη στιγμή κατὰ τὴν ὁποία ο Ιησούς, *ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον πάντων*, ἐξέπνευσε, ἀφοῦ πρὶν εἶχε γίνει ἀναφορά στην ἔλευση του Ηλία (Μκ. 15, 38-39. Μτ. 27, 51-53 Ἀποκ. 11, 19). Το γεγονός αὐτό, το ὁποῖο συνόδευσε τὴ θυσία του Ἰ. Χριστοῦ, συνδυάστηκε (ὅπως και στην Ἀποκ.) στον Ματθαῖο με τρομερὸ σεισμό και τὴν ἀνάσταση πολλῶν κεκοιμημένων αγίων. Το γεγονός αὐτό μαζί με το σκίσιμο του ἐνδύματος του ἀρχιερέως και τὴν ὁμολογία του ἐκατοντάρχου σήμανε τὴν διὰ τὴς θυσίας του Ἰ. Χριστοῦ παγκοσμιότητα της σωτηρίας, ἀφοῦ ὅλοι ἀπέκτησαν πλέον τὴν δυνατότητα πρόσβασης στα ἄδυστα του Ναοῦ. Τὴ δημόσια ἐμφάνιση του Ναοῦ στην Ἀποκ. ἐπίσης συνοδεύει ἡ παγκόσμια δοξολογία του Θεοῦ του Ουρανοῦ (στ. 13).



- IV. Μια σειρά παράδοξων «σημείων» κατά τη Σταύρωση κορυφώνεται στο γεγονός ότι **πρώτα επισημαίνεται το Αίμα και μετά το Ύδωρ**, αντίστροφα από τη σειρά των *χαρακτηριστικών* για την χριστιανική Κοινότητα Μυστηρίων (πρώτα Υιοθεσία διά του μοναδικού Βαπτίσματος³² και μετά Ευχαριστία). Άλλωστε αυτή (η συνέχεια) καταγράφεται και **(1)** στο Ιω. 3-6 (Διάλογος με το Νικόδημο τη Νύχτα του Πάσχα περί της αναγέννησης και μετά διάλογος περί του άρτου με τους Ιουδαίους στη Συναγωγή της Καπερναούμ το β' Πάσχα της δημόσιας Δράσης του), αλλά και **(2)** στην προμνημονευθείσα περικοπή Α' Ιω. 5. Επιπλέον εμφανίζονται μάλλον δύο δύο *ξεχωριστοί κρουνοί*, οι οποίοι, όμως, *εν μέρει* επαληθεύουν τα Ιω. 4και 7: Εκεί ο Κύριος είχε υποσχεθεί ότι εκείνος, που πιστεύει σε Αυτόν, **ποταμοί από την Κοιλιά του θα ρεύσουν ύδατος ζώντος** (όχι αίματος!). Μάλιστα ο συγγραφέας **έν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς** (της Σκηνοπηγίας), όταν και ραπίζανε το Θυσιαστήριο που «ανέβλυζε» ὕδωρ, επεξηγεί ότι πρόκειται για το **Πνεύμα**, το οποίο *έμελλον λαμβάνειν* όσοι θα πίστευαν σε Εκείνον (7, 39). Εν προκειμένω, στον Σταυρό, τρέχει καταρχάς Αίμα, μετά την επισήμανση μάλιστα ότι ο Κύριος «ποτίσθηκε» με ὄξος και σπόγγο, το οποίο αναρτήθηκε **μέσω υσώπου**, όπως και ότι *πρώτα* έκλινε την Κεφαλή και *μετά* παρέδωκε το Πνεύμα.
- V. Ουσιαστικά η ρύση Αίματος και Ύδατος συνιστά την κορύφωση της ἐσχάτης Ὁρας της Αποκάλυψης – της Ζωής. Αυτή εξαγγέλθηκε ήδη κατά την προγραμματική «αρχή των σημείων του Ιησού» στον Γάμο της Κανά, όπου ο Κύριος, σε ένα εναλλακτικό Σινά (μετά από τρεις ημέρες αλλά όχι μέσα σε ένα περιβάλλον «αστραπών, βροντών»), λειτουργεί ως ο «χορηγός» (πατέρας) του Νυμφίου και τελειωτής του Οίκου. Εκεί, πάλι με την παρουσία της «Γυναίκας» (= ιδεώδης εκπρόσωπος του Ισραήλ των Επαγγελιών) τελικά μετέβαλε το ὕδωρ - νερό των καθαρμών σε *ἀφθονο* και *ἀριστης ποιότητας* «μεσσιανικό Οίνο» για να τελειωθεί η συγκρότηση του Οίκου (της ἑδρας – του «Ναού» της πρωτοχριστιανικής Κοινότητας), τον οποίο επίσης αποκαθιστά με το β' θαύμα του επίσης στην Κανά στον «βασιλικό» αξιωματούχο της Γαλιλαίας την ἑβδομη ὥρα (4, 52). «Τότε» την εξαγγελία της Ὁρας **ακολούθησε στον Ἅγιον Ὅρος** το α' Πάσχα της δημόσιας δράσης Του, **ἡ** εκρηκτική Κάθαρση και Υποκατάσταση του περιλάμπρου Ναού: *Λύσατε τον Ναό τούτον* (= Σώμα Του) (2, 19). Ο ζήλος (= φλογερός ἔρως) για τον Οίκο του **Πατέρα** Του **θα** τον καταφάει³³. Ἢδη είχε αποκαλύψει στον «Ισραηλίτη» Ναθανήλ ότι ως **Υἱός του Ανθρώπου** είναι η «Βαιθήλ» – η **Κλίμαξ**, επί της οποίας **εφάπτεται** ο Ουρανός με τη Γη (1, 51). Συνεπώς Αυτός είναι ο κατεχοχὴν Ναός, όπως και θα επεξηγήσει και στην «ακάθαρτη» Σαμαρίτισσα πλησίον του φρέατος του Ιακώβ στη Συχάρ, και η λατρεία Του τελεσιουργείται διά του Πνεύματος και της Αλήθειας, που είναι ο Ἴδιος.
- VI. Ἄς σημειωθεί ότι την «αρχή» προς την πραγματοποίηση του **Τετέλεσται**, «σηματοδοτεί» ο νιπτήρας των ακάθαρτων ποδῶν των μαθητῶν (συμπεριλαμβανομένου και του Ιούδα) ως **υποτύπωσης**: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ Ὁρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν Πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.* (13, 1). Εκεί ο Κύριος με τη συνείδηση ότι έχει γίνει αποδέκτης ὅλων των δώρων του Πατέρα, (1) ὅτι **πάντα** δηλ. *ἔδωκεν αὐτῷ ὁ*

32 Ονομάζεται στην Α' Ιω. **χρίσμα** (2, 20, 27) και **σπέρμα Θεού** (3,9).

33 Αντί για *κατέφαγεν*: ὁ ζήλος τοῦ οἴκου σου κατέφαγέ με (Ψ. 68, 10).



Πατήρ εις τὰς χεῖρας καὶ (2) ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὑπάγει, προβαίνει στην πλέον ταπεινωτική ενέργεια. Δεν λύνει τους ἱμάντες των υποδημάτων των Μαθητῶν (πρβλ. 1, 27: Βαπτιστής), ἀλλὰ τους πλένει τα ἴδια τα πόδια. Πρόκειται για «τελετουργικό» ἀπαραίτητο στο δείπνο της Ανατολής, εφόσον κάποιος εἶχε πλυθεὶ ολόκληρος, ἐνῶ στο τέλος **ἐνιπτε τα χέρια του**, που ἦταν καὶ ἡ τρίτη κατὰ σειρά «κάθαρση»³⁴. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἐν συνεχείᾳ τονίζει: **ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες** (13, 10). Οἱ μαθητῆς ἤδη ἐνεκα τῆς πίστεως καὶ τῆς υπ-ακοῆς τοῦ λόγου τοῦ Λόγου ἔχουν υποστεί τὸ πρῶτο καθοριστικὸ λουτρό. Γι' αὐτὸ καὶ στο 15, 3, στο πλαίσιο τῆς Διαθήκης του, ὁ Ἰησοῦς διευκρινίζει: *ἦδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν.*

VII. Στην περίπτωση τῆς δωρεᾶς του νιπτήρα, δεν πρέπει να λησμονεῖται ὅτι ὁ Κύριος ἐν μέρει «αντιγράφει» τὴ δωρεὰ τῆς Μαρίας, τῆς ἀδελφῆς του Λαζάρου, ὅταν πρὸ ἕξι ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν (12, 1) καὶ του παρέθεσε τὸ κατεξοχὴν σύμβολο φιλίας καὶ «κοινωνίας» στην Ανατολή, τὸ Δείπνο. Ἡ Μαρία συνειδητοποιεῖ ὅτι ἐκεῖνος που τῆς ἔκανε τὴν ὑψίστη Χάρη (= τὴν ἀνάσταση ἐνός τετραήμερου νεκροῦ, τοῦ ἀδελφοῦ τῆς), καθὼς διαθέτει κυριαρχία πάνω στον ἄγγελο τοῦ θανάτου, πρόκειται να θυσιαστεί καὶ να ἀναστηθεῖ (ἐξ ου καὶ τὸ «ἐξέμαξεν»)³⁵: *Ἡ οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου* (12, 3). Αὐτὸ τὸ δῶρο προκαλεῖ τὴν φανερὴ ἐκδήλωση ἐκεῖνου, ὁ ὁποῖος ἐνεκα τοῦ γεγονότος ὅτι ἦταν κλέπτης, ἐμελλεν αὐτὸν παραδίδοναι (12, 4). Ἡ προηγούμενη ἐπισήμανση τῆς παρουσίας ἐνός μαθητῆ – διαβόλου γίνεται ἐπίσης στη συνάφεια τῆς παράδοσης «του δώρου των δώρων» στο κεφ. 6 (στ. 70).

VIII. Σύμφωνα με τὸν Ράτσινγκερ³⁶, στο τελευταῖο δείπνο ὁ Ἰωάννης πρόσθεσε *μια νέα διάσταση στην προφητεία τὴν ὁποία ἀνακάλεσε ὁ Ἰησοῦς ἀναφορικά με τὴν πορεία Του ὡς ἐξῆς: στη θέση τῆς ἐκφρασης που χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὴν Μετάφραση των Ὁ (ὁ ἐσθίων ἄρτους μου) ἐπιλέγει τὸν ὄρο τρώγειν, με τὸν ὁποῖο ὁ Ἰησοῦς εἶχε προσδιορίσει στην ἐκτενὴ περί του ἄρτου Ομιλία Του τὴ βρώση τῆς σάρκα καὶ τοῦ αἵματος, ἀρα καὶ τὴ μετάληψη τοῦ μυστηρίου τῆς Ευχαριστίας (Ἰω. 6, 54-58). Ἐτσι τὸ ψαλμικὸ λόγιο προσκιάζει τὴν Ἐκκλησία τῆς ἐποχῆς του (Ἰωάννη) καὶ ὅλων των ἐποχῶν που εορτάζει τὴν Ευχαριστία. [...]. «καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ' ὃν ἤλπισα, ὁ ἐσθίων ἄρτους μου, ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερινισμόν» (Ψ. 40 [41], 10: *κι ὁ φίλος μου ἀκόμα ὁ ἀκριβὸς που τὸν ἐμπιστευόμουν καὶ τρώγαμε μαζί ψωμί, μου γύρισε τὴν πλάτη καὶ με κλώττισε*). **Το σπάσιμο τῆς φιλίας εἰσέρχεται στην κοινωνία τῆς Ἐκκλησίας ὅταν διαχρονικά οἱ ἄνθρωποι λαμβάνουν τὸν ἄρτο Του καὶ τὸν προδίδουν.** Το πάθος τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ἀγώνας Του με τὸν θάνατο, διαρκεῖ μέχρι τὸ τέλος τοῦ Κόσμου ἔχει γράψει ὁ Πασκάλ ἐπὶ τῆ βάσει παρόμοιων ἐμπειριῶν (πρβλ. *Pensées VII 553*). Μποροῦμε ἐπίσης ἀντίστροφα να ἰσχυριστούμε: ὁ Ἰησοῦς σήκωσε πάνω Του ἐκεῖνη τὴν ὥρα, τὴν προδοσία ὅλων των ἐποχῶν, τὸ διαχρονικὸ πάθος τοῦ να γίνεσαι ἀντικείμενο προδοσίας, υφιστάμενος τὴν ἐσχάτη ἀνάγκη τῆς Ἰστορίας μέχρι τὸν πυθμένα τῆς.*

34 Για να συμμετάσχουν ὅμως στο τελευταῖο Δείπνο (μέσω τῆς ἐξομολόγησης - ἐξαγόρευσης;) οφείλουν να καθαρῶνται καὶ οἱ πόδες ἐκεῖνων, που θα κληθῶν να ἐξαγγείλουν τὸ μήνυμα τῆς ἐλπίδας (Ρωμ. 10, 15. Ἦσ. 52, 7. Ναούμ 1, 15).

35 Βλ. Σ. Δεσπότη 2018, (Πρακτικά ὑπὸ Ἐκδοσῆ).

36 Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ' 2012, 79.



- IX. Στο τέλος της υπό εξέταση Περικοπής ο (κατεξοχήν) **Άνθρωπος** (του Πόντιου Πιλάτου, όρος που μάλλον «μεταφράζει» στα Ελληνικά, το όνομα που χρησιμοποίησε για τον Εαυτό Του ο σαρκωμένος Λόγος, ήτοι το **Υιός του Ανθρώπου**), ταυτίζεται βάσει της Γραφής με τον **πασχάλιο Αμνό** (τον *αίροντα την αμαρτίαν ολόκληρου του Κόσμου*, σύμφωνα με την Εισαγωγή του Ιω. [1, 29. 32]). Άλλωστε η Σταύρωση στο Ιω. δεν διεξάγεται την Ημέρα του Πάσχα (όπως στους Συνοπτικούς), αλλά την παραμονή (ΠροΠαρασκευή), ώρα 12.00-15.00, όταν σφάζονταν τα πασχαλινά αρνιά στο Ναό, στον χώρο της Σιών, όπου κατά την Παράδοση οδηγήθηκε για τη σφαγή και ο Ισαάκ (Ιωβηλ. 18.13).
- X. Ταυτόχρονα, βάσει του δεύτερου βιβλικού χωρίου (19, 37) το Σώμα Του προβάλλεται ή μάλλον αποδεικνύεται ήδη ως ο Ναός και δη το θυσιαστήριο των ολοκαυτωμάτων, από το οποίο και την Παρασκευή του Πάσχα, έτρεχε προς την Κοιλάδα των Κέδρων το αίμα των πασχάλιων αμνών. Είναι η Ζωοδόχος Πηγή, η οποία ξεπλένει τον Ιούδα από την ενοχή και την ακαθαρσία. Το εκπληρούμενο Ζαχαρία 12, 10 είναι το **κατεξοχήν παράδοξο** χωρίο της Α.Γ., καθώς στο εβραϊκό Πρωτότυπο παρουσιάζεται ο Γιαχβέ να κατατρυπιέται και μετά ο ίδιος ομιλεί για Πένθος για Αυτόν ως Μονογενή: *(α) Καί θέλω έκχέει επί τόν οἶκον Δαβιδ και επί τούς κατοίκους τῆς Ἱερουσαλήμ πνεῦμα χάριτος και ἰκεσιῶν· (β) και θέλουσιν ἐπιβλέψει πρὸς ἐμέ, τὸν ὁποῖον ἐξεκέντησαν, και (γ) θέλουσι πενθήσει δι' αὐτόν ὡς πενθεῖ τις διὰ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ, και θέλουσι λυπηθῆ δι' αὐτόν, ὡς ὁ λυπούμενος διὰ τὸν πρωτότοκον αὐτοῦ. [...] Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ θέλει εἶσθαι πηγή ἀνεωγμένη εἰς τὸν οἶκον Δαβιδ και εἰς τούς κατοίκους τῆς Ἱερουσαλήμ διὰ τὴν ἀμαρτίαν και διὰ τὴν ἀκαθαρσίαν. Καί ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει ὁ Κύριος τῶν δυνάμεων, θέλω ἐξολοθρεύσει τὰ ὀνόματα τῶν εἰδώλων ἀπὸ τῆς γῆς και δὲν θέλει πλέον εἶσθαι ἐνθύμησις αὐτῶν, και ἔτι θέλω ἀφαιρέσει τούς Προφήτας και τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἀπὸ τῆς γῆς* (Μτφρ. Βάμβα [Bible Works⁸]). Βεβαίως και δεν είναι τυχαίο ότι στη συνέχεια του Ιω., έχουμε διά του Αναστάσιου την **Πεντηκοστή προ της Πεντηκοστής**: «Λάβετε Πνεῦμα Ἅγιον» (20, 22). Ο Κύριος, όπως στη Δημιουργία και την ανάσταση των ενκρῶν οστών στο Ιεζ. 37, εμφυσά τους καινούς ανθρώπους – απεσταλμένους με το πνεῦμα Του, προκειμένου να χορηγούν καταρχήν και καταρχάς την άφεση, αλλά και την κατακράτηση των αμαρτιών. Πρόκειται άραγε για την επανάληψη του «νιπτῆρα» εκ μέρους των μαθητῶν Του προς την ανθρωπότητα;

Επιλογικά παραθέτω ένα σχόλιο του Τερτυλιανού στον λογισμό της πλευράς και της εκροής δύο ξεχωριστῶν κρουσῶν: *Ἐχουμε βέβαια και δεύτερη Βάπτιση που είναι κι αυτή μοναδική, τη βάπτιση στο αίμα, για την οποία ο Κύριος εἶπε «βάπτισμα έχω να βαπτισθῶ», παρόλο που ήταν ήδη βαπτισμένος. Διότι «ούτος είναι ο ελθὼν δι' ὕδατος και αίματος», όπως έγραψε ο Ιωάννης, ὡστε να βαπτιστεί με νερό και να δοξαστεί χύνοντας το αίμα Του, 2. και μέσω Αυτοῦ εμεῖς να γίνουμε (α) «κεκλημένοι», ὅταν βαπτιστούμε στο νερό, και (β) «εκλεκτοί», ὅταν βαπτιστούμε στο αίμα. Από τη λογισμένη Του πλευρά ανάβλυσε νερό και αίμα που συμβολίζουν αντίστοιχα τις δύο βαπτίσεις, ὡστε ὅσοι πιστεύουν στο αίμα Του, να «πλυθούν» με το νερό της Βάπτισης, και οι «πλυμένοι» με το νερό να χρειάζεται επίσης να «πλυθούν» και στο αίμα. Αυτή η Βάπτιση (ενν. του Μαρτυρίου) κάνει πραγματικότητα, ακόμα και το βάπτισμα που δεν έλαβες και σου ξαναδίνει πίσω αυτό που έχασες (Περί Βαπτίσματος Κεφ. 16)³⁷.*

37 Μτφρ. Κέντρο Βιβλικῶν και Πατερικῶν Σπουδῶν, Τόμος Β' 2008, 89.



4. ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗ 6³⁸

- I. Η Ενότητα, όπου γίνεται στο Ιω. εκτεταμένη αναφορά για την «θεία Κοινωνία», είναι **το Κεφ. 6**. Πρόκειται για το κεφ. του Ευαγγελιστή, όπου παρουσιάζεται η **μεγαλύτερη ομοιότητα με τους Συνοπτικούς**, καθώς η τροφοδοσία των 5.000 ανδρών και η καταδάμαση της αβύσσου συναντώνται ήδη στον Μάρκο (6, 30-52). Σήμερα η άποψη, που κυριαρχεί ερευνητικά είναι ότι ο Ιωάννης στο δικό του «Απομνημόνευμα» (όπως ονομάζονται τα Ευαγγέλια στον Ιουστίνο [Α' Απολ. 66.3]), προϋποθέτει τη γνώση των προηγούμενων Συνοπτικών. Την μορφοποιεί, όμως, δημιουργικά – «ποιητικά», σε συνδυασμό με το ιδιαίτερο υλικό (τις προσωπικές «αναμνήσεις») του. Έτσι για το ακροατήριό του θεωρείται δεδομένη για παράδειγμα η γνώση περί των *Δώδεκα* στο τέλος του κεφ. 6, παρότι ο Κύριος δεν *καλεί* («ποιεί») προηγουμένως τα μέλη της συγκεκριμένης «Ομάδας», που συμβολίζει την ανασυγκρότηση του διεσπαρμένου δωδεκάφυλου Ισραήλ. Τελικά ο Ιωάννης με τις αντιμεταθέσεις των αφηγήσεων (Κάθαρση του Ναού στην αρχή, θαυμαστή αλιεία στο τέλος (όπου επίσης έχουμε «τροφοδοσία»), Νιπτήρας αντί παράδοσης των φρικτών μυστηρίων, αντί της Ανάκρισης από τους Αρχιερείς, έμφαση σε εκείνη από τον Πιλάτο), τις αποσιωπήσεις άλλων (όπως της Μεταμόρφωσης, όλων των Εξορκισμών) και άλλες τεχνικές αποσκοπεί στο να εκπέμψει συγκεκριμένα θεολογικά μηνύματα, τα οποία υπηρετούν στον στόχο που καταγράφει στον Επίλογο (Ιω. 21, 30).
- II. Δεν είναι τυχαίο ότι το Ιω., αν και συντάχθηκε μάλλον στην πόλη του Ηρακλείτου, την Έφεσο, διαδόθηκε και υπομνηματίστηκε εκτενώς ήδη κατά τον 2^ο αι. μ.Χ. σε μία άλλη μεγάλη πόλη, την Αλεξάνδρεια. Πρόκειται για την πολιτιστική πρωτεύουσα της Μεσογείου, όπου ήδη τρεις αιώνες π. Χ., ένεκα κατεξοχήν της Βιβλιοθήκης, αναπτύχθηκε η φιλολογία. Εκεί δηλ. κυκλοφορούν κείμενα γραπτά, *έντεχνα* συντιθεμένα, προορισμένα για **πολλαπλή** ανάγνωση (κι όχι απλώς για *απαγγελία*), με υπαινιγμούς σε προγενέστερα «έπη» («αλεξανδρινές υποσημειώσεις»), ενώ οι ήδη γνωστοί ήρωες γίνονται αντικείμενο θέασης από εναλλακτικές οπτικές³⁹.
- III. Το κεφ. 6 είναι εξαιρετικά **εκτεταμένη Ενότητα** με μεγάλη «διακύμανση» στον Χώρο: πέραν της θαλάσσης, όρος, θάλασσα – Χάος, Καπερναούμ και δη Συναγωγή. Το χρονικό πλαίσιο όμως παραμένει το ίδιο: Είναι το Πάσχα, η (κατεξοχήν) **εορτή των «Ιουδαίων»** (όχι «των Ισραηλιτών»). Πρόκειται για το *δεύτερο* Πέσαχ της δημόσιας δράσης του σαρκωμένου Λόγου στο Ιω, καθώς το πρώτο ταυτίζεται με την κάθαρση

38 Jörn-Michael Schröder 2003, 61-32. Σ. Αγουρίδης 2005, ad loc.

39 Πολύ διαφωτιστική για το θέμα στάθηκε για μένα η σχετική Διάλεξη της Σοφίας Παπαϊωάννου στο πλαίσιο των Ανοικτών Μαθημάτων: <https://opencourses.uoa.gr/modules/video/?course=PHIL5> Διάλεξη 12. Επίσης νέα προοπτική για τη μελέτη της εσπερινής λατρείας των πρώτων Χριστιανών ανοίγει η μελέτη της νυκτερινής ζωής κατά τα αυτοκρατορικά χρόνια από τον Α. Χανιώτη, Μέρος Α'. Το ημέρωμα της νύχτας: Η αρχαία Ελλάδα μετά το Ηλιοβασίλεμα. <https://www.blod.gr/lectures/to-imeroma-tis-nyhtas-i-arhaia-ellada-meta-to-iliobasilema/> Σε εισήγηση του ιδίου αναφορικά με τη *Μνήμη και ταυτότητα στην Αφροδισιάδα στους αυτοκρατορικούς χρόνους*, εντύπωση μου προκάλεσε το γεγονός ότι οι ιωάννεις εκφράσεις « φως και ζωή» ανακαλύφθηκαν από την αρχαιολογική σκαπάνη ως ακιδογράμματα πάνω σε τοίχους της μικρασιατικής Αφροδισιάδας (μετέπειτα Σταυρούπολης). <https://www.blod.gr/lectures/mnimi-kai-taytotita-stin-afrodisiada-stous-aytokratorikous-hronous/>. Επίσης σύμφωνα με προφορική μαρτυρία, στη Μικρά Ασία για πολλούς αιώνες αντί της ευχής «Κύριε Ιησού Χριστέ ελέησόν με», επαναλάμβαναν το «Εν αρχή ην ο Λόγος». Όλα αυτά αποδεικνύουν την επίδραση της ιωάννειας γραμματείας στον μικρασιαστικό Χώρο.



του Ιερού – υποκατάσταση του Ναού, αμέσως μετά την Κανά, ενώ ακολουθεί ο σημαντικός διάλογος νύκτα για την αναγέννηση εξ ύδατος και Πνεύματος. Το τρίτο συνδυάζεται με την Ύψωσή Του, την ώρα που σφάζονται στο Ναό οι πασχάλιοι αμνοί.

IV. Αυτή η περικοπή είναι ιδιαίζουσα επίσης διότι κυριαρχεί **η γεύση - η τροφή**, αν και εμπλέκεται δυναμικά κατεξοχήν **η όραση**. Αυτό που ήδη σε πρώτη ανάγνωση διακρίνει ο ακροατής είναι η Τεχνική της Συμπερίληψης. Το κεφ. 6 ξεκινά με την τροφοδοσία, η οποία δεν γίνεται στην Έρημο και δεν πραγματοποιείται σε συνδυασμό με την ακοή (*κήρυγμα*) του σαρκωμένου «εξηγητή» Λόγου, όπως μάλιστα θα ανέμενε κάποιος σε ένα Ευαγγέλιο, όπου τα ρήματα του μονογενούς Θεού κατέχουν ιδιαίτερη σημασία. Μάλιστα τονίζεται ότι ο τρόμος των μαθητών στη Θάλασσα δεν προέρχεται από το εξεγεθέν Χάος, αλλά **από τη θέα του Ιησού** να περιπατεί πάνω στην άβυσσο. Ο λόγος Του «Εγώ Ειμί» παραπέμπει στο Τετραγράμματο, το οποίο όμως κατόπιν διά των λόγων της Ευχαριστίας **ουσιαστικά επεξηγείται** όχι απλώς ως *ὁ Θεὸς οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός*, όπως στο Έξ. 34, 6, αλλά ως **ΣυνΕίναι του Κυρίου διά της προσφοράς της σάρκας και του αίματός Του**.

V. Τα **συναισθήματα** κλιμακώνονται από *αποδοχή* και δη ενθουσιώδη (ανακήρυξη του Υιού σε Προφήτη - Βασιλέα) σε *γογγυσμό* (που παραπέμπει στην Έρημο και τους Αριθμούς), κατόπιν σε *σχίσμα* (6, 52: *Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι [ὄχι ο ὄχλος]*) και τέλος σε *απόρριψη*, ένεκα και της κατάπληξης (σοκ) που προκαλεί η βρώση της σάρκας (αντί μάννα) και η πόση του Αίματος ιδίως στα αυτιά των «Ιουδαίων». Σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται και η *πιστότητα των Δώδεκα*, εκ των οποίων όμως ένας είναι «διάβολος», ο Ιούδας. Το ίδιο πλούσια είναι και η **Χριστολογία, με φόντο το ερώτημα** «οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ» (6, 42), το οποίο ανακαλεί την ετυμολογία του μάννα («τι είναι **αυτό**;»): Προφήτης (taheb), Βασιλεύς, Χριστός, αν και ο ίδιος αποκαλύπτεται ως Γιαχβέ, Υιός Ανθρώπου και εμμέσως ως πασχάλιος αμνός («πάσχων Υιός»). Μάλιστα τα κεφάλαια περί πάσχοντος Υιού κλιμακώνονται στον Ησαΐα με το κεφ. 55, όπου γίνεται αναφορά σε συμπόσιο όσων ακούνε τον Προφήτη (πρβλ. κεφ. 26)⁴⁰. Ας μην λησμονείται ότι στην α' ενότητα του Ιω. με τις κλιμακούμενες μεταστροφές προς Εκείνον (κεφ. 1-4) ο Αμνός – Εκλεκτός της Εισαγωγής παρουσιάζεται κατεξοχήν ως Νυμφίος. Στη β' ενότητα, όπου και πραγματοποιείται η σύγκρουση με τους «Ιουδαίους» μάλλον κυριαρχεί η Εικόνα του ως Ποιμένος (κεφ. 10).

Οι επισημάνσεις του G Wheaton για τη σημασιολογία του Πάσχα στον Δεύτερο Ναό είναι σημαντικές, καθώς μόνον έτσι νοηματοδοτούνται οι ενέργειες των πρωταγωνιστών⁴¹:

1. Το Πάσχα αναβίωνε μέσω της ενεργούς ανάμνησης η λαχτάρα της λύτρωσης – απελευθέρωσης από τον Εχθρό. Νομίσματα εκείνης της περιόδου έχουν χαραγμένο το ποτήρι του πασχάλιου οίνου, ως «σύμβολο» της νέας Διαθήκης. Σημειωτέον ότι το αίμα των μονομάχων όπως και το «δέρμα» τους, χρησιμοποιούνταν για σκοπούς θεραπευτικούς (επιληψία), αποτρεπτικούς των δαιμόνων και καλλυντικούς.

⁴⁰ 55, 1-2: *οἱ διψῶντες πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ καὶ ὅσοι μὴ ἔχετε ἀργύριον βαδίσαντες ἀγοράσατε καὶ πίετε ἄνευ ἀργυρίου καὶ τιμῆς οἴνου καὶ στέαρ. Ἴνα τί τιμᾶσθε ἀργυρίου καὶ τὸν μόχθον ὑμῶν οὐκ εἰς πλησμονὴν ἀκούσατέ μου καὶ φάγεσθε ἀγαθὰ καὶ ἐντρυφήσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν.*

⁴¹ G. Wheaton 2010, 58-94.



2. Το Πάσχα επίσης συνδυάστηκε στο παρελθόν με την αποστολή αγγελιοφόρων – «αποστόλων» υπό του Βασιλέα και την Πρόσκληση όλων να ανέβουν **προς** την Αγία Πόλη και το Όρος του Ναού (πρβλ. Ιωβηλαία 49.5-13). Η βρώση του *άμωμου ενιαύσιου* πασχάλιου αμνού, του οποίου τα οστά δεν συντρίβονταν, όπως και ο ραντισμός του κατωφλίου διά του αίματός του, δεν συνεπαγόταν μόνον τη διάσωση των συμμετεχόντων από τον εξολοθρευτή άγγελο. Συμβόλιζε την συγκρότηση - το «μένειν εις» **ένα σώμα** όλων των Ισραηλιτών απανταχού της γης.
3. Τέλος η βρώση του πασχάλιου αμνού συνεπαγόταν ανανέωση - ανακαίνιση της **Διαθήκης**, η οποία είχε διασπαστεί ένεκα της *απιστίας* του λαού. Γενικότερα στον Ιουδαϊσμό η βρώση και η πόση, ήταν «μεταφορές», οι οποίες επίσης συνδυάζονταν με τα εξής:
 - A. Αποδοχή της Πρόσκλησης στο Συμπόσιο της Σοφίας (Σιρ 24,21),
 - B. «Μετάληψη» της Αιώνιας Ζωής (Ιωσήφ και Ασινέθ)⁴².

Εν προκειμένω, στο Ιω. 6 συμβαίνουν οι εξής «ανατροπές»:

1. Ο όχλος εξαιρετικά πολυπληθής (5.000 μόνον οι άνδρες) έρχεται προς τον Ιησού, ο οποίος ως «εναλλακτικός» Ναός κάθεται πάνω σε Όρος! Ήδη έχει διακηρύξει στο **Ιερό**, που έχει μεταβληθεί σε *Οίκο Εμπορίου*, ότι το Σώμα του είναι ο περιλαμπρος **Ναός** (2, 19).
2. Βεβαίως ο όχλος τελικά λαχταρά για *θαύματα* και όχι για *σημεία*, τα οποία αποκαλύπτουν την «άλλη διάσταση» της παρουσίας του Ιησού ως *Κυρίου και Θεού* (6, 26). Το πλήθος της Γαλιλαίας, το οποίο συνέρευσε *ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων*, κατόπιν δεν διερωτάται καν **πώς** ο Κύριος μετέβη από τη μία όχθη στην άλλη. Τους απασχολεί μόνον το **πότε** (6, 26). Τότε θα αναζητήσουν σημείο **εκ του Ουρανού** για να τους απαντήσει ο Κύριος, όχι στο σημείο του Ιωνά, όπως στους Συνοπτικούς (Μτ. 12, 39. 16, 4 κ. παρ.), αλλά στο ότι εκείνος είναι ο άρτος, ο **άνωθεν** ερχόμενος, ο οποίος επιπλέον διασώζει από **τον θάνατο**. Σημειωτέον ότι στην παράλληλη αφήγηση του κεφ. 4, οι Σαμαρίτες (που ίσως εκπροσωπούν και τις 10 φυλές), προσήλθαν και πίστεψαν ότι *Αυτός* είναι ο Σωτήρας του Κόσμου χωρίς να δουν κάτι εντυπωσιακό. Γι' αυτό σε αυτούς έμεινε ο Μεσσίας τρεις επιπλέον ημέρες.
3. Στο κεφ. 6 οι μαθητές και μάλιστα ο πρωτόκλητος Φίλιππος και ο Ανδρέας καλούνται αρχικά να προσκαλέσουν σε *κατάκλιση* και τέλος να συλλέξουν *κοφίνους δώδεκα*. Σημαντικό ότι τα *οψάρια* (και όχι *ιχθύες*) στο πλαίσιο τού **ἵνα μή τι ἀπόληται**⁴³, δεν συνιστούν αντικείμενο συλλογής. Εν προκειμένω προσημαίνεται ο ρόλος των μαθητών στην (Ιερ)αποστολή. Μόνον στο Ιω. η συγκρότηση των Δώδεκα συνδέεται με όσους δεν αμφισβητούν τη ρεαλιστικότητα της Ευχαριστίας, αν και στον ίδιο κύκλο παραμένει ο Ιούδας. Σημειωτέον ότι στην περίπτωση του κεφ. 4 (στ. 8) είχε αποστείλει τους μαθητές του στην πόλη για να φέρουν «τροφές» (και έτσι βρέθηκε μόνος με τη Σαμαρίτισσα από την οποία επίσης ζητά νερό), ενώ στο τέλος του ίδιου κεφαλαίου, όταν έρχονται οι μαθητές του, τους ομιλεί για άλλου είδους βρώση και τους ετοιμάζει για **θερισμό σιταριού**, για το οποίο εκείνοι δεν κόπιασαν να σπείρουν (4, 38).

42 J. M. Schroeder 2003, 247. Επίσης συμβολίζει την εντατική μαθητεία και κοινωνία με τον Ιησού (Ιγνάτιος, Ρωμαίους 7.3) και την Αποδοχή του Μηνύματος (Ευ. Φιλ. 23β). Παραπέμπει στον K. Berger 1994, 203 κε..
43 17,12. 18,9.



4. Τελικά στο κεφ. 6 γίνεται λόγος για όσους **πιστεύουν** στον Κύριο και είναι δώρο του Πατέρα (6, 37) και έτσι γιορτάζουν το αληθινό Πάσχα, συγκροτώντας **τον νέο Λαό** και **ανακαινίζοντας** τη Διαθήκη (6, 45 = Ησ. 54, 13) .

Εξ επόψεως της ηθικής του δώρου παρατηρούμε τα εξής:

- I. Ήδη στην Εισαγωγή υπογραμμίσθηκε ότι η θεία Ευχαριστία, και μάλιστα με τη **ρεαλιστικότητα** που προβάλλεται στο Ιω. (βλ. παρακάτω) είναι το έσχατο δώρο της Ζωής που διακρίνει τον Χριστιανισμό και από τη Συναγωγή και από άλλες Συνάξεις της αυτοκρατορικής εποχής. Προϋποθέτει τα δώρα **(α)** της Δημιουργίας διά του Λόγου, η οποία **στο κεφ. 5**, περιγράφεται ως διαδικασία διαρκής και εναργή (*creatio continua*) κι όχι απλώς ως μια στιγμή Μεγάλης Έκρηξης (κατά την οποία *υπήρχε ο Λόγος*), σε συνδυασμό με τη δωρεά. **(β)** της αποκατάστασης της ανθρώπινης «Ψυχικής Υγείας» (= ψυχοσωματικής αρτιότητας) μέσω του λόγου του Λόγου όπως και **(γ)** της **ενεργειακής ησυχίας του Σαββάτου**, κατά την οποία *ο Πατήρ μου έως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι* (5, 17). Γι' αυτό και παρότι σε πρώτη ανάγνωση αυτό παραβιάζει τη φυσική σειρά τοποθετείται το Ιω. 6 μετά το κεφ. 5⁴⁴.
- II. Ο Κύριος στο συγκεκριμένο κεφάλαιο (Ιω. 6) παρέχει και τον «ἄρτον τον επιούσιον» και τη σάρκα Του, η οποία έτσι αναδεικνύεται ως **η έσχατη Χάρις**, πλαισιούμενη από την χορηγία του ύδατος ζώντος στα κεφ. 4 και 7-8 (όπου προβάλλει και ως το Φως). Σκόπιμη είναι και η γενικότερη χωροταξική εναλλαγή στο Ευαγγέλιο μεταξύ Γαλιλαίας και Ιεροσολύμων. Σημειωτέον ότι στο Ιω. 6 *ευχαριστιακό* χρώμα κατέχει και η πρώτη τροφοδοσία των 5.000 (αντί των 400 του Ελισσαίου [Δ' Βασ. 4, 42 κε.]), καθώς έχουμε «ανάκληση», ευχαριστία, κλάσματα.⁴⁵ Σ αυτή τη «δωρεά», η οποία απευθύνεται σε πλήθος, ο Κύριος χρησιμοποιεί προϋπάρχουσα ύλη, ενώ στην χορηγία της Κανά μεταβάλλει τα 500 λίτρα (!) ύδωρ σε άριστο οίνο - «αίμα της αμπέλου», όπως συμβαίνει και με τη Γη της οποίας είναι δημιουργός. Ίσως η τροφοδοσία των 5.000 συμβολίζει τις αγάπες και η βρώση της σάρκας Του τη θεία Μετάληψη. Μάλιστα σε αυτήν την τροφοδοσία (σε αντίθεση προς τους Συνοπτικούς) **ο ίδιος ο Ιησούς μοιράζει προσωπικά στο πλήθος τα ψωμιά**, τα οποία μόνον ο Ιωάννης τονίζει ότι (α) είναι **κρίθινα** (όπως ήταν οι *ἄρτοι των πενήτων*) και (β) ότι προέρχονται επίσης από δωρεά, την οποία πραγματοποιεί ένα **παιδάριον** (και όχι οι μαθητές). Στο σημείο αυτό δεν έχουμε υπαινιγμό μόνον στο προαναφερθέν θαύμα του Ελισσαίου. Ίσως αντικατοπτρίζεται η συνήθεια να προσκομίζουν στην πρώτη Κοινότητα την πρώτη ύλη *παιδιά*, τα οποία και στην Α' Ιω. (2, 14. 18) διαπιστώνουμε ότι κατέχουν εξέχουσα θέση στην Κοινότητα.

44 Αρκετοί ερευνητές προβληματίστηκαν εάν το κεφ. 6 αρχικά συνδεόταν με το κεφ. 4, καθώς η μετακίνηση (το *απήλθεν*) του στίχου 6, 1, σχετίζεται καλύτερα με την *Κανά*, παρά με τα *Ιεροσόλυμα* του κεφ. 5. Επί τη βάση των ανωτέρω, θεωρώ ότι σκοπίμως τοποθετήθηκε το κεφ. 6 αμέσως μετά το κεφάλαιο, που αναδεικνύει την θεραπεία του παραλυτικού της κολυμβήθρας της *Ιερουσαλήμ*, Βηθσεδά, και την κραυγή «Ἄνθρωπον οὐκ ἔχω», αλλά και τον διάλογο περί της Κρίσης και της αληθινής κατάπαυσης του Σαββάτου. Βλ. J. M. Schroeder 2003, 207.

45 Πρβλ. 6, 23: *ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον εὐχαριστήσαντος τοῦ Κυρίου.*



III. Ως αποκορύφωση του Κεφ. 6 έχουν τοποθετηθεί τα λόγια περί του Δώρου των Δώρων. Έχουμε όμως τα εξής παράδοξα για τον έμπειρο αναγνώστη: **(α)** Είναι σοκαριστική η γλώσσα, τη στιγμή που απουσιάζει οποιαδήποτε μνεία «ανάμνησης» ή «πρόληψης» των Εσχάτων, όπως αντιθέτως συμβαίνει στον Παύλο⁴⁶: **τρώγω** αντί **εσθίω**, **σάρκα** αντί για **σώμα**, **αίμα** για **ποτήριο**. Επιπλέον ο Ιωάννης ομιλεί για διαρκές **τρώγων** (σε διαρκή ενεστώτα), προτάσσει το **μου** και για το **αίμα** που θεωρούνταν φορέας της ζωής που ανήκει αποκλειστικά και μόνον στον Θεό. **(β)** Μάλιστα την τροφή, που δεν χορηγεί απλώς άφεση αλλά ζωή αιώνια και ανάσταση, αρχικά την ονομάζει **άρτον της ζωής και μετά άρτος ζων**, έκφραση που σημαίνει μάλλον ένα παράδοξο: το «ζωντανό ψωμί» (6, 51. πρβλ. 4, 10-11)⁴⁷. **(γ)** Τελικά το σώμα Του, που προσφέρεται υπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (6. 51), ενώ υποκαθιστά και υπερβαίνει το πασχάλιο δείπνο (εβρ. seder), **τελεσιουργείται διαρκώς** και όχι άπαξ (όπως το πασχάλιο δείπνο). Ας μην λησμονείται ότι ο Κύριος στο κεφ. 2 έχει ταυτίσει το Σώμα Του (που απαρτίζεται από τη σάρκα και το Αίμα) ως τον κατεξοχὴν Ναό (κι όχι απλώς το Ιερό), που θα εγείρει αυτεξουσίως ο ίδιος μετά από τρεις μέρες. **(δ)** Αυτό που επίσης εντυπωσιάζει στα υπό εξέταση ευχαριστιακά λόγια είναι ότι δεν απευθύνονται **σε β' πληθυντικό**, υπονοώντας κοινότητα, αλλά σε τρίτο πρόσωπο. **(ε)** Επιπλέον ενώ στους Πειρασμούς των Συνοπτικών (Μτ. 4, 4 = Δτ. 8, 3), ο Κύριος διακηρύσσει ότι δεν ζει μόνο με άρτο ο άνθρωπος, αλλά με το θεϊκό ρήμα, στην περίπτωση του κεφ. 6, δεν γίνεται καμιά αναφορά στο ζωποιοό λόγο (τα ρήματα και τις εντολές) του Λόγου, παρά μόνον στην Ευχαριστα, έστω κι αν από τον Ωριγένη οι συγκεκριμένοι στίχοι ερμηνεύτηκαν αλληγορικά προς αυτήν την κατεύθυνση. **(στ)** Στα ευχαριστιακά λόγια του Ιω. 6 δεν απαντά αντιθετικός παραλληλισμός (τουλάχιστον άμεσα) προς τον πασχάλιο Αμνό, αλλά προς το Μάννα.

IV. Θεωρώ ότι στην αποκορύφωση της Δωρεάς Του στην Συναγωγή της Καπερναούμ, τα λόγια, που εκφωνεί για τη σάρκα και το αίμα του, ουσιαστικά δεν είναι απλώς παράλληλα στο κεφ. 4 και στο διάλογο περί ύδατος ζώντος με τη Σαμαρίτισσα, αλλά συνεχίζουν και κλιμακώνουν όσα είχε διακηρύξει επίσης Πάσχα, αν και «νύχτα» σε ένα πρόσωπο - «ραββίνο» (!), το Νικόδημο⁴⁸. Και στις δύο περιπτώσεις έχουμε ρήματα του τύπου «Αμήν, αμήν λέγω υμίν», το σχήμα «άνω - κάτω», τον χριστολογικό χαρακτηρισμό «Υιός του Ανθρώπου» (ο οποίος ήδη στο λόγο προς το Ναθανάη παρουσιάζεται ως η κλίμακα του Ιακώβ [1, 51] που ενώνει τα διεστώτα), τον Μωυσή και τα «σημεία» του και παράδοξα, αφού στην α' αφήγηση ο Μεσσίας «ταυτίζεται» με τον όφι της ράβδου, κάτι που παραπέμπει και σε σύμβολο του Ασκληπιού.

46 Προφανώς τα λόγια αυτά, που προκάλεσαν και την κατηγορία εναντίον των Χριστιανών για καννιβαλισμό (θυέστεια δείπνα, οιδιπόδειες μίξεις ένεκα του ασπασμού των αδελφών), συνδέονται με τα λόγια του Κυρίου στα κεφ. 7-8, περί ποταμών ζώντος ύδατος που θα ρεύσουν από την κοιλιά του πιστεύοντος σε αυτόν, για να μεταβάλουν το περιβάλλον σε Εδέμ.

47 *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Γραφής. Τόμος Γ'.* Αθήνα: Σταυρός 1994, 82-83.

48 Ουσιαστικά πρόκειται για Κορύφωση μετά τα λόγια περί του Υιού του Ανθρώπου ως Κλίμακα, ως περίλαμπρου Ναού στο όρος Μορία, ως του Όφως του Μωυσέως και της εν Πνεύματι και αληθεία λατρείας.



V. Αναλυτικότερα:

¹⁴ *Και καθώς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ,
οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ Ἀνθρώπου,*

¹⁵ **ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.**

¹⁶ *Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν Κόσμον,
ὥστε τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν,
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.*

¹⁷ *Οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν εἰς τὸν Κόσμον
ἵνα κρίνη τὸν Κόσμον,
ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.*

¹⁸ **Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται,
ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.**

Σε αυτήν της ενότητα του Ιω. 3⁴⁹ παραδόξως δεσπόζει ο πρώτος πληθυντικός⁵⁰ (αφού μάλλον ομιλεί ο Ιησούς και ο Πατέρας ή/και το Πνεύμα παρά η διαλεγόμενη Κοινότητα με τους «κρυπτοχριστιανούς» της Συναγωγής⁵¹. Α' Ιω. 1, 1). **(β)** με τη διακήρυξη της ανάβασης στον ουρανό μόνον από τον **Υιό του Ανθρώπου** και όχι από τον Μωυσή (πρβλ. και την πολεμική στο 1, 17) και άλλους θείους άνδρες. **(γ)** την πρώτη κυριακή προφητεία του Πάθους διά **(i)** της ανάκλησης της ύψωσης του όφεις στην έρημο (το οποίο περιγράφεται ως κατεροχήν «σημείο» στο Αρ. 21, 9. Σοφ. Σολ. 16, 6-7) και **(ii)** ταυτόχρονα της θυσίας (γνωστής ως Ακεντά) του **Υιού**⁵² και όχι του πρωτότοκου / μονογενοῦς υιού τού Αβραάμ Ισαάκ στο Όρος του Ναού Μορία (Γέν. 21). Η τελευταία συνδεόταν με τη θυσία του πασχάλιου αμνού στον ίδιο χώρο. Ενώ μάλιστα η Ακεντά χάρισε αξιομισθίες στο λαό των Ιουδαίων, η θυσία του Ιησού έχει οικουμενικές συνέπειες για καθέναν που πιστεύει, αφού με την προσφορά τού Υιού εκδηλώνεται η απόλυτη αγάπη του Νυμφίου Θεού προς τον κόσμο και κάθε άνθρωπο προσωπικά: *οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν Κόσμον, ὥστε τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον*⁵³. Ταυτόχρονα για πρώτη φορά στο Ιω. **διακηρύσσεται η Κρίση** (και μάλιστα όχι από τον Ιωάννη τον Πρόδρομο, όπως στο Λκ. 3, 7-9), η οποία δεν επίκειται και δεν αφορά στον αμαρτωλό κόσμο, όπως αναμενόταν στα αποκαλυπτικά κινήματα.

⁴⁹ Σε αυτή την παράγραφο καταγράφονται όσα αναφέρω στο βιβλίο μου Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, 154-157.

⁵⁰ Η μετάβαση από την ενότητα περί της αναγέννησης σε αυτή περί της πίστης στον Υιό και της σωτηρίας επιτυγχάνεται (α) με την τέταρτη κατά σειρά φράση *Ἀμήν ἀμήν λέγω λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύετε;* (στ. 11-12).

⁵¹ Έτσι ο J. M. Schröder 2003, 97.

⁵² Αξιοσημείωτο είναι η επωδός /το ρεφραίν που επαναλαμβάνεται δύο φορές: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον* (στ. 15-16). Στον στ. 16 προστίθεται το *μὴ ἀπόληται*, ενώ έπεται και ο στ. 17 που επιβεβαιώνει το ίδιο θέμα αρνητικά: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν εἰς τὸν Κόσμον ἵνα κρίνη τὸν Κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ*. Περὶ της Ακεντά βλ. Ν. Ολυμπίου 2008, passim.

⁵³ Π.Ν. Τρεμπέλας 1979, 118: *Εἶναι ἡ «Βίβλος ἐν μικρογραφία» σύμφωνα με τον Λούθηρο. Διὰ της ὅλης φράσεως εξαίρεται ἡ καθολικότης της σωτηρίας, (πᾶς), ἡ ευκολία του μέσου (πιστεύων), το μέγεθος του προσλαμβανόμενου κακοῦ (μὴ ἀπόληται), ἡ διάρκεια και το εξαίρετον του επιτυχανόμενου αγαθοῦ (ζωὴ αἰώνια).*



Παραδόξως και αυτή (η κρίση) προκαλείται από την τέλεια αγάπη του Θεού (πρβλ. 13, 1-2). Εντυπωσιακή είναι η ποιητική μορφή των στ. 14-18, όπου ο Ιησούς, ο **Αμνός του Θεού**, αυτοπαράλληλίζεται με όφι (!), ενώ ταυτόχρονα με την επανάληψη της λέξεως κόσμος, χρησιμοποιείται το λέξιμα Υιός με κλιμάκωση της σημασίας του (ὁ Υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου, ὁ μονογενῆς Υἱὸς, ὁ Υἱὸς [απόλυτα], τὸ Ὄνομα τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ).

Σημειωτέον ότι και στις τροφοδοσίες του Ιω. 6 παρεμβάλλεται η αποκάλυψη - θεοφάνεια **Ἐγὼ Εἰμί** στο σκοτεινό χαστικό Περιβάλλον της Γαλιλαίας με ταυτόχρονα υπέρβαση του Χρόνου και του Χώρου, αφού μόλις εισέρχεται στο «περιβάλλον» τους ο Ιησούς φθάνουν αμέσως στην Καπερναούμ. Ἴσωςέτσι ερμηνεύεται το Τετραγράμματο ως **Ἐγὼ Εἰμί («ο Ὄν») ὑπὲρ ἡμῶν**. Βεβαίως το Ιω. 6 διευκρινίζει ότι το εν εμοί δεν σχετίζεται απλώς με **τη λυτρωτικὰ θεὰ της Εικόνας και Σοφίας του Θεού**, αλλά για τη ίδια την βρώση της σάρκας και του αίματός Του, η οποία με τη σειρά διακρίνεται από την απλή τράπεζα και τροφοδοσία με άρτους της αρχής του κεφ. 6. Για την Κρίση γίνεται λόγος ήδη στο Ιω. 5 (στ. 21 κε.).

Ο κίνδυνος να παρερμηνευθούν τα λόγια του ως ατομικό Δώρο προς «ολίγους», οδήγησε στον Ιω. να υποκαταστήσει στο Τελευταίο Δείπνο Του την Παράδοση των Μυστηρίων (Verba Testamenti) (1) με το νικητήρα των Ποδών και του Ιούδα ως «υποδείγματος», (2) με τον λόγο περί Εκείνου ως αμπέλου⁵⁴ και (3) με την Αρχιερατική Προσευχή υπέρ της ενότητας. Αμέσως μετά στα κεφ. 7-9 στην Ιερουσαλήμ κατά την πανηγυρική έσχατη μέρα της εορτής της Σκηνοπηγίας κράζει: *ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσουσιν ὕδατος ζῶντος* (7, 37-38). Ο πιστεύων στον Ιησού δεν αποκτήσει ατομικά τη Ζωή, αλλά θα γίνει Θυσιαστήριο - Ζωοδόχος Πηγή που θα μεταβάλει το περιβάλλον του από στέππα σε Εδέμ. Και κάτω από τον Σταυρό, ουσιαστικά αποδέκτης της χορηγίας δεν είναι ένα άτομο αλλά μία νέα Οικογένεια.

Συμπερασματικά μέσω των ευχαριστιακών λογίων του Ιω. 6 στο κέντρο της δημόσιας δράσης του Πρωταγωνιστή του, (**α**) διακρίνεται η απλή βρώση των «αγαπών» από τη μετάληψη της σάρκας του Υιού του Ανθρώπου, τη στιγμή που η Σοφία στο Παρ. 9, 1 κε. προσκαλεί σε ένα δείπνο στο «παλάτι» της μέσω της υιοθέτησης της Τορά. Και τα δύο είναι κατεξοχήν δώρα **απροϋπόθετα**, καθώς δεν προηγείται εξομολόγηση, νηστεία και ακοή των ρημάτων του σαρκωμένου Λόγου, ενώ μοιράζει ο ίδιος ο Χριστός σε 5.000 άνδρες την τροφή για να χορτάσουν, *κατεβαίνοντας* μάλιστα από το «άγνωστο» όρος (όπως υπονοεί το 6, 16). (**β**) Τονίζεται ότι δεν αρκεί ούτε η θέα του «Κρεμασμένου Ὁφews» (όπως τονίσθηκε μετά την αναφορά στο βάπτισμα ως «αναγέννησης ἐξ ὕδατος και πνεύματος») ούτε η ακοή του λόγου Του για να μεταγγισθεί η αιώνια ζωή. Στην εν Πνεύματι και αληθεία Λατρεία του οφείλουν να συμμετέχουν ενεργά όλες **οι αισθήσεις** και ιδίως η γεύση, ώστε να ενσωματωθεί σε καθέναν ξεχωριστά ο αυτοπροσφερόμενος σαρκωμένος Λόγος, του οποίου τον Ναό (= το Σώμα) τελικά *κατέφαγε* ο ζήλος του Πατέρα Του. Για να γίνει κατανοητό αυτό, ο Ιωάννης χρησιμοποιεί γλώσσα *σοκαριστική*. Στο τέλος του Ιω. θα επιστρατευτεί και η αφή της «πλευράς» του νέου αρχιερέως Αδάμ ως της

54 Ἴδῃ στο τέλος της δημόσιας δράσης του, όταν τον επισκέπτονται οι Ἕλληνες μέσω του Φιλίππου και του Ανδρέα, οι οποίοι πρωταγωνιστούν και στο Ιω. 6, πάλι σε συνάφεια όπου γίνεται λόγος για Υἱὸ τοῦ Ἀνθρώπου, «άνω και κάτω», σημειώνονται τα εξής: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐάν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐάν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει* (12,24).



ζωοδόχου πηγής του αίματος και του ύδατος. Συνεπώς οι δύο κρουνοί είναι σημαντικοί στην αναίρεση της λανθασμένης πίστης ότι ο Χριστός αποχωρίστηκε τον Ιησού κατά την Σταύρωση. Βεβαίως η παρουσία του αίματος, του κατεξοχήν «συμβόλου» της ζωής, είναι αυτή που μεταβάλλει το ύδωρ σε **Ζων** στην περίπτωση του λογχιισμού της πλευράς του κατεξοχήν Ανθρώπου, ο οποίος στο Ιω. «λειτουργεί» όντως ως Αρχιερέυς, Βασιλεύς και Γιαχβέ. **(γ)** Η αποδοχή των λόγων αυτών είναι συστατική του κύκλου των Δώδεκα και θα συγκροτήσει και τη νέα Οικογένεια. Με αυτό άλλωστε το στοιχείο ταυτότητας διακρίνεται η χριστιανική Ιωάννεια Κοινότητα από την ιουδαϊκή, προς την οποία ομιλεί ο Κύριος με το «οι πατέρες υμῶν» (αντί «ἡμῶν» του Παύλου), και τις άλλες κοινότητες του μικρασιατικού χώρου. **(δ)** Βεβαίως και η συγκεκριμένη βρώση και πόση, η οποία μεταβάλλει τον πιστεύοντα σε πηγή ύδατος ζώσα, δεν εξασφαλίζει την αιωνιότητα. Σε αυτήν πίστεψε και ο «διάβολος» Ιούδας, ο οποίος «δαιμονίστηκε» ήδη από την «υπερβολική» (κατ' αυτόν) δωρεά του όντως πολύτιμου μύρου στα πόδια του Ιησού, ένεκα ευγνωμοσύνης από την Μαρία για το ύψιστο δώρο: την χορήγηση ζωής διά της ανάστασης του αδελφού της Λαζάρου και της κατίσχυσης επί του «αγγέλου του θανάτου». Γι' αυτό και στο Μυστικό Δείπνο του Ιω. υποκαθίσταται η θεία μετάληψη των δώρων με το κατεξοχήν «δώρο» του νιπτήρα των ποδών των άλλων. Εν προκειμένω ο Ιωάννης αισθητοποιεί με έναν άκρως ζωντανό τρόπο το λόγιο περί διακονίας αντί θρόνων, το οποίο ο «συνοπτικός» του Ιω. Λουκάς (τουλάχιστον όσον αφορά στη διήγηση του Πάθους), τοποθετεί απλώς μετά την Παράδοση των Μυστηρίων. Ο Ιούδας παρότι «τρώγει» - κοινωνεί χάνεται στο σκοτάδι.

Έτσι μεταθέτοντας τα ευχαριστιακά λόγια στο κεφ. 6 δίνει εξαιρετική έμφαση στο γεγονός ότι η θεία Κοινωνία της σάρκας είναι ζωτικής σημασίας για το να είναι κάποιος μαθητής του Υιού. Ταυτόχρονα στο κεφ. 13 «διορθώνει» κάθε ατομοκεντρική σακραμεταλιστική παρεξήγηση. Δεν σώζει αυτόματα η θεία μετάληψη, εάν κάποιος (α) δεν εξευτελίσει εαυτόν με το να νίψει πόδες (ακόμη και προδοτών), επιδεικνύοντας την ύψιστη θυσιαστική αγάπη, και (β) εάν δεν παραμείνει προσκολλημένος στην άμπελο (παρά τις ωδίνες) ώστε να γίνει ο ίδιος θεία Κοινωνία για το περιβάλλον του. Ίσως και γι' αυτό δεν παραλληλίζεται αντιθετικά στο Ιω. 6 ο Ιησούς με τον αμνό, παρότι η βρώση Του συσσωμάτωνα την χριστιανική Κοινότητα απανταχού της γης, όπως το «πάσχα» των Εβραίων. Ο Ιησούς προβάλλει ως τέτοιος στην ώρα Του με το «Τετέλεσται» και τη δημιουργία μιας νέας Οικογένειας, όπως είχε ήδη «προτυπώσει» στην Κανά.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Πηγές (ΠΑΛΑΙΑ ΚΑΙ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ)

- * *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Επιμ. K. Elliger - W. Rudolph, 1990.
- * *Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Ο΄*, Επιμ. A. Rahlfs, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1981.
- * *Η Παλαιά Διαθήκη. Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα*, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, 1997
- * *Novum Testamentum Graece*²⁸, Επιμ. B. και K. Aland, C.M. Martini, J. Karavidopoulos, B.M. Metzger, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Β. Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

- Αγόρα, Κ. (2020): *Περί Θ. Ευχαριστίας και τρόπων μεταλήψεως*. <https://kostasagoras.blogspot.com/2020/03/blog-post.html>, (ημερ. ανάκτησης 20.03.2021)⁵⁵
- Αγουρίδη, Σ. (2015): *Υπόμνημα στις Επιστολές Α΄, Β΄ και Γ΄ Ιωάννη*. Αθήνα: Εκδόσεις Άρτος Ζωής.
- Αγουρίδη, Σ. (2005): *Το Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο Α΄. Κεφ. 1-12*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρναρά.
- Άρτος Αγγέλων. Παραδόσεις και Πρόσληψη (2014): Πρακτικά Συνεδρίου του 13ου Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου της Ελληνικής Εταιρείας Βιβλικών Σπουδών υπό την αιγίδα της Ι. Μ. Σερρών «Άγγελοι και πνεύματα στην Αγία Γραφή» (Σέρρες - υπό έκδοση).
- Δάφνη, Ν. (2011): 'Η λέξη «σάρξ» στον Ώση (Ο΄) και τον Ίωάννη, Είς Μαρτύριον τοῖς Ἔθνεσι, Τόμος Χαριστήριος Εικοσαετηρικός εἰς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην κ.κ. Βαρθολομαῖον, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Θεσσαλονίκη 2011, 201-216 (< «Σὰρξ μου ἐξ αὐτῶν» LXX-Hos ix 12. Zur Theologie der Sprache der Septuaginta. *Vetus Testamentum* 51 [2001] 336-353).
- Δεσπότη, Σ. (2017α): *Ο Ευαγγελιστής Ιωάννης. Σπουδή στην Ιωάννεια Γραμματεία*. Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια.
- Δεσπότη, Σ.: (2017b): *Σπουδή στην Παύλεια Θεολογία*. Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια.
- Δεσπότη, Σ. (2018):, *Η Ανάσταση του Λαζάρου και των «αδελφών» του στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο*. Θ΄ Θεολογικό-Αγιολογικό Συνέδριο με θέμα : «Ο Άγιος Λάζαρος, ο τετραήμερος και φίλος του Χριστού» Ιερά Μητρόπολις Λαγκαδά. Φεβρουάριος 2018 (Πρακτικά υπό Έκδοση) <http://scholar.uoa.gr/sotdespo/presentations>.
- Καρακόλη, Χρ. (1997): *Η θεολογική σημασία των Θαυμάτων στο Κατά Ιωάννη Ευαγγέλιο*, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρναράς.
- Κέντρου Βιβλικών και Πατερικών Σπουδών, Τόμος Α΄ (2008): «Η Αποστολική Πίστη». Αθήνα: Εκδόσεις Όρος.
- Κέντρου Βιβλικών και Πατερικών Σπουδών, Τόμος Β΄ (2008): «Η Αποστολική Πίστη». Αθήνα: Εκδόσεις Όρος.
- Λουδοβίκου, πατ. Ν., *Μεταλαμβάνοντας σε καιρούς πανδημίας ή τα Χριστολογικά βάθη του εαυτού και η Θεία Κοινωνία*. <https://antifono.gr/>.
- Νταλιάνη, Π. (2016): «Άρτος Αγγέλων (Ψαλμ. 77,25)», *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 31.Β (2016) 72-81
- Ολυμπίου, Ν. (2008): *Από τη θυσία του Αβραάμ στην Akedah Yitzhak*, Αθήνα: Εκδόσεις Έννοια
- Παλάτζα, Α. (2019): Χριστός, το Μάννα εξ Ουρανού καταβάν. *Τιμητικός Τόμος για τόν Καθηγητή Γεώργιο Π. Πατρῶνο* (ἐπιστημονική ἐπιμέλεια: Κ. Ί. Μπελέζος, μέ τή συνεργασία τοῦ π. Κ. Παπαθανασίου καί διορθώσεις Δ. Β. Γόννη). Ἀθήνα, 707-723.
- Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ΄ (2012): *Ιησούς από Ναζαρέτ. Β΄ Μέρος: Από την Είσοδο στην Ιερουσαλήμ μέχρι και την Ανάσταση*. Αθήνα: Ψυχογιός.



- Ράτσινγκερ, Πάπας Βενέδικτος ΙΣΤ' (2012): *Ιησούς από Ναζαρέτ. Β' Μέρος: Από την Είσοδο στην Ιερουσαλήμ μέχρι και την Ανάσταση*. Αθήνα: Εκδόσεις Ψυχογιός.
- Σωτηροπούλου, Ν., *Ερμηνεία Δυσκόλων Χωρίων της Γραφής (1994): Τόμος Γ'.* Αθήνα: Εκδόσεις Σταυρός.
- Τερλιμπάκου, Ζ. (2010), «καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν [...]». *Οι ευαγγελικές Διηγήσεις του πολλαπλασιασμού των ἄρτων*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Γράφημα.
- Τρεμπέλα, Π.Ν. (1979): *Υπόμνημα εις το Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιον*, Αθήνα: Εκδόσεις Σωτήρ.
- Berger, K. (1994): *Theologiegeschichte des Urchristentums*. Tübingen, Basel.
- Despotis, A. (2019): *The Philosophical-Religious Hybridity in John 6 and Its Reception in the Commentaries of Origen and John Chrysostom*. Jacobus Kok, Martin Webber, Jermo van Nes (Eds.), *Drawing and Transcending Boundaries in the New Testament and Early Christianity*, BzVB 339, LIT, 47-67.
- Drewermann, E. (1992): *Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum*, Herder Freiburg-Basel-Wien.
- Hergenröder, C. (1996): *Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*, Echter Verlag.
- Hoping, Helmut (2007): *Mehr als Brot und Wein. Zur Kultur der Gabe* (12. Vorlesung am 21.11.2007). <http://www.podcasts.uni-freiburg.de/religion-und-theologie/theologie/glaube-und-kultur-begegnung-zweier-welten> (βλ. και <https://www.videoportal.uni-freiburg.de/channels>). Ουσιαστικά συμπυκνώνει σε αυτή (τη Διάλεξη) μια σειρά δημοσιεύσεων του αναφορικά με την Ευχαριστία.
- Fotopoulos, J. (2006): *Τα Θυσιαστήρια Δείπνα στη Ρωμαϊκή Κόρινθο. Μία Κοινωνικο-ρητορική Ανάλυση του Α' Κορ. 8:1-11:1*. (Μτφρ. Μ. Γκουτζιούδη), BB 37, Θεσσαλονίκη.
- Jensen, M.D, (2012): *Affirming the Resurrection of the Incarnate Christ. A Reading of 1 John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schröder, Jörn-Michael (2003): *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6*, Tübingen-Basel: Francke 61-32.
- Wheaton, G. (2010): *The Role of the Jewish Feasts in John's Gospel*. University of St. Andrews, Scotland.
- Wolter, M. (2011): *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.



THE MEANING OF THE EUCHARIST AS A GIFT - GIVING PAR EXCELLENCE IN THE GOSPEL OF JOHN (CHAPTER 6)

Summary:

The Gospel according to John, by shifting the words of Eucharist to Chapter 6, he places great emphasis on the fact that the divine Communion of the flesh is vital to being a disciple of the Son. At the same time in chapter 13 he "corrects" any individual-centered sacramentalistic misunderstanding. Divine Communion does not automatically save if one (a) does not humiliate oneself by washing one's feet (even of his traitor), displaying the sacrificial love, and (b) if one does not remain attached to the vine (despite the pains of childbirth) to become himself divine Communion for his environment.

Keywords:

"Gift Economy",
Thanksgiving,
Forgiveness.



Ο ΑΓΙΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΠΑΤΕΡΑΣ (ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΟΛΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΜΕ ΤΟΝ ΓΕΡΟΝΤΑ ΔΑΝΙΗΛ ΤΟΝ ΚΑΤΟΥΝΑΚΙΩΤΗ)

Ολυμπία-Μαρία Ποντική*

Νομικός, Μεταπτυχιακή φοιτήτρια Κοινωνικής Θεολογίας,
Ε.Κ.Π.Α με εξειδίκευση στην Ποιμαντική Ψυχολογία

Περίληψη:

Ο Άγιος Νεκτάριος θεωρείται ο Άγιος της ταπείνωσης, της άνευ όρων αγάπης αλλά και της συγγνώμης¹, ο οποίος δύναται να γλυκάνει ως νέκταρ αληθινό κάθε κύτταρο της ψυχής μας και να μας οδηγήσει σε ουρανούς γαλήνιους, ειρηνικούς και φωτεινούς².

Στις επιστολές που ανταλλάσσει με τον γέροντα Δανιήλ Κατουνακιώτη, ειδικά σε αυτή που παρηγορεί και νουθετεί τον γέροντα για δοκιμασία που διέρχεται, είναι έκδηλες οι αρετές του ως πνευματικού πατέρα τόσο μέσα από τις συμβουλές, την παραμυθία και τις προτροπές, αλλά και από τον τρόπο που του απευθύνεται. Η επιστολή περί μοναχικής κοινοβιακής διατυπώσεως, αποσταλείσα μετά την προτροπή του Αγίου Πενταπόλεως προς τις μοναχές αυτού στην Αίγινα, είναι μία πραγματεία για τις αρετές, οι οποίες είναι απαραίτητες προς προκοπή και άσκηση του κοινοβιακού μοναχικού πολιτεύματος και συντάχθηκε από τον Άγιο Δανιήλ τον Κατουνακιώτη, με την ευλογία του Αγίου Νεκταρίου. Καταφαίνεται η ταπείνωση, η ανοιχτοσύνη του Αγίου Νεκταρίου, που προτρέπει το γέροντα να συμβάλει στην πνευματική καθοδήγηση των μοναζουσών του, χωρίς ο ίδιος να διεκδικεί αλάθητα και αποκλειστικότητες. Τέλος, ο Άγιος Νεκτάριος, χάρη στην άρτια θεολογική του συγκρότηση, συμπλήρωσε την επιστολή προς τον καθηγητή και μουσικό Φωκίωνα Βάμβα, την οποία συνέταξε ο άγιος Δανιήλ ο Κατουνακιώτης, ώστε ο καθηγητής να κατανοήσει τις πλάνες των δοξασιών του Απόστολου Μακράκη, δια των προσευχών και της ποιμαντικής του γέροντος.

Article info:

Received: April 24, 2021

Correction: June 3, 2021

Accepted: July 11, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

πνευματικός πατήρ,
επιστολές,
δοκιμασίες,
δοξολογία,
αρετές,
μοναχές,
Αίγινα,
καθοδήγηση.

1 Λέκκος 1991, 5

2 Ζιόμπολας 2000, 99

“ΟΥΔΕΝ ΑΝΙΑΤΟΝ ΔΙΑ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΝΕΚΤΑΡΙΟ”

Ο Άγιος Νεκτάριος είναι ένας άγιος του εικοστού αιώνα μας. Η ζωή του Αγίου Νεκταρίου αποτελεί φωτεινό οδοδείκτη στη ζωή κάθε ανθρώπου που θέλει να ιχνηλατήσει στα βήματά του. Είναι το λιμάνι, το οποίο μπορεί να αποτελέσει βάλασμα ψυχής για κάθε φουρτούνα και αντάρα του επίγειου βίου μας.



Το σωτήριο έτος 2020 ήταν αφιερωμένο στον Άγιο Νεκτάριο καθώς συμπληρώθηκαν 100 χρόνια από την κοίμησή του (1920 -2020)³. Είναι εκείνος που ανοίγει την χορεία των Αγίων του εικοστού αιώνα. Αλλά ποιος πραγματικά ήταν ο Άγιος Νεκτάριος Κεφαλάς;

Ο Νεκτάριος, Μητροπολίτης Πενταπόλεως ονομαζόταν Αναστάσιος Κεφαλάς. Γεννήθηκε την 1 Οκτωβρίου 1846 στη Σηλυβρία της Ανατολικής Θράκης. Γονείς του υπήρξαν ο Δήμος (Δημοσθένης) και η Βασιλική (Μπαλού) Κεφαλά. Αποτελούσε το πέμπτο από τα έξι παιδιά της φτωχής οικογένειας⁴. Από μικρός φαινόταν ότι είχε κλίση προς τα θεία. Συγκεκριμένα, όταν ήταν μικρός καθώς προσευχόταν με την γιαγιά του, την σταματούσε να πει ο ίδιος την φράση του πεντηκοστού ψαλμού «διδάξω άνομους τας όδους σου καί άσεβείς επί σέ έπιστρέψουσι»⁵, γεγονός που δείχνει την θεία κλίση του.

Μεγαλώνοντας και ερχόμενος αντιμέτωπος με την δύσκολη πραγματικότητα της εποχής εκείνης σε ηλικία δεκατριών ετών, το 1859, μεταβαίνει στην Κωνσταντινούπολη για να εργαστεί και να σπουδάσει. Αρχικά εργάζεται σε ένα συσκευαστήριο καπνού κάτω από βάνουσσες συνθήκες⁶. Η αγάπη του για το Θεό τον παρακινεί να γράφει κομμάτια του Ιερού Ευαγγελίου επάνω σε φύλλα χαρτιού και τα τοποθετούσε στα φύλλα του καπνού που προορίζονταν για πώληση. Με αυτόν τον τρόπο πίστευε ότι θα ωφελούνταν πνευματικά όλοι όσοι θα τα προμηθεύονταν⁷.

Κατόπιν μεταβαίνει στην Χίο, όπου το 1876 εκάρη μοναχός με το όνομα Λάζαρος και ένα χρόνο αργότερα εκάρη διάκονος με το όνομα Νεκτάριος⁸. Ο Νεκτάριος είχε κλίση στον μοναχισμό, τον οποίο ολόκαρδα επιθυμούσε να υπηρετήσει. Ταυτόχρονα είχε τεράστια φιλομάθεια και κλίση προς την μόρφωση και τα γράμματα. Με την βοήθεια του Πατριάρχη Αλεξανδρείας Σωφρονίου φοίτησε στην Θεολογική Σχολή Αθηνών. Εκεί διάπρεψε στη θεολογική επιστήμη, λαμβάνοντας την υποτροφία Α. Παπαδάκη⁹.

Κατόπιν τοποθετήθηκε γραμματέας του Πατριαρχείου Αλεξανδρείας. Χάρη στην ρητορική του δεινότητα, όμως, γρήγορα έγινε ιεροκήρυκας του Πατριαρχείου και στις 15 Ιανουαρίου 1889 χειροτονήθηκε Επίσκοπος Πενταπόλεως Λιβύης¹⁰. Ο φθόνος, όμως, πολλών που έβλεπαν τα θεία χαρίσματά του, οδήγησε στο να εκδιωχθεί από τον Μητροπολιτικό θρόνο και να οδηγηθεί στην Αθήνα, αφού κατηγορήθηκε ότι σχεδίαζε την ανατροπή του Πατριάρχη Σωφρονίου¹¹.

Η πείνα, η στέρηση, οι κακουχίες που διήλθε ήταν απερίγραπτες. Ο Άγιος, όμως, υπέμεινε δίχως να αγανακτήσει, δίχως να αντεπιτεθεί. Υπέμεινε καρτερικά. Ο ίδιος έλεγε: «Σταυρός μερίς τοῦ βίου μου. Ο Σταυρός εἶναι κομμάτι τῆς ζωῆς μας καί πηγὴ τοῦ ἁγιασμοῦ μας. Δίχως Σταυρό πῶς θά γευτοῦμε Παράδεισο και Αθανασία;»¹²

3 Λέκκος 1991,5

4 Λέκκος 1991, 5

5 Ψαλμ. 50:15.

6 Διονυσιάτης 1979,16

7 Θεοδώρητος 1977,21

8 Ρώμας 2004, 22

9 Θεοδώρητος 1977, 37

10 Λέκκος 1991, 16

11 Μελινός 1999, 46

12 Λέκκος 1991, 14



Στη συνέχεια ο Άγιος διηκόνησε σε πολλές επαρχίες της Ηπειρωτικής Ελλάδας, όπως η Χαλκίδα, η Φθιώτιδα, η Λακωνία και η Φωκίδα. Στην αρχή υπέστη φρικτούς λαιμοδικασμούς, όμως, ο Κύριος φανέρωνε την αγιότητά του¹³. Ο Άγιος Νεκτάριος όλους τους αγαπούσε, όλους τους συνέδραμε, όλους τους βοηθούσε από τα πενιχρά του εισοδήματα και την αστείρευτη αγαπητική καρδιά του. Παράλληλα συνέγραφε θεολογικά συγγράμματα με σκοπό την ιεραποστολή και την πνευματική αφύπνιση και αναγέννηση των πιστών. Εν συνεχεία, το 1894 διορίστηκε διευθυντής της Ριζαρείου Εκκλησιαστικής Σχολής όπου εργάστηκε με ταπεινωση να νουθετήσει τα νέα παιδιά, τα οποία υπεραγαπούσε¹⁴. Καθάριζε μέχρι και τα αποχωρητήρια για να βοηθήσει στη σχολή. Καμιά εργασία δεν ήταν ντροπή όπως υποστήριζε ο ίδιος¹⁵.

Στο τέλος του βίου του ιδρύει γυναικείο μοναστήρι στην Αίγινα, έναν παρθενώνα όπου εργάζεται αδιάκοπα τόσο πνευματικά όσο και χειρωνακτικά κουβαλώντας πέτρες και επιδιορθώνοντας ακόμα και τις παντόφλες των μοναχών. Τον κατηγορούν για ανηθικότητα και εκείνος υπομένει δείχνοντας τον Θεό στον ουρανό¹⁶.

Ταπεινός, ανεξίκακος, κοιμήθηκε οσιακά στις 9 Νοεμβρίου 1920 στο Αρεταίειο νοσοκομείο υπομένοντας δοξολογικά και καρτερικά την ασθένεια του καρκίνου του προστάτου. Το άγιο Λείψανο Του μεταφέρεται στην Αγία Τριάδα στον Πειραιά, όπου δεν του ανοίγουν καν την πόρτα να διαβαστεί. Μυροβλύζει και ο κόσμος κατακλύζει τον τόπο που κείται το άγιο Λείψανο του, για να το προσκυνήσει. Οι άνθρωποι τον συκοφάντησαν. Εκείνος με τη χάρη του Θεού μυρόβλυζε. Τόση λάσπη του έριξαν, τόσες πίκρες τον πότισαν, τόσες συκοφαντίες τίποτα όμως δεν στάθηκε ενώπιον του. Ο Κύριος τον αγίασε, επειδή συγχωρούσε και συγχωρεί, όπως απεκάλυψε ο ίδιος σε πολλούς πιστούς μέσω οράματος¹⁷. Καρκίνους θεραπεύει, δαιμόνια εκβάλλει, ψυχικά νοσήματα εξαφανίζει.

Ο Άγιος Νεκτάριος, λοιπόν, είναι ένας μάρτυρας του Χριστού. Η ζωή όλων των χριστιανών διέπεται από το μαρτύριο, δεν υπάρχει χριστιανική ζωή η οποία να μην έχει διέλθει το καμίνι του μαρτυρίου. Έτσι λοιπόν και ο Άγιος Νεκτάριος πέρασε θλίψεις και δοκιμασίες, τις οποίες διήλθε με υπομονή, πίστη, αγάπη για Τον Χριστό δίχως να αγανακτήσει.

Υπάρχουν δύο είδη μαρτυρίου. Το μαρτύριο της συνειδήσεως και το μαρτύριο του αίματος. Ένας χριστιανός μπορεί να είναι μάρτυρας συνειδήσεως και μπορεί να είναι και μάρτυρας του αίματος. Ο Άγιος Νεκτάριος είναι μάρτυρας συνειδήσεως και είχε αγκαλιάσει σφιχτά το Σταυρό του Κυρίου μας προκειμένου να μεταδώσει στους ανθρώπους Φώς και αγάπη Χριστού.

Ο Σταυρός του μεγάλου Αρχιερέως σφράγισε τη ζωή και την ποιμαντική διακονία του από τα πρώτα χρόνια της σταυρικού του βίου όπως τονίζεται από τα ανωτέρω. Ο Άγιος Νεκτάριος είχε πλήρη επίγνωση του Σταυρού, του μαρτυρίου το οποίο θα διερχόταν προς δόξα και ομολογία του Τριαδικού Θεού. Γνώριζε ότι ο σταυρός είναι μέρος της ζωής του, δεν δύναται να αντικρίσει την Ανάσταση του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού εάν κάποιος δεν διέλθει πρώτα από την δοκιμασία.

13 Διονυσιάτης 1979,39.

14 Νικόλαος 2003,10

15 Ρώμας 2004,24

16 Ρώμας 2004,59.

17 Ρώμας 2004,26



Ο Άγιος Νεκτάριος έχει συσταυρωθεί με τον Κύριο ημών Ιησού Χριστό ως μοναχός και δια βίου ασκητής με το μαρτύριο της συνειδήσεως, με τον αγώνα «προς ημάς αυτούς ήτοι προς τον εγωισμόν και προς τα πάθη της ψυχής και του σώματος και προς των αντιπάλων των αρχαίων εχθρών»¹⁸. Συμμετείχε στη θεϊκή θυσία με την προσωπική θυσία του, με την μαρτυρική ζωή του.

Ο Όσιος Σάββας ο Νέος ο εν Καλύμνω σημείωνε: «Έμεινα μαζί του χρόνια εγώ ερχόμενοι σε επαφή με τον Άγιο Πενταπόλεως γνώρισα την αρετή του, γνώρισα την μαρτυρική ζωή του»¹⁹.

Ο Άγιος Νεκτάριος σταυρώθηκε με τον Κύριο ημών Ιησού Χριστό για να ζήσει μέσα του ο Χριστός και να μπορεί να λείει και να το αισθάνεται «Χριστώ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.»²⁰. Αυτός ήταν ο σκοπός της ζωής του αλλά και της ποιμαντικής του διακονίας, πράγμα το οποίο εκφράζει σε επιστολή του προς τα πνευματικά του παιδιά. Μαρτύρησε και με τα έργα και με τα λόγια του για το Χριστό, πράγμα το οποίο φανερώνεται στα μαρτυρικά Άγια λείψανα του τα οποία αναβλύζουν μύρο και αποπνέουν «οσμή ζωής εις ζωήν» και παρέχουν αγιασμό και ίαση ψυχής και σώματος. Είναι συγκλονιστικό ότι το μαρτύριο είναι αυτό το οποίο αγιάζει την ψυχή.

Εν κατακλείδι, ο Άγιος Νεκτάριος υπήρξε ένας άγιος καταφρονημένος, πού πέρασε αγόγγυστα πολλά δεινά για χάρη του Χριστού. Ο Χριστός όμως είχε βάλει βαθιά την υπογραφή του αγιασμού στην καρδιά του. Υπήρξε ταπεινός και είναι μέγας. Αυτό το οποίο τον ανέβασε σε τέτοια πνευματικά ύψη είναι η ανεξικακία του, η πραότητα, η πηγαία αγάπη του, η υπομονή του. Χαρακτηριστικά αναφέρει σε επιστολή του προς τις μοναχές, πνευματικά του τέκνα «Εάν έχετε όλες τις αρετές αλλά δεν έχετε ταπείνωση τότε δεν θα μπορέσουμε να κερδίσουμε όλοι μαζί τον ουρανό και τον παράδεισο»²¹. Η υπομονή οδηγεί σε όλες τις αρετές και είναι η βασίλισσα των αρετών. Είναι συγκλονιστικό ότι αντί να ζητά να τον παρηγορήσουν λόγω των πιέσεων και των μαρτυριών, στα οποία είχε υποβληθεί εκείνος παρηγορούσε και στήριζε τους άλλους. Αντί να ζητά την ανθρώπινη παρηγοριά κατέφευγε πάντα στην θεϊκή αγκαλιά, στην αγαπημένη του Κυρία Θεοτόκο, στην οποία είχε την ευγένεια και την λεπτότητα της ψυχής να Της απευθύνεται πάντοτε σε πληθυντικό αριθμό «Κυρία Θεοτόκε, Σας παρακαλώ»²². Πραγματικά ο Χριστός, η Παναγία δεν τον εγκατέλειψαν ποτέ. Τα Άγια λείψανα του ευωδιάζουν και είναι πηγή αγιασμού και ιάσεων γιατί υπέμεινε ψυχή και σώματι για την αγάπη του Χριστού²³.

Ο Άγιος Δανιήλ Κατουνακιώτης, Ο Σμυρναίος (κατά κόσμο Δημήτριος Δημητριάδης) ήταν Έλληνας Ορθόδοξος Μοναχός, ο οποίος εγκαταβίωσε και ασκήτεψε στο Άγιον Όρος. Αγιοκατατάχθηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως στις 9 Μαρτίου 2020. Η μνήμη του Αγίου τιμάται στις 7 Σεπτεμβρίου.

18 Ρώμας 2004,24

19 Λέκκος 1991,10

20 Γαλ. 2:20

21 Ρώμας 2004, 78

22 Ρώμας 2004,55

23 Νικόλαος 2003,14



Είναι πολύ σημαντικός ο πνευματικός σύνδεσμος και κατόπιν η πνευματική αλληλογραφία του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως και του Αγίου Δανιήλ του Κατουνακιώτη. Είναι γεγονός ότι αυτοί οι δύο Άγιοι συνδέονταν πνευματικά και έτρεφαν ο ένας για το πρόσωπο του άλλου απεριόριστη εν Χριστώ αγάπη, σεβασμό και εκτίμηση. Ο Άγιος Νεκτάριος είχε επισκεφτεί το Άγιον Όρος και τα Κατουνάκια, στο Ησυχαστήριο των ζωγράφων Δανιηλαίων. Στο ησυχαστήριό τους ο Άγιος Νεκτάριος είχε την χαρά να απολαύσει την Αβραμιαία φιλοξενία τους και να ζήσει από κοντά την υπακοή, την απλότητα και την αγάπη με την οποία ζούσαν οι μοναχοί.

Οι Δανιηλαίοι δεν γνώριζαν για την επίσκεψη του Αγίου Νεκταρίου στο Άγιο Όρος ούτε και γνώριζαν για το ποιός είναι. Παρουσιάστηκε με καλογερικό σκούφο, με ράσα παλαιά, τα οποία φορούσε στην καλλιέργεια των λουλουδιών στον κήπο της Ριζαρείου και με καλογεριστικές αρβύλες. Είπε απλά ότι είναι ένας μοναχός από την Αθήνα. Τα λόγια και τα μάτια του όμως έλαμπαν από τη Θεία Χάρη. Ο Άγιος Δανιήλ ο Κατουνακιώτης και ο Άγιος Νεκτάριος είχαν βίους παράλληλους, ασκητικούς και βαθιά Αγιοπνευματικούς και οι δυο Άγιοι διήλθαν ισχυρότατων δοκιμασιών, τις οποίες διήλθαν Χάριτι Θεού, ανερχόμενοι σε αξιάγαστα πνευματικά ύψη. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Άγιος Νεκτάριος επιθυμούσε να αποκτήσει κελί στο Άγιον Όρος για τον ίδιο και τα πνευματικά του τέκνα.

Ο ΑΓΙΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΩΣ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΠΟΙΜΕΝΑΣ

Τα πνευματικά και ποιμαντικά χαρίσματα του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως μέσα από τις Επιστολές του προς τον Γέροντα Δανιήλ Κατουνακιώτη.

Μελετώντας τις επιστολές του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως προς τον Γέροντα Δανιήλ τον Κατουνακιώτη μπορούμε να ανιχνεύσουμε ορισμένα στοιχεία ποιμαντικής και Θεολογίας, τα οποία μέσω των επιστολών έχουν αποδέκτη όχι μόνο στον πατέρα Δανιήλ τον Κατουνακιώτη αλλά και σε όλους τους χριστιανούς, οι οποίοι θα ενσκήψουν και θα μελετήσουν το έργο του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως²⁴.

Αρχικά παρατηρείται ότι απευθύνεται στον πατέρα Δανιήλ με περίσσια αγάπη, καλοσύνη και εν Χριστώ αδελφότητα. «Οσιώτατε εν Χριστώ πάτερ Δανιήλ την υμετέραν αγάπην αδερφικώς ασπάζομαι»²⁵. Μπορεί κανείς να διακρίνει με πόση αγάπη ασπάζεται χριστιανικά το πρόσωπο του πατέρα Δανιήλ του Κατουνακιώτη. Γίνεται φανερό ότι στην επιστολή αυτή αναφέρεται σε μία δοκιμασία την οποία έχει διέλθει ο πατέρας Δανιήλ Κατουνακιώτης²⁶ και ο Άγιος Πενταπόλεως, ο Άγιος Νεκτάριος δίνει ορισμένες σημαντικές και θεολογικές συμβουλές προκειμένου να ανακουφίσει, να παρηγορήσει, να στηρίξει, να στερεώσει στην πίστη τον πατέρα Δανιήλ²⁷.

24 Ζήσης 1997,120

25 Ζήσης 1997,54

26 Ζήσης 1977,56

27 Ζήσης 1977,100



Μέσα από την φράση «μετά λύπης ανέγνωσαν την ευρούσαν υμάς θλίψιν την διαταράξασαν την ψυχικήν ημών ειρήνην» υπογραμμίζεται ότι ο Άγιος Πενταπόλεως είναι ένας Άγιος, ο οποίος συμπάσχει και συμβουλεύει τους ανθρώπους, συμπάσχει στον πόνο, συμπάσχει στην θλίψη. Δεν μένει εκτός της δοκιμασίας του συνανθρώπου του, του αδελφού του, δεν αντιμετωπίζει τη **δοκιμασία** του άλλου ως κάτι το εξωτερικό αλλά εμβαθύνει στην καρδιά του άλλου, εισέρχεται στον πόνο του και προσπαθεί να τον παρηγορήσει, επιχειρεί να τον αγκαλιάσει, γίνεται ένα μαζί του²⁸.

«Θλιβερόν ἀληθῶς τό γενόμενον ἀλλ' οἶδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τόν Θεόν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν»²⁹. Παρατηρείται, λοιπόν, ότι ήδη από την αρχή της επιστολής ο Άγιος Νεκτάριος αναφέρει την πιο χαρακτηριστική φράση η οποία οικοδομεί την πίστη μας, ότι δηλαδή, ναι μεν είναι θλιβερές οι δοκιμασίες αλλά για αυτούς που αγαπούν το Θεό όλα οδηγούν στο καλό. Ας μην ξεχνάμε τα λόγια του Κυρίου μας Ιησού Χριστού ο Οποῖος μας διαβεβαιώνει «ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε ἀλλά θαρσεῖτε ἐγώ νενίκηκα τόν κόσμον». Βλέπουμε ότι αναφέρεται σε ορισμένα κείμενα θεολογικά, όπως είναι του Απόστολου Παύλου και του Ιεροῦ Χρυσοστόμου .

Ο Άγιος Νεκτάριος μας διδάσκει ότι οι δοκιμασίες είναι αυτές οι οποίες μας οδηγούν στην τελειότητα θα δοκιμαστεί ως ευδόκιμος «αἱ δοκιμασίαι προάγουσιν εἰς τελειότητα, οὐδεὶς ἀδοκίμαστος εὐδόκιμος, οὐδεὶς ἀδοκίμαστος ὑψοῦται ὑπερέν τοῦ γεώδους ἐπιπέδου». Ο Άγιος Νεκτάριος υπογραμμίζει ότι ο άνθρωπος, ο οποίος δεν δοκιμάζεται δεν μπορεί να τελειοποιηθεί και εκείνος ο οποίος είναι ἀδόκιμος δεν μπορεί να γίνει ευδόκιμος, δεν μπορεί δηλαδή ενώπιον του Θεοῦ να ἀνέλθει σε πνευματικά ὕψη, αναφέρει χαρακτηριστικά στην επιστολή η οποία είναι ένας πνευματικός θησαυρός³⁰.

Η ανωτέρω επιστολή θα μπορούσε ως μέσο ποιμαντικής στήριξης να χρησιμοποιηθεί σε ιδρύματα, σε καταστάσεις διαφορές για να παρηγορήσει, για να αγκαλιάσει τους ανθρώπους, οι οποίοι διέρχονται πόνο, βάσανα, θλίψεις και δοκιμασίες. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι οι δοκιμασίες κατά Θεῖα Πρόνοια αποβαίνουν εκπαιδευτήρια παιδεύοντας την ψυχή προς φιλοσοφία. Σε αυτό το σημείο ο Άγιος Νεκτάριος αναφέρει ότι οι δοκιμασίες είναι αυτές που οδηγούν την ψυχή στην φιλοσοφία. Ο χριστιανισμός μας οδηγεί στην ἄλλη φιλοσοφία.

Ο χριστιανός για να φτάσει σε αυτή την φιλοσοφία και στην ηθική τελείωση είναι απαραίτητο να διέλθει το σκληρό και επώδυνο καμίνι των δοκιμασιών, οι οποίες παιδεύουν προς την φιλοσοφία και προς την υπομονή. Η τελευταία είναι αδερφή της φιλοσοφίας. Σοφός γίνεται αυτός ο οποίος διέρχεται το καμίνι των δοκιμασιών. Οι δοκιμασίες, όπως μας αναφέρει χαρακτηριστικά στην επιστολή ο Άγιος μας βάζουν το θεμέλιο λίθο των **αρετῶν**, την υπομονή, η οποία μας οδηγεί στη Σωτηρία.

Ο Άγιος Νεκτάριος σε πάρα πολλά βιβλία του, σε πάρα πολλά έργα του αλλά κυρίως αυτό αποδεικνύεται και μέσα από τον βίο του, αγάπησε και αγαπά την υπομονή καθώς αναφέρει χαρακτηριστικά ότι δίχως την υπομονή δεν γίνεται να φτάσουμε στην επουράνια βασιλεία, μια και ο χριστιανός οφείλει να υπομένει τη δοκιμασία, σύμφωνα με τον Απόστολο Παύλο.

28 Ζήσης 1977,67

29 Ζήσης 1977,89

30 Ζήσης 1977,56



Η υπομονή αποτελεί πολύτιμο διαμάντι και είναι αυτή η οποία οδηγεί στη δοκιμή . Η δοκιμή στην ελπίδα και η ελπίδα στην αγάπη του Θεού. Οι δοκιμασίες παραχωρούνται σε εμάς όχι σαν μέσα, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά στην επιστολή, για να μας λυγίσουν αλλά είναι μέσα παιδαγωγικά, μέσα τα οποία λειτουργούν εντός του σχεδίου της Θείας Πρόνοιας του Κυρίου μας για να μπορέσουν να προάγουν το χριστιανό σε μέτρα πνευματικής τελειότητας και αρετής³¹.

Διαφαίνεται από την επιστολή ότι ο Άγιος θέλει να μας περάσει το μήνυμα ιδιαίτερως στον πατέρα Δανιήλ τον Κατουνακιώτη ότι ο Θεός δεν είναι ένας Θεός αυστηρός, ένας Θεός τιμωρός, ο οποίος έρχεται και σπεύδει να τιμωρήσει τον άνθρωπο. Είναι ένας Θεός φιλεύσπλαχνος, ένας Θεός φιλάνθρωπος, ένας Θεός ελεήμονας, ο οποίος αγαπά το πλάσμα του και δεν το αφήνει στερημένο των δοκιμασιών γιατί οποίος στερείται δοκιμασιών στερείται και αιωνιότητας³².

Αναφέρει για άλλη μία φορά, μετά πολλές φορές εντός του κειμένου, ότι η δοκιμασία απαιτείται για την ατέλεια του ανθρώπου προς τελείωση αυτού . Υπογραμμίζει, δηλαδή χαρακτηριστικά ότι δεν γίνεται ο άνθρωπος να τελειωθεί ηθικά και πνευματικά δίχως να περάσει το επώδυνο μεν αλλά πολύτιμο καμίνι των δοκιμασιών. Σε αυτό το σημείο παραθέτουμε το λόγο του Αγίου Νεκταρίου ότι «ακόμα και να είναι ευσεβείς οι πόθοι σας, δεν έχετε δικαίωμα να παραπονιέστε στον Θεό. Ο Θεός εκπληρώνει τους πόθους σας με τρόπους που δεν μπορείτε να γνωρίζετε»³³.

Πραγματικά η ψυχή του κάθε ανθρώπου χαίρεται και συγκινείται μπροστά στην ολοκληρωτική εμπιστοσύνη που έτρεφε ο Άγιος Νεκτάριος Πενταπόλεως στο πρόσωπο του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού. Είναι αλήθεια ότι πολλοί από εμάς θα είχαμε καμφθεί προ πολλού από τις δοκιμασίες, τις συκοφαντίες, την πείνα, την ανέχεια, τη φτώχεια και όλα όσα πέρασε Άγιος Νεκτάριος. Και όμως υπέμεινε καρτερικά. Μέσα από την επιστολή αλλά και όλα του τα έργα συνολικά διαφαίνεται η μεγάλη αγάπη την οποία έτρεφε προς την αρετή της υπομονής. Πραγματικά αγάπησε την αρετή της υπομονής, αγάπησε τον Σταύρο, αγάπησε τη δοκιμασία και τελικά αγάπησε το Χριστό, ο οποίος του προσέφερε και τον αγιασμό ως δώρο της υπομονής, της καρτερίας, της ανεξικακίας, της πραότητας, της συγχωρητικότητας, της άνευ όρων αγάπης του³⁴.

Μέσα από το χωρίο αναφέρει «των αγαπώντων τόν Θεόν ...τελειούμεθα», στο οποίο αναφέρει ότι οι δοκιμασίες είναι απαραίτητες για την τελείωση του ανθρώπου ανοίγουν τους οφθαλμούς της διάνοιας του, οδηγούν αυτούς που αγαπούν το Θεό προς το φως της αλήθειας και τους κάνουν ικανούς να βλέπουν όχι μόνο τα κοντινά αλλά και αυτά που είναι πνευματικά, τα μακρινά. Οδηγούν, δηλαδή, σε μία επίγνωση και σε μία πνευματική τελειότητα και πρέπει να δοκιμάζουν οι πιστοί για να φτάσουν στην τελείωση. Άλλωστε αναφέρει στην επιστολή ο Άγιος ότι οι άνθρωποι γεννήθηκαν κατ' εικόνα του Θεού και έχουν στόχο να γίνουν καθ' ομοίωσιν Θεοί. Για να φθάσει κάποιος, λοιπόν στον Παράδεισο οφείλει να διέλθη το καμίνι των δοκιμασιών. Πώς λοιπόν θα μπορέσουμε να φτάσουμε στον προορισμό μας εάν δεν αγωνιστούμε να ξεπεράσουμε τις δοκιμασίες και τις θλίψεις;

31 Χερουβείμ 1979,89.

32 Χερουβείμ 1979,67

33 Χερουβείμ 1979,45

34 Χερουβείμ 1979,85



Τα εμπόδια και οι θλίψεις που βρίσκονται στη ζωή μας είναι χαρακτηριστικά, όπως αναφέρουν πολλά Πατερικά κείμενα, του αγώνος των χριστιανών. Δεν χαρίζονται στεφάνια χωρίς να δίνεις αγώνες, τα στεφάνια προορίζονται για τους αγωνιστές και όχι για αυτούς οι οποίοι κάθονται στις θέσεις των θεατών. Δεν μπορεί λοιπόν οι χριστιανοί όπως λέει ο Άγιος, να είναι αμέτοχοι των θλίψεων, αμέτοχοι των δοκιμασιών αλλά να επιθυμούμε να μοιάσουμε στο Θεό και να γίνουμε κάτοικοι του Παραδείσου.

Άλλωστε μπροστά από έναν χριστιανό υπάρχει ένας Χριστός Σταυρωμένος, ένας Χριστός, ο οποίος υπέμεινε τις δοκιμασίες. Δεν είναι κάποιος ο οποίος δεν πειράχτηκε, δεν πόνεσε. Σταυρώθηκε ο Ίδιος ο Κύριός μας. Εφόσον λοιπόν δεν υπάρχει δούλος ανώτερος του Κυρίου του και εμείς θα περάσουμε αυτές τις δοκιμασίες. Το γεγονός αυτό που είναι συνταρακτικό είναι ότι ο Άγιος Νεκτάριος Επίσκοπος Πενταπόλεως είχε πλήρη επίγνωση του Σταυρού και της δοκιμασίας σε αντίθεση με τη σημερινή εποχή που οι περισσότεροι επιδιώκουμε Παράδεισο χωρίς Σταυρό. Εκείνος ήταν βέβαιος, κάτι το οποίο διαφαίνεται από την επιστολή του, ότι είναι απαραίτητο να διέλθει του Σταύρου.

Επιδιώκει να παρηγορήσει ως πατέρας τον πατέρα Δανιήλ Κατουνακιώτη. Τον περιβάλλει με αγάπη αδελφική, με αγάπη πατρική αλλά ταυτόχρονα η επιστολή αυτή είναι ένα φοβερό φάρμακο θεραπείας, παραμυθίας και προς όλους εμάς. Παραμυθίας, γιατί μας φέρνει μπροστά στην πραγματικότητα της Χριστιανικής ζωής που περιλαμβάνει Σταύρο, είτε αυτό είναι κάτι που το θέλουμε είτε είναι κάτι που δεν το θέλουμε. Εάν είμαστε χριστιανοί θα περάσουμε θλίψη, θα περάσουμε δοκιμασίες. Ας αναφέρουμε σε αυτό το σημείο τη χαρακτηριστική φράση των μοναχών του Αγίου Όρους, όταν κάποιος μοναχός δεν έχει πειρασμό, ανέφερε χαρακτηριστικά «Θεέ μου, γιατί με ξέχασες»;³⁵.

Ο Άγιος Νεκτάριος στην επιστολή όχι μόνο παρηγορεί, όχι μόνο παραμυθεί και συμβουλεύει αλλά θεολογεί. Αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο άνθρωπος ο οποίος έχει ήδη διέλθει το καμίνι των δοκιμασιών βαδίζει προς τα πάνω ώστε να και ώσπου να φτάσει στο ποθητό τέρμα εκείνο το οποίο ποθεί η καρδιά του, δηλαδή καθόσον διερχόμαστε το κομμάτι των δοκιμασιών τόσο ανερχόμαστε και ανεβαίνουμε πνευματικά. Στο τέλος μας συγκινεί η αδελφική του αγάπη καθώς προσφωνεί τον πατέρα Δανιήλ τον Κατουνακιώτη «αδερφέ εν Χριστώ»³⁶. «Η δοκιμασία που υπέστης κατά τη Θεία οικονομία σου έφερε μεγάλη πνευματική ωφέλεια και τώρα είσαι τελειότερος από ότι ήσουν πριν. Σε παρακαλώ να μη θλίβεσαι και να δοξάζεις το Θεό». Οποία εμπιστοσύνη, οποία παραμύθια, οποία αγάπη. Πραγματικά τα λόγια αυτά σαν μέλι μπορούν να φτάσουν στην καρδιά του πατέρα Δανιήλ του Κατουνακιώτη αλλά και σε όλους μας. Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται και ένα διορατικό χάρισμα του Αγίου γιατί κάνει μία τομή στην καρδιά του πατέρα Δανιήλ και του λέει ότι σε παρακαλώ να δοξάζεις τον Θεό και να μην γογγύζεις διότι τώρα πνευματικά έχεις ανέλθει σε μεγαλύτερα ύψη από ότι ήσουν πριν.

Πραγματικά λοιπόν ο Άγιος Νεκτάριος εισέρχεται καρδιακά όχι μόνο στην καρδιά του πατέρα Δανιήλ αλλά και όλων μας. Μελετώντας τον Άγιο Νεκτάριο βλέπουμε ότι είναι ένας Άγιος ο οποίος εισέρχεται στα άδυτα της καρδιάς μας, μπαίνει βαθιά στην ψυχή μας, μας αγαπάει πατερικά και προσπαθεί να μας πείσει και διαμέσου της ζωής του και διαμέσου των βιβλίων του ότι η χριστιανική ζωή αφορά ανθρώπους οι οποίοι αγωνίζονται, θλίβονται υπομένουν και κερδίζουν χάριτι Θεού τον παράδεισο.

35 Χερουβείμ 1979 ,84

36 Λέκκος 1991,24



Ας μείνουμε στο κομμάτι της **δοξολογίας** Του Θεού. Αυτή είναι μία βασική προτροπή του Αγίου Νεκταρίου προς όλους μας και ιδιαίτερα στα πνευματικά του τέκνα καθώς προσπαθεί να μας πει ότι δεν είναι σωστό για ένα χριστιανό να γογγύζει. Ο χριστιανός κανονικά θα έπρεπε να είναι ξένος προς τον γογγυσμό, διότι ο γογγυσμός είναι ένα καρφί κατά του Κυρίου, ο Οποίος παραχωρεί τη δοκιμασία. Εάν λοιπόν εμείς δεν εμπιστευόμαστε το γιατρό ο οποίος έρχεται να μας θεραπεύσει, πώς θα γίνει να βελτιωθούμε; Σε αυτό το σημείο παραθέτω τους λόγους του γέροντα Εφραίμ της Αριζόνας, ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά «όταν είχα πάει κοντά στο γέροντα μου με επέπληττε σοβαρά. Η αλήθεια είναι ότι θλιβόμουν για αυτόν τον αυστηρό τρόπο, πηγαίνοντας στο κελί μου αργά το βράδυ, αγκάλιαζα τον Εσταυρωμένο και έκλαιγα με δάκρυα και έλεγα, «Χριστέ μου εσύ που υπέμεινες τόσες δοκιμασίες, τόσα βάσανα για τη δική μας αμαρτία και δεν λύγισες, εγώ ο άθλιος και ο αμαρτωλός δεν δέχομαι το πικρό φάρμακο της Σωτηρίας που βάζει στην πληγή μου ο γέροντας μου από αγάπη;» Βλέπουμε λοιπόν πώς τοποθετούνται οι Άγιοι, ότι δηλαδή είναι απαραίτητο για τη Σωτηρία της ψυχής τους να περάσουν δοκιμασία και θλίψη και βλέπουμε και τα δικά μας πνευματικά μέτρα τα οποία πολλές φορές είναι ασθενή .

Είναι καλό να τους βάλουμε οδοδείκτες στο δρόμο μας και στην πορεία μας για να μπορέσουμε να οδηγηθούμε με ασφάλεια με ηρεμία, με αγάπη, με πραότητα στην αγκαλιά του Κυρίου μας και στην Άνω Ιερουσαλήμ. Τέλος, μας συγκινεί ο αδελφικός ασπασμός και ο χαιρετισμός του Αγίου μας προς τον πατέρα Δανιήλ τον Κατουνακιώτη, καθώς δείχνει την αγάπη που τρέφει για το πρόσωπο του εν Χριστώ αδελφού του.

Εν κατακλείδι, συγκλονιστική και συγκινητική η αγάπη με την οποία γράφει αυτή την επιστολή. Διαφαίνεται η διάθεση παρηγοριάς, χάριτος, ψυχικής ανατάσεως, αγάπης με την οποία θέλει να στεγάσει τον εν Χριστώ αδερφό του πατέρα Δανιήλ και βλέπουμε ότι διακατέχεται ο Άγιος μας από πνεύμα αυταπάρνησης καθώς δεν σταμάτησε ποτέ να παρηγορεί τους ανθρώπους. Είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι όποιος άνθρωπος βρέθηκε στον δρόμο του δεν αρνήθηκε να τον βοηθήσει , δεν του έκλεισε την πόρτα, σε όλους απάντησε με αγάπη και όλους προσπάθησε να τους παρηγορήσει και να τους αγκαλιάσει ως εν Χριστώ αδελφούς και απaráμιλλες και μοναδικές εικόνες του Θεού.

Άγιος Νεκτάριος, τότε, τώρα, για πάντα.

Ας περάσουμε τώρα να εξετάσουμε τα στοιχεία της επιστολογραφίας μεταξύ του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως και του Αγίου Δανιήλ Κατουνακιώτου.

Όσον αφορά στην επιστολή περί μοναχικής κοινοβιακής διατυπώσεως, αποσταλείσα μετά την προτροπή του Αγίου Πενταπόλεως Αρχιερέως κυρίου κυρίου Νεκταρίου Κεφαλά προς τας **μοναχάς** αυτού στην Αίγινα, σημειώνουμε ότι η συγκεκριμένη επιστολή είναι μία πραγματεία και συντάχθηκε από τον Άγιο Δανιήλ τον Κατουνακιώτη. Ο Άγιος Δανιήλ αποδίδει την συγγραφή της συγκεκριμένης επιστολής όχι στην δική του προσωπική δύναμη αλλά στην ευλογία του Αγίου Νεκταρίου, όπως αναφέρει στην μοναχή Θεοδοσία, η οποία τυγχάνει πνευματικό τέκνο του Αγίου Νεκταρίου και ηγουμένη της Ιεράς Μονής της Κυρίας των Αγγέλων Κεχροβουνίου Τήνου .

Στη συγκεκριμένη επιστολή ο Άγιος Δανιήλ ο Κατουνακιώτης αναφέρεται στις αρετές, οι οποίες είναι απαραίτητες προς προκοπή και άσκηση του κοινοβιακού μοναχικού πολιτεύματος.



Ο ίδιος θεωρεί τον εαυτό του άμαθη και απαίδευτο να εκθέσει συμβουλές προς τις φιλόθες παρθένες της **Αίγινας**, οι οποίες καθοδηγούνται από τον Άγιο Πενταπόλεως. Συναντούμε λοιπόν εδώ την αρετή της ταπεινώσεως του Αγίου Δανιήλ του Κατουνακιώτου, η οποία απηχεί βεβαίως και στο πρόσωπο του Αγίου Πενταπόλεως .

Είναι πολύ σημαντικό να κατανοήσουμε ότι ο Άγιος Νεκτάριος μέσα από αυτή του την κίνηση να προτρέψει τον Άγιο Δανιήλ τον Κατουνακιώτη να συμβουλευθεί τις **μοναχές** του στην Αίγινα δείχνει την ταπείνωση, την αρετή η οποία είχε κατακλύσει η καρδιά του καθώς δεν θεωρεί τον εαυτό του μοναδικό πνευματικό καθοδηγητή, δεν διεκδικεί αλάθητα και πρωτεία, αλλά είναι συγκαταβατικός και δεκτικός προς όλους, τρέφοντας δια όλον τον κόσμο, τους πνευματικούς πατέρες και μοναχούς, όπως ο Άγιος Δανιήλ Κατουνακιώτης μεγίστη εκτίμηση, σεβασμό και αγάπη. Ο Άγιος Δανιήλ Κατουνακιώτης αναφέρεται στις **αρετές**, τις οποίες θα είναι καλό η κάθε μοναχή ή ο κάθε μοναχός να αγωνιστεί με την Χάρη Του Θεού να κατακτήσει.

Το μοναχικό πολίτευμα προτρέπει τον μοναχό να απαρνηθεί το ίδιον θέλημα του . Αρχικά ο κάθε μοναχός οφείλει να ασκηθεί στην υπακοή καθώς η αδιάκριτη υποταγή της κάθε μοναχής σε όσα της παραγγέλνει η Αγία Καθηγουμένη την εξαγιάζει.

Μέσα από την υπακοή ο μοναχός αγιάζεται και φτάνει σε πνευματικά ύψη μάλιστα δε, όσοι λογισμοί αποδοκιμάζονται από την Καθηγουμένη οφείλει η κάθε μοναχή να τους αποδοκιμάζει και να αγωνίζεται να τους εκδιώκει.

Επόμενη αρετή είναι η πραότητα. Η κάθε μοναχή χρειάζεται να ασκείται στην πραότητα, στη δικαιοσύνη αλλά και στην άσκηση της ελεημοσύνης. Σκοπός όχι μόνο των μοναχών αλλά και όλων των λαϊκών είναι να καθαρίσουν την καρδιά τους, ούτως ώστε να μπορεί να γίνει κατοικητήριο του Αγίου Πνεύματος. Είναι πολύ σημαντικό η κάθε μοναχή να προσπαθεί να καθαρίζει την ψυχή της από λογισμούς ηδυπαθείας. Επίσης, η κάθε μοναχή να μη συχνάζει στα παρακείμενα κελιά των αδερφών χάριν δήθεν ψυχικής ωφέλειας διότι ο πονηρός στήνει τις παγίδες του και υπάρχει περίπτωση η μοναχή να εγκλωβιστεί σε κάποια τέτοια παγίδα.

Η κάθε μία αδελφή οφείλει να περιβάλλει την άλλη με άκρα συστολή και ευλάβεια και να κάνουν όλα τα διακονήματα με υπακοή. Εάν κάποια φορά προκύψει κάποιο σκάνδαλο μεταξύ τους, η μοναχή καλό θα είναι θα προλάβει μέσω της σιωπής και να σταματήσει τις δικαιολογίες και να ρίξει το σφάλμα επάνω της και να ειρηνεύσει το κλίμα .

Επιπρόσθετα, όταν έρχεται κάποια μοναχή εις κατάνυξη με δάκρυα χρειάζεται να προσέχει τον δαίμονα της οϊήσεως και να παρακαλεί την Κυρία Θεοτόκο να της δίνει ταπείνωση και επίγνωση του εαυτού της .

Ακόμη, καλό θα είναι να προσέχουν το πνεύμα της λύπης. Η λύπη αφαιρεί κάθε προθυμία και πίστη και αφαιρεί από το νου όλα τα σωτηριώδη βουλεύματα. Το πνεύμα της λύπης συνήθως επισκέπτεται τις ψυχές που αγωνίζονται, εκείνες που πολεμούν τον διάβολο εξαιτίας της προθυμίας τους. Όταν εμφανιστεί το πνεύμα της λύπης καλό θα είναι οι μοναχές να μην καταβληθούν, αλλά με άκρα υπομονή και μελέτη των Θείων λόγων, προσευχή και ελπίδα στον Θεό να αντεπεξέλθουν σε αυτή την δυσκολία.



Αξίζει να προσεχθεί και το πάθος της υπόνοιας, καθώς το πάθος αυτό συνήθως προσβάλλει τις ψυχές, οι οποίες πλήττονται από το πάθος του φθόνου και της μνησικακίας και έχει την ιδιότητα να περιεργάζεται λόγους, κινήματα και διαθέσεις και να διαστρεβλώνει την αντίληψη που έχει η μία μοναχή για την άλλη. Υπάρχουν πολλά ψυχωφελή βιβλία, τα οποία οι μοναχές μπορούν να μελετήσουν όπως: Ο Άγιος Ιωάννης της Κλίμακος, Ο Άγιος Εφραίμ, Φιλοκαλία και άλλα. Συμπερασματικά, μέσα από αυτή την επιστολή του Αγίου Δανιήλ του Κατουνακιώτου βλέπουμε ότι πρόκειται για ένα πνευματικό ανάστημα με έκδηλη τη χάρη του Αγίου Πνεύματος.

Ο Άγιος Δανιήλ γνωρίζει τα της μοναχικής πολιτείας για αυτό και ο Άγιος Νεκτάριος του εμπιστεύτηκε να γράψει τη συγκεκριμένη επιστολή προς τις μοναχές του. Ο Άγιος Νεκτάριος, πατέρας και καθοδηγητής των μοναχών της μονής του με απεριόριστη αγάπη προς τα πνευματικά του τέκνα, τα οποία με κάθε ευκαιρία προσπαθεί να παροτρύνει στην άσκηση του πνευματικού αγώνος και στον εμπλουτισμό των πνευματικών γνώσεων και αρετών δεν επιθυμεί οι μοναχές του μοναστηριού του να είναι αρνητικές στο να δεχτούν νουθεσία από άλλους πατέρες αλλά τις προτρέπει να δείχνουν υπακοή και σεβασμό απεριόριστο προς όλους τους πνευματικούς πατέρες και συγκεκριμένα εδώ προς το πνεύμα του Αγίου Δανιήλ.

Ο Άγιος Νεκτάριος είναι ένα πνεύμα ανοιχτό το οποίο δέχεται με αγάπη τους πάντες ξέρει να διακρίνει τις αρετές και τα χαρίσματα του Αγίου Δανιήλ του Κατουνακιώτου και γνωρίζει πως ο κάθε πνευματικός πατέρας μπορεί να βοηθήσει μέσα από την δική του πνευματική πείρα και άσκηση. Ο Άγιος Δανιήλ ομοιάζει σε πάρα πολλά στοιχεία με τον Άγιο Νεκτάριο καθώς και οι δύο διακρίνονται από αγάπη, αυταπάρνηση, ταπείνωση και πραότητα.

Την επιστολή προς τον καθηγητή και μουσικό Φωκίωνα Βάμβα, ο Άγιος Δανιήλ ο Κατουνακιώτης την συνέταξε με σκοπό να τον συνδράμει να κατανοήσει τις πλάνες των δοξασιών του Απόστολου Μακράκη, δια των προσευχών του και της ποιμαντικής επιστολογραφίας του της θεμελιωμένης στην πατερική θεολογία βουλευτική του γέροντος και την συμπλήρωσε ο Άγιος Νεκτάριος χάρη στην άρτια θεολογική συγκρότηση.

Ο γέροντας Δανιήλ αναφέρει ότι ο Κύριος μας Ιησούς Χριστός δεν αποβλέπει στο ποσόν της μετάνοιας αλλά στο ποιόν της αγάπης και ταπεινοφροσύνης. Ο Φωκίωνας, λόγω του προχωρημένου της ηλικίας του δεν θα μπορούσε να πράξει όσα προστάζει το αγγελικό σχήμα αλλά σύμφωνα και με τον γέροντα Δανιήλ μπορεί να ασκείται για να αποκτήσει ψυχικές αρετές με πίστη και ευσέβεια προς το Θεό και την Ορθόδοξη διδασκαλία, να καλλιεργεί την μετριοφροσύνη και την άκρα μετριότητα, δοξολογώντας και ευχαριστώντας τον πανάγαθο Θεό για την ευεργεσία Του να λάβει το μοναχικό σχήμα σε προχωρημένη ηλικία. Ο γέροντας Δανιήλ διδάσκει την ιώβειο υπομονή, την υπομονή η οποία δεν κάμπτεται από τις δοκιμασίες. Ακόμη και αν βρίσκεται στο κρεβάτι είναι δυνατόν να λέει την ευχή Του Κυρίου παρακαλώντας το έλεος Του Κυρίου.

Ο γέροντας Δανιήλ ομολογεί ότι ο Άγιος Πενταπόλεως είναι ο πνευματικός του πατέρας και αντάλλαξε με αυτόν επιστολές και μάλιστα πριν από δύο χρόνια συνέταξε και επιστολές προς τις μοναχές του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως στην Αίγινα. Οι μοναχές της Αίγινας ευγνωμονούν τον γέροντα Δανιήλ για τις επιστολές και την πνευματική καθοδήγηση που τους είχε χαρίσει.



Κατόπιν αναφέρεται στο όνομα, το οποίο θα λάβει ως μοναχός, το οποίο θα είναι Βασίλειος και λέει ότι θα ικανοποιήσει με αυτό τον τρόπο σε πολύ μεγάλο βαθμό τον Μέγα Βασίλειο. Ο γέροντας Δανιήλ τρέφει βαθύτατη εκτίμηση και σεβασμό στο πρόσωπο του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως, θεωρεί τον εαυτό του σπλάχνο, πνευματικό τέκνο του Αγίου και οτιδήποτε γράφει, το γράφει με την δική του ευχή και ευλογία .

Δεν επιδιώκει να διδάξει πέραν του μέτρου αλλά να καθοδηγήσει τον Φωκίωνα στα μέτρα της αρετής και της πίστεως και να τον προτρέψει να απομακρύνεται από αιρέσεις και δοξασίες όπως αυτές του Μακράκη .

Δίνει εξαιρετη σημασία στη συμβολή του Αγίου Νεκταρίου Πενταπόλεως όσον αφορά στον Φωκίωνα για την πνευματική **καθοδήγηση του** καθώς ο Φωκίων εξομολογήθηκε στον Άγιο Πενταπόλεως τους λογισμούς του και αυτός του χάρισε άφεση των αμαρτημάτων. Ο γέροντας Δανιήλ τον Άγιο Νεκτάριο τον σέβεται βαθύτατα και αντιλαμβάνεται το υψηλό πνευματικό μέγεθος στο οποίο βρίσκεται. Και οι δύο άνδρες, τόσο ο Άγιος Νεκτάριος όσο και ο Άγιος Δανιήλ, είναι δύο πνευματικά αναστήματα ,τα οποία επικοινωνούν χάριτι Θεού.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η πνευματική επικοινωνία συγκροτείται με τη χάρη Του Αγίου Πνεύματος . Ο Άγιος Πενταπόλεως είναι ένας πατέρας στοργικός που δέχεται τους πάντες με αγάπη, στοργή, καλοσύνη και προσπαθεί να σώσει την καθεμία ψυχή κατά το πρότυπο του **Αρχιποιμένος Κυρίου** ημών Ιησού Χριστού ο Οποίος Ενσαρκώθηκε και Σταυρώθηκε για τον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά.

Δεν μετρά λάθη ,δεν μένει σε σφάλματα , αλλά τρέχει να παρηγορήσει, να αγκαλιάσει και να καθοδηγήσει, όπως εδώ στην περίπτωση του Φωκίωνα .

Ο Άγιος Πενταπόλεως χαρακτηρίζεται από άριστη θεολογική γνώση και προσπαθεί να υπερασπιστεί τα της Ορθοδόξου πίστεως.

Ο Άγιος Δανιήλ ο Κατουνακιώτης χαρακτηρίζεται από ταπείνωση, η οποία δεικνύει την πνευματικότητα Του αλλά και την χάρη του Αγίου Πνεύματος, η οποία έχει επισκιάσει την ψυχή Του. Εντός της επιστολής, στην οποία αναφέρεται στον Φωκίωνα, τον παρακαλεί να τον συγχωρήσει αν υπήρξε μαζί του αυστηρός, όσον αφορά στο κίνημα του Μακράκη.

Επιπλέον, χαιρέται που ο Φωκίωνας κατόπιν της πνευματικής καθοδήγησης του Αγίου Πενταπόλεως μπόρεσε να βρεθεί στον δρόμο της μετανοίας και ακόμη καλύτερα πρόκειται να λάβει το αγγελικό σχήμα. Ο γέροντας Δανιήλ είναι ένας πνευματικός πατέρας, ο οποίος κατά το πρότυπο του πνευματικού του πατέρα δεν είναι αυστηρός αλλά προσπαθεί να συνεχίζει στην ορθή πίστη με αγάπη, ταπείνωση και επιείκεια, όπως ο Άγιος Πενταπόλεως.

Απέφευγε την αυστηρότητα στην καθοδήγηση των πιστών, οι οποίοι είχαν εμπιστευθεί την ψυχή τους σε αυτόν ως πνευματικό πατέρα, αλλά προσπαθούσε να τους νουθετεί εν παιδεία και νουθεσία Κυρίου, μιμούμενος τον πνευματικό του πατέρα, για τον οποίο τρέφει απεριόριστη αγάπη και σεβασμό.



Προσπαθεί να επαναφέρει στην ορθή πίστη τον Φωκίωνα μια και οι κακοδοξίες και οι αιρετικές αντιλήψεις και θέσεις «δεν έχουν θέση εντός της Ορθοδόξου διδασκαλίας» **και έρχονται σε αντίθεση με το Χριστιανικό δόγμα.** Χαίρεται για την μετάνοια του Φωκίωνα και μάλιστα αναφέρει ότι όταν θα λάβει το μοναχικό σχήμα θα έχει και την χαρά να απαλλαγεί δια του μυστηρίου αυτού αμαρτημάτων (αμπλακημάτων) που βαραίνουν την ψυχή του. Ακόμη, του εκφράζει την μεγάλη αγάπη που τρέφει για το πρόσωπό του, ομολογεί πως τον αγάπησε πολύ και τον βοήθησε στο μέτρο που μπορούσε και του εύχεται να ευαρεστήσει τον Μέγα Βασίλειο, το Άγιο Όνομα του οποίου πρόκειται να λάβει με την μοναχική του κουρά λαμβάνοντας το Αγγελικό Σχήμα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δημητρακοπούλου Σοφοκλή Γ.(2005): *Ό Άγιος Νεκτάριος Πενταπόλεως. Ή πρώτη άγια μορφή τών καιρών μας*, εκδόσεις Ακαδημία Αθηνών Αθήνα.
- Ζήση Θεοδώρου(1997): *Άγιος Νεκτάριος – Δανιήλ Κατουνακιώτης. Δύο μεγάλες μορφές του αιώνας μας*, εκδόσεις Βρυέννιος Άγιον Όρος .
- Ζήση Θεοδώρου(2000): *Ό Άγιος Νεκτάριος ως διδάσκαλος*, εκδόσεις Όρθοδοξία Θεσσαλονίκη
- Θεοδωρήτου μοναχοῦ Άγιορείτου(1970): *Ό Άγιος Νεκτάριος. Ό ιεράρχης, ό λόγιος, ό άσκητής*, εκδόσεις Συναξαριστής Αθήναι
- Θεοδώρου Εύαγγέλου(1996): «Προσωπογραφία του Άγίου Νεκταρίου», εκδόσεις Όρθοδοξία Θεσσαλονίκη
- Θεοδώρου Εύαγγέλου(1980): «Γνωρίσματα του όρθοδόξου μορφωτικού έργου», εκδόσεις Όρθοδοξία Θεσσαλονίκη .
- Θεοδωρούδη Γεωργίου Π.(1998): *Θεία καί άνθρωπίνη σοφία κατά τήν πατερικήν παράδοσιν τής Όρθοδόξου Έκκλησίας*, εκδόσεις Κυρομάνος Θεσσαλονίκη .
- Θεοδωρούδη Γεωργίου Π.(2002): «Περί άληθοῦς καί ψευδοῦς μορφώσεως», Πρακτικά ΚΒ΄ Θεολογικού Συνεδρίου μέ θέμα “Ό Άγιος Νεκτάριος ό Θαυματουργός” προνοία καί προεδρία του Παναγιωτάτου Μητροπολίτου κ.κ. Παντελεήμονος του Β΄, εκδόσεις Κυρομάνος Θεσσαλονίκη



SAINT NECTARIUS AS A SPIRITUAL FATHER (FROM HIS CORRESPONDENCE WITH ELDER DANIEL KATOUNAKIOTIS)

Summary:

Saint Nektarios in his spiritual world had symmetry in everything. The apathy of his soul to his walking with bright distinction in all matters. His life, consistent with tradition, shaped him into a great Orthodox theologian and teacher, who found the practice of theory a journey. He did not create his own Christianity, did not invent his own way and did not apply to himself ways and methods that were untested within the Church. He fully embodied the experience of the Church in his personal peculiarity, without deviating or staying low, because the former leads to heresy and the latter to spiritual poverty.

Keywords:

spiritual father,
letters,
tests,
thanksgiving,
virtues,
nuns,
Aegina,
guidance.



Θεοκλήτου Διονυσιάτου μοναχοῦ(1979): Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος Αἰγίνης ὁ θαυματουργός, εκδόσεις Ορθόδοξος Κυψέλη Θεσσαλονίκη .





ΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΠΡΟΣΦΥΓΙΚΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΤΩΝ ΒΑΛΚΑΝΙΩΝ (19^{ος} – 20^{ος} αιώνας) ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΑΡΟΙΚΙΕΣ

Γεώργιος Νεκτάριος Λόης*

Πανεπιστήμιο Singidunum Βελιγραδίου,
Σύμβουλος Καθηγητής
Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου

Περίληψη:

Για να παρακολουθήσει κάποιος την ιστορία του ελληνισμού των Βαλκανίων, τις εκφάνσεις του πολιτισμού και της παράδοσής μας στην συγκεκριμένη περιοχή θεωρώ ότι θα πρέπει να ασχοληθεί με αυτό για ένα αρκετά διευρυμένο χρονικό διάστημα. Προς τούτο, και θα προσπαθήσουμε να αναφέρουμε τα σημαντικότερα κέντρα του ελληνισμού στα Βαλκάνια και το προσφυγικό ζήτημα των Ελλήνων του 19^{ου} – 20^{ου} αιώνα, προκειμένου να ανιχνεύσουμε τις αφετηριακές καταβολές. Ο ελληνισμός των Βαλκανίων είναι δυστυχώς μία ανεξερεύνητη περιοχή της ελληνικής ιστορίας. Μιας ιστορίας που εκκινεί με κέντρα όπως το Μελένικο, τη Στρώμνιτσα, το Μοναστήρι, το Κρούσεβο, τα Σκόπια, την Βόρεια Ήπειρο, το Σεμλίνο ή Ζέμουν και τις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες.

Article info:

Received: May 6, 2021
Correction: June 12, 2021
Accepted: July 27, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

Έλληνες των Βαλκανίων,
Μελένικο, Στρώμνιτσα,
Μοναστήρι, Κρούσεβο, Σκόπια,
Βόρεια Ήπειρο, Σεμλίνο ή Ζέμουν,
Παραδουνάβιες Ηγεμονίες.

Από αρχαιοτάτων χρόνων στα Βαλκάνια, ή ορθότερα στην Χερσόνησο του Αίμου - διότι η λέξη «Βαλκάνια» είναι οθωμανικής προέλευσης, και καθιερώθηκε από τον 14^ο αιώνα· προέρχεται από την λέξη Balkan που σημαίνει όρος/βουνό – είναι διάσπαρτος και μεγαλουργεί ο ελληνισμός. Από ιστορικής πλευράς, να αναφέρουμε ότι η μεγάλη ακμή του ελληνισμού στην Χερσόνησο του Αίμου άρχεται επί Μ. Αλεξάνδρου, ο οποίος θέλοντας να εξασφαλίσει τα βόρεια σύνορά του διέσχισε τον Δούναβη με αυτοσχέδιες κατασκευές. Ωστόσο, Έλληνες ζούσαν εκεί και πολύ πριν τον Μ. Αλέξανδρο. Είχαν οικοδομήσει μεγάλο αριθμό πόλεων, όπως η Διονυσόπολις, ο Τύρας (περιοχή Οδυσού), η Κωστάντζα (σημ. Τόμις), η Κάλλα (σημ. Magnalia) και πλειάδα άλλων εμπορικών κέντρων.



Η οικονομική αυτή άνθηση άρχισε να φθίνει με την κυριαρχία των Ρωμαίων, μέχρι και την άνοδο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Ειδικότερα, το 1300 μ.Χ. σημειώνεται ανάκαμψη της οικονομίας με την συγκρότηση των παραδουνάβιων Ηγεμονιών, ενώ από τον 17^ο αιώνα οι Έλληνες Φαναριώτες αναλαμβάνουν την διοίκηση των Ηγεμονιών αυτών κι έτσι συντελείται με ραγδαίο τρόπο η ανάπτυξη – εμπορική και οικονομική – στις εν λόγω περιοχές.

Ο ελληνισμός της Χερσονήσου του Αίμου είναι δυστυχώς μία ανεξερεύνητη περιοχή της ελληνικής ιστορίας. Μιας ιστορίας που εκκινεί με τους πρώτους Έλληνες πραματευτάδες, οι οποίοι οδηγήθηκαν στο εξωτερικό, τις πιο πολλές φορές διωκόμενοι από τον πόλεμο ή την πενία. Οι περισσότεροι πραματευτάδες που άφησαν τις ιδιαίτερες πατρίδες τους για να φτάσουν στις ευρωπαϊκές μεγαλουπόλεις μεγαλούργησαν στα πολιτισμικά αυτά κέντρα. Πραματευτάδες από την Σιάτιστα, την Καστοριά, τα Αμπελάκια, τον Τύρναβο, το Πήλιο, τα Ιωάννινα, την ορεινή Ναυπακτία, την Πελοπόννησο και από κάθε άλλη πτυχή της Ελλάδας κατέληξαν στην Βουδαπέστη, στο Βελιγράδι, στη Βιέννη, στην Τεργέστη κ.α. Πραματευτάδες δαιμόνιοι που στόχο είχαν την βελτίωση της ποιότητας της ζωής τους και την υποστήριξη της οικογένειας που συνέχιζε να διαμένει στο χωριό, στην ιδιαίτερη πατρίδα τους.

Οι πραματευτάδες κατά μήκος των εμπορικών δρόμων που ξεκινούσαν από τη Δυτική Μακεδονία και τη Θεσσαλονίκη έφταναν στο Βελιγράδι, έναν ενδιαμέσο σταθμό, και από εκεί συνέχιζαν προς την Βιέννη και την Βουδαπέστη, κυρίως μέσω του Δούναβη με ποταμόπλοια. Κατά μήκος των εμπορικών αυτών δρόμων δημιουργήθηκαν καταρχάς εμπορικοί σταθμοί για την εξυπηρέτηση των πραματευτάδων και των караβανιών-**κι αργότερα μόνιμες παροικίες, αρκετές από τις οποίες εξελίχθηκαν σε σημαντικές ελληνικές κοινότητες.** Αυτές λοιπόν τις ελληνικές κοινότητες θα περιδιαβούμε –έστω και με βήμα ταχύ- στην ανά χείρας μελέτη.

Στους δύο λοιπόν τελευταίους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας ο ελληνισμός της Χερσονήσου του Αίμου χωριζόταν σε δύο μεγάλες κατηγορίες, στον **αλύτρωτο** και στον **απόδημο** ελληνισμό. Ο **αλύτρωτος**, συμπαγής, ελληνισμός βρισκόταν στην Μακεδονία, στην Βόρεια Ήπειρο, στην Θράκη, στην Ανατολική Ρωμυλία, στα νησιά του Αιγαίου και του Ιονίου, στην Κρήτη και στην Ιωνία (περιοχή της Μικράς Ασίας). Οι περιοχές αυτές επιθυμούσαν να απελευθερωθούν και να ενταχθούν στο νεοελληνικό εθνικό κράτος. Ο **απόδημος** ελληνισμός βρισκόταν έξω από τα εθνικά πλάνα ανεξαρτησίας. Υπήρχαν πολυάριθμες τέτοιες παροικίες και ελληνικές κοινότητες στο βόρειο τμήμα της Χερσονήσου του Αίμου, στην Αίγυπτο, στην Ιταλία και στην Κεντρική Ευρώπη. Υπήρχαν φυσικά και οι υπερπόντιες αποδημίες.

Κινητήρια δύναμη της ελληνικής διασποράς, του ανοίγματος δηλαδή προς τον Βορράν και προς τις παραδουνάβιες χώρες, ήταν το εμπόριο. Οι Έλληνες από πραματευτάδες και παραγγελιοδόχοι μετεξελίχθησαν σε εμπορικούς πράκτορες, καταστηματάρχες, εισαγωγείς, μεγαλέμπορους, τραπεζίτες και είναι αυτοί που αναδείχθηκαν ως μεγάλοι ευεργέτες της Ελλάδας. Είναι αυτοί που συνέδραμαν οικονομικά την σύσταση του πρώτου ανεξάρτητου νεοελληνικού κράτους. Για έναν ολόκληρο αιώνα μετά το 1750 τα ελληνικά ήταν η γλώσσα του εμπορίου στη Χερσόνησο του Αίμου. **Αποκαλυπτική** για την εμπορική δράση των Ελλήνων στην Χερσόνησο του Αίμου είναι η έκθεση του Γάλλου Προξένου της Θεσσαλονίκης Fourcade το 1812. Στην έκθεση αυτή μεταξύ άλλων



λέγει: «Οι Έλληνες είναι οι πιο δραστήριοι παράγοντες στο εμπόριο των αποικιακών... είναι οι μεγαλύτεροί μας εχθροί. Συνδέονται με αγγλικούς και γερμανικούς οίκους και απωθούν και υποβιβάζουν τα βιομηχανικά προϊόντα μας. Η επίδρασή τους είναι θανάσιμη.έχουν πάρει από τα χέρια των δικών μας και το εμπόριο του βαμβακιού της Ανατολής...».¹

Οι συνέπειες αυτής της προόδου των Ελλήνων ήταν αποφασιστικές για τους λαούς της Χερσονήσου του Αίμου, αλλά και για τη μοίρα του ίδιου του ελληνισμού, εντός και εκτός από το συμπαγή εθνικό κορμό. Με τις πλούσιες παροικίες που δημιούργησαν από την Μακεδονία έως τον Δούναβη, οι Έλληνες απόδημοι αποτέλεσαν την αστική τάξη και επηρέασαν ποικιλοτρόπως και τους άλλους λαούς της Χερσονήσου του Αίμου και των παραδουνάβιων Ηγεμονιών. Υπήρξαν οι φορείς των φιλελεύθερων ιδεών της Ευρώπης, συμβάλλοντας στην εθνική ανεξαρτησία και πολιτική ελευθερία. Στην Διασπορά οργάνωσαν την Φιλική Εταιρία και συνέβαλαν με κάθε τρόπο στα απελευθερωτικά κινήματα του Γένους.

Ο ακρίτας του ελληνισμού της ανατολικής Μακεδονίας ήταν **το Μελένικο**, λίγα μόλις χιλιόμετρα μακριά από τον μεθοριακό σταθμό του Προμαχώνα Σερρών. Σήμερα είναι ένα μικρό, όμορφο, τουριστικό χωριό της Νότιας Βουλγαρίας, το Μέλικ, το οποίο είναι ονομαστό για τη λαϊκή μακεδονική αρχιτεκτονική των σπιτιών και το υπέροχο κόκκινο κρασί που το προτιμούσαν ιδιαίτερα οι Βυζαντινοί αυτοκράτορες. Για αιώνες το Μελένικο ήταν μία ακμαία ελληνική πόλη, όπου η ελληνική γλώσσα και ο ελληνικός χαρακτήρας επικρατούσαν αποκλειστικά στα σχολεία, στην εκκλησία, στο εμπόριο και στην κοινωνική ζωή. Το 1913, και παρά την καταστροφή που υπέστη το Μελένικο και ο ελληνισμός της περιοχής από του Βούλγαρους, είχε περίπου 500 ελληνορθόδοξες οικογένειες, 80 μουσουλμανικές και μόλις 10 βουλγαρικές. Με την συνθήκη του Βουκουρεστίου, στις 28 Ιουλίου του 1913, το Μελένικο επιδικάστηκε στην Βουλγαρία. Δύο ημέρες αργότερα οι Έλληνες κάτοικοι πήραν την μεγάλη απόφαση να εγκαταλείψουν όλοι την προαιώνια πατρίδα τους και να μεταναστεύσουν στην Ελλάδα. Ιστορικά ήταν μία άδικη ένταξη του Μελένικου στη Βουλγαρία.

Κατά την μεγάλη έξοδο των Ελλήνων του Μελένικου από την πατρίδα τους εκτυλίχθηκαν συγκινητικές εικόνες που μεταφέρονται σε εμάς από τον συγγραφέα του Μελένικου Απόστολο Γκισδαβίδη, ο οποίος μεταξύ άλλων λέγει: «Ποιος θα λησμονήσει το θλιβερόν θέαμα του ασπασμού των θυρών και παραθύρων των κατοίκων... Ότι διά τελευταίαν φοράν τα έβλεπον αυτά και ότι διά πάντα θα τα αποχωρίζοντο.... Άλλοι έπαιρναν χώμα από την αυλήν ή την εκκλησία... Σπαραγμός καρδιάς το θέαμα του αποχωρισμού τούτου και η βαθειά επίγνωσις του ξερριζωμού από το έδαφος των εις το οποίον έζησαν, ηγάπησαν, επόνεσαν και όπου επόθουν να αφήσωσι την τελευταίαν αυτών πνοήν...».² Οι πιο πολλές οικογένειες εγκαταστάθηκαν στο Σιδηρόκαστρο. Το Μελένικο είναι μία ιστορική ελληνική πόλη που έμεινε, όπως πολλές άλλες, έξω από τον εθνικό κορμό. Εκεί παρέμειναν τα πέντε ελληνικά σχολεία που μαθήτευαν εκατοντάδες παιδιά Ελλήνων, παρέμειναν τα μεγαλόπρεπα αρχοντικά και 70 εκκλησίες της πάλαι ποτέ διαλαμψάσης Μητροπόλεως Μελένικου.

1 Ζαφείρης 1998, 27.

2 Ζαφείρης 1998, 32.



Θα παραμείνουμε στην Βουλγαρία, διότι ο ρόλος της στα Πανσλαβικά σχέδια επηρέασε σημαντικά και την τύχη της **Ανατολικής Ρωμυλίας**. Ο Πανσλαβισμός ως θεωρία επηρέασε ισχυρότατα το σύνολο της πολιτιστικής κατάστασης στην Χερσονήσο του Αίμου και είχε επιπτώσεις στην Ελλάδα, ιδιαίτερα δε στη Μακεδονία και στη Θράκη. Ο Πανσλαβισμός είναι μία ρωσική κίνηση για την επέκταση της πολιτικής της στους σλάβους της Χερσονήσου του Αίμου. Με σκοπό λοιπόν την πραγματοποίηση αυτού του σχεδίου, υποστήριξε την Βουλγαρία εκκλησιαστικά με την ίδρυση της Εξαρχίας το 1870 και πολιτικά με την δημιουργία της Μεγάλης Βουλγαρίας με την Συνθήκη του Αγίου Στεφάνου (3 Μαρτίου 1878).³ Λίγους μήνες αργότερα η συνθήκη αυτή αντικαταστάθηκε από τη Συνθήκη του Βερολίνου (1 Ιουλίου 1878) όπου έχουμε την δημιουργία της Βουλγαρικής Ηγεμονίας και της Ανατολικής Ρωμυλίας, η οποία ήταν φόρου υποτελής στους Οθωμανούς.⁴ Αξίζει εδώ να αναφέρουμε ότι η ρωσική πολιτική επέμενε η αυτόνομη αυτή επαρχία να ονομασθεί «Νότιος Βουλγαρία» και όχι Ανατολική Ρωμυλία. Πρόταση, η οποία όμως δεν υιοθετήθηκε. Η δημιουργία της αυτόνομης επαρχίας της Ανατολικής Ρωμυλίας οφειλόταν κυρίως στην αγγλική παρέμβαση, η οποία αποσκοπούσε σε μία μελλοντική αφομοίωση των εκεί βουλγαρικών πληθυσμών από τους πολυπληθέστερους ελληνικούς και μουσουλμανικούς με μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα την αναχαίτιση της ρωσικής επιρροής στα νότια του Αίμου.

Ο συνολικός πληθυσμός της περιοχής ήταν περίπου 750.000, σύμφωνα πάντα με τις τούρκικες στατιστικές, εκ των οποίων οι 420.000 ήσαν Τούρκοι, 230.000 Έλληνες, 60.000 μόνο Βούλγαροι και οι υπόλοιποι περίπου 40.000 διάφορες εθνικότητες (Εβραίοι, Αθίγγανοι, Ρουμάνοι κ.α.). Οι βασικές ελληνικές αποικίες που συγκροτούσαν την Ανατολική Ρωμυλία είναι η Φιλιππούπολη, η οποία ιδρύθηκε από τον Φίλιππο, βασιλιά της Μακεδονίας, το 341π.Χ., ο Πύργος (σημ. Burgas), η Σωζόπολη, από τον Αναξίμανδρο τον Μιλήσιο, το 600π.Χ. με το όνομα Απολλωνία, η Μεσημβρία από τους Μεγαρείς το 493π.Χ., η Βάρνα, κ.α.

Η αυτονομία της περιοχής διήρκησε μέχρι τις 6 Σεπτεμβρίου του 1885, έτος κατά το οποίο προσαρτήθηκε πραξικοπηματικά στη Βουλγαρία. Οι Έλληνες της Ανατολικής Ρωμυλίας υπέστησαν από τους Βουλγάρους πολλά δεινά και αγωνίστηκαν για να αποφύγουν τον εκβουλγαρισμό τους. Αναγκάστηκαν όμως να εγκαταλείψουν τα πάτρια εδάφη τους και να εγκατασταθούν στην ελεύθερη τότε Ελλάδα ή σε άλλα μέρη της Χερσονήσου του Αίμου. Επισφράγιση της οριστικής εγκαταλείψεως της Ανατολικής Ρωμυλίας είναι η Συνθήκη του Νεϊγύ στις 27 Νοεμβρίου του 1919, στην οποία μεταξύ των άλλων υπήρχε και ο όρος για την εκούσια ανταλλαγή πληθυσμών.

Η Ανατολική Ρωμυλία είναι η Βόρεια Θράκη, η οποία, από αρχαιοτάτων χρόνων, κατοικείτο από Έλληνες που μιλούσαν την ίδια γλώσσα, είχαν την ίδια πίστη και Ελληνική εθνική συνείδηση.⁵ Η πρωτεύουσα της Βόρειας Θράκης ήταν η Φιλιππούπολη, την οποία ίδρυσε ο Μακεδόνας βασιλιάς Φίλιππος ο Β', και αποτέλεσε κέντρο όπου αναπτύχθηκε και έδρασε ο Ελληνισμός.

³ Λοις 2008, 275-277.

⁴ Σχετικά βλ. Βλαγκόπουλος 1998.

⁵ Σχετικά βλ. Καρολίδου 2002.



Η πόλη **Στρώμνιτσα**, ήταν ένα από τα ισχυρά προπύργια του ελληνισμού. Σήμερα ονομάζεται Στρούμισα και βρίσκεται λίγα χιλιόμετρα από την ελληνική μεθόριο στην περιοχή των Σκοπίων. Δυστυχώς για του νεοέλληνες παραμένει εγκαταλελειμμένη στη λήθη, πλην των προσφύγων που κατέφυγαν εκουσίως με τα λείψανα των αγίων τους στο Κιλκίς. Τα δεινά των Ελλήνων της Στρώμνιτσας από τους Βούλγαρους και την Εξαρχία, θα έπρεπε να διδάσκονται στα παιδιά μας ώστε να γίνεται απόλυτα κατανοητό τι σημαίνει πατριωτισμός, φιλοπατρία, αδούλωτη ψυχή και επιλογή ελευθερίας αντί συμβιβασμού.⁶ Η Στρώμνιτσα πρέπει να σταθεί δίπλα στις δοξασμένες μαρτυρικές πόλεις του ελληνισμού και ας βρίσκεται έξω από τον κορμό του ελληνικού κράτους. Οι Στρωμνιτσιώτες μόλις έγινε γνωστό ότι με την απόφαση της συνθήκης του Βουκουρεστίου, τον Ιούλιο του 1913, η πόλη τους επιδικάστηκε στην Βουλγαρία, συγκεντρώθηκαν στην πλατεία της Μητρόπολης, ορκίστηκαν να μην μείνουν στην πατρίδα τους υπό βουλγαρική διοίκηση, έβαλαν φωτιά στα σπίτια τους και εκουσίως ομαδικά εγκατέλειψαν την πόλη φεύγοντας για το Κιλκίς. Δεν θέλησαν να συμβιώσουν με τους Βούλγαρους, οι οποίοι τους επέφεραν πολλά δεινά κατά την περίοδο του Μακεδονικού Αγώνα. Γνώριζαν ότι θα υπήρχαν βίαιοι εκβουλαρισμοί, εξαφάνιση της ελληνικής γλώσσας και πίεση για ένταξη των Ελλήνων ορθοδόξων στην Εξαρχία. Η Στρώμνιτσα είναι γνωστή από τα ρωμαϊκά και βυζαντινά έτη ως Τιβεριούπολη. Έχει πολλούς παλαιοχριστιανικούς ναούς, όπως η εκκλησία της μονής Ελεούσας στα προάστια της πόλης, χτισμένη το 1080, μετόχι για πολλά έτη του Αγίου Όρους. Επίσης αξίζει να αναφέρουμε ότι στην κοιλάδα της Στρώμνιτσας ο αυτοκράτορας του βυζαντίου Βασίλειος Β΄ νίκησε το 1014 τα στρατεύματα του Τσάρου των Βουλγάρων Σαμουήλ.

Το Μοναστήρι είναι η σημερινή πόλη Μπίτολα στην ευρύτερη περιοχή των Σκοπίων.⁷ Το Μοναστήρι ήταν το μεγαλύτερο κέντρο του ελληνισμού της Βόρειας Μακεδονίας και το δεύτερο σημαντικότερο οικονομικό - εμπορικό κέντρο της Μακεδονίας μετά την Θεσσαλονίκη. Δυστυχώς όμως η πρωτεύουσα της Πελαγονίας, παρά τις προσπάθειες των Ελλήνων κατοίκων της αποκόπηκε από τον ελληνικό κορμό, διότι επιδικάστηκε στην Σερβία από κοινού με την γύρω περιοχή στο πλαίσιο της διανομής της Μακεδονίας από τις Μεγάλες Δυνάμεις, με την συνθήκη του Βουκουρεστίου το 1913. Η μεγάλη προέλαση του ελληνικού στρατού, η οποία άρχισε στις 5 Οκτωβρίου του 1912, είχε ως τελικό στόχο το Μοναστήρι, όπου οι κάτοικοι της πόλης τον περίμεναν με ενθουσιασμό, όμως ανακόπηκε όταν ο Βενιζέλος πληροφορήθηκε την επερχόμενη προέλαση των Βουλγάρων προς την Θεσσαλονίκη και απήυθυσε επείγον τηλεγράφημα προς τον διάδοχο Κωνσταντίνο, λέγοντας ότι «για σπουδαίους πολιτικούς λόγους» πρέπει να κατευθύνει το στρατό εσπευσμένως προς την Θεσσαλονίκη. Έτσι χάθηκε το Μοναστήρι. Η διορατικότητα του Βενιζέλου ήταν αυτή που έσωσε την Θεσσαλονίκη από την βουλγαρική κατοχή, προκάλεσε όμως εθνικό διχασμό. Τα γεγονότα της Θεσσαλονίκης ήταν αυτά που έδωσαν στους Σέρβους την δυνατότητα να καταλάβουν το Μοναστήρι (7/11/1912). Όμως οι φιλικές σχέσεις με τους συμμάχους Σέρβους, οι οποίοι αναγνώριζαν την ελληνικότητα της περιοχής, έδωσαν την ψευδαίσθηση στους Μοναστηριώτες ότι

6 Μυθιστόρημα με πραγματικά ιστορικά γεγονότα, τα οποία είναι προϊόν ιστορικής έρευνας. Αναφέρεται στα χρόνια του Μακεδονικού αγώνα, γραμμένο από τη συγγραφέα Νένα Πάτρα, απόγονο Μακεδόνων Μακεδονομάχων, με επίκεντρο την ιστορία της οικογένειάς της που ζούσε σε μια ακόμη χαμένη και λησμονημένη πατρίδα της βόρειας Μακεδονίας, τη Στρώμνιτσα. Πάτρα Νένα 2004.

7 Σμυρνιού-Παπαθανασίου 1996 & Ηλιάδου - Τάχου 2003.



θα ενωθούν με το νεοελληνικό κράτος. Αυτό συνέβη δύο φορές: στις 12 Νοεμβρίου του 1912 κατά την επίσκεψη εκεί του διαδόχου Κωνσταντίνου για να συναντηθεί με τον διάδοχο της Σερβίας Αλέξανδρο Καραγεώργη και λίγο αργότερα το Μάιο του 1913, όταν διερχόμενος από τα Σκόπια ο Βενιζέλος, όπου συζήτησε με τους Σέρβους την αμυντική συμφωνία κατά των Βουλγάρων, διανυκτέρευσε στο Μοναστήρι. Τελικά το Μοναστήρι οι Μεγάλες Δυνάμεις το επιδίκασαν στην Σερβία.

Αρχές του 20^{ου} αιώνα οι Έλληνες αποτελούσαν την δεύτερη μετά τους μουσουλμάνους πολυπληθέστερη κοινότητα του Μοναστηρίου. Η ελληνική κοινότητα του Μοναστηρίου διέθετε ένα σύγχρονο νοσοκομείο, τον «Ευαγγελισμό», περισσότερα από 30 σωματεία – λέσχες – ιδρύματα και οργανώσεις επαγγελματιών και διανοουμένων. Κυκλοφορούσε τοπική εβδομαδιαία εφημερίδα το «Ελληνικό Φώς» (από το 1910). Διατηρούσε 17 εκπαιδευτικά ιδρύματα με 55 δασκάλους και καθηγητές και περίπου 2500 μαθητές. Από το ελληνικό γυμνάσιο του Μοναστηρίου αποφοίτησαν ο συνταγματολόγος καθηγητής του Πανεπιστημίου Αθηνών και σοσιαλιστής πολιτικός Αλέξανδρος Σβώλος και ο πολιτικός επί σειρά ετών υπουργός και συγγραφέας του Μακεδονικού Αγώνα Γεώργιος Μόδης. Ακόμη και σήμερα στο Μοναστήρι παραμένουν ζωντανά τα ελληνικά αρχοντικά και οι ελληνικές Εκκλησίες όπως ο μητροπολιτικός ναός του Αγίου Δημητρίου, ο οποίος χτίστηκε το 1830 και παραχωρήθηκε στην Σερβική Εκκλησία το 1917 όταν έπαυσε να υφίσταται η ελληνορθόδοξη μητρόπολη Πελαγονίας.

Ως ακρόπολη του ελληνισμού, χαρακτηριζόταν στις αρχές του 20^{ου} αιώνα **το Κρούσεβο**, το οποίο βρίσκεται βόρεια του Μοναστηρίου, και διατηρεί έως και σήμερα την ίδια ονομασία.⁸ Το Κρούσεβο έπεσε θύμα μιας οργανωμένης ένοπλης επιχείρησης Βουλγάρων. Συγκεκριμένα, ένοπλες ομάδες κομιτατζήδων, μπήκαν στην πόλη του Κρουσόβου τη νύχτα της 20ης Ιουλίου του 1903 ημέρα της εορτής του προφήτη Ηλία, απ' όπου προήλθε και η σλαβική ονομασία ILIN-DEN, και με το πρόσχημα ότι δρουν κατά των Οθωμανών προέβησαν σε εμπρησμούς και φόνους κυρίως κατά του πολυάριθμου ελληνικού πληθυσμού σε πόλεις και χωριά όπως της Κλεισούρας του Μοναστηρίου, της Αχρίδας, της Καστοριάς του Νυμφαίου και φυσικά του Κρουσόβου. Μάλιστα η περιοχή του Κρουσόβου ανακηρύχθηκε από τους αντάρτες ανεξάρτητο κράτος, η λεγόμενη «Δημοκρατία του Κρουσόβου». Εδώ, όμως, προκύπτει εύλογα το εξής ερώτημα: Αν είχε πραγματοποιηθεί από τους Σκοπιανούς «Μακεδόνες» όπως οι ίδιοι ισχυρίζονται γιατί δεν ονομάστηκε το κράτος αυτό «Δημοκρατία της Μακεδονίας»;⁹

Η εξέγερση όμως δεν κράτησε για πολύ, μόλις δώδεκα ημέρες αργότερα στις 2 Αυγούστου του 1903, ο τουρκικός στρατός ανακατέλαβε την πόλη. Οι Σεντραλιστές, οι οποίοι ήσαν υπέρ μιας αυτόνομης «Μακεδονίας», θεωρούσαν ως υπεύθυνους της αποτυχίας τους Βερχοβιστές και έλεγαν ότι βιάστηκαν να προκαλέσουν μια άκαιρη επανάσταση. Οι αντιμαχόμενες παρατάξεις δεν μπόρεσαν να συμβιβαστούν, με αποτέλεσμα η διαμάχη να καταλήξει σε δολοφονίες ηγετικών στελεχών της μιας παράταξης από την άλλη.

8 Ηλιάδου – Τάχου 2004.

9 Λόης 2016, 152-163.



Σήμερα την ILIN-DEN, την έχουν οικειοποιηθεί οι Σκοπιανοί (Τίτο, μετά το 1943) ως εθνική επέτειο και θεωρούν ότι αποτελεί την απαρχή της Σλαβομακεδονικής εθνογέννησης. Όμως την τιμούν και οι Βούλγαροι με κάποια διαφορά. Ενώ οι Σκοπιανοί τιμούν τους επαναστάτες του 1903 ως «Μακεδόνες», οι Βούλγαροι τους τιμούν κανονικά ως Βουλγάρους.

Η πλειοψηφία του πληθυσμού (ελληνόφωνοι και σλαβόφωνοι) ήταν υπέρ του Οικουμενικού Πατριαρχείου, άρα και υπέρ της ενώσεως της περιοχής, δηλαδή της Μακεδονίας, με την Ελλάδα και κατά της Εξαρχίας και της Βουλγαρίας. Από ελληνικής πλευράς ο όρος Ίλιντεν παραπέμπει στις σφαγές του ελληνικού πληθυσμού της Μακεδονίας με σκοπό την υφαρπαγή της περιοχής. Σήμερα στο Κρούσεβο δεσπόζουν αρκετά τριώροφα ελληνικά αρχοντικά που διασώθηκαν από την μεγάλη καταστροφή του 1903. Διατηρούν εξωτερικά χρονολογίες και ονόματα στην ελληνική γλώσσα. Οι ελληνόγλωσσες αυτές επιγραφές στα σπίτια δεν γράφονταν για να ταυτίζουν το σπίτι με τον ιδιοκτήτη τους, αλλά για να προβάλλονται τα φρονήματα και η εθνική τους καταγωγή, σε μία μάλιστα περίοδο κατά την οποία οι Έλληνες του Κρουσόβου έπρεπε να αντιπαλέψουν με την Τουρκική, Βουλγαρική και Ρουμανική προπαγάνδα. Στα τέλη 19 αιώνα, τα δύο τρίτα από τους 12.000 κατοίκους του Κρουσόβου ήταν Έλληνες και ακολουθούσαν οι Βουλγαρο-εξαρχικοί και λίγοι ρουμανίζοντες Βλάχοι. Ακόμη και μετά την καταστροφή του 1903 και την φυγή χιλιάδων Ελλήνων στο Κρούσεβο παρέμεινε σημαντικός αριθμός Ελλήνων. Σύμφωνα με την τουρκική στατιστική του 1905, ο ελληνικός πληθυσμός έφτανε τους 5400 κατοίκους με 1190 οικίες, οι Βούλγαροι ήταν 2660 με 640 οικίες, οι Ρουμανιστές 650 με 133 οικίες και οι Σέρβοι 218 με 50 οικίες.

Εδώ αξίζει να κάνουμε μία παρένθεση για να αναφέρουμε ότι στο βιλαέτι του Μοναστηρίου (βιλαέτι είναι διοικητική περιφέρεια όπως την είχαν οριοθετήσει οι Οθωμανοί), το έτος 1900 υπήρχαν 481 ελληνικά σχολεία όλων των βαθμίδων με 27.700 μαθητές. Και για να επανέλθουμε στο Κρούσεβο να αναφέρουμε ότι το πρώτο σχολείο χτίστηκε το 1847. Στο κέντρο του Κρουσόβου δέσποζε ο μητροπολιτικός ναός του Αγίου Νικολάου, ο οποίος χτίστηκε το 1831-1832 επί αρχιερατείας του Μητροπολίτη Πρεσπών και Αχρίδος Καλλινίκου. Ο ναός κήκε το 1903. Στα τέλη της Οθωμανοκρατίας η ελληνική κοινότητα Μοναστηρίου συντηρούσε δέκα επτά (17) εκπαιδευτικά ιδρύματα με 2500 περίπου μαθητές.¹⁰

Στα Σκόπια τώρα όπου έμεναν πολλοί ελληνικής καταγωγής κάτοικοι εξαναγκάστηκαν σε εξορίες και αλλαγές ονομάτων κυρίως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Άλλοι πάλι συμβιβάστηκαν με την πολιτική πραγματικότητα και σιώπησαν. Έτσι, η ελληνική γλώσσα με τον καιρό αντικαταστάθηκε από την σλαβική διάλεκτο. Η βλαχική ομιλείται έως σήμερα στα Σκόπια μεταξύ των ηλικιωμένων που προέρχονται από τις περιοχές του Μοναστηρίου και του Κρουσόβου.

Σύμφωνα με την τουρκική απογραφή του 1904, οι Έλληνες στο βιλαέτι του Κοσσυφοπεδίου, όπου υπαγόταν και η πόλη των Σκοπίων, έφταναν τις 170.000. Έτσι, το έτος 1908 σε συνεργασία με το ελληνικό προξενείο των Σκοπίων ιδρύθηκε ο «*Ελληνικός Έθνικός Σύλλογος Κοσσυφοπεδίου*» με έδρα τα Σκόπια. Οι περισσότεροι ζούσαν στα Σκόπια ενώ πολυάριθμες ελληνικές κοινότητες υπήρχαν στα Βελεσά (Βέλες), στην

10 Βακαλόπουλος 1990, 364-365.



Πρισερένη, στο Κουμάνοβο και στο Ιστίπ. Οι Έλληνες ασχολούνταν με το εμπόριο και τα χρηματοοικονομικά. Ο μοναδικός εκπαιδευτικός φορέας στα Σκόπια -το έτος 1830- ήταν το ελληνικό σχολείο. Το έτος 1910, στα Σκόπια λειτουργούσαν ελληνικό ημιγυμνάσιο με έξι καθηγητές, αστική επτατάξια σχολή αρρένων, παρθεναγωγείο και νηπιαγωγείο με συνολικό αριθμό μαθητών περίπου 1000. Αξίζει να αναφέρουμε ότι στην απογραφή που διενεργήθηκε, το έτος 1941, με ευθύνη των γερμανικών αρχών κατοχής, διαπιστώθηκε ότι στην περιοχή της τότε Γενικής Διοίκησης της Νότιας Σερβίας, σήμερα «Δημοκρατία της Βόρειας Μακεδονίας», με έδρα τα Σκόπια το 12% του πληθυσμού, δηλαδή περίπου 100.000 κάτοικοι, ήταν Έλληνες ορθόδοξοι χριστιανοί. Η απογραφή του 1961 ανέβασε τον αριθμό των Ελλήνων στις 160.000.¹¹

Οι Έλληνες, και γενικότερα οι χριστιανοί των Σκοπίων, ανήκαν στο Οικουμενικό Πατριαρχείο. Έως και το έτος 1870, που ιδρύθηκε η Βουλγαρική Εξαρχία, όλοι οι χριστιανικοί λαοί: Έλληνες, Σέρβοι, Βούλγαροι κ.α. είχαν μία κοινότητα. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο για να προστατεύσει το εθνικό φρόνημα από την επιρροή και τις συγκρούσεις της Βουλγαρικής Εξαρχίας, που προσπαθούσε να εκμεταλλευτεί το σλαβικό στοιχείο, προέβη με σιγίλλιο το 1903 στην ίδρυση δύο ομόδοξων κοινοτήτων, των Ελλήνων και των Σέρβων. Την ειρηνική συμβίωση και ανάπτυξη που επέφερε ο Πατριαρχικός Κανονισμός σταμάτησαν οι δύο βαλκανικοί πόλεμοι και ο Α΄ Παγκόσμιος, που υποχρέωσαν την πλειοψηφία του ελληνισμού των Σκοπίων να εγκαταλείψει την πατρίδα του και να εγκατασταθεί ως πρόσφυγας στην Θεσσαλονίκη. Μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο η ελληνική κοινότητα των Σκοπίων είχε λίγο περισσότερες από 100 οικογένειες.

Η μεγαλύτερη ελληνική κοινότητα μετά τα Σκόπια, η οποία ακμάζει τον 19^ο αιώνα βρισκόταν στην πόλη των **Βελεσών**. Σήμερα ονομάζεται Βέλες. Η ελληνική κοινότητα των Βελεσών θεωρείται η βορειότερη εστία του μακεδονικού ελληνισμού στα σύνορα με την περιοχή της αρχαίας Δαρδανίας. Η επίσημη γλώσσα της διοίκησης και εκπαίδευσης ήταν η ελληνική. Τα Βελεσά βρίσκονται στην θέση της αρχαίας ελληνικής - μακεδονικής πόλης Βυλάζωρα. Στα κτίσματα των Βυλαζώρων κυριαρχεί ο δωρικός και ο κορινθιακός ρυθμός.

Μετά το σχίσμα της Βουλγαρικής Εκκλησίας, το έτος 1870, η εκκλησιαστική δικαιοδοσία της περιοχής πέρασε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο στην Βουλγαρική Εξαρχία. Λίγα έτη αργότερα, το 1878 οι Έλληνες των Βελεσών υπολογίζονται στις 2.500. Στο ορθόδοξο νεκροταφείο της πόλης σώζονται, ακόμη και σήμερα, σε οικογενειακούς τάφους αρκετά επιτύμβια στην ελληνική γλώσσα.

Η ιστορία του ελληνισμού της **Βορείου Ηπείρου** είναι λίγο πολύ γνωστή,¹² οφείλουμε όμως να τονίσουμε ότι εμφανίζεται στην περιοχή από την πρώτη αρχαιότητα. Όλα ξεκίνησαν με το Πρωτόκολλο της Φλωρεντίας που υπογράφηκε στις 13 Φεβρουαρίου του 1914 στην ιταλική πόλη από τις Μεγάλες Δυνάμεις και με το οποίο χαράζονταν τα αλβανικά σύνορα.¹³ Η περιοχή της Βορείου Ηπείρου παραχωρούνταν στην Αλβανία, η οποία είχε αναγνωριστεί επίσημα ως ανεξάρτητο κράτος με τη Συνθήκη του Λονδίνου (Μάιος 1913).

¹¹ Παλλίδας 2003, 227.

¹² Παπαφλωράτος 2018.

¹³ Kontis & Manda 1994, 15.



Σύμφωνα με την απογραφή των Οθωμανών του έτους 1908, ο αριθμός των χριστιανών κατοίκων της περιοχής ανερχόταν σε 128.050 και των μουσουλμάνων σε 95.561.¹⁴ Σήμερα υπολογίζεται ότι υπάρχουν περίπου 100 χωριά όπου ζουν Έλληνες, εκ των οποίων οι περισσότεροι ομιλούν την ελληνική γλώσσα και ζουν αρμονικά με τους Αλβανούς. Εμείς θα αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένες από τις σημαντικότερες σε ελληνική παρουσία πόλεις όπως είναι το Αργυρόκαστο, η Κοριτσά, το Δελβινιό, η Μοσχόπολη, οι Άγιοι Σαράντα, η Πρεμετή, η Χειμάρα και πολλές άλλες.

Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, **η Κοριτσά** είχε περίπου 18.000 κατοίκους, από τους οποίους οι 14.000 και πλέον ήταν Έλληνες. Οι υπόλοιπες 4.000 ήταν Τούρκοι και Αλβανοί. Το πρώτο ελληνικό σχολείο που ιδρύθηκε στην Κοριτσά ήταν το 1723 αλλά καταστράφηκε από τους Τουρκαλβανούς κατά την ελληνική επανάσταση του 1821. Ενδεικτικά να αναφέρουμε ότι το σχολικό έτος 1894-1895 λειτουργούσαν στην Κοριτσά το περίφημο Μπάκειον Γυμνάσιο, το οποίο ήταν αναγνωρισμένο από το ελληνικό κράτος και οι απόφοιτοί του εισάγονταν χωρίς εξετάσεις στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, δύο αστικές σχολές αρρένων και ένα παρθεναγωγείο με 1000 περίπου συνολικά μαθητές και μαθήτριες. Από την Κοριτσά καταγόταν και ένας από τους σημαντικότερους Έλληνες ευεργέτες ο Ιωάννης Μπάγκας, ο οποίος έζησε από το 1814 έως το 1895. Ο Ιωάννης Μπάγκας δώρισε ολόκληρη την περιουσία του στο ελληνικό κράτος και πέθανε πάμφτωχος.

Έως το 1768, που προσαρτήθηκε από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, η Μητρόπολη Κοριτσάς ανήκε στην αρχιεπισκοπή Αχρίδας. Οι πιο γνωστοί από τους Μητροπολίτες Κοριτσάς είναι ο Γερβάσιος Ωρολογάς (1895-1902) και ο εθνομάρτυρας Φώτιος (1902-1906), ο οποίος δολοφονήθηκε από Αλβανούς εθνικιστές. Το κτίριο της Μητροπόλεως χτίστηκε το 1857 και διατηρείται έως σήμερα. Κυρίαρχη γλώσσα και κουλτούρα της πόλης ήταν η ελληνική. Η Κοριτσά απελευθερώθηκε για μία ακόμη φορά από τον ελληνικό στρατό στις 22 Νοεμβρίου του 1940. Όμως με την λήξη του πολέμου οι Μεγάλες Δυνάμεις επανέφεραν τα σύνορα της Αλβανίας στο παλαιό καθεστώς.

Η Μοσχόπολη γνωστή και ως «η Αθήνα της Οθωμανοκρατίας», όπως την χαρακτήριζαν πολλοί ξένοι, είναι μία ξεχασμένη και άγνωστη ελληνική βλαχική πόλη στους πολλούς, πέρα από τους ειδικούς ερευνητές.¹⁵ Η Μοσχόπολη ήταν ένα από τα μεγαλύτερα αστικά κέντρα του ελληνισμού και της ελληνικής παιδείας με περισσότερους από 50.000 κατοίκους. Σήμερα στα ερείπια της πόλης βρίσκεται ένα μικρό αλβανικό χωριό, με το όνομα Boskorolije, με περίπου 600 κατοίκους.

Οργανωμένο ελληνικό σχολείο λειτουργούσε στην Μοσχόπολη από τα μέσα του 17^{ου} αιώνα. Το έτος 1744 αναβαθμίζεται με έναν ανώτερο κύκλο πανεπιστημιακού επιπέδου και λαμβάνει τον τίτλο «Νέα Ακαδημία» και θεωρείται ένα από τα καλύτερα ανώτερα σχολεία του υπόδουλου ελληνισμού. Όμως το καύχημα της Μοσχόπολης θεωρείται το τυπογραφείο, το οποίο ιδρύθηκε το 1731 και ήταν το δεύτερο ελληνικό τυπογραφείο στη Χερσόνησο του Αίμου, μετά το πατριαρχικό που είχε ιδρυθεί από τον πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρη. Στην Μοσχόπολη τυπώθηκαν συνολικά 22 βιβλία θεολογικού και φιλολογικού περιεχομένου, για τις ανάγκες των σχολείων της πόλης και της όμορης περιοχής. Μαρτυρία της προκεχωρημένης ακμής είναι και οι επιβλητικοί ναοί του Αγίου Νικολάου (1721), του Αγίου Αθανασίου (1721) και των Ταξιαρχών (1722) με τις πολλές και αξιόλογες αγιογραφίες.

14 Ψαλλίδας 2003, 211.

15 Βακαλόπουλος 1992, 703-776.



Η μεγάλη καταστροφή της Μοσχόπολης έγινε το Σεπτέμβριο του 1769, κατά τη διάρκεια του πρώτου ρωσοτουρκικού πολέμου. Τότε εισήλθαν ληστρικές ομάδες Τουρκαλβανών στην πόλη. Η δεύτερη καταστροφή της Μοσχόπολης έγινε το 1788, πάλι κατά τη διάρκεια του ρωσοτουρκικού πολέμου, δεύτερου κατά σειρά. Ακολούθησε η ομαδική φυγή των κατοίκων σε άλλες περιοχές της Μακεδονίας. Η οριστική λεηλασία της πόλης και η εξαφάνισή της πραγματοποιήθηκε το 1920 όταν αποχωρώντας ο γαλλικός στρατός από την περιοχή ξήλωσε ξυλόγλυπτα τέμπλα, εικόνες, άμβωνες και υπάρπαξε άλλα εκκλησιαστικά κειμήλια, τα οποία έγιναν αντικείμενο αρχαιοκαπηλίας ή μεταφέρθηκαν σε γαλλικά μουσεία.

Ανεξάρτητα από τη βλαχική γλώσσα που μιλούσαν οι κάτοικοι, η επίσημη γλώσσα ήταν η ελληνική, διότι η εθνική συνείδηση των Βλάχων της περιοχής ήταν ελληνική. Τα πιο διάσημα τέκνα της Μοσχόπολης είναι οι εθνικοί ευεργέτες Γεώργιος και Σίμων Σίνας, οι οποίοι κόσμησαν με βασικά κτήρια την πρωτεύουσα του νεοσύστατου ελληνικού κράτους.

Η πρωτεύουσα της Βορείου Ηπείρου ήταν **το Αργυρόκαστρο**, το οποίο χάθηκε στην δίνη των συγκρούσεων. Η πόλη εντυπωσιάζει με την αρχιτεκτονική, την πέτρα, τα καλντερίμια, τα ιστορικά κτίσματα και τα επιβλητικά αρχοντικά. Παρά το κλείσιμο των Εκκλησιών από το κομμουνιστικό καθεστώς της χώρας και την εγκατάλειψη, ο ναός των Ταξιάρχων διατηρεί στην είσοδο την κτητορική επιγραφή «εκτίσθη εκ βάθρων το 1828». Το 1907 υπήρχαν 170 ελληνικές Εκκλησίες με 155 κληρικούς. Υπήρχαν 126 ελληνικά σχολεία στην ευρύτερη περιοχή του Αργυροκάστρου με 140 δασκάλους, 14 δασκάλες και 4.600 Έλληνες μαθητές και μαθήτριες. Από την απογραφή του 1878 γνωρίζουμε ότι ο καζάς (διοικητική περιφέρεια) του Αργυροκάστρου είχε 32.000 κατοίκους από τους οποίους οι 19.000 ήταν χριστιανοί. Το καύχημα της εκπαίδευσης ήταν τα Ζωγράφια Διδασκαλεία, δωρεά από τον εθνικό ευεργέτη Χρηστάκη Ζωγράφο (γεννήθηκε το 1820).

Οι Άγιοι Σαράντα είναι μία από τις ανθηρές πόλεις του ελληνισμού της Βορείου Ηπείρου. Χαρακτηριστικά να αναφέρουμε ότι το 1991, στις πρώτες ελεύθερες πολυκομματικές εκλογές στην περιοχή, είχε εκλεγεί Έλληνας Νομάρχης ο Βασίλειος Τσάκος. Η πόλη αριθμούσε 17.500 κατοίκους από τους οποίους οι 6.500 ήταν Έλληνες. Το σχολικό έτος 1989-1990 στην επαρχία των Αγίων Σαράντα λειτουργούσαν ελληνικά σχολεία σε 55 χωριά με 212 ελληνόφωνους δασκάλους.

Η βορειότερη έπαλξη του ελληνισμού στην Αλβανία είναι η πόλη και η ευρύτερη περιοχή της **Χειμάρρας**. Η Χειμάρρα στους εθνολογικούς χάρτες της Βορείου Ηπείρου του έτους 1913 αριθμούσε 6.188 Έλληνες και 4.460 Αλαβανούς. Τα σπίτια στην περιοχή είναι παρόμοιας αρχιτεκτονικής με αυτά που συναντά κάποιος στα χωριά του Ζαγορίου και του Πωγωνίου. Το έτος 1912 λειτουργούσαν στην περιοχή 20 Εκκλησίες. Ένα έτος αργότερα το 1913 υπήρχαν στην περιοχή 21 ελληνικά σχολεία. Η δε ελληνικότητα της περιοχής έχει τονιστεί από πολλούς περιηγητές. Η ονομασία τώρα προέρχεται από τους πολλούς χειμάρρους που τη διασχίζουν. Αξίζει να αναφέρουμε ότι από την Χειμάρρα πέρασε και δίδαξε ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779).

Ας κατευθυνθούμε, εν συνεχεία, βορειότερα στην σημερινή **Σερβία**. Εκεί στην επαρχία του Σρέμ υπάρχει το βυζαντινό Σίρμιο. Όμως δεν είναι μόνον αυτό. Αρκετοί Έλληνες, θύματα των Οθωμανών, μετά τους ρωσοτουρκικούς πολέμους του 18^{ου} αιώνα, με την συμπαράσταση των Σέρβων, εγκαταστάθηκαν σε πόλεις της Σερβίας και δημιούργησαν αξιόλογες παροικίες.



Τέτοιες παροικίες συναντάμε στο Νις, στο Κραγκούγεβατς, στο Βελιγράδι, στο Σεμλίνο (σημερινό Ζέμουν), στο Ποζάρεβατς, στο Ίστιπ, στο Σμεντέρεβο, στο Σάμπατς, στο Βούκοβαρ, στο Κάρλοβατς κ.α. Μία από τις σημαντικότερες ελληνικές παροικίες στη Σερβία βρισκόταν στο Βελιγράδι, που αποτελούσε το οικονομικό και εμπορικό κόμβο της Βαλκανικής με την Κεντρική Ευρώπη. Από το Βελιγράδι περνούσαν οι εμπορικοί δρόμοι που οδηγούσαν στις ελεύθερες περιοχές της Αυστροουγγαρίας. Στα μέσα του 19ου αιώνα διαβιούσαν στο Βελιγράδι περισσότεροι από 500 Έλληνες έμποροι. Ελληνικό σχολείο στο Βελιγράδι λειτουργούσε από το 1718. Έλληνας λόγιος του Βελιγραδίου, ο Μανουήλ Σολλάριος, ίδρυσε το έτος 1842 την εμπορική σχολή στην οποία διδασκόταν η ελληνική γλώσσα. Στα σερβικά δημοτικά και γυμνάσια του Βελιγραδίου διδασκόταν επίσης η ελληνική γλώσσα από Έλληνες διδασκάλους. Στο κεντρικό σερβικό γυμνάσιο της πόλης Κραγκούγεβατς, ο Σέρβος ηγεμόνας Μίλος Ομπρένοβιτς ίδρυσε -το 1836- έδρα της αρχαίας και νέας ελληνικής γλώσσας.

Δίπλα στο Βελιγράδι βρίσκεται η μικρή πόλη **Σεμλίνο**, η οποία είναι γεμάτη με ελληνικές μνήμες. Σήμερα ονομάζεται Ζέμουν. Για το Σεμλίνο του 18^{ου} - 19^{ου} αιώνα έγραψε, μία αξιοζήλευτη Διδακτορική Διατριβή, ο καθηγητής της Βαλκανικής Ιστορίας στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης, Ιωάννης Παπαδριανός. Το Σεμλίνο για πολλά έτη, κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, ανήκε στην αυτοκρατορία των Αψβούργων. Στην απογραφή του 1834 ο ελληνικός πληθυσμός απαρτιζόταν λίγο περισσότερα από 1.000 άτομα από το σύνολο των περίπου 10.000 κατοίκων. Η γεωγραφική, η στρατηγική και κυρίως η εμπορική θέση της πόλης ήταν οι λόγοι που παρακίνησαν πολλούς Έλληνες των Οθωμανοκρατούμενων περιοχών να την προτιμήσουν. Ήταν ένας βασικός σταθμός προς τις πόλεις της Αυστροουγγαρίας κατά μήκος του Δούναβη. Στο Σεμλίνο αναδείχθηκαν τρεις δήμαρχοι ελληνικής καταγωγής. Οι Έλληνες ήταν αυτοί που κατά την διάρκεια του 19^{ου} αιώνα διέθεταν τα περισσότερα ποταμόπλοια για την εξυπηρέτηση των εμπορικών συναλλαγών. Το πρώτο ελληνικό σχολείο ιδρύθηκε το 1794. Σε ολόκληρη την πόλη υπάρχουν ακόμη και σήμερα διάσπαρτα τα ελληνικά αρχοντικά. Ακόμη και σήμερα στο κέντρο της πόλης δεσπόζει η ελληνορθόδοξη Εκκλησία του Αγίου Νικολάου.

Το βορειότερο άκρο της Χερσονήσου του Αίμου είναι η **Ρουμανία**, στην οποία, πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, εκτιμάται ότι ζούσαν περισσότεροι από 500.000 Έλληνες,¹⁶ οι οποίοι μετοίκησαν εκεί ήδη από το 1453 στις λεγόμενες Παραδουνάβιες Ηγεμονίες. Εκεί έδραζαν πολλά ελληνικά σχολεία: στο Βουκουρέστι, στην Κραϊόβα, στο Τεργοβίσι, κ.α. Εκδίδονταν ελληνικές εφημερίδες όπως το Έθνος, ο Λόγος, η Ίρις, κ.α., έως και το 1899, οπότε επήλθε ρήξη στις σχέσεις Ελλάδας-Ρουμανίας, εξαιτίας του Κουτσοβλαχικού ζητήματος, που αφορούσε την κληροδότηση της περιουσίας των Ελλήνων της Ρουμανίας στο ελληνικό κράτος, μιας και δεν είχαν εκεί απογόνους. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Κωνσταντίνου Ζάππα, ο οποίος θέλησε να δωρίσει την περιουσία του στο ελληνικό Δημόσιο και γι αυτό η Ρουμανία την κατέσχεσε ολόκληρη.

Αξίζει εδώ απλά να αναφέρουμε ότι οι δύο σημαντικότεροι προορισμοί των Ελλήνων μεταναστών ήταν η Βιέννη και η Βουδαπέστη.

Ολοκληρώνοντας, θεωρώ την εν λόγω μελέτη ως ένα «σπάραγμα μνήμης», μιας μνήμης αλλοτινών καιρών και, παρά την χρονική απόσταση που μας χωρίζει από εκείνους, ο ελληνισμός της Χερσονήσου του Αίμου άφησε ανεξίτηλα τα ίχνη του με τα τοπωνύμια,

16 Ψαλλίδα 2003, 230.



τις ελληνικές λέξεις που χρησιμοποιούνται έως σήμερα, με τις εκκλησίες, τα αρχοντικά, τα σχολεία, τα ιδρύματα και πολλά άλλα. Οι ελληνικές κοινότητες και παροικίες της Μοσχόπολης, του Μελένικου, του Μοναστηρίου, της Στρώμνιτσας, του Κρούσεβου, των Βελεσών, των Σκοπίων, της Φιλιππούπολης, της Αγκιάλου, της Μεσημβρίας, της Βορείου Ηπείρου, του Βελιγραδίου, του Σεμλίνου και ακόμη βορειότερα είναι μόνο μερικές από τις πλείστες όσες περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου όπου έδρασε ο ελληνισμός.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βακαλόπουλος Κων. (1990): *Ιστορία του βόρειου ελληνισμού - Μακεδονία*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- Βακαλόπουλος Κων. (1992): *Ιστορία του βόρειου ελληνισμού - Ήπειρος*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- Βακαλόπουλος Κων. (2008): *Οι Έλληνες της Νότιας Βουλγαρίας και των παραλιών του Εύξεινου Πόντου*, Εκδ. Σταμούλη, Αθήνα.
- Βλαγκόπουλος Βλάσης (1998)» *Συνθήκες σταθμοί της ιστορίας. Οδοιπορικό 146 χρόνων - 1821-1967*, Εκδ. Σάκκουλα, Θεσσαλονίκη.
- Ζαφείρης Χρίστος (1998): *Βαλκάνιος Πραματευτής. Οδοιπορία μνήμης σε ελληνικές κοινότητες και παροικίες*, Εκδ. Εξάντας, Αθήνα.
- Ηλιάδου - Τάχου Σοφία (2003): *Ο ελληνισμός του Μοναστηρίου Πελαγονίας*, Εκδ. Ηρόδοτος, Θεσσαλονίκη.
- Ηλιάδου - Τάχου Σοφία (2004): *Το Κρούσοβο - πέρα από την ιστορία και τη μνήμη (1845-1903). Όψεις από την οικονομία, την εκπαίδευση και την κοινωνία του Κρουσόβου, ως την εξέγερση του Ίλιντεν*, Θεσσαλονίκη.
- Καραθανάσης Αθανάσιος (2011): *Ο ελληνικός κόσμος στα Βαλκάνια και την Ρωσία*, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- Καρολίδου Παύλου (2002): *Η ανατολική Ρωμυλία και ο ελληνισμός*, Εκδ. Πελασγός, Αθήνα.
- Kontis V. & Manda E. (1994): *The Greek Minority in Albania. A documentaty record (1921-1993)*, Institute for Balkan Studies, Θεσσαλονίκη.
- Λόης Γεώργιος Νεκτάριος (2016): *Από την Εξαρχία του 1870 στην εξέγερση του Ίλιντεν (1903)*, Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία», Σχολής Ανθρωπιστικών Σπουδών - Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου, Τόμος Ζ', Πάτρα, σσ. 152-163.
- Λοις Γεωργιος Нектариос (2008): *Оснивање Бугарске егзархије и раскол уз 1872* (Γ. Ν. Λόης, Η ίδρυση της Βουλγαρικής Εξαρχίας και το σχίσμα του 1872), Гласник (Glasnik - Επίσημο περιοδικό Σερβικής Ορθοδόξου Εκκλησίας), Београд (Βελιγράδι), σσ. 275-277.
- Παπαφλωράτος Ιωάννης (2018): *Ο ελληνισμός της Βορείου Ηπείρου. Μέσα από άγνωστα ντοκουμέντα*, Εκδ. Πελασγός, Αθήνα.
- Πάτρα Νένα (2004): *Χρόνια του χαλασμού και της φωτιάς. Μυθιστορηματικό χρονικό της Στρώμνιτσας*, Εκδ. Ακρίτας, Αθήνα.
- Σμυρνιού-Παπαθανασίου Βιολ. (1996): *Μοναστήρι, Ιστορική περιπλάνηση στην πάτρια γη*, Εκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη.
- Ψαλλίδας Αντ. (2003): *Ο Ελληνισμός της Διασποράς στην Ευρώπη*, Τόμος Β - Κεφ. 7, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα.



ASPEKTI IZBEGLIČKOG PITANJA GRKA BALKANA (19 – 20 VEKA). ZAJEDNICE I PAROHIIJE

Rezime:

Da bi neko pratio istoriju helenizma na Balkanu, manifestacije naše kulture i tradicije na ovom području, smatramo da bi se time trebao baviti prilično duži vremenski period. U tom cilju pokušali smo da spomenemo najvažnije centre helenizma na Balkanu i izbegličko pitanje Grka 19. i 20. veka, kako bismo pronašli poreklo. Helenizam Balkana je nažalost neistraženo područje grčke istorije. Priča koja započinje centrima kao što su Meleniko (Melnik), Stromnitsa (Strumica), Monastiri (Bitolj), Kruševo, Skoplje, Severni Epir, Semlino ili Zemun, Dunavske Hegemonije itd.

Završavajući, smatram ovu studiju kao jedno sećanje na prošle dane i pored vremenske udaljenosti koja nas razdvaja od njih, helenizam na Balkanu ostavio je neizbrisive tragove sa imenima mesta, grčkim rečima koje se koriste do danas, crkve, dvorci, škole, institucije i još mnogo toga.

Ključne reči:

Grci Balkana,
Meleniko, Stromnitsa,
Manastir, Kruševo,
Skoplje, Severni Epir,
Semlino ili Zemun,
Dunavska hegemonija.



ΤΟ ΕΠΙΚΑΙΡΟ ΜΗΝΥΜΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΟΣΜΑ ΤΟΥ ΑΙΤΩΛΟΥ ΓΙΑ ΤΙΣ ΝΕΟΤΕΡΕΣ ΓΕΩΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΓΕΩΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ ΣΤΗ ΧΕΡΣΟΝΗΣΟ ΤΟΥ ΑΙΜΟΥ

Ηλίας Δ. Μογλενίδης*

Υποψήφιος Διδάκτωρ Α.Π.Θ.,
Διευθυντής Βιβλιοθήκης και Ιστορικού Αρχείου ΙΕΘ.Π.,
Ελλάδα, Θεσσαλονίκη

Περίληψη:

Ο Ισαπόστολος Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός αποτελεί μια σπουδαία και λαμπρά συνάμα πνευματική προσωπικότητα του Ελληνοορθόξου Γένους. Το ιστορικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο γεννήθηκε και μεγαλούργησε, ο Κοσμάς, ήταν δύσκολο και περιπετειώδες. Ο Νεομάρτυρας Πατροκοσμάς είχε να αντιμετωπίσει το δύσκολο κύμα των Εξισλαμισμών. Καθημερινά οι υπόδουλοι Έλληνες εξωμούσαν, μεταστρεφόμενοι από την Ορθοδοξία στο Ισλάμ. Ο Διδάχος Κοσμάς, μετά τις εγκύκλιες σπουδές στην Αθωνιάδα Σχολή και την μοναχική πολιτεία στην Ιερά Μονή Φιλοθέου του Αγίου Όρους, προετοιμάστηκε κατάλληλα και έλαβε την μεγάλη απόφαση για το ευλογημένο έργο του επανευαγγελισμού του λαού του Θεού. Μετά από την κανονική άδεια και την ευλογία του εκάστοτε Οικουμενικού Πατριάρχη πραγματοποιήσε Ιεραποστολικές Περιοδείες στη Χερσόνησο του Αίμου. Ο Εθνεγέρτης Άγιος δεν παρέλειψε το εθνικό και θρησκευτικό κήρυγμα και την ίδρυση σχολείων.

Επιπλέον, απαγόρευσε τη βλαχική γλώσσα και σύστησε στους κατοίκους των διαφόρων οικισμών να ομιλούν την ελληνική γλώσσα. Το έργο του Χριστολάτρη Πατροκοσμά ήταν ενωτικό, αφού απομάκρυνε τις ελληνίδες από τα παλάτια των Πασάδων. Προστάτευσε τους Χριστιανούς από τους εξισλαμισμούς και τις εξωμώσεις. Σύστησε στους Έλληνες πλουσίους να αγοράσουν πάμπολλες κολυμβήθρες, ώστε να βαπτίζονται τα παιδιά των υπόδουλων Ελλήνων. Επέδειξε ενδιαφέρον και αγάπη στα ορφανά παιδιά των χριστιανικών οικογενειών. Ίδρυσε σχολεία σε όλη την Ελληνική Επικράτεια. Εργάστηκε για την ελεύθερη λατρεία, μεταφέροντας τα παζάρια της Κυριακής την ημέρα του Σάββατου. Το επίκαιρο μήνυμα του Αγίου Κοσμά του Αίτωλου για τις γεωπολιτικές και γεωεκκλησιαστικές εξελίξεις στη Χερσόνησο του Αίμου είναι «Ψυχή και Χριστός». Να πορευθούμε αφυπνισμένοι και ενωμένοι στις δύσκολες καθημερινές καταστάσεις.

Article info:

Received: July 17, 2021

Correction: August 5, 2021

Accepted: August 27, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

Κοσμάς ο Αιτωλός,
Ελληνοορθόδοξο Γένος,
Ελληνική γλώσσα,
υπόδουλοι,
εξισλαμισμοί,
εξωμώσεις,
Ορθοδοξία,
Ισλάμ,
Ιεραποστολικές Περιοδείες,
εθνικό και θρησκευτικό κήρυγμα,
σχολεία,
βλαχική γλώσσα,
παζάρια,
ελεύθερη λατρεία.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το σεμνό «Ιερό Πρόσωπο», του οποίου το πολυσχιδές πνευματικό πορτρέτο θα παρουσιάσουμε στην παρούσα δημοσίευση, δεν είναι άλλο από τον ηρωικό και φωτισμένο Ισαπόστολο και Νεομάρτυρα Άγιο Κοσμά¹ τον Αιτωλό,² ο οποίος άλλαξε το ρου της Εκκλησιαστικής και Εθνικής Ιστορίας του Γένους των Ελλήνων. Αποτελεί φαινόμενο σπάνιο, ίσως μοναδικό, στην ιστορία του Νέου Ελληνισμού.³ Να εστιάσουμε, δε, στο γεγονός, ότι ο Πατροκοσμάς⁴ ονομάστηκε «Πρίγκηψ των Νεομαρτύρων».⁵

Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός στο ιστορικό, γεωπολιτικό και γεωεκκλησιαστικό πλαίσιο της εποχής του

Το μεγαλειώδες έργο του Χριστολάτρη Αγίου Κοσμά του Αιτωλού⁶ θα εκτιμηθεί, αν προηγουμένως γνωρίσουμε τα ιστορικά πλαίσια μέσα στα οποία έδρασε. Η δύσκολη και μυστηριώδης κατάσταση της εποχής εκείνης, η οποία περιέχει πάμπολλες ομοιότητες με την σημερινή, εξίσου απροσάρμοστη και απαιτητική εποχή, περιγράφεται παρακάτω: «Όταν εγεννήθη ο Άγιος Κοσμάς, η κατάσταση είχε λάβει ακόμη μεγαλύτερας διαστάσεις. Ποικίλοι καταπιέσεις επεβαλλοντο επι των Χριστιανών: κεφαλικός φόρος, αρπαγαί, λεηλασίες, αιχμαλωσίες, ερημώσεις και βίαιοι εξισλαμισμοί. Ό, τι άφηναν οι Τούρκοι το συνεπλήρωνον άτακται ληστρικά συμμορία, με αποτέλεσμα να μην δύναται κανείς να συναντήσει εις την ύπαιθρον ούτε ιερείς, ούτε Εκκλησίας εν λειτουργία, ούτε Σχολεία, ούτε διδασκάλους, ούτε ανθρώπους με χαράν εις το πρόσωπον, αυτά δε τα ανήπια απέθνησκον ως και πρότερον αβάπτιστα και οι νεκροί εθάπτοντο άνευ νεκρωσίμου ακολουθίας».⁷

Να αναφέρουμε, ότι ο Μητροπολίτης Φλωρίνης Αυγουστίνος Καντιώτης, αναφέρει: «ο εξισλαμισμός έκαμεν θραύσιν πρό πάντων στην Αλβανία, εις τήν οποίαν ο αριθμός των χριστιανών απο 550 χιλιάδας κατήλθεν εις τον αριθμό των 50 χιλιάδων».⁸ κατά δέ τό τέλος του 18^{ου} αιώνας,⁹ ενεφανίσθη εις τό προσκήνιο της ιστορίας αγριώτατον θηρίον, ο Σουλτάνος Μουσταφάς ο Δ', όστις συνέλαβεν τό σατανικόν σχέδιον νά ενεργήση μετοικεσίαν Βαβυλώνος, όλους δηλαδή τούς χριστιανούς της Ελλάδος νά τούς μεταφέρει εις τά βάθη της Ασίας, εις τήν Μεσοποταμίαν, εις δέ τήν Ελλάδα νά εγκαταστήση αγρίας φυλάς, όπως Αβασγούς (πρόκειται για μια Βορειοδυτική Καυκάσια εθνότητα, η οποία

1 Μογλενίδης 2011, 48-51. Μογλενίδης 2013, 65-73. Μογλενίδης 2015, 299-310. Μογλενίδης 2018, α, 1-24. http://www.pemptousia.gr/vivliothiki/moglenidis_book/mobile/index.html (Ημ. ανάκτησης: 24 Αυγούστου 2018). Μογλενίδης 2019, 35-125.

2 Μητρ. Αιτωλίας και Ακαρνανίας κ. Κοσμάς 2014, 7-21. «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, 230 χρόνια από την Κοίμησή Του (1779-2009) 2010, 8-272. Σαρδελής 1968, 1-176. Παπανικολάου 2014, 5-145. Συντηλάς 1979. Καλκάνης, 11-206. Βρέλλης 1980. Πάσχος 1985. Σαρδελής 2000, 250. Επισκ. Διον. Ψαριανός, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης 2000, 111. Σάκκος 1996, 39. «Το Άγιον Όρος και η Παιδεία του Γένους μας», *Ελληνορθόδοξη Πορεία* 2008, 285. Μητρ. Δρυϊνουπόλεως, Πωγωνιανής και Κονίτσης Ανδρέας 2005, 20. Παλλής 1988, 517.

3 Κουτσιαύτης 2004, 424.

4 Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου 2020, 7-227.

5 Νέος Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας 2009, 261. *Συναξάρι Νεομαρτύρων, Βίος του Αγίου Ιερομάρτυρος Κοσμά του Αιτωλού, χ.χρ. 731.*

6 Σταματόπουλος 2018, 27-36.

7 Μον. Μαξ. Ιβηρίτης 2007, 110 και 112-113. Μύρου 2019, 29. Μογλενίδης 2013, 66. Μογλενίδης 2015, 301. Μογλενίδης 2019, 43-44.

8 Μύρου 2019, 18.

9 Χατζηγεφραιμίδης 2010, 74-82.



κατοικεί κυρίως στη σημερινή Αμπχαζία που βρίσκεται κοντά στις ακτές της Μαύρης Θάλασσας), Κιρκασίους (πρόκειται για μια Βόρεια Καυκάσια εθνότητα που κατοικεί κοντά στη βορειοανατολική ακτή της Μαύρης Θάλασσας) και Κούρδους». ¹⁰

Οι «Ιεραποστολικές Περιοδείες» του Πατροσμά στην Χερσόνησο του Αΐμου

Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός περιόδευσε ολόκληρη της Ρωμιοσύνη. Ο περίφημος Κληρικός Κονοφάος αναγράφει επιλέξει: «Εάν ο ενάρετος, ο ιεροδιδάσκαλος Εθνοιερομάρτυς Κοσμάς, ο αληθής ομολογητής και μάρτυς δεν ανεφαίνετο τω τότε καιρώ κατ' εκείνα τα μέρη, ουδείς θα ευρίσκετο χριστιανός Έλλην εις εκείνα τα απόκεντρα και απόμονα». ¹¹ Αποτελεί αξιοσημείωτο να αναφέρουμε, ότι ο Πατροκοσμάς ονομάστηκε, «Ο Καρπός και ο Ιεροκήρυκας ¹² της Ρωμιοσύνης», ¹³ στη Χερσόνησο του Αΐμου. Το Πρωτόθρονο Σεπτό Ιερό Κέντρο της Ορθοδοξίας, με ειδική Συνοδική Απόφαση, διόρισε τον Εθναπόστολο Άγιο Κοσμά τον Αιτωλό, «Γενικόν Αποστολικόν Ιεροκήρυκα της Ανατολικής Εκκλησίας». ¹⁴

Ο Άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, αναφέρει στο Νέο Μαρτυρολόγιό του, περί του Αγίου Κοσμά, επιλέξει: «ήτο εφοδιασμένος με την Πατριαρχικήν «έγγραφον» άδειαν. ¹⁵ Έτσι, ο Εθνεγέρτης Πατροκοσμάς επέλεξε το συγκεκριμένο αποστολικό τρόπο εργασίας, υπακούοντας στις εντολές, αλλά και στο ευρύτερο σχέδιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου. ¹⁶ Και ιδού, «Εξήλθεν ο σπείρων του σπείρει τον σπόρον». ¹⁷ Έτσι, με πνευματικό όπλο τον Τίμιο Σταυρό και με μόνη συνοδεία το ιερό ράσο, το ραβδί του, ένα καλογερικό δισακκίδιον (τορβά) και ένα σκαμνί, θέλοντας να υψώσε κέρας χριστιανών Ορθοδόξων, ετέθη «επί το άροτρον», σταθερώς, του Γεωργίου της Χερσονήσου του Αΐμου.

Έτσι, στο τέλος του έτους 1759, ¹⁸ κατέφθασε στην Βασιλεύουσα Κωνσταντινούπολη. Κατά την πρώτη «Ιεραποστολική Περιοδεία», το έτος 1760, ¹⁹ έλαβε την κανονική άδεια και την ευλογία από τον από Φιλιππουπόλεως Οικουμενικό Πατριάρχη Σεραφείμ Β' (1757-1761), ²⁰ τον εκ Δελβίνου της Ηπείρου, ²¹ ορμώμενο. Το 1760, ²² ο ιεραπόστολος Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, ήτο σε ηλικία, ήδη, σαράντα έξι ετών ²³. Ο Άγιος, αναγράφει τα εξής: «Αναχωρών από την πατρίδα μου πρό πενήντα ετών, επεριπάτησα τόπους πολλούς, κάστρα, χώρας καί χωριά, καί μάλιστα εις τήν Κωνσταντινούπολιν». ²⁴ Έτσι, επισκέφτηκε, πρωτίστως, τα προάστια, αλλά και τις ως τότε άγνωστες του εκκλησίες και τα χωριά της **Κωνσταντινούπολης**. ²⁵ Εν συνεχεία, η διέλευσή του μνημονεύεται από την **Αδριανούπολη**. ²⁶ Εκεί, διέμεινε στο Φιλοθεϊτικό Μετόχι.

10 Καντιώτης 2013, 33. Μύρου 2019, 29.

11 Κονοφάος 1881, 66-67. Βοβολίνης (2002), 70. Ουτσίου 2009, 80-81. Αυγουστίνου 2015, 290.

12 Καντιώτης 2011, 71

13 Κούρκουλας 1971, 68.

14 Μολοσσός 1904, 616. Παντούλας, 2. Ουτσίου 2009, 47.

15 Νικόδ. Αγιορείτης 1961, 202.

16 Σαρδελής 1974, 239.

17 Λουκ. 8, 5., Διδαχή Δ'. Χαλκίτης 2002, 166 και 187.

18 Ξανθοπούλου – Κυριάκου 1984, 17. Μιχαλόπουλος 2011, 24.

19 Χρήστου 2003, 299.

20 Ξανθοπούλου – Κυριάκου 1984, 17.

21 Γεδεών 1996, 775. Μαμασούλα 2003, 29.

22 Παπάζογλου 2012, 99.

23 Παπάζογλου 2012, 99. Ουτσίου 2009, 21.

24 Μαμασούλα 2011, 17. Παπάζογλου 2012, 99. Μιχαλόπουλος 2011, 28.

25 Νικόδ. Αγιορείτης 1961, 202. Ουτσίου 2009, 46. Τριανταφύλλου 2006, 29. Μιχαλόπουλος 2011, 25.

26 Σαρδελής 1974, 93.



Πέρασε και από την **Θράκη**.²⁷ Συγκεκριμένα, διέσχισε τους οικισμούς του **Βορείου Έβρου**.²⁸ Συνεχίζοντας την πορεία του επισκέφτηκε μέσα από τους διάφορους οικισμούς **Καστανιές (Τσιρέ κιοϊ), Ρύζια (Νταουτζιάρα), Αμμόβουνο (Σαμόν κιοϊ), Μικρή Δοξιπάρα (Τουρκουντουγάντζια), Χελιδόνα (Χαλβατζί κιοϊ)**.²⁹ Εκεί κατόπιν αδείας του Μπέη Χελιδόνας, μίλησε στους Χριστιανούς κατοίκους **Δοξιπάρας και Δόξας (Μεγάλης Τραύας)**.³⁰ Στην Χελιδόνα υπήρχε Τέμενος. Οι περισσότεροι κάτοικοι ήσαν Μουσουλμάνοι, στο θρήσκευμα. Ο Άγιος, για να μην προκαλέσει τους Μουσουλμάνους, αφού έλαβε την άδεια από τον τοπικό Χότζα. Στη συνέχεια, πραγματοποίησε το κήρυγμά του στον χώρο, όπου βρίσκεται το σημερινό **Ιερό Παρεκκλήσιο του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού Χελιδόνας**.³¹ Έπειτα, έστησε και ένα σταυρό πριν αρχίσει το κήρυγμά του, ο οποίος φυλάσσεται μέχρι και σήμερα. Να σημειώσουμε, ότι ανάμεσα στην **Χελιδόνα** και την **Δοξιπάρα** έχει κτισθεί πέτρινο παρεκκλήσιο σε ανάμνηση της διέλευσης του Αγίου Κοσμά από την περιοχή. Στην θέση του σταυρού είχε κτισθεί ένα προσκυνητάρι. Στη συνέχεια, η αγάπη και η ευλάβεια των κατοίκων της περιοχής, ανήγειραν **Ιερό Παρεκκλήσιο προς τιμή του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού**, μεταξύ των ετών 1990-2000.³² Τέλος, επισκέφτηκε την **Μακεδονία**.³³

Έπειτα, μετά από μεγάλη οδοιπορία έφτασε στην περιοχή της **Βιζύης**.³⁴ Η εν λόγω περιοχή αποτελεί τη σημερινή τοποθεσία των 40 Εκκλησιών (Κιρκλάρελι), της Ανατολικής Θράκης, η οποία βρίσκεται ανατολικά της Αδριανούπολης παρά την Μαύρη Θάλασσα. Κατόπιν συνεννοήσεως με τον Ηγούμενο κείμενης Ιεράς Μονής εκπαιδεύει κληρικούς και διδασκάλους, ώστε να περιοδεύσουν σε δέκα χωριά και να μεταλαμπαδεύσουν στους ανθρώπους την γνώση.³⁵ Εν κατακλείδι, διήλθε από την **Ανατολική Ρωμυλία και τη Δυτική Θράκη**.³⁶ Τέλος, μέσω της κωμοπόλεως **Λίτιτσα**³⁷ (**Ορτά κιοϊ**)-(σημερινό **Ιβαϊλοβγκραντ**), της **Βορείου Θράκης**, πέρασε στην **Βουλγαρία**. Ο εν λόγω οικισμός, ο οποίος υπήρξε και έδρα Επισκόπου, στην σημερινή του μορφή δημιουργήθηκε στα τέλη του 16^{ου} με αρχές του 17^{ου} αιώνα από Έλληνες Ηπειρώτες κτίστες και λατόμους, που εγκαταστάθηκαν εκεί για την κατασκευή του τεμένους του Σελίμ Β΄, της Αδριανούπολης. Συγκεκριμένα, πέρασε, ως ταπεινός προσκυνητής, από την «Αγία Λαύρα της Θράκης», τουτέστιν, την **Ιερά Μονή των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης**,³⁸ η οποία βρίσκεται στα νότια της πόλης. Τέλος, διέσχισε δέ την κοιλάδα της Φιλιππούπολης με προορισμό τα τότε τουρκόφωνα χωριά της **Δράμας**.³⁹ Έτσι, επισκέφτηκε την περιοχή της **Καβάλας**,⁴⁰ καταφθάνοντας στην **Ανατολική Μακεδονία**.⁴¹

27 Μ. Μαρμασούλα 2011, 29.

28 Μογλενίδης 2013, 71. Μογλενίδης 2015, 307.

29 Σαρδελής 1974, 93

30 Σαρδελής 1974, 93.

31 Μογλενίδης 2013, 72. Μογλενίδης 2015, 307.

32 Μογλενίδης 2013, 72. Μογλενίδης 2015, 307.

33 Μογλενίδης 2019, 35-125.

34 Σαρδελής 1974, 93.

35 Σαρδελής 1974, 93-96.

36 Σαρδελής 1970, 5-6.

37 Σαρδελής 1974, 93.

38 Σαρδελής 1974, 93.

39 Μογλενίδης 2013, 72. Μογλενίδης 2015, 307.

40 Μογλενίδης 2019, 35-125.

41 Μογλενίδης 2019, 35-125.



Κατά τη δεύτερη του περιοδεία, ο Κοσμάς, το έτος 1763,⁴² αφού έλαβε, από τον Οικουμενικό Πατριάρχη Σαμουήλ Β΄ τον Χαντζερή (1763-1768 και 1773-1774),⁴³ την ανανέωση της κανονικής του αδείας ομού μετά της πολύτιμης ευλογίας, ξεκίνησε την περιοδεία του από τα προάστια της **Κωνσταντινούπολης**.⁴⁴ Συγκεκριμένα επισκέφτηκε την **Σηλυβρία**⁴⁵ της Ανατολικής Θράκης στην ακτή της Προποντίδος. Στη συνέχεια, πέρασε από τα σημερινά εκκλησιαστικά όρια της Ιεράς Μητροπόλεως Ηρακλείας. Έπειτα, διέσχισε τον ποταμό Έβρο από την γέφυρα των Πετράδων του Διδυμοτείχου. Επισκέφτηκε τους οικισμούς του **Βορείου Έβρου**.⁴⁶ Δια της ευθείας οδού (η παλαιά επαρχιακή οδός Χελιδόνας-Παλιουρίου), αναπαύθηκε, για ορισμένο διάστημα, στην **Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου Δαδιάς Σουφλίου**.⁴⁷ Διασχίζοντας την Γκίμπρενα (Βουνό της Δαδιάς), πέρασε στην **Κομοτηνή**,⁴⁸ όπου και δίδαξε τοχριστεπώνυμο πλήρωμα. Έπειτα, μέσω της Εγνατίας οδού συνέχισε στα Ελληνόφωνα χωριά της **Ξάνθης**,⁴⁹ όπου και δίδαξε τον φιλόχριστο λαό του Θεού. Έτσι, κατέφθασε στην **Θράκη**.⁵⁰ Τα πρώτα του λόγια ανέπαυσαν τις ανήσυχες ψυχές των ραγιαδών της Θράκης.⁵¹ Τέλος, μετά από μια εκτενή ιεραποστολική περιοδεία στην Ελληνική Επικράτεια, επισκέφτηκε την **Ήπειρο**.⁵²

Στα 1775,⁵³ εντοπίζουμε την τρίτη, κατά σειρά, περιοδεία του Πατροκοσμά. Ο Κοσμάς κατέφθασε στην Κωνσταντινούπολη. Στη συνέχεια, συναντήθηκε με τον νεοεκλεγέντα Οικουμενικό Πατριάρχη Σωφρόνιο Β΄ (1774-1780),⁵⁴ όπου έλαβε την αντίστοιχη κανονική άδεια και την σχετική ευλογία. Η πρόταση προς τον Σουλτάνο Μουσταφά Γ΄, για την αποστολή του Αγίου Κοσμά προς τους Έλληνες έγινε από τον Πατριάρχη Σωφρόνιο και τον Αλέξανδρο Υψηλάντη». ⁵⁵ Στην τρίτη του περιοδεία, ο λαϊκός αναγεννητής Πατροκοσμάς, κατά τα έτη 1775 έως 1777,⁵⁶ ξεκίνησε από την **Κωνσταντινούπολη**.⁵⁷ Στη συνέχεια, αφού περιηγήθηκε στην Ελληνική Επικράτεια, μέσω της **Μακεδονίας**⁵⁸ και της **Ηπείρου**⁵⁹, κατέφθασε στη **Βόρεια Ήπειρο**,⁶⁰ την οποία και επισκέφτηκε απ' άκρου εις άκρον. Η διέλευσή του μνημονεύεται από την **Κόριτζα (Κορυτσά)**.⁶¹ Εκεί, εδίδαξε. Επιπλέον, «προφήτευσε το θάνατο του παιδιού μιάς γυναίκας». ⁶²

42 Παπάζογλου 2012, 101.

43 Γεδεών 1996, 776. Ουτσίου 2009, 53. Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Ιερός Ναός Αγίου Θεράποντος Κάτω Τούμπας 2019, 120.

44 Τριανταφύλλου 2008, 57.

45 Τριανταφύλλου 2008, 57.

46 Μογλενίδης 2013, 71. Μογλενίδης 2015, 307.

47 Τριανταφύλλου 2006, 58.

48 Μαμασούλα 2007, 384.

49 Καντιώτης 1998, 77-78.

50 Μαμασούλα 2007, 14. Ουτσίου 2009, 53. Τριανταφύλλου 2003, 32. Μον. Μωϋσής Αγορείτης 2012, 291. Παπάζογλου 2012, 103.

51 Σωτηρίου 2008, 46.

52 Παπάζογλου 2012, 104. Ουτσίου 2009, 61-64.

53 Ουτσίου 2009, 72.

54 Ουτσίου 2009, 72.

55 Ουτσίου 2009, 72.

56 Ουτσίου 2009, 79.

57 Ουτσίου 2009, 72.

58 Μογλενίδης 2019, 35-125.

59 Παπάζογλου 2012, 104. Ουτσίου 2009, 61-64.

60 Ουτσίου 2009, 73 και 79-84.

61 Ουτσίου 2009, 80. Φ. Μιχαλόπουλος, *Κοσμάς ο Αιτωλός*, ό.π., σ. 102.

62 Ουτσίου 2009, 80.



Έπειτα, έφθασε στην **Μοσχόπολη**.⁶³ Ο Άγιος βρήκε τον εν λόγω οικισμό, σχεδόν, κατεστραμένο. Έπειτα, πέρασε από τον οικισμό **Δελβίνο**.⁶⁴ Στο συγκεκριμένο χωρίο ίδρυσε Σχολείο. Ωστόσο, ο Κοσμάς πέρασε και από την **Χειμάρρα**.⁶⁵ Εκεί ανέφερε την εξής Προφητεία: «Τό ποθούμενον θά γίνη στήν Τρίτη γενεά. Θά τό ιδούν τά εγγόνια σας».⁶⁶ Προέβη στη συντήρηση των σχολείων της περιοχής μέσα από τα εισοδήματα των Ιερών Μονών και των Εκκλησιών. Επιπλέον, ο Άγιος διήλθε από το **Αργυρόκαστρο**.⁶⁷ Στα βυρσοδεψεία των αδελφών Φείδη πραγματοποίησε το ελληνορθόδοξό του κήρυγμα, το οποίο και παρακολούθησε ένα μεγάλο και εκλεκτό ακροατήριο, το οποίο αποτελούνταν από Έλληνες και Οθωμανούς.

Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός ήτο εξήντα τριών ετών.⁶⁸ Κατά τα έτη 1777 έως 1779,⁶⁹ εντοπίζουμε την τέταρτη και τελευταία εικοσάχρονη⁷⁰ «Ιεραποστολική Περιοδεία», του «Τσομπάν Παπά»⁷¹ (Μεγάλος Αφέντης -Ποιμένας),⁷² όπως είχαν ονομάσει, στην Αλβανική γλώσσα, τον Έλληνα Προφήτη.⁷³ Κατά το έτος 1777, μετά την κανονική άδεια και την πολύτιμη ευλογία του Οικουμενικού Πατριάρχη Σωφρονίου Β',⁷⁴ ο Πατροκοσμάς,⁷⁵ αφού περιηγήθηκε στην Ελληνική Επικράτεια, κατέφθασε στην περιοχή της **Βορείου Ηπείρου**.⁷⁶ Ο εθνολογικός χαρακτήρας της συγκεκριμένης περιοχής είχε μεταβληθεί λόγω των εξισλαμισμών. Εκεί, τον Ιούλιο του έτους 1777, διήλθε από διάφορες πόλεις και οικισμούς, όπως τους **Αγίους Σαράντα**.⁷⁷ Εκεί, τους άφησε, κατά την παραμονή του, την εξής σημαντική Προφητεία: «Θά μαζωχτεί τό χιλιάρμενο στό Σκάλωμα (Άγιοι Σαράντα) καί θάρθουν κοκκινογέλεκοι νά πολεμήσουν γιά Σας».⁷⁸ Στη συνέχεια, κατευθύνθηκε στους οικισμούς **Άνω και Κάτω Δρόβιανη**.⁷⁹ Να αναφέρουμε, ότι προέβη και στη σύσταση ειδικής κοινής επιτροπής για την απο κοινού συνένωση των κοινοτήτων και των σχολείων.⁸⁰ Να υπομνηματίσουμε, ότι «Στην Κάτω Δρόβιανη διόρισε δάσκαλο τον πάπα-Ζήση».⁸¹

Έπειτα, κατέβηκε στον ελληνικό οικισμό **Δίβρη**⁸² της νότιας Αλβανίας. Εκεί, «στη Σταυροπηγιακή και Πατριαρχική Μονή του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου της Δίβρης (Αβαρίτσας ή Στύλου) σύστησε Ανώτερη Σχολή της Αρχαίας Διαλέκτου και Επιστημών»,⁸³

63 Ουτσίου 2009, 80. Μαμασούλα 2007, 386.

64 Μαμασούλα 2007, 386. Ουτσίου 2009, 80.

65 Παπάζογλου 2012, 113.

66 Ουτσίου 2009, 82.

67 Ουτσίου 2009, 82.

68 Παπάζογλου 2012, 113.

69 Παπάζογλου 2012, 113.

70 Μητρ. Τρίκκης και Σταγών Διονύσιος 1966, 22.

71 Παπάζογλου 2012, 116.

72 Μιχαλόπουλος 2011, 64.

73 Σταυρόπουλος 1983, 1-32. Χολέβας 2010, 141. Τρίτος 1994. Σταφυλλάς 1973, 22. Τρίτος 1993, 5. Τρίτος 2011, 91. Τρίτος 1994, 1-48. Σταμούλης 1968, 1-94.

74 Παπάζογλου 2012, 106. Μαμασούλα 2011, 29.

75 Μητρ. Τρίκκης και Σταγών Διονύσιος 1966, 1-32.

76 Σαρδελής 1988, 507. Μαμασούλα 2007, 386. Ουτσίου 2009, 138-148.

77 Ουτσίου 2009, 113. Μαμασούλα 2007, 386. Ουτσίου 2009, 138.

78 Ουτσίου 2009, 138.

79 Μαμασούλα 2007, 386. Μαμασούλα 2016, 87. Ουτσίου 2009, 138-139.

80 Ουτσίου 2009, 138.

81 Ουτσίου 2009, 138.

82 Ουτσίου 2009, 139.

83 Μαμασούλα 2007, 485.



με σκοπό τη συγκρότηση στελεχών που θα συνέχιζαν τη διδασκαλία του και θα χρησίμευαν ως δάσκαλοι και παπάδες». ⁸⁴ Η διέλευσή του Κοσμά μνημονεύεται και από τον οικισμό **Βουλιάρατες**. ⁸⁵ Εκεί, ο Άγιος κήρυξε. Επιπλέον, φεύγοντας τους άφησε και μια Προφητεία, η οποία ανέφερε επιλέξει: «Θά δήτε στόν κάμπο αμάξι χωρίς άλογα νά τρέχη γρηγορότερα από τόν λαγό». ⁸⁶ Διήλθε και από τον οικισμό **Δελβίνο**. ⁸⁷ Τον ειρηνένο οικισμό επισκέφτηκε δύο φορές. Η τελευταία ήτο τον Αύγουστο του έτους 1779, λίγο πριν τον μαρτυρικό του θάνατο στις 24 Αυγούστου του 1779. ⁸⁸

Ο Άγιος Κοσμάς πέρασε από τον οικισμό **Χειμάρα**. ⁸⁹ Εκεί, κατά το προηγούμενο πέρασμά του, είχε συστήσει σχολείο. Η διέλευσή του μνημονεύεται και από τον **Αυλώνα**. ⁹⁰ Κηρύττει τον λόγο του Θεού στις διψασμένες ψυχές των ανθρώπων της γύρω περιοχής. Στη συνέχεια, ο Πατροκοσμάς, στις 22 Αυγούστου του έτους 1777, ημέρα Τρίτη, κατέφθασε στο **Μπεράτι (Βελέγραδα)**. ⁹¹ Η περί ου ο λόγος Κωμόπολη υπήρξε και η έδρα του Κούρτ Πασά. Η Κωμόπολη κατοικούνταν από συμπαγείς πλυθυσμούς, που αποτελούνταν απο Έλληνες, Εβραίους, Αρβανίτες, Οθωμανούς και Τσιγγάνους.

Να υπομνηματίσουμε, ότι «Στην περιοχή επικρατούσε αμάθεια, με αποτέλεσμα οι κάτοικοι να μαθαίνουν πότε πλησιάζει το Πάσχα από τα κόκκινα αυγά που έβλεπαν στην αγορά του Μπερατίου κατά τη Μεγάλη Πέμπτη». ⁹² Έπειτα, διήλθε από το **Τεπελένι**. ⁹³ Στη συνέχεια, ο Άγιος, πέρασε από τα **Τίρανα**, ⁹⁴ πραγματοποιώντας το εθνικοθρησκευτικό κήρυγμά του. Επιπλέον, βρίσκουμε την διέλευση του Κοσμά από τον οικισμό **Καράγια ή Καβάγια**. ⁹⁵ Πρόκειται για μια πόλη, η οποία βρίσκεται πολύ κοντά στα παράλια της Αδριατικής. Παρουσία των Ελλήνων και των Οθωμανών, πραγματοποίησε την ελληνοορθόδοξη διδασκαλία του. Να αναφέρουμε, ότι «Ιδιαίτερα οι Τούρκοι πίστευαν πολύ στις θεραπευτικές ικανότητες του Αγίου, γι' αυτό μόλις ένας Τούρκος της πόλης θεραπεύτηκε έκανε μεγάλες ελεημοσύνες». ⁹⁶ Εν κατακλείδι, ο Πατροκοσμάς, το φθινόπωρο του 1777, καταφθάνει στο **Δυρράχιο**. ⁹⁷ Τέλος, επισκέφτηκε τον οικισμό **Κρόγια** ⁹⁸ (**Κρόϊα**). ⁹⁹ Εκεί, πραγματοποίησε το εθνικοθρησκευτικό του κήρυγμα.

Στις αρχές, δέ, του έτους 1778, ακολουθώντας την παλαιά Εγνατία οδό, επισκέφτηκε τους οικισμούς, οι οποίοι βρίσκονται γύρω από την λίμνη της περιοχής της **Αχρίδος**. ¹⁰⁰ Εκεί, δίδαξε και δημιούργησε σχολείο. Σήμερα, υπάρχει και «ο δρόμος όπου περπάτησε ο Άγιος Κοσμάς από την Αχρίδα για το Μοναστήρι του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου στη Δίβρη». ¹⁰¹

84 Ουτσίου 2009, 139. Μαμασούλα 2007, 386. Μαμασούλα 2016, 87.

85 Ουτσίου 2009, 139.

86 Ουτσίου 2009, 139.

87 Μαμασούλα 2007, 386.

88 Μογλενίδης 2014, b, 1-18.

89 Παπάζογλου 2012, 113.

90 Παπάζογλου 2012, 113. Μαμασούλα 2016, 88.

91 Παπάζογλου 2016, 113. Μαμασούλα 2016, 88-90.

92 Ουτσίου 2009, 143.

93 Παπάζογλου 2012, 113. Μαμασούλα 2016, 88.

94 Παπάζογλου 2012, 113. Μαμασούλα 2016, 88.

95 Ουτσίου 2009, 147.

96 Νικόδ. Αγορείτης 1961, 204. Ουτσίου 2009, 147.

97 Παπάζογλου 2012, 113. Μαμασούλα 2016, 88.

98 Στ. Ουτσίου, *Οι περιοδείες του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού*, ό.π., σ. 148.

99 Μαμασούλα 2007, 386. Μαμασούλα 2016, 88.

100 Τσακιρίδης 2011, 45. Ουτσίου 2009, 148. Παπάζογλου 2012, 113.

101 Μαμασούλα 2007, 303.



Επιπλέον, ο Πατροκοσμάς διήλθε και από την **Δίβρη**¹⁰² (**Ντέμπαρ**). Η πόλη, κατά το παρελθόν, απετέλεσε την έδρα της Ιεράς Επισκοπής Δίβρης. Συγκεκριμένα, στην περίφημη Ιερά Μονή του Αγίου Ιωάννου του Προδρόμου,¹⁰³ προέβη στην ίδρυση της Ανώτατης Σχολής Ελληνικών Γραμμάτων.¹⁰⁴ Εκεί, οι φερέλπιδες νέοι, οι οποίοι φοιτούσαν στην περί ου ο λόγος Σχολή, θα εκπαιδεύονταν, ώστε να διδάξουν σε διάφορα σχολεία που είχε ιδρύσει ο Κοσμάς στα εκεί ορεινά χωριά.

Στη συνέχεια, η διέλευσή του μνημονεύεται από τον οικισμό **Σελτσι**.¹⁰⁵ Εκεί, πραγματοποίησε το αφυπνιστικό του κήρυγμα, αλλά και και θαυματουργήσε. Έπειτα, πέρασε και από την **Στρούγγα**.¹⁰⁶ Στη συνέχεια διήλθε και από τον οικισμό **Ρέσνα**.¹⁰⁷ Ωστόσο, επισκέφτηκε και τον οικισμό του **Πογδάρες ή Πογδάρετ ή Πόγραδετς**.¹⁰⁸ Τέλος, διήλθε από την περιοχή των Βυζαντινών **Βιτωλίων**¹⁰⁹ (σημερινό **Μοναστήρι**).¹¹⁰ Εκεί, δίδαξε, εδημιούργησε σχολείο και έχτισε μικρά ιερά προσκυνητάρια, ώστε να ενισχύσει το χριστεπώνυμο πλήρωμα. Να υπομνηματίσουμε, ότι στους εν λόγω σημαντικούς τόπους περιόδευσε δύο φορές. Το πρώτο πέρασμα του πραγματοποιήθηκε κατά το έτος 1767.¹¹¹ Στη δεύτερη, δέ, διέλευση του βρίσκουμε τον φλογερό Πατροκοσμά να επισκέπτεται την περιοχή και κατά το έτος 1778. Στα μέρη αυτά δεν παρέλειψε να δημιουργήσει διάφορα κοινά ελληνικά σχολεία.¹¹² Εν κατακλείδι, κατέφθασε στην **Ήπειρο**.¹¹³ Τέλος, πέρασε και από την Μακεδονία.¹¹⁴

Η απαγόρευση της βλαχικής γλώσσας και η παρότρυνση για την ομιλία της ελληνικής γλώσσας

Ο Διδάσκαλος του Γένους Πατροκοσμάς,¹¹⁵ «καταπολέμησε την κατ' εξοχήν αλλογλωσίαν. Επιπλέον, είχε να αντιμετωπίσει και τη διγλωσία των αλβανόφωνων, των βλαχόφωνων και των σλαβόφωνων. Άλλωστε, η γλώσσα αποτελούσε τον ισχυρότερο κυματοθραύστη κατά των διαφόρων εξισλαμισμών. Ο Άγιος επιθυμούσε οι αγρότες να εγκαταλείψουν το ομιλούμενο ιδίωμα, που άκουγε στο όνομα αρβανίτικα, και να ομιλούν την ελληνική γλώσσα. Στις διάφορες ελληνοορθόδοξες ομιλίες του, τις οποίες πραγματοποιούσε στην επαρχία, με το βάρυσήμαντο λόγο και το ασυνήθιστο κύρος, ως εξουσίαν έχων, έλεγε: «Όποιος Χριστιανός, άνδρας ή γυναίκα, υπόσχεται μέσα εις τό σπίτι του νά μήν κουβεντιάξη αρβανίτικα, άς σηκωθή απάνου νά μου τό ειπή καί εγώ θά πάρω όλα του τά αμαρτήματα εις τό λαιμόν μου από τόν καιρόν όπου εγεννήθη έως τώρα καί νά βάλω καί όλους τούς χριστιανούς νά τόν συγχωρέσουνε καί νά λάβη μίαν συγχώρεσιν, όπου, άν έδινε χιλιάδες πουγγιά, δέν τήν εματάβρισκε» (Διδαχή Β' 1, 50β-51).¹¹⁶

102 Μαμασούλα 2007, 303.

103 Μαμασούλα 2007, 303.

104 Μαμασούλα 2007, 303.

105 Ουτσίου 2009, 148. Μαμασούλα 2016, 88.

106 Ουτσίου 2009, 148. Μαμασούλα 2016, 88.

107 Ουτσίου 2009, 148. Μαμασούλα 2016, 88.

108 Ουτσίου 2009, 148. Μαμασούλα 2016, 88.

109 Μαμασούλα 2007, 303. Παπάζογλου 2012, 104.

110 Παπάζογλου 2012, 104 και 113.

111 Τρίτος 2009, 12. Παπάζογλου 2012, 104. Τριανταφύλλου 2003, 33.

112 Βακαλόπουλος 1994, 80.

113 Παπάζογλου 2012, 104. Ουτσίου 2009, 61-64. Μαμασούλα 2016, 58-84.

114 Μογλενίδης 2019, 35-125.

115 Βασιλόπουλος 1995, 1955. Καλλιακμάνης 2007, 325-336. Ακανθοπούλου 2009, 9-229. Μογλενίδης 2014, α, 1-20.

116 Μιχαλόπουλος 2011, 47. Μαμασούλα 2004, 516. Μαμασούλα 2011, 57. Χατζηγεφραϊμίδης 2010, 102-103. Μαϊδώνης 1998. Τσίγκος 2015, 252. Καμαρούδης 2010, 138.



Η αξιολόγηση του θεάρεστου και πολυσχιδούς έργου του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού

Το αξιέπαινο και εξίσου σημαντικό έργο του προτύπου του νεοελληνικού ήθους, Αγίου Κοσμά του Αιτωλού,¹¹⁷ δια του εθνικοθρησκευτικού κηρύγματος, δύναται να συνοψιστεί, στα παρακάτω σημεία. Ο Άγιος συνετέλεσε τα μέγιστα, ώστε να απομακρυνθούν 1.500 χριστιανές γυναίκες, οι οποίες υπηρετούσαν ως παραμάνες (βάγιες), από τα παλάτια των Πασάδων, των Αγάδων και των Μπέηδων. Στη συνέχεια, μέσα απο το θερμό κήρυγμά του συνεργάστηκε με τους πλουσίους ομογενείς της Κωνσταντινούπολης, των Ιωαννίνων και άλλων πόλεων, ώστε παρέχοντας οικονομική στήριξη, να μεσολαβήσουν, για να κατασκευασθούν 4.000 κολυμβήθρες. Αυτές, θα διαμοιραζόταν σε διάφορους οικισμούς, για να βαπτίζονται τα παιδιά των υπόδουλων. Με αυτόν τον τρόπο, οι νεανίες θα εμβολιάζονταν με την ελληνοορθόδοξη παράδοση.

Έπειτα, επέδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στα απροστάτευτα παιδιά. Έτσι, ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα για την υιοθέτηση ορφανών παιδιών, από χριστιανικές πλούσιες οικογένειες. Εξάλλου, με αυτόν τον ευφυές τρόπο τα παιδιά δε θα μπορούσαν να γίνουν εύκολη λεία στους αλλοπίστους. Οπότε, στην ουσία, θα απέτρεπε, εκ μέρους των αλλοπίστων, έναν μεγάλο κίνδυνο που ακούει στο όνομα παιδομάζωμα. Εν κατακλείδι, χάρις στον Κοσμά, «Ιδρύθησαν εις τās περιοχάς όπου εδίδαξε διακόσια τεσσαράκοντα επτά σχολεία. (Μέχρι δέ του 1821, οπότε εγένετο η μεγάλη Ελληνική Επανάσταση, είχαν ιδρυθή καθ' όλην τήν τουρκικήν επικράτειαν 600 ελληνικά σχολεία).¹¹⁸ Τέλος, μετέφερε τα παζάρια της Κυριακής την ημέρα του Σαββάτου, ώστε οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί να έχουν τη δυνατότητα, ελεύθερα, να θρησκευούν, να εκκλησιάζονται και να κοινωνούν των αγράντων μυστηρίων.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός¹¹⁹ είναι ο απόλυτα, «θρησκευτικός άνθρωπος» και ο «αληθινός ιεραπόστολος».¹²⁰ Το άκρως επίκαιρο και βαθύτερο μήνυμα του πατέρα του νεοελληνικού Έθνους Πατροκοσμά,¹²¹ ήτο το παρακάτω: «Η ενωνόμασθε ή χανόμασθε».¹²² Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός¹²³ ομιλούσε για την ύψιστη ανάγκη του επανευαγγελισμού, του λαού του Θεού. Ο Άγιος,¹²⁴ κάθε ώρα και κάθε στιγμή, έλεγε: «Ψυχή και Χριστός σας χρειάζονται. Αυτά να τα φυλάξετε, να μην τα χάσετε».¹²⁵ Η γραμμή, που ακολουθούσε ο ενσάρκωτης του αυθεντικού ελληνοχριστιανικού ιδεώδους Κοσμάς,¹²⁶ ήτο ενωτική. Το ελληνοορθόδοξο του κήρυγμα να συνέθετε μια ανθοδέσμη, η οποία ευωδίαζε από ενότητα, ομοψυχία, χριστοποίηση και εκκλησιοποίηση (θέωση) της ελληνικής κοινωνίας¹²⁷ και, τελικά, την εν Χριστώ ορθοδοξοποίηση του Έθνους.

117 Π. Γ. Μεταλληνός και Δ. Μεταλληνός 2017.

118 Βοβολίνης 2002, 74.

119 Ντάτσης 1999.

120 Σάκκος 1996, 458-464.

121 Σαμαρά 2015, 1-101.

122 Μεταλληνός 1980, 25.

123 Χιονίδης 1961, 43.

124 Σκιαδάς 1972.

125 Βρέλλης 1980, 16. Κούρκουλας 1971, 74. Μον. Λουκάς Φιλοθεΐτης 2009, 312.

126 Κωνσταντίνος 2015, 83-89.

127 Παπαθεμελής 1999, 40.



Έτσι, το κατεξοχήν επίκαιρο μήνυμα του μονώτατου ασκητικού καλογέρου Αγίου Κοσμά του Αιτωλού¹²⁸ είναι, ότι η ισχυρότερη ασπίδα για την αντιμετώπιση όλων των προκλήσεων που δημιουργούνται, ανά τους αιώνες στο Γένος μας, βρίσκεται στην ανάγκη να αφυπνιστούμε και να κατανοήσουμε, ότι λίγους έχουμε συμμάχους, και θα πρέπει, πρωτίστως, μόνοι μας να πορευθούμε μέσα από τις διάφορες γεωπολιτικές και γεωεκκλησιαστικές εξελίξεις, όχι τόσο ευθείες και δίκαιες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- (2010): «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, 230 χρόνια από την Κοίμησή Του (1779-2009), Ανθολόγιο Κειμένων για το βίο και το έργο του Αγίου», Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, εκδόσεις Ιερά Μητρόπολις Αιτωλίας και Ακαρνανίας, Μεσολλόγι.
- Ακανθοπούλου Καλλ., (2009): Η παιδαγωγική επικοινωνία του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού μέσα από τις διδαχές του, εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη.
- Αυγουστίνου Ευδ., «Επέρασεν ο άγιος Κοσμάς και εδίδαξε τον λαό, (Σύντομο οδοιπορικό του πατρό-Κοσμά στην περιοχή των Γρεβενών», (2015): εκδόσεις Αρχονταρίκη, Αθήνα.
- Βακαλόπουλος Απ., (1994): *Σύγχρονα Εθνολογικά Όρια του Ελληνισμού στα Βαλκάνια. Θεωρητική προσέγγιση και Ιστορική Ερμηνεία της Βαλκανικής Συνύπαρξης*, εκδόσεις Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη.
- Βασιλόπουλος Χ., (1955): *Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και το έργο του*, Αθήνα.
- Βοβολίνης Κ., (2002): *Η Εκκλησία στον Αγώνα της Ελευθερίας 1453-1953*, εκδόσεις Κέρκυρα, Αθήνα.
- Στ. Ουτσίου, (2009): *Οι περιοδείες του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού*, εκδόσεις «Αδελφών Κυριακίδη», Θεσσαλονίκη.
- Βρέλλης Γ., (1980): *Κοσμάς ο Αιτωλός, χ.ε., Γιάννινα*.
- Γεδεών Μ., (1996): *Πατριαρχικοί πίνακες, Κωνσταντινούπολις 1885-1890, χ.ε., χ.τ. Διδαχή Δ'.*
- Επ. Αυγουστίνος Καντιώτης, (1998): *Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδόσεις Σταυρός, Αθήνα.
- Επισκ. Αυγ. Καντιώτης, (2011): *Κοσμάς ο Αιτωλός. «Προφητείες και Διδαχές»*, εκδόσεις Χριστιανική Βιβλιοθήκη, Αθήνα.
- Επισκ. Αυγ. Καντιώτης, (2013): *Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779)*, εκδόσεις Ο.Ι.Α. Σταυρός, Αθήνα.
- Επισκ. Διον. Φαριανός, Μητρ. Σερβίων και Κοζάνης, (2000): *Εικόνες Έμφυχοι, κηρύγματα αγιολογικά*, εκδόσεις Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, (2020): *«Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός: Ο Αγιορείτης Φωτιστής του Γένους»*, εκδόσεις Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος.
- Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Ιερός Ναός Αγίου Θεράποντος Κάτω Τούμπας, (2019): *Βίος και Ασματική Ακολουθία των Αγίων Θεράποντος, Θεωνά, Κοσμά του Αιτωλού και Ευφροσύνης*, Θεσσαλονίκη.
- Καλλιακμάνης Π. Βασίλειος, Πρωτ. (2007): *«Άνθρωπος και Κοινωνία στις Διδαχές του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού»*, εκδόσεις Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη.
- Καλκάνης Ε., *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779). Η ζωή – η Διδασκαλία και οι Προφητείες Του*, εκδόσεις Δαμιανός.
- Καμαρούδης Στ., (2010): *«Η γλώσσα του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού (1714-1779)»*, Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας με θέμα: *«Ο λαϊκός αναγεννητής Κοσμάς ο Αιτωλός»*, εκδόσεις Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης Φλώρινας.

128 Τρίτος 2012, 75.



- Κονοφάος Χ., (1881): «Ανέκδοτον Χειρόγραφον (Χρονικόν)», ΕΠΦ 1.
- Κούρκουλας Κ., (1971): «*Λεύκωμα Διδασκάλων του Γένους*», Αθήναι.
- Κουτσιαύτης Εμμ., (2004): «Κοσμάς ο Αιτωλός ο Άγιος των σκλάβων», Σιάτιστα.
- Κωνσταντίνος Κήρ., (2015): «Η συμβολή της Αθωνιάδας στην Παιδεία και την αφύπνιση του Γένους (1749-1821), (Μεταπτυχιακή Εργασία), Π.Α.Μ.Α.Κ. Λουκ. 8, 5.
- Μαϊδώνης Χρυσ., Αρχιμ., (1998): *Ψυχή και Χριστός σας χρειάζεται, χ.ε.*, Αρναία Χαλκιδικής.
- Μαμασούλα Μ., (2004): «Παιδεία και Γλώσσα στον Άγιο Κοσμά τον Αιτωλό», (Διδακτορική Διατριβή), Α.Π.Θ.
- Μαμασούλα Μ., (2007): *Οι Δρόμοι του Πατροκοσμά στην Σκλαβωμένη Ρωμοσύνη. Από το Μέγαδένδρο ως το Κολικόντασι*, εκδόσεις Σταμούλης, Αγρίνιο.
- Μαμασούλα Μ., (2011): *Ο Άγιος των Ελληνικών Σχολείων Κοσμάς ο Αιτωλός*, έκδ. Ενωμένη Ρωμοσύνη, Θεσσαλονίκη 2011.
- Μαμασούλα Μ., (2016): *Ο Εθναπόστολος Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδόσεις Ενωμένη Ρωμοσύνη, Θεσσαλονίκη.
- Μεταλληνός Π. Γ. και Μεταλληνός Δ., (2017): *Εθναρχία. Ο υπόδουλος Ελληνισμός την περίοδο της Οθωμανοκρατίας*, εκδόσεις Αράκουθος, Αθήνα.
- Μεταλληνός Π. Γ., (1980): *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήναι.
- Μητρ. Αιτωλίας και Ακαρνανίας κ. Κοσμάς, (2014): «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Ο Απόστολος του Ελληνικού Γένους», εκδόσεις Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Μητρ. Δρυϊνουπόλεως, Πωγωνιανής και Κονίτσης Ανδρέας, (2005): *Ο Ιερός Προσκυνηματικός Ναός Αγίου Κοσμά του Αιτωλού στην Κόνιτσα*, εκδόσεις Ιερά Μητρόπολις Δρυϊνουπόλεως, Πωγωνιανής και Κονίτσης, Κόνιτσα.
- Μητρ. Τρίκκης και Σταγών Διουνύσιος, (1966): *Ο Ιερομάρτυρας Κοσμάς ο Αιτωλός, χ.ε.*, Τρίκαλα.
- Μιχαλόπουλος Φ., (2011): *Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδόσεις Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήναι.
- Μογλενίδης Ηλ., (2011): «Η Ανατροφή των παιδιών κατά τον Άγιο Κοσμά τον Αιτωλό», *Σαλπιγξ Ορθοδοξίας*. Φλώρινα.
- Μογλενίδης Ηλ., (2013): «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Χρόνια 300 από την γέννησή Του (1714-2014). Η διέλευσή Του από την Θράκη», *Επί των Ποταμών. Διδυμότειχο*.
- Μογλενίδης Ηλ., (2014): α, «Η συμβολή των διαπροσωπικών σχέσεων στην αποτελεσματικότητα της επικοινωνίας. Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός», (Φροντιστηριακή Εργασία), Π.Ν.Π.Κ.
- Μογλενίδης Ηλ., (2014): β, «Το μαρτύριο του Πατροκοσμά στην Τουρκοκρατία», (Φροντιστηριακή Εργασία), Π.Ν.Π.Κ., 2014.
- Μογλενίδης Ηλ., (2015): «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Χρόνια 300 από την γέννησή Του (1714-2014). Η διέλευσή Του από τη Θράκη», εκδόσεις Αρχονταρική, Αθήνα.
- Μογλενίδης Ηλ., (2018): «Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός: «Η συμβολή των διαπροσωπικών σχέσεων στην αποτελεσματικότητα της επικοινωνίας», *Πεμπτούσια*, http://www.pemptousia.gr/vivliothiki/moglenidis_book/mobile/index.html (Ημ. ανάκτησης: 24 Αυγούστου 2018).
- Μογλενίδης Ηλ., (2019) «Διαβάς εις Μακεδονίαν βοήθησον ημίν». Η ιερά αποδημία, επί Ερπωπαϊκού εδάφους του Εθναποστόλου και Εθνοιερομάρτυρος Αγίου Κοσμά του Αιτωλού», εκδόσεις Ιερά Μονή Αγίου Κοσμά του Αιτωλού Αρναίας, Αρναία.
- Μολοσσός Β. Ζ., (1904): *Λεξικόν των Αγίων Απάντων της Ορθοδόξου Εκκλησίας, χ.ε.*, Αθήναι.
- Μον. Λουκάς Φιλοθεΐτης, (2009): *Άγιον Όρος, Οικουμενισμός και Κόσμος*, εκδόσεις Το Παλίμψηστον, Θεσσαλονίκη.
- Μον. Μαξ. Ιβηρίτης, (2007): «Ο Άγιος Κοσμάς, προσφορά του Αγίου Όρους εις το Έθνος», *Φωτεινή Γραμμή*.



- Μον. Μωϋσής Αγιορείτης, (2012): *Εόρτια Γράμματα απο το Άγιον Όρος*, εκδόσεις Ιερά Μητρόπολις Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως, Νεάπολη.
- Μύρου Αυγ., Αρχιμ., (2019) «Η συμβολή του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού στην διατήρηση της Ελληνικότητας της Μακεδονίας», εκδόσεις Ιερά Μονή Αγίου Κοσμά του Αιτωλού Αρναίας, Αρναία.
- Νέος Συναξαριστής της Ορθοδόξου Εκκλησίας, (2009): εκδόσεις Ίνδικτος, Αθήναι.
- Νικόδ. Αγιορείτης, (1961): *Νέον Μαρτυρολόγιον*, έκδ. Τρίτη, εκδόσεις Αστήρ, Αθήναι.
- Ντάτσης Ευ., (1999): *Πολιτισμική ηγεμονία και λαϊκός πολιτισμός: Ο «ετεροχρονισμένος» διάλογος του Ιερομονάχου Κοσμά και του αγωνιστή Μακρυγιάννη*, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.
- Ξανθοπούλου – Κυριάκου Άρτ., (1984): *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και οι Βενετοί (1777-1779)*, εκδόσεις Πουρναρά, Θεσσαλονίκη.
- (2008): *Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός ο πατροκοσμάς της Ρωμοσύνης*, εκδόσεις Μικρά Ζύμη, Θέρμον Αιτωλίας.
- Ουτσίου Στ., (2009): *Οι περιοδείες του Αγίου Κοσμά του Αιτωλού*, εκδόσεις Κυριακίδης, Θεσσαλονίκη.
- Παλλής Π., (1988): *Κοσμάς ο Αιτωλός, ο Άγιος της Εκκλησίας*, εκδόσεις Ιερά Μητρόπολις Δρυϊνουπόλεως – Πωγωνιανής και Κονίτσης, Αθήναι.
- Παπάζογλου Κ., (2012): *Κοσμάς ο Αιτωλός. Ο Άγιος της Παιδείας*, Αρναία Χαλκιδικής.
- Παπαθεμελής Στ., (1999): «Η κοινωνική διάσταση των διδαχών του Κοσμά Αιτωλού», εκδόσεις Παρουσία, Θεσσαλονίκη.
- Παπανικολάου Γ., (2014): *Βιογραφικό Χρονολόγιο Εικονογραφημένο Αγίου Κοσμά του Αιτωλού*, εκδόσεις Καϊτατζής, Θέρμο.
- Πάσχος Π., (1985): *Κοσμάς ο Αιτωλός*, εκδόσεις Ακρίτας, Αθήναι.
- Σάκκος Στ., (1996): *Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός. Ο Απόστολος του σκλαβωμένου γένους*, εκδόσεις Ο.Χ.Α. Απολύτρωσις, Θεσσαλονίκη.
- Σαμαρά Σωτ., (2015): «Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός στα Σχολικά Εγχειρίδια της Ιστορίας των Νεότερων Χρόνων», (Μεταπτυχιακή Εργασία), Α.Π.Θ.
- Σαρδελής Κ., (1968): *Κοσμά Αιτωλού αναλυτική βιβλιογραφία 1765-1967*, εκδόσεις Ελληνικό Βιβλίο, Αθήνα.
- Σαρδελής Κ., (2000): *Το συναξάρι του Γένους*, εκδόσεις Αρμός, Αθήνα.
- Σαρδελής Κ., (1974): *Ο Άγιος των Σκλάβων Κοσμάς ο Αιτωλός*, έκδ. Εστία, Αθήνα.
- Σαρδελής Κ., (1970): «Ο Πατροκοσμάς ο Αιτωλός και η Μακεδονία», *ΣΕ*, 17.
- Σαρδελής Κ., (1988): «Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και η Β. Ήπειρος», Αθήναι.
- Σκιαδάς Ν., (1972): *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του στην εργασία του Μάρκου Γκιόλια*, Αθήνα.
- Σταματόπουλος Θ., (2018): «Οι σχέσεις του Υπόδουλου Ελληνικού Γένους με την Ορθόδοξη Εκκλησία την περίοδο της Οθωμανοκρατίας», (Μεταπτυχιακή Εργασία), Ε.Α.Π.
- Σταμούλης Θ., (1968): *Ένας σύγχρονος Προφήτης Κοσμάς ο Αιτωλός (1714-1779)*, εκδόσεις Πάπυρος, Βαλαώρα Ευρυτανίας.
- Σταυρόπουλος Χριστ., (1983): *Πατροκοσμάς ο αποστολικός προφήτης*, εκδόσεις Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.
- Σταφυλλάς Μ., (1973): *Οι προφητείες και τα θαύματα του Πατροκοσμά, Όλυμπος (Λαρίσης)*, χ.ε., Μάιος-Ιούνιος.
- Συναξάρι Νεομαρτύρων, Βίος του Αγίου Ιερομάρτυρος Κοσμά του Αιτωλού*, εκδόσεις Ορθόδοξος Κυψέλη, έκδ. Γ', χ.τ.
- Συντηλάς Γ., (1979): «Κοσμάς ο Αιτωλός, ο διαφωτιστής του Γένους, Διακόσια Χρόνια από το μαρτυρικό θάνατό του (1779-1979)», ανάπτυπο, εκδόσεις Θεσσαλική Εστία, Αθήνα.



Σωτηρίου Στ., (2008): «*Πατροκοσμάς, ποτέ την Κυριακή*», εκδόσεις Ψηφίδα, Θεσσαλονίκη.

(2008): «*Το Άγιον Όρος και η Παιδεία του Γένους μας*», εκδόσεις Ιερά Κοινότητας Αγίου Όρους, έκδ. Σούπερ Μάρκετ Δούκας, Αθήνα.

Τριανταφύλλου Κ., (2003): *Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός 1714-1779*, εκδόσεις Μικρά Ζύμη, Θέρμον Αιτωλίας.

Τριανταφύλλου Κ., (2006): *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός 1714-1779*, εκδόσεις Μικρά Ζύμη, Θέρμον Αιτωλίας.

Τριανταφύλλου Κ., (2008): *Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός ο πατροκοσμάς της Ρωμοσύνης*, εκδόσεις Μικρά Ζύμη, Θέρμον Αιτωλίας.

Τρίτος Μ., (1993): «*Ομιλία για τον Πατρο-Κοσμά τον Αιτωλό*», ανάπτυπο, έκδ. Συλλόγου Θερμίων Αθήνας «*Θέρμιος Απόλλων*», χ.ε., Αθήνα.

Τρίτος Μ., (1994): *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός ο επαληθευόμενος Προφήτης*, εκδόσεις Θεοδωρίδης, Γιάννενα.

Τρίτος Μ., (1994) *Εκπληρωμένες Προφητείες Κοσμά του Αιτωλού*, εκδόσεις Θεοδωρίδης, Ιωάννινα.

Τρίτος Μ., (2009): *Κοσμάς ο Αιτωλός. Φωτιστής του Γένους - Προφήτης*, εκδόσεις Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.

Τρίτος Μ., (2011): *Κοσμάς ο Αιτωλός. «Ο φωτιστής του Γένους, ο προφήτης»*, εκδόσεις Αρχιερατική Περιφέρεια Αλεξάνδρεια, Αλεξάνδρεια.

Τρίτος Μ., (2012): «*Ο Ιερομάρτυς και Ισαπόστολος Κοσμάς ο Αιτωλός στην υμνογραφία της Εκκλησίας*», *ΔυτικοΜακεδονικόν Ημερολόγιον*.

Τσακίριδης Λ., (2011): *Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και οι προφητείες του*, εκδόσεις Τέρτιος, Κατερίνη.

Τσίγκος Β., (2015): «*Ο άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός και η ταυτότητα του Γένους μας*», εκδόσεις Αρχονταρίκη, Αθήνα.

Χαλκίτης Ιω., (2002): *Η χρήση της Καινής Διαθήκης εις τας επιστολάς του Αγίου Ισιδώρου του Πηλουσιώτου*, εκδόσεις Δήμος Καλυμνίων, Θεσσαλονίκη.

Χατζηφραϊμίδης Ειρ., Αρχιμ., (2010): «*Ο ραγιάς όπως τον «πόνεσε» ο πατρο-Κοσμάς*», εκδόσεις Πανεπιστήμιο Δυτικής Μακεδονίας, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης Φλώρινας, Φλώρινα.

Χιονίδης Γ., (1961): *Σύντομη Ιστορία του Χριστιανισμού στην Περιοχή της Βέροιας*, εκδόσεις Αδελφότητα ΠΕΛΕΚΑΝ, Βέροια.

Χολέβας Κ., (2010): «*Ο Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός ως πνευματικός πατέρας της επανάστασης*», *Άγιος Κοσμάς ο Αιτωλός, 230 χρόνια από την κοίμησή του (1779-2009)*, εκδόσεις Ιερά Μητρόπολις Αιτωλίας και Ακαρνανίας, Αγρίνιο.

Χρήστου Π., (2003): *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, εκδόσεις Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 2003.



“THE TOPICAL MESSAGE OF SAINT KOSMAS OF AITOLY FOR THE GEOPOLITICAL AND GEOEKKLISIASTIKAL DEVELOPMENTS IN THE PENINSULA OF AIMOY”

Summary:

Isapostle Saint Kosmas Aitolos constitutes an important and brilliant, yet simultaneously intellectual personality of Greek Orthodoxy. The historical moment in which Kosmas was born and achieved great things was both difficult and eventful. New witness Father Kosmas had to face the difficult wave of Islamizations. Many Greek thralls changed their religion and veered from Orthodoxy to Islam on a daily basis. The Edifier Kosmas, after his general studies at Athoniada Faculty and his solitary state in the Holy Philotheou Monastery of the Mount Athos, was prepared suitably and took on the important decision of the blessed work of the reannunciation of the population of God. After the regular authorisation and the benediction of each Ecumenical Patriarch, he carried out missionary tours in the Peninsula of Aimos. Excitination Saint did not drop the national and religious preaching nor the foundation of schools. Moreover, he prohibited the crude language and he recommended speaking the Greek language to the residents of various settlements. The work of Christ the Worshipper Father Kosma was unifying, after he removed Greek women from the palaces of Pashas. He protected the Christians from Islamizations and exomoseis. He recommended buying many whitewashes to the Greeks who were wealthy, so that the children of Greek slaves could be baptized. He showed interest and love towards the orphan children of Christian families. He founded schools in all of the Greek territories. He strived for free adoration, moving the bargains of Sunday to the day of Saturday. The topical message of Saint Kosmas of Aitoloy for the geopolitical and geo-ecclesiastical developments in the Peninsula of Aimoy is “Soul and Christ”. He awakened and united people in difficult daily situations.

Keywords:

Kosmas Aitolos,
Greek Nation,
Greek language,
slaves,
islamizations,
religion change,
Orthodoxy,
Islam,
missionary tours,
national religious preaching,
schools,
profane language,
bargains,
free adoration.



ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗΣ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΗΣ ΗΝΩΜΕΝΗΣ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ ΣΤΟ ΒΙΒΛΙΚΟ ΙΣΡΑΗΛ

Χρήστος Γ. Καραγιάννης*

Κοσμήτωρ Θεολογικής Σχολής,
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών,
Αναπλ. Καθηγητής του Τμήματος Θεολογίας

Περίληψη:

Η εποχή της Ηνωμένης Μοναρχίας (10ος αιώνας π.Χ.) στο Βιβλικό Ισραήλ είναι μια ιδιαίτερα σημαντική περίοδος, κατά την οποία διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο μορφές όπως ο Σαούλ, ο Δαβίδ και ο Σολομών. Οι βασιλείς αυτοί δημιούργησαν σταδιακά, σύμφωνα με το βιβλικό κείμενο, μια αυτοκρατορία, η οποία εμπλουτίστηκε με μνημειακές αρχιτεκτονικές δομές. Ωστόσο, αυτή η εικόνα από το βιβλικό κείμενο τέθηκε στο κέντρο της αρχαιολογικής έρευνας προκειμένου να διευκρινιστεί εάν αντικατοπτρίζει την πραγματικότητα που επικρατεί στη γη του Ισραήλ κατά το 10ο αιώνα π.Χ. Η σύγκριση των οικοδομημάτων που αποδίδονται σε αυτήν την χρονική περίοδο δύναται να αποσαφηνίσει όχι μόνο την αρχιτεκτονική που υιοθετήθηκε, αλλά και τα πρόσωπα που οραματίστηκαν και εφάρμοσαν αυτήν την πολιτική επιλογή. Πίσω από αυτήν τη συγκριτική προσέγγιση βρίσκεται το κεντρικό ζήτημα της αξιοπιστίας του κειμένου της Παλαιάς Διαθήκης ως πηγής για την ανασύσταση της βιβλικής ιστορίας.

Article info:

Received: May 14, 2021
Correction: June 28, 2021
Accepted: July 25, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

Ηνωμένη Μοναρχία,
Σολομών,
Χαζώρ,
Μεγγιδώ,
Γκέζερ, 10^{ος} αι. π.Χ.,
Ναός του Σολομώντα,
πύλες, τείχη,
ανάκτορα.

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Η ίδρυση της Ισραηλιτικής Μοναρχίας και η ανάπτυξή της κατά την εποχή του Δαβίδ αρχικά και μετέπειτα κατά την περίοδο της βασιλείας του Σολομώντα έδωσε τη δυνατότητα της ανάπτυξης και υλοποίησης ενός νέου οικιστικού μοντέλου διαβίωσης, καθώς οδήγησε το λαό του Ισραήλ στη μετάβαση από τη μικρή οικιστική μονάδα στην αστικοποίηση.

*E-mail: ckaragiannis@yahoo.gr





Η χωροθέτηση των νέων οικισμών δεν ήταν τυχαία, καθώς επιλέγησαν σημεία στρατηγικής σημασίας, σε κομβικά σημεία, κοντά σε οδικούς άξονες, σε εύφορες περιοχές με πρόσβαση στους υδάτινους πόρους.¹ Βέβαια, οι ζωτικοί αυτοί παράγοντες είχαν διαδραματίσει βασικό ρόλο στην επιλογή μιας τοποθεσίας ήδη από την ΥΕΧ-ΕΣ Ι, όταν και αναπτύχθηκαν σημαντικές χαναανιτικές πόλεις όπως οι Δαν, Χαζώρ, Μεγγιδώ, Γκέζερ, Μπεθ-Σεμές, Λαχίς, Tell Beit Mirsim. Οι πόλεις αυτές ενσωματώθηκαν στην Ισραηλιτική Μοναρχία και αρκετές εξ αυτών επανιδρύθηκαν και κατοικήθηκαν εκ νέου.

Είναι όμως καθολικά αποδεκτό ότι ο λαός του Ισραήλ, που αριθμούσε ήδη δύο αιώνες παρουσίας στην γη της Παλαιστίνης και μετέβαινε από τον ημινομαδικό τρόπο διαβίωσης στον αστικό, δεν είχε αναπτύξει κάποια ιδιαίτερη παράδοση και τεχνογνωσία για την ανοικοδόμηση μνημειωδών κτιρίων δημόσιου χαρακτήρα. Ο Σολομώντας άλλωστε, σύμφωνα με την βιβλική μαρτυρία ζήτησε την συνδρομή και πλήρωσε για την προμήθεια υλικών και τη συμμετοχή εξειδικευμένων τεχνιτών από τα φοινικικά βασίλεια της Τύρου και της Βύβλου. Η αρχιτεκτονική τεχνοτροπία των Φοινίκων του 10αι. π.Χ. προσιδιάζει στην αρχιτεκτονική, που σύμφωνα με τη βιβλική διήγηση είχε ο Ναός του Σολομώντα. Παρά ταύτα, εξετάζοντας τα αρχιτεκτονικά στοιχεία των οικοδομημάτων, που δύνανται να αναχθούν στον βασιλιά Σολομώντα παρατηρούνται ομοιότητες, αλλά και διαφοροποιήσεις.

Οικοδόμημα	Χαζώρ	Μεγγιδώ	Γκέζερ
Πύλη	Πύλη έξι δωματίων με δύο πύργους	Πύλη (2156) έξι δωματίων με δύο πύργους	Πύλη έξι δωματίων με δύο πύργους
Έξω πύλη	Δεν έχει ανακαλυφθεί	Πρόχειρη πρόσβαση (2150) υπό γωνία, χωρίς τείχος	Πύλη με τοιχοποιία και δύο πύργους - πρόσβαση υπό γωνία
Οχύρωση (τείχος)	Casemate και τάφος	Τείχος (325) Casemate (6001-6003, 6007-6010)	Casemate
Ανάκτορο	Δεν έχει ανακαλυφθεί	1723, 1482, 6000	10000

Συνοπτικός πίνακας με τα ευρήματα, που δύνανται να αναχθούν στην εποχή του Σολομώντα στις τρεις βασιλικές πόλεις, Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ.



ΟΙ ΠΥΛΕΣ

Η πύλη αποτελούσε το πλέον ευαίσθητο σημείο στην οχύρωση μία πόλης, καθώς εφόσον υπήρχε και τείχος περιμετρικά αυτής, συνιστούσε το μόνο δυνατό σημείο πρόσβασης στον οικισμό. Κατά την ΥΕΧ οι χαναανιτικές πόλεις διέθεταν πύλες, οι οποίες συνιστούσαν ιδιαίτερο οικοδόμημα στην εξέλιξη των πόλεων και εμφάνιζε τρεις διαφορετικές τεχνοτροπίες: α. Πύλη με είσοδο ανάμεσα σε δύο πύργους, β. Πύλη με είσοδο ανάμεσα σε δύο πύργους και ενσωματωμένους θαλάμους και γ. Πύλη με θαλάμους. Η χρονολογική εξέλιξη των τριών αυτών τύπων παραμένει αδιευκρίνιστη.²

Δύο αιώνες περίπου μεταγενέστερα, στην εποχή του Σολομώντα, οι πύλες ήταν ένα ολόκληρο συγκρότημα, που αποτελούνταν από δύο πύργους και έξι θαλάμους, τοποθετημένους ανά τρεις εκατέρωθεν της εισόδου, προκειμένου να δημιουργηθεί η διόδος που οδηγούσε στο εσωτερικό της πόλης. Οι έξι θάλαμοι εκτείνονταν μέσα από τα τείχη στο εσωτερικό της πόλης. Οι θάλαμοι αυτοί εξυπηρετούσαν την φρουρά της πύλης.

Ανάμεσα στους δύο πύργους υπήρχαν θυρόφυλλα προκειμένου να εξασφαλισθεί η ασφάλεια της πόλης. Η ύπαρξη θυρόφυλλων πιστοποιείται από την ανεύρεση ίχνους υποδοχής του άξονα περιστροφής της πύλης στην περίπτωση της Μεγγιδώ ή υποδοχής για σύρτη στην πύλη της Γκέζερ. Το όλο αυτό συγκρότημα συνιστούσε την εσωτερική πύλη, όπως αποκαλύπτουν τα αντίστοιχα ευρήματα από τις πύλες στην Μεγγιδώ και στην Γκέζερ, καθώς πιο χαμηλά, στο κεκλιμένο επίπεδο υπήρχε και δεύτερη πύλη, η εξωτερική. Αυτή η πύλη μέχρι στιγμής δεν έχει ανακαλυφθεί στην Χαζώρ.

Πύλες	Χαζώρ	Μεγγιδώ	Γκέζερ
Χωροθέτηση	Ανατολική πλευρά του Τελ	Βόρεια πλευρά του Τελ	Νότια πλευρά του Τελ
Μήκος	20,3μ.	20,3μ.	19μ.
Πλάτος	18μ.	17,5μ.	16,2μ.
Απόσταση μεταξύ των πύργων	6,1μ.	6,5μ.	5,5μ.
Πλάτος διόδου μεταξύ των πύργων	4,2μ.	4,2μ.	4,2μ.
Πάχος του τοίχου της πύλης	1,6μ.	1,6μ.	1,6μ.

Συγκεντρωτικός πίνακας των διαστάσεων των πυλών των Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ.

Όπως παρατηρείται από τον ανωτέρω πίνακα το μεγαλύτερο μήκος και πλάτος έχει η πύλη της Χαζώρ (20,3μ. Χ 18μ.) και ακολουθεί η της Μεγγιδώ (20,3μ. Χ 17,5μ.) με τρίτη την πύλη της Γκέζερ (19μ. Χ 16,2μ.). Η απόσταση μεταξύ των πύργων είναι μεγαλύτερη

² Fritz 1995, 35.



στη Μεγγιδώ (6,5μ.) και ακολουθούν εκείνες των Χαζώρ (6,1μ.) και Γκέζερ (5,5μ.). Το πλάτος της διόδου μεταξύ των πύργων και το πάχος του τοίχου είναι το ίδιο σε όλες τις πύλες 4,2μ και 1,6μ. αντίστοιχα.

Οι ομοιότητες στη διαμόρφωση των παραστάδων είναι προφανείς, όχι μόνο στο θέμα των διαστάσεων, αλλά και στην τεχνοτροπία της ανοικοδόμησης της διασταυρούμενης λιθοδομής (στις περιπτώσεις των πυλών της Γκέζερ και της Μεγγιδώ). Διαφοροποίηση παρατηρείται στη χρήση ακατέργαστων ορθογώνιων λίθων στην πύλη της Χαζώρ και λαξευμένων λίθων, κυρίως σε εκείνη της Μεγγιδώ και σε λιγότερη έκταση στην πύλη της Γκέζερ. Στην τελευταία πόλη, κάθε σειρά συγκροτείται από πέτρες λιθοδομής, τοποθετημένες παράλληλα και κάθετα στον διαμήκη άξονα του τοίχου, όπως ακριβώς και στην αντίστοιχη της Μεγγιδώ με την μέθοδο της διασταυρούμενης λιθοδομής. Όμοια είναι και η διακόσμηση των λαξευμένων λίθων. Σημειώνεται ότι η λαξευμένη τοιχοποιία συνιστά κατά την εποχή εκείνη είδος ανώτερης κατασκευής και προσέδιδε ιδιαίτερη αίγλη. Ομοιότητες εμφανίζονται στην πρόσβαση μέσω λιθόστρωτου, το οποίο οδηγεί στην είσοδο της πύλης, καθώς και στην ύπαρξη θυρόφυλλων (Μεγγιδώ και Γκέζερ). Διαφορά παρουσιάζεται όσον αφορά στην παρουσία βοηθητικών χώρων, οι οποίοι έχουν ανακαλυφθεί στην περίπτωση της πύλης της Μεγγιδώ, ενώ παρατηρείται απουσία τους από τις αντίστοιχες της Χαζώρ και Γκέζερ, όπου υπάρχει ένα μεγάλο δημόσιο οίκημα.

Ο Yadin υποστηρίζει ότι οι πύλες με τους δύο πύργους και τους έξι θαλάμους εκατέρωθεν συνιστούν τυπικό δείγμα της αρχιτεκτονικής, που με συγκεκριμένο οργανόγραμμα εφάρμοσε ο βασιλιάς Σολομώντας το 10^{ου} αι. π.Χ. Σύμφωνα με την θεώρησή του η πύλη με τους έξι θαλάμους σταδιακά περιορίστηκε σε τέσσερις ή σε δύο πύργους.³ Κατά την άποψή του η μεταβολή αυτή στο αρχιτεκτονικό σχεδιασμό με τους λιγότερους πύργους, κατέστησε το όλο οικοδόμημα πιο σταθερό και ικανό να ανταπεξέλθει καλύτερα στις επιδρομές των επελαυνόντων Νεο-Ασσυρίων. Η άποψη αυτή του Yadin υιοθετήθηκε ή επηρέασε σημαντικά τους Glueck,⁴ Stern,⁵ Dever⁶ και Rocca.⁷

Η θεωρία αυτή όμως καταρρίφθηκε από τον Herzog,⁸ ο οποίος καταδεικνύει την ύπαρξη πυλών με δύο, τέσσερις ή έξι θαλάμους σε προγενέστερες αλλά και μεταγενέστερες χρονικές περιόδους. Σε μία από τις πόλεις της φιλισταϊκής Πενταπόλεως (Ασκαλών, Εκρών, Γαθ, Γάζα και Ασδώδ), στην Ασδώδ, σε μία περιοχή που κατά την περίοδο της Ηνωμένης Μοναρχίας ήταν εκτός της επιρροής του Ενιαίου Βασιλείου του Ισραήλ, οι ανασκαφές έφεραν στο φως μία πύλη με τέσσερις θαλάμους, που ανάγεται στα τέλη του 11^{ου} αι. π.Χ. (στρώμα ΧΑ) και μετατράπηκε σε πύλη έξι θαλάμων στη διάρκεια του στρώματος ΙΧ (8ος αι. π.Χ.), η οποία προφανώς ανοικοδομήθηκε από Φιλισταίους τεχνίτες. Η πύλη έχει μήκος 20,5μ. και πλάτος 18,25μ. Οι διαστάσεις της είναι παρόμοιες με εκείνες των πυλών της Χαζώρ, της Μεγγιδώ και της Γκέζερ.⁹ Τα τείχη ενώνονταν με την πύλη και ήταν κατασκευασμένα από συμπαγείς λίθους. Η πύλη έφερε στη δυτική της πλευρά, ενσωματωμένους αποθηκευτικούς χώρους, όπως άλλωστε και η αντίστοιχη πύλη της Μεγγιδώ.

3 Yadin 1963, 323-324.

4 Glueck 1965, 84.

5 Stern 1964, 408-409.

6 Dever 1982, 289-290.

7 Rocca 2010, 16, 23.

8 Herzog 1992, 267.

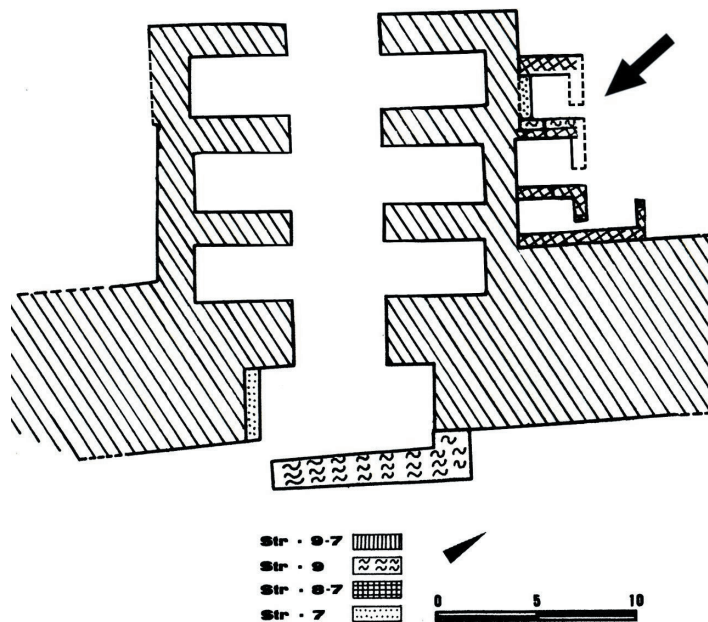
9 Ussishkin 1990, 77-82.



Με έμμεσο τρόπο τίθεται το ερώτημα: Ο Σολομώντας δανείστηκε την τεχνοτροπία από τους Φιλισταίους ή το αντίστροφο; Η και οι δύο τα υιοθέτησαν από μία κοινή πηγή, ενδεχομένως τη Φοινίκη;¹⁰

Ο Noll επισημαίνει την ομοιότητα στις πύλες και την οχύρωση μεταξύ της φιλισταϊκής πόλης της Ασδώδ και των βασιλικών πόλεων της Μεγγιδώ και της Χαζώρ. Παρά ταύτα, η οχύρωση της Γκέζερ εμφανίζει, κατά την άποψή του, διαφοροποιήσεις. Στο πλαίσιο αυτό, υποστηρίζει ότι αν τα οικοδομικά - οχυρωματικά έργα ανοικοδομήθηκαν στην Ασδώδ, στη Μεγγιδώ και στην Χαζώρ από μία κεντρική διοικητική αρχή, τότε η Γκέζερ ανοικοδομήθηκε από κάποιον άλλο. Όπως υποστηρίζει η ιδέα αυτή συνάδει με την εικόνα που δίδεται από το βιβλικό κείμενο, σύμφωνα με την οποία ένας συνασπισμός φιλισταϊκών δυνάμεων εισέβαλε στην χαναανιτική κοιλάδα της Ιεζρέελ, όπου χωροθετείται η Μεγγιδώ και επεκτάθηκε βόρεια προς την Χαζώρ της Γαλιλαίας. Στο μεταξύ η Γκέζερ αντιπροσώπευε το δυτικό σύνορο ενός μικρού βασιλείου των νοτιοδυτικών υψιπέδων της χώρας, που είχε ως πρωτεύουσα την Ιερουσαλήμ.¹¹ Το σκεπτικό αυτό ανάγει στους Φιλισταίους τις πύλες της Ασδώδ, της Μεγγιδώ και της Χαζώρ και στον Σολομώντα την αντίστοιχη της Γκέζερ.

Όστόσο, ο ανωτέρω ισχυρισμός του Noll δείχνει να αδιαφορεί για τη μη ανεύρεση φιλισταϊκής κεραμικής στο στρώμα Χ της Χαζώρ του 10ου αι. π.Χ. Πώς είναι δυνατόν οι ισχυρές φιλισταϊκές δυνάμεις να εισέβαλαν μέχρι τη σημαντικότερη πόλη του βορείου Ισραήλ στην Άνω Γαλιλαία, να ανοικοδόμησαν εκεί μία τόσο σημαντική, από αρχιτεκτονικής άποψης, πύλη και να μην άφησαν πίσω τους ίχνος της φιλισταϊκής κεραμικής; Επιπλέον, πως δικαιολογείται η μεταγενέστερη χρονολογικά ανοικοδόμηση της πύλης της Ασδώδ, αφού αυτή πρωταρχικά αποτελούσε το εφιαλτήριο των φιλισταϊκών δυνάμεων;



Η πύλη της Ασδώδ με τους έξι θαλάμους και τους αποθηκευτικούς χώρους δεξιά.

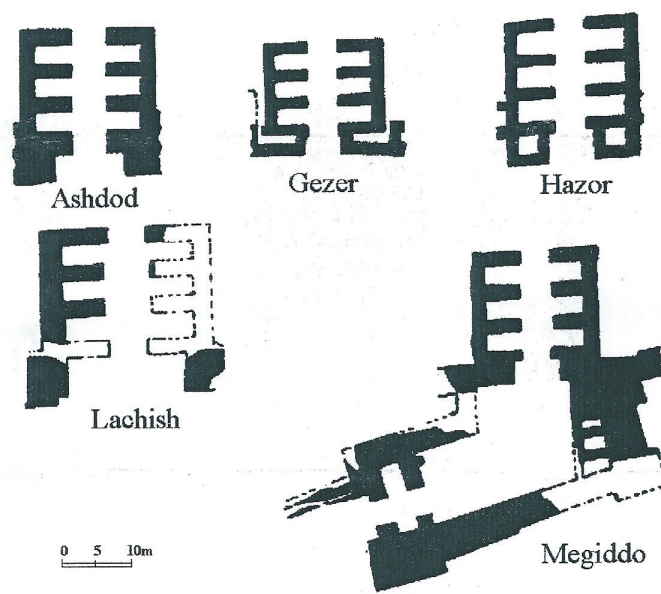
¹⁰ Aharoni 1974, 15.

¹¹ Noll 2001, 191-192.



Είναι γεγονός ότι η ανακάλυψη της πύλης της Ασδώδ θέτει τους ισχυρισμούς του Yadin σε αμφιβολία και οδηγεί στην περαιτέρω αναζήτηση πυλών, σε άλλους οικισμούς, με δύο πύργους και έξι θαλάμους, που ενδεχομένως προέρχονται από προγενέστερη ή μεταγενέστερη περίοδο.

Το ενδιαφέρον στρέφεται στο Τελ της Λαχίς (Tell ed Duweir) με ύψος 40μ., το οποίο, λόγω της στρατηγικής του θέσης, ήλεγχε πλήρως την πρόσβαση προς τη σημαντική πόλη της Νότιας Ιουδαίας, Χεβρών και τις διελεύσεις από ανατολάς προς δυσμάς.¹² Οι πρώτες ανασκαφές στην περιοχή πραγματοποιήθηκαν από τον Starkey μεταξύ 1932-1938,¹³ ενώ ακολούθησαν οι αποστολές του Aharoni το 1966¹⁴ και του Ussinshkin το 1973.¹⁵ Η αρχαιολογική σκαπάνη αποκάλυψε την πύλη του στρώματος IV, που ανάγεται χρονολογικά στον 9^ο αι. π.Χ. Πρόκειται για συγκρότημα πύλης, το οποίο αποτελείται από την εξωτερική πύλη, την ενδιάμεση αυλή και την εσωτερική πύλη των έξι θαλάμων. Η πύλη της Λαχίς, αν και ανήκει σε μία μεταγενέστερη περίοδο, εμφανίζει ομοιότητες με εκείνη της Γκέζερ και μία σπάνια ομοιότητα με την πύλη της Μεγγιδώ, καθώς τα εσωτερικά και τα εξωτερικά κάθετα τοιχώματα στο διαμήκη άξονα κάθε πύλης, αυτά που σχηματίζουν τους θαλάμους, είναι ελάχιστα πιο μακριά ώστε στην αφετηρία και στο τέλος της κάθε μιας πύλης μειώνεται το πλάτος της.



Οι πύλες της Ασδώδ, της Γκέζερ, της Χαζώρ, της Λαχίς και της Μεγγιδώ.

Εάν η πύλη της Ασδώδ, η οποία ανακαλύφθηκε στον πυρήνα της φιλισταϊκής Πενταπόλεως και η αντίστοιχη της Λαχίς, που εντάσσεται σε μία γεωγραφική περιοχή, όπου κυριάρχησε για πολλούς αιώνες οι φυλή του Ιούδα δεν δύνανται να φωτίσουν το χρονολογικό προσδιορισμό των πυλών των τριών βασιλικών πόλεων Χαζώρ, Μεγγιδώ και

12 Aharoni 1976, 73-90.

13 Starkey 1934, 182-183.

14 Aharoni 1968, 157.

15 Ussishkin 1981, 21.



Γκέζερ, τότε το ενδιαφέρον θα πρέπει να στραφεί στο βόρειο Ισραήλ και συγκεκριμένα στην πόλη της κοιλάδας της Χούλα, τη Δαν (Tel Dan). Ο θάνατος του Σολομώντα επέφερε επί της βασιλείας του διαδόχου του Ροβοάμ τη διάσπαση του Ενιαίου Βασιλείου του Ισραήλ, στο Βόρειο Βασίλειο (Βασίλειο του Ισραήλ) και στο Νότιο Βασίλειο (Βασίλειο του Ιούδα). Ο βασιλιάς του Βορείου Βασιλείου κατέστησε σημαντικό λατρευτικό κέντρο την πόλη της Δαν.¹⁶

Οι ανασκαφές του Biran¹⁷ στο βόρειο άκρο της πεδιάδας της Huila αποκάλυψαν μία ισχυρά οχυρωμένη πόλη, τη Δαν, η οποία γνώρισε ιδιαίτερη ακμή κατά τον 9^ο αι. π.Χ. και χωρίς αμφιβολία κατέστη σημαντικό οικονομικό, πολιτικό και θρησκευτικό κέντρο. Είναι άραγε η πόλη αυτή που ανακαλύφθηκε από την αρχαιολογική σκαπάνη μία τυπική Ισραηλιτική πόλη του 9^{ου} αι. π.Χ. ή ήταν μία εκ των πόλεων των Αραμαίων και ως εκ τούτου τα αρχιτεκτονικά της στοιχεία δεν δύνανται να ενταχθούν στην αναπτυχθείσα από τους Ισραηλίτες αρχιτεκτονική; Οι περισσότεροι ερευνητές θεωρούν ότι η Δαν συνιστά μία από τις σημαντικότερες πόλεις του Βορείου Βασιλείου του Ισραήλ και ότι πράγματι γνώρισε ακμή από τα τέλη του 10^{ου} αι. π.Χ. μέχρι τον 6^ο αι. π.Χ., οπότε και ερημώθηκε υπό το φόβο των επερχόμενων Βαβυλωνίων.¹⁸ Υπό την προϋπόθεση αυτή κρίνεται σκόπιμη η έρευνα της Δαν προκειμένου να διαφανεί εάν οι διάδοχοι του Σολομώντα στο Βόρειο Βασίλειο υιοθέτησαν την αρχιτεκτονική του προκατόχου τους ή ανέπτυξαν κάποια νέα, η οποία όμως θα έπρεπε να αποτυπωθεί και σε άλλα αστικά κέντρα του Βορείου Βασιλείου, όπως στην Σαμάρεια.

Στην ΕΣ II-III ανάγονται τα στρώματα IV-II. Ο Biran¹⁹ ανέδειξε αρχαιολογικά μία ισχυρή τοιχοποιία των τελών του 10^{ου} αι. π.Χ., την εξωτερική και την εσωτερική πύλη που χρονολογούνται στο πρώτο ήμισυ του 9^{ου} αι. π.Χ. και μία επιπλέον εσωτερική πύλη του 8^{ου} αι. π.Χ. Τα αρχιτεκτονικά αυτά στοιχεία είναι ιδιαίτερα ενδιαφέροντα, καθώς καταδεικνύουν μία πολιτιστική συνέχεια που άρχεται από τον 10^ο αι. π.Χ. συνεχίζεται στον 9^ο αι. π.Χ. και επεκτείνεται στον 8^ο αι. π.Χ. με κοινά αρχιτεκτονικά στοιχεία και χωρίς διακοπή.



Τα ισχυρά τείχη της Δαν (Φωτό: Χρ. Καραγιάννης).

¹⁶ Δευτ. 16,22. Δ' Βασ. 10,26· 17,10. Ωσ. 10,1.

¹⁷ Biran 1994, 236-248.

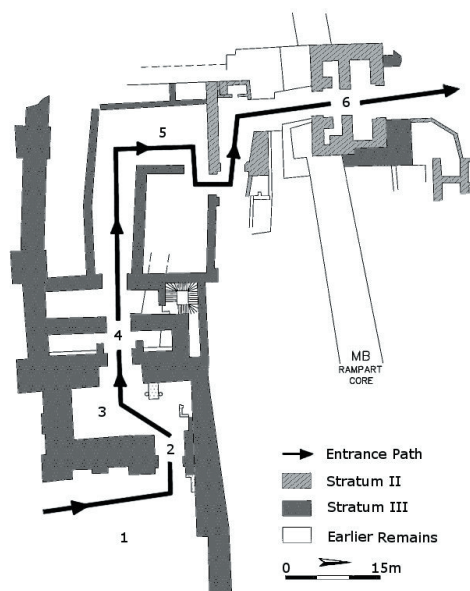
¹⁸ Barkay 1992, 312.

¹⁹ Biran 1994.



Η εξωτερική πύλη της Δαν (Φωτό: Χρ. Καραγιάννης).

Η πύλη της Δαν εμφανίζει μία σύνθετη αρχιτεκτονική. Αρχικά μία λιθόστρωτη πλατεία οδηγεί στην εξωτερική πύλη, στην είσοδο της οποίας, δεξιά, ανακαλύφθηκαν πέντε ματσεμπώθ, αφιερωμένα πιθανότατα στον Βαάλ. Ο αρχιτεκτονικός σχεδιασμός της εισόδου στην πόλη είναι ιδιαίτερο σύνθετος. Αμέσως μετά την πρώτη πύλη το λιθόστρωτο οδηγούσε σε μία δεύτερη εσωτερική πύλη με δύο πύργους και τέσσερις θαλάμους (4 στο ανωτέρω σχεδιάγραμμα). Το ισχυρό αυτό συγκρότημα εκτεινόταν σε μία έκταση 23μ. Χ 18μ. Μία τρίτη πύλη (6, στο ανωτέρω σχεδιάγραμμα) ανοικοδομήθηκε επί της εποχής του Ιεροβοάμ Β' (784-748 π.Χ.), ακολουθώντας παρόμοια τεχνοτροπία με την ενδιάμεση εσωτερική πύλη.



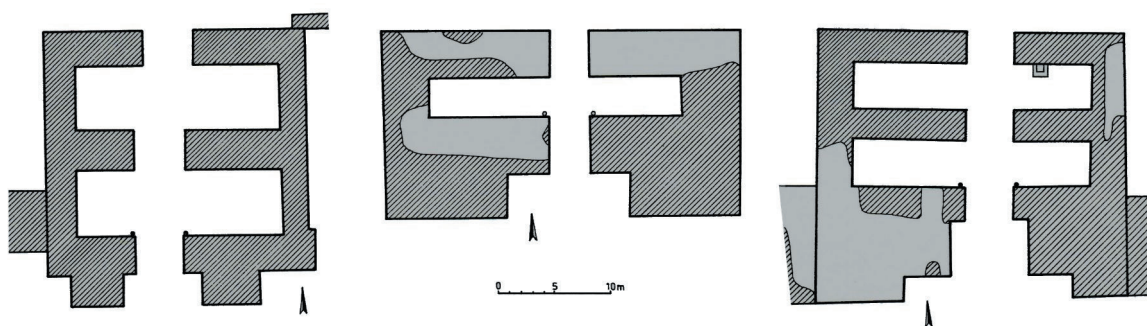
Το αρχιτεκτονικό σχέδιο της πύλης της Δαν.



Η εσωτερική πύλη της Δαν. Διακρίνονται οι δύο πύργοι, καθώς και η εξωτερική πύλη. (Φωτό: Χρ. Καραγιάννης).

Συγκρίνοντας τον αρχιτεκτονικό σχεδιασμό των πυλών της Δαν και ιδιαίτερα εκείνον της ενδιάμεσης εσωτερικής πύλης με τους δύο πύργους και τους τέσσερις θαλάμους παρατηρείται διαφοροποίηση έναντι των αντίστοιχων πυλών της Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ. Εάν γίνει αποδεκτή η θέση των Finkelstein, Zarzecki, Peleg, Franklin κ.ά. περί αναγωγής των αρχιτεκτονικών έργων των Μεγγιδώ, Σαμάρειας και Ιεζρεέλ στη δυναστεία των Ομριδών (9^{ος} αι. π.Χ.)²⁰ τότε πως δικαιολογείται ο εντελώς διακριτός αρχιτεκτονικός σχεδιασμός μίας από τις σημαντικότερες πόλεις του Βορείου Βασιλείου, της Δαν;

Η μελέτη αντίστοιχων πυλών από τη Β. Συρία ίσως μπορούσε να διαφωτίσει το ζήτημα της χρονολόγησης των πυλών των βασιλικών πόλεων του Σολομώντα με τους δύο πύργους και τους έξι θαλάμους. Στο επίκεντρο του αρχαιολογικού ενδιαφέροντος τέθηκαν τρεις πύλες, οι οποίες ανάγονται χρονολογικά μεταξύ 10-9^{ου} αι. π.Χ. Πρόκειται για τις πύλες της ακρόπολης του Tell Halaf, την εσωτερική πύλη της ακρόπολης του Zincirli και την νότια εσωτερική πύλη της Carchemish.



Οι πύλες του Tell Halaf, του Zincirli και της Carchemish



Η έρευνα αποκαλύπτει ότι δεν αποκαλύφθηκε κάποια πύλη με έξι θαλάμους. Όλες οι ανωτέρω πύλες, που δύνανται να αναχθούν χρονολογικά στην “επίμαχη” εποχή εμφανίζουν από δύο έως τέσσερις θαλάμους. Επίσης, η πύλη του Tell Halaf δεν συνδέεται με εξωτερικό οχυρωματικό τείχος. Συνεπώς ούτε το ευρύτερο πολιτιστικό περιβάλλον της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής δύνανται να συνδράμει ουσιαστικά στην επίλυση του ζητήματος της χρονολόγησης των πυλών των Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ.

ΤΑ ΤΕΙΧΗ

Κατά την εποχή της βασιλείας του Σολομώντα εμφανίζονται τρεις διαφορετικοί τύποι οχύρωσης της πόλεων με τείχη:

- α. Το τείχος τύπου casemate
- β. Το τείχος εσοχών – εξοχών και
- γ. Το τείχος κλασσικού τύπου με ευθεία διάταξη και παρεμβαλλόμενους πύργους.

Στη Χαζώρ τα τείχη της πόλης ανάγονται στο στρώμα Χ, που χρονολογείται στην εποχή της βασιλείας του Σολομώντα και είναι του τύπου casemate. Ανοικοδομημένο εκατέρωθεν της κεντρικής πύλης, το τείχος casemate, σχημάτιζε αμβλεία γωνία και εκτεινόταν από βορρά προς νότο. Τα τείχη ήταν ιδιαίτερα ισχυρά και οι διαστάσεις των δωματίων τους έφθαναν 8-10,5μ. μήκος και πλάτος 2,4-2,5μ. Ο εξωτερικός τοίχος είχε πάχος 1,5-1,6μ. και ο εσωτερικός 1,1μ. Τα τείχη συγκλίνουν στην κατεύθυνση τους προς ανατολάς, όπου συναντούν το βόρειο και το νότιο τείχος. Σημαντικό στοιχείο συνιστά η ύπαρξη αμυντικής τάφρου με βάθος 10μ. και πλάτος 45μ.²¹



Το δυτικό casemate τείχος της Χαζώρ (Φωτό: Χρ. Καραγιάννης).

21 Yadin 1975, 175.



Στη Μεγγιδώ εμφανίζονται τόσο τείχη τύπου εσοχών – εξοχών όσο και casemate. Το πρώτο είχε συνολικό μήκος 820μ. και κάλυπτε ολόκληρη την επιφάνεια του Τελ της πόλης. Το εύρος του ύψους του κυμαίνεται μεταξύ 3,3μ. και 4μ. Η τοιχοδομία δεν είναι παντού ίδια, καθώς σε ορισμένα σημεία παρεμβάλλονται και τούβλα λάσπης. Δυτικά από την κεντρική άνω πύλη της πόλης οι γωνίες των εσοχών ανοικοδομήθηκαν με λαξευμένους λίθους, στα σημεία όπου απαιτούνταν περαιτέρω ενίσχυση. Το ευθύ, επίμηκες τμήμα των προσόψεων έφερε ακατέργαστους λίθους.²²



Το τείχος 325 της Μεγγιδώ (Φωτό: Χρ. Καραγιάννης).

Οι ανασκαφές του 1967 αποκάλυψαν και τείχος τύπου casemate (6008, 6009, 6010, 6002, 6003, 6001), η χρονολόγηση του οποίου όμως κατά τον Yadin ανάγεται στην εποχή της Ηνωμένης Μοναρχίας.²³

Στη Γκέζερ αποδόθηκαν στην εποχή του Σολομώντα το τείχος με πύργους και το τείχος τύπου casemate. Το πρώτο αποτελούσε μία νεώτερη έκδοση του παλαιού εξωτερικού τείχους της πόλης της ΥΕΧ. Αποτελούνταν από ευμεγέθεις λίθους, λαξευμένους με τραχύ τρόπο και ενταγμένους σε σειρά με παρεμβαλλόμενους μικρότερους λίθους. Το τείχος αυτό εμφανίζει καλύτερη τοιχοποιία στα σημεία της ένωσής του με τους πύργους. Το τείχος τύπου casemate διακρίνεται ανατολικά και δυτικά της άνω πύλης της πόλης. Οι εξωτερικοί τοίχοι των casemate 16002 και 17004 έχουν πάχος 1,50μ, και 1,60μ. και οι εσωτερικοί 1,25μ. με 1,50μ. Το πλάτος του σχηματιζόμενου δώματος αγγίζει τα 2μ. Σύμφωνα με τον Dever το τείχος casemate συναντούσε στα δύο άκρα του το τείχος με πύργους.

²² Yadin 1967, 199-121.

²³ Yadin 1970, 66-96.



Αεροφωτογραφία της Γκέζερ: Διακρίνεται η πύλη, το τείχος casemate και το εξωτερικό τείχος με τους πύργους.

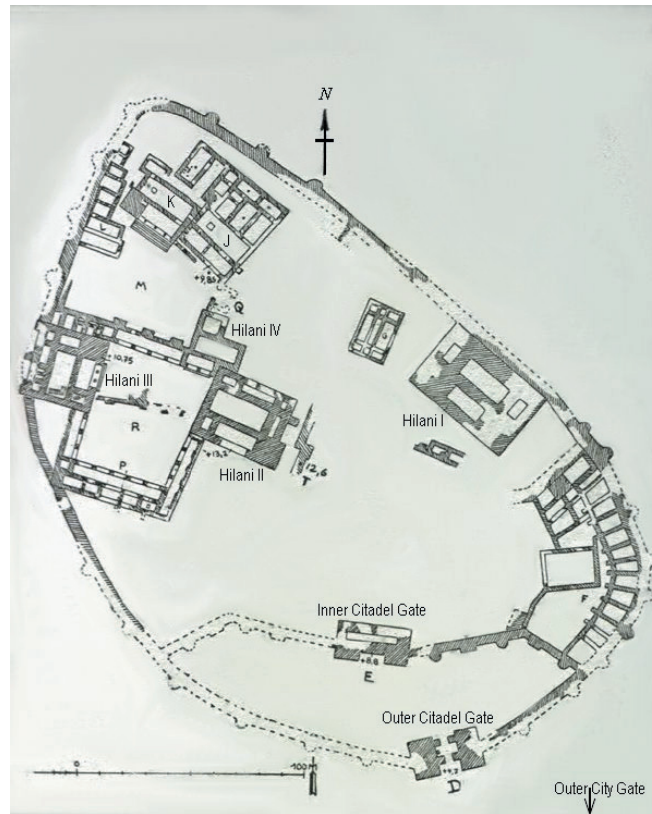
Σημειώνεται ότι τείχη τύπου casemate απαντούν και σε παλαιότερες εποχές, σε διάφορες περιοχές. Στη γη της Παλαιστίνης το αρχαιότερο τείχος του ανωτέρω τύπου απαντά στο στρώμα IIB της MEX της Χαζώρ. Στην ευρύτερη αρχαία Εγγύς Ανατολή και συγκεκριμένα στη Μεσοποταμία, μια πύλη χρησίμευε ως είσοδος στην Αυλή της Νάνναρ, που είχε ανοικοδομηθεί στο δυτικό τοίχο της αυλής του Ζιγκουράτ της σεληνιακής αυτής θεότητας. Η χαμηλή αυτή οχύρωση του ιερού χώρου είχε κατασκευασθεί από τον ιδρυτή της Τρίτης Δυναστείας της Ουρ, τον Urnammu (2113-2096 π.Χ.), ενώ η Αυλή της Νάνναρ από τον γιο του Shugli (2096-2048 π.Χ.). Στις δύο πλευρές της διάδρομοι σχηματίζουν δώματα casemate, τα οποία δεν είναι μεταγενέστερα του 2006 π.Χ. Ενδεχομένως λοιπόν ιδέα του οχυρωματικού τύπου casemate να ανάγεται στην Μεσοποταμία. Παρά ταύτα, είναι εξαιρετικά αμφίβολο αν τα τείχη αυτά ή τα αντίστοιχα της MEX ενέπνευσαν τους τεχνίτες του 10ου αι. π.Χ. προλειμένου να προβούν στην κατασκευή τους.

Η ομοιομορφία ή όχι στην οχύρωση των τριών πόλεων δεν δύναται να αποτελέσει τον απόλυτο οδηγό για την χρονολόγηση των τριών βασιλικών πόλεων, αφού όπως παρατηρείται η αξιοποίηση προγενέστερων οχυρωματικών τειχών θα μπορούσε να συνδράμει στη συνολική οχύρωση της πόλης. Βέβαια η σύνδεση των τειχών τύπου casemate με την πύλη στην περίπτωση των Χαζώρ και Γκέζερ είναι ενδεικτική ενός συγκεκριμένου αμυντικού αρχιτεκτονικού σχεδιασμού, ενώ η απουσία του στην περίπτωση της πύλης της Μεγγιδώ περιπλέκει τα πράγματα.



ΤΑ ΑΝΑΚΤΟΡΑ

Η αρχαιολογική έρευνα αποκάλυψε ερείπια ανακτόρων, που δύνανται να αποδοθούν στο οικοδομικό πρόγραμμα του βασιλιά Σολομώντα στην Μεγγιδώ και στην Γκέζερ. Εξετάζοντας από αρχιτεκτονικής άποψης τα αποκαλυφθέντα ανάκτορα παρατηρείται ότι τα οικοδομήματα 1723 και 6000 φέρουν κοινά δομικά και σχεδιαστικά στοιχεία. Τα αρχιτεκτονικά τους σχέδια εμφανίζουν ομοιότητα με τον τύπο bit-hilani που απαντά στο Zincirli και στο Tell Tayanat.²⁴ Τόσο στη Μεγγιδώ όσο και στο Zincirli υπάρχουν παρόμοια οικοδομήματα, με τις όποιες διαφορές να εντοπίζονται στη λειτουργικότητά τους. Τα Hilani I και III του Zincirli ανοικοδομήθηκαν στις παρυφές του ομώνυμου Τελ, με την πρόσοψη στραμμένη προς το εσωτερικό του υψώματος και την πίσω πλευρά της τοιχοποιίας τους να αποτελεί τμήμα της περιμετρικής οχύρωσης της ακρόπολης.



Zincirli: Διακρίνονται τα Hilani I και III στις παρυφές του Τελ.

Ο αρχιτεκτονικός αυτός σχεδιασμός έχει αποτυπωθεί και στα ανάκτορα 1723 και 6000 της Μεγγιδώ. Τα δύο ανάκτορα τύπου bit-hilani έχουν την πρόσοψή τους με κατεύθυνση προς το κέντρο του Τελ και η πίσω τοιχοποιία τους συνιστά τμήμα του περιμετρικού τείχους της πόλης. Τα ανάκτορα αυτά φέρουν βαριά κατασκευή.



Σύμφωνα με το βιβλικό κείμενο (Γ' Βασ. 7,39-49)²⁵ το ανάκτορο του βασιλιά Σολομώντα στην Ιερουσαλήμ αποτελούσε ένα ενιαίο συγκρότημα οικοδομημάτων, ενταγμένων σε μεγάλη αυλή. Το οικοδομικό συγκρότημα του ανακτόρου περιλάμβανε: 1. Τα προπύλαια των κιόνων, διαστάσεων 50μ.Χ30μ. 2. Τα προπύλαια του θρόνου. 3. Εσωτερική αυλή εντός των προπυλαίων. 4. Την κατοικία του βασιλιά. 5. Το διακριτό οίκημα της κόρης του Φαραώ με την κυρίως κατοικία της και αυτές των γυναικών της συνοδείας της και των λοιπών παλλακίδων. 6 Την μεγάλη αυλή, η οποία περιέκλειε το συγκρότημα του ανακτόρου, συμπεριλαμβανομένου «του οίκου του δάσους του Λιβάνου». Η βιβλική περιγραφή αποτυπώνει τη δομή του συγκροτήματος από την είσοδο προς το κυρίως ανάκτορο. Η είσοδος πραγματοποιούνταν διαμέσου της πύλης των κιόνων, ακολουθούσε το προπύλαιο του θρόνου, η δεύτερη εσωτερική αυλή και τα ιδιωτικά διαμερίσματα περιμετρικά αυτής. Αυτό το αρχιτεκτονικό σχέδιο εμφανίζει κοινά στοιχεία με τα αντίστοιχα των βασιλείων της Συρίας, της Φοινίκης και των Νεο-Χετταίων και ίσως επιβεβαιώνει τη βιβλική μαρτυρία περί ελεύσεως των τεχνιτών του ανακτόρου του Σολομώντα από τα βόρεια.²⁶

Ο Ussishkin αξιοποιώντας τη βιβλική μαρτυρία διείδε ομοιότητες μεταξύ του ανακτόρου του Σολομώντα στην Ιερουσαλήμ και του ανακτόρου 1723 στην Μεγγιδώ. Συγκεκριμένα αυλή περιέβαλε τις τρεις πλευρές και τα δύο ανάκτορα. Έτσι η αυλή 1693 του ανακτόρου της Μεγγιδώ παραλληλίζεται με την «μεγάλη αυλή» εκείνου της Ιερουσαλήμ. Η είσοδος στην περίπτωση του ανακτόρου 1723 της Μεγγιδώ πραγματοποιούνταν μέσω στεγασμένης εισόδου στην αίθουσα υποδοχής Η και στο ανάκτορο της Ιερουσαλήμ μέσω προπυλαίων, ενώ η αναλογία του μήκους προς το πλάτος του κτιρίου είναι στην Ιερουσαλήμ 5 προς 3 και στη Μεγγιδώ 5 προς 2.5.²⁷ Στη Μεγγιδώ το δώμα Η οδηγούσε στο δώμα Κ, με την αρχιτεκτονική τους να αποτυπώνει «τα προπύλαια του θρόνου» στην Ιερουσαλήμ. Το συγκρότημα δωματίων Β, C, D, E και F με την κλίμακα στο G και το ανάλογο με τα δωμάτια L, N, O και P με την κλίμακα στο M ίσως δύνανται να παραλληλιστούν με τα διαμερίσματα του ανακτόρου της Ιερουσαλήμ, όπου κατοικούσε ο Σολομώντας, ή με εκείνα, που είχαν παραχωρηθεί στην κόρη του Φαραώ. Για το ανάκτορο του βασιλιά Σολομώντα στην Ιερουσαλήμ χρησιμοποιήθηκαν «μεγάλοι, λίθοι δεκαπήχεσι και τοῖς ὀκταπήχεσι, και ἐπάνωθεν τιμίους κατά τὸ μέτρον ἀπελεκήτων», ενώ σύμφωνα με την περιγραφή της πρώτης αρχαιολογικής αποστολής τα θεμέλια του ανακτόρου 1723 «αποτελούνταν από ακανόνιστα λαξευμένους λίθους, αλλά

25 Γ' Βασ. 7,39-49: "Καὶ ὠκοδόμησε τὸν οἶκον δρυμῶ τοῦ Λιβάνου· ἑκατὸν πήχεις μῆκος αὐτοῦ, καὶ πενήκοντα πήχεις πλάτος αὐτοῦ, καὶ τριάκοντα πηχῶν ὕψος αὐτοῦ· καὶ τριῶν στίχων στύλων κεδρίνων, καὶ ὡμίαι κέδριναί τοῖς στύλοις. 40 καὶ ἐφάτνωσε τὸν οἶκον ἄνωθεν ἐπὶ τῶν πλευρῶν τῶν στύλων, καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στύλων τεσσαράκοντα καὶ πέντε ὁ στίχος· 41 καὶ μέλαθρα τρία καὶ χώρα ἐπὶ χώραν τρισσῶς· 42 καὶ πάντα τὰ θυρώματα καὶ αἱ χώραι τετράγωνοι μεμελαθρωμένοι καὶ ἀπὸ τοῦ θυρώματος ἐπὶ θύραν τρισσῶς. 43 καὶ τὸ αἰλᾶμ τῶν στύλων πενήκοντα μῆκος καὶ πενήκοντα ἐν πλάτει, ἐζυγωμένα, αἰλᾶμ ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν, καὶ στυλοὶ καὶ πάχος ἐπὶ πρόσωπον αὐτῆς τοῖς αἰλαμμίμ. 44 καὶ τὸ αἰλᾶμ τῶν θρόνων, οὐ κρινεῖ ἐκεῖ, αἰλᾶμ τοῦ κριτηρίου. 45 καὶ ὁ οἶκος αὐτῶν, ἐν ᾧ καθήσεται ἐκεῖ, αὐλὴ μία ἐξελισσομένη τούτοις κατὰ τὸ ἔργον τοῦτο· καὶ οἶκον τῆ θυγατρὶ Φαραώ, ἣν ἔλαβε Σαλωμών, κατὰ τὸ αἰλᾶμ τοῦτο. 46 πάντα ταῦτα ἐκ λίθων τιμίων κεκολλημένα ἐκ διαστήματος ἔσωθεν καὶ ἐκ τοῦ θεμελίου ἔξω τῶν γεισῶν καὶ ἔξωθεν εἰς τὴν αὐλὴν τὴν μεγάλην 47 τὴν τεθεμελιωμένην ἐν τιμίους λίθοις μεγάλοις, λίθοις δεκαπήχεσι καὶ τοῖς ὀκταπήχεσι, 48 καὶ ἐπάνωθεν τιμίους κατὰ τὸ μέτρον ἀπελεκήτων καὶ κέδροις. 49 τῆς αὐλῆς τῆς μεγάλης κύκλῳ τρεῖς στίχοι ἀπελεκήτων καὶ στίχος κεκολλημένης κέδρου. καὶ συνετέλεσε Σαλωμών ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ."

26 Ussishskin 1966, 175.

27 Ussishskin 1966, 179, 184.



ογκώδεις λίθους» και «το υψηλότερο τμήμα του τοίχου 1649 μαρτυρεί ότι η πρόσοψη της υπερκείμενης κατασκευής αποτελούνταν από συμπαγή τοιχοποιία ashlar». ²⁸ Το ανάκτορο 1723 της Μεγγιδώ συνιστούσε αντίστοιχη «έκδοση» του ανακτόρου του Σολομώντα στην Ιερουσαλήμ, έχοντας το ίδιο αρχιτεκτονικό σχέδιο, το οποίο ενσωμάτωνε το πρότυπο bit-hilani. ²⁹

Σύμφωνα με την άποψή του το όλο συγκρότημα του ανακτόρου 1723 της Μεγγιδώ πρέπει να είχε την είσοδο στο δώμα Η. Τα δωμάτια Η, J και K μαζί με το 1728 διαμορφώνουν ένα τυπικό αρχιτεκτονικό σχέδιο bit-hilani, ανάλογο εκείνου του Zincirli. Κατόπιν τούτου το 1728 εκλαμβάνεται ως πύργος, ένα αρχιτεκτονικό μέλος που συνηθιζόταν να οικοδομείται παραπλεύρως της εισόδου των ανακτόρων bit-hilani. Επιπλέον δωμάτια, τα οποία απαντούν πίσω από το ανάκτορο και ενδεχομένως ήταν χώροι διαμονής, υπενθυμίζουν το αντίστοιχο αρχιτεκτονικό σχέδιο του ανακτόρου του Kilamuwa.

Η μελέτη των θεμελίων στο ανάκτορο 1723 της Μεγγιδώ αποκαλύπτει την ύπαρξη δύο κλιμάκων, που οδηγούσαν στο δεύτερο όροφο του οικοδομήματος. Η μία κλίμακα διαμορφωνόταν στο χώρο G και αντιστοιχεί με την κλίμακα του δωματίου GK του ανακτόρου Kilamuwa. Η άλλη κλίμακα απαντά στο δωμάτιο M. Το δώμα M παραλληλίζεται με το αντίστοιχο J10 του Kilamuwa. Ο παραλληλισμός αυτός αναδεικνύει ενδεχόμενο κοινό αρχιτεκτονικό σχεδιασμό, ο οποίος ως δάνειο στοιχείο εφαρμόστηκε και στην περίπτωση του ανακτόρου 1723 της Μεγγιδώ. Αν ισχύει κάτι τέτοιο τότε παρατηρείται μία εκτεταμένη μεταφορά τεχνογνωσίας στο ευρύτερο πολιτιστικό περιβάλλον της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής, η οποία βρήκε την εφαρμογή της και στην ανοικοδόμηση ανακτόρων. Ίσως ο βασιλιάς Σολομώντας ζήτησε τη συνδρομή και τη μεταφορά τεχνογνωσίας για την ανοικοδόμηση των ανακτόρων της Μεγγιδώ από τους τεχνίτες που έκτισαν και τα αντίστοιχα οικοδομήματα του Zincirli της Συρίας.

Στην Γκέζερ το μέγεθος του ανακτόρου 10000 και κυρίως η ανακαλυφθείσα σε αυτό κεραμική που εντάσσεται χρονολογικά στα μέσα ή τα τέλη του 10^{ου} αι. π.Χ. οδήγησαν στο συμπέρασμα ότι αυτό πιθανότατα αποτελούσε κάποιο διοικητικό κέντρο της εποχής της βασιλείας του Σολομώντα. Μελετώντας από αρχιτεκτονικής άποψης το συγκεκριμένο ανάκτορο ο Dever ισχυρίστηκε ότι παραπέμπει στον τύπο bit hilani, γεγονός που επιτρέπει την αναγωγή του στην περίοδο της Ηνωμένης Μοναρχίας. ³⁰

ΟΙ ΝΑΟΙ

Το όνομα του βασιλιά Σολομώντα είναι άρρηκτα συνυφασμένο με τον περίφημο Ναό που ο ίδιος ανοικοδόμησε προς τιμήν του Θεού και έμεινε στην παγκόσμια ιστορία ως ένα από τα πιο λαμπρά οικοδομήματα. Η μαρτυρία περί της αρχιτεκτονικής του περιώνυμου Ναού του Σολομώντα εδράζεται στη Βίβλο και ως εκ τούτου οι όποιες πληροφορίες αντλούνται αποκλειστικά από το βιβλικό κείμενο.

²⁸ Lamon and Shipton, 19-20.

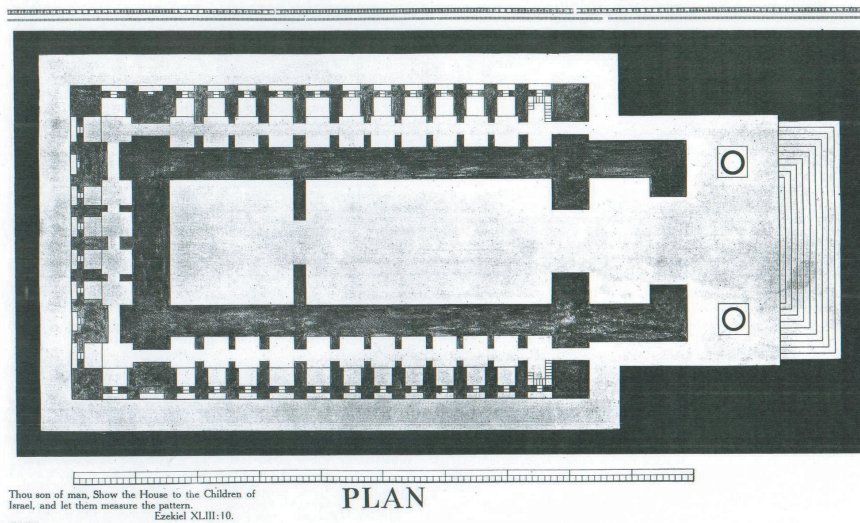
²⁹ Ussishskin 1966, 181.

³⁰ Dever 2001, 131.



Το κυρίως οίκημα του Ναού του Σολομώντα θεμελιώθηκε σε μεγάλο βάθος. Ο Ναός αποτελούνταν τρία αρχιτεκτονικά μέλη: 1. Τον Πρόδομο ή Πρόναο – Ουλάμ. 2. Τον Δόμο του κυρίως ναού ή το Άγιον – Χαικάλ και 3. Το Άγιο των Αγίων ή Άδυτο – Δαβίρ. Ο Πρόδομος ή Πρόναος (10μ. Χ 5μ.), καταλάμβανε τον χώρο πριν τον δόμο του κυρίως Ναού και ήταν το πρώτο αρχιτεκτονικό τμήμα του κτηριακού συγκροτήματος. Στην εβραϊκή αποδίδεται διά του όρου *Ουλάμ* και σημαίνει στοά, θόλος, τόξο, είσοδος, πρόδομος και πρόναος. Ο όρος *Ουλάμ* προέρχεται από την ακκαδική λέξη *ellamu*, το οποίο σημαίνει έμπροσθεν. Σημειώνεται ότι ο όρος *Ουλάμ* δεν μεταφράζεται στην ελληνική από τη Μετάφραση των Ο΄, αλλά αποδίδεται διά του μεταγραμματισμένου *Αιλάμ*. Στην περιγραφή του Ναού γενικότερα υπονοείται ο προθάλαμος, ενώ στη σχετική διήγηση του ναού του Ιεζεκιήλ *Αιλάμ* καλείται το δώμα της πύλης του Ναού.³¹ Ο Πρόναος του Ναού του Σολομώντα ήταν στο εσωτερικό του επιχρυσωμένος.³²

Μεταξύ του Προδόμου και του Αγίου των Αγίων το χώρο του Ναού καταλάμβανε ο Δόμος - το Άγιο (18μ. Χ 9μ. Χ 11.25μ.). Στο βιβλικό κείμενο ο δόμος αυτός καλείται *Χαικάλ* που σημαίνει ναός, αλλά και ανάκτορο. Ο όρος στην ουγαριτική (*hkl*), στην ακκαδική (*ekallu*) και στη σουμεριακή (*e-gal*) έχει τη σημασία του ανακτόρου, της μεγάλης κατοικίας, ενώ στην ακκαδική (*ekallum*) προσλαμβάνει την έννοια του ναού, του ανακτόρου και του βασιλικού τάφου. Στις βιβλικές αναφορές διά του όρου *Χαικάλ* δηλώνεται ένας από τους χώρους του συγκροτήματος του Ναού, το Άγιο, προς διάκριση προς το Άγιο των Αγίων.

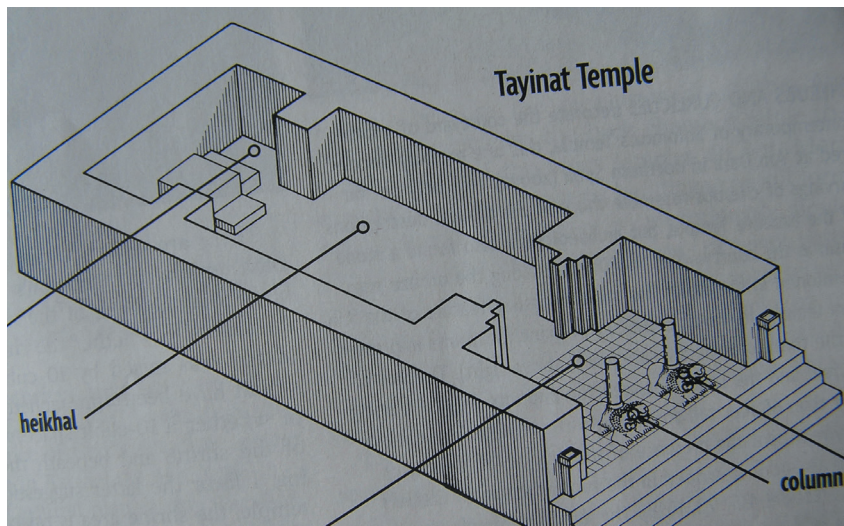


Το αρχιτεκτονικό σχέδιο του Ναού του Σολομώντα.

Οι ερευνητές έστρεψαν το ενδιαφέρον στην ευρύτερη περιοχή της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής με σκοπό την αποκάλυψη ναών με αρχιτεκτονικό σχεδιασμό ανάλογο εκείνου του Ναού του Σολομώντα. Πράγματι, οι ανασκαφές του Πανεπιστημίου του Σικάγο, το 1936, στη Νοτιοανατολική Τουρκία, κοντά στα σύνορα με τη Συρία, έφεραν στο φως το



ναό του Tell Yayinat, ο οποίος αρχιτεκτονικά διακρίνεται σε τρία μέρη, τον πρόναο, τον κυρίως ναό και το ιερό, παραπέμποντας στην τριπλή αρχιτεκτονική διαίρεση του ναού του Σολομώντα στην Ιερουσαλήμ.³³ Έμπροσθεν του πρόναου υπήρχαν δύο στήλες, οι οποίες στις βάσεις του κοσμούνταν από δύο βρυχώντες λέοντες. Οι στήλες αυτές δύνανται να παραλληλισθούν με τους κίονες Γιαχίμ και Βοάζ του Ναού του Σολομώντα. Στο Δαβίρ, ή Άγιο των Αγίων, πλησίον του τοίχου απαντά ένα podium για την ναπαράσταση της θεότητας. Οι ανασκαφές ανέδειξαν την ύπαρξη λιθόκτιστων κατασκευών.



Ο ναός του Tell Yayinat.



Η στήλη με τους λέοντες στην βάση της στο ναό του Tell Tayinat.

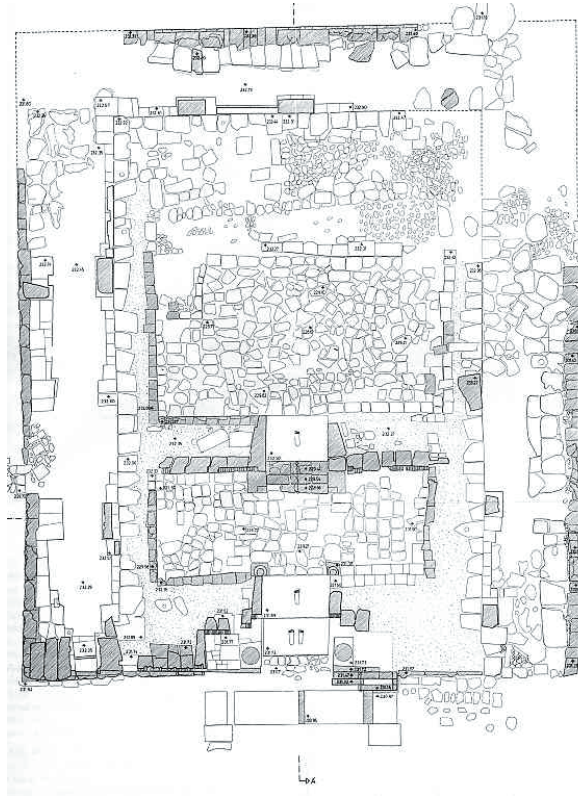
Στο Ain Dara της Β. Συρίας, 65 χλμ. βορειοδυτικά της Αλλέπω και περίπου 80 χλμ. βορειοανατολικά του Tell Tayinat κατά τη δεκαετία του 1980 ανακαλύφθηκε ένας ναός,³⁴ ο οποίος χρονολογείται στο πρώτο ήμισυ του 10^{ου} αι. π.Χ. και φέρει κοινά αρχιτεκτονικά

³³ Hurowitz 2011, 46-57, 77-78.

³⁴ Monson 2000, 20-36, 67.



στοιχεία με το Ναό του Σολομώντα.³⁵ Το αρχιτεκτονικό σχέδιο του ναού του Ain Dara διακρίνεται σε τρία μέρη, ομοιάζοντας με πρόναο, σηκό και οπισθόδομο. Το πλάτος του είναι περίπου 20μ. και το μήκος του 30μ.



Ο ναός του Tell Ain Dara.

Το κτιριακό συγκρότημα του ναού, ανοικοδομήθηκε στο υψηλότερο σημείο του Τελλ και συμπεριελάμβανε πλακόστρωτη αυλή. Σε αυτή την αυλή του ναού υπήρχε μία μεγάλη λίθινη δεξαμενή, στοιχείο που παραπέμπει στη χάλκινη θάλασσα της αυλής του Ναού της Ιερουσαλήμ. Η είσοδος στο ναό του Ain Dara πραγματοποιείται μέσω μίας μικρής κλίμακας στην κορυφή της οποίας έστεκαν δύο κίονες όπως οι αντίστοιχοι Γιαχίμ και Βοάζ του Ναού του Σολομώντα. Οι τοίχοι του ναού του Ain Dara έφεραν καλλιτεχνικές δημιουργίες, μεταξύ των άλλων λέοντες και σφίγγες.

35 Monson 2006, 273-299.



Η είσοδος στο ναό του Ain Dara με τη μικρή κλίμακα και τις βάσεις των στυλών εκατέρωθεν της εισόδου.

Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Monson ο ναός του Tell Ain Dara φέρει 33 από τα 65 αρχιτεκτονικά χαρακτηριστικά που μνημονεύονται στο βιβλικό κείμενο και αφορούν στο Ναό του Σολομώντα. Πλήθος επιπλέον στοιχείων του ναού της Β. Συρίας μπορούν να φωτίσουν τη βιβλική μαρτυρία για τον πρώτο ναό της Ιερουσαλήμ. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλούν οι πλευρικοί διάδρομοι του ναού του Ain Dara και αυτό διότι μέχρι την αποκάλυψη του συγκεκριμένου ναού δεν καθίστατο εφικτή η κατανόηση των πλευρικών στοών (*sela'ot*) του Ναού του Σολομώντα. Οι πλάτους 5,5μ. πλευρικοί διάδρομοι του ναού του Tell Ain Dara προσομοιάζουν με τις πλευρικές στοές του Ναού του Σολομώντα. Οι πρόσβαση στους διαδρόμους αυτούς του ναού της Β. Συρίας πραγματοποιούνταν μέσω δύο θυρών, εκατέρωθεν της κεντρικής εισόδου στο ναό. Στο βιβλικό κείμενο καταγράφεται η εκ δεξιών είσοδος στην *sela'ot*.³⁶

Ο Monson³⁷ εστιάζοντας το ενδιαφέρον του στην περιγραφή των «παραθύρων» του Ναού του Σολομώντα παρατηρεί ότι αναφέρονται με τον αδιευκρίνιστο όρο *shequfim 'atunim*. Τα παράθυρα αυτά ήταν «σε εσοχή καφασωτά ή ενταγμένα σε πλαίσιο και επιτειχισμένα». Δύο τουλάχιστον σημεία στην τοιχοποιία του ναού του Tell Ain Dara φέρουν παράθυρα ενταγμένα σε πλαίσιο, με διακριτική αψίδα να τα επιστέφει. Ίσως αυτό το αρχιτεκτονικό στοιχείο να παραπέμπει στο αντίστοιχο που περιγράφεται στο Γ΄ Βασ. 6,4, όπου αναφέρεται ότι ο Σολομώντας «έποίησε τῷ οἴκῳ θυρίδας παρακυπτομένας κρυπτὰς».



Επιπλέον, η βιβλική περιγραφή του Ναού του Σολομώντα αναφέρει ότι «καὶ τῷ θυρώματι τοῦ δαβὶρ ἐποίησε θύρας ξύλων ἄρκευθίνων εἰς φλιάς πενταπλᾶς καὶ δύο θύρας ξύλων πευκίνων καὶ ἐγκολαπτὸν ἐπ’ αὐτῶν ἐγκεκολαμμένα Χερουβὶμ καὶ φοίνικας καὶ πέταλα διαπεπετασμένα· καὶ περιέσχε χρυσίῳ καὶ κατέβαιναν ἐπὶ τὰ Χερουβὶμ καὶ ἐπὶ τοὺς φοίνικας τὸ χρυσίον. καὶ οὕτως ἐποίησε τῷ πυλῶνι τοῦ ναοῦ, φλιαὶ ξύλων ἄρκευθίνων, στοαὶ τετραπλῶς».³⁸ Σύμφωνα με τον Monson η ανωτέρω περιγραφή δεν αναφέρεται στον αριθμό των επιφανειῶν ἢ των πλευρῶν των θυρῶν, ἀλλὰ στον ἀριθμὸ των εσοχῶν στο πλαίσιο των θυρῶν. Οι θύρες στο πολιτιστικὸ περιβάλλον της Μεσογείου και της ευρύτερης Αρχαίας Εγγύς Ανατολῆς ἦταν ιδιαίτερα διακοσμημένες, με εσοχές, ενταγμένες σε πλαίσιο. Η τεχνική αὐτή των εσοχῶν ενταγμένων σε πλαίσιο αποτυπώνεται σε σημαντικό βαθμὸ και στο ναὸ του Ain Dara.³⁹

Στο Zincirli και στο Tell Halaf (Guzana) ἀνακαλύφθηκαν ναοὶ, οἱ ὁποῖοι φέρουν τὴν ἴδια τριμερῆ ἀρχιτεκτονικὴ διάταξη και ἀποτελοῦσαν τμήματα ἐνός βασιλικοῦ συγκροτήματος, τὸ ὁποῖο περιελάμβανε μία οχυρωμένη ἀκρόπολη, ἕνα ἀνάκτορο (κατὰ τὸν τύπο bit-hillani) και ἄλλα μνημειώδη οἰκοδομήματα.⁴⁰ Η ἀντιπαραβολὴ των ευρημάτων με τὴν εἰκόνα που δίδεται ἀπὸ τὸ βιβλικὸ κείμενο σχετικά με τὸ ὄρος Σιών και τὸ Ναὸ του Σολομώντα ἐμφανίζει ὁμοιότητες, οἱ ὁποῖες προσιδιάζουν με μία κοινὴ ἀρχιτεκτονικὴ πραγματικότητα που καλλιεργήθηκε στη Συροπαλαιστίνη κατὰ τὸ 10ο αἰ. π.Χ.⁴¹

ΟΙ ΟΙΚΙΣΜΟΙ

Παράλληλα με τις μεγάλες βασιλικές πόλεις Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ, οἰκοδομήματα και οἰκισμοὶ ἀνοικοδομήθηκαν και ἀναπτύχθηκαν και σε ἄλλες περιοχές. Η εἰκόνα που δίδεται ἀπὸ τὴν μελέτη των ἀρχιτεκτονικῶν ἔργων των οἰκισμῶν που δύνανται να ἀναχθοῦν στο 10^ο αἰ. π.Χ. ἀποτυπώνουν τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἡμινομαδικὸ τρόπο ζωῆς σε ἕναν πιο ἀστικὸ τρόπο διαβίωσης, με τὴ δημιουργία κωμοπόλεων.⁴² Δείγματα τῆς Ἰσραηλιτικῆς παρουσίας κατὰ τὸν προαναφερθέντα αἰῶνα ἀνακαλύφθηκαν στη Δαν (στρώμα IV), στο Tel Kinrot (στρώμα IV), στην Ταανάχ, στο Tel Amal, στο Tell Abu Hawan (στρώμα III), στην Shiqmona, στο Tel Mevorakh (στρώμα VII), στο Tell el Farah, στο Tel Hamath, στο Tell el Mazar, στο Tell Qasile στρώματα (IX-VIII), στη Beth-Shemesh (στρώμα IIA), στο Tel Batash (στρώμα IV), στο Tell Beit Mirsim (στρώμα B3), στη Λαχίς (στρώμα V) και στην Ἀράδ (στρώμα XII).

Η ἐγκατάσταση στις ἐπανακατοικηθεῖσες κωμοπόλεις εἶναι περιορισμένη με χαρακτηριστικὰ παραδείγματα αὐτὰ τῆς Λαχίς,⁴³ του Tell Beit Mirsim και του Tel Batash. Στο τελευταίον ἡ προγενέστερη φιλισταϊκὴ πόλη ἀντικαθίσταται κατὰ τὸ 10^ο αἰ. π.Χ. ἀπὸ μία μικρὴ πόλη ἀνοικοδομημένη περιμετρικὰ του λόφου και με κεντρικὴ πύλη

38 Γ' Βασ. 6,31-33.

39 Monson 2006, 34-36.

40 Gilibert 2011, 104-106.

41 Hermann 2017, 237-274.

42 Ofer 2001, 14-37.

43 Zimhoni 1997, 57-178.



για την είσοδο σε αυτή. Στο Tell el Mazar ανακαλύφθηκε ένα μεγάλο οικοδόμημα, το οποίο ενδεχομένως τελούσε σε χρήση και κατά την εποχή του Σολομώντα. Το σχέδιο του δαπέδου του δύναται να αποκατασταθεί μερικώς. Το οικοδόμημα περιελάμβανε λιθόκτιστα δωμάτια και μία μεγάλη αυλή, παραπέμποντας κατά μία έννοια στον αρχιτεκτονικό τύπο ανάκτορο 6000 της Μεγγιδώ. Ο Mazar⁴⁴ εκλαμβάνει το οικοδόμημα αυτό ως ένα βασιλικό οίκημα της εποχής Σολομώντα, το οποίο συνδέονταν με την μεταλλουργική δραστηριότητα, που αναπτύχθηκε στην κοιλάδα του Ιορδάνη επί της βασιλείας του.⁴⁵ Οχυρωματικά έργα με τείχη τύπου casemate ήλθαν στο φως σε τρεις μόνο οικισμούς, στο Tell Beit Mirsim, στο Tell en-Nasbeh και στη Beth-Shemesh.

Το ερώτημα περί του τέλους της φιλισταϊκής παρουσίας στη γη της Παλαιστίνης επανέρχεται, όταν η έρευνα στρέφει το ενδιαφέρον της στην παράλια ή πεδινή γεωγραφική ζώνη. Η φιλισταϊκή πόλη του Tel Qasile επανακατοικείται σε περιορισμένο βαθμό, αφού μεγάλα τμήματα της πόλης παραμένουν ακατοίκητα. Μία ανακατασκευή του ναού του ενδεχομένως χρονολογείται στο στρώμα Χ. Οι λιγοστοί αυτοί κάτοικοι, οι οποίοι εμφανίζονται κατά το 10^ο αι. π.Χ. στο Tel Qasile, αλλά και σε περιορισμένο εξίσου βαθμό στις παράλιες πόλεις του Tel Michal, του Tel Mevorakh, της Sigmona και του Tell Abu Hawan ήταν ενδεχομένως οι πλοηγοί των Ισραηλιτών στην ανάπτυξη των θαλάσσιων εμπορικών σχέσεων μεταξύ της αυτοκρατορίας του Σολομώντα και της Φοινίκης.⁴⁶

Στην κεντρική Νέγκεβ μεταξύ 11^{ου} και 10^{ου} αι. π.Χ. εμφανίζονται διάσπαρτες μορφές εγκατάστασης, χωροθετημένες ως επί το πλείστον στα υψίπεδα. Οι νέες αυτές μορφές εγκατάστασης είναι εμφανές ότι δεν δύνανται να ενταχθούν σε ένα οργανωμένο αρχιτεκτονικό πρόγραμμα, καθώς ο διάσπαρτος χαρακτήρας τους απηχεί τη μετάβαση από το νομαδικό τρόπο διαβίωσης στην μόνιμη αστική διαμονή. Η αρχιτεκτονική των περίπου πενήντα νέων οικισμών της Νέγκεβ χαρακτηρίζεται από κυκλικά ή ελλειπτικά σχήματα με τους εξωτερικούς τοίχους των οικιών να συνιστούν ένα είδος πρόχειρης οχύρωσης.⁴⁷

Η τοιχοποιία τους είναι λεπτή, χωρίς να συνιστούν πραγματικά φρούρια. Η διάμετρός τους ποικίλλει από 25 έως και 70μ. Η εσωτερική αυλή του οικισμού παραμένει ελεύθερη για κοινή χρήση. Τα οικοδομήματα έχουν τρία ή τέσσερα δωμάτια με κίνες. Η εσωτερική αυλή της οικίας έχει το φούρνο και αποτελεί το κέντρο του οικογενειακού βίου. Παρά το γεγονός ότι η εσωτερική αυλή φαίνεται ότι είχε δύο μονούς τοίχους, που τη διέκριναν από τα επιμήκη πλευρικά δωμάτια, αυτοί οι τοίχοι ήταν συνήθως χαμηλοί και συνδέθηκαν αργότερα με κίνες. Τα οικοδομήματα ανεγέρθηκαν με μονόλιθους, μεγάλους τετράγωνους λίθους, επί των οποίων πιθανότατα μπορούσε να ανοικοδομηθεί άλλος ένας επιπλέον όροφος.⁴⁸ Σύμφωνα με την άποψη του Shiloh τα συγκεκριμένα αρχιτεκτονικά στοιχεία χαρακτηρίζουν ένα τυπικό Ισραηλιτικό οίκημα της ΕΣ I-II.⁴⁹

44 Mazar 2007, 389-390.

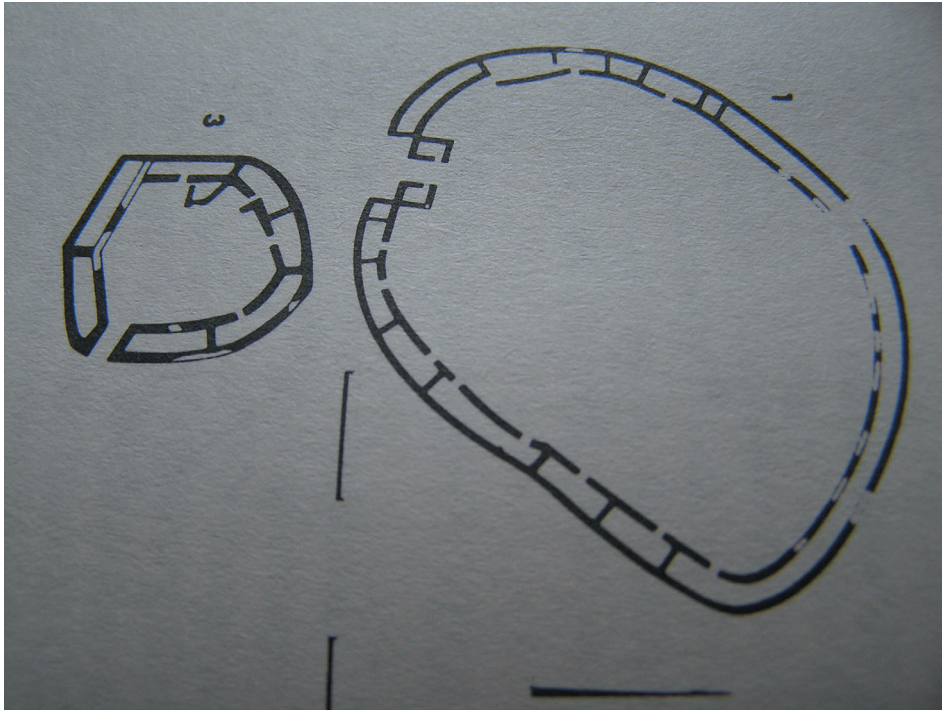
45 A' Βασ. 7,46.

46 A. Mazar 2007, 389.

47 Holladay 1992, 308-318.

48 Stager 1985, 1-35.

49 Shiloh 1970, 280.



Τα κυκλικά ή ελλειπτικά σχήματα των νέων μορφών εγκατάστασης στη Νέγκεβ.

Ορισμένοι αρχαιολόγοι θεωρούν ότι οι οικίες αυτές ανήκουν στην κοινή κουλτούρα της ΕΣ I-II και παρέχουν μάλλον κοινωνιολογικές πληροφορίες, παρά εθνικές.⁵⁰ Όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Stager ο τρόπος αυτός ανοικοδόμησης ενός αρχικού ποιμενικού οικισμού απαντά στον ευρύτερα γνωστό κόσμο της Νοτιοανατολικής Μεσογείου.⁵¹ Ο Finkelstein αποδέχεται ότι «πληθυσμιακές ομάδες, οι οποίες έχουν παρόμοια κοινωνικά χαρακτηριστικά πιθανότατα αφίχθησαν σε παρόμοιες αρχιτεκτονικές λύσεις, ενώ αντίθετα άλλες που εμφανώς διέφεραν μεταξύ τους ανέπτυξαν ανόμοιους τύπους αρχιτεκτονικής». Έτσι, παρά το γεγονός ότι οικισμοί, όπως της Giloh, του Khirbet Raddana και του et-Tell προέρχονται από την ίδια περίπου χρονική περίοδο, εμφανίζουν διαφορετικό σχεδιασμό και αρχιτεκτονική, η οποία από τον Finkelstein αποδίδεται στη διαφορετική κοινωνικο-οικονομική προέλευση των κατοίκων.⁵²

Η ερμηνεία αυτή όμως έχει και αντίλογο, ο οποίος αντλεί τα επιχειρήματά του από τα αποτελέσματα των ανασκαφών σε περιοχές, όπως η Afula,⁵³ το Tell el Farah, το Tell Beit Mirsim, η Βαιθήλ και η Γαί, οι οποίες απηχούν τα χαρακτηριστικά τυπικών ισραηλιτικών εγκαταστάσεων. Τα οικοδομήματα των πόλεων αυτών συμπεριλαμβάνουν στον αρχιτεκτονικό τους σχεδιασμό κίονες. Ωστόσο, διάφορα οικήματα με κίονες ανοικοδομήθηκαν, μεταξύ ΥΕΧ και ΕΣ I-II, και σε διάφορες άλλες περιοχές, οι οποίες δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως ισραηλιτικές.



Ενδεικτικά είναι τα παραδείγματα των Tell Tanaach,⁵⁴ Izbet Sartah,⁵⁵ Tell Batash,⁵⁶ Tell es Shariah,⁵⁷ Tel Masos⁵⁸ και Sahab.⁵⁹ Επίσης, η Bloch-Smith, επισημαίνει τη σιωπή των βιβλικών κειμένων περί των αρχιτεκτονικών στοιχείων των οικιών και των οικισμών. Η μη καταγραφή εκ μέρους των βιβλικών διηγήσεων των πολιτιστικών στοιχείων των πρώτων Ισραηλιτών προφανώς υπονοεί τη θεώρησή τους ως μη σημαντικών, ως απλών οικονομικών και πρακτικών μέσων διαβίωσης και ανάπτυξης.⁶⁰

Οι νέες μορφές εγκατάστασης που εμφανίζονται στην περιφέρεια της γης της Παλαιστίνης κατά την ΕΣ Ι αποπνέουν αέρα ειρήνης και έλλειψης κινδύνου, καθώς είναι ανοχύρωτες. Ο Finkelstein επισημαίνει ότι στους πρώτους οικισμούς αντανάκλαται ο νομαδικός τρόπος διαβίωσης των πρώτων Ισραηλιτών, οι οποίοι αδιαφόρησαν για ενδεχόμενα οχυρωματικά έργα και ανήγειραν μικρούς απλούς καταυλισμούς ή χωριά. Αυτοί οι καταυλισμοί του 11^{ου} – 10^{ου} αι. π.Χ. καταδεικνύουν κατά την άποψή του ότι η βιβλική μαρτυρία περί του ενδόξου Ενιαίου Βασιλείου καθίσταται έωλη.⁶¹

Οι Aharoni, Glueck, Meshel και Cohen εντάσσουν τους οικισμούς αυτούς στο 10ο αι. π.Χ.⁶² Ο Meshel μάλιστα ισχυρίζεται ότι η περίοδος της βασιλείας του Σαούλ στις αρχές του 10 αι. π.Χ. σηματοδοτεί την αφετηρία της εμφάνισης των πρώτων αυτών οικισμών – φρουρίων στη Νέγκεβ.⁶³ Για τον Mazar οι οικισμοί αυτοί – τα φρούρια, αποτελούν το νότιο σύνορο του Ενιαίου Βασιλείου στην περιοχή του Ιούδα, ενώ για τον Cohen συνιστούν την αμυντική συνοριακή γραμμή του βασιλείου του Σολομώντα.⁶⁴ Ο Φαραώ Σουσακίμ κατέστρεψε ολοσχερώς τα φρούρια αυτά κατά την επιδρομή του το 925 π.Χ.⁶⁵

Επιπλέον στη βόρεια Νέγκεβ, στο Tel Beersheba αποκαλύφθηκε μια καλά οχυρωμένη πόλη, που ανάγεται χρονολογικά στο 10^ο αι. π.Χ., εμφανίζει όμως κατά τον 9^ο αι. π.Χ. ένα νέο οικιστικό σχέδιο, το οποίο συμπεριλαμβάνει τη δημιουργία τειχών τύπου casemate⁶⁶. Η οχύρωση του 10^{ου} αι. π.Χ. στο Tel Beersheba συνιστά μία γέφυρα μεταξύ των οικισμών που αναπτύχθηκαν στη νότια χώρα και εκείνων στο βορρά. Επίσης, η Kadash Barnea (Ain el Qudeirat) του 10^{ου} αι. π.Χ. ήταν οχυρωμένη. Το τείχος αυτό καταστράφηκε στα τέλη του προαναφερθέντος αιώνα και στη θέση του ανοικοδομήθηκε ένα ορθογώνιο τείχος (60X40μ.) ύψους 4μ. που την κατέστησε φρούριο.⁶⁷

Οι ανασκαφές του de Vaux (1940-1960) στο Tel el Far'ah, περίπου 23 χλμ. βόρεια της Συχέμ, οδήγησαν στην ταυτοποίησή του με τη βιβλική πόλη Tirzah. Κατά τον 9^ο αι. π.Χ. η Tizrah συνιστούσε την πρωτεύουσα του Βορείου βασιλείου μέχρις ότου ο Ομρί, μετά από επτά χρόνια βασιλείας σε αυτή τη μετέφερε στην Σαμάρεια.

54 Lapp 1969, 34-39.

55 Kochavi, & A. Demsky 1978, 26.

56 Kelm, & Mazar 1982, 9-13.

57 Oren 1998, 1064-1065.

58 Kempinski and Fritz 1977, 138-142.

59 Ibrahim 1975, 69-82.

60 Bloch-Smith 2003, 407.

61 Finkelstein 1988, 261-262.

62 Aharoni 1970, 122.

63 Cohen 1979, 61-79.

64 Meshel 1961, 157-159.

65 Mazar 1990, 395-396.

66 Barkay 1992, 325.

67 Ussishkin 1993, 1-6.



Η κεραμική του στρώματος VII-A της Tirzah προέρχεται από τον 10^ο αι. π.Χ. Στο στρώμα αυτό ανήλουν ένα περιμετρικό τείχος, μία κεντρική πύλη εισόδου και ένας μεγάλος δημόσιος χώρος πλησίον αυτής με ιερό. Οι οικίες των τεσσάρων δωματίων είναι διάσπαρτες σε όλο τον οικισμό ως τυπικά δείγματα ενός αστικού αρχιτεκτονικού σχεδιασμού. Η εικόνα αυτή είναι αντιπροσωπευτική της Tirzah ως σημαντικότερης πόλης του Βασιλείου του Σολομώντα στο βορρά, στην περιοχή του Εφραΐμ.⁶⁸

Ωστόσο το ρόλο αυτό διεκδικεί σύμφωνα με το Γ' Βασ. 4,9 και η Beth-shemesh.⁶⁹ Η πόλη αρχικά ανασκάφηκε στην τριετία 1911-1913 και μεταξύ 1928-1933 από Βρετανούς και Αμερικάνους αρχαιολόγους. Οι ανασκαφικές εργασίες των Bunimovitz και Lederman κατέδειξαν ότι τα ισχυρά τείχη της πόλης δεν ανήκουν στη χανανιτική περίοδο, αλλά στο 10^ο αι. π.Χ. Στη Beth-shemesh είναι έκδηλη η μετάβαση από έναν αγροτικό οικισμό σε έναν αστικό με αποθηκευτικούς χώρους, ένα μεγάλο δημόσιο κτίριο και ένα εξαιρετικό υδρευτικό σύστημα. Μεταξύ των ευρυμάτων που χρονολογούνται στο 10^ο αι. π.Χ. συγκαταλέγεται και ένα τμήμα από ένα αμφίπλευρο παιχνίδι που φέρει το όνομα του ιδιοκτήτη του *Hanan*. Η γραφή του ονόματος αυτού ανάγεται χρονολογικά στο 10^ο αι. π.Χ. και συνδέεται με τον παρακείμενο στη Beth-shemesh μικρό οικισμό, που καταγράφεται και στη λίστα του Γ' Βασ. 4,9, με την ονομασία *Elon Beth-hanan* που σημαίνει Η δρυς της οικογενείας *Hanan*. Το ίδιο όνομα απαντά σε αγγείο που ανακαλύφθηκε στο Tel Batash, τη βιβλική Timnah, περίπου 8 χλμ. μακριά.⁷⁰ Σύμφωνα με την άποψη των Bunimovitz και Lederman η Beth-shemesh του 10^{ου} αι. π.Χ., της εποχής του Δαβίδ και του Σολομώντα ήταν ένας αστικός οικισμός και όχι μία μικρού βεληνεκούς αγροτική εγκατάσταση.⁷¹

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η συγκριτική μελέτη των οικοδομημάτων που δύνανται να ενταχθούν σε ένα οργανωμένο αρχιτεκτονικό πρόγραμμα εκ μέρους της κεντρικής διοικητικής αρχής, του βασιλιά καταδεικνύει ότι στις περιπτώσεις των πυλών και των τειχών των βασιλικών πόλεων εμφανίζεται ομοιομορφία ως προς το σχεδιασμό τους και διαφοροποίηση σε επιμέρους σημεία ως προς την εκτέλεση τους. Οι όποιες διαφορές παρουσιάζονται στον τρόπο ανοικοδόμησης των πυλών, των τειχών και των ανακτόρων πιθανότατα οφείλονται σε ζητήματα που άπτονται της χωροθέτησης των έργων, όπως η κλίση του εδάφους, στην απουσία υλικών ή ακόμη και στην επιμέλεια της κατασκευής.

68 Dever 2001, 142.

69 Γ' Βασ. 4,1-9: «Καὶ ἦν ὁ βασιλεὺς Σαλωμῶν βασιλεύων ἐπὶ Ἰσραὴλ. καὶ οὗτοι ἄρχοντες οἱ ἦσαν αὐτῷ. Ἀζαρίας υἱὸς Σαδῶκ καὶ Ἐλιάρῆφ καὶ Ἀχιὰ υἱὸς Σαβὰ γραμματεῖς. καὶ Ἴωσαφὰτ υἱὸς Ἀχιλὶδ ἀναμνησκόων καὶ Βαναίας υἱὸς Ἴωδαὲ ἐπὶ τῆς δυνάμεως καὶ Σαδῶκ καὶ Ἀβιάθαρ ἱερεῖς καὶ Ὀρνία υἱὸς Νάθαν ἐπὶ τῶν καθεσταμένων καὶ Ζαβούθ υἱὸς Νάθαν ἑταῖρος τοῦ βασιλέως καὶ Ἀχιήλ ἦν οἰκονόμος καὶ Ἐλιάβ υἱὸς Σάφ ἐπὶ τῆς πατριᾶς καὶ Ἀδωνιράμ υἱὸς Ἐφρά ἐπὶ τῶν φόρων. καὶ τῷ Σαλωμῶν δώδεκα καθεσταμένοι ἐπὶ πάντα Ἰσραὴλ χορηγεῖν τῷ βασιλεῖ καὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ· μῆνα ἓν τῷ ἐνιαυτῷ ἐγένετο ἐπὶ τὸν ἓνα χορηγεῖν. καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα αὐτῶν· Βενῶρ ἓν ὄρει Ἐφραΐμ, εἷς· υἱὸς Δακὰρ ἓν Μαχεμὰς καὶ ἓν Σαλαβὶν καὶ Βαιθσαμὺς καὶ Αἰλὼν ἕως Βηθανάν, εἷς.

70 Dever 2001, 143.

71 Bunimovitz and Lederman 1997, 42-49, 75-77.



Ο σχεδιασμός σε κάθε περίπτωση παρουσιάζει ομοιότητες, γεγονός που οδηγεί την απόδοση την κατασκευή τους σε ένα οργανωμένο διοικητικό κέντρο λήψης αποφάσεων. Αν και η διεθνής επιστημονική κοινότητα εμφανίζεται διχασμένη στο αν το κέντρο αυτό ήταν η Ιερουσαλήμ και ο βασιλιάς Σολομώντας ή η Δυναστεία των Ομριδών στο Βόρειο Βασίλειο, εντούτοις η πλειοψηφία των ευρημάτων εντάσσεται χρονολογικά στο 10ο αι. π.Χ., στην εποχή της βασιλείας του Σολομώντα.

Έωλα εξακολουθούν να παραμένουν ερωτήματα που σχετίζονται με: Την αδυναμία εντοπισμού ευρημάτων της περιόδου της Ηνωμένης Μοναρχίας στην Ιερουσαλήμ, τη μη ανακάλυψη ανακτόρου της εποχής του Σολομώντα στη Χαζώρ, καθώς και εξωτερικής πύλης, τη μη ανεύρεση ανακτόρων του τύπου bit-hilani σε άλλες περιοχές της γης της Παλαιστίνης πλην της Μεγγιδώ και ενδεχομένως της Γκέζερ. Από την άλλη πλευρά οι πύλες με τους δύο πύργους και τους έξι θαλάμους και τα τείχη του τύπου casemate στη Χαζώρ, τη Μεγγιδώ και τη Γκέζερ υποδηλώνουν την εφαρμογή, κατά περίπτωση πάντα, ενός σχεδιασμένου προγράμματος.

Ενδεχομένως η βιβλική μαρτυρία περί στρατηγικής απόφασης του Σολομώντα να ανοικοδομήσει με συγκεκριμένο αρχιτεκτονικό πρόγραμμα τις βασιλικές πόλεις να συνιστά προϊόν συντακτικής επεξεργασίας κατά τους μεταγενέστερους χρόνους. Ωστόσο οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι υφίστανται ενδείξεις περί της ανοικοδόμησης των πυλών, των τειχών και των ανακτόρων στις Χαζώρ, Μεγγιδώ και Γκέζερ, οι οποίες δεν είναι αμελητέες. Η κεραμική, λόγω της διαταραγμένης στρωματογραφίας, εξακολουθεί να μην δύναται να συνδράμει στην εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων.

Η μελέτη και καταγραφή των αρχαιολογικών ευρημάτων καταδεικνύουν ότι την εποχή του Σολομώντα στις τρεις βασιλικές πόλεις εμφανίζεται ένας κοινός τύπος αρχιτεκτονικής, με επί μέρους διαφοροποιήσεις. Επιπλέον, η χρονολογική αναγωγή των αρχιτεκτονικών αυτών έργων μεταγενέστερα, στην εποχή της Δυναστείας των Ομριδών και η υιοθέτηση της θεωρίας περί της ασήμαντης πρωτεύουσας Ιερουσαλήμ με περιορισμένη εδαφική δικαιοδοσία δεν είναι σε θέση να εξηγήσει πέραν της Σαμάρειας ή της Ιεζρεέλ, ανάλογες ισχυρές πόλεις του Βορείου Βασιλείου, όπως η Δαν. Κι αν ακόμη υιοθετηθούν, τότε γιατί οι πύλες με τους δύο πύργους και τους έξι θαλάμους δεν εμφανίζονται στις δύο προαναφερθείσες ακροπόλεις;

Τέλος όσον αφορά στο Ναό του Σολομώντα η βιβλική περιγραφή του⁷² καταγράφει κοινά χαρακτηριστικά με ναούς που ανοικοδομήθηκαν κατά την ΥΕΧ και την ΕΣ Ι στη Συρία και στη γη της Παλαιστίνης. Η τριμερής αρχιτεκτονική διαίρεση του κτιριακού συγκροτήματος παραπέμπει στο σχεδιασμό που αναπτύχθηκε στη Φοινίκη. Στη Χαναάν ναοί της ΠΕΧ και της ΜΕΧ φέρουν Πρόδομο και Δόμο. Το Άγιο των Αγίων απαντά για πρώτη φορά κατά την ΕΣ, καθώς δεν αποτελούσε εξαρχής ιδιαίτερο αρχιτεκτονικό τμήμα του όλου οικοδομήματος του ναού και δεν συνιστούσε συνέχεια του Δόμου του κυρίως ναού και του Προδόμου.⁷³

72 Γ' Βασ. 6,1 κ. εξ. Β' Πρλπ. 2,1 κ. εξ. Ιεζ. 40,1 κ. εξ.

73 Όλυμπιου 1992, 530-537.



Η χρήση του λίθου σε συνδυασμό με το ξύλο απαντά τόσο κατά την MEX όσο και την YEX, όπως πιστοποιούν ανάκτορα στην Alalakh και την Ουγαρίτ. Στην YEX τα οικοδομήματα της Χαζώρ αξιοποιούν την τεχνική αυτή. Ένα επιπλέον στοιχείο που συνάδει στην χρονολόγηση του Ναού του Σολομώντα κατά το 10^ο αι. π.Χ. είναι η αξιοποίηση της τεχνικής της προκατασκευής του κατά τον τύπο ashlar, αφού «ὁ οἶκος ἐν τῷ οἰκοδομεῖσθαι αὐτὸν λίθοις ἀκροτόμοις ἀργοῖς ὠκοδομήθη, καὶ σφῦρα καὶ πέλεκυς καὶ πᾶν σκεῦος σιδηροῦν οὐκ ἠκούσθη ἐν τῷ οἴκῳ ἐν τῷ οἰκοδομεῖσθαι αὐτόν».⁷⁴ Ο τύπος αυτός απαντά και σε άλλα οικοδομήματα της Δαν, της Χαζώρ, της Μεγγιδώ, της Σαμάρειας και της Γκέζερ. Η εισαγωγή της Μυκηναϊκού τύπου τεχνικής της λάξευσης του λίθου πραγματοποιείται στην Κύπρο κατά τον 13^ο αι. π.Χ. και μέσω αυτής καταφθάνει στα παράλια της Φοινίκης. Υπό το πρίσμα αυτό η μαρτυρία του βιβλικού κειμένου περί των τεχνιτών του βασιλιά της Τύρου Χιράμ που λάξευσαν τους λίθους του Ναού του Σολομώντα δύναται να δικαιολογηθεί.⁷⁵

Οι δύο κίονες στον πρόναο του Ναού συνιστούν αρχιτεκτονικό μέλος που απαντά και σε άλλους ναούς της Χαναάν τόσο της MEX όσο και της YEX και της ΕΣ. Οι κίονες υψώνονταν τόσο στην είσοδο των δίχωρων όσο και των τρίχωρων ναών της Χαναάν κατά την MEX, YEX και την ΕΣ. Η περιγραφή της κορυφής των κιόνων αυτών δεν είναι ξεκάθαρη, αν και εικάζεται ότι συνδυάζεται με τις αντιλήψεις που κυριαρχούν στην ευρύτερη Εγγύς Ανατολή κατά τους 12-6 αι. π.Χ. και υιοθετούν τις δύο στήλες ως φοινικόδενδρα που έστεκαν στην είσοδο των ναών και συμβόλιζαν την αιώνια, ατελείωτη διατήρησή τους.

Η διακόσμηση του εσωτερικού του Ναού με τα χερουβείμ και του Γιαχβέ καθήμενου μεταξύ τους παραπέμπει στην αντίστοιχη εικόνα των θεοτήτων της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής με μόνη διαφοροποίηση το γεγονός ότι ήταν αθέατος - κατερχόμενος άπαξ του έτους εν νεφέλη. Οι αναφορές περί της ύπαρξης ομοιωμάτων λεόντων στο Ναό του Σολομώντα συνδέονται με την αναπαράσταση των λεόντων των χαναανιτικών ναών που κατά τη MEX και την YEX φέρουν στη ράχη τους μία γυναικεία μορφή, πιθανότατα την Αστάρτη. Στα αρχαία κείμενα η γυναικεία μορφή αναφέρεται ως «η Κυρία του λέοντος» και απαντά σε εικονογραφικά μοτίβα τόσο της Αιγύπτου όσο και της Ανατολής και συγκεκριμένα της Μεσοποταμίας. Στο 10^ο αι. π.Χ. ανάγεται το κιβώτιο από ελεφαντοστόν που ανακαλύφθηκε στη Μεγγιδώ με την παράσταση του λέοντος, αρκετά αποθηκευτικά αγγεία από το Kuntillet Ajrud, σημαντικός αριθμός αντικειμένων από τη Σαμάρεια και ιδιαίτερα η γνωστή σφραγίδα της Μεγγιδώ με τον λέοντα, η οποία χρονολογείται στις αρχές του 9^{ου} αι. π.Χ., κατά την περίοδο της βασιλείας του Ιεροβοάμ Α'.

74 Γ' Βασ. 6,7.

75 Γ' Βασ. 7,13. Β' Πρλπ. 2,12.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Aharoni Y. (1968): *Trial Excavation in the "Solar Shrine" at Lachish: Preliminary Report*, Jerusalem: Hadassah Apprentice School of Printing, 157.
- Aharoni, Y. (1970): *The Archaeology of the Land of the Bible, 249. N. Glueck, The Other Side of Jordan*, Massachusettes: Cambridge Press.
- Aharoni Y. (1974): "The Building Activities of David and Solomon", *IEJ* 24, 15-16.
- Aharoni Y. (1976): "The Stratification of Judahite Sites in the 8th and 7th Centuries B.C.E.", *BASOR* 224 73-90.
- Barkay G. (1992): "The Iron Age II-III", A. Ben Tor (εκδ.), *The Archaeology of Ancient Israel, Jerusalem: The Open University of Israel*.
- Biran A. (1994): *Biblical Dan*, Jerusalem: Israel Exploration Society, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 236-248.
- Bunimovitz S. and Lederman Z. (1997): "Beth-shemesh: Culture Conflict on Judah' s Frontier", *BAR* 23 75, 77, (42-49, 75-77).
- Cohen R. (1979): "The Iron Age Fortresses in Central Negev", *BASOR* 236, 61-79.
- Bloch-Smith E. (2003): "Israelite Ethnicity in Iron I: Archaeology Preserves what is Remembered and what is Forgotten in Israel's History", *JBL* 122, 407.
- Dever W. (1982): "Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy", T. Ishida (εκδ.), *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays: Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 269-306.
- Dever G. W. (1991): "Archaeological Data on the Israelite Settlement: A Review of Two Recent Works", *BASOR* 284, 82-83.
- Dever G. W. (2001): *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Michigan: Grand Rapids.
- Dothan M. (1956): "The Excavations at Afula", *Atiqot* 1, 3.
- Finkelstein I. (2000): "Omride Architecture", *ZDPV* 116 114-138.
- Fritz V. (1995): *The City in Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gilibert A. (2011): *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance*, Berlin / New York: De Gruyter.
- Glueck N. (1965): "Ezion-Geber", *BA* 28/3 84.
- Hermann R. V. (2017): Appropriation and Emulation in the Earliest Sculptures from Zincirli (Iron Age Sam'al), *American Journal of Archaeology*, vol 121, 237-274.
- Herzog Z. (1992): "Settlement and Fortification Planning in the Iron Age", A. Kempinski and R. Reich, *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 231-274.
- Holladay J. (1992): "House Israelite", D. N. Freedman (εκδ.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, New York: Doubleday, 308-318.
- Holladay J. S. (1995): "The Kingdoms of Israel and Judah: Political and Economic Centralization in the Iron Age: IIA-B (1000-75- B.C.E.)", T. E. Levy (εκδ.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London: Leicester University Press, 368-398.
- Hurowitz V. (2011): "Solomon' s Temple in Context", *BAR* 37 46-57, 77-78.
- Ibrahim M. M. (1975): "Third Season of Excavations at Sanab, (Preliminary Report)", *ADAJ* 20 69-82.
- Kelm G. & Mazar A. (1982): "Three Seasons of Excavations at Tell Batash - Biblical Timnah", *BASOR* 248, 9-13.



- Kempinski A. and Fritz V. (1977): "Excavations at Tel Masos (Khirbet el Meshash), Preliminary Report on the Third Season 1975," *TA* 4, 138-142.
- Kochavi, M & Demsky A. (1978): An Israelite Village from the Days of the Judges, *BAR* 3, 26.
- Lapp P. (1969): "The 1968 Excavations at Tell Taanek", *BASOR* 195, 34-39.
- Ofer A. (2001): "The Monarchic period in the Judean Highland: A Spatial Overview", A. Mazar, (εκδ.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, [JOTSUP.S 331], Sheffield: Sheffield Academic Press, 22, 14-37.
- Όλυμπίου Π. Ν. (1992): *Προϊσραηλιτικοί Ίεροι Χώροι και Ναοί εις τήν Παλαιστίνην: Χώροι Συνεχοῦς Ναοδομίας*, Ἀθήναι.
- Oren A. (1998): "Esh-Sharia", *EAEHL* 4, 1064-1065.
- Mazar A. (1990): *Archaeology of the Land of the Bible 10000-586 B.C.E*, New York: Doubleday.
- Meshel Z. (1961): "A Casemate Wall at Ezion Geber", *BIES* 25, 157-159.
- Monson J. (2000): "The New Ain Dara Temple: Closest Solomonian Comparison", *BAR* 26 20-36, 67.
- Monson J. (2006): "The Ain Dara Temple and the Jerusalem Temple", G. Beckman and T. Lewis, *Text, Artifact and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, Providence, RI: Brown Judaic Studies, 273-299.
- Noll K. (2001): *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction*, London-New York: Sheffield Academic Press.
- Rocca S. (2010): *The Fortifications of Ancient Israel and Judah 1200-586 BC*, Oxford: Osprey.
- Shiloh Y. (1970): "The Four - Room House: Its Situation and Function in the Israelite City", *IEJ* 28, 280.
- Stager L. E. (1985): "The Archaeology of the Family in Ancient Israel", *BASOR* 260, 1-35.
- Starkey L. J. (1934): "Excavations in Palestine 1932-1933, Tell ed-Duweir", *QDAP* 3 182-183.
- Stern E. (1964): "The Fortified City Gate and the Struggle for it Under the Monarchy", J. Liver (εκδ.), *The Military History of the Land of Israel in Biblical Times*, Jerusalem: Sivan, 408-409.
- Ussishkin D. (1966): "King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo", *IEJ* 16 174-186.
- Ussishkin D. (1981): *Excavations at Tell Lachish, 1978-1983: Preliminary Report*, Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology.
- Ussishkin D. (1990): "Notes on Megiddo, Gezer, Ashdod and Tel Batash in the tenth to Ninth Centuries B.C.", *BASOR* 277/278, 71-91.
- D. Ussishkin (1993): "The Rectangular Fortress at Kadesh Barnea", *EI* 24 1-6.
- Yadin Y. (1963): *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, M. Pearlman (μτφρ.), 2 τόμ. New York: McGraw-Hill, τόμ. 2.
- Yadin Y. (1967): "Megiddo (Notes and News)", *IEJ* 17 120, 99-121.
- Yadin Y. (1970): "Megiddo of the Kings of Israel", *BA* 33 82, 66-96.
- Yadin Y. (1975): *Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, New York: Littlehampton 1975.
- Zimhoni O. (1997): "Lachish Levels V and IV: Comments on the Material Culture of Judah in the Iron Age II in the Light of the Lachish Pottery", MA Thesis Tel Aviv University, A. Paris (μτφρ.) – L. Singer – Avitz & D. Ussishkin (εκδ.), *Studies in the Iron Age Pottery of Israel, Typological, Archaeological and Chronological Aspects*, Tel Aviv University, 57-178.



A COMPARATIVE STUDY OF THE ARCHITECTURE OF THE TIME OF THE UNITED MONARCHY IN BIBLICAL ISRAEL

Summary:

The era of the United Monarchy (10th century B.C.E.) in Biblical Israel is a particularly important period, during which figures such as Saul, David and Solomon acted. These kings gradually created, according to the biblical text, an empire, which was enriched with monumental architectural structures. However, this picture from the biblical text was put at the center of archaeological research in order to clarify whether it reflected the reality prevailing in the land of Israel during the 10th century BC. The comparison of the buildings attributed to this period can clarify not only the architecture which was adopted, but especially the persons who envisioned and implemented this political choice. Behind this comparative approach lies the central question of the credibility of the biblical text as a source for the reconstruction of biblical history.

Keywords:

United Monarchy,
Solomon, Hazor,
Megiddo,
Gezer, 10th c. BC,
Temple of Solomon,
gates,
walls,
palace.



LE PÉCHÉ, LA LIBERTÉ ET LE LIBRE ARBITRE

Stavros Yangazoglou*

Professeur assistant de théologie dogmatique à l'Université,
Nationale et Capodistrienne d'Athènes

Résumé:

Cinq siècles après Luther et la Réforme, dans un contexte de modernité avancée, on peut soutenir que tous les grands récits et traditions sont fatalement marginalisés. La question de savoir quel est le sens existentiel de la vie et comment une discussion sur l'anthropologie pourrait contribuer au monde, à l'homme et à l'histoire, du point de vue de la théologie orthodoxe et aussi de l'enseignement de Luther, doit être explorée. Dans le nouveau cadre du pluralisme, la théologie chrétienne est appelée à articuler une proposition et à donner un sens à la vie non seulement pour le monde, mais pour l'homme et pour l'histoire. Dans cette perspective, il doit formuler une nouvelle approche herméneutique de l'anthropologie chrétienne, en distinguant ce qui appartient aux fondamentaux, et ce qui est en ce sens immuable, de ce qui est simplement l'ordre du langage culturel ou de ce qui est historiquement lié au temps. Dans cette herméneutique théologique, face au pluralisme et à l'altérité dans sa dimension œcuménique, la théologie chrétienne doit retrouver le sens dynamique de l'existence humaine en dialogue avec les angoisses et les problèmes de l'homme d'aujourd'hui. Malgré la relation profonde entre la modernité et l'évolution de la tradition chrétienne en Europe, il est temps de souligner que les Églises chrétiennes ne sont plus la puissance active de l'histoire mais sont en revanche, le spectateur passif de bouleversements et événements. Les réformes sociales et économiques, la libération et l'émancipation des peuples et des classes sociales, les effets désastreux du nationalisme et du totalitarisme, le progrès technologique, le nihilisme consumériste et la destruction catastrophique de l'environnement naturel, le nouvel ordre des choses, les formes postmodernes de la «spiritualité» ainsi que toute tentative d'échapper aux difficultés de la vie, etc. sont l'œuvre de facteurs ancrés dans le monde actuel, coupés de la foi chrétienne, même en opposition avec elle. Si Luther vivait à notre époque, ses priorités théologiques seraient sans aucun doute très différentes. Il pourrait être une initiative alternative pour la réconciliation des chrétiens divisés et un témoignage public concret du salut du Christ dans le monde d'aujourd'hui, dans lequel, au-delà du péché individuel, règne le mal collectif et généralisé sous toutes ses formes.

Article info:

Received: April 27, 2021
Correction: June 23, 2021
Accepted: July 27, 2021

Mots-clés:

Tradition patristique,
Réforme,
Luther,
anthropologie,
herméneutique,
création,
image et ressemblance,
libre arbitre,
serf arbitre,
péché,
liberté,
divinisation,
synergie,
salut,
modernité,
rédemption,
justification.



Cinq siècles après la Réforme de Luther, dans un contexte de modernité avancée, tous les grands récits et les traditions étant fatalement relégués à la marge, quels peuvent bien être l'opportunité et le sens existentiel de la vie pour le monde, l'homme et l'histoire, d'un questionnement de nature anthropologique du point de vue de la théologie orthodoxe mais également de l'enseignement de Luther? Dans le cadre nouveau du pluralisme, la théologie chrétienne est appelée à articuler une proposition et à donner un sens à la vie pour le monde, pour l'homme et pour l'histoire. Dans cette perspective, elle doit formuler une nouvelle approche herméneutique de l'anthropologie chrétienne, en distinguant ce qui appartient aux fondements, et qui est en ce sens immuable, et ce qui relève simplement de l'ordre du langage culturel et mondain ou ce qui est historiquement lié à l'époque. Dans cette herméneutique théologique, face au pluralisme et à l'altérité dans sa dimension œcuménique, la théologie chrétienne se doit de retrouver le sens dynamique de l'existence humaine en dialogue avec les angoisses et les problèmes de l'homme d'aujourd'hui.

L'HOMME ET LE MONDE

La création doit son existence à la libre volonté et à l'amour de Dieu. En tant qu'existence créée, elle a été engendrée du non-être et n'est pas éternelle. Elle aurait pu également ne pas être. Son existence est un don et une grâce.¹ Dieu crée l'homme lorsque le cycle de la création à partir de rien des êtres intelligents et sensibles est à son terme, comme un achèvement et un couronnement. Seul l'homme, de tous les êtres intelligents possède à la fois un corps et une âme. L'homme, en tant que composé d'un corps et d'une âme est un produit de la création, il en est le couronnement et une expression personnelle. Ce maximalisme anthropologique de la tradition biblique et patristique se rapporte précisément au fait qu'il est composé d'un corps et d'une âme.² La création est un don que Dieu fait à l'homme et celui-ci s'y installe comme un roi. En même temps, l'homme est à lui seul un microcosme. L'homme et le cosmos sont profondément imbriqués l'un dans l'autre. L'homme sans le monde et le monde sans l'homme n'ont aucune raison d'exister. En tant qu'image du monde et image de Dieu, l'homme a la responsabilité et la mission d'exercer son libre arbitre de sorte qu'il puisse, le moment venu, communier pleinement avec Dieu et entraîner ainsi le reste de la création vers la vie divine. C'est en cela précisément que réside l'objectif de la création de l'homme. Il s'agit là de la mission hiératique de l'homme, qui a un rôle à jouer en venant compléter celle du roi. La création du monde et de l'homme n'est pas un événement accompli, mais il était et continue à être orienté dynamiquement vers une plénitude eschatologique, le sens du monde et de l'homme se trouvant en Dieu lui-même. Sans communion et sans relation avec Dieu, toute existence créée est sans cesse menacée de retourner au non-être. Cette conception montre parfaitement que la création de l'homme implique dès le départ des présupposés christologiques. Le Verbe créateur de Dieu devait d'emblée s'unir à l'homme et non à un quelconque élément de la création, car l'homme est le seul être qui constitue un lien et une articulation

1 Zizioulas, 1984, 153-173.

2 Cf. *Psaumes* 8, 5: « A peine le fis-tu moindre qu'un dieu; tu le couronnes de gloire et de beauté ». Irénée de Lyon, *Contra haereses* V, 6, 1, PG 7, 1137A. Grégoire Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 61, 154.



entre tous les êtres créés. Le premier homme créé est une « personnalité corporative », l'ancêtre du genre humain. L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu car, d'emblée, son objectif était d'établir une communion constante et continue avec la vie de Dieu.³ Dans l'aventure dramatique et le parcours de la création et de l'homme, Dieu lui-même va intervenir selon un mode désormais paradoxal. Le Verbe divin a créé l'homme à son image et à sa ressemblance afin de s'unir à lui.

IMAGE ET RESSEMBLANCE

L'homme, en tant qu'existence constituée d'un corps et d'une âme est l'image unique et exclusive dans la création du Dieu trinitaire. Au-delà de la physiologie du corps physique et de l'esprit immatériel, l'homme a une relation particulière et un rapport existentiel avec le Dieu créateur, car il reçoit la grâce (ou l'énergie) de l'Esprit Saint. Cette composante pneumatologique de l'homme renvoie en premier lieu au Dieu trinitaire, puisqu'elle lui est accordée par le Verbe du Père. L'homme représente le Verbe divin, et son existence repose sur la grâce du Saint-Esprit.⁴ Sans ce souffle vivifiant, l'homme ne serait qu'un simple élément anonyme et impersonnel de la création, sans relation particulière et sans perspective aucune de s'unir et de ressembler au Créateur. Cette voie vers la ressemblance avec Dieu ne peut en aucun cas être donnée d'office, dans le cadre d'une évolution naturelle, comme une adaptation éthique ou une disposition réglementaire, mais elle ne peut être au contraire que progressive à travers la liberté de l'homme doté de libre arbitre.⁵

Selon la théologie des Pères grecs de l'Église, l'image de Dieu en l'homme se fait jour principalement dans le fait qu'il est doté par nature de libre arbitre⁶ et qu'il est en mesure d'exister en tant que personne libre. Autrement dit, l'homme désire exister parce qu'il est animé par l'amour, répondant au mouvement qui porte Dieu à l'aimer. L'entendement, qui est en lien avec le verbe et l'élan spirituel de l'homme, exprime cette idée que l'image est liberté et *épectase* de l'existant créé.⁷ Il ne s'agit rien de moins que l'antique valeur de la liberté humaine, dont l'exercice, en relation directe avec l'Esprit Saint qui lui est inhérent, ne viserait pas simplement à aligner sa vie sur celle du Dieu trinitaire mais fonderait sa vie sur la sienne. L'homme ne pense pas ou ne se comprend pas comme étant à l'image de Dieu, mais il a la possibilité de communier et de rester en rapport empiriquement et existentiellement avec lui, autrement dit dans un rapport interpersonnel, en faisant l'exercice de sa liberté. Participant à l'existence de l'ensemble des êtres créés et communiquant avec Dieu auteur de la création, l'homme a pour mission d'arborer et de mettre en lumière l'ensemble de la création divine, remplissant précisément son rôle d'image de Dieu. Cette conception marque la perspective christologique de l'image de Dieu en l'homme.⁸

3 Grégoire de Nazianze, Oratio 45, *In sanctum pascha* 7, PG 36, 632AB.

4 Cf. Yangazoglou, 2001, 66-77.

5 Grégoire de Nysse, *In Faciamus hominem*, PG 44, 273A. Basile de Césarée, *De hominis structura* 20, PG 30, 29D.

6 Maxime le Confesseur, *Scholía*, PG 4, 308A.

7 La signification paulinienne de l'épéctasis comme perfection dans le Christ (*Phil.* 3,13) est répétée par Origène, Basile de Césarée et est développée principalement par Grégoire de Nysse (*De vita Mosis, Homélie sur le Cantique des Cantiques*) Cf. Daniélou, 1944, 291-307.

8 Cf. Col. 1,15-18. Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium* 60, PG 90, 621A. Grégoire Palamas, *Homélie* 60, 20. Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ* 2, 65-66. 6, 58. Cf. Zizioulas, 1984.



LIBERTÉ ET MUTABILITÉ

L'homme, bien qu'il soit l'image la plus proche de Dieu, n'en est pas moins pour autant un être créé, un être engendré à partir de rien. La mutabilité est inhérente à sa nature créée, à l'opposé de celle de Dieu, comme sa principale composante. Aucune « entéléchie » naturelle ne surpasse l'homme en tant qu'être créé. Aucune « grâce de la création », donnée dans sa nature, ne peut conjurer sa mutabilité et donc, par conséquent, son éventuel retour au non-être. Ayant été créé à *partir du néant*, le non-être est toujours présent en tant que menace existentielle. Pour que l'être créé de l'homme puisse s'affranchir des conséquences néfastes d'une telle éventuelle menace, il est nécessaire qu'il s'implante librement dans une réalité ontologique au-delà d'elle et extérieure à elle, dans une existence non créée, qui n'est pas susceptible de mutabilité et qui ne risque pas de sombrer dans le non-être. Le « commencement » créateur de toute existence créée, la vie non créée de Dieu, est l'ancrage unique au-delà de toute existence créée. Dans cette perspective, la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu n'a pas de sens hors du libre arbitre et du caractère volontaire de la logique de la nature. Le progrès des « protoplastes » vers la ressemblance avec Dieu était une possibilité, qui supposait la totale et libre synergie de l'homme à l'appel de Dieu. Librement, l'homme était invité à répondre à cet appel et à entrer en communion avec lui. La mutabilité innée de la nature humaine est portée, selon le libre arbitre, soit vers l'être soit vers le non-être. L'exercice positif du libre arbitre projette et conduit l'homme vers la vie de Dieu. Dans ce but, parallèlement au libre arbitre, Dieu fit don à l'homme d'autres données à son image, de sorte que l'élan de vie de l'homme soit porté dans sa complétude. Le maintien et l'accomplissement de sa relation avec Dieu est une possibilité, et en même temps toutefois une épreuve et un défi pour un être doté de libre arbitre.

LE PÉCHÉ COMME DÉGRADATION DE LA VIE

Pendant un temps, les « protoplastes » mettaient librement et avec éclat leur suggestion-injonction au service d'un progrès vers la ressemblance avec Dieu. Les derniers arrivés et les tout premiers, toutefois, avec une connaissance et une expérience encore réduites et conventionnelles de la vertu, ont imaginé, imbus d'orgueil, qu'avec exclusivement leurs qualités propres, sans le soutien de Dieu, ils parviendraient à gagner l'immortalité. Leur esprit vaniteux est dominé par la tentation d'égaliser Dieu, non à travers une relation soutenue avec Dieu, à travers un mouvement persévérant vers Dieu, mais par une voie autonome et indépendante. S'ils parviennent à goûter au fruit défendu, ils participeront à l'essence de Dieu. À l'homme est proposée l'infidélité démoniaque au plan de Dieu, le dépassement de ses limites d'être créé, sa divinisation et son conflit avec Dieu. Parallèlement, l'homme décide de devenir lui-même le centre de référence ultime de la création dans son ensemble. Ainsi il cède à la « tentation démoniaque », à « l'illusoire divinisation »⁹ et se révolte librement contre Dieu. La possibilité originelle qu'a

9 Cf. Jean Damascène, *In Dormitionem Mariae* 2, PG 96, 725A.



l'homme de ressembler à Dieu, de sorte qu'il pourrait entraîner l'union de l'ensemble de la création vers la vie de l'être non créé est brutalement arrêtée. C'est librement qu'il a rejeté et qu'il a abandonné l'élan de la grâce, qui était sa référence ultime et le noyau de son existence, en mettant un terme au plan divin. Il ne s'agit pas là simplement d'un comportement négatif sur le plan éthique, lié à la nature psychique de l'homme, mais avant tout d'un choix à caractère ontologique. L'homme réalise sa vie de façon autarcique et autonome, renonçant à son rapport avec Dieu, à toute communion avec lui. La racine du péché réside dans le fait que l'homme devient « sa propre idole », un dieu à la place de Dieu. Ainsi il s'en remet simplement à ses forces propres, aux facultés de sa nature d'être créé.

L'éloignement de la grâce de l'Esprit Saint a pour conséquence l'état de péché. Les ténèbres et les brumes recouvrent l'esprit de l'homme doté de libre arbitre, qui contient dans son essence le péché occulté derrière des notions, des discours et des actions corrompues. Le plaisir et la douleur du péché paradoxalement lui procure une jouissance dans la dépravation et le malheur. L'esprit fait naître dans le corps l'amour de la matière, y introduit la vie mortelle, une forme de vie aliénée pour l'homme détaché de la vie de Dieu. Ainsi les conséquences de la dégradation, par rapport à la vraie vie, se propagent à l'homme tout entier en tant qu'unité d'un esprit et d'un corps. Dans un premier temps, c'est l'esprit qui est aliéné avant que ne vienne le tour du corps. Lorsque l'esprit se sépare du corps, au moment de la mort, le corps se désagrège. Mais l'âme elle-même, sans la grâce du Saint-Esprit, se nécrose, car l'immortalité n'est pas une propriété naturelle de l'âme, mais bel et bien un don intentionnel de la grâce. Si l'âme est conservée après la chute, ne serait-ce que dans un état nécrosé, ce n'est pas parce qu'elle est immortelle dans son essence, mais parce qu'elle est liée à une perspective de réhabilitation dans le Christ de l'homme dans son entier. La dérive vers la négation de la mort correspond au dernier soubresaut de l'existence humaine. De toute évidence, Dieu ne punit pas l'homme selon la loi, ne serait-ce que parce qu'il a exercé à mal sa liberté, mais il subit les conséquences existentielles de sa liberté. Dieu, selon la théologie patristique, n'intervient pas pour abolir de force la décision libre des premiers hommes. Se fait jour ainsi le fond du mystère de la liberté que Dieu a accordée aux hommes.

Mais Dieu n'a pas permis à la mort d'anéantir l'homme, qui même s'il a renoncé à ressembler à Dieu, n'a pourtant pas totalement perdu l'image de Dieu qu'il porte en lui. Comptant, comme à l'origine, sur le repentir futur de l'homme, sur sa ressaisie et sa synergie, Dieu intervient avec philanthropie, non dans le libre arbitre de l'homme, mais dans l'immédiateté des conséquences de l'exercice négatif de ce libre arbitre. La désobéissance et la révolte n'a pas entraîné directement et aussitôt la mort, car demeurait l'espoir que l'homme se ressaisisse par l'exercice de son libre arbitre. Le fossé provoqué par le péché originel dans la relation entre le créé et l'incréé peut être corrigé. Le plan de Dieu n'a pas changé. Le genre humain était du reste mortel avant la mort en tant qu'il était de l'ordre du créé. L'économie adamique sera suivie d'une nouvelle perspective. Le péché et l'introduction de la mort n'a pas déjoué le plan de Dieu, mais l'a simplement modifié en fonction du nouvel état engendré par la chute et la mort. Ainsi la perspective christologique primitive prend désormais une forme nouvelle.



*L'image de Dieu chez l'homme est entachée, mais elle n'est pas éteinte.*¹⁰ Son libre arbitre, quoiqu'affaibli, est toujours présent et garde la possibilité, en prenant conscience d'avoir manqué son but, de se tourner de nouveau vers Dieu.¹¹ L'extinction totale et définitive est momentanément éloignée dans un souci philanthropique.

Une nouvelle ère commence de sorte que l'homme, progressivement formé, puisse volontairement renouer sa relation d'adoption divine et faire progresser dans sa plénitude sa relation avec Dieu. C'est dans ce but que Dieu accorde aux hommes « les tuniques de peaux » (Genèse 3,21), c'est-à-dire une vie provisoire et corruptible, un ternissement en l'homme de l'image de Dieu mais en même temps un rappel constant de son abandon de la vraie vie et de son sens. Toute une culture de l'homme s'élabore à la suite de l'expérience du péché et de la mort. Le mariage, le travail, la technologie, la science, l'art, la politique, autrement dit toutes les activités et les engagements de la vie d'après la chute, constituent les nouvelles possibilités de survie de l'homme, qui sont des dons et des grâces de Dieu accordés dans le but qu'elles soient développées et qu'elles servent à leur tour le plan de salut par le Christ. Les tuniques de peau¹² pourront se métamorphoser, le moment venu, en chair revêtue des tuniques du Christ. Au contraire, l'autonomisation ultérieure des activités de la vie accentue l'enfermement de l'homme dans la vie nécrosée, renforce les embûches du péché. Le genre humain survit, voué à la mort ; la vie devient synonyme de la mort, de sorte que le mal du péché ne devienne pas immortel. Il s'agit là d'une pédagogie de la mort. L'homme des tuniques de peau, enfermé dans la conviction de la chair, lutte contre la mortalité à travers sa vie biologique. Cette mort est la mort et la dégradation du corps mortel des tuniques de peau, elle n'est pas la mort de l'homme créé à l'image de Dieu. Par l'exercice du libre arbitre, l'homme des tuniques de peau est appelé à renverser la condition des « protoplastes ».

La relation manquée des premiers hommes à la vie de Dieu et leur aliénation sont transmises comme un mal de la nature humaine à leurs descendants, qui à leur tour, partagent la même nature corruptible des tuniques de peau.¹³ Ils n'héritent pas toutefois de leur culpabilité personnelle et de leur échec.¹⁴ Pourtant, en tant que descendants d'Adam et Ève, nous sommes plus condamnables et plus coupables qu'eux, car nous demeurons dans le péché, alors que nous n'ignorons rien de ses conséquences mortelles. De cette façon, la responsabilité personnelle et la culpabilité des premiers hommes devient notre propre responsabilité, notre péché hérité des premiers hommes mais non inéluctable et transmis automatiquement, comme l'a enseigné Augustin, suivi par Luther. Quoi qu'il en soit, le péché originel ne s'identifie pas à la sexualité humaine (*concupiscentia*). *Le péché dans la chair (Romains 8,3)* concerne l'homme primitif livré à la corruption et à la mort, qui vit coupé de Dieu. Pourtant, la corruption et la mort comme mal naturel sont transmises à travers la chaîne biologique.

10 Basile de Césarée, *De hominis structura* 20, ibid. Grégoire Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 39,126.

11 Nissiotis, 1981.

12 Cf. Nellas, 1987.

13 Grégoire de Nazianze, *Oratio 45, In sanctum pascha* 7, PG 36, 633A. Pour « les tuniques de peau », Cf. Nellas, 1987, 51.

14 Cf. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Epist. ad Rom.* 5,18, PG 74, 788-789. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Ephes.* 4,1, PG 62, 31. *In Epist. ad Rom.* 102, PG 60, 477



Le péché, toutefois, qu'il soit de la nature ou de l'individu, est un état morbide, une ontologie de la corruption pour le genre humain, qui est désormais enfermé dans une vie corrompue. Toutefois, la perspective christologique, commence à se faire entendre dans le récit de l'Ancien Testament, où dans l'histoire traversée de conflits et de contradictions du peuple de Dieu, se fait jour déjà l'espoir du salut et du rachat du genre humain. Malgré les nombreux justes et proches de Dieu, qui par des actions responsables et libres participèrent au plan du salut, aucun n'était sans péché de sorte qu'il soit jugé en fonction de la faute traumatique originelle, du cercle vicieux de la vie et de la mort. L'Ancien Testament raconte, soit symboliquement et métaphoriquement, soit historiquement et prophétiquement, la préparation progressive de cette économie du salut (*Heilsgeschichte*), qui se réalisera avec l'incarnation de Dieu dans le Christ comme recréation dans la nature et l'histoire de la création.

INCARNATION ET DIVINISATION

L'homme, seul être du monde créé doté ou non de raison avait le privilège d'opérer l'union du créé et de l'incréé. L'image de Dieu et le libre arbitre de l'homme continuent à exister après la chute et le péché. Par conséquent, c'est à travers l'homme que devait de nouveau se reconstituer et se redresser la création. Pour que le monde puisse dépasser la corruptibilité inhérente à sa nature en tant qu'elle a été créée, corruptibilité qui constitue une menace permanente après la chute, il était nécessaire que l'incréé intervienne avec le libre consentement du créé. Le problème de la dégradation et de la mort n'étant pas un problème d'ordre éthique ou juridique –car il existait dès le départ, en tant que possibilité, du fait de la nature créée et finie des êtres de la création– le salut des êtres créés constituait le problème existentiel par excellence. Cette initiative du Dieu incréé ne devait pas simplement signifier une subordination et un pardon de caractère éthique ou une intervention extérieure nécessaire. Donc, l'homme seul, pas plus que l'ange seul, pas plus que Dieu seul, sans la libre participation et le consentement de l'homme, n'étaient en mesure de ramener la nature créée dans la vie de l'incréé. Cette conception de la pensée patristique rend la volonté éternelle de Dieu, « le mystère éternel et inconnu des anges » de l'incarnation du verbe.¹⁵

C'est Dieu qui détient la solution du drame et qui peut faire sortir de l'impasse l'existence des êtres créés condamnés à la corruption et à la mort. Son intervention dans la tragédie humaine se réalise en toute liberté, sans entamer ou anéantir la liberté et l'intégrité de l'homme. La sortie de la christologie de l'impasse de l'économie d'Adam devrait signifier un dépassement de la mort, non en tant que principe extérieur et transcendant, mais à l'intérieur même de la nature du créé qui l'assume volontairement. Le dépassement de la corruption était nécessaire pour embrasser l'humanité tout entière et non un individu particulier. Un nouvel Adam était nécessaire qui disposerait d'une hypostase qui lui permettrait de constituer le support personnel

15 Cf. *Col.* 1, 26-27: « ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints : Dieu a bien voulu leur faire connaître de quelle gloire est riche ce mystère chez les païens : c'est le Christ parmi vous ! l'espérance de la gloire ! ». Cf. *Col.* 2, 2. 4, 3. *Rom.* 16, 25. *Eph.* 3, 4. 5, 32.



de l'intervention divine, d'établir un rapport avec Dieu et d'intégrer en quelque sorte dans son existence l'ensemble des personnes humaines, dépassant ainsi les diverses scissions au sein de l'existence créée. Par ailleurs, l'existence humaine, sur laquelle se réaliserait l'intervention salvatrice devait être accomplie dans son entier, selon le corps et selon l'esprit. Le dépassement de la mort devrait en effet être assumé par ceux qui sont déjà morts. L'existence humaine qui accepterait la présence du Dieu incréé devrait être libérée du péché. Quoi qu'il en soit, une telle énergie salvatrice à l'intérieur même de la nature et du fonctionnement de l'humanité, ne pourrait être celle d'un ange ou d'un homme quelconque, mais uniquement celle de Dieu incarné. Dans le cadre de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, la tradition patristique dans son ensemble souligne avec force la relation archétypale du Verbe de Dieu avec l'existence de l'homme.¹⁶ L'intervention paradoxale du Fils était incluse d'une certaine façon dans l'évolution positive de l'économie d'Adam en tant qu'union progressive du créé et de l'incréé. Le Christ n'est le résultat ni du péché ni du diable. Si Augustin ainsi que Luther recentrent leur enseignement sur le péché originel – si homo non periisset, *Filius hominis non venisset*¹⁷ – les Pères grecs insistent sur l'incarnation comme exécution du plan originel de la création de l'homme: « Il s'est fait homme pour que nous devenions dieux »¹⁸. Cette christologie « première », sans changer d'orientation, opère à présent un déplacement, pour tenir compte de l'événement tragique de la chute et de la corruption du genre humain. L'incarnation était l'objectif initial et absolu de Dieu dans l'acte de la création. Le genre humain « mortel et destiné à la mort de par sa nature »¹⁹ avait besoin d'un couronnement, d'un salut et d'une union avec l'Archétype. L'événement christologique n'a pas pour cause absolue la chute d'Adam et le dépit du diable, mais constituait d'emblée le point d'arrivée de l'accomplissement du premier homme. L'histoire de la sainte économie est la théologie d'événements qui apportèrent leur contribution du début à la fin et qui, par conséquent, ne se laisse pas enfermer de façon univoque dans le modèle sotériologique « de la chute et du rachat », mais s'étend au contraire de la création aux confins du Royaume. C'est précisément pour cette raison que le salut dans le Christ n'est pas simplement un moyen de sortir du péché originel mais la réalisation du plan initial de l'union du créé et de l'incréé. Ce salut ne se réduit pas à une thérapie de la nature déchue mais contribue à la divinisation de la vie dans le Christ. Dans la perspective christique de l'homme, la chute et le péché, malgré tout le tragique qu'elles comportent, ne constituent pas l'épicentre de la création, pas davantage qu'un obstacle ontologique et éternel, mais un événement négatif, relatif et réversible qui n'est pas en opposition radicale avec le salut dans le Christ.

16 Jean Damascène, *Exposé exact de la foi orthodoxe* 77.

17 Augustin d'Hippone, *Sermo* 174, 2, PL 38, 940.

18 Athanase le Grand, *De Inc.* 54, PG 25, 192B.

19 Grégoire Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 54, 146-148.



LA SYNERGIE DANS L'ŒUVRE DE L'INCARNATION ET DU SALUT

Le mystère de l'incarnation en tant qu'union du créé et de l'incrédé dans l'hypostase du Verbe repose sur l'énergie et la grâce du Saint-Esprit accordée à la Vierge Marie. Les paramètres humain et divin contribuent de façon décisive, selon leur mode propre, à sa réalisation, de sorte que la vérité de l'incarnation dépende de l'intégrité et de la plénitude à la fois de la divinité et de l'homme. L'initiative de l'incarnation revenait incontestablement à la bienveillance du Dieu triadique. Mais si l'humanité ne participait pas, elle aussi, volontairement à l'incarnation du Fils, toute la procédure aurait été de ce fait imposée. Puisqu'il n'existe aucune relation essentielle entre Dieu incrédé et l'homme créé, une réquisition forcée du créé, sans sa libre adhésion et son libre consentement, ne serait que désagrégation et anéantissement existentiel de la nature humaine. La grâce divine, « qui toujours guérit les maux et comble les carences »,²⁰ ne vient pas peser de tout son poids comme un fardeau sur les épaules de l'homme. La bienveillance et l'initiative divines exigeaient comme condition incontournable le consentement libre et énergique de l'homme. La condition de cette libre procédure est remplie en la personne de la Vierge Marie et marque l'avènement de la divine incarnation, donnant naissance à la libre existence personnelle incarnée, qui relève du libre consentement de l'humanité.²¹ Le principe de cette synergie²² entre Dieu et l'homme vaut pour chaque homme pris séparément dans le mystère de son assimilation au corps du Christ. Le mystère de la grâce relève du libre consentement du croyant à l'œuvre du salut.

La vie dans le Christ, vécue avant tout à travers les mystères de l'Église et qui s'étend à la vie personnelle et sociale, constitue un don de la grâce. Toutefois, la bénédiction et l'accomplissement des croyants présupposent la liberté et la coopération de l'homme pour accueillir, préserver et faire fructifier cette grâce accordée par les mystères. La pratique chrétienne n'est pas une sorte de gymnastique intellectuelle mais la libre participation à la Passion du Christ en tant que dépouillement (kénose) par amour et rencontre avec l'autre dans un lien de fraternité.

20 Prière d'ordination de l'évêque, cf. *L'Euchologio Barberini GR. 336*, Edizione a cura di Stefano Parenti, ed. Elena Velkovska, Roma 1995, column 157.3, 174.

21 Maxime le Confesseur, *Expositio Orationis Dominicae*, PG 90, 880B: « Τὴν φύσιν δὲ πρὸς ἑαυτὴν ἀποκαθίστησιν, οὐ καθότι μόνον γενόμενος ἄνθρωπος, ἀπαθῆ τὴν γνώμην πρὸς τὴν φύσιν ἐτήρησε καὶ ἀστασίαστον· μηδὲ πρὸς αὐτοὺς τοὺς σταυρώσαντας τῆς κατὰ φύσιν οἰκείας σαλευομένην τὸ σύνολον βάσεως· τούναντίον δὲ μᾶλλον αἰρουμένην ἀντὶ ζωῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν θάνατον· καθ' ὃ καὶ τὸ τοῦ πάθους ἐκούσιον δείκνυται, τῆ τοῦ πάσχοντος φιλανθρώπων διαθέσει κυρούμενον· ἀλλ' ὅτι καὶ τὴν ἔχθραν κατήργησε, προσηλώσας τῷ σταυρῷ τὸ τῆς ἀμαρτίας χειρόγραγον, δι' ὃ πρὸς ἑαυτὴν ἀσπόνδως εἶχεν ἡ φύσις τὸν πόλεμον· καὶ τοὺς μακράν καὶ τοὺς ἐγγύς καλέσας, τοὺς ὑπὸ νόμον δηλαδὴ καὶ τοὺς ἔξω νόμου· καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὸν νόμον δηλονότι τῶν ἐντολῶν σαφηνίσας ἐν δόγμασι· τοὺς δύο ἔκτισεν εἰς ἓνα καινόν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάσων ἡμᾶς δι' ἑαυτοῦ τῷ Πατρὶ, καὶ ἀλλήλοις, οὐκ ἔχοντας ἔτι τὴν γνώμην ἀνθισταμένην τῷ λόγῳ τῆς φύσεως· ἀλλ' ὡσπερ τὴν φύσιν, οὕτω καὶ τὴν γνώμην ὄντας ἀναλλοιώτους. Καθαράν δὲ τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας τὴν φύσιν καθίστησιν, ἡδονὴν προκαθηγεῖσθαι τῆς δι' ἡμᾶς αὐτοῦ μὴ συγχωρήσας σαρκώσεως· ἄσπορος γάρ γέγονε παραδόξως ἡ σύλληψις, καὶ ἀφθορος ὑπὲρ φύσιν ἡ γέννησις· ἐπισφίγγοντος δηλαδὴ τοῦ τεχθέντος Θεοῦ τῆ μητρὶ, πλέον τῆς φύσεως, τὰ δεσμά τῆς παρθενίας διὰ γεννήσεως· καὶ τὴν φύσιν ἅπασαν, τῆς τοῦ κρατήσαντος νόμου δυναστείας, ἐν τοῖς βουλομένοις ἐλευθεροῦντος τῆ κατ' αἴσθησιν νεκρῶσει τῶν ἐπὶ γῆς μελῶν, τὸν αὐτοῦ μιμουμένοις αὐθαίρετον θάνατον. Βουλομένων γάρ, οὐ τυραννομένων τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον ».

22 Cf. Jean Chrysostome, *In Matthaeum Homil. 82, 4*, PG 58, 742. *In Epist. ad Ephes. 1, 2*, PG 62, 12. *In Inscriptioem Actorum*, PG 51, 80. Maxime le Confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1076AB.



Il s'agit fondamentalement de l'intensité dialectique entre l'« ancien » et le « nouvel » homme, en tant que vie selon l'esprit et non selon la chair. Dans la tradition orthodoxe, la lutte contre les passions, la pratique de la vertu, la prière suivie, sont des réalités intimement liées à la participation aux mystères de l'Église. La bénédiction des dons et l'influence qu'exerce sur eux la grâce divine ne dépend pas de la pureté de l'homme pas plus que de la valeur du prêtre ou des croyants. « La grâce imprègne toute chose »²³. Le Christ fait appel aux saints dans le partage du pain de vie. Il ne s'agit véritablement pas d'une sainteté qui s'acquiert simplement d'une vertu souveraine, isolée de la vie des mystères. La sainteté constitue une participation eucharistique au Saint unique. L'Église dans son ensemble est qualifiée de *sainte*, de même que les croyants, selon la directive liturgique « Aux Saints les choses saintes », car ils participent au seul Saint qui soit et partagent son corps et son sang. En tant que partie du corps du Christ, les saints font affluer, à travers les mystères, la vie et la bénédiction à partir de la tête et du cœur de ce corps. Cette hypostase ecclésiologique de la synergie dans la vie dans le Christ signifie que le salut n'est pas une caution individuelle mais l'intégration à un tissu de relations et à la diversité des grâces et des liturgies dans le Corps du Christ. L'autorité et l'interprétation des Saintes Écritures, en tant qu'expérience partagée et témoignage au sein du Corps du Christ, est à mettre sur le même plan ecclésiologique. Dans le cas contraire, toute lecture personnelle, toute herméneutique subjective des Écritures apparaîtrait comme une implacable objectivité, comme une idéologie. Pourtant, sans un consentement libre et personnel, la bénédiction des croyants et la transmission de la grâce ne peuvent se réaliser. La grâce n'a pas de prise sur des êtres dépourvus de liberté et de volonté pas plus qu'elle n'est une forme quelconque de récompense. La grâce peut réaliser le salut, mais l'homme régénéré par Dieu, dont il est l'image, participe librement à ce mystère, mettant en accord sa volonté avec celle de Dieu, ayant comme objectif ultime « de partager la volonté de Dieu ».²⁴

Combattant le pouvoir pontifical et son centralisme institutionnel, ses catégories métaphysiques abstraites et juridiques de la théologie scholastique, ainsi que sa conception religieuse inhumaine des mérites des œuvres, du purgatoire et du rachat des péchés, Luther assura la transition entre le Moyen Âge et la Renaissance. Se fondant sur les positions d'Augustin, Luther considérait que l'homme, en raison du péché originel, s'était totalement privé de Dieu à l'image de qui il avait été créé et était devenu une image du diable (*imago diavoli*). Déchu de la grâce divine, il fut puni d'avoir été coupable de la transgression dont il était l'auteur. Depuis lors, le péché personnel d'Adam est transmis à sa descendance. La corruption et la dépravation de l'homme est radicale et absolue (*peccatum radicale*). Amputé de la grâce, tout ce que l'homme entreprend se situe aux frontières du péché. Affirmant le total effacement en l'homme de l'image de Dieu, qu'il comprend statiquement comme s'identifiant à la ressemblance de Dieu, Luther n'entrevoit aucun mouvement dynamique ni aucune synergie de l'homme vers Dieu dont il a été créé à la ressemblance. L'homme ne peut plus désormais rien faire de lui-même pour son salut.²⁵ Seule la grâce venant de l'Évangile et principalement du sacrifice de la croix du Christ peut réaliser la rédemption de l'homme. La foi comme acceptation de la volonté divine et la grâce sont les seuls auteurs du salut.

23 Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, 47, 8-10.

24 Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ* 7, 47.

25 Martin Luther, *Explication du Psaume LI*, trad. J.- F. Nardin, Toulouse (Cadaux) 1842, 13.



Face à une conception qui considère comme intacte la liberté de l'homme (libre arbitre, *liberum arbitrium*) depuis la chute, Luther oppose une conception de la totale corruption et inexistence de la liberté (serf arbitre, *servum arbitrium*)²⁶ prise en otage désormais par la nécessité du péché. La volonté de l'homme n'est nullement en mesure de se mettre librement en mouvement vers le salut. Le libre arbitre ne relève que de Dieu alors que les hommes sont aveuglément asservis au diable. La déchéance totale de l'image de Dieu et l'importance première accordée au péché va orienter la théologie protestante vers un enseignement déterministe de la seule prédestination.²⁷ Pour Luther, la prévision et la prédestination sont une seule et même chose. Tout ce qui apparaît comme une action libre de l'homme, y compris la trahison de Judas, est en fin de compte prédestiné par la volonté de Dieu. « Puisque Dieu est en mesure de prédire, cela signifie que les événements se produisent par nécessité ». L'homme n'est de toute façon pas libre : d'une part, il est asservi à la nécessité de la toute-puissance, de la prévision, de la prédestination, de la volonté et de la grâce de Dieu et d'autre part, il est asservi au péché et à la mort. Seules la foi christocentrique et la grâce transcendante peuvent libérer l'homme du péché et soumettre sa volonté à la grâce divine comme « liberté royale » (*regia libertas*). La seule connaissance du péché n'est pas suffisante pour s'en acquitter. C'est pourquoi tous les commandements de l'Écriture ne sont rien d'autre que des commandements de Dieu adressés à l'homme pour lui indiquer ce qu'il doit faire et non ce qu'il peut faire. Ayant toujours à l'esprit les mérites des œuvres et la rédemption des péchés, Luther souligne que l'homme ne peut rien entreprendre qui relève de sa libre volonté et qui puisse avoir une quelconque influence dans son salut. Tout arrive par le Christ et le Saint-Esprit et l'homme ne joue qu'un rôle passif dans sa rédemption.²⁸

Et même lorsqu'il est l'auteur d'actions bonnes, l'homme n'est pas lui-même l'auteur des œuvres de la foi, mais il est animé par la grâce et la foi en elles. La personne juste fait les œuvres, mais les œuvres ne justifient pas la personne. Pour Luther, l'homme d'après la chute est un organe ou un substrat de Dieu ou du diable.²⁹ L'homme se libère de la souveraineté du diable non grâce à ses forces propres, mais par la grâce de Dieu. L'homme simplement tombe sous le joug de la souveraineté de Dieu.³⁰

Comme réveil du repentir et prise de conscience du péché, ce total abandon à la volonté de Dieu constitue la « vraie synergie »³¹ et non la « synergie hérétique » de l'homme dans l'œuvre du salut. « Dieu a soustrait mon salut de l'initiative de ma propre volonté et l'a confié à la sienne. Il me promet de me sauver, non en raison de mes actions et de mes efforts, mais en raison de sa grâce et de sa miséricorde... j'invite tous les hommes à lui prêter obéissance ».

26 Cf. Augustin d'Hippone, *Contra Julianum* II, 8, 23, PL 44, 689. Cf. Lopes, 2013. Vestrucci, 2019.

27 Martin Luther, « Du Serf Arbitre », *Oeuvres* V, Labor et Fides, Genève 1958, 149-151. Pour la relation de Luther avec l'Église orthodoxe, cf. Wendebourg, 1986. Podskalsky, 1988. Hering, 1968. Vischer, 1986. Pricop, 2013. Meimaris, 2013. Saarinen, 2014. Delikostantis, 2014. Asproulis, 2017.

28 Martin Luther, « Du Serf Arbitre », 124.

29 Martin Luther, « Du Serf Arbitre », 185.

30 Martin Luther, « Du Serf Arbitre », 190.

31 Le Père Dumitru Staniloae considère que tant Luther que la théologie protestante contemporaine (Barth, Stuhlmacher, Jüngel, Moltmann) peuvent détecter un rôle énergétique particulier de l'homme dans le processus de réalisation personnelle de son salut et de sa justification. Cf. Staniloae, 1983.



Toutes les étapes de la rédemption ou du salut de l'homme sont franchies par des voies transcendantes et par la grâce divine (*ergo sola gratia justificat*), sans la participation active de l'homme. La seule chose qui s'impose, c'est la foi par la grâce dans le Verbe et les actions de Dieu. Si la Loi exige des œuvres, l'Évangile exige la foi. Tout ce qui concerne le salut ne dépend et ne vient que de la grâce de Dieu et non de l'autorité des institutions ecclésiastiques, des actions ou de la volonté de l'homme. Et les œuvres de la foi sont elles aussi des dons de Dieu. Si la foi est reconnue par Dieu, le Saint-Esprit procède à ses œuvres. Le triptyque *sola scriptura, sola fide, sola gratia*, annule emblématiquement en fin de compte la libre volonté de l'homme. Et même le Baptême de l'Église n'efface pas le péché, profondément ancré en l'homme, mais simplement le pardonne et n'incrimine pas son auteur. L'homme obtient la rémission de ses péchés car il est désormais sous le joug du Christ qui l'a tenu captif dans son Esprit de sorte qu'il ne veut et ne fait de bon gré que ce que veut le Christ. Cet « heureux changement », celui de la divinisation de l'homme³² est vécu dialectiquement plutôt comme un espoir et comme une promesse ; sa plénitude, en raison de la survivance du péché en l'homme ne se réalisera qu'aux fins dernières. Ainsi la nature humaine est libérée, mais n'est pas pour autant guérie de la culpabilité universelle devant le péché. C'est pourquoi l'homme, dans la phase actuelle de son évolution, est paradoxalement « en même temps juste et pécheur » (*simul justus et peccator*)³³. Le péché est si profondément incrusté dans la vie de l'homme que son total effacement et la plénitude du salut ne peuvent qu'être renvoyés à la vie future.

Cette situation offre un terrain propice à l'autonomisation ultérieure de la réalité naturelle et matérielle par rapport au niveau spirituel et métaphysique. Ce fait explique sans doute pourquoi la sotériologie de Luther est de façon univoque anthropomiste, le monde comme initiative et création de Dieu y étant absent.

L'existence endocosmique de l'homme se présente comme étant totalement coupée de l'œuvre de la rédemption par la foi et la grâce de Dieu. Ainsi se fait jour le paradoxe selon lequel la volonté de l'homme, soumise à Dieu ou au diable, d'atteindre les réalités supérieures transcendantes du salut, est libre et autonome uniquement lorsqu'elle s'exerce par rapport à ce monde, lorsqu'elle intervient sur des questions de survie, dans l'action au niveau social, économique, scientifique et politique. Il s'agit en quelque sorte d'une espèce de « liberté de nature », liée à la faculté noétique de l'homme et à la faculté de se déterminer volontairement pour la régulation des affaires de ce monde et la pratique de bonnes conduites naturelles à l'égard des hommes (*coram hominibus*).

32 Il est caractéristique que le dialogue orthodoxe-luthérien au cours des quatre dernières décennies ait créé les conditions pour l'acceptation par les luthériens du terme *théosis* et son association avec les termes les plus familiers à la sotériologie de Luther comme *justification* et *sanctification*. En effet, le luthéranisme finlandais dans son dialogue avec les théologiens orthodoxes a particulièrement développé cette théologie herméneutique chez Luther, parlant du partage de la vie divine de manière réaliste et ontologique. Cf. Saarinen, 2014. Mannermaa, 1989. Heubach 1990. Marquart, 2000. Cependant, cette ouverture œcuménique est critiquée par une grammaire herméneutique luthérienne plus « orthodoxe », qui renvoie à différentes conditions ontologiques et interprétatives de la sotériologie de Luther à l'égard de l'enseignement orthodoxe des Pères grecs de l'Église. Voir par exemple, Ebeling, 1990. Flogaus, 1996. Flogaus, 1997. Flogaus, 1999.

33 Selon Nikos Nisiotis, « l'être humain est une image de Dieu et en même temps un pécheur » est la réalité la plus évidente du monde moderne. Cependant, ces deux dimensions doivent être maintenues en tension constante, sachant que cette dualité peut être surpassée de manière eschatologique par l'espérance, le repentir et la volonté de liberté en faveur de l'image de Dieu, qui le libre arbitre vainc le péché. Cf. Nisiotis, 1981.



Cette volonté n'est nullement en état de se mesurer à Dieu pour sa rédemption et son salut (*Justitia coram Deo*)³⁴.

Luther qualifia ce paradoxe de monoénergisme et de monothélisme, tentant ainsi d'interpréter la conception paulienne de la rédemption à travers la foi et non à travers les œuvres de la Loi (*Romains 1,17 ; 3, 21-30*). Sa position se situe dans un cadre historique précis, marqué par les particularités de son époque. Face à une piété de masse reposant sur des superstitions de toutes sortes, sur les mérites et le rachat financier des péchés, Luther oppose une vie existentielle et personnelle de la foi, nourrie et augmentée par la Bible (*sola scriptura*), alors que dans le même temps il désacralise la médiation horizontale du pouvoir ecclésiastique et politique. L'enseignement de Luther ne provoqua pas seulement un violent conflit religieux, qui divisa l'Europe chrétienne, mais conduisit également plus largement à une évolution révolutionnaire de la civilisation de la modernité qui avait été amorcée à la Renaissance. Il déplaça la foi obligatoire et impersonnelle, qui se cachait derrière les bonnes œuvres d'un christianisme de masse mettant l'accent sur les dons coutumiers, les actes de vénération, les reliques, les offrandes matérielles pour le rachat des péchés, vers d'autres horizons, ceux du vécu personnel et responsable de la foi comme don de la grâce de Dieu. Il souligne le caractère profondément existentiel et ontologique tant du péché que de la foi, au-delà de l'optimisme de l'héritage du donatisme et du pélagianisme dans la tradition chrétienne occidentale.

Cette individualisation religieuse pourrait éventuellement réduire le caractère ecclésiologique de la foi et conduire à un confessionnalisme sectaire et à la division. Le retrait de la volonté libre de l'homme de l'œuvre du salut fit ressortir le caractère charismatique et transcendant de la foi et de la grâce, au-delà de médiations hiéocratiques et des mérites. L'homme, bien qu'il n'ait pas un libre arbitre, devient à la fois esclave et libre par la vie chrétienne, la foi et la parole de l'Évangile³⁵. Pourtant, non seulement il a élaboré une conception de la liberté naturelle indépendante de la foi, mais il a aussi libéré les forces volitives et créatrices de la liberté humaine et les a orientées vers une conception sécularisée de la rédemption à travers les œuvres endocosmiques. L'histoire, mais également l'Église visible et ses institutions hiérarchiques, ou encore les œuvres des hommes, ne pouvaient être le lieu du salut. Luther lui-même exprima personnellement et empiriquement cette position, en opposition avec l'ordre ecclésiastique et religieux établi de son époque.

Sa position et son enseignement libérateurs au sujet de la rédemption à travers la foi provoqua une révolution sur le plan religieux dont les conséquences sociopolitiques réelles constituèrent la matrice de toute révolution ou réforme en politique. La pensée critique, les Lumières, la liberté de culte, les droits de l'homme, la séparation de l'Église et de l'État, l'existentialisme, n'auraient jamais pu voir le jour dans l'histoire récente de l'Europe, sans l'apport et l'influence du protestantisme. L'exemple personnel et l'enseignement de Luther sur la question de la rédemption, tel qu'il a été reçu et tel qu'il s'est développé ultérieurement, constitua la matrice qui donna naissance au sujet rationnel moderne. Dans la vie et les œuvres des hommes, il n'y a rien d'immuablement sacré.

34 Cf. Martin Luther, « Du Serf Arbitre », 7-236.

35 Tel est le contenu du célèbre ouvrage de Luther pour la liberté chrétienne, voir Martin Luther, *Le Traité de la Liberté Chrétienne*, Œuvres I, Labor et Fidès, Genève 1966, 275-306.



Proclamant la nécessité d'une permanente réforme de l'Église, cette idée semble avoir joué un rôle décisif dans le progrès et l'évolution de l'histoire moderne. Avec le protestantisme, la voie du modèle de civilisation occidentale semble avoir déplacé l'activité de l'homme du champ de la foi métaphysique vers une réalité endocosmique émancipée³⁶. La civilisation de la modernité dans son ensemble et ses prolongements sont liés en quelque sorte à l'action de l'homme libérée de toute autorité métaphysique, dans le champ de la science, de la technologie et de la culture.

Malgré la relation qu'entretient la modernité avec l'évolution de la tradition chrétienne en Europe, il est temps, à l'époque que nous vivons, de faire observer que les Églises chrétiennes ne sont plus désormais le moteur actif de l'histoire, mais au contraire le spectateur passif et sans influence des bouleversements et des événements. Les réformes sociales et économiques, la libération et l'émancipation des peuples et des classes sociales, les effets désastreux du nationalisme et du totalitarisme, le progrès technologique, le nihilisme consumériste et la destruction catastrophique de l'environnement naturel, le nouvel ordre des choses, les formes postmodernes de « spiritualité » ainsi que toute tentative d'évasion des difficultés de la vie etc. sont l'œuvre de facteurs du monde présent, coupés de la foi chrétienne, voire en opposition avec elle.

Si Luther vivait à notre époque, ses priorités sur le plan théologique seraient sans aucun doute très différentes. En raison de la grâce, elles constitueraient peut-être une initiative alternative de réconciliation des chrétiens divisés et un témoignage public concret du salut par le Christ dans le monde d'aujourd'hui radicalement transfiguré, dans lequel, au-delà du péché individuel, règne à un échelon désormais collectif et généralisé le mal sous toutes ses formes, l'aliénation, le vide, le malaise de la civilisation et l'absence de sens.

BIBLIOGRAPHIE

- Nikolaos Asproulis (2017): «The Encounter between Eastern Orthodoxy and Lutheranism, A Historical and Theological Assessment », *The Ecumenical Review* 69.2/2017, pp. 215-224.
- Jean Daniélou (1944) : *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Konstantinos Delikostantis (2014): « Orthodox Dialogues with the Lutheran Churches », *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, edid. by P. Kalaitzidis, T. Fitzgerald, C. Hovorun, Volos–Geneva–Oxford, 2014, pp. 473–477.
- Gerhard Ebeling (1990): « Der Sühnetod Christi als Glaubensaussage: Eine hermeneutische Rechenschaft », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, (Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen) Beiheft 8/1990, pp. 3-28.
- Gerhard Ebeling (2012) : « Thèses sur la doctrine des deux règnes » (1972), in Pierre Bühler (edid.), *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues, Textes de Gerhard Ebeling*, Labor et Fides, Genève 2012, pp. 139-158.
- Reinhard Flogaus (1996): « Einig in Sachen Theosis und Synergie? », *Kerygma und Dogma* 42/1996, pp. 225-243.
- Reinhard Flogaus (1997): *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

36 Cf. Ebeling, 2012, 139-158. Lienhard, 1976, 25-41. Thompson, 1984. Laffin, 2016.



- Reinhard Flogaus (1999): « Agreement on the Issues of Deification and Synergy? », *Luther Digest. An Annual Abridgement of Luther Studies* 7/1999, pp. 99-105.
- Gunnar Hering (1968): *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638*, Wiesbaden 1968.
- Joachim Heubach (1990): *Luther und Theosis*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 16, Martin-Luther Verlag, Erlangen 1990.
- Michael Laffin (2016): *The Promise of Martin Luther's Political Theology, Freeing Luther from the Modern Political Narrative*, Bloomsbury T&T Clark, London/New York 2016.
- Marc Lienhard (1976) : « La doctrine des deux règnes et son impact dans l'histoire », *Positions luthériennes* 24/1976, pp. 25-41.
- Pereira Jairzinho Lopes (2013): *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 2013.
- Tuomo Mannermaa (1989): *Der Im Glauben Gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*, Neue Folge, Band 8 Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989.
- Kurt E. Marquart (2000): « Luther and Theosis », *Concordia Theological Quarterly* 64.3/2000, pp. 182-205.
- Theodore Meimaris (2013): «Thirty Years of the International Theological Dialogue between Orthodox and Lutherans (1981-2011): Evaluation and Prospects», *Nicolaus* 40.1/2013), σσ. 159-186.
- Panayotis Nellas (1987): *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, trans. N. Russel, St. Vladimir's Seminary Press: Crestwood, NY 1987.
- Nikos Nissiotis (1981) : « L'homme image de Dieu et pecheur, L'umanisme contemporain et la théologie de la liberation », *Annuaire académique de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes* 25/1981, 331-360.
- Gerhard Podskalsky (1988): *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821), Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Weltens*, München 1988.
- Cosmin Pricop (2013): *From Espoo to Paphos: The Theological Dialogue of the Orthodox Churches with the Lutheran World Federation (1981-2008)*, Bucharest 2013.
- Risto Saarinen (2014) : « Le dialogue luthérien-orthodoxe de 2004 à 2014 », *Istina* 59/2014, σσ. 367-386.
- Dumitru Staniloae (1983) : « Le sens de la justification chez Luther. Quelques remarques orthodoxes », *Luther et la Réforme allemande dans une perspective oecuménique*, Études théologiques de Chambésy 3, Centre Orthodoxe, Chambésy-Genève 1983, pp. 185-195.
- Cargill Thompson (1984): *The political Thought of Martin Luther, Philip Broadhead*, edited by Philip Broadhead and with a preface by A.G. Dickens, The Harvester Press-Barnes & Noble Books, Brighton-Totowa 1984.
- Andrea Vestrucci (2019): *Theology as Freedom. On Martin Luther's 'De servo arbitrio'*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- Lukas Vischer (1986): « The Legacy of Kyrill Loukaris: A Contribution to the Orthodox-Reformed Dialogue », *Mid-Stream* 25.2/1986, σσ. 165-183.
- Dorothea Wendebourg (1986): *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581*, Göttingen 1986.
- Stavros Yangazoglou (2001): *Communion of Theosis, The synthesis of Christology and Pneumatology in the work of Gregory Palamas*, Athens 2001 (in Greek).
- Jean Zizioulas (1984) : « Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine », *Contacts* 36/1984, pp. 153-173.



SIN, FREEDOM AND FREE WILL

Summary:

According to the theology of the Greek Fathers of the Church, the image of God in man is mainly located in the free will of nature, in his/her ability to exist as a free person. In other words, man desires to exist because he/she loves, accepting the loving call of God.

Man freely rejected and abandoned the vivifying grace, which was its ultimate point of reference and the core of its existence, putting an end to the divine plan. It is not simply a question of negative psychological behavior on the ethical level, but primarily of an ontological choice. Man realizes his life in a self-sufficient and autonomous way, renouncing its relationship and communion with God.

Man, the only being in the created world, among beings endowed with or without reason, had the privilege of uniting the created with the uncreated. The image of God and the free will of man continue to exist after the fall and sin. Therefore, it is through man that creation had to be reconstituted. The mystery of the incarnation as a union of the created and the uncreated in the hypostasis of the Word takes place through the energy and grace of the Holy Spirit on the Virgin Mary. The human and divine factors contribute decisively, according to their own mode, to its realization, so that the truth of the incarnation depends on the integrity and the fullness of both the God and man.

Based on Augustine, Luther considered that man, because of the original sin, had been totally deprived of the image of God and had become an image of the devil. Fallen from divine grace, he was punished for having been guilty of the transgression of which he was the author. The corruption and depravity of man is radical and absolute. Bereft of grace, all that humanity undertakes is on the frontiers of sin. Affirming man's full obliteration of God's image, which he statistically understands as being identified with the likeness of God, Luther does not see any dynamic movement or synergy of man towards the likeness. Man can no longer do anything by himself for his salvation. Only grace from the Gospel and mainly the sacrifice of the Cross of Christ can realize the redemption of man. Faith alone as acceptance of the divine will and grace are the only authors of salvation.

Man, although although he does not have free will, becomes simultaneously slave and free by the Christian life, faith and the word of the Gospel. This religious individualization develops a conception of natural freedom independent of faith and liberated the volitional and creative forces of human freedom and directed them to a secularized conception of redemption through immanent works. History, but also the visible Church and its hierarchical institutions, or the works of man, could not be considered as the place of salvation. Luther himself personally and empirically expressed this position, in opposition to the established ecclesiastical and religious order of his time. His liberating position and teaching about redemption through faith provoked a religious revolution whose real socio-political consequences constituted the source of any revolution or reform in politics. Luther's personal example and teaching on the question of redemption, as it was received and as it later developed, was the source that gave birth to the modern rational subject. In the life and works of humanity, there is nothing immutably sacred. Proclaiming the need for a permanent reform of the Church, this idea seems to have played a decisive role in the progress and evolution of modern history.

With Protestantism, the Western model of civilization seems to have displaced man's activity from the field of metaphysical faith to an emancipated immanent reality. The culture of modernity and its extensions are in some way linked to the action of man freed from all metaphysical authority, in the field of science, technology and culture.

Keywords:

Patristic tradition,
Reform,
Luther,
anthropology,
hermeneutics,
creation,
image and likeness,
free will,
serf referee,
peach,
freedom,
deification,
synergy,
Hi,
modernity,
redemption,
justification.



ARISTOTELOV DOPRINOS ANTIČKOM KONSTITUCIONALIZMU: VLADAVINA ZAKONA, A NE VLADAVINA LJUDI

Vladimir N. Džamić*

Singidunum University,
Belgrade, Serbia

Apstrakt:

Ideja o ustavnom i zakonskom ograničenju vlasti nastala je u atinskoj demokratiji, prvom obliku demokratskog političkog uređenja u istoriji. Na njenim temeljima nastala je kasnija ideja o vladavini prava (*rule of law*), kao i koncept liberalne konsolidovane demokratije. Jedan od najzaslužnijih autora za nastanak ideje antičkog konstitucionalizma bio je Aristotel, koji je svojom analizom ustavnih uređenja svoga doba, te postavkom o tipologiji političkih oblika, idejom građanstva i definicijom autarhične političke zajednice napravio najveći iskorak u političkoj filozofiji Antike. U radu autor izlaže osnovne postavke konstitucionalizma kao ideje i pretpostavke za nastanak antičkog konstitucionalizma. Autor objašnjava značaj polisa kao autarhične zajednice za nastanak demokratskog poretka, te ulogu i doprinos Aristotela političkoj teoriji polisa i razvoju ideje vladavine zakona. U radu su objašnjeni i ključni doprinosi Aristotelove analize najboljeg oblika političkog poretka i *politeje* kao relativno najboljeg oblika E vladavine zasnovanog na načelima konstitucionalizma.

Article info:

Received: April 3, 2021
Correction: May 4, 2021
Accepted: June 7, 2021

Ključne reči:

konstitucionalizam,
polis,
politeja,
vladavina zakona.

UVOD

Antički konstitucionalizam verovatno predstavlja jednu od najznačajnijih političkih ideja u istoriji evropske civilizacije. Iako je samo poreklo reči *konstitucionalizam* tesno povezano sa starorimskom civilizacijom (lat. *constitutio* – ustav), sama ideja konstitucionalizma u Antici nastala je daleko ranije, u takozvanom „zlatnom dobu atinske demokratije“, periodu Periklove vladavine u Atini u osvit V veka pre nove ere. Stoga neki autori, sa pravom, konstatuju da za praćenje ideje konstitucionalizma jeste jednako važan termin kome će upravo sam Aristotel dati posebno značenje i značaj – *politeja*¹ (grč. πολιτεία), o kom će posebno biti reči.

1 McIlwain 2005, 28

*E-mail: vdzamic@singidunum.ac.rs



Konstitucionalizam se, u smislu političke teorije, tesno povezuje sa idejom o ograničenju vlasti², odnosno sprečavanjem vlasti da postane arbitrarna, autoritarna i, *stricto sensu*, nedemokratska. U tom kontekstu, konstitucionalizam predstavlja antipod ideji neograničene, božanski legitimne vlasti iz perioda orijentalnih despotija, tj. hidrauličnih društava kakva su postojala u Starom veku mnogo pre nastanka atinske demokratije kao prvog oblika artikulisano demokratskog poretka u istoriji čovečanstva.

O konstitucionalizmu, nedvosmisleno, treba govoriti, ne samo kao o ideji, već i u kontekstu realizacije ove ideje u praksi i prvog oblika uređene političke zajednice u kojoj je konstitucionalizam kao takav postojao u praksi. Najveća zasluga za razvoj ideje konstitucionalizma pripada svakako antičkim političkim filozofima, pre svega Platonu i Aristotelu koji su aktuelizovali krucijelno pitanje za razvoj političke teorije u celini, a to je pitanje vladavine ljudi ili vladavine zakona na koje su odgovarali delom različito³. Svaka konsolidovana demokratska država se temelji na ideji vladavine zakona od antičkog perioda do savremenog doba⁴. Jednako kao što je nemoguće odvojiti demokratiju od konstitucionalizma, teško je odvojiti i konstitucionalizam i demokratiju od posebnog oblika organizovane autarhične političke zajednice koja je nastala u drevnoj Heladi, a bez koje konstitucionalizam ne bi bio moguć.

Iako su politički pisci Antike različito tretirali demokratiju kao oblik političkog poretka, tvrdeći da postoje i bolji oblici vladavine od demokratskog, nesporno je da je konstitucionalizam formalni i materijalni preduslov za oblik vladavine koji će kasnije biti poznat kao liberalna demokratija, a potom konsolidovana demokratija⁵. Neki autori čak naglašavaju da je demokratija kao oblik poretka sve do sredine osamnaestog veka imala izrazito negativnu konotaciju i da su u analizi atinske demokratije kao prvog demokratskog poretka u istoriji uglavnom naglašavani njeni nedostaci⁶.

POLIS KAO PREDUSLOV ZA IDEJU KONSTITUCIONALIZMA

Polis se u literaturi neretko navodi kao prvi oblik organizovane političke zajednice (grč. πόλις). Neki autori poput H. D. F. Kita uočavaju da, iako najčešći prevod ove reči jeste grad-država, odnosno gradska država, reč polis nije moguće dovoljno dobro prevesti te da to ne treba ni činiti jer je reč o *načinu življenja*⁷ i *celom zajedničkom životu naroda: političkom, kulturnom, moralnom*⁸.

2 Basta Posavec 1993, 519-530.

3 Treba posebno naglasiti da je sam Platon u trima najznačajnijim delima, iznosio različite odgovore i argumente na pitanje da li je vladavina ljudi bolja u odnosu na vladavinu zakona. Ova evolucija ideje vladavine zakona kao dominantne nad vladavinom ljudi, posebno se vidi u njegovom delu *Zakoni*, dok se u drugim dvama delima: *Državi* i *Državniku*, posebno argumentuje i ohrabruje vladavina ljudi, umesto vladavine zakona.

4 Zahvaljujući doprinosu liberalnih političkih pisaca, pre svega Džona Loka (John Locke), nastaje termin *rule of law*, odnosno vladavina prava (videti više u: Lakićević, D et al., 2007)

5 Videti više u: Linc i Stepan, 1998

6 Scott 2009, 81

7 Posebno je značajno primetiti da autor navodi da su upravo Grci razvili „potpuno novo shvatanje svrhe ljudskog života“.

8 Videti više u: H. D. F. Kito, 2009.



U odnosu na sve ranije oblike organizacije, polis se razlikovao pre svega svojim političkim poretkom, ali i specifičnim etosom. Naime, politički oblik koji je postojao sve do Helena bio je monarhijski, tj. bila je reč o državama u kojima je vladao jedan čovek, arbitrarno, nedemokratski, do prirodne ili nasilne smrti i čija se vlast najčešće božanski legitimisala u očima potčinjenog naroda⁹. Naspram demokratske decentralizacije, orijentalnim despotijama vladalo se centralizovano, uz sprečavanje bilo kakve slobodne diskusije o oblicima političke alternacije, odnosno o mogućnosti *promene vlasti, njene smenjivosti i ograničenja putem i pomoću zakona*. Slobodna politička rasprava, kako to sugeriše Vujačić, nastala je tek u Staroj Grčkoj¹⁰.

Pišući o slobodnoj raspravi trojice Persijanaca (Otana, Megabiza i Darija) o tome da li je najbolji oblik političkog uređenja oligarhija (vladavina nekolicine), monarhija (vladavina jednog) ili demokratija (vladavina naroda), Herodot u svojoj *Istoriji* prvi u istoriji političke filozofije navodi debatu o najboljem obliku političkog poretka¹¹. Iako ovu raspravu smešta u drevnu Persiju, ona se, kako na to ukazuju brojni autori, očigledno jeste izmišljena i nije se mogla dogoditi pre nastanka polisa, odnosno, konsekvntno atinske demokratije.

Stoga neki autori navode tri osnovna razloga zašto je ovakva rasprava bila nemoguća: despotsko uređenje same Persije u kome se svaka rasprava o valjanosti političkog poretka smatrala nedopustivom, upravo zbog božanskog statusa ovozemaljske vlasti pa zato slobodna rasprava, niti slobodna politička rasprava nije bila moguća pre stare Grčke (u kojoj je poznata pod nazivom *isegoria* – jednako pravo građana da raspravljaju o političkom životu); do toga da se navodno do idealnog oblika političkog poretka, kako piše sam Herodot, došlo *prevarom*¹².

Polis se značajno razlikovao od ostalih oblika zajednica o kojima je pisao i sam Aristotel navodeći jasne i suštinske razlike između domaćinstva, sela, grada i države¹³. Objašnjavajući da svaka zajednica nastaje „radi očuvanja nekog dobra“¹⁴, Aristotel u svom kapitalnom delu *Politika* navodi da je osnovni oblik zajednice domaćinstvo (grč. *oikos*) koje je najpre nastalo i traje doživotno¹⁵. Od više domaćinstava, njihovim raseljavanjem, nastalo je selo, dok je zajednica nastala od više sela i *postigla najviši stepen autarhičnosti (samodovoljnosti) radi održanja života, a postoji radi srećnog života* i prerasla je u državu (*polis*).¹⁶ Država, po Aristotelovom viđenju, nije nastala radi pojedinačnog, već opšteg dobra koje je nadređeno pojedinačnim ili partikularnim interesima. Ovaj koncept opšteg dobra je tesno povezan sa njegovim razumevanjem i klasifikacijom nauka po kojoj etika, ekonomika i politika pripadaju istoj grupi nauka, tj. praktičkim naukama¹⁷.

9 O pojmu političkog građanstva, ne može se govoriti pre nastanka atinske demokratije.

10 Vujačić 2002, 10-11.

11 Herodotus 1996, 261-264.

12 Videti više u: Vujačić, I., op.cit., str. 10-13.

13 Vredi napomenuti da je definisanje grada i države identično, tj. polis.

14 Aristotel 1975, 1252a

15 *Ibidem*, 1252b-4

16 *Ibidem*, 1252b-6

17 Videti više u: Aristotel 1980, knjiga VI, 142-162.



Polis je, dakle, bio politički poredak zasnovan na samodovoljnosti, kako političkoj, tako i ekonomskoj, ali i na specifičnom etosu koji je podrazumevao da etika i politika mogu da postoje samo uporedo te da se politikom, odnosno poslovima polisa, mogu baviti samo oni koji su moralni, odnosno oni koji, kako Aristotel navodi, poseduju vrlinu, a život u skladu sa vrlinom je, upravo, smatran preduslovom za srećan život.

ARISTOTELOV ODNOS PREMA PLATONOVIM POLITIČKIM IDEJAMA

Pored Herodota, koji je imaginarnom raspravom trojice Persijanaca načinio prvi korak ka analizi najboljeg oblika vladavine, za razvoj antičkog konstitucionalizma nedvosmisleno su značajni i Platon i Aristotel. Pišući svoje najznačajnije delo, *Država*, Platon je tvrdio da državom treba da vladaju naj mudriji, *filozofi-kraljevi*, te da država treba da počiva na pravednosti, što je i podnaslov ovog njegovog kapitalnog dela. Donekle slične stavove Platon je izneo i u *Državniku*, da bi tek u delu *Zakoni* sa koncepta vladavine ljudi prešao na prihvatanje koncepta vladavine zakona kom je Aristotel bio potpuno naklonjen u svojim političkim delima.

Aristotel je bio prvi autor koji je naglasio značaj socijalnosti ljudske prirode, tvrdeći da je u prirodi svakog čoveka da živi unutar zajednice te da onaj ko može da živi izvan nje „ili je Bog ili je zver“¹⁸. Ideju o tome da je čovek *zoon politikon* vekovima kasnije koristili su mnogi autori među kojima i Ogist Kont (*Auguste Comte*), osnivač sociologije kao nauke, iznoseći sličnu tvrdnju o razlozima nastanka društva.

Za Aristotela država je polis i polis je država. Videvši državu kao zajednicu koja je najmoćnija od svih oblika zajednica, onu koja obuhvata sve ostale zajednice u sebi i koja nastaje radi najvišeg dobra, Aristotel daje jednu od prvih definicija države u istoriji političke filozofije, ističući jasno da je svrha nastanka ovakvog oblika zajednice srećan život (*eudaimonia*) koji je moguće postići jedino ukoliko se živi u skladu sa *vrlinom*.

Dijalog na temu vladavina ljudi ili vladavina zakona u antičkoj političkoj misli do vrhunca su doveli upravo Platon i Aristotel koji sa svojim učiteljem debatuje argumentovanim iznošenjem ideja o osnovnim postulatima političkog poretka, najboljim oblicima političkog poretka i konceptu građanstva i definiciji građanina.

Nesumnjivo je da su razvoju ideje antičkog konstitucionalizma najviše doprineli Platon i Aristotel, iako je njihova individualna uloga, pa i odnos prema samom pitanju da li državom treba da vladaju ljudi ili treba da vladaju zakoni, bila predmet velikog broja akademskih i naučnih polemika. Stoga je izuzetno važno pomenuti da je i sama Aristotelova *Politika* nastala kao neka vrsta odgovora na Platonove političke ideje koje su, delimično, bile nekonzistentne kada se sagledavaju njegova tri dela najznačajnija za ocenu njegove političke filozofije, a to su: *Država*, *Državnik* i *Zakoni*. U ovim delima jasno se vidi evolucija u shvatanju vladavine zakona kao temeljne ideje antičkog konstitucionalizma i Platonovo jasno pomeranja od koncepta vladavine ljudi ka vladavini zakona.

¹⁸ Aristotel 1975, 1253a -9



Naime, iako je sam Platon ideju iznetu u *Državi* o konceptu filozofa-kraljeva kao najmudrijih koji treba da vladaju državom i time na pomenuto pitanje *vladavina ljudi ili vladavina zakona*? Definitivno odgovorio sa vladavina ljudi, neki autori naglašavaju kako se neretko zanemaruju Platonove ideje u delima *Državnik* i *Zakoni* na koje se u velikoj meri kasnije naslanja Aristotel¹⁹. Otuda je posebno značajno naglasiti terminološku i pojamovnu razliku između *pravih državnika* koji se retko susreći i koji „žive zakon“ i *običnih političara* koji se u svemu moraju pridržavati zakona.

Stoga je, možda, prenaplašeno reći da su Platonove političke ideje bile suprotne onima koje je kasnije izneo Aristotel i *vice versa*. Naprotiv, moglo bi se reći da postoje ideje koje je Aristotel u svom političkom učenju produbio uočavajući šta je politički ideal, a šta je realno moguće ostvariti u praksi te da ni sam Platon nije bio decidan i jasno određen u ideji da vladavina ljudi bude nadređena ideji vladavine zakona, o čemu posebno govore neke njegove ideje iznete u *Državniku*, ali posebno i njegovo delo simboličnog naziva *Zakoni*.

ARISTOTELOVA DEFINICIJA GRAĐANINA

Za razumevanje elemenata konstitucionalizma kod Aristotela i njegovog doprinosa ovoj ideji u antičkoj epohi ključno je objasniti i sledeće elemente: njegovo viđenje i razloge nastanka države kao zajednice; mesto, ulogu i definiciju građanina; tipologiju političkih oblika i, konačno, ograničenje vlasti ustavom i zakonom.

Posvećujući čitavu Treću knjigu *Politike* konceptu i definiciji građanstva, Aristotel iznosi u potrazi za odgovorom šta je *sine qua non* da bi se neko mogao smatrati građaninom, pogotovo imajući u vidu da „neko može biti smatran građaninom u demokratiji, a da to ne bude u oligarhiji“²⁰.

Za razumevanje Aristotelovog koncepta građanstva neophodno je podsetiti na to da je čak i atinska demokratija bila robovlasnički uređena te da je i sam Aristotel smatrao da je „prirodno“ da neki ljudi budu slobodni, a neki robovi. Ovo mesto je posebno važno istaći kako bi se razumelo da je, iako prvi oblik demokratskog poretka, atinski polis imao i izvesnih sličnosti, pre svega u pogledu robovlasničkog uređenja, sa orijentalnim despotijama nastalim vekovima i milenijumima ranije. Stoga kada Aristotel tvrdi da građani treba da imaju jednaka politička prava, ostaje nužno napomenuti da se građanima nisu smatrale žene, stranci (meteci) i robovi. Žene su bile isključene iz političkog života (kod Platona u *Državi* jasno se vidi da je i *paideia*, odnosno obrazovanje, bilo dostupno samo dečacima²¹). Strancima su garantovana tzv. ekonomska prava i slobode, ali nisu imali pravo političke participacije u poslovima od značaja za polis, dok su robovi bili kako se to neretko citira „oruđe koje govori“, odnosno potpuno lišeni svih ekonomsko-socijalnih i političkih prava.

19 Đurić 2010, 99.

20 Aristotel, 1975, 1275a

21 Videti više u: Platon, 1966.



Građanima su smatrani *samo oni koji učestvuju u vršenju vlasti*²². Država je, kao najviši oblik političke zajednice, upravo zajednica slobodnih ljudi²³. U ovakvoj zajednici građani treba da budu *jednaki*, te da se staraju o dobru drugih i opštem dobru. Upravo jednakost i život u skladu sa etosom predstavljaju jednu od najznačajnijih razlika političkog poretka polisa u odnosu na ranije oblike državnog i društvenog uređenja.

Na ovim načelima zasnovano državno uređenje jeste ono koje je *apsolutno pravedno*, naspram onima u kojima postoji klasičan odnos upravljača i potčinjenih koji nalikuje odnosu između robovlasnika i robova. U antičkoj Grčkoj građani su bili jednaki u svojim političkim pravima i jednaki pred zakonom (*isonomia*²⁴). Upravo pravna jednakost svih građana pred zakonom jeste *fundamentalni temelj ideje konstitucionalizma* jer, ako su građani jednaki pred zakonom i njihovo delanje ograničeno ustavom i zakonom, a samo građani su mogli biti vladari, konsekvntno, svaka vlast mora biti jasno ograničena *ustavom i zakonom*, što je ključna definicija antičkog konstitucionalizma, kasnije preuzeta od liberalnih političkih filozofa i modernog perioda kada se ustavno ograničenje vlasti smatra uslovom neophodnim za postojanje konsolidovanog demokratskog poretka.

Ovako nešto nije moguće ostvariti ukoliko se pojedinci *ne naviknu na ustav i ne budu vaspitani u njegovu duhu (...)*²⁵, čime se dodatno naglašava značaj vaspitanja kao preduslova za političku participaciju građana. Čak i u *politeji*, kao najboljem obliku državnog uređenja, građani imaju jednaka politička prava koja su posledica „racionalnog vaspitanja svih građana“²⁶.

TIPOLOGIJA POLITIČKIH OBLIKA

Jedna od krucijelnih ideja antičkog konstitucionalizma, pored ideje o ustavom i zakonom ograničenoj vlasti, jeste i ideja o *smenjivosti vlasti* i o pitanju najboljeg oblika političkog poretka. Ovo pitanje, kako je rečeno, nije bilo ni moguće postaviti pre perioda starogrčkih polisa i atinske demokratije, a aktuelizovano je upravo zahvaljujući antičkim političkim piscima i filozofima.

Platon je, u svom delu *Državnik*, razmotrio tipologiju političkih oblika, navodeći da postoje tri *pravilna* i tri *izopačena* oblika državnog uređenja²⁷. Glavni kriterijum Platonove tipologije bio je broj nosilaca vlasti te je stoga pravilne oblike državnog uređenja klasifikovao kao: monarhije u kojima vlada jedan; aristokratije u kojima vlada nekolicina (manjina) i demokratije u kojoj vlada većina. U pravilnim oblicima vladavine vlada se prema tzv. filozofskim zakonima.

Za razliku od njih, u izopačenim oblicima uređenja države vlada se prema ličnom nahođenju nosioca ili nosilaca državne vlasti. Stoga monarhiji odgovara tiranija kao oblik vladavine, aristokratiji odgovara oligarhija, a demokratiji odgovara tzv. demokratija bez zakona, odnosno anarhija (bezvlašće) kao antipod „zakonskoj demokratiji“ kako to uočavaju neki autori.

22 Ibidem, 1276a

23 Ibidem, 1279a

24 von Hayek 1960, 238-242

25 Aristotel, 1975, 1310a 12-18

26 Đurić, N. Miloš 1975, 21.

27 Videti više u: Platon 1977.



Sledeći Platonov princip, Aristotel u *Politici* identifikuje dobre i rđave oblike vladavine na osnovu dva kriterijuma: broja onih koji vladaju i odgovora na pitanje da li se vlast u svakom od oblika vladavine vrši i partikularnom interesu ili u opštem interesu zajednice. Rđavim oblicima vladavine Aristotel, slično Platonu, smatra: tiranidu, oligarhiju i demokratiju, dok dobrim oblicima vladavine smatra: monarhiju, aristokratiju i *politeju*²⁸. Smenjivost, odnosno promenljivost, oblika vladavine nastaje kao posledica promene „načela jednakosti“.

Zanimljivo je podsetiti na to da je sam Aristotel verovao da postoje apsolutno najbolji i relativno najbolji oblik vladavine, razlikujući ih po tome što jedan predstavlja *ideal*, dok drugi predstavlja oblik koji je realno moguć u praksi. Takodje, postoji i *apsolutno najrđaviji* oblik vladavine koji naziva tiranidom (tiranijom). U njoj se vlada arbitrerno, bez ikakvih ustavnih i zakonskih ograničenja, uz klasičan odnos nadređenih i potčinjenih, bez jednakopravnih slobodnih građana koji participiraju u procesu demokratskog odlučivanja kao što je slučaj u relativno najboljem obliku vladavine.

Sa druge strane, politeju kao oblik vladavine u Atini uveo je Solon²⁹. Kao relativno najbolji oblik vladavine, zasniva se na ustavnom i zakonskom ograničenju vlasti i predstavlja zajednicu jednakopravnih građana koji uživaju jednaka politička prava i participiraju u demokratskoj proceduri donošenja odluka. Ideja koju je uobličio upravo Aristotel jeste ideja o značaju tzv. *srednje klase* za stabilnost političkog poretka.

Mudro uočavajući da za očuvanje politeje jeste nužno da „deo građanstva koji želi da se (...) očuva, mora biti jači od onog dela koji to ne želi“³⁰ on naglašava da grašanski srednji stalež mora biti dovoljno snažan da zaštiti politeju od prevrtljivosti široke narodne mase sa jedne strane i od nasilja klase bogatih sa druge strane.

Nije teško primetiti da reč *politeia* (grč. πολιτεία), osim naziva za relativno najbolji oblik vladavine kod Aristotela, u Antici jeste korišćena i da označi zakonom garantovana prava građana, ali i ustav.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Antički konstitucionalizam zasigurno nije počeo sa Aristotelom i njegovom analizom 158. ustava ili njegovim kapitalnim delima poput *Politike* ili *Nikomahove etike*. Glavni preduslov da bi antički konstitucionalizam uopšte nastao bilo je stvaranje specifične i *sui generis* političke zajednice koja nikada ranije nije postojala, to je bio starogrčki polis. Upravo u ovom, na posebnom etosu zasnovanom konceptu političke zajednice, ali i osobenog načina života, Stari Grci su stvorili prvi oblik demokratskog političkog poretka koji je vekovima kasnije (p)ostao uzor za nastanak onoga što se danas u literaturi naziva konsolidovanim demokratijama ili liberalnim demokratijama.

28 U nekim izvorima ova reč se prevodi i kao „država“, dok se u nekim izvorima koristi izvorni termin *politeia* ili se on, pak, prevodi i kao *slobodna republika* ili *demokratska republika*, odnosno samo republika (videti više u: Mihailo Đurić, op.cit, Miloš N. Đurić, op.cit).

29 Aristotel 1948, 14-19.

30 Aristotel, 1975, 1296b 15-16



Zahvaljujući, pre svega Herodotu, Platonu i Aristotelu, pokrenuta su neka od ključnih pitanja koja su determinisala razvoj antičkog konstitucionalizma. Prvo, da li jedna politička zajednica treba da bude zasnovana na vladavini ljudi ili na konceptu vladavine ustava i zakona? Ovo pitanje ostalo je jedno od najvažnijih za političku teoriju i vekovima kasnije. Drugo, da li jednom zajednicom, čak i kada je ona uređena tako da njome prevlast imaju ustav i zakoni, treba da vlada jedan čovek, nekolicina ili većina? Ovim je zapravo problematizovano postojanje različitih oblika državnog uređenja koje su neki od autora klasifikovali i kao dobre, odnosno rđave oblike državnog uređenja, u zavisnosti od ideja koje su iznosili i o kojima u pisali. Ideja koja je vekovima kasnije (in)direktno proistekla upravo iz ove ideje jeste ideja o podeli vlasti. Ideja o podeli vlasti na sudsku, zakonodavnu i izvršnu uvešće Monteskje (Montesquieu) u svom čuvenom delu „O duhu zakona“ tek u epohi prosvetiteljstva.

Treće, da li se ovi oblici mogu smenjivati i, ako mogu, kako i zašto do smene ovih oblika dolazi? Zato su dragocene ideje Aristotelove o tome kako je moguće očuvati postojeći oblik državnog uređenja. Četvrto, po prvi put je definisan *građanin* kao nužni element demokratskog poretka zasnovanog na zakonu, sa svojim građanskim i političkim pravima, vaspitanjem, etosom i jednakošću (ili bolje rečeno jednakostima) koje uživa unutar političke zajednice.

Peto, koje su pretnje demokratskom političkom poretku u značenju koje ta sintagma ima za nas danas, a ne u kontekstu antičke političke filozofije, te koji je značaj postojanja srednje klase u političkoj zajednici za njenu dugovečnost i stabilnost? Na koncu, ali svakako ne najmanje značajno, pokrenuto je pitanje odnosa specifičnog etosa i upravljanja zajednicom, odnosno stvoren je koncept etika-politike koji će biti dominantan sve do početka perioda renesanse i kapitalnog dela Nikola Makijavelija (Machiavelli) *Vladalac* iz 1513. godine u kome postavlja temelje realpolitici i raskida sa viševjekovnom tradicijom etika-politike nastalom upravo zahvaljujući antičkim političkim piscima i filozofima.

Antički konstitucionalizam je, svakako, doživeo svoju evoluciju u vekovima koji su dolazili. Zahvaljujući složenim uslovima za razvoj nauke i političke teorije uopšte, tokom Srednjeg veka centralno pitanje se pomerilo u sferu razmatranja da li prevlast u državi ima duhovna ili svetovna vlast. Tek od perioda renesanse, nastankom moderne države kao koncepta, stvaraju se ponovo društveni uslovi da se razmatra najbolji oblik državnog uređenja, odnos triju grana vlasti, te ograničenje (monarhove apsolutističke) vladavine u osvit prvih građanskih buržoaskih revolucija vekovima kasnije.

Imajući sve ovo u vidu, može se reći da je Aristotel svojom političkom filozofijom paradigma vrhunca političke teorije polisa i antičkog konstitucionalizma te da je nedvosmisleno značajno uticao na svoje naslednike. Svojom idejom o srednjem obliku vladavine, u duhu antičkog ideala umerenosti i zlatne sredine, kao obliku između demokratije i oligarhije, on zapravo daje najznačajniji doprinos antičkoj političkoj filozofiji, značajno utičući na kreiranje koncepta liberalne demokratije u epohi klasičnog liberalizma naspram, recimo, konceptu radikalne demokratije u *Društvenom ugovoru* Žana Žaka Rusoa (*Jean Jacques Rousseau*).



BIBLIOGRAFIJA

- Aristotel (1948): *Ustav Atenski*, Zagreb: JAZU
- Aristotel (1975): *Politika*, Beograd: BIGZ
- Aristotel (1980): *Nikomahova etika*, Beograd: BIGZ
- Basta Posavec, L. (1993): Konstitucionalizam u: *Enciklopedija političke kulture*, Beograd: Savremena administracija
- Đurić N. Miloš (1975): u Aristotel, *Politika* (predgovor), Beograd: BIGZ
- Đurić, M. (2010): *Istorija političke filozofije*, Beograd: Albatros plus
- Herodotus (1996): *Histories*, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited
- ito, H. D. F. (2009): *Grci*, Beograd: Prosveta
- Lakićević, D. et al. (2007): *Teoretičari liberalizma*, Beograd: Službeni glasnik
- Linc, H i Stepan, A. (1998): *Demokratija i demokratska konsolidacija*, Beograd: Filip Višnjić
- McIlwain, C. H. (2005): *Constitutionalism: ancient and modern*, New Jersey: Clark
- Platon (1966): *Država*, Beograd: BIGZ
- Platon (1977): *Državnik – Sedmo pismo*, Zagreb: SN Liber
- Scott G. (2009): *Controlling the State: Constitutionalism from ancient Athens to today*, Harvard University Press
- Von Hayek, F. (1960): *Constitution of Liberty*, Chicago: Chicago University Press
- Vujačić. I., (2002): *Politička teorija*, Beograd: Čigoja štampa



ARISTOTLE'S CONTRIBUTION TO ANCIENT CONSTITUTIONALISM: THE RULE OF LAW, NOT THE RULE OF PEOPLE

Summary:

Thanks primarily to Herodotus, Plato and Aristotle, some of the key issues that determined the development of ancient constitutionalism were raised. First, whether a political community should be based on the rule of the people or on the concept of the rule of the constitution and the law. This question remained one of the most important for political theory centuries later. Secondly, whether a community, even when it is organized in such a way on the principle of the constitutionality and rule of law, should be ruled by one person, a few or a majority, which actually problematizes the existence of various forms of government, which some authors have classified as good or bad forms of state organization, depending on the ideas they put forward and wrote about.

Third, whether these forms can be changed and if they can, how and why these forms can be changed. That is why Aristotle's ideas about how it is possible to preserve the existing form of state organization are valuable. Fourth, for the first time, a citizen is defined as a necessary element of a democratic order based on law, with its civil and political rights, education, ethos and equality (or rather equalities) enjoys within the political community.

Fifth, what are the threats to the democratic political order in the sense that this phrase has for us today, and not in the context of ancient political philosophy, and what is the significance of the existence of the middle class in the political community for its longevity and stability. Finally, but certainly not least, the question of the relationship between specific ethos and community management was raised, ie the concept of ethics-politics was created, which will be dominant until the beginning of the Renaissance period and the capital work of Machiavelli, *The Prince*, from 1513, in which he lays the foundations of realpolitics and breaks with the centuries-old tradition of ethics-politics, created precisely thanks to ancient political writers and philosophers.

Having all this in mind, it can be said that Aristotle, with his political philosophy, was the paradigm of the peak of the political theory of the polis and ancient constitutionalism, and that he unequivocally significantly influenced his successors. With his idea of the middle form of government, in the spirit of the ancient ideal of moderation and the golden mean, as a form between democracy and oligarchy, he actually makes the most significant contribution to ancient political philosophy, significantly influencing the creation of the concept of liberal democracy in the era of classical liberalism. , the concept of radical democracy in the Social Contract of Jean Jacques Rousseau.

Keywords:

constitutionalism,
police,
politeja,
rule of law.



IN SEARCH OF TRUTH: A BRIEF PHILOLOGICAL EXPLORATION

Vedran Cvijanović*

Independent Researcher,
Belgrade, Serbia

Abstract:

This paper touches upon the concept of truth by revisiting ancient Greek authorities Plato and Aristotle as well as a few seminal German thinkers of the Kantian and post-Kantian era. Truth is observed as both a broad philosophical concept and a narrow linguistic concept. In philosophy, it implies the ultimate metaphysical reality while in linguistics or the science of logic it can refer to the use of language that corresponds to reality. These various aspects of truth are closely related to other important philosophical themes that are briefly discussed in the paper, such as reason, knowledge, and language, all of which form the fundamental faculties of the human being.

Article info:

Received: July 12, 2021
Correction: July 29, 2021
Accepted: August 14, 2021

Keywords:

truth,
Plato,
Aristotle,
Enlightenment,
reason,
knowledge,
faith.

Could you find anything that belongs more to wisdom than truth does? – Of course not.¹

Philosophical awareness of the problem of truth in language and thinking began in ancient Greece. In his dialogues *Cratylus* and *Sophist*, Plato examined the notion of truth as reflected in human language. For him, speech that represents things as they are is true, while false speech represents things as they are not.² In *Republic*, he provided arguments for banning poets from his ideal state because they often sing about things that are not true, especially in relation to gods. "We have to be concerned about the truth," says Socrates in *Republic*, and this statement must be considered when discussing religious matters.³

In order to understand Plato's condemnation of poets, we should keep in mind the important aspects of his philosophical position. As a rational idealist, Plato insisted that senses and passions are below rational thinking in regard to attaining knowledge.

1 Plato, "Republic," in *Plato: Complete Works*, ed. by John M. Cooper and D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 1108.

2 Plato, "Cratylus," *ibid*, 105.

3 Plato, "Republic," *ibid*, 1024, 1026, 1029.



For him, rational thinking is crucial to philosophers, the supreme rulers of his republic. Elevated, passionate lyrics and concepts are stock in trade of poets which, notwithstanding their aesthetic qualities, cloud rational judgement. Plato maintained that poetic acts of creation entail irrational and often dubious and passionate state of frenzy, which he even associated with bodily pleasures. He fiercely criticized such state of mind and considered it as a serious obstacle to reaching true knowledge of the soul.⁴ The ultimate truth in Plato's philosophy are *ideas* or *forms*. They are beyond this material world and represent things as they truly are in their essence. Material objects of the world are merely copies of those found in the world of forms. Therefore, when poets sing about the material world, their work of art is copy of an existing copy,⁵ thus qualitatively very much below the world of forms. According to him, only philosophers are capable of reaching the knowledge of the forms, that is the truth in itself. To him, philosophers are not only "good at remembering, quick to learn, high-minded, graceful" but also "friend[s] and relative[s] of truth, justice, courage, and moderation."⁶ In *Phaedo*, Plato maintains that very few "true philosophers" are able to resist sensual temptations and acquire knowledge of the soul, which corresponds to wisdom, and wisdom further corresponds to the truth. This implies that in Plato's philosophy, the truth has little to do with material world, which is no more than a distant reflection of his ideal forms. Few philosophers are capable of grasping the ultimate truth. Those who are doubtless despise human body and the senses, for "the soul reasons best when none of these senses trouble it, neither hearing nor sight, nor pain nor pleasure."⁷ Therefore, the notion of truth in Plato's understanding rests on the ontological and epistemological foundations of his philosophy. *Ontological* in this case refers to Plato's absolute and immutable world of forms, which can only be glimpsed upon through deep thinking and the subsequent rational ascension. From this idealistic standpoint, Plato recognized two kinds of worlds: the world of changing reality, where things become and disappear, and the unchanging world of absolute reality. Senses enable knowledge of the former whereas knowledge of the latter is only attainable with reason (conceptual knowledge; logos).⁸

Aristotle disagreed with Plato on such interpretation of the truth. The main reason for their disagreement was the important difference between their philosophical positions – that of idealism and empiricism. Unlike Plato, Aristotle emphasized the importance of sense knowledge which, even though it is not wisdom in itself, still gives us "the most authoritative knowledge of particulars."⁹ Therefore, sense knowledge is the first step towards the truth. Aristotle, however, examined the notion of truth primarily within the linguistic and logical paradigm. He claimed that true speech must correspond with reality: a word or statement is true if it conforms with reality.¹⁰ For him, the relation between statements (thoughts) and objects (things) establishes conformity between our subjective consciousness and the objective world.¹¹

4 Plato, "Phaedo," *ibid*, 55–58.

5 Plato, "Republic," *ibid*, 1203.

6 Plato, "Republic," *ibid*, 1110.

7 Plato, "Phaedo," *ibid*, 57.

8 Kornelije Kvas, *Istina i poetika* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2011), 82.

9 Aristotle, "Metaphysics," in *Aristotle – Works*, ed. by W. D. Ross (New York: Meridian Books, 1960), 2207.

10 Kvas, *Istina i poetika*, 11.

11 Cf. Aristotle, "Metaphysics," 2408.



Such conception of the truth proved influential in modern linguistics and science of logic. For instance, Alfred Tarski, a Polish American logician, took up Aristotle's analysis of truth and came up with his own definition of linguistic truth: "the truth of a sentence consists in its agreement with (or correspondence to) reality."¹² Tarski thought that we could interpret a language if we knew the nature of all its statements, i.e., whether they are true or false. On a level of linguistics, Aristotle's conception of truth implies both correspondence to reality as well as coherence of all elements in a statement.¹³ In other words, a statement is true if each of its parts are true, which means that such statement is coherent. If any of its parts is not coherent or true, the entire statement is false. Therefore, coherency in this context implies a logically structured linguistic system.¹⁴ This was mathematically expressed by Dale Dorsey: "A normative sentence x is true if and only if it is part of a normative system and that system is coherent."¹⁵ Reaching the truth in language as a whole in such normative way was attempted by generations of modern thinkers who sought to express truth in linguistic statements that resemble mathematical formulae. This analytical approach opens up a broad range of issues and ongoing debates on the nature of language and its relation to reality, the relation between language and thought, language's expressive capacity, etc.

The complexity of Aristotle's thought cannot be reduced to any theory of truth. Within the context of language, we may claim that he put a great emphasis on structure and wholeness. His thoughts on tragedy in drama are directed toward coherency of a plot's components.¹⁶ In the eight section of *Poetics*, he commented on the structural unity of events that form a plot's composition. He insisted that removing either of the events in a plot would disrupt the entire plot.¹⁷ Therefore, Aristotle strongly emphasized the organic connection of individual components within a structure.

The age of the 18th century Enlightenment gave rise to the idea of progress, which paved the way for various advancements of civilization that we enjoy today. Enlightenment is usually defined as a moral, cultural, and political revolution "based on schemes for fundamental reorganization potentially applicable to any society."¹⁸ Philosophers of this period prepared the ground for the industrial revolution in the following century as well as major scientific breakthroughs. Discoveries of major philosophers and scientists, such as those of Leibniz, Newton, and Descartes, sparked a strong interest in reason and its capabilities. In a way, these philosophers extended the rational tradition of Plato and his followers. Enlightened philosophers firmly believed that the knowledge of all things is attainable through reason alone, which can thus illuminate the pathway toward the truth. For them, scientific progress was the main aspect in the advancement of civilization and that also entailed the abolition of all prejudice, including religion.

12 Alfred Tarski (1994): *Semantic Conception of Truth: And the Foundations of Semantics*, Philosophy and Phenomenological Research 3, no. 4, 343. Cf. Kvas, *Istina i poetika*, 13.

13 Kvas, *Istina i poetika*, 17.

14 Ibid, 18.

15 Dale Dorsey (2006): *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, Philosophical Studies 127, 495.

16 Kvas, *Istina i poetika*, 203.

17 Aristotle, "Poetics," in *Aristotle – Works*, ed. by W. D. Ross (New York: Meridian Books, 1960), 3320.

18 Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752* (New York: Oxford University Press, 2006), 3.



Immanuel Kant, arguably the most important philosopher of his age, hailed Enlightenment as *the age of reason*. In his 1784 essay *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, Kant famously wrote that *sapere aude* or “dare to be wise” is the Enlightenment’s motto.¹⁹ He claimed that every healthy and grown human is capable of using his or her reason and should not refrain from doing so. Those who are unable to do so simply lack courage and resolution, not intelligence. Therefore, Kant came up with the definition of the Enlightenment as “man’s emergence from his self-incurred immaturity,” adding that *immaturity* is “the inability to use one’s own reason without the guidance of another.”²⁰ He considered this type of immaturity not only useless, but also dangerous because it could easily become man’s second nature.²¹ If dogmas and formulas became the only guiding principles in man’s life, they would be “the ball and chain of his permanent immaturity.”²² Kant made difference between the use of reason that promotes enlightenment (*public use*) and the one that hinders it (some forms of *private use*). Public use of reason is the one which any man of learning can employ to address the entire public. Such use “must always be free, and it alone can bring about enlightenment among men.” On the other hand, private use of reason is “that which a person may make of it in a particular *civil* post or office with which he is entrusted.”²³ For example, an officer who received an order from his superiors must not quibble openly, while on post, regarding the usefulness of the order in question. However, he cannot be “banned from making observations as a man of learning on the errors in the military service, and from submitting these to his public for judgement.”²⁴ Therefore, Kant encouraged open literary debate regarding all fundamental questions in society. For him, truth (an idea supported by compelling arguments) is necessary for the universal progress of mankind. It could be attained with the use of reason that is free from all coercion and prejudice.

Rational philosophers of the Enlightenment believed that only reason could pave the way toward truth. Among the pinnacles of their faith in reason was Kant’s *Critique of Pure Reason*. Published in 1781, it attempted to establish the core principles of reason in their relation to knowledge and sense experience. Employing systematic theoretical analysis, this renowned philosopher sought to discover *a priori* principles of reasoning, i.e., the way of thinking that could provide mathematical certainty to any operation of the human mind.²⁵ His aim was to explore “the faculty of reason in general, in respect of all knowledge after which it may strive *independently of all experience*.”²⁶ This assumed a radical rational solipsism, as Kant considered one’s subjective reason to be the exclusive bearer of such pure forms of rational knowledge: “If this principle is generalized, so that knowledge is only possible through reason, then it results [that] all we know are

19 Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, transl. by H. B. Nisbet (New York/London: Penguin, 2009), 1.

20 Ibid

21 Ibid, 2.

22 Ibid.

23 Ibid, 3–4.

24 Ibid, 4.

25 Cf. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. by Norman Kemp Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 42–45. The emphasis is Kant’s.

26 Ibid, 9.



the products of our own activity, but no reality independent of them."²⁷ We could infer that Kant sought to unravel the principles of reason that would enable true knowledge: "The subject of the present enquiry is [...] how much we can hope to achieve by reason, when all the material and assistance of experience are taken away."²⁸ This might be interpreted as an intention to reduce the world to the status of a mere appearance in order to reach the truth.²⁹

This particular philosophy, known as transcendental idealism, proved immensely influential at the time. However, Kant's philosophical system had numerous inherent ambiguities. For instance, universal and pure principles of reason that he believed to exist did not accord with the contingencies of reality and sense experience, upon which all rational activity was ultimately dependent.³⁰ That is why subsequent philosophers either severely criticized Kant's system or tried to solve its problematic dualisms. Still, *Critique of Pure Reason* gave impetus to numerous strands of philosophical debates, especially the ones concerning knowledge and science, as well as alleged scientific objectivity. Even in our age there are theses and ideas which either partially or completely rely on Kant's central philosophical tenets.³¹ This fact is a clear indication that Plato's main idea – that truth can be attained through reason – still has enormous influence.

When it comes to philosophical examinations of reason and its purported capacity to attain the ultimate truth and objectivity, the years immediately following the publishing of Kant's *Critique* are particularly interesting. Namely, from 1781 to 1794, enlighteners were chiefly occupied with a single fundamental problem: the authority of reason.³² In particular, philosophers of the German Enlightenment began to critically approach and analyze this core human faculty, thinking that reason could explain everything. However, this belief was thrown into question towards the close of the eighteenth century as more and more thinkers began to realize that the demands of modern philosophy "were leading straight toward atheism, fatalism, and anarchism."³³ The fate of modern philosophy in the post-Kantian era was characterized by a painful dilemma of rational skepticism or irrational fideism, because neither philosophy provided satisfactory answers to all the issues.³⁴ For philosophy of the Enlightenment, it seemed, the pathway to truth was still shrouded in darkness.

During that time, a neglected and scarcely known figure simultaneously baffled and fascinated the greatest minds of the 18th century and after. That figure was Johann Georg Hamann, a friend and neighbor of Kant, and also his first wholly original critic.³⁵ By the time Kant's first *Critique* was published, Hamann had already been well acquainted with rational philosophies of his time and Kant's philosophical standpoint.

27 Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1987), 3.

28 Kant, *Critique of Pure Reason*, 10–11.

29 Connor Cunningham, *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology* (London/New York: Routledge, 2002), 74.

30 Beiser, *The Fate of Reason*, 13.

31 Cf., for example, Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (London/New York: Routledge, 2008).

32 Beiser, *The Fate of Reason*, VII–VIII.

33 Ibid, 1–2.

34 Ibid, 2–7.

35 Cf. John Betz (2004): *Enlightenment Revisited: Hamann as the First and Best Critic of Kant's Philosophy*, *Modern Theology* 20, no. 2, 291–301.



He was a rational enlightener himself until 1758, when he suddenly experienced a profound spiritual crisis in London which subsequently converted him to Christianity.³⁶ From that point onward, Hamann became a bitter opponent of all forms of dogmatic secular rationalism, which he saw as a direct threat to traditional Lutheran Christianity. Moreover, he recognized that secular rationalism did not lead to any truth at all but to nihilism and even fatalism. Hamann was among the first to receive a draft of Kant's *Critique* before it reached the print thanks to a mutual publisher in Königsberg. He saw it as "a prime example of many of the vices of *Aufklärung* [Enlightenment]"³⁷ and it inspired him to pen one of his most important and original writings, *Metacritique of the Purism of Reason* (1781).³⁸ The main topic of this essay is the alleged "purity" of reason and Kant's attempt to abstract reason from all sense experience. Hamann argued that such attempt was unjustified because reason is embodied in language, tradition, custom, and experience.³⁹ Therefore, reason is not a separate and isolated faculty but a "specific way of thinking and acting in a specific cultural and linguistic context."⁴⁰ For Hamann, the essential question in this debate concerned language which, for him, is inextricably tied to reason. The depths of language (and reason), such as its origin and mystical nature, may be touched upon by way of faith and mythology. Therefore, rational dreams of objective scientific certainty should be dispensed with. Ultimately, "this is where reason stands before an abyss; this is where it must recognize its own inadequacy and incompleteness; in short, this is where it can proceed no further except by some kind of faith."⁴¹ With such view, Hamann has pointed his finger to language, which would eventually become the major topic for most philosophers from the post-Kantian era to postmodernity. "In Hamann one encounters arguably the first *linguistic turn* in the history of ideas."⁴² For this Christian enlightener, the ultimate truth is the knowledge of God as revealed in the *Bible*. As for objective scientific truth, Hamann, as well as some philosophers before and after him, showed that reason cannot attain any true knowledge at all without faith.⁴³ In other words, there can be no objective philosophical truth apart from faith. Unlike most his contemporaries, Hamann equaled truth with reason and belief in God, for one cannot do without the other.⁴⁴

36 Cf. Josef Nadler, *Johann Georg Hamann 1730–1788: Der Zeuge des Corpus mysticum* (Salzburg: Otto Müller, 1949), 76.

37 Beiser, *The Fate of Reason*, 38.

38 *Metacritique* was not published until 1800.

39 Cf. Johann Georg Hamann, "Metakritik über den Purismus der Vernunft," in *Sämtliche Werke*, Bd. III: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft, ed. by Josef Nadler (Wuppertal: Brockhaus, 1999), 286.

40 Beiser, *The Fate of Reason*, 39.

41 John Betz, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of Johann Georg Hamann* (Malden/Oxford/Chichester: Wiley Blackwell, 2012), 231.

42 *Ibid.*, 230.

43 Cf. Johann Georg Hamann, "Sokratische Denkwürdigkeiten," in *Sämtliche Werke*, Bd. II: Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik ed. by Josef Nadler (Wuppertal: Brockhaus, 1999), 57–82. In this work, Hamann used David Hume as an ally. In his *Treatise of Human Nature* (1738), Hume posed a dilemma: either a rational skepticism or irrational leap of faith. Cf. Beiser, *The Fate of Reason*, 3.

44 John Betz (2009): *Reading 'Sibylline Leaves': J. G. Hamann in the History of Ideas*, *Journal of the History of Ideas* 70, no. 1, 96.



Even though Hamann's ideas may sound overly Christian or even radical to some,⁴⁵ his numerous insights proved influential to generations of future historians and philosophers. Among the most important of those was Wilhelm Dilthey. He spent most of his life examining problems related to scientific methodology and how social sciences⁴⁶ could be used to reach objective knowledge of the world. Dilthey believed that man is capable of knowing the truth, but he cannot reach this knowledge with the methods employed by previous generations of rational philosophers. Therefore, he tried to come up with his own philosophical methodology by avoiding excessive rationalism and understanding the human being in his or her wholeness, as the being of reason, senses, emotions, desires, and will. Dilthey's main contribution was the famous division between "natural" and "human" sciences. The former attempt to describe the world whereas the latter attempt to understand humans.⁴⁷ Dilthey was a psychologist who tried to work out his own description of how we form knowledge. He claimed that the knowledge we process rationally establishes our inner spiritual world, thus creating our own historical and spiritual being. Dilthey was certain that our consciousness forms its *facts*, which are empirical in nature but are embedded with meaning only after our reason has processed them. Our consciousness is able to facilitate processes on the basis of the information coming from the senses. These processes contain what Dilthey terms the "primordial relation" (*ursprünglichen Zusammenhang*), as well as other specific meanings within the conditions of our consciousness.⁴⁸ He believed that human sciences should pursue objective knowledge, otherwise their existence as such would be at stake. However, Dilthey's primary concern was not how we gain knowledge of the outside world but how we understand ourselves and others. He insisted that "the human studies are knowledge in a sense in which natural science is not, because physical objects as known to us are merely appearances, while minds are 'real realities' [...], known to us as they are in themselves."⁴⁹ According to him, our lived experiences form part of the history of our mind, but we cannot fathom an idea or depths of our personal life until we put them into words.⁵⁰ Similarly to Hamann, Dilthey was aware that language is the ultimate medium through which we obtain knowledge. It is the only medium through which we can approach the truth. He believed that truth cannot be divorced from reason, scientific objectivity, and understanding others through language and world literature.

Therefore, how can we know what the truth is when language is flexible to the point that it can be used for sinister aims and lying? On a purely philosophical level, we can hardly express complex ideas apart from language. However, ever since Plato, philosophers of rationalism have been concerned whether language was an adequate tool for obtaining "true" knowledge of the external world and its objects.

45 Oswald Bayer, a contemporary German critic called Hamann the "radical Enlightener." Cf. Oswald Bayer, *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*. Translated by Roy Harrisville and Mark Mattes (Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2012).

46 Dilthey called them *Geisteswissenschaften*, which loosely translates into English as "sciences of the mind" or "human sciences".

47 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Leipzig: Dunker & Humblot, 1883), XVI.

48 Ibid.

49 H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction* (London: Kegan Paul, Trench, Traubner & Co., 1944), 12.

50 Dilthey, *Einleitung*, 13.



The great philosophers of the 18th and 19th centuries, such as Kant, Schelling, and Hegel, are famous for being the architects of splendid philosophical systems. But their systems are no more than linguistic sandcastles that easily collapse as soon as their core ambiguities are exposed. Knowing that, Hamann ingeniously stated that language is the source of reason's quarrels with itself.⁵¹ He claimed that we do not need something as sophisticated as Kant's synthetic *a priori* judgements, for we can communicate all we need with our everyday language. This tells us that the truth should not be understood as something overly complex and unattainable.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle (1960): *Works*. Edited by W. D. Ross. New York: Meridian Books.
- Bayer Oswald (2012): *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*. Translated by Roy Harrisville and Mark Mattes. Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Beiser Frederick (1987): *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Betz John R. (2012): *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of Johann Georg Hamann*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Betz John R. (2009): Reading 'Sibylline Leaves': J. G. Hamann in the History of Ideas, *Journal of the History of Ideas* 70, no. 1, 93–118.
- Betz John R. (2004): *Enlightenment Revisited: Hamann as the First and Best Critic of Kant's Philosophy*. *Modern Theology* 20, no. 2, 291–301.
- Bhaskar Roy (2008): *A Realist Theory of Science*. London/New York: Routledge.
- Butler Christopher (2002): *Postmodernism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Cunningham Connor (2002): *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*. London/New York: Routledge.
- Dilthey Wilhelm (1883): *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Dunker & Humblot.
- Dorsey Dale (2006): *A Coherence Theory of Truth in Ethics*, *Philosophical Studies* 127, 493–523.
- Hamann Johann Georg (1999): *Sämtliche Werke*. Bde. 2–3 [Nachdr. der: historisch-kritischen Ausg. von Josef Nadler, Thomas-Morus-Presse im Herder-Verl, Wien], Wuppertal: Brockhaus.
- Hodges H. A. (1944): *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. London: Kegan Paul, Trench, Traubner & Co.
- Israel Jonathan (2006): *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.
- Kant Immanuel (2009): *An Answer to the Question: What is Enlightenment*. Translated by H. B. Nisbet. New York/London: Penguin.
- Kant Immanuel (2007): *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan.
- Kvas Kornelije (2011): *Istina i poetika*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Nadler Josef (1949): *Johann Georg Hamann 1730–1788: Der Zeuge des Corpus mysticum*. Salzburg: Otto Müller.
- Plato (1997): *Complete Works*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Tarski Alfred (1994): *Semantic Conception of Truth: And the Foundations of Semantics*. *Philosophy and Phenomenological Research* 3, no. 4, 341–376.

⁵¹ Hamann, "Metakritik über den Purismus der Vernunft," in *Sämtliche Werke*, Bd. III: Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft, ed. by Josef Nadler (Wuppertal: Brockhaus, 1999), 286.



U POTRAZI ZA ISTINOM: KRATAK FILOLOŠKI NALAZ

Резиме:

Овај рад представља кратак осврт на проблем истине у филозофији и књижевности. Филозофска испитивања проблема истине у мишљењу и језичком изразу започињу у античкогрчкој старини, а веома су актуелна и у данашње време. Платон и Аристотел су тврдили да су истини језички изрази они који одговарају стварности. Док је Платон у својој филозофији наглашавао метафизичку област, Аристотел је преферирао логику писаног и изговореног израза. Стога је Аристотел инсистирао на кохерентности сваког појединачног дела целине, како би сама целина остала непоремећена. Ово је важан предуслов истине. Период просветитељства осамнаестог века представљао је епоху научног напретка и наступања просвећене филозофије рационализма. Мислиоци овог времена били су заокупљени проблемом истине унутар великих филозофских система. За ове утицајне учењаке, као што су Кант и Хегел, истина је егзистирала само унутар њихових сложених мисаоних система. Насупрот њима налазила се једна хришћанска струја коју је предводио Јохан Георг Хаман. Хаман је веровао да никакав идеалистички филозофски систем, већ само вера у Бога води ка истини.

Кључне речи:

Истина,
Платон,
Аристотел,
Просветљење,
Разлог,
Разумевање,
Вера.



ΟΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ ΣΕΡΒΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ 1821

Κυριάκος Δημ. Μωυσίδης*

Υποψ. Διδάκτωρ ΕΚΠΑ,
Θεσσαλονίκη – Ελλάδα

Περίληψη:

Κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας για τη μεγάλη ελληνική επανάσταση του 1821, στόχος ήταν να λάβει η εξέγερση κατά των Οθωμανών, έναν παμβαλκανικό χαρακτήρα.

Μεταξύ των Ελλήνων και των Σέρβων αναπτύχθηκαν δεσμοί φιλίας και συνεργασίας. Έλληνες έσπευσαν να πολεμήσουν στο πλευρό των επαναστατών Σέρβων κατά τη διάρκεια των δικών τους αγώνων. Αλλά και φιλέλληνες Σέρβοι, με την έναρξη της Ελληνικής Επανάστασης, έσπευσαν στα επαναστατικά κέντρα της Ελλάδας και συναδελφωμένοι με τους Έλληνες αναδείχθηκαν γενναίοι μαχητές της ελληνικής ανεξαρτησίας.

Οι Σέρβοι αγωνιστές της ελληνικής ελευθερίας διακρίθηκαν για τη γενναιοφροσύνη τους, την ανιδιοτέλεια, το θάρρος, την πιστή εκτέλεση του καθήκοντος και των χρεών τους, τον πατριωτικό τους ζήλο.

Θεωρούσαν τον ελληνικό αγώνα και δικό τους αγώνα, τους Έλληνες τους θεωρούσαν αδελφούς, την Ελλάδα αποκαλούσαν ιδιαίτερη πατρίδα τους. Αλλά και οι Έλληνες τούς θεωρούσαν αδελφούς, δεν έκαναν καμία διάκριση από τους εαυτούς τους, απευθύνονταν ή συνεργάζονταν μαζί τους, θεωρώντας τους γνήσιους Έλληνες, τούς είχαν πλήρη εμπιστοσύνη και σαν αδελφοί και συμπατριώτες, πολεμούσαν για την ελευθερία.

Τις σχέσεις μεταξύ των Ελλήνων και των Σέρβων κατέγραψε η ιστορία, με κοινούς αγώνες και θυσίες, και αυτός ο ακατάλυτος δεσμός αίματος δεν μπορεί να εκμηδενιστεί.

Article info:

Received: July 17, 2021

Correction: August 5, 2021

Accepted: August 27, 2021

Λέξεις Κλειδιά:

Ελλάδα, Σερβία,
Έλληνες, Σέρβοι,
Ελληνική Επανάσταση, 1821,
Φιλική Εταιρεία,
Ανεξαρτησία,
Ελευθερία.



ΚΥΡΙΩΣ ΚΕΙΜΕΝΟ

Είναι γνωστό ότι κατά τη διάρκεια της προετοιμασίας για τη μεγάλη ελληνική επανάσταση του 1821, τα στελέχη της Φιλικής Εταιρείας είχαν σκεφτεί να προσδώσουν παμβαλκανικό χαρακτήρα στην εξέγερση κατά των Οθωμανών.¹ Άλλωστε, κατά τη διάρκεια της οθωμανικής κυριαρχίας δημιουργήθηκαν ανάμεσα στους υπόδουλους βαλκανικούς λαούς, δεσμοί φιλίας, αμοιβαίας κατανόησης και συνεργασίας. Η κοινότητα της θρησκείας, η κοινή πολιτική τύχη των δύο εθνών κατά τους τελευταίους αιώνες και η Φιλελεύθερη ιδέα στην Ευρώπη, που αντιπάλαιε τον απόλυτο δεσποτισμό, ανέπτυξαν περισσότερο τους δεσμούς αυτούς, που εκδηλώθηκαν, έπειτα, μάλιστα, από τα επαναστατικά κηρύγματα του Ρήγα Φεραίου - Βελεστινλή, σε ένοπλη επαναστατική απελευθερωτική δράση των λαών της Βαλκανικής.² Η επίδραση του Ρήγα Φεραίου και των διακηρύξεών του περί ενότητας δράσεων των βαλκανικών λαών καταδείχθηκε στα σχέδια της Φιλικής και του Αλέξανδρου Υψηλάντη, όπως και κατά τη διάρκεια της Ελληνικής Επανάστασης.³ Ως ένα σημείο, βέβαια, οι Φιλικοί ακολούθησαν και επανέλαβαν τις ιδέες και τα σχέδια του Ρήγα Φεραίου, με τη διαφορά όμως ότι, πιο ρεαλιστές αυτοί από τον Εθνομάρτυρα και έχοντας από τη μια καλύτερη γνώση των πραγμάτων και από την άλλη την πείρα των γεγονότων, που είχαν μεσολαβήσει, έδωσαν στις επιδιώξεις τους περισσότερο ολοκληρωμένη μορφή και κατέληξαν σε συγκεκριμένα σχέδια δράσης, για την πραγματοποίηση των οποίων εργάστηκαν συστηματικά.⁴

Το πιο ενδιαφέρον, ρεαλιστικό και θεμελιωμένο σε γερές βάσεις σχέδιο, από αυτά, που προέβλεπαν μια γενική εξέγερση σε ολόκληρο το ευρωπαϊκό τμήμα της οθωμανικής αυτοκρατορίας, είναι το γνωστό, ως «Σχέδιον Γενικόν». Αξίζει να σημειώσουμε ότι, δεν είναι εξακριβωμένο ούτε τότε, αλλά ούτε και από ποιόν ή ποιους είχε συνταχθεί το παραπάνω σχέδιο, που έγινε δεκτό από τον Υψηλάντη στη σύσκεψη με τα σημαντικότερα στελέχη της Εταιρείας στο Ισμαήλι της Βεσσαραβίας (αρχές Οκτωβρίου 1820) και αποτέλεσε κυρίως τη βάση για τις κατοπινές ενέργειες των Φιλικών. Διάφοροι ερευνητές υποστηρίζουν ότι το «Σχέδιον Γενικόν» συντάχθηκε στο Βουκουρέστι από Πελοποννησίους Φιλικούς και συγκεκριμένα από τον αρχιμανδρίτη Γρηγόριο Δικαίο, τον γνωστό Παπαφλέσσα, τον διερμηνέα του Γενικού Προξενείου της Ρωσίας στο Ιάσιο Γεώργιο Λεβέντη, και άλλους.⁵ Η σπονδυλική στήλη πάντως του Σχεδίου, ήταν το θέμα της εξεγέρσεως των Σερβων, γιατί πάνω σ' αυτό στηριζόταν θεωρητικά όλη η επιτυχία των προβλεπομένων ενεργειών. Γι' αυτό εξ άλλου και στο Α' άρθρο του σχεδίου αναφέρεται χαρακτηριστικά σαν σε προοίμιο : «... το να εγείρωμεν παντοίους τρόποις τους Σέρβους κατά του εχθρού ... πρέπει να θεωρηθεί ως το πρώτον μας επιχείρημα».⁶ Είναι γνωστό ότι η Φιλική Εταιρεία έκανε αδιάκοπη και συστηματική προσπάθεια να προσεταιρισθεί τους Σέρβους ηγέτες και δι' αυτών τον Σερβικό λαό, τον οποίο οι Έλληνες αισθάνονταν ως συμπάσχοντα αδελφό.⁷

1 Παπαδόπουλος 1979, 51.

2 Λουκάτος 1979, 101.

3 Λουκάτος 1970, 97.

4 Παπαδόπουλος 1979, 51.

5 Στο ίδιο, 53.

6 Στο ίδιο, 56.

7 Πρωτοψάλτης 1979, 66.



Δύο σοβαρές επαναστάσεις μέσα σε μια δεκαετία (του 1804 και του 1815) κλόνισαν τα θεμέλια του ευρωπαϊκού τμήματος της οθωμανικής αυτοκρατορίας, με τη μαχητικότητα και τον ηρωισμό, που έδειξαν οι Σέρβοι στους αγώνες τους. Από δε το καλοκαίρι του 1815 υπήρχε ένα *de facto* αυτοδιοικούμενο σερβικό κράτος με αρκετή στρατιωτική δύναμη. Δικαιολογημένα, λοιπόν, οι Φιλικοί επιδίωκαν με κάθε τρόπο τη σύμπραξη των Σέρβων.⁸

Πέραν όμως των παραπάνω, είπαμε ότι ισχυροί και έντονοι δεσμοί είχαν εκδηλωθεί μεταξύ των δύο λαών. Έλληνες συγκροτημένοι σε επαναστατικά σώματα έσπευσαν να πολεμήσουν στο πλευρό των επαναστατών του σέρβου Καραγιώργη και Έλληνες εξέχοντες πολιτικοί σε κάθε δοσμένη σ' αυτούς ευκαιρία υποστήριξαν ένθερμα και με κάθε δυνατό τρόπο τα σερβικά δίκαια.⁹ Πρωτεργάτης, λοιπόν, των ελληνοσερβικών επαφών κατά την πρώτη περίοδο, υπήρξε ο Πελοποννήσιος Γεώργιος Λεβέντης. Ο Λεβέντης, με τη βοήθεια του Γεωργάκη Ολυμπίου, ήρθε την άνοιξη του 1817 σε επαφή με τον Καραγιώργη, ο οποίος μετά την αποτυχία του πρώτου κινήματός του είχε καταφύγει στη Βεσσαραβία.¹⁰ Ο Καραγιώργης, μυήθηκε στη Φιλική Εταιρεία και ορκίσθηκε αιώνια και ειλικρινή φιλία προς το ελληνικό έθνος και υποσχέθηκε «άμα πατήσει το σερβικό έδαφος και λάβει την εξουσία, να δώσει πραγματικές αποδείξεις της εντελούς αφοσιώσεώς του στους χριστιανικούς σκοπούς της Εταιρείας», εξεγείρων τους Σέρβους κατά του κοινού εχθρού.¹¹ Ο Καραγιώργης, ενθουσιασμένος από το σχέδιο της Φιλικής Εταιρείας, βάσει του οποίου έπρεπε να επιστρέψει στη Σερβία και να αναλάβει ηγετική θέση, εισήλθε στη Σερβία, κρυφίως, στις 28 Ιουνίου 1817 με ρωσικό διαβατήριο και βρέθηκε φιλοξενούμενος στο σπίτι του φίλου και κουμπάρου του κνεζ Βούιτσα Βουλίτσεβιτς. Ο ηγέτης της δεύτερης σερβικής εξεγέρσεως Μίλος Ομπρένοβιτς, θορυβήθηκε με την επιστροφή του Καραγιώργη, αφενός, διότι το κύρος του ήρωα της πρώτης σερβικής εξεγέρσεως απειλούσε να επισκιάσει την επιρροή του και, αφετέρου, ήταν τελείως αντίθετος με την πολεμική τακτική. Ήθελε αρχικά να κριθούν οι εξελίξεις στο πεδίο της διπλωματίας. Έτσι, ο Μίλος από κοινού με κάποιους συνεργάτες του, αρχηγούς, σε σύσκεψη, που είχαν στο Βελιγράδι, έκριναν ότι πρέπει να δολοφονηθεί ο Καραγιώργης. Η πράξη εκτέλεσης έγινε στις 13 Ιουλίου του 1817 από τον φίλο του, τον άνθρωπο, ο οποίος φιλοξενούσε τον Καραγιώργη στο σπίτι του, τον Βούιτσα Βουλίτσεβιτς. Ύστερα από την ανωτέρω εξέλιξη, ο Μίλος παρέμεινε ο μοναδικός και αδιαμφισβήτητος ηγέτης της χώρας.¹² Είναι γνωστή σε όλους μας η οδός Καραγιώργη Σερβίας, στο κέντρο των Αθηνών, τιμώντας τον μεγάλο αυτό φιλέλληνα.

Παρ' όλη την πικρία και την απογοήτευση, που αισθάνθηκαν από το θάνατο του Καραγιώργη, οι Φιλικοί δεν εγκατέλειψαν την προσπάθειά τους για μια ελληνοσερβική συνεργασία και στράφηκαν για το σκοπό αυτό προς τον Ομπρένοβιτς, ιδιαίτερα μετά την ανάληψη της ηγεσίας της Εταιρείας από τον Υψηλάντη.

8 Παπαδόπουλος 1979, 56.

9 Λουκάτος 1979, 101-102.

10 Παπαδόπουλος 1979, 56.

11 Πρωτοψάλτης 1979, 66-67.

12 Λόης 2016, 181.



Ο Σέρβος ηγέτης, που βρισκόταν τότε σε δύσκολη θέση, γιατί οι αντιπρόσωποί του στην Κωνσταντινούπολη δεν είχαν κατορθώσει να πετύχουν ικανοποιητική συμφωνία με την Πύλη για τη λύση του σερβικού ζητήματος, δεν απέκλειε το ενδεχόμενο της ενόπλου αναμετρήσεως με τον σουλτάνο και για το λόγο αυτό έβλεπε με ευνοϊκή, μάλλον, διάθεση τις προτάσεις των Φιλικών. Όμως οι εκδηλώσεις του απέναντί τους χαρακτηριζόταν από μεγάλη επιφυλακτικότητα, οι υποσχέσεις του ήταν αόριστες και η πολιτική του έπασχε από μειονεκτήματα. Κατά τη δική του άποψη, ήταν ρεαλιστική και απέβλεπε στο άμεσο συμφέρον του σερβικού λαού, ενώ οι Φιλικοί τη θεωρούσαν περισσότερο ανειλικρινή και καιροσκοπική.¹³ Έτσι, ο Ομπρένοβιτς, ενώ από τη μια επιδεικνύει προθυμία και ζήλο προς τη συμμετοχή στον αγώνα της Ανεξαρτησίας και προς τη συμμαχία με τους Έλληνες, συγχρόνως από την άλλη θέτει τέτοιες προϋποθέσεις, η πραγματοποίηση των οποίων απαιτούσε πολύ χρόνο και, ως εκ τούτου, η φαινόμενη πρόθυμη συμφωνία του ισοδυναμεί προς πλήρη άρνηση της συμμαχίας. Γι' αυτό και η Σερβία ως Έθνος δεν βοήθησε τον Ελληνικό αγώνα, όμως οι Σέρβοι ως μονάδες ή ως εθελοντικά σώματα, προσέφεραν πολλές υπηρεσίες σ' αυτόν.¹⁴ Και σ' αυτές θα σταθούμε και θα αναδείξουμε.

Οι φιλέλληνες Σέρβοι, λοιπόν, όπως και άλλοι Βαλκάνιοι υπόδουλοι, με την έναρξη της Ελληνικής Επανάστασεως έσπευσαν στα επαναστατικά κέντρα της Ελλάδας και συναδελφωμένοι με τους Έλληνες αναδείχθηκαν γενναίοι μαχητές της ελληνικής ανεξαρτησίας. Έτσι, τα στοιχεία, που προκύπτουν, από πλήθος ανεκδότων εγγράφων,¹⁵ για τη συμμετοχή των Σέρβων στον ελληνικό Αγώνα, συγκροτημένους σε μικρότερες ή μεγαλύτερες ομάδες και σώματα, δείχνουν, Σέρβους, οι οποίοι βρίσκονταν κάτω από την επίδραση της παλιάς φρουράς του μεγάλου επαναστάτη και φιλέλληνα Καραγιώργη, όπως το σώμα, που ηγήτο ο Αναστάσης Ντιμίτρεβιτς από 105 σέρβους πατριώτες, το οποίο αγωνίστηκε με θάρρος και αυτοθυσία των ανδρών του, πολλοί από τους οποίους πρόσφεραν τη ζωή τους για την ελληνική ελευθερία.¹⁶

Σέρβοι, που διαβιούσαν στη Μολδοβλαχία, οι οποίοι πήραν μέρος στην επανάσταση εκεί και μετά την αποτυχία της κατέβηκαν στην επαναστατημένη Ελλάδα και αγωνίστηκαν ηρωικά.¹⁷

Σέρβοι, που διαβιούσαν στη Ρωσία και που συγκροτούσαν στη Βεσσαραβία ενιαίο παμβαλκανικό σώμα, επεδίωξαν την κάθοδό τους στα επαναστατικά κέντρα του ελληνικού νότου.¹⁸

Σέρβοι, που σκορπισμένοι για λόγους επιβίωσης στις χώρες της τουρκοκρατούμενης Ανατολής βρέθηκαν με την έναρξη του ελληνικού αγώνα στην Ελλάδα και με το πρώτο επαναστατικό ξεκίνημα των Ελλήνων προσχώρησαν ανεπιφύλακτα στις ελληνικές επαναστατικές δυνάμεις.¹⁹

13 Παπαδόπουλος 1979, 62.

14 Λουκάτος 1970, 92.

15 Το μεγαλύτερο μέρος από αυτά διασώζονται στα Γενικά Αρχεία του Κράτους στην Αθήνα.

16 Λουκάτος 1979, 103.

17 Στο ίδιο, 103 - 104.

18 Στο ίδιο, 104.

19 Στο ίδιο, 104.



Σέρβοι και άλλοι βαλκάνιοι, που ήρθαν στην Ελλάδα για τον αγώνα, όπως το σερβο-βουλγαρικό σώμα του σέρβου ηγέτη Χατζή – Χρήστου Ντάγκοβιτς, που η ελληνική επανάσταση το βρήκε στην Τρίπολη και προσχώρησε κατά τη διάρκεια της πολιορκίας σύσσωμο σχεδόν με τον αρχηγό του στις ελληνικές επαναστατικές δυνάμεις του Θεόδωρου Κολοκοτρώνη και τέθηκε κάτω από τις άμεσες διαταγές του Νικήτα.²⁰

Τα σερβικά σώματα, στα οποία περιλαμβάνονταν και άλλοι Βαλκάνιοι, στις αρχές της Ελληνικής Επανάστασης ήταν κατά το μεγαλύτερο ποσοστό τους ομοιογενή εθνικά και με αρχηγό της ίδιας εθνικής προέλευσης, τελούσαν δε κάτω από τη γενική αρχηγία Έλληνα ηγέτη. Με το πέρασμα του χρόνου και την κατάδειξη των ηγετικών ικανοτήτων και των στρατιωτικών προσόντων μερικών Σέρβων ή Μαυροβουνίων ηγετών τα σώματα αυτά, α) απέκτησαν αυτοτέλεια δράσης και κίνησης με ισότιμη συνεργασία με τα ελληνικά σώματα και β) από τις αρχές του 1822 και προ παντός από το 1823 τα σώματα αυτά συναδελφώθηκαν σε τέτοιο βαθμό με τα ελληνικά, ώστε άνδρες τους, αδιάφορα, συμμετείχαν σε σώματα κάτω από Έλληνα ηγέτη, όπως και Έλληνες μαχητές περνούσαν στα σώματα με ηγέτη Σέρβο ή Μαυροβουνιώτη ή άλλο Βαλκάνιο ηγέτη.²¹

Ικανός αριθμός Σέρβων κατέλαβε ανώτατα ή ανώτερα στρατιωτικά αξιώματα, χάρις στα στρατιωτικά του προσόντα, τις πολεμικές αρετές, την εμπειρία και τις ηγετικές του ικανότητες. Άλλοι κατέλαβαν κατώτερους στρατιωτικούς βαθμούς και άλλοι υπηρέτησαν τον αγώνα της ελληνικής ανεξαρτησίας από τη θέση του απλού στρατιώτη.²²

Μερικοί από τους Σέρβους αγωνιστές της ελληνικής ελευθερίας εξελληνίστηκαν πλήρως, έμαθαν την ελληνική γλώσσα, πολιτογραφήθηκαν Έλληνες, οικειοποιήθηκαν τα ελληνικά ήθη και έθιμα, αφομοίωσαν κάθε τι το ελληνικό, απόβαλαν την παλιά τους εθνική συνείδηση και απέκτησαν την ελληνική, όπως και ελληνικό τον εθνισμό τους, ελληνικό το φρόνημα και την ψυχή, και ελληνικό τον τρόπο σκέψης και ζωής. Ταυτισμένοι σε όλα και καθ' όλα με τους Έλληνες, μερικοί απ' αυτούς, παρέμειναν στη μικρή, μα ελεύθερη Ελλάδα και έδρασαν, έζησαν και πέθαναν σαν Έλληνες.²³

Πολλοί από τους Σέρβους μαχητές της ελληνικής ανεξαρτησίας, είτε για λόγους ασφαλείας των συγγενών τους στις ιδιαίτερες πατρίδες τους, είτε για άλλους λόγους, απέβαλαν αμέσως με την ενεργό συμμετοχή στον ελληνικό αγώνα το οικογενειακό τους επίθετο. Φερόταν έτσι καταγραμμένοι κατά το μέγιστο ποσοστό τους με το βαπτιστικό τους όνομα και με επώνυμο το όνομα της εθνικότητάς τους ή της πόλης καταγωγής τους, που με το χρόνο έγινε το επίσημο επίθετό τους. Αναφέρουμε, τον Σέρβο Χατζή – Χρήστο, ο οποίος απόβαλε το οικογενειακό του επίθετο Ντάγκοβιτς και πήρε το επίθετο Βούλγαρης, τον Σέρβο καπετάν Στέφο, που πήρε το όνομα Νιβίτζα, και άλλους.²⁴

Οι Σέρβοι αγωνιστές της ελληνικής ελευθερίας διακρίθηκαν για τη γενναιοφροσύνη τους, την ανιδιοτέλεια, το θάρρος, την πιστή εκτέλεση του καθήκοντος και των χρεών τους, τον πατριωτικό τους ζήλο, την περιφρόνηση στους κινδύνους, την καρτερία στα δεινά του αγώνα αλλά και τη ριψοκινδυνότητά τους.

20 Στο ίδιο, 105.

21 Στο ίδιο, 105.

22 Στο ίδιο, 107 – 108.

23 Στο ίδιο, 109.

24 Στο ίδιο, 110.



Θεωρούσαν τον ελληνικό αγώνα και δικό τους αγώνα, τους Έλληνες τους θεωρούσαν αδελφούς, την Ελλάδα αποκαλούσαν ιδιαίτερη πατρίδα τους, φίλην και γλυκυτάτην. Αλλά και οι Έλληνες τούς θεωρούσαν αδελφούς, δεν έκαναν καμία διάκριση από τους εαυτούς τους, απευθύνονταν ή συνεργάζονταν μαζί τους θεωρώντας τους γνήσιους Έλληνες, τούς είχαν πλήρη εμπιστοσύνη και σαν αδελφοί και συμπατριώτες, πολεμούσαν για την ελευθερία.²⁵

Πήραν μέρος στις μάχες στη Στυλίδα, κατά του φρουρίου των Σαλώνων, στην Αλαμάνα και στις Θερμοπύλες, κατά του Δράμαλη στα Δερβενάκια, στις επιχειρήσεις κατά του Ιμπραήμ πασά, στις μάχες κατά του Κιουταχή στο Λεκανοπέδιο της Αττικής, γύρω από την Ακρόπολη των Αθηνών, στο Καματερό, στη Ναύπακτο, στο Μεσολόγγι, στην Ύδρα, στην Κρήτη και σε πολλές ακόμα μάχες, στις οποίες μπορεί να τραυματίζονταν, να αιχμαλωτίζονταν ή να έπεφταν νεκροί.

Ακόμα και οικονομική ήταν η ενίσχυση του αγώνα ή εταιρειών, που συστάθηκαν για τη βοήθεια του αγωνιζόμενου ελληνικού λαού. Αξιοσημείωτη είναι η προσφορά των 100 γροσίων από τον Σέρβο Χατζή - Χρήστο υπέρ της Φιλανθρωπικής Εταιρείας του Ναυπλίου.

Γεγονός, λοιπόν, είναι ότι η ελληνοσερβική συμμαχία σε αξιόλογο βαθμό είχε επιτευχθεί στη βάση. Και φρονούμε πως, εάν η σερβική κορυφή ανταποκρινόταν στο αίτημα αυτό της βάσεως και στην πρόταση συμμαχίας, που υποβλήθηκε από την Ελληνική κορυφή, της οποίας πρώτη αρχή και ουσία ήταν η απελευθέρωση όλων των λαών της Βαλκανικής, των τελούντων υπό την οθωμανική δουλεία, οι μεταγενέστερες εξελίξεις σε ολόκληρη τη Χερσόνησο του Αίμου, θα ήταν διαφορετικές.²⁶

Τις σχέσεις μεταξύ των Ελλήνων και των Σέρβων κατέγραψε η ιστορία, με κοινούς αγώνες και θυσίες, και αυτός ο ακατάλυτος δεσμός αίματος δεν μπορεί να εκμηδενιστεί. Και είναι αυτός ο δεσμός, που διδάσκει για το παρόν και επιβάλλεται και πρέπει να καθοδηγεί για το μέλλον των λαών, που αγαπούν την ειρήνη και την ελευθερία.

25 Στο ίδιο, 111 - 112.

26 Λουκάτος 1970, 111.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Λόης Αθ. Γεώργιος – Νεκτάριος (2016): *Ιστορία της Σερβίας, Πολιτική και Εκκλησιαστική*, Αθήνα.
- Λουκάτος Δ. Σπύρος (1970): *Τα αίτια της αποτυχίας των ελληνοσερβικών διαπραγματεύσεων και γενικά εξ αυτών πορίσματα, Σχέσεις Ελλήνων μετά Σέρβων και Μαυροβουνίων κατά την Ελληνικήν Επανάστασιν 1823 – 1826*, Ε.Μ.Σ. – Ι.Μ.Χ.Α., Θεσσαλονίκη, 97.
- Λουκάτος Δ. Σπύρος (1979): *Σέρβοι, Μαυροβούνιοι και Βόσνιοι, Μαχητές της Ελληνικής Ανεξαρτησίας (1821-1829)*, Συνεργασία Ελλήνων και Σέρβων κατά τους Απελευθερωτικούς Αγώνες 1804 – 1830, I Ελληνοσερβικό Συμπόσιο, Ι.Μ.Χ.Α. – 187, Θεσσαλονίκη, 101.
- Παπαδόπουλος Στέφανος (1979): *Το «Σχέδιον Γενικόν» της Φιλικής Εταιρείας και οι επαφές με τους Σέρβους*, Συνεργασία Ελλήνων και Σέρβων κατά τους Απελευθερωτικούς Αγώνες 1804 – 1830, I Ελληνοσερβικό Συμπόσιο, Ι.Μ.Χ.Α. – 187, Θεσσαλονίκη, 51.
- Πρωτοψάλτης Γ. Ε. (1979): *Σέρβοι και Μαυροβούνιοι Φιλέλληνες κατά την Επανάστασιν του 1821 – Διπλωματικά Διαπραγματεύσεις – Πολεμικός Αγών*, Συνεργασία Ελλήνων και Σέρβων κατά τους Απελευθερωτικούς Αγώνες 1804 – 1830, I Ελληνοσερβικό Συμπόσιο, Ι.Μ.Χ.Α. – 187, Θεσσαλονίκη, 66.



THE RELATIONS BETWEEN GREEKS AND SERBS DURING THE REVOLUTION OF 1821

Summary:

With the present research, the reader easily concludes the timeless bonds of friendship, understanding and cooperation between the two peoples, the Greeks and the Serbs. These two Orthodox peoples, who are not only united by their fellow religions, but also through their common struggles for peace and freedom with identical militancy and heroism against the absolute despotism of the Ottoman Empire. History has shown that there were many Greeks who fought on the side of the Serbian revolutionaries and strongly supported Serbian rights in every possible way. The Serbs offered many services to the Greek struggle and emerged as brave fighters for Greek independence, as well. They fought heroically, sacrificially, as if they were Greeks themselves, joining the Greek revolutionary forces, occupying senior military positions, even the position of the hero, the ordinary soldier. They identified in everything and every aspect with the Greeks, some of them remained in small but free Greece and acted, lived and died like Greeks. It is a fact that both the Greeks and the Serbs distinguished themselves with the characteristics of great fighters. Generosity, selflessness, courage, the faithful performance of their duties, patriotic zeal, contempt for dangers, endurance in the sufferings of the struggle but also risk-taking, were just some in which they distinguished themselves, and brought them coveted freedom. They were true brothers, and these bonds of friendship and cooperation continue to this day.

Keywords:

Hellas,
Serbia,
Greeks,
Serbs,
Greek Revolution, 1821,
Friendly Society,
Independence,
Freedom.



POST-POSTMODERN BRITISH NOVEL: FUNDAMENTALISM IN ZADIE SMITH'S *WHITE TEETH*

Borjanka Đerić-Dragičević*

Faculty of Philology,
Sinergija University,
Bijeljina, Bosnia and Hercegovina

Abstract:

The nature so as the social role of literature has undoubtedly been changing drastically since the beginning of the 21st century. Contemporary writers want to offer different answers, and, in post-postmodern manner, to fight against or to cope with the contemporary reality, at the same time trying to re-establish human connections, and rediscover relationship with themselves as well as with the world around them. Zadie Smith is one of the novel, post-postmodern i.e. different literary voices in the contemporary British literature, who is directly depicting and deploring the new British identity, the "Britons" of the 21st century, as well as the multicultural, cosmopolitan London. Her novel *White Teeth* (2000) investigates her ever present and never more influential ideas about race and deconstruction of racial stereotypes, individuality, religion, multiculturalism, identity and belonging. This paper analyses the theme of fundamentalism in this novel, trying to come to conclusion if all the characters as well as the readers have something fundamentalist in their personality. Whether these fundamentalist traits are influences by their personality, social environment, or some other circumstances. Thus, if all of us are fundamentalists in a way, what is the nature of our future? As Zadie Smith says, "We will see."

Article info:

Received: April 26, 2021
Correction: June 23, 2021
Accepted: August 2, 2021

Keywords:

post-postmodernism,
hysteric realism,
fundamentalism,
White Teeth.

INTRODUCTION

Zadie Smith is a worldwide recognized writer whose novels are translated into more than twenty languages and who has won a number of awards for her work. She was born in London in 1975 to a Jamaican mother and an English father. Being a child and growing up in a multicultural family has influenced her later life and work. That together with the fact of living in London, which is also a cosmopolitan city, helped her form her

*E-mail: bdjeric@sinergija.edu.ba





ideas about race, individuality, religion, multiculturalism, identity and belonging, which are all present in her work. Race and deconstruction of racial stereotypes is something that she talked about not just in her novels but in real life as well. Being black also meant that she is not just a writer but a black writer, too. Black writers should be allowed to be just writers without emphasizing the race because “novelists have a duty to be free”¹ and they should “tell the truth through whichever veil comes to hand – but tell it”².

Her first novel, *White Teeth*, was published in 2000. It became an instant bestseller and it was greeted more than well by critics. Becoming a very successful person in the world of literature at the age of only twenty-five helped her establish her position and maintain it in that same world amongst other world famous writers. Thanks to her style and the themes that she covers in her novels, there were even some comparisons with Rushdie and Amis. Besides writing, she also taught fiction at Columbia University School of Arts and she joined New York University in 2010.

HYSTERIC REALISM AND FUNDAMENTALISM

Hysteric realism and fundamentalism are the two important elements present in the novel *White Teeth* – these elements can be recognized from the beginning till the very end of it. Hysteric realism and fundamentalism are the elements which made this novel a novel worth reading and a novel open to different interpretations which deserves its place in postmodern literary world. Smith shows, in a very dynamic way, the lives of normal people and their everyday struggles and that is something which makes it close to readers and makes it possible for them if not to identify with the characters at least to recognize them in our everyday life and surrounding.

Hysteric realism is the term made by the critic James Wood who introduced it in 2008 (*How Fiction Works*) to describe Zadie Smith's novel *White Teeth*. According to him, this and other similar novels are those who know everything about the life but have no idea about human beings. The stories in these novels are based on human beings but they are inhumane. This does not mean that these stories are impossible to happen but what is more impossible are the people in them. In other words, these novels are about the people who would not be able to live with the stories happening to them. The stories develop, but not the characters. The characters only change their minds and sometimes they are presented in a satirical way.

Hysteric realism does not abolish the elements of realism but instead these elements are overworked. Woods (2008) points out that the creators of this genre are Don DeLillo and Thomas Pynchon with their novels. Woods also claims that these novels ignore characters on the behalf of the story and that is their biggest fault. He criticizes the morality by arguing that the writers should stop telling about the world and the way it functions, instead they should start telling about the individuals and their feelings.

1 Smith Zadie (21 Jan 2018): “I have a very messy and chaotic mind”. *Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/21/zadie-smith-you-ask-the-questions-self-doubt> (15 May 2021)

2 Smith Zadie (21 Jan 2018): “I have a very messy and chaotic mind”. *Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/21/zadie-smith-you-ask-the-questions-self-doubt>(15 May 2021)



White Teeth and other novels of this type represent disillusion of great novels that are trying to be as vital as possible at all cost and that is especially visible when it comes to characters.

Elements that Smith uses in her novel which exactly make it a part of hysteric realism novels are writer's use of satire, or sometimes she narrates through her characters and sometimes she exaggerates with the invention. She herself once called it "overblown manic prose"³. She talks about different stories and situations but she lacks the determination to unfold the real personality of her characters and that is especially present in the second part of the novel.

She depicts an Islamic terrorist group with the funny acronym KEVIN, situated in north London, and a group fighting for animal rights FATE. She portrays a Jewish scientist who is into genetic engineering, a woman born during Kingston earthquake and a group of Jehovah's witnesses. Most importantly, she describes two families that are in the center of all happenings in the novel, Samad and Archie's family. All the stories are introduced and intertwined in the most unexpected way – the very hysteric realism in action. She exaggerates in some things like when describing KEVIN leader, at other times uses satire skillfully like when describing the Chalfens.

The stories are the ones that develop and not the characters, they only change their minds. And that is the case with her characters too, Millat, from the rapper turns into a fundamentalist and Joshua from a loyal son turns into an animal-right freak. Religion is also present as a highly influential theme but at the same time almost none of the characters are truly interested in religion, they only take what is good for them and we can never say that we know their true feelings about it – also an element of hysteric realism, leaving feelings behind.

On the other hand, the term fundamentalism has different interpretations but the same common ideas. It usually has a religious connotation and is characterized by a strict literalism. When it comes to religion and religious fundamentalism it is usually described as the belief in old and traditional forms of religion or the belief that what is written in the holy book is absolutely true. Lately there are other types of fundamentalism mentioned like political, economic and cultural fundamentalism. It is hard to say whether anything good can come out of it because fundamentalism by its nature is exclusive and literal and it usually has a pejorative characterization. But when talking about non-religious fundamentalism, Roderick Hindery (2008) points out some positive characteristics such as vitality, enthusiasm, willingness to back up words with actions and avoidance of compromise. Of course, there are also negative ones such as psychological attitudes, elitist and pessimistic perspectives and literalism.

One of the characteristics of fundamentalism is that it reduces complicated reality on just few elements. It is not easy to fight fundamentalism but it is not impossible, there are many ways to do it and literature is just one of them. Literature has a specific answer to fundamentalism. The essence is not in the message that literary texts have but in the process of reading. If we want to fight fundamentalism through literature we have to read texts from different perspectives and that is the key.

3 Smith Zadie (13 Oct 2001): "This is how it feels to me". Guardian. <https://www.theguardian.com/books/2001/oct/13/fiction.afghanistan> (21 May 2021)



So, we can come to conclusion that this fundamentalist literature shares many beliefs and premises with the literature of postmodernism. The inseparable part of this paper is also questioning of postmodern premises such as the final doubt considering the (re) presentation of a story, truth and past, which influence the choices made while forming the narration in novels – we include postmodern theories of Linda Hutcheon (1988).

In Zadie Smith's *White Teeth*, fundamentalism is one of the central themes of the novel. Using it, the writer tries to answer the process of globalization but she ends up laughing at her characters and their fundamentalism. It is almost right to say that there are as many types of fundamentalism as there are characters in the novel (e.g. Marcus Chalfen's scientism, Millat's militant Islam or Hortense Bowen's Christianity are just some of them).

As mentioned before, the critics in hysteric realism is on morality, e.g. when we talk about Smith's fundamentalism we can notice the theme of morality but in a way that her characters and the society in general are morally confused. She talks about the fundamentalism present inside of family values, the fundamentalism of religious devotion, the fundamentalism of individuals and their necessity to emphasize the importance of being a citizen of the nation and the Earth.

She points out different manifestations of fundamentalism, different types and different reasons why people join groups and become fundamentalists. Some of them are true and some are false. Some of the fundamentalist groups mentioned in the novel are religious groups such as KEVIN (Islamic terrorist group and Jehovah's witnesses) or Fate (a group fighting for animal rights). Even though they are different in things they stand for they still have a lot in common and they share strict fundamentalist doctrine. Talking about reasons why people join certain groups, we can say that most members of KEVIN and FATE are there only to fulfil their hidden motives and not really to fight for the ideas. Just like Millat, who by joining the group gets the chance to fulfil his long-time dream to become a gangster, Joshua joins the group to be able to stand against his father. Unlike them, Hortense and Ryan truly believe in everything that Jehovah's witnesses proclaim and they live modest and humble lives according to the group rules. There is no difference between their lives and the doctrine, they are true fundamentalists. Other characters, even if not members of any fundamentalist groups, are fundamentalists in their behavior and their beliefs.

All these groups mentioned in the novel are limited in understanding and their only goal is to make others see things from their perspective and point of view. Their fundamentalism is the thing that separates them from others (Millat from Magid, Joshua from Marcus and Ryan from any possibility to have a normal relationship with a woman). In the world where we are separated by many factors, fundamentalism is just one more thing that separates us from our families and friends and from the world we live in and that is what Smith ridicules in her novel.

As Đerić (2013) points out, the struggle between prejudices and tolerance, memory and forgetting, justice and injustice is what marks the lives of the alternative voices functioning inside any traditional, mainstream, multicultural culture. One of the basic questions present in this paper is whether multicultural society fails due to too strong fundamentalist streams.



SAMAD AND HIS FUNDAMENTALISM

As one of the main characters in the novel, Samad plays an important role for the story and its development. Calm on the surface, he is actually one of the tensest characters in the novel. Torn between his wishes and abilities, he causes lots of damage not only to himself but also to his family. His fundamentalism is shown in his desire to do everything according to tradition and religion. Unable to do it himself he tries to force it upon his family and leads it to destruction. Accepting new way of life and assimilating in the new society does not necessarily mean giving up the roots, tradition and religion. They are very important for Samad and they make the essence of his life.

"To Samad, as to the people of Thailand, tradition was culture, and culture led to roots, and these were good, these were untainted principles. That didn't mean he could live by them, abide by them or grow in the manner they demanded, but roots were roots and roots were good. You would get nowhere telling him that weeds too have tubers, or that the first sign of loose teeth is something rotten, something degenerate, deep within the gums. Roots were what saved, the ropes one throws out to rescue drowning men, to Save Their Souls. And the further Samad himself floated out to sea, pulled down to the depths by a siren named Poppy Burt Jones the more determined he became to create for his boys roots on shore, deep roots that no storm or gale could displace. Easier said than done."⁴

Not being able to create harmony between these two sides is what makes him miserable and what makes him insist on his fundamentalist views. In a way fundamentalism for him is an escape from modern life.

From the very beginning Samad was a man who relied on his famous roots and ancestors. He was proud to be one of the Iqbals and hoped to be one of those who will make the name even more famous. But even at this point there is a contradiction. A proud member of a proud Bengali nation, he was forced to live under the government of another country. Later he fought for Britain in exchange for independence. All the things that make him strong are at the same time the things that make him weak, too. The constant fight between the old and the new is what arouses fundamentalist behavior in him. Not wanting to accept anything new or not being able to do it, he identifies it with evil while seeing tradition as the only good thing.

Sometimes he is aware of the fact that some old traditions have to be modified in order to continue their presence in the new world but that makes him even angrier and makes him hide in his fundamentalism. For example when he talks about India and its proud people he ends up attacking it because of all the things India does.

"Never go to India, Sapper Jones, my dear friend, it is a place for fools and worse than fools. Fools, Hindus, Sikhs and Punjabis. And now there is all this murmuring about independence give Bengal independence, Archie, is what I say leave India in bed with the British, if that's what she likes."⁵

4 Smith 2000, 198

5 Smith 2000, 88



Living in Britain has changed him whether he wanted to admit it or not. Unconsciously he adopted some modern ideas and styles of life, for example, when having an affair with his sons' teacher, when masturbating or drinking he behaves like almost all other British men. Doing all these, he thinks that in a way he disappointed his ancestors and maybe that he is not worth of being an Iqbal. These things are exactly the things that he tries to eliminate by turning to religion and pressuring it upon his sons and family. At times his fundamentalist religious attitudes are funny because he himself cannot live by the religious rules that he is imposing on his family. It goes that far that he even makes some arrangements with God by doing what he likes and having an excuse for it. Sometimes it seems that he is trying to wash his sins by making his family the most religious one. And that only because he is worried about his future.

"Think: I want another woman. Think: I've killed my son. I swear. I eat bacon. I regularly slap the salami. I drink Guinness. My best friend is a kafir non-believer. I tell myself if I rub up and down without using hands it does not count. But oh it does count. It all counts on the great counting board of He who counts. What will happen come Mahshar? How will I absolve myself when the Last Judgement comes?"⁶

At other times his religion seems like the true one and he behaves like a real believer, like when during the big storm he wants to take the holly book with him and pray.

According to him the root of all evil is in England and modern society. *"I have been corrupted by England, I see that now my children, my wife, they too have been corrupted. I think maybe I have made the wrong friends. Maybe I have been frivolous. Maybe I have thought intellect more important than faith. And now it seems this final temptation has been put in front of me. To punish me, you understand."⁷*

British people are the people with no moral and he is afraid of becoming one of them and even more that his sons could become real Britons. *"These people who would exchange all faith for sex and all sex for power, who would exchange fear of God for self-pride, knowledge for irony, a covered, respectful head for a long, strident shock of orange hair..."⁸*

Everything would be much easier if he just admitted the fact that nothing is as it was before, that his sons are British and that they should not be punished because of that. They know little about their tradition and their roots and they can live without knowing anything more and that is something that Samad has to accept. Not wanting to let them live their lives like all other kids do, he ruins his family. Separating the two boys and sending one of them back to India thinking that it is the only way to save at least one of his sons, but in fact it is just the way to get some points with God, is the worst thing he could do. The real question is to save him from what? From the things he finds bad, from the things he does, from all the things that are minor to the boys and their lives.

Even this plan backfires. After thinking which son to send, he chooses Magid, the more intelligent one, the one that he has big hopes for. But nothing happens as he planned. Magid came back more open to new and modern British society than he ever was. He turned out to be a disappointment for Samad as much as Millat was.

6 Smith, 2000, 151

7 Smith, 2000, 145

8 Smith, 2000, 212



In the end we can point out many things about Samad. We can say that he was a traditional man having difficult time in the modern world. We can say that he was a man closely related to his roots and wanting the same for his children but not being able to understand that times are different today and that young people can live perfectly well without knowing who their grandparents were. Or we can say that he was just a simple man who restrained himself with the tradition and who did not let himself enjoy his life. A man who did not want to allow himself any mistakes even though they are something all people make. A man who let his ancestors down, by not becoming a war hero and even by missing the end of the war. A man selfish enough to punish his family for all the bad things he did by becoming a religious fundamentalist or a man who simply wanted more for his family but did not know any other way than strict religious behaviour. A man whose roots were the most important in the world and that made him different from others. Not wanting to blend in and become one of thousands, he thought that his roots can help him with that and that was what he wanted for his children, too. He wanted them to be special, to be different and the only way they could be that was to embrace their roots. He wanted it so much that in a way he became a fundamentalist, not so much in the religious sense as much as in wanting to go back to tradition and that is what he needed tradition for. Either way Samad is the central character whose strict religious attitudes had a big influence on people around him and whose fundamentalism was something that held him in life.

THE CHALFENS

A family living in London suburb, having a little beautiful house, is exactly what the Chalfens were. Preoccupied with their work and with themselves, they had no friends but they gave their best to look like a big happy family. A scientist father, house-wife mother and children of different ages was something that made them just one of many British families. At first sight, they looked harmonious and to children like Millat and Me they were a dream family. That big is the effect they had on others.

*"But Me wasn't embarrassed; she was fascinated, enamoured after five minutes. No one in the Jones household made jokes about Darwin, or said 'my foot and mouth are on intimate terms', or offered choices of tea, or let speech flow freely from adult to child, child to adult, as if the channel of communication between these two tribes was untrammelled, unblocked by history, free.."*⁹

Besides that they acted like a true English family and to people who did not know them they represented everything one family should represent. They seemed more English than England itself.

"It wasn't that she intended to mate with the Chalfens, but the instinct was the same. She had a nebulous fifteen-year-old's passion for them, overwhelming, yet with no real direction or object. She just wanted to, well, kind of, merge with them. She wanted their Englishness. Their Chalfishness. The purity of it. It didn't occur to her that the Chalfens were, after a fashion,

9 Smith 2000, 325



*immigrants too (third generation, by way of Germany and Poland, nee Chalfenovsky), or that they might be as needy of her as she was of them. To Me, the Chalfens were more English than the English. When Me stepped over the threshold of the Chalfen house, she felt an illicit thrill, like a Jew munching a sausage or a Hindu grabbing a Big Mac. She was crossing borders, sneaking into England; it felt like some terribly mutinous act, wearing somebody else's uniform or somebody else's skin."*¹⁰

But all that was just a disguise and like every other family, what they actually were, they had their problems and faults. But they tried to be different, they tried to stand out and they tried to be something other than what they are and that is where their fundamentalism is hidden. The one who tried the most was probably the mother, Joyce.

Living with the successful husband, looking after her family and doing some pity jobs (like radio shows and books about gardening which we can call pity only when comparing it to her husband's work) was something that made her feel insecure and led to lack of self-esteem. She had a great need to do something for somebody, a need to show everyone that she is good and that she can make a difference. That was something she wanted at all cost and something that made her a fundamentalist, too. She was ready to sacrifice her own family if necessary just to get that. And eventually that is what she did.

Pretending to be a caring mother and a caring person she left her children behind in order to help some other children (Millat and Ire). But everything she did was exactly the opposite. She did not really help anyone, she only wanted to make herself feel better. She was interested in Millat's feelings but not because she really wanted to help him but because helping others was fashionable and because that is something a worthy person would do. And that was the only way Joyce could fulfil her dream and her fundamental wish to be important. So everything she did was for herself not for others and her behavior can be summarized in one sentence.

*"When an Englishman wants to be generous, the first thing you ask is why, because there is always a reason."*¹¹

Just like Samad, Joyce would be happier if she just managed to satisfy herself with the small things (if looking after your own family and being there for them is a small thing). Instead, she wanted something greater, she wanted recognition from others and in the process destroyed her family.

Unlike Joyce, her husband Marcus is a real scientist, a person who does something important and a person who will leave something for the next generations and even more for the whole nation. It is a question whether he is a fundamentalist or not. By being a scientist he does what is good for people, he fights prejudice, he breaks the limits and he doubts and questions everyone and everything. He doubts God, God does not exist for him and from Samad's point of view Marcus is a fundamentalist, the worst of all, he plays God.

Considering everything, Marcus is a fundamentalist in other people's eyes more than he actually is. It is true that he experiments on animals and maybe tomorrow he will experiment on people but that is what science does. If science is fundamentalism then Marcus is fundamentalist, too.

10 Smith 2000, 335

11 Smith 2000, 366



YOUNG GENERATIONS AND THEIR FUNDAMENTALISM

As representatives of the young generation Millat, Magid, Irie and Joshua have even bigger problems than their parents and grandparents had when they were their age. It would be easy to say that life for young people in modern times is easier than it was in the past but at the same time it would not be true. If not more difficult and more complicated, life for young generations today is at least as hard as it was for their ancestors. Sure, their grandparents fought and died in war, they had to work hard and similar things but they knew what was expected from them and they did it. In other words, they did not have a choice and they were taught what to say and what to think. And that is the way that Samad tries to bring up his children.

Today's generations have everything but at the same time miss everything. They miss making choices for themselves and possibility to think freely and to choose freely. They are in contradiction with themselves, with their tradition and their society. They want to do one thing, their parents want them to do another thing and their society makes them do something completely different.

This is especially the case with Magid and Millat. Their father Samad thinks that by making them do something they do not like is the only way they can save themselves and the only way to do that is to return to their roots and save their identity.

Magid and Millat are twins but as they were growing up they became different and developed different interests. As little children all they wanted was to go to school and have fun with their friends. They were not concerned about their tradition, roots, religion and all the things their parents worried about. They wanted to fit in and they had no problems with that. Grownups were the ones that complicated their lives and pointed out that they were different. Instead of building bridges, grownups use every opportunity to point out the differences between people.

"Poppy Burt-Jones leant forward in her chair. "I don't know ... To me, it's just like this incredible act of self-control. We just don't have that in the West that sense of sacrifice I just have so much admiration for the sense your people have of abstinence, of self-restraint."¹²

That was exactly what Magid and Millat did not want. They did not want to be different from the rest of the world and to have different tradition, they wanted to live in a typical British family and do the things that a typical British family does.

"Magid really wanted to be in some other family. He wanted to own cats and not cockroaches, he wanted his mother to make the music of the cello, not the sound of the sewing machine; he wanted to have a trellis of flowers growing up one side of the house instead of the ever growing pile of other people's rubbish; he wanted a piano in the hallway in place of the broken door off cousin Kurshed's car; he wanted to go on biking holidays to France, not day-trips to Blackpool to visit aunties; he wanted the floor of his room to be shiny wood, not the orange and green swirled carpet left over from the restaurant; he wanted his father to be a doctor, not a one-handed waiter; and this month Magid had converted all these desires into a wish to join in with the Harvest Festival like Mark Smith would. Like everybody else would."¹³

¹² Smith 2000, 163

¹³ Smith 2000, 154



As if it was not hard enough to be a teenager but they had to deal with the pressure at home. They did not have anything against their tradition and their roots but they just wanted to be left alone and in order to achieve that they did completely different things. Samad always wanted his sons to be loyal to their tradition and religion but Millat went a step further. He joined an Islamic terrorist group called KEVIN not because he was a real religious fundamentalist or anything like that but because he wanted to be free. And that made him a fundamentalist, not belonging to such a group, but wanting to be free, just he did not know any other way to do it. It was a fulfilment of his childhood dream to be a gangster, to do whatever he wants but all disguised in religious fundamentalism. Just like Millat, most of the KEVIN members were there because they had some ulterior motives, too and most of them were not real fundamentalists. They were fundamentalist in wanting to avoid living according to their tradition and rules and they did everything to be bad boys.

"Still, there was much discussion at home, at school, in the various kitchens of the widespread Iqbal/Begum clan about The Trouble with Millat, mutinous Millat aged thirteen, who farted in mosque, chased blondes and smelt of tobacco, and not just Millat but all the children: Mujib (fourteen, criminal record for joyriding), Khandakar (sixteen, white girlfriend, wore mascara in the evenings), Dipesh (fifteen, marijuana), Kurshed (eighteen, marijuana and very baggy trousers), Khaleda (seventeen, sex before marriage with Chinese boy), Bimal (nineteen, doing a diploma in Drama); what was wrong with all the children, what had gone wrong with these first descendants of the great ocean crossing experiment? Didn't they have everything they could want? Was there not a substantial garden area, regular meals, clean clothes from Marks 'n' Sparks, A-class top-notch education?"¹⁴

At first sight we can make a mistake and say that he really was trouble but if we take a better look we can only see that he was a young confused boy who give his best to be himself but did not know any better way to do it. His life was a mess and maybe he actually needed help.

"Millat was neither one thing nor the other, this or that, Muslim or Christian, Englishman or Bengali; he lived for the in between, he lived up to his middle name, Zulfikar, the dashing of two swords:"¹⁵

Not being able to influence Millat, Samad hoped that sending Magid back to India was a good thing to do and that there, Magid will realise the true values of life. By that he meant that he will learn to act in accordance with religion and that he will learn to listen and do what he is told. But it is a process and it takes time.

"But we, we do not automatically obey. We are tricky, we are the tricky bastards, we humans. We have the evil inside us, the free will. We must learn to obey. That is what I sent the child Magid Mahfooz Murshed Mubtasim Iqbal to discover."¹⁶

14 Smith 2000, 223

15 Smith 2000, 361

16 Smith 2000, 295



Under the influence of strict religious education Magid will learn that and he was his only hope while Millat and other boys had no real model to look at and that is why they did everything wrong.

"Too safe," Samad explained, patiently consoling one or other weeping, angry ma or baba, perplexed and elderly dadu or dida, 'they are too safe in this country, accha? They live in big plastic bubbles of our own creation, their lives all mapped out for them. Personally, you know I would spit on Saint Paul, but the wisdom is correct, the wisdom is really Allah's: put away childish things. How can our boys become men when they are never challenged like men? Hmm? No doubt about it, on reflection, sending Magid back was the best thing. I would recommend it.'"¹⁷

But things did not come up as expected with Magid either. He came back home being more of an Englishman than he was when he left. After getting to know his culture better, he was more sure that he does not want to be that and that is what makes him fundamentalist.

"Too often we Indians, we Bengalis, we Pakistanis, throw up our hands and cry 'Fate!' in the face of history. But many of us are uneducated, many of us do not understand the world. We must be more like the English. The English fight fate to the death. They do not listen to history unless it is telling them what they wish to hear. We say 'It had to be!' It does not have to be. Nothing does.'"¹⁸

Similar to Millat's story is Joshua's story. He grew up in a family where father was busy with his work and mother with helping other children. He was in their shade and decided to do something about it. His choice was FATE, a fundamentalist group fighting for animal rights and against his own father. Just like Millat who became a fundamentalist because of his father, Joshua did the same but slightly different thing. He wanted to get his father's attention and he did not choose the means to do it or we can say that he chose the best one. This was a big thing, going against your own father in public and that made him a fundamentalist. A wish to be noticed and appreciated by his father was so big that it was the fundamentalism that Joshua followed. He was not aware of the consequences of his act but he did not think about them.

All three of them, Magid, Millat and Joshua did unexpected things. Living in their families made them choose the most unsuitable ways of fighting for themselves. The first two because they wanted to set themselves free from the tradition and roots and the second one because he wanted to confirm his roots and to be acknowledged by them. They chose the hardest way to do that. They were fundamentalists by their behaviour not by fighting for the general truth and rights but by fighting for their own wishes and their own life.

¹⁷ Smith 2000, 223-224.

¹⁸ Smith 2000, 294



CONCLUSION

Fundamentalism represents a certain type of behavior and influences not just the individuals but also the people in their surroundings. Usually defined as something negative, it often causes tragedies, individual and social. As it is shown here in all the novels mentioned, it is never simple and it has serious consequences. The reasons that lead individuals into fundamentalism are very different. As seen from these novels they can be some hidden motives disguised in fundamentalism which are there just to fulfil the needs of individuals or they can be real and true beliefs on which the life of individuals is based.

As the society develops, types and forms of fundamentalism get bigger and vary. We can even say that in a way, we are all fundamentalists, only the form and the level is different. Whether concerning religion, family, work or any other aspect of our lives, most of us at some point behave and do as fundamentalists. That does not necessarily mean that we are all ready to take some extreme measures, but that in certain times in order to fight for our rights or to protect ourselves and the people and things we care about, we are ready to do whatever is needed and in the process we often forget about other people and their feelings.

It is sometimes easy to misinterpret it with persistence, stubbornness or devotion but at the same time we can say that all these are nothing else but a form of fundamentalism and that is why we have to be very careful when dealing with it.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Salih Dheyaa Brer Alwan (2018): *Exploring Multicultural Aspects in Zadie Smith's White Teeth*. International Journal of Advanced Research (IJAR): 6(4), 479-486
- Đerić Borjanka (2013): "Iznevjerena multikulturalnost u kanadskoj anglofonij književnosti: tišina Japanaca u romanu Obasan Džoj Kogave", Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa "Kvalitet-put u Evropu", Bijeljina, Univerzitet Sinergija: 739-748
- Đerić-Dragičević Borjanka (2018): *Izazovi proučavanja književnosti u 21. vijeku: post-postmodernističko viđenje stvarnosti*. Zbornik sa međunarodnog naučnog skupa Sinergija 2018. Bijeljina: Univerzitet Sinergija, 73-76
- Kirby Alan (2006): "Death of Postmodernism and Beyond". *Philosophy Now*. https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Post_modernism_And_Beyond (May 1, 2021)
- Liseţchi Cristina (2015): *A Contemporary Representation of Reality: the Hysterical Realist Novel*. Erasmus Mundus - Crossways in European Humanities: 29
- Hindery Roderick (2008): "Comparative Ethics, Ideologies and Critical Thought". *Journal of Religious Ethics* 36.2: 215-231
- Hutcheon, Linda (1988): *A Poetics of Postmodernism*. New York: Routledge.
- Smith Zadie (2001): *White Teeth*. London: Vintage.
- Tanaka, Shigenori (2006): *English and Multiculturalism – from the Language User's Perspective*. RELC Journal: 37; 47. Los Angeles: Sage Publications.
- Tew, Philip (2004): *The Contemporary British Novel*. London-New York: Continuum.



Smith Zadie (2018): "I have a very messy and chaotic mind," *Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2018/jan/21/zadie-smith-you-ask-the-questions-self-doubt> (May 1, 2021)

Wood James (2014): 'James Woods' Classic Takedown of Faux-Dickensian "Hysterical Realism", *The New Republic*, 14 August 2014 <http://www.newrepublic.com/article/61361/human-all-too-inhuman>

Wood James (2008). *How Fiction Works*. New York: Farrar, Straus and Giroux.



POSTMODERNI BRITANSKI ROMAN: FUNDAMENTALIZAM U BELIM ZUBIMA ZEJDI SMIT

Rezime:

Posljednjih desetak godina postoji težnja određenog broja kako književnih kritičara tako i pisaca da postmodernizam, književni pravac koji dominira od šezdesetih godina prošlog vijeka, proglaše „mrtvim“, tj. da se i naučno prizna da savremena književna djela imaju drugačiju, promijenjenu prirodu. Dok postmodernistička književna djela bivaju obojena razočaranjem, kritikom, depresijom, naše, novo vrijeme osjetno bilježi promjenu načina razmišljanja. Sa druge strane, fundamentalizam kao fenomen posljednjih godina doživljava svojevrsnu ekspanziju i to ne samo u smislu različitih vrsta nego i u smislu njegove rasprostranjenosti. Razni oblici fundamentalizma su se pojavili od vjerskog preko nacionalnog, rasnog, političkog, ekonomskog pa sve do kulturnog i mnogih drugih oblika. Svi oni su na neki način obilježili savremeno društvo i život savremenog čovjeka, kao i savremenu, post-postmodernističku književnost.

Zejdi Smit u svom romanu *Bijeli zubi* opisuje ličnosti u čijem svakodnevnom ponašanju možemo prepoznati obilježja fundamentalizma. Pitanje postavljeno u ovom radu jeste da li su oni po prirodi fundamentalisti ili postaju fundamentalisti pod uticajem određenih društvenih normi, te da li upornost i istrajnost u svojim željama i ciljevima ili slijepo držanje nekih uvjerenja, stavova, običaja i tradicija može da se smatra ličnim fundamentalizmom. Roman *Bijeli zubi* govori o dugogodišnjem prijateljstvu prvo dva čovjeka a zatim i njihovih porodica. Daje nam sliku multikulturalnog Londona i njegovih stanovnika kao i njihovih unutrašnjih dilema koje ne samo da utiču na njihov život nego i na živote njihovih porodica. Priča o pojedincima izgubljenim u modernom svijetu koji se, ne uspjavajući da se snađu u njemu, čvrsto drže nekih starih običaja što izaziva nove sukobe u njima i oko njih. Priča o drugoj generaciji imigranata koji, još postmodernistički izgubljeniji od prve, lutaju opterećeni između poštovanja nekih tradicionalnih normi i onoga što se od njih očekuje i želje da žive svoj život onako kako to žele. Sve to na određen način i njih vodi u svojevrsni fundamentalizam ili izaziva reakciju koja je opet sama po sebi fundamentalna. Savremeni svijet u kome se javljaju različiti pokreti koji se bore za različite ciljeve, u čijoj borbi mnogi pretjeruju te dolazi do pojave i raznih fundamentalističkih pa čak i terorističkih pokreta, brišu se razlike među klasama, mijenja se uloga porodice, uloga žene u društvu. Jasno je da Britanija postaje jedna multikulturalna zemlja. Ako multikulturalnost definišemo jednostavno kao kulturnu, nacionalnu, vjersku, rasnu ili bilo koju drugu raznolikost, vidimo da Britanija može služiti kao slikovit primjer multikulturalnosti – migracije stanovnika koje su od kraja Drugog svjetskog rata dolaskom ljudi iz bivših kolonija a posebno devedesetih stvaranjem Evropske unije postale veoma česte. Veliki broj ljudi dolazi i traži novi i bolji život u Britaniji. Pokušavaju da se uklope u novo društvo i tako nesvjesno uzrokuju jedan novi problem a to je pitanje njihove integracije u britansko društvo koje je do tada bilo prilično heterogeno.

Na taj način, multikulturalizam ujedno postaje i jedna od glavnih tema pisaca koji su stvarali u tom periodu i bavili se problemom britanskog identiteta jer se on u ovim uslovima neizbježno mijenja. Svi zajedno su se našli u novoj i nepoznatoj situaciji i svako na svoj način su pokušavali da odgovore na nju. Britanski identitet krajem devedesetih godina prošlog vijeka i početkom dvadeset prvog vijeka nije onakav kakav je bio pedesetih godina. Treba ga redefinisati, što Zejdi Smit u svom romanu *Bijeli zubi* pokušava, posmatrajući fundamentalizam sa različitih aspekata.

Ključne reči:

post-postmodernizam,
histerični realizam,
fundamentalizam,
Beli zubi.



ZNAČAJ JEZIKA I KULTURNE INTELIGENCIJE U MEĐUNARODNOM POSLOVANJU**

Lea Dostanić*

Univerzitet Singidunum,
Beograd, Srbija

Apstrakt:

U savremenom globalnom svetu u kojem je kultura deo svakog društva, kompanije, zemlje i svaka kultura ima svoje faktore koji to definišu. Oni koji poznaju kulturne standarde drugih društava mogu se preciznije prilagoditi ponašanju stranaca, bolje ih razumeti i lakše se prilagoditi njihovim potrebama. Ovaj rad će predstaviti važnost jezika i kulturne inteligencije u međunarodnoj saradnji i njegovu ulogu u poslovnom uspehu. Kroz gledišta autora koji su se bavili problemom jezika i kulturne inteligencije u međunarodnom okruženju, želeli smo da obrazložimo tvrdnju da su razumevanje kulturnih razlika i prilagođavanje poslovanja važne komponente celokupnog pregovaračkog procesa u savremenom društvu. Kroz interkulturalno učenje i interkulturalne veštine, kulturne razlike se prepoznaju kao takve i mogu se prevazići bez nesporazuma. Kulturna inteligencija je važan faktor uspeha s kojim je moguće korektno delovati u interkulturalnom okruženju. Značajna prepreka u pregovorima jeste nepoznavanje stranih jezika i jezičke raznolikosti u drugim zemljama. Svaki jezik ima zajednički cilj, svi oni moraju da reše isti problem, a to je da prenesu poruke, potrebe i želje od jedne osobe do druge. Međutim, to se postiže na različite načine u zavisnosti od toga koliko će reči, gramatičke strukture ili koliko manje tačan izgled biti u kontekstu. U pregovorima zajednički jezik vodi lakšoj komunikaciji, razmeni ponuda i postizanju dobrih rezultata u interakciji. Zajednički jezik kao što je engleski, kao *Lingua Franca*, olakšava komunikaciju između i unutar organizacija. Poboljšava prenos znanja, kao i protok informacija.

Article info:

Received: June 3, 2021
Correction: July 19, 2021
Accepted: August 1, 2021

Ključne reči:

strani jezik,
kulturna inteligencija,
međunarodno okruženje,
kulturne razlike.

** Ovaj rad je nastao kao rezultat istraživanja sprovedenog za potrebe diplomskog rada autora na Poslovnom fakultetu u Beogradu Univerziteta Singidunum.



UVOD

Kompanije su pre nekoliko decenija bile u mogućnosti da uspešno posluju izolovane u svojoj matičnoj zemlji, ali su danas pod uticajem globalizacije sve više izložene kulturama različitih društava, životnih vrednosti i različitih stilova upravljanja i rukovođenja. U većini slučajeva komunikacija sa pripadnicima različitih kultura zahteva prilagođavanje lokalnim uslovima svake zemlje, odnosno, da se stavimo u kulturološki okvir određenog društva.¹ Savremeni pregovori nisu usmereni samo na konkretan rezultat već i na uticaj ponašanja zainteresovanih strana: sporazum se mora poštovati, ali je i uslovljen kulturnim razlikama, dok drugi pokušavaju da nađu rešenje ličnim konsultacijama i uključivanjem posrednika.²

Faktori koji utiču na pregovore su nacionalna kultura i drugačije perspektive koje često određuju tok čitavih pregovora.³ Ideološka raznolikost predstavlja značajnu prepreku međunarodnim ugovorima i ograničava sposobnost pregovaračkih strana da postignu dogovor. Jezička komunikacija oblikuje društvo, zajednicu i ljude. To je kreativan proces koji kroz interaktivne komunikacijske uloge definiše našu ličnost i naš identitet. Naše znanje predstavljaju komunikativne šeme; one su formirane prema konceptualnim kontekstima koji pomažu u analiziranju komunikacijskih situacija. Naše razmišljanje, naš pogled na svet je funkcija naše komunikacije, naša osetljivost za deljenje informacija koje imamo sa drugima može se pratiti do konceptualnih odnosa koji u osnovi određuju strukturu našeg uma. Nije slučajno što je naučnik Ferdinand Tenis ispitivao odnos između društva, zajednice i komunikacije još u devetnaestom veku, a na kraju dvadesetog veka došao do zaključka da je stvarni medij ljudskog razmišljanja komunikacija u zajednici. Tenis u svom delu *Zajednica i društvo* kaže: „Mentalni život je pre svega najvažnija komunikacija, odnosno efekat na istu vrstu postojanja putem znakova, a samim tim posebno upotreba glasnih organa za izgovaranje reči; i iz toga se komunikacija razvija zvučnim ili tihim govorom, odnosno razmišljanjem“.⁴

IZRAŽAVANJE KULTURNIH RAZLIKA

Kultura se sastoji od više faktora koji su vidljivi i nevidljivi (latentni i manifestni). Vidljive kulturne aspekte je lakše prepoznati i uočiti od skrivenih, koje je obično teže otkriti i stoga mogu predstavljati prepreke u komunikaciji. U odnosu na određenu naciju, društvo, ali i organizaciju i grupu, kultura se može shvatiti kao sistem orijentacije za njenog člana. To utiče na percepciju, mišljenje, prosuđivanje i ponašanje svih ljudi koji pripadaju odgovarajućem društvenom sistemu.

Centralne karakteristike takvog sistema orijentacije su kulturni standardi koji određuju kako treba shvatiti i oceniti određenu situaciju i na koji način treba reagovati. Odstupanja od normirane vrednosti navedene u odgovarajućem kulturnom standardu vode, uz razmatranje određenih tolerancija odstupanja, do zaprepašćenja, stranog iskustva,

1 Dobrijević 2017, 7

2 Ibid., 27

3 Ibid., 146

4 Tonnies 2001, 47



nerazumevanja, pa čak i odbacivanja. Ako se sretnu dve osobe koje su razvile različite kulturne standarde kako bi tumačile određene situacije, one će se neminovno usmeravati na kulturne standarde koje poznaju i tako pogrešno tumačiti ponašanje partnera kao nerazumljivo i čudno, i možda, odbaciti kao odstupanje od norme koja je poznata. Kulturni standardi su karakteristični za određeno društvo, zajednicu ili grupu, prema kojima pripadnici neke kulture nastoje da kontrolišu i ocenjuju sopstveno ponašanje i ponašanje stranaca. Oni koji poznaju kulturne standarde drugih društava mogu se preciznije prilagoditi ponašanju stranaca, bolje ga razumeti i lakše se mogu nositi sa njima.

KULTURALNA INTELIGENCIJA KAO NAJVAŽNIJI FAKTOR USPEHA U SARADNJI

Definisanje interkulturalne kompetencije je težak zadatak, jer postoje brojne teorije i koncepti koji se bave ovim predmetom. Interkulturalna kompetencija uključuje, na primer, interkulturalno znanje o drugim kulturama ili interkulturalnim veštinama. Najvažniji faktor uspeha međunarodnog timskog rada je kulturalna inteligencija. Ovaj konstrukt povezuje različite podoblasti interkulturalne kompetencije i tako stvara put u globalizovanom svetu rada, kako bi se moglo uspešno raditi u interkulturalnim grupama uprkos različitim kulturama.⁵

Pre svega, otkriće novih tehnologija zblížilo je svetsko stanovništvo. Ali „tehnologija je često sila za konvergenciju, duboke kulturne razlike i kulturna raznolikost predstavljaju kritične izazove širom sveta.“⁶ Pored toga, neke ozbiljne katastrofe među kulturama dogodile su se od početka 21. veka. Prema *Los Angeles Times*-u, kulturni sukobi eskaliraju svakodnevno na više od 50 žarišta širom sveta. Upravo u tom kontekstu potrebna je kulturalna inteligencija, budući da je globalizacija povećala broj interkulturalnih interakcija širom sveta, pa je, shodno tome, porastao i broj nesporazuma među određenim kulturama.⁷

Kompanije su takođe pogođene navedenim problemima.⁸ Pitanje koje se postavlja za menadžment međunarodno aktivnih kompanija jeste koji je razlog zašto neki ljudi lakše i efikasnije mogu prilagoditi svoje stavove u interkulturalnom kontekstu od drugih.⁹ Suprotno tome, kompanije znaju koji zaposleni su najprikladniji za projekte u njihovoj zemlji. Međutim, ne treba ga koristiti sa ljudima različitog kulturnog porekla.¹⁰ Zato što „(kada) komuniciramo sa ljudima iz sopstvene kulture, intuitivno koristimo skup društvenih znakova da se efikasno uključimo. Imamo bogatstvo informacija, od kojih je većina podsvesna, što nam pomaže da znamo kako da povežemo.“¹¹ Međutim, ove veštine se ne mogu uvek tačno koristiti u međunarodnoj saradnji, zbog čega u svakoj kompaniji postoje zaposleni koji imaju razvijenu kulturnu inteligenciju (koji se češće šalju u međunarodne pregovore).

5 <https://epale.ec.europa.eu/hr/blog/interkulturalno-obrazovanje>

6 Ang, Van Dyne & Tan 2011, 582

7 Ibid.

8 Ang et al. 2007, 335

9 Van Dyne, Ang & Livermore 2010

10 Van Dyne, Ang & Koh 2008, 35

11 Van Dyne, Ang & Livermore 2010



Earley i Ang su uveli koncept kulturne inteligencije 2003. godine¹² i tako postavili osnove za objašnjenje uspeha u interkulturalnoj saradnji. Kulturna inteligencija kombinuje aspekte iz drugih oblika inteligencije (poput emocionalne inteligencije ili konvencionalne mere inteligencije, IQ) i od njih se razlikuje.¹³ Ona stupa na snagu tamo gde ovi drugi oblici inteligencije izgube svoju važnost ili tamo gde se više ne mogu objasniti.¹⁴

CQ (cultural intelligence) je u osnovi definisana kao „sposobnost adaptacije u novom kulturnom okruženju“.¹⁵ Kulturna inteligencija treba da se koristi pre svega u situacijama u kojima se susreću različite kulture. Stoga je bitna sposobnost pojedinca da se prilagodi različitim kulturnim situacijama i ponaša se shodno njima. Radi se o interkulturalnom kontekstu kada se ljudi iz određene kulture susreću sa onima koji imaju različito kultivirane ideje. Kulturna inteligencija i kulturno inteligentno delovanje takođe se mogu naučiti. Ova saznanja svima mogu otvoriti svet novih mogućnosti ako postoji dovoljno volje i zalaganja.¹⁶

Greška koja se često pravi je da se (nama) nepoznato ponašanje na prvi pogled čini pogrešnim i nerazumljivim. Ovde na snagu stupa kulturalna inteligencija. Kulturno inteligentni ljudi prevazilaze fazu konfuzije i pokušavaju da shvate zašto se nešto dogodilo na potpuno isti način ili zašto se prema njemu ponašaju drugačije. Ukratko, kulturna inteligencija omogućava ljudima da postanu svesni da su u interkulturalnoj situaciji u kojoj je neophodno pažljivo razmotriti ponašanje druge strane kako ne bi došlo do nesporazuma. To znači da kulturno inteligentni ljudi u interkulturalnom okruženju deluju s više predviđanja i obzirnosti nego što su to mogle njihovi kolege.¹⁷ Od 2003. godine koncept kulturne inteligencije postaje sve prepoznatljiviji i prihvatljiv širom sveta. Ovo pokazuje koliko je ta tema danas relevantna i jedinstvena. „Ovakve vrste nalaza imaju značajne implikacije na način na koji pojedinci i organizacije maksimalno povećavaju globalne mogućnosti“.¹⁸

12 Ang, Van Dyne & Tan 2011, 582

13 Van Dyne, Ang & Livermore, 2010

14 Livermore 2015

15 Dobrijević 2017, 146

16 Livermore 2015

17 Van Dyne, Ang & Livermore 2010

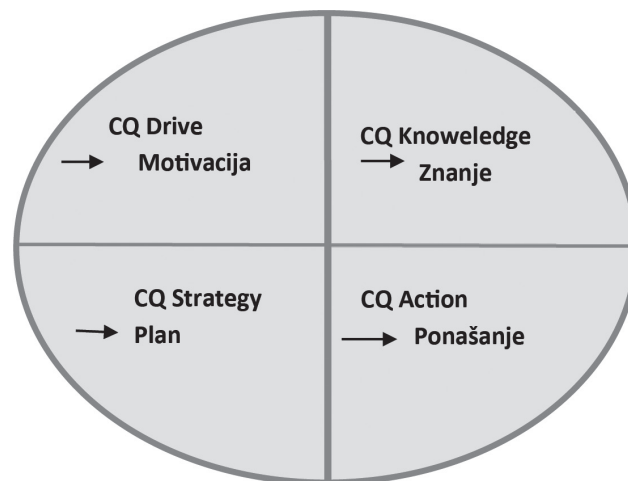
18 Ibid.



ČETIRI DIMENZIJE KULTURNE INTELIGENCIJE

Kao što je spomenuto, kulturna inteligencija je višedimenzionalna konstrukcija koja se sastoji od četiri dimenzije.¹⁹ Ove dimenzije uključuju metakognitivni, kognitivni i bihevioralni aspekt kao i veštine iz područja motivacije.²⁰ Dok je metakognitivna i kognitivna dimenzija i motivaciju „u glavi“, tj. nije zaista vidljiva spoljašnjem svetu, veštine ponašanja su jasno prepoznatljive drugima.

Slika 1: Četiri dimenzije kulturne inteligencije



Izvor: Livermore, D.(2015). *Leading with Cultural Intelligence. The Real Secret to Success* (2nd Ed.). New York: American Management Association

Prva dimenzija kulturne inteligencije je motivacija (CQ Drive). Ovde se prvenstveno radi o postojanju interesa i motivacije za uključivanje i prilagođavanje interkulturalnim situacijama. CQ Drive je individualna sposobnost da „ne zatvorite oči“ na kulturne razlike, ali da im se suprotstavite pažnjom i predanošću. Ovo se pre svega odnosi na samodisciplinu i unutrašnju motivaciju za rad u interkulturalnim situacijama i za suočavanje sa izazovima na kulturnom nivou.²¹ Ova sposobnost je posebno važna jer nije automatska može se pretpostaviti da su svi motivisani da učestvuju u interkulturalnim okolnostima. Pored toga, za efikasne međunarodne pregovore neophodno je imati određeni nivo poverenja i interesovanja za nove kulture. Takvo ponašanje čini ljude pažljivijim, obazrivijim i pristupačnijim za kulturne sličnosti i razlike i tako promoviše pozitivnu saradnju. Dimenzija CQ znanja opisuje kognitivne veštine pojedinca.²² U osnovi se radi o (kulturnom) znanju pojedinca o drugim kulturama, njihovim vrednostima, normama i ponašanju.

„The emphasis is not on being an expert about every (single) culture (...). Instead, to what extent do you understand some core cultural differences and their impact on you and others?“²³

Kognitivna dimenzija odražava znanje o kulturološkim razlikama. Treba napomenuti da znanje nije samo o naučenim aspektima, već i da su inkorporirana lična iskustva iz međunarodnog konteksta. Pored toga, ljudi sa velikim CQ znanjem shvataju kako kulture utiču na pojedince i oblikuju njihov način razmišljanja i ponašanja.



Zaposleni u međunarodnim organizacijama sa visokim kognitivnim veštinama u odnosu na kulturnu inteligenciju imaju snažne mentalne koncepcije drugih kultura, njihovog ponašanja i načina na koji na njih utiču ljudi. Ova sposobnost je važna jer poznavanje kulturnih sličnosti i razlika predstavlja osnovu za uspešno delovanje u međukulturnim situacijama.²⁴ Ako se ove sličnosti i razlike prepoznaju i procene, mogu se povećati performanse koje su relevantne za interkulturalne situacije.

CQ Strategija je dimenzija kulturne inteligencije koja se odvija na metakognitivnom nivou. Radi se o razvoju značenja i strategije za primenu veština u interkulturalnom kontekstu. Kulturno znanje se obrađuje i objedinjuje na dubljem nivou. Razvija se plan kako treba postići određeni cilj. Pre svega, fokus je na rešavanju interkulturalnih sukoba kroz stečena kulturna znanja. „Odgovarajuće sposobnosti uključuju planiranje, nadgledanje i reviziju mentalnih modela kulturnih normi za zemlje ili grupe ljudi“.²⁵ Posebno je važno razviti strategiju ili plan jer ona pojačava tri bitna aspekta.²⁶ Prvo, osoba sa razvijenom CQ automatski razmišlja o drugim ljudima i međukulturnim situacijama. Drugo, podstiče kritičko razmišljanje o navikama, pretpostavkama i kulturnim granicama. I treće, to su pojedinci sa visokim metakognitivima sposobnost procene i promene sopstvenih ideja u kulturnom kontekstu kako bi se dalje proširilo njihovo razumevanje drugih kultura. Ljudi sa visokom CQ strategijom svesni su činjenice da, dok su u interkulturalnim situacijama druge kulture, moraju da reaguju na različit način. Potrebno je više vremena da razmisle i promatraju jedni druge kako bi razvili strategiju kako najbolje reagovati. „Pojedinci sa visokim metakognitivnim sposobnostima uče i deluju efikasnije jer (...) prepoznati postojeće deficite i prilagoditi svoje ponašanje u skladu s tim“.²⁷ Konačna dimenzija kulturne inteligencije je CQ ponašanja. Ona odražava ponašanje pojedinca prilagođenog međukulturnim situacijama. Odgovarajuće akcije (verbalne ili neverbalne) su neophodne za saradnju u međunarodnim timovima.

Veštine zasnovane na ponašanju pokazuju mogu li zaposleni postići svoje ciljeve u kulturološki promenjenom okruženju. Jedna od najvažnijih karakteristika je razlikovati kada se vlastito ponašanje treba prilagoditi, a kada ne. Osnova ponašanja specifičnih za kulturu je širok izbor različitih obrazaca ponašanja. CQ ponašanja sadrži određenu količinu elokvencije, tako da se kulturološki prikladne formulacije, gestikulacije i izrazi lica mogu koristiti prilikom komunikacije s ljudima iz drugih naroda i kultura. „Osoba sa visokim CQ-om uči koje će radnje povećati efikasnost i neće povećati efikasnost i deluje na tom razumevanju“.²⁸ Pored toga, ljudi sa visoko razvijenim veštinama u ovom određenom području fleksibilni su u pogledu međukulturne komunikacije i interakcije. Oni takođe prilagođavaju svoje ponašanje kako bi se drugi osećali ugodno i javlja se određena efikasnost komunikacije. Bihevioralni CQ je posebno relevantan u interkulturalni kontekst, jer je ta sposobnost kulturne inteligencije često jedina koja se prikazuje eksterno.

Ove četiri karakteristike ili dimenzije zajedno čine konstrukciju kulturne inteligencije. Konačno, sposobnost da se adekvatno ponaša u interkulturalnom kontekstu postaje sve važnija u globalizovanom svetu.²⁹

24 Van Dyne, Ang & Koh 2008, 17

25 Livermore 2015

26 Van Dyne, Ang & Koh 2008, 17

27 Ibid.

28 Livermore 2015

29 Earley, Mosalowski 2004, 1



ZNAČAJ KULTURNE INTELIGENCIJE U MEĐUNARODNOM KONTEKSTU

Fenomen kulturne inteligencije, posebno u današnje vreme, sastavni je deo svakodnevnog radnog života. Kulturna inteligencija za svakodnevni rad u interkulturalnim pregovorima pokazuje da su ove veštine posebno važne za izbor i razvoj kulturno inteligentne radne snage. Kulturna inteligencija pruža odgovor na pitanje zašto se neki bolje prilagođavaju u interkulturalnim situacijama i ponašati se uravnoteženije od ostalih. To stvara razumevanje za druge kulture i ljude sa različitim vrednostima i ponašanjem. To pojednostavljuje saradnju u interkulturalnom kontekstu i sprečava nesporazume. „Osoba sa visokim CQ-om, bilo da je kultivisana ili urođena, može razumeti i savladati takve (međukulturne) situacije, istrajati i raditi ispravne stvari kada je to potrebno“.³⁰

Te mogućnosti igraju ogromnu ulogu, posebno u radnom životu. Uoči sve veće konkurencije usled globalizacije, zaposleni su često jedini diferencijacijski potencijal (za kompanije) da dobiju konkurentske prednosti. Potražnja na tržištu rada za kulturno inteligentnim zaposlenima neprestano raste, dok je stvarni broj ljudi sa izraženim CQ još uvek prilično nizak. Prema tome, radnici sa kulturnom inteligencijom nisu samo jedinstveniji i traženiji na tržištu rada, već ih ne treba zanemariti ni u međunarodnim projektima. Oni uspevaju da postignu bolje rezultate u najvažnijim oblastima međunarodne saradnje.³¹ Ova odlučujuća prednost ima uticaja za kompanije sve pozitivnije za ekonomski uspeh (ne samo u inostranstvu).

JEZIK

Najvažnije, ako ne i jedino sredstvo komunikacije za ljude je jezik. Usmena i pisana komunikacija zasniva se na tri elementa, a to su: sintaksa, semantika i pragmatika. Oni su suštinske komponente komunikacije i jezika.

Kao sredstvo komunikacije, jezik je suštinski faktor u pregovorima radi razmene ponuda, pozicija i interesa sa drugom osobom. Stoga je u fokusu ovog rada. Jezik ima centralno značenje za ljudski život, razlikuje nas od ostalih živih bića i služi kao sredstvo izražavanja i komunikacije.³²

Pregovarači koji govore na stranom jeziku u pregovorima mogu naići na neke komunikacijske probleme u sve tri gore navedene oblasti, pa im je neophodno znanje i poznavanje jezika, posebno semantike. Na našu percepciju sveta i način razmišljanja utiče jezik koji govorimo, odnosno, svojom strukturom i pravilima jezik utiče i na način razmišljanja ljudi.³³ Nemački jezik, na primer, poznat je po direktnosti, preciznosti i kompozitima.

S druge strane, jezici koji potiču iz latinskog jezika sadrže više perifraza, koje su zauzvrat vrlo pogodni za narative i opise. Ovi jezici, posebno italijanski, imaju visok nivo izražajnosti, što dovodi do uporednih mogućnosti prideva i imenica do suptilnog i vrlo različitog stepena opisa predmeta. Nije retkost da ove kulture međusobno pogrešno razumeju jezičke izraze.

³⁰ Ibid., 8

³¹ Livermore 2011

³² Chomsky 2002

³³ Dobrijević 2017, 25



Svaka kultura ima svoj leksikon reči i pojmova koji se vrlo razlikuje od onih u drugim kulturama. Ideja da se reči uvek mogu prevesti na strani jezik i bez problema je varljiva. Uvek postoji određeno kulturno značenje iza određenog izraza, što u drugim kulturama ne mora nužno da ide ruku pod ruku sa ekvivalentom odgovarajuće reči.

Zavisnost komunikacije od konteksta delom je povezana i sa tim da li sam jezik izražava misli i činjenice jasnije ili manje jasno.³⁴ Naravno, bilo bi pogrešno reći da su neki jezici neodređeni, a drugi tačni. Stvarnost je složenija od toga i pri ispitivanju strukture jezika to treba uzeti u obzir. Na primer, na nemačkom jeziku mnogi glagoli imaju prilično puno značenja, zavisno od konteksta. Svaki jezik ima zajednički cilj, svi oni moraju da reše isti problem, a to je da prenesu ono što se govori od jedne osobe do druge. Međutim, to se postiže na različite načine u zavisnosti od toga koliko će reči, gramatičke strukture ili koliko manje tačan izgled biti u kontekstu. Engleski je prilično jasan jezik: ne zavisi od konteksta. Ovo se posebno odnosi na međunarodni engleski jezik. „*Lingua franca*“ međunarodnog poslovnog jezika je nezavisan u kontekstu i znači da je osiromašen i stoga precizan.

JEZIČKI DETERMINIZAM

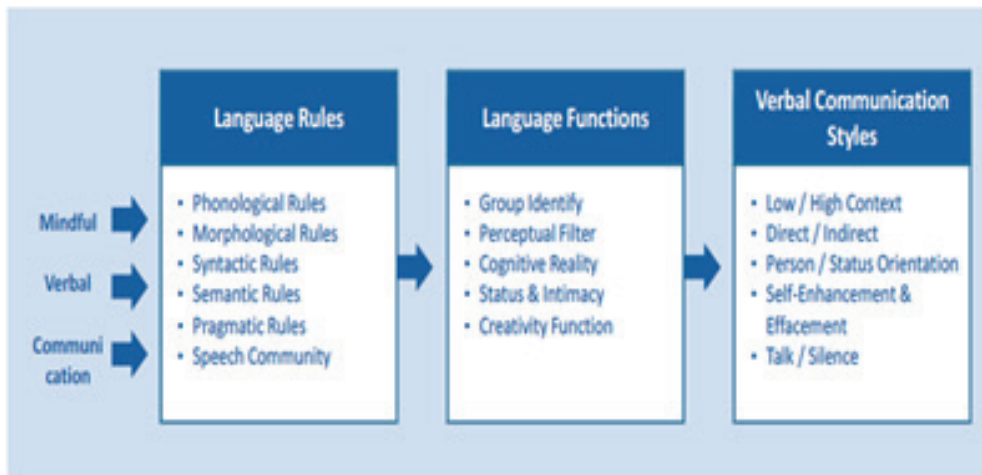
Podatak u kojoj meri jezik utiče na ljudsku percepciju kontroverzan je u literaturi. Neki lingvisti pretpostavljaju da je jezik samo niz različitih pojmova za iste objekte i da se ti pojmovi mogu prevesti na bilo koji jezik.³⁵ Jezik stoga nema uticaja na proces kognitivne percepcije, koji je sličan u svim kulturama, bez obzira na različite jezike. Ovakav stav osporavaju naučnici koji usvajaju jezički determinizam. Teoriju jezičkog determinizma prvobitno su osnovali filozofi Johann Gottfried Herder i Vilhelm von Humboldt, a nastavio lingvista Edvard Sapir.³⁶ Poslednji je pretpostavio da struktura jezika utiče na način na koji se svet doživljava.³⁷ To znači da gramatičke strukture i vokabular oblikuju mišljenje ljudi. Ova pretpostavka podrazumeva da pojedinci koji govore različitim jezicima različito doživljavaju svet i da je svaki jezik povezan s pojedinačnim pogledom na svet.³⁸

JEZIK I KULTURA

Kulturne vrednosti i norme utiču u velikoj meri na jezik. Veza između jezika i kulture je toliko jaka da neki autori pretpostavljaju da bez prodora kulture nijedan jezik ne može biti shvaćen u kontekstu. Isto tako, kultura se ne može razumeti bez razumevanja jezika.³⁹



Slika 2: Pravila, funkcije i izrazi jezika



Izvor: Ting-Toomey, S. (2012). *Communicating across cultures*. New York, NY: Guilford Pres, 91

Prema Ting-Tomei (2012), jezik ima pet različitih funkcija u interkulturalnoj komunikaciji. Na ove funkcije utiču jezička pravila koja određuju stil verbalne komunikacije (npr. Indirektna nasuprot direktnoj komunikaciji). Funkcija grupnog identiteta odnosi se na činjenicu da jezik oblikuje identitet grupa i pokreće osećaj pripadnosti. Jezik kao perceptivni filter znači da jezik utiče na to kako se svet doživljava. Funkcija kognitivne stvarnosti usko je povezana sa funkcijom jezika kao filtera percepcije. To se odnosi na činjenicu da ne samo na našu percepciju utiče jezik, već i naši kognitivni procesi, npr. donošenje zaključaka, odluke i obrada informacija. Jezik takođe služi za izražavanje statusa. Tako se razlike u statusu među pojedincima mogu izraziti jezikom, npr. u ljubaznom obliku „Vi“ umesto „ti“, koji se koristi za nepoznate osobe, u profesionalnom životu ili prilikom obraćanja starijim osobama. Takođe se može koristiti za izražavanje koliko su ljudi bliski jedni drugima. Takvi oblici ljubaznosti postoje na mnogim različitim jezicima (npr. španski, francuski, italijanski, japanski), ali ne i na engleskom. Ovde je, barem u SAD, čak i obraćanje imenom takođe prihvatljivo za nepoznate osobe ili u profesionalnom životu.⁴⁰ Funkcija kreativnosti odnosi se na činjenicu da je jezik veoma fleksibilan i u stalnoj promeni. Usvajaju se nove reči (ponekad i iz drugih jezika), dok se druge reči zaboravljaju. Zbog uske veze jezika i kulture, promene unutar jezika tokom dužeg vremenskog perioda mogu dovesti do promena kulturnih normi i vrednosti, ali i obrnuto. Jezik stoga ima značajno više funkcija nego što je samo sredstvo komunikacije i zato igra važnu ulogu u (interkulturalnoj) komunikaciji.

ENGLESKI KAO POSLOVNI LINGUA FRANCA

Mogu se razlikovati dve različite vrste engleskog kao stranog jezika: engleski kao *Lingua Franca* (ELF) i engleski kao **Business Lingua Franca** (BELF). Koncept BELF razvijen je iz empirijskog istraživanja u kome su dve organizacije detaljnije ispitane u okviru studije slučaja i upitnika, intervjuja, zapažanja i analize sadržaja dokumenata.



Obe organizacije su se spojile sa finskom ili švedskom kompanijom i uvele engleski kao korporativni jezik. Iz ovih nalaza date su izjave o svojstvima i posebnim osobinama ELF i posebno BELF. ELF opisuje učenje i govor engleskog jezika sa gramatičkom i jezičkom tačnošću.⁴¹ BELF se, s druge strane, odnosi na poslovnu komunikaciju u kojoj gramatička korektnost nije fokus, već pre svega, međusobno razumevanje. Zbog toga se BELF naziva i visoko funkcionalnim oblikom komunikacije.⁴²

Slika 3: Diferencijacija između ELF i BELF

	ELF	BELF
Successful interactions are created through...	native speaker-like language use and linguistic competence.	language use appropriate for the needs and requirements of the communicative event.
The speaker/writer aims to...	emulate native speaker discourse.	get the job done.
Non-native speakers are seen as...	"sources of trouble." "learners."	communicators in their own right.
The main source of communication problems is...	inadequate language skills.	inadequate communication skills.
"Culture" is...	the national cultures of native speakers.	the diversity of the globalized business community.
The aim of linguistically oriented communication research is to...	increase understanding of deviations from native speaker-like English language and discourse, and reduce linguistic anomalies.	increase understanding of the different Englishes and discourses used to conduct global business, and encourage the development of situationally appropriate communication skills.

Izvor: Charles, M. (2007). Language Matters in Global Communication. *The Journal of Business Communication* (1973), 44 (3), 260–282. <https://doi.org/10.1177/0021943607302477>

Slika 3. prikazuje pregled razlika između ELF i BELF. Kao što je jasno, ELF je snažno orijentisan prema engleskom jeziku koji govore izvorni govornici. To se, na primer, odražava na kulturu korisnika jezika. U konceptu ELF-a prevlađuje nacionalna kultura maternjeg jezika (tj. anglosaksonska kultura), dok je na BELF-u stvorena zajednička kultura globalnih nesrodnih govornika koja koegzistira sa pojedinim nacionalnim kulturama.⁴³ Za razliku od ELF, BELF nije maternji jezik ni za jednu osobu koja je uključena u komunikaciju, tako da od toga niko nema koristi, ali jezik je „neutralan“.⁴⁴ U isto vreme, BELF je takođe izraz različitih kultura sagovornika, jer svaki pojedinac unosi svoj interaktivni stil komunikacije u kulturu.⁴⁵ Kao rezultat toga, BELF karakteriše veća raznolikost i složenost.⁴⁶ BELF se takođe karakteriše činjenicom da je specifičan za situaciju, dinamičan i tolerantan na mnoge varijacije. Dinamično znači da se upiti, pojašnjenja i ponavljanja vide kao važna komponenta komunikacije.⁴⁷ Za ovu studiju engleski je definisan kao strani jezik u smislu BELF. Fokus analize stoga nije na jezičkoj ispravnosti, već na međusobnom razumevanju, tj. komunikaciji u međunarodnom poslovanju.

41 Kankaanranta & Louhiala-Salminen 2010

42 Louhiala-Salminen, Charles and Kankaanranta 2005

43 Kankaanranta & Louhiala-Salminen 2013

44 Louhiala-Salminen et al. 2005, 404

45 Ibid.

46 Kankaanranta & Planken 2010

47 Mauranen 2003



STRANI JEZIK U MEĐUNARODNIM PREGOVORIMA

Komunikacija igra ključnu ulogu u pregovorima i zato ima značajan uticaj na njihov ishod. Studija pregovora između Kineza i Amerikanaca pokazala je da visokokvalitetna komunikacija (tj. jasnoća i odzivnost) vodi boljim rezultatima pregovora.⁴⁸ Komunikacija je bila efikasnija u međukulturnim dijalozama u kojima su obe strane pregovarale na svom maternjem jeziku, nego u interkulturnim dijalozima u kojima su kineski učesnici pregovarali na stranom jeziku (na engleskom). Stoga se može pretpostaviti da jezik ili strani jezik u međunarodnim pregovorima imaju presudan uticaj na proces i na rezultat pregovora. Do sada je, međutim, urađeno samo nekoliko studija koje se bave uticajem stranih jezika u međunarodnim pregovorima. Jedan od razloga za to može biti taj što veliki deo studija iz pregovaračkog istraživanja potiče iz Sjedinjenih Država.⁴⁹ Postojeće istraživanje je takođe moglo jednostavno pretpostaviti da se o prekograničnom međunarodnom poslovanju pregovara na engleskom jeziku, tako da se njegova konstrukcija ne poštuje. Prema tome, postoji mali broj istraživanja o uticaju (upotrebe) stranog jezika u međunarodnim pregovorima. Uprkos sve većoj važnosti teme, većina postojećih studija o uticaju stranih jezika preispituje pregovore na apstraktnom nivou ili se ograničava na kvalitativne analize komunikacije.

Na nacionalno - ekonomskom nivou, neke studije proučavaju kako jezik utiče na međunarodnu saradnju između nacija. Na primer, Ku i Zussman (2010) u više od 100 zemalja proučavaju tokom 30 godina kako veštine engleskog jezika utiču na globalni tok saradnje. Autori su zabeležili poznavanje jezika kao nacionalni prosek rezultata testa engleskog kao stranog jezika (TOEFL)⁵⁰. Rezultati studije pokazuju da dobro poznavanje jezika ima značajan uticaj na protok saradnje, a time i na jezičke barijere koje su istorijski uticale na međunarodnu saradnju, a koje se mogu savladati. Daljim istraživanjem se takođe zaključuje da jezička distanca između dve nacije utiče na međusobnu saradnju zbog problema s komunikacijom.⁵¹ Veštine stranog jezika zauzvrat pojednostavljaju saradnju, a zajednički jezik je poželjniji od prevodilaca.⁵²

Postoje kvalitativne studije o međunarodnim pregovorima. Fokus studije (1990) je na komunikacijskoj interakciji na engleskom kao *Lingua Franca*, u kojoj su pregovori izabrani samo kao kontekst poslovne situacije. Ispitivanje dva stvarna poslovna pregovora telefonskim putem pokazuje da su pregovarači imali individualni stil komunikacije na engleskom jeziku *Lingua Franca*. To znači da su postojale razlike u vrsti komunikacije između maternjeg i stranog jezika. Nedostatak ove studije je što rezultati komunikacije nisu bili povezani sa rezultatima pregovora i zato nije jasno kako pregovor na engleskom utiče na krajnji rezultat pregovora. Studija Moraes Garcez-a (1993) takođe je analizirala stvarne pregovore na engleskom jeziku između tima Amerikanaca i tima Brazilaca, sugerišući da su Amerikanci u uzorku imali direktniji stil komunikacije od onih koji nisu izvorni iz brazilskog tima. Još jedna studija upoređuje iskusne i neiskusne pregovarače u međunarodnim pregovorima o prodaji između govornika na engleskom jeziku.⁵³

48 Liu, Chua & Stahl 2010

49 Agndal et al. 2017

50 TOEFL je jedan od najčešće korišćenih objektivnih metoda ispitivanja engleskog jezika

51 Lohmann 2011

52 Melitz 2008

53 Planken 2005



Rezultati pokazuju da su stručnjaci i „novajlije“ koristili različite strategije i da su, uprkos tome što su imali slične jezičke veštine, stručnjaci imali značajno efikasniju komunikaciju, tj. koristili su uspješnije strategije komunikacije, sugerišući da je stručnost važnija od znanja stranog jezika. Međutim, uticaj na ishod pregovora ni ovde nije razmatran.

Gore opisane studije o uticaju stranih jezika su kvalitativne prirode i imaju nedostatak što posmatraju samo mali broj pregovora (ponekad samo dva), što uglavnom ograničava njihov značaj za pregovore. Pored toga, oni ne dovode u vezu pregovarački proces sa ishodom pregovora. Na pitanje da li pregovaranje na engleskom jeziku vodi ka boljim ili lošijim rezultatima ili koji drugi faktori (npr. razlike u nivou znanja stranog jezika) mogu imati uticaja ne može se odgovoriti na osnovu rezultata ovih studija. Ponašanje pregovarača, sa izuzetkom jedne studije,⁵⁴ nije zabeleženo objektivno, već je diskutovano na osnovu subjektivnih analiza ponašanja, koje su uglavnom vršili sami autori.

Za sada postoji samo jedna studija koja sistematski ispituje uticaj stranog jezika na pregovarački proces i ishod na individualnom nivou.⁵⁵ Istraživači su uporedili izvorne sa govornicima koji nisu izvorni i otkrili su da ljudi sa boljim jezičkim veštinama (u ovom slučaju izvorni govornici) pokazuju veću samoeфикаsnost, što je dovelo do konkurentnijeg ponašanja. Međutim, rezultati ove studije takođe pokazuju da izvorni govornici nisu postigli bolji pregovarački rezultat od govornika koji nisu maternji. Ostale varijable poput ponašanja ili (kognitivne) granice pregovora (npr. pregovarački ciljevi ili rezervne tačke) koji imaju važan uticaj na ishod pregovora nisu ispitivane u studiji.

S obzirom na to da je engleski jezik osnovni jezik poslovanja, poslovni ljudi se u osnovi mogu podeliti u dve grupe: maternji engleski jezik i engleski jezik koji nije maternji. Situacija ove dve grupe je znatno drugačija. Za biznismena koji ne govori engleski jezik, učenje engleskog jezika, a često i dva ili više jezika, je neizbežno. Na primer, Šveđani, Finci, Danci i Norvežani često govore tri do četiri jezika: engleski, drugi nordijski jezik, francuski i nemački ili španski. Situacija izvornih govornika engleskog jezika značajno je drugačija. „Amerikancima je mnogo lakše da vode pregovore sa partenrima iz Velike Britanije ili Australije, smatrajući da jezička bliskost dovodi do kulturološke bliskosti“.⁵⁶ Štaviše, Amerikanci su tolerantni i opraštaju greške koje čine sagovornici kojima engleski nije maternji jezik, jer se međunarodni engleski jezik razlikuje od pravog engleskog u određenim rečima i gramatičkim strukturama.

Iznenađujuće je što su govornici engleskog jezika u nepovoljnijem položaju u poređenju sa govornicima kojima engleski nije maternji jezik, iako bi izgledalo suprotno. Najveći nedostatak za njih je što nisu u stanju da shvate osobine stranog jezika u svetu i komunikacijskom stilu. Štaviše, mnogi izvorni govornici engleskog jezika ne mogu ni zamisliti šta znači izraziti se na stranom jeziku sa vrlo malo znanja dok ne počnete sami da učite jezik. Na ovaj način, izvorni govornici engleskog jezika moraju biti svesni koliko su u jezičkom polju ugroženi. Rešenje za njih nije jednostavno učenje stranih jezika. Sasvim je drugačija stvar razumeti i govoriti strani jezik i razumeti šta taj jezik čini drugačijim. Znanje više jezika njima nije potrebno. Odnosno, međunarodni poslovni ljudi ne moraju biti višejezični, već moraju znati šta jezik čini posebnim.

54 Ibid.

55 Lai et al. 2010

56 Dobrijević 2017, 158



Sa druge strane, nepoznavanje engleskog jezika ne bi trebalo da zavara svog sagovornika. Iako se čini da mnogi međunarodni poslovni ljudi dobro govore engleski, oni i dalje imaju pogled na svet koji je oblikovan njihovim materinjim jezikom i kulturom.

Neverbalna komunikacija, poput gestikulacije i izraza lica, takođe igra važnu ulogu u pregovorima što je posebno važno kada pregovarači ne govore istim jezikom, a neverbalna komunikacija je jedina opcija komunikacije. Stoga, u neznanju o kulturnom okruženju, može postojati veliki rizik ako se poruka ne interpretira pravilno ili ako se prenesu pogrešni signali.⁵⁷ Poznavanje jezika lokalnog društva sa kojim nameravamo da poslujemo pokazatelj je poštovanja njihove kulture i lokalnog stanovništva.

ZAKLJUČAK

Veliki broj autora i literature opisuju različite modele pregovaranja, različite pregovaračke procese i mnoge strategije kako pregovarati. Kada govorimo o međunarodnim pregovorima, mogli bismo ih istovremeno nazvati i međukulturnim pregovorima, jer je u poslu ili pregovorima sa različitim državama važno istražiti i njihovu kulturu. Zato savremeni međunarodni privrednici moraju obratiti pažnju na kulturne razlike, ne samo u pregovorima, nego i u drugim poslovima. Važno je da se ne oslanjamo samo na analize koje su napravili drugi, već da upoznamo kulturno okruženje zemlje u kojoj ćemo poslovati.

Kroz interkulturalno učenje i interkulturalne veštine, kulturne razlike se prepoznaju kao takve i mogu se prevazići bez nesporazuma. Izazovi, poput različite upotrebe komunikacije ili kulturno oblikovane ličnosti, smatraju da su kulturno inteligentni ljudi važni, ali nisu nezamenljivi. Karakteristike kulturne inteligencije su podeljene u četiri dimenzije: CQ Ponašanja, CQ strategije/plana, CQ znanje i CQ motivacije. Potrebno je istaći sva četiri područja jer formiraju različite podaspekte kulturne inteligencije i na taj način promovisu različite interkulturalne veštine i sposobnosti. CQ motivacije opisuje pitanje u kojoj meri postoji motivacija za učenje novih aspekata o drugim ljudima i kulturama. Kognitivna sposobnost (CQ znanja) opisuje konkretno znanje pojedinca o stranim kulturama, dok je u oblasti Strategije CQ (metakognitivna) ta sposobnost u prvom planu, da li i u kojoj meri se strategija koristi u interkulturalnom kontekstu. Jedini spoljašnji vid kulturne inteligencije je kulturno prikladno ponašanje.

Posledice globalizacije utiču da kompanije vide profitabilnu strategiju međunarodnog zajedničkog rada. Sve dok kompanije očekuju profit od međunarodne saradnje (što će najverovatnije nastaviti da utiče globalizacija), brojni zaposleni naći će se u interkulturalnim okruženjima. Pored toga, kulturne razlike se ne mogu u potpunosti izbrisati. Svaka osoba širom sveta oseća da pripada nekoj kulturi i da je oblikovana njenim vrednostima i obrascima delovanja. To je razlog zašto se broj kulturoloških razlika širom sveta neće smanjivati. Sve dok postoje različite kulture, nesigurnosti i nesporazumi nastaju kada se one susretnu.

⁵⁷ Ibid., 27-28



Konstrukcija kulturne inteligencije takođe ima potencijal u budućnosti. Naša efikasnost i uspeh u velikoj meri zavise od naše sposobnosti prilagođavanja različitim kulturnim kontekstima. Upravo CQ sposobnost pokazuje ljudima da je određena prilagodljivost u interkulturalnom okruženju uvek u prednosti. Kulturnu inteligentni ljudi preuzimaju izazove globalizovanog sveta i nastaviće da pokazuju šta to znači u budućnosti, prevazići ove teškoće. Sve dok globalizacije doprinosi razvoju u svakoj oblasti ljudskog života, sve dotle ljudi moraju saradivati sa drugim kulturama, jer je to način da se iskusi uspeh i zadovoljstvo ne samo u radnom životu. Zaposleni koji imaju razvijenu kulturnu inteligencijom igraće još važniju ulogu u kompanijama u budućnosti i značajno će uticati i pokretati međunarodne operacije, jer je rast moguć samo međunarodnim angažmanom.

Pored toga, rezultati rada ukazuju na to da strani jezik umereno utiče na efekat pregovaračkog procesa (ponašanje) i na rezultat pregovora, koji je, međutim, slab samo zbog posebnih uslova testiranja. Upadljivo je da se efekti poznavanja stranog jezika pre svega javljaju zbog uloge kupca koji je u ovom pregovaračkom eksperimentu u nepovoljnom položaju u odnosu na prodavca. Rezultati dodatnih studija pokazuju da se uticaj stranog jezika na kupca više ne događa ako se ukloni asimetrija pregovaračkog stava i obe uloge ispune u srednje zahtevnoj pregovaračkoj situaciji. U vezi sa istraživačkim pitanjem formulisanim na početku, može se reći da čak i ako je već razvijena veština stranog jezika, jezik ima ulogu u međunarodnim poslovnim pregovorima, posebno kada to zahteva određena pregovaračka pozicija. Pod ovim uslovima se, dakle, može zaključiti: „Language matters“⁵⁸, posebno kada se pregovara u globalizovanom svetu.

BIBLIOGRAFIJA

- Agndal Henrik, Åge Lars-Johan & Frick Jens Ola Eklinder (2017): *Two decades of business negotiation research: An overview and suggestions for future studies*. Journal of Business & Industrial marketing, 32 (4), 487 – 504. <https://doi.org/10.1108/JBIM-11-2015-0233>
- Ang Soon, Dyne Linn Van & Tan Mei Ling (2011): *The Cambridge Handbook of Intelligence: Cultural Intelligence*, 582
- Brislin Richard W. (1980): *Translation and content analysis of oral and written material*. In: Triandis, H.C. and Berry, J. W., Eds., *Handbook of cross-cultural psychology: Methodology*, Allyn and Bacon, Boston, 389-444.
- Charles Mirjaliisa (2007): *Language Matters in Global Communication*. The Journal of Business Communication (1973), 44 (3), 260–282. <https://doi.org/10.1177/0021943607302477>
- Chomsky Noam (2002): *Syntactic Structures*, 2nd Edition. Berlin, New York: Mouton de Gruyter
- Tonnies Ferdinand & Harris Jose (2001): *Tonnies: Community and civil society*. Cambridge University Press.
- Hussein Basel Al- Sheikh (2012): *The Sapir-Whorf Hypothesis Today*. Theory and Practice in Language Studies, 2 (3), 642–646. <https://doi.org/10.4304/tpIs.2.3.642-646>
- Kankaanranta Anne & Planken Brigitte (2010): *BELF competence as business knowledge of internationally operating business professionals*. Journal of Business Communication, 47 (4), 380–407.
- Kankaanranta Anne & Louhiala-Salminen Leena (2010): *English?–Oh, it's just work!:* A study of BELF users' perceptions. English for Specific Purpose. <https://doi.org/10.1016/j.esp.2009.06.004>

58 Neeley 2013, 476



- Kankaanranta Anne & Louhiala-Salminen Leena (2013): "What language does global business speak?" - The concept and development of BELF. *Iberica*, 26, 17-34.
- Koerner Konrad, E. F.(2000): *Towards a 'full pedigree' of the 'Sapir-Whorf hypothesis'*: From Locke to Lucy. <https://doi.org/10.1075/cilt.199.03koe>
- Lai HHsiangchu, Lin Wan-Jung & Kersten Gregore (2010): *The importance of language familiarity in global business e-negotiation*. *Electronic Commerce Research Application*, 9, 537-548. <https://doi.org/10.1016/j.elerap.2010.03.005>
- Liu Leigh Anne, Chua Chei Hwee & Stahl Gunter K. (2010): *Quality of communication experience: Definition, measurement, and implications for intercultural negotiations*. *Journal of Applied Psychology*, 95 (3), 469-487. <https://doi.org/10.1037/a0019094>
- Livermore David (2015): *Leading with Cultural Intelligence*. The Real Secret to Success (2nd Ed.). New York: American Management Association.
- Lohmann, J. (2011): *Do language barriers affect trade?* *Economics Letters*, 110 (2), 159-162. <https://doi.org/10.1016/j.econlet.2010.10.023>
- Louhiala-Salminen Leena, Charles Mirjaliisa & Kankaanranta Anne (2005): *English as a lingua franca in Nordic corporate mergers: Two case companies*. *English for Specific Purposes*, 24 (4), 401-421. <https://doi.org/10.1016/j.esp.2005.02.003>
- Mauranen Anna (2003): *The Corpus of English as Lingua Franca in Academic Settings*. *TESOL Quarterly*, 37, 513-527. <https://doi.org/10.2307/3588402>
- Melitz Jacques (2008): *Language and foreign trade*. *European Economic Review*, 52 (4), 667-699. <https://doi.org/10.1016/j.euroecorev.2007.05.002>
- Garcez Pedro de Moarez (1993): *Point-Making Styles in Cross-Cultural Business Negotiation: A Microethnographic Study*. *English for Specific Purposes*, 12, 103-120.. [https://doi.org/10.1016/0889-4906\(93\)90013-E](https://doi.org/10.1016/0889-4906(93)90013-E)
- Neeley Tsedal B. (2013): *Language matters: Status Loss and Achieved Status Distinctions in Global Organizations*. *Organization Science*, 24(2), 476-497. <https://doi.org/10.1287/orsc.1120.0739>
- Planken Brigitte (2005): *Managing rapport in lingua franca sales negotiations: A comparison of professional and aspiring negotiators*. *English For Specific Purposes*, 24 (4), 381-400. <https://doi.org/10.1016/j.esp.2005.02.002>
- Prince Don W. & Hoppe Michael H. (2011): *Communicating across cultures*. Greensboro, NC: John Wiley & Sons.
- Rockstuhl Thomas, Seiler Stefan, Ang Soon, Dyne Linn Van, & Annen Hubert (2011): *Beyond General Intelligence (IQ) and Emotional Intelligence (EQ): The Role of Cultural Intelligence (CQ) on Cross-Border Leadership Effectiveness in a Globalized World*. *Journal of Social Issues*, 67, 825-840.
- Sapir Edward (1921): *Language. An Introduction to the Study of Speech*. New York, NY: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Ang Soon, Dyne Linn Van, Koh Christine, Ng Yee K., Templer Klaus J., Tay Cheryl, & Chandrasekar Anand (2007): *Cultural Intelligence: Its Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making, Cultural Adaptation and Task Performance*. *Management and Organization Review*, 3, 335 - 371.
- Ting-Toomey Stella (2012): *Communicating across cultures*. New York, NY: Guilford Press
- Van Dyne Linn, Ang Soon, & Koh Christine (2008): *Development and validation of the Cultural Intelligence Scale*. In S. Ang & L. Van Dyne (Eds.), *Handbook of cultural intelligence: Theory, measurement, and application*, (pp. 16-38). New York, NY: M.E. Sharpe, Inc.
- Van Dyne Linn, Ang Soon & Livermore David (2010): *Cultural intelligence: A pathway for leading in a rapidly globalizing world*. *Leading across differences*, 131-138.
- Dobrijević Gordana (2017): *Poslovno komuniciranje*. Beograd: Univerzitet Singidunum.
- Earley P. Christopher & Mosakowski Elaine (2004): *Cultural intelligence*. *Harvard business review*, 82(10), 139-146.
- Gardašević Jovana & Vapa-Tankosić Jelena (2015): *Međunarodno poslovanje - podizanje kulturne svesti u procesu globalnog pregovaranja*, *The European Journal of Applied Economics*, vol. 12, br. 1, str. 37-42



THE IMPORTANCE OF LANGUAGE AND CULTURAL INTELLIGENCE IN THE INTERNATIONAL BUSINESS

Summary:

In the modern global world, companies strive to learn about the cultural standards of other societies in order to more precisely adapt to the behavior of foreigners (customers), better understand them and more easily adapt to their needs. The aim of this paper is to present the importance of language and cultural intelligence in international cooperation and its role in business success. Through the views of authors who have dealt with the problem of language and cultural intelligence in the international environment, we want to explain the claim that understanding cultural differences and adjusting business are important components of the entire negotiation process in modern society. Through intercultural learning and intercultural skills, cultural differences are recognized as such and can be overcome without misunderstanding. Cultural intelligence is an important success factor with which it is possible to act correctly in an intercultural environment. A significant obstacle in the negotiations is the lack of knowledge of foreign languages and linguistic diversity in other countries. Every language has a common goal, they all have to solve the same problem, and that is to convey messages, needs and desires from one person to another. However, this is achieved in different ways depending on how many words, grammatical structures or how less accurate the appearance will be in the context. In negotiations, a common language leads to easier communication, exchange of offers and achieving good results in interaction. A common language such as English, like Lingua Franca, facilitates communication between and within organizations. Improves knowledge transfer as well as information flow.

Keywords:

a foreign language,
cultural intelligence,
multicultural environment,
cultural differences.



ШКОЛСКА ПРАКСА НОВЕ РЕАЛНОСТИ (НА ПРИМЕРУ ПЛАТФОРМЕ «УЧИ.РУ»)

Марина Анатољевна Дрога^{1*},
Милош Пупавац²

¹Белгородски државни национални
истраживачки универзитет,
Русија

²Универзитет Сингидунум,
Београд, Србија

Апстракт:

Педагози, а заједно и са њима ученици, постепено се преусмеравају ка новом образовном правцу. У раду је представљена анализа главних компоненти учења на даљину. Конкретно, разматрају се методе рада, типични задаци електронске образовне платформе Учи.ру. Дата је анализа задатака за ученике основних школа из обавезних наставних предмета. Такође, препоручују се практичне обуке за помоћ наставнику руског језика, математике и света око нас. Припреме за њих је боље водити заједно са наставницима. У контакту са одељењским старешином деца се региструју на платформу. Наставник региструје разред, и од тада може да користи ресурсе платформе за онлајн наставу, домаће задатке, такмичења, као и да користи видео материјале са часова чланова тима Учи.ру. Наставници у основној школи примећују велико интересовање малих истраживача за овај ресурс. Пре свега, то је повезано са логичним распоређивањем елемената дисциплине, занимљивим дизајном, аудио додацима, (звучи птица, представника животињског света, основних природних елемената), као и због блиске повезаности човека и природе. Испитују се чињенице из живота кроз игру. Дете се нађе уроњено у свет одраслих, овде су јасним језиком састављени и прилагођени кратки и информативни текстови, као и информације о природи. На платформи за учење дете ради својим темпом. Учи.ру анализира активности сваког ученика, прати грешке и успехе, стварајући индивидуалну образовну путању.

Article info:

Received: June 30, 2021
Correction: July 12, 2021
Accepted: August 5, 2021

Кључне речи:

учење на даљину,
школски курс,
основна школа,
образовна технологија,
електронска платформа Учи.ру.



Догађаји последњих година преокренули су перцепцију друштва о стандардима. То се догодило у свим сферама живота, укључујући и образовање. „Научити да живимо на нови начин и у складу са реалношћу савременог света задатак је образовног система. Неопходно је преусмерити свест и квалитетно стећи нова знања и вештине не само међу младима, већ и међу људима старије генерације“.¹ Кадар и њихова техничка опремљеност нису у потпуности спремни да одговоре изазову савременог времена. Наставници, а заједно са њима и ученици, постепено се преусмеравају на даљи образовни курс. „Били смо сведоци највећег образовног експеримента у историји човечанства, који је обухватио 90% вртића, школа, колеџа и универзитета у свету. Укупан број ученика и студената премашио је 1,75 милијарди, плус више од 200 милиона наставника“.²

Као основне циљеве учења на даљину и онлајн-програма они који их разрађују виде у уштеди времена, једноставном коришћењу и могућности да се у било ком тренутку приступе интернету. „Коришћење дигиталних образовних ресурса има следеће циљеве: пружање могућности онима који уче да савладају образовне програме директно у месту где живе или привремено бораве; бесплатно коришћење различитих информационих извора за образовни процес у било ком тренутку погодном за ученика; јачање личне усмерености на процес учења; интензивирање самосталног рада ученика; јачање мотивације ученика“.³ Коришћење онлајн платформи у образовним институцијама помаже у уштеди времена, материјалних ресурса, људских ресурса у наставника који држе обуке за стицање знања, вештина и умења“.⁴ У новом дигиталном простору показало се да се највише тражи руска онлајн платформа Учи.ру (<https://учи.ру>).

Платформа нуди задатке за ученике од 1. до 11. разреда из руског језика, математике, света око нас, енглеског језика и програмирања. У последњих годину дана примећен је пораст електронских извора и видео часова о књижевном читању и финансијској писмености. Ако говоримо о цени производа, онда је могућност коришћења ове платформе прилично једноставна: 20 бесплатних вежби дневно. Уколико родитељ може да плати неограничен приступ онлајн задацима (уз велики попуст), тада се детету даје корак по корак приступ свим врстама задатака и приступ образовним играма. Сверуски испитни тестови су урађени из основних предмета: руског језика, математике и света око нас. Припрему за њих је боље урадити заједно са наставником. У контакту са одељењским старешином ученици се повезују на платформу. Наставник региструје разред, затим може да користи ресурсе платформе за онлајн наставу, домаће задатке, такмичења, а такође и видео предавања тима „Учи.ру“.

1 Шнејдер 2019. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovatelnye-innovatsii-pozitivnoe-i-negativnoe/viewer> (датум приступа: 31.10.2020).

2 Кондаков, 2020 URL: https://vogazeta.ru/articles/2020/6/26/Iniciativa_FGOS_40/13654-uroki_pandemii_novaya_realnost (приступљено: 07.09.2020).

3 Гайдамака 2019, 74.

4 Фортигина 2019, 204.



„Савремени наставник мора имати ИКТ компетенције, мора бити оспособљен да користи наставне материјале интерактивних образовних платформи као допуну традиционалном образовању. У раду са интерактивном онлајн платформом, задатак наставника постаје неопходност одабира материјала који одговара предмету и уведе га у образовни процес “.⁵

Детаљније ћемо се задржати се на онлајн платформи Учи.ру, за разлику од претходно разматране технологије која се непрестано развија и живи. Ресурс је направљен за основну школу (од 1. до 4. разреда), заједно са егзактним наукама, укључује и област „Свет око нас“. Наставници у основној школи примећују велико интересовање малих истраживача за то. Пре свега, ово је због логичне конструкције елемената дисциплине, занимљивог дизајна, дубоке звучне пратње (звучи птица, представника животињског света, природних елемената), као и због блиског контакта човека и природе. Чињенице из живота се проверавају на разигран начин. Мали човек је уроњен у свет одраслих, овде су, разумљивим језиком, састављени и прилагођени, информативни кратки текстови и информације о природи. Последњих година природне науке су постале веома популарне у поређењу са почетком 21. века.

Размотрићемо један од структурних елемената система. Дакле, одељак „Понављање 3. разред“ укључује блокове „Свет око нас“, „О мени“, „Друштво“, „Тела и супстанце“, „Биљке“, „Животиње“, „Безбедност“, „Економија“. Осећања и бриге својствена човеку разматрају се у подгрупи „Богатство унутрашњег света“. Увежбавању знања о човеку посвећен је блок „О мени“. Он садржи следеће компоненте: „Људски организам“, „Унутрашњи органи/Физиологија“, „Хигијена, анатомија/Група наука“, „Системи органа“, „Мерење висине и телесне тежине“. Блок „Свет око нас“ садржи неколико задатака: „Природа“, „Екологија“, „Заштита природе“, „Земљиште“, „Природа родног краја“, „Гљиве“ и „Велико кружење материје и живота“.

Следећи структурни елемент - „Природа“ - садржи основне информације о географији, позива ученике 4. разреда да провере своја знања у вежбама: „Равнице и планине Русије“, „Мора, језера и реке Русије“, „Природне зоне Русије“, „Зона арктичких пустиња“, „Тундра“ и „Шуме Русије“. Елемент „Историја“, такође је обухваћен одељком „Свет око нас“, представља само једну подгрупу „Светска историја“. У суштини, ово је почетак историје човечанства, полазна основа за следећи ниво школовања, односно за предмет „Историја“. На тај начин, онлајн платформа, креирајући и објављујући задатке за своје кориснике, не само да их тематски обједињује у групе и блокове, већ их усклађује са наставним програмима.

Одељак "Руски језик" садржи главне информације из школског програма. У њих су унети задаци општег карактера. Сви задаци су распоређени по темама, управо: баш по врстама речи. Задатак прилагођавања теми, а затим: пословним дијалектом. Низ електронских задатака започиње Цар-глагол. Вежбе су овде одабране на такав начин, да су све карактеристике руских глагола представљене у потпуности: време, род, инфинитив, вид, конјугације, начини. У одвојеном делу се приказују творбене могућности глагола, а такође се разрађују вештине морфолошког рашчлањивања.

5 Фортигина 2019, 205.



Следећа тема су предлози, затим бројеви, а затим следе прилози као врста речи. Категорија као што је „категорија стања“ у делу за 4. разред не постоји. Речи које означавају различита стања особе сматрају се прилозима (увредљиво, болно, досадно итд.).

Након завршетка потребних радњи следи анимирани скеч, која обавештава за прелазак у следећу фазу. Гласовна подршка која прати која прати учење омогућава ученику да схвати ефекат проласка кроз „авантуру“. На екрану се појављују се натписи-оцене који смењују једни друге, наизменично: „Одлично“, „Сјајно“, „Задивљујуће“, „Супер“, „Није лоше“. Систем оцењивања направљен је тако да најкраћим путем доведу ученика до тачног решења, али уз самостално закључивање и размишљање. Задаци се граде према следећој шеми: у облику укрштених речи, у облику тражења потребних информација, састављања речи од слова. Сви они су усмерени на анализу чињеница, њихово уопштавање и проналажење сличних или различитих карактеристика. На платформи практично нема задатака у форми теста, што је додатна предност Учи.ру у поређењу са масом других платформи које тестирају знање у облику теста.

На образовној платформи дете ради својим темпом. Учи.ру анализира поступке сваког ученика, прати грешке и успехе, стварајући индивидуалну образовну путању. „Пројекат је веома популаран код деце, чини их паметнијим, доприноси личном напредовању ученика“, чак је и приметна промена атмосфере у одељењу. О томе сведоче резултати контролних провера и прегледи деце и њихових родитеља 2”.⁶ Са огромним интересовањем деца учествују у онлајн такмичењима на платформи Учи.ру. На примеру неколико задатака размотрићемо типове такмичарских вежби из Света око нас за ученике 4. разреда.

Такмичењу „Заврики“ на платформи Учи.ру претходи пробни круг, доступан за решавање током две недеље. Тада почиње почетак главне рунде. Задаци такмичења активни су 40 минута. У разматраном такмичењу представљене су 4 вежбе. Истичемо да садржај задатака одговара представљеном програму на платформи, као и нивоу знања који одговара школском програму за четврти разред. Називи вежби које је потребно решити садрже игровне елементе, који их приметно разликују од осталих и привлаче ученике узраста 9-10 година на ову платформу.

Свака од њих укључује видео материјал или звучни запис за јасно разумевање младих корисника, што олакшава решавање. Шта дете треба да уради у одређеном задатку - можете сазнати из предговора. Треба рећи да су задаци које су одабрали креатори платформе уједначени у оптерећењу, што значи да је за сваки задатак дато приближно 4 минута. Из овога следи да би ученик четвртог разреда требало да може брзо да ради на тастатури, да буде самопоуздан корисник и да се сналази у написаном тексту.

Такмичарски задаци садрже информације о странама света, временској прогнози, фазама производње материјала, путоказима, чак се нуде и нестварне животиње. Ученик треба да крене у потрагу како би одабрао тачан скуп особина карактеристичних за ту егзотичну звер (шта зна да ради, шта једе, где живи итд.).

6 Гилъмутдинова 2019, 127.



Зимско Дино такмичење је актуелно данас. „Дино“ легенда са острва Знања је интердисциплинарно онлајн такмичење из четири предмета: математика, руски језик, свет око нас и предузетништво. Задаци олимпијаде тренирају логику, пажњу и способност самосталног расуђивања. Задаци су усмерени на развијање нестандартног мишљења и реализују се кроз игровне активности које деца могу да разумеју. Креатори платформе истичу необичан формат такмичења ове године. Оно се ипак састоји од задатака из четири предмета, али уместо списка задатака, деца ће морати да прођу кроз низ соба за игре. Потрага је заснована на причи о крађи Камена Мудрости коју је починио Император Злоћа. Прво ученици треба да прођу обуку на острву Знања, а затим да реше задатке главног круга и врате камен. Авантуристичка природа тестова, пуна изненађења, даје образовном окружењу елементе микросвета у ком ученик осећа да је храбри ратник. Као крајњи резултат борби на трновитом путу до знања је дуго очекивана награда.

Новина описане платформе је увођење новог курса „Магична математика“, који је намењен ученицима четвртог разреда, то је нов формат учења. Обухвата задатке у складу са школским програмом, али у игровној и интерактивној форми. То је својеврсни и јединствен дигитални програм који представља сам по себи и стратегију. Ова дигитална забавна апликација обећава деци занимљиву причу, весело озвучивање, задаци садрже адаптивне нивое сложености, све већи проток информација, повећање брзине проласка кроз себе („прилагођавање“), прелазак играча на нови ниво - тзв. „пумпање“. „Магична математика“ даје ученицима прилику да утврде материјал из уџбеника, при томе озвучавање фрагмента обављају различити ликови (Мониторио, Слизни, итд.) Игра такође садржи такмичења у облику дуела са другим играчима који су истовремено на мрежи, односно са својим вршњацима. Истовремено истичемо да јунак не користи ниједну врсту оружја. Његов мач поседује само магију, што значи да магично скида чаролију са магичног камења које играчу даје снагу и кретање напред.

Током ове игре креатори су смислили и подстицање ученика речима, на пример: „Браво“, „Врх“, „Ти знаш шта радиш“, „Успео си!“ и други. У игри ће деца морати да уче у магичној школи и улазе у битке са противницима, путују кроз магичне димензије. Школарци се могу окушати као млади предузетници: зарадити новац, купити одећу и друге помоћне предмете од зарађеног новца, побољшавајући тако своју позицију.

Током проласка кроз курс из математике, млађем ученику се пружа прилика да активира магично камење, поправи робота-помоћника. Порука креатора игре деци звучи овако: „Научите математику и победите противнике!“ Такве речи су сасвим у складу са трендовима времена. Сами ученици оцењују ову игру са девет бодова од десет могућих. То указује на брзо растућу улогу игре у настави у нижим разредима основне школе.

Велики плус, а истовремено и пригодан бонус за рад, платформе је издавање наградних материјала. На дан завршетка олимпијаде и пријема резултата, на мејл родитеља шаље се диплома у којем се наводе име, презиме и образовна установа њиховог детета. Такви побољшани елементи награђивања су бесплатни и могу се брзо и лако наћи у ученичком портфолију (на личном налогу).



Предност платформе описане у раду је висококвалитетан и занимљив материјал који се може користити као допуна традиционалном образовању. Поред тога, платформа Учи.ру омогућава индивидуалну обраду стеченог знања од стране сваког ученика, омогућава учешће на сверуским такмичењима⁷. Недостатак ове електронске платформе може се сматрати ограничавање бесплатних задатака који се нуде у износу од 20 картица дневно.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Гайдамака Е. П. (2019): *Использование российских онлайн-платформ и образовательных ресурсов в современной школе*. Горно-Алтайск // Информација и образовање: границе комуникациј. №11, 73-74.
- Гильмутдинова Е. В. (2019): *Использование образовательной платформы ЯКЛАСС и UCHI.RU в начальных классах* // Интернет-технологии в образовании: сб. матер. Всероссийской научн.-практ. конф. / Отв. ред. Н. В. Софронова. 126-128.
- Кондаков А. Уроки пандемије: нове реалност [Интернет ресурс]. URL: https://vogazeta.ru/articles/2020/6/26/Iniciativa_FGOS_40/13654-uroki_pandemii_novaya_realnost (приступљено: 07.09.2020).
- Куксин И. Н. (2018): *Цифровое образование – новые реальности*. Экономика. Право. Общество. № 1(13), 36-41.
- ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПЛАТФОРМА "УЧИ.РУ" // Педагогички тражење. 2017. № 1. С. 55.
- Фортигина С.Н. (2019) *Об актуальности применения образовательных онлайн-платформ в начальной школе*. Информационне технологије. Проблеме и решења. №1 (6), 204-208.
- Шнейдер Л. Б. Образоватељне иновације: позитивне и негативне. [Интернет ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovatelnye-innovatsii-pozitivnoe-i-negativnoe/viewer> (приступљено: 31.10.2020).

7 Фортигина 2019, 208.



SCHOOL PRACTICE OF THE NEW REALITY (ON THE MATERIAL BY ELECTRONIC PLATFORM «UCHI.RU»)

Summary:

Teachers, and along with them, students are gradually being converted to a new educational course. This paper presents an analysis of the main points of distance learning. In particular, the work methods and typical tasks of the electronic educational platform are considered. An analysis of exercises for primary school students in basic subjects is provided. Training practices are also recommended to help teachers of the Russian language, Mathematics and the Natural Sciences. It is better to prepare for them alongside the teacher. In contact with the class teacher, the children are also connected to the platform. The teacher registers the class, and can then use the resources of the platform for online classes, home preparations, regional competitions, as well as use the materials of the video lessons of the UCHI.RU team. Primary school teachers note the great interest of young researchers in this resource. First of all, this is due to the logical construction of the elements of the discipline, interesting design, deep sound (sounds of birds, representatives of the animal world, natural elements), as well as the close contact of man with nature. Life's truths are tested in a playful way. A young person is immersed in the adult world, here adapted information mini-texts, information about nature compiled using clear language. On the educational platform, the child is engaged at his own pace. UCHI.RU analyzes the actions of each student, tracks mistakes and successes, thereby creating an individual educational trajectory.

Keywords:

distance learning,
school course
primary school
educational technology
electronic platform UCHI.RU.



IREFLEXIONES SOBRE TIC, TAC Y GAMIFICACIÓN EN LA ENSEÑANZA DE ELE¹

Maja Veljković Michos*

Singidunum University,
Belgrade, Serbia

Resumen:

Este artículo propone una reflexión sobre el uso responsable de las TIC en el proceso de enseñanza de una L2/LE y sobre las actuaciones del docente. El rol del profesor en este proceso es fundamental, porque debe lograr que los estudiantes desarrollen habilidades en una lengua, con la ayuda de la tecnología y herramientas accesibles. Por tanto, nos referimos a las TAC (Tecnologías del Aprendizaje y el Conocimiento) al utilizar las TIC con el fin de potenciar el aprendizaje y el desarrollo del conocimiento. Sugerimos el modelo TPACK que propone un marco de competencias integradas del docente que permitan la mejora de calidad del proceso de enseñanza en todas las asignaturas. En el caso de ELE, se proponen algunas herramientas útiles, accesibles y motivadoras, probadas en la práctica docente, que puedan contribuir significativamente a una enseñanza de lengua más actualizada y amena.

Article info:

Received: July 22, 2021
Correction: August 8, 2021
Accepted: August 25, 2021

Palabras clave:

TIC,
TAC,
Gamificación,
herramientas digitales,
ELE.

HABLAMOS DE LAS TIC O DE LAS TAC?

Las TIC (Tecnologías de Información y Comunicación) son unas herramientas modernas y se perciben como “user-friendly” medio de aprendizaje.² Los docentes universitarios valoran las TIC como recursos que aportan numerosas ventajas a la enseñanza.³ Su impacto en la enseñanza universitaria es progresiva y comprende nuevos contextos para docentes: una constante formación, un desarrollo de competencias básicas y nuevo empleo de recursos para realizar la docencia y la investigación.⁴ En este contexto, su uso debe ser responsable, orientado a potenciar las oportunidades de aprendizaje y no un objetivo o una simple práctica de moda.⁵

1 Este texto es un resumen y actualización de dos ponencias presentadas por la autora en los Congresos de ELE (2016 y 2018) en Salamanca (España). En presente trabajo revisado y adaptado se comparten los contenidos que proponen reflexionar sobre TIC, TAC, gamificación, el papel del docente y algunas herramientas digitales.

2 Coombs 2000.

3 Ferro, Martínez y Otero 2009.

4 Marquès Graells 2008.

5 Velea 2011.



Las TIC, por tanto, contribuyen a la innovación educativa solo si se emplean de forma pedagógicamente justificada. Las tecnologías nos permiten actualizar las metodologías de enseñanza, hacer que las clases presenciales sean más amenas y dinámicas. Por otro lado, facilitan el diseño de los cursos a distancia y crear unos nuevos ambientes y experiencias de aprendizaje.⁶

Si seguimos las hipótesis de Krashen⁷ sobre el input comprensible y sobre los filtros afectivos, solo la cantidad adecuada de los contenidos comprensibles, y a la vez motivadores y amenos, pueden influir positivamente en los procesos de adquisición y aprendizaje de una L2, potenciando que los aprendices se relacionen en los contextos comunicativos con mayor confianza y con menor nivel de ansiedad.

De manera análoga, en el proceso del aprendizaje de una lengua, las tecnologías, como un medio familiar y motivador para los estudiantes, nativos digitales⁸ no aportarán innovación educativa si no contribuyen a que un aprendiz desarrolle conocimientos y habilidades lingüísticas y comunicativas en lengua meta sirviéndose de las TIC durante este proceso.

Al utilizar las TIC para mejorar los procesos de enseñanza-aprendizaje, es cuando nos referimos a las TAC, a las Tecnologías del Aprendizaje y Conocimiento. Algunos autores sugieren examinar las TAC, crear e integrar los contenidos educativos digitales en todos los ámbitos educativos, con el fin de mejorar el aprendizaje individual del estudiante.⁹ En este sentido, las TAC representan el uso adecuado de las TIC, al servicio del desarrollo del aprendizaje y conocimiento:

“/Las TAC/...tratan de orientar las tecnologías de la información y la comunicación hacia unos usos más formativos, tanto para el estudiante como para el profesor, con el objetivo de aprender más y mejor.”¹⁰

En definitiva, el dominio de una serie de herramientas informáticas no debe ser el objetivo del uso de la tecnología en las asignaturas no-informáticas, sino enfocarnos en la metodología y en los usos didácticos de los recursos tecnológicos al servicio del aprendizaje de contenidos previstos y la docencia de los mismos.

Por tanto, antes de emplear un programa, aplicación o contenido digital en su aula, los docentes pueden evaluar y probar cada nueva herramienta TIC que encuentren o se les sugiera, para asegurarse si se adapta a su plan de estudios y su metodología didáctica. Una herramienta o recurso TAC potencia el desarrollo del aprendizaje de estudiantes. En un trabajo previo ya nos hemos referido a una serie de preguntas que los docentes pueden proponerse antes de utilizar una herramienta TIC para asegurarse si un recurso potencia las oportunidades de aprendizaje de su asignatura:¹¹

6 González-López 2007.

7 Krashen y Terrel 1983.

8 Prensky 2001.

9 Lozano 2011, López 2013.

10 Lozano 2011, 46.

11 Veljković Michos y Petrović Petronić 2016, 322.



1. ¿El uso de las TIC fomentará el aprendizaje?
2. ¿Con el uso de las TIC los alumnos aprenderán más y con mejor eficacia?
3. ¿Encajan en nuestra metodología didáctica?
4. ¿Hemos considerado los posibles riesgos?
5. ¿Responden a las necesidades de nuestros estudiantes?
6. ¿Sabemos utilizarlas correctamente?
7. ¿Necesitamos seminarios y cursos de formación para aprender a utilizarlas adecuadamente?

Si las respuestas son afirmativas a las preguntas señaladas (u otras que se consideren más adecuadas) se puede considerar un recurso orientado al desarrollo de aprendizaje o una herramienta TAC.

EL ROL Y LOS CONOCIMIENTOS DEL DOCENTE

El rol activo del docente, con sus conocimientos pedagógicos y del contenido de la disciplina, aplicados adecuadamente a la docencia, es esencial para lograr una enseñanza eficaz.¹² No obstante, actualmente el uso responsable de las TIC en las aulas se adapta a los nuevos entornos de aprendizaje y expectativas de los alumnos de la época digital. Desde esta perspectiva, se espera que los docentes desarrollen conocimientos en varios ámbitos: el conocimiento pedagógico, el del contenido de asignatura y también el tecnológico.¹³

En el caso de ELE, los profesores deben actualizar tanto sus conocimientos lingüísticos, metodológicos y pedagógicos, como sus competencias digitales, con el fin de poder diseñar y evaluar los recursos educativos en la red,¹⁴ tratar la información digital en función del aprendizaje¹⁵ y aplicar las TIC en la enseñanza del español tanto presencial como *on-line*.¹⁶

En el ámbito profesional, las nuevas tecnologías e Internet permiten a los profesores de lenguas un desarrollo profesional accesible y efectivo, a través de webinarios, congresos, cursos y otros eventos de intercambio y colaboración, que favorecen una mejora de calidad de enseñanza y la actualización de las prácticas docentes en el aula.

Por otra parte, la existente ruptura generacional o la “brecha digital”, entre los “nativos digitales” e “inmigrantes digitales”¹⁷ debe paliarse mediante el uso de aquellos contenidos y recursos que se adapten a las necesidades de aprendizaje del grupo de estudiantes y el contexto educativo concreto. Los estudiantes de la época digital reciben la información de manera rápida e inmediata; les interesan contenidos multimedia con gráficos e hipertextos; les motiva la sensación del progreso con recompensas inmediatas y prefieren aprender de forma lúdica.¹⁸

12 Shulman 1987.

13 Mishra y Koehler 2006.

14 González Cacheiro 2012.

15 Vivancos 2008.

16 González López 2007.

17 Prensky 2001.

18 Prensky 2010, 6.



En este contexto, el uso de las TIC permite al docente crear las experiencias de aprendizaje que cumplan con las expectativas, hábitos e intereses de sus aprendices.

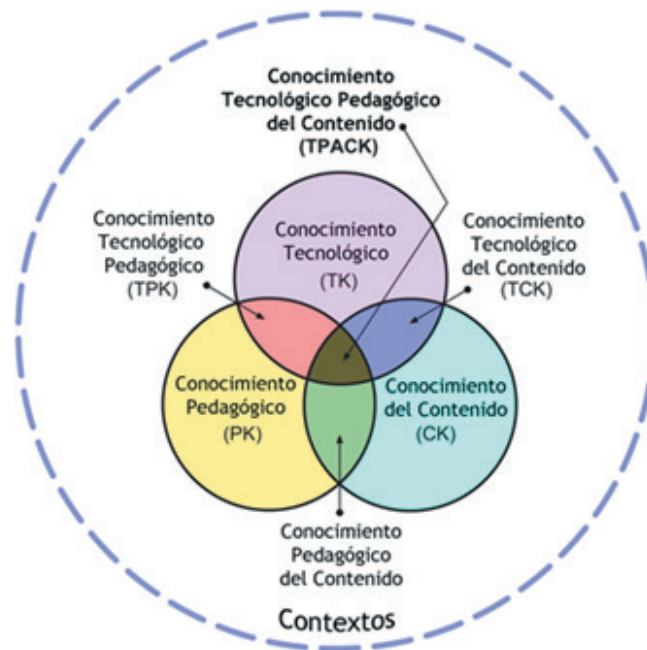
TPACK - Marco teórico de integración de las TIC en la enseñanza

Para integrar adecuadamente las TIC o las TAC es necesario aplicar una metodología adecuada. Uno de los modelos que identifica los conocimientos clave del docente para ser capaz de emplear las tecnologías competentemente en su entorno educativo, es conocido por sus siglas TPACK, acrónimo en inglés de la expresión "*Technological Pedagogical Content Knowledge*" (Conocimiento Tecnológico Pedagógico y del Contenido). Es un marco teórico propuesto para ser una herramienta de referencia para la aplicación de la tecnología tanto en la docencia como en investigación educativa.¹⁹

El modelo TPACK, basándose en las propuestas de Shulman²⁰ sugiere que solamente los conocimientos multidisciplinares del docente le permiten aplicar adecuadamente las tecnologías en el proceso de enseñanza-aprendizaje. No es el único conocimiento el de la materia que el docente va a enseñar y en la que es especialista, sino que también debe desarrollar los conocimientos tecnológicos necesarios para poder utilizar las herramientas de la Web 2.0, al mismo tiempo que aplique sus conocimientos sobre las metodologías didácticas.²¹

Este marco de conocimientos propone la integración de la tecnología en relación con los objetivos pedagógicos y disciplinarios de las asignaturas. Se sugieren siete combinaciones de elementos que se adaptan a distintos ámbitos de enseñanza:

1. Conocimiento de la materia y contenidos.
2. Conocimiento sobre los métodos de enseñanza-aprendizaje.
3. Conocimiento tecnológico.
4. Conocimiento didáctico sobre la materia.
5. Conocimiento del contenido tecnológico.
6. Conocimiento de tecnologías educativas.
7. Conocimiento tecno-pedagógico para el aprendizaje-enseñanza de una materia.



Fuente: [adaptado de <http://www.tpack.org/>]

En el caso de las competencias TIC de los docentes, destacan los Estándares que sugiere la Unesco sobre las Competencias en TIC para Docentes,²² donde se propone un modelo de referencia para la integración de las tecnologías en los currículos de las instituciones educativas. Esta publicación relaciona tres enfoques (alfabetismo en TIC, profundización del conocimiento y generación de conocimiento) y seis componentes del sistema educativo (currículo, política educativa, pedagogía, utilización de las TIC, organización y capacitación de docentes).

APLICACIÓN DE ALGUNOS RECURSOS TIC/TAC

Videos didácticos

Son varios los recursos multimedia o audiovisuales disponibles gratuitamente en Internet: periódicos digitales, plataformas, cursos *online*, vídeos, imágenes, música, juegos digitales y otras herramientas conocidas. Por otro lado, no todos los recursos accesibles en internet pueden ser aprovechables para el aprendizaje. Al seleccionarlos, el control de calidad, la utilidad para un contexto educativo y los derechos de propiedad intelectual deberían ser tomados en consideración como prioridad. En este sentido, y antes de aplicar las TIC en el aula, el docente debe explorar las fuentes virtuales, evaluar las herramientas que puedan ser útiles y planificar estrategias para su uso efectivo.



Algunos sitios web populares, como los videos de YouTube sigue siendo un recurso valioso para profesores y estudiantes. Algunos autores consideran que esta plataforma puede paliar la “brecha digital” o generacional entre los docentes y estudiantes en las clases de idiomas.²³ Esto se debe al hecho de que la plataforma ofrece un acceso rápido y divertido a videos auténticos creados en todos los idiomas y culturas del mundo. YouTube se puede considerar herramienta didáctica porque promueve la colaboración, creación y favorece el intercambio de información y de los contenidos culturales y educativos.²⁴

Para que esta herramienta sea “una TAC”, los videos deberían presentarse siempre en versión original, o con subtítulos en español, y tratar contenidos elaborados en clase, con el fin de mejorar el aprendizaje de alumnos. Existe una gran cantidad del material audiovisual disponible en Internet que se utiliza en las aulas de español. Algunos de los videos didácticos disponibles en los canales de YouTube para el aprendizaje de español son creaciones y diseño de las principales editoriales de los manuales de español como lengua extranjera, o de los expertos con experiencia en la didáctica de español:

- *SGEL ELE*. Español para extranjeros.²⁵ Los videos NEEM diseñados como una serie dividida en breves capítulos, siguen las unidades temáticas del manual *Nuevo español en marcha*. Se ofrecen a docentes los recursos *online* para la preparación de las clases y al estudiante el material descargable para complementar la explotación del manual.
- *Editorial Difusión* - Videos didácticos para aprender y enseñar español como lengua extranjera.²⁶ Su colección de videos didácticos titulados *Gente Hoy* siguen las unidades del manual homónimo y se ofrecen las actividades didácticas en la web de la editorial (ejercicios interactivos autocorregibles, explicaciones, información adicional, etc.).
- *VideoEle*²⁷ - es un portal de internet que ofrece a los profesores y estudiantes de español videos didácticos, distribuidos por niveles (A1-B2) y temas, para el aprendizaje de español como lengua extranjera. El curso comprende unidades didácticas organizadas en cuatro niveles. Cada unidad didáctica contiene un vídeo, su transcripción, una guía didáctica y las soluciones. Asimismo contiene ejercicios interactivos con imágenes y actividades con canciones populares.

Los juegos digitales y herramientas lúdicas

La gamificación o ludificación de aprendizaje se hace cada vez más popular en los contextos educativos de todos los niveles. El concepto de “gamificación” ha sido definido como el uso de elementos y técnicas de juegos en entornos que no son propios al juego.²⁸ El objetivo de esta estrategia es modificar el comportamiento de participantes y mejorar la producción y la creatividad mediante el uso de mecánicas del juego (competividad,

23 Terantino 2011,11.

24 Terantino 2011,12.

25 <https://www.youtube.com/channel/UCxDcPMUN5TiHbGVqSfWNxeA>.

26 https://www.youtube.com/channel/UCDy-nTuNZH0TYpjwjW0_LcQ.

27 (<https://videoele.com/index.html>).

28 Deterding et al 2011.



recompensas, etc.), fuera de los contextos lúdicos.²⁹ En el caso de la educación, los estudiantes, motivados por el diseño de la actividad lúdica, el progreso y las recompensas, participan activamente en las actividades de aprendizaje diseñadas de una forma más amena y motivadora. En pequeños grupos, o individualmente, colaboran y resuelven ejercicios y tareas propuestas por el docente.

Una de las herramientas de gamificación muy utilizada entre los docentes y estudiantes es *Kahoot* (<https://kahoot.it>).³⁰ Es una plataforma online gratuita, disponible en aplicación o versión web, que permite al docente la creación de cuestionarios y concursos de evaluación, recibiendo las respuestas de estudiantes en tiempo real. Se utiliza para promover el aprendizaje activo y evaluación del progreso de los estudiantes, que participan como concursantes dentro de un ambiente de aprendizaje dinámico, vivo y divertido. Esta aplicación didáctica de tipo quiz favorece la competición virtual en el aula mediante respuesta personal a distancia.

Los docentes pueden crear y diseñar actividades o ejercicios adaptados al nivel de conocimiento, tema o grupo de estudiantes, insertando textos, imágenes y vídeos. De este modo los profesores “gamifican” la clase, integrando el juego en el aula como elemento que potencia el interés del estudiante por los contenidos del aprendizaje. Los profesores pueden crear cuestionarios, discusiones o encuestas sobre diferentes contenidos y temas, mientras que los estudiantes pueden acceder a la plataforma desde sus teléfonos móviles. Esta herramienta versátil puede emplearse en el aula como actividad de rompehielos, antes de introducir un contenido nuevo, o al final de la clase, para repasar los contenidos trabajados.

Otras herramientas lúdicas que no han sido creadas para el aprendizaje de lenguas pero se han mostrado efectivas en las aulas, son las que favorecen la participación activa del estudiante, permiten creación de contenidos adaptados a cada clase y grupo de estudiantes y fomentan el desarrollo de habilidades y conocimientos específicos.

Una de las herramientas de este tipo es la ruleta virtual. Es una herramienta gratuita *online* que permite a los docentes crear contenidos para luego trabajarlos en clase de forma lúdica y competitiva. Una de las herramientas en forma de la rueda giratoria es *Wheel decide* (<http://wheeldecide.com/>)³¹ Como se señala en un estudio, este recurso de gamificación facilita el desarrollo de las destrezas orales de los estudiantes, aumenta la participación, motivación, cooperación y creatividad, a partir de los niveles iniciales hasta los niveles avanzados de ELE.³² Esta herramienta es una simple “ruleta de suerte” que permite múltiples opciones de creación de temas, preguntas o tareas. La ruleta decide al azar a qué pregunta se va a responder, o qué estudiante va a hablar, contestar, explicar o actuar. La ruleta se activa haciendo clic en el centro de la rueda, da vueltas hasta que se para y muestra el texto que puede ser una pregunta o tarea. Se puede dinamizar la clase con la ronda de preguntas durante la práctica o para el repaso de los contenidos, aunque también se puede aprovechar como actividad rompe-hielo para activar los conocimientos previos.

29 Zichermann y Cunningham 2011, Werbach y Hunter 2012.

30 Algunas de las herramientas alternativas a Kahoot son Quizizz, Socrative, Gimkit, Plickers y Quizlet.

31 Las herraminetas parecidas se pueden crear en: Classtool.net, La ruleta aleatoria, Fluky, Wheel of Names, Classroom Roulette, Flippity- Random Name Picker.

32 Martín de León y García Hermoso 2018, 174.



En cuanto a las herramientas TIC lúdicas para el desarrollo y evaluación de destrezas orales destacan las plataformas que combinan el video, animación, imagen y la voz. Este tipo de recursos se han mostrado útiles para evaluar a los estudiantes a través de dinámicas de entrevistas, *role-plays* y *storytelling*.³³ Además de evaluar las destrezas orales potencian la colaboración entre los estudiantes en el aula.

Una de las herramientas basadas en la tecnología de síntesis de voz a partir de un texto escrito, denominada *Voki* (<http://www.voki.com/>), a partir de “tecnología TTS”- “Text to Speech” (del texto al habla),³⁴ permite el desarrollo de varias habilidades. Destacan las habilidades de lectura, pronunciación y la comprensión oral, al igual que la interacción oral, desde las primeras clases y a partir de cualquier tema. Esta herramienta permite crear un personaje (avatar) y la posibilidad de grabar la voz, o ponerle una voz al avatar, o bien, escribir un texto que pronunciará el avatar. Los estudiantes con sus avatares pueden oír cómo suenan en español diversos textos y también pueden escuchar distintas variantes del español pronunciando el mismo texto. Por otra parte, los alumnos se pueden grabar la voz hablando sobre un tema o leyendo un texto y los textos grabados se pueden compartir por e-mail, redes sociales, plataformas educativas, etc.

CONCLUSIONES

La aplicación de las tecnologías de información y comunicación en el proceso de enseñanza y aprendizaje de lenguas extranjeras es imprescindible porque responde a las necesidades de alumnos y docentes de la actual “era digital”. Las TIC no solo contribuyen a la innovación dentro del aula, sino permiten también diseñar cursos a distancia y crear unos nuevos ambientes y experiencias de aprendizaje. Por eso insistimos en el uso de las TIC al servicio del aprendizaje y desarrollo del conocimiento - las TAC. La innovación tecnológica no implica automáticamente la innovación didáctica. Por tanto, el rol del docente es fundamental en el proceso de enseñanza-aprendizaje de lenguas, porque debe ayudar a los alumnos que desarrollen las habilidades y conocimientos suficientes para comunicarse en la lengua extranjera de manera oral y escrita. Para lograr eso, el nuevo perfil docente debe caracterizarse por una constante actualización y desarrollo de las competencias clave: lingüísticas, pedagógicas, culturales y digitales.

El modelo TPACK es un marco de conocimientos para docentes que insiste en tres áreas de conocimiento: pedagógico, disciplinar (el contenido de la asignatura) y tecnológico.

Para una enseñanza orientada a las necesidades del estudiante del siglo XXI, una integración pedagógicamente justificada de las TIC, herramientas digitales y la gamificación en el aprendizaje y la evaluación, resulta ser una buena estrategia para todos los niveles educativos. El aula universitaria donde se enseña una L2/LE no es una excepción. En este sentido, la selección del material didáctico adecuado para estos propósitos se basaría en los manuales actualizados, las herramientas TIC (multimedia y audiovisuales) y las actividades lúdicas, con el fin de motivar a los estudiantes y potenciar su mayor compromiso con el aula y con la asignatura.

³³ García Cisneros 2016, 48.

³⁴ Otras herramientas similares son SitePal, Yodio, Voicethread.



BIBLIOGRÁFICAS

- Coombs Steven (2000): *The psychology of user-friendliness: The use of Information Technology as a reflective learning medium*. Korean Journal of Thinking and Problem Solving. 10(2), 19-31. Korea: Keimyung University.
- Deterding, S., Dixon, D., Khaled, R., y Nacke, L. (2011): *From game design elements to gamefulness: defining "gamification"*. In Proceedings of the 15th international academic MindTrek conference: Envisioning future media environments, 9-15.
- Ferro Soto, C., Martínez Senra, A. I., y Otero Neira, M. C. (2009). *Ventajas del uso de las TICs en el proceso de enseñanza-aprendizaje desde la óptica de los docentes universitarios españoles*. Edutec. Revista Electrónica De Tecnología Educativa, (29), a119.
- García Cisneros Laura (2016). *Desarrollo y evaluación de las destrezas orales*. Publicaciones Didácticas (E-Journal). Nº 75, 47-50.
- González Cacheiro María Luz (2012): *Diseño y evaluación de recursos educativos en la red*. Vega journal, VIII-1, 1-19.
- González López-Romero Elisa (2007): *Las TIC en la enseñanza del español presencial y on-line*. Actas XLV (AEPE), 161-168.
- Krashen, S. D. y Terrel, T. D. (1983). *The Natural Approach: Language Acquisition in the Classroom*. Oxford: Pergamon.
- López Mónica (2013): *De las TICs a las TACs: la importancia de crear contenidos educativos digitales*. Revista DIM (Didáctica, Innovación y Multimedia). Nº 27,1-15.
- Lozano Roser (2011): *De las TIC a las TAC: tecnologías del aprendizaje y del conocimiento*. Anuario ThinkEPI. V5, 45-47.
- Marquès Graells Pere (2008): *Impacto de las TIC en la enseñanza universitaria*, Didáctica, Innovación y Multimedia, 11, 0-0.
- Martín de León Carmen y García Hermoso Cristina (2018). *Creando contextos: gamificación para niveles altos en la clase ELE*, Actas del Congreso ELE. Español para Todos, Salamanca, 167-177.
- Mishra, P., y Koehler, M. J. (2006). *Technological Pedagogical Content Knowledge: A new framework for teacher knowledge*. Teachers College Record 108 (6), 1017-1054.
- Prensky Marc (2001). *Digital Natives Digital Immigrants*, On the Horizon, MCB University Press, Vol. 9 No. 5, 1-6.
- Prensky Marc (2010). *Nativos e Inmigrantes Digitales, Adaptación al castellano del texto original "Digital Natives, Digital Immigrants"*. Edita: Distribuidora SEK, S.A.
- Shulman Lee S.(1987). *Knowledge and teaching: Foundations of the new reform*. Harvard Educational Review, Harvard Education Publishing Group, 57(1), 1-22.
- Terantino Joseph M. (2011). *YouTube for Foreign Languages: You Have to See this Video*. Language Learning & Technology 15.1, 10-16.
- TPACK Framework. Disponible en: <http://open.byu.edu/ipt287/tpack-framework/>.
- UNESCO (2008): *Estándares UNESCO de Competencia en TIC para Docentes*. Disponible en: <http://www.eduteka.org/pdfdir/UNESCOEstándaresDocentes.php>.
- Velea Simona (2011). *ICT in education: responsible use or a fashionable practice. The impact of eTwinning action on the education process"*. In ICVL. Proceedings of the 6th International Conference on Virtual Learning. Bucharest: University of Bucharest Publishing House, 141-144.
- Veljković Michos Maja y Petronić Petrović Lora (2016): *Necessary step from "ICT" to "LTK" in teaching and learning a foreign language*. Sinteza - International Scientific Conference on ICT and E-Business Related Research. Belgrade: Singidunum University, 321 - 325.



- Veljkovic Michos Maja (2016). *Las TIC y las TAC como apoyo imprescindible en la enseñanza y aprendizaje de ELE, dentro y fuera del aula*. IV Congreso Internacional del Español en Castilla y León, Salamanca, España, 186-195.
- Veljković Michos Maja (2108). *Las TIC y la "gamificación" como estrategias didácticas en la clase de ELE/EFE: Herramientas creativas para un entorno universitario*. V Congreso Internacional del Español en Castilla y León, Salamanca, 261-268.
- Vivancos Jordi (2008): *Tratamiento de la información y competencia digital*. Madrid: Alianza Editorial.
- Werbach Kevin y Hunter Dan (2012): *For the Win: How Game Thinking Can Revolutionize Your Business*. Philadelphia, PA: Wharton Digital Press.
- Zichermann Gabe y Cunningham Christopher (2011): *Gamification by Design: Implementing Game Mechanics in Web and Mobile Apps*. O'Reilly Media, Inc., Sebastopol.



REFLECTIONS ON TIC, TAC AND GAMIFICATION IN ELE TEACHING

Summary:

The application of information and communication technologies (ICT) in the process of teaching and learning foreign languages has become nowadays essential because it responds to the needs of students and teachers in the “digital era”. ICT not only contribute to innovation in language teaching within the classroom, but also allow teachers to design e-courses, virtual classrooms, and create new learning environments and experiences.

That is why the aim of this article is to refer to the usage of ICT as a tools at the service of learning a foreign language, in our case Spanish, and to present some of the useful and effective digital tools for that purpose.

Although ICT is an integral part of our educational environments, technological innovation does not automatically imply didactic innovation. The role of the teacher continues to be fundamental in the language teaching and learning process, in spite of numerous virtual tools and software for learning languages. Their mission is to help students develop language skills to communicate in the foreign language, with the help of ICT in the learning process. That is why, in the face of constant change, teachers need to keep on updating knowledges and developing the key competences: linguistic, pedagogical, didactic, cultural and digital.

In order to produce a didactic innovation through ICT and digital game-based activities, and improve the quality of teaching, the three key competences of the language teacher are essential: knowledge of the content, pedagogical competences and technological skills. These are the competences suggested in the TPACK framework model. TPACK proposes the curricular integration of ICT into all teaching subjects, but also the development of teacher's digital competences, as two fundamental components for all educational contexts. For a teaching process oriented to the needs of the 21st century student, a pedagogically justified integration of ICT and “gamification” in classroom, learning and assessment have been demonstrated as a good strategy for all levels of teaching environment. The selection of appropriate teaching material, based on updated textbooks, ICT tools and game-based activities, has potential to respond to the students needs and interests and enhance their engagement and active participation in the learning process.

Keywords:

TIC,
TAC,
Gamification,
digital tools,
ELE.



KORIŠĆENJE ADAPTIRANIH TEKSTOVA POPULARNIH PESAMA U NASTAVI SA STUDENTIMA ANGLISTIKE

Jovana Bošković*

Univerzitet Singidunum,
Beograd, Srbija

Apstrakt:

Život u 21. veku podrazumeva veliku izloženost engleskom jeziku u svim sferama počevši od muzike i društvenih mreža a zaključno sa brojnim zabavnim sadržajima kojima smo izloženi putem malih ekrana. Engleski jezik se izučava na mnogim univerzitetima širom sveta. Kako dodatno motivisati studente anglistike nakon što su se već odlučili da studiraju engleski jezik i pored tolike sveopšte izloženosti engleskom jeziku na dnevnom nivou? Muzika je medijum koji je opšteprisutan i veoma popularan među svim generacijama. U skladu sa humanističkim pristupom u nastavi ovaj rad nudi adaptirane tekstove pesama na engleskom jeziku (prerađene tekstove poznatih pesama) koji kada se uvedu u učionicu utiču na pozitivnu atmosferu i podižu motivaciju studenata tokom različitih etapa nastave. Tekstovi prate muziku originalnih pesama dok je tekst izmenjen i prilagođen ciljevima u učionici. Prilaže se opis reakcija studenata kao i jasni razlozi za upotrebu datih tekstova u određenim stadijumima tokom trajanja semestra uz komentar autora o ishodima zadatih ciljeva.

Article info:

Received: June 28, 2021
Correction: July 14, 2021
Accepted: August 7, 2021

Ključne reči:

anglistika,
muzika,
motivacija,
humanistički pristup,
tekstovi,
studenti.

UVOD

Engleski jezik kao *lingua franca* zauzima primarnu poziciju u svetu. Engleskim jezikom se koriste ljudi u mnogim sferama počevši od 50-ih godina XX veka kao na primer političari na međunarodnim konferencijama, profesori univerziteta iz različitih zemalja, biznismeni koji žele da prošire posao u inostranstvu.¹ Danas u Srbiji na svakom koraku možemo videti promovisanje škola za učenje engleskog jezika.

¹ Krystal, 2009, 28-30.



U ovom radu fokus je na studente studijskog programa Anglistika, Univerziteta Singidunum koji su se odlučili da studiraju engleski jezik. Prema definiciji iz Velikog rečnika stranih izraza mediji su sredstvo komunikacije i izražavanja.² Muzika i pesme su upravo jedan od tih medija. Motivacija predstavlja temu o kojoj se puno govori u metodičkim krugovima a posebno u poslednjim decenijama. Nakon definisanja okruženja u kojem se nastava odvija, zatim pregleda tipova motivacije ovaj rad predstavlja adaptirane tekstove postojećih popularnih pesama koje se koriste u nastavi na engleskom jeziku kako bi se poboljšala atmosfera u učionici i poboljšao nivo motivacije te na taj način stvorilo plodno tle za napredak svih studenata. Nakon svakog teksta je predloženo na koji način je pesma obrađena na nastavi, u kom periodu trajanja nastave, reakcije studenata kao i zapažanja autora rada o samom uticaju pesama na atmosferu u učionici i motivaciju studenata.

OKRUŽENJE

Kako bi se ustanovili okviri o kojem se govori potrebno je napomenuti različita okruženja i tipove engleskog jezika u učionici. Kada se engleski jezik uči kao strani jezik (English as a foreign language - EFL) nastava odvija u zemlji u kojoj engleski nije zvaničan jezik te se razlikuje od maternjeg jezika studenata. Definicija stranog jezika obuhvata sve jezike koje jedan govornik usvoji nakon usvajanja maternjeg jezika uz napomenu da se učenje tog drugog jezika sprovodi u instituciji.³ Pored učenja takozvanog opšteg jezika (general English) što je i najrasprostranjeniji tip u školama kako državnim tako i privatnim, potrebno je definisati i studente koji prisustvuju nastavi engleskog jezika za posebne namene (English for specific purposes - ESP) jer su oni ranije definisali razloge usled kojih uče jezik. U tim okvirima se izdvaja i engleski za akademske namene (English for Academic purposes - EAP) koji je sastavni deo posebno osmišljenih kurseva i predmeta u akademskom okruženju.⁴ Institucija u kojoj se sprovodi nastava o kojoj je reč u ovom radu jeste Univerzitet Singidunum u Beogradu i studijski program Anglistika na predmetu Savremeni engleski jezik 1 i 2 – prevod sa engleskog na srpski tokom akademskih godina 2018/19. i 2019/20, odnosno sa dve generacije studenata.

HUMANISTIČKI PRISTUP U NASTAVI

Humanistički pristup u nastavi podrazumeva rad sa učenicima pri čemu se pažnja pored materije koja se obrađuje posvećuje i potrebama, osećanjima, nadama, težnjama i iskustvima svih prisutnih u učionici. Humanističko obrazovanje neguje samospoznaju i samopouzdanje kod učenika.⁵ Prema Karlu Rodžersu, kada se učenici nalaze u učionici u kojoj profesor iskazuje razumevanje prema njima tada se stvara povoljna klima za napredovanje.⁶

2 Klajn i Šipka, 2006, 745.

3 Vučo, 2009, 16.

4 Harmer, 2007, 19.

5 Moskowitz, 1978, 14.

6 Rodgers, 1980, 156.



Smatra se da je potencijal za usvajanje uzdrman u situacijama kada su izrazito negativna osećanja (anksioznost, strah, bes, stres) prisutna u učionici dok se mogućnost za postizanje uspeha povećava ukoliko studenti uživaju u samom procesu učenja.⁷ To su postulati koji su uticali na stvaranje i adaptiranje tekstova koji su glavni fokus ovog rada. Međusobno uvažavanje, poštovanje, pozitivna atmosfera, diskusije o temama koje se obrađuju u nastavi, iskazivanje ličnih stavova, podrška i vredan rad su sastavni deo časova koji su iznedrili pomenute tekstove.

MOTIVACIJA

Mnogi autori su se bavili terminom i značenjem reči motivacija. Pod motivacijom se podrazumevaju faktori kao što su potreba za istraživanjem, aktivnošću, stimulacijom, novim saznanjima, i ojačavanju ega.⁸ Takođe, motivacija se definiše i kao stanje koje tera čoveka da dela kako bi ispunio neki ranije postavljen cilj bilo putem intelektualnog ili fizičkog napora.⁹ Prema Harmeru postoje dva tipa motivacije koja su prihvaćena od najvećeg broja autora i to su ekstrinzična i intrinzična motivacija. Ekstrinzična motivacija obuhvata spoljašne faktore kao što su želja da se položi ispit, poriv za dobijanjem određene finansijske nadoknade, ili pak otvaranja mogućnosti ka putovanjima. S druge strane, intrinzična motivacija potiče iz samog pojedinca te je sila koja ga pokreće recimo želja da bude bolji ili uživanje u samom procesu usvajanja novih znanja.¹⁰ Upravo je sam proces usvajanja odnosno jedan od faktora a to je atmosfera na času cilj adaptacije i uvođenje tekstova i pesama na nastavu. Prema Harmeru, izvori motivacije u učionici su sledeći: društvo u kojem živimo, ljudi kojima smo okruženi, nastavnik jezika, metod koji se koristi u nastavi. Izdvojićemo ulogu nastavnika u vidu njegovog stava prema jeziku i procesu učenja jer ukoliko nastavnik pokazuje entuzijazam to u velikoj meri utiče na pozitivnu atmosferu u učionici. Zatim metode koje se koriste u nastavi, poverenje koje učenici ostvare sa nastavnikom i održavanje tog korektnog odnosa takođe utiče na motivaciju u učionici.¹¹

ADAPTIRANI TEKSTOVI – PROCES, UPOTREBA I REAKCIJE

Tokom naših časova pored zahtevnih jedinica koje su obrađivane na nedeljnom nivou uvedeni su i tekstovi pesama kako bi se studentima prve godine studija pružila dodatna podrška i poboljšala atmosfera u učionici. Tokom priprema materijala za nastavu i razmišljanjima o najboljem načinu da se poboljša atmosfera u učionici i omogući što veća produktivnost rodila se ideja o preradi tekstova. Šlušajući muziku na svakodnevnom nivou i razmišljajući o gradivu koje se obrađuje, porukama koje želim studenti da čuju, principima na kojima se zasnivaju časovi tokom naše saradnje i načinima da to postignem prvi stihovi su se takoreći sami javili.

7 Arnold i Brown, 1999, 2.

8 Brown, 2000, 160-166.

9 Williams i Burden, 1997, 120.

10 Harmer, 2003, 51.

11 Harmer, 2003, 52.



Vremenski period koji je bio potreban za za svaku pesmu se razlikuje i prosek je od tri dana do tri nedelje. Studenti su bili upoznati sa tekstom tek kada bih u potpunosti bila zadovoljna svim porukama koje tekstovi nose. Svaki tekst je podjednako važan i ima svoju svrhu od uvoda i utemeljivanja načina rada, do opuštanja pred kolokvijum i sumiranja atmosfere na časovima tokom celog kursa zatim dodatno ohrabivanje studenata da i ubuduće nastave vredno da rade uz pozitivan stav prema radu. Pre nastave je nastalo samo prvi tekst dok su svi ostali bili rezultat osluškivanja i praćenja dešavanja u učionici. Prva tri teksta su imala premijeru sa obe generacije studenata dok je četvrta nastala tokom saradnje sa studentima iz generacije 2019/20.

1) *Oh, those lovely words*

Words as old as time.

True as words can be.

All will become friends

When the lecture ends.

Oh, those lovely words.

Always do a spelling check.

For each text pretty please.

All a little scared.

Everyone must come to class prepared.

Oh, those lovely words.

Tekst se oslanja na muziku iz Diznijevog crtanog filma Lepotica i zver iz 1991. godine, Adaptacija je korišćena na uvodnom predavanju odnosno tokom prvog časa i upoznavanja nove generacije studenata. Pre puštanja ove pesme smo imali diskusiju o njihovim omiljenim filmovima, pesmama pa i animiranim crtanim filmovima čime sam usmerila razgovor i na temu ciljanog crtanog. Ovaj adaptirani tekst ima za cilj da pokaže kako će se tokom nastave iz tog predmeta vredno raditi, da je potrebno da se dođe sa svim materijalima na nastavu, da će fokus biti divne reči engleskog jezika, da je razumljivo što su svi pomalo uplašeni jer su zakoračili u nepoznato ali da su na pravom mestu i da će do kraja kursa svi postati bogatiji ne samo na polju znanja već i na polju prijatelja. Uz tekst koji se prikazuje na projektoru u vidu ppt prezentacije u pozadini ide tiho instrumentalna verzija originalne pesme.¹² Muzika koja prati tekst je lagana i umirujuća i savršena za uvodni deo. Nakon otpevane pesme studenti su bili vidno iznenađeni ali su osmesi krasili njihova lica. Pesma je bila uvod za razgovor o načinu rada, očekivanjima kako studenata ali i nastavnika a na kraju tog časa ponovo puštam pesmu i svi zajedno pevamo jer su i studentima reči dostupne na projektoru. Komentari studenata na prvo izlaganje prilagođenih tekstova jeste da se do tada nisu susreli sa takvim načinom rada i da to zaista nisu očekivali kada su došli u učionicu ali da su oduševljeni i da se posebno raduju najavi da je to samo početak.

12 <https://www.youtube.com/watch?v=mAaiVIKkZzE>



2) *Translation, translation*

Translation, translation! What a wonderful word.

Translation, translation! We'll stick together like a flock of birds.

It means no spelling mistakes for the rest of your days.

It's translation problem-for-each philosophy.

Translation, translation!

Tekst se oslanja na muziku iz Diznijevog crtanog filma Kralj lavova iz 1994. godine, Adaptacija je korišćena pred prvi kolokvijum kako bismo se podsetili da je individualni doprinos svakog studenata u vidu mogućih rešenja za prevod od velikog značaja u cilju napretka svakog pojedinca i kao podsetnik da će se posebna pažnja na testiranju posvetiti pravilnom pisanju uz fokus na timski rad i međusobnu saradnju unutar timova tokom rada na času. Pored toga, ovaj tekst je namenski kako bi se ispunilo obećanje da će na određeni vremenski period u naša četiri zida stići razigrane reči koje ćemo imati priliku zajedno da otpevamo uz muziku iz originala.¹³ Iščekivanje teksta a zatim i pevanje istog na kraju časa podiže atmosferu na najviši nivo i student uz osmeh iščekuju testiranje naredne nedelje.

3) *I'm gonna translate*

1st year has passed and my life is great.

I've managed to get up that great big hill of hope for the best translation.

I realized quickly that I did my best when I came to classes with my lovely peers.

Oh, man since we're all like family here.

And so I write sometimes when I'm lying in bed

Just to get it all out what's in my head,

And I, I'm feeling a little creative.

And so I wake in the morning and I take that text

And I take all the resources and thesaurus

And I scream from the top of my lungs

WHICH OPTION'S THE BEST?

And just start to tra - a - a - anslate!

Tra - a - a - anslate!

And I tra

I, I translate! x 2

Oh, oh, oh, oh, oh, oh, oh, oh, oh, oh, oh

And I try

Oh my God do I try

I try all the time

In this amazing institution

And I pray oh my God do I pray

I pray not to stir away

From the original!

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=3jQIIXuhsC8>



Tekst se oslanja na muzičku numeru What's up¹⁴ američkog rok benda 4 Non Blondes iz San Franciska (1989-1994.) Adaptacija ovog teksta je iskorišćena na poslednjem predavanju sa generacijom 2018/19. kao suma sumarum rada tokom cele godine. U ovom tekstu studenti se pohvaljuju za sav vredan rad tokom godine koji im je omogućio da prebrode svaku jezičku poteškoću i nedoumicu sa kojom su se susreli uz napomenu korišćenja različitih rečnika i fokusiranost na svaki deo rečenice kako bi se uvek pronašla najbolja opcija pri prevodu sa engleskog na srpski jezik i kako bi se zadržalo značenje iz izvornog teksta i u tekstu prevoda. Još jednom se naglašava timski rad i međusobna saradnja tokom nastave u cilju konstantnog napretka i usvajanja novih saznanja u pozitivnoj i raspevanoj atmosferi. Ovaj tekst je takođe i pozdrav jer se predavanja završavaju kao i naša saradnja tokom godine. Studenti su bili obavešteni unapred da ćemo kraj nastave obeležiti kao što mogu da i očekuju pesmom nakon čega će nastaviti saradnju sa kolegama u narednim godinama studija. Studenti su iskazali veliko oduševljenje načinom na koji smo završili nastavu i to je zaista bio jedan veliki emotivni naboj kako za student tako za autora rada.

4) *It's all about that text*

Because you know we're all about that text

'Bout that text, translation

We're all about that text

'Bout that text, translation

We're all about that text

'Bout that text, translation

We're all about that text

'Bout that text... text... text... text

Yeah, it's pretty clear, that we've been working hard

But we can do it, do it, like we're supposed to do

'Cause we got that grammar and rules, texts and will

to put all the right words in all the right places

We see those dictionaries

No Google translate please

We know that isn't so good, come on now, make it stop

You know that you'll get there solely if you try

And I'll support you every day from the beginning 'till the end

Yeah, your parents they told you go study my lovely child

(Shoo wop wop, sha-oooh wop wop)

We are waiting for you to go on and become a star

(Go study, uh, go study, study)

You know it won't be so easy but don't worry we've got your back

(Shoo wop wop, sha-oooh wop wop)

14 <https://www.youtube.com/watch?v=6NXnXTNIWkc>



So if English is what you're into at Singidunum is your blossom time
 Because you know we're all about that text
 'Bout that text, translation
 You can be the best,
 Be the best, translation
 You already are the best
 Are the best, translation
 Always do your best
 Do your best, do your best, best, best, best.

Tekst je zasnovan na pesmi All about that bass iz 2014. godine koju izvodi pevačica Megan Trejnor. Adaptiran tekst je iskorišćen u cilju umanjenja anksioznosti neposredno pred ispitni rok za generaciju 2019/20. a posebno sa osvrtom na vredan rad i trud koji su studenti ulagali na nedeljnom nivou tokom trajanja nastave. Studenti se pozivaju da obnove sva pravila o kojima je govoreno, da u daljem radu obilato koriste rečnike, da su ih roditelji sa velikim nadama ispratili na fakultet u želji da postanu veoma uspešni a da su došli na pravo mesto kako bi to i ostvarili jer imaju podršku na tom putu sa svih strana. Poslednjih par stihova ističu da se studenti i ubuduće uvek trude i daju sve od sebe kako bi bili najbolji u tome čime se bave, što je u ovom datom slučaju prevođenje sa engleskog na srpski jezik, a da su u našoj učionici već pokazali da imaju potencijal da zaista jesu najbolji. Sa takvim krajem se studenti ispraćaju u narednu godinu studija, sa pozitivnim stavom i porukom da nastave vredno da rade i ubuduće. Nakon što smo razgovarali o originalu odslušali smo samo instrumental¹⁵ uz prezentovanje adaptiranih stihova. Zatim je usledilo zajedničko pevanje teksta sa prezentacije. Posle zabavnog dela smo i porazgovarali o svim porukama koje pesma nosi, o podršci roditelja, prijatelja, profesora, o strahovima kako će izneti sve što ih čeka, i o veri da uz vredan rad i trud rezultati moraju doći.

ZAKLJUČAK

Engleski jezik je prisutan u svakodnevici skoro svih ljudi u našem bliskom okruženju. Određen broj mladih ljudi se odlučuje da im to bude profesija. Svrha ovog rada jeste da pokaže dobar primer iz prakse kako dodatna motivacija od strane nastavnika i humanistički pristup u nastavi u visokoškolskoj ustanovi može poboljšati atmosferu u učionici i dodatno motivisati studente za rad i napredak. Taj cilj je postignut uvođenjem adaptiranih tekstova već poznatih pesama na nastavu, pevanje i razgovor o datim tekstovima. Studenti obe generacije su veoma pozitivno i razdragano prihvatili ovaj način rada, tekstove i ohrabrenje da rade što bolje i u što pozitivnijoj atmosferi. Na osnovu atmosfere tokom nastave može se jasno zaključiti da su od prvog teksta kojem su bili izloženi, zatim preko iščekivanja novih tekstova, njihovog prezentovanja, razgovora o glavnim porukama istih zaista napravili veliku razliku u zalaganju na času kao i celokupnoj atmosferi tokom rada od samog početka, zatim kolokvijuma i do kraja nastave pred ispit.

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=vH36ubkIzWM>



Studenti su pored novih saznanja i vrednog rada na nastavi imali i osećaj pripadnosti grupi, osećaj podrške i pozitivnu atmosferu od trenutka kada uđu u učionicu do kraja saradnje tokom godine. Tekstovi su dali jednu potpuno novu dimenziju koja je obeležila saradnju sa obe generacije studenata.

BIBLIOGRAFIJA

- Arnold, J., Brown, D. (1999): A map of the terrain. In J. Arnold, (Ed.), *Affect in Language Learning* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press
- Brown, H. Douglas (2000): *Principles of Language Learning and Teaching*, 5th edition, London: Pearson Education Ltd
- Vučo Julijana (2009): *Kako se učio jezik*. Beograd: Pogled u istoriju glotodidaktike od prapočetaka do Drugog svetskog rata
- Krystal David (2009): *English as a global language*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University press
- Klajn I., Šipka M. (2006): *Veliki rečnika stranih izraza*, Novi Sad: Prometej
- Moskowitz Gertrude (1978): *Caring and Sharing in the Foreign Language Class A Sourcebook on Humanistic Techniques*, Boston: Heinle & Heinle Publishers
- Rodgers Carl (1980): *A Way of Being*, New York: Houghton Mifflin Company
- Harmer Jeremy (2007): *The practice of English language teaching*, 4th edition, London: Longman publishing
- Harmer Jeremy (2003): *The practice of English language teaching*, 3rd edition, London: Longman publishing
- Williams, M., Burden, R. (1997): *Psychology for Language Teachers*, Cambridge: Cambridge University Press
- <https://www.youtube.com/watch?v=mAaiVIKkZzE> Beauty and the beast, Instrumental Philharmonic Orchestra
- <https://www.youtube.com/watch?v=3jQIXuhsC8> Hakuna Matata, Lion King
- <https://www.youtube.com/watch?v=6NXnxTNIWkc> 4 Non blondes, What's up
- <https://www.youtube.com/watch?v=oLShwvZopls> 4 Non blondes, What's up, karaoke verzija
- <https://www.youtube.com/watch?v=7PCkvCPvDXk> Meghan Trainor, All about that bass
- <https://www.youtube.com/watch?v=vH36ubkIzWM> Meghan Trainor, All about that bass official instrumental version



USE OF ADAPTED TEXTS OF POPULAR SONGS IN TEACHING WITH ENGLISH STUDENTS

Summary:

Living in today's day and age means that we are surrounded by the English language everywhere we go. Many young people decide to study the English language, choosing it as a profession. The idea from which this paper originated is the question of how to additionally motivate English language students since they have already chosen it and are surrounded by the language via different types of media available on a daily basis. The idea to create a positive and nurturing atmosphere in the classroom so that, besides the hard work and the new knowledge provided, students can also feel supported and motivated, improve team work and develop a sense of belonging to the group of their peers at the university of their choice. In this particular instance, they are first-year students of the study programme Anglistics at Singidunum University in Belgrade, Serbia. The classes in question are Contemporary English Language 1 and 2 - Translation from English into Serbian. The tool for achieving such a positive, collaborative and nurturing atmosphere is introducing adapted lyrics of famous songs in English. The author of this paper wrote those lyrics and introduced them in her classes at Singidunum University at different stages of the course with a specific purpose. The first text is to set the tone and to introduce the students to the way of working in the classroom, the second, third and fourth are used to tackle anxiety before a testing period, to provide additional support and to emphasize the importance of working hard, using relevant sources and striving to be great. According to the observations of the author, the texts made a significant difference and improved the atmosphere in the classroom and student motivation.

Keywords:

English,
music,
motivation,
humanistic approach,
texts,
students.



ЗНАЧАЈ КОНТЕКСТА ЗА РАЗВИЈАЊЕ ГРАМАТИЧКЕ КОМПЕТЕНЦИЈЕ УЧЕНИКА СРЕДЊОШКОЛСКОГ УЗРАСТА**

Марко Кукић*

Универзитет Сингидунум,
Департман за енглески језик

Апстракт:

Полазећи од тога да живимо у савременом свијету у коме сваки дан свједочимо напретку и развијању технологије, модерно друштво је допринијело да комплексне ствари постану разријешен клупко. Апропо тога, усвајање граматике енглеског језика на средњошколском нивоу, иако је изузетно комплексно, уз помоћ достигнућа олакшаће наставни трансфер знања и само усвајање граматике. Самим тим, данашњим професорима омогућен је, путем интернета, приступ оргиналним, језичким материјалима који могу служити ученицима да усвоје језик на начин на који га и сами говорници користе. Предмет овог рада представља процес учења и усвајања граматике енглеског језика коју сусрећемо у оквирима курикулума завршних година средњих школа. Рад је настао са циљем да анализира мјесто граматике у процесу наставе енглеског језика, начине и методе, као и типове задатака помоћу којих ученици усвајају граматичке цјелине. Посебна пажња се ставља на контекст, његову важност у процесу изучавања граматике на вишим нивоима и имплементацији задатака који садрже контекст. На корпусу сачињеног од језичке вјежбе и испитаних ставова ученика извршена је анализа задатака која има обавезу да укаже на значај контекста и мишљења ученика о истом.

Article info:

Received: June 20, 2021
Correction: July 19, 2021
Accepted: July 25, 2021

Кључне речи:

енглески језик,
граматика,
методи,
контекст,
ставови,
типови задатака.

УВОД

Како су вијекови пролазили, свијет је напредовао и мијењао се; тако је долазило до еволвирања у усвајању енглеског језика и метода изучавања граматике. Иако је методика учења прошла дуг раскорак од екстремног граматичког дрила до потпуног

** Овај рад је настао као резултат истраживања спроведеног за потребе студентске конференције на којој је исто представљено.



негирања – граматика, као саставни дио сваког језика, је остала неизоставни сегмент усвајања неког језика. Да бисмо показали зашто је граматика неизоставни сегмент, кренућемо од тога шта је граматика. У разним граматичким књигама, домаћих и страних аутора, наићемо на разне дефиниције граматике, стога је немогуће дати једну тачну коју ћемо користити али оно око чега се већина сложила јесте да је термин граматика синоним за скуп правила која говорник треба да испоштује при писменом или усменом изражавању како би са употребом шароликог вокабулара добио за резултат јасну, смислену реченицу. У својој докторској дисертацији Стокићка објашњава да је граматика покретач језика и да она генерише значење кроз односе између лексичких јединица.¹ Самим тим, што је граматика покретач језика, њено изучавање престава неопходност. У настави страног језика значај и улога граматике је вишезначна. Познавање граматике је подједнако битно у свим језичким вјештинама као што су писање, читање, слушање и говор, јер ученик не може написати, прочитати, слушати или исказати оно што не зна или не разумије.²

Само изучавање граматике, као што смо претходно поменули, се мијењало у зависности од доминантне теорије или метода.³ Када се вратимо пар деценија уназад, наилазимо, пак, на једно класично изучавање страног језика. У вези са тим, осврнућемо се на један добро познат метод, када је ријеч о усвајању страног језика, граматичко-преводиначки метод (*eng. Grammar Translation Method*). Граматичко-преводиначки метод се имплементирао у процес учења од 1840. до 1940., а и данас је нашао своје упориште у настави.⁴ Овај метод је граматичке вјешбе као и превођење писаног материјала користио као главни и једини начин усвајања страног језика. Они који су учили језик ослањајући се на овај метод нису користили процес повезивања и схваћања, него су сав језички материјал, као што су вокабулар и граматичка правила, учили напамет. Послије периода граматичко-преводиначког метода и доминантности граматике улиједила је реакција која је граматiku потпуно избацила из процеса учења страних језика. Седамдесетих година, двадесетог вијека, долази период када је граматика поново интегрисана у цјелокупан процес учења страног језика.⁵ У данашњици не постоји метод који је најефикаснији за све ученике. Савјетује се да наставник испитује и имплементира разне методе у наставни процес, како би увидио који од метода најбоље помаже при процесу усвајања граматике.⁶

Овај рад за предмет узима контекст као начин/метод изучавања граматике, испитује присутност задатака који садрже контекст у настави и ставове ученика о самом процесу учења граматике. Главни циљ је да се објасне предности које контекст носи са собом при процесу усвајања страног језика и прикаже гдје Европски оквир за живе језике позиционира граматiku. Сматра се да је традиционални начин изучавање граматике, попут учења граматичких правила и терминологије, не доприноси да вјештина писања напредује или било која друга језичка вјештина.⁷

1 Stokić 2012

2 Takahashi 2005

3 Parupalli 2019

4 Lovrić 2019

5 Stokić 2012

6 Parupalli 2019

7 Seliger 1979

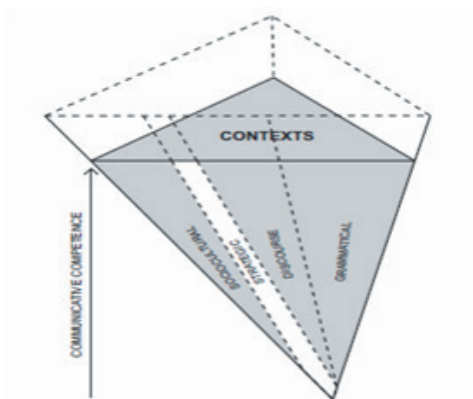


Стога, полазимо од хипотезе да, ако граматику не поставимо у аутентичан контекст, као што је то на примјер у облику текстова или видео материјала, ученици ће, на већим нивоима познавања језика, теже моћи да овладају продуктивним вјештинама као што су писање и говор.

МЈЕСТО ГРАМАТИКА У САВРЕМЕНИМ ОКВИРИМА НАСТАВЕ

Мјесто граматике у настави страног језика се мијењало сходно моделима наставе и потребама тржишта рада. Како су посљедњих деценија на тржишту рада најприсутнији послови који захтијевају добре комуникативне вјештине, тако се настава страног језика окренула ка комуникативном методу изучавања страног језика. Комуникативни метод наставе страног језика у први план ставља интеракцију између ученика и наставника, сав језички материјал се усваја, искључиво, током процеса комуникације. Овај метод не ставља значај на граматику и толерише језичке грешке.⁸ Са циљем да се ученик оспособи тако да без страха или неразумијевања комуницира у различитим ситуацијама на страном језику. Иако је комуникативни метод заступљен, изучавање граматике није потиснуто из образовног система. Самим тим, јер је комуникативни метод уско повезан са комуникативним компетенцијама, а Канали и Свејнова у оквиру ових компетенција обухватају граматичку (*eng. grammar competence*), социолингвистичку (*eng. sociolinguistic competence*), дискурсну (*eng. discourse competence*) и стратешку (*eng. strategic competence*) компетенцију (Слика 1).⁹ Тим што у оквиру комуникативне компетенције наилазимо на додатне компетенције – није могуће развијати комуникациону компетенцију, а да се у исто вријеме не развијају остале. Када дође до напретка и побољшања у једној компоненти, та компонента ступа у интеракцију са преостале три како би се постигао истовјетни напредак у укупној комуникативној компетенцији.¹⁰

Слика 1. Компоненте комуникативне компетенције¹¹





Поред заступљености комуникативног метода, граматика је и даље нашла своје упориште. Међутим, како граматичке компетенције према Канли и Свејновој представљају знање правила фонологије, вокабулара, синтаксе и семантике, граматика као језичка компонента ће захтијевати присутност у настави страног језика било да се ради о теоријском усвајању или примјени граматичке теорије у интерпретацији, изражавању и преношењу значења.

Када се говори о изучавању страних језика и самом систему изучавања треба поменути званични оквир који прописује стандардне смјернице за лакше сналажење у самом процесу изучавања језика и који описује језичке компетенције страних језика са циљем да се одређене ставке усагласе и лако препознају између земаља. Савјет Европе, у сарадњи са компетентним језичким институцијама, саставља заједнички европски референтни оквир за живе језике (*eng. CEFR – Common European Framework of Reference for languages*)¹² који је по први пут објављен 2001. године.

Заједнички европски оквир пружа заједничку основу за разраду наставних планова и програма за изучавање језика, стандардних испита и уџбеника. Он на свеобухватан начин описује шта ученици треба да науче да би користили језик за комуникацију и која знања и вјештине треба да развију како би могли ефикасно да користе језик. Оквир такође покрива културни контекст у којем је језик постављен. Поред тога, дефинише нивое стручности који омогућавају мјерење напретка ученика у свакој фази учења и током цијелог живота.¹³ Чињеница која чини овај документ важним за изучавањем страног језика јесте та што нуди детаљан опис и смјернице за сваку језичку вјештину за сваки језички ниво (почетни, средњи и напредни). Оно што је битно поменути јесте да заједнички европски оквир из 2001. године сматра граматичку језичком компетенцијом. Самим тим, оквир ставља граматичку у језичке вјештине и оцјењује је по принципу тачности изражавања. Аутори оквира нису представили описе који објашњавају граматичку компетенцију за сваки референтни ниво, него су представили на ограничен начин списак граматичких категорија и параметара.¹⁴ Овакво виђење граматике је поново потврђено у допунском документу (*Companion Volume with New Descriptors, 2018*). Представљајући граматичку у виду компетенције је добра карактеристика из разлога јер је и чувени лингвиста, Ноам Чомски, тврдио да се компетенција односи на лингвистички систем тј. граматичку. Његовом тврдњом долазимо до закључка да иако језички оквир за живе језике представља граматичку¹⁵ у виду језичке компетенције, њено изучавања ће бити интегрисано у наставни процес.

У прилог томе, да је граматика данас заступљена указују нам и чињеница да бројни интернационални, званични, језички сертификати попут ТОЕФЛ (*Test of English as a Foreign Language, TOEFL*) и кембриџ сертификата у процес тестирања интегрисано у наставни процес.¹⁶

12 The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR), према <https://www.coe.int/en/web/common-european-framework-reference-languages/level-descriptions>

13 Council of Europe 2001

14 Council of Europe 2001, 114

15 Chomsky 1965

16 Bodrić 2016



Оно што је посебно интересатно за ТОЕФЛ тестове је то да формално они тестирају четири језичке вјештине: читање, слушање, писање и говор; међутим, оно што се тестира у оквиру писања и говора је управо граматика у употреби. Свака компонента која сачињава један језик је подједнако важна, тиме је немогуће истиснути ни граматику, ни било коју другу компоненту из процеса учења језика.

ГРАМАТИКА У КОНТЕКСТУ

Грамматика у средњим школама је често представљена на начин да је ученици виде попут нечега што је сама теорија. Разлог томе је што први контакт са граматиком, још у основној школи, представљен путем дедуктивног метода. Дедуктивни метод се служи тезом од општег ка посебног.¹⁷ Теза указује на то да се, примјеном дедуктивног метода, прво креће од представљања граматичких правила ученицима, затим се поменута правила користе на практичним примјерима. Главни проблем који се јавља је чињеница да се овај метод наставља примјењивати и у каснијим годинама изучавања, када су ученици већ достигли средњи или напредни ниво енглеског језика. Ову тврдњу су потврдили и језички научници који кажу да је дедуктивни приступ мање погодан за ученике виших нивоа језика и за представљање граматичких структура које су по својој природи сложеније како по форми тако и по значењу.¹⁸ Један од разлога зашто је овај метод толико дуго држао монопол над другима јесте тај, што су уџбеници страног језика били скројени према том моделу.¹⁹ Одређени напредак се, данас, може видјети у образовном систему, захваљујући модерној технологији која се све више имплементира у наставни процес. Путем савремених достигнућа ученици имају прилику да буду изложени конструкцијама живог језика, а и садржај уџбеника се знатно измијенио. Тако данас уџбеници енглеског језика су усклађени по референтном оквиру и нивоима – тиме садржај уџбеника средњег и напредног нивоа посједује различите вјежбе које нису конструисане искључиво по дедуктивном методу. Поред дедуктивног метода, наилазимо на још један добро познати метод у литератури тј. индуктивни метод. Наиме, овај метод не представља ученицима граматичка правила, него помоћу језичких цјелина или вјежби наводи ученике да сами открију принцип или правило.²⁰ Сматра се да је овај метод баш због своје когнитивне природе и тога што наводи ученике на рјешење прикладан за више нивое енглеског језика. Циљ овог метода лежи у томе да се језик учи посредством живог, језичког контекста тако да ученици могу научити не само правила већ и њихову употребу у свакодневном животу.²¹ Језички контекст ће бити управо тај који ће помоћи ученицима при изради прецизних граматичких реченица. Заправо, контекст је мисаона цјелина која окружује ријечи и реченице, при томе директно утиче на значење и структуру језичког исказа.

17 Widodo 2006

18 Goner, Phillips, & Walters 1995

19 Fortune 1992

20 Nunan 2003

21 Mohammad 2017



Међутим, када говоримо о контексту и његовој примјени, у већини случајева неће бити представљен путем дедуктивног метода из разлога јер дедуктивни метод објашњава одређена граматичка правила и захтијева њихову употребу у простим реченицама које не садрже шири контекст. Стога је и сама теорија, која указује да употреба дедуктивног метода на вишим нивоима није адекватна, прихватљива. Од ученика на вишим нивоима, као што је случај са ученицима завршних година средње школе, се очекује да су усвојили довољно знања како би се могло приступити изучавању језика на вишим нивоима. Тиме се жели рећи, да је изучавање граматике ван контекста од велике користи на почетним нивоима, међутим, изучавање граматике унутар контекста је продуктивније за више нивое. Заједнички европски референтни оквир за живе језике (CEFR) је указао на то да ученици на средњем и напредном нивоу изучавања страног језика за исход могу разумјети главне идеје комплексног текста, могу саставити детаљан текст о различитом спектру тема и објаснити ставове о актуелном питањима и сл. Како би ученици били оспособљени да након завршетка средњошколског школовања буду у могућности да без проблема изврше горе наведене приједлоге онда се сам процес наставе мора усагласити са исходима учењима. По питању изучавања граматике то ће значити да се граматичке цјелине морају вјежбати посредством ширег контекста, како би ученици могли за крајњи исход бити спремни да прије свега разумију, а потом и самостално изразе комплексне мисаоне цјелине.

Да бисмо приказали важност контекста у граматички, кренућемо од тога како контекст утиче на вокабуларни систем енглеског језика и граматичку форму. На првом примјеру ћемо на један тривијалан начин приказати контекст – његов утицај на вокабуларни систем језика; као алат узећемо двије енглеске ријечи *iron* и *hair* које имају више значење, самим тим, контекст је једино оно што ће одредити природу значења ријечи.

Примјер 1

The gates are made of iron. It's metal / Капије су од жељеза. То је метал.

We need a new iron. *This one does not work.* / Требамо нову пеглу. Ова не ради.

Mark's hair is dark and curly. / Маркова коса је тамна и коврџава.

I found a hair on my bed, it must be from your dog. / Нашао сам длаку на кревету, мора да је од твог пса.

Примјер 1 је указао на то да ће језички материјал, у овом случају ријеч, мијењати своје значење сходно контексту. Иако примјери не обилују ширим контекстом, контекст који се састоји у датим примјерима је довољан указатељ на значење ријечи. Из исказ *We need a new iron. This one does not work* закључујемо да ријеч *iron* носи значење пегле, међутим, када бисмо скратили контекст и избацили исказ *This one does not work* изгубило би се јасно значење ријечи. Поред тога, што контекст у датим примјерима утиче на значење ријечи, он ће утицати и на граматичке јединице. У зависности од значења које ријечи *iron* и *hair*²² носе са собом граматичка множина неће бити иста, самим тим ће доћи и до промјене у употреби чланова енглеског језика у датим реченицама.

22 За даље читање о бројивости именица *iron* и *hair* можете пронаћи на сљедећим линковима:
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/iron>
<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/hair>



Тиме долазимо да закључка да је контекст подједнако важан у свим језичким цјелинама. Лингвистичка дисциплина која се бави проучавањем контекста је прагматика. Прецизније речено, прагматика проучава начин на који контекст може утицати на разумијевање језичког исказа.²³ Са друге стране, лингвистичка дисциплина која је генерално дефинисана као проучавање значења, јесте семантика.²⁴

Узимајући у обзир чињеницу да контекст утиче на разумијевање језичког исказа, без сумње ће контекст утицати и на граматички облик као и граматичко значење. У наставку ће реченице, преузете из уџбеника *Advanced Grammar in Use*,²⁵ покушати да прикажу како два слична исказа у зависности од контекста у коме се налазе имају различито граматичко значење и форму.

Примјер 2

A1. *I didn't shave this morning.*

A2. *I haven't shaved this morning.*

У примјерима А1 и А2 наилазимо на употребу два различита глаголска времена у истој реченици *Past Simple* и *Present Perfect Simple*. Реченице се налазе у изолованој средини тј. изван контекста. До разлике у глаголским временима наилазимо из разлога јер аутори ових реченица гледају догађаје из различитих перспектива – тиме се жели рећи да аутори обје реченице имају различит контекст. Тако аутор А1 реченице ставља акценат на прошлу радњу, гдје указује на комплетираност или свршеност радње самим тим опредељује се за употребу *Past Simple*. Са друге стране, аутор реченице А2 има другачији контекст, он не наглашава комплетираност радње, напротив, он наглашава да је радња и даље у процесу. Овакве издвојене реченице ван контекста не дају много информација о значењу поруке или исказа, такође се њихова тачност не може оспорити, јер су оба глаголска времена прихватљива у изолованој средини. Овим се жели показати да учење граматике у изолованој средини на вишим нивоима језика није прикладно – ученици треба поред граматичких правила да развијају способност сналажења у контексту, како би усвојена правила могли адекватно примјенити у различитим сферама. Како су употреба и разумијевање језика фактор наше способности да сагледавамо и обрађујемо дијелове дискурса тј. контекста, поред тога и да формулишемо приказе значења не само из једне реченице, већ и из референци у претходним и сљедећим реченицама.²⁶ Стога се овај рад залаже за изучавање граматике унутар контекста, тиме бисмо на поменуте реченице креирали шири контекст како бисмо нашли оправданост за употребу оба времена. На примјер, на реченицу А1 бисмо додали контекст који ће указати на употребу *Past Simple* и уједно спријечити употребу *Present Perfect Simple*: *The day passed quickly. There was a lot of work today. I guess I will have a lot of paperwork to finish tomorrow. Now, I'm going to shave because I didn't shave this morning.*

23 Lepore & Smith 2008

24 Gavranović 2020

25 Hewings 2005

26 Brown 1980



У овако формираном контексту, који не изискује тежак ниво разумијевања приказали смо како би требало да се приступи изучавању граматике и примјени њених правила. Језик је контекстуално осјетљив - то значи да је, у одсуству контекста, веома тешко повратити предвиђено значење једне ријечи или фразе.²⁷

ТИПОВИ ГРАМАТИЧКИХ ЗАДАТАКА

Нуан у свом раду тврди да је граматика често представљена изван контекста у уџбеницима.²⁸ Ученицима се у наставном процесу дају вјежбе које садрже реченице у изолованој средини и које захтијевају неку врсту граматичке трансформације и понављања. Када кажемо понављање, првенствено мислимо на оне вјежбе које захтијевају од ученика да у свакој реченици ураде исту мисао – чиме ученици стичу знање манипулације и пресликавање. Овакав тип вјежби је више него прикладан на нижим нивоима изучавања страног језика, међутим, када је ријеч о вишим нивоима оне не дају много простора за напредовање. У свом научном раду Радмила Бодрич указује на чињеницу да поједини испитаници постижу боље резултате у задацима вишеструког избора, него у интервјуу, или, пак на писменом саставу него у тзв. клоз-тесту.²⁹ Таква чињеница, заправо, није изненађујућа из разлога јер типови задатака, као што је писање састава или разговор на задату тему изискују познавање граматичких правила унутар контекста. У оваквим типовима задатака се од ученика очекује да користе граматику у контексту, стога, да би студенти били ефикасни у оваквим задацима морају прво да се сусретну са ширим контекстом који ће садржати разне језичке материјале попут граматике и вокабулара. Постоји трврдња да се треба прећи на контекстуализовану наставу која користи аутентичне и дуже текстове за учење граматичких правила, јер није добро да се само настава сведе на подучавања граматике кроз вјежбе из радних листова.³⁰ Са таквим приступом постигли бисмо уједно да ученици развију и језик у контекстуалној употреби. Пошто се рад бави изучавањем граматике енглеског језика завршних година средњих школа треба имати на уму да ће одређени број ученика након завршетка средњошколског образовања наставити своје студије усмјерене ка језицима, самим тим ће полагање пријемног испита из енглеског језика бити нешто што је за очекивати. Фокусираћемо се на типове задатака које ученици, будући студенти, могу очекивати на пријемном испиту из енглеског језика на Филолошком факултету у Београду. Типови задатака које Филолошки факултет саставља садрже контекстуалну природу, самим тим се од ученика средњих школа очекује да су након четворогодишњих студија спремни да исте ријеше. У прилогу се налази један од задатака са пријемног испита из 2020. године (Слика 2) који захтијева познавање граматичких правила, вокабулара као и контекста.

²⁷ Thornbury 1999

²⁸ Nunan 1998

²⁹ Bodrić 2016

³⁰ Tommaso 2005



Задатак 1

Слика 2. Примјер задатка са пријемног испита (Филолошки факултет, Београд)³¹

I - Read the whole text carefully, choose the correct answer, and mark it on your answer sheet:

Ferguson had thought he was smitten with Linda, but after (1) _____ her throughout the fall and winter, determined to win her affections, he had (2) _____ to the conclusion that not only (3) _____ but that he didn't love her. After weeks of effort, Ferguson had finally persuaded her to say yes (4) _____ on one of his trips to Manhattan. The plan was simple: lunch at the restaurant, and then a couple of hours in the dark watching a film, and if, during the course of the film, Ferguson (5) _____ to hold Linda's hand, so much the better. It turned out to be a gloomy day, colder than they (6) _____ for that time of the year, but nothing about early spring was ever normal, Ferguson said, as they (7) _____ forming on the sidewalk, and he was sorry about the rain, he continued, but it wasn't really his fault, since he had written a letter to Zeus last week (8) _____ sunny weather, and how could he have known they were in the middle of a month-long postal strike (9) _____? Linda laughed at the silly remark, which seemed to suggest they were (10) _____ to a promising start, but then they boarded the train. The dirt and noise of big-city life filled her with an instinctive revulsion, as if she (11) _____ a bad smell and she suddenly felt sick to her stomach. She couldn't help it, Ferguson repeated to himself, and therefore she couldn't be blamed. While (12) _____ 57th Street, he wondered (13) _____ once they entered the theatre and settled in to watch the film.

(Based on: 4321, Paul Auster)

- | | | |
|---|---|--|
| 1. A. picking
B. persecuting
C. prosecuting
D. pursuing | 6. A. should have wished
B. would wish
C. should wish
D. would have wished | 11. A. were breathing in
B. has breathed in
C. would breathe in
D. is breathing in |
| 2. A. arrived
B. drawn
C. come
D. reached | 7. A. had avoided the puddles
B. avoided the puddles
C. had avoided the poodles
D. avoided the poodles | 12. A. guiding her along the
B. having guided her along the
C. guiding her along
D. having guided her along |
| 3. A. she didn't love him
B. did she not love him
C. she hadn't loved him
D. had she not loved him | 8. A. asking for a
B. asking for
C. requesting for a
D. requesting for | 13. A. would her spirits improve
B. if her spirits would improve
C. would her spirits raise
D. if her spirits would raise |
| 4. A. to accompany him
B. to accompanying him
C. to make him company
D. to making him company | 9. A. at Mount Olympus
B. at the Mount Olympus
C. on Mount Olympus
D. on the Mount Olympus | |
| 5. A. was able
B. is able
C. would be able
D. will be able | 10. A. about
B. down
C. off
D. on | |

Из првог задатка можемо закључити да ученици који буду жељели да полажу пријемни испит из енглеског језика мораће да буду спремни да сва језичка правила, значења имплементирају у обимнији контекст, у овом случају одломак из књижевног дјела. Задатак обухвата бројне граматичке цјелине које захтијевају адекватну примјену унутар контекста. Процењује се да само познавање граматичких правила није довољно при рјешавању овог типа задатка, јер велики број граматичких цјелина које када уметнемо у смислени контекст мијењају своју првобитну употребу и усклађују се датим контекстом. Како би ученици били спремни на овакав вид задатка, рад предлаже да се у наставни процес имплементира процес наставе

31 Vučković & Matic 202



тако да наставници, у случајевима, када уџбеници којима се служе не обилују живим језичким контекстом да уведу додатне материјале које садрже вјежбе са контекстом, попут задатка један. У том случају предлажемо уџбеник „Граматику у Контексту“ (*eng. Grammar in Context by Hugh Gethin*). Књига је намијењена вишим новима изучавања енглеског језика, али се може прилагодити и на средњи ниво. Типови задатака које књига садржи (Слика 3) представљају живи језички материјал тј. реалан контекст који студенти могу сусрести у свакодневном животу говорника енглеског језика.

Задатак 2

Слика 3. Примјер задатка из граматичке књиге³²

For each verb in brackets, choose one of the following tenses: the PRESENT, PRESENT PERFECT, PAST or PAST PERFECT, in either the SIMPLE or PROGRESSIVE form. If, as well as the verb, there is another word (an adverb) inside the brackets, its position in relation to the correct tense is shown either in the Examples or in the Explanation.

Brenda Pearl (1 join) our firm ten years ago. She (2 work) for the previous five years with an advertising company and (3 acquire) much useful experience. For the first eight years with us she (4 work) in the Sales Department, and (5 work) there when I (6 become) Managing Director. Since then she (7 work) as my personal assistant, and (8 prove) herself to be outstandingly capable on many occasions. She (9 work) on the top floor, in an office next to mine, but at the moment (10 work) in London on a special assignment.

When the North and South finally (11 lay) down their arms in 1865 at the end of the American Civil War they (12 fight) for over four years and the South, which (13 win) several battles but (14 lose) the war, (15 be) economically exhausted. It (16 be) a tragedy that Abraham Lincoln, who (17 lead) the North to victory and (18 be) now ready to be generous to the South, (19 not|survive) to make the peace. Five days after General Lee (20 surrender) at Appomattox, Lincoln (21 be) assassinated.

У задатку два можемо видјети типове задатака које би требало потенцирати у наставни процес изучавања граматике у завршним разредима средње школе. На овај начин ученици ће створити реалну слику како се сва граматичка правила примјењују у реалном језичком оквиру. Не само, да ће примјеном ових задатака бити способни да примјене правила у оваквим типовима задатака, него ће бити оспособљени да у процесу комуникације примјене шири контекст који ће засигурно садржати сва она претходно научена правила. Било да ученици полажу пријемни испит или полажу интернационалне тестове како би стекли званичне сертификате, примјена контекста у процесу учења језика ће учинити да ученици буду спремни да користе језик у било ком контексту.

32 Gethin 1983



МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Истраживање се фокусира на корпусу који се састоји од тридесет упитника ученика треће и четврте године гимназије (општи смјер) „ Милутин Миланковић, Милићи“ из Босне и Херцеговине. Процјењује се да ученици изучавају енглески језик, у просјеку, око десет година. Судаћи по уџбенику по којем ученици прате наставу можемо говорити о средњем нивоу (Б2) и напредном нивоу (Ц1). Узимајући у обзир да се настава када је истраживање спроведено, у првом полугодишту наставне године 2020/21, одвијала под ванредним условима због пандемије коронавируса – тиме нисмо могли тестирати на коме се нивоу по референтном оквиру ученици налазе. Међутим, то није спријечило истраживање да се спроведе. Циљ истраживања је да се испитају ставови ученика о изучавању граматике и примјени контекста у наставном процесу. Поред тога, истраживање је садржало један задатак од пет реченица који је за циљ имао да провјери колико ученици размишљају о контексту при примјени граматичких правила. Првобитно, циљ је био да се ученици изложе задатку један (Слика 2) са пријемног испита али како су часови били скраћени то није било могуће. Задатак који су ученици радили је садржао примјену основних граматичких правила, међутим, задатак је осмишљен тако да, иако се ради о основним граматичким цјелинама, ученици треба да размишљају о различитим контекстима, те у складу са њима искористе и различита граматичка правила.

Метода примијењена у овом истраживању је квантитативне природе. Упитник и задатак су анализирани на начин да могу да прикажу број ученика који сматрају да је контекст од круциалне важности при изучавању граматике, такође и да укаже колико студенти при изради задатка владају контекстом и колико су спремни да раде на напредном нивоу енглеског језика.

АНАЛИЗА ПОДАТАКА И ДИСКУСИЈА

Започевши ово истраживање, са циљем да укажемо на важност контекста приликом изучавања граматике на вишим нивоима енглеског језика у средњим школама, а ослањајући се на ставове ученика и њихова постигнућа на задатом задатку представљамо вам резултате испитаних ставова и анализу задатка у табели 1 и 2.

**Табела 1.** Резултати испитаних ставова ученика о примјени контекста

ПИТАЊЕ	1	2	3	4	5
1. Да ли сматрате да је изучавање граматике енглеског језика подједнако битно као и изучавање вокабулара?	10%	5,66%	20%	26,66%	36,66%
2. Да ли су ваши часови енглеског језика фокусирани на граматичке цјелине?	6,66%	13,33%	33,33%	33,33%	13,33%
3. Током обраде текстова из уџбеника да ли заједно са предметним наставником коментаришете употребу одређених граматичких цјелина?	13,33%	0%	26,66%	16,66%	43,33%
4. Да ли сматрате да ће, некада, контекст одредити значење ријечи?	3,33%	3,33%	23,33%	23,33%	46,66%
5. Граматичке цјелине се лакше усвајају у изолованој средини?	10%	33,33%	23,33%	6,66%	26,66%
6. Граматичке цјелине се лакше усвајају када су уметнуте у контекст?	3,33%	0%	26,66%	20%	50%
7. Приликом обраде граматичких лекција- да ли се скреће пажња на контекст?	0%	0%	30%	43,33%	26,66%

Табела 1 представља листу истраживачких питања на која су испитаници дали одговоре (1-7) и бројеви у колонама од 1 до 5 означавају колико је ученика заокружило дату опцију. Наведени одговори су означени од 1 до 5, при чему 1 означава „упоште се не слажем“, 2 „не слажем се“, 3 „не знам“, 4 „слажем се“ и 5 „потпуно се слажем“.

Анализа ставова је показала да ученици (63,32%) сматрају да је подједнако битно изучавање граматике, као и вокабулара у енглеском језику, што је показало чињеницу да су ученици свјесни важности граматике у процесу изучавања енглеског језика. Судајући по одговорима који су ученици дали на питање: „Да ли су часови фокусирани на граматичке јединице?“, долазимо до одговора да се подједнако ради и на граматички и на другим језичким елементима, што је свакако добра пракса приликом изучавања страног језика. Истраживање је такође показало да приликом обраде текстова из уџбеника ученицима се скреће пажња на граматичке јединице које се налазе у оригиналном контексту. Око 60% ученика је потврдило овај начин рада приликом обраде ширег контекста. Да су студенти свјесни важности контекста приликом изучавања језика показао нам је и резултат да око 70% ученика сматра да ће контекст одредити значење ријечи, као и да се граматичка правила лакше усвајају када су уметнута унутар контекста.

Извршивши испитивање ставова ученика о важности граматике и начину изучавања – кренули смо да испитамо колико се на практичним примјерима води рачуна о примјени контекста у реченицама које дозвољавају више тачних одговора из разлога јер постоје различите интерпретације тј. контексти.



Као што је већ поменуто, због спровођења истраживања у измијењеним околностима рада средњих школа, морали смо да смањимо број задатака - па смо тако свели рад на један важан задатак. Иако је у питању само један задатак, он је успио да пружи одговоре на задатим питањима у самом раду. Тиме, у табели 2 представљамо пет реченица које су изоловане из контекста, при томе, од ученика се очекује да заокруже све тачне граматичке конструкције које могу стојати у одређеном контексту. Оно што треба нагласити јесте, да прије израде реченица ученицима на самом задатку је било наглашено да заокруже све могуће одговоре и да обрате пажњу на контекст у коме би се одређена цјелина могла наћи. У реченицама фокус је био на употреби простих времена попут простог садашњег, прошлог и будућег времена. Поред тога, једна од кључних граматичких јединица је била употреба чланова (*eng. Articles*) као и употреба једне ријечи са двојаким значењем (*eng. statistics*) у контексту и њено слагање са глаголском формом.

Табела 2. Резултати практичне примјене граматике у зависности од контекста

РЕЧЕНИЦА	Потпуно тачне реченице	Нетачне реченице
1. <i>Statistics..... interesting, however, they are out of date.</i> <i>I are II is III aren't</i>	9 ученика 30%	21 ученик 70%
2. <i>Statistics..... an interesting subject.</i> <i>I are II is III isn't</i>	3 ученика 10%	27 ученика 90%
3. <i>I..... in school.</i> <i>I was II am III will be</i>	4 ученика 13,33%	26 ученика 86,66%
4. <i>She would like to watch..... film.</i> <i>I a II the III -</i>	6 ученика 20%	24 ученика 80%
5. <i>I can't believe we'll finally see what happened - wait for my sister - She would like to watch..... film.</i> <i>I a II the III</i>	18 ученика 60%	12 ученика 40%

Када је ријеч о колони која чини потпуно тачне реченице, треба напоменути да се у тој колони налазе само тачни одговори, у овом случају то ће значити да се под тачним одговорима сматрају само они одговори на које су ученици у цјелости тачно одговорили.

Анализирајући прву реченицу наилазимо на податак да је од 30 ученика - 9 ученика заокружило све могуће одговоре. Док у другој реченици која је слична претходној, 3 ученика је одговорила тачно. Анализом прве и друге реченице долазимо да закључка да ученицима није била јасна употреба ријечи *statistics*; у реченици један, ријеч је носила значење статистике, а у другој је означавала школски предмет „Статистика“ – стога се јавио проблем са слагањем субјекта и глагола, а поред тога у процесу анализе радова наишли смо и на неразумијевање контекста.



Од посебног значаја за истраживање је била реченица три. У реченици три ученици су требали да заокруже све понуђене одговоре, међутим, само је 4 ученика препознало контексте и примјену граматичке цјелине унутар њих. Разлог зашто је реченица важна јесте чињеница да је реченица једноставна али у случајевима када немамо развијену свијест о контексту и свим могућим значењима долазимо до резултата да некада и најједноставније ствари без употребе осталих знања, у овом случају контекста, доводе до неуспјеха.

Употреба чланова је карактеристика реченица четири и пет. Од ученика се очекивало да познају основне особености чланова. У реченици четири одговори су: неодређен члан *a* и одређен члан *the*. Разлог за употребу ова два одговора јесте чињеница да ако је говорнику непознат објекат (филм) користиће неодређен члан, али ако је говорнику познат објекат онда ће се определијелити за употребу одређеног члана. Како немамо шири контекст како бисмо увидјели да ли се ради о познатом или непознатом објекту, ученици су требали да препознају обје варијанте, међутим, 6 ученика од 30 је препознало употребу чланова и контекста. Иако је реченицу четири тачно урадило 6 ученика, реченицу пет са истим захтјевом је урадило тачно 18 ученика. У реченици пет наилазимо на шири контекст који је указао на употребу само одређеног члана, стога је већи број ученика одговорио тачно. Ова анализа нам је указала да ученици могу, када виде шири контекст, да препознају тачан одговор, док када је остављено ученицима сами да размотре контекст, резултати су лошији.

Након извршене анализе задатка долазимо до закључка, да ученици посједују одређено знање када су у питању испитане граматичке цјелине – оно што се показало је недовољно познавање контекста тј. недовољно размишљање о њему. Ученици који прате наставу усклађену са референтним оквирима, треба да оснаже усвојене граматичке цјелине и да са предметним наставником раде више на контекстуалном приступу изучавања граматике, како би ученици били спремни да размотре разне контексте.

ЗАКЉУЧАК

Након детаљног увида у корпусни материјал, можемо да закључимо да, иако су ученици на вишим нивоима изучавања енглеског језика - требало би учврстити постојећа граматичка знања тако да се крене са увођењем задатака који садрже шири контекст. Истраживање је потврдило да ученици имају потешкоћа при изради задатака који захтијевају да се размишља о могућим контекстима у реченици. Насупрот томе, реченице које су садржале контекст који је условљавао само одређену граматичку цјелину, ученици су лакше препознавали одговор. Упитник који је испитивао ставове ученика је потврдио да ученици схватају значај граматике у процесу изучавања страног језика, као и да је контекст онај елемент који ће им помоћи да лакше савладају граматiku и остале језичке цјелине.

Када год користимо језик, било да слушамо, читамо, говоримо или пишемо, то радимо у некој врсти контекста. Ситуације у којима се налазимо, мисли које желимо да изразимо и начин на који други реагују утичу на природу избора језика који



доносимо. Ако ученицима не буде пружена могућност да истражују граматiku у контексту, биће им тешко да у потпуности развију своје језичке вјештине на већем нивоу. Данас, граматичке инструкције су превазишле меморисање правила или дијалога и залажу се више у помагању ученицима да развију своју комуникативну компетенцију, потенцирајући задатке које омогућавају уочавање и подизање свијести о граматичким облицима и њиховој употреби; успон комуникативног метода у комбинацији са напретком технологије довели су до многих могућности за учење граматике у контексту и већим фокусом на значење.³³ Пратећи одговарајући наставни метод и одговарајуће задатке на одређеном нивоу, ученици ће побољшати постигнућа у граматизи, а такође и у учењу енглеског језика.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Bikowski Dawn (2018): *Technology for Teaching Grammar*. The TESOL Encyclopedia of English Language Teaching . New Jersey: Wiley Blackwell.
- Bodrić Radmila (2016): *Testiranje gramatike stranog jezika – savremena teorijska i praktična načela*. Nasleđe XIII-34. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet, 159-170
- Bojović Milevica (2013): *Značaj i razvoj komunikativne jezičke sposobnosti studenata u učenju engleskog jezika kao jezika struke*. Beograd: Filološki fakultet.
- Brown Henry Douglas (1980): *Principles of Language Learning and Teaching*. New Jersey: Prentice Hall.
- Gavranović Valentina (2020): *Towards a deeper understanding of meaning in language A courbook in English Semantics*. Belgrade: The University of Singidunum.
- Roger Gower, Diane Phillips & Steve Walters (1995): *Teaching Practice Handbook*. Oxford: Macmillan, 129-138.
- Gethin Hugh (1983): *Grammar in Context*. London: Collins ELT.
- Vučković Mirjana & Matić Jelena (2020): *Zbirka testova sa prijemnih ispita iz engleskog jezika*. Beograd: Filološki fakultet.
- Canale Michael & Swain Merrill (1980): *Theoretical Bases of Communicative Approaches to Second Language Teaching and Testing*. Applied Linguistics I-1. Oxford: Oxford University Press, 1-47
- Council of Europe (2001): *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Council of Europe (2018): *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment - Companion Volume*. Strasbourg: Council of Europe.
- Lepore Ernie & Smith Barry C. (2008): *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Lovrić Natalija (2019): *Metoda poučavanja pokretom u učenju stranoga jezika u ranoj i predškolskoj dobi*. Rijeka: Učiteljski fakultet.
- Lončarević Mira & Subotić Ljiljana (2010): *Uloga gramatike u nastavi stranog jezika*. Norma XV-1. Sombor: Pedagoški fakultet, 61-79
- Mohammad Taj & Khan Soada Idris (2017): *Assessing Teachers Perception on the efficiency (success) of Inductive Approach in an ESL/EFL Classroom: Grammar in Context*. English Review: Journal of English Education V-2. Indonesia: Faculty of Teacher Training and Education.

33 Bikowski 2018



- Nunan David (2003): *Practical English Language Teaching*. New York: McGraw-Hill.
- Nunan David (1998): *Teaching Grammar in Context*. ELT Journal LII-2. Oxford: Oxford University Press, 101–109
- Parupalli Rao S. (2019): *The Role of Grammar in English Language Teaching (ELT) Techniques*. Research Journal of English (RJOE) IV-2. India: Oray's Publications, 239 - 249
- Savignon Sandra J. (2002): *Interpreting Communicative Language Teaching*. New Haven: Yale University Press.
- Seliger Herbert W. (1979): *On the nature and function of language rules in language learning*. TESOL Quarterly XIII-3. USA: TESOL International Association , 359-369
- Stokić Tijana (2012): *Metalingvistička Kompetencija u Nastavi Prevođenja na Univerzitetskom Nivou (Na materijalu engleskog i srpskog jezika)*. Beograd: Filološki fakultet.
- Takahashi Mitsuko (2005): *The Efficacy of Grammar Instruction in EFL classes in Japan*. Kobe: Kobe University.
- Tommaso Kathryn (2005): *Contextualized Grammar Instruction for College Transition Students*.
- Thornbury Scott (1999): *How to Teach Grammar*. England: Pearson Education Limited.
- Fortune Alan (1992): *Self-study grammar practice: Learners views and preferences*. ELT Journal XLVI-2. Oxford: Oxford University Press, 160-171
- Hewings Martin (2005): *Advanced grammar in use: A reference and practice book for advanced learners of English*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky Noam (1965): *Aspects of the theory of syntax*. Journal of Linguistics III-1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Widodo Handoyo P. (2006): *Approaches and procedures for teaching grammar*. English Teaching: Practice and Critique V-1. Bingley: Emerald Publishing, 122-141



THE IMPORTANCE OF CONTEXT FOR DEVELOPING GRAMMATICAL COMPETENCE OF SECONDARY SCHOOL STUDENTS

Summary:

None of us can deny the fact that we live in a world where we witness the progress and development of technology every day. The modern world has contributed in such a way that complex things become a resolved yarn. Apropos of that, the acquisition of English grammar at the high school level, even though it is extremely complex, with the help of achievements will facilitate the transfer of knowledge and the acquisition of grammar itself. Thus, today's professors are provided, via the Internet, with access to original language materials that ought to serve students to learn the language in the way that native speakers use it. The subject matter of this paper is the process of learning and acquiring grammar of the English language that we encounter within the curriculum of the final years of high school. The paper has been created with the aim of analyzing the place of grammar in the process of teaching English, ways and methods, as well as the types of tasks by which students acquire grammatical units. The emphasis is on context, its importance in the process of studying grammar at higher levels and the implementation of tasks that contain context. The analysis of tasks and attitudes has been conducted on the corpus consisting of the language exercise and the examined attitudes of the students in order to indicate the importance of context and opinions of the students about it.

Keywords:

the English language,
grammar,
methods,
context,
attitudes,
types of tasks.

CIP - Каталогizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

2+3+8

SINGILOGOS / editors in chief Georgios
Nekatarios Lois, Marijana Prodanović. -
[Štampano izd.]. - Vol. 1,
no. 1 (oct. 2021)- . - Belgrade : Singidunum
University, 2021- (Belgrade : Caligraph). - 28
cm

Godišnje. - Drugo izdanje na drugom
medijumu: SingiLogos (Online) = ISSN 2812-
703X
ISSN 2812-7005 = SingiLogos (Štampano izd.)
COBISS.SR-ID 51644425

singidunum.ac.rs



ISSN 2406-2588



9 772406 258804